دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی

نویسنده: نیومن، آندره. جی

زبان: فارسی

تعداد جلد: ۱

ناشر: شیعه شناسی

مکان چاپ: قم

سال چاپ: ۱۳۸۶ ه. ش

نوبت چاپ: اول

ص: ۵

فهرست مندرجات

مقدّمه ناشر ۱۱

نقد کتاب «دوره شکل‌گیری تشیّع دوازده امامی» ۱۳

سخن ناقد ۱۵

۱. نگاه نویسنده به مباحث ۱۸

۲. حضور کلینی در بغداد ۱۹

۳. وضعیت دینی (کلامی)- سیاسی قم ۳۲

۴. بغداد و جریانات فکری آن ۳۹

۵. مباحث مربوط به راویان و روایات ۴۵

۶. استنادها و منابع غیر دست اول ۵۴

۷. بررسی موارد جزئی ۵۵

مقدّمه ۶۳

احادیث شیعه از منظر پژوهشگران احادیث سنّی ۶۴

شیعه‌پژوهان و مجموعه‌های [روایی] شیعی ۶۶

رویکردی تاریخی به احادیث شیعه ۷۲

پی‌نوشت‌ها ۸۰

ص: ۶

فصل اول: نمایی از بغداد؛ شیعه در اوایل قرن سوم ق/ نهم م ۹۳

شیعه در اوایل قرن سوم ق/ نهم م ۹۵

اتحاد شیعه/ معتزله و دربار در دوران خلافت مأمون ۹۶

تشیّع و قیام مردمی در دوران بنی امیّه و اوایل دوران بنی عبّاس ۱۰۲

هرج و مرج ناشی از دومین جنگ داخلی و دیگر قیام‌های شیعی ۱۰۷

پی‌نوشت‌ها ۱۱۱

فصل دوم: نمایی از بغداد؛ شیعه در اواخر قرن سوم ق/ نهم م ۱۱۵

شیعه در اواخر قرن سوم ق/ نهم م ۱۱۷

تجدید حیات شیعه ۱۱۹

وزارت‌های شیعی و ظهور بنی نوبخت ۱۲۱

عقل‌گرایی مشروط امامیه ۱۲۳

دستاوردهای بنی نوبخت ۱۲۵

خلاصه و نتیجه ۱۴۱

پی‌نوشت‌ها ۱۴۲

فصل سوم: گروه‌هایی از مؤمنان ۱۵۱

نمایی از دولت- شهر شیعی قم ۱۵۳

تسنّن در ایران: حدیث‌گرایی و تساوی‌طلبی ۱۵۵

شیعه در ایران قرن سوم ق/ نهم م ۱۵۷

شیعه دوازده امامی در ایران (بین نواحی مرکزی و حواشی) ۱۵۹

پناهگاهی شیعی؛ قم و طایفه اشعری ۱۶۴

طایفه [اشعری] و شهر [قم] ۱۶۷

قم اشعری و بغداد عبّاسی ۱۷۱

پی‌نوشت‌ها ۱۷۷

ص: ۷

فصل چهارم: برقی و جرقه‌های آشنایی قمی‌ها- اشعری‌ها با احادیث ۱۸۵

مقدّمه ۱۸۷

احمد بن محمّد برقی؛ محدّثی از موالی ۱۸۹

برقی و محاسن ۱۹۱

خلاصه و نتیجه ۲۰۳

پی‌نوشت‌ها ۲۰۶

فصل پنجم: بصائر الدرجات صفّار؛ گفتمان کلامی به منزله تقویت روحی ۲۱۷

[مقدّمه] ۲۱۹

بصائر به عنوان گفتمان قمی ۲۲۰

اهمیت علم و علما ۲۲۲

محتوا، نحوه انتقال و ماهیت اعجازآمیز علم ائمّه [علیهم السّلام] ۲۲۵

ماهیت منحصر به فرد ائمّه [علیهم السّلام] و شیعیانشان ۲۳۹

توانایی‌های منحصر به فرد ائمّه [علیهم السّلام] ۲۴۳

خلاصه و نتیجه ۲۴۹

پی‌نوشت‌ها ۲۵۴

فصل ششم: کافی کلینی؛ واکنش قم به عقل‌گرایی بغداد ۲۶۷

مقدّمه ۲۶۹

[تدوین کافی] ۲۷۱

کافی از نظر کلینی؛ گفتمان عقل‌گرای بغداد در حاشیه ۲۷۷

محوریت عقل و علم تخطئه عقل‌گرایی ۲۸۱

فضیلت علم ۲۸۴

خلاصه و نتیجه ۲۹۴

پی‌نوشت‌ها ۲۹۵

فصل هفتم: نظر صفّار و کلینی درباره ائمّه [علیهم السّلام] و امامت؛ مقایسه کلام شیعه دوازده امامی در قم و بغداد ۳۰۳

[مقدّمه] ۳۰۵

ارتباط قمی‌ها/ اشعری‌ها با کلام حدیثگرای دوازده امامی ۳۰۶

الهیّات کافی؛ کتاب «التوحید» ۳۰۹

مقایسه کلام شیعه دوازده امامی در قم و بغداد: کتاب «الحجه» کافی ۳۱۵

رهیافتی مقایسه‌ای به امام‌شناسی در «بصائر» و کتاب «الحجه» کافی ۳۱۸

اشیا و لوازم خاص تحت تصرف ائمّه [علیهم السّلام] ۳۳۳

شخصیت خاص ائمّه [علیهم السّلام] ۳۳۶

توانایی‌های منحصر به فرد ائمّه [علیهم السّلام] ۳۴۳

موارد محذوف توسط کلینی ۳۴۷

پی‌نوشت‌ها ۳۴۹

فصل هشتم: کافی از کلام تا احکام عملی ۳۶۷

[مقدّمه] ۳۶۹

ماهیت عملی احادیث [کافی] ۳۷۰

روایات فروع کافی به مثابه گفتمان قمی درباره نکات عملی ۳۸۸

جمع‌آوری خمس و احکام آن ۳۹۲

جمع‌آوری و توزیع صدقات ۴۰۱

وجوب و اقامه نماز جمعه [و جماعت] ۴۰۴

مواجهه آشکار با حکومت ۴۱۰

امر [به معروف] و نهی [از منکر] ۴۱۲

محدوده مجاز مواجهه و رابطه شخصی با حکومت ۴۱۵

اجرای حدود در عصر غیبت ۴۲۱

قضاوت در غیاب امام [علیه السّلام] ۴۲۳

ائمّه [علیهم السّلام] و جور در «کافی» ۴۲۸

پی‌نوشت‌ها ۴۳۴

فصل نهم: خلاصه و نتایج ۴۴۹

پی‌نوشت‌ها ۴۶۲

فهرست منابع و مآخذ ۴۶۵

نمایه‌ها ۴۷۹

ص: ۱۱

مقدّمه ناشر

متن حاضر ترجمه‌ای است از کتاب

msi'ihS revlewT fo doireP evitamroF ehT"" dadhgaB dna muQ neewteb esruocsid sa : htidaH

نوشته اندرو جی. نیومن) namweN .J werdnA (، استاد علوم اسلامی و ایرانی دانشگاه «ادینبورو» انگلستان.

کتاب به دوره شکل‌گیری تشیّع دوازده امامی و مسائل حدیثی این دوره می‌پردازد و به لحاظ موضوع، اهمیتی ویژه دارد و جزو نخستین آثاری است که حدیث شیعه را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. محور اصلی آن، بررسی سه کتاب حدیثی الکافی (محمّد بن یعقوب کلینی)، بصائر الدرجات (محمّد بن حسن صفّار قمی)، و المحاسن (احمد بن محمّد برقی) است که جزو نخستین کتاب‌های حدیثی شیعه و مربوط به عصر غیبت صغرا هستند و بر دوره‌های بعدی شیعه تأثیری فراوان داشته‌اند. نویسنده ضمن ارائه گزارشی از وضعیت بغداد و قم به مثابه دو مرکز فرهنگی شیعه در آن زمان، به احادیث کلامی و اعتقادی، که در سه کتاب مزبور، بخصوص درباره خداشناسی و امامت و شئون و مقامات امامان آمده است، می‌پردازد و آنها را تحلیل و ارزیابی می‌کند و نقش وضعیت شیعه را در آن زمان در گزینش این احادیث متذکر می‌شود.

کتاب حاضر توسط آقایان محمّد رضا امین، مهدی ابو طالبی و محمّد رضا شکراللهی به فارسی برگردانده شد و سپس برای اطمینان از ترجمه و دقّت در آن، صاحب این قلم ترجمه را با متن اصلی مقابله کرد و اصلاحاتی در آن صورت گرفت.

از سوی دیگر، به دلیل آنکه کتاب را یک نویسنده غربی تألیف کرده، به رغم اهمیت و پرداختن به مباحث جدّی و بنیادین، در مواضع و آراء او مشکلاتی به

ص: ۱۲

چشم خورد. به همین دلیل، ترجمه مقابله شده برای ارزیابی و نقد، در اختیار استاد ارجمند جناب آقای قاسم جوادی صفری قرار گرفت و ایشان نقدی هرچند مختصر بر آن نگاشتند که به عنوان سخن ناقد در ابتدای کتاب درج شده است. در این مقدّمه، برخی از مهم‌ترین خطاهای نویسنده که بر نتیجه‌گیری‌های عمده کتاب اثرگذار بوده‌اند، یادآوری شده است.

یادآور می‌شود که پی‌نوشت‌های مؤلّف در پایان هر فصل آمده و تمام پاورقی‌ها مربوط به مترجمان و احیانا مقابله‌کننده است.

این کتاب همچنین با نام مدرسه قم و بغداد در مجموعه آثار کنگره بزرگداشت حضرت معصومه علیهما السّلام ترجمه شده و به چاپ رسیده است. اما به دلیل اینکه ترجمه مزبور عجولانه صورت گرفته بود، کاستی‌های چشمگیری داشت.

بدین‌روی، «مؤسسه شیعه‌شناسی» اقدام به انتشار ترجمه دیگری از این کتاب کرد و اکنون کتاب حاضر با ترجمه‌ای مطمئن و نقدی مستند و روشنگر، در اختیار جامعه علمی کشور قرار می‌گیرد.

در اینجا، از تمام سرورانی که در تولید این اثر سهیم بوده‌اند، به ویژه ریاست محترم «مؤسسه شیعه‌شناسی» حضرت حجة الاسلام و المسلمین دکتر محمود تقی‌زاده داوری، مترجمان ارجمند، ناقد محترم، جناب استاد جوادی، گروه همکاران مؤسسه شیعه‌شناسی آقایان احمد بهشتی مهر (مدیر پژوهش)، سید محمّد تقی مرتضوی‌زاده (ویراستار)، محمّد کاظم آزرم (صفحه‌آرا) و محمّد افتخاری (حروفچین)، صمیمانه سپاسگزاری می‌شود. و للّه الحمد من اوله الی آخره.

سید لطف اللّه جلالی

مدیر بخش ترجمه و نقد

بهار ۱۳۸۶

ص: ۱۳

سخن ناقد «دوره شکل‌گیری تشیّع دوازده امامی»

ص: ۱۵

سخن ناقد

همان‌گونه که ما درباره دیگران اظهارنظر می‌کنیم و به ردّ و قبول دیدگاه‌های اعتقادی- سیاسی دیگران می‌پردازیم، دیگران نیز همین روش را درباره ما به کار خواهند گرفت. اما نه می‌توان جلوی تحقیقات غیرمسلمانان را درباره مسلمانان و شیعیان گرفت و نه چنین کاری بایسته است. اگرچه تحقیقات غربیان درباره اسلام و شیعه تاریخی بس طولانی دارد، ولی مطالعه جدّی و گسترده درباره شیعه به سال‌های پس از ۱۹۷۹ م (سال پیروزی انقلاب اسلامی ایران) برمی‌گردد. از این زمان، مطالعات در مباحث گوناگون حوزه‌های فکری شیعه گسترش یافته است و در نقد و بررسی سخنان خاورپژوهان، اکتفا به این گفته که آنها تحقیقات خویش را با اغراض سیاسی، صلیبی، استعماری و مانند آن انجام می‌دهند، برای ما سودی نخواهد داشت؛ چرا که بخواهیم یا نخواهیم آنان مطالب موردنظر خود را خواهند نوشت و به هر روی، پاسخ درخور به نوشته‌های آنان، برای مطالعات شیعی به عنوان مستندی علمی به شمار خواهد آمد. بدین‌روی، ضروری است ما به گونه‌ای درست وارد مطالعه و تحقیق شویم و از نکات انتقادی آنها، استفاده کنیم و به اشتباهاتشان نیز به گونه‌ای کارشناسانه پاسخ دهیم و در مجموع، هم دیدگاه‌های خود را به درستی تبیین کنیم و هم تفکر شیعی را براساس مبانی فکری قابل قبول نزد شیعه اثنا عشری ارائه نماییم. بی‌تردید، این نکته شامل مغرضان نمی‌شود،

ص: ۱۶

هرچند لازم است به آنان نیز پاسخی مناسب داده شود.

یکی از پژوهش‌های غربیان درباره شیعه، کتاب حاضر است: دوره شکل‌گیری تشیّع دوازده امامی: گفتمان حدیثی میان قم و بغداد.[1] محور اصلی مباحث این کتاب پرداختن به سه کتاب حدیثی شیعه، یعنی محاسن، بصائر الدرجات و کافی است.

نویسنده کتاب هرگز دغدغه یک شیعه را در تحقیق ندارد. او با پیش‌فرض‌هایی که خود دارد و در علوم گوناگون مطالعاتی غربی به دست آورده، وارد این حوزه شده و به داوری پرداخته است، و اگر هدفی هم جز تحقیق نداشته باشد، باز هم نمی‌توان از او توقّع تحقیقی مورد قبول شیعه داشت؛ زیرا در حوزه علوم دینی، اختلافات بین متکلّمان، فقها، محدّثان، مورّخان و مفسّران خود شیعه هم کم نیست، چه رسد به غیر شیعیان و غیر مسلمانان. حال اگر نویسنده هدف تحقیقی هم نداشته باشد، مشکل، جدّی‌تر خواهد بود. به هر روی، ما با تحقیقی مواجهیم که به مطالعه در حوزه اندیشه شیعی، به ویژه مباحث مربوط به حدیث، پرداخته است. بی‌تردید، نویسنده زحمات فراوانی متحمّل شده و مهم‌تر از نتیجه کار او، این نکته است که او این راه را پیش روی ما گذاشته تا در حوزه حدیث هم مطالعه کنیم. با وجود اینکه حدیث یک منبع مهم و بلکه پس از قرآن، مهم‌ترین منبع است، ولی در جامعه علمی ما، پژوهش کمی در این حوزه صورت می‌گیرد. بدین‌روی، یکی از اقدامات اساسی بایسته مطالعه و تحقیق درباره حدیث و بلکه مطالعه کلی درباره منابع شیعی است.

متأسفانه ما کمتر با چنین نگاهی وارد مطالعه می‌شویم که به صورت یکجا وضعیت شیعه را در دو سه قرن اول مورد مطالعه قرار دهیم و چگونگی شکل‌گیری

ص: ۱۷

تشیّع و مسائل و منابع شیعی را بررسی کنیم و مشخص نماییم که چه عللی باعث تدوین جوامع حدیثی، آن هم به فرض توسط ایرانیان شد؟ یا اینکه کوفه در شکل‌گیری اندیشه‌های شیعی چه نقشی داشته و رابطه امامان شیعی علیهم السّلام با کوفه چگونه بوده است؟ نیز آیا نقش کوفه در همه ابعاد، مثبت بوده است یا خیر؟ یا نقش کوفه در شکل‌گیری تشیّع قم و بغداد چه بوده است؟ و مسائل فراوان دیگر.

به هرحال، نویسنده کتاب، اندرو جی. نیومن وارد داوری در این حوزه شده و ضمن عرضه نکات سودمند، در اثر او، مطالبی نیز به چشم می‌خورند که پذیرش آنها دشوار است. از این‌رو، به یاری خداوند، این کتاب[2] مورد مطالعه و کارشناسی قرار گرفت که در این‌باره مطالبی به صورت کلی در این مقدّمه ذکر می‌شوند. اگرچه نقد و بررسی کتاب به صورت تفصیلی از حوصله این مختصر خارج است و چنین نقدی بیش از حجم کتاب اصلی خواهد بود، اما در این مختصر چند نکته به عنوان تذکار درج می‌شوند تا برخی نقدهای وارد بر کتاب، در منظر مخاطب گرامی باشند و چنین

---

[1] (۱).

neewteb esruocsid sa htidaH: msi'ihS revlewT fo doireP evitamroF ehT dadhgaB dna muQ

[2] (۱). از این کتاب تاکنون دو ترجمه ارائه شده است: یکی تحت عنوان مدرسه قم و بغداد توسط آقای سید صادق آگاه اشکوری، که کنگره بزرگداشت حضرت فاطمه معصومه علیها السّلام در ابتدای سال ۱۳۸۵ آن را منتشر نمود؛ و دیگری ترجمه حاضر که مورد مطالعه و نقد و ارزیابی قرار گرفته است. میان این دو ترجمه، تفاوت‌هایی اساسی وجود دارد.

تصوّری پیش نیاید که این کتاب- علی‌رغم آنچه در بدو امر به نظر می‌رسد- کاملا تحقیقی است. بنابراین، در ابتدای امر، به ویژه توجه مخاطبان گرامی را به بخش اشکالات و نکات جزئی بیشتر جلب می‌کنیم؛ زیرا وقتی نویسنده در برخی مباحث جزئی، که به نتیجه رسیدن در آنها چندان مشکل نیست، این‌گونه قلم زده، معلوم است که داوری‌اش در باب روایات، که در طول عمر، کمتر کسی می‌تواند در آنها به نتیجه قابل قبولی برسد، چگونه خواهد بود؟! در مجموع، نقدهایی را که تذکر آنها لازم به نظر می‌رسند، در ۷ بخش مورد توجه قرار می‌دهیم:

ص: ۱۸

۱. نگاه نویسنده به مباحث

یکی از مباحث قابل نقد، اصل نگاه نویسنده است. در هر رشته علمی، وقتی می‌توان نظری قابل قبول ارائه داد که همه جوانب کار سنجیده شوند؛ زیرا پرداختن به یک زاویه بدون توجه به جوانب دیگر، قطعا موجب فاصله گرفتن از حقیقت خواهد شد. متأسفانه نویسنده تا حدّ زیادی چنین رویکردی دارد. نگاه او تنها متوجه قم و بغداد است و هرگز به جوانب دیگر و به ویژه به ارزیابی ریشه‌ها نپرداخته است. در این باب، جا داشت نویسنده به دیدگاه خود شیعه در باب شکل‌گیری حدیث می‌پرداخت و احتمالاتی را که در لابه‌لای نوشته‌های شیعی وجود داشتند، استخراج می‌کرد و اگر می‌خواست دیدگاهی خلاف نظر رایج شیعه ارائه کند، با شواهد کافی دیدگاه‌های رایج را نقد می‌کرد و به شیوه‌ای تحقیقی به نتیجه‌ای خلاف دیدگاه رایج می‌رسید.

برای مثال، امری که نویسنده هرگز بدان وارد نشده و از ایرادهای کلی این تحقیق است، این مسئله است که آیا مدینه و کوفه اساسا در حدیث شیعه نقش داشته‌اند یا خیر؟ لازم بود ابتدا هریک از این دو شهر و نقش امامان شیعه علیهم السّلام و اصحاب آنان را در کوفه مورد بررسی قرار دهد و سپس به بغداد و قم بپردازد. به هر روی، شیعه معتقد است: این روایات ریشه در مدینه دارند. اگر فرض بر این است که نویسنده معتقد است این دیدگاه نادرست است یا این دیدگاه با چالش‌هایی روبه‌روست یا این دیدگاه دارای ابهاماتی است چرا در سرتاسر کتاب، به هیچ‌روی، نفیا یا اثباتا وارد بحث از مدینه نشده است؟ پس از مدینه، این سؤال مطرح می‌شود که آیا راویان کوفه ارتباطی با مدینه داشته‌اند یا خیر؟ آیا کوفه ارتباطی با بغداد داشته است؟ آیا راویان کوفه به قم هجرت کرده‌اند؟ آیا ریشه روایات قم و بغداد کوفه است یا نه؟ و نیز ده‌ها پرسش دیگر.

ص: ۱۹

از این‌رو، تحقیق هرچند هم از دقت برخوردار باشد، ولی اگر بر روی قم و بغداد متمرکز گردد، بدون توجه به ریشه‌ها، تحقیقی ناقص خواهد بود. البته نویسنده می‌توانست پس از بررسی مدینه و کوفه، وارد این بحث شود که چقدر می‌توان به رابطه کوفه و مدینه اعتماد کرد و حتی از نظر تاریخی- مثلا- نشان داد که چقدر جریانات غالیگری در کوفه ریشه داشته‌اند و این جریانات می‌توانستند در روایات تأثیرگذار باشند و چه بسا این تأثیر می‌توانست در هر حوزه‌ای متفاوت از حوزه دیگر باشد و اساسا لازم بود نویسنده به دلایل تفاوت حوزه قم از بغداد بپردازد. اما چون نویسنده این ریشه حدیثی قم و بغداد را در کوفه و مدینه دنبال نکرده است، هرجا تحقیقش با این نقد مواجه شود، فرو خواهد ریخت و نتایجی که بر آن مترتب شده باطل خواهد گردید.

در نتیجه، حتی اگر فرض کنیم که کتاب حاضر– فی نفسه– تحقیق سودمندی باشد و فرض کنیم که اگر به کوفه و مدینه هم می‌پرداخت به نتایج یکسانی می‌رسید، باز هم تحقیق او بدون توجه به تمام جوانب و پرداختن به ریشه‌ها، ناقص خواهد بود. افزون بر این، مطالبی که در بخش‌های بعد به آنها پرداخته‌ایم روشن می‌کنند که این تحقیق چندان هم از قوّت برخوردار نیست و در همان قسمت‌هایی هم که به برخی جوانب پرداخته است، جای تأمّل فراوان وجود دارد.

۲. حضور کلینی در بغداد

محوری‌ترین بخش این کتاب، مباحث مربوط به کلینی است. به دلیل آنکه حجم روایات کلینی در مقایسه با صفّار و برقی، بیشتر است و کلینی علاوه‌بر فزونی حجم روایاتش– برخلاف دیدگاه نویسنده– مربوط به دو حوزه فکری نیست که هم در حوزه فکری قم رشد کرده و هم کتاب را در حوزه بغداد نوشته باشد، بنابراین،

ص: ۲۰

مهم‌ترین قسمت این بخش است. از نظر حجم کتاب هم بیشترین قسمت مربوط به کلینی است. فرضیه نویسنده درباره کلینی این است که وی مدت ۲۰ سال در بغداد بوده است، ولی هیچ‌گاه منبع قابل قبولی که این نظر را اثبات کند، ارائه نمی‌دهد.

او در صفحه ۷۴ متذکر می‌شود که:

الکافی فی علم الدین در اوایل قرن چهارم توسط کلینی (م ۳۲۹ ق/ ۹۴۰– ۹۴۱ م) در بغداد گردآوری شده است.

و در صفحه ۷۸ تکرار می‌کند که:

۲۲ سال اقامت کلینی در بغداد این فرصت را به او داد که با گرایش‌های کلامی، اجتماعی و سیاسی متضاد در پایتخت حکومت و نیز عقل‌گرایی شیعی و سنّی و اخباریگری احیا شده اهل تسنّن مواجه شود.

در صفحه ۳۸۹ می‌نویسد:

اقامت بلند مدت کلینی در شهر بغداد، تجربه دست اوّلی را از اغتشاش میان اهل سنّت و شیعه در این شهر و نیز ستیز میان عقل‌گرایان و اهل حدیث سنّی و توان نیروهای متحد با هریک در اختیار او گذاشت.

همو در صفحه ۴۵۵ می‌نویسد:

اقامت ۲۰ ساله وی در شهر بغداد به او اجازه داده بود تا [از نزدیک] شاهد اوضاع و احوال آن جامعه باشد ... اقامت کلینی در بغداد، [همچنین] به وی اجازه داد تا رشد حدیث‌گرایی اهل تسنّن را مشاهده کند و حمایت‌های جناح‌های مختلف شهر، چه در سطح عوام و چه در سطح نخبگان را از این جریانات مختلف و ناسازگار مذهبی– عقلانی دریابد– احتمالا اهمیت این دریافت کمتر از آن مشاهده نبود– و شاید هم مستقیما تجربه کند. اینکه کلینی روایات کلامی و روایات عملی را نیز

ص: ۲۱

گنجانده است و در واقع، اینکه روایات عملی قریب سه چهارم کل این مجموعه را تشکیل می‌دهند، حاکی از این است که قصد داشته برای متقاضی [تألیف کتاب] راهنمایی به اندازه کافی جامع درباره ویژگی‌های بنیادی و اساسا متمایز مذهب در این محیط اجتماعی فراهم کند که این ویژگی به‌طور صریح، عقل‌گرایی شیعی و دست‌کم به‌طور تلویحی، عقل‌گرایی و حدیث‌گرایی اهل تسنّن را زیر سؤال می‌برد ... در جریان این امر، کلینی، که به انزجار عقل‌گرایان بغداد از غلو به‌طور عام، ترس رایج در بغداد از نهضت‌هایی همچون نهضت «زنگیان» و «قرمطیان» و دیگر قیام‌های پراکنده در منطقه، گرایش نیروهای اهل تسنّن به یک کاسه کردن شیعیان نامداری همچون بنی فرات با قرمطیان، و چالش‌هایی که بخصوص افرادی همچون حلّاج و به ویژه شلمغانی، پیش روی شیعه دوازده امامی قرار داده بودند، وقوف داشت، گرایش‌هایی را در حدیث‌گرایی قمی، که بخصوص در بصائر به چشم می‌خورند، یعنی گرایش‌هایی که بر ماهیت خارق‌العاده- و حتی شاید معجزه‌آسای- علم و شخصیت ائمّه [علیهم السّلام] و پیروانشان تأکید داشتند، کم‌اهمیت جلوه داد. رواج این گرایش‌ها در قم، از فشارهای دایم معنوی، سیاسی و نظامی وارد بر تنها دولت- شهری در حکومت حکایت داشت که شیعه امامی و نیمه خودمختار و با چنین فضایی متناسب‌تر بود.

مجموعه مطالبی که نویسنده درباره کلینی ذکر می‌کند از جهاتی قابل تأمّل است:

نخست آنکه محوری‌ترین مسئله درباره کلینی در تمام کتاب، اقامت بیش از ۲۰ سال او در بغداد است و بسیاری از نتایج و تحلیل‌های نویسنده بر این امر مبتنی

ص: ۲۲

است، درحالی‌که نویسنده هیچ مدرکی ارائه نکرده است که کلینی ۲۰ سال در بغداد اقامت گزیده باشد و اساسا چنین مدرکی تاریخی وجود ندارد. بنابراین، یکی از مهم‌ترین زیربناهای نویسنده، امری ثابت نشده است و تمام مسائل و نتایجی که بر آن مترتب هستند نیز اثبات نشده باقی می‌ماند.

دوم اینکه نویسنده در مطلبی که اخیرا از او نقل شد، افرادی همچون حلّاج را چالشی پیش روی شیعه دوازده امامی معرفی کرده است، درحالی‌که در مباحثی همانند مسئله حلّاج، منابع متأخّر از حادثه آن‌قدر دچار آشفتگی شده‌اند که تقریبا نتیجه‌گیری از آنها در حدّ غیرممکن است؛ زیرا به قدری جعل و وضع درباره او صورت گرفته که دست‌یابی به یک نتیجه مطلوب دشوار می‌نماید و جالب اینکه از بین فرقه‌های جهان اسلام، تنها فرقه «اسماعیلیه» حاضر به پذیرش او شده‌اند.[۳]

سوم اینکه نسبت به وضعیت قم و بغداد، مسئله جای تأمّل دارد که در بخش‌های مربوط به قم و بغداد، به تفصیل به آن اشاره خواهیم کرد.

از نکات دیگری که در باب کلینی جای نقد جدّی دارد، نگاه نویسنده به وی به عنوان یک اندیشمند ضد عقل و عقل‌گرایی است که در موارد گوناگون به آن اشاره کرده. برخی موارد در عبارت‌های قبلی نقل شد و به برخی در اینجا اشاره می‌کنیم:

---

[۳] (۱). برای اطلاع بیشتر، ر. ک. مصطفی غالب(نویسنده سوری)، حلّاج.

او در ص ۳۸۹ می‌نویسد:

پس فروع کافی این قبیل جزئیات مسائل راجع به اعمال روزمرّه از روایات ائمّه [علیهم السّلام] را در اختیار قرار می‌دهد تا بر ناتوانی فقه عقل‌گرا در عرضه چنین مجموعه‌ای از مطالب، در چنین مقیاس وسیعی تأکید نماید.

ص: ۲۳

جا داشت نویسنده بیان می‌کرد که فقه عقل‌گرا در جهان اسلام- و نه فقط در شیعه- دارای چه ویژگی‌هایی بوده و نسبت به مسائل روزمرّه فقه عقل‌گرا چه می‌گفته است. فقه عقل‌گرا در باب نماز، روزه، زکات، طهارت و ازدواج چه می‌گفته که کلینی خواسته است با بیان این مطالب، در مقابل فقه عقل‌گرا موضع‌گیری کند؟

از سوی دیگر، نویسنده کمتر حاضر است به این مسئله بپردازد که شاید نخستین انگیزه کلینی این باشد که عصر حضور به پایان رسید و ائمّه اطهار علیهم السّلام در بین شیعیان نیستند که پاسخگوی مسائل آنان باشند. بدین‌روی، ضرورت ایجاب می‌کند که یک دوره روایات در باب اصول و فروع جمع‌آوری شوند.

نویسنده در ص ۲۸۲ در گزارشی از کتاب «العقل» کافی می‌نویسد:

در این احادیث، عقل به عنوان اولین مخلوق خداوند مطرح است و با تلاش انسان قابل دست‌یابی نیست، بلکه فقط موهبتی است که به او اعطا می‌شود؛ فقط به واسطه علم- دانشی که ائمّه [علیهم السّلام] تعلیم کرده‌اند- انسان به معرفت حقیقی یعنی معرفة اللّه رهنمون می‌شود و بنابراین، برای مؤمن عقل و علم دائما و ضرورتا با یکدیگر همراهند و عقل به تنهایی و بدون علم ائمّه [علیهم السّلام] کافی نیست؛ همان‌گونه که اگر عقل نباشد، علم قابل درک نیست ...

در نهایت، نویسنده نتیجه می‌گیرد که قرار دادن این ۳۴ حدیث در ابتدای ۱۶۱۹۹ روایتی که کلینی گردآوری کرده، نشان‌دهنده نکوهشی آشکار نسبت به عقل‌گرایان بوده است.

در برابر این نتیجه، این پرسش مطرح می‌شود که اگر روایات در ایران نوشته شدند نه در بغداد، موضع‌گیری او در برابر چه کسانی در ایران بوده است؟ از سوی دیگر، آیا عقل‌گرایان عقل انسان را در همه مسائل کافی می‌دانستند؟ آیا معتزله

ص: ۲۴

عقل‌گرا نبوّت را قبول نداشتند؟ نویسنده گویا نظریه امثال زکریّای رازی را- که (طبق آنچه به او نسبت می‌دهند) مخالف انبیا بوده-[۴] یا آنچه به کتاب‌های کلامی برهمنان هند نسبت می‌دهند[۵] قبول داشته است که می‌نویسد: «عقل به تنهایی و بدون علم ائمّه [علیهم السّلام] کافی است. مگر مسلمانی، اعم از شیعه و سنّی و مرجئه و معتزله و اشاعره و ماتریدیه،

---

[۴] (۱). ر. ک. عبد الرحمن بدوی،« محمّد بن زکریّا رازی»، م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه(زیر نظر) نصر اللّه پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۲۸.

[۵] (۲). برهمنان می‌گویند: وضع پیامبران از دو حال خارج نیست: یا سخنی که می‌آورند با آنچه عقل به آن پی می‌برد سازگار است، یا ناسازگار. اگر با عقل سازگار است و عقل به آن پی می‌برد، پس پیامبر سخن جدیدی نیاورده و همان است که عقل می‌گوید. و اگر آنچه پیامبران آورده‌اند مخالف عقل است، نباید به آن توجه کرد؛ زیرا توجه به آنچه خلاف عقل است، ناشایست است.(ر. ک. محمّد بن حسن طوسی، تمهید الاصول، ترجمه و مقدّمه و تعلیقات عبد الحسین مشکوة الدینی، تهران، انجمن حکمت اسلامی و فلسفه ایران، ۱۳۵۸، ص ۶۸۷- ۶۸۸)

وجود دارد که عقل را به تنهایی کافی بداند؟ در جهان اسلام، هیچ فرقه‌ای اعم از عقل‌گرا و غیر عقل‌گرا، عقل را به تنهایی کافی نمی‌داند.

اساسا این سؤال مطرح است که انبیا و رسالت‌ها برای چه در زندگی بشر مطرح شده‌اند؟

نکته دیگر این است که برای مؤمن، عقل و علم دائما و ضرورتا با یکدیگر همراهند. این چه نکته ضد عقلی است که کمال انسان در آن است که این دو را با هم داشته باشد؟! طبق روایت امام صادق علیه السّلام درباره عابد بنی اسرائیل، عمل کردن به دستورات وحی بدون داشتن عقل، اساسا بی‌ارزش شمرده شده است،[۶] با اینکه او اهل عبادت بود. در اینجا، چرا نویسنده نخواسته است از روایت استفاده کند تا همان‌گونه که طبق روایت، عقل بدون وحی به بیراهه می‌رود، به همان‌سان معلوم شود که وحی بدون عقل نیز ارزشی ندارد. در اینجا، حتی بی‌توجهی عابد به توحید

عقل‌گرا را نکوهش می‌کند (نکته‌ای که در آینده متعرّض آن خواهیم شد.) ظاهرا این از مواردی است که نویسنده نخواسته است روایات را خوب بفهمد و به این حدیث توجه نکرده، درحالی‌که کلینی روایات فراوانی در باب «حجیّت عقل» آورده است. مطابق یکی از این روایات، امام هفتم علیه السّلام خطاب به هشام می‌فرماید:

ای هشام! به راستی، خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت عیان و حجت نهان. حجت عیان رسولان و پیغمبران و امامانند، و حجت نهان عقل است.[۷]

نکته دیگری که نویسنده بیان می‌کند این است که در روایات آمده: عقل با تلاش انسان قابل دست‌یابی نیست. (ص ۲۸۲)

آیا نویسنده محترم فکر می‌کند با تلاش انسان، عقل قابل دست‌یابی است؟ باز هم تأکید می‌شود که نویسنده نخواسته یا نتوانسته است همه روایات را خوب بررسی کند و شواهدی را که برخلاف پیش‌فرض‌های او و ابطال‌کننده آنها هستند، ذکر نماید. آیا مجموعه روایات ۳۴ گانه‌ای که نویسنده از آنها سخن می‌گوید، درصدد نفی عقل بوده‌اند، یا می‌خواسته‌اند، هم جایگاه رفیع عقل و عقل‌گرایی را تبیین کنند و هم جایگاه معارف دینی را که با وحی بیان می‌شود، و در نتیجه معلوم کنند که فقدان هریک چه مشکلاتی برای انسان ایجاد خواهد کرد؟ بی‌شک، دومی درست است.

همچنین در کتاب «عقل و جهل»، روایاتی وجود دارد که نویسنده به آنها توجه نکرده است؛ همچون روایت چهارم، ششم، نهم، دهم و بخش‌هایی از روایت دوازدهم، بخصوص قسمتی که قبلا نقل شد و به ویژه روایت ۲۲ که انبیا را حجت

خداوند بر بندگان و عقل را حجت بین بندگان و خدا معرفی می‌کند و نیز روایت ۲۸.

---

[۶] (۳). ر. ک. محمّد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، مقدّمه و تعلیق علی اکبر غفّاری، تهران، مکتبة الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق، ج ۱، ص ۹، ح ۸.

[۷] (۱).« یا هشام! ان للّه علی الناس حجّتین: حجة ظاهرة و حجة باطنة؛ فاما الظاهرة فالرسل و الانبیاء و الائمة، و اما الباطنة العقول.»(همان، ص ۱۳، ح ۱۲).

اینها روایاتی هستند که چندان مورد توجّه مؤلّف قرار نگرفته‌اند، بخصوص اگر عقل حجت بین خداوند و بندگان باشد و این امر را کنار این آیه قرآن قرار دهیم که می‌فرماید:

لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ. (نساء: ۱۶۵)

اگر انبیا نبودند انسان‌ها بر خداوند حجت داشتند و این روایت، به مفاد همین آیه تصریح می‌کند و حجیّت عقل را در بین مردم کاملا تثبیت می‌نماید.

از سوی دیگر، آنچه مورد تأکید و توجه قرار گرفته و گویا در ذهن نویسنده بوده، این است که عقل‌گرایان شیعی جایگاهی برای وحی و رسالت قایل نبودند و اگر بخشی از مسائل به حوزه وحی و رسالت مربوط شود، دیگر جایی برای عقل در همه حوزه‌ها باقی نمی‌ماند. نویسنده در ادامه همین نگاه ضد عقل‌گرایی خویش (و نه کلینی) در ص ۳۰۹ می‌نویسد:

در تداوم تمسّک به قواعد فقهی عقل‌گرایانه از سوی ائمّه [علیهم السّلام] در دو کتاب نخست اصول کافی، الهیّات ارائه شده در ۲۱۲ حدیث کتاب «التوحید» همچنان ویژگی ضد عقل‌گرایی دارند.

دقیقا روشن نیست منظور نویسنده چیست. برای نمونه، به برخی روایات کافی اشاره می‌کنیم تا معلوم شود نویسنده از «توحید» چه چیزی در نظرش بوده که مدعی است: ۲۱۲ روایت ویژگی ضد عقل‌گرایی دارند. ابتدا بخشی از عبارت خود ایشان را از صفحه ۳۱۰ نقل می‌کنیم که مطابق آنچه خود او نقل می‌کند، چه چیزی خصوصیت ضد عقلی دارد و سپس برخی از روایات را نقل می‌کنیم. او چنین می‌نویسد:

ص: ۲۷

۷ روایت از روایات باب‌های نخست این کتاب تأکید می‌کنند که ذات خداوند جز در چهارچوب فهم و درک خودش نمی‌گنجد. در یکی از این روایات، که از علی بن ابراهیم از پدرش از طریق هشام بن حکم نقل شده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند: «خداوند چیزی است که با سایر اشیا تفاوت دارد ... جسم و صورت ندارد ... و با حواس پنج‌گانه درک نمی‌شود ...» (ص ۶۳، ح ۶) [در برخی روایات] از بحث درباره «کیفیات خداوند» نیز نهی شده است (۹۲– ۹۴) و ۱۲ روایت، امکان رؤیت خداوند را رد کرده‌اند، (ص ۹۵– ۹۸) در روایتی منقول از علی بن ابراهیم از طریق عبد اللّه بن سنان و در روایتی دیگر، منقول از عده‌ای مرتبط با برقی– به ترتیب– از قول امام پنجم و ششم [علیهما السّلام] نقل شده که چنین رؤیتی فقط در قلب «به واسطه حقایق ایمان» ممکن است. (ص ۹۷، ح ۵. ۶) در اولین روایت از این دو روایت، امام علیه السّلام نفی می‌کنند که «قیاس» یا مراجعه به حواس انسان مساعدتی در این فرایند داشته باشد. در ۸ حدیث دیگر، ائمّه [علیهم السّلام] این عقیده را نیز، که خداوند دارای جسم یا صورت است، رد کرده‌اند. ۳ حدیث از طریق هشام بن حکم روایت شده‌اند که در یکی از آنها، به نقل از احمد بن ادریس اشعری از محمّد ابن عبد الجبّار از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی روایت شده است که امام جعفر [صادق علیه السّلام] این قول هشام بن حکم را که ائمّه [علیهم السّلام] گفته‌اند: «خداوند دارای صورت است»، با صراحت رد کرده‌اند (ص ۱۰۴، ح ۱؛ همچنین ر. ک. ص ۱۰۴– ۱۰۶، ح ۷.) در ۱۵ حدیث در چند باب متفاوت (ص ۱۰۷– ۱۱۲) ائمّه بین ذات خود و خداوند و

صفاتی که در توصیف یا بحث مربوط به هر فعلی از افعال خداوند ممکن است مورد استفاده قرار بگیرند، و اسامی خداوند که از آنها گرفته شده است، فرق می‌گذارند.

(ص ۳۱۰- ۳۱۱)

ص: ۲۸

به نظر می‌رسد بهترین پاسخ در اینجا، مقایسه‌ای میان روایات کافی و کتاب‌های متکلّمان عقل‌گرای شیعی و معتزلی باشد. این روایات، که خود نویسنده نقل کرده و برخی را ما در صفحات بعد نقل خواهیم کرد، کدام یک ویژگی ضد عقل‌گرایی دارند؟ اگر نویسنده نگاهی به کتاب‌های معتزله عقل‌گرا و متکلّمان عقل‌گرای شیعه می‌انداخت، آیا کمترین تفاوتی بین این روایات و آن مباحث می‌دید؟ مگر معتزله قرن چهارم به بعد، خود نگفتند: توحید و عدل را از امام علی علیه السّلام گرفته‌اند؟[۸] مگر بخشی از آنچه در روایات «توحید» کافی آمده، روایات امام علی علیه السّلام نیست. اگر در روایات آمده بود که خداوند جسم دارد، صورت دارد، با حواس درک می‌شود، با کیفیت است، و قابل رؤیت است موافق عقل‌گرایی بود؟

لازم است مخاطبان گرامی به روایات ذیل در کتاب کافی توجه نمایند:

امام باقر علیه السّلام فرمودند:

به راستی! خدا تهی از آفریدگان، و آفریدگان تهی از اویند، و هرچه بر آن نام «شیء» صادق باشد مخلوق خواهد بود، جز خداوند.[۹]

از امام باقر علیه السّلام سؤال شد: آیا رواست گفته شود: خدا شیء است؟ فرمودند:

آری، با همین عبارت، او را از دو مقام ناشایست به درآوری: از مقام تعطیل [و نفی مبدأ] و از مقام تشبیه [به مخلوق].[۱۰]

ص: ۲۹

راوی می‌گوید: از امام ابو الحسن علیه السّلام درباره کمترین حدّ خداشناسی پرسیدم.

فرمودند:

---

[۸] (۱). عبد الجبّار بن احمد همدانی، شرح الاصول الخمسة، ج دوم، بی‌جا، مکتبة وهبة، ۱۴۰۸ ق، ص ۱۴۱؛ محمّد بن اسحاق الندیم، کتاب الفهرست، تهران، چاپ افست مروی، بی‌تا، ص ۲۰۲ به نقل از: ابو هذیل علّاف؛ همچنین ر. ک. قاسم جوادی،« تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله»، هفت آسمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ش ۱(بهار ۱۳۷۸)، ص ۱۴۲- ۱۴۶.

[۹] (۲). عن ابی جعفر علیه السّلام قال:« انّ اللّه خلو من خلقه و خلقه خلو منه، و کلّما وقع علیه اسم شیء فهو مخلوق ما خلا اللّه.»(محمّد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، باب« اطلاق القول بأنه شیء»، ص ۶۵، ح ۵)

[۱۰] (۳). سئل ابو جعفر علیه السّلام ایجوز ان یقال: انّ اللّه شیء؟ قال:« نعم، یخرجه من الحدّین: حدّ التعطیل و حدّ التشبیه.»(همان، ص ۶۶، ح ۷.)

اقرار به اینکه جز او شایسته پرستش نیست، مانند و نظیری ندارد، و به راستی قدیم و برجاست، موجود است و گم‌نشدنی، و محققا همانندش چیزی نیست.[11]

نافع بن ازرق به امام باقر علیه السّلام عرض کرد: به من خبر بدهید از اینکه خدا چه زمانی بوده است؟ فرمودند:

از چه زمانی نبوده است که من به تو خبر دهم از چه زمانی بوده است.

منزّه باد آنکه همیشه بوده و همیشه خواهد بود! تنهاست، بی‌همتاست و همسر و فرزند نگیرد.[12]

در میان تمامی مذاهب اسلامی، شیعه جزو عقل‌گراها به شمار می‌رود و در احادیث شیعه، در بین مذاهب اسلامی، به ویژه در حوزه احادیث توحیدی، بهترین اندیشه عقل‌گرایی را می‌توان دید و چه خوب بود نویسنده محترم به نامه‌ای که علّامه طباطبائی برای هانری کربن فرستاد و ۲۰ حدیث از احادیث شیعه را در باب معارف توحیدی برایش نقل کرد، نگاهی می‌انداخت.[13]

در باب «جوامع توحید» کتاب کافی، کلینی روایتی را از امام علی علیه السّلام نقل می‌کند

که جزو برترین خطبه‌های توحیدی امام علی علیه السّلام است. در آنجا، حضرت می‌فرمایند:

مبارک باد آن خدایی که دوربینی همّت‌ها به آستانش نرسد و بررسی عمیق هوش‌ها او را نیابد! برتر است آنکه دوران قابل شمارشی ندارد و عمر بلند و وصف ارجمندش محدود نسازد! منزّه است آنکه نه سر آغازش شاید و سرانجامش باید، و نه دنباله‌اش به نیستی گراید! منزّه است او که چنان است که خود ستوده و ستایش‌گویان به نمایش کمال حضرتش در نیمه راه بمانند ...![14]

کلینی پس از ذکر این خطبه، می‌نویسد: این خطبه از خطبه‌های مشهور آن حضرت است، تا آنجا که نزد عامّه رواج یافته است و همین خطبه برای هرکه علم توحید را بجوید کافی است، مشروط بر آنکه در آن بیندیشد و آنچه را در آن است، بفهمد. اگر جن و انس- منهای پیامبر- همزبان شوند، نتوانند توحید را آن‌گونه که آن حضرت- که پدر و مادرم به قربانش- بیان کرده، بیان کنند و اگر بیان روشنگر او نبود، مردم نمی‌دانستند چگونه باید راه و روش توحید را پیمود. آیا

---

[11] (۱). عن ابی الحسن علیه السّلام قال: سألته عن ادنی المعرفة، فقال:« الاقرار بانّه لا اله غیره و لا شبیه له و لا نظیر و انّه قدیم مثبت، موجود غیرفقید و انّه لیس کمثله شیء.»(همان، ج ۱، باب« ادنی المعرفة»، ص ۶۷، ح ۱.)

[12] (۲). سأل نافع بن الازرق ابا جعفر علیه السّلام فقال: اخبرنی عن اللّه متی کان؟ فقال:« متی لم یکن حتی اخبرک متی کان؟ سبحان من لم یزل و لا یزال فردا صمدا لم یتخذ صاحبة و لا ولدا.»(همان، ج ۱، باب« الکون و المکان»، ص ۶۹، ح ۱.)

[13] (۳). ر. ک. سید محمّد حسین طباطبائی، شیعه: مذاکرات و مکاتبات پرفسور هانری کربن با علّامه سید محمّد حسین طباطبائی، ج چهارم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳- ۱۳۵.

[14] (۱).« فتبارک اللّه الذی لا یبلغه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن؛ و تعالی الذی لیس له وقت معدود و لا اجل ممدود و لا نعت محدود؛ سبحان الذی لیس له اول مبتدء و لا غایة منتهی و لا آخر یفنی؛ سبحانه هو کما وصف نفسه و الواصفون لا یبلغون نعته ...»(محمّد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، باب« جوامع التوحید»، ص ۱۰۴، ح ۱.)

نمی‌نگرید به این سخنش که فرمود: «نه خود از چیزی بوده و نه آنچه را پدید آورده، از چیزی آفریده است»؟ پس با این سخنش که «نه خود از چیزی بوده» معنای حدوث را از خدا نفی کرده است، و اینکه چگونه خداوند مخلوقاتش را بدون ماده و نقشه پیشین، لباس خلق و اختراع پوشانیده است.[۱۵]

ص: ۳۱

کلینی بیش از یک صفحه به بسط و شرح نکاتی از خطبه می‌پردازد. حال اگر این مطالب امام علی علیه السّلام و نکات نقل شده از کلینی ضد عقل هستند، آیا در تمام جهان، مطلب عقلی یافت می‌شود؟ و اگر نویسنده به خطبه بلند کلینی در آغاز کتاب توجه می‌نمود، مطلب را به روشنی می‌یافت؛ آنجا می‌فرماید:

خردها او را فرا نگیرند و اوهام به آستان او نرسند و دیده‌ها او را در نیابند و اندازه او را فرانگیرد. در آستان او، زبان‌ها ناتوانند و دیده‌ها کورند و هرگونه ستایشی در مقام او نارساست. بی‌پرده نهان است و بی‌مانع در خفا. بدون دیدن، شناخته شود و بدون تصویر، وصف شود و بی‌جسم، دانسته شود. معبودی جز خدای بزرگ و برتر نیست. وهم‌ها از رسیدن به کنه او گم‌راهند و خردها از رسیدن به مرز نهایت او خود باخته. و هم تیزپرواز بدو نرسد و دیده تیزبین او را در نیابد. او شنوا و داناست.[۱۶]

اگر او در همین بیانات دقت می‌کرد که چگونه عقل‌گرایی بر اندیشه توحیدی کلینی سایه افکنده است و سپس به سراغ روایات می‌رفت و می‌دید که چگونه همین مطالب در روایات نقل شده موج می‌زنند و بدون پیش‌فرض داوری می‌کرد، قطعا به نتیجه‌ای متفاوت می‌رسید.

ص: ۳۲

نویسنده در ادامه بحث، در ص ۳۱۳ می‌نویسد:

عقل‌گرایان نسبت به دیدگاه شیعه راجع به «بداء»- یعنی اینکه خداوند ممکن است تصمیم خود را عوض کند- انتقاد می‌کردند.

روشن نیست این نقل قول از عقل‌گرایان درباره «بداء» با روایاتی که مرحوم کلینی در باب بداء نقل کرده، چه ربطی دارد. آیا آنچه کلینی در اینجا نقل کرده است با عقل منافاتی دارد؟ در متن این روایات، نکاتی آمده‌اند مبنی بر اینکه جایی برای جهل خداوند متعال وجود ندارد، بلکه «بداء» در آن حیطه از علم خداوند صورت می‌پذیرد که حتی رسولان هم نمی‌دانند. البته مباحث «بداء» در طول تاریخ فکری شیعه، فراز و فرودهایی داشته و دیدگاه‌های گوناگونی درباره‌اش

---

[۱۵] (۲).« و هذه الخطبة من مشهورات خطبه علیه السّلام حتی لقد ابتذلها العامّة و هی کافیة لمن طلب علم التوحید-- اذا تدبّرها و فهم ما فیها، فلو اجتمع ألسنة الجن و الانس لیس فیها لسان نبیّ علی ان یبیّنوا التوحید بمثل ما اتی به- بابی و امی- ما قدروا علیه و لو لا ابانته- علیه السلام- ما علم الناس کیف یسلکون سبیل التوحید. الاترون الی قوله:" و لا من شیء کان و لا من شیء خلق ما کان." فنفی بقوله:" لا من شیء کان"، معنی الحدوث و کیف اوقع ما احدثه صفة الخلق و الاختراع بلا اصل و لا مثال.»(همان، ج ۱، ص ۱۰۵)

[۱۶] (۱).« لا تضبطه العقول، و لا تبلغه الاوهام، و لا تدرکه الابصار، و لا یحیط به مقدار، عجزت دونه العبارة، و کلّت دونه الابصار، و ضلّ فیه تعاریف الصفات. احتجب بغیر حجاب محجوب، و استتر بغیر ستر مستور، عرف بغیر رؤیة، و وصف بغیره صورة، و نعت بغیر جسم. لا اله الا اللّه الکبیر المتعال، ضلّت الاوهام عن بلوغ کنهه، و ذهلت العقول ان تبلغ غایة نهایته، لا یبلغه حدّ وهم، و لا یدرکه نفاذ بصر، و هو السمیع العلیم.»(همان، ج ۱، مقدّمه ص ۱.)

ابراز شده است. ولی آنچه قابل تأمّل است، ربط مطلب نقل شده از عقل‌گراها و روایات باب «بداء» است، مگر اینکه گفته شود نویسنده محترم بنا دارد این اصل مسلّم خویش را تکرار کند که کلینی ضد عقل است و همه عقل‌گرایان هم در مقابل او صف‌آرایی کرده‌اند و کلینی نیز برای کوبیدن عقل‌گراها بنا دارد نقلگرا باشد!

پس دیدگاه نویسنده درخصوص کلینی با دو نقد جدّی مواجه است: نخست اینکه او مدّعی اقامت ۲۰ ساله کلینی در بغداد است، درحالی‌که از نظر تاریخی، مستندی بر این ادعا ندارد. دیگر اینکه او کلینی را ضد عقل معرفی می‌کند، در حالی که این دیدگاه خلاف واقع است.

۳. وضعیت دینی (کلامی)- سیاسی قم

نویسنده قریب دو قرن وضعیت قم را مورد بحث قرار داده، اما به‌طور دقیق بررسی نکرده است که واقعا در این دو قرن، وضعیت قم به چه صورت بوده است. آیا در تمام این دو قرن، جریانات سیاسی قم یکسان بوده و چنان‌که او ادعا دارد، در همه

ص: ۳۳
شرایط، وضعیت دشوار بوده یا در زمان‌ها و سال‌های مختلف، تفاوت داشته است؟

نویسنده صرفا با نگاه یکسان به قم در طول این دو قرن، می‌خواهد تمام روایات را براساس همان شرایط یکسان، که خود تصور کرده است، تحلیل کند. وضعیت کلامی قم نیز از همین قرار است؛ یعنی نویسنده در طول دو قرن، وضعیت کلامی قم را یکسان تلقّی کرده است. اما بجد، این پرسش مطرح است که آیا قمی‌ها در طول دو قرن، همیشه یکسان می‌اندیشیدند؟ آیا پدر صدوق و استاد صدوق، که تقریبا معاصر کلینی بودند، مثل کلینی می‌اندیشیدند؟ مگر استاد صدوق قایل به «سهو النبی» نیست؟[۱۷] و مگر صدوق قایل به «سهو النبی» نیست؟[۱۸] روایات صدوق از کجا آمده‌اند؟ آیا این جریان کلامی قم نیست؟ و بر فرض که قم این جریان را از بغداد گرفته باشد، آیا بغداد عقل‌گرا دارای چنین فکری بوده و در بغداد، بحث «سهو النبی» مطرح بوده است؟

نویسنده می‌خواهد با این نگاه یکسان‌نگر تاریخی به وضعیت سیاسی و کلامی قم، درباره محوری‌ترین جریان حدیثی شیعه نظر بدهد. ایشان در ص ۳۰۵ می‌نویسد:

احادیث دو کتاب اول اصول کافی تمایل نخبگان شیعه دوازده امامی بغداد را در تمسّک به عقل زیر سؤال برد و بر اهمیت علم یقینی تأکید کرد. بر عهده کلینی بود که بر اهمیت و در واقع، بر ضرورت این مطلب استدلال کند که باید منحصرا و مخصوصا به ارشادات ائمه [علیهم السّلام] به عنوان یگانه منبع این علم مراجعه کرد.

ص: ۳۴
البته بیانات نویسنده جای نقد دارند که برخی را در بحث قبلی اشاره کردیم.

---

[۱۷] (۱). محمّد بن علی بن بابویه قمی(صدوق)، من لا یحضره الفقیه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۲۳۴- ۲۳۵.

[۱۸] (۲). همان.

فقط بار دیگر توجه مخاطبان گرامی را به روایت امام هفتم علیه السّلام جلب می‌کنیم که فرمودند:

برای خداوند بر مردم دو حجت است: حجت آشکار و حجت نهان ...[۱۹]

روایت حجت باطنی را «عقل» می‌داند و از سوی دیگر، بیان می‌دارد: به عابدی که عبادت می‌کرد، ثواب کمی داده شد؛ چون عقلش کم بود.

نویسنده در ادامه عبارت مزبور می‌نویسد:

بصائر چنین دلیلی را فقط برای شیعیان قم ارائه کرده بود.

باید از نویسنده پرسید که در کجا، صفّار نوشته است: من این کتاب را برای شیعیان قم نوشتم؟ و در کجا نوشته است که جریانات سیاسی چنین اقتضایی داشته‌اند؟! نویسنده هرگونه که خود می‌خواهد، تحلیل می‌کند. او در ادامه در ص ۳۰۵ می‌نویسد:

نیازهای شیعیان قم در زمان غیبت امامشان، متأثر از تهاجم سیاسی- نظامی از جانب مرکز عبّاسیان و هجوم از ناحیه دیگر گروه‌های شیعه همچون «زیدیه» و «اسماعیلیه» بود. احادیث بصائر شیعیان قم را به رغم اینکه در محاصره قرار داشتند، به عقایدشان دل‌گرم می‌کرد.

برخلاف دیدگاه نویسنده، که پیش‌فرض خود را این امر قرار داده است که در قم تنها یک جریان سیاسی و کلامی وجود داشته و صفّار را، که از غلات است، سخنگوی آنها قرار داده، در قم تنها یک جریان وجود نداشته و در برابر جریان غالیگری، جریان‌های معتدل هم بوده‌اند.

ص: ۳۵

برای نمونه، به موازات مبارزه با غلو از سوی بغدادی‌ها، که- مثلا- حسن بن موسی نوبختی در بغداد در ردّ غلات کتاب نوشت، سعد بن عبد اللّه بن ابی خلف اشعری قمی هم در ردّ غلات، کتاب نگاشت[۲۰] و به موازات کتاب ابو سهل اسماعیل ابن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت، کتابی هم در ردّ غلات از سوی محمّد بن اورمه (اوربمة) قمی تألیف شد.[۲۱] حتی قمی‌ها او را متهم به غلو کردند که امام علی النقی علیه السّلام نوشته‌ای در دفاع از او فرستادند و از او دفع اتهام غلو کردند.[۲۲] اصلا در قم اگر کسی قایل به «سهو النبی» نبود، متهم به غلو می‌شد. شاهد این مطلب، عبارت صدوق در من لا یحضره الفقیه است که می‌نویسد:

نویسنده این کتاب [یعنی: صدوق] می‌گوید: غالیان و تفویضیان- که لعنت خدا بر آنان باد- منکر سهو پیامبر صلّی اللّه علیه و اله هستند و می‌گویند: اگر امکان‌پذیر باشد که آن حضرت در نماز سهو کند، ممکن است که در تبلیغ نیز سهو کند

---

[۱۹] (۱).« ان اللّه علی الناس حجتین: حجة ظاهرة و حجة باطنة.»(محمّد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳، ح ۱۲.)

[۲۰] (۱). ر. ک. نعمت اللّه صفری فروشانی، غالیان، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۰.

[۲۱] (۲). همان، ص ۱۷۰- ۱۷۱؛ سید ابو القاسم موسوی خوئی، معجم رجال الحدیث، ج سوم، قم، مدینة العلم، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۵، ص ۱۱۵.

[۲۲] (۳). سید ابو القاسم موسوی خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۱۱۵؛ نعمت اللّه صفری فروشانی، غالیان، ص ۳۵۴.

... و استاد ما محمّد بن حسن بن احمد بن ولید- رحمة اللّه علیه- می‌گوید: اولین درجه غلو نفی سهو از پیامبر صلّی اللّه علیه و اله است و اگر بتوان اخبار وارد شده در این باب (یعنی سهو پیامبر صلّی اللّه علیه و اله) را رد کرد، می‌توان تمام اخبار را رد کرد و با رد شدن این اخبار، دین و شریعت از میان می‌رود. و من امیدوارم به اجر تألیف کتابی مستقل در اثبات سهو پیامبر صلّی اللّه علیه و اله و ردّ بر منکران آن دست یابم. ان شاء اللّه.[۲۳]

ص: ۳۶

یا عبارت صدوق درباره «شهادة ثالثه» که می‌نویسد:

و تفویضیان- که لعنت خدا بر آنان باد- اخباری را جعل کرده‌اند و در اذان، دو بار گفتن «محمّد و آل محمّد خیر البریة» را افزوده‌اند و در برخی از روایاتشان، پس از «اشهد أن محمّدا رسول اللّه»، دو بار گفتن «اشهد انّ علیا ولی اللّه» را افزوده‌اند و برخی از آنان، به جای این عبارت، دو بار گفتن «اشهد أنّ علیا امیر المؤمنین حقّا» را افزوده‌اند.[۲۴]

چنین تفکری هم در قم وجود داشت و جالب این است که قمی‌ها به دلیل همین اعتقادشان، از ناحیه بغدادی‌ها متهم به تقصیر می‌شدند. شیخ مفید می‌نویسد:

گروهی را یافتیم که از قم بر ما وارد شده بودند و آنان اهل تقصیر آشکار در دین بودند. آنان ائمّه علیهم السّلام را از مقاماتشان پایین می‌آوردند و گمان می‌کردند که امامان بسیاری از احکام دین را نمی‌دانند تا در قلب‌های ایشان وارد شود. رأی ما درباره آنان این است که آنان کسانی‌اند که در حکم شریعت، به رأی و گمان متمسّک شده و با این حال، ادعا دارند که از دانشمندان هستند. این همان تقصیری است که تردیدی در آن نیست.[۲۵]

ص: ۳۷

البته ممکن است نویسنده ادعا کند که در طول ۷۰ سال پس از کلینی چنین چیزی به وجود آمده است، ولی آیا همان «سهو النبی» که در حدود دوران کلینی در قم وجود داشت، حکایت از این ندارد که این تقصیر در قم ریشه داشته است؟ و بر فرض که چنین احتمالی را بدهیم که این جریان بعدها در قم به وجود آمده، لازم بود نویسنده به اینها می‌پرداخت و

---

[۲۳] (۴).« قال مصنّف هذا الکتاب: انّ الغلاة و المفوّضة- لعنهم اللّه- ینکرون سهو النبی صلّی اللّه علیه و اله و یقولون. لوجاز- ان یسهو فی الصلاة جاز ان یسهو فی التبلیغ ... و کان شیخنا محمّد بن حسن بن احمد بن ولید- رحمة اللّه علیه- یقول: اول درجة فی الغلو نفی السهو عن النبی- صلی اللّه علیه و آله- و لو جاز ان تردّ الاخبار الواردة فی هذا المعنی لجاز ان تردّ جمیع الاخبار، و فی ردّها ابطال الدین و الشریعة و انا احتسب الاجر فی تصنیف کتاب منفرد فی اثبات سهو النبی- صلّی اللّه علیه و آله- و الردّ علی منکریه، ان شاء اللّه.»(محمّد بن علی بن بابویه قمی، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۳۴- ۲۳۵.)

[۲۴] (۱).« و المفوضة- لعنهم اللّه- قد وضعوا اخبارا و زادوا فی الاذان" محمّد و آل محمّد خیر البریة" مرتین و فی بعض روایاتهم بعد" اشهد أن محمّد رسول اللّه،" اشهد أن علیا ولی اللّه" مرتین».(محمّد بن علی بن بابویه قمی، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۸۸).

[۲۵] (۲).« قد وجدنا جماعة وردوا الینا من قم یقصّرون تقصیرا ظاهرا فی الدین و ینزّلون الائمة علیهم السّلام عن مراتبهم و یزعمون انّهم کانوا لا یعرفون کثیرا من الاحکام الدینیة حتی ینکت فی قلوبهم و رأینا فی اولئک- من یقول انّهم ملتجؤون فی حکم الشریعة الی الرأی و الظنون و یدعون مع ذلک انّهم من العلماء و هذا هو التقصیر الذی لا شبهة فیه.»(محمّد بن محمّد شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، مقدّمه و تعلیقه سید هبة اللّه شهرستانی، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳- ۱۱۴).

روشن می‌کرد که چنین مسائلی در قم وجود نداشته‌اند و در دوره‌ای متهمان به غلو را از قم اخراج می‌کردند؛ چنان‌که حسین بن عبید اللّه قمی در زمره دیگر متهمان به غلو، از قم اخراج شد.[۲۶]

همچنین خوب بود نویسنده محترم به این روایت موجود در رجال کشی، که از احمد بن محمّد بن عیسی، ساکن قم و راوی برخی روایات کافی، نقل می‌کند، توجه می‌کرد:

احمد بن علی سلولی قمی گفت: احمد بن محمّد بن عیسی از صفوان، از عنبسة بن مصعب برایم روایت کرد که امام صادق علیه السّلام به من فرمود:

از ابو الخطاب چه شنیدی؟ گفتم: از وی شنیدم که می‌گوید: شما دستتان را بر سینه او نهاده و فرموده‌اید: به خاطر بسپار و فراموش مکن! و اینکه شما علم غیب دارید، و اینکه شما به او گفته‌اید:

او ظرف علم ما و مورد اعتماد اسرار ما و امین زندگان و مردگان ماست. فرمود: نه، به خدا سوگند! هیچ جایی از بدنم به بدن او نرسیده است، جز دستش. اما اینکه گفته است، من گفته‌ام: «علم غیب دارم»، قسم

به خدایی که جز او معبودی نیست! من علم غیب ندارم. خداوند مرا در امواتم پاداش ندهد و در زندگانم برکت ندهد اگر چنین چیزی به او گفته باشم.[۲۷]

سپس فرمود:

و من دیواری را که میان ما و عبد اللّه بن حسن به شراکت بود، قسمت کردم. پس قسمت هموار و دارای آب در سمت او افتاد و قسمت سنگزار در سمت من. اگر غیب می‌دانستم، قسمت هموار و آب‌دار در سمت من می‌افتاد و قسمت سنگزار در سمت او. و اما اینکه گفته است: من به او گفته‌ام: «او ظرف علم ما و مورد اعتماد ما و امین زندگان و مردگان ماست»، پس خداوند مرا در امواتم پاداش ندهد و در زندگانم برکت ندهد اگر چیزی از این سخن‌ها به او گفته باشم.[۲۸]

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این روایت، حتی «علم غیب» و «ولایت تکوینی» هم از امام نفی شده و این روایت نیز به حوزه راویان قم مربوط است. از اینها، درمی‌یابیم که نگاه نویسنده به وضعیت کلامی قم از جامعیت برخوردار نیست.

---

[۲۶] (۱).« ان الحسین بن عبید اللّه القمی اخرج من قم فی وقت کانوا یخرجون منها من اتهموه بالغلو.»(محمّد ابن عمر کشّی، اختیار معرفة الرجال، گزینش محمّد بن حسن طوسی، تصحیح، تعلیقه و مقدّمه حسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸، ص ۵۱۲، ش ۹۹۰.)

[۲۷] (۱). احمد بن علی قمی السلولی قال:« حدثنی احمد بن محمّد بن عیسی عن صفوان، عن عنبسة بن مصعب، قال: قال لی ابو عبد اللّه علیه السّلام:" أیّ شیء سمعت من ابی الخطاب؟" قال: سمعته یقول: انّک وضعت یدک علی صدره و قلت له: عه و لا تنس او انّک تعلم الغیب و انّک قلت له: هو عیبة علمنا و موضع سرّنا، امین علی احیائنا و امواتنا. قال:" لا، و اللّه ما مسّ شیء من جسدی جسده الّا یده و امّا قوله انّی قلت: اعلم الغیب، فو اللّه الذی لا اله الا هو اما اعلم الغیب، و لا آجرنی فی امواتی و لا بارک لی فی احیائی ان کنت قلت له."(همان، ص ۲۹۱- ۲۹۲، ش ۵۱۵.)

[۲۸] (۲)." و لقد قاسمت مع عبد اللّه بن الحسن حائطا بینی و بینه، فاصابه السهل و الشرب و اصابنی الجبل، فلو کنت اعلم الغیب لاصابنی السهل و الشرب و اصابه الجبل. و اما قوله انّی قلت له: هو عیبة علمنا و موضع سرّنا امین علی احیائنا و امواتنا فلا آجرنی اللّه فی امواتی و لا بارک لی فی احیائی ان کنت قلت له شیئا من هذا قط."(همان)

ص: ۳۹

اما در حوزه سیاسی– چنان‌که در عبارت پیش گفته از نویسنده نقل شد– وی بر این امر تأکید دارد که قم در این برهه از تاریخ، تحت فشار حکومت مرکزی و گروه‌های رقیب قرار داشته است. اثبات اینکه قم قریب دو قرن تمام، به صورت یکنواخت تحت فشار حکومت عبّاسیان قرار داشته باشد، بسیار دشوار است، به ویژه آنکه در این دوره، بسیاری از وزیران حکومت عبّاسی شیعه بودند.[۲۹]

بنابراین، نگاه نویسنده درخصوص وضعیت کلامی و سیاسی قم، که پایه بسیاری دیگر از تحلیل‌ها و نتیجه‌گیری‌های اوست، از استحکام لازم برخوردار نبوده و یک‌سونگرانه است. از این‌رو، اگر نویسنده محترم در پی تحقیق می‌بود، باید همه آنچه را درباره قم و قمی‌ها وجود دارد، جمع و بررسی می‌کرد و پس از رسیدن به یک نظر قطعی، نتیجه می‌گرفت، نه اینکه فقط یک جریان را، که می‌تواند برای فرضیه او شاهد مناسبی باشد، بدون توجه به دیگر مطالب، مورد بررسی قرار دهد و نتیجه‌گیری کند.

۴. بغداد و جریانات فکری آن

نویسنده در چندین جای کتاب از بغداد سخن به میان آورده، ولی به هیچ‌وجه، وضعیت کلامی بغداد را، که بسیاری از نتایج تحقیق بر آن مبتنی است، به دقت بررسی نکرده. در اینجا، ابتدا برخی عبارات کتاب را نقل می‌کنیم. نویسنده در ص ۳۶۹ می‌نویسد:

ص: ۴۰

این روایات عملی پیامد دیگر بخش‌های اصول کافی، بخصوص بخش‌های اولیه آن، هستند؛ [زیرا] در این بخش‌ها، مبانی استناد به روایات ائمّه [علیهم السّلام] به عنوان تنها منبع علم قطعی و معتبر پی‌ریزی شده بودند که بدین‌وسیله، گفتمان عقل‌گرایی غالب در میان شیعیان دوازده امامی بغداد را مستقیما زیر سؤال می‌بردند.

در این عبارت، نویسنده چند ادعا دارد که هیچ‌کدام اثبات نشده است:

الف. روایات ائمّه [علیهم السّلام] به عنوان تنها منبع علم قطعی و معتبر: در روایت امام هفتم خطاب به هشام در کتاب «العقل» آمده است:

انّ للّه علی الناس حجّتین: حجة ظاهرة و حجة باطنة.

شکی نیست که بیانات ائمّه علیهم السّلام به عنوان یک منبع قطعی در اختیار ما هستند؛ اما در اینجا، فقط عقل نفی نشده، بلکه به عنوان یک منبع در کنار بیانات ائمّه اطهار علیهم السّلام اعتبار یافته است. اما نویسنده هرگز به صورت جدّی و دقیق وارد این بحث نشده است. البته گاهی از روایات ائمّه اطهار علیهم السّلام توقّعی داشته و از عقل تلقّی خاصی داشته

---

[۲۹] (۱). برای ملاحظه فهرستی از نام‌های وزیران شیعی در این دوره، ر. ک. محمّد حسین آل کاشف الغطاء، اصل الشیعة و اصولها، ج چهارم، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۲ ق، ص ۳۲– ۳۳.

و علاقه‌مند بوده آن تلقّی را در روایات بیابد، سپس با آن نگاه، عقل را نفی کرده است، درحالی‌که در روایات، هرگز با عقل چنین برخوردی نشده است– قبلا هم به این نکته اشاره شد.

ب. گفتمان عقل‌گرایی غالب در میان شیعیان بغداد: براساس کدام تحقیق جامع روشن شده است که تعداد شیعیان بغداد چند نفر و اندیشمندان آنها چه کسانی بوده‌اند و واقعا جریان عقل‌گرایی دارای چه ویژگی‌هایی بوده است؟

نویسنده چند نکته مشکوک را در مجموع، کنار هم می‌چیند تا یک نتیجه قطعی بگیرد؛ بغداد عقل‌گرا بود و قم ضد عقل‌گرا؛ کلینی در قم تحصیل کرد، سپس در ۲۰ سال آخر عمر به بغداد رفت و روایاتی که نقل کرده، نفی عقل‌گرایی بغداد بوده

ص: ۴۱
۳۰

است! این اظهارنظرها انسان را به یاد این مثال معروف می‌اندازد که شخصی گفت:

«شغالی امامزاده یحیی را بالای مناره درید.» به او گفتند: شغال نبود و گرگ بود؛ امامزاده نبود و پیامبرزاده بود؛ یحیی نبود و یوسف بود؛ بالای مناره نبود و ته چاه بود و اساسا موضوع دروغ بود! در صفحات قبل، به وضعیت قم اشاره کردیم که در آن، هردو دیدگاه حضور داشتند. در بغداد نیز وضعیت از همین قرار بود و کلینی هم معلوم نیست مدت ۲۰ سال در بغداد سکونت داشته باشد و روشن نیست به چه دلیل این روایات ناظر به جریانات بغداد پنداشته می‌شود.

ج. زیر سؤال رفتن گفتمان عقل‌گرایی غالب در میان شیعیان دوازده امامی بغداد: نویسنده محترم در ص ۳۶۹ آورده است:

بدین وسیله، گفتمان عقل‌گرایی غالب در میان شیعیان دوازده‌امامی بغداد را مستقیما زیر سؤال می‌برد.

مفهوم عبارت مزبور این است که امام صادق علیه السّلام در مدینه روایتی را فرمودند، درحالی‌که هنوز بغداد تأسیس نشده بود، سپس کلینی این روایات را جمع‌آوری کرد و تفکر بغداد را زیر سؤال برد!

البته نویسنده محترم تصریح نکرده، اما به گونه‌ای وارد بحث شده که گویا می‌خواسته است بگوید: این روایات در قم ساخته شده‌اند تا بغداد را زیر سؤال ببرند.

نویسنده در صفحه ۳۸۹ می‌نویسد:

فروع کافی این قبیل جزئیات مسائل درباره اعمال روزمرّه را از روایات ائمّه [علیهم السّلام] در اختیار قرار داد تا بر ناتوانی فقه عقل‌گرا در عرضه چنین مجموعه‌ای از مطالب در چنین مقیاس وسیعی تأکید نماید.

---

[۳۰] نیومن، آندره. جی، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، ۱جلد، شیعه شناسی – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۶ ه.ش.

معلوم نیست ویژگی فقه عقل‌گرای شیعه چگونه بوده است. آیا فقه عقل‌گرا عقل

ص: ۴۲
را حجت می‌دانسته تا حدود و اجزا و شروط نماز را مشخص کند، حدود روزه را مشخص نماید یا حدود حج را مشخص کند؟ روشن نیست «فقه عقل‌گرا» یعنی چه؟

ما حتی در فقه ابو حنیفه هم، که عقل‌گراترین فقه جهان اسلام است، می‌بینیم روایات فراوانی مورد بحث قرار گرفته‌اند.[۳۱] برخی کتاب‌های فقهی حنفیان را که ملاحظه می‌کنیم، حجم روایاتشان کمتر از فرقه‌های دیگر نیست. حال بر فرض که فقه حنفی را دارای اشکال بدانیم، اما نمی‌دانیم که فقه عقل‌گرای بغداد دارای چه ویژگی‌هایی بوده و چه مسائلی را مطرح می‌کرده که نویسنده محترم متوجه شده‌اند که روایات کافی ناظر به زیر سؤال بردن فقه عقل‌گرای شیعه بوده است؛ مثلا، بغدادی‌ها تا آن زمان نماز نمی‌خواندند، روزه نمی‌گرفتند، یا به حج نمی‌رفتند؟ و آیا نماز و روزه و حج مستند به روایات نیستند؟

همچنین نویسنده در ص ۳۸۵ درباره وضعیت سیاسی بغداد و روابط شیعیان با حکومت، می‌نویسد:

شهر این نخبگان و هم‌پیمانانشان [یعنی قم] تحت حملات دایم از سوی مرکز عبّاسی [بغداد] بود که در آن، هم‌کیشان ایشان متون مقدّس و دینی مذهب شیعه را به نفع تفسیرها و تحلیل‌های عقل‌گرایانه و مشخصا سنّی کنار می‌گذاشتند. اقدام کلینی در بغداد، در درج این قبیل روایات قمی‌ها- که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] طلب ثروت، تجمّلات، زنان، مقام، کلام بیهوده، ریاست و حیف و میل بیت المال را مذمّت کرده‌اند- با در نظر گرفتن روایات دیگری که در میان همین راویان رواج داشته و در

ص: ۴۳
آنها، ائمّه [علیهم السّلام] شیعیان را در تفسیر و اعتقاد و عمل، از تمسّک به هر چیزی بجز الهامات خودشان بر حذر داشته‌اند و اطاعت از سلطان را نکوهش کرده‌اند، تنها می‌توانست به عنوان خطاب مستقیم و زیر سؤال بردن مرجعیت سیاسی شیعیان دوازده امامی بغداد باشد؛ [چرا که] ایشان دقیقا درگیر همان مشغله‌ها [ی مذمّت شده] بودند و با هم‌پیمانی آشکار با دربار، به توجیه شرعی سلطه اهل تسنّن و تضمین نتیجه‌بخش اقدامات سیاسی- نظامی، این سلطه را مساعدت می‌کردند.

درست همان زمانی که هم‌عقیده‌هایشان در قم، از عواقب آن آسیب می‌دیدند.

در عبارت مزبور، چند نکته قابل تأمّل وجود دارند:

۱. نویسنده ادعا می‌کند:

---

[۳۱] (۱). برای مثال، علاء الدین کاسانی از فقهای قرن ششم، که حنفی است، در کتاب خود، ده هزار روایت ذکر کرده. ر. ک. علاء الدین ابو بکر بن مسعود کاشانی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ج دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.

در آن [بغداد]، هم‌کیشان ایشان متون مقدّس و دینی مذهب شیعه را به نفع تفسیرها و تحلیل عقل‌گرایانه و مشخصا سنّی کنار می‌گذاشتند.

دقیقا کدام‌یک از متون شیعی توسط شیعیان بغداد آن هم به نفع سنّیان کنار گذاشته شد؟ ضرورت داشت اشاره شود چه متنی، چه حدیثی، آن هم توسط چه کسی به نفع کدام جریان سنّی کنار نهاده شده است، وگرنه مطالب ادعا شده را می‌توان درباره هرکس و هر مکتب در هرجایی ادعا کرد.

۲. نویسنده آورده است:

اقدام کلینی در بغداد، در درج این قبیل روایات قمی‌ها- که در آن ائمّه [علیهم السّلام] طلب ثروت، تجمّل، زنان، مقام، کلام بیهوده، ریاست، حیف و میل بیت المال را مذمت کرده‌اند- ...

ص: ۴۴

افزون بر اینکه اصل حضور کلینی در بغداد در حین تدوین کافی محل تأمّل است- و پیش از این بدان پرداختیم. مگر این روایات فقط اختصاص به بغدادی‌ها دارند؟ کلام بیهوده می‌تواند در کنار امام معصوم علیه السّلام هم از افراد صادر شود.

ریاست‌طلبی اختصاص به بغداد ندارد و نیز مذمّت ثروت. از سوی دیگر، اینها در قرآن هم مذمّت شده‌اند و- در آینده هم بیان خواهیم کرد که- بسیاری از روایات پیشوایان شیعی، که در منابع شیعی نقل شده، در منابع اهل سنّت هم از پیامبر نقل گردیده‌اند.

۳. وی در ادامه عبارت قبل می‌نویسد:

با در نظر گرفتن روایات دیگری که در میان همین راویان رواج داشته و در آن، ائمّه [علیهم السّلام] شیعیان را در تفسیر و اعتقاد و عمل، از تمسّک به هر چیز بجز الهامات خودشان بر حذر داشته‌اند و اطاعت از سلطان را نکوهش کرده‌اند، تنها می‌توانست به عنوان خطاب مستقیم و زیر سؤال بردن مرجعیت سیاسی شیعیان دوازده امامی بغداد باشد.

درخصوص این عبارت، باید از نویسنده پرسید که وی از کجا دریافته است که این روایات فقط می‌توانستند خطابی مستقیم به شیعیان دوازده امامی بغداد باشند و به چه دلیل نمی‌توانستند شامل شیعیان بصره یا کوفه یا مدینه یا هرجای دیگر باشند؟

افزون بر این، آیا اصطلاح «شیعیان دوازده امامی» مربوط به دوره کلینی یعنی غیبت صغراست؟ و چگونه روایات امام رضا و امام کاظم و امام حسن عسکری علیهم السّلام خطاب مستقیم و زیر سؤال بردن مرجعیت سیاسی شیعیان دوازده امامی بغداد هستند؟ البته روشن است که پیش‌فرض نویسنده محترم باید این باشد که این روایات در قم ساخته شده و مستقیما بغدادی‌ها را مخاطب خویش قرار می‌دهند،

ص: ۴۵

آن هم در زمان کلینی، وگرنه چنان‌که خود نویسنده هم گاهی به «اصول اربع مأة» اشاره می‌کند، اگر روایات شیعه در «اصول اربع مأة» شکل گرفته‌اند، روایات قمی‌ها در خطاب مستقیم به بغدادی‌ها چه مفهومی دارند؟ اگر ابو حمزه ثمالی یکی از نویسندگان «اصول اربع مأة» باشد و روایاتی را از امام سجّاد و امام باقر علیهما السّلام نقل کرده و بعدها کلینی روایات او را در کتاب خود گنجانده، چگونه این روایات ناظر به بغدادی‌ها هستند؟

۵. مباحث مربوط به راویان و روایات

مهم‌ترین بخشی که نیاز به بررسی گسترده دارد، همین بخش است که نویسنده محترم برای برخورد با روایات، چه ملاکی داشته است. آیا ملاک، مسیحیت بوده یا اسلام یا فرقه خاصی از اسلام؟ هرکدام که ملاک باشد اولین سؤال این است که چرا این ملاک؟ پس از روشن شدن ملاک، لازم است به صورت جامع، با این ملاک، سراغ روایات برویم. اما نویسنده بدون اینکه ملاکی ذکر کند، هرچه می‌خواهد می‌نویسد و در پایان هم نتیجه می‌گیرد.

برای مثال، ایشان در صفحه ۳۸۱ می‌نویسد:

در بابی که چهارده روایت درباره بنیان کفر ذکر نموده، عده قمی مرتبط با احمد بن محمّد برقی از او از طریق عبد اللّه بن سنان از امام جعفر [صادق علیه السّلام] روایتی نقل کرده‌اند که طبق آن، پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] شش چیز را [به عنوان سرآغاز نافرمانی خداوند] مذمّت کرده‌اند: حبّ دنیا، حبّ ریاست، حبّ غذا، حبّ خواب، حبّ راحتی و حبّ زنان. (ص ۲۸۹، ح ۳) علی ابن ابراهیم از پدرش روایت دیگری نقل کرده است که در آن امام صادق [علیه السّلام] به مذمّت پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] نسبت به «دنیاطلبی» (طلب الدنیا)

ص: ۴۶
اشاره کرده‌اند. (ص ۲۹۰، ح ۶) بابی دارای ۸ روایت، که همه را قمی‌ها نقل کرده‌اند، به‌طور خاص، ریاست‌طلبی (طلب الرئاسة) را مذمّت کرده است. (ص ۲۹۷– ۲۹۹) ۳ روایت از این ۸ روایت را محمّد بن یحیی اشعری به استناد احمد بن محمّد بن عیسی اشعری نقل کرده است (ص ۲۹۷، ح ۱؛ ص ۲۹۷ ح ۲؛ ص ۲۹۷، ح ۵) که آخرین این ۳ روایت مرتبط با برقی و علی بن ابراهیم هرکدام ۲ روایت نقل کرده‌اند که هردو روایت علی بن ابراهیم از محمّد بن عیسی بن عبید است. (ص ۲۹۸، ح ۶، ص ۲۹۹، ح ۸) در دومین روایت [این باب]، محمّد بن یحیی اشعری از احمد بن محمّد بن عیسی روایتی نقل کرده که در آن امام جعفر [صادق علیه السّلام] بی‌هیچ تکلّفی فرموده‌اند: «هرکس به دنبال ریاست باشد، هلاک خواهد شد.» (ص ۲۹۷، ح ۲) در روایتی که از محمّد بن یحیی اشعری از احمد بن محمّد بن عیسی از طریق ابو حمزه ثمالی نقل شده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] به ابو حمزه ثمالی، که گردآورنده یکی از «اصول اربع مأة» است، فرمودند:

بپرهیز از ریاست و بپرهیز از اینکه دنبال افراد متمایز (اعقاب الرجال) بروی.» (ص ۲۹۸، ح ۵)

این بحث ادامه پیدا می‌کند تا صفحه ۳۸۴ که می‌نویسد:

بعضی از این روایات، به ویژه ۸ روایت باب «ریاست‌طلبی»، به عنوان شاهدی بر سرشت ذاتا آن جهانی مذهب شیعه نقل شده‌اند. با وجود این، به دلیل آنکه این روایات در کتاب «ایمان و کفر» گنجانده شده‌اند، چنین اعمالی آشکارا از مقوله «کفر» به شمار آمده‌اند.

برای بررسی دیدگاه نویسنده در اینجا، فقط نگاهی به برخی کتاب‌های اهل سنّت می‌اندازیم تا ببینیم آیا این روایات مربوط به شیعه هستند و فقط امامان

ص: ۴۷
شیعه علیهم السّلام چنین روایاتی را نقل کرده‌اند. اگر این روایات فقط از طریق ائمّه شیعی و فقط در منابع شیعی یافت شوند، احتمال صحّت نتیجه‌گیری مطرح خواهد بود.

(البته وارد این بحث نمی‌شویم که مبارزات شیعه در طول تاریخ با حکومت‌ها چگونه توجیه می‌شود و حرکت امام حسین علیه السّلام در کربلا چگونه باید تحلیل شود.) فقط نگاهی به کتاب‌های اهل سنّت، آن‌هم در حیطه همین چند نکته که نویسنده به آن اشاره کرده است، می‌اندازیم و حتی سراغ قرآن هم نمی‌رویم که به راحتی می‌توان از آیات قرآن محکومیت ریاست‌طلبی را استفاده کرد؛ مانند آیه ذیل که در آن «علوّا» شامل ریاست‌طلبی می‌شود:

تِلْکَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِینَ لا یُرِیدُونَ عُلُوًّا فِی الْأَرْضِ وَ لا فَساداً. (قصص: ۸۳) اما شش چیزی که به عنوان سرآغاز نافرمانی خداوند مذمّت شده‌اند:

۱. دنیا دوستی: پیامبر صلّی اللّه علیه و اله در احادیث ذیل فرمودند:

– همواره قلب بزرگ‌سال در دو چیز جوان است: یکی در دنیا دوستی و دیگری در آرزوی دراز.[۳۲]

– دنیا ملعون است و آنچه در دنیاست ملعون است، مگر اینکه یاد خدا باشد.[۳۳]

– دنیا دوستی پایه تمام خطاهاست.[۳۴]

– خدای عزّ و جل چیزی را خلق نکرده است که نزدش مبغوض‌تر از

ص: ۴۸
دنیا باشد و از زمانی که دنیا را آفریده، به دلیل بغض به دنیا، هیچ‌گاه بدان نظر نکرده است.[۳۵]

---

[۳۲] (۱).« لا یزال قلب الکبیر شابا فی اثنتین: فی حب الدنیا و طول الأمل.»(محمّد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، شرح و تحقیق قاسم شماعی رفاعی، بیروت، دار القلم، ۱۴۰۷ ق، ج ۸، ص ۴۵۷، باب ۷۷۶، ح ۱۲۸۷.)

[۳۳] (۲).« الدنیا ملعونة، ملعون ما فیها الّا ما کان ذکر للّه»(محمّد بن عیسی ترمذی، سنن الترمذی، تحقیق ابراهیم عطوه عوض، مصر، شرکة مصطفی البابی الحلبی و اولاده، ۱۳۸۲ ق، ج ۳، ص ۵۶۱، ح ۲۳۲۲.)

[۳۴] (۳).« حبّ الدنیا رأس کل خطیئة.»(محمّد غزالی، احیاء علوم الدین، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۲۵، ص ۱۱۴۴– ۱۱۴۵.)

– اگر می‌خواهی خدا تو را دوست داشته باشد، دنیا را مبغوض بدار.[۳۶]

– دنیا بر اهل آخرت حرام است و آخرت نیز بر اهل دنیا حرام، و دنیا و آخرت هردو بر اهل اللّه حرامند.[۳۷]

۲. ریاست دوستی: پیامبر صلّی اللّه علیه و اله فرمودند:

– مال دوستی و مقام دوستی در قلب، نفاق می‌رویانند؛ همان‌گونه که آب، گیاه می‌رویاند.[۳۸]

– مفسده دو گرگ زیان‌بار– که بیایند و در آغل گوسفندان بخوابند و صاحبان گوسفندان نیز از گوسفندان غافل باشند و این دو گرگ، گوسفندان را بدرند و بخورند– مؤثرتر از مفسده مال دوستی و مقام دوستی در دین انسان مسلمان نیست.[۳۹]

۳ و ۴. غذا دوستی و زن دوستی: پیامبر صلّی اللّه علیه و اله فرمودند:

– نور حکمت گرسنگی است، و دوری از خداوند سیری است. قرب به خداوند– عزّ و جل– دوست داشتن گرسنگان و نزدیک شدن به آنان است. شکم خود را پر نکنید که نور حکمت را در خود خاموش می‌کنید.

هرکس شب با شکم گرسنه بخوابد، تا صبح حور العین در اطرافش بیتوته می‌کنند.[۴۰]

– نور حکمت گرسنگی است، و اساس دین ترک دنیاست. قرب به خدا دوست داشتن گرسنگان و نزدیک شدن به آنان است، و دوری از خداوند، که انسان را بر گناهان تقویت می‌کند، سیری است. پس شکم‌هایتان را سیر نکنید که نور حکمت در سینه‌هایتان خاموش می‌شود؛ چرا که حکمت در دل همچون چراغ ساطع می‌شود.[۴۱]

---

[۳۵] (۱).« ان اللّه– عزّ و جل– لم یخلق خلقا ابغض الیه من الدنیا و ما نظر الیها مذ خلقها بغضا لها.»(متقی بن حسام الدین هندی، کنز العمّال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹، ج ۳، ح ۶۱۰۲)

[۳۶] (۲).« اذا اردت ان یحبّک اللّه فابغض الدنیا»(همان، ج ۳، ح ۶۰۶۶)

[۳۷] (۳).« الدنیا حرام علی اهل الآخرة و الآخرة حرام علی اهل الدنیا و الدنیا و الآخرة حرام علی اهل اللّه.»(همان، ج ۳، ح ۶۰۷۱)

[۳۸] (۴).« حبّ المال و الجاه ینبتان النفاق فی القلب کما ینبت الماء البقل.»(محمّد غزالی، احیاء علوم الدین، ص ۱۲۳۳.)

[۳۹] (۵).« ما ذئبان ضاربان جائنا باتا فی زریبة غنم اغفلها اهلها یفترسان و یأکلان باسرع فیها افسادا من حبّ المال و الشرف فی دین المرء المسلم.»(سلیمان بن احمد الطبرانی، المعجم الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۳۶؛ علی بن ابی بکر هیثمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج دوم، بیروت، دار الکتاب، ۱۹۶۷ م، ج ۱۰، ص ۲۵۰.)

[۴۰] (۱).« نور الحکمة الجوع، و التباعد عن اللّه– عزّ و جل– الشبع، و القربة الی اللّه– عزّ و جل– حبّ المساکین و الدنوّ منهم، لا تشبعوا فتطفئوا نور الحکمة من قلوبکم، و من بات فی خفة الطعام بات الحور حوله حتی یصبح.»(محمّد غزالی، احیاء علوم الدین، ص ۱۶۵۷.)

[۴۱] (۲).« نور الحکمة الجوع، و رأس الدین ترک الدنیا، و القربة الی اللّه حبّ المساکین و الدنو منهم، و البعد من اللّه الذی قوی به علی المعاصی الشبع. فلا تشبعوا بطونکم فیطفیء نور الحکمة من صدورکم؛ فانّ الحکمة تسطع فی القلب مثل السراج.»(علی بن الحسن بن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۱۱، ج ۱۹، ص ۴۴۷، ش ۴۵۴۶.)

– از امّت من کسانی خواهند آمد که انواع و اقسام خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های رنگارنگ را می‌خورند و اقسام لباس‌ها را می‌پوشند و در سخن گفتن، زیاده‌روی می‌کنند. پس آنان شریران امّت هستند که از نعمت‌های خدا تغذیه نموده و جسم خود را چاق کرده‌اند.[۴۲]

– زنان دام‌های شیطانند و اگر این شهوت نبود، زنان بر مردان

ص: ۵۰
تسلّط نمی‌یافتند.[۴۳]

– پس از من، بر مردان فتنه‌ای زیان‌بارتر از زنان نیست.[۴۴]

– آدمی هیچ ظرفی را پر نکرد که بدتر از شکم باشد.[۴۵]

– همّت مؤمن در نماز و روزه و عبادت است و همّت منافق همچون چارپایان در خوردن و نوشیدن است.[۴۶]

– هیچ عملی نزد خداوند محبوب‌تر از گرسنگی و تشنگی نیست.[۴۷]

۵. خواب دوستی و راحت‌طلبی: پیامبر صلّی اللّه علیه و اله فرمودند:

– هرگاه خداوند متعال برای بنده‌ای خیری بخواهد، او را به بلا گرفتار می‌کند، و هرگاه او را به بلا گرفتار کند او را به چنگ می‌اندازد.

گفتند: ای پیامبر خدا صلّی اللّه علیه و اله! «به چنگ انداختن او» چیست؟

فرمودند: برای او مال و فرزندی نمی‌گذارد.[۴۸]

– مسلمانان فقیر نصف روز زودتر از ثروتمندان وارد بهشت می‌شوند و این نصف روز، [برابر با] پانصد سال است.[۴۹]

---

[۴۲] (۳).« سیکون رجال من امّتی یأکلون الوان الطعام و یشربون الوان الشراب و یلبسون الوان الثیاب و یتشدّقون فی الکلام فاولئک شرار امّتی الذین غذوا بالنعیم و نبتت علیه اجسامهم.»(علی بن ابی بکر هیثمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ۱۰، ص ۲۵۰.)

[۴۳] (۱).« النساء حبائل الشیطان و لو لا هذه الشهوة لما کان للنساء سلطنة علی الرجال.»(محمّد غزالی، احیاء علوم الدین، ص ۱۰۲۶.)

[۴۴] (۲).« ما ترکت بعدی فتنة اضرّ علی الرجال من النساء.»(محمّد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، ج ۶، ص ۱۲۴؛ مسلم نیشابوری، صحیح مسلم، قاهره، مکتبة محمّد علی صبیح و اولاده، بی‌تا، ج ۸، ص ۸۹.)

[۴۵] (۳).« ما ملأ آدمی و عاء شرا من بطنه.»(محمّد بن عیسی ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۱۸؛ محمّد غزالی، احیاء علوم الدین، ص ۴۵۱.)

[۴۶] (۴).« ان المؤمن همّته فی الصلاة و الصیام و العبادة، و المنافق همّته فی الطعام و الشراب کالبهیمة.»(محمّد غزالی، احیاء علوم الدین، ص ۹۹۱.)

[۴۷] (۵).« لیس من عمل احبّ الی اللّه من جوع و عطش.»(محمّد غزالی، احیاء علوم الدین، ص ۱۰۰۴.)

[۴۸] (۶).« ان اللّه تعالی – اذا اراد بعبد خیرا ابتلاه فاذا ابتلاه اقتناه. قالوا: یا رسول اللّه و ما اقتناؤه؟ قال:
لم یترک له مالا و لا ولدا.»(متقی بن حسام الدین هندی، کنز العمّال فی سنن الاقوال و الافعال، ج ۱۱، ص ۱۰۱، ح ۳۰۷۹۴.)

ص: ۵۱

– ایمان بنده کامل نمی‌شود، مگر اینکه معروف نشدنش را از معروف شدنش دوست‌تر بدارد و کم بودن اشیا نزد او از فراوانی آن محبوب‌تر باشد.[۵۰]

با توجه به روایاتی از پیامبر صلّی اللّه علیه و اله، که از کتاب‌های اهل سنّت، به ویژه احیاء علوم الدین غزّالی نقل شدند و بسیار بیش از ۱۴ روایتی بودند که نویسنده محترم به آن اشاره کرده، حال آیا سرشت شیعه ذاتا آن جهانی است یا سرشت اهل سنّت؟ علاوه بر اینها، اگر نویسنده عناوین کتاب‌های احیاء علوم الدین را هم اضافه کند، سرشت اهل سنّتی که غزّالی نماینده آن است، بیشتر آن جهانی می‌نماید؛ همانند کتاب ریاضة النفس و تهذیب الاخلاق و معالجة امراض القلب؛ کسر الشهوتین؛ آفات اللسان؛ ذمّ الدنیا؛ ذمّ البخل و ذمّ صاحب المال؛ التوبة؛ الخوف و الرجاء؛ ذکر الموت و ما بعده؛ و به ویژه کتاب آداب العزله که به نظر می‌رسد از زاویه نگاه نویسنده، توجیهی جز آن جهانی بودن برای عزلت فرض نشود.

جا داشت در تحلیل این روایت، که نویسنده محترم بدان اشاره کرده و شاهدی بر سرشت ذاتا آن جهانی مذهب تشیّع است، در این تحلیل، روایات خمس را، که خود بعدا به آنها پرداخته، مدّ نظر قرار می‌داد. او در ص ۳۹۲ به بحث «خمس» پرداخته است و بیان می‌دارد:

در روایات کافی درباره خمس، ائمّه [علیهم السّلام] اموری را برشمرده‌اند که باید خمس آنها وصول شود. این امور کمتر از اموری است که اصولیان بعدی شمرده‌اند.

ص: ۵۲

وی در ادامه، در ص ۳۹۲– ۳۹۳ با اشاره به آیه خمس (انفال: ۴۱) می‌نویسد:

طبق تفسیر اهل تسنّن، این عبارت (آیه قرآن) به غنایم جنگی اشاره دارد. اما فقهای شیعه دوازده امامی در نهایت، ۷ دسته امور را مشروحا بیان کرده‌اند و این حکم را در مورد آنها جاری می‌دانند: غنایم جنگی؛ معادن؛ گنج‌های کشف شده؛ اشیای قیمتی به دست آمده از دریا، همچون مروارید؛ منافع حاصل از کسب؛ کشاورزی یا صنعت؛ زمین‌های اهل ذمّه که از یک مسلمان خریده‌اند؛ و اموال حلال مخلوط با اموال حرام.

آیا خمس هم که با این وضعیت گرفته می‌شود، بخصوص غنایم جنگی، همچنان شاهد بر سرشت ذاتا آن جهانی مذهب تشیّع است؟ به‌هرحال، خوب بود نویسنده محترم این بخش را به گونه‌ای تحلیل می‌کرد که با بخش قبلی سازگار باشد.

اما در کنار روایات، بحث راویان، که نویسنده اصرار دارد روایات را به عنوان روایات راویان قمی معرفی کند نیز اهمیت دارد که در این مجال، فقط به برخی نکات اشاره می‌شود:

---

[۴۹] (۷).« یدخل فقراء المسلمین الجنة قبل الاغنیاء بنصف یوم و هو خمس ماة عام.»(محمّد بن عیسی– ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۹، ح ۲۴۶۰.)

[۵۰] (۱).« لا یستکمل العبد الایمان حتی یکون ان لا یعرف احبّ الیه من أن یعرف و حتی یکون قلّة الشیء أحبّ الیه من کثرته.»(محمّد غزالی، احیاء علوم الدین، ص ۱۶۵۷.)

نویسنده در ص ۲۸۴ می‌نویسد:

کتاب دوم کافی یعنی کتاب «فضل العلم» شامل ۱۷۶ حدیث درباره ماهیت خود علم است. قمی‌ها ۱۵۳ حدیث از آنها، یعنی ۸۷ درصد از کل آنها را نقل کرده‌اند. اشعری‌ها ۶۰ حدیث، یعنی ۳۴ درصد از کل را روایت کرده‌اند. علی بن ابراهیم ۵۸ حدیث، یعنی ۳۲ درصد را روایت کرده است، درحالی‌که محمّد بن یحیی ۴۳ حدیث، یعنی ۲۴ درصد از این احادیث را روایت کرده است. هردوی ایشان احادیثی را از احمد بن

ص: ۵۳

محمّد بن عیسی اشعری روایت کرده‌اند. احمد بن محمّد برقی ۲۶ حدیث، یعنی ۱۵ درصد را از طریق عده مرتبط با وی، که غالبا قمی هستند، روایت کرده است. حسین بن محمّد اشعری ۱۵ حدیث، علی بن محمّد بن عبد اللّه برقی ۴ حدیث، صفّار قمی ۳ حدیث و احمد بن ادریس اشعری و عده غالبا قمی، که گرچه به‌طور قطع اشعری نبوده‌اند، اما با احمد بن محمّد عیسی اشعری مرتبط بوده‌اند، هرکدام ۲ حدیث روایت کرده‌اند.

در اینجا، شکی نیست که مشایخ بلاواسطه کلینی قمی هستند که به نظر می‌رسد این مسئله کاملا طبیعی باشد. نویسنده ارجمند، که در غرب است، از استادان بلاواسطه غربی خود مطلب نقل می‌کند. حال، وضعیت راویان بلاواسطه چگونه است؟ این مطلبی است که هرگز نویسنده به آن نمی‌پردازد؛ مثلا، از همان ابتدای کتاب «فضل العلم»، وضعیت راویانی که مطالبی از آنها نقل شده چگونه بوده است؟ آیا همه آنها قمی بوده‌اند؟ بغدادی بوده‌اند؟

کوفی بوده‌اند؟ یا اهل مدینه بوده‌اند؟ نویسنده این وضعیت را مورد بحث قرار نداده است. آیا قمی‌ها همه را خودشان بافتند؟ یا از کسی فراگرفتند و گزینش نمودند؟ مثلا، محمّد بن حسین، محمّد بن عبد اللّه، ابو حمزه، ابو اسحاق سبیعی، سهل بن زیاد، ابن ابی عمیر، جمیل بن درّاج، ابان بن تغلب، مفضّل بن عمر، قاسم بن ربیع، معاویة بن عمّار، سکونی، نوفلی و اسماعیل بن جابر چه نقشی دارند؟ آیا روایت قمی‌ها ریشه در کوفه و عراق دارد یا نه؟ هشام بن حکم، که در اسناد برخی روایات به چشم می‌خورد، آیا از عقل‌گراهای بغداد نیست؟

نویسنده هیچ‌وقت به این بحث نمی‌پردازد که چرا هشام بن حکم در اسناد روایات عقل‌گرای «توحید» قرار گرفته است؟ (برای نمونه، احادیث کتاب «التوحید»، ح ۱، ۴، ۵، باب «اطلاق القول بأنه شیء»، ح ۶، و باب «المعبود»،

ص: ۵۴

ح ۲، باب «ابطال الرؤیه»، ح ۱۲.) و جالب اینکه در همین اصول کافی، در کتاب «توحید»، روایات عقل‌گرایی نقل شده از هشام، روایات متعددی در باب «النهی عن الجسم و الصوره» نقل شده که ۶ روایت از روایات این باب درباره قول هشام به جسمانیت است (گرچه مباحث فراوانی درباره هشام و دیدگاه او و پاسخ‌هایی که داده است، وجود دارد)؛ ولی منظور این است که اگر بناست راویان روایات بررسی شوند همه آنها به صورت جامع باید مورد تحلیل قرار گیرند، نه اینکه مباحثی به صورت گزینشی طرح شوند تا به نتیجه دلخواه برسیم. هرگز چنین کاری تحقیقی قلمداد نمی‌شود.

۶. استنادها و منابع غیر دست‌اول

بخش‌های عمده‌ای از تحلیل‌های نویسنده برپایه منابع دست دوم و دست چندم بنا نهاده شده‌اند که این امر نیز تحقیق را به شدت تضعیف می‌کنند.

نویسنده محترم زمانی که اطلاعات آماری می‌دهد، مانند چند روایت کافی در باب «خمس»، به صورت کلی، به منابع دست اول ارجاع می‌دهد؛ اما زمانی که به استنتاج و تحلیل دست می‌زند- که البته این مهم‌تر است- بر پایه منابع غیردست‌اول حکم می‌کند. نگاهی به پانوشت‌ها و ارجاعات نویسنده نشان می‌دهد که بیشترین ارجاعات او به نویسندگانی همچون حسین مدرّسی طباطبائی، آمل حلّاق، فضل الرحمان، اتان کلبرگ، لگناز گلدزیهر، محمّد علی امیر معزّی، سید امیر ارجمند، حامد الگار، س. وحید اختر، سی. ای بازورث، و دی. ام. دونالدسون، است. این افراد گرچه پژوهشگران بزرگی هستند، اما در هرصورت، نه منابع آنان دست اول است و نه دیدگاه آنان برای شیعه حجیّتی دارد.

ص: ۵۵

۷. بررسی موارد جزئی

افزون بر آنچه تاکنون به مثابه اشکال‌های کلّی ذکر شد، در لابه‌لای کتاب، موارد جزئی فراوانی وجود دارد که گاه از بی‌دقتی نویسنده و گاه از تحلیل نادرست او ناشی می‌شود. برخی از این موارد را ذکر می‌کنیم:

۱. در ص ۶۴، عنوان «احادیث شیعه از منظر پژوهش‌گران احادیث سنّی»، هیچ ربطی بین مطالبی که در نوشته وجود دارد با عنوان این بخش دیده نمی‌شود. نویسنده در تعیین این عنوان دقت نکرده است؛ زیرا می‌خواسته بیان کند غربیانی که در احادیث اهل سنّت تحقیق می‌کرده‌اند چه دیدی نسبت به احادیث شیعه داشته‌اند.

۲. در ص ۶۷ می‌نویسد:

تشیّع در یک ساختار سیاسی، تحت سلطه اهل سنّت و در اقلّیت بود و محققان شیعه آثار خود را غالبا به عربی می‌نوشتند.

در اینکه تشیّع تا به امروز همچنان در اقلّیت است جای بحث نیست، ولی در دوران آل بویه و حکومت فاطمیان، حاکمیت در اختیار خود شیعه بود و از نظر حکومت، تحت سیطره سیاسی اهل سنّت نبوده است. در ادامه، معلوم نیست نویسنده چرا به این نکته اشاره می‌کند که «محققان شیعه غالبا به عربی می‌نوشتند»؛ چون تا امروز هم متفکرانی همچون امام خمینی، علّامه طباطبائی، آیة اللّه خوئی، علّامه امینی، و سید محسن امین یا تمام آثار خود را به عربی نوشته‌اند یا غالب نوشته‌هایشان عربی است. همین وضعیت را تقریبا در همه زمان‌ها داشته‌ایم. در عصر صفویه هم حجم کتاب‌های عربی بیش از فارسی بود.

۳. در ص ۷۵، در عبارتی آورده است: «ظهور حدیث‌گرایی اهل تسنّن». در اینکه در قرن سوم، حدیث‌گرایی اهل سنّت، به ویژه آراء احمد بن حنبل، با حمایت متوکّل جریان غالب شد، جای بحث نیست، ولی این امر را نمی‌توان حدیث‌گرایی

ص: ۵۶

نامید؛ زیرا مالک بن انس در قرن دوم هم اندیشه حدیث‌گرایی داشته است و همچنان حدیث‌گرایی در برابر اصحاب رأی در قرن دوم وجود داشته و اصحاب اثر را در شهرهای گوناگون می‌توان سراغ گرفت، هرچند سرزمین حجاز و به ویژه مدینه همواره در طول تاریخ فقه، به عنوان پایگاه نمادین اصحاب اثر شناخته شده است.[۵۱]

۴. در ص ۹۶ می‌نویسد:

یکی از مشخصات دوره حکومت هارون الرشید ... که گفته می‌شود، دوره ظهور مکاتب معتزلی بصره و بغداد است.

در اینکه معتزله بغداد در این دوره ظهور کرده، جای بحث نیست، اما نمی‌توان دوره هارون را دوره ظهور معتزله بصره و بغداد دانست؛ زیرا بنیانگذار معتزله واصل بن عطا (م ۱۳۱) است که در بصره بوده و پس از او عمر بن عبید (م ۱۴۶) است.[۵۲]

۵. وی در ص ۹۷ می‌نویسد:

منظور از «منزلة بین المنزلتین» موضع بینابین بوده است.

براساس کدام رأی، مقصود از «منزلة بین المنزلتین»، موضع بینابین می‌شود؟

موضع بینابین در صورتی است که بخشی از هریک از دو دیدگاه پذیرفته شود. ولی دیدگاهی که هردو دیدگاه پیشین را نفی کند و نگاه سومی به مسئله داشته باشد، بینابین نیست.

۶. در ص ۹۷، درباره مکتب «ظاهری»، می‌نویسد:

ص: ۵۷
این مکتب استدلال می‌کرد که عقیده و عمل باید بر معانی لغوی یا ظاهر قرآن و حدیث استوار باشد.

تحقیقا یکی از کسانی که مروّج (یا مهم‌ترین ترویج‌کننده) مکتب «ظاهری» بوده، ابن حزم است که انتساب چنین دیدگاهی دست‌کم در باب عقاید به او جای تأمّل دارد. ابن حزم در برخی از مباحث کلامی مانند اثبات وجود خدا و توحید و نیز اثبات نبوّت، یک متفکر کاملا استدلالگر محسوب می‌شود و عبارت ابن حزم درباره ارسطو قابل دقت است که می‌نویسد:

این کتاب‌ها، که ارسطو آنها را درباره کلام جمع‌آوری کرده است، همگی صحیح و مفیدند و بر توحید خداوند- عزّ و جلّ- و قدرت او دلالت دارند و در نقّادی تمام علوم، نفعی بسیار دارند.[۵۳]

---

[۵۱] (۱). برای اطلاع بیشتر، ر. ک. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل« اصحاب حدیث».

[۵۲] (۲). ر. ک. جار اللّه زهدی، المعتزلة، ط. السادسة، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۴۱۰، ص ۲۰- ۳۰.

۷. در ص ۱۳۱ چنین آورده است:

در واقع، دستاورد کلامی بنی نوبخت ... ادغام اسمی جنبه‌هایی از عقاید عقل‌گرایان معتزلی از جمله نکات مهم عقاید معتزلی درباره صفات و عدالت خداوند و نیز اختیار انسان ...

نویسنده همانند بسیاری از نویسندگان مسلمان غیرشیعی و نویسندگان غربی و برخی از نویسندگان شیعی، تحت‌تأثیر نوشته‌های غیرشیعیان، این مطلب را تکرار می‌کند که شیعه از معتزله تأثیر پذیرفته است[۵۴] و نوع نویسندگان نمی‌خواهند

ص: ۵۸

به خود این زحمت تاریخی را بدهند که چگونه معتزله بر شیعه تأثیر گذارده است، درحالی‌که معتزله هم اندیشه‌های خود را به امامان شیعه علیهم السّلام منسوب می‌کنند.

در هرصورت، نخستین کسانی که این تهمت را علیه شیعه مطرح نمودند، نویسندگان معتزله از جمله، خیّاط در کتاب انتصار، بودند و بعدی‌ها هم، اعم از ملل و نحل‌نویسان و غیر آنها این مطلب را تکرار کردند؛ همچون آقای مدرّسی طباطبائی در مکتب در فرآیند تکامل که عبارت کتاب بیان الادیان را نه آن‌گونه که در کتاب است، بلکه آن‌گونه که خود خواسته، فهمیده است![۵۵]

۸. در ص ۲۴۵ درباره «یکی از اصحاب واقفی امام پنجم و ششم» این سؤال مطرح است که «اصحاب واقفی» این دو امام به چه معناست؟!

۹. در ص ۳۰۸ نوشته است:

عالم نیشابوری، احمد بن مهران، نقل ۴۸ حدیث، یعنی ۵ درصد از کل را، که عمدتا درباره شرح‌حال ائمّه [علیهم السّلام] است، در این کتاب بر عهده داشته. روشن است که خراسان منطقه‌ای پربار برای احادیث شیعه دوازده امامی در باب شرح‌حال ائمّه [علیهم السّلام] بوده است؛ چراکه احمد بن مهران در کتاب التوحید، فقط ۲ روایت نقل کرده بود.

نویسنده محترم چنین نتیجه‌گیری‌هایی در سرتاسر کتاب دارد. به صرف اینکه

---

[۵۳] (۱).« و هذه الکلتب التی جمعها ارسطاطالیس فی حدود الکلام کلّها سالمة مفیدة دالّة علی توحید اللّه- عزّ و جل- و قدرته. عظیمة المنفعة فی انتقاد جمیع العلوم.»(علی بن حزم اندلسی، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ط. الثانیة، بیروت، دار الکتبه العلمیة، ۱۹۹۹ م، ص ۳۴۸- ۳۴۹؛ همچنین ر. ک. مجله تراثنا، ش ۳۰، ص ۱۱۷.)

[۵۴] (۲). آقای مدرّسی طباطبائی در کتاب مکتب در فرآیند تکامل می‌نویسد:« به زودی، مکتب نوین و عقل‌گراتری در کلام شیعه به وجود آوردند در تشیّع راه یافت.»(ص ۱۵۸) سپس آقای مدرّسی منابعی را-- معرفی می‌کند که به این مطلب پرداخته‌اند: طبقات المعتزله قاضی عبد الجبّار معتزلی، ص ۲۹۱/ نشوار المحاظره، ج ۸، ص ۷۰/ بیان الادیان، ص ۳۴/ منهاج السنة، ج ۱، ص ۴۶/ لسان المیزان، ج ۴، ص ۴۵۹.

عبارت بیان الادیان را نقل می‌کنیم که ببینیم عبارت این کتاب چقدر با بیان آقای مدرّسی سازگار است! بیان الادیان می‌نویسد:« در اصول مذهب، ایشان با معتزله برابرند؛ در نفی رؤیت و تشبیه و خلق قرآن و حدوث صفات فعل و استطاعت، الّا در یک چیز ...»(بیان الادیان، تهران، انتشارات ابن سینا، ۱۳۱۲، ص ۳۴.)

[۵۵] (۱). برای اطلاع بیشتر، ر. ک. قاسم جوادی،« تأثیر شیعه بر معتزله»، هفت آسمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ش ۱(بهار ۱۳۷۸).

ص: ۵۹

یک راوی «نیشابوری» نام، که معلوم نیست کجا درس خوانده و استادانش چه کسانی بوده‌اند، در کتابش ۴۸ حدیث درباره ائمّه علیهم السّلام نقل کرده، آیا می‌توان گفت:

خراسان منطقه‌ای پربار برای احادیث شیعه دوازده امامی بوده است؟! اگر با این ملاک‌ها گام برداریم، وضعیت احادیث غیرشیعه خیلی بهتر است؛ چراکه نسائی و ترمذی و بخاری و مسلم نیشابوری همه اهل خراسان بودند. حال می‌توان نتیجه گرفت: این سنخ احادیث نقل شده در صحاح، در خراسان زیاد بوده، یا لازم است شرح‌حال هریک مورد تحقیق قرار گیرد تا در نهایت، روشن شود که آیا واقعا خراسان یا نیشابور منطقه‌ای پربار برای احادیث شیعه بوده است یا نه، و در صورت پربار بودن، لازم بود مهم‌ترین کتاب‌های حدیثی شیعه در خراسان نوشته شده باشد که به‌طور مسلّم، حتی یکی از آنها هم در خراسان نوشته نشده است.

ص: ۶۱

دوره شکل‌گیری تشیّع دوازده امامی گفتمان حدیثی میان قم و بغداد

ص: ۶۳

مقدّمه

مسلمانان اهل تسنّن منابع شریعت را «قرآن، سنّت، اجماع و قیاس» می‌دانند. ۱ شیعیان دوازده امامی «قرآن، سنّت، اجماع و عقل» را به عنوان منابع فقهی خود در نظر می‌گیرند. درحالی‌که نزد اهل تسنّن، «سنّت» معطوف به شخص پیامبر [حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] (م ۱۱ ق/ ۶۳۲ م) است، نزد شیعیان دوازده امامی، مجموع سخنان و افعال منسوب به دوازده امام [علیهم السّلام] را- که آخرین آنها در سال ۲۶۰ ق/ ۸۷۳- ۸۷۴ م غایب شد- نیز دربر می‌گیرد. ۲ نزد شیعیان دوازده امامی، این مجموعه، که از آن به «احادیث» (جمع حدیث) یا «اخبار» (جمع خبر) تعبیر می‌شود، بنیان‌هایی هستند که بعدها مجموعه‌ای از عقاید و اعمال از آن شکل یافته که از عقاید و اعمال مکاتب اهل تسنّن و دیگر گروه‌های شیعه متمایز است. ۳

کتاب حاضر به بررسی تطبیقی اولین مجموعه‌های این احادیث می‌پردازد که طی دو قرن نخست پس از غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام] گردآوری شده‌اند. تمرکز بحث بر کتاب‌های محاسن احمد بن محمّد برقی (م ۲۷۴- ۲۸۰ ق/ ۸۸۷- ۸۹۴ م)، بصائر الدرجات محمّد بن حسن صفّار قمی (م ۲۹۰ ق/ ۹۰۲- ۹۰۳ م) و الکافی فی علم الدین محمّد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ ق/ ۹۴۰- ۹۴۱ م) است. مجموعه روایی متعلّق به کلینی به همراه کتاب من لا یحضره الفقیه متعلّق به شیخ صدوق، محمّد

ص: ۶۴

بن علی قمی، [معروف به] «ابن بابویه»، (م ۳۸۱ ق/ ۹۹۱- ۹۹۲ م) و کتاب تهذیب الاحکام و کتاب الاستبصار فی ما اختلف فیه من الاخبار- که هردو را شیخ الطائفه، محمّد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ ق/ ۱۰۶۷ م) گرد آورده- «کتب اربعه» نامیده شده‌اند. ۴

احادیث شیعه از منظر پژوهشگران احادیث سنّی

خواننده شناخته‌شده‌ترین منابع حدیثی تا به امروز در ادبیات غربی- که توسط آن دسته از دانشمندانی نگاشته شده که می‌توان گفت: بنیانگذار «پژوهش‌های حدیثی» به عنوان یک رشته علمی مجزّا در غرب بوده‌اند- چه بسا به خاطر بی‌اطلاعی یا کم‌اطلاعی از احادیث شیعه دوازده امامی، معذور است، صرف‌نظر از «کتب اربعه»، که مجموعا بیش از ۴۱۰۰۰ حدیث از سخنان ائمّه [شیعی علیهم السّلام] را دربر دارد؛ ۵ زیرا این دانشمندان توجه اندکی به احادیث شیعه مبذول داشته و بحث خود درباره حدیث را [عمدتا] به منابع اهل تسنّن محدود کرده‌اند. ۶

[معرفی] شیعه و احادیث آن توسط محققان متأخّرتر، کمی بهبود داشته است.

در کتاب اسلام[۵۶] (۱۹۹۶) نوشته رحمان،[۵۷] شیعه مورد بی‌مهری و کم‌لطفی واقع شده است. فصل دهم [کتاب مذکور] تحت عنوان «تحوّلات فرقه‌ای»، درباره خوارج و شیعه و فرقه‌های فرعی آنها بحث می‌کند. در این میان، شیعه دوازده امامی، [تنها] ۵ سطر را به خود اختصاص داده و اسماعیلیه بیشترین توجه را به خود جلب کرده است. ۷ رابسون[۵۸] در مقاله خود درباره «حدیث» (۱۹۷۱) خاطر نشان

ص: ۶۵

می‌سازد که شیعه مجموعه‌های حدیثی مخصوص به خود دارد که «از طریق خاندان علی علیه السّلام نقل شده است.» او در این زمینه، از «کتب اربعه» نام برده، هرچند آنها را به عنوان مجموعه‌های روایی مشخصا مربوط به شیعه دوازده امامی، متمایز نکرده است. ۸ اما آثار متأخّر جوین بل ۹[۵۹] و بارتن، ۱۰[۶۰] هیچ اشاره‌ای به احادیث شیعه دوازده امامی ندارد.

همان‌گونه که حلّاق ۱۱ اخیرا متذکر شده، دغدغه این دانشمندان مسائل مربوط به صحّت (اعتبار)[۶۱] حدیث بوده است و شاید به همین دلیل، هیچ‌کدام از آنها ظاهرا به جوانب کلی یا خاص محیط اجتماعی- فرهنگی، که مؤلّفان بزرگ اهل تسنّن مجموعه‌های خود را در آن گردآوری نموده‌اند، نپرداخته و گویا پنداشته‌اند که شریعت و ساختارهای حقوقی، به ویژه آن‌گونه که در دوره اولیه اسلام جلوه‌گر شد، به نسبت پویایی کلی و کاملا ذاتی شریعت به سبکی تک‌خطی شکل گرفته است. در بیشتر این پژوهش‌ها، ضبط، مقابله یا کتابت متون فرایندی، هم اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد و هم ذاتا محافظه‌کارانه؛ چراکه تمام توجه آن به متن «معطوف» است و در نتیجه، امکان مشارکت عقل را به عنوان یک منبع مستقل شریعت، در فرایند فقهی سرکوب می‌کند. در واقع [در این پژوهش‌ها]، معمولا عقل و حدیث دقیقا و ذاتا متضاد به نظر می‌رسند؛ در توصیف دانشمندان مسلمان دوره‌های گوناگون- به ویژه مثلا، طی اواخر قرن دوم ق/ هشتم م و اوایل قرن سوم ق/ نهم م- گفته می‌شود که ایشان به خاطر اتّکا بر عقل یا حدیث، یا برای ایجاد وفاق بین این دو، در خلأ استدلال می‌کنند و گاه این وفاق را نتیجه می‌گیرند. ۱۲

---

۵۶ (۱) .malsI.

۵۷ (۲) .namhaR

۵۸ (۳) .nosboR..

۵۹ (۱) .llobnyuJ..

۶۰ (۲) .notruB..

۶۱ (۳) .yticitnehtuA..

شیعه‌پژوهان و مجموعه‌های [روایی] شیعی

مطمئنا زمانی که «بنیان‌گذاران پژوهش‌های حدیثی» در غرب آثاری را- که در بالا ذکر شد- پدید می‌آوردند، در منابع دست دوم موجود راجع به تشیّع، مباحث اندکی درخصوص احادیث شیعه وجود داشت. به رغم تشریک مساعی براون،[۶۲] دونالدسون[۶۳] و بروکلمان،[۶۴] پیش از انقلاب اسلامی ایران، محققان غرب زبان در حوزه دین، توجه نسبتا کمی به مجموعه‌های گوناگون احادیث ائمّه [علیهم السّلام] داشته‌اند، چه رسد به اینکه به بررسی تطبیقی مبسوطی از آن بپردازند. این مجموعه‌ها مبانی متمایزی را پی‌ریزی می‌کنند و مجموعه پر راز و رمز اعتقادات و اعمال شیعه، که عملا تا این حد در غرب مورد توجه واقع شده، براساس آنها شکل گرفته است.

پژوهش درباره شیعه دوازده امامی تنها همین اواخر به عنوان یک رشته علمی در غرب مطرح شده است. همایش «استراسبورگ» درباره شیعه دوازده امامی، رویدادی فکری، که پیام‌آور ظهور پژوهش درباره شیعه دوازده امامی به عنوان یک حوزه متمایز بود، در سال ۱۹۶۸ م، یعنی فقط ده سال پیش از انقلاب ایران انجام شد. ۱۳ از آن زمان به بعد، این حوزه میان دو دسته از محققان تقسیم شد: [۱] کسانی که عموما همّ خود را به عقاید و اعمال شیعه دوازده امامی مصروف داشته‌اند، آن‌گونه که در آثار علمای شیعه از ابتدای غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام] تا رسمیت یافتن مذهب تشیّع در ایران در قرن دهم ق/ شانزدهم م، یعنی در طول تقریبا هفت قرن ترسیم شده است. [در این مدت] تشیّع در یک ساختار سیاسی

تحت سلطه اهل سنّت در اقلّیت بود و محققان شیعه آثار خود را غالبا به زبان عربی می‌نوشتند؛ [۲] و کسانی که عمدتا به وقایع و گرایش‌های ایران از قرن دهم ق/ شانزدهم م، یعنی «ایران نوین»، علاقه‌مند بودند. غالبا آغاز ایران نوین را سال ۹۰۷ ق/ ۱۵۰۱- ۱۵۰۲ م می‌دانند که [شاه] اسماعیل، اولین شاه صفوی (حک: ۹۰۷ ق/ ۱۵۰۱ م تا ۹۳۰ ق/ ۱۵۲۴ م) تبریز را به تصرّف درآورد و تشیّع دوازده امامی را مذهب قلمرو حکومت صفویه اعلام کرد. مطالعه شیعه دوازده امامی از این مقطع زمانی با مطالعه ایران به عنوان یک «دولت- ملت»[۶۵] همپوشی داشته است. کسانی که در فهم غرب از تشیّع در این دوره نقش داشته‌اند، غیر از ادبیات و تاریخ هنر، از رشته‌های متنوّع و گسترده‌ای مشتمل بر تاریخ، علوم سیاسی، انسان‌شناسی، فلسفه، اقتصاد و جامعه‌شناسی نیز سخن به میان آورده‌اند. از این‌رو، متون دینی که توسط محققان شیعه دوازده امامی طی پنج قرن گذشته نگاشته شده، و غالبا هم به زبان عربی و تجسّمی از تطوّرات عقاید شیعه دوازده امامی بوده- اگر نگوییم همیشه تجسّمی از تطوّرات اعمال آن بوده- به عنوان منابع قابل توجه، با مجموعه متنوّع منابع دیگر و عمدتا منابع فارسی، اعم از اسناد اقتصادی و سیاسی، تاریخ‌های شخصی و سلطنتی (دربار)، سفرنامه‌ها، آثار ادبی و آثار هنری و حتی تاریخ‌های شفاهی رقابت داشته‌اند.

---

۶۲ (۱) .enworB

۶۳ (۲) .nosdlanoD..

۶۴ (۳) .nnamlekcorB..

۶۵ (۱) .etats -noitan..

به علت تعامل چشمگیر دین و سیاست در این دوره از تاریخ ایران، بخصوص از نیمه قرن نوزدهم، گروه دوم از محققان مذکور برای اولین بار درباره مرجعیت روحانیت و چگونگی دخالت روحانیت در نهاد سیاسی رسمی و به رسمیت شناختن آن طی دوران غیبت امام [علیه السّلام] از جامعه شیعه، سؤالاتی مطرح کرده‌اند.

با این حال، برنامه تحقیق این محققان همواره بررسی متون مرجع به زبان اصلی–

ص: ۶۸

عمدتا عربی و نیز فارسی– را، که توسط طبقات روحانی در حدود پنج قرن یعنی از زمان [تصرف] تبریز [تاکنون] به نگارش درآمده‌اند، شامل نمی‌شده است، چه رسد به بررسی مجموعه‌های حدیثی که همه آنها به زبان عربی بوده و در این دوره به وجود آمده‌اند. در ابتدا، این محققان– برای مثال– عبارت بودند از: ای. کی. اس.

لمتون،[۶۶] ۱۴ لئونارد بیندر،[۶۷] ۱۵ حامد الگار[۶۸] و نیکی کدی. ۱۶[۶۹]

در سال ۱۹۶۸ م، ویلفرد مادلونگ[۷۰] و ژوزف الیاش[۷۱] نمایندگان گرایش نخست در این حوزه بودند. مشخصا الیاش در چند اثر چاپ شده در سال بعد از گردهمایی «استراسبورگ»، توجه ویژه‌ای به کافی مبذول داشت. ۱۷ بعدها اتان کلبرگ[۷۲] به آنان ملحق شد. این محققان به اتفاق یکدیگر مجموعه‌ای گزینشی از مسائل مربوط به عقاید و اعمال شیعه دوازده امامی را، که مبتنی بر بررسی موشکافانه متون عربی و از جمله احادیث بود، مورد پژوهش قرار دادند. در این ۱۸ جریان، هانری کربن[۷۳] (م ۱۹۷۸ م) و سید حسین نصر نیز به ابعاد فلسفه اسلامی در سده‌های میانه و بخصوص تصوّف، و به سازگاری میان برخی از ابعاد تشیّع با صوفیگری علاقه‌مند بودند. هردوی آنها، بخصوص کربن، در زمینه احادیث مربوط به شیعه دوازده امامی و اهمیت آنها به مثابه منبعی برای عقاید و اعمال شیعه، نسبت به نوگرایان، از دانش تخصصی بیشتری برخوردار بودند. ۱۹

ص: ۶۹

از سال ۱۹۶۸ م و بخصوص پس از انقلاب اسلامی، تعداد محققان علاقه‌مند و مشارکت‌کننده در مطالعات شیعی دوازده امامی به‌طور تصاعدی گسترش یافته است. ۲۰ اگرچه اکنون احادیث شیعه دوازده امامی به عنوان منابع اساسی و متمایز عقاید و اعمال شیعه ۲۱ به رسمیت شناخته می‌شوند، ولی معیارهای عقلانی رایج در جست‌وجوهای پژوهشی سال ۱۹۶۸ م هنوز هم در این حوزه حاکم هستند.

---

۶۶ (۱) notbmaL .S .K .A..

۶۷ (۲) redniB dranoeL..

۶۸ (۳) raglA dimaH..

۶۹ (۴) eiddeK ikkiN..

۷۰ (۵) gnuledaM derfliW..

۷۱ (۶) . hsailE hpesoJ..

۷۲ (۷) greblhoK natE..

۷۳ (۸) nibroC yrneH..

در سال ۱۹۷۹ م الیاش در کافی به حدیثی از امام جعفر صادق [علیه السّلام] که بیندر[۷۴] بیش از یک دهه قبل به آن اشاره کرده بود، برخورد و آن را ترجمه کرد و لوازم و پیامدهای آن را نسبت به مسائل عملی همچون تقسیم خمس در زمان غیبت امام [علیه السّلام]، خاطر نشان ساخت. ۲۲ تحقیقات مادلونگ و کلبرگ نیز با استفاده از مجموعه‌های روایی شیعه دوازده امامی، به ویژه روایاتی از این دست که با موضوعات تحقیقی خاص مرتبط است، به سرعت تداوم یافت. ۲۳[۷۵] برای مثال، جی. حسین[۷۶] در کتاب غیبت امام دوازدهم،[۷۷] که در سال ۱۹۸۲ م منتشر شد، احادیث متعددی را که از مجموعه‌های روایی گوناگون جمع‌آوری شده بود و نیز احکام و مطالبی را از دیگر آثار کلامی و فقهی گرد آورد تا تصویری جامع و کامل از دیدگاه شیعه دوازده امامی درباره غیبت و تولّد امام دوازدهم [علیه السّلام] و فعالیت‌های نوّاب اربعه ایشان ارائه دهد. ۲۴ ای. ای. ساچدینا[۷۸] نیز در نوشته‌هایش به همین

ص: ۷۰

شیوه، از چنین منابعی استفاده کرده است. ۲۵

به تازگی، مدرّسی نیز در تحقیقات خود درباره عالم متقدّم و عقل‌گرای دوازده امامی، ابن قبّه رازی (اواخر قرن سوم ق/ نهم م و اوایل قرن چهارم ق/ دهم م)، و وضعیت شیعیان دوازده امامی در زمان غیبت صغرا (دوره‌ای بین غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام] و وفات چهارمین و آخرین نایب او، ۲۶۰– ۳۲۹ ق مطابق با ۸۷۴– ۹۴۱ م) نیز از احادیث و سایر آثار متقدّم و متأخّر بهره برده است. ۲۶ سایر تحقیقات ارزشمند در این حوزه، به ویژه نوشته‌های نورمن کالدر[۷۹] فقید، توجه خود را بر تطوّرات فقه شیعی و رشد فقها به عنوان نایبان امام غایب [علیه السّلام] در دوران غیبت و بخصوص در قرون پس از تدوین کتب اربعه، متمرکز کرده‌اند. ۲۷ اما گاهی برنامه تحقیقی پژوهشگران سبک قدیم[۸۰] با دغدغه خاطر نوگرایان نسبت به مسائل مربوط به اقتدار روحانیت و ماهیت حکومت مشروع در دوران غیبت امام [علیه السّلام] تلاقی دارد. ۲۸

در سال‌های پس از وقایع سال ۱۹۷۸ م، نوگرایان– بخصوص که با ضرورت تبیین انقلاب ایران و جنبه اخروی[۸۱] و مشخصا معنوی آن مواجه بودند– برای توضیح نکاتی از عقاید و اعمال شیعه، به ویژه آنجا که این نکات پیش از رسمیت یافتن مذهب تشیّع در ایران زمان صفویه بسط یافته بودند، گه‌گاه از پژوهشگران سبک قدیم کمک می‌گرفتند. ۲۹ اما در

---

[۷۴] (۱) redniB..

[۷۵] (۲). ظاهرا منظور از«ecapa deunitnoc » این نیست که خود ایشان تحقیقات خود را ادامه داده‌اند، بلکه منظور این است که تحقیقات ایشان توسط دیگران تداوم یافت و به همین دلیل، تعبیر« تداوم» که با احتمال دوم سازگارتر است، ترجیح دارد.(م)

[۷۶] (۳) niassuH .J..

[۷۷] (۴) mamI htflewT eht fo noitatluccO ehT..

[۷۸] (۵) anidehcaS .A .A..

[۷۹] (۱) redlaC namroN..

[۸۰] (۲) stsicissalC..

[۸۱] (۳) lautneve..

مجموع، نوگرایان به تحقیق درباره مسائل مربوط به اقتدار روحانیت و مشروعیت سیاسی دولت ادامه دادند، بدون اینکه به بررسی منظم مبانی مکتوب[۸۲] عقاید و اعمال شیعه دوازده امامی بپردازند. تعدّد

ص: ۷۱

آثار خاص نوگرایان، که ویژگی‌های تشیّع را به‌طور عام و تجربه ایران درباره تشیّع را به‌طور خاص بررسی کرده و طی بیست سال گذشته ارائه گردیده، مانع توجه تفصیلی به هریک از آنها شده است. ۳۰ با وجود این، در این دوره چند اثر پرنفوذ پدید آمده که به ماهیت شیعه دوازده امامی به‌طور عام، و یا تجربه ایران درباره تشیّع به‌طور خاص، در چارچوب معیارهایی که غالبا شبیه تحلیل‌های متقدّمان است، می‌پردازند. برای مثال، کتاب بسیار تأثیرگذار آقای ارجمند، که در سال ۱۹۸۴ م تحت عنوان ظل اللّه و امام غایب[۸۳] منتشر شد، هم نسبت به ماهیت تمدن و تاریخ ایران و هم نسبت به ماهیت تعامل آن با مذهب اثنا عشری و تاریخ آن، رویکرد جامعه‌شناختی برگرفته از وبر را در پیش گرفته و به ویژه بر دوره رسمیت یافتن مذهب تشیّع در ایران در قرن دهم ق/ شانزدهم م و دوره‌های پس از آن، متمرکز شده است. ۳۱ تصویر ارجمند از تشیّع اصیل، که شاخص آن «تنفّر دین‌دارانه از قدرت سیاسی» است، با ارجاع به کربن و نصر و تحت‌تأثیر بحث و جدال سابق بین کدی، الگار، لمتون و بیندر درباره تشیّع و سیاست، شالوده این نظریه او را پی افکند که آیة اللّه خمینی گرایش‌های مهدی‌باورانه پیشین در اسلام شیعی را برای ایجاد یک برنامه مشخصا سیاسی این جهانی به کار گرفته است. ۳۲ به رغم دامنه تحلیل‌های ارجمند، کار او به احادیثی محدود بود که مبانی پذیرفته شده عقاید و اعمال خاص شیعه دوازده امامی به شمار می‌روند. ۳۳

اخیرا امیر معزّی با تلقّی تشیّع اصیل به عنوان مذهبی ذاتا اخروی و در عین حال، با پی‌گیری تحقیق خود در چارچوب شیوه متن محور مادلونگ، کلبرگ، الیاش، کالدر و دیگران، بین «سنّت‌گرایان» و «نوگرایان» پیوندی ایجاد کرده است.

امیر معزّی اظهار داشته که مکتب امامیه اولیه، یک «مکتب باطنی» بود که همه

ص: ۷۲

ابعاد دیگر تعالیم شیعه، همچون «کلام، جهان‌شناسی، اخلاق، سیاست، جوانب عملی عبادت، عرفان، فقه، رستاخیرشناسی[۸۴]» و مانند آن از همین نظریه به شدت باطنی[۸۵] امامت نشأت گرفته است. ظهور «ارباب فقه»[۸۶] و ارتقای خودشان در مقام نوّاب امام [علیه السّلام] در جامعه، احتمالا به زمان رسمیت یافتن تشیّع در ایران دوران صفوی برمی‌گردد. فقه به رشته علمی غالب تبدیل شد و قدرت و جاه‌طلبی سیاسی، که ائمّه [علیهم السّلام] آن را مایه نابودی «دین حقیقی» می‌دانستند، از این زمان به بعد، به عنوان ضامن اجرای صحیح دین به شمار آمد. «متکلّمان فقیه» برای کشاندن مکتب ائمّه [علیهم السّلام] به عرصه سیاست، به کارگیری آن در سطح اجتماعی و متجلّی کردن آن به عنوان یک

---

[۸۲] ۱) ..lautxeT (۴

[۸۳] ۱) ..mamI neddiH eht dna doG fo wodahS ehT (۱

[۸۴] ۱) ..ygolotahcse (۱

[۸۵] ۲) ..ciretose (۲

[۸۶] ۳) ..waL fo srotcoD (۳

ایدئولوژی، به جای امام [علیه السّلام] نشستند. ۳۴ یکی از نقاط قوّت منحصر به فرد کتاب هدایت الهی[۸۷] کار موشکافانه مؤلّف است که از طریق منابع اولیه عربی و از جمله، قدیمی‌ترین مجموعه‌های روایی شیعه دوازده امامی، به ویژه محاسن برقی، بصائر الدرجات صفّار و کافی کلینی انجام داده است. ۳۵

رویکردی تاریخی به احادیث شیعه

در مجموع، محققانی همچون مادلونگ، کلبرگ، الیاش، کربن، نصر، کالدر و امیر معزّی مطالب زیادی درباره اعتقادات خاص تشیّع، به غرب آموخته‌اند و بخصوص توجه دیگران را به مبانی روایی این اعتقادات معطوف داشته‌اند، در حالی که نوگرایان به دنبال تعیین لوازم و پیامدهای عملی و غالبا سیاسی این اعتقادات بوده‌اند.

ص: ۷۳

گرچه اکنون محققان غربی اذعان دارند که احادیث ائمّه [علیهم السّلام] «مهم‌ترین منبع فقه شیعه را تشکیل می‌دهند»، اما باید برای مطالعه احادیث شیعه دوازده امامی، حوزه‌ای شکل بگیرد که به اندازه حوزه‌ای که برای مطالعه اسلام اهل تسنّن پدید آمده، رایج و مرسوم باشد. همان‌گونه که در بالا بیان شد، به نظر می‌رسد حوزه دوم- بجز چند مورد- با مسئله اعتبار احادیث نبوی با دو فرض درگیر خواهد بود: اولا، گردآوری احادیث نبوی یک مرحله غیرتاریخی اجتناب‌ناپذیر در تحوّل جریان فقاهت در اسلام بوده؛ و ثانیا، روند گردآوری احادیث در جهت محدود کردن توسّل به عقل انسان در روند فقاهت بوده است.

معدود نویسندگان حوزه مطالعات شیعه دوازده امامی- عمدتا «سنّت‌گرایان» در این حوزه- که از احادیث استفاده کرده‌اند، اگر تا به حال ذهنشان به همین نحو به مسائل مربوط به اعتبار [احادیث] مشغول نبوده، یا به‌طور گذرا به احادیث اشاره کرده‌اند و یا غالبا تمام احادیث را عرضه داشته‌اند؛ احادیثی که از مجموعه‌های گوناگون، در عصرها و شرایط متفاوت، توسط نمایندگان مختلف این جامعه در تلاش برای ارائه تصویری جامع از برداشت شیعه دوازده امامی از نکته خاصی از عقاید، انتخاب شده‌اند. این مطالعات درک ما را از ابعاد اعتقادات و اعمال شیعه دوازده امامی به مقدار زیادی افزایش داده و در نتیجه، در این حوزه شاهد گسترش دامنه و عمق هرچه بیشتر این مکتب هستیم. با وجود این، رویکردی تاریخی به احادیث شیعه دوازده امامی، که از بحث‌های بی‌پایان مربوط به اعتبار [احادیث] دور باشد- آنچه از آغاز پژوهش‌های غربی درباره احادیث اهل تسنّن، مشخصه این پژوهش‌ها بوده است- مفید به نظر می‌رسد، بخصوص اگر بر مجموعه‌های روایی متعدد، تفاوت‌های بین آنها و به ویژه شرایط گوناگونی که هر یک از آن مجموعه‌ها در آن شرایط گردآوری شده است، متمرکز شود.

ص: ۷۴

پژوهش حاضر بر آن است که ابعاد سه مجموعه از اولین مجموعه‌های روایی شیعه دوازده امامی را، یعنی محاسن برقی (م ۲۷۴- ۲۸۰ ق/ ۸۸۷- ۸۹۴ م)، بصائر الدرجات صفّار قمی (م ۲۹۰ ق/ ۹۰۲- ۹۰۳ م)- که هردو در قم و در اواخر قرن سوم ق/ نهم م گردآوری شده‌اند- و الکافی فی علم الدین که در اوایل قرن چهارم ق/ دهم م توسط کلینی (م ۳۲۹ ق/ ۹۴۰- ۹۴۱ م) در بغداد گردآوری شده، به صورت تطبیقی بررسی کند، البته با تأکید بر اینکه این مجموعه‌ها آثاری

---

[۸۷] (۴) ehT..ediuG eniviD

متمایزند که طی هفتاد سال پس از غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام] در سال ۲۶۰ ق/ ۸۷۳– ۸۷۴ م توسط افراد گوناگونی که در دو محیط فکری زندگی می‌کردند، گردآوری شده‌اند.

بنابراین، بخش اول این پژوهش، اوضاع سیاسی– اجتماعی و مذهبی شیعه و بخصوص امامیه را در قرن سوم ق/ نهم م در بغداد و شهرهای ایرانی ری و قم بررسی می‌کند. کلینی، گردآورنده سومین و آخرین مجموعه از سه مجموعه مورد نظر در این کتاب، طی دوره‌های مهم زندگی خود، در این شهرها سکونت داشت.

فصل‌های اول و دوم بیانگر آن است که گرچه شهرت قرن سوم ق/ نهم م شاید به خاطر چند عامل (غارت بغداد، تأسیس سامرّاء، قبضه قدرت توسط سپاهیان «ترک»، تجزیه سیاسی حکومت عبّاسی و ظهور حدیث‌گرایی[۸۸] اهل تسنّن) باشد، اما این قرن تا حدّ زیادی شیعی نیز بود. هم اوایل قرن و هم به ویژه اواخر قرن، شاهد همسویی منافع میان دربار و تعالیم شیعه و شخصیت‌های مهم آن، به ویژه شخصیت‌های عقل‌گرا، بوده است. اواسط این قرن به واسطه مجموعه‌ای از قیام‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شیعیان نخستین،[۸۹] دچار آشفتگی شد.

ص: ۷۵

تشیّع احیا شده[۹۰] و بروز هرج و مرج اقتصادی– اجتماعی و تجزیه سیاسی از عوامل ظهور حدیث‌گرایی اهل تسنّن در این دوره بودند. اما در نهایت، پیوند میان دربار، معتزله و شیعه، به ویژه در ابتدای قرن، به معدود شخصیت‌های مهم، بخصوص به بنی نوبخت، وابسته بود که گفتار و کردارشان اقداماتی را، هم در جهت سازمان‌دهی جامعه به شیوه طبقاتی و هم در جهت کسب توافق با قدرت سیاسی رسمی مجاز می‌شمرد تا از این رهگذر، منافع و آتیه جامعه امامی را در دوران پس از غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام] در سال ۲۶۰ ق/ ۸۷۳– ۸۷۴ م حراست کند. در آغاز این قرن، اندکی پس از ورود کلینی به بغداد، پشتوانه‌های اصلی گفتمان عقل‌گرای شیعی امامی از میان رفتند و شیعیان بغداد دست‌خوش خصومت دربار و بخصوص عامّه مردم شدند، به گونه‌ای که به رواج دایمی گفتمان مذکور– اگر نگوییم به بقای خود جامعه امامی نیز– هیچ اطمینانی نبود.

فصل سوم، وضعیت اسلام، به ویژه اسلام شیعی، را در همین دوره در ایران بررسی می‌کند، با تأکید بر قم و ری که کلینی پیش از آمدنش به بغداد، در آنها سکونت داشت. قم در پی ورود اشعریان و موالی ایشان به این منطقه، از لحاظ مادی و معنوی، جان کاملا تازه‌ای گرفت. گرویدن خاندان اشعری به مذهب امامیه و ظهور ایشان به مثابه رهبران سیاسی و معنوی شهر، موجب گردید قم تا قرن سوم ق/ نهم م به یک مأمن شیعی و به ویژه [دوازده] امامی (اگر نگوییم به یک دولت– شهر) اشتهار یابد، برخلاف سایر شهرهای این منطقه که ممکن بود گروه‌هایی از مؤمنان در آنها یافت شوند. این فصل همچنین تلاش‌های مکرّر سیاسی و بخصوص نظامی حکومت عبّاسی برای کنترل این شهر و اخذ مالیات زمین از ساکنان آن و تلاش‌های مکرّر ساکنان برای ممانعت از ممیّزی زمین و

ص: ۷۶

---

[۸۸] ۱) msilanoitidarT..

[۸۹] ۲) aihS -otorP..

[۹۰] ۱) tnegruser..

امتناع از پرداخت مالیات را ترسیم می‌کند.

بخش دوم پژوهش حاضر، هم اسناد و هم محتوای احادیث محاسن، بصائر الدرجات و الکافی فی علم الدین را بررسی می‌کند تا نشان دهد که دو کتاب اول و بخصوص بصائر الدرجات منحصرا حاصل وضعیت قم تحت محاصره در این دوره و خطاب به آن بودند.

فصل چهارم بیانگر آن است که آنچه از محاسن باقی مانده، حاکی از علاقه گردآورنده آن به استمرار عقیده و عمل از دوره حضور ائمّه [علیهم السّلام] در جامعه است.

برای مثال، محاسن مشتمل بر احادیثی است که بر مرتبه ویژه ائمّه [علیهم السّلام] و شیعیانشان تأکید و بر روایات ائمّه [علیهم السّلام] به عنوان منابع مرجع در مسائل عملی و نظری تمرکز دارند؛ همچنین احادیثی که به احکام، یعنی جوانب عملی زندگی عموم می‌پردازند. در واقع، بیش از نیمی از ۲۶۰۶ روایت موجود در محاسن دقیقا به این موضوعات عملی مربوط می‌شود. فقدان اشاراتی در محاسن درباره نیاز به سامان‌دهی اعمال گوناگون مردم طی دوران غیبت امام [علیه السّلام]، از جمله امامت نماز جمعه یا جمع‌آوری و توزیع وجوهات شرعی، داوری در مسائل اعتقادی و عملی و تفسیر این مسائل، که نقش ائمّه [علیهم السّلام] در تمام این مسائل، هم سرنوشت‌ساز بود و هم در واقع، برجسته– چه رسد به اشارات مستقیم به خود غیبت یا عدد دوازده به عنوان حدّ نهایی تعداد ائمّه [علیهم السّلام]– حاکی از اعتقاد برقی به این است که پسر امام یازدهم [علیه السّلام] به زودی خود را آشکار خواهد ساخت و امامت و خلافت مجددّا از سر گرفته خواهد شد. اخراج برقی از قم به خاطر نقل روایت از راویان «ضعیف»، در زمان حیات برقی توسط خود طرف‌داران اخراج او، بی‌اعتبار اعلام شد. به همین دلیل و با توجه به موقعیت برقی به مثابه مولای اشعریان، به نظر می‌رسد که اشعریان با تحقیقات برقی– اگرچه تلویحی– موافقت کردند و در آن دوره آشفته،

ص: ۷۷

وثاقت افرادی را که نامشان در اسناد روایات محاسن آمده بود، پذیرفتند، هرچند وثاقتشان در قرن‌های بعد زیر سؤال رفت.

فصل پنجم به این می‌پردازد که اگر بصائر الدرجات [صفّار] تاکنون در مباحث «اصول»[۹۱] مذهب شیعه مفید بوده، اما در واقع، مجموعه‌ای نیز بوده که در قم و برای قم در موقعیت دائما متزلزل وضعیت روحی و سیاسی این دولت– شهر شیعی، چه در موقعیت منطقه‌ای و چه در موقعیت محلّی، تدوین شده است. در واقع، تأکید احادیث بصائر الدرجات بر توانایی‌ها و علم شگفت‌انگیز و معجزه‌آسای ائمّه [علیهم السّلام]، به ویژه آگاهی و دغدغه خاطر ایشان نسبت به اوضاع و احوال شیعیانشان در زمان‌هایی که ائمّه [علیهم السّلام] در میان ایشان حضور ندارند و نیز تأکید این احادیث بر جایگاه خاصی که خود شیعیان در اسلام دارند، با وجود خطر همیشگی، هم از جانب بغداد و هم سایر مراکز سیاسی محلّی و نیز وجود چالش معنوی از جانب سایر گروه‌های شیعی مانند «زیدیه» و «اسماعیلیه»، فقط می‌توانست موجب دل‌گرمی قمی‌ها در غم‌انگیزترین لحظاتشان باشد. اینکه صفّار نسبت به برقی درصد بیشتری از روایات را از قمی‌ها و بخصوص اشعری‌ها نقل کرده، نشان‌دهنده افزایش روی آوردن راویان ساکن قم به نقل احادیث ائمّه [علیهم السّلام] است، به ویژه آنکه

[۹۱] secnesse..(۱)

اشعریان متناسب با تسلط روزافزون سیاسی، اجتماعی و اقتصادی‌شان بر قم، بیشتر به نقل احادیث روی آوردند. موقعیت صفّار به عنوان فردی که همانند برقی مولای اشعریان است، همچنین نشان‌دهنده موافقت نخبگان قم با تحقیق او و پذیرش وثاقت افرادی است که نامشان در اسناد [روایات] بصائر الدرجات آمده و اعتبارشان بعدا مورد تردید قرار گرفته است؛ همان‌گونه که درباره مجموعه برقی چنین نظری داشتند.

ص: ۷۸

فصل‌های ششم، هفتم و هشتم، کافی را به مثابه مجموعه مشخصا قمی، که برای جامعه امامی بغداد تدوین شده است، به تصویر می‌کشد. اسناد کافی نشان می‌دهد که این مجموعه حتی بیش از دو مجموعه قبلی، به مراتب قمی و بخصوص اشعری است: دو راوی قمی، که یکی از آنها اشعری است، بیش از نیمی از ۷۵۹۹ حدیث از ۱۶۱۹۹ حدیث کافی را، که مورد بررسی پژوهش حاضر قرار گرفته، روایت کرده‌اند، و سه اشعری نیز ۳۵ درصد از ۷۵۹۹ حدیث [مزبور] را روایت کرده‌اند. ۲۲ سال اقامت کلینی در بغداد[۹۲] این فرصت را به وی داد که با گرایش‌های کلامی، اجتماعی و سیاسی متضاد در پایتخت حکومت و نیز عقل‌گرایی شیعی و سنّی و اخباریگری احیاشده اهل تسنّن مواجه شود. گزینش و تنظیم ۱۶۱۹۹ روایت موجود در مجموعه کافی توسط کلینی، نشان‌دهنده این است که گفتمان اخباریگری قمی در تفسیر مسائل اعتقادی، نه تنها تمسّک به هرچیزی غیر از منابع وحیانی علم را رد نموده- به ویژه آن‌گونه که در احادیث ائمّه [علیهم السّلام] مجسّم شده- بلکه هرگونه ساختار طبقاتی نهادینه شده نسبت به فرایندهای مرتبط با اعمال گوناگونی را نیز که روزانه در زندگی جامعه شیعه اهمیت دارند، نمی‌پذیرد.

افزون بر این، گفتمان مزبور همه مسائل عملی مهم، هم برای جامعه شیعه و هم برای افراد مؤمن، را فراگرفت و برای آنها قواعدی فراهم ساخت و درباره مسئله تعامل مؤمنان با غیرمؤمنان عموما، و با نهاد سیاسی حاکم خصوصا، موضع خصمانه، اما واقع‌بینانه اتخاذ نمود. در این فرایند، کلینی به نحوی روشمند، گرایش‌های موجود در اخباریگری قمی را، که در بصائر الدرجات مشهود بود و بر سرشت فوق طبیعی شخصیت و علم امام و پیروانشان تأکید داشت، کم‌اهمیت

ص: ۷۹

نشان داد. رواج این گرایش‌ها در قم، حاکی از فضایی بود که در آن، فشارهای سیاسی، نظامی و روحی متوجه تنها دولت- شهر شیعی و دوازده امامی نیمه خودمختار آن حکومت بود و این گرایش‌ها با آن فضا مناسبت بیشتری داشت. به معنای دقیق کلمه و در مجموع، کافی عقل‌گرایی شیعی نوبختی و سنّی و نیز حدیث‌گرایی احیا شده اهل تسنّن را به چالش کشید. سرانجام، اشتمال اسناد بسیاری از احادیث کافی- گرچه کلینی آنها را از طریق معدودی از نخبگان قمی/ اشعری نقل کرده است- بر اسامی افرادی که محدّثان بعدی در اعتبار آنها تردید کرده‌اند، نشان می‌دهد که روند روشمند تردید در اعتبار این راویان پیشین، پس از آغاز دوره‌ای بود که باید به عنوان غیبت کبرا تلقّی می‌شد؛ یعنی دوره پس از وفات چهارمین و آخرین سفیر امام غایب [علیه السّلام] در سال ۳۲۹ ق/ ۹۴۱ م؛ سالی که خود کلینی نیز فوت کرد؛ همان دوره‌ای که اکنون شیعه در آن به سر می‌برد.

ص: ۸۰

---

[۹۲] (۱). همان‌گونه که در مقدّمه ناقد ذکر شد، کلینی فقط دو سال آخر عمر خود را در بغداد سپری کرده، اما مؤلّف در چند جای کتاب، از اقامت بیست ساله یا طولانی کلینی در بغداد، سخن به میان آورده است.(م)

پی‌نوشت‌ها

---

(۱).

P, ۱۹۷۹, sserP ogacihC fo ytisrevinU, ogacihC, malsI, namhaR. F .۶۸ .

برای بحث تفصیلی درباره گسترش نظام فقهی اهل تسنّن، ر. ک.

lusU- innuS ot noitcudortnI nA, seiroehT lagel cimalsI fo yrotsiH A, qallaH leaW. ۱۹۹۷, sserP ytisrevinU gdirbmaC, gdirbmaC, hqiF- la

(۲).

acahtI, nodnoL, waL i'ihS ot noitcudortnI nA, i'abatabaT isserradoM. H. ۷۴- ۷۳. PP, ۱۹۸۴, sserP

نویسنده متذکر می‌شود) ۲ .P. ۳, n (که وی به مکتب اصولی حاکم در شیعه دوازده امامی اشاره دارد، که معمولا گفته می‌شود در اواخر قرن دوازدهم ق/ نوزدهم م بر رقیب خود، یعنی مکتب «اخباری» غلبه یافته است. همچنین ر. ک.

yranimilerP A: ecneduapsiruJ i'ihS ni msilanoitidarT dna msilanoitaR" [, medI]. ۱۴۱. p,)۱۹۸۴(۵۹, acimalsI aidutS", yevruS

درباره اخباریگری، نک. نوشته ما:

eht fo nitelluB," narI diwafaS- etaL ni etupsiD ilusU/ ir bhkA eht fo erutaN ehT". pp,)۱۹۹۲(ii/ ۵۵; ۵۱- ۲۲. pp, (۱۹۹۲) i/ ۵۵, seidutS nacirfA dna latneirO fo loohcS fus? uY fo sgnitirW eht ni ecneduapsiruJ i'ihS, ir bhkA", evaelG treboR; ۲۶۱- ۲۵۰ fo ytisrevinU, siseht. D. hp dehsilbupnu)" (۱۷۷۹/ ۱۱۸۶. d) inarhaB- la damhA. b. (۱۹۹۶, retsehcnaM

(۳). درباره گروه‌های دیگری از این قبیل- برای نمونه- ر. ک.

nodnoL dna nevaH weN, malsI i'ihS ot noitcudortnI nA, nemoM najooM ,۱۹۸۵ , hgrubnidE fo ytisrevinU, hgrubnidE, msi'ihS, mlaH znieH; ۸۴- ۶۱, ۶۰- ۴۵. pp. ۱۹۹۱, sserP

در مورد گروه‌های شیعه «غالی»، ر. ک.

ytisrevinU esucaryS, esucaryS, stceS taluhG ehT, setiihS tsimertxE, asooM ittaM. ۱۹۸۸, sserP

ص: ۸۱

---

(۴). ر. ک.۱ .noitcudortnI nA ,isserradoM., p. ۵, p. ۵, n که در آن نویسنده فهرستی از این کتاب‌ها و مجموعه‌های مهم بعدی از احادیث شیعه را ذکر می‌کند.

(۵). کافی مشتمل بر قریب ۱۶۱۹۹ روایت است که تعداد آنها بدون تکرار، ۱۵۱۷۶ روایت است. بخش اعظم این احادیث- ۷۳ درصد- به «احکام» مربوط است. ر. ک. آنچه در ذیل می‌آید و نیز:

pp, ۱۹۸۸, ihleD weN, sreknihT hayyimamI eti'ihS ylraE, rathkA deehaW. S. pp, .۱۳ , ۱۹۳۳, cazuL, nodnoL, nuoigiler etiihS ehT, nosdlanoD. M. D; ۲۱۸, ۲۳۰, ۴۹. ۲۹۰- ۲۸۴

از دو مجموعه مشهور روایی اهل سنّت، صحیح بخاری که توسط محمّد بن اسماعیل بخاری (م ۲۵۶ ق/ ۸۷۰ م) گردآوری شده، مشتمل بر قریب ۷۲۷۵ روایت است که بدون احتساب روایات تکراری، تعداد آنها ۴۰۰۰ روایت است، درحالی‌که صحیح مسلم، که توسط معاصر بخاری، یعنی مسلم بن حجّاج (م ۲۶۱ ق/ ۸۷۴ م) گردآوری شده، مشتمل بر قریب ۴۰۰۰ روایت است. ر. ک.

hgrubnidE fo ytisrevinU, hgrubnidE, htidaH eht ot noitcudortnI nA, notruB nhoJ ۱۳. p, [dibi], rathkA; ۱۲۵- ۱۲۴. pp, ۱۹۹۴, sserP

و نیز بحثی که در ذیل، درباره مجموعه‌های روایی اهل سنّت می‌آوریم.

(۶).

p, ۱۸۸۹, ellaH, neidutS- ehcsinademmahuM,)۱۹۲۱. d(rehizdloG zangI eeS .۹۰

[این کتاب توسط]C. .R rebraB و .S .M nretS ترجمه و [توسط]nretS ، ویرایش و تحت عنوان۱۹۷۱ niwnU dna nellA ,nodnoL ,seidutS milsuM, [چاپ شده است] نیز ر. ک. ارجاعات اندک وی درباره شیعه، در:

pp [dibI] ۳۲۳ .۲۲- ۲۴, ۲۷, ۶۱, ۶۷, ۱۰۲, ۱۰۳, ۱۰۸- ۱۱۱, ۱۱۳, ۱۱۷, ۱۲۰, ۱۲۲, ۱۵۶, ۱۶۲, ۳۲۲ ,

همچنین ر. ک.۴ p. ۲۳ n ۱۱- ۱۲, ۱۱۰ n ۳, ۱۱۷, n اگرچه کارل بروکلمان، هم کافی و هم من لا یحضره الفقیه را از «کتب اربعه» دانسته، اما وی متذکر نشده که این دو کتاب و دو کتاب دیگر، که آنها را ذکر نکرده، مجموعه‌های روایی بوده‌اند. ر. ک.

p, ۱۸۹۸, ramieW, rutaretiL nehcsibarA red ethcihcseG, nnamlekcorB. C. ۲۰۱- .۱۸۷ ; ۱۹۹. pp, I. lov, ۱۹۴۳, ndieL

ص: ۸۲
۹۳

کتاب

grebeldieH, malsI ned- rebu negnuselroV, rehizdloG ,۱۹۱۰ ,۱۹۲۵

[از آلمانی به انگلیسی] ترجمه شد، به نام:

sserP ytisrevinU notecnirP, notecnirP, waL dna ygoloehT cimalsI ot noitcudortnI. , ۱۹۸۱

وی بدون معرفی مجموعه‌های روایی، عمدتا به تشیّع به عنوان [مجموعه‌ای از] فرقه‌های مذهبی اشاره می‌کند. ر. ک.

[n, ۱۴۶ n ۲۱۷, ۱۰۸ n ۲۰۶, ۴۲ n, ۴۱ n ۱۸۲, ۴۰ n ۱۸۱, ۳۷ n ۱۸۰, ۲ n ۱۷۶. pp, [dibI ۱۴۷ .

گلدزیهر به ابن بابویه به عنوان یک «کلامی مشهور شیعه» اشاره دارد.۹۸ p. ۲۰۱ n گلدزیهر با نقل از منابع اهل تسنّن، به احادیث مجعول شیعه اشاره کرده است.) ۱۲۳ .p. ۲۱۱ n (قس.

msi'ihS,. de, remarK nitraM ni," malsI a'ihS fo seidutS nretseW", greblhoK natE. ۴۰- ۳۸. pp, ۱۹۸۷,. loC, redluoB, noituloveR dna, ecnatsiseR

تا سال ۱۹۵۰ م، هم براون و هم دونالدسون هرچهار مجموعه و نویسندگان آنها را مورد بحث قرار داده بودند. مسلّما براون «کتب اربعه» را اشتباها به عنوان «آثار کلامی، فقهی و روایی [کذا] شیعی» معرفی کرده است. ر. ک.

ytisrevinU, egdirbmaC, egdirbmaC, ۴, aisreP fo yrotsiH yraretiL A, enworB. G. E. ۳۵۹- ۳۵۸. pse, ۳۶۰- ۳۵۳. pp, ۱۹۲۴ ni dehsilbup yllanigirO, ۱۹۵۳, sserP

اما بحث مبسوط دونالدسون درباره «کتب اربعه» تا حدّ زیادی این نقص را جبران کرد. اشارات معدود جی.

شاخت) J. thcahcS (به شیعه در کتاب بعدی‌اش تحت عنوان

sserP ytisrevinU drofxO, drofxO, waL cimalsI ot noitcudortnI nA ,۱۹۶۴ .

[۹۳] نیومن، آندره. جی، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، ۱جلد، شیعه شناسی – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۶ ه.ش.

عمدتا به دوره پس از سده‌های میانه، به ویژه در هند اشاره دارد، بدون هیچ توضیحی درباره ماهیت «دوازده امامی بودن» شیعه دوازده امامی.) pp. ۲۱, ۶۶, ۹۴, ۱۰۴, ۱۱۰ (

---

(۷).

pp, ۱۹۷۹, ogacihC, malsI, namhaR .۴۶ –۴۸ ,۵۵ ,۱۶۷ –۱۸۰ .

وی سه پاورقی از پنج پاورقی‌اش درباره این فصل) p. ۲۷۱ (را از کتاب) ۱۹۲۵ (negnuselroV ,rehizdloG نقل می‌کند. هیچ منبع دست اول یا دست دوم دیگری برای متون شیعی، اسماعیلی یا دوازده امامی وجود ندارد. رحمان، به رغم عدم مطالعه‌اش [در این زمینه]، شیعه را به عنوان فرقه‌ای معرفی کرده است که «در

ص: ۸۳
اوایل تاریخ اسلام، [به مثابه] پوششی برای نیروهای ناراضی اجتماعی و سیاسی، به وجود آمده است.

اعراب جنوبی آن را به مثابه ظاهری فریبنده (برای مؤلّف مبهم است) برای ابراز عزّت نفس و استقلالشان در برابر اعراب شمال به کار می‌بردند ... تحرّک عمده مذهبی از مرگ خونین و فجیع [امام] حسین [علیه السّلام]، پسر [امام] علی [علیه السّلام] از [حضرت] فاطمه [علیها السّلام]، در کربلا به دست سربازان حکومت در سال ۵۱ ق/ ۶۷۱ م[۹۴] ناشی شد که از آنجا محرّک [درون مایه] مصیبت آغاز گردید.) pp. ۱۷۱– ۱۷۲ (

امر اخیر، که با اعتقاد به «رجعت امام» درهم آمیخته است، اختصاصی‌ترین ویژگی شیعه را به آن می‌بخشد. بعدا «اعتقادات شرقی کهن درباره نور الهی» به آن پیوند زده شد. (ص ۱۷۲) علاقه شدید رحمان به «درون مایه مصیبت» شیعه در این اثر او نیز مشهود است:

kroY weN, ytitnedI dna egnahC: noitidarT cimalsI eht ni enicideM dna htlaeH. ۳۸– ,
۳۷. pp, ۱۹۸۹, daorssorC

در این باره، ر. ک. مقدّمه مؤلّف در:

namweN. J. A,. snart, ynahapsI. B, ammi'A– la bbiT ehT: modsiW lacideM cimalsI. ,
ivx– vx. pp, ۱۹۹۱, tsurT idammahuM ehT, nodnoL, de

---

(۸). J. R .nosboR ,"htidaH " ,IE ۲, ۳, ۲۳– ۲۸, pse.

(۹).

---

[۹۴] (۱). تاریخ درست شهادت امام حسین علیه السّلام سال ۶۱ ق/ ۶۸۱ م است.(ن)

dna ecnanevorP, ygolonorhC ni seidutS: noitidarT milsuM, llobnyuJ. A. H. G eeS, ۱۹۸۳, sserP ytisrevinU egdirbmaC, egdirbmaC, htidaH ylraE fo pihsrohtuA, ۲۰۳, ۲۰۲, ۲۰۰, ۱۴۸, ۱۶۶, ۱۵۶, ۱۳۱– ۱۲۹, ۱۱۸, ۱۰۶, ۱۰۲, ۶۱, ۵۹, ۴۹, ۱۳, ۱۲, ۲. pse. ۲۴۰, ۲۳۸, ۲۳۴, ۲۲۶

بسیاری از این ارجاعات، «شیعه» را با رافضی‌ها، رافضی‌های افراطی و خوارج یکی دانسته و بسیاری از آنها مبتنی بر ارزیابی‌های ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ ق/ ۱۴۴۹ م)، محقق حدیث‌گرای اهل تسنّن، است. برای مثال، ر. ک.

n ۶۵, ۶۱, ۲۱۷ n ۵۹. pp ۲۵۲ ,۲۲۶ ,۲۳۴ ,۲۳۸

کافی به عنوان تنها نمونه «دیگر مجموعه‌های متنوّع» مطرح است که او چندین حدیث از آن نقل کرده است.) ۱۷۹ ,۱۷۸ ,۱۷۶ .pp ۱۰۶ nn ۴۶, ۴۷; ۱۳۱, ۱۳۱ nn (جوین بال) llob nyuJ (یک حدیث از کتابی تحت عنوان جامع الاخبار، که به ابن بابویه منسوب است) ۱۸۰ ۱۳۱ n (، و یک حدیث از محاسن نقل کرده، بدون آنکه این گردآورندگان را معرفی کند.

.(۱۰)

ix,. psE, htidaH eht ot noitcudortnI nA, notruB. ۱۴۷– ۱۱۹. pp. ,۲۷ ,۳۶ ,۴۵ ,۴۹ ,۷۰ ,۸۱ ,۸۹ , pse, ۱۷۲, ۱۴۸, ۱۴۲, ۱۱۸, ۱۰۹– ۱۰۸

بعکس برتن) notruB (، دیوید واینز) seniaW divaD (در کتابش تحت عنوان:

sserP ytisrevinU egdirbmaC: egdirbmaC, malsI ot noitcudortnI nA ,۱۹۹۵

دست‌کم در بخشی کلی درباره شیعه، ائمّه [علیهم السّلام] را معرفی کرده است. او نکاتی از اعتقادات شیعه دوازده امامی را به طور برجسته مورد بحث قرار داده و نخستین محققان دوازده امامی همانند کلینی و ابن بابویه را ذکر کرده و چندین حدیث از کافی نقل نموده است. ر. ک..۲۷– ۲۴ .pp. ۱۵۷, ۱۶۵, ۱۶۶ –۱۶۷ ,nn

.(۱۱)

melborP- oduesP A: htidaH citehporP fo yticitnehtuA ehT", qallaH. W "

مقاله‌ای که وی در مارس ۱۹۹۸ م به بخش «حدیث: متن و تاریخ» مؤسسه مطالعات آفریقایی و شرقی ارائه کرد و متن آن را از سر لطف در اختیار من قرار داد.

pp .pse ,۶۷ –۵۳ .pp ,) tic .po (,namhaR. ۶۴– ۶۵..(۱۲)

همچنین ر. ک. ۴۷. p[tic .po]qallaH ,۱۸ dna ,۱۸ n که از

pp [tic. po] notruB ۵۱, f ۴۰, f ۲۷. pp, snigirO, thcahcS .۱۲۰ ,۱۲۲

نقل می‌کند.

(۱۳). مقالاتی که تحت این عنوان منتشر شدند:

seriatisrevinU sesserP, siraP,. de, dhaF. T, etimami emsi'ihS eL ,۱۹۷۰

(۱۴). ر. ک. به منابعی که در ذیل نقل شده است:

fo yroehT naisreP eht no snoitcelfeR emoS: sedotsuC teidotsuC siuQ". ۱۴۶- ۱۲۵. pp,)۱۹۵۶(۶, acimalsI aidutS" tnemnrevoG

در آنها، لمتون) notbmaL (بر این عقیده است که از نظر شیعه دوازده امامی، «هیچ روندی ... برای واگذاری قدرت به حاکم غیرالهی طرّاحی نشده است»، گرچه در عصر صفوی برخی از روحانیان مهیّای خدمت به حکومت بودند که بر حق نبود.) pp. ۱۳۳, ۱۳۲ (همچنین مقایسه کنید با اثر او تحت عنوان:

suoigileR eht dna dilqaT- la ajraM)cis(eht fo noitisoP eht fo noitaredisnoceR A". ۱۳۵- ۱۱۵. PP, (۱۹۶۴) ۲۰ IS", noitutitsnI

وی در آنجا «علمای بزرگ شیعه»، یعنی کلینی، ابن بابویه و طوسی را به عنوان کسانی که «اعتقادات شیعه را تدوین کرده و در حکومت آل بویه می‌زیسته‌اند»، معرفی کرده) p. ۱۱۵ (، اما از مجموعه‌های روایی

ایشان ذکری به میان نیاورده است.

---

(۱۵).

ni," narI ni scitiloP dna noigileR: malsI fo sfoorP ehT" [, redniB dranoeL], bbiG. R. A : notlimaH fo ronoH ni seidutS cimalsI dna cibarA,. de, isidkaM egroeG. ۱۴۰- ۱۱۸. pp, ۱۹۶۵, nedieL

بیندر به حدیثی از امام ششم جعفر صادق [علیه السّلام] (م ۱۴۸ ق/ ۷۶۵ م) درباره واگذاری قضاوت اشاره کرده است) p. ۱۲۳ (- که درباره آن، مطالب بیشتری را که در ذیل خواهد آمد، ملاحظه می‌کنید- اما خود حدیث یا منبع آن را نقل نکرده است.

(۱۶). ر. ک. به منابع مذکور در «جدال» بین الگار و کدی درباره «دیدگاه شیعه نسبت به حاکمیت غیردینی» در [ذیل] که براساس یک سخنرانی در سال ۱۹۶۹ م نوشته شد:

ecniS snoitutitsnI suoigileR milsuM, sifuS dna stniaS, sralohcS,. de, eiddeK. N. ۱۹۷۲, sserP ainrofilaC fo ytisrevinU, nodnoL dna,. laC, yelekreB, ۱۵۰۰

الگار در اثرش:

ytisrevinU, nodnoL dna,. laC, yelekreB, ۱۹۰۶- ۱۷۸۵, narI ni etatS eht dna noigileR ۱۹۷۲, sserP ainrofilaC fo

بیان کرده است که شیعه دوازده امامی از ابتدا، شیوه «انکار مشروعیت [حکومت] را با صبر رضایتمندانه و پرهیز از [هرگونه] اقدامی تلفیق کرد.» (و کلامی از امام جعفر [صادق علیه السّلام]- که الگار متذکر شده مبنی بر اینکه بسیاری از احادیث امامیه از ایشان صادر گردیده است- نقل کرده، اگرچه این کلام را فقط از مجموعه [روایی] مربوط به دوره صفویه نقل نموده است. در این حدیث، امام [علیه السّلام] به پیروان خود توصیه کرده است که حتی از مشاجره لفظی با دشمنانشان پرهیز کنند. الگار در مقاله‌اش در مجموعه کدی (eiddeK گفته است: «با غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام] ... حتی امکان اعمال مشروع قدرت نیز از بین رفت.

او با اشاره به دوره صفوی (توضیح می‌دهد که از این‌رو، مسلّما همه حکومت‌ها، حتی آنها که رسما به شیعه وابسته‌اند، غصبی هستند. او این مطالب را بدون هیچ‌گونه تأییدی، از منابع دست اول یا دست دوم ارائه کرده است. کدی در مقاله‌اش برای این مجموعه) p. ۲۱۲ .(، با نقل از الگار می‌گوید: شیعه دوازده امامی معتقد است: [هر] حکومتی تا زمان بازگشت امام غایب [علیه السّلام] نامشروع است.

(۱۷). الیاش) hsailE (در اثرش تحت عنوان

ص: ۸۶

IS," ytirohtuA lageL dna lacitiloP fo yroehT citsiruJ i'ihS irahsaanhtI ehT" ۲۹ ۳۰- ۱۷. ,)PP,)۱۹۶۹

با نقل احادیث موردنظر از کافی، دیدگاه محققان پیشین مانند وات، بیندر، بروکلمان، و استراسمن را، که قایلند فقه شیعه صرفا در عصر آل بویه آغاز شد و آغاز گسترش نظریه سیاست هم پس از آن بود، نقد کرده است. همچنین ر. ک. کتاب وی تحت عنوان:

acibarA," noitaterpretnI s'rehizdloG fo noitaredisnoceR A: na'ruQ eti'ihS ehT". f ۲۰. pse, ۲۴- ۱۵. pp,)۱۹۶۹(۱۶

(۱۸). در کتاب حاضر، به بسیاری از آثار مادلونگ اشاره شده است. مجموعه‌ای از برخی مقالات وی در

tohsredlA, malsI laveideM ni tnemevoM cinhtE dna suoigileR, gnuledaM. W. ۱۹۹۲, , muroiraV

موجود است. مجموعه مشابهی [آثار] کلبرگ تدوین شده که بسیاری از آثار وی نیز در آن نقل شده است.

ر. ک.

muroiraV, tohsredlA, msi'ihS imamI ni waL dna feileB, greblhoK. E ,۱۹۹۱ .

(۱۹). تلقی کربن از شیعه دوازده امامی در کتابش) ۱۹۶۴ (euqimalsI eihposolihP al eD eriotsiH بر ابعاد عرفانی شیعه به‌طور عام و اسماعیلیه و شیعه دوازده امامی به‌طور خاص و حتی بر ابعاد عرفانی مکتب شیخیه تأکید می‌کند. این اثر توسط ال. شرارد) drarrehS .L (تحت عنوان۱۹۹۳ , IPK ,nodnoL ,yhposolihP cimalsI fo yrotsiH به انگلیسی ترجمه شده است. از نظر کربن، «شیعه ذاتا باطنیگری) msiciretosE (اسلام است.») ۳۶ .p (کربن به کلینی و کافی اشاره کرده و احادیث زیادی را نقل نموده که برخی از آنها از کافی است. (برای مثال:۵ ,۴۸ .pp ؛ همچنین ر. ک.

)p .۴۰

درباره شیعه دوازده امامی، ر. ک.۷۴ –۳۱ .pp ، بخصوص ر. ک.۷۰ ,۵۲ ,۳۲ ,۳۶ .pp و درباره ابعاد کلی‌تر تفکر شیعه، ر. ک.۳۴۸ –۳۱۹ .pp . کربن در مقاله‌اش برای همایش ۱۹۶۸ م تحت عنوان) ۱۷۲ –۱۴۳ . "eihposolihP "te (") pp eigolomomI ,احادیثی را از کافی و مجموعه‌های [روایی] ابن بابویه نقل نموده، گرچه از کتاب من لا یحضره الفقیه یا سایر مجموعه‌های بعدی نقل نکرده است. ر. ک.

۱۶۸ ,۱۶۶ ,۳– ۱۶۱ ,۱۵۹ ,۱۵۲ .pp

. نصر نسبتا کمتر به احادیث– به تنهایی– علاقه داشت. ر. ک.

مقاله او برای همایش ۱۹۶۸ م تحت عنوان:

ص: ۸۷

pp(" seuqirotsiH te sellepicnirP snoitaleR srueL, emsifuoS eL te emsi'ihS eL"," yrotsiH . dna ecnessE ni pihsnoitaleR riehT: msifuS dna msiihS", medI;)۲۲۶– ۲۲۵. ۲۳۷– ۲۳۶ pse, ۲۴۶– ۲۲۹. pp, (۱۹۷۰) ۶ seidutS suoigileR

(۲۰). ر. ک. فهرستی از منابع دست دوم در کتاب) ۳۶۱ –۳۵۰ .nemoM ,nA noitcudortnI) pp و کتاب۱۹۸۷ ,H znieH ,s'mlaH eiD ,aihcS ,tdatsmraD که توسط جی. واتسون) J. nostaW (تحت عنوان

sserP hgrubnidE fo ytisrevinU: hgrubnidE(msi'ihS ,۱۹۹۱(

[به انگلیسی] ترجمه شده است و نیز کتاب

seigoloedi te secnayorC: etiihc malsi'L ۱ s'drahciR nnaY ,۱۹۹۱

که توسط ای. نویل) A. lliveN (تحت عنوان:۱۹۹۵ ,S ,malsI eti'ih ,drorxO ,B llewkcal به انگلیسی ترجمه شده است.

(۲۱). درباره اهمیت احادیث کتب اربعه و سایر مجموعه‌ها [ی روایی] ر. ک..۱۷۳– ۱۷۴ nemoM[tic .po], pp و نیز مدخل‌های نمایه این اثر ذیل نام هریک از گردآورندگان؛

pp [. tic. po], drahciR. ۵۵– ۵۴, ۴۴– ۴۳. pp, [tic. po] mlaH; ۷– ۶ .

. همچنین ر. ک.۵ –۴ .M ,isserradoM pp

(۲۲).

nainarI eht fo sutatS lacidiruJ eht gnidrageR noitpecnocsiM", hsailE hpesoJ. p. pse, ۲۵– ۹. pp,)۱۹۷۹(۱۰ seidutS tsaE elddiM fo lanruoJ lanoitanretnI," amalU, ۱۵ n ۱۳, ۱۳

که از"redniB," sfoorP ehT نقل می‌کند. الیاش چنین نتیجه گرفته که امام [علیه السّلام] این نوع حاکمیت را به روحانیت، که در دوره جدید گمان کرده‌اند از آن برخوردارند، واگذار نکرده است.

(۲۳). برای مثال، همچنین ر. ک.

A. S: ni," doireP abyahG- erP eht ni ytinummoC dna mamI" s'greblhoK etatS,. YN, . ynablA, msi'ihS ni erutluC lacitiloP dna ytirohtuA,. de, dnamojrA. nireh detiC skroW rehto sih dna, ۵۳– ۲۵. pp, ۱۹۸۸, sserP kroY weN fo ytisrevinU

(۲۴).

dnuorgkcaB lacirotsiH A, mamI htflewT eht fo noitatluccO ehT, niassuH. M. J. ۱۹۸۲, , tsurT idammahoM, nodnoL

قبلا سید حسین ام جفری) irfaJ .M niasuH deyeS (تاریخ مفصّلی از منشأ تشیّع و زندگی شش امام اول در کتابش ارائه کرده است:

ص: ۸۸

s'namgnoL, nodnoL, malsI a'ihs fo tnempoleveD ylraE dna snigirO ehT ,۱۹۷۹ .

(کتاب اس. وحید اخترS. rathkA deehaW (تحت عنوان:

ihleD weN, sreknihT hayyimamI eti'ihS ylraE ,۱۹۸۸

به معرفی گردآورندگان «کتب اربعه» و خود کتاب‌ها اختصاص یافته است.

---

(۲۵).

revlewT ni idhaM eht fo aedI ehT, msinaisseM cimalsI, anidehcaS. A. A evisneherpmoC ehT: malsI eti'ihS ni reluR tsuJ ehT, medi; ۱۹۸۲, ynablA, msi'ihS, sserP ytisrevinU drofxO, drofxO, ecnedurpsiruJ etimamI ni tsiruJ eht fo ytirohtuA. ۱۹۸۸

ساچدینا) anidehcaS (نیز بحث مربوط به دیدگاه شیعی درباره مشروعیت نهاد سیاسی حاکم را مورد بررسی قرار داده، اما خاطرنشان کرده که در واقع، منابع اولیه، که در زمان غیبت نگاشته شده، این موضوع را با چنین بیانی مطرح نکرده‌اند. وی معتقد بود: علمای امامیه هرحکومت غیرروحانی را غصب حکومت امام [علیه السّلام] می‌دانسته‌اند، اما به خاطر نظریه «تقیّه»، کل مسئله، به بازگشت امام [علیه السّلام] موکول گردیده است. ر. ک.) ۲۱۲ . ۱۰۲ n ۷۳) p no ,۱۰۲ .p ,msinaisseM cimalsI,

برای نقد مطلب اخیر، ر. ک.

tpmettA nA: tsiruJ naidrauG ehT ro reluR tsuJ ehT", i'abatabaT isserradoM. H, yteicoS latneirO naciremA eht fo lanruoJ," stpecnoC eti'ihS tnereffiD owT knil ot. ۲۶۲- ۵۴۹. pp,)۱۹۹۱(iii/ ۱۱۱

(۲۶).

fo doireP evitamroF eht ni noitadilosnoC dna sisirC, i'abatabaT isserradoM. H eti'ihS etimamI ot noitubirtnoC sih dna izaR- la abiQ nbi raf'aJ ubA: malsI eti'ihS. ۱۹۹۳, sserP niwwoD notecnirP, thguohT

(۲۷).

hsitirB, nitelluB," ecnedurpsiruJ i'ihS imamI ni ytirohtuA laiciduJ" sih. eeS ehT", medI; ۱۰۸- ۱۰۴. pp,)۱۹۷۹(ii/ ۶۱, seidutS nretsaE elddiM rof yteicoS. D. hP dehsilbupnU)" ecnedurpsiruJ i'ihS imamI ni ytirohtuA fo erutcurtS, nodnoL fo ytisrevinU, seidutS nacirfA dna latneirO fo loohcS, noitatressiD eht ot htneT eht morf ecnedurpsiruJ i'ihS imamI ni takaZ", medI; (۱۹۸۰

ص: ۸۹

ni smuhK", medI; ۴۸۰- ۴۶۸. pp,)۱۹۸۱(iii/ ۴۴, SAOSB,." D. A, yrutneC htneetxiS," D. A, yrutnec htneetxiS eht ot htneT ehT morf ecnedurpsiruJ i'ihS imamI. ۴۷- ۳۹. pp, (۱۹۸۲) i/ ۴۵, SAOSB

توصیف کالدر) redlaC (از گسترش نیابت، به منزله اصلاحی است بر بیان لمتون در:

"n ۱۸۱. PP," dahiJ fo weiV yrutneC htneeteniN A ۱ ,۱۸۶

کتاب اخیر استوارت) trawetS (تحت عنوان:

tlaS, metsys lageL innuS eht ot sesnopseR etiihS revlewT, yxodohtrO lageL cimalsI. ۱۹۹۸, sserP hatU fo ytisrevinU, ytiC ekaL

نیز عمدتا خود را به تحوّلات فقه- فی نفسه- محدود کرده است، بخصوص تا آنجا که این تحولات پس از تدوین «کتب اربعه» رخ داد.

---

(۲۸). برای مثال، ر. ک.

ni," mamI eht fo ecnesbA eht ni msi'ihS revlewT ni ytirohtuA", gnuledaM, ecnazyB, : malsI: egA- neyoM ua etirohtuA'd noitoN al, sde te, isidkaM egroeG; ۱۷۳- ۱۶۳. pp, ۱۹۸۲, siraP, ۱۹۷۸, eluopaN al ed xuanoitanretni seuqolloC: tnediccO eht fo sgnideecorP: ni," jarahK eht fo ytilageL eht no noissucsiD eti'ihS", medi, ۱۹۷۸, stnasimalsI te stnasibarA sed eneeporuE noinU eht fo ssergnoC htniN firahS eht fo esitaerT A", medi; ۲۰۲- ۱۹۳. pp, ۱۹۸۱, nedieL. de, sreteP hploduR lamA- l'if ala'asaM(

tnemnrevoG eht rof gnikroW fo ytilageL eht no adatruM- la. ۳۱- ۱۸. pp)۱۹۸۰(i/ ۴۳, SAOSB," (natluS- l'a'm

در آنجا، وی با استفاده از کافی، تهذیب [شیخ] طوسی و مجموعه‌های روایی بعدی، [سند] چند حدیث را، که [سید] مرتضی، یکی از اساتید [شیخ] طوسی، نقل کرده، ردیابی نموده است.

(۲۹). ر. ک. مقاله گلبرگ در مجموعه سال ۱۹۸۷ م کرامر) remarK (که در بالا نقل شد و نیز اثر وی تحت عنوان:

ytirohtuA,. de, dnamojrA: ni" doireP abyahG- erP eht ni ytinummoC dna mamI" erutluc lacitilop dna

ص: ۹۰

که تنها مقاله این مجموعه است که منحصرا به چنین دوران اولیه‌ای از تاریخ شیعه اختصاص یافته. در این اثر، کلبرگ مجددا احادیثی را از برخی مجموعه‌های روایی متقدّم و متأخّر نقل کرده است. همچنین ر. ک.

msi'ihS imamI fo segatS ylraE eht fo ecnacifingiS ehT", ttaW yremogtnoM. W ot ", msitneiuQ morf msi'ihs, narI ni scitiloP dna noigileR. de, eiddeK. N: ni. ۳۲- ۲۱. pp, ۱۹۸۳, sserp ytisrevinU elaY, nevaH weN, noituloveR

---

(۳۰). ر. ک. کتاب‌نامه ممن، هالم و ریچارد که در بالا ذکر شد. این امر بیانگر چیزی درباره رشد حوزه‌های فرعی تاریخ ایران و تشیّع همچون «مطالعات راجع به صفویه» نیست. مطالعات مذکور تاکنون موضوع سه میزگرد بین المللی بوده است.

(۳۱).

lacitiloP, noigileR: mamI neddiH eht dnA doG fo wodahS ehT, dnamojrA. A. S ogacihC, ۱۸۹۰ ot gninnigeB eht mrof narI eti'ihS ni egnahC lateicoS dna, redrO. ۱۹۸۴, sserP ogacihC fo ytisrevinU, nodnoL dna

(۳۲)..pp ,[tic .po]dnamojrA. ۲۶۱- ۲۶۳, ۲۶۹- ۲۷۰

ارجمند متذکر شده است) p. ۲۳ (که کتاب [دکتر] نصر شرح متنوّع‌تری از «ارتباط تاریخی بین تصوّف و شیعه دوازده امامی» به دست داده و نمایانده که «تصویر تاریخی بسیار پیچیده‌تر» از آن چیزی است که در آثار مربوط به تشیّع و تصوّف ارائه شده و اضافه کرده که تعارض بسیار زیادی بین این تشیّع و تصوّف بوده است. با این حال، ارجمند در ادامه می‌گوید: کربن درباره جهت‌گیری سیاسی تشیّع گنوسی (عرفان)، که آمیزه‌ای از شیعه دوازده امامی و تصوّف «محض»

ارائه داده، بصیرت‌های زیادی به دست داد. منابع وی عبارتند از: کتاب کربن تحت عنوان: euqimalsI eihposolihP al ed eriotsiH

بخصوص این جمله کربن، که «تشیّع ذاتا باطنیگری اسلام است» (که قبلا ذکر شد) و نیز کتاب نصر تحت عنوانeL emsi'ihS te emsifuoS که در سال ۱۹۶۸ نگارش یافته است. برای ملاحظه نقد وی بر مباحث اولیه درباره تشیّع و سیاست، ر. ک.۲۲ -۲۱ .pp .

(۳۳). برای مثال، ر. ک.) ۱۶۹ -۱۶۸ .pp (نویسندگان بعدی که کتابehT wodahS را مورد استفاده قرار داده‌اند. برای مثال، عبارتند از:

pp, ۱۹۸۲ kroY weN, malsI fo scitiloP ehT, rewoP dna htiaF, remitroM drawdE .

ص: ۹۱

tnatiliM fo htarW ehT, egaR drecaS, thgirW niboR; noitcudortnI nA, seniaW; f ۲۹۶, malsI eti'ihS ni ytirohtuA suoigileR, ivassuoM. K. A; ۱۹۸۵, kroY weN, malsI. ۱۹۹۶, CATSI, rupmaL alauK

---

(۳۴).

fo secruoS ehT, msi'ihS ylraE ni ediuG eniviD ehT, izzeoM- rimA. A. M kroY weN fo ytisrevinU etatS, ynablA,. snart thgiertS divaD, malsI ni msiciretosE. ۱۳۹- ۱۳۷, ۱۲۶- ۱۲۵. pp, ۱۹۹۴, sserP

اصل این کتاب با عنوان ذیل منتشر شده است:

essargraL, lenigirO emsi'ihS eL snaD niviD ediuG eL ,۱۹۹۲ .

(۳۵). برای ملاحظه فهرست کاملی از منابع [مورد استفاده] وی، ر. ک.) ۱ -۲۰ .pp (امیر معزّی اذعان دارد) ۲۰ .p (که پنج جلد باقی‌مانده فروع کافی درباره سخنان ائمّه [علیهم السّلام] درخصوص احکام را- که همان‌گونه که وی اشاره کرده ۷۳ درصد احادیث کافی را تشکیل می‌دهد- بدون بررسی رها کرده است.

ص: ۹۳

فصل اول نمایی از بغداد شیعه در اوایل قرن سوم ق/ نهم م

ص: ۹۵

شیعه در اوایل قرن سوم ق/ نهم م

طبق نظر تذکره‌نویسان دوازده امامی، محمّد بن یعقوب کلینی بیست سال آخر عمرش را در بغداد در گردآوری مجموعه معروفش درباره احادیث امامان [شیعه] تحت عنوان الکافی فی علم الدین سپری کرد. فوت کلینی در سال ۳۲۹ ق/ ۹۴۰- ۹۴۱ م قریب پنج سال پیش از تصرف بغداد توسط آل بویه در سال ۳۳۴ ق/ ۹۴۶ م حاکی از این است که او در اولین دهه قرن جدید، وارد بغداد شده؛ شهری که وی سرانجام، در محله «کرخ» آن، که از قدیم شیعه بودند، مأوا گزید. ۱

شاید قرن پیشین به خاطر جنگ‌های داخلی، غارت‌های متعدد بغداد، تأسیس پایتخت جدید در سامرّاء، تجزیه سیاسی حکومت عبّاسی، قبضه قدرت واقعی توسط نظامیان ترک و ظهور حدیث‌گرایی اهل تسنّن بیشتر مشهور باشد؛ اما دو فصل بعد بیان می‌دارد که در واقع، قرن سوم ق/ نهم م تا حدّ زیادی یک قرن شیعی نیز بود. بی‌تردید، جامعه شیعی حکومت عبّاسی- البته نه در بغداد- به گروه‌های مختلف و رقیب تجزیه شد که ادعاهای رقابت‌آمیزی را درباره صلاحیت اعضای خاندان پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] مطرح می‌کردند. با وجود این، هم اوایل این قرن و هم بخصوص بخش پایانی آن، از همسویی منافع میان دربار و تعالیم و شخصیت‌های شیعی، به ویژه شخصیت‌های عقل‌گرا، حکایت داشت، و حال آنکه اواسط این قرن

ص: ۹۶

در اثر مجموعه‌ای از قیام‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی منسوب به شیعه[۹۵] دست‌خوش آشفتگی شد. تشیّع احیا شده، بروز نابسامانی‌های اجتماعی- اقتصادی و تجزیه سیاسی، به اندازه تمام گرایش‌های ذاتا فقه‌زده، عوامل ظهور حدیث‌گرایی در میان اهل تسنّن در این دوره بودند. اما سرانجام، پیوندهای میان دربار، معتزله و شیعه، به ویژه درست در ابتدای این قرن، به معدود شخصیت‌های کلیدی بستگی داشت. اندکی پس از ورود کلینی به بغداد، طرف‌داران اصلی گفتمان عقل‌گرایی شیعه امامیه- که تلاش می‌کردند برای آینده دین در دوران پس از غیبت امام دوازدهم که در سال ۲۶۰ ق/ ۸۷۳- ۸۷۴ م رخ داد، پیشوایی معرفی کنند- از دنیا رفتند و شیعیان بغداد در معرض خصومت دربار و به ویژه عامّه مردم قرار گرفتند، به‌گونه‌ای که رواج دایمی آن گفتمان و حتی بقای خود جامعه شیعی آشکارا محل شک و تردید بود.

اتحاد شیعه/ معتزله و دربار در دوران خلافت مأمون

یکی از مشخصات دوره حکومت هارون الرشید، پنجمین خلیفه عبّاسی (حک:

۱۷۰ ق/ ۷۸۶ م تا ۱۹۳ ق/ ۸۰۹ م)، که گفته می‌شود دوره ظهور مکاتب اعتزالی بصره و بغداد است، مباحثات کلامی عقل محور بود. شرکت‌کنندگان [در این مباحث]، از میان دسته‌های فرقه‌ای به این مباحث کشیده می‌شدند و اعضایی از گروه‌های شیعی از جمله آنها بودند. تا اوایل قرن دوم ق/ هشتم م، معتزله از کسانی که درگیر کلام بودند، یعنی متکلمان، کاملا متمایز شده بودند. اصول به ظاهر پیچیده‌ای که مکتب «اعتزال» با آنها تداعی می‌شد- بخصوص توحید، که نظریه «مخلوق بودن قرآن»، از آن نشأت گرفت، عدالت خداوند، وعده و وعید و

---

[۹۵] (۱) iihS -otorP.

ص: ۹۷

«منزلة بین منزلتین» ۲ (موضع بینابین)- لوازم کاملا ملموس اعتقادی- سیاسی و گاهی با رنگ و بوی شیعی به همراه داشت، بخصوص پس از مرگ هارون که برنامه‌های جانشینی به هم خورد و نزاع بر سر خلافت، میان دو پسرش امین و مأمون، موجب تقسیمات منطقه‌ای گردید. پس از آنکه نیروی فرستاده شده امین برای مقابله با مأمون در سال ۱۹۵ ق/ ۸۱۱ م، در حوالی ری تن به شکست داد، نیروهای مأمون بغداد را محاصره کردند. چهارده ماه محاصره شهر، که اتفاقی بی‌نظیر در تاریخ اسلام و موجب ممنوعیت ورود و خروج، گلوله‌باران شهر، قحطی و نبرد تن به تن بود، در سال ۱۹۸ ق/ ۸۱۳ م، خاتمه یافت.

دخالت گروه‌های خراسانی پیشین مستقر در شهر (ابنا) سرنوشت‌ساز بود؛ چرا که اعلام حمایت نهایی‌شان از مأمون، توازن قوا را به نفع او تغییر داد. «ابنا» با گفتمان حدیثگرای احمد بن حنبل بغدادی (م ۲۴۱ ق/ ۸۵۵ م) و معاصرش، داود بن خلف (م ۲۷۰ ق/ ۸۸۳ م)، همدلی داشتند. احمد بن حنبل منابع شریعت را معانی ظاهری قرآن، اخبار نبوی (حدیث) و آراء فقهی صحابه پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] می‌دانست و داود بن خلف- که در کوفه متولّد شد و سپس به بغداد عزیمت کرد و در آنجا به امر تعلیم پرداخت- با مکتب «ظاهری» همدلی داشت. [وجه تسمیه «ظاهری» این است که] پیروان این مکتب استدلال می‌کردند که عقیده و عمل باید بر معانی لغوی یا ظاهری قرآن و حدیث استوار باشد. آرمانی دانستن خلافت اولیه، که مشخصه نظریه حنبلی نخستین در این دوره بود، به موازات مبارزه آنها علیه انحطاط در موقعیت خودشان، در نظام اجتماعی رو به رشد عبّاسی، در میان «ابنا» تشدید شد. پای‌بندی «ابنا» به حدیث‌گرایی، باتوجه به این عقیده حنبلی‌ها که جامعه شهری و بخصوص تاجران ثروتمندتر نباید مالیات بپردازند، مورد حمایت بزرگ‌ترین تاجران شهر قرار گرفت و با وفاداری آنان همراه شد. ۳

ص: ۹۸

قیام علویان در سال ۱۹۹ ق/ ۸۱۵ م، توسط زید بن طباطبا در کوفه و حمایت گسترده‌ای که این قیام به سرعت به خود جلب کرد و نیروهای ابن طباطبا بیشترین قسمت جنوب عراق را تصرف کردند و به نزدیکی بغداد رسیدند، تنها حاکی از این بود که مطالبات علویان، در صورت همراه شدن با نیروی نظامی، یک قدرت بالقوّه است. همچنین مغازه‌داران کوچک‌تر بغداد با اشکال معیّنی از تشیّع احساس نزدیکی می‌کردند؛ چرا که شیعه- نسبت به آنچه تاجران بزرگ‌تر و متحدان حنبلی‌شان از آن دفاع می‌کردند- عموما نظام عادلانه‌تری از سرمایه‌گذاری و بخصوص [پرداخت] مالیات ارائه می‌نمود. ۴

این اوضاع و احوال، مأمون را ترغیب کرد تا هشتمین امام [از فرزندان امام] حسین [علیه السّلام]، یعنی علی [بن موسی] الرضا [علیه السّلام] را به ولیعهدی خود منصوب نماید. این انتصاب با عنایت به آن جنبه‌هایی از گفتمان اعتزالی بود که بحث از انتخاب امام و مشروعیت چهار خلیفه اول را تسهیل می‌نمود، اما با مجاز شمردن پذیرش نسبی ادعای علی [علیه السّلام] درباره رهبری امّت، ادعای اخلاف او درباره مرجعیت نسبی- اگر نگوییم رهبری تمام عیار- را تقویت می‌کرد. این انتصاب همچنین برای گروه‌هایی از میان معتزله و شیعیان بغداد جذّاب بود که اعتقاد داشتند یک امام فرهمند «بهترین» رهبر است. در واقع، مأمون، اولین خلیفه عبّاسی، تا آن زمان بود که خود را «امام» معرفی کرده و تأکید نموده بود که علی [علیه السّلام] «بهترین» [امام] بود؛ لازمه این اظهارات آن بود که خلیفه شخصا حق دارد چنین تصمیماتی گرفته، آنها را بر افراد تحت سلطه‌اش تحمیل نماید. این انتصاب همچنین برای تمام گروه‌های درون جامعه جذّاب بود؛

زیرا «موضع میانه»- دیگر اصل معتزلی- نسبت به چهار خلیفه نخست اتخاذ کرده بود. هرشکاف فرقه‌ای یا «فلسفی» (یعنی معتزلی در برابر غیرمعتزلی)، که این حرکت در میان

ص: ۹۹
بغدادیان ایجاد می‌کرد، نیز تنها به سود خلیفه تمام می‌شد. ۵

همچنین در نهایت، انتخاب امام رضا [علیه السّلام] به ولیعهدی به‌طور بالقوّه و از لحاظ سیاسی، انتخاب زیرکانه‌ای بود؛ زیرا ارتباط ابن طباطبا با زیدیان اهل مبارزه، با انتخاب امام، که نگرش واقع‌بینانه‌تری به قدرت حکومتی داشت، مقارن بود. شاهد واقع‌بین‌تر بودن امام رضا [علیه السّلام] این است که وی، هم انتصاب را- گرچه تحت شرایط و ضوابط خودش- پذیرفت و هم تقاضای خلیفه را که از مسیری به او ملحق شود که از معروف‌ترین مراکز شیعی عراق به دور باشد.[۹۶]

به دلایل سیاسی مشابهی، تشریفات علنی‌تر روابط دربار با شیعه، از این به بعد کم‌اهمیت تلقّی شد. واگذاری ظاهری قدرت به فرزندان امام حسین [علیه السّلام]، که به معنای تصدیق مشروعیت چنین مطالباتی به‌طور خاص، یا دست‌کم مطالبات علویان به‌طور عام بود، خصومت سنّی‌ها را برانگیخت. افزون بر آن، طاهر، امیر لشکر خلیفه، با این انتخاب مخالف بود و به نظر نمی‌رسد که خود گروه‌های مختلف شیعی هم در ازای انتصاب یکی از آنها به جانشینی، پشتیبانی خاصی از دستگاه خلافت نموده باشند. در نهایت، هنگام ورود خلیفه به بغداد در سال ۲۰۴ ق/ ۸۱۹ م، پس از درگذشت به موقع امام در سال قبلش، دیگر مخالفت قبلی با خلیفه آشکار نبود. طاهر از «ابنا» برای خلیفه بیعت گرفته بود. از این‌رو، جوانب آشکاری از رابطه دربار و شیعه همچون رنگ سبز و نیز تصدیق پیوسته ابو بکر و عمر توسط مأمون، حاکی از تلاش او برای این بود که تمام پل‌ها را برای بازگشت به سوی جامعه سنّی خراب نکند. با وجود این، او مراقب بود تا روابطش با شیعه بکلی قطع نشود. از این‌رو، در سال ۲۱۱ ق/ ۸۲۶- ۸۲۷ م، تصمیم گرفت تا- هرچند برای مدتی

ص: ۱۰۰
کوتاه- هرکسی که نام معاویه را ببرد شکنجه کند و دخترانش را به عقد امام رضا [علیه السّلام] و پسرش درآورد. ۶[۹۷]

همچنین پیوند دیگر مأمون با اعتزال به طرز مفیدی در شرایط سیاسی قابل فهم است. این ارتباط همچون ارتباط پیشین، به پذیرش این نظریه معتزلی محدود بود که خود قرآن یک سند مخلوق است و بنابراین، مانند خداوند، ازلی نیست. این تصمیم پس از آن بود که خلیفه ده سال بیهوده تلاش کرد تا براساس چنین تفکری، میان تمام گروه‌ها توافق ایجاد کند. او در سال ۲۱۲ ق/ ۸۲۷- ۸۲۸ م، نظریه «مخلوق بودن قرآن» و برتری علی [علیه السّلام] پس از پیامبر را رسما اعلام کرد.

---

[۹۶] (۱). باید یادآوری کرد که مطابق برخی منابع، هردو تحمیلی از جانب مأمون بود و امام[علیه السّلام] هیچ اختیاری در پذیرش آنها نداشتند.(ن)

[۹۷] (۱). باتوجه به اینکه امام رضا علیه السّلام در سال ۲۰۳ ق به شهادت رسیدند، این عبارت به این شکل درست نیست. در تاریخ یعقوبی نیز، که مؤلّف با شماره ۶ به آن ارجاع داده، سخنی از تزویج خود امام نیست، ولی ازدواج پسر امام صحیح است. ازدواج امام[علیه السّلام] با دختر مأمون قبلا صورت گرفته بود.(ن)

مأمون در سال ۲۱۸ ق/ ۸۳۳ م، با تأسیس یک [گروه] تفتیش (محنت)، دستور داد تا تمام قضات و دیگر مقامات رسمی بغداد و سایر ولایات، که معتقد به «مخلوق بودن قرآن» نیستند، از کار برکنار شوند. پیامدهای سیاسی چنین موضعی مشخص بود. اگر خود وحی در رتبه پایین‌تر از خدا باشد، در این صورت، اعتبارش- به آن اندازه که در گفتمان حنابله آمده- زیاد نیست، و از این‌رو، دیدگاه مذکور- هرچند تلویحا- بدین معناست که یک «امام الهام گرفته»- نه یک «حاکم هدایت شده از جانب خداوند»- می‌تواند منشأ تغییر و تحوّل باشد. از این‌رو، اعتبار این گفتمان و افراد روحانی مرتبط با آن، و به‌طور ضمنی، مبانی اجتماعی- اقتصادی آن در شهر کاهش یافت، درحالی‌که اعتبار خلیفه و دستگاه سیاسی‌اش بالا رفت. با وجود آنکه خود خلیفه پس از چند ماه از دنیا رفت، محاکمات متعددی در بغداد انجام شد. بعضی تفتیش‌شوندگان[۹۸] پاسخ‌های طفره‌آمیزی دادند، ولی تحت فشار تهدید

ص: ۱۰۱

به شکنجه و مرگ، تسلیم شدند. برای مثال، خلیفه به ابن حنبل- که پای در زنجیر از بغداد اخراج شد- دستور داده بود که از خود دفاع کند، اما خود خلیفه پیش از آنکه ابن حنبل به او ملحق شود، از دنیا رفت.

خلیفه جدید، معتصم (حک: ۲۱۸ ق/ ۸۳۳ م تا ۲۲۷ ق/ ۸۴۲ م)، که نگران واقعیت‌های سیاسی بغداد بود، دربار را به سامرّاء منتقل کرد، نگهبانان ترک را در زمره ملازمان شخصی‌اش گنجاند، و امور اجرایی را به سرمایه‌داران، به ویژه تاجران ثروتمندتر- به لحاظ اهمیت آنها در طول جنگ داخلی- واگذار کرد. ۷ در همین زمان، دادگاه «تفتیش عقاید»[۹۹] و رابطه بی‌پرده دربار با معتزله در مقابل اتحاد تاجران ثروتمند با «ابنا» به منظور حفظ تعادل، و در واقع به منظور کمک به دودستگی میان منافع رقابت‌آمیز در حکومت و شهر، ادامه داشت. این تدابیر در طول حکومت جانشین معتصم، واثق (۲۲۷ ق/ ۸۴۲ م تا ۲۳۲ ق/ ۸۴۷ م)، نیز ادامه داشت. ۸ وجود مستمر اتحاد حدیث‌گرایان و «ابنا» در مخالفت با همگرایی دربار و معتزله، که با نگرانی اظهار می‌شد، در سال ۲۳۱ ق/ ۸۴۶ م در برابر دادگاه «تفتیش عقاید» به راحتی سرکوب گردید. ۹

پس از مرگ واثق، شورایی برادرش را، که بعدا متوکّل نامیده شد (حک: ۲۳۲ ق/ ۸۴۷ م تا ۲۴۷ ق/ ۸۶۱ م)، به جانشینی او انتخاب کرد. خلیفه به منظور کسب حمایت برای تغییرات گوناگون اجرایی و با اذعان به اینکه پانزده سال دادگاه «تفتیش عقاید» نتایج عینی کمی داشته و تنها عناصر مذهبی محافظه‌کاران بغداد را تحریک کرده است، هم خاتمه دادگاه «تفتیش عقاید» و هم بازگشت به نظریه «عدم مخلوقیت قرآن» را، که مورد حمایت عناصر حدیثگرا بود، اعلام کرد. او همچنین مجموعه‌ای از اعمال ضد شیعی- برای مثال، لعن علی [علیه السّلام]- را پایه‌ریزی

ص: ۱۰۲

کرد و یهودیان و مسیحیان را از مقام‌های دولتی محروم ساخت و بر خانه‌های آنها مالیات وضع کرد. در سال ۲۳۶ ق/ ۸۵۰- ۸۵۱ م، خلیفه دستور داد تا مرقد امام سوم، حسین بن علی [علیه السّلام] را- که در سال ۶۱ ق/ ۶۸۰ م، در کربلا کشته شد- تخریب کنند. ۱۰

---

[۹۸] (۲)..stnednopser

[۹۹] (۱)..noitisiuqnI

تلاش خلیفه برای کنترل قدرت نخبگان سیاسی- نظامی ترک به قتل او منجر شد، و این شروع دوره‌ای بود که در آن، نظامیان با هدف تضمین سیطره‌شان بر قلمرو سیاسی و مالی، به‌طور روزافزونی عامل اصلی ظهور و سقوط خلفا بودند.

پایتخت بارها و بارها تسلیم درخواست نظامیان درباره حقوق اضافی، پاداش یا دیگر امکانات رفاهی شد و مخارج مرکز به حدّی شد که مخارج اداره دولت در سال ۲۵۲ ق/ ۸۶۶- ۸۶۷ م، با دو سال درآمد مالیاتی تمام سرزمین‌های قلمرو حکومت برابر بود. اقدام پیوسته خرید و فروش منصب‌های کلیدی نیز برای اصلاح بحران مالی مرکز، به جایی نرسید. ۱۱

تشیّع و قیام مردمی در دوران بنی امیّه و اوایل دوران بنی عبّاس

اگر ارتباط رسمی دربار با هردو ایدئولوژی مذهبی- سیاسی معتزلی و شیعی، یا دست‌کم با ابعادی از آنها، که از نظر سیاسی مناسب‌تر بودند، در این زمان در سطح نخبگان خاتمه یافته بود، عامّه شیعه- که برای خاندان پیامبر [علیهم السّلام] احترام فوق‌العاده بنیادین قایل بود- [به مثابه] سنگ بنای معنوی هرگونه قیام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در طول قرن سوم ق/ نهم م باقی ماندند. به‌طور قطع، جلوه‌های اعتقادی و عملی مربوط به این جنبش‌ها- آن‌گونه که در منابع غالبا مخالف با این جنبش‌ها، ضبط شده- به‌طور ناقص ترسیم شده است.

قیام‌های مذهبی- سیاسی با محوریت اعضای خاندان پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله]، با گروه‌های

ناراضی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، که از آغاز دوره بنی امیّه (۴۱ ق/ ۶۶۱ م- ۱۳۲ ق/ ۷۵۰ م) وجود داشتند، پیوند داشت و از ایشان کسب حمایت می‌کرد. قیام شیعیان کوفه، بصره و مدائن در سال ۶۵ ق/ ۶۸۴ م، که به دنبال کشته شدن [امام] حسین [علیه السّلام] در سال ۶۱ ق/ ۶۸۰ م، در کربلا صورت گرفت و به راحتی توسط سپاه شام سرکوب شد، و قیام مختار در سال ۶۶ ق/ ۶۸۵ م، به نام محمّد بن حنفیه، سومین پسر [امام] علی [علیه السّلام]، که «المهدی» نامیده شد، از جمله این قیام‌هاست.

کوفیان و موالی (به اسلام گرویدگان غیرعرب) از قیام مختار حمایت کردند. از آن به بعد، در واکنش به اقدامات گسترده ضدشیعی بنی امیّه، همفکری‌های شیعی، که بخصوص با صرّافان، مغازه‌داران و صنعتگران کوچک از میان موالی مرتبط شده بود، مخفیانه انجام می‌شد. امامان چهارم و پنجم، علی بن حسین [علیه السّلام] (م ح ۹۵ ق/ ۷۱۳ م) و پسرش محمّد، ملقب به «باقر» [علیه السّلام] (م ح ۱۱۵ ق/ ۷۳۳ م)، نه نقش سیاسی فعّالی ایفا کردند و نه برای کسب حمایت علیه بنی امیّه، از مدینه خارج شدند.

اما زید بن علی، برادر ناتنی امام پنجم [علیه السّلام]، به کوفه آمد و در سال ۱۲۲ ق/ ۷۴۰ م، قیامی بر علیه هاشم، خلیفه وقت، به راه انداخت.[۱۰۰] با وجود کشته شدن زید، پسر کوچک‌ترش یحیی به خراسان گریخت و توسط بنی امیّه دستگیر شد. او پس از آزادی، تلاش کرد تا قیام دیگری را در هرات به راه اندازد، ولی در نبرد سال ۱۲۵ ق/ ۷۴۳ م، کشته شد. در سال ۱۲۷ ق/ ۷۴۴ م، بزرگان موالی در میان شیعیان کوفی، عبد اللّه بن معاویه را، که نواده جعفر بن ابی

[۱۰۰] (۱). مخفی نماند که نام آن خلیفه« هشام بن عبد الملک» بود، نه هاشم.(ن)

طالب، برادر [امام] علی [علیه السّلام] بود، به عنوان امام مطرح کردند. عبد اللّه در نهایت، تا اصفهان و «استخر» عقب‌نشینی کرد و از آنجا دو سال بر غرب ایران و سپس هرات حکومت نمود و در

ص: ۱۰۴
هرات، به دست ابو مسلم، عامل بنی عبّاس در خراسان، از میان برداشته شد.

در بحبوحه سقوط یک خاندان و ظهور خاندانی دیگر، خاندان حسینی، که امام جعفر صادق [علیه السّلام] (ح ۱۱۵ ق/ ۷۳۳- ۷۳۴ م تا ۱۴۸ ق/ ۷۶۵ م) نماینده آن بود، با گرایش «سکوت سیاسی» شناخته می‌شد. امام درخواست کوفیان را برای بر عهده گرفتن خلافت نپذیرفت، حتی هنگامی که به نظر می‌رسید تعداد بیشتری از هواداران، که رو به افزایش بودند، در حال روی آوردن به تصدیق حقّانیت فرزندان امام حسین [علیه السّلام] هستند. هارون الرشید امام هفتم [امام] موسی [کاظم علیه السّلام] (م ۱۸۳ ق/ ۷۹۹ م) را به عراق برد و در بصره و سپس در بغداد زندانی ساخت و در نهایت، او را در آنجا مسموم کرد. مأمون امام هشتم علی [بن موسی] الرضا [علیه السّلام] (م ۲۰۳ ق/ ۸۱۸ م) را به جانشینی رسمی منصوب کرد. در سال ۲۲۰ ق/ ۸۳۵ م، معتصم پسر امام رضا، [امام] محمّد جواد [علیه السّلام]، را از اقامتگاهش در مدینه به بغداد فراخواند، که در همان سال، در آنجا وفات کرد. جانشین او [امام] علی بن محمّد، امام دهم [علیه السّلام]، تا دست‌یابی متوکّل به قدرت در سال ۲۳۲ ق/ ۸۴۷ م مورد آزار و اذیت دستگاه قدرت قرار نداشت، [اما از زمان متوکّل] در خانه‌اش در سامرّاء تحت توقیف قرار گرفت و [نیز] در سرتاسر حکومت معتز، محبوس باقی ماند و در سال ۲۵۴ ق/ ۸۶۸ م، وفات کرد. امام یازدهم، حسن عسکری [علیه السّلام] (م ۲۶۰ ق/ ۸۷۳- ۸۷۴ م)، تقریبا تمام عمرش را در خانه تحت توقیف باقی ماند. پسر او امام دوازدهم، محمّد بن حسن [علیه السّلام] (ت ح ۲۵۶ ق/ ۸۷۰ م)، بود که پس از مرگ پدرش غایب شد.

اگرچه امامان فرزند امام حسین [علیهم السّلام]- که هم از شکست مکرّر تلاش‌ها در جهت انجام قیام، درس گرفته و هم در دوره عبّاسی تحت نظارت شدید بودند- از درگیری‌های آشکار سیاسی بیزار بودند، اما دیگر گروه‌های شیعی این‌گونه نبودند.

ص: ۱۰۵
به‌طور خاص، «زیدیه» برای پیشبرد خواسته‌هایشان، هرگز از عملیات مسلّحانه ابایی نداشتند. آنها از امام واقعی از تبار [امام] حسین یا [امام] حسن [علیهما السّلام]، انتظار داشتند برای پیشبرد خواسته‌اش بجنگد و مدرکی در دست است که به رغم موضع امام جعفر [صادق علیه السّلام]، دیگر افراد از خاندان امام حسین [علیه السّلام] نسبت به پذیرفتن چنین تعهداتی تمایل بیشتری داشتند. اولین قیام بزرگ زیدیه قیامی بود که محمّد بن عبد اللّه حسنی، مشهور به «نفس زکیّه»، به همراه برادرش ابراهیم در سال ۱۴۵ ق/ ۷۶۲ م- به ترتیب- در مدینه و بصره علیه منصور [دوانیقی]، دومین خلیفه عبّاسی (حک: ۱۳۶ ق/ ۷۵۴ م تا ۱۵۸ ق/ ۷۷۵ م)، به راه انداختند. با وجود کشته شدن محمّد، قیام او در میان فرزندان امام حسن و امام حسین [علیهما السّلام]، از جمله برادرزاده امام جعفر [صادق علیه السّلام]، طالبیان غیرعلوی، انصار و سران قریش از حمایت برخوردار شد. بعضی از پیروان محمّد، پس از مرگ او معتقد شدند که او نمرده، بلکه غیبت کرده است. قیام ابراهیم بن عبد اللّه، برادر محمّد، اگرچه در پایگاهش در بصره با حمایت فراوانی مواجه شد، [ولی] عجیب این بود که تنها حمایت علویان از وی از جانب حامیان کوفی قیام شکست خورده زید بن علی بود.

قیام ابراهیم در نهایت، اداره فارس، اهواز و واسط را برای وی به ارمغان آورد. پس از مرگ نفس زکیّه، بعضی از حامیان او امامت را به محمّد بن قاسم، یکی از نوادگان امام حسین [علیه السّلام]، که در «طالقان» زندگی می‌کرد، واگذار کردند. او در سال ۲۱۹ ق/ ۸۳۴ م، توسط معتصم دستگیر شد و در زندان از دنیا رفت. قیام حسین بن علی در سال ۱۶۹ ق/ ۷۸۶ م، در مدینه،[۱۰۱] که البته قیامی مختصر و کوچک بود، از سوی

ص: ۱۰۶

فرزندان امام حسن و امام حسین [علیهما السّلام]، موالی، زائران و زیدیان مورد حمایت واقع شد. پس از ناکامی این قیام، یکی از حامیان حسنی حسین، یعنی یحیی برادر نفس زکیّه، به «دیلم» گریخت. با وجود اینکه او بعدا تسلیم بنی عبّاس شد و به‌طور مرموزی در بغداد درگذشت، اما اقامتش در آن ناحیه، به همراه برخی از زیدیه، آثاری در پی داشت. ۱۲

قیام ابن طباطبای حسنی در سال ۱۹۹ ق/ ۸۱۵ م- که پیش‌تر بدان اشاره شد- روند قیام‌های شیعی و بخصوص زیدی را به عنوان قیام‌های نیمه مردمی ادامه داد. یکی از نوادگان زید بن علی، که کمتر از یک قرن پیش در شهر یاد شده جنگیده بود، جانشین محمّد شد. به نام او سکّه‌هایی ضرب شد و حمایت از او در کوفه گسترش پیدا کرد، به گونه‌ای که شماری از علویان را دربر گرفت. برادر او حاکم واسط شد و ابراهیم و زید، دو پسر امام موسی [کاظم علیه السّلام] نیز به این قیام ملحق شدند. زید تعداد زیادی از خانه‌های متعلّق به خانواده‌های بنی عبّاس را در بصره به آتش کشید و ابراهیم دستور داد یک کاروان حج را غارت کنند. دیگر نواده امام حسین [علیه السّلام]، حاکم مکّه شد و گنجینه کعبه و ثروت عبّاسیان این منطقه را به غارت برد. چنین حملاتی به وضوح، نمایانگر حمایت طبقه پایین‌تر [جامعه] از قیام در هردو شهر است.

باقی‌مانده قرن، تقریبا شاهد سلسله پیوسته‌ای از قیام‌ها و شورش‌ها در حومه محوری بغداد- سامرّاء بود که به نظر می‌رسد بسیاری از آنها با شیعه مرتبط بودند- اگر نگوییم همیشه از شیعه الهام می‌گرفتند. تاریخ وقوع این قیام‌ها غالبا با بروز اختلاف میان خلیفه و نظامیان یا میان جناح‌های مختلف نخبگان سیاسی بغداد یا در غیر این صورت، با حمله به قلمرو خلافت توسط نیروهای مستقر در ولایات، همچون صفّاریان، مقارن بوده است. از جمله این قیام‌ها، قیام برادر ابو السرایا در

ص: ۱۰۷

کوفه در سال ۲۰۲ ق/ ۸۱۷- ۸۱۸ م است که نظامیان به سرعت آن را درهم کوبیدند.

در همان سال، برادر امام رضا [علیه السّلام] حاکم کوفه شد. ذکر نام «خلیفه»- نه نام خود امام- در خطبه نماز جمعه، موجب شورش‌هایی در شهر [کوفه] و حمله به بغداد شد. این حمله‌ها دفع گردیدند و سپاهیان مرکز وارد کوفه شدند و بسیاری از شورشیان را کشتند. در سال ۲۰۷ ق/ ۸۲۲- ۸۲۳ م یکی از علویان یمن علیه جمع‌آوری مالیات، قیام کرد. در سال ۲۱۴ ق/ ۸۲۹- ۸۳۰ م «خوارج» در نزدیکی بغداد قیام کردند. طی اولین سال خلافت معتصم، محمّد بن قاسم

---

[۱۰۱] (۱). گرچه حسین بن علی ساکن مدینه بود و قیام را از مدینه آغاز کرد، اما در واقع، جنگ او با لشکر خلیفه در نزدیکی مکّه آن روز رخ داد و امروز در مکّه، خیابان شهدا، محل درگیری او با دشمن و محل شهادتش است. عبارت فوق، موهم این معناست که محل فعالیت انقلابی حسین بن علی مدینه بوده است.(ن)

حسینی، یکی از نوادگان امام حسین [علیه السّلام] از طریق امام چهارم [علیه السّلام]- که حامیان نفس زکیّه حمایت‌هایشان را به او منتقل کرده بودند- در سال ۲۱۹ ق/ ۸۳۴- ۸۳۵ م در «طالقان» قیام کرد و با نیروهای طاهریان- که تضمینی برای خلافت [مستقر] در بغداد بودند- درگیر شد. او دستگیر و به بغداد فرستاده شد؛ [ولی دوباره] گریخت و ناپدید گردید. در سال ۲۳۵ ق/ ۸۴۹- ۸۵۰ م، که متوکّل، هم ایجاد محدودیت‌هایی را بر یهودیان و مسیحیان، و هم لعن [امام] علی [علیه السّلام] را پایه‌گذاری کرد، شخصی- با ادعای اینکه ذو القرنین است- در سامرّاء قیام کرد. سال بعد، یعنی سال ۲۳۶ ق/ ۸۵۰- ۸۵۱ م تخریب مرقد امام حسین [علیه السّلام] به دست خلیفه، موجب ناآرامی بغداد شد. ۱۳

هرج و مرج ناشی از دومین جنگ داخلی و دیگر قیام‌های شیعی

نه سال هرج و مرج در سامرّاء، که به دنبال ترور متوکّل در سال ۲۴۷ ق/ ۸۶۱ م پدید آمد، چهار خلیفه را، که هرکدام جانشین دیگری شدند، به خود دید، که سه تن از آنها به قتل رسیدند، نیروهای نظامی پس از قتل متوکّل دایم، هم با خصومت تعدادی از خلفا و هم با خصومت اعضای طبقات دیوانی و دیگر جناح‌های نظامی

ص: ۱۰۸

در دربار در سامرّاء و خود بغداد مواجه بودند. هیچ‌کدام از این عناصر رقیب نتوانستند برای تسلّط طولانی مدت، به منابع مالی کافی دست‌رسی دایمی داشته باشند. طی سال ۲۴۷ ق/ ۸۶۱ م، که منتصر خلیفه بود، به دنبال مشارکت در قتل پدرش، نظر مساعد علویان را- هرچند برای مدت کوتاهی- مجددا به دست آورد.

در سال ۲۵۱ ق/ ۸۶۵ م، بار دیگر جنگ داخلی بغداد را فراگرفت. این درگیری در شهر به اندازه جنگ قریب پنجاه سال پیش، سبعانه بود. شهر و بخصوص حومه آن متحمّل خسارات شدید شد. ۱۴ رقابت میان جناح‌ها موجب تبعید مستعین و به قدرت رسیدن معتز از سوی نظامیان در سامرّاء شد. به قدرت رسیدن وی موجب آشوب در بغداد گردید و نخبگان نظامی درصدد تحت اختیار گرفتن امکانات مالی حکومت بودند. معتز تلاش کرد تا آتش اختلاف در میان گروه‌های نظامی رقیب را دوباره برافروزد، اما نتوانست هزینه مالی اقداماتش را تأمین کند و در سال ۲۲۵ ق/ ۸۷۰ م کشته شد. خلیفه جدید، مهتدی پسر واثق، نیز برای مقابله با نفوذ ترک‌ها تلاش کرد، اما در حین تلاش در سال ۲۵۶ ق/ ۸۷۰ م پس از یازده ماه حکومت، از دنیا رفت.

این دوره از آشوب‌های سیاسی روستایی و شهری و نابسامانی اجتماعی و بخصوص اقتصادی، فقط توقّعات را در میان شیعیان در عرصه سیاست بالا برد.

سال ۲۵۰ ق/ ۸۶۴- ۸۶۵ م شاهد دو قیام شیعی بود؛ یکی در کوفه توسط یحیی بن عمر زیدی که در میان مردم کوفه و بغداد از حمایت گسترده‌ای برخوردار شد.

وقتی یحیی کشته شد، تلاش برای در معرض دید گذاشتن سر او در سامرّاء موجب مخالفت شد و شورش‌ها در بغداد مانع این کار گردیدند. همان سال حسن بن زید زیدی در طبرستان، علیه خلیفه قیام کرد. حکومتی که حسن تشکیل داد، در یک مرحله، شامل ری، زنجان و قزوین بود. در ری، در سال ۲۵۰ ق/ ۸۶۴- ۸۶۵ م، دو قیام

ص: ۱۰۹

رخ دادند: اولین قیام توسط محمّد بن جعفر بن حسن انجام شد که از حسن بن زید دعوت کردند تا به ری بیاید. این اقدام همانند قیام بعدی، یعنی قیام احمد بن عیسی حسینی، در آن سال شکست خورد. در همان سال، در قزوین نیز قیام حسن بن اسماعیل حسینی توسط سپاهیان ترک سرکوب شد و او به دیلم گریخت. ۱۵ در سال ۲۵۰ ق/ ۸۶۴– ۸۶۵ م یا سال ۲۵۱ ق/ ۸۶۵– ۸۶۶ م، حسین بن محمّد حسنی در کوفه به حمایت از یک شخص حسنی دیگر قیام کرد. این قیام، بخصوص در میان «جارودیه» و «زیدیه» ها که بیشترشان تولیدکننده پشم بودند، پرطرفدار بود. در سال ۲۵۱ ق/ ۸۶۵– ۸۶۶ م نیز همزمان با ورود سپاهیان معتز به بغداد و غارت آن، قیام‌های علوی در ری و مکّه به وقوع پیوستند. در سال ۲۵۵ ق/ ۸۶۹۸۶۸ م، دو تن از حسنیان با کشتن یک مقام رسمی محلّی، در کوفه قیام کردند. در همان سال، یک قیام شیعی در مصر علیا به وقوع پیوست. ۱۶

جنگ داخلی دوم نیز تجزیه سیاسی حکومت عبّاسی را تشدید کرد. صفّاریان از سال ۲۴۷ ق/ ۸۶۱ م، یعنی سال ترور متوکّل در شرق، قدرتی محسوب می‌شدند.

در سال ۲۵۳ ق/ ۸۶۷ م، یعقوب به خراسان یورش برد، در سال ۲۵۵ ق/ ۸۶۹ م، کرمان را گرفت، و در سال ۲۵۹ ق/ ۸۷۳ م نیشابور را تصرف کرد و به پنجاه سال حکومت طاهریان– که بخش‌هایی از آن موجب مشکلات مالی، همچون طغیان حسن بن زید شده بود– پایان داد. یعقوب در سال ۲۶۲ ق/ ۸۷۶ م، توسط نیروهای خلیفه در پنجاه مایلی پایتخت مغلوب شد و در سال ۲۶۵ ق/ ۸۷۹ م درگذشت و برادرش عمرو به توافقی با خلیفه دست یافت که به موجب آن، صفّاریان حکومت فارس را حفظ کردند– که از دست دادن آن ضربه شدیدی برای مرکز سیاسی بود– و خوزستان را باز پس گرفتند. همچنین به دنبال دومین جنگ داخلی، در دوران امارت احمد بن طولون (۲۵۴ ق/ ۸۶۸ م تا ۲۷۰ ق/ ۸۸۴ م) مصر به تدریج، از

ص: ۱۱۰

کنترل مستقیم خلافت خارج شد. احمد بن طولون اگرچه در به رسمیت شناختن حکومت خلیفه سنجیده عمل می‌کرد، ولی با وجود آن، از ثروت مصر برای سازمان‌دهی سپاه خود استفاده کرد. بغداد در مقابل پذیرش تسلط طولونی‌ها بر مصر، بخش زیادی از سوریه و جزیره یعنی بین النهرین شمالی، به گرفتن یک خراج سالانه از طولونی‌ها راضی شد. ۱۷ از دست دادن مالیات مناطقی همچون مصر و ولایات ایران موجب وخامت بیشتر اوضاع در بغداد و سامرّاء شد؛ چرا که خلفا و سپاهیان به منظور تسلّط بر «سواد»– یک قطب محلّی برای درآمد مالیاتی که رو به تنزّل بود– مبارزه می‌کردند.

ص: ۱۱۱

پی‌نوشت‌ها

---

(۱). نک. منابع موجود در مباحث ما درباره کلینی، در فصل سوم و در موارد دیگر که در ذیل می‌آید.

(۲). درباره این موارد، به عنوان مثال، ر. ک.

grubnidE, thguohT cimalsI fo doireP evitamroF ehT, ttaW yremogtnoM. W cibarA, , idilahK dihsaR; ۲۴۹- ۲۲۹, f ۲۰۹. pp, ۱۹۷۳, sserP grubnidE fo ytisrevinU ytisrevinU egdirbmaC, egdirbmaC, doireP lacissalC eht ni thguohT laCirotsiH. ۱۰۸- ۱۰۴. pp, ۱۹۹۶, sserP

(۳). خالدی (ص ۱۹۲) بر این باور است که «نظریه سیاسی اهل تسنّن» خود را به مثابه یک «مشرب حنبلی، که عموما حامی اطاعت از قدرت‌های موجود و ایده‌آل دانستن خلافت اولیه اسلام است، و یک مشرب شافعی با گرایشی آشکارتر به قابلیت‌ها و شرایط حکومت عادله» عرضه می‌کند. همچنین ر. ک. ارجاعات لوییس مارلو) wolraM esiuoL (به رساله‌های حنبلی در کتابش

egdirbmaC, egdirbmaC, thguohT cimalsI ni msinairatilagE dna yhcrareiH. f ۱۵۸. pp, ۱۹۹۷, sserP ytisrevinU

او بر ارزش صنایع دستی[۱۰۲] تأکید می‌کند و اصحاب این صنایع را به عنوان رکن اجتماعی برای حمایت از گفتمان حنبلی تلقّی می‌کند. همچنین ر. ک. ارجاعات موجود شبان) nabahS (، وات) ttaW (و کندی) ydenneK (در اینجا، که در این دو فصل، به‌طور آنها استفاده شده است.

(۴).

egdirbmaC, egdirbmaC, ۲, noitaterpretnI weN A: yrotsiH cimalsI, nabahS. A. M dna tehporP ehT, ydenneK hguH; ۱۶۶, ۱۳۰, ۸۳, ۴۷- ۴۱. pp, ۱۹۷۸, sserP ytisrevinU. f ۱۵۸. pp, ۱۹۸۶, noamgnoL, nodnoL, setahpilaC eht fo egA eht

نام کامل ابن طباطبا، «ابو السرایا» بود و پرچمش را به نام محمّد بن ابراهیم زیدی برافراشت.

(۵).۱۷۹ -۱۷۵. ttaW[tic .po], pp وات (ص ۱۷۷) بر این عقیده است که تصدیق ادعاهای [امام] علی [علیه السّلام] همراه با تصدیق ادعاهای ابو بکر و عمر اقدامی در جهت ایجاد توازن بین گروه‌های متعارض بود. اما روی‌هم‌رفته، به وضوح سنّی‌ها و به ویژه حنبلی‌ها، چنین تصدیقی را تنها می‌توانستند به صورت منفی تلقّی کرده باشند.

---

(۶). احمد بن اسحاق یعقوبی (م بعد ۲۹۲ ق/ ۹۰۵ م) تاریخ الیعقوبی، ج سوم، نجف، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م، ص ۱۸۹/ محمّد بن جریر طبری (م ۳۱۰ ق/ ۹۲۳ م) تاریخ طبری، ترجمه سی، ای. بازورث) htrowsoB .E .C (، آلبانی نشر دانشگاه دولتی نیویورک، ۱۹۸۷ م، ج ۳۲، ص ۱۷۵، ۱۷۷، ۷۱، ۸۳، مأمون برادر امام رضا [علیه السّلام] را به حکومت

---

[۱۰۲] ۱)..stra launam

کوفه منصوب کرده بود و برادر دیگر ایشان در همان سال، امیر الحاج بود و در دعاها از امام [علیه السّلام] به عنوان وارث [خلافت] مأمون یاد کرد. سال بعد، امام [علیه السّلام] وفات کرد. همچنین ر. ک.

pp, [tic. po] nabahS; f ۱۷۹. pp, [tic. po] ttaW .۲ ,۵۴ -۵۵

.(۷)

pp, [tic, po] ydenneK; ۶۹, f ۶۱, [tic. po] nabahS; f ۱۶۵, ۲۵۴, ۱۷۸. pp, [tic. po] ttaW. f . ۱۶۵

(۸). یعقوبی، [پیشین]، ج ۳، ص ۲۱۵؛ طبری [پیشین]، ج ۳۴، ص ۲۶ به بعد؛ علی بن حسین مسعودی (م ۳۴۶ ق/ ۹۵۷- ۹۵۸ م)، مروج الذهب، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۲ م، ج ۴، ص ۷۶؛

pp, [tic. po] ttaW; ۵۵, ۶۹- ۶۸. pp [tic. po] nabahS .۱۷۸ -۱۷۸

(۹). طبری [پیشین]، ج ۳۴، ص ۳۴، ۱۳۵، ۱۱۰- ۱۱۱؛;۱۶۴ .۷۳; ydenneK,[tic .po]S. p ,nabah کندی (ص ۲۲۷) بر این باور بود که اقدامات ضد شیعی هیچ واکنش شیعی را برنینگیختند. اما مسلّما باید برخی در آشوب گسترده بغداد در سال ۲۳۷ ق/ ۸۵۱- ۸۵۲ م، در مخالفت با حرکتی برای مطرح کردن مجدّد نصر بن احمد خزاعی، شرکت کرده باشند. خزاعی یک مخالف ابنایی نظریه «مخلوق بودن قرآن» بود که در دوران «تفتیش عقاید» مأمون، اعدام شده بود. همچنین ر. ک. یعقوبی [پیشین]، ج ۳، ص ۲۱۵؛ طبری [پیشین]، ج ۳۴، ص ۲۶- ۳۵؛ مسعودی [پیشین]، ج ۴، ص ۷۶.

(۱۰). یعقوبی [پیشین]، ج ۳، ص ۲۱۹؛ طبری [پیشین]، ج ۳۴، ص ۸۹ و ۱۱۰- ۱۱۱ به بعد.

(۱۱). طبری [پیشین]، ج ۳۵، ص ۱۴۳؛

I, ۲ IE," labnaH. b damhA", tsuoaL. H; ۷۹. p, [tic. po] nabahS :۲۷۲ -۲۷۷ .

ابن حنبل به دربار دعوت شد و گرچه خلیفه را ملاقات نکرد، اما هدایای بسیاری دریافت نمود و به خلیفه بعدی، معتز (حک: ۲۵۲ ق/ ۸۶۶ م تا ۲۵۵ ق/ ۸۶۹ م) معرفی شد.

(۱۲). درباره این موارد- برای مثال- ر. ک.

moorC, nodnoL, yrotsiH lacitiloP a: etahpilaC disabbA ylraE ehT, ydenneK, msiihS, mlaH; ۱۴۰, ۱۳۴- ۱۳۲. pp, tehporP ehT, ydenneK; ۲۲۷- ۲۰۵. pp, ۱۹۸۱, mleH

pp, [tic. po] nabahS; ۲۱۱- ۲۱۰, f ۲۰۶, ۳۳, ۲۰- ۱۷. pp .۱۴ -۱۵ .

---

(۱۳). طبری [پیشین]، ج ۳۲، ص ۶۹، ۷۱، ۱۳۰، ۱۸۲؛ ج ۳۳، ص ۵؛ ج ۳۴، ص ۸۹ به بعد، ص ۹۵، ۱۱۰، ۱۰۶؛ ج ۳۵، ص ۱۵- ۲۶. گفته شده که «ذو القرنین» (آیه ۸۳ از سوره کهف) اشاره به اسکندر کبیر است.

iE," radnaksI- la" ttaW yremogtnoM. W ۲ ,۴ :۱۲۷ .

(۱۴). مسعودی [پیشین]، ج ۴، ص ۱۳۵؛

eht fo lanruoJ," sdisabbA eht fo sisirC yrutneC drihT ehT", seniaW divaD. ۳۰۱- ۲۹۹. pp,)۱۹۷۷(۲۰, tneirO eht fo yrotsiH laicoS dna cimonocE

(۱۵). رسول جعفریان، تاریخ تشیّع در ایران، (۲ جلد)، قم، انصاریان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰۷/۲۹۱ . ۹۹; p ,mlaH ,nabahS[tic .po], pp. . همچنین ر. ک. طبری [پیشین]، ج ۳۵، ص ۱۵ به بعد، ۱۰۸- ۱۰۹، ۱۵۰- ۱۵۱/ مسعودی [پیشین]، ج ۴، ص ۱۵۳- ۱۵۴.

(۱۶). یعقوبی [پیشین]، ج ۳، ص ۲۳۶؛ طبری [پیشین]، ج ۳۵، ص ۱۱۵، ۱۶۳، ۱۴۴، ۱۰۸- ۱۰۹، ۶۵، ۱۴۱- ۱۴۲، ۸۸- ۹۰؛ ج ۳۶/ مسعودی [پیشین]، ج ۴، ص ۱۸۰- ۳۰۷.

(۱۷).

pp, tehporP ehT, ydenneK; ۷۹۵: ۸, ۲ iE," sdiraffaS", htrowsoB. E. C .۱۷۸ -۱۷۹ .

ص: ۱۱۵

فصل دوم نمایی از بغداد شیعه در اواخر قرن سوم ق/ نهم م

ص: ۱۱۷

شیعه در اواخر قرن سوم ق/ نهم م

امام دوازدهم [علیه السّلام] در ماه شعبان و به احتمال زیاد، در سال ۲۵۶ ق/ ۷۸۰ م به دنیا آمد ۱ و به دنبال فوت پدرش امام یازدهم حسن عسکری [علیه السّلام]، سال ۲۶۰ ق/ ۸۷۴ م غیبت کرد. به نظر می‌رسد چند دهه‌ای که مقارن بود با غیبت ایشان تا وفات محمّد بن یعقوب کلینی- گردآورنده اولین کتاب از «کتب اربعه» روایی شیعه دوازده امامی- در سال ۳۲۹ ق/ ۹۴۰ م، یک دوره آشکارا شوم برای جامعه شیعه دوازده امامی بوده است.

ارتباط میان تشیّع و قیام‌های مخالف حکومت، بخصوص قیام‌هایی با ماهیت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، که طی نیمه اول قرن به وضوح مشهود بود، تا نیمه دوم قرن ادامه یافت. افت مداوم درآمدهای مرکز تا حدّی معلول از دست دادن مصر و ولایات ایران بود، اما به ویژه با وخیم‌تر شدن اوضاع در مراکز کشاورزی عراق، بخصوص [منطقه] «سواد»،

شدت یافت. با توجه به اینکه در اثر رشد مجموعه‌های شهری بغداد و سامرّاء و به ویژه در اثر خسارات وارد شده به این مناطق در نتیجه دومین جنگ داخلی و محاصره بغداد در سال ۲۵۱ ق/ ۸۶۵ م، تقاضای مواد غذایی از «سواد» افزایش یافت. این به هیچ‌وجه تصادفی نیست که هردو قیام عمده نیمه دوم قرن سوم ق/ نهم م، [یعنی] قیام «زنگیان» (از ۲۵۵ ق/

ص: ۱۱۸

۸۶۸– ۸۶۹ م تا ۲۷۰ ق/ ۸۸۳ م) و «قرامطه» (از ۲۷۸ ق/ ۸۹۱– ۸۹۲ م تا ۳۶۸ ق/ ۹۷۸ م) در [منطقه] «سواد» به وقوع پیوست و از اقبال عمومی گسترده ارکان تجاری/ بازرگانی و کشاورزی برخوردار شد. این دو قیام به دنبال جنگ داخلی و محاصره بغداد اتفاق افتاد. افزون بر این، هردو قیام به‌طور آشکار، از پیوندهای شیعی برخوردار بودند، هرچند براساس گزارش‌های کسانی که از این پیوندها هراس داشتند، [فقط] تا حدّی می‌توان به این نکته پی برد. ۲

در نهایت، قیام زنگیان ناگهان در سال ۲۵۵ ق/ ۸۶۸– ۸۶۹ م، دقیقا پیش از ولادت امام دوازدهم [علیه السّلام] آغاز شد. پیوندهای آشکارا شیعی این قیام از همان ابتدا مشخص بود: رهبر زنگیان، علی بن محمّد، که در ری به دنیا آمد، با «زیدیه» روابطی داشت و در واقع، در ابتدا خود را با این ادعا معرفی کرد که وی همان یحیی بن عمر مشهور است که بازگشته؛ [همان شخص] زیدی که قیام او در کوفه در سال ۲۵۰ ق/ ۸۶۴– ۸۶۵ م سرکوب شد. هنگامی که وی با غلام‌های زنگی– که نزدیک آب‌راه «شطّ العرب» باتلاق‌های نمک را نمک‌زدایی می‌کردند تا زمین را برای زراعت آماده کنند– ارتباط برقرار کرد، زنگیان ویژگی‌های یک قیام همگانی را از خود نشان دادند: نیروهای زنگیان بصره را در سال ۲۵۷ ق/ ۸۷۱ م، اهواز را در سال ۲۶۱ ق/ ۸۷۴– ۸۷۵ م و واسط را در سال ۲۶۴ ق/ ۸۷۸ م غارت کردند. ۳

قیام قرامطه به رغم روابط آشکار اولیه با زنگیان، حاکی از ظهور شیعه اسماعیلی بود که از سال ۲۶۰ ق/ ۸۷۳ م یا ۲۶۴ ق/ ۸۷۷– ۸۷۸ م در این منطقه حضور داشتند. این قیام همانند قیام زنگیان، ریشه‌های خود را مرهون بحران‌های بنیادین اجتماعی– اقتصادی در «سواد» بود و بخش اعظم طرف‌دارانش را در میان کسانی پیدا کرد که به بدترین وجه، تحت‌تأثیر این بحران‌ها بودند؛ کسانی که طبری آنها را «دهقانان و کشاورزان» خوانده است. کمتر از دو دهه پس از شکست

ص: ۱۱۹

زنگیان در سال ۲۷۰ ق/ ۸۷۰ م، بغداد مجبور شد تا توجه خود را به این تهدید جدید شیعی معطوف کند. در سال ۲۸۵ ق/ ۸۹۸– ۸۹۹ م، قرامطه یک کاروان تجاری را غارت کردند و سال بعد، بصره مورد تهدید قرار گرفت. گرچه خلیفه معتضد (حک: ۲۷۹ ق/ ۸۹۲ م تا ۲۸۹ ق/ ۹۰۲ م) چند قیام قرمطی را در عراق بین سال‌های ۲۸۷ ق/ ۹۰۰ م و ۲۸۹ ق/ ۹۰۲ م سرکوب کرد، اما در سال ۲۸۹ ق/ ۹۰۱– ۹۰۲ م کوفه در معرض تهدید قرار گرفت و راه کوفه– حجاز مسدود شد. در ابتدای سال ۲۹۴ ق/ ۹۰۶– ۹۰۷ م، دیگر کاروان‌های حج نیز مورد دستبرد قرار گرفتند و طبق گفته طبری، قریب ۲۰۰۰۰ نفر کشته شدند. پس از وقفه‌ای در خصومت‌ها بین سال‌های ۳۰۰ ق/ ۹۱۳ م و ۳۱۰ ق/ ۹۲۲– ۹۲۳ م، قرامطه در سال ۳۱۱ ق/ ۹۲۳ م وارد بصره شدند و در آن سال و سال بعد، به کاروان‌های حج حمله کردند. در سال ۳۱۴ ق/ ۹۲۷ م و ۳۱۵ ق/ ۹۲۷– ۹۲۸ م، بغدادیان از اشغال قریب الوقوع شهر به دست قرامطه بیم داشتند و ورود کاروان‌ها از ایران متوقف شد.

در سال ۳۱۷ ق/ ۹۳۰ م، قرامطه به کاروان حج یورش بردند و خود مکّه را تصرف کردند و «حجر الاسود» را بردند و تا سال ۳۳۹ ق/ ۹۵۱ م آن را نزد خود نگاه داشتند. در سال ۳۲۷ ق/ ۹۳۹ م و در سال ۳۲۸ ق/ ۹۴۰ م خلیفه مجددا ناچار شد برای تأمین امنیت کاروان‌های حج، هزینه پرداخت کند. ۴

پیوندها میان گفتمان حدیثگرا و بخشی از گروه‌بندی‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بغداد در نیمه اول قرن، مورد بحث قرار گرفته است. دقیقا در زمان گسترش وسیع منظومه‌های شهری بغداد و سامرّاء طی این قرن، روند تجزیه سیاسی- که در بالا به آن اشاره شد- با مهاجرت داخلی موالی همراه شد و موجب رشد شهرهای مهم شرقی مانند بلخ، مرو، بخارا، نیشابور، ری و اصفهان گردید. این شهرها و شهرهای دیگر، همان شهرهای شرقی هستند که تعدادی از محدّثان

ص: ۱۲۰

بزرگ سنّی در آنجا به دنیا آمدند یا بعدا در جست‌وجوی احادیث نبوی به آنجا مسافرت کردند. این مؤلّفان با حضورشان در بغداد، کوفه و حجاز، قطعا می‌توانستند اطلاعات زیادی از وقایع و جریاناتی داشته باشند که مشخصه این قرن بود؛ وقایع و جریاناتی که [اولا،] شاید حاکی از این نیز بودند که خلافت- اگر نگوییم خود طرح و برنامه اهل سنّت- بسیار گذرا و موقّتی بود و [ثانیا،] زمینه‌ای بودند برای ظهور گرایش به گردآوری احادیث [منقول] از همان اولین دوره تاریخ اسلام و از این رهگذر، اولین دوره تاریخ اسلام را به نحوی سنجیده، دوره «ایده‌آل» معرفی می‌کردند. برای مثال، خود ابن حنبل در بغداد، در یک خانواده عرب خراسانی به دنیا آمد. مسند، یعنی اثر عمده باقی‌مانده از او، شامل قریب ۳۰۰۰۰ حدیث است. گرچه مسندهای دیگر نیز در این دوره گردآوری شدند، اما آثار متعدد موسوم به «مصنّف»، که تاریخ آنها نیز به اوایل تا اواسط قرن سوم ق/ نهم م برمی‌گردد و بیشتر گردآورندگان آنها پیوندهایی با شرق [جهان اسلام] داشتند، مهم‌تر بودند.

محمّد بن اسماعیل بخاری (م ۲۵۶ ق/ ۸۷۰ م) در بخارا به دنیا آمد و تحصیل کرد و سپس به مکّه، مصر، کوفه، بغداد و بصره مسافرت کرد و در سال ۲۵۰ ق/ ۸۶۴ م، به نیشابور آمد، و در آنجا تا چند سال پیش از رفتن به روستایی نزدیک بخارا- محل وفات وی- سکونت داشت. صحیح بخاری مشتمل بر ۷۲۷۵ حدیث یا ۴۰۰۰ حدیث بدون احتساب احادیث تکراری است که از میان قریب ۶۰۰۰۰۰ حدیث انتخاب شده و در قالب قریب یکصد کتاب تنظیم شده است.

مسلم بن حجّاج قشیری نیشابوری (م ۲۶۱ ق/ ۲۷۴ م)،[۱۰۳] که در سال ۲۰۲ ق/

ص: ۱۲۱

۸۱۷ م به دنیا آمد، از نسل افرادی از قبیله عربی «قشیر» بود که در نیشابور اقامت گزیده بودند. او نیز به‌طور گسترده‌ای در جست‌وجوی احادیث نبوی به همه مراکز عمده علمی، در ایران، عراق، سوریه و مصر سفر کرد و نزد بسیاری از محدّثان بزرگ آن زمان از جمله ابن حنبل تحصیل نمود. او در نهایت، در نیشابور اقامت گزید و با کسب و کار مختصری زندگی خود را تأمین می‌کرد. صحیح مسلم مشتمل بر قریب ۴۰۰۰ حدیث است که از میان بیش از ۷۵۰۰۰۰ روایت انتخاب شده است.

---

[۱۰۳] (۱). تاریخ وفات وی ۸۷۴ میلادی است. بنابراین، آنچه در متن آمده، یعنی ۲۷۴ میلادی، اشتباه سهوی یا تایپی بوده است.(ن)

مجموعه‌های احادیث نبوی، که مشتمل بر مطالب مرتبط با اعمال روزانه زندگی انسان مؤمن و مسائل اوست و مجموعه‌های «سنن» نامیده می‌شود، نیز در این دوره به وجود آمدند و توسط محققان مربوط به شرق [جهان اسلام] تدوین شدند.

ابو داود سجستانی (م ۲۷۵ ق/ ۸۸۸ م) در خراسان به دنیا آمد و در نیشابور و سپس در بصره، کوفه، حجاز، عراق، ایران، سوریه و مصر تحصیل کرد. وی نزد ابن حنبل تحصیل کرد و [کتاب] سنن وی مشتمل بر قریب ۴۸۰۰ حدیث، یعنی چکیده‌ای از ۵۰۰۰۰۰ روایت است.

محمّد بن عیسی ترمذی (م ۲۷۹ ق/ ۸۹۲ م)، که در سال ۲۰۶ ق/ ۸۲۱ م در مکّه به دنیا آمد، به عراق، ایران و خراسان سفر کرد و نزد ابو داود، بخاری و مسلم تحصیل نمود.

احمد بن شعیب نسائی در خراسان به دنیا آمد و پیش از آنکه در مصر اقامت گزیند، در بلخ تحصیل کرد.

سعید بن شعبه (م ۲۲۷ ق/ ۸۴۱ م) در مرو به دنیا آمد و در بلخ پرورش یافت.

محمّد بن یزید، مشهور به «ابن ماجه» (م ۲۷۳ ق/ ۸۸۶ م) در قزوین به دنیا آمد و نسبت اثر ابراهیم بن عبد اللّه کشّی حاکی از اصل و نسب خوزستانی [او] است.

همزمان با ظهور این مجموعه‌ها، شرح‌حال‌هایی از راویان احادیث نبوی

ص: ۱۲۲
توسط نویسندگانی همچون واقدی (م ۲۰۷ ق/ ۸۲۳ م) و یحیی بن معین (م ۲۳۳ ق/ ۸۴۷ م) پدید آمدند. چنین آثاری به نوبه خود، به مثابه منابعی برای ابن سعد (م ۲۳۰ ق/ ۸۴۴ م)، ابن ابی شیبه (م ۲۳۵ ق/ ۸۴۹ م)، ابن خیّاط (م ۲۴۰ ق/ ۸۵۴ م) و ابن ابی خیثمه (م ۲۷۹ ق/ ۸۹۲ م) به شمار آمدند. قرن‌های سوم ق/ نهم م و چهارم ق/ دهم م نیز شاهد تألیف کتاب‌های رجالی مرجع درباره اصحاب بودند که به مثابه منابعی برای محققان متأخّر همچون ابن اثیر (م ۶۳۰ ق/ ۱۲۳۰ م) و ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ ق/ ۱۴۴۹ م) مورد استفاده قرار گرفتند. ۵

برعکس عمل‌گرایی اسماعیلیه و زیدیه و حدیث‌گرایی برجسته اهل تسنّن، شیعه [دوازده] امامی گروهی کم‌اهمیت و ناچیز به نظر می‌رسید. در واقع، آثار معاصری که درباره ملل و نحل نگاشته شده، حاکی از وجود ۱۴ تا ۲۰ گروه شیعی است. سعد بن عبد اللّه اشعری قمی (م ۲۹۹– ۳۰۱ ق/ ۹۱۱– ۹۱۴ م) برای وجود ۱۵ گروه مدرک ارائه کرده، درحالی‌که ابو محمّد حسن بن موسی نوبختی (م بین ۳۰۰ ق/ ۹۱۲ م– ۳۱۰ ق/ ۹۲۲ م)، برادرزاده وزیر شیعی مذهب دولت، یعنی ابو سهل اسماعیل نوبختی، معتقد است: شیعه پس از وفات [امام] حسن عسکری [علیه السّلام] به ۱۴ فرقه تقسیم شد. علی بن اسماعیل اشعری (م ۳۲۴ ق/ ۹۳۵– ۹۳۶ م) شیعه را به ۱۵ فرقه غالی، ۲۴ فرقه رافضی و ۶ فرقه زیدی تقسیم کرده است. مسعودی (م ۳۴۵[۱۰۴] ق/ ۹۵۶ م)، نویسنده پس از سال ۳۳۲ ق/ ۹۴۳ م، که تا حدّی طرفدار شیعه است، تعداد گروه‌های شیعی را ۲۰ گروه دانسته است. برای مثال، در میان آنها، گروه‌هایی بودند که اعتقاد داشتند:

[۱۰۴] (۱). تاریخ صحیح وفات مسعودی سال ۳۴۶ ق است.(ن)

امام یازدهم [علیه السّلام] پسری نداشت و با وفات او امامت پایان یافت، و گروه‌هایی اعتقاد داشتند وی غایب است، و گروه‌هایی بر این باور بودند که اکنون برادر امام یازدهم [علیه السّلام] یعنی جعفر، و یا اینکه برادر دیگر امام

ص: ۱۲۳

یازدهم [علیه السّلام]، یعنی محمّد- گرچه فوت کرده بود- امام است. براساس تمام گزارش‌ها، شیعیان دوازده امامی، یعنی کسانی که معتقد بودند امام یازدهم [علیه السّلام] پسری داشت که هنگام وفات پدرش به امامت رسیده و پس از آن غایب شده بود، گروه کوچکی بودند. ۶

تجدید حیات شیعه

در مقایسه با چالش‌های زیدی و اسماعیلی و ظهور گسترده حدیث‌گرایی اهل تسنّن و گرایش به آن در کل نظام حکومتی، اگرچه جاذبه امامیه در اواسط قرن، هم در میان نخبگان و هم در میان اقشار عامّه مردم، هم در حوزه‌های سیاسی و هم در حوزه‌های معنوی مشخصا محدود به نظر می‌رسید، باز هم گرایش به عقاید و اندیشه‌های شیعی به‌طور مشهودی ادامه یافت. منتصر، که به دنبال مشارکت در قتل پدرش طی سال ۲۴۷ ق/ ۸۶۱ م خلیفه بود، برای مدت کوتاهی محبوبیت علویان را بازگرداند. ۷ جلوه‌هایی از گرایش‌های شیعی «عامّه مردم» نیز ثبت شده است. در سال ۲۴۱ ق/ ۸۵۵- ۸۵۶ م، متوکّل دستور داد یک تاجر ثروتمند عطر را، که علنا ابو بکر، عمر و عایشه را لعن کرد، تازیانه زدند. در سال ۲۵۴ ق/ ۸۶۸ م، هنگام وفات امام دهم شیعیان، علی بن محمّد [علیه السّلام]، خلیفه معتز- به دنبال قیام‌های زیدیه در سال ۲۵۰ ق/ ۸۶۵- ۸۶۶ م، تأسیس یک «دولت» زیدی در طبرستان، قیام حسینیان در کوفه در سال ۲۵۱ ق/ ۸۶۵- ۸۶۶ و قیام‌های علویان در مکّه و ری در همان سال- برادرش را برای خواندن نماز بر امام [علیه السّلام] در مراسم دفن ایشان، به سامرّاء فرستاد؛ جایی که امام [علیه السّلام] در خانه زندانی بود. شاید بتوان گفت: این کار اقدامی بود برای تسکین دادن نگرانی‌های محلّی شیعه یا حداقل ابراز همدردی با آنها- اگر نگوییم همچنین اقدامی بود برای ارزیابی گسترش آنها.

ص: ۱۲۴

یعقوبی (م بعد ۲۹۲ ق/ ۹۰۵ م)، که منبعی معاصر با این واقعه است، نقل کرده که گروه‌های عظیمی در این مراسم شرکت داشته‌اند که حاکی از گسترش پیوسته همدلی با آرمان‌های شیعه است. احتمالا به همین دلایل- اگر نگوییم همچنین برای نظارت بر تشییع پیکر امام [علیه السّلام]- خلیفه معتمد نیز یک مقام رسمی را برای شرکت در مراسم تدفین امام یازدهم [علیه السّلام] روانه کرد. ۸

زمانی که موفقیت‌های شیعه همچنان با حمایت دربار پیوند داشت و از این‌رو، به این حمایت و به زد و بندهای سیاسی، که مبنای عملکرد و توافق دربار بود، متّکی بود، مجددا شیعه در سطح نخبگان نیز مطرح شد. معتز به علت عدم توانایی در فراهم کردن پشتوانه کافی برای حفظ موقعیتش، در سال ۲۵۵ ق/ ۸۷۰ م، توسط نظامیان ترور شد. مهتدی، که از سوی نظامیان به قدرت رسیده بود، یازده ماه حکومت کرد تا اینکه در سال ۲۵۶ ق/ ۸۷۰ م، نظامیان او را نیز به قتل رساندند؛ چرا که او نیز نتوانست منابع کافی را برای درآمد دولت تأمین کند. در سال ۲۵۷ ق/ ۸۷۰- ۸۷۱ م، زنگیان وارد بصره شدند و در همان سال، یعقوب بن لیث صفّاری وارد فارس شد و خلیفه را مجبور کرد تا حکومت وی را در بلخ و مناطقی در کرمان و سجستان تأیید و تنفیذ کند. در سال ۲۶۱ ق/ ۸۷۴- ۸۷۵ م، زنگیان اهواز را به دست گرفتند

و در سال ۲۶۴ ق/ ۸۷۷– ۸۷۸ م، در اوج قدرتشان، «واسط» را نیز به تصرف خود درآوردند. ۹ دو دهه پس از مرگ متوکّل شیعه‌ستیز در سال ۲۷۴ ق/ ۸۶۱ م و چند سال پس از وفات امام یازدهم [علیه السّلام] در سال ۲۶۰ ق/ ۸۷۴ م و به دنبال آن، غیبت پسرش [علیه السّلام] در سال ۲۶۵ ق/ ۸۷۸ م، ابو احمد موفّق (م ۲۷۸– ۲۷۹ ق/ ۸۹۲ م)– فرمانده نظامی که به خلافت رسیدن برادرش معتمد [باللّه] (حک: ۲۵۶ ق/ ۸۷۰ م تا ۲۷۹ ق/ ۸۹۲ م) را تضمین کرد– اسماعیل بن بلبل را، که شیعه بود، به مقامی در سامرّاء منصوب کرد. ۱۰

ص: ۱۲۵

در پی تصرف مرکز حکومت زنگیان توسط موفّق در سال ۲۷۰ ق/ ۸۸۳ م، که به تازگی به توافق جدیدی با طولونی‌ها بر سر مصر دست یافته بود، وی به عنوان بخشی از اقداماتش در جهت تثبیت تسلّط بر دولت مرکزی، از طریق کنار گذاشتن نظامیان از هرگونه مداخله در امور سیاسی و بخصوص مالی، معاون اجرایی خود را از کار برکنار کرد و اسماعیل بن بلبل به انجام وظایف وزیر پرداخت. اگر گرایش‌های شیعی اسماعیل وی را به موفّق وابسته کرد، این حرکت نیز فقط می‌توانست چراغ سبزی باشد به عناصر شیعی متمایل به اتحاد [با دربار]– اگر نگوییم صرفا متمایل به «تفاهم»– تا در قبال نفوذ و تأثیر اتحاد میان نظامیان، تجّار و محدّثان سنّی، موازنه برقرار کند. در واقع، اسماعیل [نیز] به نوبه خود، تجّاری از خاندان «بنی فرات» را به منصب‌های مالی مهم دولت منصوب کرد تا به اجرای این سیاست‌ها کمک کند. احمد بن محمّد (م ۲۹۱ ق/ ۹۰۴ م) به سرپرستی اداره اراضی عراق و پس از آن به سرپرستی همان اداره در کل حکومت منصوب شد و از مساعدت برادرش علی (م ۳۱۲ ق/ ۹۲۴ م) بهره جست. خاندان فرات همانند ابن بلبل، آشکارا گرایش‌های شیعی داشتند. یکی از اعضای این خاندان با امام رضا [علیه السّلام] ارتباط داشت و در بغداد در سال ۲۰۳ ق/ ۸۱۸– ۸۱۹ م، در خلال شورش‌هایی علیه مأمون در عراق، اعدام شد. اسماعیل نیز سایر شیعیان را گرد خود جمع کرد که به نظر می‌رسد بیشتر آنها اعضای فرقه خودش یعنی «شیعه مخمّسه» بودند، به استثنای بنی نوبخت که همکاری‌های آنها با شیعه دوازده امامی برای مذهب شیعه تعیین‌کننده بود.

پنج سال بعد، با مرگ موفّق در سال ۲۷۸ ق/ ۸۹۱– ۸۹۲ م، پسرش با انتخاب نام «معتضد» به خلافت رسید. (حک: ۲۹۷ ق/ ۸۹۲ م تا ۲۸۹ ق/ ۹۰۲ م) اسماعیل دستگیر شد و اندکی پس از آن از دنیا رفت، بنی فرات و حامیانشان از دولت اخراج

ص: ۱۲۶

۱۰۵

شدند، دارایی احمد بن فرات مصادره شد و این دو برادر زندانی گردیدند. ۱۱ اما به خاطر آنکه خزانه مرکزی هیچ اندوخته‌ای نداشت، یک وزیر جدید منصوب شد و او فورا بنی فرات را به مقام‌های سابقشان بازگرداند و برای بازگرداندن دارایی‌های خزانه، دست به کار شد: با طولونی‌ها یک پیمان جدید امضا گردید، بر کشاورزان در مناطق تحت کنترل مستقیم بغداد مالیات وضع شد، و پول به خزانه مرکزی سرازیر گردید. اینکه خلیفه اجازه داد کمک مالی که زیدی‌های طبرستان به جوامع عراقی و حجازی فرستاده بودند، توزیع شود و به‌طور جدّی لعن علنی بر معاویه را به راه

۱۰۵ نیومن، آندره. جی، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، ۱جلد، شیعه شناسی – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۶ ه.ش.

انداخت و مباحث کلامی را به دو مسجد اصلی شهر محدود کرد، و قصه‌گویان در ملأ عام و فروشندگان در دکّه‌هایشان و سقّاها را از طلب آمرزش برای معاویه منع کرد- چه رسد به اینکه یاد او را در خاطره‌ها زنده کنند- شاید، هم حاکی از قدرت بنی فرات و هم حاکی از توجه خلیفه به نیاز به تضمین وفاداری شیعیان شهر، در بحبوحه شورش قرامطه بود. ۱۲

در پی غارت یک کاروان تجاری توسط قرامطه در سال ۲۸۵ ق/ ۸۹۸- ۸۹۹ م، حضور آنها در بحرین در سال بعد و قلع و قمع سپاهی که از مرکز برای مقابله با آنها فرستاده شد، بنی فرات جای خود را به «بنی جراح» دادند. یکی از بنی جراح، که اصالتا مسیحی نسطوری بود، وزیر معتمد شده بود و خاندان بنی جراح روابط نزدیکی را با تجّار بزرگ بغدادی گسترش دادند و از همکاری نزدیک‌تر با نظامیان بهره‌مند شدند و از نظام «اقطاع» جانب‌داری نمودند. ۱۳ مقارن پایان حکومت معتضد و طی چند سال نخست حکومت، جانشین وی، یعنی مکتفی (حک: ۲۸۹ ق/ ۹۰۲ م تا ۲۹۵ ق/ ۹۰۸ م)، چندین موفقیت قابل توجه داشت، بخصوص پیروزی آنها بر قرامطه پس از چند شکست عمده. ۱۴ اما این موفقیت اخیر بسیار سطحی بود و به دنبال مرگ مکتفی، مشکلات اساسی حکومت مجدّدا خود را نشان داد.

ص: ۱۲۷

وزارت‌های شیعی و ظهور بنی نوبخت

تلفیق جناح‌های مختلف در مرکز حکومت عبّاسی، که مشورت‌های آنها موجب انتصاب مقتدر سیزده ساله (حک: ۲۹۵ ق/ ۹۰۸ م تا ۳۲۰ ق/ ۹۳۲ م) به خلافت شد، به خوبی نشان‌دهنده ترکیب‌بندی‌های دینی- سیاسی بود که در ابتدای قرن در سطح نخبگان حاکم بود. محمّد بن داود، که از بنی جراح و نماینده ائتلاف حدیث‌گرایان، تجّار و نظامیان بود، از فرزند خلیفه معتز حمایت کرده بود؛ اما علی بن عیسی، فرد دیگری از بنی جراح، که مورد مشورت قرار گرفت، هیچ پیشنهادی نداشت. علی بن فرات، که شیعه و نماینده طبقه نخبه کشور و برخی گرایش‌های درباری بود، برادر مکتفی یعنی جعفر را پیشنهاد کرد که جوان و بالقوّه انعطاف‌پذیرتر و منتخب خود خلیفه بود. گرچه وزیر نگران تسلط سه گروه نظامی مجزّا بر چنین جوانی بود- یک گروه در ایالت‌ها و دو گروه در بغداد، که دومی شامل نیروهای «نظمیه» بود- اما این انتخاب را هنگام مرگ خلیفه تأیید کرد.

طی ۲۴ سال خلافت مقتدر، قریب پانزده وزیر تغییر کردند و پنج کودتا به وقوع پیوست. همه این وقایع تحت تأثیر رقابت بر سر منافع بین بنی جراح و بنی فرات- و هم‌پیمانان آنها یعنی بنی نوبخت- بود یا دست‌کم این رقابت موجب برجسته‌تر شدن این وقایع می‌گردید. این افراد به عنوان نمایندگان گرایش‌های مذهبی- سیاسی اولیه در مرکز حکومت، در وضعیت کاهش مداوم درآمدهای مرکز و نیاز دربار و بخصوص سپاه، به منافع غنی‌تر- با توجه به اقدامات جاری بر ضد قرامطه- مطرح بودند.

طی چهار ماه جلوس مقتدر در سال ۲۹۶ ق/ ۹۰۸ م [بر کرسی خلافت]، اتحاد جناح‌های نظامی، رهبران مذهبی حنبلی و نمایندگان غیرنظامی آنها، تلاش کرد به جای این پسر، نامزد اصلی خود یعنی پسر معتز را جایگزین کند. در بحبوحه مخالفت عمومی گسترده، این کودتا، که به شکل ناشایستی سازمان‌دهی شده بود،

ص: ۱۲۸

به آسانی خنثا شد و رهبران کودتا از جمله خاندان «بنی جراح»- به استثنای علی بن عیسی که سنجیده عمل می‌کرد- به زندان افتادند و اعدام شدند. جناح پیروز از جمله بزرگان دربار، هم بر سرکوب حنبلی‌ها و دیگر گروه‌های اقلّیت در شهر و هم بر انتصاب علی بن محمّد بن فرات، برادر احمد، به وزارت، نظارت داشتند. برادر علی یعنی جعفر بن محمّد در این سال، به مقامی در اداره اراضی منصوب شد، تا اینکه پسرش فضل بن جعفر (م ۳۲۷ ق/ ۹۳۸ م) پس از مرگ او در سال ۲۹۷ ق/ ۹۰۹- ۹۱۰ م جانشین وی شد. ۱۵

خود علی بن محمّد وزارت را برای سه دوره کوتاه‌مدت در این دوره عهده‌دار شد و برکناری او به همان اندازه که معلول اقدامات اقتصادی مشکوک بود، معلول سیاست‌های جناحی نیز بود. او و برادرزاده‌اش ظاهرا به خاطر چند مورد اختلاس، در سال ۲۹۹ ق/ ۹۱۱- ۹۱۲ م، که علی بن عیسی جرّاحی وزیر شد، عزل گردیدند.

پس از یک قیام به حمایت از شیعه در سوریه در سال ۳۰۰ ق/ ۹۱۲- ۹۱۳ م و پیروزی حسن بن اطروش علوی در سال ۳۰۱ ق/ ۹۱۳ م بر نیروهای کاملا برتر سامانی، در سال ۳۰۴ ق/ ۹۱۷ م، با کمک عناصر دربار، علی بن محمّد به سمت وزارت، و فضل به مقام خود بازگردانده شدند. هم علی و هم فضل در سال ۳۰۶ ق/ ۹۱۸ م، محبوبیت خود را از دست دادند و علی به زندان افتاد. علی بن عیسی جرّاحی قائم‌مقام وزیر شد؛ اما به زودی به دنبال شکست وزیر جدید در افزایش درآمد مضاعف سواد، اهواز و اصفهان و سیاست‌هایی که پس از غارت بصره توسط قرامطه در سال ۳۰۷ ق/ ۹۱۹- ۹۲۰ م فقط موجب بالاتر رفتن قیمت غلّات در بغداد و شورش وسیع در سال ۳۰۸ ق/ ۹۲۰ م شد، علی بن عیسی تمام قدرت را به دست گرفت. جانشین حسن بن اطروش نیز در سال ۳۰۸ ق/ ۹۲۰ م نیشابور را تصرف کرد.
اقدامات اقتصادی ناپسند علی همراه با نیاز به تأمین بودجه دومین

ص: ۱۲۹
لشکرکشی علیه فاطمی‌ها، موجب عزل او شد و در سال ۳۱۱ ق/ ۹۲۳ م، علی بن محمّد برای سومین و آخرین بار، به سمت وزارت منصوب شد. علی بن عیسی دستگیر شد و در مورد روابطش با قرامطه، که چهار روز پس از عزل او وارد بصره شده بودند، مورد بازخواست قرار گرفت. او توسط پسر علی بن محمّد یعنی محسّن شکنجه و جریمه‌ای سنگینی شد و به مکّه تبعید گردید. ۱۶

سنّی‌های بغداد خلیفه را تحت فشار قرار دادند تا در رابطه با این مسئله و دیگر مسائل اجتماعی- اقتصادی اقدام کند. این فشار در اثر حمله قرامطه به کاروان حج در سال ۳۱۱ ق/ ۹۲۴ م و تصرف بصره توسط آنها، تشدید شد. در سال بعد، یعنی سال ۳۱۲ ق/ ۹۲۵ م، باز هم کاروان حج مورد حمله قرار گرفت. علی بن محمّد به دستور خلیفه در همان سال، در میان شعارهای توده مردم بغداد، که می‌گفتند:

«قرمطی بزرگ» دستگیر، بازداشت و در همان سال، همراه پسرش اعدام گردید.

علی بن عیسی مجددا در سال ۳۱۴ ق/ ۹۲۷ م، به مقام وزارت منصوب شد، اما با پیشروی بیزانسی‌ها در آغاز آن سال، اقدامات وی برای افزایش ذخایر [حکومت]، از سوی مقتدر رد شد و او عزل گردید و به زندان افتاد. ۱۷

عقل‌گرایی مشروط امامیه دستاوردهای بنی نوبخت

از جمله برجسته‌ترین متحدان بنی فرات، بنی نوبخت بودند. خاندان نوبخت، تاریخی [مشحون] از همراهی با نهاد سیاسی عبّاسیان و روابط با آن داشتند. اولین عضو مشهور این خاندان، ابو سهل نوبخت، که یک تازه مسلمان بود، چند پیش‌گویی صحیح راجع به خلیفه آتی- دومین خلیفه عبّاسی- یعنی منصور انجام داد و برای پایتختی که خلیفه می‌خواست در آینده بسازد، طالع‌بینی کرد و در

ص: ۱۳۰
نتیجه، در همین موضوع، جایگاه و عرصه‌ای برای خود به دست آورد. ابو سهل تا زمان مرگ خلیفه با او همراه بود و تا زمان خلافت هارون الرشید زنده بود.

اسماعیل، یکی از پسران ابو سهل، در دربار مأمون و واثق بود که هردو به خاطر همدلی‌های شیعی/ معتزلی خود، معروف بودند. ۱۸ در سال‌های آخر این قرن، مشهورترین اعضای این خاندان عبارت بودند از: ابو سهل اسماعیل بن علی نوبختی (م ۳۱۱ ق/ ۹۲۳ م)، برادرزاده‌اش حسن بن موسی (م ۳۰۰ ق/ ۹۱۲ م تا ۳۱۰ ق/ ۹۲۲ م) و ابو القاسم حسین بن روح (م ۳۲۶ ق/ ۹۳۷ م) که وی از طریق مادرش با این خاندان نسبت داشت. خود ابو سهل اسماعیل در سال ۲۳۷ ق/ ۸۵۱- ۸۵۲ م در بغداد در دوران خلافت متوکّل- که به تفتیش عقاید مأمون پایان و گرایش‌های اسلاف خود به حمایت از شیعه و معتزله را تغییر داد- به دنیا آمد. این مسائل در زمان امامت امام دهم، علی بن محمّد [علیه السّلام]، رخ دادند. هنگام وفات امام یازدهم، حسن عسکری [علیه السّلام]، در سال ۲۶۰ ق/ ۸۷۴ م، که بحران‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بغداد و حکومت تنها وخیم‌تر شدند و حدیث‌گرایی اهل تسنّن دست‌کم تا اندازه‌ای به عنوان واکنشی در قبال این بحران‌ها رو به گسترش بود، ابو سهل قریب ۲۳ سال داشت. ۱۹

قرابت‌های عقیدتی و پیوندهای عملی بین تشیّع و عقل‌گرایی معتزلی از اوایل قرن سوم ق/ نهم م، بخصوص در سطح سیاست دولت مرکزی، مورد توجه بوده است. گفتمان نوبختی به بررسی همان مسائل بغرنج واقعی و جدیدی می‌پرداخت که بروز آنها متأثر بود از: غیبت امام [دوازدهم علیه السّلام] و ظهور گفتمان‌های شیعی جایگزین دیگر همچون زیدیه، اسماعیلیه و دیگر حرکت‌ها و قیام‌های شیعیان افراطی (غالی) و منتسبان به تشیّع[۱۰۶] همانند قیام زنگیان و قرامطه، و ظهور

ص: ۱۳۱
حدیث‌گرایی اهل تسنّن و حمایتی که در محافل نظامیان و تجّار از آن می‌شد.

اینکه نوبختی‌ها در مباحث خود به این مسائل بغرنج پرداختند، با تکیه بر مجموعه موجود گفتمان عقل‌گرایان و به ویژه معتزلیان بود که توسط نسل‌های اولیه محققان امامی گسترش یافته بود. پرداختن به این مسائل در سطح سیاسی نیز متّکی بر پیوندهای قدیمی‌تر گرایش‌های معتزلی و شیعی بود که این پیوندها نیز همانند ابتدای همین قرن، بر احساس نزدیکی شدید با نهاد سیاسی حاکم، بخصوص خود دربار، متّکی بودند. سابقه نوبختی‌ها در خدمت به خلفا، به‌طور خاص، مؤیّد این ادعاست.

---

۱۰۶ (۱) i'ihS -otorP..

در واقع، دستاورد کلامی بنی نوبخت، بخصوص ابو سهل اسماعیل، حسن و ابو القاسم حسین بن روح و همکیشان همفکرشان، عبارت بود از: ادغام رسمی جنبه‌هایی از عقاید عقل‌گرایان معتزلی– از جمله نکات مهم عقاید معتزلی درباره صفات و عدالت خداوند و نیز اختیار انسان– با یک گزاره عقیدتی که با وجود این نیز قاطعانه نظریه «امامت» را توجیه و غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام] را تبیین می‌کرد.

[این ادغام، دو هدف داشت: ۱–] بسط برداشتی از امامت که بر عاری بودن ائمّه [علیهم السّلام] از خطا و نقص تأکید داشت؛ [۲–] فراهم کردن زمینه برای پذیرش مرجعیت عقیدتی و عملی عالمانی در جامعه [شیعی] که در الهیّات عقل‌گرا تخصص داشتند و هوادار آن بودند و برای دست‌یابی به انطباقی کارآمد با نهاد سیاسی حاکم با هدف حفظ– و شاید پیشبرد– منافع جامعه [شیعه] آماده بودند. ۲۰

بخش‌هایی از نوشته‌های ابو سهل و عمدتا ارجاعات به نوشته‌های او، که باقی مانده‌اند، گواهی است بر تلاش‌های او، هم برای دفاع از مذهب شیعی در برابر مخالفان افراطی و دیگر شیعیان که عقیده نداشتند پسر امام یازدهم [علیه السّلام] آخرین

ص: ۱۳۲

نفر از خاندان اوست، و هم تبیین برخی از مسائل عقیدتی مهم برای اعضای جامعه شیعه دوازده امامی. بخصوص در مورد دوم، او شاخص‌های عقلانی مربوط به گفتمان مذهب شیعه را گسترش داد. از کتاب التنبیه او– که در آن ثابت کرده پسر امام یازدهم [علیه السّلام]، که اکنون در غیبت است، به مثابه «قائم» ظهور خواهد کرد تا نظام جدیدی را ایجاد کند– فقط بخش‌هایی باقی مانده است. او همچنین ردّی بر غلات، دو رساله در ردّ شیعه واقفی، ردهای متعددی بر هجمه‌های وارد شده به امامت، دو رد بر مشروعیت «قیاس»، رساله مشابهی درباره اجتهاد، ردّی بر رساله‌هایی درباره صفات خدا، هجمه‌ای بر یهودیان– که بعدا خاطرنشان خواهیم کرد که آماج حملات افرادی همچون علی بن محمّد بن فرات بودند که اولین کودتا علیه مقتدر در سال ۲۹۶ ق/ ۹۰۸ م را خنثا کرده بود– آثاری چند در ردّ ابن راوندی– از جمله هجمه‌ای بر استفاده از «اجتهاد»– ۲۱ نقدی بر ابو عیسی ورّاق، نقدی بر شافعی، هجمه‌ای بر «مرجئه»، شرحی از نشستی بین وی، حسن بن موسی نوبختی و ثابت بن قرّه، منجّم و فیلسوف بغدادی (م ۲۸۸ ق/ ۹۰۰– ۹۰۱ م)، شرحی از ملاقات با محمّد بن عبد الوهّاب جبّاعی [؟]، متکلّم معتزلی (م ۳۰۳ ق/ ۹۱۶ م)، و اثری در باب امکان رؤیت بصری خداوند تألیف کرد. ۲۲

حسن بن موسی، خواهرزاده ابو سهل، نیز به خاطر صبغه فلسفی و مشخصا شیعی گرایش‌های معتزلی‌اش، مشهور بود. او علاوه‌بر کتاب فرق الشیعه خود، که در زمینه ملل و نحل است، ردّی نیز بر شیعه واقفی، ردّی بر معتزله در باب امامت، ردّی بر ارسطو، ردّی بر گروهی از معتزله، که با عقیده «منزلة بین المنزلتین» موافق بودند، ردّی بر نظریه رؤیت خداوند، ردّی بر ابو عیسی ورّاق، ردّی بر ابو الهذیل علّاف معتزلی (م ۲۳۵ ق/ ۸۴۹– ۸۵۰ م)، ردّی بر ثابت بن قرّه، ردّی بر غلات، که در آن فهرستی از گروه‌های مختلف غلات را آورده، ردّی بر کسانی که معتقد به تناسخ

ص: ۱۳۳

بودند، ردّی بر آثار دیگر متکلّمان معتزلی که از جمله آنها ردّی است بر ردّ جبّاعی [؟] بر طالع‌بین‌ها، و ردّی بر دیگر گروه‌های شیعه غیر دوازده امامی نگاشته است.

او همچنین اثری در باب اعتبار شرعی مسائلی که در رابطه با آنها اخبار آحاد وجود دارند، و اثر دیگری در زمینه ملل و نحل تحت عنوان الآراء و الدیانات تألیف کرده که در آن، عقاید گروه‌های مختلفی همچون سوفسطائیان، ثنویان، عقاید سقراط، رواقیان، دین هندی، منجّمان و طالع‌بین‌ها و نیز دیدگاه تجسیمی هشام بن حکم را بررسی کرده است که این دو اثر اکنون وجود ندارند. ۲۳

این خاندان علاوه‌بر تألیف آثاری در دفاع از مذهب شیعه، که نشان‌دهنده علاقه عقل‌گرایان به پیوند زدن خودشان به نهاد سیاسی حاکم است تا از این طریق با آنها در منافع شریک شوند، به ارتباط خودشان با [دستگاه] خلافت، به ویژه در دوران خلافت مقتدر و پس از آن تداوم بخشیدند. از این‌رو، ابو سهل در دوران جنگ سیاسی بین خاندان بنی فرات و خاندان بنی جراح، در اوایل قرن چهارم ق/ دهم م، دارای سمتی حکومتی بود. برادر ابو سهل یعنی ابو جعفر محمّد بن علی نیز همانند اسحاق فرزند ابو سهل (م ۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م) کارگزار دربار بود. چنان‌که ابو الحسین علی بن عبّاس، که از تیره دیگری از این خاندان بود، در دوران خلافت مقتدر عامل دربار بود و پسرش حسین شغل پدر را ادامه داد، یکی دیگر از اعضای این خاندان یعنی ابو طالب نیز در خدمت دربار بود. ۲۴

سرانجام، اگر از بعد عملی اقدامات عقل‌گرایان در توجه مستقیم به مسئله تداوم مذهب شیعه پس از غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام] سخن به میان آوریم، بنی نوبخت نیز در نیم قرن اول پس از غیبت امام دوازدهم، بجدّ تلاش می‌کردند که در بغداد، نفوذ خود را بر جامعه دوازده امامی تثبیت کنند. اولین شخص از کسانی که بر چنین نفوذی اصرار داشتند، عثمان بن سعید عمری بود که با امام نهم، دهم و

یازدهم [علیهم السّلام] رابطه‌ای نزدیک داشت. براساس منابع متأخّر، عثمان برخی از امور مالی جامعه [شیعی] را برای امام دهم و یازدهم [علیهما السّلام] اداره نموده و در آخرین بیماری امام یازدهم [علیه السّلام] از ایشان مراقبت می‌کرد. هنگام وفات [امام حسن] عسکری [علیه السّلام]، عثمان در ملأ عام اعلام کرد که امام یازدهم [علیه السّلام] پسری دارد که جانشین اوست، اما از بیم اینکه مبادا حکومت وی را ترور کند، غایب شده است.

عثمان به «کرخ»، که از قدیم محلّه شیعه‌نشین بغداد بود، رفت و نمایندگانی را به جوامع امامی واقع در ایران، مصر، حجاز و یمن فرستاد و ارتباط نزدیک و تماسش را با پسر [امام] حسن [علیه السّلام]، که اکنون امام غایب بود، ادامه داد و حدود سال ۲۸۰ ق/ ۸۷۹ م فوت کرد. ۲۵ محمّد، پسر عثمان، به دستور مستقیم امام [علیه السّلام] جانشین او در این مقام شد. دیگر نمایندگان حاضر در بغداد، از جمله ابو سهل اسماعیل و نیز سایر نمایندگان در کوفه، اهواز، سامرّاء و ری، که او از آنها برای امام وجوهات دریافت می‌کرد و سخنان امام را به آنها می‌رساند، او را در این سمت یاری کردند.

براساس کتاب الغیبة طوسی، محمّد بن عثمان طی آخرین بیماری‌اش اعلام کرد که حسین بن روح نوبختی جانشین وی می‌شود. در واقع، محمّد توصیه کرد که حسین در تمام مسائل، مورد مراجعه قرار گیرد و اضافه کرد که وی مأمور اعلان این مطلب است. از دیدگاه طوسی، طی زمانی که نوبختی به عنوان کارگزار محمّد مشغول کار بود، از سوی بنی فرات مورد حمایت مالی قرار گرفت و به عنوان واسطه میان محمّد و کارگزاران بنی فرات در کوفه، فعالیت می‌کرد. ۲۶ ابو سهل از این انتصاب حمایت کرد، گرچه برخی در جامعه تصور می‌کردند که خود ابو سهل باید به این سمت منصوب می‌شد. اما این ترتیب در توقیعاتی از سوی امام غایب– که از حدود سال ۲۹۰ ق/ ۹۰۳ م متوقف شده بود و اکنون

مجددا به دست‌خط دستیار حسین، نماینده امام [علیه السّلام]، و به املای خود او از سر گرفته شد- مورد تأیید قرار گرفت؛

ص: ۱۳۵
نوشته‌هایی که محمّد و پدرش عثمان قبلا بنابر توصیه‌های امام [علیه السّلام] نوشته بودند.

حسین از طریق چند نماینده، که در گروه‌های مختلف شیعیان در بغداد، مصر، ایران و به ویژه خراسان حضور داشتند، از بغداد اداره امور شیعیان را ادامه داد.

احمد بن ابراهیم نوبختی، که همسرش امّ کلثوم دختر محمّد بن عثمان بود، از نمایندگان وی در بغداد بود. علاوه‌بر این، حسین روابط نزدیکش را، هم با نهاد سیاسی عبّاسیان- طی باقی‌مانده خلافت مقتدر- و هم با «بنی فرات» ادامه داد.

حسین مسئول املاک شخصی مقتدر بود و خانه‌اش محل جلسات عمومی افراد سرشناس، سایر مسئولان و وزرای معزولی همچون بنی فرات بود. وی از روابطش با بنی فرات برای تضمین انتصاب ابو سهل اسماعیل به سمت حاکم ناحیه‌ای در واسط استفاده کرد. ۲۷

اما شیعه بودن او و بخصوص ارتباط دائما نزدیکش با بنی فرات به این معنا بود که او و قاعدتا همکیشان همفکرش نیز همراه با بنی فرات از پیامدهای دسیسه‌های سیاسی آن زمان رنج کشیدند، به ویژه هنگامی که وقایع برونی [دربار]، توازن شکننده قدرت را در دربار برهم زد. حمله سال ۳۱۱ ق/ ۹۲۳ م قرامطه به کاروان حج- که قبلا ذکر شد- منجر به اسارت چند تن از اعضای خانواده خلیفه شد و دشمنان علی بن محمّد در دربار از این موضوع استفاده کردند و گفتند: پیوندهایی بین قرامطه شیعه و بنی فرات شیعه وجود دارد. گروه‌هایی از مردم بغداد چنین اتهاماتی را بدون تردید باور کردند و ترکیب نارضایتی عوام و نخبگان آنچنان قوّت گرفت که ناچار شدند علی بن محمّد و پسرش را در سال ۳۱۲ ق/ ۹۲۴ م دستگیر کنند و سرانجام، به قتل برسانند. حسین، که پشتیبانش را از دست داده بود، در همان سال دستگیر شد، درحالی‌که به اشکال گوناگون به کوتاهی در پرداخت پولی که به دولت مقروض بود، و به نامه‌نگاری با قرامطه متهم شده بود. او پنج سال در

ص: ۱۳۶
زندان باقی ماند، تا اینکه در سال ۳۱۷ ق/ ۹۲۹ م، مقتدر او را آزاد کرد. در پی سقوط این شیعیان در سال ۳۱۳ ق/ ۹۲۵ م، خلیفه در برابر فشار سنّی‌های بغداد تسلیم شد و دستور تخریب مسجد «براثا» در کرخ، محلّه شیعه‌نشین بغداد، را صادر کرد. ۲۸

دخالت بنی نوبخت در قضیه حسین بن منصور حلّاج (م ۳۰۹ ق/ ۹۲۲ م) و محمّد بن علی شلمغانی (م ۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م) بیشتر مؤیّد این بود که اقدامات ایشان برای حفظ منافع جامعه شیعه نیز حول ترفندهای سیاسی در دربار و در خود بغداد می‌گشت. حلّاج، که تا امروز موضوع تحقیقات متعددی بوده، ۲۹ تعدادی از روحانیان [فرقه] «ظاهری» را به خشم آورد؛ اما از حمایت حنبلی‌ها برخوردار شد. در واقع، ارتباط او با حنبلی‌ها، با جمله جنجال‌برانگیز «انا الحق» وی همراه شد و وی را پس از شکست کودتا علیه مقتدر [باللّه] در سال ۲۹۶ ق/ ۹۰۸ م آماج سرکوب ضد حنبلی قرار داد؛

کودتایی که تحت رهبری علی بن محمّد بن فرات بود. او سه سال بعد دستگیر شد و محاکمه‌اش در سال ۳۰۱ ق/ ۹۱۳ م، توسط علی بن عیسی، وزیری از خاندان بنی جراح، که خودش از خویشاوندان یکی از مریدان حلّاج بود، پایان یافت، هرچند حلّاج ناچار شد چوبه داری را همراه با علامتی بالای سرش، که نشان می‌داد او عامل قرامطه است، تحمّل کند. ابو سهل اسماعیل اندکی پیش از سال ۳۰۱ ق/ ۹۱۳ م، با حلّاج مناظره کرد. دغدغه خاطر نوبختی نسبت به حلّاج از این سخنان او ناشی می‌شد که امام دوازدهم [علیه السّلام] وفات یافته است و امام دیگری وجود نخواهد داشت و قیام به زودی رخ خواهد داد و او وکیل و باب است و ابو سهل باید از او متابعت کند. روابط حلّاج با حنبلی‌ها همراه با ایراد چنین سخنانی در زمان تصدّی محمّد بن عثمان (۲۸۰ ق/ ۸۷۹ م تا ۳۰۵ ق/ ۹۱۷ م)- که دختر او امّ کلثوم با یک نوبختی ازدواج کرده و رهبری او بر جامعه

ص: ۱۳۷

شیعه مورد حمایت ابو سهل قرار گرفته و حسین بن روح نوبختی جانشین او شده بود- فقط مشروعیت رابطه نوبختی با جریان و آموزه‌های مذهب شیعه و آگاهی ایشان نسبت به آنها در آن زمان را زیر سؤال برد. اما دربار از سایر اقدامات نیز برای به محاکمه کشاندن حلّاج در زمان وزارت علی بن محمّد جلوگیری کرد. ۳۰

زیر سؤال بردن شلمغانی مسئله‌سازتر بود؛ زیرا او مؤمن و از اعضای حکومت عبّاسی بود و تعدادی کتاب در زمینه کلام و فقه تألیف کرده بود که از جمله آنها کتابی درباره غیبت است. حسین بن روح، شلمغانی را به عنوان یکی از نمایندگان خود در بغداد منصوب کرد، علاوه‌بر آنکه وی مسئولیت‌هایی نیز در کوفه نیز داشت. ۳۱ اما بین سال‌های ۳۰۶ ق/ ۹۱۸ م تا ۳۱۱ ق/ ۹۲۳ م، شلمغانی خود را با این عقیده که خدا به صورت انسان مجسّم شده است، همراه کرد و این باور و اعتقاد به «تناسخ» را به بعضی از نمایندگان خود قبولاند. بعدها او این دیدگاه‌ها را مطرح کرد که خداوند در کالبد خودش حضور دارد و ترک تکالیف ضروری دین همچون نماز و روزه جایز است و می‌توان زنان مشترک [بین چند مرد] داشت.

حسین با اطلاع از این دیدگاه‌ها، او را از نمایندگی خود برکنار کرد، اما برخی از پیروان شلمغانی از جمله بنی بسطام- کارگزاران شیعه در حکومت عبّاسیان- و محسّن، پسر علی بن محمّد بن فرات، که علی بن عیسی را پس از دستگیری‌اش در سال ۳۱۱ ق/ ۹۲۳ م شکنجه کرد، از قطع رابطه با وی امتناع ورزیدند.

شلمغانی از فرصت پنج سال زندانی بودن حسین بن روح، که در سال ۳۱۲ ق/ ۹۲۴ م، به دنبال سومین و آخرین سقوط علی بن محمّد بن فرات آغاز شد و در این مدت دو رهبر عمده بنی فرات- حسن بن موسی و ابو سهل اسماعیل- نیز هردو فوت کرده بودند، برای گسترش فعالیت‌های خود استفاده کرد. اما هنگامی که وزیر جدید به قدرت رسید، شلمغانی از ترس، به موصل گریخت. ظاهرا خود حسین

ص: ۱۳۸

ارتداد شلمغانی را به وزیر جدید اطلاع داده بود. به رغم پیامی از امام غایب [علیه السّلام] به حسین در محکومیت شلمغانی، و به رغم آزادی حسین از زندان و تداوم سکونت شلمغانی در بیرون از بغداد، هواداران شلمغانی همچنان نفوذ داشتند. ۳۲

در سال ۳۱۷ ق/ ۹۲۹ م، یعنی یک سال پس از ربوده شدن حجر الاسود از مکّه توسط قرامطه، کودتای درباریان، مقتدر را مجبور به استعفا کرد. برادر او قاهر برای مدت کوتاهی خلیفه شد؛ اما پس از مدتی عزل گردید و مقتدر بازگشت. حسین بن قاسم بن عبید اللّه، طرفدار متعصّب شلمغانی در سال ۳۱۹ ق/ ۹۳۱ م، وزارت را به دست گرفت. گرچه وی فقط یک سال در منصبش باقی ماند، اما حسین افرادی از بنی فرات را، که با وی هم‌عقیده بودند، و نیز فضل بن جعفر را به منصب‌های مهمی ارتقا داد.

در سال ۳۲۰ ق/ ۹۳۲ م، خلیفه در جنگی علیه یک سرلشکر شورشی کشته شد.

وی اولین خلیفه بود که از زمان مهتدی [باللّه] یعنی قریب شصت سال قبل، به مرگی فجیع از دنیا رفت. در این زمان، قاهر (حک: ۳۲۰ ق/ ۹۳۲ م تا ۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م) پسر معتضد، مجددا به عنوان خلیفه منصوب شد و فورا استقلال خود را اعلام کرد. در نتیجه، فضل بن جعفر، برادرزاده علی بن محمّد بن فرات، برای مدت کوتاهی وزیر شد؛ اما پس از مدتی در سال ۳۲۰ ق/ ۹۳۲ م، به خاطر عدم توانایی در ایجاد درآمد کافی برای دولت از جایی که در واقع، مرکز کشاورزی رو به افول بود، توسط خلیفه عزل شد. همچنین خلیفه اموال طرف‌داران متعصّب شیعه همچون بنی بسطام را مصادره کرد. حضور کوتاه‌مدت فضل شاید نشانه‌ای بود از قصد ایجاد مجدّد قدرت حکومتی براساس یک پیوند احیا شده شیعی و معتزلی.

نشانه دیگر تجدید حیات این پیوند تصمیم آشکار او بر رواج لعن علنی معاویه بود.

این طرح موجب به راه افتادن شورش گسترده‌ای در شهر شد و حکومت در این

ص: ۱۳۹

شورش، رهبر حنبلی‌ها یعنی حسن بن علی بن خلف بربهاری (م ۳۲۶ ق/ ۹۳۸ م) را دستگیر کرد، و این نشان‌دهنده تداوم محبوبیت آرمان حنبلی در شهر بود.

خلیفه نیز در سال ۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م برکنار شد. ۳۳

سپس راضی بن مقتدر (حک: ۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م تا ۳۲۹ ق/ ۹۴۰ م) خلیفه شد. او هنگام کشته شدن پدرش، به عنوان خلیفه پیشنهاد شد؛ اما وقتی قاهر به قدرت رسید، راضی را به زندان انداخت. علی بن عیسی جرّاحی به علت [کهولت] سن، وزارت را نپذیرفت و بنابراین، ابن مقله این منصب را برعهده گرفت. وی به زودی عزل شد و راضی حاکم واسط و بصره، یعنی محمّد بن رائق را به سمت وزارت منصوب کرد. وی به مدت دو سال در این سمت باقی بود.

طی دوران خلافت راضی، سرانجام، شلمغانی دستگیر، شکنجه و در سال ۳۲۳ ق/ ۹۳۴ م[۱۰۷] اعدام شد. در همان سال، خلیفه ناچار شد علیه هرج و مرج گسترده هدایت شده توسط عوامل حنبلی در بغداد، که درصدد اجرای اصول اخلاقی خویش در تمام عرصه‌های عمومی، و در غیر این صورت، مصمّم به تداوم هرج و مرج عمومی بودند، فرمانی صادر کند. این امر نیز حاکی از ماهیت فراگیر و مستمرّ بحران [مناطق] شهرنشین و در نتیجه، حمایت گسترده از حنبلی‌ها بود. توجه

[۱۰۷] (۱). تاریخی که در متن اصلی آمده، ۹۲۴ م است.(ن)

خاص شورشیان به شیعیان معطوف بود و قبور ائمّه [علیهم السّلام] مورد هتک حرمت قرار می‌گرفتند. به منظور متوقف کردن شورش‌ها- اگر نگوییم به خاطر آرام کردن شیعیانی که بالقوّه طرفدار [حکومت] بودند- حکومت هرگونه اجتماع دونفری از طرف‌داران رهبر حنبلی‌ها یعنی بربهاری، در یک مکان را ممنوع کرد؛ اما در واقع، در این زمان دربار از انجام هرگونه اقدام تسکین‌دهنده واقعی عاجز بود. شکست قوای بسیار عظیمی از عبّاسیان در سال ۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م به دست علی بن بویه، که

ص: ۱۴۰
از زیدیان دیلمی بود، حاکی از ظهور و رشد آل بویه به مثابه نیرویی در منطقه بود.

سواد تحت نفوذ شیعیان «بنی بریدی»، که به دفعات از پرداخت مالیات به مرکز حکومت امتناع کردند، قرار گرفته بود. چون آل بویه سلطه خود را بر اطراف فارس گسترش دادند، بریدی‌ها با آنها علیه مرکز به توافق رسیدند. عملا تا سال ۳۲۴ ق/ ۹۳۶ م فرامین حکومت در حقیقت، بغداد را تحت پوشش قرار می‌داد و خلافت بر اساس باج و خراج و هدایای بی‌حد و حصر، به سختی به حیات خود ادامه می‌داد.

نفوذ یکی از نیروهای نظامی مخالف از آبراه «نهروان» در بغداد در سال ۳۲۶ ق/ ۹۳۷ م، برای به دست گرفتن تسلط پایتخت، نشان‌دهنده آغاز آخرین جنگ قدرت برای سلطه بر مرکز حکومت بود که بین نظامیان، بنی بریدی‌ها و حمدانی‌ها در جریان بود. خود این تلاش بیانگر بحران مالی مستمر و شاید نیز عدم شایستگی نسبی خود خلافت بود. راضی در سال ۳۲۹ ق/ ۹۴۰ م بدون خشونت، در خواب از دنیا رفت. ۳۴

حسین بن روح نوبختی سه سال زودتر در سال ۳۲۶ ق/ ۹۳۷ م وفات یافته بود.

براساس گزارش طوسی، او علی بن محمّد سمری (م ۳۲۹ ق/ ۹۴۱ م) را به جانشینی خود تعیین کرد. سمری اصالتا اهل بصره بود. در آنجا، خانواده‌اش دارایی‌های غیرمنقول زیادی داشتند و نمایندگان امام دهم، یازدهم و دوازدهم [علیهم السّلام] بودند و خود او با وزیران خاندان عبّاسی روابطی داشت؛ اما او آنقدر زود فوت کرد که نتوانست در جامعه شیعه و در منصبش نقشی ایفا کند.

منابع متأخّر نقل کرده‌اند[۱۰۸] که امام دوازدهم [علیه السّلام] همراه با دادن نوشته‌ای به سمری، که در آن فوت قریب الوقوع او را پیش‌بینی کرده بود، به او فرمان داد که

ص: ۱۴۱
جانشینی برای خود تعیین نکند و آغاز غیبت دوم را اعلام نماید و بگوید که بازگشت امام تنها به اذن خداوند واقع خواهد شد؛ اما به‌هرحال، پیش از خروج سفیانی و صیحه آسمانی واقع نخواهد شد. سمری در همان هفته، که این نوشته را منتشر کرد، از دنیا رفت. در همان سال، که خلیفه هم از دنیا رفت، ۳۵ کلینی نیز در همین سال در بغداد فوت کرد.

---

[۱۰۸] (۱). نسبت دادن نوشته مذکور به منابع متأخر صحیح نیست؛ زیرا این مطلب در کتاب الغیبة شیخ طوسی و اعلام الوری مرحوم طبرسی، که از منابع قدیمی‌تر شیعی هستند، نیز آمده است.(ن)

خلاصه و نتیجه

پس از غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام]، گفتمان نوبختی دو هدف داشت:

۱. احیای اتحاد بین شیعه و دربار علیه ظهور حدیث‌گرایی اهل تسنّن و حامیان آن در محافل نظامیان و تجّار برمبنای مجموعه موجود از گفتمان عقلانی و مشخصا معتزلی که توسط محققان اولیه امامیه گسترش پیدا کرده بود. این اتحاد مشخصه بارز نیمه اول قرن سوم ق/ نهم م بود.

۲. معقول ساختن اقتدار بر عقیده و عمل جماعت شیعه از طریق بنا نهادن یک ساختار سلسله مراتبی سازمانی. خاندان نوبختی و حامیانشان از طریق چنین اقداماتی در پی حفظ آینده جامعه شیعه بودند.

به همان میزان که استمرار چنین گفتمانی- چه رسد به موفقیت چنین اقداماتی- بر معدود شخصیت‌های مهم و تداوم اهمیت این افراد در دربار متّکی بود، تداوم حیات خود جامعه شیعه در چند دهه نخست این قرن، بس مشکل به نظر می‌رسید.

پی‌نوشت‌ها

---

(۱).. pp ,[tic .po]niassuH. ۶۹- ۷۴

(۲).. ,۳۰۳ ,[tic .po]seniaW f ۲۹۹ ,f ۲۹۵ ,۲۹۱ ,۲۸۵ .pp

واینز با بیان این مطلب که قیام زنگیان زمینه را برای جنبش قرامطه فراهم کرد، به همپوشی دو قیام اشاره می‌کند.

(۳). طبری [پیشین]، ج ۳۵، ص ۱۵ به بعد؛ ج ۳۶، ص ۱۲۵ به بعد، ۱۶۵، ۱۹۰ به بعد/ ابن جوزی- عبد الرحمان بن علی- (م ۵۹۷ ق/ ۱۲۰۰ م)، المنتظم، حیدر آباد، ۱۳۵۷، ج ۵، ص ۱۹، ۵۶. میزان دست‌یابی به هرگونه تبیین عقیدتی مفصّل با ماهیتی زیدی یا هرماهیتی دیگر و میزان اعلان رسمی آن مستقیما روشن نیست و گزارشگران غربی بعد شیعی این جنبش را نادیده گرفته یا کم‌اهمیت جلوه داده‌اند. ر. ک.۱۰۲ -۱۰۰ . pp. ۳۰۱- ۳۰۳ ,nabahS [tic .po], pp ,seniaW . طبری، ج ۳۶، ص ۱۳۳ اگرچه به ابعاد مذهبی این جنبش شکّاکانه نگاه می‌کند، اما به تعداد زیادی از علویان و چند تن از پیروان امام علی [علیه السّلام] از اهالی بصره، که هنگام تصرف این شهر به این شورش ملحق شدند، اشاره می‌کند. قس:

طبری [پیشین]، ج ۳۷، ص ۷۸- ۷۹، ج ۳۶، ص ۲۹- ۵۹؛ مسعودی [پیشین]، ج ۴، ص ۱۹۴- ۱۹۵؛.۱۸۱ -۱۷۹ . pp ,ydenneK ,tehporP ehT همچنین ر. ک.

yrutneC htniN/ drihT eht ni sevalS nacirfA eht fo tloveR ehT, civopoP erdnaxelA. , ۱۵۲, ۱۴۰- ۱۳۹. pp, ۱۹۹۹, reneiW sukraM, notecnirP

(۴). طبری [پیشین]، ج ۳۸، ص ۷۷، ۸۲– ۸۳، ۹۶، ۹۹، ۱۱– ۱۵، ۱۱۹، ۱۴۷، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۷۳– ۱۷۴، ۱۷۶– ۱۷۷/ مسعودی [پیشین]، ج ۴، ص ۲۷۰، ۲۸۰، ۳۰۴– ۳۰۵/ ابن جوزی [پیشین]، ج ۶، ص ۳۳، ۴۶، ۱۰۹، ۱۵۳، ۲۰۸، ۲۲۳– ۲۲۴، ۲۹۵– ۲۹۶، ۳۰۰– ۳۰۱. همچنین ر. ک.

egdirbmaC, egdirbmaC, senirotcoD dna yrotsiH rieT, siliamsI ehT, yratfaD dahraF; ۳۰۶– ۳۰۳. pp, [tic. po] seniaW; f ۱۳۰, ۱۲۸– ۱۲۵, ۱۱۹– ۱۱۷ pp, ۱۹۸۸, sserP ytisrevinU fo ytisrevinU etatS, ynablA, narI cimalsI ylraE ni sdnerT suoigileR, gnuledaM. W. ۹۶– ۹۵. pp, ۱۹۸۸, sserP kroY weN

واینز و شبان) ۱۶۸ –۱۶۵, ۱۵۴ –۱۵۲, ۱۳۵ –۱۲۸ .pp (هرگونه ارتباط مذهبی را از قلم انداخته‌اند، چه رسد به ارتباط بخصوص اسماعیلی. همچنین ر. ک.

ص: ۱۴۳

; ۳۲۳, ۳۲۱– ۳۲۰, ۳۱۶– ۳۱۵, ۱۹۲– ۱۸۷, ۱۹۴– ۱۹۳, ۱۸۶– ۱۸۵. pp, tehporP ehT, ydenneK. ۱۷۲– ۱۷۰, ۱۶۸. pp, [tic. po] mlaH

البته طبری ابعاد معنوی جنبش را دست‌کم گرفته است، اما گزارش‌هایش (ج ۳۷، ص ۱۶۹ به بعد) یک بعد التقاطی را نسبت به مکتب قرمطی القا می‌کنند. قس.yratfaD[po. tic], pp. ۱۳۱ f ؛ ابن جوزی [پیشین]، ج ۵، ص ۱۱۰– ۱۱۹.

---

(۵).

laicepS dna tnempoleveD nigirO stI, erutaretiL htidaH, iqiddiS. Z. M. eeS, ۵۴– ۵۳, ۷۲, ۵۲– ۴۶. pp, ۱۹۹۳, yteicoS stxeT cimalsI ehT, egdirbmaC, serutaeF, ۱۱۹, ۲۳. pp, notruB; ۱۰۲– ۹۲, ۷۲– ۶۸, ۷۵– ۷۳, ۱۰۹– ۱۰۸, ۶۷– ۶۴, ۶۳– ۶۱, ۵۶, ۶۰– ۵۸. ۱۵۵, ۱۲۷– ۱۲۳

(۶). شاید کامل‌ترین بررسی تطبیقی بحث منابع اولیه در مورد تعداد و عقاید گروه‌های مختلف شیعی هنگام وفات امام یازدهم [علیه السّلام] در کتاب عبّاس اقبال تحت عنوان خاندان نوبختی (تهران، ۱۳۵۴، ص ۱۴۰ به بعد، ص ۲۴۶– ۲۶۷) موجود است که از کتاب سعد بن عبد اللّه تحت عنوان المقالات و الفرق و کتاب فرق الشیعه نوبختی و کتاب مروج الذهب مسعودی استفاده کرده است. این قبیل گزارش‌های معاصر [آن زمان] مسلّما در بحث از تعداد– اگر نگوییم در بحث از عقاید نیز– بر گزارش‌های متأخّر همچون گزارش بغدادی (م ۴۲۹ ق/ ۱۰۳۷ م) ابن حزم ظاهری (م ۴۵۶ ق/ ۱۰۶۴ م) یا شهرستانی (م ۵۴۸ ق/ ۱۱۵۳ م) ترجیح دارد؛ آنچنان‌که تقسیم‌بندی‌هایی که– به عنوان مثال– توسط ممن) f pp. ۲۳ (و آیزنشتاین) nietsnesiE (مورد بحث قرار گرفته– که هردوی آنها گزارش‌های تمام ملل و نحل‌نویسان را

بدون لحاظ هیچ‌گونه تمایزی درهم آمیخته‌اند- ممکن است از نظر تاریخی، در مورد فرق منشعب و عقاید آنها در اواخر قرن سوم ق/ نهم و اوایل قرن چهارم ق/ دهم م از دقت کمتری برخوردار باشند. ر. ک.

a'ihS ni," a'ihS eht fo snoisividbuS eht fo stnuoccA etinnuS", nietsenesiE trebreH dna ecitcarp suoigileR, snoitnemiD lacirotsiH. msifuS dna stceS, malsI amstuoH. HT. M, thcertU,. de, gnoJ ed kirederF, noitaredisnoC lacigolodohteM. ۹- ۱. pp, ۱۹۹۲, gnithcitS

قس.niassuH[tic .po], pp. ۵۶ f همچنین ر. ک. علی بن اسماعیل اشعری، مقالات الاسلامیین، ویرایش، ا ج. ریتر) renietS znarF ,nedabseiW, ۱۹۸۰ (

ص: ۱۴۴

---

(۷). یعقوبی [پیشین]، ج ۳، ص ۱۸۹؛ طبری [پیشین]، ج ۳۲، ص ۷۱، ۸۳، ۸۲ و ۲۶۲؛ مسعودی [پیشین]، ج ۴، ص ydenneK. ۱۷۳؛۱۳۵ p ,[tic .po]

(۸). یعقوبی [پیشین]، ج ۳، ص ۲۳۴؛ طبری [پیشین]، ج ۳۴، ص ۱۳۵، ۵۷؛۱۵۵ .niassuH[tic .po], p .

(۹). یعقوبی [پیشین]، ج ۳، ص ۲۳۶؛ طبری [پیشین]، ج ۳۶، ص ۲۹، ش ۱۱۴ و ۱۱۵؛ ج ۳۵، ص ۱۲۵ به بعد؛ ج ۳۵، ص ۱۱۹- ۱۲۰؛ ج ۳۵، ص ۱۱۵، ش ۳۳۳ و ۱۹۰ به بعد؛ مسعودی [پیشین]، ج ۴، ص ۱۹۴- ۱۹۵؛ ابن جوزی [پیشین]، ج ۵، ص ۱۹. کندی) p. ۱۷۵ (سال‌های ۲۵۶ ق/ ۸۷۰ م تا ۲۹۵ ق/ ۹۰۸ م را دوره «تجدید حیات عبّاسیان» نامیده است. واینز) ۳۰۳ -۳۰۲ .pp (متذکر شده است که حمله زنگیان با حمله یعقوب صفّاری در امتداد ساحل شرقی دجله مصادف شد.

(۱۰). ماسینیون) nongissaM (اسماعیل را یکی از اعضای فرقه شیعی مخمسّه افراطی معرفی کرده است که [حضرت] محمّد، علی، همسرش فاطمه و دو پسرشان [علیهم السّلام] را به عنوان تجسّم‌های پنج‌گانه خداوند تقدیس می‌کردند.

nifaL a dadhgaB a setsimertxE seti'ihs sel rus sehcrehceR", nongissaM. L. eeS, ۱۹۶۹, siraP,. de, carabuoM. Y, aroniM arepO" erigeH'l ed elceiS emeisiorT ud. ۵۲۵- ۵۲۴. pp, I. lov

همچنین ر. ک. طبری [پیشین]، ج ۳۵، ص ۲۰۴ و ۶۱۱؛۳۹۲, ۳۵۶, ۸۵, ۶۶- ۲۵۵. asooM[tic .po], pp

(۱۱).

pp, nabahS; ۱۸۹: ۴, ۲ IE," lubluB. b liamsI", ledruoS. D. eeS; ۷۶۷: ۳, ۲ .۹۴ -۹۵ ,۱۱۲ -۱۱۴ ; IE," taruF- la nbI, ledruoS. D; ۱۸۲- ۱۷۹, ۱۷۷. pp, [tic. po] ydenneK," taruf- l'unaB sed

elariziV allimaF al ed seti'ihS senigirO seL", nongnissaM. L; ۴۸۷- ۴۸۴. pp, I. lov, ۱۹۶۹ siraP,. de, carabuoM. Y, aroniM arepO

همچنین ر. ک. طبری [پیشین]، ج ۳۷، ص ۱۶۹. چنان‌که شکنندگی روابط بین شیعه و سنّی نشان می‌دهد، به گفته طبری (ج ۳۸، ص ۱۹- ۲۰)، در سال ۲۸۲ ق/ ۸۹۵ م مردم از دیگر جشن‌های «سال نو ایرانی [کذا]» و اعمال مربوط به فرقه «نصیریه»، شاخه‌ای از فرقه «مخمسّه»، منع شدند. (طبری [پیشین]، ج ۳۸، ص ۴۵.) در سال ۲۸۴ ق/ ۸۹۷- ۸۹۸ م، طبری (ج ۳۸، ص ۴۵) اقدام دیگری را برای تحریم جشن‌های سال نو از نوع ایرانی ثبت کرده است، اما محبوبیت این جشن‌ها خلیفه را وادار به انعطاف کرد.

قس. ابن جوزی [پیشین]، ج ۵، ص ۱۷۱. همچنین ر. ک.

ص: ۱۴۵

pp. pse, ۴۰۸- ۲۵۵. pp, [tic. po] asooM ۲۶۶ ,۲۹۲ -۲۹۳ ,۳۱۸ ,۳۳۲ ,۳۴۹ .

---

(۱۲). طبری [پیشین]، ج ۳۸، ص ۲۴- ۲۵ (سال ۸۹۵- ۸۹۶ م)، ۴۶- ۶۴؛ مسعودی [پیشین]، ج ۴، ص ۲۷۰- ۲۷۱.[۱۰۹] ابن جوزی [پیشین]، ج ۵، ص ۱۵۰- ۱۵۱؛۱۲۱ -۱۲۰ .nabahS,]po .tic ,lov], pp . خلیفه به یکی از مشاوران خود گفت: او برای عملی کردن این لعن، در برابر توده مردم، متوسّل به زور می‌شود.

طبری می‌نویسد: به خاطر این سیاست، اقدامی برای قتل خلیفه صورت گرفت. براساس نظر ابن جوزی، این اقدامات [خلیفه] موجب شد بسیاری از سنّی‌ها در مذهب خود متزلزل شوند.

(۱۳). طبری، پیشین، ج ۳۸، ص ۷۷، و ۳۹۳، ۸۱- ۸۸؛ ابن جوزی [پیشین]، ج ۶، ص ۱۸؛

pp, ۲. lov, [tic. po] nabahS; ۳۰۵. p, [tic. po] seniaW; ۱۸۲. p, [tic. po] ydenneK. .۱۲۱ , ۱۳۰ -۱۳۱, ۱۴۰- ۱۴۱

(۱۴). طبری، [پیشین]، ج ۳۸، ص ۹۹، ۱۵۱، ۱۶۹- ۱۷۰، ۱۱۸- ۱۲۸ (در بخش مربوط به وقایع حدود سال ۲۹۰ ق/ ۹۰۲- ۳۰۳ م)[۱۱۰] ص ۱۷۳- ۱۸۲ (در بخش مربوط به وقایع حدود سال ۲۹۴ ق/ ۹۰۶- ۹۰۷ م)؛ مسعودی [پیشین]، ج ۴، ص ۲۷۰؛ ابن جوزی [پیشین]، ج ۶، ص ۳۸؛

p. p, [tic. po] nabahS; ۱۸۷- ۱۸۲. pp, [tic. po] ydenneK ۱۳۳ -۱۳۶

---

[۱۰۹] (۱). ارجاع به کتاب مروج الذهب مسعودی صحیح نیست؛ زیرا چنین مطلبی در این کتاب وجود ندارد.

(ن)

[۱۱۰] (۲). در متن چنین آمده است، اما احتمالا درست آن ۹۰۲- ۹۰۳ م است.(ن)

واینز) p. ۳۰۵ (بر این عقیده است که از آن به بعد، قرامطه به‌طور فراگیر از صحنه کنار رفتند، گرچه بصره را در سال ۳۱۱ ق/ ۹۲۳ م به مدت ده روز اشغال کردند.

(۱۵). احمد بن محمّد مسکویه (م ۴۲۱ ق/ ۱۰۳۰ م) از شورش عامّه مردم در خیابان‌ها سخن گفته که به دنبال مدعی [– حکومت] و نیز علی بن عیسی و تحویل آنها به مقامات مسئول بودند.

eht fo noitroP gnidulcnoC eht, etahpilaC disabbA eht fo espilcE ehT". eeS,. snart, htuoilograM. S. D, mamU- la birajaT," snoitaN fo secneirepxE. ۱۰- ۴. pp, ۱. lov, ۱۹۲۱, sserP ytisrevinU drofxO, drofxO,. de, zordemA. F. H

مخالفت بسیار فراگیر با کودتا فقط می‌توانست شامل گروه‌های شیعی باشد. درباره اقدامات ضد یهود و ضد مسیحیت نیز، که به عنوان بخشی از این سرکوب انجام شدند. ر. ک. ابن جوزی [پیشین]، ج ۶، ص ۸۲.

(۱۶). طبری [پیشین]، ج ۳۸، ص ۱۹۷؛ مسعودی [پیشین]، ج ۴، ص ۳۰۴– ۳۰۵؛ مسکویه [پیشین]، ج ۱، ص

ص: ۱۴۶

۲۰– ۲۳؛ ابن جوزی [پیشین]، ج ۶، ص ۱۰۹– ۱۱۰، ۳۰۶، ۱۴۷، ۱۷۲. خلیفه ادعا کرد که علی بن محمّد ارتباطاتی با قرامطه داشته است. در مورد ظرافت‌های نوسانات بین این دو خاندان، ر. ک.

newoB. H; taruF- nbI", ledruoS. D dna, ۳۸۸- ۳۸۶: ۱, ۲ lE." asI'. b ilA", newoB. H, , sserP ytisrevinU egdirbmaC, egdirbmaC, asI'nbi ilA'fo semiT dna efiL ehT. ۱۹۲۸

حال و هوای عموما ضد شیعی منابع اولیه نشانگر لزوم دقت در ارزیابی علل این انتصاب‌ها و عزل‌هاست.

واینز) pp. ۲۸۶– ۲۸۷ (با دقت متذکر می‌شود که کاهش دایمی عایدات حکومت در طول این قرن، در سال‌های ۲۳۱– ۲۶۰ ق/ ۸۴۵– ۸۷۳ م و سال ۳۰۳ ق/ ۹۱۵ م، بیش از هرزمان دیگری مشهود بود.

---

(۱۷). وی مجددا از سال ۳۱۸ ق/ ۹۳۱ م تا ۳۱۹ ق/ ۹۱۵ م، مسئول همه دیوان‌ها بود. واینز) ۷۷ .p. ۳۰, ۵ n ، با نقل از: مسکویه، ص ۱۰۴– ۱۰۵) به درستی به سال ۳۱۱ ق/ ۹۲۳ م به عنوان سالی که قرامطه وارد بصره شدند و مدت ده روز آن را غارت کردند، اشاره می‌کند. قس. ابن جوزی [پیشین]، ج ۶، ص ۱۵۳، ۱۷۳. حنبلی‌ها با سازمان‌دهی شورش‌های اطراف خانه طبری هنگام وفات او در سال ۳۱۰ ق/ ۹۲۳ م، توانایی مستمر خود را در سازمان‌دهی در این دوره و نیز ناکامی خود را نشان دادند و مخالفت جدّی او با آنها در اواخر حیاتش منجر به سنگ‌باران خانه وی شد. ر. ک. ابن جوزی [پیشین]، ج ۶، ص ۱۸۸– ۱۸۹؛۱۵۲ .nabahS[po. tic], p . علی بن فضل بن جعفر در [دوران] وزارت عیسی، از سال ۳۱۵ ق/ ۹۲۷ م تا سال ۳۱۸ ق/ ۹۳۰ م انجام وظیفه کرد و در سال ۳۱۹ ق/ ۹۳۱ م مسئولیت منطقه «سواد» در اداره اراضی به وی واگذار شد. ر. ک..۷۶۸ .ledruoS ,"taruF -nbI "[po. tic], p

(۱۸). اقبال، ص ۱۱– ۱۵، ۱۷؛

ithkabwaN- la", remearK. L. J; ۱۴۴- ۱۰۴۳: ۷, ۲ IE," thkabwaN" tra, nongnissaM. h. ", iE," ithkabwaN ... liamsE lhasubA", gnuledaM. W; ۱۰۴۴: ۷, ۲ IE ۲ ,۲۷۳- ۳۷۲: ۱

. (۱۹). خانواده حسن بن جعفر نوبختی «صیقل»، کنیز امام یازدهم [علیه السّلام]، را تا زمان دستگیری و به زندان افتادنش در دوران خلافت معتضد [باللّه] شیعه‌ستیز، در خانه خود مخفی کردند. صیقل در دوران خلافت مقتدر [باللّه] از دنیا رفت. ر. ک. اقبال [پیشین]، ص ۱۰۸– ۱۱۰.

(۲۰). در مورد نسل‌های نخستین عقل‌گرایان امامیه، ر. ک. اقبال [پیشین]، ص ۷۷– ۹۴؛

n, ۵۹, ۱۱۱. pp, sisirC, isserradoM .۲۵ ,۹ ,۱۱ –۱۴ ,۱۱۳ ,۳۳ ,۶۱ ,۱۱۳ –۱۱۴ ,۱۲۷ ,۳۹ ,۴۵ ,

ص: ۱۴۷

; ۱۲۷, ۹۲, ۶۶

احمد بن علی اسدی نجاشی، رجال النجاشی، قم، ۱۴۰۷، ص ۱۷۵، ۴۳۴، ۲۱۲؛ محمّد بن حسن طوسی، الفهرست، تحقیق م. ص. بحر العلوم، نجف، ۱۹۳۷، ص ۷۴– ۷۵، ۱۳۱– ۱۳۲، ۱۷۴، ۲۹۳، ۱۸۱– ۱۸۲؛

malaK etirahsA- erP ot noitubirtnoC etijirahK dna eti'ihS ehT", gnuledaM. W etatS, ", ynablA,. de, egdeweroM sivraP, ygoloehT lacihposolihP cimalsI ni. ۱۲۵, ۲- ۱۲۱. pp, ۱۹۷۹, sserp kroY weN fo ytisrevinU

به ویژه، در پی غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام]، نسلی از محققان پا به عرصه وجود گذاشتند که روایتی از گفتمان کلامی را به کار گرفتند که در مقایسه با روایت ارائه شده توسط تعدادی از محققان قدیمی‌تر، افراط کمتری داشت. این محققان عبارتند از: ابو الاحوص بصری (اواسط قرن سوم ق/ نهم م) که حسن بن موسی نوبختی در بصره نزد او تحصیل کرد؛ دو نوبختی مذکور؛ ابو جعفر بن قبّه رازی، از محققان اوایل قرن چهارم ق/ دهم م که زندگی خود را به عنوان یک معتزلی آغاز کرد اما بعدا شیعه شد؛ و ابو عبد اللّه اصفهانی، که با حسن بن موسی نوبختی مکاتبه داشت. ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۳۷۵– ۳۷۶، ۳۸۰، ۶۳؛ طوسی [پیشین]، ص ۱۹۰، ۱۳۲، ۱۹۳؛ اقبال [پیشین]، ص ۸۳– ۸۴، ۹۴– ۹۵؛. ۱۷– ۱۱۵, ۳– ۱۱۶. isserradoM, sisirC ,pp . همچنین ر. ک.

pp, etimami emsi'ihS eL ni," ygoloehT etilizatuM dna msimamI", gnuledaM. W. ۱۶- . ۱۵

_____.

(۲۱). س. الف. ارجمند در اثر خود تحت عنوان:

msi'ihS revlewT ni noitatluccO fo noitutitsnI eht dna etamamI eht fo sisirC ehT" ۲۸, : seidutS nretsaE elddiM fo lanruoJ lanoitanretnI," evitcepsreP lacirotsihoicoS A. ۵۰۴-۵۰۳. pp,)۱۹۹۶(

(به نقل از: اقبال [پیشین]، ص ۹۱، ۱۲۰) متذکر شده است که ابو سهل به ابن راوندی، که قبلا معتزلی- اما غیرامامی- بود، مأموریت داد که در مقابل سی دینار، کتابی درباره امامت بنویسد.

(۲۲). او التنبیه را قریب سال ۲۹۰ ق/ ۹۰۳ م به اتمام رساند. مدرّسی (در۲۴۷ .p (متذکر شده است که سه صفحه از این کتاب (کتاب کمال الدین)، تألیف محمّد بن علی بن بابویه، با تحقیق ع. الف. غفّاری، (قم ۱۴۰۵ ق/ ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۸۸- ۹۴) موجود است. در اواخر قرن چهارم ق/ دهم م، ابن ندیم این عقیده را به ابو سهل نسبت داد که چون پسر [امام] حسن [عسکری علیه السّلام] پیش از چهلمین سال تولّدش ظاهر

ص: ۱۴۸

نشده، وی وفات یافته است، در حالی‌که فرزند غایبی را برجای گذاشته که جانشین او خواهد بود، و این خاندان از پدر به پسر ادامه پیدا خواهد کرد تا اینکه آخرین نفر خود را به عنوان «قائم» آشکار خواهد کرد.

)n, ۹۵. p, sisirC, isserradoM .۲۲۳(

همچنین ر. ک.۶۲۱ rimA- ,izzeoM ,ehT eniviD ,ediuG .p ۲۲۲ n برای ملاحظه فهرستی از آثار وی، ر. ک. اقبال [پیشین] ص ۱۱۶- ۱۲۳؛

. ۸۷, ۶۰, ۱۰۰- ۹۹. pp, [tic. po] isserradoM

---

(۲۳).

. ۵۰۵- ۵۰۴ pp, ' sisirC ehT'dnamojrA; ۱۸ ۱۱۶, ۱۱۲, ۱۰۰- ۹۹. p, [tic. po] isserradoM

برای ملاحظه فهرست کاملی از آثار او، ر. ک. اقبال، [پیشین]، ۱۲۸- ۱۴۰. همچنین ر. ک.

etilizatuM dna msimamI", gnuledaM; ۱۰۴۴. p," ithkabwaN- la", remearK. ۱۶- ۱۴. pp," ygoloehT

. (۲۴). اقبال [پیشین]، ص ۹۹- ۱۰۱، ۱۲۴، ۱۹۵، ۲۰۰- ۲۰۱. در خصوص ارتباط ابن روح با دربار، مطالب بعدی را ملاحظه کنید.

(۲۵)..۸۵- ۹۸. pp ,[tic .po]niassuH

حسین از این کتاب‌ها استفاده کرده است: کتاب شرح‌حال‌نویس متقدّم، محمّد بن عمر کشی (اوایل قرن چهارم ق/ دهم م)، که کتاب رجالی او اکنون فقط در قالب نسخه اصلاح‌شده توسط محمّد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ ق/ ۱۰۶۷ م) وجود دارد؛ آثار رجالی نجاشی (م ۴۵۰ ق/ ۱۰۵۸– ۱۰۵۹)؛ و طوسی، الفهرست و بخصوص کتاب الغیبه او (تهران، بی‌نا)، ص ۱۵۷– ۱۵۸، ۲۰۴، ۲۱۶، ۲۲۹– ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۶۰ که در آن گزارش‌هایی از امام یازدهم [علیه السّلام] وجود دارد که عثمان را، هم به عنوان نماینده خودشان و هم نماینده پسرش معرفی می‌کند. همچنین ر. ک.

pp, [tic. po] isserradoM .۱۵ ,۱۷ –۱۸ ,۳۹ ,۶۷ –۶۸ ,۷۲ ,۷۶ –۷۷ ,۷۹ ,۸۶ ,۹۲ –۹۳ .

pp .pse ,۱۲۰ –۹۹ ,[tic .po]niassuH. ۱۰۷– ۱۰۸,.(۲۶)

به نقل از: [طوسی] کتاب الغیبه، ص ۲۰۲، ۲۴۲– ۲۴۳. و منابع متأخّر. همچنین ر. ک.

pp, [tic. po] isserradoM .۱۸ ,۴۰ ,۶۷ ,۷۶ ,۹۲ –۹۳ .

(۲۷). درباره حسین، ر. ک.

pp, [tic. po] isserradoM; ۱۲۵– ۱۲۲, ۱۲۱– ۱۲۰. pp, [tic. po] niassuH .۴۲ ,۶۷ ,۹۳ –۹۴

ص: ۱۴۹

حسین) ۴۰ P ۱۲۵ N (از ابن خلکان (م ۶۸۱ ق/ ۱۲۸۲ م) نقل کرده است که طی دوران تصدّی علی بن محمّد، قریب پنج هزار نفر تحت حمایت وزیر بودند، و بر این باور است که در این دوره، شیعیان نفوذ بسیاری در دوایر حکومتی داشتند. همچنین ر. ک. اقبال [پیشین]، ص ۲۱۲ به بعد. درباره امّ کلثوم، ر. ک.

tic. po] dnamojrA] ,۵۰۳ .

_____.

(۲۸). این سال همان سالی بود که به علت شدت خطر قرامطه در طول مسیر حج، در کوفه مردم از حج منصرف شدند. در سال ۳۱۴ ق/ ۹۲۶– ۹۲۷ م بیزانسی‌ها حرکت خود را به سوی امپراتور [عبّاسی] آغاز کردند و در سال ۳۱۵ ق/ ۹۲۷ م، قرامطه در شرف تصرّف بغداد بودند. سال بعد یعنی سال ۳۱۶ ق/ ۹۲۸ م، درباریان موفق به عزل علی بن عیسی از منصب وزارت شدند. در سال ۳۱۷ ق/ ۹۳۰ م، قرامطه مکّه را تصرف کردند و حجر الاسود را ربودند. ر. ک. ابن جوزی [پیشین]، ج ۶، ص ۲۲۳– ۲۲۴؛ طوسی، کتاب الغیبه، ص ۱۲۵؛۲۰۰ .niassuH[tic .po], p ؛ اقبال [پیشین]، ص ۲۱۸؛

iE," ridatquM- la", [htrowsoB. E. C] neetsretteZ. V. K ۲ ,۷ :۵۴۲

براساس نظر ابن جوزی (ج ۶، ص ۱۹۵– ۱۹۶)، روحانیان اهل تسنّن فتوایی علیه مسجد «براثا» صادر کردند، با این ادعا که این مسجد مملوّ از کفّاری است که به صحابه تهمت می‌زنند و به معنای دقیق کلمه، منشأ تفرقه شدید در جامعه

است. این فتوا به وضوح اشاره‌ای بود به ارتباط آشکار مسجد با شیعیان آن محل. معمولا به این فتوا و حکم اشاره می‌شود، اما اوضاع و احوال کامل‌تر آن به‌ندرت بیان می‌گردد. ر. ک.

pp, [tic. po] ydenneK .۲۲۸ –۲۲۹ .

(۲۹). برای مثال، ر. ک. منابع مذکور در:

pse, ۱۰۴– ۹۹: ۳, ۲ lE," jdallaH– la", [tedraG. L] nongissaM. L .۱۰۴

اثر چند جلدی ماسینیون تحت عنوانaL noissaP d'la– jallaH در چهار جلد توسط اچ. ماسون) .H nosaM (تحت عنوان ذیل [از فرانسه به انگلیسی] ترجمه شده است:

notecnirP, notecnirP, malsI fo rytraM dna citsyM: jallaH– la fo noissaP ehT. ۱۹۸۲, sserP ytisrevinU

(۳۰). سیاست نیز در تشکیل دومین دادگاه حلّاج در سال ۳۰۸– ۳۰۹ ق/ ۹۲۱– ۹۲۲ م به عنوان بخشی از اقدام وزیر برای بدنام کردن جانشین خود، علی بن عیسی، نقش داشت. حامیان حنبلی حلّاج علیه وزیر، سیاست‌های اقتصادی او و دادگاه تظاهرات کردند. نکوهش این شورش‌ها توسط طبری موجب حملات

حنبلی‌ها به خانه وی شد. ر. ک. قسمت‌های گوناگونL. nongissaM [tedraG .L], missaP ؛ اقبال [پیشین]، ص ۹۷– ۹۸، ۱۱۰، ۱۱۱– ۱۱۶. بخش‌هایی از «مناظرات» حلّاج با ابو سهل در کتاب الغیبه طوسی (ص ۲۴۶ به بعد) موجود است.

---

(۳۱).

IE," inahgamlahS– ia ilA. b dammahuM", talleP. hC ۲ ,۷ :۳۹۷ ;

اقبال [پیشین]، ص ۲۲۲– ۱۲۷؛۲۳۸ .۱۲۶– niassuH. [tic .pO], pp . اقبال [متذکر شده] که تمام منابع پیرامون عقاید شلمغانی، منابع متأخّر هستند. (ص ۲۲۵– ۲۲۶)

(۳۲).niassuH. ۱۲۷– ۳۰;[tic .po], pp

اقبال [پیشین]، ص ۲۲۲– ۲۲۸;[talleP .po tic] حسین پیام امام [علیه السّلام] را به‌طور کامل نقل می‌کند.

(۳۳).[ledruoS ", nbI la– taruF ","p .po tic], ۷۶۸;

مسکویه [پیشین]، ج ۱، ص ۲۴۴– ۲۷۱ و ۲۹۵– ۲۹۶ (حوادث مربوط به سال ۳۲۱)؛ مسعودی [پیشین]، ج ۴، ص ۳۰۶؛ ابن جوزی [پیشین]، ج ۶، ص ۲۴۳، ۲۴۹– ۲۵۰؛

IE," rihaK- lA", ledruoS. D ۲ ,۴ :۴۲۳ –۴۲۳ ;

به نقل از: مسکویه

p, [tic. po] niassuH. ۱۹۶– ۱۹۵. pp, [tic. po] ydenneK .۱۳۱ ,

قس. ۱۴۰ –۱۰۳۹ :۱ ,۲ .H ,tsuoaL ,"irahabraB -la" IE

(۳۴). مسکویه [پیشین]، ج ۱، ص ۳۶۴– ۳۶۵ (حوادث سال ۳۲۳)؛ ابن جوزی [پیشین] ج ۶، ص ۲۸۱، ۲۸۸– ۲۸۹؛

ydenneK; ۳ n ۲۸۳. p, [tic. po] seniaW; ۷۶۸. p, [tic, po]" taruF- la nbI", ledruoS. ۳۶۸. p, [[tic. po]" idaR- la", neetsretteZ; ۲۲۹, ۱۹۹– ۱۹۶. pp, [tic. po

در بحبوحه این بحران‌ها، فضل بن جعفر به مسئولیت بازرسی در مصر و سوریه گمارده شد.

(۳۵). به نقل از: ابن بابویه و طوسی,۳۵ –۱۳۳ .niassuH [tic .po], pp

پیش‌بینی شده است که سفیانی در سوریه قیام کرده، بر آن حکومت کند. همچنین ر. ک.

p, [tic. po], isserradoM .۹۳ .

فصل سوم گروه‌هایی از مؤمنان

نمایی از دولت– شهر شیعی قم

محمّد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی در قرن سوم ق/ نهم م، در روستای «کلین»، چهل کیلومتری ری، که اکنون بخشی از تهران است، به دنیا آمد. از زندگی او اطلاع کمی در دست است. به نظر می‌رسد پدرش یعقوب بهره‌ای از علم داشته و بی‌تردید، دایی‌اش علی بن محمّد کلینی رازی مشهور به «علّان»، عالم بوده است.

محمّد در سن جوانی، احتمالا نزد پدرش در «کلین» درس خوانده و پس از آمدن به ری، احتمالا نزد دایی خود– باتوجه به اینکه انتساب علی بن محمّد[۱۱۱] [به شهر ری؛ یعنی عنوان «رازی»] حاکی از سکونت وی در ری است– تحصیل کرد. از آن پس هیچ مدرکی در مورد نقل مکان‌های وی وجود ندارد، جز اینکه او در نهایت، طی اولین دهه‌های

[۱۱۱] (۱). در متن اصلی کتاب، به جای علی بن محمّد،« محمّد بن علی» آمده، که نادرست است.(ن)

قرن چهارم ق/ دهم م، در طول بیست سال آخر عمرش در بغداد ساکن شد، کافی اولین کتاب از چهار کتاب بزرگ احادیث شیعه دوازده امامی را- که در دو قرن اول پس از غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام] در سال ۲۶۰ ق/ ۸۷۳-۸۷۴ م تدوین شده- گردآوری کرد و در سال ۳۲۹ ق/ ۹۴۱ م در بغداد از دنیا رفت و نزدیک دروازه کوفه دفن شد. ۱

با این وجود، به دلیل آنکه نسبت بسیاری از افرادی که کلینی احادیث کافی را از

ص: ۱۵۴

آنها نقل کرده، «قمی» است، به نظر می‌رسد کلینی در فاصله بین سکونتش در ری ۲ و بغداد، مدت قابل ملاحظه‌ای را نیز در قم گذرانده است. ۳ با فرض اینکه کلینی در سال‌های تعیین‌کننده زندگی‌اش در چند شهر ایران سکونت داشته است، به نظر می‌رسد مناسب باشد اوضاع و احوال گروه‌های کوچک مؤمنان، که در قرن سوم ق/ نهم م و اوایل قرن چهارم ق/ دهم م در سرتاسر ایران پراکنده بودند، به طور مختصر بررسی شود. پراکندگی گروه‌های کوچک مؤمنان در سرتاسر ایران بر خلاف جامعه امامی بغداد بود که تمایل به الهیّات عقل‌گرایانه، سازش سیاسی و دیدگاهی طبقاتی نسبت به سازمان‌دهی جامعه شیعه در دوران غیبت امام [علیه السّلام] بر آن حاکم بود، هرچند این امور به چند شخصیت مهم و ارتباط مستمر آنان با نخبگان دربار بستگی داشت.

تسنّن در ایران: حدیث‌گرایی و تساوی‌طلبی

از زمان فتح ایران توسط مسلمانان در اواسط قرن اول ق[۱۱۲]/ هفتم م، تا مدت‌ها پس از رسمیت یافتن تشیّع توسط صفویان در قرن دهم ق/ شانزدهم م، بیشتر مسلمانان در این کشور، سنّی بوده‌اند. ۴ به نظر می‌رسد یک ترکیب مشخصا مردمگرا و تساوی‌طلب از مذهب «حنفیه» و مذهب «مرجئه»، که جذّابیت شدیدی بخصوص میان موالی ایجاد کرده بود، طی قرن سوم ق/ نهم م در ایران غالب بوده است. در واقع، به دلیل آنکه سکنه عرب در سمت شرق از نظر تعداد به مراتب کمتر بودند، ماوراء النهر تا قرن سوم ق/ نهم م عمدتا حنفی بود. اما ری از همان ابتدا، مرکزی برای جامعه قدرتمند حنفی بود؛ چرا که مکتب کلامی حنفی حسین نجّار

ص: ۱۵۵

(۲۰۰ ق/ ۸۱۵ م)- که یک صبغه به شدت مرجئی داشت، گرچه در عقیده ضد تجسیمی معتزله بسیار به ایشان نزدیک بود- در آنجا و نیز قزوین و گرگان نفوذ داشت. ۵

در میان بیشتر عرب‌های ساکن ایران، به ویژه در خراسان، حدیث‌گرایی، [مکتب] غالب بود. احمد بن حنبل (م ۲۴۱ ق/ ۸۵۵ م) گرچه در سال ۱۶۴ ق/ ۷۸۰ م در بغداد به دنیا آمد، اما اصل و نسب او به یک خانواده عرب بصری، که در مرو ساکن شده و در قیام عبّاسیان شرکت کرده بودند، برمی‌گشت و- همان‌گونه که ذکر شد- بسیاری از محدّثان قرن سوم ق/ نهم م گرچه عرب بودند، اما متولّد ایران بوده و بخش عمده جمع‌آوری احادیث و بررسی اسناد آن را در آن مراکز حدیثی ایران انجام دادند که در این دوره، رشد جدیدی را تجربه کرده بود. [این امر] دست کم تا حدّی مدیون تجزیه سیاسی بود که ویژگی بارز این دوره است. پایگاه قدرت «طاهریان»، خراسان و پایتخت آنها نیشابور بود. بخارا پایتخت «سامانیان» به شدت حنفی بود که به خاطر آباد کردن آن شهر و نیز بخارا، مرو و سمرقند، مورد توجه قرار داشتند. ۶

---

[۱۱۲] (۱). تاریخ صحیح فتح ایران دهه دوم قرن اول(در زمان خلافت عمر بن خطّاب) است. مناسب‌تر این است که بگوییم: اوایل قرن اول ق.(ن)

اما روی‌هم‌رفته، محدّثان حنبلی به هیچ‌وجه پیروان مردمی فراوانی را در ایران جذب نکردند. به علت آغاز رواج مکتب «شافعی»، در اواسط قرن سوم ق/ نهم م، در شهرهایی همچون نیشابور، سمرقند، تاشکند و نیز اصفهان، شیراز، ری و گرگان- شهرهایی که در آنها عمدتا مکتب شافعی در محافل اخباری رواج یافت- غلبه حنفی‌ها در این ناحیه مورد چالش قرار گرفت. شافعی‌ها از جمله پایه‌گذاران بسیاری از فرقه‌های صوفی ایران در قرن سوم ق/ نهم م بودند. نیشابور یک مرکز مهم برای نهضت زاهدانه «کرامیه» بود که در این قرن، در میان موالی، بخصوص در نیشابور و نیز هرات رواج داشت. موالی همچنین جذب تساوی‌طلبی قیام خوارج

ص: ۱۵۶

شدند و در آغاز دوره عبّاسی، مراکز خوارج در سجستان، هرات و خراسان یافت می‌شد. قدرت خوارج سجستانی در اثر ظهور یعقوب بن لیث صفّار در جنگی در سال ۲۵۱ ق/ ۸۶۵ م درهم شکست. ۷

شیعه در ایران قرن سوم ق/ نهم م

گرچه در قرن سوم ق/ نهم م اهل تسنّن بر اسلام ایرانی تسلّط داشتند و این تسنّن در میان روحانیان تحصیل کرده، عمدتا ماهیتی حدیثگرا داشت، درحالی که ترکیبی از اعتقادات مکتب حنفی- مرجئی در سطوح دیگر جامعه رواج داشت و هردو به واسطه یک گرایش فزاینده به مذهب شافعی به چالش فراخوانده می‌شدند، اما گروه‌های آشکارا شیعی نیز در منطقه موجود بودند.

تشیّع و ایران از زمان قیام ناکام مختار در کوفه در سال ۶۶ ق/ ۶۸۵ م به حمایت از محمّد بن حنفیه، به هم پیوند خورده‌اند. این قیام تعدادی از موالی ایرانی را، که رتبه ایشان پایین‌تر از اعراب ساکن [ایران] تلقّی می‌شد، تحریک کرد.

در سال ۱۲۷ ق/ ۷۴۴ م، گروه «موالی» در میان شیعیان کوفه، عبد اللّه بن معاویه، از احفاد جعفر بن ابی طالب، برادر [حضرت] علی [علیه السّلام] را به عنوان امام تعیین کردند.

او سرانجام، به اصفهان و سپس به «استخر» عقب‌نشینی کرد و از آنجا دو سال بر غرب ایران حکومت کرد؛ اما پس از شکست در جنگ در سال ۱۲۹ ق/ ۷۴۶- ۷۴۷ م، از آنجا به هرات عقب‌نشینی کرد، گرچه بعدا در آنجا به دست ابو مسلم از میان برداشته شد. از آن به بعد، آموزه «مهدویت» را بر او منطبق می‌دانستند. در زمان خلافت دومین خلیفه عبّاسی یعنی منصور، محمّد بن عبد اللّه حسنی مشهور به «نفس زکیّه» و برادرش ابراهیم- به ترتیب- در مدینه و بصره قیام کردند. محمّد

ص: ۱۵۷

کشته شد، اما قیام ابراهیم او را بر فارس، اهواز و واسط مسلّط کرد.[۱۱۳] سال ۲۱۹ ق/ ۸۳۴ م شاهد قیامی شیعی در طالقان خراسان بود. ۸

---

[۱۱۳] (۱). باید توجه داشت که هردو برادر در یک سال(۱۴۵ ق) قیام کردند. ابراهیم بلافاصله پس از برادرش قیام کرد(رمضان ۱۴۵ ق) و در ذی قعده همان سال کشته شد.(مقاتل الطالبیین، ص ۳۰۰)(ن)

زیدی‌ها اولین گروه شیعی سازمان‌دهی شده بودند که در ایران اعلام موجودیت کردند. مهاجرت داخلی گسترده سادات حسنی و حسینی به ایران– به عنوان نتیجه مستقیم و غیرمستقیم قیام‌های ناکام زیدی علیه عبّاسیان در طول این دوره– به‌طور کلی، در گسترش فراگیر تشیّع در این دوره در ایران نقش داشت و به‌طور خاص‌تر، مقدّمات قیام‌های زیدی را در خود ایران، به ویژه در گیلان و دیلم، فراهم کرد. بدین‌سان– برای مثال– یحیی بن زید، پسر زید بن علی با مرگ پدرش در کوفه در سال ۱۲۲ ق/ ۴۷۰ م، به خراسان گریخت و به ری، سرخس و در نهایت خراسان، بخصوص هرات، طالقان و بلخ– جایی که او توانست حمایت‌هایی را به خود جلب کند– مسافرت کرد؛ اما قیام وی در سال ۱۲۵ ق/ ۷۴۳ م سرکوب شد.

اولین نفوذ زیدیه به منطقه «خزر»، به دنبال قیام حسین بن علی حسینی در سال ۱۶۹ ق/ ۷۸۶ م در حجاز صورت گرفت؛ سالی که یحیی بن عبد اللّه حسنی به همراه تعدادی از حامیان شیعی کوفی به دیلم گریخت. تعالیم رسمی زیدی برای اولین بار توسط پیروان قاسم بن ابراهیم رسّی (م ۲۴۶ ق/ ۸۶۰ م) در ایران شیوع یافت. یکی از آنها، که اهل «نیروس» در شرق رودخانه چالوس بود، در سال ۲۵۰ ق/ ۸۴۶ م، قیامی را علیه طاهریان سازمان‌دهی کرد و از حسن بن زید حسنی دعوت کرد تا از ری برای رهبری آنها [به آنجا] بیاید. حسن بن زید حسنی احکام شیعی و عقاید معتزلی را در مناطقی که او در طبرستان به چنگ آورده بود، به اجرا درآورد و قریب بیست سال بر آن منطقه تسلط داشت. زیدیه در این منطقه در سال ۲۸۷

ص: ۱۵۸

ق/ ۹۰۰ م، به‌طور موقّت از بین رفت. در این سال، برادر حسن، محمّد بن زید، به دست سامانیان– که پس از آن، تسنّن را در این منطقه مجددا تثبیت کردند– کشته شد. حسن بن علی اطروش حسینی، زیدیه را در سال ۳۰۱ ق/ ۹۱۴ م در این منطقه احیا نمود. ۹

بدو ظهور دعوت اسماعیلیه نیز در ایران، بخصوص در ری و کلین، طی این چارچوب زمانی بود. همزمان با آغاز فعالیت قرامطه در عراق در اواسط قرن سوم ق/ نهم م، داعی [اسماعیلیه، موقعیت] خود را در روستای کلین تثبیت کرد. او که لو رفته بود، به ری گریخت و پنهان شد و در همان‌جا فوت کرد. پسر او جانشین وی شد و سپس مرید اصلی این پسر به نام غیاث، که از اهالی «کلین» بود، در مقابل سنّی‌های محلّی ایستاد و پیروانی را، هم در قم، و هم در کاشان جذب کرد. هنگامی که اهالی ری علیه او تحریک شدند، او به خراسان گریخت و مذهب امیر محلّی آنجا را تغییر داد. اما غیاث زمانی به ری بازگشت و ابو حاتم، احمد بن همدان رازی (م ۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م) را به عنوان نایب خویش منصوب کرد. سرانجام، ابو حاتم پنجمین داعی اصلی ری و رهبر اصلی دعوت در سرتاسر کل منطقه شد و داعیانی را به اصفهان، آذربایجان، طبرستان و گرگان فرستاد، و مذهب احمد بن علی را، که از سال ۳۰۷ ق/ ۹۱۹ م تا سال ۳۱۱ ق/ ۹۲۴ م حاکم ری بود، تغییر داد؛ اما وقتی که شهر توسط سامانی‌های سنّی مذهب در حدود ۳۱۳ ق/ ۹۲۵ م، به تصرف درآمد، او به طبرستان گریخت. ابو حاتم در طبرستان– پناهگاه بسیاری از علویانی که از عبّاسیان گریخته بودند– مذهب افراد زیادی را تغییر داد؛ از آن جمله، مرداویج (م ۳۲۳ ق/ ۹۳۵ م) بود که بعدا دولت ناپایدار «زیاری» را در شمال ایران تأسیس کرد.

پایتخت این دولت ری بود و مناطقی از اصفهان و همدان را دربر می‌گرفت.

نهضت اسماعیلیه در اواخر قرن سوم ق/ نهم م به نیشابور رسید. یکی از

ص: ۱۵۹

داعیان بعدی، پایگاه مذهبی را از نیشابور به «مرو» تغییر داد و در اوایل قرن سوم ق/ نهم م، فرمان‌دهی نیروهای سامانی را در سیستان به دست گرفت. یکی از جانشینان، یعنی فیلسوف مشهور محمّد بن احمد نسفی (م ۳۳۲ ق/ ۹۴۳ م) برای تغییر مذهب دربار سامانی به بخارا سفر کرد. موفقیت او موجب آزادی تبلیغ علنی اسماعیلیه طی دوران خلافت نصر دوم (۳۰۱ ق/ ۹۱۴ م تا ۳۳۱ ق/ ۹۴۳ م) شد که این امر حاکی از دست کشیدن اسماعیلیه از اقدام برای تغییر مذهب روستاییان بود که نمونه‌اش اقدام اولیه آنها در اطراف ری برای تغییر مذهب نخبگان سیاسی بود. ۱۰

شیعه دوازده امامی در ایران (بین نواحی مرکزی و حواشی)

در قرن سوم ق/ نهم م، عوامل گوناگونی در ظهور و رشد جوامع امامی در ایران نقش داشتند. به گفته جعفریان، پس از انتخاب امام هشتم، علی [بن موسی] الرضا [علیه السّلام]، به عنوان ولیعهد مأمون در سال ۲۰۱ ق/ ۸۱۷ م، به ایشان دستور داده شد تا از مسیر پرپیچ و خم بصره، اهواز، سپس فارس و از آنجا به خراسان، به خلیفه مأمون در مرو ملحق شود تا از برقراری تماس او با شیعیان کوفه اجتناب شود. [اما این مسیر پرپیچ و خم] و اقامت دو ساله امام در خراسان، فرصت‌های بیشتری برای تماس مستقیم و غیرمستقیم با هواداران ایجاد کرد و منجر به افزایش تعداد مؤمنان شد. بنابراین، در میان اصحاب امام [علیه السّلام] افرادی عرب بودند، اما اسامی ایرانی برگزیده بودند و انتساب ایشان [یعنی القابی از قبیل همدانی، رازی و قمی و مانند آن] آنها را به همدان، ری، قم، مرو، نیشابور، طالقان و گرگان مرتبط می‌کرد.

سرازیر شدن سادات حسنی و حسینی به ایران نیز، که به دنبال قیام‌های

ص: ۱۶۰

[۱۱۴]

متعدد زیدیه در این دوره صورت گرفت، به‌طور کلی در افزایش علاقه به تشیّع نقش داشت و تا اواسط قرن سوم ق/ نهم م، کانون‌های پراکنده‌ای از طرف‌داران [امام علیه السّلام] آشکارا در سمرقند، بلخ، مرو، نیشابور، کرمان، هرات، همدان، اصفهان، ری و قزوین به چشم می‌خوردند. صرفا از انتساب این افراد، چنین برمی‌آید که درصد زیادی از ایشان تاجر و بازرگان (عطّار، تاجر پنبه) و نیز صرّاف یا غیر از اینها طبقاتی از مردم با شغل‌هایی بودند که احتیاج به سواد داشتند؛ مثل ورّاق، کاتب و داروساز– داروفروش. ۱۱ در قرن سوم ق/ نهم م شاهد این هستیم که تعدادی از این شهرها، هم در مراکز حدیث‌گرایی اهل تسنّن و هم در پایتخت خرده حکومت‌هایی بودند که ظهور آنها نشانه تجزیه سیاسی حکومت عبّاسیان بود.

[۱۱۴] نیومن، آندره. جی، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، ۱جلد، شیعه شناسی – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۶ ه.ش.

طی سال‌های اخیر این قرن، بخصوص ری به شکل خاصی مورد توجه نهادهای سیاسی گوناگون بود. خلیفه آتی یعنی مهدی، به عنوان نایب پدرش در شرق (از سال ۱۴۱ ق/ ۷۵۸ م تا ۱۵۲ ق/ ۷۶۸ م)، ری را پایتخت خود قرار داد و آن را بازسازی کرد. پسر مهدی، یعنی هارون الرشید، در ری به دنیا آمد. طی جنگ داخلی بین مأمون و امین، طاهر بن حسین، سردار مأمون و مؤسس سلسله طاهری، در سال ۱۹۵ ق/ ۸۱۱ م در نزدیکی ری، به پیروزی بزرگی بر سپاه امین نایل شد.

شهر ری در مبارزه بین زیدیان و طاهریان در طبرستان، نقش چشمگیری داشت.

طبری متذکر شده است که اراذل و اوباش شهر از قیام محمّد بن جعفر بن حسن حمایت کردند؛ همو که در سال ۲۵۰ ق/ ۸۶۴ م، از حسن زیدی دعوت کرد تا از مقرّ خود در طبرستان به ری بیاید.

براساس نظر مسعودی- که از قیام علوی دیگری توسط احمد بن عیسی علوی در همان سال در ری خبر می‌دهد- در آن سال، طاهریان ری را محاصره کردند.

این قیام احمد بن عیسی منجر به حمله دیگری از سوی طاهریان شد. در سال

۲۵۲ ق/ ۸۶۶- ۸۶۷ م، دیلمی‌ها، که روابطی با زیدیه برقرار کرده بودند، ری را تصرف کردند. آنها قزوین و زنجان را نیز گرفتند و «دلفی‌ها» را بر شهر گماردند؛ اما آنان فرار کردند.

در سال ۲۵۳ ق/ ۸۶۷ م و ۲۵۹ ق/ ۸۷۲ م، خلیفه تلاش‌های ناموفقی برای تصرف ری داشت. سال ۲۵۵ ق/ ۸۶۸- ۸۶۹ م شاهد بالا گرفتن جنگ بین طبرستانی‌ها و سرداران ترک در این منطقه بود. در سال ۲۵۶ ق/ ۸۷۰ م، حسن بن زید مجددا ری را تصرف کرد و در سال ۲۶۰ ق/ ۸۷۳- ۸۷۴ م، یعقوب بن لیث صفّاری، در مسیر خود به طرف غرب، ری را تصرف کرد؛ اما در سال ۲۶۶ ق/ ۸۷۹- ۸۸۰ م، ری دوباره صحنه نزاع بین افسران ترک و اهالی شهر بود که سعی در مقاومت داشتند. سال بعد اهالی ری شهر را در برابر مهاجمان تجهیز کردند. ۱۲

جعفریان متذکر شده است که یاقوت بن عبد اللّه جغرافیدان (م ۶۲۶ ق/ ۱۲۲۹ م) تاریخ تمایلات آشکارا شیعی ری را به زمان اداره آن توسط احمد بن حسن ماذرایی در سال ۲۷۶ ق/ ۸۸۹- ۸۹۰ م برمی‌گرداند. ماذرایی در خدمت اضکوکتین بود، که او نیز گماشته عبّاسیان در منطقه بود و حکومت بسیار ظالمانه‌ای را در قم، قزوین و ری اعمال می‌کرد. ماذرایی، کارگزار اضکوکتین، به خاطر رفتار [بد] اضکوکتین، علیه او قیام کرد و از مرکز [خلافت] خواست تا گنجینه بزرگی را، که اضکوکتین در ری توقیف کرده بود، تصرف کند. موفّق به ری آمد، اگرچه او گنجینه را پیدا نکرد و از این‌رو، روانه اصفهان شد؛ اما ماذرایی را به‌طور علنی جایگزین اضکوکتین نمود. گزارش‌های معاصر، گرایش‌های شیعی ماذرایی را تأیید می‌کنند. ۱۳

ری مجدّدا در سال ۲۷۸ ق/ ۸۹۱ م، در جنگ بین گروه‌های مختلف و خرده حکومت‌هایی که درصدد تسلّط بر این منطقه بودند، نقش مهمی داشت.

ص: ۱۶۲

در همان سال، گماشتگان خلیفه یعنی دلفی‌ها و یک صفّاری معترض در نزدیکی شهر باهم درگیر شدند و در سال بعد، فرماندهی که شهر را تصرف کرده بود، کشته شد و دلفی‌ها وارد ری شدند. پس از مرگ او در سال ۲۸۰ ق/ ۸۹۳ م، شخصی که بعدا «مکتفی» نامیده شد، حاکم ری گردید. او پس از [بروز] قحطی در سال بعد، یعنی سال ۲۸۱ ق/ ۸۹۴– ۸۹۵ م، به خاطر فشار علویان، از ناحیه طبرستان عقب‌نشینی کرد و حکومت شهر در سال ۲۸۴ ق/ ۸۹۷– ۸۹۸ م، به [شخصی به نام] عمرو صفّاری سپرده شد. پس از مرگ وی در سال ۲۸۹ ق/ ۹۰۲ م، حاکم جدید چنان با مردم شهر بدرفتاری کرد که آنها به حاکم طبرستان، محمّد بن هارون، نامه‌ای نوشتند تا بیاید و بر ری حکومت کند. محمّد حاکم محلّی را شکست داد و وارد ری شد. در همان سال، سامانیان محمّد بن هارون را در جنگی در حوالی ری شکست دادند و شهر را تصرف کردند. در سال ۳۰۲ ق/ ۹۱۴– ۹۱۵ م، گماشته سامانیان در ری برای مقابله با تلاش‌های اطروش زیدی سپاهی را برای تأسیس مجدّد حکومت زیدی به طبرستان روانه کرد؛ اما این سپاه شکست خورد و در سال ۳۰۴ ق/ ۹۱۶ م، یوسف بن ابی ساج آذربایجانی حاکم را از ری بیرون کرد.

طی دهه بعد، ری بین چند تن از دیلمیان دست به دست شد و هربار ضمیمه شهرهای دیگری همچون قزوین، اصفهان و زنجان گردید؛ سلطه کارگزاران محلّی دیلمی به واسطه دستگاه خلافت، که روزبه‌روز ضعیف‌تر می‌شد، مورد تأیید واقع می‌شد. هنگامی که سامانیان مجددا کنترل ری را به دست گرفتند، فرمانده سپاهشان فورا استقلال خود را اعلام کرد؛ اما در سال ۳۱۸ ق/ ۹۳۰ م، توسط یکی از افسران خود یعنی مرداویج، که از بنیان‌گذاران سلسله زیاری بود، کشته شد.

مرداویج اصفهان، همدان و «دینور» را تصرف کرد، اما سرانجام با سامانیان پیمانی

ص: ۱۶۳

امضا کرد که به موجب آن، او فقط ری را حفظ کرد. اهمیت او در منطقه، دو خلیفه، مقتدر و قاهر، را وادار کرد تا حاکمیت او را در منطقه «جبال» به رسمیت بشناسند. ۱۴

این ناآرامی پیوسته نظامی و سیاسی فقط می‌توانست موجب تقویت و گسترش گرایش‌های شیعی ضدحکومت شود. در واقع– همان‌گونه که ملاحظه شد– در این دوره، هم زیدیه و هم اسماعیلیه تهاجم‌های قابل توجهی در این منطقه داشته‌اند. اما در مورد امامی‌ها، تعدادی از اهالی ری از اصحاب امام هفتم و هشتم [علیهما السّلام] محسوب می‌شدند. در دهه ششم قرن سوم ق/ دهه هفتم قرن نهم م، ورود عبد العظیم حسنی، صحابی معروف امامان نهم و دهم [علیهما السّلام] به ری تأیید دیگری است، هم بر پیروی از ائمّه [علیهم السّلام] در ری و هم بر حسن شهرت ری در میان امامیه. در واقع، امام نهم، دهم و یازدهم [علیهم السّلام] همگی اصحابی با نسبت «رازی» داشتند. یکی از استادان کلینی، ابو الحسن محمّد بن جعفر اسدی، نیز از اهالی ری بود و گفته شده که از وکلای امام غایب [علیه السّلام] بوده است. ۱۵

اما شاید ری بیشتر شبیه شهرهای دیگر ایران، مانند نیشابور بود؛ شهرهایی که از لحاظ تعارض‌های استراتژیک و معنوی، در این منطقه در موقعیت خاصی قرار داشتند و شیعیان امامی در مابقی این قرن، خود را در آنها در اقلّیت می‌دیدند. به معنای دقیق کلمه، ری، که کلینی قریب سال ۲۸۰ ق/ ۸۹۳ م از آنجا نقل مکان کرد، تفاوت فاحشی با قم داشت که کلینی پیش از سفر به بغداد، طی مدت لازم برای جمع‌آوری هزاران حدیث، در آنجا سکونت داشت. وی بیست سال آخر زندگی خود را در بغداد به تنظیم و مقابله آن احادیث در قالب کافی گذراند.

پناهگاهی شیعی؛ قم و طایفه اشعری

اگرچه در این دوره ری صحنه کشمکش‌های مذهبی، سیاسی و نظامی به شمار می‌آمد، قطعا قم پناهگاهی شیعی بود. در واقع، ارتباط بین قم و تشیّع، بخصوص در اواخر قرن سوم ق/ نهم م، در تاریخ شیعه و در واقع در تاریخ شیعه امامی، منحصر به فرد بود، درحالی که شیعیان امامی در سایر شهرهای ایران- اگر نگوییم در بغداد، سامرّاء، کوفه، بصره و نیز حجاز- متشکّل از کانون‌های پراکنده‌ای از مؤمنان بودند که تحت تسلّط نظامی، سیاسی و مذهبی اهل تسنّن زندگی می‌کردند و در معرض چالش‌های زیدیه و اسماعیلیه بودند و غالبا با آنها یکی تلقّی می‌شدند. با این حال، «امامیه» در قم میان نخبگان اجتماعی- سیاسی، مذهب غالب و به معنای دقیق‌تر، تا اواخر قرن دوم ق/ هشتم م، مذهب رسمی شهر بود.

تا قرن چهارم ق/ دهم م، منابع اولیه به‌طور یکپارچه این ویژگی شهر قم را تأیید می‌کنند.

به همین دلیل- برای مثال- احمد بن سهل بلخی (م ۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م) در کتاب تقویم البلدان گفته است: تمامی قمی‌ها شیعه و اکثرا عرب بوده‌اند. کتاب المسالک- که اثری در زمینه جغرافیا و مربوط به خاندان جیحانی بوده و احتمالا در حدود سال ۳۳۰ ق/ ۹۴۱- ۹۴۲ م تکمیل شده- گفته است که همه قمی‌ها شیعه بوده‌اند.

ابو دلف شاعر، که در سال‌های بین ۳۳۱ ق/ ۹۴۳ م و ۳۴۱ ق/ ۹۵۲ م در حال سیاحت در این منطقه بود، نوشته است: در قم، هیچ اثری از غیرعرب‌ها (عجم) باقی نمانده است. ابن حوقل جغرافیدان، که از سال ۳۵۰ ق/ ۹۶۱ م تا ۳۵۸ ق/ ۹۶۹ م به سیر و سفر در این ناحیه مشغول بوده، تأیید کرده که گرچه مردم قم فارسی صحبت می‌کرده‌اند، ولی عرب و همگی شیعه بوده‌اند. محمّد بن احمد مقدسی جغرافیدان، در کتاب احسن التقاسیم، که در حدود سال ۳۷۵ ق/ ۹۸۵ م تألیف

کرده، گفته است: همه ساکنان شهر، شیعه «غالی» بوده‌اند، و افزوده که اعراب، سکنه اصلی را بیرون کرده بودند. ۱۶

گرچه قم اصالتا از شهرهای پیش از اسلام بود، اما قم «اسلامی» از سال ۲۳ ق/ ۶۴۴ م، که عرب‌ها تحت فرماندهی ابو موسی اشعری آن را تصرف کردند، اهمیت پیدا کرد. از آن زمان، دو گزارش درباره اینکه بیش از شش دهه بعد افرادی از سران قبایل عربی جنوبی از طایفه «اشعری» از کوفه [به قم] آمدند، وجود دارد.

یکی از این گزارش‌ها حاکی از آن است که افراد این طایفه به خاطر فرار از حاکم اموی یعنی حجّاج، کوفه را ترک کردند. وی در حدود سال ۷۵ ق/ ۶۹۴ م، به حکومت بصره و کوفه منصوب شد و قیام عبد الرحمان بن اشعث را در سال ۸۲ ق/ ۷۰۱ م، سرکوب کرد که این امر موجب فرار طرفداران اشعث شد. از جمله طرفداران اشعث، پسران سعد بن مالک اشعری بودند که به اطراف قم فرار کردند.

در قبال [گزارش مزبور] گفته شده است که پسران سعد قریب سال ۹۴ ق/ ۷۱۳ م به شکل مسالمت‌آمیزتری وارد [قم] شده‌اند. گرچه تاریخ ارتباط این طایفه با تشیّع را می‌توان از جنگ «صفّین» در سال ۳۷ ق/ ۶۵۷ م و نیز قیام‌های بعدی

مختار و عبد الرحمان اشعث علیه اموی‌ها و سپس علیه «قحطبه» دانست، به نظر می‌رسد اولین نفر از این خانواده، که با خود ائمّه [علیهم السّلام] ارتباط برقرار کرده، موسی بن عبد اللّه بن سعد بن مالک اشعری بوده، که از اصحاب امام پنجم و ششم، محمّد باقر و جعفر صادق [علیهما السّلام] بوده است. موسی با برادرانش عبد الرحمان، احوص، اسحاق و نعیم در کنار عبد الرحمان بن محمّد بن اشعث جنگیدند. ۱۷

به گفته یاقوت بن عبد اللّه حموی (م ۶۲۶ ق/ ۱۲۲۹ م) قم در سال ۸۳ ق/ ۷۰۲- ۷۰۳ م، یعنی سال پس از شکست اشعث، بنا شد. آنها به محض ورودشان، در روستاهای اطراف ساکن شدند و به تدریج، این منطقه به [منطقه‌ای] عربی مبدّل

ص: ۱۶۶
گردید. اولین کسی که [به قم] نقل مکان کرد، عبد اللّه و به ویژه پسرش موسی بود.

موسی به عنوان یک امامی در کوفه پرورش یافته بود و سپس به رغم اینکه در آن زمان سنّی‌ها در قم بودند، به قم آمد. قمی، از نویسندگان قرن چهارم ق/ دهم م، موسی را اولین امامی می‌داند. ۱۸ پسر دیگر عبد اللّه یعنی عیسی نیز از اصحاب امام جعفر [صادق علیه السّلام] بود و کشّی، شرح‌حال‌نویس دوازده امامی (اوایل قرن چهارم ق/ دهم م)، متذکر شده است که عیسی یک بار برای ملاقات امام [علیه السّلام] از قم [به مدینه] مسافرت کرد. هنوز هم تعداد قابل توجهی سنّی در این خاندان وجود داشتند و برخی از آنها علمای سرشناسی بودند.

مادلونگ و جعفریان معتقدند: عیسی اولین امامی بود، گرچه وی برادری داشت که عالم حدیث و از اهل سنّت بود و متذکر شده‌اند: وی هدایایی برای ائمّه [علیهم السّلام] فرستاده بود. نجاشی گفته است: وی احادیثی را از امام جعفر [صادق علیه السّلام] و امام موسی [کاظم علیه السّلام] نقل کرده است.

اشعری‌ها به‌طور مشهود، در میان اصحاب امام پنجم، ششم، هفتم، هشتم، نهم و یازدهم [علیهم السّلام] مطرح بودند. ۱۹

علاوه‌بر خود اعضای خاندان اشعری، گاهی موالی آنها نیز به قم می‌آمدند.

دست‌کم بنابر منابع متأخّر، برخی از آنان نیز شیعه بودند. برای مثال، محمّد بن احمد بن ابی قتاده، که یک محدّث شیعه بود، از جمله این موالی بود. شاید معروف‌ترین موالی خاندان «برقی» بودند که یک عضو مهم ایشان محمّد بن خالد بود که پسرش احمد، هم یکی از نخستین مجموعه‌های جامع روایی دوازده امامی و هم شاید نخستین منبع شرح‌حال اصحاب ائمّه [علیهم السّلام]، یعنی محاسن را تألیف کرد. محمّد بن حسن بن فروخ صفّار، گردآورنده بصائر الدرجات نیز از موالی بود. ۲۰

ص: ۱۶۷

طایفه [اشعری] و شهر [قم]

اگر منابع و بیش از همه تاریخ قمی صحیح باشند، ورود طایفه «اشعری» به این منطقه، بیشتر برای زیربنای مادی و معنوی قم مهم بود. بنابراین- برای مثال- از زمان [تألیف] کتاب قمی، تمام هفت میدان بزرگ قم و همچنین پنج پل این

شهر توسط افرادی از خاندان «اشعری» ساخته شدند. درباره احداث ۵۱ آسیابی که قمی ذکر کرده، و در زمانی که قمی کتاب خود را می‌نوشته ۳۹ مورد آنها در وضعیت مطلوبی بوده، از خاندان «اشعری» در ارتباط با تأسیس تمام آنها نام برده شده است. همچنین به سبب رسانیدن آب از قم به مناطق دوردست، خاندان «اشعری» را با ساخت تجهیزات آب‌رسانی در سرتاسر این منطقه و مزرعه‌داری و باغ‌داری و نیز حمام‌ها مرتبط دانسته‌اند که این مطلب به روشنی، نشان‌دهنده اقدامی اساسی برای رشد محصول کشاورزی این سرزمین است.

گفته شده است: اولین کانال آب‌رسانی را در قم، سعد بن مالک بن احوص برای روستایی به نام «سعدآباد»، که خود بنا کرده بود، احداث نمود. در واقع طایفه «اشعری» به عنوان مالکان زمین در روستاهای اطراف و به عنوان کسانی که ساخت‌وساز در این زمین‌ها را برعهده داشتند، ثبت شده‌اند. مالک بن سعد نیز یک روستا و یک کانال آب‌رسانی ایجاد کرد. روستایی به نام «شعیب‌آباد» توسط شعیب بن عبد اللّه بن سعد ساخته شد؛ همان‌گونه که دیگر روستاها همچون «حمزه‌آباد» و «یعل‌آباد» این‌گونه بودند. زکریّا بن مالک بن احوص نیز یک باغ احداث کرد. ۲۱

قمی همچنین متذکر شده است: هنگامی که اشعری‌ها وارد قم شدند، آتشکده‌های زرتشتیان را تخریب کردند و به جای آنها، مساجدی ساختند. یکی از برادران عبد اللّه بن سعد به نام «احوص» با این ساخت‌وسازها ارتباط داشت. طی

ص: ۱۶۸

امامت [امام] علی [بن موسی] الرضا [علیه السّلام] و شاید در زمان خلافت خود خلیفه شیعه‌ستیز، هارون الرشید، فردی از این طایفه در کسب اجازه از خلیفه برای ایجاد منبری در قم موفق شد، تا برای ادای نماز جمعه، نیاز به سفر به اصفهان نباشد و نیز ضمنا مسئله خارج کردن قم از کنترل اداری اصفهان را تقویت نماید. ۲۲ مسجد جامع بزرگ شهر قریب سال ۲۶۵ ق/ ۸۷۷– ۸۷۸ م توسط یک اشعری ساخته شد، درحالی‌که مسجد جمعه جداگانه‌ای در خارج از شهر وجود داشت. مسجد «امام حسن عسکری» [علیه السّلام] توسط احمد بن اسحاق اشعری، ناظر موقوفات امام [علیه السّلام] در شهر، ساخته شد. در واقع، گفته شده است: این خانواده از همان زمانی که در قم ساکن شدند، مزارع و دیگر املاک را وقف امامان [علیهم السّلام] کردند.

همچنین خاندان «اشعری» به‌طور منظّم، خمس را برای ائمّه [علیهم السّلام] می‌فرستادند، و گفته شده است: ائمّه [علیهم السّلام] نیز برای آنها هدایایی می‌فرستادند و یا وفاداری و ایمان آنها را ستوده‌اند. نقل شده است: امام هشتم علی [بن موسی] الرضا [علیه السّلام] حریری به ارزش ۱۰۰۰ مثقال طلا به یکی از اعضای این خانواده داده است.

قم به عنوان یک مرکز شیعی، تا حدّی در منطقه مشهور شد. در دوران اموی، چنان‌که قبرستان‌های مربوط به تاریخ این دوره حکایت دارند، قم در کنار دیگر شهرهای ایران همانند شیراز، اصفهان و کاشان، یکی از شهرهای ایرانی بود که افراد گوناگونی از آل ابی طالب به آنجا فرار کردند و در قم به آنها زمین داده شد.

فاطمه [علیها السّلام]، خواهر امام رضا [علیه السّلام]، در سال ۲۰۱ ق/ ۸۱۶ م در سفر خود برای ملاقات برادرش در دربار مأمون در مرو، از این منطقه عبور کرد. او مریض شد و به قم منتقل گردید و در سرای یکی از خاندان «اشعری» ساکن شد و سپس وفات یافت. در سال‌های بعد، تا وقتی که قمی کتاب خود را در سال ۳۷۹ ق/ ۹۸۹ م تألیف کرد، قریب ۲۰ نفر علوی همانند تعدادی از سادات، در اطراف شهر دفن

شدند. حسن بن زید طبرستانی و تعدادی از فرزندان او در قم و کاشان زندگی می‌کردند.

در سال ۲۵۶ ق/ ۸۷۰ م، موسی بن محمّد حسینی از خاندان امام رضا [علیه السّلام] نیز به قم آمد. پس از برخی مخالفت‌ها، او روانه کاشان شد و در آنجا توسط حاکم دلفی مورد احترام قرار گرفت. با شنیدن این مطلب، تعدادی از اشعری‌ها از او دعوت کردند به قم بازگردد و پس از آن برخورد بسیار خوبی با او داشتند و یک خانه و عایدات چند روستا را به او دادند. سپس تعدادی از خواهران او نیز از کوفه به قم آمدند و خود موسی در سال ۲۹۶ ق/ ۹۰۸- ۹۰۹ م در آنجا فوت کرد.

به دنبال آغاز قیام زنگی‌ها در سال ۲۵۵ ق/ ۸۶۹ م، تعدادی از سادات نیز از عراق به قم آمدند. سادات با تعدادی از خاندان «اشعری» ازدواج بین طایفه‌ای داشتند. ۲۳

به‌رغم روابط موسی بن عبد اللّه بن سعد بن مالک اشعری با امام پنجم و ششم [علیهما السّلام] و به‌رغم ورودش به قم همراه پدرش عبد اللّه پس از شکست عبد الرحمان اشعث در سال ۸۲ ق/ ۷۰۱ م، اگر مادلونگ و جعفریان درست گفته باشند که برادر موسی یعنی عیسی- که او نیز از اصحاب امام جعفر [صادق علیه السّلام] بود- اولین امامی در این خاندان بوده، این محمّد بن عیسی بود که موقعیت‌های مهمی برای این خاندان، برای قم و برای مذهب شیعه در وجودش متجلّی گشت.

محمّد، رئیس (وجه) طایفه «اشعری»، «شیخ قمی‌ها» و نیز از اصحاب امام هشتم و امام نهم [علیهما السّلام] بود. شاید بدون هیچ تعجبی، [بتوان گفت:] محمّد بن عیسی همچنین یک زمیندار بزرگ در این منطقه و بسیار مورد احترام سلطان بود. ۲۴

لفظ «سلطان»، به احتمال زیاد، به خلیفه مأمون اشاره دارد (حک: ۱۹۸ ق/ ۸۱۳ م تا ۲۱۸ ق/ ۸۳۳ م) که حکومتش در دوران امامت [امام] رضا [علیه السّلام] (۱۸۳ ق

/ ۷۹۹ م تا ۲۰۳ ق/ ۸۱۸ م) و امام محمّد بن علی الجواد [علیه السّلام] (۲۰۳ ق/ ۸۱۸ م تا ۲۲۰ ق/ ۸۳۵ م) ادامه داشت و تعیین امام رضا در سال ۲۰۱ ق/ ۸۱۷ م به عنوان ولیعهد او، تجلّی‌گر گرایش‌های آشکار او به تشیّع یا دست‌کم مدارای او با شیعه، هرچند به خاطر مصالح سیاسی، بود.

این طایفه از خاندان اشعری، که بدون واسطه از تبار اولین اشعری‌های مقیم [قم] و اولین امامی‌های این خاندان بود، تسلّطش را بر این خاندان، بر قم و مذهب تشیّع، در وجود شخص احمد بن محمّد بن عیسی ادامه داد که شاید او مؤثرترین فرد خاندان اشعری- قمی در قرن سوم ق/ نهم م بود. احمد بن محمّد یکی از اصحاب امام نهم [علیه السّلام] و یکی از مرتبطان امام هشتم و یازدهم [علیهما السّلام]، شیخ قمی‌ها و رئیس (وجه) و فقیه آنها، یعنی رهبر مذهبی در قم و نیز رهبر سیاسی آنها بود؛ یعنی کسی که سلطان با او ملاقات می‌کند؛ همان‌گونه که پدرش نیز پیش از وی، دارای این

مناصب بود. احمد بن محمّد همچنین به خاطر تعصّب‌های آشکارا عربی‌اش، و در منابع متأخّر به خاطر مبارزه‌اش علیه افراطیگری (غلو) مذهبی در قم مشهور است. بعدا مطالب بیشتری در این‌باره [افراطیگری مذهبی در قم] خواهد آمد. ۲۵

به دنبال وفات احمد بن محمّد بن عیسی (بین سال‌های ۲۷۴ ق/ ۸۸۷ م و ۲۸۰ ق/ ۸۹۳ م) تغییراتی در کارگزاران حاکم [بر شهر] ایجاد شدند. به نظر می‌رسد سعد بن عبد اللّه بن ابی خلف قمی اشعری (م ۲۹۹– ۳۰۱ ق/ ۹۱۱– ۹۱۴ م)[۱۱۵] باتوجه به القاب «شیخ فقیه» و «رئیس (وجه) طایفه»، جانشین احمد بن محمّد بوده است.

مشهور است که سعد، از اصحاب امام یازدهم [علیه السّلام]، برای به دست آوردن احادیث، مسافرت‌های زیادی در جست‌وجوی محدّثان مشهور داشته و در همین حین،

ص: ۱۷۱

حتی احادیث اهل سنّت را نیز استماع می‌کرده است. وی در سمت خود به عنوان رئیس مذهب در شهر، همچنان تفسیرهای مسئله‌دار از تشیّع، به ویژه افراطیگری (غلوّ)، را زیر سؤال می‌برد. وی به عنوان بخشی از دستور کارش، کتاب مشهور فرق الشیعه را تألیف کرد. ۲۶

قم اشعری و بغداد عبّاسی

درحالی‌که یک دیدگاه رایج، امامیه را، بخصوص از زمان امام ششم، جعفر صادق [علیه السّلام] (م ۱۴۸ ق/ ۷۶۵ م)، به عنوان [یک گروه] صلح‌طلب بارز و کاملا طرفدار آرامش و سکوت به تصویر می‌کشد، قمی‌ها از ابتدای دوره عبّاسی، به خاطر سیاست منفعت‌گرایی،[۱۱۶] ۲۷ به ویژه در پرداخت مالیات زمین، خط مشی ستیزه‌جویانه و جدایی‌طلبانه آشکاری را نسبت به حاکمیت سیاسی مرکزی اتخاذ کردند. ۲۸ در دوران خلافت هارون الرشید، که به اذیت و آزار ائمّه [علیهم السّلام] شهرت دارد، قم هنوز از لحاظ اداری، بخشی از اصفهان بود. این شهر به اکراه در پرداخت مالیات معروف بود، تا جایی که در حدود سال ۱۸۴ ق/ ۸۰۰– ۸۰۱ م– کمتر از یک قرن پس از ورود اولین اشعری به شهر– تعدادی از کارگزاران دولتی، که برای جمع‌آوری مالیات فرستاده شدند، کشته شدند. در این شرایط، خلیفه رویکردی مسالمت‌آمیز در پیش گرفت و حمزة بن یسع بن سعد اشعری، یکی از اعضای خاندان «اشعری»، را به عنوان والی خود در قم و قزوین نصب کرد و– همان‌گونه که در بالا بیان شد– به وی اجازه ایجاد منبر داد و از این طریق، به امید حلّ مشکل مالیات، تحرّکی در روند جداسازی قم از اصفهان ایجاد کرد. به عنوان بخشی از این اقدام اخیر، در سال ۱۸۹ ق/ ۸۰۴– ۸۰۵ م، خلیفه به حمزه مأموریت داد تا ممیّزی

ص: ۱۷۲

اراضی شهر را به عهده گیرد؛ اما پیش از تکمیل ممیّزی، حمزه فوت کرد. اشعری دیگری والی جدید خلیفه در شهر شد و در سال ۱۹۲ ق/ ۸۰۷– ۸۰۸ م، مأموریت یافت تا ممیّزی زمین را بر عهده بگیرد. این ممیّزی نیز به خاطر مرگ هارون در سال ۱۹۳ ق/ ۸۰۹ م به پایان نرسید. ۲۹

---

[۱۱۵] (۱). تاریخ میلادی که در متن اصلی کتاب آمده، ۹۱۱– ۹۴۰ است.(ن)

[۱۱۶] (۱)..kitiloplaer

به رغم همدلی آشکار مأمون نسبت به تشیّع و منصوب کردن امام رضا [علیه السّلام] به ولیعهدی خود، پرداخت مالیات زمین در دوران خلافت وی (۱۹۸ ق/ ۸۱۳ م تا ۲۱۸ ق/ ۸۳۳ م) همچنان مشکل‌ساز بود. در سال ۲۱۰ ق/ ۸۲۵– ۸۲۶ م، یعنی ده سال پس از آنکه مأمون امام رضا [علیه السّلام] را به ولیعهدی خود منصوب کرد و پس از آنکه مالیات زمین برآورد شده برای ری را کاهش داد، قمی‌ها از وی تقاضا کردند که در مورد آنها نیز به همین صورت عمل کند. خلیفه امتناع کرد، قمی‌ها نیز از پرداخت مالیاتشان امتناع کردند و مأمون سپاهی را برای مقابله با شهر روانه ساخت. دیوارهای شهر و خیلی چیزهای دیگر تخریب شد، درحالی‌که خلیفه قبلا دو میلیون درهم مطالبه کرده بود، اکنون [پس از این حمله] هفت میلیون درهم به عنوان مالیات مطالبه کرد. جعفر بن داود، یکی از کسانی که پس از قیام سال ۲۱۰ ق/ ۸۲۵– ۸۲۶ م از قم به مصر گریخته بود، [دوباره] به قم بازگشت، مجدّدا قیام کرد و به مصر بازگردانده شد. وی مجدّدا به قم بازگشت و دوباره در سال ۲۱۶ ق/ ۸۳۱– ۸۳۲ م قیام کرد. یک سال بعد در سال ۲۱۷ ق/ ۸۳۲– ۸۳۳ م، دستگیر و کشته شد. ۳۰

این چند قیام اخیر علیه پیشینه اقدامات مرکز، که برای سومین بار درصدد انجام ممیّزی اراضی قم بود، رخ دادند. این ممیّزی در سال ۲۱۲ ق/ ۸۲۷– ۸۲۸ م کامل شد. مالیاتی که در نتیجه این ممیّزی تعیین شد، بسیار سنگین به نظر می‌رسید و به همین دلیل، قمی‌ها نماینده خلیفه را اخراج کردند. همین نماینده

در سال ۲۱۷ ق/ ۸۳۲– ۸۳۳ م، در رأس سپاه عظیمی برای مواجهه با جعفر بن داود به قم بازگشت. شهر دوباره غارت شد؛ سراها، خانه‌ها و باغ‌ها تخریب شدند. ۳۱

در حدود سال ۲۲۵ ق/ ۸۳۹– ۸۴۰ م، در دوران خلافت معتصم، یسع بن حمزة بن یسع اشعری پس از نزاعی با دیگر افراد این طایفه، درصدد اتحاد با مرکز برآمد و متعهد شد ممیّزی زمین را به گونه‌ای انجام دهد که قمی‌ها از آن اراضی باشند. وی برای انجام این کار منصوب شد و هنگامی که به همراه امیری که دربار برای قم منصوب کرده بود، به این شهر بازگشت، قمی‌ها به ایشان قول یاری دادند. با وجود این، در برآوردی که برای خلیفه ارسال شد، محمّد بن عامر بن سعد اشعری ارقام را تغییر داد. در حدود سال ۲۲۷ ق/ ۸۴۱– ۸۴۲ م، طی خلافت واثق، که معروف به همدلی با شیعیان بود، به نظر می‌رسد کارگزار دیگری از جانب بغداد در انجام ممیّزی زمین شهر موفق گردیده است. قمی‌ها به ظاهر ارقام را پذیرفتند، گرچه این کارگزار ظرف دو سال تعویض شد. ۳۲ به مدت نیم قرن، ممیّزی‌های دیگری صورت نگرفت.

دوران خلافت مستعین شاهد دست‌کم دو قیام عمده شیعی یکی در کوفه و دیگری با مرکزیت ری، دومین جنگ داخلی بین مستعین و معتز در سال ۲۵۱ ق/ ۸۶۵ م، فرار خلیفه از سامرّاء به بغداد و در پی آن، محاصره یک ساله بغداد بود. طی این دوران، قمی‌ها دوباره از پرداخت مالیات امتناع کردند. به گفته قمی، در سال ۲۵۴ ق/ ۸۶۸ م، در دوران خلافت معتز (۲۵۲ ق/ ۸۶۶ م تا ۲۵۵ ق/ ۸۶۹ م)، که قتل مستعین به دست او سبب شورش عمومی در بغداد شد، سپاه مرکز روانه قم شد تا پول بیشتری وصول کند. طبری متذکر شده است: در آن زمان، بحران شدید درآمدها بر حکومت تأثیر گذاشته بود، به این صورت که ری به تازگی دو میلیون درهم به عنوان هزینه دست‌یابی به صلح با مهاجمان دیلم، متحد با احمد بن

عیسی علوی، پرداخت کرده بود. احمد بن عیسی علوی نیز درصدد سرکوب سپاه ارسالی از مرکز بود، گرچه وی بعدا دستگیر شد. شورشی از جانب خوارج در عراق و قیامی از جانب طالبیان در قزوین رخ داده بود و در نزدیکی کرج نیز جنگ به شدت ادامه داشت. دولت مرکزی بخصوص بسیار آسیب‌پذیر به نظر می‌رسید و می‌توانست مطمئنا به تمرّد قمی‌ها دامن زند. ۳۳

خلافت معتمد (۲۵۶ ق/ ۸۷۰ م تا ۲۷۹ ق/ ۸۹۲ م) به واسطه قیام‌های شیعی در کوفه و مصر علیا متزلزل شد. حسن بن زید زیدی ری را تصرف کرد و زنگیان، که آنها نیز مطالبات شیعی را مطرح می‌کردند، بصره را غارت نمودند. قمی‌ها بار دیگر ظاهرا به مدت چند سال، از پرداخت مالیات زمین‌هایشان امتناع کردند. شهر در مقابل ماذرایی، که در نهایت وارد شهر شد و معادل مالیات هفت سال را وصول کرد، از خود مقاومت نشان داد. گفته شده است: وی در همان زمان، در ری در مقابل تشیّع نرمش نشان داده بود، [البته] اگر نگوییم به ترویج آن پرداخت.

همچنین در دوران خلافت معتمد، قمی‌ها در زمانی که در معرض حمله سردار ترکی قرار داشتند که برای مواجهه با حسن بن زید فرستاده شده بود، از امام یازدهم، حسن عسکری [علیه السّلام] (م ۲۶۰ ق/ ۸۷۳– ۸۷۴ م)، تقاضای کمک کردند. حسن بن زید یکی از زیدیان بود که در سال ۲۵۶ ق/ ۸۷۰ م ری را تصرف کرد و در سال ۲۵۸ ق/ ۸۷۱– ۸۷۲ م، در برابر سردار ترک به پیروزی دست یافت. ۳۴

خلیفه معتضد (حک: ۲۷۹ ق/ ۸۹۲ م تا ۲۸۹ ق/ ۹۰۲ م) که به ظاهر، نظر مساعدی نسبت به تشیّع داشت، قم و مناطق اطراف آن را به فرزندش، که بعدا «مکتفی» نامیده شد، اختصاص داد. در این دوره، قمی‌ها به مقابله با کارگزار مرکز پرداختند. شاید این مقابله همچنین به خاطر خشک‌سالی گسترده و قحطی پس از آن باشد. در نتیجه اعتراض‌های دایمی قم نسبت به اخذ بیش از حد [مالیات]

توسط کارگزاران مرکز، کارگزار جدیدی به قم فرستاده شد و در سال ۲۸۴ ق/ ۸۹۷– ۸۹۸ م، ششمین ممیّزی زمین را بر عهده گرفت. در سال ۲۹۱ ق/ ۹۰۳– ۹۰۴ م، در دوران خلافت مکتفی، مرکز مجدّدا نیرویی برای مقابله با قم فرستاد و خرابی‌هایی به بار آمد. در همان سال، اهالی عرب و فارس قم در [دست‌یابی به] خواسته خود، از مرکز برای [انتصاب] یک کارگزار جدید موفق شدند. ممیّزی که در سال بعد، یعنی سال ۲۹۲ ق/ ۹۰۴– ۹۰۵ م انجام شد، منجر به کاهش اندکی در مالیات گردید. ۳۵

یک دهه بعد، در بحبوحه کشمکش بین «بنی فرات» و «بنی جراح» در بغداد، محمّد بن ادریس قمی از علی بن عیسی جرّاحی، خواستار تغییر نماینده مرکز شد.

خود محمّد به عنوان والی منصوب شد، اما پس از آن، خاندان «جرّاحی» یک نماینده طایفه‌ای را به عنوان ناظر به قم فرستادند. سرانجام، خود محمّد به زندان افتاد و ممیّزی اراضی شهر در سال ۳۰۳ ق/ ۹۱۵– ۹۱۶ م تکمیل شد. ممیّزی دیگری در سال ۳۰۹ ق/ ۹۲۱– ۹۲۲ م منجر به تفکیک بین میزان مالیات محاسبه شده برای عرب‌ها و فارس‌های شهر شد. ۳۶

جعفریان، که بسیاری از قیام‌های مزبور را برمی‌شمارد، در بیان این مطلب که- کاملا مشخص نیست- به چه میزان تشیّع به تنهایی در هریک از این قیام‌ها نقش داشته است، محتاطانه عمل می‌کند. در واقع، او در بحث از میزان نقش خود تشیّع در این قیام‌ها در سرتاسر ایران، عراق و مصر و شمال آفریقا، بین «تشیّع سیاسی» و «تشیّع اعتقادی» تفاوت قایل است. ۳۷

با وجود این، روشن است که دقیقا در این سال‌ها، که تشیّع در قم، هم از نظر مادی، در قالب ساختارها، و هم از نظر معنوی- باتوجه به ارتباط اشعری‌های مقیم قم با ائمّه [علیهم السّلام] و کسب پست‌های بسیار مهم معنوی و سیاسی در شهر- به

ص: ۱۷۶

شکلی روزافزون در حال تثبیت شدن بود، قمی‌ها در ایجاد چالش مکرّر در پرداخت مالیات زمین، به خود تردید راه نمی‌دادند. قطعا استمرار این چالش‌ها- هرچند فقط به‌طور غیرمستقیم- مشروعیت سلطه خلافت را زیر سؤال می‌برد.

مطمئنا [دستگاه] خلافت هم‌چنین برداشتی از این چالش‌ها داشت. در همین زمان، حمایت اشعری‌های شیعه از عدم پرداخت مالیات زمین مؤیّد این است که دست‌کم املاک بعضی از شخصیت‌های برجسته در قم به آن اندازه زیاد بود که موجب نگرانی [آنها] در این‌باره شود، در صورتی که- همان‌گونه که قبلا اشاره شد- هواداران متعصّب در سایر شهرهای ایران، غالبا از میان تجّار و صنعتگران ماهر بودند که مستقیما توجه کمتری به این مسائل داشتند.

بررسی اسناد سه مجموعه روایی، که از آغاز نیمه دوم این قرن تا اوایل قرن چهارم ق/ دهم م نگاشته شده، اهمیت روزافزون اشعری‌ها و غیراشعری‌های دارای روابط نزدیک با نخبگان معنوی، اجتماعی و سیاسی اشعری را در زمینه نقل احادیث ائمّه [علیهم السّلام] طی این دوره، روشن می‌کند و از این‌رو، شاهدی است بر موقعیت روزبه‌روز بارزتر ایشان در زمینه نقل مبانی مهم و متمایز مذهب شیعه و تدوین نکات مهم اعتقادی و عملی. بررسی محتوای این احادیث، تاحدّی دیدگاه خاص قمی‌ها را درباره مسائلی که جامعه در این دوره با آن مواجه بوده روشن می‌کند.

ص: ۱۷۷

پی‌نوشت‌ها

---

(۱). ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۳۷۷- ۳۷۸؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۳۵- ۱۳۶؛ همو، رجال الطوسی، تحقیق م. ص. آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م، ص ۴۹۵- ۴۹۶، ش ۱. همچنین ر. ک. منابع متأخّر مانند عبد اللّه بن عیسی اصفهانی افندی، ریاض العلماء (۵ جلدی)، قم، ۱۴۰۱ ق، ج ۵، ص ۱۹۹- ۲۰۰؛ یوسف بن احمد بحرانی (م ۱۱۸۶ ق/ ۱۷۷۲ م)، لؤلؤة البحرین، بیروت ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م، ص ۳۸۷- ۳۹۶؛ میرزا محمّد باقر خوانساری، روضات الجنات، تحقیق م. ت. کشفی و الف. اسماعیلیان (۸ جلدی)، تهران- قم ۱۳۹۰- ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۱۰۸- ۱۱۹؛ محسن امین، اعیان الشیعه (۵۲ جلدی)، دمشق؛ ۱۹۳۵، ج ۴۷، ص ۱۵۲- ۱۵۳؛

pp, ۳. lov, ۲ iE," inyaluK- la", gnuledaM. W; ۶- ۵. pp, [tic. po] rathkA .۳۶۲ -۳۶۳ .

نجاشی و طوسی درباره تاریخ وفات کلینی اختلاف دارند؛ نجاشی تاریخ وفات او را سال ۳۲۹ ق/ ۹۴۱ م می‌داند، ولی مادلونگ خاطرنشان می‌سازد که تاریخ متأخّر (یعنی ۳۲۹ ق) صحیح‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا طوسی در الفهرست سال ۳۲۸ ق و در کتاب رجال خود، شعبان ۳۲۹ ق/ ۹۴۱ م را ذکر کرده است.

همچنین ر. ک. بحرانی [پیشین]، ص ۳۸۸، ۳۹۰ و ۴۱۲. مدرّسی نیز سال ۳۲۹ ق/ ۹۴۱ م را ذکر می‌کند.

)n, ۹۱. p, sisirC, isserradoM .۲۰۲(

(۲). نجاشی بیان می‌دارد که کلینی از شیوخ شیعیان زمان خود در ری بود. ممکن است او پس از تحصیل نزد دو خویشاوندش به چنین مقامی رسیده باشد، بخصوص اگر در آن زمان، جامعه شیعه [در ری] کوچک بوده باشد. با این حال، آخرین تحصیل او موجب شد او از ری برود و گرچه او احتمالا برای اقامت‌های کوتاهی برگشته است، اما به احتمال بیشتر، به نظر می‌رسد- به ویژه از آنجا که او در نهایت، در بغداد ساکن شد و همان‌جا فوت کرد- از وقتی که او ری را ترک کرد- احتمالا حدود سال ۲۸۰ ق/ ۸۹۳ م- هیچ‌وقت برای مدت طولانی به آنجا برنگشت، بخصوص باتوجه به هرج و مرجی که طی این سال‌ها شهر را فراگرفته بود. درباره این مسئله، به منابع دیگری که در ذیل می‌آید، مراجعه کنید. در واقع، نجاشی (ص ۳۷۷) بر این باور است که کلینی کافی را طی بیست سال تألیف کرده است. قس. امین [پیشین]، ج ۴۷، ص ۱۵۳، به نقل از: ابن اثیر (م ۶۰۶ ق/ ۱۲۱۰ م) آنجا که کلینی را در مقام یک احیاگر بزرگ مذهب شیعه در این دوره مورد تحسین قرار داده؛ و به نقل از: ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ ق/ ۱۴۴۹ م) می‌گوید: کلینی یکی از رهبران جامعه شیعی طی خلافت مقتدر بود.

p ,sdnerT suoigileR ,gnuledaM. ۳۶۳..(۳)

ص: ۱۷۸
منابع احادیث کلینی به تفصیل، در ذیل مورد بحث قرار می‌گیرند.

---

(۴). اخیرا جمشید ک. چتسکی) ykstohC .K deehsmaJ (روند «اسلامی شدن» در ایران طی این قرن‌ها را مورد بررسی قرار داده است. ر. ک. به کتاب او:

laveideM ni setilE milsuM dna snretlabuS nairtsaoroZ: noitarepooC dna tcitfnoC. ۱۹۹۷, sserP ytisrevinU aibmuloC, kroy weN, yteicoS nainarI

(۵). درباره مرجئه و مذهبشان- برای نمونه- ر. ک.

ehT, ttaW; f ۱۴. p, sdnerT suoigileR, medI; ۰۷- ۶۰۵: ۷, ۲ IE," aijdruM", gnuledaM. W. f ۱۳۹, f ۱۳۱, f ۱۲۷, f ۱۱۹. pp, doireP evitamroF

(۶).

pp, [tic. po] iqiddiS; ۳۰. p, sdnerT suoigileR, gnuledaM. ۳۱- .۵۳۴ ,۵۸ -۹ ,۶۱ -۶۲ .۶۴ ,۶۷ , ۱۰۲۵: ۸, ۲ IE," sdinamaS", htrowsoB. E. C; ۷۱

همچنین ر. ک.

ytisrevinU aibmuloC, kroY weN, egdE morf weiV eht, malsI, teilluB. W. R. ,۱۹۹۴ , ۷۷, ۷۵, ۷۳. pp

آنجا که بولت رشد نیشابور، ری و اصفهان را در این دوره ناشی از مهاجرت موالی از شهرستان‌ها و روستاها به شهرها می‌بیند، که آنها با سرازیر شدن عرب‌ها به این مناطق جذب آنجا شدند. مادلونگ) .۲۱ -۲۲ pp) می‌گوید: در ایران، هیچ‌گاه مراکز حدیثی قابل مقایسه با مراکزی مانند مدینه، مکّه، کوفه، بصره، دمشق و حمص به وجود نیامده است.

.(۷)

f ۴۸, ۴۷, f ۳۹, ۲۷. pp, sdnerT suoigileR, gnuledaM ,۵۵ -۶۹ ,۷۵ .

p ,sdnerT suoigileR ,gnuledaM. ۸۷;.(۸)

جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۱۷۰- ۱۷۱، ۱۷۶- ۱۷۷، ۲۸۷ به بعد؛ همچنین ر. ک.

f ۲۰۰. pp, etahpilaC disabbA ylraE ehT; ۱۴۰, ۴- ۱۳۲. pp, tehporP ehT, ydenneK .

(۹). ر. ک. ۹۰ -۸۶. gnuledaM ,sdnerT suoigileR pp ؛ جعفریان [پیشین]، ج ۱، پانویس ۱۶۶، ۲۳۱- ۲۳۹، پانویس ۲۸۷، ۲۹۱- ۲۹۸. جعفریان به مشابهت‌ها بین مکتب فقهی حسن بن زید و ابعادی از فقه شیعه دوازده امامی اشاره کرده و در عین حال، متذکّر شده که حسن تعدادی از امامی‌ها را در این منطقه مورد اذیت و آزار قرار داده است.

.(۱۰)

p, gnuledaM; ۱۳۱, ۱۲۵, ۲۳- ۱۲۰. pp, [tic. po] yratfaD .۹۶ .

(۱۱). جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۲۲۰، ۲۲۶- ۲۳۰. در اینجا وی اظهار داشته که آثاری در شهرهایی نظیر اهواز، شوشتر، یزد، نایین، قزوین و نیشابور حاکی از این هستند که امام [علیه السّلام] در مسیر خود از این شهرها عبور کرده است؛ حسن بن محمّد بن حسن اشعری قمی (م ب ۳۷۹ ق/ ۹۸۹- ۹۹۰ م)، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی قمی، ویراسته جلال الدین تهران، تهران، ۱۳۱۳ ش/ ۱۹۳۴- ۱۹۳۵ م، ص ۱۹۹. همچنین ر.

ک. آقا بزرگ (محمّد محسن) طهرانی، طبقات اعلام الشیعه، تحقیق ع. ن. منزوی، ویرایش دوم، قم، بی‌تا، ج ۱، «نوابغ الراویان» (در جلد مربوط به قرن چهارم ق/ یازدهم م)، که در صورت استفاده دقیق از آن، شخصیت‌های قرن قبل [از آن] را [به خوبی] معرفی می‌کند. قس..۵۰۰ ,۴۶۸ .dnamojrA ",sisirC ehT", pp که در آنجا وی تأکید دارد: همان معدود پیروان امام هشتم و نهم و دهم [علیهم السّلام] دارای موقعیت [اجتماعی] بالا (مولا) بودند.

(۱۲). طبری [پیشین]، ج ۳۲، ص ۶۵؛ ج ۳۵، ص ۱۱، ۲۶، ۶۵، ۱۴۴، ۱۶۳؛ ج ۳۶، ص ۱۳– ۱۵، ۲۴– ۲۵، ۳۰، ۳۶– ۳۷ و ۱۵۸، ۱۶۸– ۱۶۹؛ ج ۳۷، ص ۱، ۶۳– ۶۴، ۷۸؛ مسعودی [پیشین]، ج ۴، ص ۱۵۳– ۱۵۴. همچنین ر. ک.

n ۲۹. pp, etahpilaC disabbA ylraE, ydenneK ۱۰ ,۳۳

(۱۳). در مورد خاندان ماذرایی که اصل و نسب آنها عراقی است و به خاطر تصدی پست‌های مهم دفتری در مصر و سوریه بین سال‌های ۲۶۶ ق/ ۸۷۹ م و ۳۳۵ ق/ ۹۴۶ م معروف هستند. ر. ک..– iarhdaM", IE ۲, ۵: ۹۵۳ .H L la ",klahcsttoG ؛ علی بن محمّد (ابن اثیر)، الکامل فی التاریخ، لیدن، بریل، ۱۸۶۵، ج ۷، ص ۳۰۴ به بعد (در بخش مربوط به وقایع سال ۲۷۶ ق/ ۸۸۹– ۸۹۰ م)؛ طبری [پیشین]، ج ۳۷، ص ۱۵۹– ۱۶۰؛۳۱۵– ۳۱۲, ۱۹۲– ۱۹۱ . pp ydenneK, tehporP ehT . گفته شده احمد بن محمّد بن خالد برقی، گردآورنده محاسن، در خدمت ماذرایی بوده که شرح‌حال‌نویسان دوازده امامی تا حدّی توجه خود را به نقش وی در تثبیت تشیّع در ری معطوف کرده‌اند. ر. ک. جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۲۵۲– ۲۵۴ و همچنین به بحث آتی ما درباره برقی.

(۱۴). طبری [پیشین]، ج ۳۸، ص ۵، ۶۴، ۱۰۴، ۱۱۷– ۱۱۸، ۲۰۴– ۲۰۵؛ مسعودی [پیشین]، ج ۴، ص ۴؛ قمی [پیشین]، ص ۶۷؛

medI; ۴۷۲. pse, ۴۷۳– ۴۷۱: ۸, ۲ IE," yyaR– la", [htrowsoB. E. C] yksroniM. V ehT, , "ydenneK; ۵۳۹: ۶, ۲ IE," jiwadraM", htrowsoB. E. C; ۱۹۲– ۱۹۱: ۲, ۲ LE," malyaD

pp, tehporP .۱۸۴ ۵ ,۲۱۶ .

---

(۱۵). ر. ک. احمد بن محمّد بن خالد قمی برقی، الرجال، تحقیق ج. محدّث ارموی، تهران، ۱۳۴۲، به همراه کتاب الرجال ابن داود، ص ۴۷– ۵۳، ۵۳– ۵۵، ۵۸، ۵۷. با تشکر از دکتر ایان هوارد) drawoH naI (که نسخه‌ای از این کتاب را [برای این جانب] فراهم کرد. همچنین ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۱۰۹، ۱۵۸؛ طوسی، رجال، ص ۳۷۳، ۳۹۳، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۳، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۱۶، ۴۲۹، ۴۳۱، ۴۲۶. همچنین ر. ک.

جعفریان [پیشین]، ج ۱، ۲۴۹، ۲۵۰– ۲۵۲، ۲۵۰ و ۸۴؛۲۵۸. gnuledaM ,sdnerT suoigileR ,p

(۱۶). درباره همه این منابع، ر. ک. جعفریان، [پیشین]، ج ۱، ص ۱۷۹– ۱۸۰، ۲۰۲– ۲۰۴. همچنین ر. ک.

lppuS, ۲ IE," inahyaJ- la", talleP. HC; ۱۰۰۳: I, ۲ IE," ihklaB- la", polnuD. M. D. ,۵ -۶ : P, sdnerT suoigileR, gnuledaM; ۸- ۷۸۶: ۳, ۲ IE," lakwaH nbI", leuqiM. A; ۶- ۲۶۵ slevarT s'lihlahuM nbi rasiM faluD- ubA,. snart dna. de,. yksroniM. V osla eeS; ۷۹ rof noisiviD tseB ehT, isaddaquM- la; ۵۰. p, ۱۹۵۵, oriaC)۹۵۰. D. A acriC(narI ni. ۳۵۱. p, ۱۹۹۴, tenraG, gnidaeR, snart, snilloC. A. B, snoigeR eht fo egdelwonK

ابن حوقل، کتاب صورة الارض، بیروت، بی‌تا، ص ۳۱۵.

(۱۷). طوسی، رجال، ص ۳۰۷، ۱۴۹؛ قمی [پیشین]، ص ۲۵، ۲۴۲ به بعد، ۲۵۳ به بعد، ۲۶۰، ۲۹۵ به بعد؛ جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۱۸۸، ۱۹۱– ۱۹۴؛

p, sdnerT suoigileR, gnulodaM; ۱- ۱۰۰. pp, tehporp ehT, ydenneK .۷۹

درباره حضور این طایفه در یمن و ارتباطش با پیامبر و [حضرت] علی [علیهما السّلام]، جنگ صفین و قیام مختار، ر. ک. جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۱۸۱ به بعد، به نقل از: قمی [پیشین]، ص ۲۶۶ به بعد. همچنین درباره آمدن این طایفه از کوفه به قم، ر. ک. [قمی، پیشین،] ص ۲۴۱ به بعد. قمی کتاب خود را در حدود سال ۳۹۷ ق/ ۹۸۹ م، در ستایش این طایفه و نیز شاید به عنوان اقدامی برای اعلام وفاداری به آل بویه و برای پرداخت مالیات کمتر، تألیف کرد، و می‌توان مسلّم گرفت که تسلط آنها بر شهر، واقعیتی بود که پیش از گردآوری این کتاب تثبیت شده بود، هرچند– همان‌گونه که در ذیل بیان می‌شود– این تسلط متغیّر بود؛ مانند سال ۲۵۶ ق/ ۸۷۰ م و سال ۳۰۹ ق/ ۹۲۱– ۹۲۲ م کتاب قمی مورد توجه لمتون بوده است، در:

"pp,)۱۹۴۸(vi- iii/ ۱۲, SAOSB," ' muQ ihkiraT eht fo tnuoccA nA .۵۸۶ -۹۶ .

(۱۸). جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۱۹۲– ۱۹۳، به نقل از قمی [پیشین]، ص ۲۷۸– ۲۷۹.

ص: ۱۸۱

---

(۱۹). ر. ک. پاورقی ۲۴ در ذیل. درباره امام پنجم [علیه السّلام]، ر. ک. طوسی، رجال، ص ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۸. درباره امام ششم [علیه السّلام]، ر. ک. برقی [پیشین]، ص ۲۷– ۲۸؛ نجاشی [پیشین]، ص ۱۰۴؛ طوسی، رجال، ص ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۷۲، ۱۷۸، ۲۵۶، ۲۶۶، ۱۴۵، ۱۵۴. درباره امام هفتم [علیه السّلام]، ر. ک. برقی [پیشین]، ص ۴۸، ۵۱؛ طوسی، رجال، ص ۳۴۷. درباره امام رضا [علیه السّلام] ر. ک. برقی، [پیشین]، ص ۵۱، ۵۵؛ طوسی، رجال، ص ۳۶۷، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۵؛ همو، الفهرست، ص ۹۹، ۱۴۵. در باره [امام] جواد [علیه السّلام]، ر. ک. برقی [پیشین]، ص ۵۶، ۵۴، ۵۷، ۵۹؛ طوسی، رجال، ص ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۴، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۶؛ همو، الفهرست، ص ۲۶. درباره امام یازدهم [علیه السّلام]، ر. ک. برقی [پیشین]، ص ۶۰، ۶۱؛ طوسی، رجال، ص ۴۲۷، ۴۳۱؛ همو، الفهرست، ص ۱۰۱.

(۲۰). برقی [پیشین]، ص ۳۰؛ نجاشی [پیشین]، ص ۲۹۶؛ طوسی، رجال، ص ۳۰۷؛ قمی [پیشین]، ص ۲۷۹. همچنین ر. ک. ۷۹. ,gnuledaM ,sdnerT suoigileR p ؛ جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۱۸۹، ۱۹۳– ۱۹۴، ۱۹۷. همچنین کشّی متذکر شده است که فرزند دیگر عبد اللّه، که عمران نامیده می‌شد، با امام جعفر [علیه السّلام] در ارتباط بود ر. ک. جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۱۹۳. درباره موالی، ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۳۳۷، ۳۳۵، ۳۵۴؛ جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۱۹۴– ۱۹۵.

(۲۱). قمی [پیشین]، ص ۲۷، ۳۷– ۳۹، ۴۳– ۴۵، ۴۰، ۲۷۹– ۲۸۰، ۴۱– ۴۳، ۴۸، ۵۰– ۵۱، ۵۳– ۵۶، ۵۹– ۶۰.

(۲۲). قمی [پیشین]، ص ۲۸، ۱۰۱ (در بخش وقایع مربوط به حدود سال ۱۸۹ ق/ ۸۰۴– ۸۰۵ م)، ۳۷ (در بخش وقایع مربوط به حدود سال ۱۹۵ ق/ ۸۱۰– ۸۱۱ م)، ۲۷۹– ۲۸۰. قمی (ص ۱۰۱– ۱۰۲) متذکر شده است که درخواست منبر و در پی آن ایجادش بخشی از تلاش برای به دست آوردن استقلال قم و تعهد مالیاتی آن از اصفهان بود. عامل این تلاش، حمزة بن یسع اشعری، بعدها والی قم و نیز قزوین شد؛ جایی که او همچنین تلاش کرد تا زیربنای آب‌رسانی آن را توسعه دهد. درباره حمزه و اوضاع مالیاتی، همچنین ر. ک.

به آنچه در ذیل می‌آید.

(۲۳). قمی [پیشین]، ۲۷۹، ۲۱۳، ۲۲۶– ۲۲۷، ۲۱۵– ۲۱۶، ۲۲۶– ۲۲۷، ۲۲۹؛ جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۱۹۳، ۱۸۰– ۱۸۱، ۱۹۸– ۲۰۲، ۲۰۱.

(۲۴).;۸۱ .M ,gnuledaM ,sdnerT suoigileR p

نجاشی [پیشین]، ص ۳۳۸. همچنین ر. ک. جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۱۸۹، ۲۱، ۱۹۷. درباره دارایی‌های ملکی او، ر. ک. قمی [پیشین]، ص ۵۱. احمد بن اسحاق، یکی دیگر از اعضای این خاندان و معاصر محمّد

ص: ۱۸۲

بن عیسی بن عبد اللّه، که همانند محمّد از تبار اولین اشعریان مقیم قم است، احادیثی را از امام نهم [علیه السّلام] نقل کرده و مسئول [امور مربوط به] وقف در جامعه [شیعیان قم] و نماینده قم نزد امام دوازدهم [علیه السّلام] بود. به نظر می‌رسد او نیز یک زمیندار مشهور بوده است. نام او همراه تعداد زیادی از اشعری‌های دیگر در ممیّزی خراج سال ۲۲۷ ق/ ۸۴۱– ۸۴۲ م به چشم می‌خورد. ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۹۱؛ طوسی، رجال، ص ۳۹۸، ش ۴؛ همو، الفهرست، ص ۲۶ (که در این کتاب، او به عنوان «شیخ قمی‌ها» معرفی شده و بیانگر [دارا بودن] جایگاه رهبری است)؛ قمی [پیشین]، ص ۲۲۱– ۲۲۳، ۱۰۳– ۱۰۴.

---

(۲۵). برقی [پیشین]، ص ۶۰؛ نجاشی [پیشین]، ص ۸۱– ۸۳؛ طوسی، رجال، ص ۳۹۷؛ محمّد بن علی اردبیلی، جامع الروات (دو جلدی)، ایران، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۹– ۷۰. همچنین ر. ک. جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۱۶۱– ۱۶۲ (به نقل از: کافی، ج ۱. ص ۳۲۴، ح ۲)، ۱۸۲، ۲۱۳– ۲۱۵، ۲۵۰– ۲۵۱؛

p, [tic. po] niassuH; ۸۱. p, sdnerT suoigileR, gnuledaM .۸۱

. درباره وفات احمد [باید گفت:] به دلیل آنکه او در مراسم تشییع احمد بن محمّد بن خالد برقی شرکت کرده، دست‌کم تا سال ۲۷۴ ق/ ۸۸۷ م یا سال ۲۸۰ ق/ ۸۹۳ م زنده بوده؛ زیرا آن‌گونه که نقل شده، بزقی بین همان سال‌ها فوت کرده است. اما آن‌گونه که گفته شده، برقی زمانی را با ماذرایی در ری گذرانده و چون ماذرایی ری را حدود سال ۲۷۶ ق/ ۸۸۹– ۸۹۰ م تصرف کرد، احتمالا وفات برقی به سال ۲۸۰ ق/ ۸۹۳ م نزدیک‌تر بوده است.

همچنین ر. ک. بحث ما درباره رابطه بین احمد بن محمّد اشعری و احمد بن محمّد برقی در ذیل. به دلیل آنکه– همان‌گونه که در ذیل خواهید دید– کلینی فقط تعداد کمی حدیث را بدون واسطه و تعداد بیشتری را با واسطه از احمد بن محمّد بن عیسی نقل کرده است، شاید کلینی حدود سال ۲۸۰ ق/ ۸۹۳ م، اندکی پیش از وفات اشعری، وارد قم شده است.

(۲۶). نجاشی [پیشین]، ص ۱۷۷– ۱۷۸؛ طوسی، رجال، ص ۴۳۱، ۴۷۵؛ همو، الفهرست، ص ۱۰۱؛ قمی [پیشین]، ص ۲۷۸؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۳۵۵– ۳۵۶. عبد اللّه بن ابی خلف، پدر سعد، خودش به عنوان یک محدّث بزرگ شناخته شده نبود و به نظر می‌رسد از یک شاخه کوچک‌تر این خاندان بوده است.

ر. ک. اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۴۶۶. کتاب سعد– که در بالا ذکر شد– با نام المقالات و الفروق چاپ شد.

(۲۷). برای مثال، ر. ک.۳۹ .nemoM[po. tic], p که به شکنجه‌های شدید انجام شده توسط منصور اشاره می‌کند و ایجاد اصل تعیین امام بعدی توسط امام پیشین (نصّ) و تقیّه را به عنوان نتایج آن

ص: ۱۸۳

می‌داند. ممن همچنین متذکر شده است) p. ۳۸ (بسیاری از قیام‌های علوی– که در بالا از آنها صحبت شد– در دوران امام جعفر [صادق علیه السّلام] رخ دادند که– برای مثال– قیام زید، عبد اللّه بن معاویه، خود قیام عبّاسیان، که در سال ۱۲۹ ق/ ۷۴۷ م آغاز شد، و قیام محمّد نفس زکیه در سال ۱۴۵ ق/ ۷۶۲ م علیه سلسله جدید از جمله آنهاست. همان‌گونه که در بالا اشاره شد، حسینی‌ها و حسنی‌ها به‌طور یکسان در بسیاری از این قیام‌ها شرکت داشتند. جعفریان (ج ۱، ص ۲۰۷– ۲۰۸) متذکر شده است که طی قیام ابن طباطبا و فرمانده او، ابو السرایا، که در سال ۱۹۹ ق/ ۸۱۵ م آغاز شد– برای مثال– تعدادی از قمی‌ها برای کمک به او در اردوگاه او حاضر شدند.

---

(۲۸). درباره این مالیات، ر. ک.

sserP rohcnA, nodnoL, waL cimalsI ni jarahK, i'abatabaT isserradoM niessoH. ۱۹۸۳ ,

پرداخت این مالیات حتی به حکومت سیاسی که به ظاهر طرفدار شیعه است، موضوع مهمی برای بحث در ایران صفوی قرن دهم ق/ شانزدهم م بوده است. ر. ک. کتاب ما تحت عنوان:

ot noitisoppO etiihS barA: narI diwafaS ot noitargiM lacirelC ehT fo htyM ehT". f ۸۴. pp,)۱۹۹۳(۳۳, smalsI seD tleW eiD," msi; ihS diwafaS dna ikaraK- la ilA

همچنین ر. ک. احادیث کافی درباره خراج که بعدا در فصل هشتم خواهد آمد.

(۲۹). در ابتدا، قم از لحاظ اداری، یکی از بخش‌های اصفهان بود و اصفهانی‌ها قمی‌ها را به خاطر تأخیر در پرداخت سهم مالیاتی‌شان سرزنش می‌کردند. قمی [پیشین]، ص ۲۸- ۳۱، ۳۷، ۱۰۲، ۲۷۹؛ جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۲۰۴.

(۳۰). طبری [پیشین]، ج ۳۲، ص ۱۶۶- ۱۶۷، ۱۸۲ (وقایع مربوط به حدود سال ۲۱۴ ق/ ۸۲۹- ۸۳۰ م)، ۱۹۰ (وقایع مربوط به حدود سال ۲۱۶ ق/ ۸۳۱- ۸۳۲ م)، ۱۹۷ (وقایع مربوط به حدود سال ۲۱۷ ق/ ۸۳۲- ۸۳۳ م)؛ قمی [پیشین]، ص ۳۵، ۱۶۳، ۱۸۹- ۱۹۰؛ جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۶۶- ۲۰۵. علی بن حسین- که در سال ۲۱۰ ق/ ۸۲۵- ۸۲۶ م دیوارهای قم را با خاک یکسان کرده بود- در همان سال اولین قیامش یعنی سال ۲۱۴ ق، به امارت مناطقی در ایران منصوب شد که شامل قم و اصفهان بود. ر. ک. طبری [پیشین]، ج ۳۲، ص ۱۸۳، ش ۵۵۴. درباره این قیام‌ها، همچنین ر. ک.۴۳ .nemoM.[po. tic], p به نقل از:

pp, [tic. po]. niassuH .۴۶ -۷

.

ص: ۱۸۴

---

(۳۱). قمی [پیشین]، ص ۳۵، ۱۰۲، ۱۶۳؛ جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۲۰۵.

(۳۲). قمی [پیشین]، ص ۱۰۲- ۱۰۴. قمی اظهار داشته که وقایع اول ممکن است حدود سال ۲۴۳ ق/ ۸۵۷- ۸۵۸ م در زمان خلافت متوکّل رخ داده باشند.

(۳۳). طبری [پیشین]، ج ۳۵، ص ۱۴۳- ۱۴۴، ۱۵۴- ۱۵۵؛ قمی [پیشین]، ص ۳۵، ۱۶۳؛ جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۲۰۳.

(۳۴). قمی [پیشین]، ص ۱۶۳، ۱۵۷؛ جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۲۰۵، به نقل از: طوسی، رجال، ص ۵۱۸.

(۳۵). قمی [پیشین]، ص ۱۶۳- ۱۶۴، ۱۵۶، ۱۰۴- ۱۰۵، ۳۵، ۱۰۵؛ جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۲۰۵. درباره قحطی، ر. ک. طبری [پیشین]، ج ۳۸، ص ۱۴، ش ۸۱؛ ابن جوزی [پیشین]، ج ۵، ص ۱۴۷. قمی نقل می‌کند که سیل در سال ۲۹۲ ق/ ۹۰۴- ۹۰۵ م خساراتی به شهر وارد کرد.

(۳۶). قمی [پیشین]، ص ۳۹، ۱۰۵- ۱۰۶، ۱۴۲. کارگزاران عبّاسی همچنین در سال‌های ۳۰۹ ق/ ۹۲۱- ۹۲۲ م، ۳۱۰- ۳۱۱ ق/ ۹۲۲- ۹۲۴ م و ۳۱۸ ق/ ۹۳۰- ۹۳۱ م، عهده‌دار ممیّزی‌ها شدند. همان‌گونه که در بالا ملاحظه شد، به دلیل آنکه منابع قرن چهارم ق/ دهم م از قم فقط به عنوان یک شهر شیعی در این دوره صحبت می‌کنند، شاید ایرانیانی

که به قم نقل مکان کردند شیعه بودند و قمی‌های اصالتا ایرانی نیز به تشیّع گرویدند. یعقوبی (م ب ۲۹۲ ق/ ۹۰۵ م) حضور مذهج و طایفه اشعری در قم و اینکه ایرانیان از سال‌ها پیش در این منطقه زندگی می‌کردند و این را که موالی با ایشان [به این منطقه] آمده بودند، متذکر شده است. ر. ک. جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۱۸۰؛۹۷, ۹۵, ۸۲, ۲۰ ۱۵۰ n ykstohC [tic .po], pp. ۱۹, ۳۶– ۷, .

اشاره به فارس‌ها (عجم) به عنوان گروهی متمایز– به دنبال اشاره‌ای مشابه به درخواست مشترک عرب‌ها و فارس‌ها در سال ۲۹۱ ق/ ۹۰۳– ۹۰۴ م برای تغییر کارگزار مرکز در شهر– حاکی از حضور متمایز فارس‌ها در قم است که به‌هرحال، به نظر می‌رسد تا قرن بعد تا حدّ زیادی کاهش یافته باشند، [البته] اگر گزارش‌های نقل شده در آغاز این فصل صحیح باشند.

(۳۷). جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۲۱۲، ۲۹۷.

ص: ۱۸۵

فصل چهارم برقی و جرقه‌های آشنایی قمی‌ها– اشعری‌ها با احادیث

ص: ۱۸۷

مقدّمه

در فصل قبل بیان شد که در آغاز تاریخ اسلام، قم شاهد سرازیر شدن اعضای خاندان «اشعری» [به سوی خود] بود، که از همان ابتدا، با گرایش‌های شیعی شناخته می‌شدند و اصلاحات قابل ملاحظه‌ای را در زیرساخت‌های مادی و معنوی این شهر انجام دادند. پیشرفت‌های مهمی که توسط خاندان «اشعری» در زیربنای مادی قم انجام شد، توجه مرکز [حکومت] را به این شهر جلب کرد، بخصوص با توجه به اینکه منابع درآمدی مرکز در طول قرن سوم ق/ نهم م کاهش یافته بود و منجر به تلاش‌های مکرّر برای جمع‌آوری مالیات زمین از قم و ممیّزی زمین در آن، برای رسیدن به این هدف شد. خود قم دایم در برابر فشار مرکز برای پرداخت مالیات و تسلیم شدن در برابر چنین ممیّزی‌هایی مقاومت کرد و مرکز هربار سپاهیانی را برای اجرای فرمان خود روانه ساخت و در چند مورد، شهر غارت و دیوارهای آن تخریب شد. شواهد این فشار مرکز و مقاومت شهر را می‌توان از گزارش‌های مورّخانی همچون یعقوبی، طبری، مسعودی و حسن بن محمّد قمی به دست آورد.

بررسی منابع هم‌عصر، که توسط نسل‌هایی از خود قمی‌ها تألیف شده، تلقّی قمی‌ها از موقعیتشان را بیشتر روشن می‌کند. شاید برجسته‌ترین این منابع،

ص: ۱۸۸

محاسن برقی، بصائر الدرجات صفّار و کافی کلینی باشند که همه آنها مجموعه‌هایی از روایات ائمّه [علیهم السّلام] هستند.

همان‌گونه که قبلا اشاره شد، اثر حاضر بر آن نیست که بررسی اعتبار احادیث شیعه دوازده امامی را، که در این دوره یا هردوره دیگری تدوین شده‌اند، مطرح کند، چه رسد به پرداختن به آنها، و چه بسا اساسا این اثر بر آن نیست که همه

احادیث شیعه دوازده امامی را درباره موضوعاتی که برای این دوره حسّاس از تاریخ تشیّع اهمیت بالقوّه دارند، از همه مجموعه‌هایی روایی در دسترس آنها ارائه کند. رویکرد اخیر در عین‌حال که در برخی موارد مفید است، لزوما مجموعه‌های [روایی] خاصی را به اوضاع و احوال ویژه‌ای که مؤلّفان بخصوصی در آن مشغول فعالیت بودند، مرتبط نمی‌کند. در واقع، در اینجا مسلّم پنداشته شده که مؤلّفان این سه مجموعه، احادیث را از مجموعه عظیم‌تری از متون انتخاب کرده‌اند که تعداد و گستره آنها ممکن است برای همیشه ناشناخته بماند. اگرچه ممکن است مؤلّف معیارهای انتخاب [خود] را مشخص نکرده باشد، اما بدون تردید، احادیث را در خلأ گردآوری نکرده است. به هرمیزان که بتوان جایگاه این مؤلّفان را در اوضاع و احوال قابل تعریفی مشخص کرد، آن اوضاع و احوال قطعا روند انتخاب [احادیث] را شکل داده‌اند و بنابراین، ممکن است چنین به نظر برسد که این مجموعه‌ها با گرایش‌ها و وقایع کلی‌تری که خود گردآورنده ذاتا بخشی از آنهاست، مرتبطند، اگر نگوییم که مستقیما محصول آنها هستند.

قسمت‌های بعدی این پژوهش اسناد و محتوای احادیث این سه مجموعه را بررسی می‌کند تا ابعاد متعدد ارتباط آنها را با شرایط متغیّری که عموما قمی‌ها و به ویژه نخبگان سیاسی- اجتماعی اشعری، طی قرن سوم ق/ نهم م و اوایل قرن چهارم ق/ دهم م، هم از لحاظ محلّی و هم منطقه‌ای، خود را در آن شرایط یافتند،

ص: ۱۸۹

مشخص کند و بنابراین، می‌خواهد نشان دهد که این مجموعه‌های [روایی] ممکن است به عنوان ابعادی از واکنش در قبال شرایطی تلقّی شوند که قم و بخصوص نخبگان آن در این دوره، خود را در آن شرایط یافتند- شرایطی که در بالا توصیف شد.

احمد بن محمّد برقی؛ محدّثی از موالی

به نظر می‌رسد کتاب محاسن احمد بن محمّد بن خالد برقی (م ح ۲۸۰ ق/ ۸۹۴ م) اولین مجموعه بزرگ احادیث ائمّه [علیهم السّلام] است. ۱

براساس [گزارش] منابع رجالی شیعه دوازده امامی، برقی از تبار موالی خاندان «اشعری» بود. به نظر می‌رسد خود این خاندان گرایش‌های دیرینه‌ای به تشیّع داشته‌اند. براساس نظر نجاشی (م ۴۵۰ ق/ ۵۸- ۱۰۵۹ م) و طوسی (م ۴۶۰ ق/ ۱۰۶۷ م)، این خانواده اصالتا کوفی بودند و جدّ بزرگ محمّد، یعنی محمّد بن علی، در پی شکست قیام زید بن علی- برادر ناتنی امام پنجم، محمّد باقر [علیه السّلام] (م ۱۱۴ ق/ ۷۳۲ م یا ۱۱۷ ق/ ۷۳۵ م)- که در سال ۱۲۲ ق/ ۷۴۰ م در کوفه، علیه بنی امیّه به راه افتاده بود، به زندان افتاد. خالد، که در آن زمان بسیار جوان بود، همراه پدرش به «برقرود»، روستای کوچکی نزدیک قم، گریخت. محمّد، که نسبت «برقی» او بیانگر این است که او در آنجا به دنیا آمده، به عنوان «مولای ابو موسی اشعری» شناخته می‌شود. خانواده ابو موسی پس از شکست قیام مختار در کوفه در سال ۶۶ ق/ ۶۸۵ م، یعنی قریب شش دهه پیش از ورود خالد و پدرش به قم، وارد این شهر شدند. ۲ طبق گفته خود احمد، پدر او یکی از اصحاب امام هفتم، موسی کاظم [علیه السّلام] (م ۱۸۳ ق/ ۷۹۹ م) ۳ بود و هم احمد و هم طوسی او را در زمره اصحاب امام هشتم علی [بن موسی] الرضا [علیه السّلام] (م ۲۰۳ ق/ ۸۱۸ م) و امام نهم

ص: ۱۹۰

محمّد بن علی [علیه السّلام] (م ۲۲۰ ق/ ۸۳۵ م) می‌دانند. وی همچنین به عنوان کاتب و راوی احادیث شناخته شده است. ۴ خود احمد از اصحاب امام نهم و امام دهم علی بن محمّد [علیهما السّلام] (م ۲۵۴ ق/ ۸۶۸ م) بود. او همچنین راوی حدیث و نویسنده یک کتاب مرجع رجالی معروف و کتاب محاسن است. ۵

رجالیان متأخّر، هم پدر و هم پسر را مورد ذمّ قرار داده‌اند: نجاشی محمّد را «ضعیف در حدیث» توصیف کرده و هرچند وی احمد را «ثقه» ۶ دانسته، اما گفته است: احمد احادیثی را از راویان ضعیف نقل کرده است. ۷ طوسی می‌گوید: گرچه احمد ثقه است، اما وی از راویان ضعیف روایت کرده. ۸ طبق نظر احمد بن عبید اللّه غضائری، معروف به «ابن غضائری» (اوایل قرن پنجم ق/ یازدهم م)، قمی‌ها به خاطر [نقل حدیث از] این راویان ضعیف، برقی را لعن کردند و احمد بن محمّد بن عیسی اشعری وی را از قم اخراج کرد. با این حال، ابن غضائری به این نکته نیز اشاره می‌کند که برقی بعدا به بازگشت به شهر ترغیب شد و اشعری از او عذرخواهی کرد. اشعری همچنین با پای برهنه و بدون دستار، در مراسم تدفین برقی شرکت کرد، ۹ که حاکی از این است که رئیس طایفه، شهر و مذهب- خلف بلافصل اولین طایفه «اشعری» که در قم ساکن شد- از این طریق، به اشتباه در اخراج برقی از قم و به بی‌اساس بودن تهمت‌هایی نظیر آنچه خود او علیه برقی مطرح کرده بود، اذعان نمود.

اعتبار همه‌جانبه برقی در میان نخبگان قم، فقط به خاطر اینکه توسط تعداد زیادی از اشعری‌ها، که از او حدیث نقل کرده‌اند، مورد تأیید بیشتر قرار گرفت.

اینان عبارتند از: سعد بن عبد اللّه، محمّد بن یحیی عطّار، محمّد بن علی بن محبوب، ۱۰ احمد بن ادریس و محمّد بن احمد بن یحیی که تقریبا همه آنها بعدا خودشان «ثقه» دانسته شده‌اند. راویان ۱۱ قمی غیراشعری، که از برقی احادیثی

ص: ۱۹۱

نقل کرده‌اند، عبارتند از: محمّد بن حسن صفّار، گردآورنده بصائر، حسن بن متیّل دقّاق، ۱۲ علی بن ابراهیم بن هاشم (م ب ۳۰۷ ق/ ۹۱۹ م)- نویسنده یکی از اولین آثار تفسیری شیعه دوازده امامی پس از غیبت- پدرش ابراهیم، ۱۳ محمّد بن حسن بن ولید، ۱۴ محمّد بن جعفر بن بطّه، ۱۵ علی بن حسین سعدآبادی، ۱۶ علی بن محمّد بن عبد اللّه برقی قمی- نوه دختری احمد- ۱۷ و عبد اللّه بن جعفر حمیری (م ب ۲۹۷ ق/ ۹۱۰ م) گردآورنده قرب الاسناد و نویسنده کتابی درباره غیبت. ۱۸ سهل بن زیاد رازی (که تا حدود سال ۲۵۵ ق/ ۸۶۹ م زنده بوده) نیز در میان ایشان است. ۱۹ همچنین کلینی و ابن بابویه (م ۳۸۱ ق/ ۹۹۱- ۹۹۲ م)، گردآورنده من لا یحضره الفقیه، نیز از برقی روایت کرده‌اند. ۲۰

برقی و محاسن

گرچه کتاب رجال برقی از اولین فهرست‌های اصحاب یازده امام [علیهم السّلام] و مشتمل بر فهرست‌هایی از زنان راوی حدیث از پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و منکران خلافت ابو بکر بود، ولی شاید برقی بیشتر به خاطر کتاب محاسن‌اش معروف باشد. ۲۱ این کتاب مجموعه‌ای است از احادیث، که گفته شده بین یک ششم تا یک هفتم آن باقی مانده است. هرچند این نقص مانع از رسیدن به نتایج قطعی درباره اهداف مؤلّف از [تألیف] مجموعه‌اش می‌شود، اما برمبنای آنچه از اصل کتاب باقی مانده و بدان آگاهی داریم، حدس صائب امکان‌پذیر است.

۲۶۰۶ حدیث موجود در نسخه چاپ شده محاسن، در یازده کتاب تنظیم شده‌اند. (اشارات متعدد به «کتاب‌های» محاسن به همین دلیل است.) هریک از این کتاب‌ها شامل ابواب متعددی است، بدین‌سان که اولین کتاب، یعنی الاشکال و القرائن شامل ۱۱ باب و مشتمل بر ۵۱ حدیث؛ کتاب دوم، ثواب الاعمال مشتمل بر

ص: ۱۹۲

۱۵۲ حدیث در قالب ۱۲۳ باب؛ کتاب سوم، عقاب الاعمال مشتمل بر ۱۴۳ روایت در ۷۰ باب؛ کتاب چهارم، الصفوة و النور و الرحمة مشتمل بر ۲۰۱ روایت در ۴۷ باب؛ کتاب پنجم، مصابیح الظلم مشتمل بر ۴۶۷ روایت در ۴۹ باب؛ کتاب ششم، العلل شامل ۱۳۰ روایت در یک باب؛ کتاب هفتم، السفر دارای ۱۶۰ روایت در ۳۹ باب؛ کتاب هشتم، المآکل دارای ۹۸۱ حدیث، تنظیم شده در ۱۲۷ باب؛ ۲۲ کتاب نهم، الماء دارای ۱۱۴ روایت در ۲۰ باب؛ کتاب دهم، المنافع مشتمل بر ۳۳ روایت در ۶ باب؛ و آخرین کتاب یعنی المرافق دارای ۱۷۴ روایت در ۱۶ باب است. به نظر می‌رسد در اصل کتاب، ۸۳ کتاب دیگر یعنی در مجموع، ۹۴ کتاب وجود داشته است. عناوین کتاب‌های مفقوده نشان می‌دهند که برقی احادیثی درباره موضوعات متنوّعی همانند طب، نجوم، صرف و نحو، تعبیر خواب، اخلاق، تحریف قرآن، ۲۳ نماز، علم انساب، تاریخ، قرآن، تفسیر، حدیث (درایة)، اختلاف احادیث، زینت و البسه، معیشت، مکاسب و معاشرت نیز گردآوری کرده است. ۲۴

خاستگاه‌های احادیث محاسن براساس اسنادشان، از نظر جغرافیایی متفاوت هستند. براساس اسناد، احمد بزرگ‌ترین مجموعه واحد احادیث در محاسن را، که مشتمل بر ۷۳۹ حدیث یعنی ۲۸ درصد باشد، از پدرش محمّد بن خالد نقل کرده است. در واقع، پدر وی به عنوان بزرگ‌ترین منبع واحد احادیث در هریک از یازده کتاب موجود– غیر از اولین کتاب– نقش داشته است.

علی بن حسن «ابن فضّال» یکی از موالی کوفی، که به‌رغم «فطحی» بودنش، ثقه دانسته شده، ۲۵ و حسن بن محبوب «ابن محبوب»، مولای کوفی دیگری که ثقه است، ۲۶ بزرگ‌ترین مجموعه (دسته) بعدی از احادیث را، که– به ترتیب– مشتمل بر ۱۰۷ و ۱۰۶ حدیث– هرکدام ۴ درصد– است، روایت کرده‌اند. حسین بن یزید نوفلی، یکی از اهالی کوفه، که به ری مهاجرت کرد و گفته شده: در اواخر عمرش

ص: ۱۹۳

دیدگاه‌های غلوآمیز داشت، ۲۷ ۹۷ حدیث، باز هم ۴ درصد، روایت کرده است.

یعقوب بن یزید، از اصحاب امام نهم محمّد بن علی [علیه السّلام] (م ۲۲۰ ق/ ۸۳۵ م)، که بعدا ثقه دانسته شد، ۲۸ ۵۴ حدیث، یعنی ۲ درصد و جعفر بن محمّد قمی اشعری ۲۹ ۵۳ حدیث، یعنی باز هم ۲ درصد روایت کرده‌اند. ۳۰

بی‌تردید، محمّد، پدر احمد، با احادیث را به همراه خود آورد و یا به احتمال قوی‌تر، آنها را گردآوری کرد. این گردآوری یا در مسافرت‌هایش به [مناطق] گروه‌های کوچک و پراکنده مؤمنان بود و یا از طریق کسانی که به دو دلیل از قم عبور کردند و شاید در آنجا ساکن شدند. [این دو دلیل عبارتند از:]

۱. شهرت روزافزون قم در طول این قرن به عنوان یک مرکز امامی؛

۲. ناامنی موقعیت‌های خودشان در شهرهایی همچون کوفه.

به نظر می‌رسد احمد همین روال را دنبال کرد؛ چون- همان‌گونه که اشاره شد- بخش عمده‌ای از احادیث محاسن از افرادی نقل شده- از جمله کوفی‌ها و بصری‌ها- که نسبت‌هایشان آنها را به گروه‌های کوچک و پراکنده مؤمنان در عراق و ایران مرتبط می‌سازد. افراد منسوب به ایران از مناطقی همچون اصفهان، کاشان و نیشابور بودند. موقعیت برقی به عنوان یک مولای اشعری، نشانگر تمایل و تأیید ضمنی طرح تحقیقی[۱۱۷] او از سوی نخبگان سیاسی، اقتصادی و اجتماعی شهر است.

اینکه عناوین یازده کتاب باقی مانده [از محاسن] در میان فهرست‌های متعدد همه کتاب‌های محاسن یافت می‌شوند، نشانگر این است که این یازده کتاب به‌طور اتفاقی باقی مانده‌اند. نه سرنخ‌های مشخصی درباره ساختار نظام‌یافته نسخه اصلی وجود دارد و نه هیچ اثری از اینکه نسخه اصلی مشتمل بر مطالب مقدّماتی ۳۱

ص: ۱۹۴

بوده که در آن گردآورنده اهداف خاص خود را در عهده‌دار شدن این کار بیان کرده باشد. با وجود این، عناوین باب‌ها به تنهایی بیانگر این است که هدف این بوده که نسخه اصلی- همان‌گونه که پلات) talleP (گفته- یک «دائرة المعارف» و به معنای دقیق کلمه، پیش درآمدی بر این‌گونه مجموعه‌های [روایی] بزرگ و بعدی شیعه دوازده امامی مانند کافی و بحار الانوار مجلسی باشد که در آنها، مؤلّف درصدد جمع‌آوری مجموعه‌ای جامع از احادیث ائمّه [علیهم السّلام] در گستره وسیعی از موضوعات عملی و اعتقادی بوده است.

۶۸۸ حدیث موجود در کتاب‌های چهارم، یعنی الصفوة و النور و الرحمة و پنجم یعنی مصابیح الظلم، درخور توجهی خاص است؛ زیرا این احادیث به روشنی، مشتمل بر مبانی آموزه کلامی متمایز و نوپای جامعه شیعه در رابطه با خود امامت ۳۲ است و به موقعیت منحصر به فرد و به انزوا کشیده شده شیعیان اشاره دارد. برقی کتاب چهارم را با چهار حدیث آغاز کرده است. در این احادیث آمده:

«خداوند انسان مؤمن (شیعه) را از نور خود خلق کرده است.» حدیث دوم از طریق ابو حمزه ثمالی کوفی- نویسنده یکی از «اصول اربع مأة» که توسط رجالیان بعدی ۳۳ ثقه دانسته شده- روایت گردیده است (ص ۱۳۱، ح ۲)، درحالی‌که حدیث سوم از پدر احمد از محمّد بن سنان (م ۲۲۰ ق/ ۸۳۵ م) از مفضّل بن عمر جعفی نقل شده است. (ص ۱۳۱- ۱۳۲، ح ۲) نجاشی محمّد بن سنان را «ضعیف» و ابن غضائری وی را «غالی» دانسته است و مفضّل بن عمر جعفی نیز بعدا «غیرثقه» دانسته شد. ۳۴ در یکی از این احادیث، امام رضا [علیه السّلام] می‌فرمایند:

«هنگامی که خداوند مؤمنان را خلق کرد، با آنها پیمان بست که وفادار باشند.»

در یکی از دو حدیث باب بعدی، که از طریق ابو حمزه نقل شده، ائمّه [علیهم السّلام]

ص: ۱۹۵

---

۱۱۷ (۱)..tcejorP

درباره آیات ۱۸– ۲۱ سوره مطفّفین ۳۵ می‌فرمایند:

«ما و قلوب شیعیان ما از «علّیون» خلق شده‌ایم، و بدن‌های آنها از مادون آن خلق شده است.» (ص ۱۳۲، ح ۵)

در بابی مشتمل بر سه روایت (ص ۱۳۳) ائمّه [علیهم السّلام] می‌فرمایند:

«مؤمن از طینت انبیای پیشین خلق شده است.» (ص ۱۳۳، ح ۸)

شش روایت در دو باب دیگر (ص ۱۳۳– ۱۳۵)، که یکی از آنها از طریق جابر بن یزید جعفی (م ۱۲۸ ق/ ۶– ۷۴۵ م)– گردآورنده یکی از اصول، که البته به نظر رجالیان متأخّر همیشه منبع قابل اعتمادی نبوده– ۳۶ نقل شده است، اشاره دارد به اینکه «مؤمنان از طینت خود ائمّه [علیهم السّلام] خلق شده‌اند.» (ص ۱۳۳، ح ۱۰) در چهار روایتی که روایت سوم آن از طریق علی بن ابی حمزه ۳۷ نقل شده، ائمّه [علیهم السّلام] به یک جهان پیش از خلقت (ازلی) اشاره دارند که خداوند در آن با شیعیان– هنگامی که آنها به صورت ذرّه بودند– پیمانی بست که در آن مؤمنان ملتزم به ولایت ائمّه [علیهم السّلام] شدند. سپس خداوند آنان را با استفاده از همان گلی که آدم و دیگر انبیا را به وجود آورده بود، خلق کرد. (ص ۱۳۵– ۱۳۶)

در سه روایت، که روایت اول آن از محمّد، پدر برقی، از طریق جمیل بن درّاج– گردآورنده یکی از «اصول اربع مأة»– نقل ۳۸ شده؛ ائمّه [علیهم السّلام] می‌فرمایند:

مؤمنان «أهل دین اللّه» هستند. (ص ۱۴۵– ۱۴۶)

در نخستین روایت از دو روایت باب بعد (ص ۱۴۶، ح ۵۲– ۵۳)، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

هرکس که با شما [شیعیان] مخالفت کند، قطعا در گم‌راهی است. (ص ۱۴۶، ح ۵۲)

در بابی مشتمل بر هشت روایت، که روایت هفتم آن از طریق جابر بن یزید، اما

هشتمین و آخرین روایت آن از طریق محمّد بن خالد از راوی بصری ثقه، فضیل بن یسّار، ۳۹ نقل شده، ائمّه [علیهم السّلام] کسانی را که بدون معرفت امامشان از دنیا می‌روند، نکوهش می‌کنند. (ص ۱۵۳– ۱۵۶) بابی مشتمل بر سه روایت، فضایل مؤمنان را، که برچسب «رافضی» به آنها زده می‌شود، ستوده است. (ص ۱۵۷– ۱۵۸) در یکی از آنها، که از یعقوب بن یزید نقل شده، از امام [علیه السّلام] درباره صحابی که رافضی بود، سؤال شد و ایشان درحالی‌که به خودشان اشاره می‌کردند، فرمودند:

من رافضی هستم و او از من است. (ص ۱۵۷، ح ۹۱)

در یکی از سه روایتی که درباره ویژگی‌های خاص مؤمنان است (۱۵۸– ۱۵۹)، در پاسخ یک سؤال‌کننده گفته شده: ورود مؤمنان به بهشت تضمین شده است. (ص ۱۵۸، ح ۹۴) در بابی مشتمل بر هفت روایت، ائمّه [علیهم السّلام] آیاتی

همانند الَّذِینَ یَعْلَمُونَ و أُولُوا الْأَلْبابِ (آیه ۹ سوره زمر) را [به ترتیب] ناظر به ائمّه [علیهم السّلام] و شیعیانشان می‌دانند. (ص ۱۶۹– ۱۷۱)[۱۱۸] دو روایت آخر از این هفت روایت، از طریق یعقوب بن یزید نقل شده‌اند. (ص ۱۷۱، ح ۱۳۹، ۱۴۰) در بابی مشتمل بر هشت روایت، ائمّه [علیهم السّلام] می‌فرمایند:

کسی که با ایمان [بر مذهب شیعه] از دنیا برود مانند کسی است که در رکاب پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و خاندانش[۱۱۹] شهید شود. (ص ۱۷۲– ۱۷۴)

در سه روایت، بیان شده است که:

روح مؤمن در غرفه‌های بهشت ساکن می‌شود (ص ۱۷۸) که اولین روایت از این سه روایت از محمّد بن خالد از طریق جمیل نقل شده است، درحالی‌که روح دشمن مؤمن در حفره‌های جهنم به سر می‌برد.

ص: ۱۹۷

چهار روایت، که روایت اول از طریق جمیل و روایت سوم از طریق ابو حمزه ثمالی نقل شده، بیانگر این است که شیعیان نزدیک‌ترین مخلوقات خدا به او هستند. (ص ۱۸۱– ۱۸۲) در چهار روایت، که روایت سوم آن از طریق ابو حمزه نقل شده، شفیع بودن ائمّه [علیهم السّلام][۱۲۰] به مؤمنان یادآوری شده است. (ص ۱۸۴) در دو روایت از هشت روایت آخرین باب این کتاب (ص ۱۸۵– ۱۸۶، ح ۱۹۴، ۱۹۵ که هردو از محمّد بن خالد نقل شده‌اند)، ائمّه [علیهم السّلام] کسانی را که در جست‌وجوی حدیث خاندان پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] باشند، همانند کسانی می‌دانند که در جست‌وجوی خود پیامبر باشند.[۱۲۱] در آخرین روایت، که از یعقوب بن یزید نقل شده است، امام [علیه السّلام] می‌فرمایند:

کسانی که از ولایت علی [علیه السّلام] دست بردارند، فضل او را منکر شوند و دشمنان او را یاری کنند، از اسلام خارجند.

اگرچه باب پیشین به بیان امامت و شیعیان پرداخته است، و بر اهمیت تمسّک به ائمّه [علیهم السّلام] و احادیثشان تأکید دارد، ۴۶۷ روایت ۴۹ باب کتاب پنجم، یعنی کتاب مصابیح الظلم به بیان مبانی و فرایندهای زیربنایی این عقیده و اعمال شیعیان می‌پردازد. باب اول با ۲۲ حدیث درباره اهمیت عقل و عقلاست. (ص ۱۹۱– ۱۹۸) اسناد این احادیث مشتمل بر اسامی [افرادی] همچون یعقوب بن یزید، محمّد بن سنان و حسین بن یزید نوفلی است. در یکی از این روایات، پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] می‌فرمایند: «انسان عاقل برتر از انسان جاهل و از جمله کسانی است که آیه ۹ سوره زمر به عنوان أُولُوا الْأَلْبابِ به آنها اشاره می‌کند. (ص ۱۹۳– ۱۹۴، ح ۱۱)

---

[۱۱۸] (۱). نشانی موجود در متن اصلی ص ۱۶۷– ۱۶۹ است، که صحیح نیست.(ن)

[۱۱۹] (۲). در این احادیث، منتظران ظهور(و نه مؤمنان به‌طور مطلق) به منزله شهید در رکاب پیامبر و قائم آل محمّد علیه السّلام و مجاهد فی سبیل اللّه دانسته شده‌اند.(ن)

[۱۲۰] (۱). این روایات مختص شفاعت ائمّه علیهم السّلام نیست، بلکه به شفاعت پیامبر صلّی اللّه علیه و اله و شیعیان نیز تصریح دارد.

(ن)

[۱۲۱] (۲). در متن اصلی روایات کتاب محاسن، این‌گونه آمده است که هرکس احادیث خاندان پیامبر را رد کند، مانند کسی است که خود پیامبر را رد کند.(ن)

ص: ۱۹۸

در آخرین روایت از ۲۲ روایت، امام جعفر [صادق علیه السّلام] «عقل» را اولین مخلوق خداوند می‌دانند که از نور خدا خلق شده و مقام آن از سایر مخلوقات خداوند بالاتر قرار داده شده است، درحالی‌که متضاد آن، یعنی «جهل» از دریای تلخ و ظلمانی خلق شده و مورد لعن خدا قرار گرفته است. سپس خداوند ۷۵ لشکر به عقل عطا کرد و جهل در این‌باره به عقل حسادت ورزید و از خداوند نیروهای مشابهی طلب کرد. سپس امام نیروهای متقابل و مختصّ هریک را به ترتیب بیان می‌کند. ۴۰

بابی مشتمل بر ۹ روایت، که بلافاصله پس از این باب آمده و دو روایت آن از طریق محمّد بن سنان و ابان بن عثمان احمر کوفی- گردآورنده یکی از «اصول اربع مأة»، که قایل به امامی پس از امام جعفر [صادق علیه السّلام] نبوده- ۴۱ نقل شده است، بر اهمیت رابطه متقابل بین اعمال و معرفت تأکید می‌کند. (ص ۱۹۸- ۱۹۹) در یکی از این احادیث، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند: خداوند نه عمل غیرمبتنی بر معرفت را می‌پذیرد و نه معرفت بدون عمل را. (ص ۱۹۸، ح ۲۵) ابواب بعدی، که مشتمل بر احادیثی است و یکی از آنها از طریق فضیل و دیگری از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی نقل شده (ص ۲۰۲، ح ۴۴، ص ۲۰۳، ح ۴۹)، بر دو مطلب تأکید دارند:

۱. هدایت فقط از جانب خداست. (ص ۲۰۰- ۲۰۳)

۲. فتوای بدون علم، حرام است. (ص ۲۰۴- ۲۰۷، ح ۵۴- ۶۶)

در یکی از این روایات، که از محمّد بن عیسی بن عبید ۴۲ نقل شده، امام [علیه السّلام] می‌فرمایند: «ملائکه آسمان و زمین کسی را که بدون علم فتوا دهد، لعن می‌کنند.» (ص ۲۰۵، ح ۵۸)

بابی مشتمل بر ۹ روایت، شامل جملاتی از ائمّه [علیهم السّلام] در مذمّت بدعت است.

(ص ۲۰۷- ۲۰۹) برقی از میان این احادیث، یک حدیث را از پدر خود از طریق هشام بن حکم، یک حدیث را از طریق محمّد بن سنان و سه حدیث را از یعقوب بن

ص: ۱۹۹

یزید نقل می‌کند. دو حدیث از این سه حدیث، از محمّد بن جمهور عمّی نقل شده که نجاشی او را ضعیف و فاسد دانسته و ابن غضائری نسبت «غلوّ» به او داده است. ۴۳

باب بعدی مشتمل بر ۲۳ حدیث، تمسّک به قیاس و رأی را نکوهیده و بیان کرده است که عقل دارای محدودیت‌های خاص خود است. (ص ۲۰۹- ۲۱۵) ۴۴ از این روایات، هریک روایات از طریق فضیل، محمّد بن سنان و ابان بن عثمان نقل شده است. بابی مشتمل بر ۲۰ روایت، که ۳ روایت آن از یعقوب، ابو حمزه ثمالی و نوفلی نقل شده است، رعایت احتیاط در دین و تمسّک به سنّت را مورد تمجید قرار می‌دهد. (ص ۲۲۰- ۲۲۴) در روایتی که از طریق ابان نقل شده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل می‌کنند که پدر [گرامی] شان فرموده‌اند:

فقیه نسبت به دنیا زاهد، همواره در پی آخرت و متمسّک به سنّت پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] است. (ص ۲۲۳، ح ۱۳۹)

دو فصل، که یکی مشتمل بر ۴ روایت (ص ۲۲۵– ۲۲۶) و دیگری مشتمل بر ۱۶ روایت (ص ۲۲۶– ۲۲۹) است– به ترتیب– بر اهمیت طلب علم تأکید می‌کنند. یکی از آن ۴ روایت، از یعقوب و دیگری از طریق نوفلی نقل شده، درحالی‌که از ۱۶ روایت، ۳ روایت از طریق جابر، یکی از طریق مفضّل بن عمر و دیگری از طریق علی بن ابی حمزه نقل شده است. در یکی از ۳ روایت موجود در بابی دیگر (ص ۲۳۳)، امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل می‌کنند که امام علی [علیه السّلام] انسان عالم را ستوده است (ص ۲۳۳، ح ۱۸۵) و در باب دیگری مشتمل بر ۱۲ روایت (ص ۲۳۴– ۲۳۶)، که از یعقوب و از طریق هریک از فضیل و ابو حمزه یک روایت و از طریق ابان ۲ روایت نقل شده است، ائمّه [علیهم السّلام] می‌فرمایند: «هیچ‌گاه زمین بدون عالم نمی‌ماند.» در بابی مشتمل بر ۴ روایت درباره علم (ص ۲۴۳)، دو روایت وجود دارد که از محمّد از طریق فضیل نقل شده است. در روایت اول، امام [علیه السّلام] درباره دو نوع علم صحبت

می‌کنند که یکی مختصّ خداوند است و دیگری علمی است که خداوند به ملائکه و انبیای خود تعلیم داده.

برقی همچنین در این کتاب، بابی مفصّل گنجانده که مشتمل بر ۲۷ حدیث درباره «تقیّه» است. (ص ۲۵۵– ۲۵۹) یکی از این روایات از پدر احمد از محمّد بن سنان، ۲ روایت از خود احمد از محمّد بن سنان و از طریق هریک از فضیل، معلّی بن خنیس– یکی از موالی کوفی امام جعفر [صادق علیه السّلام] که رجالیان متأخّر وی را «ضعیف» دانسته‌اند– و داود بن کثیر رقّی (م ب ۲۰۰ ق/ ۸۱۶– ۸۱۷ م) ۳ روایت نقل شده است. داود بن کثیر گردآورنده یکی از «اصول اربع مأة» است، اما نجاشی وی را «ضعیف» و مرتبط با غلات، و ابن غضائری او را «فاسد» دانسته است. با وجود این، طوسی و کشّی نقل‌های وی را پذیرفته‌اند. ۴۵ در یکی از این روایات (ص ۲۵۷، ح ۲۹۶)، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند: «در آیه ۵۴ سوره قصص، ۴۶ مراد از" حسنه"، تقیّه و مراد از" سیّئه"، افشا (اذاعه) است.» در حدیث دیگر، امام صادق [علیه السّلام] می‌فرمایند: «کسی که تقیّه نمی‌کند، بی‌دین است.» (ص ۲۵۹، ح ۳۰۹) ۴۷ روایات مربوط به «مدارا» در محاسن (ص ۲۵۹– ۲۶۰)، ممکن است ناظر به مخفی داشتن عقاید حقّه نیز باشد. یکی از این ۴ روایت از طریق محمّد بن سنان نقل شده است. (ص ۲۵۹، ح ۳۱۲) حتی ممکن است موقعیت‌های خاصی پیش آید که مقتضی خودداری از تلاش برای تبلیغ دین باشد. ۴۸

برقی همچنین بابی مشتمل بر ۱۱ روایت درباره «نیّت» [در محاسن] گنجانده است. (ص ۲۶۰– ۲۶۲) در اولین روایت از این روایات، که از حسین بن یزید نوفلی نقل شده، پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] می‌فرمایند: «نیّت انسان بهتر از عمل اوست و نیت فاجر بدتر از عمل اوست.» (ص ۲۶۰، ح ۳۱۵)

در بابی تحت عنوان «شرائع» مشتمل بر ۱۲ روایت، که یکی از آنها از طریق ابان

[۱۲۲]

[۱۲۲] نیومن، آندره. جی، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، ۱جلد، شیعه شناسی – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۶ ه.ش.

بن عثمان نقل شده، ائمّه [علیهم السّلام] حقیقت تشریع و ویژگی‌های اعمال اساسی و متمایز در اسلام و شیعه، و اهمیت آنها را بیان می‌فرمایند. (ص ۲۸۶– ۲۹۰) در یکی از این روایات، ابو حمزه ثمالی نقل می‌کند که امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

«اسلام دارای پنج رکن است: نماز، زکات، حج، روزه و ولایت.» (ص ۲۸۶، ح ۴۲۹) در روایتی که از طریق ابان بن عثمان نقل شده، امام [صادق علیه السّلام] چهار رکن اول را ذکر می‌کنند و موارد دیگری همچون امر به معروف و نهی از منکر، حدود، فرائض و جهاد [فی سبیل اللّه] را اضافه می‌نمایند. (ص ۲۸۷– ۲۸۸، ح ۴۳۱) ۴۹

دو باب بعدی [به ترتیب] مشتمل بر ۲۰ روایت (ص ۲۹۰– ۲۹۴) و ۴ روایت (ص ۲۹۵) هستند که در باب اول، سه روایت از طریق نوفلی، یک روایت از پدر احمد از محمّد بن سنان و یک روایت از طریق ابو حمزه ثمالی (ص ۴۵۰) و در باب دوم، یک روایت از طریق محمّد بن سنان نقل شده است. این دو باب مشتمل بر جزئیات بیشتری درباره مستحبات (امور پسندیده) و مکروهات (امور ناپسند) هستند.

این دو باب اخیر، که مشتمل بر احادیثی دالّ بر جایگاه خاص ائمّه [علیهم السّلام] و پیروان ایشان و احادیثی در اهمیت خاص روایات ایشان به عنوان مرجع در مسائل عملی و اعتقادی‌اند، نشانگر علاقه برقی به گردآوری احادیثی هستند که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] ابعاد عملی زندگی جامعه شیعه را بیان می‌کنند. در واقع، بیش از نیمی از ۲۶۰۶ روایت باقی‌مانده از محاسن دقیقا به چنین موضوعاتی می‌پردازند. ۱۵۲ روایت کتاب دوم– تعداد روایتی که از طریق همان مجموعه رواتی نقل شده که بعدها از روی روایات کلامی [شان] «ثقه» و یا «غیرثقه» دانسته شدند– موضوعات عملی مهمی همچون نماز و بخصوص نماز جمعه، حج، روزه و فضایل احداث مسجد را بیان می‌کنند. تعدادی از این احادیث از طریق ابو حمزه ثمالی (ص ۲۸، ح ۱۲، ص ۳۰، ح ۱۵)، تعداد دیگری از طریق جمیل بن درّاج (ص ۵۱، ح ۷۴) و

[نیز] ابان بن عثمان احمر (ص ۷۲، ح ۱۵۲) نقل شده‌اند. تعدادی از احادیث از یعقوب بن یزید اخذ شده (ص ۳۲، ح ۲۰، ص ۶۳، ح ۱۱۰، ص ۶۴، ح ۱۱۶)، در حالی که سایر روایات از نوفلی نقل گردیده‌اند. (ص ۴۲، ح ۵۶، ص ۵۲، ح ۷۶؛ ص ۵۴، ح ۸۳؛ ص ۵۵، ح ۸۴؛ ص ۵۷، ح ۸۹، ۹۰، ۹۱؛ ص ۵۹، ح ۹۷، ۹۹)

۱۴۳ روایت در ۷۰ باب کتاب سوم، به تفصیل مجازات‌هایی برای کوتاهی در انجام اعمال مذکور، از جمله کوتاهی در پرداخت زکات و شرکت در نماز جمعه، و مجازات‌هایی برای ارتکاب قتل و زنای محصنه و شرب مسکرات بیان می‌کنند. نام راویانی که اخیرا ذکر شدند، در اسناد این احادیث نیز به چشم می‌خورند. از این‌رو، تعدادی از احادیث از طریق محمّد بن سنان (ص ۹۸، ح ۶۳؛ ص ۱۰۰، ح ۷۱، ۷۲)؛ ص ۱۰۱، ح ۷۳، ۷۴، ۷۵)، از مفضّل بن عمر (ص ۱۰۴، ح ۸۳؛ ص ۱۱۶، ح ۱۲۱؛ ص ۱۱۹، ح ۱۲۹) و سایر روایات از طریق ابو حمزه (ص ۹۹، ح ۶۷؛ ص ۱۱۶، ح ۱۲۲) و جابر بن یزید (ص ۱۰۶، ح ۸۸) نقل شده‌اند. ۵۰

برای مثال، در یکی از دو روایت مربوط به نماز جمعه، امام پنجم، محمّد بن علی [الباقر علیه السّلام]، درباره اهمیت آن به عنوان فریضه در زمان حضور امام، سفارش می‌کند (ص ۸۵، ح ۲۳)؛ مثلا، در آخرین روایت از چهار روایت مربوط به زکات، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرماید: «هنگامی که [حضرت] قائم [علیه السّلام] بازمی‌گردد، کسانی را که

از پرداختن زکات خودداری کنند، گردن می‌زند.» (ص ۸۷– ۸۸، برقی دو روایت از این چهار روایت را از پدرش، محمّد، نقل کرده است.) سه روایت بر اهمیت معرفت انسان نسبت به امامش تأکید می‌کنند. یکی از این روایات به «ائمّه حق» اشاره دارد (ص ۹۲– ۹۳) و چهار روایتی که بلافاصله پس از آنها آمده، رجوع به «ائمّه جور» را مذمّت می‌کنند، البته بدون اینکه هیچ‌یک از این دو عنوان را تعریف کند. (ص ۹۳– ۹۴)

ص: ۲۰۳

خلاصه و نتیجه

به نظر می‌رسد برقی علاقه خاصی به استمرار عمل و عقیده از دوران حضور ائمّه [علیهم السّلام] در جامعه شیعه داشته است. برای مثال، محاسن مشتمل است بر روایاتی که بر جایگاه خاص ائمّه [علیهم السّلام] و شیعیانشان تأکید می‌کنند و روایاتی که بر احادیث ائمّه [علیهم السّلام] به عنوان منابع اصلی در مسائل عقیدتی و عملی تکیه می‌کنند و نیز روایاتی مربوط به «احکام» یعنی ابعاد عملی زندگی جامعه شیعه. در واقع، بیش از نیمی از ۲۶۰۶ روایت موجود در محاسن، دقیقا چنین موضوعاتی را بیان می‌کنند.

نکته دیگری که حاکی از تأکید بر این استمرار است، اینکه محاسن به روشنی فاقد اشاراتی به نیاز به سامان‌دهی اعمال گوناگون شیعیان طی دوران غیبت است، چه رسد به اشارات مستقیم به خود غیبت یا عدد ۱۲ به عنوان حدّ نهایی تعداد ائمّه [علیهم السّلام]. ۵۱ اعمال مذکور عبارتند از: امامت نماز جمعه یا جمع‌آوری و توزیع مالیات‌های گوناگون، صدور حکم و تفسیر مسائل عملی و اعتقادی که در همه آنها، ائمّه [علیهم السّلام] نقش مهم و ممتازی دارند. این مطلب مورد توجه [نویسندگان قبلی] بوده که گزارش محاسن از روایت مشهوری که در آن خضر [علیه السّلام] اسامی امامانی را که جانشین [امام] حسین [علیه السّلام] می‌شوند، برای [امام] علی و فرزندش [امام] حسن [علیهما السّلام] بیان می‌کند، به عدد ۱۲ به عنوان حدّ نهایی تعداد ائمّه [علیهم السّلام] تصریح نمی‌کند. ۵۲

اما باتوجه به این امید مضبوط در منابع [مکتوب] آن زمان، که پسر امام یازدهم [علیه السّلام] به زودی خود را می‌نمایاند و امامت و جانشینی از سر گرفته خواهد شد، فقدان چنین اشاراتی تعجب‌آور نیست. ۵۳ در واقع، طیّ چند سال دیگر، که تلقّی امام بعدی به عنوان «قائم» تثبیت شد، امید می‌رفت که امام [علیه السّلام] به زودی

ص: ۲۰۴

ظهور کند؛ همچنان‌که اشاره شد برقی دست‌کم یک حدیث را که در آن به [لفظ] «قائم» تصریح شده در محاسن گنجانده است. قریب سال ۲۹۰ ق/ ۹۰۳ م، یعنی یک دهه پس از فوت برقی و قریب سی سال پس از غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام]، این ایده که پسر امام یازدهم [علیه السّلام] همان «قائم» است، به‌طور گسترده‌ای پذیرفته شد. در بغداد، ابو سهل نوبختی پسر امام یازدهم [علیه السّلام] را «قائم» معرفی کرد ۵۴ و قمی‌ها با همین عقیده، دست‌کم تحت‌تأثیر این فرض بودند که قائم [علیه السّلام] درحالی‌که هنوز مرد جوانی است، در ابتدای آن قرن بازخواهد گشت. ۵۵

در این بین، وظیفه فوری برای برقی– که از موالی بود– و همچنین احتمالا برای حامیان اشعری او، در مواجهه با تفرقه‌های موجود بین گروه‌های مختلف شیعی و نیز خصومت دایمی مرکز با دولت– شهر شیعی قم عبارت بود از: ترسیم نکات کلیدی [درباره] عقیده و عمل مطابق آنچه ائمّه [علیهم السّلام] در دوران حضورشان در جامعه بیان کرده بودند.

محاسن با ۱۵۰۵ حدیث- یعنی با بیش از نیمی از ۲۶۰۶ حدیث یازده کتاب موجود آن- که به بیان احکام، یعنی اعمال شیعیان می‌پردازد، به همراه احادیث کتاب‌های مفقود شده، مانند احادیث مربوط به معاش، کسب و معاشرت اجتماعی و احادیث «کلامی» همچون احادیثی که برای مثال در کتاب‌های چهارم و پنجم یافت می‌شوند، به وضوح درصدد پرداختن به ابعاد زندگی روزمرّه شیعیان از طریق اشاره به احادیث ائمّه [علیهم السّلام] است که این احادیث بیانگر اهمیت ائمّه [علیهم السّلام] و شیعیانشان و به ویژه در کتاب‌های کلامی، بیانگر این است که احادیث ائمّه [علیهم السّلام] یگانه مرجع تمام مسائل عملی و اعتقادی هستند. به بیان دقیق‌تر، محاسن شاید به عنوان اولین مجموعه بزرگ و جامع روایات ائمّه [علیهم السّلام] فقط می‌توانست موجب دل‌گرمی جامعه‌ای منزوی باشد که در مذهب خود و تلاش برای بقا در فاصله کوتاه پیش از بازگشت قائم [علیه السّلام] محصور بود.

ص: ۲۰۵

در این روند، برمبنای آنچه از محاسن باقی مانده، به نظر می‌رسد از زمان تألیف آن- در سال‌های مقارن غیبت امام [علیه السّلام]- تعدادی از احادیث رایج در قم توسط محدّثانی نقل شده بود که با مراکز مذهب، به ویژه در عراق، و با سایر مراکز در ایران مرتبط بودند. براساس اسناد محاسن، به نظر می‌رسد طایفه «اشعری» در قم و سایر قمی‌ها تا این زمان، در نقل احادیث ائمّه [علیهم السّلام] سهیم شده بودند. در همین زمان، باتوجه به اینکه اسامی افرادی همچون محمّد بن سنان، مفضّل بن عمر، جابر بن یزید، ابان بن عثمان احمر، محمّد بن عیسی بن عبید، محمّد بن جمهور عمّی و نوفلی در کنار اسامی فضیل بن یسّار، جمیل بن درّاج و ابو حمزه ثمالی به چشم می‌خورد، به نظر می‌رسد از نظر برقی- اگر نگوییم از نظر نجاشی و طوسی نیز- این افراد از وثاقت یکسانی برخوردار بوده‌اند. شاید تمسّک به احادیث منقول از چنین افرادی یکی از عوامل اخراج برقی از قم توسط احمد اشعری بود.

در این صورت، استقبال احمد اشعری از بازگشت برقی به قم و شیوه مشارکت متواضعانه او در مراسم کفن و دفن برقی ممکن است در مجموع، بیانگر این باشد که در پی غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام] و باتوجه به تداوم فشارهای معنوی، سیاسی و نظامی، که بر قم وارد آمده بود، طرح و برنامه فراگیرتر [یعنی گردآوری محاسن]، برای زندگی شیعیان عموما و خود قم خصوصا مهم‌تر انگاشته شد.

ص: ۲۰۶

پی‌نوشت‌ها

---

(۱). ما در اینجا بین دو دسته از مجموعه‌های روایی تفکیک قایل شده‌ایم: اول. مجموعه‌های گردآوری شده توسط عالمان متوفای پس از غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام] در سال ۲۶۰ ق/ ۸۷۳ م؛ دوم. مجموعه‌های روایی معروف به «اصول اربع مأة» که منحصرا شامل سخنان یک امام است که برای اولین‌بار نوشته شده‌اند؛ سخنانی که مستقیما توسط نویسنده یا با واسطه یک راوی دیگر از امام [علیه السّلام] نقل شده و گردآورندگان آنها در زمان حیات ائمّه [علیهم السّلام] زندگی می‌کرده‌اند و گفته شده بیشتر آنها از اصحاب امام ششم، جعفر صادق [علیه السّلام]، بوده‌اند. ر. ک.

malsI dna cibarA ni seidutS melasureJ," aimuabra- la lusu- la", greblhoK natE. ۲۹- ,۱۰)۱۲۸. pp,)۱۹۸۷

همچنین ر. ک. آقا بزرگ (محمّد محسن)، طهران، الذریعه الی تصانیف الشیعه، تهران، ۱۳۵۳ و نجف، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۱۲۵– ۱۶۷؛ م. ح. حسینی جلالی. الاصول الاربع مأة، تهران، ۱۳۹۴ ق/ ۱۳۵۳ ش.

این جانب به خاطر اینکه دکتریان هوارد) drawoH naI .rD (مرا به منبع اخیر راهنمایی کرد، مدیون ایشان هستم. درباره صحیح‌تر بودن تاریخ متأخّر فوت برقی، ر. ک. منابع دیگری که در ذیل می‌آیند.

(۲). نجاشی، [پیشین]، ص ۳۳۵، ۷۶– ۷۷، ۶۱؛ طوسی، الفهرست، ص ۲۰– ۲۲. محمّد برادر دیگری نیز به نام حسن داشت. قس. اظهارنظر ارجمند) ۵۰۰ .sisirC ehT", p "(که [می‌گوید:] موالی ایرانی در پذیرش احادیث مربوط به منجی آخر الزمان، به عنوان جزئی از مجموعه احادیث امامی نقش مهمی داشتند.

(۳). برقی، رجال، ص ۵۰، طوسی (رجال، ص ۳۶۰) این شخص را «منصور بن خالد برقی» معرفی نموده که ممکن است غلط چاپی باشد.

(۴). برقی، [پیشین]، ص ۵۴، ۵۵؛ نجاشی، [پیشین]، ص ۳۳۵؛ طوسی، رجال، ص ۳۸۶، ۴۰۴؛ همو، الفهرست، ص ۱۴۸. همچنین ر. ک:

yrarbiL sih dna suwaT nbI, kroW ta ralohcS milsuM laveideM A, greblhoK. pp". , lppuS", ۲ lE;" iqraB- lA", talleP. hC; ۳۰۹- ۳۰۸, ۲۷۳, ۸۸. pp, ۱۹۹۲, llirB, nediel. ۱۲۸- ۱۲۷

(۵). طوسی، رجال، ص ۳۹۸، ۳۹۸، ش ۱، ۴۱۰. ابن ندیم (اواخر قرن چهارم ق/ دهم م) نیز در کتاب

ص: ۲۰۷
الفهرست، مقام برقی را به عنوان صحابی این دو امام [علیهما السّلام] متذکر شده است. ر. ک.

کتاب الفهرست للندیم، تهران، بی‌تا، ص ۲۷۶– ۲۷۷. طوسی، یعقوب بن اسحاق برقی را صحابی امام دهم و یازدهم [علیهما السّلام] دانسته است. ر. ک. طوسی، رجال، ص ۴۲۶، ۴۳۷.

---

(۶). مدرّسی) ۷۳ sisirC, p. ۱۵ n (خاطرنشان می‌کند که [لفظ] «ثقه»، در مواردی که افراد، کارگزاران ائمّه [علیهم السّلام] بودند، به وثاقت مالی اشاره دارد. درحالی‌که برقی از اصحاب چند امام [علیهم السّلام] بوده است، هیچ نشانه‌ای در دست نیست که وی نماینده مالی یا کارگزار هیچ‌یک از ائمّه [علیهم السّلام] بوده باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد این تعبیر به وثاقت وی به عنوان یک راوی اشاره دارد.

(۷). نجاشی [پیشین]، ص ۷۶، ۳۳۵.

(۸). طوسی، الفهرست، ص ۲۰، ۱۴۸. طوسی اقدامات پدر احمد یعنی محمّد [در نقل حدیث] را مورد مذمّت قرار نداده است.

(۹). براساس آنچه ج. محدّث ارموی در مقدّمه‌اش بر کتاب محاسن برقی (تهران، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۰– ۱۹۵۱ م، ص ۱۰) نقل کرده است. این جانب از دکتر یان هوارد به خاطر آنکه این اثر را در اختیار من گذاشت، سپاسگزارم. همچنین ر. ک.

ytinummoC dna mamI", greblhoK natE; ۸۱. p, sdnerT suoigileR, gnuledaM. ۳۹. p, " [[tic. po

بنابراین، اشعری دست‌کم تا زمان فوت برقی بین سال‌های ۲۷۴ ق/ ۸۸۷ م و ۲۸۰ ق/ ۸۹۴ م زنده بوده است. منابع شیعی حاکی از این هستند که وقتی برقی از قم اخراج شد، به ری، که تحت تصرف ماذرایی بود، مسافرت کرد. تصرف ری توسط ماذرایی در حدود سال ۲۷۶ ق/ ۸۸۹– ۸۹۰ م حاکی از تاریخ متأخّرتری برای فوت برقی است، تا وی امکان بازگشت به قم را داشته باشد. در مورد برقی و حضورش در ری در دوران حضور ماذرایی در آنجا، ر. ک. مقدّمه ارموی بر محاسن، ص ۳۱ به بعد؛ طبری [پیشین]، ج ۳۷، ص ۱۵۹– ۱۶۰؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۶۳– ۶۵؛ خوانساری، روضات، ج ۱، ص ۴۴– ۴۵؛ امین، اعیان، ج ۹، ص ۲۶۶– ۲۷۲، و دیگران، همان‌گونه که در مقدّمه ارموی نقل شده است. همچنین ر. ک.talleP . قس.

pp, sisirc, isserradoM .۳۴ –۵

(۱۰). رجالیان متأخّر از محمّد بن علی به عنوان «شیخ قمی‌ها» نام برده‌اند که حاکی از رهبری معنوی اوست

ص: ۲۰۸

و اشاره دارند به اینکه اشعری‌های برجسته‌ای، همچون احمد بن ادریس و محمّد بن یحیی احادیثی از او نقل کرده‌اند. ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۳۴۹؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۴۵؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۷– ۱۵۸.

---

(۱۱). محمّد بن احمد از تبار سعد بن مالک اشعری بود و او را در حدیث «ثقه» دانسته‌اند. اگرچه بعدا گفته شده که وی از راویان ضعیف روایت کرده است، طوسی بیان می‌کند که اشعری‌های مشهوری همچون سعد بن عبد اللّه، محمّد بن یحیی و احمد بن ادریس احادیثی از وی نقل کرده‌اند، گرچه ابعادی از غلوّ در برخی از احادیث [منقول] از راویان مشخص و مطمئن وجود دارند. ر. ک. نجاشی [پیشین]، ۳۴۸– ۳۴۹؛ طوسی، الفهرست، ۱۴۴– ۱۴۵؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۶۳– ۶۵. به دلیل آنکه محمّد بن یحیی و احمد بن ادریس روایاتی را برای کلینی نقل کرده‌اند، در ذیل، درباره آنها بحث می‌شود.

(۱۲). نجاشی از وی بسیار تمجید کرده است. (ص ۴۹) همچنین ر. ک. اردبیلی، [پیشین]، ج ۱، ص ۲۲۰– ۲۲۱.

(۱۳). ابراهیم، کوفی بود و گفته شده که با امام رضا [علیه السّلام] ملاقات داشته است. وی همچنین روایاتی از امام نهم [علیه السّلام] نقل کرده و بنابر منابع قدیمی‌تر شیعی، وی اولین کسی بوده که روایات کوفی را در قم نقل کرده است. ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۱۶؛ طوسی، الفهرست، ۴؛ اردبیلی، [پیشین]، ج ۱، ص ۳۸. گرچه اشعری‌هایی همانند سعد بن عبد اللّه، محمّد بن علی بن محبوب، محمّد بن علی بن یحیی، محمّد بن یحیی و احمد بن ادریس و غیراشعری‌هایی همچون حسن بن متیّل دقّاق روایاتی از وی نقل کرده‌اند، اما وی «ثقه» دانسته نشده است. در عوض، نجاشی، علی پسر

او را در حدیث «ثقه» دانسته است. (ص ۲۶۰) همچنین ر. ک. طوسی، الفهرست، ۸۹ صفّار و کلینی نیز روایات وی را نقل کرده‌اند. اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۵۴۵- ۵۴۶.

(۱۴). اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۹۶. وی همان محمّد بن حسن بن احمد بن ولید یعنی ابن ولیدی (م ۳۴۳ ق/ ۴- ۹۵۵ م) نیست که نجاشی (ص ۳۸۳) وی را نیز به عنوان «شیخ و فقیه قمی‌ها»- که بیانگر رهبری سیاسی و معنوی است- دانسته ر. ک. طوسی، الفهرست، ص ۱۵۶؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۹۰، این محمّد روایاتی را از محدّثانی همچون صفّار و سعد بن عبد اللّه اشعری نقل کرده است.

(۱۵). برخی از منابع ابن بطّه را ضعیف دانسته‌اند و مشهور است که وی در بغداد، در میان نوبختی‌ها ساکن

بود. ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۳۷۲- ۳۷۳؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۸۳.

---

(۱۶). نسبت او بیانگر ارتباط او با روستایی با همین نام است که توسط اشعری‌ها بنا شد. کلینی احادیثی را از علی بن حسین نقل کرده و او به نوبه خود، احادیثی را از احمد بن محمّد برقی ذکر نموده است. ر. ک.

طوسی، الفهرست، ص ۲۲؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۵۷۲- ۵۷۳.

(۱۷). کلینی احادیثی را از علی بن محمّد از احمد بن محمّد برقی روایت کرده است. ر. ک. اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۵۹۶، ۶۰۰؛ طهرانی [پیشین]، ج ۱، ص ۲۰۱- ۲۰۲.

(۱۸). نجاشی (ص ۲۱۹- ۲۲۰) او را «شیخ قمی‌ها» دانسته؛ اصطلاحی که بیانگر رهبری معنوی است.

اشعری‌هایی همانند محمّد بن یحیی عطّار احادیثی را از حمیری روایت کرده‌اند. نجاشی گفته است حمیری در دهه ۲۹۰ ق/ ۹۰۰ م به کوفه آمده و در آنجا احادیثی را نقل کرده است. همچنین ر. ک.

طوسی، الفهرست، ص ۱۰۲؛ طهرانی، طبقات، ج ۱، ص ۱۵۳. در میان نوشته‌های دیگر او، کتابی درباره فضایل اعراب وجود دارد؛ موضوعی که احمد بن محمّد بن عیسی اشعری نیز درباره آن نوشته است.

محمّد بن یحیی اشعری همانند اشعری‌های دیگری همچون سعد بن عبد اللّه، محمّد بن احمد بن یحیی و محمّد بن علی بن محبوب و غیراشعری‌هایی همانند کلینی، احادیثی را از عبد اللّه روایت کرده است.

همچنین ر. ک. اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۴۷۸- ۴۷۹؛۵۶۶ rimA- jizzeoM]. tic .po [,P .۲۱۶ N درباره قرب [الاسناد]، همچنین ر. ک. ۳۱۰ .greblhoK ,A laveideM milsuM ralohcS ,p ، جایی که می‌گوید: او تعدادی روایت را بدون واسطه یا از طریق واسطه‌های کمی از چند امام [علیهم السّلام] نقل کرده است. همچنین ر. ک. ۳۷۱, ۱۳۹ .dibi ,pp ؛ طهرانی، الذریعه، ج ۱۷، ص ۶۷.

(۱۹). نجاشی، سهل را در حدیث «ضعیف» دانسته (ص ۱۸۵) و رجالیان متأخّر متذکر شده‌اند که احمد بن محمّد بن عیسی وی را به عنوان «غالی» و «کذّاب» نکوهش و از قم به ری تبعید کرده است. اما طوسی وی را صرفا ضعیف دانسته است. (الفهرست، ۸۰) همچنین ر. ک. اردبیلی، [پیشین]، ج ۱، ص ۳۹۳– ۳۹۴؛

greblhoK natE; ۹۹ n ۳۵. p, sisirC, isserradoM; ۸۱. p, sdnerT suoigileR, gnuledaM ۳۹. p, "[tic. po]" ytinummoC dna mamI

با وجود این، طوسی نیز متذکر شده که محمّد بن احمد بن یحیی اشعری روایاتی را از سهل نقل کرده است. همان‌گونه که احمد بن محمّد برقی، محمّد بن حسین بن ابی خطّاب زیّات– که صفّار روایاتی از وی

ص: ۲۱۰
نقل کرده– علی بن ابراهیم قمی و محمّد بن علی بن محبوب اشعری نیز روایاتی از وی نقل کرده‌اند.

---

(۲۰). درباره روابط این افراد با برقی، ر. ک. ارموی [پیشین]، ص ۲۰. درباره کلینی و ابن بابویه، ر. ک. ارموی [پیشین]، با نقل از: ابن ادریس (م ۵۹۸ ق/ ۱۲۰۲ م) که در کتاب سرائر خود می‌گوید: ابن بابویه در مقدّمه‌اش بر الفقیه، آشکارا به محاسن اشاره کرده است. همچنین ر. ک. الفقیه، ج ۱، ص ۵، با تحقیق ح.

م. خرسان نجف، ۱۹۵۷ م، ج ۱، ص ۵؛ اردبیلی، [پیشین]، ج ۱، ص ۶۳– ۶۵.

(۲۱). کتابی با همین نام به پدر او منسوب است. ر. ک. تهرانی [پیشین]، ج ۲۰، ص ۱۲۴، به نقل از: ابن ندیم [پیشین]، ص ۲۷۶. نجاشی (رجال، ص ۳۳۵) و طوسی (الفهرست، ص ۱۸۴) هیچ‌کدام نامی از این کتاب نیاورده‌اند. قس.

pp, ralohcS milsuM laveideM A, greblhoK; dibi, talleP. hC .۲۷۳ ,۳۰۸ –۳۰۹ .

درباره کتاب محاسن احمد، ر. ک. طوسی، الفهرست، ص ۲۰– ۲۲؛

sed ennosiaR te, fitpircseD, euqidohteM eugolataC,. de, h? uhzaphsinaD. T. M al ed ecnedurpsiruJ al ed sepicirP sel, noitidarT al tnamecnoC stircsunaM, narheT, takhseM reusseforP el. M ed nod narheT ed etisrevinU'l ed euqehtoilbiB. ۱۵۲۰– ۱۵۱۹. PP. ۵. LOV, SSERP ytisrevinU narheT

طهرانی، [پیشین]، ج ۲۰، ص ۲۲– ۱۲۳؛۲۴۱. greblhoK, laveideM A milsuM ralohcS, p ؛ اعجاز حسین کنتوری، کشف الحجب، کلکته، ۱۳۳۰، ص ۹۰– ۴۹۱؛ امین [پیشین]، ج ۹، ص ۲۶۷– ۲۷۱؛ talleP dibI

(۲۲). نه آن‌گونه که پلات تعداد آنها را ۱۳۶ باب) p. ۱۲۸ (یا کنتوری (ص ۴۹۱) و طهرانی (ج ۲۰، ص ۱۲۲) تعداد آنها را ۱۳۰ باب دانسته‌اند.

pp ,[tic .po]izzeoM -rimA. ۸۶, ۸۹..(۲۳)

همچنین ر. ک. بحث ما درباره «قرآن شیعی» که در ذیل می‌آید.

(۲۴). فهرست کاملی از همه کتاب‌های محاسن در طوسی، الفهرست، ص ۲۰- ۲۱ و نجاشی، [پیشین]، ص ۷۶- ۷۷ موجود است. همچنین ر. ک. امین، [پیشین]، ج ۹، ص ۲۶۸- ۲۶۹؛ نشانه‌ای درباره تعداد کل احادیث در نسخه اصلی، وجود ندارد. بیشتر کتاب‌هایی که به برقی نسبت داده شده، در واقع، عناوین

ص: ۲۱۱
کتاب‌های گوناگونی از محاسن هستند. قس. نجاشی [پیشین]، ص ۱۲۷؛۷۷ .talleP[tic .po], p

---

(۲۵). نجاشی، [پیشین]، ص ۲۵۷- ۲۵۹؛ طوسی، الفهرست، ص ۹۲- ۹۳. فطحیه معتقدند: عبد اللّه، بزرگ‌ترین پسر امام جعفر [صادق علیه السّلام]، جانشین پدرش بود و پس از او امام موسی [کاظم علیه السّلام] جانشین وی شد. ر.

ک. ۶۰ -۵۹ .isserradoM ,sisirC ,pp ؛ اردبیلی، [پیشین]، ج ۱، ص ۵۶۹- ۵۷۲.

(۲۶). طوسی، الفهرست، ص ۴۶- ۴۷؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۲۲۱- ۲۲۴.

(۲۷). نجاشی [پیشین]، ص ۳۸؛ طوسی، الفهرست، ص ۵۹؛ اردبیلی، [پیشین]، ج ۱، ص ۲۵۸- ۲۵۹ . ۲۴؛۲۵۹ .sisirC ,p isserradoM, . با وجود این، راویانی همچون عبّاس بن معروف- درباره وی، ر. ک. فصل بعد- و سهل، از وی روایت کرده‌اند. کلینی از علی بن ابراهیم بن هاشم از ابراهیم بن هاشم از نوفلی روایت کرده است.

(۲۸). نجاشی [پیشین]، ص ۴۵۰؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۰. منظور طوسی صراحتا این بوده که این ارزیابی را در کار خود درباره احادیث به کار بندد. همچنین ر. ک. اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۳۴۹- ۳۵۰. در میان این اشعری‌ها، که از وی روایت کرده‌اند، سعد بن عبد اللّه، محمّد بن یحیی عطّار و احمد بن ادریس وجود داشته‌اند. دیگران عبارتند از: علی بن ابراهیم و خود کلینی. خود یعقوب از سهل بن زیاد روایت کرده است.

(۲۹). ر. ک. اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۱۵۷، ۱۵۹- ۱۶۰. ابراهیم بن هاشم، سهل بن زیاد و سعد بن عبد اللّه اشعری روایاتی از وی نقل کرده‌اند.

(۳۰). این ارقام براساس بررسی کامل‌ترین اسناد است که در آنها اسامی کامل به آسانی قابل شناسایی هستند. برقی این روایات کوفی و همه روایات دیگر را با استفاده از واژه «عن» نقل کرده است. اما ر. ک.

محاسن، ص ۶۳۷، ح ۱۳۹ و ص ۶۳۷، ح ۱۴۱، آنجا که برقی می‌گوید: پدرم «برای من نقل کرد»، (حدّثنی) شاید اشاره‌ای باشد به ملاقات مستقیم، درحالی‌که ممکن است واژه «عن» بیانگر نقل شفاهی اما بدون اجازه نقل باشد. درباره این واژه‌ها، ر. ک.

lacitylanA na. risfaT s'irabaT- la fo secruoS ehT". hatfuM- la. M. Y. Y. deeraF" araqaB- la taruS dna ahitaF- la taruS no yratnemmoC siH ni sdansI eht fo ydutS. ۲- ۱۱۱. pp,))۱۹۹۸, hgrubnidE fo ytisrevinU, noitatressid D. hP dehsilbupnU

---

(۳۱). نسخه موجود رجال برقی نیز همانند محاسن، مقدّمه ندارد.

(۳۲). امیر معزّی) ۲۱۷ pp. ۴۴, ۱۷۱ n (بین «علم التوحید»- که آن را به«yticinu enevid fo ecneics eht» ترجمه کرده- و الهیّات) ygoloeht (، یعنی کلام که به استدلال نظری و جدلی) lacitcelaid (می‌پردازد.

تفاوت قایل شده است. عالمانی همچون محمّد بن محمّد بن نعمان «شیخ مفید» (م ۴۱۳ ق/ ۱۰۲۲ م) و علی بن حسین «شریف مرتضی» (م ۴۳۶ ق/ ۱۰۴۴ م) به علم کلام پرداخته‌اند و این علم- با توسعه کمتری- در آثار اسلاف شریف مرتضی مانند ابن قبّه رازی (م ۳۱۹ ق/ ۹۳۱ م) و البته میان بنی نوبخت در بغداد و اسلاف آنان- همان‌گونه که در بالا بیان شد- مشهود است. درباره مرتضی و مفید، به ویژه ر. ک.

raD, htuoriyeB, difuM- ia hkiahS- la fo ygoloehT ehT, ttomreDcM. J nitraM; ۱۹۷۸, qerhcaM- le

درباره ابن قبّه، ر. ک.sisirC ,isserradoM

(۳۳). منظور، ثابت بن دینار ابو حمزه (م ۱۵۰ ق/ ۷۶۷ م) است. ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۱۱۵- ۱۱۶؛ طوسی، الفهرست، ص ۴۱- ۴۲؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۱۳۴- ۱۴۷؛۱۳۸. greblhoK," -la "lusU"[tic .po], p فرزندش علی از اصحاب امام جعفر [صادق علیه السّلام] بود، اما بر این باور بود که پس از ایشان امامی نیست از این‌رو، وی واقفی بود. نجاشی [پیشین]، ص ۲۴۹- ۲۵۰؛ طوسی، الفهرست، ۹۶- ۹۷؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۳۸۰؛ ج ۱، ص ۵۴۷- ۵۵۱، قس.۱۴۳. greblhoK" -la "lusU"[tic .po], p امیر معزّی) ۱۳۰ .p (ابو حمزه ثمالی را در فهرست غلات ذکر کرده، اما مشخص نیست که وی به چه کسی اشاره دارد.

(۳۴). کشّی، که معاصر صفّار و کلینی بوده، نیز محمّد بن سنان را مورد ذمّ قرار داده است. ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۳۲۸؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۳۱، ۱۴۳؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۱۲۳- ۱۲۸؛۸۰ . sdnerT suoigileR, p gnuledaM, . مدرّسی) ۴۵ ,۱۰۱ sisirC, pp. ۲۲, ۲۸, ۳۵ n (وی را از مفوّضه دانسته است که درباره آن، همچنین ر. ک. بحثی که در بخش [خلاصه و] نتیجه داریم. وی آن عبد اللّه سنان کوفی نیست که در دوران خلافت منصور، مهدی، هادی و هارون الرشید (از ۱۳۶ ق/ ۷۵۴ م تا ۱۹۳ ق/ ۸۰۹ م) از مقامات دولتی بوده است. درباره عبد اللّه، ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۲۱۴؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۰۱؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۴۸۷ به بعد. مفضّل بن عمر عموما در منابع رجالی متأخّر، نکوهش شده است، برای مثال، ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۴۱۶؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۲۵۹- ۲۶۰؛

pp. pse, sisirC, isserradoM; ۱۱۳۳- ۱۱۳۲: ۴, ۲ IE" ayyibattahK", gnuledaM .۵

اردبیلی متذکر شده که عالمانی همچون محمّد بن سنان احادیث وی را نقل کرده‌اند؛ اما همان‌گونه که در ذیل خواهد آمد، محدّثان معتبرتر دیگری نیز احادیث او را نقل کرده‌اند.

---

(۳۵). «چنان نیست (که آنها درباره معاد می‌پندارند)، بلکه نامه اعمال نیکان در" علّیّین" است. و تو چه می‌دانی" علّیّین" چیست؟ نامه‌ای است رقم خورده و سرنوشتی است قطعی، که مقرّبان (درگاه خدا، یعنی فرشتگان) شاهد آنند.»

(۳۶). نجاشی، [پیشین]، ص ۱۲۸- ۱۲۹؛ طوسی، الفهرست، ص ۴۵؛

lpus, ۲ IE," ifuJ- la ribajD", gnuledaM; ۱۴۵. p, [tic. po]" lusU- la", greblhoK. ۴۱. p. pse, , sisirC, isserradoM; ۲۳۳- ۲۳۲

(۳۷). همچنین حدیثی نیز که در کتاب پنجم (ص ۲۰۳- ۲۰۴، ح ۴۹) از طریق علی بن ابی حمزه نقل شده است، به این پیمان اشاره دارد.

(۳۸). نجاشی، [پیشین]، ص ۱۲۶- ۱۲۷؛ طوسی، الفهرست، ص ۴۴؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۱۶۵- ۱۶۷؛۱۴۵ . p . ,[tic .po]"lusU -la ",greblhoK .

(۳۹). نجاشی [پیشین]، ص ۳۰۹- ۳۱۰؛ اردبیلی، [پیشین]، ج ۲، ص ۳- ۱۱.

(۴۰). این حدیث جامع‌ترین روایت این باب است که این مطلب را به تفصیل بیان می‌کند. قس. ص ۱۹۱- ۱۹۸، ح ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۱۳.

(۴۱). نجاشی [پیشین]، ص ۱۳؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۸- ۱۹؛ اردبیلی، [پیشین]، ج ۱، ص ۱۲- ۱۵؛۵۵, ۹ ۵۴ n . ,۵۴ .pp ,sisirC ,isserradoM

(۴۲). درباره محمّد بن عیسی، مولا و صحابی بغدادی امام نهم [علیه السّلام]، که نجاشی او را «ثقه» دانسته و سعد بن عبد اللّه احادیث او را نقل کرده است، ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۳۳۳- ۳۳۴. اما طوسی (الفهرست، ص ۱۴۰- ۱۴۱) او را به خاطر گرایش‌های غلوآمیزش ضعیف دانسته است. ولی اردبیلی (ج ۲، ص ۱۶۶- ۱۷۱) متذکر شده کسانی که احادیث وی را نقل کرده‌اند عبارتند از: ابراهیم بن هاشم قمی، محمّد بن حسین- در مورد وی، ر. ک. فصل بعدی- و احمد بن محمّد بن عیسی اشعری که فردی سرشناس بود، و یادآور شده که خود او احادیثی را از محمّد بن سنان و سهل بن زیاد نقل کرده است.

---

(۴۳). نجاشی [پیشین]، ص ۳۳۷؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۴۶؛ اردبیلی، [پیشین]، ج ۲، ص ۸۷؛۲۶ sisirC ,p .۲۲ n ,isserradoM

(۴۴). درباره ماهیت متغیّر برداشت اهل تسنّن از عقل، ر. ک..pp ۱۵ f aHallq[.po tic], eno retpahc ,pse . درباره معنای «عقل» (که به الفاظ متفاوتی«tnemnrecsid», «nosaer», «tcelletni» ترجمه شده است) ر. ک. ۶ f rimA- izzeom[.po tic], pp. و گفتار ما در فصل پنجم و ششم که در ادامه خواهد آمد.

(۴۵). گفته شده که معلّی، ائمّه [علیهم السّلام] را هم ردیف انبیا می‌دانست، نه «انسان‌های عالم پرهیزگار و معصوم»، که به خاطر همین دیدگاه، خود امام [علیه السّلام] وی را مذمّت کرد. ر. ک.۳۱ .M ,isserrado ,C ,sisir ,p همچنین ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۴۱۷؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۶۵؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۲۴۷- ۲۵۰. همچنین ر. ک. گفتار ما درباره وی به عنوان یک کارگزار که در ذیل، با نقل از"greblhoK," aT yyiqa ni hS i'ih oehT ygol آمده است. درباره داود، ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۱۵۶؛ طوسی، الفهرست، ص ۶۸؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۳۰۷- ۳۰۹؛۱۴۴ .K ,greblho" -la usU]" .po tic [,p

(۴۶). «آنها کسانی هستند که به خاطر شکیبایی‌شان اجر و پاداششان را دوبار دریافت می‌دارند و به وسیله نیکی‌ها، بدی‌ها را دفع می‌کنند و از آنچه به آنان روزی دادیم، انفاق می‌نمایند.»

(۴۷).۳۵۲ .E ,natK greblho ," aT yyiqa"[.po tic], p که احادیث شماره ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۳، و در جای دیگر، احادیث ۲۸۶، ۲۴۹، ۳۰۰ و ۳۱۳ را نقل می‌کند. همچنین ر. ک. اشاره وی) ۳۵۳ .p (به روایت ص ۱۰۴، ح ۸۴ که محمّد بن سنان آن را نقل کرده و در آن افشای احادیث نکوهش شده است. همچنین وی دو روایت دیگر را (ص ۱۳۹، ح ۳۰، ص ۱۴۰، ح ۳۲) متذکر می‌شود (۳۵۷) که در آنها ویژگی «حفظ اسرار» ستایش شده است.

(۴۸)..۳۶۳ .K ,greblho ,dibi ,p

همچنین ر. ک.۳۷۷ .p که احادیث ۱۸۲، ۱۸۳ و ۱۸۴ از ص ۲۳۲ را نقل می‌کند. حدیث اول از طریق ابان از فضیل و حدیث آخر از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی نقل شده است.

(۴۹). درباره حبّ اهل بیت پیامبر [علیهم السّلام]، همچنین، ر. ک. احادیث ص ۲۸۸- ۲۸۹، ح ۴۳۳؛ ص ۲۹۰، ح ۴۳۷.

(۵۰). این احادیث مشتمل بر احادیث منقول از طریق ابن سنان (برای مثال، ص ۹۷، ح ۶۲؛ ص ۱۰۰، ح

۷۰) نیست که ممکن است به عبد اللّه بن سنان هم اشاره داشته باشد. درباره وی، ر. ک. آنچه در بالا ذکر شد.

(۵۱). کلبرگ) ۵۲۳ .morF I mayyimamA", p ,"(متذکر شده که در اولین کتاب محاسن در احادیثی درباره اهمیت اعداد سه تا ده، عدد ۱۲ به عنوان عدد مهمی مشخص نشده است. کلبرگ همچنین متذکر شده که در محاسن اشاره‌ای به غیبت نشده است. همچنین ر. ک.

ri'asaB batik nos te)۳- ۹۰۲/ ۲۹۰. m(immuQ- la raffaS- lA", yzzeoM- rimA. A. M. ۲۴۰. p, (۱۹۹۲) ۴- ۳/ xxxlcc, euqitaisA lanruoJ," tajaraD- la

رجال برقی نیز فقط شامل اسامی اصحاب یازده امام اول [علیهم السّلام] است.

(۵۲). ۵۲۳ .morF I mayyimamA",greblhoK [tic .po], p ، به نقل از: برقی، محاسن، ص ۳۳۲- ۳۳۳، ح ۹۹.

(۵۳). ۸۶ .M ,oderradnesi ,CsisirC ,p به نقل از: کتاب هم‌عصر سعد بن عبد اللّه اشعری، کتاب المقالات و الفرق، تحقیق، م. ج. مشکور، تهران، ۱۹۶۳، ص ۱۰۲ به بعد، ۱۰۶؛ محمّد حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، تحقیق م. ص. بحر العلوم، نجف، ۱۹۶۹، ص ۱۱۶، ۱۱۸. به نظر می‌رسد در این فضا، فقدان اسامی جانشینان [امام] حسین [علیه السّلام] در گزارش محاسن از روایت خضر [علیه السّلام]، که از امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل شده، و کلبرگ و امیر معزّی به آن اشاره کرده‌اند (ر. ک. آنچه در بالا ذکر شد)- آن‌قدر که گفته‌اند، مشکل‌ساز نیست. کلبرگ اذعان دارد که خضر [علیه السّلام] جانشیان [امام] حسین [علیه السّلام] را «یک‌به‌یک تا آخرین نفر شمرده است.» خود برقی از اصحاب امام نهم و امام دهم [علیهما السّلام] بوده و پدرش- که احمد این روایت را از او نقل کرده است- با امام هشتم و نهم [علیهما السّلام] مرتبط بوده است. محمّد این روایت را از داود بن قاسم، ابو هاشم جعفر- عالم بغدادی سرشناس بین شیعیان و مورد احترام قدرت سیاسی حاکم، که امام هشتم، نهم، دهم و یازدهم [علیهم السّلام] و همچنین امام غایب [علیه السّلام] را دیده- نقل کرده است. باتوجه به این ارتباطات، گنجاندن اسامی واقعی جانشینان [امام] حسین [علیه السّلام] برای نسل‌های بعدی مفید بوده، اما شاید در آن زمان ضرورت کمتری داشته است. ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۱۵۶؛ طوسی، الفهرست، ۶۷؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۳۰۷؛ ج ۲، ص ۲۲- ۴۲۳. نسخه‌های کامل‌تر این روایت آشکارا در آن زمان رایج بوده است. برای مثال، توجه داشته باشید که نسخه این روایت- که به اسامی جانشینان ائمّه [علیهم السّلام] و به عدد ۱۲ به عنوان حدّ نهایی تعداد ائمّه [علیهم السّلام] تصریح دارد و توسط کلبرگ و امیر معزّی از تفسیر

ص: ۲۱۶

القمی/ کتاب التفسیر علی بن ابراهیم (تحقیق ط. م. جزایری، نجف، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م ج ۲، ص ۴۲) به بعد نقل شده- از پدر علی از طریق اسنادی متفاوت با اسناد موجود در محاسن ذکر گردیده است.

همچنین باید توجه داشت که کلینی در کافی (ج ۱، ص ۵۲۵، ح ۱، ص ۵۲۶، ح ۱) دو نسخه از این روایت را از برقی نقل کرده که در آنها اسامی تمامی دوازده امام [علیهم السّلام] و عدد ۱۲ به عنوان حدّ نهایی تعداد ائمّه [علیهم السّلام] وجود دارد. اسناد این احادیث به روشنی، بیانگر این است که احادیث راجع به عدد نهایی تعداد ائمّه [علیهم السّلام] و احادیث راجع به پسر امام یازدهم [علیه السّلام] به عنوان «قائم/ مهدی» در زمان برقی در قم رواج داشتند- اگر نگوییم پیش از آن و در جاهای دیگر نیز این‌چنین بوده است. قس.

immuQ- la raffaS- lA", yzzeoM- rimA; ۵۲۳. P, [tic. po]" ayyimamI morF", greblhoK, " sisirC, isserradoM; ۵۶۶ n ۲۱۶, ۵۳۷ n ۲۱۳, ediuG eniviD ehT, medI; ۲۴۰. p, [tic. po]; ۲۵۱ n ۱۰۰. p

---

(۵۴).۸۸. isserradoM, sisirC, P به نقل از: کتاب ابو سهل نوبختی و منابع معاصر آن؛ مانند فرق الشیعه نوبختی، ص ۱۱۸ و کتاب المقالات اشعری، ص ۱۰۵.

(۵۵). کلینی، کافی، ج ۱، ص ۵۳۶- ۵۳۷، ح ۱. این روایت- که در آن امام پنجم [علیه السّلام] می‌فرمایند: در سن ۴۵ سالگی مسن‌تر از آن هستند که قائم/ مهدی باشند- از طریق احمد بن محمّد بن عیسی اشعری، معاصر برقی و مخالف پیشین وی نقل شده است. قس. ۹۵. isserradoM, sisirC, p .

ص: ۲۱۷

فصل پنجم بصائر الدرجات صفّار گفتمان کلامی به منزله تقویت روحی

ص: ۲۱۹

[مقدّمه]

محمّد بن حسن بن فروخ صفّار قمی (م ۲۹۰ ق/ ۲- ۹۰۳ م در قم) کمتر از یک نسل پس از برقی، بصائر الدرجات خود را، که مجموعه‌ای از ۱۸۸۱ حدیث درباره مسائل کلامی شیعه دوازده امامی است، گرد آورد. ۱ تاکنون امیر معزّی تنها نویسنده محققی بوده که در غرب، این مجموعه احادیث را برای بررسی تفصیلی برگزیده و بصائر را به عنوان گنجینه‌ای از احادیث عمدتا مختصّ مسائل کلامی مورد توجه قرار داده است تا بر ماهیت اساسا باطنی‌گرای مذهب شیعه استدلال کند. در این احادیث، ائمّه [علیهم السّلام] برخوردار از توانایی‌ها و علم خارق‌العاده معرفی شده‌اند. ۲

این فصل بیانگر آن است که بصائر در عین حال که در بحث از «اصول اساسی»[۱۲۳] مناسب مذهب شیعه مفید است، مجموعه‌ای است که عمدتا در قم، در شرایطی به وجود آمد که وضعیت مذهبی و سیاسی این دولت- شهر شیعی در اوضاع و احوال منطقه‌ای و محلّی همچنان متزلزل بود.

ص: ۲۲۰

بصائر به عنوان گفتمان قمی

صفّار، از اصحاب امام یازدهم حسن عسکری [علیه السّلام] و همانند احمد بن محمّد بن خالد برقی، یکی از موالی خاندان «اشعری» بود. ۳ برقی قسمت اعظم احادیث محاسن را از پدرش روایت کرده، اما بخش عمده همین احادیث از راویان منفرد مرتبط با مراکز شیعی عراق و ایران نقل شده است. در مقابل، هرچند منابع رجالی شیعی نشان می‌دهند که صفّار احادیث را از افراد بسیاری روایت کرده است، ۴ اما در واقع، صفّار در مقایسه با برقی، تعداد به مراتب بیشتری از

---

[۱۲۳] secnesse..(۱)

احادیث را از تعداد کمتری از راویان، که بیشتر آنها قمی و بخصوص «اشعری» هستند، روایت نموده است. بنابراین، ملاحظه فهرست راویانی که صفّار، ۱۸۸۱ حدیث بصائر را از طریق آنها، یک نسل پس از برقی جمع‌آوری کرده است، نشان می‌دهد که وی ۱۲۱۵ حدیث یعنی ۵/ ۶۴ درصد از کل را از کمتر از ۱۲ منبع روایت کرده است: او ۵۰۱ حدیث (۲۷ درصد از کل) را از احمد بن محمّد، ۲۱۷ حدیث (۵/ ۱۱ درصد) را از محمّد بن حسین کوفی، ۱۱۰ حدیث (۸/ ۵ درصد) را از محمّد بن عیسی بن عبید، ۱۰۵ حدیث (۵/ ۵ درصد) را از ابراهیم بن هاشم قمی، ۹۵ حدیث (۵ درصد) را از یعقوب بن یزید بغدادی، ۵۸ حدیث (۳ درصد) را از عبد اللّه بن محمّد بن عیسی اشعری، ۵۳ حدیث (۳ درصد) را از محمّد بن عبد الجبار قمی، ۲۸ حدیث (۵/ ۱ درصد) را از عبد اللّه بن جعفر حمیری قمی (م ب ۲۹۷ ق/ ۹۱۰ م)، ۲۷ حدیث (۴/ ۱ درصد) را از عبّاس بن معروف- که مانند برقی یکی از موالی خاندان «اشعری» در قم بود- ۵ و ۲۱ حدیث (۱ درصد) را از حسین بن محمّد بن عمران اشعری روایت کرده است. ۶

در این دوره، دو تن به نام‌های احمد بن محمّد وجود داشتند که هردو قمی بودند و هردو به عنوان راوی شناخته شده بودند: احمد بن محمّد بن عیسی

ص: ۲۲۱

اشعری و احمد بن محمّد بن خالد برقی (مولای خاندان اشعری)، گردآورنده کتاب محاسن که زمانی قربانی خصومت احمد بن محمّد اشعری بود. خود رجالیان شیعه، حتی با بررسی تفصیلی اسناد مربوطه، نتوانسته‌اند به توافق برسند که [مثلا] حدیثی معیّن، از کدام‌یک از این دو نفر روایت شده است. ۷ اما به‌هرحال، «سلامت عقیدتی»[۱۲۴] اشعری هرگز مورد تردید نبوده است و استقبال او از بازگشت برقی به قم و مشارکت آشکار او در تدارک کفن و دفن برقی، به معنای اعراض بسیار آشکار او- و به‌طور کلی، اشعریان- از حکم منفی اولیه‌اش در مورد وثاقت برقی است.

از دیگر افرادی که تاکنون از آنان بحث نشده، محمّد بن حسین بن ابی الخطّاب زیّات، راوی کوفی، است که در سال ۲۶۲ ق/ ۸۷۶ م، دو سال پس از غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام] فوت کرد. گرچه بعدها گفته شد که او احادیث را از چند منبع مسئله‌دار نقل کرده، اما احادیث او توسط راویان معروف «اشعری» و دیگر راویان قمی نقل شده و طوسی و نجاشی خود او را ثقه دانسته‌اند. ۸ عبد اللّه بن محمّد بن عیسی اشعری برادر احمد بن محمّد و به تعبیر دقیق‌تر، خلف بلافصل اولین نفر از خاندان «اشعری» بود که در قم ساکن شد. او مانند برادرش، یک راوی مشهور بود و وثاقتش نیز توسط تعدادی از اشعری‌ها و دیگر قمی‌هایی که از وی احادیثی نقل کرده‌اند، بیشتر تأیید شده است. ۹ محمّد بن عبد الجبّار قمی نیز توسط اشعری و دیگر راویان قمی ثقه دانسته شده است. ۱۰

همانند برقی، موقعیت صفّار، به ویژه به عنوان یک مولای «اشعری»، تلویحا نشانگر علاقه طایفه «اشعری» به این‌گونه طرح‌ها و موافقت با آنهاست. علاوه‌بر این، شاید مهم‌تر آنکه تقریبا یک نسل پس از محاسن، مقارن اوایل قرن سوم ق/

ص: ۲۲۲

---

[۱۲۴] yxodohtro..(۱)

نهم م، گرچه غیرقمی‌ها بیش از نصف احادیث بصائر را روایت کرده‌اند، اما از ۱۸۸۱ حدیث بصائر، قمی‌ها ۷۹۳ حدیث (۴۲ درصد) و اشعری‌ها ۴۲۲ حدیث (۲۲ درصد) را روایت کرده‌اند. بنابراین، اسناد این احادیث دالّ بر رشد مشارکت قمی‌ها و به ویژه اشعری‌ها در نقل احادیث ائمّه [علیهم السّلام] است.

عنوان اصلی کتاب صفّار «بصائر الدرجات فی علوم آل محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] و ما خصّهم اللّه به» ۱۱ نشان می‌دهد که هدف از تدوین این مجموعه- که یک مولا و بنابراین، دست‌کم با حمایت تلویحی حامیانش [خاندان اشعری] عهده‌دار آن شد- عبارت بود از: اثبات علم خاص و توانایی‌های منحصر به فرد ائمّه [علیهم السّلام] و اینکه مؤمنان- به معنای دقیق کلمه- موظّفند مطیع و دوستدار ایشان باشند. مسلّما در بحبوحه مواجهه مستقیم با مجموعه عظیمی از چالش‌های سیاسی، نظامی و معنوی در سطوح محلّی و منطقه‌ای، ترسیم ماهیت منحصر به فرد و استثنایی ولایت و قدرت ائمّه [علیهم السّلام] تنها می‌توانست موجب پرورش و بارور کردن مذهب شود و مایه تشویق و در واقع، دل‌گرمی برادران دینی در این دولت- شهر شیعی تحت محاصره باشد. ۱۲

اهمیت علم و علما

اولین فصل از ده فصل بصائر، ائمّه [علیهم السّلام] را مشوّقان علم‌آموزی و یگانه صاحبان علم مطلوب معرفی می‌کند. در پنج باب مشتمل بر ۳۶ حدیث، ائمّه [علیهم السّلام] طلب علم را به مثابه تکلیفی بر عهده هرمسلمان توصیه می‌کنند (ص ۲- ۳)، ۱۳ هم عالم و هم متعلّم را تحسین می‌نمایند (ص ۳- ۶) و مردم را به سه دسته تقسیم می‌کنند:

عالم، طالب علم، و «کف روی آب» (ص ۸- ۹)، و ائمّه [علیهم السّلام] را به عنوان تنها منبع آن علم معرفی می‌نمایند (ص ۹- ۱۰) و به آنها به عنوان وارثان انبیا [علیهم السّلام] اشاره دارند.

ص: ۲۲۳

(ص ۱۰- ۱۱) از میان این احادیث، احمد بن محمّد ۱۲ حدیث نقل کرده که دو حدیث را از طریق جابر بن یزید جعفی- کسی که یکی از «اصول اربع مأة»[۱۲۵] را نوشته است، اما همه او را یک راوی ثقه ندانسته‌اند (ص ۵، ح ۱۴، ص ۴، ح ۸)- و یک حدیث را از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی- که او نیز از نویسندگان یکی از اصول است و رجالیان متأخّر او را ثقه دانسته‌اند (ص ۵، ح ۱۱)- ابراهیم بن هاشم ۵ حدیث را نقل کرده که یکی از آنها از طریق جمیل بن درّاج، نویسنده یکی از «اصول اربع مأة»، روایت شده است (ص ۸، ح ۱)؛ محمّد بن حسین ۴ حدیث نقل کرده که یکی از آنها از طریق جمیل روایت شده است. (ص ۴، ح ۹) یعقوب بن یزید، که ساکن بغداد و صحابی امام نهم [علیه السّلام] بوده و رجالیان متأخّر او را ثقه دانسته‌اند، و محمّد بن عیسی بن عبید، یکی از موالی بغدادی و صحابی امام نهم [علیه السّلام]، که نجاشی او را ثقه، ولی طوسی او را ضعیف دانسته، نیز هرکدام یک حدیث روایت کرده‌اند. دو حدیث دیگر از طریق ابان بن عثمان، نویسنده کوفی یکی از اصول، که جانشینی برای امام جعفر [صادق علیه السّلام] قایل نبود، روایت شده است.

(ص ۹، ح ۱ و ۳) ۱۴

---

[۱۲۵] (۱).« اصول اربع مأة» مجموعه‌های روایی هستند که توسط اصحاب ائمّه[علیهم السّلام] گردآوری می‌شدند.(ن)

بصائر مملوّ از احادیثی است که ائمّه [علیهم السّلام] در آنها متذکر می‌شوند برخی از آیات قرآن به جایگاه ویژه ایشان در دین اشاره دارند. در سه باب، مشتمل بر ۴۵ حدیث، از ائمّه [علیهم السّلام] به مثابه «کسانی که به خاطر آنچه خداوند از فضل خویش به آنها عطا کرده است مورد حسد واقع می‌شوند» (نساء: ۵۴) (ص ۳۵- ۳۶) و به مثابه «اهل الذکر» در آیات ۴۳ سوره نحل، و ۷ سوره انبیاء (ص ۳۸- ۴۳) و به مثابه الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ در آیه ۷ سوره آل عمران (ص ۲۰۲- ۲۰۴) یاد شده است. از این احادیث، محمّد بن عیسی یک حدیث از طریق هشام بن حکم- از اصحاب امام

ص: ۲۲۴

جعفر [صادق علیه السّلام]، که غالبا او را تا حدّی به عنوان یک «عقل‌گرای» متقدّم رده‌بندی می‌کنند- روایت کرده است (ص ۳۵، ح ۱)؛ ۱۵ احمد بن محمّد ۱۵ حدیث نقل کرده که یکی از آنها از طریق ابان بن عثمان روایت شده است (ص ۴۲، ح ۲۳)؛ یعقوب بن یزید ۵ حدیث و محمّد بن حسین ۶ حدیث روایت کرده‌اند؛ و عبد اللّه بن جعفر حمیری ۲ حدیث روایت کرده که هردو را از محمّد بن عیسی بن عبید و یکی را پس از او از محمّد بن سنان، که نجاشی او را به عنوان راوی «ضعیف» و ابن غضائری او را به عنوان راوی «غالی» نکوهش کرده‌اند، روایت نموده است. (ص ۴۱، ح ۱۹، ص ۴۳، ح ۲۸) محمّد بن عبد الجبّار دو حدیث روایت کرده که یکی از آنها را از طریق فضیل بن یسّار بصری، که ثقه است، نقل نموده؛ و عبّاس بن معروف نیز یک روایت نقل کرده است. یکی دیگر از این احادیث از طریق فضیل از ابو حمزه ثمالی، نویسنده یکی از اصول، که رجالیان متأخّر او را «ثقه» دانسته‌اند، روایت شده است. (ص ۳۶، ح ۹) ۱۶ هردو حدیثی که از محمّد بن حسین و احمد بن محمّد روایت شده‌اند، از طریق معلّی بن خنیس، مولای کوفی امام جعفر [صادق علیه السّلام]، که رجالیان متأخّر او را به ضعف متهم کرده‌اند، نقل شده‌اند. (ص ۳۹، ح ۷، ص ۴۱، ح ۱۵)

صفّار ۲۲ حدیث را در ضمن دو باب (ص ۶۱- ۶۵) جمع‌آوری کرده که ائمّه [علیهم السّلام] در این احادیث، خود را به عنوان «وجه اللّه» یعنی به عنوان «صفات خود خداوند» معرفی کرده‌اند. ۱۷ از ۱۶ حدیث موجود در باب اول (ص ۶۱- ۶۴)، احمد بن محمّد ۱۱ حدیث روایت کرده که یک حدیث را از پدرش (ص ۶۳، ح ۱۱)، یک حدیث را از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی (ص ۶۴، ح ۱) و یک حدیث را از طریق ابو حمزه (ص ۶۶، ح ۵) روایت کرده است. محمّد بن حسین دو حدیث؛ محمّد بن عبد الجبّار حمیری، عبد اللّه بن محمّد بن عیسی اشعری و یعقوب بن یزید هرکدام یک حدیث

ص: ۲۲۵

را روایت کرده‌اند. در این احادیث، ائمّه [علیهم السّلام] خود را «حجّت، باب، زبان، دست، وجه، و چشم خداوند بر مخلوقاتش و اولیای امور در میان بندگان خدا» می‌خوانند.

در حدیثی از امام پنجم، محمّد باقر [علیه السّلام] درباره آیه ۱۴۳ سوره بقره ۱۸ سؤال شد، ایشان پاسخ دادند:

ائمّه [علیهم السّلام] امّت وسط و شهود خداوند بر خلق خدا و حجت‌های او بر روی زمین هستند. (ص ۶۳، ح ۱۱)

در سایر احادیث، ائمّه [علیهم السّلام] خود را «وجه اللّه» توصیف کرده‌اند که در آیه ۸۸ سوره قصص به آن اشاره شده است. (برای مثال، روایت ۱، ص ۶۴- ۶۵) ۱۹

محتوا، نحوه انتقال و ماهیت اعجازآمیز علم ائمّه [علیهم السّلام]

احادیث بصائر با تکیه بر اهمیت تمسّک به ائمّه [علیهم السّلام] و احادیثشان در تمام مسائل عقیدتی و عملی، بیانگر آن هستند که علم ائمّه [علیهم السّلام]، هم اعجازآمیز است و هم به شکل اعجازآمیزی به ایشان رسیده. ۳۱ روایت، که در چهار باب در سرتاسر این مجموعه روایی پراکنده‌اند (ص ۱۱۸- ۱۲۰، ۱۹۹- ۲۰۲، ۲۶۰- ۲۶۱، ۲۶۶- ۲۶۹) ۲۰ مشتمل بر احادیثی‌اند که- برای مثال- ناظر به علم ائمّه [علیهم السّلام] به سعادت[۱۲۶] و شقاوت (علم المنایا و البلایا؛ یعنی [علم به] آینده) اند. از این ۳۱ روایت، عبد اللّه بن محمّد ۴ روایت؛ ابراهیم بن هاشم ۳ روایت؛ احمد بن محمّد ۳ روایت، که یک روایت را از محمّد بن سنان از مفضّل بن عمر- که در منابع متأخّر بسیار غیرثقه دانسته شده- یک روایت را از محمّد بن سنان (ص ۲۶۰- ۲۶۱، ح ۱) که در سند

ص: ۲۲۶

نسخه دیگری از همین روایت به چشم می‌خورد (ص ۲۶۱، ح ۲) ۲۱ و یک روایت دیگر را از طریق مفضّل (ص ۲۶۶، ح ۲) نقل کرده است. [همچنین] یعقوب بن یزید ۳ روایت و محمّد بن عیسی ۳ روایت، که یکی از آنها از محمّد بن سنان از مفضّل بن عمر نقل شده است. (ص ۲۶۸، ح ۱۱) عبد اللّه بن محمّد، عبّاس بن معروف و محمّد بن حسین هرکدام یک روایت نقل کرده‌اند که محمّد بن حسین از محمّد بن سنان از طریق جابر جعفی روایت کرده است. (ص ۲۶۸، ح ۱۵) در یکی از این روایات، که از ابراهیم بن هاشم نقل شده است، امام رضا [علیه السّلام] می‌فرماید:

پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] امین خدا در زمین بود. هنگامی که رحلت نمود، ما، اهل بیت او، ورثه او بودیم. پس ما امنای خداوند در زمین هستیم. علم منایا و بلایا و انساب عرب و تولّد اسلام [یعنی علم به محل تولّد اسلام که دل است] نزد ماست و هنگامی که کسی را ببینیم، می‌دانیم که حقیقتا مؤمن است یا منافق، و اسامی شیعیان ما و پدرانشان، که از جانب خداوند تأیید شده‌اند، [نزد ما] مشخص است. خداوند از ایشان پیمان گرفته است که هرکجا ما وارد شویم، ایشان وارد شوند و هرجا که بیاییم، ایشان بیایند. به غیر از ما و ایشان کسی مسلمان نیست و ما نجیبان هدایت و جانشینان انبیا و فرزندان اوصیا هستیم. ما برگزیدگان کتاب خداوند قادر و نزدیک‌ترین مردم به رسول خدا [صلّی اللّه علیه و اله] هستیم. ما کسانی هستیم که خداوند دین خود را برای ما تشریع کرد و در کتاب خود فرمود: شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّینِ ما وَصَّی بِهِ نُوحاً وَ الَّذِی أَوْحَیْنا إِلَیْکَ وَ ما وَصَّیْنا بِهِ إِبْراهِیمَ وَ مُوسی وَ عِیسی (شوری: ۱۳) پس علوم این پیامبران را به ما تعلیم داد و ابلاغ کرد و علم انبیا را به ما به ودیعه داد و ما وارثان انبیا هستیم ... (ص ۱۱۹- ۱۲۰، ح ۳) ۲۲

ص: ۲۲۷

همان‌گونه که قریب ۶۱ روایت در ضمن بیش از شش باب (ص ۴۶۴- ۴۶۶) گواهی می‌دهند، گفته شده است: ائمّه [علیهم السّلام] به چگونگی وفات خود نیز علم دارند؛ ۲۳ هر امامی امامت را از جانب پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله]، به امام پس از خود واگذار می‌کند (ص ۴۷۰- ۴۷۳)، و پیش از وفات، می‌داند چه کسی پس از درگذشت وی، ولایت او را دریافت می‌کند (ص ۴۷۳- ۴۷۴)، و پیش از درگذشت خود، جانشین خود را می‌شناسد (ص ۴۷۵- ۴۷۷) و «امانت‌هایی» را که به وی سپرده شده (اشاره به الْأَمانات در آیه ۵۸ سوره نساء) به جانشین خود تحویل می‌دهد (ص

---

[۱۲۶] (۱). مؤلف واژه« منایا» را بهssenippah ترجمه کرده است. ظاهرا این ترجمه صحیح نیست؛ زیرا« منایا» جمع منیة به معنای« مرگ» است و منظور از علم« منایا» علم به زمان مرگ انسان‌ها و نیز شاید دیگر خصوصیات مربوط به مرگ انسان‌هاست.(ن)

۴۷۵– ۴۷۷) و پیشاپیش از زمان درگذشت خویش آگاه است. (ص ۴۸۰– ۴۸۴) از این ۶۱ روایت، احمد بن محمّد ۱۵ حدیث نقل کرده است که یکی از آنها از طریق جمیل بن درّاج (ص ۴۷۱، ح ۷) و یکی از طریق معلّی (ص ۴۷۶، ح ۶) نقل شده است؛ یعقوب بن یزید ۶ روایت، محمّد بن حسین کوفی ۳ روایت و ایّوب بن نوح بن درّاج ۲۴ ۲ روایت نقل کرده‌اند. محمّد بن عیسی نیز ۲ حدیث نقل کرده است که یکی از آنها از طریق ابو حمزه ثمالی نقل شده است. (ص ۴۷۴، ح ۶) ابراهیم بن هاشم ۲ حدیث نقل کرده است. محمّد بن عبد الجبّار ۲ روایت نقل کرده که یکی از آنها از طریق محمّد بن خالد برقی نقل شده است. (ص ۴۷۳، ح ۳) محمّد بن حسین یک روایت نقل کرده است. عبّاس بن معروف از طریق فضیل (ص ۴۷۵، ح ۲)، و عمران بن موسی قمی، ۲۵ عبد اللّه بن محمّد اشعری و سلمة بن خطّاب ۲۶ هرکدام یک روایت نقل کرده‌اند. هریک از دو روایتی که از احمد بن محمّد و ابراهیم بن هاشم روایت شده، از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی نقل شده است.

(ص ۴۷۲، ح ۸ و ۱۱)

برای مثال، در یکی از روایاتی که از احمد بن محمّد نقل شده، شخصی از امام جعفر [صادق علیه السّلام] سؤال می‌کند:

ص: ۲۲۸
آیا هنگامی که امام از دنیا می‌رود علمش را به کسی که جانشین او می‌شود، واگذار می‌کند؟ امام [علیه السّلام] فرمودند: امام از دنیا نمی‌رود تا اینکه علم خود را به کسی که خداوند برگزیده است، برساند ... (ص ۴۶۶، ح ۷)

در روایتی که از فرد اخیر از طریق محمّد بن خالد برقی نقل شده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

عالمی از میان ما از دنیا نمی‌رود، مگر اینکه خداوند متعال او را درباره اینکه چه کسی را وصی خود قرار دهد آگاه کند. (ص ۴۷۳، ح ۳)

درباره علم پیشاپیش ائمّه [علیهم السّلام] به وفاتشان، در حدیثی که از احمد بن محمّد نقل شده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند: به پدرشان عرض کردند:

ای پدر! از روزی که بیماری شما شروع شد، من شما را به این خوبی که امروز هستید، ندیده‌ام. من هیچ نشانه‌ای از مرگ در شما نمی‌بینم.

ایشان فرمودند: فرزندم! مگر نشنیدی که علی بن حسین (امام چهارم) [علیه السّلام] از پشت دیوار ندا داد: ای محمّد بیا و بشتاب؟ (ص ۴۸۲، ح ۶)

در ۵۲ حدیث در ضمن ۴ باب، می‌بینیم که ائمّه [علیهم السّلام] از باطن و ما فی الضمیر (ص ۲۳۵– ۲۴۲) و از مسائل شیعیانشان، حتی هنگامی که از ایشان غایب هستند (ص ۲۴۲– ۲۵۰)، آگاهی دارند که از جمله، از افکار پنهان (اضمار) و حدیث نفس آنها (ص ۲۵۰– ۲۵۳) و اینکه آیا آنها بیمار خواهند شد یا نه (ص ۲۵۹– ۲۶۰) آگاهند. ۲۷ از این ۵۲ حدیث، احمد بن محمّد ۱۹ روایت نقل کرده که مشتمل بر احادیثی از طریق فضیل از ابو حمزه ثمالی (ص ۲۴۲، ح ۲۷)، از طریق جمیل (ص ۲۴۰، ح ۱۷)، از طریق جابر بن یزید (ص ۲۳۸، ح ۱۲) و از طریق محمّد بن سنان

(ص ۲۴۳، ح ۴) است. محمّد بن حسین، ۶ روایت و ابراهیم بن هاشم ۳ روایت نقل کرده‌اند. یعقوب بن یزید، محمّد بن عبد الجبّار و محمّد بن عیسی هریک ۲ روایت و ایّوب بن نوح یک روایت نقل کرده است.

در روایتی که از محمّد بن عبد الجبّار نقل شده و یکی از ۱۶ روایتی است که ائمّه [علیهم السّلام] را به عنوان افراد آگاه به امور شیعیانشان، حتی هنگام عدم حضور در میان ایشان توصیف می‌کند، آمده است: مردی مدتی را در مدینه سپری کرد و در خانه‌ای بود که کنیز آن خانه دل او را ربوده بود. این مرد روزی به طرف در خانه آمد و خواست وارد شود، کنیز در را به روی وی باز کرد و او به سینه کنیز دست انداخت. روز بعد او امام جعفر [صادق علیه السّلام] را دید و امام [علیه السّلام] او را به خاطر عمل روز قبلش سرزنش کرد. (ص ۲۴۳، ح ۲) ۲۸

همچنین بصائر مشتمل بر ۱۰۰ روایت، در ضمن ۱۱ باب است که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] ادعا کرده‌اند: به کتاب‌های مکتومی همانند آنچه تحت عناوین ذیل است، علم/ دست‌رسی دارند:

– صحیفه/ مصحف/ جامعه: طوماری به طول ۷۰ ذراع که [حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] آن را بر [حضرت] علی [علیه السّلام] املا کرده و مشتمل بر علم حلال و حرام است.

– جفر: جفر سفید و سرخ، که اوّلی مشتمل بر صحف ابراهیم [علیه السّلام]، موسی [علیه السّلام] (تورات و الواح) و داود [علیه السّلام] (زبور) و نیز مسیح [علیه السّلام] (انجیل) است. درحالی‌که دومی اسلحه‌ای است که هنگام بازگشت امام غایب مورد استفاده‌اش قرار خواهد گرفت.

– مصحف فاطمه: متنی که جبرئیل ملک آن را در ایّام بین وفات پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و وفات دخترش، بر دختر آن حضرت نازل کرد و سپس [حضرت] فاطمه [علیها السّلام] آن را

بر [حضرت] علی [علیه السّلام] املا نمود و مشتمل بر اخباری درباره آخرین وضعیت [حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] و اخباری درباره سلاله خود [حضرت] فاطمه [علیها السّلام] از جمله ائمّه [علیهم السّلام] است.

– فرقان. ۲۹ (ص ۱۴۲– ۱۴۶، ۳۰ ۱۵۰– ۱۶۱، ۳۲۴– ۳۲۶، ۱۳۲– ۱۳۵، ۳۱ ۱۳۵– ۱۴۲، ۳۴۰– ۳۴۱، ۱۶۲– ۱۶۸)

همچنین در بین این کتاب‌ها، کتابی است که حاوی اسامی تمامی حاکمانی است که زمانی حکومت خواهند کرد و حاوی گزارشی از اسامی پیروان آنهاست.

(ص ۱۶۸– ۱۷۳) ۳۲ از این روایات، احمد بن محمّد ۲۳ روایت را نقل کرده که از جمله آنها، یک روایت از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی (ص ۱۴۴، ح ۹) است.

محمّد بن عیسی ۱۴ روایت را نقل کرده که از جمله آنها، یک روایت از طریق ابان (ص ۱۴۶، ح ۲۳) و یک روایت از طریق معلّی بن خنیس (ص ۱۶۷، ح ۲۱) است.

محمّد بن حسین ۱۹ روایت را نقل کرده که از طریق هریک از ابان (ص ۱۴۵، ح ۱۸؛ ص ۱۶۱، ح ۳۳؛ ص ۳۴۱، ح ۳) و معلّی (ص ۱۵۸، ح ۲۰؛ ص ۱۶۲، ح ۱؛ ص ۱۶۸، ح ۱) سه روایت نقل کرده و از طریق هریک از محمّد بن سنان (ص ۱۴۴، ح ۱۲) و ابو حمزه ثمالی (ص ۱۶۰، ح ۲۹) یک روایت نقل کرده است. یعقوب بن یزید ده روایت نقل کرده که یک روایت از طریق نوفلی- کوفی که به ری آمد و گفته شده که در اواخر عمرش آراء غلوگرایانه اتخاذ کرده- (ص ۱۵۹، ح ۲۸) و یک روایت از طریق ابو حمزه ثمالی (ص ۱۷۲، ح ۵) نقل کرده است. ابراهیم بن هاشم ۱۳ روایت ذکر کرده که یک روایت آن را از طریق هشام بن حکم نقل نموده است. (ص ۱۳۶، ح ۴؛ همچنین ر. ک. ص ۱۴۰، ح ۵) عبد اللّه بن محمّد و محمّد بن عبد الجبّار هر کدام ۳ روایت نقل کرده‌اند. عمران بن موسی و سلمة بن خطّاب هرکدام ۲ روایت نقل کرده‌اند که سلمه از طریق مفضّل بن عمر نقل کرده است (ص ۱۳۸، ح ۱۵)؛ و

عبّاس بن معروف، احمد بن محمّد بن عیسی، ایّوب بن نوح و حمیری هرکدام یک روایت نقل کرده‌اند. محمّد بن سنان (ص ۱۶۱، ح ۱۳۲؛ ص ۱۶۸، ح ۲۳ و ۲۴)، ابو حمزه ثمالی (ص ۱۵۹، ح ۲۷)، ابان (ص ۱۵۷، ح ۱۹) و معلّی (ص ۱۶۹، ح ۴) در اسناد (سند) احادیث دیگر نیز وجود دارند.

در یکی از این احادیث، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند: ایشان دارای «جفر سفید» هستند. از ایشان پرسیدند: محتوای آن چیست؟ پاسخ دادند:

زبور داود، تورات موسی، انجیل عیسی، صحف ابراهیم، حلال و حرام، و مصحف فاطمه. من اعتقاد ندارم که در مصحف چیزی از قرآن وجود داشته باشد. در آن، چیزی است که مردم به خاطر آن، به ما نیاز دارند و ما به هیچ‌کس نیاز نداریم.

امام [علیه السّلام] افزودند: ایشان همچنین دارای «جفر سرخ» هستند که به گفته ایشان، سلاحی است که کشیده نمی‌شود، مگر برای خون‌ریزی و می‌فرمایند:

«صاحب السیف» یعنی امام غایب [علیه السّلام] آن را برای قتل بیرون می‌آورد. (ص ۱۵۰- ۱۵۱، ح ۱) در روایت دیگری، که از احمد بن محمّد نقل شده و در کافی از افراد مرتبط با احمد بن محمّد بن خالد نقل گردیده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند: قیام «زنادقه» در سال ۱۲۸ ق/ ۷۴۵ م ۳۳ در مصحف فاطمه [علیها السّلام] پیش‌گویی شده است.

همچنین ائمّه [علیهم السّلام] فرموده‌اند: تمام کتبی را که پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و علی [علیه السّلام] در اختیار داشتند و مسلّما مشتمل بر مطالبی بیشتر و فراتر از مطالب قرآن بودند، در اختیار دارند. در یکی از این احادیث، که توسط ابراهیم بن هاشم نقل شده، پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] کتابی را که نوشته بود به امّ سلمه داد و فرمود: وقتی من از دنیا رفتم، این کتاب باید به کسی داده شود که بر منبر می‌رود و این کتاب را مطالبه می‌کند.

ابو بکر، عمر و عثمان همگی بر منبر رفتند، اما هیچ‌کدام از آنها کتاب را دریافت نکردند. سپس علی [علیه السّلام] بر منبر رفت. او امّ سلمه را فراخواند و امّ سلمه از خواسته او سؤال کرد. او فرمود: «کتابی که رسول اللّه [صلّی اللّه علیه و اله] به تو داد.» امّ سلمه جواب داد:

«این کتاب متعلّق به شماست.» هنگامی که او کتاب را باز کرد، به آن نگاه کرد و فرمود: «علم جدیدی در این کتاب است.» (یعنی: آنچه که بیشتر و فراتر از قرآن و سنّت پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] است.) (ص ۱۶۶، ح ۱۶؛ همچنین ر. ک. ص ۱۶۸، ح ۲۳) در روایت دیگری، محمّد بن حسین نقل کرده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

هنگامی که امام ابو جعفر [علیه السّلام] از دنیا رفت، این کتاب‌ها به من تعلّق گرفتند. (ص ۱۶۷، ح ۲۰)

۷ روایت در این‌باره وجود دارند که ائمّه [علیهم السّلام] دارای کتاب‌هایی هستند که اسامی حکّامی که به حکومت می‌رسند در آنها ثبت است (ص ۱۶۸– ۱۷۰) و بیشتر این روایات با ادعای محمّد بن عبد اللّه حسنی زیدی، «نفس زکیّه»، منافی هستند.

در روایتی که از محمّد بن حسین از طریق معلّی نقل شده، امام [علیه السّلام] به کتاب علی [علیه السّلام] به عنوان کتاب مشتمل بر اسامی تمام خلفا و حکّام امّت مسلمان، اشاره می‌کنند (ص ۱۶۸– ۱۶۹، ح ۱) و این کتاب در دو روایت دیگر، به عنوان کتاب فاطمه [علیها السّلام] یا مصحف فاطمه [علیها السّلام] (ص ۱۶۹– ۱۷۰، ح ۷) مورد اشاره قرار گرفته که روایت دوم از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی نقل شده است.

در یکی از ده روایتی که در آنها بیان شده است ائمّه [علیهم السّلام] دارای نوشته‌ای حاوی اسامی شیعیان خود هستند (ص ۱۷۰– ۱۷۳) و عبد اللّه بن احمد آن را روایت کرده، آمده است: شخصی همراه پسرش نزد امام جعفر [صادق علیه السّلام] آمد و درباره شیعه [بودن خود] سؤال کرد. امام [علیه السّلام] دسته‌ای کاغذ به بزرگی ران شتر بیرون آوردند که در آن، هم نام پسر آن شخص و هم نام خود او نوشته شده بود. (۱۷۳، ح ۱۰)

ص: ۲۳۳

علم خداوند دوگونه است: علم ویژه یا خاص که «مکنون» است یا به عبارت دیگر، مخفی است، و علم عام که خداوند آن را به ملائکه، انبیا و ائمّه [علیهم السّلام] می‌آموزد. از این‌رو، غالبا به علم عام تحت عنوان «علم مبذول» اشاره شده است.

(ص ۱۰۹– ۱۱۲) ۳۴ در محاسن، ۴ روایت درباره علم خداوند وجود دارند. (ص ۲۴۳) صفّار ۱۸ روایت را نقل کرده که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] به عنوان دریافت‌کننده همه علومی که به ملائکه و انبیا عطا شده، توصیف گردیده‌اند. از این ۱۸ روایت، احمد بن محمّد ۶ روایت و ابراهیم بن هاشم ۲ روایت، و یک روایت را هم محمّد بن حسین و یعقوب بن یزید– هردو– نقل کرده‌اند. نام فضیل در ۳ روایت از این روایات به چشم می‌خورد؛ روایتی که احمد بن محمّد نقل کرده و روایتی که از یعقوب نقل شده از جمله آنهاست. (ص ۱۱۲، ح ۵، ۱۴، ۱۶) همچنین احمد بن محمّد روایتی را از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی نقل کرده است. (ص ۱۱۰، ح ۴) در روایتی، امام پنجم، [محمّد] باقر [علیه السّلام]، می‌فرمایند:

خداوند دارای دو نوع علم است: علم مبذول و علم مکنون. علم مبذول تمام آن چیزی است که ملائکه و انبیا می‌دانند؛ ما به آن آگاهی داریم.[۱۲۷] و اما علم مکنون علمی است که در «امّ الکتاب» نزد خداوند است و هنگامی که آشکار شود، نافذ گردد.

صفّار نیز ۱۷ روایت در ۲ باب (ص ۱۹۳– ۱۹۶) گردآوری کرده که در آن ائمّه [علیهم السّلام] ادعا کرده‌اند: دارای نسخه اصلی قرآن و تفسیر معتبر آن هستند. ۳۵ از این ۱۷ روایت، محمّد بن حسین ۶ روایت، یکی را از طریق محمّد بن سنان از طریق جابر بن یزید (ص ۱۹۳، ح ۱) و یکی را از طریق فضیل (ص ۱۹۶، ح ۷) نقل کرده است. احمد بن محمّد ۴ روایت و محمّد بن عیسی ۲ روایت نقل کرده‌اند که یکی از

ص: ۲۳۴

آنها از طریق جابر بن یزید است. (ص ۱۹۶، ح ۱۰) یعقوب بن یزید و هیثم نهدی کوفی ۳۶ هرکدام یک روایت نقل کرده‌اند. ابو حمزه ثمالی (ص ۱۹۴، ح ۵) و جمیل بن درّاج (ص ۱۹۶، ح ۸) نیز در این اسناد جای دارند.

در یکی از این روایات، که از محمّد بن حسین از طریق محمّد بن سنان و جابر نقل شده، امام محمّد باقر [علیه السّلام] می‌فرمایند:

هیچ‌کس غیر از اوصیا نمی‌تواند ادعا کند که تمام ظاهر و باطن قرآن را جمع کرده است. (ص ۱۹۳، ح ۱)

در هفتمین روایت، که از محمّد بن عیسی بن عبید نقل شده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرماید:

به درستی که به کتاب خدا، از ابتدا تا آخر آن علم دارم؛ چنان‌که گویی در کف دستم است. خبر آسمان و زمین و خبر آنچه در حال رخ دادن است و آنچه [در آینده] رخ خواهد داد[۱۲۸] در آن است. خداوند می‌فرماید: «تبیین همه‌چیز» در آن است. (ص ۱۹۴، ح ۷)

در روایتی که از طریق جمیل بن درّاج نقل شده است درباره اینکه ائمّه [علیهم السّلام] تأویل و تفسیر معتبر قرآن را در اختیار دارند، امام محمّد باقر [علیه السّلام] می‌فرمایند:

تفسیر قرآن هفت حرف است که برخی از آن مربوط به چیزهایی است که قبلا اتفاق افتاده (ما کان) و برخی دیگر مربوط به چیزهایی است که اتفاق نیفتاده (ما لم یکن) و ائمّه [علیهم السّلام] به آنها آگاهند. (ص ۱۹۶، ح ۸) ۳۷

شیوه خارق‌العاده‌ای که طبق توصیف احادیث بصائر، ائمّه [علیهم السّلام] از آن طریق علم خود را دریافت کرده‌اند، به اندازه سعه خود آن علم، قابل توجه است. صفّار ۳

ص: ۲۳۵

---

[۱۲۷] (۱).« فامّا المبذول فانّه لیس شیء تعلّمه الملائکه و الرسل الّا نعلمه.»(ن)

[۱۲۸] (۱). خبر ما یکون و خبر ما هو کائن.(ن)

باب مشتمل بر ۲۲ روایت، درباره دریافت علم ائمّه [علیهم السّلام]، که از طریق «اثر کردن» در قلب و «نفوذ» در گوش است، آورده که در آن روایات، از کلماتی همچون «نکت، نقر و قذف» استفاده شده است. (ص ۳۱۶- ۳۱۹؛ ص ۳۲۶- ۳۲۸، ح ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۹) ۳۸ از این روایات، احمد بن محمّد ۸ روایت نقل کرده که یکی از آنها از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی نقل شده است. (ص ۳۱۶، ح ۲) محمّد بن عیسی ۳ روایت، محمّد بن حسین ۲ روایت و عمران بن موسی، ایّوب بن نوح، سلمة بن خطّاب، ابراهیم بن هاشم- از طریق فضیل- و یعقوب بن یزید، هرکدام یک روایت نقل کرده‌اند. در روایتی که ابراهیم بن هاشم نقل کرده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

به درستی که علم ما [بر چند نوع است:] یا غابر و مزبور است و یا نکت در قلوب و یا نقر در گوش‌ها. اما «غابر»، عبارت است از: علوم گذشته که به آن آگاهی داریم. و اما «مزبور» عبارت است از: علوم آینده. «نکت در قلوب» عبارت است از: الهام؛ و «نقر در گوش‌ها» امر فرشته است.

(ص ۳۱۸، ح ۲)[۱۲۹]

صفّار ۴۱ روایت در ضمن سه باب گردآوری کرده که در آنها، از ائمّه [علیهم السّلام] به عنوان کسانی سخن به میان آمده است که «ملائکه با آنها سخن می‌گویند (محدّث)»؛ یعنی ایشان با خود پیامبر اسلام در اصل وحی سهیم بوده‌اند، ۳۹ و در این روایات، درباره تفاوت بین «امام»- به معنای دقیق کلمه- و «رسول» و «نبی» بحث شده است. ۴۰ (ص ۳۱۹- ۳۲۴، ۳۶۸- ۳۷۴) برخی از این روایات دقیقا به این

ص: ۲۳۶

«سخن گفتن» به عنوان فرایندی اشاره دارند که از طریق نفوذ [در دل] و رخنه کردن [در گوش] واقع می‌شود، یا اینکه مستلزم این دو است. (ص ۳۲۱- ۳۲۴، ح ۱، ۲، ۴، ۶، ۷، ۸، ۱۲، ۱۳) ۴۱ از این روایات، محمّد بن حسین ۶ روایت نقل کرده است؛ احمد بن محمّد ۱۰ روایت نقل نموده که یک روایت آن از طریق محمّد بن سنان است (ص ۳۲۳، ح ۸)؛ یعقوب بن یزید ۲ روایت نقل کرده است؛ و ابراهیم بن هاشم ۲ روایت نقل نموده که یک روایت آن از طریق ابو حمزه ثمالی است. (ص ۳۲۴، ح ۱۳) عبّاس بن معروف نیز ۲ روایت نقل کرده است. ۴۲ در یکی از ۲۰ روایت راجع به تفاوت بین این سلسله مراتب افراد، که از ابراهیم بن هاشم نقل شده است، امام رضا [علیه السّلام] می‌فرمایند:

رسول کسی است که جبرئیل بر او نازل می‌شود و او جبرئیل را می‌بیند و کلامش را می‌شنود و وحی بر او نازل می‌گردد.[۱۳۰] گاهی در خواب چیزی مانند رؤیای حضرت ابراهیم [علیه السّلام] را می‌بیند. نبی گاهی کلام [فرشته] را می‌شنود و گاهی شخص [فرشته] را می‌بیند، بدون اینکه [چیزی] بشنود. امام کلام [فرشته] را می‌شنود، اما شخص [او] را نمی‌بیند. (ص ۳۶۹، ح ۴)

---

[۱۲۹] (۱). مؤلّف کتاب نشانی این روایت را ص ۳۱۸، ح ۲، و تمام روایت را از قول امام جعفر صادق علیه السّلام نقل کرده است، درحالی‌که راوی، اقسام علم را، که از امام جعفر صادق علیه السّلام روایت شده، برای امام رضا علیه السّلام بیان می‌کند و سپس آن حضرت کلام امام جعفر صادق علیه السّلام را توضیح می‌دهد. ضمنا کلمه« امر»، در نسخه روایت بصائر موجود نیست.(ن)

[۱۳۰] (۱). عبارت« و وحی بر او نازل می‌شود» در نسخه روایت بصائر موجود نیست.(ن)

صفّار ۲۴ حدیث راجع به اینکه ائمّه [علیهم السّلام] در شب «قدر»- که آن را ۲۳ رمضان دانسته‌اند (ص ۲۲۰- ۲۲۵)- از علم خاصی نسبت به وقایع آینده برخوردار می‌شوند و به ویژه، درباره اهمیت شب‌های جمعه (ص ۱۳۰- ۱۳۲) گردآوری کرده است. ۴۳ از این روایات، احمد بن محمّد ۷ روایت نقل کرده؛ محمّد بن عیسی ۳ روایت نقل نموده که ۲ روایت از آن را از طریق معلّی بن خنیس آورده است؛ سلمة بن خطّاب دو روایت نقل کرده؛ و عبّاس بن معروف، حسین بن محمّد، یعقوب بن یزید، و

ص: ۲۳۷

ابراهیم بن هاشم هرکدام یک روایت نقل کرده‌اند. یکی از این روایات، که از امام جعفر [صادق علیه السّلام] است، از طریق مفضّل بن عمر نقل شده. (ص ۱۳۰، ح ۱)

در روایت دیگری که از طریق محمّد بن جمهور عمّی- که نجاشی او را ضعیف و فاسد دانسته و ابن غضائری نسبت غلوّ به او داده- نقل شده است، امام [علیه السّلام] می‌فرمایند:

ما هرشب جمعه بر پروردگار خود وارد می‌شویم و باز نمی‌گردیم، مگر اینکه مالامال از علم باشیم. (ص ۱۳۱، ح ۳)

در جای دیگری، ائمّه [علیهم السّلام] به این مطلب اشاره می‌کنند که دریافت این علم یک جریان مداوم است. (ص ۱۳۵، ح ۱؛ ص ۱۳۸، ح ۱۵؛ ص ۳۲۵، ح ۲؛ ص ۳۲۵، ح ۴)

ائمّه [علیهم السّلام] نه خودشان در علمشان دست‌کاری می‌کنند و نه علمشان قابل تجزیه و تحلیل بشری است. صفّار ۳ باب مشتمل بر ۱۸ روایت جمع‌آوری کرده که در این روایات، ائمّه [علیهم السّلام] به این امور تصریح کرده‌اند. (ص ۲۹۹- ۵۱۸، ۳۰۲- ۳۰۹) ۴۴ از این روایات، احمد بن محمّد ۶ روایت نقل کرده و یک روایت نیز از طریق ابو حمزه ثمالی نقل شده است. (ص ۳۰۰، ح ۶) عبّاس بن معروف، محمّد بن حسین، ابراهیم بن هاشم، حمیری و یعقوب بن یزید، از طریق فضیل، هرکدام یک روایت نقل کرده‌اند. در یکی از این روایات، از امام [علیه السّلام] سؤال می‌شود:

آیا هرآنچه که شما (ائمّه [علیهم السّلام]) می‌گویید در کتاب خدا و یا سنّت پیامبر وجود دارد یا آن را از نزد خود می‌گویید؟ حضرت فرمودند: به راستی، هرآنچه ما می‌گوییم در کتاب خداوند و سنّت پیامبرش وجود دارد. (ص ۳۰۱، ح ۱؛ همچنین ر. ک. ص ۳۰۱، ح ۲)

همچنین در روایات دیگری، ائمّه [علیهم السّلام] استفاده خود از «قیاس» را در این

ص: ۲۳۸

فرایند، تکذیب کرده (ص ۳۰۲، ح ۳ و ۴) و تمسّک به «قیاس» و «رأی» را خطا دانسته و مذمّت کرده‌اند. (ص ۵۱۹، ح ۳) ظاهرا هیچ‌یک از این احادیث در [بین] روایات متعدد محاسن، که در ضمن چند باب درباره نکوهش تمسّک به چیزی غیر از علم ائمّه [علیهم السّلام] آمده است، یافت نمی‌شود. (ص ۲۰۹- ۲۱۵)

صفّار ۱۷ روایت در ضمن چهار باب جمع‌آوری کرده (ص ۲۰۸- ۲۱۸) که در این روایات نیز گفته شده است: ائمّه [علیهم السّلام] دارای ابزار قدرتی همانند «اسم اعظم» هستند- که عبارتی به زبان عبری یا سریانی است- و قدرت آن

به حدّی است که مسیر خورشید را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که مؤمنان می‌توانند نمازهای واجب ۴۵ را بجا آورند. [وی همچنین] ۵۸ روایت [گردآوری کرده] که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] می‌فرمایند: از جمله چیزهایی که در اختیار دارند، اشیایی از تابوت عهد، الواح موسی [علیه السّلام]، پیراهن آدم [علیه السّلام] و پیراهن یوسف [علیه السّلام]، مهر سلیمان [علیه السّلام]، عصای موسی [علیه السّلام]، و شمشیر، زره و سلاح یعنی «ذو الفقار» دولبه معروف پیامبر [حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] است. (ص ۱۷۴– ۱۹۰) از این روایات، احمد بن محمّد ۷ روایت، ابراهیم بن هاشم ۲ روایت و محمّد بن عیسی، حسین بن محمّد، یعقوب بن یزید، محمّد بن عبد الجبّار، محمّد بن حسین و ابراهیم بن اسحاق نهاوندی (تا حدود سال ۲۶۶ ق/ ۸۷۹– ۸۸۰ م زنده بوده)– که طوسی و نجاشی ۴۶ وی را ضعیف دانسته‌اند– از طریق معلّی بن خنیس، هرکدام یک روایت (ص ۲۱۷– ۲۱۸، ح ۲) نقل کرده‌اند. یکی از روایاتی که از احمد بن محمّد از امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل کرده است، به این اشاره دارد که «اسم اعظم» از ۷۳ حرف تشکیل شده است. طبق این روایت، به هریک از آدم و نوح [علیهما السّلام] ۲۵ حرف، به ابراهیم [علیه السّلام] ۸ حرف، به موسی [علیه السّلام] ۴ حرف و به عیسی [علیه السّلام] ۲ حرف عطا شده بود. عیسی [علیه السّلام] به وسیله آن ۲ حرف، مردگان را زنده می‌کرد و جذامیان را شفا می‌داد. پیامبر [اکرم حضرت]

ص: ۲۳۹

محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] نیز ۷۲ حرف در اختیار داشت. (ص ۲۰۸– ۲۰۹، ح ۳؛ همچنین ر. ک: ح ۲، ۴، ۷.) ۴۷

از این ۵۸ روایت درباره این موضوعات، ۹ روایت از محمّد بن حسین نقل شده که یک روایت آن از طریق مفضّل بن عمر است (ص ۱۸۹– ۱۹۰، ح ۵۸)؛ ۸ روایت از احمد بن محمّد؛ ۵ روایت از محمّد بن عبد الجبّار؛ و ۳ روایت از ابراهیم بن هاشم.

یعقوب بن یزید، عبّاس بن معروف و محمّد بن عیسی هریک ۲ روایت نقل کرده‌اند که هردو روایت محمّد بن عیسی از ابان نقل شده است. (ص ۱۸۲، ح ۲۷، ص ۱۸۳، ح ۳۱) از هریک از احمد بن محمّد بن عیسی و پدرش محمّد بن عیسی یک روایت نقل شده است. جابر بن یزید، ابان بن عثمان، ابو حمزه ثمالی و نوح بن درّاج (ص ۱۸۲، ح ۳۰؛ ص ۱۸۶، ح ۴۹؛ ص ۱۸۳، ح ۳۲؛ ۱۸۳، ح ۳۴) در [اسناد] سایر روایات جای دارند.

ماهیت منحصر به فرد ائمّه [علیهم السّلام] و شیعیانشان

درحالی‌که سلطه تشکیلات سیاسی– نظامی سنّی به‌طور مستمر بر شهر اعمال می‌شد، احادیث صفّار به مؤمنان خاطرنشان می‌کرد که ائمّه [علیهم السّلام] علاوه‌بر دارا بودن علم منحصر به فردی که از منابع منحصر به فرد به ایشان اعطا شده، شخصیت ایشان و پیروانشان بی‌نظیر است و جایگاه خاصشان در اسلام را به آنها یادآوری می‌کرد. صفّار ۲۴ حدیث در ضمن ۲ باب گردآوری کرده (ص ۱۴– ۲۰، ۳۹۰– ۳۹۲) که از این دو باب– به ترتیب– یکی درباره خلقت ائمّه [علیهم السّلام] و پیروانشان از درجات متفاوتی از «علّیّون» است که در آیات ۱۸– ۲۱ سوره مطفّفین ۴۸ به آن اشاره شده، و دیگری درباره خلقت دشمنانشان از «سجّین» است که در آیات ۷– ۹ سوره مطفّفین ۴۹ به آن اشاره گردیده است. در این احادیث، از هریک از محمّد

ص: ۲۴۰

بن عیسی بن عبید، عمران بن موسی اشعری و احمد بن محمّد ۴ حدیث نقل شده است، که از احمد بن محمّد یک حدیث از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی (ص ۱۵، ح ۴) و روایتی دیگر از محمّد بن خالد از طریق ابو حمزه ثمالی، پدر علی (ص ۱۵، ح ۳)، نقل شده است. از هریک از ابراهیم بن هاشم، عبّاس بن معروف، یعقوب بن یزید و محمّد بن حسین نیز یک روایت نقل شده است. همچنین محمّد بن سنان یک روایت از جابر بن یزید جعفی نقل کرده است. (ص ۱۵، ح ۶) از ۱۷ روایت در یکی از این ابواب، سه روایت را برقی در محاسن نقل کرده بود که از جمله آنها روایتی است که احمد از طریق ابو حمزه نقل کرده. (بصائر، ص ۱۵، ح ۳ و محاسن برقی، ص ۱۳۲، ح ۵؛ بصائر، ص ۱۵، ح ۵ و محاسن برقی، بخشی از روایت ص ۱۳۲، ح ۶ از طریق راویان گوناگون؛ بصائر، ص ۱۸، ح ۱۵ و محاسن برقی، ص ۱۳۳، ح ۸)

از این احادیث، این مفهوم به دست می‌آید که پیروان ائمّه [علیهم السّلام] از همان طینت ائمّه [علیهم السّلام] خلق شده‌اند. برای مثال، در روایتی که از عمران بن موسی نقل شده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

خداوند گل ما و گل شیعیان ما را به هم سرشت (عجن)، سپس ما را با ایشان و ایشان را با ما ممزوج کرد. پس هرکسی که از گل ما در طینتش باشد در اشتیاق ما به سر می‌برد. سوگند به خدا که شما از مایید! (ص ۱۶، ح ۸)

[در روایت دیگری] از طریق همین راوی، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

خداوند ما را از علّیّین خلق کرد (جعل) و ارواح شیعیان ما را از آنچه که ما را قرار داده بود، قرار داد و از این‌روست که ارواح آنان مشتاق ماست؛ و بدن‌های آنان را از مرتبه‌ای پایین‌تر از علّیّین خلق کرد.

دشمنان ما را از سجّین آفرید و ارواح پیروان آنها را از آنچه که آنها را از آن خلق کرد آفرید و بدن‌های آنها را از مرتبه‌ای پایین‌تر از آن آفرید و به همین دلیل، ارواح آنان مشتاق دشمنان ماست. (ص ۲۰، ح ۲) ۵۰

درحالی‌که برقی تنها چهار روایت درباره پیمانی که پیش از خلقت بین خداوند و شیعه منعقد شده، گردآوری کرده (ص ۱۳۵– ۱۳۶)، صفّار در ضمن ۸ باب، ۵۸ روایت ناظر به این پیمان و عالم پیش از خلقت گردآوری کرده است. (ص ۶۷– ۶۹، ۷۰– ۹۰) ۵۱ از این روایات، احمد بن محمّد ۱۵ روایت نقل کرده که یکی از آنها از طریق جابر بن یزید جعفی نقل شده است. (ص ۷۰، ح ۱) محمّد بن حسین، ۹ روایت که یکی از آنها را از طریق ابو حمزه ثمالی (ص ۶۸، ح ۶) نقل کرده است، و یعقوب بن یزید و محمّد بن عیسی بن عبید هرکدام سه روایت نقل کرده‌اند. عبّاس بن معروف و حسن بن علی بن عبد اللّه کوفی، که نجاشی وی را ثقه دانسته، ۵۲ هر کدام ۲ روایت و ابراهیم بن هاشم یک روایت نقل کرده‌اند. ۵۳ در بین تمامی این روایات، شاید روایات منقول از احمد بن محمّد روشن‌ترین تبیین از همه مطالب این روایات باشد که تعدادی از موضوعات و وقایعی را که به‌طور جداگانه در روایات دیگر ذکر شده است، با یکدیگر وفق می‌دهد. در اینجا، امام پنجم [علیه السّلام] به موارد ذیل اشاره می‌کنند: ۱. پیمان پیش از خلقت؛ ۲. خلقت ارواح پیش از ابدان؛ ۳.

اینکه [حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] امّت خود را هنگامی که آنها ذرّه بودند، دیده بود؛ ۴.

خلقت آنها از همان گلی است که آدم [علیه السّلام] از آن خلق شده بود؛ ۵. خلقت ارواح شیعه ۲۰۰۰ سال پیش از بدن‌هایشان؛ ۶. اینکه [حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] و [حضرت] علی [علیه السّلام] ایشان را دیده بودند؛ ۷. و اینکه ائمّه [علیهم السّلام] نیز ایشان را می‌شناخته‌اند.

(ص ۸۹، ح ۱) ۵۴

صفّار ۳۸ روایت در ضمن ۶ باب گردآوری کرده که مشتمل بر جزئیات دوران

[۱۳۱]

جنینی و تولّد اعجازآمیز هریک از ائمّه [علیهم السّلام] است. در این ابواب، مطالب ذیل درباره ائمّه [علیهم السّلام] بیان شده است:

۱. ایشان می‌توانستند بشنوند، حتی در زمانی که در رحم بودند.

۲. در هنگام تولّدشان کلماتی از آیه ۱۱۵[۱۳۲] سوره انعام بر بازویشان نقش بسته بود. ۵۵

۳. ستون یا مناره‌ای از نور ساطع می‌شد تا ایشان را به خداوند یا عرش الهی متصل کند و به این وسیله، علم به ایشان منتقل می‌شد.

۴. در طول حیاتشان، توانایی دست‌رسی به این نور را از دست نمی‌دادند.

۵. عاملی اعجازآمیز[۱۳۳] موجب انعقاد نطفه ایشان می‌شد. (ص ۴۳۱- ۴۴۳) ۵۶

از این روایات، احمد بن محمّد ۱۲ روایت نقل کرده که یکی از آنها از طریق محمّد بن سنان (ص ۴۳۴، ح ۱۱) و ۲ روایت از طریق جمیل بن درّاج (ص ۴۳۵، ح ۱، ص ۴۳۹، ح ۵) نقل شده است. عمران بن موسی ۳ روایت نقل کرده که ۲ فقره از آنها از طریق ایّوب بن نوح است. (ص ۴۳۶ ح ۲، ص ۴۳۷، ح ۷) محمّد بن حسین ۳ روایت؛ و عبد اللّه بن محمّد بن عیسی و هیثم نهدی کوفی هرکدام یک روایت نقل کرده‌اند. [نام] ایّوب بن نوح در [سند] روایت دیگری آمده است. (ص ۴۳۸، ح ۱) این نور [که در احادیث مزبور به آن اشاره شده است] این امکان را برای ائمّه [علیهم السّلام] فراهم می‌کرد که اعمال پیروان خود را مشاهده کنند، از افکار نهانی ایشان مطلّع شوند، اعمال مردم و همه خلایق ۵۷ و

---

[۱۳۱] نیومن، آندره. جی، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، ۱جلد، شیعه شناسی – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۶ ه.ش.

[۱۳۲] (۱). شماره آیه در متن اصلی، ۱۱۶ ذکر شده است.(ن)

[۱۳۳] noitnevretni suolucariM.(۲)

«همه آنچه را بین مشرق و مغرب است»، ببینند. در روایات دیگری گفته شده است: این نور در هرناحیه و قریه‌ای ظاهر می‌شود و به امام [علیه السّلام] این امکان را می‌دهد که اعمال ساکنان آنجا را مشاهده کند. ۵۸

ص: ۲۴۳

توانایی‌های منحصر به فرد ائمّه [علیهم السّلام]

بصائر ۴۳ روایت در سه باب (ص ۳۴۱- ۳۵۴) درباره قلمرو توانایی‌های خاص ائمّه [علیهم السّلام] آورده است؛ [مانند] اینکه به ائمّه [علیهم السّلام] همانند خود پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله]، زبان پرندگان ۵۹ (منطق الطیر) و زبان سایر حیوانات (بهایم) تعلیم داده شده بود و اینکه ائمّه [علیهم السّلام] زبان انسان‌هایی را که از دنیا رفته و به صورت حیوانات معمولا پست، مسخ شده بودند نیز می‌دانستند. از این روایات، احمد بن محمّد ۱۶ روایت؛ محمّد بن حسین ۴ روایت که یکی از طریق عبّاس بن معروف نقل شده (ص ۳۴۷، ح ۲)؛ یعقوب بن یزید ۲ روایت؛ و محمّد بن عبد الجبّار، و عبد اللّه بن محمّد بن عیسی اشعری هرکدام یک روایت نقل کرده‌اند. ۲ روایت از طریق علی بن ابی حمزه (ص ۳۴۶، ح ۲۴، ۲۵)، یک روایت از طریق ابو حمزه ثمالی (ص ۳۴۱، ح ۲) و روایت دیگری از طریق فضیل (ص ۳۴۲، ح ۴) نقل شده است. یک روایت از طریق ابان بن عثمان (ص ۳۴۳، ح ۱۲) و ۲ روایت از طریق جابر بن یزید (ص ۳۵۰، ح ۱۰، ۱۱) نقل شده است. در روایتی که احمد بن محمّد نقل کرده، از امام جعفر [صادق علیه السّلام] درباره «وزغ» سؤال می‌شود و ایشان می‌فرماید: وزغ حیوانی پلید و ممسوخ است. سپس ایشان ماجرایی را نقل می‌کنند که طی آن پدرشان، [امام] باقر [علیه السّلام]، همراه با شخص دیگری در غاری بودند که وزغی شروع به نالیدن کرد.

پدرم به آن شخص فرمود: آیا می‌دانی این وزغ چه می‌گوید؟ آن شخص پاسخ داد: نمی‌دانم. ایشان [یعنی امام] فرمود: می‌گوید: به خدا قسم! اگر قرار باشد من نام عثمان را [برای نکوهش] بیاورم، علی [علیه السّلام] را لعن می‌کنم. (ص ۳۵۳- ۳۵۴، ح ۱)

صفّار ۳۸ روایت در ضمن ۳ باب (ص ۲۷۴- ۲۸۷) گردآوری کرده که در این روایات [این مطالب آمده است که] دیده شده ائمّه [علیهم السّلام] با ائمّه [علیهم السّلام] و پیامبرانی

ص: ۲۴۴

که از دنیا رفته‌اند، ارتباط داشته و برای دیگران نیز امکان چنین رؤیتی را فراهم می‌کردند و معارفی را که [حضرت] علی [علیه السّلام] پس از وفات پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] از ایشان آموخته بودند، ۶۰ بیان می‌کردند و دشمنان هلاک شده خود را می‌دیدند. از این روایات، احمد بن محمّد ۱۱ روایت نقل کرده که یکی از آنها از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی است (ص ۲۸۲، ح ۱)؛ محمّد بن حسین ۵ روایت؛ محمّد بن عیسی ۴ روایت؛ و احمد بن محمّد بن عیسی، یعقوب بن یزید و ابراهیم بن هاشم هرکدام یک روایت نقل کرده‌اند. علی بن ابی حمزه و ایّوب بن نوح همانند ابو حمزه ثمالی (ص ۲۸۶، ح ۷) در [سند] سایر روایات جای دارند. (ص ۲۸۳، ح ۵؛ ص ۲۸۴، ح ۷؛ ص ۲۸۴، ح ۱۰) در یکی از این روایات، که از طریق محمّد بن سنان نقل شده است، امام علی [علیه السّلام] می‌فرمایند:

کسی از ما [ائمّه علیهم السّلام] که از دنیا می‌رود، نمرده است. (ص ۲۷۵، ح ۴) ۶۱

در یکی از روایاتی که از حسین بن محمّد نقل شده، امام موسی [کاظم علیه السّلام] از شخصی پرسیدند که آیا او می‌خواهد امام جعفر [صادق علیه السّلام] را ببیند؟ هنگامی که وی جواب مثبت داد، حضرت به وی فرمودند: به این خانه داخل شو، و هنگامی که وارد خانه شد، امام [جعفر صادق علیه السّلام] را مشاهده کرد. (ص ۲۷۶، ح ۸) ۶۲

با این‌همه، روایات درباره توانایی‌های ائمّه [علیهم السّلام] برای احیای اموات و درمان بیماران، جالب‌ترین روایات هستند و به ویژه شاخص انواع روایاتی هستند که به مؤمنان تحت محاصره در دولت- شهر قم دل‌گرمی می‌دادند. قرآن مشتمل بر اشارات فراوانی به این توانایی، هم از جانب خداوند و هم به ویژه از جانب انبیا و رسل پیشین است. آیه ۴۹ سوره آل عمران به عیسی [علیه السّلام] اشاره می‌کند که به اذن خداوند، توانایی شفا دادن کور مادرزاد و جذامی ... و احیای اموات را دارد. ۶۳

اما صفّار ۱۳ روایت در ضمن ۲ باب گردآوری کرده که براساس این روایات،

ص: ۲۴۵

دیده شده که ائمّه [علیهم السّلام] از این توانایی‌های خود استفاده می‌کردند. (ص ۲۶۹- ۲۷۴) ۵ فقره از این روایات از احمد بن محمّد نقل شده که یک روایت آن از طریق ابو حمزه ثمالی است (ص ۲۶۹، ح ۲)؛ ۶۴ ۳ روایت از محمّد بن حسین نقل شده، که یک روایت آن از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی است (ص ۲۷۰، ح ۴)؛ و از هریک از ابراهیم بن هاشم، ایّوب بن نوح، سلمة بن خطّاب و عبّاس بن معروف یک روایت نقل شده است.

در یکی از روایاتی که از احمد بن محمّد نقل شده، یحیی بن قاسم- معروف به «ابو بصیر» (م ۱۵۰ ق/ ۷۶۷ م)، یکی از اصحاب واقفی امام پنجم و ششم [علیهما السّلام]- که گفته شده کور مادرزاد بوده است- ۶۵ از امام پنجم و ششم [علیهما السّلام] سؤال کرد که آیا ایشان وارثان پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] هستند؟ ایشان پاسخ دادند: آری، وارثان پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] هستند. وی ادامه داد: آیا پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] به عنوان وارث رسولان پیشین، همه آنچه را که آنها می‌دانستند، می‌دانست؟ فرمودند: آری. [ابو بصیر می‌گوید:]

سپس گفتم: شما قادرید مردگان را زنده کنید و نابینایان و جذامیان را شفا دهید؟ [فرمود]: آری، به اذن خدا ... سپس [امام علیه السّلام] دست خود را بر چشم و صورتم کشیدند و من خورشید و آسمان و زمین و خانه‌ها و هرچه را که در خانه بود، دیدم. سپس حضرت فرمودند: آیا می‌خواهی به همین صورت باقی بمانی و در روز قیامت، با آنچه که مردم مواجه می‌شوند مواجه شوی و هرچه که بر عهده مردم است، بر عهده تو نیز باشد، یا می‌خواهی مانند سابق نابینا باشی و به بهشت وارد شوی؟

پاسخ دادم: می‌خواهم همان‌گونه که بودم باشم. حضرت [قدری] سخن گفتند و سپس چشمان مرا لمس کردند و من همانند سابق شدم ... (ص ۲۶۹، ح ۱) ۶۶

ص: ۲۴۶

در روایت دیگری، که از احمد بن محمّد نقل شده، جمیل بن درّاج ماجرایی را در ارتباط با امام ششم [علیه السّلام] تعریف می‌کند:

زنی خدمت امام [علیه السّلام] آمد و گفت: بر روی پسرش که از دنیا رفته، ملحفه‌ای کشیده و او را [در خانه] گذارده است. امام [علیه السّلام] به او فرمودند: شاید او نمرده باشد. برخیز و به خانه‌ات برو و غسل کن و دو رکعت نماز بجای آور و بگو: «یا من وهبه لی و لم یک شیئا، جدّد لی هبته.» سپس او را حرکت بده و این مطلب را برای هیچ‌کس بازگو مکن.

راوی [از قول زن] می‌گوید: من [آنچه را که گفته بود] انجام دادم و فرزند خود را تکان دادم و ناگهان پسر شروع به گریه کرد. (ص ۲۷۲، ح ۱)

در روایت دیگری، داود بن کثیر رقّی، که غضائری وی را «فاسد» و «ضعیف در نقل» دانسته، حکایتی درباره یکی از شیعیان نقل می‌کند که فوت همسرش را به امام جعفر [صادق علیه السّلام] اطلاع داد. امام [علیه السّلام] از وی سؤال کردند: آیا به وی علاقه داشتی؟ او پاسخ داد: آری. سپس حضرت به وی فرمودند: به خانه برگردد، همسرت را زنده و در حال خوردن چیزی خواهد یافت. او به خانه برگشت و همسر خود را همان‌گونه یافت که حضرت فرموده بودند. (ص ۲۷۴، ح ۵) ۶۷

همچنین در ۱۵ روایت بیان شده است که ائمّه [علیهم السّلام] جنّ را در خدمت خود دارند. (ص ۹۳– ۱۰۳) ۶۸ از این روایات، ابراهیم بن هاشم ۴ روایت نقل کرده که یکی از آنها از طریق جابر بن یزید است. (ص ۹۷، ح ۷) احمد بن محمّد ۲ روایت نقل کرده که یکی از آنها از طریق ابو حمزه ثمالی است (ص ۹۶، ح ۳) که نام وی در اسناد روایت دیگری نیز آمده است. (ص ۹۶، ح ۴) محمّد بن حسین، محمّد بن عیسی و عبد اللّه بن محمّد هرکدام یک روایت نقل کرده‌اند که عبد اللّه بن محمّد از طریق مفضّل بن عمر نقل کرده است. (ص ۹۹، ح ۹)

ص: ۲۴۷

در روایت دیگری از این احادیث، که حسن بن علی بن عبد اللّه کوفی آن را نقل کرده، سعد بن طریف اسکاف ناووسی عازم منزل امام [محمّد] باقر [علیه السّلام] شد و [مشاهده کرد که] گروهی از افراد دستار به سر شبیه سودانی‌ها ۶۹ [از منزل حضرت] خارج شدند. سپس وی بر امام [علیه السّلام] وارد شد و از امام [علیه السّلام] درباره آن افراد سؤال کرد. امام [علیه السّلام] پاسخ دادند:

آنها برادران ما از جنّ هستند. آنها آمدند تا از من در این‌باره که چه چیزی بر آنها حلال است و چه چیزی حرام، سؤال کنند ... (ص ۱۰۰، ح ۱۰) ۷۰

اشاراتی که به مفاهیم «جور و ظلم» شده، درخور توجه جداگانه‌اند، بخصوص به خاطر اهمیت فراوان اصطلاحاتی همچون «امام عادل» و «سلطان عادل» و نیز متضادهای بارز آنها یعنی «امام جائر» و «سلطان جائر و ظالم». ابن بابویه قمی (م ۳۸۱ ق/ ۹۹۱– ۹۹۲ م) در کتاب اعتقادات خود، «ظالم» را به «مدعی دروغین منصب امامت» تعریف می‌کند. ۷۱ صفّار قریب ۱۶ روایت را در ضمن چند باب (ص ۳۲– ۳۴، ۱۳– ۱۴) گنجانده که در این روایات، ائمّه [علیهم السّلام]، به [مسئله] ائمّه راستین و دروغین پرداخته‌اند. از این روایات، احمد بن محمّد ۷ روایت را نقل کرده که یکی از آنها از طریق جابر بن یزید (ص ۳۳، ح ۱) و دیگری از طریق معلّی بن خنیس است. (ص ۱۳، ح ۱) محمّد بن عیسی ۲ روایت نقل کرده است. محمّد بن حسین ۲ روایت نقل کرده که یکی از آنها از طریق ابو حمزه ثمالی است. (ص ۱۳، ح

۳) یعقوب بن یزید نیز یک روایت نقل کرده است. در این روایات، اصطلاحاتی همچون «امام عادل» و «امام فاجر» (ص ۳۳، ح ۴)، «امام الهدی» و «امام الضلال» (ص ۳۲، ح ۱)، «امام برّ» و «امام فاجر» (ص ۳۲، ح ۳) به چشم می‌خورند. این روایات این رهبران را باتوجه به آیات قرآن تعریف می‌کنند.

ص: ۲۴۸

محمّد بن حسین روایتی نقل کرده که در آن امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

قرآن از دو نوع امام یاد می‌کند: قسم اول، که در آیه ۷۳ سوره انبیاء ۷۲ درباره آن سخن به میان آمده، کسانی هستند که امر خداوند را بر امر مردم مقدّم می‌دارند و حکم او را بر حکم خود [نیز] مقدّم می‌دارند.

قسم دوم که در آیه ۴۱ سوره قصص ۷۳ از آن سخن به میان آمده، کسانی هستند که امر خود و حکم خود را بر حکم خداوند مقدّم می‌دارند و به جای تکیه بر آنچه در قرآن آمده است، بر اهوای خود تکیه دارند.

(ص ۳۲، ح ۲)

در روایتی که از احمد بن محمّد از طریق جابر نقل شده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

وقتی آیه ۷۱ سوره اسراء ۷۴ نازل شد، [حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] در توضیح آن فرمودند: ایشان پیامبر خدا برای تمام مردم هستند، اما پس از ایشان، «از خاندان خودشان» رهبرانی می‌آیند که مردم به آنها ستم کرده، آنها را تکذیب می‌کنند و ائمّه کفر و ضلال به ایشان و پیروانشان ظلم می‌کنند. (ص ۳۳، ح ۱)

در روایت دیگری که از احمد بن محمّد نقل شده، امام موسی [کاظم علیه السّلام] با نقل آیه ۳۳ سوره اعراف ۷۵ [که به حلال شدن و حرام شدن ظاهر و باطن برخی امور اشاره دارد] می‌فرماید:

هرآنچه خداوند در قرآن حرام کرده [حرام] ظاهر است و مقصود از باطن آن «ائمّه جور» است و همه آنچه خداوند در قرآن حلال کرده [حلال] ظاهر است و مقصود از باطن آن «ائمّه حق» است. (ص ۳۳- ۳۴، ح ۲)

ص: ۲۴۹

در روایتی که از یعقوب بن یزید نقل شده است، امام باقر [علیه السّلام] با نقل آیه ۵۱ سوره نساء ۷۶ اشاره می‌کنند که «ائمّه ضلال و کسانی که مردم را به آتش [جهنّم] دعوت می‌کنند، همان کسانی هستند که به" جبت" و" طاغوت" ایمان آورده‌اند و رهبران صالح را نکوهش نموده‌اند.» (ص ۳۴، ح ۳)

در روایتی که احمد بن محمّد از طریق معلّی بن خنیس نقل کرده، امام جعفر [صادق علیه السّلام]، «ضلال» را با اشاره به آیه ۵۰ سوره قصص ۷۷ به عنوان کسانی که ایمانشان مبتنی بر هدایت ائمّه هدی نیست، تعریف می‌کنند. (ص ۱۳، ح ۱)

همچنین در روایتی که از یعقوب بن یزید از طریق جابر بن یزید نقل شده، امام پنجم [علیه السّلام] «ضلال» را برحسب عدم اتّکا به هدایت الهی، تعریف می‌نمایند.

(ص ۱۳- ۱۴، ح ۱)

در روایت دیگری، امام جعفر [صادق علیه السّلام] آیه ۱۲۳ سوره طه ۷۸ را نقل کرده، آن را به گونه‌ای تعمیم می‌دهند که شامل ائمّه [علیهم السّلام] و تابعان اوامرشان می‌شود.

(ص ۱۴، ح ۲)

خلاصه و نتیجه

روایات بصائر تصویر روشنی از ائمّه [علیهم السّلام] به عنوان صاحبان علم و توانایی‌های فوق‌العاده- اگر نگوییم معجزه‌آسا- ارائه می‌دهند و حاکی از این است که چنین تصویری در اواخر قرن سوم ق/ نهم م در قم، مورد تأیید تعدادی از راویان برجسته، از جمله تعدادی از اشعری‌ها و سایر راویان ساکن قم[۱۳۴] بود. وجود این راویان برجسته در اسناد بصائر، حاکی از آن است که هردو گروه- به ویژه اشعری‌ها، متناسب با مرجعیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی‌شان در قم- طی این

ص: ۲۵۰
دوره، که از زمان تدوین محاسن شروع می‌شود، به‌طور روزافزونی، به نقل روایات روی آورده‌اند.

افزون بر این، وجود روایات بصائر، که مفضّل بن عمر، جابر بن یزید جعفی، محمّد بن سنان، سعد اسکاف و حسین نوفلی آنها را نقل کرده‌اند، در کنار روایاتی از علی بن ابی حمزه ثمالی، خود ابو حمزه، جمیل بن درّاج و ایّوب بن نوح، که همه با تکیه بر اقتدار (مرجعیت) شخصیت‌هایی همچون احمد بن محمّد بن عیسی اشعری، برادرش عبد اللّه و نیز یعقوب بن یزید، ابراهیم بن هاشم، عبّاس بن معروف، محمّد بن حسین، عبد اللّه بن جعفر حمیری و محمّد بن عبد الجبّار قمی، توسط یک مولای قمی [پناهنده به] اشعری‌ها در این دوره در مجموعه‌ای گردآوری شدند، حاکی از این هستند که راویان قمی و بخصوص «اشعری»، در این دوره، دست‌کم در برخی موارد، روایاتی را به عنوان روایت «صحیح» از کسانی که بعدا «غیرثقه» دانسته شدند، پذیرفتند. روند زیر سؤال بردن اعتبار اعضای گروه اول و توثیق افرادی از گروه دوم، کاری بود که عمدتا توسط رجال‌نویسان متأخّری[۱۳۵] همانند نجاشی و طوسی انجام شد. ۷۹

نقص آشکار بصائر در بیان ماهیت و مدت غیبت ائمّه [علیهم السّلام]- صرف‌نظر از بیش از ۵ مورد، ذکر عدد ۱۲ به عنوان حدّ نهایی تعداد ائمّه [علیهم السّلام]- بیش از آنچه را صفّار در نظر داشت، از او می‌طلبد. ۸۰ برخی دیگر در این دوره، در قم در حال تألیف آثاری بودند که به این مسائل می‌پرداختند و بی‌تردید، صفّار با آنها آشنا بود. برای مثال، [شخصی] مانند عبد اللّه بن جعفر حمیری (م ب ۲۹۷ ق/ ۹۱۰ م)، که صفّار از او روایت نقل کرده، کتابی درباره «غیبت» نوشت. اسامی دوازده

ص: ۲۵۱

---

[۱۳۴] desab -muQ..(۱) ۱

[۱۳۵] (۱). در اینجا، این سؤال قابل طرح است که اگر نجاشی و طوسی از متأخران بوده‌اند، پس متقدّمان چه کسانی بوده‌اند؟(ن)

امام [علیهم السّلام] برای اولین‌بار در تفسیر علی بن ابراهیم بن هاشم قمی (م ب ۳۰۷ ق/ ۹۱۹ م) آمده است. ۸۱ علی بن ابراهیم پسر ابراهیم بن هاشم بود که صفّار قریب ۱۰۵ روایت از وی نقل کرده است. مشکل می‌توان گفت: این عقیده که حدّ نهایی تعداد ائمّه ۱۲ است– گذشته از روایاتی که مؤیّد [این باور] بودند– پیش از آنکه صفّار (م ۲۹۰ ق/ ۹۰۲– ۹۰۳ م) بصائر را گردآوری کند، در قم وجود نداشته است؛ اما در زمان حمیری، که احتمالا با فاصله ۷ سال پس از [فوت] صفّار از دنیا رفت، یا در زمان علی بن ابراهیم، که وی نیز احتمالا با فاصله ۱۷ سال پس از [فوت] صفّار درگذشت، وجود داشته، ولی در دسترس ابراهیم، پدر علی، که صفّار روایاتی را از وی نقل کرده، قرار نگرفته است. در واقع، اعتقاداتی درباره مهدی [علیه السّلام] و غیبت، پیش از قرن سوم ق/ نهم م ۸۲ کاملا رایج بوده است– و همان‌گونه که در ذیل بیان خواهد شد– خود کلینی، روایاتی را از ائمّه [علیهم السّلام] از طریق راویان موثّق درباره غیبت و عدد ۱۲ به عنوان حدّ نهایی تعداد ائمّه [علیهم السّلام]، از چند تن از معاصران صفّار در قم نقل کرده است. ۸۳ در واقع، به نظر می‌رسد این توقّع، که تک‌تک آثار تألیف شده در این دوره به بیان غیبت و عدد ۱۲ به عنوان حدّ نهایی تعداد ائمّه [علیهم السّلام] پرداخته باشند، بسیار مشکل‌سازتر است؛ [زیرا] محققان گوناگون دستور کارهای محققانه خاص و گوناگونی را پی گرفته‌اند.

همان‌گونه که در فصل قبل بیان شد، در همین زمان، ملل و نحل‌نویسان معاصر، از جمله سعد بن عبد اللّه اشعری، که ۹ سال پس از [فوت] صفّار در حدود سال‌های ۲۹۹– ۳۰۱ ق/ ۹۱۱– ۹۱۴ م درگذشت، خبر از وجود کسانی دادند که منتظر بازگشت قریب الوقوع پسر امام یازدهم [علیه السّلام] و از سرگیری سلسله جانشینی بودند.

خود بصائر قریب ۳۰ روایت در ضمن ۳ باب، در آخرین جزء از ۱۰ جزء این کتاب آورده که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] به مؤمنان اطمینان داده‌اند که «خداوند هیچ‌گاه

مؤمنان را بدون امام رها نمی‌کند؛ حتی اگر فقط دو تن بر روی زمین باقی بمانند یکی از آن دو حجّت (یعنی امام) خواهد بود، و اگر امامی نباشد زمین به پایان [عمر خود] می‌رسد.» (ص ۴۸۴– ۴۸۹) از این روایات، محمّد بن عیسی بن عبید ده روایت نقل کرده که یکی از آنها از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی (ص ۴۸۵، ح ۳) و دیگری از طریق پدرش [یعنی ابی حمزه] (ص ۴۸۸، ح ۲) نقل شده است. احمد بن محمّد ۵ روایت، هیثم کوفی ۲ روایت، و محمّد بن حسین یک روایت نقل کرده‌اند.

۲ روایت نیز از طریق ابان بن عثمان احمر (ص ۴۸۵، ح ۷، ۸) نقل شده است. از این‌روی، به نظر می‌رسد که صفّار نیز معتقد به آغاز مجدّد جریان جانشینی بوده و نقصان [کتاب] وی در بیان چنین موضوعاتی، با همان روش تفصیلی که وی درباره موضوعات «ولایت» و «قدرت ائمّه [علیهم السّلام]» به کار برده، فقط نشان‌دهنده انتظارات رایج [زمان وی] و مقصود وی از گردآوری مجموعه‌اش است.

در خلال احادیث مربوط به «تقیّه»، از جمله ۲۷ روایت که در محاسن نقل گردیده (ص ۲۵۵– ۲۵۹)، به جامعه شیعیان یادآوری شده است که ائمّه [علیهم السّلام] در گذشته [شیعیان را] به [اتخاذ] شیوه‌ای محتاطانه در حمایت آشکار از عقایدشان و انجام اعمالشان ترغیب می‌کردند. با چنین احادیثی، که آشکارا رواج داشته‌اند– و کلینی [نیز] تعدادی از روایات منقول در محاسن و روایات دیگری از معاصران صفّار را در کافی گنجانده است– صفّار هیچ فصل جداگانه‌ای را

درباره خود «تقیّه» نیاورده است. با این حال، وی قریب ۳۴ روایت در سرتاسر بصائر ۸۴ نقل کرده که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] با تأکید بر صعوبت احادیث خود (ص ۲۸– ۲۹، ۲۰– ۲۶) و ماهیت دشوار رسالتشان و ماهیت اسرارآمیز رسالت ائمّه در طول تاریخ و اینکه اسرار خداوند نزد ائمّه [علیهم السّلام] بوده و هریک [از ایشان] آن را به دیگری منتقل می‌کرده (ص ۳۷۷– ۳۷۸)، اهمیت و ضرورت رسالت خود را به شیعیان گوشزد کرده‌اند. از این

ص: ۲۵۳

روایات، محمّد بن حسین ۴ روایت نقل کرده که یک روایت از طریق محمّد بن سنان (ص ۲۰، ح ۱ ۸۵) و یک روایت از محمّد بن سنان از طریق جابر (ص ۲۸، ح ۱) است. احمد بن محمّد ۲ روایت، سلمة بن خطّاب و ابراهیم بن هاشم نیز هرکدام ۲ روایت، و عمران بن موسی یک روایت نقل کرده‌اند. ۸۶ ۲ روایت از طریق ابان بن عثمان (ص ۲۸، ح ۲، ۳)، و روایات دیگری از طریق ابو حمزه ثمالی (ص ۲۹، ح ۵) و یعقوب بن یزید (ص ۳۷۷، ح ۲) نقل شده است.

آخرین باب از دهمین و آخرین بخش بصائر (ص ۵۳۷– ۵۳۸) مشتمل بر ۵ روایت است که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] به شیعیان هشدار داده‌اند که هرآنچه را به ایشان نسبت داده شده است، نپذیرند. از این روایات، احمد بن محمّد ۲ روایت و هیثم، محمّد بن عیسی و محمّد بن حسین هرکدام یک روایت نقل کرده‌اند. ۸۷

در مجموع، احادیث بصائر بیانگر برخی نیازهای بسیار خاص مؤمنان (شیعیان) در قم، در اواسط تا اواخر قرن سوم ق/ نهم م است. در اثر تهدید مداوم، هم از جانب بغداد و هم از جانب دیگر مراکز سیاسی منطقه‌ای و در اثر چالش‌های معنوی از جانب سایر گروه‌های شیعی همچون زیدیه و اسماعیلیه، مجموعه‌ای از احادیث، که بر علم و توانایی‌های شگفت‌انگیز و معجزه‌آسای ائمّه‌شان [علیهم السّلام]، به ویژه علم و دغدغه خاطر ایشان نسبت به اوضاع و احوال پیروانشان در زمان‌های دیگر، که ائمّه [علیهم السّلام] در میان آنان نیستند، و نیز بر موقعیت خاص خودشان در اسلام تأکید می‌کنند، صرفا می‌توانستند مایه دل‌گرمی قمی‌ها در غم‌انگیزترین لحظاتشان باشند.

ص: ۲۵۴

پی‌نوشت‌ها

---

(۱). چنان‌که اشاره شد، امیر معزّی) ۲۱۷ ehT eniviD ediuG ,pp .۴۴ ,۱۷۱ n («الهیّات» را به دقت تعریف کرده است تا ویژگی بررسی جدلی کلام متأخّر را [از تعریف] خارج کند.

(۲). برای [ملاحظه] خلاصه‌ای از منابع این علم، ر. ک. امیر معزّی [پیشین]، ص ۷۰ به بعد، همچنین قس.

tic. po]" ytinummoC dna mamI", greblhoK .]

(۳). نجاشی [پیشین]، ص ۳۵۴؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۴۳– ۱۴۴؛ طوسی، رجال، ص ۴۳۶. دانش‌پژوه (ج ۵، ص ۱۱۸۶) اشاره کرده است که [شیخ] حرّ عاملی (م ۱۱۰۴ ق/ ۱۶۹۳ م) در وسائل الشیعه و [علّامه] محمّد باقر مجلسی (م ۱۱۱۰ ق/ ۱۶۹۹ م) در بحار الانوار، بصائر را ستوده‌اند. اما در روضات الجنات خوانساری (م ۱۳۱۳ ق/ ۱۸۹۵ م) یا اعیان الشیعه امین (م ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۲ م) هیچ مدخل جداگانه‌ای درباره صفّار وجود ندارد، هرچند دانش‌پژوه اشارات

گذرا و تحقیرآمیز خوانساری به بصائر در انتقادش از غلات شیعه دوازده امامی را در مدخل مربوط به «رجب بن محمّد برسی» (م ب ۸۱۳ ق/ ۱۴۱۰ م) نقل کرده است. ر. ک. خوانساری [پیشین]، ج ۳، ص ۳۴۱. برای ملاحظه تمجید بیشتر از بصائر از سوی عالمان شیعه، ر. ک. ص ۸– ۱۰ از مقدّمه کوچه‌باغی بر بصائر که در ذیل می‌آید.

(۴). ر. ک. اردبیلی، [پیشین]، ج ۲، ص ۹۳– ۹۴. امیر معزّی) ۲۳۵ –۲۳۴ .lA- laS raffa- laQ ,immuQ ,pp (فهرستی از ۱۳ شخصیت مهم این دوره در قم را ذکر کرده است. برای ملاحظه فهرستی از ۱۴۶ تن از مشایخ وی، ر. ک. مقدّمه کوچه‌باغی بر بصائر، ص ۱۲– ۱۵.

(۵). نجاشی، [پیشین]، ص ۲۸۱؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۱۸؛ اردبیلی، [پیشین]، ج ۱، ص ۴۳۳– ۴۳۴. وی احادیثی را از احمد بن محمّد برقی، که او نیز موالی است، روایت کرده و اعتبار وی به حدّی بود که خود احمد بن محمّد عیسی اشعری و اشعری‌های دیگری همچون سعد بن عبد اللّه و محمّد بن علی بن محبوب و نیز قمی‌های دیگری همانند علی بن ابراهیم و محمّد بن عبد الجبّار همگی روایاتی از وی نقل کرده‌اند.

(۶). چنان‌که خواهد آمد، او یکی از منابع مهم احادیث برای کلینی بود. نجاشی نیز او را «ثقه» دانسته است.

(ص ۶۶) [ر. ک] اردبیلی، [پیشین]، ج ۱، ص ۲۵۲– ۲۵۳.

(۷). امین در اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۲۷۱– ۲۷۲، به ۴ نفر، که در این دوره به نام «احمد بن محمّد» شناخته شده بودند، اشاره می‌کند. همچنین ر. ک. مقدّمه ارموی بر محاسن، ص ۳۴– ۳۶.

---

(۸). نجاشی [پیشین]، ص ۳۳۴؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۴۰. سیاق این اظهارات بیانگر آن است که ایشان به اعتبار سلسله سند احادیث اشاره کرده‌اند. اردبیلی [پیشین]، (ج ۲، ص ۹۶– ۹۹) فهرست اسامی کسانی را که احادیثی از وی نقل کرده‌اند، آورده است که این فهرست شامل «اشعری‌ها»، یعنی سعد بن عبد اللّه، محمّد بن یحیی اشعری، احمد بن ادریس اشعری، و عمران بن موسی اشعری قمی، که نجاشی او را «ثقه» دانسته است (ص ۲۹۱؛ اردبیلی، [پیشین]، ج ۱، ص ۶۴۳– ۶۴۴)، می‌شود. عبد اللّه بن جعفر حمیری، علی بن ابراهیم قمی، حسن بن متیّل دقّاق، کلینی، محمّد بن جعفر بن محمّد بن بطّه، و عبّاس بن معروف– که مولایی از خاندان اشعری بود– همگی غیراشعری بوده‌اند که توسط نجاشی «ثقه» دانسته شده‌اند. (ص ۲۸۱) ر. ک. اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۴۳۳– ۴۳۴ که در اینجا بیان شده است: وی همچنین روایاتی از محمّد بن سنان و سهل بن زیاد نقل کرده.

(۹). اردبیلی، [پیشین]، ج ۱، ص ۵۰۶– ۵۰۷. این افراد عبارتند از: محمّد بن یحیی، سعد بن عبد اللّه، احمد بن ادریس اشعری و نیز علی بن ابراهیم قمی و حمیری. خود او احادیثی را از پدرش، محمّد بن عیسی، نقل کرده است.

(۱۰). اردبیلی، [پیشین]، ج ۲، ص ۱۳۵– ۱۳۶؛ طهرانی [پیشین]، ج ۱، ص ۲۷۶. از میان اشعری‌ها، کسانی که احادیثی را از وی روایت کرده‌اند عبارتند از: سعد بن عبد اللّه، محمّد بن یحیی، احمد بن ادریس، احمد بن محمّد بن عیسی و محمّد بن علی بن محبوب. حمیری و کلینی نیز احادیثی از وی نقل کرده‌اند.

(۱۱). عنوان اصلی با عنوان- «بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد [صلّی اللّه علیه و اله]»- که ناشران قمی در چاپ سال ۱۴۰۴ ق به کتاب داده‌اند، اندکی تفاوت دارد. این چاپ، چاپ مجدّدی است از چاپ بدون تاریخی که در تبریز انجام شده و امیر معزّی از آن استفاده کرده بود. امیر معزّی به عنوان کامل کتاب یعنی «بصائر الدرجات فی علوم آل محمّد و ما خصّهم اللّه به» اشاره کرده) ۲۰ ehT eniviD ediuG, p (، در حالی که نسخه منتشر شده دارای عنوان «بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد» و با تحقیق محسن کوچه باغی (قم، ۱۴۰۴ ق) است. همچنین ر. ک. طهرانی، [پیشین]، ج ۳، ص ۱۲۴- ۱۲۵. امیر معزّی فهرست کاملی از ابواب بصائر ارائه کرده است.) ۵۰ -۲۴۴ . immuQ, pp -la raffaS -lA)

(۱۲). بنابراین، صفّار هیچ حدیثی در رابطه با احکام نیاورده است. در واقع، شرح‌حال‌های صفّار ذکر کرده‌اند که به تحقیق، وی مجموعه‌هایی از احادیث مربوط به احکام را گرد آورده که مشتمل بر روایاتی در باب صلات و طهارت بوده که اکنون در دسترس نیستند.

ص: ۲۵۶

N ۱۵۳. P, EDIUG ENIVID EHT, izzeoM- rimA. eeS ۸۸ .

و برای [ملاحظه] فهرست کامل‌تری از این مجموعه‌ها، ر. ک. مدخل‌های صفّار در رجال نجاشی و الفهرست طوسی که در بالا ذکر شد.

---

(۱۳). هیچ‌کدام از این پنج مورد در این باب، در باب مشابه در محاسن (ص ۲۲۵- ۲۲۶) نیامده است.

(۱۴). در اینجا، که از ویرایش سال ۱۴۰۴ ق. قم استفاده شده، ارجاعات بیانگر شماره صفحه احادیث و سپس شماره احادیث در آن باب هستند. چنین نیست که همه عناوین ابواب مشتمل بر احادیثی باشند که عبارت آنها با عنوان باب موردنظر مطابقت نماید. بنابراین- برای مثال- عنوان یک باب بیانگر این است که چهار روایت آن باب، ائمّه [علیهم السّلام] را به عنوان علما توصیف می‌کنند. درحالی‌که این احادیث عمدتا علما را به عنوان ورثه انبیای پیشین مورد اشاره قرار می‌دهند. (ص ۱۰- ۱۱) دو حدیث از این ۴ حدیث (ص ۱۰، ح ۱؛ ص ۱۱، ح ۴) قطعا از احمد برقی روایت شده‌اند.

(۱۵).

pp, msinaisseM cimalsI, anidehcaS; ۳۵ p, wodahS ehT, dnamojrA. ees; ۴- ۱۱۱. .۳۴ ,۷۹ , pp, sisirC, isserradoM, ۸- ۴۹۶: ۳, ۲ iE," mahsiH", gnuledaM; ۱۰۵. ۶۷۷ n ۲۲۹ dna ۲۳۶ n ۱۷۴. pse dna, ۵۴, ۱۴, ۹. pp, [tic. po] izzeoM- rimA

(۱۶). همچنین ر. ک. روایت ص ۲۰۲، ح ۱، که از یعقوب بن یزید نقل شده است و در ذیل، مورد بحث قرار می‌گیرد.

(۱۷). قس.. ۴۵. rimA- ,izzeoM ehT ,eniviD ediuG ,p

(۱۸). «شما را امّت میانه‌ای قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید.» [وَ کَذلِکَ جَعَلْناکُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النَّاسِ (بقره: ۱۴۳)]

(۱۹). «همه‌چیز جز ذات (پاک) او فانی می‌شود.» [کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ (قصص: ۸۸)]

(۲۰). قس. ارجاع امیر معزّی به این باب) ۹۳ .p (.

(۲۱). یکی از این روایات، یعنی روایت ص ۲۰۰، ح ۲، که توسط عبد اللّه بن محمّد نقل شده، اشاره مستقیم به این علم ندارد.

(۲۲). برای ملاحظه نسخه مختصرتر این احادیث، که درباره همین توانایی‌ها [ی ائمّه] نقل شده است، ر. ک.

ص ۲۶۷، ح ۵.

(۲۳). قس. ۹۳. rimA- izzeoM[tic .po], p .

---

(۲۴). وی صحابی کوفی امام دهم [علیه السّلام] و وکیل دو تن از ائمّه [علیهم السّلام]، و برادرش جمیل، مؤلّف یکی از «اصول اربع مأة» بود. وی روایاتی را برای سهل بن زیاد و همچنین سعد بن عبد اللّه، محمّد بن حسین کوفی، محمّد بن عبد الجبّار، علی بن ابراهیم و حمیری نقل کرده است. نجاشی [پیشین]، ص ۱۰۲؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۶؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۱۱۲- ۱۱۴. همچنین ر. ک. ۱۵۴ niassuH[tic .po], p. ۵۲ n .

(۲۵). نجاشی او را ثقه دانسته است. (ص ۲۹۱) نجاشی در جای دیگری (ص ۴۲) بیان می‌کند که عمران، اشعری بود. همچنین ر. ک. اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۶۴۴، ۶۴۳- ۶۴۴، که در آنجا وی متذکر می‌شود: دو فردی که نام یکسان دارند، احتمالا یک نفرند. اشعری‌هایی همچون احمد بن ادریس، محمّد بن یحیی و سعد بن عبد اللّه، روایاتی را از عمران نقل کرده‌اند.

(۲۶). سلمه از اهالی نواحی ری روایاتی را برای اشعری‌هایی همانند احمد بن ادریس، سعد بن عبد اللّه و محمّد بن علی بن محبوب و نیز حمیری نقل کرده، اما نجاشی و ابن غضائری وی را ضعیف دانسته‌اند. ر.

ک. نجاشی [پیشین]، ص ۴۹۸؛ اردبیلی، [پیشین]، ج ۱، ص ۳۷۲. قس. طوسی، الفهرست، ص ۷۹.

(۲۷). قس.. ۹۳. rimA- izzeoM[tic .po], p

(۲۸). قس. ص ۲۴۲، ح ۱؛ ص ۲۴۷، ح ۱۰.

(۲۹). قرآن در ۵ نوبت به این کلمه به عنوان یک «وحی الهی»، که به انبیای گذشته و حضرت محمّد اعطا شده بود، اشاره دارد. ر. ک. بقره: ۵۳؛ انبیاء: ۴۸؛ بقره: ۱۸۵؛ آل عمران: ۴؛ و فرقان: ۲۱. همچنین ر. ک.

nakruF", teraP. R ۵۰- ۹۴۹: ۲, ۲ iE ",

همچنین درباره این متون [و حیاتی] دیگر، ر. ک. آیه ۱۶۳ سوره مائده و آیه ۳ سوره آل عمران در قرآن.

(۳۰). قس. ۳۷۷ rimA- jizzeoM [tic .po], pp. ۷۳- ۵, n

(۳۱). قس. ۷۳ .rimA- jizzeoM [tic .po], p .

(۳۲). قس. ۳۱۶ rimA- jizzeoM [tic .po], p. ۷۴ n dna . در روایات بصائر، ص ۱۱۹، ح ۳ و ص ۲۶۷، ح ۵، اشارات بیشتری به این علم وجود دارند که به نظر می‌رسد روایت اول نسخه مختصر شده دومی باشد.

(۳۳). نویسنده ترجمه فارسی (کلینی، محمّد بن یعقوب، الاصول من الکافی [عربی، با ترجمه و شرح فارسی] ترجمه و تحقیق ج. مصطفوی. تهران، سه جلدی، بی‌تا)، ج ۱، ص ۳۴۷، به نقل از مجلسی در بحار الانوار می‌نویسد: این روایت به مناظره بین امام جعفر [صادق علیه السّلام] و معاندان شیعه همچون ابن مقفّع (م ۱۴۲ ق/ ۷۵۹ م) اشاره داد. درباره ابن مقفّع، که اصالتا ایرانی است، ر. ک. مقاله F. aG ileirb در

iE ۲ ,۳ :۸۸۳ –۸۸۵

---

(۳۴). قس. ۵۶۷ rimA- jizzeoM [tic .po], pp. ۷۷ n ,۳۷۹ n . قس. ۷۷ .p ، که در اینجا این نوع علم،«ecneicS» ترجمه شده است.

(۳۵). قس. ۴۹۹ rimA- jizzeoM [tic .po], pp. ۱۷, ۸۱ F, p. ۸۷ n که در آنجا وی اظهار می‌دارد:

اولین باب، که دارای هفت روایت است، مشتمل بر اتهاماتی به سه خلیفه اول مبنی بر تغییر متن اصلی قرآن است.

(۳۶). روایات هیثم توسط احمد بن محمّد بن عیسی اشعری و سعد بن عبد اللّه اشعری و نیز احمد بن خالد برقی و سهل بن زیاد نقل شده است. ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۴۳۷؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۷۶؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۳۱۸- ۳۱۹.

(۳۷). می‌توان چنین استدلال کرد: روایاتی که ائمّه [علیهم السّلام] را «محدّثون» می‌دانند (صفّار، [پیشین]، ص ۱۹- ۳۲۰، ح ۳) نیز اعتبار «نسخه‌های عثمانی» [قرآن] را زیر سؤال برده‌اند؛ همان‌گونه که در پژوهش بار- اشر) - rehsA

raB (– که در ذیل می‌آید– نیز مطرح شده است. وی در این پژوهش، ۲ روایت نقل کرده که در آنها آیه ۶۰ سوره اسراء به گونه‌ای تصحیح شده که مشتمل بر اشاره به «محدّثون» نیز باشد. درباره آن، همچنین ر. ک. بحث ما که در ذیل می‌آید. امیر معزّی) ۶ –۸۵ .pp (به عنوان «شاهدی غیرمستقیم» بر اینکه نسخه‌های عثمانی نسخه معتبر قرآن دانسته نمی‌شد، ۶ روایت از صفّار نقل کرده که در آنها آمده است: پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] از «دو چیز گران‌بها» (اشاره به قرآن و اهل بیت پیامبر [علیهم السّلام]) یاد کرده است که آن‌دو را برای مردم بر جای گذاشت. وی می‌گوید: این احادیث زیربنای اتهاماتی درباره تحریف، تغییر و تبدیل نسخه صحیح قرآن هستند. یک فقره از این احادیث (ص ۴۱۴، ح ۵) که از محمّد بن حسین نقل شده و در آن امام [علیه السّلام] از چنین تغییراتی نهی می‌کنند، مستقیما به چنین احتمالاتی اشاره دارد. از ۵ روایت باقی مانده، یک روایت دیگر را محمّد بن حسین نقل کرده، و ۲ روایت از ابراهیم بن هاشم و یک روایت از محمّد بن عیسی نقل شده است. یکی از روایاتی که از ابراهیم نقل شده از طریق سعد اسکاف نقل گردیده که ناووسی بود و اعتقاد داشت: امام جعفر [صادق علیه السّلام] همان «قائم» [آل محمّد] است. با وجود این، محمّد بن عیسی بن عبید روایاتی را از او نقل کرده است. ر. ک: طوسی، الفهرست، ص ۷۶– ۷۷؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۹؛۳۵۳ sisirC ,isserradoM .p ۵۴ n .

(۳۸). قس.۳۴۶ –rimA izzeoM ,p. ۷۲[tic .po], p. ۷۰ n . اصطلاح «محدّث» یعنی «کسی که ملائکه با

وی سخن می‌گوید» از الهام ائمّه [علیهم السّلام]، که به این صورت محقق می‌گردد، سرچشمه گرفته است.

---

(۳۹). این اشاره ناظر به قرائت شیعی از آیه ۵۲ سوره حج بود؛ «هیچ نبی و رسول (محدّثی) را پیش از تو نفرستادیم.» ر. ک.

eht ot a'ihS imamI eht fo snoitiddA dna gnidaeR tnairaV", rehsA– raB. M. M. ۶۵– ۶۴. pp,)۱۹۹۳(۱۳ seidutS latneirO learsI," na'ruQ

که این قرائت متفاوت در روایات را بصائر ص ۳۲۰، ح ۳ و ص ۳۲۱، ح ۸ نقل می‌کند. همچنین ر. ک.

ailatneirO aidutS," msi'ihS revlewT ni htaddahuM mreT ehT", greblhoK natE. ۴۷– ۳۹. pp, ۱۹۷۹, melasureJ, atacideD htenaB. H. D eairomeM

(۴۰). نحوه بیان این تفاوت‌ها، نحوه بیان امیر معزّی در ص ۷۱ است. همچنین ر. ک.۴۳۵ P. ۸۵ n که روایات ص ۳۱۹، ح ۳ و ص ۳۲۱، ح ۸ را نقل کرده است. نیز ر. ک.۶۴ .raB– rehsA[tic .po], p که روایات ص ۳۲۰، ح ۳ و ص ۳۲۱، ح ۸ را نقل کرده است.

(۴۱). روایت شماره سیزده را امیر معزّی) ۳۶۳ P. ۷۲ n (نقل کرده است.

(۴۲). همچنین ر. ک. روایت ص ۳۶۸، ح ۱ که از عبّاس بن معروف نقل شده و در ذیل، مورد بحث قرار گرفته است. در تعدادی از این روایات، از ائمّه [علیهم السّلام] به عنوان «دوازده محدّث» سخن به میان آمده است. (ص ۳۱۹، ح ۲؛ ص ۳۲۰، ح ۲؛ ص ۳۲۰، ح ۵) این روایات ۳ روایت از ۵ نمونه موجود در بصائر هستند که در آنها، عدد ۱۲ ذکر شده است. همچنین ر. ک.

n ۲۴۱. p, immuQ- la raffaS- lA, izzeoM- rimA ۵۳۷ n ۲۱۳. P, ediuG eniviD ehT, ۴۹ ; medI

. همچنین ر. ک. روایات ص ۲۸۰، ح ۱۵ و ص ۳۷۲، ح ۱۶.

کلبرگ متذکر شده است: اشارات موجود در ۲ روایت از این روایات، به مقام ائمّه [علیهم السّلام] به عنوان «کسانی که فرشته با آنان سخن گفته» به حدّی محرمانه بود که باید از برخی از شیعیان نیز مخفی نگاه داشته می‌شد. ر. ک. ۳۶۰ . p ,greblhoK "ayyiqaT"[tic .po], که در آن، روایات ص ۳۲۳، ح ۱۰ و ۱۱ را نقل کرده است.

(۴۳). قس. ۳۵۳ izzeoM -rimA[tic .po], pp. ۷۱- ۲, n .

(۴۴). قس. ۱۵ .izzeoM -rimA[tic .po], p .

(۴۵). قس. ۹۲ .izzeoM -rimA[tic .po], p . هیچ‌یک از روایات این ۴ باب به «اسم اعظم» اشاره ندارند.

(۴۶). نجاشی، [پیشین]، ص ۱۰؛ طوسی، الفهرست، ص ۷؛ اردبیلی، [پیشین]، ج ۱، ص ۱۸- ۱۹. ابراهیم،

ص: ۲۶۰

یکی از اصحاب امام یازدهم [علیه السّلام]، کتابی درباره غیبت تألیف کرد که امیر معزّی۵۴۷ P. ۱۰۲, ۱۰۲ n فقط با نقل [مطلبی] از تهرانی، [پیشین]، ج ۱۶، ص ۷۴ درباره کتاب مذکور، به آن اشاره کرده، اما به اینکه وی بعدها «ضعیف» دانسته شده، اشاره‌ای نکرده است.

---

(۴۷). قس. ۳ -۹۲ .izzeoM -rimA[tic .po], pp . امیر معزّی) ۴۷۳ n (بر این باور است که فقط یک روایت (ص ۲۱۲، ح ۱) از ۲۰ روایت موجود در یکی از این ابواب (ص ۲۱۲- ۲۱۶)، بین «اسم اعظم» و «علم الکتاب»- که به«kooB eht fo ecneicS» ترجمه شده- ارتباط برقرار کرده است. به نظر می‌رسد این باور به واسطه عملکرد کلینی رد می‌شود. کلینی چند روایت از صفّار در این باب را در بابی [از کتاب] خود گنجانده که در این باره است که ائمّه [علیهم السّلام] تنها دارندگان نسخه کامل قرآن و تمام علم قرآن هستند. ر. ک. کافی، ج ۱، ص ۲۲۸- ۲۲۹، ح ۱- ۶ اما در همین‌حال، ظاهرا سایر روایاتی که کلینی نقل کرده است، نیز چنین ارتباطی را ثابت می‌کنند. برای مطالعه بیشتر، ر. ک. بحث ما که در ذیل می‌آید.

(۴۸). «چنان نیست (که آنها درباره معاد می‌پندارند)، بلکه نامه اعمال نیکان در «علیّین» [محفوظ] است. و تو چه می‌دانی" علیّین" چیست؟! نامه‌ای است رقم خورده و سرنوشتی است قطعی که مقرّبان [خدا، یعنی ملائکه] شاهد آنند»: [كَلَّا إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ وَ ما أَدْراكَ ما عِلِّيُّونَ كِتابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ (مطفّفین: ۱۸– ۲۱)]

(۴۹). «چنین نیست (که آنها درباره قیامت می‌پندارند.) به یقین نامه اعمال بدکاران در «سجّین» [محفوظ] است. و تو چه می‌دانی «سجّین» چیست؟! نامه‌ای است رقم‌زده شده و سرنوشتی است حتمی»: [كَلَّا إِنَّ كِتابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ وَ ما أَدْراكَ ما سِجِّينٌ كِتابٌ مَرْقُومٌ (مطفّفین: ۷– ۹)]

قس.۱۹۴ rimA– izzeoM[tic .po], p. ۳۸, n با ترجمه‌اش از روایات ص ۱۴، ح ۲ و به ویژه ترجمه وی از این دو آیه) p. ۳۸ (.

(۵۰). صفّار ۶ روایت درباره ارواحی که خداوند، انبیا، اوصیا و بقیه مردم را از آن ارواح خلق کرده، آورده است. (ص ۴۴۵– ۴۵۰) از این روایات، احمد بن محمّد ۲ روایت و عمران بن موسی و عبد اللّه بن محمّد بن عیسی هرکدام یک روایت نقل کرده‌اند. ۲ روایت نیز از طریق جابر بن یزید جعفی نقل شده است. (ص ۴۴۵، ح ۱؛ ص ۴۴۷، ح ۴)

(۵۱). قس.۱۷۸ rimA ,izzeoM[tic .po], p. ۳۳, n .

(۵۲). نجاشی [پیشین]، ص ۶۲؛ طوسی، الفهرست، ص ۵۰؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۲۱۲– ۲۱۳، ۲۱۷.

اشعری‌هایی همچون محمّد بن یحیی، احمد بن ادریس، سعد بن عبد اللّه و محمّد بن علی بن محبوب، همانند حمیری روایاتی از وی نقل کرده‌اند.

---

(۵۳). امیر معزّی) ۴۳۴ p. ۲۰۲ n (روایت ص ۷۱، ح ۴ را نقل کرده است. همچنین ر. ک.) ۳ .p (که ص ۷۹– ۸۰ را نقل کرده است. مطمئنا همه این احادیث مشتمل بر اشارات صریح به این پیمان نیستند. از این‌رو، از ۹ روایت در یک باب (ص ۷۲– ۷۴)، چهارمین روایت مشتمل بر اشاره به این پیمان است. (ص ۷۳، ح ۴) علاوه‌بر این، ۳ روایت در باب دیگری (ص ۷۹– ۸۰) به این پیمان اشاره دارند.

(۵۴). قس.۱۹۳ rimA– izzeoM[tic .po], n .

(۵۵). «و کلام پروردگار تو با صدق و عدل، به حدّ تمام رسید، هیچ‌کس نمی‌تواند کلمات او را دگرگون سازد، و او شنونده داناست»: [وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَ عَدْلًا لا مُبَدِّلَ لِكَلِماتِهِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (انعام: ۱۱۵)] قس.۵۶ . tic], p .po]izzeoM– rimA.

(۵۶). قس..rimA- jizzeoM [tic .po], p. ۵۸, n ۲۹۷ pse که در آنجا، امیر معزّی ۴۶ روایت درباره این ستون‌های نور در بصائر برشمرده است. درحالی‌که توجه خود را به امام [ی که حدیث از او نقل شده] معطوف کرده، نه به آخرین راوی.

(۵۷). قس.۳۰۴ rimA- jizzeoM [tic .po], p. ۱۸۴ n و به ویژه۳۰۶ pp. ۱۸۴- ۱۸۵ n و۵۸ -۵۷ .pp درباره معنای این جهانی این نور. در یکی از احادیث، امام [علیه السّلام] به مصباحی از نور اشاره می‌کند. (ص ۴۳۱، ح ۲) روایت دیگری که از هیثم نقل شده، به این نور به عنوان شیئی «شبیه ماه» اشاره می‌کند. (ص ۴۳۳، ح ۹)

(۵۸).۳۰۵ rimA- jizzeoM [tic .po], n همچنین ر. ک. روایت ص ۴۳۸، ح ۲ که از احمد بن محمّد نقل شده و در آن، هم به شنیدن ائمّه [علیهم السّلام] در رحم و هم به ستون نور اشاره می‌کند، بدون ذکر اینکه این نور امکان رؤیت را فراهم می‌کرده است. (ص ۴۳۸، ح ۲)

(۵۹). این اشاره به آیه ۱۶ سوره نمل است که در آن نقل شده: سلیمان بن داود گفت: «ای مردم! زبان پرندگان به ما تعلیم داده شده و از هرچیز به ما عطا گردیده؛ این فضیلت آشکاری است (از جانب خداوند)»: [یا أَیُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنا مَنْطِقَ الطَّیْرِ وَ أُوتِینا مِنْ کُلِّ شَیْءٍ إِنَّ هذا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِینُ (نمل: ۱۶)] گرچه امیر معزّی بر این باور است) ۹۳ .p (که چنین علمی در زمره «نیروهای حیرت‌آور مبتنی بر علم مکنون» محسوب می‌شود، اما به نظر می‌رسد چنین احادیثی فقط بر این مطلب تأکید دارند که ائمّه [علیهم السّلام]

صاحب علمی هستند از همان دست که انبیای پیشین برخوردار بودند.

---

(۶۰). قس.۳ -۷۲. rimA- jizzeoM [tic .po], pp .

(۶۱). قس.۹۹. rimA- jizzeoM [tic .po], p . چنین روایتی نیز ممکن است بیانگر اعتقاد به بازگشت قریب الوقوع امام دوازدهم [علیه السّلام] باشد.

(۶۲). امیر معزّی) ۳۷۰ .p ۷۳ n (بدون اشاره به لوازم نقل این حدیث توسط صفّار، متذکر می‌شود که آخرین راوی [نقل] این روایت از امام [علیه السّلام]، سماعة بن مهران- یکی از واقفه، یعنی معتقدان به بازگشت امام هفتم، [امام] موسی کاظم [علیه السّلام] به عنوان «مهدی»- بود. درباره سماعة ر. ک.,[rimA- jizzeoM, tic .po] که نقل کرده است: از اردبیلی، [پیشین]، ج ۱، ص ۳۸۴ به بعد؛ طوسی، رجال، ص ۲۱۴، ۳۵۱ و نجاشی [پیشین]، ص ۱۹۳- ۱۹۴. همچنین ر. ک.۳۷۱, ۳۷۳ rimA- jizzeoM [tic .po], nn

(۶۳). همچنین ر. ک. مائده: ۱۱۰؛ بقره: ۷۳ و ۲۶۰؛ حج: ۶؛ شورای: ۹؛ احقاف: ۳ و درباره برانگیختن [مردگان] در روز قیامت، ر. ک. روم: ۵۰؛ فصّلت: ۳۹.

(۶۴). درباره این روایت، ر. ک.۳۵۹. greblhoK," ayyiqaT"[tic .po], p

(۶۵). روایات او توسط علی بن ابی حمزه ثمالی- که نجاشی او را ثقه دانسته- نقل شده‌اند. ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۴۴۱؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۷۸؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۳۳۴- ۳۳۸.

(۶۶). همچنین ر. ک. بخش‌هایی از این روایت که در جاهای دیگر یعنی در ص ۲۷۰، ح ۴؛ ص ۲۷۰، ح ۵؛ ص ۲۷۱- ۲۷۲، ح ۷ نقل شده و اولین روایت آن از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی از ابو بصیر ذکر گردیده است.

(۶۷). همچنین ر. ک. ص ۲۰۸، ح ۳ که در بابی مشتمل بر نه حدیث درباره «اسم اعظم» خداوند (ص ۲۰۸- ۲۰۹، ح ۳)، توسط احمد بن محمّد نقل شده است.

(۶۸). قس. ۹۳. .rimA- izzeoM]. tic .po [,p .

(۶۹). سودانی‌ها در اوایل قرن سوم ق نهم م در برابر خلیفه یاغی بودند. ر. ک. ۲۱, ۱۴ . ehT ,tloveR pp . ,civopoP

اینکه ائمّه [علیهم السّلام] در این دوره می‌بایست با سودانی‌ها مرتبط بوده باشند، چه رسد به اینکه سودانی‌ها با جنّ یکی دانسته شوند، مطالب بیشتری را درباره برداشت قمی‌ها از موقعیتشان در این منطقه، روشن می‌کند.

(۷۰). همچنین ر. ک. ص ۹۷، ح ۶ که آن نیز از سعد نقل شده است، و ص ۱۰۰، ح ۱۱ که محمّد بن حسین از عمار سجستانی نقل کرده است. درباره عمار، ر. ک. اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۶۱۱- ۶۱۲.

---

(۷۱). ر. ک. ترجمه A. A. .A eezyF از این نوشته تحت عنوان ۱۰۲. A etiihS ,deerC ,drofxO ,۱۰۴۲ ,p همچنین ر. ک. نوشته ما تحت عنوان:

. ehT ۴۳ htyM lacirelC eht fo noitargiM diwafaS ot narI" .p ,۷۱. n ۱۳ ,۸۳- ۶ ,۸۴ n

(۷۲). «و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما، (مردم را) هدایت می‌کردند»: [وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا (انبیاء: ۷۳)]

(۷۳). «و آنان [- فرعونیان] را پیشوایانی قرار دادیم که به آتش دوزخ دعوت می‌کنند؛ و روز رستاخیز یاری نخواهند شد»: [وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَ يَوْمَ الْقِيامَةِ لا يُنْصَرُونَ (قصص: ۴۱)]

(۷۴). « (به یاد آورید) روزی را که هرگروهی را با پیشوایشان می‌خوانیم ....»: [يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ (اسراء: ۷۱)]

(۷۵). «بگو: خداوند، تنها اعمال زشت را، چه آشکار باشد چه پنهان، حرام کرده است»: [قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ (اعراف: ۳۳)]

(۷۶). «آیا ندیدی کسانی را که بهره‌ای از کتاب (خدا) به آنان داده شده، (با این حال)، به" جبت" و" طاغوت" ایمان می‌آورند؟» [أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَ الطَّاغُوتِ (نساء: ۵۱)]

(۷۷). و آیا گمراه‌تر از آن کس که پیروی هوای نفس خویش کرده و هیچ هدایت الهی را نپذیرفته، کسی پیدا می‌شود؟! مسلّما خداوند قوم ستمگر را هدایت نمی‌کند»: [وَ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَواهُ بِغَيْرِ هُدىً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (قصص: ۵۰)]

(۷۸). «هرکس از هدایت من پیروی کند، نه گمراه شود و نه شقی»: [فَمَنِ اتَّبَعَ هُدايَ فَلا يَضِلُّ وَ لا يَشْقى (طه: ۱۲۳)]

(۷۹). در این‌باره، رجال برقی را، که وی در آن فقط اسامی اصحاب ۱۱ امام اول [علیه السّلام] را [بدون توضیح بیشتری درباره آنها] برشمرده است، مقایسه کنید رجال نجاشی و طوسی که آنها اسامی را برشمرده و [علاوه‌بر آن] بارها به وثاقت نسبی این افراد اشاره کرده‌اند و این بدان معناست که باید مساهمت محمّد بن عمر کشّی را (که در اوایل قرن چهارم ق/ دهم م می‌زیست) را کنار گذاشت؛ چرا که اثر او به دلیل تکیه بر نقل‌های ضعیف، مورد نقد قرار گرفت و اکنون کار او فقط به صورت نسخه‌ای که طوسی آن را «خلاصه و منقّح» کرده، در دسترس است و از این‌روی، بیشتر نمایانگر [دیدگاه] این نسل از علماست. ر. ک.

da, ۲- ۷۱۱: ۴, ۲ IE," ihshsaK- la", gnuledaM .۷۱۱

.

---

(۸۰). امیر معزّی) ۵۳۷ p. ۲۱۳ n (این واقعیت را که صفّار فقط ۵ روایت درخصوص عدد ۱۲ به عنوان حدّ نهایی تعداد ائمّه [علیهم السّلام] در باب‌هایی آورده که عناوین آنها با این جزئیات ارتباطی ندارد، مضطرب دانسته، می‌افزاید: «این واقعیت که او از ۱۸۸۱ حدیث تشکیل‌دهنده [کذا] بصائر، فقط ۵ روایت درباره با این موضوع نقل کرده، تقریبا در حکم یک سکوت مطلق است.» وی [همچنین] با نقل از) ۲۳ -۵۲۲ .greblhoK)" ayyimamI morF"," pp می‌افزاید: به نظر می‌رسد صفّار هیچ روایتی درباره نظریه «غیبت» نقل نکرده است. قس. کتاب وی تحت عنوان.۴۹ p. ۲۴۱, ۲۴۱ n lA- raffaS -la ,immuQ ,pse. اما کلینی نسخه‌ای از روایت خضر [علیه السّلام] را آورده که در آن اسامی همه دوازده امام [علیهم السّلام]، همان‌گونه که از محمّد بن یحیی اشعری از صفّار از احمد برقی نقل شده، بیان گردیده است. (کافی، ج ۱، ص ۵۲۶، ح ۲) و این مطلب را [نیز] بیان کرده که صفّار به محمّد گفت: وی این روایت را یک دهه پیش از غیبت شنیده بوده (که [البته در روایت]، از دوران غیبت به دوران «حیرت»، تعبیر شده است.) درباره وجود نسخه مختصرتر این روایت- یعنی نسخه‌ای که فاقد عدد ۱۲ به عنوان تعداد ائمّه [علیهم السّلام] و فاقد ۱۲ نام ایشان است- در محاسن، که از طریق اسناد متفاوتی نقل شده، در بالا بحث شد.

قس.۵۲۳, ۵۳۲ .greblhoK," ayyimamI morF" [tic .po], pp و۱۰۰ .M ,isserradoM ,sisirC ,p .

همچنین ر. ک. بحث ما در پایان فصل گذشته.

(۸۱). همان‌گونه که امیر معزّی متذکر شده است.) ۵۶۶ ۲۱۶ n (همچنین درباره چاپ این تفسیر، که معمولا از آن نقل شده، ر. ک. ۱۰۰. .isserradoM ,sisirC ,p .

(۸۲). قس.jizzeoM -rimA[tic .po], pp. ۱۰۱ f آنجا که وی متذکر شده: این اعتقادات در میان پیروان امام پنجم، هفتم و هشتم [علیهم السّلام] رایج بوده است. وی همچنین متذکر گردیده است که در قرن سوم ق/ نهم م، چند کتاب درباره «غیبت» تألیف شد که نویسنده آخرین کتاب ابراهیم بن اسحاق از اصحاب امام یازدهم [علیه السّلام] بود که صفّار احادیثی را از وی نقل کرده است. همچنین ر. ک.

f ۸۸. pp. pse ۶۲, ۶۰, ۵۶. pp, sisirC, isserradoM

که هرچند این بحث اساسا بحثی است مبتنی بر منابع تألیف شده در بغداد، اما تاریخ اعتقاد به خود «مهدی» [علیه السّلام] دست‌کم به قیام محمّد بن عبد اللّه [معروف به] «نفس زکیّه» برمی‌گردد. چنان‌که در بالا اشاره شد، واژه «قائم» به عنوان یک نمایه مربوط به شیعه دوازده امامی) ecnerfer fo tniop revlewT (، در محاسن آمده است.

(۸۳). قس.۱۰۱ .jizzeoM -rimA[tic .po], p که در آنجا وی تاریخ ظهور اخبار مرتبط با تعداد

ص: ۲۶۵
ائمّه [علیهم السّلام]، امام دوازدهم [علیهم السّلام]، ۲ غیبت ایشان و بازگشت پیروزمندانه‌شان را به منابع پس از غیبت نخست، که کلینی اولین منبع آنهاست. برمی‌گرداند. این سخن حاکی از عدم تمایز بین احادیث مکتوب و غیرمکتوب است. ر. ک. بحث ما درباره ۲۰ روایت کلینی درخصوص عدد ۱۲ به عنوان حدّ نهایی تعداد ائمّه [علیهم السّلام]، که در ذیل می‌آید.

---

(۸۴). قس.۶۸۵ jizzeoM -rimA[tic .po], p. ۲۳۰ n . همچنین ر. ک.

naciremA eht fo lanruoJ," ayyiqaT no sweiV i'ihS imamI emoS", greblheK natE. ۳۸۰-۳۴۵. pp, [tic. po]," ayyiqaT", medI' ۴۰۲- ۳۹۵. pp,)۱۹۷۵(iii/ ۹۵ yteicoS latneirO

همچنین ر. ک. نقل‌قول‌هایی که در اینجا از امیر معزّی ذکر شد.

(۸۵). قس.۳۷۲ .greblhoK ,"ayyiqaT "[tic .po], p .

(۸۶). همان کتاب کلبرگ، که ح ۹ ص ۲۲ را نقل کرده است.

(۸۷). در چند روایت دیگر، ائمّه [علیهم السّلام] به توانایی پیروان امامان نخست مانند [حضرت] علی [علیه السّلام] در حفظ اسرار مهم و خاصی مانند [زمان، مکان و نحوه] فوت ایشان، اشاره کرده‌اند. ر. ک.

pp, [tic. po] greblhoK .۳۵۴ -۳۵۵

که روایات ص ۲۶۰– ۲۶۱، ۱، ۴، ۵ و ص ۲۶۲، ح ۲ را نقل می‌کند. اولین روایت از این روایات را احمد بن محمّد از طریق محمّد بن سنان نقل کرده است.

(ص ۲۶۱، ح ۵) پنجمین روایت صفّار از یعقوب بن یزید نقل شده است. همچنین به شیعیان امامان بعدی گفته شده است که اگر ایشان احتیاط بیشتری داشته باشند، مطالب بیشتری درباره آینده‌شان به آنها گفته می‌شود. ر. ک.۳۵۵ . tic]، p greblhoK,[po]. که روایات ص ۴۲۲– ۴۲۳، ح ۱– ۳ را نقل می‌کند و ر. ک.

n, [tic. po] izzeoM- rimA ۶۸۵

. ۲ روایت از این روایات از طریق ابان بن عثمان نقل شده است.

ص: ۲۶۷

فصل ششم کافی کلینی واکنش قم به عقل‌گرایی بغداد

ص: ۲۶۹

مقدّمه

تا اینجا، دو مجموعه مجزّا از اوضاع و احوال و گفتمان مربوط به آن‌دو را مورد بحث قرار دادیم. از یک‌سو، در سال‌های آخر قرن سوم ق/ نهم م، شیعیان باایمان بغداد– در بحبوحه ظهور حدیث‌گرایی اهل تسنّن که طرف‌داران آن در بغداد با دیگر گروه‌های ضدّ شیعه آن شهر همدست شده بودند– در مواجهه با غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام] به جست‌وجوی معنا و رهنمونی برای حفاظت و پیشبرد منافع جماعت شیعه پرداخته‌اند و به ابزارهای عقل‌گرایانه‌ای از تحلیل و تفسیر توسّل جستند تا از این رهگذر، نه تنها گرایش‌های مشابه اولیه‌ای را که در میان شیعه به نحو عام و در میان امامیه به نحو خاصّ وجود داشت مبنا قرار دهند، بلکه هم اتحاد نظری بین معتزله، شیعه و دستگاه خلافت را– که شاخص نیمه اول قرن بود، البته اگر نگوییم در این دوره غالب بود– و هم ابعاد عملی همراه با این اتحاد را، که متحدانی در دربار برای جامعه ایجاد کرده و اندکی عطف توجه به منافع شیعه در بغداد را تضمین کرده بود، احیا کنند. بنی نوبخت نمونه و نماینده این گرایش بودند.

حمایت ایشان از عقل‌گرایی معتزلی، با جانب‌داری همزمان از ضرورت سامان‌دهی جامعه به صورت سلسله مراتب، پیوند داشت و آن را تسهیل می‌کرد.

اینکه در نهایت، سرنوشت این افراد– البته اگر نگوییم سرنوشت جامعه شیعه–

ص: ۲۷۰

در گرو تغییرات و تحوّلات خط مشی سیاسی دربار بود، فقط تا اوایل دهه اول قرن چهارم ق/ دهم م، یعنی زمانی که کلینی وارد بغداد شد، بسیار نمود داشت. پس از آن، در طول حکومت مقتدر (۲۹۵ ق/ ۹۰۸ م تا ۳۲۰ ق/ ۹۳۸ م) در مجموع، اتفاقات ذیل، هم برای جامعه شیعه و هم طبیعتا برای گفتمان عقل‌گرایانه و سازمان‌دهی مبتنی بر سلسله مراتب، که سخت با این گفتمان پیوند خورده بود، از آینده‌ای بسیار متزلزل خبر می‌داد: بخت همراه با نوسان حامیان شیعیان در

میان بنی فرات، تهدیدات ناشی از [دعاوی] حلّاج (م ۳۰۹ ق/ ۹۲۲ م)، مرگ حسن بن موسی و ابو سهل اسماعیل بن علی نوبختی- شاخص‌ترین نمایندگان عقل‌گرایی شیعی- پیش از سال ۳۱۱ ق/ ۹۲۳ م، دستور دربار مبنی بر تخریب مسجد «براثا» در سال ۳۱۳ ق/ ۹۲۵ م، استمرار موفقیت‌های قرمطیان، ظهور شلمغانی (م ۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م)، که فردی خطرناک بود، تداوم حمایت دربار و برخی شیعیان از او، و ناتوانی اولیای امور در پی مرگ مقتدر در حمایت از جامعه [شیعه] در برابر جوانب آشکارا ضد شیعی قیام سال ۳۲۳ ق/ ۹۲۴ م؛ قیامی که از «حنابله» الهام گرفته بود.

از سوی دیگر و در همین زمان در قم، در اثر هجوم تقریبا مستمر از جانب مرکز، که در اختیار اهل تسنّن بود و از جانب اشکال مختلف گفتمان شیعی از اوایل قرن، مؤمنان در مجموعه احادیث رسیده به تنها دولت- شهر امامی آن ناحیه، که مستقل از کانون‌های پراکنده مؤمنان در سرتاسر آن ناحیه بود، معنایی [خاص] و مایه تسلّی خاطر را جست‌وجو می‌کردند. بررسی آنچه از محاسن برقی باقی‌مانده همراه با بصائر الدرجات صفّار، به ویژه نشانگر این است که در میان احادیث رایج در این شهر، احادیثی وجود داشتند که طبیعتا باتوجه به اوضاع و احوال شهر، در وهله نخست، بر موقعیت خاص ائمّه [علیهم السّلام] و شیعیانشان، و بر احادیث ایشان به عنوان مرجع کلیدی در مسائل عقیدتی و علمی تأکید داشتند. این احادیث-

چنان‌که در محاسن آمده- شامل احادیثی حول محور احکام و ابعاد عملی زندگی شیعیان و- چنانکه در بصائر آمده- شامل احادیثی هستند که بر توانایی‌ها و علم شگفت‌انگیز و اعجازآمیز ائمّه [علیهم السّلام]، به ویژه علم ایشان و دغدغه خاطرشان نسبت به اوضاع و احوال شیعیانشان در اعصار دیگری که ائمّه [علیهم السّلام] در میان آنها نیستند و بر جایگاه خاص شیعیان در اسلام، تأکید دارند. چنین احادیثی فقط می‌توانستند در غم‌انگیزترین لحظه‌های زندگی شیعیان به آنها دل‌گرمی بدهند، و به عبارت دقیق‌تر، ارزیابی مجموعا غم‌انگیزتری را از اوضاع و احوال شهر- تقریبا یک نسل پس از تدوین محاسن- ارائه کنند و اعتقاد به بازگشت قریب الوقوع امام دوازدهم [علیه السّلام] در ابتدای قرن را تقویت نمایند. مسلّما اینکه در مقایسه با محاسن، درصد بیشتری از احادیث بصائر توسط قمی‌ها، که شامل تعدادی از نخبگان «اشعری» قم هستند، نقل شده، به روشنی حاکی از رشد علاقه بومی به این مسئله است؛ دقیقا به خاطر اینکه برداشت ایشان از شرایط به گونه‌ای تناقض‌آمیز، هم امیدوارکننده و هم به نحوی فزاینده بدبینانه شده بود.

[تدوین کافی]

[تدوین] کافی واکنشی بود از جانب گفتمان حدیثگرا- که سلطه آن بر اذهان نخبگان قم در حال افزایش بود- در قبال اوضاع و احوال و آمیزه گفتمان عقل‌گرا و گفتمان مبتنی بر سلسله مراتب که مقارن آن اوضاع و احوال، در میان نخبگان بغداد عمومیت داشت؛ همچنان‌که کلینی در طول ۲۰ سال اقامتش در بغداد یعنی ۲۰ سال آخر عمرش، شاهد آن بود.

گردآوری کافی به روشنی هدفی دوگانه داشت. از ۱۶۱۹۹ حدیث کافی، ۳۷۸۳ حدیث در ۲ جلد اول کافی تحت عنوان اصول کافی، به همراه ۵۹۷ حدیث در جلد

هشتم کافی یعنی الروضة، که مجموعا ۴۳۸۰ حدیث می‌شود، ۲۷ درصد از کل مجموعه را تشکیل می‌دهد. می‌توان گفت: احادیث اصول کافی و به میزان کمتری احادیث الروضة، همانند بصائر، مبانی کلامی رجوع به ائمّه [علیهم السّلام] به عنوان منابع معتبر و نهایی علم را پی‌ریزی می‌کنند. دیگر احادیث کافی یعنی تقریبا سه چهارم آن به مسائل مربوط به عمل و رفتار ۱ فرد و جامعه- یا عمل و رفتار شخصی و عمومی- می‌پردازند که این احادیث در پنج جلد فروع کافی قرار دارند. ۱۱۸۱۹ حدیث موجود در فروع کافی یعنی بخش عمده احادیث کافی همانند بیشتر احادیث نسخه موجود محاسن برقی تصویر جامعی از دستورات ائمّه [علیهم السّلام] در باب مسائل مربوط به رفتار روزانه شخصی و عمومی ارائه می‌دهند. تا به امروز، احادیث اصول کافی و به میزان کمتری احادیث الروضة، موضوع برخی بررسی‌های محققانه بوده‌اند. اما احادیث فروع کافی، یعنی ۷۳ درصد از کل مجموعه نیز باید موضوع چنین توجهاتی باشند. در نتیجه، جایگاه کافی به عنوان مجموعه کاملی از احادیث مربوط مسائل کلامی و اعمال عبادی و رفتار شخصی و عمومی، در این دوره مهم از تاریخ شیعه- اگر خیلی خوشبین باشیم- به‌طور ناقص، شناخته شده است. ۲

کتاب کافی با ارائه دیدگاه قمی‌ها نسبت به مسائلی از این دست، مشتمل است بر احادیثی که در مجموعه‌های روایی پیشین ذکر شده بود و نیز مشتمل است بر احادیث بسیار بیشتری که بخصوص در فروع کافی نقل شده و به نظر نمی‌رسد در آثار روایی پیشین درج شده باشند. ۳ بررسی محتوای احادیث کافی نشان می‌دهد که حدیث‌گرایی قمی در تفسیر مسائل عقیدتی، رجوع به هرمنبعی غیر از منابع وحیانی علم[۱۳۶] را، به ویژه آن‌گونه که در احادیث ائمّه [علیهم السّلام] تبلور یافته است.

رد می‌کرد و هرگونه ساختار نهادینه و سلسله مراتب را برای فرایندهای مرتبط با

اعمال گوناگون، که برای زندگی افراد جامعه شیعه اهمیت روزمرّه داشتند، منکر می‌شد. این حدیث‌گرایی ماهیتا جامع بود؛ چرا که در باب همه مسائل عملی، که برای جامعه و افراد مؤمن اهمیت داشتند، احکامی در اختیار قرار می‌داد، و همچنین اگر واقع‌بین باشیم در مسئله تعامل مؤمنان با غیرمؤمنان به‌طور اعم، و تعامل مؤمنان با نهاد سیاسی حاکم به‌طور اخص، موضعی سرسختانه داشت.

تأکید کافی بر اینکه هم در مسائل عملی و هم در مسائل اعتقادی، مرجعیت به ائمّه [علیهم السّلام] اختصاص دارد، نشان می‌دهد که کلینی این را نیز دریافته بود که آن زمان به‌طور ویژه برای ارائه گفتمان حدیثگرای شیعه به جای گفتمانی که بنی نوبخت ترویج کردند و همچنین به جای عقل‌گرایی به‌طور کلی، و به جای حدیث‌گرایی اهل تسنّن، که مجددا رایج شده بود، مناسب بود. کلینی وارد بغداد شد و تألیف کافی را زمانی در دهه اول قرن چهارم ق/ دهم م آغاز کرد. او در سال ۳۲۹ ق/ ۹۴۱ م، قریب هفتاد سال پس از غیبت[۱۳۷] امام دوازدهم [علیه السّلام] (در سال ۲۶۰ ق/ ۳- ۸۷۴ م) از دنیا رفت. اقامت طولانی او در «کرخ»، محله شیعه‌نشین شهر، تجربه‌های دست اوّلی را برای او فراهم کرد؛ تجربه‌هایی هم درباره شیعیان دوازده امامی بغداد و هم سایر شیعیان و نیز درباره گفتمان مذهبی اهل تسنّن در آن عصر و طیف گسترده‌تر وقایع و گرایش‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که همه این امور را شکل داده بود؛ تجربه‌هایی درباره

---

[۱۳۶] (۱). mli'fo secruos delaever.

[۱۳۷] (۱). باید توجه داشت که مقصود، غیبت صغرا است؛ زیرا غیبت کبرا دقیقا از همان سال ۳۲۹ ق(سال فوت کلینی) آغاز گردید.(ن)

ناکامی گفتمان عقل‌گرا و حدیثگرای اهل تسنّن در حلّ هرج و مرج‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی که از نیمه دوم قرن سوم ق/ نهم م پایتخت و کل نظام حکومتی را به لرزه درآورده بود؛ البته اگر نگوییم که تخاصم این دو گفتمان هرج و مرج را تشدید کرده بود. آن دسته از احادیث

ص: ۲۷۴

اصول کافی و احادیث الروضة که برخورداری ائمّه [علیهم السّلام] از موهبت مرجعیت خاص را اثبات می‌کنند و گفتمان عقل‌گرا را در تفسیر عقیده و عمل رد می‌کنند، سنّی‌های درگیر در تفسیر عقل‌گرایانه [عقیده و عمل] را به همان اندازه همتایانشان در شیعه به چالش می‌طلبیدند.

احادیث فروع کافی قطعا برای دو گروه مفید بودند: کسانی از جامعه شیعه که می‌خواستند یا در این دوره بحرانی بخصوص می‌پذیرفتند که مؤلّفه‌های ایمان صحیح و عمل شخصی و جمعی بر مبنای احادیث تبیین شود، و کسانی که احتمالا اطمینان داشتند کلام ائمّه [علیهم السّلام] ارشاداتی جامع در این زمینه‌ها ارائه می‌کند که به اندازه جامعیت مجموعه‌های احادیث نبوی اهل تسنّن برای خود آنها، جامعیت دارد. با وجود این، در همین زمان، فروع کافی با ۱۱۸۱۹ حدیثش، حدیث‌گرایی سنّی را، که نسبتا پرطرفدارتر بود و به شدت رونقی دوباره گرفته بود، مستقیما به چالش فرامی‌خواند؛ چه آنکه این کتاب از لحاظ تعداد، نسبت به هریک از تألیفات متعدّد اهل تسنّن از احادیث نبوی، مجموعه بیشتری از احادیث منقول از ائمّه را دربر دارد، و در موضوعات و به ترتیبی گردآوری شده که برای یک مخاطب سنّی آشناست. همچنین مستنداتی که کافی درخصوص مرجعیت اختصاصی ائمّه [علیهم السّلام] از سلسله فرزندان امام حسین [علیه السّلام] تا امام حسن عسکری [علیه السّلام] ارائه می‌دهد و دیگر احادیثی که این ائمّه [علیهم السّلام] را نافی گفتمان یا جنبش‌های شیعه غیر دوازده امامی پیشین یا معاصر خود معرفی می‌کنند، دیگر فرقه‌های شیعه غیر دوازده امامی را مستقیما به چالش می‌طلبند.

سرانجام، بررسی اسناد این احادیث مؤیّد آن است که کافی طرحی است که به مراتب بیش از محاسن و بصائر، صبغه قمی دارد؛ به این معنا که در واقع، بخش عمده ۱۶۱۹۹ حدیث کافی، از راویان قمی نسبتا معدودی و بخصوص از خاندان «اشعری» روایت شده است. ۴ این اسناد نشان می‌دهد که بینش‌های کلامی و

ص: ۲۷۵

عملی که در این احادیث یافت می‌شوند و [نیز] چالش با عقل‌گرایی شیعی، افراطیگری شیعی غیرامامی، عقل‌گرایی- به‌طور کلی- و حدیث‌گرایی سنّی، که در این احادیث تبلور یافته است، در آن زمان میان بزرگان شهر یعنی طایفه مهم «اشعری» و وابستگان نزدیک آنها رواج داشت. همچنین این محدّثان همانند اسلافشان در محاسن و بصائر، آشکارا بیش از آنچه رجالیان متأخّر، به ویژه نجاشی و طوسی بیان کرده‌اند، در مبارزه و اعتقادشان در مقابل غیر خودشان اتحاد داخلی داشتند. نجاشی و طوسی و عالمان بعدی، تعدادی از راویان متقدّم را، که نامشان در سند روایات برقی، صفّار و کلینی آمده، نادیده گرفته‌اند. ۵ اعتبار فراوان و مستمری که محدّثان «موثّق» ساکن قم یعنی اشعری‌ها و محدّثان غیر «اشعری»، در ابتدای این قرن برای این راویان متقدّم منظور می‌کردند، در کنار قضایایی همچون بازگشت و انصراف کاملا

علنی احمد بن محمّد بن عیسی اشعری از خصومت قبلی‌اش با احمد بن محمّد برقی،[۱۳۸] بیانگر آن است که اختلافات اواخر قرن سوم ق/ نهم م در قم بر سر اینکه چه چیزی آیین درست[۱۳۹] و چه چیزی غلوّ[۱۴۰] است آن‌قدر عمیق نبوده که شرح‌حال‌نویسان متأخّر انگاشته‌اند و همچنین بیانگر این است که می‌توان از احادیثی که در این دوره در قم رواج داشته، پاسخ جامع و یکسانی را نسبت به آمیزه گفتمان و وقایع – که کلینی در بغداد تجربه کرده بود – استنباط کرد.

ص: ۲۷۶

با وجود این، کلینی در نهایت، با کاهش تعداد احادیث مربوط به ابعاد خاص علم و قدرت ائمّه [علیهم السّلام] و با ذکر پراکنده آنها در جلدها و ابواب گوناگون و نامتناسب، که موجب تقلیل تأثیر همه‌جانبه آنها می‌شد، یا با حذف آنها – به‌طور کلی – آن دسته از احادیث بصائر را، که بر ابعاد شگفت‌انگیزتر توانایی‌ها و علم ائمّه [علیهم السّلام] تأکید داشت، عموما کم‌رنگ کرده است.[۱۴۱] این عمل کلینی احتمالا اذعان روشنی است بر غلبه گفتمان عقل‌گرایانه در بغداد که ذاتا با بدبینی نسبت به حدیث‌گرایی و به ویژه با بدبینی نسبت به گرایش‌های ضد افراطی همراه بود. این گرایش‌های ضد افراطی، بخصوص معلول ترس و وحشت گسترده بغدادیان از جنبش‌هایی مانند «زنگیان»، «قرمطیان» و دیگر شورش‌های گاه و بی‌گاه در این ناحیه، و معلول گرایش نیروهای سنّی به یک کاسه کردن شیعیان برجسته‌ای همچون بنی فرات با قرمطیان، و همچنین معلول چالش‌های ایجاد شده برای جامعه امامیه بغداد، بخصوص توسط افرادی همچون حلّاج و بالاخص شلمغانی بود. همچنین وی گه‌گاهی چنین احادیثی را که در این مجموعه‌های متقدّم روایی، به ویژه بصائر، آمده بود، با اسناد متفاوتی روایت کرده است؛ گویا خود او به واسطه

ص: ۲۷۷

ردیابی چنین احادیثی از طریق سلسله راویان متفاوت، از صحّت آنها مطمئن شده است. در این رابطه، باید توجه داشت که کلینی روایات بسیار کمی را بدون واسطه از صفّار نقل کرده، و همچنین احادیثی در زمینه تخطئه گرایش‌ها و گروه‌های افراطی غیرامامی ذکر کرده است. ۶

---

[۱۳۸] (۱). اصل قضیه از این قرار بوده که مؤلف محاسن با آنکه خودش ثقه بود، اما در موارد بسیاری از راویان ضعیف نقل می‌کرد، و به مراسیل اعتماد می‌نمود و احمد بن محمّد بن عیسی اشعری به این کار او اعتراض و او را از قم بیرون کرد، اما بعدا از این کار پشیمان شد و در تشییع جنازه او با پای برهنه حاضر شد. این اختلاف به مسئله دقت در نقل حدیث برمی‌گردد که مشایخ حدیث مانند احمد بن محمّد اشعری به آن اهمیت می‌دادند. مرحوم شیخ طوسی درباره برقی می‌نویسد:« کان ثقة فی نفسه غیر انّه اکثر الروایة عن الضعفاء و اعتمد المراسیل.» رجال‌نویسان دیگر نیز همین‌گونه نوشته‌اند.(ر. ک. برقی، محاسن، ص ۱۸.)(ن)

[۱۳۹] (۲). xodohtro

[۱۴۰] (۳). emertxe

[۱۴۱] (۱). این مقایسه صحیح به نظر نمی‌رسد و نمی‌توان اثبات کرد که کلینی چنین نظری داشته است و کار او نمی‌تواند موهم چنین معنایی باشد؛ زیرا اولا آثار و تألیفاتی که به نوعی مشترکاتی دارند، هرکدام جهت و هدف خاصی را تعقیب می‌کنند. کافی و بصائر نیز دقیقا چنین هستند. این دو کتاب درباره معارف تشیّع و امور دینی شیعیان هستند، اما هرکدام هدف خاصی دارند؛ بصائر، سراسر مربوط به مسائل امامت و شئون ائمّه علیهم السّلام از جهات گوناگون است، درحالی‌که کافی یک کتاب جمع است – چنان‌که محاسن، سراسر مربوط به مسائل عبادی و آداب و سنن اسلامی است و بحث نظری در آن جایگاهی ندارد – که به درخواست یکی از شیعیان تألیف شده است. از این‌رو، یکی از مباحث آن، مربوط به ائمّه علیهم السّلام است، اما صدها موضوع و مبحث دیگر نیز دارد. ثانیا، کلینی در اواخر مقدّمه از اینکه بخش مربوط به ائمّه علیهم السّلام کوتاه است، ابراز تأسف می‌کند و اظهار امیدواری می‌نماید که در صورت بقای عمر، حق مطلب را درباره ائمّه ادا کند:« ... و وسّعنا قلیلا کتاب الحجة و ان لم نکن نکمّله علی استحقاقه، لانّا کرهنا ان نبخس حظوظه کلها و ارجو ان یسهل اللّه – جلّ و عزّ – امضاء ما قدّمنا من النیّة ان تأخّر الاجل صنّفنا کتابا اوسع و اکمل منه ...»(ن)

کافی از نظر کلینی؛ گفتمان عقل‌گرای بغداد در حاشیه

کلینی درباره تمام این موارد مطالبی در مقدّمه آورده است، درحالی‌که هیچ‌یک از برقی و صفّار این کار را نکرده‌اند. مقدّمه کوتاه او قابل توجه است. [تدوین] کافی ثمره تقاضای خاص مؤمنی از جامعه شیعیان محلّی است که کلینی چندین بار به او و آن جامعه اشاره می‌کند. کلینی پس از حمد و ستایش خداوند و ادای شهادت [به توحید و نبوّت و امامت]، به برادر [دینی] اش می‌گوید: من شکایت و گلایه او را از توافق مردم زمانه بر سر جهالت، و کوشش ایشان برای هموار کردن راه‌های جهالت، به گونه‌ای که به زودی علم از بین برود، دریافتم.

سؤال کرده‌اید که آیا رواست مردمان بر جهالت و دین‌داری بدون علم پای فشارند، آن‌گاه که ایمان آورده باشند و همه امور دین را به واسطه استحسان ۷ و تقلید از آباء و اجداد و بزرگان خود پذیرفته باشند و در مسائل کوچک و بزرگ، بر عقول خویش تکیه نمایند؟

کلینی ادامه می‌دهد:

ای برادر! بدان‌که خداوند بندگان را بر دو دسته آفرید: دسته‌ای صحیح و سالم (اهل الصحّة و السلامة)، و دسته‌ای کور و بیمار مزمن (اهل الضرر و الزمانة). گروه اول به خوبی‌ها مأمور و از بدی‌ها نهی شده‌اند، و حال آنکه این تکلیف از گروه دوم برداشته شده است. به همین دلیل،

ص: ۲۷۸
دسته اول را امر کرد که برای معرفت به تکالیفشان و معرفت به خداوند به عنوان خالق و رازق خود، تفقّه کنند. اگر دسته اول برگزیده نبودند، فرستادن پیامبران با احکام و کتاب‌های آسمانی‌شان، بی‌هدف می‌شد؛ آنها همانند دسته دوم، به منزله حیوانات می‌شدند. آنها ملزم به داشتن علم و بصیرت و نداشتن شک و شبهه بودند؛ اما در زمان ما، سیل «ادیان فاسد» و «مذاهب مزخرف» سرازیر شده است.

در چنین شرایطی، انسان باید دینش را به مدد علم، یقین و بصیرت، فقط از منبع کتاب خدا و سنّت پیامبر خدا، کسب کند.

کلینی در ادامه می‌گوید:

شما گفته‌اید: مسائلی برای شما مشکل شده و شما به خاطر اختلاف بین روایات، حقیقت این مسائل را نمی‌دانید ... و شما می‌دانید که این اختلاف روایات ناشی از اختلاف علل و اسباب روایات است ...

شما گفته‌اید: می‌خواهید کتاب جامعی نزد خودتان داشته باشید که از تمام فنون علم دین به میزانی که طالب ارشاد را کفایت کند، دربر داشته باشد و کسی که سؤالاتی دارد بتواند به آن مراجعه کند، و کسی که طالب علم دین است بتواند از آن اخذ کند و براساس کلمات راستین راست‌گویان [یعنی: ائمّه علیهم السّلام] و سنّت‌های موجود، که مبنای عمل هستند و تکلیف الهی و سنّت نبوی از آنها ناشی می‌شود، عمل نماید. و گفته‌اید: اگر چنین کتابی را داشتید امیدوار بودید که

خداوند با یاری و توفیق خود، به وسیله این کتاب، برادران و اهل مذهب ما را اصلاح کند و به سوی رستگاری هدایتشان کند.

ص: ۲۷۹

سپس کلینی به برادر [دینی] خود هشدار می‌دهد که هیچ‌کس مجاز نیست در اختلاف احادیث ائمّه [علیهم السّلام]، براساس نظر شخصی خویش دست به انتخاب بزند، بلکه این انتخاب باید براساس سخنان ائمّه [علیهم السّلام] باشد؛ همانند این سخن ائمّه [علیهم السّلام]:

احادیث را بر کتاب خدا عرضه کنید؛ بدانچه موافق کتاب خداست، پایبند باشید و آنچه را مخالف کتاب خداست، رد کنید.

و نظیر این سخن ائمّه [علیهم السّلام]:

درستی (رشد) در اختلاف فیما بین جامعه [شیعه] است.[۱۴۲]

و نظیر این سخن:

به آنچه مورد اجماع است پایبند باشید که در آن شکی نیست.

کلینی ادامه می‌دهد: چیزی محتاطانه‌تر و بسنده‌تر (اوسع) از ارجاع علم همه مسائل به امام [علیه السّلام] و پذیرش کلام او نیست؛ همان‌گونه که در این سخن امامان [علیهم السّلام] آمده است:

به هرآنچه شما از باب تسلیم (گردن نهادن شما؛ یعنی مسلمان شدن) ملتزم شوید در وسع شماست. خداوند این امر را برای شما آسان گردانیده و ستایش مخصوص اوست.[۱۴۳]

کلینی سخنان مقدّماتی خود را با بیان این مطلب به پایان می‌رساند:

ص: ۲۸۰

خداوند تدوین آنچه را که شما درخواست کردید، میسّر نموده است و امیدوارم که این کتاب [برای علاقه‌مندان] کافی باشد و اگر نقصی در آن بود، در نیّت ما به خاطر خیرخواهی، قصوری نبوده است؛ زیرا این خیرخواهی برای برادران و

---

[۱۴۲] (۱). متن روایت چنین است:« دعوا ما وافق القوم فان الرشد فی خلافهم»؛ یعنی روایتی را که موافق قوم سنّی است رها کنید؛ چه اینکه درستی در خلاف ایشان است. نویسنده فهم خود را از این روایت چنین بیان داشته است.

ytinummoc eht nihtiw tnemeergasid eht ni(dhsur) ytirgetni si erehT

. اما ظاهرا این برداشت از روایت مذکور، که ترجمه آن ذکر شد، صحیح نیست.(ن)

[۱۴۳] (۲). جمله اخیر(خداوند ...) در متن عربی مربوط به بند بعدی است و اصل آن چنین است« و قد یسّر اللّه- و له الحمد- تألیف ما سألت.» بنابراین، ربط آن به ما قبل، آن‌گونه که نویسنده پنداشته، اشتباه است و یا شاید او نسخه دیگری در اختیار داشته است.(ن)

اهل مذهب ما واجب است. با این حال، امیدواریم [در ثواب] همه کسانی که در زمان ما و در آینده، تا زمانی که دنیا برپاست از این کتاب می‌آموزند و به آن عمل می‌کنند، شریک باشیم.

او اشاره کرده است که تألیف خود را با این مطالب آغاز می‌کند:

کتاب العقل، فضایل علم، والا مرتبگی اهل علم و ارزشمندی‌شان، منقصت جهل و فرومایگی اهل جهل و پستی جایگاهشان؛ زیرا عقل، محوری است که مدار [تکلیف و غیر آن] بر حول آن می‌چرخد.

اشاره به درخواست یک فرد و اشاره به احتیاج گسترده‌تر و فوری به طرحی از این دست، که مبتنی بر احادیثی باشد که این تألیف را به وضعیت کلی بغداد و به شرایط ویژه جامعه امامیه، آن‌گونه که در سه فصل اول توصیف شد، پیوند دهد، نشانگر این است که رواج قبلی گفتمان عقل‌گرایی در بغداد و بخصوص در میان شیعیان، در دهه‌های نخست قرن چهارم ق/ دهم م، زیر سؤال رفته بود، و [نیز] نشانگر این است که در آن زمان، دل‌بستگی به احادیث وجود داشته، اما تناقضات ظاهری در این احادیث، به نوبه خود، موجب دل‌سردی شده بود. بنابراین، تدوین کافی پاسخی بود به نیاز واقعی یا ذهنی به یک تبیین روایی از مذهب توسط جست‌وجوگرانی که در این منابع [روایی] معنا می‌جستند، اما ظاهرا هنوز تجربه‌ای از این منابع نداشتند. به وضوح، پیداست که کلینی رفع اختلاف از متون (روایات) به ظاهر متناقض را وظیفه خود نمی‌دانسته است. همان‌گونه که خواهیم

ص: ۲۸۱
دید، این امر به امامی واگذار شده بود که بی‌تردید انتظار می‌رفت به زودی بازگردد.

کلینی ارائه چنین متونی (روایاتی) را به عنوان توصیه و ارشاد در موضوعات اعتقادی، کلامی و موضوعات عملی روزمرّه، وظیفه خود می‌دانست.

محوریت عقل و علم تخطئه عقل‌گرایی

کلینی کتاب کافی را پس از مقدّمه، با احادیث مربوط به «عقل و علم»، که عقل را سفت و سخت در جای خود قرار داده‌اند، آغاز کرده است. این امر گواه دیگری است بر اینکه وجود گفتمان عقل‌گرا، به‌رغم وضعیت متزلزل آن، مهم‌ترین مسئله در ذهن کلینی بوده است. ۸ علی بن ابراهیم بن هاشم قمی (م ب ۳۰۷ ق/ ۹۱۹ م)، از ۳۴ حدیث کتاب «العقل و الجهل»، که دفتر نخست کتاب کافی است، همانند محمّد بن یحیی اشعری عطّار، که نجاشی او را ثقه دانسته، پنج حدیث نقل کرده است. ۹ علی بن ابراهیم بن هاشم قمی نویسنده یکی از اولین آثار تفسیری امامیه و نیز قرب الاسناد است و احادیثی را از احمد بن محمّد بن عیسی و پدر خود روایت کرده و پدر علی بن ابراهیم از اولین راویان احادیث کوفی در قم است که نجاشی او را ثقه دانسته است. حسین بن محمّد اشعری، که او نیز ثقه است، ۱۰ ۴ حدیث را روایت کرده است، و علی بن محمّد بن عبد اللّه برقی قمی، نوه دختری احمد بن محمّد برقی، و نیز احمد بن ادریس اشعری، که او نیز از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری روایت کرده و مورد توثیق نجاشی است، ۲ حدیث روایت کرده‌اند. ۱۱ اما صفّار قمی یک حدیث روایت کرده است. قمی‌ها در مجموع، ۱۹ حدیث، یا ۵۵ درصد از کل ۳۴ حدیث را مستقیما نقل کرده‌اند.

اشعری‌ها ۱۱ حدیث، یا ۳۲ درصد از کل ۳۴ حدیث را مستقیما نقل کرده‌اند. اگر پنج حدیث منقول توسط علی بن محمّد بن ابراهیم رازی را، که احادیثی را برای سعد بن عبد اللّه اشعری روایت کرده

ص: ۲۸۲

و نجاشی او را ثقه دانسته، ۱۲ به روایات منقول قمی‌ها بیفزاییم ۲۴ حدیث یعنی ۷۵ درصد از کل ۳۴ حدیث، توسط محدّثان محلّی نقل شده است. ۱۳

کلینی تعدادی از این احادیث را از طریق «تعدادی از اصحابمان» (عدة من اصحابنا) از سهل بن زیاد (ص ۲۸، ح ۳۴) ۱۴ نقل کرده، و حدیثی که از صفّار نقل نموده (ص ۲۶، ح ۲۶) و نیز ۲ حدیث دیگر (ص ۲۳، ح ۱۶؛ ص ۲۵، ح ۲۲) از سهل بوده که حدیث اول از آن‌دو، از طریقی معتبرتر، یعنی عبد اللّه بن سنان روایت شده است. نام «هیثم نهدی» در حدیث دیگری (ص ۲۷، ح ۲۶) آمده و محمّد بن یحیی حدیثی را از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری (ص ۱۱، ح ۴) روایت کرده است. مفضّل بن عمر (ص ۲۶، ح ۲۹). حسین نوفلی (ص ۱۲، ح ۹) ۱۵ و محمّد بن سنان (ص ۱۱، ح ۷)، که بعدا همگی راویانی «مسئله‌دار» به شمار آمدند، در اسناد این احادیث جای دارند، که [در این میان] محمّد بن سنان در [سند] حدیثی آمده که از یک عده مرتبط با احمد بن محمّد برقی نقل شده است. ۱۶

در این احادیث، «عقل» به عنوان اولین مخلوق خداوند مطرح می‌شود که با تلاش انسان، قابل دست‌یابی نیست، بلکه فقط موهبتی است که به او اعطا می‌شود و فقط به واسطه علم- دانشی که ائمّه [علیهم السّلام] تعلیم کرده‌اند- انسان را به معرفت حقیقی، یعنی معرفة اللّه رهنمون می‌شود. بنابراین، برای مؤمن، عقل و علم همواره و ضرورتا با یکدیگر همراهند؛ عقل به تنهایی و بدون علم ائمّه [علیهم السّلام] کافی نیست؛ همان‌گونه که اگر عقل نباشد، علم قابل درک نیست. ۱۷ از این‌رو، در حدیثی که از احمد بن محمّد برقی از پدرش نقل شده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرموده‌اند:

بین ایمان و کفر فاصله‌ای نیست، جز کم عقلی. (ص ۲۸، ح ۳۳)

ص: ۲۸۳

کلینی از طریق عده‌ای که در کلام برقی آمده و از طریق همان اسناد، حدیث محاسن را روایت می‌کند. در این حدیث، امام جعفر [صادق علیه السّلام] شرح می‌دهند که خداوند «عقل» را از نور خودش آفرید و آن را از همه مخلوقاتش برتر قرار داد.

سپس «جهل» خلق شد، مورد نکوهش قرار گرفت و طرد شد. هریک از این دو- به ترتیب- از سپاهی متشکّل از ۷۵ فضیلت و رذیلت معنوی و اخلاقی برخوردار شدند و از آن زمان، در جهان با یکدیگر در تضاد بوده‌اند. سپس امام [علیه السّلام] قوای دوبه‌دو متضاد هرکدام را برشمردند. (ص ۲۰، ح ۱۴؛ برقی، ص ۱۹۶، ح ۲۲) ۱۸ قطعا کلینی تعدادی از احادیث محاسن را در این فصل نقل کرده است، اگرچه تعداد دیگری از احادیث ناظر به جنبه‌های خلقت ماقبل دنیوی[۱۴۴] علم و جهل ذکر نشده‌اند. ۱۹

---

[۱۴۴] ۱) laitnetsixe -erP..

می‌توان گفت: روایت مفصّلی که ظاهرا در محاسن نیامده، فضای موردنظر برای این فصل را مشخص کرده است. در این روایت، که از حسین بن محمّد اشعری قمی و پس از او از طریق اسناد نامشخصی روایت شده، امام موسی [کاظم علیه السّلام] به هشام بن حکم می‌فرمایند: «حجت ظاهری» خداوند، پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و ائمّه [علیهم السّلام] هستند، اما «حجت باطنی»، که انسان می‌تواند در درون خود داشته باشد، عقل است. در این حدیث نیز از عقل به «نور» تعبیر شده است. عقل وسیله دست‌یابی به علم است. انسان اگر عقل نداشته باشد، ایمان ندارد.[۱۴۵] (ص ۱۳- ۲۰، ح ۱۰) ۲۰

در حدیثی دیگر، امام جعفر [صادق علیه السّلام] گوشزد می‌کنند که عقل انسان به تنهایی و به خودی خود، کافی نیست. قطعا برای دست‌یابی به این معرفت که:

ص: ۲۸۴

خداوند حق است، خداوند رب است، و در میان مخلوقات خداوند، برخی محبوب وی و برخی مبغوض هستند[۱۴۶] و خداوند را اطاعت و معصیتی است ...، واجب است که عاقل، طالب علم و ادب باشد، که بدون آنها وی را اعتدالی نیست. (ص ۲۸- ۲۹، ح ۳۴) ۲۱

درحالی‌که در احادیث کتاب محاسن، رابطه بین عقل و علم مشخص نشده است، در کتاب کافی به وضوح ابراز شده که عقل به تنهایی برای کسب علم کافی نیست و همچنین هیچ غایتی غیر از تسهیل کسب علم ندارد. ۲۲ قرار دادن این ۳۴ حدیث در ابتدای ۱۶۱۹۹ روایتی که کلینی گردآوری کرده، نشان‌دهنده نکوهشی آشکار نسبت به عقل‌گرایان بود و شاید مهم‌تر از همه، به این معنا بود که در آن زمان، مسائل پیرامون علم و تعریف و تحصیل و سندیت آن، جایگاهی محوری در آن زمان پیدا کرده بود.

فضیلت علم

کتاب دوم کافی یعنی «کتاب فضل العلم» شامل ۱۷۶ حدیث درباره ماهیت خود علم است. قمی‌ها ۱۵۳ حدیث از آنها، یعنی ۸۷ درصد از کل آنها را نقل کرده‌اند.

اشعری‌ها ۶۰ حدیث، یعنی ۳۴ درصد از کل را روایت کرده‌اند. علی بن ابراهیم ۵۸ حدیث، یعنی ۳۲ درصد را روایت کرده است، درحالی‌که محمّد بن یحیی ۴۳ حدیث، یعنی ۲۴ درصد از این احادیث را روایت کرده است. هردو ایشان احادیثی را از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری روایت کرده‌اند. احمد بن محمّد برقی ۲۶ حدیث، یعنی ۱۵ درصد را از طریق عده مرتبط با وی، که غالبا قمی هستند، روایت

ص: ۲۸۵

---

[۱۴۵] (۲). در کافی، شماره این حدیث ۱۲ است، نه ۱۰.(ن)

[۱۴۶] (۱). نویسنده عبارت« و علم انّ لخالقه محبّة و انّ له کراهیة» را در این حدیث ظاهرا درست ترجمه نکرده؛ زیرا منظور از این عبارت آن است که برخی اعمال محبوب و برخی اعمال مبغوض خداوند هستند.(ن)

کرده است. حسین بن محمّد اشعری ۱۵ حدیث، علی بن محمّد بن عبد اللّه برقی ۴ حدیث، صفّار قمی ۳ حدیث و احمد بن ادریس اشعری و آن عده غالبا قمی، که گرچه به‌طور قطع «اشعری» نبوده‌اند، اما با احمد بن محمّد بن عیسی اشعری مرتبط بوده‌اند، هرکدام ۲ حدیث روایت کرده‌اند. ۲۳ در این احادیث، ارتباط کلینی با ری نیز تبلور یافته است: ۱۱ حدیث، یعنی ۶ درصد از علی بن محمّد بن ابراهیم رازی و همگی از سهل بن زیاد نقل شده، که کلینی مستقیما نزد او شاگردی کرده است. حدیث دیگری هم از محمّد بن ابی عبد اللّه اسدی، که ساکن ری بوده، نقل شده است.

علی بن محمّد رازی ۵ فقره از این احادیث را از سهل روایت کرده که شامل یک روایت از طریق حسین نوفلی است. نوفلی از اهالی کوفه بود که به ری آمد و گفته شده که در اواخر عمرش، نظرات افراطی داشته است. (ص ۳۲، ح ۱؛ ص ۳۳، ح ۷؛ همچنین ر. ک. ص ۵۳، ح ۱۴؛ ص ۶۵، ح ۴) یکی از این ۵ حدیث از محمّد بن یحیی از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری نیز روایت شده است. (ص ۳۰، ح ۴)

محمّد بن یحیی حدیثی را از احمد بن محمّد بن عیسی از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی، نویسنده یکی از اصول [اربع مأة]، که رجالیان متأخّر او را «ثقه» دانسته‌اند. (ص ۵۱، ح ۴)، روایت کرده است و حدیث دیگری را از طریق عبد اللّه بن سنان (ص ۵۱، ح ۵) و حدیث دیگری را از احمد بن محمّد بن عیسی از طریق جمیل بن درّاج، نویسنده یکی از «اصول اربع مأة» (ص ۵۲، ح ۱۳)، حدیثی را از طریق معلّی بن خنیس، مولای کوفی امام جعفر [صادق علیه السّلام]، که بعدا به ضعف متّهم شد (ص ۶۰، ح ۶)، حدیثی را از احمد بن محمّد بن عیسی (ص ۶۹، ح ۴)، حدیث دیگری را از طریق ابان بن عثمان، نویسنده کوفی یکی از اصول که قایل به جانشینی برای امام جعفر [صادق علیه السّلام] نبود (ص ۶۹، ح ۳) و حدیث دیگری را از سلمة بن خطّاب روایت کرده است. سلمة بن خطّاب در اطراف ری زندگی می‌کرد و

نجاشی و ابن غضائری او را «ضعیف» دانسته‌اند، اما تعدادی از اشعری‌ها احادیثی را از او روایت کرده‌اند. (ص ۷۰، ح ۱۱)

علی بن ابراهیم سه حدیث از پدرش روایت کرده است که دو فقره از آنها از طریق نوفلی روایت شده است (ص ۶۹، ح ۱، ص ۷۱، ح ۱۲)، روایت دیگری را از احمد بن محمّد برقی از نوفلی (ص ۵۲، ح ۷)، روایت دیگری را از طریق عبد اللّه بن سنان، که از ثقات است (ص ۶۰، ح ۵)، و روایت دیگری را از پدرش از طریق معلّی نقل کرده است. (ص ۶۷، ح ۹)

حسین بن محمّد ۳ روایت از طریق محمّد بن جمهور عمّی، که نجاشی او را «ضعیف و فاسد» دانسته و ابن غضائری او را به «غلوّ» متهم کرده، روایت نموده است که از این سه روایت، برقی ۲ روایت را نقل کرده است (ص ۵۴، ح ۲- ۴؛ برقی، ص ۲۰۸، ح ۷۱، ۷۲) و روایت دیگر نیز در محاسن از طریق ابان بن عثمان نقل شده است. (ص ۵۶، ح ۷؛ برقی، ص ۲۱۱، ح ۷۹) سایر روایات از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی و جمیل بن درّاج (ص ۳۱، ح ۶ و ۸؛ ص ۳۴، ح ۳) و هشام بن حکم (ص ۶۹، ح ۵) روایت شده‌اند. عده‌ای که احمد بن محمّد برقی از آنها نقل می‌کند، حدیثی را از طریق مفضّل بن عمر (ص ۵۲، ح ۱۱)، که در منابع اخیر بسیار غیرموثّق دانسته شده، روایت کرده‌اند.

احادیث موجود در ۲۴ باب این کتاب، ائمّه [علیهم السّلام] را به عنوان آمران به طلب علم توصیف می‌کنند و به وضوح بیان می‌دارند که فقط ائمّه [علیهم السّلام] دارای علم هستند. در باب اول، ائمّه [علیهم السّلام] ماهیت وجوبی طلب علم را تحسین می‌کنند. (ص ۳۰- ۳۱) ۲۴ باب دوم نیز ۹ حدیث دربر دارد و فضیلت علم و کسانی را که دارای علم هستند (علما)، یعنی خود ائمّه [علیهم السّلام]، بیان می‌کند. (ص ۳۲- ۳۳) این مطلب، که علم مورد بحث تنها در احادیث ائمّه [علیهم السّلام] وجود دارد، فقط در باب‌های بعدی

[۱۴۷]

بیشتر تقویت شده است. در یک باب کوتاه مشتمل بر ۴ حدیث، که در آن ائمّه [علیهم السّلام] اصناف مردم را توصیف می‌کنند، در روایتی که از علی بن ابراهیم از طریق جمیل بن درّاج نقل شده (این روایت در کتاب بصائر، از ابراهیم، پدر علی، نقل شده، اما در اینجا از طریق سندی که اندکی متفاوت است نقل گردیده)، آمده است که امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

ما عالم هستیم و شیعیان ما طالبان علم، و سایر مردم کف روی آب.

(ص ۳۴، ح ۴؛ صفّار، ص ۸، ح ۱) ۲۵

مقصود از فراگیری این علم از ائمّه [علیهم السّلام]، نه یک امر باطنی، بلکه امری کاملا عملی است. از این‌رو- برای مثال- در بابی مشتمل بر ۹ حدیث، از فتوا دادنی که مستند به علم نباشد، نهی شده است. (ص ۴۲- ۴۳) اولین و سومین حدیث، که هر دو در اینجا از محمّد بن یحیی ۲۶ روایت شده‌اند، در کتاب محاسن در باب مشابهی که مشتمل بر ۱۳ حدیث است، نقل شده بود (ص ۴۲، ح ۱ و ۳؛ برقی، ص ۲۰۴- ۲۶۷، ح ۵۴ و ۶۰) و روایتی که در اینجا توسط علی بن ابراهیم از محمّد بن عیسی بن عبید، که راوی مسئله‌داری است، نقل شده، توسط برقی از پدر علی، اما از طریق سندی که اندکی متفاوت است، نقل شده بود. (ص ۴۳، ح ۹؛ برقی، ص ۲۰۶، ح ۶۱) حدیث هشتم، که در بصائر از هیثم نقل شده، اما در اینجا از علی بن ابراهیم از پدرش و از او به بعد، از طریق سند تقریبا مشابهی روایت گردیده (ص ۴۳، ح ۸؛ صفّار، ص ۵۳۷، ح ۲)، استنادات امام جعفر [صادق علیه السّلام] به آیه ۱۶۹ سوره اعراف ۲۷ و آیه ۳۹ سوره یونس ۲۸ را نقل می‌کند.[۱۴۸]

در باب دیگری، که مشتمل بر ۷ حدیث است، ارتباط بین علم و عمل بیشتر روشن شده است: محمّد بن یحیی اشعری حدیثی را از طریق محمّد بن سنان

---

[۱۴۷] نیومن، آندره. جی، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، ۱جلد، شیعه شناسی – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۶ ه.ش.

[۱۴۸] (۱). نشانی آیات در متن اصلی، به این شکل ۴۰: ۷ و ۱۶۹: ۱۰ آمده که ظاهرا اشتباه است.(ن)

روایت کرده که در آن امام جعفر [صادق علیه السّلام] بر ارتباط ناگسستنی بین علم و عمل تأکید کرده‌اند. (ص ۴۴، ح ۲)
۲۹ علی بن ابراهیم حدیثی را از امام چهارم، علی بن الحسین [علیه السّلام]، روایت کرده که امام [علیه السّلام] در آن می‌فرمایند:

همانا علمی که به آن عمل نشود، جز بر کفر صاحب علم نیفزاید.

(ص ۴۴- ۴۵، ح ۴)

در دسته‌ای از احادیث، که شامل ۶ روایت است و بلافاصله در باب بعد می‌آید، ائمّه [علیهم السّلام] شیعیان را امر می‌کنند که در حال کسب علم، روز قیامت را نیز به یاد داشته باشند. حسین بن محمّد حدیثی را از امام جعفر [صادق علیه السّلام] روایت می‌کند که در آن امام [علیه السّلام] گوشزد می‌کنند:

کسی که حدیث ما را برای منفعت دنیا بخواهد، در آخرت بهره‌ای ندارد.

(ص ۴۶، ح ۲؛ قس. ص ۴۶، ح ۳)

علی بن ابراهیم حدیثی را از پدرش از نوفلی روایت می‌کند که در آن امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند: پیامبر [اکرم صلّی اللّه علیه و اله] فرمودند:

فقها تا زمانی که گرفتار دنیا نشده‌اند، امین پیامبرانند.

از پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] سؤال شد:

منظور از «گرفتار شدنشان در دنیا» چیست؟ ایشان فرمودند: پیروی از سلطان. (ص ۴۶، ح ۵)

در بابی که شامل روایات گوناگونی است. در روایتی از امام صادق [علیه السّلام] اهمیت [نقل] احادیث ائمّه [علیهم السّلام] بازگو شده است. در این روایت، که کلینی آن را از حسین بن محمّد اشعری گرفته است، امام [علیه السّلام] می‌فرمایند:

کسی که چهل حدیث از احادیث ما را حفظ کند، خداوند او را در روز قیامت، عالم فقیه مبعوث می‌کند. (ص ۴۹، ح ۷)
۳۰

در بابی که شامل ۱۵ حدیث است، ائمّه [علیهم السّلام] بر اهمیت استماع احادیثشان و در چند روایت نیز بر اهمیت ثبت آنها تأکید می‌کنند. (ص ۵۱- ۵۳) ۳۱

ملاحظه این احادیث مستلزم به کارگیری ابزار تفسیر شخصی افراد همچون [استفاده از] «رأی» و «قیاس» و «بدعت» نیست. برقی ۲۹ حدیث را در دو باب (ص ۲۰۷- ۲۰۹، ۲۰۹- ۲۱۵) گرد آورده و صفّار نیز ۱۸ روایت را جمع‌آوری

کرده که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] تأکید کرده‌اند: باید فقط بر نصوص وحیانی[۱۴۹] تکیه کرد و از به کارگیری چنین ابزارهایی اجتناب نمود. (ص ۲۹۹– ۳۰۲، ص ۵۱۸– ۵۱۹) کلینی ۲۲ حدیث درباره این موضوع گردآوری کرده که در آن احادیث، ائمّه [علیهم السّلام استفاده از] «رأی» و «قیاس» را نکوهش کرده و آنها را مساوی بدعت دانسته‌اند. (ص ۵۴– ۵۹) ۳۲ از این میان، ۱۹ حدیث، یعنی ۸۶ درصد، از قمی‌ها روایت شده است؛ ۱۱ حدیث، یعنی نصف آنها، از اشعری‌ها روایت شده است؛ ۶ حدیث را، که برقی ذکر کرده بود، عمدتا با همان سند نقل کرده است. ۳۳ کلینی بعکس [آنچه از محاسن نقل کرده]، هیچ‌یک از ۱۸ حدیث مربوط به این موضوع را، که در بصائر وجود داشت، در این باب نقل نکرده است. ۳۴

در باب بعدی، که شامل ۱۰ حدیث است، ائمّه [علیهم السّلام] به شیعیانشان خاطرنشان کرده‌اند که قرآن و احادیث ایشان تنها مرجع مسائل اعتقادی و عملی است. (ص ۵۹– ۶۲) برای مثال، در روایتی که از علی بن ابراهیم نقل شده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

هیچ‌چیز نیست، مگر آنکه درباره‌اش آیه قرآن یا روایتی وجود دارد.

(ص ۵۹، ح ۴) ۳۵

عده‌ای که با احمد بن محمّد بن عیسی اشعری در ارتباط بوده‌اند، روایتی را نقل کرده‌اند که در آن امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

ص: ۲۹۰
هرچه پیش از شما بوده و هرچه پس از شما باشد، و داوری نهایی میان شما در کتاب خدا آمده است و ما بدان آگاهیم. (ص ۶۱، ح ۹)

محمّد بن یحیی به همین نحو، روایتی را از امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل کرده است که در آن امام [علیه السّلام] می‌فرمایند:

من زاده رسول خدایم و به قرآن دانایم. ۳۶ در قرآن است آغاز خلقت و آنچه تا روز قیامت رخ می‌دهد ... تمام اینها را می‌دانم؛ همان‌گونه که به کف دست خود می‌نگرم. (ص ۶۱، ح ۸) ۳۷

پس از آن، ۱۰ حدیث در باب ماقبل آخر در کتاب «فضل العلم» کافی، تحت عنوان «باب اختلاف حدیث» آمده است. کلینی تعبیر «اختلاف حدیث» را در سخنان مقدّماتی خود درباره کسی به کار برد که از وی حلّ مشکلی را که سبب مراجعه وی به کلینی شد، تقاضا کرد، و مشکل وی این بود که باتوجه به اهمیت مراجعه احادیث ائمّه [علیهم السّلام]، در تعارض احادیث با یکدیگر چه باید کرد؟ بدین‌روی، این باب مستقیما به مشکل اولیه آن شخص درباره احادیث می‌پردازد.

---

[۱۴۹] (۱)..stxet delaever

طبق روایتی که علی بن ابراهیم از خود امام علی [علیه السّلام] نقل کرده، بهترین احادیث آنهایی هستند که از خود امام علی [علیه السّلام]، که بهترین راوی است، نقل شده‌اند. امام [علیه السّلام] به مفاهیم تفسیری متضایفی عالم است که باید در تجزیه و تحلیل احادیث، اعمال شوند. این مفاهیم شامل ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، و عام و خاص است و خود [مفاهیم؛ یعنی] همان ابزاری که در خود قرآن ارائه شده‌اند. (ص ۶۲- ۶۴، ح ۱) ۳۸

اما در زمان غیبت امام [علیه السّلام] تکلیف چیست؟ جواب این سؤال در روایت مشهوری آمده که در «صحیحه» عمر بن حنظله نقل شده و کلینی آن را از محمّد بن یحیی اشعری نقل کرده است. این روایت درخور توجه تفصیلی است. ۳۹

ص: ۲۹۱

عمر بن حنظله، که خود یک راوی ثقه دانسته شده، ۴۰ از امام جعفر [صادق علیه السّلام] سؤال کرد: اگر درباره حکم شرعی قرض یا میراث بین دو نفر منازعه باشد، آیا مجازند برای داوری، به سلطان یا قضات مراجعه کنند؟ امام [علیه السّلام] چنین کاری را همانند تقاضای داوری از طاغوت دانستند و این کار را به عنوان یک کار حرام (سحت) نکوهش کردند و آیه ۶۰ سوره نساء را به عنوان دلیل این نکوهش متذکر شدند. ۴۱

سپس عمر از امام [علیه السّلام] سؤال کرد: پس وظیفه طرفین دعوا چیست؟ امام [علیه السّلام] پاسخ دادند:

به شخصی از خود شما، که حدیث ما را روایت می‌کند و در حلال و حرام ما تفحّص کرده است و احکام ما را می‌داند، مراجعه کنند و حکمیّت او را بپذیرند. من او را میان شما حاکم قرار داده‌ام. اگر طبق دستور ما حکم کرد و حکمش پذیرفته نشد، قطعا حکم خدا را سبک شمرده و ما را رد کرده است، و کسی که ما را رد کند خدا را رد کرده و این در حدّ شرک به خداست.

سپس عمر سؤال کرد: اگر هریک از طرفین دعوا، شخصی از شیعیان را برای حکمیّت انتخاب کردند، اما حکمین در احادیث انتخاب شده و در قضاوت اختلاف داشتند، وظیفه چیست؟ امام [علیه السّلام] پاسخ دادند:

مؤمن باید از کسی که عادل‌تر است و نسبت به احکام عالم‌تر (افقههم)، و راستگوتر و پرهیزگارتر است، پیروی کند.

[او پرسید] اگر هردو حکم از لحاظ عدالت و مقبولیت نزد اصحاب و فضل برابر بودند، وظیفه چیست؟ امام [علیه السّلام] فرمودند:

ص: ۲۹۲

منبع نهایی علم باید اخبار باشند،[۱۵۰] و مؤمن باید آنچه را مورد توافق اصحاب است به عنوان حکم ما بپذیرد و آنچه را که شاذّ است و در میان اصحاب مشهور نیست، رها کند.

سپس امام [علیه السّلام] فرمودند:

---

[۱۵۰] (۱). این قسمت در اصل روایت نیامده است.(ن)

امور بر سه قسم است: امری که درستی و حقّانیت آن روشن است، امری که نادرستی آن روشن است، و امری که مشتبه است و باید علم آن به خدا و پیامبر ارجاع داده شود. بین دو امر اول، شبهات قرار دارند.

کسی که شبهات را رها کند، نجات یافته است. کسی که مرتکب شبهات شود، به حرام خواهد افتاد و هلاک خواهد گشت.

[عمر سؤال کرد:] اگر دو حدیث انتخاب شده توسط حکمین، که سند آنها به امام محمّد باقر [علیه السّلام] و امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌رسد، مشهور بودند و به واسطه راویان ثقه، از هردو امام [علیه السّلام] نقل شده بودند، وظیفه چیست؟ امام [علیه السّلام] فرمودند:

باید حدیثی را که مطابق قرآن و سنّت و مخالف عامّه است، اخذ کند و آن را بپذیرد، و حدیثی را که مخالف قرآن و سنّت و موافق عامّه است، کنار بگذارد.

سپس عمر سؤال کرد: اگر هریک از دو فقیه حکم خود را مبتنی بر قرآن و سنّت دانست و روشن بود که یکی از دو حدیث موافق عامّه است، درحالی‌که دیگری مخالف عامّه است، کدام‌یک از دو حدیث را باید اخذ کرد؟ امام [علیه السّلام] فرمودند: باید به حدیثی که مخالف عامّه است، عمل کرد.

[پرسید:] اگر هردو حدیث موافق عامّه بودند، وظیفه چیست؟ امام [علیه السّلام] فرمودند:

باید حدیثی را که قضات و حکّام عامّه بیشتر به آن توجه دارند، کنار بگذارد و دیگری را بپذیرد.

سپس عمر بن حنظله آخرین سؤال خود را پرسید: اگر قضات عامّه با هردو خبر موافق بودند، وظیفه چیست؟ امام [علیه السّلام] فرمودند:

اگر این‌طور بود صبر کنید تا امامتان را ببینید. مسلّما خودداری از عمل در هنگام شبهه، بهتر از افتادن در مهلکه است. (ص ۶۷- ۶۸، ح ۱۰)

آخرین باب از کتاب «فضل العلم» کافی مشتمل بر ۱۲ حدیث است که اهمیت مراجعه به قرآن و سنّت را بیان و در واقع، اهمیت وحی را بازگو می‌کند. برای نمونه، در روایتی که از محمّد بن یحیی اشعری از طریق احمد بن محمّد بن عیسی اشعری روایت شده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

آنچه موافق حدیث و قرآن نیست، مجعول (زخرف) است.[۱۵۱] (ص ۶۹، ح ۴) ۴۲

محمّد بن اسماعیل نیشابوری ۴۳ حدیثی را از امام جعفر [صادق علیه السّلام] روایت می‌کند که حضرت در آن می‌فرمایند:

---

[۱۵۱] (۱). براساس متن کافی، معنای صحیح روایت این‌گونه است: حدیثی که موافق قرآن نیست، دروغی خوش‌نماست.(ن)

هرکس برخلاف کتاب خدا و سنّت پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] حرکت کند، کافر است.

(ص ۷۰، ح ۶)

در روایتی که منقول از عده مرتبط با برقی است، تأکید شده که کسی را باید فقیه دانست که پایبند سنّت پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] باشد. (ص ۷۰، ح ۸) ۴۴

ص: ۲۹۴

خلاصه و نتیجه

بدین‌سان، علم منحصرا به متون وحیانی، که بخصوص شامل کلمات ائمّه [علیهم السّلام] می‌شوند، بستگی دارد. با ملاحظه این احادیث در اوضاع و احوال غیبت، بدون تردید در میان شیعیان، حتی در زمان حضور ائمّه [علیهم السّلام]، ساختاری وجود داشت که اجازه کار را به فقیه می‌داد؛ اما منابع مورد استفاده فقیه فقط باید منابع وحیانی می‌بود. اما چنانچه مؤمن- که بی‌تردید در فرایند فقاهت مسئولیت زیادی به او واگذار شده- در چگونگی مشی خود بر مبنای آن علم مردّد باشد، بهترین توصیه به او این است که منتظر بماند تا مستقیما از امام [علیه السّلام] سؤال کند. روایت عمر قطعا به بازگشت قریب الوقوع امام [علیه السّلام] اشاره دارد.

ص: ۲۹۵

پی‌نوشت‌ها

---

(۱). مدرّسی) nA noitcudortnI, pp. ۱۳ f (به توسعه بعدی فقه اسلام شیعی تا آن حد که اعمال عبادی- یعنی اعمال در نظر گرفته شده برای بندگی مؤمن برای خدا- و سپس مسائل دنیوی (معاملات)، محرّمات و احکام را دربر بگیرد، اشاره کرده، که مقصود از مورد اخیر، احکامی است که وظیفه دینی (یعنی فعل یا ترک) را بر کسی تحمیل نمی‌کند. او همچنین از نظایر این موارد در نزد سنّیان بحث می‌کند. مجموعه‌های حدیثی اهل تسنّن و کافی در باب‌هایی تنظیم شده‌اند که بعدا به صورت ابوابی در آثار فقهی، که مسائل مذکور را بررسی می‌کند، درآمدند.

(۲). بهترین تحقیق‌ها درباره دو جلد اصول کافی و الروضه، تحقیق امیر معزّی و کلبرگ) greblhoK (است.

کلبرگ اخیرا، بدون بررسی تطبیقی مبسوط و ضروری احادیث شیعه و سنّی در باب احکام، بر این نظر پافشاری می‌کند که شباهت احادیث شیعه به احادیث سنّی در باب احکام، بیش از تمایزات آنهاست. ر. ک.

۱۳۱. trawetS ,lageL cimalsI ,yxodohtrO p,

به نقل از:۲۷۸. ttaW ,evitamroF ,doireP p,

(۳). به دلیل آنکه نسخه کامل و اصلی محاسن در دسترس نیست، مشخص نیست که کافی چه مقدار از نخستین گزارش مکتوب از چنین بخش وسیعی از احادیث را عرضه کرده است. به نظر می‌رسد نسخه‌های کامل کتاب محاسن تا قرن هفتم ق/ سیزدهم م و شاید پیش از آن از دست رفته‌اند.

p, ralohcS milsuM laveideM A, greblhoK .۲۴۱ .

(۴). حسین هنگامی که به احادیث منقول در کافی اشاره می‌نماید، گاه‌گاهی از این عبارات استفاده می‌کند:

«کلینی می‌گوید» یا «ذکر می‌کند.» (برای مثال: ص ۷۰، ۷۴– ۷۵) در واقع، کلینی احادیث را در کافی ثبت و ضبط کرده است. اگر کسی مطلبی را گفته باشد او همان اولین شخص مذکور در سند است که جمله‌ای را که کلینی بعدا ثبت نموده، اظهار کرده است.

(۵). با وجود این، نجاشی (ص ۳۷۷– ۳۷۸) کلینی را «موثّق‌ترین فرد در نقل حدیث» دانسته است. همچنین ر.

ک. طوسی، الفهرست، ص ۱۳۵– ۱۳۶، اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۲۱۸– ۲۱۹.

(۶). در این‌باره، شرح‌حال‌ها متذکر شده‌اند که کلینی رساله‌ای بر ضد قرمطیان تألیف کرده است. همچنین ر.

ک. ارجاعات ذیل به احادیث راجع به مرجئه، زیدیه، قدریه و خوارج.

(۷). درباره این واژه ر. ک..qallaH, A ,yrotsiH .pp ,۱۰۷ f

(۸). قرار گرفتن این‌گونه روایات مربوط به عقل را [در کافی] با فقدان چنین بابی در بصائر الدرجات صفّار،

ص: ۲۹۶
که قدیمی‌تر است، مقایسه کنید با بابی مشتمل بر ۲۲ حدیث درباره عقل، که برقی در محاسن آورده است.

(ص ۱۹۱– ۱۹۸)

---

(۹). درباره علی بن ابراهیم، ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۲۶۰؛ طوسی، الفهرست، ص ۸۹؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۵۴۵– ۵۴۶؛ طهرانی، طبقات، ج ۱، ص ۱۶۸– ۱۶۹. درباره محمّد بن یحیی، ر. ک. نجاشی [پیشین].

ص ۳۵۳؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۲۱۳– ۲۱۴؛ طهرانی [پیشین]، ج ۱، ص ۳۱۴. این دو راوی احادیثی را از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری روایت کرده‌اند و علی بن ابراهیم از یعقوب بن یزید نیز روایت کرده است.

(۱۰). نجاشی [پیشین]، ص ۶۶؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۲۵۲– ۲۵۳؛ طهرانی [پیشین]، ج ۱، ص ۱۲۰.

(۱۱). نجاشی [پیشین]، ص ۹۲؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۴۰– ۴۱.

(۱۲). نجاشی [پیشین]، ص ۲۶۰– ۲۶۱؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۵۹۶؛ تهرانی [پیشین]، ج ۱، ص ۱۹۴– ۱۹۵.

(۱۳). در اینجا، هرگاه دو نام به عنوان راوی اول ذکر شده، یعنی هرگاه کلینی روایت را از دو نفر نقل کرده، هریک از این اسامی مستقل به شمار آمده است. (برای نمونه، ر. ک. ج ۱، ص ۱۹۷) همچنین کلینی بعضا احادیثی را بدون شماره‌گذاری روایت کرده که بسیاری از آنها حداکثر دارای اسناد ناقص است. [در اینجا] فقط اسناد احادیث شماره‌دار به شمار آمده است. در نهایت، احادیثی نیز وجود دارند که اسناد کامل آنها بیان نشده است و در نتیجه، نام فردی که حدیث را برای کلینی روایت کرده، به راحتی مشخص نمی‌شود.

این احادیث [در شمارش] کنار گذاشته شده‌اند. تعداد این قبیل احادیث در جلد دوم اصول کافی و کتاب الروضه بیش از جلد اول اصول کافی است. چاپ مورد استفاده ما چاپ عربی و با تحقیق غفّاری است که در بالا ذکر شد و تنها در مواردی به ترجمه عربی/ فارسی اصول کافی (عربی، با شرح و ترجمه فارسی) با ترجمه و تحقیق ج. مصطفوی در ۳ مجلّد (تهران، بدون سایر مشخصات، جلد چهارم، با ترجمه و تحقیق ه رسولی، تهران، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م) ارجاع داده شده است.

(۱۴). گرچه سهل بعدا غیرثقه دانسته شد، «عده» [در کلام] او شامل شخصیت‌هایی مانند علی بن محمّد بن ابراهیم رازی، محمّد بن ابی عبد اللّه جعفر بن محمّد اسدی کوفی، ساکن ری، خود صفّار و محمّد بن عقیل کلینی است که بعدا ثقه دانسته شدند. محمّد بن یعقوب کلینی بدون واسطه از محمّد بن عقیل کلینی روایت کرده است. ر. ک. کافی، ج ۱، ص ۴۸، قس. نجاشی، ص ۳۷۷– ۳۷۸. درباره اسدی، ر. ک. همان، ص

ص: ۲۹۷
۳۷۳؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۸۳– ۸۵؛ طهرانی [پیشین]، ج ۱، ص ۲۵۸. درباره محمّد بن عقیل، ر. ک.

اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۱۵۰. درباره سهل، ر. ک. به بحثی که در بالا داشتیم.

---

(۱۵). در اسناد کافی، فقط نوفلی وجود دارد، اما این حدیث با نام کامل نوفلی در محاسن هم آمده است.

(ص ۱۹۴، ح ۱۴)

(۱۶). دو تن از شخصیت‌های این عده، صفّار و علی بن حسین سعدآبادی بودند که کلینی از هردوی آنها بدون واسطه روایت کرده است. ر. ک. کافی، ج ۱، ص ۴۸. درباره سعدآبادی نیز ر. ک. اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۵۷۲– ۵۷۳؛ طهرانی [پیشین]، ج ۱، ص ۱۸۲.

(۱۷). قس. rimA- izzeoM[tic .po], pp. ۶ f .

(۱۸). قس. ۷۸ rimA- izzeoM[tic .po], pp. ۸, dna

(۱۹). همچنین ر. ک. ص ۱۰، ح ۱؛ برقی [پیشین]، ص ۱۹۲، ح ۶؛ ص ۱۱، ح ۳؛ برقی، ص ۱۹۱، ح ۲؛ ص ۱۱، ح ۳؛ برقی، ص ۱۹۵، ح ۱۵، که هردو از طریق محمّد بن عبد الجبّار روایت شده‌اند؛ ص ۱۱، ح ۴؛ برقی، ص ۱۹۵، ح ۱۲، که هردو از طریق محمّد بن سنان روایت شده‌اند؛ ص ۱۱، ح ۷؛ برقی، ص ۱۹۵، ح ۱۶؛ ص ۱۲، ح ۹؛ برقی، ص ۱۹۴، ح ۱۴، که از علی بن ابراهیم، از پدر ابراهیم، از نوفلی روایت شده، در حالی که این روایت را برقی از پدرش از حسین روایت کرده است؛ ص ۱۲، ح ۱۱؛ برقی، ص ۱۹۳، ح ۱۱؛ ص ۲۳، ح ۱۵؛ برقی، ص ۱۹۵، ح ۱۷، گرچه از طریق اسناد متفاوتی روایت شده است؛ و ص ۲۶، ح ۲۶؛ برقی، ص ۱۹۲، ح ۵. در اینجا، از سهل بن زیاد روایت شده است، جز اینکه تقریبا با همین اسناد راجع به روایاتی در کتاب محاسن، که در کتاب کافی از این باب حذف شده‌اند. ر. ک. برقی [پیشین]، ص ۱۹۱– ۱۹۸، ح ۴، ۷– ۸، ۱۳.

(۲۰). ر. ک. ۹. rimA- izzeoM [tic .po], p .

(۲۱). در چاپ مورد استفاده ما، محقّق این نسخه متذکر شده که این حدیث– که اسنادش نسبتا مبهم‌تر است– فقط در دو نسخه خطی قرن دهم ق/ شانزدهم م وجود داشته است. ر. ک. ج ۱، ص ۲۸. در چاپ فارسی/ عربی کافی، به این مطلب توجه نشده است، ج ۱، ص ۳۳– ۳۴.

(۲۲). در برخی موارد، ترجمه امیر معزّی از احادیث، خیلی خوب در خدمت استدلال‌های گسترده‌تر او قرار گرفته‌اند. برای مثال، ر. ک. ص ۹ و شماره ۱۹ که امیر معزّی با نقل حدیثی از امام موسی [کاظم علیه السّلام] خطاب به هشام (ص ۱۷، ح ۱۲)، «معرفة العلم بالعقل» را در این حدیث به «درک علم دینی» ترجمه کرده

است. در جای دیگر، او این جمله امام جعفر [صادق علیه السّلام] را که می‌فرماید: «العقل دلیل المؤمن» به «خرد الهی راهنمای امامیان آگاه است» ترجمه کرده. روشن است که می‌توان این روایت را به عبارت ساده‌تر دیگری مانند «عقل راهنمای مؤمن است» ترجمه کرد. ر. ک. کافی، ج ۱، ص ۲۵، ح ۲۴. قس.

۴۳ rimA- izzeoM [tic. po], p, ۱۴۶. n

. همچنین نمونه‌های بیشتری را که در ذیل می‌آید. ملاحظه کنید. اما در این‌باره، امیر معزّی «تلازم و مکمّل بودن» عقل و علم نسبت به یکدیگر را مدّ نظر قرار داده است.

---

(۲۳). به نظر نجاشی، این عده شامل محدّثان اشعری همچون محمّد بن یحیی و احمد بن ادریس و نیز علی بن ابراهیم، داود بن کوره قمی و علی بن موسی کمیذانی بوده است. ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۳۷۷– ۳۷۸؛ کافی، ج ۱، مقدّمه، ص ۴۸. از این دو فرد اخیر، داود با تعدادی از اشعری‌ها همانند پسر محمّد بن یحیی، حسن بن محبوب، یک کوفی ثقه– که خود احمد بن محمّد بن عیسی از او احادیثی را روایت کرده– و با خود احمد بن محمّد بن عیسی در ارتباط بوده است. او احادیثی را از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری روایت کرده است. همچنین داود احادیثی را بدون واسطه برای خود کلینی نقل کرده است.

ر. ک. نجاشی [پیشین]، ص ۱۵۸؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۳۰۹؛ طهرانی [پیشین]، ج ۱، ص ۱۲۹.

درباره حسن بن محبوب ر. ک. اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۲۲۱- ۲۲۴. اما درباره علی بن موسی، گفته می‌شود: نسبت کمیذانی به او از معادل فارسی کلمه «قم» مشتق شده و شاید نشان‌دهنده این است که او یا یکی از اجدادش تازه مذهب بوده است. مسلّما خود علی مورد قبول بزرگان شهر بود و- برای مثال- احادیثی را از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری نقل کرده است. ر. ک. اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۶۰۳- ۶۰۴؛ طهرانی [پیشین]، ج ۱، ص ۲۰۹.

(۲۴). دو حدیث از این ۹ حدیث، از برقی (ص ۳۰ ح ۳؛ ص ۲۲۵، ح ۱۴۸؛ ص ۳۱ بدون شماره، ص ۲۲۵، ح ۱۴۶) روایت شده بودند. یکی از این احادیث- یعنی حدیث اول- از علی بن ابراهیم، از ابراهیم نقل شده است. صفّار این روایت را از طریق سندی اندک متفاوت، از ابراهیم نقل کرده است. (ص ۳۰ ح ۱؛ صفّار، ص ۲، ح ۱) یک حدیث از محاسن، که کلینی آن را ذکر نکرده بود، از نوفلی نقل شده بود. (برقی، ص ۲۲۵، ح ۱۴۹).

(۲۵). همچنین ر. ک. ص ۳۴ ح ۲. در اینجا، این روایت از حسین بن محمّد اشعری روایت شده، اما پس از او با سندی روایت شده که با سند موجود در بصائر (ص ۹، ح ۵) اندکی متفاوت است. حدیث منفردی که در

باب دیگری قرار دارد، در کتاب محاسن روایت شده است. (ص ۳۷، ح ۱؛ برقی، ص ۲۳۳، ح ۱۸۵)

---

(۲۶). حدیث سوم از اینجا به بعد از احمد بن محمّد بن عیسی از حسن بن محبوب روایت شده است.

(۲۷). «مگر از ایشان در کتاب آسمانی پیمان نگرفتیم که نسبت به خدا، جز حق نگویند؟» [أَ لَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثاقُ الْكِتابِ أَنْ لا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَ (اعراف: ۱۶۹)]

(۲۸). «بلکه چیزی را که به علم آن نرسیده‌اند و از تأویل آن خبر ندارند، تکذیب کردند»: [بَلْ كَذَّبُوا بِما لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَ لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ (یونس: ۳۹)] امیر معزّی) ۶۸۵ n (این روایت بصائر را به عنوان یکی از ۵ روایت، با روایات تقیّه در بصائر و کافی ربط داده است. اینکه کلینی این روایت را در اینجا آورده نشانگر آن است که وی چنین برداشتی از این روایت نداشته است.

(۲۹). محمّد بن یحیی در این باب، حدیث دیگری را از احمد بن محمّد بن عیسی از محمّد بن سنان از مفضّل بن عمر روایت کرده است. (ص ۴۵، ح ۵)

(۳۰). ائمّه [علیهم السّلام] همواره این علم را با احادیث خودشان برابر دانسته‌اند. امیر معزّی معتقد است: «فقه» در آن زمان، برخلاف زمان متأخّر، متشکّل از علم به قوانین شرعی و از جمله احکام نبود، بلکه معرفت عام دینی بود. اما وی در اینجا (ش ۱۳۲)، آن علم را به «دانش نخستین مقدّس» ترجمه کرده است.

(۳۱). برای مثال، در احادیث شماره ۹، ۱۱ و ۱۳ بیان شده که امام جعفر [صادق علیه السّلام] مؤمنان را به ثبت احادیث امر کرده‌اند. امام جعفر [صادق علیه السّلام] در دورانی زندگی می‌کردند که خود ایشان و مؤمنان در سختی بودند و امیر معزّی بر این باور است (ص ۲۷) که چنین اوامری زیربنای آغاز نگارش «اصول اربع مأة» است. براساس روایتی که از عده مذکور در کلام برقی (ص ۵۳، ح ۱۵) نقل شده، مسلّما چنین نصوصی در دوران‌های بحرانی خاص، مخفی بودند. همچنین قس.

p, [tic. po] izzeoM- rimA .۲۴ .

(۳۲). امیر معزّی (ص ۱۴– ۱۵) اشارات «مصلحتی» به کلام را که گاه و بی‌گاه در این احادیث وجود دارند مدّنظر قرار می‌دهد. شاید این اشارات به اندازه اشارات «مجعول»[۱۵۲] به جنود عقل در کتاب کافی، موردی باشند. همچنین در یکی از ۸ حدیثی که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] رؤیت بصری خداوند را مردود دانسته‌اند، [عمل به] رأی مردود شمرده شده است. این روایت از علی بن ابراهیم از پدرش از طریق عبد اللّه بن سنان نقل شده است. (ج ۱، ص ۹۷، ح ۵، قس. کتاب اخیر، ص ۳۷۴، ح ۱) برای مثال، کلینی در فروع کافی،

ص: ۳۰۰

احادیث دیگری درباره قیاس را به صورت پراکنده آورده است. این احادیث را ملاحظه کنید: حدیثی را که از احمد بن ادریس اشعری (ج ۴، ص ۲۳۴، ح ۱۲) و حدیث دیگری را که از علی بن محمّد از سهل بن زیاد (ج ۴، ص ۳۵۲، ح ۱۵) نقل شده، که هردو از علی بن ابراهیم از پدرش و از احمد بن ادریس (ج ۷، ص ۲۶، ح ۱) روایت شده‌اند و حدیث دیگری که از علی بن ابراهیم از پدرش (ج ۷، ص ۲۹۹، ح ۶) و باز هم حدیثی از علی بن ابراهیم از پدرش، (ج ۷، ص ۳۲۲، ح ۵، و ص ۳۲۲، ح ۸) که از محمّد بن یحیی روایت شده است. در این احادیث، «قیاس» در چنین مواردی مجاز دانسته شده است.

---

(۳۳). همان‌گونه که در بالا گفتیم، این احادیث شامل ۳ روایت از حسین بن محمّد از طریق محمّد بن جمهور عمّی (ص ۵۴، ح ۲– ۴) است. برقی در محاسن ۲ روایت آخر را آورده است. (ص ۲۰۸، ح ۶۹، ۷۲) همچنین برقی روایتی را که از حسین است و از طریق ابان نقل شده، آورده است. (ص ۵۶– ح ۷؛ برقی، ص ۲۱۱، ح ۷۹) روایتی که در اینجا از محمّد بن یحیی اشعری از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری از طریق حسن بن محبوب روایت شده در محاسن نیز آمده (ص ۵۴، ح ۵؛ برقی، ص ۲۰۸، ح ۷۱)؛ همچنان‌که دو روایت دیگر نیز آمده است (ص ۵۷ ح ۱۵؛ برقی، ص ۲۱۴، ح ۹۷؛ ص ۵۷ ح ۱۶؛ برقی، ص ۲۱۴، ح ۹۴).

(۳۴). کلینی ۲ روایت از ۱۸ روایت صفّار را در بابی بسیار متأخّرتر و مشتمل بر ۴ حدیث، در کتاب «الحجه» از اصول کافی آورده است. در این احادیث، ائمّه [علیهم السّلام] بر این نکته تأکید کرده‌اند که در تمام مسائل، باید به ایشان مراجعه کرد. (ص ۳۹۹، ح ۱؛ صفّار، ص ۵۱۹، ح ۴؛ ص ۳۹۹، ح ۲؛ صفّار، ص ۵۱۸، ح ۱) کلینی حدیث اول را از

---

[۱۵۲] (۱).lahpyrcopa .

علی بن ابراهیم از محمّد بن عیسی بن عبید روایت کرده، ولی صفّار آن را از عبد اللّه بن جعفر حمیری از محمّد بن عیسی بن عبید روایت کرده است.

(۳۵). قس. ۲۳ .rimA-]izzeoM .po tic[,p .

(۳۶). امیر معزّی (ص ۷۹) این [بخش از حدیث] را به این صورت ترجمه کرده است: «نور نبوّت/ امامت (کذا) در من است» و «علم، یعنی دانش نخستین قرآن، نزد من است» که بی‌تردید، منظورش از این ترجمه آن بوده که بحث بعدی‌اش درباره تجلّی نور و شکل‌گیری ذوات نورانی پیش از وجود [مادی] معصومان [علیهم السّلام] را تقویت کند.

(۳۷). قس. ۲۴, ۷۹ .rimA-]izzeoM .po tic[,pp .

(۳۸). قس. ۱۳۸ rimA-]izzeoM .po tic[,pp .۲۶ ,۱۵۷ n .

(۳۹). درباره این حدیث، نک. اثر ما تحت عنوان:

۲۵۵. "p,)۱۹۹۲(ii/ ۵۵" etupsiD ilusU/ irabhkA eht fo erutaN ehT .

توجه داشته باشید که در واقع، نسخه کامل این روایت در اثر الیاش تحت عنوان [ذیل] وجود نداشت:

". "amalU nainarI eht fo sutatS lacidiruJ eht gnidrageR snoitpecnocsiM

---

(۴۰). اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۶۳۳- ۶۳۴. عجیب اینکه هیچ مدخل جداگانه‌ای در آثار رجالی نجاشی و طوسی به وی اختصاص پیدا نکرده است. بخش عمده احادیث «او» در کتاب فروع کافی آمده است. ر. ک.

ج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰؛ ج ۲، ص ۲۱۴، ح ۱، ص ۲۱۵، ح ۳؛ ج ۳، ص ۳۹، ح ۲، ص ۲۷۵، ح ۱، ص ۲۷۶، ح ۲، ص ۲۷۶، ح ۴، ص ۴۲۷، ح ۳؛ ج ۵، ص ۴۹۵، ح ۱، ص ۴۶۰، ح ۱، ص ۴۶۱، ح ۳، ص ۵۶۹، ح ۵۵؛ ج ۶، ص ۷۱، ح ۳، ص ۲۲۰، ح ۵، ص ۴۱۰، ح ۱۵؛ ج ۷، ص ۴۱۲، ح ۵، ص ۴۴۰، ح ۸؛ ج ۸، ص ۳۱۰، ح ۳۳۴، ص ۴۸۳، ح ۵۲۲.

(۴۱). «آیا ندیدی کسانی را که گمان می‌کنند به آنچه بر تو و به آنچه پیش از تو نازل شده، ایمان آورده‌اند، ولی می‌خواهند برای داوری نزد طاغوت و حکام باطل بروند، با اینکه به آنها دستور داده شده است به طاغوت کافر شوند؟» [أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِما أُنْزِلَ إِلَيْکَ وَ ما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ (نساء: ۶۰)]

(۴۲). قس. ۷۹ .rimA-]izzeoM .po tic[,p .

(۴۳). درباره وی ر. ک. اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۶۷- ۶۸.

(۴۴). قس. A. rimA- jizzeoM [tic .po], p .

ص: ۳۰۳

فصل هفتم نظر صفّار و کلینی درباره ائمّه [علیهم السّلام] و امامت مقایسه کلام شیعه دوازده امامی در قم و بغداد

ص: ۳۰۵

[مقدّمه]

احادیث دو کتاب اول اصول کافی تمایل نخبگان شیعه دوازده امامی بغداد را به تمسّک به عقل، زیر سؤال برد و بر اهمیت علم یقینی تأکید کرد. لازم بود کلینی بر اهمیت و در واقع، ضرورت این مطلب استدلال کند که باید منحصرا و مخصوصا به ارشادات ائمّه [علیهم السّلام] به عنوان یگانه منبع این علم مراجعه کرد. بصائر چنین دلیلی را فقط برای شیعیان قم ارائه کرده بود؛ نیازهای شیعیان قم در زمان غیبت امامشان، متأثر از تهاجم سیاسی- نظامی از جانب مرکز [حکومت] عبّاسیان و هجمه معنوی از ناحیه دیگر گروه‌های شیعی همچون زیدیه و اسماعیلیه بود.

احادیث بصائر شیعیان قم را، به‌رغم اینکه در محاصره قرار داشتند، به عقایدشان دل‌گرم می‌کرد.

نیازهای شیعیان بغداد، که کلینی در آنجا و برای آنها احادیث کافی را گرد آورده بود، بود، با نیازهای قمی‌های یک نسل پیش‌تر [که بصائر برای آنها تدوین شده بود] تفاوت داشت. گفتمان کلامی غالب در میان شیعیان بغداد، ماهیتی عقل‌گرا داشت. در درون جامعه شیعیان بغداد، گفتمان کلامی غالب با چالش‌هایی از جانب معتزلیان سنّی عقل‌گرا، حدیث‌گرایی سنّی احیا شده و شیعیان غیرامامی مواجه بود. مجموعه احادیثی که سمت و سوی کلامی داشت و کلینی آنها را گرد آورده بود،

ص: ۳۰۶

از احادیثی انتخاب شده بود که در قم، در میان نسل‌هایی از راویان معاصر صفّار و راویان پس از وی رواج داشت؛ راویانی که در آن‌وقت غالبا از خود قمی‌ها و بخصوص اشعری‌ها بودند. اما به دلیل آنکه چالشی که کلینی در بغداد با آن مواجه بود، با چالشی که برقی و صفّار در قم با آن مواجه بودند، ماهیتا تفاوت داشت.

احادیث کافی به‌رغم پرداختن به موضوعاتی همسان با موضوعات محاسن و بصائر، با احادیث موجود در آن دو مجموعه متفاوت است.

این فصل، هم توضیح می‌دهد که احادیث متداول در میان قمی‌ها و بخصوص اشعری‌ها چقدر بیش از احادیث بصائر در تحدید کلام یا «امامشناسی» کافی ایفای نقش کرده‌اند و هم نشان می‌دهد که درحالی‌که روایات کافی به بسیاری از نکات کلامی بیان شده در بصائر پرداخته‌اند- با وجود این- کلینی به‌طور منظّم از تأکید بر اشکال خارق‌العاده‌تر علم و توانایی‌هایی که ائمّه [علیهم السّلام] در احادیث مجموعه‌های پیشین ادعا کرده‌اند، می‌کاهد.

ارتباط قمی‌ها/ اشعری‌ها با کلام حدیثگرای دوازده امامی

بخش‌های کلامی کافی به بهترین وجه در دیگر کتاب‌های [– فصول] اصول کافی و روضه کافی در معرض دید قرار داده شده‌اند. احادیث این مجلّدات همانند احادیث دو کتاب اول اصول کافی، اغلب منشأ قمی و مشخصا اشعری دارد. برای مثال، از ۲۱۲ حدیث کتاب «التوحید»، یعنی سومین کتاب اصول کافی، بزرگ‌ترین دسته واحد را، که دارای ۱۴۹ حدیث، یعنی ۷۰ درصد از کل است. قمی‌ها روایت کرده‌اند.

راویان منسوب به خاندان «اشعری» ۵۴ حدیث، یعنی ۲۵ درصد از کل را نقل کرده‌اند. در میان قمی‌ها، علی بن ابراهیم بن هاشم ۵۲ حدیث، تقریبا ۲۵ درصد از کل؛ محمّد بن یحیی اشعری عطار ۳۷ حدیث، یعنی ۱۷ درصد؛ احمد بن ادریس

ص: ۳۰۷

اشعری ۱۱ حدیث، یعنی ۵ درصد از کل؛ و حسین بن محمّد اشعری ۶ حدیث را نقل کرده‌اند. ۵۴ روایتی که این ۳ اشعری نقل کرده‌اند، تنها اندکی بیش از تعدادی است که علی بن ابراهیم به تنهایی روایت کرده. صفّار فقط ۷ حدیث از این ۲۱۲ حدیث، یعنی کمتر از یک درصد را نقل کرده است. راویان اهل ری نقل ۵۴ حدیث، یعنی ۲۵ درصد را بر عهده داشته‌اند و بیشتر این روایات را ۲ راوی نقل کرده‌اند:

علی بن محمّد بن ابراهیم رازی که ۲۶ حدیث روایت کرده و محمّد بن ابی عبد اللّه اسدی که ۲۲ حدیث روایت کرده است.

کتاب «الحجه» اصول کافی شامل حدود ۱۰۱۵ حدیث است. در این مورد نیز قمی‌ها بزرگ‌ترین گروه از راویان این احادیث هستند که قریب ۷۶۳ حدیث، یعنی ۷۵ درصد را روایت کرده‌اند. [از میان آنها] اشعری‌ها ۵۲۶ حدیث، یعنی ۵۲ درصد از کل را روایت کرده‌اند. در کتاب «التوحید»، علی بن ابراهیم بن هاشم بزرگ‌ترین مجموعه روایات را، که ۵۲ حدیث، یعنی قریب ۲۵ درصد از کل است، نقل کرده و محمّد بن یحیی اشعری ۳۷ حدیث، یعنی ۱۷ درصد را روایت نموده است.

در کتاب «الحجه»، محمّد بن یحیی بزرگ‌ترین مجموعه مجزّا از روایات را، که ۲۶۹ حدیث، یعنی ۲۶ درصد از کل است، نقل کرده. حسین بن محمّد اشعری دومین مجموعه بزرگ روایات را، که ۱۵۶ حدیث، یعنی ۱۵ درصد است، نقل کرده.

احمد بن محمّد بن عیسی اشعری ۳۶ حدیث، یعنی ۳ درصد از کل را بدون واسطه نقل کرده، درحالی‌که وی در کتاب‌های [– فصول] قبلی عمدتا فقط به‌طور غیرمستقیم از طریق عده‌ای که با وی مرتبط بوده‌اند، احادیثی را در خدمت [تدوین] کافی قرار داده است. او در کتاب «الحجه»، ۱۵ روایت یعنی قریب یک درصد را با واسطه در اختیار [کلینی] گذاشته است. سعد بن عبد اللّه ۱۰ روایت، یعنی یک درصد را، که همگی در فصول مربوط به شرح‌حال ائمّه [علیهم السّلام] آمده‌اند،

ص: ۳۰۸

بدون واسطه نقل کرده است. وی ۲ روایت دیگر را در جای دیگری با واسطه در اختیار [کلینی] گذاشته است. علی بن ابراهیم بن هاشم، که از قمی‌های غیراشعری است، چهارمین مجموعه بزرگ احادیث را، که ۱۳۳ حدیث، یعنی ۱۳ درصد از کل است، روایت کرده.

معاشران کلینی در ری مجموعه‌ای مشتمل بر ۱۵۱ حدیث، یعنی ۱۵ درصد از کل را در اختیار او قرار داده‌اند. از این روایات، علی بن محمّد بن ابراهیم رازی ۱۴۲ حدیث، ۱۴ درصد از کل، یعنی قریب همان ۱۲ درصدی را که وی از ۲۱۲ حدیث کتاب «التوحید» نقل کرده بود، روایت کرده است. محمّد بن جعفر اسدی ۹ روایت را در اختیار [کلینی] قرار داده است. عالم نیشابوری، احمد بن مهران، نقل ۴۸ حدیث، یعنی ۵ درصد از کل را، که عمدتا درباره شرح‌حال ائمّه [علیهم السّلام] است، در این کتاب بر عهده داشته. روشن است که خراسان، منطقه‌ای پربار برای احادیث [شیعه] دوازده امامی در باب شرح‌حال ائمّه [علیهم السّلام] بوده است؛ چرا که احمد بن مهران در کتاب «التوحید» ۲ روایت نقل کرده بود. ۱

جلد هشتم کافی [با عنوان] الروضة من الکافی، با ۵۹۷ حدیث تا حدّی به مثابه گنجینه‌ای است از احادیث کلامی گوناگون که درون‌مایه‌شان شبیه احادیث اصول کافی است. از ۵۹۷ حدیث الروضه، که اصلا فصل‌بندی نشده، ۵۲۱ حدیث، یعنی ۸۷ درصد سند متصل دارند. از این روایات، محمّد بن یحیی اشعری قمی ۱۴۲ حدیث، یعنی ۲۴ درصد را، که بزرگ‌ترین مجموعه مجزّا از روایات است، روایت کرده. علی بن ابراهیم دومین مجموعه بزرگ روایات را، که شامل ۱۳۴ حدیث، یعنی ۲۲ درصد است، نقل نموده. حسین بن محمّد اشعری و علی بن محمّد برقی هرکدام ۳۶ حدیث، یعنی هریک ۶ درصد را روایت کرده‌اند. آن عده از قمی‌ها که با احمد بن محمّد بن خالد برقی مرتبط بوده‌اند، ۲۶ حدیث، یعنی ۴ درصد؛ و احمد بن ادریس

اشعری ۲۰ حدیث، یعنی ۳ درصد از کل ۵۹۷ حدیث را روایت کرده‌اند. از غیر قمی‌ها، آن عده از اهالی ری که با سهل مرتبط بوده‌اند، ۵۰ روایت، یعنی ۸ درصد را نقل کرده‌اند. خود سهل ۴۳ حدیث، یعنی ۷ درصد را روایت کرده است. اما در مجموع، قمی‌ها ۳۷۳ حدیث از ۵۹۷ حدیث الروضة، یعنی ۶۲ درصد؛ و اشعری‌ها ۱۹۸ حدیث، یعنی ۳۱ درصد از کل را روایت کرده‌اند.

الهیّات کافی؛ کتاب «التوحید»

مقایسه احادیث کلامی بصائر با احادیث ابواب مشابه در کتاب کافی، مشخص می‌کند که واکنش صفّار و کلینی، دو گردآورنده نخستین احادیث شیعیان دوازده امامی، به مجموعه‌های گوناگون و چالش‌های پیش‌روی شیعیان قم و بغداد به چه نحو بوده است و از این طریق، نکاتی را درباره ماهیت چالش‌های مختلفی که باعث تدوین آنها شد، برملا می‌کند. در عین حال، این مقایسه معرّف مجموعه احادیثی است که در ابتدای این قرن در قم رایج بود و هریک از این دو مؤلّف احادیث انتخابی خود را از آنها برگرفتند. ۲

در نتیجه ردّ تمسّک به قواعد فقهی عقل‌گرایانه از سوی ائمّه [علیهم السّلام] در دو کتاب نخست اصول کافی، الهیّات ارائه شده در ۲۱۲ حدیث کتاب «التوحید» همچنان ویژگی ضد عقل‌گرایی دارد. راویان قمی، به ویژه اشعری‌ها، که کلینی بخش عمده احادیث این کتاب را از ایشان نقل کرده، احادیثی را در باب موضوعاتی مرتبط با همین مطلب، از طریق

مجموعه متنوّع و گسترده‌ای از راویان متقدّم‌تر، که بعدا به عنوان ثقه یا غیرثقه طبقه‌بندی شدند، نقل کرده‌اند، و این نشان می‌دهد که در آن زمان، چنین تمایزاتی [بین ثقه و غیرثقه] به‌طور گسترده منکشف نشده بود، چه رسد به اینکه مورد پذیرش همگان باشد. بدین‌روی، محمّد بن یحیی اشعری ۸

ص: ۳۱۰

روایت را از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری (ص ۹۸، ح ۸؛ ص ۱۰۹، ح ۱؛ ص ۱۱۸، ح ۱۲؛ ص ۱۴۶، ح ۱؛ ص ۱۶۳، ح ۲؛ ص ۱۶۴، ح ۳) مشتمل بر روایتی از طریق محمّد بن سنان (ص ۱۴۳، ح ۳) و روایت دیگری از طریق جمیل بن درّاج (ص ۱۶۲، ح ۱) و روایت دیگری از سعد بن عبد اللّه از ایّوب بن نوح (ص ۱۰۷، ح ۴) و روایت دیگری از محمّد بن حسین (ص ۱۴۴ ح ۶) و روایت دیگری از عبد اللّه بن سنان (ص ۱۴۸ ح ۹) نقل کرده است. احمد بن ادریس اشعری ۲ روایت از محمّد بن عبد الجبّار (ص ۹۵، ح ۲، ص ۹۸، ح ۷) و روایتی از طریق فضیل بن یسّار (ص ۱۶۷، ح ۴) و روایتی از احمد بن محمّد بن عیسی (ص ۹۶، ح ۳) و روایتی از محمّد بن عبد الجبّار (ص ۱۰۹، ح ۳) نقل کرده است. علی بن ابراهیم یک روایت از طریق محمّد بن سنان (ص ۹۷، ح ۵) و ۲ روایت از طریق هشام بن حکم (ص ۱۱۴، ح ۲، ص ۱۱۰، ح ۶) نقل کرده است. علی بن محمّد رازی یک روایت از طریق حسین بن یزید نوفلی (ص ۱۱۲، ح ۱) و ۴ روایت از سهل بن زیاد (ص ۱۲۳، ح ۱؛ ص ۱۱۸، ح ۱۲؛ ص ۱۱۷، ح ۸؛ ص ۱۱۵، ح ۴) نقل کرده که روایت دوم پس از سهل بن زیاد از یعقوب بن یزید (ص ۱۱۵، ح ۴) روایت شده، که هم برقی و هم صفّار بدون واسطه از او نقل کرده‌اند. محمّد بن اسماعیل ۲ روایت از طریق فضیل بن یسّار نقل کرده است. (ص ۱۴۷، ح ۶، ۷) محمّد بن جعفر اسدی کوفی روایتی را از سهل بن زیاد نقل کرده (ص ۱۶۴، ح ۱) و عده‌ای که با احمد برقی مرتبط بوده‌اند. روایتی را از طریق ابان بن عثمان نقل کرده‌اند. (ص ۱۶۴، ح ۴)

۷ روایت از روایات باب‌های نخست این کتاب تأکید می‌کنند که ذات خداوند جز در چهارچوب فهم و درک خودش نمی‌گنجد. (ص ۸۲– ۸۵) ۳ در یکی از این روایات، که از علی بن ابراهیم از پدرش از طریق هشام بن حکم نقل شده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

ص: ۳۱۱

خداوند چیزی است که با سایر اشیا تفاوت دارد ... جسم و صورت ندارد ... و با حواس پنج‌گانه درک نمی‌شود ... (ص ۸۳، ح ۶)

[در برخی روایات] از بحث درباره کیفیات خداوند نیز نهی شده (ص ۹۲– ۹۴) و ۱۲ روایت امکان رؤیت خداوند را رد کرده‌اند. (ص ۹۵– ۹۸) در روایتی منقول از علی بن ابراهیم از طریق عبد اللّه بن سنان و در روایتی [دیگر] منقول از عده مرتبط با برقی– به ترتیب– از قول امام پنجم و ششم [علیهما السّلام] نقل شده که چنین رؤیتی فقط در قلب و به واسطه حقایق ایمان ممکن است. (ص ۹۷، ح ۵، ۶) ۴ در اولین روایت از این ۲ روایت، امام [علیه السّلام] نفی می‌کنند که «قیاس» یا مراجعه به حواس انسان مساعدتی در این فرایند داشته باشد. در ۸ حدیث دیگر، ائمّه [علیهم السّلام] این عقیده را نیز، که خداوند دارای جسم یا صورت است، رد کرده‌اند. ۳ حدیث از طریق هشام بن حکم روایت شده که در یکی از آنها، به نقل از احمد بن ادریس اشعری از محمّد بن عبد الجبّار از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی روایت شده است که امام جعفر [صادق علیه السّلام] این قول هشام بن حکم را، که ائمّه [علیهم السّلام] گفته‌اند خداوند دارای صورت است، با صراحت رد کرده‌اند. (ص ۱۰۴، ح ۱؛ همچنین ر. ک. ص ۱۰۴– ۱۰۶، ح ۷.) ۵

در ۱۵ حدیث، در چند باب گوناگون (ص ۱۰۷– ۱۱۲)، ائمّه [علیهم السّلام] بین ذات خود خداوند و صفاتی که در توصیف یا بحث راجع به هرفعلی از افعال خداوند، ممکن است مورد استفاده قرار بگیرند و اسامی خداوند از آنها گرفته شده است، فرق می‌گذارند. اهمیت این موضوع به حدّی است که درخور آن بوده که خود کلینی استثنائا بر آن تعلیق بزند. (ص ۱۱۱– ۱۱۲)

ائمّه [علیهم السّلام] اسماء خداوند را در ۱۸ حدیث دیگر بیان می‌کنند. (ص ۱۱۲– ۱۲۴) صفّار ۲ باب مشتمل بر ۲۲ حدیث گرد آورده بود که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] خودشان را

ص: ۳۱۲
به عنوان ابعاد وجود خداوند، [یعنی] صفات او معرفی کرده بودند. (صفّار، ص ۶۱– ۶۶) در کافی ۱۱ حدیث وجود دارد (ص ۱۴۳– ۱۴۶) که ۵ حدیث آن در بصائر نقل شده بود. اولین حدیث از احادیث کافی، که از محمّد بن یحیی از احمد بن محمّد بن عیسی روایت شده، آخرین حدیث از ۶ حدیثی است که در بصائر راجع به اینکه ائمّه [علیهم السّلام] «وجه اللّه» هستند، آمده و از احمد بن محمّد از طریق اسناد متفاوتی نقل شده است. (ص ۱۴۳، ح ۱؛ صفّار، ص ۶۶، ح ۶)

حدیث دیگری در اینجا [کافی] از عده‌ای قمی از احمد و از خود احمد در بصائر روایت شده است، درحالی‌که حدیث سوم در کافی از محمّد بن یحیی و پس از او از محمّد بن حسین نقل گردیده و در بصائر از محمّد بن حسین و پس از او از طریق همان اسناد روایت شده است. (ص ۱۴۵، ح ۷، ۸؛ صفّار، ص ۶۱، ح ۱، ۲) در این احادیث، ائمّه [علیهم السّلام] خود را به عنوان «حجت»، «باب»، «لسان»، «وجه» و «چشم» خداوند در مخلوقاتش ... و به عنوان اولیای امر خداوند در میان بندگانش توصیف کرده‌اند.

در روایتی که در کافی از محمّد بن یحیی از محمّد بن حسین، ولی در بصائر از احمد بن محمّد نقل شده– گرچه پس از او از طریق همان اسناد نقل گردیده– (ص ۱۴۵، ح ۹؛ صفّار، ص ۶۴، ح ۱۲) امام موسی [کاظم علیه السّلام] در توضیح آیه ۵۵ سوره زمر ۶ می‌فرمایند: «این آیه به [حضرت] علی و سایر ائمّه [علیهم السّلام] اشاره دارد.»

آخرین روایت از این ۵ روایت، در کافی از حسین بن محمّد اشعری از طریق اسنادی متفاوت با اسناد بصائر نقل شده است. در اسناد کافی، نام «محمّد بن جمهور عمّی» آمده است. (ص ۱۴۵، ح ۱۰؛ صفّار، ص ۶۴، ح ۱۶)

۶ روایت باقی‌مانده کلینی در این باب، که جدید هستند [و در بصائر نقل نشده‌اند] مشتمل بر احادیثی هستند که ائمّه [علیهم السّلام] در آنها خود را همان «وجه اللّه» در آیه ۸۸ سوره قصص ۷ (ص ۱۴۳، ح ۲؛ ص ۱۴۴، ح ۵)، چشم و دست خدا

ص: ۳۱۳
(ص ۱۴۳، ح ۳) و گنجینه‌دار [خزّان] خداوند در زمین می‌دانند. (ص ۱۴۴، ح ۵)

عقل‌گرایان نسبت به دیدگاه شیعه راجع به «بداء»، یعنی اینکه خداوند ممکن است تصمیم خود را عوض کند، انتقاد می‌کردند. ۸ ۱۶ روایت کافی در این‌باره، مشتمل بر اشاراتی به وجود ۲ نوع علم برای خداوند هستند: اول علمی که مختصّ خود اوست؛ و دیگری علمی که به ملائکه، پیامبران و رسولانش تعلیم داده است.

عملی که مبتنی بر علم نوع اول باشد ممکن است به نظر برسد که از باب «بداء» است. به همین دلیل، در روایتی که از محمّد بن یحیی از طریق عبد اللّه بن سنان نقل شده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

برای خداوند، نسبت به چیزی بداء حاصل نشد، جز اینکه پیش از حصول بداء، خداوند آن را می‌دانست. (ص ۱۴۸، ح ۹)

۲ روایت از این [۱۶ روایت]، در محاسن (ص ۱۴۷، ح ۶، ۷؛ برقی، ص ۲۴۳، ح ۲۳۱، ۲۳۲) و یکی از آنها در فصلی از بصائر آمده که مشتمل بر ۱۸ حدیث درباره علم مخفی و مکنون خداوند است، که در اینجا از عده مرتبط با احمد بن محمّد بن عیسی اشعری و از آن به بعد، همانند بصائر با همان اسناد نقل شده است. در این روایت آمده است: امام جعفر [صادق علیه السّلام] تصدیق فرموده‌اند که بداء از همان نوع اول علم ناشی می‌شود. (ص ۱۴۷، ح ۸؛ صفّار، ص ۱۰۹، ح ۲)

کلینی درباره مسئله «جبر و قدر» ۱۴ حدیث گرد آورده (ص ۱۵۵– ۱۶۰) که علی بن محمّد یکی از آنها را از سهل بن زیاد روایت کرده است. (ص ۱۵۵، ح ۱) در این روایات، ائمّه [علیهم السّلام] همواره این نظر را که خداوند انسان را به انجام کار خوب یا بد مجبور می‌کند، رد می‌کنند و یک حالت میانه را مطرح می‌نمایند که مستلزم اختیار است. محمّد بن یحیی بحثی را که بین یک شخص و امام جعفر [صادق علیه السّلام] واقع شده، نقل کرده است:

ص: ۳۱۴

پرسیدم: آیا خداوند بندگانش را بر گناه مجبور کرده است؟ حضرت فرمود: خیر. پرسیدم: پس کار را به آنها واگذاشته [که کار خیر انجام دهند؟][۱۵۳] حضرت فرمود: خیر. پرسیدم: پس حقیقت مطلب چیست؟

فرمود: لطفی است از پروردگارت بین این دو امر [یعنی: بین جبر و قدر.][۱۵۴] (ص ۱۵۹، ح ۸)

علی بن ابراهیم روایتی نقل کرده که در آن امام جعفر [صادق علیه السّلام] فاصله (منزله) بین جبر و قدر را «وسیع‌تر از فاصله بین آسمان و زمین» بیان فرموده‌اند.

(ص ۱۵۹، ح ۱۱)

۴ باب آخر کتاب «التوحید» مشتمل بر ۱۵ روایت هستند که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] متذکر شده‌اند: «خداوند برای کمک به انسان در چنین تصمیم‌گیری‌هایی، وی را راهنمایی می‌کند.» (ص ۱۶۲– ۱۶۷) در روایتی که از محمّد بن یحیی از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری از طریق جمیل نقل شده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

خداوند با آنچه به مردم داده و به آنها معرفی کرده است، بر ایشان حجت می‌آورد. (ص ۱۶۲، ح ۱)

در روایت دیگری که از محمّد بن یحیی از احمد بن محمّد بن عیسی نقل شده است، امام [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

---

[۱۵۳] (۱). عبارات داخل قلاب از مؤلّف است.(م)

[۱۵۴] (۲). عبارات داخل قلاب از مؤلّف است.(م)

خداوند بندگان را به چیزی که از ایشان پوشیده داشته است، تکلیف نمی‌کند. (ص ۱۶۴، ح ۳)

در روایتی که از احمد بن ادریس اشعری از محمّد بن عبد الجبّار نقل شده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

ص: ۳۱۵
هنگامی که خداوند خیر بنده‌ای را بخواهد به فرشته‌ای فرمان می‌دهد که گردن آن بنده را بگیرد و او را به آن خیر وادار کند. (ص ۱۶۷، ح ۴)

مقایسه کلام شیعه دوازده امامی در قم و بغداد: کتاب «الحجه» کافی

کتاب «التوحید» با این مطلب پایان می‌یابد که خداوند به واسطه لطفش ابزاری را برای هدایت بشر در اختیار وی می‌گذارد. کتاب بعدی یعنی کتاب «الحجة» شواهدی روایی ارائه کرده که خود ائمّه [علیهم السّلام] حجت‌های خداوند و گنجینه‌های نهایی علم الهی هستند و بنابراین، علم ایشان- که اهمیت آن قبلا مطرح شده بود- جامع‌ترین علمی است که در دسترس بشر قرار گرفته و امامت در سلسله‌ای به هم پیوسته ادامه یافته و بنابراین، ولایت و یا بیعت شایسته ایشان است.

ابواب نخست کتاب «الحجة» بر نیاز به حجت تأکید می‌کنند و بین انبیا، رسل و ائمّه [علیهم السّلام] و بین ایشان و «کسی که [ملائکه] با او صحبت می‌کنند (محدّث)» تفاوت قابل می‌شوند. سه باب مشتمل بر ۲۲ حدیث تصدیق می‌کنند که امام [علیه السّلام] همان حجتی است که از او صحبت شد، و زمین هرگز از امام [علیه السّلام] خالی نخواهد بود و حتی اگر فقط دو نفر بر روی زمین باقی بمانند، یکی از آن ۲ نفر امام خواهد بود.

(ص ۱۷۷- ۱۸۰) ۹

احادیث ابواب بعدی به مؤمنان متذکر می‌شوند که اطاعت از ائمّه [علیهم السّلام] واجب است و ائمّه [علیهم السّلام] شهود خداوند بر مخلوقاتش و به معنای دقیق کلمه، راهنمای آنان هستند. (ص ۱۸۵- ۱۹۲) ائمّه [علیهم السّلام] همچنین خود را به عنوان والیان خداوند در زمین (ص ۱۹۲- ۱۹۳)، خزانه علم الهی، خلفای خداوند (ص ۱۹۳- ۱۹۴)، ۱۰ نور خداوند در زمین (ص ۱۹۴- ۱۹۶) و ارکان زمین (ص ۱۹۶- ۱۹۸) ۱۱ معرفی می‌کنند.

در ۲ روایت از این روایات، [امام] علی [علیه السّلام] می‌فرمایند: ائمّه [علیهم السّلام] دارای «علم

ص: ۳۱۶
منایا و بلایا»، یعنی علم به آینده هستند. ۱۲ ائمّه [علیهم السّلام] همچنین خود را «منزّه از گناه» و در ۲ روایت، «معصوم» معرفی کرده‌اند. روایت دوم از محمّد بن یحیی از احمد بن محمّد بن عیسی نقل شده است. (ص ۱۹۸- ۲۰۵) ۱۳ ائمّه [علیهم السّلام] همچنین خود را همان «علامات»، که در آیه ۱۶ سوره نحل آمده، و «آیات»، که در آیه ۴۲ سوره قمر آمده است، معرفی می‌کنند. (ص ۲۰۶- ۲۰۷) ۱۴ ائمّه [علیهم السّلام] خود را وارثان علم پیامبر [اکرم] و همه انبیا و اوصیای پیشین معرفی می‌کنند؛ علمی که مشتمل است بر «علم منایا و بلایا» و کتاب‌هایی از پیامبران پیشین همچون ابراهیم، موسی و داود [علیهم السّلام] و کتاب‌هایی نظیر آنچه تحت عنوان «صحیفه» یا «مصحف» یا «جامعه»،

«جفر» و «مصحف فاطمه» [علیها السّلام] به آن اشاره شده است. (ص ۲۲۳– ۲۲۹) ائمّه [علیهم السّلام] همچنین ادعا کرده‌اند که تنها ایشان نسخه کامل قرآن را در اختیار دارند (ص ۲۲۸– ۲۲۹) ۱۵ و در روایات دیگری مدعی هستند که همچنین دارای «اسم اعظم» (ص ۲۳۰) و آثار دیگری از انبیای پیشین همانند شمشیر پیامبر هستند. (ص ۲۳۲– ۲۳۸) ائمّه [علیهم السّلام] فرموده‌اند: علم مخصوصی را هرسال در شب قدر (ص ۲۴۲– ۲۵۳) و نیز در هرشب جمعه (ص ۲۵۳– ۲۵۴) دریافت می‌دارند، و آن نوع از علم خداوند را که مختصّ ملائکه و پیامبران و رسولان پیشین بود، دریافت می‌دارند. (ص ۲۵۵– ۲۶۱) ایشان ادعا کرده‌اند که از آینده خود آگاهند (ص ۲۵۸– ۲۶۰) و همچنین خود را به عنوان «کسانی که ملکوتیان با ایشان گفت‌وگو می‌کنند (محدّثون)» معرفی می‌نمایند. (ص ۲۷۰– ۲۷۱) ایشان همچنین فرموده‌اند:

پذیرای ارواح گوناگونی هستند که از جمله آنها «روح القدس» است که علم خاصی را همانند [علم به] «آنچه تحت عرش خداست» به ایشان ابلاغ می‌کند. (ص ۲۷۱– ۲۷۲)

هرامامی جانشین خود را می‌شناسد (ص ۲۷۶– ۲۷۷) و خود امامت دارای ترتیبی است که هرامامی که جانشین دیگری می‌شود کاملا آن را می‌داند. (ص

ص: ۳۱۷

۲۷۷– ۲۷۹) کلینی ۷ روایت در باب تعیین هریک از ائمّه [علیهم السّلام] توسط خداوند و سپس ۱۰۳ روایت درباره تعیین هریک از دوازده امام [علیهم السّلام] به ترتیب و از جمله پسر امام یازدهم، حسن عسکری [علیه السّلام]، گرد آورده است. (ص ۲۹۲– ۳۲۹) در واقع، روایات دیگری نیز وجود دارند که دیده شدن ایشان پیش از غیبت را تأیید می‌کنند (ص ۳۲۹– ۳۲۳)، گرچه ائمّه [علیهم السّلام] علاوه‌بر این، ذکر نام امام دوازدهم [علیه السّلام] را به دلیل رعایت امنیت ایشان، ممنوع کرده‌اند. (ص ۳۳۲– ۳۳۳) ۱۶

با وجود این، ابهاماتی درباره ماهیت و مدت (دو) غیبت به چشم می‌خورند. در برخی از ۳۱ روایت موجود در بابی راجع به «غیبت» (ص ۳۳۵– ۳۴۳)، ائمّه [علیهم السّلام] فرموده‌اند: «قائم [آل محمّد– عجّل اللّه تعالی فرجه الشریف] فقط یک غیبت دارد»، ۱۷ درحالی‌که در روایات دیگری، برخی از همان راویان احادیثی روایت کرده‌اند که به ۲ غیبت اشاره دارد. ۱۸ همین باب مشتمل است بر هشدارهایی درباره خطر قیام ایشان [برای خودشان]، چه رسد به اینکه اجازه دهند در ارتباط با برنامه‌ریزی چنین جنبش‌هایی از ایشان نام برده شود؛ و همچنین مشتمل است بر اشارات روشنی به اینکه آخرین امام (امامی که تولّدش از مردم مخفی است) قیام نهایی را، که قطعا موفق خواهد بود، سازمان‌دهی خواهد کرد. (ص ۳۴۲، ص ۲۶) ۱۹ ائمّه [علیهم السّلام] همچنین بین مدّعیان راستین و دروغین امامت تمایز قایل شده‌اند. (ص ۳۴۳– ۳۶۷) ۲۰ مؤمنان از شتاب‌زدگی بیش از حد در انتظار بازگشت امام [دوازدهم– عجّل اللّه تعالی فرجه الشریف] به جامعه شیعیان نهی شده‌اند. (ص ۳۶۸– ۳۶۹) ۲۱ سپس احادیثی نقل شده‌اند که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] پیروان خود را به شناخت امام زمان خود امر کرده (ص ۳۷۱– ۳۷۲؛ همچنین ر. ک. ص ۳۷۶– ۳۷۷) ۲۲ و گوشزد کرده‌اند که مؤمنان در طی دوران غیبت، با مدعیان دروغین امامت مواجه خواهند شد. (ص ۳۷۲– ۳۷۴) ۲۳

ص: ۳۱۸

ائمّه [علیهم السّلام] همچنین فرموده‌اند: «جن را در خدمت خود دارند» (ص ۳۹۴- ۳۹۹)، و فرموده‌اند: «اهل بیت [علیهم السّلام] منشأ همه خوبی‌ها، از جمله علم هستند» (ص ۳۹۹- ۴۰۰، ح ۴) و فهم احادیث ایشان غالبا دشوار است. (ص ۴۰۱- ۴۰۲) ائمّه [علیهم السّلام] همچنین تأکید می‌کنند که «همه زمین‌ها متعلّق به ایشان است.» در روایتی که از محمّد بن یحیی اشعری نقل شده است، امام پنجم [علیه السّلام] می‌فرمایند:

خودشان در «کتاب علی [علیه السّلام]» این مطلب را دیده‌اند که «هنگام بازگشت قائم [آل محمّد- عجّل اللّه تعالی فرجه الشریف] همه سازوکارهای تصرف در اراضی تغییر خواهد کرد و مؤمنان در زمین تصرف خواهند کرد.» (ص ۴۰۷- ۴۰۸، ح ۱) ۲۴

رهیافتی مقایسه‌ای به امام‌شناسی در «بصائر» و کتاب «الحجه» کافی

در نگاه اول، چنین به نظر می‌رسد که همه نکات عمده‌ای که درباره علم ائمّه [علیهم السّلام] در احادیث بصائر آمده بود، در کتاب «الحجة» کافی نیز ارائه شده است، گرچه بسیاری از احادیث کافی برای مجموعه روایی کلینی «جدید» بودند. به نظر می‌رسد آنچه در کافی از قلم افتاده، تقریبا به‌طور اتفاقی حذف شده است. ۲۵ با وجود این، مقایسه تفصیلی‌تر بین نکات خاص کلام شیعه دوازده امامی موجود در بصائر و کتاب «الحجة» کافی با وضوح بیشتری نشان می‌دهد: شرایطی که هریک از این ۲ مؤلّف در آن فعالیت می‌کردند- تا چه حد در گزینش‌های خاصشان- دخیل بوده است.

اینکه صفّار تعدادی از احادیث حاکی از علم و توانایی‌های خارق‌العاده ائمّه [علیهم السّلام] را در بصائر آورده، نشانگر رواج چنین احادیثی در قم است؛ احادیثی که موجب دل‌گرمی مؤمنان و به ویژه نخبگان شهر به عنوان اهالی محاصره شده یک دولت- شهر شیعی دوازده امامی بود که دایم در معرض کینه‌توزی سیاسی-

نظامی مرکز و چالش‌های معنوی از جانب دیگر فرقه‌های تشیّع در منطقه بود.

کلینی به آسانی می‌توانست صرفا تمام احادیث بصائر را در باب‌های مربوط به کافی، که مجموعه‌ای مشتمل بر بیش از ۱۶۰۰۰ روایت است، بگنجاند و تمام آنها را از خود صفّار نقل کند.

[اما] کلینی در جوّ آشکارا غلوّستیزانه بغداد و باتوجه به [مسائلی همچون] ترس فراگیر در بغداد، از قیام‌هایی همانند قیام‌های «زنگیان»، «قرامطه» و دیگر قیام‌هایی که هراز گاهی در منطقه رخ می‌دادند، گرایش نیروهای سنّی به یک کاسه کردن شیعیان برجسته همچون بنی فرات با قرامطه، چالش‌هایی که توسط افرادی همچون حلّاج و به ویژه شلمغانی، بخصوص برای شیعیان دوازده امامی ایجاد می‌شد، به گونه‌ای نظام‌یافته از تأکید بر آن دسته احادیث بصائر، که خارق‌العاده‌تر بودند، کاست. این مطلب به بهترین وجه، در کتاب «الحجة» کافی، که مشتمل بر ابواب و احادیثی درباره بسیاری از نکات امام‌شناسی مطرح شده در بصائر است، نمایان است. کلینی در تدوین کافی، به‌طور چشمگیری تعداد احادیث مربوط به چنین موضوعاتی را نسبت به احادیث بصائر کاهش داده و سایر احادیث را در ابواب پراکنده دیگری، که ربط آنها [با موضوعات امام‌شناسی] زیاد روشن نبوده و از این‌رو، چالش برانگیزی‌شان چندان آشکار نیست. پخش کرده است. او حتی دسته دیگری از احادیث را با سندی متفاوت با سند مورد استفاده صفّار نقل کرده- که گویا مجددا از

اعتبار آنها اطمینان حاصل کرده و در نهایت، برخی از مشکل‌سازترین احادیث را بکلی کنار گذاشته است. احادیث باقی‌مانده عمدتا پیام راجع به علم و توانایی‌های خاص ائمّه [علیهم السّلام] را به سبکی تقویت می‌کنند که به وضوح، در مقایسه با بصائر، مشکل‌سازی، صراحت و بی‌پردگی‌شان کمتر است. به نظر می‌رسد کلینی درخصوص حفظ یا حذف هیچ‌یک از این احادیث براساس

ص: ۳۲۰

وجود راویانی در سند آنها، که بعدا «ضعیف» یا «غالی» به شمار می‌آمدند، تصمیمی اتخاذ نکرده است. در واقع- همان‌گونه که به این نکته اشاره گردید و همان‌گونه که در احادیث بررسی شده کافی نشان داده شد- همان تنوّع گسترده و در برخی موارد، همان اسامی که در اسناد احادیث محاسن و بصائر به چشم می‌خورند، در اسناد احادیث کافی نیز وجود دارند. مسلّما انتخاب کلینی تحت‌تأثیر محتوای احادیث بوده است [نه تحت‌تأثیر راویان آن احادیث].

احادیث [با محتوای] «خارق‌العاده»، که صفّار در بصائر آورده، احادیثی هستند که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] ادعا کرده‌اند دارای انواع خارق‌العاده- اگر نگوییم اعجازآمیز- علم هستند که از طرق شگفت‌انگیزی به آنها اعطا شده است. همچنین ادعا کرده‌اند که اشیا یا لوازم خاصی در اختیار دارند که متعلّق به انبیای پیشین بوده است و همچنین دارای توانایی‌ها و قدرت‌های اعجازآمیز هستند.

صفّار ۴۵ حدیث در ۳ باب جمع‌آوری کرده که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] خود را «کسانی که به خاطر آنچه خداوند از فضل خود به آنها عطا کرده است مورد حسد قرار می‌گیرند (نساء: ۵۴)» (ص ۳۵- ۳۶)، و خود را أَهْلَ الذِّکْرِ،* که در قرآن در آیه ۴۳ سوره نحل و آیه ۷ سوره انبیاء مطرح شده (ص ۳۸- ۴۳)، و الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ، که در آیه ۷ سوره آل عمران از آن سخن به میان آمده است (ص ۲۰۲- ۲۰۴)، معرفی می‌کنند. در مقابل، باب‌های مشابه در کتاب «الحجه» کافی فقط مشتمل بر ۱۷ حدیث از این دست هستند (کافی، ج ۱، ص ۲۰۵- ۲۰۶، ۲۱۰- ۲۱۲، ۲۱۳) که ۷ حدیث آن در بصائر نقل شده است. (کافی، ج ۱، ص ۲۰۶، ح ۲؛ صفّار، ص ۳۵، ح ۳؛ ص ۲۰۶، ح ۳؛ صفّار، ص ۳۶، ح ۷؛ ص ۲۰۶، ح ۵، صفّار، ص ۳۶، ح ۶ که ۲ حدیث اخیر آن با اندک تفاوتی در اسناد نقل شده؛ ص ۲۱۱، ح ۵؛ صفّار، ص ۴۰، ح ۱۳؛ ص ۲۱۲، ح ۸؛ صفّار، ص ۴۳، ح ۲۸ با اسناد یکسان؛ ص ۲۱۳، ح ۱؛

ص: ۳۲۱

صفّار، ص ۲۰۳- ۲۰۴، ح ۵ با اسناد یکسان؛ ص ۲۱۳، ح ۲؛ صفّار، ص ۲۰۴، ح ۸)

کلینی حدیث دیگری را از بصائر، که از طریق سند متفاوتی نقل شده، به باب دیگری در کتاب «الحجة» منتقل کرده است. (ص ۱۸۶، ح ۶؛ صفّار، ص ۲۰۲، ح ۱) ۸ ارجاع [- حدیث] دیگر که [قبلا نیامده و] در کافی جدید است، در قسمت‌های دیگر در جلد اول اصول و در الروضة یافت می‌شوند. ۲۶

صفّار تعداد بسیار زیادی حدیث در بصائر جمع‌آوری کرده که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] ادعا کرده‌اند دارای علم خارق‌العاده‌ای هستند. قریب ۴ باب مشتمل بر ۳۱ روایت درباره علم ائمّه [علیهم السّلام] به «منایا و بلایا» است. (ص ۱۱۸- ۱۲۰، ۱۹۹- ۲۰۲، ۲۶۰- ۲۶۱، ۲۶۶- ۲۶۹) در مقابل، تقریبا در تمام ۱۶۰۰۰ روایت کافی فقط ۷ بیان صریح درباره وجود چنین علمی برای ائمّه [علیهم السّلام] وجود دارد. دست‌کم، ۴ فقره از این روایات قبلا در بصائر نقل شده

بود. (ج ۱، ص ۱۹۶؛ ح ۱؛ صفّار، ص ۲۰۰، ح ۳؛ ص ۱۹۷، ح ۳؛ صفّار، ص ۱۹۹، ح ۱؛ ص ۲۲۳، ح ۱؛ صفّار، ص ۱۱۹، ح ۳؛ ۲۷ ص ۲۶۴، ح ۲؛ صفّار، ص ۲۶۰، ح ۱) ۳ روایت هم، که یکی از آنها در کتاب سوم فروع [کافی] نقل شده، در کافی، جدید هستند. (ص ۱۹۷، ح ۲، ص ۴۸۴، ح ۷؛ ج ۴، ص ۱۵۶، ح ۲)

کلینی یکی از روایاتی را که قبلا در بصائر نقل شده بود، از راویان متعددی نقل کرده که از جمله آنها احمد بن مهران نیشابوری است که وی نه تنها از محمّد بن علی نقل کرده، بلکه از محمّد بن یحیی اشعری و پس از او با همان اسناد بصائر، از طریق محمّد بن سنان از مفضّل بن عمر (ص ۱۹۶، ح ۱؛ صفّار، ص ۲۰۰، ح ۳) نیز نقل کرده است. روایت دیگری نیز از طریق محمّد بن سنان نقل شده است. (ص ۲۶۴، ح ۲؛ صفّار، ص ۲۶۰، ح ۱) اسناد سایر احادیث نیز، که [نام] صفّار مستقیما در هیچ‌یک از آنها نیامده، با اسناد بصائر یکی است.

ص: ۳۲۲

در بصائر، قریب ۶۱ حدیث در ۶ باب (ص ۴۶۴- ۴۶۶) نشان می‌دهند که هریک از ائمّه [علیهم السّلام] به جوانب وفات خویش آگاهی دارند، ۲۸ امامت را از جانب پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] به امام پس از خود واگذار می‌کنند (ص ۴۷۰- ۴۷۳)، پیش از وفاتشان می‌دانند که چه کسی منصب آنها را به عهده می‌گیرد (ص ۴۷۳- ۴۷۴)، پیش از وفاتشان جانشین خود را می‌شناسند (ص ۴۷۴- ۴۷۵)، «اماناتی» را که به آنها واگذار شده است به جانشین خود می‌سپارند (اشاره به آیه ۵۸ سوره نساء) (ص ۴۷۵- ۴۷۷) و پیشاپیش به زمان وفات خود آگاهی دارند. (ص ۴۸۰- ۴۸۴) در مقابل، ۳ باب مشابه در کافی فقط مشتمل بر ۱۶ حدیث است. (ص ۲۵۸- ۲۶۰، ۲۷۶- ۲۷۷، ۲۷۷- ۲۷۹) ۵ حدیث از این احادیث در بصائر نقل شده‌اند. (ص ۲۶۰، ح ۶؛ صفّار، ص ۴۸۳، ح ۹؛ ص ۲۶۰، ح ۷؛ صفّار، ص ۴۸۲، ح ۶؛ ۲۹ ص ۲۷۶، ح ۳؛ صفّار، ص ۴۷۶، ح ۵؛ ص ۲۷۷، ح ۷؛ صفّار، ص ۴۷۳، ح ۳؛ صفّار، ص ۴۷۱، ح ۷. ۳ حدیث آخر، که همگی از اشعری‌ها نقل شده نه از صفّار، دارای اسنادی در بصائر هستند.)

حدیث سوم از احادیث صفّار به باب دیگر بی‌ربطی منتقل شده است (ص ۴۶۸، ح ۴؛ صفّار، ص ۴۸۳، ح ۱۱) و حدیث جدیدی در همین موضوع در الروضة نقل گردیده است. (ج ۸، ص ۲۳۶، ح ۳۱۶) در حدیثی که در هر ۲ مجموعه آمده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند:

عالمی از ما نمی‌میرد، مگر اینکه خداوند- عزّ و جل- او را از اینکه چه کسی وصی اوست، آگاه می‌کند. (ص ۲۷۷، ح ۷؛ صفّار، ص ۴۷۳، ح ۳)

در حدیث جدیدی که در کافی از محمّد بن یحیی نقل شده است: امام جعفر [صادق علیه السّلام] از قول پدر خود نقل می‌کنند که در شب وفات امام چهارم، علی بن حسین [علیه السّلام]، [امام باقر] نوشیدنی‌ای را برای آن حضرت بردند و عرض کردند:

ص: ۳۲۳

ای پدر! لطفا این را بنوشید. امام [علیه السّلام] پاسخ دادند: ای پسر عزیزم! امشب من از دنیا خواهم رفت. این شب همان شبی است که پیامبر خدا [صلّی اللّه علیه و اله] در آن از دنیا رفت. (ص ۲۵۹، ح ۳)

کلینی تعدادی چنین اندک از روایات بصائر را نقل کرده و بدین‌وسیله، مجموع ابوابی را که از احادیث درباره جوانب این مسئله تشکیل شده بودند، حذف کرده ۳۰ و بدین‌روی، موضوعاتی که روایات هر ۲ مجموعه را دربر گرفته‌اند، در کافی به‌طور قابل ملاحظه‌ای، کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند.

بصائر مشتمل بر ۱۰۰ روایت در ۱۱ باب است که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] ادعا می‌کنند: به کتاب‌های مکتوم، همانند آنچه دارای عناوین ذیل است، علم و یا دست‌رسی دارند:

صحیفه/ مصحف/ جامعه: طوماری به طول هفتاد ذراع که [حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] آن را بر [امام] علی [علیه السّلام] املا نمودند و مشتمل بر علم حلال و حرام است.

جفر سفید و سرخ: اوّلی مشتمل بر کتاب‌های ابراهیم (صحف)، موسی (تورات و الواح)، داود (زبور) و نیز عیسی (انجیل) است، و دومی اسلحه‌ای است که امام غایب [علیه السّلام] هنگام ظهورش از آن استفاده می‌کند.

مصحف فاطمه: متنی است که در ایّام بین وفات پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و وفات دخترش [علیها السّلام] توسط جبرئیل به ایشان الهام شد و سپس وی آن را بر [امام] علی [علیه السّلام] املا کردند و متضمّن مطالبی درباره آخرین حالات پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و اولاد [حضرت] فاطمه [علیها السّلام] یعنی ائمّه [علیهم السّلام] است.

فرقان. (ص ۱۴۲– ۱۴۶، ۳۱ ۱۵۰– ۱۶۱، ۳۲۴– ۳۲۶، ۱۳۲– ۱۳۵، ۳۲ ۱۳۵– ۱۴۲، ۳۴۰– ۳۴۱، ۱۶۲– ۱۶۸)

ص: ۳۲۴

از جمله این کتاب‌ها، کتابی است که اسامی همه حکّامی را که زمانی حکومت خواهند کرد و فهرستی از اسامی پیروان آنها دربر دارد. (ص ۱۶۸– ۱۷۳) ۳۳

کافی مشتمل بر ۷۶ حدیث درباره این کتاب‌های پیشین است که فقط ۱۵ روایت آن در باب‌های مشابه (متناظر [با محتوای احادیث]) یافت می‌شوند (ص ۲۲۳– ۲۲۶ ح ۲– ۶؛ ص ۲۲۷– ۲۲۸، ۲۳۸– ۲۴۲) و ۶۱ روایت دیگر در سرتاسر این مجموعه روایی پراکنده‌اند. از این روایات، ۱۴ روایت در بصائر از طریق همین اسناد نقل شده، اما [در کافی] باز هم مستقیما از صفّار نقل نشده‌اند. (ص ۲۳۸، ح ۱؛ صفّار، ص ۱۵۱، ح ۳؛ ص ۲۴۰، ح ۲؛ صفّار، ص ۱۵۷، ح ۱۸؛ ۳۴ ص ۲۴۰، ح ۳؛ صفّار، ص ۱۵۰، ح ۱؛ ص ۲۴۱، ح ۴؛ صفّار، ص ۱۵۷، ح ۱۶؛ ص ۲۴۱، ح ۵؛ صفّار، ص ۱۵۳، ح ۶؛ ص ۲۴۱، ح ۶؛ صفّار، ص ۱۵۴، ح ۷؛ ص ۲۴۲، ح ۸؛ صفّار، ص ۱۶۹، ح ۳؛ ص ۲۲۴، ح ۳؛ صفّار، ص ۱۳۸، ح ۱۵؛ ۳۵ ص ۲۲۵، ح ۴؛ صفّار، ص ۱۳۵، ح ۱، از طریق اسنادی با تفاوتی اندک؛ ص ۲۲۵، ح ۵؛ صفّار، ص ۱۳۶، ح ۵؛ ص ۲۴۲، ح ۸؛ صفّار، ص ۱۶۹، ح ۳، [که در کافی] از طریق همان اسناد [صفّار] است، اما از صفّار نقل نشده.) ۲ روایت در بابی مشتمل بر ۴ روایت درباره انتصاب امام پنجم [علیه السّلام] نقل شده‌اند (ص ۳۰۳، ح ۱؛ صفّار، ص ۱۶۳، ح ۳؛ ص ۳۰۴، ح ۲؛ صفّار، ص ۱۶۸، ح ۲۴) که هردو از طریق همان اسناد [صفّار] اما نه از صفّار نقل شده‌اند. روایت دیگری در الروضة وجود دارد با اسنادی کمی کوتاه‌تر از اسنادی که در بصائر آمده است. (ج ۸، ص ۳۹۵، ح ۵۹۴؛ صفّار، ص ۱۶۸– ۱۶۹، ح ۱) ۳۶

در حدیثی که در بصائر از احمد بن محمّد، و در کافی از همان عده قمی و از احمد بن محمّد نقل شده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] محتویات جفر سفید را بیان می‌کنند و می‌فرمایند: ایشان دارای جفر سرخ هستند که به فرموده ایشان، این جفر سرخ سلاحی است که فقط برای ریختن خود [دشمنان] بیرون می‌آید و

ص: ۳۲۵

صاحب السیف [امام غایب علیه السّلام][۱۵۵] آن را بیرون می‌آورند. (ص ۲۴۰، ح ۳؛ صفّار، ص ۱۵۰، ح ۱) این حدیث ظاهرا تنها حدیث کافی است که مشتمل بر اشاره به هردو جفر سفید و سرخ است و گذشته از اشارات این روایت و ۳ روایت دیگر از ۸ روایت این باب به جفر (ص ۲۳۹، ح ۱، ص ۲۴۱؛ ح ۴، ص ۲۴۱، ح ۵)، فقط یک اشاره دیگر به جفر وجود دارد که آن هم در یکی از ۱۶ روایت راجع به انتصاب امام رضا [علیه السّلام] آمده است. (ص ۳۱۱- ۳۱۲، ح ۲) ۳۷

درباره مصحف فاطمه، الروضة نیز مشتمل بر روایتی درباره این مجموعه است (ج ۸، ص ۵۷- ۵۸، ح ۱۸) که تعداد آنها در مجموع، به ۶ اشاره می‌رسد. ۳۸ علاوه‌بر این اشارات به مصحف فاطمه [علیها السّلام] و کتاب فاطمه [علیها السّلام]- که در بالا نقل شد- ۲ اشاره به صحیفه فاطمه [علیها السّلام] وجود دارد که یکی از آنها در فروع کافی موجود است. ۳۹

روایت دیگری درباره الجامعه در کتاب «فضل العلم» اصول کافی آمده است. (ج ۱، ص ۵۴، ح ۱۴)

بیشتر روایات کافی درباره کتاب علی [علیه السّلام] در کتاب‌های فروع کافی آمده است، ۴۰ به گونه‌ای که در مجموع، کتاب علی [علیه السّلام] در کافی بیشتر به عنوان کتابی جلوه می‌کند که راهنمای رفتار فردی و جمعی است، درحالی‌که در بصائر عمدتا همچون منبعی می‌نماید که مشتمل بر فهرست [اسامی] انبیا و رسولان و سلاطین است.

کلینی روایات مرتبط دیگری را می‌آورد که به نظر نمی‌رسد در بصائر وجود داشته‌اند. برخی از این روایات در ابواب متناظر کافی به چشم می‌خورند. (ص ۲۲۷- ۲۲۸، ح ۱- ۲؛ ص ۲۴۲، ح ۷) ۴۱ روایت دیگری در بابی مشتمل بر ۲۰ حدیث راجع به اینکه تعداد ائمّه [علیهم السّلام] ۱۲ نفر است، وجود دارد که در آن امام جعفر

ص: ۳۲۶

[صادق علیه السّلام] به لوحی اشاره می‌کنند که خداوند به پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] اعطا کرده و مشتمل بر فهرستی از اسامی تمام انبیا و سلاطین است، و سپس [حضرت] بخشی از آن کتاب را از قطعه پوستی نقل می‌کنند. (ص ۵۲۷- ۵۲۸، ح ۳) چنین اشاره‌ای در کتاب «الصلاة» فروع کافی [نیز] وجود دارد. (ج ۳، ص ۴۸۲- ۴۸۶، ح ۱) ۴۲ همچنین ۱۳ روایت مرتبط دیگر در این‌باره که ائمّه [علیهم السّلام] این متون پیشین را در اختیار دارند، در میان احادیث پراکنده در سایر ابواب و قسمت‌های دیگر کافی یافت می‌شوند. ۴۳

در بصائر راجع به اینکه ائمّه [علیهم السّلام] فهرستی از [اسامی] پیروانشان را در اختیار دارند، ده روایت وجود دارند. (ص ۱۶۸- ۱۷۳) از این ده روایت، فقط یک روایت در کافی نقل شده و این نقل در قسمت دیگری از کافی در ضمن

---

[۱۵۵] (۱). عبارت داخل قلاب از مؤلّف است.(م)

بخشی از روایت طولانی‌تری در ارتباط با علم ائمّه [علیهم السّلام] به «منایا و بلایا» آمده است. (ص ۲۲۳، ح ۱؛ صفّار، ص ۱۷۳، ح ۹) ۴۴

۱۸ روایت از روایاتی که صفّار آورده حکایت از آن دارند که ائمّه [علیهم السّلام] علم الهی را دارای دو قسم می‌دانند: علم خاص که «مکنون» یا به بیان دیگر، مخفی است؛ و علم عام که خداوند به فرشتگان، انبیا و ائمّه [علیهم السّلام] ارزانی داشته است. از این‌رو، غالبا به علم عام تحت عنوان علم «مبذول» اشاره می‌شود. (ص ۱۰۹– ۱۱۲) ۴۵ یکی از این روایات در بابی از ابواب کتاب «الحجة» کافی، که مشتمل بر ۴ حدیث درباره همین موضوع (ص ۲۵۵– ۲۵۶) است، قرار دارد. (ص ۲۵۶، ح ۴؛ صفّار، ص ۱۱۱، ح ۱۰، با همان اسناد) ۴۶

کلینی روایت دیگری از روایات بصائر در این باب را در کتاب «التوحید» اصول کافی، در بابی– همان‌گونه که قبلا اشاره شد– مشتمل بر ۱۶ روایت درباره «بداء» نقل کرده است. (ص ۱۴۷، ح ۸؛ صفّار، ص ۱۰۹، ح ۲) در این باب، چندین روایت

ص: ۳۲۷

مشابه با روایات بصائر درباره این دو «علم» متفاوت وجود دارند. (ص ۱۴۶، ح ۶؛ صفّار، ص ۱۱۲، ح ۱۴ و ۱۶) ۴۷

[در کافی] ۲ روایت جدید آمده است: یک روایت در بابی آمده که– همان‌گونه که در جای دیگری اشاره شد– در این‌باره است که این علم در شب قدر الهام می‌شود، (ص ۲۴۳، ح ۱) درحالی‌که روایت دوم یکی از ۲ روایت مفصّل در جای دیگر در کتاب «الحجه» است که در آن امام رضا [علیه السّلام] متذکر می‌شوند که خداوند علم مخزون خود را به ائمّه [علیهم السّلام] آموخته است. (ص ۲۰۲، ح ۱)

صفّار ۱۷ روایت ضمن ۲ باب (ص ۱۹۳– ۱۹۶) گردآوری کرده که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] ادعا کرده‌اند: دارای نسخه اصیل قرآن و تفسیر معتبر آن هستند. ۴۸ یک باب متناظر [با این مطلب] در کافی مشتمل بر ۶ روایت است. (ص ۲۲۸– ۲۲۹) تمامی این روایات در بصائر وجود داشته‌اند، اما همه آنها در ابواب متناظر در بصائر قرار ندارند. ۴ فقره از ۶ روایت کافی در بصائر آمده‌اند. (ص ۲۲۸، ح ۱؛ صفّار، ص ۱۹۳، ح ۲؛ ص ۲۲۸، ح ۲؛ صفّار، ص ۱۹۳، ح ۱؛ ۴۹ ص ۲۲۹، ح ۴؛ صفّار، ص ۱۹۴، ح ۷، با اسنادی متفاوت؛ ص ۲۲۹، ح ۳؛ صفّار، ص ۱۹۴، ح ۱، از طریق اسنادی متفاوت) ۲ روایت باقی‌مانده از ۲ باب بصائر درباره قرآن نقل نشده‌اند، بلکه از بابی [در بصائر] مشتمل بر ۲۱ روایت درباره علم ائمّه [علیهم السّلام] به «اسم اعظم» خدا و «علم الکتاب» نقل گردیده‌اند. (ص ۲۲۹، ح ۵؛ صفّار، ص ۲۱۲، ح ۲؛ ص ۲۲۹، ح ۶؛ صفّار، ص ۲۱۴، ح ۱۲) ۵۰ هردو روایت از طریق اسنادی با تفاوت اندک [از اسناد بصائر] نقل شده‌اند. در اولین فقره از این ۲ روایت، امام جعفر [صادق علیه السّلام] از آیه ۴۰ سوره نمل ۵۱ و در دومین روایت، امام محمّد باقر [علیه السّلام] از آیه ۴۳ سوره رعد ۵۲ به این عنوان که به ائمّه [علیهم السّلام] اشاره دارند، سخن به میان می‌آورند.

ص: ۳۲۸

کلینی روایت دیگری از ۱۷ روایت صفّار درباره این موضوع را در کتاب «فضل العلم» اصول کافی از طریق اسنادی با تفاوت اندک نقل کرده است. (ص ۶۱، ح ۹؛ صفّار، ص ۱۹۶، ح ۱۰) ۵۳ روایت دیگری در جلد دوم اصول کافی، باز

هم با تفاوت اندکی در اسناد، به عنوان یکی از ۲۸ روایت متفرقه، در آخرین باب از کتاب «فضل القرآن» اصول کافی آمده است. (ج ۲، ص ۶۳۳، ح ۲۳؛ صفّار، ص ۱۹۳، ح ۳) ۵۴

کافی مشتمل بر روایات زیادی است که در این روایات، ائمّه [علیهم السّلام] قرآن [گردآوری شده در] عهد عثمان را نسخه غیرمعتبر قرآن می‌دانند. در ۲۰ روایت از ۹۲ روایت موجود در جلد اول اصول کافی، که به بخش‌هایی از قرآن، که مربوط به ولایت است پرداخته، ائمّه [علیهم السّلام] به نسخه دیگری از قرآن اشاره می‌کنند که این نسخه به‌طور خاص، بیانگر نقش و اهمیت [حضرت] علی [علیه السّلام] و خانواده‌اش است. ۵۵ این کتاب از اصول کافی، که راجع به قرآن است، مشتمل بر قریب ۶ روایت دیگر است که اعتبار مصحف [جمع‌آوری شده در زمان] عثمان را زیر سؤال می‌برند. بیشتر این روایات را همان دسته از راویان معروفی نقل کرده‌اند که تاکنون با اسامی ایشان آشنا شده‌ایم. ۵۶ ۵۹۷ روایت الروضة نیز مشتمل بر اشاراتی به نسخه دیگری از قرآن هستند که دارای اضافاتی بوده که در برخی از موارد، آشکارا از اهمیت [حضرت] علی [علیه السّلام] و خانواده‌شان سخن به میان می‌آورند. ۵۷

گرچه کلینی تعداد زیادی از این احادیث را در سرتاسر کافی پخش کرده، اما کافی نسبت به بصائر، دست‌کم از لحاظ تعداد، مشتمل بر احادیث بیشتری درباره «تحریف» است، به گونه‌ای که این مسئله سزاوار آن بوده که ملل و نحل‌نویسان معاصر (مؤلّفان کتب راجع به فرقه‌های انحرافی در آن عصر) همچون اشعری (م ۳۲۴ ق/ ۹۳۵– ۹۳۶ م) در آثار خود بدان اهتمام بورزند. ۵۸

شیوه خارق‌العاده‌ای – که بنابر توصیف احادیث بصائر – ائمّه [علیهم السّلام] از آن طریق

ص: ۳۲۹

علم خود را دریافت می‌کنند، کمتر از گستره خود آن علم قابل توجه نیست. صفّار ۲۲ روایت در ۳ باب درباره شیوه انتقال علم به ائمّه [علیهم السّلام]، که از طریق «اثر کردن» (نقش بستن) در قلب و «نفوذ» در گوش است، آورده که در آن روایات، از کلماتی همچون «نکت، نقر و قذف» استفاده شده است. (ص ۳۱۶– ۳۱۹، ۳۲۶– ۳۲۸ ح ۱– ۵، ۹) ۵۹ در مقام مقایسه، کافی فقط دارای یک باب با ۳ حدیث است که به این موضوع اختصاص دارد. (ص ۲۶۴) عنوان این باب حتی حاوی کلمات مرتبط [با محتوای آن] نیست. همه این احادیث قبلا در بصائر نقل شده بودند. (ص ۲۶۴، ح ۱؛ صفّار، ص ۳۱۸، ح ۳؛ ص ۲۶۴، ح ۲؛ صفّار، ص ۳۲۷، ح ۵؛ با اندک تفاوتی در اسناد؛ ص ۲۶۴، ح ۳؛ صفّار، ص ۳۱۸، ح ۲، که فقط نیمه نخست آن در کافی وجود دارد.) کلینی آخرین روایت از این احادیث را از علی بن ابراهیم از پدرش نقل کرده، درحالی‌که صفّار آن را از ابراهیم، پدر علی، روایت نموده است؛ اما مفضّل [نیز] در اسناد کافی آمده است. کلینی هیچ‌یک از ۱۳ روایت موجود در نخستین باب بصائر (ص ۳۱۶– ۳۱۸) را، که درباره این موضوع است، نقل نکرده.

کلینی روایات جدیدی را درباره این شیوه [دریافت علم] در جای دیگر کافی آورده که یکی از آنها در بابی مشتمل بر ۴ حدیث در کتاب «التوحید» اصول کافی (ج ۱، ص ۱۶۵، ح ۵) از عده قمی مرتبط با احمد بن محمّد بن عیسی اشعری نقل شده است. همین روایت در بابی مشتمل بر ۷ حدیث در جلد دوم اصول کافی، از محمّد بن یحیی از احمد بن محمّد بن عیسی نقل شده است. (ج ۲، ص ۲۱۳، ح ۲) در دو روایت دیگر آن، امام جعفر [صادق علیه السّلام] از نقاطی سیاه‌رنگ صحبت می‌کنند.

(ج ۲، ص ۲۱۴، ح ۶ و ۷)

الروضة مشتمل بر روایتی است منقول از عده‌ای از اهالی ری که با سهل بن زیاد و نیز محمّد بن یحیی و محمّد بن حسین اشعری مرتبط بودند. طبق این

ص: ۳۳۰
روایت، امام موسی [کاظم علیه السّلام] نامه‌ای از زندان نوشتند و در آن به این شیوه اشاره کردند. (ج ۸، ص ۱۲۵، ح ۹۵)

صفّار ۴۱ روایت در ضمن سه باب گردآوری کرده که در آنها از ائمّه [علیهم السّلام] به عنوان «محدّث» (کسانی که فرشتگان با آنها سخن می‌گویند) یاد شده؛ یعنی ایشان با خود پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] در اصل وحی، شریک بوده‌اند. ۶۰ این روایات درباره تفاوت بین «امام» به معنای دقیق کلمه و «رسول» و «نبی» است. ۶۱ (ص ۳۱۹- ۳۲۴، ۳۶۸- ۳۷۴) برخی از این روایات بخصوص فرایند این «سخن گفتن» [ملائکه با ائمّه علیهم السّلام] را چنین توصیف نموده‌اند که از طریق نفوذ [در گوش] و ورود [در دل] یا [از طریقی] که مستلزم این دو است، واقع می‌شود. (ص ۳۲۱- ۳۲۴، ح ۱، ۲، ۴، ۶، ۷، ۸، ۱۲ و ۱۳) ۶۲

در مقابل، کلینی فقط تعداد کمی از روایات مربوط به محدّث بودن ائمّه [علیهم السّلام] را آورده است. عنوان یکی از ابواب کافی، که به این موضوع اختصاص یافته، چنین است: «أنّ الائمّة [علیهم السّلام] محدّثون مفهّمون.» (ص ۲۷۰- ۲۷۱) این باب فقط مشتمل بر پنج روایت است که صفّار همه آنها را در بصائر نقل کرده. (ج ۱، ص ۲۷۰، ح ۱؛ صفّار، ص ۳۲۰- ۳۲۱، ح ۷؛ ص ۲۷۰، ح ۲؛ صفّار، ص ۳۱۹- ۳۲۰، ح ۳؛ ص ۲۷۱، ح ۲؛ صفّار، ص ۳۱۹، ح ۱؛ ص ۲۷۱، ح ۴؛ صفّار، ص ۳۲۳، ح ۹؛ ص ۲۷۱، ح ۵؛ صفّار، ص ۳۲۱، ح ۳) در جای دیگری در کتاب «الحجة»، چهار روایت دیگر نیز ائمّه [علیهم السّلام] را «محدّثون» توصیف کرده و بین «ائمّه» به معنای دقیق کلمه و «رسل» و «انبیاء» تفاوت قایل شده‌اند. (ص ۱۷۶- ۱۷۷) همه این روایات در بابی مشتمل بر ۲۰ روایت در بصائر (ص ۳۶۸- ۳۷۴) نقل شده بودند. (ص ۱۷۶، ح ۱؛ صفّار، ص ۳۶۸، ح ۲؛ ص ۱۷۶، ح ۲؛ صفّار، ص ۳۶۹، ح ۴، ص ۱۷۶، ح ۳؛ صفّار، ص ۳۷۰، ح ۹؛ ص ۱۷۷، ح ۴؛ صفّار، ص ۳۷۱، ح ۱۱) کلینی همه این روایات را از طریق همان

ص: ۳۳۱
اسنادی نقل کرده که صفّار از آن استفاده کرده بود، اما هیچ‌یک را مستقیما از خود صفّار نقل نکرده است.

در دومین روایت از این روایات، که در کافی از علی بن ابراهیم از پدرش و در بصائر از ابراهیم بن هاشم نقل شده، امام رضا [علیه السّلام] تفاوت بین «رسول» و «نبی» و «امام» را توضیح می‌دهند:

رسول کسی است که جبرئیل بر او نازل می‌شود و جبرئیل را می‌بیند و کلامش را می‌شنود و وحی بر او نازل می‌شود. گاهی در خواب [جبرئیل را] می‌بیند؛ مانند رؤیای حضرت ابراهیم [علیه السّلام]. نبی گاهی کلام [فرشته] را می‌شنود و گاهی شخص [فرشته] را می‌بیند، بدون اینکه [چیزی] بشنود. امام کلام [فرشته] را می‌شنود، اما شخص [او] را نمی‌بیند. (ص ۱۷۶، ح ۲؛ صفّار، ص ۳۶۹، ح ۴)

کلینی ۵ روایت جدید را در جای دیگری در کتاب «الحجة» آورده که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] به عنوان «محدّث» معرفی شده‌اند. (ص ۲۴۲، ح ۱؛ ص ۲۴۷، ح ۲؛ ص ۲۵۰، ح ۷) ۲ روایت در بابی مشتمل بر ۲۰ روایت نقل شده که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] از عدد ۱۲ به عنوان تعداد ائمّه [علیهم السّلام] سخن گفته‌اند. (ص ۵۳۲، ح ۱۱، ص ۵۳۴، ح ۱۸) برای مثال، ۸ روایت، که در بصائر در بابی مشتمل بر ۱۳ روایت آمده‌اند و با بیان «محدّث بودن ائمّه»، به این ورود [در دل] و تأثیر [در گوش] اشاره کرده‌اند، در کافی حذف شده‌اند. (ص ۳۲۱- ۳۲۴، ح ۱، ۲، ۴، ۶، ۷، ۸، ۱۲ و ۱۳)

صفّار ۲۴ حدیث در این‌باره که ائمّه [علیهم السّلام] در «شب قدر»- که آن را ۲۳ رمضان دانسته‌اند- از علم خاصی نسبت به وقایع آینده برخوردار می‌شوند (ص ۲۲۰- ۲۲۵) ۶۳ و درباره اهمیت بخصوص شب‌های جمعه (ص ۱۳۰- ۱۳۲) گردآوری کرده است. ۶۴ باب متناظری که کلینی درباره شب قدر آورده

ص: ۳۳۲

(ص ۲۴۲- ۲۵۳)، مشتمل بر ۹ روایت است که هیچ‌یک از آنها در بصائر نیامده بود. ۶۵ اشارات دیگری نیز به شب قدر، در روایاتی که در ابواب گوناگون اصول کافی پراکنده‌اند، وجود دارند. ۶۶ کلینی در بابی مشتمل بر ۳ روایت، درباره علم خاصی که در عصر جمعه برای ائمّه [علیهم السّلام] حاصل می‌شود، ۳ روایت آورده است (ص ۲۵۳- ۲۵۴) که صفّار همه آنها را نقل کرده بود. (ص ۲۵۳، ح ۱؛ صفّار، ص ۱۳۱، ح ۴؛ ص ۲۵۴، ح ۲؛ صفّار، ص ۱۳۰، ح ۱؛ ص ۲۵۴، ح ۳؛ صفّار، ص ۱۳۱، ح ۵) دومین روایت از این روایات، همانند بصائر، از محمّد بن یحیی اشعری از طریق مفضّل بن عمر نقل شده است. روایت سوم کلینی، از محمّد بن یحیی از سلمة بن خطّاب از طریق مفضّل نقل شده است. درحالی‌که صفّار در بصائر آن را از سلمة نقل کرده بود. ۶۷

صفّار همچنین دست‌کم چهار روایت جمع‌آوری کرده که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] می‌فرمایند: علم ایشان منحصر به مندرجات کتب پیشین نیست، بلکه علم ایشان علمی است دایم در حال افاضه شدن. (ص ۱۳۵، ح ۱؛ ص ۱۳۸، ح ۱۵؛ ص ۳۲۵، ح ۲؛ ص ۳۲۵، ح ۴) کلینی ۲ روایت از این دست نقل کرده که هردوی آنها در بصائر نقل شده بودند. (ص ۲۲۴- ۲۲۵، ح ۳؛ صفّار، ص ۱۳۸، ح ۱۵؛ ص ۲۲۵، ح ۴؛ صفّار، ص ۱۳۵، ح ۱) اولین روایت از آنها در کافی از محمّد بن یحیی از سلمة بن خطّاب از طریق مفضّل بن عمر روایت شده، درحالی‌که در بصائر از سلمة از طریق مفضّل آمده است. در این روایت، از امام جعفر [صادق علیه السّلام] سؤال شده است که آیا علم [شما] متشکّل از متون وحیانی گذشته از جمله انجیل، تورات، الواح موسی و زبور است؟ امام [علیه السّلام] فرمودند:

این علم نیست، علم آن است که روزبه‌روز و ساعت به ساعت شرح و بسط می‌یابد.

ص: ۳۳۳

بابی در بصائر مشتمل بر ۱۰ روایت، شامل روایاتی است که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] معارفی را که [حضرت] علی [علیه السّلام] از [حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] پس از وفات ایشان دریافت کردند، بیان می‌کنند. (ص ۲۸۲- ۲۸۴) ۶۸ کلینی فقط ۲ روایت از این ۱۰ روایت را [آن هم] به عنوان روایت هفتم و هشتم از ۹ روایت بابی راجع به انتصاب امام علی [علیه السّلام] به امامت نقل کرده است. (ص ۲۹۶، ح ۷؛ صفّار، ص ۲۸۴، ح ۹؛ ص ۲۹۷، ح ۸؛ صفّار، ص ۲۸۲- ۲۸۳، ح ۱) برای مثال، طبق اولین روایت از این روایات، که در بصائر توسط احمد بن محمّد بن عیسی و در کافی از عده قمی مرتبط با احمد بن محمّد از احمد نقل شده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] دستورات پیامبر [صلّی اللّه

علیه و اله] را به [حضرت] علی [علیه السّلام] در این‌باره که پس از فوتشان چگونه نسبت به پیکر [مطهّر ایشان] عمل کنند و سخن آن حضرت را در این‌باره که پس از انجام این دستورات هرآنچه می‌خواهند از پیامبر بپرسند، نقل نموده است. [طبق این نقل، پیامبر] فرمودند:

به خدا قسم! چیزی از من نخواهی پرسید، مگر اینکه پاسخت را خواهم داد.

روایت دیگری در هردو مجموعه آمده است که در کافی، توسط محمّد بن یحیی از احمد بن محمّد و در بصائر، از احمد بن محمّد نقل شده است. ۶۹

اشیا و لوازم خاص تحت تصرف ائمّه [علیهم السّلام]

صفّار ۱۷ روایت در ضمن ۴ باب (ص ۲۰۸– ۲۱۸) جمع‌آوری کرده که در آنها گفته شده است: ائمّه [علیهم السّلام] علاوه‌بر نفس این علم، دارای ابزارهای ویژه قدرت همچون «اسم اعظم/ اسم اکبر»– عبارتی به زبان عبری یا سریانی– هستند که قدرت آن به قدری عظیم است که سیر خورشید را به عقب برمی‌گرداند، به گونه‌ای که مؤمنان می‌توانند نمازهای واجب را بجا آورند. [همچنین] صفّار

ص: ۳۳۴

۵۸ روایت [گردآوری کرده] که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] فرموده‌اند: اشیایی از تابوت عهد، الواح موسی [علیه السّلام]، پیراهن آدم [علیه السّلام]، پیراهن یوسف [علیه السّلام]، مهر سلیمان [علیه السّلام]، عصای موسی [علیه السّلام]، و شمشیر، زره و سلاح پیامبر [اکرم حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] یعنی همان «ذو الفقار» دو لب معروف را در اختیار دارند.

(ص ۱۷۴– ۱۹۰) ۷۰

در مقایسه با ۱۷ روایت بصائر درباره «اسم اعظم»، باب متناظر آن در کافی مشتمل بر ۳ روایت است (ص ۲۳۰) که همگی با همان اسناد، در بصائر نقل شده بودند. (ص ۲۳۰، ح ۱؛ صفّار، ص ۲۰۸، ح ۱؛ ص ۲۳۰، ح ۲؛ صفّار، ص ۲۰۸، ح ۲؛ ص ۲۳۰، ح ۳؛ صفّار، ص ۲۱۱، ح ۳) ۷۱ روایات دیگری که اشاره به «اسم اعظم» دارند، در جای دیگری در جلد یک اصول کافی و الروضة وجود دارند. ۷۲

در مقایسه با ۵۸ روایت صفّار درباره اشیایی نظیر آنچه متعلّق به انبیا و رسل پیشین بوده، کلینی درباره اینکه ائمّه [علیهم السّلام] دارای چنین اشیایی هستند. ۱۸ روایت گردآوری کرده است. ۹ روایت از این روایات در بصائر آمده بود. (ص ۲۳۱، ح ۲؛ صفّار، ص ۱۸۳، ح ۳۲؛ ص ۲۳۱، ح ۳؛ صفّار، ص ۱۸۸، ح ۵۴؛ ص ۳۱، ح ۴؛ صفّار، ص ۱۷۸، ح ۱۳؛ ص ۲۳۲، ح ۵؛ صفّار، ص ۱۸۹– ۱۹۰، ح ۵۸؛ ص ۲۳۴، ح ۲؛ صفّار، ص ۱۸۶، ح ۴۶؛ ص ۲۳۴، ح ۳؛ صفّار، ص ۱۸۸، ح ۵۳؛ ص ۲۳۴، ح ۵؛ صفّار، ص ۱۸۰، ح ۲۱؛ ص ۲۳۵، ح ۶؛ صفّار، ص ۱۸۱، ح ۲۵، با اسنادی متفاوت [با اسناد کلینی]؛ ص ۲۳۸، ح ۴؛ صفّار، ص ۱۸۵، ح ۴۳) یکی از این روایات از محمّد بن یحیی اشعری از محمّد بن حسین نقل شده است. محمّد بن حسین کسی است که صفّار این روایت را از او نقل کرده بود. این روایت در هردو مجموعه، پس از محمّد بن حسین [با وسایطی] از

ص: ۳۳۵

طریق مفضّل بن عمر نقل شده‌اند. در این روایت، مفضّل از امام [علیه السّلام] سؤال کرده است که آیا ایشان می‌دانند که برای ردای یوسف [علیه السّلام] چه اتفاقی افتاد؟[۱۵۶] امام [علیه السّلام] پاسخ دادند:

هرپیامبری که در پی دیگری می‌آمد آن را به پیامبر پس از خود منتقل کرد تا به خاندان خود پیامبر، [حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] رسید. (ص ۲۳۲، ح ۵؛ صفّار، ص ۱۸۹- ۱۹۰، ح ۵۸)

روایات دیگری از بصائر، در جای دیگری از کتاب «الحجة» کافی از طریق همان اسناد نقل شده است، البته به عنوان اولین روایت از ۳ روایت مربوط به انتصاب امام محمّد باقر [علیه السّلام به امامت] که در آن روایت، امام می‌فرمایند: صندوقی را در اختیار دارند که در آن اسلحه و کتب پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] است. (ص ۳۰۵، ح ۱؛ صفّار، ص ۱۸۰، ح ۱۸)

کلینی روایات مرتبط دیگری را در ابواب دیگری از اصول کافی (ص ۲۹۶، ح ۶، ص ۳۴۸؛ ح ۵، ص ۳۷۹، ح ۲) و ۳ روایت درباره شمشیر پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] در فروع کافی آورده است. (ج ۶، ص ۴۷۵، ح ۴؛ ج ۷، ص ۲۷۴- ۲۷۵، ح ۴، ۵)

بنابراین، درحالی‌که صفّار ۵۸ حدیث در یک باب راجع به این اشیا نقل کرده بود، کافی ۲۴ روایت آورده است؛ اما فقط ۱۸ فقره از این روایات در ۳ باب مختصّ این موضوع در کافی نقل شده‌اند. صفّار تنها ۹ فقره از این ۲۴ روایت را در بصائر نقل کرده بود.

ص: ۳۳۶

شخصیت خاص ائمّه [علیهم السّلام]

صفّار ۲ باب مشتمل بر ۲۴ حدیث (ص ۱۴- ۲۰، ۳۹۰- ۳۹۲) درباره خلقت ائمّه [علیهم السّلام] و پیروانشان از درجات گوناگون «علّیّون»، که در آیات ۱۸- ۲۱ سوره مطفّفین ۷۳ قرآن به آن اشاره شده، و خلقت دشمنانشان از «سجّین»، که در آیات ۷- ۹ سوره مطفّفین ۷۴ به آن اشاره شده، آورده است.

در مقابل، کلینی ۱۱ روایت در بابی متناظر در کتاب «الحجة» در جلد اول اصول کافی (ص ۳۸۹- ۳۹۰) و در باب اول از جلد دوم اصول کافی (ج ۲، ص ۲- ۶) ۷۵ آورده که مطمئنا متضمّن این معنا هستند که پیروان ائمّه [علیهم السّلام] از همان سرشت ائمّه [علیهم السّلام] خلق شده‌اند. تنها ۳ فقره از این روایات، که همگی در کتاب «الحجة» هستند، در بصائر آمده بودند. (ص ۳۸۹، ح ۲؛ ۷۶ صفّار، ص ۲۰، ح ۳؛ ص ۳۸۹، ح ۳؛ صفّار، ص ۴۴۶، ح ۲؛ ص ۳۹۰، ح ۴؛ صفّار، ص ۱۵، ح ۳) دومین روایت از این روایات، هم از علی بن ابراهیم و پس از وی از طریق همان اسناد موجود در بصائر، و هم از محمّد بن یحیی اشعری از سلمة بن خطّاب نقل شده است. (ص ۳۸۹، ح ۳؛ صفّار، ص ۴۴۶- ۴۴۷، ح

---

[۱۵۶] (۱). متن عربی حدیث چنین است:« عن مفضّل بن عمر، عن ابی عبد اللّه- علیه السّلام- قال: سمعته یقول:

تدری ما کان قمیص یوسف؟ ...» و ترجمه آن چنین است:« ... از مفضّل بن عمر از ابی عبد اللّه علیه السّلام[امام جعفر صادق]، مفضّل گفت: از ایشان شنیدم که فرمود: آیا می‌دانی پیراهن یوسف چه بود؟ ...» بنابراین، نویسنده« قمیص» را به اشتباه، ردا ترجمه کرده است.(ن)

۲) آخرین فقره از این ۳ روایت، که در بصائر از احمد بن محمّد نقل شده، در کافی از عده مرتبط با احمد بن محمّد بن خالد برقی از طریق ابو حمزه ثمالی نقل شده و برقی در محاسن، آن را از پدرش از طریق ابو حمزه نقل کرده است. (ص ۱۳۲، ح ۵)

از روایات موجود در جلد دوم اصول کافی، علی بن ابراهیم و محمّد بن یحیی هر کدام ۲ روایت نقل کرده‌اند که یکی از آنها از طریق ابو حمزه ثمالی است (ج ۲، ص ۴، ح ۴)، و عده‌ای از اهالی ری، که با سهل بن زیاد مرتبط بوده‌اند، یک روایت از سهل نقل کرده‌اند. (ج ۲، ص ۴، ح ۵) علی بن محمّد یک روایت را از طریق حسین بن یزید نوفلی نقل کرده است. (ص ۵، ح ۷) اولین فقره از این ۷ روایت در بصائر، و

ص: ۳۳۷
نیمه اول آن نیز در محاسن نقل شده بود، گرچه نقل آن از طریق اسنادی متفاوت بود. (ج ۲، ص ۲، ح ۱؛ صفّار، ص ۱۵، ح ۵؛ برقی، ص ۱۳۲ به بعد، ح ۶) ۷۷

۹ روایت دیگر درباره «علّیّون»، «سجّین» و گلی که مؤمنان و غیرمؤمنان از آن خلق شده‌اند، در جاهای دیگر کافی وجود دارند. یکی از ۹۲ روایات مربوط به شواهد قرآنی در رابطه با ولایت- یعنی آیات ۷- ۹ سوره مطفّفین- به «سجّین» اشاره دارد. (ص ۴۳۵، ح ۹) در یکی از ۱۷ روایت موجود در یکی از ابواب جلد دوم اصول کافی که در آن، ائمّه [علیهم السّلام] از حبّ دنیا برحذر داشته‌اند، به «سجّین» به عنوان کوه [آتش] اشاره شده است. (ج ۲، ص ۳۱۸، ح ۱۱) ۷۸ همچنین در فروع، چند اشاره دیگر به «علّیّون» وجود دارند. ۷۹

درحالی‌که برقی [فقط] ۴ روایت (ص ۱۳۵- ۱۳۶) درباره «میثاق» پیش از خلقت، که بین خداوند و شیعه برقرار شد، گرد آورده است. صفّار ۵۸ روایت گردآوری کرده که ناظر به این میثاق است؛ یعنی پیمانی که هم بین خداوند و انسان، و هم بین خداوند و رسل و بخصوص بین خدا و شیعه است که به موجب آن، خداوند به «وجودهای ناب»، که به شکل سایه‌ها و ذرّاتی بودند، معرفت عطا کرد تا به این درک نایل شده، به عبادت خداوند ملتزم شوند، و محبّ و مؤمن به [حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] و ائمّه [علیهم السّلام] و رسالتشان و [امام] مهدی [علیه السّلام] باشند.

(ص ۷۰- ۹۰، ۶۷- ۶۹) ۸۰

کلینی ۱۸ روایت از روایات بصائر را در کافی آورده است. ۸ مورد از این روایات در کافی در بابی مشتمل بر ۹۲ روایت (ص ۴۱۲- ۴۶۳) وجود دارند که موضوع این روایات آیاتی از قرآن است که به این «ولایت» اشاره دارند. ۸۱ (ص ۴۱۲، ح ۱؛ صفّار، ص ۷۳، ح ۵؛ ص ۴۱۳، ح ۲؛ صفّار، ص ۷۶، ح ۲؛ ص ۴۱۳، ح ۴؛ صفّار، ص ۸۱، ح ۲؛ ص ۴۱۳، ح ۵؛ صفّار، ص ۹۰، ح ۲؛ ص ۴۱۳، ح ۶؛ صفّار، ص ۷۶، ح ۲، از

ص: ۳۳۸
طریق اسنادی با تفاوت اندک [از اسناد کافی]؛ ۸۲ ص ۴۱۶، ح ۲۲؛ صفّار، ص ۷۰، ح ۱؛ ۸۳ ص ۴۱۶، ح ۲۳، ۸۴ صفّار، ص ۷۱، ح ۴؛ ص ۴۱۶، ح ۲۴؛ صفّار، ص ۷۱، ح ۷) ۴ روایت دیگر از روایات صفّار درباره این میثاق، در کافی در باب بعدی بلافاصله پس از باب مذکور آمده و مشتمل بر ۹ روایت درباره اشاراتی به «ولایت» در روایات است.

(ص ۴۳۶– ۴۳۷، ح ۲؛ صفّار، ص ۸۰– ۸۱، ح ۱؛ ص ۴۳۷، ح ۳ و ۴؛ صفّار، ص ۷۵، ح ۴ و ۹؛ ص ۴۳۷، ح ۹؛ صفّار، ص ۸۹، ح ۱) ۸۵ بیانات همه روایات موجود در این چند باب بصائر به روشن‌ترین وجه، در آخرین روایت از این روایات عرضه شده است: این روایت اشاره دارند به: میثاق مذکور و خلقت ارواح پیش از بدن‌ها؛ به اینکه [حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] امّت خود را هنگامی که آنها ذرّه بودند، دیده است؛ به اینکه آنها از همان گلی خلق شده‌اند که [حضرت] آدم [علیه السّلام] از آن خلق شده بود؛ اینکه ارواح شیعه ۲۰۰۰ سال پیش از بدن‌هایشان خلق شده بودند؛ به اینکه [حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] و علی [علیه السّلام] آنها را دیده بودند؛ و اینکه ائمه پس از ایشان [علیهم السّلام] نیز آنها را می‌شناسند. ۸۶

یکی دیگر از روایات بصائر، اولین روایت از ۳ روایت موجود در باب بعدی کافی است که درباره اقرار به تفویض ائمّه [علیهم السّلام] است. (ص ۴۳۸، ح ۱؛ صفّار، ص ۸۶– ۸۷، ح ۱) ۸۷ ۲ روایت دیگر از روایات بصائر در میان ۴۰ روایتی آمده که درباره ولادت و وفات پیامبر [اکرم صلّی اللّه علیه و اله] است (ص ۴۴۱، ح ۶؛ صفّار، ص ۸۳، ح ۲؛ ص ۴۴۳– ۴۴۴، ح ۱۵؛ صفّار، ص ۸۳، ح ۱)؛ اما فقط اولین روایت از این ۲ روایت، به صراحت به این میثاق اشاره دارد. ۸۸

کلینی در همین رابطه، ۱۰ روایت جدید را به‌طور پراکنده در جاهای دیگر کافی آورده است. در بین این روایات، ۴ روایت وجود دارند که کنار هم قرار داده نشده‌اند تا همان‌گونه که صفّار این کار را کرده، دارای بیشترین تأثیر باشند. ۸۹ ۳ روایت

ص: ۳۳۹

دیگر درباره این میثاق در بابی از کافی وجود دارند که مشتمل بر ۹۲ حدیث در خصوص اشاراتی به «ولایت در قرآن» هستند. (ص ۴۲۲، ح ۵۳؛ ص ۴۲۶، ح ۷۴؛ ص ۴۲۸، ح ۸) اولین روایت از ۹ روایت مربوط به «ولایت در روایات» (ص ۴۳۶– ۴۳۸) به برقراری این میثاق با ذرّات [انسان‌ها در عالم «ذر»] اشاره دارد. (ص ۴۳۶، ح ۱) کلینی در یکی از ابواب کتاب خود، که مشتمل بر ۴۰ روایت درباره ولادت و وفات پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] است (ص ۴۳۹– ۴۵۱)، یک روایت جدید دیگر درباره این میثاق نقل کرده است. (ص ۴۵۱، ح ۳۹) بدین‌روی، به ضمیمه روایت دیگری که در بصائر هم آمده (ص ۴۴۱، ح ۶؛ صفّار، ص ۸۳، ح ۲)، این باب [در مجموع] مشتمل بر ۲ اشاره به این میثاق است. در ششمین روایت از ۱۰ روایت بابی درباره ولادت [حضرت] فاطمه [علیها السّلام]، که محمّد بن یحیی آنها را نقل کرده، نیز اشاره‌ای به [حضرت] فاطمه [علیها السّلام] و این میثاق وجود دارد. (ص ۴۹۰، ح ۶)

از ۲۳۴۶ روایت موجود در جلد دوم اصول کافی، ۵ روایت، که همگی در چند باب نخست اولین کتاب از این جلد آمده‌اند، به این میثاق اشاره دارند. ۳ روایت از این ۵ روایت، در بصائر آمده بود ۹۰ که کلینی ۲ روایت جدید دیگر به آنها افزوده است. (ج ۲، ص ۸– ۹؛ ح ۲ و ص ۱۲، ح ۱ ۹۱) از ۵۹۷ روایت موجود در الروضة، ۴ روایت به این میثاق اشاره دارند که [البته] همگی به‌طور مستقیم به آن ربطی ندارند. ۹۲ چند اشاره دیگر به این میثاق در فروع کافی آمده‌اند. ۹۳

بنابراین، از ۳۷ روایت مربوط به این میثاق در کافی، ۱۸ روایت در بصائر نقل شده بودند. کافی مشتمل بر ۱۹ روایت جدید درباره این میثاق است، اما همه این روایات در ابواب و جلدهای گوناگون این مجموعه پراکنده شده‌اند، درحالی‌که صفّار بخش عمده ۵۸ روایت خود را در ۱۱ باب همجوار گرد آورده است.

صفّار ۹ روایت گردآوری کرده که ناظر به سایه‌ها یا ذرّات گوناگونی است که در

ص: ۳۴۰

عالم پیش از میثاق به سر می‌بردند. برای مثال، روایات ناظر به گروه‌های ملائکه و ساکنان ملکوتی زمین از جمله این ۹ روایت هستند. (ص ۶۷– ۶۹) ۹۴ کلینی روایات مربوط به انواع ملائکه را در سرتاسر کافی و عمدتا در جلد دوم اصول کافی پخش کرده است. هیچ‌یک از این روایات قبلا در بصائر نقل نشده بودند. ۹۵

صفّار قریب ۳۸ روایت را در ضمن ۶ باب، که مشتمل بر جزئیات دوران جنینی و ولادت اعجازآمیز هریک از ائمّه [علیهم السّلام] هستند، گردآوری کرده است. در این ابواب، گفته شده که امام در مدتی که در رحم است، می‌تواند بشنود و به هنگام ولادت، کلمات آیه ۱۱۶[۱۵۷] سوره انعام بر بازویش نقش بسته است. ۹۶ و ستون یا مناره‌ای از نور برای اتصال امام به خداوند یا عرش الهی ایجاد می‌شود تا از این طریق، علم به امام منتقل شود، و امام در سرتاسر حیاتش می‌تواند به این نور دست‌رسی داشته باشد. در این روایات، به واسطه اعجازآمیزی که موجب انعقاد نطفه [امام] شده، اشاره گردیده است. (ص ۴۳۱– ۴۴۳) ۹۷

کلینی همچنین تعدادی از روایات مربوط به ولادت ائمّه [علیهم السّلام] را گردآوری کرده که به مراتب، کمتر از روایات صفّار هستند و تعداد کمتری از آنها توسط صفّار نقل شده است. کلینی از ۳۸ روایت صفّار، فقط ۴ روایت (ص ۳۸۵– ۳۸۷، ح ۱؛ صفّار، ص ۴۴۰– ۴۴۲، ح ۴۱؛ ص ۳۸۷، ح ۲؛ صفّار، ص ۴۳۲، ح ۵؛ ص ۳۸۷، ح ۴؛ صفّار، ص ۴۳۷، ح ۲؛ ص ۳۸۷، ح ۶؛ صفّار، ص ۴۳۵، ح ۱) را در ۸ روایت خود در خصوص ولادت ائمّه [علیهم السّلام] نقل کرده است. (ص ۳۸۵– ۳۸۹) در بین این روایات، اولین روایت از فصل [مربوط] کافی، که به خاطر اشتمال بر مقدار زیادی از جزئیات ولادت ائمّه [علیهم السّلام] شاید از همه مهم‌تر باشد، از طریق اسنادی کاملا متفاوت با اسناد مورد استفاده صفّار نقل شده است، گرچه منبع نهایی هردو، شخص

ص: ۳۴۱

واحدی است. ۹۸ ۳ روایت دیگر، که کلینی آنها را نقل کرده و یکی از آنها از طریق جمیل بن درّاج (ص ۳۸۸، ح ۶؛ صفّار، ص ۴۳۵، ح ۱) است، همگی دارای همان اسنادی هستند که صفّار از آن استفاده کرده بود. از ۴ روایت جدید در این باب، فقط یک روایت (ص ۳۸۷، ح ۳، منقول از محمّد بن یحیی) به آن آیه قرآن، که بر بازوی امام نقش بسته، اشاره دارد، اما این روایت فاقد هرگونه اشاره‌ای به شنیدن امام در دوران پیش از ولادت است.

براساس روایات بصائر، این نور برای ائمّه [علیهم السّلام] امکان دیدن رفتارهای شیعیانشان، اطلاع از افکار نهانی آنان و رؤیت اعمال آنها، امکان دیدن اعمال مردم و اعمال همه خلایق، ۹۹ و امکان دیدن هرچه را بین شرق و غرب است،

---

[۱۵۷] (۱). شماره آیه ۱۱۵ است، نه ۱۱۶.(ن)

فراهم می‌کند. در روایات دیگری گفته شده است: این نور در هرناحیه و هرقریه‌ای ایجاد می‌شود و به امام امکان می‌دهد کردار اهالی آنجا را مشاهده کند. ۱۰۰

کلینی از ۱۱ روایت اولین باب درباره این نور در بصائر (ص ۴۳۱– ۴۳۴)، که بیشتر آنها به آیه ۱۱۶ سوره انعام اشاره دارند، فقط یک روایت را در بابی مشتمل بر ۸ روایت درباره ولادت ائمّه [علیهم السّلام] نقل کرده است. (ص ۳۸۷، ح ۲؛ صفّار، ص ۴۳۵، ح ۵) ۱۰۱ طبق اولین روایت از باب دیگری مشتمل بر ۳ روایت درخصوص این نور در بصائر (ص ۴۳۴– ۴۳۵، ح ۱)، این نور امام را به دیدن هرآنچه بین مشرق و مغرب است، قادر می‌سازد. ۱۰۲ البته هیچ‌یک از این روایات در کافی ذکر نشده‌اند. کلینی از ۷ روایت موجود در باب بعدی بصائر، فقط یک روایت را نقل کرده است که آن نیز در باب مربوط به ولادت ائمّه [علیهم السّلام] آمده است. (ص ۳۸۸، ح ۶؛ صفّار، ص ۴۳۵، ح ۱) طبق این روایت، که در بصائر از احمد بن محمّد و در کافی از عده قمی مرتبط با او از خود او، و در هردو مجموعه، از طریق جمیل بن درّاج نقل شده است، امام از مناره نور، که در هرمنطقه‌ای ایجاد می‌شود، برای

دیدن اعمال شیعیان خود استفاده می‌کند. در کافی، هیچ اشاره‌ای به چنین نوری، که برطبق سایر روایات این باب بصائر در هرآبادی ایجاد می‌شود، وجود ندارد.

کلینی روایت جدید دیگری را، که ناظر به این مناره است، به عنوان یکی از ۴۰ روایت مربوط به ولادت پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] آورده. (ص ۴۴۴– ۴۴۵، ح ۱۷، منقول از:

محمّد بن یحیی)

چهارمین باب کتاب صفّار درباره این نور، مشتمل بر ۵ روایت است که در آنها ائمّه [علیهم السّلام]، هم به توانایی‌شان در شنیدن هنگامی که در رحم هستند و هم به این ستون نور اشاره دارند، البته بدون اشاره به اینکه این نور امکان دیدن را فراهم می‌کند. (ص ۴۳۸– ۴۳۹) کلینی هیچ‌یک از روایات این باب را نیاورده است.

سرانجام، ششمین و آخرین باب کتاب صفّار درباره این نور، که مشتمل بر ۹ روایت است (ص ۴۳۹– ۴۴۳)، حاوی روایت مفصّلی منقول از احمد بن حسین است که در آن امام جعفر [صادق علیه السّلام] بلافاصله پس از تولّد پسر [گرامی] شان، امام هفتم، [امام] موسی [کاظم علیه السّلام] به دخالت تقریبا اعجازآمیزی در تکوین خود این جنین، یعنی به دخالت موجودی [– ملکی] [به نام] «حیوان» که آیه ۱۱۶ سوره انعام را بر بازوی راست نوزاد حکّ می‌کند، و دست‌یابی امام به ستون نور در چهل و یکمین روز [جنینی] خود اشاره می‌کنند. (ص ۴۴۰، ح ۴) ۱۰۳ در نهمین روایت،

---

[۱۵۸] نیومن، آندره. جی، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، ۱جلد، شیعه شناسی – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۶ ه.ش.

که از هیثم نهدی نقل شده، این نور شبیه ماه معرفی شده است. (ص ۴۴۳، ح ۹) کلینی از این ۹ روایت فقط روایت پیشین را از طریق اسنادی کاملا متفاوت، نقل کرده است. (ص ۳۸۵، ح ۱)

از ۴ روایت باقی‌مانده در این باب، که در کافی جدید هستند، تنها پنجمین روایت، که از حسین بن محمّد اشعری نقل شده، به نوری اشاره دارد که در خانه‌ای که امامی متولّد می‌شود، پدید می‌آید. سومین روایت، که محمّد بن یحیی نقل

ص: ۳۴۳

کرده، به مناره اشاره دارد، اما شکل و هیأت آن را معیّن نکرده است. هفتمین روایت به ستونی اشاره دارد، البته نه از «نور»، بلکه از «آهن». (ص ۳۸۸، ح ۷)[۱۵۹] تنها اشاره مشابه دیگر به «چراغ نور» در الروضة وجود دارد. (ج ۸، ص ۳۸۰- ۳۸۱، ح ۵۷۴)

توانایی‌های منحصر به فرد ائمّه [علیهم السّلام]

بصائر در زمینه توانایی‌های ویژه [ائمّه علیهم السّلام]، ۴۳ روایت در ۳ باب (ص ۳۴۱- ۳۵۴) درخصوص تعلیم «زبان پرندگان» به ائمّه [علیهم السّلام] همانند خود پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله]، ۱۰۴ و تعلیم زبان سایر حیوانات، و علم ایشان به زبان انسان‌هایی که از دنیا رفته و به صورت حیوانات- معمولا پست- مسخ شده‌اند، گردآوری کرده است.

از ۲۵ روایتی که حاکی از تعلیم «زبان پرندگان» به ائمّه [علیهم السّلام] هستند، هیچ‌یک در اصول کافی نیامده است. اما ۲ روایت در میان ۱۰۶ روایت فروع کافی در کتابی راجع به «طیور» [خانگی] آمده است. (ج ۶، ص ۵۵۱، ح ۱؛ صفّار، ص ۳۴۴، ح ۱۵؛ ج ۶، ص ۵۵۱، ح ۲؛ صفّار، ص ۳۴۵، ح ۲۲) سومین روایت از این ۲۵ روایت بصائر، در ۱۱۹ روایت فروع کافی در کتابی درباره «صید»، به عنوان یکی از روایات بابی مشتمل بر ۳ روایت درباره «پرستو» آمده است. (ج ۶، ص ۲۲۳؛ ح ۲؛ صفّار، ص ۳۴۶، ح ۲۴) از ۱۶ روایت موجود در بصائر، که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] مدّعی علم به زبان بهایم هستند (ص ۳۴۷- ۳۵۳)، ۳ روایت در کافی آمده که ۲ روایت آن در بابی مشتمل بر ۶ حدیث درباره زندگی امام چهارم، علی بن حسین [علیه السّلام] (ص ۴۶۷- ۴۶۸، ح ۲، ۳؛ صفّار، ص ۳۵۳، ح ۱۵، ۱۶)، ۱۰۵ و روایت سوم در الروضة آمده است. (ج ۸،

ص: ۳۴۴

ص ۱۶۵، ح ۱۷۸؛ صفّار، ص ۳۴۸- ۳۴۹، ح ۶) از ۲ روایت بصائر درباره علم ائمّه [علیهم السّلام] به زبان انسان‌هایی که از دنیا رفته و به صورت حیوانات- معمولا پست- مسخ شده‌اند. (ص ۳۵۳- ۳۵۴)، هیچ‌کدام در کافی نیامده است.

صفّار قریب ۱۴ روایت، ۱۳ فقره از آنها را در ۲ باب اختصاصی (ص ۲۶۹- ۲۷۴، ۲۰۸- ۲۰۹، ح ۳)، درباره توانایی‌های ائمّه [علیهم السّلام] در شفا دادن بیماری‌هایی همچون جذام و زنده کردن مردگان همانند عیسی بن مریم [علیه السّلام] (آیه ۴۹ سوره آل عمران)، نقل کرده بود. کلینی هیچ بابی را به چنین توانایی‌هایی اختصاص نداده است. البته از ۱۴ روایت صفّار، ۴ روایت در کافی آمده، اما در باب‌های گوناگون پراکنده شده‌اند، به گونه‌ای که تأثیر آنها

---

[۱۵۹] (۱). در این روایت، امام رضا علیه السّلام این توهّم را که نور مذکور ستونی از آهن باشد، نفی می‌کند و آن را فرشته‌ای معرفی می‌نماید که به هرشهری گماشته شده است. بنابراین، در بهترین فرض، مؤلّف به خاطر عدم آشنایی کافی با زبان عربی، عبارات روشن حدیث مذکور را درنیافته است.(ن)

به‌طور قابل ملاحظه‌ای، کاهش یافته است. یکی از این روایات، روایت سوم در بابی مشتمل بر ۶ حدیث درباره ولادت امام پنجم، محمّد باقر [علیه السّلام]، است که از عده قمی [مرتبط با] احمد بن محمّد نقل شده، در حالی که صفّار آن را از خود احمد با همان اسناد نقل کرده و سند آن را به ابو بصیر رسانده بود. (ص ۴۷۰، ح ۳؛ صفّار، ص ۲۶۹، ح ۱)

روایت دیگری که در بصائر از احمد بن محمّد از جمیل بن درّاج نقل شده بود، در فروع کافی در کتابی درباره «نماز» آمده (ج ۳، ص ۴۷۹، ح ۱۱؛ صفّار، ص ۲۷۲، ح ۱) و از محمّد بن یحیی از طریق همان اسناد نقل شده است. در این روایت، امام جعفر [صادق علیه السّلام] به زنی که فکر می‌کرد پسرش مرده است، گفت: شاید او نمرده باشد، به خانه برگرد. و او [برگشت و] پسرش را زنده یافت. روایت سوم، ششمین روایت از ۹ روایت موجود در بابی درباره ولادت امام موسی بن جعفر [علیه السّلام] در اصول کافی است که در اینجا از عده قمی مرتبط با احمد بن محمّد از خود احمد با شکل دیگری از همان اسناد نقل شده است. (ص ۴۸۴، ح ۶؛ صفّار، ص ۲۷۲، ح ۲)

ص: ۳۴۵

چهارمین و آخرین روایت، یکی از ۱۱ حدیث درباره ولادت امام علی [علیه السّلام] است که در کافی به استناد محمّد بن یحیی از سلمة بن خطّاب نقل شده است، درحالی‌که صفّار آن را از سلمة نقل کرده بود. (ص ۴۵۶، ح ۷؛ صفّار، ص ۲۷۳، ح ۳)

روایات جدید دیگری درباره برخورداری [حضرت] موسی و عیسی [علیهما السّلام] از چنین توانایی‌هایی در جاهای دیگر کافی وجود دارند. در یکی از این روایات، که در کتاب «العقل» اصول کافی آمده و حسین بن محمّد آن را نقل کرده، امام دهم [علیه السّلام] شفا بخشیدن‌هایی را که [حضرت] موسی و عیسی [علیهما السّلام] انجام می‌دادند، بیان می‌کنند. (ص ۲۴، ح ۲۰؛ همچنین نک. ص ۲۲۶، ح ۷، ص ۵۳۵، ح ۱)

جلد دوم اصول کافی مشتمل بر چند مورد از چنین اشاراتی است، اما این اشارات تقریبا همیشه ناظر است به نیروهایی همانند آنچه متعلّق به خود خداوند است. ۱۰۶ احادیث الروضة نیز، که درباره این توانایی‌ها هستند، این توانایی‌ها را درباره پیامبران پیشین بیان کرده‌اند. (ج ۸، ص ۵۶، ح ۱۷؛ ص ۱۳۱، ح ۱۰۳؛ ص ۳۰۵، ح ۴۷۳)

صفّار قریب ۱۵ روایت در بابی در این خصوص که ائمّه [علیهم السّلام] جنّ را در خدمت خود دارند، نقل کرده بود. (ص ۹۵- ۱۰۳) ۱۰۷ باب مشابه در کتاب کلینی فقط مشتمل بر ۷ روایت است (ص ۳۹۴- ۳۹۷) که ۳ روایت آن قبلا در بصائر نقل شده بود. (ص ۳۹۵، ح ۳؛ صفّار، ص ۱۰۰، ح ۱۰؛ ص ۳۹۵، ح ۴؛ صفّار، ص ۹۶، ح ۲؛ ص ۳۹۶، ح ۶؛ صفّار، ص ۹۷، ح ۷) کلینی روایت سوم از این ۷ روایت را، هم از احمد بن ادریس، و هم از محمّد بن یحیی و سپس از طریق اسنادی یکسان با اسناد صفّار، و در هردو از طریق سعد اسکاف نقل کرده است. طبق این روایت- که بعدا مطرح خواهد شد- سعد به طرف منزل امام باقر [علیه السّلام] آمد و در همین حین،

ص: ۳۴۶

گروهی که دستار به سر داشتند و شبیه سودانی‌ها بودند ۱۰۸ از منزل حضرت بیرون آمدند. هنگامی که او از امام [علیه السّلام] درباره این افراد سؤال کرد، امام [علیه السّلام] توضیح دادند:

آنها برادران ما[۱۶۰] از جنّ هستند. آنها آمدند تا از من در این‌باره که چه چیزی بر آنها حلال و چه چیزی حرام است، و درباره معالم دینشان سؤال کنند. (ص ۳۹۵، ح ۳؛ صفّار، ص ۱۱۰، ح ۱۰)

کلینی یک روایت از ۱۵ روایت صفّار درباره جنّ را در فروع کافی در کتابی درباره حیوانات اهلی، به عنوان یکی از ۱۲ روایت مربوط به «سگ‌ها»، از محمّد بن یحیی از طریق همان اسناد موجود در بصائر نقل کرده است. (ج ۶، ص ۵۵۳، ح ۸؛ صفّار، ص ۹۶، ح ۴) ۱۰۹

۴ روایت جدید- که از جمله آنها روایتی منقول از طریق سعد اسکاف (ص ۳۹۴، ح ۱)، و روایت دیگری، هم منقول از علی بن محمّد و هم منقول از صفّار از سهل بن زیاد (ص ۳۹۵، ح ۵) و روایتی منقول از علی بن محمّد از طریق جابر بن یزید جعفی (ص ۳۹۶، ح ۷) است- در بابی از کتاب کلینی آمده و مشتمل بر اشارات دیگری به کسانی است که بعدا به عنوان جن‌هایی معرفی شدند که در پی ائمّه [علیهم السّلام] هستند. کلینی روایت جدید دیگری را آورده که طبق آن، گروهی شبیه سودانی‌ها در حال صحبت با امام جعفر [صادق علیه السّلام] دیده شدند و بعدا امام [علیه السّلام] آنها را تحت عنوان «برادران ما از جن» معرفی کردند. (ص ۳۹۴- ۳۹۵، ح ۲) این روایت از طریق سهل بن زیاد نقل شده است. ۱۱۰

ص: ۳۴۷

موارد محذوف توسط کلینی

همان‌گونه که در بالا بیان و اثبات شد، کلینی به روشنی تأثیر مشکل‌سازترین احادیث در بصائر را با حذف بسیاری از آنها و یا با پراکنده کردن احادیثی از این قبیل، اعم از احادیث «قدیمی» [که در بصائر آمده بودند] و «جدید» [که در بصائر نیامده بودند]، در باب‌های گوناگون، در اصول، فروع و الروضة، کاهش داده است.

بررسی تطبیقی احادیث بصائر و کافی این را نیز نشان می‌دهد که کلینی به سادگی تمام موضوعاتی را که توسط احادیث بصائر بیان شده بودند، حذف کرده است. به نظر نمی‌رسد که این حذف‌ها به خاطر شخصیت تعدادی از راویان باشد؛ زیرا اسناد این احادیث مشتمل بر راویانی است که نامشان در اسناد سایر احادیث بصائر، که توسط کلینی مورد استفاده قرار گرفته و یا در [اسناد] احادیث جدید کافی وجود دارند، بلکه- همان‌گونه که پیش از این در مورد این احادیث مطرح کردیم- این حذف‌ها به خاطر محتوای احادیث بوده‌اند.

از این‌رو، صفّار ۳۴ روایت ضمن ۲ باب درباره علم ائمّه [علیهم السّلام] به افکار پنهان (ضمایر) و حدیث نفس [انسان‌ها] گردآوری کرده است. (صفّار، ص ۲۳۵- ۲۴۲، ۲۵۰- ۲۵۳) از این روایات، احمد بن محمّد ۱۴ روایت، محمّد بن حسین ۴ روایت، ابراهیم بن هاشم و یعقوب بن یزید هریک ۲ روایت، و هیثم یک روایت نقل کرده‌اند. این احادیث از طریق راویان گوناگونی همچون جابر بن یزید (ص ۲۳۸، ح ۱۲)، جمیل بن درّاج (ص ۲۴۰، ح ۱۷، ص ۲۳۹، ح ۱۵) و ابو حمزه ثمالی (۲۴۲، ح ۲۷) نقل شده‌اند. حتی با وجود آنکه خود راویان این احادیث در اسناد سایر احادیث کافی وجود دارند، هیچ‌یک از این احادیث و ظاهرا هیچ‌یک از احادیث مرتبط [با آنها] در کافی نیامده است. هیچ‌یک از ۲ روایت موجود در بصائر، که یکی از آنها از ابراهیم بن هاشم، پدر علی نقل گردیده (ص ۲۵۹- ۲۶۰) و در آن گفته شده

[۱۶۰] (۱). در روایت، تعبیر« اخوانکم» آمده که به معنای برادران شماست، نه برادران ما.(ن)

است که ائمّه [علیهم السّلام] می‌دانند چه کسانی از میان شیعیانشان بیمار می‌شوند، در کافی نیامده است. ۱۱۱

صفّار ۱۹ روایتی را گردآوری کرده که طبق آنها ائمّه [علیهم السّلام] در حال ارتباط با انبیا و ائمّه درگذشته [علیهم السّلام] دیده شده‌اند و ترتیبی داده‌اند که دیگران نیز بتوانند چنین رؤیت‌هایی داشته باشند. (صفّار، ص ۲۴۷– ۲۸۲) در تعدادی از این روایات، اشاراتی به این مطلب وجود دارند که [حضرت] علی [علیه السّلام] ترتیبی دادند تا ابو بکر توبیخ شخص پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] را نسبت به خلیفه اول به خاطر غصب منصب بر حق [حضرت] علی [علیه السّلام] بشنود. تنها عمر به ابو بکر اطمینان داد که ظاهر شدن پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] صرفا سحر بوده است [و بدین‌سان،] او را از بازگرداندن قدرت به [حضرت] علی [علیه السّلام] منصرف کرد. ۱۱۲ از این روایات، محمّد بن عیسی بن عبید ۴ روایت نقل کرده که یکی از آنها از محمّد بن سنان است. (ص ۲۷۵، ح ۴) احمد بن محمّد ۴ روایت نقل کرده که یکی از آنها از طریق عبد اللّه بن سنان است (ص ۲۷۷، ح ۱۱) و محمّد بن حسین نیز ۲ روایت نقل کرده است. هیچ‌یک از این روایات در کافی نقل نشده است.

باب بعدی که صفّار آورده، مشتمل بر ۹ روایت است که در آنها گفته شده ائمّه [علیهم السّلام] قادرند مخالفان خود را که مرده‌اند، ببینند. (ص ۲۸۴– ۲۸۷) از این روایات، احمد بن محمّد ۴ روایت، و محمّد بن حسین و ابراهیم بن هاشم هرکدام، یک روایت نقل کرده‌اند. یکی از این روایات از طریق ابو حمزه ثمالی نقل شده است.

(ص ۲۸۶، ح ۷) در روایتی که ابراهیم بن هاشم نقل کرده (ص ۲۸۷، ح ۹)، امام جعفر [صادق علیه السّلام] به جریانی اشاره می‌کنند که طیّ آن پیامبر [اکرم حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] با فاطمه [بنت اسد]، که از دنیا رفته بود، صحبت کردند. هیچ‌کدام از این روایات در کافی نقل نشده است.

پی‌نوشت‌ها

---

(۱). اسامی موجود در اسناد این احادیث، که نجاشی و طوسی بعدا بین ایشان فرق گذاشتند، شامل همان اسامی متعدد [در اسناد] کتاب‌های قبلی اصول کافی و نیز بصائر و محاسن است. محمّد بن یحیی از احمد بن محمّد بن عیسی از طریق داود رقّی (ص ۱۷۷، ح ۱)، از طریق محمّد بن سنان و مفضّل بن عمر (ص ۱۹۶، ح ۱)، از طریق محمّد بن سنان (ص ۱۷۹، ح ۱؛ ص ۳۷۲، ح ۱، ۳۷۳، ۶؛ ص ۴۰۱، ح ۱)، از خود احمد بن محمّد بن عیسی (ص ۱۸۹، ح ۱۶)، از طریق سلمة بن خطّاب (ص ۳۶۸، ح ۲)، از صفّار (ص ۱۹۷، ح ۳)، از طریق مفضّل (ص ۳۳۶، ح ۳؛ ص ۳۳۸، ح ۱۱؛ ص ۳۴۰، ح ۲۰)، از محمّد بن حسین (ص ۳۴۰، ح ۱۹)، از طریق ابو حمزه ثمالی (ص ۳۶۸، ح ۱)، و از سلمة از طریق مفضّل (ص ۲۲۴ ح ۳؛ صفّار، ص ۱۳۸، ح ۱۵) احادیثی را روایت کرده است. از اشعری‌های دیگر، احمد بن ادریس حدیثی را از طریق محمّد بن عیسی بن عبید از طریق محمّد بن سنان (ص ۱۷۹، ح ۲) و حدیث دیگری را از طریق مفضّل (ص ۳۴۰، ح ۲۰)، روایت کرده و حسین بن محمّد احادیثی را از طریق محمّد بن جمهور عمّی (ص ۱۸۱، ح ۵؛ ص ۱۸۴، ح ۹؛ ص ۱۹۲، ح ۳؛ ص ۳۷۲، ح ۳، ص ۳۷۳، ح ۸؛ ص ۲۷۸، ح بدون شماره) و یک حدیث را از طریق

مفضّل (ص ۳۳۸، ح ۱۱) نقل نموده است. از غیراشعری‌ها، علی بن ابراهیم یک حدیث را از پدرش (ص ۱۷۸ ح ۲) و ۵ حدیث را از محمّد بن عیسی بن عبید (ص ۱۷۸، ح ۵، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۲) روایت کرده است.

سهل در اسناد بسیاری از این احادیث به چشم می‌خورد. علی بن محمّد ۲ روایت از سهل بن زیاد نقل کرده است. (ص ۱۷۸، ح ۷؛ ص ۱۹۱، ح ۱؛ ص ۱۹۳، ح ۶؛ ص ۱۹۷، ح ۲؛ ص ۳۳۹، ح ۱۳، ۱۴) صفّار احادیثی از سهل روایت کرده (ص ۱۹۷، ح ۲؛ ص ۱۸۸، ح ۱۳، ص ۲۲۷– ۲۲۸، ح ۲؛ ص ۳۶۸، ح ۱) که آخرین حدیث از این احادیث، از ابو حمزه ثمالی و حدیث پیش از آن از طریق مفضّل روایت شده است.

ابن غضائری بعدا خود احمد بن مهران را ضعیف دانسته است. ر. ک. اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۷۳.

(۲). به دلیل آنکه همه احادیث محاسن باقی نمانده، مقایسه احادیث آن با احادیث دو مجموعه بعدی در این زمینه ممکن نیست. بنابراین، در اینجا [تعبیر] «جدید» به کار رفته است.

(۳). قس. ۴۴. rimA– izzeoM [.po tic], p .

(۴). قس. ۷ –۴۶ .rimA– izzeoM [.po tic], pp . چنین انکارهایی دست‌کم به همان اندازه با پیدایش انکار حنابله و اشاعره نسبت به اصول عقل‌گرایانه در کلام و فقه و فضای عینی تاریخی، که چنین بیاناتی در آن هم ابراز شد و هم در کافی به ثبت رسید، اشتراک دارند که ممکن است هرگونه ارتباطی با

ص: ۳۵۰

تفسیرهای بدوی صوفیانه داشته باشند. قس. ۵ –۵۰ .rimA– izzeoM [.po tic], pp . که شواهد تاریخی او درباره «رؤیت قلبی»، هم پس از ائمّه [علیهم السّلام] که سخنان آنها در کافی آمده و هم بدون تردید، پس از خود کافی بوده است.

---

(۵). قس. ۴۴, ۵۴ .rimA– izzeoM [.po tic], pp . امیر معزّی) p. ۵۴ (، برای توضیح این تکذیب و ناکامی [امام علیه السّلام] در طرد هشام به خاطر چنین سخنانی، بیان می‌دارد که در واقع، هشام درباره اسرار مهمی صحبت می‌کرد و نکوهش امام [علیه السّلام] بیشتر متوجه بیان اصل موضوع بود، تا اینکه متوجه بیان حقیقت توسط هشام باشد. اما شاید پیچیدگی گفته‌های هشام هنوز هم کاملا درک نشده است.

(۶). «و از بهترین آنچه از سوی پروردگارتان بر شما نازل شده است، پیروی کنید»: [وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ ما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ (زمر: ۵۷)]

(۷). «هر چیزی جز وجه او فانی می‌شود»: [كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (قصص: ۸۸)]

(۸). برای مثال، ر. ک. ttomreDcM [.po tic], pp. ۳۲۹ f . نیز ر. ک. ۱۳۹ – izzeoM [.po tic], p. ۱۵۷ n rimA . که بیان نوبختی را درباره این انتقاد نقل می‌کند.

(۹). از ۴ روایت در یک باب، ۲ روایت در ۳ باب متناظر در بصائر مشتمل بر ۳۰ روایت، نقل شده بودند. (ص ۱۷۷، ح ۳؛ صفّار، ص ۴۸۶، ح ۱۳؛ ص ۱۷۷، ح ۴؛ صفّار، ص ۴۸۷، ح ۱) [که در کافی] به ترتیب از طریق احمد بن محمّد و محمّد بن یحیی و پس از آنها از طریق همان اسناد موجود در بصائر نقل شده‌اند. ۶ روایت از ۱۳ روایت موجود، در باب دیگر در بصائر آمده بود که تعدادی از آنها تفاوت کمی در اسناد دارند.

(ص ۱۷۸، ح ۱؛ صفّار، ص ۴۸۶، ح ۱۱؛ ص ۱۷۸، ح ۲؛ صفّار، ص ۴۸۶، ح ۱۰؛ ص ۱۷۸، ح ۴؛ صفّار، ص ۴۸۵، ح ۵؛ ص ۱۷۸، ح ۸؛ صفّار، ص ۴۸۵، ح ۴؛ ص ۱۷۹، ح ۱۰؛ صفّار، ص ۴۸۸، ح ۲؛ ص ۱۷۹، ح ۱۳؛ صفّار، ص ۴۹۸، ح ۷) ۲ روایت آخر از ۵ روایت موجود در باب دیگر، که مشتمل بر روایات منقول از طریق عده [مرتبط با] برقی است، در بصائر آمده بودند. (ص ۱۸۰، ح ۴؛ صفّار، ص ۴۷۸، ح ۳؛ ص ۱۸۰، ح ۵؛ صفّار، ص ۴۸۷، ح ۲) قس..۶۷۴, ۶۷۳ ۶۷۲– rimA– jizzeoM [tic .po], p. ۱۲۵ .pse nn .

همچنین روایات دیگری در این‌باره که ائمّه [علیهم السّلام] حجّت/ حجج خداوند هستند. در سراسر اصول کافی پراکنده‌اند. (ج ۱، ص ۸۰ ح ۴، از علی بن ابراهیم، از طریق هشام بن حکم)، ص ۱۷۹، ح ۹ (منقول از حسین بن محمّد)، ص ۱۸۸، ح ۱۵ و ص ۱۹۳، ح ۵ (از احمد بن ادریس.) در فروع کافی، ر. ک. ج ۷، ص ۲۷۷، ح ۱. در اینجا، هیچ‌یک از ۳ حدیث موجود در باب متناظر در محاسن (ص ۲۳۳) نقل نشده‌اند.

---

(۱۰). قس.۴۹. rimA– jizzeoM [tic .po], p .

(۱۱). حدیث اول و سوم در بصائر نقل شده بودند (ص ۲۰۰، ح ۳؛ ص ۱۹۹، ح ۱) که اوّلی از طریق محمّد بن سنان از مفضّل نقل شده است.

(۱۲). قس.۷۴. rimA– jizzeoM [tic .po], p . و بحث ما که در ذیل می‌آید.

(۱۳). نخستین فقره از این روایات از قاسم بن علاء آذربایجانی نقل شده که تنها حدیثی است که در این کتاب مستقیما از او نقل گردیده. ر. ک. ص ۱۹۸– ۲۰۵، ح ۱ و ۲؛ حدود ص ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۴.

(۱۴). همچنین ر. ک. احادیثی که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] خودشان را «اهل الذکر» مذکور در آیه ۴۳ سوره نحل (ص ۲۱۰– ۲۱۲) و الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ موجود در آیه ۷ سوره آل عمران (ص ۲۱۳) و نیز «النعمة» موجود در آیه ۳۴ سوره ابراهیم (ص ۲۱۷) معرفی می‌کنند. ائمّه [علیهم السّلام] همچنین می‌فرمایند: کسانی که در آیه ۹ سوره زمر به آنها اشاره شده، ایشان هستند. همچنین درباره دیگر فرازهای قرآن که ائمّه [علیهم السّلام] ناظر به خودشان دانسته‌اند، ر. ک. ص ۲۱۷– ۲۱۹:

(۱۵). همچنین ر. ک. ج ۱، ص ۳۴۱، ح ۲۳، که امام محمّد باقر [علیه السّلام] آیات ۱۵– ۱۶ سوره تکویر را ناظر به سالی می‌دانند که یکی از ائمّه [علیهم السّلام] غایب خواهد شد.۱۹ niassuH [tic .po], ۱۵ n

(۱۶). در یکی از این روایات تحت عنوان «قائم» به ایشان اشاره شده است. (برای مثال، روایت ص ۳۳۳، ح ۳) در واقع گزارش‌هایی نیز در این‌باره که ایشان بعدا رؤیت شدند، وجود دارند. ر. ک.

ص ۳۲۲، ح ۱۵، که در۱۱۵ .rimA- izzeoM[tic .po], p . همچنین ر. ک. اشارات دیگر به امام دوازدهم [علیه السّلام] به عنوان «قائم» که در ذیل، نقل شده‌اند. این روایات در بحث از دلایل غیبت- همان‌گونه که در آن زمان بین قمی‌ها مطرح بوده- به مسئله امنیت امام [علیه السّلام] می‌پردازند. ر. ک. ص ۳۳۵- ۳۴۲، ح ۱- ۱۵ و.۶۱۲ n ,۶۱۱ n rimA- izzeoM[tic .po], p. ۱۱۴ dna .

روایات دیگر مجموعه‌های [روایی] همانند کتاب معاصر [آن دوران]، اثر ابو عبد اللّه محمّد نعمانی، و اثر بعدی یعنی کتاب ابن بابویه، دلایل دیگری را که امیر معزّی برای غیبت مطرح کرده، تأیید می‌کنند.

همچنین ر. ک:

seton, ۲۱۵. p, [tic. po] izzeoM- rimA; ۸۹- ۸۸ dna ۱۱۷ n ۳۰. pp, [tic. po] niassuH. ۵۵۸ , ۳۴۹. p, [tic. po]" ayyiqaT", greblhoK; ۵۶۲, ۵۶۱, ۵۵۹

که روایت ص ۳۳۳، ح ۲ را نقل کرده است و متذکر می‌شود که امام [علیه السّلام] نگران این مطلب بوده‌اند که اگر

ص: ۳۵۲
شیعیان نام امام [دوازدهم علیه السّلام] را بدانند، قادر به مخفی نگه داشتن اسم و محل اختفای ایشان نخواهند بود.

---

(۱۷). برای مثال، ر. ک. روایات ص ۳۳۵، ح ۱ و ص ۳۳۸، ح ۹ که هردو از محمّد بن یحیی اشعری از امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل شده‌اند. و ر. ک. روایات ص ۳۳۶، ح ۴، ص ۳۳۷، ح ۵ و ص ۳۳۸، ح ۱۰ که همگی از علی بن ابراهیم از امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل شده‌اند و روایت ص ۳۳۸، ح ۷ که از علی بن محمّد نقل شده و او در این روایت، درباره یک غیبت، که ۶ روز، ۶ ماه یا ۶ سال به طول می‌انجامد، صحبت می‌کنند.

این روایت آخر در۳۵۰ .greblhoK[tic .po], p آمده است.

(۱۸). ر. ک. روایت ص ۳۴۰، ح ۱۹ که در آن امام جعفر [صادق علیه السّلام] درباره غیبت صغرا و کبرا صحبت می‌کنند، و روایت ص ۳۴۰، ح ۲۰ که- هم از محمّد بن یحیی اشعری و هم از احمد بن ادریس اشعری از طریق مفضّل بن عمر نقل شده- در آن امام جعفر [صادق علیه السّلام] از دو غیبت سخن به میان می‌آورند. قس.

n ۱۳۷, ۱۳۷- ۱۳۶. pse, f ۱۳۳; f ۱۰۸. pp, [tic. po] izzeoM- rimA ۷۱۱

. در یکی از این احادیث (ص ۳۴۱، ح ۲۳)- که از عده مرتبط با سعد بن عبد اللّه اشعری نقل شده است- امام پنجم [علیه السّلام] می‌فرمایند:

در سال ۲۶۰ ق/ ۸۷۴ م، یکی از ائمّه [علیهم السّلام] از [انظار] مردم غایب خواهند شد. در روایت دیگری، امام موسی [کاظم علیه السّلام] درباره (یک) غیبت به عنوان امتحانی که از سوی خداوند برای مردم مقرّر شده، صحبت می‌کنند. (ص ۳۳۶، ح ۲) قس. ۷۴. niassuH [tic .po], p

(۱۹). قس. ۲۴. niassuH [tic .po], p . همچنین ر. ک. روایت ص ۳۶۶، ح ۸- که سلسله راویان آن به راحتی مشخص نمی‌شوند.- درباره قیام‌های ناکام حسین بن علی در سال ۱۶۹ ق/ ۷۸۵ م برای مثال درباره مأمون، ر. ک. ص ۴۹۴، ح ۴. همچنین ر. ک. روایات ص ۳۳۰- ۳۳۱، ح ۲- ۱۵ که درباره پنهانی بودن تولّد و اوایل زندگی امام دوازدهم [علیه السّلام] است. قس. ۷۵. niassuH [tiC .po], p .

(۲۰). قس. ۳۵۸. greblhoK, "ayyiqaT" [tic .po], p که ح ۸، ص ۳۵۲ را نقل می‌کند.

(۲۱). قس. ۱۲۳. rimA- jizzeoM [tic .po], p . کلبرگ) ۳۵۱. T. ayyiqaT [tic .po], p (این روایت را به عنوان شاهدی بر عمدی بودن ابهام زمان بازگشت امام [علیه السّلام] نقل کرده است؛ زیرا امام باقر [علیه السّلام] جریاناتی را متذکر شده که در آنها مؤمنان نتوانستند زمان بازگشت امام [علیه السّلام] را به عنوان یک راز حفظ کنند. در روایتی که از حسین بن محمّد اشعری نقل شده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] به قیام‌های قبلی، که در تدارک بازگشت امام [علیه السّلام] صورت گرفته و به شکست کشیده شده بودند، اشاره می‌کنند. (ص ۳۶۹،

ص: ۳۵۳

ح ۷) قس. ۷۴. niassuH [tiC .po], p

---

(۲۲). قس. ۱۲۳. rimA- jizzeoM [tic .po], p . هیچ‌یک از احادیثی که برقی نقل کرده است (ص ۱۵۳- ۱۵۶) در اینجا به چشم نمی‌خورد.

(۲۳). همچنین ر. ک. ص ۳۷۴- ۳۷۶، و در مورد واژه‌هایی همانند «ائمّة الجور» یا «ائمّة الظلمه» که در مقابل «ائمّة الحق» یا «امام عادل من اللّه» است، ر. ک. بحث ما در فصل بعدی.

(۲۴). قس. ۲۶. niassuH [tiC .po], p .

(۲۵). امیر معزّی) ۱۶ .P (معتقد است: بصائر جزئیات بسیاری را درباره تکوین‌شناسی و وجود ماقبل دنیوی ائمّه [علیهم السّلام] ارائه می‌کند، درحالی‌که توجه کافی به این مطالب چندان کامل نیست ...؛ چرا که او به تعداد کمتری از این احادیث پرداخته است. در جای دیگر) ۱۸ .p (، وی به مسکوت گذاشتن فزاینده تعدادی از روایات، که نمایانگر ابعاد «متافیزیکی و عرفانی» مذهب هستند، اشاره می‌کند، اما توضیحی نمی‌دهد.

(۲۶). [ر. ک.] ص ۵۰، ح ۱۰ در کتاب «فضل العلم» و ص ۲۹۵، ح ۳، و ص ۲۴۲، ح ۱ به بعد، در باب بعدی کتاب «الحجة» که درباره امامت امام علی [علیه السّلام] است، و همچنین روایت ص ۴۱۴- ۴۱۵، ح ۱۴. همچنین ر. ک. ص ۱۵، ح ۱۲؛ و الروضة، ج ۸، ص ۶، ح ۱؛ ص ۳۲، ح ۵، ص ۲۶۹، ح ۳۹۷.

(۲۷). ح ۳، ص ۱۱۹ در بالا نقل شده است. روشن است که این روایت نسخه‌ای خلاصه شده از ص ۲۶۷، ح ۵ بصائر است.

(۲۸). قس.۹۳ .rimA- izzeoM[tic .po], p .

(۲۹). این حدیث در بالا ترجمه شده است.

(۳۰). بنابراین- برای مثال- از ۹ حدیث بصائر، که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] می‌فرمایند: وقتی که هرامامی از دنیا برود، علم او فورا به جانشین او (القائم) منتقل می‌شود (ص ۴۶۴- ۴۶۶) و ۷ حدیثی که می‌گویند: هر امامی پیش از شهادتش جانشین خود را می‌شناسد (ص ۴۷۴- ۴۷۵)، هیچ‌کدام در کافی نقل نشده‌اند.

(۳۱). قس.۳۱۶ rimA- izzeoM[tic .po], p. ۷۴ dna n .

(۳۲). قس.۷۳ .rimA- izzeoM[tic .po], p .

(۳۳). قس.۳۱۸ rimA- izzeoM[tic .po], p. ۷۴. dna n .

(۳۴). در این روایت که در بالا آمد و در بصائر از احمد بن محمّد و در کافی از عده مرتبط با احمد بن محمّد بن خالد نقل شده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند: قیام زنادقه، که در ح ۷۴، ص ۱۲۸ بدان اشاره شده

ص: ۳۵۴

است، در مصحف فاطمه [علیها السّلام] پیش‌بینی شده بود. قس.۵ -۷۳ .rimA- izzeoM[tic .po], p .

---

(۳۵). این روایت که در آن امام جعفر [صادق علیه السّلام] درباره انجیل و زبور صحبت می‌کنند، در بصائر از سلمة بن خطّاب از طریق مفضّل بن عمر نقل شده است. این روایت در کافی از محمّد بن یحیی از سلمة از طریق مفضّل نقل شده است. (ص ۲۲۴، ح ۳؛ صفّار، ص ۱۳۸، ح ۱۵)

(۳۶). این روایت، که در هردو مجموعه از طریق معلّی بن خنیس نقل شده، یکی از روایاتی بوده که ادعاهای محمّد بن عبد اللّه زیدی حسنی، «نفس زکیّه»، را ابطال کرده است. در کافی، همچنین ر. ک. ج ۱، ص ۳۵۸، ح ۱۷. درباره زیدیه، همچنین ر. ک. ج ۱، ص ۲۳۲، ح ۲، ص ۲۴۲، ح ۷، ص ۳۵۱، ح ۷؛ ج ۲، ص ۲۲۵، ح ۱۳؛ ج ۵، ص ۱۹، ح ۲؛ ج ۷، ص ۳۷۶، ح ۱۷؛ ج ۸، ص ۱۵۹، ح ۱۵۸) کلینی همچنین روایاتی درباره «مرجئه» (ج ۱، ص ۵۳، ح ۲، ص ۳۵۱، ح ۷؛ ج ۲، ص ۴۰، ح ۸، ص ۳۸۷، ح ۱۳، ص ۴۰۹، ح ۱، ص ۴۰۹، ح ۲، ص ۴۱۰، ح ۶؛ ج ۳، ص ۳۴۳، ح ۱؛ ج ۶، ص ۴۷، ح ۵؛ ج ۸، ص ۸۰، ح ۳۶- ۳۷، ص ۲۷۰، ح ۳۹۹، ص ۲۷۶، ح ۴۱۷ و ص ۳۳۳، ح ۵۲۰)، درباره «قدریه» (ج ۱، ص ۱۵۵، ح ۱، ص ۱۵۷، ح ۴، ص ۳۵۱، ح ۷؛ ج ۲، ص ۳۸۷، ح ۱۳، ص ۴۰۹، ح ۱- ۲؛ ج ۳، ص ۵۴۵، ح ۱؛ ج ۸، ص ۸۰، ح ۳۶، ص ۲۷۰، ح ۳۳۹، ص ۳۳۳، ح ۵۲۰) و درباره «خوارج» (ج ۱، ص ۳۵۱۹۷،[۱۶۱]، ح ۵، ص

---

[۱۶۱] (۱). شاید ۳۵۱ درست باشد.(ن)

۳۵۱، ح ۷؛ ج ۲، ص ۴۰۱، ح ۱، ص ۴۰۵، ح ۶، ص ۴۰۹، ح ۱؛ ج ۳، ص ۱۲۳، ح ۵؛ ج ۴، ص ۴۹۲، ح ۱۷؛ ج ۵، ص ۳۴۵، ح ۵؛ ج ۶، ص ۴۴۲، ح ۷، ص ۴۷۷، ح ۶؛ ج ۷، ص ۴۳۵، ح ۵) آورده است. درباره «قرامطه»، ر. ک. ج ۱، ص ۵۲۰، ح ۱۳ و ج ۲، ص ۴۰۹، ح ۱۰.

شرح‌حال‌های [موجود درباره] کلینی، اشاره دارند که وی همچنین رساله‌ای در ردّ قرامطه نگاشته است.

(۳۷). همچنین ر. ک. اشاره به «رقّ سفید» در فروع کافی، ج ۳، ص ۳۸۲- ۳۸۶، ح ۱.

(۳۸). این اشارات مشتمل بر ۵ روایت نخست از ۸ روایت موجود در ص ۲۳۸- ۲۴۲ هستند. عجیب اینکه در سرتاسر کافی، ۲ اشاره به کتاب فاطمه [علیها السّلام]- به عنوان [کتابی] متمایز از مصحف فاطمه [علیها السّلام]- وجود دارند. یکی از این دو، در بصائر نقل شده بود. (ص ۲۴۲، ح ۸؛ صفّار، ص ۱۶۹، ح ۳) و روایت جدید دیگر در کتاب «الزکاة» فروع کافی (ج ۳، ص ۵۰۷، ح ۲) در روایتی که از علی بن ابراهیم نقل شده، آمده است.

(۳۹). یکی از این اشارات در روایتی که هم از محمّد بن یحیی و هم از محمّد بن عبد اللّه بن جعفر حمیری، پسر گردآورنده قرب الاسناد، نقل شده است، وجود دارد، که البته در بالا نقل شد. (ج ۱، ص ۵۲۷- ۵۲۸، ح

ص: ۳۵۵

۳) دومین اشاره در کتاب «الوصایا» در فروع کافی (ج ۷، ص ۴۹، ح ۶)، در روایتی که از علی بن ابراهیم نقل شده، آمده است که امام جعفر [صادق علیه السّلام]، به صراحت صحیفه فاطمه [علیها السّلام] را با کتاب فاطمه [علیها السّلام]، که در بالا از آن بحث شد، یکی می‌دانند. درباره محمّد بن عبد اللّه بن جعفر حمیری، ر. ک.

نجاشی [پیشین]، ص ۳۵۴- ۳۵۵؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۱۴۰؛ طهرانی، طبقات، ج ۱، ص ۱۲۶. وی به ری و بغداد مسافرت کرد و نجاشی وی را «ثقه، وجه و وکیل امام غایب» [علیه السّلام] دانسته است.

---

(۴۰). ر. ک. ص ۴۱ ح ۱ و ص ۴۰۷ ح ۱، در جلد اول اصول کافی که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] می‌فرمایند: «زمین متعلّق به امام [علیه السّلام] است»؛ چنان‌که در کتاب علی [علیه السّلام] نیز آمده است. ۶ روایت در جلد دوم اصول کافی به کتاب علی [علیه السّلام] اشاره دارند که ۴ فقره از آنها در کتاب «الایمان و الکفر» آمده است. یکی از این روایات (ج ۲، ص ۱۳۶، ح ۲۲) به عنوان یکی از ۲۵ روایت در مذمّت حبّ دنیا آمده است. سایر روایات حاکی از این هستند که کتاب علی [علیه السّلام] گناهان کبیره را ۷ مورد می‌داند (ص ۲۷۸- ۲۷۹، ح ۸) و [نیز] درباره شیوه نماز [خواندن] (ج ۲، ص ۴۸۵- ۴۸۶، ح ۷) و روابط میان همسایگان (ج ۲، ص ۶۶۶، ح ۲) است. همچنین ر. ک. ج ۲، ص ۲۵۹، ح ۲۹ و ج ۲، ص ۳۴۷، ح ۴. الروضة مشتمل بر ۳ روایت دیگر است که در آنها از کتاب علی [علیه السّلام] یاد شده است. یکی از آنها در بصائر با تفاوت اندکی در اسناد، نقل شده (ج ۸، ص ۳۹۵، ح ۵۹۴؛ صفّار، ص ۱۶۸- ۱۶۹، ح ۱) که در آن امام جعفر [صادق علیه السّلام] می‌فرمایند: در فهرست [اسامی] خلفا و سلاطین در کتاب علی [علیه السّلام] نام «نفس زکیّه» وجود ندارد. در مجموع، ۱۱ روایت از این نوع در اصول کافی و الروضة وجود دارند. همچنین ر. ک. ج ۸، ص ۱۶۳، ح ۱۷۲ و ج ۸، ص ۲۳۳، ح ۳۰۸. اما ۲۵ روایت دیگر ناظر به کتاب علی [ع] در [تمام]

جلدهای فروع کافی وجود دارند؛ [یعنی] بیش از دو برابر تعدادی که در سراسر [اصول] کافی وجود دارند. ر. ک. ج ۵، ص ۳۱، ح ۵؛ ج ۵، ص ۲۷۹، ح ۵؛ ج ۵، ص ۴۵۲، ح ۱؛ ج ۵، ص ۵۴۱، ح ۴؛ ج ۶، ص ۲۰۲، ح ۱، ص ۲۰۷، ح ۱، ص ۲۲۰، ح ۷، ص ۲۳۲، ح ۱، ص ۲۳۲، ح ۳، ص ۲۴۶، ح ۱۲، ص ۲۵۴، ح ۱؛ ج ۷، ص ۴۰، ح ۱، ص ۴۰، ح ۲، ص ۱۱۹، ح ۱، ص ۱۳۶، ح ۱، ص ۱۷۶، ح ۱۳؛ ج ۷، ص ۲۲۰– ۲۲۱، ح ۱۲، ص ۲۱۴، ح ۴، ص ۲۱۶، ح ۱۱، ص ۳۱۶– ۳۱۷، ح ۱، ص ۳۱۸، ح ۷، ص ۳۲۹– ۳۳۰، ح ۱، ص ۴۱۴، ح ۳، ص ۴۱۵، ح ۴، ص ۴۳۶، ح ۹.

(۴۱). اولین فقره از این روایات از علی بن ابراهیم از پدرش از طریق هشام بن حکم، و دومین روایت، هم از علی بن محمّد و هم از صفّار از سهل بن زیاد از طریق مفضّل بن عمر نقل شده است.

(۴۲). این روایت که از علی بن ابراهیم از پدرش نقل شده، مشتمل بر تنها اشاره دیگر به چنین پاره پوستی

ص: ۳۵۶
در کافی است.

---

(۴۳). همچنین ر. ک. ج ۱، ص ۱۹۴، ح ۲؛ ص ۲۹۳، ح ۳؛ ص ۴۱۸، ح ۳۰ که از حسین بن محمّد از طریق محمّد بن سنان از مفضّل نقل شده است؛ ص ۴۲۶، ح ۷۲ که از محمّد بن یحیی نقل شده است؛ ص ۴۲۹، ح ۸۳؛ ص ۴۳۷، ح ۶ که آن نیز از محمّد بن یحیی نقل شده است؛ ص ۴۷۸، ح ۴ که هم از احمد بن مهران و هم از علی بن ابراهیم نقل شده است؛ ص ۵۱۵، ح ۳. در جلد دوم اصول کافی، ر. ک. ص ۲۸۳، ح ۱۶؛ ص ۶۰۱، ح ۱۰ که از علی بن ابراهیم از طریق سعد اسکاف نقل شده است؛ ص ۶۲۸، ح ۶؛ و ص ۶۳۰، ح ۱۱.

در الروضة، ر. ک. ج ۸، ص ۱۲۰، ح ۹۳.

(۴۴). اما اشاره‌ای به قطعه کاغذی به بزرگی «ران شتر» (صفّار، ص ۱۷۳، ح ۱۰) مشتمل بر این مطلب، در کتاب «الارث» فروع کافی آمده است. (ج ۷، ص ۹۴– ۹۶، ح ۳)

(۴۵). قس. ۳۹۷, ۵۶۷ –rimA jizzeoM [tic .po], p. ۷۷, nn در اینجا امیر معزّی این علم را به «ecneicS» ترجمه کرده است.

(۴۶). روایت دیگری (ص ۲۵۵، ح ۳) با اندک تفاوتی در اسناد و عبارت، در بصائر (ص ۱۰۹، ح ۳) آمده است.

(۴۷). همچنین ر. ک. جای دیگری در کتاب «التوحید»، روایت ص ۱۲۲، ح ۲ که البته در اینجا، این اشاره وضوح کمتری دارد.

(۴۸). قس. –rimA jizzeoM [tic .po], p. ۱۷, ۸۱ f.

(۴۹). قس. ۴۱۸ –rimA jizzeoM [tic .po], p. ۸۲ n ,۴۱۷ n که روایت اول و دوم را به عنوان روایات موجود در هردو مجموعه روایی، نقل کرده است.

(۵۰). امیر معزّی) ۴۷۳ p. ۲۰۶ n (متذکر شده که این روایات در بصائر به «اسم اعظم» خدا اشاره دارند، اما گنجاندن آنها در این باب بیانگر آن است که کلینی توانسته آنها را در اشاره به خود قرآن به کار گیرد.

(۵۱). « (اما) کسی که دانشی از کتاب داشت، گفت: پیش از آنکه چشم برهم زنی آن را نزد تو خواهم آورد!»: ...

[قالَ الَّذِی عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْکِتابِ أَنَا آتِیکَ بِهِ قَبْلَ أَنْ یَرْتَدَّ إِلَیْکَ طَرْفُکَ (نمل: ۴۰)]

(۵۲). «... بگو: کافی است که خداوند، و کسی که علم کتاب نزد اوست، میان من و شما گواه باشد»: [قُلْ کَفی بِاللَّهِ شَهِیداً بَیْنِی وَ بَیْنَکُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکِتابِ (رعد: ۴۳)]

(۵۳). بلافاصله، پیش از این روایت، روایتی وجود دارد (ص ۶۱، ح ۸) که در آن امام جعفر [صادق علیه السّلام]

ص: ۳۵۷

می‌فرمایند: ایشان به کتاب خداوند، که منشأ خلقت و آنچه تا روز قیامت رخ می‌دهد و مطالبی درباره آسمان و زمین، بهشت و جهنّم و آینده و گذشته در آن وجود دارد، علم دارند و علم ایشان بدان به گونه‌ای است که گویا آن کتاب را در کف دست خود دارند. این روایت به روشنی، مشابه روایتی است که در قسمت دیگری از کافی نقل شده و قبلا در بصائر آمده است. (ص ۲۲۹، ح ۴؛ صفّار، ص ۱۹۴، ح ۷) در پایان این روایت، به آیه ۸۹ سوره نحل [یعنی عبارت:] تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْءٍ استناد شده است. امیر معزّی) ۴۰۹ ۷۹ n (این روایت را ترجمه کرده و با برداشتی (شخصی) علم را به «علم اولیه» معنا کرده است.

---

(۵۴). قس. ۸۲. rimA- izzeoM [tic .po], p .

(۵۵). این روایات عبارتند از: روایات ص ۴۱۴، ح ۸؛ ص ۴۱۶، ح ۲۳؛ ص ۴۱۸، ح ۳۲. قس.

۸- ۴۳۷ rimA- izzeoM, [tic. po], p. ۸۵ dna n ۴۳۴ nn

. هرسه روایت را حسین بن محمّد نقل کرده که روایت اول از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی، دومی از طریق عبد اللّه بن سنان، و سومی از طریق محمّد بن سنان نقل شده است. این اشارات قرآن مشتمل هستند بر آیات ۷۱ سوره احزاب؛ ۱۱۵ سوره طه و ۱۳ سوره شوری. امیر معزّی ۱۴ روایت دیگر در بابی مشتمل بر ۹۲ روایت در جلد اول اصول کافی نقل کرده که به بخش‌هایی از قرآن معتبر می‌پردازند که مشتمل بر اشاراتی به حضرت علی [علیه السّلام] و ائمّه [علیهم السّلام] و ضرورت ولایت متعلّق به ایشان هستند. (ص ۴۱۲- ۴۳۶، ح ۲۷، ۳۱، ۴۵- ۴۸، ۵۱، ۵۸- ۶۰، ۶۴، ۹۰، ۹۱) ۳ روایت از این روایات از علی بن ابراهیم؛ یک روایت از احمد بن ادریس؛ ۳ روایت از حسین بن محمّد، که یکی از آنها از طریق محمّد بن سنان (ص ۴۱۸، ح ۳۲) و یک روایت دیگر از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی (ص ۴۲۱، ح ۴۵) است؛ ۲ روایت از محمّد بن یحیی مشتمل بر روایتی از طریق سلمة بن خطّاب از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی (ص ۴۳۱، ح ۹۰)؛ و یک روایت از علی بن محمّد نقل شده است. ۵ روایت از احمد بن مهران نیشابوری نقل شده که ۵ روایت اخیر نشانگر این هستند که چنین نظراتی در خارج از قم وجود داشته‌اند.

پژوهش جدیدتر بار- اشر) rehsA -raB (روایاتی را نیز که امیر معزّی برشمرده، از همان باب نقل کرده است؛ یعنی روایات ش ۲۵، ۲۶، ۴۳، ۶۲. از این روایات، علی بن ابراهیم روایات ش ۲۵ و ۲۶ را از طریق محمّد بن سنان نقل کرده، و احمد بن مهران روایت ش ۶۲ را نقل نموده است. این اشارات قرآن مشتمل هستند بر آیات: ۹۰ سوره بقره، ۳۳ سوره بقره و ۲۶ سوره محمّد.

ot a'ihS imamI eht fo snoitiddA dna sgnidaeR tnairaV", rehsA- raB. M. M. eeS

ص: ۳۵۸

pp,)۱۹۹۳(۱۳ seidutS latneirO learsI," na'ruQ ehT .۳۹ -۷۴ .

از این ۹۲ روایت موجود در باب مربوط به اشارات قرآنی به ولایت، قمی‌ها ۷۱ روایت، یعنی ۷۷ درصد از کل را نقل کرده‌اند. اشعری‌ها ۵۵ فقره از این روایات یعنی ۶۰ درصد از کل را نقل نموده‌اند. حسین بن محمّد اشعری به تنهایی ۳۵ فقره از این روایات، یعنی ۳۸ درصد از کل را نقل کرده است، و محمّد بن یحیی اشعری ۱۸ روایت، یعنی ۱۹ درصد از کل را نقل کرده که دومین مجموعه بزرگ روایات در این باب است که از راوی واحد نقل شده. نقل ۸ فقره از این روایات توسط احمد بن مهران نیشابوری حاکی از این است که این روایات در خراسان نیز وجود داشته‌اند.

---

(۵۶). ر. ک. ج ۲، ص ۶۱۷- ۶۱۸، ح ۳، ص ۶۲۸، ح ۴، ص ۶۳۱، ح ۱۵، ص ۶۳۱، ح ۱۶، ص ۶۳۳، ح ۲۳، ص ۶۳۴، ح ۲۸. [نیز] ر. ک.

nn dna, ۹- ۸۸, ۴- ۸۲. pp, [tic. po] izzeoM- rimA ۴۱۹ -۴۲۴

. همانند مورد بصائر، [در اینجا نیز] این نتیجه‌گیری معقول است که احادیثی که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] به خودشان به عنوان «محدّث» اشاره کرده‌اند، تلویحا اعتبار نسخه عثمانی قرآن را زیر سؤال می‌برند.

(۵۷). امیر معزّی) ۴۴۲ PP. ۸۴- ۵ seton dna ۴۲۵- ۳۳, p. ۸۶, n (این ۱۰ روایت را که ذیلا می‌آیند، نقل کرده است: ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۱، ۴۳۵، ۴۳۷، ۵۰۲، ۴۴۰، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۸۶. این روایات را علی بن ابراهیم، عده‌ای از اهالی ری، که با سهل بن زیاد مرتبط بوده‌اند، محمّد بن یحیی و احمد بن محمّد نقل کرده‌اند.

همچنین ر. ک. کافی ج ۸، ص ۳۷۸، ح ۳. امیر معزّی در جای دیگری) ۶ -۸۵ .pp (به ۶ روایت صفّار (۴۱۲- ۴۱۴) درباره «دو چیز گران‌بها»، یعنی قرآن و خاندان پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله]، که [حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] برای مردم برجای گذاشتند، به عنوان «شاهد غیرمستقیم» بر اینکه قرآن عثمانی، نسخه معتبر قرآن دانسته نمی‌شد، اشاره می‌کند. کلینی روایات اندکی آورده که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] به صراحت به این «دو چیز گران‌بها» اشاره کرده‌اند. برای مثال، ر. ک. ج ۱، ص ۲۹۳- ۲۹۶، ح ۳، حدود ص ۲۹۴، که از راویان اشعری نقل شده است. در فروع کافی در کتابی درباره نماز، چنین اشاراتی در ۶ روایت طولانی، که از محمّد بن یحیی نقل شده‌اند (ج ۳، ص ۴۲۲- ۴۲۴، ح ۶)

وجود دارند. همچنین است در بابی در خصوص نماز جماعت و خطبه. (ج ۳، ص ۴۲۲- ۴۴۴، ح ۶) همچنین قس. کافی، ج ۱، ص ۹۵، ح ۲؛ ج ۲، ص ۶۷، ح ۱؛ ج ۲، ص ۵۴۶، ح ۴ و الروضة، ج ۸، ص ۴۲- ۴۹، ح ۸ که روایت اخیر را علی بن ابراهیم نقل کرده است.

واژه «امران» (دو چیز) نیز به «دو شیء گران‌بها» اشاره دارد. برای مثال، این واژه در روایتی که قبلا نقل شد (ج ۱، ص ۲۹۴، ح ۳) و در جلد دوم اصول کافی، در روایتی که علی بن ابراهیم نقل کرده (ج ۲، ص

ص: ۳۵۹
۴۱۴- ۴۱۵، ح ۱، حدود ص ۴۱۴، ح ۵) آمده است.

اما درباره واژه‌های کلیدی همانند «تحریف، تغییر و تبدیل» نسخه معتبر قرآن، باید گفت: این واژه‌ها در احادیث کافی نیامده‌اند. اما در خصوص دیگر واژه‌های کلیدی از این قبیل که متضمّن ریشه عربی کلمات «تغییر و تبدیل» هستند، باید گفت: این کلمات در مقام اشاره به اینکه قرآن دست‌خوش هریک از این فرایندها قرار گرفته، به کار نرفته‌اند. مشتقات واژه «تحریف» در الروضة، فقط در ۴ مورد وجود دارند.

الروضة مشتمل بر روایاتی است که امیر معزّی به آنها اشاره کرده.) ۴۴۲ P. ۸۶, n با نقل روایت ج ۸، ص ۳۸۶، ح ۴۴۴؛۵۸۶ n با نقل روایت ج ۸، ص ۵۲- ۵۵، ح ۱۶ حدود ص ۴۴۵؛۵۴ n با نقل روایت ص ۱۲۴- ۱۲۶، ح ۹۵. همچنین ر. ک. ج ۸، ص ۲- ۱۴، ح ۱ و ر. ک. اشاراتی به الروضة در۴۴۹ dibi, p. ۸۷ n (

---

(۵۸). امیر معزّی) ۷ -۸۶ .PP (دیدگاه شیعه درباره نسخه عثمانی قرآن را آن‌گونه که ملل و نحل‌نویسانی همچون اشعری (مقالات، ص ۴۷) و ابن حزم (م ۵۶ ق[۱۶۲]/ ۱۰۵۴ م) و سپس اسفراینی (م ۴۷۱ ق/ ۱۰۷۸- ۱۰۷۹ م) بیان کرده‌اند، نقل می‌کند. اما این‌دو کتاب اخیر برای یک پژوهش تاریخی، که در زمان ما انجام می‌گیرد، احتمالا [از زمان خود حوادث] بیش از حد، متأخّر است.

(۵۹). قس.۳۴۶ -rimA]izzeoM [tic .po], p. ۷۲, p. ۷۰ .n .

(۶۰). این روایات به تفاوت شیعه [با اهل تسنّن] درباره آیه ۵۲ سوره حج اشاره دارند: «پیش از تو هیچ پیامبر یا نبی (یا محدّثی) را نفرستادیم ...» ر. ک.۵ -۶۴ .raB -rehsA ",tnairaV gnidaeR"[tic .po], pp با نقل این برداشت متفاوت در روایات ص ۳۲۰، ح ۳ و ص ۳۲۱، ح ۸ بصائر، چنان‌که در ذیل، بیشتر مورد بحث قرار خواهد گرفت. همچنین ر. ک.

pp, [tic. po]" msi'ihS revlewT ni htaddahuM mreT ehT", greblhoK .۳۹ -۴۷ .

(۶۱). نحوه بیان این تمایزها، متعلّق به امیر معزّی است.

---

[۱۶۲] (۱). تاریخ درست درگذشت ابن حزم ۴۵۶ ق است.(م)

n ۸۵, ۷۱. pp, [tic. po] izzeoM- rimA; ۶۴. p, [tic. po] rehsA- raB ۴۳۵ .

(۶۲). روایت شماره ۱۳ را امیر معزّی) ۳۶۳ p. ۷۲ n (نقل کرده است.

(۶۳). قس.۳۵۳ izzeoM -rimA [tic .po], p. ۷۱, ۷۱ n . سوره «قدر» (سوره‌ای با همین نام) بیان می‌کند که قرآن در این شب نازل شده است.

(۶۴). قس.۲ -۷۱. rimA- izzeoM [tic .po], pp

ص: ۳۶۰

---

(۶۵). یک روایت، که از طریق اسناد متفاوتی نقل شده است، مشابه‌هایی دارد. (ص ۲۴۹، ح ۵؛ صفّار، ص ۲۲۴، ح ۱۶) قس.۳۵۴ rimA- izzeoM [tic .po], pp. ۷۰- ۱, pse. n .

(۶۶). یک روایت که در بابی مشتمل بر هشت حدیث درباره تولّد ائمّه [علیهم السّلام] آمده است، در جای دیگری در بصائر، با اسناد متفاوتی نقل شده بود. (ص ۳۸۵، ح ۷؛ صفّار، ص ۴۴۰- ۴۴۲، ح ۴) روایت دیگری که در کافی جدید است (ص ۵۳۲، ح ۱۱) یکی از ۲۰ روایت درباره عدد ۱۲ به عنوان تعداد ائمّه [علیهم السّلام] است که در آن امام [علیه السّلام] می‌فرماید: پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] تعداد «محدّثون» را ۱۱ نفر بیان فرمودند،[۱۶۳] [همراه] با نقل این مطلب که «شب قدر» در هرسال، شبی است که در آن خداوند این افراد را از وقایعی که در سال آینده رخ می‌دهد، مطّلع می‌کند. اما در روایتی که بلافاصله پس از این روایت آمده و همچنین از محمّد بن یحیی نقل شده است، پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] در رابطه با فرزندان امام علی [علیه السّلام] «و ۱۱ پسرش پس از من [یعنی پیامبر] (ص ۵۳۳، ح ۱۲)» به «شب قدر» اشاره کرده‌اند. بابی با ۱۲ روایت در کتابی از فروع کافی که درباره روزه‌داری است نیز «شب قدر» را معرفی کرده است. (ج ۴، ص ۱۵۶- ۱۶۰) اما هیچ‌یک به چنین سفرهای ملکوتی، که معمولا در این روایات ذکر شده، اشاره‌ای نکرده‌اند.

(۶۷). قس.۳۵۷ izzeoM -rimA [tic .po], n ، در آنجا که نه به این اسناد اشاره شده و نه امیر معزّی مفضّل را در فهرست خود از «غلات» مشهور آورده است.) ۱۳۰ .p (.

(۶۸). قس.۷۳. rimA- izzeoM [tic .po], p .

(۶۹). اشارات دیگری به ماجرای مراسم تدفین در کتابی در فروع کافی در باب «جنائز»، آمده است. اولین مورد از این ۵ اشاره (ج ۳، ص ۱۵۰، ح ۱) در اصول کافی نقل شده بود (ج ۱، ص ۲۹۶، ح ۷) و در بصائر [نیز]، گرچه با اسنادی اندک متفاوت، آمده است. (ص ۲۸۴، ح ۹) دومین مورد از این ۵ اشاره (ج ۳، ص ۱۵۰، ح ۲)، همانند یک روایت دیگر

---

[۱۶۳] (۱). اسناد این روایت در نهایت، به امیر المؤمنین علی[علیه السّلام] می‌رسد و آن حضرت از قول خودشان، و نه از قول پیامبر[صلّی اللّه علیه و اله]، تعداد ائمّه محدّثون پس از خود را ۱۱ دانسته‌اند. عبارات این روایت بسیار واضح است. بنابراین، نویسنده- اگر عمد یا خطایی در کار نباشد- حتی آشنایی اولیه نیز با زبان عربی نداشته است.(ن)

(ج ۳، ص ۲۰۰، ح ۵) در کافی، جدید است. امیر معزّی) n ۳۷۵ (به روایت دیگری اشاره می‌کند که در کافی جدید است و در آن امام جعفر [صادق علیه السّلام] به پیروان خود در این‌باره هشدار می‌دهند که بر بالای قبر پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] قرار نگیرند، تا مبادا چیزی که آنها را کور می‌کند،

ص: ۳۶۱

ببینند و یا خود پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] را در حال نماز، یا با یکی از همسرانش ببینند. (ج ۱، ص ۴۵۲، ح ۱)[۱۶۴]

---

(۷۰). قس.۳ -۹۲. rimA- MizzeoM[tic .po], pp همه روایات موجود در این ۴ باب، به «اسم اعظم» اشاره ندارند.

(۷۱). قس.۴۷۳ rimA- MizzeoM[tic .po], n . در این روایت موجود در این باب از بصائر، که کلینی آن را نیاورده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] از «اسم اعظم» به عنوان ابزار [حضرت] عیسی [علیه السّلام] برای احیای مردگان و شفای جذام، سخن به میان می‌آورند. (ص ۲۰۸- ۲۰۹، ح ۳) درباره ائمّه [علیهم السّلام] و جذام، ر. ک.

مطالب بیشتری که در ذیل می‌آیند.

(۷۲). بنابراین، در این باب، که مشتمل بر ۹ روایت درباره انتصاب امام علی [علیه السّلام به امامت] است، ۲ روایت «اسم اعظم» را به مجموعه‌ای از علم مکتوب، که فقط در اختیار خداوند است، تعریف نموده‌اند. (ص ۲۹۲- ۲۹۳، ح ۲، ۳) در دومین روایت، امام [علیه السّلام] «اسم اعظم» را به عنوان «کتابی که به وسیله آن (خداوند) همه آنچه را متعلّق به انبیا بوده، (به ایشان) تعلیم می‌دهد»، توصیف کرده‌اند. ۲ روایت دیگر درباره «اسم اعظم»، در الروضة وجود دارند. در یکی از آنها، که علی بن ابراهیم آن را نقل کرده (ج ۸، ص ۱۱۳- ۱۲۰، ح ۹۲)، این واژه ۴ بار در سخنان [حضرت] آدم [علیه السّلام] آمده است. (حدود ص ۱۱۴- ۱۱۶) در روایت دیگری، آشکارا به علم خاصی که به تعداد زیادی از انبیای پیش از اسلام عطا شده، اشاره گردیده است. (ج ۸، ص ۲۸۵، ح ۴۳۰)

(۷۳). «چنان نیست (که آنها درباره معاد می‌پندارند)، بلکه نامه اعمال نیکان در" علّیّین" (محفوظ) است. و تو چه می‌دانی" علّیّین" چیست؟! نامه‌ای است رقم خورده و سرنوشتی است حتمی، که مقرّبان (به خدا؛ یعنی ملائکه) شاهد آنند»: [كَلَّا إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ وَ ما أَدْراكَ ما عِلِّيُّونَ كِتابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ (مطفّفین: ۱۸- ۲۱)]

(۷۴). «چنین نیست (که آنها درباره قیامت می‌پندارند.) به یقین، نامه اعمال بدکاران در" سجّین" (محفوظ) است. و تو چه می‌دانی" سجّین" چیست؟! نامه‌ای است رقم خورده و سرنوشتی است حتمی»: [كَلَّا إِنَّ كِتابَ

---

[۱۶۴] (۱). راجع به اسناد این حدیث در تعلیقه علی اکبر غفّاری بر کافی چنین آمده است:«[اسناد] این حدیث مجهول[ناشناخته] است و گویا در سند آن افتادگی[برخی از راویان] یا ارسال وجود دارد، چه اینکه جعفر بن المثنّی[راوی آخر] از اصحاب امام رضا[علیه السّلام] است و در زمان امام صادق[علیه السّلام] وجود نداشته و گذشته از آن، نویسنده واژه« ان یعلو فوقه» را، که در روایت آمده و به معنای« بر بالای آن قرار گرفتن» است، به خطا، به« نشستن» ترجمه کرده است.(ن)

الفُجَّارِ لَفِی سِجِّینٍ وَ ما أَدْراکَ ما سِجِّینٌ کِتابٌ مَرْقُومٌ (مطفّفین، ۷- ۹)]

قس.۱۹۴ rimA- izzeoM[tic .po], p. ۳۸, n با ترجمه‌اش از روایت ص ۱۴، ح ۲ و به ویژه ترجمه وی از این دو آیه.) p. ۳۸ (

---

(۷۵). قس.۳۸. rimA- izzeoM[tic .po], p .

(۷۶). درباره ترجمه‌ای از این روایت، ر. ک.) ۱۹۹ rimA- izzeoM,) dibi ,p. ۳۹ n dna .

(۷۷). امیر معزّی) ۱۹۴ ۱۶۶ n (با نقل هردو روایت ج ۱، ص ۳۸۹- ۳۹۰، و ج ۲، ص ۲- ۷ اظهار می‌دارد که روایات صفّار، جزئیاتی درباره گل‌هایی که برای [خلقت] ائمّه [علیهم السّلام] و شیعیان آنها و گل‌هایی که برای [خلقت] مخالفان آنها استفاده شده است، ارائه می‌دهد، درحالی‌که بعکس، روایات کافی دارای آشفتگی‌هایی هستند: از یک‌سو، بین وجودهایی که خلق شده‌اند، و از سوی دیگر، مناشئ این گل [کذا] که ایشان از آن شکل گرفته‌اند. سپس وی آشکارا به عنوان تبیین [این آشفتگی] اظهار می‌دارد: «به نظر می‌رسد صفّار از شاگرد خود روشمندتر باشد.»

(۷۸). همچنین ر. ک. ج ۲، ص ۲۹۴- ۲۹۵، ح ۷ که از علی بن ابراهیم در بابی مشتمل بر ۱۸ روایت درباره «ربا» نقل شده است.

(۷۹). ر. ک. ج ۳، ص ۱۸۳، ح ۲، ص ۱۹۶، ح ۶، و ۱۹۷، ح ۱۱؛ ج ۴، ص ۱۶۱، ح ۱، ص ۱۶۲، ح ۴؛ ج ۷، ص ۳۷۸، ح ۱.

(۸۰). قس.۱۷۸, ۱۷۹ rimA- izzeoM[tic .po], p. ۳۳- ۴, n .pse ، که- برای مثال- آیات ۸۱ سوره آل عمران و ۷ سوره احزاب را نقل می‌کند. مطلبی درباره این تجمّع انسان‌ها در آیه ۱۷۲ سوره اعراف وجود دارد.[۱۶۵] همچنین نک. آیه ۱۶۹ سوره اعراف و مبحثی که درباره این میثاق در بالا آمد.

(۸۱). همان‌گونه که اشاره شد، به دلیل آنکه این باب مشتمل بر تعدادی از احادیث است که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] قرائت‌های جایگزین برای بخش‌هایی از نسخه عثمانی [قرآن] مطرح کردند. بنابراین، تعجب‌آور نیست که کلینی باید چنین احادیثی را همانند بسیاری از احادیث مرتبط با این میثاق، که متضمّن اشاراتی به نسخه معتبر قرآن هستند، در اینجا بگنجاند.

(۸۲). این احادیث مشتمل بر «بازخوانی‌ها» یا تفسیرهای آیاتی از قرآن همانند آیات ۶۵ سوره مائده و ۲ سوره تغابن و ۷۲ سوره احزاب و ۱۹۳ سوره شعراء هستند تا به این میثاق/ ولایتی که به موجب آن تعهد

---

[۱۶۵] (۱). نشانی این آیه در متن اصلی کتاب به صورت آیه ۷ سوره ۱۷۲ ذکر شده است.(م)

شده، اشاره داشته باشند.

---

(۸۳). در هردو روایت، که از طریق جابر بن یزید نقل شده، از امام باقر [علیه السّلام] خواسته شده است تا آیه ۱۱۵ سوره طه را تفسیر کنند: «پیش از این، از آدم پیمان گرفته بودیم؛ اما او فراموش کرد، و عزم استواری برای او نیافتیم.»

(۸۴). قس. ۴۳۴ rimA- izzeoM[.po tic], n .

(۸۵). اما سه روایت نخست، مشتمل بر اشاراتی صریح به این میثاق نیستند.

(۸۶). قس. ۱۹۳ rimA- izzeoM[.po tic], n

(۸۷). از آن ۸ روایت که صفّار در بصائر گرد آورده (ص ۸۶– ۸۹)، کلینی تنها این روایت را نقل کرده است. در این روایت، امام جعفر [صادق علیه السّلام] از این سخن می‌گویند که ارواح شیعیان ائمّه [علیهم السّلام] پیش از بدن‌هایشان خلق شده‌اند و ائمّه [علیهم السّلام] از ۲۰۰۰ سال پیش، شیعیان خود را می‌شناختند و بنابراین، ائمّه [علیهم السّلام] شناخت قبلی از شیعیان خود دارند. سپس کلینی (حدود ص ۴۳۸) بدون ذکر شماره، به یک تقریر اندک متفاوت از این روایت اشاره می‌کند که ممکن است روایت ش ۲ ص ۸۷ بصائر باشد.

(۸۸). از این ابواب بصائر، ۲ روایت دیگر در بخش‌های نخست کافی یافت می‌شوند، اما هیچ‌یک مشتمل بر اشارات صریح به این میثاق نیستند. (ص ۱۹۱، ح ۴؛ صفّار، ص ۸۲، ح ۳؛ ص ۲۱۷ ح ۳؛ صفّار، ص ۸۱، ح ۳) در هردو مجموعه، روایت دوم از حسین بن محمّد از طریق محمّد بن جمهور عمّی نقل شده است.

(۸۹). نک. ص ۱۳۲، ح ۷ و ص ۲۲۳– ۲۲۴، ح ۱ که آن نیز به علم ائمّه [علیهم السّلام] به «منایا و بلایا» و سپس به این میثاق نیز اشاره دارد و صفّار تقریر کوتاه‌تری از آن را نقل کرده است؛ ص ۲۶۷، ح ۵ و ص ۳۴۸، ح ۵ که روایتی بسیار طولانی درخصوص مدعیان راستین و دروغین امامت است که به این میثاق اشاره دارد؛ و ص ۴۰۱، ح ۳.

(۹۰). ر. ک. ج ۲، ص ۸، ح ۱؛ صفّار، ص ۷۰، ح ۲؛ ج ۲، ص ۱۲، ح ۳؛ صفّار، ص ۸۶، ح ۱۲، که هردو از طریق اسناد یکسانی نقل شده؛ ج ۲، ص ۱۰، ح ۱؛ صفّار، ص ۸۳، ح ۲. کلینی نیز آخرین مورد از این ۳ روایت را به عنوان یکی از ۴۰ روایت مربوط به ولادت پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] نقل کرده است. (ج ۱، ص ۴۴۱، ح ۶) کلینی این روایت را از محمّد بن یحیی از حسن بن محبوب– که صفّار از او نقل کرده بود– و پس از وی از طریق همان اسناد نقل کرده است. همچنین ر. ک. ج ۲، ص ۱۰، ح ۱؛ صفّار، ص ۸۰، ح ۱ که کلینی آن را در جلد اول اصول کافی نقل کرده بود (ص ۴۳۶– ۴۳۷، ح ۲) و در آن امام باقر [علیه السّلام] درباره «جهان سایه‌ها» بحث

کرده، هرچند در آن سخنی از «میثاق» به میان نیامده است. امیر معزّی) ۳۴ .p. ۳۳– ۴, pse. p (روایت ج ۲، ص ۸، ح ۱؛ صفّار، ص ۷۰– ۷۱، ح ۲ را ترجمه کرده است.

(۹۱). امیر معزّی) n ۱۸۱ (روایت دوم را نقل کرده و در همان‌جا، با استناد به عالم زمان صفویه، یعنی [علّامه] محمّد باقر مجلسی، از طریق این روایت، اولین دوره تاریخ شیعیان دوازده‌امامی را معیّن کرده است. همچنین نک. سه اشاره دیگر به این میثاق در ج ۲، ص ۲۴۹، ح ۱، ص ۲۴۹، ح ۲، ص ۶۳۸، ح ۴ که ارتباط کمتری با این بحث دارند.

(۹۲). نک. ج ۸، ص ۵۲، ح ۱۶، حدود ص ۵۴؛ ج ۸، ص ۱۱۳، ح ۹۲، حدود ص ۱۱۸؛ ج ۸، ص ۲۴۷ ح ۳۴۶؛ و ج ۸، ص ۲۴۹، ح ۳۵۰، ص ۲۴۷، ح ۳۴۶.

(۹۳). برای مثال، در کتاب «الصلاة»، نک. روایت ج ۳، ص ۴۸۲، ح ۱، حدود ص ۴۸۳؛ در کتاب «الزیارة»، نک. ج ۴، ص ۱۸۴، ح ۲؛ ج ۴، ص ۱۸۴، ح ۳؛ ج ۶، ص ۱۲، ح ۱.

(۹۴). قس.۱۷۸ rimA- izzeoM [tic .po], p. ۳۳, n .

(۹۵). نک. ج ۱، ص ۴۳۷، ح ۵؛ ج ۲، ص ۱۷۵، ح ۱، ص ۱۷۷، ح ۷، ص ۱۷۷، ح ۹، ص ۱۷۸، ح ۱۵، ص ۱۹۷، ح ۳، ص ۲۰۵، ح ۳، ص ۶۲۲، ح ۱۲. اما همچنین نک. ج ۳، ص ۱۲۰، ح ۳؛ و ج ۴، ص ۳۳۷، ح ۸ در فروع کافی.

(۹۶). «و کلام پروردگارت با صدق و عدل به حد تمام رسید. هیچ‌کس نمی‌تواند کلمات او را دگرگون سازد، و او شنونده داناست»: [وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَ عَدْلًا لا مُبَدِّلَ لِكَلِماتِهِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (انعام: ۱۱۵)] قس:

p, [tic. po] izzeoM- rimA .۵۶

(۹۷). قس.۲۹۷ rimA- izzeoM [tic .po], p. ۵۸ n dna ، به ویژه آنجا که امیر معزّی ۴۶ روایت درباره این ستون‌های نور را در بصائر برشمرده است، درحالی‌که توجه خود را به امام مورد بحث معطوف کرده، نه به آخرین راوی.

(۹۸). قس.۲۸۴ rimA- izzeoM [tic .po], pp. ۵۶- ۷, n .

(۹۹). قس.

۸- ۵۷. p, [tic. po] izzeoM- rimA pp ۳۰۶ n ۱۸۵- ۱۸۴. eps dna ۳۰۴ n ۱۴۸.

درباره معنای این جهانی این نور. در یک روایت امام [علیه السّلام] به مصباحی از نور اشاره می‌کنند. (ص ۴۳۱، ح ۲) روایت دیگری که از هیثم نقل شده، این نور را شبیه «ماه» دانسته است. (ص ۴۴۳، ح ۹)

(۱۰۰).۳۰۵ rimA- izzeoM [tic .po], n . همچنین نک. ج ۱، ص ۴۳۸، ح ۲ که از احمد بن محمّد نقل

شده و در آن، هم به شنیدن ائمّه [علیهم السّلام] در رحم و هم به ستون نور اشاره شده است، اما بدون اشاره به اینکه این نور، امکان رؤیت را فراهم می‌کند. (ص ۴۳۸، ح ۲)[۱۶۶].

---

(۱۰۱). بدین‌سان، همان‌گونه که در جای دیگر نیز اشاره شد، کلینی روایت مرتبط با این نور، را که امام [علیه السّلام] را قادر به اطلاع از ضمایر شیعیانش می‌کند، حذف کرده است. در واقع، هیچ روایت دیگری از این دست، در هیچ‌جای کافی نیامده است.

(۱۰۲). ۸– ۵۷. rimA– izzeoM [tic .po], p که ح ۱– ۳، ص ۴۳۴– ۴۳۵ را نقل کرده است.

(۱۰۳). ۵۶, ۵۸. rimA– izzeoM [tic .po], p .

(۱۰۴). این اشاره ناظر به آیه ۱۶ سوره نمل است که در بالا ذکر شد. قس. اظهارنظر پیشین ما مبنی بر اینکه به نظر می‌رسد چنین احادیثی بیشتر بر بهره‌مندی امام [علیه السّلام] از علمی که انبیای پیشین از آن برخوردار بودند، تأکید دارد، گرچه امیر معزّی) P. ۹۳ (اظهار داشته است: چنین علمی در زمره «نیروهای حیرت‌آور مبتنی بر علم مکنون» محسوب می‌شود.

(۱۰۵). روایتی که در جای دیگر اصول کافی از محمّد بن یحیی نقل شده (ص ۲۲۶، ح ۷) نیز براساس شاهد قرآنی– که در بالا بدان اشاره شد– به توانایی [حضرت] سلیمان در [تکلّم] به زبان پرندگان اشاره دارد.

(۱۰۶). نک. ج ۲، ص ۳۹۹، ح ۱ و ج ۲، ص ۵۰۴، ح ۷ هردو از علی بن ابراهیم؛ ج ۲، ص ۵۶۲، ح ۱۷ از محمّد بن یحیی؛ ج ۲، ص ۵۷۱– ۵۷۲، ح ۱۰ از محمّد بن جعفر ابو العبّاس؛ ج ۲، ص ۵۷۶، ح ۱ از عده‌ای از اهل قم از احمد بن محمّد بن خالد برقی.

(۱۰۷). ۹۳. rimA– izzeiM [tic .po], p .

(۱۰۸). درباره سودانی‌ها، ر. ک. بحث ما که در بالا آمد.

(۱۰۹). در این روایت، امام جعفر [صادق علیه السّلام] توضیح می‌دهند که سگ سیاهی که حضرت او را راندند و تبدیل به چیزی شبیه پرنده‌ای شد و پرواز کرد و رفت، در واقع پیک جنّیان بود که مرگ شخصی را اعلام می‌کرد. چند روایت دیگر در این باب نیز سگ‌ها را با جنّها مرتبط/ یکی می‌دانند. برای مثال، نک. ج ۶، ص ۵۵۳– ۵۵۴، ح ۷، ۹، ۱۰. دو روایت اول از محمّد بن یحیی و این روایت اخیر از محمّد بن حسین و آخرین روایت از عده‌ای از اهالی ری، که با سهل بن زیاد مرتبط بوده‌اند، از سهل نقل شده‌اند.

(۱۱۰). کلینی همچنین به روایت دیگری اشاره دارد (ص ۳۹۵) که قسمت آخر آن اندکی [با آنچه کلینی

---

[۱۶۶] (۱). چنین روایتی در نشانی یاد شده در کافی وجود ندارد.(ن)

پیش از آن با سند نقل کرده] متفاوت است. در این روایت، که در اینجا [کافی] شماره نخورده، مشابه روایت ماقبل آخر در باب [متناظر در کتاب] صفّار است، و در آنجا توسط محمّد بن عیسی بن عبید نقل شده است. (صفّار، ص ۱۰۲، ح ۱۴) اشاره دیگری نیز به سودانی‌ها در ج ۷، ص ۲۵۹، ح ۲۳، یعنی آخرین فقره از ۲۳ روایت موجود در بابی درباره ارتداد در کتاب «حدود» از فروع کافی وجود دارد.

---

(۱۱۱). صفّار ۱۶ روایت گرد آورده که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] این‌گونه توصیف شده‌اند که از امور شیعیان خود، حتی هنگام عدم حضورشان نزد ایشان آگاهند. (ص ۲۴۲- ۲۵۰) این روایات مشتمل بر یک روایت از ابراهیم بن هاشم، ۲ روایت از محمّد بن عبد الجبّار، ۳ روایت از احمد بن محمّد، ۲ روایت از محمّد بن حسین، ۲ روایت از محمّد بن عیسی بن عبید و یک روایت از ایّوب بن نوح هستند. کلینی فقط یک روایت از این روایات را در بابی مشتمل بر ۸ روایت درباره تولّد امام جعفر [صادق علیه السّلام] آورده (ص ۴۷۵، ح ۶، صفّار، ص ۲۴۵- ۲۴۶، ح ۷) و آن را از احمد بن ادریس اشعری از محمّد بن عبد الجبّار- شخصی که صفّار برای سایر روایات در این باب از او استفاده کرده، اما در این روایت استفاده ننموده- ولی پس از وی [محمّد بن عبد الجبّار] از طریق همان اسناد [صفّار] نقل کرده است.

(۱۱۲). ۳۷۱ rimA-]izzeoM .po .tic [,p .۷۳ dna n ، که روایات شماره ۲، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۴ و ۱۷ را نقل کرده است.

فصل هشتم کافی از کلام تا احکام عملی

[مقدّمه]

گرچه طبق توصیف بخش‌های اولیه اصول [کافی]، ائمّه [علیهم السّلام] مشخصا به مسائل کلامی به وضوح باطنی می‌پرداختند، در جای دیگر در همان دو جلد، روایاتی می‌توان یافت که در آن، ائمّه [علیهم السّلام] به مسائلی پرداخته‌اند که خصوصا و ذاتا دارای ماهیتی عملی هستند. این روایات به همراه ۱۱۸۱۹ روایت فروع [کافی] در باب «احکام عملی»- که ۷۳ درصد از ۱۶۱۹۹ روایت کافی را تشکیل می‌دهند- نشان می‌دهند که مؤلّف کافی در نظر داشته است مجموعه‌اش از ماهیتی عمدتا عملی برخوردار باشد و از روایات ائمّه [علیهم السّلام] مبانی مجموعه‌ای از اعمال و رفتارهای روزمرّه فردی و اجتماعی را فراهم سازد تا مکتب شیعه دوازده امامی به مدد آن، خود را از دیگر گروه‌های شیعی و نیز از اکثریت مسلمانان، که اهل تسنّن بودند، متمایز کند. این روایات عملی، پیامد دیگر بخش‌های اصول کافی، بخصوص بخش‌های اولیه آن هستند؛ [زیرا] در این بخش‌ها مبانی استناد به روایات ائمّه [علیهم السّلام] به عنوان تنها منبع علم قطعی و معتبر پی‌ریزی شده بود که بدین‌وسیله، گفتمان عقل‌گرای غالب در میان شیعیان دوازده امامی بغداد را مستقیما زیر سؤال می‌برد. این گفتمان [عقل‌گرا]، هم پذیرش این اصل مسلّم شیعیان دوازده امامی بغداد را، که در زمان غیبت امام [علیه السّلام]، اقتدار در جامعه

شیعه باید برحسب سلسله مراتب سازمان یابد، تسهیل می‌کرد و هم تعامل میان برجسته‌ترین عقل‌گرایان دوازده امامی بغداد و نهاد سیاسی حاکم را مجاز می‌شمرد و حتی شاید ترغیب می‌نمود، در صورتی که روایات «کلامی» کافی تأکید بر عقل در گفتمان عقل‌گرا، و روایات «عملی» کافی گرایش‌های سازش‌کارانه بعدی و مبتنی بر سلسله مراتب را، که توسط گفتمان عقل‌گرا پرورده می‌شدند، زیر سؤال بردند.

ماهیت عملی احادیث [کافی]

پس از ابواب «کلامی» کتاب «الحجة» اصول کافی، قریب ۱۹۶ روایت درباره ولادت [حضرت] محمّد، [حضرت] علی و دیگر ائمّه [علیهم السّلام] از جمله خود امام دوازدهم [علیه السّلام] آمده است. (ص ۴۳۹ تا ۵۲۵ به استثنای ۲۰ روایت باب آخر که درباره اهمیت عدد ۱۲ به عنوان حدّ نهایی تعداد ائمّه [علیهم السّلام] است.) علی بن محمّد بن عبد اللّه برقی قمی ۴۸ روایت، یعنی ۲۴ درصد؛ محمّد بن یحیی اشعری ۳۲ روایت، یعنی ۱۶ درصد؛ و حسین بن محمّد اشعری ۲۵ روایت یا ۱۲ درصد از مجموع این روایات را نقل کرده‌اند. عده قمی مرتبط با احمد [بن محمّد] برقی ۱۷ روایت، یعنی ۹ درصد؛ علی بن ابراهیم قمی ۱۵ روایت، یعنی ۸ درصد؛ و سعد بن عبد اللّه، ۱۰ روایت، یعنی ۵ درصد را نقل کرده‌اند. احمد بن ادریس اشعری ۷ روایت، یعنی ۵/ ۳ درصد را نقل کرده است. با جمع‌بندی تمام این اشخاص، از جمله آنهایی که کمتر از ۷ روایت نقل کرده‌اند، [درمی‌یابیم که] قمی‌ها ۱۲۲ روایت، یعنی ۶۲ درصد از کل ۱۹۶ روایت را نقل کرده‌اند. راویان «اشعری» به تنهایی ۸۴ روایت یا ۴۳ درصد از کل، و اشعریان دومین و نیز سومین رقم بزرگ از روایات را نقل کرده‌اند.

این روایات، که راهنمای کتاب حاضرند، هم درجاتی از یأس و ناامیدی و هم درجاتی از اطمینان خاطر مجدّد را دربر دارند. قبلا در این جلد [در کافی] نقل شده بود که ائمّه [علیهم السّلام] [شیعیان را] از پیش‌بینی بازگشت امام غایب برحذر می‌داشتند.

(ج ۱، ص ۳۳۵– ۳۴۳) روایات این بخش همچنین به مؤمنان هشدار می‌دهند که– برای مثال– نسبت به زمان بازگشت امام [علیه السّلام]، محتاط باشند. دلایل روشنی برای این تحذیر و هشدار وجود داشتند. برای مثال، در روایتی که حسین بن محمّد اشعری از امام رضا [علیه السّلام] نقل کرده است، ایشان شورشیان مکّی باقی‌مانده از شکست ابو السّرایا را از قیام برحذر داشتند (ص ۴۹۱، ح ۹)؛ سرنوشت این شورشیان معروف بود. ۱ تعدادی از روایات این بخش آزار و اذیت ائمّه [علیهم السّلام] و تسلّط نهاد سیاسی حاکم بر ایشان و پاس نداشتن حرمت ایشان توسط حکّام را نیز متذکر شده‌اند. مقدمه کلینی بر روایات مربوط به امام موسی [کاظم علیه السّلام] به توقیف ایشان در سال ۱۷۹ ق/ ۷۹۵ م اشاره کرده است، درحالی‌که روایت متقدّم‌تری به شهادت ایشان در سال ۱۸۳ ق/ ۷۹۹ م، توسط خلیفه هارون الرشید اشاره کرده بودند. (ص ۴۷۶؛ ص ۲۵۸– ۲۵۹، ح ۲) ۲ دستورات مأمون به امام رضا [علیه السّلام] در خصوص مسیری که امام [علیه السّلام] باید برای رفتن به پایتخت او برمی‌گزید، و در نهایت، تسلّط او بر امام [علیه السّلام]، در روایاتی از آن دست که از علی بن ابراهیم قمی نقل شده، محفوظ مانده است. (ص ۴۸۸– ۴۹۱، ح ۷ و ۸) ۳

روایتی که از محمّد بن یحیی نقل شده، حاوی نامه‌ای است که در سال ۲۴۳ ق/ ۸۵۷– ۸۵۸ م از سوی خلیفه متوکّل به امام دهم، هادی [علیه السّلام] (م ۲۵۴ ق/ ۸۶۸ م) نوشته شده است. (ص ۵۰۱– ۵۰۲، ح ۷) ۴ [دوران] زندگی امام هادی [علیه السّلام] چند سال آخر خلافت معتصم، حکومت پنج ساله واثق– که طی آن، امام [علیه السّلام] و شیعیانشان نسبتا آزاد بودند– و حکومت خلیفه بعدی، متوکّل– که امام [علیه السّلام] را

ص: ۳۷۲

سخت تحت فشار قرار داد– را دربردارد. در سال ۲۳۳ ق/ ۸۴۸ م، خلیفه امام [علیه السّلام] را در پایگاه نظامی سامرّاء، در خانه، تحت توقیف قرار داد و امام [علیه السّلام] ۲۰ سال آخر عمرشان را در آنجا سپری کردند. به همین دلیل، فرزندشان، حسن عسکری [علیه السّلام] منتسب به «عسکر» شده است. بنی عبّاس [امام] هادی [علیه السّلام] و فرزندان و پیروان ایشان را آزار و اذیت می‌کردند (ص ۵۱۱، ح ۱۸ و ص ۵۱۳، ح ۲۵) و این آزار و اذیت‌ها همزمان با قیام حسن بن زید در سال ۲۵۰ ق/ ۸۶۴ م بود؛ زمانی که ری به کانونی برای قیام زیدیه طیّ حکومت مستعین مبدّل شده بود. ۵ دو راوی اشعری، یعنی حسین بن محمّد اشعری و محمّد بن یحیی، این روایت را نقل کرده‌اند که هنگام وفات امام یازدهم [علیه السّلام]، خلیفه برای یافتن هرگونه پسری، به جست‌وجوی کامل خانه امام [علیه السّلام] پرداخت. (ص ۵۰۳ به بعد، ح ۱ و نیز ح ص ۵۰۵) ۶

ادلّه [ارائه شده] در اینجا، مبنی بر اینکه هنگام وفات امام یازدهم [علیه السّلام] همگان منکر وجود جانشین [برای آن حضرت] نشدند، حتی کمتر مایه دل‌گرمی است.

(ص ۵۱۸، ح ۵ و ۶ که هردو را علی بن محمّد قمی نقل کرده است.)[۱۶۷] در واقع–

ص: ۳۷۳

همان‌گونه که در بالا اشاره شد– خود کافی حاوی روایات متناقضی درباره ولادت امام دوازدهم [علیه السّلام] است. در روایتی گفته شده است که ایشان در سال ۲۵۸ ق/ ۸۷۱ م متولّد شده (ص ۵۱۴– ۵۱۵، ح ۲)، درحالی‌که در روایت

---

[۱۶۷] (۱). برخلاف آنچه نویسنده درباره روایات ۵ و ۶ ص ۵۱۸ کافی ادعا کرده، این دو روایت به هیچ‌وجه، بیانگر این مطلب نیستند که« همگان منکر وجود جانشین[برای امام یازدهم] نشدند»، بلکه روایت شماره ۵ فقط این نکته را بیان کرده که فرزند ابراهیم بن مهزیار به نام« محمّد» پس از وفات امام حسن عسکری علیه السّلام و پدرش(که مقدار زیادی مال امام علیه السّلام نزدش جمع شده بود)، گرفتار شک شد.(درباره اینکه شک او درباره چه چیزی بوده، بیان صریحی در روایت نیامده است، ولی باتوجه به سیاق روایت، می‌توان احتمال داد که شک او در این‌باره بوده که آیا پس از امام حسن عسکری علیه السّلام امامی وجود دارد که اموال را به او تحول دهد یا نه. البته این احتمال نیز وجود دارد که شک او در اصل وجود امام جانشین نبوده، بلکه راجع به امکان شناخت یا دست‌رسی به او بوده است.) سپس فرستاده‌ای[از جانب امام دوازدهم] نامه‌ای به او داد که در آن نشانی تمام اموال موجود در نزد او را، که حتی خود او قبلا از آن اطلاع نداشت، بیان کرده بود. محمّد وقتی مطمئن شد، اموال را به او تحویل داد. پس از چند روز، نامه‌ای دریافت کرد که او را به جای پدرش، ابراهیم بن مهزیار،[به عنوان وکیل امام دوازدهم] منصوب می‌کرد.-- در روایت شماره ۶ صحبت از شک و تردید به میان نیامده، بلکه فقط از این بحث شده که در بین اموالی که راوی برای امام علیه السّلام ارسال کرده بود، طلایی که در میان آن آهن و مس قرار داده شده بود، مرجوع شد و راوی پس از شکستن آن، به حقیقت امر پی برد.(ن)

متقدّم‌تری در مجموعه کلینی از امام [علیه السّلام] نقل شده که ایشان در سال ۲۵۶ ق/ ۸۷۰ م متولّد گردیده است. (ص ۳۲۹ ح ۵) ۷[۱۶۸]

اما در نهایت، بخش دیگری از ۲۰ روایت، دوازده امام [علیه السّلام] را نام برده و مشخص نموده که این امام دوازدهم [علیه السّلام] است که در غیبت است. (ص ۵۲۵- ۵۳۵) دو روایت از این روایات، از عده قمی، از [احمد بن محمّد] برقی نقل شده که یکی از آنها تقریری است از روایت خضر، که از آنچه در محاسن (ص ۵۲۵، ح ۱) آمده طولانی‌تر است. ۱۱ روایت از محمّد بن یحیی، یک روایت از صفّار (ص ۵۲۶، ح ۲) ۸ و یک روایت در بصائر (ص ۵۳۴، ح ۲۰؛ صفّار، ص ۳۱۹، ح ۲) نقل شده است. ۳ روایت از علی بن ابراهیم، ۲ روایت از پدرش و یک روایت، هم از حسین بن محمّد و هم از احمد بن ادریس اشعری نقل شده است. اسناد چنین روایاتی نشان می‌دهد که آنها مدت‌ها پیش از ابتدای قرن سوم ق/ نهم م رایج بوده‌اند. طبق روایتی منقول از محمّد بن یحیی اشعری، پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] فرمودند:

ص: ۳۷۴

در میان فرزندانم، ۱۲ تن نقیب و نجیب خواهند بود که فرشتگان با آنان سخن می‌گویند و [حقایق از سوی خداوند به ایشان] تفهیم می‌شود و آخر آنان قائم به حق است. (ص ۵۳۴، ح ۱۸) ۹

این روایات همچنین مشخص می‌نمایند که قیام قائم [علیه السّلام]، قیامی خشونت‌آمیز خواهد بود و او طیّ این قیام، انتقام رنج ائمه پیشین [علیهم السّلام]، شیعیانشان و بخصوص شهادت امام حسین [علیه السّلام] را خواهد گرفت. روایتی که از صفّار و محمّد بن عیسی بن عبید نقل شده، این کلام امام جعفر [صادق علیه السّلام] را نقل قول کرده است که قائم [علیه السّلام] انتقام مرگ [امام] حسین [علیه السّلام] را خواهد گرفت. (ص ۴۶۵، ح ۶) ۱۰

همان‌گونه که برای کسانی که بلافاصله پس از غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام] زندگی می‌کردند و از طرف حکومت مرکزی بنی عبّاس، دایم تحت فشار بودند اهمیت داشت، این روایات حاوی اطلاعات بیشتری بود در این‌باره که چگونه امام [علیه السّلام] و جامعه شیعی با وجود آزار و اذیت‌های رسمی مشابه، قادر به ادامه [حیات و فعالیت] بودند. بابی متقدّم‌تر شامل روایتی بود که در آن، امام یازدهم [علیه السّلام]، عثمان بن سعید عمری و فرزندش محمّد را به عنوان دو «نایب»[۱۶۹] موثّق و امین (ثقتان مأمونان)، که به نمایندگی از امام [علیه السّلام] صحبت می‌کردند، معرفی نمودند. (ص ۳۲۹- ۳۳۰، ح ۱) این دونفر بعدا به عنوان دو «نایب» اول از چهار نایب ائمّه [علیهم السّلام]،[۱۷۰] طی غیبت صغرا شناخته شدند. ۱۱ از میان ۳۱ روایت درباره ولادت آخرین امام [علیه السّلام]- برای مثال- ۲۳ روایت آن از علی بن محمّد برقی روایت شده است که ۲ روایت به نمایندگان (وکلای) امام [علیه السّلام] اشاره دارند. (ص ۵۱۷، ح ۴ و ص ۵۱۸، ح ۵) در دومین روایت از این ۲ روایت، محمّد بن مهزیار رسما به جای پدرش

---

[۱۶۸] (۱). نویسنده در نقل روایات، عمدا یا سهوا مرتکب خطا شده است. برخلاف ادعای نویسنده، روایت دوم صفحه ۵۱۴، که تا صفحه ۵۱۵ نیز ادامه دارد، هیچ تاریخی را برای ولادت امام دوازدهم علیه السّلام ذکر نکرده و تنها از این بحث نموده که فردی از اهالی فارس امام دوازدهم(عج) را در حیات پدرش، امام حسن عسکری علیه السّلام، دیده است. اما روایت اول در همین صفحه، که سال ۲۵۶ ق را تاریخ ولادت امام دوازدهم دانسته است، برخلاف ادعای نویسنده با روایت شماره ۵ از صفحه ۳۲۹، نه فقط تناقضی ندارد، بلکه هم به لحاظ محتوایی و هم به لحاظ سندی یکی است؛ یعنی یک روایت است که به مناسبت، در ۲ باب آمده است. بنابراین، برخلاف مدعای نویسنده، بین روایات کافی درباره تاریخ ولادت امام دوازدهم علیه السّلام اختلافی وجود ندارد.(ن)

[۱۶۹] (۱)..tnega

[۱۷۰] (۲). ایشان نایب ائمه علیهم السّلام نبودند، بلکه فقط نایب امام دوازدهم بودند.(ن)

ص: ۳۷۵

نماینده (وصیّ)[۱۷۱] معرفی شده است. (ص ۵۱۸، ح ۵) در روایت دیگر، نمایندگانی که منکر تولّد فرزندی برای امام یازدهم [علیه السّلام] بودند، برکنار شده‌اند. (ص ۵۱۸- ۵۱۹، ح ۷) ۲ روایت دیگر به نمایندگان امام [علیه السّلام] در یمن اشاره می‌کنند (ص ۵۱۹- ۵۲۰، ح ۱۲، ۱۳)، درحالی‌که روایت دیگری تلویحا به نماینده نیشابوری اشاره دارد. (ص ۵۲۳- ۵۲۴، ح ۲۳) ۱۲ نقل ۲۳ روایت از این روایات با سندیّت علی بن محمّد [برقی] حاکی از این است که چنین روایاتی در آن زمان، در قم رواج بسیاری داشته است.

مسلّما وجود نظام «وکالت» در طی دوره حضور ائمه [علیهم السّلام] در جامعه، بجا و مناسب بود؛ اما جدای از معرفی شخصی چنین نمایندگانی از سوی امام [علیه السّلام]، هیچ سند جامع مدوّنی درباره نهادینه کردن نظامی برای تعیین نمایندگان، وجود ندارد. در واقع، در این سال‌های اولیه، آشکارا نسبت به مشروعیت همه این نمایندگان، تردیدهایی وجود داشتند. اشاراتی به نمایندگان قمی و دیگر نمایندگان مستقر در ایران وجود دارند. (ص ۵۲۱، ح ۱۵ ۱۳ و ص ۵۲۲، ح ۱۶، که هردو از علی بن محمّد نقل شده‌اند.) اگرچه ما به وفاداری [اهل] قم نسبت به همه امامان [علیهم السّلام]، بخصوص از [مطالب] کتاب تاریخ قم، که متأخّر [از زمان قمی‌های معاصر ائمّه] است، واقفیم، اما از روایات کافی استنباط می‌شود که قمی‌ها و بخصوص اشعریان درباره دعاوی مرجعیت در میان شیعیان، که در دوران پس از غیبت امام [علیه السّلام]، از بغداد به گوش می‌رسیدند، محتاط بودند. یکی از روایات علی بن محمّد، که از سعد بن عبد اللّه اشعری (م ۲۹۹- ۳۰۱ ق/ ۹۱۱- ۹۱۴ م)، رهبر جامعه [شیعیان قم]، نقل شده، شامل گزارشی است که در آن مؤمنی- گویا از اهل قم- پیش از اینکه اموالی را به عنوان خمس به یکی از نزدیک‌ترین افراد امام

ص: ۳۷۶

دوازدهم [علیه السّلام] در عراق تحویل دهد، از او درباره «نمایندگی [اش]» دلیل و مدرک خواست (ص ۵۱۷- ۵۱۸، ح ۴) و هنگامی که او در نهایت قانع شد، خمس را تحویل داد. ۱۴[۱۷۲]

اما تنها قمی‌ها، سردرگم نبودند. براساس روایت دیگری، یک مصری از راه رسید و سراغ امام را گرفت؛ اما هنگامی که برخی به او گفتند: امام یازدهم، حسن [عسکری علیه السّلام] هیچ فرزندی نداشته و برادر او جعفر، امام جدید است، دچار سرگردانی شد. به دنبال ناکامی جعفر در ارائه دلیل برای انتصاب [خود به امامت]، مصری سراغ «باب» را گرفت. «باب» با پرده برداشتن از مأموریت آن شخص، برای او ثابت کرد که نماینده امام [علیه السّلام] است. (ص ۵۲۳، ح

---

[۱۷۱] (۱). در این روایت، محمّد بن ابراهیم بن مهزیار، و نه محمّد بن مهزیار به جای پدرش منصوب شده، اما بر خلاف ادعای نویسنده، عنوان« وصی» به او اطلاق نشده است.(ن)

[۱۷۲] (۱). در این روایت، برخلاف آنچه نویسنده ادعا کرده است، کسی از کسی دلیل و مدرک دال بر نمایندگی از امام دوازدهم علیه السّلام مطالبه ننموده، بلکه شخصی به نام حسن بن نضر، که از قم به بغداد رفته بود و برخی از وکلا و احمد بن اسحاق اموال امام علیه السّلام را به او داده بودند، با راهنمایی فردی سیاه‌پوست، که هیچ دلیلی از او مطالبه نکرده بود، اموال را به محل موردنظر برد و تحول داد. حسن بن نضر مخاطب خود را که ظاهرا امام دوازدهم علیه السّلام بود، ندید و فقط از پشت پرده صدای او را شنید که او را از شک برحذر داشت و دو پارچه به او دادند و فرمودند: بگیرا که برایت لازم می‌شود. حسن بن نضر اندکی پس از مراجعت، درگذشت و با همان دو پارچه، تکفین شد.(ن)

۱۹)[۱۷۳] روایات دیگری که به اطمینان‌بخشی‌های مجدّدی از این دست درباره یک نظام نمایندگی طیّ دوران غیبت اشاره دارند، بر چنین تردیدهایی دلالت می‌کنند. (برای مثال، ر. ک. ص

ص: ۳۷۷

۵۲۱، ح ۱۴) همچنین، براساس این روایات، مشخص نیست که این نظام چند سال می‌تواند یا باید ادامه پیدا کند؛ زیرا این روایات- مثلا، روایت منقول از سعد بن عبد اللّه- بیان می‌دارند که ارتباط مستقیم میان امام [علیه السّلام] و مؤمن، بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای، کماکان امکان‌پذیر است. همچنین واضح است که مقامات حکومتی از وجود این نمایندگان امام غایب [علیه السّلام] آگاه و با آنها دشمن بودند. (ص ۵۲۵، ح ۳۰) ۱۵

گزارشی در دست نیست که ائمّه [علیهم السّلام] شخص واحدی را به عنوان تنها نماینده- چه رسد به نماینده عالی- خود، بخصوص برای پیشبرد فعالیت‌های جامعه طیّ هردوره‌ای از عدم حضورشان- چه رسد به زمان غیبت آینده- معرفی کرده باشند.

در واقع، نمایندگان امام غایب [علیه السّلام]، که بعدا به عنوان سفرای چهارگانه او از زمان غیبتش در سال ۲۶۰ ق/ ۸۷۳- ۸۷۴ م تا زمان وفات آخرین سفیر در سال ۳۲۹ ق/ ۹۴۱ م- همان سال وفات کلینی- شناخته شدند، در طول این مدت، [غیبت امام دوازدهم تا وفات آخرین سفیر] حتی در بغداد و دیگر ولایات، بخصوص قم، به عنوان سفیر شناخته شده نبودند. آن دسته از روایات کافی، که از عثمان بن سعید عمری و فرزندش محمّد- یعنی دو نفری که بعدا به عنوان اولین و دومین نماینده شناخته شدند- نام می‌برد، به هیچ سمت یگانه یا انحصاری در ایشان اشاره ندارد.

با وجود ادعای هریک از دو نماینده آخر از چهار نماینده مبنی بر اینکه نماینده فرید و انحصاری [امام] هستند- همان‌گونه که در بالا مشاهده شد. به نظر می‌رسد اولین کسی که چنین ادعایی کرده [حسین] بن روح بوده است- به هیچ‌وجه، در روایات کافی ذکری از ایشان به میان نمی‌آید. ۱۶ ذکر نشدن ایشان در کافی بیانگر ردّ آشکاری- هرچند تلویحی- است بر حمایت بغداد از ضرورت چنین رهبری موقّتی و نیز بر اینکه عقل‌گرایان خودشان را به عنوان چنین رهبرانی مطرح

ص: ۳۷۸

کرده‌اند؛ درست همان‌گونه که پیش از این در اصول کافی، توسّل بغدادیان به ژرف‌اندیشی‌های کلامی به سبک معتزله درباره امامت و خود غیبت، که باز مورد حمایت ایشان بود، رد شده بود. چنین ردّ صریحی تنها می‌تواند منعکس‌کننده این دیدگاه قمی‌ها- که در روایت عمر بن حنظله نیز مطرح شده بود- باشد که چنین اختیاراتی واگذار نشده است و اگر

---

[۱۷۳] (۲). طبق این روایت، فرد مصری اموال متعلّق به ناحیه مقدّسه(امام زمان- عج-) را به مکّه برد. در مکّه، برخی به او گفتند: جانشین امام یازدهم علیه السّلام جعفر است و برخی نیز گفتند: امام یازدهم خلفی(فرزندی) داشته است. برخلاف آنچه نویسنده ادعا کرده، خود مصری به سراغ جعفر یا« باب» نرفت، بلکه فردی به نام« ابو طالب» را با نامه‌ای به عسکر(سامرّاء) فرستاد تا کسب تکلیف کند. ابو طالب ابتدا به سراغ جعفر رفت و از او برهان(دلیل) خواست(ظاهرا منظور از« دلیل» پاسخ‌های اعجازآمیز و غیب‌گویانه به سؤال‌ها یا نامه‌هاست.) ولی چون جعفر نتوانست دلیل ارائه کند، او به« باب» رفت و نامه را به« اصحاب ما» تحویل داد و این پاسخ اعجازآمیز را دریافت کرد که« خداوند تو را در[صبر بر مصیبت] دوستت پاداش دهد؛ چه اینکه او از دنیا رفت و مال موجود در نزد خودش را به فردی ثقه سپرد ...» بنابراین، ابو طالب، که فرستاده فرد مصری به سامرّاء بود، تنها از جعفر مطالبه دلیل نموده است، اما از« باب»- البته اگر منظور از آن، شخص باشد و نه باب منزل امام حسن عسکری- هیچ دلیلی مطالبه نکرده است.(ن)

امام نتوانست در چهلمین سالگرد تولّدش یا پیش از آن بازگردد، بنابراین، به همین دلیل [که اختیار خود را واگذار نکرده است]، انتظار می‌رود هرچه زودتر مراجعت کند.

ماهیت عملی کافی در جلد دوم اصول کافی نیز آشکار است. غلبه [روات] قمی- اشعری بر اسناد این جلد، همانند اسناد روایات جلد اول، قابل توجه است. این جلد از اصول کافی شامل ۲۳۴۶ روایت است که ۲۱۱۴ روایت، یعنی ۹۰ درصد آن دارای اسنادی است که بدون واسطه دارای اتصال است. ۱۷ قمی‌ها بار دیگر، بزرگ‌ترین دسته منفرد راویان این روایات هستند. علی بن ابراهیم، ۶۶۹ روایت، یعنی ۲۹ درصد از مجموع و محمّد بن یحیی اشعری ۵۷۷ روایت، یعنی ۲۵ درصد را نقل کرده‌اند. احمد بن ادریس اشعری ۱۱۷ روایت، یعنی ۵ درصد از مجموع و حسین بن محمّد اشعری ۹۹ روایت، یعنی ۴ درصد را نقل کرده‌اند. عده‌ای که عمدتا قمی و با برقی در ارتباط بودند ۳۷۹ روایت، یعنی ۱۶ درصد از روایات را نقل کرده‌اند. از مجموع ۲۳۴۶ روایت، قمی‌ها ۱۸۴۱ روایت، یعنی ۷۸ درصد را روایت کرده‌اند. اشعری‌ها ۷۹۳ روایت، یعنی ۳۴ درصد از مجموع را نقل کرده‌اند. اما در ارتباط با ری، عدّه عمدتا رازی، که با سهل بن زیاد مرتبط بودند، ۱۴۵ روایت، یعنی ۶ درصد از مجموع را روایت کرده‌اند. ۱۸ اسناد هریک از کتاب‌هایی که این جلد را تشکیل داده‌اند، نشان می‌دهد که این جمع [بندی از راویان] کم‌وبیش در سطح آن کتاب‌ها، منعکس شده است. ۱۹

ص: ۳۷۹

فصول اولیه این جلد از اصول کافی تأکید بر سرشت فوق‌العاده عملی و موثّق روایات را تداوم بخشیده است، از آن حیث که این روایات تبلور عمل گذشته‌اند.

این عمل گذشته بنا بود در کوتاه‌مدت تا ظهور امام [غایب]، راهنمای مؤمنان باشد و این امر مضمون یا فرضیه اساسی- اگر نگوییم ثابت- روایات جلد اول است.

در اوایل نخستین کتاب از جلد دوم، یعنی کتاب «الایمان»، روایتی وجود دارد که برقی با اسنادی نقل کرده که اوایل آن متفاوت [با اسناد کافی] است، ولی در پایان، [اسناد] منقول از طریق ابان بن عثمان احمر است. (ج ۲، ص ۱۷، ح ۱؛ برقی، ص ۲۸۷، ح ۴۳۱) این روایت در اینجا [کتاب «الایمان» اصول کافی]، هم از علی بن ابراهیم از پدرش و هم از عده قمی مرتبط با احمد برقی از احمد از طریق ابان [بن عثمان احمر] نقل شده است. در این روایت، از امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل گردیده که خداوند شرایع نوح، ابراهیم، موسی و عیسی [علیهم السّلام] را به پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] اعطا کرده است. این مجموعه شرایع، دربردارنده حلال و حرام الهی است و خداوند در آن نماز، زکات، روزه، حج، امر به معروف و نهی از منکر، حلال و حرام، مواریث، حدود، فرایض و جهاد فی سبیل اللّه را مقرّر و درباره آنها دستوراتی وضع کرده است. سپس خداوند وضو و فیء و جزیه را [برای پیامبر] اضافه نمود. (همچنین ر. ک. ص ۱۷- ۱۸، ح ۲.)

اعتبار وحی و نزدیکی [امامت] ائمّه [علیهم السّلام]- اگر نگوییم همچنین نزدیکی ظهور امام [غایب]- بارها و بارها [در این روایات] خاطرنشان شده است. برای مثال، بابی تحت عنوان «ارکان اسلام» (دعائم الاسلام) شامل ۱۵ روایت (ص ۱۸- ۲۴) است که یک روایت از حسین بن محمّد اشعری از طریق محمّد بن جمهور عمّی (ص ۲۲، ح ۱۲) و روایت دیگری از احمد بن ادریس از طریق ابان بن عثمان (ص ۱۸، ح ۳) نقل شده است. در یکی از این روایات، امام [علیه السّلام] اهمیت انتظار «قائمنا» را بازگو کرده و سخن را این‌گونه به پایان می‌برند که:

قطعا برای ما دولتی است که هروقت خداوند بخواهد، آن را ایجاد خواهد کرد. (ص ۲۲- ۲۳، ح ۱۳)

اعتبار قطعی وحی امور عبادی (العبادة) را نیز شامل می‌شود. وجود ۱۳ روایت در بابی تحت عنوان «راضی بودن به قضا» (الرضاء بالقضاء) (ص ۶۰- ۶۳) به همین دلیل است.

محمّد بن یحیی از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری از طریق داود رقّی، روایتی نقل کرده است که در آن، امام کسانی را که به استنباط شخصی خود (اجتهاد) عمل می‌کنند، مقصّر و دست نیافته به عبادت صحیح دانسته است. (ص ۶۰- ۶۱، ح ۴؛ قس. ج ۲، ص ۷۱، ح ۱.) ۲۰ در بابی که دارای ۱۵ روایت درباره «ورع» است (ص ۷۶- ۷۹)، امام جعفر [صادق علیه السّلام] به ناسازگاری ورع با اجتهاد (ص ۷۶، ح ۱؛ قس. ص ۷۷، ح ۴، ص ۷۸، ح ۱) عطف توجه کرده که در اینجا، «اجتهاد» مبالغه در عبادت تلقّی گردیده است. (ص ۷۶، ح ۲) همچنین در بابی که دارای ۶ روایت، بخصوص درباره میانه‌روی (اقتصاد) در عبادت است، از ائمّه [علیهم السّلام] نقل شده که به کارگیری تفسیر شخصی (اجتهاد) در عبادت را به گونه‌ای که عملا به افراط در اعمال منجر شود، نکوهش کرده‌اند. (ر. ک. ص ۸۷، ح ۵؛ ص ۸۶، ح ۴) بر اعتبار «نیّت» نیز در بابی که دارای ۵ روایت است، تأکید شده. ۲ روایت از این ۵ روایت، در باب متناظر، در کتاب محاسن برقی، که دارای ۱۱ روایت است، نقل شده. یکی از این دو روایت از علی بن ابراهیم از پدرش از حسین بن یزید نوفلی- که در اسناد محاسن به چشم می‌خورد- نقل شده است. (ج ۲، ص ۸۴، ح ۲؛ محاسن برقی، ص ۲۶۰، ح ۳۱۵؛ همچنین ر. ک. ج ۲، ص ۸۵، ح ۳؛ محاسن برقی، ص ۲۶۱، ح ۳۲۰.)

برخی از روایات این جلد همچنین بر موضع احتیاط‌آمیز و معمولا منفی ائمّه [علیهم السّلام]- اگر نگوییم نکوهش ثابت و همیشگی‌شان- نسبت به سرگرم شدن به

کارهای دنیوی تأکید می‌کنند. از این‌رو، در اولین کتاب از این جلد، یعنی کتاب «الایمان»، در روایتی درباره خداترسی، که از طریق جمیل بن درّاج نقل شد، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرمودند:

هرکه خدا را شناخت از او می‌ترسد، و هرکه از او ترسید دل از دنیا بر می‌کند. (ص ۶۸، ح ۴)

باب دیگری تحت عنوان «نکوهش دنیا و زهد در آن» (ذمّ الدنیا و الزّهد فیها) دارای ۲۵ روایت است که همه آنها از قمی‌ها نقل شده‌اند. (ص ۱۲۸- ۱۳۷) [از این ۲۵ روایت] ۱۴ روایت از علی بن ابراهیم- که براساس گزارش قبلی [در اصول کافی]، روایتی از امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل کرده بود که در آن، پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] چسبیدن و سرگرم شدن به دنیا را به منزله همکاری با سلطان [جائر] دانسته و آن را مذمّت کرده بودند (ج ۱، ص ۴۶، ح ۵)- و ۸ روایت از محمّد بن یحیی [نقل شده‌اند.] در یکی از این روایات، که علی بن ابراهیم از پدرش نقل کرده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرمودند: خداوند به [حضرت] موسی [علیه السّلام] گفته بود: دنیادوستی سرآغاز هرفتنه‌ای است. همچنین طبق بیان امام [علیه السّلام]، خداوند به [حضرت] موسی [علیه السّلام] فرمود:

به مال زیاد هیچ‌کس غبطه مخور! [چرا که] زیادی مال موجب زیادی گناهان می‌شود. (ص ۱۳۵، ح ۲۱)

جای دیگر، در بابی که دارای ۱۴ روایت درباره بنیان کفر است، عده قمی مرتبط با احمد بن محمّد برقی، از او از طریق عبد اللّه بن سنان از امام جعفر [صادق علیه السّلام] روایتی نقل کرده‌اند که طبق آن پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] ۶ چیز را [به عنوان سرآغاز نافرمانی خداوند] مذمّت کرده است: حبّ دنیا، حبّ ریاست، حبّ غذا، حبّ خواب، حبّ راحتی و حبّ زنان. (ص ۲۸۹، ح ۳) علی بن ابراهیم از پدرش روایت

ص: ۳۸۲

دیگری نقل کرده است که در آن، امام صادق [علیه السّلام] به مذمّت پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] نسبت به «دنیاطلبی» (طلب الدنیا) اشاره کرده‌اند. (ص ۲۹۰، ح ۶) بابی دارای ۸ روایت، که همه را قمی‌ها نقل کرده‌اند- به‌طور خاص- ریاست‌طلبی (طلب الرئاسة) را مذمّت کرده است. (ص ۲۹۷- ۲۹۹) ۳ روایت از این ۸ روایت را محمّد بن یحیی اشعری به استناد احمد بن محمّد بن عیسی اشعری نقل کرده است. (ص ۲۹۷، ح ۱، ص ۲۹۷؛ ح ۲، ص ۲۹۷، ح ۵) که آخرین این سه روایت از طریق ابو حمزه ثمالی نقل شده است. (ص ۲۹۸، ح ۵)

عده قمی مرتبط با برقی، و علی بن ابراهیم هرکدام ۲ روایت نقل کرده‌اند که هر ۲ روایت علی بن ابراهیم از محمّد بن عیسی بن عبید است. (ص ۲۹۸، ح ۶؛ ص ۲۹۹، ح ۸) در دومین روایت [این باب]، محمّد بن یحیی اشعری از احمد بن محمّد بن عیسی روایتی نقل کرده است که در آن، امام جعفر [صادق علیه السّلام] بی‌هیچ تکلّفی فرمودند:

هرکه به دنبال ریاست باشد، هلاک خواهد شد. (ص ۲۹۷، ح ۲)

در روایتی که از محمّد بن یحیی اشعری از احمد بن محمّد بن عیسی از طریق ابو حمزه ثمالی نقل شده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] به ابو حمزه ثمالی، که گردآورنده یکی از «اصول اربع مأة» است، فرمودند:

بپرهیز از ریاست و بپرهیز از اینکه دنبال افراد متمایز (اعقاب الرجال) بروی. (ص ۲۹۸، ح ۵)

در یکی از دو روایت منقول از علی بن ابراهیم از محمّد بن عیسی بن عبید، امام صادق [علیه السّلام] ریاست‌طلبی را با دیگر اعمال نکوهیده برابر دانسته‌اند:

به دنبال ریاست مباش ... مردم را طعمه خود مساز ... درباره ما، آنچه را خود نگفته‌ایم، مگو. همانا تو ناچار بازداشت و بازخواست می‌شوی

ص: ۳۸۳

(موقوف و مسؤول لا محالة.) ۲۱ اگر راستگو باشی تصدیقت می‌کنیم، و اگر دروغگو باشی تکذیبت می‌کنیم. (ص ۲۹۸، ح ۶)

در تنها روایت تشکیل‌دهنده باب بعد، که از محمّد بن یحیی از طریق محمّد بن سنان نقل شده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] با تأکید بر ناسازگاری دین و دنیا، از قول پیامبر اکرم [صلّی اللّه علیه و اله] چنین نقل نموده‌اند:

وای بر کسانی که دین را دام به دست آوردن دنیا قرار دهند! و وای بر کسانی که مردمی را بکشند که به انصاف (قسط) دستور می‌دهند. (ص ۲۲۹، ح ۱)

۵ روایت [باب بعد] عاقبت کسانی را بیان می‌کنند که مدّعی پیروی از حق هستند و آن را تبلیغ می‌کنند، ولی مطابق عدل عمل نمی‌کنند؛ یا ایمان به ائمّه [علیهم السّلام] را ابراز می‌دارند، ولی اعمالشان آن اعتقاد را نقض می‌کند. تمام این ۵ روایت از قمی‌ها نقل شده‌اند: ۳ روایت از محمّد بن یحیی و ۲ روایت از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری (ص ۳۰۰، ح ۲ و ۵) نقل گردیده است که یکی از این ۲ از محمّد بن سنان (ص ۳۰۰، ح ۲) روایت شده است. یکی از دو روایتی که در سند آن علی بن ابراهیم قرار دارد و هردو را از پدرش نقل کرده، از طریق معلی بن خنیس است. (ص ۲۹۹، ح ۱) طبق یکی از این روایات، که از محمّد بن یحیی از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری از طریق محمّد بن سنان نقل شده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرمودند:

سخت‌ترین مردم از لحاظ عذاب در روز قیامت، کسی است که عدالتی را بستاید و برخلاف آن عمل کند. (ص ۳۰۰، ح ۲)

در باب دیگری تحت عنوان «حبّ دنیا و حرص بر آن» (ص ۳۱۵– ۳۲۰)، که دارای ۱۷ روایت است، نیز غلبه با قمی‌ها است: علی بن ابراهیم، ۱۱ روایت نقل کرده که ۸

روایت آن از پدرش است؛ محمّد بن یحیی اشعری ۴ روایت نقل کرده که تمام آنها از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری یعنی رهبر شیعیان [قم] در نیمه دوم قرن سوم ق/ نهم م است. در یکی از این روایات، امام علی بن الحسین، امام چهارم [علیه السّلام] ضمن همسان دانستن حبّ ریاست با دیگر امیال نکوهیده، ۷ خصلت را نکوهش می‌نمایند: «حبّ نساء، حبّ دنیا، حبّ ریاست، حبّ راحتی، حبّ سخن بیهوده– و شاید هم سخن سنجیده– (کلام)، حبّ برتری بر دیگران (علوّ) و حبّ ثروت ... حبّ دنیا منشأ هرگناهی است.» (ص ۳۱۶– ۳۱۷، ح ۸)

در روایت دیگری، [بنابر نقل امام صادق علیه السّلام]، حضرت عیسی [علیه السّلام] پرستش معبودهای دروغین (طاغوت) را، هم با حبّ دنیا و هم با اطاعت از گنه‌کاران برابر دانسته‌اند. (ص ۳۱۸– ۳۱۹، ح ۱۱) در روایت دیگری، امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل می‌کنند که [حضرت] عیسی [علیه السّلام به حالت تعجب] می‌پرسند:

چگونه می‌توان کسی را که در مسیر آخرت قرار دارد ولی توجهش به دنیاست ...، از اهل علم و دانش دانست؟! (ص ۳۱۹، ح ۱۳)

بعضی از این روایات، به ویژه ۸ روایت باب «ریاست‌طلبی»، به عنوان شاهدی بر سرشت ذاتا آن جهانی مذهب شیعه نقل شده‌اند. ۲۲ با وجود این، به دلیل آنکه این روایات در کتاب «ایمان و کفر» گنجانده شده‌اند، چنین اعمالی آشکارا از مقوله کفر به شمار آمده‌اند. همچنین اسناد این روایات و دیگر روایات مشابه– اما شاید کمتر شناخته شده– که در آن، ائمّه [علیهم السّلام] «ریاست‌طلبی» را نکوهش کرده‌اند، حاکی از آن است که این روایات بیش از آنکه به نحو مؤثری در جهت تلاش برای تعریف برخی از خصایص ایمان نقل شده باشند و– به معنای دقیق کلمه– منعکس‌کننده مقداری

خودناباوری و تردید در مورد کارایی یا حتی مشروعیت رهبران قم باشند، نمونه‌ای هستند از روایاتی که در میان نخبگان اجتماعی، اقتصادی و سیاسی قم،

ص: ۳۸۵

مثل خود احمد بن محمّد بن عیسی اشعری، و هم‌پیمانانشان رواج داشتند. [در این زمان] شهر این نخبگان و هم‌پیمانانشان [یعنی قم] تحت حملات دایم از سوی مرکز عبّاسی [بغداد] بود، که در آن هم‌کیشان وی متون مقدّس و دینی مذهب شیعه را به نفع شکل‌های تفسیر و تحلیل عقل‌گرایانه و مشخصا سنّی، کنار می‌گذاشتند.

اقدام کلینی در بغداد، به درج این قبیل روایات قمی‌ها- که در آن، ائمّه [علیهم السّلام] طلب ثروت، تجمّلات، زنان، مقام، کلام بیهوده، ریاست و حیف و میل بیت المال را مذمّت کرده‌اند- با در نظر گرفتن روایات دیگری که در میان همین راویان، رواج داشته و در آن، ائمّه [علیهم السّلام] در تفسیر اعتقاد و عمل، شیعیان را از تمسّک به هرچیزی بجز الهامات خودشان، برحذر داشته و اطاعت از سلطان را نکوهش کرده‌اند، تنها می‌توانستند به عنوان خطاب مستقیم و زیر سؤال بردن مرجعیت سیاسی شیعیان دوازده امامی بغداد باشند؛ [چرا که] ایشان دقیقا درگیر همان مشغله‌ها [ی مذموم] شده بودند و باهم پیمانی آشکار با دربار، به توجیه شرعی سلطه اهل تسنّن و تضمین نتیجه‌بخشی اقدامات سیاسی- نظامی این سلطه اقدام می‌کردند، آن هم درست همان زمانی که هم‌عقیده‌هایشان در قم، از عواقب آن آسیب می‌دیدند. رنج و محنت قم، یا از کوشش‌های مختلف مرکز در جهت تضمین کارآمدی مالی‌اش ناشی می‌شد [و] یا در اثر موفقیت- اگر خیلی خوش‌بین باشیم متناوب- چنین اقداماتی. چنین ملامت‌هایی تنها می‌توانست در میان خود بنی فرات ثروتمند و بهره‌مند از نفوذ سیاسی، و بخصوص در میان هم‌پیمانان ثروتمند دوازده امامی‌شان یعنی بنی نوبخت، طنین‌افکن شده باشد. پیوند بنی نوبخت با قدرت سیاسی حاکم (اتّباع السلطان) قبلا در روایتی منقول از علی بن ابراهیم از پدرش ابراهیم از امام جعفر [صادق علیه السّلام]- که پیش‌تر در

ص: ۳۸۶

[۱۷۴]

اصول [کافی] آورده شده است (ج ۱، ص ۴۶، ح ۵)- از سوی شخص پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] مذمّت شده بود.

تجربه قم- به عنوان دولت- شهر شیعی در حکومتی تحت سلطه اهل تسنّن- به احتیاط نیز توصیه می‌کرد؛ همان‌گونه که روایات کافی همین توصیه را داشتند.

در فصل پیشین، متذکر شدیم که در جلد اول اصول [کافی]، ائمّه [علیهم السّلام] از تعیین تاریخ برای بازگشت امام [غایب] برحذر داشته‌اند و نتایج مصیبت‌بار قیام‌های گذشته را برای پیروانشان یادآور شده‌اند. ائمّه [علیهم السّلام] همچنین از بردن نام امام دوازدهم [علیه السّلام] برحذر داشته‌اند. ۲۳

[۱۷۴] نیومن، آندره. جی، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، ۱جلد، شیعه شناسی - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۶ ه.ش.

کتاب «الایمان» در جلد دوم [اصول کافی]، شامل ۲۳ روایت است که در آنها ائمّه [علیهم السّلام] اهمیت استفاده از «تقیّه» را خاطرنشان کرده‌اند. (ص ۲۱۷– ۲۲۱) از این روایات، علی بن ابراهیم ۹ روایت، محمّد بن یحیی اشعری ۸ روایت– که ۲ روایت آن از طریق احمد بن محمّد بن عیسی اشعری است– و احمد بن ادریس اشعری ۳ روایت نقل کرده‌اند. حسین بن محمّد بن اشعری یک روایت از طریق محمّد بن جمهور عمّی (ص ۲۲۰، ح ۲۰) نقل کرده است. ۷ روایت [از این روایات] را برقی با اسناد صحیح، در بابی از محاسن، که دارای ۲۷ روایت درباره «تقیّه» است، نقل کرده (ص ۲۱۷، ح ۱؛ برقی، ص ۲۵۷، ح ۲۹۶؛ ص ۲۱۷، ح ۲؛ برقی، ص ۲۵۹، ح ۳۰۹؛ ص ۲۱۷، ح ۳؛ ۲۴ برقی، ص ۲۵۸، ح ۳۰۳؛ ص ۲۱۷، ح ۴؛ برقی، ص ۲۵۶، ح ۲۹۴؛ ۲۵ ص ۲۱۸، ح ۶؛ برقی، ص ۲۵۷، ح ۲۹۷؛ ص ۲۲۰، ح ۱۷؛ برقی، ص ۲۵۹، ح ۳۱۱)، گرچه تنها یک روایت (ص ۲۱۷، ح ۳؛ برقی، ص ۲۵۸، ح ۳۰۳) از خود احمد نقل گردیده، که در اینجا از طریق عدّه قمی مرتبط با او از وی روایت شده است. روایتی که احمد بن ادریس از امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل کرده است. لبّ این روایت را دربردارد. امام [علیه السّلام] در این روایت فرموده‌اند:

ص: ۳۸۷

تقیّه سپر مؤمن است. تقیّه نگهدار مؤمن است. کسی که تقیّه ندارد، ایمان ندارد. (ص ۲۲۱، ح ۲۳) ۲۶

باب دیگری دارای ۱۶ روایت، راز نگه‌داری (کتمان) را ستوده است. (ص ۲۲۱– ۲۲۶) قمی‌ها در نقل این روایات نیز غالب هستند. محمّد بن یحیی ۱۰ روایت، از جمله ۲ روایت از طریق محمّد بن سنان (ص ۲۲۲، ح ۲ و ۵) و یک روایت از احمد بن محمّد بن عیسی (ص ۲۲۶، ح ۵) نقل کرده است. علی بن ابراهیم و حسین بن محمّد هرکدام ۲ روایت نقل کرده‌اند. عده قمی مرتبط با احمد برقی یک روایت از وی از طریق معلّی بن خنیس (ص ۲۲۳، ح ۸) نقل کرده‌اند. ۳ روایت از این روایات، از جمله آنهایی که از طریق محمّد بن سنان و معلّی بن خنیس است، در محاسن نقل شده‌اند. (ص ۲۲۲، ح ۲؛ برقی، ص ۲۵۵، ح ۲۸۵؛ ص ۲۲۲، ح ۳؛ برقی، ص ۲۵۷، ح ۲۹۵؛ ص ۲۲۳، ح ۸؛ برقی، ص ۲۵۵، ح ۲۸۶) ۲ روایت از این روایات، در میان ۳۴ روایتی که صفّار در فصول متناظر بصائر گرد آورده است، به چشم می‌خورند که دومین روایت آنها روایتی است که در اینجا محمّد بن یحیی از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری نقل کرده است. (ص ۲۲۳، ح ۷؛ ۲۷ صفّار، ص ۵۳۷، ح ۱؛ ص ۲۲۶، ح ۱۵؛ صفّار، ص ۲۸، ح ۲) در روایتی که هم در محاسن و هم در کافی از طریق معلّی نقل شده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] به شیعه‌شان فرمودند:

ای معلّی! امر ما را پنهان دار و آن را فاش مساز؛ چرا که هرکس امر ما را فاش نسازد خداوند او را در دنیا عزیز گرداند ... و هرکه امر ما را فاش سازد و آن را پنهان ندارد، خداوند او را در دنیا ذلیل گرداند ... (ص ۲۲۳، ح ۸) ۲۸

اما تصمیم‌گیری درباره به کار بستن چنین کتمان‌هایی چه بسا به صلاحدید فرد واگذار شده بود. علی بن ابراهیم روایتی نقل کرده که در آن، امام پنجم فرموده‌اند:

ص: ۳۸۸

تقیّه‌کننده بهتر از هرکسی می‌داند که کی تقیّه ضرورت دارد. (ص ۲۱۹، ح ۱۳) ۲۹

روایات مربوط به این موضوع، همچنین در جاهای دیگر اصول، فروع و روضه کافی یافت می‌شوند. ۳۰ در واقع، شاید این روایات، آن‌گونه که از طریق قمی‌ها نقل شده، مانع آن شده باشند که مواجهه با مقامات حکومتی عبّاسی از آنچه در

قرن گذشته اتفاق افتاده بود، شدیدتر باشد و در مقابل، به شیوه‌های بازدارنده‌ای همچون از بین بردن اسناد مربوط به خراج و تقسیمات اراضی مکرّر به عنوان سرپوش قابل قبولی برای اظهار مخالفتی بسیار عمیق‌تر و محکوم شده [توسط حکومت] ترغیب کرده باشد. مطمئنا- همان‌گونه که در بالا به‌طور مشروح بیان شد- تاوان‌هایی که شهر حتی به خاطر این چالش‌ها پس داد، قابل توجه بوده است.

لزوم احتیاط، که در این روایات مورد تأکید قرار گرفته است، تنها می‌تواند در میان آن دسته از جامعه دوازده امامی بغداد نیز طنین‌انداز شده باشد که موقعیتشان در این دوره، به‌طور فزاینده‌ای در حال متزلزل شدن بود؛ دوره‌ای که ویژگی‌های آن عبارتند از: مرگ حسن بن موسی و ابو سهل نوبختی، سقوط نهایی بنی فرات، اغتشاش ناشی از چالش‌های حلّاج و بخصوص شلمغانی، تخریب کامل مسجد «براثا» به دستور دربار در سال ۳۱۳ ق/ ۹۲۵ م، و آشوب گسترده ضد شیعی در سال ۳۲۳ ق/ ۹۳۴ م که از حنابله الهام گرفته بود.

روایات فروع کافی به مثابه گفتمان قمی درباره نکات عملی

کتاب‌های اولیه اصول کافی این عقیده عقل‌گرایان شیعی را، که عقل انسان می‌تواند به مسائل اعتقادی و عملی پاسخ‌های قطعی دهد، زیر سؤال برد و ائمّه [علیهم السّلام] را به عنوان یگانه منبع علم قطعی مطرح ساخت که توسّل به ایشان

چنان پاسخ‌هایی را در اختیار می‌نهد. همچنین هردو جلد اصول کافی رهنمودهای ائمّه [علیهم السّلام] را درباره برخی موضوعات عملی مطرح نمود تا بخصوص تلاش‌های عقل‌گرایان برجسته دوازده امامی بغداد را برای اینکه امور جامعه شیعیان را طیّ غیبت [امام دوازدهم]، برحسب سلسله مراتب سازمان‌دهی نمایند، و نیز برای اینکه مسئولیت اولیه خودشان را در مدیریت روزمرّه‌شان به عهده بگیرند، زیر سؤال ببرد.

با این حال، ۷۳ درصد از ۱۶۱۹۹ روایت کافی، در فروع کافی وجود دارند. ۱۱۸۱۹ روایت فروع کافی در ضمن کتاب‌هایی درباره این موضوعات تنظیم شده‌اند:

طهارت، حیض، تکفین و تدفین [اموات]، نماز، زکات، روزه، حج، جهاد، معیشت (از جمله معاملات تجاری)، ازدواج (از جمله ازدواج موقّت- متعه-) عقیقه (برای کودکی که تازه متولّد شده)، طلاق، آزادسازی بردگان (عتق) و دیگر شیوه‌هایی که بردگان می‌توانند به مدد آنها به آزادی نایل شوند، صید، ذبح، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، زینت و آرایش، حیوانات اهلی (دواجن)، وصایا، ارث، حدود، دیه، شهادات، قضاوت و احکام قضایی، قسم‌ها، نذرها و عهدها، و کفّارات. بنابراین، اگر اصول کافی عقل‌گرایان شیعی را متوجه این نکته کرده بود که فقط ائمّه [علیهم السّلام]- و نه عقل بشری- منبع علم قطعی هستند، اما فروع کافی این قبیل جزئیات مسائل درباره اعمال روزمرّه را از روایات ائمّه [علیهم السّلام] در اختیار قرار داد تا بر ناتوانی فقه عقل‌گرا در عرضه چنین مجموعه‌ای از مطالب در چنین مقیاس وسیعی تأکید نماید.

به معنای دقیق کلمه، فروع کافی تنها می‌توانست بخشی از یک تلاش گسترده‌تر برای دست‌یابی به معرفی مذهب شیعه در یک مقیاس وسیع‌تر باشد. اقامت بلند مدت کلینی در شهر بغداد، تجربه دست اوّلی را از اغتشاش میان اهل تسنّن و

شیعه در این شهر، و نیز ستیز میان عقل‌گرایان و اهل حدیث سنّی و توان نیروهای متحد با هریک، در اختیار او گذاشت. در واقع، هنگامی که کلینی تألیف کافی را قریب سال ۳۰۹ ق/ ۹۲۱- ۹۲۲ م آغاز کرد. همه جوامع [حدیثی] عمده اهل تسنّن کامل شده بودند، که- در هرحال، برای سنّی‌ها- این مطلب را تأکید می‌کرد که قرن سوم ق/ نهم م قرن حدیث‌گرایی است.

صحیح بخاری دارای قریب ۷۲۷۵ روایت یا با کم کردن موارد تکراری، دارای ۴۰۰۰ روایت است که در ۹۳ کتاب گوناگون تنظیم شده‌اند. این کتاب‌ها با کتاب «ایمان» شروع می‌شوند و سپس شامل کتاب‌هایی در زمینه جنبه‌های طهارت، حیض، و کتاب‌هایی درباره جوانب گوناگون نماز، زکات، حج، روزه، روابط تجاری گوناگون- از جمله قرض و ورشکستگی- جهاد، فضایل پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و اصحابشان، تفسیر قرآن، ازدواج، طلاق، خوردنی‌ها، صید و شکار، طب، پوشش و آرایش، آداب، قدر، قسم‌ها، حدود، دیه و توحید می‌شوند.

مسلم [در صحیح خود] ۴۰۰۰ روایت خود را به قریب ۴۱ کتاب تقسیم کرده که از آن جمله، کتاب‌هایی درباره موضوعات ذیل است: ایمان، جوانب گوناگون طهارت، حیض، جوانب گوناگون نماز، زکات، روزه، حج، ازدواج و طلاق، معاملات تجاری، ارث، وصایا، قسم‌ها، حدود، جهاد، قربانی‌ها، پوشش و آرایش، شعر، خصلت‌های ممتاز پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و اصحابش، قدر، علم، توبه، روز قیامت، بهشت و جهنم، نشانه‌های آخر الزمان پیش از روز قیامت، زهد و تفسیر قرآن. روشن است که این گردآوری‌ها تلاش‌های فراگیری بودند که برای ترسیم مبانی مجموع امور اعتقادی و عملی [با استفاده] از روایات نبوی مورد قبول اهل تسنّن، تدارک شده بودند. به معنای دقیق کلمه، این گردآوری‌ها این عقیده معتزلی را زیر سؤال می‌بردند که به کارگیری عقل بشری به تنهایی، و نه به کارگیری محدود آن، می‌تواند

ص: ۳۹۱

در این حوزه گسترده از موضوعات، فهم به ارمغان آورد. ۳۱

بدین‌روی، درست همان‌گونه که اصول کافی تلاش‌های عقل‌گرایان شیعی و سنّی را برای متمایز ساختن عقل به مثابه ابزار مستقل تحلیل در مقام استخراج اعتقاد و عمل، زیر سؤال برده بود و مبانی حجّیت و غیبت ائمّه [علیهم السّلام] را [با استفاده] از این روایات شرح داده بود، به همین منوال، کلینی در فروع کافی چنین مطالب مشروحی را درخصوص اعمال روزمرّه [با استفاده] از روایات ائمّه [علیهم السّلام] فراهم کرد تا- هرچند تنها به‌طور ضمنی- نشان دهد که عقل‌گرایی شیعی نمی‌تواند چنین مجموعه‌ای از مطالب را در چنین مقیاس وسیعی استخراج کند. و [نیز] این روایات را بدین‌گونه تنظیم کرد تا به حدیث‌گرایان سنّی نشان دهد که مجموعه‌ای از روایات ائمّه [علیهم السّلام] وجود دارد که به اندازه تألیفات اهل تسنّن، از مجموعه گسترده و فراگیری از موضوعات بحث کرده است، به گونه‌ای که مؤمنان می‌توانند مجموعه متمایزی از اعمال را بر آن مبتنی کنند.

تشابهات میان عناوین ابواب فروع کافی و ترتیبی که کلینی به این ابواب داده، با عناوین و ترتیب ابواب مجموعه‌های اهل تسنّن، حاکی از این است که آشنایی کلینی با این مجموعه‌ها تلاش او را در جمع‌آوری مجموعه‌ای از روایات ائمّه [علیهم السّلام]، که موضوعات آن به اندازه موضوعات مورد بحث در مجموعه‌های سنّی گسترده بود. و در مرتب کردن این روایات با استفاده از یک ساختار سازمانی بسیار شبیه آنچه گردآورندگان اهل تسنّن از آن استفاده کرده بودند، تحت‌تأثیر قرار داده است. ۳۲

براساس تعداد و درصد این روایات کافی، فروع کافی باید مورد توجه محققانه‌ای بیش از آنچه تاکنون قرار گرفته است، می‌بود. بقیه این بخش [فصل هشتم] این را مطرح می‌کند که برخی از روایات فروع کافی درخور توجه بیشتری است؛ زیرا این

ص: ۳۹۲

روایات شاهدی دیگر هستند بر اینکه بسیاری از روایات کافی منشأ غالبا قمی و بخصوص اشعری دارند و شاید مهم‌تر از آن، شاهدی هستند بر اینکه باید خود کافی را در مجموع، دست‌کم تا حدّی، پاسخ قمی و بخصوص اشعری به گفتمان عقل‌گرا، سلسله مراتبی و سازشگرا در باب اعتقاد و عمل دانست که در میان شیعیان دوازده امامی بغداد رایج بود و فروع کافی را به‌طور خاص، به مثابه واکنش تند قمی‌ها به حمایت عقل‌گرایان از سلسله مراتبی کردن سلطه بر امور روزمرّه جامعه شیعه طی غیبت امام [علیه السّلام] و به سازش آنها با قدرت سیاسی حاکم تلقّی کرد.

جمع‌آوری خمس و احکام آن

در روایات کافی درباره خمس، ائمّه [علیهم السّلام] اموری را برشمرده‌اند که باید خمس آنها وصول شود. این امور کمتر از اموری هستند که اصولیان بعدی برشمرده‌اند.

ائمّه [علیهم السّلام] نه نقشی- چه رسد به نقشی منحصر به فرد- برای فقها در جمع‌آوری و توزیع خمس در نظر گرفته‌اند- چنان‌که اصولیان بعدی چنین کرده‌اند- و نه وجوب خمس را طیّ دوران غیبت بیان کرده‌اند. در عین حال، ائمّه [علیهم السّلام] در این روایات، همچنین برتری حقوق امام [علیه السّلام] را بر چنین مواردی به عنوان خراج و انفال، مورد تأکید قرار داده‌اند.

منشأ [حکم] خمس این فراز قرآنی است:

«و بدانید که هرچیزی که به غنیمت گرفتید، یک پنجم آن برای خدا و پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و از آن خویشاوندان [او] و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان است.» (انفال: ۴۱)

طبق تفسیر اهل تسنّن، این عبارت به غنایم جنگی اشاره دارد. اما فقهای

ص: ۳۹۳

شیعه دوازده امامی در نهایت، ۷ دسته از اموری که این حکم را درباره آن جاری می‌دانند، مشروحا بیان کرده‌اند: غنایم جنگی؛ معادن؛ گنج‌های کشف‌شده؛ اشیای قیمتی به دست آمده از دریا، همچون مروارید؛ منافع حاصل از کسب، کشاورزی یا صنعت؛ زمین‌های اهل ذمّه که از مسلمان خریداری شده‌اند؛ اموال حلال مخلوط با حرام. ۳۳

کلینی ۲۸ روایت درباره خمس را در بابی تحت عنوان «فیء و انفال و تبیین خمس و حدود آن و آنچه در خمس واجب است» به عنوان آخرین باب کتاب «الحجه» از اصول [کافی]، قرار داده است. (ص ۵۳۷- ۵۴۸) ۳۴ ۱۱ روایت از این روایات از علی بن ابراهیم و پس از وی از پدرش نقل شده که ۲ روایت آن از طریق جمیل بن درّاج است (ص ۵۴۴، ح ۸ و ۹)؛ ۴ روایت با سندیّت سهل بن زیاد نقل شده؛ ۳ روایت که هریک از عده [مرتبط با] برقی نقل گردیده و یکی از

طریق علی بن ابی حمزه ثمالی (ص ۵۴۳، ح ۶) و محمّد بن یحیی اشعری است. علی بن محمّد برقی ۲ روایت نقل کرده، و از عده مرتبط با احمد بن محمّد بن عیسی از خود احمد بن محمّد و از محمّد بن حسین اشعری یک روایت نقل شده است.[۱۷۵] احمد بن محمّد و محمّد بن یحیی هرکدام از طریق محمّد بن سنان روایتی نقل کرده‌اند (ص ۵۴۴؛ ح ۱۰؛ ص ۵۴۵، ح ۱۵) و خود سهل در اسناد روایتی که مشترکا از طریق محمّد بن حسین و علی بن محمّد نقل شده است، به چشم می‌خورد. (ص ۵۴۷، ح ۲۲)

کلینی به گونه‌ای که برای اصول کافی غیرمعمول است، این باب را با یک تقریظ شخصی طولانی آغاز کرده و در آن متذکر شده است که خداوند به فرشتگان فرمود:

ص: ۳۹۴

او همه زمین را- بتمامه- به خلیفه‌اش (یعنی پیامبر) بخشیده است؛ همان‌گونه که در قرآن، سوره بقره، آیه ۳۰ آمده است: «من بر روی زمین خلیفه‌ای خواهم گماشت.» بنابراین، تمام زمین به آدم (به عنوان اولین خلیفه) و پس از آن، نیکان (ابرار) از خانواده و جانشینانش تعلّق داشت. آنچه دشمنانشان به چنگ آوردند ولی دوباره به وسیله جنگ به آنها برگردانده شد، «فیء» (به معنای «بازگشت») نامیده شده؛ زیرا به وسیله جنگ به آنها بازگشته است. پس مطرح شدن «فیء»، از قرآن، آیه ۴۱ سوره انفال، نشأت گرفته است که کلینی نقل کرده بود. این فیء به خداوند و خویشاوندان پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] تعلّق دارد. این همان فیءای است که به ایشان بازمی‌گردد، پس از اینکه در دست دیگران بود و در جنگ (یعنی با شمشیر) از آنها گرفته شد. «انفال» به چیزهایی اشاره دارد که بدون سوار شدن بر اسب‌ها و شترها (یعنی بدون جنگ) به ایشان بازمی‌گشت. انفال به‌طور خاص، به خداوند و پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] تعلّق دارد. هیچ شخص دیگری مجاز نیست در آن سهیم شود.

بنابراین، مسئله «سهیم بودن» تنها در صورت جنگ، کاربرد داشت. هرجا جنگی وجود داشت، هرجنگجو در ۴ سهم از غنایم به دست آمده در جنگ سهیم بود، و یک سهم مخصوص پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] بود. این سهم جدا، به نوبه خود، به ۶ سهم تقسیم می‌شد که ۳ سهم را پیامبر نگاه می‌داشت و ۳ سهم باید در میان ۳ گروه مذکور در قرآن (انفال: ۴۱)- یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان- تقسیم می‌شد.

انفال منحصرا به پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] متعلّق بود. دهکده «فدک»- نزدیک خیبر که دو روز از مدینه فاصله دارد- بدون جنگ به دست آمده بود و بنابراین، به پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و [حضرت] علی [علیه السّلام] تعلّق داشت؛[۱۷۶] زیرا ایشان از این طریق [بدون جنگ]، آن را

ص: ۳۹۵

تصرف کرده بودند. ۳۵ این‌گونه [اموال] قبلا «فیء»، ولی بعدا «انفال» نامیده می‌شد.

---

[۱۷۵] (۱). قسمت دوم این جمله کاملا نادرست است؛ چرا که روایتی با چنین سلسله سندی اصلا در این باب وجود ندارد.(ن)

[۱۷۶] (۱). یادآوری می‌شود که« فدک»، خاصه پیامبر بود و در زمان حیاتش به دخترشان فاطمه علیها السّلام بخشیدند(که عملا پس از رحلت پیامبر، آن را از حضرت فاطمه علیها السّلام گرفتند.)(ن)

واژه «انفال» همچنین در مورد جنگل‌ها، معادن، دریاها و صحراها به کار می‌رود که همه منحصرا به امام [علیه السّلام] تعلّق دارند. مؤمنان می‌توانند با اجازه امام [علیه السّلام] در این مناطق کار کرده، چهار پنجم حاصل آن را دریافت کنند و یک پنجم برای امام [علیه السّلام] باشد. این سهم شبیه «خمس» است (یعنی باید به ۶ سهم دیگر تقسیم و به شیوه خمس، توزیع می‌شد.) اما امام [علیه السّلام] همه آنچه را که از کار بدون اجازه‌اش حاصل شود، برمی‌دارد؛ همان‌گونه که اگر شخصی در زمین ویرانی بدون اجازه صاحبش نهری حفر نموده یا کار کند، هیچ حقّی بر آن زمین ندارد. در چنین مواردی، صاحب زمین می‌تواند- اگر بخواهد- همه آن را بردارد یا در اختیار اشخاص مورد بحث بگذارد.

عمده ۲۸ روایتی که کلینی پس از تقریظ نقل کرده است، از قول ائمّه [علیهم السّلام] موارد تعلّق خمس را معیّن، [و] در واقع، بیانات اولیه کلینی را تأیید می‌کنند. این موارد غنایم، اشیای قیمتی به دست آمده از دریا، مواد معدنی، و نمک، نقره، طلا، سرب، فلز برنج و گنج را شامل می‌شود.[۱۷۷] در روایات دیگر، ائمّه [علیهم السّلام] یاقوت‌ها و زبرجد را اضافه نموده و فرموده‌اند: اگر ارزش اینها و طلا و نقره بیش از یک دینار باشد، باید خمس آن پرداخته شود، و انفال را شامل زمین‌های زراعتی که قبلا ویران بوده، دانسته‌اند (ص ۵۳۹، ح ۴)، پول حج را معاف کرده (ص ۵۴۷، ح ۲۲) و فرموده‌اند: به همه آنچه افراد کسب می‌کنند (ص ۵۴۵، ح ۱۱) و سود تجارت و زراعت پس از [کسر] خسارت و نیز جوایز (ص ۵۴۵، ح ۱۲) خمس تعلّق می‌گیرد و

خمس، تنها پس از کسر مئونه‌های خود شخص باید محاسبه شود (ص ۵۴۵، ح ۱۳) و خمس پس از تأمین مئونه‌های خانواده‌اش و پرداخت مالیات زمین (خراج)، که به سلطان مدیون است (ص ۵۴۷، ح ۲۴)، باید وصول شود.

کلینی قبلا در کتاب «الحجه»، بابی دارای ۸ روایت تحت عنوان «اینکه همه زمین ملک امام [علیه السّلام] است» گنجانده بود که در آن، ائمّه [علیهم السّلام] تصریح کرده‌اند:

همه چیزهای مادی از جمله زمین‌ها، به امامان خاندان پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] تعلّق دارد.

(ص ۴۰۷- ۴۱۰) مقدّم داشتن این باب در اصول کافی، شاید- دست‌کم تا حدّی- روشن می‌کند که چرا کلینی بعدا ۲۸ روایت را درباره خمس در کتاب «الحجه»- هرچند در انتهای آن- گنجانده است. همان‌گونه که در بالا اشاره شد، در اولین روایت از این روایات، که از محمّد بن یحیی نقل شده است، امام [علیه السّلام] براساس عبارتی در «کتاب علی [علیه السّلام]» فرموده‌اند:

همه زمین‌ها به پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و اهل بیت او تعلّق دارند، و هرکسی زمینی متعلّق به مسلمانان را آباد کند، مکلّف است خراج آن را به «امام از اهل بیت من» پرداخت نماید، و هرکس زمینی را که مسلمانان آن را ترک کرده یا به

---

[۱۷۷] (۱). باید توجه داشت که مؤلف در اینجا می‌خواهد چیزهایی را که خمس به آنها تعلّق می‌گیرد، برشمارد که یکی از آنها« معدن» است. بنابراین، عبارت در صورتی درست خواهد بود که نمک، نقره، طلا، سرب و برنج(فلزی) را از مصادیق معدن بشماریم، نه مستقل. همچنین گنج از موارد تعلّق خمس است؛ مانند معدن.

بنابراین، عبارت سنجیده و دقیق نیست.(ن)

صورت مخروبه درآورده‌اند آباد کند، نسبت به آن زمین، از آنها مستحق‌تر است، اما باز مکلّف است مالیات آن زمین را تا ظهور «قائم اهل بیت من» با شمشیر، به «امام از اهل بیت من» پرداخت نماید.

قائم [علیه السّلام] همچون شخص پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] مالکیت همه زمین‌ها را در اختیار خواهد گرفت، مگر در مورد زمین‌های «شیعیانم» که او زمین‌هایی را که آنها در اختیار داشتند، به خودشان واگذار می‌کند. (ص ۴۰۷، ح ۱)

در روایت دیگری از این روایات، امام جعفر [صادق علیه السّلام] مکرّر تصریح کرده‌اند

ص: ۳۹۷
که وقتی قائم [علیه السّلام] ظهور کند، شیعیان زمین‌هایشان را در اختیار خواهند داشت، اما:

در ارتباط با زمین‌هایی که در دست غیرشیعیان است، درآمد (کسب) ایشان حرام است تا زمانی که قائم ما قیام کند. او زمین‌هایشان را از آنها خواهد گرفت ... (ص ۴۰۸، ح ۳)

در ششمین روایت، امام یازدهم [علیه السّلام] فرموده‌اند:

دنیا و آنچه در آن است، متعلّق به پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] است. (ص ۴۰۹، ح ۶)

کتاب «الزکاة» کافی، که در ذیل بیشتر مورد بحث قرار گرفته، نیز شامل روایاتی درخصوص زمین است. در بابی دارای ۷ روایت، درباره چگونگی ارتباط زکات با زمین زیر کشت (ج ۳، ص ۵۱۲- ۵۱۴)، عده مرتبط با احمد بن عیسی روایتی نقل کرده‌اند که در آن، سؤال‌کننده‌ای درباره مالیات زمین شهر کوفه در روزهای اول اسلام سؤال کرده است. امام [علیه السّلام] فرمودند: زمین زراعتی هرکسی که داوطلبانه مسلمان شده در اختیارش باقی ماند، ولی او باید مالیات مربوط به آن زمین را می‌پرداخت. اما مالکیت هرزمین غیرزراعتی را امام [علیه السّلام] در اختیار می‌گیرد و آن را در میان مسلمانان توزیع می‌کند تا آبادش کنند. این دارندگان جدید همچنین نسبت به مالیات‌های آن، مسئول خواهند بود. امام [علیه السّلام] دسته سومی از زمین را تعیین کرده‌اند؛ یعنی زمینی که با زور به دست آمده باشد. ایشان مکّه را در این زمره قرار داده‌اند. چنین زمینی مطابق آنچه پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] درباره یهودیان «خیبر» انجام دادند، متعلّق به امام [علیه السّلام] است تا در میان مردم توزیع نماید. (ج ۳، ص ۵۱۲، ح ۲) ۳۶ در روایت دیگری که علی بن ابراهیم- همانند هر ۳ روایتش در این باب- از پدرش نقل کرده است، امام پنجم [علیه السّلام] به طرزی مشابه، به زمین‌هایی که سلطان توزیع کرده، اشاره نموده‌اند. (ج ۳، ص ۵۱۳، ح ۴)

ص: ۳۹۸
روایات دیگر مربوط به این بحث، در کتاب «المعیشه» کافی وجود دارند. از ۱۰۶۱ روایت این کتاب، [سند] ۸۷۹ روایت آن دارای اتصال است. علی بن ابراهیم ۲۷۰ روایت از این روایات، یعنی ۲۵ درصد و محمّد بن یحیی اشعری ۲۶۳ روایت، یعنی ۲۵ درصد را نقل کرده‌اند. بزرگ‌ترین دسته بعدی روایات، یعنی ۹۱ روایت یا ۵/ ۸ درصد از ۱۰۶۱ روایت را عده رازی مرتبط با سهل بن زیاد نقل کرده‌اند. احمد بن ادریس بیشترین رقم بعدی، یعنی ۵۱ روایت یا ۵ درصد را نقل کرده است. عده [مرتبط با] احمد بن محمّد برقی از او ۴۶ روایت، یعنی ۴ درصد؛ علی بن محمّد بن عبد اللّه برقی قمی ۴۱ روایت، یعنی باز ۴ درصد؛ و حسین بن محمّد اشعری، ۳۱ روایت، یعنی ۳ درصد را نقل کرده‌اند. محمّد بن

اسماعیل نیشابوری ۱۱ روایت، یعنی یک درصد را نقل کرده است. از کسانی که بیش از ۱۰ روایت نقل کرده‌اند، قمی‌ها قریب ۷۱۷ روایت، یعنی ۶۸ درصد و اشعریان ۳۶۰ روایت، یعنی ۳۴ درصد را نقل کرده‌اند. ۲ تن که هردو قمی هستند، نیمی از روایات این کتاب را نقل کرده‌اند.

کلینی ۶ روایت مربوط به بحث را در کتاب «المعیشه» در بابی تحت عنوان «احیای زمین موات» گنجانده است (ج ۵، ص ۲۷۹– ۲۸۰)؛ ۳ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش و یک روایت از پدر علی بن ابراهیم از نوفلی– که شاید اشاره به حسین بن یزید باشد (ص ۲۸۰، ح ۶)– نقل شده است، و محمّد بن یحیی اشعری و عده رازی مرتبط با سهل بن زیاد هرکدام یک روایت نقل کرده‌اند. در این روایات، ائمّه [علیهم السّلام] فرموده‌اند: هرکسی زمین سابقا مواتی را آباد کرده، مستحق آن زمین است. در یکی از این روایات، امام جعفر [صادق علیه السّلام] به مؤمنان متذکر شده‌اند که دارنده جدید همچنان مکلّف است صدقه این زمین را بپردازد، و اگر مالک قبلی برگردد و استرداد زمین تازه احیا شده را درخواست کند، امام [علیه السّلام] فرموده‌اند:

زمین متعلّق به خداوند و از آن کسی است که آن را آباد کرده. (ص ۲۷۹، ح ۲)

روایت دیگر همان روایت اول بابی است که در کتاب «الحجه» در مورد زمین بود (ص ۲۷۹، ح ۵، ج ۱، ص ۴۰۷، ح ۱) که سلسله سندشان نیز یکی است. در روایتی که علی بن ابراهیم از طریق نوفلی نقل کرده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] این کلام پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] را نقل کرده‌اند که زراعت و آب‌یاری زمینی را که قبلا موات بوده در زمره مواردی از احیای این زمین، که مؤمنی را مستحق آن زمین می‌کند، به شمار آورده‌اند. (ص ۲۸۰، ح ۶)

در روایات دیگر این کتاب، ائمّه [علیهم السّلام] به مؤمنان اجازه داده‌اند که زمین‌های جزیه‌ای را به شرط آنکه مالیاتش پرداخت شده باشد، بخرند (ج ۳، ص ۲۸۲– ۲۸۳، ح ۳) و نیز دریافت زمین‌های جزیه‌ای را از سلطان، اگر دارندگان قبلی قادر به آباد کردن آن نبوده‌اند، جایز شمرده‌اند. (ج ۳، ص ۲۸۲، ح ۱، که محمّد بن یحیی از طریق ابان بن عثمان احمر نقل کرده است.)

در این روایات، ائمّه [علیهم السّلام] همچنین حق خود را نسبت به خمس با حق خداوند و پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] یکسان دانسته، به نقش خود در جمع‌آوری و توزیع خمس تصریح کرده‌اند. در روایتی منقول از حسین بن محمّد اشعری، سؤال‌کننده‌ای درباره قسمتی از آیه قرآن مربوط به موضوع، [یعنی این عبارت که]: «بدانید! هرگونه غنیمتی به دست آورید، خمس آن برای خدا و برای پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و برای نزدیکان و ... است»، سؤال کرد و امام [علیه السّلام] به او فرمودند:

«نزدیکان» به خاندان (قرابة) پیامبر خدا اشاره دارد. یک پنجم به خداوند و پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و ما تعلّق دارد. (ص ۵۳۹، ح ۲)

در روایت دیگری امام رضا [علیه السّلام] در پاسخ به این سؤال که اگر سهم‌هایی که به گروه‌های مختلف دریافت‌کننده اختصاص دارد، نابرابر باشد چه باید کرد، فرمودند: متوازن ساختن نیازهای گروه‌های مختلف، وظیفه امام [علیه السّلام] است (ص ۵۴۴، ح ۷؛ همچنین نک. ص ۵۴۴، ح ۹)، در حالی که در روایت چهارم، که طولانی است، امام [علیه السّلام] والی را رابط میان کسانی که خمس بر آنها وضع می‌شود و گروه‌های دریافت‌کننده خمس، و مسئول نگه‌داری هرگونه مازاد و نیز جبران هرگونه کسری دانسته‌اند. ولیّ امر، که مسلّما به امام [علیه السّلام] اشاره دارد، پس از پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] سهم‌های خداوند و پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] را به عنوان میراث در اختیار دارد، و این علاوه‌بر سهم سومی است که از دو نیمه سهم‌های دیگر تشکیل شده است. (ص ۵۳۹– ۵۴۳، ح ۴، حدود ص ۵۴۲)

هرچند دیگر روایات همین جلد، به غیبت‌ها [ی صغرا و کبرا] هم اشاره کرده (ص ۳۳۵– ۳۴۳) و از کارگزارانی سخن به میان آورده‌اند که به جای امام [علیه السّلام] خمس را جمع‌آوری می‌کنند، (برای مثال: ص ۵۱۷– ۵۱۸، ح ۴ که در بالا نقل شد)، اما در هیچ‌جای باب‌هایی که در بالا ذکر شد، از ائمّه [علیهم السّلام] تمهیداتی برای جمع‌آوری و توزیع این درآمدها طیّ غیبتشان ذکری به میان نیامده است. همان‌گونه که در بالا، هم در فصل سوم و هم در آغاز این فصل اشاره شد، طبق معمول، قمی‌ها این درآمدها را به‌طور مرتب به امام [علیه السّلام] تحویل می‌دادند، اما– باز همان‌گونه که در بالا اشاره شد– آشکارا خوف آن داشتند عاملی از عوامل بغداد بپندارد که در دوران پس از غیبت، این پول‌ها صرفا در اختیار اوست.

جمع‌آوری و توزیع صدقات

در روایات کافی درباره خمس، ائمّه [علیهم السّلام] اموری را که باید خمس آنها وصول شود، برشمرده‌اند. این امور کمتر از اموری هستند که اصولیان بعدی برشمرده‌اند که باید خمس به آنها تعلّق بگیرد، و برخلاف اصولیان که برای فقها نقشی منحصر به فرد در جمع‌آوری و توزیع خمس قایل شده‌اند، ائمّه [علیهم السّلام] هیچ نقشی– چه رسد به نقشی منحصر به فرد– برای فقها در جمع‌آوری و توزیع خمس در نظر نگرفته‌اند. به همین منوال، روایات مربوط به زکات در کافی، اطلاعاتی را درباره واجبات این مالیات مطرح کرده‌اند که بسیار کمتر از اطلاعاتی است که نسل‌های بعد، عالمان اصولی مطرح کرده‌اند. این روایات جزئیات کمی در تعیین گروه‌های دریافت‌کننده صدقات دربردارند، و هیچ شیوه قابل قبول خاصی را برای جمع‌آوری و توزیع درآمدها در دوره حضور ائمّه [علیهم السّلام] در جامعه– چه رسد به دوران غیبت– معیّن نکرده و از فقیه نخواسته‌اند در امر جمع‌آوری و توزیع صدقات مداخله کند، یا ویژگی‌هایی را برنشمرده‌اند که نبود آن، دریافت‌کننده‌ای را از دریافت صدقات محروم می‌کند. ۳۷

در قرآن، از صدقات و به ویژه زکات، سخن به میان آمده است. برای مثال، در سوره توبه، آیه ۶۰ فرموده است:

«صدقات مخصوص فقرا و مساکین و کارکنانی که برای (جمع‌آوری) آن کار می‌کنند، و کسانی که برای جلب محبتشان اقدام می‌شود، و برای (آزادی) بردگان، و (ادای دین) بدهکاران و در راه خدا، و واماندگان در راه است.»

آیه ۱۰۳ همین سوره فرموده است:

«از اموال آنها صدقه‌ای بگیر تا به وسیله آن، آنها را پاک سازی و پرورش دهی.»

ص: ۴۰۲

کتاب «الزکاه» کافی دارای ۵۲۸ روایت است. ۳۸ علی بن ابراهیم ۱۷۴ روایت از ۵۲۸ روایت، یعنی ۳۳ درصد را نقل کرده است. محمّد بن یحیی اشعری با ۱۰۱ روایت، دومین دسته بزرگ از روایات، یعنی ۱۹ درصد را نقل کرده است. دسته بزرگ بعدی از روایات، یعنی ۵۴ روایت یا ۱۰ درصد را عده قمی مرتبط با برقی نقل کرده‌اند. احمد بن ادریس اشعری ۲۱ روایت، یعنی ۴ درصد را نقل کرده است.

محمّد بن اسماعیل نیشابوری ۱۶ روایت، یعنی ۳ درصد را نقل کرده است. عده مرتبط با احمد بن عیسی اشعری ۱۰ روایت، یعنی قریب ۲ درصد از کل، و حسین بن محمّد اشعری ۸ روایت، یعنی کمتر از ۲ درصد را نقل کرده‌اند.

اشاره‌ها به کسانی که باید درآمدهای زکات را جمع‌آوری و توزیع کنند، در کل کتاب پراکنده است. برای مثال، در اولین روایت باب اول، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرموده‌اند: چون امام [علیه السّلام] این گروه‌ها را می‌شناسد، او درآمدها را بین آنها توزیع می‌کند؛ اما همچنین به افرادی از جمله سؤال‌کننده اشاره کرده است که درآمدها را مستقیما توزیع می‌کنند. امام [علیه السّلام] همچنین با عام دانستن سهم «مؤلّفة قلوبهم» و اسیرکنندگان،[۱۷۸] و خاص دانستن سهم بقیه گروه‌ها، اضافه کرده‌اند که اگر امام [علیه السّلام] تشخیص دهند مقدار مورد بحث کافی نیست، آن را افزایش خواهند داد. (ج ۳، ص ۴۹۶- ۴۹۷، ح ۱)

روایت بعدی به «عمّال صدقات» اشاره کرده (ج ۳، ص ۴۹۷، ح ۲) و در روایت دیگری، امام جعفر [صادق علیه السّلام] به عاملی که امام علی [علیه السّلام] برای جمع‌آوری صدقات فرستاده بودند، اشاره کرده‌اند است. (ج ۳، ص ۵۳۶- ۵۳۸، ح ۱) در روایتی که عده مرتبط با برقی نقل کرده‌اند، امام موسی [کاظم علیه السّلام] به فرد ثقه‌ای اشاره کرده‌اند که می‌تواند [جمع‌آوری] و توزیع صدقات به او واگذار شود. (ص ۵۳۹، ح

ص: ۴۰۳

۶) ۳۹ ائمّه [علیهم السّلام] همچنین به یک وصی که می‌تواند مسئولیت [جمع‌آوری] صدقات و توزیع آن را به عهده گیرد و به مقام او به عنوان ضامن- تنها در صورتی که دریافت‌کنندگان را بیابد- اشاره کرده‌اند. (ج ۳، ص ۵۴۷، ح ۱، ۲، ۴، ۵) در روایتی در باب بعدی، امام [علیه السّلام] به این وصی و نیز به پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله]، که خودش صدقات را توزیع کرده، اشاره نموده‌اند. در بابی دارای ۸ روایت درباره جزیه، علی بن ابراهیم ۳ روایت همه را از پدرش، محمّد بن یحیی ۳ روایت، و عده رازی مرتبط با سهل یک روایت از سهل نقل کرده‌اند. در این روایات، امام [علیه السّلام] در گرفتن این مالیات از اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) دارای نقش دانسته شده است. (ج ۳، ص ۵۶۶- ۵۶۸) ۴۰

اما روایات دیگر متضمّن این معنا هستند که مؤمن خود، این عایدات را بین دریافت‌کنندگان توزیع می‌کند. در روایتی که در بالا نقل و در آن از شخص ثقه‌ای صحبت شد که این عایدات را [به اشخاص] منتقل می‌کرد، امام موسی [کاظم علیه السّلام] اضافه کرده‌اند: «در غیاب چنین شخصی، خود سؤال‌کننده می‌تواند درآمدها را جمع و توزیع کند.» (ص ۵۳۹، ح ۶) در بابی دارای ۶ روایت، ائمّه [علیهم السّلام] موضوعات مربوط به مسئولیت افراد در قبال توزیع این عایدات را

[۱۷۸] (۱). گویا مقصود، اسیرشدگان و بردگان است که هزینه آزادی آنها از موارد مصرف زکات است.(ن)

برشمرده (ص ۵۴۹– ۵۵۰) و در تعدادی از روایات بابی که ۱۱ روایت دارد (ص ۵۵۳– ۵۵۵)، از فرستاده شدن زکات از دیاری به دیار دیگر سخن گفته‌اند، ولی به اینکه طیّ این مراحل، به دست امام [علیه السّلام] یا عمّالش برسد اشاره‌ای نکرده‌اند، گرچه در یک روایت (ص ۵۵۳، ح ۱) از یک عامل (وصی) صحبت شده است. جالب است که در اینجا، به نام هیچ‌یک از عمّال اشاره نشده است.

در اولین روایت باب اول از کتاب «الزکاة»، که امام [علیه السّلام] به آیه ۶۰ سوره توبه که در بالا نقل شد، اشاره می‌نمایند (ج ۳، ص ۴۹۶، ح ۱)، گروه‌های دریافت‌کنندگان

ص: ۴۰۴

بیان می‌شوند، اما توضیح اضافه‌ای داده نمی‌شود. (همچنین نک. ص ۴۹۷– ۴۹۸، ح ۳، ۴، ۶) در واقع، در روایات دیگر از ائمّه [علیهم السّلام] نقل شده که به مؤمنان اجازه داده‌اند اگر نیازمندند در قسمتی از عایدات تصرف کنند، و در برخی موارد، اجازه داده‌اند اعضای خانواده دریافت‌کننده زکات باشند (ص ۵۵۵، ح ۱– ۳، که اولین روایت را محمّد بن یحیی از طریق ابان بن عثمان احمر نقل کرده است؛ ص ۵۶۱، ح ۵) اما شراب‌خواران از دریافت زکات منع شده‌اند. (ص ۵۶۳، ح ۱۵) امام پنجم [علیه السّلام] تلویحا به ویژگی‌های بیشتری از قبیل «الهجرة فی الدین»، عقل و فقه دریافت‌کنندگان به عنوان مبنای توزیع عایدات صدقات اشاره کرده‌اند. (ص ۵۴۹، ح ۱) ۴۱

اما از سوی دیگر، ائمّه [علیهم السّلام] ویژگی‌ها یا قابلیت‌های دیگری را درباره دریافت‌کنندگان مشخص نکرده‌اند که ایشان را مستحق دریافت صدقات نماید یا عدم آنها مقتضی عدم استحقاق ایشان باشد. در واقع، در بعضی از روایات، ائمّه [علیهم السّلام] به فردی که قبلا مقداری دارایی داشته است، اجازه داده‌اند تا زکات دریافت کند. (ص ۵۶۰– ۵۶۳) برای مثال، امام جعفر [صادق علیه السّلام] به مردی که خانه و خدمت‌کار داشت، اجازه دادند: عایدات زکات را دریافت کند. (ج ۳، ص ۵۶۱، ح ۷؛ همچنین نک. به ۱۴ روایت دیگر این باب.)

وجوب و اقامه نماز جمعه [و جماعت]

کلینی در کتاب «الصلاة» کافی– که بزرگ‌ترین کتاب آن است– روایاتی درباره چگونگی و فضایل «نماز جمعه»، که یک نماز گروهی است، گنجانده. کتاب «الصلاة» در مجموع، دربردارنده ۹۲۷ روایت است که [سند] ۹۰۱ روایت، یعنی ۹۷ درصد آن دارای اتصال است. محمّد بن یحیی اشعری بزرگ‌ترین مجموعه از این روایات،

ص: ۴۰۵

یعنی ۲۹۳ روایت یا ۳۲ درصد را نقل کرده است. علی بن ابراهیم بن هاشم ۲۸۲ روایت، یعنی ۳۰ درصد را نقل کرده است. بزرگ‌ترین دسته بعدی از روایات، یعنی ۸۶ روایت یا ۹ درصد را علی بن محمّد برقی قمی نقل کرده است. صفّار تنها ۱۱ فقره از ۹۲۷ روایت، یعنی یک درصد را نقل نموده است. حسین بن محمّد، که ۷۷ روایت یعنی ۸ درصد را نقل کرده، و احمد بن ادریس، که ۳۳ روایت یعنی ۵/ ۳ درصد را نقل کرده، از جمله دیگر راویان اشعری هستند. محمّد بن اسماعیل نیشابوری ۴۳ روایت، یعنی ۵ درصد را نقل کرده است. این قمی‌ها به تنهایی قریب ۸۶ درصد از مجموع روایات را نقل کرده‌اند. اشعریان مذکور به تنهایی ۴۲۳ روایت، یعنی ۴۶ درصد را نقل کرده‌اند.

درحالی‌که دانشمندان اصولی بعدی شرکت در مراسم نماز جمعه و انجام آن توسط فقیه واجد شرایط را الزامی می‌دانند، ۴۲ ائمّه [علیهم السّلام] در کافی، بر وجوب شرکت در مراسم نماز جمعه تأکید کرده، اما همچنین برای اینکه کسی خود، این نماز یا نمازهایی [دیگر] را به جای آن انجام دهد، پیش‌بینی‌هایی کرده‌اند. در عین حال، اینکه ائمّه [علیهم السّلام] اجازه دادند که طیف وسیعی از افراد به عنوان امام جمعه در نظر گرفته شوند و مسلّما حیطه اختیارات امام جمعه‌شان محدود بود، بار دیگر حاکی از این است که غیبت امام [علیه السّلام] به عنوان امری زودگذر تلقّی می‌شد. درباره وجوب شرکت در مراسم هفتگی نماز جمعه، کلینی در بابی تحت عنوان «وجوب جماعت و اینکه بر چند [دسته افراد] واجب است»، ۷ روایت نقل کرده (ج ۳، ص ۴۱۸– ۴۱۹) که ائمّه [علیهم السّلام] در آنها فرموده‌اند: شرکت در این اجتماع، یک واجب دینی (فرض) است، اما هنگام مشخص کردن تعداد لازم برای چنین نمازی، ارقام متفاوتی– بین ۵ و ۷ [نفر]– ارائه نموده و نیز افراد گوناگونی را که از وجوب معاف شده‌اند، برشمرده‌اند. علی بن ابراهیم یک روایت از این روایات را از طریق جمیل

ص: ۴۰۶

بن درّاج (ج ۳، ص ۴۱۹، ح ۲) و حسین بن محمّد اشعری [نیز] یک روایت از طریق ابان بن عثمان احمر (ج ۳، ص ۴۱۹، ح ۵) نقل کرده است. برای مثال، امام پنجم [علیه السّلام] در روایت علی بن ابراهیم فرموده‌اند:

نماز جمعه بر هرکسی که تا دو فرسخ از آن فاصله داشته باشد واجب است. (ص ۴۱۹، ح ۲؛ همچنین نک. ص ۴۱۸– ۴۱۹، ح ۳، ۶.)

روایت دیگری در این باب، از محمّد بن یحیی از قول امام جعفر [صادق علیه السّلام] ۵ دسته از افراد شامل بیماران، بردگان، مسافران، کودکان و زنان را از نماز جمعه معاف کرده‌اند. (ص ۴۱۸، ح ۱) در روایت دیگری، امام پنجم [علیه السّلام] با افزودن نابینایان، مجانین، کهن‌سالان و کسانی که بیش از ۲ فرسخ از مراسم فاصله دارند، ۹ دسته را معاف کرده‌اند. (۴۱۹، ح ۷)

بی‌تردید، ائمّه [علیهم السّلام] شرکت در مراسم نماز جماعت را برای مؤمنان ترجیح داده‌اند. محمّد بن اسماعیل نیشابوری در یک دسته ۸ روایتی (ص ۳۷۹– ۳۸۱)، سخنی از امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل کرده است که هرکسی نماز فرادا بخواند و سپس جماعتی را بیابد، واجب است با آنها نماز بخواند و آن را (فریضه) قرار دهد. (ص ۳۷۹، ح ۱) در روایت دیگری منقول از علی بن ابراهیم از پدرش، امام جعفر [صادق علیه السّلام] نماز خواندن در صف اول جماعت را با نماز خواندن پشت سر شخص پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] برابر دانسته‌اند. (ص ۳۸۰، ح ۶) در بابی دارای ۹ روایت (ص ۳۷۱– ۳۷۳)، که در آن، یک روایت از علی بن ابراهیم از پدرش، یک روایت از طریق نوفلی (ص ۳۷۱، ح ۳) و یک روایت از عده مرتبط با احمد بن محمّد از طریق محمّد بن سنان (ص ۳۷۲، ح ۴) نقل گردیده، از ائمّه [علیهم السّلام] ترجیح داشتن این‌گونه نمازها روایت شده است. در یکی از این روایات، امام [علیه السّلام] فرموده‌اند:

ص: ۴۰۷

هرچند چنین نمازی یک فریضه نیست و سنّت است، ولی هرکس بدون دلیل در نماز جماعت شرکت نکند، گویا اصلا نماز نخوانده است. (ص ۳۷۲، ح ۶)

امام پنجم [علیه السّلام] فرموده‌اند:

صف اول، بهترین صفی است که در آن نماز خوانده می‌شود و ثواب نماز جماعت در بهشت، ۲۵ برابر نماز فرادا است. (ص ۳۷۲، ح ۷)

ائمّه [علیهم السّلام] همچنین ترجیح خود را نسبت به حضور یک امام جمعه برای اجرای مراسم، آشکار ساخته‌اند. برای مثال، در ۲ روایت از باب «وجوب نماز جمعه و اینکه بر چند [دسته افراد] واجب است» (ج ۳، ص ۴۱۸- ۴۱۹)- که قبلا نقل شد- ائمّه [علیهم السّلام] از کمترین رقم لازم برای یک مراسم صحیح سخن گفته و امام را به عنوان یکی از این افراد ذکر کرده‌اند. (ص ۴۱۹، ح ۴؛ ر. ک. ص ۴۱۹، ح ۷ که یک خطبه را الزام می‌کند.) در بابی دارای ۹ روایت درباره حضور امام جمعه و خطبه، از قول ائمّه [علیهم السّلام] نقل شده که فرموده‌اند: «مراسم نماز جمعه نمی‌تواند بدون خطبه باشد» و در سرتاسر فصول مربوط به مراسم نماز جمعه و دیگر نمازها، این‌گونه نقل شده است که «امام جمعه، خطبه را ایراد می‌کند، [سوره‌ای] از قرآن می‌خواند»، یا به نحوی دیگر، نقشی اساسی در مراسم ایفا می‌نماید. (ص ۴۲۱- ۴۲۴، ح ۱، ۲، ۹) ۴۳ در روایتی منقول از محمّد بن یحیی، امام [علیه السّلام] فرموده‌اند:

اگر مؤمنی در غیاب امام جماعت عادل، نمازش را شروع کند، سپس چنین امام جماعتی حاضر شود، باید نمازش را با این فرد اعاده کند. اما اگر شخص نمازش را شروع کرده بود و امام جماعتی که حاضر شد «عادل» نبود، آن مؤمن باید نمازش را تمام کند و دوباره با این امام جماعت نماز بگذارد، ولی باید به هنگام ادای شهادت [تشهّد] بنشیند و نماز را در صورت نبود تقیّه، تمام کند. (ج ۳، ص ۳۸۰، ح ۷)

ص: ۴۰۸

ائمّه [علیهم السّلام] همچنین ویژگی‌های عینی را مشخص کرده‌اند که از شخص صلاحیت انتخاب شدن به عنوان امام جماعت را سلب می‌کنند. اختلالات جسمانی همچون جذام یا جنون، ولد الزنا بودن و فاسق بودن از جمله این ویژگی‌ها هستند.

در یکی از این روایات، در بابی که دارای ۶ روایت است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرموده‌اند:

یک پسر بچه (غلام) می‌تواند با اینکه به سن بلوغ نرسیده است، امام جماعت باشد و اذان بگوید. (ص ۳۷۶، ح ۶)

امام پنجم [علیه السّلام] فرموده‌اند:

یک برده اگر فقیه باشد و فقیه‌تری وجود نداشته باشد، می‌تواند امام جماعت باشد؛ همان‌گونه که یک شخص نابینا اگر به جهت صحیح [قبله] راهنمایی شود، می‌تواند امام جماعت باشد.

با وجود این، امام پنجم [علیه السّلام] از امام علی [علیه السّلام] نقل کرده‌اند که ایشان نماز خواندن با افرادی همچون جذامی، دیوانه و ولد الزنا را منع می‌کنند.

(ص ۳۷۵- ۳۷۶، ح ۴)

اما در عین حال، ائمّه [علیهم السّلام] برای انجام نماز به تنهایی یا در یک جماعت بدون امام، پیش‌بینی‌هایی کرده‌اند. در بابی درباره امام [جمعه] و خطبه- که در بالا ذکر شد- محمّد بن یحیی روایتی نقل کرده که در آن، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرموده‌اند:

نماز جمعه به همراه امام، دو رکعت است. اما کسی که تنها بدون امام می‌خواند باید چهار رکعت بخواند. (ص ۴۲۱، ح ۴)

علی بن ابراهیم در باب «استحباب نماز جماعت»، روایتی نقل کرده است که در

ص: ۴۰۹
آن، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرموده‌اند:

دو نفر یک جماعت را تشکیل می‌دهند. (ص ۳۷۱، ح ۱)

عده مرتبط با احمد بن محمّد هم روایت دیگری نقل کرده‌اند که در آن، از قول پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] نقل شده است که فرموده‌اند: یک نفر چنین جماعتی را تشکیل می‌دهد. (ص ۳۷۱، ح ۲)

علاوه‌بر این، ائمّه [علیهم السّلام] همچنین فرموده‌اند: حضور امام جماعت همیشه ضامن قطعی صحّت نماز نیست (ص ۳۷۷- ۳۷۹)؛ همانند مواردی که مؤمن وضو نداشته یا در جهت صحیح قبله قرار نگرفته باشد. (ج ۳، ص ۳۷۷، ح ۵؛ ص ۳۷۸، ح ۳) ۴۴

اما ائمّه [علیهم السّلام] به ضرورت حضور یک امام جماعت در مراسم نماز در عید «فطر»، عیدی که نشانه پایان ماه رمضان است، و عید «اضحی»، عیدی که در آن قربانی می‌شود، و اهمیت این نمازها تصریح کرده‌اند. (ص ۴۵۹- ۴۶۱) از ۱۱ روایت این باب، علی بن ابراهیم یک روایت از پدرش و یک روایت از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی (ج ۳، ص ۴۶۰، ح ۵)، حسین بن محمّد اشعری یک روایت از طریق ابان بن عثمان (ج ۳، ص ۴۶۱، ح ۸) و علی بن محمّد نیز یک روایت از سهل بن زیاد از نوفلی (ج ۳، ص ۴۶۰، ح ۶) نقل کرده‌اند. حسین بن محمّد اشعری از قول امام پنجم [علیه السّلام] نقل کرده است که در آن دو روز، نماز بدون امام انجام نمی‌شود.

(ص ۴۵۹، ح ۲)، اما در روایتی که از حسین از طریق ابان بن عثمان نقل شده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] برای نماز فرادا در این روز، پیش‌بینی‌هایی کرده‌اند. (ص ۴۶۱، ح ۸)

ص: ۴۱۰
مواجهه آشکار با حکومت

باتوجه به موقعیت قم به عنوان تنها دولت- شهر شیعی، که همواره از سوی مرکز عبّاسی سنّی مورد تهدید بسیار جدّی بود، تعجبی ندارد که مواجهه همگانی [با حکومت] بیش از هرچیزی اذهان مؤمنان را به خود مشغول کرده بود. کتاب «الجهاد» کافی، که روایات امر به معروف و نهی از منکر را دربر دارد، دارای ۱۴۹ روایت است. از این تعداد، سند ۱۴۶ روایت، یعنی ۹۸ درصد دارای اتصال است.

علی بن ابراهیم ۷۲ روایت، یعنی ۴۷ درصد از این ۱۴۹ روایت را نقل کرده است.

محمّد بن یحیی اشعری ۳۳ روایت، یعنی ۲۲ درصد را نقل کرده، و بزرگ‌ترین دسته بعدی روایات، یعنی ۲۰ روایت یا ۱۳ درصد را عده قمی [مرتبط با] برقی نقل کرده‌اند. عده رازی [مرتبط با] سهل بن زیاد نقل بزرگ‌ترین دسته بعدی، یعنی ۶ روایت یا ۴ درصد را عهده‌دار بوده‌اند. از این‌رو، این قمی‌ها به تنهایی، ۱۲۵ روایت، یعنی ۸۴ درصد از مجموع را نقل کرده‌اند.

روایات نخستین باب‌های این کتاب، به وضوح بر اشکال ستیزه‌جویانه و نظامی جهاد، بیش از اشکال کمتر ستیزه‌جو و غیرنظامی، همچون جنگ روانی تأکید کرده‌اند. از این‌رو، در اولین روایت باب اول [با عنوان] «در فضیلت جهاد»، که دارای ۱۵ روایت است، عده مرتبط با برقی، از قول امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل کرده‌اند که پیامبر خود فرموده است:

همه خیر در شمشیر و زیر سایه شمشیر است. (ج ۵، ص ۲، ح ۱)

در بابی دارای ۳ روایت، که همه از علی بن ابراهیم از پدرش، و یکی پس از پدر علی بن ابراهیم، از نوفلی (ج ۵، ص ۱۲، ح ۳) نقل شده، علی بن ابراهیم روایت بلندی نقل کرده که در آن، امام جعفر [صادق علیه السّلام] ۳ نوع شمشیر گوناگون را ذکر کرده‌اند: شمشیری که علیه مشرکان عرب به کار رفته، شمشیری که علیه اهل کتاب

به کار رفته، و شمشیری که علیه مشرکان اعجمی استفاده شده است– «اعجمی» ها به ترکان، دیلمیان و اهل خزر تعریف شده‌اند. همچنین «شمشیر پنهان» (السیف المکفوف) وجود داشت که علیه شورشگران از درون اسلام به کار رفته و «شمشیر غلاف شده» (السیف المغمود) که در امر قصاص به کار رفته که مطابق آیه ۴۵ سوره مائده است که خداوند در آن– همان‌گونه که قبلا در تورات مقرّر شده– فرموده است:

جان در مقابل جان و چشم در مقابل چشم. (ج ۵، ص ۱۰– ۱۲، ح ۲) ۴۵

در روایت دیگری منقول از علی بن ابراهیم، امام جعفر [صادق علیه السّلام] از قول امام چهارم علی بن الحسین [علیه السّلام] در پاسخ به اخباری درباره عده‌ای که به خاطر حج از جهاد دست کشیده بودند، به آیات ۱۱۱ و ۱۱۲ سوره توبه اشاره کرده‌اند. ۴۶ سپس امام [علیه السّلام] فرموده‌اند:

جهاد بر حج تقدّم دارد. (ج ۵، ص ۲۲، ح ۱) ۴۷

اما در عین حال، در روایتی منقول از محمّد بن یحیی از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری، امام جعفر [صادق علیه السّلام] حضور امام عادل را به عنوان شرط انجام غزوه، که عملیاتی تهاجمی برای گسترش اسلام است، لازم دانسته‌اند، درحالی‌که در روایت دیگری منقول از علی بن ابراهیم از محمّد بن عیسی بن عبید، اقدامات دفاعی (المرابطة)– حتی در نبود خوف و هراسی برای اسلام و جامعه مسلمانان– مجاز گردیده است. در این صورت، اگر دشمن به مواضع دفاعی [مسلمانان] نزدیک گردد، جنگ جایز است. (ج ۵، ص ۲۰– ۲۱، ح ۱، ۲) ۴۸

روایات دیگر همچنین از ضرورت حضور امام [علیه السّلام] برای آغاز جهاد تهاجمی حکایت دارند. در ۲ روایت، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرموده‌اند: جنگ تهاجمی در نبود «امام مفروض الطاعة [علیه السّلام]» ممنوع است. (ج ۵، ص ۲۲- ۲۳، ح ۳؛ ص ۲۷، ح ۲،

ص: ۴۱۲
که روایت دوم را، هم عده رازی [مرتبط با] سهل و هم محمّد بن یحیی از طریق عبّاس بن معروف نقل کرده‌اند.) در روایت دیگری، امام جعفر [صادق علیه السّلام] اجازه امام را برای انجام مبارزه لازم دانسته‌اند. (ج ۵، ص ۳۴، ح ۱)

امر [به معروف] و نهی [از منکر]

۳۳ روایت آخر کتاب «الجهاد» کافی، به حکم «امر به معروف» و «نهی از منکر» پرداخته‌اند. از این روایات، علی بن ابراهیم یک روایت از پدرش از نوفلی (ج ۵، ص ۵۸، ح ۱۰) و محمّد بن یحیی یک روایت از طریق محمّد بن سنان (ج ۵، ص ۶۱، ح ۵) نقل کرده‌اند. وجوب امر به معروف و نهی از منکر در آیه ۱۰۴ سوره آل عمران آمده است:

باید از میان شما، جمعی به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر دعوت کنند، و آنها همان رستگارانند.

روایات کافی درباره «امر به معروف» و «نهی از منکر»، ضرورت به انجام رساندن این فریضه را به مؤمنان گوشزد کرده، اما تأکید نموده‌اند: این فریضه حدودی دارد. برای مثال، باب اول از ابواب مربوط به امر به معروف و نهی از منکر، دارای ۱۶ روایت است که در آن، هم پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و هم ائمّه [علیهم السّلام] بر اهمیت این حکم تأکید کرده‌اند. در اولین روایت، امام پنجم [علیه السّلام] این حکم را یک تکلیف بزرگ دینی (فریضة عظیمة) دانسته‌اند. (ج ۵، ص ۵۵- ۵۶، ح ۱) در روایتی منقول از محمّد بن یحیی اشعری، امام پنجم و امام ششم [علیهما السّلام] فرموده‌اند:

وای بر قومی که خدا را به وسیله امر به معروف و نهی از منکر، عبادت نمی‌کنند! (ج ۵، ص ۵۶، ح ۴)

ص: ۴۱۳
در روایتی از علی بن ابراهیم، پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] در پاسخ این سؤال که «مؤمنی که دین ندارد چه کسی است؟» فرمودند: «کسی که نهی از منکر نمی‌کند.» (ج ۵، ص ۵۹، ح ۱۵) اما در روایت دیگری منقول از علی بن ابراهیم، امام جعفر [صادق علیه السّلام] توضیح داده‌اند این وجوب تنها متوجه کسانی است که قادر به انجام آن باشند و بدانند که در چه مواردی مقرّر شده است.

برای مثال، شخص ضعیف معاف شده است. امام [علیه السّلام] توضیح داده‌اند که آیه ۱۰۴ سوره آل عمران یک حکم خاص است، نه یک حکم عام. (ص ۵۹- ۶۰ ح ۱۶) آخرین روایت [این باب] که بدون شماره است، نقل کرده که از امام جعفر [صادق علیه السّلام] پرسیدند: این کلام پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] که «بهترین جهاد، گفتن کلمه حقی نزد حاکمی ستمگر است» به چه معناست؟ امام [علیه السّلام] پاسخ دادند:

به این معناست که آن شخص از آن حاکم آگاهی و شناخت داشته باشد و بداند که ستمگر است و آن حاکم ستمگر نیز حرف او را قبول کند. در غیر این صورت، نه. (ص ۶۰)

بابی دارای ۳ روایت، که خشمگین کردن خداوند را به خاطر خشنود کردن مخلوقش نکوهش می‌کند (ج ۵، ص ۶۲- ۶۳)، شامل ۲ روایت است که علی بن ابراهیم از پدرش، و یکی را پس از پدرش از حسین نوفلی (ج ۵، ص ۶۳، ح ۲) نقل کرده است. در این روایت اخیر، که اسنادش همان اسناد روایت کتاب «فضل العلم» درباره نکوهش تبعیت از سلطان است (ج ۱، ص ۴۶، ح ۵)، امام جعفر [صادق علیه السّلام] از قول پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] فرموده‌اند:

هرکس با انجام کاری که خداوند را خشمگین می‌کند، سلطانی را خشنود نماید، از اسلام خارج گردیده است. (ج ۵، ص ۶۳، ح ۲)

ص: ۴۱۴

اما در عین حال، ائمّه [علیهم السّلام] شیوه‌های کمتر آشکار پیروی از حکم آیه ۱۰۴ سوره آل عمران را نیز ستوده و برای وجوب اجرای آن، برخی حدود واقع‌بینانه وضع کرده‌اند. از این‌رو، برای مثال، در روایتی که باز از علی بن ابراهیم نقل شده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرموده‌اند:

در فضیلت مؤمن، همین بس که وقتی منکری دید، خداوند بداند که او در قلبش آن را منکر و زشت می‌شمارد. (ج ۵، ص ۶۰، ح ۱)

علی [بن ابراهیم] همچنین روایتی نقل کرده است که در آن، امام صادق [علیه السّلام] فرموده‌اند:

هرکسی در مقابل سلطان جائری بایستد و در اثر آن، دچار بلا و گرفتاری شود، اجر و پاداشی نخواهد داشت و خداوند به او صبر و بردباری نخواهد داد. (ص ۶۰- ۶۱، ح ۳) ۴۹

قمی‌های مرتبط با برقی نقل کرده‌اند که امام جعفر [صادق علیه السّلام]، با اشاره به آیه ۶ سوره تحریم، ۵۰ در پاسخ به شخصی که درباره اعمال این حکم درباره اعضای خانواده سؤال کرده بود، فرمودند: کافی است محدودیت‌هایی را که بر خودش تکلیف کرده است، بر خانواده‌اش تکلیف کند. (ص ۶۲، ح ۱)

در آخرین باب، تحت عنوان «ناپسندی پرداختن به کاری که انسان توانایی انجام آن را ندارد»، که دارای ۶ روایت است (ص ۶۳- ۶۴)، ائمّه [علیهم السّلام] علیه انجام کاری که نمی‌توان آن را ادامه داد، هشدار داده‌اند. از این روایات، محمّد بن یحیی یک روایت از احمد بن محمّد بن عیسی از طریق داود رقّی (ص ۶۳، ح ۴)، و عده قمی مرتبط با احمد بن محمّد برقی یک روایت از محمّد بن خالد برقی از محمّد بن سنان از مفضّل بن عمر (ص ۶۴، ح ۵) نقل کرده‌اند. در روایت اول از این دو، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرموده‌اند:

ص: ۴۱۵

سزاوار نیست مؤمن خود را خوار و ذلیل کند. از امام سؤال شد: چگونه خود را خوار و ذلیل می‌کند؟ امام [علیه السّلام] در جواب فرمودند: به کاری می‌پردازد که توانایی انجام آن را ندارد.

محدوده مجاز مواجهه و رابطه شخصی با حکومت

در روایات کافی درباره روابط میان فرد و قدرت سیاسی حاکم، که از همان گروه کوچک راویان قمی و بخصوص اشعری نقل شده است، ائمّه [علیهم السّلام] و بخصوص امام جعفر [صادق علیه السّلام] در قبال چنین رابطه‌هایی سیاست روشنی اتخاذ کرده‌اند. روایات درباره این موضوع به‌طور پراکنده در سرتاسر فروع کافی یافت می‌شوند.

در بابی دارای ۶ روایت در کتاب «الزکاة» (ج ۳، ص ۵۴۳– ۵۴۴) به مؤمنان گفته شده است: پرداخت مالیات زمین به قدرت سیاسی حاکم (سلطان)، ضرورت پرداخت زکات آن زمین را از میان برمی‌دارد. از این روایات، علی بن ابراهیم یک روایت از نوفلی (ص ۵۴۴، ح ۶) نقل کرده و یک روایت از محمّد بن اسماعیل نیشابوری و عده رازی مرتبط با سهل بن زیاد نقل شده که حاکی از این است که مضمون اصلی این روایات، در مراکز گوناگون امامی، موجود بوده است. در سومین روایت از این روایات، از گروه رازی، از امام جعفر [صادق علیه السّلام] سؤال شده است: آیا کسی که زمینی را خریده یا به ارث برده و خراج آن را به سلطان پرداخت کرده است، باز هم واجب است عشر آن را بپردازد؟ امام فرموده‌اند: نه. (ص ۵۴۳، ح ۳) در چهارمین روایت که از محمّد بن عیسی نقل شده است، از امام جعفر [صادق علیه السّلام] درباره زکات و حکومت بنی امیّه سؤال شده است. امام [علیه السّلام] پاسخ داده‌اند:

مؤمن باید آنچه را بنی امیّه گرفته، [به عنوان زکات] محاسبه کند و چیز دیگری نپردازد؛ چرا که اگر دوباره زکات بپردازد، ثروتش به اتمام می‌رسد. (ص ۵۴۳، ح ۴)

در پنجمین روایت، که از محمّد بن یحیی نقل شده است، امام موسی [کاظم علیه السّلام] فرموده‌اند:

اگر سلطان خراج بگیرد، در این صورت، وجوب دیگری بر فرد نیست.

ولی اضافه کرده‌اند:

اگر هیچ مالیات زمینی به سلطان پرداخت نشده باشد، در این صورت، باید زکات پرداخت شود. (ص ۵۴۳، ح ۵)

در کتاب «المعیشة» کافی ۲ باب دارای ۲۲ روایت درباره این موضوع وجود دارند.

(ج ۵، ص ۱۰۵– ۱۱۲) عنوان اولین باب، که ۱۵ روایت دارد، عبارت است از: «کار برای سلطان و جوایز ایشان.» در این روایات، ائمّه [علیهم السّلام] به مؤمنان توصیه کرده‌اند:

هیچ کاری را از جانب قدرت‌های غیردینی (سکولار) نپذیرند. در روایتی منقول از عده رازی مرتبط با سهل بن زیاد، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرموده‌اند:

هرکسی خود را نزد «صاحب سلطان» یا کسی که با مذهب او مخالف است، در طلب دنیایی که در دست اوست خوار و خفیف کند، خداوند او را ناکام خواهد گذاشت.

امام [علیه السّلام] فرموده‌اند:

اگر او چیزی از دنیا به دست آورد خداوند متعال برکت را از آن خواهد گرفت و اگر از آن در راه حج یا آزادی بردگان یا تقوا انفاق کند، پاداشی نخواهد داشت. (ج ۵، ص ۱۰۵- ۱۰۶، ح ۳)

در نهمین روایت، که از علی بن ابراهیم از پدرش نقل شده است، شخصی از

ص: ۴۱۷

امام جعفر [صادق علیه السّلام] درخواست کرد تا با وساطت نزد مقامات حکومتی، منصبی را برای او فراهم کند؛ [ولی] امام [علیه السّلام] قبول نکردند. آن شخص با تصور اینکه دلیل قبول نکردن امام [علیه السّلام] این نگرانی اوست که اگر منصبی به دست آورد. ظالم و ستمگر خواهد شد. ۵۱ نزد امام [علیه السّلام] بازگشت و قسم‌های متعددی خورد که اگر منصبی به دست آورد، ظالم نخواهد شد. امام [علیه السّلام] سر را بلند کردند و فرمودند:

به آسمان رفتن برای تو راحت‌تر از این است [که بتوانی در آن سمت، ظلم نکنی.] (ص ۱۰۷- ۱۰۸، ح ۹)

در یازدهمین روایت، که باز هم از علی بن ابراهیم از پدرش نقل شده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] شخصی را از انجام خدمت حکومتی منع کردند و فرمودند:

ضرر آنها برای این امّت از ضرر ترکان و دیلمیان بیشتر بوده است. ۵۲

آن شخص سپس درباره «ورع» از امام [علیه السّلام] سؤال کرد و امام [علیه السّلام] پاسخ دادند:

با ورع کسی است که از انجام آنچه خداوند منع کرده است، خودداری کند و از چنین افرادی دوری گزیند.

امام [علیه السّلام] فرمودند:

اگر از شبهات پرهیز نکند، ندانسته در حرام خواهد افتاد. و اگر منکری را ببیند و درحالی‌که می‌تواند آن را رد کند این کار را انجام ندهد، خدا را نافرمانی کرده است.

هرکس دوست داشته باشد که خدا را نافرمانی کند پس با عداوت، به مبارزه خدا رفته است. و هرکس بقای ستمگران را دوست داشته باشد پس دوست داشته است که خدا را نافرمانی کند. قطعا خداوند متعال خود را به خاطر هلاکت ظالمان ستوده است.

سپس امام [علیه السّلام] به آیه ۴۵ سوره انعام استشهاد کرده‌اند. (ص ۱۰۸، ح ۱۱) ۵۳

ص: ۴۱۸

برای مثال، چهارمین روایت که از علی بن محمّد بن عبد اللّه برقی قمی از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی نقل شده، دربردارنده جمله‌ای از امام جعفر [صادق علیه السّلام] درباره یکی از دوستان علی بن ابی حمزه است که به عنوان کاتب برای بنی امیّه کار کرده و مزد خوبی برای کارش گرفته بود. امام [علیه السّلام] فرمودند:

اگر بنی امیّه افرادی را پیدا نکرده بودند تا برای آنها کتابت کنند و برای آنها خراج جمع نمایند و در راه آنها بجنگند و در نماز جماعتشان حاضر شوند، نمی‌توانستند حق ما را سلب کنند.

امام [علیه السّلام] به آن شخص دستور دادند: پولی را که در مقابل خدمتش به او داده‌اند به کسانی که می‌تواند سهمشان را از آن پول معیّن کند، مسترد نماید و بقیه آن را مالیات [صدقه] بدهد. سپس امام [علیه السّلام] فرمودند: «من بهشت را برای تو ضمانت می‌کنم.» (ص ۱۰۶، ح ۴) ۵۴

در پانزدهمین و آخرین روایت، که از علی بن ابراهیم نقل شده، مؤمنی از امام [علیه السّلام] سؤال کرد: آیا راهی برای اجتناب از منصب حکومتی وجود دارد؟

امام [علیه السّلام] پاسخ دادند: بسیاری به دنبال خلاصی از منصب بوده‌اند، ولی خلاص شدن سخت و دشوار است. آن شخص سپس نظر امام [علیه السّلام] را جویا شد. امام [علیه السّلام] پاسخ دادند:

من می‌گویم از خدا بترس و دشمن او مباش. (ص ۱۰۹، ح ۱۵)

باب بعدی با عنوان «شرط کسی که به او اجازه داده شده است برای آنها کار کند»، دارای ۷ روایت است. ۳ روایت از محمّد بن یحیی، ۲ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش، و یک روایت از احمد بن ادریس اشعری نقل شده است. در این روایات نیز ائمّه [علیهم السّلام] از وارد شدن در حکومت برحذر داشته‌اند. در اولین روایت از این روایات، امام موسی [کاظم علیه السّلام] از زیاد بن ابی سلمه درباره علت کار کردنش برای

سلطان سؤال کردند. زیاد پاسخ داد: او و خانواده‌اش از اجر و مزد مادی بهره‌مند می‌شوند. امام [علیه السّلام] در جواب فرمودند:

افتادنش از بالای یک کوه و قطعه‌قطعه شدنش، از چنین منصبی بهتر است، مگر اینکه کسی از این طریق مشکلی را از مؤمنی برطرف کند یا او را از اسارت آزاد، یا بدهکاری‌اش را پرداخت نماید.

ولی امام [علیه السّلام] سخن را این‌گونه به پایان بردند:

کمترین کاری که خداوند با کسی که برای ایشان [یعنی سلطان] منصبی را عهده‌دار شود، انجام می‌دهد این است که تا وقتی از حساب خلایق فارغ شود، خیمه‌ای از آتش بر او افکند. (ص ۱۰۹– ۱۱۰، ح ۱) ۵۵

احمد بن ادریس اشعری نقل کرده است: امام جعفر [صادق علیه السّلام] به سؤال شخصی درباره یکی از هم‌کیشانش، که به امارت یک ولایت گماشته شده بود و درباره اعمال خوبی که می‌توانست برای هم‌کیشانش انجام دهد، پاسخ دادند:

آنها در کاری وارد شده‌اند که برایشان مناسب نیست، و آنها خیری به برادرانشان نخواهند رساند. (ص ۱۱۰، ح ۲)

اما در دیگر روایات، ائمّه [علیهم السّلام] نسبت به گرفتاری مؤمنی که مجبور به پذیرش یک مقام حکومتی شده و بخصوص وقتی که بر زندگانی خود می‌ترسد، ابراز دل‌سوزی کرده‌اند. امام موسی [کاظم علیه السّلام]، که خودشان زندانی شده بودند، بخصوص این امر را درک می‌کردند. در سومین روایت، که محمّد بن یحیی نقل کرده است، علی بن یقطین (م ۱۸۲ ق/ ۷۹۸ م)، که ریاست امور مالی اولین خلفای عبّاسی را به عهده داشت، ۵۶ از امام موسی [کاظم علیه السّلام] درباره کار کردن برای حکومت، سؤال کرده است. امام [علیه السّلام] پاسخ دادند:

اگر مجبور به این کار هستی، پس اموال شیعه را حفظ کن.

ص: ۴۲۰

روایت با این جمله امام [علیه السّلام] خاتمه می‌یابد که علی [بن یقطین] به او خبر داده است که مالیات‌ها را علنا از شیعه می‌گیرد و در خفا به ایشان برمی‌گرداند. (ص ۱۱۰، ح ۳) ۵۷ در چهارمین روایت، که علی بن ابراهیم از پدرش نقل کرده، شخصی طی نامه‌ای به امام رضا [علیه السّلام] از او برای کار کردن برای سلطان، اجازه خواسته است. او به امام [علیه السّلام] گفته است: اگر از قبول منصب سرباز زند، بر جانش می‌ترسد؛ زیرا حاکم متهم کرده که سرباز زدن او از پذیرش منصب حکومتی، دلیل تشیّع اوست. امام [علیه السّلام] پاسخ داده‌اند: ترس او را درک می‌کند، و اگر این شغل را عهده دار شود، باید همان‌گونه که خداوند به پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] دستور داده است، عمل کند.

امام [علیه السّلام] اضافه کرده‌اند: اکنون زیردستان او، هم‌کیشان او هستند. اگر او چیزی را به دست آورد و با مؤمنان فقیر تقسیم کند، به گونه‌ای که یکی از آنها شود، این یک پیروزی است. (ج ۵، ص ۱۱۱، ح ۴)

هفتمین روایت، که باز از علی بن ابراهیم نقل شده، دارای این جمله از امام موسی [کاظم علیه السّلام] خطاب به علی بن یقطین است که:

خداوند در کنار سلطان، اولیایی دارد که به وسیله ایشان از اولیای خود حمایت می‌کند. (ص ۱۱۲، ح ۷) ۵۸

در روایات امر به معروف و نهی از منکر در ابواب کتاب «الجهاد» ائمّه [علیهم السّلام] بر ضرورت اجرای این حکم [امر به معروف و نهی از منکر]، تأکید کرده، اما در عین حال، از مخالفت با آنچه می‌تواند- در واقع- قابل تحمّل باشد، برحذر داشته‌اند.

(ج ۵، ص ۶۳- ۶۴، ح ۴، ۵ که در بالا از آن بحث شد.) [همچنین] در کتاب «الزکاة» کافی، روایاتی وجود دارند که در آنها، ائمّه [علیهم السّلام] حتی اجازه داده‌اند زکات به بنی امیّه پرداخت شود. بابی تحت عنوان «زکاتی که به غیر اهل ولایت پرداخت می‌شود»، دارای ۶ روایت است (ج ۳، ص ۵۴۵- ۵۴۷) که ۴ روایت آن از علی بن

ص: ۴۲۱

ابراهیم از پدرش و یک روایت از طریق جمیل بن درّاج (ج ۳، ص ۵۴۶، ح ۴) نقل شده است. در این روایات، ائمّه [علیهم السّلام] به سؤالات مربوط به مؤمنانی که یا از روی خطا یا فهم نادرست، صدقات را به فرقه‌های بدعتگذار پرداخت کرده و سپس به اشتباه خود پی برده و این پرداخت‌ها را متوقف کرده‌اند، پاسخ داده‌اند؛ ائمّه [علیهم السّلام] حکم کرده‌اند که باوجوداین، هنوز بر این مؤمنان واجب است که زکات را به ائمّه [علیهم السّلام] پرداخت کنند.

اجرای حدود در عصر غیبت

در دوره آل بویه، علمای اصولی اجازه می‌دادند فقیه حدود را در زمان غیبت، اجرا کند. ۵۹ این امر در روایاتی که در ابتدای قرن سوم ق/ نهم م در قم رواج داشتند، چندان واضح نبود.

کتاب «الحدود» کافی (در باب مجازات شرعی از پیش تعیین شده)، قریب ۴۴۸ روایت دارد. (ج ۷، ص ۱۷۴– ۲۷۰) از این ۴۴۸ روایت، که درباره موضوعات گوناگون قانون کیفری همچون زنا، قذف، دزدی، شرب مسکرات و ارتداد است، ۴۳۴ روایت، یعنی ۹۷ درصد از مجموع، دارای سند متصل است. علی بن ابراهیم بن هاشم قمی ۲۰۰ روایت، یعنی ۴۵ درصد از ۴۴۸ روایت را نقل کرده است. محمّد بن یحیی اشعری ۱۱۰ روایت، یعنی ۵/ ۲۴ درصد را نقل کرده است. بزرگ‌ترین دسته بعدی روایات، یعنی ۳۵ روایت یا ۸ درصد از مجموع، به استناد عده عمدتا رازی مرتبط با سهل بن زیاد نقل شده است. عده قمی [مرتبط با] برقی، ۲۲ روایت، یعنی ۵ درصد را نقل کرده‌اند، درحالی‌که احمد بن ادریس اشعری ۱۷ روایت، یعنی ۴ درصد، و حسین بن محمّد اشعری ۱۵ روایت، یعنی ۳ درصد از مجموع را نقل کرده‌اند.

ص: ۴۲۲

بخش اعظم این روایات صرفا احکام هستند. در شماری از این روایات، امام [علیه السّلام] به اجرای قوانین مربوطه توسط ائمّه [علیهم السّلام] و نیز توسط افرادی که به نیابت از امام عمل می‌کنند، ولی با لقب «امام» از ایشان یاد شده، اشاره کرده‌اند. ۶۰ در بعضی از روایات، امام [علیه السّلام] به «سلطان» اشاره کرده‌اند، اما در اینجا آشکار است که منظور از «سلطان» امام [علیه السّلام] است. از این‌رو– برای مثال– در روایتی که از محمّد بن یحیی نقل شده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] به سؤال‌کننده اجازه داده‌اند حد زنا را اجرا کند، اما به خاطر وضعیت سلطان، مخفیانه باشد، که احتمالا به آزار و اذیتی که ائمّه [علیهم السّلام] متحمل می‌شدند، اشاره دارد و از نگرانی ایشان از مخالفت مقامات حکومتی، حکایت می‌کند. (ج ۷، ص ۲۳۵، ح ۸) در روایت دیگری از همین راوی، سؤال‌کننده‌ای پرسیده است: آیا باید مسئله را نزد سلطان مطرح کند [یا نه]؟ امام پنجم [علیه السّلام] ضمن تغییر واژگان اشاره، پاسخ داده‌اند:

سؤال‌کننده می‌تواند به جای اینکه موضوع را به امام ارجاع دهد، خود به آن بپردازد؛ چراکه نتیجه یکی است. (ج ۷، ص ۲۵۲، ح ۵) ۶۱

[این عبارت] پیشنهادی است آشکار به اینکه مؤمنان خود این امور را به دست بگیرند؛ چراکه روایات تمام اشارات ضروری [به این مطلب] را دربردارند.

درواقع، روایات کتاب «حدود» نه مدرکی دالّ بر هرگونه واگذاری رسمی اجرای حدود از سوی ائمّه [علیهم السّلام] دربردارند، و نه تفاوتی بین دوره حضور ائمّه [علیهم السّلام] در جامعه و غیاب نیمه مدامشان قایل شده‌اند. علاوه‌بر این، واضح است که تلقّی از وحی این بود که تمام جزئیات ضروری حدود را دربر داشته باشد. از این‌رو، علی بن ابراهیم روایتی از محمّد بن عیسی اشعری نقل کرده است که در آن، امام پنجم [علیه السّلام] فرموده‌اند:

ص: ۴۲۳

خداوند هیچ‌چیزی را که امّت ممکن است تا روز قیامت (یعنی روز رجعت امام [علیه السّلام]) بدان نیاز داشته باشد، مقرّر نکرده، مگر اینکه در قرآن وجود دارد و برای پیامبرش توضیح داده است که «خداوند برای هرچیزی یک حدّ شرعی قرار داده است.» (ص ۱۷۵– ۱۷۶، ح ۱۱)

احمد بن ادریس اشعری روایت مشابهی از امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل کرده است. (ص ۱۷۵، ح ۷) ائمّه [علیهم السّلام] همچنین در تشریح خود [از حدود]، تنها تمسّک به منابع وحیانی یا مشورت با خود را پیش‌بینی کرده‌اند.

قضاوت در غیاب امام [علیه السّلام]

همان‌گونه که اصول کافی تأکید داشت که روایات ائمّه [علیهم السّلام] تنها مرجع پیرامون موضوعات کلامی است، در فروع نیز ائمّه [علیهم السّلام] بر تمسّک به روایات در مسائل مربوط به تفسیر قضایی (القضا) تأکید کرده‌اند. در واقع، ائمّه [علیهم السّلام] در این روایات، تمسّک جستن به هیچ‌یک از ادلّه عقلی را در فرایند قضاوت، پیش‌بینی نکرده‌اند، و اگرچه آنها به مؤمنان اجازه داده‌اند تا قاضی‌هایشان را انتخاب کنند، اما ملاک انتخاب بر تبحّر فرد در روایات متمرکز است. در همین حال، ائمّه [علیهم السّلام] هرگونه تمسّک به دستگاه حقوقی و سیاسی اهل تسنّن را محکوم کرده‌اند.

کلینی روایاتی را که به فرایند قضاوت پرداخته، در قالب کتاب «القضاء و الاحکام» فروع کافی، که در آخرین جلد فروع کافی است، در ۱۹ باب، که دارای ۷۸ روایت است، گرد آورده. از این روایات، علی بن ابراهیم ۲۹ روایت، یعنی ۳۷ درصد، و محمّد بن یحیی اشعری ۲۶ روایت، یعنی یک سوم از روایات را نقل کرده‌اند.

حسین بن محمّد اشعری و عده رازی مرتبط با سهل بن زیاد، هرکدام ۵ روایت نقل کرده‌اند. احمد بن ادریس اشعری ۴ روایت را نقل کرده است.

ص: ۴۲۴

باب اول تحت عنوان «حکومت، مختص امام [علیه السّلام] است»، دارای ۳ روایت است.

در اولین روایت، که عده رازی مرتبط با سهل بن زیاد، از سهل از محمّد بن عیسی بن عبید نقل کرده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرموده‌اند:

قضاوت مختصّ امام عالم به احکام عادلانه در میان مسلمانان، یا پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] یا وصیّ پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] است.

در دومین روایت، از محمّد بن یحیی از طریق یعقوب بن یزید، [حضرت] علی [علیه السّلام] به سؤال‌کننده‌ای فرموده‌اند: او به عنوان قاضی در مقامی نشسته است که تنها پیامبر، وصی‌اش یا یک فرد شقی می‌تواند آن را اشغال کند. در سومین روایت، که علی بن ابراهیم از پدرش نقل کرده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرموده‌اند:

[حضرت] علی [علیه السّلام] شریح را به عنوان قاضی تعیین کرده بود، مشروط به اینکه شریح بدون اینکه ابتدا به حضرتش ارجاع دهد، هیچ تصمیمی نگیرد. (ج ۷، ص ۴۰۶– ۴۰۷، ح ۱– ۳) ۶۲

باب‌های ۲ و ۳ نشان داده‌اند که ائمّه [علیهم السّلام] در فرایند برداشت قضایی، بر اهمیت پذیرش وحی تأکید دارند. پیامدهای پیروی نکردن از چنین قیودی واضح بود. در اولین روایت از ۲ روایت بابی که درباره دسته‌های گوناگون قاضی‌هاست، عده قمی مرتبط با احمد بن محمّد برقی از او از پدرش محمّد، روایتی نقل کرده‌اند که در آن، امام جعفر [صادق علیه السّلام] قضات را به ۴ دسته تقسیم کرده که ۳ دسته آنها در جهنم و تنها یک دسته در بهشت هستند.

۳ دسته‌ای که در جهنّم هستند، عبارتند از:

کسی که آگاهانه مطابق جور قضاوت کند، کسی که ناآگاهانه مطابق جور قضاوت کند، و کسی که ناآگاهانه مطابق حق قضاوت کند. تنها قاضی‌ای که آگاهانه مطابق حق قضاوت کند، در بهشت است.

ص: ۴۲۵

امام [علیه السّلام] همچنین فرموده‌اند:

۲ نوع قضاوت وجود دارد و قضاوت مخالف با قضاوت خداوند، همانند قضاوت‌های دوران جاهلیت، یعنی بی‌اعتبار است.

در دومین روایت، که از احمد بن ادریس اشعری نقل شده، امام پنجم، محمّد باقر [علیه السّلام] قسمت اخیر روایت اول را تکرار کرده‌اند. (ج ۷، ص ۴۰۷، ح ۱- ۲) هیچ‌یک از روایات باب متناظر محاسن (ص ۲۰۴- ۲۰۷)، در اینجا نقل نشده‌اند.

باب ۳ با ۵ روایت، دارای بیاناتی از امام [علیه السّلام] است که کسانی را که براساس اموری غیر از وحی الهی قضاوت می‌کنند، سرزنش می‌نماید. در ۲ روایت اول، که هردو از علی بن ابراهیم از پدرش نقل شده است، امام پنجم [علیه السّلام] و امام جعفر [صادق علیه السّلام]، چنین شخصی را به عنوان کافر نکوهش کرده‌اند. (ج ۷، ص ۴۰۷، ح ۱، ص ۴۰۸، ح ۲) در سومین روایت، که از عده قمی مرتبط با احمد بن محمّد برقی نقل شده است، ۶۳ پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] کسانی را که ظالمانه حکم می‌کنند (حکم بجور)، با این بیان در آیه ۴۴ سوره مائده، تعریف کرده‌اند:

«آنها که به احکامی که خدا نازل کرده حکم نمی‌کنند، کافرند.» (ص ۴۰۸، ح ۳)

برای قاضیانی که منابع تفسیر قضایی را متون وحیانی و از جمله خصوص روایات ائمّه [علیهم السّلام] می‌دانستند، در جامعه اعتبار و منزلتی قایل می‌شدند. باب ۴ تحت عنوان «فتوادهنده ضامن است»، دارای ۲ روایت است. در اولین روایت، که علی بن ابراهیم از پدرش نقل کرده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرموده‌اند: هر فتوادهنده‌ای (مفتی)، ضامن است. در دومین روایت، که از محمّد بن یحیی از احمد بن محمّد نقل شده، امام پنجم [علیه السّلام] فرموده‌اند: هرکسی بدون تمسّک به علم یا هدایت خداوند قضاوت کند، ملائکه او را لعنت خواهند کرد. (ج ۷، ص ۴۰۹،

ص: ۴۲۶

ح ۱، ۲) روایت دوم با همین اسناد، در محاسن آمده است. (ص ۲۰۵، ح ۶۰)

در باب بعد، در ۳ روایت، ائمّه [علیهم السّلام] اجرت گرفتن برای انجام قضاوت را نکوهش کرده‌اند. (ج ۷، ص ۴۰۹) در اولین روایت، که علی بن ابراهیم از پدرش از طریق عبد اللّه بن سنان نقل کرده است، امام جعفر [صادق علیه السّلام]، دریافت مزد از سلطان توسط قاضی را در قبال قضاوتش، حرام (سحت) دانسته‌اند. در دومین روایت، که یکی از تنها ۲ روایتی است که در کتاب «القضاء» از عده قمی مرتبط با احمد بن محمّد بن عیسی نقل شده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرموده‌اند: رشوه گرفتن در انجام قضاوت، کفر است. در سومین روایت، که محمّد بن یحیی اشعری از طریق محمّد بن سنان نقل کرده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] «سحت» را به رشوه گرفتن در انجام قضاوت تعریف نموده‌اند. ۶۴

در تنها روایت باب ۷، منقول از علی بن ابراهیم، این‌گونه نقل شده است که امام پنجم و ششم [علیهما السّلام] مردی را در مدینه دیدند که با یک قاضی مسلّما بی‌دین نشسته بود. روز بعد آن مرد با امام جعفر [صادق علیه السّلام] برخورد کرد و امام [علیه السّلام] از او پرسیدند: شخصی که دیروز دیدم با او نشسته‌ای، چه کسی است؟ آن مرد جواب داد: فدایت شوم! آن قاضی نزد من، انسان شریفی است. آن‌گاه امام [علیه السّلام] او را سرزنش کردند. (ص ۴۱۰، ح ۱)

در بابی تحت عنوان «ناپسندی اقامه دعوا نزد قضات جور» به مؤمنان گفته شده است که نزد چنین قاضی‌هایی اقامه دعوا نکنند. این باب دارای ۵ روایت است (ص ۴۱۱– ۴۱۲) که ۴ روایت آن از محمّد بن یحیی اشعری و یک روایت از حسین بن محمّد اشعری نقل شده است. در اولین روایت، که محمّد بن یحیی از طریق عبد اللّه بن سنان نقل نموده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] یک شاکی دوازده امامی را به این دلیل سرزنش کرده‌اند که شکایتی علیه یکی از شیعیان را پیش یک قاضی یا

سلطان جائر برده و او مخالف حکم خدا قضاوت کرده است. محمّد بن یحیی دومین روایت را نیز نقل کرده است که در آن، امام جعفر [صادق علیه السّلام] در برخورد با همین مسئله، این شاکی را با افراد مورد اشاره در آیه ۶۰ سوره نساء برابر دانسته‌اند. ۶۵ سومین روایت را نیز محمّد بن یحیی نقل کرده است. در این روایت، امام جعفر [صادق علیه السّلام] ضمن نقل آیه ۱۸۸ سوره بقره، ۶۶ از مراجعه به حکّامی که ستم می‌کنند (یجورون) برحذر داشته و فرموده‌اند:

منظور از ایشان، حکّام اهل عدل (که بی‌تردید به شیعه اشاره دارد) نیست، بلکه منظور حکّام اهل جور هستند.

امام [علیه السّلام] به مخاطب خود فرموده‌اند: اگر دعوای حل نشده‌ای علیه یکی از شیعیان وجود داشت، نباید آن را به چنین حاکمانی ارجاع دهد؛ چراکه مانند مراجعه به طاغوت است که در آیه ۶۰ سوره نساء، بیان شده است. در چهارمین روایت، که حسین بن محمّد اشعری باز از امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل کرده، این نکته تکرار شده است. امام [علیه السّلام] از اقامه دعوا نزد اهل جور برحذر داشته و به جای آن به مؤمنان فرموده‌اند:

بنگرید به فردی از میان خودتان که مقداری با قضاوت ما آشناست، و او را بین خودتان [قاضی] قرار دهید. قطعا من او را در میان شما قاضی قرار دادم، پس به او مراجعه کنید. (ص ۴۱۲، ح ۴)

آخرین روایت نیز از محمّد بن یحیی از امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل شده و تقریر خلاصه شده روایتی است که در جلد اول اصول کافی از عمر بن حنظله نقل گردیده است. عمر درباره مرافعه دو نفری که بر سر بدهی یا ارث، میانشان دعوایی حقوقی وجود داشته [درباره] جواز درخواست قضاوت از سلطان یا قضات، از امام [علیه السّلام] سؤال می‌کند. امام [علیه السّلام] پاسخ می‌دهند:

ص: ۴۲۸

هرکس از طاغوت درخواست قضاوت کند و او برایش انجام دهد، حتی اگر ادعایش درست و بجا باشد، سحت دریافت داشته است.

سپس ابن حنظله از امام [علیه السّلام] می‌پرسند: طرفین دعوا چه باید بکنند؟

امام [علیه السّلام] با استفاده از کلماتی مشابه آنچه هم در روایت قبلی و هم در تقریر طولانی‌تر روایت در اصول کافی آمده، پاسخ داده‌اند:

بنگرید به فردی در میان خودتان که احادیث ما را روایت کرده و با حلال و حرام ما آشناست و احکام ما را می‌داند. حکم او را بپذیرید؛ چه اینکه من او را حاکم بر شما قرار دادم. پس اگر به حکم ما حکم کرد و کسی از او نپذیرفت، این رد کردن حکم خدا و رد کردن ماست، و کسی که ما را رد کند، خداوند را رد کرده و به او شرک ورزیده است. (ص ۴۱۲، ح ۵)

ائمّه [علیهم السّلام] و جور در «کافی»

صفّار ۱۶ روایت (ص ۳۲- ۳۴، ص ۱۳- ۱۴) گرد آورده که به مسائل مربوط به ماهیت و اوصاف امامان راستین یا بر حق می‌پردازند و امامان راستین را با ارجاع به میزان تمسّک [آنها] به هدایت الهی مشخص کرده است. محمّد بن بابویه، عالم قمی (م ۳۸۱ ق/ ۹۹۱- ۹۹۲ م)، «ظالم» را به «مدّعی دروغین امامت» تعریف کرده است. ۶۷

کلینی تنها ۴ روایت از روایات جمع‌آوری شده توسط صفّار را آورده، ولی آنها را در فصول گوناگون کتاب «الحجة» اصول کافی پراکنده نموده است. ۳ روایت از آن ۴ روایت، در دومین باب کتاب صفّار درباره همین موضوع (ص ۳۳- ۳۴) وجود دارد که دارای ۴ روایت است. اولین روایت یکی از ۲ روایتی است (ج ۱، ص ۲۱۵- ۲۱۶) که در آنها به ائمّه [علیهم السّلام] اشاره شده است که برای مثال، آیه ۷۳ سوره انبیاء[۱۷۹] و آیه

ص: ۴۲۹

۴۱ سوره قصص[۱۸۰] از ایشان سخن می‌گویند. کلینی این روایت را از محمّد بن یحیی اشعری از احمد بن محمّد- که صفّار آن را از طریق او گرد آورده- نقل کرده است.

---

[۱۷۹] (۱).\i وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً یَهْدُونَ بِأَمْرِنا وَ أَوْحَیْنا إِلَیْهِمْ ...\E

[۱۸۰] (۱).\i وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً یَدْعُونَ إِلَی النَّارِ وَ یَوْمَ الْقِیامَةِ لا یُنْصَرُونَ\E

(ص ۲۱۵، ح ۱؛ صفّار، ص ۳۳، ح ۱) در این روایت، امام جعفر [صادق علیه السّلام] به آیه ۷۱ سوره اسراء ۶۸ اشاره کرده و متذکر شده‌اند: [حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] گفته بودند:

من پیامبر خدا بر همه مردم هستم، اما پس از من از اهل بیت من، رهبرانی خواهند آمد و ائمّه کفر و ضلال به ایشان و شیعیانشان، ظلم و ستم خواهند کرد.

کلینی دومین روایت از ۴ روایت باب دوم کتاب بصائر را به عنوان یکی از ۱۲ روایت مربوط به مدعیان دروغین امامت، نقل کرده است. (ج ۱، ص ۳۷۴، ح ۱۰؛ صفّار، ص ۳۳، ح ۲) این روایت در اینجا از عده قمی از احمد و پس از آن از طریق همان سلسله‌ای نقل شده است که در بصائر نقل شده بود. این روایت در بصائر از احمد بن محمّد نقل شده بود. در این روایت، امام موسی [کاظم علیه السّلام] با اشاره به آیه ۳۳ سوره اعراف، ۶۹ توضیح داده که تمام آنچه خداوند در قرآن حرام کرده، «ظاهر» [قرآن] است و «باطن» آن به ائمّه جور اشاره دارد، و تمام آنچه خداوند حلال کرده «ظاهر» [آن] است و «باطن» آن به ائمّه حق اشاره دارد. کلینی سومین روایت از آن ۴ روایت صفّار را به عنوان نهمین روایت همین باب نقل کرده است. (ص ۳۷۳، ح ۹؛ صفّار، ص ۳۴، ح ۳، با اندکی اختلاف در اسناد) در این روایت، که در بصائر از احمد بن محمّد و در کافی از عده قمی [مرتبط با] احمد نقل شده است، «ائمّه جور» کسانی تعریف می‌شوند که ادعا می‌کنند خداوند به آنها دستور داده است که کارهایی را، که در واقع خداوند دستور نداده، انجام دهند و خداوند فرموده است که آنها دروغگویند و علم آنها را محکوم کرده است. ۷۰ چهارمین روایتی که کلینی از

بصائر نقل کرده، دومین روایت از ۲ روایتی است (صفّار، ص ۱۴ ح ۲) که در آن، امام جعفر [صادق علیه السّلام] آیه ۱۲۳ سوره طه ۷۱ را نقل کرده و این را به ائمّه [علیهم السّلام] و پیروی از فرامینشان تعمیم داده است. این روایت دهمین روایت از ۹۲ روایتی است که درباره ولایت مذکور در قرآن آمده. (ج ۱، ص ۴۱۴، ح ۱۰؛ صفّار، ص ۱۴، ح ۲) ۷۲

کلینی اشارات تازه‌ای را با اصطلاحات و عبارات گوناگونی که درباره این امامان یافت می‌شوند، در سرتاسر مجموعه‌اش به‌طور پراکنده ذکر کرده است. ۷۳ به «ائمّه جور»، تنها در ۲ روایت اشاره شده است: در هشتمین روایت از ۱۴ روایت مربوط به ضرورت شناخت امام [علیه السّلام] (ج ۱، ص ۱۸۳– ۱۸۴، ح ۸ که محمّد بن یحیی نقل کرده است) و در دومین روایت از ۵ روایتی (ج ۱، ص ۳۷۵، ح ۲ که باز از محمّد بن یحیی نقل گردیده) که به این امامان با عنوان « [ائمّه] ضلال» اشاره شده است. ۷۴ به «امام جائر» نیز اشارات پراکنده‌ای شده است: در روایتی در روضه (ج ۸، ص ۵۰، ح ۱۲، که عده [مرتبط با] سهل نقل کرده‌اند)، این امامان به عنوان کسانی که با بی‌اعتنایی (دون) به خاندان پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] امور را در دست گرفتند (استبدا)، محکوم شده‌اند. ۷۵

اهمیتی که اصطلاحاتی همچون «امام عادل» و «سلطان عادل» بعدا کسب می‌کنند با اشارات کافی به این قبیل اصطلاحات در تقابل است. اصطلاح «امام عادل» (یک امام عادل) ۸ بار در کافی ذکر شده است که ۵ بار آن در روایاتی در ۲ جلد اصول کافی است. اولین مورد در یکی از ۱۳ روایت مربوط به این وعده خداوند است که زمین هیچ‌گاه از امام [علیه السّلام] خالی نخواهد ماند. این روایت را محمّد بن یحیی از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی نقل کرده است که در آن، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرموده‌اند که زمین هیچ‌گاه از «یک امام عادل» خالی نخواهد ماند. (ج

۱، ص ۱۷۸، ح ۶) در روایت دیگری که باز محمّد بن یحیی نقل کرده و در بابی قریب [باب قبل] قرار دارد و درباره شناخت امام [علیه السّلام] و مراجعه به اوست، چنین امامی «عادل» وصف شده و در مقابل ائمّه جور قرار داده شده است. (ج ۱، ص ۱۸۳، ح ۸) در سومین روایت از ۵ روایتی که عده قمی مرتبط با احمد بن محمّد بن عیسی اشعری از او نقل کرده‌اند، امام جعفر [صادق علیه السّلام] «امام عادل» را در مقابل «امام جائر» قرار می‌دهند. [در این روایت] توضیح داده می‌شود که آیه ۲۵۷ سوره بقره ۷۶ مشیر به این است که انسان به خاطر ولایت نسبت به «امام عادلی» که از طرف خداست، [از تاریکی‌ها] به نور برده می‌شود و بقیه آیه به کسانی که «از یک امام جائر» پیروی می‌کنند، اشاره دارد. (ج ۱، ص ۳۷۵، ح ۳ که در بالا نقل شد.) در روایت بعدی (ج ۱، ص ۳۷۶، ح ۵)، که از همان عده، همچنین از احمد بن محمّد بن عیسی نقل شده است. امام محمّد باقر [علیه السّلام] بین کسانی که از «یک امام جائر» پیروی می‌کنند، هرچند اعمال خوبی انجام دهند، و کسانی که از «یک امام عادل» پیروی می‌کنند، هرچند اعمال بدی انجام دهند، تمایز قایل شده‌اند. ۷۷

به نظر می‌رسد اصطلاح «امام عادل» تنها یک بار در روایتی در جلد دوم اصول کافی (ج ۲، ص ۶۵۸، ح ۴) آمده است که از عده قمی مرتبط با احمد بن محمّد بن خالد برقی، از احمد نقل شده، و در آن، امام جعفر [صادق علیه السّلام] به «امام عادل» به عنوان یکی از سه نفری که حقّشان نباید نادیده گرفته شود، اشاره کرده‌اند.

اشارات به «ظلم» و «ظالم» در سرتاسر این مجموعه موجود است، اما این اشارات به شیوه‌ای که بعدا ابن بابویه اتخاذ کرد، به‌طور منسجم به اصطلاحات مرتبط با «ظلم» نپرداخته یا آنها را تعریف نکرده‌اند. در واقع، بابی که دارای ۲۳ روایت درباره «ظلم» است (ج ۲، ص ۳۳۰– ۳۳۵) و عده [مرتبط با] برقی ۸ روایت، و علی بن ابراهیم و محمّد بن یحیی هرکدام ۴ روایت از این روایات را نقل کرده‌اند،

به این شیوه یا هرشیوه دیگری، ظلم را به‌طور منسجم تعریف نکرده است و بسیاری از موارد کاربرد این اصطلاح در فروع کافی، مشخصا ماهیت عملی دارد و نه ماهیت کلامی. ۷۸

همان‌گونه که در بالا اشاره شد، کلینی بابی را که دارای ۱۲ روایت درباره مدعیان دروغین امامت است، در کتاب «الحجة» گنجانده است. (ج ۱، ص ۳۷۲– ۳۷۴) ۶ روایت از این روایات را محمّد بن یحیی اشعری نقل کرده است. وی ۲ روایت از این ۶ روایت را از طریق محمّد بن سنان (ص ۳۷۲، ح ۱، ص ۳۷۳، ح ۶)، و یکی از عبد اللّه بن محمّد بن عیسی (ص ۳۷۲ ح ۲) و یکی نیز از احمد بن محمّد بن عیسی (ص ۳۷۴، ح ۱۱) نقل کرده است. حسین بن محمّد اشعری ۳ روایت را نقل کرده که ۲ روایت آن از طریق محمّد بن جمهور عمّی است. (ص ۳۷۲، ح ۳، ص ۳۷۳، ح ۸) ۲ روایت از این روایات، که به «ائمّه جور» اشاره دارد، و صفّار هردو را قبلا نقل کرده بود، ذکر شده‌اند. (ج ۱، ص ۳۷۳، ح ۹؛ صفّار، ص ۳۴، ح ۴؛ ص ۳۷۴، ح ۱۰؛ صفّار، ص ۳۳، ح ۲) در روایتی که محمّد بن یحیی از عبد اللّه بن محمّد بن عیسی نقل کرده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] به روشنی فرموده‌اند:

هرکسی ادعای امامت کند درحالی‌که اهل آن نیست، کافر است. (ج ۱، ص ۳۷۲، ح ۲)

در روایت دیگری، امام جعفر [صادق علیه السّلام] فرموده‌اند:

سه نفرند که در روز قیامت، خداوند با آنان سخن نخواهد گفت، به آنها هیچ عنایتی نخواهد کرد و به عذابی دردناک دچار خواهند شد: کسی که ادعای امامتی از طرف خداوند کند، درحالی‌که حق او نباشد؛ کسی که امامی از طرف خداوند را انکار کند؛ و کسی که ادعا کند این دو نفر سهمی (نصیب) در دین دارند. (ج ۱، ص ۳۷۳، ح ۴؛ قس: ج ۱، ص ۳۷۴، ح ۱۲)

ص: ۴۳۳

در آن روایتی که محمّد بن یحیی از احمد بن محمّد بن عیسی نقل کرده، امام [علیه السّلام] توضیح داده‌اند: آیه ۱۶۵ سوره بقره به آن ۷۹ کسانی اشاره دارد که در جست‌وجوی امامان بودند، اما نه آن امامی که از سوی خداوند به امامت مردم تعیین شده است. ایشان سپس آیات ۱۶۵ تا ۱۶۷ سوره بقره ۸۰ را نقل کرده و توضیح داده‌اند: «ایشان امامان ظالم (الائمة الظلمة) و حامیان آنها هستند. (ج ۱، ص ۳۷۴، ح ۱۱)

در مجموع، واضح می‌نماید که همه این عبارات همواره به خود امام اشاره ندارند، چه رسد به اینکه به «ظالم» به عنوان مدعی دروغین امامت- یعنی همان تعریفی از «ظالم» که ابن بابویه مطرح کرده است- اشاره داشته باشند، و شاید در بحث‌های معروف قرن دهم ق/ شانزدهم م بر سر مشروعیت قبول درآمدهای حاصل از مالیات زمین (خراج) از قدرت سیاسی، همین تعریف موردنظر بود. ۸۱ همچنین همه اشارات به «سلطان»، همواره به امام یا نهاد سیاسی حاکم، اشاره‌ای ندارند. ۸۲ اما اساسا به نظر می‌رسد که تمییز بین اصطلاحاتی همچون «جور» و «عدالت» و تعابیر مربوط به امامت، در کافی و نیز در بصائر، بر محور تمسّک به وحی مورد قبول شیعیان دوازده امامی می‌چرخند و توقّع از مؤمنان این بود که به‌طور جدّی توجه کنند که دولت‌مردان به چه میزان در اعمال و احکام خود به ائمّه علیهم السّلام و روایاتشان مراجعه و اتّکا دارند.

ص: ۴۳۴

پی‌نوشت‌ها

---

(۱). p ,[tic .po]niassuH .fC. ۴۲.

(۲). pp ,[tic .po]niassuH .fC. ۳۸- ۹.

(۳). روایت دیگری در روضه (ج ۸، ص ۱۵۱، ح ۱۳۴)- که از عده رازی [مرتبط با] سهل بن زیاد نقل شده است- بر جنبه عوام‌فریبانه انتصاب امام [علیه السّلام] از سوی خلیفه به عنوان جانشینش، دلالت می‌کند. ر. ک.

. P, [tic. po] niassuH .۱۴۳

(۴). p ,[tic .po]niassuH. ۲۸.

(۵). همچنین نک. ص ۴۹۸، ح ۱ که.۴۹ .niassuH[tic .po], p نقل کرده است.

(۶). قس..۷۶ .niassuH[tic .po], p

(۷). ر. ک..۷۰, ۷۲, ۷۴ .niassuH[tic .po], pp . در روایتی که هم محمّد بن عبد اللّه و هم محمّد بن یحیی نقل کرده‌اند، چند نفر از کسانی که با امام دوازدهم [علیه السّلام] ارتباط نزدیک داشتند، از جمله احمد بن اسحاق– که نام او در ذیل می‌آید– متذکر شده‌اند که خلیفه معتقد بود: امام حسن عسکری [علیه السّلام] بدون اولاد از دنیا رفته است. (ص ۳۲۹– ۳۳۰، ح ۱) ر. ک.۶۱۹ rimA– [tic .po]izzeoM, pp. ۱۱۰ n ۵۹۴, ۱۱۵ n

(۸). این روایت همچنین تقریر طولانی‌تری از روایت خضر است که قبلا در مباحث ما پیرامون صفّار و در ۵ روایت بصائر، که ۱۲ را به عنوان تعداد نهایی ائمّه [علیهم السّلام] بیان کرده‌اند، نقل شده است. همچنین نک. ص ۵۳۴، ح ۱۹، که باز از طریق صفّار نقل شده است. ر. ک.۱۰۰ .isserradoM[tic .po], sisirC, p

(۹). مدرّسی) ۲۵۱ sisirC, p. ۱۱۰ n (همچنین به روایت خضر که در آن عده [مرتبط با] برقی از امام نهم [علیه السّلام] نقل کرده‌اند که امام دوازدهم [علیه السّلام] همان «قائم» است، اشاره کرده. همچنین ر. ک. نظریه حسین.], pp niassuH[tic .po که معتقد است: همه ائمّه [علیهم السّلام] لقب «قائم» روایات بودند، و روایات ص ۳۰۷، ح ۷، ص ۵۳۶، ح ۱ و ص ۳۳۸، ح ۷ را نقل می‌کند که در آن، یک غیبت ذکر شده است. همچنین نک. بحث قبلی ما در فصل‌های چهارم و پنجم، درباره عدد ۱۲ به مثابه تعداد ائمّه [علیهم السّلام].

(۱۰)..۶ –۲۵ .niassuH[tic .po], pp . همچنین امیر معزّی روایت اخیر (ص ۴۶۵، ح ۶) را– که در آن، امام [علیه السّلام] اشاره کرده است که «خداوند سایه (ظل) قائم [علیه السّلام] را آفرید [و به ملائکه فرمود: با این، انتقام حسین علیه السّلام را خواهم گرفت]»– به عنوان دلیلی بر قول به وجود ماقبل دنیوی [امامان]، در ذات مذهب شیعه قرار دارد، نه به عنوان دلیلی بر اینکه دست‌کم تا حدّی، حمایتی عملی از یک گروه در محاصره

ص: ۴۳۵

باشد، نقل کرده است. همچنین ر. ک. ارجاع حسین) niassuH (به روضه، ج ۸، ۲۳۳، ح ۳۰۶. همچنین نک. ج ۱، ص ۴۰۷، ح ۱ که در آن، امام با [علیه السّلام] فرموده است که در کتاب قیام [امام] علی [علیه السّلام] نوشته شده: «قائم [علیه السّلام] شمشیر خواهد کرد و پس از آن ممکن است به پیروانش اجازه دهد تا مادام که مالیات زمین را پرداخت می‌کنند، آن را– که به راستی همه‌اش متعلّق به اوست– اداره کنند.»

حسین) niassuH (همچنین به روایاتی که در جای دیگر در کتاب «الحجة» اصول کافی یافت شده است.

اشاره می‌کند. برای مثال، نک. ص ۲۴۰، ح ۳ از طریق همین اسناد (که در صفّار [نیز] نقل شده است، ص ۱۵۰– ۱۵۱، ح ۱) و ص ۲۸۱، ح ۳.

---

(۱۱)..۱۳۶ .eeS .niassuH[tic .po], p در این‌باره، اصطلاح «ثقه» به وضوح، به کارگزاران مالی اشاره دارد.

(۱۲). در جای دیگر، روایتی اشاره کرده است که پس از رحلت امام جواد [علیه السّلام] در سال ۲۲۰ ق/ ۸۳۵ م (ص ۳۲۴– ۳۲۵، ح ۲)، عده‌ای از مؤمنان در ارتباط با انتخاب امام بعدی، یعنی [امام] هادی [علیه السّلام]، جلسه‌ای تشکیل دادند. روایت دیگری (ص ۴۹۴، ح ۳) بیانگر این است که عوامل امام جواد [علیه السّلام] در مصر فعّال بودند. (ص ۴۹۴، ح ۳)،. ۸۱ .eeS .niassuH[tic .po], p روایت دیگری منقول از علی بن ابراهیم در روایات آخرین باب از جلد اول درباره «خمس» و موضوعات مربوط به آن، عاملی از قم را نام می‌برد. (ص ۵۴۸، ح ۲۷) اما همچنین نک. ج ۵، ص ۱۱۱؛ همان‌گونه که حسین) .۴۶ .niassuH[tic .po], p (نقل کرده است. معلّی بن خنیس یکی از عوامل امام جعفر [صادق علیه السّلام] بود و به همین دلیل، به دست عموی منصور خلیفه [عبّاسی]، در سال ۱۳۳ ق/ ۷۵۰ م یا بین سال‌های ۱۴۵ ق/ ۷۶۲ م و ۱۴۸ ق/ ۷۶۵ م، به قتل رسید. نک. حسین) ۷۹ .niassuH[tic .po], p (که روایتی منقول از محمّد بن یحیی را، از اصول کافی (ج ۲، ص ۵۵۷، ح ۵) نقل می‌کند. نک کلبرگ) ۷, ۳۵۷ –۳۵۵ . tic], pp ,greblhoK" ayyiqaT"[po. (که این روایت را به همراه روایت دیگری (ج ۲، ص ۵۱۳، ح ۵) که باز منقول از محمّد بن یحیی است. [و روایتی] در فروع کافی، ج ۶، ص ۴۴۵، ح ۳، تا ص ۴۴۶ نقل می‌کند. شأن و منزلت معلّی بن خنیس به مثابه یک عامل و یک شهید، تنها می‌تواند به روایاتش در قم که دایم تحت محاصره بود، اعتبار ببخشد.

(۱۳). این روایت نیز به ماذرائی اشاره دارد. باز نک. جعفریان [پیشین]، ج ۱، ص ۲۵۳ و

dna mizaK- la asuM fo emiT eht ni tnemevoM i'ihS imamI ehT", arakuyuB. A. M.)۱۹۹۷, grubnidE fo ytisrevinU, noitatressiD D. hP dehsilbupnu(" adiR- la ilA

---

(۱۴). درباره اصل و نسب قمی‌اش، ر. ک. ترجمه این روایت در.۵۱ niassuH[tic .po], pp. ۸۷– ۸, pse. ۸۸ n .

احمد بن اسحاق اشعری، یکی از نزدیکان امام دوازدهم [علیه السّلام]، از این اصل و نسب قمی است که بعدا عامل موقوفات امام [علیه السّلام] در قم و مرتبط با عمری دانسته شد. همچنین نک. اشاراتی که در کافی به او شده است: ج ۱، ص ۳۲۹، ح ۱؛ قمی [پیشین]، ص ۲۱۱؛[P. ۹۲ niassuH[tic .po

(۱۵)..۱۱۴– ۱۵ .niassuH ,[tic .po], pp

(۱۶). بحث حسین) niassuH (– برای مثال– درباره زندگی و دوران سومین و چهارمین سفیر، عمدتا بر اساس [کتاب‌های] ابن بابویه و طوسی است که این منابع مربوط به زمان پس از مرگ چهارمین سفیر است. (نک.

پاورقی‌های ص ۱۱۹ به بعد) در واقع، آن‌گونه که حسین) ۱۰. ۱۲۰ niassuH[tic .po], pp. ۱۹۷ n (نقل کرده است، طبق کتاب کمال الدین ابن بابویه (تحقیق علی اکبر غفّاری، دو مجلّد در یک جلد، ج ۱، قم ۱۳۶۳، ص ۵۰۳) نایب سوم را خود نوّاب [قبلی] انتخاب کردند. کلینی و قمی‌هایی که وی بخش عمده روایاتش را از آنها نقل کرده است،

به وضوح از این مسئله آگاه نبودند که خود امام [علیه السّلام] بر جانشینی چهارمین نایب، ختم [نظام] نیابت و آغاز غیبت کبرا پس از مرگ چهارمین نایب، صحّه نهاده است.

)p, [tic. po] niassuH. fC .۱۳۴(

در واقع، حسین) ۷۷ .niassuH[tic .po], p (به روایتی از این بابویه اشاره کرده است (کمال الدین، ص ۴۷۶– ۴۷۸، به علاوه ص ۴۷۷) که در آن، ابو العبّاس محمّد بن جعفر حمیری قمی با عده‌ای دیگر وارد سامرّاء شدند، درحالی‌که به وضوح از مرگ امام یازدهم [علیه السّلام] بی‌اطلاع بودند. به دلیل آنکه به این شخص نیز به عنوان «ابو العبّاس» اشاره شده، احتمالا یا عبد اللّه بن جعفر حمیری (م ب ۲۹۷ ق/ ۹۱۰ م) است که برای صفّار روایت نقل کرده، یا شاید پسرش محمّد که کلینی روایاتی را از او نقل نموده است. همچنین نک. اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۳۹۷؛ نجاشی [پیشین]، ص ۲۱۹– ۲۲۰؛ اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۴۷۸– ۴۷۹؛ طهران، طبقات، ج ۱، ص ۱۵۳.

(۱۷). این جلد در مقایسه با جلد اول، اسناد ناقص زیادی دارد.

(۱۸). این عده عبارت بودند از: علی بن محمّد بن ابراهیم رازی، معروف به «علّان کلینی»– عموی محمّد [بن یعقوب کلینی]– محمّد اسدی، محمّد بن عقیل کلینی و صفّار قمی، که کلینی از همه آنها مستقیما روایت نقل کرده است. نک. کافی، ج ۱، مقدّمه، ص ۴۸.

(۱۹). اولین کتاب این جلد کتاب «الایمان و الکفر» دارای ۱۶۰۹ روایت است که اسناد ۱۴۰۲ روایت، یعنی ۸۷ درصد آن دارای اتصال است. علی بن ابراهیم ۴۶۳ روایت، یعنی ۲۹ درصد از مجموع ۱۶۰۹ روایت را

نقل کرده است. محمّد بن یحیی اشعری بزرگ‌ترین دسته بعدی از روایات، یعنی ۳۹۰ روایت یا ۲۴ درصد را نقل کرده است. عده عمدتا قمی مرتبط با احمد برقی، سومین دسته بزرگ از روایات، یعنی ۲۳۷ روایت یا ۱۵ درصد را نقل کرده‌اند. حسین بن محمّد اشعری ۸۰ روایت یا ۵ درصد، و احمد بن ادریس ۷۰ روایت یا ۴ درصد از مجموع را نقل کرده‌اند. اما عده غیرقمی عمدتا رازی، که از سهل بن زیاد نقل می‌کنند، ۱۴۵ روایت یا ۶ درصد را نقل کرده است. صفّار ۳ روایت را در این کتاب نقل کرده است.

دومین کتاب این جلد، کتاب «الدعاء»، دارای ۴۰۹ روایت است که ۳۹۴ روایت آن دارای سند متصل است. محمّد بن یحیی بزرگ‌ترین دسته روایات، یعنی ۱۱۵ روایت یا ۲۸ درصد را نقل کرده است. علی بن ابراهیم ۱۱۰ روایت یا ۲۷ درصد را نقل کرده است. عده قمی [مرتبط با] برقی سومین دسته بزرگ از روایات، یعنی ۸۰ روایت یا ۱۹ درصد را نقل کرده‌اند. احمد بن ادریس اشعری ۱۸ روایت یا ۴ درصد، و حسین بن محمّد اشعری ۱۴ روایت یا ۳ درصد را نقل کرده‌اند. اما عده غیرقمی مرتبط با سهل بن زیاد، چهارمین دسته بزرگ از روایات، یعنی ۳۰ روایت یا ۷ درصد را نقل کرده‌اند. از این‌رو، قمی‌ها در این کتاب، قریب ۳۳۷ روایت، یعنی ۸۲ درصد را نقل کرده‌اند. اشعریان به تنهایی قریب ۱۴۷ روایت، یعنی ۳۶ درصد را نقل کرده‌اند. احمد بن محمّد بن عیسی اشعری ۴ روایت از این روایات را مستقیما نقل کرده است.

سومین کتاب، کتاب «فضل القرآن» دارای ۱۲۴ روایت است که ۱۲۲ روایت آن دارای سند متصل است. علی بن ابراهیم بزرگ‌ترین دسته از روایات، یعنی ۳۸ روایت یا ۳۱ درصد را نقل کرده است. محمّد بن یحیی دومین دسته بزرگ از روایات، یعنی ۲۴ روایت یا ۱۹ درصد را نقل کرده است. احمد بن ادریس ۱۶ روایت، یعنی ۱۳ درصد را نقل کرده است. عده قمی مرتبط با احمد برقی ۱۴ روایت، یعنی ۱۱ درصد، و حسین بن محمّد اشعری ۳ روایت، یعنی ۲ درصد را نقل کرده‌اند. اما عده رازی غیرقمی مرتبط با سهل، ۱۶ روایت، یعنی ۱۳ درصد را نقل کرده‌اند. از این‌رو، قمی‌ها ۹۵ روایت، یعنی ۷۷ درصد از مجموع ۱۲۴ روایت را نقل کرده‌اند. اشعریان ۴۳ روایت، یعنی ۳۵ درصد را نقل کرده‌اند.

چهارمین و آخرین کتاب جلد دوم اصول، کتاب «العشرة» دارای ۲۰۴ روایت است که ۱۹۶ روایت آن دارای اسنادی متصل هستند. علی بن ابراهیم ۵۸ روایت از ۲۰۴ روایت، یعنی ۲۸ درصد از مجموع را نقل کرده است. محمّد بن یحیی اشعری و عده قمی مرتبط با احمد برقی هرکدام ۴۸ روایت، یعنی ۲۳ درصد را نقل کرده‌اند. احمد بن ادریس اشعری ۱۳ روایت، یعنی ۶ درصد را نقل کرده است. حسین بن محمّد ۲ روایت، یعنی کمتر از یک درصد را نقل کرده است. اما عده غیرقمی مرتبط با سهل بن زیاد ۱۲ روایت،

یعنی تنها کمتر از ۶ درصد را نقل کرده‌اند. پس قمی‌ها، ۱۶۹ روایت از ۲۰۴ روایت، یعنی ۸۳ درصد از مجموع را به خود اختصاص داده‌اند. اشعریان ۶۴ روایت، یعنی ۳۱ درصد را نقل کرده‌اند. احمد بن محمّد بن عیسی روایت دیگری را مستقیما نقل کرده است.

---

(۲۰). درست همانند فقه اهل تسنّن، «اجتهاد» اصطلاحی است که برداشت‌های متنوّع پرورانده و نیز معیارهای قابل قبولی را در اختیار داشته است. از این‌رو، در بابی دارای ۱۵ روایت درباره «تقوا»، که در بالا نقل شد، محمّد بن یحیی جمله‌ای از احمد بن محمّد بن عیسی نقل کرده است که در آن، امام جعفر [صادق علیه السّلام]، «تقوا، اجتهاد و صدق حدیث» را در میان دیگر چیزها، بر مؤمنان واجب کرده‌اند. (ص ۷۷، ح ۹؛ همچنین ص ۷۸، ح ۱۴ که باز از محمّد بن یحیی است.) در این روایت، اجتهاد در بعضی از مسائل- اگر با اعتماد بر وحی، سازگار باشد- مسلّما قابل قبول است. (همچنین ر. ک. ج ۲، ص ۲۱- ۲۲، ح ۱۰) درباره اجتهاد در فقه اهل تسنّن، نک.. A yrotsiH ,xedni ,s .v ,qallaH

(۲۱). کافی، ج ۲، ص ۲۹۸، روایت ش ۴، در نسخه عربی تذکر می‌دهد که این عبارت به آیه ۲۴ سوره صافّات اشاره دارد: وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ؛ آنها را نگه دارید که باید بازپرسی شوند.

(۲۲). امیر معزّی (ص ۶۸ و ۱۸۹، ش ۳۲۹- ۳۳۴) روایات ش ۲، ۷، ۴، ۵ و ۶ از این ۸ روایت را نقل و ترجمه کرده است. اما ترجمه او از عنوان «طلب الرئاسة» به dnammoC ot lliW (میل به فرمان دادن) مسئله‌دار به نظر می‌آید. شاید مانند باب‌های اولیه کتاب «فضل العلم» کافی، که در آن ائمّه [علیهم السّلام] «طلب علم» را ستایش کرده بودند، بتوان «طلب» را به معنای «در پی چیزی رفتن» ترجمه کرد.

(۲۳). در این‌باره، همچنین نک. مباحث ما در فصل‌های چهارم، پنجم و ششم گذشته، و کلبرگ،) ۲۶ pp. ۳۴۸, ۳۹۹ n ayyiqaT"[tic .po], "(که از ج ۱، ص ۳۳۲– ۳۳۳، به ویژه ص ۳۳۳، ح ۲ را نقل می‌کند که در آن، دلیل این پنهان‌کاری این است که اگر شیعه نام او را بدانند، آن را فاش خواهند ساخت.

(۲۴). قس.۹۱ greblhoK ,dibi ,p. ۳۶۲ n

(۲۵). قس.۳۶۸. greblhoK[tic .po], p

(۲۶). همچنین نک. ص ۲۱۸، ح ۵. قس.۳۵۸. greblhoK[tic .po], p باید یادآوری کرد که بصائر هیچ بخشی مستقل درباره «تقیّه» ندارد.

(۲۷).. greblhoK .fC. ۳۷۲[tic .po], p

(۲۸).. greblhoK .eeS[tic .po], p. ۳۵۵ f

که این روایت را نقل می‌کند، به علاوه روضه (ج ۸، ص ۳۰۴، ح ۴۶۹) و بحث درباره میزان توانایی معلّی در پای‌بندی به «قواعد کتمان». همچنین نک. ص ۳۵۴ که ح ۱، ص ۲۲۱ را نقل می‌کند.

---

(۲۹). همچنین نک.. greblhoK. ۳۶۷[tic .po], p کلبرگ (ص ۳۷۷) همچنین متذکر شده است که پیش از این نیز به ضرورت احتیاط در تبلیغ دین، اشاره شده است. (ج ۲، ص ۲۱۲، ح ۳)

(۳۰). کلبرگ، ص ۳۵۸ از روضه (ج ۸، ص ۱۵۷، ح ۱۴۹) نقل می‌کند که جابر بن یزید جعفی از امام محمّد باقر [علیه السّلام] ده‌ها هزار روایت دریافت کرده است که پس از وفات امام [علیه السّلام] بر دوش او سنگینی می‌کردند.

او از این سفارش امام جعفر [صادق علیه السّلام] تبعیت کرد که سرش را داخل چاهی کند و همه آنها را با صدای بلند فریاد بزند تا چاه از آنها پر شود؛ چرا که زمین راز او را نگه خواهد داشت. کلبرگ در جای دیگر (ص ۳۶۳)، اشاره کرده است که روایات مربوط به برخورد با افراد به روش دوستانه (مداراة)، در اصول کافی (ج ۲، ص ۱۱۶– ۱۱۷) غالبا متضمّن کتمان عقاید حقیقی افراد است. از ۶ روایت این باب، که همه را قمی‌ها نقل کرده‌اند، هیچ‌کدام در باب متناظر برقی (ص ۲۵۹– ۲۶۰) نقل نشده است. کلبرگ (ص ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۶۷)– به ترتیب– روایات ص ۳۶۹ ح ۷، ص ۴۰۲، ح ۵ و ص ۴۰۱، ح ۲ از کتاب «الحجة» و نیز ۲ روایت از فروع کافی، درباره «شکار» (ج ۶، ص ۲۰۷، ح ۱، ص ۲۰۸، ح ۸) را ذکر کرده است. همچنین نک. اشاره‌ای که در ذیل، به روایتی از کتاب «الصلاة» (ج ۳، ص ۳۸۰، ح ۷) از محمّد بن یحیی نقل شده است.

(۳۱). الف. افسر الدین) A. niddurasfA (در مقاله جدیدی بر احیای مجدّد مدح و ثنای ۴ خلیفه در این دوره، مدارکی ارائه کرده است.

erutaretiL biqanaM eht morf yrotsiH gnitaerceR: shpilaC eht fo esiarP nI". eeS. ۳۵۰- ",
۳۲۹. pp,)۱۹۹۹(۳۱, seidutS nretsaE elddiM fo lanruoJ lanoitanretnI

البته کتاب الموطّأ مالک بن انس (م ۱۷۹ ق/ ۷۹۵ م)، که دارای ۳۲ باب از روایات نبوی درباره موضوعات ذیل است، بر مجموعه‌های بزرگ اهل تسنّن مقدّم است. آن موضوعات عبارتند از: نماز، تجهیز میّت، اعتکاف، زکات، حج، جهاد، قسم‌ها، ذبح حیوانات، شکار، عقیقه، قربانی کردن حیوانات، ازدواج، طلاق، تربیت فرزندان و آزادسازی بردگان. درباره الموطأ، نک.

nozruC, nodnoL, waL cimalsI fo snigirO ehT, nottuD. Y ,۱۹۹۹ .

(۳۲). براساس آن مقدار کمی که از محاسن به جای مانده است و آنچه ما از این بر جای مانده می‌دانیم، احتمالا برقی اهدافی کاملا مشابه داشته است. از این‌رو- برای مثال- دومین کتاب محاسن، «ثواب[۱۸۱]

ص: ۴۴۰

الاعمال»، همان جوانبی از نماز را مطرح کرده که در سومین کتاب «عقاب الاعمال»، آمده است. کتاب هشتم، که دارای ۹۸۱ روایت است، به جوانب گوناگون خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها پرداخته است؛ همان‌گونه که کتابش درباره «آب» با ۱۱۴ روایت، این‌گونه است؛ همچنین آخرین کتاب با ۱۷۴ روایت که شماری از آنها به حیوانات پرداخته است. همان‌گونه که قبلا مطرح شد، تعدادی از روایات محاسن، در کافی آمده است، گرچه البته این دلیل نمی‌شود که تمام روایات نقل شده از برقی در کافی، در محاسن بوده است.

---

(۳۳).

eht ot htneT eht morf ecnedurpsiruJ i? ihS imamI ni smuhK", redlaC namroN. ۳۹. P,
)۱۹۸۲(I/ ۶۵, SAOSB," D. A, yrutneC htneetxiS

(۳۴). درباره این اصطلاحات، نک.

n ۲۵, ۲۵- ۲۱. pse, ۲۵- ۱۱. pp, [tic. po] jarahK, isserradoM ۳ .

(۳۵). با تشکر از دکتر وای. داتون) nottuD .Y (به خاطر توضیح این ارجاع.

(۳۶). در این‌باره، پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] محصول را به دو نیم قسمت کردند: نیمی از آن را نگه داشتند و باقی‌مانده را به دهقانان روستایی دادند. نک. ۴, ۳۲. isserradoM, jarahK, pp .

---

[۱۸۱] نیومن، آندره. جی، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، ۱جلد، شیعه شناسی - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۶ ه.ش.

.(۳۷)

eht ot htneT eht morf ecnedurpsiruJ i? ihS imamI ni takaZ", redlaC namroN. ۴۸۰- ۴۶۸. pp,)۱۹۸۱(iii/ ۴۶, SAOSB," D. A, yrutneC htneetxiS

(۳۸). این شامل ۲۵۱ روایتی است که در ابواب مختصّ صدقات وجود دارند و در ج ۴، ص ۶۱- ۶۲ یافت می‌شوند.

(۳۹). اینجا نیز یکی از مواردی است که در آن، تعیین ثقه به وضوح، به امانتی بودن مسئولیت اشاره دارد.

(۴۰). همچنین نک. ۳ روایت از روایات ابواب گوناگون مربوط به صدقات، ج ۴، ص ۱۷- ۱۸ که یکی از عده رازی [مرتبط با] سهل از سهل، و دیگری از محمّد بن اسماعیل از طریق جمیل بن درّاج نقل شده است.

همچنین نک. ج ۴، ص ۲۳- ۲۴، ح ۱- ۵ که علی بن ابراهیم ۲ روایت و احمد بن ادریس اشعری و محمّد بن یحیی اشعری هرکدام یک روایت نقل کرده‌اند.

(۴۱). به نظر می‌رسد که امام [علیه السّلام] در اینجا به «معرفت دینی کلی» اشاره دارند تا «توانایی در فقه عقل‌گرا» به خودی خود.

(۴۲). همچنین نک. اثر نگارنده [تحت عنوان]:

"reyarP yadirF: ecnaillA etatS/ ygrelC eht fo noitcejeR eht dna inahsaK- la dyaF

ص: ۴۴۱

adniL: yb. de, noitcelloc a ni gnimochtroF," doireP divafaS eht ni scitiloP sa eht fo erutaN ehT", medi; ۲۰۰۰, sserP ytisrevinU drofxO, kroY weN, egdirblaW. ۹- ۲۵۷. PP,)۱۹۹۲(II/ ۵۵, SAOSB," narI diwafaS- etaL ni etupsiD ilusU/ irabhkA

---

(۴۳). همچنین نک. ۱۴ روایت در ج ۳، ص ۳۸۱- ۳۸۴، که یک روایت از محمّد بن یحیی از طریق ابان بن عثمان (ص ۳۸۱، ح ۴) و بقیه از طریق جمیل بن درّاج (ص ۳۸۱، ح ۲) و سهل بن زیاد (ص ۳۸۱، ح ۳) نقل شده‌اند. همچنین نک. ص ۳۷۳، ح ۱، ص ۳۸۲، ح ۵ و ص ۳۸۵، ح ۴.

(۴۴). ر.ک. ج ۳، ص ۳۵۸- ۳۶۲، درباره سهو در نماز- به‌طور کلی.

(۴۵). سومین و آخرین روایت این باب (ج ۵، ص ۱۲، ح ۳) روایتی است که در آن امام جعفر [صادق علیه السّلام] از قول پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] نقل فرموده‌اند که «جهاد با نفس بزرگ‌ترین نوع جهاد است.» محققان غربی با ترجمه

«جهاد با نفس» در این روایت به"elggurtS lautiripS " (مبارزه معنوی)، این روایت را نقل کرده‌اند تا نشان دهند که تشیّع امامی غیرستیزه‌جوست، برای مثال، نک.

weiV yrutneC htneeteniN A", notbmaL; ۱۵۴. p, [tic. po]" erutcurtS ehT", redlaC imamI eht fo tnempoleveD ehT", greblhoK natE; ۱۸۲. p,)۱۹۷۰(۳۲ IS," dahiJ fo tfahslleseG nehcsidnalnagroM nehcstueD red tfirhcstieZ," dahiJ fo enirtcoD i'ihS dibi, greblhoK gnitic, ۶۲. p, wodahS ehT, dnamojrA; ۶۶. p; (۱۹۷۶) ۱۲۶

باتوجه به آنکه این روایت را علی بن ابراهیم از پدرش، برحسب اتفاق، از حسین نوفلی نقل کرده و بیشتر دیگر روایات علی بن ابراهیم درباره «جهاد»، به‌طور آشکار جنگ‌طلبانه است (برای مثال، نک. ص ۲۲، ح ۱، که در بالا نقل شد و نیز روایتش درباره خدمت به قدرت سیاسی) و اینکه این روایت به دنبال روایتی- باز از امام جعفر [صادق علیه السّلام]- است که در آن، امام [علیه السّلام] به نفس در قالب جهاد تلافی‌جویانه- که خود در اشاره به آیه ۴۵ سوره مائده تعریف شده- اشاره کرده است، به نظر می‌رسد این تفسیر و این ترجمه هردو نامناسب است. بنابراین، ترجمه مناسب‌تر «جهاد با نفس» می‌تواند"erafraW lautirips " (محاربه معنوی) باشد که به شکلی، به تعارض میان مخاصمات رسمی و تبلیغ دین اشاره دارد؛ تعارضی که شاید نمونه اعلای تعارض با بغداد باشد که قمی‌ها تصور کرده بودند. اما همچنین نک. ارجاعی که در پایین به ج ۵، ص ۶۰، ح ۱ داده‌ایم.

(۴۶). «خداوند از مؤمنان، جان‌ها و اموالشان را خریداری کرده که (در برابرش) بهشت برای آنان باشد؛ (به

ص: ۴۴۲

این‌گونه که) در راه خدا پیکار می‌کنند، می‌کشند و کشته می‌شوند. این وعده حقی است بر او که در تورات و انجیل و قرآن ذکر نموده، و چه کسی از خدا به عهدش وفادارتر است؟! اکنون بشارت باد بر شما، به داد و ستدی که با خدا کرده‌اید و این است آن پیروزی بزرگ! توبه‌کنندگان، عبادت‌کنندگان، سپاس‌گویان، سیاحت‌کنندگان، رکوع‌کنندگان، سجده‌آوران، آمران به معروف، نهی‌کنندگان از منکر، و حافظان حدود و مرزهای الهی، مؤمنان حقیقی‌اند»: [إِنَّ اللَّهَ اشْتَرى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْراةِ وَ الْإِنْجِيلِ وَ الْقُرْآنِ وَ مَنْ أَوْفى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بايَعْتُمْ بِهِ وَ ذلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ التَّائِبُونَ الْعابِدُونَ الْحامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (توبه: ۱۱۱- ۱۱۲)]

---

(۴۷). همچنین نک. ج ۵، ص ۲۷- ۳۰، ح ۱- ۹ که ۷ روایت آن را علی بن ابراهیم، ۶ روایت را پدرش- که ۳ تای آن از نوفلی است (ج ۵، ص ۲۸، ح ۲، ۴، ص ۲۹ ح ۷)- و یک روایت را محمّد بن یحیی اشعری از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری و عده قمی مرتبط با احمد بن محمّد نقل کرده‌اند.

(۴۸). به نظر می‌رسد اظهارنظر کالدر (erutcurtS ehT. ۱۵۵ ,p "(مبنی بر اینکه اولین روایت این باب درباره «مرابطه»، «نگرشی منفی را منعکس کرده»، اغراق‌آمیز است. به نظر می‌رسد این ۲ روایت در مجموع، جمله منسجمی را

مطرح می‌سازند: جنگ تهاجمی در غیبت امام عادل [علیه السّلام] جایز نیست. جنگ در صورت ترس برای اسلام، یعنی جهاد دفاعی، حتی تلویحا در غیبت امام عادل [علیه السّلام]، جایز است، و مرابطه در هرحال جایز است. در واقع، درباره ترس به عنوان توجیهی برای جهاد دفاعی، نک. روایتی از امام جعفر [صادق علیه السّلام] (ج ۵، ص ۴۵، ح ۵) که محمّد بن یحیی از احمد بن محمّد بن عیسی نقل کرده است.

(۴۹). ارجمند) ۵۸ .wodahS ehT ,p (از ترجمه فارسی تاریخ یعقوبی توسط آیتی (تهران، ۱۹۷۷)، ج ۲ ص ۴۷۲، تقریری از این روایت نقل کرده است.

(۵۰). «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خود و خانواده خویش را از آتشی که هیزم آن انسان‌ها و سنگ‌ها هستند، نگه دارید؛ آتشی که فرشتگانی بر آن گمارده شده که خشن و سخت‌گیرند و هرگز فرمان خدا را مخالفت نمی‌کنند و آنچه را فرمان داده شده‌اند (به‌طور کامل) اجرا می‌نمایند»: [یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَکُمْ وَ أَهْلِیکُمْ ناراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ عَلَیْها مَلائِکَةٌ غِلاظٌ شِدادٌ لا یَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ (تحریم: ۶)]

---

(۵۱). اصطلاحات استفاده شده ریشه‌های ظلم و جور هستند. در ذیل، به مطالب بیشتری درباره آن نگاه کنید.

(۵۲). هرچند امامت امام صادق [علیه السّلام]، هم حکومت بنی امیّه و هم بنی عبّاس را دربر گرفته است، اما «آنها» [در عبارت امام] احتمالا هنوز به بنی امیّه اشاره دارد. برای مثال، درباره اشاره مستقیم به بنی امیّه در روایتی که از امام جعفر [صادق علیه السّلام] است، نک. ج ۵، ص ۱۰۶، ح ۴ که در ذیل از آن بحث شده است.

همچنین نک. اشاره امام جعفر [صادق علیه السّلام] به بنی امیّه در روایت ج ۳، ص ۵۴۳، ح ۴، منقول از محمّد بن اسماعیل که در بابی – درباره پرداخت مالیات زمین به سلطان – در کتاب «الزکاه» قرار دارد. همچنین نک.

اشاره همین امام [علیه السّلام] به دیلمیان در ج ۵، ص ۱۰ – ۱۲، ح ۲.

(۵۳). «و (بدین‌سان)، دنباله (زندگی) جمعیتی که ستم کرده بودند، قطع شد. و ستایش مخصوص خداوند است؛ پروردگار جهانیان»: [فَقُطِعَ دابِرُ الْقَوْمِ الَّذِینَ ظَلَمُوا وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ (انعام: ۴۵)]

(۵۴). قس.

gnikroW fo ytilageL eht no adatruM- la firahS eht fo esitaerT A", gnuledaM. W. ۱۹. p,)۱۹۸۰(i/ ۴۳, SAOSB, (" natluS- laam lama- lif alasaM) tnemnrevoG eht rof

(۵۵).. ۳۹۴ .B uyuyakarA]po .tic [,p

درباره سید حسین بن حسن، که این روایت از او نقل شده است، نک. اردبیلی [پیشین]، ج ۱، ص ۲۳۶.

(۵۶). علی، که در سال ۱۲۴ ق/ ۷۴۱- ۷۴۲ م در کوفه متولّد شد، یکی از موالیان بنی اسد بود که در زمان سومین و چهارمین خلیفه عبّاسی، در خدمت بنی عبّاس بود؛ ولی پس از سپری کردن چهار سال در زندان، طی حکومت هارون الرشید (حک: ۱۷۰ ق/ ۷۸۶ م- ۱۹۳ ق/ ۸۰۹ م) از دنیا رفت. آزار و اذیت هارون نسبت به ائمّه [علیهم السّلام] و پیروانشان زبانزد بود. خود امام موسی [کاظم علیه السّلام] هنگام مرگ علی، در زندان بود. نک. نجاشی [پیشین]، ص ۲۷۳؛ رجال طوسی، ص ۳۵۴؛

tic. po]" sisirC ehT", dnamojrA; ۲ n ۱۸, ۱۹- ۱۸. pp, [tic. po]" esitaerT A", gnuledaM.] , ۹۰- ۳۸۵. pp, [tic. po] arakuyuB; ۴۹۲. p

(۵۷). بایوکارا) ۱۹ p. ۳۸۶ n (به روایت دیگری اشاره کرده است که در اصول کافی (ج ۲، ص ۱۳، ح ۲) از علی بن ابراهیم نقل شده و در آن، امام جعفر [صادق علیه السّلام] خود یقطین، پدر علی، را احتمالا به خاطر همراهی بیش از حد با خواسته‌های دربار، نفرین کرده‌اند. علی خودش همیشه خوب محسوب شده و

ص: ۴۴۴
بایوکارا اشاره کرده است که همین روایت پسر را از نفرین پدر معاف نموده.

---

(۵۸). قسمت‌هایی از سومین و هفتمین روایت در مقاله مادلونگ) ۲۰ ,۱۹ .pp (نقل شده‌اند. همچنین نک.

p, [tic. po] niassuH .۸۱

که روایت ج ۵، ص ۱۱۱، ح ۶ را که محمّد بن یحیی نقل کرده است. وی به عنوان شاهد نقل می‌کند که طی امامت امام نهم [علیه السّلام]، «تقیّه» آن‌قدر بسط داده شده بود که کار کردن برای سلطان را اجازه می‌دادند.

(۵۹). برای مثال، نک.

A", anidehcaS. A. A; ۷۷, ۶۳- ۶۲. pp, [tic. po]" ytirohtuA fo erutcurtS ehT", redlaC, namweN; ۱۲۴. P,)۱۹۷۸(IS," mamI htflewT eht fo noitatluccO eht no esitaerT. ۲۵۸- "۲۵۷. pp, ii/ ۵۵, [tic. po]" etupsiD ilusU/ irabhkA ehT

(۶۰). درخصوص این‌گونه به کارگیری این اصطلاح- برای مثال- نک. روایات ج ۷، ص ۱۹۷، ح ۲؛ ص ۲۰۶، ح ۷؛ ص ۲۵۱، ح ۲؛ ص ۲۵۴، ح ۳؛ ص ۲۵۸، ح ۱۲؛ ص ۲۵۹، ح ۲۱؛ ص ۲۶۲، ح ۱۵ که همه به استناد علی بن ابراهیم نقل شده‌اند.

(۶۱). اما نک. ج ۷، ص ۲۶۶، ح ۳۲ که کلامی را از پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] نقل می‌کند.

(۶۲). اولین روایت از این روایات را جوزف الیاش) hsailE hpesoJ (در:

P,)۱۹۶۹(, ۲۹ IS" ytirohtuA lageL dna lacitiloP fo yroehT iihS- irahsA anhtI ehT" ۳ n ۲۶ .

نقل کرده است. دومین روایت در ۷۰ .redlaC, dibi, p نقل شده است.

(۶۳). از دو روایت باقی‌مانده، عده رازی [مرتبط با] سهل و عده مرتبط با احمد بن محمّد بن عیسی اشعری، هرکدام یک روایت نقل کرده‌اند.

(۶۴). اولین روایت از این روایات را کالدر نقل کرده است.) ۷۱ .dibi, p (همچنین چهار روایت اول از ۷ روایت بابی در کتاب «المعیشه» (ج ۵، ص ۱۲۶- ۱۲۷)، «سحت» را به رشوه‌خواری در انجام قضاوت، تعریف و از آن نکوهش کرده‌اند. روایت اول از این روایات را عده رازی [مرتبط با] سهل بن زیاد، و دومین روایت را علی بن ابراهیم از پدرش از نوفلی نقل کرده است. سومین روایت از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی نقل شده، درحالی‌که چهارمین روایت را محمّد بن یحیی اشعری از طریق محمّد بن سنان ذکر نموده است.

روایت اخیر (ج ۵، ص ۱۲۷، ح ۴) سومین روایت از این ۳ روایت در کتاب «القضاء» است.

---

(۶۵). «آیا ندیدی کسانی را که گمان می‌کنند به آنچه (از کتاب‌های آسمانی که) بر تو و به آنچه پیش از تو نازل شده، ایمان آورده‌اند، ولی می‌خواهند برای داوری نزد طاغوت و حکّام باطل بروند، با اینکه به آنها دستور داده شده است به طاغوت کافر شوند»: [أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ ما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَ يُرِيدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالًا بَعِيداً (نساء: ۶۰)]

(۶۶). «و اموال یکدیگر را به باطل (و ناحق) در میان خود نخورید و برای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه (قسمتی از) آن را (به عنوان رشوه) به قضات ندهید، درحالی‌که می‌دانید (این کار گناه است)»: [وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (بقره: ۱۸۸)]

(۶۷). نک. ارجاعات ما در فصل مربوط به صفّار.

(۶۸). « (به یاد آورید) روزی را که هرگروهی را با پیشوایشان می‌خوانیم ...»: [يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولئِكَ يَقْرَؤُنَ كِتابَهُمْ وَ لا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا (اسراء: ۷۱)]

(۶۹). «بگو: خداوند، تنها اعمال زشت را، چه آشکار باشد و چه پنهان، حرام کرده است»: [قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ ما لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطاناً وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ (اعراف: ۳۳)]

(۷۰). این مثال‌ها شامل شراب‌خواری و زناکاری می‌شوند.

(۷۱). «... هرکسی از هدایت من پیروی کند، نه گمراه می‌شود و نه در رنج خواهد بود»: [فَمَنِ اتَّبَعَ هُدایَ فَلا یَضِلُّ وَ لا یَشْقی (طه: ۱۲۳)]

(۷۲). روایتی مشابه اولین روایت (صفّار، ص ۱۳- ۱۴، ح ۱) از ۲ روایتی که مفضّل بن عمر از راویان آن است، به عنوان آخرین روایت از ۴ روایت بابی درباره افرادی که بدون شناخت امامشان از دنیا می‌روند، نقل شده است. (ج ۱، ص ۳۷۷، ح ۴)

(۷۳). درباره «ائمّه ضلال»، نک. ج ۱، ص ۶۳، ح ۱، روایتی که در کتاب «فضل العلم» اصول کافی علی بن ابراهیم نقل کرده، و نیز ج ۱، ص ۲۵۳، ح ۹، آخرین روایت از ۹ روایت درباره آنچه در شب قدر نازل شده است، که در آن، به هردو دسته از ائمّه در عالم ماقبل دنیا، اشاره شده است. همچنین نک. روضه، ج ۸، ص ۲ به بعد، ح ۱، [روایتی] که از علی بن ابراهیم نقل شده و تنها اشاره مستقیم به آیه ۴۱ سوره قصص،

ص: ۴۴۶

در آن صورت گرفته است. همچنین نک. ج ۸، ص ۶۳، ح ۲۱، روایتی که باز از علی بن ابراهیم نقل شده و به «ائمّه ضلال» و دعوت‌کنندگان [به سوی آتش] به‌طور غیرمستقیم به آیه ۴۱ سوره قصص اشاره گردیده است.

---

(۷۴). اولین روایت از این ۵ روایت، نظیر آن روایاتی است که صفّار گرد آورده (ص ۱۳، ح ۱- ۵) و در بالا نقل شده است.

(۷۵). اصطلاح «جائر» همچنین در روایات پراکنده‌ای که در سرتاسر کافی آمده‌اند، به چشم می‌خورد. برای مثال، در جلد اول اصول کافی، نک. ج ۱، ص ۵۴، ح ۶، [روایتی] از محمّد بن یحیی و علی بن ابراهیم در باب [مربوط به] نکوهش تمسّک به قیاس و ظنّ؛ ج ۱، ص ۳۷۵، ح ۳، که از عده قمی [مرتبط با] احمد بن محمّد بن عیسی نقل شده و درباره کسانی است که به امام [از طرف] خداوند، بی‌توجهی می‌کنند؛ ج ۱، ص ۳۷۶، ح ۴، از همان منبع و در همان باب، که در آن، چنین امام [جائری]، صرفا این‌گونه وصف می‌شود که از طرف خداوند نیست. در جلد دو اصول کافی، روایتی که از عده رازی [مرتبط با] سهل بن زیاد، از سهل، از طریق محمّد بن سنان از مفضّل بن عمر نقل شده (ج ۲، ص ۶۲۴، ح ۲) به «سلطان جائر» اشاره کرده است. فروع کافی دارای اشارات متعددی به «جائر» است. برای مثال: نک. اشاره به «حاکم جائر» در کتاب «الجنائز» (ج ۳، ص ۲۵۳، ح ۱۰) و نیز اشارات به «امام جائر» و «سلطان عادل» در کتاب «الجهاد».

(ج ۵، ص ۵۹، ح ۱۶، ص ۶۰، ح بدون شماره، ص ۶۰، ح ۳) روایت اخیر را علی بن ابراهیم از پدرش نقل کرده و اشاره شده است به «سلطان جائر» در کتاب «القضاء» در روایتی که از محمّد بن یحیی نقل شده و در بالا به آن اشاره گردید. (ج ۷، ص ۴۱۱، ح ۱) در روایتی در همین باب، که باز از محمّد بن یحیی نقل شده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] اقامه دعواهای حقوقی را نزد حکّام اهل جور محکوم کرده‌اند (ص ۴۱۱، ح ۳)، که- همان‌گونه که در بالا اشاره شد- به روشنی، به مقامات حکومتی اهل تسنّن اشاره دارد. در نهایت، در روایتی در روضه، که علی بن ابراهیم از پدرش نقل کرده، امام جعفر [صادق علیه السّلام] بدون تعریف «سلطان جائر» به آن اشاره کرده‌اند. (ج ۸، ص ۱۲۸، ح ۹۸)

همچنین نک. ج ۸، ص ۲۴۹، ح ۳۵۰ که در آن، امام [علیه السّلام] در برخورد با یک دولت باطل، به احتیاط و بردباری توصیه کرده‌اند.

(۷۶). «خداوند، ولی و سرپرست کسانی است که ایمان آورده‌اند؛ آنها را از ظلمت‌ها، به سوی نور بیرون می‌برد. (اما) کسانی که کافر شدند، اولیای آنها طاغوت‌ها هستند؛ که آنها را از نور، به سوی ظلمت‌ها بیرون می‌برند»: [اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِياؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ

مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُماتِ أُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ (بقره: ۲۵۷)]

---

(۷۷). اشارات دیگر- برای مثال- شامل روایتی از جلد ۲ اصول کافی (ج ۲، ص ۳۵۰، ح ۱) هستند که از محمّد بن یحیی نقل شده‌اند. همچنین نک. کتاب «الجهاد» فروع کافی در ج ۵، ص ۲۰، ح ۱ که در آن، محمّد بن یحیی از قول امام جعفر [صادق علیه السّلام] نقل کرده است که هیچ غزوه‌ای بدون «امام عادل» نمی‌تواند انجام شود، و از روایات مربوط به «دیات»، نک. ج ۷، ص ۲۹۱، ح ۲ و ج ۷، ص ۳۷۴، ح ۱۴. هر دوی این روایات را محمّد بن یحیی نقل کرده که اولین آنها باز از سهل بن زیاد و از طریق عبد اللّه بن سنان است.

(۷۸). بدین‌روی- برای مثال- [نک. این روایات] در کتاب «فضل العلم» (ج ۱، ص ۳۷، ح ۷)، کتاب «التوحید» (ج ۱، ص ۱۳۵، ح ۱؛ ص ۱۴۲، ح ۷؛ ص ۱۴۶، ح ۱۱) و در کتاب «الحجه» (ص ۲۱۴، ح ۱- ۳ که «ظالم» در آیه ۳۲ سوره فاطر به کسی تعریف شده که امام [علیه السّلام] را نشناخته یا تصدیق نکرده است.) همچنین نک. ج ۱، ص ۳۱۹، ح ۱۶ درباره تولّد امام [علیه السّلام]، ص ۴۳۵، ح ۹۱؛ ص ۴۴۵، ح ۱۹؛ ص ۴۷۱، ح ۴؛ ص ۴۷۱، ح ۵؛ ص ۵۲۱، ح ۱۵. در جلد ۲ اصول کافی، نک. ج ۲، ص ۴۷، ح ۱؛ ص ۲۳۰، ح ۲ که به مؤمنی اشاره می‌کند که به دشمنان خود ظلم نمی‌کند؛ ج ۲، ص ۲۳۵، ح ۱۷؛ ج ۲، ص ۳۴۴، ح ۱؛ ص ۳۶۷، ح ۲؛ ص ۴۴۳، ح ۱. در فروع کافی، نک. ج ۳ ص ۲۸۳، ح ۶، ص ۵۵۷، ح ۲؛ ج ۴، ص ۷۳ ح ۳، ص ۲۱۱، ح ۱۸، ص ۲۲۷، ح ۳؛ ج ۵، ص ۱۶- ۱۷، ح ۱، ص ۲۲۸، ح ۳، ص ۲۸۴، ح ۲؛ ج ۶، ص ۵۶، ح ۶، ص ۹۳، ح ۱؛ ج ۷، ص ۱۱، ح ۴، ص ۳۶۹، ح ۱، ص ۳۸۱، ح ۳، ص ۳۸۲، ح ۴، ص ۴۱۲، ح ۱ (که در بالا نقل شد) در روضه، نک. ج ۸، ص ۳۲؛ ح ۵، ص ۶۳، ح ۲۱ (که در بالا نقل شد)؛ ص ۶۶، ح ۲۲؛ ص ۱۰۴ و بعد، ح ۷۹؛ ص ۱۷۵، ح ۱۹۴؛ ص ۳۴۱، ح ۵۳۶؛ ص ۵۳۶- ۵۵۰، ح ۵۴۸؛ ص ۳۶۶، ح ۵۵۷.

(۷۹). «بعضی از مردم، معبودهایی غیر از خداوند برای خود انتخاب می‌کنند»: [وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْداداً (بقره: ۱۶۵)]

(۸۰). «... و آنها که ستم کردند (و معبودی غیر خدا برگزیدند) هنگامی که عذاب (الهی) را مشاهده کنند، خواهند دانست که تمام قدرت از آن خداست؛ و خدا دارای مجازات شدید است؛ (نه معبودهای خیالی که از آنها می‌هراسند.) در آن هنگام، رهبران (گمراه و گمراه‌کننده) از پیروان خود، بیزاری می‌جویند و کیفر خدا را مشاهده می‌کنند؛ و دستشان از همه‌جا کوتاه می‌شود. و (در این هنگام) پیروان می‌گویند: کاش بار دیگر به دنیا برمی‌گشتیم، تا از آنها [- پیشوایان گمراه] بیزاری جوییم، آنچنان‌که آنان (امروز) از ما

ص: ۴۴۸

بیزاری جستند! (آری) خداوند اینچنین اعمال آنها را به صورت حسرت‌زایی به آنان نشان می‌دهد؛ و هرگز از آتش (دوزخ) خارج نخواهند شد»: [وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْداداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَ لَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً وَ أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذابِ إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَ رَأَوُا الْعَذابَ وَ تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبابُ وَ قالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَما تَبَرَّؤُا مِنَّا كَذلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَيْهِمْ وَ ما هُمْ بِخارِجِينَ مِنَ النَّارِ (بقره: ۱۶۵– ۱۶۷)]

---

(۸۱). محقق ترجمه فارسی اصول کافی (ج ۴، ص ۴۷۸، پی‌نوشت)، پس از ترجمه روایت ج ۲، ص ۶۵۸، ح ۴، که در بالا آمد. تذکری را از محسن بن مرتضی فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ق/ ۱۶۸۰ م) اضافه کرده که در آن، [مرحوم] فیض [رحمه اللّه]، اظهار نموده است: «شاید در اینجا، منظور اشاره به معصوم باشد» و بیان کرده که این اصطلاحات دایم اشاره به ائمّه [علیهم السّلام] تلقّی نمی‌شدند. درباره مباحث مربوط به مالیات زمین، نک. به اثر ما [تحت عنوان]"htyM ehT "

(۸۲). ظاهرا در کافی، هیچ اشاره روشنی به اصطلاح «سلطان عادل» یا صرفا «سلطانی عادل» نشده است.

اینها اصطلاحاتی‌اند که به کارگیری آنها در مباحث بعدی درباره عقیده و عمل شیعه دوازده امامی نیز اهمیت یافته‌اند. همچنین نک. اثر ما [تحت عنوان]:.۴۳ htyM ehT", pp. ۷۱, ۷۱ n ۱۳, ۸۳– ۶, ۸۴ n "

ص: ۴۴۹

فصل نهم خلاصه و نتایج

ص: ۴۵۱

این پژوهش اسناد و مفاد روایاتی را که در کتاب‌های کلامی کافی، بخصوص اصول و روضه وجود دارند، مورد توجه قرار داده و تعدادی از روایات ناظر به بعد عملی (قریب ۷۳ درصد از مجموع) را، که در ۵ جلد فروع یافت می‌شوند، انتخاب کرده است و آنها را با ۱۸۸۱ روایت بصائر صفّار و ۲۶۰۶ روایت در آنچه از محاسن برقی به جای مانده، مقایسه کرده است تا نشان دهد که این ۳ مجموعه از حیث راویان روایات و نیز شیوه‌های تنظیم [روایات] و شاید از همه مهم‌تر، از حیث مفاد روایاتی که هرکدام مطرح کرده‌اند، باهم متفاوتند.

آنچه از محاسن بر جای مانده است و آنچه درباره این بر جای مانده می‌دانیم، حاکی از آن است که برقی– که در اوایل ربع چهارم قرن سوم ق/ نهم م از دنیا رفته– در نظر داشته است تا اثری پدید آورد که روایاتی، هم درباره موضوعات مهم اعتقادی و هم درباره عمل فردی و اجتماعی دربر داشته باشد. روایات بر جای مانده در باب آموزه‌های کلامی بر مقام خاص ائمّه [علیهم السّلام] و شیعیانشان تأکید می‌کنند و اهمیت ائمّه [علیهم السّلام] و روایاتشان را به عنوان منبع اصلی مراجعه در مسائل اعتقادی و عملی آشکار می‌سازند. بیش از نیمی از ۲۶۰۶ روایت موجود محاسن، به بیان «احکام»، جوانب عملی رفتار اجتماعی و بخصوص رفتار فردی، می‌پردازند. باتوجه به این انتظار، که فرزند امام یازدهم [علیه السّلام] به زودی خود را

معلوم خواهد ساخت و امامت و جانشینی از سر گرفته خواهد شد، تعجب‌برانگیز نیست که این مجموعه ظاهرا به لزوم سامان بخشیدن به اعمال گوناگون جامعه طی دوران غیبت- از جمله امامت نماز جمعه، جمع‌آوری و توزیع وجوهات شرعی گوناگون، و داوری در باب مسائل نظری و عملی و تفسیر آنها، که نقش امام [علیه السّلام] در تمام این موارد، هم حیاتی و هم در واقع، متمایز است- اشاره‌ای نکرده، چه رسد به اشاره‌های مستقیم به خود غیبت یا عدد ۱۲ به عنوان حدّ نهایی تعداد ائمّه [علیهم السّلام]. در این بین، وظیفه فوری برقی، که از موالی بود، و حامیان اشعری‌اش در مواجهه با تفرقه بین گروه‌های شیعی و دشمنی مستمر مرکز با دولت- شهر شیعی قم، این بود که نکات اصلی مربوط به نظر و عمل را- آن‌گونه که ائمّه [علیهم السّلام] در طول حضورشان در جامعه اظهار داشته بودند- ترسیم کنند.

۱۸۸۱ روایت بصائر- که در ربع آخر قرن سوم ق/ نهم م تهیه شد- آن دسته از روایات محاسن را، که شخصیت خاص ائمّه [علیهم السّلام] و شیعیانشان، دانش ائمّه [علیهم السّلام] و اهمیت تمسّک به ایشان را در مسائل نظری و عملی ترسیم می‌کرد، بیشتر توضیح می‌داد. درحالی‌که در این زمان، دیگران در قم با [مسئله] چیستی و مدت غیبت و حدّ نهایی تعداد ائمّه [علیهم السّلام] دست و پنجه نرم می‌کردند و روایاتی درباره هردو موضوع در شهر رایج بود، صفّار روایاتی را جمع‌آوری کرد که ائمّه [علیهم السّلام] را دارای علم و قدرتی خارق‌العاده- اگر نگوییم معجزه‌آسا- نشان می‌دهند که از این حیث، وارثان پیامبران پیشین [علیهم السّلام] و شخص پیامبر [خدا، حضرت] محمّد [صلّی اللّه علیه و اله] هستند. این روایات تأکید می‌کنند که ائمّه [علیهم السّلام] علاوه‌بر موقعیت خاصی که خود مؤمنان در اسلام از آن برخوردارند، از اوضاع و احوال شیعیانشان در دیگر زمان‌هایی که در میان آنها حضور ندارند، باخبر و نسبت به آنها نگرانند؛ و سرانجام، این روایات به مؤمنان اطمینان می‌دهند که خداوند، مؤمنان را بدون

امام [علیه السّلام] تنها نخواهد گذاشت، حتی اگر تنها دو نفر روی زمین باقی مانده باشند.

به نظر می‌رسد خود صفّار با این عقیده موافق بوده که آغاز دوباره روند جانشینی نزدیک است، اما- و در این فترت- ضرورت و اهمیت رسالت ائمّه [علیهم السّلام] را به مؤمنان متذکر شده و تأکید کرده که روایات ائمّه [علیهم السّلام] دشوار است، و ماهیت رسالت ایشان از نظر تاریخی سرّی است، و ائمّه [علیهم السّلام] دارای اسراری الهی‌اند که آنها را به یکدیگر منتقل کرده‌اند.

هجمه معنوی سیاسی- نظامی، که شهر طیّ دوره عبّاسی در معرض آن قرار داشت (حمله معنوی از طرف سنّی‌ها و نیز شیعیان زیدی و اسماعیلی، و حمله سیاسی- نظامی که خود بغداد هدایت می‌کرد) نیز در بالا مطرح شده است. هرچند قم در مقایسه با اوضاع و احوال شیعیان امامی سایر نقاط در ایران و عراق به عنوان گروه‌های پراکنده مؤمنان در حکومت تحت سیطره اهل تسنّن، تا اندازه‌ای پناهگاهی برای مؤمنان در این دوره بود، ولی ظاهرا نمی‌توانست طیّ این دوره پناهگاه دائما امنی برای ساکنانش باشد. به همین دلیل، ضرورت داشت مقام خاص ائمّه [علیهم السّلام] و خود ساکنان قم به عنوان شیعیان ایشان، به‌طور دایم یادآوری شود؛ اینکه هم محاسن و هم بصائر الدرجات را موکّلان [موالی] طایفه «اشعری» جمع‌آوری کردند و شرح و وصف دست‌یابی طایفه «اشعری» به شهرت و رهبری در قم و توابعش طیّ دوران اولیه اسلام و بخصوص قرن سوم ق/ نهم م- که قبلا گذشت- از این حکایت دارد که بزرگان شهر لزوم چنین حمایت‌هایی را- گرچه تنها به‌طور ضمنی- به رسمیت می‌شناختند. نقش نسبتا برجسته‌تر اشعریان و دیگر راویان قمی

در نقل روایات بصائر، در مقایسه با محاسن، از ظهور علاقه‌ای بومی، یعنی علاقه‌ای قمی به روایات به‌طور عام، و روایاتی از بصائر به‌طور خاص، که بر موقعیت خاص و در واقع خارق‌العاده ائمّه [علیهم السّلام] و طرفدارانشان تأکید کرده است، حکایت دارد.

ص: ۴۵۴

پژوهش حاضر به اسناد قریب ۷۵۹۹ روایت از ۱۶۱۹۹ روایت کافی، یعنی ۴۷ درصد از مجموع روایات پرداخته است. این روایات تمام روایات دو جلد اصول و جلد هشتم، یعنی روضه را، که در مجموع، ۴۳۸۰ روایت می‌شوند، به علاوه ۳۲۱۹ روایت، یعنی ۲۷ درصد از ۱۱۸۱۹ روایت پنج جلد فروع را شامل می‌شود. از آن ۷۵۹۹ روایت، دو نفر یعنی علی بن ابراهیم قمی و محمّد بن یحیی عطار اشعری قمی- به ترتیب- ۲۱۱۹ روایت یعنی ۲۸ درصد، و ۱۹۰۲ روایت یعنی ۲۵ درصد را نقل کرده‌اند. قمی‌ها از جمله این دو نفر به علاوه حسین بن محمّد اشعری (۴۶۲ [روایت])، احمد بن ادریس اشعری (۲۷۸ [روایت])، چندین تن از خانواده برقی (۵۴۸ [روایت])، و عده [مرتبط با] احمد بن محمّد برقی (۱۹۷ [روایت])، ۵۵۰۶ روایت از ۷۵۹۹ روایت، یعنی ۴/ ۷۲ درصد از کل روایات را نقل کرده‌اند. راویان منتسب به ری، از جمله سهل بن زیاد و عده [مرتبط با] او (۳۸۹ [روایت])، علی بن محمّد (۱۷ [روایت]) و اسدی (۲۲ [روایت])، ۴۲۸ روایت، یعنی ۶/ ۵ درصد از ۷۵۹۹ روایت را نقل کرده‌اند. افراد متعدد مذکور روی هم ۵۹۲۴ روایت، یعنی ۷۸ درصد از ۷۵۹۹ روایت را نقل کرده‌اند. سه نفر اشعری مذکور به تنهایی ۲۶۴۲ روایت، یعنی ۳۵ درصد از ۷۵۹۹ روایت را نقل کرده‌اند. ۱ مجموع ۴۰۲۱ روایتی که علی بن ابراهیم قمی و محمّد بن یحیی نقل کرده‌اند به تنهایی ۵۳ درصد از ۷۵۹۹ روایت را عرضه می‌دارد، تا آن حد که روایات کافی نمونه‌ای گویا از روایات رایج در شهر قم است. در مقام مقایسه [اسناد کافی] با اسناد محاسن و بصائر الدرجات، که قبلا در قرن سوم ق/ نهم م در زمان اقامت موقّت کلینی در قم در حدود اوایل قرن گردآوری شده بود، [می‌توان دریافت که] تنی چند از راویان قمی، از جمله اعضایی از نخبگان اجتماعی، اقتصادی و سیاسی اشعری، در نقل روایات ائمّه [علیهم السّلام] در شهر- به فرض که در واقع، غالب نبودند- نقش مهمی را به دست آورده بودند. ۲

ص: ۴۵۵

به دلیل آنکه کلینی به دنبال ورودش به شهر بغداد در زمانی پس از اوایل قرن سوم ق/ نهم م، برای پاسخ به سؤال درخواست‌کننده مستقر در بغداد درباره روایات و کارایی‌شان، [که در مقدّمه کافی به او و درخواستش اشاره شده است] به این راویان و روایاتشان روی آورد، روایات کافی دل‌مشغولی‌ها و برداشت‌های نخبگان قمی را درباره مسائلی که طبق استنباط کلینی برای جامعه شیعی در بغداد اهمیت داشت، برملا می‌کند؛ چرا که اقامت ۲۰ ساله وی در شهر بغداد به او اجازه داده بود تا [از نزدیک] شاهد اوضاع و احوال آن جامعه باشد. اقامت کلینی به او امکان داده بود تا شاهد گفتمان عقل‌گرا باشد. گفتمان عقل‌گرا تا آن زمان در میان مؤمنان شهر حکمفرما بود، اما تأثیر آن آشکارا به‌طور فزاینده‌ای [موجد] وضعیت خطرناکی در دهه اول قرن جدید بود و اقامت کلینی در بغداد [همچنین] به وی اجازه داد تا رشد حدیث‌گرایی اهل تسنّن را مشاهده کند و حمایت‌های جناح‌های مختلف شهر را، چه در سطح عوام و چه در سطح نخبگان، از این جریانات مختلف و ناسازگار مذهبی- عقلانی دریابد- احتمالا اهمیت این دریافت کمتر از آن مشاهده نبود- و شاید هم مستقیما تجربه کند. اینکه کلینی روایات کلامی و روایات عملی را نیز گنجانده است و در واقع، اینکه روایات عملی قریب سه چهارم کل این مجموعه را تشکیل می‌دهد، حاکی از این است که او قصد داشته است برای متقاضی [تألیف کتاب]، راهنمایی به اندازه کافی جامع درباره ویژگی‌های بنیادی و اساسا متمایز مذهب در این محیط

اجتماعی فراهم کند، که این ویژگی‌ها به‌طور صریح، عقل‌گرایی شیعی و دست‌کم به‌طور تلویحی، عقل‌گرایی و حدیث‌گرایی اهل تسنّن را زیر سؤال ببرد. باتوجه به نوسان داشتن فرصت‌های شیعه شهر در این دوره، به ویژه در سال‌های آخر عمر کلینی– آن‌گونه که قبلا ترسیم شد– کار او بی‌تردید، باید یک اقدام شجاعانه بوده باشد.

ص: ۴۵۶

در سال‌های آخر قرن سوم ق/ نهم م، مؤمنان بغداد، که در خلال ظهور حدیث‌گرایی سنّی– که حامیانش در این شهر با دیگر نیروهای ضد شیعی شهر اتحاد داشتند– با غیبت امام دوازدهم [علیه السّلام] مواجه شده بودند، در تمسّک به ابزارهای عقل‌گرایان برای تحلیل و تفسیر، به دنبال معنا و رهنمودی برای حفظ و پیشبرد منافع جامعه شیعه بودند. این تمسّک، که با اتّکا به گرایش‌های متقدّم‌تر در میان امامیه به‌طور خاص، و شیعه به‌طور عام، انجام می‌گرفت، با احیای اتحاد عقیدتی میان معتزله، شیعه و خود خلافت و ابعاد عملی ملازم با آن اتحاد، همراه بود. این اتحاد شاخص و شاید غالب بر نیمه اول قرن بود و متحدانی در دربار برای جامعه شیعه به ارمغان آورد و میزانی از اهتمام نسبت به منافع شیعه را در شهر تضمین کرد. بنی نوبخت مظهر این گرایش و سخن‌گویان آن بودند. حمایت ایشان از عقل‌گرایی معتزلی با حمایت همزمان از ضرورت سامان بخشیدن جامعه به صورت سلسله مراتبی پیوند داشت و آن را تسهیل می‌کرد.

دقیقا این آمیزه گفتمان عقل‌گرا سلسله مراتبی و سازشگرای غالب در میان نخبگان امامی بغداد بود که گزینش و سازمان‌دهی ۱۶۱۹۹ روایت را به دست کلینی در مجموعه‌اش شکل بخشید. بررسی مفاد روایات کافی– که بعضی از آنها در دو مجموعه متقدّم‌تر نقل شده بود، ولی ظاهرا مقدار بسیار بیشتری از آنها، بخصوص روایات فروع، در آن دو اثر متقدّم‌تر درج نشده بود– نشان می‌دهد که حدیث‌گرایی قمی، به ردّ تمسّک به غیر منابع وحیانی علم، که بخصوص در روایات ائمّه [علیهم السّلام] درباره تفسیر مسائل عقیدتی تبلور یافته بود، ۳ محدود نمی‌شد، بلکه حدیث‌گرایی قمی هرگونه ساختار نهادینه شده و سلسله مراتبی را نیز درباره فرایندهای مرتبط با اعمال گوناگونی که برای زندگی جامعه شیعه دارای اهمیت روزمرّه بودند، نفی می‌کند و احکامی را در مورد تمام مسائل عملی، که برای جامعه

ص: ۴۵۷

شیعه و برای افراد مؤمن مهم است، دربرمی‌گیرد و فراهم می‌کند و در همین‌حال، درخصوص موضوع تعامل مؤمنان با غیر مؤمنان به‌طور عام، و با نهاد سیاسی حاکم به‌طور خاص، [موضعی] مبارزه‌جویانه، هرچند واقع‌بینانه اتخاذ می‌نماید.

کافی نشان داد که گفتمان حدیثگرای قمی قادر بود مخالفت همه‌جانبه‌ای را با گفتمان عقل‌گرا، سلسله مراتبی و سازش‌گرایانه جامعه امامی بغداد به راه بیندازد و نیز به معنای دقیق کلمه، قادر بود با بیان تمام مسائلی که نسبت به زندگی امّت و نیز زندگی افراد، دارای اهمیت نظری و عملی بود، هم عقل‌گرایی و هم حدیث‌گرایی اهل تسنّن را به چالش فراخواند.

در جریان این امر، کلینی– که به انزجار عقل‌گرایان بغداد از غلوّ به‌طور عام، ترس رایج در بغداد از نهضت‌هایی همچون نهضت «زنگیان» و «قرمطیان» و دیگر قیام‌های پراکنده در منطقه، گرایش نیروهای اهل تسنّن به یک کاسه کردن شیعیان نامداری همچون بنی فرات با قرمطیان، و چالش‌هایی که به ویژه افرادی همانند حلّاج، و به ویژه شلمغانی، پیش‌روی خصوص شیعه دوازده امامی قرار داده بودند، واقف بود– گرایش‌هایی را در حدیث‌گرایی قمی، که به ویژه در بصائر به چشم می‌خوردند، یعنی گرایش‌هایی که بر ماهیت خارق‌العاده– و حتی شاید معجزه‌آسای– علم و شخصیت ائمّه [علیهم

السّلام] و پیروانشان تأکید داشتند، کم‌اهمیت جلوه داد. رواج این گرایش‌ها در قم، از فشارهای دایم معنوی و سیاسی- نظامی وارد شده بر تنها دولت- شهری در حکومت که شیعه امامی و نیمه خودمختار بود، حکایت داشت و با چنین فضایی متناسب‌تر بود.

برخی منابع آن عصر و بسیاری از منابع متأخّرتر، بخصوص [منابع نوشته شده توسط] نجاشی، طوسی و افراد مرتبط با طوسی، یعنی شیخ مفید (م ۴۱۳ ق/ ۱۰۲۲ م) و شریف مرتضی (م ۴۳۶ ق/ ۱۰۴۴ م)- که همه، بیشتر جوانب

حدیث‌گرایی قمی را به‌طور جدّی محکوم کرده‌اند و این رشته تا به امروز برای درک گرایش‌ها و وقایع مربوط به تاریخ مذهب در قم در قرن‌های سوم ق/ نهم م و چهارم ق/ دهم م به شهرت آثار آنها تکیه کرده است- از شهر، تصویری شبیه یک میدان نبرد میان دو گروه مختلف از محدّثان به نمایش گذاشته است: یک گروه که تنها روایاتی را می‌پذیرفتند که راویانشان کاملا موثق بوده و قواعد اصول فقه را به کار بسته‌اند؛ و گروه دوم که از روایات پیروی می‌کردند، اما این قواعد و نیز استدلال و شیوه‌های معهود بحث را بکلی نادیده می‌گرفتند. ۴ همچنین آمیزه‌ای از منابع مربوط به آن عصر- از جمله آنها که از منابع بعدی تشکیل شده و با گرایش‌های عقل‌گرایانه افرادی همچون نوبختی و کشّی (فردی از آن عصر که اثرش تنها با اصلاحات مجدّد [شیخ] طوسی در دسترس است) همدلی داشتند و نیز منابع اولیه‌ای همچون اثر رهبر جامعه قمی، سعد بن عبد اللّه اشعری، در زمینه ملل و نحل- و منابع بعدی، «مفوّضه» را در میان شیعه به گونه‌ای معرفی کرده‌اند که معتقدند: خداوند قدرتی شبیه قدرت خودش به پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و ائمّه [علیهم السّلام] عطا کرده و به آنها اجازه داده است تا تشریع کنند و هرگاه بخواهند شریعت را نسخ نمایند. از جمله آراء ایشان- که در اثر تزریق آراء غالیانه «کیسانیه» در ابتدای قرن اول ق/ هفتم م، توان تازه‌ای به دست آورده بود- این عقیده است که اگر پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و ائمّه [علیهم السّلام] خودشان، همان‌گونه که افراطیان پیشین معتقد بودند، خدا نباشند، دست‌کم روح یا نور الهی در پیکر ایشان تجسّد پیدا کرده و پیامبر [صلّی اللّه علیه و اله] و ائمّه [علیهم السّلام] اولین و تنها موجوداتی هستند که خداوند آنها را بدون واسطه، از طینتی غیر از طینت دیگر انسان‌ها خلق کرده است. براساس چنین منابعی، مفضّل بن عمر صرّاف (م ق ۱۷۹ ق/ ۷۹۵ م) و محمّد بن سنان (م ۲۲۰ ق/ ۸۳۵ م) هردو از سردمداران این گرایش شمرده شده‌اند. گفته شده است: معلّی بن

خنیس، ائمّه [علیهم السّلام] را در مرتبه پیامبران [علیهم السّلام] قرار می‌داده است، نه علمای ابرار. ۵

با وجود این، مفضّل، محمّد بن سنان و معلّی، به همراه راویان دیگری همچون جابر بن یزید، ابان بن عثمان احمر، محمّد بن عیسی بن عبید، محمّد بن جمهور عمّی، حسین نوفلی، سعد اسکاف، سلمة بن خطّاب، و سهل بن زیاد- که شرح‌حال نویسان بعدی همه را غیرقابل اعتماد انگاشته‌اند- دوشادوش فضیل بن یسار، جمیل بن درّاج، ابو حمزه ثمالی، فرزند او علی، ایّوب بن نوح و عبد اللّه بن سنان- که دانشمندان بعدی همه را قابل اعتماد و حتی شاید «موثّق» انگاشته‌اند- در اسناد روایات محاسن و بصائر، و به ویژه کافی، به چشم می‌خورند. ۶ اینکه نام این افراد در آثار برقی، صفّار- که هردو از موکّلان (موالی) نخبگان «اشعری» هستند- و کلینی در اسناد روایاتی به چشم می‌خورد که اشعریانی همچون احمد بن محمّد بن عیسی، برادرش عبد اللّه، محمّد بن یحیی، احمد بن ادریس و حسین بن محمّد و نیز غیراشعریانی همچون علی بن ابراهیم و پدرش ابراهیم بن هاشم، یعقوب بن یزید، عبّاس بن معروف، محمّد بن حسین، عبد اللّه بن جعفر حمیری و

محمّد بن عبد الجبّار قمی نقل کرده‌اند، از این حکایت دارد که راویان قمی و بخصوص اشعری در این دوره، دست‌کم در بعضی موارد، روایات را از کسانی دریافت کرده‌اند که بعدا به عنوان غیرقابل اعتماد نکوهش شده‌اند. شاید تمسّک به روایاتی که چنین افرادی نقل کرده‌اند، عامل اخراج احمد بن محمّد برقی توسط احمد بن محمّد اشعری از قم بود. در این صورت، استقبال گرم احمد بن محمّد اشعری از برگشت احمد بن محمّد بن برقی به شهر، به همراه شیوه متواضعانه شرکت او در مراسم تشییع جنازه برقی می‌تواند روی‌هم رفته از این حکایت داشته باشد که در دوران پس از غیبت امام [علیه السّلام] و باتوجه به فشارهای مستمّر سیاسی، نظامی و معنوی بر

ص: ۴۶۰

قم، کار برقی به‌طور خاص، و کار جمع‌آوری روایات به‌طور کلی، دارای اهمیت بیشتری برای زندگی جامعه و شهر قم در آن زمان انگاشته شد. در هرصورت، به نظر می‌رسد فرایند تردید در صلاحیت اعضای گروه اول و تمجید و ستایش صلاحیت گروه دوم کاری است که عمدتا مدت‌ها پس از مرگ چهارمین سفیر امام غایب [علیه السّلام] و مرگ کلینی در سال ۳۲۹ ق/ ۹۴۱ م، و شروع غیبت کبرا توسط شرح حال‌نویسان بعدی همچون نجاشی و طوسی و افراد مرتبط با آنها انجام شده است. ۷ دست‌کم تا دوره صفویه، روایات کافی مورد نقد و بررسی دقیق و موشکافانه قرار نگرفته بود. ۸ اشتغال خاطر این دانشمندان، که عمدتا از متأخّران هستند، نسبت به مسائل درست آیینی و کج‌آیینی متقدّم در تاریخ مذهب، احتمالا به همان اندازه که مربوط به شرایط خاص دوران خودشان بوده- یا دست‌کم در اثر این شرایط بیشتر تحریک شده- مربوط به واقعیات قم در قرن سوم ق/ نهم م و اوایل قرن چهارم ق/ دهم م نیز بوده است.

حسین وجود شماری از روایات در جلد هشتم روضه کافی را متذکر شده که درباره نشانه‌های پیش از ظهور امام غایب [علیه السّلام]، که بشارت‌دهنده ظهور حضرت است، اطلاعاتی به دست می‌دهند. این روایات بیش از آنچه در این پژوهش انجام شده، درخور توجه هستند. به نظر می‌رسد یکی از این روایات باید به‌طور خاص، مربوط به گردآورنده آن باشد. محمّد بن یحیی اشعری، راوی ۲۵ درصد از ۷۵۹۹ روایت کافی که در این پژوهش بررسی شده، از احمد بن محمّد بن عیسی اشعری (یکی از اصحاب امام نهم [علیه السّلام] و یکی از افرادی که هم با امام هشتم [علیه السّلام] و هم با امام یازدهم [علیه السّلام] مرتبط بوده است. «شیخ، وجه، فقیه قمی‌ها و رئیس ایشان که سلطان با او ملاقات می‌کند») از حسن بن محبوب از یعقوب بن سرّاج- یک صحابی کوفی امام ششم، امام جعفر صادق [علیه السّلام] که بعدا ابن غضائری او را به عنوان راوی

ص: ۴۶۱

«ضعیف» کنار گذاشت، ولی نجاشی و مفید «موثّق» انگاشته‌اند- روایتی نقل کرده است که در آن، یعقوب از امام [علیه السّلام] درباره زمان فرج شیعیانش سؤال کرده است.

امام [علیه السّلام] پاسخ داده است:

هنگامی که فرزندان عبّاس (بنی عبّاس) گرفتار نزاع شوند و حکومتشان رو به سستی نهد و کسانی که به آنان طمع نکرده بودند طمع کنند، و عرب عنان ایشان را از گردن بدر آرد و هرصاحب قدرتی، قدرت خویش را ابراز نماید و شامی از غرب ظهور کند و یمانی به راه افتد و حسنی حرکت کند و صاحب الامر از مدینه به سوی مکّه خارج شود ... ۹

در سال ۳۱۷ ق/ ۹۲۹ م، یک سال پس از آنکه قرمطیان، حجر الاسود را از مکّه به غارت بردند، کودتایی در قصر، خلیفه مقتدر را موقّتا وادار به کناره‌گیری کرد.

مقتدر در سال ۳۲۰ ق/ ۹۳۲ م، در جنگی علیه امیری یاغی کشته شد. در سال ۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م علی بن بویه زیدی دیلمی، نیروی عبّاسی بسیار عظیم‌تری را شکست داد و این از دو چیز حکایت می‌کرد: ظهور و گسترش آل بویه به عنوان نیرویی در منطقه، و مهم‌تر از آن میزان آشفتگی اجتماعی- اقتصادی محلّی و فروپاشی سیاسی که مرکز را ضعیف کرده بود. آیا ممکن است به نظر کلینی و قمی‌ها، جز این رسیده باشد که نظام عبّاسی به پایان رسیده و سرانجام، با [پایان یافتن] آن، استیلای گفتمان عقل‌گرا، که این نظام با آن پیوند خورده بود، [به خاموشی گراییده] و زمان رجوع به امام [علیه السّلام] فرا رسیده است، و کسانی که به ائمّه [علیهم السّلام] معتقد و به روایاتشان پایبند مانده‌اند، به زودی نجات خواهند یافت؟

پی‌نوشت‌ها

---

(۱). از ۴۳۸۰ روایت اصول کافی و روضة، علی بن ابراهیم ۱۰۸۱ روایت و محمّد بن یحیی ۱۰۷۳ روایت، یعنی- به ترتیب- ۲۵ و ۲۴ درصد از روایات را نقل کرده‌اند، و از ۳۲۱۹ روایت فروع کافی، که در بالا بررسی شده است- به ترتیب- ۱۰۳۸ و ۸۲۹ روایت، یعنی ۳۲ و ۲۶ درصد از روایات را نقل کرده‌اند.

(۲). نک. مقدّمه غفّاری بر کافی، ج ۱، ص ۸- ۱۵، که در آن، فهرست ۳۶ تن از افرادی را ذکر کرده که کلینی روایات را از ایشان نقل کرده است. ۱۱ نفر از آنها دارای نسبت قمی و ۴ نفر دارای نسبت رازی هستند.

مادلونگ) gnuledaM (اظهار داشته است: ۸۰ درصد روایات کافی به استناد قمی‌ها نقل شده، و اگر کسی روایاتی را که به استناد افرادی از ری نقل شده اضافه نماید، مجموع آن بیش از ۹۰ درصد است. جعفریان به تازگی، این جمله مادلونگ را به همراه تأییدی آشکار، نقل کرده است. نک.

p, sdnerT suoigileR, gnuledaM .۸۲

، به نقل از: [دیگر اثرش تحت عنوان]

"P;)۱۹۷۶(; I/ ۳۵, seidutS nretsaE raeN fo lanruoJ," waL iliamsI fo secruoS ehT .۳۱

؛ جعفریان، [پیشین]، ج ۱، ص ۲۰۸- ۲۰۹.

(۳). قس. ۱۵ .rimA-]izzeoM .po .tic [,p

(۴). طوسی، عدّة الاصول، تهران، ۱۳۱۴ ق، ص ۲۴۸، آن‌گونه که در

[msilanoitaR", isserradoM; ۱۵۳- ۱۵۲, ۱۴۴. pp, [tic. po "

نقل شده است:۲ -۸۱ .gnuledaM[tic .po], pp

(۵).. ۲۱- ۳۱. isserradoM, sisirC ,pp .۱۹ -۵۱, pse

(۶). نام کامل مفضّل در قریب ۲۱ روایت کافی، سلمة در ۵۷، و سعد در ۱۷ روایت به چشم می‌خورد. نام محمّد بن سنان در ۵۱ روایت از جلد یک اصول کافی به تنهایی یافت می‌شود. از این روایات، ۴ روایت همچنین از طریق خود احمد بن محمّد بن عیسی اشعری از محمّد نقل شده است. (ج ۱، ص ۴۱، ح ۷؛ ص ۴۵، ح ۵ که مفضّل بن عمر را نیز دربر دارد؛ ص ۶۵، ح ۶؛ ص ۱۴۳، ح ۳.) همان‌گونه که قبلا اشاره شد، سهل و عده [مرتبط با] او، روی هم، قریب ۳۸۹ روایت، یعنی ۵ درصد از ۷۵۹۹ روایتی را که اسنادشان در اینجا بررسی شده، نقل کرده‌اند. حضور چنین افرادی در روایات کافی، در پژوهش جداگانه‌ای، که در دست اقدام است، بیشتر بررسی خواهد شد. این نکته را تذکر داده‌ایم که کلینی روایات اندکی را مستقیما از صفّار نقل کرده است، هرچند روایاتی را از شاگردان صفّار همچون محمّد بن یحیی و احمد بن ادریس- که هردو اشعری هستند- نقل نموده است. در عوض، نسبت برقی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، بیشتر به

ص: ۴۶۳

چشم می‌خورد.

---

(۷). در این زمینه، قس. رجال برقی را- که نام اصحاب یازده [امام] اول را صرفا ذکر می‌کند- با رجال نجاشی و طوسی که نام این افراد را ذکر کرده و مکرّر به وثاقت نسبی ایشان حکم می‌کنند. این، صرف‌نظر از نقش محمّد بن عمر کشی است (که در اوایل قرن چهارم ق/ دهم م می‌زیسته) که از اثرش به عنوان اثری مبتنی بر روایات ضعیف، انتقاد شده و اکنون تنها به صورت نسخه‌ای که طوسی آن را «تلخیص و تنقیح» کرده، در دسترس است و بنابراین، بیشتر نمایانگر دانش آن نسل است.

P. da. ۲- ۷۱۱: ۴, ۲ IE" ihshsaK- la", gnuledaM. eeS .۷۱۱ .

(۸). نک. مدرّسی) ۴۷ .sisirC, p (که از قول بحرانی (ص ۳۹۴- ۳۹۵) نقل می‌کند که دو سوم روایات کلینی «مورد تردید و غیرموثّق» هستند. همچنین نک. ص ۳۹۵ و پی‌نوشت شماره یک این صفحه که محقق اثر بحرانی، این انتقادها را در «علم الدرایه» شیعه دوازده امامی- که در اوایل دوره صفوی پایه‌ریزی شده- ریشه‌یابی کرده است. همچنین نک. خوانساری [پیشین]، ج ۶، ص ۱۱۶؛ و طهرانی [پیشین]، ج ۱۷، ص ۲۴۵.

(۹).. ۷, ۱۱۶- ۱۷. niassuH .۲۶- pp ,[tic .po] . این نقل در [کتاب] حسین) ۲۷ .p (وجود دارد که [از روضه کافی] نقل می‌کند. (ج ۸، ص ۲۲۴- ۲۲۵، ح ۲۸۵) درباره یعقوب، نک. نجاشی [پیشین]، ص ۵۴۱؛ فهرست طوسی، ص ۱۸۰. اردبیلی [پیشین]، ج ۲، ص ۳۴۷. «شامی»، یعنی سوریه‌ای، به سفیانی اشاره دارد که قیام خواهد کرد و حاکم سوریه خواهد شد. نک.۹۳ .pp. ۱۳۳- ۳۵; niassuH[tic .po], isserradoM, p ؛ و فصل دوم این کتاب.

فهرست منابع و مآخذ

– ابن اثیر (علی بن محمّد)، الکامل فی التاریخ، لیدن، بریل، ۱۸۶۵ م.

– ابن جوزی، عبد الرحمان بن علی، المنتظم، جلدهای ۵– ۶، حیدرآباد، ۱۳۵۷ ق.

– ابن حوقل، کتاب صورة الارض، بیروت، بی‌تا.

– ابن ندیم، کتاب الفهرست للندیم، تهران، بی‌تا.

– اردبیلی، محمّد بن علی، جامع الروات (۲ جلدی) ایران، بی‌تا.

– اشعری، سعد بن عبد الله، کتاب المقالات و الفرق. ویراسته م. ج. مشکور، تهران، ۱۹۶۳ م.

– اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، ویراسته اج. ریتر، ویسبادن، فرانتس اشتاینر، ۱۹۸۰ م.

– افندی، عبد الله بن عیسی، ریاض العلماء (۵ جلدی)، قم، ۱۴۰۱ ق.

– اقبال، عبّاس، خاندان نوبختی، تهران، ۱۳۵۴ ق.

– امین، محسن، اعیان الشیعه (۵۲ جلدی)، دمشق، ۱۹۳۵ م.

– بحرانی، یوسف بن احمد، لؤلؤة البحرین، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م.

– برقی، احمد بن محمّد بن خالد، رجال، ویراسته جلال الدین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ق، همراه با کتاب الرجال ابن داود.

– برقی، احمد بن محمّد بن خالد، محاسن، ویراسته جلال الدین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۰– ۱۹۵۱ م.

– جعفریان، رسول، تاریخ تشیّع در ایران (۲ جلدی)، قم، انصاریان، ۱۳۷۵.

– حسینی جلالی، م. ح، الاصول الاربع مأة، تهران، ۱۳۵۳ ق/ ۱۳۹۴ م.

– خوانساری، میرزا محمّد باقر، روضات الجنات، ویراسته م. ت. کشفی و الف. اسماعیلیان، (۸ جلدی)، تهران– قم، ۱۳۹۰– ۱۳۹۲ ق.

– صفّار قمی، محمّد بن حسن، بصائر الدرجات، ویراسته م. کوچه باغی، تبریز، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م– قم، ۱۴۰۴ ق.

– طوسی، محمّد بن حسن، الفهرست، ویراسته م. ص. بحر العلوم، نجف، ۱۹۳۷ م.

– طوسی، محمّد بن حسن، رجال طوسی، ویراسته م. ص. بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م.

– طهرانی، آقا بزرگ (محمّد محسن)، الذریعة الی تصانیف الشیعة (۲۵ جلدی)، تهران و نجف، ۱۳۵۴– ۱۳۹۸ ق.

– طهرانی، آقا بزرگ (محمّد محسن)، طبقات اعلام الشیعة، ج ۱: نوابغ الروات (درباره قرن چهارم ق/ یازدهم م)، ویراسته ع. ن. منزوی (ویرایش دوم)، قم، بی‌تا.

– قمی اشعری، حسن بن محمّد بن حسن، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی قمی، ویراسته جلال الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۳ ق/ ۱۹۳۴– ۱۹۳۵ م.

– کلینی، محمّد بن یعقوب، الاصول من الکافی، (عربی، با شرح و ترجمه فارسی)، ویراسته و ترجمه ج.

مصطفوی، (۳ جلد)، تهران، بی‌تا (جلد چهارم ویراسته و ترجمه ح. رسولی، تهران، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م).

– کلینی، محمّد بن یعقوب، الکافی، ویراسته علی اکبر غفّاری، (۸ جلدی)، تهران، ۱۳۷۷– ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۷– ۱۹۶۰ م.

– کنتوری، اعجاز حسین، کشف الحجب، کلکته، ۱۳۳۰ ق/ ۱۹۱۴ م.

– مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، معجم الالفاظ للقرآن و للکتب الروائیه، قم، ۱۹۹۵ م.

– مسعودی، علی بن الحسین، مروج الذهب، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۲ م، ج ۴.

– نجاشی (احمد بن علی الاسری)، رجال النجاشی، قم، ۱۴۰۷ ق.

– نوبختی، محمّد حسن بن موسی، فرق الشیعة، ویراسته م. ص. بحر العلوم، نجف، ۱۹۶۹ م.

– یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ الیعقوبی، ج ۳، نجف، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م.

[تصویر]

ص: ۴۶۷

[تصویر]

ص: ۴۶۸

[تصویر]

ص: ۴۶۹

[تصویر]

ص: ۴۷۰
[تصویر]
ص: ۴۷۱
[تصویر]
ص: ۴۷۲
[تصویر]
ص: ۴۷۳
[تصویر]
ص: ۴۷۴
[تصویر]
ص: ۴۷۵
[تصویر]
ص: ۴۷۶
[تصویر]
ص: ۴۷۷
[تصویر]
ص: ۴۷۸
[تصویر]
ص: ۴۷۹
نمایه‌ها

آداب العزله، ۵۱
آفات اللسان، ۵۱
آل ابی طالب، ۱۶۸
آل بویه، ۵۵، ۸۴، ۸۶، ۹۵، ۱۴۰، ۱۸۰، ۴۲۱، ۴۶۱
آمل حلّاق، ۵۴
اندروجی. نیومن، ۳، ۱۱، ۱۷

آیة اللّه خوئی، ۵۵

ابان بن تغلب، ۵۳

ابان بن عثمان، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۵، ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۱۰، ۳۷۹، ۳۹۹، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۴۱، ۴۵۹

ابراهیم بن اسحاق نهاوندی، ۲۳۸

ابراهیم بن عبد اللّه، ۱۰۵، ۱۲۱

ابراهیم بن هاشم، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۸، ۳۳۱، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۶۶، ۴۵۹

ابن اثیر، ۱۲۲، ۱۷۷، ۱۷۹، ۴۶۵

ابن بابویه، ۶۴، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۱۰۵، ۱۹۱، ۲۱۰، ۲۴۷، ۳۵۱، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۳۶

ابن بلبل، ۱۲۵

ابن حجر عسقلانی، ۸۳، ۱۲۲، ۱۷۷

ابن حزم، ۵۷، ۳۵۹

ابن حوقل، ۱۶۴، ۴۶۵

ابن خیّاط، ۱۲۲

ابن راوندی، ۱۳۲، ۱۴۷

ابن سعد، ۱۲۲

ابن طباطبا، ۹۸، ۹۹، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۸۳

ابن غضائری، ۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۲۴، ۲۳۷، ۲۵۷، ۲۸۶، ۴۶۰

ابن قبّه رازی، ۷۰، ۲۱۲

ابن ماجه، ۱۲۱

ابن محبوب، ۱۹۲

ابن مقله، ۱۳۹

ابو احمد موفّق، ۱۲۴

ابو اسحاق سبیعی، ۵۳

ابو الحسن محمّد بن جعفر اسدی، ۱۶۳

ابو الحسین علی بن عبّاس، ۱۳۳

ابو الخطاب، ۳۷

ابو السرایا، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۸۳، ۳۷۱

ابو القاسم حسین بن روح، ۱۳۰، ۱۳۱

ابو بصیر، ۲۴۵، ۲۶۲، ۳۴۴

ابو بکر، ۴۲، ۹۹، ۱۱۱، ۱۲۳، ۱۹۱، ۲۳۲، ۳۴۸

ابو جعفر محمّد بن علی، ۱۳۳

ابو حاتم، ۱۵۸

ابو داود، ۱۲۱

ابو سهل، ۳۵، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۷، ۱۵۰، ۲۰۴، ۲۱۶، ۳۸۸

ابو سهل اسماعیل بن علی، ۱۳۰، ۲۷۰

ابو طالب، ۱۳۳، ۳۷۶

ابو عیسی ورّاق، ۱۳۲

ابو محمّد حسن بن موسی نوبختی، ۱۲۲

ابو مسلم، ۱۰۴، ۱۵۶

ابو موسی اشعری، ۱۶۵، ۱۸۹

اتان کلبرگ، ۵۴، ۶۸

احسن التقاسیم، ۱۶۴

احمد بن ابراهیم نوبختی، ۱۳۵

احمد بن ادریس، ۲۷، ۵۳، ۱۹۰، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۴۵، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۷، ۳۶۶، ۳۷۰، ۳۷۳، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۶، ۳۹۸، ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۱۸، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۳۷، ۴۴۰، ۴۵۴، ۴۵۹، ۴۶۲

احمد بن اسحاق اشعری، ۱۶۸، ۴۳۶

احمد بن حسن ماذرایی، ۱۶۱

احمد بن حنبل، ۵۵، ۹۷، ۱۵۵

احمد بن سهل بلخی، ۱۶۴

احمد بن طولون، ۱۰۹، ۱۱۰

احمد بن عبید اللّه غضائری، ۱۹۰

احمد بن علی، ۳۸، ۱۴۷، ۱۵۸، ۴۶۶

احمد بن عیسی حسینی، ۱۰۹

احمد بن عیسی علوی، ۱۶۰، ۱۷۳، ۱۷۴

احمد بن فرات، ۱۲۶

احمد بن محمّد اشعری، ۱۸۲، ۲۲۱، ۲۷۵، ۴۵۹

احمد بن محمّد برقی، ۱۱، ۴۵، ۵۳، ۶۳، ۱۸۲، ۲۰۹، ۲۵۴، ۲۷۵، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۶، ۳۸۱، ۳۹۸، ۴۱۴، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۵۴، ۴۵۹

احمد بن محمّد بن خالد برقی، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۳۰۸، ۳۳۶، ۳۶۵، ۴۳۱

احمد بن محمّد بن عیسی، ۳۷، ۳۸، ۴۶، ۵۲، ۱۷۰، ۱۸۲، ۱۹۰، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۳۱، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۷۵، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۹، ۲۹۳، ۲۹۶، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۴۹، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۹۳، ۴۱۱، ۴۱۴، ۴۲۶، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۲

احمد بن مهران، ۵۸، ۳۰۸، ۳۲۱، ۳۴۹، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸

احمد بن همدان رازی، ۱۵۸

احوص، ۱۶۷

احیاء علوم الدین، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱

اخباریگری، ۲۰، ۷۸، ۸۰

ارجمند، ۱۲، ۳۰، ۵۳، ۷۱، ۹۰، ۱۴۷، ۲۰۶، ۴۴۲

ارسطو ۵۷، ۱۳۲

استخر، ۱۸، ۱۰۳، ۱۵۶، ۳۹۱

استراسبورگ، ۶۶، ۶۸

اسحاق، ۲۸، ۳۵، ۵۳، ۱۱۲، ۱۳۳، ۱۵۳، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۸۱، ۲۰۷، ۲۳۸، ۲۶۴، ۳۷۶، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۶۶

اسلام، ۱۵، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۴۲، ۴۵، ۶۴، ۶۵، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۸۳، ۸۶، ۹۰، ۹۷، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۸۷، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۲۶، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۵۳، ۲۷۱، ۲۹۵، ۳۶۱، ۳۷۹، ۳۹۷، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۴۲، ۴۵۲، ۴۵۳

اسماعیل بن بلبل، ۱۲۴، ۱۲۵

اسماعیل بن جابر، ۵۳

اسماعیلی، ۸۲، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۴۲، ۴۵۳

[۱۸۲] نیومن، آندره. جی، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، ۱جلد، شیعه شناسی – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۶ ه.ش.

اسماعیلیه، ۲۲، ۳۴، ۶۴، ۷۷، ۸۶، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۵۳، ۳۰۵

اشاعره، ۲۴، ۳۴۹

اشعریان، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۱۸۲، ۲۲۱، ۳۷۰، ۳۷۵، ۳۹۸، ۴۰۵، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۵۳

اصفهان، ۱۰۳، ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۹۳

اصولیان، ۵۱، ۳۹۲، ۴۰۱

اضکوکتین، ۱۶۱

اعتزال، ۹۶، ۱۰۰

اعتقادات، ۶۶، ۷۲، ۷۳، ۸۳، ۸۴، ۱۵۶، ۲۴۷، ۲۶۴

افراطیگری، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۷۵

الاستبصار فی ما اختلف فیه من الاخبار، ۶۴

الاشکال و القرائن، ۱۹۱

الایمان، ۵۱، ۳۵۵، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۶، ۴۳۶

التنبیه، ۱۳۲، ۱۴۷

التوبة، ۵۱

التوحید، ۸، ۲۶، ۳۰، ۵۳، ۵۸، ۲۱۲، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۵۶، ۴۴۷

الجهاد، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۲۰، ۴۴۶، ۴۴۷

الحجه، ۸، ۳۰۰، ۳۰۷، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۷، ۳۹۳، ۳۹۶، ۳۹۹، ۴۴۷

الحدود، ۴۲۱

الروضة، ۲۷۲، ۲۷۴، ۳۰۹، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۴، ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۱

الروضة من الكافی، ۳۰۸

الزکاة، ۳۵۴، ۳۹۷، ۴۰۳، ۴۱۵، ۴۲۰

السفر، ۱۹۲

الصفوة و النور و الرحمة، ۱۹۲، ۱۹۴

الصلاة، ۳۵، ۵۰، ۳۲۶، ۳۶۴، ۴۰۴، ۴۳۹

العقل، ۲۳، ۴۰، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۹۸، ۳۴۵

العلل، ۱۹۲

الغیبة، ۱۳۴، ۱۴۰

القضاء، ۴۲۳، ۴۲۶، ۴۴۴، ۴۴۶

الکافی، ۱۱، ۷۶، ۲۵۷، ۳۰۸، ۴۶۶

الکافی فی علم الدین، ۲۰، ۶۳، ۷۴، ۹۵

المآکل، ۱۹۲

الماء، ۴۸، ۱۹۲

المحاسن، ۱۱

المرافق، ۱۹۲

المعیشة، ۴۱۶

المنافع، ۱۹۲

المهدی، ۱۰۳

الواح، ۲۲۹، ۲۳۸، ۳۲۳، ۳۳۲، ۳۳۴

امام ابو الحسن، ۲۹

امام اول، ۸۷، ۲۱۵، ۲۶۳

امام باقر، ۲۸، ۲۹، ۴۵، ۲۴۹، ۳۲۲، ۳۴۵، ۳۵۲، ۳۶۳

امام پنجم، ۲۷، ۵۸، ۱۰۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۸۱، ۱۸۹، ۲۰۲، ۲۱۶، ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۶۴، ۳۱۱، ۳۱۸، ۳۲۴، ۳۴۴، ۳۵۲، ۳۸۷، ۳۹۷، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۲، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۶

امام چهارم، ۱۰۷، ۲۲۸، ۲۸۸، ۳۲۲، ۳۴۳، ۳۸۴، ۴۱۱

امام حسین، ۴۷، ۸۳، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۲۷۴، ۳۷۴

امام خمینی، ۵۵

امام دوازدهم، ۶۹، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۸۲، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۷۱، ۲۷۳، ۳۱۷، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۶، ۳۸۹، ۴۳۴، ۴۳۶

امام دهم، ۱۰۴، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۴۰، ۱۹۰، ۲۰۷، ۲۱۵، ۲۵۷، ۳۴۵، ۳۷۱

امام رضا، ۴۴، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۲۵،

ص: ۴۸۳
۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۸۱، ۱۹۴، ۲۰۸، ۲۲۶، ۲۳۵، ۲۳۶، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۴۳، ۳۶۱، ۳۷۱، ۴۰۰، ۴۲۰

امام سجّاد، ۴۵

امام سوم، ۱۰۲

امام ششم، ۸۵، ۱۷۱، ۱۸۱، ۲۰۶، ۲۴۶، ۴۱۲، ۴۶۰

امام صادق، ۲۴، ۳۷، ۴۱، ۴۵، ۲۰۰، ۲۸۸، ۳۶۱، ۳۸۲، ۳۸۴، ۴۱۴، ۴۴۳

امام علی، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۱۴۲، ۱۹۹، ۲۹۰، ۳۴۵، ۳۵۳، ۳۶۰، ۳۶۱، ۴۰۲، ۴۰۸

امام علی النقی، ۳۵

امام علی بن الحسین، ۳۸۴

امام غایب، ۷۰، ۷۱، ۷۹، ۸۵، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۶۳، ۲۱۵، ۲۲۹، ۲۳۱، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۵۵، ۳۷۱، ۳۷۷، ۴۶۰

امام نهم، ۱۳۳، ۱۶۳، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۳، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۲۳، ۴۳۴، ۴۴۴، ۴۶۰

امام هشتم، ۱۰۴، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۹، ۱۸۹، ۲۱۵، ۴۶۰

امام هفتم، ۲۵، ۳۴، ۴۰، ۱۰۴، ۱۸۱، ۱۸۹، ۲۶۲، ۳۴۲

امام یازدهم، ۷۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۸۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۵۱، ۲۶۰، ۲۶۴، ۳۱۷، ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۹۷، ۴۳۶، ۴۵۱، ۴۶۰

امامیه، ۶، ۷۱، ۷۴، ۷۵، ۸۵، ۸۸، ۹۶، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۱، ۲۶۹، ۲۷۶، ۲۸۰، ۲۸۱، ۴۵۶

امّ سلمه، ۲۳۱، ۲۳۲

امّ کلثوم، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۹

اموی‌ها، ۱۶۵

امیر معزّی، ۷۱، ۷۲، ۹۱، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۶۵، ۴۳۴، ۴۳۸

امین، ۳، ۱۱، ۳۷، ۳۸، ۹۷، ۱۴۰، ۱۶۰، ۱۷۷، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۲۶، ۲۵۴، ۲۸۸، ۳۷۴، ۴۶۵

انتصار، ۵۸

انجیل، ۲۲۹، ۲۳۱، ۳۲۳، ۳۳۲، ۳۵۴، ۴۴۲

انقلاب اسلامی ایران، ۱۵، ۶۶

اهل تسنّن، ۲۰، ۲۱، ۴۳، ۵۲، ۵۵، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۹۵، ۹۶، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۴، ۲۱۴، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۹۵، ۳۵۹،

ص: ۴۸۴
۳۶۹، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۲۳، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۶، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۵۷

اهل خزر، ۴۱۱

اهل سنّت، ۲۰، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۵۱، ۵۵، ۶۷، ۸۱، ۱۲۰، ۱۷۱

اهواز، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۷۹

ای. ای. ساچدینا، ۶۹

ایران، ۶، ۱۵، ۲۳، ۲۴، ۲۹، ۶۶، ۶۷، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۹۰، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۳، ۲۰۵، ۲۲۰، ۳۷۵، ۴۵۳، ۴۶۵

ای. کی. اس.، ۶۸

ایمان و کفر، ۴۶، ۲۸۲، ۳۸۴

ایّوب بن نوح، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۰، ۳۱۰، ۳۶۶، ۴۵۹

بارتن، ۶۵

باطنی‌گرای، ۲۱۹

بحار الانوار، ۱۹۴، ۲۵۴، ۲۵۷

بحرین، ۱۲۶

بخارا، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۵۵، ۱۵۹

بخاری، ۴۷، ۵۰، ۵۹، ۸۱، ۱۲۰، ۱۲۱، ۳۹۰

براثا، ۱۳۶، ۱۴۹، ۲۷۰، ۳۸۸

براون، ۶۶، ۸۲

برقرود، ۱۸۹

بروکلمان، ۶۶، ۸۱، ۸۶

برهمنان هند، ۲۴

بصائر الدرجات، ۷، ۱۱، ۶۳، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۱۶۶، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۵۵، ۲۹۵، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۶۵

بلخ، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۵۷، ۱۶۰

بنی امیّه، ۶، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۸۹، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۴۳

بنی بریدی، ۱۴۰

بنی بسطام، ۱۳۷، ۱۳۸

بنی جراح، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۷۵

بنی عبّاس، ۶، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۶، ۳۷۲، ۳۷۴، ۴۴۳، ۴۶۱

بنی فرات، ۲۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۷۵، ۲۷۰، ۲۷۶، ۳۱۹، ۳۸۵، ۳۸۸، ۴۵۷

بنی نوبخت، ۶، ۵۷، ۷۵، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۶، ۲۱۲، ۲۶۹، ۲۷۳، ۳۸۵، ۴۵۶

بیان الادیان، ۵۷، ۵۸

بیزانسی‌ها، ۱۲۹، ۱۴۹

بیندر، ۶۹، ۷۱، ۸۵، ۸۶

پلات، ۱۹۴، ۲۱۰

تاشکند، ۱۵۵

تبریز، ۶۷، ۶۸، ۲۵۵، ۴۶۵

تجّار، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۷۶، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۵

ترک، ۴۹، ۷۴، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۳۷، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۷۴، ۱۷۷، ۲۹۵، ۳۹۶

ترکان، ۴۱۱، ۴۱۷

ترمذی، ۵۹

تشیّع دوازده امامی، ۵، ۱۱، ۱۳، ۱۶، ۶۷

تفویضیان، ۳۵، ۳۶

تورات، ۲۲۹، ۲۳۱، ۳۲۳، ۳۳۲، ۴۱۱، ۴۴۲

تهذیب الاحکام، ۶۴

ثابت بن قرّه، ۱۳۲

ثنویان، ۱۳۳

ثواب الاعمال، ۱۹۱، ۴۳۹

جابر بن یزید، ۱۹۵، ۲۰۵، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۶۰، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۶۳، ۴۳۹، ۴۵۹

جابر جعفی، ۲۲۶

جارودیه، ۱۰۹

جبال، ۱۶۳

جرّاحی، ۱۷۵

جعفر بن ابی طالب، ۱۰۳، ۱۵۶

جعفر بن داود، ۱۷۲، ۱۷۳

جعفر بن محمّد، ۱۲۸، ۱۹۳، ۲۵۵، ۲۹۶

جعفریان، ۱۱۳، ۱۵۹، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۴۳۵، ۴۶۲، ۴۶۵

جفر ۸۷، ۲۲۹، ۲۳۱، ۳۱۶، ۳۲۴، ۳۲۵

جمیل بن درّاج، ۵۳، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۳۴، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۱۰، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۴۷، ۳۸۱، ۳۹۳، ۴۰۵، ۴۲۱، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۵۹

جوین بل ۶۵

جیحانی، ۱۶۴

جی. حسین، ۶۹

چالوس، ۱۵۷

حامد الگار، ۵۴، ۶۸

حجّاج، ۸۱، ۱۲۰، ۱۶۵

حجاز، ۵۶، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۵۷، ۱۶۴

حدود، ۹، ۳۷، ۴۲، ۵۷، ۶۸، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۱، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۳۸، ۲۵۱، ۳۰۷، ۳۵۱، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۷۹، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۳، ۴۰۰، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۴۲، ۴۵۴

حدیث‌گرایان، ۱۰۱، ۱۲۷، ۳۹۱

حدیث‌گرایی ۶، ۲۰، ۲۱، ۵۵، ۵۶، ۷۴، ۷۵، ۷۹، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۵۴،

ص: ۴۸۶
۱۵۵، ۱۶۰، ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۳۰۵، ۳۹۰، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸

حسن بن اسماعیل حسینی، ۱۰۹

حسن بن اطروش علوی، ۱۲۸

حسن بن زید، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۸، ۳۷۲

حسن بن علی اطروش حسینی، ۱۵۸

حسن بن علی بن خلف بربهاری، ۱۳۹

حسن بن علی بن عبد اللّه کوفی، ۲۴۱، ۲۴۷

حسن بن متیّل دقّاق، ۱۹۱، ۲۰۸، ۲۵۵

حسن بن محبوب، ۱۹۲، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۶۳، ۴۶۰

حسن بن محمّد قمی، ۱۸۷

حسن بن موسی، ۳۵، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۷، ۲۱۵، ۲۷۰، ۳۸۸، ۴۶۶

حسن زیدی، ۱۶۰

حسن عسکری، ۴۴، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۶۸، ۱۷۴، ۲۲۰، ۲۷۴، ۳۱۷، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۶، ۴۳۴

حسنیان، ۱۰۹

حسین بن روح نوبختی، ۱۳۴، ۱۳۷

حسین بن عبید اللّه قمی، ۳۷

حسین بن علی، ۱۰۲، ۱۰۵، ۳۵۲

حسین بن علی حسینی، ۱۵۷

حسین بن قاسم بن عبید اللّه، ۱۳۸

حسین بن محمّد اشعری، ۵۳، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۸، ۲۹۸، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۲، ۳۴۲، ۳۵۲، ۳۵۸، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۳۲، ۴۳۷، ۴۵۴

حسین بن محمّد حسنی، ۱۰۹

حسین بن یزید نوفلی، ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۰۰، ۳۱۰، ۳۳۶، ۳۸۰

حسین مدرّسی طباطبائی، ۵۴

حسین نجّار، ۱۵۴

حسین نوفلی، ۲۵۰، ۲۸۲، ۲۸۵، ۴۱۳، ۴۴۱، ۴۵۹

حسینیان، ۱۲۳

حضرت معصومه، ۱۲

حکومت عبّاسی، ۳۹، ۷۴، ۷۵، ۹۵، ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۳۷

حمدانی‌ها، ۱۴۰

حمزه‌آباد، ۱۶۷

حمزة بن یسع بن سعد اشعری، ۱۷۱

حنابله، ۱۰۰، ۲۷۰، ۳۴۹، ۳۸۸

حنبلی‌ها، ۹۷، ۱۱۱، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۵۰

حنفی، ۴۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶

حنفیان، ۴۲

خاندان حسینی، ۱۰۴

خاندان فرات، ۱۲۵

ص: ۴۸۷
خراسان، ۵۸، ۵۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۲۱، ۱۳۵، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۳۰۸، ۳۵۸

خزر، ۱۵۷، ۴۱۱

خضر، ۲۰۳، ۲۱۵، ۲۶۴، ۳۷۳، ۴۳۴

خوارج، ۶۴، ۸۳، ۱۰۷، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۷۴، ۲۹۵، ۳۵۴

خوزستان، ۱۰۹

خیّاط، ۵۸، ۱۲۲

خیبر، ۳۹۴، ۳۹۷

داعیانی، ۱۵۸

دانشگاه «ادینبورو»، ۱۱

داود بن خلف، ۹۷

داود بن کثیر رقّی، ۲۰۰، ۲۴۶

داود رقّی، ۳۴۹، ۳۸۰، ۴۱۴

دلفی‌ها، ۱۶۱، ۱۶۲

دوانیقی، ۱۰۵

دی. ام. دونالدسون، ۵۴

دیلم، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۵۷، ۱۷۳

دیلمیان، ۱۶۲، ۴۱۱، ۴۱۷، ۴۴۳

دیلمی‌ها، ۱۶۱

دینور، ۱۶۲

دین هندی، ۱۳۳

ذکر الموت و ما بعده، ۵۱

ذمّ البخل و ذمّ صاحب المال، ۵۱

ذمّ الدنیا، ۵۱، ۳۸۱

ذو القرنین، ۱۰۷، ۱۱۳

رابسون، ۶۴

راضی بن مقتدر، ۱۳۹

رافضی، ۸۳، ۱۲۲، ۱۹۶

رجال‌کشی، ۳۷

رحمان، ۶۴، ۸۲، ۸۳

رواقیان، ۱۳۳

ریاضة النفس و تهذیب الاخلاق و معالجة امراض القلب، ۵۱

زبور، ۲۲۹، ۲۳۱، ۳۲۳، ۳۳۲، ۳۵۴

زکریّا بن مالک بن احوص، ۱۶۷

زکریّای رازی، ۲۴

زنادقه، ۲۳۱، ۳۵۳

زنجان، ۱۰۸، ۱۶۱، ۱۶۲

زنگیان، ۲۱، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۷۴، ۲۷۶، ۳۱۹، ۴۵۷

زنگی‌ها، ۱۶۹

زیاری، ۱۵۸، ۱۶۲

زید بن طباطبا، ۹۸

زید بن علی، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۵۷، ۱۸۹

زیدی، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۴۲، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۷۴، ۲۳۲، ۳۵۴، ۴۵۳

زیدیان، ۹۹، ۱۰۶، ۱۴۰، ۱۶۰، ۱۷۴

ص: ۴۸۸
زیدیه، ۳۴، ۷۷، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۵۳، ۲۹۵، ۳۰۵، ۳۵۴، ۳۷۲

ژوزف الیاش، ۶۸

سادات حسنی و حسینی، ۱۵۷، ۱۵۹

سامانی، ۱۲۸، ۱۵۸، ۱۵۹

سامانیان، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۲

سامرّاء، ۷۴، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۶۴، ۱۷۳، ۳۷۲، ۳۷۶، ۴۳۶

سجستان، ۱۲۴، ۱۵۶

سرخس، ۱۵۷

سعدآباد، ۱۶۷

سعد اسکاف، ۲۵۰، ۲۵۸، ۳۵۴، ۳۴۶، ۳۵۶، ۴۵۹

سعد بن طریف اسکاف ناووسی، ۲۴۷

سعد بن عبد اللّه، ۳۵، ۱۴۳، ۱۷۰، ۱۹۰، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۱، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۷۰، ۳۷۷، ۴۶۵

سعد بن عبد اللّه اشعری، ۱۲۲، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۵۱، ۲۵۸، ۲۸۱، ۳۵۲، ۳۷۵، ۴۵۸

سعد بن مالک اشعری، ۱۶۵، ۱۶۹، ۲۰۸

سعد بن مالک بن احوص، ۱۶۷

سفیانی، ۱۴۱، ۱۵۰، ۴۶۳

سکونی، ۵۳

سلمة بن خطّاب، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۸۵، ۳۳۲، ۳۳۶، ۳۴۵، ۳۴۹، ۳۵۴، ۳۵۷، ۴۵۹

سمرقند، ۱۵۵، ۱۶۰

سنّت‌گرایان، ۷۱، ۷۳

سنن، ۴۸، ۵۰، ۱۲۱، ۲۷۶

سنّی، ۵، ۲۰، ۲۴، ۴۲، ۴۳، ۵۵، ۶۴، ۷۸، ۷۹، ۹۹، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۶۶، ۲۳۹، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۹۵، ۳۰۵، ۳۱۹، ۳۸۵، ۳۹۰، ۳۹۱، ۴۱۰، ۴۵۳، ۴۵۶

سنّیان، ۴۳، ۲۹۵

سواد، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۸، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۶۰

س. وحید اختر، ۵۴، ۸۸

سودانی‌ها، ۲۴۷، ۲۶۲، ۳۴۶، ۳۶۵، ۳۶۶

سوریه، ۱۱۰، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۵۰، ۱۷۹، ۴۶۳

سوفسطائیان، ۱۳۳

سهل بن زیاد، ۵۳، ۱۹۱، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۱۳، ۳۲۹، ۳۳۶، ۳۴۶، ۳۴۹، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۶۵، ۳۷۸، ۳۹۳، ۳۹۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۳۴، ۴۳۷، ۴۴۱، ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۵۴، ۴۵۹

سی. ای بازورث، ۵۴

سید امیر ارجمند، ۵۴

سید حسین نصر، ۶۸

سید محسن امین، ۵۵

شافعی، ۱۱۱، ۱۳۲، ۱۵۵، ۱۵۶

شام، ۱۰۳

شریف مرتضی، ۲۱۲، ۴۵۷

شطّ العرب، ۱۱۸

شعیب‌آباد، ۱۶۷

شعیب بن عبد اللّه بن سعد، ۱۶۷

شلمغانی، ۲۱، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۵۰، ۲۷۰، ۲۷۶، ۳۱۹، ۳۸۸، ۴۵۷

شیخ مفید، ۳۶، ۲۱۲، ۴۵۷

شیراز، ۱۵۵، ۱۶۸

شیعه اثنا عشری، ۱۵

شیعه مخمّسه، ۱۲۵

صاحب السیف، ۲۳۱، ۳۲۵

صحف، ۲۲۹، ۲۳۱، ۳۲۳

صحیح مسلم، ۵۰، ۸۱، ۱۲۱

صحیحه، ۲۹۰

صدوق، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۶۳

صفّاریان، ۱۰۶، ۱۰۹

صفوان، ۳۷، ۳۸

صفوی، ۶۷، ۷۲، ۸۴، ۸۵، ۱۸۳، ۴۶۳

صفویان، ۱۵۴

صفویه، ۵۵، ۶۷، ۷۰، ۸۵، ۹۰، ۳۶۴، ۴۶۰

صفّین، ۱۶۵، ۱۸۰

صوفی، ۱۵۵

طالبیان، ۱۰۵، ۱۷۴

طالع‌بین‌ها، ۱۳۳

طالقان، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۵۷، ۱۵۹

طاهر، ۹۹، ۱۶۰

طاهر بن حسین، ۱۶۰

طاهریان، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۰

طبرستان، ۱۰۸، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۲

طبری، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۶۰، ۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۷، ۲۰۷

ظاهری، ۵۶، ۵۷، ۸۳، ۹۷، ۹۹، ۱۳۶، ۱۴۳، ۲۸۰، ۲۸۳

عابد بنی اسرائیل، ۲۴

عالم نیشابوری، ۵۸، ۳۰۸

عبّاس بن معروف، ۲۱۱، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۵۹، ۴۱۲، ۴۵۹

عبّاسی، ۶، ۳۹، ۴۲، ۷۴، ۷۵، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۷۱، ۱۸۴، ۳۸۵، ۳۸۸، ۴۱۰، ۴۱۹، ۴۳۵، ۴۴۳، ۴۵۳، ۴۶۱

عبّاسیان، ۳۴، ۳۹، ۱۰۶، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۹،

ص: ۴۹۰
۱۴۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۸۳، ۳۰۵

عبد الرحمان اشعث، ۱۶۵، ۱۶۹

عبد الرحمان بن اشعث، ۱۶۵

عبد الرحمان بن محمّد بن اشعث، ۱۶۵

عبد العظیم حسنی، ۱۶۳

عبد اللّه بن جعفر حمیری، ۱۹۱، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۵۰، ۲۵۵، ۳۰۰، ۳۵۴، ۳۵۵، ۴۳۶، ۴۵۹

عبد اللّه بن سنان، ۲۷، ۴۵، ۲۱۵، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۴۸، ۳۵۷، ۳۸۱، ۴۲۶، ۴۴۷، ۴۵۹

عبد اللّه بن محمّد، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۴۶، ۲۵۶

عبد اللّه بن محمّد اشعری، ۲۲۷

عبد اللّه بن محمّد بن عیسی، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۶۰، ۴۳۲

عبد اللّه بن معاویه، ۱۰۳، ۱۵۶، ۱۸۳

عثمان، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۸، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۵، ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۱۰، ۳۲۸، ۳۷۹، ۳۹۹، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۴۱، ۴۵۹

عثمان بن سعید عمری، ۱۳۳، ۳۷۴، ۳۷۷

عقاب الاعمال، ۱۹۲، ۴۴۰

عقل‌گرایان، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۶، ۳۲، ۵۷، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۴۶، ۲۸۴، ۳۷۰، ۳۷۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۵۶، ۴۵۷

عقل و جهل، ۲۵

علّان، ۱۳۴، ۱۴۲

علویان، ۹۸، ۹۹، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۳، ۱۴۲، ۱۶۲

علی بن ابراهیم بن هاشم، ۱۹۱، ۲۱۱، ۲۵۱، ۲۸۱، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۴۰۵، ۴۲۱

علی بن ابی حمزه، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۱۳، ۲۴۳، ۲۴۴، ۴۱۸

علی بن ابی حمزه ثمالی، ۲۷، ۱۹۸، ۲۱۴، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۶۲، ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۱۱، ۳۵۷، ۳۹۳، ۴۰۹، ۴۱۸، ۴۳۰، ۴۴۴

علی بن اسماعیل اشعری، ۱۲۲، ۱۴۳

علی بن بویه زیدی دیلمی، ۴۶۱

علی بن حسین، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۸۳، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۲۸، ۳۲۲، ۳۴۳

علی بن حسین سعدآبادی، ۱۹۱، ۲۹۷

علی بن عیسی، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۴۹

علی بن عیسی جرّاحی، ۱۲۸، ۱۳۹، ۱۷۵

علی بن محمّد بن ابراهیم رازی، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۹۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۴۳۶

علی بن محمّد بن عبد اللّه برقی قمی، ۱۹۱، ۲۸۱، ۳۷۰، ۳۹۸، ۴۱۸

علی بن محمّد بن فرات، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸

علی بن محمّد سمری، ۱۴۰

علی بن محمّد کلینی رازی، ۱۵۳

علی بن یقطین، ۴۱۹، ۴۲۰

عمران بن موسی، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۶۰

عمر بن حنظله، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۳، ۳۷۸، ۴۲۷

عمر بن عبید، ۵۶

عمرو، ۱۰۹، ۱۶۲

عنبسة بن مصعب، ۳۷، ۳۸

غالی، ۸۰، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۶۵، ۱۹۴، ۲۰۹، ۲۲۴، ۳۲۰

غالیان، ۳۵

غالیگری، ۱۹، ۳۴

غربیان، ۱۵، ۱۶

غزّالی، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱

غلات، ۳۴، ۳۵، ۱۳۲، ۲۰۰، ۲۱۲، ۲۵۴، ۳۶۰

غیاث، ۱۵۸

غیبت امام دوازدهم، ۶۳، ۶۶، ۶۹، ۷۰، ۷۴، ۷۵، ۸۵، ۹۶، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۵۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۲۱، ۲۶۹، ۳۷۴، ۳۷۷، ۴۵۶

فارس، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۴۰، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۷۵، ۱۸۴، ۳۷۳

فاطمه، ۱۷، ۸۳، ۱۴۴، ۱۶۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۳۱۶، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۳۹، ۳۴۸، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۹۴

فاطمیان، ۵۵

فاطمی‌ها، ۱۲۹

فرق الشیعه، ۱۴۳، ۱۷۱، ۲۱۵، ۲۱۶

فرقان، ۲۳۰، ۲۵۷

فروع کافی، ۸، ۲۲، ۴۱، ۹۱، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۵، ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۱۵، ۴۲۳، ۴۳۲، ۴۳۵، ۴۳۹، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۶۲

فضل الرحمان، ۵۴

فضل العلم، ۵۲، ۵۳، ۲۹۰، ۲۹۳، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۵۳، ۴۱۳، ۴۳۸، ۴۴۵، ۴۴۷

فضل القرآن، ۳۲۸، ۴۳۷

فضل بن جعفر، ۱۲۸، ۱۳۸، ۱۴۶، ۱۵۰

فضیل، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۱۴، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۴۳

فضیل بن یسّار، ۱۹۶، ۲۰۵، ۲۲۴، ۳۱۰، ۴۵۹

فطحی، ۱۹۲

فقه ابو حنیفه، ۴۲

قائم، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۴۸، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۶، ۲۵۸، ۲۶۴، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۵۱، ۳۷۴، ۳۹۶،

ص: ۴۹۲
۳۹۷، ۴۳۴، ۴۳۵

قاسم بن ابراهیم رسّی، ۱۵۷

قاسم بن ربیع، ۵۳

قاهر، ۵۰، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۶۳

قحطبه، ۱۶۵

قرامطه، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۸، ۳۱۹، ۳۵۴

قرب الاسناد، ۱۹۱، ۲۸۱، ۳۵۴

قرمطیان، ۲۱، ۲۷۰، ۲۷۶، ۲۹۵، ۴۵۷، ۴۶۱

قزوین، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۱، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۱

قشیر، ۱۲۰، ۱۲۱

کاشان، ۱۵۸، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۹۳

کالدر، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۸۹، ۴۴۲، ۴۴۴

کتاب علی، ۲۳۲، ۳۱۸، ۳۲۵، ۳۵۵، ۳۹۶

کتاب فضل العلم، ۲۸۴

کتب اربعه، ۶۴، ۶۵، ۷۰، ۸۱، ۸۲، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۱۱۷

کرامیه، ۱۵۵

کربلا، ۴۷، ۸۳، ۱۰۲، ۱۰۳

کرخ، ۹۵، ۱۳۴، ۱۳۶، ۲۷۳

کرمان، ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۶۰

کسر الشهوتین، ۵۱

کلین، ۱۵۳، ۱۵۸

کوفه، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۴۴، ۵۳، ۹۷، ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۹، ۲۸۵، ۳۹۷، ۴۴۳

کوفیان، ۱۰۳، ۱۰۴

کیسانیه، ۴۵۸

گرگان، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۵۹

گیلان، ۱۵۷

لئونارد بیندر، ۶۸

لگناز گلدزیهر، ۵۴

لمتون، ۷۱، ۸۴، ۸۹، ۱۸۰

ماتریدیه، ۲۴

مادلونگ، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۸۶، ۱۶۹، ۱۷۷، ۱۷۸، ۴۴۴، ۴۶۲

مالک بن انس، ۵۶، ۴۳۹

مالک بن سعد، ۱۶۷

مأمون، ۶، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۱۲، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲، ۳۵۲، ۳۷۱

متوکّل، ۵۵، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۸۴، ۳۷۱

محسّن، ۵۵، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۷۷، ۱۷۹، ۲۰۶، ۲۵۵،

ص: ۴۹۳
۴۴۸، ۴۶۵، ۴۶۶

محمّد بن ابی عبد اللّه اسدی، ۲۸۵، ۳۰۷

محمّد بن احمد بن ابی قتاده، ۱۶۶

محمّد بن احمد بن یحیی، ۱۹۰، ۲۰۹

محمّد بن احمد مقدسی، ۱۶۴

محمّد بن احمد نسفی، ۱۵۹

محمّد بن ادریس قمی، ۱۷۵

محمّد بن اسماعیل نیشابوری، ۳۹۸، ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۵

محمّد بن اورمه (اوربمة) قمی، ۳۵

محمّد بن جعفر اسدی، ۱۶۳، ۳۰۸، ۳۱۰

محمّد بن جعفر بن بطّه، ۱۹۱

محمّد بن جعفر بن حسن، ۱۰۹، ۱۶۰

محمّد بن جمهور عمّی، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۳۷، ۲۸۶، ۳۰۰، ۳۱۲، ۳۴۹، ۳۶۳، ۳۷۹، ۳۸۶، ۴۳۲، ۴۵۹

محمّد بن حسن بن احمد بن ولید، ۳۵، ۲۰۸

محمّد بن حسن بن فروخ صفّار، ۱۶۶

محمّد بن حسن بن ولید، ۱۹۱

محمّد بن حسن صفّار، ۱۱، ۶۳، ۱۹۱

محمّد بن حسن طوسی، ۲۴، ۳۷، ۶۴، ۱۴۷، ۱۴۸

محمّد بن حسین بن ابی الخطّاب زیّات، ۲۲۱

محمّد بن حسین کوفی، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۵۷

محمّد بن حنفیه، ۱۰۳، ۱۵۶

محمّد بن خالد، ۱۶۶، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۴۰، ۳۰۸، ۳۳۶، ۳۵۳، ۳۶۵، ۴۱۴، ۴۳۱، ۴۶۵

محمّد بن رائق، ۱۳۹

محمّد بن زید، ۱۵۸

محمّد بن سنان، ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۶۵، ۲۸۲، ۲۸۷، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۱۰، ۳۲۱، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۸۳، ۳۸۷، ۳۹۳، ۴۰۶، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۲۶، ۴۳۲، ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۲

محمّد بن عامر بن سعد اشعری، ۱۷۳

محمّد بن عبد الجبّار، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۹۷، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۶۶، ۴۵۹

محمّد بن عبد اللّه حسنی، ۱۰۵، ۱۵۶، ۲۳۲

محمّد بن عبد الوهّاب جبّاعی، ۱۳۲

محمّد بن عثمان، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶

محمّد بن علی الجواد، ۱۷۰

محمّد بن علی بن محبوب، ۱۹۰، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۱

محمّد بن علی شلمغانی، ۱۳۶

محمّد بن علی قمی، ۶۳

محمّد بن عیسی بن عبید، ۴۶، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۲۰،

ص: ۴۹۴
۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۸۷، ۳۰۰، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۶۶، ۳۷۴، ۳۸۲، ۴۱۱، ۴۲۴، ۴۵۹

محمّد بن عیسی ترمذی، ۴۷، ۵۰

محمّد بن قاسم، ۱۰۵، ۱۰۷

محمّد بن هارون، ۱۶۲

محمّد بن یعقوب کلینی، ۱۱، ۲۴، ۲۸، ۳۰، ۳۴، ۶۳، ۹۵، ۱۱۷، ۲۹۶

محمّد جواد، ۱۰۴

مختار، ۲۱، ۷۹، ۱۰۳، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۸۰، ۱۸۹، ۴۵۷

مدائن، ۱۰۳

مدینه، ۱۸، ۱۹، ۴۱، ۴۴، ۵۳، ۵۶، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۵۶، ۱۶۶، ۱۷۸، ۲۲۹، ۳۹۴، ۴۲۶، ۴۶۱

مذهب اثنا عشری، ۷۱

مرجئه، ۲۴، ۱۳۲، ۱۵۴، ۱۷۸، ۲۹۵، ۳۵۴

مرداویج، ۱۵۸، ۱۶۲

مرو، ۲۸، ۵۲، ۵۵، ۵۷، ۶۴، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۸، ۲۲۸، ۲۷۲، ۳۰۱، ۳۹۳، ۴۴۲، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۵۸، ۴۶۶

مستعین، ۱۰۸، ۱۷۳، ۳۷۲

مسعودی، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۲، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۷۹، ۱۸۷، ۴۶۶

مسلم، ۳۲، ۵۰، ۵۹، ۸۱، ۱۰۴، ۱۲۱، ۱۵۶، ۱۸۰، ۱۸۸، ۳۶۹

مسلمانان، ۱۵، ۱۶، ۵۰، ۱۵۴، ۳۶۹، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۱۱، ۴۲۴

مسیح، ۲۲۹

مسیحیان، ۱۰۲، ۱۰۷، ۴۰۳

مسیحیت، ۴۵

مصابیح الظلم، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۷

مصحف، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۳۱۶، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۵۴

مصر علیا، ۱۰۹، ۱۷۴

معاویه، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۵۶، ۱۸۳

معاویة بن عمّار، ۵۳

معتز، ۲۸، ۵۶، ۵۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۵۷، ۱۷۳، ۲۶۹، ۳۰۵، ۳۹۰، ۴۵۶

معتزله، ۶، ۲۳، ۲۴، ۲۸، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۷۵، ۹۶، ۹۸، ۱۰۱، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۵۵، ۲۶۹، ۳۷۸، ۴۵۶

معتصم، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۷۳، ۳۷۱

معتضد، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۴۶، ۱۷۴

معلّی بن خنیس، ۲۰۰، ۲۲۴، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۸۵، ۳۵۴، ۳۸۳، ۳۸۷، ۴۳۵، ۴۵۸

ص: ۴۹۵
مفوّضه، ۲۱۲، ۴۵۸

مقتدر، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۶۳، ۱۷۷، ۲۷۰، ۴۶۱

مکاتب اعتزالی، ۹۶

مکتفی، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۶۲، ۱۷۴، ۱۷۵

منجّمان، ۱۳۳

منصور، ۱۰۵، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۵۶، ۱۸۲، ۲۰۶، ۲۱۲، ۴۳۵

من لا یحضره الفقیه، ۳۵، ۳۶، ۱۹۱

موالی، ۷، ۷۵، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۹، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۶، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۵۴، ۳۷۲، ۳۷۵، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۹

موسی، ۳۵، ۹۸، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۷، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۹، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۳۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۸، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۷۰، ۲۸۳، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۱۲، ۳۱۶، ۳۲۳، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۵۲، ۳۷۱، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۸، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۹، ۴۴۳، ۴۶۶

موسی بن محمّد حسینی، ۱۶۹

موصل، ۱۳۷

موفّق، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۴۹، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۵، ۳۱۷

مهتدی، ۱۰۸، ۱۲۴، ۱۳۸

مهدی، ۳، ۱۱، ۷۱، ۱۶۰، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۵۱، ۲۶۲، ۲۶۴، ۳۳۷

مؤسسه شیعه‌شناسی، ۱۲

نسائی، ۵۹، ۱۲۱

نصر دوم، ۱۵۹

نظامیان، ۹۵، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۰، ۱۴۱

نظمیه، ۱۲۷

نعیم، ۱۶۵

نفس زکیّه، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۵۶، ۱۸۳، ۲۳۲، ۲۶۴، ۳۵۴، ۳۵۵

نقلگرا، ۳۲

نوفلی، ۵۳، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۱۱، ۲۳۰، ۲۵۰، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۱۰، ۳۳۶، ۳۸۰، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۵۹

نوگرایان، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۲

نهروان، ۱۴۰

نیروس، ۱۵۷

نیشابور، ۵۸، ۵۹، ۱۰۹، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۳، ۲۹۳، ۳۰۸، ۳۹۸، ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۵

واثق، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۳۰، ۱۷۳، ۳۷۱

واسط، ۷۴، ۹۵، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۲۵۳

واصل بن عطا، ۵۶

واقدی، ۱۲۲

واقفی، ۵۸، ۱۳۲، ۲۱۲، ۲۴۵

وبر، ۷۱

هادی، ۲۱۲، ۳۷۱، ۳۷۲، ۴۳۵[۱۸۳]

هارون الرشید، ۵۶، ۱۰۴، ۱۳۰، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۷۱، ۲۱۲، ۴۴۳

هاشم، ۱۰۳، ۱۹۱، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۸۱، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۳۱، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۶۶، ۴۰۵، ۴۲۱، ۴۵۹

هانری کربن، ۲۹، ۶۸

هدایت الهی، ۷۲، ۲۴۹، ۲۶۳، ۴۲۸

هرات، ۱۰۳، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۰

هشام، ۲۵، ۲۷، ۴۰، ۵۳، ۵۴، ۱۰۳، ۱۳۳، ۱۹۸، ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۹۷، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۵۰، ۳۵۵

هشتمین امام، ۹۸

همدان، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲

هیثم، ۲۳۴، ۲۴۲، ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۸۲، ۲۸۷، ۳۴۲، ۳۴۷، ۳۶۴

یاقوت بن عبد اللّه جغرافیدان، ۱۶۱

یاقوت بن عبد اللّه حموی، ۱۶۵

یحیی بن زید، ۱۵۷

[۱۸۳] نیومن، آندره. جی، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، ۱جلد، شیعه شناسی – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۶ ه.ش.

یحیی بن عبد اللّه حسنی، ۱۵۷

یحیی بن قاسم، ۲۴۵

یحیی بن معین، ۱۲۲

یسع بن حمزة بن یسع اشعری، ۱۷۳

یعقوب بن یزید، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۶۵، ۲۹۶، ۳۱۰، ۳۴۷، ۴۲۴، ۴۵۹

یعقوبی، ۱۰۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۴۴، ۱۸۴، ۱۸۷، ۴۴۲، ۴۶۶

یعل‌آباد، ۱۶۷

یمن، ۱۰۷، ۱۳۴، ۱۸۰، ۳۷۵

یوسف، ۴۱، ۱۷۷، ۲۳۸، ۳۳۴، ۳۳۵، ۴۶۵

یوسف بن ابی ساج آذربایجانی، ۱۶۲

یهودیان، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۳۲، ۳۹۷، ۴۰۳[۱۸۴]

[۱۸۴] نیومن، آندره. جی، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، ۱جلد، شیعه شناسی – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۶ ه.ش.