

پروفسور مونتگمری وات*
ترجمه سید جلال حسینی بدخشانی
مشهد - ایران

نکاتی از فهرست شیخ طوسی مربوط به دوران اولیه امامت

تاریخ دوران اولیه اصل «امامت» آنطور که از بررسی آثاری چون **فرق الشیعه** حسن بن موسی نوبختی مشهود است بنهایت پیچیده و مبهم میباشد^۱. پاره‌ئی از نظریات مقدماتی من در باره آن اثر در مجلدی از پژوهش‌های عربی و اسلامی تحت عنوان «**ارزیابی تشیع عباسیان**» بافتخار هامپلتون آ. آر. گیپ منتشر شد^۲. در آن مقاله از «**فهرست شیخ طوسی**» استفاده نگردید حال آنکه این کتاب شامل مضامین مفیدی است که در «**فرق الشیعه**» و یا «**فهرست ابن‌الندیم**» دیده نمی‌شود. مطالب اضافی غالباً در فهرست دیگر کتب یافت می‌گردد اما این اثر حاوی پاره‌ئی شرح حال‌های جالب و مفصل نیز هست، نکاتی چند در تاریخ دوره‌های اولیه اصل امامت بوجهی خاص مورد تأکید واقع شده و بدانگونه تصویری جامع و واضحتر از کایه تطورات این عقیده حاصل میگردد. بررسی ذیل بهیچ‌روی بسنده نتواند بود چه مشکل است «**فهرست**» شیخ طوسی را با مجموعه اطلاعاتی که بدست میدهد بدانسان که نکته‌ئی مهم را فروگذار نکرده باشیم مورد استفاده قرار داد، بخصوص که این اثر مهم فاقد فهرست اعلام و مطالب است.

* استاد زبان عربی و تحقیقات اسلامی دانشگاه ادیمبورگ انگلستان. متن انگلیسی این مقاله در آخر

این مجلد بچاپ رسیده است.

۱ - آمیزش با معتزله

از مطالبی که بزودی در مطالعه «فهرست» آشکار می‌شود همبستگی و آمیزش فراوان بین علمای «امامیه» و «معتزله» است این مطلب البته شواهدی بسیار در دیگر مآخذ نیز دارد، چنانکه مسعودی در «مروج الذهب» شرح مجلس عالمانه‌ئی را می‌دهد که همسان با سمپوزیوم افلاطونی بوسیله یحیی بن خالد برمکی برگزار شده بود، در این مجلس دانشمندان به نوبت در ماهیت عشق دادر سخن می‌دهند. برای منظور ما در چنین پژوهشی نکته شایان توجه این است که از سیزده دانشمند ناطق در مجلس پنج نفر «ابوالهذیل، النّظام، معتز بن سلیمان، بشیر بن معتز و ثمامه» را از معتزله و چهار نفر «علی بن هیشم، هشام بن حکم، علی بن منصور و والسکال»^۳ را از امامیه شمرده‌اند این میرساند که در این دوره (حدود ۸۰۰ م) امامیه را با معتزله آمیزشی آزادانه بوده است.

قبل از بررسی عناوین کتب امامیه در این دوره دانستن اصطلاح «معتزله» آنچنانکه در فرق الشیعه آمده است بی‌ارزش نخواهد بود. معنی این کلمه قطعاً وسیع‌تر از آن مفهومی است که يك معتزلی همچون الخياط آنرا تصدیق کند و بطور قطع شامل بیان **ضرار بن عمر** که الخياط آنرا رد می‌کند نیز خواهد بود.^۴ براین قول که فرق اسلام در اصل چهارند: شیعه، معتزله، مرجئه و خوارج^۵ باید وقع فراوان نهاد. بیک اعتبار اصطلاح مرجئه در این جا باید نه چنان بکار رود که مانند قول اشعری در مقالات الاسلامیین (تقریباً همزمان با فرق الشیعه) تنها بمعنی گروهی نسبتاً مجهول الحال و بنیان‌گزار بسیاری از فرق مرجئی گردد بلکه باید شامل آن‌عده که عموماً **اهل سنت** لقب یافته‌اند نیز باشد مگر در موارد خاص که جزء معتزله محسوب شده باشند مبنای این عقیده در واقع تقسیماتی است که متأهلین و دانشمندان برمبنای عقیده خود نسبت به علی اتخاذ کرده‌اند. شیعه آندسته است که بعد از درگذشت محمد، علی را امام میدانند و **خوارج** آنانکه علی را کافر دانسته با او بجنگ برخاستند. **مرجئه** آمیزش با هردو، علی و رقیبانش را پذیرفتند و **معتزله** از اخذ تصمیم بین علی و دشمنانش طفره رفته و از هردو گروه کناره گرفتند.^۶ از یکی دو اشاره که **نوبختی** می‌کند روشن نیست که او زیدیه را

جزء کدام گروه قلمداد کرده است، او معمولاً زیدیه را شیعه نمی‌داند چه آنان حقانیت امامت (علی) را بعد از پیامبر محترم نشمردند، گرچه او را بعد از نبی برترین کس (افضل)^۷ می‌دانستند. و نیز مسلم نیست که او زیدیه را جزء معتزله آورده باشد، گرچه منابع دیگر در فاصله زمانهای مشخص به ارتباط نزدیک بین زیدیه و معتزله تصریح کرده‌اند.

این مسئله با مباحثی که برخی از علمای امامیه قبل‌تر با آن روبرو بوده و شیخ طوسی کتب آنها را فهرست کرده مناسب می‌آید. تا آنجا که از **ابوجعفر الاحول** (مشهور نزد اهل سنت به شیطان الطاق)^۸ و **هشام بن حکم**^۹ نقل شده که کتابی درباره امامت شخص دون مرتبه «**امامة المفضول**» بر ضد معتزله نوشتند. حال این معمولاً یکی از اصول زیدیه محسوب می‌گردد؛ میرساند درحالیکه فضل و امتیاز علی مورد تصدیق می‌باشد، ابوبکر خلیفه واقعی است. مضاف بر این حقیقت که او واقعاً مفضول و علی^{۱۰} را براو رجحان و برتری و یا ساده‌تر افضل از اوست. این بیان را چنین نتیجه‌ئی در پی است که اصطلاح **معتزله** آن‌چنانکه این دو عالم بکار بردند شامل آن گروه که در غیر این صورت **زیدی** لقب گرفته‌اند نیز می‌شود. همین دو دانشمند در مخالفت با معتزله درباره **طایفه** و دیگر شرکت‌کنندگان جنگ جمل مطالبی برشته تحریر کشیده‌اند و در این آثار با حرات تمام عقیده‌ئی را که بوسیله «**النوبختی**» به‌عده‌ئی از معتزله نسبت داده شده بود «میدانستند که علی و مخالفانش نمی‌توانند هر دو برحق باشند ولی آنها قادر نیستند بگویند حق با کدامین است» رد کردند^{۱۱} حتی در دیگر آثار خویش درباره امامت بطور عام و مسئله وصیت مطالبی نوشتند اما مشکل است به‌صراحت در هدف موضوع اخیر اطمینان حاصل کرد. به‌ظن قریب به‌یقین این انتقادی بر عقیده منتشر شده بوسیله عباسیان حداقل تا زمان **مهدی** (۸۵ - ۸۷۵ م) بود که بر مبنای آن هر امام جانشین خود را برگزیده و یا با وصیت او انتخاب می‌شد (اوصی الیه)^{۱۲} علی‌الخصوص که **ابوهاشم** پسر محمد بن حنفیه یکی از عباسیان را بجانشینی خود برگزیده بود. احتمال بسیار کمی می‌رود که آنان نظری به جانشینی امام جعفر الصادق داشته باشند گرچه آن‌گونه که بیانش خواهد آمد در ادوار مختلف این امر موضوع اختلاف بود.

هشام بن حکم بر همین سیاق در زمینه‌هایی که مناظرات معتزله در این دوره بر ما آشکار است همچون جبر و اختیار، خصوصیات عارضی و بنیادی موجود است «حدوث الأشياء» مطالبی را تحریر کرد. این امر باعث تعجب نتواند بود چه بیان مسعودی چنین دلالت دارد که او در مجالس یحیی برمکی با افرادی چون **ابوالهذیل** و **بشار بن معتمر** مجالست داشت. بگفته شیخ طوسی «**هشام**» در سال ۱۹۶ (۸۱۴ م) به بغداد رفت و تصور می‌رود در همین سال در گذشته باشد. ولی اگر او نزد یحیی نیک معروفیت داشته میبایست قبل از این تاریخ نیز در بغداد بوده باشد. چه یحیی در ۱۷۸ (۸۰۳ م) از مقام خود معزول شد. و بالاخره این نکته نیز نباید از نظر دور بماند که هشام در انتقاد بر دیگر علمای امامیه **ابوجعفر الاحول** و **هشام جوائیقی** مطالبی نوشت، این میرساند که در این دوره و قبل از آن بین طرفداران امامت تشتت آراء موجود بوده و نیز میرساند که این دو کمی از سایرین مسن‌تر بودند.

عالمی دیگر که به مجالس برامکه، گرچه بندرت، ترددی داشت **علی بن میثم** مشهور به **ابن تمّار**^{۱۳} بود. او همچون هشام، کوفی ولی ساکن بصره بود و بدون شک در بصره اوقات او صرف مناظره با **ابوالهذیل** و **النظام** گردید. گفته شده است او اولین کسی بود که بیانی مذهبی از اصل امامت ارائه داد (تکلم فیه). بیان اخیر ممکن است این نظریه را قوت دهد که یا هشام بن حکم جوانتر بود و یا بدلیلی منشآت او را نمی‌شد در حکم بیانی مذهبی از اصل امامت بحساب آورد. ضبط النوبختی از عقیده علی بن میثم چنین است **علی** شایسته (مستحق) امامت بود. چه او برگزیده‌ترین (افضل) افراد بعد از نبی بود، کسانی که نتوانستند امامت را معترف شوند باشتباه دچار گردیدند گرچه این بدان معنی نیست که گناهی مرتکب شده باشند».

در چنین عصری زودرس هنوز همبستگی علمای امامیه و معتزله دچار محدودیت نشده بود، بعدها در قرن نهم **فضل بن شاذان** (۸۷۴ م) رسائل دفاعیه و جدل‌آمیز فراوانی نوشت که مضمون آنها دال بر تردد او در جوامع عقلانی معتزله و نظایر آن می‌باشد.

در میان خود معتزله او کتبی برضد **الاسکافی** (۸۵۴ م) در طبیعت ماده (جسم؟) و نیز در مخالفت با **الاصمعی** (۸۵۰ م؟)؛ و نیز برضد پاره‌یی از زعمای خوارج، در رد

«ابن کرام» و فقهای اهل سنت، در مخالفت با مرجئه و باطنیه یا قرامطه، و نیز برضد شبعیان غالی (غلات)، فلاسفه و ثنویان (ثنویه)^{۱۴} مطالبی تحریر کرد. آشکار است که این چنین کسی در جریان اصلی حیات علمی روز، نه تنها در زمینه علوم الهی بل علوم فقهی نیز بود. تصور اینکه در این دوره شکل خاصی از فقه مختص امامیه وجود داشته ضرورتی ندارد. کثیری از دانشمندان را که «شیخ طوسی» یاد می‌کند کتبی بسیار در موضوع واحد فقهی و مراسمی چون طلاق، ازدواج غیر دائم (متعه) و نماز و حج نوشتند و بجزرات می‌توان گفت که این کتب در مقام مقایسه با آثار علمائی که بعداً بعنوان «اهل سنت» شهرت یافتند یکسان بود. اشاره شافعی (۸۳۰ م) در پاره‌ئی از رسالات چنین است که امامیه، در هر حال، علاقمندی به توجیه احکام شرعی را آغاز کرده بودند. بزعم شافعی وقتی روایتی از پیامبر نقل شود باید سلسله روایت (اسناد) آن یکی از صحابه ختم شود و امامیه ممکن است پی بدرک این نکته برده باشند که برخی راویان بظاهر مورد اعتماد از نقطه نظر آنان فاقد صلاحیت بوده باشند.

مناظرات دیگر با معتزله چندی بعد از این بوقوع پیوست. باین ترتیب که یکی از امامیه ابن مملک اصفهانی با بزرگ معتزله زمان خود یعنی الجبائی (۹۱۵ م) احتجاجاتی داشت و کتابی در نقد عقاید او نوشت^{۱۵} موضوع بحث که بوضوح نمی‌دانیم در کجا اتفاق افتاد امامت بود. مناظره دیگری در این باره با نوشتن رسالاتی چند از راه دور تحقق یافت. عالم معتزلی ابوالقاسم بلخی (۹۳۱ م) است که غالباً بنام الکعبی شهرت دارد، در زمره معتزله بغداد محسوب است ولی همزمان با جریان این مناظره ساکن بلخ بود. معارض او ابن قبه رازی^{۱۶} است کسی که قبلاً از معتزله بود ولی بعدها طریق امامیه را برگزید^{۱۷}. میاندار آن دو در این مباحثه یعنی ناقل رسالات از بلخ به ری و بالعکس «السوسنگردی» شاگرد ابوسهل نوبختی بود^{۱۸}. این دو دانشمند بعنوان امامی شهرت دارند ولی در دوره‌ئی زندگی میکردند که عقیده امامیه به دوازده امام محتملاً تثبیت نشده و در حال نضج گرفتن بصورت نهائی خود بود. (آنچنانکه از بیان فرق الشیعه در احوال معاصر یا درگذشت حسن العسکری برمی‌آید) این نکته قابل ذکر است که حسن ابن موسی نوبختی در فهرست کتبی که در مقدمه فرق الشیعه ذکر می‌کند عنوان یکی (شماره ۱۴) جواب ابن قبه و دیگری (شماره ۳۵) شرح مباحثاتش با ابن مملک می‌باشد

ومیرساند که بین خود امامیه نیز اختلافاتی چند موجود بوده است .

در پرتو چنین آمیزشی با معتزله التفات به این نکته دیگر جای تعجب نخواهد بود که در موارد عدیده امامیه اصولی بسیار نزدیک با معتقدات معتزله را پذیرفتند . از خداوند بعنوان **خالق قرآن** یاد نمودند؛ یعنی قرآن کلام خداوند و مخلوق اوست؛ معتقد شدند که قدرت انسان بر انجام کارها **استطاعت** امری اصیل و واقعی است و تأثیر انسان از فرامین خداوند از قبل بوسیله او مقدر نگردیده است^{۱۸} . و بدین سان ممکن است عقیده بعضی از مآخذ اهل تسنن را که «**امامیه**» در اواخر قرن نهم و اوایل قرن دهم از مجرای اصلی حیات عقلانی خلافت بنی عباس فاصله گرفتند تصحیح کرد .

۲ - فطحيه

از «**فرق الشيعه**»^{۱۹} اطلاعات فراوانی را می توان در مورد گروهی از امامیه که به «**فطحيه**» مشهورند فراگرفت . ولی اطلاعات اضافی فهرست شیخ طوسی تصویر واضحتری از احوال آنان ارائه می دهد . وجه تسمیه تقریباً بطور یقین از این حقیقت سرچشمه گرفته که عبدالله فرزند ارشد جعفر الصادق به علت داشتن پاهای بزرگ و پهن به افطاح شهرت یافته بود . همزمان با درگذشت جعفر (۷۶۵ م) گروهی از یارانش معتقد شدند که جانشین او در مسند امامت عبدالله افطاح است . ولی عبدالله عمر چندانی نکرد و ظاهراً پسری نداشت که جانشینش شود . باین ترتیب بسیاری از پیروان جعفر الصادق چنین معتقد شدند که امامت به پسر دیگر او یعنی موسی ملقب به «**الکاظم**» انتقال یافته است .

این وقایع بخودی خود محتملاً حائز اهمیت فراوانی نبودند ولی مسئله ای اعتقادی در آنها نهفته بود که بعدها اهمیتی بسزا حاصل نمود . طرفداران امامت عبدالله بدو طریق عقاید خود را اثبات میکردند . گاه گفته می شد که پدر بعد از خود به او **نهی** کرده است، عقیده دیگر این بود که جعفر باین نکته تأکید فرمود «**امامت از آن فرزند ارشد امام است**» و این دویسان بالضرورة نفی یکدیگر نمی کنند . پس از درگذشت عبدالله یعنی زمانی که امامت موسی الکاظم عموماً مورد قبول طرفداران **علویان** واقع شد این سؤال پیش آمد که امامت او باید چگونه توجیه شود . اعتقاد اکثریت بر این قرار گرفت که موسی

مستقیماً جانشین پدر شد ولی در عین حال قلیلی تحت لوای «عبدالله بن بکیر بن اعین»^{۲۰} و «عمار بن موسی سابطی»^{۲۱} چنین معتقد شدند که عبدالله حقیقهٔ امام بوده و بعد از خود به امامت موسی نص کرده است، و چنین بود شروع کار فطاحیه.

مسئله اعتقادی مهمی که ذکرش رفت بعد از درگذشت حسن العسکری (۸۷۴-۸۷۳) بنهایت پراهمیت تلقی شد. اگر برادری بتواند (جدا از حالت خاص حسن و حسین) جانشین برادر دیگر گردد پس جعفر می‌تواند بعد از حسن العسکری امام باشد؛ و گروه زیادی این عقیده را پذیرفتند. برای آن‌عهده که می‌خواستند به فرضیه مورد قبول «اثمه اثنی عشر» معتقد باشند اشکال دیگری در پیش بود چه اقرار با امامت عبدالله افطح باین معنی بود که حسن العسکری امام دوازدهم و پسرش سیزدهمین امام باشد. حال آنکه عدد سیزده اهمیتی همسنگ با عدد دوازده نداشت.

مناظره بر مبنای عقاید «فطاحیه» در هر حال محدود به سالهای بعد از ۸۷۴ میلادی نبود. در حقیقت چنین بنظر می‌رسد که این امر با شدت وحدت بیشتر در حدود نیم قرن قبل از این نیز جریان داشته است. یکی از مدافعان سرسخت ابن فضال^{۲۲} بود او از معاشران امام الرضا (۸۱۸ م.) بود ولی ظاهراً نه با پسرش ابوجعفر الثانی الجواد (۸۳۵ م.) گرچه وفات او را ۸۳۸ م. نوشته‌اند. کمی بعدتر دانشمند دیگری یعنی علی بن اسباط قدم بعرصه نهاد او درباره مسئله مورد نظر با یکی از امامیه بنام علی بن مهزیار مکاتباتی برقرار کرد و نامبرده موضوع را با الجواد در میان نهاد و اتفاقاً علی بن اسباط مجبور شد دست از عقاید فطاحی خود بردارد^{۲۳}. بعد از درگذشت «الرضا» گروهی تنها فرزند او جواد را امام دانستند که بقرار معلوم سن چندانی نداشت؛ ولی دیگران ترجیح دادند امامت برادر او احمد را بپذیرند. همین گروه ثانوی بایستی بوده باشند که سابقه عبدالله افطح را همچون دست‌آویزی برای تثبیت موقعیت خود بکار بردند.

باین ترتیب در این دو دوره آخر - بعد از درگذشت الرضا و فوت «العسکری» - آن‌انکه معتقد با امامت «الافطح» گردیدند گروهی معترف به امامت فردی خاص و زنده در ظاهر بودند و نبایستی با غلوکنندگان غالبه یا غلاة اشتباه شوند. ابن فضال ردیه‌ئی بر غالبه نوشت. در میان کسانی که شیخ طوسی از آنها بعنوان غالی یاد می‌کند ابن جمهور^{۲۴} و پیروش محمد بن عیسی یقطینی^{۲۵} می‌باشند که هر دو مطالبی پیرامون ظهور و رجعت

مسیح تحریر کرده‌اند. این نکته شاید خالی از اهمیت نباشد که در اواسط قرن نهم میلادی دانشمند دیگری بنام «**احمد بن محمد بن عیسی اشعری**»^{۲۶} غالیان را مورد حمله قرار داد و با اسنادی که شیخ طوسی بدست می‌دهد با **ابن فضال** در تماس بوده است^{۲۷}. مخالفت با عقاید قبلی در رجعت مسیح بنظر می‌رسد حتی بعد از آنکه اکثریت «**امامیه**» امامت فرزند «**المسکری**» را بعنوان امام دوازدهم و «**مهدی**» پذیرفته باشند ادامه داشته است.

۳ - واقفه

گروهی دیگر که شیخ طوسی بمناسبت‌های مختلف از آنها یاد می‌کند «واقفه» اند که بطور آشکار چون منتظر رجعت «**الکاظم**» بودند سزاوار چنین نامی گردیدند. بطور قطع دانشمندترین افراد در میان واقفه «**الطاطری**»^{۲۹} است چه عقاید منتشره او در اصول و مبانی اعتقادی واقفه بود که ابوسهل نوبختی آنها را برای رد کردن برگزید. گویند او سی کتاب که اکثراً در امور فقهی بودند نوشت، شاگردی داشت بنام «**حسن ابن محمد بن سماعه**» که مانند خودش ساکن کوفه بود و بنظر می‌رسد زندگی خود را با تعلیم مسائل فقهی بپایان برده باشد^{۳۰} وی در ۸۷۷ م. درگذشت ولی الطاطری می‌بایست يك نسل از او مسن‌تر باشد چه از یاران «**الکاظم**» (متوفی ۷۹۹ م.) بود. از دیگر یاران **الکاظم** که با فرزندانش عقیده «واقفه» داشتند **احمد بن محمد بن علی**^{۳۱} بود از احوال او اطلاع زیادی در دست نیست، جز اینکه مضاف به نوشتن مطالبی درباره روزه، فرقه‌ای از «**ضعفا**» مشهور به عجلیه را که عقایدی نزدیک به زیدیه داشتند بباد انتقاد گرفت و نیز مطالبی درباره «**ابوالخطاب**» گردآوری کرد ولی بخوبی روشن نیست روش او درباره مردی که خدمت امام جعفر الصادق را کرده و مورد غضب او واقع شده بود چه بوده است^{۳۲}.

واقفه بنابراین نمایانگر گروهی بودند که هم خود را به برقراری نوعی از امامت که بجای دوازده مبنایش بر هفت بود معطوف داشته بودند، علاقه آنها به امور فقهی در خور اهمیت و محتملاً دال بر تأسی آنها به نقطه نظر علما و فقهای اهل سنت در آن زمان می‌باشد. از سوی دیگر تأکید آنها باینکه بعد از «**الکاظم**» دیگر کسی امام نیست گویای

این نکته است که امامت «(الرضا)» و نیز نامزد شدن او به ولایت عهدی المأمون در ۸۱۹ م. را رد کردند در فرض تحرک داشتن جنبش تا آنوقت می‌رساند که آنها تا اندازه‌ئی خواستار وضع بحرانی خود با امویان [محتماً عباسیان] بودند البته نه بآن حد که خود را درگیر کشمکش‌های آشکار و خانه‌برانداز نمایند. در اثنای خلافت مأمون اصول اعتقادی اسماعیلیه به هفت امام انتشار نیافته و شاید بصورت نهائی خود متجلی نشده بود. حتی اگر این مطالب بر آنها معلوم بود نمی‌توانست دلیلی بر نفی وجود عقیده به هفت امام باشد که آخر آنها «(موسی)» است. این نکته بهر حال آشکار خواهد شد که «(الطاطری)» و واقعه را آنچنان قدرت و تأثیری نبود که تمام پیروان جعفر الصادق را به چنین عقیده‌ئی مؤمن نمایند و بدون شک شرایط و احوال زمان آنچنانکه در ربع چهارم قرن نهم روی نمود بر وفق مراد نبود. در زمان مأمون هیئت حاکمه سعی بسیار در جاب عقاید امامیه مبذول مینمود حال آنکه بعد از متوکل آشکارا به اهل سنت متکی و سیاست مسلمانان آنها پذیرفته بودند.

نتیجه:

این مطالب ما را به درک صورتی قطعی از اصل اعتقادی امامت در حدود ۹۰۰ میلادی راهنمایی می‌کند. گرچه در دوره‌های نزدیک به عصر هارون الرشید افرادی در زمره امامیه وجود داشتند ولی آنها نمی‌توانستند شکل قطعی ائمه دوازده گانه را معتقد باشند چه این امر تا قبل از ۸۷۴ م. یعنی زمانی که امام یازدهم درگذشته و امام دوازدهم غایب شده باشد ممکن نبود. لوئی ماسینیون در اثر عظیم خود درباره حلاج، اختلاف نظر درباره موقعیت «(وکیل)» نسبت به امام یازدهم و نیز فهرست کتب شیخ طوسی را آنطور که النوبختی ذکر کرده است مورد بررسی قرار می‌دهد.^{۳۳} از بیانات او این امر روشن میشود که در سازمان یافتن جنبش «(امامیه)» آنگونه که امروز ممکن است نامیده شود نقشی بسیار مهم را «بنو نوبخت» برعهده داشتند. جبهه امور عقلی متکی بدو عضو برجسته این خاندان یعنی ابوسهل و برادرزاده اش حسن بن موسی مؤلف فرق الشیعه بود و محتملاً همین دودانشمند بودند که اساساً مسئول بوجود آمدن اصل اعتقاد به دوازده امام

بشکل نهائی آن گردیدند. این پدیده فکری در هر حال پدیده‌ای عملی که عبارت از متحد کردن دسته‌های پراکنده شیعه باین اصل اعتقادی باشد به همراه داشت و باین ترتیب منشاء جنبشی گردید که خالی از اهمیت‌های سیاسی نبود.

اطلاعاتی که شیخ طوسی بدست می‌دهد بدانسان که بررسی شد مارا قادر می‌سازد حداقل چهار گروه مختلف و متباین را از یکدیگر ممتاز نمایم.

اولاً: زیدیان یا زیدیه، مشخص‌ترین اصل اعتقادی ایشان همان قیام به سیف برای امامت بود و در بسیاری موارد چنین مفهوم می‌شود که آنها تا کسی عیناً قیام نکند امامتش را نمی‌پذیرفتند. فرع این عقیده البته نپذیرفتن دوازده امام و شاید برسمیت شناختن خلافت ابوبکر و عمر باشد و نیز ممکن است متضمن برحق دانستن خلافت بنی‌عباس تا آنجا که آنها از خاندان هاشم بوده، برای خلافت قیام و آنرا قبضه کردند، بوده باشد. ممکن است علت رابطه نزدیک «زیدیه» و «معتزله» بحساب آید چه برای مدتی گروه دوم با هیئت حاکمه همبستگی فراوان داشت.

در جهت مخالف این گروه (انتهای دیگر طیف) غلوکنندگان یا غلات قرار داشتند. آنها منتظر ظهور رهبری مسیحا نفس بودند که با قدرت خود هر چیز را در موضع اصلی خود استوار کند و چون انتظار ظهور وی را در آینده‌های نزدیک نداشتند در سیاست روشی درویشانه اعمال می‌نمودند.

در مرتبه سوم آن گروه واقع می‌شوند که امامان مختلفی را در زندگی خود البته نه بعنوان رهبران انقلابی معتقد شدند. این نکته بایستی ازین حقیقت استنباط گردد. که هیئت حاکمه عباسی در غالب موارد بطور جدی آزادی امامان را سلب نکردند. چه مسلم اگر حرفی از توطئه‌چینی در میان آنها بظهور می‌آمد اخذ چنین تصمیمی قطعی بود. گروهی بنظر می‌رسد این چنین شرایطی را اقناعی دانسته و می‌خواستند اسامی امامان را بعد از حسن عسکری نیز ادامه دهند. شاید رفتار آنها نوعی سرسپردگی خانوادگی بدون اندیشه از اعمال فشار سیاسی بود. معتقدین اولیه فقط **احیه** را باید از این دسته شمرد.

رابعاً، در سیری بطنی از گروه سوم عده‌ئی کناره گرفتند برای آنها این اعتقاد که بجای امام زنده تنها نماینده یا وکیل او را داشته باشند اقناعی‌تر می‌نمود.

واقفه که بعد از «موسی الکاظم» دیگر منتظر امامی نبودند مسلم چنین عقیده‌ئی داشتند. در ربع قرن یا مدتی قریب به آن بعد از درگذشت «العسکری» این نقطه نظر به صورت قطعی ائمه دوازده گانه پرداخته شده و سازمان گونه واحدی به طرفداران آن داده شد. این خط مشی را منافی چند درپی بود؛ امامیه می توانستند خود را از مظان درگیر شدن به تهمت های انقلابی دور نگهدارند و رهبری واقعی به جای آنکه بدست امام که ممکن بود کودکی بی تجربه پی باشد در دست شایسته ترین سیاستمداران فرقه قرار می گرفت.

بررسی کنونی ما گرچه يك مرحله بسیار پراهمیت از تاریخ «امامیه» است اما پژوهش های عمیق دیگری لازم است تا نشان دهد که فی الحقیقه در ادوار مختلف تاریخی مصاحبت های سیاسی چگونه ایجاد می کرده و ارتباط آن با تعلیمات سیاسی و مذهبی آنان چگونه بوده است.

یادداشت ها :

کلید کلماتیکه در ذیل بکار رفته :

فهر : «فهرست کتب شیعه» شیخ طوسی ، چاپ اسپرنگر کلکته ۱۸۵۴ .

ا ، ندیم ، فهرست ابن الندیم ، چاپ جی فولوگل لیبزیک ۱۸۷۱ .

نوب : الحسن ابن موسی النوبختی «فرق الشیعه» ، چاپ اچ ریتز (بایبلوتیکا اسلامیکا ۴)

لیبزیک ۱۹۳۱ .

۱ - آراء محققان برگشتی به قبول این استناد را نشان میدهد ، ولی اکنون جای آن نیست که باین مسئله پردازیم : مقایسه شود با فهر ، ۹۸ اف (شماره ۲۰۸) .

پاین قبیل تعبیرات با عقیده امامیه درباره مقام علم و عصمت امام سازگار نیست ، گمانیکه امامیه دوازده امام چیزی نیست که تدریجاً در عقیده ایشان وارد شده باشد . قسمتی از روایات و ادله امامیه را برحسب روایات کثیره مسأله دوازده امام را از اول جزء عقیده خود میدانستند و این امر یعنی عقیده به شیخ طوسی در کتاب غیبت و برخی از کتب کلامی خود آورده است (م) .

- ۲- ئی. دی، جرج مکدیسی، لیدن، ۱۹۶۵، ۶۳۸-۵۴، به چند تجدیدنظر بعداً توجه خواهد شد.
- ۳- هیشم بصورت میثم تصحیح شده است، السکال محتملاً بایستی الشکال باشد (چنانکه ا، ندیم ۱۷۶: الشهرستانی ملل، چاپ کورتون، ۱۴۵).
- ۴- نوب ۰، ۱۱، ۱۶، مقایسه شود، انتظار، ۱۳۳.
- ۵- نوب ۰، ۱۵، مقایسه شود «وات، ارزیابی» ۶۴۱ (۸).
- ۶- نوب ۰، ۲، ۱۳، ۶، ۳، ۶، ۱۱، اف، ۱۲-۱، ۹. اختلافاتی چند در مورد نظریه معتزله نسبت به علی موجود است.
- ۷- نوب ۰، ۱۲، ۱۸-۱۹، ۱-۴۹، ۳.
- ۸- فهر: ۳۲۳ (شماره ۶۹۸)، ا، ندیم ۱۷۶-۹، ۱۳.
- ۹- فهر: ۳۵۵ (شماره ۷۷۱)، ا، ندیم ۱۷۵ اف.
- ۱۰- مقایسه شود با اشعری «مقات» آی ۶۸، ۰، ۱-۴.
- ۱۱- نوب ۰، ۱۳، ۱۴.
- ۱۲- مقایسه شود با نوب ۴۲-۱۱.
- ۱۳- فهر: ۲۱۲ (شماره ۴۵۸)، ا، ندیم، ۱۷۵-۱۹، ۲۱، نوب ۹-۱۰، ۱۳.
- ۱۴- فهر: ۲۵۴ اف (شماره ۵۵۹)، ا، ندیم ۲۳۱-۲۰، ۳.
- ۱۵- فهر، ۳۶۹ (شماره ۸۱۰)، ا، ندیم، ۱۷۷-۲۶، ۸.
- ۱۶- فهر، ۲۹۷ (شماره ۶۴۸)، ا، ندیم ۱۷۶-۱۷، ۱۹.
- ۱۷- فهر، ۳۷۱ اف (قسمت پائین).
- ۱۸- مقایسه شود، آ. آ. فیضی مذهب شیعه، لندن ۱۹۴۲، ۳۲-۹، ۷.
- ۱۹- نوب، ۶۵ اف ۷۲، ۱۳، ۸۲-۵، ۵-۹۳، ۱-۴۹، مقایسه شود با شهرستانی «ملل» ۱۲۶ (آی ۲۷۴)، افطحیه.
- ۲۰- فهر، ۱۸۸ (شماره ۴۰۵)، مقایسه شود با نوب، ۳-۶۷، ۳-۹۳، ۶.
- ۲۱- فهر، ۲۳۵ (شماره ۵۰۹).
- ۲۲- فهر، ۹۳ اف (شماره ۱۹۱)، ا، ندیم ۲۲۳، ۵-۸. او ابوعلی الحسن بن علی بن فضل التیملی بود.
- ۲۳- فهر، ۲۲۱ (شماره ۴۵۶) ۲۳۱ اف. (شماره ۴۹۸).

- ۲۴ - فهر، ۲۸۴ (شماره ۶۱۷)، ا، ندیم، ۲۲۳، ۹-۱۲ .
- ۲۵ - فهر، ۳۱۱ (شماره ۶۷۵)، ا، ندیم، ۲۲۳، ۱۳-۱۸ مقایسه شود با فهر، ۲۱۱ (شماره ۴۵۵) غالی دیگر شاید یکی از بستگان .
- ۲۶ - فهر، ۴۶ اف (شماره ۸۲۰) مخصوصاً ۱۶۴ ذکر سهل آدمی .
- ۲۷ - فهر، ۱۸۸، (شماره ۴۰۵) .
- ۲۸ - نوب، ۶۸-۱۱، ۱۳ و غیره .
- ۲۹ - فهر، ۲۱۹ اف (شماره ۴۷۰)، ا، ندیم، ۱۷۷، ۲۲ اف، ۱ .
- ۳۰ - فهر، ۹۷ اف (شماره ۲۰۵)، ا، ندیم، ۲۲۲، ۱۸-۲۰ .
- ۳۱ - فهر، ۴۵ اف (شماره ۸۱) .
- ۳۲ - مقایسه شود با هنر، «ابوالخطاب» (ب، لويس)، ئی ال ۲ .
- ۳۳ - پاشیون، پاریس ۱۹۲۲، آی، ۱۴۴-۵۰ .

