

الاصفهان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ پیرنیا، محمدکریم، شیوه‌های معماری ایرانی، به کوشش غلامحسین معاریان، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، ذیل جامع‌التواریخ رشیدی، به کوشش خانابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، آثار ملی اصفهان، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ گزارش فعالیت‌های میراث فرهنگی استان اصفهان، سال ۱۳۷۴ ش، به کوشش حسین آقا جانی و محمدکریم متقی، سازمان میراث فرهنگی کشور؛ همان، سال ۱۳۷۶ ش، به کوشش فاطمه باقری، سازمان میراث فرهنگی کشور؛ هنرفر، لطف‌الله، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، ۱۳۲۴ ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Crane, M. E., «A Fourteenth Century Mihrab from Isfahan», *Ars Islamica*, Michigan, 1940, vol. VII; Dimand, M. S., *A Handbook of Muhammadan Art*, New York, 1958; Godard, A., «Le Tombeau de Bābū Kāsem et la madrasa Imāmī», *Āthār - ē Irān*, Haurlem, 1949, vd. IV; Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; Hutt, A., «Key Monuments of Islamic Architecture Iran», *Architecture of the Islamic World*, ed. G. Michell, London, 1987; *Persian Art*, London, 1931; Pope, A. U., «Islamic Architecture, the Fourteenth Century», *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967, vol. III; *A Survey of Persian Art*, ed. A. U. Pope, 1967, vol. VIII; Wilber, D. N., *The Architecture of Islamic Iran (The Ilkhānid Period)*, Princeton, 1955. بدالله غلامی

امامیه، عنوان یکی از مذاهب اسلامی که نقشی اساسی در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اسلامی ایفا کرده است.

شیعه امامیه که به اختصار در زبان عام شیعه، و در زبان فقها امامیه هم خوانده می‌شود، امروزه مذهبی با ویژگی‌های مشخص است که بدان مذهب جعفری، یا اثناعشری نیز اطلاق می‌گردد. در تداول کنونی میان اصطلاحات یاد شده، عموماً تفاوتی ملحوظ نمی‌گردد و با آنها همچون الفاظی مترادف برخورد می‌شود. در این میان، شیعه در کاربردی مطلق نزد امامیه، به شیعه امامیه راجع می‌گردد و در کاربردی وسیع‌تر شامل زیدیه و اسماعیلیه نیز می‌شود. با دور شدن از سده حاضر و روی آوردن به نگرشی تاریخی، هر یک از این اصطلاحات معنایی ویژه می‌یابند و رابطه‌های عموم و خصوص میان آنها، بسته به دوره‌های تاریخی متفاوت می‌شوند.

اصطلاح امامیه نیز به نحوی اجتناب‌ناپذیر در گذر تاریخ دگرگونی می‌پذیرد و از همین رو، باید در برهه‌های مختلف تاریخی، اصطلاحی تعریف شده باشد. دست‌کم از اوایل سده ۲ق/۸م، این گروه مذهبی از سوی مخالفان با عنوان نکوهش‌آمیز «رافضه»، خوانده شده است (مثلاً نک: فرات، ۱۳۹؛ ابن قتیبه، ۷۱) و جالب آن است که گاه عالمان امامیه در صدد بوده‌اند تا تفسیری ستایش‌آمیز از این عنوان ارائه کنند (مثلاً نک: فرات، همانجا؛ برقی، ۱۵۷).

در بازگشت به تعبیر شیعه، باید گفت که در زبان عربی سده نخست هجری، شیعه در کاربرد مطلق به معنی گروهی از مردم (مریم/۶۹/۱۹) و در صورت اضافه به معنی یاران و پیروان (قصص/۱۵/۲۸) بوده است. آنچه منشأ پدید آمدن اصطلاح شیعه گردیده، کاربرد ترکیبی «شیعه علی» (ع) در جریان‌های تاریخی - مذهبی سده نخست هجری بوده است؛ اما ظاهراً شکل مختصر شده این اصطلاح در همان سده نیز

سازی مرکب زیر گنبد با تزئینات آجر - کاشی نیز از ویژگی‌های این شیوه است. سفال نقش برجسته‌ای را که برای تزئین طاقچه‌های مسجد به کار برده‌اند، با توجه به ویژگی آن در معماری آذری می‌توان نمونه‌ای کهنه دانست (هنرفر، ۳۰۳؛ پیرنیا، همانجا؛ تحقیقات میدانی).

شمار بسیاری از کتیبه‌ها به رنگ سفید بر زمینه کاشی لاجوردی و فیروزه‌ای، معرق کاری شده‌اند و شماری دیگر به خط کوفی بنایی بر زمینه آجری نقش بسته‌اند. چنین آرایش‌هایی از روزگاری که سبک آذری پدید آمد، افزایش یافت. کتیبه‌های موجود، در الواح مستطیل، مربع و جز آن جای دارند. نام شیخ محمد بن عمر معمار یا کاشی کار مدرسه در دو کتیبه، یکی در ایوان شمالی و دیگری در ایوان جنوبی مسجد آمده است. موضوع بسیاری از کتیبه‌ها سوره‌های قرآن کریم، ادعیه، اسامی اصحاب پیامبر(ص)، نام خلفای راشدین و امامان، خاصه علی (ع) است که در مجموع برای بیننده تساهل مذهبی را یادآور می‌شود (نک: پیرنیا، همانجا؛ هنرفر، ۳۰۳-۳۱۰؛ گذار، ۱۷۹-۱۷۸، ۱۷۷-۱۷۶). گذار اینگونه کتیبه نگاری را جزو روش فرهنگی آل مظفر می‌شمارد و در بحث راجع به کتیبه تاریخ احداث بدان استشهاد می‌کند. از نظر کالبد معماری هم میان مدارس شیعه و سنی در ایران تمایز و تفاوتی نبوده است. در دوره صفویه نام مدرسه باباقاسم به امامی تغییر می‌یابد. کاشی کاری پشت بغله‌های دهانه‌ها و ایوانها به شیوه قاجار نوسازی، و محتوای بعضی از کتیبه‌های بنا تغییر یافته است (نک: هنرفر، ۳۰۵؛ رفیعی، ۴۳۹-۴۴۰؛ گذار، ۱۸۲-۱۸۱، ۱۷۸، ۱۶۷؛ هیلنبراند، ۱۷۸، تصویر ۱۲۶).

شیوه کاشی کاری مدرسه و مقبره باباقاسم به خوبی نشان می‌دهد که ترجیح تزئینات گیاهی بر تزئینات هندسی در عهد تیموری، از همین روزگار آغاز می‌گردد (نک: کرین، ۹۷-۹۶؛ گذار، ۱۶۵؛ دیماند، ۲۰۵-۲۰۴؛ هوت، ۲۵۸-۲۵۷، ۲۵۵، ۲۵۳). بدین سان، کاشی کاری روساز مدرسه و نیز محراب آن که در دهه چهارم قرن ۲۰ به موزه مترو پولیتن انتقال یافته است، در تاریخ گسترش کاشی کاری و تزئینات ایرانی اثری ممتاز و مهم شمرده می‌شود. محراب در اندازه ۲/۳۰ × ۳/۴۶ متر ساخته شده، و با کتیبه‌هایی به خط کوفی و ثلث و طرح‌های گوناگون گیاهی و هندسی با رنگ‌های بیشتر سفید، فیروزه‌ای، نارنجی، سبز و آبی روشن تزئین شده است (کرین، دیماند، همانجا؛ هنرفر، ۳۰۳؛ ویلبر، ۱۸۴؛ نیز نک: «بررسی...»، ۴۰۲، تصویر). محراب جدا مانده از بنا هر چند تعمیراتی به ویژه در بخش پایین آن به عمل آمده، اما روی هم رفته وضعی عالی دارد (نک: کرین، نیز «بررسی»، همانجا؛ «هنر...»، ۵۲، تصویر ۵۷). تعمیر سازه‌های سمت شرقی مدرسه در ۱۳۷۴ ش، و مرمت ایوان شمالی و کتیبه سازی افریز میان دو طبقه در ۱۳۷۶ ش، آخرین نوسازیهای انجام شده در بنا محسوب می‌شود (نک: گزارش، ۱۳۷۴ ش، ۵۱؛ همان، ۱۳۷۶ ش، ۴۵، ۴۶؛ تحقیقات میدانی).

مآخذ: ادیب برر مند، عبدالعلی، «وقف نامه مدرسه امامیه اصفهان»، میراث جاویدان، تهران، ۱۳۷۶ ش، ص ۵، ش ۱۹-۲۰؛ اصفهانی، محمد مهدی، نصف جهان فی تعریف

دوره امامت امام صادق (ع) از طرفی با دوره انتقال سیاسی، و در نتیجه فضایی مساعد برای فعالیتهای فرهنگی، و از دگر سو با عصر تدوین علوم اسلامی مقارن بود؛ در چنین فرصتی، امام صادق (ع) راه تدقیق و تفصیل تعالیم مذهب را که امام باقر (ع) گشوده بود، ادامه داد و چنانکه از روایات بی‌شمار منقول از آن حضرت آشکار می‌گردد، او ضمن تعیین مواضع امامیه در جوانب گوناگون تعالیم دینی، مهم‌ترین نقش را در تدوین فقه امامیه ایفا نموده است.

به هنگام وفات امام صادق (ع) در ۱۶۸/ق ۷۶۵م، پیروان آن حضرت متفرق گشتند. گروهی که در تاریخ، اسماعیلیه نام گرفته‌اند، محمد بن اسماعیل نواده آن حضرت را به امامت شناختند که پدر او فرزند مهتر امام بوده، و در زمان حیات امام درگذشته بوده است؛ اما از دیگر پیروان، برخی عبدالله افطح فرزند آن حضرت را از باب مهری در سال، به‌عنوان امام شناختند و برخی دیگر با تمسک به نص امام صادق (ع)، به امامت امام موسی کاظم (ع) باور داشتند. در فهرستی که منابع فرقه‌شناسی متقدم به دست داده‌اند، در ذکر نخستین مدافعان امامت آن حضرت، از بزرگانی چون هشام بن حکم، هشام بن سالم، ابویسیر و مفضل بن عمر نام برده شده است (نک: نوبختی، ۶۵-۶۷؛ سعد، ۸۸؛ کشی، ۲۸۳-۲۸۴).

عبدالله افطح حدود ۷۰ روز پس از وفات پدر درگذشت و از آنجا که پسری از خود بر جای نگذاشت (نک: سعد، ۸۷؛ نیز ابن‌عنینه، ۱۹۵)، پیروان او به اتفاق روی به امام کاظم (ع) آوردند؛ در این میان برخی آن حضرت را به‌عنوان امام هشتم شناخته، بر مذهب فطحنی خود پای فشرده و برخی نیز از آن مذهب روی گردان شدند و امام کاظم (ع) را به‌عنوان هفتمین امام پذیرفتند (نک: نوبختی، ۶۵؛ برای بقایای فطحنیه تا سده ۴ق، نک: قاضی عبدالجبار، المغنی، ۲۰ (متمم) / ۱۸۰).

در ۱۷۹/ق ۷۹۵م هارون خلیفه عباسی، امام کاظم (ع) را برای محدود کردن رهبری ایشان، و اداره انتقال از مدینه به بصره، و سپس از بصره به بغداد کرد و تا ۱۸۳ق، آن حضرت را در حصر و حبس نگاه داشت (نک: سعد، ۹۳؛ ابوالفرج، ۲۳۳-۲۳۶). با درگذشت تردید برانگیز امام کاظم (ع) در حبس، موج جدیدی از اختلاف در صفوف شیعیان پدید آمد و شیعیان موسوی به دو گروه قطعی و واقفه تقسیم شدند. واقفه با مطرح کردن روایاتی، امام کاظم (ع) را به‌عنوان مهدی شناختند و امامت را بدو ختم کردند، و خط اصلی که با قاطعیت امام رضا (ع) را جانشین آن امام می‌شمردند، با عنوان قطعیه شناخته شدند. امام رضا (ع) در فاصله سالهای ۱۸۳-۲۰۰/ق ۷۹۹-۸۱۶م در مدینه سکنی داشت و در ۲۰۰ق به فراخوانی مأمون خلیفه عباسی برای ولایت عهد به خراسان رفت و در ۲۰۳ق در سفر درگذشت. پس از آن، امام جواد (ع) (امامت: ۲۰۳-۲۲۰/ق ۸۱۸-۸۳۵م)، امام هادی (ع) (امامت: ۲۲۰-۲۵۴/ق) و امام حسن عسکری (ع) (امامت: ۲۵۴-۲۶۰/ق ۸۶۸-۸۷۳م) هر یک به ترتیب به امامت رسیدند. درباره امام هادی (ع) گفتنی است که در ۲۳۳/ق ۸۴۸م، آن حضرت ظاهراً به دلیل اقداماتی بر

تداول داشته است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۱/۱۴۸، ۲۷۸). بدون وارد شدن در تفصیل مباحث کلامی، اجمالاً این نکته از دانسته‌های تاریخی است که گروهی از مسلمانان از صدر اسلام، در باب امامت مسلمین پس از پیامبر (ص)، حقی ویژه را برای امام علی (ع) قائل بوده‌اند و همین گروه با عنوان شیعه علی (ع) شناخته می‌شدند؛ چنانکه در گزارشهای مربوط به جنگ صفین عنوان «شیعه» برای گروهی از خواص اصحاب امام علی (ع) به کار رفته (نک: نصر بن مزاحم، ۸۶، ۳۵۹)، و در گزارش جریان صلح امام حسن (ع) در ۴۱ق، یکی از شروط صلح، آزار نرساندن معاویه به احدی از «شیعه علی» (ع) بوده است (مثلاً نک: ابوالفرج، ۶۷).

در طول سده ۱ق، به روزگاری پیش از دوره امامت امامان باقر و صادق (ع) که هنوز تعالیم امامیه به صورت مبسوط به شیعیان عرضه نگشته بود، به طور طبیعی نباید به جست و جوی گروهی خاص از عالمان شیعه، دست کم با عنوان مشخص امامیه پرداخت. آنچه در این سده به عنوان وجه تمایزی مهم میان گروههای شیعی می‌توان پیگیری کرد، دیدگاه آنان درباره منصوص بودن و مفترض الطاعه بودن امام بوده است. در حقیقت از سده ۲/ق ۸م به بعد که در محافل شیعی نوعی تقابل میان امامیان و گروههای غیر امامی (روشن‌ترین نمونه آن اکثریت زیدیه) وضع و کاربرد اصطلاح امامیه را ضروری ساخته است، گزینش این عنوان برای این جماعت از شیعه و انتساب آنان به «امام»، از آن رو بوده است که برخلاف اکثریت زیدیه، این گروه ثبوت امامت را به «نص جلی» و با تعیین فرد فرد امامان به امر الهی دانسته‌اند. در کنار این ویژگی، باید به برخی خصوصیات دیگر از جمله مفترض الطاعه بودن و معصوم بودن امام، و نیز خالی نبودن زمین در هیچ زمانی از امام به‌عنوان باورهای اساسی این گروه یاد کرد (نک: شیخ مفید، اوائل...، ۴۶؛ شهرستانی، ۱۴۴/۱-۱۴۵).

در دوده گذار از سده ۱ به سده ۲ق، امام محمد باقر (ع) به تدقیق و تفصیل تعالیم شیعه اهتمام ورزید و روایات پرشمار منقول از آن حضرت در باره فقه و دیگر تعالیم دینی نشان از آن دارد که آموزشهای دینی شیعه از روزگار آن حضرت روی به تدوین و شکل‌گیری نهاده است. اگرچه خط اصلی تشیع پس از وفات آن حضرت، فرزند ایشان امام جعفر صادق (ع) را به پیشوایی می‌شناخت، اما همزمان زید بن علی، برادر امام باقر (ع) نیز برای گروهی از شیعیان به‌عنوان امام پذیرفته شد و زمینه‌ای برای شکل‌مکتبی جدید در میان شیعه با عنوان زیدیه گردید. از میانه سده ۲ق، تاریخ افتراق شیعه را باید در دو جریان موازی: امامیه و زیدیه، و نیز جریانی منشعب از امامیه با عنوان اسماعیلیه پیگیری کرد. در این میان اسماعیلیه هر زمان که به شریعت پایبند بوده‌اند و فقهی داشته‌اند، مکتب فقهی آنان پیوسته به مکتب امامیه بوده است و در صفوف زیدیه، یکی از فرق آنان با عنوان جارودیه، در طول عمر کوتاه خود، همواره از دیگر زیدیان به امامیان نزدیک‌تر بوده است.

در جهت تبلیغ مذهب، به خصوص در برخی مناطق چون شبه قاره هند تأثیری بسزا داشته است (برای اطلاع از گسترش امامیه در قاره آفریقا، نک: ه. د.، آفریقا، مکاتب و مذاهب؛ برای قاره آسیا، نک: ه. د. اسلام، بخش نهم).

در حال حاضر، مذهب امامیه یا شیعه اثناعشری، در ایران به عنوان مذهب رسمی شناخته می‌شود و در کشورهایی چون عراق، بحرین، جمهوری آذربایجان و لبنان پیروان آن بخش مهمی از جمعیت را تشکیل داده‌اند. افزون بر آن، جمعیتی قابل توجه از امامیان در دیگر کشورهای اسلامی از حوزه خلیج فارس، شبه قاره هند، آسیای مرکزی، قفقاز، ترکیه و سوریه زندگی می‌کنند.

تعالیم و نهادهای اساسی: در سخن از مذهبی که یک و نیم هزاره تاریخ را پشت سر نهاده، و مکاتب فکری بسیاری را در محافل خود پرورده است، به سختی می‌توان مجموعه‌ای از باورها در اصول، یا مجموعه‌ای از فتاوا را ارائه کرد که میان تمامی مکاتب آن مذهب مشترک بوده باشد، اما در عین حال می‌توان به شماری از تعالیم اساسی در اصول و فروع اشاره کرد که ممکن است به عنوان نقاط مشترکی میان غالب طیفهای این مذهب مصداق یابد.

امامت و حجت: پیش از آغاز سخن از عقاید امامیه، باید اشاره کرد که اصلی‌ترین ممیزه این مذهب، دیدگاه خاص آن در باب امامت است. امامیه به عنوان یکی از گرایشهای شیعه، بر این باورند که حق جانشینی رسول اکرم (ص) از آن حضرت علی (ع) بوده است و رسول اکرم (ص) بارها در طول حیات خود، بر این جانشینی اشاره کرده‌اند. در منابع امامی، به عنوان ادله نقلی بر این امر، به احادیث مشهوری چون حدیث غدیر، حدیث ثقلین و حدیث منزلت استناد شده است که اصل صدور آن مورد تأیید قاطبه عالمان اهل سنت قرار داشته، و تنها اختلاف با ایشان، در تفسیر و برداشت از آنها بوده است. در این میان ویژگی امامیه نسبت به شیعیان بتری و برخی دیگر از گرایشهای زیدی در آن است که تنها امام برحق پس از رسول اکرم (ص) را حضرت علی (ع) دانسته، و هرگونه اقدام در جهت سلب این حق را اقدامی ظالمانه قلمداد کرده‌اند. گفتنی است که به عنوان یک حقیقت تاریخی، امامیه نیز در این امر که حضرت علی (ع) خود با ۳ تن خلیفه دست بیعت داده، و به عنوان چهارمین خلیفه - اگرچه با اکراه - منصب خلافت را پذیرفته است، تردیدی روا نداشته‌اند؛ اما ایشان این عملکرد را بر مبنای اصل تقیه و رعایت مصالح امت اسلامی، تفسیر نموده‌اند. این دیدگاهها، در طول تاریخ این مذهب، به عنوان مواضع نهادین امامیه در باب امامت، تکرار و تبیین گشته، و در کتب پرشمار این مذهب در باب امامت به ثبت رسیده است.

نظریه امامت، به عنوان اصلی‌ترین ممیزه در فضای اعتقادی امامیه گسترش بسیار پیدا کرده، و به تبیین باورهای پیرامون آن انجامیده است. امامیه در سده ۲ق، به ویژه بر پایه تعالیم امامان باقر و صادق (ع)، بر اصولی ثابت در نظام اعتقادی خود وفا یافتند که اهم

ضد حکومت عباسی، از سوی خلیفه به بغداد خوانده شد و تا هنگام وفات در همانجا مراقبت می‌شد (یعقوبی، ۴۸۴/۲؛ شیخ مفید، الارشاد، ۲۳۸/۲ بی؛ برای افتراقات پس از وفات امام هادی (ع)، نک: سعد، ۱۰۱).

با اینکه فرقه‌های گوناگون امامیه، چون فطحیه، واقفه و قطعیه در مباحث اعتقادی مربوط به امامت، نسبت به یکدیگر مواضعی تند و خصمانه اتخاذ نموده بودند، محافل فقهی آنان از یکدیگر گسسته نبود و شماری از مهم‌ترین و معتبرترین فقیهان امامیه در سده‌های نخستین، متعلق به این فرقه‌های منشعب بودند.

در نگاهی گذرا به گسترش مذهب امامیه و پراکندگی جغرافیایی آن، باید یادآور شد که این مذهب در یک جریان تاریخی پدیده شده است. از نقاط ماوراء النهر تا دورترین نقاط مغرب اقصی رواج یافته است. یکی از قابل استنادترین منابع برای بررسی پراکندگی پیروان این مذهب در سده‌های نخست هجری، بررسی آماری رجال امامی در سده‌های ۲ و ۳ق است که اطلاعاتی از آنها در کتب اربعه رجال امامی بازتاب یافته است. این داده‌ها به خصوص از آن نظر حائز اهمیت است که نمایانگر نفوذ فرهنگی این مذهب در هر ناحیه‌ای می‌تواند بود. بر این اساس، بیشترین شمار عالمان امامی از نواحی عراق - به خصوص کوفه - و سرزمینهای ایران - به ویژه ری و قم - برخاسته‌اند، اما شمار عالمانی از مکه و مدینه، یمن و بحرین، بلاد جزیره (شمال عراق)، شام - به خصوص حلب - مصر، ماوراء النهر - به ویژه بخارا و سمرقند - خراسان - به ویژه مرو و نیشابور - سجستان و کرمان، گرگان و طبرستان، آذربایجان و ارمنیه، خوزستان و نواحی جبال در مرکز و غرب ایران نیز بسیار است.

در تکمیل این داده‌ها، باید به اطلاعات ارائه شده در احسن التقاسیم مقدسی اشاره کرد که زمان آن به اواخر سده ۴ق/۱۰م بازمی‌گردد. مقدسی از حضور جمعیتهای شیعه - ظاهراً امامی - در سواحل حرمین و سرات در غرب عربستان، در سواحل یمن، عمان و هجر (ص ۹۰-۹۱)، به صورت مترام در عراق شامل کوفه، بصره و بغداد (ص ۱۱۲) و بلاد جزیره (ص ۱۲۶)، به صورت جمعیت غالب در عمان شام (ص ۱۵۳)، به صورت پراکنده در خراسان، گرگان و طبرستان (ص ۲۸۰)، به صورت مترام در اهواز و سواحل فارس (ص ۳۱۸، ۳۳۴) و سرانجام به صورت جمعیت غالب در ملتان سند (ص ۳۶۳) گزارش داده است. بررسی منابع پرشمار نشان می‌دهد که مذهب امامیه رواج خود را در طی قرون، در نواحی گسترده‌ای از ایران و عراق، و بخشی از ماوراء النهر و نیز قفقاز، برخی نواحی ساحلی جزیره العرب، مناطق گسترده‌ای از شام - به ویژه در نوار ساحلی - در سطحی محدود در شمال آفریقا، و نیز از روزگاری متأخرتر در هند و شرق آفریقا دوام بخشیده، و حضور آن تا امروز ادامه یافته است. گسترش این مذهب در طی قرون نخستین و میانه را باید حاصل تلاش و تبلیغ خودجوش و تدریجی پیروان آن دانست؛ اما در عصر صفوی فعالیت‌های سازمان یافته

نگرش امامیه رؤیت باری همواره با تأکید تمام مورد انکار بوده، و در مسأله کهن خلق قرآن به عنوان یکی از فروع مبحث توحید نیز، گاه با تعبیر حدوث قرآن (مثلاً نک: ابن بابویه، التوحید، ۲۲۷)، نظریه قدم قرآن نفی شده است.

در مبحث اراده، امامیه با الهام گرفتن از تعالیم اهل بیت (ع)، همواره در پی ارائه تفسیری برای «امر بین الامرین» بوده، با جبر و همچنین اختیار تام بشر مخالفت ورزیده‌اند. گفتنی است که با وجود نزدیکی بسیار این مذهب به مواضع عدلی معتزله، برخی از مباحث چون بررسی رابطه اراده و مشیت از ویژگیهای آن است. این مبحث از آن رو نزد امامیه مورد توجه قرار گرفته، و بسط یافته که مبنای تفسیر نظریه بداء بوده است. بداء که دست کم از سوی مخالفان به عنوان یکی از باورهای ویژه امامیه شناخته شده، به تعبیری غیرفنی، نوعی تجدید نظر در تقدیر الهی است. این باور در حدی کلی، همچون باوری سنتی در میان طیفهای گوناگون امامیه محفوظ مانده است؛ اما این طیفهای گوناگون هر یک بسته به مبانی فکری خود، تفسیری از آن ارائه کرده‌اند. به عنوان نمونه، در تفسیری که شیخ مفید از بداء به دست داده، نزاع دیگر مذاهب با امامیه را تنها نزاعی لفظی دانسته است (نک: همان، ۹۲-۹۳).

در مبحث نبوت، بر باورهایی چون عصمت انبیا نزد امامیه تأکید شده است (مثلاً نک: سید مرتضی، تنزیه...، سراسر کتاب)، ولی در معرفه آراء مذاهب گوناگون، عقایدی ویژه امامیه جز در موضوعات فرعی نمی‌توان یافت. تنها این نکته شایان اهمیت است که امامیه با اصل نهادن دیدگاه خود در باب حجت به حضور دائمی انبیا در زمین معتقد بوده، و از همین رو، وصایت انبیا را در طول تاریخ، به عنوان سلسله‌ای پیوسته دنبال می‌کرده‌اند (مثلاً نک: عیاشی، ۳۰۶/۱-۳۱۱؛ مسعودی، ۱۵-۷۶).

در باب معاد، امامیه با تکیه بر منابع برشمار نقلی خود و با انگیزه مستحکم ساختن رابطه بین ائمه و پیروان در زندگی فرجه‌ای، بر حقانیت اموری اخروی چون صراط و میزان، شفاعت انبیا و اوصیا تکیه داشته، و حتی در زندگی این جهانی، باور «رجعت» را مطرح ساخته‌اند. رجعت که از سده ۱ق به عنوان یکی از ویژگیهای مذهب امامیه شناخته شده (مثلاً نک: ذهبی، ۳۷۹/۱-۳۸۳)، عبارت از آن است که در آخرالزمان و به هنگام ظهور مهدی موعود (ع)، خداوند گروههایی از مردگان را برخواید انگیزد که در میان آنان صالحان برجسته و تبهکاران مشهور دیده می‌شوند؛ در این زندگی دوباره، صالحان به عزت خواهند رسید و تبهکاران طعم خواری را خواهند چشید (نک: شیخ مفید، همان، ۸۹، جه).

مواضع فقهی و شعایر اجتماعی: فقیهان امامیه در بسیاری از مسائل فقهی با برخوردی اجتهادی به آراء گوناگون گراییده‌اند و همین اختلافات در فروع در سطحی گسترده، انگیزه‌ای بوده است تا کسانی چون علامه حلی در مختلف الشیعه به بررسی تطبیقی فقه امامیه بپردازند؛ اما اهم احکامی که در طول تاریخ در برخورد امامیان با

آنها را می‌توان در این چند جمله خلاصه کرد: تا مکلفی بر زمین است، زمین از حجت خداوند خالی نمی‌تواند بود و این حجت، گاه امامی ظاهر و گاه امامی غایب و پنهان از انظار است که به هر تقدیر، اثر وجودی خود را در جهان خواهد بخشید؛ این حجت قطعاً امامی معصوم است که گناه و خطا در او راهی ندارد؛ امامان را جز خداوند بر نمی‌گزیند و مردمان از طریق نص بر امامت ایشان آگاهی می‌یابند؛ و طاعت و پیروی از این امامان، بر همگان فرضی الهی است و تخلف از آن موجب گمراهی خواهد بود (به عنوان نمونه، نک: کلینی، کتاب الحجة؛ شیخ مفید، اوائل، ۴۶ بی).

امامان دوازده‌گانه (ع) به نام، نزد امامیه شناخته شده‌اند و پیروان این مذهب با وفات امام حسن عسکری (ع)، امام یازدهم در ۲۶۰ق/۸۷۴م، دوره حضور ائمه را پایان یافته شمرده، و وارد عصر غیبت شده‌اند. بر این اساس، امام دوازدهم (ع) که از ۲۶۰ق، بر جایگاه امامت قرار گرفته است، با برخورداری از عمری دراز به گونه‌ای نهران از انظار به مهمات امت رسیدگی می‌کند و با فراهم آمدن شرایط ظهور در آخرالزمان (زمانی نزدیک به قیامت)، ظهور کرده، با شکست دادن قدرتهای جاثر، جهان را بر از عدل و داد خواهد کرد (نک: هد، امامت).

اصول اعتقادی: به عنوان آغاز سخن باید به آموزش مشهور در محیط امامیه در باب اصول دین اشاره کرد که بر پایه آن، این اصول شامل توحید، نبوت، معاد، امامت و عدل است؛ گاه بر این نکته تکیه شده است که از این میان، ۳ اصل نخست اصول دین، و دو اصل اخیر اصول مذهب امامیه است. به هر روی، این تمایز نسبی است و اگر دیدگاه امامیه در باب امامت، کاملاً ویژه این مذهب است، اما در مبحث عدل، همسانی گسترده‌ای بین امامیه و معتزله به چشم می‌آید.

در یک داور کلی نسبت به اصول اعتقادی امامیه و در مقایسه آن با مذاهب گوناگون اسلامی، باید یادآور شد که در تقابل میان مواضع نص‌گرایان اصحاب حدیث و کلام‌گرایان جهمی و معتزلی، امامیه همواره به گروه دوم نزدیک بوده‌اند. به عنوان یک نکته در تاریخ عقاید امامیه، درخور توجه است که حتی عالمان نص‌گرای امامی، در عقاید خود در مباحثی چون توحید، فاصله چندانی از متکلمان نگرفته‌اند؛ مثلاً در مسأله‌ای چون رؤیت باری که یکی از میدانهای ستیز میان نص‌گرایان و کلام‌گرایان در حوزه‌های غیرشعی بوده است، نشانی از اختلاف نظر در محافل امامی دیده نمی‌شود و هیچ‌گاه موضعی موافق رؤیت از جانب نص‌گرایان امامی اتخاذ نشده است. این امر بیشتر همین این حقیقت است که بخش مهمی از باورهای اساسی، در تعالیم ائمه اهل بیت (ع) تبیین شده بوده، و همین ویژگی نص‌گرایان امامی را در شرایطی متفاوت با دیگر حوزه‌ها قرار داده است.

در مروری بر باورهای اساسی امامیه در باب توحید، باید یادآور شد که موضع عالمان این مذهب در برخورد با صفات الهی، برخوردی تنزیه‌گرا و نزدیک به مواضع معتزله بوده است؛ بدین ترتیب، این نگرش که صفات باری عین ذات اوست، در میان امامیه شهرت یافته است. در

مذاهب دیگر، همواره به عنوان ممیزه فقه امامی شناخته می‌شده‌اند، عبارتند از: وجوب مسح بر پای در وضو، ترک مسح بر خفین، ذکر «حی علی خیر العمل» در اذان و اقامه، وجوب ۵ تکبیر در نماز میت، حلیت نکاح متعه، عدم وقوع ۳ طلاق در مجلس واحد، تحریم ققاع و ترک عول و تعصیب در تقسیم ارث (مثلاً نک: همو، «الاعلام»، ۳۲۰، ۳۲۳-۳۲۴، جم). شیخ مفید در «الاعلام» و سید مرتضی در «الاتصار» به تفصیل به تبیین این معیارات پرداخته‌اند.

در بررسی تطبیقی آداب مذهبی امامیه با دیگر مذاهب اسلامی، زیارات و ادعیه نیز جایگاهی ویژه یافته است؛ اگرچه اصل موضوع زیارت و دعا از اختصاصات مذهب امامیه نیست، اما این دو امر در میان امامیه گسترشی فراوان یافته است. زیارت که در فرهنگ مشترک اسلامی در حد زیارت بیت الله الحرام و نیز حرم شریف نبوی مطرح بوده است، در فرهنگ امامیه به زیارت مقابر ائمه اطهار (ع) تعمیم یافته، و آدابی ویژه به خود گرفته است. گستردگی این آداب موجب شده است تا مبحث زیارات یا «مزار» به عنوان یکی از مباحث مهم مذهبی، موضوع تألیف آثار پرشماری قرار گیرد که از آن میان کامل الزیارات ابن قولویه قمی (چ مکرر، از جمله تهران، ۱۳۷۵ش) به عنوان یکی از متون معتبر شناخته می‌شود (برای فهرستی از این آثار، نک: آقابزرگ، ۷۷/۱۲، بی، ۳۱۶/۲۰).

در مبحث دعا، باید به شمار فراوان ادعیه مأثور از ائمه (ع) اشاره کرد که در متون امامی مضبوط گشته‌اند؛ دعاهایی که برخی مطلق، و برخی مخصوص به مناسبت یا شرایطی معینند. برخی از این ادعیه که در محافل امامیه شهرتی ویژه یافته‌اند، با نامهای مخصوصی نیز شناخته می‌شوند. از این میان می‌توان به مواردی چون دعای کمیل مخصوص شبهای جمعه و دعای ابوحمزه ثمالی برای مناجات سحر در ماه مبارک رمضان اشاره کرد (برای متن آنها، نک: شیخ طوسی، مصباح، ۵۲۴-۵۴۰، ۷۷۴-۷۸۱). در میان آثار مکتوب امامیه، کتب بسیاری در باب ادعیه پرداخته شده که یکی از مهم‌ترین آنها، مجموعه‌ای از ادعیه مأثور از امام زین العابدین (ع) با عنوان صحیفه سجاده است. گفتنی است کتاب مفاتیح الجنان گردآوری شیخ عباس قمی (د ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م)، به عنوان مجموعه‌ای از ادعیه و زیارات، به خصوص نزد امامیان فارسی‌زبان از تداول گسترده‌ای برخوردار است.

در سخن از شعایر، پیش از هر چیز باید به جشنهای مذهبی اشاره کرد که برای امامیه تقویمی ویژه را به وجود آورده است؛ امامیان افزون بر بزرگداشت اعیاد مشترک اسلامی، مناسبتهای ویژه‌ای را نیز به جشن و شادمانی می‌پردازند. در این میان، به ویژه باید از عید غدیر (۱۸ ذیحجه) اشاره کرد که روز اعلام جانشینی حضرت علی (ع) از سوی پیامبر اکرم (ص) در محلی به نام غدیر خم، میانه راه مکه به مدینه بوده است. روزهای میلاد ائمه اطهار (ع)، از دیگر جشنهای مذهبی امامیه است که در آن میان به ویژه میلاد امام دوازدهم (ع) (۱۵ شعبان) با اهمیتی افزون برگذار می‌گردد.

ایام سوگواری نیز در جوامع امامیه از ویژگی خاصی برخوردار است و مراسم عزاداری، به مناسبت رحلت یا شهادت ائمه (ع) برپا می‌شود. برجسته‌ترین نمود سوگواری نزد امامیه، در روز عاشورا (۱۰ محرم) تجلی می‌یابد که روز شهادت امام حسین (ع) است. سنت عزاداری عاشورا که از عصر آل بویه به عنوان یک رسم امامی به ثبت رسیده است (مثلاً نک: همدانی، ۳۹۷)، در طول تاریخ حفظ شده، و شکوه آن در شرایط گوناگون زمانی و مکانی، با میزان نفوذ اجتماعی امامیان متناسب بوده است.

تقویم مذهبی امامیه که در بردارنده جشنها و سوگهاست، خود موضوع تألیف آثاری چون مسار الشیعه شیخ مفید بوده است (چاپ این متن و چند متن دیگر از همین دست در مجموعه نفیسه، قم، ۱۴۰۶ق).

سیر اندیشه‌های کلامی و تطور علم کلام: برای یافتن کهن‌ترین نشانه‌های اندیشه کلامی در حوزه شیعی، باید در آثار و روایات منقول از حضرت علی (ع) جست‌وجو کرد که در آنها، پرداخت نسبتاً تفصیلی به مباحث کلامی، نمونه‌هایی دارد؛ البته از نظر تاریخ‌نگاری در میان این روایات به ویژه باید بر نمونه‌هایی تکیه کرد که صدور آنها از پذیرش سندی کافی برخوردار است. آنچه از مباحث کلامی به تکرار در روایات منتسب به آن حضرت دیده می‌شود، آموزش در زمینه توحید و نفی صفات جسمانی از خداوند بر پایه تبیین مضامین قرآنی است (مثلاً نک: نهج البلاغه، خطبه‌های ۱، ۶۵، ۱۵۲، جم؛ نیز کلینی، ۱۳۴/۱-۱۳۶، جم؛ ابن بابویه، عیون، ... ۷۸/۱-۷۹، جم). همچنین باید به مسأله قدر توجه کرد که به روزگار صحابه تا حدودی مورد توجه قرار داشته، و در روایات آن حضرت نیز بازتاب یافته است؛ به عنوان نمونه، در روایتی بر نفی اندیشه حتمی بودن قضا و لازم بودن قدر، چنین استدلال شده است که در آن صورت، ثواب و عقاب، و وعد و وعید باطل خواهد بود (نک: کلینی، ۱۵۵/۱؛ ابن بابویه، التوحید، ۳۸۰).

در ادعیه منقول از امام زین العابدین (ع)، به ویژه در دعای اول صحیفه سجاده، مضامین ظریفی در باب صفات الهی، ابداع و مشیت و اراده آمده است.

آموزش کلامی صادقین (ع): سده ۲ق در تاریخ اندیشه کلامی، دوره تدوین آغازین دانش کلام بوده، و پایه‌گذاری مکاتب ماندگار و مهم کلامی در این دوره صورت پذیرفته است. در این سده، طرح مباحث پیچیده و کاملاً نظری در زمینه‌های گوناگون کلامی گسترش یافته است که از آن میان به ویژه باید به طرح مباحثی چون صفات باری و خلق قرآن در اوایل این سده اشاره کرد (برای توضیح، نک: ولفسون، 133-132، جم). در این دوره، مکاتب گوناگون کلامی را از نظر چگونگی پرداخت به مباحث کلامی می‌توان به دو گروه اصلی بخش کرد: گروهی چون معتزله که با ارائه مجموعه عقاید کمابیش نظام یافته و تحلیل شده به عنوان یک دستگاه جهان‌شناختی دینی مبتنی بر برداشتهای عقل‌گرایانه، اندیشه کلامی خود را مطرح می‌ساخته‌اند و گروه دوم که

حضرت و دیگر ائمه (ع)، با فرق نهادن میان مفاهیم مشیت و اراده، و مطرح کردن دو گونه اراده الهی - اراده حتم و اراده عزم - به بیان این امر پرداخته‌اند که چگونه ممکن است خداوند به کرداری امر کند و در عین حال مشیت او بر آن قرار نگرفته باشد (نک: کلینی، ۱/ ۱۵۰ بی). از دیگر مباحث رایج در آن روزگار باید به مسأله تعریف ایمان اشاره کرد که آن حضرت، ضمن تصریح به دخیل بودن عمل در تحقق ایمان و سلب صفت ایمان از مرتکب کبیره، با اتخاذ موضعی معتدل اسلام را مفهومی اعم از ایمان شمرده، منزلت مرتکب کبیره را «اسلام» دانسته است (نک: همو، ۲۷/۲).

به عنوان نمونه‌ای از طرح مباحث دقیق کلامی از سوی امام صادق (ع) و ائمه پس از ایشان، باید به مسأله ابداع اشاره کرد که در حیطه فلسفه نیز از اهمیتی ویژه برخوردار است. تعبیر «خلق لا من شیء» که به نحو ریزینانه‌ای جایگزین تعبیر پرتداول و مسأله‌آفرین «خلق من لاشیء» گردید، ارتباطی مستقیم با حوزه کلام امامی داشت، چه، کهن‌ترین نمونه‌های شناخته شده از کاربرد این تعبیر، در روایات ائمه اهل بیت (ع) دیده می‌شود (همو، ۱/ ۱۱۴) که در سده‌های بعد توسط اندیشمندانی چون فارابی بر تعبیر رایج ترجیح داده شده است (نک: فارابی، ۲۷). در واقع برخلاف تصور برخی از محققان باختر (نک: ولفسون، 367-368)، این اندیشه که از سده ۴ق/م در نوشته‌های کلامی - فلسفی اندیشمندان مسلمان و نیز متکلمان دیگر ادیان منطقه بازناتی گسترده یافته است، می‌تواند از منابع کهن اسلامی سرچشمه گرفته باشد (برای تحلیل، نک: پاکتچی، 159-160).

به عنوان تکمله‌ای بر بحث در باره کلام صادقین (ع)، باید گفت که روش کلامی ایشان از سوی امامان بعدی دوام یافته است. جای دارد این نکته مورد توجه قرار گیرد که برخی از نص‌گرایان در سده ۲ق، تلاش بر آن داشتند تا امامان اهل بیت (ع)، به خصوص امام کاظم (ع) را مخالف بحث‌های کلامی بشناسانند و چنین وانمود کنند که آن حضرت پیروان خود را از مباحث کلامی نهی می‌کرده است (مثلاً نک: کشی، ۲۶۹-۲۷۰)، اما در عمل روش ائمه (ع) در نیمه اخیر سده ۲ق در مباحث کلامی، ادامه روش صادقین (ع) بوده است.

در این میان، نخست باید به مباحث گسترده کلامی منقول از امام رضا (ع) اشاره کرد که بخشی از آن در قالب مناظرات کلامی و بخشی دیگر در قالب تبیین مسائل جلوه یافته است. به عنوان نمونه باید به مناظرات متعدد آن حضرت با پیروان ادیان غیر اسلامی و نیز مدافعان مذاهب گوناگون اسلامی اشاره کرد که نمونه‌ای از آن در قالب روایات منقول در مجامع حدیثی برجای مانده است (مثلاً نک: ابن بابویه، عیون، ۱/ ۱۲۶ بی؛ طبرسی، احمد، ۳۹۶ بی). همچنین باید به برخی از متون منتسب به آن حضرت، از جمله خطبه‌ای مهم در توحید (نک: ابن بابویه، همان، ۱۲۳۱-۱۲۶: متن خطبه) اشاره کرد که دربردارنده مفاهیمی نسبتاً پیچیده در مباحث توحید است. از آثار کلامی منتسب به دیگر ائمه اهل بیت (ع)، همچنین باید به رساله‌ای در رد بر اهل جبر و تفویض،

صرفاً به عنوان برخورداردی انفعالی و در واکنش نسبت به آموزشهای کلامیان، به موضع‌گیری و گاه بحث در باب مسائل کلامی پای نهاده‌اند. در بازگشت به حوزه امامیه و تعالیم صادقین (ع)، مناسب است که گونه برخورد آنان با مباحث کلامی عصر خود، مورد بررسی قرار گیرد؛ نگرشی گذرا بر اخبار فراوان نقل شده از امامان اهل بیت (ع) و از آن جمله صادقین (ع)، به روشنی نشان می‌دهد که آن امامان بر اندیشه کلامی و برخورداردی عقل‌گرایانه با مباحث اعتقادی تأکید داشته‌اند و این امر به سان سیره‌ای در میان صحابیان و نزدیکان ایشان ادامه یافته است.

امام محمد باقر (ع) در دوره امامت خود (۹۵-۱۱۴ق/۷۱۴-۷۳۲م)، به تدقیق و تفصیل آموزشهای شیعه، از جمله در عقاید اهتمام ورزید و روایات بسیار منقول از آن حضرت در این باره نشان از آن دارد که آموزشهای اعتقادی امامیه از روزگار آن حضرت روی به تدوین و شکل‌گیری آورده است؛ اما ادامه و کمال این حرکت در عصر فرزندش امام جعفر صادق (ع)، قابل مشاهده است. دوره امامت امام صادق (ع) (۱۱۴-۱۴۸ق/۷۳۲-۷۶۵م) از طرفی با دوره انتقال سیاسی و در نتیجه فضایی مساعد برای فعالیتهای فرهنگی، و از دگر سو با عصر تدوین علوم اسلامی مقارن بود.

آنگونه که از انبوه روایات منقول از امام صادق (ع) برمی‌آید، آن حضرت علاوه بر تبیین مواضع امامیه در مسائل اعتقادی مورد بحث در عصر خود، تعالیم مذهب در موضوعات گوناگون کلامی، به ویژه در باره امامت و منزلت امام را با تفصیلی تمام روشن ساخت؛ چنانکه در گفتارهای منقول از آن حضرت، مفاهیمی چون امام مفترض الطاعه، مسأله خالی نبودن زمین از حضور امام، نبودن دو امام در زمان واحد، اندیشه وصیت و نص در سلسله امامت و منحصر بودن انتقال امامت از برادر به برادر در مورد حسنین (ع) به طور گسترده‌ای مورد بررسی قرار گرفته است (مثلاً نک: کلینی، ۱/ ۱۶۸ بی).

امام صادق (ع) در مسائل متداول کلامی در عصر خود چون صفات باری، قدر، و جایگاه فاسق نیز سخن گفته، و عموماً به موضوعات مطرح شده در حوزه‌های کلامی، با نگرشی اعتدال‌گرا نگرسته است. از جمله در مبحث صفات، در رویارویی با دو جریان افراطی تعطیل و تشبیه، در عین تأکید بر تنزیه ذات باری از هر گونه کیفیت و ویژگیهای جسمانی، بر ازلی بودن صفات ذات، چون علم تأکید داشته است (نک: همو، ۸۲/۱-۸۳، ۱۰۷-۱۰۸، جم). به عنوان مبحثی خاص از مباحث صفات، باید به موضوع خلق قرآن اشاره کرد که حضرت با این تعبیر که «قرآن کلام خداوند، محدث و نامخلوق» است (مثلاً نک: ابن بابویه، التوحید، ۲۲۷)، موضعی بینابین، در تقابل میان قائلان به مخلوق بودن و نامخلوق بودن قرآن، اتخاذ کرده است.

در بحث پردامنه قدر، نظریه مشهور از امام صادق (ع) و دیگر ائمه اهل بیت (ع)، نفی جبر و تفویض و گرایش به «امر بین الامرین» بوده است (مثلاً نک: کلینی، ۱/ ۱۵۹-۱۶۰؛ ابن بابویه، همان، ۳۶۲). آن

منتسب به امام هادی (ع) اشاره کرد که گفته می‌شود خطاب به اهل اهواز نوشته شده است (برای متن، نک: ابن شعبه، ۳۴۱-۳۵۶).

متکلمان نخستین امامیه: تدوین دانش کلام و تألیف آثار در این زمینه، در میان امامیه از سابقه‌ای دیرین برخوردار است و متکلمان امامی را باید از نخستین کسانی دانست که در شکل‌گیری این دانش نقش مهمی ایفا کرده‌اند. در خلال سده ۲ و نیمه نخست سده ۳ ق در محیط امامیه، به خصوص در عراق، مکتب کلامی ریشه‌داری وجود داشت که نمایندگان آن در چندین نسل، کسانی چون هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمان، علی بن منصور، ابو جعفر سکاک و فضل بن شاذان بوده‌اند (نک: کشی، ۵۳۹؛ نیز نجاشی، ۲۵۰).

به عنوان گرایش‌های دیگر کلامی، نخست باید از متکلمانی چون محمد بن علی صاحب الطاق و هشام بن سالم جوالیقی نام آورد که احتمالاً به مکتبی واحد تعلق داشته‌اند (برای قرآینی دال بر پیوند مکتبی آنان، مثلاً نک: همو، ۴۳۳؛ ابن ابی الحدید، ۲۲۳/۳-۲۲۸) و نیز از زرارة ابن اعین، ابومالک حضرمی و علی بن میثم سخن گفت که متکلمانی سرشناس و دارای دیدگاه‌هایی خاص در مباحث گوناگون، از جمله قدر بوده‌اند (نک: کشی، ۱۴۵، جم: اشعری، ۴۱؛ بغدادی، ۷۱؛ نجاشی، ۱۷۵؛ ابن حجر، ۵۷/۲). این متکلمان در آثار خود، موضوعات گوناگون کلامی، به ویژه توحید، قدر و امامت را مورد بحث قرار داده، و گاه چون هشام بن حکم به بحث از موضوعاتی چون حدوث و قدم نیز علاقه نشان داده‌اند (نک: اشعری، همانجا؛ ابن ندیم، ۲۲۴-۲۲۵؛ نجاشی، ۱۷۵، ۲۰۵، جم: نیز فان اس، I/316ff).

در تقابل میان کلام هشام بن حکم و هشام بن سالم، بیش از همه اختلاف نگرش آنان به مسأله صفات الهی جالب توجه بوده، و در منابع بازتاب یافته است (مثلاً نک: کلینی، ۱۰۵-۱۰۶)، اما اختلاف دیدگاه‌های آنان در برخی موضوعات ریز کلامی، مانند مسأله بهشت و جهنم (ظاهراً مخلوق بودن آن) و مسأله ارواح نیز مورد توجه حمیری قرار گرفته، و به تفصیل آن پرداخته است (نک: نجاشی، ۲۲۰). جالب توجه است که با وجود تمایزهای مهمی میان مکتب هشامین - به خصوص در ابواب توحید - متکلمان نخستین امامیه، از هر دو طیف - به دلیل بازتاب غیر دقیق افکارشان در محافل غیر امامی - به عنوان اهل تشبیه و تجسیم شناخته شدند و در طی سده ۳ ق/۹ م، در حالی که در سرزمینهای مرکزی، بازماندگان توانمندی برای دفاع از مکتب خود نداشتند، مورد انتقاداتی شدید قرار گرفتند. این اتهام به اندازه‌ای در محافل کلامی فراگیر بود که در نسل‌های بعدی امامیه، حتی از سوی بزرگان این مذهب چون شیخ مفید و سید مرتضی نیز به باور آمده بود (نک: شیخ مفید، «اجوبه...»، ۲۱۷؛ نجاشی، ۳۲۹؛ نیز نک: ابن ابی الحدید، ۲۲۳/۳-۲۲۴، ۲۲۸؛ برای دفاع از اتهام، نک: سید مرتضی، الشافی...، ۸۳/۱؛ نیز حسینی، ۱۴ بی).

در کنار مکاتب کهن کلامی، به ویژه مکتب هشام بن حکم که سلسله آن تا سده ۳ ق دوام یافت، در این سده دو شخصیت پیچیده کلامی،

ابوعیسی و راق و ابن راوندی (م م) که مسیر فکری آنان در طول حیات علمیشان به سان معیاری در پیش روست، دست کم برای چندگاهی به امامیه پیوستند. هر دو تن، متکلمانی پرورش یافته در محیط معتزله بودند که از آن مکتب دوری جسته، و اندیشه‌های کلامی نوی را مطرح ساخته بودند؛ اما در این میان، تعلق ابوعیسی و راق به امامیه در آثار امامیان بیشتر با دیده قبول نگریسته شده است (مثلاً نک: شیخ مفید، «الافصاح»، ۱۳۱؛ سید مرتضی، همان، ۸۹/۱؛ نجاشی، ۳۷۲). در برخی از منابع، ابوعیسی به عنوان استاد و راهنمای ابن راوندی معرفی شده است (ابن ندیم، ۲۱۶؛ خیاط، ۱۱۰)، اما به هر روی باید توجه داشت که موارد اختلاف کلامی بین این دو شخصیت نیز قابل ملاحظه است (نک: ه. د، ۵۳۵/۳-۵۳۷). در سخن از ابن راوندی، باید اشاره کرد که وی نسبت به مکتب هشام بن حکم و به ویژه دیدگاه‌های او در باب توحید، موضعی مخالف داشته، و در آثارش چند به نقض باورهای این مکتب پرداخته است (نک: ابن ندیم، ۲۱۷).

ابوسهل نویختی و بازسازی کلام امامیه: دهه‌های گذار از سده ۳ به ۴ ق که با دوره غیبت صغری مصادف بود، در تاریخ کلام امامیه برهه حساسی به شمار می‌رفت. در این دوره، به اقتضای زمان انبوهی از تألیفات در مباحث امامت از سوی متکلمان امامی در مراکز علمی ایران و عراق به چشم می‌آید، ولی در آن میان تنها مکتب بنی‌نویخت و در رأس آن ابوسهل نویختی توانست یک نظام فراگیر کلامی را عرضه کند که بر پاسخگویی به حملات متکلمان مخالف توانا باشد. این مهم در توان ابوسهل نویختی بود که این جمله را در کلام خود شعار ساخته بود: «مسائل دینی همگی با استدلال شناخته می‌شوند» (ص ۹۲). همین نقش اساسی ابوسهل بود که موجب شد تا نویسندگان امامی او را «شیخ المتکلمین» بخوانند (شیخ طوسی، الفهرست، ۱۲؛ نجاشی، ۳۱).

ابوسهل نویختی تعالیم پایه‌ای مذهب را در کالبد یک نظام کلامی بدون ساخت؛ نظامی که از نظر زبان گفتار در تعریف و استدلال، و نیز از حیث پردازش مباحث و باب‌بندی با نظام آن روز معتزله هماهنگی داشت و بی‌تردید بر خورد نزدیک او با معتزلیانی چون ابوعلی جبایی در این امر بی‌تأثیر نبوده است. در حقیقت، همین یکرسانی و هماهنگی موجب می‌شد تا بزرگان مکتب اعتزال، ابوسهل را به عنوان متکلمی متفاوت با پیشینیان امامی خود و حتی همچون یک متکلم خویشاوند تلقی نمایند (نک: قاضی عبدالجبار، «فضل...»، ۳۲۱؛ نیز سید مرتضی، همان، ۹۷/۱).

اما این پرسش در میان است که کلام ابوسهل فراتر از همزبانی و هماهنگی عمومی، از نظر محتوایی تا چه حد با کلام معتزلی پیوند دارد. عناوین آثار ابوسهل در مباحث مختلف کلامی نشان می‌دهد که او جز در مباحث امامت، در بسیاری مسائل با تعالیم معتزله توافق کلی دارد و چند مورد از نظرات حکایت شده از بنی‌نویخت در اوائل المقالات شیخ مفید نیز مؤید این برداشت است (مثلاً نک: ص ۷۱-۷۲، ۹۶-۹۸؛ نیز

به هر تقدیر، تعالیم مکتب کلامی ابوسهل از طریق شاگردانش، چون ناشئ اصغر، ابوالمظفر بلخی و شاگرد او طاهر به شیخ مفید انتقال یافت و بدین ترتیب، در شکل‌گیری یکی از مهم‌ترین مکاتب کلامی شیعه تأثیر نهاد (نک: شیخ طوسی، الفهرست، ۸۹-۹۰، ۱۶۹؛ نجاشی، ۲۰۸، ۴۲۲).

شیخ مفید و کلام میانۀ امامیه: شیخ مفید (د ۴۱۳/ق ۱۰۲۲م)، عالم نامدار بغدادی را باید شخصیت مؤثر دیگری در تحول کلام امامی به شمار آورد. اگرچه او از طریق استادانش ابوالجیش بلخی و طاهر سلسله علمی خود در کلام را به ابوسهل نویختی می‌رسانید، اما چنین می‌نماید که شکل‌گیری اندیشه او بیشتر حاصل تلاش شخصی وی بوده است. او افزون بر آشنایی عمیق با ادبیات روایی امامیه و آراء متکلمان پیشین امامی، مطالعات گسترده‌ای نیز در آثار معتزلی - به ویژه نوشته‌های ابوالقاسم بلخی پیشوای مکتب بغدادی - داشت و در شیوه‌ها و روشهای کلامی از آنها بهره بسیار گرفته بود. در مقایسه آراء کلامی او با تعالیم معتزله، می‌توان گفت که وی در مباحث توحید و عدل به مکتب معتزله بسیار نزدیک بوده، و در مباحثی چون امامت و وعید از آنان فاصله‌ای فراوان داشته است.

در مقایسه میان کلام شیخ مفید و کلام بنی‌نویخت باید یادآور شد که تعدیل موضع‌گیریها در کلام شیخ مفید، بیشتر در مسائل مربوط به امامت و وعید دیده می‌شود؛ در تحلیل این موضع‌گیریها درخور توجه است که با وجود آنکه وجه عدول شیخ مفید از مواضع بنی‌نویخت گاه استدلال‌های عقلی و پرهیز از مواضع افراطی است (مثلاً نک: اوائل، ۷۵، ۷۷)، اما در شماری از موارد کاملاً آشکار است که وجه عدول شیخ مفید پیروی از اخبار ائمه اهل بیت (ع) است. به عنوان نمونه وی در مباحثی چون استماع سخن فرشتگان توسط ائمه (همان، ۸۰-۸۱) و مسأله «موافات» (همان، ۹۷) قول بنی‌نویخت را از باب عدم تطابق با تعالیم اهل بیت (ع) به انتقاد گرفته است. در یک داوری کلی، باید روش شیخ مفید را پاره‌ای اصلاح استدلال‌های عقلی متکلمان پیشین، و پاره‌ای گرایش به روشی میان استدلال عقلی و تفسیر ادله نقلی تلقی کرد (برای تحلیل نظام کلامی او، نک: مکدرموت، سراسر کتاب).

جریانی که شیخ مفید پدید آورد، توسط شاگردان برجسته او چون سید مرتضی و شیخ طوسی ادامه یافت و آثاری متعدد و گاه مسوط چون الذخیره سید مرتضی، تقریب المعارف ابوالصلاح حلبی و تمهید الاصول شیخ طوسی در کلام امامیه نوشته شد که نمایانگر اصولی همسان بوده‌اند. البته این بدان معنا نیست که همسانی در حد نهایت بود، بلکه در میان دیدگاههای این متکلمان اختلافاتی در فروع دیده می‌شود. به عنوان نمونه، قطب‌الدین رواندی در رساله‌ای اختلافات کلامی شیخ مفید و سید مرتضی را در حدود ۹۵ مسأله گرد آورده بود (نک: ابن طاووس، کشف...، ۲۰). در میان آثار کلامی این شخصیتها، به

مادلونگ، ۱۵-۱۶). با اینهمه، برخی از مسائل حتی در غیر امامت یافت می‌شد که ابوسهل در آنها از موضع معتزله دوری گزیده بود. او در مبحث ایمان، فاسق را به اطلاق مؤمن می‌نامید (شیخ مفید، همان، ۹۹) و بدین ترتیب، نظریه اساسی معتزله، یعنی منزله بین المنزلتین را مردود می‌شمرد. مواضعی که شیخ مفید از بنی‌نویخت و به طبع ابوسهل در باره برخی مسائل مربوط به وعید نقل کرده، قدری پیچیده است (نک: همان، ۹۶-۹۸)، ولی به هنگام سخن گفتن از نظرگاه امامیه در باب وعید، ابدأ به مخالفتی از جانب بنی‌نویخت اشاره نکرده است (همان، ۵۳؛ قس: مادلونگ، ۱۶).

در مباحث لطیف کلامی، در مسائل مورد اختلاف جواهر و اعراض، ابوسهل بین نظرگاه بصریان به ریاست ابوعلی جبابی و بغدادیان به ریاست ابوالقاسم بلخی، به مکتب بصره گرایش نشان داده است (نک: شیخ مفید، همان، ۱۱۴، ۱۲۱).

در مباحث امامت، ابوسهل هويت شیعی نظام کلامی خود را بروز داده است؛ ولی چند نظریه فرعی وجود دارد که ابوسهل را به معتزله نزدیک ساخته، و از سنت‌گرایان امامی دور نموده است: شیخ مفید در نقل نظرات بنی‌نویخت، اقوالی چون عدم ظهور معجزه به دست ائمه، عدم ارتباط امامان با ملائکه و عدم ارتباط با امامان پس از وفات را از عقاید آنان شمرده (همان، ۷۹-۸۰، ۸۴)؛ در حالی که قول به آگاهی ائمه بر تمامی صفتها و زبانها بر پایه عقل را به آنان نسبت داده است (همان، ۷۷؛ نیز مادلونگ، همانجا).

افزون بر پیگیری حرکت ابوسهل در خاندان او و پدید آمدن متکلمانی برجسته از آل‌نویخت چون حسن بن موسی نویختی، باید توجه داشت که این حرکت با شتاب در مراکز گوناگون تشیع پی گرفته شد و محافل امامیه پس از چندی فترت در گفت‌وگوهای کلامی، دگر بار به مباحث کلامی روی آوردند. در طی ۳ نسل، ظهور شخصیتهایی چون ابن‌قبة رازی، ابوالطیب رازی، ابن‌مملک اصفهانی، ابن‌عبدک جرجانی، محمد بن بحر رهنی کرمانی، ابومنصور صرام نیشابوری، ابوالحسین سوسنگردی، ابوالاحوص مصری و ابن‌ابی‌عقیل عمانی گواهی بر چنین تحولی در محافل امامیه است؛ اما باید توجه داشت که گزارشهای اندک در باره باورهای این متکلمان هنوز مورد تحلیل کافی قرار نگرفته است.

گفتنی است که افزون بر متکلمان، در طول سده ۴/ق ۱۰م، مباحث اعتقادی در محافل اصحاب حدیث امامیه نیز مورد توجه بوده، و با وجود اختلاف رویکرد و غلبه نسبی نص‌گرایان بر محیط امامیه در این دوره، دست کم در حد مباحث اساسی تعارضی میان عقاید این دو طیف دیده نمی‌شود (برای نمونه‌ها، نک: کلینی، بخش اصول؛ ابن‌بابویه، التوحید، سراسر کتاب). موارد اختلاف که شیخ مفید در اوائل المقالات به برخی از آنها اشاره کرده، در حد مباحثی فرعی مانند تفضل یا استحقاق در باب نبوت یا استماع سخن فرشتگان توسط ائمه است (نک: ص ۷۲، ۸۰، ۸۱، جه).



خصوص باید بخش کلام رساله جمل العلم والعمل سید مرتضی را مورد توجه قرار داد که به سان متنی مختصر توجه عالمان پسین را به خود جلب کرده، و شروح متعددی بر آن نوشته شده بود.

افزون بر دو قرن پس از سید مرتضی، جریان کلامی که او ایجاد کرده بود، پی گرفته شد و از شخصیت‌های بارز این حرکت در سده ۱۲/ق ۱۲م، عبدالجلیل بن مسعود رازی بود که آثاری متعدد از جمله کتاب الفصول فی الاصول علی مذهب آل الرسول (ع) را در زمینه کلام تألیف کرد (نک: منتجب الدین، ۱۱۰).

از دیگر شخصیت‌های مهم در این جریان، سندیدالدین حمصی، عالم رازی نیمه دوم سده ۱۲ ق شایان ذکر است که از آثار او المنقذ من التقليد بر جای مانده است؛ حمصی در این اثر، هم در اسلوب طرح مسائل و هم در اصول کلامی با متکلمان بغداد همراه بوده، و آنچه وی بنای ستیز با آن داشته، اعتقاد بی استدلال و مقلدانه در اصول دین بوده است. از شواهد تاریخی چنین برمی آید که مخاطبان این کتاب حمصی - که وی از دوری آنان از استدلال و رویکرد ایشان به تقلید در اصول سخن آورده است - گروهی از امامیه بوده‌اند که دانش کلام را به مذمت گرفته، و در اصول دین راه پیروی اخبار را در پیش گرفته بودند. از همین روست که ناصرالدین محمد حمدانی، عالم بزرگ قزوین در سده ۱۲/ق ۱۲م، در کنار مناظراتش با اسماعیلیه، کتابی نیز در نقض آراء این گروه از امامیه پرداخته، و آن را الفصول فی ذم اعداء الاصول نام نهاده بوده است (نک: همو، ۱۶۱). از دیگر آثار کلامی امامیه در این سده، باید به کتاب نقض از عبدالجلیل قزوینی رازی اشاره کرد که در آن افزون بر اصل امامت، بر دو اصل عدل و توحید با تفسیر مشترک امامی - معتزلی تأکید شده، و مذاهب گراینده به جبر و تشبیه، مورد نقدی تند قرار گرفته است (مثلاً نک: ص ۴۱، ۲۳۶، ۲۵۵، ج ۱). قزوینی رازی در سراسر این اثر، خود را متعلق به گروه اصولیه از امامیه دانسته، و بدین ترتیب، در مقابل کلام‌ستیزان قرار گرفته است.

گفتنی است که این جریان کلام‌ستیز در سده‌های بعد نیز ادامه یافته، و در سده ۱۳/ق ۱۳م، شاخص‌ترین نماینده آن، رضی‌الدین ابن طاووس بوده است (نک: ابن طاووس، همان، ۱۹، بی).

کلام فلسفی نصیرالدین طوسی: تحولی دیگر در مطالعات کلامی در محافل امامیه، در سده ۷ ق به چشم می آید و آغازگر این تحول خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲/ق ۱۲۷۳م) حکیم نامدار ایرانی است؛ وی با بهره‌گیری از دانش گسترده خود در فلسفه، در تألیف کتاب کلامی «تجرید الاعتقاد»، به گونه‌ای بی‌سابقه شیوه‌ها و مبانی فلسفی را در مباحث کلامی به کار گرفته است. اگرچه این گرایش فلسفی، بر تمامی مباحث عقلی کلام سایه افکنده است، اما بیشترین نمود آن در پرداخت بخش‌هایی با عنوان «امور عامه» (ص ۵ بی) و «جواهر و اعراض» (ص ۱۰۰ بی) دیده می‌شود که نیمی از کتاب را به خود اختصاص داده است. حتی پرداخت خواجه به موضوع کلامی جبر و اختیار نیز در رساله مستقلی که در این باب پرداخته، کاملاً صورت فلسفی به خود گرفته

است (نک: «رساله...»، ۴۷۶، بی).

با آنکه گرایش فلسفی در مباحث کلامی امامیه در نیمه دوم سده ۷ ق، پای به میدان نهاده است، اما حتی در همان نیم‌سده می‌توان نشانه‌هایی از انعکاس آن را در آثار دیگر متکلمان امامی نیز باز یافت؛ مثلاً با فاصله‌ای بسیار اندک از پرداخت آثار نصیرالدین طوسی بازتابی از این گرایش در قواعد المرام ابن میثم بحرانی (د ۶۹۹/ق ۱۳۰۰م) دیده می‌شود. ابن میثم این اثر خود را با طرح مباحثی فشرده در باب منطق صوری (ص ۲۱ بی)، امور عامه (ص ۲۸ بی) و جواهر و اعراض (ص ۴۵ بی) آغاز کرده، و سپس بحث خود را در سخن از توحید پی گرفته است.

به هر تقدیر، اوج گرایش به شیوه خواجه نصیر در شرح علامه حلی بر تجرید تجلی یافته که دیر زمانی متن درسی کلام در حوزه‌های امامی بوده است. البته برخی از آثار مستقل علامه حلی مانند الرسالة السعديه یا باب حادی عشر، به سبک پیشینیان نزدیک‌تر بوده، و از مباحث خاص فلسفی مانند امور عامه به دور مانده است. در دوره‌های پسین از تاریخ تدوین کلام امامی، دو سبک تألیف کلامی، نخست سبک سنتی و دیگر سبک فلسفی خواجه نصیر دوامی پیوسته یافته است، اما دوام این دو سبک در کنار یکدیگر نباید به معنای نوعی تقابل مکتبی تلقی گردد؛ به عنوان نمونه باید به شخصیتی چون مقداد سیوری (د ۸۲۶/ق ۱۴۲۳م) اشاره کرد که در اثری چون ارشاد الطالبین در شرح نهج‌المسیرشدین علامه حلی (ج ۱، ص ۱۴۰۵) روش فلسفی را برگزیده، و در اثری پرتداول چون شرح باب حادی عشر، روش سنتی را پی گرفته است.

به هر تقدیر، در طیف آثار سنتی، می‌توان نوشته‌هایی چون الصراط المستقیم زین‌الدین بیاضی (د ۸۷۷/ق ۱۴۷۲م) را بر شمرده که دارای روشی دور از فلسفه و بیشتر مبتنی بر سنت‌های روایی امامیه است (ج ۱، تهران، ۱۳۸۴ ق). در طیف کلام فلسفی، باید از آثار مستقل یا شروح و تعلیقاتی بر تجرید خواجه نصیر به قلم عالمانی چون جلال‌الدین دوانی (د ۹۰۸/ق ۱۵۰۲م)، فیاض لاهیجی (د ۱۰۵۲/ق ۱۶۴۲م) و آقاجمال خوانساری (د ۱۱۲۵/ق ۱۷۱۳م) یاد کرد (نک: شوشتری، ۲۲۵/۲؛ فیاض، سراسر کتاب؛ نیز ه.د، ۴۵۸/۱، ۴۵۹).

شرح صدرالدین شیرازی، فیلسوف نامدار امامی بر بخشی از مباحث اصول کافی نیز اثری در همین شمار، اما در نوع خود بی‌نظیر است (ج سنگی، تهران). به علاوه، باید یادآور شد که در سده‌های اخیر برخی از مباحث کلامی، مانند جبر و اختیار مورد توجه و بازنگری قرار گرفته، و ثمره آن در قالب تک‌نگارهایی متعدد بازتاب یافته است؛ از این دست می‌توان به رساله‌هایی از میرداماد (د ۱۰۴۰/ق ۱۶۳۰م)، فیض کاشانی (۱۰۹۰/ق ۱۶۷۹م) و وحید بهبهانی (۱۲۰۵/ق ۱۷۹۱م) اشاره کرد (ج هر ۳ متن ضمن کلمات المحققین، تهران، ۱۳۱۵ ق).

سیر اندیشه‌های فقهی و تطور علم فقه: پاسخ دادن به این پرسش که در جریان گذار فقه از نخستین مراحل شکل‌گیری خود، شخصیت‌ها و گروه‌های شیعی به طور عام، و امامیه آغازین به طور خاص چه نقشی ایفا کرده، و دارای چه مواضعی بوده‌اند، هنوز با دشواری بسیار

عمل به اخبار آحاد و تجویز عمل به قیاس در استنباط احکام فقهی متمایزند.

از سوی دیگر، مکتب هشام بن سالم که از دیگر رجال برجسته آن می‌توان کسانی چون صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بن ابی‌نصر بزنطی را نام برد، ضمن نفی حجیت قیاس، استنباط را در حد تکیه بر اصول بیان شده توسط ائمه (ع) و تعمیم آن در فروع متفرع بر آن اصول مجاز می‌شمرده است. این جناحها که با قدری تسامح در اصطلاح می‌توان آنها را «اهل اجتهاد» دانست، تا میانه سده ۳ق مسیر خود را ادامه دادند و در مقابل آنان، جوی اجتهاد ستیز قوت می‌گرفت که هر گونه اجتهاد و استنباط فراسوی نصوص را ناروا می‌شمرد، طرز فکری که در جای‌جای آثار کهن محدثان امامیه دیده می‌شود. بدون نفی موارد استثنا، باید یادآور شد که در سده ۳ق این جو اجتهادستیز بر محافل فقه امامیه غالب شده است و این جهت‌گیری به طور مشترک در تعالیم محدثان و متکلمان امامی به چشم می‌خورد. در کنار جناح غالب، بقایای جناح‌بندیهای سده پیشین تنها کوتاه‌زمانی وجود داشته است؛ از جمله، همفکران هشام بن حکم در سده ۳ق با وجود نزدیکی با جناح غالب در برخی جوانب، هنوز تمایزی نسبی داشته، و کسانی چون فضل ابن شاذان از رهبران فکری آن بوده‌اند (برای منابع و تحلیل، نک: پاکتچی، «گرایشها...»، ۱۷-۱۴).

عصر نخستین غیبت: در این عصر، در عین قدرت گرفتن اصحاب حدیث در حوزه‌های فقه امامی، زمینه برای پدید آمدن برخی مکاتب اهل استنباط نیز فراهم آمده بود. در رأس این جریان، باید به مکتب متکلمان امامیه اشاره کرد که در سالهای گذار به سده ۴ق/۱۰م پایه‌گذاری شده بود (نک: سیر اندیشه‌های کلامی در همین مقاله). از فقیهان منتسب به این مکتب در سده ۴ق، به خصوص باید به ابن‌ابی‌عقیل عمانی اشاره کرد که بر پایه تحلیل آراء، شیوه فقهی او را می‌توان نزدیک به شیوه متکلمان معتزلی در «استخراج»، البته با اساس نهادن تعالیم ائمه اهل بیت (ع) دانست؛ از وابستگان به این مکتب، او تنها فقیهی است که آرائش در طی قرن‌ها، مورد توجه فقیهان امامی بوده است.

مدرسی طباطبایی در پی نگرش تحلیلی بر آراء فقهی ابن‌ابی‌عقیل عمانی، روش فقهی او را استوار بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مشهور و مسلم دانسته است (ص 36). البته در نگاهی عمومی بر ویژگیهای این مکتب، باید گفت که فقیهان متکلم با وجود اتخاذ مواضعی همسان با معتزله در نفی حجیت خبر واحد و انکار رأی و قیاس، کاربرد اجماع طایفه را در اصول خود توسعه داده بودند و بدین ترتیب، اصل عقلی را در سطحی محدودتر به کار می‌گرفته‌اند (نک: ه، د، اصول فقه). با این حال، تمسک به اصل عقلی، به ویژه برآنت در اصول این متکلمان جایگاهی خاص داشته است؛ چنانکه شیخ مفید در التذکره، راههای رسیدن به شناخت (حکم) مشروع را ۳ چیز، یعنی عقل، زبان و اخبار دانسته است (ص ۲۸؛ نیز نک: سید مرتضی، الذریعه، ۲/۳۵۲-۳۵۳).

به عنوان طیفی دیگر از جریان استنباط‌گرا در نیمه دوم سده ۴ق،

روبه‌روست. در حد یک نکته معلوم تاریخی، می‌توان عنوان کرد که با وجود اختلافات عمیق اعتقادی، دست کم در حوزه مسائل فقهی گروه‌های گوناگون شیعی تا اوایل سده ۲ق، پیوستگی خود را حفظ کرده بودند. به عنوان شخصیهایی قابل توجه در حوزه فقه امامیه در این دوره، می‌توان به کسانی از اصحاب امام علی (ع)، همچون حارث اعور، اصبع بن نباته و زاذان کندی و شخصیهایی از متأخران همچون جابر بن یزید جعفی و ابوحمزه ثمالی اشاره کرد که در عصر خود به عنوان فقیهانی شاخص شناخته شده بوده‌اند.

در باره فقه امامیه پیش از عصر امام صادق (ع) باید گفت که این مذهب فقهی از نظر منابع نقلی بیشتر مبتنی بر مواضع فقهی منقول از حضرت علی (ع)، و از حیث روشهای دستیابی به احکام، از تنوعی نسبی برخوردار بوده است؛ در توضیح این تنوع باید گفت که با وجود اختلافات عمیق اعتقادی، دست کم در حوزه مسائل فقهی گروه‌های گوناگون شیعی تا اوایل سده ۲ق، پیوستگی خود را حفظ کرده بودند. چنین ویژگیهایی موجب شده بود که پس از تبیین گسترده مسائل فقهی از سوی امام باقر و به خصوص امام صادق (ع)، و روشن گشتن مبانی دستیابی به احکام، امامیان میراث بازمانده از فقیهان پیشین را جز مطالبی منسوخ نمی‌شمردند و اتهامی در حفظ آنها به عمل نمی‌آوردند.

سلسله پیشوایان امامیه، زنجیره‌ای پیوسته از امامان اهل بیت (ع) است که از سده نخست هجری با امام علی (ع) آغاز گشته، و به نحوی پیوسته در سده‌های ۲ و ۳ق با امامانی چون حضرت باقر و حضرت صادق (ع) که در منابع مکاتب گوناگون نیز به عنوان فقیهانی برجسته شناخته شده‌اند، دوام یافته است. آنچه موجب گردید تا در منابع امامی پس از عصر امام صادق (ع)، منابع روایی پیشین که عمدتاً بر روایات علوی مبتنی بود، به طور نسبی متروک گردد، این باور بود که روایان با توجه به تنوع طیفها دانسته و ندانسته در انتقال تعالیم آن حضرت قصور و تقصیری به عمل آورده‌اند و آموزش اصیل علوی باید از خلال تعالیم صادقین (ع) از نو فر گرفته شود.

در پی کوششهای امام صادق (ع)، فقه امامیه با پیکره‌ای مدون عرضه شد و نام مذهب جعفری به خود گرفت؛ اما این تدوین به نوبه خود موجب شده بود تا در میان فقیهان امامی در میانه سده ۲ق چالش مجددی در جهت فهم اندیشه فقهی امامی پدیدار گردد؛ چنانکه بر پایه موضوع‌گیریهای مربوط به کاربرد ادله گوناگون فقهی در گزارشهای برجای مانده از آنان، به اجمال می‌توان چند جناح نسبتاً متمایز را تشخیص داد که در فقه خود اندیشه‌ای تحلیلی فراتر از متون روایات را به کار می‌بسته‌اند؛ در این میان بیش از همه باید دو مکتب پایا را مورد توجه قرار داد که با نام دو تن از اصحاب امام صادق (ع)، هشام بن حکم و هشام بن سالم شناخته می‌شوند. مکتب نخست که نمایندگان آن در نسلهای پیایی، پس از هشام بن حکم، کسانی چون یونس بن عبدالرحمان و فضل بن شاذان بوده‌اند، با ویژگیهایی چون محدود کردن

قراین خارجی تأیید گردد (نک: شیخ مفید، *الذکره*، ۴۴؛ سید مرتضی، *الذریعه*، ۴۱/۲ بی). در عمل نیز، برای جبران خلأ محسوس از نفی حجیت اخبار آحاد، «اجماع طایفه امامیه» به عنوان یکی از ادله به کار گرفته می‌شد؛ نکته‌ای که در اندک بازمانده‌ها از فقه استدلالی شیخ مفید نمونه‌هایی دارد (مثلاً نک: مسائل...، ۲۳، ۲۴، جم، نیز اوائل، ۱۲۱) و در آثار سید مرتضی کاربرد آن گسترشی قابل ملاحظه یافته است. سید مرتضی خود تصریح می‌کند که استنباط بیشتر احکام شرعی را بر پایه اجماع طایفه نهاده است (مثلاً نک: «جوابات...»، ۳۶۶، *الاتصاف*، ۶). چنین می‌نماید که در این نظام فقهی، اجماع طایفه به عنوان جایگزینی کارآمد برای ظواهر و اخبار آحاد که شیخ مفید و سید مرتضی آنها را حجت نمی‌دانستند، عمل کرده است.

گفتنی است که روش فقهی شیخ مفید و سید مرتضی از سوی برخی از پرورش یافتگان محافل آنان چون ابوالصلاح حلبی و ابوالفتح کراچکی در سرزمین شام نیز تبلیغ شد و توانست برای دیرزمانی در آن دیار به بقای خود دوام بخشد.

در بازگشت به بغداد و نگاهی گذرا به فقه شیخ طوسی، باید گفت که این روش فقهی را می‌توان حاصلی از رویارویی میان فقه متکلمان و فقه اصحاب حدیث تلقی کرد. شیخ طوسی در حرکتی بی‌سابقه در محافل کلامی امامیه، حجیت خبر واحد را حتی در صورت مجرد از قراین خارجی پذیرا گشت و به عنوان گامی به پیش، به بررسی شروط صحت حدیث و شرح و بسط شیوه‌های برخورد با «اختلاف الحدیث» پرداخت. وی افزون بر مطالعات اصولی خود در باب خبر واحد که در کتاب *العهده بازتاب یافته است*، به عنوان متممی بر کوششهای خود در این راستا، به فراهم آوردن دو مجموعه از احادیث فقهی همت گماشت. از این میان، کتاب *تهذیب الاحکام* صرفاً تلاشی در جهت ارائه یک مجموعه جامع از مستندات روایی احکام فقهی بود و به دنبال آن *الاستبصار* با هدف بررسی اخبار متعارض و ارائه روشی عملی در برخورد با اختلاف الحدیث گردآوری شد.

بی‌تردید، با وارد شدن اخبار آحاد به جرگه ادله معتبر در فقه شیخ طوسی، ادله نقلی در فقه او پرتوان شد و قادر گشت تا بخش وسیعی از احکام را ببوشاند؛ ولی برخلاف انتظار، اجماع طایفه امامیه نیز در فقه او همچنان از جایگاهی پراهمیت برخوردار بود (نک: شیخ طوسی، *العهده... ۱۰۰/۸*، *الخلاف*، ۱/۸، ۲، جم).

شیخ طوسی به عنوان «شیخ الطائفه»، در فقه پس از خود اثری ماندنی برجای گذارد و بخش مهمی از محافل فقهی دوره‌های بعد، به مطالعه آثار او یا گونه‌هایی پرداخت یافته از نظام فقهی او اهتمام داشته‌اند.

در نگاهی به واپسین شخصیت‌های مهم در طیف اصحاب حدیث، باید یادآور شد که کسانی چون علی بن محمد خزاز قمی (نیمه دوم سده ۴ق) از شاگردان ابن بابویه و مؤلف کتاب *الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه* (ابن شهر آشوب، معالم...، ۷۱، نیز مناقب...، ۱۰۵/۲، ۳۰۵/۳:

شخصیت ابن جنید اسکافی درخور بررسی است که با روشی نزدیک به روش اصحاب رأی، به صراحت حجیت قیاس را باور داشته، و در این باره آثاری نیز تألیف کرده بوده است (نک: همو، *الاتصاف*، ۲۳۸؛ نجاشی، ۳۸۷-۳۸۸). وی شیوه خود را در فقه امامیه بی‌سابقه نمی‌دانست و آن را ادامه شیوه متقدمانی چون فضل بن شاذان می‌شمرد (برای تحلیل، نک: ه، ۲۵۸/۳-۲۵۹). گفتنی است که تعالیم ابن جنید به رغم بی‌عنایتی عراقیان نسبت به آن، در خراسان - حوزه نفوذ تعالیم فضل بن شاذان - دست کم در زمان حیاتش از پذیرش ویژه‌ای برخوردار بوده است (نک: شیخ مفید، «اجوبه»، ۲۵۰). از همفکران ابن جنید در عراق، البته در نسل بعد، شریف رضی (د ۴۰۶ق/۱۰۱۵م) است که در آثار خود، اجتهاد الرأی و قیاس را با سبکی نزدیک به ابن جنید مطرح کرده است (نک: پاکتچی، *الآراء... ۹*).

در کنار طیف‌های یاد شده، به عنوان طیف غالب در محافل امامیه، باید از اصحاب حدیث یاد کرد که با تکیه بر ظواهر نصوص، از هر گونه برخورد استنباطی با منابع فقه پرهیز داشته‌اند. به عنوان شاخصی در این میان، باید به گفتار ابن بابویه اشاره کرد که از نفی اجتهاد گام فراتر نهاده، هر گونه گذار از متون روایات و اقدام به «استنباط» و «استخراج» فقهی را ممنوع شمرده است (نک: علل...، ۶۲/۱). در اواخر سده ۳ق رد بر اجتهاد و فروع آن در آثار فقیهان حدیث‌گرایابی مخصوص به خود داشت (مثلاً نک: صفار، ۳۱۹-۳۲۰؛ بزقی، ۲۰۹-۲۱۵) و در جریانی پیوسته از این دوره تا سده بعد، در گام‌هایی که از سوی این طیف از فقیهان در جهت تدوین فقه امامی برداشته شد، شیوه‌ای معمول بود که متون روایات عیناً به عنوان «حکم معمول» به در اختیار فتواجویان قرار گیرد (نک: شیخ طوسی، *المبسوط*، ۲/۱). در تألیف این‌گونه آثار گاه همچون کافی کلینی و من لایحضره الفقیه محمد ابن بابویه احادیث به طور کامل گردآوری شده، و گاه در آثاری چون *الهدایه* همو و شرایع پدرش علی ابن بابویه، متون احادیث به صورت مجرد از سند و پیوسته به یکدیگر، به سان متنی تألیفی فراهم آمده بود.

اندیشه‌های فقهی در بغداد: دو دهه پایانی سده ۴ق را باید نقطه عطفی در تاریخ فقه امامی دانست؛ در این برهه حرکتی از درون طیف متکلمان امامیه نشأت گرفت که برگی نوین در تاریخ فقه امامیه را رقم زد و برای همیشه، غلبه اصحاب حدیث را در محیط امامیه پایان بخشید. شیخ مفید و پس از او سید مرتضی، دو فقیه بغدادی برخاسته از مکتب متکلمان، حرکتی را در فقه امامیه سامان دادند که در حقیقت دوام اصلاح‌گرانه اندیشه متکلمان پیشین چون ابن ابی‌عقیل عمانی بود و تا قرن‌ها بعد حوزه‌های فقه امامی را زیر نفوذ خود قرار داد. با وجود اختلافات موجود میان تعالیم فقهی این دو تن، کلیات حاکم بر روش فقهی آنان تا حد قابل ملاحظه‌ای هم‌نواخت بود (نک: ه، ۳/۶).

در شمار کلیات مشترک، باید یادآور شد که فقه شیخ مفید و سید مرتضی به شیوه معمول متکلمان بر پایه نفی حجیت خبر واحد بنا شده بود و مضمون اخبار آحاد صرفاً در صورتی پذیرفته می‌شد که با

است؛ اما درباره مبنای انتقادات سدیدالدین حمصی، هنوز تحلیل کافی صورت نگرفته است.

جریان انتقاد ابن ادریس و حمصی در نهایت به اصلاحاتی انجامید که در سده ۷ق/۱۳م در محافل فقهی حله پدیدار شد و نام کسانی چون محقق حلی و علامه حلی را جاودان ساخت. اجتهاد به عنوان اصطلاحی پیوسته با رأی و قیاس، تا سده ۶ق نزد غالب امامیه، روشی ناپذیرفته بود، اما محقق حلی در سده ۷ق در یک بازنگری تعیین کننده، با ارائه تعریف نوینی از اجتهاد - که می توانست قیاس را شامل نگردد - آن را به عنوان روشی مورد تأیید امامیه، تلقی به قبول کرد (نک: محقق حلی، معارج...، ۱۷۹). باید توجه داشت که این حرکت صرفاً نباید در حد یک گفت و گو در اصطلاح تلقی گردد، بلکه باید آن را نمودی خفی از جریان اجتهادگرایی دانست که در فقه حلیان، هم در پردازش نظریه های اصولی و هم در کاربردهای عملی فقهی چشمگیر بود.

عالمان حله که آموزشهای متکلمان بغداد و شیخ طوسی را به ترازوی سنجش نهاده بودند، در مقام بازبینی، یکایک مبانی پیشینیان خود را دگرپا به بحث و گفت و گو نهادند. عنصر «اجماع طایفه» که در فقه پیشین بغدادی به عنوان عامل هدایت کننده به کار گرفته می شد و با یاری رساندن به مضامین ظواهر کتاب الله، یا اخبار آحاد آنها را برای بغدادیان از حکم دلیل ظنی خارج می ساخت، در فقه حله با تضعیفی شدید مواجه گشت و بر اندک بودن کارایی آن تأکید شد (مثلاً نک: همو، المعتبر، ۶-۷؛ نیز ۵، ۶/۲۹۶). بدین ترتیب، در فقه حله، واسطه بودن اجماع میان «مفتی» و ادله فقهی حذف گردید و به اقتضای اینکه غالب ادله جز بر ظن راه نمی نمودند، استنباط فروع از منابع ظنی، با دیده ای تأییدآمیز نگریسته شد (نک: علامه حلی، مبادی...، ۲۴۰) و نه تنها توافق حلیان با شیخ طوسی در حجیت خبر واحد، در مبنا متفاوت بود، بلکه این گرایش در فقه حله، مباحثی چون حجیت ظواهر کتاب را به میان آورده بود که اساساً در فقه شیخ طوسی دیده نمی شد.

نام گذاری این مکتب فقهی به مکتب حله، صرفاً از آن روست که پایه آن در حله نهاده شده است؛ ولی در گذار تاریخ، دایره رواج این مکتب از حله بسیار فراتر رفته، در شرق در ایران و در غرب تا جبل عامل لبنان گسترش یافته است. به عنوان شخصیتی که در ترویج این مکتب فقهی در شام و در تکامل آن نقشی اساسی ایفا کرده است، باید از شهید اول (د ۷۸۶ق/۱۳۸۴م) نام برد که آثار فقهی او مانند *اللمعة الدمشقیة* در تاریخ فقه امامی نقشی ماندگار بر جای نهاده است. بررسی قواعد اساسی فقه امامیه توسط شهید اول در کتاب *القواعد و الفوائد* و به کارگیری عملی آن در فقه، از جمله ویژگیهایی است که فقه او را از پیشینیان خود ممتاز ساخته است (نیز نک: مدرسی، ۴۸-۴۹).

فقه عصر صفوی و پیامدها: فقه امامی در دوره حکومت صفویه (۹۰۷-۱۱۳۵ق/۱۵۰۱-۱۷۲۳م)، با توجه به رسمیت یافتن آن در ایران و حمایت از عالمان این مذهب در دیگر سرزمینهای اسلامی، امکان جدید برای رشد و شکوفایی یافت و به خصوص از این رو که امکان

نقل؛ نیز نک: شیخ طوسی، *الفهرست*، ۱۰۰) در حوزه ری، و ابن نوح سیرافی (د اوایل قرن ۵ق/۱۱م) در حوزه عراق (بصره) که افزون بر تألیف یک دوره از کتب فقه، به موضوع اختلاف الحدیث نیز عنایت ورزیده بود (نک: همان، ۳۷؛ نجاشی، ۸۶)، از این زمره اند.

دوره نقد و پایگیری مکتب حله: در طول یک سده پس از وفات شیخ طوسی، در اثر تبلیغ تعالیم و آثار فقهی او توسط کسانی چون فرزندش ابوعلی طوسی، آراء فقهی وی چنان بر محافل امامیه، به خصوص در عراق و ایران سایه افکنده بود که گاه شائبه ای از تقلید در آن دیده می شد. همین ویژگی بود که سدیدالدین حمصی از فقیهان سده ۶ق/۱۲م را واداشته بود تا در نقدی تند نسبت به هواداران مکتب شیخ طوسی، آنان را جز مقلد او محسوب ندارد (نک: ابن طاووس، کشف، ۱۲۷؛ برای تغییرهایی مشابه، نک: ابن ادریس، ۳۸۰-۳۸۱، جم).

اگرچه اظهار نظر حمصی گاه از سوی صاحب نظران به عنوان گزارشی فقهی تلقی گردیده است، ولی به واقع باید آن را در حد انتقادی پرشور و اغراق آمیز از رکود نسبی فقه امامیه در سده ۶ق تلقی کرد. نگاهی بر اسناد و شواهد تاریخی بر جای مانده نشان می دهد که مکتب سید مرتضی نیز دوشادوش مکتب شیخ طوسی در سده ۶ق دوام آورده، و اگر چه در ایران و عراق تحت الشعاع مکتب شیخ طوسی قرار گرفته، در شام نسبت به آن غلبه داشته است. به عنوان نمایندگان مکتب سید مرتضی در شام سده ۶ق، می توان از ابن زهره حلبی صاحب غنیة النزوع یاد کرد که دیدگاههای خاص او در اصول فقه، همچون اصرار بر عدم حجیت خبر واحد (نک: ابن زهره، حمزه، ۵۳۷) چیزی جز دفاع از حریم مکتب سید مرتضی نبوده است (نیز برای قرابت فتاوی او با سید مرتضی، نک: علامه حلی، *مختلف... سراسر کتاب*).

افزون بر بازماندگان مکتب سید مرتضی، در طیف پیروان شیخ طوسی نیز آنچه دیده می شود، صرفاً در حد تقلید نمی تواند بود؛ به عنوان نمونه باید به فقهی از پیروان شیخ همچون ابن حمزه طوسی اشاره کرد که در کتاب خود *الوسیله* در مواردی با نظر شیخ طوسی مخالفت کرده، و در پاره ای موارد به طرح فروعی جدید نیز پرداخته است (نک: ۵، د، ۳/۳۶۹). در واقع، ویژگیهای برجسته این کتاب آن را در شمار یکی از کتب پرتداول در حوزه فقه امامی رقم زده است. همچنین باید به قطب الدین راوندی اشاره کرد که افزون بر طرح فروع و ارائه نظریاتی خاص خود (مثلاً نک: ابن ادریس، ۳۵، سطر ۲۹)، در مقام تألیف نیز به نوآوریهایی چون تألیف نخستین کتاب مستقل امامیه در احکام القرآن دست زده است (با عنوان *فقه القرآن*، ج ۱، ۱۳۹۷ق).

به هر تقدیر، شکسته شدن فضای رکود و ایجاد حرکتی نو در فقه امامی در نیمه دوم سده ۶ق، مرهون تلاشهای شخصیتهایی نقاد چون ابن ادریس و سدیدالدین حمصی بوده است. کتاب *السرائر* ابن ادریس، چه در حد مقدمه بسیار کوتاه آن در تبیین اصول و روش فقهی و چه بر اساسی ریز مباحث مندرج در ابواب گوناگون آن، در واقع احیا و تکمیل روشهای متکلمان پیش از شیخ طوسی، به خصوص سید مرتضی بوده

اجزای عملی بسیاری از احکام آن فراهم آمده بود، در بخشهایی که پیشتر امکان توسعه نیافته بود، روی به گسترش نهاد. به عنوان نمونه پرداختن به موضوعاتی چون مباحث قضا و اجرای حدود، مباحث مالیاتها و خراج و اقامه نماز جمعه به سبب پیوند مستقیم آنها با حکومت، در این دوره مجال گسترش یافته است (برای آثاری از این دست، نک: همو، ۱۷۷-۱۷۶، ج۱).

در بررسی فقه امامیه در عصر صفوی از نظر طبقه‌بندی روشها می‌توان ۳ جریان اصلی را از یکدیگر متمایز ساخت: نخست جریان اصلی اصولیه با درخشش شخصیتی چون محقق کرکی (د ۹۴۰ق/ ۱۵۳۳م) که فقه ایشان را باید صورتی متکامل از فقه شهید اول به شمار آورد؛ دیگر جریانی اصلاح‌گرا در محافل اصولیه که در رأس آن باید از مقدس اردبیلی یاد کرد و دیگر جریان اخباری که محمد امین استرآبادی در پیشاپیش آن قرار داشت.

در جریان اصلی اصولیه که مهم‌ترین مشخصه آن را نسبت به اصولیان پیشین باید در عمق تحلیلی مباحث و استحکام و قوت استدلالها جست‌وجو کرد (همو، ۵۰)، نام کسانی چون شیخ‌بهایبی، میرداماد، آقاجمال خوانساری و آقاحسین خوانساری و فاضل اصفهانی به ثبت رسیده است. در جریان اصلاح طلب اصولی که افزون بر مقدس اردبیلی، نام کسانی چون محمد بن علی عاملی (صاحب مدارک)، حسن بن زین‌الدین (صاحب معالم) و محقق سبزواری دیده می‌شود، باب انتقاد بر پیشینیان اصولیه گشوده شده، و افزون بر مخالفتهایی در روشها، در برخورد با فروع نیز تکیه بر اجتهاد و بیان حکم مستنبط بدون پایبندی به اقوال مشهور پیشینیان اساس بوده است. هم از این روست که در آثار این گروه از فقیهان امامی، نوآوری در آراء و صدور فتاوی که دست کم در بین متأخران قائلی نداشته‌اند، پدیده‌ای پرتکرار بوده است.

در نگاهی به اصلاح مبانی اصولی، باید یادآور شد که از سده ۱۰ق/ ۱۶م، نظام اصولی حلیان و گونه‌های تحول یافته آن، در ابعاد گوناگون مورد انتقاد قرار گرفت و به عنوان نمونه، در همین راستا کاربرد دو اصل برائت و استصحاب به نقدی جدی گرفته شد. صاحب معالم به عنوان شخصیتی برخاسته از مکتب اصولیان که انتقاداتی بر آنان وارد ساخته است، در کتاب معالم، ضمن بسط سخن در مبحث استصحاب، موضع حلیان را در این باره وانهاده، در محدود کردن کاربرد استصحاب، در کنار سید مرتضی از متقدمان قرار گرفته است (نک: ص ۲۲۷ بی). دیدگاه تحلیلی و انتقادی صاحب معالم در دانش اصول، خود سبب اصلی آن است که معالم الاصول او تا امروز در حوزه‌های فقه شیعه به عنوان متن درسی تداول یابد و به عنوان نقطه عطفی در تاریخ اصول شیعه شناخته گردد.

به عنوان جریان سوم نیز باید از جریان اخباری یاد کرد که نفی اساس شیوه‌های اصولی و منحصر دانستن مأخذ احکام در نصوص ائمه (ع) از یک سو، و نفی تقلید از سویی دیگر دو رکن اساسی تعالیم

آنان را تشکیل می‌داده است (نک: امین استرآبادی، ۱۷ بی). امین استرآبادی (د ۱۰۳۳ق/ ۱۶۲۴م) به عنوان تدوینگر اندیشه‌های اخباری، در مباحث خود سخت به شیوه‌های اصولی حلیان تاخته، آنها را شیوه‌هایی نامنتطبق با ساختار فقه امامی دانسته است. وی در واکنشی نسبت به نقد رایج در عصر خود نسبت به اصول عملی، به نحوی ریشه‌ای‌تر به نقد این دو اصل پرداخته، و نه تنها استصحاب، که کاربرد اصل برائت را نیز به شدت محدود ساخته است (نک: ص ۱۰۶، ج۱). وی بخش مهمی از کتاب الفوائد المدنیة خود را به بررسی ماهیت اجتهاد اختصاص داده، استنباطات ظنی اصولیان را به نقد گرفته، و در دفاع از جایگاه اخبار، روش علامه حلی در ارزشیابی اخبار را روشی دخیل و ناسازگار با پیشینه معارف امامیه دانسته است (نک: ص ۵۴ بی).

در میانه سده ۱۲ق/ ۱۸م، عالمانی معتدل از جناح اخباریان به عرصه فقه امامیه گام نهادند که خود صاحب نظریه‌ای اصولی بودند و در برخوردی منصفانه، برخی از روشهای اصولی را پذیرفته بودند. از نتایج این حرکت باید به آثاری چون شرح وافی صدرالدین همدانی، مقدمه حدائق شیخ یوسف بحرانی و نخبه الاصول محمد بن علی بحرانی اشاره کرد که از دیدگاهی، خود آثاری اصولیند. همین حرکت، زمینه لازم را فراهم ساخت تا در اواخر آن سده، وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵ق/ ۱۷۹۱م)، فقه مبتنی بر اصول را در محافل فقه امامی، جانی دوباره بخشد و در مخاصمات میان اصولیه و اخباریه، کفه را به نفع اصولیان سنگین‌تر کند (نک: اسکارچا، ۲۱۱ ff؛ مدرسی، ۵۲ ff).

مکتب شیخ انصاری: در نیمه نخست سده ۱۳ق/ ۱۹م، جریان اصولی نو پس از وحید بهبهانی، از سوی کسانی چون شیخ جعفر کاشف‌الغطا، ملا احمد نراقی و صاحب جواهر پی گرفته شد، اما حلقه پیوند اساسی میان فقه این جریان اصولی با فقه یک و نیم سده اخیر، شیخ مرتضی انصاری (د ۱۲۸۱ق/ ۱۸۶۴م) بود که با گسترش دادن اصول فقه در بُعد اصول عملیه، فقه اصولی امامیه را چهره‌ای نوین بخشید و بر فقه امامی پس از خود تأثیری عمیق نهاد.

آنچه در برخورد نخست، اندیشه فقهی شیخ انصاری را از دیگر اصولیان پیش از خود متمایز می‌سازد، زاویه نگرش او به مبانی فقهی است، نگرشی که به کوتاه سخن در مقدمه کتاب فرائد بازنتاب یافته است. شیخ انصاری در این کتاب که مبنای اندیشه فقهی او را بازنتابانده است، با تبیین کتاب به سبکی بی‌سابقه، از پرداختن به مباحث تکراری دوری گزیده، و با نگرشی فلسفی، شرایط مکلف متخیر را در برابر مجموعه‌ای گسترده از مسائل شرعی به تصویر کشیده است. بخش اصلی کتاب و اوج نظریه‌پردازی شیخ انصاری در چگونگی برخورد با حالت سوم، یعنی شک و روی آوردن به اصول عملی برای تعیین تکلیف مکلف است. اصول عملی چهارگانه که او مطرح ساخته است، هیچ یک به خودی خود شیوه‌هایی ابداعی نیستند، اما کنار هم نهادن آنها و طرح‌ریزی دستگاهی جامع و مانع برای رفع شکوک، از ویژگیهای

گاه سامان یافته‌تر از *الرساله* شافعی است (مثلاً نک: شافعی، ۲۵-۳۰). همزمان با جریان تدوین مباحث قرآن‌شناسی در سده ۴/۱۰م، در حوزه امامیه نیز گامهای مهمی در این زمینه برداشته شده است که از نظر نهادن بنیاد این علم، نه تنها در حوزه امامیه، که در سطح جهان اسلام حائز اهمیتند؛ به عنوان نمونه باید به کتاب *مقدمات علم القرآن* اثر محمد ابن بحر رهنی کرمانی (د ح ۳۳۰ق/۹۴۲م) (نک: ابن طاووس، سعد...، ۲۷۹-۲۸۱: نقل)، *نوادیر علم القرآن* از محمد بن احمد حارثی خطیب ساره (اوایل سده ۴ق) (نک: نجاشی، ۳۸۲)، *خصائص علم القرآن* از وزیر مغربی (۴۱۸د/۱۰۲۷م) (همو، ۶۹) و *مفتاح التفسیر* از محمد بن علی حمدانی، عالم قزوینی (زنده در ۴۸۴ق/۱۰۹۱م) (نک: منتجب‌الدین، ۱۶۱: قس: رافعی، ۴۲۶/۱) اشاره کرد (برای فهرستی از تألیفات در ناسخ و منسوخ، نک: آقابزرگ، ۸/۲۴؛ در باب اعجاز القرآن، نک: ه، ۳۶۳/۹-۳۶۶؛ برای تکمیل، نک: نجاشی، ۳۷۹؛ منتجب‌الدین، ۱۵۶).

در حوزه قرائت، نخست باید به جایگاه ابان بن تغلب بکری (د ۱۴۱ق/۷۵۸م) از اصحاب امام صادق (ع) اشاره کرد که خود به عنوان صاحب قرائتی مختار شناخته می‌شده است (نک: نجاشی، ۱۱؛ ابن جزری، ۴/۱؛ برای ضبط وی، نک: ابن خالویه، ۷۸، ۲۱، جم). در آغاز سده ۴ق، همزمان با شکل‌گیری قرائات سبع، ابن جحام، از عالمان امامیه (د بعد از ۳۲۸ق/۹۴۰م) به تألیف دو اثر مستقل با عنوان *قراءة اهل البيت* و *قراءة امیر المؤمنین* (ع) دست زد (شیخ طوسی، الفهرست، ۱۴۹-۱۵۰) و همزمان، محمد بن بحر رهنی در کتاب خود *مقدمات*، مبحث قرائات و اختلاف مصاحف را مورد توجه قرار داد (نک: ابن طاووس، همانجا).

همچنین در سده‌های بعد باید شخصیهایی چون ابن خالویه (د ۳۷۰ق/۹۸۰م) و ابوالعلاء همدانی (د ۵۶۹ق/۱۱۷۴م) را در نظر داشت که جایگاه آنان در دانش قرائت، شناخته شده، اما ارتباط آنان با مذهب امامیه مورد اتفاق نبوده است (نک: ه، د، ابن خالویه، نیز ابوالعلاء همدانی). به هر تقدیر، امامیه پس از تحولات رخ داده در مکتب حله، نسبت به آثار مربوط به قرائت در جهان اسلام از خود رغبتی بیشتر نشان دادند و از همین روست که مستندات روایت شماری از آثار مشهور قرائت، مانند *التیسیر ابوعمرو دانی و التلخیص ابوعمر طبری* در برگهای اجازات امامیه به ثبت رسیده است (نک: علامه حلی، «الاجازة...»، ۱۲۹؛ ابن ابی‌الرضا، ۱۶۲-۱۶۵).

در زمینه مباحث ادبی قرآن، کتاب *تلخیص البیان* در تبیین مجازات قرآن، نوشته شریف رضی نخستین کتاب در نوع خود بوده (چ مکرر، مثلاً قاهره، ۱۳۷۴ق)، و گام بعدی آن نیز با فاصله‌ای اندک، توسط دیگر عالم امامی، محمد بن جعفر مراغی (اوایل سده ۵ق) در *ذکر المجاز من القرآن*، برداشته شده است (نک: نجاشی، ۳۹۴).

سرانجام، در زمینه تفسیر باید گفت که امامیه از سده‌های نخست هجری تا کنون هنواره مسیری نامنتقطع را در تألیف آثار تفسیری پشت سر نهاده است؛ به عنوان آغاز سخن باید به تفاسیری اشاره کرد که در

اندیشه شیخ انصاری است (نک: ه، د، اصول عملیه). گفتنی است که در فقه شیخ انصاری و پیروان مکتب او، اصول عملیه یا به اصطلاح حقوقدانان، «فروضهای قانونی» گسترده‌ترین کاربرد را یافته، و همین امر در روشهای فقهی، گرایش به استدلالات شکلی را شدت بخشیده است. اندیشه فقهی مبتنی بر «دستگاه اصول عملیه»، از سوی شیخ در کتاب *مکاسب*، صورت کاربردی به خود گرفته، و مؤلف با پرداختن این کتاب پر اهمیت، نمونه‌ای شاخص از فقه مبتنی بر اندیشه اصولی خود را ارائه کرده است. فقه و اصول امامیه با صرف‌نظر از تحولات رخ داده در سه دهه اخیر، عمدتاً در چارچوب مکتب شیخ انصاری قرار داشته است و اثر فقهی شیخ انصاری با عنوان *متاجر* (یا *مکاسب*)، در کنار کتاب *اصول* او *فراند* (یا *رسائل*) و نیز اثر جامع اصولی با عنوان *کفایة الاصول* از آثار آخوند خراسانی (د ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م)، تا زمان حاضریه عنوان ۳ امتن اساسی برای آموزشهای عالی در حوزه‌های فقه امامیه تداول داشته‌اند.

امامیه و حوزه‌های گوناگون معارف: آنگاه که سخن از نقش دانشمندان امامیه در گسترش علوم و معارف گوناگون به میان می‌آید، باید در نظر داشت که شخصیهایی تلاشگر امامیه در طول تاریخ این مذهب همواره در رشته‌های گوناگون علم و دانش به مطالعه پرداخته، و آثاری مهم و اساسی پدید آورده‌اند؛ اما باید توجه داشت که در بررسی تاریخ علوم گوناگون، عامل مذهب و حتی دین نمی‌تواند چندان دخیل باشد. در مطالعه تاریخی علمی چون پزشکی و داروسازی، اخترشناسی و ریاضیات، فلسفه و علوم ادبی نه تنها مذهب خاص یک دانشمند نمی‌تواند حائز اهمیت خاصی بوده باشد، بلکه حضور دانشمندانی از ادیان دیگر، چون مسیحیان و صابیان در عرصه تاریخ چنین علمی در تمدن اسلامی، گاه با بی‌توجهی نسبت به دین آنان روبه‌رو می‌گردد.

نقش عالمان امامی در رشد و گسترش علوم گوناگون، در آثاری از جمله تأسیس *الشیعة لعلوم الاسلام* از حسن صدر مورد بررسی قرار گرفته است (چ [بغداد]، ۱۳۷۰ق)؛ در اینجا به بررسی آن دسته از علوم و معارف دینی پرداخته می‌شود که مذهب امامیه در آن راهی مختص به خود را طی کرده است.

علوم قرآنی: در حوزه قرآن، نخست باید به قرآن‌شناسی یا علوم مربوط به قرآن به معنای اخص اشاره کرد که امامیه از پیشگامان تألیف در باره آن بوده‌اند؛ اگرچه نقش امامیه در شکل‌گیری آن به نسبت تفسیر کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از نمونه‌های کهن در پرداخت به این موضوع، نخست باید از متنی مجهول المؤلف و بی‌عنوان مشهور به *تفسیر نعمانی* نام برد که زمان تألیف آن نباید دیرتر از سده ۳/۹م بوده باشد (برای اسناد دو تحریر مختلف متن، نک: (تفسیر)، ۳، ۹۷). مؤلف این متن که در صدد بیان اصناف آیات قرآنی بر پایه سنت روایی امامیه بوده، بخشی از بحث خود را نیز به مباحث شبه اصولی از قبیل مباحث لفظی عام و خاص اختصاص داده است که پرداخت آن در این بخشها

(نک: نجاشی، ۷۴) و کتاب سلیم بن قیس که تحریری از آن برجای مانده است (نک: مآخذ). گردآوری احادیث ائمه (ع) به خصوص در عصر صادقین (ع) ادامه یافته، و موجب پیدایی گنجینه‌ای بی‌تدوین از احادیث گردیده که در میان امامیه به «اصول اربعمائه» (اصلهای چهارصدگانه) شهرت یافته است (نک: ۵۵، اصل).

در سده ۳ق، همزمان با گسترش تدوین موضوعی در حوزه‌های اهل سنت، در محافل امامیه نیز تدوین موضوعی مورد توجه جدی محدثان قرار گرفت و آثار جامع و موب، همچون المحاسن برقی (ج تهران، ۱۳۳۱ش) پدید آمد و این طلیعه جریان‌ی مصمم‌تر بود که در سده‌های ۴ و ۵ق، به پیدایی مهم‌ترین مجامیع حدیثی امامیه، یعنی کافی کلینی، من لایحضره الفقیه ابن بابویه، و التهذیب و الاستبصار شیخ طوسی انجامید، کتابهایی که نزد امامیه در دوره‌های بعد به عنوان «کتب اربعه» شناخته شد و اساس برسیهای روایی قرار گرفت.

به عنوان تمه‌ای بر سخن از گردآوری حدیث، باید اشاره کرد که متون حدیثی شیعی به صورت تک‌نگاریهای اعتقادی، اخلاقی، فقهی و غیر آن بسیار متنوع بود و همین امر موجب می‌شد تا در سده‌های میانه اسلامی، یافتن احادیث مورد نظر در غیر کتب اربعه با دشواریهای روبه‌رو باشد. در دوره صفوی، با اوج گرفتن جریان اخباری‌گری و اهمیت یافتن دانش حدیث، محدثان کوششی مجدد در جهت گردآوری اخبار و فراهم آوردن مجامیع جدید روایی به عمل آوردند تا ضمن آسان ساختن استفاده از کتب اربعه، امکان بهره‌گیری از احادیث مندرج در دیگر کتب روایی نیز فراهم آید. همین انگیزه موجب شده بود تا در این دوره، مجموعه‌های گسترده و پر حجم، همچون وسائل الشیعه شیخ حر عاملی (د ۱۱۰۴ق/۱۶۹۳م) و بحار الانوار محمد باقر مجلسی (د ۱۱۱۰ یا ۱۱۱۱ق) فراهم آید.

فارغ از گردآوری، در زمینه نقد حدیث می‌توان سخن را از برخورد برخی از عالمان امامیه با احادیث متداول در حوزه‌های اهل سنت آغاز کرد؛ دانسته است که برخی از امامیان از سده نخست هجری این احادیث را از حیث امانت یا دقت در نقل با دیده تردید می‌نگریستند (مثلاً نک: کتاب سلیم، ۱۰۳ بی)، اما این نگرش در سده ۳ق، به خصوص در طیف متکلمان امامی با نقدی محتوایی همراه گشت و کسانی چون فضل ابن شاذان نیشابوری در الايضاح (ص ۲۶ بی) یا بیست بن محمد شاگرد ابو عیسی و راق در کتاب تولیدات بنی امیه فی الحدیث و ذکر الاحادیث الموضوعه (نجاشی، ۱۱۷) به اینگونه از نقد روی آوردند. در بحث از نقد حدیث امامی، همچنین باید به عنوان برخی از آثار متقدمان چون علل الحدیث یونس بن عبدالرحمان (همو، ۴۴۷؛ نیز ابن ندیم، ۲۷۶)، و دو کتاب علل الحدیث و معانی الحدیث و التحریف از برقی (همو، ۲۷۷؛ نجاشی، ۷۶) اشاره کرد که هنوز دادن وصف روشنی از محتوای آن امکان‌پذیر نیست (ابن بابویه، معانی، ۳۱۷؛ شاید نقلی از کتاب اخیر). از تفحص در برخی آثار متقدم، چنین برمی‌آید که شیوه متقدمان اصحاب حدیث در برخورد با نقد سندی، در واقع ارزشیابی «اصل»

سده‌های نخستین به عنوان تفاسیری منتسب به امامان اهل بیت (ع) شهرت داشته‌اند. از این دست، تفسیر امام باقر (ع) به روایت ابوالجارود (ابن ندیم، ۳۶؛ نیز علی بن ابراهیم، سراسر کتاب: نقل)؛ نسخه‌ای منسوب به امام کاظم (ع) (ابن شهر آشوب، مناقب، نقل مکرر، به ویژه ۱۰۷/۳) و تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) شایان ذکرند، اگرچه هیچ یک از این آثار را نباید تماماً منتسب به ائمه (ع) تلقی کرد.

در سده‌های ۲-۴ق، در دوره آغاز تدوین تفاسیر روایی، گرایش به این سبک تألیف در میان امامیه نیز دیده می‌شود که از نمونه‌های برجای مانده آن، باید به تفاسیر فرات کوفی، علی بن ابراهیم قمی و محمد بن مسعود عیاشی (نک: مآخذ همین مقاله) اشاره کرد و از مهم‌ترین نمونه‌های یافت نشده می‌توان از تفاسیر ابو حمزه ثمالی، جابر جعفی و حسین بن سعید اهوازی نام برد که در سطح وسیعی مورد استفاده مفسران بعدی امامیه قرار گرفته‌اند (مثلاً نک: فرات، نیز شیخ طوسی، التبیان، نیز ابن شهر آشوب، متشابه... سراسر کتابها).

تألیف تفاسیری درایی با صبغه کلامی از سده ۴ق رونق گرفت و از نمونه‌های آن تفسیر ابن عبدک جرجانی (نجاشی، ۲۸۲)، تفسیر ابو منصور صرام نیشابوری (شیخ طوسی، الفهرست، ۱۹۰)، ردیه شیخ مفید بر تفسیر جبایی (نجاشی، ۴۰۸)، تفسیر بزرگ شریف رضی با عنوان حقائق التأویل که تنها جزئی از آن برجای مانده است، تفسیر بزرگ و مهم شیخ طوسی با عنوان التبیان (نک: مآخذ همین مقاله) و ردیه سلیمان صهرشتی (اواخر سده ۵ق) بر تفسیر ابویوسف قزوینی از معتزله (نک: ابن شهر آشوب، معالم، ۵۶) شایان توجهند.

از سده ۶ق، در محافل امامیه، سبکی از تفسیر نویسی و اعطانه رواج یافت و حاصل آن پدید آمدن آثاری به عربی و فارسی بود که با وجود تفاوت کلی با تفاسیر روایی، از سبک تفاسیر درایی متکلمانه نیز کاملاً دور شده بود. در شمار مهم‌ترین این تفاسیر باید به روض الجنان، مشهور به تفسیر ابوالفتح رازی اشاره کرد؛ گفتنی است که در عین حال هنوز سبک تفسیر درایی متکلمان، با توسعه‌ای در مباحث گوناگون قرائت، اعراب، تناسب و جز آن در تفسیر ماندگار مجمع البیان از فضل ابن حسن طبرسی ادامه داشته است (نک: طبرسی، فضل، سراسر کتاب).

علوم حدیث: پیش از هر سخن در باب حدیث در حوزه امامیه، باید یادآور شد که این اصطلاح برای امامیان مفهومی گسترده‌تر از اهل سنت داشته است؛ چه، بخش مهمی از آنچه در میان امامیه حدیث خوانده می‌شود، سنت منقول از ائمه اهل بیت (ع) است. در بحث از آغاز تدوین حدیث و داستان منع از کتابت در جهان اسلام سخن بسیار گفته شده، ولی در محافل امامیه، چنین معنی هرگز محسوس نبوده است. تدوین احادیث ائمه (ع) در همان سده نخست هجری از سوی اصحاب ایشان آغاز گشته، و از کهن‌ترین نمونه‌های آن تألیفاتی است چون کتاب گمشده سنن از ابو رافع یکی از یاران حضرت علی (ع)

آورده‌اند. از اهم آثار پرداخته شده در دوره کهن، معرفه الرجال محمد ابن عمر کشی با گزینش شیخ طوسی، و کتاب الرجال والفهرست از شیخ طوسی، و الرجال از احمد بن علی نجاشی (د ۴۵۰/۱۰۵۸م) به عنوان متون اساسی در نقد رجال متقدم امامی شناخته شده‌اند. به این آثار که کتب اربعه رجال نیز نام گرفته‌اند، در سده‌های پسین، آثاری چون معالم العلماء ابن شهر آشوب (د ۵۸۸ق/۱۱۹۲م)، رجال ابن داوود حلی (د بعد از ۷۰۷ق/۱۳۰۷م) و رجال علامه حلی (د ۷۲۶ق/۱۳۲۶م) علاوه شده، و مؤلفان آنها مطالبی را تحریر کرده، یا بر مطالب پیشینیان افزوده‌اند.

علم اخلاق: در بررسی تطبیقی مکاتب گوناگون در قلمرو اخلاق اسلامی، مکتب پیشوایان اهل بیت (ع) را باید یکی از مکاتب خاص به شمار آورد که برخی ویژگیهای مشخص آن را از دیگر مکاتب همعصر در جهان اسلام متمایز می‌ساخته است. هر یک از شخصیت‌هایی که نام آنان در فهرست امامان دوازدهگانه (ع) به چشم می‌آید، در عصر خود به عنوان آموزگاری برجسته در اخلاق شناخته شده بوده‌اند؛ آموزگارانی که گفتار و کردار ایشان نه تنها در محیط امامیه، که بدون مرزی در دیگر محافل جهان اسلام نیز به عنوان تعلیماتی درخور آموختن و به کار بستن تلقی می‌گردید. البته در این میان برخی متون خاص منقول از ائمه (ع)، همچون خطبه‌ها و نامه‌هایی از حضرت علی (ع)، برخی متون منقول از امام زین العابدین (ع) چون «موعظه» آن حضرت به روایت سعید بن مسیب و «رسالة الحقوق» به روایت ابو حمزه ثمالی بازتابی گسترده‌تر داشته است (برای منابع، نک: ه، د، ۲۲۹/۷). گفتمانی است گزیده‌ای از خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار حضرت علی (ع) که به اهتمام شریف رضی (د ۴۰۶ق/۱۰۱۵م) در مجموعه‌ای با عنوان نهج البلاغه گردآمده است، همواره نزد امامیه اهمیت بسیاری داشته، و به عنوان مرجعی مهم در آموزش اخلاقی مورد توجه پیروان مذهب بوده، و شروح پرشماری نیز بر آن نوشته شده است. ویژگی تعالیم امام باقر (ع) نسبت به امامان پیشین، گستردگی آموزشها و پرداختن تفصیلی به بررسی مکارم و مساوی اخلاقی بود و آنچه در تعلیمات آن حضرت بیشتر مورد توجه قرار داشت، وجوهی از اخلاق اجتماعی چون تأکید بر رسیدگی به احوال مؤمنان، کیفیت تنظیم روابط میان آنان و حتی آداب مصاحبت و مصاحب‌گزینی بود که آشکارا در سوی بسط تعالیم مربوط به «حقوق» جهت یافته بود (مثلاً نک: کلینی، ۱۸۱-۱۸۰/۲، جم: نیز ابونعیم، ۱۸۴/۳-۱۸۷). درباره نقش امام صادق (ع) در تبیین آموزشهای اخلاقی امامیه نیز باید یادآور شد که بسیاری از آنچه در آثار اخلاقی امامیه در یکایک ابواب نقل گردیده، احادیثی از امام صادق (ع) است؛ به این روایات پراکنده، باید برخی از متون کوتاه اخلاقی را افزود که از سوی راویان امامی به آن حضرت انتساب یافته است، از این جمله می‌توان به متونی چون «وصیت‌نامه» ای خطاب به اصحاب (کلینی، ۲/۸-۱۴: متن آن) و «رساله» ای خطاب به عبدالله نجاشی اشاره کرد (نجاشی، ۱۰۱، ۲۱۳:

مورد استناد بوده است؛ چنانکه برخی از اصول به طور کلی عاری از اعتبار، و برخی به عنوان منابع معتبر شناخته شده‌اند (مثلاً نک: ابن بابویه، من لایحضر...، ۳/۱، ۵؛ شیخ طوسی، الفهرست، ۷۸). پس از بازنگریهای صورت گرفته در مکتب حله، روشهای ارزشیابی اخبار متحول شد و با الهام از طبقه‌بندیهای مرسوم در علم الحدیث اهل سنت، طبقه‌بندی چهارگانه حدیث به صحیح، حسن، موثق و ضعیف از سوی علامه حلی پیشنهاد شد و در دوره‌های بعد نزد اصولیان امامیه معمول گردید.

این تقسیم که نخستین ثمره آن گزینش احادیث صحیح و حسن از کتب اربعه در تالیفی از علامه حلی با عنوان الدرر والمرجان بود (برای نسخه، نک: طباطبایی، ۱۲۸)، به تدریج زمینه را برای گسترش مباحث علم حدیث در حوزه امامیه فراهم آورد. این دانش که در میان امامیه با عنوان «درایه» شهرت یافت، به خصوص توسط شهید ثانی در کتابی با همین نام و در شرحی که خود بر آن نوشت، بسط یافت (چ مکرر، مثلاً نجف، مطبعة النعمان) و از آن پس آثاری متعدد در این باره نوشته شد (مثلاً نک: حر عاملی، ۱/۱۳۴، ۱۵۵). در مقابل این جریان، باید به جریان اخباری اشاره کرد که این طبقه‌بندی را دوری از سنت سلف دانسته، و آن را به نقدی شدید گرفته است (نک: امین استرآبادی، ۵۵، بی.).

در بررسیهای مربوط به معانی حدیث، نخست باید به اثری با عنوان مبهم تفسیر الحدیث اشاره کرد که در فهرس از احمد بن محمد برقی دانسته شده است (نک: ابن ندیم، نجاشی، همانجاها). کتاب معانی الاخبار ابن بابویه، نمونه‌ای زنده از شیوه تفسیر حدیث به حدیث مربوط به سده ۴ق (چ مکرر، مثلاً قم، ۱۳۶۱ش)، و المجازات النبویه شریف رضی، کتابی در تفسیر درایه احادیث و بررسی ویژگیهای ادبی در دشواریهای آن است (چ مکرر، مثلاً قاهره، ۱۳۹۱ق)، در طی سده ۶ق/۱۲م و پس از آن، برخی متون خاص حدیثی، مانند نهج البلاغه و نیز شهاب الاخبار قاضی قضاعی مورد بررسی و شرح عالمان امامی قرار گرفته‌اند؛ ولی فارغ از موارد خاص، انگیزشی محدود در این زمینه، بار دیگر در مکتب حله وجود دارد که جلوه‌ای از آن در کتاب استقصاء الاعتبار علامه حلی در باب معانی اخبار دیده می‌شود (نک: طباطبایی، ۴۹).

نوشتن شرح بر کتب اربعه، جریانی است که تنها از سده ۱۱ق/۱۷م آغاز شده است. این جریان که در ابتدای آن شروح امین استرآبادی بر کافی، تهذیب و استبصار جای گرفته است (نک: حر عاملی، ۲/۲۴۶)، در طول سده ۱۱ق و پس از آن از سوی عالمانی از طیفهای گوناگون پیگیری شد و ثمره آن پدید آمدن آثاری چون روضة المتقین محمد تقی مجلسی در شرح من لایحضر (قم، ۱۳۵۶ش) و مرآة العقول محمد باقر مجلسی در شرح کافی (تهران، ۱۳۶۳ش) بوده است (برای شروحنی دیگر، نک: همو، ۱/۱۱۱، ۱۳۹، جم: ۲/۱۱۲، ۲۱۹، جم: نیز آقابزرگ، ذیل شرح).

در زمینه رجال، امامیه دست کم از سده‌های نخستین آثاری پدید



یادکرد: ابن زهره، محمد، ۴۶-۵۵: متن).

در تحلیل کلی و در مقایسه با دیگر مکاتب شناخته شده اخلاقی، رئوس آموزش اخلاقی امام صادق (ع) و پیروان آن حضرت را می‌توان در عبادت متعادل، بهره‌مندی از نعم دنیا در حدی متعارف یا مواظبت تمام بر حدود شرعی و حقوق مردم، و مخالفت با حرام کردن حلال خداوند خلاصه کرد. به هر زوی، تعلیم اخلاقی از موضوعاتی اساسی است که در گفتارهای منقول از ائمه (ع) بدان توجه شده، و این سخنان در منابع امامیه و تا حدی در آثار دیگر مؤلفان اسلامی ثبت گردیده است. در برخی از منابع چون تحف العقول حسن بن علی ابن شعبه حرانی (احتمالاً سده ۴ق) و نزّهة الناظر حسین بن محمد حلوانی (سده ۵ق)، سخنان هر یک از ائمه (ع) به صورت تفکیک شده و با تأکیدی ویژه بر آموزش اخلاقی گرد آمده‌اند.

در گذاری بر آثار شیعه در زمینه اخلاق، پیش از هر سخن باید خاطر نشان کرد که آگاهی ما در باره آغازین گامها در تدوین متون اخلاقی شیعی چندان فراوان نیست، اما همین اندک دانسته‌ها نشان می‌دهد که امامیه و به ویژه مکتب امامی کوفه از پیشگامان تدوین آثار اخلاقی در جهان اسلام بوده‌اند. شماری از نخستین آثار مدون در اخلاق دینی امامیه، عنوان الزهد را بر خود داشته‌اند و در فهرس سخن از آثاری با این عنوان از ابو حمزه ثمالی (د ۱۵۰ق/۷۶۷م)، یحیی بن عظیم کلبی (میانه سده ۲ق) و اللؤلؤ فی الزهد از یونس بن عبدالرحمان (رأس سده ۲ق) به میان آمده است (نک: شیخ طوسی، الفهرست، ۴۱-۴۲؛ نجاشی، ۴۴۱، ۴۴۸).

سبک زهدنویسی در سده ۳ق نیز ادامه یافته، و از نمونه‌های بازمانده آن، الزهد حسین بن سعید اهوازی (اوایل سده ۳ق) است که افزون بر آنچه از تعبیر زهد به ذهن متبادر می‌گردد، مباحثی چون فضیلت حسن خلق، شناخت معروف و منکر، نیکی به والدین و نزدیکان، حق همسایگان و امر به معروف را دربر گرفته است (نک: ص ۲۵، ۳۰، جم). در این سده، به عنوان حرکتی در جهت مخالفت با گرایشهای صوفیانه، اخلاق نویسان امامی با تألیف آثاری چون التجمل، المروئه، و التجمل و المروئه و گرد آوردن احادیث ائمه (ع) در این باب، آراستگی و نیکو ظاهر شدن در انتظار را تعلیم می‌دادند (نک: ابو غالب، ۴۹، ۵۹؛ شیخ طوسی، همان، ۱۲، ۵۸؛ نجاشی، ۳۱، ۲۰۴، ۲۵۳، جم؛ برای نمونه موضوعی این کتب، نک: کلینی، ۴۳۸/۶-۵۳۴).

به عنوان نمونه‌ای خاص از آثار این دوره، باید به بخشهای اخلاقی از مجموعه المحاسن برقی (د ۲۷۴ یا ۲۸۰ق/۸۸۷ یا ۸۹۳م) اشاره کرد که از آن جمله «کتاب آداب (ادب) النفس» و «کتاب التهذیب» (نک: شیخ طوسی، همان، ۲۰، ۲۱؛ نجاشی، ۷۶) از نظر زمانی بر آثاری چون آداب النفوس محمد بن جریر طبری (ابن خیر، ۲۸۸) و تهذیب الطبع دیمترتی (ابن ندیم، ۱۵۱) پیشی داشته است.

در سده ۴ق همچنان تألیفات اخلاقی با سبکهای پیشین دوام داشت و از برجای مانده‌های این آثار به ویژه باید به بخشهای اخلاقی از

مجموعه الکافی اشاره کرد (نک: کلینی، ۲/۲-۴۶۴، ۴۳۸/۶-۵۳۴)؛ اما در سده ۵ق/۱۱م مقارن با تحولات اساسی در محافل فقهی - کلامی امامیه، سبکهای تدوین آثار اخلاقی نیز دگرگون شدند. نوشته‌های اخلاقی سده ۵ق، اگرچه از نظر شمار محدودند، اما ویژگیها و سبکهای نو در تألیف آنها دیده می‌شود. ابوالفتح کراچکی در کنز الفوائد که به سختی می‌توان برای آن موضوعی مشخص کرد، به طور گسترده به آموزشهای اخلاقی پرداخته، و در کتاب دیگرش معدن الجواهر، شیوه‌ای با ترتیب عددی، نزدیک به الخصال ابن بابویه را در پیش گرفته است. آنچه به عنوان ویژگی آثار کراچکی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، آوردن سخنانی از حکیمان عرب و حتی ایران و هند و یونان در کنار احادیث پیامبر (ص) و ائمه (ع) است (مثلاً نک: کنز، ...، ۱۹۵-۱۹۶، جم، معدن، ...، ۲۳، ۳۵، جم).

کتاب مکارم الاخلاق حسن بن فضل طبرسی (نیمه دوم سده ۶ق) در واقع صورتی کمال یافته از کتاب الآداب الدینییه پدرش بوده (نک: ه ۵، د، ۱۶۷/۱)، و برخلاف مدلول عنوان، موضوع اصلی آن آداب دینی و نه اخلاق به معنی خاص است. اما کتاب مشکاة الانوار که شالوده آن را حسن بن فضل نهاده، و ابوالفضل علی طبرسی آن را تکمیل کرده، و سامان داده است (نک: طبرسی، علی، ۱-۲) کتابی کاملاً اخلاقی است و موضوعات کلی ویژگیهای مؤمن، محاسن افعال، مکارم اخلاق، عیوب نفس و غیر آن را دربر دارد (نک: همو، ۲-۷).

در سده ۷ق/۱۳م، با ظهور خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ق/۱۲۷۳م) و آثار اخلاقی او، به خصوص اخلاق ناصری، گونه‌ای از اخلاق نظری به سبک فلاسفه در محافل امامیه تداول یافت که با وجود قرابت با آثار فلسفی پیشین چون تهذیب الاخلاق ابوعلی مسکویه، از ویژگیهایی خاص برخوردار بود (نک: ه ۵، د، ۲۱۴/۷). این کتاب به نوبه خود الگویی برای تألیف آثار پسین چون اخلاق جلالی از جلال الدین دوانی و اخلاق محسنی از واعظ کاشفی قرار گرفت.

از دیگر تألیفات اخلاقی امامیه پس از سده ۷ق که مسیری جز روش نصیرالدین را پیموده‌اند، می‌توان اینها را یاد کرد: آثاری چون التحصین فی صفات العارفين ابن فهد حلی (د ۸۴۱ق/۱۴۳۷م) (قم، ۱۴۰۶ق) و تک‌نگاریهای شهید ثانی (د ۹۶۵ق/۱۵۵۸م) چون مسکن الفؤاد (بیروت، ۱۴۰۹ق) و «کشف الريبه»، به عنوان آثاری به شیوه اخلاقیان پیشین، و آثار اخلاقی ملا محسن فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق/۱۶۸۰م)، از جمله المحجة البيضاء در تهذیب احیاء العلوم غزالی (تهران، ۱۳۳۹ش) و کتاب فارسی معراج السعادة از ملا احمد نراقی (د ۱۲۴۵ق/۱۸۴۹م) (قم، ۱۳۷۱ش).

حیات اجتماعی و سیاسی امامیه: در نگاهی به حیات اجتماعی امامیه، باید یادآور شد که دیدگاههای معتدل این مذهب در همزیستی با پیروان دیگر مذاهب، فضای مساعدی را برای دوام آن فراهم آورده است. وجود عنصر تقیه موجب شده است تا در تنشهای سخت اجتماعی و سیاسی، پیروان مذهب رفتار خود را تعادل بخشند و خود را

سرزمینی با مذاهب گوناگون فرمان می‌راندند، گویا سعی داشته‌اند تا چندین باورهای خاص خود را بارز نسازند. به هر تقدیر، برخی شواهد روشن تاریخی گواه بر آن است که دست کم برخی از امیران آل‌بویه بر مذهب امامی اثناعشری بوده‌اند؛ به عنوان نمونه‌ای روشن، باید به کتیبه‌ای به تاریخ ۳۶۳ق/۹۷۴م اشاره کرد که به دستوریکی از امرای آل‌بویه نگاشته شده، و در آن به جایگاه امامان دوازدهگانه، با ذکر نام یکایک آنان تصریح شده است (نک: «گزارش...»، ۷/۱۰۲؛ نیز نک: ابن‌بابویه، عیون، ۲۸۴/۲؛ روایت درباره امامی بودن رکن‌الدوله).

از حیث نظری نیز باید توجه داشت که در همین دوره، مسأله همکاری با سلطان به عنوان مسأله‌ای مبتلابه در محافل امامیه مطرح گردیده، و در طیفهای مختلف مورد توجه قرار گرفته است. به عنوان نمونه‌هایی از این جریان باید به آثاری مانند الرسالة فی عمل السلطان از ابن داوود قمی (د ۳۶۸ق) (نجاشی، ۳۸۴) و کتاب السلطان از محمد ابن‌بابویه (د ۳۸۱ق) (همو، ۳۹۰) در حوزه قم و ری، و اثری با نام کتاب عمل السلطان از حسین بن احمد بوشنجی، عالم خراسانی ساکن عراق در میانه سده ۴ق (همو، ۶۸) اشاره کرد.

در طیف فقیهان متکلم نیز نخست باید به شیخ مفید، عالم بغداد و یادداشتهای او در بخشی از کتاب المقنعه و ابوالصلاح حلبی، شاگرد شامی او و کتاب الکافی وی اشاره کرد که حیات سیاسی امامیه را از بعدی دیگر نگریسته‌اند؛ در نگرش این دو گونه‌ای از ولایت فقیه تبلور یافته که می‌توان آن را با دیدگاه محمد بن مسعود عیاشی، عالم امامی ماوراءالنهر در اواخر سده ۳ق که انگیزه تألیف کتاب او با عنوان فرض طاعة العلماء بوده است (همو، ۳۵۲)، قابل مقایسه دانست. شیخ مفید در این نظریه خود، با تکیه بر این باور سنتی امامیه که اجرای یک سلسله از احکام چون اقامه حدود صرفاً در صلاحیت ائمه اطهار، یا امرای منصوب از قبل ایشان تواند بود - این نکته را مطرح کرده است که ائمه (ع) رسیدگی به این امور را با تحقق شرط «امکان» به «فقیهان شیعه» واگذار نموده‌اند (نک: المقنعه، ۸۱۰؛ نیز ابوالصلاح، ۴۲۰؛ بسط آن).

سید مرتضی، دیگر عالم امامی بغداد با وجود قرابت بسیار به شیخ مفید در نگرشهای فقهی، در بعد اندیشه سیاسی از او فاصله بسیار گرفته است. آنچه سیدمرتضی در برخورد با مسأله سیاست و حکومت در پیش گرفته، این است که با الهام از حکمت باستانی ایران، «بادشاهی» و «دین» را برادرانی توأمان دانسته، و تنها حکومت توأم با دیانت را باقوام شمرده است (نک: الشافی، ۶۰۱/۱-۶۱). در بعد عملی نیز، سیدمرتضی با تقسیم سلاطین به عادل و جائر، پذیرش منصب از سلطان جائر را با تکیه بر مصالح مؤمنان، نه تنها در صورت تحقق شرایط مباح شمرده، بلکه در برخی شرایط به وجوب آن گراییده است (نک: «مسأله...»، ۸۹ بی).

در نیمه نخست سده ۵ق، با افول قدرت سیاسی آل‌بویه و اقتدار یافتن

با اوضاع و احوال گوناگون اجتماعی هماهنگ سازند. در برخورد با حکومتها، امامیان با ترکیب دو اندیشه تقیه و جلب مصلحت، روش ویژه‌ای را در پیش گرفته بودند؛ عالمان این مذهب در خلال قرون با استفاده از تعمیم اصل تقیه، مماشات با حکومتهای جائر را در چارچوبی تبیین شده و در حد دفع ضرر از خود و هم‌مذهبان توصیه می‌کردند، اما دست کم در سده‌های نخست امکان برخوردی غیر منفعل با نظامهای حاکم را نیافته بودند. در عصر حضور امامان (ع) از موارد استثنایی ورود امامیان به دستگاه سیاسی، باید به علی بن یقطین اشاره کرد که گفته می‌شد در این باره از شخص امام کاظم (ع)، کسب اجازه کرده بود (نک: شیخ مفید، الارشاد، ۲/۲۲۵ بی).

در عصر میانه عباسی، در دوره‌ای از تاریخ این سلسله که وزارت میان رقیبانی از مذاهب گوناگون دست به دست می‌شد، امامیان نیز در این صحنه داخل شدند و نفوذی در دربار خلافت به دست آوردند. به خلافت رسیدن مقتدر در ۲۹۵ق/۹۰۸م و وزارت یافتن ابن فرات شیعی در ۲۹۶ق، افزایش نفوذ شیعیان در دستگاه خلافت را به همراه داشت. آورده‌اند که ابن فرات به دبیران آل‌نویخت سخت وابسته بود (توخی، ۹۱/۸) و گاه از ابوسهل نویختی، عالم امامی به عنوان دبیر ابن فرات نام برده‌اند (قزوینی، ۸۰-۸۱). این عبارت نجاشی (ص ۳۱) که ابوسهل در جاه و جلال همپایه وزیران بود، ظاهراً به همین دوره از زندگی او مربوط می‌گردد (نیز نک: ماسینیون، 362-359/I).

در باره همین دوره از ورود عالمان امامی به صحنه سیاست، باید به موضوع پیچیده ابن‌ابی‌العزافر شلمغانی اشاره کرد؛ شخصیتی که از سوی گروه اکثریت عالمان امامی به عنوان فردی منحرف شناخته شد و در پی یک چالش مبهم سیاسی، از ۳۱۲ق/۹۲۴م تحت تعقیب وزارت عباسی قرار گرفت؛ بی‌درنگ به موصل گریخت و سالی چند با برخوردار از حمایت آل‌حمدان که خاندان گرآینده به تشیع بودند، در موصل به فعالیتهای خود ادامه داد؛ وی در ۳۱۸ق یا اندکی پیش از آن به بغداد بازگشته بود و در خفا به فعالیت سیاسی و مذهبی خود ادامه می‌داد، تا آنکه در ۳۲۲ق دستگیر شد و حکم اعدام او با شتاب صادر و اجرا گردید. ماهیت فعالیت شلمغانی هر چه بود، از سوی وکلای خاص امام غائب (ع)، با مخالفت و براءت روبه‌رو شد و مورد حمایت اکثریت امامیه قرار نگرفت (نک: شیخ طوسی، القیبه، ۲۵۲؛ ابن‌اثیر، ۲۹۰/۸-۲۹۲).

دوره آل‌بویه: دوره اقتدار آل‌بویه (۳۲۰-۴۴۸ق/۹۳۲-۱۰۵۶م)، در تاریخ سیاسی و اجتماعی امامیه به عنوان دوره‌ای حساس شمرده می‌شود؛ آل‌بویه خاندانی ایرانی از دیلم که بر بخش وسیعی از سرزمین ایران و جنوب عراق تسلط یافته بودند، در قلمرو خود اوضاع و احوال را به نفع امامیان بهبود بخشیدند و به آنان امکان دادند تا بتوانند برخی از شعایر مذهبی خود، مانند مراسم عاشورا را به اجرا گذارند (برای توضیح، نک: ه، ۵، ۶۴۰/۱). در مورد مذهب آل‌بویه باید گفت که تشیع ایشان در تاریخ، نقشی آشکار بر جای نهاده است، ولی از آنجا که آنان بر

کانونهای مخالف با تشیع، به تدریج جایگاه سیاسی و اجتماعی این مذهب در محیطهای عراق و ایران روی به تنزل نهاد و مباحث فقهی خارج از حوزه حقوق خصوصی به فراموشی سپرده شد. طول سده‌های متمادی از افول آل بویه تا روی کار آمدن صفویان، مذهب امامیه با اینکه در درون محافل خود از فضای پرشوری برخوردار بود و ساختار فقهی آن پارها مورد بازنگری قرار گرفت، اما هرگز نیازمند آن نبود تا به بسط مباحث سیاسی پردازد که عالمان عصر آل بویه باب آن را گشوده بودند. به خصوص در مورد منطقه عراق این نکته حائز اهمیت فراوان است که امامیان، با از دست دادن موقعیت پیشین خود (از میانه سده ۵ق) در بغداد که روزی نقطه درخشش اندیشه‌های امامی بود، رخت مهاجرت بستند و به تدریج در دیگر شهرهای عراق چون حله، مراکز فرهنگی جدیدی را پدید آوردند. بهترین مستند این گفتار آن است که از همین مقطع، سلسله شخصیت‌های نامی امامیه در بغداد منقطع می‌گردد و پس از گذشت دوره‌ای فترت، مکتب قدرتمند جدیدی در حله پای می‌گیرد که از رجال برجسته آن کسانی چون ابن ادریس حلی (د ۵۹۸ق/۱۲۰۲م) نامبردارند.

در دوره ایلخانان مغول، با وجود نقش تاریخی مهمی که خواجه نصیرالدین طوسی در مقام وزارت برعهده گرفت، شاید به سبب کوتاه بودن این برهه، انگیزش مهمی در مباحث مربوط به سیاست در محافل امامیه پدید نیامد.

دوره صفوی: تأسیس دولت صفوی در ایران - که در ۹۰۷ق/ ۱۵۰۱م به دست شاه اسماعیل صفوی بنیان نهاده شد و تا ۱۱۴۸ق/ ۱۷۳۵م دوام یافت - از نظر تاریخ اجتماعی و سیاسی امامیه، یکی از مهم‌ترین نقاط عطف به شمار می‌آید. یکی از مهم‌ترین نقشهای تاریخی این دولت، اعلام مذهب امامی به عنوان مذهب رسمی در قلمرو خود بود که با انگیزه ایجاد وحدت مذهبی صورت پذیرفته بود و تقابل با مذهب تسنن در کشور رقیب عثمانی، انگیزه‌ای مهم برای پاسداری از آن محسوب می‌شد.

پیشوایان مذهبی یا شیخ الاسلامها در دستگاه صفوی، به سبب وجهه مذهبی آن از نفوذ بسیاری برخوردار بودند و نیاز مستمر صفویان به برخورداری از حمایت عالمان دینی، مساعدترین اوضاع را برای تحقق نظریه سید مرتضی در باب برادری دین و دولت فراهم آورده بود. این اتفاق نباید ناشی از صدفه تلقی گردد که در همین اوان، محقق کرکی (د ۹۴۰ق/۱۵۳۳م) عالم نامدار شامی که راه تخته‌گاه صفویان، اصفهان را در پیش گرفته بود، بار دیگر به یادآوری و تشریح دیدگاه و عملکرد سیدمرتضی و خواجه نصیرالدین طوسی در باب همکاری با سلطان پرداخته است (نک: محقق کرکی، «قاطعه...»، ۱۸۶-۱۸۸).

محقق کرکی که باید اندیشه او را به عنوان یکی از نقاط تحول در تاریخ اندیشه سیاسی امامیه به شمار آورد، با درکی سریع و به موقع از اوضاع و احوال ایجاد شده در ایران، و پس از یک بازنگری در نظریه‌های شیخ مفید و سید مرتضی، در واقع به گونه‌ای جمع میان آنها

دست یافته است. وی در بیان کوتاه خود به شیوه‌ای نزدیک به شیخ مفید، بر آن است که فقیه جامع شرایط در عصر غیبت در اجرای احکام و اقامه حدود نیابت‌انمه (ع) را بر وجه کلی داراست؛ اما در مقام عمل، این وظایف شرعی را در هماهنگی با دستگاه حکومت سلطان تحقق پذیر دانسته، و بدین ترتیب به روش سیدمرتضی نیز نزدیک شده است (نک: همو، «رساله...»، ۱۳۷، بی. قس: «قاطعه...»، ۱۷۳).

پس از صفویه: پس از محقق کرکی، در جهت پرورش نظریه سیاسی وی، گامهایی برداشته شد و گونه‌هایی از همین نظریه، نه تنها در آثار عصر صفوی، که در نوشته‌های عصر آغازین قاجاری نیز بروز یافت. در سده ۱۳ق، ملا احمد نراقی، ولایت فقیه را با تفصیلی بی‌سابقه مورد بررسی قرار داد و به اقامه ادله گوناگون عقلی و نقلی بر اثبات آن پرداخت (نک: ص ۱۸۵، بی). ویژگیهایی در کلام نراقی، همانند اینکه انتظام امور دنیوی را از وظایف فقیهان شمرده است، می‌تواند به عنوان نمونه‌ای درخور تأمل از اندیشه سیاسی به شمار آید.

همزمان با نهضت مشروطه، اندیشه سیاسی در محافل امامیه وارد مرحله‌ای دیگر از تاریخ خود شد که به عنوان فردی شاخص در ارائه اندیشه‌های نو باید از میرزای نائینی و رساله پرشهرتش، تنبیه المله و تنزیه الامه سخن آورد. گفتنی است که نظریه‌های سیاسی ارائه شده از سوی عالمان امامی در جریان مشروطه، به سان عاملی مهم در روند این نهضت تأثیرگذار بود. در پیگیری تاریخ اندیشه‌های سیاسی در محیط امامیه، سرانجام باید به پرداختن جدید از نظریه ولایت فقیه اشاره کرد که در اواخر سده ۱۴ق، از سوی امام خمینی ارائه گشته، و اندیشه سیاسی امامیه را وارد جدیدترین مرحله خود ساخته است؛ اندیشه‌ای که صحنه سیاسی و اجتماعی را در ایران دگرگون ساخت و مبنای پای‌گیری جمهوری اسلامی قرار گرفت.

مأخذ: آقا بزرگ، الذریعة؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی‌الرضا، محمد، «الاجازة»، ضمن ج ۱۰۴ بحار الانوار مجلسی، بیروت، ۱۳۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن ادریس، محمد، السرائر، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ همو، عیون اخبار الرضا (ع)، نجف، کتابخانه حیدریه؛ همو، معانی الاخبار، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ همو، من لایحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن جزری، محمد، غایة النهایة، به کوشش برگشتسر، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن خالویه، حسین، مختصر فی سواند القرآن، به کوشش برگشتسر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن خیر اشیلی، محمد، فهرسة، به کوشش ف. کوردا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن زهره، حمزه، «غنیة النزوع»، ضمن الجوامع الفقهیة، تهران، ۱۲۷۶ق؛ ابن زهره، محمد، الاربعون، به کوشش نبیل رضا علوان، قم، ۱۴۰۵ق؛ ابن شیمه حرانی، حسن، تحف العقول، به کوشش محمدصادق بحرالمولم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن شهرآشوب، محمد، مشابه القرآن و مختلفه، تهران، ۱۳۶۹ق؛ همو، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، مناقب آل ابی‌طالب، قم، چاپخانه علمی؛ ابن طاووس، علی، سمد السعد، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ همو، کشف المحجته، نجف، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ ابن عثیمه، احمد، عمدة الطالب، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن فقیه، عبدالله، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالجلیل؛ ابن میثم بحرانی، میثم، قواعد المرام، قم، ۱۳۹۸ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوسهل نوبخی، اسماعیل، بخشی از «التنبیه

حسینی، قم، ۱۳۹۴ق؛ کتبی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ محقق حلّی، جعفر، معارج الاصول، به کوشش محمد حسین رضوی، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، المعتمد، ج سنگی، ۱۳۱۸ق؛ محقق کرکی، علی، «رسالة فی صلوٰة الجمعة»، رسائل، به کوشش محمد حسن، قم، ۱۴۰۹ق، ج ۱؛ همو، «قاطعة اللجاج»، ضمن کلمات المحققین، تهران، ۱۳۱۳ق؛ سعیدی، علی، اثبات الوصیة، نجف، کتابخانه حیدریه؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ منتجب‌الدین رازی، علی، فهرست، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ق؛ نجاشی، احمد، الرجال، به کوشش موسی شیرازی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نراقی، احمد، عوائد الایام، تهران، ۱۳۲۱ق؛ نصیرن مزاحم، وقعه صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ نصیرالدین طوسی، «تجريد الاعتقاد»، ضمن كشف المراد علامه حلّی، قم، کتابخانه مصطفوی، همو، «رسالة فی الجبر والاختیار»، ضمن کلمات المحققین، تهران، ۱۳۱۳ق؛ نوبختی، حسن، فرق الشیعة، استنبول، ۱۹۳۱م؛ نهج البلاغة؛ همدانی، محمد، «تکملة تاریخ الطبری»، ج ۱۱ تاریخ طبری؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Madelung, W., *Le Shi'isme imāmīte*, Paris, 1970; Massignon, L., *La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, Paris, 1975; McDermott, M.J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beirut, 1986; Modarressi Tabātabā'i, H., *An Introduction to Shi'ī Law*, London, 1984; Paketchy, A., «Tvorenie ne iz veshchi u Farabi, Al-Farabi i dukhovnoe nastedie, Almaty, 1994; Répertoire chronologique d'édigraphie arabe, ed. E. Combe et al., Cairo, 1943- 1944; Scareia, G., «Intorno alle controversie tra Aljbūri e Uṣūli...», RSO, 1958, vol. XXXIII; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin/New York, 1991-; Wolfson, H.A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

احمد پاکتچی

**امامی هروی**، رضی‌الدین عبدالله بن محمد بن علی (د محرم ۶۸۶/مارس ۱۲۸۷)، ادیب و شاعر و ملک‌الشعراء دربار قراختیایان کرمان. اصل وی از هرات است (دولت‌شاه، ۱۲۶). نام و لقب او به شکل‌های مختلف در منابع ثبت شده است (نک: شهیدی، ۶-۷). او تخلص خود را به واسطه اعتقاد به مذهب شیعه و علاقه به مدح خاندان رسالت، امامی برگزیده است (همو، ۵۴-۵۵). از سال‌های اولیه زندگی و نیز چگونگی دانش‌اندوزی او، اطلاعاتی در دست نیست. دولت‌شاه از خواجه فخرالملک خراسانی به عنوان مربی او نام می‌برد (همانجا). مدایح امامی نشان می‌دهد که فخرالملک از بزرگ‌ترین ممدوحان وی بوده است.

امامی علاوه بر شعر، در علوم بلاغی، ادبیات عرب و نیز علوم عقلی، از سرآمدان روزگار خود بود (کاشفی، ۲۶۸؛ خواندمیر، ۳۸۷/۳). از مناظره‌های منظوم که سروده شاعر است و در دیوان او به چاپ رسیده (ص ۲۰۳-۲۰۴)، برمی‌آید که وی دارای منصب قضا نیز بوده است. شاید به همین سبب است که قضاات هرات را از نسل او برشمرده‌اند (دولت‌شاه، همانجا).

امامی علاوه بر هرات در شهرهای کرمان و اصفهان نیز اقامت داشت (رازی، ۱۴۴/۲؛ دولت‌شاه، همانجا). ظاهراً اقامت او در کرمان، طولانی بوده است و به همین علت برخی او را کرمانی دانسته‌اند (اوحدی، ۸۹). وی در یکی از شهرهای مذکور مدت ۱۰ سال در انزوا زیست (امامی، ۱۴۹، ۱۶۸).

امامی به ستایش قراختیایان کرمان و بزرگان آل کرت و اتابکان

فی الامامة»، ضمن کمال‌الدین ابن بابویه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابوالصلاح حلبی، تقی، الکافی، به کوشش رضا استادی، اصفهان، ۱۴۰۳ق؛ ابوغالب زراری، احمد، رساله فی‌الاعیان، به کوشش محمد علی موحد ابطی، اصفهان، ۱۳۹۹ق؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبيين، نجف، ۱۳۸۵ق؛ ابونعمان اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، به کوشش ریتز، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ امین استرآبادی، الفوائد المدنية، ج سنگی، ۱۳۲۱ق؛ اهوازی، حسین، الزهد، به کوشش غلامرضا عرفانیان، قم، ۱۳۹۹ق؛ برقی، احمد، المحاسن، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ پاکتچی، احمد، الآراء الفقهیة والاصولیة للشیرف الرضی، تهران، ۱۴۰۶ق؛ همو، «گرایشهای فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری»، نامه فرهنگستان علوم، تهران، ۱۳۷۵ش، ش ۴؛ «تفسیر»، منسوب به نعمانی، ضمن ج ۹۰ بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ توخوی، محسن، نشوار المعاضرة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۱-۱۳۹۳ق/۱۹۷۱-۱۹۷۳م؛ حر عاملی، محمد، اهل الآمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ حسینی، محمد رضا، «مقرلة جسم لا کلاجسام، بین موقف هشام بن الحکم و مواقف سائر اهل الکلام»، ترانها، قم، ۱۴۱۰ق، ش ۱۹؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش نیرگ، قاهره، ۱۹۲۵م؛ ذهبی، محمد، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رافعی، عبدالکریم، التودین، به کوشش عزیزالله غطاردی، [تهران]، ۱۳۷۶ش؛ سعد بن عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سید مرتضی، علی، الانتصار، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همو، تنزیه الانبیاء، نجف، ۱۳۵۲ق؛ همو، «جوابات المسائل الریة الاولی»، «مسألة فی العمل مع السلطان»، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲؛ همو، الذریعة، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ همو، الشافی فی الامامة، به کوشش عبدالزهراء حسینی خلیطی، تهران، ۱۴۱۰ق؛ شافعی، محمد، الرسالة، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شوشتري، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۶ق؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شیخ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مکتبه الامین، همو، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، العدة فی اصول الفقه، به کوشش محمد رضا انصاری، قم، ۱۳۷۶ش؛ همو، الفیفة، نجف، ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م؛ همو، الفهرست، به کوشش محمدصادق آل بحر العلوم، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ همو، المسبوط، به کوشش محمدتقی کتبی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ همو، مصباح التهجید، تهران، ۱۳۳۹ق؛ شیخ مفید، محمد، «اجوبه المسائل السرویة»، «الاعلام»، «الانفصاح»، عدة رسائل، قم، مکتبه المفید؛ همو، الارشاد، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، اوائل المقالات، به کوشش زنجانی و واعظ جرندهای، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ همو، التذکره، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، مسائل العویص، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، المتعمقة، قم، ۱۴۱۰ق؛ صاحب معالم، حسن، معالم الاصول، تهران، ۱۳۷۸ق؛ صفار، محمد، بصائر الدرجات، تهران، ۱۴۰۴ق؛ طباطبایی، عبدالعزیز، مکتبه العلامة الحلّی، قم، ۱۴۱۶ق؛ طبرسی، احمد، الاحتجاج، به کوشش محمد باقر موسوی خراسان، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبرسی، علی، مشکاة الانوار، قم، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، صیدا، ۱۳۳۳ق؛ علامه حلّی، حسن، «الاجازة الکبریة»، ضمن ج ۱۰۴ بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، میادئ الوصول، به کوشش عبدالحسین محمدعلی بقال، نجف، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، مختلف الشیعة، تهران، ۱۳۲۴ق؛ علی بن ابراهیم قمی، تفسیر، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ عیاشی، محمد، تفسیر، قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ق؛ فارابی، محمد، «الجمع بین رأی الحکیمین»، مجموعه فلسفه ابن‌نصر، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ فرات کوفی، تفسیر، نجف، ۱۳۵۴ق؛ فضل بن شاذان، الايضاح، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، سوارق الالهام، ج سنگی، تهران؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فراد سید تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ همو، المعنی، به کوشش ابراهیم مذکور و دیگران، قاهره، الدار المصریة؛ قرآن کریم؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، تقض، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ کتاب سلیم بن قیس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ کراجکی، محمد، کتزالفوائد، تبریز، ۱۳۲۲ق؛ همو، معدن الجواهر، به کوشش احمد