



دانشگاه باقر العلوم
(غیر دولتی - غیر انتفاعی)

دانشگاه باقر العلوم علیها

پایان نامه جهت اخذ کارشناسی ارشد

رشته تاریخ اسلام

عنوان:

تاریخ تشیع در دوران امام جواد علیها

استاد راهنما:

دکتر محمد رضا جباری

استاد مشاور:

دکتر نعمت الله صفری فروشانی

نگارش:

حسین نعیم آبادی

شهریور ۱۳۹۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه باقر العلوم (ع)
(غیر دولتی - غیر انتفاعی)

دانشگاه باقر العلوم (ع)

پایان نامه جهت اخذ کارشناسی ارشد

رشته تاریخ اسلام

عنوان:

تاریخ تشیع در دوران امام جواد (علیه السلام)

استاد راهنما:

دکتر محمد رضا جباری

استاد مشاور:

دکتر نعمت الله صفری فروشانی

نگارش:

حسین نعیم آبادی

شهریور ۱۳۹۰

صورت جلسه دفاعیه:

تقدیم به:

مظلوم تاریخ...

امام جود و سخا...

حضرت ابن الرضا علیه السلام

تقدیر:

بسی شایسته است از اساتید فرهیخته و فرزانه جناب آقای دکتر محمدرضا جباری و جناب آقای دکتر نعمت‌الله صفری که با کرامتی چون خورشید، سرزمین دل را روشنی بخشیدند و گلشن سرای علم را با راهنمایی‌های کارساز خود بارور ساختند تقدیر و تشکر نمایم.

هم‌چنین لازم است که از زحمات سالیان پدر و مادر عزیزم که مرا پروریدند و به وادی علم رسانیدند و هم‌چنین از همسر صبورم که در طول نگارش این نوشتار در تحمل سختی‌ها و مشقات آن مرا همراهی کرد و هم‌چنین از تمام کسانی که به نحوی مرا یاری رساندند تشکر کنم.

چکیده:

به منظور شناخت نقاط ابهام آمیز سیره عمومی و همچنین کیفیت تعاملات امامان معصوم علیهم‌السلام با نوع انسانی معاصر با آنان بررسی تاریخ تشیع در دوره زمانی هر یک از امامان معصوم علیهم‌السلام به عنوان بخشی از افراد جامعه انسانی ضروری به نظر می‌رسد. سوال کلی بررسی شده در این نوشتار به وضعیت شیعیان در دوران امام جواد علیه‌السلام معطوف است و به دنبال بررسی این فرضیه است که آیا وضعیت شیعیان در شرائطی یکدست و یکپارچه بوده است یا اینکه برخلاف تصور رایج اختلافات جدی کلامی در میان جامعه شیعه و امامیه وجود داشته است. این نوشتار در مجموع فرضیه دوم را با واقعیات عینی تاریخی منطبق تر می‌داند. در فصلی از نوشتار به بررسی وضعیت کلی در جهان اسلام پرداخته شده و با توجه به همزمانی امامت آن حضرت با حکومت مامون و معتصم، دوران حاکمیت این دو خلیفه عباسی بر سرزمین های اسلامی دوره ای سرشار از جنگ و آشوب داخلی و سرکشی های خارجی از ناحیه مصر و روم توصیف شده است و شورش بابک خرم دین به عنوان چالش اصلی در دورانی به امتداد حدود ۲۳ سال از سال ۲۰۰ تا ۲۲۳ ق مورد نظر قرار گرفته است که نقطه‌ی شروع علاقمندی خاندان عباسی به غلامان ترک از همینجا یعنی اقدامات ضدبابکی افسشین سردار ترکی شروع می‌شود. توصیف جامع تری از دسته بندی‌های شیعی و غیر شیعی بخش دیگر این فصل را به خود اختصاص داده است. ظاهراً فرقه‌های شیعی در این دوره برخلاف دوران امام هشتم علیه‌السلام البته به جز دوران بحران و تثبیت وضعیت فوق‌العاده یا برجسته‌ای نداشته‌اند. اما در این میان معتزله به عنوان گرایش غالب کلامی در این دوره با حمایت دو خلیفه عباسی مهم‌ترین رویداد قرن سوم یعنی رویداد محنت قرآن را رقم زدند. در بخشی دیگر به بررسی ترکیب جمعیتی و جغرافیای انسانی شیعه در شهرهای مهم جامعه اسلامی آن روز پرداخته شده است. مواضع سیاسی امام جواد علیه‌السلام، تشکیلات شیعه، بررسی ابعاد سیاسی سازمان وکالت و هم چنین قیام‌های شیعی از مباحثی است که در فصل دیگر این نوشتار بدان توجه شده است. بررسی دیدگاه‌ها، رویکردها، احادیث، اساتید و شاگردان و نگاه موشکافانه در مورد نمایندگان اندیشه‌های کلامی امامیه در آن دوره و دستیابی به سرنخ‌هایی دقیق‌تر از این اصحاب مباحثی است که تحت عنوان شاگردان امام جواد علیه‌السلام مورد بحث و کنکاش قرار گرفته است. شاید مهم‌ترین بخش این نوشتار پیدا کردن نقاط کور پژوهش در همین راستا محسوب شود.

واژگان کلیدی: تاریخ تشیع - امام جواد علیه‌السلام - شیعه - امامیه - واقفه - قطعیه - غلات - زیدیه - مامون - معتصم - کوفه - بصره - ری - خراسان - یمن

فهرست مطالب

تقدیم به: ۵

تقدیر: ۶

چکیده: ۴

مقدمه ۱

۱- بیان مسأله ۲

۲- علت انتخاب موضوع، اهمیت و فایده آن ۳

۳- اهداف پژوهش ۳

۴- شیوه گردآوری داده ها ۴

۵- سوال اصلی ۴

۶- سوالات فرعی ۴

۷- فرضیه ۴

۸- پیش فرض های پژوهش ۵

۹- معرفی و بررسی منابع ۶

۱۰- سابقه پژوهش ۱۰

۱۱- مفهوم شناسی ۱۱

شبیعه: ۱۱

فرقه ۱۲

فصل اول: وضعیت کلی گروه ها ۱۴

۱- گفتار اول: دسته بندی های شیعی ۱۵

۱-۱- واقفه: ۱۵

۱-۱-۱ یونس بن عبدالرحمن و واقفه ۱۹

- ۲-۱- فطحیه: ۲۴
- ۳-۱- قطعیه: ۲۸
- ۴-۱- اسماعیلیه: ۲۹
- ۵-۱- زیدیه: ۳۲
- ۶-۱- غالیان: ۳۴
- ۷-۱- امامیه: ۳۹
- امامیه در دوران امام جواد ۴۷
- ۲- گفتار دوم: مروری بر بعضی اندیشه‌های غیر شیعی: ۴۹
- ۱-۲- جهمیه: ۴۹
- ۲-۲- معتزله: ۵۴

فصل دوم: مراکز حضور شیعیان در عصر حضرت جواد علیه السلام ۵۸

- ۱- گفتار اول: عراق ۵۹
- ۱-۱- کوفه ۵۹
- ۱-۱-۱- اصحاب کوفی: ۶۳
- ۱-۲- بصره ۶۴
- ۱-۲-۱- بررسی تنی چند از معتزلیان بصره: ۶۷
- الف- معمر بن عباد سلمی (م ۲۱۵) ۶۷
- ب- هشام بن عمرو الفوطی (م ۲۲۶ یا قبل از ۲۱۸): ۶۷
- ج- جاحظ (م ۲۵۰ یا ۲۵۵): ۶۸
- د- ابوالهذیل، محمد بن الهذیل بن عبدالله بن مکحول ابوالهذیل العلاف البصری (م ۲۳۵) ۶۸
- هـ- نظام، ابو اسحاق ابراهیم بن سیار بن هانی؛ (م ۲۲۰ تا ۲۳۰) ۶۹
- ۲-۲-۱- بزرگان شیعی در بصره: ۶۹
- ۲- گفتار دوم: یمن ۷۱
- ۱-۲- اصحاب یمنی امام جواد علیه السلام: ۷۶
- الف- صالح بن محمد الهمدانی ۷۶

- ب- العباس بن عمر همدانی (همدانی)..... ۷۷
- ج- صفوان بن يحيى البجلي..... ۷۸
- د- جعفر بن محمد بن يونس الأحول..... ۸۰
- هـ-أيوب بن نوح بن دراج..... ۸۰
- ۳- گفتار سوم: ایران..... ۸۴**
- ۳-۱- قم..... ۸۴
- ۳-۱-۱- قم، پایگاه تشیع در ایران..... ۸۴
- ۳-۱-۲- قم و مدرسه قم..... ۸۷
- ۳-۱-۳- بررسی تعدادی از اصحاب قمی..... ۸۹
- ۳-۲- ری..... ۹۶
- ۳-۲-۱- سیر تاریخی تشیع در ری:..... ۹۶
- ۳-۲-۲- مردم ری و امام جواد علیه السلام:..... ۱۰۰
- ۳-۲-۳- بررسی اصحاب حضرت..... ۱۰۱
- ۳-۳- خراسان..... ۱۰۳
- ۳-۳-۱- خراسان جولانگاه قیام و شورش..... ۱۰۳
- ۳-۳-۲- بررسی تشیع در دو منطقه در خراسان:..... ۱۰۵
- بیهق..... ۱۰۵
- غور..... ۱۰۶

فصل سوم: وضعیت فرهنگی شیعیان در این دوره..... ۱۰۷

- ۱- گفتار اول: وضعیت کلی راویان..... ۱۰۸
- ۱- اشاگردان مدرسه امام جواد..... ۱۰۸
- ۱-۱- داود بن قاسم جعفری، نماینده‌ی گرایش کلامی..... ۱۰۸
- اشاگردان ابوهاشم..... ۱۱۰
- الف- عبدالله بن جعفر الحمیری..... ۱۱۱
- ب- يحيى العلوی..... ۱۱۲
- ج- محمد بن ولید..... ۱۱۲
- د- اسحاق بن محمد النخعی..... ۱۱۳
- هـ- سعد بن عبدالله بن ابی خلف..... ۱۱۳

- و- ابراهیم بن هاشم..... ۱۱۵
- ز- فضل بن شاذان..... ۱۱۶
- شاگردان با واسطه ابوهاشم..... ۱۱۶
- گرایشات شاگردان ابوهاشم..... ۱۱۸
- ۱-۲-۱ محمد بن سنان نماینده اصلی جریان متهم به غلو..... ۱۲۰
- شاگردان محمد بن سنان..... ۱۲۷
- جریان حدیثی حسین بن سعید (اگر بشود اسمش را جریان گذاشت)..... ۱۲۷
- وشاء..... ۱۲۸
- محمد بن عیسی بن عبید..... ۱۲۸
- احمد بن محمد بن عیسی اشعری..... ۱۲۹
- حسن بن علی بن یقظین..... ۱۳۰
- نتیجه گیری:..... ۱۳۱
- ۱-۱-۳ محمد بن عیسی بن عبید نماینده مکتب هشام بن حکم و شاگرد یونس بن عبدالرحمن..... ۱۳۲
- بررسی روایات محمد بن عیسی بن عبید در جلد اول کافی:..... ۱۳۸
- بررسی کلی روایات او در تمام کتاب کافی..... ۱۴۰
- ۱-۲ اصحاب دیگر..... ۱۴۲
- ۱-۲-۱ محمد بن ابی عمیر سردمدار جریان نقد هشام بن حکم..... ۱۴۲
- ۲-۲-۱ یعقوب بن یزید شاگرد و نماینده ابن ابی عمیر..... ۱۴۴
- ۳-۲-۱ احمد بن ابی نصر بزندی..... ۱۴۴
- ۴-۲-۱ احمد بن محمد بن خالد برقی..... ۱۴۷
- ۵-۲-۱ ایوب بن نوح بن دراج..... ۱۴۷
- ۱-۵-۲-۱ بعضی روایات اعتقادی ایوب بن نوح..... ۱۵۰
- علم الهی:..... ۱۵۰
- بداء:..... ۱۵۱
- مشیت الهی:..... ۱۵۱
- علم امام:..... ۱۵۱
- فرَج:..... ۱۵۱
- ۶-۲-۱ احمد بن اسحاق اشعری..... ۱۵۱
- ۷-۲-۱ حسن بن علی بن ابی عثمان السجاده..... ۱۵۳

- ۱۵۴..... ۸-۲-۱ احمد بن محمد بن عیسی اشعری
- ۱۵۵..... ۹-۲-۱ بعضی دیگر از اصحاب.....
- ۱۵۵..... ۱-۹-۲-۱ اسحق بن ابراهیم الحزینی (الحصینی).....
- ۱۵۵..... ۲-۹-۲-۱ ابراهیم بن محمد الهمدانی.....
- ۱۵۵..... ۳-۹-۲-۱ ابراهیم بن داود یعقوبی.....
- ۱۵۵..... ۴-۹-۲-۱ احمد بن حماد مروزی.....
- ۱۵۶..... ۵-۹-۲-۱ ادريس قمی.....
- ۱۵۶..... ۶-۹-۲-۱ اسماعیل بن سهل.....
- ۱۵۷..... ۲- گفتار دوم: مناظرات و احتجاجات.....
- ۱۵۷..... ۱-۲-۱ مناظرات.....
- ۱۵۷..... ۱-۱-۲ مناظره‌ای در مجلس مامون و با حضور عباسیان.....
- ۱۶۰..... ۲-۱-۲ مناظره ای دیگر در باب خلفا با یحیی بن اکثم.....
- ۱۶۳..... ۳-۱-۲ مناظره ای دیگر با یحیی بن اکثم.....
- ۱۶۴..... ۴-۱-۲ مناظره ای دیگر با همو.....
- ۱۶۵..... ۵-۱-۲ مناظره با محمد بن عیسی بن عبید.....
- ۱۶۶..... ۶-۱-۲ مناظره ای با فقهای بغداد و شهرهای دیگر.....
- ۱۶۸..... ۷-۱-۲ مناظره‌ای که منجر به شهادت امام جواد علیه السلام شد.....
- ۱۶۹..... ۲-۲-۱ احتجاجات.....
- ۱۷۰..... ۱-۲-۲ سخنی با عبدالعظیم الحسنی.....
- ۱۷۱..... ۲-۲-۲ توحید و عدم رویت.....
- ۱۷۲..... ۳-۲-۲ بحثی در باب صفات خداوند.....

۱۷۴..... فصل چهارم: وضعیت سیاسی در دوره امام جواد علیه السلام

- ۱۷۵..... ۱- گفتار اول: شرائط عمومی سیاسی آن دوره:.....
- ۱۷۵..... ۱-۱ مقدمه.....
- ۱۷۶..... ۲-۱ دوران مامون و معتصم.....
- ۱۸۲..... ۳-۲-۱ جریان محنت.....
- ۱۸۲..... ۱-۳-۲-۱ توضیحات کلی.....

| | |
|----------|--|
| ۱۸۶..... | ۲-۳-۲-۱ موضوع ائمه <small>علیهم السلام</small> درباره خلق قرآن |
| ۱۸۷..... | ۳-۳-۲-۱ موضوع امام جواد <small>علیه السلام</small> |
| ۱۸۸..... | ۲- گفتار دوم: وضعیت سیاسی شیعه |
| ۱۸۸..... | ۲-۱ تشکیلات سیاسی شیعه |
| ۱۹۱..... | ۱-۱-۱-۱ مناصب سیاسی شیعه |
| ۱۹۱..... | ۱-۱-۱-۲ مناصب سیاسی شیعیان در حکومت اموی و عباسی: |
| ۱۹۳..... | ۲-۱-۱-۲ مناصب شیعیان از ناحیه امام جواد <small>علیه السلام</small> |
| ۱۹۳..... | نقابت: |
| ۱۹۴..... | نقابت در دوران عباسیان: |
| ۱۹۶..... | زمان امام <small>علیه السلام</small> : |
| ۱۹۶..... | نهاد وکالت: |
| ۱۹۷..... | الف- بعد سیاسی: |
| ۱۹۷..... | ب- نقش حفاظتی: |
| ۱۹۸..... | ج- نقش مبارزه با منحرفان: |
| ۱۹۸..... | د- نقش ارتباطی: |
| ۱۹۹..... | هـ- نقش سیاسی- اقتصادی |
| ۱۹۹..... | ۲-۲ قیام‌های شیعی |
| ۲۰۱..... | ۲-۲-۱ اقیام قم |
| ۲۰۲..... | ۲-۲-۲ قیام محمد بن قاسم (حسینی علوی) بن علی بن عمر بن علی بن حسین <small>علیه السلام</small> : |
| ۲۰۲..... | ۳-۲-۲ قیام طاهر بن حسین: |
| ۲۰۳..... | ۴-۲-۲ قیام عبدالرحمن بن احمد بن عبدالله بن محمد بن عمر بن علی بن ایطالب <small>علیه السلام</small> : |
| ۲۰۳..... | ۵-۲-۲ قیام محمد دیباج: |
| ۲۰۴..... | ۳- گفتار سوم: عملکرد سیاسی امام جواد <small>علیه السلام</small> |
| ۲۰۴..... | ۱-۳ نقش سیاسی امام <small>علیه السلام</small> |
| ۲۰۶..... | امام <small>علیه السلام</small> و قیام‌های شیعی: |
| ۲۰۹..... | امام <small>علیه السلام</small> و تقیه و کتمان |
| ۲۱۳..... | نتایج: |
| ۲۱۷..... | فهرست منابع و مآخذ: |

مقدمه

۱- بیان مساله

این پایان‌نامه در مقام بررسی تشیع (به معنای عام آن) و در ضمن واکاوی چالش‌های پیش‌روی امامیه در دوران ۱۷ ساله امامت حضرت جواد علیه السلام می‌باشد. با دقت در شرائط و موقعیتهای خاصی که امام نهم علیه السلام با آن مواجه بوده‌اند از جمله بحث بحران و تثبیت امامت و... ضرورت این پژوهش روشن‌تر می‌نماید. تاکید می‌شود که بررسی جریان مؤلفه پیش‌گفته نیازمند تبیین موقعیت و جایگاه فرق درونی شیعه مانند زیدیه، اسماعیلیه، فطحیه، واقفیه، غالیان و... هم چنین نوع تعامل مذهب امامیه با فرق دیگر از شیعه (تعاملات درون فرقه‌ای) و همچنین تعاملات بیرونی با فرق کلامی و فقهی اهل سنت می‌باشد. افزون بر اینکه می‌توان با تحقیق و بررسی شیعیان به معنای عام در نقاط مختلف جغرافیایی اسلام (اعم از کوفه، قم، خراسان، آفریقا، یمن و...) در این دوره و بیان میراث علمی اندیشمندان آنان و همچنین شناخت بهتر وضعیت اقتصادی شیعه (با توجه بیشتر به مباحث مربوط به سازمان و کالت) به مسیر دقیق‌تری برای پیمودن این راه دست پیدا کرد.

بنابراین ما در این مسیر به دنبال شناخت دقیق شیعه و جریانات آن در یک دوره خاص و با توجه به آن تحلیل دقیق تعاملات مختلف و در ضمن کشف نوع برخورد های امام علیه السلام و همچنین شیعیان با جریانات و حوادث مختلف خواهیم بود.

۲- علت انتخاب موضوع، اهمیت و فایده آن

با توجه به اینکه بررسی تاریخ عمومی تشیع در دوران هر یک از امامان می‌تواند نقش راهگشای در شناخت دقیق‌تر سیره‌ی آنان داشته باشد لذا بررسی این موضوع در اولویت مسائل پژوهشی پیش روی اینجانب قرار گرفت.

فایده و اهمیت درون علمی این پژوهش عبارت است از بررسی و واکاوی موشکافانه و دقیق یک جنبه مهم از جوانب مختلف زندگی یکی از امامان معصوم شیعه که با توجه به کمبودهای تحقیقی به خصوص در مورد این امام مظلوم التفات به آن برای فراچنگ آوردن یافته‌های جدید در سیره امامان لازم و ضروری به نظر می‌رسد. برای نمونه می‌توان گفت که همواره مناسبات حاکم بین امامان و شیعه و شرائط حاکم بر این معادلات و روابط از نقاط کم سو در تاریخ زندگانی ائمه علیهم‌السلام بوده و همین امر در مواردی باعث ایجاد اختلافات جدی میان نویسندگان در موارد فراوانی از جمله اعتقادات راویان بوده و تأیید و تکذیب‌های ائمه علیهم‌السلام نسبت به این موارد با توجه به این ناآشنایی تاریخی، در موارد فراوانی باعث ابهامات فقهی، کلامی و تفسیری شده است. در واقع بررسی دقیق تاریخ تشیع با صرف نظر از امامان شیعه اثنی عشری کاری غیر ممکن بوده و نوعی التزام در این امر نهفته است.

از نگاه برون علمی نیز بررسی قسمتی‌هایی از زندگی سیاسی امامان معصوم آن هم با توجه به شرائط خاصی که حاکم بر جو سیاسی آن دوره بوده است می‌تواند شروع به کاری برای تحقیقات ترکیبی تاریخ سیاسی، تاریخ فرهنگی و یا تاریخ اجتماعی آن دوره باشد.

۳- اهداف پژوهش

اهداف این پژوهش را باید در چند نکته خلاصه کرد و آن رسیدن به یک نگاه دقیق و همه جانبه از زندگی سیاسی و روابط فرهنگی و اجتماعی یکی از امامان شیعه که در طول تاریخ مورد بی‌مهری نویسندگان سیره قرار گرفته و بررسی دقیق تر احوال اصحاب آن حضرت برای به دست آوردن جو کلامی حاکم بر اصحاب حضرت در آن دوره و نیز به دست آوردن یک دیدگاه کلی

در مورد شیعه به معنای عامش در یک دوره مهم و سرنوشت ساز برای جهان اسلام که به نوعی نقطه عطف فرهنگی جهان اسلام محسوب می‌شود.

از اهداف مهم این کار پژوهشی رسیدن به یک نگاه کلی و دقیق در مورد جایگاه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شیعه در یک دوره خاص و مهم تاریخی می‌باشد.

یکی دیگر از اهداف این پژوهش در اختیار قرار دادن داده های صحیح تاریخی است به پژوهشگران علوم سیاسی یا علوم اجتماعی و یا علوم دیگری که مضاف الیه تاریخ شیعه قرار می‌گیرند.

۴- شیوه گردآوری داده ها

کتابخانه‌ای

۵- سوال اصلی

تشیع در دوران امام جواد علیه السلام چه وضعیتی داشته است؟

۶- سوالات فرعی

۱. وضعیت کلی گروه‌ها در عصر حضرت جواد علیه السلام چگونه بوده است؟
۲. مراکز حضور شیعیان در آن دوران کجاها بوده است؟
۳. اوضاع فرهنگی شیعیان در چه وضعیتی قرار داشته است؟
۴. وضعیت کلی سیاسی چگونه بوده است؟

۷- فرضیه

فرضیه پایان نامه: شیعیان در این دوره یکدست نبوده و از تنوعات مختلف فرهنگی، سیاسی و اجتماعی برخوردار بوده‌اند.

۱. جهان اسلام در این دوره همانند و بیشتر از گذشته دچار دسته‌بندی‌های مختلف خصوصاً دسته‌بندی‌های کلامی و سیاسی بوده فرقه‌های مختلف چه آنهایی که از دل اندیشه شیعی التقاطی بیرون آمدند و چه آنهایی که در مقابل شیعه قرار داشتند همواره در تعامل و تقابل با یکدیگر بودند.

۲. شیعیان در این زمان متراکم بوده و در مناطق مهمی از عراق، جزیره‌العرب، ایران، شام و شمال آفریقا حضور داشته‌اند.
۳. میان شیعه و غیر شیعه همواره روابط علمی - فرهنگی چه به صورت مناظره و چه به صورت روایت و یا انحاء دیگر وجود داشته است. موضع‌گیری امام علیه السلام در داستان محنت سکوت و کناره‌گیری و خط‌دهی صحیح به اصحاب بوده است. موضع اصحاب هم بسته به میزان رابطه‌شان با امام علیه السلام یا میزان اطلاعتشان متفاوت بوده است. شیعه از یک میراث علمی ارزشمند و غنی برخوردار بوده است. از لحاظ علمی شیعیان دارای تأثیرات و تلاش‌های فراوانی در نهضت علمی جهان اسلام بوده‌اند. شیعیان در این دوره اختلافات اساسی در مسائلی همچون اصل امامت، علم امام، عصمت امام و... داشتند.
۴. به لحاظ سیاسی شیعیان در این دوره بعضاً دارای مناصب سیاسی بوده‌اند. بعضی قیام‌ها شکل گرفته و در عین حال جو خفقان حاکم بوده است اما شیعیان در تقیه مطلق نبوده‌اند.

۸- پیش فرض‌های پژوهش

۱. دین اسلام تنها دین برحق است.
۲. مذهب شیعه دوازده امامی تنها مذهب حق بوده و خلافت و جانشینی بعد از پیامبر تنها از آن علی علیه السلام و اولاد یازده‌گانه‌اش می‌باشد.
۳. قرآن به عنوان یک منبع معتبر و غیر قابل‌خدشه و صددر صد قابل استناد است.
۴. ائمه دوازده‌گانه شیعه علیهم السلام از هر خطا و گناه و اشتباهی مصون بوده و دارای عصمت می‌باشند.
۵. علم ائمه علیهم السلام به اذن خداوند نامحدود بوده و از سرچشمه علم الهی سیراب می‌شود.

۶. وجود فرق مختلف شیعه در این دوره

۷. پراکندگی جغرافیایی شیعه در این دوره

۹- معرفی و بررسی منابع

در یک نگاه کلی باید گفت که از گذشته های دور تا کنون کارهای زیادی در زمینه امام نهم علیه السلام و البته نه عمدتاً مستقل بلکه در کنار دیگر ائمه علیهم السلام انجام گرفته است. اما با این رویکرد و نگاه و از این منظر هیچ کار جامعی انجام نشده است. به عنوان نمونه در بسیاری از منابع رجالی مثل رجال نجاشی و فهرست طوسی یا کتاب کثی و اخیراً در کتاب‌هایی مثل معجم رجال خویی و یا رجال مامقانی به بررسی راویان از امام نهم علیه السلام پرداخته شده است که این قبیل کارهای جسته و گریخته برای آشنایی بر فضای حاکم بر آن دوره قابل بررسی هستند. در میان کتب روایی یا تاریخی عمدتاً کتاب‌هایی که عموماً به سیره امامان علیهم السلام پرداخته‌اند یا بخش کوچکی از صفحات خود را به حضرت جواد علیه السلام اختصاص داده‌اند و در بعضی موارد هرگز ذکری از ایشان به میان نیاورده‌اند.

گذشته از بصائر صفار که تنها کتاب امام شناسی است که از قرن سوم به دست ما رسیده است باید گفت که در قرن چهارم که شروع به کار جدی تالیف سیره امامان محسوب می‌شود می‌توان به *الامامه و التبصره من الحیره* نوشته ابن بابویه اشاره کرد که هر چند مستقیماً راجع به حضرت جواد علیه السلام بحث نکرده ولی کتاب معتبر و حاوی بحث‌های فوق العاده‌ای است. هم چنین کتاب شرح الاخبار متعلق به همان قرن است که مباحث راجع به امامان را تا شهادت امام هشتم علیه السلام ادامه داده و آنگاه به بحث‌های مربوط به فاطمیان و قیام مهدی فاطمی پرداخته و نامی از حضرت جواد علیه السلام نیاورده است. تنها می‌توان در مباحث مربوط به قیام‌ها این کتاب را مورد استفاده قرار داد. کتاب شیخ مفید نیز که متعلق به قرن چهارم است نسبت به کتب دیگر در آن دوره روایات بیشتری را آورده اما باز هم جامع به نظر نمی‌رسد. وی حدود بیست صفحه از کتاب هفتصد صفحه‌ای (با چاپ کنونی) الارشاد را به امام جواد علیه السلام اختصاص داده است. *الهدایه الکبری* خصیصی

نیز مربوط به نیمه اول قرن چهارم است که اکنون از کتاب‌های جنجالی درباره سیره‌ی اهل بیت علیهم‌السلام محسوب می‌شود.

عالم قرن پنجم جشمی بیهقی در *فضائل الطالبیین* در یک کار باز هم کاملاً روایی به تفسیر آیاتی که در مورد ائمه نازل شده و تاویل آن ائمه علیهم‌السلام را نیز شامل می‌شود پرداخته است. وی در ابتدای ورود به قرن ششم به شهادت رسیده و کتابش حاوی تعدادی روایات فضائل و مناقب است و صفحات کوتاهی را به حضرت اختصاص داده است. حسین بن عبدالوهاب نیز از علمای قرن پنجم است که در *عیون المعجزات* نسبتاً از بقیه گذشتگان مفصل‌تر روایات مربوط به معجزات حضرت را آورده است. وی با سید مرتضی و سید رضی در بعضی مشایخ اشتراک دارد. روضه *الواعظین* فتال نیشابوری نیز احتمالاً در نیمه دوم قرن پنج و یا ابتدای قرن ششم نوشته شده است. چرا که مولف در ۵۰۸ به شهادت رسیده است.

در نیمه اول قرن ششم می‌توان به *اعلام الوری* نوشته طبرسی اشاره کرد که کاری مفید در سیره معصومان علیهم‌السلام به حساب می‌آید. شاید مقبول‌ترین کار سیره‌ای نزد شیعیان کتاب *مناقب ابن شهر آشوب* باشد که در نیمه دوم قرن ششم تالیف شده است. هم‌چنین در همین دوره باید از قطب راوندی نام برد که جمعا حدود سی صفحه از کتاب سه جلدی *خود الخرائج و الجرائح* را به امام جواد علیه‌السلام و روایان حضرت اختصاص داده است. *الاحتجاج* طبرسی نیز مربوط به همین دوره است که به بیان تعدادی از مناظرات ائمه علیهم‌السلام پرداخته و کار تاریخی محسوب نمی‌شود.

از تالیفات قرن هفتم نیز می‌توان از کتاب *کشف الغمه* اربلی یاد کرد که بارویکردی روایی و در ضمن طرح مباحثی تکراری صفحاتی کوتاه را به امام جواد علیه‌السلام اختصاص داده است.

در میان آثار به جای مانده از قرن نهم نیز باید به *الفصول المهمه* نوشته ابن صباغ اشاره کرد که کار برجسته‌ای در زمینه سیره ائمه علیهم‌السلام است و تحقیق آقای سامی العزیری با چاپ دارالحدیث زینت بخش این کار شده است.

شبهه کار روایی تفسیری که جشمی انجام داده در کتاب *استرآبادی* قرن ده تاویل *الایات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره* دیده می‌شود و طبیعی است که نمی‌تواند سخن زیادی در مورد امام نهم علیه‌السلام داشته باشد.

نیمه دوم قرن یازده به بعد شروع یک حرکت جدید به طور کلی در تاریخ شیعه و به خصوص در مورد سیره‌نویسی محسوب می‌شود. اوج این فعالیت‌ها در دوران معاصر با علامه مجلسی صاحب بزرگترین مجموعه‌ی روایی شیعی یعنی نیمه دوم قرن یازده و اول قرن دوازده است. کارهایی مثل *جلاء العیون* علامه مجلسی و مجلد پنجاهم از کتاب *بحارالانوار* که ابوابی را به تاریخ امام نهم اختصاص داده است از کارهای برجسته این دوره محسوب می‌شود. هرچند او نیز در *جلاء العیون* صفحات قابل توجهی را به امام نهم علیه السلام اختصاص نداده است. بیشترین حجم کار در این دوره شاید مربوط به سید هاشم بحرانی باشد که در سه کتاب مهم وی *معالم الزلفی*، *مدینه المعجز* و *حلیه الابرار* رخ می‌نماید. برای پژوهشگران منتقد معاصر قابل توجه است که وی در کتاب *مدینه المعجز* حدود دویست صفحه راجع به حضرت بحث کرده است.

از طرفی با توجه به دور شدن از منابع اولیه تاریخی و حدیثی و از سویی دیگر تکراری بودن وعدم عمق کارهای بعد از صفویه شاید نتوان به کار عمده‌ای در زمینه سیره اشاره کرد اما فقط به عنوان نمونه قابل ذکر از کارهای انجام شده در قرن سیزدهم باید به *نورالابصار* شبلنجی اشاره کرده که باز هم یک کتاب مناقبی است و علی‌رغم مباحث فراوانی که راجع به امامان انجام داده اما باز هم بخش مربوط به امام نهم علیه السلام تنها چند صفحه را به خود اختصاص داده است.

در میان نوشته‌جات به جای مانده از اهل سنت نیز به مطالبی با نگاه برون‌مذهبی و باز هم عمدتاً روایی برمی‌خوریم که هر چند در زمینه تحقیقات در منابع کهن و قرون متأخر از اهل سنت مؤثر و قابل استفاده است اما مسلم است که هرگز منظور این پژوهش را تامین نمی‌کند. برای بررسی نمونه‌هایی از این تلاش‌ها کاری که حکمت‌الرحمه در کتاب *اهل‌البیت فی کتب اهل‌السنه* انجام داده کار مفیدی به نظر می‌رسد. وی به نقل قول‌هایی از نویسندگان مهمی مانند شافعی، ابن ابی‌الحدید، صفدی، یافعی، ابن صباغ، قرمانی، ابن عماد حنبلی در شذرات و حتی ابن تیمیه و ابن حجر هیتمی پرداخته و دیدگاه‌های آنان را در مورد امامان شیعه بیان کرده است.

در دوران معاصر نیز در مورد امامان شیعه علیهم السلام کارهای فراوانی انجام گرفته اما همواره جایگاه امام جواد علیه السلام به صورت ملموس و معتنا به حتی نسبت به دو امام بزرگوار قبل و بعد خود احساس نمی‌شود. حال این عدم توجه به هر دلیلی که بوده خواه به دلیل کمبود منابع اطلاعاتی

راجع به ایشان و چه به سبب عمر کوتاه حضرت یا به هر دلیل دیگر می‌تواند انگیزه‌ای برای یک حرکت جدید در شناخت این امام عزیز در نظر گرفته شود.

در میان تمامی کارهای اختصاصی انجام شده در مورد آن امام عظیم‌الشان از گذشته تا حال کارهایی که آقای فضل‌الله صلواتی انجام داده است قابل توجه و التفات بوده و می‌تواند به خوبی مورد استفاده پژوهشگران قرار گیرد. گویی این نویسنده عمر علمی خود را وقف تلاش هر چند نه آن چنان روشمند برای قلم‌فرسایی در مورد حضرت جواد علیه السلام کرده است. وی بعد از بررسی دقیق فرق مذهبی و کلامی معاصر حضرت وارد مباحث مربوط به ترقیات علمی در آن دوره شده و بعد از مباحث محنت به طور مبسوط به قیام‌های معاصر حضرت و تحلیل آنها پرداخته و نوع رابطه ائمه علیهم السلام با این قیام‌ها را بررسی کرده است.

کارهایی که آقای سید جعفر مرتضی در کتاب‌های سیره‌اش انجام داده مانند دو جزوه‌ای که تحت عنوان سیره سیاسی امام رضا و امام جواد علیهما السلام نگاشته و یا نوع نگاهی که در کتاب‌های الصحیح خود دنبال می‌کند چه در سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و چه امام علی و امام حسن علیهما السلام علی‌رغم انتقاداتی که بر آن وارد است برای استفاده در پژوهش‌های سیره‌ای ضروری می‌نماید.

از کارهایی که دیگران انجام داده‌اند می‌توان به بعضی از افراد زیر اشاره کرد. کسانی مثل ابوالقاسم سحاب، صادقی اردستانی، فضل‌الله کمپانی، مقرر، فوزی، عبد‌الزهره عثمان محمد و همین‌طور محمد تقی مدرسی در کتاب *امامان شیعه و جنبش‌های مکتبی که بدون نفی استثنائات کارهایی کلیشه‌ای و بارویکردی عام و نگاهی کلی به رشته تحریر در آمده‌اند*. خانم دکتر نغم حسن‌الکنعانی نیز در *المواقف السیاسیه للائمه الاثنی عشر* کار پژوهشی خوبی در این مورد انجام داده که قابل استفاده و تقدیر است.

مباحث رسول جعفریان خصوصاً در *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه و مدرسی در مکتب در فرآیند تکامل* نیز مانند تحقیقات جعفر مرتضی عاملی هر چند محقق و قابل استفاده و با بهره‌گیری از منابع اولیه فراوان انجام شده اما به دلیل اختصاصی نبودن و در ضمن مباحث کلی سیره‌ای یا کلامی مطرح شدن از دقت کافی در این زمینه برخوردار نیستند. *سازمان و کالت و نقش آن در عصر ائمه* نوشته دکتر جباری از کارهایی است که برای انجام تحقیقات این چنینی لازم است اما چنانچه از نامش پیداست با رویکردی متفاوت از نگاه نوشتار ما وارد مباحث شده است.

سیره نویسی که بیشترین درجه از معروفیت در زمینه سیره نویسی در عصر حاضر را کسب کرده است باقر شریف قرشی است که در نوشته‌های خود به طرح مباحثی گاه عیناً تکراری و در بسیاری موارد کلیشه‌ای پرداخته که فارغ از زحمتی که در این راه متحمل گشته اما این معروفیت بی‌اندازه نشانه چیزی نیست به جز کم‌کاری‌ها و یا غیرروشمند عمل کردن‌هایی که در طول تاریخ در مورد سیره اهل بیت علیهم‌السلام انجام شده است. برای نمونه در مجموعه سیره اهل بیت علیهم‌السلام می‌توان در یک مقایسه در مورد سیره امام رضا علیه‌السلام و سیره امام جواد علیه‌السلام به راحتی به این نکته پی برد که حتی بعضی از مطالب در این دو عنوان کاملاً و گاهی بدون یک کلمه کم و زیاد بازگویی شده‌اند. تنها به عنوان نمونه می‌توان بحث حیات اقتصادی (ج ۳۱، ص ۲۵۷ و ج ۳۲، ص ۲۵۸)، حیات علمی و مراکز فرهنگی (ج ۳۱، ص ۲۴۹-۲۵۶، ج ۳۲، ص ۲۲۸-۲۳۷) در دوران امام جواد و امام رضا علیهم‌السلام را با یکدیگر مقایسه کرد. همه اینها به جز نقدها و اشکالات محتوایی و روشی فراوانی است که در جای خود قابل بحث است.

علی‌رغم کثرت و روزافزونی تشکیل موسسات پژوهشی در قم و مراکز پژوهشی دیگر تنها تعداد محدودی از شبکه‌های اطلاع‌رسانی به اهل بیت و یا امام جواد علیه‌السلام اختصاص داده شده که به نوعی انتقال‌دهنده پژوهش‌های نوشتاری برون شبکه‌ای بوده و فعالیت علمی حده‌ای محسوب نمی‌شود. تنها به عنوان مثال بایستی از شبکه‌ی اطلاع‌رسانی امام جواد علیه‌السلام با عنوان <http://www.imamjawad.net> و شبکه اطلاع‌رسانی المعصومون الاربعه عشر با عنوان www.14masom.com نام برد که هر چند نسبت به شبکه‌های دیگر از کیفیت علمی پژوهشی بالاتری برخوردارند اما نمی‌توان گفت که از قابلیت استناد یا مراجعه در مورد کارهای دقیق علمی برخوردار هستند.

۱۰- سابقه پژوهش

با توجه به بررسی‌های دقیق انجام شده و مطالعه اجمالی منابع اصیلی که در مورد حضرت جواد علیه‌السلام انجام شد - چه منابع اختصاصی و چه منابع عمومی سیره‌ای - و با توجه به اهمیت فراوان این دوره هر چند کوتاه از نظر سیاسی، عقیدتی و کلامی و اجتماعی به جز موارد اندک و عمدتاً با نگاه گذرا و سطحی و عموماً بدون توجه به نسبت حوادث مختلف با شخصیت حضرت جواد علیه‌السلام

می‌توان ادعا کرد که هنوز یک کار کامل و کم‌نقص در این مورد ارائه نشده است و در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان به این مطلب اذعان داشت که کارهایی که در مورد امام نهم علیه السلام انجام شده گذشته از قلت آنها عمدتاً و قریب به اتفاق کارهایی کلیشه‌ای و غیرروشمند و کلی بوده و کمتر نویسنده‌ای به خود اجازه داده است که وارد جزئیات مسائل مربوط به ایشان شود و در نتیجه جای کارهای پژوهشی به وضوح خالی می‌نماید. رویکردی که در نوشته حاضر به آن توجه شده یک رویکرد اختصاصی و مربوط به شیعیان در دوران حضرت جواد علیه السلام و متفاوت با نوع نگاه دیگران است. بنابراین می‌توان باز هم ادعای گذشته مبنی بر عدم وجود کار علمی دقیق در این زمینه را تکرار کرد.

۱۱- مفهوم شناسی

شیعه:

واژه شیعه صرف نظر از توجه به معنای لغوی آن^۱ در اصطلاح^۲ رائج هر چند در جهان اسلام در ابتدا برای عنوانی عام استعمال می‌شده اما به مرور و با گذشت زمان و در اثر کثرت استعمال این واژه در مورد شیعیان امیرالمؤمنین علیه السلام با عنوان «شیعه علی» به مرور تنها به کسانی اطلاق شد که یا از نظر سیاسی امیرالمؤمنین علیه السلام را بر عثمان مقدم می‌دانستند که ما از آنان تعبیر به شیعه سیاسی می‌کنیم و یا کسانی که از نظر اعتقادی معتقد به ولایت علی علیه السلام بوده و قائل به تنصیبی بودن ولایت علی علیه السلام بودند و قائل به پیروی دقیق از امامان در تمام مسائل فقهی، کلامی و حدیثی بودند^۳. هر چند که در مراحل بعدی تطور معنای شیعه بایستی گروه‌هایی از شیعه که احیاناً دارای عقاید غالبانه یا عقاید باطل دیگر بودند را نیز شیعه قلمداد کنیم که با این تبیین بایستی

۱ برای بررسی دقیق معنای لغوی رک: محمد جاودان، مدخل شیعه، هفت آسمان، شماره ۱۵، ص ۲۶۸.

۲ برای یک تعریف جامع اصطلاحی از شیعه رک: نوبختی، فرق الشیعه، چاپ دوم، صص ۱۷-۲۰ دار الاضواء، بیروت: ۱۴۰۴ق.

۳ رک: بحث تشیع اعتقادی در: رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، چاپ سوم، جلد اول، ص ۲۹، چاپ انصاریان، قم: ۱۳۸۰.

گفت که در این صورت «ال» در واژه ی الشیعه مسلم عنایت به این معنای خاص داشته است. بنابراین با توجه به این تعریف زیدیه نیز تحت عنوان فرق شیعی قرار می‌گیرد^۱ برای نخستین بار، پیامبر اسلام ﷺ بود که پس از نزول آیه هفتم سوره بینه، پیروان علی بن ابی طالب را «شیعه» خواند و فرمود: «تو و شیعیانت، روز قیامت رستگار خواهید بود»^۲. گفته می‌شود که در سخنان رسول اکرم ﷺ و امامان اهل بیت این کلمه به کار رفته است^۳. در این میان شیعه در کاربردی مطلق نزد امامیه به شیعه امامیه اطلاق می‌شود و در کاربردی وسیع تر شامل زیدیه و اسماعیلیه نیز می‌شود^۴.

فرقه

هر چند این واژه در گذر زمان دارای تطوراتی بوده و در موارد زیادی همچون طایفه، ملت، نحله، مقاله و مذهب به کار گرفته شده است^۵ و اگر چه تعریف درست و کاملی از این واژه صورت نگرفته است اما اجمالاً باید گفت که با بررسی تعریف لغوی و اصطلاحی فرقه می‌توان به معنایی کلی از این واژه دست پیدا کرد. آنچنان که در کتب لغت مسطور شده فرقه برگرفته از ریشه ف-ر-ق و به معنای موضع فرق از موی سر و تفریق و جدایی بین دو چیز^۶ به کار رفته است و در اصطلاح رائج بین اندیشمندان فرقه‌شناسی عبارت است از گروه‌هایی که اندیشه‌های کلامی

- ۱ برخلاف این عقیده که شیعه به کسانی اطلاق می‌شود که قائل به خلافت بلافضل امیر المومنین هستند، چون این تعریف از شیعه، زیدیه را که به خلافت عمر و ابوبکر صحه می‌گذارند از مجموعه شیعه خارج می‌کند، نک: فرهنگ علم کلام، ۱۴۱؛ دائرة المعارف تشیع، ج ۴ ص ۲۷۱.
- ۲ پژوهشکده تحقیقات اسلامی، فرهنگ شیعه، ۱ جلد، چاپ دوم، زمزم هدایت، قم، ۱۳۸۶ش، ص ۳۱۷ به نقل از البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴ ص ۴۹۰.
- ۳ برای توضیح کامل تر رک: زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی، دائرة المعارف تشیع، ج ۴ ص ۲۷۱.
- ۴ دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱۰ ص ۱۵۸ مدخل امامیه.
- ۵ برای اطلاع بیشتر رک: محمد جواد مشکور ص ۶-۸؛ مجله هفت آسمان شماره ۱۵ ص ۳۷۴؛ مدخل فرقه؛ دی جیمارت نیز به تعریف کامل و دقیقی از ملل و نحل که مدخل فرقه نیز به آن ارجاع داده شده دست نمی‌یابد و تنها به فرقه نویسان ادوار مختلف اشاره می‌کند:

see: D. Gimaret, encyclopedia of islam, VII.۵۴a, al-Milal wa L-Nihal

- ۶ خلیل بن احمد فراهیدی (م ۱۷۵)، کتاب العین، ۹ جلد، چاپ دوم، نشر هجرت، قم، ۱۴۰۹ق، ج ۵ ص ۱۴۷؛ احمد بن محمد فیومی (م ۷۷۰)، المصباح المنیر، ۲ جلد، چاپ دوم، دارالهجره، قم، ۱۴۱۴ق، ج ۲ ص ۴۷۰.

متمایز دارند^۱ و از لحاظ اعتقادات هماهنگ باشند^۲. معمولاً در هر دین و آیینی بعد از رحلت بنیان‌گذار آن اختلافاتی میان پیروان آن رخ می‌دهد و این اختلاف‌های معمولاً عقیدتی گاه به قدری عمیق است که سبب پیدایش فرق و مذاهب مختلف می‌گردد^۳. به نظر می‌رسد که این معنای خاص فرقه از حدیث معروف تفرقه گرفته شده باشد که در آن پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ خبر از پراکنده شدن امت خود به هفتاد و سه فرقه می‌دهد^۴.

-
- ۱ علی آقانوری، خاستگاه تشیع، به نقل از: مشکور، محمد جواد، مقدمه شانه چی، ص ۵.
 - ۲ سید جعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران: ۱۳۷۳ش، ج ۳ ص ۱۴۱۱.
 - ۳ زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی، ج ۱۲، ص ۲۷۲.
 - ۴ رک: نعمت الله صفری فروشانی، راهنمای مطالعات فرقه شناسی، مجله هفت آسمان شماره ۹ و ۱۰، ص ۱۲۷.

فصل اول:

وضعیت کلی گروهها

۱- گفتار اول: دسته‌بندی‌های شیعی

۱-۱- واقفه:

با توجه به این واقعیت تاریخی که واقفه به عنوان بزرگ‌ترین شکافی که پس از شهادت امام موسی کاظم علیه السلام در میان شیعیان امامی ایجاد شد و به مدت طولانی و با ابعادی کاملاً جدی یکی از حوادث مهم تاریخ امامیه بود^۱. بنابراین بررسی این گروه جدا شده از شیعه می‌تواند عامل مهمی در شناخت ادواری از تاریخ و جریانات فکری و سیاسی مربوط به آن ادوار باشد. م.علی بیوکارا در مقاله‌ی نسبتاً جامع خود فهرستی از آثار پژوهشی و روشمندی که در این عرصه به تحریر در آمده عرضه کرده است. در این میان شاید تز دکتری چاپ نشده راجکفسکی^۲ با عنوان شیعه اولیه در عراق^۳ به عنوان اولین اثر در این مورد بتواند در نظر گرفته شود. مونت گمری وات^۴ در کتاب دوران شکل‌گیری اندیشه اسلامی^۵ که در سال ۱۹۷۳ در دانشگاه ادینبورگ به چاپ رسیده اطلاعات زیادی درباره فرقه‌های اسلامی بیشتر بر پایه دو کتاب فرق‌الشیعه نویختی و فهرست طوسی ارائه داده است. بیوکارا نوشته‌های مدرسی در مکتب در فرآیند تکامل را نیز در زمینه واقفه قابل توجه ارزیابی می‌کند. اما باید گفت که کار خود او با عنوان دودستگی شیعیان امام کاظم علیه السلام و پیدایش فرقه واقفه را می‌توان مقاله‌ای کاربردی در این زمینه به حساب آورد^۶. اما

۱ م.علی بیوکارا، دودستگی در شیعیان امام کاظم علیه السلام و پیدایش واقفه، ترجمه وحیدصفری، علوم حدیث، شماره ۳۰، ص ۱۶۴.

۲ W.W.Rajkowski

۳ Early shism in Iraq

۴ M.W.Watt

۵ The formative period of islamic thought

۶ علوم حدیث، شماره ۳۰، صص ۱۶۴-۱۹۵.

کار ریاض حبیب با عنوان *الواقفه دراسه تحلیلیه* را بایستی به عنوان کاری جامع و تمام در این زمینه معرفی کرد. از دیدگاه او کثرت روایات در مورد ثواب زیارت امام رضا علیه السلام علاوه بر اینکه ناشی از دوری و غربت حضرت است، ناشی از خطر شدیدی است که واقفه در آن دوره جامعه شیعه و اندیشه‌های ناب را تهدید می‌کردند و هم چنین وقف در مورد موسی بن جعفر از همه وقف‌ها مهم‌تر و خطرناک‌تر بوده است.^۱ با توجه به اینکه این گروه با انگیزه‌های متفاوت که مهم‌ترین آنها را می‌توان انگیزه‌ی مادی دانست و با عنایت به اینکه دستاویز مهم واقفه در ادعایشان با مباحث مربوط به غیبت کاملاً ارتباط پیدا می‌کند به طوری که بعد از واقفه سیر غیبت نویسی در میان آنان شروع شد^۲ تا پایه‌های سست واقفه را محکم‌تر و منسجم‌تر کند و هم چنین با عنایت به حضور پررنگ راویان و محدثان واقفی در میان معاصرین امام هشتم علیه السلام - اگر چه امام هشتم علیه السلام تنها شخصیتی است که با واقفه مواجهه داشته و این بیماری را معالجه کرده است^۳ - اما بالطبع می‌توان به دنبال سرنخ‌های جدیدی از این جریان در این دوره هر چند کوتاه اما مهم و حیاتی از تاریخ اسلام یعنی دو دهه اول قرن سوم در میان واقفیان و روایات آنان جستجو کرد.

بعد از درگذشت موسی بن جعفر علیه السلام به دلیل تصریحات فراوانی که امام هفتم علیه السلام در مورد جانشین خود کرده بود^۴ اگر چه همه‌ی اصحاب آن حضرت به سوی علی بن موسی الرضا علیه السلام شتافتند و به امامت و پیشوایی او گردن نهادند اما گروه اندکی با مطامع دنیوی یا به سبب بعضی شبهات یا به دلایل عاطفی و دیگر دلایل^۵ از این امر سرپیچی کردند و به خاطر اینکه سیر امامت را در امام کاظم علیه السلام متوقف کردند به واقفه مشهور شدند. واقفیان به چند گروه تقسیم شدند که عده‌ای از آنان معتقد بودند که امام کاظم علیه السلام وفات نیافته است و به همین دلیل این امر از طرف هارون الرشید مورد انکار قرار گرفت.^۶ گروه‌های دیگر واقفه مرگ امام کاظم علیه السلام را پذیرفتند اما

۱ ریاض محمد حبیب الناصری، الواقفه دراسه تحلیلیه، ج ۱، ص ۱۴۶.

۲ م. علی، بیوکارا، ص ۱۸۲.

۳ این تحلیل مربوط به ریاض محمد حبیب الناصری است: ج ۱ ص ۱۵۵.

۴ مثلاً روایات مذکور در زندگانی چهارده معصوم (نرم افزار کلام) ص ۴۲۵.

۵ در مورد بررسی این علل و اسباب نک: ریاض محمد حبیب الناصری، ج ۱ - صص ۷۹-۱۲۷.

۶ فرق الشیعه، ص ۸۰.

عده‌ای به این معتقد شدند که او پس از مرگش به جهان باز می‌گردد و عده‌ای نیز می‌گفتند که وی مانند مسیح مدتی قبل از قیامت دوباره پای بر زمین خواهد نهاد و زمین را از عدل و داد پر خواهد کرد همانطور که از ظلم و جور پر شده است.^۱ امامان گذشته از شکل‌گیری واقفه در آینده اطلاع داده بودند و امام کاظم به سبب کظم غیظش نسبت به واقفه بالقوه بود که کاظم نام گرفت. در حدیثی آمده است که:

عن ربیع بن عبدالرحمن قال قال والله موسی بن جعفر علیه السلام من المتوسمین يعلم من یقف عیله بعد موته و یجحد الامام بعد امامته فکان یکظم غیظه علیهم. و لایبیدی لهم ما یرفہ منهم فسمی الکاظم لذلك^۲.

واقفه برای کسب مشروعیت خود به دنبال یارگیری به نفع خود نیز بودند. در یکی از این اقدامات آنها تلاش کردند که صفوان بن یحیی را از طریق رشوه به سمت خود جذب کنند اما به دلیل ممانعت صفوان موفق به این کار نشدند.^۳ همین اقدام را در مورد یونس بن عبدالرحمن هم انجام دادند ولی یونس بر مدار حق ثابت قدم ماند و این رشوه را قبول نکرد. به این دلیل که آنان وجود امام هشتم را مانع اساسی برای ادعاهای خود می‌دیدند لذا از طرق دیگری نیز به دنبال مشروعیت می‌گشتند. مثلا در یکی از تدابیرشان سعی کردند تا نشان دهند که ادعای امام هشتم علیه السلام در مورد امامت کاملاً بی پایه است. بر این اساس شایعه‌ای را رواج دادند مبنی بر اینکه پذیرش ادعای امام رضا علیه السلام توسط صفوان بن یحیی تنها در نتیجه نماز و استخاره او بوده و مبتنی بر دلیل و قرینه‌ای قانع کننده نبوده است.^۴

۱ همان.

۲ ریاض محمد حبیب الناصری، ص ۳۰، جلد اول، المؤتمر العالمی للامام الرضا علیه السلام، مشهد: ۱۴۰۹ق. گزارشات دیگری هم در کشتی از این اخبار آمده است: همان به نقل از کشتی ج ۷۵۸/۲ و ۷۶۲، ۷۵۹، ۷۶۰.

۳ م. علی بیوکارا، ص ۱۸۶: به نقل از نجاشی؛ البته آنچه نجاشی نقل کرده صرفاً وقف مال است ولی رد پیشنهاد در نجاشی نیامده است. عبارت نجاشی این است: قد توکل للرضا و ابي جعفر علیه السلام و سلم مذهبه من الوقف و کانت له منزله من الزهد و العبادة و کان جماعه الواقفة بذلوا له مالا کثیرا. مطلب در متن را بیوکارا گفته ولی ظاهر عبارت نجاشی چیز دیگری است. دقت شود. ارجاع او نیز به نجاشی ص ۱۳۹ است. نجاشی، ۱۹۷.

۴ برای موارد دیگر رک: م. علی بیوکارا، ص ۱۸۶.

در میان واقفه روات ثقه و قابل اعتماد نیز وجود داشته‌اند. عبدالله بن جبله بن حیان فقیه واقفی ثقه و مشهور بوده است^۱ احمد بن محمد بن علی بن عمر بن رباح که که جدش عمر از موالی آل سعد ابی وقاص بوده و از امام صادق و کاظم علیهما السلام روایت می‌کرده و از ظاهر عبارت نجاشی بر می‌آید که او نیز همانند جدش واقفه بوده^۲ ثقه و مورد اعتماد است. حسن بن محمد بن سماعه نیز از بزرگان واقفه و متعصب و معاند در مذهبش بوده ولی ثقه خوانده شده است^۳. بنابراین باید گفت که صرف اعتقاد به وقف در یک راوی موجب از دست رفتن اعتبار دست کم تمام روایات او نخواهد شد.

در این میان تعدادی از این اصحاب نیز از واقفه رویگردان شدند و به مذهب حق گرویدند. یکی از این افراد ابوطالب عبیدالله بن ابی زید (د۳۵۶ق) است که ابوغالب زراری که عالم بازمانده از خاندان زراره در قرون بعدی است می‌گوید من ابوطالب را می‌شناختم و می‌دانستم که بیشتر عمر خود را در این مسلک بوده و با واقفه نشست و برخاست داشته است، اما در نهایت به امامیه پیوست و علی‌رغم این مطلب و در عین زهد عبادت و خشوع مثال‌زدنی‌اش مورد جفای اصحاب امامیه قرار گرفت^۴. از این مطلب هم‌چنین بر می‌آید که تفکر واقفه مسلم به طور واضح و نمایان در طول قرن چهارم وجود داشته است. در همان دوره اولیه شکل‌گیری واقفه گروهی از آنان پس از مشاهده معجزاتی از امام رضا علیه السلام از واقفی‌گری دست کشیدند^۵. ابو حلال سجستانی نیز می‌گوید:

۱ عبدالله بن جبله بن حیان بن أبجر الکنانی أبو محمد عربی صلیب ثقه ... و کان عبد الله واقفا و کان فقیها ثقه مشهورا: نجاشی، ۲۱۶.

۲ چون درباره عمر که جد این‌هاست می‌گوید: ووقف و کل ولده واقفه .. و آنگاه بدون اشاره به اینکه احمد بن محمد واقفه نیست می‌گوید: کان أبو الحسن أحمد بن محمد ثقه فی الحدیث.. و در نهایت از شخص دیگری از خاندان آنان به نام أبو عبد الله محمد بن علی بن محمد بن علی بن عمر بن رباح به عنوان یک متعصب و شدید العناد در مذهب یاد می‌کند: نجاشی، ص ۹۲.

۳ نجاشی، صص ۴۰ و ۴۱: ..من شیوخ الواقفه کثیر الحدیث فقیه ثقه و کان یعانده فی الوقف و یتعصب.

۴ شیخ من أصحابنا یکنی أبا طالب ثقه فی الحدیث عالم به کان قدیما من الواقفه. قال أبو عبد الله الحسین بن عبیدالله: قال أبو غالب الزراری کنت أعرف أبا طالب أكثر عمره واقفا مختلطا بالواقفه ثم عاد إلى الإمامة و جفاه أصحابنا و کان حسن العبادة و الخشوع: نجاشی، ۲۳۲.

۵ م. علی بیوکارا، ص ۱۸۵.

«هنگامی که واقفی بودم به ستارگان نگاه کردم و به این نتیجه رسیدم که امام کاظم علیه السلام از دنیا رفته است^۱، لذا از واقفه جدا شد و به امام هشتم علیه السلام پیوست^۲.

۱-۱-۱ یونس بن عبدالرحمن و واقفه

یکی از شخصیت‌هایی که تحت عناوین مربوط به بحث واقفه می‌تواند مورد بررسی قرار بگیرد یونس بن عبدالرحمن است. قرائن و شواهدی وجود دارد که حاکی از این است که وی در دوره ای ولو کوتاه واقفی شده و بعد از آن به مذهب حق برگشته است. بر این اساس جریان قبول نکردن اموال باید بعد از بازگشت او از واقفه باشد. شاهد اول بر واقفی بودن یونس این است که او به عبدالرحمن بن حجاج گفت که: *وإلی من نقصد بالمسائل الی ان یکبر هذا؟* که منظور امام جواد علیه السلام بود. معروف است که عبدالرحمن بعد از شنیدن این سخن تصمیم گرفت او را خفه کند. شاهد دیگر این است که در روایت *علل الشرایع* آمده است که: *فلما رایت ذلک و تبین الحق و عرفت من امر ابی الحسن الرضا ما علمت تکلمت و دعوت الناس الیه قال: فبعثنا الی و قال ما یدعوک الی هذا؟ ان کنت ترید المال فنحن نغنیک و ضمنا لی عشره آلاف و قالالی: کف فایست...؟* یعنی این یونس بن عبدالرحمن است که در این عبارت می‌گوید زمانی که حق و حقیقت بر من روشن شد و فهمیدم که امر امامت بعد از امام هشتم علیه السلام به دست چه کسی است مردم را به سوی حقیقت دعوت کردم. در این هنگام بود که واقفه به نزد من آمدند و مرا بر ده هزار (دینار یا درهم) تطمیع کردند و تنها درخواستشان از من این بود که حقیقت را اظهار نکنم ولی من از این کار ابا کردم؛ از این عبارت به وضوح فهمیده می‌شود که در ابتدا امر برای او روشن نبوده است^۳.

در مورد مذمت‌هایی نیز که در روایات شده چند نظریه وجود دارد. وحید بهبهانی معتقد است که تمام این نسبت‌ها بدون اصل و باطل است^۴. حبیب ریاض می‌گوید که حسادت‌ها و..

۱ همان، ص ۱۸۵ به نقل از بحار/۲۷۴/۶۸.

۲ همان.

۳ برای مجموعه این تحلیل رک: ریاض محمد حبیب الناصری، ج ۲، صص ۲۱۵-۲۱۸.

۴ حاشیه وحید بر منهج المقال ص ۸۴ به نقل از الواقفیه ج ۲ ص ۲۱۴.

باعث این مذمت‌ها شده است.^۱ مامقانی معتقد است که اصل این روایات ذامه همه‌اش قمی است و قمی‌ها سریره الطعن هستند؛ السالم من سلم منهم^۲. کشی نیز عبارتی با همین مضمون دارد. وی می‌گوید جای بسی تعجب است که قمی‌ها چنین مذمت‌هایی را در مورد یونس بیان می‌کنند و توضیحاتی در این زمینه بیان می‌کند.^۳

بنابر تحلیل محمد تقی سبحانی^۴ علی‌رغم همه ذم‌هایی که بر او وارد شده^۵ اما مذمتی در باب ضعف روایات در مورد او دیده نمی‌شود و از نظر قمیین و کوفیین و بعداً بغدادیین هیچ خدشه‌ای به جایگاه روایی یونس وارد نشده است. بنابر این دیدگاه چون یونس همانند استادش هشام در آراء خود مورد بدبینی و نقد پاره‌ای از بزرگان بود به این جهت آراء او و کتابهایی که آراء او در آن نقل شده نیامده است و تنها آرائی از او نقل شده که از دیدگاه علمای بعدی دارای اندیشه‌های ناب است و در آن تخلیطی وجود ندارد و این به این معنا است که تنها کتاب‌هایی از یونس نقل شده که جنبه صرفاً روایی داشته‌اند. نتیجه‌گیری این است که تنها جنبه اختلاف اصحاب با او در بعضی اندیشه‌ها و اعتقادات است.

جالب است که سعد بن عبدالله که کتابی با عنوان *مثالب هشام و یونس* دارد^۶ خودش در طریقه تمام کتب یونس حضور دارد و این به وضوح نشان می‌دهد که یونس به لحاظ روایت هیچ مشکلی ندارد. و اگر به رجال کشی رجوع کنیم مرحوم کشی بارها از طریق سعد از طریق محمد بن عیسی بن عبید روایت می‌کند که خیلی از این موارد هم در نقد روات است و معلوم می‌شود که اینها در کتاب *الرد علی الغالیه* آمده و سعد آنها را نقل می‌کند. به هر حال مجموع قرائن

۱ ریاض محمد حبیب الناصری، ج ۲، ص ۲۱۵.

۲ مامقانی، ..

۳ کشی، ۴۹۷.

۴ رک: www.hnaeimabadi.ir

۵ برای فهرستی از این مذمت‌ها و تحلیل جامع آن رک: محمد تقی تستری، قاموس الرجال، ۱۲ جلد، چاپ اول، جامعه

مدرسین، قم، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱ صص ۱۷۰-۱۸۵.

۶ نجاشی، ۱۷۷.

نشان گر این است که یک اعتمادی به سخن یونس از طرف ابراهیم بن هاشم و هم چنین نوعی تایید نسبت به برخورد یونس با جریان غلو وجود دارد.

اگر چه نجاشی به یک معنا تنها یک طریق از میراث یونس بن عبدالرحمن را نقل می کند^۱ اما با مراجعه به کتب فهرست به وضوح روشن می شود که طرق روایت میراثی که از یونس به بغداد می رسد فراوان است. به این معنا که طریق ارتباطی بسیاری از نویسندگان کتب و آثار مکتوب به قم و بغداد گاهی اوقات منحصر به یک طریق یا دو طریق است. اما کتاب های یونس از کوفه به قم و از آنجا به بغداد از طرق متعددی نقل شده است. نکته جالب توجه در مورد این طرق که کاملاً از دو فهرست نجاشی و طوسی مشخص است این است که هر دو جریان ناقد و مدافع یونس و هشام در طریق روایت او مشترک اند. برای مثال در مورد میراث مکتوب محمد بن عیسی بن عبید عده ای هم چون ابن ولید و دیگران با نقل آثار او مخالف اند^۲ و این در حالی است که در میان خطوطی که در طریق میراث یونس بن عبدالرحمن قرار گرفته اند خط علی بن ابراهیم که مدافع یونس و هشام در قم است و خط یونس بن عبدالله یا خود سعد بن عبدالله که هر دو مخالف هشام و یونس هستند هر دو دسته تمامی کتب یونس بن عبدالرحمن را بدون استثناء نقل کرده اند؛ یعنی هم ابن ولید، هم محمد بن یحیی العطار، هم سعد بن عبدالله هم ابراهیم بن هاشم و فرزندش و هم صفار که هر کدام سر حلقه یک گروه در قم محسوب می شوند همگی در طریق روایت کتب یونس آمده اند.^۳

۱ طریق نجاشی به این صورت است:

أخبرنا محمد بن علی أبو عبد الله بن شاذان القزوينی

قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن یحیی (فرزند محمد بن یحیی العطار که از قم به بغداد رفته و کتب قمیین را به بغداد منتقل کرده)

قال: حدثنا عبد الله بن جعفر (الحمیری که در سال ۲۹۰ از قم به کوفه آمد)

قال: حدثنا محمد بن عیسی (بن عبید معروف به عبیدی که از ادامه دهندگان خط یونس است)

قال: حدثنا یونس بجمع کتبه: نجاشی، ۴۴۶.

۲ طوسی، فهرست، ۵۱۲.

۳ برای روشن شدن بحث چند طریق شیخ طوسی با توضیحات آن ذکر می شود:

طریق اول:

أخبرنا بجمع کتبه و روایاته

→

جماعه (منظور از جماعه در اینجا یعنی آن چند شیخ بزرگ بغداد: شیخ مفید، حسین بن عبیدالله، ابن غضائری پدر، عبدالله بن شاذان)

عن محمد بن علی بن الحسین (یعنی شیخ صدوق در همان سفری که به بغداد آمده و روایات را از قم آورده و نقل می‌کند)

عن محمد بن الحسن (یعنی ابن ولید)

و عن أحمد بن محمد بن الحسن

عن أبيه.

طریق دوم:

و أخبرنا ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن (ابن ولید)

عن سعد بن عبد الله (اشعری که از منتقدان یونس بن عبد الرحمن است، اما به اشکال هم مختلف روایات یونس بن عبد الرحمن را نقل کرده و هم کتب را نقل کرده؛ ظاهراً کتاب الرد علی الغالیه را در کتب خود فراوان آورده است).

و الحمیری (عبدالله بن جعفری)

و علی بن إبراهيم

و محمد بن الحسن الصفار

كلهم

عن إبراهيم بن هاشم

عن إسماعیل بن مرار

و صالح بن السندی

عن یونس.

طریق سوم:

و رواها محمد بن علی بن الحسین

عن حمزة بن محمد العلوی

و محمد بن علی ماجیلویه

عن علی بن إبراهيم

(عن أبيه)

عن إسماعیل و صالح

عن یونس.

طریق چهارم:

و أخبرنا ابن أبي جيد

عن محمد بن الحسن

عن الصفار

عن محمد بن عیسی بن عبید

عن یونس.

روایت معروفی که طوسی در فهرست خویش از قول صدوق و او از ابن ولید نقل می‌کند که حاکی از این است که: «کتب یونس الی هی بالروایات کلها صحیحه یعتمد علیها إلا ما ینفرد به محمد بن عیسی بن عبید و لم یروه غیره فإنه لا یعتمد علیه و لا یفتی به» هر چند در ابتدا به نظر می‌آید که نوعی قدح برای یونس باشد اما با دقت نظر مشخص می‌شود که این عبارت نه تنها قدح نیست بلکه نوعی تثبیت و تأیید یونس محسوب می‌شود. همان طور که گفته شد این مطلب را شیخ صدوق از قول ابن ولید نقل می‌کند که ظاهراً در بغداد هم نقل کرده و مشایخ بغداد هم نقل و تکرار کرده‌اند. اگر چه بعضی از این عبارت قدح یونس را فهمیده‌اند؛ به این معنی که ابن ولید مخالف یونس است اما به نظر این عبارت نه تنها رد نیست بلکه تثبیت یونس محسوب می‌شود و اگر قدحی باشد به شاگرد یونس یعنی محمد بن عیسی بن عبید می‌خورد. ظاهر این عبارت به نظر می‌آورد که تأکید بر یونس است: چون می‌گوید تمام کتب روایی یونس صحیح است مگر آن کتبی که از یک طریق یعنی محمد بن عیسی بن عبید آن هم اگر منفرد باشد غیر قابل اعتماد است. بنابراین یونس به لحاظ وثاقت در روایت مشکلی ندارد.

بنابراین باید گفت آنچه که خط یونس را متهم می‌کند خط اعتقادی اوست که از او به هشام برگشته و شاگردان او را هم دربر گرفته است و به همین دلیل تقریباً هر کسی با یونس مرتبط است (اصحاب یونس) به همین طریق متهم به کج اعتقادی شده است. نجاشی در ذیل کتب علی بن ابراهیم قمی کتابی را از او نقل می‌کند که در دفاع از هشام و یونس است با عنوان «رساله فی معنی هشام و یونس»^۱. این عبارت با قرینه عبارتی دیگر از نجاشی مشخص می‌کند که این اثر عنوان یک کتاب دفاعیه است. آن عبارت قرینه‌ای این است که خود نجاشی در ذیل سعد بن عبدالله اشعری دو کتاب را در نقد یونس و هشام آورده که عنوان یکی از آنها این است؛ کتاب فی الرد علی علی بن ابراهیم بن هاشم فی معنی هشام و یونس و کتاب دومی هم دارد با عنوان مثالب هشام و یونس؛^۲ بدین ترتیب از تعبیر رساله فی معنی هشام و یونس ما می‌فهمیم که مساله،

۱ نجاشی، ۲۶۰.

۲ نجاشی، ۱۷۷.

مساله صفات الهی است و این تعبیر با مجموع قرائن پیش گفته نشان می دهد که خط علی بن ابراهیم مدافع خط هشام است. خود کشی نیز نقل می کند که: ابراهیم بن هاشم تلمیذ یونس بن عبدالرحمن^۱ و اینکه نجاشی به این قول کشی اشکال می کند به اصل شاگردی ابراهیم نیست بلکه اشکالش به شاگردی مستقیم ابراهیم بن هاشم است. بنابراین دو نظریه و دیدگاه در قم وجود دارد؛ موافق هشام و یونس و مخالف آنان.

۱-۲- فطحیه:

بعد از رحلت امام صادق علیه السلام و ادعاهای عبدالله افطح فرزند بزرگ او شیعیان در مورد امامت او به چند دسته تقسیم شدند. عده‌ای در صدد امتحان گرفتن از او برآمدند و وقتی که متوجه شدند که او جواب مسائل را نمی داند و کارهایی از او سر می زند که سزاوار یک امام نیست از او برگشتند و به جستجوی حقیقت گشتند^۲ و عده‌ای هم بعد از اینکه عبدالله از دنیا رفت خصوصاً با

۱ نجاشی، ۱۶ به نقل از ابوعمرو کشی.

۲ کلینی، ج ۱ ص ۳۵۱؛ کشی، ص ۲۸۲؛ معروف ترین نمونه در این باب داستان هشام بن سالم و مومن طاق بعد از وفات امام صادق علیه السلام است که نقل به مضمون و خلاصه آن چنین است: هشام بن سالم می گوید که من و مومن طاق بعد از وفات امام ششم علیه السلام به دلیل روایتی که نقل می کردند دال بر اینکه امر امامت در دست فرزند بزرگ است - سادامی که آفتی نداشته باشد - (ابن حزم به اشتباه تصور کرده که ایده آنان این بوده که برادران امام باید عیب و آفتی داشته باشند؛ ابن حزم الاندلسی، الفصل، ۳ جلد، چاپ اول، تعلیق احمد شمس الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۶ق ج ۳، ص ۲۲). همانند مردم به سراغ عبدالله بن جعفر رفتیم. بعد از اینکه بر او وارد شدیم از او درباره مسائلی که قبلاً از پدرش نیز می پرسیدیم سوال کردیم و هم چنین از نصاب زکات سوال کردیم و او جوابی داد که ما با ناراحتی گفتیم که به خدا قسم مرجئه نیز چنین فتوایی نداده اند. بعد از این سخن ما عبدالله گفت به خدا قسم من نمیدانم که مرجئه چه نظری دارند. من و مومن طاق سرگردان و آشفته در گوشه‌ای نشسته بودیم و گریه می کردیم و نمی دانستیم که در این سرگردانی به چه گرایشی بپیوندیم، به مرجئه، به قدریه، به زیدیه، به معتزله یا به خوارج. در همین حال پیرمردی به سمت من اشاره کرد و من گمان کردم که از جاسوسان منصور باشد. من به هشام اشاره کردم که اگر جانت را دوست داری از من دور شو که آن جاسوس با من کار دارد. او نیز با رعایت فاصله از من دور شد و من به دنبال آن پیرمرد با این گمان که راهی برای رهایی از او وجود ندارد حرکت کردم و اطمینان داشتم که جانم را از دست خواهم داد و در همین افکار بودم که آن پیرمرد مرا به در خانه ابوالحسن علیه السلام راهنمایی کرد. در همان ابتدا که آن حضرت مرا دید قبل از هر چیزی به من فرمود: نه مرجئه، نه قدریه، نه زیدیه، نه معتزله و نه خوارج؛ به سوی من بیا، به سوی من بیا. در این هنگام متوجه امر شدم و گفتم فدایت شوم آیا پدردت رفت؟ ایشان فرمود بله و باز عرض کردم که آیا از دنیا هم فارغ شد؟ فرمود بله، انشاءالله خداوند تورا به هدایتش راهنمایی کند. سخنانی در مورد عبدالله [افطح] رد و بدل شد و من به حضرت عرض کردم آیا شما او [امام

رجوع به روایتی که شنیده بودند دال بر اینکه امامت اخوینی فقط در حسن و حسین علیهما السلام است به امامت موسی کاظم علیه السلام رجوع کردند و عده قلیلی نیز با اینکه بعد از مرگ عبدالله اعتقاد خود را به امامت او از دست ندادند اما برای امام بعدی باز به امام موسی کاظم رجوع کردند^۱ و در واقع در عین حال که به امامت اخوینی در غیر حسنین اعتقاد نداشتند ولی در اینجا برخلاف اعتقادشان عمل کردند؛ کسانی مانند عبدالله بن بکیر ابن اعین از خاندان اعین و عمار بن موسی ساباطی^۲. اینان را به اعتبار عبدالله که به خاطر پهنی سر یا پایش او را افطح می خواندند^۳ یا به خاطر انتساب به شخصی به نام عبدالله بن فطیح (یا عبدالله بن افطح^۴) که از پیشوایان ایشان و از اهل کوفه بوده است^۵ فطحیه و به اعتبار عمار ساباطی عماریه^۱ می گویند.

→

حاضر [هستید؟ امام فرمود: نه من این را نگفتم. من با خود گفتم که لم اصب طریق المساله ثم قلتُ که جعلتُ فداکَ عَلَیْکَ إِمَامٌ؟ در این هنگام ابهتی از ناحیه آن امام در درون من ایجاد شد که از مشابه آن در مورد پدر ایشان بیشتر بود و تنها خدا می داند که عظمت آن چقدر بود. آنگاه گفتم که من سوالی از شما می کنم که از پدر شما نیز پرسیدم. حضرت فرمود سوال بکن اما جوابش را اعلام نکن چون در غیر اینصورت تو را می کشند. در نهایت بعد از سوالاتی که پرسیدم عرض کردم که آیا می توانم که شیعیان شما را در مورد امامت شما از گمراهی در بیاروم؟ حضرت فرمود به کسانی که آنان را رشید یافتی خبررسانی کن و از آنان نیز قول به کتمان را بگیر و الا اگر آنان نیز کتمان نکنند منجر به کشته شدن می گردد - و در همین حال حضرت با دست به گلوی خود اشاره می کردند- او می گوید از نزد آن حضرت خارج شدیم و ابو جعفر احوال ملاقات کردیم و داستان را برایش نقل کردیم و پس از آن فضیل و ابوبصیر را نیز دیدیم و آنان نیز خود به حضور امام رسیدند و به امامت آن حضرت قطع کردند. سپس مردم را دیدیم که فوج فوج بودند و هر گروهی که داخل بر ایشان می شدند بر امامت ایشان قطع می کردند مگر طائفه عمار [ساباطی] و اصحاب او. عبدالله [افطح] نیز در شرائطی قرار گرفت که تنها عده قلیلی بر او وارد می شدند.

۱ کشی، ۲۵۴.

۲ نوبختی، ص ۷۹.

۳ آنگونه که ادعا شده است در این دوره در همین زمینه مشاجره ای میان پیروان امام کاظم علیه السلام و فطحیه وجود داشته است که روایت هشام بن حکم (ابن حزم، الفصل ج ۴، ص ۱۷۲ به نقل مدرسی؛ کشی، ص ۲۸۲) شاهدی بر این مشاجره است. روایت هشام حاکی از این است که اگر فرزندان امام پیشین جز یک تن دارای نقص بدنی باشند که آنان را از داشتن ویژگی های شایسته برای رهبری جامعه مسلمین محروم کند امامت بدون نیاز به نص مشخص در فرزندی که دارای شرط سلامت اعضا است مشخص خواهد شد: حسین مدرسی، میراث مکتوب، ص ۳۲۵.

۴ مفید، الفصول المختاره، ص ۳۰۶.

۵ نوبختی، ص ۷۸؛ ابن نشوان حمیری، الحورالعین، ۱۶۴؛

در میان اصحاب امامان بعدی یعنی امام هشتم و امام نهم علیهما السلام نیز بعضی از اصحاب با عقاید فطحی باقی ماندند. از این میان می‌توان به یونس بن یعقوب کوفی نیز اشاره کرد که تا آخر عمر فطحی بود و در عین حال مورد عنایت ائمه واقع می‌شد^۲ و بعد از مرگش در مدینه مورد لطف خاص امام رضا علیه السلام قرار گرفت و علی‌رغم اینکه غیر بنی‌هاشم اجازه دفن در بقیع را نداشتند با اصرار آن حضرت و راهکاری که خود ارائه کردند در بقیع به خاک سپرده شد^۳. همین‌طور می‌توان از علی بن اسباط یاد کرد که علی‌رغم اینکه از موثق‌ترین و راستگوترین محدثین بود و از امام رضا علیه السلام هم روایت می‌کرد اما تا دوران امام جواد علیه السلام فطحی باقی مانده بود و بعد از نامه‌نگاری‌هایش با علی بن مهزیار و ارجاع امر به حضرت جواد علیه السلام از عقیده‌اش بازگشت^۴. هم‌چنین می‌توان به حسن بن علی بن فضال اشاره کرد که او نیز در ابتدا فطحی بود اما از مذهبش عدول کرد^۵.

→

۱ ابوالحسن اشعری، ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ۲۷؛ ابن نشوان حمیری، ص ۱۶۴. حسین مدرسی در میراث مکتوب می‌گوید: وقتی عبدالله افطح بدون جانشین مرد برخی از فطحی‌ها به دیگر فرقه‌های شیعه پیوستند اما بسیاری از آنان با همان موضع‌گیری عمار به جمع پیروان امام کاظم علیه السلام ملحق شدند. به همین دلیل نویسندگان متقدم ملل و نحل از آنان با عنوان عماریه یاد می‌کنند. (حسین مدرسی، میراث مکتوب، ص ۲۵۶؛ اما بعد از بررسی ارجاعات او و کتب دیگر نتیجه‌گیری شد که عماریه همان فطحیه است نه قسمی که از فطحیه جدا شده باشد. علاوه بر آنکه فرقه نویسان شیعی - چه آنهایی که وی ارجاع داده و چه آنها که ارجاع نداده [مثلاً نک: مفید، الفصول المختاره، ص ۳۰۶؛ نوبختی، ص ۷۹]- نامی از عماریه نبوده‌اند، فرقه‌نویسان سنی نیز تفکیکی بین عماریه و فطحیه نداشته و این دو نام را دو عنوان برای یک فرقه دانسته‌اند. مثلاً نک: ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۷؛ عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ۱۷-۳۹؛ ظاهراً از ابتدای جدایی فطحیه از امامیه این گروه را با سرکردگی عمار ساباطی می‌شناختند. (کلینی، ج ۱، ص ۳۵)

۲ نگاه کنید: کشی، صص ۳۸۵-۳۸۹.

۳ کشی، ۳۸۶؛ به عنوان نمونه در مورد عمار ساباطی هم از چند طریق این روایت آمده است که موسی بن جعفر فرمودند: استوهبت عماراً من ربی تعالی فوهبه لی: کشی، صص ۴۰۶، ۲۵۳، ۵۰۴.

۴ نجاشی، ۲۵۲؛ در جای دیگر روایت شده که این مکاتبات اثری نداشت و علی بن اسباط بر مذهب فطحی از دنیا رفت (کشی، ص ۵۶۳) و ابن داود ترجیح می‌دهد که سخن نجاشی دال بر توبه او صحیح تر باشد (ابن داود، ص ۴۸۱).

۵ کشی، ص ۵۶۵.

حتی در مورد فراوانی علی رغم فسادشان در مذهب روایاتشان مورد قبول واقع می‌شده است^۱ مانند اسحاق بن عمار^۲ و یا علی بن حسن بن علی بن فضال^۳ و یا أحمد بن الحسن بن علی بن محمد بن علی بن فضال^۴. همچنین ابوعلی عبدالله بن بکیر که او را علی رغم مذهب فاسدش قابل اعتماد دانسته‌اند^۵ و از کشی نقل شده است که او را از اصحاب اجماع دانسته است؛ یعنی از کسانی که اجتمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عنهم^۶. بنابراین ادعایی که مطرح شده مبنی بر اینکه او از کسانی است که به جعل حدیث و نشر خبرهای دروغ از سوی ائمه مشهور است هیچ مدرک و مستندی نداشته و ارجاع این ادعا به نوبختی و ابن ندیم و منتهی الامال درست نمی‌باشد^۷. کشی، عمرو بن سعید المدائنی را نیز فطحی گزارش کرده^۸ و نجاشی او را موثق دانسته است^۹. اسحاق بن عمار نیز فطحی بوده ولی ثقه و معتمد علیه محسوب می‌شده است^{۱۰}. محمد بن ولید

۱ برای تبیین دقیق این مطلب نک: رجال مامقانی، چاپ آل البيت ۱۴۲۴، ذیل ترجمه اسحاق بن عمار، ص ۱۵۷ و ۱۵۹. ان اعتبار العدالة فی الراوی لیس من باب التعبد بل من باب تحصیل الوثوق و الاطمئنان... ولو كانت العدالة معتبره فی الراوی من باب الموضوعیه للزم عدم العمل بروایات بنی فضال مع التنصيص من مولانا العسکری عليه السلام بالاخذ بما رووا و ترک ما رأوا، فاعتبار العدالة فی الراوی علی وجه الموضوعیه کالاجتهاد فی قبال نص العسکری عليه السلام: مامقانی، ص ۱۵۹.

۲ طوسی، فهرست، ص ۳۹؛ له أصل. و كان فطحيا إلا أنه ثقة و أصله معتمد عليه: ابن داوود، ص ۴۲۶؛

۳ قال ابوعمرو سالت ابانصر محمد بن مسعود عن جميع هولاء فقال اما علی بن الحسن بن علی بن فضال فما رايت فيمن لقيت بالعراق و خراسان افقه و لا افضل من علی بن الحسن بالكوفة و.. كان احفظ الناس غير انه كان فطحيا يقول بعبدالله بن جعفر ثم بابي الحسن موسى و كان من الثقات، کشی، ۵۳۰؛

۴ أحمد بن الحسن بن علی بن محمد بن علی بن فضال بن عمر بن أيمن مولى عكرمة بن ربعي الفياض أبو الحسين و قيل أبو عبد الله يقال: إنه كان فطحيا و كان ثقة في الحديث روى عنه أخوه علی بن الحسن و غيره من الكوفيين: نجاشی، ص ۸۰. ۵ طوسی، فهرست، ص ۳۰۴؛ هم چنین رک: حسین مدرسی، میراث مکتوب، ص ۱۹۰؛ ابن داوود از قول کشی نقل می‌کند که کشی در موضع دیگری او را از ضعفا دانسته است، ابن داوود، صص ۱۹۹-۲۰۰، ولی این کلام از کشی در جایی یافت نشد.

۶ حلی، الخلاصه، ص ۱۰۷.

۷ تعلیقه ۳۹ بر ترجمه کتاب ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، با ترجمه خودش، امیرکبیر، تهران: ۱۳۶۲. مثلا ابن ندیم می‌گوید: عبدالله بن بکیر من الشیعه روى عنه الحسن بن فضال و له من الکتب کتاب فی الاصول. (ابن ندیم، الفهرست، ۱جلد، ترجمه و تحقیق محمد رضا تجدد، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۶ش، ص ۳۵۹)؛ همچنین نک: دائره المعارف بزرگ، مدخل کوتاه و غیر مفید آل اعین. همچنین نک: حسین مدرسی، میراث مکتوب، صص ۱۹۰-۱۹۱.

۸ کشی، ص ۶۱۲.

۹ نجاشی، ۲۸۷.

۱۰ طوسی، فهرست، ص ۳۹؛ ابن داوود، ص ۵۲.

البجلی فطحی نیز ثقه، عین و نقی الحدیث بوده است.^۱ اما در مورد یونس بن عبدالرحمن که ابن داوود او را به نقل از کشی در فهرست فطحیه آورده است^۲ ظاهراً هیچ شاهدهی به جز آنچه که همو به طور سربسته بیان می‌کند وجود ندارد.^۳ مسلم آن است که او در این توصیف دچار اشتباه شده و چنین ادعایی در کتاب کشی نیز دیده نمی‌شود.

در نهایت بایستی اذعان داشت که این گروه به دلیل عدم اصطکاک با ائمه علیهم‌السلام به دلیل قبول ائمه بعد از امام صادق علیه‌السلام به عنوان امام^۴ هیچ‌گاه در تقابل جدی با اصحاب امامیه نبوده‌اند.

۱-۳- قطعیه:

گفته می‌شود که این نام^۵ به کسانی اطلاق می‌شود که امام رضا علیه‌السلام را به عنوان امام بعد از امام موسی کاظم علیه‌السلام برگزیده‌اند و در واقع به رحلت موسی بن جعفر قاطع شدند.^۶ اما بنابر یک تحلیلی در طول تاریخ این نام به دو معنای کاملاً متفاوت یعنی قطع رشته امامت و یقین و جزم به مطلبی که آن مطلب نیز چند صورت پیدا می‌کند به کار رفته است.^۷ در قرون متاخر نیز این نام مترادف با امامیه اثنی عشریه استعمال شده است.^۸

۱ ابن داوود، ص ۵۱۲.

۲ ابن داوود، ص ۵۳۲-۵۳۳.

۳ ابن داوود، ص ۵۲۸. یونس بن عبد الرحمن: مولی علی بن یقین م ضا [جخ] طعن علیه القمیون و هو عندی ثقه [یه] سمعت محمد بن الحسن بن الولید یقول: کتب یونس التی هی بالروایات صحیحه معتمد علیها إلا ما یتفرد به محمد بن عیسی بن عبید عن یونس و لم یروه غیره فإنه لا یعتمد علیه و لا یفتی به [کش] فطحی.

۴ کشی، ۲۵۴-۲۵۵.

۵ در مورد وجه تسمیه و تاریخچه مختصر و منابع مربوطه رک: سید حسین مدرسی، مکتب در فرآیند تکامل، نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین، ترجمه هاشم ایزد پناه، کویر، تهران: ۱۳۸۷ش صص ۱۲۷

۶ ناشی اکبر (م ۲۹۳)، مسائل الامامه، ۱ جلد، چاپ اول، تحقیق علیرضا ایمانی، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۶ش، ص ۲۰۴.

۷ سید حسین مدرسی طباطبایی، همان، ص ۱۲۷.

۸ قاضی نورالله مرعشی، احقاق الحق و ازهاق الباطل، ۲۳ جلد، چاپ اول، مقدمه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۹ق، ج ۱۹، ص ۶۲۰؛ شهرستانی هم یکی دانسته: شهرستانی، الملل و النحل، ۲ جلد، چاپ سوم، تحقیق محمد بدران، الشریف المرتضی، قم، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۲۹۹.

۱-۴- اسماعیلیه:

فرقه اسماعیله به عنوان یکی از شکاف‌های عمیق در جامعه امامیه از سابقه‌ای دیرین برخوردار است و علی‌رغم تمام تمهیداتی که از ناحیه ائمه علیهم‌السلام در مورد این فرقه صورت گرفت اما هنوز بعد از قرن‌ها این فرقه جایگاه خود را در میان عده زیادی از شیعیان از دست نداده است. به همین جهت بررسی فرقه اسماعیلیه هر چند که خود فرصتی فراخ می‌طلبد اما در این دوره خاص می‌تواند راهگشای بعضی از ابهامات در این زمینه باشد. و باز به همین جهت است که این فرقه از اقبال بالایی در مورد تحقیقات آکادمیک در میان فرقه‌های دیگر برخوردار است. مؤسسه مطالعات اسماعیلی در لندن مهم‌ترین مرکز آکادمیک است که به طور ممتد پی‌گیر مطالعات اسماعیلیه از گذشته تا حال است.^۱ کار برنارد لوئیس و دیگران با همین عنوان اسماعیلیان از جامع‌ترین پژوهش‌ها در این زمینه به شمار می‌رود.^۲ این کار در بخش اول خود در بررسی منابع اطلاعات خوبی در این باره در اختیار می‌گذارد و بایستی اذعان داشت که از لحاظ روشمندی کاملاً با معیارهای صحیح و کارآمد پژوهشی تطبیق دارد. فرهاد دفتری به نوعی بهترین اسماعیلیه‌شناس ایرانی محسوب می‌شود که کتاب او با عنوان *The ismailis: their history and doctorines* در سال ۱۹۹۰ در دانشگاه کمبریج به چاپ رسید و از دیدگاه بسیاری از هر جهت جامع و بی‌نظیر^۳ و کامل‌ترین اثری است که درباره موضوع پیچیده این فرقه شیعی اسلامی می‌توانست نوشته شود.^۴ این کتاب با همین عنوان یعنی *تاریخ و عقاید اسماعیلیه در ایران* ترجمه و به چاپ رسیده است.^۵ همو تدوین مدخلی با همین عنوان اسماعیلیه را در *دائرةالمعارف بزرگ اسلام* به عهده گرفته و ضمناً کتابی با عنوان *اسماعیلیه و افسانه حشاشین* نیز به تألیف رسانده است. از دیگر کارهایی که در این زمینه می‌توان به آن اشاره کرده مجموعه مقالاتی است با عنوان

۱ رک: به صفحه فارسی وبسایت این موسسه:

http://www.iis.ac.uk/view_sorted_articles.asp?catid=۲&orderby=ContentDate&ordertype=date&dir=descending&l=fa

۲ این کتاب با عنوان اسماعیلیان به دست یعقوب آژند ترجمه شده و انتشارات مولی آن را نشر کرده است.

۳ فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، به نقل از مجله انجمن آمریکایی مطالعات شرقی.

۴ همان، به نقل از مجله خاورمیانه.

۵ فرهاد، دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ دوم، تهران: ۱۳۷۵.

اسماعیلیه که با مقدمه فرهاد دفتری و توسط انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب به چاپ رسیده است. در این مجموعه مقالاتی درباره‌ی عقاید اسماعیلیه، قاضی نعمان، ابوحاتم رازی، ناصر خسرو، شهرستانی و .. به رشته تحریر در آمده است.^۱ با توجه به این که اسماعیلیان بعد از دوره ای کوتاه مدت از آغاز شکل گیری خود وارد عرصه جدیدی از فعالیت سیاسی خود یعنی دوران ستر شدند و با عنایت به اینکه نظریه ثابت شده و صحیح این است که بر خلاف مدعای منابع سنی در مورد زنده بودن عبدالله بن میمون در سال ۲۶۱^۲ وی در قرن دوم از دنیا رفته است^۳ و با توجه به اینکه رسالت این پژوهش بررسی قسمتی از تاریخ است که به عنوان دوره ستر اسماعیلیه شناخته می شود بنابراین به نظر می رسد که اسماعیلیه در این دوره به آن درجه از قدرت و سامان نرسیده بودند که به عنوان گروهی قابل بحث و تامل مورد مطالعه قرار بگیرند.

ابتدای دوره ستر را از هنگامی دانسته اند که محمد بن اسماعیل که امام هفتم اسماعیلیان شمرده می شود اندکی پس از وفات جدش امام صادق علیه السلام و بعد از اینکه شیعیان امامت امام کاظم علیه السلام را به رسمیت شناختند از محل سکونت خانوادگی خود مدینه به عراق مهاجرت کرد و زندگی پنهانی خود را آغاز نمود و به همین سبب به مکتوم شهرت یافت. این مهاجرت را مبدا دوره ستر در تاریخ اسماعیلیان نخستین می دانند که تا تاسیس خلافت فاطمیان به طول انجامید.^۴ با توجه به منقولات زیادی که به عنوان روایات فقهی، کلامی و غیره از شخصی به نام عبدالله بن میمون در کتب اولیه حدیثی شیعه ذکر شده است خیلی عجیب به نظر می رسد که دفتری میمون را نامی مستعار برای محمد بن اسماعیل (امام مکتوم) و عبدالله بن میمون را فرزند او می داند.^۵ اگر این فرضیه درست باشد با بررسی تک تک روایان احادیث عبدالله بن میمون و هم چنین یکایک

۱ جمعی از نویسندگان، اسماعیلیه مجموعه مقالات، چاپ دوم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، قم: ۱۳۸۴.

۲ برنارد لوئیس و...، اسماعیلیان، ص ۶۹ به نقل از فهرست.

۳ در جایی دیگر در منبعی سنی آمده که عبدالله بن میمون در زمان خلافت مامون عباسی بین سالهای ۱۹۸ تا ۲۱۸ همراه چند تن دیگر در کرخ و اصفهان نهضتی شیعی راه انداخت و در میان پیروان او فرد ثروتمندی به نام محمد بن حسین دندانند از او پشتیبانی می کرد، رک: برنارد لوئیس و دیگران، همان، ص ۷۱.

۴ فرهاد دفتری، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل اسماعیلیه، ج ۸، ص ۶۸۳ سمت راست؛ دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۱۲۲.

۵ فرهاد دفتری، همان جا.

اساتید و مشایخ وی در این روایات احتمالاً می‌توان بعضی از ابهامات در این زمینه را از بین برد.^۱ تنها اشاره می‌شود که محدثین اولیه روایات فراوانی از عبد الله بن میمون القداح را با همین عنوان از او روایت کرده‌اند. به عنوان نمونه کافی ۲۱ روایت، کامل الزیارات ۳ روایت^۲، من لایحضر یک روایت، توحید صدوق یک روایت در باب مشیت^۳، ثواب الاعمال ۵ روایت، خصال ۷ روایت، تهذیب الاحکام طوسی ۱۲ روایت و استبصار ۴ روایت از او نقل کرده‌اند. عبدالله بن میمون در منابع و آثار شیعی طوری جلوه‌گر می‌شود که گویی تمام عمرش را در راه تشیع اثنی عشری صرف کرده و رابطه‌ای با اسماعیلیان نداشته است و اگر هم در میان اسماعیلیان قداح نامی وجود داشته شخص متفاوتی بوده که به افسانه‌ای می‌ماند که یا توسط اسماعیلیان یا به دست بدخواهان آنان جعل شده است.^۴

هر چند این عنوان، نام عمومی فرقه‌هایی است که بعد از امام جعفر صادق علیه السلام به امامت فرزند بزرگ‌ترش اسماعیل و یا نواده اش محمد بن اسماعیل اعتقاد دارند^۵ اما آغاز تاریخ اسماعیلیه نخستین به عنوان یک نهضت مستقل به دورانی قبل از درگذشت امام صادق علیه السلام باز می‌گردد.^۶ بعد از رحلت امام صادق علیه السلام پیروان آن حضرت از میان شیعیان امامی به گروه‌هایی منقسم شدند که دو گروه از آنها را می‌توان به عنوان نخستین گروه‌های اسماعیلی شناخت. یکی از این دو گروه کسانی بودند که مرگ اسماعیل فرزند ارشد امام صادق علیه السلام را انکار کردند و در انتظار رجعت او به عنوان قائم نشستند که این گروه را اسماعیلیه خالصه نامیدند و گروه دیگر از اسماعیلیه نیز مرگ اسماعیل را در زمان پدرش پذیرفته بودند اما پس از رحلت امام صادق علیه السلام به دلیل اینکه امامت اخوینی را در غیر حسنین نمی‌پذیرفتند نتوانستند امامت امام کاظم علیه السلام را به عنوان

۱ درباره میمون و عبدالله بن میمون القداح نک: برنارد لوئی ماسینیون و دیگران، اسماعیلیان، صص ۶۷-۸۳.

۲ ابن قولویه، کامل الزیارات، ۱۴۵، ۱۶۴، ۲۶۹.

۳ صدوق، توحید، ۳۳۷.

۴ لوئی ماسینیون، همان، ص ۸۰.

۵ محمد جواد مشکور، فرهنگ ص ۴۷.

۶ فرهاد دفتری، تاریخ اسماعیلیه، ص ۱۱۲.

یکی از برادران اسماعیل بعد از مرگ او بپذیرند. لذا قائل به امامت محمد بن اسماعیل شدند و مبارکيه نام گرفتند.^۱

بنابراین بررسی مجموعه روایانی که از محمد بن اسماعیل یا همان طور که گفته شد به قول فرهاد دفتری، میمون، روایت کرده‌اند احتمالاً بتواند دست کم سرنخ‌هایی را در اختیار ما قرار بدهد. هر چند که عمده‌ی این روایات، روایات فقهی یا تربیتی هستند خیلی بعید به نظر می‌رسد که بتوان مطب عمده‌ای به دست آورد. خصوصاً اینکه حسین بن سعید اهوازی که از چند جهت -هم از جهت اهوازی بودن عبدالله بن میمون هم از جهت سکونت محمد بن اسماعیل در پایان عمرش با نام مستعار میمون [حدود سالهای ۱۷۹ ق] در اهواز و هم از جهت سکونت داعیان دوره ستر برای مدتی در خوزستان^۲ می‌توانسته اطلاعات خوبی راجع به او داشته باشد اما هیچ‌گونه اطلاعاتی به جز یک حدیث غیر مرتبط^۳ به دست نمی‌دهد. اما به هر حال جای یک پژوهش دقیق در این زمینه بسیار خالی است و می‌توان گفت - تا آنجا که بررسی شد- کسی تا کنون کاری در این زمینه انجام نداده است.

۱-۵- زیدیه:

زیدیه عنوان گروهی از شیعیان علی علیه السلام است که علی رغم اشتراک با دیگر شیعیان در امامت امامان تا امام حسین علیه السلام، بعد از او امامت را منحصر در فرزندان عالم، شجاع و سخی^۴ از امام حسن و امام حسین علیه السلام دانسته‌اند که مردم را به امامت خود دعوت کنند^۵ و علیه حکومت ظالم قیام کنند^۶. زید بن علی اولین کسی بود که دارای این شرط یعنی قیام علیه ظالم بود و به همین

۱ رک: فرهاد دفتری، دائره المعارف بزرگ، ج ۸، مدخل اسماعیلیه، ص ۶۸۱.

۲ همان، ص ۶۸۳ انتهای صفحه.

۳ المومن، باب قضاء حاجه المومن، ص ۵۲.

۴ شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱ ص ۱۷۹.

۵ ناشی اکبر، مسائل الامامه، ص ۲۰۰.

۶ همان منابع.

دلیل پیروان این اندیشه را تا همیشه زیدیه نامیدند.^۱ زید در دوران خلافت هشام بن عبد الملک در کوفه علم قیام برافراشت.

مهم ترین چیزی که بعد از مساله امامت در مورد زید بن علی جلوه می کند پافشاری اکید او بر عدم برائت از دو خلیفه اول است^۲ که همین امر عده ای از شیعیان را از دور او متفرق کرد و بنابر همین است که بعضی معتقدند که اولین بار نام رافضه در این نقطه وارد ادبیات شیعه شده است^۳؛ یعنی کسانی که از دور زید پراکنده شدند.

نقطه مهم دیگر در باره مطالعات مربوط به زیدیه رابطه آنان با معتزله است. جعفریان با نظر حمید الدین^۴ موافق است که این رابطه آنقدر تنگاتنگ بوده است که اگر معتزله متاخر خود را در زیدیه هضم نمی کردند از میان می رفتند.^۵ سبحانی این نظریه یعنی تبعیت زیدیه از معتزله در کلام و اصول دین و توحید را با دلایل غیر قابل قبولی رد می کند.^۶ اما اکنون این مطلب به وضوح مشخص است که زید در کوفه اقامت داشت و از شاگردان واصل بن عطا الغزال از پیشوایان معتزله بود و از همین جهت زیدیه پیرو اهل اعتزال شدند و مکتب معتزله را پذیرفتند.^۷

اگرچه مذهب زیدیه احتمالاً به دلیل رابطه ای که در نطفه با معتزله برقرار کرد نسبت به فرق دیگر شیعی به اهل سنت نزدیک تر است اما با آنان تفاوت بنیادی ندارد. در فقه تنها آنان در نماز حی علی خیر العمل نمی گویند و عدالت را در امام شرط نمی دانند، اکل ذبائح اهل کتاب را جایز می دانند و ازدواج متعه را قبول ندارند. هم چنین در مقابل قول به تقیه که امامیه به آن قائل است امر به معروف و نهی از منکر را واجب می دانند و هم چون ابو حنیفه به قیاس قائل اند. در کلام،

۱ درباره اختلاف در باب نام زیدیه رک: سلطانی، مصطفی، تاریخ و عقاید زیدیه، جلد ۱، چاپ اول، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۰ش، صص ۱۷-۱۸.

۲ ابوالحسن اشعری، ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۶۵.

۳ مصطفی سلطانی، ص ۳۱.

۴ همان، ص ۳۴ به نقل از حمید الدین، الزیدیه، ص ۲۲۶

۵ رسول، جعفریان، تاریخ تشیع، ج ۱ ص ۴۳۳.

۶ جعفر سبحانی، الملل و النحل، ج ۷ ص ۱۶۰، موسسه النشر الاسلامی، قم: گوناگون؛ برای تحلیل بهتر نک: مصطفی سلطانی، ص ۳۴.

۷ نک: محمد جواد مشکور، فرهنگ ص ۲۱۴.

زیدیه به مهدویت اعتقادی ندارند و در انتظار امام غایب به سر نمی‌برند. مرتکب کبیره را جاودان در دوزخ نمی‌دانند و معتقدند که وی به اندازه گناهش عذاب خواهد دید. به معجزه در مورد ائمه خود اعتقادی ندارند. هم چنین بر خلاف امامیه و کیسانیه بداء و رجعت را جایز نمی‌شمارند.^۱ عقیده زید در مورد اصحاب جمل این است که جدش علی علیه السلام در مورد طرف مقابل خود یقین به صواب نداشته است و همانطور که عقیده عده‌ای از معتزله این چنین است وی اعتقاد داشت که در این جدال یکی از طرفین بدون تعیین بر حق بوده است. نظریه جواز تقدم مفضول بر افضل نیز از نظریات زید است.^۲

مهم‌ترین بحث درباره زیدیه که به این پژوهش ارتباط پیدا می‌کند مجموعه قیام‌های زیدی است که در این دوره ۱۷ ساله یعنی از سال ۲۰۳ تا ۲۲۰ روی داده است و هم چنین حکومت‌هایی از زیدیه که در این دوره شکل گرفته اند یا حضور داشته اند. در باره ی حکومت‌های زیدی هم بایستی به حکومت ادریسیان اشاره کرد که با ریاست ادریس بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی بود و از ۱۱۲ تا ۳۷۵ یعنی حدود سه قرن در مراکش و آفریقای شمالی به عنوان اولین دولت مستقل علوی حکومت کرد.^۳ هم چنین بایستی به عده‌ای از زیدیان اشاره کرد که بعد از اینکه مامون از مردم برای امام هشتم علیه السلام بیعت گرفت اینان نیز از زیدیه عدول کردند و به امام پیوستند اما بعد از درگذشت امام علیه السلام باز هم به مذهب خویش رجوع نمودند.^۴

۱-۶-۱ غالیان:

از مهم‌ترین مباحثی که در مطالعات شیعه شناسی بایستی به آن پرداخته شود مباحث مربوط به غلو است. از آنجایی که بسیاری از عقاید شیعه امامیه از سوی بسیاری از نویسندگان ملل و نحل و دیگران به صورت آمیخته‌ای با عقاید غالیان مطرح شده است و از آنجایی که در تحقیقات اخیر بعضی از مستشرقان همین رویکرد مورد پی‌گیری قرار گرفته و در نتیجه عقاید شیعه در نظرگاه

۱ همان، ص ۲۱۸.

۲ شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱ ص ۱۸۰.

۳ محمد جواد مشکور، فرهنگ، ص ۲۱۷.

۴ نوبختی، فرق الشیعه، ۸۶.

دیگران با عقاید غالبان در آمیخته است بنابراین ضرورت بررسی و تحقیقی جامع در این زمینه به خوبی نمایان می‌شود. در مورد بررسی جریان غلو از گذشته تا کنون تحقیقات گسترده‌ای انجام شده است. با بررسی و جستجو در آثاری که در دو فهرست نجاشی و طوسی لیست شده است می‌توان به اهمیت این موضوع حتی از زمان حضور ائمه علیهم‌السلام پی برد. *الرد علی الغالیه* نوشته حسن بن علی بن فضال^۱ و حسین بن سعید بن حماد^۲ گرفته تا *الرد علی الغلاه* حسن بن موسی نوبختی^۳ و کتاب‌هایی با همین عنوان از نویسندگان دیگر^۴ که می‌توان گفت که هیچ یک از این آثار به دست ما نرسیده است. در میان پژوهشگران امروزی نیز عده معدودی کار بر روی مفهوم غلو و زمینه‌ها و نتایج آن را در اولویت کارهای علمی خود قرار داده‌اند. از این میان می‌توان به محمد حسین مدرسسی اشاره کرد که در کتاب *مکتب در فرآیند تکامل* بخش قابل ملاحظه‌ای را به بحث پیرامون غلو برون گروهی و درون گروهی و بالتبع مباحث مربوط به مفوضه و متهمان به غلو انجام داده است.^۵ نعمت‌الله صفری فروشانی کارهای متعددی درباره مفهوم غلو انجام داده و بسیاری از ابهامات و اشکال‌های اساسی در این زمینه را زدوده است.

مهم‌ترین کار وی کتاب *غالبان، کاوشی در جریان‌ها و برآیندها تا پایان سده سوم*^۶ است که مباحث قابل استفاده‌ای از جمله بررسی بسیاری از فرقه‌های غالی، غلات در زمان امامان شیعه علیهم‌السلام به تفکیک، موضع‌گیری‌های ائمه علیهم‌السلام در برابر آنها، بررسی عقاید غلات و در نهایت بحثی مهم به عنوان فینال این کار با عنوان تأثیرات غلات بر تاریخ شیعه در آن جمع‌آوری شده است. بعضی از کارهای دیگر او عبارت است از *جریان‌شناسی غلو*^۷ و *ابن‌غضائری و متهمان به غلو* در کتاب

۱ نجاشی، ۳۶.

۲ طوسی، فهرست، ۱۵۰.

۳ نجاشی، ص ۶۴.

۴ نک: نجاشی، ۵۴، ۶۴، ۶۹، ۷۴، ۳۳۸، ۴۰۴.

۵ نک: سید حسین مدرسسی، *مکتب در فرآیند تکامل*، صص ۵۵-۱۰۸.

۶ نعمت‌الله صفری، *غالبان کاوشی در جریان‌ها و برآیندها تا پایان سده سوم* چاپ اول، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد: ۱۳۷۸.

۷ نعمت‌الله صفری فروشانی، *جریان‌شناسی غلو*، مجله علوم حدیث، شماره ۱، صص ۱۰۸-۱۲۶.

الضعفاء^۱ که مباحث قابل استفاده‌ای در این دو مقاله گردآوری شده است. *الکيسانیه فی الابد و التاريخ* نوشته و داد القاضي هر چند که صرفاً درباره غلو نگاشته نشده است اما از کارهای پژوهشی مناسب در این زمینه به شمار می‌رود. *جریان‌شناسی غلو در کوفه تا نیمه قرن دوم هجری* عنوان پایان‌نامه‌ای است که مجید احمدی کچایی با راهنمایی استاد خود نعمت‌الله صفری فروشانی انجام داده و با توجه به شناخت رویکردهای استاد خود کار خوبی در این دوره خاص در مورد غلو محسوب می‌شود.^۲ در ابتدا به نظر می‌رسید که با توجه به اینکه دوره حدود ۷۰ ساله مابین امامت امام هشتم تا زمان غیبت صغری را می‌توان به دلیل اینکه هم چون دوران ائمه گذشته فرقه خاصی بروز و ظهور نداشته و تنها تعداد انگشت شماری از غالیان با اندیشه‌های الحادی در این دوره زیسته‌اند بنابراین می‌توان از بحث غلو در این دوره چشم‌پوشی کرد، اما واقعیت این است که با بررسی سندی و محتوایی بسیاری از روایاتی که در این دوره به جا مانده است می‌توان به اثرات پایداری از غلو که از این دوره به جای مانده است دست پیدا کرد که بررسی چنین کاری خود یک پژوهش جداگانه و جامع را می‌طلبد.

جریان غلو در این دوره نیز هر چند نه هم چون گذشته و اگر نه آن چنان منسجم و سازمان یافته اما از ناحیه عده‌ای پی‌گیری شد. حسین بن علی خواتیمی از این دسته از افراد است که از دوره امام رضا علیه السلام تا دوره امام عسکری را درک کرده است.^۳ محمد بن فرات از اصحاب امام هادی علیه السلام^۴ و امام عسکری علیه السلام^۵ بوده است که به او نسبت غلو و شرب خمر داده شده است و او یکی از کسانی بوده که در زمان امام حسن عسکری علیه السلام کمک‌های فراوانی به محمد بن نصیر نمیری می‌کرده است.^۶ هاشم بن ابی‌هاشم و ابوالغمر جعفر بن واقد نیز از غلات زمان امام جواد علیه السلام

۱ نعمت‌الله صفری فروشانی، *جریان‌شناسی غلو*، بخش دوم: ابن‌غضائری و متهمان به غلو در کتاب الضعفاء، مجله علوم حدیث، شماره ۲، زمستان ۷۵، صص ۱۲۱-۱۷۵.

۲ مجید احمدی کچایی، *جریان‌شناسی غلو در کوفه تا نیمه قرن دوم هجری*، پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد رشته تاریخ، قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، شهریور ۱۳۹۰.

۳ معجم رجال‌الحدیث، ج ۶ ص ۵۶؛ کشی، ۵۱۹؛ صفری، غالیان، ص ۱۲۵.

۴ طوسی، رجال، ۳۹۲.

۵ طوسی، رجال، ۴۰۲.

۶ کشی، ۵۲۱؛ صفری، غالیان، ص ۱۲۶؛ ظاهراً این شخص به امام جواد مربوط نمی‌شود.

محسوب می‌شوند. این دو از یاران ابوالخطاب بودند. امام جواد علیه السلام پس از لعنت کردن ابوالخطاب و یارانش فرموده بودند که این دو نفر یعنی ابوالعمرو جعفر بن واقد و هاشم بن ابی‌هاشم با اعتبار ما مال مردم را می‌خورند و این در حالی است که مردم را به تعالیم ابوالخطاب دعوت می‌کنند. خداوند ابوالخطاب و آنان که با او بودند و آنان که سخنان او را قبول می‌کنند را لعنت کند. سپس سه بار فرمودند: لعنهم الله^۱. البته در مورد جعفر بن واقد ظاهراً یا دو نفر با همین نام از اصحاب ابوالخطاب محسوب می‌شده‌اند به این دلیل که در روایت دیگری شخصی با همین نام از طرف امام صادق علیه السلام مورد مذمت قرار می‌گیرد. در این روایت راوی مرفوع می‌گوید که نزد امام صادق علیه السلام بودیم که نام جعفر بن واقد و اصحاب ابوالخطاب به میان آمد و یک نفر گفت که وی به بیرون رفته و آیه شریفه‌ی: «هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله» را به امام تفسیر کرده است و امام این گفته را رد و جعفر را ذم می‌کند^۲. یک احتمال دیگر هم وجود دارد و آن این است که این همان شخص باشد که با توجه به دوری فاصله امام صادق علیه السلام با امام جواد علیه السلام این امر بسیار بعید به نظر می‌رسد. یعنی حداقل باید بعد از این حادثه فاصله‌ی پنج‌ساله را جعفر بن واقد در حیات باشد که این امر هر چند ممکن اما بعید به نظر می‌رسد.

افراد دیگری هم از جریان غالی در دوره امام جواد علیه السلام حضور داشته‌اند. ابوالسمه‌ری و ابن ابی‌الزرقاء از این دسته هستند. کشی می‌گوید که: اینان در زمان امام جواد علیه السلام می‌زیستند و بر ایشان دروغ بسته و ادعای داعی بودن برای آن حضرت را می‌کردند. حضرت امام جواد علیه السلام نیز از آنها بیزاری جسته و خون آنان را حلال شمرد. زمانی که اسحاق انباری از امام علیه السلام با تعجب سوال کرد که آیا واقعاً خون آنان حلال است امام در جواب او فرمودند که آنان فتنان بوده و در میان مردم ایجاد فتنه می‌کنند و به همین جهت خون آنان هدر است. در این روایت ظاهراً دستور به ترور این دونفر از طرف امام داده شد. محمد بن عیسی بن عبید که راوی این روایت است می‌گوید که اسحاق انباری همواره به دنبال این بود که آنان را بکشد^۳.

۱ کشی، ۵۲۹؛ صفری، همان.

۲ کشی، ۳۰۰.

۳ کشی، ۵۲۹.

یک شورش و قیام از ناحیه غلات نیز در دوره امام نهم علیه السلام گزارش شده است. اعضای این گروه، بابک، خرمیه، خرمدینه، محمره و سرخ جامگان نامیده شده اند. اینان از پیروان مسلک خرم‌دین (دین خوشی و لذت) بودند که ترکیبی از تعالیم مزدک را در خود جای داده بوده است. خرمدینه یا محمره. منسوب به بابک خرم‌دین، نام فرقه‌ای است از فرق اباحی که آن را به دو دسته بابک و مازیاریه منقسم کرده‌اند. اینان به حلول و تناسخ معتقد بودند و حلال و حرام نمی‌شناختند^۱. بنا به روایت دینوری و طبری، آغاز کار ایشان در سال ۱۹۲ هجری بود، اولین طرفداران این فرقه را «محمره» لقب دادند، زیرا آنان شعار و پرچم سرخ داشتند و همه فرقه‌های این مذهب، از مخالفان خلافت بنی عباس بودند^۲. بابک خرم‌دین در سال ۲۰۱ در زمان حکومت مامون و در حالی که هنوز حکومت او ثبات چندانی نیافته بود شورش کرد و عده زیادی به او پیوستند. یکی از دغدغه‌های سالیانی مامون همین بابک و قیام او بود. مامون تا آخر عمر نتوانست بر وی چیره شود^۳. در نهایت بابک در سال ۲۲۳ به دست افشین سردار معتصم به قتل رسید^۴.

در نتیجه می‌توان گفت که جریان غلو در این دوره از محوریت اساسی برخوردار نبوده است اما همان طور که گفته شد بررسی دقیق جریان‌ات غالیانه، تاثیرات آنان بر اندیشه‌های اسلامی، ورود اندیشه آنان به احادیث و کلام شیعی از مباحثی است که خود پژوهشی جداگانه می‌طلبد که با بررسی و تحقیق در مورد تک تک روایان انجام خواهد شد. براساس شواهد و روایاتی که در این باره وجود دارد می‌توان این خط حدیثی را از خطوط دیگر متمایز نمود. به عنوان مثال در روایتی از کشی آمده است که اصحاب ابوالخطاب تعدادی از احادیث مجعوله را در کتب حدیثی شیعه وارد می‌کرده‌اند^۵. بنابراین ضرورت تحقیق جدی در این باره به وضوح روشن می‌نماید.

۱ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۶ ص ۳۲۸؛ فرهنگ علم کلام، ۱۰۵.

۲ فرهنگ مشکور، ص ۱۷۸.

۳ الکامل فی التاریخ، ج ۶ ص ۳۲۸ در حوادث سال ۲۰۱؛ غالیان، ص ۱۲۸.

۴ ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ترجمه دامغانی، ص ۴۴۴.

۵ کشی، ۲۲۴ ذیل یونس بن عبدالرحمن.

با توجه به اینکه موضوع این نوشتار بررسی تاریخ شیعه در دوره‌ای از تاریخ است که کاملاً با دوران امامت یکی از امامان شیعه یعنی امام جواد علیه السلام منطبق است و با عنایت به اینکه نقش شیعه امامیه در تطور اندیشه‌های اسلامی و شیعی از برجستگی فوق العاده‌ای برخوردار است لذا بررسی معنا و مفهوم امامیه و دانشمندان و اندیشمندان آنان در این دوره چند ساله و نحوه ارتباط و اتصال آنان به گذشته و آینده از مباحث مهمی است که بایستی مورد توجه قرار بگیرد. منابع فراوانی در باب این موضوع کار کرده اند. دایره‌المعارف اسلام لیدن مدخل جامعی را به این زمینه با قلم ویلفرد مادلونگ ارائه داده است.^۱ از جامع ترین مدخل‌ها در این زمینه مدخل امامیه در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی است که به قلم احمد پاکتچی نوشته شده است. تاریخچه‌ی تطور تفسیر، حدیث، کلام و سیر عالمان امامی در طی چند قرن در این مقاله به خوبی بررسی شده است.^۲ هم چنین تنها به عنوان نمونه به مدخل‌هایی اشاره می‌شود که در طول سالیان درباره امامیه در کتب ملل و نحل هم چون المقالات و الفرق سعدین عبدالله^۳، الملل و النحل شهرستانی^۴، الفصول المختاره^۵ و اوائل المقالات او^۶ و دیگر منابع این چنینی به آن پرداخته شده است. اگر چه شیعه امامیه همواره دست کم در دوران حضور ائمه علیهم السلام تحت فشارهای سیاسی و اعتقادی فراوان بوده و همواره برای اظهار یا تبیین و یا تبلیغ عقاید خود تحت فشارهای شدید امنیتی قرار داشته است اما همواره یک جریان هدایت‌گر و راهبر با عنوان امام در امامیه وجود داشته که با توجه به مباحث کم‌تر بحث شده‌ای هم چون تقیه، علم امام، اصحاب امام و جریانات فکری حاکم بر اصحاب و هم چنین تعاملات اصحاب و در نتیجه نوع هدایت و راهبری امام می‌توان به این نتیجه

۱ see: W.Madlong, Imama, encyclopedia of Islam, III, p1163.

۲ نک: مدخل امامیه، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، سراسر مقاله.

۳ سعدین عبد الله اشعری، المقالات، ص ۱۰۲.

۴ شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۱۸۹.

۵ مفید، الفصول المختاره، ۱ جلد، چاپ اول، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹۶.

۶ مفید، اوائل المقالات، ص ۳۸.

رسید که این شخصیت فوق‌العاده همواره بر تمام این جنبه‌ها اشراف کامل داشته و همواره تلاش می‌کرده است که سکان کشتی امامیه را به بهترین شکل مورد هدایت خود قرار دهد.

اشاره‌ی امامیه به وسیع‌ترین^۱ گروه از شیعیان است که نقش اساسی در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اسلامی ایفا کرده‌اند.^۲ در واقع امامیه به گروهی اطلاق می‌شود که معتقدند که خلافت پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به حضرت علی علیه السلام اعطا گشت و معتقدند که این اصل را پیامبر صلی الله علیه و آله در ملاعام در اعلام کرده است.^۳ تعریفی که شیخ صدوق از امامیه ارائه می‌دهد بر مبنای کلامی بنیان شده است. وی دین امامیه را عبارت از اقرار به توحید و نفی تشبیه خداوند و تنزیه او از ناشایستگی‌ها و اقرار به خاتمیت پیامبر اسلام و عصمت تمام پیامبران و امامان علیهم السلام دانسته است.^۴ شاید بتوان به یک معنای جامع دست پیدا کرد اگر امامیه را این‌گونه تعریف کنیم که اولاً به معنای همان شیعه دوازده امامی است و ثانیاً اینکه اندیشه‌ای است که در آغاز شکل‌گیری‌اش به دست امام جعفر صادق علیه السلام به صورتی قاعده‌مند در آمد و این اندیشه امامت را بر اساس نیاز مستمر انسان به رهبری الهی که از لغزش و خطا مصون و کاملاً توانا و مقتدر در دانش دین است معرفی نمود و بدین ترتیب این اندیشه امام را تا رتبه پیامبر صلی الله علیه و آله بالا برد تنها با این تفاوت که امام امکان انتقال وحی را مانند پیامبر ندارد.^۵ در واقع خاصیت مهم امام از دیدگاه امامیه علم بی‌کران، فوق‌العاده و ماوراءالطبیعی است که به امام اعطا می‌شود.^۶

۱ مدخل تشیع دائرة المعارف شیعه، ج ۴ ص ۲۷۳.

۲ مدخل امامیه دائرة المعارف بزرگ این مطلب را آورده ولی دلیل یا مستندی برای اساسی بودن نقش امامیه در فرهنگ و تمدن اسلامی نیاورده است، نک: مدخل امامیه دائرة المعارف بزرگ، ج ۱۰، ۱۵۸.

۳ شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ص ۱۱۵.

۴ مجلسی، احتجاجات (ترجمه جلد‌های ۹ و ۱۰ بحار)، ۲ جلد، ترجمه موسی خسروی، انتشارات اسلامیة تهران، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۳۸۱.

۵ see, w.madelong, encyclopedia of Islam, VIII, p1۱۶۶.

۶ see: R.P.Buckley, Ja far al-sadiq as a source of shii traditions, the article in the SHIISM, VI, p۱۱۱.

با اینکه فرقه‌های گوناگون امامیه چون فطحیه، واقفه و قطعیه در مباحث اعتقادی مربوط به امامت و جانشینی دارای اختلافات جدی بودند اما در مسائل فقهی از یکدیگر گسستگی نداشتند.^۱

به دلیل اینکه بهتر است که شیعه دوازده امامی را نه به عنوان یک دسته بندی یا یک فرقه که بعد از سال ۲۶۰ شکل گرفته است^۲ بلکه به عنوان یک مذهب اصیل مورد بررسی قرار داد می‌توان گفت امامیه یا به تعبیری برخاسته از جریان ضد واقفی، قطعیه در گذر تاریخ دگرگونی‌هایی داشته است. بنابراین دست کم از اوائل سده دوم این گروه با عنوان نکوهش آمیز *رافضه* خوانده شده است.^۳ بنابر تحلیل پاکتچی در روزگار پیش از دوره باقرین که هنوز تعالیم اساسی شیعه امامی به طور مبسوط عرضه نشده بود نباید به جستجوی گروهی خاص از عالمان شیعه با عنوان مشخص *امامیه* پرداخت. اما آنچه در این دوره به عنوان وجه تمایز اصلی میان امامیه و گروه‌های دیگر می‌توان مشاهده کرد دیدگاه آنان درباره منصوص بودن و مفترض الطاعه بودن امام بوده است. و در حقیقت عنوان امامیه در طی تقابلات اندیشه‌ای میان امامیه و غیر امامیه (خصوصاً زیدیه) به این دلیل بر این گروه بار شد که اینان برخلاف اکثریت زیدیه ثبوت امامت را به نص جلی و با تعیین تمامی امامان به امر الهی دانسته‌اند. برخی خصوصیات دیگر از جمله مفترض الطاعه بودن امام، عصمت امام، خالی نبودن زمین در هیچ زمانی از امام^۴ علم غیب امام^۵ را نیز باید به این خصوصیات اضافه کرد. در نهایت آنچه که از منابع به نظر می‌آید این است که کاربرد امامیه در دوره‌های بعدی بوده و در ابتدا به کسانی گفته می‌شده که علاوه بر اعتقادات پیش گفته به حصر امامان در فرزندان حسین علیه السلام تا علی بن موسی الرضا علیه السلام معتقد بوده‌اند.^۶

۱ دایره المعارف بزرگ اسلامی، مدخل امامیه، ج ۱۰ ص ۱۶۰.

۲ برای تحلیل اینچنین به عنوان نمونه نک: م. علی، بیوکارا، ص ۱۹۵.

۳ مدخل امامیه، دائره المعارف اسلام، ج ۱۰، ص ۱۵۸.

۴ مفید، اوائل، ص ۳۸؛ برگرفته از مدخل امامیه، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰ ص ۱۵۹.

۵ سید محمد رضا حسینی جلالی، علم الائمه بالغیب و الاعتراض علیه بالالقاء الی التهلکه والاجابات عنه عبر التاريخ، سراسر مقاله در: مجموعه مقالات علم امام، ص ۶۸۳، گزینش حسن نادم، چاپ اول، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم: ۱۳۸۸ش.

۶ مفید، اوائل، ص ۳۸.

بررسی‌های انجام شده بر روی گونه‌های مختلف اندیشه‌های کلامی نشان می‌دهد که یک مکتب ریشه دار کلامی در قرن دوم و اوائل قرن سوم در جامعه امامی وجود داشته که نمایندگان آن در نسل‌های پی در پی متکلمان بزرگی چون هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن، علی بن منصور، ابوجعفر سکاکی و فضل بن شاذان بوده‌اند.^۱ در واقع بایستی اذعان داشت که حداقل تا چند نسل می‌توان به وضوح نمایندگان مکتب کلامی چهار شخصیت اصلی کلامی شیعه را در لابلای احادیث و روایات و گزارشات تاریخی ردیابی و تحلیل کرد. این چهار شخصیت عبارتند از زراره بن اعین، هشام بن سالم، هشام بن حکم و مومن طاق. با توجه به اینکه در این نوشتار بایستی تمام آثار به دست آمده از این خطوط کلامی در دوره‌های بعد مورد کاوش قرار بگیرد و جریان‌های کلامی و حدیثی در میان اصحاب امام جواد علیه السلام نیز ردیابی شود بنابراین معرفی این چهار متکلم اصلی امامیه به نظر لازم می‌آید.

زراره بن اعین علی‌رغم این که در رأس جریانی کلامی قرار گرفت که عمدتاً به دست خاندان خود او پی‌گیری شد اما در همان ابتدا از کلام کناره‌گیری کرد و به روایت پرداخت. او در ابتدا متکلم زبردستی بود که در بحث‌های مهمی هم‌چون استطاعت^۲، ایمان^۳،

۱ احمد پاکتچی (زیر نظر بجنوردی)، اسلام، ص ۲۸۵ به نقل از کشی ۵۳۹ که روایتی را با این مضمون نقل می‌کند: جعفر بن معروف قال حدثنی سهل بن بحر الفارسی قال سمعت الفضل بن شاذان آخر عهدی به یقول: أنا خلف لمن مضی أدرکت محمد بن أبی عمیر و صفوان بن یحیی و غیرهما و حملت عنهم منذ خمسين سنه و مضی هشام بن الحکم رحمه الله و کان یونس بن عبد الرحمن رحمه الله خلفه کان یرد علی المخالفین ثم مضی یونس بن عبد الرحمن و لم یخلف خلفا غیر السکاکی فرد علی المخالفین حتی مضی رحمه الله و أنا خلف لهم من بعدهم رحمهم الله.

۲ او در راس جریان اصحاب الاستطاعه قرار دارد و این بدین جهت است که وی معتقد به استطاعت قبل الفعل و در مقابل او اندیشه امثال هشام بن حکم که استطاعت مع الفعلی هستند، قرار می‌گیرد (برای اندیشه هشام بن حکم در این مورد نک: مقالات الاسلامیین، ص ۴). از همین رو او را احتمالاً به حق پیشگام معتزله در نظریه استطاعت می‌دانند: فان اس: ص ۳۲۲ متن اصلی؛ وی کتابی با عنوان الاستطاعه والجبر داشته است که صدوق آن را دیده است (نجاشی، ص ۱۷۵ چاپ جامعه مدرسین؛ و طوسی نیز مانند نجاشی همین یک کتاب را از او روایت می‌کند، فهرست طوسی، صص ۷۴-۷۵ چاپ... و ص ۱۰۰ چاپ مطبعه حیدریه نجف؛ هم چنین نک: سامی‌نشار، ج ۲ ص ۸۸.

۳ در مورد ایمان و کفر این بحث از نظر زراره یک تحول تاریخی پیدا کرد. وی در ابتدا نظریه‌ای افراطی در برابر ارجاء داشت و امام علیه السلام به مرور عقیده‌ی او را تصحیح کرد (مثلاً کافی، ج ۲، ص ۳۸۲). بسیاری از احادیث کتاب ایمان و کفر

←

علم الهی^۱، خصوصیات امامان^۲ منشأ اثراتی گاه عمیق در تاریخ کلام شیعه بوده است.^۳ او خود در ابتدا شیعی نبود و در محضر امام باقر علیه السلام شیعه شد و ابتدا با امام باقر علیه السلام وارد مباحثات کلامی شد. ابو غالب زراری که از نسل پنجم یا ششم زراره است دلیل اصلی جدایی او از کلام را علی رغم علاقه اولیه اش به مباحث کلامی این می داند که او متکلم زبردستی بود و هر گاه وارد مناظره می شد طرف مقابل خود را شکست می داد. اما بعد ها به دلیل اینکه کلام صبغهی جدلی پیدا کرد آن را کنار گذاشت و به عبادت مشغول شد. به همین دلیل است که علی رغم تبحر زیاد او در کلام او به متکلم معروف نشد. او می گوید: «کان خصما جدلا لایقوم احد بحجته الا ان العباده اشغلته عن الکلام و

→

کافی مربوط به زراره و خاندان او است که این نشان دهنده اهمیت بحث ایمان و کفر برای آنان است: نک: کافی ج ۲، کتاب الایمان والکفر و به عنوان مثال ص ۳۸۲ که زراره به همراه حمران یا بکیر به محضر امام علیه السلام می روند و بعد از اینکه زراره به امام علیه السلام عرض می کند که فمنا وافقنا من علوی او غیره تولیناه و من خلفنا.. برئنا منه امام علیه السلام می فرماید که قول الله اصدق من قولک و سپس بحث اعراف را مطرح می کند. فان اس در جایی او را قائل به ارجاء (ص ۳۲۲) و در جایی دیگر قائل به کفر غیر شیعه می داند (ص ۳۲۶) که این دو سخن هم خوانی ندارند.

۱ ظاهرا زراره معتقد بود که خداوند قبل از این که اشیاء موجود بشوند به آنان علم ندارد: نک الانساب سمعانی که می گوید: طائفة من غلاة الشيعة يقال لهم الزرارية، و هم أصحاب زرارة بن أعین الذي قال بحدوث علم الله و قدرته و حياته و سمعه و بصره، و إنه لم يكن قبل خلق هذه الصفات عالما و لا قادرا و لا حيا و لا سميعا و لا بصيرا و لا مریدا- سبحانه و تعالی عما يقولون علوا كبيرا، السمعانی، الأنساب، ۱۳ جلد، چاپ اول، تحقیق عبدالرحمن بن يحيى المعلمی، مجلس دائره المعارف الاسلامیه، حیدرآباد، ۱۹۶۲م، ج ۶، ص: ۲۷۸.

۲ مثلاً او ائمه علیهم السلام را محدث می دانسته است. تحدیث به معنای تحدیث ملک نسبت به امام که روایات فراوانی دارد و ابوابی به آن اختصاص داده شده است. مثلا مجلسی بابی با عنوان انهم محدثون مفهمون با حدود ۵۰ روایت در بحار باز کرده است (بحار، ج ۲۶، باب ۲). هم چنین به عنوان نمونه بصائر، ج ۱، ص ۳۱۹: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَخْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ زِيَادِ بْنِ سُوْقَةَ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عُبَيْبَةَ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَوْمًا فَقَالَ لِي يَا حَكَمُ هَلْ تَدْرِي مَا الْآيَةُ الَّتِي كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام يَعْرِفُ بِهَا صَاحِبَ قَتْلِهِ وَيَعْلَمُ بِهَا الْأُمُورَ الْعَظِيمَةَ الَّتِي كَانَ يُحَدِّثُ بِهَا النَّاسَ قَالَ الْحَكَمُ فَقُلْتُ فِي نَفْسِي قَدْ وَقَفْتُ عَلَى عِلْمٍ مِنْ عِلْمِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ أَعْلَمُ بِذَلِكَ تِلْكَ الْأُمُورَ الْعَظِيمَةَ قَالَ فَقُلْتُ لَأَ وَاللَّهِ لَأَعْلَمُ بِهِ أَخْبِرْنِي بِهَا يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ وَاللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا وَ لَنَا نَبِيٌّ وَ لَنَا مُحَدِّثٌ ۲ فَقُلْتُ وَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام مُحَدِّثًا قَالَ نَعَمْ وَ كُلُّ إِمَامٍ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ فَهُوَ مُحَدِّثٌ.

۳ درباره متکلم بودن زراره نک: مدخل مفید فان اس در: جوزیف فان اس، علم الکلام و المجتمع، ترجمه چاپ نشده، صص ۳۲۲-۳۳۰ متن اصلی؛ حسین مدرسی، میراث مکتوب، ص؛ هم چنین نک سامی نشار، ج ۲ صص ۸۸۷-۸۹۰ که در خطبی واضح زراره را از اعضای مدرسه هشام بن حکم دانسته است؛

المتكلمون من الشيعة تلاميذه^۱». ابن ندیم او را اکبر رجال الشيعة فقهاً و حديثاً و معرفتاً بالكلام می‌داند^۲ ولی شیخ^۳ و نجاشی^۴ تعبیر اکبر فی الکلام را ندارند با اینکه هر دو فهرست ابن‌ندیم را دیده‌اند. سامی النشار مباحث خوبی در باب زراره مطرح می‌کند اما دچار خبط واضحی شده است و آن اینکه زراره را در حالی که مسلماً از هشام مقدم است از مدرسه هشام بن حکم می‌داند^۵. فان-اس نیز جامع‌ترین فهرست را در مورد زراره به دست می‌دهد. وی چند قول را به او نسبت می‌دهد که عبارت است از قول به ارجاء، قدری بودن (که همان بحث استطاعت است)، نظریاتی درباره امام شامل محدث بودن، علم غیب، علم به آخرالزمان، علم به سعادت و شقاوت افراد، مهدویت، رجعت و مباحث دیگر^۶. هر کدام از این مباحث نیازمند پژوهشی جداگانه و بررسی جامع است. خاندان زراره از جایگاه خوبی در شهر کوفه برخوردار بوده است و بنابر نقل ابو غالب چهل سال بعد از زراره شخصیت‌های مختلفی از خاندان زراره هر یک مسئولیت را به دیگری واگذار می- کرده است.

هشام بن سالم برخلاف هشام بن حکم که جریان خاصی را رقم می‌زند در کوفه و در بین بسیاری از فقهای امامیه جایگاه برجسته‌ای در متن کوفیان دارد. وی نیز همچون سه شخصیت اصلی کلامی شیعه یعنی زراره و هشام و به احتمالی مومن طاق از موالی بوده است. وی از اعضای گروه ویژه‌ای است که از عراق و کوفه برای تشخیص امام بعد از امام صادق عليه السلام به مدینه آمده و با ادعای عبدالله افطح مواجه شدند. به لحاظ جایگاه معرفت‌زایی، او در اوج جریان‌های فکری کلامی امامیه است. اهمیت او تا حدی است که هشام بن حکم کتابی در رد او نوشته است و آنقدر اهمیت دارد

۱ ابو غالب احمد بن محمد زراری (م ۳۶۸)، رساله‌ی ابي غالب الزراري إلى ابن ابيه في ذكر آل أعين، ۱ جلد، چاپ اول، مرکز البحوث و التحقيقات الاسلاميه، قم، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۳۶.

۲ ابن ندیم بغدادی، فهرست ابن ندیم، ۱ جلد، تحقیق رضا تجدد، بی تا، بی جا، بی تا، ص ۲۷۵. البته محمد رضا تجدد در ترجمه اش به اشتباه اکبر رجال الشيعة را به اشتباه نه «بزرگتر» که «از بزرگترین» ترجمه کرده است: فهرست ابن ندیم، ترجمه رضا تجدد، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۶، ص ۴۰۴.

۳ طوسی، فهرست، ۲۰۹.

۴ نجاشی، ۱۷۵.

۵ علی سامی النشار، نشأه الفكر الفلسفی فی الاسلام، ۲ جلد، چاپ هشتم، دارالمعارف، ۱۹۹۶ م، ص ۲۱۱.

۶ فان اس، جلد اول، ۲، ۱، ۳، ۳، ۷، ۱، ۲، بخش زراره بن اعین و حلقه او.

که عبدالرحمن بن حجاج او را در راس یک جریان به نام جوالبیقه قرار می‌دهد.^۱ در بحث مناظرات نیز یکی از کسانی که امام به او ارجاع می‌دهد هشام بن سالم است.^۲ هشام نه تنها عقاید را می‌دانسته و هم چون مومن طاق خوب مناظره می‌کرده، نظریه پرداز برجسته‌ای نیز بوده است. او^۳ که در نظریاتی هم چون اعتقاد به صورت برای خداوند و در ضمن اعتقاد به نور بودن او^۴ بیشترین جنجال را در میان مخالفان آفرید و دارای مقاله‌ای خاص در بحث استطاعت بود^۵، از مقبولیت بالایی در میان کوفیان و حتی بسیاری از فقهای امامیه برخوردار است. او اگرچه علاوه بر علم کافی به عقاید کلامی دارای نظریه‌پردازی نیز بوده است اما آرائی که از سوی مقالات نویسندگان به او نسبت داده شده آنقدر نیست که از یک شخص با داشتن یک مدرسه یا اندیشه تحت عنوان هشامیه یا جوالبیقه انتظار می‌رود و این از دشواری‌های تحلیل اندیشه‌های اوست.

۱ کشی، ۲۶۶.

۲ نک: کشی، ۲۷۶.

۳ سامی نشار باز هم به اشتباه او را مهم‌ترین شخصیت مدرسه کلامی هشام بن حکم دانسته است: ج ۲ ص ۸۸۴. این درحالی است که او صرفاً در مورد تجسیم و تشبیه در کنار هشام مورد اتهام مخالفان قرار گرفته است. هرچند با بررسی دقیق‌تر مشخص می‌شود که در مورد تجسیم نیز نظریه‌ی صورت‌دار بودن خداوند (له صوره) نه در کنار نظریه‌ی تجسیم هشام (جسم لا کالاجسام) بلکه در مقابل نظر او قرار دارد. شاید اولین کسی که مرتکب این اشتباه شد بغدادی باشد (الفرق، چاپ دارالمعرفه بیروت تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، ۱ جلد، بی تا، ص ۷۱) اما اشعری که آراء دقیقی دارد این دو را به خوبی از هم تفکیک کرده است (اشعری مقالات الاسلامیین، ص ۳۱ و ۳۴؛ هم‌چنین نک: همان ص ۳۵ و ۳۶ که احتمالاً دوباره قول هشام بن سالم را تکرار می‌کند). فان اس نیز او را از هشام بن حکم تفکیک می‌کند (ص ۳۵۰ متن اصلی).

۴ برای بررسی دقیق‌تر نظریه او در باب نورسیاه بودن خداوند نک: اشعری، مقالات، صص ۳۱-۳۴؛ برای تحلیل آن نک: سامی نشار، ج ۲ ص ۸۴۷؛ فان اس: ۳۴۵ متن اصلی، برای بررسی دو روایتی که این اتهام تشبیه خدا به جوانی سی ساله توسط هشام- که فان اس و دیگران مطرح می‌کنند- را به نحوی رفع می‌کند بنگرید به: کافی، ج ۱، ص ۱۰۰؛ با بررسی دقیق‌تر به نظر می‌رسد که هشام بن سالم در باب ذات خداوند به فهمی بزرگ از ناحیه امامان علیهم‌السلام دست پیدا کرده بوده است. اما از بیان آن به همان صورتی که خود فهمیده بود عاجز می‌شود و مخالفین او که مطمئناً در درس او حاضر بوده‌اند کلماتی از او که بوی صورت و تشبیه می‌داده است را به عنوان قدح او مورد سوء استفاده قرار داده‌اند. بررسی دقیق این موضوع نیازمند پژوهشی جداگانه در سیر تطور اتهاماتی است که به او از ناحیه شیعه و سنی وارد شده است.

۵ وی بر خلاف دیگرانی مثل هشام بن حکم که استطاعت را قوه‌ای روحانی می‌دانند، قائل به این است که استطاعت قوه‌ای جسمانی است (اشعری، همان)

هشام بن حکم^۱ به عنوان بنیانگذار مباحث تحلیل کلامی از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار است. وی تا زمان امام هفتم علیه السلام زنده بوده و در واقعه‌ی نکبه که هارون بر علیه شیعه به راه انداخت به بغداد احضار شد و بعد از آن فراری شد و از حال بعدی او اطلاعی در دست نیست. وی را بایستی نماینده برجسته‌ی خط کلامی در آن دوره بدانیم. هشام بن حکم با دوره دوم کلام امامیه یعنی دوره نظریه‌پردازی کلام شیعه هم عصر است و بایستی برای شمردن ویژگی‌های او به این دو مطلب اشاره کرد که وی هم نظریه پرداز بوده و هم برای تنقیح اندیشه‌های کلامی شیعه هم به لحاظ گزاره‌های کلامی و هم به لحاظ نوع استدلال تلاش می‌کرده است و به همین دلیل او آغازگر راهی بود که بعدها شیعیان طی کردند. وی از این جهت که در تضاد با مخالفان شیعه قرار داشت از دیدگاه آنان مورد نقد و انتقاد قرار می‌گرفت و از این جهت که تلاش می‌کرد که معتقدات شیعه بعد نظری پیدا کند و این تلاش او باعث شد که بعضی احساس کنند که این سخنان او مستلزم تضاد با اندیشه‌های شیعی است از طرف طیف درون گروهی امامیه نیز مورد انتقادات شدید قرار گرفت. بنابراین او که سرآمد عقل‌گرایان دوره خود محسوب می‌شد^۲ به دلیل نظریاتش خصوصاً در باب جسمانیت خداوند^۳ و صفات ائمه علیهم السلام^۴ به شخصیتی جنجالی بدل شده بود.

۱ برای آشنایی با هشام به عنوان نمونه نک: علیرضا اسعدی، هشام بن حکم، جلد ۱، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۸ش؛ فان اس، الکلام والمجتمع، ج ۱ ص ۴۹۳-۵۳۹؛ سامی نشار، ج ۲، صص ۸۸۳-۸۹۳، او هم چنین بحث مفصلی در باب عقاید کلامی هشام مطرح کرده است: همان، صص ۸۴۹-۸۸۱؛ میراث مکتوب، صص ۳۲۱-۳۳۱.

۲ در مورد نوع عقل‌گرا بودن او روایت مناظره‌اش با ابوهذیل کاملاً مشخص می‌کند که شیعه و در رأسش هشام در مقابل معتزله معتقد بودند که ما نه عقل را مطلقاً نفی می‌کنیم و نه به طور مطلق عقل مستقل خودبنیاد و انحصاری را مورد قبول قرار می‌دهیم. در این مناظره ابوهذیل به هشام می‌گوید که هر کدام از ما در مناظره بازنده شد به مذهب دیگری رجوع کند. اما هشام می‌گوید این سخن خارج از انصاف است. چون بنابر مذهب خودت اگر تو بازنده شوی باید به مذهب عقلی من رجوع کنی ولی اگر من بازنده شوم به تو رجوع نمی‌کنم بلکه برای رسیدن به حکم صحیح عقل به امام خود مراجعه می‌کنم. اعتقادات الامامیه، صدوق، ص ۴۳؛ هم‌چنین روایت ۱۲ از کتاب العقل کافی - که با خطابات متعدد یا هشام همراه است - یک نظریه کامل در مورد عقل و نه یک حدیث موعظه‌ای صرف است.

۳ مثلاً نک: کافی، ج ۱، ص ۱۰۶، ۲۵۵-۲۶۰؛ امالی صدوق، ص ۲۷۷ و موارد فراوان دیگر. برای پی‌گیری مباحث مربوط به اعتقاد به جسمانیت خداوند از ناحیه هشام به غیر منابع ذکر شده نک: مقالات الاسلامیین، ص ۳۱، ۳۲؛ الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۱۶ که او را صاحب مقاله التثبیه معرفی کرده است و دلایش آن است که در آن زمان ظاهراً تشبیه به معنای تجسیم بوده است.

مؤمن طاق، صاحب الطاق^۲، الاحول^۳، شاه طاق^۴، شیطان طاق^۵ یا طاقی^۶ القابی است که برای ابوجعفر محمد بن علی بن النعمان ذکر کرده‌اند^۷. جایگاه کلامی او هم در تدوین اندیشه اهل بیت علیهم‌السلام بی‌بدیل بوده است و هم در جدل و دفاع و مناظره بی‌مثال بوده است به طوری که شاگردانش مناظرات او را به صورت رساله در می‌آوردند. وی از اصحاب امام صادق علیه‌السلام بوده است. او در حدیث به اندازه کلام و جدل دارای رفعت نبوده است. نجاشی می‌گوید: و منزله فی العلم و حسن الخاطر اشهر؛ یعنی جایگاه او در حاضر جوابی و متانت وزیر کی مشهورتر است. وی را می‌توان در زمره معدود متکلم محدثانی دانست که شهرتش در مناظرات با رقیب است. وی در کلام درباره تلقی خاصش نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام ممتاز است و علی‌رغم حضور احتجاجی‌اش در مقابل خصم اما برخلاف هشام بن حکم نظریه پرداز کلامی محسوب نمی‌شود و نمی‌توان او را به عنوان سازنده تئوری و تئوریزه کردن کلام مطرح کرد.

- امامیه در دوران امام جواد علیه‌السلام

امامیه در این برهه از تاریخ دچار یک بحران شده و آن گاه به تثبیت می‌رسد^۸. اینکه در مورد امام جواد علیه‌السلام عبارت مولود با برکت به کار برده می‌شود با توجه به این بحث بحران و تثبیت مشخص می‌شود. این بحران عبارت بود از امامت یک کودک؛ موضوعی که شیعه تاکنون با آن

→

۱ به عنوان نمونه‌ای روشن ابن ابی عمیر که شاگرد هشامین بوده است با ابومالک حضرمی مباحثه‌ای داشته است و در این مباحثه ابومالک اصرار داشت که امام مالک همه چیز نیست و او برعکس. بدین جهت نزد هشام حکم رفتند و او حق را به ابومالک داد و از همین جا ابن ابی عمیر از هشام بن حکم جدا شد: کافی، ج ۱، ص ۴۰۷، کتاب الحججه باب ان الارض کلها للامام.

۲ مثلاً نک: برقی، محاسن، ج ۱، ص ۲۶۳؛ کلینی، ج ۱، ص ۱۰۱.

۳ مثلاً: طوسی، رجال، ص ۲۹۶.

۴ همان.

۵ ظاهراً استفاده از این لقب هم توسط مخالفان به جهت دشمنی با او (مثلاً نک: اعلام‌الوری، ج ۲، ص ۲۰۳؛ کشف‌الغمه، ج ۲، ص ۵۱۴) و هم از طرف مردم به جهت مهارت کم نظیرش در صرافیه بوده است. (مثلاً نک: صدوق، اختصاص، ص ۲۰۴)

۶ برای مورد استفاده از این لقب توسط امام صادق علیه‌السلام نک: کلینی، ج ۱، ص ۱۷۲.

۷ کشی، ۱۸۵.

۸ برای بحث بحران و تثبیت و تحلیل آن نک: سید حسین مدرسی، مکتب در فرآیند تکامل، صص ۱۲۸-۱۳۰.

برخورد نکرده بود. به همین دلیل یک عده از اصحاب آن را نفی کردند و یک عده به دلیل نص آن را قبول کردند. آن دسته از اصحاب که با این موضوع کنار آمدند نیز دو شاخه شدند؛ عده‌ای قائل به امامت فعلی و برخی نیز قائل به امامت شأنی و لزوم تعیین سرپرست برای حضرت تا بلوغ شدند. از میان این افراد کسانی هم چون علی بن جعفر و عبدالرحمن بن حجاج حضور داشتند. شخصی مانند علی بن جعفر که پسر امام صادق علیه السلام است و عموی امام رضا علیه السلام و در عین حال با محاسن سفید خود از امام جواد علیه السلام حمایت می‌کند. در نهایت از سویی حمایت علی بن جعفر و از سویی دیگر آزمایش‌های علمی و فراعلمی (کرامات) منجر به تثبیت امامت حضرت می‌شود و این امر ثابت می‌کند که امامت نه یک امر ظاهری بلکه مقامی است که از طرف خدا به شخص داده می‌شود و اگر خداوند اراده کند به یک کودک هم اعطا می‌کند و اگر نخواهد به یک پیرمردان هم نمی‌دهد. شاید اینجا نقطه عطفی بود که باعث شد که مساله امامت برای شیعه به خوبی جا بیفتد.

۲- گفتار دوم: مروری بر بعضی اندیشه‌های غیر شیعی:

۲-۱- جهیمیه:

علی‌رغم اهمیت فراوان بحث جهیمیه و ابهامات پیش رو در مورد این اندیشه کلامی اما هنوز اثر ارزشمند پژوهشی در این موضوع نگاشته نشده است. دائره‌المعارف لیدن مدخلی را به جهیمیه اختصاص نداده است. دانشنامه جهان اسلام تنها مدخلی کوتاه و البته مفید در این باره نگاشته است.^۱ حسین عطوان شاید تنها نویسنده‌ای باشد که کار جامع آکادمیک در این باره انجام داده است. عنوان این کتاب *مرجه و جهیمیه در خراسان* نام دارد که توسط حمید رضا آژیر ترجمه شده و در بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس منتشر شده است. وی در دو بخش کتاب، جریان شکل‌گیری، دستگاه فکری، روند رشد، تحولات، مبانی و اصول و فرجام تفکر دو فرقه مرجه و جهیمیه را تحلیل کرده است.^۲ با توجه به نزدیکی اندیشه‌های اینان به معتزله، حمایت مامون از اندیشه‌های آنان و ردیه‌های فراوانی که عمدتاً در یک دوره خاص تاریخی بر علیه جهیمیه نگاشته شده است به نظر می‌رسد که این گروه عقیدتی نقش اساسی و محوری در شکل‌گیری بسیاری از جریانات فکری خصوصاً در دوره مامون را به عهده داشته‌اند.

جهیمیه عبارتند از پیروان عقیده‌ی جهیم بن صفوان ترمذی یا سمرقندی که در پایان دوره اموی می‌زیسته در سال ۱۲۸ کشته شده است. بعضی وی را صاحب مذهب جبر می‌دانند.^۳ او به جز صفت فعل و خلق تمام صفات را از خداوند سلب می‌کرد و به همین ترتیب این دو صفت فعل و خلق را نیز از مخلوقات سلب می‌کرد. نتیجه اینکه زمانی که صفت فعل و خلق از مخلوقات سلب

۱ زهر نظر میرسلیم، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۱، ص ۵۳۶.

۲ برگرفته از: <http://www.rasekhoon.net/books/show-606818.aspx>

۳ شیخ علی مصطفی الغرابی، *اوائل المتکلمین من المسلمین جهیم بن صفوان صاحب مذهب الجبر*، مجله الازهر، جلد ۱۸،

شماره ۴، صص ۳۵۱-۳۵۵.

شود آنان در افعال خویش اختیاری نخواهند داشت^۱. و بر اساس نوشته‌ای دیگر وی مؤسس طریقه مستقلی است که با فرق دیگر امتیاز دارد و با عقاید برخی از آنها شریک بوده است. از آن جمله با مرجئه هم عقیده بوده و ایمان را در قلب می‌دانسته و مانند معتزله منکر جنبه‌های انسانی خدا بوده است و در ضمن طرفدار عقیده جبریان بوده است. از طرف دیگر وی معتقد بوده که خدا قادر متعال و فاعل ما یشاء است و پروردگار همه چیز است و این صفات را به مخلوق نمی‌توان نسبت داد. جهم منکر مخلد بودن بهشت و دوزخ بود. پیروان او در خراسان و خوارزم بسیار بودند و تا قرن سوم در آن سرزمین می‌زیسته‌اند^۲. جهم معتقد بود که اصلاً بنده را قدرتی نیست، خواه آن قدرت مؤثر یا کسب‌کننده باشد یا نباشد، بلکه او به منزله جمادات است و بهشت و دوزخ پس از در آمدن اهل آن در آنها فانی شوند و موجودی جز خدای تعالی نخواهد ماند و هیچ کس را جز خدا قدرت و توانایی بر کار نیست و نسبت دادن کارها بر بندگان و آفریدگان از روی مجاز است؛ چنان که گویند: خورشید غروب می‌کند و سنگ آسیا می‌گردد، حال آن که هیچ یک از این دو کننده کاری نمی‌باشند. وی می‌گفت که: علم خدای تعالی «حادث» است و مردم را از گفتن کلماتی هم چون «شیء» - «حی» - «دانا» به خداوند بازمی‌داشت و عقیده داشت که خدا را به «اشیاء» نمی‌توان تشبیه کرد. همچنین می‌گفت: من خدای تعالی را به چیزی وصف نکنم که مانند صفت موجود زنده و مرید، اطلاق آن بر دیگری روا باشد، بلکه گویم: خدا قادر، موجد، محیی، ممیت است، زیرا این اوصاف تنها برای او می‌باشد. او کلام خدای را چون معتزله «حادث» می‌دانست و او را گویا و متکلم به آن کلام نمی‌نامید^۳. جهم در عالم فاعلی غیر از خدا نمی‌دید و نسبت دادن افعال به مردم را از روی مجاز می‌دانست. بدین ترتیب، او قائل به جبر بود و اندیشه‌اش از این حیث کاملاً در تقابل با اندیشه جعد - که قدری مسلک و قائل به اختیار بود - قرار می‌گرفت^۴. چنان که شواهد نشان می‌دهد تقریباً همه آرای جهم بر این استوار بوده که خدا ذات

۱ همان، ص ۳۵۴.

۲ شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ص ۱۶۷.

۳ محمد جواد مشکور، فرهنگ، ص ۱۴۵؛ عبدالقاهر بغدادی، الفرق، ص ۱۹۹؛ ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۳۲.

۴ دانشنامه جهان اسلام مدخل جهمی، ج ۱۱ ص ۵۳۶ سمت چپ.

منزهی است با قدرت مطلق که هیچ موجودی مثل او نیست و هرگونه تشبیهی در مورد او خلاف و طرح هر موجودی در کنار او نادرست است^۱.

تحقیقات عمیقی بر روی جهمیه انجام نشده است. با توجه به بعضی شواهد این فرضیه در ذهن می‌آید که جهمیه با امامیه دست کم در دوره‌هایی از تاریخ در یک ردیف قرار داشته‌اند یا حداقل اینکه با یکدیگر تضاد جدی نداشته‌اند. شاهد این امر اینکه همان طور که ذکر شد هیچ ردیه‌ای از طرف نویسندگان میراث شیعی بر جهمیه وارد نشده است. به این معنا که کتابهایی با عنوان الرد علی الجهمیه در میان آثار شیعی یافت نمی‌شود. این در حالی است که در میان آثار اهل سنت آثار زیادی با این موضوع و عنوان دیده شده است^۲. شاهد بعدی که نیاز به بحثی تخصصی تر و پژوهشی جداگانه دارد این است که بسیاری از عقاید جهمیه با معتزله^۳ و بعضا امامیه مشترک است. عقایدی هم چون نفی جنبه های انسانی از خداوند، نفی تشبیه، نفی تکلم خداوند با موسی و از همه مهم تر نفی صفات. نفی صفات اگرچه اکنون به نظریه‌ای در مقابل شیعه پیوسته است اما شواهد و قرائنی وجود دارد که یکی از اندیشه های مطرح شده در مدرسه کلامی کوفه مسئله نفی صفات بوده است^۴. شاید تلاش سید محسن امین برای رد این اندیشه که هشام بن حکم با جهمیه هم عقیده بوده دست کم در بعضی موارد مانند صفات خدا و نفی آن از خدا حاکی از نوعی فرافکنی و تعصب نسبت به هشام بن حکم باشد^۵. بر این اساس این فرضیه نیز مطرح می‌شود که هشام بن حکم به عنوان نماینده اصلی کلام خالص امامیه که در کوفه شکل گرفت با جهمیان در نفی صفات از خداوند هم عقیده و یا نزدیک بوده است.

۱ همان، ص ۵۳۷، سمت چپ.

۲ برای فهرستی از این ردود نک: ادامه همین نوشتار.

۳ بعضی جهمیه را از معتزله دانسته اند. برای تحلیل این موضوع نک: محمد منصور هاشمی، دانشنامه جهان اسلام، مدخل جهمیه، ج ۱۱ ص ۵۳۸ سمت راست.

۴ بررسی این نظریه و شواهد آن به پژوهشی جداگانه نیازمند است.

۵ سید محسن امین، مستدرکات أعیان الشیعة، ج ۴، ص ۲۲۸؛ وی در همان جا تلاش می‌کند که شاگردی هشام نسبت به دیصانی را که غیر قابل انکار است را نیز توجیه و رد کند، همان، ص ۲۲۷.

شواهدی وجود دارد که نشان‌گر این است که این گروه خصوصاً در ابتدای قرن سوم و عموماً تا قرن پنجم از حضوری پررنگ در عرصه اندیشه‌های اسلامی قرار داشته‌اند. چنان‌که اشعری در *مقالات الاسلامیین و الایبانه* آورده جهمی یکی از چند فرقه مهم در قرن سوم و چهارم بوده است. تا حدود قرن پنجم در نهادند هنوز فرقه‌هایی که جهمی خوانده می‌شدند وجود داشتند، که البته رو به زوال بودند^۱. هم‌چنین عبدالقاهر بغدادی (۴۲۹ق) نویسنده کتاب *الفرق بین الفرق* می‌گوید: الحمد لله در دوره معاصر عده‌ای از اینان به لطف خدا به مذهب شیخ ما ابوالحسن اشعری گرویدند^۲. ردیه‌هایی که بر جهمی از ابتدای قرن سوم شروع به شکل‌گیری می‌کند از جمله این شواهد است. *الرد علی الجهمیه* احمد بن حنبل از معروف‌ترین این ردیه‌هاست. عبدالله بن سلمان احمدی عالم قرن سوم (۲۴۱ق) و معاصر احمد حنبل کتاب او را در دست داشته و مطالبی از کتاب احمد روایت شده به دست عبدالله بن احمد حنبل را در جای جای کتاب خود نقل می‌کند. وی در جایی می‌گوید: در کتاب احمد ردیه‌هایی بر جهمی که معتقد به خلق قرآن و منکر رویت بودند و هم‌چنین معتقد بودند که خداوند در هر مکانی هست، نوشته شده است^۳. آنگاه به مناسبت مباحث و ردود و استدلالات احمد حنبل را ذکر می‌کند. مثلاً استدلالاتی از احمد حنبل در رد مخلوق بودن قرآن^۴، مباحثی از او در اثبات سخن گفتن مستقیم خدا با موسی^۵، نکاتی از احمد در باب رد قول جهمی در مورد عدم امکان بودن خدا در عرش^۶، بیان سخنانی از او در باره امکان رویت خداوند در برابر جهمی^۷ و بیان عقیده احمد درباره مرجه^۸ و دعوت جهمی از مردم به سوی متشابهات^۹. ابو محمد کاتب دینوری (۲۷۶ق) نیز کتابی در این موضوع داشته است. این

۱ دانشنامه جهان اسلام، مدخل جهمی، ج ۱۱، ص ۵۳۷، سمت چاپ.

۲ عبدالقاهر بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ص ۲۰۰.

۳ عبدالله بن سلمان احمدی، *المسائل و الرسائل المرویه*، ج ۱، ص ۴۴.

۴ همان، ج ۱ ص ۲۰۶.

۵ همان، ج ۱ ص ۲۸۸.

۶ همان، ج ۱ ص ۳۲۰؛ هم‌چنین اشاره به جهمی در ج ۲ ص ۷۱.

۷ همان، ج ۲ ص ۲۱۸.

۸ همان، ج ۲ ص ۳۷۵.

۹ همان، ج ۲ ص ۳۷۹.

کتاب با عنوان *الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیه* به چاپ رسیده است و در دسترس قرار دارد.^۱ وی در آن دوره با جهمیان مناظره می کرده است.^۲ هم چنین کسانی هم چون عثمان الدارمی^۳ (ق ۲۰۰-۲۸۰) و ابن ابی حاتم رازی^۴ (متولد ۲۴۰ یا ۲۴۱- متوفای ۳۲۷ ق در ری) و یا شخصی مثل ابن منده اصفهانی^۵ (۳۸۳-۴۰۷ ق) از دانشمندان اهل سنت کتاب‌هایی با عنوان الرد علی الجهمیه نگاشته‌اند. در قرون بعدی نیز این ردیه نویسی ادامه دارد. بررسی حضور این گروه در قرن هشتم نیازمند به پژوهشی جداگانه است. اثر مفصل ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸) با نام بیان تلبیس الجهمیه و هم چنین کتاب *اجتماع الجیوش الاسلامیه علی غزو المعطله و الجهمیه* اثر ابن قیم جوزیه (متوفی ۷۵۱) و هم چنین کتاب التوحید و الرد علی الجهمیه در صحیح بخاری نیز از این دست آثار به شمار می رود.^۶

وجود بعضی از شخصیت‌های نامدار جهمی شاهی دیگر بر ادعای پیش گفته محسوب می‌شود. از جمله‌ی این افراد بشرین غیاث مریسی^۷، فقیه دوره مأمون است که فرقه مریسیه منسوب به اوست. او در تبلیغ و ترویج این فرقه نقش مهمی داشته است.^۸ به همین جهت در کنار ردیه‌های مربوط به جهمیه عنوان النقض علی بشر المریسی نیز دیده می‌شود.^۹ بررسی جریان بشر مریسی نیز از مدخل‌های مورد نیاز به پژوهش محسوب می‌شود.

نتیجه‌گیری صحیح از این بررسی‌ها و سر خط‌ها پژوهشی جداگانه می‌طلبد و از دایره رسالت این نوشتار خارج است.

۱ ابو محمد کاتب دینوری، *الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیه*، چاپ اول، دارالکتب، بیروت: ۱۴۰۵.

۲ همان، ص ۵۷.

۳ جعفر سبحانی، *موسوعه طبقات الفقهاء*، ج ۳ ص ۳۷۱، موسسه امام صادق، قم: ۱۴۱۸ ق.

۴ همان، ج ۴ ص ۲۲۱.

۵ همان، ج ۵، ص ۱۷۳.

۶ رک: محمد منصور هاشمی، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۱، مدخل جهمیه: به نقل از ابن ندیم، ص ۲۰۷، ۲۸۵.

۷ برای بررسی رابطه بشر مریسی و جهمیه نک: خلاصه مقاله حسن انوشه انصاری با عنوان: بشر مریسی (۲۱۸د یا ۲۱۹ و جهمیه، در: <http://ansari.kateban.com/entry۷۹۴.html>

۸ محمد منصور هاشمی، همان، ج ۱۱ ص ۵۳۸ سمت راست.

۹ مثلاً نک: جعفر سبحانی، *موسوعه طبقات الفقهاء*، ج ۳ ص ۳۷۱.

۲-۲- معترله:

این اندیشه کلامی در زمان حکومت بنی امیه و در عهد عبدالملک مروان (۶۵-۸۵ هجری) ظهور کرد. معتزله یا قدریه طرفدار قدرت و حریت اراده انسان بودند، و آدمی را در کردار و رفتار خویش آزاد می‌پنداشتند. این فرقه بر اثر نفوذ کلام مسیحی و زرتشتی در اسلام پیدا شدند^۱.

بر اساس بعضی دیدگاه‌ها پیدایش معتزله بی‌ارتباط با مسأله مرتکب گناه کبیره نمی‌باشد: می‌گویند روزی حسن بصری (۲۱-۱۱۰ق) در مسجدی در جمع شاگردان خویش به تعلیم مشغول بود که یکی از میان جمع برخاست و او را مخاطب قرار داد و گفت: در روزگار ما فرقه‌ای پیدا شده‌اند که مرتکب گناه کبیره را کافر و خارج از اسلام محسوب می‌کنند در همین حال فرقه دیگری به وجود آمده‌اند که به مرتکب گناه کبیره امید نجات و فلاح می‌دهند و معتقدند که ایمان واقعی با گناه کبیره منافات ندارد. این طایفه به هیچ روی عمل را جزء ایمان نمی‌دانند و معتقدند همانگونه که عبادت به کافر سودی نمی‌رساند، معصیت نیز به کسی که به خدا ایمان دارد زیانی نمی‌رساند اکنون به نظر تو، حق با کیست و کدام سخن را باید پذیرفت؟

پیش از آنکه حسن بصری پاسخی بگوید یکی از شاگردان او با گردنی بلند و کشیده برپا ایستاد و گفت: مرتکب گناه کبیره نه کافر مطلق است و نه مؤمن کامل، جایگاه او میانه کفر و ایمان است؛ یعنی منزلت بین المنزلتین. وی پس از اظهار این سخن، خود را به گوشه‌ای دیگر از مسجد رسانید و به توضیح عقیده خویش برای دیگران پرداخت، این مرد واصل بن عطاء بود. حسن بصری نگاه تندی به او انداخت و گفت: «اعتزال عنا» یعنی او از ما کناره گرفت. از همان روز واصل و پیروان او به «معتزله» یعنی کناره‌گیران موسوم شدند.

با آنکه فرقه‌های معتزله در میان خود دارای اختلافاتی بودند و هر کدام دیدگاه خاصی را عرضه می‌کردند اما بر روی هم در پنج مسأله اصولی با یکدیگر اتفاق نظر داشتند:

۱. قول در یکتایی و توحید و آن عبارت است از اینکه صفات خداوند غیر ذات او نیست.

۲. قول به عدل که از آن اعتقاد به قدر پدید آمد.

۱ محمد جواد مشکور، فرهنگ، مقدمه، ص ۳۷-۳۸.

۳. عقیده به «المنزله بین المنزلتین» و آن حالتی است میان دو جریان اصلی که یک

سویس به افراط و سوی دیگرش به تعصب و کوتاه بینی صرف آلوده بود.

۴. قول به وعده و وعید، بدین معنی که خداوند در قول خود در پاداش و کیفر

صادق است، چون اگر غیر از این باشد خلف وعده است و خلف وعده در ذات

خداوندی راه ندارد. در موردی ممکن است خدا از قول خود به عذاب عدول

نماید و آن در صورتی است که قلم بخشایش بر گناهان کسی کشد.

۵. امر بمعروف و نهی از منکر^۱.

سکه کلامی رائج در دهه های آغازین سده سوم اندیشه های عقل گرایانه معتزله است. در

ادامه روند شکل گیری مناظرات و مجالس کلامی باز که در دوران هارون خصوصاً وسیله برامکه

آغاز شد در این دوره نیز این مجالس و محافل علمی - حکومتی هم چنان پابرجاست و همانند

تمام آنچه می توان در طول تاریخ آن را مناظره آزاد نامید. این مجالس نیز با محوریت معتزله و با

برکناری کامل اهل حدیث - که البته خود نیز علاقه ای به این مباحث به جز به جهت دفع شبهه

نداشتند^۲ و با جهت دهی آنان به کار خود ادامه می دهد. عنوان کتاب هایی که از آن به *المجالس* یا

مجالس فلان تعبیر می شود - چه در میان امامیه^۳ و چه غیر آن^۴ - برگرفته از قسمتی از نتایج این

مناظرات است که توسط دبیران مخصوص ثبت و ضبط می شده است.^۵

علی رغم برداشتی اشتباه که حاکی از این است که اندیشه عقل گرایانه معتزله شیعه را مجبور

به ورود به بحث های کلامی و عقلی در مورد فلسفه دین کرد^۶ باید گفت که هر چند شیعه امامیه و

در رأس آن اصحاب ائمه علیهم السلام خود قبل از همه آغازگر اندیشه های عقلی بودند اما نبایستی از تأثیر

۱ احمد خاتمی، فرهنگ علم کلام، ص: ۱۹-۲۰.

۲ رک: دائره المعارف بزرگ اسلامی، مدخل اصحاب حدیث.

۳ ابن ندیم، فهرست ابن ندیم، ص ۹۱؛ یا در دوره بعدی ابوسهل نوبختی که: له مجلس یحضره جماعه من المتکلمین .. وله..

کتاب المجالس، همان، ص ۲۲۵.

۴ ابن ندیم، ص ۳۶؛ یا کتاب المجالس ابوهدیل [۲۲۶ یا ۲۳۰] در ابن ندیم، ص ۲۰۴؛ همچنین همان، ص ۲۲۱.

۵ رجوع به حسین مدرسی، میراث مکتوب یا .. برای سند این که توسط دبیران بوده ثبت و ضبطش.

۶ نک: سید حسین مدرسی، مکتب در فرآیند، ص ۲۰۴.

معتزله در کلام امامیه لاقلاً در نوع ورود و خروج به مباحث غفلت ورزید. به عنوان نمونه بایستی به بحث استطاعت توجه کرد که در این دوره به عده‌ای از اصحاب ائمه اهل الاستطاعه گفته می‌شد. اینان کسانی بودند که قائل به استطاعت قبل الفعل بودند و در نتیجه خواه ناخواه به نوعی اختیار و تفویض می‌رسیدند. زراره هنگامی که وارد مباحث کلامی شد در راس یکی از اصلی‌ترین جریان‌های استطاعت قبل الفعلی قرار داشت که گویا اصحاب و خاندان او در ادامه نیز دست از این قول برداشتند.

بدون تردید دوران مامون (۱۹۸ - ۲۱۸ ق.) را باید شروع دوران حمایت رسمی از تفکر اعتزال معرفی کرد، که به گونه کاملاً آشکار تفکرات این مکتب تبلیغ و گسترش یافت. وی جلسات مناظراتی بین محدثین و معتزله برقرار می‌کرد. معتزلیان را به خود نزدیک ساخته بود و رابطه خوبی با اصحاب حدیث نداشت. مامون حتی با شعار امر به معروف و نهی از منکر یکی از اصول اساسی اعتزال با مردم بیعت کرد. ثمامه بن اشرس (م. ۲۱۳ ق.) از نزدیکان مامون و حتی یحیی بن مبارک (م. ۲۰۲ ق.) استاد مامون بوده که هر دو از بزرگان معتزله به شمار می‌روند. مامون ثمامه بن اشرس را در مرو نزد خود دعوت کرده و پیشنهاد وزارت به او داده بود. ابن ابی دؤاد (م. ۲۴۰ ق.) وزیر مامون از دیگر معتزلیان دربار وی به شمار می‌رفت. او شاگرد ابوالهذیل علاف به شمار می‌رود. افزون بر این که، مامون با ابوالهذیل هم رابطه خوبی داشته است. رابطه مامون و معتزلیان به گونه‌ای بود که او به پیشنهاد نزدیکان معتزلی وزرای خود را انتخاب می‌کرد. همچنان که احمد بن خالد از بزرگان برامکه به پیشنهاد ثمامه بن اشرس به وزارت رسید.

وی با اهل کلام جلسات و مناظرات مختلف و متعددی برگزار می‌کرد. عقاید اعتزال را مطرح می‌نمود و تفکر اعتزال را در جامعه در مقام بالایی قرار داده بود.

مامون در سال ۲۱۷ ق. مسئله «خلق قرآن» را مطرح نمود که به دوران «محنت قرآن» معروف شده است. دورانی که مردم باید این مسئله را قبول می‌کردند و عاملی برای امتحان مردم و قاضیان شده بود. هر کس آن را نمی‌پذیرفت، کافر به شمار می‌رفت و شهادتش پذیرفته نبود و حتی مورد آزار، شکنجه، حبس قرار می‌گرفت و یا حتی به قتل می‌رسید. وی در این باره به شهرهای مختلف نامه‌نگاری کرده و تفکر اعتزالی را وسیله‌ای برای تفتیش اعتقادات مردم جامعه قرار داده بود و قبول و پذیرش این تفکر شرط واگذاری مناصب حکومتی شده بود. ابتدال این

تعصب کور به جایی رسید که در جریان مبادله اسرای روم با اسرای مسلمان شرط مبادله را برای سربازان مسلمان این قرار داده بودند که به خلق قرآن معتقد باشند. سربازانی که شاید در عمرشان اصلا به این معنا فکر هم نکرده بودند.

معتصم (۲۱۸ - ۲۲۷ ق) هم بعد از مأمون از این تفکر حمایت کرد. او رابطه عمیقی با بزرگان اعتزال داشت. او نیز برای ابوالهذیل احترام فراوان قائل بود. برخی از موالیان معتصم از دعاه و بزرگان معتزلی به شمار می‌رفتند. معتصم هر کسی را با این عقیده مخالفت می‌نمود به تندی سرکوب می‌کردو حتی به احمد حنبل (م. ۲۴۱ ق.) رحم نکرد و با شکنجه و تازیانه تلاش نمود این عقیده را بر او تحمیل کند. او نسبت به اهل حدیث بدبین بود.^۱

دی گیمارت دوره روتق معتزله - آن‌گونه که هنوز هم نظریه عمومی غالب است - را به دوره اول عباسیان محدود نمی‌داند و معتقد است که الغای دستور محنت توسط متوکل در سال ۲۳۴ ق/ ۸۴۸م صرفا نشانه پایان دوره‌ای است طی آن مکتب اعتزال حدود سی سال از نظر مساعد خلفای عباسی بهره‌مند بود. در حقیقت تا زمان تحقق این نقض حکم معتزله نه تنها در پایتخت بلکه در نواحی بی‌شماری از جهان اسلام نیز استقرار پیدا کرده بودند؛ مخصوصا در ایران که تصمیمات اخذ شده در بغداد لزوما تأثیری در آن نداشت.^۲

۱ برگرفته از: عباس میرزایی، تبیین رابطه اعتزال و حکومت، مقاله چاپ نشده.
۲ دی. گیمارت - حمیدملک ملکان، تاریخ و عقاید معتزله، هفت آسمان شماره ۲۰ ص ۱۶۰.

فصل دوم:

مراکز حضور شیعیان در عصر حضرت جواد علیه السلام

۱- گفتار اول: عراق

۱-۱- کوفه

کوفه یکی از مهم‌ترین شهرهای اسلامی در دوره نخستین تاریخ اسلام به شمار می‌آید که در سال ۶۳۸/۱۷م در ابتدا تنها بر اساس نیاز دولت اسلامی که بر مبنای فتوحات به وجود آمده بود^۱ تأسیس شد. ترکیب شیعی کوفه که به خصوص بعد از جریان جنگ جمل و تقسیم اساسی جامعه مسلمین به عثمانیان و علویان و انتخاب این شهر به عنوان مرکز حکومت امام علی علیه السلام شکل رسمی به خود گرفته بود بر مبنای حضور موالیان که عمده آنان را ایرانیانی تشکیل می‌دادند که در دوره‌های مختلف تاریخی همواره در کنار قیام‌های شیعی قرار داشتند صورتی جدی تری به خود گرفت. بر همین اساس کوفه همواره یکی از مهم‌ترین مناطق متراکم شیعی محسوب می‌شده است. شیعه در کوفه پایگاه بسیار گسترده‌ای داشت و به همین خاطر نیز بیش از سایر گروه‌ها از درگیری‌های جناحی در رنج بود.^۲

در مورد شهر کوفه و حضور شیعیان در آن شهر و فعالیت‌های آنان تلاش‌ها و تحقیقاتی انجام گرفته است. لوئی ماسینیون درباره جغرافیای تاریخی کوفه رساله پرباری تهیه کرده است.^۳ یکی از بهترین کارهایی که در باب تاریخ کوفه انجام شده کتاب تاریخ کوفه نوشته سید حسین

۱ سید حسین جعفری، تشیع در مسیر تاریخ، چاپ دفتر نشر، تهران، ۱۳۵۹ش، ص ۹۱.

۲ فان اس، ص ۲۳۴ متن اصلی.

۳ لوئی ماسینیون، جغرافیای تاریخ کوفه، ترجمه عبدالرحیم قنوات از ترجمه عربی تقی بن محمد المصعبی، انتشارات سمت، تهران: ۱۳۸۸.

براقی نجفی است که به دست سعید راد ترجمه شده است.^۱ محمد حسین رجیبی (دوانی) نیز اطلاعات خوبی در مورد شهر کوفه در اختیار ما می‌گذارد.^۲

شهر کوفه در دوره امام جواد علیه السلام شیعیانی را در بر داشته است که علی‌رغم مهاجرت آنان به بغداد، همیشه به عنوان بدنه اصلی شیعه در نظر گرفته می‌شدند و نقش اساسی در بسیاری از تحولات سیاسی آن دوره را ایفا می‌کرده‌اند.

بررسی تاریخ کوفه نشان می‌دهد که شهر کوفه دارای اکثریتی شیعه نشین از قبائل مختلف عربی و از قومیت‌های متفاوت غیر عرب با عنوان موالی بوده است.^۳ در پی درخواست عمر از سعد بن ابی وقاص برای تأسیس شهری جدید برای اداره جنگ به عنوان پادگانی شهری اولین گروه‌هایی که در این شهر اقامت گزیدند اعرابی بودند که در جنگ قادسیه شرکت کرده بودند^۴ و به عنوان اهل‌الایام و القادسیه شناخته می‌شدند. بنابر تقسیم سباعی که علی علیه السلام در مورد قبائل کوفه در اصلاح تقسیم هفتگانه سعد بن ابی وقاص انجام داد از همان اوائل شکل‌گیری کوفه اکثریت در این شهر با قبائل یمنی بود که همواره حامیان اصلی علی علیه السلام به شمار می‌رفته‌اند.

در این تقسیم‌بندی علی علیه السلام اعراب کوفه را به چهار گروه یمنی و سه گروه نزاری تقسیم کرده بود.^۵ موالی نیز که از لحاظ طایفه‌ای به یکی از قبائل عرب وابستگی داشتند به دلیل همین وابستگی و اتصالی که به قبائل شیعی کوفه داشتند و البته با پیش‌زمینه‌های قبلی بالطبع شیعه شدند. به اعتقاد برخی حمراء^۶ کوفه هم‌پیمان با قبیله شیعی عبدالقیس بودند^۱ قبائل دیگر شیعه ساکن در

۱ سید حسین براقی نجفی، تاریخ کوفه، ترجمه سعید راد رحیمی، چاپ اول، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، مشهد: ۱۳۸۱ ش.

۲ محمد حسین رجیبی (دوانی)، کوفه و نقش آن در قرون نخستین اسلامی، دانشگاه امام حسین علیه السلام، تهران: ۱۳۷۸.

۳ ماسینیون میگوید: قبیله تمیم عموماً سنی مذهب بودند، قبیله اسد نیز ضد تشیع بودند، همینطور تیره های کوفی بکر اغلب ضد شیعه بودند اما قبائل عبدالقیس، مذحج، کنده، تمامی تیره های همدان و قبیله بجیله که البته در ابتدا ضدیت داشت، همه شیعه بودند، لوثی ماسینیون، صص ۵۱-۵۴.

۴ نک: ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ترجمه مهدوی دامغانی، ص ۱۵۱؛ طبری، ترجمه فارسی، ج ۵، ص ۱۷۷۵.

۵ برای بررسی دقیقتر قبائل راک، سید حسین جعفری، تشیع در مسیر تاریخ، ۱۳۸۷ ش، صص ۱۳۱-۱۳۲؛ امیر جوان آراسته، - حمید ملک ملکان، تشیع عراق در قرون نخستین، جلد، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۹ ش، ص ۶۰.

۶ مراد از حمراء عجم‌ها بودند و عمدۀ رنگ عجم‌ها سفید یا سرخ است، لسان العرب، ج ۴، ص ۲۰۹.

کوفه نیز به نوعی دارای رابطه‌ای ولایتی با موالی بودند. قبیله همدان که از قبائل یمنی بود که پس از اسلام به کوفه آمده و در موارد فراوانی وفاداری خود را به تشیع نشان دادند^۲ و قبیله های مذحج و بجیله که یمنی بودند و کنده و خزاعه که از شیعیان محسوب می شدند همه و همه قبائل ساکن در کوفه بودند که موالیانی را دربر داشتند که بالطبع همگی به تشیع روی می آوردند.^۳ دلیل دیگری که موالی را به سوی تشیع سوق می داد مقایسه حکومت عادلانه علی علیه السلام با رفتاری بود که اعراب در مورد موالی انجام می دادند. موالی حتی قبل از روی کار آمدن بنی امیه شهروند درجه دو محسوب می شدند و کارهای سخت و پرمشقت را به آنان واگذار می کردند.^۴ نمونه این مسأله در برخورد خلیفه دوم با موالی مشهود است؛ وی اجازه ورود موالی به مکه را نمی داد و اعتقاد داشت که نباید نژاد عرب با عجمان مخلوط شود.^۵

بررسی سیر حوادث سیاسی کوفه پیوندی بنیادین با مسائل اساسی دنیای اسلام در طول تاریخ را به ما می نمایاند. دلیل این امر را می توان در پیوندی که مردم کوفه با خاندان اهل بیت علیهم السلام داشتند جستجو کرد که این پیوند چه سیاسی باشد و چه اعتقادی همواره باعث ایجاد زاویه‌ای حتی در بسیاری موارد غیر قابل اصلاح با حکومت‌های وقت بوده است. شرکت فعال در جنگ‌های سه گانه امیرالمؤمنین علیه السلام، همراهی با فرزند او امام حسن علیه السلام و بعداً جدانشدن شیعیان سیاسی از آن حضرت، دعوت آنان از امام حسین علیه السلام برای جنگ با فرزند معاویه بن ابی سفیان از نمونه‌های بارز این پیوند است. حضور شیعیان با مرکزیت جامعه شیعی کوفه در عمده قیام‌هایی که بر علیه حاکمیت امویان و بعد از آن در مقابل ظلم عباسیان بود نیز می تواند شاهد دیگری بر تأثیرات مهم کوفه در سرزمین اسلامی محسوب شود. این قیام‌ها را بایستی از بعد از حادثه عاشورا و در پی خونخواهی از فرزند علی بن ابیطالب پی گیری نمود. جنبش‌های مهمی همچون قیام توابین در

→

۱ امیر جوان آراسته، - حمید ملک ملککان، ص ۶۳، به نقل از کامل مصطفی شیبی در الصله بین التصوف و التشیع، ج ۱، ص ۱۳۹.

۲ رک: امیر جوان آراسته، - حمید ملک ملککان، ص ۶۰.

۳ مصطفی، سلطانی، تشیع بصره در قرون نخستین، ص ۶۰.

۴ رسول، جعفریان، تاریخ تشیع، ۳ جلد، ج ۱، ص ۱۱۱ به نقل از عقد الفرید، ج ۳، ص ۴۱۳.

۵ رسول، جعفریان، همان، به نقل از المصنف ج ۵، ص ۴۷۴ و ج ۶، ص ۵۱-۵۴.

منطقه جزیره به رهبری سلیمان بن سرد^۱ و در پی آن قیام مختار بن ابی عبیده ثقفی^۲ که با حمایت حداکثری موالی و ایرانیان انجام شد و همچنین قیام زید بن علی بن الحسین علیه السلام نیز با اتکا به شیعیانی صورت تحقق پیدا کرد که در کوفه می‌زیستند.

با توجه به مهاجرت بسیاری از قبائل که در ابتدا ساکن کوفه بودند به نقاط دیگر در ادوار مختلف^۳ ترکیب جمعیتی در کوفه در این دوره به وضوح مشخص نیست اما به نظر می‌رسد که اکثریت شیعی خود را همچنان حفظ نموده است. بنای شهر بغداد همه چیز را تغییر داد و عباسیان علی‌رغم اینکه قیام خود را از کوفه آغاز کرده بودند ولی بعد از بنای بغداد و انتقال مرکز حکومت عباسی به آنجا این شهر از رونق سیاسی افتاد و عمده رجال و سرشناسان کوفی به بغداد هجرت کردند و حتی مکتب‌های کلامی و حدیثی کوفه به بغداد منتقل شدند. اما کوفه همچنان از ترکیبی برخوردار بود که هر کس سودای آشوب و شورش بر علیه حکومت در سر داشت به سوی کوفه نظر می‌افکند.^۴ علویان که بنی‌عباس را مخالف با آرمان‌های خود یافتند و متوجه شدند که اینان نیز همچون امویان راه ظلم و ستم را در پیش گرفته‌اند بارها در نقاط مختلف سر به شورش و قیام برداشتند. ابوالفرج اصفهانی لیستی از کشته‌شدگان علوی در دوران مأمون و معتصم یعنی دو خلیفه معاصر با حیات امام جواد علیه السلام را در اختیار می‌گذارد.^۵ قیام ابوالسرایا سری بن منصور که در زمان مأمون در مخالفت با حکومت عباسی شکل گرفت و عمده کشته‌شدگان مذکور در این قیام به شهادت رسیدند از کوفه و در سال ۱۹۹ شروع شد.^۶ در قیام محمد بن قاسم زیدی که در طالقان به وقوع پیوست مردمان کوفی نیز نقش داشته‌اند. بنابر نقل یکی از همراهان کوفی او در این قیام کوفی‌ها در ابتدا با او بیعت کردند ولی بعد از وی رویگردان شدند و تنها حدود پانزده نفر از

۱ ترمیننی، رویدادهای تاریخ اسلام، ج ۱، ص ۲۱۸.

۲ برای شرح حال مختار و روایات و مدح و ذم او نک: کشی: ۱۲۵.

۳ برای تبیین کامل تر نک: سید حسین جعفری، تشیع در مسیر تاریخ، چاپ دفتر نشر، تهران، ۱۳۵۹ش، صص ۹۱-۱۱۲ (بخش کوفه).

۴ رجبی (دوانی)، کوفه و نقش آن در قرون نخستین اسلامی، صص ۴۰۹، ۴۱۳.

۵ ابو الفرج علی بن الحسین الأصفهانی (م ۳۵۶)، مقاتل الطالبیین، تحقیق سید احمد صقر، بیروت، دار المعرفة، بی تا، صص ۴۲۱-۴۷۵.

۶ ابو الفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ۴۲۴، ۴۴۱.

کوفیان ملازم رکاب او ماندند. مویب محمد بن قاسم از عراق به سمت ایران حرکت کرد در حالی که چهل هزار مسلمان عراقی ملازم رکابش بودند^۱.

۱-۱-۱- اصحاب کوفی:

در میان اصحاب امام نهم علیه السلام نیز کوفیان حضور چشمگیری دارند. راویان و اصحابی همچون موسی بن القاسم البجلی^۲، علی بن اسباط کندی^۳ فطحی^۴ (که احتمالاً چون کندی است کوفی هم محسوب شود)، عبدالرحمن بن ابی نجران کوفی قمی، ایوب بن نوح بن دراج^۵ حضور دارند. جعفر بن محمد بن یونس الاحول نیز از موالی قبیله بجیله از قبائل اصلی شیعی کوفه است^۶. هجرت اشعری ها از کوفه در پی کشته شدن محمد بن سائب اشعری به دست حجاج ثقفی از علائم حضور پرننگ شیعه در کوفه تا آن دوره است.

بنابراین با توجه به موارد ذکر شده شهر کوفه همچنان در این دوره از شهرهای مورد توجه محسوب می شده است و علی رغم اینکه بسیاری از بزرگان کوفه بعد از انتقال پایتخت به بغداد مهاجرت کردند و حتی بعضی از مکاتب کلامی شیعه نیز به بغداد منتقل شد (همچون مدرسه هشام بن حکم که توسط یونس بن عبدالرحمن در بغداد پی گیری شد) اما باز هم دارای یک مرکزیت سیاسی برای شیعیان بوده و به عنوان پایگاهی برای ترویج فکر شیعی محسوب می شده است.

مباحثی که در مورد کوفه جای فراوانی برای کار دارد و می تواند به عنوان کارهای پژوهشی در آینده در دستور کار قرار بگیرد از این قرار است. مثلاً اینکه در دوره ای از تاریخ که در این نوشتار پی گیر آن هستیم شهر کوفه حاوی چه قبائلی بوده است، چه مذاهب و فرقی در کوفه حضور داشتند، آیا ترکیب شیعیان و دیگران و.. نسبت به گذشته و ابتدای شکل گیری

۱ ابو الفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ۴۶۵-۴۶۶.

۲ برقی، رجال، ص ۵۶.

۳ برقی، رجال، ص ۵۵.

۴ کشی، ۵۶۲.

۵ برقی، ص ۵۷؛ رک: همین نوشتار بحث ایوب بن نوح در بخش یمن.

۶ نجاشی، ص ۱۲۰؛ رک: همین نوشتار بخش یمن.

تغییر کرده است؟ اگر آری، چرا و چگونه، و اینکه سکونت در کوفه در این دوره آیا هنوز قبیله‌ای بوده یا به صورت شهری در آمده است.

۱-۲- بصره

تاریخ شهر بصره به طرز وثیقی با تاریخ جنوب عراق گره خورده است به طوری که جدا کردن هر یک از دیگری در بررسی‌های تاریخی امکان پذیر نیست.^۱ وقتی سخن از بصره در قرون نخستین اسلامی به میان می‌آید منظور شهری است که هم اکنون ویران شده و در نزدیک بصره کنونی در روستای زیر نشانه‌هایی از آن یافت می‌شود.^۲ این شهر بنابر اختلاف آراء بین سالهای چهارده تا هجده^۳ یا از دیدگاهی دیگر^۴ عتبه بن غزوان در سال چهارده در آن اردو زد و در ساله هفدهم به دستور عمر به منظور کاربری نظامی بنا نهاده شد.^۵ بصره نیز همانند کوفه با عنوان یک پادگان نظامی برای سهولت در امر فتح عراق^۶ و ایران^۷ تاسیس شد. اولین باری که به در بصره به گروهی به نام طرفداران علی علیه السلام برمی‌خوریم در ماجرای قتل عثمان است.^۸ مردم بصره در ابتدای دوران امامت امام علی علیه السلام عثمانیه و از مخالفان حضرت امیر بودند. لذا طلحه و زبیر و عایشه به بصره پناه بردند و موفق شدند که مردم بصره را بر علیه امیر المومنین بشورانند. بعد از جنگ جمل امام علیه السلام با سخنان خود در اجتماع عظیم مردم بصره آنان را مجاب کرد و چنان وجدان آنان را بیدار کرد که در مدت کوتاهی بصره به یه یکی از مهمترین مراکز تشیع بدل شد. تا اینکه سال ۴۵ که زیاد بن ابیه والی بصره گردید و کشتار فجیعی راه انداخت و مجددا شهر را به امویان بازگرداند.

۱ الکساندر آداموف، ولایه البصره فی ماضیها و حاضرها، ص ۳۰۲، ترجمه هاشم صالح التکریتی، الفرات، بیروت: ۲۰۰۹م.

۲ دانشنامه جهان اسلام مدخل بصره ترجمه مدخل بصره از اسلام لیدن.

۳ نک: مصطفی سلطانی، تشیع بصره در قرون نخستین، فصلنامه تاریخ اسلام، سال سوم، پاییز ۸۱، شماره مسلسل ۱۱.

۴ Encyclopeda of Islam, ed: AL-Basrah, Ch. Pellat.

۵ زکریا بن محمد بن محمود القزوی، آثار البلاد و اخبار العباد، جلد ۱، چاپ اول، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۳ش ص ۳۶۸.

۶ الکساندر آداموف، ص ۳۰۲.

۷ Ibid, p.

۸ اسماعیل رضایی، شیعیان بصره از سال ۳۵ تا ۶۱، مجله مشکوه، شماره ۸۲، بهار ۱۳۸۳ش، ص ۱۲۹.

این شهر به غیر از جمل و کشتار زیاد شاهد حوادث دیگری همچون قیام ابراهیم بن عبدالله بن حسن بن علی علیه السلام که در سال ۱۴۴ روی داد بوده است.

اگر چه همواره در طول تاریخ بصره با عنوان شهری یکپارچه سنی و عثمانی معرفی شده است و هرچند که این واقعیت را نمی توان انکار کرد که این شهر در دوره های اولیه از اکثریت سنی مذهب برخوردار بوده است^۱ اما واقعیت این است که این شهر همواره شیعیانی را در برداشته که علی رغم جمعیت کمترشان در سرنوشت آن نیز دخیل بوده اند و به مرور زمان و در پی تغییرات و تحولات انسانی فراوان در سالهای حدود قرن پنجم به شهری با بافت شیعی تبدیل شده است و در دوره امام جواد علیه السلام در حال حرکت به این سمت بوده و همچنین یکی از مراکز اصلی تجمع معتزلیانی محسوب می شده که از لحاظ دیدگاه های کلامی در تقابل با معتزله بغداد بوده اند.

در ابتدای قرن سوم و در دوره امامت امام جواد علیه السلام بصره علی رغم کاسته شدن اهمیتش به دلیل بنای شهر بغداد و از بین رفتن موقعیت نیمه مستقل بصره و در پی آن تسلط زطها از ۲۰۵ تا ۲۲۹ بر این ناحیه می توان گفت که شهر در اوج شکوفایی بود و جمعیتی فراوان داشت^۲.

منابع تاریخی شهر بصره را شهری سنی و طرفدار عثمان معرفی کرده اند اما تحقیقات نشان می دهد که بصره قدیم تماما طرفدار عثمان نبوده اند بلکه فی الجمله عثمانی بوده اند و در سده های نخستین شیعیانی هم در این شهر سکونت داشته اند^۳. علی رغم اینکه بدون شک گرایش عمده در این شهر گرایش عثمانی و سنی بوده است شواهد فراوانی بر وجود گرایش شیعی در میان مردم بصره وجود دارد. بنا به گفته سلطانی ممانعت بعضی قبائل از همکاری با عایشه، آمادگی قبیله اخنف بن قیس برای شرکت در جمل در مقابل عایشه، مقابله هفتصد نفر از بصریان به دستور عثمان بن حنیف والی امیرالمؤمنین علیه السلام با سربازان طلحه و زبیر، شرکت شیعیان بصره در پیکار صفین، وجود شیعیانی در سپاه امام حسن علیه السلام، شرکت بسیاری از شیعیان بصره در واقعه کربلا و

۱ دائرة المعارف تشیع با برداشتی اشتباه از تاریخ یعقوب بصره قرن دوم را دارای اکثریت شیعی می داند: د. تشیع، ج ۳، ۲۶۴، بصره؛ برای مقایسه نک: یعقوبی، ترجمه، ج ۲، ص ۳۶۹.

۲ دانشنامه جهان اسلام، مدخل بصره.

۳ برای ارائه شواهد کلینی و استدلال در این زمینه نک: مصطفی سلطانی، تشیع بصره در قرون نخستین، مجله فصلنامه تاریخ اسلام، سال سوم، پاییز ۸۱، شماره مسلسل ۱۱، سراسر مقاله.

شهادت هشت شیعه بصری در آن واقعه، وجود روات شیعی بصری، شرکت بصریان در قیام زید بن علی علیه السلام و در قیام ابراهیم بن عبدالله و قیام های دیگر، وجود فرهیختگان شیعی در بصره همچون ابوالاسود دوئلی، فرزددق و سید حمیری و در نهایت وجود بعضی فرقه های شیعی در بصره نشان گر این امر است که بصره قدیم کلا عثمانی مذهب نبوده و مذاهب دیگر هم چون تشیع نیز در بافت سیاسی - مذهبی آن وجود داشته است و در زمان های متعدد این گروه بصری خود را نمایان می کرده است.

به گفته او از مهم ترین دلایل رواج این اندیشه که بصریان صرفاً عثمانی مذهب بوده اند تبلیغاتی است که در طول تاریخ در این مورد انجام گرفته است و منابع تاریخی به دلایل عدیده ای هم چون وجود حکومت های عثمانی و تسخیر تریبون های تبلیغاتی به وسیله آنها از بدو حیات سیاسی مذهبی این شهر بصره را شهری سنی مذهب و عثمانی معرفی کرده اند.^۱

شیعیان بصره هیچ گاه از صحنه سیاسی - مذهبی شهر محو و نابود نشدند و بعد از قرن پنجم و فراهم شدن زمینه های گسترش تفکر شیعی در بصره تشیع در این شهر رو به گسترش نهاد به نحوی که بعدها مذهب غالب این شهر شیعه شد و بصره امروزی نیز به همین دلیل از جمله شهرهای شیعه نشین عراق به شمار می آید.^۲

اما در مورد معتزله لازم به ذکر است که همانطور که گفته شد در این مقطع زمانی آنان در مرحله شکوفایی و تکامل یافتن مکتبشان بودند و تحت حمایت حکومت برای استحکام خط فکری خود و ضربه زدن به گروه های دیگر و تضعیف موقعیت آنان به هر شکلی بهره برداری میکردند.^۳

معتزلیان بصره را می توان معتزلیان سنتی و معتزله بغداد را می شود معتزله ای نام نهاد که نماینده خط فکری جدید معتزلی بودند که در بغداد توسط بشر بن معتمر پایه گذاری شد. هر چند معتزله بغداد از جهاتی دیگر همچون مساله محنت قرآن دچار افراط شده بودند اما معتزلیان بصره

۱ همان، ص ۵۶.

۲ نک: مصطفی سلطانی، سراسر مقاله.

۳ سید جعفر مرتضی، زندگانی سیاسی امام جواد، ص ۴۲.

بر خلاف بغدادیان نه تنها اعتقادی به افضلیت علی علیه السلام نداشتند بلکه حتی با شیعیان زیدی که اصول خود را از معتزله گرفته بودند صرفاً به خاطر تشیعیان خصومت نشان می‌دادند^۱. بنابراین به نظر می‌رسد که بصره صحنه تاخت و تاز معتزله با شیعیانی بوده است که در نقطه مقابل آنان قرار داشته‌اند.

۱-۲-۱- بررسی تنی چند از معتزلیان بصره:

در اینجا به بررسی تعدادی از معتزلیان بصری که هم دوره با امام جواد علیه السلام بودند می‌پردازیم:

الف- معمر بن عباد سلمی (م ۲۱۵)

او از سران معتزله بصری محسوب می‌شود که ساکن بغداد بوده و متکلمان بزرگی همچون بشر بن معتمر (بنیانگذار مکتب کلامی معتزله بغداد)، هشام بن عمرو و ابوالحسین مدائنی از شاگردان او محسوب می‌شوند^۲. او همچون دیگر بصریان^۳ یکی از طرفین جمل را بدون تعیین مصیب و دیگری را مخطیء می‌داند^۴. این در حالی است که بغدادیان حکم به حقانیت علی علیه السلام در جریان جنگ جمل و خطاکار بودن اصحاب جمل می‌کنند و می‌گویند که آنان خطاکارند اما خطایشان منجر به کفر و یا فسق آنان نمی‌شود^۵.

ب- هشام بن عمرو الفوطی (م ۲۲۶ یا قبل از ۲۱۸):

شبلی می‌گوید: او یکی از معتزله بصره و از شاگردان ابوالهذیل علاف است. وی در روزگار مامون به بغداد رفت و در همانجا درگذشت. هم چنین وی به نقل از بغدادی بیان می‌کند

۱ یعقوب جعفری، دیدگاه‌های مختلف معتزله بصره و معتزله بغداد، نام مجله، شماره دوره، شماره مجله، ماه یا فصل یا سال انتشار، ص ۴۳.

۲ لمقالات و الفرق، تعلیقات مصحح، فقه ۴۰، ص ۱۵۱.

۳ رک: یعقوب جعفری، صص ۴۱-۴۲.

۴ سعد بن عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، ص ۱۲.

۵ عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۱۹-۱۲۰.

که هشام در عقیده‌اش آنچنان متعصب بود که علی رغم اینکه کشتن هر جاننداری را ممنوع میدانسته است اما کشتن مخالفان مذهب اعتزال را جائز می‌شمرده است.^۱

اسفراینی در التبصیر هشام را هنگام شمردن فرقه‌های معتزله رئیس فرقه‌ای با عنوان هشامیه معرفی کرده و او را مبدع بدعت‌های فراوان و خرق اجماعات زیاد در میان مسلمین معرفی کرده است.^۲ هشام الفوطی و شاگردش عباد بن سلیمان میگویند که هم علی و هم طلحه و زبیر برحق بودند.^۳

ج- جاحظ (م ۲۵۰ یا ۲۵۵):

ابو عثمان عمرو بن بحر جاحظ بصری که فرقه جاحظیه بدو منسوب است. وی شاگرد ابراهیم بن سیار بلخی معروف به نظام معتزلی است.^۴

د- ابوالهذیل، محمد بن الهذیل بن عبدالله بن مکحول ابوالهذیل العلاف البصری (م ۲۳۵)

وی از موالی عبدالقیس است و در سال ۱۳۴ یا ۱۳۱ به دنیا آمد و می‌گویند که در ابتدای ایام متوکل در سال ۲۳۵ در سن صد سالگی از دنیا رفته است. وی در کلام شاگرد عثمان الطویل، مصاحب واصل بن عطاء بود.^۵ گزارشی وجود دارد که می‌تواند شاهدهی بر تشیع او باشد. وقتی احمد بن ابی دواد بر جنازه او نماز می‌خواند مشاهده شد که بر طبق رسم شیعه در نماز پنج تکبیر گفت و وقتی در این باره از او سوال شد جواب داد که ابوهذیل متشیع بود.^۶

۱ شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی، ۱ جلد، چاپ اول، اساطیر، تهران: ۱۳۸۶ ش، ص ۲۰۷.
۲ اسفراینی، ابوالمظفر، التبصیر فی الدین، ۱ جلد، چاپ اول، المکتبه الازهریه للتراث، قاهره، بی تا، ص ۶۴؛ همچنین نک: عبدالقاهر بغدادی، الملل و نحل، ۱ جلد، چاپ سوم، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۲ م، ص ۱۱۰.
۳ شیخ مفید، الجمل، ۱ جلد، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول، قم، ۱۴۱۳ ق، ص ۶۴.
۴ احمد خاتمی، ص ۹۱.
۵ شریف مرتضی، امالی مرتضی، ۲ جلد، دارالفکر العربی، قاهره، ۱۹۹۸ م، ص ۱۷۸.
۶ مصطفی سلطانی، ص ۵۲، به نقل از فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۲۵۴.

هـ- نظام، ابو اسحاق ابراهیم بن سیار بن هانی؛ (م ۲۲۰ تا ۲۳۰)^۱

بعد از ابوهدیل شاگردش نظام که استاد مأمون و ندیم خاص او بود علم کلام را نهایت درجه ترقی و توسعه داد. او در فلسفه بسیار متبحر بود و به خاطر سخنانش در فلسفه مورد تکفیر بسیاری واقع شده بود. او به حدی حافظه اش قوی بود که شاگردش جاحظ همیشه می گفت که در هر هزار سال شخصی بدینسان به وجود می آید که در تمام عالم همتای او یافت نشود.^۲

۱-۲-۲- بزرگان شیعی در بصره:

همچنان که بیان شد یکی از دلائل وجود تشیع در بصره وجود رجال شیعی بصری است. بزرگانی همچون ابوالاسود دوئلی (م ۶۹)، خلیل بن احمد فراهیدی (م ۱۷۵)، فرزندق شاعر (متولد ۱۹ وفات در سن نود سالگی)، سید حمیری (م ۱۷۳) و دیگران که در بصره زندگی می کردند^۳. به عنوان نمونه به ابان، بکر بن محمد بن حبیب بن بقیه ابوعثمان المازنی اشاره می شود که با امام جواد علیه السلام نیز هم عصر است. نجاشی او را سید اهل نحویون و لغویون بصره و از علمای امامیه معرفی می کند و می گوید که او در سال ۲۴۸^۴ از دنیا رفته است^۵ و حلی بدون ذکر منبعی او را کلمه تقه را به عبارت نجاشی اضافه می کند^۶. ابوخدش مهری نیز از اصحاب امام جواد علیه السلام محسوب می شود^۷. هر چند که مهره را از محلات بصره شمرده اند^۸ اما این احتمال وجود دارد که این شخص از اعضای طایفه یمنی الاصل مهره باشد. طبری در دلائل الامامه حدیثی از امام رضا علیه السلام به نقل از او روایت کرده است^۹. در ادامه همین روایت وی از امام جواد علیه السلام هم روایت

۱ محمد جوادمشکور، فرهنگ، ص ۱۸ از مقدمه؛ رک: مقاله سلطانی و منابعش، ص ۵۳.

۲ شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ص ۳۵-۳۶.

۳ نک: مصطفی سلطانی، ص ۴۵.

۴ درمورد اختلاف در تاریخ وفاتش که بین ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۸۴ و ۲۳۰ مردد است نک: مصطفی سلطانی.

۵ نجاشی، ص ۱۱۰.

۶ حلی، الخلاصه، ص ۲۶.

۷ طوسی، رجال، ۳۷۹؛ برقی، رجال، ۵۷.

۸ کشی، ۴۴۷.

۹ محمد بن جریر بن رستم طبری آملی صغیر (قرن ۵)، دلائل الامامه، جلد، انتشارات بعثت، قم، ۱۴۱۳ق، ص ۳۹۰.

می کند. بنابراین او از اصحاب امام رضا علیه السلام نیز بوده است. تنها همین یک روایت از او موجود است.^۱ نجاشی او را ضعیف و غالی می داند و عبارت فی مذهب ارتفاع را درباره او به کار می برد.^۲ کشی می گوید: محمد بن مسعود از یوسف بن سخت و او از ابو خدش نقل می کند که ابو خدش می گفت که من با هیچ ذمی مصافحه نکردم و به خانه هیچ ذمی داخل نشدم و هرگز دارو نخوردم و هرگز فصد نکردم و هرگز غسل جمعه را ترک نکردم و هرگز به خانه والی یا قاضی وارد نشدم.^۳ تنها همین یک روایت به ما نشان می دهد که وی شاگردی به نام یوسف بن سخت داشته است؛ یوسف بن سخت کسی است که از هیچ کدام از ائمه روایتی نقل نکرده است.^۴ او بصری بوده و ابن غضائری او را غالی و ضعیف می داند و می گوید که قمی ها او را از نوادر الحکمه استثنا کرده اند.^۵ کشی داستانی در باره او نقل کرده است.^۶

بنابراین با توجه به موارد فوق در این دوره بصره دارای ترکیبی آمیخته از گروه های مختلف کلامی و سیاسی بوده و صرف نظر از تأثیرات جدی شیعه حتی در بدنه فعال معتزلی بعد از احیای معتزله بصره توسط ابوعلی جبائی، شیعه همواره در تاریخ سیاسی و کلامی بصره دارای تأثیرات چشمگیر بوده است. بصره در این دوره در حال گذران مرحله گذار از اعتزال سنتی بصری به اعتزال جدید بوده و در حال آماده شدن برای فراهم موقعیتی مناسب برای بسط تشیع به عنوان اندیشه کلامی و سیاسی برتر بوده است.

۱ نک: عزیز اله عطاردی، عزیز الله عطاردی، مسند الامام الجواد علیه السلام، ص ۳۹-۴۰.

۲ نجاشی، ۲۲۹.

۳ کشی، ۴۴۷؛ عزیز الله عطاردی، مسند امام جواد علیه السلام، ۲۵۴.

۴ طوسی، رجال، باب ذکر اسماء من لم یرو عن احد من الائمة، ص ۴۵۰.

۵ ابن غضائری، رجال، ص ۱۰۳.

۶ کشی، ۵۲۶.

۲- گفتار دوم: یمن

مطالعه تاریخ اسلام و خصوصاً تاریخ تشیع بدون آگاهی از تاریخ اعراب جنوبی و یمنی امکان پذیر نیست. با توجه به اینکه شکل گیری اولیه اسلام در یمن به دست امیرالمؤمنین علی علیه السلام بوده است و با عنایت به اینکه این منطقه همواره دربرگیرنده شیعیانی با عنوان شیعه اعتقادی بوده است و اصلاً تشیع در نزد اهل یمن با محبت به آل‌البت علیهم السلام آغاز شده^۱ و بایستی اذعان داشت که در طول قرن دوم اتجاهات شیعی تأثیر واضح و شدیدی در حیات سیاسی یمن و هم چنین نوع تعامل خلفای عباسی با آن منطقه داشته است^۲ بنابراین یکی از مناطقی محسوب میشود که در مباحث مربوط به تاریخ تشیع اهمیت فراوانی دارد. لازم به ذکر است که با عنایت به اینکه دعوت اسماعیلیه در یمن از سال ۲۶۸ شروع شد^۳ و تشکیل اولین دولت زیدی در سال ۲۸۰ اتفاق افتاد^۴ مطالعه ی تحقیقاتی این نوشتار در مورد یمن مباحث مربوط به اسماعیلیه را شامل نمی‌شود.

در مورد تاریخ حضور شیعه و مناسبات مذهبی شیعه در یمن، نوشته های دکتر محمد عیسی الحریری کار هر چند مختصر اما قابل توجهی است. وی در این کتاب با عنوان *الاتجاهات المذهبية فی الیمن حتی نهاییه القرن الثالث* به بررسی فرقه های اباضیه، شیعه امامیه، اسماعیلیه، زیدیه و اهل سنت در یمن در سه قرن نخستین پرداخته است^۵. در مورد تاریخ یمن یکی از بهترین کارهایی که انجام شده تحقیق دکتر حسن سلیمان محمود استاد دانشگاه بغداد است که در سال ۱۹۶۹م با عنوان

۱ الدکتور محمد عیسی الحریری، *الاتجاهات المذهبية فی الیمن حتی نهاییه القرن الثالث الهجری*، جلد ۱، چاپ دوم، عالم الکتب، بیروت، ۱۹۹۷م، ص ۳۳؛ نک: اصغر منتظر القائم، نقش قبائل یمنی در حمایت از اهل بیت علیهم السلام (قرن اول هجری)، جلد ۱، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۰ش، فصل سوم.

۲ محمد عیسی الحریری، ص ۳۹.

۳ نک: الحریری، ص ۴۵.

۴ مهدی فرمانیان، آشنایی با فرق تشیع، انجمن علمی ادیان و مذاهب، جلد ۱، چاپ اول، قم: ۱۳۸۷ش، ص ۹۶.

۵ محمد عیسی الحریری، همان.

تاریخ الیمن السیاسی به چاپ رسیده است. در مقدمه این تحقیق به بررسی تاریخ یمن از دولت معینان تا ظهور اسلام پرداخته شده و در بدنه آن مباحث تاریخی مربوط به یمن از عهد پیامبر ﷺ به بعد را پی گیری کرده است و فصل مربوط به یمن در عهد خلفای اموی و عباسی مطالب جالب توجهی را در اختیار می گذارد. پی. بهن است^۱ در دائره المعارف اسلام چاپ لیدن مدخل طولانی یازده صفحه‌ای جامعی را درباره یمن به رشته تحریر در آورده و اطلاعات خوبی به دست می دهد. وی بعد از توضیحات کلی در باره جغرافیا و وضعیت یمن ابتدا به تاریخ یمن پیش از اسلام پرداخته و آنگاه مفصلاً وارد تاریخ پس از اسلام یمن شده است. در این باره وی بیشتر تمرکز خود را بر روی دولت های زیدی در یمن گذاشته است. از دیدگاه او اولین سلسله حکومتی بعد از اسلام در یمن یعفوریه نام دارد^۲. وی به تهاجمات ترک ها به یمن پرداخته و عنوان دو بحث خود را تصرفات اولیه ترک ها (در سال ۹۴۵ق) و تصرفات ثانویه ترک ها در یمن قرار داده است. او در نهایت به لهجه ی یمن توجه نشان داده و سه صفحه در آن باره بحث کرده است. اما متأسفانه هیچ توجهی به منشأ اسلام در یمن، دولت های یمن و نقش عمده ی شیعه در یمن نشان نداده است^۳. تنها کتابی که با محوریت تشیع و بر اساس روابط یمنیان با اهل بیت ﷺ تالیف شده کتاب نقش قبائل یمنی در حمایت از اهل بیت است که بررسی خود را تا قیام مختار بیشتر ادامه نداده اما مباحث قابل استفاده ای را در بر گرفته است^۴.

با مطالعه تاریخ یمن می توان به این نتیجه دست پیدا کرد که یمنی ها همواره از بازیگران اصلی در صحنه های سیاسی جامعه اسلامی محسوب می شدند و علی رغم مهاجرت بسیاری از آنان به مناطق شمالی خصوصاً عراق اما در ابتدای شکل گیری دوره دوم عباسیان به دلیل دوری از مرکز خلافت، این منطقه بستر مناسبی برای فعالیت های سیاسی شیعیانی محسوب می شده که با حکومت عباسیان به نوعی زاویه داشتند و در نتیجه در این دوره به عنوان منطقه ای نسبتاً بکر برای ترویج هر نوع فکر شیعی به مرور شاهد مهاجرت زیدیان شده است که در اواخر قرن سوم

۱ p.behstedt

۲ see: encyclopedia of Islam, vXLp۲۷۲

۳ see: Ibid, pp۲۶۹-۲۸۰

۴ اصغر منتظر القائم، سراسر کتاب.

پایه گذار اولین حکومت زیدی در یمن شدند. در پایان به بررسی اصحاب یمنی حضرت پرداخته خواهد شد.

اسلام منطقه یمن از ابتدا با گرایش قوی به تشیع آغاز شد. دلیل اصلی این امر این است که در ابتدا پیامبر ﷺ خالد بن ولید را برای دعوت اهل یمن به آنجا فرستاد اما بعد از اقامت شش ماهه او کسی دعوت او را قبول نکرد. در این هنگام بود پیامبر ﷺ علی بن ابی طالب را برای دعوت اسلام به آنجا فرستاد و در مدت کوتاهی تمام قبائل یمنی از این طریق به اسلام مشرف شدند. براء می گوید: بعد از اینکه علی را آورد شد نماز صبح را با ما خواند و آنگاه ما را در یک صف قرار داد و نامه پیامبر ﷺ را برای ما خواند، پس بلافاصله همدانیان در یک روز مسلمان شدند...^۱.

بعد از اینکه مردم یمن اسلام را پذیرفتند علی را از اصحابش را در میان آنان قرارداد و خود نزد پیامبر ﷺ رفت.^۲

در دوره خلفای نخستین یمن شاهد تحولاتی بوده که هر کدام در جای خود نیاز به بررسی بیشتر و جامع تری دارد. در دوره ابوبکر فتنه اسود عنسی که ادعای پیامبری داشت نمایان تر است. مسافرت علی برای بار دوم به یمن نیز از حوادثی است که منجر به تشیع تعداد بیشتری از آنان گردید.^۳ در دوران عمر یعلی بن امیه والی یمن شد و تعداد زیادی از مردم یمن را به شام و عراق هجرت داد.^۴ در ماجرای فتنه قتل عثمان یمنی ها به دو دسته تقسیم شده و عمده آنان به علی و عده ای نیز به معاویه پیوستند و هر کدام به جنگ با دیگری پرداختند.^۵ در زمان خلافت علی آن حضرت، عبیدالله بن عباس را به صنعاء و سعید بن سعید را بر سپاه یمن قرار داد. همدانیان از جمله

۱ حسن سلیمان، تاریخ الیمن سیاسی، ص ۵۴ به نقل از طبری، تاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار التراث، بیروت، ۱۳۸۷ق، ج ۳ ص ۱۳۲.

۲ همه از تاریخ الیمن سیاسی، ص ۵۴-۵۵.

۳ همان، ص ۸۰ به نقل از بن سمره (قرن ۶) در کتاب طبقات فقهاء الیمن تحقیق فواد السید.

۴ همان، ۷۷ بدون ارجاع: قد قام هذا الوالی باستنفاار اهل الیمن الی الشام و العراق...

۵ همان، ۷۹.

یاری کنندگان اصلی علی علیه السلام در صفین بودند. مالک اشتر نخعی نیز از یمنی هایی است که از سرداران تراز اول علی علیه السلام محسوب می شود.

قبل از اتمام نزاعی که معاویه بر سر حکومت ایجاد کرد و قبل از اینکه حکومت را به دست بگیرد بسر بن ارمیه را همراه با سی هزار سرباز به عنوان والی به یمن فرستاد و دستور قتل شیعیان را صادر کرد. زمانی که بسر به نزدیک صنعا رسید عبیدالله بن عباس والی صنعا از مردم درخواست کرد که آماده جنگ شوند اما آنان قبول نکردند و عبیدالله مجبور به فرار به نزد علی علیه السلام شد و به این جهت دوفرزند صغیر خود با نام های حسن و حسین را نزد زن عابده ای گذاشت. بسر بعد از ورود به صنعا آن دو کودک را با دست خود سربرید و سپس عمرو بن ابی اراکه و آنکه ۷۲ مردی که می خواستند از طفلان شفاعت کنند را به قتل رساند. بسر اولین ظالم خونخواری بود که بعد از اسلام وارد یمن شد. بعد از این حوادث علی علیه السلام سوارانی را به یمن فرستاد و بسر را فراری داد. بعد از این حادثه و بعد از شهادت علی علیه السلام نیز مردم یمن به بیعت علی علیه السلام بازگشتند.^۱

اما در دوره امویان نیز یمن علی رغم حکومت حاکمان علوی بر آن جا، پایگاه تشیع بوده است. در جریان عدم بیعت امام حسین علیه السلام با یزید و در پی آن تهدید یزید نسبت به آن حضرت عده ای از یاران ایشان یمن و عده ای مصر را به عنوان جایی امن برای هجرت ایشان پیشنهاد کردند که این دو پیشنهاد بر این مبنا استوار بود که مردم یمن دوست دار علی علیه السلام و خاندانش هستند و در مصر نیز تعداد زیادی از یمنیان و دوستداران علی علیه السلام زندگی می کنند. در این دوره والیانی از طرف حکومت اموی بر یمن حکومت کردند.

همچنین بعد از شهادت امام حسین علیه السلام و مرگ یزید بن معاویه عبدالله بن زبیر بر مکه و یمن و مصر و عراقین و مدینه تسلط پیدا کرد و پس از او در سال ۷۲ ولید بن عبدالملک به دست حجاج ثقفی یمن و دیگر جای ها را از دست ابن زبیر خارج کرد. همین طور تا پایان دولت امویان والیانی از طرف آنان بر یمن گمارده شد.

با صرف نظر از دوره های اولیه عباسیان، هارون اشخاصی همچون عبدالله فرزند مصعب بن زبیر و محمد بن برمک و مامون کسانی همچون عمر بن ابراهیم بن واجد از نوادگان عمر خطاب را

۱ همان ص ۸۶-۸۷ به نقل از الهمدانی، (قرن ۳) در کتاب صفة جزیره العرب، لیدن ۱۸۹۱، بغداد ۱۹۳۱.

حاکم یمن گرداند. در این دوره حدود بیست و پنج ساله بین ۲۰۰ تا ۲۲۵ ق حدود یازده امیر از ناحیه مامون و معتصم بر یمن حکم راندند.

بنابراین یمن هرگز انسجامی سیاسی پیدا نکرد که علت آن را بایستی در اختلاف داخلی حکومت عباسی جستجو کرد. به طور کلی بسیاری از ولایت‌های اسلامی در این دوره نسبت به مرکز خلافت شبه مستقل محسوب می‌شدند. یمن نیز از این قاعده مستثنا نبود و خلیفه نیز توانایی مقابله با تمام این تهدیدها را نداشت. این وضعیت در یمن ادامه پیدا کرد تا اینکه در سال‌های واپسین قرن سوم یعنی در سال ۲۸۰ اولین دولت زیدیه به دست یحیی بن حسین بن قاسم رسی در منطقه صعده تشکیل شد. به این صورت یمن به چهار ولایت و دولت تقسیم شد؛ دولت زباده در زبید، دولت بنی یعفر در صنعاء، دولت بنی رسی در صعده و دولت فاطمیه.

مهاجرت اعراب یمنی به ایران را بایستی نقطه آغاز موج اول شکل‌گیری جدی تشیع در ایران قلمداد نمود. کشتار وحشیانه ابن زبیر به تحریک اشرافیت یمنی و جنایات حجاج برخی شیعیان کوفه را ناگزیر کرد که به مناطقی کوچ کنند که خالی از دغدغه باشد. از آن جمله مهاجرت فرزندان سائب بن مالک اشعری به قم بود. پس از آل سائب عموزادگان آنان یعنی فرزندان سعد بن مالک اشعری با اقوام و بستگان خود در حالی که در نظر داشتند که به اصفهان بروند در قم سکنا گزیدند و در آن شهر عزت و شوکت یافتند. اشعریان که به قم مهاجرت کردند دوستدار خاندان رسول خدا بودند و موسی بن عبدالله بن سعد اشعری مذهب شیعه را اظهار کرد و مردم قم نیز به پیروی از او شیعه شدند. مهاجرت اعراب یمنی به ایران به اشعریان اختصاص نداشت و گروه‌های دیگری نیز به قم مهاجرت کردند. یعقوبی در این باره می‌گوید: قومی هستند از مذحج و سپس اشعریان و در آن مردمی از عجم‌های کهن سکونت دارند و قومی هم از موالی که خود می‌گویند که آنان موالی عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب هستند. بدین سان مذهب شیعه پس از مهاجرت عناصر عربی یمنی یعنی دو تیره مهم اشعری و مذحجی به قم به این شهر راه یافت و

قم به شکل نخستین کانون و پایگاه شیعیان در آمد و شعاع تشیع از این مرکز به شهرهای اطراف یعنی ری، کاشان، آوه و سپس شمال ایران سرایت کرد.^۱

۲-۱- اصحاب یمنی امام جواد علیهما السلام:

برای بررسی اصحاب یمنی حضرت بایستی بر اساس قبائل یمنی که خصوصاً بعد از اسلام در عراق و کوفه ساکن شدند و در زمره اصحاب قرار گرفتند توجه نمود. بنابراین بایستی در میان اصحاب هر یک از ائمه به دنبال اشخاصی با عناوین قبائل یمن جستجو کرد. این قبائل عبارتند از: قبیله همدان، مذحج، حضرموت، حمیر، مَهْرَه، سعد العشریه (از شاخه های بزرگ مذحج) که مشهورترین شعباتش زبید و جُعی و أنس الله بوده است^۲، مراد، بنو الحارث بن کعب (از شاخه های قدرتمند مذحج)، نخع (از شاخه های مذحج)، صداء، رهاء (از شاخه های مذحج)، جنب (از شاخه های مذحج)، عنس (از شاخه های مذحج)، خُولان، اشعر (که با قم کاملاً گره خورده است)، خثعم، بجیله، ازد، غامد، غافق، بارق، دوس، ازدعمان، خزاعه، اوس، خزرج، طی، کنده، صدف و تُجیب^۳. اگر چه هم اکنون یعنی سه قرن بعد از آغاز اسلام فاصله بین قبائل دست کم در بعضی حوزه ها کم تر شده است اما به هر حال به عنوان یک کار پژوهشی و یک سرنخ تحقیقاتی با توجه به معیار پیش گفته یعنی نام قبائل یمنی، به بعضی از اصحاب حضرت که ریشه ای یمنی داشته اند و یا در ولای افرادی از قبائل یمنی قرار دارند اشاره می شود.

الف- صالح بن محمد الهمدانی

بنابر نقل طوسی وی از اصحاب امام جواد^۴ و امام دهم بوده است^۵. ظاهراً این شخص همان صالح بن محمد بن سهل همدانی است که علامه حلی او را با صالح بن ابی حماد ابوالخیر رازی تطبیق می دهد و او را با امام عسکری هم دوره دانسته است. ابن غضائری او را تضعیف کرده و

۱ برگرفته از: اصغر منتظر القائم، ص ۳۲۵، ۳۲۶؛ هم چنین برای سیر سیاسی- عقیدتی قبائل یمنی از ابتدا تا واقعه عاشورا

نک: همان، ص ۳۳۳.

۲ اصغر منتظر القائم، ص ۷۱.

۳ همان، صص ۶۵-۱۰۶.

۴ طوسی، رجال، ۳۷۶.

۵ طوسی، رجال، ۳۸۷، برقی، ۵۸.

نجاشی در مورد او دچار تردید است. ابن داود او را ثقه معرفی می کند.^۱ ابراهیم بن هاشم می گوید در محضر امام جواد علیه السلام بودیم که صالح بن محمد بن سهل که متولی وقف در قم بود بر حضرت وارد شد و از حضرت درخواست کرد که در مورد ده هزار از اموالی که انفاق کرده بود به او اجازه بدهد. حضرت نیز اجازه داد. اما زمانی که از نزد ما بیرون رفت امام علیه السلام فرمود بعضی از این متولیان وقف بر اموال آل محمد صلی الله علیه و آله و ایتام و مساکین و فقرا و ابناء سبیل آل محمد بر می جهد و آن را می خورد و می برد و سپس نزد من می آید و می گوید: مرا حلال کن. آیا به نظر تو می پندارد که من می گویم: حلال نمی کنم؟ به خدا که در روز رستاخیز، خداوند فوراً از آنها بازخواست می کند.^۲ شیخ طوسی در کتاب غیبت خود این حدیث را با کمی اختلاف در قسمت و کلامی مذموم آورده است.^۳

خلاصه برداشت از این روایت این است که وی از یمینانی است که در قم سکونت داشته و احتمالاً دارای ارج و قرب بوده است. اما روایت چندانی از او در میان احادیث اهل بیت علیهم السلام دیده نمی شود و همین امر بررسی کار او را دشوارتر می کند. در کامل الزیارات روایتی در باب زیارت امام رضا علیه السلام از او نقل شده است.^۴ در این روایت استاد حدیث او ابراهیم بن اسحاق نهاوندی است. در روایتی فقهی وی شاگرد عبدالصمد بن هارون معرفی شده است.^۵

ب- العباس بن عمر همدانی (همدانی)

با توجه به این که یک ضبط از نام او همدانی است^۶ احتمال این امر وجود دارد که وی از شهر همدان ایران باشد نه از قبیله‌ی همدان (به سکون میم) که از قبائل یمنی است. دلیلش این است

۱ ابن داود، ۱۸۶.

۲ کلینی، ۱، ۵۳۸؛

۳ طوسی، غیبت، ص ۳۵۱.

۴ ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۳۰۴.

۵ طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الاحکام، ۱۰ جلد، چاپ چهارم، تحقیق حسن الموسوی خراسان، دارالکتب العلمیه، تهران، ۱۴۰۷ق، ج ۱ ص ۳۲۵.

۶ طوسی، فهرست، ۳۷۷.

که در متون فراوانی منظور از تعبیر همذان همان همدان ایران بوده است.^۱ اما به هر حال این احتمال نیز وجود دارد که یمنی باشد. او راوی حدیث نبوده است و به همین دلیل بررسی شخصیت او دشوار یا غیرممکن است.

ج- صفوان بن یحیی البجلی

او فروشنده لباس شاپوری، مولای قبیله‌ی بجیله^۲ و از اصحاب امام هفتم علیه السلام^۳، امام هشتم علیه السلام^۴ و امام جواد علیه السلام^۵ بوده است. وی در مورد امامت بعد از امام هشتم علیه السلام از او سوال نموده و امام هشتم علیه السلام فرزند سه ساله‌اش جواد الائمه علیهم السلام را به او نشان داده است.^۶ نجاشی او را ثقة و عین معرفی می‌کند. او دارای منزلتی شریف نزد امام هشتم علیه السلام بوده است. وی به خاطر امام هشتم و فرزندش امام نهم علیه السلام از واقفه دست کشید و علاوه بر اینکه دارای زهد و منزلت در عبادت بود از قبول رشوه‌ای که واقفه در اختیارش گذاشتند ممانعت کرد. وی شریک عبدالله بن جنبد و علی بن نعمان بود. روایت شده که این سه با یکدیگر عهد کردند که بعد از مرگ هر کدام کسی که در این دنیا باقی می‌ماند دوست خود را زنده فرض کرده و به جای او هم نماز بخواند. هر دوشریک او مردند و صفوان روزانه ۱۵۰ رکعت نماز می‌گذارد و در سال سه ماه روزه می‌گرفت و زکات اموالش را سه بار پرداخت می‌کرد و هر آنچه که به دیگران می‌بخشید از جانب هر سه شریک عطا می‌کرد. وی سی کتاب تالیف کرد و در سال ۲۱۰ از دنیا رفت.^۷ وی در کنار یونس بن عبدالرحمن، محمد بن ابی عمیر، عبدالله بن المغیره و الحسن بن محبوب و أحمد بن محمد بن اُبی

۱ نک: زکریا بن محمد بن محمود القزوینی (م ۶۸۲)، آثار البلاد و اخبار العباد، چاپ اول، امیرکبیر، تهران: ۱۳۷۳ش، ص ۵۲۶، ۵۶۰، ۵۶۲، ۵۶۱، ۵۶۳، ۵۶۴؛ اسحاق بن حسین (قرن چهارم)، آکام المرجان فی ذکر المدائن المشهوره فی کل مکان، چاپ اول، عالم الکتب، بیروت: ۱۴۰۸ق، ص ۶۳، ۶۵ و موارد فراوان دیگر.

۲ طوسی، فهرست، ۲۴۱.

۳ همان، ۳۳۸.

۴ همان، ۳۵۹.

۵ همان، ۳۷۶.

۶ کلینی ج ۱ ص ۳۲۱، ۳۸۳.

۷ نجاشی، ۱۹۷-۱۹۸.

نصر از اصحاب اجماع شمرده شده است.^۱ امام جواد علیه السلام در جایی از خود او بشخصه^۲ و در جایی دیگر از او و ابن سنان^۳ و در نقلی دیگر از او و ابن سنان و زکریابن آدم و سعد بن سعد به خوبی یاد می‌کند^۴ و در جایی دیگر آن دو را مورد لعن قرار می‌دهد. در ادامه همین نقل امام از آن دو اعلام رضایت می‌کند.^۵ ابن سنان درباره او می‌گوید هر کس که تمایلی به معضلات دارد به من و هر کس که در پی حلال و حرام است به صفوان بن یحیی مراجعه کند.^۶

روایات او بسیار فراوان است. به عنوان نمونه او در طریق حدود ۴۷۰ روایت کافی قرار گرفته و محاسن حدود ۴۴ روایت و بصائر حدود ۵۵ روایت از او آورده‌اند. احمد بن محمد بن عیسی اشعری، فضل بن شاذان^۷، محمد بن عبد الجبار^۸ و عده‌ای دیگر شاگرد او در روایت بوده‌اند. دیگرانی هم چون حسن بن محبوب بدون واسطه و هشام بن سالم و عمار ساباطی با واسطه^۹ و شاید درباره هشام بن سالم هم بی واسطه^{۱۰} از اساتید او محسوب می‌شوند. عبدالرحمن بن حجاج^{۱۱}، داود

۱ کشی، ۵۵۶.

۲ همان، ۵۰۳.

۳ همان، ۵۰۲، ۵۰۴.

۴ همان، ۵۰۳.

۵ همان، ۵۰۳.

۶ همان، ۵۰۸؛ روایتی دیگر از کشی درباره او: وقف بعض من یخالف لیونس و الفضل و هشاما قبلهم فی اشیاء و استشعر فی نفسه بغضهم و عداوتهم و شنأتهم علی هذه الرقعة فطابت نفسه و فتح عینیه و قال ینکر طعننا علی الفضل و هذا إمامه قد أوعدہ و هدده و کذب بعض وصف ما وصف و قد نور الصبح لذی عینین فقلت له: أما الرقعة: فقد عاتب الجميع و عاتب الفضل خاصة و أدبه لیرجع عما عسی قد آتاه من لا یكون معصوما. و أوعدہ: و لم یفعل شیئا من ذلك بل ترحم علیه فی حکایة بورق و قد علمت أن أبا الحسن الثانی و أبا جعفر (علیهما السلام) ابنه بعده قد أقر أحدهما و کلاهما صفوان بن یحیی و محمد بن سنان و غیرهما لم یرض بعد عنهما و مدحهما. و أبو محمد الفضل رحمه الله من قوم لم یعرض له بمکروه بعد العتاب علی أنه قد ذکر أن هذه الرقعة و جميع ما کتب إلى إبراهيم بن عبدة: کان مخرجهما من العمری و ناحيته و الله المستعان. کشی، ۵۴۴.

۷ کلینی، ج ۱ ص ۳۶، ۵۷، ۶۷، ۸۶، ۱۵۲، ۱۶۸، ۱۸۸.

۸ همان، ص ۹۱، ۹۵، ۹۸، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۳۰، ۱۶۷، ۲۶۸، ۲۷۷ و...

۹ همان، ص ۳۳۳.

۱۰ همان، ص ۳۳۳.

۱۱ همان، ص ۵۷، ۱۲۸ و ج ۲ ص ۵۳۹ و ج ۳ ص ۳۲، ۳۷، ۹۷، ۱۰۰ و..

بن حصین^۱، منصور بن حازم^۲، علی بن ابی حمزه^۳، ابن مسکان^۴، کاهلی^۵، حمران بن اعین^۶، اسحاق بن عمار^۷ از جمله کسانی هستند که در طریق روایات او قرار گرفته اند. بررسی روایات کلامی او اندیشه‌های کلامی او و خط فکری او را روشن تر می سازد.

د- جعفر بن محمد بن یونس الأحول

صراف بوده و مولای بجیله به شمار می رفته است. وی از امام جواد علیه السلام روایت می کرده و احمد بن محمد بن عیسی از او نقل روایت داشته است^۸. از اصحاب امام جواد^۹ و امام هادی علیه السلام^{۱۰} بوده است. وی با امام هشتم علیه السلام نیز معاصر بوده است. خصیبه چهار داستان از او نقل می کند که در محضر امام رضا علیه السلام اتفاق افتاده است^{۱۱}. کافی تنها دو روایت از او نقل نموده است^{۱۲}.

ه- ایوب بن نوح بن دراج

کوفی مولی النخع ثقه^{۱۳}. او برادرزاده جمیل بن دراج و فرزند نوح بن دراج است. وکالت دوامام دهم و یازدهم علیه السلام را به عهده داشته و امین آنان محسوب می شده است. گویا محمد بن سکین خود را در امر هدایت شدن به راه صحیح مدیون او می داند. او از اصحاب امام صادق روایت کرده است اما از عمو و پدرش روایتی ندارد. بنابر تحلیلی بدون شک تا ۲۶۰ زنده بوده و

۱ همان، ص ۶۷.

۲ همان، ص ۸۶، ۱۵۲، ۱۶۸، ۱۸۸ ج ۳ ص ۱۰، ۱۴.

۳ همان، ج ۱ ص ۱۰۴.

۴ همان، ص ۱۰۷، ۲۳۵، ۲۵۸، ۲۷۵، ۴۰۲ ج ۳ ص ۳۷.

۵ همان، ص ۱۰۷.

۶ همان، ص ۲۶۸.

۷ همان، ج ۲ ص ۱۵۲، ۱۸۴، ۵۱۵.

۸ نجاشی، ۱۲۰.

۹ طوسی، رجال، ۳۷۴؛ برقی، رجال، ۵۶.

۱۰ طوسی، رجال، ص ۳۸۴.

۱۱ خصیبه، هدایه الکبری، صص ۲۸۸-۲۹۰.

۱۲ کلینی، ج ۴ ص ۵۳۴، ۷۲۳.

بنابراین با امام عصر نیز هم عصر بوده است. وی مجموعاً ۲۵۵ روایت نقل کرده است.^۱ نجاشی او را به نقل از دستخطی از ابوالعباس بن نوح از بنده های صالح خداوند معرفی می کند.^۲ علی رغم اینکه وی با امام رضا و امام جواد علیهما السلام نیز معاصر بوده اما روایات زیادی از این دو امام نقل نکرده و بیشتر در طریق نقل روایات صادقین علیهم السلام واقع شده و ضمناً نقل هایی از امامان معاصر خود یعنی امامان از هشتم تا یازدهم علیهم السلام چه به صورت مکاتیبی و چه به صورت نقل شفاهی داشته است.

وی از اصحاب امام صادق علیه السلام روایات فراوانی را نقل کرده است.^۳ و همینطور از اصحاب امام کاظم علیه السلام.^۴ نیز روایاتی مرفوعه از امیرالمومنین علیه السلام و روایاتی نیز از اصحاب امام باقر علیه السلام نقل کرده است.^۵

او با امام رضا علیه السلام ملاقات کرده و روایاتی از او نیز نقل نموده است که به نسبت روایات از ائمه دیگر بسیار ناچیز است. دلیل آن نیز این است که وی در عین معاصرت با امام در شهر دیگری غیر از محل سکونت امام می زیسته است. ظاهر یک روایت نشان می دهد که وی از عراق به محضر امام رضا علیه السلام - ظاهراً در طوس - رفته و از ایشان سوالی می کند. دلیل اینکه به نظر می آید که او از عراق به خدمت امام مشرف شده این است که وی در مورد گاو میش از امام سوال می کند و در ادامه پرسش خود به امام می گوید که مردم عراق معتقدند که گاو میش مسخ شده است. در ادامه یک راوی نامعلوم می گوید که من طی نامه ای به خراسان در مورد این سخن ایوب از امام سوال کردم و امام دقیقاً همان جوابی را که به ایوب داده بودند برای من فرستادند.^۶

۱ ابوالحسن ربانی سبزواری، ایوب بن نوح، فصلنامه فرهنگ کوثر، شماره ۷۰، تابستان ۸۶، ص ۱۷۵.

۲ نجاشی، ۱۰۲.

۳ رک: برقی، محاسن - ۲- ۵۱۰ و ۶۱۵؛ عبدالله بن جعفر حمیری، قرب الاسناد (ط-الحدیثه)، ص ۱۶۳؛ صفار قمی، بصائر ج ۱ ص ۵۵، ۱۳۵، ۲۷۲، ۳۱۵، ۳۲۴، ۳۲۷، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۷۱، ۴۸۱؛ کلینی، ج ۱، ۲۵۸.

۴ عبدالله بن جعفر حمیری، ص ۳۰۹ و ۳۴۰.

۵ صفار قمی، بصائر ج ۱، ص ۲۸۴.

۶ همان، ص ۳۸۹-۳۹۰ و ۴۱۹ و ۵۲۴؛ عیاشی، محمد بن مسعود (م ۳۲۰)، تفسیر العیاشی، چاپ اول، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، المطبعة العلمیه، تهران: ۱۳۸۰ ش، ج ۱، ص ۳۴۳.

۷ عیاشی، ج ۱، ۳۸۰ و ۳۸۱.

در روایت دوم ایوب بن نوح به صورت نامه با امام مکاتبه می کند و در مورد مسأله کلامی علم پیشین الهی از امام سوال می کند.^۱ در روایتی دیگر وی در مورد امام هشتم علیه السلام اظهار امیدواری می کند که وی صاحب الامر باشد و امام به طور سربسته این امر را به امام دوازدهم واگذار می کند.^۲

وی غیر از امام رضا علیه السلام روایاتی بدون واسطه نیز از امام عسکری^۳ و امام هادی علیه السلام^۴ نقل می کند.

روایتی در مورد عطسه کردن امام نیز بدون اشاره به اسم امام از او نقل شده است. در این روایت ایوب می گوید روزی او (امام) عطسه کرد و من از او پرسیدم که هنگام عطسه امام چه عبارتی باید برای او به کار برد که امام در جواب می گوید باید بگویی صلی الله علیک^۵. از ظاهر این روایت بر می آید که با توجه به اینکه که احمد بن محمد بن عبدالله که از اصحاب امام هادی علیه السلام است^۶ آن را نقل کرده صرفاً احتمال می رود که اشاره به امام جواد علیه السلام داشته باشد. دلیل این امر آن است که خود احمد بن محمد بن عبدالله از اصحاب امام هادی علیه السلام است و چنین روایتی اگر از امام هادی علیه السلام باشد باید به طور مستقیم از خود او روایت شده باشد. البته ممکن است که اشاره اش به امام رضا علیه السلام یا حتی خود امام هادی علیه السلام باشد.^۷ مطلب بعدی که از این روایت به دست می آید این است که وی با یکی از امامان کاملاً مانوس بوده و در کنار ایشان می زیسته یا برای مدت قابل توجهی سکونت داشته است. این امر از قسمتی از روایت که می گوید «عطس یوما» (روزی عطسه کرد) که ظاهراً نشانگر مصاحبت حداقل چند روزه او با امام است استشمام می شود.

۱ کلینی، ج ۱، ص ۱۰۷.

۲ همان، ص ۳۴۱؛ کلینی، کافی، ترجمه مصطفوی، ج ۲، ۱۴۳ با کمی تغییر: که میگوید که به این علت که به نام شما سکه زده اند و و برای شما بیعت گرفته شده است!، این نشان میدهد که وی با امام رضا در طوس نیز محشور بوده است.

۳ عیاشی، ۲، ۲۱۵.

۴ کلینی، ج ۱، ص ۳۴۱؛ ج ۳، ص ۳۸۹؛ و یک مکاتبه با امام هادی در کلینی، ج ۴، ص ۱۷۴ و یک مکاتبه دیگر که دلیلی ندارد که حتماً به امام هادی باشد در همان، ص ۵۲۱.

۵ کلینی، ج ۱، ص ۴۱۱.

۶ حلی، خلاصه، ۱۹.

۷ کما اینکه مصطفوی میگوید: ترجمه اصول کافی مصطفوی، ۲، ۲۷۵.

اما هنوز مشکله اصلی که همان تشخیص امام است در این روایت به جای خود باقی است و ما نمی‌توانیم دلیلی برای مصاحبت او با امام جواد از این روایت بیابیم.

او هم چنین روایاتی بدون واسطه از امام جواد علیه السلام نیز نقل کرده است. در یک روایت او خود می‌گوید که امام نهم به من فرمود که هر کس قبر پدر مرا زیارت کند گناه گذشته و آینده اش بخشیده می‌شود و خداوند منبری در روبروی منبر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمومنین علیه السلام برایش فراهم می‌کند تا موقع حسابرسی در کنار آنان باشد. علی بن ابراهیم که راوی این داستان است می‌گوید که ایوب را در کنار قبر مطهر رضوی مشاهده کردم که در حالی که مشغول زیارت بود به من گفت که در پی طلب منبر آمده‌ام! این روایت نشان می‌دهد که وی امام جواد علیه السلام را ملاقات کرده است.

عمده روایاتی منقول از او اشاره به ابواب مختلف فقهی دارد اما در این بین روایاتی اعتقادی شامل موضوعاتی هم چون بداء^۲، علم خداوند^۳، علم امام^۴، نبوت^۵، غیبت^۶، تفسیر گناهان^۷ و غیر آن به چشم می‌خورد.

۱ کلینی، ۴، ۵۸۵.

۲ کلینی (دارالحدیث)، ۱، ۳۵۷.

۳ همان، ۱، ۲۶۱.

۴ همان، ۱، ۶۴۰.

۵ وَ فِي رِوَايَةِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا حَتَّى يَأْخُذَ عَلَيْهِ ثَلَاثَ خِصَالٍ: الْأُفْرَارَةَ بِالْعُبُودِيَّةِ، وَ خَلْعَ الْأَنْدَادِ، وَ أَنْ اللَّهَ يُقَدِّمُ مَا يَشَاءُ، وَ يُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ». (که با اختلاف کمی این روایت را ایوب از امام عسکری نقل نموده است: رک: حاشیه کلینی (دارالحدیث) که چنین آدرسی میدهد: عیاشی، ج ۲، ص ۲۱۵، ح ۵۷، عن محمد بن مسلم؛ و فیه، ح ۵۶، عن علی بن عبدالله بن مروان، عن أيوب بن نوح، عن أبي الحسن العسكري عليه السلام مع اختلاف يسير و زیاده الوافی، ج ۱، ص ۵۱۰، ح ۴۰۶. کلینی (دارالحدیث)، ۱، ۳۵۸.

۶ کلینی (دارالحدیث)، ج ۲، ص ۱۶۳.

۷ همان، ج ۴، ص ۲۵۸.

۳- گفتار سوم: ایران

۳-۱- قم

۳-۱-۱- قم، پایگاه تشیع در ایران

قم پایگاه تشیع در ایران محسوب می‌شده است.^۱ علی‌رغم تحلیل‌های دیگری که نشان‌دهنده این است که آوه به همراه قم اولین شهر شیعی محسوب می‌شود^۲ اما کمتر می‌توان تردید کرد که در اواخر قرن اول هجری در حالی که هنوز منطقه عراق عجم یا ایران گرفتار کشمکش پذیرش اسلام یا باقی ماندن به دین و آباء و اجدادی خویش بود، شهر قم با سکونت اعراب اشعری حتی مذهب خود را نیز انتخاب کرد.^۳ مهم‌ترین قبیله‌ای که از اعراب در قم سکونت داشتند قبیله معروف اشعری است که شواهد فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد اینان از همان ابتدا با گرایش‌های شیعی قرین بوده‌اند.

هر چند روایاتی در باب فضیلت اشعریان قم هم چون شنیدن صدایی از شکم مرغابی آنها در یمن مبنی بر اینکه رسول خدا ﷺ در مکه خروج کرده است^۴، به ظاهر افسانه‌ای به نظر می‌رسد اما دلایل و شواهدی هم چون حضور مالک بن سائب جد اعلای این اشعری‌ها در کنار علی علیه السلام در صفین، حمایت سائب از علی علیه السلام در آنجایی که پدرزنش ابوموسی اشعری هنگام ولایتش بر کوفه از او مشورت خواست، حمایت همو از سیره علی علیه السلام در زمان ولایت عبدالله بن مطیع در کوفه، بیعت گرفتن از مردم برای مختار به هنگامی که مختار در زندان بود، همراهی سائب با مختار در

۱ برای نمونه: زیر نظر محمود تقی زاده داوری، تصویر شیعه در دایره المعارف آمریکانا، ۱جلد، موسسه شیعه‌شناسی، چاپ اول، تهران: ۱۳۸۲ش، ص ۳۲۳.

۲ محسن الویری، مروی بر جغرافیای تاریخی آوه مهد تشیع در ایران، ۱جلد، چاپ اول، انتشارات امید دانش، تهران، ۱۳۸۰ش، ص ۵۰؛ مقایسه کنید با: جعفریان، تاریخ تشیع، ۱جلد، ص ۲۰۷ که تشیع آوه را متأثر از قم می‌داند.

۳ رسول جعفریان، تاریخ تشیع ایران، ۱جلد، ص ۱۷۳.

۴ حسن بن محمد بن حسن قمی، تاریخ قم، ۲۷۸.

قیامش^۱، وقف کردن اموال فراوان برای اهل بیت علیهم السلام از ناحیه اشعریان در قم تا حدی که بسیاری از آنان حتی تمام اموال خود را وقف اهل بیت علیهم السلام کردند^۲، اظهار تشیع توسط موسی بن عبدالله بن سعد در قم و اقتدای مردم قم به او در اظهار تشیع به این جهت که ابتدا در تقیه بوده‌اند، حدیث معروف امام رضا علیه السلام درباره زکریا بن آدم مبنی بر اینکه خداوند بلا را از قم به سبب او دور می‌گرداند چنانکه به سبب موسی بن جعفر علیه السلام از بغداد^۳ و موارد فراوان دیگر^۴، تمام اینها تشیع اشعریان را از ابتدا بدون تردید باقی می‌گذارد^۵ برادر سائب نیز شخصی به نام سعد داشت که در تاریخ قم او را جد عرب قم دانسته‌اند^۶. وی دو فرزند به نام‌های احوص و عبدالله داشت که از نخستین کسانی بودند که به قم مهاجرت کردند^۷. علت این مهاجرت نیز آنچنانکه تاریخ قم صحیح‌تر می‌داند کشته شدن محمد بن سائب به دست حجاج بود که خاندان او به همین جهت از جان خود ترسیدند و به اصفهان آمدند و در اصفهان بعد از اینکه مردد شدند که آیا به آذربایجان بروند یا به خراسان نزد پسرعموهایشان، بعد از دیدن حصارهای قریه ابرشتجان به آنجا طمع کردند و در همانجا سکنی گزیدند^۸. مشهورترین فرزند عبدالله بن سعد یعنی یکی از این دو فرزند سعد بن مالک (یعنی عبدالله و احوص) سعد بن عبدالله بن سعد است که دوازده نفر از فرزندان او راوی و اهل حدیث بوده‌اند. از امتیازات اشعریان کثرت ثقات در میان آنهاست که این ویژگی سبب شده که سهم اشعریان در احادیث جمع‌آوری شده در کتب اربعه برجسته باشد و نام آنها در جای جای این کتب به عنوان راوی ذکر شده است^۹.

۱ نک: رسول جعفریان، همان، ص ۱۷۸-۱۸۰.

۲ حسن بن محمد بن حسن قمی، ص ۲۷۹.

۳ همان، ۲۷۸، ۲۷۹.

۴ نک: همانجا.

۵ برای تحلیل تشیع اشعریان، نک: رسول جعفریان، همان، ص ۱۸۴.

۶ این کتاب عده‌ای از اشعریانی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله بودند را نیز ذکر و توصیف نموده است، حسن بن محمد بن حسن قمی: ص ۲۹۰.

۷ همان، ص ۲۹۱.

۸ همان، ۲۶۴.

۹ محمد حاج تقی، ص ۲۳۱.

باید گفت که در یک نگاه کلی سیر رفتار سیاسی و اجتماعی مردم قم از دیدگاه نویسنده‌ی

تاریخ قم به این صورت است:

- در اول حال دولت ایشان همه یک دل بوده‌اند،
 - نگذاشتند که عمال خلفا در میانه شهر آیند و ایشان را از سر قدرت بر بیرون شهر فرود می‌آوردند،
 - و همچنین در قضایا عمال خلفا را مدخل نمیدادند،
 - و برای خود از مردمان شهر قضاة و عدول را نصب میکردند،
 - همچنین ثابت و قایم بودند تا مذهب شیعت و تشیع با خلفا و با سایر مردم بر آشکارا انداختند چنانچ معروف شدند بدین مذهب (درحالی که قبل از آنها کسانی که مذهب شیعه داشتند در هرجا تقیه میکردند)،
 - همیشه احوال و امور ایشان منظم بود تا آنگاه که کلمه ایشان متفرق شد و بر یک‌دیگر حسد بردند و اهویه مختلفه در میان ایشان پیدا شد،
 - لا جرم پایه دولت ایشان بلغزید و دشمن بر ایشان ظفر یافت بعضی هلاک شدند و برخی جلای وطن کردند مگر اندکی از ایشان که بماندند بعضی بر اندک معاشی که ایشان را بود قناعت کردند و بعضی دیگر قافله‌ها را بدرقه می‌شدند و حق السعی می‌گرفتند. نعوذ بالله من سوء العواقب برحمته و کرمه و جوده^۱.
- سران برجسته‌ی حدیثی شیعه با امامان شیعه امامیه که در ابتدای شکل‌گیری مذهب جعفری در کوفه و آنگاه به طور پراکنده در نقاط دیگر هم چون مدینه و بغداد حضور داشتند رابطه داشتند و از آنان نقل حدیث می‌کردند. آدم بن عبدالله بن سعد از اصحاب امام صادق علیه السلام است^۲. تعداد زیادی از اینان نیز راویان و اصحاب امام نهم علیه السلام محسوب می‌شوند.

۱ حسن بن محمد بن حسن قمی، ص ۲۴۱.

۲ برقی، رجال، ص ۲۷.

از آنجایی که بررسی تاریخ شیعه در قم از مهم‌ترین مباحث مربوط به شیعه‌شناسی و شناخت جریان‌های فکری خصوصاً در قرون اولیه اسلام محسوب می‌شود بنابراین ضرورت این امر واضح به نظر می‌رسد که شناخت جریان‌های حدیثی، کلامی، فقهی در قم می‌تواند ما را به افق‌های تازه‌ای از ادوار تاریخی شیعه برساند. علی‌رغم اینکه بازشناسی مدرسه حدیثی و کلامی قم نیازمند طرح‌های کلان پژوهشی است اما به جز کارهای جسته و گریخته کار پژوهشی قابل توجهی در این باره انجام نشده است. حسین مدرسی طباطبایی در مورد تعدادی از این آثار توضیحاتی ارائه داده است^۱. بدون شک مهم‌ترین اثر در این باره که نوشته‌های دیگران نیز بر او مبتنی است کتاب تاریخ قم نوشته‌ی حسن بن محمد بن حسن قمی (نوشته در ۳۷۸) است که در سال ۸۰۵ به دست شخصی با نام حسن بن علی بن حسن عبد الملک قمی ترجمه شده و اکنون در اختیار است^۲. از آثار پژوهشی جدید نیز بایستی به نوشته‌ی آندره نیومن به عنوان کاری نمونه اشاره کرد که هرچند نقطه‌ی نظر او بر روی بررسی سه کتاب از آثار قمیان یعنی کلینی و صفار و برقی است اما به نوعی تاریخ اجتماعی نیز محسوب می‌شود. وی قم را پناهگاهی شیعی می‌داند که با خصوصیت ارتباط منحصر به فرد قم با تشیع خصوصاً در اواخر قرن سوم، دربرگیرنده‌ی نخبگانی است که مذهب رسمی این شهر را به نفع تشیع امامی ایجاد کرده بودند^۳. رویکرد او در این نوشتار بررسی اجتماعی مردم قم در دوره‌ای است که این سه کتاب یعنی کافی، بصائر و محاسن به نگارش در آمده‌اند. وی به این عقیده دست می‌یابد که نگارش هر کدام از این سه کتاب به طور مستقیم با شرائط اجتماعی که مردم قم را در بر گرفته بود ارتباط داشته‌اند. از میان این شرائط می‌توان به حدیث گرا بودن مردم قم در مقابل مردم بغداد اشاره کرد که منجر به نوشتن کتاب

۱ صفی‌الدین محمد بن محمد هاشم حسینی قمی (عالم قرن ۱۱)، خلاصه البلدان، تحقیق و مقدمه‌ی حسین مدرسی طباطبایی، بی‌نا، بی‌جا: بی‌تا، صص ۵-۹.

۲ حسن بن محمد بن حسن قمی، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی بن حسن عبد الملک قمی (در ۸۰۵)، تحقیق سید جلال الدین تهرانی، توس، تهران: ۱۳۶۱ ش.

۳ آندره نیومن، ص ۱۶۴.

کافی شد.^۱ هم چنین در حصار بودن مردم قم از جنبه‌های مختلف، اعم از اینکه سرتاسر ایران آن روز شامل سنیانی می‌شد که دست کم از لحاظ روانی منشأ یک خطر برای دولت شهر شیعی قم بودند، و هم چنین وجود شیعیان غیر امامی که این عوامل مردم را نیازمند به آرامش و سکونی می‌کرد که به جز از طرق ماورائی نمی‌شد به آن دست یافت، باعث نگارش کتاب‌هایی هم چون بصائرالدرجات صفار شد که روایاتش مملو از روایات فضائلی و مناقبی و معجزات در مورد امامان علیهم‌السلام است. از دیدگاه نیومن اگر بصائر تاکنون در اصول مذهب شیعه مفید بوده اما در واقع مجموعه‌ای نیز بود که در قم و برای قم در موقعیت دائماً متزلزل در وضعیت روحی و سیاسی این شهر تدوین شده و به همین جهت تأکید بصائر بر توان و علم شگفت‌انگیز ائمه علیهم‌السلام و به ویژه آگاهی و دغدغه‌ی ایشان نسبت به اوضاع و احوال شیعیانشان در زمان‌هایی است که ائمه در میانشان حضور ندارند. هم چنین تأکید احادیث این کتاب بر جایگاه خاصی است که شیعیان در اسلام دارند و این رویکرد در احادیث صفار باوجود خطر از جانب بغداد و سایر مراکز محلی، و چالش‌های معنوی از ناحیه زیدیان و اسماعیلیان فقط می‌توانست موجب دلگرمی شیعیان باشد.^۲ آنچه که از محاسن مانده حاکی از علاقه نویسنده‌اش به استمرار عقیده و عمل از دوره حضور ائمه علیهم‌السلام در جامعه است. احتمال احادیث محاسن بر مرتبه‌ی ویژه‌ی ائمه و شیعیانشان در این راستا به آن توجه می‌شود. هم چنین فقدان احادیثی در محاسن درباره نیاز مردم به سامان‌دهی طی دوران غیبت حاکی از اعتقاد برقی به این است که فرزند امام یازدهم علیه‌السلام به زودی خود را آشکار خواهد کرد.^۳ مکدرموت که از شاگردان مکتب مادلونگ، نماینده بررسی آثار علمی شیعه از آغاز غیبت تا رسمی شدن تشیع است نیز در بخشی از کتاب اندیشه‌های کلامی شیخ مفید به اندیشه‌های کلامی شیخ صدوق و مقایسه‌ی آن با اندیشه‌های مفید پرداخته است و صدوق را به عنوان نماینده‌ای از مکتب حدیثی کلامی قم مورد بررسی قرار داده است. جی. کالمارد در دائره‌المعارف

۱ همان، سراسر فصل ششم با عنوان: کلینی کلینی؛ واکنش قم به عقل‌گرایی بغداد صص ۲۶۷-۳۰۳.

۲ همان، ص ۷۷.

۳ همان، ص ۷۶؛ هم چنین نک: همان، سراسر کتاب.

اسلام بیشتر به اطلاعات جغرافیایی و تاریخ عمومی شهر قم پرداخته^۱ و هیچ مدخلی درباره‌ی اندیشه‌های حدیثی یا کلامی قم یا اعضای برجسته از خاندان‌های قمی در این دائره‌المعارف گنجانده نشده است. حاج تقی و مهاجر اولی در مقاله‌ای با عنوان شجره‌ی علمی خاندان اشعری قم^۲ و دومی با کتاب تحت نام رجال‌الاشعریین من‌المحدثین و اصحاب‌الائمہ علیهم‌السلام^۳ هر دو تنها به گردآوری اسامی اصحاب و راویان از خاندان اشعری پرداخته‌اند و همانند کتاب نیومن نمی‌توانند به عنوان یک اثر تحلیلی پژوهشی مورد استفاده قرار گیرند. جعفریان درباره ورود تشیع به قم اطلاعات خوب و مفصلی به دست می‌دهد.^۴ حسن‌الامین در دائره‌المعارف خود به طور سنتی مطالبی در این باره و البته با استفاده از نوشته‌ی سید حسین مدرسی ارائه می‌دهد.^۵ محمدرضا جباری در مجموعه آثار پژوهشی کنگره حضرت معصومه علیها‌السلام با رویکردی جدید به کاری با عنوان مکتب حدیثی قم پرداخته است که اثری قابل استفاده محسوب می‌شود.

۳-۱-۳- بررسی تعدادی از اصحاب قمی

- احمد بن محمد بن عیسی اشعری هم چون بسیاری دیگر از اشعریان از اصحاب چند تن از ائمہ علیهم‌السلام به شمار می‌رود؛ یعنی از اصحاب امام نهم تا امام یازدهم علیهم‌السلام. وی هر چند ساکن قم بوده ولی به کوفه رفت و آمد داشته است و روایات فراوانی از او در کتب حدیثی شیعه به جای مانده است.

- حمزه بن یعلی اشعری ثقه و وجه و از اصحاب امام جواد علیه‌السلام است و از او نقل روایت می‌کرده است.^۷

۱ see: encyclopedia of Islam, new edition, v۷, KUM, pp۳۶۹-۳۷۲.

۲ محمد حاج تقی، شجره‌های علمی خاندان اشعری قم، مجله علوم حدیث، شماره ۵، ص ۲۰۵-۲۳۴.

۳ مهاجر، رجال‌الاشعریین من‌المحدثین و اصحاب‌الائمہ، جلد ۱، چاپ اول، انتشارات پژوهشگاه علوم و اندیشه اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی قم، قم: ۱۴۲۹ق.

۴ رسول جعفریان، تاریخ تشیع، جلد ۱، صص ۱۷۳-۲۰۷.

۵ حسن‌الامین، دائره‌المعارف‌الاسلامیه‌الشیعیه، ج ۳، مدخل‌الاشعریون، صص ۸۲-۸۵، چاپ پنجم، دارالتعارف للمطبوعات، بی‌جا: ۱۴۱۶ق.

۶ طوسی، رجال، ۳۵۱ و ۳۷۳ و ۳۸۳.

۷ نجاشی، ۱۴۱.

- ریان بن صلت اشعری و خراسانی بغدادی از اصحاب امام کاظم^۱، امام رضا^۲، امام جواد^۳، امام هادی^۴ و امام عسکری^۵ بوده است. وی از جانب فضل بن سهل برای ماموریتی به خراسان عازم شد و از معمر بن خلاد خواست که امام هشتم^۶ را ببیند و ایشان برای او دعا کند و لباس و درهم خود را به او بدهد. معمر قبل از اینکه زبان باز کند امام^۷ خواسته‌های ریان بن صلت را به زبان آورد و در توصیف ریان فرمود: به درستی که شخص مومن توفیق برآورده شدن خواسته‌هایش را می‌یابد.^۶

- زکریا بن آدم بن عبدالله بن سعد الاشعری از اصحاب امام صادق^۷، امام کاظم^۸، امام رضا^۹، امام جواد^{۱۰} بوده است. روایت پیش گفته در مورد رفع بلا از مردم قم مربوط به این شخصیت است.^{۱۱} وی امین در دین و دنیای مردم خوانده شده است.^{۱۲} امام هادی^{۱۳} درباره او می‌گوید: رحمت خداوند بر او باد روزی که متولد شد و روزی که مرد و روزی که محشور می‌شود. به درستی که عارف و معترف به حق زندگی کرد. بر آن چه که خدا و رسولش واجب کرده بودند عامل بود. وفات یافت در حالی که نه عهد شکست و نه تغییر یافت، پس خدا وی را جزای نیت پاکش را بدهد و بهترین آرزوهایش را برآورده سازد.^{۱۳}

-
- ۱ محمد حاج تقی، ص ۲۱۳ به نقل از عزیز الله عطاردی، مسند الامام الکاظم^{۱۴}، ج ۳ ص ۳۹۰.
 - ۲ طوسی، رجال، ۳۵۷.
 - ۳ محمد حاج تقی به نقل از عزیز الله عطاردی، مسند الامام الجواد^{۱۵}، ص ۲۸۲-۲۸۲.
 - ۴ طوسی، رجال، ۳۸۶.
 - ۵ محمد حاج تقی، ص ۲۱۴ به نقل از عزیز الله عطاردی، مسند امام العسکری^{۱۶}، ص ۳۱۶-۳۱۵.
 - ۶ کشی، ۵۴۷.
 - ۷ طوسی، رجال، ۲۱۰.
 - ۸ محمد حاج تقی، به نقل از عزیز الله عطاردی، مسند الامام الکاظم^{۱۷}، ج ۳، ص ۳۹۲.
 - ۹ طوسی، رجال، ۳۵۸.
 - ۱۰ همان، ۳۷۵.
 - ۱۱ کشی، ۵۹۴.
 - ۱۲ همان، ۵۹۵.
 - ۱۳ کشی، ۵۹۵.

- سعد بن سعد بن احوص بن سعد بن مالک اشعری ثقه و از اصحاب ابی الحسن الاول
موسی کاظم علیه السلام^۱ و ابی الحسن دوم امام رضا علیه السلام^۲ و ابی جعفر ثانی امام جواد علیه السلام^۳ بوده است.
امام جواد در آخر عمرشان او را چنین دعا کردند: «خداوند سعد بن سعد را از جانب من
خیر دهد، به درستی که او به من وفا کرد»^۴.

- سعد بن عبدالله بن ابی خلف اشعری ابوالقاسم ثقه شیخ و فقیه و مقتدای طایفه امامیه و از
اصحاب امام عسکری علیه السلام است ولی عده‌ای ملاقات ایشان را با امام تضعیف می‌کنند. شیخ طوسی
گوید: نمی‌دانم از امام علیه السلام روایت می‌کند یا نه. ایشان اشتیاق بسیاری به جمع آوری احادیث داشته
است برخلاف پدرش عبدالله که کم حدیث است. در طلب حدیث به سفر پرداخت و احادیث
بسیاری از علمای اهل سنت شنید. بزرگان اهل تسنن چون حسن بن عرفه محمد بن عبدالملک
دقیقی و ابوحاتم رازی و عباس ترقفی را ملاقات کرد^۵. وی در نقطه مقابل جناحی قرار داشت که
در قم از اندیشه‌های هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن حمایت می‌کردند. به همین دلیل
است که از او کتابی با عنوان الرد علی ابراهیم بن هاشم فی معنی هشام و یونس در کتب رجالی
ثبت شده است^۶.

- عباس بن معروف قمی مولی جعفر بن عمران بن عبدالله اشعری، ثقه و از اصحاب امام
رضا علیه السلام^۷ و امام هادی علیه السلام^۸ بوده است. بنابراین نمی‌تواند معاصر امام نهم علیه السلام نباشد. مطالعه آثار
حدیثی او کمک زیادی در شناخت شخصیت او خواهد کرد.

۱ برقی، رجال، ۵۱.

۲ نجاشی، ۱۷۹؛ طوسی، رجال، ۳۵۸.

۳ نجاشی، ۱۷۹؛ طوسی، رجال، ۳۷۵.

۴ کشی، ۵۰۳.

۵ نجاشی، ۱۷۷.

۶ همان، ۱۷۷.

۷ طوسی، رجال، ۳۶۱.

۸ همان، ۳۸۹.

- عبدالعزیز بن المہدی الاشعری، ثقہ و راوی احادیث امام رضا علیہ السلام^۱ و وکیل او بوده است.^۲ فضل بن شاذان می گوید او بهترین قمی است که من دیدم.^۳ همین تعریف را فضل نزد شخص دیگری نیز از او نموده است با این تفاوت که این بار می گوید من کسی که مانند او باشد در قم ندیدم^۴ که شاید این تعبیر از ناحیه کسی مثل فضل که نماینده مکتب عقل گرای یونس در ناحیه خراسان است نشان گر این باشد که عبدالعزیز نیز در همان مکتب قرار دارد. امام جوادی علیہ السلام در حق او چنین دعا کرده است: «خداوند گناہانت را بیامرزد و به ما و شما رحم کند و به رضایتی که من از تو دارم خدا از تو راضی باشد.»^۵ شیخ طوسی به اشتباه او را از کسانی که از ائمه علیہم السلام روایت نمی کنند آورده است.^۶

- عبدالله بن صلت قمی که به او ابوطالب قمی نیز می گویند^۷، ثقہ^۸، صاحب روایات قابل اعتماد، مسکون الی روایت^۹، از اصحاب امام کاظم^{۱۰} و امام رضا^{۱۱} و امام جوادی^{۱۲} بوده است. امام جوادی علیہ السلام به او اذن داده است که مدح و رثای خود و پدرش علیہ السلام را بگوید و او را چنین دعا کرده است: «آفرین بر تو، خدا تو را جزای خیر دهد»^{۱۳}.

۱ نجاشی، ۲۴۵.

۲ همان، ۴۴۷.

۳ همان، ۴۴۷.

۴ کشی، ۵۰۶.

۵ همان، ۵۰۶.

۶ طوسی، رجال، ۴۳۵.

۷ کشی، ۵۶۷.

۸ طوسی، رجال، ۳۶۰.

۹ نجاشی، ۲۱۷.

۱۰ محمد حاج تقی، ص ۲۲۰ به نقل از عزیز الله عطاردی، مسند الامام الکاظم علیہ السلام، ج ۳، ص ۴۴۳.

۱۱ طوسی، رجال، ۳۶۰.

۱۲ همان، ۳۷۶.

۱۳ کشی، ۵۶۸.

- عبدالله بن محمد بن عیسی، حسن بوده و احادیثش قابل اعتماد است. وی برادر احمد بن محمد بن عیسی است.^۱ وی شاگرد علی بن حکم^۲ بوده و روایات زیادی از او نقل کرده است. هم‌چنین از ابن ابی عمیر^۳، صفوان یحیی^۴ و هم‌چنین از پدرش محمد بن عیسی^۵ نقل روایت کرده است.

- عمران بن محمد بن عمران بن عبدالله بن سعد اشعری، ثقه و از اصحاب ابی الحسن الثانی یعنی امام رضا علیه السلام و ابی جعفر الثانی^۷ است.

- محمد الاشعری مجهول از اصحاب ابی جعفر الثانی علیه السلام است و روایتی معجزه گونه از علم غیب امام نقل می‌کند. او می‌گوید به خدمت امام جواد علیه السلام رفتم و گفتم که ام‌الحسن به تو سلام می‌رساند و لباسی از لباس‌های خودت را برای کفن تقاضا می‌کند. امام علیه السلام فرمود او از آن لباس بی‌نیاز شد. محمد اشعری می‌گوید من از خدمت امام خارج شدم ولی معنای کلام او را نفهمیدم تا زمانی که خبر رسید که ام‌الحسن سیزده یا چهارده روز قبل از درخواست من از امام از دنیا رفته است.^۹

- محمد بن حسن بن ابی خالد اشعری، از اصحاب امام کاظم^{۱۰}، امام رضا^{۱۱}، و امام جواد علیه السلام^{۱۲} است. از دوروایت مذکور در مسند^{۱۳} بر می‌آید که وی با امام جواد علیه السلام مرادات فقهی داشته است.

۱ کشی، ۵۱۲.

۲ برای مثال برای روایات او از ابن حکم نک: کلینی، ج ۳ ص ۳۴۳، ۳۸۱، ۳۸۵، ۴۵۶، ج ۶ ص ۲۳۲، ۳۶۹، ۴۵۳، ۵۲۷.

۳ مثلاً کلینی، ج ۶ ص ۱۲۱.

۴ مثلاً همان، ج ۸ ص ۱۸۱.

۵ مثلاً نک: صفار قمی، بصائر، ج ۱ ص ۳۶۵، کلینی ج ۱ ص ۲۲۱، ۳۳۳، ج ۳ ص ۲۸، ۲۶۶.

۶ رجال، ۳۶۰.

۷ عزیز الله عطاردی، مسند الامام الجواد علیه السلام، ص ۱۹۴، ۳۱۶.

۸ همان، ۱۲۹.

۹ همان، ۱۲۹.

۱۰ برقی، ۵۱.

۱۱ طوسی، رجال، ص ۳۶۶.

۱۲ عزیز الله عطاردی، مسند الامام الجواد علیه السلام، ص ۱۹۶، ۲۳۶، ۳۲۰.

۱۳ همان.

- محمد بن حسین اشعری، مجهول و از اصحاب ابی جعفر الثانی^۱ بوده و تنها یک روایت از آن حضرت در باب نماز نقل کرده است.^۲

- محمد بن الریان بن الصلت الاشعری، ثقة^۳ و از اصحاب امام جواد^۴ و امام هادی^۵ و امام عسکری^۶ است. او صاحب مسائلی است از امام عسکری او کتابش را با برادرش علی، مشترک است. در روایتی که از او نقل شده آمده است که مامون پیوسته در تلاش بود که حیلتی بر امام جواد^۷ وارد کند ولی این امکان را پیدا نمی کرد. زمانی که تصمیم گرفت دخترش را به عقد او در آورد (فلما اراد ان یشی علیه ابنته) صد کنیز از زیباترین کنیزان را به من داد که هر کدام از آنان جامی از جواهر در دست داشتند و خود را در مقابل امام جواد^۸ قرار می دادند تا اینکه حضرت^۹ در جایگاه اختان(!!!) قرار گرفت ولی به هیچ کدام التفاتی نکرد. مردی ریش بلند در آنجا بود که به او مخارق می گفتند و عود و ضرب و آلات موسیقی در اختیار داشت. مامون او را صدا کرد و او به مامون گفت اگر چیزی از امور دنیا وجود داشته باشد من با آن کار او را [یعنی امام را] ترتیب می دهم. این را گفت و در مقابل حضرت قرار گرفت و چهچه‌ای با صدای بلند کشید به طوری که تمام اهل خانه در آنجا جمع شدند و بعد از آن شروع به ضرب عود و انجام غنا کرد. بعد از ساعتی و بعد از اینکه امام جواد^{۱۰} به او التفاتی نکرد حضرت سرش را بلند کرد و فرمود: از خدا بترس ای ریش بلند! بعد از اینکه حضرت این را فرمود مضراب و عود از دستش افتاد و تا پایان عمرش نتوانست از دستش استفاده کند.^{۱۱} این گزارش نشان دهنده حضور یکی از اشعریان در قصر سلطنتی مامون و نزدیکی او با مامون است. اما با توجه به اینکه تنها همین یک ملاقات از او با امام جواد^{۱۲} گزارش شده، برای پی بردن به اینکه این حضور به چه معناست و آیا

۱ همان، ۱۹۳، ۳۲۱.

۲ همان، ۱۹۳.

۳ طوسی، رجال، ۳۹۱.

۴ مسند امام جواد^{۱۳}، ص ۱۱۶، ۳۲۲.

۵ طوسی، رجال، ۳۹۱.

۶ نجاشی، ۳۷۰.

۷ عزیز الله عطاردی، مسند الامام الجواد^{۱۴}، ص ۱۱۶.

این شخص دارای چه شرائطی بوده را بایستی با پژوهشی بیشتر بر روی روایاتی که از او به دست رسیده نشان داد؛ یعنی بررسی تمامی روایاتی که از طریق وی از امامان معاصر او نقل شده است.

- محمد بن سهل بن یسع بن عبد الله بن سعد بن مالک بن الأحوص الأشعری القمی، ممدوح و از اصحاب امام کاظم^۱ و امام رضا^۲ و امام جواد^۳ می باشد. او صاحب مسائل است که از امام رضا^۴ پرسیده و هم چنین صاحب کتاب می باشد. شخص دیگری با همین نام است که طوسی او را از اصحاب امام صادق^۵ ذکر می کند و او را کوفی می داند؛ شخصی با عنوان محمد بن سهل بن یسع^۵.

- محمد بن عیسی بن عبدالله بن سعد بن مالک اشعری ابو علی، ثقه، شیخ و بزرگ قمی ها و بزرگ اشعریان و از متقدمین نزد سلطان بوده است. وی بر امام رضا^۶ داخل شده از او استماع حدیث کرده و هم چنین از اصحاب ابی جعفر الثانی است^۶.

- یاسر خادم رضا^۷ مولی حمزه بن یسع اشعری قمی^۷، از اصحاب امام کاظم^۸ و امام رضا^۹ و امام جواد^{۱۰} می باشد. داستان حرز امام جواد^{۱۱} به طور مفصل از او نقل شده است که بررسی و تحلیل این داستان مجال دیگری می طلبد. وی صاحب مسائلی از امام رضا^{۱۱} است^{۱۱}.

۱ محمد حاج تقی، ۲۲۷، به نقل از عزیز الله عطاردی، مسند الامام الکاظم^{۱۱}، ج ۳ ص ۵۱۶.

۲ نجاشی، ۳۶۷.

۳ همان، ۳۶۷.

۴ طوسی، فهرست، ۴۱۵.

۵ طوسی، رجال، ۲۸۴.

۶ نجاشی، ۳۳۸.

۷ همان، ۴۵۳.

۸ برقی، ۵۱.

۹ طوسی، رجال، ۳۵۳، ۳۶۹.

۱۰ مسند امام جواد^{۱۱}، ۶۰، ۳۳۱.

۱۱ طوسی، فهرست، ۵۱۵.

بعد از فتح ری در سال ۲۳ توسط فرستادگان خلیفه دوم، تنی چند بر ری حکومت کردند که مهم‌ترین آنان ربیع بن خثیم ابوزید معروف به خواجه ربیع است که در زمان امیرالمؤمنین علی علیه السلام چندی ریاست عرب را در ری و قزوین به عهده داشت.^۱ در مورد ری و تاریخ آن کارهای پژوهشی چندانی انجام نشده است. با مراجعه به عناوین مربوط به این منطقه بیشتر با کتاب‌هایی مواجه می‌شویم که در مورد تاریخ تهران سخن گفته‌اند و درباره‌ی تاریخ ری و چگونگی شکل‌گیری اسلام و تشیع در منابع پژوهشی جدید کار قابل توجهی مشاهده نمی‌شود. حسین کریمان در کتاب طهران در گذشته و حال صفحات معدودی را به سیر تحولات تاریخی منطقه ری و چگونگی ورود اسلام به این منطقه اختصاص داده و نحوه ورود تشیع و ادامه سیر این مسیر تا رسیدن به اوج آن در دوره آل بویه به طور گذرا مطالبی را عنوان کرده است.^۲ همو در کاری جامع تر و مختص به منطقه ری با عنوان ری باستان به طور مفصل در این باره به خوبی وارد بحث شده و حتی از فرق و اختلافات کلامی مردم ری به طور نسبتاً مفصل بحث کرده است.^۳ با توجه به اینکه ری سرزمینی بوده که تا پایان دوره اموی و تا مدت‌ها بعد از آن تحت سلطه حاکمان غیر شیعی و با مدیریت مستقیم خلیفه اسلامی اداره می‌شده بنابراین نایستی توقع حضور راویان بی‌شمار و مراودات علمی فراوان بین مردمان این سرزمین و امامان شیعه علیهم السلام را داشت اما در عین حال تعداد زیادی از روایت در سلسله‌سند‌های روایت‌های شیعی وجود دارند که حاکی از نوعی رابطه ولو محدود با اندیشه‌های شیعی و هم‌چنین حضور شیعیان در این دوره در این شهر می‌باشد.

ظاهراً مذهب تشیع از اواخر نیمه دوم قرن اول و اوائل نیمه اول قرن دوم هجری در این حدود رواج پیدا کرد و علی‌رغم قول یاقوت که ظهور تشیع را در ری در سال ۲۷۵ و به دست

۱ حسین کریمان، طهران در گذشته و حال، دانشگاه ملی ایران، تهران: ۲۵۳۵ شاهنشاهی.

۲ حسین کریمان، طهران ...، صص ۵۷-۷۱.

۳ حسین کریمان، ری باستان تمام بخش دوم از جلد دوم، چاپ دوم، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۱ ش.

احمد بن حسن ماردانی می‌داند بایستی گفت که مدت‌ها پیش از این تاریخ در ری شیعه وجود داشته است.^۱ به عبارتی ورود ابوالحسن ماردانی را بایستی آغاز گسترش تشیع در ری دانست و آغاز ورود تشیع به گذشته برمی‌گردد.^۲ دلیل این مطلب ذکر نام راویانی از این منطقه در شمار یاران امام پنجم، ششم و امامان بعدی است.^۳ یحیی بن ابی العلاء رازی^۴ و ابومعاذ اعین رازی^۵ از اصحاب امام باقر علیه السلام، عطیه بن نجیح ابومطهر رازی^۶، عبدالرحیم بن سلیمان الرازی^۷، عیسی بن ماهان ابوجعفر رازی^۸، هشام بن مثنی رازی^۹ و نعمان رازی^{۱۰} از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام و به همین ترتیب در زمان ائمه بعد راویان دیگری در میان اهالی ری حضور داشته‌اند. حضرت عبدالعظیم حسنی که در حدود ۲۵۰ در ری مدفون شد هنگام توقفش در ری به طور ناشناخته از خانه بیرون آمده و قبر حمزه بن موسی الکاظم را زیارت می‌کرد.^{۱۱}

چنانکه از زندگی هارون بر می‌آید وی به شهر ری علاقه‌ای خاص داشت و از این شهر با سروری مخصوص یاد می‌کرد و این از آن بابت است که این شهر زادگاه او بود و در آخر ۱۴۸ از مادر بزاد و از شیر زنان آنجا بخورد.^{۱۲} هارون فضل بن یحیی بن خالد را به سال ۱۷۷ ولایت ری و جرجان و طبرستان و آن حدود بخشید و دفع یحیی بن عبدالله از وی بخواست.^{۱۳} هارون به هنگام خلافت در سالهای ۱۸۹ و ۱۹۲ به ری آمد و بار اول جهت تحقیق در امر علی بن عیسی بن ماهان

۱ برای استدلال‌ها رک: ری باستان، بخش دوم از جلد دوم، ص ۵۰.

۲ جعفریان، تاریخ تشیع، ۱ جلد، ص ۲۵۲

۳ حسین کریمان، طهران...، ص ۵۸.

۴ طوسی، فهرست، ۵۰۴؛ طوسی، رجال، ۱۴۹.

۵ طوسی، رجال، ۱۲۶.

۶ همان، ۲۶۴.

۷ همان، ۲۳۷.

۸ همان، ۲۵۸؛ ابن داود، ۲۶۸.

۹ همان، ۳۲۰.

۱۰ برقی، رجال، ص ۴۴.

۱۱ حسین کریمان، طهران در گذشته و حال، ص ۵۸.

۱۲ حسین کریمان، ری باستان، همان جا، صفحه ۱۳۳ به نقل از تاریخ خلفای سیوطی ص ۲۸۶ و تاریخ ابی الفداء ج ۲ ص ۱۳.

۱۳ همان، ص ۱۳۳ به نقل از طبری ج ۱۰ ص ۶۲.

عامل خراسان بود و دو پسر خویش عبدالله مامون و قاسم را نیز به همراه داشت و از پسر دیگرش محمد نیز خواست تا از بغداد به ری بیاید و چهار ماه در آنجا ماند و علی بن عیسی با اموال و هدایای فراوان به خدمتش رسید^۱ و سپس عبدالله بن مالک خزاعی را والی ری و طبرستان و دماوند و رویان و قومس و همدان گردانید و به بغداد بازگشت. وی بار دیگر به سال ۱۹۲ به ری آمد و از آنجا به خراسان رفت و در ۱۹۳ به طوس درگذشت^۲. در این هنگام مامون که در مرو اقامت داشت و رشید به سال ۱۸۹ خراسان و سجستان و جرجان و طبرستان و ری و رویان و دماوند تا همدان و عقبه حلوان او را داده بود^۳ به خلافت نشست. مامون را با برادرش امین در خلافت خلاف افتاد و به سال ۱۹۵ هجری نزاعی سخت بین سپاهیان آن دو به نزدیکی ری در گرفت^۴.

مامون به سال ۱۹۶ عمل مشرق را بتمامی - که از جهت طول میان کوه های همدان و حدود تبت و از عرض بین دریای طبرستان و دریان هند واقع و ری نیز جزئی از این جمله بود- به فضل بن سهل سپرد^۵. مامون نه سال در مرو بماند و در سال ۲۰۲ عزم عراق کرد. وی در سال ۲۰۵ ولایت مشرق را از بغداد تا اقصای خراسان به طاهر بخشید که شامل ری و دماوند و رویان و طبرستان و قومس و کرمان و سجستان و خراسان می شد. طاهر به سال ۲۰۷ درگذشت و مامون عبدالله طاهر را که در رقه بود تولیت اعمال پدر داد. و طلحه بن طاهر را خلیفه وی در مشرق گردانید. طلحه به سال ۲۱۳ از دنیا رفت و علی بن طلحه قائم مقام او گردید اما جمعی بر وی خروج کردند و او را کشتند. چون این خبر به مامون رسید عبدالله بن طاهر را که سرگرم فراهم آوردن اسباب جنگ با بابک خرم دین بود به خراسان فرستاد و عبدالله در مدت ایام مامون و معتصم و صدر خلافت واثق در این شغل باقی بود تا آنکه به سال ۲۳۰ بمرد. و واثق خلیفه عباسی فرزند وی طاهر بن عبدالله را بر مجموع اعمال پدر والی گردانید^۶.

۱ همان به نقل از طبری ج ۱ ص ۹۶.

۲ همان ، به نقل از یعقوبی ج ۳ ص ۱۶۰.

۳ به نقل از سنی ملوک الارض، ص ۲۲۵ و ابن اثیر ج ۵ ص ۱۰۷.

۴ حسین کریمیان، ری باستان، ص ۱۳۵.

۵ همان، ص ۱۳۶ به نقل از سنی ملوک الارض ص ۲۲۶.

۶ همه از: حسین کریمیان، ری باستان ص ۱۳۷.

در کتاب منتقله الطالیه تالیف نسابه سید ابواسماعیل ابراهیم بن عبدالله بن حسن نام قریب ۶۵ تن از فاطمیان و علویان و طالبیان که از بلاد خویش هجرت کرده و به تدریج تا حدود سال‌های اواخر نیمه اول و اوائل نیمه دوم قرن ۵ به ری در آمده‌اند درج افتاده.^۱

ری به دنبال فتوحات اولیه در صدر اسلام در سال ۲۳ سقوط کرد و به دنبال آن مردمان زیادی از قبائل عربی در آنجا ساکن شدند همان‌طور که در شهرهای فتح شده دیگر. شهر ری زیر سلطه ی اعراب و حکام اموی مسلک بوده است و طبیعتاً نباید در این وقت یعنی ابتدای قرن سوم از به دنبال گرایش‌های شدید شیعی در این شهر بود. بلکه باید انتظار داشت که اعراب ساکن ری بر اساس سیاست مذهبی امویان تصور بدبینانه‌ای نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام داشته باشند.^۲ صرف نظر از شواهد فراوان دیگر روایات منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام در مذمت مردم ری می‌تواند علائق غیر شیعی موجود در این شهر را در قرن دوم تأیید کند. امام صادق علیه‌السلام روایت می‌کند که الری و قزوین و ساوه ملعونات مشثومات^۳. اما در مرحله پس از حاکمیت امویان و حذف فشارها بر محدثان در جهت ترویج فضائل امویان و احادیث باطل و هم چنین پایان ممانعت از نقل فضائل اهل بیت علیهم‌السلام به تدریج زمینه آشنایی مردم ری با مکتب اهل بیت علیهم‌السلام فراهم شد.

آنچه که به عنوان تشیع اصیل در اواخر قرن دوم هجری در ری پدید آمد ارتباط برخی از مردم و ساکنان ری با امامان شیعه علیهم‌السلام بود. نخستین گزارش از اینگونه تماس‌ها درباره ارتباط میان یکی از شیعیان ری با امام کاظم علیه‌السلام است. بر مبنای این گزارش حتی حاکم ری در این دوره شیعه‌ای بوده که همانند علی بن یقطین در همان دوره در تقیه به سر می‌برده است.^۴ در میان اصحاب امام هشتم علیه‌السلام نیز چندین نفر ملقب به رازی هستند.^۵

۱ همان، همان جلد، ص ۴۰۸.

۲ رسول جعفریان، تاریخ تشیع، ج ۱، ص ۲۴۴، ۲۴۵.

۳ همان، ص ۲۴۷؛ یاقوت، معجم البلدان، ج ۳ ص ۱۱۸؛ بحار، ط بیروت، ح ۵۷ ص ۲۲۹.

۴ برای تفصیل داستان نک: رسول جعفریان، تاریخ تشیع، ج ۱، ص ۲۴۹ به نقل از عده الداعی ۱۷۹ و منابع دیگر.

۵ نک: همانجا.

درباره رابطه مردم ری با حضرت جواد علیه السلام صرف نظر از روایتی که به آن اشاره خواهد شد^۱ روایتی در دست است که حکایت از ارتباط برخی از شیعیان ری با حضرت جواد علیه السلام دارد. در این روایت حر بن عثمان همدانی می گوید که جمعی از اصحاب ما از مردم ری بر حضرت جواد علیه السلام وارد می شدند که در میان آنها یک نفر زیدی نیز وجود داشت. در این میان آن مرد زیدی مذهب ظاهرا برحسب اتفافی پی به علم امامت آن حضرت می برد و خطاب به آن حضرت شهادت به یگانگی خدا و نبوت پیامبرش داده و شهادت می دهد که ایشان حجت خدا است.^۲

یکی از چهره های شاخص از اصحاب ائمه علیهم السلام حضرت عبدالعظیم حسنی است که در شمار اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی علیهم السلام قرار دارد. آمدن او به ری هم نشانه وجود تشیع در این شهر بوده و هم زمینه ای برای رشد دعوت شیعی شده است. بعد از رحلت او نیز مزارش برای شیعیان مرکزیت یافته و در جذب شیعیان آن نواحی به سوی ری موثر افتاد. شرح حال او توسط صاحب بن عباد و نیز نجاشی به اختصار آمده است: به گزارش احمد بن محمد بن خالد برقی حضرت عبدالعظیم از ترس سلطان به ری آمد و در زیرزمین خانه ی یکی از شیعیان ری در محل سکه الموازی سکونت گزید. وی در آنجا به عبادت پرداخته روزها را روزه و شبها به نماز شب مشغول بود. در نزدیکی آن خانه قبری بود که منسوب به قبر فرزند موسی بن جعفر بود. وی در این سرداب چندان ساکن شد که خبرش به تک تک شیعیان آل محمد رسید به گونه ای که بیشتر آنان وی را شناختند.^۳

۱ نک: ادامه همین بخش.

۲ عزیز الله عطاردی، مسند الامام الجواد علیه السلام، ص ۱۲۸.

۳ جعفریان، تاریخ تشیع، به نقل از نجاشی، ۲۴۸ و رساله صاحب بن عباد در مستدرک الوسائل ج ۳ ص ۶۱۴ و زندگانی

حضرت عبدالعظیم عزیز الله عطاردی، صص ۳۱-۳۳.

۳-۲-۳- بررسی اصحاب حضرت

برای بررسی راویان و اصحاب حضرت جواد علیه السلام که در ری می زیسته‌اند یا نسبتی با ری داشته‌اند غیر از کتب رجالی شاید بتوان از احادیث و روایاتی که راویان مرتبط با ری نقل کرده‌اند بهره جست. به بعضی از این روایات اشاره می‌شود:

الف- محمد بن اسماعیل رازی؛ وی از اصحاب بوده^۱. وی شاگرد حدیثی سیاری بوده است. در روایتی که از او از امام جواد علیه السلام به دست رسیده وی از امام درباره‌ی عدم توفیق عامه در روزه گرفتن سوال می‌کند و حضرت این امر را ناشی از نفرین فرشته‌ای درباره آنها بعد از شهادت امام حسین علیه السلام معرفی می‌کند^۲.

ب- الحسن بن العباس بن الحریش الرازی؛ وی از اصحاب امام علیه السلام بوده است و از وی روایت می‌کرده و از نظر نجاشی جدا ضعیف محسوب می‌شده و کتابی حدیثی نوشته که الفاظش دارای اضطراب است. کتاب او را احمد بن محمد بن عیسی روایت کرده است^۳. ظاهراً نویسندگان بعدی از این کتاب روایاتی را ذکر کرده‌اند^۴. عمده یا تمام روایات او مستقیماً از امام جواد علیه السلام به دست ما رسیده است^۵. حدیثی از او در کافی دیده نمی‌شود و این در حالی است که پنج روایت از او در بصائر آمده که همگی بدون واسطه از امام جواد علیه السلام نقل شده است^۶. علت تضعیف نجاشی در مورد او نیاز به بررسی بیشتری دارد.

۱ عزیز الله عطاردی، مسند الامام الجواد علیه السلام، ص ۱۹۴، ۱۹۵، ۳۲۰.

۲ کلینی، ج ۴ ص ۱۶۹؛ علل الشرایع، ج ۲ ص ۳۸۹.

۳ نجاشی، ۶۰.

۴ مثلاً: صفار قمی، بصائر، ج ۱، ص ۲۲۳، ۲۲۲؛ کلینی، ج ۱ ص ۲۴۲؛ کلینی ج ۱ ص ۵۳۲؛ کنایه الاثر، ۲۲۱؛ خصال، ج ۲ ص ۴۷۹ و موارد دیگر.

۵ همان آدرس ها به علاوه مثلاً: تفسیر قمی، ج ۲ ص ۳۵۱؛ کلینی ج ۱ ص ۳۱۷.

۶ صفار قمی، بصائر، ج ۱، ص ۱۳۲ دوروایت، ۱۳۴، ۲۲۳، ۲۸۰.

ج- الحسن بن عباس بن خراش؛ ظاهراً وی در طریق هیچ روایتی قرار نگرفته است مگر اینکه بگوییم که وی همان ابن حریش است. ولی طوسی آن دو را جداگانه از اصحاب امام جواد علیه السلام ذکر کرده است.^۱

د- سهل بن زیاد أبو سعید الآدمی الرازی از اصحاب امام جواد علیه السلام^۲ بوده و در حدیث ضعیف و غیر قابل اعتماد محسوب می شده است. احمد بن محمد بن عیسی بر علیه او به اتهام غلو شهادت گرفت و از قم اخراج کرد. آنگاه به امام عسکری علیه السلام نامه‌ای نوشت و در سال ۲۵۵ به دست محمد بن عبد الحمید عطار داد. وی کتابی با عنوان توحید و کتابی با نام نوادر داشته است.^۳

ه- صالح بن اُبی حماد أبو الخیر الرازی از اصحاب حضرت جواد علیه السلام^۴ بوده و با امام عسکری علیه السلام نیز ملاقات داشته است. امر او مشتبه بوده و هم مورد تعریف و هم مورد انکار قرار می گرفته است. نام او زاذویه است.^۵

و- منصور بن العباس ابوالحسین الرازی از اصحاب امام جواد علیه السلام^۶ است. وی ساکن بغداد بوده و در همان جا از دنیا رفته است. امر او اضطراب داشته است. کتاب نوادر از آن اوست.^۷

ز- عبدالله بن محمد الرازی از اصحاب امام جواد علیه السلام^۸، وی با امام جواد مکاتبه‌ای فقهی درباره حکم فقاع داشته است^۹، و در سال ۳۰۹ شاهد خواندن روایتی بر یکی از روات بوده^{۱۰} که این مسئله یعنی زنده بودن او در سال ۳۰۹ و در عین حال روایت از امام جواد علیه السلام (د ۲۲۰ق) در تطبیق با واقعیت عجیب به نظر می رسد.

۱ طوسی، رجال، ۳۷۵.

۲ رجال، ۳۷۵؛ کشی، ۵۶۶.

۳ نجاشی، ۱۸۵.

۴ طوسی، رجال، ۳۷۶.

۵ نجاشی، ۱۹۸.

۶ طوسی، رجال، ۳۷۹.

۷ نجاشی، ۴۱۳.

۸ طوسی، رجال، ۳۷۷.

۹ استبصار، ج ۴ ص ۹۶.

۱۰ عبید الله بن عبدالله حسکانی، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، ۲ جلد، چاپ اول، تصحیح محمد باقر محمودی، وزارت

ارشاد و مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، تهران، ۱۴۱۱ق، ج ۱ ص ۱۹۷.

ح- محمد بن ابی زید (یزید) از اصحاب امام جواد علیه السلام بوده و اصل او از قم دانسته شده است.^۱

۳-۳- خراسان

۳-۳-۱- خراسان جولانگاه قیام و شورش

با توجه به شکل گیری مهم ترین قیام به ظاهر شیعی منجر به براندازی نظام حاکم اموی در ایران و دنیای اسلام در خراسان و به دست مردم خراسان بایستی اذعان داشت که این منطقه از مهم ترین مناطقی است که برای بررسی تاریخ شیعه چاره ای جز تحقیق و تدقیق در مباحث مربوط به آن وجود ندارد. در این باره تحقیقات، کتب، مقالات و طرح های پژوهشی فراوانی انجام شده و مورد بررسی های زیادی قرار گرفته است که خود منبع شناسی تاریخ خراسان و تاریخ قیام ها و اقدامات شیعی در این منطقه به مقاله ای مبسوط نیازمند است. اما برای نمونه می توان به کارهای ارزشمندی همچون ترکستان نامه نوشته بارتولد، تاریخ ایران بعد از اسلام زرین کوب و تاریخ خراسان عزیز الله عطاردی اشاره کرد. خراسان به طور کلی به عنوان یکی از مناطق همواره قیام خیز و همواره زاویه دار با خلافت مرکزی محسوب می شود و باید اذعان داشت که شیعیان خراسان علی رغم وسعت آن از یکپارچگی خاصی برخوردار بوده اند و خصوصاً در اوائل قرن سوم با حضور امام هشتم علیه السلام تشیع از جهت پشتوانه علمی، فرهنگی و تنقیح مبانی عقیدتی به نحوی بی سابقه تقویت شد و در نتیجه بعد از آن حضرت نیز خراسان محلی امن برای شیعیان و خصوصاً ساداتی بود که تحت فشار حکومت مرکزی قرار داشتند.

علی رغم اینکه حضور ایرانیان در جنبش های سیاسی- اجتماعی جامعه اسلامی از نیمه دوم قرن اول آغاز شد اما به عنوان مهم ترین عامل حضور چشمگیر شیعه در ایران بایستی به موضع گیری های عدالت خواهانه علی علیه السلام در حمایت از موالی و غیر عرب با عنوان عدالت خواهی

۱ رجال الطوسی، ۳۷۹؛ برقی، رجال، ص ۵۷.

و نه با انگیزه جذب موقت اشاره کرد.^۱ گرایش شیعی مردم خراسان نیز که در اوائل قرن دوم هجری تحت شعار الرضا من آل محمد و در برخورد با نظام اموی متجلی شد اگر سهمی را مدیون استقرار قبائل عرب متمایل به شیعه در خراسان باشد حتما سهمی از آن ناشی از تبلیغات و تحرکات مبلغان کیسانی در خراسان است.^۲ به گفته ابوالفرج اصفهانی شیعیان خراسان پس از مرگ محمد بن حنفیه فرزندش ابوهاشم را امام می دانستند.^۳

از جمله عواملی که باعث شد که محمد بن علی عباسی خراسان را برای نشر دعوت خویش برگزیند گرایش مردم این دیار به تشیع بود و این امر را بیش از هر چیز بایستی مرهون هواداران هاشمیه دانست.^۴ بکیر بن ماهان داعی بزرگ عباسیان ضمن ترغیب محمد بن علی برای انتخاب خراسان به او گفت: سراسر جهان را گردیده و به خراسان رفته‌ام، هرگز کسانی را این چنین شیفته خاندان پیامبر ﷺ ندیده‌ام.^۵

اما در این دوره منطقه خراسان در شرائطی قرار دارد که از نواحی مختلف مورد تهدید نظامی قرار داشته و شیعه نیز در شرائط بحرانی به سر می برد. هرچند که با ورود ابتدایی عباسیان به منطقه خراسان از تعداد و وسعت جنبش‌های با ماهیت شیعی خصوصا علوی در خراسان کاسته شد و تشیع و حتی اسلام اولیه خطه خراسان، سطحی و نه چندان عمیق بوده است اما بایستی اذعان داشت که حرکات و تحولات شیعی در خراسان هیچ گاه متوقف نشد. در سال ۲۱۹ ق^۶ محمد بن قاسم علوی با شعار الرضا من آل محمد ﷺ دست به قیام زد. او زیدی مذهب بود.^۷ وی به دلیل

۱ حسین مفتخری، اولین تکاپوهای تشیع در خراسان، دکتر حسین مفتخری، مجله تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم علی‌ه، سال اول، شماره ۱، بهار ۷۹؛ ص ۱۱۹.

۲ همان، ص ۱۲۴.

۳ همان، ۱۲۲ به نقل از ابوالفرج، مقاتل، تحقیق سید احمد صقر، الاعلمی لبنان، ص ۱۲۳.

۴ همان، ص ۱۲۵.

۵ همان، به نقل از اخبار الدوله العباسیه، ص ۱۹۸.

۶ عز الدین علی بن اثیر (م ۶۳۰)، کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه ابو القاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۷، ص ۷۵.

۷ ابو الفرج اصفهانی (م ۳۵۶)، فرزندان ابو طالب، ترجمه جواد فاضل، کتابفروشی علی اکبر علمی، تهران، ۱۳۳۹ ش، ج ۲ ص ۳۵۶.

مشاهده‌ی بیعتی که از ناحیه مردم خراسان که به حج آمده بودند به فعالیت های سری در در جوزجان ترغیب شد و سرانجام با چهل هزار نفر بیعت کننده در آنجا شروع به فعالیت خود در طالقان نمود. وی مشرب معتزلی داشته است و به همین خاطر سران زیدیه به دلیل ناهمخوانی آنان با مذهب معتزله از او جدا شدند^۱. اما بعد از ورود به منطقه خراسان توانست که از چهل هزار نفر بیعت بگیرد^۲.

تشیع در خراسان سابقه‌ای قدیمی‌تر از قرن سوم دارد. در نقلی آمده است که جمعی از خراسان به محضر امام صادق علیه السلام آمده و از ایشان حدیث شنیدند^۳ و در نقلی دیگر مردی خراسانی به محضر امام باقر رسیده و حضرت خبر درگذشت پدرش را به او می‌دهد^۴. این شواهد نشان دهنده حضور تشیع در آن دوره و به طریق اولی در سال های اولیه قرن سوم است.

۳-۳-۲- بررسی تشیع در دو منطقه در خراسان:

بیهق

بر اساس شواهد فراوان یکی از مناطق شیعه نشین در ناحیه خراسان منطقه بیهق با مرکزیت سبزوار بوده است. مردم این شهر از ابتدا با رغبت ایمان آوردند و قنبر یکی از غلامان علی علیه السلام در این دیار سکنی گزید^۵. شاهد بعدی این است که یاقوت غالب مردم سبزوار را روافض غلات نامگذاری کرده است^۶. داستان معروف مولوی راجع به ابوبکر سبزوار نیز نشانه شدت آنان در تشیع است. فضل بن شاذان از اصحاب دانشمند امامان علیهم السلام است و در طبقه ی بعد از اصحاب امام نهم علیه السلام قرار دارد. وی از نیشابور سنی نشین به این منطقه مهاجرت کرد.

۱ همان.

۲ همان.

۳ قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، ۵۷۳ ق، الخرائج و الجرائح، چاپ اول، مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم: ۱۴۰۹ ق، ج ۲ ص ۷۵۳.

۴ ابن حمزه طوسی، محمد بن علی، زنده در ۵۶۶ ق، الثاقب فی المناقب، تحقیق نبیل رضاعلوان، انصاریان، قم: ۱۴۱۹؛ برای موارد دیگر، رک: تاریخ تشیع جعفریان یک جلدی، ص ۲۷۶.

۵ رسول جعفریان، تاریخ تشیع، ۱ جلد، ص ۲۷۴؛ به نقل از تاریخ بیهق ص ۲۵-۴۴.

۶ یاقوت حموی (م ۶۲۶)، معجم البلدان، بیروت، دار صادر، ط الثانية، ۱۹۹۵ م، ج ۱ ص ۵۳۸.

غور

غور منطقه‌ای کوهستانی و صعب‌العبور در خراسان بزرگ (افغانستان کنونی) است که در منطقه‌ای در نزدیکی غزنه قرار دارد.^۱ غور منطقه‌ای صعب‌العبور است و از مرکز خلافت اسلامی و محل خیزش و گسترش اسلام و تشیع دور است و از این جهت منطقه‌ای منزوی شمرده می‌شد که در مقایسه با مناطق هم‌جوار هم‌چون هرات و بلخ و سیستان از نظر سیاسی دارای تأثیر کمتری از مرکز خلافت اسلامی بود. همین ویژگی غور را چه پیش از اسلام و چه در دوره‌های بعد از اسلام در هاله‌ای از ابهام قرار داده است.^۲

درباره اسلام و تشیع مردم غور دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه اول حاکی از اسلام آوردن مردم غور بعد از حمله یمنین الدوله محمود غزنوی در قرون میانه اسلام است. بر اساس این دیدگاه مردم غور تا قبل از ورود محمود غزنوی کافر بوده‌اند و غور به کافرستان معروف بوده است.^۳ اما دیدگاه دیگری نیز وجود دارد و آن این است که حاکم غوری در سال‌های حکومت علی‌بن‌علی به دست امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) ایمان آورد و عهد و لویایی از حضرت گرفت و پس از او که از آن خاندان بر تخت می‌نشست آن عهد و لوارا به او می‌دادند و محبت اهل بیت (علیهم‌السلام) در میان ایشان راسخ بود.^۴ دوره بعدی حضور شیعه در غور به ورود شیعیان اسماعیلی در روزگار المکتفی بالله عباسی (۲۸۹-۲۹۵ق) بر می‌گردد. این دیدگاه از گزارشی از گردیزی برداشت شده است.^۵ با توجه به این بایستی گفته شود که در دهه‌های اول قرن سوم دست کم این است که با توجه به شرائط جغرافیایی غور گزارش مبسوطی از حضور تشیع در این دیار دیده نمی‌شود.

در نهایت بایستی اذعان داشت که با بررسی جغرافیای انسانی شیعیان در این منطقه می‌توان بستری وسیع‌تر برای پژوهش‌های جدی‌تر در این زمینه فراهم کرد.

۱ عبدالمجید ناصری داودی، تاریخ تشیع در افغانستان از آغاز تا قرن هفتم، چاپ اول، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی،

قم: ۱۳۸۶ش، ص ۸۲.

۲ همان، ص ۹۹.

۳ همان، به نقل از ابن حوقل، صورة الارض ص ۳۷۱.

۴ همان، ص ۹۱: به نقل از مورخ دربار غزنویان منهاج سراج جوزجانی در کتاب طبقات ناصری، ص ۳۱۹-۳۲۰.

۵ همان، ص ۱۰۱-۱۰۲.

فصل سوم: وضعیت فرهنگی شیعیان در این دوره

۱- گفتار اول: وضعیت کلی راویان

۱- اشاگردان مدرسه امام جواد

۱-۱-۱ داود بن قاسم جعفری، نماینده‌ی گرایش کلامی

ابوهاشم داود بن قاسم الجعفری از اصحاب امامان رضا علیه السلام تا امام دوازدهم علیه السلام و دارای منزلت عالی نزد این امامان است. بنابر نظر مامقانی در نسخه‌ای که وی از شهید ثانی از فهرست نقل کرده وی با تمام ائمه پنج گانه از امام رضا تا امام دوازدهم علیه السلام ملاقات داشته و از آنان روایت نقل کرده است.^۲ بر اساس عبارت کشی روایت او دلالت بر غلو می‌کند.^۳ اما قاموس این عبارت را محرف دانسته و معتقد است که ارتفاع در قول در اصل همان ارتفاع در محل است که به معنای جلالت شأن او است و دلیل آن نیز این است که تمام رجالیون از جمله خود کشی بر این مسئله اتفاق دارند^۴ او را از سفرای امام عصر (ارواحنافداه) در غیبت صغری نیز دانسته‌اند. او از اولاد جعفر بن ابیطالب، ثقه و جلیل القدر است. ذهبی درباره او می‌گوید بین او و جعفر طیار سه نسل فاصله است و در دوره خودش یعنی سال ۲۵۰ هیچ کس از هاشمیین در نسب از او اعد [محکم‌تر و پابرجاتر] نبوده است. وی زاهد و عالم، صحیح العقل، سلیم الحواس و منتصب القامه بوده و خبر او در بغداد مشهور بوده است.^۵ وی نزد سلطان مقدم بوده است.^۶

۱ طوسی، فهرست، ۱۸۱؛ طوسی، رجال، ۳۷۵، ۳۸۶، ۳۹۹؛ کشی، ۵۷۱.

۲ محمد تقی تستری ج ۸ ص ۲۵۷ به نقل از مامقانی.

۳ کشی، ۵۷۱.

۴ محمد تقی تستری، ج ۸، ص ۲۵۷؛ هم چنین خویی، ج ۷ ص ۱۲۰ که احتمال تحریف می‌دهد.

۵ الذهبی (م ۷۴۸)، تاریخ الاسلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، چاپ اول، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق، ج ۱۹، ص ۱۳۲.

۶ طوسی، فهرست، ص ۱۸۱.

خطیب بغدادی در تاریخ بغداد می گوید که او ساکن بغداد بود اما در سال ۲۵۲ به دلیل صاحب السنان و عارضه و ذاسلاطه بودن از بغداد به سامرا آورده شده و در سامراء به زندان می افتد. در سال ۲۶۱ از دنیا رفت و از پدرش و علی بن موسی الرضا علیه السلام روایت کرد^۱. هم چنین بنا بر روایتی از ابوالفرج اصفهانی زمانی که سر یحیی بن عمر زیدی را در ایام مستعین وارد بغداد کردند و عده ای دور محمد بن عبدالله بن طاهر جمع شده بودند و به او تبریک می گفتند، ابوهاشم وارد مجلس شد^۲ و به همان دلیل یعنی بی مبالاتی در این مورد که اصحاب پادشاه و بزرگان با او چه برخوردی می کنند، به امیر بغداد گفت که ای امیر من امروز به دلیلی به تو تبریک می گویم که اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله زنده بود به خاطر آن عزاداری می کرد. می گویند محمد بن عبدالله بن طاهر هیچ جوابی به او نداد^۳. جد او در زمان مکتفی به حسین بن حسین بن زید گفته بوده است که تو اقعده (معنا شود) فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله هستی و به ابوهاشم جعفری گفته بوده که تو اقعده فرزندان جعفر هستی و هم چنین به آنها گفته بوده است که شما دو پیرمرد و شیخ از آل رسول خدا هستید و برای آنها دعا کرده بود.

شواهدی وجود دارد که نشان دهنده ی علاقه ی داود بن قاسم به مکتب یونس بن عبدالرحمن و بالتبع هشام بن حکم است. اولاً اینکه وی بغدادی است و مسلماً با اندیشه های یونس و هشام برخورد و تعامل جدی داشته است. دیگر اینکه طبق روایت خود داود بن قاسم، وی خدمت امام علیه السلام رفت و کتاب یوم و لیله یونس را عرضه کرد و امام آن کتاب را تایید فرمودند. این که خود داود این روایت را نقل می کند می تواند نشان دهنده علاقه او به مکتب یونس و بالطبع هشام

۱ خطیب بغدادی، ج ۷، ص ۳۶۶؛ محمد تقی تستری، ج ۴ ص ۲۵۶، مسند امام جواد، ص ۲۷۶.

۲ ذهبی فقط می گوید که وی بر عبدالله وارد شده و به خاطر قتل یحیی با او با درشتی برخورد می کند (فعنفه علی قتل یحیی...): ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۱۹، ص ۱۳۲.

۳ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، صص ۵۰۹-۵۱۰؛ محمد تقی تستری، ج ۸، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ این گزارش توسط مفید در فصول المختاره هم آمده: مفید، الفصول المختاره، ص ۴۱.

باشد^۱. شاهد دیگر این است که علی بن ابراهیم که نماینده مکتب هشام در قم است به روایات او
علاقه نشان داده است^۲.

نام او در کتب فهرست‌نگاری نیامده است. بنابراین دسترسی به فهرست آثار مکتوب او
میسر نیست.

شاگردان ابوهاشم

تعداد زیادی از روات صاحب نام شیعی خود را در طریق روایات ابوهاشم در موضوعات
مختلف کلامی و غیر کلامی قرار داده اند. صاحب قاموس فهرستی از شاگردان روایت او را بیان
می‌کند؛ در این فهرست افرادی هم چون سهل بن زیاد و محمد بن حسان (در روایتی در باب مولد
امام جواد علیه السلام)، اسحاق بن محمد و ابو احمد بن راشد (در باب مولد امام یازدهم)، احمد الاشعری
و عبیدی (در باب ابطال رویت)، محمد بن ولید (در باب تاویل معنای صمد)، ابراهیم بن هاشم (در
باب عتق در تهذیب) و احمد بن اسحاق (در الاشارة و النص علی صاحب الدار) دیده می‌شوند^۳.
هم چنین محمد بن خالد برقی پدر احمد^۴، احمد بن محمد بن خالد برقی^۵، احمد بن ابی‌عبدالله
البرقی^۶، محمد بن عیسی^۷، محمد بن احمد العلوی^۸، یحیی العلوی^۹، محمد بن بشر^{۱۰}، در زمره
شاگردان روایی او قرار دارند. چند تن از دیگر شاگردان مکتب حدیثی او عبارتند از احمد بن
صالح که از مشایخ حسین بن حمدان خصیبی (م ۳۳۴) است و شخصیتش مجهول است و الحسین

۱ نجاشی، ۴۴۶؛ ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲ ص ۱۱-۱۲.

۲ مثلاً صدوق: عیون، ۲، ۲۵۶ در فضیلت زیارت امام هشتم علیه السلام.

۳ محمد تقی تستری، ج ۸ ص ۲۵۸.

۴ برقی، محاسن، ج ۲، ۳۲۸.

۵ نعمانی (ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم) (م ۳۶۰)، الغیبه، جلد ۱، تصحیح علی اکبر غفاری، نشر صدوق، تهران، ۱۳۹۷ق،
ص ۵۸.

۶ صدوق، توحید، ۶۹ در روایتی کلامی در رد تشبیه.

۷ کلینی، ج ۱، ۱۲۳.

۸ کلینی، ج ۱، ۳۲۸، در مورد غیبت.

۹ صدوق، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۲۸، روایتی در مورد علم امام به تمام زبانها.

۱۰ صدوق، توحید، ص ۱۹۳؛ که احتمالاً محمد بن بشر حمدونی است که نجاشی وی متکلم جید الکلام صحیح الاعتقاد
می‌داند. (نجاشی، ص ۳۸۱).

بن داود السعدی که حدیث معجزه گونه‌ای از امام نهم علیه السلام نقل می‌کند به این صورت که امام علیه السلام نام صاحبان مجهول رقعہ با علم غیب خود بیان می‌کند^۱. در مورد این دومی نیز هیچ توصیفی در کتب رجالی دیده نمی‌شود. دیگری محمد بن احمد بن عبدالله الخالنجی است که شخصیتش نامعلوم است و علی اکبر غفاری نیز به شناختی از او دست پیدا نمی‌کند^۲. روایتی از او به نقل از داود بن قاسم از امام جواد علیه السلام درباره سفیانی و با موضوع بداء و تفاوت امر مختوم و میعاد نقل می‌شود^۳ و ظاهراً در تمام کتب هیچ نامی از این شخص نیست و تنها همین یک روایت آنهم تنها در غیبت نعمانی روایت شده و هیچ اثر دیگری از او در تاریخ وجود ندارد.

ظاهراً در میان اهل سنت نیز روایات او دست به دست می‌شده است. مثلاً ذهبی روایت او را در بغداد مشهور می‌شمارد^۴. خطیب بغدادی نیز رجاء بن محمد بن یحیی أبو الحسن العبرتائی الکاتب^۵ و محمد بن ابی الأزره النحوی (د ۳۲۵ق^۶) و غیر او^۷ را از کسانی ذکر می‌کند که از ابو هاشم نقل روایت می‌کرده‌اند. رجاء بن محمد معروف نیست اما محمد بن ابی‌الازهر از روات معروف سنی است. وی شاگرد روایی زبیر بن بکار است^۸.

الف - عبدالله بن جعفر الحمیری

کنیه‌اش ابوالعباس قمی و ثقه بوده و از شیوخ اصحاب امامیه به شمار می‌رود^۹. با توجه به لیست آثار مکتوبش دارای ذغدغه‌های جدی کلامی بوده است نیز از دیگر روات او محسوب

۱ خصیبی، هدایه الکبری، ۲۹۹.

۲ نعمانی، غیبت، حاشیه ص ۳۰۲ و ۳۰۳.

۳ نعمانی، الغیبه، صص ۳۰۲، ۳۰۳.

۴ ذهبی، ج ۱۹ ص ۱۳۲.

۵ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۴۱۲.

۶ همان، ج ۴ ص ۵۸.

۷ همان، ج ۸ ص ۳۶۵.

۸ همان، ج ۸ ص ۴۶۸؛ برای نمونه های ذکر شده نک: خطیب بغدادی، همان، ج ۷ ص ۱۷۰، ج ۱۰ ص ۵۷؛ ج ۱۳، ص ۲۵،

۶۹، ۴۵۶؛ ج ۱۴ ص ۱۵۳؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۷ ص ۶۹، ۱۴۲؛ ج ۱۱ ص ۲۷۴؛ ج ۱۷ ص ۲۲۳؛ ج ۲۹ ص ۳۷۵

و موارد دیگر.

۹ نجاشی، ص ۳۰۳.

می‌شود.^۱ آثار مکتوب او عبارتند از: کتاب الدلائل، کتاب الطب، کتاب الإمامه، کتاب التوحید والإستطاعه والأفاعیل والبداء، کتاب قرب الإسناد، کتاب المسائل والتوقعات، کتاب الغیبه ومسائله عن محمد بن عثمان العمری، کتاب الفتره والحیره و کتاب فضل العرب.^۲ چنانچه از عناوین این آثار مکتوب پیدا است دغدغه‌ی عمده‌ی او مسائل کلامی بوده است. اینکه روایات او در باب استطاعت و در پی آن قضا و قدر چه بوده است نیازمند پژوهشی جداگانه در روایات او است. از این طریق جریان‌شناسی حدیثی-کلامی او نیز مشخص می‌شود.

ب- یحیی العلوی

وی از شاگردان ابوهاشم، اهل نیشابور، جلیل القدر، متکلم حاذق، زاهد و با ورعی است که کتب فراوانی در باب امامت و غیر آن تالیف کرده است.^۳

ج- محمد بن ولید

به او جوان صراف نیز لقب داده‌اند.^۴ شاید اشتباه باشد که نام داود بن قاسم در جمله‌ی مشایخ ابن ولید در کتاب فهارس الشیعه ذکر نشده است^۵ و بعید است که این شخص کسی غیر از ابن ولید قمی معروف باشد که نجاشی از او تعبیر به محمد بن الحسن بن احمد الولید کرده است. هر چند که ابن ولید شاگرد مشایخی همچون علی بن ابراهیم و محمد بن الحسن الصفار است که خود اینها با دو واسطه از داود بن قاسم نقل می‌کنند و این خیلی بعید است که ابن ولید قمی با سه واسطه فاصله با داود بن قاسم، راوی مستقیم او هم باشد. پس شاید این ابن ولید، ابن ولید دیگری است.

۱ طوسی، فهرست، ص ۲۹۴.

۲ همان، ص ۲۹۴.

۳ همان، ۵۰۸.

۴ کلینی، ج ۱، ص ۱۲۳.

۵ مهدی خدامیان، فهارس الشیعه، ج ۲ قسمت مشایخ ابن ولید.

د- اسحاق بن محمد النخعی

این شخص اگر همان اسحاق بن محمد بن احمد النخعی^۱ باشد احتمالاً همان اسحاق بن محمد البصری از اصحاب امام یازدهم است که رمی به غلو شده است.^۲ خوبی در معجم خود این نظر را قبول می‌کند و اسحاق بن محمد النخعی را همان اسحاق بن محمد بن احمد می‌داند.^۳ هم چنین وی را از اصحاب امام جواد علیه السلام می‌داند و به نقل از رجال شیخ و علامه وی را غالی معرفی می‌کند و ضمناً از قول کشی در ترجمه مفضل بن عمر وی را از ارکان غالیان معرفی می‌کند.^۴

ه- سعد بن عبدالله بن ابی خلف

وی در اثبات الوصیه روایتی در باب جانشینی امام هادی از داود بن هاشم نقل کرده است.^۵ همچنین در روایتی دیگر با یک واسطه یعنی با واسطه احمد ابی عبدالله برقی از داود روایتی دال بر علم امام به زبان های متعدد نقل کرده است.^۶ مهاجر در رجال الاشرعین می‌گوید وی محدث، کلامی، مفسر و مصنف عزیر القلم است. وی شیخ طایفه اشعری و وجه و فقیه آنان بوده است. وی نیز کتابی با عنوان بصائر الدرجات داشته است. کتاب الرد علی الغلاة هم از کتابهای اوست. کتاب الرد علی بن ابراهیم بن هاشم فی معنی هشام بن الحکم نیز از کتابهای اوست. همچنین کتاب مثالب هشام و یونس.^۷ این دو کتاب که در لیست کتابهای او ذکر شده نشان دهنده این است که وی از اجزاء گروهی بوده که در قم به مخالفت با مکتب کلامی هشام برخاسته و بالطبع با یونس بن عبدالرحمن و هم چنین داعیه داران اصلی مکتب هشام و یونس یعنی بن ابراهیم نیز مخالفت داشته است. این مطلب به خوبی از نام این دو کتاب فهمیده می‌شود. اینکه وی کتابی با

۱ نجاشی، ۷۳.

۲ طوسی، رجال، ۳۸۴.

۳ خوبی، معجم رجال الشیعه، ج ۳، ص ۷۲.

۴ خوبی، ۳، ۶۷-۶۸.

۵ مسعودی، اثبات الوصیه، ۲۴۴.

۶ صدوق، عیون، ۲، ۲۲۸.

۷ مهاجر، رجال الاشرعین، ص ۸۷.

عنوان الرد علی الغلاه داشته نشان دهنده مجاورت او با اندیشه‌ای است که با غلو به مخالفت می‌پردازد. البته منظور از غلو در اینجا غلو با تفسیر قمی آن می‌باشد.

بر این اساس که طبق شواهد پیش گفته داود بن قاسم با مکتب یونس و هشام بن حکم مانوس بوده است، اینکه سعد بن عبدالله که مخالف مکتب یونس و هشام است از داود بن قاسم روایت کرده می‌تواند حاوی نکته‌ای باشد. در صورت صحت این فرضیه این نتیجه به دست می‌آید که در مواردی صاحبان گرایش‌های مختلف کلامی خود را در طریق روایی مخالفان فکری خود نیز قرار می‌دادند. علت این امر دست کم در مورد سعد بن عبدالله (اگر فرض ما درست باشد) می‌تواند این باشد که یا این روایات کلامی نیستند و یا اگر کلامی‌اند حاوی مطالبی هستند که از نظر کلامی مورد اتفاق امامیه است و دلیلی برای مخالفت با آن وجود ندارد. مثلاً در همین مورد سعد بن عبدالله در طریق روایت داود درباره جانشینی امام دهم علیه السلام قرار گرفته است.^۱

البته در اینجا فرضیه دیگری نیز وجود دارد و آن این است که سعد بن عبدالله با داود در یک مکتب کلامی قرار داشته باشند. این دو با یکدیگر رابطه داشته‌اند. در یک گزارش داود بن قاسم و چند نفر دیگر داستانی را برای سعد بن عبدالله تعریف کرده‌اند به این صورت که: ما به سبب قتل عبدالله بن محمد عباسی در زندان بودیم. شبی از شب‌ها در زندان نشسته بودیم و با یکدیگر سخن می‌گفتیم که صدای در زندان بلند شد. ابوهاشم جعفری مریض بود و به یکی از ما گفت که بررسی کنیم که چه اتفاقی افتاده است. در این هنگام در زندان باز شد و همه مشاهده کردند که دومرد وارد زندان شدند. اینان از آن دو پرسیدند که شما کیستید؟ یکی از آن دو جواب داد که من حسن بن علی علیه السلام هستم و این شخص هم جعفر بن علی است. امام عسکری علیه السلام به همراه برادر خود وارد غرفه‌ی آنان شدند. در این هنگام ابوهاشم داود بن قاسم از جای خود برخاست و صورت امام را بوسید و او را در جای خود نشانید. جعفر بن علی برادر امام که به همراه امام به زندان آورده شده بود و در نزدیکی امام نشسته بود در این موقع در حال مستی به سر می‌برد و با صدای بلند کنیزش را صدا می‌زد که امام او را تشری زد و بعد از مدتی آن شخص در همان

۱ مسعودی، علی بن حسین، اثبات الوصیه، ص ۲۴۴.

حال خوابش برد.^۱ جالب است که طبق این روایت هیچ کدام از زندانیان سیاسی که همگی به قول خود از طالبیان هستند امام را شناسایی نمی کنند.

و- ابراهیم بن هاشم

وی از شاگردان داود محسوب میشود که در چند روایت در طریق داود قرار گرفته است. وی نماینده مکتب کلامی هشام بن حکم و سردمدار اندیشه هشام و یونس بن عبدالرحمن که ادامه مکتب هشام در بغداد است، در قم می باشد. بنابر نقل نجاشی وی در اصل کوفی بود و به قم منتقل شد. کشی نیز می گوید وی شاگرد یونس بن عبدالرحمن است. ولی نجاشی با این امر مخالف است.^۲ هم چنین نجاشی اذعان می کند که طبق گفته اصحاب ما اولین نفری که حدیث کوفیان را در قم انتشار داد ابراهیم بن هاشم است.^۳ شیخ طوسی در رجال خود نیز او را از شاگردان یونس بن عبدالرحمن ذکر می کند.^۴ به نظر می رسد که این تعبیر نجاشی که قول کشی را در مورد شاگردی ابراهیم نسبت به یونس رد می کند اشاره به این باشد که وی شاگرد مستقیم یونس نبوده است والا در شاگردی ابراهیم نسبت به یونس تردیدی وجود ندارد. دلیلش این است که روایات ابراهیم بن هاشم از یونس همواره با دو واسطه نقل شده است؛ یا از طریق اسماعیل بن مرار و یا از طریق صالح بن سندی.^۵

بنابر اذعان نجاشی^۶ و هم چنین بررسی های انجام شده وی از کسانی است که میراث مکتوب کوفه را به قم منتقل کرد و پس از او این میراث از قم به بغداد و به دست شیخ طوسی و نجاشی رسید.^۷

۱ طوسی، الغیبه، ص ۲۲۷؛ برای تحلیل شخصیت جعفر بن علی نک: همان جا.

۲ نجاشی، ۱۶.

۳ مهدی خدامیان، فهارس الشیعه، ج ۱، ص ۱۲۶ به نقل از نجاشی ص ۱۶.

۴ طوسی، رجال، ۳۵۳.

۵ نک: همین نوشتار، فصل اول، بحثی پیرامون یونس بن عبدالرحمن.

۶ نجاشی، ص ۱۶.

۷ رک: ابراهیم بن هاشم و انتقال میراث حدیثی و مکتوب در:

http://www.hnaeimabadi.ir/index.php?option=com_content&view=article&id=۷۱:۱&catid=۲۹:۱&Itemid=۵۲

ز - فضل بن شاذان

کشی داود بن قاسم را در جمع کسانی آورده که فضل از آنان روایت می کند^۱. بعضی نیز داود را در جمع مشایخ فضل ذکر کرده اند^۲. نجاشی می گوید پدر فضل از اصحاب یونس بوده است و وی ۱۸۰ کتاب تألیف کرده است. از جمله آثار او می توان به کتاب الاستطاعة و کتاب اثبات الرجعه، کتاب الرد علی محمد بن کرام، کتاب الرد علی احمد الحسین، کتاب الرد علی الاصم، کتاب فی الوعد و الوعيد، آخر کتاب الرد علی البیان (الیمان) بن رثاب، کتاب الرد علی الفلاسفة، کتاب الرد علی المنانیه، کتاب الرد علی البائسة، کتاب القائم علیه السلام، کتاب الرد علی الحشویه، کتاب الرد علی الحسن البصری فی التفضیل و کتاب النسبة بین الجبریه و الثنویه^۳ اشاره کرد که با مرور این آثار می توان به بعضی از دغدغه های آن دوره از زمان که ذهن فضل را به خود مشغول داشته پی برد. مثلاً بحث استطاعت که هنوز بعد از سال ها دغدغه متکلمین امامی محسوب می شود. بحث رجعت و اثبات آن که نشان از دغدغه اصحاب از دوران ائمه نسبت به رجعت دارد. کتاب الوعد و الوعيد و کتاب الرد علی الحسن البصری که نشانه هایی از اختلاف با معتزله در آن دیده می شود. بحث رد بر فلاسفه که نیاز به بررسی دارد. ردیه های دیگر فضل نیز نشان از وجود فرقه ها یا اشخاصی دارد که ذهن متکلم آن دوره با به خود مشغول داشته است.

شاگردان با واسطه ابوهاشم

در پژوهش تاریخی تفاوت محقق تاریخ با دیگران در این است که او با نگاهی وسیع و ژرف گذشته و آینده ی یک حادثه یا یک شخصیت را بررسی می کند و به همین سبب در بسیاری موارد یک محقق تاریخ از اشراف بیشتری نسبت به معاصرین یک جریان فکری یا یک حادثه تاریخی برخوردار است. به همین دلیل است که کار بررسی شاگردان با واسطه ی روات و اصحاب

۱ محمد تقی تستری، ۸، ۲۵۶.

۲ خوبی، ۱۳، ص ۲۹۳.

۳ نجاشی، ص ۳۰۶.

ائمہ رضی اللہ عنہم ضروری به نظر می رسد. اما این بررسی نیازمند پژوهشی عمیق تر و مفصل تر از این نوشتار است. بنابراین به طور فهرست وار به بعضی از شاگرد شاگردان ابوهاشم جعفری اشاره می شود.

احمد بن محمد بن خالد برقی از طریق پدرش از داود نقل روایت می کند.^۱ کلینی به عنوان نمونه از کسانی هم چون محمد بن ابی عبدالله، از من ذکره از محمد بن عیسی^۲ و هم چنین از علی بن محمد و محمد بن الحسن از سهل بن زیاد از محمد بن ولید^۳ و هم چنین از علی بن محمد از من ذکره از محمد بن احمد العلوی^۴ از او روایت می کند. علی بن الحسین السعد آبادی از احمد بن ابی عبدالله البرقی و او از داود بن قاسم^۵ روایت می کند. جعفر بن محمد بن قولویه از ابن بابویه نیز به ابوهاشم برخورد می کند. خود علی بن الحسین بابویه نیز از شاگرد شاگردان او محسوب می شود.^۶ حسین بن حمدان خصیبی صاحب هدایه الکبری نیز از شاگرد شاگردان او محسوب می شود که از طرقی همچون احمد بن صالح^۷ و محمد بن قاسم العطار و علی بن عاصم کوفی از علی بن عبدالله الحسنی^۸ و حسین بن داود السعدی (در روایتی معجزه گونه)^۹ از او نقل روایت می کند. حسن بن محمد بن یحیی العلوی نیز به نقل از جدش یحیی و او از داود بن قاسم نقل روایت می کند. وی روایتی در مورد فضیلت جعفر طیار از جدش و نقل می کند که مضمون آن این است که پیامبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمود من نمی دانم از فتح خیبر خوشحال تر باشم یا از آمدن جعفر^{۱۰}. اما ابن غضائری می گوید او کذاب و واضع حدیث است و به روایات او نمی توان اعتماد کرد مگر روایاتی که وی از کتب جدش یحیی نقل می کند و در عین حال در کتب دیگر هم آمده است.^{۱۱}

۱ صرفا به عنوان نمونه: برقی، محاسن، ج ۲ ص ۳۲۸.

۲ کلینی، ج ۱ ص ۹۹.

۳ همان، ص ۱۲۳.

۴ همان، ج ۱ ص ۳۲۸، ۳۳۲.

۵ صدوق، توحید، ۶۹.

۶ مثلا، صدوق، توحید، ۶۹، ۹۴، ۱۱۳؛ خصال، ج ۱ ص ۷۶؛ عیون، ج ۲ ص ۲۲۸، ۲۵۶ و...

۷ خصیبی، الهدایه الکبری، ص ۹۴.

۸ همان، صص ۲۵۷، ۲۵۹.

۹ همان، ص ۲۹۹.

۱۰ صدوق، خصال، ج ۱، ص ۷۶.

۱۱ ابن غضائری، رجال، ج ۱، ص ۵۴.

گرایشات شاگردان ابوهاشم

صرف نظر از توجه اهل سنت بغداد به روایات او که مجالی جداگانه می‌طلبند، در یک نگاه کلی می‌توان به این جمع بندی دست پیدا کرد که ابوهاشم جعفری از نظر روایت مورد توجه گروه‌های مختلف شیعه بوده است. متکلمان شیعه به روایات او نظر داشته‌اند. با بررسی احادیث کلامی به جای مانده از او این ادعا روشن تر می‌شود. بعضی از متکلمین مانند محمد بن عیسی بن عبید که بدون شک و باشواهد فراوان^۱ در ادامه خط یونس بن عبدالرحمن قرار دارد از او نقل روایت کرده‌اند. محمد بن عیسی در احادیثی توحیدی درباره عدم رویت خدا در طریق روایت کلینی قرار گرفته است.^۲ او در روایتی دیگر که از ابوهاشم از امام جواد علیه السلام نقل می‌کند از زبان امام جواد علیه السلام به مدح یونس بن عبدالرحمن می‌پردازد.^۳ محمد بن بشر که به احتمال قریب به یقین همان محمد بن بشر حمدونی باشد که نجاشی او را متکلمی صحیح الاعتقاد و جید الکلام معرفی می‌کند^۴ نیز مستقیماً روایتی از ابوهاشم از امام جواد علیه السلام در باب صفات خداوند نقل می‌کند.^۵

در میان این گرایش‌ها، گرایش خط حدیثی-کلامی به ابوهاشم بیشتر جلب توجه می‌کند. لازم به تذکر است که جریان حدیثی کلامی عبارت است از جریان محدثانی که دارای ایده‌ی کلامی هستند و روایات اعتقادی را نقل می‌کنند اما به معنای اصطلاحی متکلم نامیده نمی‌شوند. راویانی هم چون سهل بن زیاد و ابراهیم بن هاشم. همین سهل بن زیاد در روایتی از او تفسیر معنای صمد را از زبان ابوجعفر ثانی علیه السلام بیان کرده است.^۶ ابراهیم بن هاشم نیز روایتی از او را برای فرزند

۱ طوسی، فهرست، ص ۵۱۱؛ کشی، ص ۲۲۴، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰؛ ابن داود، ص ۵۳۳.

۲ کلینی، ج ۱ ص ۹۹. فی قوله تعالی لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار، مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ أَبِي هَاشِمِ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ - لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ فَقَالَ يَا أَبَا هَاشِمٍ أَوْهَامُ الْقُلُوبِ أَذَقُّ مِنْ أَبْصَارِ الْعُيُونِ أَنْتَ قَدْ تُدْرِكُ بَوْهِمِكَ السَّنَدَ وَالْهِنْدَ وَالْبُلْدَانَ الَّتِي لَمْ تَدْخُلْهَا وَ لَمْ تُدْرِكْهَا بَبَصَرِكَ وَ أَوْهَامُ الْقُلُوبِ لَمْ تُدْرِكْ فَكَيْفَ أَبْصَارُ الْعُيُونِ؛ حدیثی دیگر در همین باره در برقی، محاسن، ج ۱، ص ۲۳۹.

۳ کشی، ۴۸۹، عزیز الله عطاردی، مسند امام جواد علیه السلام، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۴ نجاشی، ص ۳۸۱؛ و به همین دلیل در صورت صحت انطباق به راحتی می‌توانیم او را در این جریان کلامی قرار دهیم.

۵ صدوق، توحید، ص ۱۹۳.

۶ کلینی، ج ۱ ص ۱۲۳ باب تاویل الصمد.

خود در باره‌ی اینکه روح در هنگام خواب چه فرآیندی را طی می‌کند بیان کرده است.^۱ شاید سعد بن عبدالله اشعری را نیز بتوان در این گرایش قرار داد. اما ظاهراً هیچ روایتی با صبغه کلامی از او به واسطه ابوهاشم نقل نشده و صرفاً به چند روایت تاریخی و همین‌طور بحث جانشینی اشاره شده است.^۲ حدیثی که در امالی طوسی از زکریا بن یحیی درباره محدث بودن ائمه علیهم‌السلام روایت می‌شود^۳ می‌تواند این شخص را نیز که تلعبیری هم از او نقل روایت می‌کند^۴ در این گرایش قرار بدهد. برقی هم اگر در این گروه قرار بگیرد باید گفته شود که او نیز حدیث توحیدی او در باب معنای واحد را از پدرش از ابوهاشم نقل کرده است.^۵ عبدالله بن جعفر الحمیری نیز علی‌رغم اینکه عمده آثارش کلامی است و بدون بررسی بیشتر نمی‌توان با استحکام زیادی درباره او سخن گفت اما ممکن است که در این گرایش حدیثی-کلامی قرار بگیرد. روایتی از او از ابوهاشم از امام جواد علیه‌السلام در مناقب روایت شده است.^۶

اما با توجه به تحلیل پیش گفته در مورد عدم گرایش روایات او به غلو، علت گرایش خط متهم به غلو به ابوهاشم مشخص نیست. حسین بن همدان خصیبه روایتی از احمد بن صالح از او نقل می‌کند.^۷ احمد بن صالح همان شخصی است که روایت به نظر من یقینی الکذبی را از مواجهه شخصی با امام جواد علیه‌السلام نقل می‌کند که در این روایت که در مناقب آل ابطالب نیز آمده است به گفته آن شخص جسم حضرت به صورت معجزه گونه یک ایوان ده زرع در ده زرع را کاملاً پر می‌کند، در همین حال صورتش سیاه و سپس مانند برف سفید و آنگاه قرمز و سپس عقیق گونه و سپس سبز می‌شود و بعد از این تغییر حالت به حالت اول بر میگردد و به این صورت برای آن شخص ایجاد یقین در امر امامت می‌کند.^۸ روایات دیگر او عبارت است از روایت پیش گفته

۱ تفسیر قمی، ج ۲ ص ۲۴۹-۲۵۰.

۲ غیبت طوسی، ص ۸۲، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۲۳، ۲۲۷.

۳ امالی طوسی، ص ۲۴۵.

۴ طوسی، رجال، ص ۴۵۰.

۵ برقی، محاسن، ج ۲ ص ۳۲۸.

۶ عزیزالله عطاردی، مسند امام جواد علیه‌السلام، ص ۱۱۲ به نقل از مناقب ج ۲ ص ۴۳۴.

۷ خصیبه، هدایه الکبری، ص ۹۴.

۸ همان، ص ۲۹۹؛ مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴ ص ۳۸۷-۳۸۸.

درباره‌ی علم امام علیه السلام به نام صاحبان رقعه‌هایی که ابوهاشم به همراه داشت و زنده کردن کودکی که مادرش از بنی امیه بود^۱. شاید دلیلش این باشد که او خود از شخصیت جنجالی محمد بن سنان نقل روایت کرده است^۲. شخص دیگری که از این گرایش روایتی معجزه گونه^۳ از ابوهاشم از امام جواد علیه السلام نقل می‌کند محمد بن حسن است که با توجه به قرینه‌ای^۴ وی همان محمد بن حسن رازی است که صفار از او روایت می‌کند^۵ و ضعیف شمرده شده^۶ و از ضعف روایت می‌کند^۷.

۱-۱-۲ محمد بن سنان نماینده اصلی جریان متهم به غلو

وی در سال ۲۲۰^۸ یعنی دقیقاً همان سال وفات امام جواد علیه السلام از دنیا رفت. از این جهت بررسی شخصیت جوانب او ما را تا حدی با بعضی مسائل آن روزگار آشنا می‌کند.

ابن سنان را می‌توان به عنوان سرخط اصلی یک جریان حدیثی در این دوره در نظر گرفت که این امر وی را به شخصیتی برجسته در حدیث تبدیل کرده است. نام وی در کتب اربعه در سند ۷۹۷ حدیث وجود دارد^۹. تعداد زیادی از روایات عمدتاً تربیتی کتاب الزهد، میراث به جای مانده از حسین بن سعید اهوازی از طریق ابن سنان به دست ما رسیده است^{۱۰}. جمعی از نویسندگان قرن سوم در کتابی با عنوان الاصول الستة عشر روایاتی با موضوعات فضائلی^{۱۱} و تربیتی^{۱۲} از او نقل

۱ خصیبی، صص ۲۹۹-۳۰۷.

۲ همان، ادامه ی همان روایت طولانی، ص ۳۰۷.

۳ کلینی ج ۱ ص ۴۹۷ حدیث ۱۰؛ عزیز الله عطاردی، مسند امام جواد علیه السلام، ص ۱۰۹.

۴ اینکه وی بر خلاف دو همنام خود یعنی محمد بن حسان بکری و محمد بن حسان نهدی که از اصحاب امام صادق هستند (طوسی، رجال، ص ۲۸۱)، از اصحاب امام هادی علیه السلام شمرده شده و می‌تواند معاصر با ابوهاشم جعفری باشد. (طوسی، رجال، ص ۳۹۲).

۵ طوسی، رجال، ص ۴۴۵.

۶ ابن عضائری، رجال، ص ۹۵؛ ابن داود، ص ۵۰۲.

۷ نجاشی، ص ۳۳۸.

۸ نجاشی، ص ۳۲۸.

۹ علی خادم پیر، بررسی توصیف رجالی محمد بن سنان، حدیث اندیشه، شماره دوم، پاییز و زمستان ۸۵، ص ۶۷ به نقل از معجم رجال خوبی.

۱۰ برای نمونه: حسین بن سعید اهوازی، الزهد، ص ۴، ۵ سه روایت، ۱۰، ۲۲ دوروایت، ۲۳، ۲۹، ۴۵، ۵۸، ۶۳، ۱۰۲، ۱۰۳، دوروایت.

۱۱ جمعی از علما، الاصول الستة عشر، ص ۹۵.

۱۲ جمعی از علما، الاصول الستة عشر، ص ۱۱۵ دوروایت، ۸۲، ۱۲۶.

می‌کنند. احمد بن محمد بن خالد برقی در کتاب محاسن که نماینده اندیشه رائج در قم محسوب می‌شود^۱ مجموعاً در حدود ۹۴ روایت از طریق ابن سنان تبعیت کرده است. مضمون بسیاری از این روایات نیز تربیتی است.^۲

وی از متهمان به غلو حتی از سنخ غلو برون گروهی منجر به کفر بوده است. صفوان بن یحیی می‌گوید که او از غالیان بود و ما در مقابل او ایستادیم و او در طریق ما قرار گرفت. تحلیل نجاشی این است که این گزارش نشان دهنده این است که وی اضطرابی در عقیده داشته اما مرتفع شده است.^۳ اما مدرسی احتمال می‌دهد که وی از غلو و ارتفاع عدول کرده و به تفویض رسیده است.^۴ شوشتری بعد از بررسی‌های دقیق در مورد اقوال رجالیون و دانشمندان در نهایت به این نتیجه می‌رسد که اگر چه نمی‌توان به جمع بندی صحیحی در مورد شخصیت او دست پیدا کرد اما در هر حال اخبار او معتبر است.^۵ هم چنین تعداد زیادی از روایات ابن سنان بدون واسطه از طریق شخصیت جنجالی مفضل بن عمر عبور کرده است. این نقل روایات وسیع به همراه گزارشی حاکی از اینکه امام هفتم علیه السلام وی را انیس و همدم و راحتی بخش امام هشتم و نهم علیهم السلام قرار داده و این امر را به انس مفضل نسبت به خود تشبیه کرده است می‌تواند به وضوح نشان دهنده گرداندگی جریان موسوم به جریان مفضل یعنی جریان متهم به غلو توسط ابن سنان در آن دوره باشد.^۶

در میان مشایخی که ابن سنان در طریق روایات آنان قرار گرفته گوناگونی قابل توجهی مشاهده می‌شود. طلحه بن زید، عالم عامی مذهب و البته ثقه و قابل اعتماد از این دسته محسوب

۱ نک: آندره نیومن، سراسر کتاب.

۲ مثلاً نک: برقی، محاسن، ج ۱ ص ۴، دوروایت، ۵، ۸، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۱۶، ۱۹۳، ۲۱۶، ۲۳۱، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۸۳ دوروایت، ۲۸۴، ۲۹۹ و ج ۲ ص ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۹۸، ۴۱۳، ۴۲۹.

۳ نجاشی: ۳۲۸. و ذکر ایضا أنه وجد بخط أبي عبد الله الشاذلي أني سمعت العاصمي يقول: إن عبد الله بن محمد بن عيسى الملقب ببنان قال: كنت مع صفوان بن يحيى بالكوفة في منزل إذ دخل علينا محمد بن سنان فقال صفوان: إن هذا ابن سنان لقد هم أن يطير غير مرة فقصصناه حتى ثبت معنا وهذا يدل على اضطراب كان وزال.

۴ نک: سید حسین مدرسی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۴۰۰، برای بررسی تلاش بی ثمر برای تبرئه او از اتهامات نک: علی خادم پیر، سراسر مقاله.

۵ محمد تقی تستری، ۹، ۳۱۵؛ برای تحلیل بهتر و جامع تر: محمد تقی تستری، ج ۹ صص ۳۰۶-۳۱۷.

۶ نک: سید حسین مدرسی، مکتب در فرآیند تکامل، حاشیه ص ۶۳ و همان ص ۶۹ و ۷۱؛ ظاهراً حسین بن سعید هیچ روایتی از مفضل نیاورده.

می‌شود.^۱ هم چنین تعداد زیادی از روایات ابن سنان از ابوالجارود عبور کرده است.^۲ ابوجارود زیاد بن ابی زیاد منذر بن زیاد خارفی همدانی که از باقرین علیه السلام نقل روایت می‌کرده است و ظاهراً در همین زمان متوجه زیدیه نیز شده است. تاریخ وفات او بعد از سال ۱۵۰ بوده است. وی کسی است که در منابع امامیه مورد مذمت جدی قرار گرفته است. در این منابع گفته می‌شود که نام او سرحوب بوده و سرحوب بنا بر روایت امام باقر علیه السلام نام شیطان کوری است که در دریا می‌زیسته است. وی بنا بر این نظر چشم دلش مانند چشم سرش کور بوده است.^۳ صرف نظر از صحت و سقم این انتسابات باید گفت که ابوالجارود در معرض این اتهامات بوده و اینکه ابن سنان بسیار از او نقل روایت کرده می‌تواند نشان دهنده تبعیت او از گرایش‌های ابوالجارود باشد.^۴ اینکه حدیث آل محمد صعب مستصعب است، از همین طریق به دست ما رسیده است.^۵ هم چنین است حدیثی در باب عقل حاکی از اینکه خداوند به اندازه عقول بندگان از آنان بازخواست می‌کند.^۶ در روایتی دیگر قضیه کتابی که نزد ائمه علیهم السلام بوده و جمیع ما یحتاج بشر در آن ذکر شده به تصویر کشیده شده است.^۷

بنا بر روایتی دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در روز قیامت دست بر دامان خدا می‌گیرد و امامان دست به دامن پیامبر و شیعیان دست در دامان ائمه می‌شوند.^۸ منخل بن خلیل رقی نیز از متهان به غلو است که در بسیاری موارد در طبقه بعدی ابن سنان قرار گرفته است. روایاتی که از منخل نقل شده

۱ مثلاً روایات متعدد از او در برقی، محاسن: ص یا حسین بن سعید، الزهد، ص ۴۵.

۲ برقی، محاسن، ج ۱، ص ۴، ۵.

۳ کشی، ۲۲۹؛ نک فان اس: ص ۲۵۵.

۴ روایات او از ابولجارود مثلاً: برقی، محاسن، ج ۱ ص ۴ و ۵.

۵ حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ ثَقِيلٌ مُقَنَّعٌ أَجْرَدٌ ذُكْوَانٌ لَّا يَخْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ امْتَحَنَ اللَّهَ قَلْبَهُ لِلإِيمَانِ أَوْ مَدِينَةٌ حَصِينَةٌ فَإِذَا قَامَ قَائِمُنَا نَطَقَ وَصَدَقَةَ الْقُرْآنُ، صفار قمی، بصائر، ج ۱ ص ۲۱.

۶ کلینی ج ۱ ص ۱۱.

۷ صدوق، الامامه و التبصره من الحیره، ص ۶۳.

۸ صدوق، توحید، ص ۱۶۵؛ همچنین تا آنجایی که بررسی شد روایتی دیگر نک: اختصاص، ۶۵ و روایات فراوان دیگر که به بررسی جداگانه نیازمند است.

حاوی مطالب مختلفی است^۱ که روایات فضائلی وی که از جابر جعفی نقل شده و دستاویزی برای اتهام وی به غلو بوده است نیز در آن میان دیده می‌شود. مراجعه به کتب حدیثی لیستی از این روایات را که ابن سنان از منخل نقل کرده را به دست می‌دهد. مانند این روایت که آیه شریفه «فی بیوت اذن الله ان ترفع» را به بیت علی علیه السلام تفسیر می‌کند^۲ در روایتی دیگر از قول او امام، خود و ائمه دیگر علیهم السلام را خزانة‌های خداوند در آسمان و زمین معرفی کرده است^۳ در جایی دیگر در آیه شریفه «الذین آمنوا و عملوا الصالحات» به علی بن ابیطالب علیه السلام و فرزندان و شیعیانش تفسیر شده است^۴. لازم به ذکر است که در مواردی خط جنجالی مفضل نیز از جابر عبور می‌کند، مثلاً روایتی در باب خلقت ائمه علیهم السلام و اینکه آنان اولین مخلوقات بوده‌اند^۵. بنابراین به وضوح مشخص است که ابن سنان نماینده مکتب حدیثی جابر جعفی بوده و می‌بایستی بار تمام این اتهامات را به دوش بکشد.

روایات ابن سنان از مفضل نیز فراوان است. در روایتی که ابن سنان از مفضل نقل می‌کند شخصی از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم از محبت امیرمؤمنان سوال می‌کند و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پاسخ می‌دهد که دوست داشتن علی علیه السلام باعث رهایی از عذاب می‌شود. در این هنگام جبرئیل نازل شده و به درخواست پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از خداوند درباره محبت علی علیه السلام سوال می‌کند و خداوند نسبت دوست‌داران علی علیه السلام را به نسبت علی علیه السلام به پیامبر و این نسبت را به نسبت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تشبیه می‌کند^۶. هم چنین داستان ملاقات مفضل با ابن ابی العوجاء^۷ در روایتی دیگر که از مفضل و آنگاه از جابر جعفی عبور می‌کند مرد یهودی به دلیل هم نشینی با امیرالمؤمنین بعد از مرگش در جایگاهی رفیع قرار می‌گیرد^۸. اگر میان مومنی با مومن دیگر حجابی ایجاد شود خداوند در بهشت

۱ مثلاً نک علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، ج ۲ ص ۲۵۵.

۲ علی بن ابراهیم قمی، ج ۲ ص ۱۰۳؛ روایات منخل در کلینی نیز فراوان است مانند: کلینی ۱ ص ۴۱۲.

۳ صفار قمی، بصائر، ج ۱ ص ۱۰۴.

۴ فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات، ص ۵۳.

۵ کلینی، ج ۱ ص ۴۲۲.

۶ سلیم بن قیس، ج ۲ ص ۹۳۵.

۷ مفضل بن عمر، توحید مفضل، ص ۳۹.

۸ جمعی از علما، الاصول الستة عشر، ص ۹۵.

میان آن دو هزار دیوار قرار می‌دهد که طی مسیر بین هر دیوار هفتاد هزار سال به طول می‌انجامد.^۱ در روایتی دیگر که مستقیماً از مفضل نقل شده فضیلت علی علیه السلام معادل پیامبر صلی الله علیه و آله ذکر شده است.^۲ در سندی دیگر که از طریق صباح المدائنی به مفضل می‌رسد در مکاتبه‌ای که امام صادق علیه السلام با مفضل انجام داده شکایت مفضل از عده‌ای از غلات برون گروهی که با عقاید اباحه گرانه سعی در تحلیل محرمات خداوند دارند مطرح شده که امام به آن پاسخ می‌دهد.^۳ بررسی محتوایی این نامه که خیلی مفصل است به پژوهشی جداگانه نیازمند است اما با نیم‌نگاهی به سند آن، جریان شناسی این طریق برای ما مشخص می‌شود. مثلاً صباح المدائنی که قرینه‌ای وجود دارد که همان میاح المدائنی است از مشایخ ابن سنان است که نجاشی هم او و هم شاگردش ابن سنان را در یک جمله تضعیف کرده است. نجاشی می‌گوید میاح المدائنی ضعیف جدا له کتاب يعرف برسالة میاح و طریقها اضعف و هو محمد بن سنان.^۴ ابن عضائری نیز وی را غالی دانسته و شدیداً تضعیف می‌کند.^۵ در ظاهر روایت دیگری که باز از مفضل به ابن سنان می‌رسد امام از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بالاتر دانسته شده است.^۶ این روایت در تفسیر فرات نقل شده است. خاندان فرات نیز به طور کلی متهم به غلو بوده‌اند.^۷ بررسی شخصیت جنجالی مفضل نیاز به پژوهشی جداگانه دارد که در این مجال نمی‌گنجد.

در میان روایات دیگر ابن سنان نیز علامات غلو یا دست کم روایاتی که احتمالاً موجب اتهام غلو شده مشاهده می‌شود. مهم‌ترین آن روایات روایت «انت علی کل شیء قدیر»^۸ است که بعضی از معاصرین نیز برای اتهام او به غلو به این روایت استناد کرده‌اند.^۹ در جایی دیگر ابن سنان

۱ برقی، محاسن، ج ۱ ص ۱۰۱.

۲ صفار قمی، ج ۱ ص ۲۰۰.

۳ همان، ج ۱ صص ۵۲۶-۵۳۶.

۴ نجاشی، ۴۲۴.

۵ ابن عضائری، رجال، ج ۱، ص ۹۰.

۶ فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات، ج ۱ ص ۲۷۲.

۷ مثلاً نک: سید حسین مدرسی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۱۰۲.

۸ کشی، ۵۸۱.

۹ نک: باقر شریف قرشی، ج ۳۲، ص ۲۱۴-۲۱۵.

روایتی را از خط اسماعیل بن جابر نقل می‌کند که بر اساس آن پیامبر ﷺ همواره در هنگام شب به همراه نوری مانند ماه دیده می‌شده است.^۱ در جایی دیگر او از خالد جوانی (یا الجوان) از امام علیؑ نقل می‌کند که امام معصوم درون رحم مادر صدهای بیرون را می‌شنود و بعد از این که به دنیا پا می‌گذارد بر روی بازوی راستش آیاتی نوشته شده است و زمانی که امام می‌شود عمودی از نور برای او بلند می‌شود که در آن اعمال بندگان را مشاهده می‌کند.^۲

ابن سنان قسمتی از میراث حدیثی ابوبصیر را نیز به علی بن مهزیار، ابراهیم بن مهزیار و حسین بن سعید که هر سه اهوازی اند رسانیده است.^۳

بررسی دقیق ابن سنان و نتیجه‌گیری راجع به شخصیت او مجالی جداگانه می‌طلبد که کار این پژوهش را به درازا می‌کشاند. اما به طور کلی می‌توان نتیجه‌گیری کرد که وی سر حلقه جریانی بوده که همواره از ناحیه عده‌ای اتهام به غلو و ضعف را به همراه داشته است. اینکه در کتاب الزهد هیچ روایتی از مفضل نقل نمی‌شود در حالی که همان طور که گذشت روایات زیادی از ابن سنان نقل می‌شود نشان دهنده این است که اگر چه شخصیتی مانند حسین بن سعید اهوازی با ابن سنان به عنوان استاد روایت رابطه علمی داشته است اما در باره‌ی روایات او گزینشی عمل می‌کرده است. هم چنین اینکه وی در کتاب المومن حتی یک روایت هم از ابن سنان نمی‌آورد می‌تواند علامت این باشد که وی کتاب المومن را در زمانی که هنوز با ابن سنان رابطه نداشته تصنیف کرده است. شاید هم نشان از اختلاف اولیه‌ی او باشد که بعداً منجر به رابطه‌ی او ولو در حد نقل روایت آن هم به صورت گزینشی شده است و شاید دلیل دیگری داشته که برای هیچ یک از آن‌ها شاهد یا دلیلی وجود ندارد.

فهرست کتاب‌های ابن سنان علی‌رغم روایاتی که از وی به دست رسیده نشان می‌دهد که وی اگر از فقهای مبرز محسوب نشود دست کم دغدغه‌های فقهی زیادی داشته است. کتبی هم چون کتاب الأظله، کتاب المکاسب، کتاب الحج، کتاب الصيد و الذبائح، کتاب الشراء و البیع،

۱ کلینی، ج ۱، ص ۴۴۶.

۲ صفار قمی، بصائر، ج ۱ ص ۴۳۴.

۳ نک: همان، روایت‌های ج ۱، ص ۴۶۳، ۴۶۸، ۴۷۲، ۴۷۵، ۴۸۶، ۴۹۲، ۴۹۷.

کتاب الوصیه و کتاب النوادر^۱. حسین بن ابی الخطاب نیز کتابی با نام کتاب الطرائف را از او روایت می‌کند^۲ که با توجه به روایاتی که از ابن سنان به دست رسیده احتمال می‌رود که این کتاب یک کتاب در فضائل یا شاید در اخلاق باشد. شیخ نیز کتب او را همانند کتب حسین بن سعید بیان می‌کند که نشان دهنده‌ی این است که وی سی کتاب داشته است. هم چنین شیخ طوسی خبر می‌دهد که تمام کتاب‌های او غیر از آنهایی که شامل تخلیط و غلو بوده است را مشایخ ما در بغداد از شیخ صدوق روایت کرده اند که این عبارت تلویحا اشاره به جدی بودن اتهام غلو و تخلیط حتی در همان دوره دارد.^۳

شوشتری بعد از بیان نظریات رجالیون گذشته هم چون نجاشی و طوسی و کشی و ابو عمر و هم چنین بیان نظریات شیخ مفید و دیگران به یک جمع بندی دست پیدا می‌کند. از دیدگاه وی به این دلیل که ابن سنان مایل به تعلیم مشکلات بوده^۴ و نیز به این دلیل که غلاه به او تعلق خاطر داشته‌اند^۵ و نیز به این سبب که کتب منکره و غلو آمیزی که به او نسبت داده شده است اتهاماتی متوجه او شده و علمای رجال به او با دیده بدبینی نگریسته‌اند تا جایی که مفید در مورد ضعف او ادعای اجماع می‌کند. اما واقعیت و جمع بندی این بحث ابن سنان از دیدگاه شوشتری این است که به جز ابن غضائری هیچ کس به طور مطلق او را تضعیف نکرده است و او نیز شاید خود در کتاب دیگری نظر خود را عوض کرده باشد. فضل بن شاذان هم که در دو موضع به ضعف ابن سنان اشاره کرده است، یکی در آنجا که می‌گوید: انی للاحل لکم ان تروو احادیث ابن سنان و یکی آنجا که ابن سنان را از کذابین آورده^۶، از جمله کسانی است که هم از او روایت کرده و هم به دیگران اجازه روایت از او را داده است. کشی نیز در عنوان دومش تنها اخبار مدحش را آورده

۱ نجاشی، ۳۲۸.

۲ نجاشی، ۳۲۸.

۳ طوسی، فهرست، ۴۰۶.

۴ من اراد المعضلات فالی و من اراد الحلال و الحرام فعلیه بالشیخ یعنی صفوان بن یحیی، کشی، ۵۰۸.

۵ به این معنا که روایات او را نقل می‌کرده اند شاید مثل خبر انک علی کل شی قدیر که به امام می‌گوید، کشی، ۵۸۲.

۶ تحلیل خوبی که خادم پیر دارد این است که در روایتی دیگر اسم ابن سنان میان اسامی کذابین نیست و احتمال دارد که بعدا اسم او را اضافه کرده باشند: علی خادم پیر، ص ۷۳.

و نجاشی در پایان سخن گفته است که و یدل خبر صفوان علی زوال اضطرابه. مفید نیز اگر چه در دو کتاب خود وی را تضعیف کرده اما در ارشاد به توثیق وی پرداخته است. طوسی نیز اگر چه در تهذیبین، فهرست و رجال خود وی را تضعیف کرده اما در کتاب الغیبه به مدح او پرداخته است. علی ای حال با بررسی این آراء می توان دست کم به اخبارش اعتبار بخشید حتی اگر مدح او را مورد قبول قرار ندهیم. لذا است که شیخ در فهرست به جز اخبار غالیانه یا تخلیطی اخبارش را روایت کرده و هم چنین رجال بزرگی هم چون یونس بن عبدالرحمن، حسین بن سعید اهوازی، فضل بن شاذان و پدرش، ایوب بن نوح و .. روایات او را نقل کرده اند.^۱

شاگردان محمد بن سنان

بررسی شاگردان ابن سنان اگر چه در بسیاری از موارد با حدس و گمان همراه است اما تا حدی شرائط فکری آن دوره را به نمایش می گذارد. البته واکاوی تک تک این شخصیت ها نیازمند پژوهش های گسترده و جداگانه است اما در یک نگاه نسبتا کلی می توان به بعضی از جوانب این امر پرداخت.

- جریان حدیثی حسین بن سعید (اگر بشود اسمش را جریان گذاشت)

حسین بن سعید بن حماد بن مهران الاهوازی از شاگردان مستقیم ابن سنان است که تعداد زیادی از روایات کتاب الزهد او به طور مستقیم از ابن سنان روایت شده است.^۲ نام حسین بن سعید در موارد متعددی به همراه برادرش حسن بن سعید ذکر شده و این دو در مشایخ و رجال عمدتا با یکدیگر شریک بوده اند.^۳ بنابر عقیده نجاشی شهرت حسین بن سعید به تالیفات اوست که به سی تالیف می رسد و این تعداد تالیفات به عنوان یک معیار برای تالیفات دیگران محسوب می شده است به طوری که در موارد متعددی این جمله در کتب رجالی و فهرستی یافت می شود که «له کتبٌ مثل کتب حسین بن سعید» که معنایش این است که شخص مورد اشاره سی تالیف داشته

۱ محمد تقی تستری، ج ۹، ص ۹۰۰....

۲ نک: حسین بن سعید اهوازی، الزهد، ص ۴، ۵، ۱۰، ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۳۲، ۴۵، ۵۷، ۵۸، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۸۱، ۱۰۲ و ۱۰۳ که مجموعا شامل حدود بیست حدیث می شود.

۳ نجاشی، ۵۸، الحسن شریک اخیه فی جمیع رجاله الا....

است^۱ یا «له مثل کتب حسین بن سعید و زیاده» که معنایش این است که وی مثلاً سی و چند تالیف داشته است^۲ و یا عباراتی که به هر حال به کتب حسین بن سعید اشاره‌ای می‌کند، همانند اینکه «له کتاب فی معنی کتب حسین بن سعید»^۳. بیست و یک عنوان از این سی عنوان کتاب حسین بن سعید را کتاب‌هایی با موضوعات فقهی در بر گرفته است^۴ که این نشان دهنده این است که عمده‌ی دغدغه‌های فکری او را فقه تشکیل می‌داده است. خصوصاً این که در میان این کتب اگر بتوانیم با کمی مسامحه به یک کتاب کلامی اشاره کنیم تنها کتاب الرد علی الغلات جلب توجه می‌کند. کتب او از شش طریق نقل شده که همه این طرق یا قمی محض است (اگر نگوئیم که همه‌اش قمی محض است) و یا از قم عبور کرده و به دست نجاشی رسیده است^۵. به هر حال حسین بن سعید احتمالاً همچون دو هم‌بوم خود یعنی علی و برادرش ابراهیم بن مهزیار سردمدار یک جریان فکری با صبغه کاملاً حدیثی و با گرایش فقهی بوده است و با توجه به نوع روایات ابن سنان احتمالاً این رابطه فقهی با ابن سنان وجود نداشته است.

- وشاء

نام وشاء در بعضی روایات محاسن^۶ به عنوان شاگرد مستقیم ابن سنان ذکر شده که احتمالاً الحسن بن علی بن زیاد الوشاء باشد.

- محمد بن عیسی بن عبید

محمد بن عیسی بن عبید نماینده جریانی است که از یونس بن عبدالرحمن تبعیت می‌کند و از همین جهت از ناحیه حدیث گرایانی هم چون ابن ولید قمی مورد مواخذه و نقد قرار می‌گیرد. محمد بن عیسی در طریق میراثی قرار گرفته که از یونس بن عبدالرحمن بعد از عبور از قم به دست

۱ طوسی، فهرست، ۲۴۱؛ ۲۶۵ و موارد فراوان دیگر.

۲ نجاشی ۲۵۳ در مورد علی بن مهزیار.

۳ نجاشی، ۲۶۲.

۴ نجاشی، ۵۸.

۵ نجاشی، ۵۸.

۶ برقی، محاسن، ج ۲، ص ۴۲۹.

نجاشی^۱ و شیخ طوسی^۲ رسیده است. اما همان طور که گذشت ابن ولید می گوید: کتب یونس بن عبدالرحمن التي هي بالروایات كلها صحيحة يعتمد عليها إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد و لم يروه غيره فإنه لا يعتمد عليه و لا يفتى به. این تعبیر نشان دهنده جدایی کامل خط ابن ولید از یونس بن عبدالرحمن و در نتیجه جدایی او از خط محمد بن عیسی بن عبید است. چرا که ابن ولید به عنوان یک محدث تنها کتبی از یونس را مورد قبول قرار می دهد که حاوی روایات و نه مباحث عقلی باشد. در عین حال در میان همان کتب روایی هم روایاتی را مورد قبول قرار می دهد که از طریق محمد بن عیسی بن عبید نرسیده باشد مگر اینکه دیگران هم آن را نقل کرده باشند. این امر نشان دهنده یک اختلاف اساسی در میان اصحاب امام در آن دوره می باشد.

- احمد بن محمد بن عیسی اشعری^۳

احمد بن محمد بن عیسی اشعری از شخصیت هایی است که روایات فراوانی را از ابن سنان نقل می کند. این نقل روایت به طور نسبی فراوان از ابن سنان با توجه به دأب احمد بن محمد بن عیسی مبنی بر عدم نقل روایات کسانی که مورد قبول او نیستند ایجاد سوال می کند. احمد بن محمد در جرح و تعدیلاتش عموماً با محتوای روایات بازی نمی کند. بلکه بیشتر بر روی راوی تکیه دارد. وی برقی را به دلیل نقل از ضعفا از قم اخراج کرد^۴. او از حسن بن محبوب نیز روایت نمی کرد زیرا در روایت او از ابو حمزه تردید داشت^۵. اما بعدها از هر دو مورد توبه کرد و از نظر خود بازگشت^۶. ظاهراً دأب احمد این بوده است که از چند دسته از افراد نقل روایت نمی کرده است که معیار او در تمامی این ها ناظر به نقل بی واسطه و نقل نامنظم است. بنابر بعضی تحلیل ها وی با غالی گری سخت مخالف بود و با غالیان مبارزه می کرد. علت اینکه وی حسن بن محبوب را

۱ نجاشی، ۴۴۸.

۲ طوسی، فهرست، ۵۱۱.

۳ وی کتاب الاظله داره پس احتمالاً گرایش عغالیانه داشته برخلاف نظر انصاری، وی جناح داشته در قم.

۴ حلی، الخلاصه، ص ۱۴ و ۱۵.

۵ کشی، ۵۱۲.

۶ حلی، الخلاصه، ص ۱۴ و ۱۵؛ کشی ۵۱۲.

به جهت نقل روایات ابو حمزه مورد خدشه قرار داد نیز همین بوده است.^۱ طبیعی است که احمد بن محمد که اهل قم بود برای شنیدن حدیث امامی می‌بایست به کوفه سفر کند و در آنجا که مرکز مهم حدیث امامی بود نزد مشایخ معتبر حدیث بهره علمی ببرد. از این رو بیشتر مشایخ وی کوفی بوده‌اند.^۲ بنابراین سیره علمی او، نقل روایاتی از ابن سنان که عمدتاً در کافی و در ابواب مختلف صورت گرفته سرنخ‌هایی به دست می‌دهد که به جریان شناسی اصحاب در این دوره از تاریخ بسیار کمک می‌کند. از بحث‌های مربوط به عقل گرفته^۳ تا مباحث امام شناسی^۴ و حتی روایتی در کافی که ظاهراً به روشنی بوی غلو می‌دهد.^۵

- حسن بن علی بن یقظین

او که فرزند علی بن یقظین است و علی رغم اینکه به واسطه پدرش بایستی در جریان موسوم به حدیثی-کلامی قرار بگیرد اما نجاشی پارا فراتر گذاشته و او را فقیه و متکلم معرفی می‌کند.^۶ گفته شد که بهتر است که اعضای فعال جریان مذکور نه متکلم صرف بلکه محدث-متکلم نامیده شوند. شاید به همین دلیل است که کشی وی را در مورد یونس بن عبدالرحمن - که مولی آل یقظین است - سیء الراى می‌داند.^۷ طریق میراث او ظاهراً باری از قم عبور کرده^۸ و باری مسیر قم را طی نکرده و مستقیم از کوفه به بغداد رفته است، که البته منظور از کوفه مکتب کوفه است والا شاید وی ساکن بغداد بوده باشد.^۹ بررسی موردی روایاتی که حسن بن علی در طریق آن

۱ دائرة المعارف بزرگ، مدخل احمد بن محمد از حسن انصاری، ص ۷.

۲ همان، ص ۷.

۳ کلینی، ۱، ص ۱۱.

۴ کلینی، ج ۱، ص ۱۴۳، ۱۷۹، ۲۶۷، ۲۷۷، ۵۳۷.

۵ همان، ۴۴۶.

۶ نجاشی، ۴۵.

۷ کشی، ۵۸۶.

۸ فهرست، ۱۲۵.

۹ الحسن بن علی بن یقظین بن موسی بن هاشم و قیل مولی بنی أسد کان فقیها متکلما روی عن أبی الحسن و الرضا علیهما السلام. و له کتاب مسائل أبی الحسن موسی علیه السلام آخریناً أبو عبد الله محمد بن علی قال: حدثنا علی بن حاتم قال: حدثنا محمد بن أحمد بن ثابت قال: حدثنا محمد بن بکر بن جناح قال: حدثنا الحسن بن علی بن یوسف بن بقاح قال: حدثنا صالح مولی علی بن یقظین عن الحسن بن علی بن یقظین: نجاشی، ص ۴۵.

قرار گرفته است ما را به شناسایی شخصیت او نزدیک تر می سازد^۱. روایتی که این شخص در آن قرار گرفته و بدون واسطه از محمد بن سنان نقل می کند روایتی است که در محاسن برقی آن هم بدون واسطه شخص دیگری از او نقل شده و در نهایت به جریات ابوالجارود گره می خورد. سند روایت این است: عنه [یعنی برقی] عن الحسن بن علی بن یقطين عن محمد بن سنان عن ابی الجارود عن ابی هارون العبدي قال سمعته يقول.. الی آخر. موضوع این روایت تربیتی است. پیدا کردن یک سرنخ در این روایت ما را دچار ابهام می کند. این ابهام از اینجا نشأت می گیرد که چگونه است که حسن بن علی به روایت ابوالجارود اعتماد می کند و آن را نقل می کند. حسن بن علی که نماینده مکتب حدیثی کلامی پدرش علی بن یقطين است از ابوالجارودی که سردمدار اندیشه زبیدی بوده است. هم چنین نقل او از ابن سنان نیز ما را دچار ابهام می کند. زدودن این ابهام نیازمند به تحقیقات وسیع تر و دقیق تری در روایات حسن بن علی به طور کلی است.

نتیجه گیری:

ابن سنان به عنوان سر خط اصلی یک جریان حدیثی محسوب می شود. از نوع عملکرد این جریان به طور واضح نمی توان شاهی به دست آورد. اینکه طرفداران یا شاگردان ابن سنان -چه آنهایی که در طرق حدیث ابن سنان نامشان ذکر شده و چه آنهایی که در آن دوره از آراء او تبعیت می کردند ولی اهل نقل حدیث نبودند- چه دیدگاهی نسبت به او داشته اند کاملاً نامفهوم است. هم چنین اینکه وی و جریان فکری تابع او دارای عقاید غالبانه برون گروهی یا عقاید تفویضی بوده اند صرفاً احتمال یا فرضیه ای است که نمی توان دلیل محکمی برای آن اقامه کرد. هر چند که روایاتی که بوی غلو از آن به مشام می رسد در میان مرویات او فراوان است. شاگردی بلافضل و رابطه فراوانش با مفضل بن عمر، نقل روایات ابوالجارود و منخل بن خلیل متهم به غلو توسط او، نقل روایات او توسط شخصیت های متضادی هم چون محمد بن عیسی بن عبید نماینده خط یونس و هشام، احمد بن محمد بن عیسی اشعری سخت گیر در نقل حدیث و حسن بن علی بن یقطين محدث-متکلم به این ابهامات و تردیدها در مورد ابن سنان و جریان فکری او بیشتر دامن

۱ رک: همین کتاب، بحث حسن بن علی بن یقطين.

می زند. اما اجمالا می توان گفت که وی سر حلقه جریانی بوده که همواره از ناحیه عده‌ای اتهام به غلو و ضعف را به دوش می کشیده ست.

۱-۳-۱ محمد بن عیسی بن عبید نماینده مکتب هشام بن حکم و شاگرد یونس بن عبدالرحمن

محمد بن عیسی بن عبید بن یقظین، یا به تعبیری العبیدی^۱ یا به تعبیری دیگر الیقظینی یا یونسی^۲ ساکن سوق العطش بغداد^۳، ثقه در حدیث^۴ و کثیرالروایه بوده است. او در ناحیه بینی خود دچار کژی و اعوجاج بوده است^۵. به عقیده نجاشی اصحاب امامیه به دلیل نقل از ضعفا و بی‌مبالاتی‌اش در نقل از روایت و اعتماد بر روایات مرسل او را مذمت می‌کنند اما در شخصیت او چیزی برای طعن نمی‌بینند^۶. شیخ نیز در فهرست او را تضعیف می‌کند و در رجال این تضعیف را از ناحیه قمیان می‌داند^۷ و به عنوان قولی او را از پیروان مذهب غلات معرفی می‌کند^۸. فضل بن شاذان از محمد بن عیسی عبیدی است که نجاشی می‌گوید فضل بن شاذان همواره این گونه بود که او را مدح و ثنا می‌کرد و به او تمایل داشت و می‌گفت که در هم دوره‌های او کسی مانند او وجود ندارد^۹.

محمد بن حسن بن ولید در دوجا با محمد بن عیسی عبیدی به چالش می‌افتد. در یک جا عده‌ای از روایت را از اسناد محمد بن احمد بن یحیی استثنا می‌کند؛ این به این معنا است که هر یک از این روایت در طریق اسناد روایت محمد بن احمد قرار بگیرند آن روایت از او قابل قبول نمی‌باشد. محمد بن عیسی بن عبید از این دسته است و البته با این تفاوت که در مورد او می‌گوید

۱ کشی، ۵۰۷، ۵۳۸.

۲ طوسی، رجال، ص ۴۰۱.

۳ نجاشی، ۳۳۳.

۴ نجاشی، ۳۳۳، ۳۳۸؛ کشی، ۵۰۷: او را در میان بزرگانی دیگر از عدول و ثقات معرفی کرده است.

۵ کشی، ۵۳۸.

۶ نجاشی، ۳۴۸.

۷ طوسی، رجال، ص ۳۹۱؛ همینطور کشی،

۸ فهرست، ۴۰۳.

۹ نجاشی، ص ۳۳۳.

باسناد منقطع؛ به این معنا که در صورتی روایات محمد بن احمد از محمد بن عیسی بن عبید مقبول نیست که اسنادش نیز منقطع باشد.^۱ معنای این سخن این است که در صورتی که اسناد محمد بن عیسی عبیدی منقطع نباشد و مستند او مشخص باشد روایت محمد بن احمد از او مقبول است. احتمالاً معنی این سخن را می‌توان از چالش بعدی او با محمد بن عیسی بن عبید دریافت. چرا که ابن ولید در جای دیگری می‌گوید که آنچه که محمد بن عیسی بن عبید از یونس نقل کرده قابل قبول نیست مگر آنکه دیگران هم همان را روایت کرده باشند.^۲ اما عباس بن نوح در این باره می‌گوید که شیخ ما ابن ولید در تمام این موارد راه را درست رفته و به خوبی روات را حذف کرده و ابن بابویه نیز از او در همین امر تبعیت نموده است مگر در مورد محمد بن عیسی بن عبید و من ندیدم چیزی را که ابن بابویه را در این مورد به تردید وابدارد.^۳ این روایت اولاً نشان دهنده‌ی عظمت ابن ولید است که شخص و سواسی هم‌چون ابن بابویه به استثنائات او این‌گونه اعتماد می‌کند و ثانیاً نشان دهنده وجود اختلاف مبنایی و زاویه‌ی جدی بین ابن ولید و قمیان هم‌فکر او با جریان یونس بن عبد الرحمن و به تبع آن با محمد بن عیسی عبیدی و احتمالاً فضل بن شاذان است که با توجه به تعاریف پیش گفته‌ی فضل از او این احتمال به یقین نزدیک‌تر می‌شود.

او کثیر الروایه بوده است. نام او در ۲۰۲ سند روایت آمده است و بیش از ۲۰ راوی از او نقل روایت کرده‌اند که در میان آنان عبد الله بن جعفر حمیری، احمد خالد برقی و محمد بن الحسن صفار^۴ و علی بن ابراهیم^۵ به چشم می‌خورند. محمد بن عیسی هم به صورت مشافه‌ی و هم مکاتبه‌ای از امام جواد علیه السلام نقل حدیث داشته است.^۶ اما ظاهراً به جز روایتی که ابن حمزه به اشتباه^۷

۱ نجاشی، ۳۴۸.

۲ نجاشی، ۳۳۳.

۳ نجاشی، ص ۳۴۸.

۴ عبدالحسین شبستری، سبل الرشاد الی اصحاب الامام الجواد، ۱ جلد، چاپ اول، المكتبه التاريخيه المختصه، کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام، بی‌جا، ۱۴۲۱ق، ص ۲۴۲.

۵ نک: ادامه همین نوشتار.

۶ نجاشی، ص ۳۳۳.

۷ نک: ابن حمزه طوسی، الثاقب فی المناقب، ۱ جلد، چاپ سوم، تصحیح نبیل رضا علوان، انصاریان، قم، ۱۴۱۹ق، ص ۵۱۳. دلیل این که این کار او اشتباه محسوب می‌شود این است که منابع متقدم‌تر این روایت را با سند صحیحش آورده‌اند که

←

از او می‌داند هیچ روایتی از او از امام جواد علیه السلام به دست ما نرسیده است. او از امام هشتم و دهم و یازدهم علیهم السلام نیز نقل روایت داشته است.^۱

بررسی محمد بن عیسی بن عبید از این جهت دارای اهمیت است که وی نماینده نسلی از متکلمان کوفی محسوب می‌شود که نفس‌های باقیمانده خود را شماره می‌کند. خطی که از هشام بن حکم در کوفه شروع و به دست یونس بن عبدالرحمن در بغداد پی‌گیری شد.

بدون شک وی نماینده خط عقل‌گرای یونس بن عبدالرحمن است. بررسی روایاتی که او از یونس نقل می‌کند به خوبی این امر را نشان می‌دهد.^۲ به عنوان شاهدی دیگر می‌توان به تعریف و تمجیدهای فراوان فضل بن شاذان از او یاد کرد که در آن محمد بن عیسی بی‌همتا در میان هم‌دوره‌های خود (اقرانه) شمرده شده است.^۳ روایات او که از ابوهاشم داود بن قاسم جعفری همتایش در متابعت از خط یونس وجود دارد این نظریه را به اثبات نزدیک‌تر می‌کند.^۴ ابوهاشم کسی است که کتاب یوم و لیله یونس را در اختیار داشته و به خدمت امام عسکری می‌برد و امام سخنی در مدح آن کتاب می‌گوید.^۵ ضمناً همان‌طور که گذشت ابن ولید نیز روایات او از یونس را که متفرداً نقل شده مردود می‌داند^۶ که این گزارش علاوه بر تبعیت محمد بن عیسی از خط هشامی نشان‌گر احتمالاً به این معنا است که وی روایات عقل‌گرایانه یونس را که از مسیر محمد

→

در آن سند راوی روایت احمد بن محمد بن عیسی است و ظاهراً طوسی احمد را انداخته یا نساخین به اشتباه نیآورده‌اند. محتوای روایت هم با توجه به قمی بودن احمد بن عیسی و وساطت او در این روایت از زکریای قمی به احمد بن عیسی می‌خورد نه به محمد بن عیسی. برای سند صحیح این روایت نک: صفار، بصائر، ج ۱، ص ۲۳۷؛ و حتی منابع بعدی مثل مدینه‌المعاجز، ج ۷، ص ۳۱۶ و بحار، ج ۵۰، ص ۶۷.

۱ عبدالحسین شبستری، ص ۲۴۲.

۲ رک: ادامه همین نوشتار.

۳ نجاشی، ۳۳۳.

۴ مثلاً کلینی، ج ۱، ص ۹۹ که روایتی کلامی در باب توحید و صفات است؛ همان روایت در صدوق، توحید، ۱۱۳؛ صفار قمی، بصائر، ج ۱، صص ۲۸۸-۲۸۹.

۵ نجاشی، ۴۴۶.

۶ طوسی، فهرست، ۵۱۱.

بن عیسی بن عبید نقل شده قبول ندارد و به همین دلیل است که با قطعیت می‌توان گفت ابن ولید مطمئناً از خط یونس نیست.

این نظریه که ابراهیم بن هاشم و در پی او علی بن ابراهیم نماینده خط هشام بن حکم در کوفه هستند با بررسی روایات وی کاملاً روشن و واضح می‌شود. در جلد اول کافی ۱۵ روایت از او نقل شده که ۱۱ تای آنها از طریق علی بن ابراهیم به دست رسیده است (به این صورت: علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی بن عبید عن ..). از میان این ۱۱ روایت هشت تای آن از طریق علی بن ابراهیم به محمد بن عیسی بن عبید و از طریق محمد بن عیسی به یونس برمی‌خورد (به این صورت: علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی بن عبید عن یونس^۱ / یونس بن عبدالرحمن). در جلد دوم نیز ۱۱ روایت از محمد بن عیسی بن عبید نقل شده که ۹ تای آنها از طریق علی بن ابراهیم به دست رسیده است و از میان این ۹ روایت ۷ تای آنها باز از طریق علی بن ابراهیم به محمد بن عیسی بن عبید و از طریق محمد بن عیسی به یونس برمی‌خورد. در جلد ۳ تمامی ۵ روایتی که نام محمد بن عیسی بن عبید در آن‌ها در جلد ۳ کافی ذکر شده از طریق علی بن ابراهیم به محمد بن عیسی بن عبید و از طریق محمد بن عیسی به یونس برمی‌خورد (باز هم به این صورت: علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی بن عبید عن یونس / یونس بن عبدالرحمن). به همین صورت از مجموع ۱۹ روایتی که نام این راوی در آن‌ها در جلد ۴ ذکر شده ۱۲ تای آنها از طریق علی بن ابراهیم به دست رسیده است (به این صورت: علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی بن عبید عن ..). از میان این ۱۲ روایت، ۸ روایت است که از طریق علی بن ابراهیم به محمد بن عیسی بن عبید و از طریق محمد بن عیسی به یونس برمی‌خورد (به این صورت: علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی بن عبید عن یونس / یونس بن عبدالرحمن). در جلد ۵ از کتاب کلینی در مجموع ۴ روایت از محمد بن عیسی بن عبید روایت شده که ۲ روایت آن از همان طریق یعنی علی بن ابراهیم با یا بدون واسطه از محمد بن عیسی بن عبید و او از یونس نقل شده است. در جلد ششم نیز تنها یک روایت وجود دارد که در آن نیز همین اسناد رعایت شده است. یک روایت از جلد ۵ نیز از حسن بن علی بن

۱ که احتمال قریب به یقین این است که وی همان ابن عبدالرحمن باشد نه یونس بن یعقوب هر چند که امکان چنین نقلی خارجاً وجود دارد (تنها یک نمونه از این اسناد پیدا شد، نک: کشی، ص ۳۳۳-۳۳۴).

یقطین نماینده خط حدیثی کلامی در آن دوره نقل شده است.^۱ در جلد هفتم کافی در مجموع ۲۳ بار نام محمد بن عیسی بن عیید در روایات آمده که از این ۲۳ تا ۱۹ روایت آن باز به همان صورت یعنی با شاگردی علی بن ابراهیم و استادی یونس بن عبدالرحمن است.^۲ همینطور در جلد هشتم که تنها یک روایت از او و باز با همان سند دیده می‌شود.^۳

| جلد | جلد | جلد | جلد | جلد | جلد | جلد | جلد | |
|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|--|
| ۸ | ۷ | ۶ | ۵ | ۴ | ۳ | ۲ | ۱ | |
| ۱ | ۲۳ | ۱ | ۴ | ۱۹ | ۵ | ۱۱ | ۱۵ | تعداد کل ذکر نام محمد بن عیسی بن عیید |
| ۱ | ۱۹ | ۱ | ۲ | ۱۲ | ۵ | ۹ | ۱۱ | علی بن ابراهیم ... عن محمد بن عیسی بن عیید عن .. |
| ۱ | ۱۹ | ۱ | ۲ | ۸ | ۵ | ۷ | ۸ | علی بن ابراهیم ... عن محمد بن عیسی بن عیید عن یونس/یونس بن عبدالرحمن |
| | ۱ | | | | | ۱ | | محمد بن عیسی بن عیید عن یونس |

جدول شماره ۱

اگر چه با توجه به جدول بالا کاملاً طبیعی است که نام محمد بن عیسی بن عیید در میان روایات تفسیر قمی به وفور یاف شود اما خیلی عجیب به نظر می‌رسد که این نام احتمالاً تنها در هشت روایت^۴ از کتاب تفسیر قمی آمده است.^۵

۱ کلینی، ج ۵ ص ۳۱۷.

۲ همان، ج ۷ صفحه‌های ۹۳، ۹۴، ۱۴۵، ۱۳۵، ۱۵۳، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۴ دو روایت، ۱۹۱، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۱، ۲۳۲، ۲۴۸.

۳ همان، ج ۸، ص ۱۰۷. بررسی روایاتی که احمد بن محمد بن عیسی اشعری از او نقل می‌کند به پژوهشی جداگانه نیازمند است. به عنوان نمونه نک: کلینی، ج ۷، ص ۴۶ و ۵۹.

۴ اینکه می‌گوییم احتمالاً به این دلیل است که احتمال می‌رود که تنها ۴ روایت باشد. چون صرفاً در ۴ روایت است که کاملاً مشخص است که محمد بن عیسی بن عیید است.

۵ علی بن ابراهیم قمی، ج ۱ ص ۲۴، ۳۵۶، ج ۲ ص ۹۹، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۱۶، ۲۷۸، ۳۹۱. دلیل این مطلب این است که اگر علی بن ابراهیم به عنوان شاگرد او بوده -چنانکه در احادیث کلینی واضح است- پس چطور در کتاب خود این گونه از او کم

←

تهیه‌ی فهرستی جامع از ابوابی که یک راوی در آن قرار گرفته است نیز ممکن است که بتواند ما را با اندیشه‌ها، دغدغه‌ها و رویکردهای یک راوی و در نتیجه جریان‌شناسی یک دوره تاریخی کمک کند.^۱ در مجموع عمده روایات محمد بن عیسی بن عیید در کافی در ابواب مختلفی هم چون ابواب کلامی تربیتی، فقهی، ثواب اعمال و زیارات گنجانده شده است.^۲

تعامل محمد بن احمد بن خالد برقی در محاسن و حسن صفار در بصائر و حسین بن سعید با او:

ظاهراً تنها چند روایت از وی در کتاب بصائر نقل شده است.^۳ بررسی اینکه این احتمال چقدر به صحت نزدیک است نیازمند پژوهشی جداگانه است. چرا که تعداد زیادی محمد بن عیسی در اسناد صفار دیده می‌شود که مشخص نیست آیا ابن عیید است یا ابن عبدالله بن سعد اشعری. برای این کار لازم است که با بررسی روایات محمد بن عیسی اشعری مشایخ و شاگردان او شناسایی شده و آنگاه با مشایخ و شاگردان این ابن عیسی‌های مشکوک در بصائر تطبیق داده شوند. آن زمان است که نتیجه‌ای قابل قبول به دست می‌آید. به عنوان مثال در مواردی در بصائر مشاهده می‌شود که محمد بن عیسی از یعقوب بن یزید روایت نقل کرده است^۴ و این در حالی است که یعقوب بن یزید به عنوان یک محدث-متکلم و نماینده خط انتقادی ابن ابی عمیر به هشام و یونس محسوب می‌شود. در نتیجه احتمال اینکه این محمد بن عیسی فرزند عبدالله بن سعد

→

یاد کرده است. هر چند این مطلب نیازمند پژوهشی دقیق‌تر است اما این احتمال نیز بعید نیست که محمد بن عیسی بن عیید به احادیث تفسیری علاقه‌ی چندانی نداشته باشد.

۱ برای بررسی اجمالی این عناوین نک: www.hnaeimabadi.com

۲ برای فهرستی از ابواب روایات وی در کلینی و بعضی آمار و ارقام رک: www.hnaeimabadi.com

۳ صفار قمی، بصائر، ج ۱ ص ۶، ۲۲۸، احتمال زیاد ص ۱۸۱ (چون می‌گوید محمد بن عیسی بن یونس بن عبدالرحمن)، احتمال زیاد ص ۱۴۶ (چون می‌گوید محمد بن عیسی بن یونس)، و باز احتمال فراوان ص ۱۲۲ که می‌گوید محمد بن عیسی بن عیید که به یقین این عن جایگزین بن شده است، و هم چنین با احتمال قریب به یقین ص ۷ که می‌گوید: محمد بن عیسی بن یونس بن عبدالرحمن که می‌توان گفت قطعاً تصحیف شده و به جای بن باید عن می‌گذاشتند.

۴ صفار قمی، بصائر ج ۱ ص ۱۳۲.

اشعری باشد مقبول تر است. به هر صورت باید گفت عمده‌ی محمد بن عیسی‌هایی که در کتاب صفار است همان محمد بن عیسی بن عبدالله بن سعد الاشعری القمی^۱ است.

اگر چه برقی در محاسن با عنوان محمد بن عیسی بن عبید هیچ روایتی از او نقل نکرده اما با عنوان محمد بن عیسی الیقطنی^۲ یا با عنوان محمد بن عیسی^۳ از او نقل روایت نموده است. حسین بن سعید اهوازی نیز هرگز روایتی را از محمد بن عیسی بن عبید در کتاب الزهد یا کتاب المومن خود نقل نکرده است. شاید دلیلش این باشد که وی خود از مشایخ محمد بن عیسی بن عبید است.^۴ اما به هر صورت این که حسین بن سعید با توجه به معاصرش با محمد بن عیسی هیچ روایتی از او نقل نمی‌کند احتمالاً می‌تواند نشان از اختلاف دیدگاه جدی او با محمد بن عیسی باشد و اثبات این فرضیه نیازمند پژوهشی جداگانه است که وی در خط مقابل محمد بن عیسی بن عبید که شاید همان خط روایی ابن ابی عمیر یعنی کسی که به نقد هشام پرداخت^۵ و به دنبال آن شاگردش یعقوب بن یزید باشد.

بررسی روایات محمد بن عیسی بن عبید در جلد اول کافی:

با توجه به اینکه کتاب کافی کتابی حدیثی با موضوعات مختلف به شمار می‌رود این پژوهش اجمالی مبنای کار خود را این کتاب قرار داد و با التفات به اینکه مطابق جدول، تمامی ۹ روایت کلامی او در جلد اول کافی ذکر شده است بنابراین برای این بررسی اجمالی جلد اول کتاب شریف کافی مورد نظر قرار گرفت. البته مبنای جستجو در این قسمت بر اساس محمد بن عیسی بن عبید بوده است. و الا اگر واژه محمد بن عیسی را در نظر بگیریم شاهد روایات بسیار فراوانی با این نام خواهیم بود که البته بررسی اینکه آیا محمد بن عیسی یافت شده در کافی (بدون

۱ نجاشی، ص ۳۳۸.

۲ مثلاً البرقی، محاسن، ج ۱ ص ۱۴، ۱۵ و البته باز از یونس بن عبدالرحمن و ج ۱ ص ۱۹۳، ۲۴۱، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۷۳ و ج ۲ ص ۳۷۲، ۴۰۳، ۴۰۸، ۴۴۷، ۴۶۰، ۴۶۶، ۴۸۴، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۴۵، ۵۴۷، ۵۵۷ دوروایت، ۵۶۲، ۵۶۴، ۵۸۴، ۵۹۸، ۶۲۷

که مجموعاً به ۲۷ روایت می‌رسد.

۳ البرقی، محاسن، ج ۲ ص ۵۴۰، ۵۶۴.

۴ برای نمونه نک: صدوق، کمال الدین، ج ۱ ص ۲۳۱؛ مختصر الصفار قمی، بصائر ص ۶۸، ۲۰۸، ۲۲۴؛ محمد بن الحسن حر عاملی، اثبات الهداه، ج ۱ ص ۱۳۸؛ سید هاشم بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱ ص ۱۰۹، ج ۲ ص ۲۴۶، ج ۵ ص ۸۶۱

۵ کلینی، ج ۱ صص ۴۰۹-۴۱۰.

پسوند عبیدی یا..) محمد بن عیسی اشعری است یا محمد بن عیسی بن عبید و یا اینکه احمد بن محمد بن عیسی اشعری است^۱ نیاز به بررسی اسناد تک تک تمام حدود ۱۴۹۵ روایتی دارد که با جستجو در کتاب کافی با این نام با آن مواجه می شویم و بدیهی است که این کار مجالی جداگانه می طلبد.^۲ برای نمونه می توان به این سند اشاره کرد که با قرینه‌ی روایت علی بن ابراهیم از محمد بن عیسی و او از یونس به این ظن قوی دست پیدا می کنیم که او محمد بن عیسی بن عبید باشد:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ. قَالَ: سُئِلَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام هَلْ يَسْعُ النَّاسَ تَرْكُ الْمَسْأَلَةِ عَمَّا يَخْتَاجُونَ إِلَيْهِ فَقَالَ لَا^۳. هم چنین لازم به ذکر است که تنها یک روایت از او با عنوان محمد بن عیسی الیقطنی نیز در کافی آمده است.

وی در باب ذات و صفات روایاتی نقل می کند که از مشایخ او در این روایات می توان به حسن بن محبوب^۴، حماد^۵، یونس بن عبدالرحمن و هشام^۶ اشاره کرد. در روایت حماد وی به نقل جریانی در دوره امام باقر علیه السلام می پردازد که حاکی از این است که محمد بن مسلم به امام عرض می کند که عده‌ای در عراق (که احتمالاً همان کوفه باشد) گمان می کنند که خداوند به وسیله‌ی چیزی غیر از آن چه که می بیند به شنیدن می پردازد و هم چنین به وسیله‌ی چیزی غیر از آنچه که می شنود اشیاء را می بیند.^۷ امام در جواب او می فرماید این سخن الحاد و تشبیه است و واقعیت امر آن است که خداوند با همان چیزی که می بیند می شنود و با همان چیزی که می شنود می بیند. این روایت به همراه شواهد دیگر می تواند حاکی از وجود جریانات مختلف کلامی در زمان راوی

۱ با توجه به اینکه که در موتورهای جستجوی نرم افزاری با درخواست محمد بن عیسی، هر اسمی که این ترکیب (یعنی محمد بن عیسی) در آن باشد در نتیجه‌ی جستجو می آید.

۲ هر چند با تورق اجمالی در این دست سندها به نظر می آید که اکثر قریب به اتفاق مواردی که در آن مرحوم کلینی از محمد بن عیسی به طور مطلق یاد کرده، منظور محمد بن عیسی اشعری است مگر در موارد خاص.

۳ کلینی، ج ۱، ۳۰.

۴ همان، ص ۸۷.

۵ کلینی، ج ۱ ص ۱۰۸.

۶ همان، ص ۱۱۸.

البته روایتی از محمد بن عیسی از ابوهاشم داود بن قاسم جعفری از امام جواد علیه السلام در باب عدم رویت آمده که به همان دلیل که پسوند عبیدی یا یقطنی یا.. در آن ذکر نشده از آن چشم پوشی می شود. کلینی ج ۱ ص ۹۹.

۷ يَرْعَمُ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ أَنَّهُ يَسْمَعُ بَعْضُ الَّذِينَ يُبْصِرُونَ وَيُبْصِرُ بَعْضُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ.

معاصر با ائمه متاخر یعنی محمد بن عیسی عییدی باشد؛ جریانی کلامی در بین امامیه‌ی ساکن کوفه که هنوز هم درگیر فهم‌های نا هماهنگ با تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام است.

در باب امامت نیز احادیثی که از وی به دست رسیده که شامل مباحث مربوط به حجت^۱، اشاره و نص بر امام دهم علیه‌السلام^۲، موالید ائمه^۳، خلق ائمه^۴، حدیث غیرمستقیم از رجعت^۵ و نص درباره‌ی اثنی عشر بودن ائمه علیهم‌السلام^۶ می‌شود.

بررسی کلی روایات او در تمام کتاب کافی

با عنوان محمد بن عیسی بن عبید ۱۵ روایت در جلد اول کافی از او آمده است که نه روایت آن از یونس بن عبدالرحمن است^۷ و عمده‌ی آنها کلامی است؛ ۶ روایت درباره‌ی امامت^۸، یک روایت در مورد رجعت^۹، ۳ روایت در موضوع توحید^{۱۰}، و ۵ روایت درباره‌ی مسائلی هم‌چون علم و جهل^{۱۱} و قیاس^{۱۲} و اخلاق^{۱۳}. ۱۱ روایت در جلد دوم از او نقل شده که ۸ مورد آن از یونس و همه آنها با موضوع اخلاقی است^{۱۴}. ۵ روایت در جلد سوم که همگی از یونس و تماماً

۱ کلینی، ج ۱ ص ۱۷۹.

۲ همان، ص ۳۲۵.

۳ همان، ص ۳۸۸.

۴ همان، ص ۳۸۹.

۵ همان، ص ۴۶۵.

۶ همان، ص ۵۳۲.

۷ البته بعضی‌اش یونس است که بعید است یونس بن یعقوب باشد و به نظر می‌رسد که آنقدر این دو باهم ارتباط داشتند که هر وقت بعد از نام محمد بن عیسی بن عبید، نام یونس می‌آمده همه به یونس بن یعقوب منصرف می‌شدند.

۸ همان، ص ۴۰، ۱۷۹، ۳۲۵، ۳۸۸، ۳۸۹، ۵۳۲.

۹ همان، ص ۴۶۵.

۱۰ همان، ص ۸۷، ۱۰۸، ۱۱۸.

۱۱ همان، ص ۱۷۹، ۳۲۵.

۱۲ همان، ص ۵۷.

۱۳ همان، ص ۷۰.

۱۴ همان، ج ۲ ص ۱۵، ۱۰۷، ۱۵۸، ۲۱۶، ۲۴۷، ۲۹۴، ۳۱۴، ۳۲۷، ۳۶۳، ۳۸۱، ۶۵۰.

فقهی است.^۱ ۱۹ روایت در جلد چهارم که ۸ روایت آن از یونس است و ۸ روایت از این مجلد کافی اخلاقی^۲، ۸ روایت فقهی^۳ و ۳ روایت در باب زیارت است.^۴ در جلد پنجم، ۴ روایت که سه‌تای آن فقهی^۵ و یکی اخلاقی^۶ است. ۲ روایت از این جلد از یونس است. در جلد ششم یک روایت که آن هم از یونس و اخلاقی است.^۷ در جلد هفتم ۲۳ روایت که ۱۹ روایت آن از یونس و تماماً فقهی است.^۸ جلد هشتم نیز حاوی یک روایت اخلاقی از او و باز از قول یونس است.^۹

| جلد ۸ | جلد ۷ | جلد ۶ | جلد ۵ | جلد ۴ | جلد ۳ | جلد ۲ | جلد ۱ | |
|--------|----------------|--------|---------------------|-------------------------------|----------------|------------------|-------------------------------------|---|
| ۱ | ۲۳ | ۱ | ۴ | ۱۹ | ۵ | ۱۱ | ۱۵ | تعداد کل روایات بر اساس محمد بن عیسی بن عبید |
| | | | | | | | ۱۰ | تعداد روایات کلامی |
| | | | | | | | ۶ امامت ۱ رجعت ۳ توحید | موضوعات کلامی |
| اخلاقی | همه‌اش فقهی | اخلاقی | ۳ فقهی ۱۱ اخلاقی | ۸ اخلاقی ۸ فقهی ۱ زیارت | همه‌اش فقهی | همه‌اش اخلاقی | ۲ علم و جهل اقیاس ۱۱ اخلاق | موضوعات دیگر |

جدول شماره ۲ کل روایات محمد بن عیسی بن عبید در کافی

- ۱ همان، ج ۳ ص ۴، ۳۰۲، ۳۱۸، ۴۳۹، ۵۰۹.
- ۲ همان، جلد ۴ ص ۳۸، ۴۰، ۵۰، ۵۱، ۸۰، ۹۱، ۹۲، ۹۴.
- ۳ همان، جلد ۴ ص ۱۰۰ دوروایت، ۱۱۸، ۱۳۲، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۷۰، ۴۶۵.
- ۴ همان، جلد ۴ ص ۵۶۹، ۵۷۸ دوروایت.
- ۵ همان، ج ۵ ص ۹۰، ۲۸۱، ۳۱۴.
- ۶ همان، ج ۵ ص ۳۱۷.
- ۷ همان، ج ۶ ص ۴۶.
- ۸ همان، ج ۷ صفحه‌های ۴۶، ۵۹، ۸۱، ۹۳، ۹۴، ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۴ دوروایت، ۱۹۱، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۱، ۲۳۲، ۲۴۸، ۴۱۵.
- ۹ همان، ج ۸ ص ۱۰۷.

۱-۲ اصحاب دیگر

۱-۲-۱ محمد بن ابی عمیر سردمدار جریان نقد هشام بن حکم

وی متوفای ۲۱۷^۱، از اصحاب امام جواد علیه السلام^۲ و اهل بغداد است و در کنار یونس بن عبدالرحمن و دیگران از اصحاب اجماع شناخته شده است^۳. اما معلوم نیست که چرا هیچ حدیثی از امام نهم علیه السلام روایت نکرده است^۴. او را افقه، اصلح و افضل از یونس دانسته‌اند^۵. تالیفات فراوان او به ۹۴ جلد می‌رسد^۶. از پذیرش قضاوت امتناع کرد و به همین خاطر یا به خاطر اعتراف به مواضع اصحاب موسی بن جعفر علیه السلام به زندان افتاد و کتک خورد و کتیش به غارت رفت و به همین دلیل بعضی روایاتش مرسل است^۷. چون اسنادش را فراموش کرده است. لذا بعضی مراسیل او را مانند مسند می‌دانند^۸. خواهرانش راویان اخبار او بودند. سجده طولانی و زهد و عبادت او نیز مثال زدنی بوده است^۹. به نظر می‌رسد که وی با قیام‌ها ارتباطی داشته است. زیرا در زندان از او برای نام بردن نام هم دستانش مورد شکنجه قرار داده‌اند و او اعتراف نکرده است^{۱۰}. کشی می‌گوید که وی در

۱ نجاشی، ۳۲۷؛ حلی، الخلاصه، ص ۱۴۰.

۲ طوسی در فهرست می‌گوید: أدرك من الأئمة ثلاثة: أبا إبراهيم موسى بن جعفر عليهما السلام و لم يرو عنه و روى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام. و روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى كتب مائة رجل من رجال أبي عبد الله: فهرست: ۴۰۴. دلیل دیگر اینکه وی را اسن از یونس دانسته‌اند. بنابراین مسلم هم دوره با امام جواد علیه السلام بوده است: کشی، ۵۹۰.

۳ کشی، ۵۵۶.

۴ عطاردی نیز هیچ نامی از او در میان اصحاب امام نهم علیه السلام به میان نیاورده است.

۵ دو گزارش در: کشی، ۵۹۰ و ۵۹۱.

۶ نجاشی، ۳۲۷؛ طوسی، فهرست، ص ۴۰۴؛ ابن داود، ۲۸۷.

۷ کشی، ۵۹۰؛ ابن داود، ۲۸۷. و كان حبس في أيام الرشيد فقيل: ليلي القضاء وقيل: إنه ولي بعد ذلك وقيل: بل ليدل على مواضع الشيعة وأصحاب موسى بن جعفر عليه السلام و روى أنه ضرب أسواط بلغت منه فكاد أن يقر لعظم الألم فسمع محمد بن يونس بن عبد الرحمن و هو يقول: اتق الله يا محمد بن أبي عمير فصبر ففرج الله و روى أنه حبسه المأمون حتى ولاه قضاء بعض البلاد وقيل: إن أخته دفنت كتبه في حال استتارها و كونه في الحبس أربع سنين فهلكت الكتب وقيل: بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت فحدث من حفظه. و مما كان سلف له في أیدی الناس فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله و قد صنف كتبا كثيرة. نجاشی ۳۲۶

۸ نجاشی، ۳۲۶.

۹ کشی، ۲۱۱.

۱۰ فضل الله صلواتی، ۴۶۸ تا ۴۷۲.

ایام هارون صد خشبه و بیست خشبه از سندی بن شاهک به دلیل تشیّعش خورد و ۱۲۱ هزار درهم داد که آزادش کردند.^۱

هر چند او بنا بر گزارشی از کشی از خط هشام بن سالم پیروی می‌کند^۲ اما بایستی گفت که او در کنار بکیر بن اعین و عیسی بن روضه و حمران بن اعین و دیگران از شخصیت‌های منفرد کلام امامی است. یعنی از کسانی که یا تحت تاثیر مکتب دیگری هستند و یا اگر اندیشه‌ای دارند منفردند و در هر صورت مکتب ندارند. وی شاگرد هشامین بوده است و به خاطر مباحثه‌ای که با ابومالک حضرمی داشته راهش را از هشام بن حکم جدا کرد و ظاهراً یک جریان ضد هشام بن حکم ایجاد کرد. ابومالک معتقد بود که امام مالک تمام زمین نیست ولی او به مالکیت امام نسبت به کل زمین اعتقاد داشت. آن دو برای رفع اختلاف به نزد هشام حکم رفتند و او حق را به ابومالک داد و از همین جا او از هشام جدا شد.^۳ در همان گزارش پیش گفته از کشی در مجلسی در زمان امام رضا علیه السلام که هشامین، جمیل بن دراج، عبدالرحمن بن حجاج، محمد بن حمران و سعید بن غزوان و حدود ۱۵ نفر از اصحاب امامیه حضور داشته اند از هشام بن حکم درخواست می‌شود که در بعضی مسائل اختلافی هم چون توحید و صفات با هشام بن سالم مناظره کند. هشام بن سالم به این کار راضی می‌شود و می‌گوید ابن ابی عمیر از جانب من می‌تواند وارد مناظره شود. هشام بن حکم نیز محمد بن هشام را به جای خود می‌نشانند. بعد از این مناظره عبد الرحمن بن حجاج هشام را تکفیر می‌کند و بعد از نامه نگاری با امام هشتم علیه السلام ظاهراً حضرت حق را به جناح هشام بن سالم می‌دهد.^۴ شاهد دیگری که در مورد اختلاف او با هشام وجود دارد این است که روایات او با هشام در بحث امامت کاملاً متفاوت است.^۵ هم چنین او کتابی در نقد یونس بن عبدالرحمن یعنی مهم‌ترین شخصیت مدرسه هشام تالیف کرده است.

۱ کشی، ۵۹۲.

۲ کشی، ۲۷۹.

۳ کلینی، ج ۱، ص ۴۰۹-۴۱۰: کتاب الحجج باب ان الارض كلها للامام.

۴ کشی، ۲۷۹.

۵ بررسی روایات او در باب امامت و مقایسه‌ی آن با روایات هشام موضوع را روشن تر می‌کند.

۱-۲-۲-۲-۱ یعقوب بن یزید شاگرد و نماینده ابن ابی عمیر

وی شاگرد ابن ابی عمیر است. همو که بعد از جریان مالکیت امام از هشام بن حکم با عصبانیت جدا شد و ظاهراً یک جریان نقد هشام را ایجاد کرد. یعقوب بن یزید هم احتمالاً در همین راستا به نقد یونس پرداخته است. او به عنوان نماینده اصلی یکی از جریان های حدیثی- کلامی است. یعنی جریانی که ایده کلامی دارند و روایات اعتقادی را نقل میکنند اما به معنای اصطلاحی متکلم نیستند.

۱-۲-۱-۱۳ احمد بن ابی نصر بزنطی

وی علی رغم این که تا سال ۲۲۱ زنده بوده اما به جز شش روایتی که از امام نقل می کند^۱ اثری از روابط او با امام جواد علیه السلام دیده نمی شود. تنها شیخ طوسی وی را در لیست اصحاب ابو جعفر ثانی آورده و در عین حال در همان جا اضافه کرده است که وی از اصحاب امام رضا علیه السلام می باشد^۲. اما مسلم است که وی با امام رضا علیه السلام رابطه تنگاتنگی داشته است^۳.

تعداد شش حدیث از امام جواد علیه السلام یک حدیث در باب امامت و ۵ حدیث در ابواب فقه از او به دست رسیده است^۴. میراث کلامی وی را تنی چند از بزرگان اهل حدیث قم یعنی احمد بن محمد بن عیسی اشعری^۵، محمد بن عبدالحمید العطار و صفار به دست شیخ طوسی رسانده اند^۶. وی دغدغه های فقهی، حدیثی و کلامی فراوانی داشته و هر چند تنها شش روایت از امام جواد علیه السلام که امام زمان او محسوب می شود به دست رسیده است اما یک راوی پرکار محسوب می شود.

به نظر می توان احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی را در زمره فقهای محدث- متکلمی قرار داد که هر چند همانند یونس و هشام یا محمد بن عیسی بن عبید به معنای اصطلاحی متکلم

۱ عزیز الله عطاردی، مسند الامام الجواد، ص ۲۶۴.

۲ طوسی، ۳۷۳.

۳ طوسی، رجال، ۵۰.

۴ عزیز الله عطاردی، مسند الامام الجواد، ص ۲۶۴.

۵ برای شرح حال او نک: دائره المعارف بزرگ، ج ۷، ص ۷ نوشته حسن انصاری.

۶ فهرست، ۵۰.

محسوب نمی‌شود اما دغدغه‌هایی درباره مباحث کلامی داشته و روایات فراوانی در ابواب مختلف کلامی نقل کرده است. نیم‌نگاهی به احادیثی از کتاب کافی که وی در طریق آن قرار گرفته ما را به این واقعیت رهنمون می‌کند. در مجموع حدود ۴۱۴ روایت از وی در کافی نقل شده که عمده این احادیث را با توجه به دأب فقهی احمد بن محمد احادیث فقهی در ابواب مختلف فقهی تشکیل می‌دهد. از این میان تعداد محدودی حدیث نیز در ابواب تربیتی و فضائلی آمده است. از میان این تعداد روایات حدود بیست روایت نیز در ابواب مختلف کلامی مشاهده می‌شود؛ دو حدیث در باب کون و مکان^۱، دو حدیث در ابطال رویت^۲، یک حدیث در باب نهی از جسمانیت خداوند که در این حدیث درباره هشامین و سخن آنان در این مورد اشاره می‌شود^۳، یک روایت در باب العرش^۴، سه حدیث کلامی در باب نوادر^۵، حدیثی در باب المشیئه و الاراده^۶، حدیثی در باب قضا و قدر که در این حدیث وی از اختلاف میان اصحاب نزد امام هشتم علیه السلام شکایت می‌کند که نشان دهنده دو دیدگاه در میان اصحاب است که یکی از آن دو دیدگاه قول به جبر است و یکی قول به استطاعت (که منظور از استطاعت در اینجا استطاعت قبل الفعل است که زراره به آن قائل است و برای فرار از جبر سر از تفویض در می‌آورد)^۷، یک روایت منقول از زراره در باب معنی رسول و نبی و محدث که باز اشاره به اندیشه‌های زراره در باب تحدیث دارد^۸ و مباحث دیگری درباره امامت هم چون بحث و جوب همراهی با ائمه^۹، سوال از امام به عنوان اهل الذکر^{۱۰}، سلاح ائمه!! و پیامبر^{۱۱}، باب لولا الائمه یزدادون لنفد ما عندهم^{۱۲}، علم ائمه به ماکان و ما

۱ کلینی، ۱، ۸۸ و ۸۹.

۲ همان، ۱، ۹۵.

۳ همان، ۱، ۱۰۵.

۴ همان، ۱، ۱۳۲.

۵ همان، ۱، ۱۴۳ و ۱۴۵.

۶ همان، ج ۱، ص ۱۵۲.

۷ همان، ۱، ۱۵۹.

۸ همان، ج ۱، ص ۱۷۶.

۹ همان، ج ۱، ص ۲۰۸.

۱۰ همان، ج ۱ ص ۲۱۲.

۱۱ همان، ج ۱ ص ۲۳۸.

۱۲ همان، ج ۱، ۲۵۴ و ۲۵۵.

یکون^۱، علامات امام^۲، نص بر امامت علی^۳، نزدیک شوندگان به خدا بدون امام^۴، انکار امام^۵، و هم چنین حدیث دیگر در باب استطاعت^۶.

بررسی روایات نشان دهنده نوعی زاویه در میان اصحاب در آن دوره است. ظاهراً هیچ روایتی از طریق او از خط هشام بن حکم و در ادامه اش یونس بن عبدالرحمن و محمد بن عیسی بن عبید نقل نشده است. اگر این فرضیه آن چنان که بررسی شد درست باشد نشان دهنده اختلاف عمیق درون گروهی است که صرف نظر از نقد‌هایی محتوایی روایات به شخص راویان نیز سرایت کرده بوده است. البته با توجه به اینکه میراث علمی مکتوب خود احمد بن محمد بن ابی نصر به دست ما نرسیده است ممکن است که این اشکال یا مسئله متوجه روات و طبقه‌های بعدی باشد. چرا که در بسیاری موارد طبقات بعدی را کسانی مانند احمد بن محمد بن عیسی اشعری شکل می‌دهند که در نقل روایات خود به شخص راوی نگاه می‌کردند که شاهدش اخراج برقی از قم است عدم قبول ابن محبوب به همین دلیل می‌باشد. علی رغم فاصله کوتاه در گذشت او با محمد بن سنان (ابن سنان در ۲۲۰ و او در ۲۲۱) حتی یک روایت از ابن سنان در میان روایات او دیده نمی‌شود. بنابر احتمالی قوی وی از ابن سنان روایت نقل نکرده است. شاهد این امر این است که احمد بن محمد بن عیسی اشعری که دقت مخصوص به خود را برای نقل روایات داشته است بسیاری از روایات ابن سنان را نقل کرده و اکنون به دست رسیده است.^۷ این فرضیه زمانی به اثبات نزدیک تر می‌شود که می‌بینیم در گزارش کشی آمده است که وی به همراه چند تن از جمله ابن سنان به خدمت امام هشتم^۸ می‌رسند و صحبت‌هایی رد و بدل می‌شود که این گزارش نشان دهنده این است که وی ابن سنان را می‌شناخته و کاملاً با وی رابطه داشته است اما هیچ روایتی از او نقل نمی‌کند.

۱ همان، ج ۱، ۲۶۱.

۲ همان، ج ۱ ص ۲۸۴.

۳ همان، ج ۱، ۲۹۷.

۴ همان، ۱، ۳۷۴.

۵ همان، ۱، ۳۷۸.

۶ همان، ج ۱ ص ۴۲۹.

۷ نک: ابن سنان، همین نوشتار.

کتاب‌هایی که از وی در طی چند نسل به یادگار مانده عبارت است از کتاب الجامع، دو کتاب با عنوان نوادر^۱ که هرچند که معمولاً کتب نوادر به کتاب‌های فقهی نیز اطلاق می‌شوند اما از روایاتی که کافی در باب نوادر از او گزارش می‌کند^۲ استشهاد می‌شود که این دو کتاب نوادر یا لااقل یکی از این دو کتاب، با موضوع کلامی تدوین یافته باشد. میراث وی را تنی چند از بزرگان اهل حدیث قم یعنی احمد بن محمد بن عیسی اشعری^۳، محمد بن عبدالحمید العطار و صفار به دست شیخ طوسی رسانده اند.^۴

۱-۲-۴ احمد بن محمد بن خالد برقی

جد وی محمد بن علی بعد از شهادت زید بن علی به دست یوسف بن عمر کشته شد. خالد در این هنگام کودکی بیش نبود و همراه پدرش به منطقه برقرود در حوالی قم گریخت. نجاشی او را ثقه می‌داند ولی به سبب روایتش از ضعفا و اعتماد بر روایات مرسل او را طعنه میزند.^۵ همان‌طور که گفته شد قمیون او را طعن می‌زدند و احمد بن محمد بن عیسی او را از قم تبعید کرده و آنگاه از او عذرخواهی نمود^۶ و به همین دلیل بعد از مرگش جنازه او را با سر و پای برهنه همراهی کرد.^۷

۱-۲-۵ ایوب بن نوح بن دراج

او برادرزاده‌ی جمیل بن دراج و فرزند نوح بن دراج است. وکالت دو امام^۸ را به عهده داشته و امین آنان محسوب می‌شده است. گویا محمد بن سکین خود را در امر هدایت شدن به راه صحیح مدیون او میدانند. او از اصحاب امام صادق روایت کرده است اما از عمو و پدرش روایتی

۱ نجاشی، ۷۵.

۲ کلینی، ج ۱، ص ۱۴۳ و ۱۴۵.

۳ برای شرح حال او نک: دائره المعارف بزرگ، ج ۷، ص ۷ نوشته حسن انصاری.

۴ طوسی، فهرست، ص ۵۰.

۵ نجاشی، ۷۶.

۶ ابن غضائری، ص ۹.

۷ ابن داوود، ۴۰.

۸ ابوالحسن و ابومحمد؛ احتمالاً یعنی امام دهم و یازدهم.

ندارد. بنابر تحلیلی بدون شک تا ۲۶۰ زنده بوده و بنابراین با امام عصر نیز هم عصر بوده است. وی مجموعاً ۲۵۵ روایت نقل کرده است.^۱ نجاشی او را به نقل از دستخطی از عباس بن نوح از بندهای صالح خداوند معرفی می‌کند.^۲

علی‌رغم اینکه وی با امام رضا و امام جواد نیز معاصر بوده اما روایات زیادی از این دو امام نقل نکرده و بیشتر در طریق نقل روایات صادقین علیهم‌السلام واقع شده و ضمناً نقل‌هایی از امامان معاصر خود یعنی امامان از هشتم تا یازدهم علیهم‌السلام چه به صورت مکاتبی و چه به صورت نقل شفاهی داشته است.

وی از اصحاب امام صادق علیه‌السلام روایات فراوانی را نقل کرده است.^۳ همین‌طور از اصحاب امام کاظم علیه‌السلام^۴ و همین‌طور روایاتی بدون واسطه ائمه علیهم‌السلام از امیرالمؤمنین علیه‌السلام^۵ و روایاتی نیز از اصحاب امام باقر علیه‌السلام نقل کرده است.^۶

او با امام رضا علیه‌السلام ملاقات کرده و روایاتی از او نیز نقل نموده است که به نسبت روایات از ائمه علیهم‌السلام دیگر بسیار ناچیز است. دلیل آن نیز این است که وی در عین معاصرت با امام اما در شهر دیگری غیر از محل سکونت امام می‌زیسته است. ظاهر یک روایت نشان می‌دهد که وی از عراق به محضر امام رضا علیه‌السلام - ظاهراً در طوس - رفته و از ایشان سوالی می‌کند. دلیل اینکه به نظر می‌آید که او از عراق به خدمت امام مشرف شده این است که وی در مورد گاو میش از امام سوال می‌کند و در ادامه پرسش خود به امام می‌گوید که مردم عراق معتقدند که گاو میش مسخ شده است. در ادامه یک راوی نامعلوم می‌گوید که من طی نامه‌ای به خراسان در مورد این سخن ایوب از امام

۱ ابوالحسن ربانی سبزواری، ایوب بن نوح، فرهنگ کوثر، شماره ۷۰، تابستان ۸۶، ص ۱۷۵

۲ نجاشی، ص ۱۰۲.

۳ برقی، محاسن - ۲ - ۵۱۰ و ۶۱۵؛ عبدالله بن جعفر حمیری، قرب الاسناد (ط - الحدیثه)، ۱۶۳؛ صفار قمی، بصائر ۱ - ۵۵ و ۱۳۵ و ۲۷۲ و ۳۱۵ و ۳۲۴ و ۳۲۷ و ۴۳۶ و ۴۳۷ و ۴۳۸ و ۴۷۱ و ۴۸۱؛ کلینی، ۱، ص ۲۵۸.

۴ عبدالله بن جعفر حمیری، ص ۳۰۹ و ۳۴۰.

۵ صفار قمی، ج ۱، ص ۲۸۴.

۶ صفار قمی، ج ۱، ص ۳۸۹ - ۳۹۰ و ۴۱۹ و ۵۲۴؛ عیاشی، ج ۱، ص ۳۴۳.

سوال کردم و امام دقیقا همان جوابی را که به ایوب داده بودند برای من فرستادند.^۱ در روایت دوم ایوب بن نوح به صورت نامه با امام مکاتبه می‌کند و در مورد مسأله کلامی علم پیشین الهی از امام سوال می‌کند.^۲ در روایتی دیگر وی در مورد امام هشتم علیه السلام اظهار امیدواری می‌کند که وی صاحب الامر باشد و امام به طور سربسته بدون نام بردن امام دوازدهم این امر را به ایشان واگذار می‌کند.^۳

وی غیر از امام رضا علیه السلام روایاتی بدون واسطه نیز از امام عسکری^۴ و امام هادی علیه السلام^۵ نقل می‌کند.

روایتی در مورد عطسه کردن امام نیز بدون اشاره به اسم امام از او نقل شده است. در این روایت ایوب می‌گوید روزی او (امام) عطسه کرد و من از او پرسیدم که هنگام عطسه امام چه عبارتی باید برای او به کار برد که امام در جواب می‌گوید باید بگویی صلی الله علیک^۶. از ظاهر این روایت بر می‌آید که با توجه به اینکه که احمد بن محمد بن عبدالله که از اصحاب امام هادی علیه السلام است^۷ آن را نقل کرده صرفا احتمال می‌رود که اشاره به امام جواد علیه السلام داشته باشد. دلیل این امر آن است که خود احمد بن محمد بن عبدالله از اصحاب امام هادی است و چنین روایتی اگر از امام هادی باشد باید به طور مستقیم از خود او روایت شده باشد. البته ممکن است که اشاره‌اش به امام رضا علیه السلام یا حتی خود امام هادی علیه السلام باشد.^۸ مطلب بعدی که از این روایت به دست

۱ عیاشی، ج ۱، ص ۳۸۰ و ۳۸۱؛ متن روایات این است: عن أيوب بن نوح بن دراج قال سألت أبا الحسن الثالث علیه السلام عن الجاموس - و أعلمته أن أهل العراق يقولون إنه مسخ، فقال: أ و ما سمعت قول الله «وَمِنَ الْأَيْلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ» و كتبت إلى أبي الحسن علیه السلام بعد مقدمی من خراسان أسأله عما حدثني به أيوب في الجاموس، فكتب هو كما قال لك.

۲ کلینی، ۱، ۱۰۷.

۳ کلینی، ج ۱، ص ۳۴۱؛ مصطفوی، ترجمه کافی، ج ۲، ص ۱۴۳ با کمی تغییر: که می‌گوید که به این علت که به نام شما سکه زده‌اند و برای شما بیعت گرفته شده است!، این نشان می‌دهد که وی با امام رضا در طوس نیز محشور بوده است.

۴ عیاشی، ۲، ۲۱۵.

۵ کلینی، ج ۱، ص ۳۴۱؛ کلینی، ۳، ۳۸۹؛ و یک مکاتبه با امام هادی در کلینی، ۴، ۱۷۴ و یک مکاتبه دیگر که دلیلی ندارد که حتما به امام هادی باشد در کلینی، ۴، ۵۲۱.

۶ کلینی، ۱، ۴۱۱.

۷ حلی، الخلاصه، ص ۱۹.

۸ کما اینکه مصطفوی می‌گوید: مصطفوی، ترجمه کافی، ج ۲، ص ۲۷۵.

می آید این است که وی با یکی از امامان کاملاً مأنوس بوده و در کنار او می‌زیسته یا برای مدت قابل توجهی سکونت داشته است. این امر از قسمتی از روایت که می‌گوید «عطس یوما» (روزی عطسه کرد) که ظاهراً نشانگر دست کم مصاحبت چند روزه‌ی او با امام است استشمام می‌شود. اما هنوز مشکله‌ی اصلی که همان تشخیص امام است در این روایت به جای خود باقی است و ما نمی‌توانیم دلیلی برای مصاحبت او با امام جواد علیه السلام از این روایت بیابیم.

اما در مورد روایاتی که وی از امام جواد علیه السلام بدون واسطه نقل کرده است به یک روایت که خود او نقل می‌کند اشاره می‌شود که او خود می‌گوید که امام نهم به من فرمود که هر کس قبر پدر مرا زیارت کند گناه گذشته و آینده‌اش بخشیده می‌شود و خداوند منبری در روبروی منبر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمومنین علیه السلام برایش فراهم می‌کند تا موقع حساب‌رسی در کنار آنان باشد. علی بن ابراهیم که راوی این داستان است می‌گوید که ایوب را در کنار قبر مطهر رضوی مشاهده کردم که در حالی که مشغول زیارت بود به من گفت که در پی منبر طلب منبر آمده‌ام! این روایت نشان می‌دهد که وی امام جواد علیه السلام را ملاقات کرده است.

عمده روایات منقول از او در ابواب مختلف فقهی است اما در این بین روایاتی اعتقادی شامل موضوعاتی هم چون بداء، صفات خداوند، علم ائمه، غیبت، تفسیر گناهان^۲ و غیر آن به چشم می‌خورد.

۱-۲-۵-۱ بعضی روایات اعتقادی ایوب بن نوح

علم الهی:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ: أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ علیه السلام يَسْأَلُهُ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: أَمْ كَانَ يَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْأَشْيَاءَ وَ كَوْنَهَا، أَمْ لَمْ يَعْلَمْ ذَلِكَ حَتَّى خَلَقَهَا وَ أَرَادَ خَلْقَهَا وَ تَكْوِينَهَا، فَعَلِمَ مَا خَلَقَ عِنْدَ مَا خَلَقَ، وَ مَا كَوَّنَ عِنْدَ مَا كَوَّنَ؟ فَوَقَّعَ بِخَطِّهِ علیه السلام: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْأَشْيَاءَ كَعَلِمِهِ بِالْأَشْيَاءِ بَعْدَ مَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ»^۳

۱ کلینی، ۴، ۵۸۵.

۲ کلینی (دارالحدیث)، ۴، ۲۵۸.

۳ همان، ۱، ۲۶۱.

بداء:

وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «مَا عَظَّمَ اللَّهُ بِمِثْلِ الْبَدَاءِ»^۱.
عين این روایت را صدوق نیز و او نیز با سند ایوب نقل کرده است.^۲

مشیت الهی:

عَلِيٌّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا حَتَّى يَأْخُذَ عَلَيْهِ ثَلَاثَ خِصَالٍ: الْإِقْرَارَ لَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ، وَخَلْعَ الْأَنْدَادِ، وَ أَنَّ اللَّهَ يُقَدِّمُ مَا يَشَاءُ، وَيُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ»^۳.

همو با اختلاف کمی این روایت را از امام عسکری عليه السلام نیز نقل نموده است.^۴

علم امام:

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ وَغَيْرُهُ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ بَدْرِ بْنِ الْوَلِيدِ، عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «إِنَّ الْإِمَامَ إِذَا شَاءَ أَنْ يَعْلَمَ، عُلِّمَ»^۵.

فرج:

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ: عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الثَّلَاثِ عليه السلام، قَالَ: «إِذَا رُفِعَ عِلْمُكُمْ مِنْ بَيْنِ أَظْهَرِكُمْ، فَتَوَقَّعُوا الْفَرَجَ مِنْ تَحْتِ أَقْدَامِكُمْ»^۶.

۱-۲-۶ احمد بن اسحاق اشعری

او معاصر با چهار امام یعنی امام جواد، امام هادی، امام عسکری و فرزند بزرگوارش حجه بن الحسن المهدی عليه السلام بوده است. مباشرت و معاشرت او عمدتاً با امام عسکری بوده و وکیل آن

۱ همان، ۱، ۳۵۷

۲ صدوق، توحید، ص ۳۳۲.

۳ کلینی (دارالحدیث)، ۱، ۳۵۸.

۴ رک حاشیه کلینی (دارالحدیث) که چنین آدرسی می‌دهد: تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۱۵، ح ۵۷، عن محمد بن مسلم؛ و فيه، ح ۵۶، عن علی بن عبدالله بن مروان، عن أيوب بن نوح، عن أبي الحسن العسكري عليه السلام مع اختلاف يسير و زیادة الوافی، ج ۱، ص ۵۱۰، ح ۴۰۶.

۵ کلینی (دارالحدیث)، ج ۱، ۶۴۰.

۶ کلینی (دارالحدیث)، ج ۲، ۱۶۳.

حضرت و رابط بین ایشان و شیعیان قم بوده است. او همان کسی است که به دستور امام عسکری علیه السلام در قرن سوم مسجدی با نام همین پیشوای شیعه را در قم بنا کرد. وی در حدود سال‌های ۲۶۰ تا ۲۶۳ در کرمانشاه کنونی دیده از جهان فروبست و در حلوان که همان سرپل ذهاب است به خاک سپرده شد.^۱

در عین معاصرت و در ک امام جواد علیه السلام و فرزند بزرگوارش اما روایات چندانی از آنان توسط او نقل نشده است. نام او در لیست اصحاب امام در رجال طوسی^۲ و برقی^۳ آمده است.

ظاهراً احمد بن اسحاق القمی که کشی به آن اشاره می‌کند همان احمد بن اسحاق بن سعد باشد که طوسی به عنوان اصحاب امام جواد علیه السلام ذکر می‌کند^۴ و باز هم همان احمد بن اسحاق بن عبدالله بن سعد بن مالک بن احوص که نجاشی^۵ و طوسی در فهرست^۶ و البته برقی به عنوان احمد بن اسحاق بن سعد بن عبدالله^۷ یا احمد بن اسحاق بن سعد ابوعلی^۸ به آن اشاره می‌کند. ظاهراً همه این اسامی اشاره به یک نفر است با این تفاوت که همان طور که دیده شد در نقل برقی سعد بن عبدالله به عنوان پدر اسحاق و در نقل طوسی در فهرست و نجاشی، عبدالله بن سعد به عنوان پدر او معرفی شده است و این در حالی است که طوسی از پدر اسحاق با عنوان سعد بدون اشاره به نام پدر سعد یاد کرده است. و البته صاحب معجم رجال الحدیث احتمال انطباق این اسم با احمد بن اسحاق الرازی که او هم از اصحاب امام هادی علیه السلام بوده است را نیز می‌دهد.^۹

۱ کشی، ۵۵۷.

۲ طوسی، رجال، ۳۷۳.

۳ برقی، رجال، ص ۵۶.

۴ طوسی، رجال، ۳۷۳.

۵ تجاشی ص ۹۱.

۶ طوسی، فهرست، ۶۳.

۷ برقی، رجال، ص ۵۶.

۸ برقی، رجال، ص ۶۰.

۹ خوینی، ج ۲، ص ۵۳.

روایاتی که این شخص در طریق آن قرار گرفته مشکل خاصی ندارد. اما طعن کشی در مورد او عجیب و غیر قابل انتظار است. روایت معروفی از او در بسیاری از کتب اولیه موجود است که مبنی بر این است که خداوند از یهودیان به دلیل اینکه سلق می‌خورند و عروق را قلع می‌کنند جذام را برداشته است.^۱ ظاهراً تنها چیزی که باعث این همه طعن نسبت به او شده داستانی است که کشی درباره او نقل می‌کند. نصر بن صباح می‌گوید روزی سجاده به من گفت آیا محمد ابن ابی‌زینب [یعنی ابوالخطاب] افضل است یا محمد بن عبدالله [ﷺ]؟ نصر می‌گوید بگفتم تو خود جواب این سوال را بده. سجاده گفت مطمئناً ابن ابی‌زینب افضل است چون خداوند در مواضع متعددی در قرآن محمد بن عبدالله [ﷺ] را مورد عتاب قرار داده است اما در مورد ابن ابی‌زینب این کار را نکرده است.^۲ کشی بعد از نقل این داستان او را از فرقه علیائیه^۳ معرفی می‌کند و می‌گوید: علی السجاده لعنة الله ولعنة اللاعنين والملائكة والناس أجمعين فلقد كان من العليائيه الذين يقعون في رسول الله ﷺ وليس لهم في الإسلام نصيب.^۴ مؤلف سبل الرشاد نیز درباره او می‌گوید: من مشاهير رروس الغلاة و من كبار محدثيهم وكان فاسدالعقيدة كافراً لا يعتنى بحديثه.^۵ طوسی نیز درباره او می‌گوید: غال.^۶

روایاتی که از طریق وی نقل شده (به جز روایت مزبور) بویی از غلو در آنها یافت نمی‌شود. در واقع نکته جالب و عجیب این است که با این همه اتهامات، روایاتی که او در طریق‌شان قرار گرفته روایاتی هستند که قمیان معتبری همچون صدوق و ابن قولویه بدان اعتماد کرده و در کتب

۱ مثلاً: برقی، محاسن ۲، ۵۱۹

۲ کشی، ۵۷۱.

۳ از فرق «غلاة» شیعه، از یاران علباء بن دراع اسدی یا علیاء بن دراع دوسی که حضرت علی عليه السلام را بر پیامبر برتری می‌داد و قائل به الوهیت علی عليه السلام شد. برای اطلاعات کامل تر رک: محمد جواد مشکور، فرهنگ، ص ۳۳۵-۳۳۶.

۴ کشی، ۵۷۱، ۵۷۲.

۵ عبدالحسین شیبستری، ص ۸۱.

۶ طوسی، رجال، ص ۳۷۵.

خود نقل نموده‌اند.^۱ همچنین بغدادیانی مثل مفید و طوسی و کافی نیز به او اعتماد کرده‌اند.^۲ به علاوه اینکه بایستی به اعتمادی که در دوره‌های میانه^۳ و همچنین ادوار متاخر به روایات او شده است نیز توجه کرد.^۴

مرحوم خوئی درباره او می‌گوید:

«الرجل و إن وثقه جعفر بن محمد بن قولویه، لوقوعه فی أسناد کامل الزیارات: إلا أنه مع ذلك لا يمكن الاعتماد علی روایاته لشهادة النجاشی بأن الأصحاب ضعفوه، و كذلك ضعفه ابن الغضائری. نعم لو لم یکن فی البین تضعیف، لأمكننا الحكم بوثاقته، مع فساد عقیدته، بل مع كفره أيضاً».

۱-۲-۸ احمد بن محمد بن عیسی اشعری

او نواده سعد بن مالک بن احوص اولین ساکن اشعری قم می‌باشد.^۵ وی با امام رضا ملاقات کرده^۶ ولی ظاهراً از او روایتی نقل نکرده است.^۷ او از زمره اصحاب دو امام یعنی امام جواد و امام هادی علیهما السلام محسوب می‌شود و از آنان نقل روایت کرده است.^۸ او همان کسی است که هر کس که

۱ به عنوان نمونه نک: ابن قولویه، کامل الزیارات، ۱۳۲، ۱۰۸۱۱۴، ۱۰۴، ۸۰، ۱۵۴؛ صدوق، امالی، ص ۱۴۱، ۲۴۴؛ صدوق، توحید، ۱۹۱؛ صدوق، ثواب الاعمال، ۸۶، ۹۱، ۹۶، ۱۲۹؛ صدوق، خصال، ج ۱، ۱۴۸، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۹، ۳۱۳، ۳۴۸، ۴۳۴، ۴۳۷، ۴۴۷، ۶۳۹؛ صدوق، عیون، ج ۱، ۱۲۹؛ صدوق، معانی الاخبار، ۲، ۱۷۷، ۳۶۵؛ صدوق، علل الشرایع، ج ۱، ۹، ج ۲، ۵۲۸.

۲ نک کلینی، ج ۲، ۴۵۸؛ کلینی (دارالحدیث) ج ۱، ۲۷۶، ج ۳، ص ۱۱۵ و ج ۴، ص ۲۷۹، ج ۱۲، ص ۵۹۱؛ مفید، کتاب المزار، ۳۰؛ طوسی، تهذیب الاحکام (تحقیق خراسان)، ج ۲، ص ۱۲۱، ج ۶، ص ۴۳.

۳ مثلاً نک: طبرسی، اعلام الوری (الحدیثه)، قرن ششم، ج ۲، ص ۲۳ و ۳۸۸؛ قطب راوندی، الخرائج و الجرائع، قرن ششم، ج ۲، ص ۷۱۴.

۴ مثلاً نک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ابتدای قرن ۱۲، ج ۸، ص ۱۵۱ و پانزده روایت دیگر؛ همچنین موارد فراوان دیگر از متاخرین و متقدمین همچون بحرانی در مدینه المعاجز، بحرانی در البرهان فی تفسیر القرآن، و موارد فراوان در بحار الانوار، و همچنین نورالثقلین و.. که نیازی به ارجاع دیده نمی‌شود.

۵ البته این سخن مرحوم خوئی دال بر اعتقاد او به کفرش نیست، چون می‌گوید ولو کافر هم باشد در صورت عدم تضعیف ما حکم به و نافتش می‌کنیم.

۶ نجاشی، ۸۱.

۷ طوسی، فهرست، ص ۶۰.

۸ مهاجر، رجال اشعریین، ص ۳۹.

۹ همان، ص ۳۹.

از ضعف نقل می‌کرد را از قم اخراج می‌کرد و همین کار را با احمد بن محمد بن خالد برقی انجام داد اما بعداً پشیمان شد و از او عذرخواهی کرد و حتی با پای برهنه در تشییع جنازه او حاضر شد^۱.

۱-۲-۹ بعضی دیگر از اصحاب

۱-۲-۹-۱ اسحق بن ابراهیم الحصینی (الحصینی)

با امام رضا علیه السلام ملاقات کرده و از اصحاب امام جواد نیز محسوب می‌شود. او ثقة نیست و در واقع نه فرزند ابراهیم بلکه فرزند محمد و نوه اسحق است^۲.

۱-۲-۹-۲ ابراهیم بن محمد الهمدانی

از اصحاب سه امام، امام رضا و فرزند و نوه شان امام هادی علیه السلام^۳ است. او از شخصی به نام سمیع نزد امام جواد علیه السلام از طریق نامه شکایت برده و امام برای نصرت او دعا فرموده است^۴.

۱-۲-۹-۳ ابراهیم بن داود یعقوبی

نیز از اصحاب امام هشتم و امام نهم علیه السلام است^۵.

۱-۲-۹-۴ احمد بن حماد مروزی

به گفته‌ی طوسی^۶ و برقی^۷ از اصحاب امام جواد علیه السلام است. کشی بنابر گزارشی از فضل بن شاذان او را متشیع و نه شیعه - معرفی کرده و بیان می‌کند که از او دروغی (ظاهراً بزرگ) آشکار

۱ رک: مهاجر، ص ۴۰؛ برای شرح حال کامل تر او رک: انوشه انصاری، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخلی با همین عنوان.

۲ خوبی، ج ۳، ص ۳۵.

۳ برقی، رجال، ص ۵۶ و ۵۸.

۴ کشی: ۶۱۱.

۵ طوسی، رجال، ۳۸۳، برقی، رجال، ص ۵۷ و ۶۰.

۶ طوسی، رجال، ۳۷۳.

۷ رجال برقی، ص ۵۶.

شد.^۱ هیچ اثر مکتوبی از وی ذکر نشده و ابن ندیم نیز نام او را در لیست مولفین و مصنفین ذکر ننموده است.^۲

۱-۲-۹-۵ ادریس قمی

هیچ توصیف و تکذیب و تأییدی یا کتابی از در دست نیست جز اینکه شیخ در رجالش او را در لیست اصحاب آورده است.

۱-۲-۹-۶ اسماعیل بن سهل

به جز اینکه طوسی وی را در زمره اصحاب امام جواد آورده است^۳ اطلاعات دیگری از او در کتب رجالی یافت نشد. اما ابن داود او را از کسانی که توسط اصحاب تضعیف نشده‌اند دانسته است.^۴

۱ کشی، ۵۶۱؛ وجدت فی کتاب ابي عبد الله الشاذلي بخطه سمعت الفضل بن شاذان يقول: التقيت مع أحمد بن حماد المتشيع و كان ظهر له منه

الكذب فكيف غيره فقال أما والله لو تغررت عداوته لما صبرت فقال الفضل: هكذا والله قال لي كما ذكر.

۲ این قسمت را به عنوان ذم ابن حماد آورده‌اند که ظاهراً ذم ابن حماد محمودی است نه ابن حماد مروزی. ظاهراً آقاي حسینی و یارانش این سه احمد بن حماد را باهم خلط کرده‌اند. متن کشی اینگونه است: محمد بن مسعود قال حدثني المحمودي إنه دخل على ابن أبي داود و هو في مجلسه و حوله أصحابه فقال لهم ابن أبي داود يا هؤلاء ما تقولون في شيء قاله الخليفة البارحة فقالوا و ما ذلك قال الخليفة ما ترى العلائية تصنع أن أخرجنا إليهم أبا جعفر عليه السلام سكران ينشئ مضمخا بالخلوق قالوا إذا تبطل حجتهم و يبطل مقالهم قلت إن العلائية يخالطوني كثيرا و يفضون إلى بسر مقاتلهم و ليس يلزمهم هذا الذي جرى فقال و من أين قلت إنهم يقولون لا بد في كل زمان و على كل حال لله في أرضه من حجة يقطع العذر بينه و بين خلقه قلت فإن كان في زمان الحجة من هو مثله أو فوجه في النسب و الشرف كان أدل الدلائل على الحجة لصلة السلطان من بين أهله و ولوعه به قال فعرض ابن أبي داود هذا الكلام على الخليفة فقال ليس إلى هؤلاء القوم حيلة لا تؤذوا أبا جعفر: کشی ص ۵۶۱.

۳ طوسی، رجال، ۳۷۳.

۴ ابن داود، ۵۶.

۲- گفتار دوم: مناظرات و احتجاجات

۱-۲ مناظرات

با توجه به بحران‌هایی که برای حقانیت ائمه خصوصاً بحرانی که برای امامت امام جواد علیه السلام به وجود آمد یکی از راه‌هایی که امام می‌توانست با بهترین روش حقیقت امامت خود را به منکرین نشان بدهد مناظرات علمی بود که ایشان انجام می‌داد. هر چند با توجه به آنچه که در تاریخ آمده به نظر می‌رسد که این مناظرات هرگز از سوی امام علیه السلام صورت نمی‌گرفته است اما به هر حال این روش خصوصاً با توجه به جوی که مأمون همانند پدرش هارون در مورد مناظرات علمی ایجاد کرده بود بررسی این مناظرات می‌تواند قابل توجه باشد.

۱-۱-۲ مناظره‌ای در مجلس مأمون و با حضور عباسیان

ریان بن شیب می‌گوید: وقتی مأمون تصمیم گرفت دختر خود ام‌الفضل را به ازدواج حضرت جواد درآورد خویشاوندان نزدیک او پیش مأمون آمدند و اظهار داشتند تو را به خدا سوگند می‌دهیم که این خلافت را که خداوند به ما داده از خاندان ما خارج نکنی و عزت خدادادی را از ما نگیری. تو خود اختلاف بین ما و اولاد علی بن ابی طالب را بهتر می‌دانی. مأمون به آنها گفت ساکت باشید، حرف هیچ کدام از شما را در باره او نمی‌پذیرم. آنان گفتند می‌خواهی دختر خود را به پسر بچه‌ای بدهی که هنوز معلومات دینی ندارد و بین واجب و مستحب فرق نمی‌گذارد و خوب و بد را تمیز نمی‌دهد (در آن موقع امام جواد علیه السلام ده سال یا یازده سال داشت). اگر صبر کنی اقلاً ادب بیاموزد و قرآن فراگیرد و فرق بین واجب و مستحب بگذارد بهتر است. مأمون به آنها گفت به خدا قسم او از شما فقیه‌تر است و بهتر از شما خدا و پیامبر را می‌شناسد و فرق بین واجب و مستحب می‌گذارد و کتاب خدا را از شما بهتر می‌خواند و دانای‌تر به محکم و مشابه و خاص و عام و ناسخ و منسوخ و تنزیل و تأویل آن است، او را آزمایش کنید اگر حرف شما صحیح بود نظرتان را می‌پذیرم، اگر حرف من درست بود خواهید فهمید که او از شما بهتر است.

از پیش مأمون خارج شدند و از پی یحیی بن اکثم فرستاده او را به طمع انداختند و وعده‌هایی به او دادند تا سؤالی برای حضرت جواد ترتیب دهد که نتواند پاسخ آن را در حضور مأمون در مجلس ازدواج بدهد. مجلس آماده شد. همه حضور یافتند. امام جواد علیه السلام نیز حضور داشت. عباسیان رو به مأمون نموده گفتند اینک یحیی بن اکثم حاضر است اگر اجازه می‌فرمائید از ابا جعفر علیه السلام مسأله‌ای را سؤال کند. مأمون گفت یحیی از ابا جعفر مسأله‌ای فقهی پرس تا بفهمیم اطلاعات فقهی او چگونه است.

یحیی گفت حکم شخص محرمی که صید و شکاری را کشته باشد چیست؟

امام جواد علیه السلام با هوشیاری تمام جواب را با شقوق فراوان آن مطرح کرد و فرمود: صید را در حلّ کشته یا در حرم؟ عالم بوده یا جاهل؟ عمداً بوده یا اشتباه؟ عبد بوده یا آزاد؟ صغیر بوده یا کبیر؟ دفعه اول او بوده یا برای چندمین بار این کار را کرده؟ صید پرند بود یا غیر پرند؟ از شکارهای کوچک بوده یا بزرگ؟ هنوز اصرار بر این کار دارد یا پشیمان شده؟ شب در آشیانه او را گرفته یا در روز آشکار؟ احرام برای حج بسته بوده یا برای عمره؟

یحیی بن اکثم با توجه به این شقوق و تقسیم‌بندی‌هایی که امام علیه السلام انجام داد مبهوت شد و نتوانست چیزی بگوید. مردم نیز از جواب امام جواد علیه السلام متعجب شدند. اما مأمون پر و بال گشود و شاد و خندان شده، روی به امام جواد علیه السلام کرده گفت آیا از دخترم خواستگاری می‌کنی؟ آن جناب جواب داد آری یا امیرالمؤمنین.

در اینکه این خطابی که امام به مأمون به عنوان امیرالمؤمنین داشته باید کمی تأمل نمود. شاید راوی این حدیث یا کسی که گزارش‌گر این ماجرا است و الان دست به دست به ما رسیده است از کاتبان دربار مأمون بوده و عمدتاً یا سهواً خطاب امثال خود را به امام علیه السلام نسبت داده است. هر چند که احتمال تقیه هم در این مورد ولو به صورت ضعیف وجود دارد. احتمال دیگر هم نقل این روایت توسط ریان بن شیبب یعنی دایی معتصم است که می‌تواند به این امر مرتبط باشد.

در ادامه مأمون رو به امام کرده و می‌گوید دخترم را برای خود عقد کن. امام نیز به همین جهت بیان می‌کند: الحمد لله اقراراً بنعمته و لا اله الا الله اخلاصاً لعظمته و صلی الله علی محمد عند ذکره. خداوند لطفی به مردم نموده و آنها را با استفاده مشروع و حلال از نیروی جنسی بی‌نیاز نموده که به حرام این نیرو را به کار برند و فرموده است: وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ

إِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ. اینک محمد بن علی ام‌الفضل دختر عبد الله مأمون را خواستگاری می‌کند و مهر او را پانصد درهم قرار می‌دهد. من ام‌الفضل را به ازدواج او در آوردم، آیا شما قبول می‌کنید یا ابا جعفر؟! حضرت جواد علیه السلام فرمود: آری یا امیرالمؤمنین، این ازدواج را با همین مهر پذیرفتم. بعد مأمون ولیمه داد و مردم از خواص و غیر خواص طبق منصب و موقعیتشان آمدند. ناگاه دیدم که خدمتکاران یک کشتی نقره‌ای را روی زمین می‌کشند که در داخل کشتی پارچه‌های ابریشمی را به جای طناب معمول در کشتی استفاده کرده بودند. کشتی پر از عطر بود. سر و روی خواص را به وسیله آن عطر آگین کردند بعد بردند به مجلسی که سایر مردم بودند آنها را نیز معطر کردند.

بعد از متفرق شدن مردم امام به درخواست مأمون تمام شقوق مسأله را تشریح کرد. مأمون خویشاوندان خود را که مخالف این ازدواج بودند فرا خواند و گفت آیا کسی میان شما هست که این پاسخ‌ها را بدهد؟ گفتند نه، به خدا حتی قاضی (یعنی ابن اکثم) هم نمی‌تواند. مأمون گفت وای بر شما، این خانواده از شما و تمام مردم جدا هستند. مگر نمی‌دانید که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با امام حسن و امام حسین بیعت کرد در حالی که کودکی نابالغ بودند و جز آن دو با کودک دیگری بیعت نکرد. مگر نمی‌دانید پدر آنها علی علیه السلام در سن ده سالگی ایمان آورد به پیامبر صلی الله علیه و آله. خدا و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ایمان او را پذیرفتند و از کودک دیگری نپذیرفتند و جز او هیچ کودکی را به ایمان دعوت نکرد.

همه تصدیق نموده گفتند تو بهتر از ما آنها را می‌شناختی.

سپس مأمون دستور داد سه طبق بسته زعفران و مشک آمیخته با عطر گل که داخل آنها رقعه‌هایی بود در یک طبق حکم فرمانداری شهرها و در طبق دوم سند مالکیت باغ‌ها بود به دست هر کس بیاید و در طبق سوم بدره‌های زر. دستور داد طبقی که حکم فرمانداری داشت بر سر بنی‌هاشم تنها نثار کنند و آنها که حکم و سند باغ و ملک داشت بر سر وزراء و آنکه بدره زر

داشت بر سر فرماندهان سپاه پیوسته امام جواد علیه السلام را در طول زندگی خود احترام می‌کرد به طوری که او را بر فرزند خویش نیز مقدم می‌داشت.^۱

هر چند که این حدیث از ریان بن شیبب نقل شده و به نقل نجاشی وی ساکن قم و ثقه محسوب می‌شود اما با توجه به اینکه طبق همان گزارش نجاشی وی دایی معتصم است ممکن است که تعبیراتی هم چون امیرالمومنین نسبت به مامون یا عباراتی که مامون در آن شخصی با کمال ادب و احترام نسبت به امام علیه السلام نشان داده شده، بی ارتباط با این نسبت فامیلی با عباسیان نباشد. جالب است که اثبات الوصیه که منبع قرن چهارم است بر خلاف گزارش‌های صدوق^۲ و منابع دیگر او را دایی مامون معرفی می‌کند.^۳ ضمناً حدیثی به این مضمون نیز از او موجود است که مامون می‌گوید که من نزد پدرم نه تنها نسبت به اهل بیت اظهار محبت نمی‌کردم بلکه در تلاش بودم که نسبت به آنها خود را مبغضانه نشان بدهم و بعد از ماجرای ملاقاتی که بین هارون و امام کاظم علیه السلام انجام می‌شود و هارون هم از امام تعاریف غلاظ و شداد می‌کند، علاقه‌ی او به اهل بیت علیهم السلام در وجود مامون ریشه می‌دواند.^۴ البته بررسی و تحلیل شخصیت این فرد یعنی ریان بن شیبب خود نیازمند پژوهشی جداگانه است که به این ترتیب شاید قسمتی از گوشه‌های مبهم زندگی امام جواد علیه السلام را برای ما روشن تر کند.

۲-۱-۲ مناظره ای دیگر در باب خلفا با یحیی بن اکثم

در بیان محفلی دیگر یا شاید در همان محفل قبلی که ذکر شد آمده است که: مأمون پس از آنکه دخترش امّ الفضل را به زوجیت امام جواد علیه السلام درآورد، روزی در مجلس با حضور آن حضرت و یحیی بن اکثم و گروه زیادی جمع بود.

۱ بخشی از متن ترجمه شده مربوط است به: احتجاجات (ترجمه بحار الأنوار)، ج ۲، ص: ۳۶۶ تا ۳۷۰. برای دیدن اصل روایت نیز نک: الاحتجاج علی اهل اللجاج، طبرسی، ج ۲ صص ۴۴۴-۴۴۶: طبرسی، احمد بن علی (م ۵۸۸)، الاحتجاج علی اهل اللجاج تحقیق محمد باقر خراسان، ۲ جلد، چاپ اول، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ق.

۲ صدوق، علل الشرایع، ج ۱ ص ۲۳۹؛ صدوق، عیون، ج ۲ ص ۲۳۸.

۳ علی بن حسین مسعودی، اثبات الوصیه، ص ۲۲۳

۴ صدوق، امالی، ص ۳۷۶-۳۷۷؛ صدوق، عیون، ج ۱ ص ۹۳.

یحیی بن اَکثم گفت: ای زاده رسول خدا، نظر شما در باره این خبر چیست: «روزی جبرئیل بر رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَرُود آمَدَه وَ گفَت: ای مُحَمَّد، خَدَاوند عَزَّ وَجَلَّ سَلَامَت رَسَانَدَه وَ مِی فَرَمَايَد: اَز اَبُو بَکَر پِیْرَس آيَا اَز مَن رَا ضِی اَسْت چَوْن مَن اَز اَو خَشَنُوْدَم؟»

حضرت فرمود: من منکر فضل ابوبکر نیستم، ولی بر راوی این خبر واجب است که حدیثش را با حدیث دیگری که از آن حضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَرُود آمَدَه نقل شده مقابله کند که در آخرین سفر حج فرمود: «دروغ بر من بسیار شده، و پس از من نیز زیاد خواهد شد، پس هر که از روی عمد بر من دروغی ببندد باید جایگاه خود را در آتش قرار دهد، پس چون حدیثی از من به شما رسید آن را بر کتاب خدا و سنت من عرضه کنید، پس هر چه موافق قرآن و سنت من بود آن را برگیرید، و مخالف آن دو را نگیرید»، و این خبری که تو نقل کردی با قرآن نمی خواند، خداوند متعال فرموده: «و همانا ما آدمی را آفریده ایم و آنچه را نفس او و سوسه می کند می دانیم، و ما او از رگ گردن نزدیکتریم!» پس بنا بر مفاد حدیث بر خداوند عَزَّ وَجَلَّ رِضَا وَ سَخَط اَبُو بَکَر مَخْفِی بُوْدَه تا از مکنون سر خود پیرسد، این مطلب محال عقلی است.

یحیی گفت: و در خبر است که: «مثل ابو بکر و عمر در زمین مثل جبرئیل و میکائیل است در آسمان».

حضرت عَلِيٌّ فَرَمُوْد: وَ اِيْن مَطْلَب نِيْز قَابِل تَاْمَل اَسْت، زِيْرَا جَبْرِيْل وَ مِيْكَائِيْل دُو فَرَشْتَه مَقْرَبِي هِسْتَنْد كِه هَر كَز مَعْصِيْت پُرُوْرْد كَاْر رَا نَكْرَدَه وَ حَتِّي بَرَاي لِحْظَه اَي اَز طَاعَت خَدَاوند فَاْرَق نَشَدَه اَنْد، وَ لِي اَبُو بَکَر وَ عَمْر مَدْتِي بَه خَدَا مَشْرَك بُوْدَنْد هَر چَنْد پِیْس اَز اَنْ اِسْلَام اَوْرْدَنْد، پِیْس بِيْشْتَر عَمْر شَاْن مَشْرَك بُوْدَه اَنْد، پِیْس تَشْبِيَه اَنْ دُو بَه اَنْ دُو مَحَال اَسْت.

یحیی گفت: و حدیث است که: «فقط آن دو سید و سرور پیران اهل بهشتند» نظر شما در باره این حدیث چیست؟

حضرت جَوَاد عَلِيٌّ فَرَمُوْد: اِيْن حَدِيْث نِيْز مَحَال اَسْت، زِيْرَا اَهْل بَهْسْت هَمْگِي بَرْنَا وَ جَوَانَد، وَ پِیْر وَ سَالْخُوْرْدَه اَي مِيْاَنْشَاْن نِيْسْت، وَ اِيْن خَبْر اَز جَعْلِيَاْت بَنِي اَمِيَّه دَر ضِدِّيْت بَا حَدِيْثِي اَسْت كِه

رسول خدا ﷺ در باره حسن و حسین علیهما السلام فرمودند: «که آن دو سرور و آقای جوانان اهل بهشت می‌باشند و پدرشان از آن دو بهتر است».

یحیی گفت: و نقل است که: «تنها عمر بن خطاب چراغ اهل بهشت است».

امام فرمود: و آن نیز محال است، زیرا بهشت مکان فرشتگان مقرب الهی و آدم و محمد صلی الله علیه و آله و تمام انبیاء و مرسلین است، آیا بهشت به نور ایشان روشنایی نمی‌یابد تا به نور عمر روشن گردد؟!!

یحیی گفت: و نقل است: «سکینه و آرامش بر لسان عمر سخن می‌گوید».

امام علیه السلام فرمود: من منکر فضل عمر نیستم، ولی ابو بکر افضل از او بود؛ با این حال بر منبر گفت: مرا شیطانی است که بر من عارض می‌شود هر گاه منحرف شدم مرا به براه آورید!!.

یحیی گفت: نقل است رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده: «اگر من مبعوث نمی‌شدم عمر می‌شد».

فرمود: کتاب خدا صادقتر از این حدیث است، خدا فرموده: «و یاد کن آنگاه که از پیامبران پیمان ایشان گرفتیم، و از تو و از نوح^۱». با این اخذ میثاقی که خداوند از انبیاء گرفته چطور امکان دارد آن را عوض کرده یا تبدیل نماید، و هیچ کدام از حضرات انبیاء حتی برای لحظه‌ای به خداوند شرک نوزیدند، پس چگونه کسی که بیشتر عمرش مشرک بوده مبعوث به نبوت شود، و رسول خدا ﷺ فرموده: «من به پیامبری برگزیده شدم و آدم میان روح و جسد بود»؟!!

یحیی گفت: نقل است که رسول خدا ﷺ فرموده: «هر وقت وحی از من قطع می‌شد گمان می‌بردم که بر آل خطاب نازل شده».

حضرت جواد علیه السلام فرمود: این نیز محال است، زیرا جایز نیست که پیامبر در نبوت خود شک کند، خداوند متعال فرموده: «خداوند از میان فرشتگان و مردم رسولانی برمی‌گزیند^۲»، پس چگونه ممکن است که نبوت از برگزیده خدا به مشرک منتقل شود؟!!

۱ احزاب، ۷.

۲ حج، ۷۵.

یحیی گفت: نقل شده که رسول خدا ﷺ فرموده: «اگر عذاب نازل شود فقط عمر نجات خواهد یافت».

حضرت فرمود: و این نیز محال است، زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «و خدا بر آن نیست که ایشان را عذاب کند در حالی که تو در میان ایشان، و خدا عذاب‌کننده آنان نیست در حالی که آموزش می‌خواهند^۱» با این آیه خداوند خبر داده که تا رسول خدا در میان ایشان باشد کسی را عذاب نمی‌کند و تا زمانی که آموزش می‌خواهند^۲.

۲-۱-۳ مناظره ای دیگر با یحیی بن اکثم

به احتمال زیاد در همان مجلسی که امام علی بن اکثم را مغلوب جواب دقیق فقهی خود نمود مامون به یحیی تصمیم می‌گوید مسأله‌ای از امام سوال کند که امام در جواب آن درمآند. به همین دلیل یحیی از امام سوال می‌کند که: آیا مردی که با زنی به زنا می‌پردازد می‌تواند با او ازدواج کند یا نه؟

امام می‌فرماید: بایستی آن زن را رها کند تا از نطفه‌ی زنا با آن مرد یا احتمالاً مرد دیگر استبراء شود. چون ممکن است که به دیگری هم زنا داده باشد. پس از این استبراء می‌تواند با او ازدواج کند. مثل این مثل درخت خرمایی است که کسی به حرام از میوه‌ی آن خورده است ولی بعداً درخت را می‌خرد و به طور حلال از میوه‌ی آن استفاده می‌کند.

یحیی بن اکثم نتوانست حرفی بزند. در این هنگام امام جواد علی بن ابی‌طالب ابتکار عمل را به دست گرفت و از او سوالی کرد.

امام فرمود: تو چه می‌گویی درباره مردی که زنی در صبحگاهان بر او حرام است و بعد از بالا آمدن آفتاب بر او حلال می‌گردد و در نیمه‌ی روز باز بر او حرام می‌شود و هنگام ظهر بر او حلال می‌شود و مجدداً هنگام عصر بر او حرام می‌شود و موقع مغرب حلال می‌شود و در نیمه شب بر او حرام می‌شود و هنگام فجر فردا بر او حلال می‌شود و موقع بلند شدن روز باز هم حرام می‌گردد و در نهایت در نیمه روز باز بر او حلال می‌شود؟!

۱ انفال، ۳۳.

۲ برگرفته از: طبرسی، الإحتجاج، ترجمه جعفری، ج ۲، ص: ۵۲۰ تا ۵۲۲.

بدین ترتیب تمام حاضرین اعم از یحیی و تمامی فقها مانند اشخاص لال فروماندند. مأمون از امام در خواست کرد که حکم این معمای فقهی را تبیین کند.

امام در بیان این حکم فرمودند: این مرد مردی است که در ابتدا به کنیزی نظر انداخته که از آن خود نبوده است و بر او حرام بوده و آنگاه او را خریده و بر او حلال شده و سپس آزاد کرده و بر او حرام شده است. سپس با او ازدواج کرده و بر او حلال شده است. آنگاه او را ظهار می‌کند پس حرام می‌شود و بعد از آن کفاره‌ی ظهار را می‌دهد و بر او حلال می‌شود، سپس طلاقش داده و او را بر خود حرام می‌کند و بعد از آن در طلاقش رجوع می‌کند و باز هم بر او حلال می‌شود. اما در این هنگام از اسلام مرتد می‌شود و آن زن بر او حرام می‌گردد و بعد از آن توبه می‌کند و با همان نکاح اول باز هم بر او حلال می‌شود چنانچه پیامبر اکرم از دواج زینب را با ابوالعاص بن ربیع وقتی اسلام آورد با همان عقد اول قبول کرد!

۲-۱-۴ مناظره‌ای دیگر با همو

احتمالاً بین امام جواد و ابن اکثم بارها بحث و مناظره پیش آمده و همیشه یحیی محکوم می‌شده است، هر چند به جز این چند مناظره شاهد دیگری بر این مساله وجود ندارد. شیخ کلینی در کافی مناظره معجزه‌گونه‌ای را از یحیی بن اکثم با امام جواد علیه السلام نقل می‌کند. در این گزارش روزی محمد بن ابوالعلاء با یحیی بن اکثم قاضی سامراء ملاقات می‌کند. او می‌گوید: بعد از اینکه من با ابن اکثم مناظره کردم و با او سخنانی گفتم و از علوم آل محمد از او پرسش‌هایی نمودم، ابن اکثم به من گفت: روزی در مدینه الرسول مشغول طواف بر گرد قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بودم. در این هنگام محمد بن علی فرزند رضا را دیدم که او نیز مشغول طواف است. پس با او درباره مسائلی که نزد خود داشتم مناظره کردم و جواب کافی گرفتم آنگاه به او گفتم به خدا قسم من تصمیم دارم از شما سوالی بکنم ولی از این کار حیا می‌کنم. امام علیه السلام فرمود من به تو می‌گویم که تو چه سوالی می‌خواستی از من بکنی. تو می‌خواهی از من درباره امام سوال کنی. ابن اکثم می‌گوید به امام عرض کردم به خدا قسم سوال من همین بود که شما فرمودید. امام فرمود امام که تو به

۱ ابن شعبه حرانی، تحف العقول ص ۴۵۴.

دنباش هستی من هستم. ابن اکثم به امام علیه السلام می گوید بنا بر چه دلیلی شما امام هستید؟ در این هنگام عصایی که در دست ابن اکثم بود به سخن درآمده و گفت به راستی که مولای من امام این زمان است و اوست که حجت خداست^۱.

۲-۱-۵ مناظره با محمد بن عیسی بن عبید

در گزارشی از خود محمد بن عیسی که فرزندش احمد بن محمد از او نقل می کند به مناظره‌ی او با امام اشاره شده است. موضوع این مناظره مشخص نیست. چون می گوید: «ناظرنی فی اشیاء»؛ به این معنا که امام جواد علیه السلام در چیزهایی با من مناظره کرد. اما در ادامه همین روایت امام مطلبی به او می گوید که نشان می دهد که این مناظره بر سر موضوع امامت بوده است. بنابراین احتمال این امر وجود دارد که این مناظره در دورانی مربوط به دوران ابتدایی امامت حضرت یعنی حدود سال ۲۰۳ق و در دوران بحران‌های مربوط به امامت امام جواد علیه السلام روی داده باشد. امام به او می فرماید: یا ابا علی ارتفع الشک، ما لأبی غیری؛ یعنی ای ابوعلی تردید از بین رفته است، هیچ جانشینی برای پدرم جز من وجود ندارد^۲. این روایت به خوبی نشان می دهد که محمد بن عیسی بن عبید از کسانی است که که هنوز در امر جانشینی امام کودک دچار تردید است. این تردید با توجه به سخن استادش یونس بن عبدالرحمن در مجلس بعد از وفات امام رضا علیه السلام در خانه عبدالرحمن بن حجاج کاملاً طبیعی است. در آن مجلس که بزرگان شیعه‌ی کوفه هم چون ریان بن صلت، صفوان بن یحیی، محمد بن حکیم، عبدالرحمن بن الحجاج و یونس بن عبدالرحمن حضور دارند، یونس اصحاب امام را از گریه بر امام هشتم بر حذر می دارد و به آنان گوشزد می کند که به جای گریه کردن بهتر است که تا بزرگ شدن این کودک فکری به حال مسائل خود نکنیم. بعد از این سخن یونس ریان بن صلب دستانش را در حلق یونس قرار داد و به او گفت ای پسر فاعله تو در حالی که اظهار ایمان می کنی در باطن خوئند شک و شرک را مخفی کرده‌ای. اگر امر خدا به

۱ کلینی، ج ۱ ص ۳۵۳؛ عزیز الله عطاردی، مسند الامام الجواد ص ۱۸۱.

۲ کلینی، ج ۱ ص ۳۲۰؛ عزیز الله عطاردی، مسند الامام الجواد علیه السلام، ص ۱۸ حدیث ۳؛ متن کامل گزارش این چنین است: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى، عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَنَاطَرَنِي فِي أَشْيَاءٍ، ثُمَّ قَالَ لِي: «يَا أَبَا عَلِيٍّ، ارْتَفَعَ الشُّكُّ، مَا لِأَبِي غَيْرِي».

این تعلق گرفته باشد، یک کودک یک روزه با یک مرد صد ساله تفاوتی نمی‌کند و برعکس اگر از جانب خدا نباشد حتی اگر هزار ساله هم باشد هیچ تفاوتی با دیگران ندارد. دیگران نیز یونس را تویخ کردند^۱. با توجه به این گزارش می‌توان به شرائط فکری یونس و شاگردانش در این دوره پی برد. یونس همانند استادش هشام و محمد بن عیسی عیدی همچون استادش یونس به راحتی و به عنوان تعبد هر مطلب کلامی را قبول نمی‌کردند و با امام معصوم نیز وارد بحث می‌شدند. از این حیث این گروه با دیگران تفاوت داشتند و از همین حیث نیز از ناحیه جناح تندرو مورد خشم و غضب و یا حتی تکفیر قرار می‌گرفتند.

نکته دیگر اینکه با توجه به حضور محمد بن عیسی در بغداد و هم چنین بحثی که بر سر جانشینی امام وجود دارد این احتمال وجود دارد که این مباحثه یا مناظره با امام در شهر صورت گرفته باشد. اما اینکه یونس علی‌رغم مرگش در سال ۲۰۸^۲، هیچ حدیثی از امام جواد علیه السلام نقل نمی‌کند می‌تواند نشان‌گر این باشد که او هنوز بر سر سخن خویش یعنی عدم امکان امامت کودک باقی مانده است اما جرأت بیان آن به صورت صریح را پیدا نمی‌کند.

۲-۱-۶ مناظره ای با فقهای بغداد و شهرهای دیگر

مسعودی در اثبات الوصیه می‌گوید که بعد از وفات امام رضا علیه السلام در سال ۲۰۲ و زمانی که امام جواد کودکی هفت ساله بود. در این گزارش بعد از اینکه داستان مربوط به تجمع بزرگان بغداد هم چون ریان بن صلت، صفوان بن یحیی، محمد بن حکیم، عبدالرحمن بن حجاج، یونس بن عبدالرحمن و عده دیگری از برجستگان در منزل عبدالرحمن بن حجاج و هم چنین برخورد شدید او با یونس را گزارش می‌کند می‌گوید بعد از این گفتگوها تعدادی از فقها و علمای بغداد و شهرهای دیگر که بالغ بر هشتاد نفر بودند قصد حج و مدینه را کردند که بدین وسیله ابوجعفر ثانی را ببینند. زمانی که به مدینه رسیدند وارد خانه جعفر بن محمد شدند. عبدالله بن موسی برادر

۱ علی بن حسین مسعودی، اثبات الوصیه، ص ۲۲۰.

۲ حلی، الخلاصه، ص ۱۸۴؛ هم چنین تحلیل تاریخ وفات او در: فان اس، ص ۳۹۰. اما شواهد نشان دهنده این است که وی در دورانی قبل از امامت امام جواد علیه السلام از دنیا رفته است. برای تحلیل این مطلب نک: حسین نعیم آبادی، جریان‌شناسی اصحاب امام جواد علیه السلام، مقاله چاپ نشده.

حضرت رضا علیه السلام بر آنان وارد شد و در صدر مجلس نشست و پس از آن شخصی ندا در داد که این فرزند رسول خدا است. هر کس سؤال دارد می تواند از او بپرسد. در این هنگام مردی از جا برخاست و سوال کرد که درباره مردی که به همسرش می گوید تو را به اندازه ی تعداد ستارگان آسمان طلاق می دهم چه نظری داری؟ عبدالله بن موسی جواب داد: در این صورت طلاق او سه طلاقه محسوب می شود (ثلاث یصدر الجوزاء و النسر الواقع). از این جواب غلط حیرت و غم بر شیعه مستولی شد. مرد دیگری ایستاد و سوال کرد درباره مردی که با حیوانی جماع کند چه می گویی؟ عبدالله بن موسی جواب داد دست او قطع می شود و صد ضربه شلاق می خورد و تبعید می شود. علمای شیعه از این جواب بسیار واضح البطلان به قدری حیرت زده و مغموم شدند که به گریه افتادند. در این مجلس علما و فقهای شهرهای مختلف از شرق و غرب منطقه اسلامی و حجاز و مکه و عراقین حضور داشتند و به جهت این جواب ها در تب و تاب بیرون رفتن از مجلس بودند که ناگهان در باز شد و موفق خادم در جلو و امام جواد علیه السلام در پشت سر او در حالی که دو پیراهن و یک شلوار پوشیده بود و عمامه ای بر سر نهاده بود که دو طرف آن از جلو و عقب آن حضرت آویزان بود نعلین هائی پوشیده بود که دوال آنها در میان انگشت پاهایش بود. امام علیه السلام به اهل مجلس سلام کرد و نشست و مردم همگی سکوت کردند. آن شخص که سوال اول را پرسیده بود سوال خود را تکرار کرد. امام پاسخ داد: برای جواب به این سوال کتاب خدا را بخوان. خداوند در قرآن می فرماید الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان؛ یعنی طلاق (رجعی) دو مرتبه است، بعد از آن باید (زن را) بنحو خوبی نگاه داشت یا بطرز نیکوئی رها کرد. آن شخص گفت اما عمویت (موسی بن عبدالله) می گوید که او مطلقه می شود. امام رو به عمویش نمود و فرمود: ای عمو از خدا بترس و فتوا نده. در امر امامت کسی وجود دارد که از تو اعلم است. سوال دوم نیز مطرح شد و امام پاسخ داد: در مورد کسی که به حیوانی نزدیک شود حکمش این است که تعزیر می شود و پشت آن حیوان را باید داغ کنند و آن را از آن شهر خارج نمایند که برای آن مرد ننگ نباشد. امام مجددا رو به عمویش نمود و فرمود لاله الاالله، ای عمو این امر بسیار بر خدا بزرگ است که فردای قیامت در مقابلش بایستی و او به تو بگوید که به مردم فتوای بدون علم داده ای. ای عمو در امامت کسی وجود دارد که از تو اعلم است. در این هنگام عبدالله بن موسی به امام جواد علیه السلام عرض کرد که برادرم رضا را دیدم که در برابر این مساله همین پاسخ را داد. بعد از آن

امام جواد هم به او رو کرد و فرمود: باری در مورد یک نباش قبری که نبش قبر کرده بود و با جنازه زنی مرده زنا کرده بود و کفن او را دزدیده بود، سوال شد که امام علیه السلام جواب دادند که دستان او باید قطع شود و به جهت سرقت کفن نیز باید تبعید کنند^۱.

۲-۱-۷ مناظره‌ای که منجر به شهادت امام جواد علیه السلام شد

در حضور معتصم مجلس مناظره مانندی تشکیل شد که پس از ثبوت برتری علم امام، ماجرا منتهی به شهادت آن بزرگوار گردید. عیاشی از زرقان روایت می‌کند که روزی دوست نزدیک من ابن ابی دؤاد از نزد معتصم برگشت در حالی که به شدت مغموم بود و در جواب کنجکاو من پاسخ داد: امروز به سبب حادثه‌ای که نزد معتصم توسط این سیاه چرده (منظور امام جواد علیه السلام) اتفاق افتاد آرزو کردم که ای کاش ۲۰ سال قبل مرده بودم. امروز شخصی را در مجلس معتصم آوردند که اقرار به دزدی کرده بود و به همین جهت خلیفه درخواست کرد که او را با اقامه ی حد تطهیر کنند. به همین دلیل فقها را گردآورد و محمد بن علی علیه السلام نیز در مجلس حاضر شد. خلیفه در مورد موضع قطع از ما سوال کرد و من پاسخ دادم که باید از مچ قطع شود و وقتی که خلیفه دلیل این حکم را از من خواست من گفتم که چون مراد از دست انگشتان است و کف دست تا مچ ادامه دارد. چون خداوند میفرماید فامسحول برووسکم و ایدیکم الی المرافق. در این جواب عده‌ای از فقها نیز با من موافقت کردند. عده‌ای دیگر نیز در جواب خلیفه گفتند که بلکه قطع واجب است که از آرنج یا مرفق باشد. دلیل آن نیز آیه شریفه ی «الی المرافق» در غسل یدین است. آنگاه خلیفه رو به امام جواد علیه السلام نموده و عرض کرد شما در این مورد چه نظری دارید؟ امام فرمود: مرا رها کن ای امیر مومنان، فقها در این باره فتوا دادند. خلیفه گفت من با آنها کاری ندارم و می‌خواهم نظر تو را بدانم. امام علیه السلام فرمود: مرا معذور دار ای امیر مومنان. از این بخش روایت مشخص می‌شود که گویا جو در آن دوره بسیار محنتی بوده و امام واقعا از این که جواب بدهد احساس خطر می‌کرده است. شاید جریان محنت نیز بی تاثیر در این اختناق و در نتیجه این احتیاط امام نباشد. علاوه بر اینکه دلیل حضور امام در این مجلس در روایت ذکر نشده و نامشخص است.

۱ علی بن حسین مسعودی، ص ۴۱۳؛ همان، صص ۲۲۰-۲۲۲؛ عزیز الله عطاردی، مسند الامام الجواد علیه السلام، ص ۱۸۴.

اما در نهایت بعد از اینکه خلیفه او را به خدا قسم داد امام علیه السلام فرمود من می گویم که تمام فقها در این مورد اشتباه کردند. قطع ید بایستی از انگشتان باشد و کف دست برای سارق باقی بماند به این دلیل که از طرفی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید که سجده بایستی بر هفت موضع باشد و اگر دست او از میچ قطع شود چیزی برای سجده از دست باقی نمی ماند. از طرفی نیز خداوند در قرآن فرموده است که «ان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا»، و آن چیزی که برای خداست قابل قطع کردن نیست. معتصم از این جواب کامل حیرت زده شد و امر کرد که طبق فتوای امام دست سارق قطع شود. ابن ابی دؤاد می گوید که در همین هنگام گویی قیامت فرارسیده است و من آرزو کردم که ای کاش زنده نمی بودم.

زرقان در ادامه این گزارش می گوید ابن ابی دؤاد به من گفت که من بعد از سه روز نزد معتصم رفتم و او را به جهت ترجیح قول یک جوان بر آراء فقها سرزنش کردم و به او عواقب ناگوار ترجیح این جوان را برای او توضیح دادم و خلیفه تحت تاثیر شدید این سخنان به یکی از منشیان خود دستور داد که به سراغ امام علیه السلام رفته و امام علیه السلام را به خانه اش دعوت کند. امام نیز از این کار ممانعت کرد و گفت که من می دانستم که نباید وارد مجالس شما بشوم. اما آن شخص با زبان چرب و نرم و چاپلوسی امام را به منزل معتصم کشانید و غذایی مسموم به امام دادند. امام مظلومانه و به اصرار خود از منزل معتصم خارج شد و فرمود که ماندن من به سود تو نخواهد بود. بعد از گذشت آن روز و شب رو به پیشگاه خداوند شتافت!

۲-۲ احتجاجات

بیان احتجاجات و یا استدلالات امامان یا معصومین و هم چنین بزرگان دین در مسائل مختلف کلامی، فقهی و غیر آن از جمله موضوعاتی است که همواره در مکتوبات سیره ای بدان توجه می شده است. کتابها و رساله های متعددی نیز با همین عنوان در قرون میانه و متاخر نگاشته شده است. از آن جمله می توان به الاحتجاج مرحوم طبرسی عالم قرن ششم اشاره کرد. مجلسی قرن یازدهم نیز در کتاب خود بحار الانوار این احتجاجات را ذکر کرده است. ترجمه ای

۱ عزیزالله عطاردی، مسند الامام الجواد علیه السلام، ص ۱۸۱؛ مجلسی، بحار، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۳ق، ج ۵۰، ص ۵.

از این مطالب با عنوان احتجاجات به چاپ رسیده است. بررسی جریان‌شناسی این احتجاجات و محتوایشناسی آنها بحثی است که هنوز کار دقیقی درباره آن انجام نشده و نیاز به بحث و تبادل نظر و یا پژوهشی جداگانه دارد. مواردی که در تاریخ می‌توان از آن به عنوان مباحث علمی و احتجاج یاد نمود ذکر می‌شود.

۲-۲-۱ سخنی با عبدالعظیم الحسنی

مرحوم طبرسی پرسش و پاسخی بین امام و عبدالعظیم حسنی که در مورد امام قائم پیش آمده را به عنوان احتجاج ذکر کرده است. در این روایت عبدالعظیم حسنی در مواجهه‌ای که با امام علیه السلام داشته است از امام علیه السلام در مورد قائم سوال می‌کند. او در این پرسش به گمان خود مبنی بر قائم بودن امام جواد علیه السلام اشاره می‌کند.

این تردید عبدالعظیم حسنی به خوبی نشان دهنده‌ی تحیری است که شیعه در آن دوره داشته است. هم‌چنین می‌تواند نشان دهنده‌ی این باشد که چارچوب مشخص دوازده امام در آن دوره هنوز به یک اندیشه‌ی متقن و غیرقابل تردید در نیامده است.

امام علیه السلام در جواب او می‌فرماید: تمامی ما قائم امر خداوند و هدایت کننده به دین خدا هستیم ولی آن قائمی که خداوند به وسیله‌ی او زمین را از عدل و داد سیراب می‌کند کسی است که ولادتش بر مردم مخفی است و تمام مشکلات بر او هموار است و دورادور او را اصحابی به تعداد اصحاب بدر یعنی ۳۱۳ نفر از گرداگرد زمین فراخواهند گرفت. آنگاه امام به آیه‌ی ای از قرآن در این باره اشاره می‌کند مبنی بر اینکه خداوند به مردم وعده داده است که در هر جا که باشید خداوند بر شما وارد خواهد شد و او بر همه چیز توانا است.^۱ زمانی که این عده از اهل اخلاص دور او جمع شدند خداوند امر او را آشکار می‌کند. بعد از آن نیز ده هزار مرد پیمان او را کامل می‌کنند و در نتیجه با اذن خداوند خروج می‌کند و دشمنان خدا را تا کسب رضایت خداوند به قتل می‌رساند. حضرت عبدالعظیم حسنی به امام عرض می‌کند که او چگونه می‌فهمد که خداوند راضی شده است؟ امام در جواب او می‌گوید که از این طریق به رضایت خدا پی می‌برد که

خداوند در قلب او القاء رحمت می کند و زمانی که وارد مدینه می شود لات و عزی را خارج کرده و به آتش می کشد.^۱

۲-۲-۲ توحید و عدم رویت

ابوهاشم داود بن قاسم جعفری از نوادگان جعفر طیار از اصحابی است که رابطه فراوانی با حضرت داشته است. او می گوید من در مورد معنای قل هو الله احد و معنای احد از امام سوال کردم. امام می فرماید: احد در قل هو الله احد به معنای اتفاق همگان بر یکتایی او است. امام ع همانند دأب همیشگی خود به آیه ای از آیات الهی نیز در این زمینه استناد می کند و می گوید آیا این سخن خداوند را نشنیدی که میگوید: *وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ*. گویا حضرت معنای احد را در اینجا با تفسیری برخاسته از فطرت انسان و با استناد این فطرت به آیه ای از قرآن مورد توجه قرار می دهد. در ادامه، امام به عهد شکنی مردم در این باره اشاره می کند و می فرماید اما مردم بعد از این عهد و پیمان نیز به برای خداوند شریک و مصاحب قائل می شوند. در اینجا ابوهاشم از بخش دیگری از مباحث توحیدی یعنی رویت خداوند، احتمالاً با توجه به حضور جدی اندیشه اهل حدیث سنی در آن دوره بحث داغ روز، سوال می کند و می پرسد معنای لاتدر که الابصار چیست؟ امام میفرماید: امام می فرماید: ای ابوهاشم مطالبی که به صورت توهم از دل ها عبور می کند از آن چیزی که چشم مشاهده می کند دقیق تر است. به عنوان مثال تو می توانی با قوهی وهم خود شهرهایی را که تاکنون به آن ها سفر نکرده ای و با چشم خود آن را ندیده ای تصور کنی. حال در مورد خداوند باید بگوییم که او هام قلوب نمی توانند او را درک و تصویر کنند چه برسد به چشم ها که از اولویت بالاتری در عدم توانایی بر رویت برخوردار هستند. ابوهاشم در ادامه از دغدغه فراگیر کلامی جامعه اسلامی یعنی این که آیا می توان به خداوند با عنوان شیء اشاره کرد یا نه. امام نیز در جواب او به همان مشی کلامی شیعه یعنی حد وسط و میانه و اعتدال در اندیشه های کلامی^۲ اشاره می کند و می فرماید بله می توان به خداوند با تعبیر شیء اشاره کرد و با این کار از دو مرزی که برای خداوند مشخص شده

۱ طبرسی، الاحتجاج، ج ۲ ص ۴۴۹.

۲ پاکتچی به درستی اذعان می کند که سیره اهل بیت در بیان اندیشه ها و عقاید کلامی همواره بر پایه اعتدال و میانه روی استوار بوده است. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، مدخل امامیه.

یعنی قول به ابطال و قول به تشبیه رهایی یافت^۱. این سخن امام اشاره به افراط و تفریطی دارد که از ناحیه اهل حدیث - یعنی قول به تشبیه - و اهل عقل - یعنی قول به تعطیل - متوجه اندیشه های رائج کلامی شده است. بررسی تطور این جریان نیاز به بررسی جداگانه دارد.

۲-۳-۲ بحثی در باب صفات خداوند

همین ابوهاشم جعفری به مباحثه ی دیگری اشاره می کند که شخص دیگری نزد او با امام انجام داده است. آن شخص از امام درخواست می کند که از اسماء و صفات خداوند می پرسد به این صورت که آیا خداوند در کتاب خود اسماء و صفاتی دارد؟ و اگر دارد آیا اسماء و صفات او عین او هستند؟ امام در جواب او فرمودند این سخن تو دو وجه دارد. اگر صفات را با ذات یکی دانستی و نتیجه این سخت تعدد و کثرت در او باشد خداوند از این سخن منزّه است. اما اگر مقصود تو این است که این اسماء و صفات همیشگی و ازلی هستند، ازلی بودن دو معنی دارد: نخست اگر بگویی خدا همیشه بآنها علم داشته و شایسته آنها بوده، صحیح است، دوم و اگر بگویی تصویر آنها و الفبای آنها و حروف مفرد آنها همیشگی بوده، پناه به خدا می برم که با خداوند چیز دیگری در ازل بوده باشد، بلکه خدا بود و مخلوق نبود، سپس این نامها و اسماء و صفات را پدید آورد تا بین او و مخلوق خود واسطه باشند و توسط آنها به درگاه خدا تضرع کنند و او را بپرستند و آنها همه ذکر او باشند، خدا بود و ذکر نبود و کسی که توسط ذکر یاد شود همان خداوند قدیم است که همیشه بوده و اسماء و صفات همه مخلوقند، و معانی آن و آنچه از آنها مقصود است همان خدایی است که اختلاف و بهم پیوستگی او را سزاوار نیست، چیزی که جزء دارد اختلاف و بهم پیوستگی دارد، و نیز نباید گفت خدا کم است و زیاد است بلکه او به ذات خود قدیم است. زیرا هر چیز که یکتا نباشد تجزیه پذیر است و خدا یکتا است و تجزیه پذیر نیست و کمی و زیادی نسبت به او تصور نشود هر چیز که تجزیه پذیرد و کم و زیادی نسبت به او تصور شود مخلوقی است که بر خالق خویش دلالت کند، اینکه گویی خدا توانا است خود خبر داده ای که چیزی او را ناتوان نکند و با این کلمه عجز را از او برداشته و ناتوانی را غیر او قرار داده ای و نیز اینکه گویی

۱ طبرسی، الإحتجاج، ج ۲، ص: ۴۴۱

خدا عالم است، با این کلمه جهل را از او برداشته و نادانی را غیر او قرار داده‌ای و چون خدا همه چیز را نابود کند، صورت تلفظ و مفردات حروف را هم نابود کند، و آنکه علم و دانائیش همیشگی است همیشه باشد.

آن مرد از امام پرسید که چگونه ما می‌توانیم خداوند را شنونده بنامیم؟ امام فرمود این که خداوند را سمیع می‌نامیم به این جهت است که تمام چیزهایی که با گوش‌ها شنیده می‌شود بر او روشن است (و مخفی نیست) بنابراین او را به گوش سر نسبت نمی‌دهیم. هم چنین در مورد بصیر بودن نیز به همین صورت ما او را بصیر و بینا می‌نامیم. یعنی به این دلیل که هیچ چیز قابل رویت با چشمی وجود ندارد که از ذات حق مخفی باشد اعم از رنگ یا شخص یا غیر اینها ولی او را به چشم سر نسبت نمی‌دهیم. به همین صورت او را لطیف می‌نامیم؛ یعنی چون او به تمام اشیاء کوچک و بزرگ همچون پشه و کوچکتر از آن و هم چنین به مواضع راه رفتن آن پشه و شعور جنسی او و مهرورزی او به فرزندانش و سوار شدن برخی بر برخی دیگر و بردن خوردنی و آشامیدنی او برای فرزندانش در کوهها و کویرها و نهرها و خشکزارها. از همین جا دریافتیم که آفریننده پشه لطیفی بدون کیفیت است، چون کیفیت مخصوص مخلوقات است و هم چنین او را ربّ قوی می‌نامیم اما نه از جهت قدرت مشت کوبی که میان مخلوق مشهور است. و اگر قوت او قوه ی مشت زنی باشد که در خلق شناخته شده است منجر به تشبیه می‌شود و احتمال زیادت در آن می‌رود و هر آنچه که احتمال زیادت در آن باشد احتمال نقصان نیز در او راه خواهد داشت و آن چه که ناقص باشد غیر قدیم است و آن چه که غیر قدیم باشد به عجز متصف می‌شود. بنابراین خدای ما نه شبیه و نه ضد و نه ندّ و شریک و نه کیفیت و نه نهایت و نه تبدیل ندارد. بر قلب‌ها حرام است که او را حمل کنند و بر اوهام حرام است که او را محدود کنند و بر ضمائر و درونیات حرام است که برای او تصویری بسازند. چه ذات خداوند جلیل و عزیز است از ادات و ابزار خلق او، و نشانه‌های مخلوق او. برتر است از آنچه می‌گویند برتری بزرگ!

۱ همان، ج ۲، ص: ۴۴۲-۴۴۳. بعضی از ترجمه‌ها برگرفته از: طبرسی، الإحتجاج، ترجمه جعفری، ج ۲، ص: ۵۰۶.

فصل چهارم:

وضعیت سیاسی در دوره امام جواد علیه السلام

۱- گفتار اول: شرائط عمومی سیاسی آن دوره:

۱-۱ مقدمه

دوران حیات امام جواد علیه السلام یکی از حساس‌ترین دوره‌های تاریخ اسلام محسوب می‌شود. این دوره با خلافت سه تن از خلفای جنجالی دوران اول عباسی یعنی امین (۱۹۳-۱۹۸هـ) و برادرش مأمون (۱۹۸-۲۱۸هـ) و معتصم (۲۱۸-۲۲۷هـ) معاصر است.^۲

دوران حکومت ۵۲۴ ساله عباسیان به لحاظ نیروی خلافت یک‌دست نبوده است. به همین جهت مورخان خلافت عباسی را بر اساس نیروهای خلافت و تحول اوضاع سیاسی و شکوفایی زندگی فرهنگی و فکری به دو دوره طلایی و انحطاط^۳ و یا در تقسیمی دیگر به چهار عصر^۴ تقسیم کرده‌اند. بنابر تقسیم اول دوره طلایی از ابتدای خلافت عباسی تا پایان حکومت مأمون (۱۳۲-۲۱۸ق) و دوره انحطاط نیز دوره بعدی خلافت است که تا انقراض عباسیان را شامل می‌شود (۲۱۸-۶۵۶ق). در تقسیم‌بندی دوم نیز عصر اول به معنای دوران نیرومندی، گسترش و شکوفایی (۱۳۲-۲۳۲ق)، عصر دوم دوران نفوذ ترکان (۲۳۲-۳۳۴ق)، عصر سوم دوره نفوذ آل‌بویه ایرانی (۳۳۴-۴۴۷ق) و عصر چهارم نیز به معنای دوره نفوذ سلاجقه ترک است (۴۴۷-۶۵۶ق).

۱ محمد امین شب یکشنبه پنجم محرم سال ۱۹۹ در بیست و هشت سالگی کشته شد: ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، جلد ۱، ترجمه احمد مهدوی دامغانی، ص ۴۴۲).

۲ مولف مجهول، اخبار الدوله العباسیه، ص ۴۱۲.

۳ جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، جلد ۱، چاپ ششم، ترجمه علی جواهر کلام، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹ش، ص ۲۳۹.

۴ محمد سهیل طقوش، دولت عباسیان، ترجمه حجت الله جودکی، چاپ چهارم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم: ۱۳۸۷ش، ص ۳۹.

در سال ۱۳۲ق هنگامی که خلافت به بنی عباس رسید جهان اسلام شامل مناطق گرگان و تخارستان در سرزمین ماوراءالنهر می شد و به همسایگی سرزمین ترک و چین رسیده بود. در جنوب شرقی مرزهای آن به کشمیر، در غرب به سرزمین نوبه در جنوب مصر و مغرب در جنوب صحرا، در شمال شرقی به کوه‌های قفقاز و ارمنستان می رسید و با مرزهای روم در شمال و با اندلس در جنوب سرزمین غال (گال) مجاور بود.^۱ این مرزها در دوران حکومت مأمون به اوج گسترش رسید و در جانب مشرق تا سند گسترش یافته و در ماوراءالنهر به تثبیت و استحکام بیشتری دست یافت.

دوران امامت امام جواد علیه السلام را می توان سرآغاز دوره گذار از عصر شکوفایی عباسی به عصر بعدی دانست. ویژگی دوره اول عباسی قدرت خلافت و استقلال کامل آن و متمرکز کردن نیروی خلافت در دست خلفاست. همه خلفای این دوره برجسته بودند و باید گفت که مأمون هم از حیث سیاسی و هم از حیث علمی و هم از جهت برخورد تمدنی با جامعه اسلامی و اشاعه ی علم و دانش از برجستگی بالاتری برخوردار بوده است.

۱-۲ دوران مامون و معتصم

با توجه به دو دوره مهم حکومتی خلافت عباسی یعنی حکومت مأمون و معتصم به مهم ترین حوادث در این دوره‌ها اشاره می شود. حکومت مأمون^۲ که تمایلات شیعی از خود نشان داده بود از لحاظ داخلی دچار تنش‌هایی از ناحیه علویان، شورش‌های همیشگی خوارج، ناآرامی‌هایی از ناحیه نصرین شیب و ژط‌های^۳ مستقر در بصره و مصری‌های خواهان استقلال بود.

۱ همان، صص ۱۶-۱۷.

۲ جرجی زیدان می گوید که لقب رضا از جانب مامون به امام هشتم علیه السلام و بعد از ولایت عهدی داده شد! این اتهام در زمان امام جواد علیه السلام نیز وجود داشته است که حضرت جواب محکمی به آن می دهد: عزیزالله عطاردی، مسند الامام الجواد علیه السلام، ص ۱۰۳ به نقل از صدوق، عیون، ج ۱، ص ۱۳؛ جرجی زیدان، ۹۵.

۳ زط معرب «جت» نام قومی در هند که به جنوب ایران و عراق آمده و در قرنهای نخستین اسلام دیه‌هائی به نام ایشان شهرت داشته است. و بگفته حمزه اصفهانی در زمان بهرام گور به ایران آمده‌اند (علی اکبر دهخدا، لغتنامه، ۱۵ جلد، چاپ دوم از دوره جدید، انتشارات دهخدا، ۱۳۷۷ش، ج ۹ ص ۱۲۸۶؛ علینقی منزوی، ترجمه احسن التقاسیم، ج ۲، ص ۶۲۷) ابوحفص شامی از محمد بن راشد و او از مکحول روایت کرده است که معاویه در سال چهل و نه یا پنجاه جماعتی از زطیان بصره و سیابجه را به سواحل کوچ داد و برخی از ایشان را در انطاکیه مقیم کرد. ابوحفص گوید: در انطاکیه ←

اما سخت‌ترین و خطرناک‌ترین حرکت از ناحیه بابک خرمی خلافت عباسی را تهدید می‌کرد. حرکت ابوالسرایا با گرایش علوی در نتیجه بی‌ثباتی خلافت در جریان جنگ بین امین و مأمون در ۱۹۹ق اتفاق افتاد و در نهایت منجر به شکست او از هرثمه بن اعین گردید.^۱ تلاش مهم بعدی علویان توسط محمد دیباج فرزند امام صادق علیه السلام است که در سال ۲۰۰ق از حجاز^۲ شروع و عمدتاً به دلیل انحصار آن در مکه به آسانی سرکوب شد.^۳ شورش نصر بن شیب^۴ یک حرکت غیرعلوی^۵ بود که در سال ۱۹۸ق خلیفه را به وحشت انداخت و تا سال ۲۰۹ق^۶ که نصر به ناچار از مأمون تقاضای صلح کرد یعنی حدود ده سال خطر او که در واقع قیامی در برابر نفوذ ایرانی بود^۷ خلافت

→

محلّه‌یی است به نام زط، و در بوقا از توابع انطاکیه نیز گروهی از اولاد آنان می‌زیند که ایشان را نیز زط می‌خوانند. ولید بن عبدالملک نیز جمعی از زطیان سند را به انطاکیه منتقل کرد و آنان از جمله کسانی بودند که محمد بن قاسم برای حجاج آورده و حجاج هم ایشان را به شام فرستاده بود. (بلاذری، فتوح البلدان ترجمه محمد توکل/ ۲۳۵)

روایت مربوط به زط‌ها را کشی نیز آورده است که قابل توجه است و جعفریان (تاریخ تشیع) و قبل از او علامه عسکری در صحت آن اشکال دارد اما بنا بر متن روایت کشی سوزاندنی در کار نبوده است. بلکه آنها را با دود کشته‌اند: کشی: ص ۱۰۹.

۱ نک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۴۰ و ۲۶۶. طبری، تاریخ طبری، دار التراث، ج ۸، ص ۵۲۸. ابن کثیر، البدایه والنهایه، دارالفکر، ج ۱۰، ص ۲۴۴-۲۴۵. برای تفصیل داستان ابوالسرایا و قیام‌هایش نک: ابوالفرج، مقاتل الطالبیین، صص ۴۲۴-۴۳۸ و ۴۴۱-۴۵۳. و فرزندان ابوطالب، جواد فاضل (ترجمه مقاتل)، ج ۲، ص ۲۶۸-۳۱۰ و ۳۱۷-۳۳۸.

۲ ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۰، ص ۱۲۱. ابن خیاط می‌گوید که وی در ۱۹۹ و در بصره قیام کرد. (ابن خیاط، ص ۳۱۱). برای تفصیل بیشتر قیام محمد دیباج رک: ابوالفرج، مقاتل الطالبیین، ص ۴۳۸-۴۴۱ و جواد فاضل، فرزندان ابوطالب (ترجمه مقاتل)، ص ۳۱۰-۳۱۷.

۳ محمد سهیل طقوش، ص ۱۳۲؛ طبری، ج ۸، ص ۵۳۸؛ تاریخ بغداد که بهتر بحث کرده: ج ۲، ص ۱۱۳؛ ابوالفرج، ۴۳۹.

۴ برای نسب طایفه بنوعقیل و نصر بن شیب عقیلی رک: ابن حزم، جمهره انساب العرب، ص ۲۹۰-۲۹۲.

۵ البته این شخص با نصر بن شیب اشتباه نشود. او مردی از اهل جزیره و از بزرگ‌ها شیعه بود: فرزندان آل ابی طالب، ج ۲، ص ۲۹۵؛ زرکلی، الاعلام، چاپ هشتم، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۹م، ج ۵، ص ۲۹۳؛ مقاتل الطالبیین، ص ۴۲۵.

۶ یعقوبی می‌گوید وی در سال ۲۱۰ از عبدالله بن طاهر شکست خورده و نزد مأمون فرستاده شد: تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۵۹.

۷ ابن اعثم که از منابع نزدیک به این دوره است روایت می‌کند که نصر بن شیب عربی بود از قبیله قیس غیلان از بنوعقیل و بیعت محمد امین را در گردنش داشت. این مطلب را شاید بتوان از این طرز خطاب نصر بن شیب به مأمون برداشت کرد. وی در جایی می‌گوید که وای بر او (یعنی مأمون) به چهار صد قورباغه که زیر بال وی بودند دست نیافت - مقصودش زط‌ها بودند - به نیروی عمده عرب دست می‌یابد!؛ طبری، تاریخ طبری، ترجمه پاینده، ج ۱۳، ص ۵۷۱۲؛ طبری، دارالتراث، ج ۸، ص ۵۹۹؛ ابن کثیر، البدایه والنهایه، دارالفکر، ج ۱۰، ص ۲۴۴، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۳.

را تهدید می‌کرد.^۱ حرکت ژط‌ها در نواحی بصره به قیامی سخت در جنوب عراق تبدیل شد. حمله خلیفه عباسی به آنان بعد از ناامنی‌هایی که ایجاد کردند در سال ۲۰۵ق/۸۲۰م و عدم توانایی بر چیره‌شدن بر آنان و تبعید آنان در روزگار معتصم به عین‌زریه در ثغور اسلام در عاشورای ۲۲۰ق/۸۳۵م، حاکی از دغدغه حدود بیست‌ساله‌ای است که برای خلافت عباسی ایجاد کرده بودند. حرکت‌های استقلال‌طلبانه در مصر نیز همانند دیگر سرزمین‌های اسلامی با تاثر از درگیری‌های امین و مأمون عرصه را برای مدت حدود ده‌سال برای مأمون تنگ کرد. البته اوج ناآرامی‌ها را می‌توان در امتداد سال‌های ۲۱۴ق/۸۲۹م تا ۲۱۶ق/۸۳۱م جستجو کرد که در سال اخیر مأمون حتی مجبور شد که خود شخصا برای آرام کردن اوضاع به مصر برود و در نتیجه در این کار موفق شد.^۲

به لحاظ خارجی نیز با توجه به درگیری‌های بین دو برادر امین و مأمون و با توجه به اینکه مجالی برای فکر کردن راجع به روم برای خلافت عباسی باقی نمانده بود و از طرفی رومی‌ها نیز از این وضعیت خلافت عباسی به نفع سامان دادن به وضع آشفته خودشان استفاده کردند بنابراین عملاً جنگ و درگیری میان عباسیان و روم تا سال ۲۱۵ق مسکوت ماند و بعد از فارغ شدن مأمون از مشکلات درونی با لشکرکشی او به مرزهای روم از طریق انطاکیه و طرسوس شروعی دوباره پیدا کرد. مأمون در ادامه در سال ۲۱۶ق هرقله را تصرف کرده و شخصی به نام توماس صقلابی را که بر علیه امپراتور شورش کرده بود تقویت نمود. تئوفیل نیز در مقابل، سرزمین روم را پناهگاه بابک خرّم‌دین نمود ولی در نهایت درخواست صلح کرد. اما مأمون که خیال فتح قسطنطنیه در سر می‌پروراند با لشکری گران به سمت روم حرکت نمود اما مرگ او را امان نداد و در سال ۲۱۸ق در طرسوس درگذشت.^۳ بعد از او در سال‌های نخستین خلافت معتصم به دلیل پرداختن به شورش

۱ طقوش ۱۳۲؛ ابن اعثم الکوفی، کتاب الفتوح، جلد ۹، چاپ اول، تحقیق علی شیری، دارالأضواء، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م، ج ۸، صص ۴۱۷-۴۱۹؛ ابن اثیر، الکامل، ج ۶، ص ۲۹۷ و ۳۰۸ و ۳۸۸؛ ابن کثیر، البدایه و النهایه، ج ۱۰، ص ۲۴۴ و ۲۵۵ و ۲۵۹ و ۲۶۳؛ طبری، دارلتراث، ج ۸، ص ۵۲۷ و ۵۷۹-۶۰۱؛ طبری، ترجمه پاینده، ج ۱۳، ص ۵۷۱۱-۵۷۱۵؛

۲ محمد سهیل طقوش، ص ۱۳۴.

۳ سیداحمد رضا خضری، تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل بویه، جلد ۱، چاپ ششم، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۶ش، ص ۸۶.

بابک خرم‌دین جنگ بین مسلمانان و رومیان متوقف شد. بنابراین در دوران امام جواد علیه السلام و معتصم جنگی با رومی‌ها صورت نگرفت. اما با گذشت چهار سال از خلافت معتصم ثيوفیل امپراتور روم به خیال حمله به مناطق غربی اسلام و با اتکا به گفت‌وگوهای موفقیت‌آمیز با بابک به مناطق بالای فرات حمله کرد تا ارتباط خرمیه را در ارمنستان و آذربایجان محکم کند. او در راهش به زبطره- محل تولد مادر خلیفه- مسلط شد و مردم را اسیر و مثله کرد و زنان را به اسیری برد و هم‌چنین به سمیاط و ملطیه حمله کرده و آنجا را آتش زد. سرکوب شورش بابک در سال ۲۲۳ق به پایان نرسیده بود که خلیفه به سمت عموریه و به قصد برداشتن گامی در راه رسیدن به قسطنطنیه بیرون آمد. بعد از جریان حوادثی که در کتب تاریخ مذکور است سپاه امپراتور شکست خورد و سنگربندی شهر عموریه در هفده رمضان ۲۲۳ق شکسته و شهر در دست مسلمانان قرار گرفت.

شورش بابک خرم‌دین از حوادث دامنه‌دار و خطرناکی بود که مأمون و جانشینش معتصم را از سال ۲۰۰ق و در شرایط گرفتاری‌های مأمون در مورد مساله ولایت‌عهدی امام رضا علیه السلام تا ماه صفر سال ۲۲۳ق یعنی پنج سال از دوران حکومت معتصم به خود مشغول داشت. این پیروزی نهایی در برابر خطرناک‌ترین دشمن معتصم را بایستی مرهون خدمات صادقانه افشین، امیرزاده اشروسنه و سردار ترک دانست که موجبات توجه بیشتر دستگاه خلافت به غلامان ترک را فراهم آورد و راه را برای ورود به دوره دوم خلافت عباسی یعنی دوره تسلط ترکان هموارتر کرد؛ رویدادی که نتیجه‌ای به جز تباهی رابطه دستگاه خلافت با اعراب و ایرانیان دربرداشت که دلیل این امر را باید در نارضایتی آنان از تسلط ترکان و در نتیجه شورش‌های پی‌درپی و عکس‌العمل خشونت‌بار خلفای عباسی جستجو کرد.^۲

عبدالحسین زرین کوب در تاریخ ایران بعد از اسلام برای ترسیم وضعیت خلافت عباسی

می‌گوید:

۱ در دوره معتصم شمار مملوکان ترک که خلفای عباسی در ازدیاد این زرخیزان بر یکدیگر سبقت می‌گرفتند به ۲۰ هزار

نفر رسیده بود: جرجی زیدان، تمدن/۳۳.

۲ سید احمد رضا خضری/۱۰۴؛

در دوره عباسیان به طور کلی وضع با دوره‌های گذشته تفاوت داشت. این دولت که عباسیان پدید آوردند در حقیقت یک رژیم تازه‌ای بود... امویان به یک تعبیر مظهر تمایلات قومی عرب بودند و سیاست آنها بر حفظ و تقویت سیادت عربی مبتنی بود. در صورتی که هدف عباسیان ایجاد دولتی بود که در آن غیر عرب نیز مانند عرب از همه حقوق و مزایا بهره‌مند باشد. این هدف خیلی بیش از هدف تعصب‌الود امویان با تعالیم اسلام سازش داشت. گذشته از آن قلمرو اسلام در این زمان چنان وسعت گرفته بود که حفظ و صیانت آن دیگر با حفظ تفوق و سیادت عرب ممکن نمی‌شد. از این‌رو رژیم تازه که بامقتضای زمانه و با افکار عامه مسلمانان سازگارتر بود استقرار یافت و طول بقای آن و این که سقوط آن نیز بر اثر ضربت خارجی - ضربت مغول - بود و مثل امویها با یک عصیان داخلی سرنگون نشد نیز گواه این دعوی است. قدرت خلیفه مخصوصا در آغاز بیشتر بر نیروی سیاه جامگان و خراسانیان تکیه داشت و مرکز خلافت هم که به عراق آمده بود که ندر شاهنشاهی عظیم ساسانی نیز مرکز مناسبی به شمار می‌رفت. تعصبات عربی دیگر تکیه‌گاه قدرت خلافت نبود و به همین سبب در دولت عباسیان خیلی بیش از عهد اموی - در ممالک شرقی خلافت - وحدت وجود داشت. از این‌رو ترک سیاست عربی بنی‌امیه، خلافت عباسیان را رنگ تازه‌ای داد و بدین‌گونه در جای امپراتوری‌های قدیم بین‌النهرین دولتی تازه پدید آمد که بیش از نیم آن رنگ عربی نداشت و نیم دیگر هم تقریبا یکسره ایرانی بود. در حقیقت طرز حکومت ساسانیان که مبتنی بر رعایت توازن در بین عناصر و اقوام مختلف تابع امپراتوری بود برای این سلسله سرمشق گشت و مخصوصا در اوائل عهد این سلسله و پیش از غلبه غلامان ترک قواعد جهان‌داری دوره کسری و بزرگمهر در دربار خلفا مورد تقلید واقع می‌شد!

در واقع باید گفت که بعد از مرگ مأمون ترکان جای ایرانیان را گرفته و به طور کلی موالی (چه ایرانی و چه ترک) در کارهای عمومی و خصوصی خلیفه وارد شدند و جهت مشترکشان (ترکان و ایرانیان و غیره) آن بود که همه آنان را موالی می‌گفتند.^۲

۱ عبدالحسین زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام، ۱ جلد، چاپ دوازدهم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۷ش، ص ۴۱۷.

۲ جرجی زیدان، ص ۷۶۴.

جرجی زیدان در این باره می گوید:

نخستین خلیفه عباسی که ترکان را وارد سپاه کرد منصور بود. اما عده آنان در آن روزها آنقدرها زیاد نمی شد و قوت لشکری در دست خراسانیان و اعراب باقی بود و پس از اختلاف عرب و عجم در ایام هارون تدریجا عجمها پیش افتادند و در دوره مامون ایرانیان (دائی های مامون) بر همه جا و همه چیز دست گذاردند و دیکتاتور شدند. در آن موقع شهرنشینی مسلمانان را از سلحشوری بازداشته بود و آن دلاوری پیشین را دارا نبودند. معتصم پیش از آنکه خلیفه شود به این فکر افتاد که از نیروی ترکان استفاده کند و با آنان نزدیک گردد و بیشتر از آن رو که مادرش ترک بود و از نظر عادات و اخلاق به ترکان مانند می شد همان طور که مامون برادرش بیشتر شبیه ایرانیان شد معتصم که نیروی ایرانیان را در شکست دادن امین مشاهده کرد از آنان ترسید و در عین حال به عربها امیدوار و مطمئن نبود. چه که آنان به واسطه شهرنشینی و خوشگذرانی ان جوش و خروش و مردانگی گذشته را نداشتند و معتصم سلحشوری و مردانگی را فقط در ترکان می دید.^۱ معتصم کاری کرد که خلفای بعد هم محتاج و زبردست ترکان گشتند.^۲

با فاصله یک سال از شکست بابک، گرایش استقلال طلبانه مازیار در طبرستان نیز مشکلات زیادی برای خلافت ایجاد کرد. سرکوبی حرکت استقلال طلبانه مازیار بن قارن در طبرستان به دلیل زمان بندی نامناسب آن یعنی درست یک سال بعد از شکست بابک برای دستگاه خلافت کار دشواری نبود. هر چند که قرائن تاریخی نشان دهنده رابطه تنگاتنگ میان او و افشین - سردار ترکی که بابک را شکست داد - است.^۳

فتنه خوراج نیز همواره یکی از دغدغه های جاری خلفای عباسی بوده است. خوارجی که مهم ترین خاستگاهشان در آن زمان مناطق سیستان و خراسان و قسمت سفلاهی مارواء النهر بود. آغاز تحركات جدی خوراج ایران در پی آشفتگی های ناشی از انتقال خلافت با تشکیل دولت عباسیان همزمانی داشته و در سال ۱۵۶ق/...م در دوره منصور و با کشتن یکی از کارگزاران بلند پایه دولتی

۱ جرجی زیدان، ص ۸۰۵.

۲ همان، ۸۰۷.

۳ محمد سهیل طقوش، ۱۷۰.

به اوج خود رسید. امثال این تحركات و شورش‌ها از ناحیه خوارج زمینه را برای قیامی بزرگ با رهبری حمزه آذرک فراهم کرد و این آشفتگی حتی هارون الرشید را مجبور کرد که خود شخصا برای دفع خوارج به سیستان بیاید. در پی مرگ هارون در سال ۱۹۳ق/...م کار دفع خوارج بر عهده مأمون قرار گرفت و علی‌رغم کوشش‌های فراوان او در ابتدا به نتیجه‌ای نرسید و در نهایت دوران مأمون نیز توفیق دفع خوارج تنها از خراسان برای او حاصل آمد و سیستان هم‌چنان در دست آنان باقی ماند. بعد از مرگ مأمون معتصم و واثق هم‌چنان با این مسئله درگیر بودند^۱. بنابراین شورش‌های خوارج همواره در تحولات مناطق ایران اسلامی در این دوره و دوره‌های بعدی به نوعی سرنوشت ساز بوده است.

۱-۲-۳ جریان محنت

۱-۲-۳-۱ توضیحات کلی

محنت در لغت به معنای آزمایش، بلیه، بلا، آفت، فتنه، سختی و گرفتاری است^۲ و به این دلیل که با شروع دوره محنت، عقیده قضات، شهود و محدثان در مورد حادث و قدیم بودن قرآن مورد امتحان قرار گرفته است، این لغت به عنوانی برای دستگاهی تبدیل شد که با تفتیش عقاید و امتحان مخالفان عقیده رسمی حکومت همراه بود.

عصر محنت از دهه اول قرن سوم هجری آغاز شد و از سال ۲۱۸ق تا سال ۲۳۲ق در امتداد خلافت سه تن از خلفای عباسی ادامه پیدا کرد. مامون هرچند در سال ۲۱۲ق این امر را به طور غیر رسمی اعلام کرده بود^۳ اما در سال ۲۱۸ق فرمان تازه‌ای را صادر نمود که همه‌ی قاضیان، علماء و فقیهان از لحاظ معتقدات مذهبی و مسئله مخلوق بودن قرآن باید مورد امتحان واقع شوند و هر کس از گفتن اینکه قرآن مخلوق است، امتناع ورزد، کافر شمرده می‌شود و گواهی او پذیرفته

۱ سید احمد رضا خضری، صص ۷۷-۸۲

۲ علی اکبر دهخدا، ص ۲۰۴۵۶.

۳ الذهبی (م ۷۴۸)، شمس الدین محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، ۵۲ جلد، چاپ دوم، تحقیق

عمر عبد السلام تدمری، دار الکتب العربی بیروت، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵ ص ۸

نمی‌گردد^۱. آتش این فتنه آن‌چنان که در زمان مأمون روشن شد، بعد از او نیز به خاموشی نگرایید و در دوران معتصم و واثق نیز با همین شدت پی‌گیری شد تا اینکه در زمان متوکل که فرمان به کفر معتقدان به خلق قرآن داد^۲ و قائله‌ی خلق قرآن بعد از ۱۴ سال به نفع اهل سنت در برابر معتزله پایان یافت و از طرف سران اهل سنت لقب محیی السنه به متوکل داده شد.

بر اساس بعضی تحلیل‌ها یکی از دلایلی که باعث ایجاد محنت شد، این بود که مامون مشاهده کرد که قدرت فقها و محدثان روز به روز بیشتر شده و قدرت یابی بیش از حد آنان ممکن است برای حکومت گران افتد. دلیل این امر این بود که با فرا رسیدن عصر خلافت اموی، از آنجا که محرز بود که معاویه و جانشینان وی هیچ کدام دارای افضلیت در تمامی زمینه‌های حکومتی نیستند، قدرت سیاسی و اداری در انحصار آنان باقی ماند، اما وظایف دیگر به خصوص صدور فتاوی شرعی و احکام قضائی به عهده کسانی افتاد که خلفای اموی ایشان را صاحب نظرتر از خویش می‌شمردند و چاره‌ای نداشتند که برای حفظ ظاهر امور، از مقام علمی ایشان بهره‌جویند. عباسیان نیز کمتر از آن بودند که جامعه آنها را به عنوان رجال صاحب نظر و صاحب فتوی در امور شرعی، قضاوت و دیگر زمینه‌های فقه اسلامی بپذیرند و به همین جهت خود ناگزیر شدند تا مردم را به فتاوی رجال دینی صاحب صلاحیت ارجاع دهند. مقام قضا و منصب قاضی القضاتی، برجسته‌ترین نهادی بود که به دنبال همین تسلیم اجتناب‌ناپذیر خلفا به واقعیت پدید آمد^۳.

ظاهراً مأمون برای ایجاد مبنای اعتقادی که مورد قبول همگان باشد، در صدد ترویج و تحمیل مذهب اعتزال برآمد. مسئله‌ی خلق قرآن به بحث روز کلام اسلامی و به مهم‌ترین موضوع در سیاست دینی و دستگاه خلافت عباسیان تبدیل شد. در نتیجه، اعتقاد پیروان معتزله به مخلوق

۱ یعقوبی (م بعد ۲۹۲)، احمد بن ابی یعقوب ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ۲ جلد، چاپ ششم، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱ ش.

۲ فقط به عنوان نمونه: مؤلف مجهول (م قرن ۵)، تاریخ سیستان، چاپ دوم، تحقیق ملک الشعراى بهار، کلاله خاور، تهران، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۹۲.

۳ برگرفته از: فاطمه فقیه خرم، چگونگی و چرایی عصر محنت قرآن در دوره مامون، پایان‌نامه چاپ نشده، سال ۱۳۸۲، دانشگاه باقرالعلوم (ع).
پایان

بودن قرآن این امکان را فراهم آورد که برای معلمان مسائل دینی، که در آن زمان تنها خود را مفسران کتاب آسمانی می شناختند، یک نوع محدودیتی برقرار شود^۱.

مامون بدبختانه در صدد برآمد تا به وسیله داخل کردن محنت (آزمایش اجباری معتقدات) در تعالیم معتزله، مذهب اعتزال را به رعایای خود تحمیل کند و این امر، به خصوص در مورد عقیده به مخلوق بودن قرآن بود.

او در سال ۲۱۸ق نامه ای از رقه به اسحاق بن ابراهیم صاحب شرطه بغداد نوشت^۲ و او را مامور کرد تا عقیده‌ی قاضیان و محدثان را در مسأله‌ی خلق قرآن بیازماید و هفت تن از آنان را به رقه نزد مامون بفرستد. اینان تهدید شده بودند که اگر به خلق قرآن اذعان نکنند کشته خواهند شد و از همین رو اینان همگی به عقیده‌ی خلق قرآن گردن نهادند. مامون بار دیگر اسحاق را مامور کرد تا از قاضیان و فقیهان در این باره پرسش کند و آنان را وادارد تا خلق قرآن را بپذیرند. از این رو اسحاق جماعتی از علما و از آن میان احمد بن حنبل را احضار کرد و نامه مامون را دوبار بر آنان خواند و از آنان خواست تا بر عقیده خود به خلق قرآن گواهی دهند. وی از حاضران خواست که در این باره به صراحت سخن گویند و آنگاه که نوبت به احمد بن حنبل رسید جز تصریح بر آنکه قرآن کلام الله است، کلامی نگفت. هم آواز با او جمعی دیگر از کسانی که احضار شده بودند نیز تنها تصریح بر آن داشتند که قرآن کلام الله است و مخلوق بودن آن را گواهی ندادند. بدین ترتیب خلیفه نامه‌ای به اسحاق نوشت و در آن احمد را به جهل و نادانی متصف کرد و تاکید نمود که اگر اینان از گفته‌ی خود بازنگردند آنان را نزد وی بفرستد. در نهایت به جز احمد حنبل و محمد بن نوح همگی بر خلق قرآن شهادت دادند و این دو در حالی که در بند بودند به سوی اقامتگاه خلیفه در طرسوس گسیل داشته شدند اما مامون پیش از آنکه آن دو نزد وی برسند در گذشت. محمد بن نوح را نیز در بازگشت به بغداد در عانات مرگ در رسید و احمد تنها و در بند

۱ هولت، پی. ام و دیگران، تاریخ اسلام، جلد ۱، چاپ اول، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه احمد آرام، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۷ش، ص ۱۸۱.

۲ ابن اثیر جزیری، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ۳۳جلد، ترجمه: عباس خلیلی، ابو القاسم حالت، مؤسسه مطبوعات علمی، تهران، ۱۳۷۱ش، ج ۱۷، ص ۵۳.

به بغداد بازگردانیده شد.^۱ گفته اند که احمد از آن هنگام که در بغداد در اواخر عهد مامون در بند شد و به طرسوس فرستاده شد تا زمانی که از محبس معتصم رهایی یافت در مجموع ۲۸ ماه در بند بود و در نهایت پس از سرسختی وی در روی تافتن از اعتقاد به خلق قرآن، در دوره معتصم از زندان آزاد شد.^۲

بنابراین ماجرای محنت در عصر مأمون در قالب حادث و قدیم بودن قرآن مطرح شد و شکل گیری آن علل سیاسی و فکری داشت. هرچند اعتقاد شایع این است که بحث خلق قرآن برای اولین بار توسط قدریه مطرح شده^۳ اما مولف تاریخ تمدن اسلام در باره ریشه خلق قرآن می گوید که مردی یهودی به نام لیبید اعصم که از قرار معلوم برای آزار رساندن به حضرت رسول سحر و جادو می کرد قول به خلق قرآن و تورات را مطرح کرد و خواهرزاده اش طالوت این سخن را از او اقتباس کرد. ابان بن سمعان نیز از طالوت و جعد بن درهم از ابان این اندیشه را اخذ کرده و اشاعه داد. جعد بن درهم معاصر با هشام بن عبدالملک اموی بود و می گفت که قرآن مخلوق است و دیگران می توانند مانند آن و بهتر از آن را بیاورند. به همین جهت هشام بر وی خشمگین شد و او را نزد خالد قسری روانه کرد و فرمان قتل او را داد اما خالد او را نکشت و به زندان افکند. خالد روز عید قربان به نماز گاه رفت و پس از نماز گفت ای مردم امروز می خواهم به جای گوسفند جعد را سر ببرم چون او می گوید که خدا با موسی سخن نگفت و ابراهیم را به دوستی خود انتخاب نکرد. خداوند بالاتر از این گفته هاست. سپس جعد را سر برید و از آن موقع تا زمان مامون صحبت مخلوق بودن قرآن مسکوت ماند. مامون از این اندیشه معتزله حمایت کرد. شاید او این اندیشه را از استاد خود یحیی بن مبارک گرفته باشد.^۴

در هر صورت سیاست مامون فرصت مناسبی برای گسترش عقیده معتزله در همه ابعاد فراهم آورد و مأمون در این پیشرفت نقش زیادی داشت و به دست وی خواسته ها و آرزوهای معتزله

۱ دائرة المعارف بزرگ، ج ۶ ص ۷۱۹ مدخل احمد بن حنبل، احمد پاکتچی.

۲ رک: همان، ص ۷۲۰.

۳ مثلاً نک: احمد فرید الرفاعی، عصر المامون، ج ۱ ص ۳۹۵.

۴ جرجی زیدان، ص ۷۷۷.

می‌رفت که جامه عمل بپوشد. واضح است هر تفکری که در خدمت حکومت در آید، بالاخره از مسیر خود خارج می‌شود و به وسیله ای در جهت عکس هدف اولیه آن تبدیل می‌گردد. در جریان محنت نیز وقتی عقیده معتزله به وسیله ای در دست حکومت تبدیل شد، از مسیر اصلی خود منحرف و به دستگاهی برای کنترل مخالفان تبدیل گردید. در واقع، مأمون و جانشینانش با سیاست طرفداری از معتزله و ایجاد محنت به دو هدف خود جامه عمل پوشاندند؛ ابتدا از قدرت فقها و محدثان کم کردند و بعد عقیده معتزله را در نزد عموم بی اعتبار نموده و از رونق انداختند. از بررسی اخبار مختلف چنین به نظر می‌رسد که جز یک مورد هیچ اقدام عملی جدی در مقابل این دستگاه خلافت صورت نگرفته است و جز عده معدودی، بیشتر کسانی که مورد امتحان قرار گرفتند، عقیده رسمی حکومت را پذیرفتند.^۱

۱-۲-۳-۲ موضع ائمه علیهم‌السلام درباره خلق قرآن

بر خلاف دیدگاه جرجی زیدان به نظر می‌رسد که بحث خلق قرآن بعد از مرگ جعد نه تنها مسکوت نمانده بلکه حتی در بدنه جامعه شیعی نیز نفوذ داشته و سوالاتی را ایجاد کرده است. از بسیاری گزارشات حدیثی بر می‌آید که این بحث نه تنها در عصر امام چهارم علیه‌السلام بلکه در زمان امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام نیز با جدیت دنبال می‌شده و هم چنان در دوره‌ی امامان بعدی نیز استمرار داشته است. از امام چهارم در این مورد سوال کرده‌اند^۲ همان طور که زراره نیز از امام پنجم علیه‌السلام^۳ در مورد خلق قرآن سوال نموده است. در مواردی نیز از امام صادق علیه‌السلام این امر سوال شده است.^۴

۱ بر گرفته از: فاطمه فقیه خرم، سراسر مقاله.

۲ ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (م ۵۵۸ق)، مشابه القرآن و مختلفه، ۲ جلد، چاپ اول، دار بیدار للنشر، قم، ۱۳۶۹ق، ج ۱ ص ۶۱.

۳ عیاشی، ج ۱ ص ۶، و ص ۷ دو روایت.

۴ صدوق، توحید، صص ۲۲۶-۲۲۷؛ فتال نیشابوری (م ۵۰۸ق)، روضه الواعظین و بصیره المتعظین (ط-القدیمة)، ۲ جلد، چاپ اول، انتشارات رضی، قم، ۱۳۷۵ش، ج ۱ ص ۳۸؛ عبدالله بن نورالله، بحرانی اصفهانی، عوالم العلوم و المعارف (مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، تصحیح محمد باقر موحد ابطحی اصفهانی، چاپ اول، ۱۰ جلد، موسسه الامام المهدي، قم، ۱۴۱۳ق. جزء ۲۰-قسم ۲-الصادق ع؛ صدوق گزارش جالبی از اختلافات کلامی مردم عراق

از امام هفتم علیه السلام نیز چنین مسأله‌ای گزارش شده است.^۱ همین‌طور فضیل بن یسار^۲ و حسین بن خالد^۳ از امام رضا علیه السلام در مورد خلق قرآن سوال نموده و یاسر خادم نیز یک مورد مشابه را روایات کرده است.^۴

۱-۲-۳-۳-۳ موضع امام جواد علیه السلام

نوع جواب ائمه علیهم السلام به این سوالات و نحوه‌ی استدلال آنان خود به بحثی جداگانه نیازمند است. اما بایستی اذعان داشت که این مسأله بر اساس جو حاکم سیاسی در سال‌های پایانی عمر امام جواد علیه السلام به یک بحران اجتماعی-سیاسی تبدیل شده است. به همین دلیل است که امام علیه السلام طی یک نامه به شیعه‌ای در بغداد از این مسأله تعبیر به فتنه کرده و برای مصون ماندن از آن دعا می‌کند. گذشته از اینکه این شیعه چه کسی بوده و این نامه در چه فضای اختناقی ارسال شده است بایستی به این قسمت از نظر امام اشاره کرد که می‌فرماید جدال در باره قرآن را در این دوره بدعتی است که سوال‌کننده و جواب‌دهنده هر دو در آن شریک هستند. اما پاسخ امام با تعبیر بعضی از ائمه‌ی دیگر کمی متفاوت است. چرا که امام در اینجا می‌گوید: خالق جز خدا نیست و ما سواي خداوند همه مخلوق هستند و قرآن کلام خالق است و نبایستی نامی از ناحیه خود بر آن نهاد.^۵ این درحالی است که در پاسخ‌های دیگر در بیشتر موارد به تعبیر «لا خالق و لا مخلوق» یا «لیس بخالق و لا مخلوق» اشاره شده است.^۶

→

در عصر امام صادق علیه السلام ارائه می‌دهد که این اختلافات شامل مباحثی همچون بحث خلق معرفت و وجود، بحث خلق قرآن، استطاعت قبل الفعل و مع الفعل، صفات خدا همچون تصویر و تخطیط ذات باری یا عدم آن، خلق یا عدم خلق حرکات و در نهایت بحث معنای ایمان می‌شده است؛ صدوق، توحید، صص ۲۲۶-۲۲۹.

۱ فتال نیشابوری، روضه الواعظین، ج ۱ ص ۳۸.

۲ عیاشی، ج ۱ ص ۶.

۳ صدوق، امالی، ص ۵۴۵؛ صدوق، توحید، ۲۲۳.

۴ عیاشی، ج ۱ ص ۸.

۵ فتال نیشابوری، ج ۱ ص ۳۸.

۶ رک: عیاشی، ج ۱ ص ۶؛ صدوق، توحید، ۲۲۷ (القرآن کلام الله مُخَدَّثٌ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَ غَيْرُ أَرْزَلٍ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ)؛ عوالم العلوم و المعارف (مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام)، ج ۲۰-قسم ۲-الصادق ع، ص: ۸۱۰؛ متشابه القرآن و مختلفه، ابن شهر آشوب، ج ۱ ص ۶۱؛ بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۸۹، ص: ۱۲۱ به نقل از کشی؛ کشی، ۴۹۰.

۲- گفتار دوم: وضعیت سیاسی شیعه

۲-۱ تشکیلات سیاسی شیعه

از مشهورترین گروه‌های سیاسی در آن عصر شیعیان بوده‌اند. نیرو و عظمت فکری آنان به حدی بود که حکومت ناچار شد با رهبر آنان امام رضا علیه السلام سازش کند و این نشان از آن داشت که این گروه دارای توان و نفوذ زیادی بوده است. بعضی روایات نیز بر این مطلب اذعان دارند که تعداد شیعیان در آن دوره زیاد بود و در عده زیادی از آنان در بغداد زندگی می‌کردند و سخت به کوشش و تلاش و فعالیت مشغول بودند و در بین آنان راویان زیادی برخاسته و بعضی دارای علم و دانش فراوانی بودند و با منطق نیرومند خود در حال دفاع از مذهب خود بودند. طرح سوالات و دامن زدن به شبهات در آن زمان زیاد بود و حضرت و شیعیان اگر در این زمینه شکست می‌خوردند با وضعیت به وجود آمده و سن کم امام این حملات می‌توانست درهم شکننده و کوبنده باشد و اگر امام و به تبع او شیعه موفق می‌گردید توانسته بودند حقانیت و شایستگی امام جواد علیه السلام را برای نسل‌های بعدی نیز ثابت و مبرهن سازند.

تشکیلات تشیع در دوران حضرت عظمت و نفوذ قابل توجهی داشت، هر چند سن کم باعث گردید برخی از شیعیان خاصه، عامه مردم دچار حیرت و سردرگمی گردند اما با حضور و پاسخگوئی امام علیه السلام به سوالات، شیعیان خود را از گرداب هولناک شک و تردید و انحراف نجات داد به گونه‌ای که پس از دوران امامت حضرت در سال ۲۲۰ ق هیچ انشعابی بوجود نیامد. از برکات وجود امام جواد علیه السلام آن بود که جو وحشت و اختناق نسبت به تشیع کاهش یافت.^۱

کار شیعیان بسیار مهم و اساسی تلقی می‌شد. بسیاری از شیعیان در ایران یعنی خراسان، سیستان، ری، قم، طبرستان، طالقان و اهواز زندگی می‌کردند و برای آن حضرت خمس

۱ رسول، جعفریان، حیات فکری سیاسی امامان شیعه علیهم السلام، ص ۴۹۲: به نقل از: طوسی، الغیبه، ص ۲۱۲.

می فرستادند و یا در آن منطقه نمایندگانی از جانب حضرت مشغول فعالیت بودند. همچنین اینکه علی بن اسباط پس از شهادت امام رضا علیه السلام به صورت دقیق و باریک بینانه به قیافه و قد و قامت امام جواد علیه السلام می نگریست تا شکل و شمایل و خصوصیات حضرت را به خاطر بسپارد و در بازگشت خود به مصر برای پیروان حضرت در آنجا توصیف نماید^۱ نیز نشان دهنده این اهمیت است.

شور و نشاط و یافتن امام جواد علیه السلام بعد از امام رضا علیه السلام تا بدان حد بود که هنگامی که خبر شهادت امام رضا علیه السلام به اقصی نقاط رسید مردم مدینه به سراغ حضرت جواد علیه السلام آمده و به ایشان تسلیت گفتند. وضعیت در شهرهای مختلف دیگر نیز به همین منوال بوده است.^۲

حضور ائمه مخصوصاً امام جواد علیه السلام هر چند از روی اراده و اختیار ایشان نبود و با دستور خلفاء به آنجا جلب می شدند اما بهانه و دلیل خوبی بود تا پیروان و شیعیان و علاقمندان به ایشان را به این منطقه نزدیک و ساکن نماید. در شهر بغداد هنگامی که امام در میان کوچه و بازار حاضر می گردید مردم به خاطر علاقه به خاندان اهل بیت علیهم السلام صف می بستند و به حضرت احترام می گذاشتند و صدای تکبیر و تهلیلشان به آسمان بلند می شد.^۳ پیوند شیعیان و حضرت نیز تا بدانجا بود که برای مناسبت های مختلف برای یاران خود پیام می دادند. به عنوان نمونه ایشان در نامه ای به یکی از اصحاب خود برای مرگ فرزندش پیام تسلیت فرستادند: ... از درگذشت پسر علی و داغداریت مطلع شدم و دانستم او محبوب ترین فرزندان بود و بدان که خدا از پدر و غیر او بهترین کسانش را می گیرد تا بزرگترین پاداش داغدار را به او عطا کند. پس خدا اجر تو را بزرگ و صبر تو را نیکو گرداند و تو را قوی دل گرداند که او البته قادر و تواناست، خدا هر چه زودتر جایگزین او را بتو عطا کند و امید دارم خدا به خواست خود چنین کند.^۴

ایام حج و ماههای انجام این فریضه مهم نیز اوقات مناسبی بود که شیعیان می توانستند در مدینه و هنگام زیارت قبور پیامبر و ائمه به دیدار حضرت بروند. روابط حاکمه فی ما بین از دوران

۱ کلینی، ج ۱ ص ۳۸۴.

۲ باقر شریف قرشی، ج ۳۲ ص ۵۹.

۳ همان.

۴ کلینی، ج ۳ ص ۲۰۵.

امام رضا علیه السلام به بعد رو به گسترش بوده و این می‌تواند به معنای افزایش شیعیان در این مناطق نیز باشد.^۱

ارتباط و هماهنگی ارتباطی بین امام و شیعیان تا بدان حد پیش رفته بود که امام جواد علیه السلام در روستایی که به دست امام کاظم علیه السلام در نواحی مدینه محلی (روستائی) بنا شده بود و صریحاً نام داشت رفت و آمد می‌کرد تا به دور از چشم جاسوسان حکومت به افاضه‌ی معارف اهل بیت برای شیعیانی که به آنجا آمد و شد داشتند پردازد و هیچ کس از مکان خود حرکت نمی‌کرد و جابجا نمی‌شد مگر آنکه به امامت حضرت معتقد می‌گردید.^۲

امام علیه السلام به امور شیعیان آگاه بود و به کارهای آنان نظارت داشت^۳ تا آنجا که به یکی از اصحاب خود فرمود: اگر گمان می‌کنی ما شما را نمی‌بینیم و سخنان پنهانی شما را نمی‌شنویم این گمان، گمانی بد است که نسبت به ما داری و بدانید ما شاهد و ناظر و بینا و شنوا، به اذن خدا در همه کارهای شما هستیم.^۴ هم چنین حضرت جواد علیه السلام سرپرستی یتیمان آل محمد صلی الله علیه و آله را به عهده می‌گرفت^۵ و برای برآورده کردن احتیاجات اصحاب تلاش می‌کرد^۶ و در مواقعی به یاران خود از اموال خود هبه می‌فرمود.^۷

به عنوان نمونه‌ای دیگر مأمون پس از ازدواج دخترش با امام، هدایائی به همراه حضرت فرستاد و با تجلیل ایشان را روانه مدینه نمود و حضرت در سر راه خود وارد بغداد شد^۸ و درب

۱ رسول جعفریان، حیات فکری سیاسی ائمه، جلد ۱، چاپ ششم، انصاریان، قم، ۱۳۸۱ ش، ص ۴۹۴.

۲ سید محمد کاظم قزوینی، ص ۵۷.

۳ فضل الله صلواتی، ص ۳۶۹ به نقل از مدینه المعجز و الخرائج و الجرائح.

۴ همان، ص ۴۷۵.

۵ مسلم صاحبی، فرهنگ جامع سخنان امام جواد علیه السلام ترجمه ی کتاب موسوعه کلمات الامام الجواد، جلد ۱، چاپ اول، قم، جدیت، ۱۳۸۷ ش. ص ۱۳۴.

۶ همان، ص ۱۳۵ به نقل از: کلینی، ج ۵، ص ۱۱۱.

۷ همان، به نقل از الثاقب فی المناقب، ص ۵۱۸.

۸ از کارهای حضرت در بغداد اشتغال به تدریس بود و به بحث های حدیث و تفسیر و فقه و کلام و اصول می پرداخت و برای علم فقه از خود اهتمام بیشتری نشان می داد. باقر شریف قرشی، ج ۳۲، ص ۳۰۰.

نمونه اش علی بن عیسی اشعری است که از ناحیه سلطان امارت قم را در دست داشت.^۱ محمد بن علی بن عیسی اشعری نیز از بزرگان قم و امیر قم از جانب سلطان بوده است.^۲ مورد بعد حاکمی شیعی است که در ری حکومت داشته و در تقیه به سر می برده است.^۳ اگر تعبیر کانت له منزله من السلطان به معنای داشتن منصب باشد بایستی نام محمد بن احمد بن عبدالله را نیز به این سیاهه اضافه کرد.^۴

در میان اصحاب امام جواد علیه السلام نیز این سنت یا روش ادامه داشته است. در این میان ابوهاشم جعفری از برجستگی بیشتری برخوردار است. او نیز بر اساس گزارش طوسی مقدم عند السلطان بوده است.^۵ بنابر نقل تاریخ بغداد او در سال ۲۵۲ به دلیل صاحب لسان و عارضه بودن از بغداد به سامرا آورده شده و در سامراء به زندان افتاد. در سال ۲۶۱ از دنیا رفت و از پدرش و علی بن موسی الرضا علیه السلام روایت کرد.^۶ هم چنین به نقل مقاتل: سر یحیی بن عمر زیدی را در ایام مستعین وارد بغداد کردند و عده ای دور محمد بن عبدالله بن طاهر جمع شده بودند و به او تبریک می گفتند. ابوهاشم که مرد صاحب عارضه و لسانی بود و مبالغاتی نداشت که اصحاب پادشاه و بزرگان با او چه برخوردی می کنند در این هنگام وارد مجلس شد و گفت که ای امیر من امروز به دلیلی به تو تبریک می گویم که اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم زنده بود به خاطر آن عزاداری می کرد. می گویند محمد بن عبدالله هیچ جوابی به او نداد.^۷ محمد بن اسماعیل بن بزیع، احمد بن حمزه قمی که به قول بعضی به مقامات والائی در منصب وزارت دست یافت،^۸ حسین بن عبدالله نسابوری که توانست به

۱ نجاشی، ۳۷۱.

۲ محمد حاج تقی، ۲۲۷.

۳ جعفریان، ۲۴۹ به نقل از اعلام الدین ۹۲، عده الداعی ۱۷۹.

۴ نجاشی، ص ۳۹۳.

۵ طوسی، فهرست، ص ۱۸۱.

۶ خطیب بغدادی (م ۴۶۳)، تاریخ بغداد، ۲۴ جلد، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۷ق، ج ۷ ص ۳۶۶؛ محمد تقی تستری، ج ۴، ص ۲۵۶ به نقل از تاریخ بغداد.

۷ ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین، مقاتل الطالبیین، صص ۵۰۹-۵۱۰؛ محمد تقی تستری، ج ۸، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ ابن گزارش توسط مفید در فصول المختاره هم آمده است: مفید، الفصول المختاره، ص ۴۱.

۸ کشی، ۵۶۴؛ محمد رضا جباری، ص ۸۴.

حکومت بست و سیستان دست یابد^۱، حکم بن علباء اسدی که حاکم بحرین گردید نیز از این گروه محسوب می‌شوند. این دو نفر برای امام جواد علیه السلام خمس ارسال می‌کردند که این امر می‌تواند حاکی از بیعت پنهان ایشان با امام باشد^۲. محمد بن اسماعیل بن بزیع، احمد بن حمزه قمی که به قول بعضی به مقامات والائی در منصب وزارت دست یافت^۳، حسین بن عبدالله نیسابوری که توانست به حکومت بست و سیستان دست یابد^۴ و حکم بن علباء اسدی که حاکم بحرین گردید نیز از گروه اصحاب امام که دستی در آتش حکومت داشته‌اند محسوب می‌شوند. این دو نفر اخیر برای امام جواد علیه السلام خمس ارسال می‌کردند که این امر می‌تواند حاکی از بیعت پنهان آنان با امام باشد^۵.

هم چنین در راستای مبارزه علیه حکومت عباسی یکی از تاکتیک‌های مبارزه حضور عده‌ای از یاران و اصحاب در دستگاه خلافت عباسی است تا بدین وسیله به بعضی اهداف از قبل معلوم شده دست پیدا کنند. سازمان و کالت نیز در حیطه فعالیت خود در نقش مبارزه سیاسی به وابستگان به این نهاد بزرگ و چود جانبه اجازه می‌داد در دستگاه حکومت کار کرده و به فعالیت پردازند. تقیه نیز راهی بود که شیعیان می‌توانستند به واسطه آن در دستگاه‌های مختلف حکومتی نفوذ کنند و به فعالیت مشغول شوند^۶.

۲-۱-۱-۲ مناصب شیعیان از ناحیه امام جواد علیه السلام

نقابت:

نقابت به معنای سرپرستی، کفالت و ریاست قوم و عهده‌داری مدیریت آنان در امور اجتماعی و ثبت و ضبط آمار و اموال شخصی آنان است و دیوانی که برای این کار اختصاص داده

۱ کلینی، ج ۵ ص ۱۱۱-۱۱۲.

۲ کلینی، ج ۵ ص ۱۱۱؛ استبصار، ج ۲ ص ۵۸؛ جاسم حسین، ص ۷۸.

۳ کشی، ۵۶۴؛ محمد رضا جباری، ص ۸۴.

۴ کلینی، ج ۵ ص ۱۱۱-۱۱۲.

۵ همان؛ استبصار، ج ۲ ص ۵۸؛ تهذیب تحقیق خراسان، ج ۴ ص ۱۳۷؛ جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ترجمه محمد تقی آیت‌اللهی، جلد ۱، چاپ چهارم، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۶ ش، ص ۷۸.

۶ استبصار ج ۲ ص ۶۱؛ جاسم حسین، ص

شده بود دیوان نقابت نام داشت. این دیوان از جمله سازمان‌های حکومتی عصر عباسی بود که به کار سرپرستی خاندان پیامبر و رتق و فتق امور آنان می‌پرداخت.^۱ نقیب نیز به کسی گفته می‌شود که به حال خویش و بستگان و وابستگان خویش و اموال و اخبار روزگار خود چه پنهان و چه آشکارش آگاه باشد و در این راه جستجو و بررسی کند و در این کار موشکاف و دقیق باشد.^۲ می‌توان از این دیوان به عنوان یک نهاد اجتماعی یاد کرد و مشخصه‌ها و تعریف نهاد را بر آن صادق دانست چرا که جامعه‌شناسان نهاد را چنین تعریف کرده‌اند: مجموعه‌ای منسجم است که اصول و اندیشه‌ها و باورها و الگوها و رسوم و کارکردهای اجتماعی را در بردارد.^۳

نقابت در دوران عباسیان:

از جمله فعالیت‌های عباسیان و نقشه‌اساسی و زیرکانه آنان این بود که از زمینه مساعد قیام عمومی که با شورش‌های گسترده قیام‌ها بر ضد دستگاه حکومت اموی به رهبری و هدایت طالبیان و علویان آغاز شده بود استفاده نمایند و تحت شعار واگذاری حکومت به خاندان اهل بیت (الرضا من آل محمد ﷺ) مسلمانان را به برچیدن حکومت اموی دعوت نمایند. آنان برای پیشبرد اهداف خود از تعبیری چون آل محمد ﷺ و دعوت به سوی رضا از آل محمد استفاده می‌کردند و علاوه بر آن به بعضی کارهای نمادین نیز می‌پرداختند مانند آنکه قیام خود را در شب عاشورا شروع نمودند و ادعای خونخواهی امام حسین (علیه السلام) را داشتند.

بعد از تسلط بر قدرت و بعد از آنکه علویان از نیرنگ‌های عباسیان آگاهی یافتند مشکلات دو چندان گشت و در دشواری‌های تازه‌ای قرار گرفتند و دوباره قیام‌های خود را از سر گرفتند و بدین منظور به مناطق حاشیه‌ای و دوردست هجرت نمودند. آنچه که در این میان می‌توانست آل ابوطالب را در اختیار بگیرد و کنترل نماید تشکیل یک چنین نهادی بود که برای عباسیان هم مطلوب بود و هم ابزاری برای آنها به حساب می‌آمد تا آنان برای حکومت عباسی تهدید به حساب نیایند و دیگر دست به شورش نزنند. در این فرآیند بود که حکومت، طالبیان را در رأس نهاد قرار

۱ محمد هادی خالقی، دیوان نقابت، ۱-جلد، چاپ اول، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۷ش، ص ۱۴

۲ همان، ص ۲۶.

۳ محمد هادی خالقی، ص ۲۲

می‌داد و معادله‌ی نزاع را به نفع خود تغییر می‌داد و این می‌توانست دعوای طالبیان-عباسیان را به دعوای طالبیان-طالبیان بکشاند و حکومت نهایت استفاده را از آن بنماید.

در عین اینکه نقش طالبیان نیز در شکل‌گیری و گسترش این نهاد حکومتی غیرقابل انکار است اما این عوامل و عوامل دیگر را می‌توان به عنوان شواهدی بر نقش حکومت عباسی در پدید آمدن دیوان نقابت در نظر گرفت.

حساسیت کار در این نهاد نیز همانند حساسیت ورود در کار خلافت و سلطنت و وزارت بود و آل ابوطالب و هاشمیان در صورتی می‌توانستند به همکاری در دستگاه حکومت دست یابند که قادر باشند ایمان خود را حفظ کنند و در ریختن خون ناحقی شریک نشوند. لذا می‌توان گفت تنها شخصیت‌هایی می‌توانستند پا به این عرصه بگذارند که هم مؤثر و هم برجسته باشند و هم اجازه شرعی برای ورود به تشکیلات نقابت را داشته باشند. از این رو می‌توان گفت نقبا به صورت‌های مختلف با ائمه علیهم‌السلام در ارتباط بوده و به منزله دست‌های امام و دست‌های تبلیغاتی و سیاسی و اقتصادی عمل می‌کرده‌اند و فقه و فرهنگ اهل بیت را منتشر می‌نموده‌اند.

وظیفه نقیبان نیز مراقبت در انساب سادات بوده که زیر نظر دولت و حاکم به سرپرستی سادات مشغول بوده‌اند. هم چنین از وظائف آنان می‌توان به رسیدگی به جرائم سادات، برخورد جدی با مدعیان دروغین خاندان علوی و رسیدگی به وضعیت سادات اشاره کرد.

از مباحث گفته شده چنین بدست می‌آید که چون تلاش طالبیان نیز در تأسیس این نهاد باید مورد لحاظ قرار گیرد می‌توان قائل شد که نقباء اهداف و برنامه‌ها و وظائف خود را طوری تنظیم می‌نمودند که با اهداف خاندان اهل بیت و ائمه علیهم‌السلام در تضاد و تنافی نباشد هر چند در این بین فوائد این نهاد و سوء استفاده‌های حکومت عباسی را از آن نمی‌توان از نظر به دور داشت.

پیدایش نهاد:

پیدایش تشکیلات نقابت به نیمه نخست قرن سوم هجری و به صورت دقیق تر به روزگار امام جواد علیه‌السلام (۲۰۳ق - ۲۲۰ق) و امام هادی علیه‌السلام (۲۲۰ق - ۲۴۵ق) باز می‌گردد. از روزگار شکل‌گیری این نهاد تا پایان غیبت صغری امامیه حضور چندانی در این تشکیلات ندارد همانطور

که باید گفت ظاهراً جز دو مورد ائمه نیز بی گفتگو از کنار این نهاد گذشته‌اند و سخنی از آن بزرگواران در این باره به ما نرسیده است.^۱

زمان امام علیه السلام:

در زمان امام جواد علیه السلام از نقیبی به نام ابومقاتل دیلمی نام برده شده است که در ری مشغول نقابت بوده و از اصحاب امام هادی علیه السلام (۲۱۴ ق - ۲۵۴) می‌باشد و از ایشان حدیث شنیده است. هر چند دوره نقابت او در ری برای ما روشن نیست. شخصیت دیگر عیسی النقیب است که از جهت نسلی یا طبقه رجالی در طبقه امام جواد علیه السلام^۲ و امام هادی علیه السلام قرار می‌گیرد.^۳

نهاد وکالت:

وکیل در لغت به معنای کاردان، آنکه بر وی کار گزارند، نگهبان، نائب و جانشین آمده است^۴ و در اصطلاح به معنای معین کردن شخصی برای انجام کاری از جانب دیگری به موجب عقد قرارداد به کار می‌رود.^۵ با تعریفی که از نهاد ارائه شد همان تعریف و قالب را می‌توانیم برای نهاد وکالت نیز جاری دانسته و حتی به‌طور منسجم‌تر و مرتب‌تر از نهاد نقابت مصادیق این مبحث را بر کلیات آن منطبق نمائیم. شرائط بحرانی که ائمه علیهم السلام با آن در زمان عباسیان روبرو بودند ائمه و شیعیان را بر آن داشت تا ابزار جدیدی را برای ارتباطات با اعضا جستجو و پیدا نمایند. مآخذ و منابع حاکی از آن است که امام صادق علیه السلام نخستین امامی است که نظام و نهاد زیرزمینی ارتباطات را در جامعه بکار گرفتند.

۱ محمد هادی خالقی، ص ۱۱۳.

۲ همان، ص ۲۶۴.

۳ همان، ص ۱۰۰ الی ۱۰۲.

۴ معجم مقائیس اللغة، ج ۶، ص ۱۳۶؛ مسعود پورسیدآقایی و دیگران، در سنامه‌ی عصر غیبت، چاپ هشتم، انتشارات مرکز

جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۴، ص ۱۳۷.

۵ محمد رضا جباری، ج ۱، ص ۳۵.

۶ رک: بحث نقابت، همین نوشتار.

از آنجا که این نهاد دارای ابعاد و کارکردهای مختلف در راستای اهداف تعریف شده می‌باشد فعالیت‌های آن را در سه بخش سیاسی و اقتصادی و اجتماعی به صورت مجزا مورد بررسی قرار داده شده است و هر کدام از مباحث آن را در بخش‌های مربوطه پی‌گیری خواهد شد.

الف - بعد سیاسی:

گرچه به ظاهر این نهاد را باید نهادی مالی دانست ولی در این قالب اقتصادی-اجتماعی، بهترین خدمات سیاسی انجام پذیرفته است. شاید همین دلیل کافی باشد که در زمان‌هایی که ائمه علیهم‌السلام در زندان و تحت نظر خلفای عباسی بوده و دستشان از چاره کوتاه بوده است عملاً این وکلا بودند که رهبری مردم را به عهده می‌گرفتند. همین امر معنایش چیزی جز مبارزه‌ی علیه حکام عباسی نمی‌تواند باشد. پر واضح است که همیشه مبارزه به معنی مبارزه آشکار و علنی نیست و هر آنچه که به منظور مقابله و تضعیف حاکمیت جور و ستم صورت می‌پذیرد فعالیت و مبارزه سیاسی به حساب می‌آید.

ب - نقش حفاظتی:

در راستای نقش سیاسی می‌توان نقش و بعد حفاظتی را نیز افزود. این نقش در آنجا رخ می‌نماید که ائمه خاصه امام رضا علیه‌السلام همیشه توصیه‌شان بر این امر بود که شیعیان تا می‌توانند از مراجعه مستقیم به آنان خودداری نموده و از طریق واسطه‌ها و وکلا امور را پیگیری نمایند. این اقدامات امنیتی سبب می‌شد تا ضمن آنکه تشیع از ارتباط داشتن غیرمستقیم با ائمه بهره می‌برد در عین حال از محدوده‌ی نظر جاسوسان حکومت نیز دور می‌ماند.

اهتمام امام به حفظ امنیت نهاد و کالت و وکلا تا بدان حد بود که ابراهیم بن محمد همدانی در همدان از مزاحمت و اذیت سمیع نامی شکایت کرده و امام در جواب وی می‌فرماید: خدا در یاری تو نسبت به کسی که به تو ظلم کرده تعجیل نموده (گره از کارت بگشاید) و تو را در این شکل کفایت نماید^۱. همین‌طور علی بن مهزیار اهوازی در اهواز در نامه‌ای که به ایشان می‌نویسد از وجود برخی خطرات نسبت به شخص خود، آن حضرت را در جریان امور قرار می‌دهد.

۱ محمد رضا جباری، ص ۲۱۸.

حضرت در جواب می‌فرمایند: نامه‌ات رسید، آنچه نوشته بودی فهمیده و غرق سرور و خوشحالی شدم، خدا ترا شاد گرداند و از خداوند طلب می‌کنم که کید کاندین را کفایت کند.^۱

ج- نقش مبارزه با منحرفان:

این نقش نیز در زمان حضرت در جامعه‌ی شیعی کاملاً خود را نشان داده بود و با منحرفان برخورد مناسب را صورت می‌داد. به عنوان نمونه احمد بن محمد سیاری در عصر حضرت مدعی نیابت شد و حضرت طی توقیعی بطلان دعوی مدعی را به اطلاع شیعیان رساندند.^۲

د- نقش ارتباطی:

نقش ارتباطی و کالت جدای از جنبه‌های مادی و اجتماعی می‌تواند به عنوان کاربردی سیاسی هم برای شیعیان و هم برای حکومت در نظر گرفته شود. مخصوصاً آنکه شیعیان دور دست می‌توانستند از این نقش استفاده کامل را برای اهداف خود پی‌بگیرند. نقش این تعامل و ارتباط در این عرصه آن زمان پررنگ و کارساز می‌شود که ارتباطات را همه‌جانبه نگاه کرده و شامل عرضه‌ی نامه‌ها و ارسال پیام‌های شفاهی بدانیم تا روشن گردد که ارتباطات مالی می‌توانست بهانه‌ای باشد تا حکومت و مأموران حکومتی نتوانند به‌طور مستقیم این گونه فعالیت‌ها را ردیابی کنند و امور مربوطه به آن فاش نشود.

بعد از آنکه امام نهم علیه السلام وارث تشکیلات و کالت گردید جهت تثبیت و تبیین جایگاه امامت و کلامی امام رضا علیه السلام در ابتدای دوران امامت امام نقش مهمی را ایفا نمودند و هم در این زمان بود که سازمان و کلائی را به حکومت عباسی اعزام می‌کرد و فعالیت آنان نیز رو به گسترش بود.^۳

این نهاد در بعد ارتباطی هم در ابتدای دوران حضرت و هم در انتها به صورت تنها مرجعی شده بود که می‌توانست حقانیت امام جدید را اثبات نماید و وی را برای شیعیان معرفی نماید. در این باره می‌توان به چند نمونه اشاره کرد. در بغداد ۸۰ نفر از شخصیت‌ها بعد از شهادت امام رضا علیه السلام جمع شده و تشکیل جلسه می‌دهند تا اعتبار امامت حضرت جواد علیه السلام را بررسی نمایند و

۱ کشی، ص ۵۵۰؛ محمد رضا جباری، ص ۲۱۸.

۲ کشی ۶۰۶؛ محمد رضا جباری، ص ۱۹۸، ۳۳۵.

۳ محمد رضا جباری، ص ۸۴.

پس از تبیین و تثبیت این مهم امام شروع به توسعه فعالیت‌های سازمان در نواحی مختلف نمودند.^۱ بعد از شهادت امام جواد علیه السلام و کلا در منزل سروکیل محمد بن فرج جلسه سرّی تشکیل می‌دهند تا امام جدید را معرفی نمایند^۲ و او پیامی به خیران خادم ارسال می‌کند که او نیز در جلسه شرکت کند و دلیل ارسال پیام را ترس از برملا شدن اقدامات سازمان بیان می‌کند.

ه- نقش سیاسی-اقتصادی

گفته شد که ظاهر تشکیلات و کالت امور مالی بود. ولی همین جمع اموال که اطراف و اکناف با واسطه و زیر نظر حضرت به مصرف می‌رسید از نظر حکام عباسی کاملاً سیاسی بود. این نقش تا بدان جا مهم است که در صورت‌های ظاهری مختلفی نمایان بود مثل: پرداخت وجوهات شرعی، پرسش سؤالات شرعی، عرضه‌ی نامه‌ها و ارسال پیام‌های شفاهی. اگر از این ابزارها استفاده نمی‌شد این نقش حیاتی و حتی نهاد و کالت رو به تعطیلی می‌رفت و دست رابطان و شیعیان از چاره‌ی کارها کوتاه می‌گردید.

اصلی را که در این راستا می‌توان حیاتی و مهم تلقی کرد اصل اختفاء بود و این به خاطر خطرات ناشی از طرف حکام بود و با این اصل سلامت نهاد تضمین می‌شد و در مواقعی که به بن بست می‌رسیدند و یا مأمورن به چیزی دست می‌یازیدند با هوشیاری کامل شیعیان اصل نهاد و کالت می‌توانست از دستبرد اطلاعات بدور بماند.

۲-۲ قیام‌های شیعی

اگر مبارزه ائمه و یاران را به دو دسته کلی مستقیم و غیر مستقیم تقسیم کنیم باید اذعان داشت که هر دو نوع مبارزه در کارنامه ایشان به روشنی می‌درخشد. آنان به دنبال این بودند که پیروانشان اعمالشان را با تفکر و حتی عبادتشان از روی شناخت باشد و در مسیر اندیشه‌های بلند

۱ محمد رضا جباری، ص ۸۴.

۲ محمد رضا جباری، ص ۶۵ و ۲۴۴؛ به نقل از: کلینی ۱ اسلامی، ج ۱، ص ۳۲۴.

رهبری افراد را به عهده بگیرند. این تفکر در اندیشه های امام در برخورد با مامون و مناظرات قابل پی گیری است.

قالب هایی که حضرت برای این امر به کار می گرفت نیز در نوع خود جالب است. مثلاً آنجا که ابوطالب قمی می گوید نامه ای برای امام جواد علیه السلام نوشتم که شامل چند بیت شعر می شد و در آن از حضرت رضا یاد کرده بودم و از ایشان خواسته بودم که اجازه دهند درباره خودشان نیز چیزی بگویم. حضرت در جواب فرمودند احسنت جزاک الله خیرا و اجازه دادند که برای پدرشان مرثیه بگویم و نوشتند برای پدرم و من نیز مرثیه بساز^۱ تا به جامعه و بفهماند که که او نیز مانند پدرش از امکانات اجتماعی و سیاسی بی بهره است. ایشان در حالی که چهار سال از عمر شریفش می گذشت سر بر آسمان بلند کرده بود و دست های خود را نیز به بالا برده و به تفکر فرو رفته بود. در این هنگام در جواب پدرش که فرمود فرزندم به چه می اندیشی گفته بود: به مادرم زهرا علیها السلام و ظلم هایی که در حق او روا داشته شده می اندیشم و در فکر انتقام از آنان هستم.^۲

امام علیه السلام اخلاق و روحیات مردم را اصلاح می کرد و به ایشان یاد آورد می شد که هرگز نباید تابع ستم و ظلم بود و با این تلاش ها بود که برای شیعیان و همه ثابت شد که امام کودک نیز می تواند تحولات جامعه را هدایت کند. از همین روست که برای حکومت مسئله ی علوی ها به صورت مشکلی بزرگ در آمده بود و نقطه ثقل آنها نیز امام جواد علیه السلام بود که یا باید با او کنار می آمدند و یا او را از سر راه کنار می زدند.

امام نهم علیه السلام به دنبال این نیز بود که یاران از راه صحیح خود منحرف نشوند و مواظب بود که جاسوسان در لباس یاران و اصحاب به حلقه شیعیان نفوذ نکنند و به یاران خود نیز این وظیفه را گوشزد می کرد که تا رموز خود را پنهان دارند.^۳ خلفا از امام می ترسیدند که مبادا با یاران خود مرتبط شده و فعالیتی را آغاز نمایند و از این روست که مامون حضرت را از مدینه پیش خود

۱ مجلسی، محمد تقی، روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ۱۴ جلد، چاپ دوم، تصحیح حسین موسوی کرمانی و

علی پناه اشتهاردی، موسسه کوشانبورد، قم، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۳۸۴.

۲ صلواتی، ۲۰۳.

۳ فضل الله صلواتی، ص ۳۴۴.

می آورد. محدوده فعالیت و زندگانی امام از بازرسان و جاسوسان خالی نبود و برای ارتباط بین یاران و امام رموزی رد و بدل می شد.^۱

در مورد قیام‌های شیعی لازم به ذکر است که به طور کلی اندیشه‌های انقلابی در ذهن شیعیان وجود داشت. خصوصاً هنگامی که تیات و اهداف عباسیان برای مردم و خصوصاً طالبیان بیش از پیش واضح شده بود. جریان مربوط به زندانی شدن ابوهاشم جعفری یکی از اصحاب برجسته‌ی امام جواد علیه السلام و تنی چند از یارانش در زمان امام عسکری علیه السلام به جرم قتل عبدالله بن محمد عباسی نشان دهنده‌ی وجود تفکر قیام و مبارزه در میان اصحاب امام جواد علیه السلام است.^۲ این گزارش نشان‌دهنده حضور ابوهاشم در جریان‌ات سیاسی و یا دست کم اتهام او در این امر است. هر چند که در دوره امام جواد علیه السلام شاهی بر این مطلب پیدا نشد.

۲-۲-۲- اقیام قم

در سال ۲۱۰ هجری مردم قم علیه مأموران حکومت شورش کردند. دلیل این حرکت آن بود که مأمون هنگام رفتن از خراسان به بغداد مالیات مردمان ری را کم کرده و به آنان تخفیف داده بود. مردم قم مطلع شده و به خلیفه نامه نوشتند و از خلیفه تقاضای تخفیف مالیات نمودند ولی مأمون نپذیرفت و بدنبال آن مردم سر به شورش و قیام گذاشتند. برای مقابله با این خیزش مردمی سپاه‌یانی از طرف حکومت مأمور سرکوب مردم شدند و پس از محاصره شهر قم و کشتن گروهی از مردمان آن دیار مالیات آنان از دو میلیون درهم به هفت میلیون افزایش یافت. برخی رهبران قیام که در میان آنها جعفر بن داوود قمی نیز بود به مصر تبعید شدند. وی از مصر گریخت و در سال ۲۱۴ در قم قیام کرد ولی دستگیر شد. اما دوباره از زندان فرار کرد و به قم بازگشت و در نهایت تبعید گردید. او در سال ۲۱۷ مجدداً دست به قیام زد ولی این بار او را دستگیر و اعدام کردند.^۳

۱ همان، ص ۳۲۱

۲ غیبت طوسی، ۲۲۷.

۳ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۸ ص ۶۲۲.

همانطور که از ظاهر قضیه معلوم است جریان و نزاع فیما بین اقتصادی است ولی رفتار تبعیض آمیز مأمون قابل تأمل است و ممکن است شیعه بودن و محبت آنان نسبت به اهل بیت علیهم السلام علت آن گونه تبعیض بوده باشد.

۲-۲-۲ قیام محمد بن قاسم (حسینی علوی) بن علی بن عمر بن علی بن حسین علیهم السلام:

او از نوادگان امام سجاد علیهم السلام و عابد و زاهد بود. با شعار *الرضا من آل محمد علیهم السلام* در کوفه خروج کرد و سپس به خراسان رفت. در آنجا چهل هزار نفر از مردم با وی بیعت کردند و جنگ‌هایی فیما بین او و حکومت عباسی در گرفت. وی سپس به طالقان (طلقان) رفت و در آنجا نیز درگیری‌هایی با حکومت به وجود آورد ولی سرانجام دستگیر شد و به زندان افتاد.^۱

قیام محمد بن قاسم بارزترین انقلاب علویان پس از شهادت امام رضا علیهم السلام به حساب می‌آید. پیروانش به این دلیل که وی جامه‌ای خشن از پشم سفید می‌پوشید و در زهد زبانزد همه بود او را صوفی نامیده بودند. او بعد از قیام خود در کوفه به رقه نیز رفت و گروهی از زیدی‌ها در آنجا به وی پیوستند. گسترش قیام وی تا حدی بود که حکومت معتصم را تهدید و قلمرو حکومت او را تحت الشعاع قرار داد. خلیفه عبدالله بن طاهر را مأمور دستگیری و مبارزه با او کرد و وی در نسا بر او دست یافت. ولی در سال ۲۱۹ او توانست از زندان بگریزد و تا آخر عمر خود مخفیانه زندگی کند و همواره سر سلسله جنبان شورش‌هایی علیه حکومت باشد.^۲ عقاید او زیدی است و ابوالفرج اصفهانی او را از فرقه جارودیه دانسته است.^۳

۲-۲-۳ قیام طاهر بن حسین:

وی فرمانده نیروهای مأمون در جنگ علیه محمد امین بود که پس از درگیری‌های زیاد امین را کشت و به پاس خدمات فراوانش، مأمون حکومت خراسان او را به او سپرد. طاهریان در ابتدای قیام و شورش دولتی نیمه مستقل بودند. دولت آنان از سال ۲۰۵ق تا ۲۵۹ق دوام آورده

۱ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۴۶۴.

۲ سیداحمد رضا خضری، تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل بویه، ۱ جلد، چاپ ششم، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۶ش، ص ۹۳.

۳ رسول جعفریان، تاریخ تشیع، ۱ جلد، ص ۲۷۳.

است. گفته‌اند آنان دارای تمایلات و علاقات شیعی بوده‌اند.^۱ البته این سخن شبیه آن چیزی است که درباره مأمون گفته‌اند که از نظر فکری و عقیدتی به تشیع متمایل بوده است. ولی باید توجه داشت که شواهد زیادی بر خلاف این مطلب وجود دارد.^۲

تحلیل و تجزیه دقیق و دقت در این روایات و گزارشات و نگاه به فضای فعالیت و نمود اندیشه‌های طاهریان و مأمون خلیفه عباسی می‌تواند تا حدی از عمق افکار و نیت آنان پرده بردارد.^۳

۲-۴-۴ قیام عبدالرحمن بن احمد بن عبدالله بن محمد بن عمر بن علی بن ابیطالب علیه السلام:

وی در سال ۲۰۷ در بلاد عک در یمن با شعار الرضا من آل محمد صلی الله علیه و آله قیام کرد.^۴

۲-۲-۵ قیام محمد دیباج:

او نیز که یکی از علویان است که در زمان خلافت مأمون در مکه قیام کرد ولی پس از مدتی امان خلیفه مأمون را پذیرفت و به طرف مرو حرکت کرد و در سال ۲۰۳ ق وفات یافت و مأمون نیز بر او نماز گزارد و در جرجان به خاک سپرده شد.^۵

۱ رسول جعفریان، تاریخ تشیع، ۱ جلد، ص ۲۷۰ به نقل از: کامل ابن اثیر، ج ۷، ص ۱۳۲.

۲ رسول جعفریان، همان.

۳ نظیر کاری که علامه سید جعفر مرتضی در کتاب زندگانی سیاسی امام جواد علیه السلام انجام داده‌اند و محققانه مباحث را پی گرفته‌اند. این گونه فعالیت علمی را در کتاب زندگانی امام جواد نوشته‌های فضل الله صلواتی می‌توان پی گیری نمود.

۴ فضل الله صلواتی، ص ۱۵۹ به نقل از تاریخ طبری ۱۰۶۳/۱۱.

۵ رسول جعفریان، تاریخ تشیع، ۱ جلد، ص ۲۹۹-۳۰۰. احتمالاً امامزاده معروف به دیباج که در چهارده از روستاهای شمال دامغان که احتمالاً می‌تواند در قدیم جزئی از جرجان بوده باشد مربوط به این شخصیت است. چند سالی است که این روستا از لحاظ ساختار سیاسی تغییر شکل داده و به شهر دیباج تغییر نام داده است. براساس تحقیقات انجام شده این شخص جد سادات دیباجی است که بزرگان آنان اکنون در اصفهان زندگی می‌کنند.

۳- گفتار سوم: عملکرد سیاسی امام جواد علیه السلام

۳-۱ نقش سیاسی امام علیه السلام

موقعیت استثنایی امام آنچنان بود که موجب شد مردم به مطرح نمودن سوالات بسیار از حضرت اهتمام ویژه به خرج دهند تا آنجا که گروهی از مردم از حضرت اجازه ورود خواستند و به محضر ایشان شرفیاب شدند و در یک مجلس سی هزار مساله از حضرت سوال کردند و امام در آن هنگام که ده سال بیشتر نداشت به همه آن سوالات پاسخ داد^۱. صرف نظر از امکان یا عدم امکان و یا توجیهاتی که در مورد این روایت شده صرف وجود چنین گزارشی نشان از اهمیت فوق العاده امام علیه السلام دارد.

حساسیت موقعیت و سن حضرت تا بدان جا بود که بعد از شهادت امام رضا علیه السلام عده‌ای بر توقف بر امام کاظم رجوع کرده و عده‌ای سراغ احمد بن موسی رفتند و آنان که به امامت ایشان معتقد شده بودند در مورد مصدر و منتبع علم امام اختلاف ورزیدند. برخی معتقد بودند که حضرت علوم خود را از کتب پدرانش می‌گیرد و گروهی گفتند که هنگام بلوغ خداوند تعالی اسباب و وسائل علم (الهام، رویا و...) را برای او فراهم می‌کند. عده‌ای نیز قائل به هر دو طریق شدند^۲. از سخنان ریان بن صلت این چنین معلوم می‌شود که بخش اعظم شیعه اعتقاد داشتند که علم امام به تعلیم الهی است و به اصطلاح لدنی است. وی چنین می‌گوید. اگر امامت وی از ناحیه خدا باشد حتی اگر طفل یک روزه هم باشد پیروی از او لازم است و اگر از جانب خدا نباشد حتی اگر دوهزار سال هم عمر بکند باز یکی از مردم عادی خواهد بود. این نکته را نیز باید توجه داشت که وقتی در میان علما چنین اختلافی وجود داشته باشد وضع عمومی مردم روشن و واضح است^۳.

۱ کلینی، ج ۱ ص ۴۱۵؛ اختصاص ص ۱۰۲؛ بحار ج ۵۰ ص ۸۶؛ سید جعفر مرتضی، ص ۳۳.

۲ فرق الشیعه، ص ۹۹.

۳ سید جعفر مرتضی العاملی، ص ۴۰.

در یک بررسی جداگانه می‌توان تلاش امام و فعالیت‌های وی را در این باره مورد ارزیابی قرار داد تا میزان موفقیت او در انجام وظیفه‌ی الهی واضح‌تر شود.

مبارزات سیاسی ائمه خصوصاً امام نهم علیه السلام در پاره‌ای از مواضع آنقدر قوی و برجسته است و دارای جنبه مبارزاتی با دستگاه می‌باشد که به مراکز سیاسی و عقیدتی منحصر نمی‌شود و در تمام حرکات و کلمات و جهت‌گیری‌ها، معنی‌دار و پر از پیام بوده است. از جمله‌ی آن‌ها نقش انگشتی امام است که عبارت آن نعم القادر الله می‌باشد. این شعار پیشتر نقش یکی از انگشتی‌های حضرت علی علیه السلام بوده است.

در سال ۲۲۰ق امام علیه السلام توسط معتصم به بغداد احضار شدند. دلیل این امر را می‌توان این چنین تحلیل کرد که معتصم وقتی می‌دید که امام از موقعیت فراهم آمده کمال استفاده را کرده است و کودکی امام را که نقطه‌ی ضعف برای او به حساب می‌آمد به نقطه قوت تبدیل کرده است و حتی در میان رجال دولتی کسانی را دلباخته خود کرده است، لذا نمی‌توانست این امر را تحمل کند.^۱ در زمان حضرت امکان جواب‌گویی به مشکلات و مسائل مردم فراهم بود و گاه حتی برخی اسرار نیز بیان می‌شد.^۲ آنجا که حضرت برخلاف خواست حکام و ظالمان قدم بر می‌داشت می‌توانست خود یک مبارزه تلقی شود. برای حضرت از طرف حکومت کنیز هدیه می‌بردند اما حضرت کوچک‌ترین توجهی نمی‌کرد و یا در مراسم ازدواج ام‌الفضل رقاصه‌هایی را دعوت می‌کنند اما سر ایشان به طرف پایین است و حتی با تلاش یحیی بن اکثم سؤالاتی در مورد خلفا از امام صورت می‌گیرد و امام از عهده‌ی آنها بر می‌آید. شیعیان به عنوان زیارت خانه خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به دور ایشان جمع می‌شدند و از حضرت دستورات را می‌گرفتند. هر چند اطلاعات چندانی از حضرت در این چند سال مدینه در دست نیست.

هنگام عزیمت به بغداد امام هادی علیه السلام را به عنوان امام بعد از خود معرفی می‌نماید. او در بغداد بسیار محدود و محصور بود و حکومت گاه بر او سخت می‌گرفت و گاه او را رها می‌کرد و

۱ همان، ص ۱۱۷.

۲ فضل الله صلواتی، ص ۱۲۸.

روز به روز بر حسادت نسبت به او افزوده می‌شد.^۱ گفته شده است که علت تسریع در امر شهادت حضرت جریان حسادت ابن ابی دؤاد می‌باشد که در جلسه مناظره قطع دست و انگشتان دزد صورت گرفت و علت این سعایت و حسادت نیز آن بود که معتصم نظر حضرت را بر دیگر نظرات ترجیح داده بود.^۲ در نامه‌ها و مکاتباتی از حضرت که بر جای مانده است هر چند به مسائل سیاسی کمتر پرداخته شده اما محتوای آنها دعوت به توحید و شناخت خدا و تقوی و فضیلت می‌باشد و در بعضی نامه‌ها آمده است که یاران را به پایداری دعوت می‌نماید و از آنان می‌خواهد به وظیفه‌ی خود عمل کنند و از رنج‌ها نهراسند.^۳

وضعیت زمانی و مکانی بسیار برای امام و یارانش سخت بود و روش حکام عباسی مثل امویان بود و نظام حکومتی آنان نظامی استبدادی بود.^۴ در مقابل امام و یاران از هر روشی برای بیان معارف و مبارزه علیه استبداد عباسی استفاده می‌کردند و به همین دلیل است که حضرت توانست با وجود سن کم خود پایه‌های اعتقادی شیعیان را محکم کرده و از جایگاه رفیع امامت به دفاع از مذهب اهل بیت علیهم‌السلام پردازد. هر چند آگاهی‌های تاریخی از زندگی حضرت و شیعیان به دلائل متعددی همچون محدودیت‌های سیاسی، اصل تقیه شیوه پنهانی برای حفظ امام و شیعیان و طولانی نبودن عمر امام کمتر به دست ما رسیده است.

امام علیه‌السلام و قیام‌های شیعی:

درباره ارتباط این قیام‌ها با امام جواد علیه‌السلام دو رویکرد وجود دارد. بعضی به صراحت خواسته‌اند بگویند که امام علیه‌السلام مستقیم یا غیرمستقیم این گونه قیام‌ها را رهبری می‌کرده است و یا

۱ صلواتی ص ۴۲۹. به نقل از محمد حسین مظفر، تاریخ الشیعه، دارالزهرا، بیروت، ۱۳۶۴ق، ص ۵۶.

۲ صلواتی، ۴۳۰.

۳ صلواتی، ص ۴۷۸. مجلسی، بحار، موسسه الوفاء، ج ۷۵، ص ۳۵۹.

۴ باقر شریف قرشی، ج ۳۲، ص ۲۳۸ به نقل از اتجاهات الشعر العربی ص ۴۹.

اینکه قیام کنندگان با امام در ارتباط بوده‌اند.^۱ گروهی دیگر از کنار این ارتباط گذشته و سکوت اختیار کرده و یا به تجزیه و تحلیل آن پرداخته‌اند.^۲

گفته شد که جعفر بن داوود قمی از قیام کنندگان بود و در نهایت تبعید شد. مأمون این اقدامات و قیام‌ها را مرتبط با امام می‌دانست و بر آن شده بود که آنها را از طریق خود امام علیه السلام خاتمه دهد. لذا در اثنای حرکت برای هجوم و حمله به روم امام را فراخواند و در تکریت به او خوش آمد گفت و دختر خود را ازدواج او در آورد.^۳ هر چند این فریب و حيله مأمون یعنی ازدواج نیز نتوانست قیام‌ها را کنترل و متوقف نماید و دوباره جعفر در سال ۲۱۷ قیام کرد و در نهایت اعدام گردید. از آن پس بود که فعالیت علویان نیز به صورت مخفیانه گسترده‌تر گردید.^۴ در قیام محمد بن قاسم نیز معتصم ناچار می‌شود امام جواد علیه السلام و محمد بن قاسم را به پیش خود فراخواند تا نقش آنان را در این فعالیت‌های زیرزمینی جویا شود و شرایط را بررسی نماید. در این میان است که محمد بن قاسم به خراسان فرار می‌کند و امام دستگیر و به سوی بغداد اعزام می‌شود و تحت نظر حکومت عباسی قرار می‌گیرد.

محمد تقی مدرسی در کتاب خود با عنوان جهت دار امامان شیعه و جنبش‌های مکتبی نیز هنگام بحث درباره قیام محمد بن قاسم آن قیام را بارزترین انقلاب در زمان امام می‌داند و معتقد است که امام این جنبش را تغذیه و از آن حمایت می‌کرده است. اما هیچ شاهد مثالی برای آن ذکر نمی‌کند.^۵ صلواتی معتقد است که چون بین امام و یاران به صورت رمزی و سرّی پیام رد و بدل می‌شده است ردّیابی ارتباطات با قیام کنندگان به آسانی قابل پیگیری است.^۶ امام نیز با همه به صورت غیرمستقیم در ارتباط بوده است. چون آنان بوده‌اند که سدّی عظیم در برابر ظلم و ظالمان

۱ سید جعفر مرتضی، ص ۷۰، صلواتی، ص ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۳۱؛ محمد تقی مدرسی، امامان شیعه و جنبش‌های مکتبی، ترجمه حمید رضا آژیر، جلد ۱، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۷ش، ص ۲۹۳.

۲ پورسید آقایی و دیگران، ص ۵۹؛ جاسم حسین، ص ۸۰.

۳ طبری، ج ۳، ص ۱۱۰۳.

۴ جاسم حسین، ص ۸۰.

۵ محمد تقی مدرسی، ص ۲۹۳.

۶ فضل الله صلواتی، صص ۳۲۰-۳۲۱.

ایجاد کرده بودند و امامان نیز با طواغیت مخالفت می‌ورزیده‌اند و برای نابودی آنان از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کرده‌اند و سعی و تلاش آنان نیز بر این بوده است که کوچک‌ترین مدرکی را به عنوان دستاویز حکومت از خود به جای نگذارند و در بسیاری از موارد یاران و شیعیان را به قیام وادار می‌کردند و به خاطر خصوصیت کتوم بودن شیعیان و فضای مناسب تقیه دولت نمی‌توانست به مدرکی علیه آنان دست یابد.^۱

یک گزارش و شاهد دیگر نیز حاکی از این است که هنگامی که امام نهم علیه السلام چهار ساله بود در حضور پدر بزرگوارش امام رضا علیه السلام سر به آسمان برافراشت و دست‌ها را به طرف بالا بلند کرد و به تفکر مشغول گردید امام رضا علیه السلام سؤال فرمودند فرزندم به چه می‌اندیشی؟ حضرت عرض کرد: به مادرم حضرت زهرا علیه السلام و ظلم‌هایی که در حق او صورت گرفته است می‌اندیشم و در فکر انتقام از ظالمان به حق مادرم هستم. در این هنگام امام رضا علیه السلام دست بر صورت فرزند کشیدند و وی را بوسیدند و فرمودند پدر و مادرم به فدایت باد.^۲ اگر این گزارش را به مباحث گذشته اضافه کنیم در می‌یابیم آنان که قائل به ارتباط قیام‌ها با حضرت می‌باشند به این گونه شواهد و قرائن را برای ارتباط نظر داشته‌اند.

قائلین به عدم ارتباط کسانی هستند که یا به ارتباط اشاره نکرده‌اند و یا از کنار آن گذشته‌اند و یا گفته‌اند اصلاً ارتباطی وجود نداشته است. نکته‌ای که لازم است بدان توجه شود این است که ظاهراً آنهایی هم که گفته‌اند ارتباط بین قیام‌کنندگان و امام وجود دارد بیشتر از بقیه‌ی قیام‌ها روی قیام علویان نظر داشته‌اند. چرا که در تواریخ می‌خوانیم مردم فوج فوج به خاطر شعار معروف عباسیان و بعضی قیام‌کنندگان به آنان می‌پیوستند و این نشانه آن است که آنان خیال می‌کرده‌اند که این قیام (بر فرض اثبات) زیر نظر بزرگ علویان شکل گرفته است. ولی با این وجود و با فضای حاکم تقیه بر زندگی امام و شیعیان و دست کم، نبودن زمینه‌های قیام و مهیا نبودن شرائط آن می‌توان گفت علی‌رغم اینکه توده‌ی مردم به خاطر شعارها گمان به رضایت یا امر امام علیه السلام به شرکت در قیام‌ها داشته‌اند اما ارتباطی بین قیام‌ها و امام علیه السلام وجود نداشته است.

۱ فضل الله صلواتی، ص ۳۳۷

۲ فضل الله صلواتی، ص ۳۵۸.

امام علیؑ و تقیه و کتمان

در لغت تقیه از ریشه‌ی اتقی اتقی الشئ، وقاه و قیاً و وقایه؛ صانه^۱ به معنی محافظت و صیانت کردن آمده است. در تعریف آن گفته‌اند: کتمان الحق و ستر الاعتقاد به و مکاتمه المخالفین و ترک مظاهرهم بما یعقب ضرراً فی الدنیا و الدین؛^۲ یعنی اظهار نکردن حق و پوشاندن اعتقاد به آن و عدم پشتیبانی از مخالفین به چیزهایی که باعث ضرر در دنیا و دین انسان است. در روایتی که از حضرت امیرالمؤمنین علیؑ آمده است تقیه این گونه تعریف شده است: التقیه معامله الناس بما یعرفون و ترک ما ینکرون حذراً عن غوائلهم^۳؛ یعنی به نیکی معاشرت کردن با مردم و سیله‌ی به جا آوردن آنچه می‌شناسند و به آن مأنوس‌اند و ترک آنچه آن را می‌شناسند به جهت دوری کردن از دردسرهای آنان. اما تعریفی که نویسنده کتاب نقش تقیه در استنباط به عنوان تعریف برگزیده معرفی کرده است این است که: التقیه اخفاء الحق عن الغير او اظهار خلافه لمصلحه اقوی؛ یعنی تقیه مخفی نمودن حق از دیگران یا اظهار خلاف آن است به جهت مصلحتی مهم‌تر از مصلحت اظهار آن.^۴

تقیه از جمله تاکتیک‌ها و برنامه‌های مهم ائمه علیهم السلام است. می‌توان گفت از جمله عللی که نمی‌توان به جزئیات زندگی و روش ائمه خاصه امامان متأخر پی‌برد بحث تقیه است که از تعلیمات شیعه و امامان آنان می‌باشد.^۵ در قرآن مجید نیز حداقل در دو جا بحث تقیه مطرح شده است.^۶ بعد از شهادت امام هشتم علیؑ مأمون با اهل بیت مقداری با ملاحظت برخورد نمود که از مهمترین علل آن می‌توان به دور کردن شبهه قتل امام رضاؑ از خود اشاره نمود و شاید بدین علت نیز بوده است که دخترش ام الفضل را به ازدواج حضرت در آورده است.

در این مورد حیات امام جواد علیؑ را می‌توان به دو بخش در این مبحث تقسیم نمود:

۱ فتحیه مصطفی عطوی، التقیه فی الفکر الاسلامی الشیعی، جلد ۱، چاپ اول، الدار الاسلامیه، لبنان، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱.

۲ همان، ص ۲۲.

۳ ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (زنده در ۹۰۱ق)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۱ ص ۴۳۲.

۴ نعمت الله صفری فروشانی، نقش تقیه در استنباط، جلد ۱، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱ش، ص ۵۱.

۵ فضل الله صلواتی، ص ۳۳۷.

۶ آل عمران ۲۸ سوره نمل ۱۰۶.

۱. در زمان مأمون: امام جواد علیه السلام در عهد مأمون به ظاهر آزاد بود. اما جاسوسان حکومت از حضرت و کارهای او مراقبت می کردند. حضرت در این زمان توانست با شیعیان ارتباط برقرار کند و دهها روایت در زمینه‌های مختلف از حضرت روایت شده و بعضی از روایات با ایشان مستقیماً ارتباط داشته‌اند.

۲. بعد از مأمون و در زمان معتصم: خلیفه حضرت را به بغداد آورد و به او تنگ گرفت و به واسطه همسرش، حضرت را مسموم نمود. در این زمان است که حضرت تحت مراقبت و اقامت اجباری از طرف حکومت می‌باشد و با نظام سلطه با تقیه برخورد می‌کند و در این مبارزه راه اثبات خود را طی می‌نماید. به همین دلیل است که در این زمان و با توجه به عمر کوتاه ایشان روایات زیادی به دست ما نرسیده است.^۱

فشار بر امام و شیعیان به حد نهایت رسیده است ولی به برکت سپر تقیه کسی از اعتقادات و راه در پیش گرفته شده دم نمی‌زند.^۲ همه‌ی کارها به صورت پنهانی صورت می‌گیرد و ابن ابی عمیر که از صحابی امام می‌باشد حتی زیر فشار شکنجه‌های حکومت اطلاعات خود را در اختیار کسی قرار نمی‌دهد. با آنکه بدن او را در میان دو درخت خرما می‌بندند و از دو طرف بر بدن فشار می‌آورند و او را شلاق می‌زنند اما او سکوت اختیار می‌کند.^۳

به عنوان نمونه‌ای دیگر می‌توان به رعایت این اصل توسط محمد بن فرج اشاره کرد که در ضمن ارسال پیام به پدر خیران خادم و دستیار امام جواد علیه السلام از وی درخواست می‌کند به جمع و کلایی که در منزلش جمع شده‌اند بپیوندد و دلیل این را که چرا خود به نزد وی نمی‌رود را ترس از اشتهار ولو رفتن این اقدامات ذکر می‌کند.^۴

۱ فتحیه مصطفی عطوی، ص ۱۱۷ و ۱۱۸.

۲ فضل الله صلواتی، صص ۳۳۷-۳۴۲.

۳ فضل الله صلواتی، ص ۳۴۴.

۴ محمد رضا جباری، ص ۲۳۲، به نقل از کلینی، ج ۱ ص ۳۲۴.

در گسترش جوانب این حربی کاری برای مبارزه با حکومت اجازه دادن به بعضی پیروان را می‌توان یافت که در دستگاه‌های دولتی و ارتشی عباسیان شرک کرده‌اند و از طریق گماردن کارگرانی با خصوصیات ویژه و خاص به فعالیت‌های مربوطه اشتغال داشته‌اند.^۱

در این دوره تا سال ۲۶۰ هجری در مدینه فقه مالکی حاکم است. از مشهورترین شاگردان مالک، عبدالله بن نافع صانع (حدود ۱۲۰-۲۰۶ق) و مطرف بن عبدالله (۲۱۳-۲۲۰ق) و ابومصعب احمد بن ابی بکر (۱۵۲-۲۴۲ق) می‌باشند. در بررسی روایاتی که از امام نهم علیه السلام و امام دهم علیه السلام به دست ما رسیده است و احتمال تقیه در آن‌ها وجود دارد نباید از تطبیقشان با مذهب و آرای مالک غافل ماند.^۲

هم چنین باز در همین دوره در بغداد و کوفه مکتب رأی (ابوحنیفه) شایع بود و احتمال تقیه در کلام امام وجود دارد. لذا با توجه به اینکه در نیمه اول قرن سوم هجری مذاهب مختلفی در شهرهای مختلف مملکت اسلامی وجود داشت و مشهورترین آنها در بغداد مذهب مالکی و حنفی و شافعی بود^۳ و از جهتی نیز آرای آنان نزد فقهاء از احترام برخوردار بود و از سوئی بعضی از فقهاء همانند ابو ثور کلبی (۱۷۰-۲۴۰ق) و اسحاق بن راهویه (۱۶۱ق-۲۳۸ق) برای خود مذهبی مستقل اتخاذ کرده بودند در روایاتی که در آنها احتمال تقیه وجود دارد باید فتاوی این مذاهب مختلف را مدنظر داشت و تحقیق و بررسی را با توجه به فضای صدور آن روایات لحاظ نمود.

این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که در زمان حضرت خاصه در دوره مأمون فضای مذهبی نسبتاً بازی در مورد مسائل فقهی فراهم شده بود که مناظرات متعدد و مختلف از جهت موضوعات و فروع شاهد بر آن است. حتی آزادی شیعیان به طوری بود که بعضی از اصحاب از عمل به کتب روایی به جا مانده از زمان امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام از حضرت سؤال می‌کردند^۴ که چون در آن زمان به علت تقیه کتمان شده بود در این زمان به علت وجود آزادی نسبی به

۱ استبصار ج ۲، ص ۶۱؛ جاسم حسین، ص ۷۹.

۲ نعمت الله صفری، نقش تقیه در استنباط، ص ۵۶۸.

۳ همان، ص ۵۵۵.

۴ درباره کتب اصحاب از حضرت سؤال شد که به دلیل تقیه مخفی مانده بودند حضرت در این باره فرمودند: حدثوا بها فانها

حق؛ کلینی، ج ۱، ص ۵۳.

جامعه عرضه می‌شد و می‌توان گفت احتمال تقیه در روایات فقهی که شیعیان آنها را نقل کرده‌اند بسیار ضعیف و اندک می‌باشد.^۱

اگر شیوه مبارزاتی ائمه خاصه امام جواد علیه السلام را در قالب تقیه نسبت به حفظ کیان تشیع و شیعیان بپذیریم به ناچار و با وسواس کامل باید فضای صدور روایات و جو غالب زمانه را لحاظ نموده و حرکات و فعالیت‌های امام و شیعیان را با توجه به آنها بررسی نمائیم.

۱ نعمت الله صفری، همان، ص ۵۹۲.

نتایج:

نظر به اینکه امامان شیعه علیهم‌السلام نقش کلیدی در حوادث و رویدادهای تاریخ اسلام و پیشامدهای تاریخ تشیع داشته‌اند بررسی تاریخی سیاسی-اجتماعی-اقتصادی شیعه و شناسایی نقاط کور آن از مهم‌ترین راهبردهایی است که برای شناسایی سیره عملی اهل بیت علیهم‌السلام لازم و ضروری به نظر می‌رسد. بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که جهان اسلام در این دوره هم‌چون گذشته دچار تشتت و آشوب‌های داخلی و جنگ‌های خارجی بوده است. در یک گزارش کلی می‌توان به شورش‌های علویانی هم چون محمد دیباج و محمد بن قاسم و بعضی قیام‌های دیگر شیعی و دیگرانی همچون نصر بن شبث، زط‌های مستقر در بصره، خوارج و از همه مهم‌تر و طولانی‌تر (از ۲۰۰ تا ۲۲۳ق) شورش بابک خرم‌دین اشاره کرد که در بسیاری از این موارد دستگاہ خلافت عباسی را گاه تا ده یا بیست سال به خود مشغول داشته است. مصری‌های خواهان استقلال و رومی‌هایی که از وضعیت آشفته دوران جنگ امین و مامون سرخوش شده بودند نیز مشغولیت‌های خارجی خلافت عباسی در این دوره را تشکیل می‌دادند.

فرقه‌ها و گروه‌ها و اندیشه‌های گوناگون کلامی در میان شیعه از اختلافات درونی شیعه در این دوره حکایت دارد. فرقه‌ی واقفه به دلیل حساسیتی که خصوصاً در دوران امام رضا علیه‌السلام داشت صرف نظر از بحرانی که در ابتدای کار برای امام ایجاد شد، هرچند از آرامش نسبی برخوردار بودند اما نمی‌توان از نقش حساس آنان در اختلافات میان اصحاب ائمه چشم پوشی کرد. این کار نیازمند بررسی دقیق روایات واقفیان در این دوره است. فطحیان از معماها و پارادوکس‌های تاریخ تشیع در تمام ادوار حیات خود محسوب می‌شوند. چرا که بسیاری از آنان نه از عوام بی‌سواد بلکه از اصحاب جلیل‌القدر ائمه علیهم‌السلام بودند. به عنوان نمونه اینکه چگونه فرهیختگانی از خاندان بنو‌فضال که در زمان ائمه بعدی نیز به حیات علمی خود با همان اندیشه فطحی ادامه دادند توانستند با این

تناقض که هم امام کاظم علیه السلام را و هم عبدالله افطح را که مورد رد و انکار امام کاظم علیه السلام است را به عنوان امام قبول دارند از ابهاماتی است که هنوز راه حلی برای آن پیدا نشده است. این دوره مشمول بخشی از دوران ستر اسماعیلیه است که هیچ سرنخی از حضور اسماعیلیه در آن تا کنون پیدا نشده است. حتی در حالی که در این دوره زمانی داعیان اسماعیلی در اهواز سکونت داشته‌اند اما بر اساس بررسی‌های انجام شده در این نوشتار در میان روایات روات بزرگ اهوازی امام علیه السلام هیچ سرنخی از اسماعیلیه دیده نمی‌شود. اگر چه بررسی دقیق جریانات غالبانه و تاثیرات آنان بر اندیشه‌های اسلامی و هم‌چنین ورود آنان به احادیث و کلام شیعی از مباحثی است که حتی با عنایت به این دوره، به پژوهشی جداگانه نیازمند است و نقاط ابهام زیادی در این زمینه وجود دارد اما می‌توان گفت که جریان غلو در این دوره از محوریت اساسی برخوردار نبوده است. امامیه نیز وسیع‌ترین گروه شیعی محسوب می‌شوند که در عین اینکه در دوران حضور ائمه علیهم السلام به سر می‌برده‌اند اما دچار تشتت‌ها، اختلافات و درگیری‌های جدی کلامی درون گروهی هستند. هم‌چنان که در فصل سوم این نوشتار بدان پرداخته شده است نمایندگان گرایش‌های متعدد در میان جامعه امامی در این دوره به فعالیت علمی خود مشغول بوده‌اند. در این میان صرف نظر از اصحاب قمی حضرت و بعضی اندیشمندان بزرگ هم‌چون علی بن جعفر که بررسی آنان خود به مجالی فراخ‌تر نیازمند است ابوهاشم جعفری به عنوان نماینده گرایش کلامی، محمد بن سنان به عنوان نماینده جریان ریشه دار متهم به غلو، محمد بن عیسی بن عبید به عنوان نماینده برجسته کلامی هشام بن حکم و هم‌چنین استادش یونس بن عبدالرحمن از برجستگی بیشتری برخوردارند. ابوهاشم جعفری از نظر روایت مورد توجه تمامی گروه‌ها بوده است و عده زیادی از محدثان، متکلمان، متکلم-محدثان، قمیان و غیرقمیان از او نقل روایت کرده‌اند. ابن سنان به عنوان سرخط اصلی جریانی حدیثی محسوب می‌شود که از نوع عملکرد آنان نمی‌توان به طور واضح شواهدی به دست آورد. شاگردی بلافصل او نسبت به شخصیت جنجالی مفضل بن عمر، نقل روایات ابوالجارود و منخل بن خلیل متهم به غلو و نقل روایات او از شخصیت‌های با اندیشه متضاد ابهاماتی در مورد جریان ابن سنان به وجود می‌آورد. محمد بن عیسی بن عبید نیز نماینده نسلی از متکلمان کوفی است که در این دوره دست کم در عراق نفس‌های آخر خود را شماره می‌کند. خطی که از هشام بن حکم در کوفه شروع شد و به دست یونس بن عبدالرحمن در بغداد پی‌گیری

شد. لازم به ذکر است که علی‌رغم این تحلیل اشتباه که این خط فکری در بغداد به پایان رسیده است باید گفت که این اندیشه در مسیر بعدی خود توسط روات جلیل القدر بزرگ قمی هم‌چون ابراهیم بن هاشم و فرزندش علی بن ابراهیم به حیات خود ادامه می‌دهد. در این میان خطوط دیگری نیز وجود داشتند که به وضوح خود را در مقابل خط هشام قرار می‌دادند. کسانی هم‌چون ابن ابی عمیر و شاگردش یعقوب بن یزید از این دسته هستند.

جهمیه از اندیشه‌های غیرشیعی محسوب می‌شود که شواهدی نشان‌دهنده این است که این گروه خصوصاً در اوائل قرن سوم و عموماً تا قرن پنجم از حضوری پررنگ در اندیشه‌های اسلامی برخوردار بوده‌اند. گروه دیگر معتزله است که بایستی به عنوان تاثیرگذارترین اندیشه در این قرن بدان اشاره کرد که آثار و نتایج اندیشه‌های آنان را تا ادوار آینده نیز می‌توان به وضوح ردیابی کرد. در ادامه روند شکل‌گیری مناظرات و مجالس کلامی که در دوران هارون خصوصاً وسیله برآمده آغاز شد در این دوره نیز این مجالس و محافل علمی با محوریت معتزله و با برکناری کامل اهل حدیث به کار خود ادامه می‌دهد و برخلاف این تحلیل اشتباه که اندیشه عقل‌گرایانه معتزله شیعه را مجبور به ورود به بحث‌های کلامی و عقلی در مورد فلسفه دین کرد، باید گفت که اصحاب ائمه علیهم‌السلام خود قبل از همه آغازگر اندیشه‌های عقلی بودند، اگرچه نمی‌توان از تأثیر معتزله در کلام امامیه چشم‌پوشی کرد.

مراکز حضور متمرکز شیعیان در آن دوره شامل عراق، ایران، حجاز، یمن و بعضی مناطق دیگر بوده است. به نظر می‌رسد که کوفه هم‌چنان اکثریت شیعی خود را حفظ نموده است و علی‌رغم مهاجرت بسیاری از شیعیان به بغداد و از رونق افتادن کوفه، هم‌چنان هر جریان شیعی که در فکر آشوب و شورش بر علیه حکومت می‌افتاد خود را از کوفه بی‌نیاز نمی‌دید. شهر بصره همواره به عنوان شهری یکپارچه سنی و عثمانی معرفی شده است. واقعیات تاریخی هم این را انکار نمی‌کند. اما بایستی گفت که این شهر همواره شیعیانی را در بر داشته است که در عین جمعیت کم در سرنوشت آن دخیل بوده‌اند. هم‌چنان که سران معتزلی در این شهر می‌زیسته‌اند بزرگانی از شیعه نیز در اینجا حضور دارند و شهر بصره دارای ترکیبی آمیخته از گروه‌های مختلف کلامی و سیاسی است و این شهر در این دوره در حال گذار از اعتزال سنتی بصری به اعتزال جدید و در حال آماده شدن برای فراهم ساختن موقعیتی مناسب برای بسط تشیع به عنوان اندیشه کلامی برتر بوده است.

یمن مانند بسیاری دیگر از ولایات اسلامی در این دوره نسبت به مرکز خلافت دارای حکومتی شبه مستقل بوده است. قم پایگاه تشیع در ایران محسوب می شده است. صرف نظر از تحلیل‌ها و الزامات دیگر درباره قم اما این مطلب به نظر درست می آید که در حصار بودن مردم قم از جنبه‌های مختلف اعم از اینکه سرتاسر ایران آن روز شامل سنیان متعصب و خطرناک برای قم محسوب می شدند و نیز وجود شیعیان غیر امامی باعث ایجاد یک اندیشه همواره مستقل در میان قمیان شده بود که هنوز نیز بعضی از آثار این استقلال اندیشه‌ای در قم دیده می شود که به نظر می رسد که ریشه در همان گذشته دارد. بررسی برخورد اصحاب قمی با راویان به عنوان شاهدی کوچک برای این کار محسوب می شود. اما ری در عین اینکه از اواخر قرن اول شاهد رواج شیعه بود هنوز در این دوره مرکز اهل سنت است. مردم ری نیز هم با امام جواد علیه السلام ارتباط داشتند و هم روایت زیادی در میان آنان دیده می شود. منطقه خراسان هم در شرائطی قرار دارد که از نواحی مختلف مورد تهدید نظامی است. حرکات و تحولات شیعی در خراسان هیچ گاه متوقف نشد.

امام جواد علیه السلام از نظر سیاسی نه تنها در برابر حکومت‌ها موضعی منفعل نداشت بلکه در عین مراقبت و احتیاط به طور مقطعی موضع گیری‌هایی نیز داشته است. تشکیلات شیعه نیز در این دوره به عظمت و نفوذ قابل توجهی رسیده است. در این دوره شیعیان در مناصب سیاسی نیز جای می گرفتند و شواهدی بر این مطلب ارائه شده است. نهاد و کالت مهم ترین و حیاتی ترین نهاد شیعه محسوب می شود که در این دوره نسل چندم از کارگزاران آن مشغول فعالیت هستند. درباره قیام‌ها نیز لازم به ذکر است که هر چند نمی توان شاهد مناسبی برای شرکت امام در قیام‌ها یا جهت دهی آن‌ها پیدا کرد اما در میان بعضی از اصحاب امام اندیشه‌های انقلابی به وضوح مشاهده می شود.

به طور کلی بایستی اذعان داشت که خلأهای پژوهشی درباره امامان شیعه علیهم السلام و بالخصوص درباره ابناء الرضا بسیار فراوان است و نقاط ابهام و شناسایی نشده زیادی دارد که متأسفانه تا کنون مغفول مانده است. عمده‌ی فصول و بخش‌های این نوشتار تا بدان حد جای کار دارد که بدون اغراق هر کدامش می تواند موضوع یک پایان نامه دکتری قرار بگیرد.

والسلام

فهرست منابع و مآخذ:

قرآن کریم

منابع فارسی:

۱. آقانوری، علی، *خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعی در عصر امامان*، جلد ۱، چاپ دوم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۶ ش.
۲. ابن اثیر، عزالدین علی (م ۶۳۰)، *کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱ ش.
۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، جلد ۱، چاپ سوم، ترجمه و تحقیق محمد رضا تجدد، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۴. احمدی کچایی، مجید، *جریان‌شناسی غلو در کوفه تا نیمه قرن دوم هجری*، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد رشته تاریخ، قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، شهریور ۱۳۹۰.
۵. اصفهانی، ابوالفرج علی بن الحسین (م ۳۵۶)، *فرزندان ابو طالب (ترجمه مقاتل الطالبیین)*، ۳ جلد، ترجمه جواد فاضل، کتابفروشی علی اکبر علمی، تهران، ۱۳۳۹ ش.
۶. الویری، محسن، *مروری بر جغرافیای تاریخی آوه مهد تشیع در ایران*، جلد ۱، چاپ اول، انتشارات امید دانش، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۷. براقی نجفی، سید حسین، *تاریخ کوفه*، ترجمه سعید راد رحیمی، چاپ اول، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، مشهد: ۱۳۸۱ ش.
۸. بلاذری، ابوالحسن احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل، جلد ۱، چاپ اول، نشر نقره، تهران، ۱۳۳۷ ش.

۹. (زیر نظر) بجنوردی، کاظم موسوی، اسلام، پژوهشی تاریخی و فرهنگی، جلد، سازمان چاپ و انتشارات، تهران: ۱۳۸۳.
۱۰. ترمزینی، عبدالسلام، رویدادهای تاریخ اسلام، ۲ جلد، چاپ دوم، ترجمه جمعی از پژوهشگران، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۷۸ ش.
۱۱. (زیر نظر) تقی زاده داوری، محمود، تصویر شیعه در دائره المعارف آمریکانا، جلد، موسسه شیعه شناسی، چاپ اول، تهران: ۱۳۸۲ ش.
۱۲. پورسیدآقایی، مسعود - حکیم، سید منذر - جباری، محمد رضا، در سنامه‌ی عصر غیبت، چاپ هشتم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۴ ش.
۱۳. جوان آراسته، امیر - سلطانی، مصطفی - ملک ملکان، حمید، تشیع عراق در قرون نخستین، جلد، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ترجمه محمد تقی آیت اللهی، جلد، چاپ چهارم، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۱۵. جباری، محمد رضا، سازمان وکالت در زمان ائمه علیهم‌السلام، موسسه امام خمینی، قم.
۱۶. جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، جلد، چاپ ششم، ترجمه علی جواهر کلام، موسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۹ ش.
۱۷. جعفری، سید حسین، تشیع در مسیر تاریخ، چاپ دفتر نشر، تهران، ۱۳۵۹ ش.
۱۸. جعفری، یعقوب، دیدگاه‌های مختلف معتزله بصره و معتزله بغداد، مجله کلام، سال چهارم، مسلسل ۱۳.
۱۹. جعفریان، رسول، تاریخ تشیع، جلد، چاپ سوم، نشر علم، تهران، ۱۳۸۸ ش.
۲۰. _____، تاریخ تشیع در ایران، ۳ جلد، چاپ سوم، جلد اول، چاپ انصاریان، قم: ۱۳۸۰ ش.
۲۱. _____، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه علیهم‌السلام، جلد، چاپ هشتم، انتشارات انصاریان، قم، ۱۳۸۴ ش.
۲۲. جمعی از محققان، فرهنگ شیعه، جلد، چاپ دوم، پژوهشکده تحقیقات اسلامی، زمزم هدیات، قم، ۱۳۸۶ ش.

۲۳. جمعی از نویسندگان، *اسماعیلیه (مجموعه مقالات)*، چاپ دوم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، قم: ۱۳۸۴ ش.
۲۴. جمعی از نویسندگان، *دائرة المعارف تشیع*، ۱۴ جلد، انتشارات حکمت، تهران،
۲۵. حلبی، علی اصغر، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان*، ۱ جلد، چاپ دوم، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۲۶. حیدری آقایی، محمود و دیگران، *تاریخ تشیع ۱*، ۱ جلد، چاپ اول، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۲۷. خاتمی، احمد، *فرهنگ علم کلام*، ۱ جلد، چاپ اول، انتشارات صبا، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۲۸. خادم پیر، علی، *بررسی توصیف رجالی محمد بن سنان*، مجله حدیث اندیشه شماره دوم، پاییز و زمستان ۸۵،
۲۹. خالقی، محمد هادی، *دیوان نقابت*، ۱ جلد، چاپ اول، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۷ ش.
۳۰. خضری، سید احمد رضا، *تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل بویه*، ۱ جلد، چاپ ششم، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۳۱. دفتری، فرهاد، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ دوم، تهران: ۱۳۷۵.
۳۲. دهخدا، علی اکبر، *لغتنامه دهخدا*، ۱۵ جلد، چاپ دوم از دوره جدید، موسسه لغت نامه دهخدا، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۳۳. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (م ۲۸۳)، *اخبار الطوال*، ۱ جلد، چاپ سوم، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، نشر نی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۳۴. رجبی (دوانی)، محمد حسین، *کوفه و نقش آن در قرون نخستین اسلامی*، دانشگاه امام حسین علیه السلام، تهران: ۱۳۷۸.
۳۵. زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، ۱ جلد، چاپ دوازدهم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۷ ش.

۳۶. سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران: ۱۳۷۳ش.
۳۷. سلطانی، مصطفی، تاریخ و عقاید زیدیه، ۱جلد، چاپ اول، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۰ش.
۳۸. شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ترجمه سید محمد تقی فخرداعی، ۱جلد، چاپ اول، اساطیر، تهران: ۱۳۸۶ش.
۳۹. صاحبی، مسلم، فرهنگ جامع سخنان امام جواد علیه السلام ترجمه ی کتاب موسوعه کلمات الامام الجواد، ۱جلد، چاپ اول، قم، جدیت، ۱۳۸۷ش.
۴۰. صفری فروشانی، نعمت الله، نقش تقیه در استنباط، ۱جلد، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱ش.
۴۱. _____، غالیان کاوشی در جریان ها و برآیندها تا پایان سده سوم، ۱جلد، چاپ اول، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد: ۱۳۷۸ش.
۴۲. طبرسی، احمد بن علی (م ۵۸۸)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، ترجمه بهراد جعفری، ۲جلد، چاپ اول، اسلامی، تهران، ۱۳۸۱ش.
۴۳. طبری (م ۳۱۰)، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ۱۶جلد، چاپ پنجم، ترجمه ابو القاسم پاینده، اساطیر، تهران، ۱۳۷۵ش.
۴۴. طقوش، محمد سهیل، دولت عباسیان، ترجمه حجت الله جودکی، چاپ چهارم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم: ۱۳۸۷ش.
۴۵. العاملی، سید جعفر مرتضی، زندگانی سیاسی امام جواد علیه السلام، ترجمه سید محمد حسینی، دفتر انتشارات اسلامی، قم:
۴۶. العاملی، سید جعفر مرتضی، زندگانی سیاسی امام رضا علیه السلام، دفتر انتشارات اسلامی، قم:
۴۷. فرمانیان، مهدی، آشنایی با فرق تشیع، انجمن علمی ادیان و مذاهب، ۱جلد، چاپ اول، قم: ۱۳۸۷ش.
۴۸. (به کوشش) فرمانیان، مهدی، فرق تسنن (مجموعه مقالات)، ۱جلد، چاپ سوم، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۸ش.

۴۹. فقیه خرم، فاطمه، چگونگی و چرایی عصر محنت قرآن در دوره مامون، مقطع کارشناسی ارشد رشته تاریخ اسلام، قم، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، سال ۱۳۸۲.
۵۰. قمی، حسن بن محمد بن حسن، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی بن حسن عبد الملک قمی (در ۸۰۵)، تحقیق سید جلال الدین تهرانی، توس، تهران: ۱۳۶۱ ش.
۵۱. کریمان، حسین، طهران در گذشته و حال، دانشگاه ملی ایران، تهران: ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
۵۲. کریمیان، حسین، ری باستان تمام بخش دوم از جلد دوم، چاپ دوم، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۱ ش.
۵۳. مجلسی، احتجاجات (ترجمه جلد‌های ۹ و ۱۰ بحار)، ۲ جلد، ترجمه موسی خسروی، انتشارات اسلامیة تهران، ۱۳۷۹ ش.
۵۴. مدرسی، محمد تقی، امامان شیعه و جنبش‌های مکتبی، ترجمه حمید رضا آذیر، ۱ جلد، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۷ ش.
۵۵. مسعودی، علی بن حسین (م ۳۴۶)، اثبات الوصیه، ترجمه محمد جواد نجفی، ۱ جلد، چاپ دوم، اسلامیة، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۵۶. مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، ۱ جلد، چاپ دوم، آستان قدس، مشهد، ۱۳۷۲ ش.
۵۷. منتظر القائم، اصغر، نقش قبائل یمنی در حمایت از اهل بیت (ع) (قرن اول هجری)، ۱ جلد، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۰ ش.
۵۸. موسوی، سید حسن، زندگی سیاسی و فرهنگی شیعیان بغداد، ۱ جلد، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶ ش.
۵۹. مؤلف مجهول (م قرن ۵)، تاریخ سیستان، چاپ دوم، تحقیق ملک الشعرا بهار، کلاله خاور، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۶۰. ماسینیون، لوئی، جغرافیای تاریخ کوفه، ترجمه عبدالرحیم قنوت از ترجمه عربی تقی بن محمد المصعبی، انتشارات سمت، تهران: ۱۳۸۸.
۶۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، احتجاجات (ترجمه بحار الأنوار)، ترجمه موسی خسروی، ۲ جلد، چاپ اول، اسلامیة، تهران، ۱۳۷۹ ش.

۶۲. مدرسی طباطبایی، سید حسین، مکتب در فرآیند تکامل، نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین، ترجمه هاشم ایزد پناه، کویر، تهران: ۱۳۸۷.
۶۳. مدرسی طباطبایی، سید حسین، میراث مکتوب از سه قرن نخستین هجری، دفتر اول، ترجمه سید علی قرائی - رسول جعفریان، اعتماد، قم: ۱۳۸۳.
۶۴. (زیر نظر) موسوی بجنوردی، کاظم، دایره المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران: ۱۳۸۵. ش.
۶۵. مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ۲ جلد، چاپ اول، ترجمه علینقی منزوی، شرکت مولفان و مترجمان، تهران، ۱۳۶۱. ش.
۶۶. نادم، محمد حسن (گزینش و تصحیح)، علم امام (مجموعه مقالات)، ۱ جلد، چاپ اول، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۸. ش.
۶۷. ناشی اکبر (م ۲۹۳)، مسائل الامامه، ۱ جلد، چاپ اول، تحقیق علیرضا ایمانی، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۶. ش.
۶۸. ناصری داودی، عبدالمجید، تاریخ تشیع در افغانستان از آغاز تا قرن هفتم، چاپ اول، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، قم: ۱۳۸۶. ش.
۶۹. نیومن، آندرو جی، دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی - گفت‌وگو میان قم و بغداد، ۱ جلد، چاپ اول، شیعه‌شناسی، قم، ۱۳۸۶. ش.
۷۰. هولت، پی. ام و دیگران، تاریخ اسلام، ۱ جلد، چاپ اول، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه احمد آرام، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۷. ش.
۷۱. یعقوبی (م بعد ۲۹۲)، احمد بن ابی یعقوب ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ۲ جلد، چاپ ششم، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱. ش.

منابع عربی:

۷۲. آداموف، الکساندر، ولایه البصره فی ماضیها و حاضرها، ص ۳۰۲، ترجمه هاشم صالح التکریتی، الفرات، بیروت: ۲۰۰۹. م.

۷۳. احمدی، عبدالله بن سلمان (م ۲۴۱)، *المسائل و الرسائل المرویه*، جلد، چاپ دوم، دارطیبه، ریاض، ۱۴۱۶ق.
۷۴. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (زنده در ۹۰۱ق)، *عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، جلد، چاپ اول، دار سید الشهداء، قم، ۱۴۰۵ق.
۷۵. ابن الجوزی (م ۵۹۷)، *أبو الفرج عبد الرحمن بن علی بن محمد، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك*، جلد، چاپ اول، تحقیق محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م.
۷۶. ابن حزم (م ۴۵۶)، *جمهرة أنساب العرب*، جلد، چاپ اول، تحقیق لجنة من العلماء، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
۷۷. ابن حزم الاندلسی، *الفصل فی الملل و الاھواء و النحل*، جلد، چاپ اول، تعلیق احمد شمس الدین، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۷۸. ابن فارس، احمد، *معجم مقائیس اللغة*، جلد، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
۷۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، جلد، چاپ سوم، دار الفکر للطباعة.
۸۰. ابن اعثم الکوفی (م ۳۱۴)، *أبو محمد أحمد، الفتوح*، جلد، چاپ اول، تحقیق علی شیری، دارالأضواء، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.
۸۱. ابن اثیر، عزالدین أبوالحسن علی بن ابی الکریم (م ۶۳۰)، *الکامل فی التاریخ*، جلد، دار صادر - دار بیروت، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م.
۸۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (م ۵۵۸ق)، *متشابه القرآن و مختلفه*، جلد، چاپ اول، دار بیدار للنشر، قم، ۱۳۶۹ق.
۸۳. ابن عساکر (م ۵۷۱)، *تاریخ مدینه دمشق*، جلد، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۸۴. ابن قولویه، جعفر بن محمد (م ۳۶۷ق)، *کامل الزیارات*، جلد، چاپ اول، تحقیق عبدالحسین امینی، دارالمرتضویه، نجف، ۱۳۶۵ق.
۸۵. ابن کثیر الدمشقی، أبو الفداء اسماعیل بن عمر (م ۷۷۴)، *البدایة و النهایة*، جلد، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م.

۸۶. ابن ندیم بغدادی، فهرست ابن ندیم، ۱ جلد، تحقیق رضا تجدد، بی نا، بی جا، بی تا
۸۷. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمه فی معرفه الائمة (القدیمه)، ۲ جلد، چاپ اول، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، بنی هاشمی، تبریز، ۱۳۸۱ق.
۸۸. اردبیلی، محمد بن علی، جامع الرواه، ۲ جلد، مکتبه المحمدی، بی جا، بی تا.
۸۹. اسحاق بن حسین (قرن چهارم)، آکام المرجان فی ذکر المدائن المشهوره فی کل مکان، چاپ اول، عالم الکتب، بیروت: ۱۴۰۸ق.
۹۰. اسفراینی، ابوالمظفر، التبصیر فی الدین، ۱ جلد، چاپ اول، المکتبه الازهریه للتراث، قاهره، بی تا.
۹۱. اشعری، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، ۱ جلد، چاپ دوم، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۶۰ش.
۹۲. اشعری قمی، ابی خلف سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، تصحیح محمد جواد مشکور، موسسه مطبوعاتی عطایی، طهران: ۱۹۶۳م.
۹۳. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، ۱ جلد، بی نا، بی جا، بی تا.
۹۴. اصفهانی، ابوالفرج علی بن الحسین (م ۳۵۶)، مقاتل الطالبیین، ۱ جلد، تحقیق سید احمد صقر، دار المعرفه، بیروت، بی تا.
۹۵. امین، سید محسن، مستدرکات اعیان الشیعہ، ۷ جلد، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۹۶. الاهوازی، حسین بن سعید، الزهد، چاپ دوم، تصحیح غلامرضا عرفانیان، مطبعه العلمیه، قم، ۱۴۰۲ق.
۹۷. الاهوازی، حسین بن سعید، المومن، ۱ جلد، موسسه الامام الهادی، قم، ۱۴۰۴ق.
۹۸. البحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، ۵ جلد، چاپ اول، تصحیح موسسه البعثه، موسسه بعثه، قم، ۱۳۷۴ش.
۹۹. بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله، عوالم العلوم و المعارف (مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیه السلام)، تصحیح محمد باقر موحد ابطحی اصفهانی، چاپ اول، ۱۰ جلد، موسسه الامام المهدی، قم، ۱۴۱۳ق.

۱۰۰. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، چاپ نامعلوم، تصحیح سید جلال الدین حسینی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۱۰۱. بغدادی، عبدالقاهر، *الملل و نحل*، ۱ جلد، چاپ سوم، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۲ م.
۱۰۲. بغدادی، خطیب (م ۴۶۳)، *تاریخ بغداد*، ۲۴ جلد، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
۱۰۳. بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، ۱ جلد، دارالجيل - دارالآفاق، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۱۰۴. البلاذری (م ۲۷۹)، أحمد بن یحیی بن جابر، *انساب الأشراف*، ط الاولى، ج ۳، تحقیق محمد باقر المحمودی، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۹۷۷ م/۱۳۹۷ ق.
۱۰۵. البلاذری (م ۲۷۹)، أحمد بن یحیی بن جابر، *كتاب جمل من انساب الأشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، ط الأولى، ۱۳ جلد، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۷ ق/۱۹۹۶ م.
۱۰۶. تستری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، ۱۲ جلد، چاپ اول، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۹ ق.
۱۰۷. ثقفی کوفی، ابو اسحاق، *الغارات*، ۲ جلد، تحقیق جلال الدین حسینی ارموی، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۳ ش.
۱۰۸. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، ۳۰ جلد، چاپ اول، موسسه آل البيت، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۰۹. حر عاملی، محمد بن الحسن، *اثبات الهداه بالنصوص و المعجزات*، ۵ جلد، چاپ اول، اعلمی، بیروت، ۱۴۲۵ ق.
۱۱۰. الحریری، الدکتور محمد عیسی، *الاتجاهات المذهبيه فی الیمن حتی نهاییه القرن الثالث الهجری*، ۱ جلد، چاپ دوم، عالم الکتب، بیروت، ۱۹۹۷ م.
۱۱۱. حسکانی، عبید الله بن عبدالله، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، ۲ جلد، چاپ اول، تصحیح محمد باقر محمودی، وزارت ارشاد و مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، تهران، ۱۴۱۱ ق.
۱۱۲. حسن امین، *دائرة المعارف الاسلامیه الشیعیه*، چاپ پنجم، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
۱۱۳. حسینی قمی، صفی الدین محمد بن محمد هاشم (عالم قرن ۱۱)، *خلاصه البلدان*، تحقیق و مقدمه ی حسین مدرس طباطبایی، بی نا، بی جا: بی تا

۱۱۴. حلی، حسن بن سلیمان بن محمد، *مختصر البصائر*، جلد ۱، چاپ اول، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۱ق.
۱۱۵. الحمیری، ابوسعید بن نشوان، *الحوار العین*، جلد ۱، تحقیق کمال مصطفی، بی جا، تهران، ۱۹۷۲م.
۱۱۶. حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الاسناد (ط الحدیثه)*، جلد ۱، چاپ اول، موسسه ال بیت علیہ السلام، قم، ۱۴۱۳ق.
۱۱۷. الحموی، شهاب الدین ابو عبد الله یاقوت بن عبد الله (م ۶۲۶)، *معجم البلدان*، بیروت، دار صادر، ط الثانیة، ۱۹۹۵م.
۱۱۸. خدامیان، مهدی، *فهارس الشیعه*، ۲ جلد، چاپ اول، موسسه التراث الشیعه، قم، ۱۴۳۱ق.
۱۱۹. الخرزازی، علی بن محمد (من اعلام القرن الرابع)، *کفایه الاثر فی النصوص علی الائمة الاثنی عشر*، جلد ۱، چاپ اول، دلیل ما، قم: ۱۴۳۰هـ.
۱۲۰. خصیبی، حسین بن حمدان (م ۳۳۴)، *الهدایه الکبری*، جلد ۱، مؤسسه البلاغ للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت: ۱۴۱۱هـ.
۱۲۱. خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، چاپ سوم، دارالزهراء، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۱۲۲. دینوری، ابو محمد کاتب، *الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیه*، چاپ اول، دارالکتب، بیروت: ۱۴۰۵ق.
۱۲۳. الذهبی (م ۷۴۸)، شمس الدین محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام و فیات المشاهیر و الأعلام*، ۵۲ جلد، چاپ دوم، تحقیق عمر عبد السلام تدمری، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۱۳ق.
۱۲۴. الذهبی (م ۷۴۸)، *تاریخ الاسلام*، تحقیق عمر عبد السلام تدمری، چاپ اول، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۲۵. الراوندی، قطب الدین سعید بن هبه الله (م ۵۷۳ق)، *الخرائج و الجرائح*، ۳ جلد، چاپ اول، موسسه الامام المهدي، قم: ۱۴۰۹.
۱۲۶. زراری، ابو غالب احمد بن محمد (م ۳۶۸)، *رسالة أبي غالب الزراري إلى ابن ابنه في ذكر آل أعین*، جلد ۱، چاپ اول، مرکز البحوث و التحقیقات الاسلامیه، قم، ۱۳۶۹ش.

۱۲۷. سامی النشار، علی، *نشأه الفكر الفلسفی فی الاسلام*، جلد ۲، چاپ هشتم، دارالمعارف، مصر، ۱۹۹۶م.
۱۲۸. _____، جلد ۳، چاپ اول، دارالسلام، قاهره، ۲۰۰۸م.
۱۲۹. سبحانی، جعفر، *موسوعه طبقات الفقهاء*، ج ۳ ص ۳۷۱، موسسه امام صادق، قم: ۱۴۱۸ق.
۱۳۰. _____، *الملل والنحل*، ج ۷، ص ۱۶۰، موسسه النشر الاسلامی، قم، گوناگون.
۱۳۱. سید ابن طاوس، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، جلد ۱، چاپ اول، تصحیح ابوطالب کرمانی و محمد حسن محرر، دارالذخائر، قم، ۱۴۱۱ق.
۱۳۲. شبستری، عبدالحسین، *سبل الرشاد الی اصحاب الامام الجواد*، جلد ۱، چاپ اول، المکتبه التاريخیه المختصه، کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام، بی جا، ۱۴۲۱ق.
۱۳۳. شریف قرشی، باقر، *موسوعه سیره اهل البيت*، چاپ اول، جلدهای ۳۲، ۳۱، ۳۰، دارالمعروف، قم: ۱۴۳۰هـ.
۱۳۴. شریف مرتضی، *امالی مرتضی*، جلد ۲، دارالفکر العربی، قاهره، ۱۹۹۸م.
۱۳۵. شهرستانی (م ۵۴۸ق)، *الملل و النحل*، جلد ۲، چاپ سوم، تحقیق محمد بدران، الشریف المرتضی، قم، ۱۳۶۴ش.
۱۳۶. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، *التوحید*، جلد ۱، چاپ اول، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۹۸ق.
۱۳۷. _____، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، جلد ۱، چاپ دوم، دارالشریف الرضی، قم، ۱۴۰۶ق.
۱۳۸. _____، *الخصال*، جلد ۲، چاپ اول، تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۲ش.
۱۳۹. _____، *علل الشرايع*، جلد ۲، چاپ اول، کتاب فروشی داوری، قم، ۱۳۸۵ش.
۱۴۰. _____، *عیون اخبار الرضا*، چاپ اول، نشر جهان، تهران: ۱۳۷۸هـ.

۱۴۱. _____، *کمال الدین و تمام النعمه*، ۲ جلد، چاپ دوم، تصحیح علی اکبر غفاری، اسلامیه، تهران، ۱۳۹۵ق.
۱۴۲. _____، *معانی الاخبار*، چاپ اول، جامعه مدرسین، قم: ۱۴۰۳.
۱۴۳. _____، *من لا یحضره الفقیه*، ۶ جلد، چاپ اول، ترجمه غفاری، علی اکبر و محمد جواد - بلاغی، صدر، نشر صدوق، تهران، ۱۳۶۷ش.
۱۴۴. صفار قمی، ابو جعفر محمد بن الحسن بن فروح، (م ۲۹۰)، *بصائر الدرجات*، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم: ۱۴۰۴هـ.
۱۴۵. الطبری (م ۳۱۰)، ابو جعفر محمد بن جریر، *تاریخ الأمم و الملوک*، ۱۱ جلد، چاپ دوم، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، دار التراث، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.
۱۴۶. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم (قرن ۵)، *دلائل الامامه*، ۱ جلد، انتشارات بعثت، قم، ۱۴۱۳ق.
۱۴۷. طبرسی، امین الاسلام ابو علی فضل بن حسن، *اعلام الوری باعلام الهدی*، ۲ جلد، چاپ اول، موسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، قم: ۱۴۱۷هـ.
۱۴۸. طبرسی، احمد بن علی (م ۵۸۸)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق محمد باقر خراسان، ۲ جلد، چاپ اول، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ق.
۱۴۹. طوسی، محمد بن حسن، *الغیبه*، ۱ جلد، چاپ اول، دارالمعارف الاسلامیه، قم، ۱۴۱۱ق.
۱۵۰. _____، *الامالی*، ۱ جلد، چاپ اول، دار الثقافه، قم، ۱۴۱۴ق.
۱۵۱. _____، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، ۴ جلد، چاپ اول، تحقیق حسن الموسوی خراسان، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ق.
۱۵۲. _____، *تهذیب الاحکام*، ۱۰ جلد، چاپ چهارم، تحقیق حسن الموسوی خراسان، دارالکتب العلمیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
۱۵۳. طوسی، ابن حمزه محمد بن علی (زنده در ۵۶۶ق)، *الثاقب فی المناقب*، تحقیق نبیل رضا علوان، انصاریان، قم: ۱۴۱۹ق.
۱۵۴. عده‌ای از علما، *الاصول الستة عشر*، ۱ جلد، چاپ اول، دار شبستری، قم، ۱۳۶۳ش.
۱۵۵. عطاردی، عزیز الله، *مسند الامام الرضا علیه السلام*، المؤتمر العالمی للامام الرضا علیه السلام، قم: ۱۴۰۶هـ.

۱۵۶. _____، *مسند الامام الجواد ابی جعفر محمد بن علی*
 الرضا عليه السلام، المؤتمر العالمي للامام الرضا عليه السلام، قم: ۱۴۱۰هـ
۱۵۷. _____، *مسند الامام الجواد ابی جعفر محمد بن علی*
 الرضا عليه السلام، المؤتمر العالمي للامام الرضا عليه السلام، قم: ۱۴۱۰هـ
۱۵۸. _____، *مسند الامام الكاظم عليه السلام*، المؤتمر العالمي للامام
 الرضا عليه السلام، قم: ۱۴۱۰هـ
۱۵۹. _____، *مسند امام العسكري عليه السلام*، المؤتمر العالمي للامام
 الرضا عليه السلام، قم: ۱۴۱۰هـ
۱۶۰. عطوی، فتحیه مصطفی، *التقیه فی الفكر الاسلامی الشیعی*، جلد ۱، چاپ اول، الدار
 الاسلامیه، لبنان، ۱۴۱۴ق.
۱۶۱. عیاشی، محمد بن مسعود (م ۳۲۰)، *تفسیر العیاشی*، چاپ اول، تصحیح هاشم رسولی
 محلاتی، المطبعه العلمیه، تهران: ۱۳۸۰ش.
۱۶۲. فرات بن ابراهیم، ابوالقاسم، *تفسیر فرات الکوفی*، چاپ اول، موسسه چاپ و نشر وابسته
 به وزارت ارشاد، بی جا: ۱۴۱۰ش.
۱۶۳. فراهیدی، خلیل بن أحمد (م ۱۷۵)، *کتاب العین*، ۹ جلد، چاپ دوم، نشر هجرت، قم،
 ۱۴۰۹ق.
۱۶۴. فتال نیشابوری (م ۵۰۸ق)، *روضه السواعظین و بصیره المتعظین (ط - القدیمة)*، ۲ جلد،
 چاپ اول، انتشارات رضی، قم، ۱۳۷۵ش.
۱۶۵. فیومی، احمد بن محمد (م ۷۷۰)، *المصباح المنیر*، ۲ جلد، چاپ دوم، دارالهجره، قم،
 ۱۴۱۴ق.
۱۶۶. القزوینی، زکریا بن محمد بن محمود، *آثار البلاد و اخبار العباد*، ۱ جلد، چاپ اول،
 امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۳ش ص ۳۶۸.
۱۶۷. قزوینی، سید محمد کاظم، *الامام الجواد من المهد الی اللحد*، موسوعه الرساله، قم:
 ۱۴۱۴هـ

۱۶۸. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیرالتمی*، ۲جلد، چاپ سوم، تصحیح سید طیب موسوی جزائری، دارالکتاب، قم، ۱۴۰۴ق.
۱۶۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران: ۱۳۶۵.
۱۷۰. _____، *الکافی*، ۴جلد، چاپ اول، ترجمه مصطفوی، کتاب فروشی علمیه اسلامی، تهران، ۱۳۶۹ش.
۱۷۱. _____، *الکافی*، ۱۵جلد، چاپ اول، قم، ۱۴۲۹ق.
۱۷۲. مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، *روضه‌المتقین فی شرح من لا یحضره‌الفقیه*، ۱۴جلد، چاپ دوم، تصحیح حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهااردی، موسسه کوشانبورد، قم، ۱۴۰۶ق.
۱۷۳. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحارالانوار*، موسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۱۷۴. _____، چاپ جدید المکتبه الاسلامیه، ایران، ۱۳۸۵ق.
۱۷۵. _____، چاپ دوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۱۷۶. مجهول (ق ۳)، *أخبار الدولة العباسیة و فیه أخبار العباس و ولده*، تحقیق عبد العزیز الدوری و عبد الجبار المطلبی، ۱جلد، دار الطلیعة، بیروت، ۱۳۹۱ق.
۱۷۷. مهاجر، رجال الاشعریین من المحدثین و اصحاب الائمة، ۱جلد، چاپ اول، انتشارات پژوهشگاه علوم و اندیشه اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی قم، قم: ۱۴۲۹ق.
۱۷۸. مسعودی، علی بن حسین (م ۳۴۶)، *اثبات الوصیه*، ۱جلد، چاپ سوم، انصاریان، قم، ۱۳۸۴ش.
۱۷۹. مرعشی، قاضی نورالله (م ۱۰۱۹ق)، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، ۲۳جلد، چاپ اول، مقدمه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۸۰. فضل بن عمر، *توحید المفضل*، ۱جلد، چاپ سوم، تحقیق کاظم مظفر، داوری، قم، بی تا.
۱۸۱. مفید، محمد بن محمد (م ۴۱۳ق)، *اوائل المقالات*، ۱جلد، چاپ اول، الموتر العالمی للشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ق.

۱۸۲. _____ ، *الفصول المختاره*، جلد، چاپ اول، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.
۱۸۳. _____ ، *الجمال*، جلد، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول، قم، ۱۴۱۳ق.
۱۸۴. _____ ، *الفصول المختاره*، جلد، چاپ اول، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ق.
۱۸۵. _____ ، *کتاب المزار - مناسک المزار*، جلد، چاپ اول، تصحیح محمد باقر ابطحی، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.
۱۸۶. (زیر نظر) میرسلیم، سید مصطفی، *دانشنامه جهان اسلام*، ۱۵ جلد، الناصری، ریاض محمد حبیب، *الواقفیه دراسه تحلیلیه*، المؤتمر العالمی للإمام الرضا علیه السلام، مشهد: ۱۴۰۹ق.
۱۸۸. نعمانی (ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم) (م ۳۶۰)، *الغیبه*، جلد، تصحیح علی اکبر غفاری، نشر صدوق، تهران، ۱۳۹۷ق.
۱۸۹. نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعه*، چاپ دوم، صص ۱۷-۲۰ دار الاضواء، بیروت: ۱۴۰۴ق.
۱۹۰. هلالی، سلیم بن قیس، *کتاب سلیم*، ۲ جلد، چاپ اول، الهادی، قم، ۱۴۰۵ق.
۱۹۱. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ الیعقوبی*، دار صادر، بیروت، بی تا.

مقالات:

۱۹۲. آقانوری، علیرضا، *فرقه، هفت آسمان*، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۸۱ش.
۱۹۳. بیوکارا، م. علی، *دودستگی در شیعیان امام کاظم علیه السلام و پیدایش واقفه*، ترجمه وحید صفری، علوم حدیث، شماره ۳۰.
۱۹۴. جاودان، محمد، *شیعه، هفت آسمان*، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۸۱ش.
۱۹۵. حاج تقی، محمد، *شجره های علمی خاندان اشعری قم*، مجله علوم حدیث، شماره ۵.

۱۹۶. حسینی جلالی، سید محمد رضا، علم الائمه بالغیب و الاعتراض علیه باللقاء الی التهلکه
والاجابات عنه عبر التاريخ، در: مجموعه مقالات علم امام، گزینش و تصحیح محمد
حسن نادم، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۸ ش.

۱۹۷. علی خادم پیر، بررسی توصیف رجالی محمد بن سنان، حدیث اندیشه، شماره دوم، پاییز
و زمستان ۸۵.

۱۹۸. دی. گیمارت-ملک ملک، حمید، تاریخ و عقاید معتزله، هفت آسمان شماره ۲۰،
زمستان ۱۳۸۲ ش.

۱۹۹. ربانی سبزواری، ابوالحسن، ایوب بن نوح، فصلنامه فرهنگ کوثر، شماره ۷۰، تابستان
۸۶.

۲۰۰. رضایی، اسماعیل، شیعیان بصره از سال ۳۵ تا ۶۱، مجله مشکوه، شماره ۸۲،
بهار ۱۳۸۳ ش.

۲۰۱. سلطانی، مصطفی، تشیع بصره در قرون نخستین، مجله فصلنامه تاریخ اسلام، سال سوم،
پاییز ۸۱، شماره مسلسل ۱۱.

۲۰۲. صفری فروشانی، نعمت الله، جریان شناسی غلو، مجله علوم حدیث، شماره ۱، پاییز ۷۵.

۲۰۳. _____، جریان شناسی غلو، بخش دوم: ابن غضائری و متهمان
به غلو در کتاب الضعفاء، مجله علوم حدیث، شماره ۲، زمستان ۷۵.

۲۰۴. _____، راهنمای مطالعات فرقه شناسی، هفت آسمان شماره ۹
و ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۸۰ ش.

۲۰۵. الغرابی، شیخ علی مصطفی، اوائل المتکلمین من المسلمین جهم بن صفوان صاحب
مذهب الجبر، مجله الازهر، جلد ۱۸، شماره ۴.

۲۰۶. مفتخری، حسین، اولین تکاپوهای تشیع در خراسان، مجله تاریخ اسلام دانشگاه
باقر العلوم، سال اول، شماره اول، بهار ۷۹.

منابع آفلاین:

۱. ابن داود، رجال ابن داود، نرم افزار درایه النور، نسخه ۱/۲.

۲. ابن عضائری، *رجال ابن غضائری*، نرم افزار درایه النور، نسخه ۱/۲.
۳. حلی، حسن بن یوسف، *الخلاصه*، نرم افزار درایه النور، نسخه ۱/۲.
۴. طوسی، محمد بن حسن، *الفهرست*، نرم افزار درایه النور، نسخه ۱/۲.
۵. _____، *الرجال*، نرم افزار درایه النور، نسخه ۱/۲.
۶. کشی، *رجال کشی*، نرم افزار درایه النور، نسخه ۱/۲.
۷. نجاشی، *رجال نجاشی*، نرم افزار درایه النور، نسخه ۱/۲.

کتاب‌ها و مقالات چاپ نشده:

۱. فان اس، *کلام و جامعه*، ترجمه چاپ نشده.
۲. میرزایی، عباس، *تبیین رابطه اعتزال و حکومت*، مقاله چاپ نشده.
۳. نعیم آبادی، حسین، *جریان‌شناسی اصحاب امام جواد علیّه*، مقاله آماده چاپ در مجله تاریخ اسلام دانشگاه باقر العلوم علیّه.

منابع انگلیسی:

۱. Daftari, Farhad, **The ismailis: their history and doctrines**,..
۲. **encyclopedia of Islam**, new edition.
۳. R.P.Buckley, **Ja far al-sadiq as a source of shii traditions**, the article in the SHIISM.

منابع آنلاین:

۱. <http://ansari.kateban.com/entryv۹۴.html>
۲. www.hnaeimabadi.ir
۳. <http://www.rasekhoon.net/books/show-۶۰۶۸۱۸.aspx>
۴. http://www.iis.ac.uk/view_sorted_articles.asp?catid=۲&orderby=ContentDate&ordertype=date&dir=descending&l=fa

Abstract:

In order to Sire's understanding of ambiguous points and manner of In order to Sire's understanding of ambiguous points and manner of contemporary human interactions with their infallible Imams, It seems necessary review of Shia history on eny of the infallible Imams, as part of human society. The general question examined in this paper is focused on the status of Shiites in the period of *Imam Al Javad* to examine to whether has would matched the status of Shia community or serious theological differences between Shiite community there has had. This second hypothesis is the sum of the objective facts of history knows. In a section of the research has considered the main condition of Islam world and according to contemporary of *Imam Javad* hardship with *Mamun* and *Motasam* government, the period of these two caliphs have described as a period that have overflowed civil revolt and war and outsider inspections from *Mesr* and *Room*. The revolt of *Babak* have described as main trouble within 23years from 200 to 223. Actually the beginning point of *Abbasid* interest to Turk slaves (*gilaman-e-turk*) begin from hear that mean anty-Babak actions of *Afshin*, a Turkish commander. More comprehensive description of the categories of non-Shiite and Shiite is allocated to another Chapter. unlike period of *Imam Reza*, Apparently Shia sects in this period ,except during the period of crisis and stabilize, did not have extraordinary or outstanding condition. but in the meantime Mutazilites as the dominant theological trend in this period with the support of two Abbasid Caliphate ,*Mamoon* and *Motasam*, product the event of examination of Qoran (*Mehnat-e-Qoran*). In another part, the population composition and human geography of Shiite in the mager cities of islamic community has studied in that time. Imam Jvad political positions, the Shiite organizations, political dimensions of issues of law (*Wekalat*),and also Shiite uprisings have payed attention in other chapters of this paper. It has been discussed and explore the Examine the views, approachs, traditions, teachers and students and scrutiny of the representatives of *Imamyya* theological ideas of the period, and achieving to more exast clueses from these companions as disciples of the *Imam al Jvad*. Perhaps the most important part of this paper to find the blind spots to be considered in this regard.



دانشگاه باقرالعلوم
(غیر دولتی - غیر انتفاعی)

Bagher Al-Olum University

thesis

For degree of master of science

In History...

Title:

The history of shiah in the priod of Imam Aljavad

Supervisor:

Dr Mohammad Reza Jabbari

Advisor:

Dr Nematollah Safari Forushani

By:

Hossein Naeimabadi

September ۲۰۱۱