

رگه‌هایی از رأی‌گرایی در اندیشه و عملکرد اجتهادی زرارة بن اعین

محمد فرقان*

نعمت‌الله صفری فروشانی**

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۲/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۳/۱۰]

چکیده

زرارة بن اعین فقیه، متکلم و محدث امامی، یکی از شخصیت‌های جریان‌ساز کوفه در سده دوم است. وی در عرصه‌های گوناگون فقهی، کلامی و حدیثی فعالیت‌های چشمگیری در میان امامیه داشته است. هر چند او از نظر رجالی و حدیثی شخصیتی شناخته‌شده است، اما عملکرد اجتهادی وی تاکنون به دلایل مختلفی تبیین نشده است. نوشته حاضر در صدد است اندیشه‌ها و عملکرد اجتهادی زرارة را با روش تحلیل گزاره‌های رجالی و حدیثی متعلق به وی با نگاهی بسترشناسانه و با توجه به نوع پرسش‌هایی که وی مطرح کرده است تبیین کند تا روشن شود که او در اندیشه‌های خود چقدر از نصوص فراتر می‌رفته است. نیز نگرش وی به نصوص و میزان پای‌بندی به آنها را نیز تا حدودی تبیین می‌کند. فرض بر آن است که او در عین حالی که خدمات ارزنده‌ای در حوزه حدیثی انجام داده است، عنصر رأی‌گرایی در عملکرد اجتهادی‌اش به‌روشنی دیده می‌شود، چنانچه می‌توان نشانه‌های آن را در برخی آرا و دیدگاه‌های فقهی و کلامی وی دید؛ و نیز ادامه آن را در شاگردان فطحی وی مانند ابن‌بکیر ردیابی کرد.

کلیدواژه‌ها: زرارة بن اعین، اجتهاد، رأی‌گرایی، اندیشه استطاعت، امام صادق (ع).

درآمد

در میان اصحاب ائمه (ع) افراد شاخصی در عرصه‌های گوناگون معرفتی شیعه یافت می‌شوند. نام زرارة بن اعین (متوفای ۱۴۸ ه.ق.) در روایات فقهی اغلب در کنار محمد بن مسلم (۸۰-۱۵۰ ه.ق.) به چشم می‌خورد. وی در گزارش‌های کثی (حدود ۳۴۰ ه.ق.) در میان فقیهانی که شیعیان در برابر فقه آنها خاضع‌اند، به عنوان فقیه‌ترین آنها، معرفی شده است (کشی، ۱۳۶۳: ۵۰۷/۲). از طرفی نیز تعداد روایاتی که از طریق وی در میراث شیعی انتقال یافته، هم‌اکنون قریب به دو هزار روایت است که بیشتر آن فقهی است (محمدی مازندرانی، ۱۴۱۳: ۱۹۱ تا آخر کتاب)، و این توجه محدثان و فقها را به خود جلب کرده است. از این رو شخصیت حدیثی و این بخش از فعالیت‌های فقهی وی تا حد خوبی شناخته شده است.

اما این فقط یک بُعد شخصیتی زرارة است. بُعد دیگر آن به فعالیت‌های اجتهادی وی تعلق دارد که کمتر بدان پرداخته شده است. ابن ندیم او را به عنوان بزرگ‌ترین مرد شیعی در فقه، حدیث و معرفت کلامی معرفی کرده است (ابن ندیم، ۱۹۷۸: ۳۰۸). چنانچه شاید بتوان بر اساس گزارش‌های کثی که دیگر منابع حدیثی نیز تأیید می‌کند، او را جزء افرادی به حساب آورد که به رأی روی خوش نشان دادند و با رهیافت «رب رأی خیر من اثر» (کشی، ۱۳۶۳: ۳۷۳/۱) برخی گزاره‌های روایی را به پرسش کشیدند و آرای خود را بر آنها برگزیدند. رأی‌گرایی در میان فقهایی مانند زرارة در عرصه‌های کلامی و فقهی ظهور و بروزهای متفاوتی داشته است. در عرصه‌های کلامی، او بسیاری از نظریه‌های کلامی را مطرح، و درباره آن بحث کرده و راه‌حلی برای معضلات فکری و اعتقادی دوران خود عرضه کرده است. همچنین، در عرصه‌های فقهی، محل رجوع بسیاری از شیعیان دوران خود بوده است، چنانچه در گزارشی از کثی درباره رجال فقه و حقوق شیعه در عصر صادقین (ع) از آن به عنوان اصحاب اجماع دانسته شده و در اعتباربخشی روایات آنها از این قاعده بهره‌برداری شده است (در این خصوص نک: انصاری، ۱۳۷۹: ۱۰۴/۹-۱۰۵). زرارة، فقیه‌ترین فرد در میان شاگردان امام باقر و امام صادق (ع) معرفی شده است (کشی، ۱۳۶۳: ۵۰۷/۲). او شاگردانی مانند ابن‌بکی و جمیل بن دراج (زنده تا ۱۸۳ ه.ق.) تربیت کرده است، چنانچه جمیل خود را در برابر زرارة مانند طفل مکتب می‌دانسته است (همان: ۷۲۳/۱). بر این اساس، پژوهشگران اذعان کردند که

زرارة جریان مستقل فقهی و کلامی پی‌ریزی کرده است (نک: پاکتچی، ۱۳۷۵: ۱۵، ۲۲؛ موسوی خلخالی، ۱۳۹۲: ۹۵). تعبیر «اصحاب زرارة» در برخی گزارش‌های رجالی (کشی، ۱۳۶۳: ۳۵۴/۱، ۷۸۹/۲)، و تعبیر «زراریه» در کتب رجال و فرقه‌شناسی (نک: همان: ۵۴۲/۲؛ اشعری، ۲۰۰۵: ۳۶) از یک طرف نشان از جریانی منظم و شناخته‌شده وابسته به طرز فکر زرارة دارد و از طرفی نیز نشان‌دهنده نقش زرارة به عنوان شخصیت اصلی و پایه‌گذار این جریان است.

۱. مفهوم رأی‌گرایی

رأی‌گرایی در سده دوم متعلق به جریانی به نام اصحاب رأی است که بنا به گفته برخی پژوهشگران این جریان فکری در سده دوم در برابر اصحاب حدیث معنا پیدا می‌کرد و به دلیل نسبی بودن این مفاهیم، تمایز میان این دو گرایش بسیار دشوار است (پاکتچی، ۱۳۷۹: ۱۲۷/۹). این جریان در امور فقهی شریعت را معقول‌المعنا می‌پندارد و معتقد است در امور عادی هدف دستورهای دینی تحقق‌بخشیدن به مصلحت دنیوی یا تنظیم روابط میان فرد و جامعه است (بابکر الحسن، ۱۹۹۷: ۲۹).

رأی‌گرایی منجر به نوعی انسجام درونی و نظام‌سازی اندیشه‌های دینی نزد صاحب اندیشه می‌شود. گاه این فهم کلی به طور جزئی در برابر روایات و نصوص ایستادگی می‌کند و بدین سبب، معنای منفی به خود می‌گیرد. اما همیشه این‌گونه نیست، بلکه ممکن است دلایل به‌کارگیری عمومات و کلیات برای فهم جزئیات باشد. به طور کلی، آنچه در رأی‌گرایی اهمیت دارد، رویکرد فهم‌گرایانه است، در برابر رویکرد تبعدگرایانه‌ای که همواره چشم به راه نص شرعی است. چنانچه یکی از دلایل مهم تقابل اهل حدیث با اهل رأی در همین بوده است (پاکتچی، ۱۳۷۵: ۱۳۰). در پژوهش حاضر، گرایش زرارة به رأی را اغلب از موضع‌گیری‌های وی در برابر روایات موجود در جامعه شیعی که زاویه‌ای با آنها پیدا کرده به دست آوردیم، هرچند شاخصه‌های دیگری نیز وجود دارد که در این مقاله روشن می‌شود.

۲. پیشینه تحقیق

از آنجایی که زرارة بن اعین نقش مهمی در انتقال میراث حدیثی شیعه داشته و

بخش اعظم احادیث وی متعلق به فقه بوده است، این ویژگی سبب شد وی یکی از شخصیت‌های محل رجوع حلقه‌های حدیثی و رجالی قرار گیرد. همچنین، چون شخصیت وی در برخی منابع رجالی، مانند کشی، متضاد و دوگانه معرفی شده و روایات مدح‌کننده وی در تقابل با روایات ذامه قرار دارد، و سنخیتی میان آن دو دیده نمی‌شود، لذا بیشتر این تحقیقات با تمرکز بر تبیین این تضاد و دوگانگی، دنبال تیرئه زراره از این گونه اتهامات بوده است.

در شرح حال زراره می‌توان به مقاله حمید فلاحی با عنوان «نگاهی به زندگی و شخصیت علمی زراره بن اعین» (فلاحی، ۱۳۸۹: ۱۴۰-۱۴۹) اشاره کرد که مباحث شناس‌نامه‌ای مربوط به زراره را به طور کامل مطرح کرده است. در کنار آن، می‌توان از کاوش ارزنده سهیلا پیروزفر و سعیده سادات موسوی‌نیا با عنوان «بررسی روایات لعن زراره بن اعین با توجه به جریان‌های کلامی امامیه» نام برد که با بررسی گرایش‌های قدری در اندیشه زراره و شناسایی جریان هشام بن حکم به عنوان جریان مخالف آن، و نیز نقل شدن نیمی از روایات ذامه یا کمی بیشتر به دست این جریان به این نتیجه دست یافته است که روایات سرزنش‌کننده زراره ناظر به اندیشه کلامی مذکور است.

موسوی خلخالی در پایان‌نامه کارشناسی ارشد تحت عنوان «جریان‌های کلامی تاریخی امامیه در دوران امام صادق» (موسوی خلخالی، ۱۳۹۲) از جریان آل‌اعین به عنوان جریانی مستقل در کنار دیگر جریان‌های امامیه یاد کرده است. او در مقاله‌ای با عنوان «جریان آل‌اعین» (در حال چاپ) به اندیشه‌های کلامی این جریان پرداخته است. نیز در مقاله‌ای دیگر با عنوان «متکلمان امامی عصر امام صادق (ع) و مسئله استطاعت» (در حال چاپ) اندیشه متکلمان امامی را در بازه زمانی مذکور درباره مسئله استطاعت ارزیابی کرده است. نیز در مقاله‌ای دیگر با عنوان «متکلمان امامی عصر امام صادق (ع) و صفات خداوند» (همو، ۱۳۹۴) آرای زراره به طور ویژه در این خصوص انعکاس یافته است. نویسنده سعی داشته زراره بن اعین را به عنوان شخصیتی که در صفاتی مانند «سمع» «بصر» و «علم» خداوند، قائل به حادث‌بودن این صفات شده معرفی کند و ریشه این تفکر را بازبشناساند.

مسندنویسان نیز به سبب کثرت روایات به‌جامانده از زراره بن اعین به وی توجه نشان دادند که می‌توان در این خصوص از دو کتاب یاد کرد؛ یکی *مسنند زراره بن اعین*

تألیف بشیر محمدی مازندرانی که جمعاً ۱۹۲۰ روایت از زرارة در آن جمع‌آوری شده است. البته این کتاب را صادق طه‌وری در مطلبی با عنوان «نقدی بر مسند زرارة بن اعین» (طه‌وری، ۱۳۷۶: ۲۷-۳۵) ارزیابی کرده است؛ و کتاب دیگر مجموعه ما رواه الحواریون، از کاظم جعفر مصباح است که مجلد ۴-۶ از آن را به روایات زرارة اختصاص داده و تعداد آنها را به ۲۳۲۳ روایت رسانده است.

هر کدام از این نوشته‌ها، زوایای گوناگون زندگی و شخصیت وی را پوشش می‌دهد، و به گونه‌ای با تحقیق حاضر ارتباط دارد. اما نوشته حاضر تمرکز اصلی خود را بر رویکرد رأی‌گرایانه زرارة گذاشته است و با این زاویه اندیشه‌های اجتهادی وی را، اعم از فقهی و کلامی، بازشناسی می‌کند، و به نوعی تحلیل تاریخی از این اندیشه‌ها به دست می‌دهد؛ و چون با روشی واقع‌گرایانه سعی در کشف و تبیین واقعیت داشته، لزوماً در مقام تبرئه وی برنیامده است.

۳. ابعاد شخصیتی زرارة بن اعین

ابوحسن (یا ابوعلی) زرارة بن اعین بن سنسن شیبانی (متوفای ۱۴۸ یا ۱۵۰ ه.ق.) با نام اصلی «عبدربه» (کشی، ۱۳۶۳: ۳۴۵/۱) از تبار رومیان بوده است. پدر وی اعین، برده رومی، بود که فردی شیبانی از حلب او را خریداری کرد و پس از مدتی آزاد شد. سپس از طریق پیوند قراردادی و لاء با قبیله بنی شیبان لقب شیبانی بر این خاندان نهاده شد. نیز گزارش شده که نیای وی سنسن راهبی در روم بوده است (طوسی، بی‌تا: ۷۸). از آنجایی که اعین فرزندان بسیار داشت و ظاهراً شغل تجارت را اختیار کرده بودند، در اندک زمانی وقتی زرارة پا به سن جوانی گذاشت، این خاندان در کوفه از جایگاه اجتماعی بالایی برخوردار شده بودند، و در ناحیه بنی اسعد (یکی از تیره‌های قبیله شیبان) در کوفه خانه‌های بسیاری نزدیک به هم و مسجدی جداگانه داشتند که گفته می‌شود امام صادق (ع) در آن نماز خواند (ابو غالب زراری، ۱۳۹۹: ۱۲۷-۱۲۸). از نظر فرهنگی، می‌توان به گزارشی از ربیعة الرأی (متوفای ۱۳۶ ه.ق.)، فقیه رأی‌گرای مدینه در عصر امام صادق (ع)، اشاره کرد که در آن، از این خاندان به عنوان کسانی که تمایل بسیار به علم‌آموزی دارند یاد شده است (کشی، ۱۳۶۳: ۳۸۳/۱).

درباره زرارۀ باید یادآور شویم که طبق گزارش کشی، او قبل از اینکه با امام باقر (ع) آشنا شود، نزد حکم بن عتیبه (متوفای ۱۱۵ ه.ق.)، فقیه حدیث‌گرای کوفه و جانشین شعبی، زانوی تلمذ زده بود (همان: ۴۶۹/۲). این شاگردی ظاهراً تأثیر فراوانی بر او گذاشته است. چنانچه مستشرق آلمانی، یوزف فان اس (Josef van Ess) برخی موضع‌گیری‌های فقهی زرارۀ را با تأثیرپذیری از حکم بن عتیبه معرفی کرده است (فان اس، ۲۰۰۸: ۴۶۲). گزارشی از شهید اول (۷۳۴-۷۸۶ ه.ق.)، فقیه بنام شیعه، بر داد و ستد حدیثی زرارۀ با حکم بن عتیبه حتی پس از پیوستن وی به ائمه شیعه حکایت دارد (شهید اول: ۱۴۱۹: ۴۲۲/۲). طبق برخی گزارش‌ها، زرارۀ از وی چنان تأثیر پذیرفته است که حتی درباره گفته امام صادق (ع) راجع به حکم بن عتیبه مبنی بر دروغ‌گویی وی نیز تردید روا می‌دارد و می‌گوید: «فکر نمی‌کنم فردی مثل او بر امام باقر (ع) دروغ بسته باشد» (کشی، ۱۳۶۳: ۳۷۷/۱). در تفسیر این سخن، فیلسوف رجال‌شناس شیعه، میرداماد (متوفای ۱۰۴۰ ه.ق.) می‌گوید منظور زرارۀ این است که این مسئله بر ابن عتیبه مشتبه شده است، نه اینکه او عمداً بر امام باقر (ع) دروغ بسته باشد (میرداماد، ۱۳۶۳: ۳۷۸/۱). در چگونگی پیوستن این خاندان با اهل بیت از ابوخالد کابلی (۳۸-۹۵ ه.ق.) شاگرد خاص امام سجاد (ع)، و صالح بن میثم تمار از یاران امام باقر (ع) و امام صادق (ع) (درباره وی نک.: خوبی، ۱۴۱۰: ۸۴/۹) به عنوان کسانی که نقش واسطه‌گری را در آشناسازی آنها با خاندان پیامبر (ص) ایفا کردند، یاد شده است (ابوغالb ززاری، ۱۳۹۹: ۱۳۵). هرچند فان اس بر این گمان است که آنان در سفرهای تجاری‌ای که به حجاز داشتند، با خاندانی حسینی ارتباط برقرار کردند (فان اس، ۲۰۰۸: ۴۵۹).

پس از آشنایی وی با امام باقر (ع) هنوز رویه‌های کوفی فراوانی در وی دیده می‌شود. گزارش‌ها از توان‌های کلامی وی پرده برمی‌دارد، چنانچه در مناظره‌ای که با زید بن علی (ع) (کشی، ۱۳۶۳: ۳۶۹/۱) و نیز با ربیعة‌الرأی داشته (همان: ۲۶۹/۱-۳۷۰) این را نشان داده است، در عین حال با گفتن این سخن که: «الکلام یورث الضغائن» (کلام باعث کینه‌ها می‌شود) (همان) اعتراف کرد که کلام برخی ناهنجاری‌های اجتماعی را به دنبال دارد، و شاید بتوان بر این اساس گزارش ابوغالb ززاری مبنی بر خودداری وی از کلام به سبب اشتغال در عبادت با تصریح به مهارت‌های جدلی وی و استادی وی در این فن (ابوغالb ززاری، ۱۳۹۹: ۱۳۶) را تأیید کرد.

گزارش‌ها نشان می‌دهد که وی آرای خود را نزد امام باقر (ع) آزادانه مطرح می‌کرد که گاه تا مرز جدال کشیده می‌شد، چنانچه آن حضرت راجع به بحثی که بسیار به طول انجامید فرمودند: «أَمَا إِنَّكَ إِن كَبَرْتَ رَجَعْتَ وَ تَحَلَّلْتَ عَنكَ عُقْدُكَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۳/۲)؛ «وقتی بزرگ‌تر شدی گره‌هایت باز می‌شود و از گفته‌ات برمی‌گردی».

داشتن طبع شعری بُعد دیگری از شخصیت زرارة را تشکیل می‌دهد که او اعتقاد به مهدویت را در آنها مطرح کرده است، چنانچه به گفته ابوغالب زراری ابیاتی به نقل از جاحظ به وی نسبت داده شده است (ابوغالب زراری، ۱۳۹۹: ۱۳۳). در این اشعار که به‌خوبی طبع شعری زرارة را منعکس می‌کند، او راجع به بچه‌ای که هنوز در گهواره است، و عنقاء (سیمرغ) را رام می‌کند و دریا را منجمد، سخن رانده است (جاحظ، ۱۴۲۴: ۷۲/۷) و فان اس بر این گمان است که منظور وی کوچک‌ترین فرزند امام صادق (ع)، محمد دیباج، است که شاید در حین تولدش این اشعار را انشا کرده است (فان اس، ۲۰۰۸: ۴۶۱). اما دو گزارش از کشتی نشان می‌دهد که او خود امام صادق (ع) را به عنوان قائم (ع) می‌شناخته و بر آن بسیار اصرار می‌ورزیده است (کشتی، ۱۳۶۳: ۳۷۴/۱، ش ۲۵۸ و ص ۳۷۶، ش ۲۶۱). البته ظاهراً راجع به مسئله غیبت او به تعجب می‌نگریسته است (همان: ۳۷۵/۱).

۴. رأی‌گرایی در اندیشه‌ها و مسائل کلامی

شواهد تاریخی نشان می‌دهد در اندیشه زرارة سه موضوع را با توجه به وضعیت محیطی کوفه در زمان وی و علاقه‌مندی‌اش بدان‌ها می‌توان پیگیری کرد.

۴.۱. اندیشه ارجاء

حلقه‌های رأی‌گرای کوفه در اوایل سده دوم، عمیقاً تحت تأثیر گرایش‌های مرجئی قرار داشتند، یعنی اعتقاد به تفکیک ایمان از عمل که شکل پیشرفته ارجاء اولی به معنای تأخیرانداختن قضاوت درباره امام علی (ع) و عثمان و دیگر رقبای آن حضرت و کافرندانستن آنها بود (برای مطالعه بیشتر نک.: غلامی دهقی، ۱۳۸۳: ۱۲۹-۱۴۶). پس از پیوستن حماد بن ابی‌سلیمان اشعری (متوفای ۱۲۰ ه.ق.) استاد ابوحنیفه به جریان ارجاء (ذهبی، ۱۹۹۳: ۳۴۷/۷-۳۴۸)، که نوعی تخطی از عملکرد استادش ابراهیم نخعی (متوفای ۹۶ ه.ق.)،

فقیه معروف کوفه محسوب می‌شد (ابن‌سعد، ۱۹۹۰: ۲۸۲/۶-۲۸۳) طیف رأی‌گرای دستگاه فقهی کوفه گرایش‌های مرجئی پیدا کردند، و این بود که ابوحنیفه نیز گرایش ارجائی را دنبال کرد (نک: خطیب بغدادی، بی‌تا: ۳۷۶/۱۳-۳۸۰). راجع به گرایش استاد زراره، حکم بن عتیبه که فقیه معاصر ابوحنیفه و جانشین شعبی پس از درگذشت وی بوده است (ابن‌سعد، ۱۹۹۰: ۳۲۴/۶) گزارشی وجود دارد که ثابت می‌کند او از ارجاء دور بوده است، چنانچه نام وی در میان افرادی که از حماد به علت گرایش به ارجاء دوری جسته‌اند، به چشم می‌خورد (ذهبی، ۱۹۹۳: ۳۴۸/۷). اما کشی قولی را درباره گرایش‌های مرجئی وی به طور مجهولی نقل می‌کند (کشی، ۱۳۶۳: ۴۶۹/۲).

با توجه به این فضا، دور از انتظار نیست که زراره نیز گرایش‌های مرجئی داشته باشد. جوزف فان اس طبق گزارش‌هایی از کشی، که او خودش آنها را مبهم خوانده، معتقد به مرجئی بودن وی شده است (فان اس، ۲۰۰۸: ۴۵۵). آنچه این ادعا را تقویت می‌کند، وجود موضع‌گیری‌های دفاعی وی در برخی روایاتی است که او در برابر امام باقر (ع) نسبت به افراد غیرناصبی‌ای که ولایت ائمه (ع) را قبول نداشتند، اتخاذ کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۸/۱). او برخلاف افرادی مانند عبدالرحیم قصیر و کسانی دیگر که بحث ارتداد عموم مردم را پس از پیغمبر اسلام (ص) پیش می‌کشیدند، مسلمان بودن کسانی را که معاندان امام علی (ع) نبودند اما با خلیفه اول بیعت کردند، از زبان امام باقر (ع) روایت کرده است (همان: ۲۹۵/۸). در عین حال، از ظاهر برخی بحث و گفت‌وگوهای زراره این‌گونه استنباط می‌شود که او در مسئله ایمان و کفر بسیار سرسختانه به کفر مخالفان معتقد بوده است، چنانچه به ازدواج با زنان مخالف تن نمی‌دهد و کنیزکان را بر آنها ترجیح داده است. طبق این گزارش، امام باقر (ع) وی را به ازدواج با زنانی ساده‌لوح (بله‌اء) توصیه کردند. آن حضرت وقتی در وصف این زنان سخن گفتند، زراره اعتراض کرد که آیا می‌توان با توجه به آیه «فمنکم کافر و منکم مؤمن» (تغابن: ۲) آنها را از این دو دسته بیرون کرد. آن حضرت (ع) در پاسخ با پیش‌کشیدن بحث مستضعفان، اصحاب اعراف و «مرجون لامر الله»، برای وی ثابت کردند که انحصار مردم در کفر و ایمان درست نیست، بلکه سرنوشت این قشرها به مشیت الهی موکول شده است. اما طبق ظاهر گزارش، او هنوز قانع نشده بود (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۲/۲-۴۰۳ و ۴۰۷-۴۰۸؛ و مقایسه شود با: کشی، ۱۳۶۳: ۳۵۴/۱). البته بعید نیست که او

دنبال اثبات عکس آن باشد، یعنی هدف وی از انحصار در دو دسته اثبات این مطلب باشد که چون نمی‌توان آنها را کافر نامید، باید مؤمن خوانده شوند. لذا است که وقتی آن حضرت به وی توصیه می‌فرمایند: «اترکهم حیث ترکهم الله»، یعنی با سرنوشت آنها در آخرت کاری نداشته باش، او می‌گوید: «أفترجئهم»؛ یعنی پس شما می‌خواهید آنها را ارجاء بدهید؛ یعنی معامله آنها را به تأخیر بیندازید. آن حضرت نیز جواب مثبت می‌دهند و این نشان می‌دهد که او دنبال اخذ مدرکی برای ارجاء، هرچند در سطح محدود، یعنی قشرهای خاص جامعه، مانند مستضعفان، بوده است. نکته جالب در این گزارش نقل به معنا شدن آن است که از مقایسه گزارش کلینی و کشی می‌توان بدان پی برد، چنانچه کشی، بحث طیب‌الازدواج را مطرح می‌کند؛ به این معنا که زرارة ازدواج با زنان مخالف را نمی‌پسندیده است؛ و نزد کلینی بحث حلیت و حرمت این ازدواج مطرح می‌شود؛ یعنی نزد کلینی، کاملاً با وجهه قانونی و حقوقی دنبال شده است، در حالی که مسئله در نزد کشی، مسئله‌ای اجتماعی‌فرهنگی بوده، و با توجه به ظاهر گزارش مسائل امنیتی مانع ازدواج وی می‌شده است، چنانچه حتی در روایت کلینی نیز واژه «رابتنی» به معنای شک‌برانگیختن به عنوان علت فروش کبیرکان مطرح شده است؛ و این می‌رساند که رنگ و بوی قانونی و حقوقی در روایت کلینی در خصوص صدر روایت مبتنی بر برداشت نادرستی بوده است، هرچند از نظر استنادی روایت کلینی دقیق‌تر از کشی است که او آن را به اشتباه به امام صادق (ع) نسبت داده است.

۲.۴. اندیشه استطاعت

اما بالاتر از اندیشه ارجاء، مسئله قضا و قدر است که جزء دامنه‌دارترین مباحث کلامی در اواخر سده نخستین اسلامی است و هدف اصلی آن تعیین دایره اختیار انسان در مقایسه با قدرت خداوند است. ظاهراً تلقی عمومی مسلمانان از همان ابتدا (بدون توجه به تبعات آن) این بوده که فعل انسان نیز به نوعی تحت سیطره قدرت خداوند قرار دارد. از این رو افعال او نیز مقدر شده است. شواهدی کافی مبنی بر بهره‌برداری دستگاه اموی از این تلقی عمومی وجود دارد (نک: قائمی و صادقی، ۱۳۹۱: ۱۲۵ به بعد). اما با ظهور منتقدان اندیشه سیاسی اجتماعی دستگاه اموی مانند معبد جهنی (متوفای ۷۹ یا ۸۰ ه.ق.) (نک: سمعانی، ۱۹۶۲: ۴۴۱/۳؛ مقریزی، ۱۹۹۹: ۱۲۵/۳؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۱۹۹/۶؛ ابن‌کثیر،

۱۹۸۶: ۳۴/۹)، غیلان بن مسلم دمشقی (متوفای ۱۲۵ ه.ق.) (درباره وی بنگرید: ابن سعد، ۱۹۹۰: ۷۰/۶ و ۳۳۲/۷؛ ابن قتیبه، ۱۹۶۹: ۴۸۴؛ طبری، ۱۹۶۷: ۲۰۳/۷؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۹۰/۸؛ بیهقی، ۱۹۸۵: ۴۹۶/۶) و همراهش صالح (بلاذری، ۱۴۱۷: ۴۱۹/۸ و ۱۶۸/۹) و کسانی دیگر (ابن سعد، ۱۹۹۰: ۳۰۱/۵) که با به نقد کشیدن سیاست‌های امویان و همچنین مسئولیت قائل شدن برای رفتارهای انسانی یکی از پشتوانه‌های توجیهی آنها را به پرسش کشیدند، و این بود که بحث اختیار انسان در جامعه اسلامی به‌ویژه در شام (نک.: بیهقی، ۱۹۸۵: ۴۹۷/۶) و مناطقی از عراق بالا گرفت و در گذر زمان این بحث رنگ و بوی کلامی پیدا کرد (برای اطلاعات بیشتر نک.: پاکتچی، ۱۳۸۴: ۳۳۰ به بعد).

زرارة بن اعین با تألیف کتابی به نام *الاستطاعة والجبر (طوسی، بی تا: ۷۵؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۵)*، به وضوح در نفی قضای تعیین شده الهی در خصوص افعال انسان گام برداشته است. ظاهراً او در کوفه اولین کسی بوده که به این مسئله توجه کرده و از این‌رو فان اس او را زمینه‌ساز تفکر معتزله در کوفه معرفی کرده است (فان اس، ۲۰۰۸: ۴۵۵). خود نام کتاب نشان می‌دهد که در آن دوره زمانی هنوز جای پای تفکر «امر بین الامرین» در میان شیعیان به‌خوبی باز نشده بود و او برای فرار از اندیشه جبر سراغ قدرگرایی رفت و آن را برگزید. گزارش‌های کثیفی نشان می‌دهد زرارة سعی داشت آن را از زبان امام صادق (ع) نیز بشنود، چنانچه در قالب‌های گوناگونی، مستقیم و غیرمستقیم، دنبال آن بوده است، گاه راجع به اندیشه‌ها و اعمال یهود و نصارا و مجوس و نقش مشیت الهی در آن از آن حضرت (ع) می‌پرسید (کشی، ۱۳۶۳: ۳۷۰/۱، ش ۲۵۰؛ و نیز نک.: همان: ۳۶۲، ۳۶۵-۳۶۶، ش ۲۳۵، ۲۴۳) و گاه در قالب پرسش از حج و اینکه چه کسی مستطیع برای حج به حساب می‌آمد (همان: ۳۵۹/۱، ش ۲۳۴)، چنانچه در این صورت وقتی آن حضرت با رویکرد فقهی پاسخ وی را دادند، او استنتاج کلامی را خودش انجام داد و با تعبیرهایی مانند «أعطانی الاستطاعة من حیث لا یعلم» و «لقد أعطانی الاستطاعة و ما شعر» نشان داد که او صرفاً دنبال گرفتن پاسخ مد نظر خود در این باره بوده است (در این زمینه نک.: همان: ۳۵۹/۱، ش ۲۳۴ و ص ۳۶۲، ش ۲۳۵، و ص ۳۶۴، ش ۲۳۶).^۱ و روایاتی از امام صادق (ع) در مذمت وی را می‌توان در این زمینه دنبال کرد (نک.: کشی، ۱۳۶۳: ۳۸۰/۱ به بعد، ش ۲۶۷، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۶۹؛ و ش ۲۶۳ را نیز می‌توان در همین سیاق دید). البته ناگفته نماند که در رساله‌ای که به دست برادر زرارة عبدالملک بن اعین، برای عبدالرحیم قصیر (کوتاه‌قد) نوشتند، درباره

استطاعت، نظر آن حضرت (ع) نزدیک به آنچه، طبق گزارش‌ها زرارة بدان معتقد بود، بیان شده است (نک: صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۷-۲۲۸).

استطاعت مد نظر زرارة بن اعین و افراد مربوط به این جریان مانند پسرش عبید، محمد بن حکیم، عبدالله بن بکیر، هشام بن سالم جوالیقی (زنده تا ۱۸۳ ه.ق.) و حمید بن رباح و مؤمن طاق، آن‌گونه که اشعری گزارش می‌دهد، این بود که آنها استطاعت را پیش از انجام‌دادن کاری و مساوی با صحت و تنومندی قلمداد می‌کردند؛ به تعبیری صحیح و سالم بودن انسان از نظر آنها مساوی با استطاعت پیدا کردن او است، و در نتیجه، هر انسانی که از نظر قوای جسمی سالم باشد مستطیع است (اشعری، ۲۰۰۵: ۴۳). از هشام بن سالم حکایت شده که استطاعت جزء جسم است و قسمتی از فرد مستطیع است؛ یعنی جزء ذات مستطیع به حساب می‌آید (همان). شواهد نشان می‌دهد این تفکر به صورت جریان درآمد، چنانچه در برخی روایات کلینی و کشی وجود چنین جریانی در شیعیان دوران امام رضا (ع) تأیید می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۰/۱؛ کشی، ۱۳۶۳: ۳۵۷/۱).

ظاهراً مشکلی که این نوع استطاعت با عقیده عمومی امامیه داشت این بود که استقلالی بالاتر از «امر بین الامرین»، که در روایات مطرح شده (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۵/۱ به بعد، باب الجبر والقدر والامر بین الامرین) برای انسان‌ها قائل است و آنها را به اختیار کامل سوق می‌دهد، چون «صحت» وقتی «تام‌الاختیار» بودن را معنا دهد، معنایش این است که انسان صحیح و سالم، انسانی مختار و مستطیع است، و طبق بیان اشعری این استطاعت «قبل‌العمل» است. لذا در روایات ائمه (ع) این معنا از استطاعت نفی شده و قیود اضافی‌ای مانند قید اذن خداوند در آنها منظور شده است (کشی، ۱۳۶۳: ۳۶۱/۱). این مطلب را از دیدگاه‌های متقابل مطرح در امامیه نیز می‌توان فهمید، چنانچه سه جریان دیگری که اشعری درباره مسئله استطاعت یاد می‌کند، قیود اضافی بالاتری را در استطاعت انسان لحاظ می‌کنند و به این سادگی آن را مستطیع به حساب نمی‌آورند (نک: اشعری، ۲۰۰۵: ۴۲-۴۳).

بنا بر گفته اشعری، هرچند رأی مؤمن طاق درباره استطاعت با رأی زرارة یکسان بوده، اما مؤمن طاق معتقد است فعل بدون مشیت الاهی انجام نمی‌شود (همان: ۴۳). ظاهراً همین نکته افتراق وی با زرارة است، چنانچه از روایتی نیز معلوم می‌شود که

زرارة در افعال انسان به مشیت الاهی توجهی نشان نمی‌داده و این باعث شد امام باقر (ع) این نکته را به وی متذکر شوند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۵/۲). با اینکه امام صادق (ع) بارها مسئله اختیار مطلق انسان را رد کردند و شواهد نشان می‌دهد این سخن به گوش زرارة رسیده بود (کشی، ۱۳۶۳: ۳۵۹/۱-۳۶۱)، اما شواهدی بر بازگشت وی از این تفکر وجود ندارد، بلکه حکایت از آن دارد که حتی در دوران امام رضا (ع) نیز کسانی یافت می‌شوند که به رأی زرارة درباره استطاعت معتقدند و آن حضرت سعی در اصلاح این رویکرد دارند (همان: ۳۵۷/۱). گزارش‌ها نشان می‌دهد او این مسئله را در دوران امام صادق (ع) مطرح کرده است و آن حضرت نیز سعی داشتند براءت خود را از این مسئله اعلام کنند تا کسی نتواند حرف زرارة را بر آنها تحمیل کند. لذا یکی از دلایل اصلی‌ای که آن حضرت برای براءت مطرح کردند همین بود؛ و بیرون‌کردن حمران، برادر زرارة، از دایره این براءت شاهد دیگر ماجرا است (همان: ۳۶۳/۱). لذا قسمت اصلی گزارش‌هایی که در آنها امام صادق (ع) از گفته‌های زرارة براءت می‌جویند ناظر به همین مسئله است، و بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که در مباحث فقهی، او زاویه چندان با ائمه (ع) نداشته، هرچند گاه رأی خود را به کار می‌گرفته است.

۳.۴. اندیشه حدوث صفات خداوند

مسئله دیگر در اندیشه زرارة و شاگردانش راجع به صفات خداوند است، که او قائل به حدوث سه صفت خداوند یعنی سمع، علم و بصر، شده است (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۶)، همان‌طوری که از گزارش اشعری پیدا است، او فقط این سه صفت را حادث دانسته، اما پژوهشگران نشان دادند که فرقه‌نویسان متأخری مانند بغدادی، شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸ ه.ق.) و دیگران بدون توجه به این ظرافت‌ها، قول به حدوث تمامی صفات را به وی نسبت دادند (فان اس، ۲۰۰۵: ۴۶۵؛ موسوی خلخالی، ۱۳۹۴: ۲۶). فان اس تأکید دارد که بحث از حدوث و قدم صفات خداوند، فقط به سبب علاقه‌مندی زرارة در شناسایی سرنوشت افعال انسانی و اعتقاد همیشگی وی به بدء بوده است. او همخوانی تفسیر وی از بدء به معنای قدرت کیفیت‌پذیری خداوند بر اساس رویدادها را، با تفسیری که زرارة از حدوث این صفات مطرح کرده، یعنی ایجاد این سه صفت به قدرت خداوند وقتی او

اراده کند، به عنوان شاهد مطلب ذکر می‌کند و می‌گوید این به معنای آن است که خداوند در همان لحظه این صفات را خلق می‌کند که بر موضوع و متعلق خود بار شده باشد (فان اس، ۲۰۰۵: ۴۶۶).

البته شاید بتوان سخن فان اس را، که بدهاء را اعتقاد همیشگی زرارة تلقی کرده با نگرش خود زرارة که مسئله تعبد را در این اعتقاد مطرح کرده و با نقل جمله «ما عبدالله بشيء بمثل البدهاء» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۶/۱) این اعتقاد را نشانه بندگی خداوند دانسته است، نقد کرد، هرچند این احتمال نیز وجود دارد که منظور از حدیث مذکور این باشد که اعتقاد به بدهاء باعث می‌شود مردم برای تغییر مثبت در سرنوشت خود به عبادت خداوند بپردازند و از تغییر در قضای الاهی ناامید نباشند.

۵. رأی‌گرایی در عرصه فقهی

با اینکه حجم انبوهی از میراث فقهی شیعه که از صادقین (ع) نقل شده به سه تن از فقهای دوران صادقین (ع)، یعنی محمد بن مسلم ثقفی (۸۰-۱۵۰ ه.ق.) و زرارة بن اعین و ابوبصیر تعلق دارد، زرارة به عنوان فردی مهم در میراث حدیثی شیعه جایگاه ویژه‌ای دارد، و مسند زرارة بن اعین با ۱۹۲۰ روایت منسوب به وی شاهد خوبی بر این مدعا است (نک: محمدی مازندرانی، ۱۴۱۳: سراسر کتاب). از برخی گزارش‌ها نیز استنباط می‌شود که روایت در فتاوی زرارة از چنان نقش محوری‌ای برخوردار بود که هر گونه مخالفت احتمالی ائمه (ع) با آن، منجر به تکذیب وی می‌شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۹۴/۴).

اما این به معنای نفی رأی‌گرایی نیست، چنانچه از گزارش‌های متعدد و گوناگونی می‌توان این رویکرد زرارة را تبیین کرد. بنا بر گزارش کشی، زرارة درباره حلال و حرام با رأی خود فتوا صادر کرد و وقتی در این باره از وی پرسیدند خودش را آگاه به مسائل خواند و گفت: «آیا برخی آرا از روایت بهتر نیست؟» (کشی، ۱۳۶۳: ۳۷۳/۱). این گزارش نشان می‌دهد زرارة به رأی، روی خوش نشان می‌داده است. گزارش دیگری از کشی نشان می‌دهد که او برخی روایات را به بوته نقد کشیده و به‌صراحت در ضمن باطل خواندن آن این‌گونه پاسخ داده است: «وَلَكُنِّي سَأخْبِرُكَ وَ لَا أُرْوِي لَكَ شَيْئاً وَالَّذِي أَقُولُ لَكَ هُوَ وَاللَّهِ الْحَقُّ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۲/۷)؛ «به شما خبر می‌دهم، اما چیزی در این خصوص روایت نمی‌کنم و آنچه برای شما می‌گویم به خدا قسم حق است». بنا بر

گزارش کلینی نیز، او این رویکرد انتقادی به صحیفه‌ای را که خود امام باقر (ع) به وی داده بودند، با تعبیری مشابه نشان داد (همان: ۹۴/۷).

اگر عینی‌تر به قضیه نگاه کنیم، نمونه‌هایی در آرای زرارة به چشم می‌خورد که با روایات شیعی سازگاری ندارد، چنانچه در مشروعیت نماز شب قبل از نصف شب با اینکه روایات بسیاری داریم که می‌توان این کار را انجام داد، اما زرارة آن را نپذیرفت و استدلالش آن بود که: چگونه می‌توان نماز را قبل از وقت آن اقامه کرد؟ (طوسی، ۱۳۹۰: ۲۸۰/۱، ذیل ح ۱۰۱۶؛ همو، ۱۴۰۷: ۱۱۹/۲؛ روایات جواز تقدیم نماز شب بر وقت آن را نیز در همان باب می‌توان مشاهده کرد). او نماز عصر را نیز نزدیک غروب (ظاهراً مثل اهل سنت) می‌خوانده است، و این طرز عمل در برخی شاگردان فطحی وی، مثل عبدالله بن بکیر، نیز پیروی شده است (کشی، ۱۳۶۳: ۳۵۵/۱). بنا بر روایتی، امام صادق (ع) کسی را فرستاد که وی را از این عمل باز دارد، اما او همچنان بر آن مداومت می‌کرد، و گفت آن حضرت (ع) به من دستور داده که کراهت دارم از آن منصرف شوم (همان).^۲ همچنین، دستور به گزاردن نماز مغرب قبل از مزدلفه در زمان حج در حین کوچ از عرفات برعکس دستور امامان شیعه (ع) را نیز می‌توان از این دست قلمداد کرد (همان).

درباره نوافل صبح پس از دخول وقت نماز فریضه که نظر خاص شیعه این است که پس از دخول وقت فریضه نباید به نوافل پرداخت (نک: محقق حلی، ۱۴۰۷: ۶۰/۲؛ فیض کاشانی، بی تا: ۹۷/۱. وی این رأی را به مشهور نسبت داده است، در حالی که از کلام محقق ادعای اجماع برمی‌آید. البته مراد، نوافل غیرروزانه است) ظاهراً زرارة با این مسئله نیز مشکل داشته و آن حضرت (ع) در این باره او را با این جمله خطاب کرد: «أترید ان تقایس؛ می‌خواهی قیاس کنی؟».^۳ سپس آن حضرت (ع) با مسئله روزه آن را مقایسه می‌کنند تا زرارة به مسئله پی ببرد (یعنی همان‌طوری که با داشتن روزه قضا نمی‌توان به نوافل پرداخت، با رسیدن وقت فریضه نیز نمی‌توان به نوافل پرداخت) (نک: طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۳/۲). جالب است که شهید اول (۷۳۴-۷۸۶ ه.ق.) ادامه گزارش را نیز ظاهراً از منبعی که امروز در دسترس نیست، نقل می‌کند که طوسی از آن صرف نظر کرده است. طبق گزارش، زرارة در اظهار نظر خود می‌گوید: «فقایسنی و ما کان یقایسنی» (عاملی، ۱۴۱۹: ۴۲۴/۲). یعنی آن حضرت (ع) با من مواجهه قیاسی کرد که برخلاف شیوه آن حضرت (ع) بود. البته

شهید اول در توجیه آن می‌گوید احتمالاً می‌رود امام (ع) این کار را صرفاً برای تمثیل انجام داده باشد یا برای تعلیم‌دادن زرارة که خصم خود را چگونه عاجز کند (همان). گزارش کلینی حاکی از آن است که زرارة در اصل توقیت اوقات نماز نگاه خاصی غیر از شیعیان دوران خود داشته است، چنانچه کلینی روایت تفویض اوقات به پیامبر (ص) را گزارش می‌دهد. طبق آن، او با حمران (بن اعین بن سنسن شیبانی، محدث امامی قرن دوم و برادر بزرگ خود) (نک: شاکری، ۱۳۸۴: ۱۴/۱۵۳-۱۵۵) در این باره که قضیه تعیین وقت به پیامبر (ص) تفویض شده بود اختلاف داشت. چون حمران می‌گفت این کار با اشاره جبرئیل (و از طرف خداوند) انجام شده است. آن حضرت (ع) نظر زرارة را تأیید کرده و می‌فرماید جبرئیل، مشیر آن حضرت بوده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۳/۳). طبق این گزارش، کار تعیین وقت به پیامبر (ص) محول شده بود، اما راجع به اینکه «آیا برداشت زرارة از همان ابتدا این بود که پیامبر (ص) با اشاره جبرئیل این کار را انجام داده است یا اینکه امام (ع) سعی در اصلاح طرز تفکر وی از این طریق داشتند» نتیجه قاطعی نمی‌توان گرفت، هرچند تفاوت قول زرارة که گفت: «هُوَ الَّذِي وَضَعَهَا» و آن حضرت (ع) قول زرارة را این‌گونه برای حمران بیان کردند: «فَوَضَعَهَا وَ أَشَارَ جِبْرَائِيلُ (ع) بِهِ عَلَيْهِ» (همان) احتمال دوم را تأیید می‌کند.

در بازگشت به اصل مطلب، شواهدی بر استفاده برادرزاده زرارة، عبدالله بن بکیر (زنده حدود ۱۷۵ ه.ق.) از رأی نیز به چشم می‌خورد، چنانچه درباره رجوع پس از طلاق گویی قائل بود که اگر ازدواج جدید پس از انقضای دوران عده با همان زن انجام گیرد، امکان ازدواج آن زن با وی تا ابد هست و نیازی به محلل ندارد، و این با نظر مشهور متفاوت است. وقتی از وی راجع به منبع حرفش پرسیده شد، تکراراً گفت این همان چیزی است که خداوند از رأی به من ارزانی داشته است (همان: ۷۸/۶). استدلال وی ظاهراً این بوده که برخلاف رأی مشهور که در آن همسر جدید موضوعیت داشت، وی ازدواج جدید را موضوع حلّیت قرار داد و به همین سبب گفت: «زوج و غیر زوج عندی سواء»؛ «نزد من همسر و غیر مساوی‌اند» (همان)، به علاوه، ابن بکیر روایت جالبی نیز درباره نماز خواندن زن آزاد (الحرّة) با سر باز (مکشوفه الرأس) دارد (طوسی، ۱۳۹۰: ۳۸۹/۱)، که چون با سایر روایات امامیه در این باره به کلی ناسازگاری دارد، جالب توجه است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۵/۳؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۳۸۸/۱، بَابُ أَنَّ الْمَرْأَةَ الْحُرَّةَ لَا تُصَلِّي بِغَيْرِ خِمَارٍ).

طبق گزارش کلینی، ابن بکیر (زنده حدود ۱۷۵ ه.ق.) پیروانی نیز داشته است که با وی در مسئله طلاق همراهی می کردند (کلینی، ۱۴۰۷: ۷۷/۶). ظاهراً پیروان وی همان بنی فضال فطحی مذهب اند (کشی، ۱۳۶۳: ۶۳۵/۲) که گزارش های تاریخی (برای نمونه: همان: ۴۵۵/۲؛ ابوغالب زراری، ۱۳۹۹: ۱۳۶-۱۳۷) و نیز میراث حدیثی به جامانده از آنها وابستگی بنی فضال با خاندان اعین را به وضوح نشان می دهد و از طرفی نیز گزارش طوسی، در ضمن بیان نفوذ علمی این خاندان در میان شیعیان دوران امام عسکری (ع)، توصیه به ترک آنچه آنها از آرای خود در کنار روایات به کار بردند را مطرح کرده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۰). وجود چنین گزارشی درباره بنی فضال فطحی مذهب، بدون در نظر گرفتن صحت و سقم صدور چنین دستوری از طرف امام (ع)، از نظر تاریخی نشان دهنده قدرت و نفوذ این جریان رأی گرا در میان جامعه شیعی بوده است.

۶. ارتباط رأی گرایی در فقه با نظریه تفویض شریعت به پیامبر اسلام (ص)

از رویکرد رأی گرایانه زرارة در مسئله وقت گذاری نمازها که سابقاً نمودهای گوناگونی از آن دیده شد، و از طرفی وجود گزارشی درباره اصرار وی بر وقت گذاری نمازها به دست خود پیامبر (ص) شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که او میان اصول کلی دین و فروع آن تفاوت قائل بود و فروع آن را به پیامبر اسلام (ص) متعلق می دانست، و با این دید جنبه بشری بودن آن را تقویت می کرد، اما تفویض غیر از اجتهاد است، چنانچه از گزارش های زرارة که در این خصوص نقل شده است، این گونه می توان استنباط کرد که او تفویض امر دین را به پیامبر اسلام (ص) اختصاص داده است. چون زرارة به طرز جالبی در روایات متعلق به «تفویض امر دین» فقط در روایاتی حضور دارد که آن را به پیامبر اسلام (ص) نسبت می دهند (همان: ۲۶۶/۱، ش ۳، ص ۲۶۷، ش ۵ و ۷؛ ۱۸۲/۲، ش ۱۶؛ ۲۷۳/۳، ش ۷)، و این مسئله ارتباط این اندیشه را با رأی گرایی وی محکم تر می کند، چنانچه نظر مشابه آن به یونس بن عبدالرحمان (متوفای ۲۰۸ ه.ق.)، فقیه رأی گرای دیگری، نیز نسبت داده شده است، مبنی بر اینکه کلیات دین از طرف خداوند بر پیامبر (ص) نازل شده است و او جزئیات آن را موقع اتفاق افتادن آن از طریق استنباط استخراج می کند بدون اینکه به قیاس متوسل شود (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۹۸).

از این طریق به خلط برخی پژوهشگران نیز می‌توان پی برد (گرامی، ۱۳۹۱: ۱۴۵-۱۴۶) که سعی داشتند مطلق تفویض را، که شامل تفویض به ائمه (ع) نیز می‌شود، با پدیده رأی و قیاس مرتبط کنند، در حالی که این علاوه بر نداشتن شاهد تاریخی، به دلیل اینکه افرادی که رأی را به کار می‌گرفتند روایات تفویض به ائمه (ع) را نقل نکردند، مشکل دیگری نیز دارد، و آن اینکه خود اعتقاد به «تفویض امر دین به ائمه» باعث می‌شود آنها در برابر ائمه (ع) سر تسلیم فرود آورند و فرموده آنها را به عنوان دستور خداوند بپذیرند، نه اینکه رأی خود را در برابر رأی آنها قرار دهند، چنانچه در یکی از گزارش‌های تفویض به پیامبر (ص) وقتی امام باقر (ع) می‌فرماید پیامبر (ص) دیه بر چشم و نفس گذاشت، نیبذ و سایر مسکرات را حرام کرد بدون اینکه چیزی بر او نازل شود، زرارة، علت و فلسفه این کار را از زبان امام باقر (ع) آزمایش مردم و اینکه چه کسی مطیع پیامبر (ص) است معرفی می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۷/۱). در گزارش دیگری، با اینکه در مقام مقایسه شئون پیامبر (ص) با شئون ائمه (ع) بوده است، بحث تفویض را اختصاصاً برای پیامبر (ص) نقل کرده است (همان: ۱۸۲/۲) که شاهد خوبی بر مدعا است.

مسئله دیگر این است که در ناقلان اصلی «تفویض به ائمه (ع)» کسانی مانند موسی بن اشیم قرار دارند (نک: همان: ۲۶۵/۱، ش ۲) که بنا بر گزارش کشی با ابوالخطاب ارتباط مستقیم داشت، و امام صادق (ع) از دروغ‌هایی که موسی بر آن حضرت (ع) می‌بست یا دست‌کم تأویل‌های نادرستی که از گفته‌های آن حضرت (ع) می‌کرد، در رنج بودند (کشی، ۱۳۶۳: ۶۳۵/۲). از این رو بعید نیست برای توجیه اختلاف در احادیث ائمه (ع) از طریق تفویض مسئله را حل کرده باشند. ناقل دیگر این‌گونه اندیشه تفویضی محمد بن سنان (متوفای ۲۲۰ ه.ق.) است که او نیز به غلو متهم شده است (ابن‌الغضائری، بی‌تا: ۹۲) و افراطی‌ترین شکل تفویض از آن وی است، چون می‌گوید: «فَوَضَّ أُمُورَهَا إِلَيْهِمْ فَهُمْ يَحْلُونَ مَا يَشَاءُونَ وَ يَحْرَمُونَ مَا يَشَاءُونَ وَ كُنْ يَشَاءُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ؛ خداوند امور مردم را به آنها سپرده است، پس آنچه را بخواهند حلال می‌کنند و آنچه را بخواهند حرام می‌کنند، هرچند خواست آنها با خواست خدا یکی است» (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۴۴۱/۱). همان‌طور که ملاحظه شد، این تفسیر از تفویض با جریان اجتهادی فاصله بسیار دارد و ارتباط دادن آن با این جریان خطای فاحشی است.

۷. تفسیر و تحلیل نصوص

یکی از نمودهای رویکرد اجتهادی زرارة بن اعین، تفسیر نصوص همراه با نوعی تحلیل عقلی است. این تحلیل با هدف تبیین عقلانی نصوص صورت گرفته است. لذا گاه احتمال اینکه صرفاً جنبه مجاب کردن طرف مقابل داشته باشد، در آنها وجود دارد؛ چنانچه زرارة در تفسیر روایتی منقول از امام باقر (ع) مبنی بر تقیه نکردن آن حضرت (ع) در سه چیز (شرب مسکر، مسح خفین و متعه حج) می گوید آن حضرت (ع) فرمود که بر شما نیز واجب است در اینها از هیچ کس تقیه نکنید (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲/۳). تفسیر پیش گفته زرارة نوعی تحلیل به همراه دارد، که همه افعال امام تعمیم پذیر نیستند تا وقتی که دستوری از طرف ائمه (ع) نباشد. چنانچه در مباحثه‌ای که او با ابن ابی‌یعفور (متوفای ۱۳۰ یا ۱۳۱ ه.ق.) داشت، نیز می‌توان این نظریه وی را دنبال کرد (نک: صدوق، ۱۳۸۶: ۱/۲۹۲).

فقه تحلیلی گاه با تعلیل، یعنی علت‌یابی یا علت‌سازی، همراه است، چنانچه در آرای فقهی زرارة از این نوع تعلیل‌ها یافت می‌شود و فضل بن شاذان (متوفای ۲۶۰ ه.ق.) نیز گاه از وی پیروی کرده و گاه عیناً همان تعلیل را در امثال اینها به کار برده است. چنانچه در مسائلی مانند حاجب شدن دو برادر از سهم مازاد بر یک‌ششم، که حکم شرعی تعیین شده‌ای بود، زرارة آن را این‌گونه تعلیل کرد که چون بار اقتصادی برادران میت بر گردن پدر است، وقتی دو فرزند یا بیشتر داشته باشد طبیعتاً مخارج وی سنگین‌تر است، و این باعث می‌شود از نظر قانونی به مادر میت، چیزی بالاتر از یک‌ششم نرسد. زرارة این تعلیل را در تفاوت گذاشتن میان برادران مادری با سایر برادران میت آورده است. چون خرج برادران مادری از نظر قانونی بر عهده پدر ناتنی نیست (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۴/۷). فضل بن شاذان نیز همین تعلیل را در مقام تفکیک پدربزرگ از برادران مطرح کرده و گفته است که چون بار اقتصادی برادران میت بر دوش پدر است برعکس پدربزرگ که بار اقتصادی آنها بر گردن پدر نیست، پس دو پدربزرگ اگر با هم جمع شوند مانع مادر از سهم مازاد نمی‌شوند، برعکس دو برادر که مانع می‌شوند (همان: ۱۱۶/۷).

تعلیل دیگری از زرارة که باز توجیه‌گرایانه به نظر می‌رسد راجع به تجویز قرعه‌کشی برای حل مسائل حقوقی است. چون برخی مثل ابوحنیفه (متوفای ۱۵۰ ه.ق.)

ظاهراً به قرعه‌کشی، به جز در خصوص تقسیم اموال مشترک (برای نمونه نک: ابن‌نجیم حنفی، بی‌تا: ۱۳۳/۸)، روی خوش نشان نمی‌دادند (مثلاً نک: طوسی، ۱۴۰۷: ۲۳۹/۶؛ سرخسی، ۲۰۰۰: ۱۳۴/۷؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۲۸۱/۳) اما زرارة با توجه به روایات ائمه (ع) معتقد به آن بود. محمد طیار، یکی از متکلمان امامی، به وی می‌گوید اگر، بنا به ادعای شما، از طریق قرعه‌کشی مستحق به حق خود می‌رسد، بیایید با هم در چیزی نزاع فرضی کنیم تا ببینیم از طریق تجربه به اثبات می‌رسد یا نه. زرارة نمی‌پذیرد و می‌گوید قرعه‌کشی برای امور مشکل است و نوعی واگذاری امر به خداوند متعال است، که این کار از تجربه به دور است. طیار می‌گوید: «اگر دو نفر درباره چیزی ادعا کنند که مال هیچ کدام نیست، چطور به مستحق می‌رسد؟». زرارة می‌گوید در این صورت به جای دو سهم باید سه سهم باشد که آن را سهم مبیح نامیده است^۴ (نک: طوسی، ۱۴۰۷: ۲۳۸/۶). پیشنهاد سهم مبیح ظاهراً بی‌سابقه و بدون پشتوانه روایی است، که تحلیل مذکور زرارة، وی را به این نتیجه رسانده است.

هرچند به گواهی برخی پژوهشگران معاصر، اکثریت مطلق دانشمندان شیعه تا پایان قرن سوم هجری از استدلال عقلی و اجتهاد در فقه به‌شدت خودداری کرده و کار و تلاش علمی خود را در نقل و ضبط گفته‌های معصومان در مسائل مختلف منحصر و متمرکز کرده بودند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۳۰)، اما در عین حال می‌توان از قراین فوق چنین نتیجه گرفت که زرارة بن اعین جزء افراد معدودی بوده است که اندیشه و روش‌های تعقلی و اجتهادی را در سر می‌پروراندند و از آنها در عرصه‌های مختلف دینی بهره می‌بردند. این رویکرد از سویی برخاسته از نیازی است که از ارتباط با مردم و جامعه شیعی زمان خود و عهده‌دار شدن پاسخ‌گویی به آنان در اثر دوری از امام (ع) نشئت گرفته بود و از طرفی نیز تأثیرپذیری از محیط کوفه، که محیطی رأی‌گرا بود و مهد جریان‌های گوناگون کلامی، اجتماعی و فکری شناخته می‌شد. نیز تشویق‌های گوناگون ائمه (ع) مبنی بر تفقه و تعقل دینی باعث شد امثال زرارة به چنین اندیشه‌ورزی‌هایی دست یازند (در این باره نک: فرقان، ۱۳۹۶: ۱۱۴-۱۲۵). از این‌گونه افراد به عنوان «راویان فقیه» نیز یاد شده است (فضلی، ۲۰۰۷: ۱۲۹). همان‌طور که از مباحث پیش‌گفته به اثبات رسید میزان به‌کارگیری رأی در میان آنها اندک بوده و در بین امامیه معهود نبوده است. آنها بیشتر در چارچوب روایات و آیات «رأی» را به کار می‌گرفتند و

با اجتهادالرأیی که در بین پیروان مکتب ابوحنیفه بوده فرق داشته است. از این رو اشعری اجتهادالرأی را از تمامی شیعیان نفی کرده است (اشعری، ۲۰۰۵: ۵۳).

نتیجه

از مجموع گزارش‌هایی که در منابع گوناگون درباره اندیشه‌های اجتهادی زرارة بن اعین یافت می‌شود، می‌توان چنین نتیجه گرفت که عنصر رأی‌گرایی در وی مشهود است؛ از جمله در مسئله جبر و اختیار در باب انسان‌شناسی، اختیار و استطاعت را با صحت جسمانی تفسیر می‌کند؛ در باب صفات الهی سه صفت، یعنی علم، سمع و بصر را حادث می‌داند؛ در بحث کفر و ایمان می‌کوشد با پیش‌کشیدن مسائلی همچون استضعاف فکری مخالفان فکری خود، آنها را مسلمان و مؤمن قلمداد کند و امر آنها را در آخرت به مشیت الهی موکول کند.

همچنین، در مسائل فقهی، برخی روایات را نمی‌پذیرد و در عوض رأی خود را بر آن ترجیح می‌دهد و لذا آرای فقهی متمایزی پیدا کرده است. داشتن نگرش نقادانه به روایات و در صورت لزوم رد و باطل شمردن آنها مشخصه دوم این رأی‌گرایی است. همچنین، نگرش تحلیلی به روایات و دستورهای فقهی و حقوقی ائمه (ع) مشخصه سوم این رأی‌گرایی است، به این معنا که از نظر وی، احکام اجتماعی عملاً به مصلحت جامعه بشری و اسلامی ناظر است و بدون آن نمی‌تواند باشد، چنانچه تعلیل وی در باب ارث حاکی از این رویکرد بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. راجع به حدیث ش ۲۳۴، محقق میرداماد می‌گوید در صحت سند آن تردیدی وجود ندارد (نک: میرداماد، ۱۳۶۳: ۳۵۹/۱)، چنانچه مجلسی نیز این مطلب را از برخی گزارش‌های زرارة استنباط کرده که وی در نفی جبر و اثبات اندیشه اختیار انسان راه افراط را پیموده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۷/۵).
۲. شاید منظور همان دستوری باشد که بنا به روایتی امام صادق (ع) در آن، خطاب به وی، راجع به اقامه نماز ظهر و عصر پشت سر هم، به عنوان عادت دائمی، اظهار ناپسندیدگی می‌کند (طوسی، ۱۳۹۰: ۲۵۲/۱).
۳. در این باره که «تقایس» با صیغه معلوم خوانده شود یا مجهول، قیل و قال فراوان است، و طبق هر دو معنا توجیهاتی نیز ذکر شده است. برای تفصیل بیشتر نک: بهایی، ۱۳۹۰: ۱۴۸؛ میرداماد، ۱۳۹۷: ۴۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۱۶/۷.

رگه‌هایی از رأی‌گرایی در اندیشه و عملکرد اجتهادی زرارة بن اعین / ۴۵

۴. ظاهراً منظور از سهم مبیح این است که این سهم به نفع بیت‌المال است، و پس از قرعه‌کشی دولت آن را تحویل می‌گیرد و نوعی اباحه تصرف برای حاکم شرع می‌آورد. برای احتمالات دیگر راجع به آن نک.: مجلسی، ۱۴۰۶: ۶۶/۱۰.

منابع

- ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (۱۴۱۰). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۸۶). *علل الشرائع*، قم: کتاب فروشی داوری، چاپ اول ج ۱.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸). *التوحید، تحقیق و تصحیح: هاشم حسینی*، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
- ابن سعد، محمد (۱۹۹۰/۱۴۱۰). *الطبقات الكبرى*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى، ج ۵-۷.
- ابن غضائری، احمد بن ابی عبدالله (بی تا). *رجال ابن الغضائری*، تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: بی نا.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۹۶۹). *المعارف*، تحقیق: ثروت عکاشة، مصر: دار المعارف، الطبعة الثانية.
- ابن کثیر، اسماعیل (۱۹۸۶/۱۴۰۷). *البداية والنهاية*، بیروت: دار الفكر، الطبعة الاولى.
- ابن نجیم الحنفی، زین الدین (بی تا). *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، بیروت: دار المعرفة.
- ابن ندیم، محمد بن إسحاق (۱۹۷۸/۱۳۹۸). *الفهرست*، بیروت: دار المعرفة.
- ابو غالب زراری (۱۳۹۹). *رسالة فی آل اعین*، تصحیح: سید محمدعلی موسوی ابطحی، بی جا: مکتبه ربانی.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰). *المقالات والفرق*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- أشعری، علی بن إسماعیل (۲۰۰۵). *مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین*، تحقیق: هلموت ریتر، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
- انصاری، حسن (۱۳۷۹). «اصحاب اجماع»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر: محمدکاظم بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول ج ۹.
- بابکر الحسن، خلیفه (۱۹۹۷). *الاجتهاد بالرأی فی مدرسة الحجاز الفقهية*، مصر: مکتبه الزهراء، چاپ اول.
- بلاذری، أحمد بن یحیی (۱۴۱۷). *انساب الاشراف*، تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفكر، الطبعة الاولى، ج ۸.
- بیهقی، احمد بن الحسين (۱۹۸۵/۱۴۰۵). *دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة*، تحقیق: عبدالمعطی قلعی، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
- پاکتچی، احمد (۱۳۷۵). «گرایش های فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری»، در: *نامه فرهنگستان علوم*، ش ۴، ص ۲، ص ۱۱-۲۸.
- پاکتچی، احمد (۱۳۷۹). «اصحاب رأی»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر: محمدکاظم بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول ج ۹.

رنگه‌هایی از رأی‌گرایی در اندیشه و عملکرد اجتهادی زرارة بن اعين / ٤٧

پاکتچی، احمد (١٣٨٤). «سیر اندیشه‌های کلامی در تاریخ اسلام»، در: *اسلام، پژوهشی تاریخی و فرهنگی*، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم.

جاحظ، عمرو بن بحر (١٤٢٤). *الحيوان*، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية. حسینی (میرداماد)، محمدباقر (١٣٦٣). *تعلیقات میرداماد بر رجال کشی*، تحقیق: مهدی رجایی، قم: مؤسسه اهل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول، ج ١.

حسینی (میرداماد)، محمدباقر (١٣٩٧). *التعلیقة على الاستبصار*، تهران: بی‌نا، چاپ اول. خطیب بغدادی، احمد بن علی (بی‌تا). *تاریخ بغداد او مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣*، بيروت: دار الكتب العلمية.

خویی، سید ابوالقاسم (١٤١٠). *معجم رجال الحديث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه. ذهبی، محمد بن احمد (١٩٩٣). *تاریخ الاسلام و وفيات المشاهير والاعلام*، تحقیق: عبدالسلام تدمری، بيروت: دار الكتب العربی، الطبعة الثانية، ج ٦-٧.

سرخسی، محمد بن أبی سهل (٢٠٠٠). *المبسوط*، دراسة و تحقیق: خلیل محیی الدین المیس، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى.

سمعانی، عبدالکریم بن محمد (١٩٦٢). *الانساب*، تحقیق: عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف عثمانیة، الطبعة الاولى، ج ٣.

شاکری، سیمین دخت (١٣٨٤). «حمران بن اعین»، در: *دانش‌نامه جهان اسلام*، زیر نظر: غلام‌علی حداد عادل، تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، چاپ اول، ج ١٤، ص ١٥٣-١٥٥.

طبری، محمد بن جریر (١٩٦٧). *تاریخ الامم والملوک*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بيروت: دار التراث، الطبعة الثانية، ج ٧.

طوسی، محمد بن حسن (١٣٩٠). *الاستبصار فيما اختلف فيه الأخبار*، تهران: دار الكتب الاسلامية، چاپ اول.

طوسی، محمد بن حسن (١٤٠٧). *تهذیب الأحكام*، تحقیق: خراسان، تهران: دار الكتب الاسلامية، چاپ چهارم.

طوسی، محمد بن حسن (١٤١١). *کتاب الغيبة للحجة*، قم: دار المعارف الاسلامية، الطبعة الاولى. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *الفهرست*، محقق/مصحح: سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: مکتبه مرتضویة.

طهوری، صادق (١٣٧٦). «نقدی بر مسند زرارة بن اعین»، در: *آیین پژوهش*، ش ٤٥، ص ٢٧-٣٥. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (١٤١٩). *ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، الطبعة الاولى، ج ٢.

عاملی (شیخ بهایی)، محمد بن حسین (١٣٩٠). *الحبل المتین فی أحكام الدین*، قم: کتابفروشی بصیرتی، چاپ اول.

- غلامی دهقی، علی (۱۳۸۳). «مرجئه و بنی امیه: همسازی یا ناهمسازی»، در: تاریخ در آئینه پژوهش، ش ۱، ص ۱۲۹-۱۴۶.
- فان اس، جوزیف (۲۰۰۸). علم الکلام والمجتمع فی القرنین الثانی والثالث للهجرة، ترجمه: سالمه صالح، بغداد- بیروت: منشورات جمل، الطبعة الاولى.
- فرقان، محمد (۱۳۹۶). بررسی تاریخی اجتهاد اصحاب ائمه (ع): از دوران امام باقر (ع) تا پایان امامت امام جواد (ع)، پایان نامه کارشناسی ارشد تاریخ تمدن اسلامی، استاد راهنما: نعمت الله صفری فروشانی، قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- فضلی، عبدالهادی (۲۰۰۷). التقليد والاجتهاد، بیروت: مرکز الغدير، الطبعة الاولى.
- فلاحتی، حمید (۱۳۸۹). «نگاهی به زندگی و شخصیت علمی زرارة بن اعین»، در: فرهنگ کوثر، علوم قرآن و حدیث، ش ۸۴، ص ۱۴۰-۱۴۹.
- فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی (۱۴۰۶). الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع)، چاپ اول، ج ۷.
- فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی (بی تا). مفاتیح الشرائع، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (ره)، چاپ اول، ج ۱.
- قائمی، سید رضا؛ صادقی، هادی (۱۳۹۱). «نقش امرای بنی امیه در ترویج نظریه جبر»، در: تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، س ۳، ش ۶، ص ۱۲۱-۱۳۸.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۶۳). رجال کشی (اختیار معرفة الرجال)، با تعلیقات محقق میرداماد استرآبادی، تحقیق: مهدی رجایی، قم: مؤسسه اهل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- گرامی، سید محمد هادی (۱۳۹۱). نخستین مناسبات فکری تشیع، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق، چاپ اول.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الأطهار، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثانية، ج ۵.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۶). ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، تحقیق: مهدی رجایی، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، چاپ اول، ج ۱۰.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۰۷). المعتبر فی شرح المختصر، تحقیق: گروهی از پژوهشگران، قم: مؤسسه سیدالشهداء، چاپ اول، ج ۲.
- محمّدی مازندرانی، بشیر (۱۴۱۳). مسند زرارة بن اعین، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ اول.
- مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۸۶). مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه: هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر، چاپ اول.

رگه‌هایی از رأی‌گرایی در اندیشه و عملکرد اجتهادی زرارة بن اعین / ۴۹

مقریزی، أحمد بن علی (۱۹۹۹). *إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع*، تحقیق: محمد عبدالحمید النمیسسی، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.

موسوی خلخالی، سید احسان (۱۳۹۲). *جریان‌شناسی کلامی امامیه در عصر امام صادق (ع)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد مطالعات تاریخ تشیع، استاد راهنما: نعمت‌الله صفری فروشانی، استاد مشاور: علی آقانوری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

موسوی خلخالی، سید احسان (۱۳۹۴). «متکلمان امامی عصر امام صادق (ع) و مسئله صفات خداوند»، در: *تحقیقات کلامی*، ش ۱۰، ص ۲۳-۴۴.

نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷). *رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، تحقیق: موسی شبیری زنجانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

