



شیعه پژوهی

فصل نامه علمی - پژوهشی
سال دوم، شماره هفتم، تابستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (دانشکده شیعه‌شناسی)

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: محمدحسن نادم

مدیر داخلی: محمدرضا ملانوری

هیئت تحریریه:

دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب	علی آقانوری
دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)	محمدرضا جباری
دانشیار جامعه المصطفی العالمیه	نعمت‌الله صفری فروشانی
دانشیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی	اسحاق طاهری
استاد و پژوهشگر تاریخ و کلام اسلامی	نجم‌الدین مروجی طبسی
استاد و پژوهشگر حوزه و دانشگاه	رضا مختاری
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب	محمدحسن نادم
استاد و پژوهشگر تاریخ اسلام	محمدهادی یوسفی غروی

مشاوران علمی:

علی آقانوری، رضا اسلامی، عباس احمدوند، اکبر اقوام کرباسی، محمدرضا جباری، سیدمحمدحسن حکیم، حمیدرضا خادمی، عزالدین رضانژاد، سیدحسن طالقانی، محمد غفوری‌نژاد، سید علی موسوی نژاد، محمدرضا ملانوری، محمدحسن نادم، سیدعلیرضا واسعی.

ویراستار: زینب صالحی، حسن صالحی
ویراستار چکیده‌های انگلیسی: محسن محصل یزدی
طراح جلد: شهرام بردبار
صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری

نشانی: قم، شهرک پردیسان، مقابل مسجد امام صادق (ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب
صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۰۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰، دورنگار: ۰۲۶۲۷-۳۲۸۰۲۶۲۷
نشانی اینترنتی: Shia.urd.ac.ir، پست الکترونیک: shiapazhoohi@urd.ac.ir

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۷۵.۰۰۰ ریال

شاپا: ۴۱۲۵-۲۴۲۳

بر اساس مصوبه شماره ۲۱۴ جلسه شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه مورخ ۹۵/۱۰/۱۵ فصل‌نامه شیعه‌پژوهی از شماره سوم حائز رتبه علمی- پژوهشی گردید این فصل‌نامه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه شده است و از طریق پایگاه WWW.NOORMAGS.IR نیز قابل مشاهده و دریافت است.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و مورد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه است.

راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقالات

- حوزه مطالعاتی فصل‌نامه شامل کلام، تاریخ و فرق تشیع است.
- مقالات ارسالی از جهت اعتبار، وزانت علمی، سلاست زبان و صورت‌بندی متناسب با نشریات معتبر باشد؛ فصل‌نامه از چاپ مقالاتی که گردآوری یا ترجمه باشد معذور است.
- مقاله ارسالی نباید پیش از این منتشر، یا هم‌زمان به نشریه‌ای دیگر ارسال شده باشد.
- حجم مقاله بین ۴۵۰۰ تا ۷۰۰۰ واژه، و چکیده آن (به دو زبان فارسی و انگلیسی) حدود ۱۵۰ واژه منتهی به ۴ یا ۵ کلیدواژه تنظیم شود.
- نام و نام خانوادگی نویسنده، زیر عنوان مقاله، سمت چپ، و دیگر مشخصات شامل مرتبه علمی، عنوان سازمان متبوع، نشانی دقیق پستی، رایانامه و شماره تماس در پانویست ذیل چکیده نگاشته شود.
- مقاله در صفحات A4، و با فاصله ۱/۵ سانتی‌متر بین سطرها، ترجیحاً با قلم میترا و فونت ۱۳، و ارجاعات و واژگان بیگانه آن با فونت ۱۱ (درون کمانک)، در برنامه word حروف‌چینی شود.
- ارجاع به منابع: نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار، شماره جلد و صفحه درون کمانک ذکر شود. مثال: (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۸/۱).
- در صورت استفاده از بیش از یک اثر از نویسنده‌ای واحد، با استفاده از حروف الفبا از هم تفکیک شود. در صورتی که نام خانوادگی دو نویسنده مشترک باشد، نام کوچک آنها نیز درج شود.
- فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، به صورت: نام فرهنگ/ دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد و نام مدخل در گیومه درج شود. مثل: (دائرة‌المعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن سینا»).
- در صورت تکرار پیاپی یک منبع، به جای تکرار مشخصات آن، بسته به زبان منبع از «همان»، و «Ibid»، و در صورت تکرار پیاپی منابع مختلف از یک نویسنده، از «همو» و «Ibid» استفاده شود.
- در ارجاع به آثار با سه نویسنده، نام هر سه، اما با بیش از سه نویسنده، به دنبال نام نویسنده اصلی، تعبیر «و دیگران» درج شود.
- ارجاعات پایان متن یا همان فهرست منابع به صورت‌های زیر تنظیم شود:
 - کتاب: نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان، نام نویسنده/ نویسندگان (تاریخ انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (یر/نیک)، نام سایر اشخاص دخیل (مترجم، مصحح، گردآورنده و...)، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.
 - مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به صورت ایتالیک (یر/نیک)، سال یا دوره نشریه، شماره نشریه، و شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 - منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله»، نام وب‌سایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، و شماره)، صفحه، و آدرس اینترنتی.
 - اگر سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نباشد، به ترتیب به جای آن «بی‌تا»، «بی‌جا» و «بی‌نا» درج شود.
 - قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶) و مشخصات کتاب‌شناختی ترجمه‌ای که از آن در مقاله استفاده شده است.
 - کتاب‌های مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مانند (متی، ۱۲: ۲) یا (یسنا، ۱۴: ۳).
 - کتب مشهور یا فاقد مشخصات نویسنده: (نام کتاب: جلد/صفحه) یا (نام کتاب: بخش)، مانند: (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۷).
- مطالب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.
- مضامین مقالات بیانگر اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و فصل‌نامه مسئولیتی در قبال آن ندارد.
- نویسندگان محترم مقالات خود را از طریق وبگاه اینترنتی به نشانی shia@urd.ac.ir ارسال فرمایند.

۷ تحلیل انتقادی در باب نسبت‌دادن عملکرد شرک‌آلود به پیامبران سلف (ع) در قرآن

کاووس روحی برندق

۲۹ بررسی مقایسه‌ای آرای صفار و صدوق در ترازوی عقل‌گرایی

محمد رضا ملانوری، حمیدرضا شریعتمداری

۵۳ جریان اعتزال‌گرایی امامیه در بغداد از آغاز تا پیش از ظهور شیخ مفید

سید اکبر موسوی تنیانی

۷۵ رفع اتهام از نصیرالدین طوسی در سقوط خلافت عباسی و قتل آخرین خلیفه

عباسی

سید علی اصغر مسعودی، امداد توران

۱۰۱ واکاوی ماهیت سیاسی و فکری جنبش ابن‌طباطبایا

محمد رضا بارانی، صفر علی قانونی

۱۲۵ جستاری در تاریخ و ادوار فقه سیاسی شیعه

سید جواد ورعی

تحلیل انتقادی در باب نسبت دادن عملکرد شرک آلود به پیامبران سلف (ع) در قرآن

کاووس روحی برندق*

چکیده

تمامی فرقه‌های اسلامی به اتفاق معتقدند پیامبران الاهی دچار شرک نشده‌اند و عملی که متناسب با کفر یا شرک باشد، انجام نداده‌اند. با این حال، از ظاهر برخی نصوص دینی (قرآن و احادیث) برمی‌آید که برخی از پیامبران خدا دچار شرک شده و از آنها عمل مشرکانه سر زده است؛ این نصوص در تضاد آشکار با دلایل عقلی و نقلی مؤید عصمت قرار دارد و خاستگاه شبهه‌های متعدّد شده است. این پژوهش که در روش گردآوری مطالب، کتابخانه‌ای است و در نحوه استناد داده‌ها، از شیوه اسنادی پیروی می‌کند و در تجزیه و تحلیل مطالب، روش آن تحلیل محتوایی از نوع توصیفی تحلیلی است، شبهات مربوط به شرک‌ورزی پیامبران سلف (ع) را گردآوری و پس از تنظیم این شبهه‌ها و تبیین پاسخ‌های گوناگون دانشمندان به آنها، این پاسخ‌ها را تحلیل و نقد می‌کند و در پایان به این نتیجه می‌رسد که تمامی شبهه‌های مربوط به صدور عمل شرک‌آمیز از پیامبران سلف (ع)، که به خصوص حضرت آدم و ابراهیم و یوسف و عیسی (ع) را شامل می‌شود، می‌توان با انواع برون‌رفت‌های لفظی پاسخ داد که با ظهور الفاظ قرآن یا با معانی تأویلی، سازگار است. همچنین، پاره‌ای از تفسیرها و احتمال‌ها، که عمدتاً برون‌رفت‌های لفظی به دلیل ناسازگاری با ظاهر قرآن است، پاسخ‌های ناکارآمد به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: شرک، پیامبران (ع)، سجده بر غیرخدا، ستاره پرستی، تفلّیث.

* عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس k.roohi@modares.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۲۵]

مقدمه

فرقه‌های اسلامی به اتفاق معتقدند پیامبران الهی دچار شرک نشده‌اند و عملی که متناسب با کفر یا شرک باشد، انجام نداده‌اند. فقط عده‌ای از خوارج به نام «ازارقه» معتقدند ممکن است پیامبر قبل و بعد از رسالت نیز دچار شرک شده و اعمال کفرآمیز انجام دهد (سبحانی، ۱۴۲۷: ۱۹۷/۵؛ ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۹/۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۱: ۵۰/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹/۱۱). این نظر بر این مبنای نادرست شکل گرفته که آنان از سویی همه گناهان را کفر می‌دانند و از سوی دیگر ارتکاب گناه کبیره به دست انبیای الهی را ممکن می‌دانند. بدیهی است چنین نظری پذیرفته نیست، زیرا ما اعمالی را کفرآمیز می‌دانیم که به نوعی تمسخر یا توهین به مقدّسات مسلم اسلامی، یا انکار ضروریات دین مثل قرآن و احکام اصلی دین یا مثلاً بت‌پرستی و امثال آن باشد، که منجر به ارتداد و خروج از دین می‌شود. بر این اساس، نمی‌توان پذیرفت پیامبری عمل کفرآمیز انجام دهد. نیز عده‌ای از گروه «حشویه» معتقدند شرک انبیای الهی قبل از نبوت ممکن است (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۹/۷). این در حالی است که ادله عقلی و نقلی عصمت (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۳۴/۲؛ سبحانی، ۱۴۰۵: ۷۶-۹۶؛ ربانی گلیپاگانی، ۱۴۱۸: ۳۲۴/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۱۲۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۱۱۶/۴؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۱۷؛ سبحانی، ۱۴۱۳: ۵۷-۵۵/۳؛ حکیم، ۱۴۲۴: ۲۹۶؛ سبحانی، ۱۴۲۵: ۱۴۵/۱؛ ربانی گلیپاگانی، ۱۴۱۸: ۱۰۵) نادرستی این باورها را اثبات می‌کند.

اگر از این دیدگاه شاذ بگذریم، اعتقاد به شرک‌نورزیدن انبیای الهی و پرهیز ایشان از عمل مشرکانه محل اجماع و اتفاق تمامی مسلمانان است. با این حال از ظاهر برخی نصوص دینی (قرآن و احادیث) برمی‌آید که برخی از پیامبران خدا دچار شرک شده‌اند و از آنها عمل مشرکانه سر زده است. این نصوص در تضاد آشکار با دلایل عقلی و نقلی مؤید عصمت قرار دارد. بدین‌سان، مجموع این دو دسته نصوص دینی متناقض‌نما جلوه می‌کند و خاستگاه شبهه‌های متعدد خواهد شد. این شبهه‌ها اگرچه در لابه‌لای متون دینی آمده و با مطرح‌کردن آنها در کتاب‌های رشته‌های گوناگون اسلامی (اعم از کتاب‌های تفسیر، شرح احادیث و کتاب‌های مستقل و مقالاتی که در زمینه عصمت انبیای الهی نوشته شده است) از ساحت انبیای الهی دفاع شده اما نوشتاری اعم از کتاب، پایان‌نامه و مقاله وجود ندارد که تمامی این دسته از شبهات مربوط به شرک‌ورزی پیامبران الهی (حضرت آدم، ابراهیم، یوسف، عیسی (ع)) را یک‌جا

گردآوری کرده و آنها را تحلیل کرده باشد. از این‌رو این پژوهش که در روش گردآوری مطالب، کتاب‌خانه‌ای است و در نحوه استناد داده‌ها، از شیوه اسنادی پیروی می‌کند و در تجزیه و تحلیل مطالب، تابع روش تحلیل محتوایی از نوع توصیفی تحلیلی است، در صدد است بعد از گردآوری و تنظیم این شبهه‌ها و پاسخ‌های گوناگون دانشمندان به آنها، این پاسخ‌ها را تحلیل و نقد کند و درباره هر یک از این شبهه‌ها به پاسخ موجه به عنوان بهترین پاسخ دست یابد یا دیدگاهی نو در این زمینه درافکند. پیش از هر چیز، اشاره‌ای به معنای لغوی و اصطلاحی شرک خواهد آمد.

۱. معنانشناسی شرک در لغت و اصطلاح

«شرک» در لغت به معنای سهیم‌بودن کسی در کار یا چیزی با دیگری است و مشرک به کسی گفته می‌شود که به خدا شرک ورزد و برای خدا شریک قائل شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۴۸/۱۰؛ راغب، ۱۴۱۲: ۴۵۱/۱؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۳۱۱/۲؛ مصطفوی، بی‌تا: ۴۷/۶؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۶۶۳/۳؛ قرشی، ۱۴۱۲: ۲۰/۵). شرک انسان در دین دو گونه است: شرک عظیم که اثبات شریک برای خدای تعالی است و شرک صغیر که در نظر داشتن غیرخدا با او در امور است و به گونه دوم شرک، ریا و نفاق گفته می‌شود (راغب، ۱۴۱۲: ۴۵۲/۱). بدین ترتیب شرک در اصطلاح، هم‌تا قراردادن برای خدا است و ممکن است در صفات، افعال یا حتی ذات باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۷۱). بنابراین، با تقارن دو یا چند فرد در عمل یا امری که برای هر یک از آنها بهره یا تأثیری در عمل یا امر باشد، شرک در عمل تحقق می‌یابد (مصطفوی، بی‌تا: ۴۸/۶).

با نگاه دقیق در تحقق مفهوم شرک، درمی‌یابیم نوعی اعتقاد به عرضیت غیرخدا در کنار خدا نهفته است. از نگاه طباطبایی، شریک گرفتن مراتب مختلفی از نظر ظهور و خفا دارد، همان‌طور که کفر و ایمان هم از این نظر مراتبی دارند. برای نمونه اعتقاد به اینکه خدا دو تا یا بیشتر است و نیز بت‌ها را شفیعان درگاه خدا گرفتن، شرک جلی است و از این شرک کمی پنهان‌تر شرکی است که اهل کتاب دارند و برای خدا فرزند قائل‌اند، و از این هم کمی پنهان‌تر اعتقاد به استقلال اسباب است و اینکه انسان مثلاً دوا را شفادهنده بیندارد و همه اعتمادش به آن باشد. این نیز مرتبه‌ای از شرک است و به این صورت شرک، ضعیف‌تر و ضعیف‌تر می‌شود تا برسد به شرکی که جز بندگان

مُخْلِصُ خدَا، کسی از آن بری نیست و آن عبارت از غفلت از خدا و توجه به غیر خدا است؛ اما این باعث نمی‌شود کلمه «مشرك» بر همه دارندگان مراتب شرك اطلاق شود، همچنان که اگر مسلمانی نماز یا واجبی دیگر را ترک کند، به آن واجب کفر ورزیده ولی کلمه «کافر» بر او اطلاق نمی‌شود (نک: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۰۳/۲). بنابراین، اگرچه شرك مراتب متعددی دارد، ولی هر عملی که در آن به غیر خدا ارزش داده شود، شرك نامیده نمی‌شود، بلکه فقط در صورتی شرك گفته می‌شود که این کار به صورت مستقل و به قصد عبادت انجام گیرد.

۲. شرك ورزیدن حضرت آدم (ع)

در سوره اعراف آمده است: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ، فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلْنَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (اعراف: ۱۸۹ و ۱۹۰). در این آیه شبهه‌ای به این صورت مطرح است: به دلیل مشابهت صدر این آیه با آیه آغازین سوره نساء، که خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (نساء: ۱) و نیز با التفات به اینکه در صدر آیات مذکور سخن از آدم و حوا، و در ذیل آن سخن از شرك است، بنابراین، از این آیات می‌توان برداشت کرد که آدم و حوا دچار گناه و شرك شده‌اند (نک: علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۱۳۷/۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۷۷/۸؛ ثعالی، ۱۴۱۸: ۷۲/۲).

از این گذشته، در برخی روایات ذیل این آیه به مسائلی دامن زده شده که گناه و شرك آدم و حوا را اثبات می‌کند. مثلاً در روایتی آمده است که حوا پانصد بار وضع حمل کرد و در هر حملی دو قلو زایید، که یکی از آنها پسر و دیگری دختر بود و به این ترتیب آنها صاحب هزار فرزند شدند! (طبرسی، ۱۳۶۱: ۲۱۶/۲؛ علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۱۳۸/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۸/۱۱). در همین روایت آمده است گاهی به هنگام وضع حمل، ابلیس به سراغ حوا می‌آمد و او را وسوسه می‌کرد که اگر اسم فرزندان را از اسامی شیطان نگذاری، او را خواهم کشت و حوا هم قبول می‌کرد! (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۵۱/۳ و ۱۵۲؛ ابن‌سعد، بی‌تا: ۱۵/۱؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۱۸۷؛ واحدی، ۱۴۱۵: ۴۲۶/۱). اگرچه این گونه منقولات از روایات اسرائیلیات و جعلی است و مخالف آیات صریح قرآن درباره حضرت آدم (ع)

و ناسازگار با مبانی عقلی اثبات‌شده در زمینه عصمت انبیای الهی محسوب می‌شود، ولی این روایات از این حیث که با پذیرش معنای ابتدایی از مفردات آیه، یعنی مفهوم واژه «شرک» هماهنگ است و در هر حال شرک را به آدم و حوا (ع) نسبت داده است، پذیرفتنی خواهد بود (نک: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۷۷/۸-۳۷۸؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۷۲/۲؛ بلاغی، ۱۴۰۵: ۹۵/۱)؛ لیکن نه فقط همچنان به مفهوم ظاهری آیه در ظهور در شرک ضربه نمی‌زند، بلکه دلالت آن را در شرک‌ورزی آدم (ع) دوچندان می‌کند. در ادامه، مجموعه پاسخ‌ها به این شبهه همراه با نقد و ارزیابی ذکر می‌شود:

الف. در زمینه مراد از «نفس واحدة» و «زوجها» در آیات مذکور دو احتمال مطرح است: ۱. اینکه مراد از آن دو، نوع پدر و مادر باشد؛ ۲. مقصود از آن دو، خصوص حضرت آدم (ع) باشد. در صورت اول معنای آیه این خواهد بود که خداوند شما را از پدر و مادری آفریده که از جنس هم هستند، و با ازدواج و طی مراحل بارداری و زایمان، شما را به واسطه پدر و مادرتان خلق کرده است. همه پدران و مادران هم معمولاً در طول بارداری و به‌ویژه نزدیک وضع حمل نگرانی‌هایی دارند که این نگرانی موجب توجه بیشتر به خداوند و دعا و تضرع به درگاه الهی می‌شود. ولی با به‌دنیا آمدن فرزند و به‌ویژه اگر صحیح و سالم باشد، معمولاً این حالت به فراموشی سپرده می‌شود و به علل و عوامل مادی بیشتر دل می‌بندند که این حالت نوعی شرک خفی و حتی گاه شرک جلی است. بنابراین، این آیه درباره همه انسان‌ها و به اعتبار طبع نوع بشر است که با رهایی از شرایط اضطرار، خدا را به فراموشی می‌سپارند.

این‌گونه شرک که اغلب انسان‌ها حتی مؤمنان به نوعی گرفتار آن هستند، و البته در افراد مختلف شدت و ضعف دارد، شرک خفی است و انبیا و اولیای الهی از این شرک بری هستند. ذیل آیه که می‌فرماید: «فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (اعراف: ۱۹۰)؛ و ضمیر آن جمع است و شرک را به عموم مردم نسبت می‌دهد، مؤید این دیدگاه است؛ وگرنه اگر مراد از صدر کلام حضرت آدم و حوا (ع) بود، باید «فتعالی الله عن شرکهما» یا «فتعالی الله عما اشركا» گفته می‌شد. نیز جمع بین آیات بعد از این ماجرا از آیه ۱۹۱ به بعد که صریحاً در رد شرک است با فقراتی دیگر از آیات قرآن که خداوند صریحاً حضرت آدم (ع) را نه فقط مبراً از شرک، بلکه از هر نوع گمراهی مبراً می‌داند، اقتضا دارد که قطعاً از آیات مذکور، حضرت آدم (ع) اراده نشده باشد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۷۴/۸-۳۷۶؛ علم‌الهدی،

۱۹۹۸: ۱۳۷/۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۳۷/۲). بنابراین، این برون‌رفت لفظی که مبتنی بر عرضه معنای گسترده از شرک و متعلق آن است (یعنی شرک را به شرک جلی و خفی تعمیم داده و مصادیق هر یک را مشخص کرده و ساحت آدم و حوا (ع) را حتی به دور از شرک خفی دانسته است) پاسخی پذیرفتنی به شبهه خواهد بود.

ممکن است به عنوان احتمال دوم گفته شود مراد از «نفس واحده» و «زوجها» حضرت آدم و حوا است و در این صورت منظور از شرکی که در پایان آیه به آن اشاره شده، اشتغال به غیر خدا (تربیت فرزند و ...) خواهد بود (نک: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۷۶/۸)؛ ولی حقیقت این است که در این صورت اشکال همچنان باقی است؛ در اینکه مراد از مرجع ضمیر در جمله «فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» جمع است نه خصوص حضرت آدم و حوا که دو نفر هستند (نک: همان). بنابراین، این برون‌رفت لفظی که با استناد به سیاق و ارتباط جمله‌های آیه در صدد عرضه معنای دیگری از مرجع ضمیر افعال آیه است، نادرست خواهد بود.

ب. در پاسخ شبهه برخی معتقدند در آیه مد نظر ابتدا از افعال «تَغَشَّاهَا» و «دَعَوَا» استفاده شده که مثلاً است و به پدر و مادر اشاره می‌کند، ولی در پایان آیه فعل جمع «یُشْرِكُونَ» آمده است. یعنی حتی اگر برخلاف نظر طباطبایی ابتدای آیه را به آدم و حوا اختصاص دهیم، اگر منظور از شرکی که در پایان آیه به آن اشاره شده، اشاره به آدم و حوا به عنوان دو نفر خاص باشد، در پایان آیه نیز باید از فعل مثنای «یُشْرِكُونَ» استفاده شود (طوسی، بی تا: ۵۲/۵). اما این برون‌رفت نادرست است، زیرا در پایان آیه همچنان در جمله «جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ» از ضمیر مثنای استفاده شده است که مرجع آن صدر آیه است و صرف وجود فعل «یُشْرِكُونَ» در جمله «فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» مشکل را حل نمی‌کند. بدین سان، این برون‌رفت لفظی که با استناد به سیاق و ارتباط جمله‌های آیه در صدد عرضه معنای دیگری از مرجع ضمیر افعال آیه است، نادرست خواهد بود.

ج. برخی، مخاطب این آیه را قبیله قریش و مقصود از «نفس واحده» و «زوجها» را جد بزرگ آنان «قصی» و «همسر» و فرزندان او دانسته‌اند، زیرا پدران و مادران آنها مشرک بوده‌اند (رازی، ۱۹۸۸: ۲۱؛ شبّر، ۱۳۷۱: ۱۴۳/۲)؛ ولی این برداشت لفظی از آیه، که مفاد واژگان را در مصادیق خاص منحصر دانسته، تخصیص بلامخصّص و مخالف با عموم آیه و ناپذیرفتنی است.

د. برخی دیگر از مفسران که در این‌گونه نمونه‌ها موافق نظریه ترک اولی هستند، درباره شبهه مطرح‌شده در این آیه نیز با انتساب آیه به حضرت آدم (ع)، شرک مذکور را نوعی ترک اولی دانسته‌اند. موافقان این نظریه با اشاره به طبیعت آدمی که در اضطرار به خداوند روی می‌آورد، تأکید می‌کنند در دوران بارداری والدین به خداوند متوسل می‌شوند، ولی بعد از تولد و مشغول‌شدن به تربیت و تغذیه و سر و سامان‌دادن به کودک، به تدریج خود را مربی و روزی‌دهنده فرزندان خود می‌دانند و به این ترتیب کم‌کم برای آنها انانیتی ایجاد می‌شود. این مفسران خطاب آیه را آدم و حوا می‌دانند و معتقدند آنها هم بر اساس طبیعت انسانی خود به صورتی خیلی رقیق و ظریف دچار این شرک شدند که برای آنها ترک اولی به حساب می‌آید (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۱/۵). این نظریه که برون‌رفتی لفظی با پشتوانه عقلی است و نهی مضمونی از شرک را به ترک اولی اختصاص داده است، با توجه به فقدان دلیل بر اینکه در آغاز آیه به حضرت آدم (ع) و حوا (ع) مربوط شود، مردود است.

ه. توجیه دیگر در پاسخ به این شبهه این است که قسمت اول آیه را، که مربوط به خلقت و آفرینش است، مربوط به آدم، و ادامه آیه را، که سخن از شرک است، مربوط به عموم انسان‌ها بدانیم. مؤید این برون‌رفت آن است که در آغاز آیه ضمیر مثنا و در پایان آن جمع آمده است (علم‌الهدی، بی‌تا: ۳۹؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۷۲/۲). این توجیه لفظی هرچند شبهه را برطرف می‌کند، ولی با سیاق آیه سازگار نیست که حاکی از اتصال آیات به یکدیگر است. موافقان این نظریه به روایتی از امام رضا (ع) استناد می‌کنند که آن حضرت در مناظره‌ای با مأمون این نظر را تأیید کرده است. روایت مد نظر، که راوی آن «محمد بن جهم» است (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۷۴/۱) با توجه به ناسازگاری آن با ظاهر آیات قرآن، ناپذیرفتنی است. اساساً ممکن است گفته شود تقیه در این روایت را نیز نمی‌توان پذیرفت، زیرا شرایط صدور حدیث با تقیه سازگار نیست.

و. برخی در آغاز جمله «جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ» همزه را در تقدیر گرفته و با فرض اینکه این همزه، همزه استفهام و نوع استفهام، استفهام انکاری است، جمله را در واقع این‌گونه معنا کرده‌اند: آیا برای خدا شریک قرار داده‌اند؟! یعنی شریک قرار نداده‌اند (رازی، ۱۴۲۱: ۸۷/۱۵). اما اشکال این برون‌رفت لفظی (در تقدیرگرفتن واژه‌ای در آیه) در آن است که تقدیر، خلاف ظاهر است.

بنابراین، شرک‌ورزی در سوره اعراف آیات ۱۸۹-۱۹۰، درباره همه انسان‌ها و به اعتبار طبع نوع بشر است که با رهایی از وضعیت اضطرار، خدا را به فراموشی می‌سپارند. این‌گونه شرک که اغلب انسان‌ها حتی مؤمنان به نوعی گرفتار آن هستند، و البته در افراد مختلف شدت و ضعف دارد، شرک خفی است و انبیا و اولیای الهی از این شرک بری هستند و ساحت آدم و حوا (ع) حتی به دور از شرک خفی است؛ و احتمال‌های دیگر از قبیل حمل آیه بر اینکه مخاطب این آیه قبیله قریش است یا حمل آیه بر ترک اولی یا حمل استفهام در آن بر استفهام انکاری معانی به دور از ظاهر آیه و ناپذیرفتنی است.

۳. شرک و ستاره‌پرستی حضرت ابراهیم (ع)

در آیات ۷۴-۷۹ سوره انعام به داستان احتجاج ابراهیم (ع) با قوم خود در مسئله یگانه‌پرستی اشاره شده است. وقتی ابراهیم (ع) در این آیات پرستش ستاره، ماه و خورشید را به ترتیب می‌پذیرد و رد می‌کند، این شبهه پیش می‌آید که این آیات وصف حال خود ابراهیم (ع) بوده و او قبل از ایمان به خدای یکتا، ستاره‌پرست بوده و به تدریج موحد شده است (علم‌الهدی، بی‌تا: ۳۹؛ همو، ۱۴۰۵: ۱/۴۱۱؛ رازی، ۱۹۸۸: ۲۸). در ادامه، مجموعه پاسخ‌ها به این شبهه همراه با نقد و ارزیابی ذکر می‌شود:

الف. حضرت ابراهیم (ع) با وجود آنکه موحد بود، برای تأثیرگذاری بیشتر از طریق جدل (مجادله به احسن)، که یکی از راه‌های شناخته‌شده احتجاج در علم منطق است (مظفر، ۱۴۳۰: ۳۸۶)، با قوم خود مجاجه کرد و از این ابزار برای نقد آنها و اثبات نادرستی عقایدشان بهره برد و به ظاهر سخنان کفرآمیز بر زبان رانده است (نک: جصاص، ۱۴۰۵: ۲۱۱/۱؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۱۱/۲۰۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۷/۱۷۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳/۲۱۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۱/۲؛ شنیطی، ۱۴۱۵: ۲/۲۰۱). واقعیت این است که تمسک ابراهیم (ع) به پرستش ستاره، ماه و خورشید برای احتجاج با قوم خود، هرچند در نگاه اول پذیرفتنی است، ولی با روح آیات سازگاری ندارد. زیرا قرآن می‌گوید ما می‌خواهیم به خود ابراهیم (ع) ملکوت آسمان‌ها و زمین را نشان دهیم، نه اینکه او از این طریق بخواهد قومش را هدایت کند: «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام: ۷۵)؛ و اساساً برای قومی که هنوز در الفبای توحید قرار دارد، سخن از ملکوت مفهومی ندارد. نیز در

تحلیل انتقادی در باب نسبت‌دادن عملکرد شرک‌آلود به پیامبران سلف (ع) در قرآن / ۱۵

سوره انبیاء آمده است: «وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ...» (انبیاء: ۵۱)؛ این آیه تأکید می‌کند ابراهیم (ع) از همان ابتدا واجد رشد توحیدی بوده است. لذا می‌توان گفت ابراهیم (ع) به پروردگار یکتا ایمان داشته ولی اعتقاد خود را از دیگران پنهان می‌کرده است. از این رو بر اساس آیات قرآن هنگامی که ابراهیم (ع) با عمویش آزر گفت‌وگو می‌کند، او هنوز نمی‌دانسته که ابراهیم (ع) به خداوند یکتا ایمان دارد و به بت‌ها عقیده‌ای ندارد. لذا پس از علم به موضوع برآشفته می‌شود و حضرت را تهدید می‌کند (نک: انبیاء: ۵۱-۵۶).

ب. قرارگرفتن کوکب، ماه و خورشید به عنوان مقدمه توحید و به منظور رسیدن ابراهیم (ع) به توحید ناب، برخی از مفسران را به این تأویل رسانده است که اینها همه کنایه از مراتب توحید هستند، که ابراهیم (ع) با گذر از آنها به توحید برتر نائل شد (نک: ابن‌عربی، ۱۴۲۲: ۲۰۶/۱-۲۰۷). در تبیین این دیدگاه می‌توان گفت ابراهیم (ع) برای راهیابی به ملکوت آسمان‌ها و زمین که ذات احدیت است، باید از مراتب پایین‌تر توحید گذر کند. به این ترتیب، کوکب را می‌توان کنایه از توحید افعالی دانست. ابراهیم (ع) با راهیابی به توحید افعالی، بسیار خوشحال شد و خداوند را در مظهر زیبایی دید و گفت همین پروردگاری است که من در پی او هستم. ولی بعد از آنکه متوجه شد مراتب بالاتری از توحید نیز وجود دارد، از آن دل برید و رو به افق بالاتری کرد. ماه را نیز می‌توان به توحید صفاتی تأویل کرد. همان‌طور که ماه در مقایسه با ستاره درخشندگی بیشتری دارد، توحید صفاتی نیز مرتبه بالاتری از توحید فعلی است، زیرا این صفات منشأ افعال هستند. در نهایت ابراهیم (ع) به اسمای الاهی راه پیدا کرد که خورشید نماد آنها است و از مراتب عالی توحید است. ولی با وجود این، هیچ‌کدام از آنها به مرتبه توحید ذاتی نمی‌رسد. در اینجا مراد از توحید ذاتی، توحید تمامی اسمای الاهی و مقام احدیت است و اسم «الله» نشان‌دهنده و معرف آن است. لذا ابراهیم (ع) فرمود: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۷۹)؛ یعنی من در پی ذات حضرت حق هستم و فقط رسیدن به آن مرا آرام می‌کند و هر چیزی جز آن در برابر ذات خداوند، شرک است و من از همه آنها بیزارم. بدین‌سان، ابراهیم (ع) به توحید ذاتی (مقام احدیت) رسید و کل اسماء و صفات الاهی را یکجا شهود کرد.

ج. برخی گفته‌اند حضرت ابراهیم (ع) در این موقعیت در حال تحقیق و بررسی بوده و مطالب فوق را به صورت فرضی بیان کرده است. یعنی اگر ماه را پرستیم این‌گونه خواهد شد و اگر خورشید پرستیده شود، این چنین می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۹۸/۷؛ طب، ۱۳۷۸: ۱۲۰/۵). اما صدر و ذیل همین آیات به‌هیچ‌وجه با شرک سازگار نیست. لذا این برداشت که برداشتی لفظی و متکی بر فرض و تقدیر برخی واژگان (اگر) در جمله‌های آیات است، به‌هیچ‌وجه با اصالت عدم تقدیر که از فروع اصالت ظهور است و نیز با سیاق آیات سازگار نیست.

د. گروهی گفته‌اند ابراهیم (ع) این جمله‌ها را از زبان قوم خود بیان کرده و در واقع در صدد آن است که بگوید به اعتقاد شما، ستاره، ماه و خورشید خدای من است (شبر، ۱۴۰۷: ۲۷۸/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲۴/۲). اما این توجیه لفظی نیز که مبتنی بر فرض و تقدیر است، با ظاهر و سیاق آیات سازگار نیست.

ه. برخی گفته‌اند این جملات استفهام انکاری است، یعنی ابراهیم (ع) گفته آیا این پروردگار من است؟! و با این جمله استفهامی ربوبیت آنها را انکار کرده است (علم‌الهدی، بی‌تا: ۲۷۸؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۱۱، ۲۰۷). در هر حال این توجیه لفظی نیز هرچند دامن ابراهیم (ع) را از شبهه شرک پاک می‌کند، ولی با ظاهر جمله‌های قرآنی، که استفهام حقیقی است، سازگار نیست.

و. گروهی از مفسران استدلال کرده‌اند که این جملات مربوط به زمان کودکی و قبل از بلوغ ابراهیم (ع) بوده است، لذا اشکال و ایرادی بر آن وارد نیست (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۴۸۵/۲). ولی این توجیه لفظی مبتنی بر قراین مقامی، در واقع پذیرش اشکال است و سید حیدر آملی در تفسیر خود آن را به دلیل اینکه موجب کفر انبیای الهی است، رد کرده است (آملی، ۱۴۲۸: ۴۷/۳). از این گذشته، صدر و ذیل همین آیات، مراتب والای توحیدی ابراهیم (ع) را بیان کرده است. لذا این جملات به‌هیچ‌وجه با شرک سازگار نیست. نیز از آیات دیگر که در توضیح توجیه الف گذشت، به‌خوبی برمی‌آید که حضرت ابراهیم (ع) از کودکی رشد توحیدی داشته است.

ح. بعضی از مفسران گفته‌اند در این جملات چیزی در تقدیر بوده که حذف شده است. مثلاً این جمله در اصل «قال یقولون هذا ربی» بوده که یقولون در تقدیر بوده است، یعنی حضرت ابراهیم (ع) گفته شما می‌گویید این پروردگار من است (رازی،

تحلیل انتقادی در باب نسبت‌دادن عملکرد شرک‌آلود به پیامبران سلف (ع) در قرآن / ۱۷

۱۴۲۱: ۴۱/۱۳). بنابراین، این برداشت لفظی نیز خلاف اصل (اصل عدم تقدیر) است که از فروع اصالت ظهور است، و با ظاهر عبارات قرآن مطابقت ندارد.

ط. برخی گفته‌اند ابراهیم (ع) خواسته با این عبارات پرستش قوم خود را مسخره کند (همان: ۵۰/۱۳؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۲۰۷/۱۱). ولی این برون‌رفت لفظی نیز برخلاف ظهور آیات است و پذیرفتنی نیست.

بنابراین، درباره شرک و ستاره‌پرستی حضرت ابراهیم (ع) در آیات ۷۴-۷۹ سوره انعام، این پاسخ موجه است که ایشان با وجود آنکه موحد بود، برای تأثیرگذاری بیشتر از طریق جدل (مجادله به احسن) که یکی از راه‌های شناخته‌شده احتجاج در علم منطق است (مظفر، ۱۴۳۰: ۳۸۶)، با قوم خود مواجه کرده و از این ابزار برای نقد آنها و اثبات نادرستی عقایدشان بهره برده و به‌ظاهر سخنان کفرآمیز بر زبان رانده است. یا اینکه قرارگرفتن کوکب، ماه و خورشید به عنوان مقدمه توحید و به منظور رسیدن ابراهیم (ع) به توحید ناب، برخی از مفسران را به این تأویل رسانده است که اینها همه کنایه از مراتب توحید هستند که ابراهیم (ع) با گذر از آنها به توحید برتر نائل شد. و اما معانی دیگری همگی برخلاف ظهور آیات و ناپذیرفتنی است، از جمله: حمل کلام به صورت فرضی؛ اشاره به این اعتقاد مخاطبان که ستاره، ماه و خورشید خدای من است؛ استفهام انکاری بودن جملات؛ مربوط‌بودن جملات به زمان کودکی و قبل از بلوغ ابراهیم (ع)؛ در تقدیر بودن چیزی در این جملات که حذف شده است؛ این فرض که ابراهیم (ع) خواسته است با این عبارات پرستش قوم خود را مسخره کند.

۴. اجازه حضرت یوسف (ع) به سجده بر غیر خدا

بعد از آنکه حضرت یعقوب (ع) و برادران یوسف و همراهان نزد یوسف (ع) آمدند، همگی بر او سجده کردند. در سوره یوسف آمده است: «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا» (یوسف: ۱۰۰). در اینجا این شبهه مطرح است که: اگر سجده بر غیر خداوند جایز نیست، پس چرا یعقوب و یوسف (ع) به این کار راضی شدند؟ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۴۴/۲؛ علم‌الهدی، بی‌تا: ۸۷). نکته درخور تأمل اینجا است که در قرآن، چه در ابتدای سوره یوسف که داستان رؤیا را مطرح کرده (یوسف: ۴) و چه در آیه مذکور که داستان سجده مطرح شده

(یوسف: ۱۰۰) این عمل تقبیح نشده است. از سوی دیگر، برخی روایات نیز به این مسئله دامن زده و بر آن تأکید کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱۱/۲).

الف. برخی گفته‌اند عادت جاری مردم آن زمان در احترام (و نه از باب عبادت)، سجده کردن بوده است، یا این سجود به صورت سجده کامل نبوده، بلکه همان‌گونه که در آن زمان مرسوم بوده، برای احترام به یوسف (ع) تا حدودی خم شدند و کرنش کردند. بنابراین، ایرادی بر کار آنها و تأیید آن وارد نیست (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۴۴/۲؛ واحدی، ۱۴۱۵: ۵۶۱/۱؛ ابوالسعود، بی تا: ۳۰۷/۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۰۹/۳؛ الثوری الکوفی، ۱۴۰۳: ۱۴۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۶۷/۵؛ شوکانی، بی تا: ۷۷/۳). ولی این پاسخ، با ظاهر واژگان آیه و نیز سیاق آیات سازگار نیست. زیرا از عبارت «خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» و «إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (یوسف: ۴)؛ سجده کامل و به زمین افتادن استفاده می‌شود نه خم شدن؛ زیرا ماده «سجد» در لغت به معنای کمال خضوع است و شکل عبادی آن به این صورت است که انسان به سجده رود و پیشانی‌اش به زمین بخورد (نک: مصطفوی، بی تا: ۵۱/۵؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲۶۶/۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۶/۵). بر این اساس، این برون رفت لفظی برخلاف ظهور مفردات آیه (ماده «سجد») و سیاق آیات است و در پاسخ شبهه موجه نخواهد بود.

ب. پاسخ دیگر که در برون رفت این شبهه بیان شده این است که آنها روبه‌روی یوسف (ع)، ولی برای خداوند سجده کردند. همان‌گونه که ما در نماز رو به کعبه، ولی برای خداوند سجده می‌کنیم، آنها نیز در برابر و به سوی یوسف (ع) یا اینکه به خاطر او و برای تشکر از خدا و در هر حال، برای خداوند سجده کردند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۴۴/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۸۴/۱۱؛ ابوالسعود، بی تا: ۳۰۷/۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲۳۵/۱؛ علم‌الهدی، بی تا: ۸۷). در پاره‌ای روایات، از سجده ملائکه بر آدم نیز این برون رفت ذکر شده است، یعنی ملائکه برای خداوند، ولی در برابر آدم سجده کردند (حسن بن علی (ع)، ۱۴۰۹: ۳۸۵؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲: ۲۱۳/۱؛ طبرسی، ۱۳۶۱: ۵۳/۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۸۸/۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۸۱/۱؛ ۸۱۰/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۸/۱۱ و ۱۴۰ و ۴۰۲/۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۵۶/۵). بدین سان، هر چند فرشتگان جسم مادی ندارند تا بتوان برای آنها سجده ظاهری تعریف کرد، ولی منظور از سجده ملائکه را می‌توان کرنش درونی، سجده تکوینی و پذیرش برتری و خلافت آدم دانست. درباره سجده مذکور نیز این پاسخ را می‌توان پذیرفت؛ یعنی

مسجود حقیقی و نیت درونی آنها در سجده، خداوند بوده، ولی ظاهر سجده رو به یوسف (ع) انجام شده است. اما این برون‌رفت با ظاهر آیات، که در آنها «لَهُ سُجْدًا» یا «لی ساجدین» به کار رفته و ظهور در سجده برای شخص دارد نه به سوی او، مخالفت دارد. زیرا در این صورت باید «الیّ سجداً» یا «الیّ ساجدین» گفته می‌شد. بدین ترتیب روایات یادشده در تفسیر آیه در صورت صحّت صدور آنها، بر معنای مفهوم کلی آیه و نه واژگان آن حمل و معنا خواهند شد و در هر حال این برون‌رفت لفظی که درصدد عرضه مصداق دیگر برای معنای سجده در آیه مذکور است، ناکارآمد خواهد بود.

ج. اگرچه اکثر اندیشمندان معتقدند سجده عبادتی ذاتی است، یعنی سجده همیشه نشانه پرستش و عبادت و کرنش کامل است، لذا در برابر غیرخداوند جایز نیست (نک: سند، ۱۴۱۵: ۳۵۴/۴؛ بیابانی اسکویی، ۱۴۱۴: ۲۰۷/۱)، اما چنین برداشتی دست‌خوش تشکیک است. زیرا نمی‌توان به طور قطع هر سجده‌ای را عبادت برشمرد یا اینکه حداقل شاید در آن زمان (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴۹۲/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۲۳/۱)، سجده به معنای مطلق پرستش نیست، بلکه می‌توان پیکره سجده را از نیت سجده تفکیک کرد، یعنی اگر عمل سجده توأم با نیت پرستش نباشد، می‌توان عبادت شمرد، ولی اگر نیت در سجده، پرستش نباشد، می‌توان سجده را عبادت ندانست، یا دست‌کم می‌توان گفت در شریعت ما سجده بر غیرخدا حرام شده و این اصل در ادیان گذشته عمومیت نداشته است. اگر مبنای فوق را بپذیریم، سجده یعقوب (ع) بر یوسف (ع) می‌تواند بدون اشکال باشد، زیرا حتی اگر سجده برای (و روبه‌روی او و برای خدای) یوسف (ع) بوده باشد، قطعاً توأم با نیت پرستش نبوده، پس ایرادی ندارد. بر این اساس، این برون‌رفت عقلی دووجهی (به صورت مانعة‌الخلو) که مبتنی بر ۱. عبادت ذاتی نبودن سجده یا ۲. حرام‌نبودن آن در زمان یعقوب و یوسف (ع) است، موجه خواهد بود.

بر این اساس، اجازه حضرت یوسف (ع) به سجده بر غیرخدا در آیه ۱۰۰ سوره یوسف به این نحو توجیه می‌شود که اگر سجده عبادت ذاتی نیست، بنابراین، اگر عمل سجده توأم با نیت پرستش باشد، می‌توان آن را عبادت برشمرد، ولی اگر نیت در سجده، پرستش نباشد، می‌توان سجده را عبادت ندانست، یا حداقل می‌توان گفت در شریعت ما سجده بر غیرخدا حرام شده و این اصل در ادیان گذشته عمومیت نداشته است؛ و پاسخ‌های دیگر مانند اینکه عادت جاری مردم آن زمان در احترام (و نه از باب

عبادت)، سجده کردن بوده است، یا اینکه سجود به صورت سجده کامل نبوده، بلکه همان گونه که در آن زمان مرسوم بوده است، برای احترام به یوسف (ع) تا حدودی خم شدند و کرنش کردند، یا اینکه آنها روبه روی یوسف (ع)، ولی برای خداوند سجده کردند، همان گونه که ما در نماز رو به کعبه، ولی برای خداوند سجده می کنیم، آنها نیز در برابر و به سوی یوسف (ع) سجده کردند، یا اینکه به خاطر او و برای تشکر از خدا و در هر حال، برای خداوند سجده کردند، برخلاف ظهور و سیاق آیات است و در پاسخ شبهه موجه نخواهد بود.

۵. باور به تثلیث و سه گانه پرستی

مهم ترین شبهه در عصمت حضرت عیسی (ع) شبهه تثلیث است. این شبهه برگرفته از آیه ۱۱۶ سوره مائده است. برخی با استفاده از معنای ظاهری این آیه شبهه کرده اند که حضرت عیسی (ع) علاوه بر خداپرستی مردم را به پرستش خود و مادرش نیز دعوت کرده، از این رو تثلیث و سه گانه پرستی بین مردم رواج پیدا کرده است (نک: علم الهدی، بی تا: ۱۴۵): «وَ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمَّيَ الْاٰهِيْنَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحٰنَكَ مَا يَكُوْنُ لِيْ اَنْ اَقُوْلَ مَا لَيْسَ لِيْ بِحَقِّ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَ لَا اَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ اِنَّكَ اَنْتَ عَلٰمُ الْغُيُوْبِ» (مائده: ۱۱۶). از این رو، برخی چنین اشکال می کنند که از متن قرآن، که این ماجرا را بدون خرده گیری گزارش کرده، برمی آید که حضرت مسیح (ع) شرک را در بین مردم رواج داده است.

الف. از آیات بعد (مائده: ۱۱۹) به وضوح برمی آید که چنین گفت و گویی اصلاً در دنیا نیست، بلکه مربوط به قیامت است و جهان آخرت جای تکلیف نیست. همچنین، استفهام در اینجا استفهام انکاری است، نه استفهام برای طلب فهم، به این معنا که خداوند می فرماید «تو که به مردم نگفتی من و مادرم را نیز پرستید؟!» و از نظر ادبی اگر همزه استفهام انکاری بر جمله اثباتی وارد شود، افاده نفی می کند (ابن هشام، ۱۴۱۰: ۱۷)؛ در واقع خداوند با این پرسش قصد توویخ حضرت عیسی (ع) را ندارد، بلکه می خواهد بگوید این تثلیث و سه گانه پرستی را خودشان در بین مردم رواج دادند، نه حضرت مسیح (ع) و سیاق کل آیات و ظهور برخی جمله ها مانند آیه «اِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ» (مائده: ۱۱۶) بر این مطلب دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۴۰/۶؛ معرفت،

تحلیل انتقادی در باب نسبت‌دادن عملکرد شرک‌آلود به پیامبران سلف (ع) در قرآن / ۲۱

۱۳۷۴: ۳۴۴؛ کاشانی، ۱۳۳۳: ۳۴۰/۳؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۷۲۷/۱؛ ابن‌کمنونه، ۱۴۰۲: ۵۴۲/۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۲۰/۷؛ قطب، ۱۴۱۲: ۹۹۷/۲؛ حقی، بی‌تا: ۴۶۵/۲؛ قمی مشهدی، ۱۴۰۷: ۵۰۳/۴؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۲۵/۶؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۱۱۴/۳؛ نیز عبارت «عیسی ابن مریم» می‌تواند بهترین پاسخ در ردّ این شبهه باشد، بلکه خداوند برخلاف سایر انبیا که به بردن نام آنان بسنده می‌کند، در اکثر آیات صراحتاً عیسی را پسر مریم معرفی می‌کند (بقره: ۸۷، ۲۵۳؛ آل عمران: ۴۵؛ نساء: ۱۵۷، ۱۷۱؛ مائده: ۷۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶؛ مریم: ۳۴؛ احزاب: ۷، صف: ۶ و ۱۴) تا توهم ایجاد نشود که حضرت عیسی (ع) خدا است. بنابراین، موضوع تثلیث از نظر قرآن کاملاً مردود است و حضرت عیسی (ع) به هیچ وجه تثلیث را تأیید نکرده و شبهه‌ای در این خصوص بر ایشان وارد نیست. بنابراین، این برون‌رفت لفظی که مبتنی بر ظهور آیات است، موجه خواهد بود.

ب. خداوند با این بیان به حضرت عیسی (ع) می‌فهماند که برخی از انسان‌ها به الوهیت تو باور داشتند و حضرت آن هنگام از این موضوع آگاهی نداشته است (علم‌الهدی، بی‌تا: ۱۴۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۱۴/۳). ولی این گفت‌وگو بنا بر ظهور آیات ۱۱۷ و ۱۱۸ سوره مائده در قیامت واقع شده است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۴۱/۶) نه در دنیا (قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۷۴/۶). بدین سان این توجیه لفظی از جهت زمان گفت‌وگو مخالف با ظهور آیات و ناموجه خواهد بود.

ج. خداوند می‌خواهد با این ماجرا، ادعای مسیحیان را رد کند که بر الوهیت حضرت عیسی (ع) پافشاری دارند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۱۴/۳). اما از ظهور آیات برمی‌آید که مخاطب این سخنان حضرت عیسی (ع) است نه مسیحیان. بدین ترتیب این توجیه لفظی اگرچه به وجهی درست است، نمی‌تواند پاسخی به شبهه باشد. زیرا از جهت مخاطب این گفت‌وگو مخالف با ظهور آیات و لذا ناپذیرفتنی خواهد بود.

بر این پایه، باور به تثلیث و سه‌گانه‌پرستی حضرت عیسی (ع) و شبهه تثلیث در آیه ۱۱۶ سوره مائده، این‌گونه پاسخ داده می‌شود که خداوند با این پرسش قصد توییح حضرت عیسی (ع) را ندارد، بلکه می‌خواهد بگوید این تثلیث و سه‌گانه‌پرستی را خودشان بین مردم رواج دادند، نه حضرت مسیح (ع) و سیاق کلّ آیات و ظهور برخی جمله‌های آیه بر این مطلب دلالت دارد. و اما پاسخ آن به این صورت که خداوند با این بیان به حضرت عیسی (ع) می‌فهماند که برخی از انسان‌ها به الوهیت تو باور داشتند و

حضرت آن هنگام از این موضوع آگاهی نداشته است؛ یا اینکه خداوند می‌خواهد با این ماجرا، ادعای مسیحیان را رد کند که بر الوهیت حضرت عیسی (ع) پافشاری دارند، مخالف با ظهور آیات و ناموجّه خواهد بود.

۶. باور به ترکیب‌پذیری خداوند

اشکال دیگری که از آیه «تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (مائده: ۱۱۶) در ضمن آیات گذشته به حضرت عیسی (ع) وارد می‌شود، این است که حضرت عیسی (ع) خداوند را مرکب از جسم و روح می‌داند، یعنی از مقایسه عبارت «تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي» با عبارت «وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» برمی‌آید که حضرت مسیح (ع) برای خداوند یک بدن و یک روح قائل شده است (علم‌الهدی، بی‌تا: ۱۴۸؛ رازی، ۱۹۸۸: ۹۲).

الف. این عبارت به هیچ‌وجه در صدد بیان این نیست که خداوند روح دارد، بلکه از باب مشاکله لفظی است، و صرفاً چون حضرت عیسی (ع) برای خود نفس و روحی نام برده است، در عبارت برای خدا، نفس و روح برشمرده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵۷۱). اما قائل‌شدن به مشاکله لفظی که نوعی حمل لفظ بر معنای مجازی را در بر دارد، زمانی امکان‌پذیر است که حمل بر معنای حقیقی و متبادر امکان‌پذیر نباشد، و این در حالی است که با توجه به توجیه آینده، این امکان وجود دارد. بنابراین، این توجیه لفظی که مبتنی بر حمل بر معنای مجازی و مشاکله لفظی است، ناموجّه خواهد بود.

ب. نفس در اصطلاح قرآن درباره خداوند، به معنای ذات است. توضیح اینکه، میان «نفس» در اصطلاح فلسفه با «نفس» در اصطلاح قرآن تفاوت است. نفس در اصطلاح فلسفه یعنی روحی که تدبیر و مدیریت بدن را به عهده دارد (جرجانی، ۱۳۷۰: ۶۵)، اما در اصطلاح قرآنی نفس به معنای ذات است. بدین ترتیب «لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» یعنی من نمی‌دانم در وجود و ذات تو چیست، نه اینکه تو یک بدن و یک روح داری، و من از بدنت خبر دارم، اما از روح خیر ندارم. به عبارت دیگر، «مَا فِي نَفْسِكَ» یعنی «ما فی ذاتک» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۸/۱). بنابراین، این برون‌رفت لفظی که مبتنی بر عرضه معنای دیگری از نفس است، در توجیه آیه کارآمد است.

ج. مقصود از این کلام واگذاری کار خود به خدا به طور کلی و ترک اعتراض به درگاه خدا است (سید مرتضی، بی‌تا: ۱۴۸؛ رازی، ۱۹۸۸: ۹۲). این برون‌رفت حمل لفظ بر

معنای مجازی است و روشن است زمانی به آن می‌توان قائل شد که حمل لفظ بر معنای حقیقی ممکن نباشد.

بنابراین، باور به ترکب خداوند در آیه ۱۱۶ سوره مائده به این صورت معنا می‌شود که نفس در اصطلاح قرآن درباره خداوند به معنای ذات است، و نه روح که اصطلاحی فلسفی است. و اما توجیه آن به این صورت که «این عبارت به هیچ‌وجه در صدد بیان این نیست که خداوند روح دارد، بلکه از باب مشکاکه لفظی است» یا این توجیه که «مقصود از این کلام واگذاری کار خود به خدا به طور کلی و ترک اعتراض به درگاه خدا است»، که هر دو مبتنی بر حمل بر معنای مجازی است، ناموجه خواهد بود.

نتیجه

حاصل پژوهش حاضر در بررسی و نقد شبهات مربوط به صدور عمل شرک‌آمیز از پیامبران سلف، حضرت آدم و ابراهیم و یوسف و عیسی (ع)، این است که تمامی این شبهه‌ها را می‌توان با انواع برون‌رفت‌های لفظی پاسخ داد که با ظهور الفاظ قرآن یا با معانی تأویلی همسو با تفسیر کلام خدا سازگار است، به این صورت که:

۱. جایی که (اعراف: ۱۸۹ و ۱۹۰) به‌ظاهر در آن به حضرت آدم (ع) عمل مشرکانه انتساب داده است، درباره همه انسان‌ها و به اعتبار طبع نوع بشر است و اساساً این بخش از این آیه درباره حضرت آدم (ع) نیست؛

۲. درباره شبهه ستاره‌پرستی حضرت ابراهیم (ع) در آیات ۷۴ تا ۷۹ سوره انعام، این پاسخ موجه است که حضرت ابراهیم (ع) با وجود آنکه موحد بود، برای تأثیرگذاری بیشتر از طریق جدل (مجادله به احسن)، با قوم خود مجادله کرد و از این ابزار برای نقد آنها و اثبات نادرستی عقایدشان بهره برد و به‌ظاهر سخنان کفرآمیز بر زبان راند. یا اینکه قرارگرفتن کوکب، ماه و خورشید به عنوان مقدمه توحید و به منظور رسیدن ابراهیم (ع) به توحید ناب، برخی از مفسران را به این تأویل رسانده است که اینها همه کنایه از مراتب توحید هستند، که ابراهیم (ع) با گذر از آنها به توحید برتر نائل شد؛

۳. درباره شبهه اجازه حضرت یوسف (ع) به سجده بر غیر خدا می‌توان گفت که سجده عبادت ذاتی نیست. بنابراین، اگر عمل سجده توأم با نیت پرستش نیست، می‌توان عبادت شمرد، ولی اگر نیت در سجده، پرستش باشد، می‌توان سجده را عبادت

ندانست، یا حداقل می توان گفت در شریعت ما سجده بر غیر خدا حرام شده است و این اصل در ادیان گذشته عمومیت نداشته است؛

۴. درباره شبهه تثلیث و سه گانه پرستی حضرت عیسی (ع) از آیات اشاره شده برمی آید که چنین گفت و گویی اصلاً در دنیا نبوده است، بلکه مربوط به قیامت است و جهان آخرت جای تکلیف نیست. و از این گذشته استفهام در اینجا استفهام انکاری است، نه استفهام برای طلب فهم؛

۵. شبهه باور حضرت عیسی (ع) به مرگ بودن خداوند در آیه ۱۱۶ سوره مائده به این صورت معنا می شود که نفس در اصطلاح قرآن درباره خداوند به معنای ذات است و نه روح که اصطلاحی فلسفی است.

و اما معانی و تفسیرها و احتمال های دیگر، که عمدتاً برون رفت های لفظی هستند، در پاسخ این شبهه ها ناکارآمد و ناموجه اند.

منابع

قرآن کریم.

- ألوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- أملی، حیدر بن علی (۱۴۲۸). *تفسیر المحيط الأعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*، السيد محسن الموسوی التبریزی، قم: نور علی نور.
- ابن أبی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (بی تا). *شرح نهج البلاغة*، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، بی جا: دار احیاء الکتب العربیة، عیسی البابی الحلبي و شرکا.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية فی غریب الحدیث والاثر*، تحقیق و تصحیح: محمود محمد طناحی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۴). *عیون اخبار الرضا (ع)*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- ابن سعد، محمد (بی تا). *الطبقات الكبرى*، بیروت: دار صادر.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹). *مشابه القرآن و مختلفه*، قم: دار الیابدان للنشر.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۴۱۲). *مناقب آل ابی طالب (ع)*، بیروت: دار اضاء.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲). *تفسیر ابن عربی*، مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹). *التفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۴۰۲). *الجدید فی الحکمة*، بغداد: جامعه بغداد.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- ابن هشام، عبدالله بن یوسف (۱۴۱۰). *معنی اللیب*، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابو السعود، محمد بن محمد (بی تا). *تفسیر ابی السعود، ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بحرانی، میثم بن علی (۱۴۰۶). *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵). *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسة بعثة.
- بلاغی، محمد جواد (۱۴۰۵). *الهدی الی دین المصطفی*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- بیابانی اسکویی، محمد (۱۴۱۴). *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸). *انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر بیضاوی)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر (۱۴۰۱). *شرح المقاصد فی علم الکلام*، پاکستان: دار المعارف النعمانیة.

ثعالبي، أبو زيد عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف (١٤١٨). *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*. تحقيق: شيخ محمد علي معوض و الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى.

الثوري الكوفي، أبي عبدالله سفيان بن سعيد (١٤٠٣). *تفسير الثوري*، بيروت: دار الكتب العلمية. جرجاني، علي بن محمد (١٣٧٠). *كتاب التعريفات*، تهران: ناصر خسرو. جصاص، احمد بن علي (١٤٠٥). *احكام القرآن*، بيروت: دار احياء التراث العربي. جوادي آملی، عبدالله (١٣٨٣). *توحيد در قرآن*، قم: اسراء. حرّ عاملي، محمد بن حسن (١٤٠٩). *وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة*، قم: مؤسسة آل البيت، الطبعة الاولى.

حسن بن علي (ع) (١٤٠٩). *التفسير المنسوب الى الامام ابي محمد الحسن بن علي العسكري (ع)*، قم: مدرسة الامام المهدي (عج).

حقي، اسماعيل بن مصطفى (بي تا). *تفسير روح البيان*، بيروت: دار الفكر. حكيم، محمد باقر (١٤٢٤). *الامامة و اهل البيت (ع): النظرية والاستدلال*، قم: المركز الاسلامي المعاصر. رازي، فخر الدين محمد بن عمر (١٤٢١). *مفاتيح الغيب*، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى. رازي، فخر الدين محمد بن عمر (١٩٨٨). *عصمة الانبياء*، بيروت: دار الكتب العلمية. راغب اصفهاني، حسين بن محمد (١٤١٢). *المفردات في غريب القرآن*، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق: دار العلم، الدار الشامية.

رباني گلباگاني، علي (١٤١٨). *القواعد الكلامية*، قم: مؤسسة الامام الصادق (ع). زبيدي، مرتضى محمد بن محمد (١٤١٤). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بيروت: دار الفكر. زحيلي، وهبة بن مصطفى (١٤١٨). *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*، بيروت: دار الفكر المعاصر.

زمخشري، محمود بن عمر (١٤٠٧). *الكشاف عن حقائق غوامص التنزيل و عيون الاقويل في وجوه التأويل*، بيروت: دار الكتاب العربي.

سبحاني، جعفر (١٤٠٥). *مفاهيم القرآن*، قم: جماعة المدرسين، مؤسسة النشر الاسلامي. سبحاني، جعفر (١٤١٣). *الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل*، قم: المركز العالمي للدراسات الاسلامية.

سبحاني، جعفر (١٤٢٥). *رسائل و مقالات*، قم: مؤسسة الامام الصادق (ع)، چاپ دوم. سبحاني، جعفر (١٤٢٧). *بحوث في الملل والنحل*، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.

سند، محمد (١٤١٥). *سند العروة الوثقى (كتاب الطهارة)*. قم: صحفى.

سيد مرتضى (علم الهدى)، علي بن حسين (١٤٠٥). *رسائل الشريف المرتضى*، قم: دار القرآن الكريم.

سيد مرتضى (علم الهدى)، علي بن حسين (١٩٩٨). *امالى المرتضى*، قاهره: دار الفكر العربي.

سيد مرتضى (علم الهدى)، علي بن حسين (بي تا). *تنزيه الانبياء عليهم السلام*، قم: دار الشريف الرضى.

تحليل انتقادی در باب نسبت دادن عملکرد شرك آلود به پیامبران سلف (ع) در قرآن / ۲۷

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴). *الدر المشور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

شبر، عبدالله (۱۳۷۱). *مصاییح الانوار فی حل مشکلات الاخبار*، قم: بصیرتی.

شبر، عبدالله (۱۴۰۷). *الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین*، کویت: مکتبة الفین.

شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳). *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران: دفتر نشر داد.

شقیطی، محمد بن محمد المختار (۱۴۱۵). *اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن*، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

شوکانی، محمد بن علی (بی تا). *فتح القادیر*، بی جا: عالم الکتب.

طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، احمد بن علی (۱۳۶۱). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد مقدس: نشر المرتضی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن* (طبع قدیم)، تهران: اسلام.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵). *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم: مؤسسة دار الهجرة.

قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸). *محاسن التأویل*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

قرشی بناپی، علی اکبر (۱۴۱۲). *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لاحکام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.

قطب، سید (۱۴۱۲). *فی ظلال القرآن*، قاهره: دار الشروق للنشر والتوزیع.

قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۴۰۷). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، قم: جماعة المدرسين، مؤسسة النشر الاسلامی.

کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۳۳۳). *تفسیر كبير منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: علمی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسة الوفاء.

مصطفوی، حسن (بی تا). *التحقیق فی کلمات القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الثالثة.

مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰). *المنطق*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

معرفت، محمدهادی (۱۳۷۴). *تنزیه انبیاء*، قم: نبوغ.

مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴). *التفسیر الکاشف*، قم: مؤسسة دار الکتب الاسلامی.

مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۰). *امتاع الاسماع بما للنبي من الاحوال والاموال والحفدة والمتاع*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

- مكارم شيرازى، ناصر (١٤٢٥). آيات الولاية فى القرآن، قم: مدرسة الامام على بن ابى طالب (ع).
واحدى، على بن احمد (١٤١١). اسباب النزول، بيروت: دار الكتب العلمية.
واحدى، على بن احمد (١٤١٥). الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز، بيروت: دار القلم.

بررسی مقایسه‌ای آرای صفار و صدوق در ترازوی عقل‌گرایی

محمد رضا ملانوری*

حمیدرضا شریعتمداری**

چکیده

متفکران از لحاظ نوع نگاه به منابع تفکر دینی و بر مبنای رویکرد و روش‌شناسی، با عنوان عقل‌گرا و نص‌گرا دسته‌بندی می‌شوند. محمد بن حسن صفار و شیخ صدوق در میان متکلمان و اندیشمندان متقدم امامیه در شهر قم، از جایگاه ممتازی برخوردارند. در عین حال که هر دو، در شمار متکلمان نص‌گرا قرار داشته و کار اصلی آنها نقل و نشر حدیث و تألیفات حدیثی بوده است ولی باید توجه داشت که عملکرد عقل‌گرایانه آنها در یک تراز نبوده و مقدار بهره‌گیری شیخ صدوق از عقل در معارف دینی بیشتر از صفار بوده است. شیخ صدوق برخلاف صفار، در قول و عمل کارکردهای بیشتری از عقل را در عرصه معرفت دینی به رسمیت شناخته و در مقام‌های استنباط، تبیین، اثبات، رد شبهات و عقاید معارض، از عقل بهره برده است. سفرهای علمی متعدد، رویارویی شیخ صدوق با علمای مذاهب گوناگون و همچنین ارتباط با حاکمان و شرکت در جلسات مناظره از جمله مسائلی است که بستر لازم را برای روی‌آوری بیشتر شیخ صدوق به عقل در مقایسه با صفار فراهم کرده است.

کلیدواژه‌ها: محمد بن حسن صفار، شیخ صدوق، عقل‌گرایی، نص‌گرایی، عقل، متکلمان نص‌گرا.

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) mmollanori@gmail.com

** دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب، گروه شیعه‌شناسی Shariat46@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۱۵]

مقدمه

در اغلب سنت‌های دینی با دو رویکرد نص‌گرایی و عقل‌گرایی مواجهیم. البته بسیار اندک‌اند نص‌گرایانی که به هیچ وجه قائل به بهره‌گیری از فهم و درک عقلی در نصوص و نیز معتقد به هیچ نوع مناظره و دفاعی نباشند. بنابراین، کسانی که نص‌گرا هستند و به مسائل اعتقادی اهتمامی دارند، دست‌کم، تأمل عقلی را در مفاهیم اعتقادی و مضامین نصوص می‌پذیرند. اینان دست‌کم برای رد عقیده مخالف و دفاع از عقیده خود به مناظره، مجادله و مباحثه هم متوسل می‌شوند و این یعنی بهره‌گیری از فهم و درک عقلی.

هنگامی که به تاریخ تشیع می‌نگریم می‌بینیم که اغلب محدثان شیعه چند ویژگی دارند: ۱. تحت تأثیر تعالیم ائمه اهل بیت (ع) قرار دارند؛ ۲. هرچند نتوان آنها را عقل‌گرای حداکثری به حساب آورد اما احتمالاً از نوعی تأمل عقلی، تأویل و ... بهره می‌جویند؛ ۳. از مناظرات علمی که خالی از رهاورد عقلی نیست، ابایی نداشته‌اند. چنانچه احياناً برخی از آنها اهل مناظره علمی نبودند، یا ناشی از زیستن در محیط یک‌دست شیعی بوده و زمینه مناظره برایشان فراهم نبوده است، یا به بضاعت اندک علمی و نداشتن توانایی مناظره برمی‌گردد، نه اینکه با اصل مناظره مخالف باشند. در حقیقت، باید گفت در مباحث اعتقادی و در عرصه کلام (و در فقه و فروع نیز) در میان شیعه راجع به کاربستِ عقل، دو رویکرد «حداقلی» و «حداکثری» وجود داشته است.

شیعه تا زمان شیخ صدوق و شیخ مفید از دو روش و دو منهج در تعامل با مباحث اعتقادی استفاده می‌کرد:

در روش اول پس از گردآوری حدیث، آن را تدوین و باب‌بندی می‌کردند و توجه فراوانی به جداکردن سره از ناسره، سند روایات و تحلیل محتوای آنها نداشتند. شخصیت‌های برجسته این منهج، سعد بن عبدالله اشعری، سهل بن زیاد آدمی، صفار صاحب *بصائر الدرجات*، برقی صاحب *محاسن*، و سرانجام، ابوجعفر صدوق است. کار اصلی اینها نقل اخبار بوده است. البته اینان در یک تراز نبودند.

اصحاب روش دیگر، ضمن تدوین حدیث، می‌کوشیدند سنت و روایت صحیح را از روایت جعلی و نادرست تفکیک کرده، بیشتر بر عقل و برهان تکیه کنند. از بزرگان

این روش، زراره، محمد بن ابی عمیر، یونس بن عبد الرحمان قمی، فضل بن شاذان نیشابوری، ابومحمد نوبختی، ابوسهل نوبختی، ابوالجیش یا ابوالحبیش مظفر بلخی است. البته شاخص‌ترین آنها شیخ مفید است. از جمله اصول این روش این بوده است که به حکم عقل توجه می‌کردند. از عقل، هم برای فهم روایات کمک می‌گرفتند و هم در مقام تأویل ظواهر منافی با عقل صریح. اگر در جاهایی، روایات سخنی نداشت، سکوت نمی‌کردند و عقل را به کار می‌گرفتند و مباحثی را مطرح می‌کردند و نیز به خبر واحد در حوزه عقاید، به‌خصوص اگر فاقد قرینه بود، اعتماد نداشتند؛ و خیلی از آنها در احکام هم به خبر واحدی که فاقد قرینه بود، باور نداشتند. تا قرن چهارم و پنجم می‌توان این دو روش را در شیعه یافت (سبحانی، ۱۴۳۳: ۲۰۷/۵-۲۰۸).

به طور کلی می‌توان گفت روش عالمان مدرسه کلامی قم همان عقل‌گرایی حدقلی بوده اما در عین حال همه آنان در یک تراز نبودند. به طور کلی، می‌توان عالمان این مدرسه کلامی را در قالب چهار جریان درونی تقسیم کرد:

۱. خط فکری احمد بن محمد بن عیسی اشعری و شاگردانش مانند سعد بن عبدالله اشعری، محمد بن حسن صفار، محمد بن یحیی العطار و عبدالله بن جعفر حمیری، ابن ولید، علی بن بابویه و فرزندش، شیخ صدوق.
۲. خط فکری ابراهیم بن هاشم و فرزندش علی بن ابراهیم و در نهایت شیخ کلینی. تقابل این دو جریان نخست در مخالفت گروه نخست با جریان هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن و حمایت گروه دوم از آنان نمایان می‌شود.
۳. خط فکری محمد بن خالد برقی و فرزندش احمد بن محمد بن خالد برقی و امتداد آن در علی بن الحسین سعدآبادی و در نهایت محمد بن ابی القاسم عبیدالله بن عمران معروف به ماجیلویه. ویژگی مهم این جریان نقل از ضعفاء و ارتباط با خط متهمان به غلو است.
۴. خط فکری متهمان به غلو: کسانی مانند محمد بن علی بن ابراهیم بن موسی الصیرفی ملقب به ابوسمینه، محمد بن اورمه قمی، ابوسعید سهل بن زیاد آدمی و حسین بن عبیدالله محرر که از شخصیت‌های شناخته‌شده این جریان هستند (طالقانی، ۱۳۹۱: ۶۹-۷۶؛ رضایی، ۱۳۹۱: ۱۰۱-۱۰۵).

مدعای ما در این مقاله آن است که عملکرد عالمان مندرج در هر کدام از این چهار جریان نیز در یک تراز نبوده و تفاوت‌های فراوانی از این حیث داشته‌اند. در شهر قم با دو شخصیت بزرگ، یعنی صفار و شیخ صدوق، روبه‌رو هستیم که اگرچه هر دو در جریان اول قرار دارند اما مقدار بهره‌گیری آنها از عقل یکسان نبوده است. با استناد به شواهد مختلفی می‌توان گفت شیخ صدوق در حوزه معارف دینی بیش از صفار از عقل بهره برده است. شیخ صدوق از استدلال عقلی و تأویل در روایات بهره برده و به شدت در مقابل جبر، تشبیه، رؤیت خدا و اموری از این قبیل ایستاده است. مناظرات و مجالس علمی ایشان مشهور و معروف است. در زمان خود شیخ صدوق، شاگردش ابوجعفر دوریستی، مجالس و مناظرات وی را، به‌خصوص مجالسی که در محضر رکن الدوله بویه‌ای داشته، در قالب کتابی تدوین کرده است (شوشتری، ۱۳۶۵: ۱/۶۶۳). بنابراین، به هیچ وجه نمی‌توان شیخ صدوق و صفار را در یک تراز دانست. این تحقیق درصدد نشان‌دادن مقدار بهره‌گیری شیخ صدوق و محمد بن حسن صفار از عقل در معارف دینی است.

با توجه به این نکته که بهترین راه قضاوت درباره خردگرایی صفار و شیخ صدوق بررسی آثار و نوشته‌ها و میزان توجه آنها به کارکردهایی است که برای عقل و نص قائل‌اند، در اینجا مؤلفه‌های لازم در شناخت جایگاه عقل نزد این دو عالم بزرگ را بررسی می‌کنیم. نجاشی و شیخ طوسی قریب ۴۰ عنوان از آثار صفار را که عمدتاً در ابواب فقه و پاره‌ای در مباحث مختلف همچون دعا، زیارت، اخلاقیات، تاریخ و اعتقادات است فهرست کرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۴؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۸/۴۰۸) اما نکته مهم در این میان آن است که به جز *بصائر الدرجات* همه آثار وی از میان رفته و به دست ما نرسیده است. از این‌رو منبع عمده برای مطالعه اندیشه‌های کلامی صفار، به جز کتاب *بصائر الدرجات*، احادیثی است که از صفار در لابه‌لای منابع حدیثی آمده است.

دیدگاه صفار و شیخ صدوق درباره عقل

در این بخش ماهیت، اعتبار و قلمرو عقل از دیدگاه صفار و شیخ صدوق بررسی خواهد شد.

۱. ماهیت عقل

صفار و شیخ صدوق در هیچ یک از آثارشان تعریفی از عقل مطرح نکرده‌اند، اما از طریق روایاتی که درباره عقل و ماهیت آن نقل کرده‌اند می‌توان به تعریفی مناسب رسید که بتوان آن تعریف را به آنها نسبت داد.

با بررسی اقوال لغوی‌ها در معنای عقل درمی‌یابیم که معنای اصلی عقل، منع و مهارکردن است. در این معنا دو جنبه «معرفتی» و «ارزشی» لحاظ شده است. یعنی عقل منشأ معرفت است؛ معرفتی که انسان را به راه راست و اعمال نیکو رهنمون می‌شود. البته رسیدن به راه راست مستلزم شناخت اعتقادات درست و مطابق با واقع است و لازمه اعمال نیکو، شناختن حسن و قبح اشیا و افعال است. بنابراین، می‌توان گفت عقل چیزی است که عقاید درست و اعمال نیکو را به انسان می‌نمایاند (برنجکار، ۱۳۷۴: ۱۸۶). معنای مذکور در گزارش‌هایی از صفار در دو حوزه اعتقادی و عملی و اخلاقی لحاظ شده است.

در حوزه اعتقادی در گزارش‌های صفار آمده است که امام صادق (ع) فرمودند: «ستون وجود آدمی عقل است. زیرکی، فهم و دانشوری از خواص عقل است و هر گاه عقل از نور (معنوی) نیرو گرفته باشد انسان دانشور، به یادسپرنده علم، هوشمند، زیرک و فهیم خواهد بود. انسان به عقل کامل می‌شود و عقل سبب بینایی و کلید مشکل‌گشای امور انسان است» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵: ۱۰۳/۱).

حضرت صادق (ع) شناخت عقل و جهل و ایادی این دو را برای هدایت انسان لازم دانسته و فرموده‌اند: «خداوند تبارک و تعالی اولین آفریده‌اش از امور روحانی را که عقل باشد از نور خود ایجاد کرد و در سمت راست عرش جا داد». سپس حضرت به ذکر ایادی این دو می‌پردازند و در آخر می‌فرمایند: «باید توجه داشت که با معرفت پیدا کردن به عقل و جنود آن و دوری‌جستن از جهل و یاوران آن می‌توان به حق راه یافت و آن را درک کرد» (همان: ۱۱۴/۱-۱۱۵).

در گزارش‌های صفار، گاه در مقابل جهل، عقل قرار می‌گیرد و گاه علم (همان: ۱۴۱/۱). خداوند زمانی که عقل را خلق کرد به آن فرمود: رو بگردان، عقل رو گرداند. سپس فرمود، رو بیاور. عقل رو آورد. حق جلّ و علا به آن فرمود: تو را مخلوقی بزرگ و عظیم آفریده و بر تمام مخلوقاتم برتری دادم؛ و سپس فرمود:

«ایاک امر و ایاک انهی و ایاک اثیب و ایاک اعاقب» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۷۴/۱).

با توجه به گزارش صفار، این عقل است که مخاطب کلام خدا و ائمه قرار می‌گیرد و در اثبات مسائلی چون وجود خدا و اصل نبوت در اثبات حقانیت و ورود به دین اسلام و فهم آموزه‌های دینی به کار گرفته می‌شود. در حوزه عملی و اخلاقی در گزارش‌های متعددی از صفار، اعمال نیکو و مکارم اخلاقی از آثار عقل ذکر شده است. از جمله: رجاء و امیدواری، عدل و داد، شکر، توکل، عفت، زهد، مدارا و رفاقت، حلم و بردباری، سکوت و ترک بیجا سخن گفتن، طاعت و فرمان‌برداری، رحم‌دلی، شکیبایی، مساوات و برابری، وفا، عفو و گذشت و... (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵: ۱۱۴/۱).

بنا بر نقلی دیگر از صفار، آنچه همه خصلت‌ها را برای انسان تکمیل می‌کند عقل است (همو، ۱۳۶۲: ۲۸۵/۱) و هیچ چیزی همانند عقل خدا را عبادت نکرده، و عقل کسی (در امور دینی و معارف یقینیه) تمام و کامل نیست مگر آنکه در او ده خصلت جمع شود (همو، ۱۳۸۵: ۱۱۵/۱). بنا بر گزارشی دیگر امام صادق (ع) فرمود: «در میان بندگان کمتر از پنج خصلت قسمت نشده است: یقین، قناعت، شکیبایی، شکرگزاری و آنچه همه اینها را برای انسان تکمیل می‌کند یعنی خرد» (همو، ۱۳۶۲: ۲۸۵/۱). در شواهدی که در بالا ذکر شد، افعال خوب از آثار عقل بیان شده است.

اما درباره صدوق، برخلاف صفار که فقط در روایاتش به عقل اشاره شده است، از دو طریق می‌توان به تعریفی مناسب درباره عقل رسید: یکی از طریق روایاتی که شیخ صدوق درباره عقل و ماهیت آن نقل کرده است و دیگر از جملاتی که در نوشته‌ها و بیان‌های شیخ صدوق درباره عقل، ماهیت، وظیفه و کارکرد آن وجود دارد. بخشی از گزاره‌هایی که از تعبیر صدوق یا احادیثی که وی درباره عقل نقل کرده می‌توان استنباط کرد، چنین است:

شیخ صدوق عقل را حجت خدا بر مردم، تمیزدهنده راستگو و دروغگوی بر خدا و ابزار تصدیق و تکذیب افراد می‌داند (همو، ۱۳۷۸: ۸۰/۲). وی عقل را برترین آفریده خدا، مطیع‌ترین، والاترین و شریف‌ترین آنها می‌داند. به نظر وی، عقل نیرویی است که

یگانگی خدا به واسطه آن شناخته می‌شود، عبادت به واسطه آن انجام می‌شود و ثواب و عقاب بر اساس آن اعطا می‌گردد. زیرا زمانی که خداوند عقل را خلق کرد دانش را جان آن قرار داد، و قوه دریافت و هوش را روانش ساخت، و پارسایی را سرش، و شرم را دو چشمش، و حکمت را زبان آن، و مهربانی را همتش، و دلسوزی را قلب آن قرار داد، آنگاه درون آن را با ده چیز، یعنی: یقین، ایمان، راستی، آرامش و متانت، اخلاص، مهربانی و سازش، بخشش، قناعت، فرمان‌برداری و اطاعت، و سپاس‌گزاری و حق‌شناسی، انباشت و نیرومند کرد (همو، ۱۴۰۳: ۳۱۳).

به نظر وی، عقل وسیله پرستش خدا و به دست آوردن بهشت است (همان: ۲۴۰) او به نیروها و توان‌هایی برای عقل باور دارد، که به تعبیر روایت، به سپاهیان عقل تعبیر شده‌اند، و راه رسیدن به درجات والا و همنشینی با پیامبران و اوصیای آنان را معرفت پیدا کردن به عقل و جنود آن و دوری‌جستن از جهل و یاوران آن می‌داند (همو، ۱۳۶۲: ۵۸۹/۲). نیز عقل را ارزیابی‌کننده صحت اقوال و اعمال می‌داند که حکم به درستی و نادرستی آنها می‌دهد. از این‌رو اگر عقل چیزی را روا ندانست یا به هر دلیل نپذیرفت یا محال دانست، پذیرفتنی نیست (همو، ۱۳۹۸: ۱۵۶). وی بر نادرستی برخی از گزاره‌ها به دلیل خروج آنها از قواعد عقلی و نپذیرفتن آن از سوی عقل اذعان دارد (همان: ۲۹۹ و ۳۰۲). به نظر شیخ صدوق، عقل همپای نقل، می‌تواند معرفت‌هایی را از اعتقادات برای انسان کشف کند (همان: ۲۹۰). وی در برخی از این موضوعات عمل عقل را منحصر به فرد می‌داند (همو، ۱۳۹۵: ۴/۱). نیز گزاره‌های دریافتی از عقل را دارای توان تخصیص یا تقیید گزاره‌های نقلی می‌داند (همو، ۱۴۰۳: ۷۵؛ برنجکار و موسوی، ۱۳۸۹: ۳۶). با بررسی اقوال و گزارش‌های مذکور می‌توان این تعریف از عقل را به صفار و شیخ صدوق نسبت داد که: عقل قوه‌ای است که توانایی کسب معرفت و درک حقیقت را دارد. از این‌رو عقاید درست و اعمال نیکو را به انسان می‌نمایاند.

۲. اعتبار ادراکات عقلی

یکی از پرسش‌های مهمی که در بررسی مسائل مربوط به عقل باید بدان پاسخ داد این است که آیا ادراکات عقلی معتبر است یا خیر. به نظر می‌رسد می‌توان به صورت موجهه جزئی اعتبار برخی از ادراکات و دلایل عقلی را به صفار و صدوق نسبت داد.

از آنجا که صفار عقل را مخاطب کلام خدا و ائمه (ع) دانسته (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶/۱) و کمال انسان (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱۰۳/۱) و راه رسیدن به حق را شناخت عقل و جنود آن بیان می‌کند (همان: ۱۱۴/۱-۱۱۵) می‌توان گفت وی تحت تأثیر آموزه‌های ائمه (ع) به صورت موجه جزئیة اعتبار برخی از ادراکات و دلایل عقلی را پذیرفته است. اما باید توجه داشت که در عین حال صفار عقل را قوه‌ای بشری دانسته که احتمال خطا در آن راه دارد. از این رو بنا بر گزارش‌های متعددی از وی، ائمه (ع) انسان‌ها را از عمل به رأی و اندیشه خود و همچنین قیاس نهی کرده و آن را عامل هلاکت برشمردند (صفار، ۱۴۰۴: ۱۴۷ و ۳۰۲ و ۱۵۰).

بنا بر فرمایش امام صادق (ع)، برخی عمل را به وسیله قیاس جست‌وجو کردند. لذا از راه حق دورتر شدند. چون دین خدا با قیاس درست نمی‌شود (همان: ۱۴۶). همچنین امام باقر (ع) به زاره فرمودند: «از کسانی که در دین قیاس می‌کنند پرهیز کن، چون دانستن آنچه را که بدان مکلف‌اند رها ساخته و خود را نسبت به آنچه که تکلیفی بدان ندارند به رنج و زحمت انداخته‌اند. آنها اخبار را تأویل می‌کنند و بر خدا، عز و جل، دروغ می‌بندند و خود را در سرگردانی قرار می‌دهند» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۵۱).

در این بحث علاوه بر مضامین روایاتی که صفار نقل کرده است، به طور خاص، برخی از عناوین ابواب کتاب *بصائر الدرجات* که انشای شخص صفار است، بر دیدگاه شخصی وی درباره این بحث دلالت دارد. عناوینی همچون «باب فی أئمة آل محمد (ص) أن المستحق الذی فی أیدی الناس من العلوم هو الذی خرج من عندهم و ما کان من الرأی والقیاس من الباطل فمن عند أنفسهم» (صفار، ۱۴۰۴: ۵۱۸) یا «باب فی الأئمة أن عندهم جمیع ما فی الكتاب والسنة و لا یقولون برأیهم و لم یرخصوا ذلک شیعتهم» (همان: ۳۰۱).

اما درباره شیخ صدوق توجه به چند نکته ضروری است: نخست اینکه شیخ صدوق عقل را یکی از منابع معرفتی می‌داند که قابلیت کشف و فهم برخی از گزاره‌های دینی را داشته و توان تولید معرفت برای بشر را دارد. وی عقل را در شناخت خدا توانمند می‌داند و یکی از راه‌های شناخت خدا را، شناخت با عقل معرفی می‌کند و چنین ادراکی را برای عقل معتبر می‌داند (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۹۰). همچنین در تفسیر آیه ۳۵ سوره نور، پس از نقل و نقد نظریه گروه مشبهه در معنای کلمه «نور» و سپس بیان معنای

مختار می‌گوید نور در اینجا به معنای هدایت‌کننده اهل آسمان و زمین است و خداوند این اسم را توسعاً و مجازاً بر خویش روا شمرده است و علت آن را این‌گونه بیان می‌کند که «عقول بر این دلالت دارند که روا نباشد که خدای عز و جل نور و روشنی باشد و نه از جنس نورها و روشنی زیرا که او آفریننده نورها و خالق همه اجناس چیزها است» (همان: ۱۵۶).

دوم اینکه، از برخی اظهارات شیخ صدوق در آثارش برمی‌آید که وی عقل را بسان ملاک و معیاری می‌بیند که پذیرفتن یا نپذیرفتن داده‌ها از سوی آن، خواهد بود. هنگامی که وی با گزاره‌ای روبه‌رو می‌شود برای دریافت صحت آن به عقل رجوع می‌کند و آن را به عقل عرضه می‌دارد. در نهایت، به داوری عقل رضایت می‌دهد و ادراک آن را معتبر می‌شمرد (همان: ۱۳۴).

نکته سوم اینکه شیخ صدوق دلایل عقلی را در اثبات برخی مسائل و گزاره‌های کلامی معتبر می‌داند. بهترین دلیل بر این ادعا آن است که وی خود بارها مسائلی را از طریق عقل و با استدلال عقلی اثبات می‌کند. وی همچنین، برخی از مسائلی را که معمولاً از طریق نقل بدان پرداخته می‌شود، با روش عقلی اثبات می‌کند. با نگاهی گذرا به مقدمه و متن کتاب *کمال‌الدین و تمام النعمه* می‌توان دریافت که این کتاب آکنده از استدلال‌های عقلی است (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۲۳ و ۶۶؛ برای تفصیل این مطلب نک.: برنجکار و موسوی، ۱۳۸۹: ۳۶-۴۰).

۳. قلمرو عقل

پس از روشن شدن جایگاه عقل در اندیشه صفار و شیخ صدوق و تبیین مراد آنها از عقل و میزان اعتمادشان بر ادراکات عقلی، باید به این مسئله پرداخت که: قلمرو عقل در نظر آنها تا کجا است؟ در چه حوزه‌هایی عقل اجازه ورود داشته و در چه جاهایی نمی‌توان بر آن تکیه زد؟ عقل انسانی، گرچه در معرفت دینی، نقش اساسی دارد ولی از درک همه حقایق ناتوان است. از آنجا که متون دینی (وحی و سنت) به تناسب سخن، نقش‌های متفاوتی ایفا می‌کنند، توجه به این نقش‌ها و طبقه‌بندی آنها، محدوده عقل در معرفت دینی و بی‌نیاز نبودن از دیگر منابع را مشخص می‌کند. در اینجا به نقش‌های متفاوت متون مقدس و ارتباط هر یک با عقل اشاره می‌کنیم:

الف. ارشاد؛ در جاهایی که عقل آدمی مستقل از وحی قادر به درک و اثبات مسئله‌ای باشد، نقش سخن وحی در آنجا، ارشاد به حکم عقل و تأیید آن است؛ مانند: اثبات وجود خدا از طریق آیات تکوینی و نظم حاکم بر آنها.

ب. تذکر؛ تذکر یا اشاره به معنای یادآوری مسئله‌ای فراموش شده است، خواه این مسئله قبلاً با قلب درک شده باشد یا با عقل یا با حس.

ج. تعلیم وجدانی؛ گاه انسان قادر است مسئله‌ای را درک کند اما به طور متعارف نیازمند کمک معلم است. مثلاً می‌توان از تعلیم معادلات مشکل ریاضی و حل قضایای پیچیده هندسی نام برد که دانش‌آموزان به طور معمول بدون راهنمایی قادر به درک آن نیستند، اما پس از تعلیم استاد، خود، راه‌حل را وجدان می‌کنند. لذا اگر استاد راه‌حل را منکر شود و آن را غلط معرفی کند، هیچ‌یک از این دانش‌آموزان سخن او را نمی‌پذیرند. از این‌رو، این نوع تعلیم، تعلیم تبعیدی نیست و می‌توان آن را تعلیم وجدانی نامید. تفاوت این با ارشاد در آن است که در ارشاد به عقل، عقل بدون کمک دیگران، مسئله را درک می‌کند اما در اینجا به طور متعارف، انسان نمی‌تواند به تنهایی مسئله را وجدان کند. به نظر می‌رسد بسیاری از سخنان وحی و سنت در زمینه انسان‌شناسی در ابعاد مختلفش و به‌خصوص بحث جبر و اختیار از همین نوع است.

د. تعبد؛ وقتی انسان مطلقاً قادر به درک مسئله‌ای نیست، سخن وحی تعبداً پذیرفته و تصدیق می‌شود. مثلاً به نظر برخی، مسائلی همچون اینکه «آیا قبل از این جهان، جهان دیگری بوده یا نه؟»، «آیا روح انسان قبل از این جهان وجود داشته یا نه؟»، یا اینکه «چه وقایعی پس از مرگ رخ خواهد داد؟» جای تعبد است. تصدیق متون دینی در این مسائل لازمه تصدیق خدا و رسول او (ص) و انکار آن مساوق با انکار دین خواهد بود (برنجکار، ۱۳۷۵: ۱۰۸-۱۱۰).

نکته در خور توجه اینکه اکثر مسائل اعتقادی جنبه‌های متعددی دارند؛ یعنی اصول و پایه‌های مسئله، عقلی و وجدانی، و فروع آن، تبعیدی است. از همین جا افرادی که بدون رجوع به وحی خواسته‌اند به طور همه‌جانبه مسائل اعتقادی را حل کنند، گرچه در ابتدای سلوک فکری‌شان در اصول و اساس به معرفت صحیح دست یافته‌اند، اما در ادامه کار چون وجدانشان به نور وحی روشن نشده بود و در جزئیات مسئله قادر به درک حقیقت نبودند، دچار مشکل و شبهه شدند و این مسئله تا بدانجا ادامه یافت که

در مسائل وجدانی و حتی در مبانی عقلانی نیز از مسیر صواب منحرف شدند (همان). بدین‌سان کسی که در پی معرفت و اعتقاد درست در همه ابعاد است، لازم است به وحی بازگردد.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت عقل انسانی گرچه در معرفت دینی نقش اساسی دارد ولی از درک همه حقایق، به‌ویژه عالم ماورای طبیعت ناتوان است و محدودیت‌هایی دارد. البته حاکم اصلی در بیان، تعیین و تصدیق این محدودیت‌ها خود عقل است.

در گزارش‌های صفار به محدودیت‌های عقل اشاره شده است. بنا بر گزارش وی، عقل توانایی درک و شناخت خدا را ندارد و خیال‌ها به او نمی‌رسد (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۹۸). چون خدای تبارک و تعالی از خلق خود خالی است و خلقتش نیز از او خالی‌اند. از این‌رو هر چه نام‌ش‌ی بر آن واقع شود و در ذهن آید، آن خداوند نیست بلکه مخلوق است (همان: ۱۰۵). وی همچنین روایاتی در مذمت سخن‌گفتن درباره ذات الهی نقل کرده است. این روایات از سخن‌گفتن در آنچه مافوق عرش است نهی کرده (همان: ۴۵۵) و آن را موجب گمراهی دانسته است (همو، ۱۳۷۶: ۴۱۷).

شیخ صدوق نیز ورود به برخی از جایگاه‌ها را برای عقل ممنوع شمرده و عقل را از ادراک برخی امور ناتوان می‌شمرد. به اعتقاد او، ورود عقل در حوزه‌ای که از قلمرو ادراک آن خارج است، مایه گرفتارشدن در قیاس است.

شیخ صدوق در پی نقل حدیثی درباره داستان ملاقات و همراهی حضرت موسی (ع) با حضرت خضر (ع) ضمن صحیح‌شمردن استنباط عقلی، ورود عقل را به هر حوزه‌ای روا نمی‌شمرد (همو، ۱۳۸۵: ۶۲/۱). نکته در خور توجه اینکه ممکن است برخی افراد از سخن شیخ صدوق این‌گونه برداشت کنند که وی به صورت مطلق، استنباط و استخراج را ممنوع دانسته است؛ اما با مطالعه حدیث منقول و بیان صدوق در کنار هم درمی‌یابیم که وی در حقیقت، حوزه اختصاصی وحی را در اینجا تبیین کرده و گفته است که برخی مسائل هست که فقط از طریق وحی و الهام دانسته می‌شود و عقل با توجه به تلاش و فعالیت فراوانش هیچ راهی برای فهم این‌گونه مسائل ندارد. جمله حضرت خضر (ع) که در پی اعتراض حضرت موسی (ع) به قتل نفس محترمه بیان شده بسیار در خور توجه است. حضرت خضر (ع) در جواب وی فرمود: «ای موسی

عقل نمی‌تواند در اوامر خداوند حکم کند بلکه امر خداوند حاکم است بر عقل» (همان). وی با این جمله، حضرت موسی (ع) را به این نکته توجه داد که همه اموری که به دستور خداوند به انجام می‌رسد قابل درک و فهم برای عقل نیست. بنابراین، این عقل است که گاه باید تابع باشد و حکومت امر الهی را بر خود بپذیرد.

شیخ صدوق در مبحثی دیگر حوزه اختصاصی وحی و دلیل نقلی را تبیین کرده است. وی در پی توضیح آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) می‌گوید:

خدای عز و جل همه اسماء را به آدم آموخت و حکمتش این بود که هیچ راهی به درک اسماء و روش‌های پرستش و اطاعت نیست مگر شنیدن و سماع از حق و عقل نمی‌تواند آن را درک کند ... از این رو مسلک اختیار و انتخاب مردم درباره امام باطل می‌شود. زیرا انتخاب به رأی گرفتن است و تعیین خلیفه مربوط به اوصاف کمالیه باطنی است که راهی جز سماع از حق ندارد (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۱۵/۱).

وی همچنین احتجاج و مناظره را برای همه افراد جایز نمی‌داند. به نظر وی، فقط متخصصان در دانش کلام مجاز به مناظره و احتجاج با خصم‌اند، آن هم مشروط به اینکه با کلمات اهل بیت (ع) یا با معانی کلام ایشان احتجاج شود (همو، ۱۴۱۴: ۴۳). به این معنا که متکلم نباید از چارچوب معرفتی اهل بیت (ع) خارج شود. چون شناخت حقایق دین و ملکوت عالم خارج از توان و ظرفیت ادراکی انسان است. (همو، ۱۳۹۸: ۴۵۵).

از سوی دیگر، صدوق برخی از حوزه‌ها و موضوعات را ویژه عقل می‌داند؛ مسائلی چون اثبات حدوث عالم (همو، ۱۳۹۸: ۲۹۸)، مسئله ماهیت اجسام (همان: ۳۰۲)، مسائل مربوط به اثبات صانع (همان: ۱۲۰-۲۷۰) و اثبات اصل نبوت (همو، ۱۳۹۵: ۸۸ و ۱۲۱). در نظر او، حوزه اختصاصی ورود عقل است. شیخ صدوق در مبحث لزوم بعثت انبیا، آن را بحثی کاملاً عقلی می‌داند. وی در این زمینه معتقد است اگر خداوند در قرآن، پیامبر اسلام حضرت محمد (ص) را به عنوان خاتم‌الانبیاء معرفی نمی‌کرد، عقل حکم می‌کرد که در تمامی زمان‌ها باید پیامبری از جانب خدا مبعوث شود (همان: ۴). پس از این بیان، وی اعتقاد خویش را درباره توانایی فوق‌العاده عقل بیان می‌کند و می‌گوید خداوند به

هیچ امری فرا نمی‌خواند، مگر آنکه صورتی از حقیقت آن چیز را در عقل انسان قرار دهد. آنگاه می‌گوید اگر عقل مسئله ارسال رسل را انکار می‌کرد خداوند هم هیچ‌گاه رسولی را مبعوث نمی‌داشت (همان: ۵).

شیخ صدوق برخی از حوزه‌های فکری و بسیاری از مسائل کلامی را میان عقل و نقل مشترک می‌داند. وی معتقد است هر یک از عقل و نقل، توانایی کشف معرفت لازم برای این‌گونه مسائل را دارند و در دریافت گزاره‌های معرفتی در این حوزه‌ها می‌توان از کارکرد هر دو استفاده کرد. وی در بیانی درباره توضیح معنای جمله «عرفنا الله بالله» همه راه‌های شناخت را به خداوند اسناد داده و بر سه راه عقلی، نقلی و معرفت نفس صحه می‌گذارد (همو، ۱۳۹۸: ۲۹۰).

با توجه به شواهدی که گذشت می‌توان گفت شیخ صدوق مباحث نظری و اعتقادی را به سه دسته تقسیم کرده است: ۱. مسائلی که فقط با عقل اثبات می‌شود؛ ۲. مسائلی که هم با عقل و هم با نقل به اثبات می‌رسد؛ ۳. مسائلی که فقط با نقل اثبات می‌شود.

عملکرد عقل‌گرایانه صفار و شیخ صدوق

پس از گزارش جایگاه عقل نزد صفار و شیخ صدوق و بررسی دیدگاه آنها درباره ماهیت، اعتبار ادراکات و قلمرو عقل، نوبت به بررسی عملکرد عقلی آنها فرا می‌رسد. در اینجا به برخی از مهم‌ترین عملکردهای عقل‌گرایانه آنها می‌پردازیم.

۱. نقل روایات عقل

اگرچه صفار و شیخ صدوق، کتاب یا فصل مستقلی درباره عقل و شناخت آن ندارند، اما روایاتی را درباره عقل در گزارش‌های مختلف خود آورده‌اند که به برخی از آنها در سطور قبل اشاره شد و همین مقدار نشان‌دهنده توجه آنها به عقل و شناخت آن و اهمیت و اعتبارش است.

۲. استدلال‌های عقلی

کتاب *بصائر الدرجات* ابواب گوناگونی دارد و هر باب شامل احادیثی است که یک دوره «امام‌شناسی در مکتب اهل بیت (ع)» عرضه می‌کند. به استثنای مقداری از آغاز

کتاب که درباره اهمیت علم و شرافت عالم سخن می‌گوید، بقیه مطالب حول شناخت ائمه (ع) و مناقب ایشان دور می‌زند. صفار در کتاب خویش به گزارش روایات بسنده کرده و هیچ استدلالی ذیل روایات نیاورده است؛ برخلاف شیخ صدوق که در مراجعه به فهرست آثارش به بیش از سی کتاب در اثبات، تبیین و دفاع از آموزه‌های کلامی برمی‌خوریم (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۸۹). برخی از این آثار مانند کتاب *التوحید*، هم با انگیزه دفاع از اعتقادات شیعه به نگارش در آمده و هم به شیوه‌ای استدلالی و با استفاده از دلایل عقلی، به توضیح و تبیین احادیث پرداخته است؛ از جمله استدلال‌های وی ذیل مباحثی همچون نفی تشبیه خداوند با استفاده از قانون حدوث (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۸۰)، دلیل بر قدیم‌بودن خداوند (همان: ۸۱)، اثبات قادربودن خداوند با استفاده از برهان خلف (همان: ۱۳)، اثبات علم خدا و ذاتی‌بودن صفات و عینیت صفات با ذات (همان: ۱۳۵)، نفی مکانداربودن خداوند با استفاده از قاعده حدوث عالم (همان: ۱۷۸)، عالم، قادر و حی‌بودن لافسه خداوند (همان: ۲۲۳)، واحدبودن صانع (همان: ۲۶۹)، و اثبات حدوث جهان (همان: ۲۹۸) (برای تفصیل مطلب نک.: برنجکار و موسوی، ۱۳۸۹: ۴۴-۴۹).

کتاب *کمال‌الدین و تمام‌النعمة* نیز در موضوع امامت و مهدویت از دیگر آثار موجود صدوق با همین ویژگی است. صدوق در این کتاب ابتدا با دلایل عقلی، ضرورت و لزوم امام را اثبات می‌کند و سپس به اثبات امامت امام دوازدهم (عج) و اقامه دلیل بر طول عمر ایشان می‌پردازد. وی در مقدمه کتاب *کمال‌الدین و تمام‌النعمة* استدلال‌هایی را در مباحث کلامی گوناگونی چون لزوم وجود خلیفه در زمین و ضرورت نیاز به امام، تقدم وجود خلیفه بر دیگران، اختصاص تعیین خلیفه به خداوند، لزوم عصمت خلیفه و امام، وجوب اطاعت از خلیفه، غیبت امام و وجوب وحدت خلیفه در هر زمان را از آیه «انی جاعل فی الارض خلیفة» استنباط و تبیین کرده است (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵: ۳-۱۵).

رساله *الاعتقادات* و کتاب *الهدایة* شیخ صدوق نیز مجموعه‌هایی نظام‌مند از معارف شیعی‌اند که این رساله‌ها از نخستین تلاش‌های امامیه برای تدوین فهرستی جامع و رسمی از باورهای امامیه به شمار می‌آیند. وی در کتاب *الاعتقادات*، انبیا، رسل و حجج الهی را برتر از ملائکه دانسته و در این باره استدلال آورده است (همو، ۱۴۱۴: ۸۹-۹۰).

شیخ صدوق علاوه بر اینکه خود از استدلال‌های عقلی بهره برده است دیگران را نیز به این مسئله ترغیب می‌کند. وی در یکی از بیاناتش، به نظر و اندیشه درباره خلقت ترغیب کرده و آنها را، که استدلال‌گرایانه به شگفتی‌های آفرینش نمی‌نگرند، سرزنش می‌کند و می‌گوید باید با نگاه استدلالی به خالق و مالک بودن خدا و شباهت‌نداشتش به آفریدگان استدلال کند (همو، ۱۳۸۵: ۲۷). وی همچنین سخن‌گویی، بدون استدلال عقل‌پسند، را نکوهش می‌کند و سخنان چنین کسی را نابخردانه می‌داند. او در بحث حدوث اجسام، پس از تبیین معنای افتراق و اجتماع اجسام می‌گوید کسی که اجسام را نه مجتمع و نه مفترق می‌داند، سخنی نابخردانه گفته است (همو، ۱۳۹۸: ۳۰۳).

۳. مناظره و رد مخالفان

یکی از بارزترین فعالیت‌های کلامی متکلمان، رویارویی با مخالفان، برای دست‌یابی به رأی صحیح و اثبات دیدگاه حق و رد نظریه‌های مخالف است. شیخ صدوق علاوه بر نقل مناظره‌های ائمه (ع)، به‌ویژه امام صادق و امام رضا (ع) و برخی از متکلمان دوران حضور، مثل هشام بن حکم و مؤمن طاق (همو، ۱۳۹۸: فصل ۶۵-۶۶)، خود نیز آنگاه که به سبب حاکمیت دولت شیعی آل بویه در ری، به صحنه رویارویی با اندیشه‌های رقیب فرا خوانده می‌شود، با استواری و توانمندی خیره‌کننده‌ای به مصاف اندیشه‌ها می‌رود و در گفت‌وگو و مناظره‌های سنگین با رقیبان به هم‌آوردی می‌پردازد که شرح آن مناظرات در رساله‌هایی مکتوب شده و گزارش آن در فهرست‌ها آمده است.

شرح برخی از این مناظره‌ها که در حضور رکن‌الدوله دیلمی با برخی ملحدان برگزار شده، در کتاب *کمال‌الدین* آمده است (همو، ۱۳۹۵: ۸۷/۱). نجاشی در فهرست آثار صدوق از پنج کتاب یاد کرده است که شرح مناظره صدوق با مخالفان در محضر رکن‌الدوله دیلمی است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۹۲).

همچنین رکن‌الدوله پرسش‌هایی را که برخی مخالفان برای تخریب صدوق از وی می‌پرسیدند، برای صدوق ارسال می‌کرد و در قالب مناظره‌ای مکتوب پاسخ‌هایش را از وی دریافت می‌داشت (شوشتری، ۱۳۶۵: ۴۶۳/۱). بخشی از مناظرات صدوق را نیز یکی از شاگردانش به نام شیخ جعفر دوریستی جمع‌آوری و تنظیم کرده که قاضی نورالله در کتاب *مجالس المؤمنین* از آن نقل کرده است (همان).

اما درباره صفار ما فقط شاهد نقل برخی از مناظره‌های ائمه (ع) از او هستیم؛ مثل گزارش وی از مناظره امام صادق (ع) با زندیق یا ابوشاکر دیصانی (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۹۲-۲۹۳)، ولی درباره خود او هیچ مناظره‌ای نقل نشده است.

۴. انتخاب و تنظیم عقلی احادیث

نکته مهم در اینجا این است که محدثان فقط روایاتی را نقل می‌کردند که مفاد آن را تلقی به قبول کرده بودند. اگر محدثی درباره مفاد روایتی تردید داشت و مضمون آن بر او سنگین می‌آمد از نقل آن خودداری می‌کرد. در منابع متقدم شواهدی وجود دارد که این مدعا را تأیید می‌کند:

۱. رجالیون متقدم برای قضاوت درباره شخصیت‌ها به شدت به مرویات آنها اتکا می‌کرده‌اند. این اتکا تا بدان حد بوده است که حتی گاه مرویات و کتاب‌های اشخاص بر گزارش‌های مستقیم درباره مدح یا جرح آنها ترجیح داده می‌شده است. مثلاً کشتی درباره ابوهاشم جعفری می‌گوید: «بر اساس روایت امام جواد، امام هادی و امام عسکری (ع) درباره خود ابوهاشم و همچنین منقولات وی، به نظر می‌رسد ابوهاشم جایگاه والایی نزد این سه امام داشته، اما روایاتش نشان می‌دهد که تا حدی مرتفع‌القول بوده است (کشی، ۱۴۰۴: ۱۴۱/۲). سخن کشتی به صراحت نشان می‌دهد که مرویات اشخاص، اولین منبع برای قضاوت درباره اعتقادات آنان بوده است، به نحوی که حتی گاه بر اظهار نظر صریح امام درباره افراد نیز ارجحیت داشته است. نمونه دیگر سخن ابن‌الغضائری درباره حسین بن شاذویه است. وی می‌گوید گرچه قمیون او را به غلو متهم کرده‌اند ولی من کتابی در بحث نماز از او دیدم که مشکلی نداشت و انحرافی در آن نبود (ابن‌الغضائری، ۱۴۲۲: ۵۳). به طور خلاصه، اتکای رجالیون متقدم بر منقولات راویان برای قضاوت درباره شخصیت آنها به خوبی نشان می‌دهد که در دوره مزبور باورمندی اشخاص به روایاتشان اصلی پذیرفته شده بوده است.

۲. در گزارش مشهوری احمد بن محمد بن عیسی درباره گروهی در شهر قم می‌گوید آنان روایاتی در معرفت و فضیلت ائمه (ع) نقل می‌کرده‌اند که قلوب را مشمئز می‌کرده و پذیرفتنی نبوده است (کشی، ۱۴۰۴: ۸۰۲/۲-۸۰۳). این گزارش نیز به خوبی نشان می‌دهد که تلقی احمد بن محمد بن عیسی اشعری از این روایات نقل صرف نبوده،

بلکه نقل کردن این روایات از سوی آن گروه به معنای باور آن گروه به آنها بوده است (برای تفصیل بیشتر نک.: گرامی، ۱۳۹۱: ۳۸-۴۰).

پس در اینجا می‌توان به این نتیجه رسید که محدثان متکلم با ساماندهی روایات و نیز برگزیدن عناوینی برای هر باب، که گویای اجتهاد کلامی آنان است، از دغدغه‌ها و نگره‌های کلامی خود پرده برداشته‌اند. بی‌تردید این نحوه عملکرد با پشتوانه‌ای از طرح، فکر، نقد و تحلیل همراه بوده است. بنا بر آنچه گذشت، روشن می‌شود که محدثان هر گاه دست به قلم بردند تا کتاب یا رساله‌ای تألیف کنند مجموع احادیث آن موضوع را از دید گذرانده و مطالعه می‌کرده‌اند. سپس بر اساس اجتهاد کلامی خود و در نظر داشتن هماهنگی آن با آموزه‌های شیعه امامیه نظر برگزیده را انتخاب می‌کردند و فقط احادیثی را که با این نظریه موافق بوده و در نظام طراحی شده آنها جای می‌گرفت، در آن باب و فصل قرار می‌دادند. این نوع نگرش در انتخاب حدیث حاصل تحلیل‌های عقلی پنهان و استدلال‌های ناگفته است که آنها به آن مبادرت ورزیده‌اند. در همین خصوص می‌توان به مقدمه کتاب توحید و کمال‌الدین و تمام النعمه شیخ صدوق مراجعه کرد که از عملکرد عقلی خود در تنظیم احادیث پرده برمی‌دارد. وی در مقدمه کتاب توحید می‌گوید هدف من از تألیف این کتاب در حقیقت تأکید بر توحید به معنای دقیق و فنی کلمه و دوری‌جستن و مبرادانستن شیعه از نسبت‌ها و اتهاماتی همچون تشبیه، جبر، و باورمندی به رؤیت خدا است (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: مقدمه کتاب).

از مقدمه کتاب نیز چند نکته استفاده می‌شود: نخست اینکه، مواضع صریح شیخ صدوق نشان می‌دهد که وی به شدت در مقابل تشبیه و جبر ایستاد. کسی مثل شیخ صدوق رسالت خودش را این دانست که در مقابل روایات جعلی بایستد و آنجایی هم که جعلی نبوده، اما به درستی تفسیر نشده‌اند، به گونه‌ای احادیث را کنار هم بچیند و تفسیری از آنها بدهد که با عقیده راستین ائمه اطهار (ع) در نفی تشبیه و جبر کاملاً همسو و همساز باشد. دوم اینکه، نشان می‌دهد شیخ صدوق محدثی عادی نیست. یعنی کسی نیست که فقط بخواهد احادیثی را نقل کند و هیچ رسالت دیگری فراتر از رسالت نقل و شرح حدیث برای خودش قائل نباشد.

نکته در خور تأمل درباره شیخ صدوق این است که وی علاوه بر وفاداربودن به رسالت‌های کلام از پی‌جویی و پی‌گیری اندیشه متکلمان در دیگر حوزه‌ها نیز غافل

نبوده و به نقل قول و درج بخش‌هایی از کتاب‌ها و اندیشه‌های آنان در آثارش پرداخته است؛ از جمله در کتاب *کمال‌الدین شبها* علی بن احمد بن بشار، که از متکلمان زیدی مذهب بوده، و پاسخ‌های ابن‌قبة رازی به او به تفصیل گزارش شده است (همو، ۱۳۹۵: ۵۱). همچنین، بخشی از کتاب *الاشهاد ابوزید علوی* و ردیه ابن‌قبة بر آن و بخش‌هایی از کتاب *التنبیه ابوسهل نوبختی* از این نمونه است (همان: ۸۸-۹۴). نیز رساله محمد بن بحر رهنی در کتاب *علل الشرایع* نمونه دیگری از این دست است (همو، ۱۳۸۵: ۲۰/۱). وی همچنین گاه اقوال تفسیری دیگران را نقد کرده که این نیز جنبه اجتهادی وی را نمایان می‌کند (همو، ۱۳۹۵: ۱۸؛ همو، ۱۳۹۸: ۳۱۷-۳۱۸ و ۳۸۷-۳۸۸).

شیخ صدوق همچنین به موضوع اختلاف حدیث و حل آن نیز پرداخته که این نیز شاهدی بر جنبه اجتهادی وی است. وی در آخرین باب از کتاب *اعتقادات* بابی را «باب الاعتقاد فی الحدیثین المختلفین» نامیده و بحث از اختلاف حدیث را در کنار اعتقادات مهم و اساسی شیعه مطرح کرده و پس از بیان علل اختلاف حدیث، راه‌های حل آن و دیدگاه‌های راهبردی خود را در این باره ابراز داشته است (برای تفصیل مطلب نک.: موسوی، ۱۳۹۳: ۱۱-۳۸).

۵. عرضه حدیث بر عقل و تأویل عقلی حدیث

شیخ صدوق، برخلاف صفار، اشکالات احتمالی موجود در احادیث را با سنجه عقل تشخیص می‌دهد و درصدد علاج آن و نیز هماهنگ‌سازی‌اش با منظومه معارف اهل بیت (ع) برمی‌آید. وی در جای‌جای کتاب *توحید* برای ردّ تهمت تشبیه و جبر، به تأویل ظاهر آیات و روایات دست زده و با تبیین نکات مهم و پیچیده کلامی از عملکرد عقل‌گرایانه خود پرده برداشته است. برای نمونه، وی ذیل روایاتی در باب رؤیت خدا، آن را به معنای علم دانسته است. زیرا دنیا سرای شک است و با برپایی قیامت آیات الاهی و ثواب و عقاب الاهی برای مردم روشن، و شک آنها برطرف می‌شود. سپس برای تبیین بهتر این مطلب به آیات ۴۵ فرقان، ۲۴۳ بقره، ۲۵۸ بقره و ۱ فیل استناد کرده و آنها را ناظر به رؤیت قلبی دانسته است نه رؤیت با چشم (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۱۱۸).

نیز «عین» را در آیه «و لتصنع علی عینی» و «تجری باعیننا جزاء لمن کان کفر» به معنای «علی حفظی» تأویل برده است (همان: ۱۶۴؛ برای مطالعه نمونه‌های دیگر نک.: «معنی قضا» همان: ۳۸۴-۳۸۶ و «معنی امام» ابن‌بابویه، ۱۴۱۴: ۱۰۲).

علاوه بر آن، شیخ صدوق نخستین اعتقادنامه امامیه را، که دربرگیرنده همه ارکان اصلی اندیشه تشیع است، در دو اثر *الاعتقادات* و *الهدایة* به تحریر کشیده و برداشت خود را از این آیات و روایات به صورت تأویل‌شده به نگارش درآورده است؛ مثلاً «ید» در آیه «بل یداه مبسوطان» را به معنای نعمت دنیا و نعمت آخرت، یا «وجه» در آیه «کل شیء هالک الا وجهه» را به معنای دین و جهتی که آمدن به سوی خدا از آن جهت صورت می‌گیرد تأویل کرده است (ابن‌بابویه، ۱۴۱۴: ۲۳).

۶. تخصیص نقل با عقل

از دیدگاه شیخ صدوق، گاه دلیل عقلی است که گزاره نقل را مقید می‌کند یا تخصیص می‌زند و گاه برعکس؛ یعنی دلیل نقلی عمومیت قضیه عقلی را محدود می‌کند. وی درباره تخصیص دلیل عقلی بر عمومیت دلیل نقلی و در تحلیل و توضیح حدیث منزلت سه بار از تخصیص‌زدن عقل سخن به میان می‌آورد. در آغاز بیانش می‌گوید: «این قول دلیل بر همسانی منزلت علی (ع) به پیامبر (ص) در همه اقوال نسبت به هارون و موسی (ع) است». سپس می‌افزاید که عقل بر این عموم تخصیص می‌زند. زیرا مواردی هست که علی (ع) شبیه به هارون نیست، مانند برادری نسبی (همو، ۱۴۰۳: ۷۵).

نیز در باب «ملوک الانبیاء فی الارض اربعة» درباره ذوالقرنین، روایتی از امام باقر (ع) گزارش کرده که در این روایت اشاره شده که ذوالقرنین یکی از انبیا بوده است. شیخ صدوق می‌نویسد این روایت چنین رسیده ولی آنچه درست است این است که ذوالقرنین پیامبر نبوده است. سپس این موضوع را با شواهدی تبیین می‌کند (همان: ۲۴۸/۱).

درباره تخصیص گزاره عام عقلی به وسیله نقل نیز می‌توان به بحث لزوم بعثت انبیا اشاره کرد. وی در بحث لزوم بعثت انبیا دریافت عقل را این‌گونه می‌داند که عقل حکم می‌کند که در تمامی زمان‌ها باید پیامبری از سوی خدا برای هدایت مردم ارسال شود. اما با وجود گزاره نقلی مبنی بر خاتمیت نبوت با ارسال پیامبر اعظم حضرت محمد (ص) و پایان سلسله نبوت و آغاز وصایت این گزاره عقلی عمومیت خود را از دست می‌دهد (همو، ۱۳۹۵: ۴/۱).

تبیین روی آوری بیشتر شیخ صدوق به عقل در مقایسه با صفار

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که مقدار بهره‌گیری شیخ صدوق از عقل در معارف دینی و به عبارت دیگر عملکرد عقل‌گرایانه شیخ صدوق بیشتر از صفار بوده است. اما شاید این پرسش مطرح شود که: علت بهره‌گیری بیشتر شیخ صدوق از عقل در معارف دینی چیست؟

در پاسخ به این پرسش، اجمالاً می‌توان گفت سفرهای علمی متعدد و رویارویی شیخ صدوق با علمای مذاهب گوناگون و همچنین ارتباط با حاکمان و شرکت در جلسات مناظره‌ای که به پیشنهاد آنها تشکیل می‌شده باعث شده است وی عقل‌گراتر از صفار باشد که در محیط یک‌دست شیعی قم می‌زیسته است.

صفار در فضایی می‌زیست که یک‌دست و خالی از اندیشه‌های مخالف بود؛ مواجهه‌ها و رویارویی با شبهات و پرسش‌های بیرونی اندک جلوه می‌نمود و بیشتر تلاش کلامی مدرسه قم به حوزه تبیین باورهای اعتقادی معطوف بود (طالقانی، ۱۳۹۱: ۷۲). اما صدوق در ری و دربار بویه‌یان حضور یافت و شهر ری، برخلاف شهرهایی همچون قم، از تنوع فکری و مذهبی برخوردار بود و شیعیان امامی، زیدی، اسماعیلی و حنفیان و شافعیان ساکنان این شهر بودند که از لحاظ عقیدتی، به فرقه‌هایی همچون نجاریه، معتزله، کرامیه، اسحاقیه، مجبّره، اشاعره، مشبّه، کلابیه، جهیمیه و مجسمه معتقد بودند (قزوینی رازی، ۱۳۳۱: ۴۵۷) و نیز سفرهای متعددی، به‌ویژه به حوزه شرف اسلامی، داشت و با گروه‌های مختلفی از متکلمان و معارضان روبه‌رو بود. لذا ورود وی را به عرصه‌های کلامی و رویارویی بیرونی حتی در قالب مناظره بیشتر شاهدیم. از این‌رو است که ابن‌شهر آشوب از وی با عنوان «مبارز القمیین» یاد کرده است (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۴۶). شرح مناظرات وی در رساله‌هایی مکتوب شده و گزارش آن در فهرست‌ها آمده است. نجاشی در رجال از پنج مجلس شیخ صدوق با رکن‌الدوله بویه‌یی به عنوان پنج متن در شمار آثار شیخ صدوق یاد می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۹۲). در *کمال‌الدین*، صدوق حکایتی را به عنوان مناظره او با یک ملحد در محضر رکن‌الدوله گزارش می‌کند. موضوع این مناظره درباره امام غایب است (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵: ۸۷/۱).

نتیجه

محمد بن حسن صفار و شیخ صدوق دو تن از شخصیت‌های بزرگ مدرسه کلامی قم هستند که در یک جریان فکری طبقه‌بندی می‌شوند. اما حقیقت این است که مواجهه آنان با عقل به عنوان منبع معرفت در یک تراز نبوده است. از عملکرد عقل‌گرایانه صفار فقط می‌توان به گزارش‌های وی درباره ماهیت، اعتبار و قلمرو عقل، آن هم به طور محدود، اشاره کرد، حال آنکه شیخ صدوق هم در مقام فهم و برداشت و هم در مقام تبیین و اثبات از عقل استفاده کرده است. وی همچنین به منظور دفاع از عقاید خود با دیگران مناظره و بحث نیز کرده است. به طور کلی می‌توان مهم‌ترین عملکردهای عقل‌گرایانه شیخ صدوق را در مسائلی همچون نقل روایات عقل، استدلال‌های متعدد عقلی، مناظره و رد مخالفان، تنظیم عقلی احادیث، عرضه حدیث بر عقل و تأویل عقلی حدیث و تخصیص عقل با نص خلاصه کرد. نیز مهم‌ترین دلایل روی‌آوری بیشتر وی به عقل در مقایسه با صفار، سفرهای علمی متعدد، رویارویی با علمای مذاهب گوناگون و همچنین ارتباط با حاکمان و شرکت در جلسات مناظره است.

منابع

قرآن کریم

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲). *الخصال*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۱). *اعتقادات الامامیه*، ترجمه: حسنی، تهران: نشر اسلامی.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الأمالی*، تهران: بی‌نا، چاپ ششم.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا (ع)*، تهران: نشر جهان.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۰). *کمال الدین*، ترجمه: پهلوان، قم: بی‌نا، چاپ اول.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۹۶۶/۱۳۸۵). *علل الشرائع*، قم: کتاب‌فروشی داوری.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران: اسلامیة.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸). *التوحید*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳). *معانی الأخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۴). *الاعتقادات فی دین الامامیه*، قم: کنگره شیخ مفید.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۸۰). *معالم العلماء*، نجف: مطبعة الحیدریة.

ابن الغضائری، احمد ابن الحسین (۱۴۲۲). *کتاب الرجال* به کوشش: سید محمدرضا جلالی، قم: دار الحدیث.

برنجکار، رضا (۱۳۷۴). «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی»، در: *نقد و نظر*، ش ۳ و ۴، ص ۱۸۴-۲۰۴.

برنجکار، رضا (۱۳۷۵). «روش‌شناسی علم کلام؛ روش استنباط از متون دینی»، در: *نقد و نظر*، ش ۹، ص ۱۰۴-۱۲۵.

برنجکار، رضا؛ موسوی، سید محسن (۱۳۸۹). «عقل‌گرایی شیخ صدوق و متکلم‌بودن او»، در: *علوم حدیث*، ش ۵۷، ص ۳۳-۵۹.

رضایی، محمدجعفر (۱۳۹۱). «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد»، در: *نقد و نظر*، ش ۶۵، ص ۹۱-۱۱۰.

سبحانی، جعفر (۱۴۳۳). *رسائل و مقالات*، قم: نشر مؤسسه امام صادق (ع).

شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۶۵). *مجالس المؤمنین*، تهران: کتاب‌فروشی اسلامی.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). *شرح أصول الکافی (صدر)*، تحقیق: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، قم: بی‌نا، چاپ دوم.

طالقانی، سید حسن (۱۳۹۱). «مدرسه کلامی قم»، در: *نقد و نظر*، ش ۶۵، ص ۶۶-۹۰.

- طوسی، محمد ابن الحسن (۱۴۱۷). *الفهرست*، تحقیق: جواد فیومی، قم: مؤسسه نشر الفقاهة.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۳۱). *النقض*، تصحیح: میرجلال‌الدین محدث ارموی، تهران: بی‌نا.
- کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۴). *رجال‌الکشی*، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- کلینی، محمد ابن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، تهران: اسلامیه، چاپ چهارم.
- گرامی، محمدهادی (۱۳۹۱). *نخستین مناسبات فکری تشیع؛ بازخوانی مفهوم غلو در اندیشه جریان‌های متقدم امامی*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول.
- موسوی، سید محسن؛ خرمی، مرتضی (۱۳۹۳). «اختلاف حدیث و رفع آن در آثار شیخ صدوق»، در: *سئینه*، ش ۴۴، ص ۱۱-۳۸.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). *رجال‌النجاشی*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة.

جریان اعتزال‌گرای امامیه در بغداد از آغاز تا پیش از ظهور شیخ مفید

سید اکبر موسوی تنيانی*

چکیده

این پژوهش جریان اعتزال‌گرای امامیه در بغداد را از سال‌های آغازین شکل‌گیری این جریان در حدود نیمه سده سوم هجری تا پیش از ظهور شیخ مفید در اوایل سده چهارم، می‌کاود. غایت نهایی این پژوهش، روشن‌ساختن زوایای پنهان بخشی از تاریخ اندیشه امامیه و نشان‌دادن تطور کلام امامیه، پیش از شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد با محوریت شیخ مفید است. در این پژوهش این پرسش اساسی که آیا امامیه بغداد تحت تأثیر آرا و عقاید معتزله قرار داشته است، با این فرضیه دنبال می‌شود که اندیشه اعتزالی در رویکرد فکری امامیان بغداد مؤثر بوده است. به نظر می‌رسد برخی از امامیان بغداد در نیمه دوم سده سوم هجری به تعالیم اعتزالی توجه نشان دادند. اما گرایش اعتزالی در میان توده امامیه بغداد فراگیر نبوده است. از این‌رو با حضور حدیث‌گرایان قمی در بغداد، اعتزال‌گرایان امامی آن شهر تا پیش از ظهور شیخ مفید به حاشیه رفته و منزوی بودند.

کلیدواژه‌ها: امامیه، اعتزال‌گرایان، بغداد، نوبختیان.

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب tanyani_110@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۳۰]

درآمد

جریان پرآوازه کلامی معتزله، روزگاری طولانی، از سده دوم تا پنجم هجری، بر محیط علمی جامعه مسلمانان سیطره داشت. هرچند این نحله فکری با مخالفت‌هایی از جانب سایر گروه‌های اسلامی، یعنی امامیه و اهل حدیث مواجه بود، با این همه برخی از جریان‌های کلامی کم و بیش تحت تأثیر آرا و افکار معتزلیان قرار داشتند. کلام امامیه، که در طول حیات خویش بسان سایر پدیده‌های فکری و فرهنگی، تحولات و تطوراتی به خود دیده است نیز، گاه تحت تأثیر اندیشه معتزله قرار داشته است. با آنکه اکثریت امامیه در قرون نخستین، به‌ویژه در عصر حضور ائمه (ع)، رابطه مناسبی با معتزلیان نداشتند، ولی بعضی از اندیشمندان و عالمان امامی در پاره‌ای مسائل اعتقادی، متأثر از اندیشه اعتزالی بودند.

ناگفته نماند که اعتزال‌گرایان امامی همواره در میان جامعه امامیه در اقلیت قرار داشتند (منصور بالله، ۱۴۰۶: ۱۳۴/۱؛ فخر رازی، ۲۰۰۴: ۶۱۰). با وجود این، آنان در تاریخ اندیشه امامیه بسیار نقش‌آفرین و تأثیرگذار بودند و از سده‌های سوم تا پنجم تقریباً در اغلب مناطق امامی‌نشین، اعتزال‌گرایان حضور و فعالیت پررنگی داشتند. می‌دانیم که بغداد یکی از پایگاه‌های مهم و کانون‌های فکری امامیه در سده‌های نخست هجری به شمار می‌رفت که در آنجا کلام، حدیث و فقه امامیه جایگاه ممتازی داشت و اندیشمندان بزرگی با گرایش‌های نایکسان در آن حوزه فعالیت می‌کردند. حال با این پرسش اساسی مواجه می‌شویم که: آیا امامیان بغداد متأثر از آرا و عقاید معتزله بودند؟ به همین ترتیب، پاسخ به این پرسش‌ها در این نوشتار نیز اهمیت دارد که: آغاز پیدایش اندیشه اعتزالی امامیان بغداد به چه زمانی برمی‌گردد؟ چه کسانی از امامیه بغداد به آرای معتزلیان توجه نشان دادند؟ میزان فعالیت و حضور آنان در میان جامعه امامیه چقدر بوده است؟ و سرانجام اعتزال‌گرایان امامی بغداد به کجا انجامید؟

به نظر می‌رسد امامیان بغداد همانند سایر جریان‌های فکری اسلامی تحت تأثیر جریان مقتدر کلامی معتزله قرار داشتند. با توجه به رویکرد عقل‌گرایی افراطی معتزلیان، گمان می‌رود اندیشه اعتزالی در میان جامعه فراگیر نبوده است و فقط عده محدودی از اندیشمندان امامی بغداد بدان توجه نشان داده‌اند. با پاسخ به پرسش‌های یادشده و اثبات فرضیه، می‌توان به تحلیل درست و جامع از زوایای پنهان بخشی از تاریخ اندیشه امامیه

در این مقطع حساس دست یازید. بازه زمانی این پژوهش از آغاز تا ظهور شیخ مفید است، چراکه شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد با محوریت شیخ مفید، نقطه عطف و سرآغاز مرحله جدیدی در تاریخ فکر امامیه است و بررسی این برهه از تاریخ فکر امامیه مجال مفصلی می‌طلبد که شرح آن در این مقاله میسر نیست.

۱. پیشینه اعتزال‌گرایی در میان امامیه

با نگاهی به منابع به‌خوبی درمی‌یابیم که جمهور امامیه برای مدت‌های طولانی با معتزلیان روابط حسنه‌ای نداشتند. ائمه (ع) و اصحاب امامیه همواره جریان فکری اعتزال را از زمان پیدایش تا دوران اوج و اقتدارش نقد می‌کردند. اخبار چشمگیری از امام سجاد (ع)، امام باقر (ع)، امام صادق (ع) و امام رضا (ع) در نقد آموزه‌های معتزله و نکوهش معتزلیان در منابع یافت می‌شود (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۵۷/۱ و ۱۵۸؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۰۶؛ همو، ۱۴۰۳: ۶۳۹ و ۶۴۰؛ لالکائی، ۱۴۲۶: ۷۵۸/۲ و ۷۵۹؛ عمرانی، ۲۰۱۰: ۱۹۰). حتی بعضی از مقالات‌نگاران ادعا کرده‌اند که امام صادق (ع) کتابی به نام *الرد علی القدریه* داشته است (بغدادی، ۱۴۰۸: ۳۲۲). همچنین، اصحاب متکلم امامیه چون هشام بن حکم و مؤمن طاق علاوه بر مناظرات متعدد با معتزلیان، در رد تعالیم اعتزالی آثار تألیف کرده بودند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۳؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۲۰۷).

با وجود این، در منابع تاریخی و غیرتاریخی عده اندکی از اصحاب امامیه در سده دوم به اعتزال‌گرایی متهم شدند و حتی نام برخی از آنان در شمار بزرگان معتزلی یاد شده است. یکی از کسانی که مخالفان شیعه او را قَدْری برشمرده‌اند، ابوسهل عوف بن ابی‌جملیه عبدی بصری (متوفای ۱۴۶ ه.ق.) معروف به عوف اعرابی است. البته اثبات مذهب امامی او دشوار است و شواهد متقنی می‌طلبد. به هر روی، عبدالله بن مبارک (متوفای ۱۸۱ ه.ق.) درباره وی گفته است: «فیه بدعتان: کان قدریاً و کان شیعياً» (عقلی، ۱۴۱۸: ۴۲۹). برخی نیز با تعبیری مانند «قدریاً رافضیاً شیطاناً» از وی یاد کرده‌اند (ذهبی، ۱۳۸۳: ۳۰۵/۳). همچنین گفته شده که داوود بن ابی‌هند (متوفای ۱۳۹ ه.ق.) او را کتک می‌زد و می‌گفت: «ویلک یا قدری، ویلک یا قدری» (ابن‌حنبل، ۱۴۰۸: ۴۳۴/۲). با این حال برخی گزارش‌ها حاکی از آنند که عوف اعرابی با عمرو بن عبید، که از رهبران نامدار معتزله بود، میانه خوبی نداشته است (ابن‌سعد، بی‌تا: ۲۵۸/۷).

یکی دیگر از شیعیانی (درباره تشیع او نک: ابوالقاسم بلخی، ۱۴۲۱: ۴۰۰/۲؛ عقیلی، ۱۴۱۸: ۶۶/۴) که در منابع اهل سنت از گرایش اعتزالی وی سخن به میان آمده است، محمد بن راشد مکحولی (متوفای ۱۶۰-۱۷۰ ه.ق.) است. او اصلاً اهل دمشق بود ولی از ترس خطر جانی از دست شامیان به بصره گریخت (ابن عساکر، ۱۴۲۵: ۱۰/۵۳) و در آنجا اقامت گزید (ابن عدی، ۱۴۰۹: ۲۰۱/۶). شیخ طوسی او را در زمره اصحاب امام صادق (ع) برشمرده است (طوسی، ۱۴۱۵: ۲۸۲؛ شوشتری، ۱۴۱۹: ۲۶۱/۹). مخالفان درباره محمد راشد مکحولی گفته‌اند: «معتزلی، خشبی، رافضی» (ابن عساکر، ۱۴۲۵: ۱۴/۵۳؛ ذهبی، ۱۳۸۳: ۵۴۴/۳). بعضی از آنها نیز به دلیل اتهام قدری‌بودنش، فراگیری حدیث از او را نهی می‌کردند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۳۸/۲).^۱

از شخصیت‌های برجسته شیعه و متهم به اعتزال ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی اسلمی مدنی (متوفای ۱۸۴ ه.ق.) معروف به ابراهیم بن ابی یحیی، از اصحاب خاص امام باقر (ع) و امام صادق (ع) است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۴)^۲ که مخالفان با تعبیری چون «کان قدریاً معتزلیاً» (ابن عدی، ۱۴۰۹: ۲۱۷/۱)، «کان رافضیاً قدریاً» (ابن معین، بی‌تا: ۱۱۵/۱)، «کان مجاهرّاً بالقدر و کان اسم القدر یغلب علیه» (عقیلی، ۱۴۱۸: ۶۳/۱)، «کان قدریاً و کان رافضیاً» (ابن معین، بی‌تا: ۱۲۰/۱)، «یقول بالقدر» (ابونعیم اصفهانی، بی‌تا: ۵۶؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۴: ۱۲۴)، «کان جهمیاً رافضیاً» (ابن معین، بی‌تا، ۷۴/۱)، «کان قدریاً جهمیاً» (ابن حنبل، ۱۴۰۸: ۵۳۵/۲)، «رافضی جهمی قدری» (عجلی، ۱۴۰۵: ۲۰۹/۲) و «یرمی بالقدر والتشیع» (ذهبی، ۱۴۱۳: ۴۵۲/۸) از او یاد کرده‌اند.

از دیگر سو، نویسندگان معتزلی نیز ابراهیم بن یحیی مدنی و حتی پدرش را معتزلی خوانده و در طبقات اندیشمندان خود قرار داده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۶: ۸۰؛ ابن مرتضی، بی‌تا: ۱۳۴). برخی نیز او را در زمره شاگردان عمرو بن عبید معتزلی یاد کرده‌اند (ابن مرتضی، بی‌تا: ۴۲، ۴۳، ۱۲۹). گفته شده است واصل بن عطاء معتزلی در مدینه به منزل وی وارد شد که جمعی از علویان از جمله زید بن علی و عبدالله بن حسن نیز برای دیدار واصل به آنجا رفتند. آنگاه امام صادق (ع) نیز به همراه اصحاب خود به منزل ابن ابی یحیی رفت و پس از گفت‌وگو با واصل درباره قدر و مسئله منزله بین المنزلتین، سرانجام آن حضرت او را به توبه دعوت کرد (همان: ۳۳ و ۳۴). هرچند این گزارش از حشر و نشر و همنشینی ابن ابی یحیی مدنی با معتزلیان خبر می‌دهد، با این

حال دشوار است از گرایش اعتزالی او سخن بگوییم. زیرا خود ابراهیم بن ابی یحیی اتهام قدری و اعتزالی‌اش را نفی می‌کرد و در این باره می‌گفت: «حکم الله بینی و بین مالک بن انس هو سمانی قدریاً» (ابن‌ماجه، بی‌تا، ۵۱۶/۱؛ بیهقی، ۱۴۱۰: ۱۷۴/۷).^۳ بنابراین، نمی‌توان گزارش‌های رجال‌شناسان اهل سنت و نویسندگان معتزلی مبنی بر گرایش وی به قدر و اعتزال را به طور قطع پذیرفت.^۴

از جمله شیعیانی که مخالفان او را معتزلی و قدری قلمداد کرده‌اند معروف بن خربوذ مکی است. او از موالی قریش بوده (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۳۷۲: ۳۲۱/۸؛ طوسی، ۱۴۱۵: ۳۱۱) و ظاهراً در مکه می‌زیسته است (طوسی، ۱۴۰۴: ۴۷۲/۲؛ همو، ۱۴۱۵: ۳۱۱). رجال‌شناسان وی را در شمار اصحاب امام سجاد (ع)، امام باقر (ع) و امام صادق (ع) قرار داده‌اند (طوسی، ۱۴۱۵: ۱۲۰، ۱۴۵، ۳۱۱).^۵ همچنین، ابوعمرو کشی او را یکی از شش نفری برشمرده است که در زمره فقهای ممتازتر در میان نسل بزرگسال‌تر اصحاب صادقین (ع) بوده‌اند (همو، ۱۴۰۴: ۵۰۷/۲). با این همه گزارش شده است که معروف بن خربوذ گرایش اعتزالی داشته (ابوالقاسم بلخی، ۱۴۰۶: ۸۴) و حتی در این باره گفت‌وگو نیز می‌کرده است و از این‌رو امام باقر (ع) از او ناخشنود بودند (مزی، ۱۴۰۶: ۲۶۴/۲۸ و ۲۶۵).^۶ فرزند وی رباح بن معروف بن خربوذ نیز اندیشه اعتزالی داشت و از این‌رو نویسندگان معتزلی او را در طبقات معتزله جای دادند (ابوالقاسم بلخی، ۱۴۰۶: ۸۴).

یکی دیگر از شخصیت‌های شیعه که در سده دوم به اعتزال متهم شده است، عیسی بن یزید لثی معروف به ابن‌دأب است که در مدینه می‌زیست. گفته شده است حاکم مدینه او را در سال ۱۶۹ ه.ق. به همراه چند نفر، از جمله عبدالله بن‌ابی‌عبیده (از نوادگان عمار یاسر)، به اتهام قدری‌بودن به دربار مهدی خلیفه عباسی در بغداد فرستاد و سپس آزاد شد (طبری، بی‌تا: ۳۹۹/۶).

نکته جالب توجه آنکه شیعیان یادشده که به اعتزال‌گرایی متهم شده‌اند، هیچ‌کدام از اهالی شهر کوفه نبوده‌اند که پایگاه اصلی امامیه بوده است. از این‌رو می‌توان گفت بدنه اصلی امامیه که در سده دوم هجری در کوفه حضور داشت، به آرای معتزلیان روی خوش نشان نداد، بلکه شواهدی در دست داریم که نشان می‌دهد جریان امامیه کوفه در نقطه مقابل معتزله فعالیت می‌کرد.^۷

۲. نوبختیان آغازگر همراهی با معتزله در بغداد

با همه فعالیت‌های مؤثر جریان کلامی اعتزال و نقش‌آفرینی سترگ معتزلیان در مسائل و مجادلات کلامی، آنان تا دهه‌های پایانی سده سوم هجری موفق به نفوذ در میان اکثر محافل امامیه، به‌ویژه در بین امامیان بغداد، نشده بودند.^۸ در نیمه دوم سده سوم هجری و در دوره اوج بحران و حیرت ناشی از غیبت صغرا، اندیشه اعتزالی در میان جامعه امامی بغداد رسوخ کرد و رخ نمایاند. خاندان امامی‌مذهب آل نوبخت را باید نقطه شروع و آغازگر اعتزال‌گرایی در میان امامیه بغداد دانست. نوبختیان از خاندان‌های پرنفوذ سیاسی و علمی امامیه در بغداد به شمار می‌روند که در دهه‌های پایانی سده سوم و اوایل سده چهارم هجری، بیش از هر زمان دیگری در عرصه سیاست و همچنین مجامع علمی مطرح بودند.^۹

در میان آل نوبخت دو شخصیت به نام ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی و خواهرزاده‌اش ابومحمد حسن بن موسی نوبختی بیش از دیگران در زمینه دانش کلام مشهور بودند؛ تا جایی که نجاشی از ابوسهل نوبختی با تعبیر «شیخ المتکلمین» و از ابومحمد نوبختی با تعبیر «المتکلم المبرز علی نظرائه فی زمانه» یاد کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۱، ۶۳).^{۱۰} ذهبی نیز با تعبیر «احد رؤس الشیعة المتکلمین ببغداد» از ابوسهل نام برده است (ذهبی، ۱۴۰۷: ۲۳/۴۰۹). با این حال گفته شده است اینان به افکار و اندیشه اعتزالی گرایش داشته‌اند (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵؛ ذهبی، ۱۴۰۷: ۲۳/۴۰۹؛ ابن‌حجر، ۱۳۹۰: ۱/۴۲۴). تا جایی که قاضی عبدالجبار معتزلی و ابن‌مرتضی آنها را در شمار طبقات معتزله ذکر کرده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۶: ۳۲۱؛ ابن‌مرتضی، بی‌تا: ۱۰۴) و ابن‌حجر عسقلانی با تعبیر «کان من وجوه المتکلمین من أهل الاعتزال» ابوسهل نوبختی را وصف کرده است (ابن‌حجر، ۱۳۹۰: ۱/۴۲۴). با بررسی بعضی از آرای ابوسهل نوبختی و ابومحمد نوبختی به‌راحتی می‌توان به هم‌نواپی و قرابت فکری آن دو با معتزله پی برد.

در موضوعات مربوط به لطیف‌الکلام، از جمله مباحث جواهر و اعراض، نوبختیان همانند معتزلیان بصره (ابوعلی جبایی و ابوهاشم جبایی) می‌اندیشیدند (مفید، ۱۴۱۴ ج: ۱۹۶ و ۱۹۷، ۱۰۰). در مسئله معرفت گفته شده که ابومحمد و ابوسهل تقریباً همانند معتزلیان به شناخت اکتسابی باورمند بودند (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۲؛ همچنین نک: امیرخانی، ۱۳۹۵: ۱۶۵-۱۶۹). در مبحث معادشناسی و در مسائلی چون احباط اعمال، معرفت کفار، موافات

و گناهان صغیره مانند معتزلیان می‌اندیشیدند (مفید، ۱۴۱۴ ج: ۸۲-۸۴؛ همچنین نک.: حسینی‌زاده، ۱۳۹۳: ۲۱۸-۲۲۴). به گفته مادلونگ، آنان در بحث وعید دیدگاهی بینابین میان نظرگاه امامیه اصیل و معتزله داشته‌اند (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۵). برخی دیدگاه نوبختیان در مسائلی چون ظهور نیافتن معجزه به دست ائمه (ع)، ارتباط نداشتن امامان با ملائکه و ارتباط نداشتن با امامان (ع) پس از مرگ را ناشی از نزدیکی آنان به معتزله دانسته‌اند (پاکتچی، ۱۳۸۰: ۱۶۵). به نظر می‌رسد آنها تحت تأثیر عقل‌گرایان معتزلی عالم ذر را نیز باور نداشتند؛ چراکه مفید در میان امامیان فقط محدثان و اهل تناسخ را از معتقدان به عالم ذر معرفی کرده است (مفید، ۱۴۱۴ د: ۴۷).

این رویکرد اعتزالی نوبختیان در مسائل نایکسان کلامی موجب شد معتزلیان آنان را از خود بدانند (ابن‌نديم، ۱۳۵۰: ۲۲۵) و در زمره رجال خود به شمار آورند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۶: ۳۲۱؛ ابن‌مرتضی، بی‌تا: ۱۰۴). احتمالاً سخن ابوعلی جبایی، متکلم سرشناس معتزله و هم‌عصر نوبختیان، که گفته بود ما در توحید و عدل با امامیه هم‌نظر و موافقیم و فقط در امامت با آنها اختلاف داریم (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۶: ۲۹۱) ناشی از تمایلات اعتزالی بنی‌نوبخت بوده است. به هر روی، معتزله متکلمان نوبختی را از خود می‌دانستند و همچنین انتقاد نکردن معتزلیان از آرا و اندیشه آنان به دیدگاه‌های اعتزالی بنی‌نوبخت ارتباط داشته است؛ چه آنکه پیش از این معتزلیان همواره اسلاف امامیه را به تشبیه و تجسیم متهم، و آنها را نقد می‌کردند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۲۲۳/۳ و ۲۲۴، ۲۲۹). شگفت آنکه برخی از نوبختی‌ها نیز در نقد متکلمان سلف امامیه با معتزلی‌ها هم‌نوا بوده‌اند.^{۱۱} بعید نیست نوبختیان به دلیل تمایلات اعتزالی‌شان همگام با دیگر معتزلیان به نقد اندیشه‌های ابوعلی‌وری و ابن‌راوندی، دو منتقد بی‌پروای معتزله، اهتمام ورزیده باشند.^{۱۲}

باید تأکید کرد که اعتزال‌گرایی بنی‌نوبخت به این معنا نیست که آنها تمام اصول اعتزالی را پذیرفته و در همه مباحث کلامی اعتزالی شده‌اند. اساساً تبعیت بی‌چون‌وچرا در میان متفکران ناپذیرفتنی است، چه رسد به نوبختیان امامی‌مذهب که هنوز دلی در گرو آموزه‌های اهل بیت (ع) داشته‌اند. از این‌رو می‌بینیم که متکلمان نوبختی گاه متأثر از تعالیم و آموزه‌های کلامی امامیه در مدرسه کلامی کوفه بوده‌اند. آنان در مباحثی چون رابطه عقل و وحی (رضایی، ۱۳۹۵: ۱۷۵)، استطاعت، چیستی انسان و تحریف قرآن (حسینی‌زاده، ۱۳۹۳: ۲۵۵ و ۲۵۶، ۲۵۹) از متکلمان کوفی، به‌ویژه هشام بن حکم، تأثیر پذیرفته بودند.

۳. شاگردان اعتزال گرای بنی نوبخت و دیگر اعتزال گرایان بغداد

نوبختیان اعتزال گرا شاگردان اندکی در عرصه دانش کلام در بغداد پرورش داده بودند که آنان نیز مانند مشایخ نوبختی شان به معتزله تمایل داشتند. یکی از شاگردان مطرح نوبختیان فردی خراسانی تبار به نام ابوالجیش مظفر بن محمد بن احمد بلخی (متوفای ۳۶۷ ه.ق.) است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۲۲) که از او با تعبیر «غلمان ابی سهل» نام برده‌اند (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۵۱). به نظر می‌رسد با توجه به سن وی، در ایام جوانی ابوسهل نوبختی (متوفای ۳۱۱ ه.ق.) را درک کرده است. اینکه در این مدت چقدر از ابوسهل کهنسال بهره علمی برده است، جای بررسی دارد. از فعالیت‌های کلامی و حتی حضور ابوالجیش بلخی در بغداد در نیمه نخست سده چهارم، در منابع سخنی به میان نیامده است. فقط گزارشی در دست داریم که در سال ۳۶۰ ه.ق. در نشستی که عزالدوله دیلمی، فرمانروای بویهی بغداد، با حضور جمعی از اندیشمندان معتزلی چون علی بن عیسی رمانی و ابوعبدالله بصری تشکیل داده بود، ابوالجیش بلخی در آن جمع حضور داشته و با معتزلیان گفت‌وگو کرده است (ابوحیان توحیدی، ۱۴۱۲: ۲۰۲-۲۰۷).

شیخ مفید بعضی از منقولات روایی او را در آثارش انعکاس داده (مفید، ۱۴۱۴ الف: ۲۹/۱، ۴۳، ۴۶ و ۴۷؛ همو، ۱۴۱۴ ب: ۳۵، ۳۱۰) و فهرست آثار کلامی او را نیز نقل کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۲۲). از این رو برخی از پژوهشگران معاصر، ابوالجیش بلخی را حلقه وصل نوبختیان با شیخ مفید معرفی کرده‌اند (مکدموت، ۱۳۷۲: ۱۵). البته میزان تأثیرپذیری شیخ مفید از او در هاله‌ای از ابهام قرار دارد؛ چه آنکه او غیر از نقل چند روایت، هیچ‌گاه در مباحث کلامی از ابوالجیش سخنی به میان نیاورده است (درباره روایاتش نک: مفید، ۱۴۱۴ الف: ۲۹/۱، ۴۳، ۴۶ و ۴۷؛ همو، ۱۴۱۴ ب: ۳۵، ۳۱۰؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۷۹، ۹۴، ۱۲۵، ۱۶۵، ۲۲۹، ۲۳۲ و ۲۳۳، ۲۳۸). همچنین به روشنی معلوم نیست شیخ مفید همه آثار ابوالجیش را از او دریافت کرده باشد. این گمانه از آن رو تقویت می‌شود که نشانه‌هایی مبنی بر وابستگی شیخ مفید به حدیث‌گرایان قمی دست‌کم تا سال ۳۶۳ ه.ق. در دست داریم. به هر روی، این متکلم اعتزال‌گرای امامی آثار چشمگیری در حوزه دانش کلام تألیف کرده بود، از جمله: *نقض العثمانیة علی الجاحظ، مجالسة مع المخالفین فی معان مختلفة، فدک، الرد علی من جوز علی التقدیم البطلان، النکت والاعراض فی الامامة، الارزاق والآجال، الانسان و انه غیر هذه الجملة و قد فعلت فلا تلم* (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۲۲).

ابوالجیش شاگردی متکلم و البته ناشناخته به نام ابویاسر طاهر معروف به غلام ابوالجیش داشته است (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۶؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۰۸؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۱۴۹). گفته شده شیخ مفید در عنفوان جوانی مدتی پیش ابویاسر دانش آموخته و آنگاه با راهنمایی او برای کلام‌آموزی نزد علی بن عیسی رمانی، از رهبران نامدار معتزله، رفته است (ابن‌ادریس، ۱۴۱۱: ۶۴۸). از این گزارش فهمیده می‌شود که ابویاسر طاهر با محافل معتزلیان بغداد و شخص علی بن عیسی رمانی معتزلی ارتباط داشته و حتی او را برتر از خود می‌دانسته است. از همین‌رو، مفید را برای تکمیل دانش‌آموزی به محفل درسی رمانی ترغیب کرده است.

یکی دیگر از شاگردان بغدادی متکلمان نوبختی، ابوالحسین علی بن عبدالله بن وصیف مشهور به ناشی اصغر (متوفای ۳۶۵ یا ۳۶۶ ه.ق.) است. گمان می‌رود او نیز همانند مشایخ نوبختی‌اش تمایلات اعتزالی داشته است. گفته شده که ناشی اصغر در مسائل کلامی همواره پاسخ‌گو و در جدل و مناظره نیز پیش‌گام بوده است (حموی، ۱۴۲۰: ۲۸۱/۱۳) و در مباحث کلامی با متکلمان غیرامامی گفت‌وگو می‌کرده است (همان: ۲۸۵/۱۳ و ۲۸۶؛ ابن‌حجر، ۱۳۹۰: ۲۳۹/۴). ناشی بیشتر در مسئله امامت با مخالفان مناظره می‌کرده (حموی، ۱۴۲۰: ۲۸۱/۱۳) و کتاب *الامامة* وی بیش از سایر تألیفاتش مشهور بوده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۷۱). شاید از این‌رو است که مخالفان با تعبیر شیعه سرسخت از او نام برده‌اند (ابن‌حجر، ۱۳۹۰: ۲۳۸/۴).

با این همه، ناشی اصغر مدت چندانی در بغداد ماندگار نبود و ظاهراً به دلیل شخصیت ادبی و شاعرانه‌اش (درباره شخصیت ادبی او نک: حموی، ۱۴۲۰: ۲۸۰/۱۳-۲۹۵) استقبال حاکمانی مانند سیف‌الدوله حمدانی در حلب، کافور اخشیدی در مصر، عضدالدوله دیلمی در فارس (شیراز)، بریدی در بصره و ابن‌عمید در ارجان را موجب شده بود (همان: ۲۸۲/۱۳). مکدرموت او را از انتقال‌دهندگان تعالیم نوبختیان به شیخ مفید دانسته است (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۱۵ و ۱۶). اما محمدرضا جعفری این ادعای مکدرموت را نپذیرفته و گفته است هیچ‌گونه دلیلی مبنی بر تلمذ و تعلّم مفید از ناشی اصغر وجود ندارد (جعفری، ۱۴۱۳: ۲۵۱ و ۲۵۲). در تأیید سخن جعفری باید اضافه کرد که بعضی از عالمان امامی، تبار علمی متکلمان مدرسه بغداد از جمله مفید را فقط از طریق ابوالجیش به نوبختیان متصل کرده‌اند^{۱۳} و نامی از ناشی اصغر به میان نیاورده‌اند.

از جمله مهم‌ترین شاگردان متکلم نوبختی‌ها، ابوالحسین محمد بن بشر حمدونی سوسنجردی است که احتمالاً اصالتاً از اهالی قریه سوسنجر در حوالی بغداد بوده است (درباره سوسنجر و منسوبان به آن ناحیه نک: سمعانی، ۱۴۰۸: ۳۳۵/۳؛ حموی، ۱۳۹۹: ۲۸۱/۳؛ ابن‌اثیر، بی‌تا: ۱۵۴/۲). از سوسنجردی نیز به عنوان «غلمان ابی سهل» یاد کرده‌اند (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۶؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۲۰۸). در منابع، به‌صراحت از اعتزال‌گرایی وی سخن به میان آمده و گفته شده که او همانند معتزلیان به مسئله وعید باورمند بوده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۸۱). همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، نوبختیان در بحث وعید نظر بینابینی میان معتزله و دیدگاه جمهور امامیه داشته‌اند. به نظر می‌رسد سوسنجردی از نظرگاه میانی مشایخ نوبختی‌اش درباره مسئله وعید نیز عبور کرده و با معتزلیان در این زمینه هم‌نوا شده است. از فعالیت‌های کلامی سوسنجردی در حوزه بغداد گزارشی نشده است. ظاهراً او در همان اوایل سده چهارم پس از درگذشت ابوسهل (متوفای ۳۱۱ ه.ق.) و ابومحمد نوبختی، بغداد را به سوی ری و خراسان ترک گفته و در آن نواحی با ابوالقاسم بلخی (متوفای ۳۱۹ ه.ق.) عالم پرآوازه معتزله و ابن‌قبة رازی متکلم معتزلی پیوسته به امامیه، دیدار و هم‌نشینی داشته است (همان: ۳۷۶).

به گفته ابن‌ندیم، ابوجعفر محمد بن علی بن اسحاق نوبختی (برای آگاهی از زندگی سیاسی او نک: اقبال، ۱۳۱۱: ۱۲۴) برادر ابوسهل نیز گرایش کلامی داشته و در مباحث کلامی دنباله‌رو برادرش ابوسهل نوبختی بوده است (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵). از فعالیت‌های کلامی ابوجعفر نوبختی سخنی در منابع به میان نیامده است. حتی ابن‌ندیم نیز موفق به نگارش اسامی کتاب‌های وی نشده است. ظاهراً وی آن‌قدر در میان امامیه ناشناخته بود که فهرست‌نگاران و رجالیان امامیه نیز از او نامی به میان نیاورده‌اند.

غیر از اعتزال‌گرایان نوبختی و شاگردانشان، عده‌ای از امامیان متمایل به معتزله نیز در بغداد حضور داشتند. البته اینان در میان جامعه امامیه نفوذ چندانی نداشتند و بیشتر در حاشیه بودند. یکی از آنها ابوالعباس احمد بن عبیدالله بن محمد بن عمار ثقفی (متوفای ۳۱۴ ه.ق. یا ۳۱۹ ه.ق.) از عالمان و تاریخ‌نگاران امامیه است. او ظاهراً در بغداد بوده و از همین‌رو خطیب بغداد نام وی را در کتاب تاریخ بغداد ذکر کرده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۶/۵). ابن‌عمار ثقفی کتاب‌هایی در موضوعات کلامی و تاریخی تألیف کرده بود (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۱۶۶؛ حموی، ۱۴۲۰: ۲۴۰/۳). با این حال، دیدگاه‌های کلامی وی چندان در

جریان اعتزال‌گرای امامیه در بغداد از آغاز تا پیش از ظهور شیخ مفید / ۶۳

منابع انعکاس نیافته است. البته برخی از نویسندگان عامه او را به قدری‌گری و اعتزال‌گرایی متهم کرده‌اند (ذهبی، ۱۳۸۳: ۱۱۸/۱؛ ابن حجر، ۱۳۹۰: ۲۱۹/۱). به دلیل فقدان شواهد کافی قضاوت درباره این ادعا دشوار است.

از متکلمان امامی متمایل به اعتزال در بغداد در سده چهارم، می‌توان از ابوبکر بن فلاس نام برد. از نام و زمان تولد و مرگ ابوبکر بن فلاس چیزی دانسته نیست. فقط ابوعلی تنوخی (متوفای ۳۸۴ ه.ق.) به واسطه پدرش ابوالقاسم علی بن محمد تنوخی (متوفای ۳۴۲ ه.ق.) از قول علی بن نظیف از متکلمان ناشناخته بهشمیه، او را به عنوان شیخ امامیه و شخصی پاک‌سرشت معرفی می‌کند. وی در مجالس علمی بغداد با ابن‌نظیف بهشمی ارتباط داشته است. ابن‌فلاس با برخی از گروه‌های شیعه که قائل به مسئله تناسخ بودند نیز درگیر بود و با آنان مناظره می‌کرد (تنوخی، ۱۳۹۱: ۷۰/۸). با توجه به حشر و نشر ابن‌فلاس با علی بن نظیف بهشمی می‌توان گفت او با محافل معتزلیان در بغداد مرتبط بوده است. از آثار و اندیشه کلامی او تقریباً چیزی در دست نیست.

ابومحمد حسن بن حسین بن علی نوبختی (۳۲۰-۴۰۲ ه.ق.) یکی دیگر از متکلمان اعتزال‌گرای امامیه در بغداد است (درباره شخصیت او نک.: موسوی تیان، ۱۳۹۱: ۶۹ و ۷۰). او از تبار خاندان دانشور و دولت‌مرد بنی‌نوبخت است و پدرش در شمار دبیران خلفای عباسی قرار داشت (ذهبی، بی‌تا: ۱۰۶۲). از تأثیرپذیری و ارتباط علمی حسن بن حسین نوبختی با متکلمان آل نوبخت (ابوسهل و ابومحمد نوبختی) هیچ‌گونه اطلاعی نداریم. او در میان امامیه بغداد چندین مشهور نبود و از ارتباطاتش با امامیان بغدادی نیز گزارشی در دست نیست. با این حال، در میان عامه شناخته‌شده‌تر بود و رجال‌شناسان سنی با تعبیر «رافضی ردی المذهب» از وی یاد کرده‌اند. نوبختی نیز گرایش‌های اعتزالی داشت و به‌صراحت از اعتزالی‌بودنش در منابع سخن به میان آمده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۰۹/۷ و ۳۱۰). البته از دیدگاه‌های کلامی او اطلاعی نداریم.

ابوالحسن علی بن محمد بن عباس بن فسانجس از متکلمان امامیه که نجاشی در وصفش گفته است: «در روزگارش مانند او کسی دیده نشده است» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶۹) و از خاندانی شیعه‌مذهب برخاسته بود (امین، ۱۴۰۳: ۱۷۹/۴)^{۱۴}، در آغاز در مباحث کلامی پیرو تعالیم معتزله بود. اما وی پس از چندی از دیدگاه اعتزالی دست برداشت و به

امامیه پیوست. باید یادآور شد که ابن‌فسانجس با اهالی فلسفه میانه‌ای نداشت و در نقد افکار آنان آثاری تألیف کرد (همان).

اگر محمد بن اسحاق معروف به ابن‌ندیم (متوفای ۳۸۰ ه.ق.) (درباره شخصیت و گرایش کلامی ابن‌ندیم نک.: انصاری، ۱۳۷۸: ۴۳-۴۸) و محمد بن عمران مرزبانی خراسانی (متوفای ۳۸۴ ه.ق.) (درباره شخصیت و گرایش کلامی مرزبانی نک.: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳/۳۵۳؛ ابن‌حجر، ۱۳۹۰: ۳۲۶/۵ و ۳۲۷)، دو تن از نویسندگان معتزلی، را در زمره امامیه به شمار آوریم باید آنان نیز در جرگه اعتزال‌گرایان امامی بغداد جای گیرند.

۴. سرانجام اعتزال‌گرایان امامیه در بغداد (در نیمه نخست سده چهارم)

با همه فعالیت‌ها و نقش‌آفرینی‌هایی که اعتزال‌گرایان امامی در بغداد داشتند، این جریان هیچ‌گاه نتوانست در میان توده اجتماعی امامیه بغداد نفوذ چندانی داشته باشد. همچنان حدیث‌گرایان امامی و میراث‌داران مدرسه علمی کوفه رهبری دینی جامعه امامی در عراق و سایر نواحی امامی‌نشین را در دست داشتند. به نظر می‌رسد متکلمان نوبختی به دلیل رویکرد اعتزالی‌شان به حدیث اعتنایی نداشتند و چندان منظور نظر محدثان امامیه در عرصه داد و ستد میراث‌روایی امامیه قرار نگرفتند. از این‌رو در نقل و انتقال معارف کلامی و حدیثی امامیه نام آنها به چشم نمی‌خورد و حتی اثری درخور توجه و حدیثی از متکلمان نوبختی یافت نمی‌شود. افزون بر این، طریق ارتباطی آنان با مدرسه فکری کوفه نامشخص است و حتی از مشایخ حدیثی‌شان ذکری به میان نیامده است؛ حال آنکه جریان آزاداندیش پیرو هشام بن حکم علی‌رغم اختلافاتش با اکثریت جامعه امامیه و نقد آنها، همواره با جریان‌های مخالف امامی مرتبط بود و مرادده حدیثی داشت.

با آنکه نوبختیان نظام کلامی جدیدی را پی‌ریزی کردند و در میان جامعه علمی روزگار خویش مشهور بودند، اما غیر از چند نفر انگشت‌شمار، افراد چندانی از امامیه را به عنوان شاگرد آنان نمی‌شناسیم. در حالی که شاگردان عراقی کلینی رازی، محدث سرشناس امامی در بغداد (به عنوان تخت‌گاه نوبختیان)، در مقایسه با آنها بسیار درخور توجه است (موسوی‌تینانی، ۱۳۹۵: ۳۱۲). در اوایل سده چهارم هجری با حضور گسترده و

پررنگ حدیث‌گرایان قمی به عنوان پرچمداران اصیل معارف اهل بیت (ع) در بغداد (درباره حضور حدیث‌گرایان قمی در بغداد، نک: همان: ۳۱۲-۳۱۷) اندیشه و آرای اعتزال‌گرایان امامی بغداد، خصوصاً متکلمان نوبختی، بیش از نیم قرن در میان امامیه بغداد مهجور واقع شد. واقعاً نفوذ علمی نوبختی‌ها در جامعه امامی بغداد فراگیر و عمیق بود و نباید با ورود حدیث‌گرایان قمی به بغداد در اوایل سده چهارم، تعالیم و اندیشه‌های آنان کم‌رنگ می‌شد و شاگردانشان در جامعه امامیه بغداد منزوی می‌شدند.

البته شیخ مفید در نیمه دوم سده چهارم هجری بر اثر ارتباط با عده قلیلی از شاگردان و هواداران نوبختی‌ها، بار دیگر بعضی از اندیشه‌های آنان را بازخوانی و بازنشر کرد. به نظر می‌رسد بسیاری از آثار خردورزان اعتزال‌گرای نوبختی نیز در بازه زمانی یادشده به دلیل حضور عالمان قمی در بغداد از میان رفته است. نشانه‌ای نداریم که مفید به جز کتاب عمومی *الآراء والدیانات ابو محمد نوبختی* و کتاب *التنبیه فی الامامة* ابوسهل نوبختی در موضوع امامت (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۱، ۶۳) اثری از بنی‌نوبخت در دست داشته باشد و احتمالاً نقل‌قول‌های او از اندیشه‌های کلامی آنها از طریق ابوالجیش بلخی یا احیاناً از سایر معتزلیان غیرشیعی بوده است؛ چراکه می‌دانیم شیخ مفید آثار مشایخ قمی و غیرقمی را در اختیار داشته و حتی بعضی از آنها را تدریس می‌کرده است، ولی او از آثار مهم کلامی نوبختی هیچ نامی نبرده است. افزون بر این، شاگردان فهرست‌نگار مفید چون شیخ طوسی و نجاشی بغدادی نیز در یادکرد تألیفات ابوسهل و ابو محمد نوبختی هیچ‌گونه طریقی به آن آثار عرضه نکرده‌اند.

اینکه گفته شده محمد بن یعقوب کلینی، محدث سرشناس امامیه، کتاب حدیثی کلامی کافی را برای مقابله با عقل‌گرایان نوبختی در بغداد عرضه کرده است، سخنی دور از واقعیت نیست (نیومن، ۱۳۸۶: ۲۷۳). البته قمیان حدیث‌گرا به‌صراحت، آرا و دیدگاه‌های کلامی اعتزال‌گرایان نوبختی را نقد نکرده‌اند، حال آنکه به افکار و اندیشه‌های جریان آزاداندیش هشام بن حکم به‌شدت انتقاد داشتند. به نظر می‌رسد قمی‌های حدیث‌گرا اساساً هیچ‌گونه مبنای مشترکی در مباحث اختلاف‌برانگیز کلامی با نوبختیان اعتزال‌گرا نداشتند و از این‌رو با آنان درگیر نمی‌شدند. اما با اصحاب هشام بن حکم که در پرتو حدیث و معارف اهل بیت (ع) نظریه‌پردازی می‌کردند، مبنای مشترکی داشتند. از این‌رو به‌آسانی با آنها وارد گفت‌وگو می‌شدند.

شاگردان اعتزال‌گرای نوبختیان نیز پس از ورود حدیث‌گرایان قمی به بغداد در آنجا مجالی برای فعالیت نداشتند و با حضور پررنگ محدثان مهاجر قمی در بغداد، یا منزوی شدند، یا اصلاً بغداد را ترک کردند. احتمالاً ابوالجیش بلخی به سبب دیدگاه‌های اعتزال‌گرایی‌اش در جامعه امامیه بغداد تحت سیطره محدثان قمی، در حاشیه قرار داشته و منزوی بوده است. از این‌رو، در محافل امامی بغداد در سده چهارم، چندان فعال نبود. گمان می‌رود ابوالجیش بلخی به دلیل فضای حدیثی که قمی‌ها در نیمه نخست سده چهارم در بغداد ایجاد کرده بودند، به‌ناچار به فراگیری حدیث و اخبار از محدثان بغدادی توجه نشان داده و از این‌رو است که درباره‌اش گفته‌اند: «سمع الحدیث فاکثر» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۲۲) یا «کان عارفاً بالأخبار» (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۵۱). گمان می‌رود ناشی اصغر (شاگرد ابوسهل نوبختی) نیز به دلیل گرایش‌های اعتزالی‌اش از سوی حدیث‌گرایان قمی در بغداد به حاشیه رفته و مجالی برای نشر و گسترش اندیشه‌های کلامی نوبختیان در آنجا پیدا نکرده است. همچنین، ابوالحسین سوسنجردی اعتزال‌گرا نیز به دلیل سیطره حدیث‌گرایان قمی در بغداد، فضای جامعه امامی آن شهر را برای ادامه فعالیت کلامی‌اش مناسب نمی‌دیده است. از این‌رو، برای فعالیت در محافل اعتزال‌گرایان، رهسپار منطقه شرق اسلامی شده است. سایر اعتزال‌گرایان امامی بغداد در حاشیه بودند و از این‌رو از فعالیت‌های کلامی آنان سخنی به میان نیامده است.

البته با ظهور شیخ مفید در نیمه دوم سده چهارم هجری و توجه او به میراث اعتزال‌گرایان امامی بغداد، جریان اعتزال‌گرایی برای بار دیگر احیا شد و تا آنجا پیش رفت که برخی حدود سال ۳۷۰ ه.ق. را زمان اتحاد شیعه و معتزله نامیده‌اند (ذهبی، ۱۳۸۳: ۱۴۹/۳).

نتیجه

هرچند جمهور امامیه برای مدت‌های طولانی با معتزلیان روابط حسنه‌ای نداشته‌اند و جریان فکری اعتزال از زمان پیدایش تا دوران اقتدارش همواره در معرض نقد ائمه و اصحاب بود، ولی در سده دوم عده اندکی از اصحاب امامیه به اعتزال‌گرایی متهم شدند و حتی (احتمالاً به دلیل تسامحی که در قبال مخالفان نشان می‌دادند) معتزله نام برخی از آنان را در طبقات خود ذکر کردند.

بنونوبخت از خاندان‌های پرنفوذ سیاسی و علمی امامیه در بغداد در دهه‌های پایانی سده سوم و اوایل سده چهارم، نقطه شروع اعتزال‌گرایی امامیه در بغداد به شمار می‌روند. از آنجا که نوبختیان در بسیاری از مسائل کلامی با معتزله هم‌نوا بودند، این رویکرد اعتزالی آنان موجب شد معتزلیان آنان را در زمره رجال خود به شمار بیاورند. البته اعتزال‌گرایی بنونوبخت به معنای قبول تمامی اصول معتزله نیست. آنان در مباحثی چون رابطه عقل و وحی، استطاعت، چیستی انسان و تحریف قرآن از متکلمان کوفی، به‌ویژه هشام بن حکم، تأثیر پذیرفته بودند. نیز به دلیل رویکرد اعتزالی‌شان نتوانستند محبوبیت چندانی، چه در توده جامعه امامیه و چه در بدنه ناقلان حدیث امامی، کسب کنند. به همین دلیل، با حضور پررنگ محدثان قمی، آرای نوبختیان در طول بیش از نیم قرن در میان امامیه بغداد مهجور ماند تا آنکه شیخ مفید (که ظاهراً اطلاع چندانی از آرای بنونوبخت نداشت) در نیمه دوم سده چهارم به دلیل ارتباطاتی که با معتزله بغداد پیدا کرده بود، به آرای نوبختیان علاقه‌مند شد و از طریق ارتباطاتی که با عده معدودی از شاگردان و بازماندگان فکری بنونوبخت پیدا کرده بود، آرای آنان را در بغداد بازخوانی و منتشر کرد.

نوبختیان اعتزال‌گرا شاگردان اندکی را در عرصه دانش کلام پرورش داده بودند که آنان نیز مانند مشایخ نوبختی‌شان به معتزله تمایل داشتند. این شاگردان نیز با حضور پررنگ حدیث‌گرایان در بغداد، یا منزوی شدند یا به طور کلی بغداد را ترک کردند. ابوالجیش، ناشی اصغر، ابوالحسین محمد بن بشر حمدونی سوسنجردی و ابوجعفر محمد بن علی بن اسحاق نوبختی برادر ابوسهل از این زمره‌اند. با توجه به آنچه گفته شد، شاگردان محدود نوبختی‌های متمایل به معتزله، دست‌کم در نیمه نخست سده چهارم هجری در جامعه امامیه بغداد چندان مجالی برای فعالیت نداشتند و تأثیرگذار هم نبودند. فقط شاهد تحرکات اندک و محدود ابوالجیش بلخی (شاگرد ابوسهل) در نیمه دوم سده چهارم در بغداد هستیم. شایان ذکر است که غیر از جریان اعتزال‌گرایی نوبختی و شاگردان آنها، عده‌ای دیگر از امامیان متمایل به معتزله نیز در بغداد حضور داشتند. اینان نیز احتمالاً به همان دلیل، یعنی گرایش به آرای معتزله، در میان جامعه امامیه نفوذ چندانی نداشتند و بیشتر در حاشیه بودند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ناگفته نماند که برخی نویسندگان عامه با تردید از قدری بودن او سخن به میان آورده‌اند. عبدالله بن مبارک درباره مکحولی می‌گفت: «اراه اتهم بالقدر» (مزی، ۱۴۰۶: ۱۸۸/۲۵). از احمد بن حنبل پرسیدند: محمد بن راشد دیدگاه اعتزالی داشته است؟ او با تردید در پاسخ گفت: «کذا یقولون» (ابن عساکر، ۱۴۲۵: ۱۰/۵۳).
۲. شیخ طوسی گفته است: «کان خاصا بحدیثنا والعامه تضعفه لذلک» (طوسی، ۱۴۱۷: ۳۴). گفته شده وقتی ابوالعباس هاشمی درباره فضیلت ابوبکر و عمر از او پرسید، گفت: «ای جوان! به خدا تو از آن دو برتری» (بسوی، ۱۴۰۱: ۱۸۶/۲). ظاهراً او کتابی به نام الموطأ داشته که چند برابر کتاب موطأ مالک بن انس بوده است (ابن عدی، ۱۴۰۹: ۲۲۵/۱؛ بیهقی، بی تا: ۱۴۰/۱).
۳. گفته شده مالک بن انس به دلیل آنکه ابراهیم بن ابی یحیی او را از موالی اصبح می‌دانسته، با او دشمنی می‌ورزیده است (ابن مرتضی، بی تا: ۴۲). البته ابن حبان بستی از این ماجرا میان مالک بن انس و محمد بن اسحاق، تاریخ‌نگار مشهور، سخن به میان آورده است (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۳۸۲/۷).
۴. عبدالقاهر بغدادی اشعری مذهب (متوفای ۴۲۹ ه.ق.) نیز برخلاف ادعای مشهور، ابراهیم بن ابی یحیی را به گرایش تشبیهی متهم کرده و حتی گروهی به نام ابراهیمیه را به او منتسب کرده است (بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۰۸ و ۲۰۹). البته این ادعا و اتهام نیز به دلیل فقدان شواهد پذیرفتنی نیست. با این حال احتمالاً بغدادی به دلیل امامی بودن چنین اتهامی را متوجه وی کرده است؛ چه آنکه مخالفان در سده‌های سوم و چهارم و پنجم اسلاف امامیه را به تشبیه متهم می‌کردند.
۵. همچنین، او در زمره راویان ابوالطفیل عامر بن وائله، آخرین صحابه پیامبر (ص)، نیز قرار دارد (ابن معین، بی تا: ۴۹/۱).
۶. «قال عبید بن معاذ الحنفی عن معروف بن خربوذ مولی عثمان: کنت اتکلم فی القدر فأتیت أبا جعفر محمد بن علی فسلمت علیه فلم یرد علی السلام».
۷. مثلاً یوسف بن اسباط، یکی از محدثان اهل سنت، می‌گوید پدرم بصری و معتقد به قدر بوده و عمومیم یا خالویم شیعه (رافضی) و کوفی بوده است و هر یک از آنان مرا به معتقدات خویش فرا می‌خواندند (ابن حنبل، ۱۴۰۸: ۴۳۴/۲ و ۴۳۵). این گزارش به‌نوعی نشان‌دهنده تقابل فکری دو جریان امامی و اعتزالی است.
۸. برخی از نویسندگان متأخر اهل سنت ادعا کرده‌اند که نزدیکی شیعه و معتزله از زمان مأمون عباسی (متوفای ۲۱۸ ه.ق.) شروع شده است (ابن حجر، ۱۳۹۰: ۲۴۸/۴) ولی شواهد کافی برای اثبات این ادعا در دست نیست.
۹. برای شناخت و آگاهی از بنی‌نویخت، نک: اقباله *خاندان نویختی*، سراسر کتاب.
۱۰. مخالفان نیز از ابوسهل با تعبیری چون «رئیس الشیعة»، «من وجوه المتکلمین اهل الاعتزال» (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۱۳۳؛ ابن حجر، ۱۳۹۰: ۴۲۴/۱) و از ابومحمد با عباراتی مانند «العلامة ذوالفنون، المتفلسف» (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۲۷/۱۵) نام برده‌اند.
۱۱. ابومحمد نویختی بر اتهام مکان‌مندی و جسم‌انگاری هشام بن حکم و اصحابش صحه گذاشته و آن را پذیرفته است. نویختی می‌گوید پس از گفت‌وگو با پیروان هشام اتهامی که ابوعیسی وراق مبنی بر

- جسم‌انگاری هشام نقل کرده است، برای من مسجل شد (ابن تیمیه، ۱۳۹۲: ۴۱۱/۱).
۱۲. در نقد آرای آن دو، ابوسهل نوبختی کتاب‌های *الانسان والرد علی ابن الراوندی*، *نقض التاج علی ابن راوندی*، *نقض عبث الحکمة لابن راوندی*، *نقض الاجتهاد الرأی علی ابن الراوندی*، و *نقض علی مسئله ابی عیسی الوراق فی قدم الاجسام را نگاشت* (طوسی، ۱۴۱۷: ۴۹ و ۵۰).
۱۳. نباطی بیاضی در این باره می‌نویسد: «الشیخ الطوسی أخذ عن السيد الأجل علم الهدی أبی القاسم علی بن الحسین و عن الشیخ أبی عبدالله المفید و أخذ المفید عن أبی الجیش المظفر بن محمد البلخی و هو أخذ عن شیخ المتکلمین أبی سهل إسماعیل بن علی النوبختی خال الحسن بن موسی» (بیاضی نباطی، ۱۳۸۴: ۹۸/۲).
۱۴. جدش، عباس بن فسانجس را که در سال ۳۴۲ ه.ق. در بصره وفات یافته بود، برای تدفین به مشهد امیرالمومنین (ع) در نجف بردند که این کار نشان از گرایش‌های شیعی این خاندان دارد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۶: ۵۰۶/۸).

منابع

- ابن ابی الحدید، عزالدین بن هبة الله (١٣٧٨). شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهيم، بی جا: دار احیاء الکتب العربیة، الطبعة الاولى.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (١٣٧٢). الجرح والتعديل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن ابی شیبہ، محمد بن عثمان (١٤٠٤). سؤالات محمد بن عثمان بن ابی شیبہ لعلى بن المديني فى الجرح والتعديل، تحقیق: موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، ریاض: مکتبة المعارف.
- ابن اثیر، علی بن محمد (١٣٨٦). الكامل فى التاريخ، بیروت، دار صادر.
- ابن اثیر، علی بن محمد (بی تا). اللباب فى تهذيب الانساب، بیروت: دار صادر.
- ابن ادریس، محمد بن منصور (١٤١١). مستطرفات السرائر، لجنة التحقیق، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الثانية.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (١٣٩٢). بیان تلبیس الجهمیة فى تأسيس بدعهم الكلامیة، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (١٤٢٥). شرح العقيدة الاصفهانیة، بیروت: المکتبة العصرية.
- ابن حبان، محمد (١٣٩٣). الثقات، حیدرآباد دکن: مؤسسة الکتب الثقافه.
- ابن حجر، احمد بن علی (١٣٩٠). لسان المیزان، بیروت: مؤسسة الاعلمی، الطبعة الثانية.
- ابن حنبل، احمد (١٤٠٨). العلل، تحقیق: وصی الله بن محمود عباس، بیروت: المکتب الاسلامی.
- ابن عدی، ابی احمد عبدالله (١٤٠٩). الكامل فى الضعفاء الرجال، تحقیق: یحیی مختار غزاوی، بیروت: دار الفكر، الطبعة الثالثة.
- ابن عساکر، علی بن حسن (١٤٢٥). تاریخ مدینة دمشق، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفكر.
- ابن ماجه، محمد بن یزید (بی تا). سنن ابن ماجه، تحقیق: محمد فؤاد، بی جا: دار الفكر.
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی (بی تا). طبقات المعتزلة، تحقیق: سوسنه دیفلد، بیروت: دار المکتبة الحیة.
- ابن معین، یحیی (بی تا). تاریخ ابن معین، تحقیق: عبدالله احمد حسن، بیروت: دار القلم.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (١٣٥٠). فهرست ابن ندیم، تحقیق: رضا تجدد، بی جا: بی نا.
- ابن سعد، محمد (بی تا). الطبقات الكبرى، بیروت: دار صادر.
- ابو نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (بی تا). الضعفاء، تحقیق: فاروق حماده، مغرب: دار البيضاء.
- ابوالقاسم البلخی، عبدالله بن احمد (١٤٠٦). طبقات المعتزلة، تحقیق: فؤاد سید، تونس: دار التونسية.
- ابوالقاسم البلخی، عبدالله بن احمد (١٤٢١). قبول الاخبار و معرفة الرجال، تحقیق: ابی عمرو الحسینی، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
- ابو حیان توحیدی، علی بن محمد (١٤١٢). اخلاق الوزیرین، تحقیق: محمد بن تاویت الطنجی، دمشق: دار صادر.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (١٤٠٠). مقالات الاسلامیین، آلمان: نشر فرانس شتاینر، چاپ سوم.
- اقباله عباس (١٣١١). خاندان نویختی، تهران: مطبعة مجلس.

جریان اعتزال‌گرای امامیه در بغداد از آغاز تا پیش از ظهور شیخ مفید / ۷۱

امیرخانی، علی (۱۳۹۵). معرفت اضطراری در اندیشه‌های نخستین اسلامی تا قرن پنجم، رساله دکتری مذاهب اسلامی، استاد راهنما: محمدتقی سبحانی، استادان مشاور: رضا برنجکار، مصطفی سلطانی، قم: دانشکده مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی.

امین، سید محسن (۱۴۰۳). *اعیان الشیعة*، تحقیق: حسن الامین، بیروت: دار التعارف.
انصاری، حسن (۱۳۷۸). «ابن ندیم»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۵.

بسوی، یعقوب بن سفیان (۱۴۰۱). *المعرفة والتاریخ*، تحقیق: اکرم العمری، بیروت: مؤسسة الرسالة.
بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر (۱۴۰۸). *الفرق بین الفرق*، بیروت: دار الجیل.
بیاضی نباطی، علی بن یونس (۱۳۸۴). *الصرط المستقیم الی مستحقّی التقدیم*، تحقیق: محمد باقر بهبودی، بی‌جا: المكتبة المرتضوية، الطبعة الاولى.

بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۱۰). *شعب الایمان*، تحقیق: محمد بن بسیونی زغلول، بیروت: دار الکتب العلمیة.

بیهقی، احمد بن حسین (بی‌تا). *معرفة الآثار والسنن*، تحقیق: سید کسروی حسن، بیروت: دار الکتب العلمیة.

پاکتچی، احمد (۱۳۸۰). «امامیه»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰.

تنوخی، محسن بن علی (۱۳۹۱). *نشوار المحاضرة و اخبار المذاكرة*، تحقیق: عبود الشالجي، بی‌جا: بی‌نا.

جعفری، محمدرضا (۱۴۱۳). «الکلام عند الامامية: نشأته و تطوره»، در: *تراثنا*، ش ۳۰ و ۳۱.
حسینی زاده، سید علی (۱۳۹۳). *نویختیان؛ ابوسهل و ابومحمد*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۹۹). *معجم البلدان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۴۲۰). *معجم الادباء*، تحقیق: عمر فاروق، بیروت: مؤسسة المعارف، الطبعة الاولى.

خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷). *تاریخ بغداد*، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۳۸۳). *میزان الاعتدال*، تحقیق: علی بن محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة، الطبعة الاولى.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۷). *تاریخ الاسلام*، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الاولى.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳). *سیر الاعلام النبلاء*، تحقیق: شعیب الارنوط، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة.

ذهبی، محمد بن احمد (بی‌تا). *تذکرة الحفاظ*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

رضایی، محمد جعفر (۱۳۹۵). تطور معنا و منزلت عقل در کلام امامیه تا نیمه قرن پنجم، رساله دکتری شیعه‌شناسی، استاد راهنما: محمدتقی سبحانی، استادان مشاور: قاسم جوادی، حمیدرضا شریعتمداری، قم: دانشکده شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی.

سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۸). *الانساب*، تحقیق: عبدالله عمر البارودی، بیروت: دار الجنان، الطبعة الاولى.

شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۹). *قاموس الرجال*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الاولى.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸). *التوحید*، تحقیق: سید هاشم حسینی طهرانی، قم: منشورات جماعة المدرسین.

صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳). *الخصال*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: منشورات جماعة المدرسین.

طبری، محمد بن جریر (بی تا). *تاریخ الطبری*، بیروت: مؤسسة الاعلمی.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۴). *اختیار معرفة الرجال*، تعلیق: میرداماد استرآبادی، تحقیق: سید مهدی رجیبی، قم: مؤسسة آل البيت (ع).

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). *الامالی*، قم: مؤسسة البعثة، الطبعة الاولى.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۵). *رجال طوسی*، تحقیق: جواد القیومی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الاولى.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷). *الفهرست*، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسة النشر الفقاهة، الطبعة الاولى.

عجلی، احمد بن عبدالله (۱۴۰۵). *معرفة الثقات، المدينة المنورة*: مكتبة الدار.

العقيلي، محمد بن عمرو (۱۴۱۸). *الضعفاء*، تحقیق: عبدالمعطی، امین قلجی، بیروت: دار الكتب العلمية.

عمرانی، یحیی بن ابی الخیر (۲۰۱۰). *الانتصار فی الرد علی المعتزلة القدرية الاشرار*، تحقیق: احمد فرید المزیدی، بیروت: دار الكتب العلمية.

فخر رازی، محمد بن عمر (۲۰۰۴). *الرياض المونقة فی آراء اهل العلم*، تحقیق: اسعد جمعه، قیروان: مرکز النشر الجامعی.

قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد (۱۴۰۶). *فضل الاعتزال*، تحقیق: فؤاد سید، تونس: دار التونسية.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دار الكتب الاسلامية، چاپ پنجم.

لالکائی، هبة بن الحسن (۱۴۲۶). *شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة*، تحقیق: احمد بن سعد الغامدی، ریاض: دار طيبة.

مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۷). *مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمه: جواد قاسمی، مشهد: آستان قدس رضوی.

مزی، جمال الدین یوسف (۱۴۰۶). *تهذیب الکمال*، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة.

جریان اعتزال‌گرای امامیه در بغداد از آغاز تا پیش از ظهور شیخ مفید / ۷۳

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ الف). الارشاد، تحقیق: مؤسسة آل البيت (ع)، بیروت: دار المفید، الطبعة الثانية.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ ب). الامالی، تحقیق: حسین استادولی، بیروت: دار المفید، الطبعة الثانية. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ ج). اوائل المقالات، تحقیق: ابراهیم انصاری، بیروت: دار المفید، الطبعة الثانية.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ د). المسائل السرورية، تحقیق: صائب عبدالحمید، بیروت: دار المفید، الطبعة الثانية.

مکدرموت، مارتین (۱۳۷۲). اندیشه‌های اسلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

منصور بالله، عبدالله بن حمزه (۱۴۰۶). الشافی، صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى، الطبعة الاولى. موسوی تنیانی، سید اکبر (۱۳۹۱). «متکلمان ناشناخته امامی بغداد از آستانه غیبت صغرا تا دوران شیخ مفید»، در: نقد و نظر، ش ۶۶، ص ۶۰-۸۲.

موسوی تنیانی، سید اکبر (۱۳۹۵). جریان حدیثی امامیه در بغداد از آغاز تا عصر شیخ مفید، مجموعه مقالات جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد، قم: نشر دارالحدیث.

نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷). رجال النجاشی، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول. نیومن، اندرو جی. (۱۳۸۶). دوره شکل‌گیری تشیع دوازده‌امامی، ترجمه و نقد: مؤسسه شیعه‌شناسی، قم: انتشارات شیعه‌شناسی.

رفع اتهام از نصیرالدین طوسی در سقوط خلافت عباسی و قتل آخرین خلیفه عباسی

سید علی اصغر مسعودی*

امداد توران**

چکیده

حمله مغولان به سرزمین‌های اسلامی، به‌ویژه بغداد، مرکز خلافت اسلامی، پیامدهای عظیمی به دنبال داشت که از جمله آنها سقوط بغداد و انقراض سلسله بنی‌عباس و قتل و ویرانی‌های گسترده در جغرافیای تهاجم آنان بود. پس از گذشت چند دهه از استقرار قوم مهاجم، ابن تیمیه، بی‌اعتنا به مستندات تاریخی، اتهاماتی را مبنی بر تبانی و همکاری با هولاکو متوجه شیعیان و نصیرالدین طوسی کرد. شاگردان ابن تیمیه این اتهامات را پیگیری کردند و در کتب اعتقادی و تراجم و تاریخی و حتی اخلاقی راه پیدا کرد. این مقاله در صدد گزارش و ردّ این اتهامات بر اساس قدیمی‌ترین اسناد و دوره‌های تاریخی بعد تا عصر حاضر، همراه با تحلیل اسناد است. سعی شده است آرای برجستگان در هر دوره، اعم از موافق و مخالف، مد نظر قرار گیرد. در ابتدا به گونه‌شناسی دیدگاه‌ها نیز التفات شده است.

کلیدواژه‌ها: مغول، هولاکو، سقوط بغداد، آخرین خلیفه عباسی، نصیرالدین طوسی.

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول)؛ ya.waliasr@yahoo.com

** استادیار شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم. imdatturan@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۲۵]

مقدمه

بی تردید جهان‌گشایی مغول‌ها و به‌ویژه حمله نظامی آنها به ایران و حدود عراق، در سال ۶۱۷ ه.ق. (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۳۵۹/۱۲؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۳۰: ۳۵۵/۸) به رهبری چنگیزخان و حضور آنها در فاصله سال‌های ۶۳۳ تا ۶۳۵ ه.ق. در پشت دروازه‌های بغداد (ابن‌العبری، ۱۹۹۲: ۲۴) و سقوط آن به عنوان مرکز خلافت اسلامی در سال ۶۵۶ ه.ق. (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۳۰: ۳۶۳/۸؛ ابن‌العبری، ۱۹۹۲: ۲۳۳) نیازمند تحلیلی عمیق در ابعاد گوناگون است. از پیامدهای این حادثه عظیم، ایراد اتهامات و شبهات، پس از چند دهه علیه برخی شخصیت‌های بزرگ حاضر در متن حادثه، از جمله نصیرالدین طوسی است، که اثبات یا رد این اتهامات در تعاملات بین امت اسلامی تأثیرگذار بوده و خواهد بود.

مسلك خردگرایی نصیرالدین طوسی و ترویج علمی مانند منطق و طب و نجوم که اصطلاحاً «وارداتی» نامیده می‌شدند و در دیدگاه جامعه تسنن رسمی کفر صریح تلقی می‌شد (حائری، ۱۳۶۸: ۱۰۸) و همچنین همراهی الزامی نصیرالدین طوسی با مغولان، او را در نظر برخی از مخالفان اعتقادی، شخصیتی ضداسلام جلوه داد و از عوامل مؤثر در براندازی خلافت عباسی و حتی قتل آخرین خلیفه عباسی شناخته شد (ابن‌تیمیه، بی‌تا: ۴۴۵/۳). ابن‌تیمیه اولین شخص از نظر شهرت اعتقادی است که نوشته‌هایش در این زمینه در کتب تراجم، تاریخی و اخلاقی هم رسوخ کرده است. ادعای او در نقش داشتن مؤثر شیعیان و نصیرالدین طوسی در سقوط بغداد (همان: ۲۰۱-۲۱ و ۴۴۵/۳) بلافاصله به واسطه افرادی مانند ابن‌قیم جوزی (ابن‌قیم، ۱۳۷۵: ۲۶۶/۲-۲۶۸) و سبکی (سبکی، بی‌تا: ۲۷۰/۸-۲۷۲) پیگیری شد و سپس گسترش یافت.

این نوشتار با استناد به چهار دوره از نگاه‌های کتب تاریخی مربوط به موضوع بحث: ۱. مورخان حاضر در صحنه سقوط بغداد؛ ۲. نزدیک به سقوط بغداد؛ ۳. دور از سقوط بغداد؛ ۴. متأخران و معاصران، اتهام یادشده علیه نصیرالدین طوسی را مردود می‌داند. کوشیده‌ایم با لحاظ کردن دوره‌های مذکور و سیر در متون، زمان شروع این اتهام و تورم آن در منابع بعدی، شناسایی شود. به نظر نگارندگان، عرضه اسناد از نویسندگان مهم منابع دست اول و دوم با ذکر موقعیت آنان (که بیان موقعیت آنان در نوشته‌های دیگران یا مشاهده نمی‌شود یا بسیار کم‌رنگ است) و بررسی نگاه‌های

مهم تمام دوره‌ها، با توجه به انتساب آنان به هر یک از دوره‌های یادشده، ترسیم واضح‌تری برای تحلیل مسئله رقم خواهد زد. در رتبه‌بندی منابع نیز به دلیل حضور مورخ در صحنه حادثه، یا اقتضای سن او یا زمان تدوین، تفاوت‌هایی با سایر نگاشته‌ها در دوره‌های ۱ و ۲ ملاحظه می‌شود. ممکن است گونه‌شناسی دیدگاه‌های موافقان و مخالفان در مسئله به شرح زیر نیز جدیدتر باشد:

۱. ساکتان در مسئله که منابع اولیه تاریخی و غالب منابع دوره نزدیک به حادثه را تشکیل می‌دهد.

۲. اشاره‌کنندگان به نقش نصیرالدین طوسی، مانند رشیدالدین فضل‌الله (رشیدالدین، ۱۳۶۲: ۷۰۲-۷۰۵) و شرف‌الدین فضل‌الله (وصاف، ۱۳۳۸: ۲۹/۱-۳۹).

۳. متعصبان مذهبی معتقد به دخالت نصیرالدین طوسی در سقوط بغداد و تشویق به قتل آخرین خلیفه عباسی در قالب بحث‌های عقیدتی، از اواخر دهه سوم و اوایل دهه چهارم و به نظر حائری از دهه ششم پس از حادثه (حائری، ۱۳۶۸: ۱۱۵) و سپس رسوخ در کتب تراجم و تاریخ و اخلاق. ابن‌تیمیه در دوره نزدیک و شاگردش ابن‌قیم با مقداری فاصله و سبکی با فاصله‌ای بیشتر در این گروه قرار می‌گیرند.

۴. منابع دور از حادثه که می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد:

الف. نویسندگان قبل از میرخواند و نوه‌اش خواندمیر که تقریباً همگی با اتکای به منابع اولیه نقش نصیرالدین طوسی در مسئله را تأیید نمی‌کنند. البته به استثنای شاگردان اعتقادی و نامورخ ابن‌تیمیه.

ب. نویسندگان از زمان میرخواند و خواندمیر که مواضع گوناگونی دارند:

- کسانی که تعصبات مذهبی در نوشته‌هایشان موج می‌زند و قائل به دخالت نصیرالدین طوسی در ماجرا هستند. از جمله آنان عبارت‌اند از: میرخواند (میرخواند، ۱۲۶۶: ۷۲)، خواندمیر (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲/۲۳۸)، مرعشی شوشتری (مرعشی شوشتری، ۱۳۹۳: ۵۰۹/۴-۵۱۰) و خوانساری (خوانساری، ۱۳۹۲: ۶/۳۱۵). دو شخص اخیر از آن راضی و خوشحال به نظر می‌رسند.

- برخی از مستشرقان و نویسندگان ایرانی که موضوعی همسو با ابن‌تیمیه داشته‌اند و بعضاً تعابیری زنده به نصیرالدین طوسی و شیعه نسبت داده‌اند. ادوارد براون (براون، ۱۳۶۷: ۲/۱۴۴) و شیرین بیانی (بیانی، ۱۳۷۰: ۱/۳۰۴) در این گروه قرار می‌گیرند.

- برخی از دوستداران تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلام و ایران از دیدگاه عدالت خواهی ایرانیان قائل به دخالت نصیرالدین طوسی در سرنگونی نظام ظالمانه خلافت عباسی شدند، از جمله: علی اکبر ولایتی (ولایتی، ۱۳۹۰: ۷).

- بسیاری از معاصران با دیدگاه تحلیل تاریخی، نقش نصیرالدین طوسی را در مسئله مذکور رد می کنند. برخی از آنها عبارت اند از: عباس اقبال آشتیانی (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴: ۱۷۹-۱۸۹)، عبدالهادی حائری (حائری، ۱۳۶۸: ۱۱۱-۱۱۴)، حسن امین (امین، ۱۳۸۲: ۱۷۹)، رسول جعفریان (جعفریان، ۱۳۶۹: ۳۶۱)، علی کورانی (کورانی، ۱۳۹۰: ۱۲۱). مقالات بعضی از این نویسندگان مانند حائری و جعفریان برگرفته از کتاب هایشان است. تقریباً غالب مقالات مشاهده شده در اینترنت که همسو با نویسندگان معاصرند، تحلیل مستقلی ندارند و از نظر علمی نیز در رتبه آنها نیستند؛ بنابراین به آنها استناد نشد.

- متأثران از دیدگاه وصاف، میخوانند و خواندمیر، و بهره مند از ادبیات آنها که تعصبات مذهبی در آنها ملاحظه نمی شود، مانند، جی. آ. بویل (بویل، ۱۳۶۶: ۳۲۵-۳۲۶).

- نویسندگانی که مسئله را پردازش نکرده اند و به سایر ابعاد آن توجه بیشتری داشته اند؛ مانند مدرس زنجانی (مدرس زنجانی، ۱۳۷۰: ۱۳ و ۱۴ و ۱۳۵-۱۴۰) و مدرس رضوی (مدرس رضوی، ۱۳۷۰: ۸۱-۸۲).

بررسی نگاه‌های گزارشگران حاضر در صحنه حادثه

نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ه.ق.) به عنوان شاهد ماجرای بغداد در رساله‌ای مختصر کیفیت فتح بغداد را به تحریر درآورده که ذیل کتاب جهان‌گشای جوینی گنجانده شده است (جوینی، ۱۳۸۵: ۲۸۰/۳-۲۹۲). این کتاب علی‌رغم اختصار، حاوی تمام نکات اساسی از زمان تصمیم جنگ هولاکو با اسماعیلیان تا فتح بغداد و تحلیل عوامل درونی فروپاشی خلافت است. اگر او نقشی در حادثه داشت یا در صدد انتقام‌گیری از مخالفان اعتقادی خود بود، با توجه به اوضاع پیش آمده باید اندک اشاره و اظهار رضایتی از خود بروز می داد.

منهاج السراج (۵۸۹-۶۷۳ ه.ق.) در طبقات ناصری تألیف ۶۵۸، مدعی مشاهده مستقیم یا گزارش افراد صادق از رفتارهای مغول است. او درباره سقوط بغداد ذیل عنوان «حدیث حادثه دارالخلافة» به برخی افراد از جمله بدرالدین لؤلؤ حاکم موصل و

شدیدتر از او به ابن علقمی، حمله می‌کند و به دلگیری او از حادثه کرخ و اختلافاتش با جنایت‌کاران آن می‌پردازد. *منهاج السراج* علی‌رغم تعصب شدید مذهبی، هیچ اشاره‌ای به نصیرالدین طوسی در این ماجرا ندارد (منهاج السراج، ۱۳۶۳: ۲۰۰/۲-۱۹۳).

نویسنده مهم دیگر دوره اول ابن‌الکازرونی است که در دو دولت بنی‌عباس و مغولان حضور داشت و در ماجرای سقوط بغداد از مرگ نجات یافت. او در زمان مستعصم متولی عمارت بعضی از بناها شد. اثر ابن‌الکازرونی یکی از منابع ذهبی در *تاریخ الاسلام* درباره حادثه بغداد است (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۹/۴۸). او در کتاب *مختصر التاریخ* به صورت کاملاً خلاصه به حوادث درگیری سپاه بغداد با مغول و قتل خلیفه می‌پردازد و به بی‌تدبیری او در مسائل شخصی و کشوری اشاره می‌کند که موجب فروپاشی لشکریانش شده است (ابن‌کازرونی، ۱۳۹۰: ۳۰). اما از حضور نصیرالدین طوسی در این ماجرا نه فقط اسمی نبرده، بلکه اشاره‌ای هم ندارد.

از دیگر نویسندگان دوره اول که اثرش مهم است، علاءالدین عطاملک جوینی (۶۲۳-۶۸۱ ه.ق.) است که کتاب *جهان‌گشای جوینی* را در فاصله سال‌های ۶۵۰ تا ۶۵۸ ه.ق. تألیف کرد. قبل از بیست‌سالگی در خدمت مغول بود و ده سال تمام هم در سرزمین‌های آنها دائماً در سیر و حرکت بود. در آستانه سقوط بغداد از مَقرَبان هلاکو بود و یک سال پس از فتح بغداد حاکم آنجا و تمام عراق و خوزستان شد (راوندی، ۱۳۸۲: مقدمه ۲۴/۱ و ۲۴۹/۳). از زمان چنگیزخان، بعضی اوضاع را مستقیماً مشاهده کرد و در متن حوادث و حکومت‌های مغول و از جمله قلع و قمع اسماعیلیه حضور داشت. او همراه هولاکو بود و از طرف او شرایط صلح و تسلیم اهل قلعه الموت را نزد رکن‌الدین خورشاه، آخرین حاکم اسماعیلیه، برد. پس او، بین پنج تا شش سال قبل از سقوط بغداد، شروع به ثبت حوادث کرده و حدود دو سال پس از فتح بغداد که خود در این زمان حاکم بغداد بود، به نوشتن آن اشتغال داشته، ولی هیچ اشاره‌ای به نقش نصیرالدین طوسی در فتح بغداد ندارد (جوینی، ۱۳۸۵: ۳/ صفحات پایانی؛ راوندی، ۱۳۸۲: ۶/۱-۷ و ۲۴۹/۳).

از دیگر اشخاص حاضر در *صحنه ابن‌القُوطی* (۶۴۲-۷۲۳ ه.ق.) نویسنده کتاب *الحوادث الجامعة والتجارب النافعة* تألیف ۶۵۷ ه.ق. است. او تقریباً چهارده ساله بود که در ماجرای بغداد به بردگی گرفته شد. نزد نصیرالدین طوسی به تکمیل علوم و فنون

خویش پرداخت. وقتی حکیم طوسی رصدخانه مراغه را تأسیس کرد، دستیار وی بود و سپس به بغداد رفت و کتابداری مدرسه مستنصریه به او واگذار شد. در این زمان او به مطالعه تواریخ فرصت یافت و تألیفات فراوانش آغاز شد (زرکلی، ۱۹۸۹: ۳/۴۹۹؛ اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴: ۴۹۲). ابن فوطی در گزارش حرکت هولاکو از همدان به سوی عراق به وقایع مهمی تصریح می‌کند، از جمله: تدبیر ابن علقمی برای جلوگیری از حوادث ناگوار و مخالفت دواتدار و دیگران (آیتی، ۱۳۷۷: ۱۸۹). وی برای حوادث سال ۶۵۶ به ضعف و بی‌تدبیری و عیاشی خلیفه تصریح می‌کند که حتی در زمان محاصره کاخ خلافت نیز دست از آن نکشید (همان: ۳۵۲). ابن فوطی در سرتاسر شرح ماجرا هیچ‌گونه اشاره‌ای مبنی بر تشویق نصیرالدین طوسی برای فتح بغداد و قتل خلیفه ندارد.

بررسی نگاهی‌های نزدیک به سقوط بغداد

ابن العبری ترجمه کتاب *تاریخ مختصر الدول*، از سریانی به عربی همراه با اضافات، به‌ویژه فصول مربوط به دو دولت اسلامی و مغول را در زمان حضور مغولان و در اواخر عمر به اتمام رسانده است (ابن‌العبری، ۱۹۹۲: مقدمه: ۶). به همین دلیل او در گروه دوم قرار داده شد. قزوینی و آشتیانی معتقدند او در دو فصل یادشده حرف‌های *جهان‌گشای* جوینی را ترجمه کرده است (جوینی، ۱۳۸۵: ۳/۴۸۴ و مقدمه ص ۶۶؛ اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴: ۴۹۲).

وی در شرح پایانی دولت نهم (ابن‌العبری، ۱۹۹۲: ۲۵۵) آخرین خلیفه عباسی را توصیف می‌کند و او را مردی نوش‌خوار و لذت‌جو و شیفته بازی با پرندگان و تحت سیطره اراده زنان و سست‌رأی و غافل از امور مملکت معرفی می‌کند؛ تا حدی که وقتی به او گفتند قبل از استیلای تاتار بر عراق یا با مدارا و فرمان‌برداری و کسب رضایت آنها، یا با لشکرکشی در مرزهای خراسان (یعنی صدها کیلومتر دورتر از بغداد و قبل از فتح قلاع اسماعیلیان و لشکرکشی هولاکو به قزوین و همدان) با آنها جنگ کن، در جواب می‌گفت: مرا بغداد بس است. آنها نیز وقتی دیدند همه بلاد را به آنها واگذاشته‌ام و به بغداد قناعت کرده‌ام، چیزی نخواهند گفت و این اندک را بسیار نخواهند شمرد. از دیگر سو، محال است تا من در بغداد هستم، در حالی که خانه من و اقامتگاه من در اینجا است، مغولان به آن حمله کنند (همان).

او آنگاه به چگونگی نقشه نظامی هولاکو برای تصرف بغداد می‌پردازد و یادآور می‌شود طلایه‌داران مغول در این حرکت یکی از امیران خلیفه به نام ایک حلبی را گرفته و نزد هولاکو بردند. این شخص در مقابل امان، با هولاکو همکاری کامل کرد و حتی پیشاپیش سپاه او به حرکت درآمد. او نامه‌ای به دوستان خود نوشت و قدرت عظیم هولاکو و ناممکن بودن مقابله با او را یادآور شد و صلاح را تسلیم شدن و امان خواستن از هولاکو دانست. اما دوستان او در پاسخ به این تخیل اکتفا کردند که حکومت و پادشاهی خاندان بنی‌عباس از طرف خدا است و امکان انقراض آن وجود ندارد. وقتی جواب نامه به اطلاع هولاکو رسید، خندید و آن را دلیل بر حماقت آنها دانست (همان: ۲۷۰). العبری در این گزارش از شخصیت‌های مؤثر اسم برده و خود نیز ابتدا، از اوضاع دربار خلیفه تحلیل مختصری عرضه کرده است، اما کوچک‌ترین اشاره‌ای به نقش نصیرالدین طوسی در این ماجرا ندارد.

رشیدالدین فضل‌الله (۶۴۵-۷۱۸ ه.ق.) صاحب کتاب *جامع التواریخ* تألیف حدود سال ۶۸۰ (حائری، ۱۳۶۸: ۱۱۱)، تألیف آن را سال ۷۱۰ می‌داند) از دیگر نویسندگان دوره نزدیک به حادثه است. نگارندگان، این نوشته او را نیز در گروه دوم از تاریخ‌نگاران در مسئله مذکور قرار داده‌اند. زیرا او در زمان سقوط بغداد یازده سال بیشتر نداشت و شواهدی هم وجود ندارد که او در درگیری‌های آن حضور داشته باشد. برخی از متخصصان او را از ارکان اربعه تاریخ مغول می‌دانند (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴: متن/۴۹۱). رشیدالدین درباره فتح بغداد به دست هولاکو در مقایسه با دیگران به جزئیات بیشتری اشاره دارد (رشیدالدین، ۱۳۶۲: ۶۹۹/۲-۷۱۴). او در این ماجرا از حسام‌الدین منجم یاد می‌کند که از طرف «منکوقان»، حاکم مطلق مغولان، مأموریت داشت همراه هولاکو باشد تا احکام نجومی را بیان کند. ولی او آن قدر دیدگاه‌های نامعقولی اظهار کرد که حساسیت هولاکو و فرماندهان را برانگیخت و احضار نصیرالدین طوسی را برای اظهار نظر در پی داشت. نظر حسام‌الدین آن بود که:

اگر پادشاه سخن نشنود و آنجا برود، شش فساد ظاهر گردد: اول آنکه همه اسپان بمیرند و لشکریان بیمار شوند. دوم آنکه آفتاب برناید. سوم آنکه باران نیارد. چهارم باد صرصر برخیزد و جهان بر زلزله خراب شود. پنجم نبات از زمین نروید. ششم آنکه پادشاه بزرگ در آن سال وفات کند. هولاکوخان از وی

بر آن سخن حجت طلبید، بیچاره مچلکا^۱ باز داد و بخشیان و أمراء گفتند رفتن به بغداد عین مصلحت است (همان: ۷۰۶/۲-۷۰۷).

از عبارت رشیدالدین کاملاً واضح است که هولاکو از سخن حسام‌الدین قانع نشد و به او اعتماد نکرد؛ به‌ویژه آنکه او قبلاً از طرف «منکوقان» مأموریت فتح ایران و عراق را دریافت کرده بود (همان: ۶۸۶/۲-۶۸۷؛ می‌خواند، ۱۲۶۶: ۷۰/۵؛ اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴: ۱۷۴) و به قول رشیدالدین، نصیرالدین طوسی نیز گمان کرد هولاکو در صدد امتحان او است (رشیدالدین، ۱۳۶۲: ۶۸۶/۲-۶۸۷). لذا احتمال دارد پیش‌گویی‌های نامعقول حسام‌الدین، هولاکو را به او ظنین، و عزم او را برای فتح بغداد راسخ‌تر کرده باشد. از طرف دیگر، امیران هولاکو نیز نظر حسام‌الدین را رد، و برخلاف وی رفتن به بغداد را توصیه کردند (همان).

طبیعی است که در این اوضاع حتی تأیید نصیرالدین طوسی بر نظر حسام‌الدین نیز نمی‌توانست ماشین جنگی مغول را از حرکت بازدارد و شاید منجر به قتل او می‌شد. از این رو نصیرالدین طوسی چاره‌ای نداشت مگر بیان حقیقت احکام نجومی. به نظر می‌رسد رشیدالدین اشاره‌ای به بی‌پایه‌بودن نظر حسام‌الدین دارد، زیرا گفته است بیچاره در مقابل دیدگاه‌های خود فقط تضمین حرفی داد، یعنی استدلال نداشت. هولاکو پس از محاصره و سقوط عملی بغداد نیز یک بار نصیرالدین طوسی را به عنوان سفیر نزد خلیفه فرستاد (همان: ۷۱۱/۲). رشیدالدین نخستین مورخی است که در پاسخ نصیرالدین طوسی به هولاکو در قبال دیدگاه‌های حسام‌الدین منجم، جمله‌ای را در کتاب خود ذکر می‌کند که از آن استشمام می‌شود هجوم هولاکو به بغداد با نصیرالدین پیوند دارد. زیرا نصیرالدین طوسی گفت: «از این احوال هیچ یک حادث نشود. فرمود پس چه باشد؟ گفت آن که به جای خلیفه هولاکو خان بود» (همان: ۷۰۶/۲-۷۰۷).

اما با توجه به مأموریت هولاکو و جایگاه حسام‌الدین نزد او و بی‌اعتنایی به دیدگاه‌هایش و نظر قاطع سرداران مغول مبنی بر حمله، و موقعیت‌سنجی نصیرالدین طوسی در اینکه هولاکو در صدد امتحان او است، مذاکره‌اش با هولاکو «هیچ‌گاه نمی‌تواند دلیلی بر تحریک هولاکو در حمله به بغداد باشد» (جعفریان، ۱۳۶۹: ۳۶۵). به هر حال احتمالاً همین جملات رشیدالدین، علی‌رغم دوپهلوبودن، با اضافه‌شدن جملاتی به

آن زمینه تمسک دیگران از جمله ابن تیمیه را در دخالت نصیرالدین طوسی در مسئله فراهم کرده است. اگر تألیف جامع التواریخ را سال ۶۸۰ ه.ق. بدانیم، اعتقاد به پیوند نصیرالدین طوسی با یورش مغولان از اواخر دهه سوم و اوایل دهه چهارم پس از حادثه است. اما اگر بنا بر قول حائری تألیف آن را در سال ۷۱۰ بدانیم (حائری، ۱۳۶۸: ۱۱۱) این پیوند به دهه ششم پس از حادثه برمی گردد.

ابن طقطقی (۶۶۰-۷۰۹ ه.ق.) مؤلف الفخری تألیف سال ۷۰۱ نیز به زمان حادثه بسیار نزدیک و «یکی از مورخین نقاد است» (جعفریان، ۱۳۶۹: ۳۵۹). او از برخی اشخاص حاضر در حادثه نیز نقل دارد (ابن طباطبا، ۱۳۶۰: ۴۵۳). در زمینه‌های اجتماعی و کشورداری مستعصم بالله را مذمت، ولی در جنبه‌های فردی، مدح و ذم می‌کند و تصریح کرده است که هرچند به او گزارش می‌شد که از طرف هولاکو در معرض تهدید و سقوط قرار گرفته است، روزگارش را با بی‌تفاتی می‌گذراند و تلاش‌های ابن‌علقمی نیز برای بیداری او به جایی نرسید (همان: ۴۴۹). او در سرتاسر ماجرای سقوط بغداد نامی از نصیرالدین طوسی نمی‌برد، جز زمانی که هولاکو به سمت بغداد حرکت کرد و وزیر نزد او رفته بود، نصیرالدین طوسی او را معرفی کرد (همان: ۴۵۳).

ابن طقطقی در ماجرای دیگری تلویحاً به حضور نصیرالدین طوسی اشاره کرده که در پاسخ هولاکو، پیش‌گویی خرافی عده‌ای را رد، و حق مطلب را گوشزد کرد. او زمان این پرسش و پاسخ را در آستانه تصمیم‌گیری هولاکو برای قتل خلیفه ذکر می‌کند (همان: ۱۸۹-۱۹۰). ظاهراً گزارش رشیدالدین دقیق‌تر است که زمان پرسش هولاکو از خرافاتی را که حسام‌الدین منجم مطرح کرده بود، در آستانه حرکت او از همدان به سوی بغداد نوشته است، نه پس از فتح و تصمیم برای قتل خلیفه.

از دیگر افراد به دوره‌های نزدیک، ولی نامورخ، ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ه.ق.) است. او اولین کسی است که چند دهه پس از حادثه در قالب رد معتقدات شیعه و جنگ کلامی با علامه حلی، نسبت‌های اعتقادی و رفتاری محیرالعقولی به نصیرالدین طوسی روا داشته و راه افراط و بی‌انصافی را برای امثال ابن‌قیم (ابن‌قیم، ۱۳۵۷: ۲۶۶/۲-۲۶۸) و سبکی (سبکی، بی تا: ۲۷۰/۸-۲۷۲) و ابن‌عماد (ابن‌عماد عکری، ۱۴۰۶: ۵۹۲/۲) باز کرده است. ابن تیمیه برای پست و بی‌دین جلوه‌دادن شیعه هر گمان بی‌اساسی را سند قرار داده و در همین فضا اولین کسی است که به صراحت اعلام می‌کند نصیرالدین طوسی برای قتل خلیفه و

کشتار اهل علم و دین به هولاکو مشورت داده است. ترجمه بخشی از قضاوت‌های او در *منهاج السنه* درباره شیعه و نصیرالدین طوسی ارزش قلم او را برای آگاهان روشن می‌کند. او که *منهاج خود* را در رد *منهاج الکرامه* علامه حلی نگاشته است، برای اثبات کفر علامه، با مطرح کردن بحثی عقلی و فلسفی از قول نصیرالدین طوسی، تحت عنوان «ان الله موجب بالذات» می‌گوید:

بنابراین خدا مختار نیست، که لازمه آن کفر است و حلی، نصیرالدین را شیخ اعظم خود می‌داند و به قولش احتجاج می‌کند، در حالی که او قائل به موجب بالذات بودن خدا و آن‌طور که در کتاب *شرح اشارات* ذکر کرده است، معتقد به قدیم‌بودن عالم است. پس لازمه استناد حلی که به کلام استادش احتجاج کرده است، این است که استادش کافر باشد و قول کافر در دین مسلمانان پذیرفته نمی‌شود. ثانیاً بین خاص و عام شهرت یافته که این شخص وزیر ملاحظه باطنیه اسماعیلیه در الموت بود و زمانی که ترک‌های مشرک به سرزمین‌های مسلمانان آمدند و وارد دارالخلافه بغداد شدند، این منجم مشاور هولاکو پادشاه مشرک‌های ترک بوده و برای قتل خلیفه و کشتار اهل علم و دین، و بقای صنعتگران و تاجرانی که برایش نفع دنیایی داشتند، مشورت داد. او بر موافقات مسلمانان مسلط شد و ماشاءالله از آن به علمای مشرکان و بزرگان‌شان، از کاهنان و ساحران و امثال آنها می‌بخشید. و زمانی که با الگوبرداری از مشرکان صابئه رصدخانه مراغه را ساخت، کمترین بهره (از نظر حقوق ماهیانه) را به نزدیک‌ترین افراد به دین، و بیشترین آن را به کسانی که از دین دور بودند مانند صابئه مشرک و معطله و بقیه مشرکان که اگرچه از راه نجوم و طبابت و امثال آن ارتزاق می‌کردند، اختصاص داد. و مشهور است که او و پیروانش واجبات و محرّمات اسلام را بیهوده و نادرست می‌دانستند. به واجبات مانند نماز اهمیتی نداده و از آن محافظت نمی‌کردند. و از حرام‌های الهی مانند فواحش و شراب‌خواری و بقیه منکرات دوری نمی‌کردند. حتی ذکر شده که آنها در ماه رمضان، نماز را ضایع می‌کردند و مرتکب فواحش و آشامیدن شراب می‌شدند؛ کارهایی که اهل خبره از آن آگاهی دارند. نیرو و ظهور و بروزی جز همراهی با مشرکان نداشتند. اینها کسانی‌اند که دینشان بدتر از یهود و نصارا است و از

این‌رو هر گاه در زمان مغول و دیگران، اسلام قوی شد، به دلیل شدت دشمنی آنها با اسلام و اهلش، کارشان رو به ضعف رفت ... و بالجمله کار این طوسی و پیروانش نزد مسلمانان مشهور و شناخته‌شده‌تر از این است که شناسانده و توصیف شوند ... و لکن حال رافضه (منظور شیعیان) این‌طور است: دائماً با اولیاء‌الله پرهیزکار دشمنی می‌کنند ... و با کفار و منافقین دوستی دارند ... و از عجایب این مصنف رافضی خبیث، کذاب و مفتری این است که ... تا به کسی می‌رسد که نزد مسلمانان مشهور به ستیزه‌جویی با خدا و رسولش است، سپس می‌گوید: «قال شیخنا الاعظم» و می‌گوید: «قدس الله روحه» با اینکه خودش شهادت به کفر او و امثالش داد ... به‌راستی دوستی آنها با یهود و نصارا و مشرکان و کمک‌هایشان برای جنگ با مسلمین بین‌عام و خاص شناخته شده است. تا جایی که گفته شد، هیچ یهودی و مسلمانی کشته نشد و هیچ نصرانی و مسلمانی کشته نشد و هیچ مشرک و مسلمانی کشته نشد، مگر اینکه رافضی همراه یهودی و نصرانی و مشرک بود (ابن تیمیه، بی‌تا: ۴۴۵/۳-۴۵۲).

فضل الله بن عبدالله شیرازی (۶۶۳-۷۲۸ ه.ق.) صاحب تاریخ و صاف الحضرة تألیف سال ۶۹۷ نیز از نویسندگان این دوره است. بنا بر اظهار برخی از محققان، این کتاب هفده سال پس از جامع التواریخ نگاشته شده و کاملاً تحت تأثیر آن است.^۲ و صاف در این کتاب در بحث «سبب استیصال بنی‌عباس» دو بار از نصیرالدین طوسی سخن به میان می‌آورد (وصاف، ۱۳۳۸: ۲۹/۱-۳۱). او درباره علت حبس نصیرالدین طوسی می‌نویسد چون او قصیده‌ای برای مستعصم فرستاد، با نامه‌نگاری ابن‌علقمی به ناصرالدین، حاکم قهستان، بازداشت شد. سپس به قلع و قمع اسماعیلیان و آزادی نصیرالدین طوسی و دستور به همراهی او با مغولان و عزت او نزد هولاکو تا حد مشاوره در مسائل مهم اشاره می‌کند. آنگاه مدعی نامه‌نگاری‌های ابن‌علقمی با مغولان به منظور سرنگونی خلافت و تشویق آنان برای لشکرکشی به بغداد و فروپاشاندن سپاه به منظور تسهیل کار مغولان می‌شود. در اینجا بار دیگر از نصیرالدین طوسی نام می‌برد و می‌گوید هولاکو برای تصمیم‌گیری برای حرکت به سوی بغداد نظر نجومی نصیرالدین طوسی را خواستار شد و او نیز گفت: «استخلاص آنجا بی تحمل مزید کلفتی بر دست

مواکب منصور مؤید خواهد شد و مدت امامت و خلافت بسر» (همان: ۳۰-۳۱). مشاهده می‌شود که گزارش وصاف تورم یافته و روحی متفاوت از نخستین خبر رشیدالدین دارد و در آن نوعی تشویق ملاحظه می‌شود.

نخجوانی (حدود ۶۴۵-۷۳۰ ه.ق.) در *تجارب السلف* تألیف سال ۷۱۴ یا ۷۲۴ ه.ق. با اشاره به بی‌کفایتی و بی‌تدبیری مستعصم تصریح می‌کند که شرف‌الدین اقبال شرابی او را روی کار آورد و بر همه تحمیل کرد (صاحبی نخجوانی، ۱۳۵۷: ۳۵۵). و همچنین مستعصم را به دلیل لهو و لعب و غفلت از کشورداری و مردم‌داری و داشتن ملازمان بی‌درد و چاپلوس و بی‌توجهی به هشدارهای مکرر ابن‌علقمی به تهدیدهای جدی و خطر سقوط خلافت سرزنش می‌کند (همان: ۳۵۶). نخجوانی هیچ اشاره‌ای به نقش نصیرالدین طوسی در سقوط بغداد ندارد و فقط یک بار از تقاضای ابن‌علقمی از او برای نجات جان بعضی از دانشمندان اسم برده است (همان).

ابی‌الفداء (عمادالدین اسماعیل) (۶۷۲-۷۳۲ ه.ق.) از مؤلفان این دوره در *تاریخ ابی‌الفداء (المختصر فی اخبار البشر)* معتقد به اجرای نیرنگ‌های متعدد ابن‌علقمی علیه خلیفه است و رافضی‌بودن وزیر و جنگ بین شیعه و سنی را ریشه این خیانت‌ها می‌داند (ابی‌الفداء، بی‌تا: ۱۹۴/۳). البته او اعتراف می‌کند که خلیفه ضعیف‌الرأی بود و امرای دولت به دلیل سوء‌تدبیرش بر او مسلط شدند (همان). او با این تعصب مذهبی هیچ اشاره‌ای به نقش نصیرالدین طوسی شیعه در این واقعه ندارد (همان: ۱۵۳-۱۹۵).

ذهبی (۶۷۳-۷۴۸ ه.ق.) نیز در *کتاب تاریخ الاسلام تألیف سال ۷۱۴ ه.ق.* جهت‌گیری اصلی سقوط بغداد را متوجه مؤیدالدین ابن‌علقمی، وزیر مستعصم، می‌کند و معتقد است او مترصد فرصتی بود تا انتقام حادثه کرخ را بگیرد (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۴/۴۸). نیز می‌گوید ابن‌علقمی سپاه را متلاشی و زمینه سقوط بغداد را فراهم کرد (همان) و از توطئه‌های ابن‌علقمی علیه خلافت اسم می‌برد که تا قبل از او در منابع اولیه دیده نمی‌شود (همان: ۳۶). او در این گزارش نامی از نصیرالدین طوسی نمی‌برد و ظاهراً اعتقاد ندارد که وی در این ماجرا دخالتی داشته باشد و گرنه از کنار آن رد نمی‌شد، زیرا او در ماجرای فتح قلاع الموت، که مرکز فرمانروایی اسماعیلیان بود، تصریح می‌کند که شمس‌الشموس با اشاره طوسی نزد هولاکو رفت، اما هولاکو او را به قتل رساند (همان: ۳۴).

رفع اتهام از نصیرالدین طوسی در سقوط خلافت عباسی و قتل آخرین خلیفه عباسی / ۸۷

حمد (الله) مستوفی (حدود ۶۸۰- بعد از ۷۴۰ ه.ق.) در تاریخ گزیده تألیف سال (۷۳۰ ه.ق.) در قسمت «مقصد»، ذیل نام هولاکوخان فقط در چند سطر به جنگ‌هایش علیه اسماعیلیان و فتح بغداد پرداخته و هیچ اشاره‌ای حتی به حضور نصیرالدین طوسی یا شخصیت‌های دیگر در دربار هولاکو نمی‌کند، اما در متن تاریخ تصریح می‌کند که ورود مغولان به ایران در سال ۶۵۳ ه.ق. که سقوط بغداد را نیز به دنبال داشت، به درخواست و التماس قاضی شمس‌الدین احمد ماکی قزوینی بوده است (مستوفی قزوینی، ۱۳۶۴: ۵۸۹).

بررسی نگاشته‌های دور از حادثه

ابن‌الوردی (۶۸۹-۷۴۹ ه.ق.) در تاریخ خود دقیقاً سخنان ابوالفدا را تکرار می‌کند (ابن‌الوردی، ۱۳۸۹: ۲۷۹/۲). او هیچ اشاره‌ای به نقش نصیرالدین طوسی در ماجرای بغداد ندارد (همان: ۲۸۱).

ابن‌شاکر (۶۸۶-۷۶۴ ه.ق.) در *فوات الوفیات* نصیرالدین طوسی را رأس علم و حافظ کتب علمی و تشکیل‌دهنده کتاب‌خانه‌ای عظیم با گردآوری چهارصد هزار جلد، و دارای سجایای اخلاقی و مراقب و محافظ دانشمندان معرفی می‌کند و هیچ نکته ناشایستی درباره او نمی‌گوید. و قول شمس‌الدین بن المؤید العرضی را درباره نصیرالدین طوسی نقل می‌کند که گفته است: «و کان للمسلمین به نفع...» (ابن‌شاکر الکتبی، ۱۹۵۱: ۳۰۷/۲-۳۱۰).

ابن‌قیم (۶۹۱-۷۵۱ ه.ق.) که هم‌عصر ابن‌الوردی و ابن‌شاکر است، برخلاف آن دو و با تأثر شدید از استادش ابن‌تیمیه، در کتاب اخلاقی *اغاثة اللفهان* خود، با رد افکار فلاسفه بحث را به نصیرالدین طوسی می‌رساند و با لحنی تندتر از استاد خود سخنان او را تکرار می‌کند و می‌گوید:

و وقتی نوبت به یاور شرک و کفر، وزیر ملاحده، نصیر طوسی ملحد، وزیر هولاکو رسید (با انتقام از) پیروان رسول و اهل دینش قلب خود را خنک کرد. آنها را به شمشیر عرضه کرد تا قلب خود و دوستان ملحدش را خنک کند. بنابراین، خلیفه و قضات و فقها و محدثان را کشت و فلاسفه و منجمان و رمال‌ها و ساحران را حفظ کرد... و مدارسی در اختیار ملحدان قرار داد و قصد داشت *اشارات* امام ملحدان، ابن‌سینا را جایگزین قرآن قرار دهد، ولی قدرت

این کار را نیافت، و گفت/ اشارات قرآن خواص است و آن (یعنی خود قرآن) قرآن عوام. و قصد داشت نماز را تغییر دهد و آن را به دو نماز تبدیل کند. سرانجام نیز جادوگری آموخت. و جادوگر شد و بت می پرستید (ابن قسیم، ۱۳۵۷: ۲۶۳/۲-۲۶۷).

شایان ذکر است که ابن عماد حنبلی (متوفای ۱۰۸۹ ه.ق.) بدون هیچ گونه اظهار نظری عین عبارات ابن قسیم را درباره نصیرالدین طوسی نقل کرده است (ابن العماد، ۱۴۰۶: ۵۹۲/۲). آیا این گونه نسبت های عجیب از استاد و شاگردهایش ربطی به تاریخ دارد یا فقط ناشی از کینه مذهبی است که سزاوار نیست آن را عمومیت بخشید و به اهل سنت نسبت داد؟ شاهد آن نیز احترام بسیاری از بزرگان اهل سنت به نصیرالدین طوسی و همکاری دانشمندان فراوانی از آنان با او است.

صفدی (۶۹۶-۷۶۴ ه.ق.) در کتاب *الروافی بالوفیات* که مکمل کتاب *وفیات الاعیان* ابن خلکان است، علی رغم گزارش نسبتاً طولانی درباره نصیرالدین طوسی هیچ اشاره ای به نقش او در فتح بغداد نکرده و محور توجهات هولاکو به وی را در مسائل نجومی می داند. البته نصیرالدین طوسی از این موقعیت حسن استفاده را کرده و سایر علوم را نیز تقویت کرده است (صفدی، ۱۴۲۰: ۱۴۷/۱-۱۵۱).

سبکی (۷۲۷-۷۷۱ ه.ق.) در *طبقات الشافعیة* با پیروی از ابن تیمیه و ابن قسیم از روال تراجم نگاری و تاریخ نویسی فاصله می گیرد و با دیدگاه اعتقادی خود درباره نصیرالدین طوسی به او لقب شیطان مبین می دهد و می گوید او سرسخت ترین مردم علیه مسلمانان بود. وقتی به هولاکو گفته شد خلیفه نباید کشته شود، و اگر کشته شود دنیا تاریک می شود، چون او پسرعموی رسول الله (ع) و خلیفه خدا روی زمین است، در این هنگام شیطان مبین حکیم نصیرالدین طوسی برخاست و گفت: «کشته شود ولی خونس ریخته نشود ... و گفته شد او را لگدمال کردند تا کشته شد» (سبکی، بی تا: ۲۷۰/۷). او سپس برای تعظیم خلیفه عیاش و سست اراده مطالبی می آورد که به خرافات و افسانه شبیه تر است (همان: ۲۷۲).

ابن کثیر (۷۰۱-۷۷۴ ه.ق.) از دیگر مورخان درخور توجه است. او در *البلدایة والنهایة* هدف گیری اصلی ماجرای سقوط بغداد را متوجه ابن علقمی می کند. درباره

تقلیل نفرات سپاه حرف ذهبی را تکرار می‌کند و مدعی است تمام این کارها را برای جایگزین کردن خلیفه‌ای از فاطمیان انجام داد (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۲۰۲/۱۳). این در حالی است که او قبلاً به تدبیر وزیر برای جلوگیری از حمله هولاکو به بغداد اعتراف کرده بود (همان: ۲۰۰). همچنین، از سر تعصب مذهبی، بی‌میل نیست نصیرالدین طوسی را شریک در قتل خلیفه نشان دهد و به همین دلیل شایعات مشهور علیه وی را در کتاب خود با عنوانی ضعیف آورده است، ولی دفاعی از او نمی‌کند و طبعاً ممکن است اصل شبهه در ذهن خواننده مستقر شود (همان: ۲۰۱). اما در همین کتاب، در شرح حال نصیرالدین طوسی با توجه به فضایل او نتوانسته است انتساب مذکور را تأیید کند. به همین دلیل می‌گوید: «و من الناس من یزعم انه اشار علی هولاکو خان بقتل الخلیفة فالله اعلم. و عندی ان هذا لا یصدر من عاقل و لا فاضل» (همان: ۲۶۸). آنگاه با نقل قول از دیگران محاسن اخلاقی و علمی و خدمات اجتماعی و علمی نصیرالدین طوسی را ذکر می‌کند. به نظر می‌رسد مرادش از «من الناس» ابن تیمیه باشد، اما خودش نتوانست به کلام او اعتماد کند.

ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ه.ق.) نیز در تاریخ خود با بیانی آمیخته به تهافت از ماجرای مذکور سخن می‌گوید. او از طرفی تصریح می‌کند که هولاکو در سال ۵۲ (یعنی سال ۶۵۲) به سمت عراق لشکرکشی کرد و شهرهای ری، اصفهان و همدان را فتح و در سال ۵۵ نیز آهنگ فتح الموت کرد. از طرف دیگر، تمام تلاش ابن خلدون این است که این‌گونه جلوه دهد که با نامه‌نگاری ابن علقمی بود که هولاکو پس از فتح همدان به سوی بغداد حرکت کرد. شاید او تعمداً اعتراف نمی‌کند که هولاکو برای فتح قلاع اسماعیلیان در الموت از خلیفه درخواست نیرو کرده بود و پس از رسیدن به همدان نیز خلیفه را به دلیل اهمال‌کاری در فرستادن نیرو سرزنش کرده است (ابن العبری، ۱۹۹۲: ۳۷۱). هولاکو از خلیفه خواسته بود برخی شخصیت‌های حکومتی را به همدان بفرستد و خلیفه با وقت‌کشی افراد دیگری را فرستاد که نهایتاً خشم هولاکو شعله‌ور شد و رو به سوی بغداد حرکت کرد (همان؛ ابن الفوطی، ۱۳۸۱: ۱۸۹). اینها وقایعی است که مورخان نسل اول، بر آن تأکید کردند، ولی ابن خلدون از کنار آنها به‌سادگی گذشت. از نکات عجیب دیگر این است که اگر کینه ابن علقمی به خلیفه و حکومت سبب دعوت او از هولاکو برای فتح بغداد بود، او باید می‌کوشید خلیفه اولین قربانی این حادثه باشد، اما

این مورخ تصریح می‌کند که ابن‌علقمی برای او درخواست امان کرد: «و (گمان می‌کرد) همان‌طور که هولاکو سلاطین روم را در سرزمین‌هایشان ابقا نمود، خلیفه را نیز بر خلافتش ابقا می‌کند» (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۶۶۲/۳-۶۶۳). به هر حال، ابن‌خلدون نیز هیچ اشاره‌ای به نقش داشتن نصیرالدین طوسی در سقوط بغداد ندارد.

نظر کلی غسانی (۷۶۱-۸۰۳ ه.ق.) در *العسجد* نیز در باب حادثه بغداد نه فقط تفاوتی با نظر ذهبی ندارد، بلکه الفاظ او درباره مقصر اصلی بودن ابن‌علقمی در بعضی سطور کتاب تقریباً عین کتاب *تاریخ الاسلام* است (غسانی، ۱۹۷۵: ۶۲۷). او تحلیل مختصری از اوضاع خلیفه و درباریان دارد و تلویحاً حکومت خلیفه را ظالمانه معرفی می‌کند. غسانی نیز مانند ذهبی تفکر ضدشیعی داشته و ریشه خیانت ادعایی ابن‌علقمی را شیعه‌بودن او اعلام می‌کند. با این دیدگاه، طبیعی است هر شیعه‌ای که از نظر او در این ماجرا مقصر بوده باشد، نمی‌تواند از قلمش ساقط شود، اما او هیچ اشاره‌ای به نقش نصیرالدین طوسی در این ماجرا ندارد.

ابن تغری (۸۱۳-۸۷۴ ه.ق.) در *النجوم الزاهرة* (ابن‌تغری، بی‌تا: ۴۷-۵۱) و سیوطی (۸۴۹-۹۱۱ ه.ق.) در *تاریخ الخلفاء* (سیوطی، ۱۴۱۱: ۷) نیز مشابه غسانی بدون کم و کاست و بعضاً عین کلمات، مطالب دیگران را بدون تحلیل نقل می‌کنند، ولی نامی از نصیرالدین طوسی نمی‌برند.

بررسی نگاشته‌های متأخران از میرخواند تاکنون

با توجه به دوربودن میرخواند (۸۳۷-۹۰۳ ه.ق.) و نوه‌اش خواندمیر (۸۸۰-۹۴۲ ه.ق.) از حادثه و وضوح تأثیرپذیری آن دو از وصاف (وصاف، ۱۳۳۸: ۳۰-۳۱؛ میرخواند، ۱۲۶۶: ۷۲؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۳۸/۲؛ حائری، ۱۳۶۸: ۱۱۸) می‌توانستیم از عرضه دیدگاه‌های آنها بی‌نیاز باشیم، ولی به اعتبار شیعه‌بودن و مآخذ قرارگرفتن نوشته‌های آن دو برای تعداد چشمگیری از آیندگان، دیدگاه‌هایشان به شکلی نقطه عطف محسوب می‌شود و در خور بررسی است. میرخواند بدون توجه به فاصله زمانی از ملازم‌کردن نصیرالدین طوسی (میرخواند، ۱۲۶۶: ۷۰) تا زمان تصمیم هولاکو برای فتح بغداد، که حدود یک سال است، جایگاهی را که نصیرالدین طوسی بعداً به دست آورده بود، برای این زمان ترسیم می‌کند و درباره مشورت با او برای فتح بغداد می‌نویسد:

رفع اتهام از نصیرالدین طوسی در سقوط خلافت عباسی و قتل آخرین خلیفه عباسی / ۹۱

ایلخان در این باب از خواجه نصیرالدین محمد طوسی که در ملازمت او به درجه رفیع و مرتبه بلند رسیده بود و در تقرب از ابنای زمان در گذشته مشورت نمود و از اوضاع فلکی و دلایل نجومی استکشاف فرمود. خواجه بعد از تسییر در طالع و تقویم کواکب و تحقیق نظرات عرضه داشت که از تشکیلات انجم چنان معلوم می‌شود که استخلاص بغداد بی مزید تحمل کلفت و مشقتی بر دست مواکب منصور میسر خواهد شد. زیرا که مدت امامت و خلافت عباسیان انقراض یافته و سرآمده و هولاکو خان خواجه نصیر را در این حکم مصدق داشته، با دلی ثابت و ضمیری منشرح فرمان داد تا لشکریان اسباب یورش بغداد را آماده سازند (همان: ۷۲).

او با استفاده از ادبیات و صاف (وصاف، ۱۳۳۸: ۳۰/۱-۳۱) بر تورم آن می‌افزاید و سندی برای آن بیان نمی‌کند و می‌گوید هولاکو او را در این حکم مصدق داشته و تمام رفع تردیدهای هولاکو را به جملائی پیوند زده که به نصیرالدین طوسی نسبت داده است. بر فرض اینکه بتوان به دلیل نزدیک بودن دوره و صاف به حادثه، اضافاتش را پذیرفت، اضافات متأخران به عنوان خبر و با انقطاع دوران تاریخی، ناپذیرفتنی است و تورم در خبر محسوب می‌شود.

خواندمیر نیز با جد خود هم عقیده بوده و ذیل عنوان «انهدام خلافت خلفای بنی‌عباس» در کتاب *تاریخ حبیب السیر*، تسخیر بغداد به دست هولاکو را با نظرخواهی از نصیرالدین طوسی می‌داند، هرچند از تصمیم پادشاه مغولان «منکوقان» برای نابودی اسماعیلیان و فروپاشی حکومت خلافت عباسی حداقل از پنج سال قبل از حادثه گزارش می‌دهد (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۳۸/۲) و مدعی می‌شود: «هلاکو بنا بر استصواب خواجه تسخیر بغداد را پیشنهاد همت ساخته، عنان بدان صوب انعطاف داد» (همان). این اعلام نظر خواندمیر مستند آیندگان قرار گرفت. از آنجا که خواندمیر علی‌رغم بُعد زمانی تا زمان حادثه، برای ادعای خود سندی ذکر نکرد، نمی‌توان از نظر علمی به آن اعتماد کرد.

قاضی نورالله شوشتری (۹۵۶-۱۰۱۹ ه.ق.) در *مجالس المؤمنین* کلام خواندمیر را در نقش داشتن نصیرالدین طوسی در حادثه بغداد با لحاظ تعصب شدید خلیفه و مقابله

نصیرالدین طوسی با آن تکرار می‌کند (مرعشی شوشتری، ۱۳۹۳: ۵۰۹/۴-۵۱۰). خوانساری از علمای قرن سیزدهم نیز می‌گوید هولاکو در تمام امور کلی بر اساس و اجازه نصیرالدین طوسی عمل کرد (خوانساری، ۱۳۹۲: ۳۱۵/۶). به نظر می‌رسد این جمله آمیخته با اغراق باشد. زیرا بدیهی است اگر نظر نصیرالدین طوسی تا این حد برای هولاکو محترم بود، هرگز دستور تخریب حرم حضرات موسی بن جعفر و امام جواد (ع) صادر نمی‌شد و نصیرالدین طوسی مانع از آن تخریب و همچنین مانع از کشتار بزرگان شیعه می‌شد. خوانساری که با حادثه چند قرن فاصله دارد، بدون عرضه مدرک ادعا می‌کند محقق طوسی هولاکو را برای فتح بغداد ترغیب کرد و او نیز تصمیم به فتح بغداد گرفت و خلیفه را مستأصل کرد (همان: ۳۱۵-۳۱۶).

دیدگاه‌های برخی از معاصران

جی. آ. بویل در تاریخ ایران کمبریج سخنان رشیدالدین را تکرار می‌کند، ولی تحلیل او مشابه خواندمیر است. در تحلیل او نکته‌ای جلب توجه می‌کند، مشعر بر اینکه هولاکو ابتدا با برانداختن اسماعیلیان سنی‌ها را خوشحال کرد و سپس تصمیم گرفت ضربه نهایی را به سرچشمه مذهب اهل سنت، یعنی خلافت عباسی، فرود آورد (بویل، ۱۳۶۶: ۳۲۵-۳۲۶). او اشاره‌ای به اصل مأموریت هولاکو برای فتح کامل ایران و عراق و سایر ممالک تحت نفوذ خلافت، اعم از سنی‌نشین و شیعه‌نشین، ندارد.

علی‌اکبر ولایتی دوستدار تاریخ اما نامورخ، از نظرگاه تمجید از ظلم‌ستیزی ایرانیان، و البته گذرا، نقش نصیرالدین طوسی را در اسقاط خلافت بنی‌عباس پذیرفته، ولی کلام خود را به هیچ منبعی مستند نکرده است (ولایتی، ۱۳۹۰: ۷). مدرس زنجانی هم فقط حدود پنج صفحه از ترجمه رساله واقعه بغداد از نصیرالدین طوسی را ثبت کرده و به ماجرا نپرداخته است (مدرس زنجانی، ۱۳۷۰: ۱۳۵-۱۴۰). مدرس رضوی نیز، برخلاف بعضی‌ها که جایگاه نصیرالدین طوسی را تا حد وزارت بالا بردند (ابن‌قیم، ۱۳۵۷: ۲۶۷/۲) معتقد است او در کارهای دولتی دخالت نمی‌کرد و بیشتر اوقات خود را به مطالعه و تألیف کتب و تدریس می‌گذراند و اگر احیاناً با او مشورتی می‌شد، ناگزیر مصلحت را اظهار می‌کرد و در اختیار گرفتن اوقاف را نیز در همان مسیر علمی نصیرالدین طوسی آورده است (مدرس رضوی، ۱۳۷۰: ۸۱-۸۲).

از تحلیل‌های اقبال آشتیانی استفاده می‌شود که او دقیق‌تر به مسئله توجه کرده و به عوامل داخلی و خارجی فروپاشی خلافت اشراف داشته و ساحت نصیرالدین طوسی را از اتهام مبرا می‌داند (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴: ۱۷۹-۱۸۹). از نظر او، زمانی تحلیل نظر حسام‌الدین منجم از نصیرالدین طوسی خواسته شد که هولاکو تصمیم حرکت به سوی بغداد را گرفته بود، اما به هر حال نصیرالدین طوسی نیز نظر علمی خود را بیان کرد و هولاکو به گفتار آن منجم گوش نداد و بغداد را گرفت، بدون آنکه فساد ظاهر شود (همان: ۱۸۹).

ادوارد براون انگلیسی از کسانی است که حرمت قلم را حفظ نکرده و صریحاً نصیرالدین طوسی را خائن و منافق معرفی می‌کند. او در این بحث همانند ابن تیمیه و ابن قیم مستقیماً حکم صادر کرده و خود را نیازمند دلیل ندانسته است (براون، ۱۳۶۷: ۱۴۴/۲). مشابه این ادبیات بی‌ضابطه از شیرین بیانی نیز دیده می‌شود؛ تحلیل او از عملکرد نصیرالدین طوسی روح ملی‌گرایی ایرانی و مذهبی دارد که در قالب ضدیت با اعراب و تشکیل حکومت مستقل از آنان با حفظ اسلام و مذهب تشیع بیان شده است (بیانی، ۱۳۷۰: ۳۰۴/۱). او می‌گوید: «شاید بتوان به جرئت ادعا کرد که در براندازی دستگاه خلافت عباسی خواجه نصیرالدین طوسی نقش سیاسی را بر عهده داشته است، و تقریباً همه منابع به صراحت بر این موضوع متفق‌اند» (همان: ۳۰۵)؛ و نتیجه می‌گیرد: «و سرانجام نیز در این زمان دست تشیع از آستین مغول به درآمده و کار را یکسر کرده» (همان).

باید از او پرسید منظورش از اتفاق منابع کدام است که هیچ محقق نمی‌تواند آن را در منابع اولیه ملاحظه کند؟ رگه‌های این ادعا را می‌توان به اشاره و صاف نسبت داد که نزدیک به حادثه ولی در متن آن نبوده، و از این‌رو حائری حتی کتاب‌های متقدم بر او را در منابع دست یکم قرار نداده است (حائری، ۱۳۶۸: ۱۱۱). از طرفی و صاف نیز نسبت صریحی به نصیرالدین طوسی نداده است. در عصر او، ابن تیمیه بدون اتکا به موازین علمی، دینی و اخلاقی و با کینه تمام علیه شیعه، با اعلام اینکه خواجه زناکار و بی‌نماز و قاتل دانشمندان بوده، به علم و قلم توهین کرده است (ابن تیمیه، بی‌تا: ۴۴۵/۳-۴۵۲) و پیروان اعتقادی او مانند ابن قیم، سبکی و ابن عماد بر حجم این توهین‌های بی‌دلیل و ضدعلمی افزوده‌اند. کسی در منابع دست اول نظر بیانی را تأیید نمی‌کند. در منابع دست دوم نیز به جز سخن گفتن از جلسه محاکمه‌مانندی که هولاکو تشکیل داد و رشیدالدین

همراه با خوف نصیرالدین طوسی، آن را مطرح کرده (رشیدالدین، ۱۳۶۲: ۷۰۶/۲-۷۰۷) و اشاراتی که از مطالب و صاف استنباط می‌شود، چه کسی علیه نصیرالدین طوسی حرف زده است؟ و اگر منظور تکیه بر استناد مطالب خواندمیر و شوشتری و خوانساری باشد، مأخذ آن را باید نوشته‌های میرخواند دانست که منبع دست سوم یا چهارم محسوب می‌شود و علاوه بر انقطاع تاریخی، با منابع دست اول و منابع دست دوم نزدیک به دست اول هر یک با گرایش‌های خود، بر تورمی که در حرف و صاف در مقایسه با ثبت رشیدالدین ملاحظه می‌شود، نیز افزوده‌اند. در میان نویسندگان معاصر نیز ادعای مذکور مردود است. مثلاً حائری با بررسی منابع اولیه می‌گوید:

تا آنجا که ما آگاهی داریم، کتاب‌های یادشده کهن‌ترین منابع آگاهی تاریخ‌نگاران در این زمینه می‌باشد و همان‌گونه که خوانندگان ملاحظه کرده‌اند نمی‌توان دلیل و نشانه‌ای از لابه‌لای آن نوشته‌ها درباره نقش مؤثر طوسی در یورش هولاکو به بغداد یافت ... تا آنجا که ما آگاهی نخستین تاریخی که مسئله یورش هولاکو را به شیوه‌ای به طوسی پیوند می‌دهد جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله است که در سال ۷۱۰ نوشته شده است ... هولاکو پیش از آهنگ به سوی بغداد دستوری از برادر خود، منگو قان دریافت کرد که بر بغداد یورش برد ... اما درباره موقع و پایه طوسی برعکس آنچه بسیاری از نویسندگان آورده‌اند وی نزد هولاکو، به‌ویژه پیش از گشودن بغداد، از نفوذ بسیار فراوانی برخوردار نبوده است (حائری، ۱۳۶۸: ۱۱۱-۱۱۴).

حسن امین نیز به صراحت اتهام به نصیرالدین طوسی را از جانب ابن تیمیه اعلام کرده و می‌نویسد:

به پندار ابن تیمیه، خواجه نصیرالدین طوسی یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های اسماعیلیان ملحد و از مشاوران و وزیران آنها است و کسی بود که فرمان قتل خلیفه عباسی را صادر کرد. ابن تیمیه برخلاف نص صریح تاریخ چنین پندارهایی دارد. چرا؟ به دلیل اینکه او می‌خواهد به هر وسیله‌ای به کسانی که مغرور و هستند دشنام دهد ... بلکه ریختن خون، آبرو و عزتش، چه به وسیله شمشیر و چه به وسیله قلم، مباح است (امین، ۱۳۸۲: ۱۷۹).

کورانی نیز می‌گوید:

ابن تیمیه او را متهم می‌کند و می‌گوید که بودن او در کنار هلاکو، به این معنا است که او هلاکو را به حمله به بغداد واداشته و به او گفته که باید خلیفه مستعصم را بکشد. حتی ذهبی و ابن‌کثیر هم، با وی مخالفت کرده و از نصیرالدین دفاع کرده‌اند (کورانی، ۱۳۹۰: ۱۲۱).

جعفریان با تحقیقی فشرده اما جامع در بخشی از تحلیل خود می‌گوید:

در برابر مصادر اصیل در مورد فتح بغداد، پس از بررسی ملاحظه شد که با توجه به اینکه آنها نسبت به شیعیان موضع داشته‌اند با این حال هیچ‌کدام اشاره‌ای به نقش خواجه نکرده‌اند، این خود بهترین دلیل بر عدم صحت گفته امثال ابن تیمیه و متابعین او است (جعفریان، ۱۳۶۹: ۳۶۱).

او موضوع محل اتفاقی را که بیانی ادعا کرده، اشاره به نقل خواندمیر و قاضی نورالله شوشتری و استناد به گفته ابن تیمیه و نقل ابن‌قیم الجوزیه و سبکی می‌داند (همان: ۳۵۳).

به نظر می‌رسد بیانی علاوه بر تندکردن قلم درباره نصیرالدین طوسی، به شیعیان نیز کم‌لطفی کرده است و بهتر بود قلم را رها نمی‌کرد. اگر قرار بود دست شیعه از آستین مغول به درآید، آیا بهتر نبود نصیرالدین طوسی، هولاکو را تشویق می‌کرد تا مانند حملات قبلی مغولان به ایران و سایر سرزمین‌ها، تمام اماکن سنی‌نشین را به سرزمین سوخته تبدیل کند و مانع از تخریب حرم دو امام شیعه در کاظمین و قتل برخی از بزرگان شیعه شود؟ البته این‌گونه پاسخ‌ها نقضی است و چون بنای نگارندگان در پاسخ به شبهه به صورت حلی بود، از پاسخ‌های نقضی مانند تحریک کردن مغولان به دست دستگاه خلافت برای سرکوب خوارزمشاهیان در شرق اسلامی (جوینی، ۱۳۸۵: ۱۲۰/۲) و التماس قاضی بزرگ دستگاه خلافت از مغولان برای ریشه‌کن کردن اسماعیلیان در ایران (مستوفی، ۱۳۶۴: ۲۸۱) و همکاری برخی از فرماندهان نظامی پناهنده شده خلیفه به مغولان (ابن‌العبری، ۱۹۹۲: ۳۷۲) و حضور طیف گسترده‌ای از شخصیت‌های علمی و اجتماعی و مذهبی اهل سنت در دربار هولاکو در آستانه سقوط بغداد خودداری شده است (ذهبی،

۱۴۱۳: ۲۲/۴۴؛ ابن العماد، ۱۴۰۶، ۱۱۱/۷؛ ابن طباطبا، ۱۳۶۰: ۴۵۳؛ امین، ۱۳۸۲: ۱-۱۷۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۳۰: ۳۶۳/۸؛ کورانی، ۱۳۹۰: ۸۶-۹۰). اگر استدلال ابن تیمیه و متأثران او را بپذیریم، مستندات تاریخی نگاشته شده با قلم‌های علمای سنی بیشتر علیه اهل سنت گواهی خواهد داد. آیا با این مستندات ابن تیمیه و پیروانش می‌پذیرند که اهل سنت به اسلام و مسلمانان خیانت کردند و موجب انقراض خلافت عباسی شدند؟ نظر نگارندگان این است که ابن تیمیه مسیر علمی را طی نکرده و فقط بذر کینه را پخش کرده است.

نتیجه

چنان‌که گذشت، سقوط بغداد در سال ۶۵۶ هجری و قتل آخرین خلیفه عباسی معلول عوامل متعددی است که در طول سال‌های متمادی تکون یافت و با هجوم مغولان به انجام رسید. حداقل سه دهه پس از وقوع ماجرا، ابن تیمیه بر اساس منازعات مذهبی، نصیرالدین طوسی و برخی شخصیت‌های شیعی را به همکاری با مغولان در خصوص حادثه یادشده متهم کرد. این مقاله با تحقیق و دقت در مستندات چهار دوره از نگاشته‌های کتب تاریخی، از زمان شروع واقعه تا عصر حاضر، این اتهام را مردود دانست و ریشه‌های تورم این اتهام را نیز نشان داد.

پی‌نوشت‌ها

۱. تضمین داد.
۲. نک: حائری، عبدالهادی (۱۳۶۸). *ایران و جهان اسلام با پژوهش‌هایی تاریخی پیرامون چهره‌ها، اندیشه‌ها و جنبش‌ها*، مشهد: آستان قدس رضوی، ص ۱۱۶.

منابع

- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۸۳). *تحریر تاریخ و صاف*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۷). *ترجمه تاریخ مختصر الدول*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- ابن ابی الحدید المدائنی، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۳۰). *شرح نهج البلاغه*، تعلیق: الشیخ حسین الاعلمی، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الثالثة.
- ابن الاثیر، علی بن الکریم (۱۳۸۵). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.
- ابن الوردی، زین الدین عمر (۱۳۸۹). *تاریخ ابن الوردی*، نجف: المطبعة الحیدریة.
- ابن ایوب الشافعی، اسماعیل بن علی (ابی الفداء) (بی تا). *المختصر فی اخبار البشر (تاریخ ابی الفداء)*، بی جا: المطبعة الحسینیة المصریة، الطبعة الأولى.
- ابن تغری بردی الاتابکی، یوسف (بی تا). *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة*، بی جا: المؤسسة المصریة للتألیف والترجمة والطباعة والنشر (طبعة مصورة من طبعة دار الکتب).
- ابن تیمیه، احمد ابن عبدالحمیم (بی تا). *منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة*، تحقیق: دکتر محمد رشاد سالم، بی جا: بی نا.
- ابن جوزجانی (منهاج السراج)، عثمان بن محمد (۱۳۶۳). *طبقات ناصری: تاریخ ایران و اسلام*، تحقیق: عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب، چاپ اول.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۰۸). *دیوان المتبدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الاکبر (معروف به تاریخ ابن خلدون)*، تحقیق: خلیل شحادة، بیروت: دار الفکر، الطبعة الثانية.
- ابن طباطبا (ابن طقطقی)، محمد بن علی (۱۳۶۰). *تاریخ فخری*، ترجمه: محمد وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم.
- ابن قیم الجوزیه، ابی عبدالله محمد ابن ابی بکر (۱۳۵۷). *اغاثة الأهفان من مصاید الشیطان*، تحقیق: محمد حامد الفقی، مصر: مطبعة مصطفى البابي.
- ابن کنیر الدمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷). *البداية والنهاية*، بیروت: دار الفکر.
- ابن الکاظمی، علی بن محمد (۱۳۹۰). *مختصر التاریخ*، تحقیق و تعلیق: مصطفی جواد، بغداد: الحكومة.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۴). *تاریخ مغول*، تهران: امیر کبیر، چاپ هشتم.
- امین، حسن (۱۳۸۲). *اسماعیلیون و مغول و خواجه نصیرالدین طوسی*، ترجمه: مهدی زندیه، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی، چاپ اول.
- براون، ادوارد (۱۳۶۷). *تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعادی*، ترجمه: فتح الله مجتبابی و غلام حسین صدقی افشار، تهران: مروارید، چاپ چهارم.
- بوویل، جی. آ. (۱۳۶۶). *تاریخ ایران کمبریج، از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلیخانان*، ترجمه: حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- بیانی، شیرین (۱۳۷۰). *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.

- جعفریان، رسول (۱۳۶۹). تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- جوینی، محمد بن محمد (۱۳۸۵). تاریخ جهان‌گشای جوینی، تصحیح: محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب، چاپ چهارم.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۸). ایران و جهان اسلام با پژوهش‌هایی تاریخی پیرامون چهره‌ها، اندیشه‌ها و جنبش‌ها، مشهد: آستان قدس رضوی.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین (۱۳۸۰). تاریخ حبیب البیسر، تهران: خیام، چاپ چهارم.
- خوانساری اصفهانی، میرزا محمدباقر موسوی (۱۳۹۲). روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات، قم: اسماعیلیان.
- الذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳). تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر والأعلام، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة الثالثة.
- راوندی، مرتضی (۱۳۸۲). تاریخ اجتماعی ایران، تهران: نگاه، چاپ دوم.
- رشیدالدین فضل الله (۱۳۶۲). جامع التواریخ، به کوشش: بهمن کریمی، تهران: انتشارات اقبال چاپ دوم.
- الزرکلی، خیرالدین (۱۹۸۹). الاعلام قاموس تراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، بیروت: دار العلم للملایین، الطبعة الثانية.
- السبکی، عبدالوهاب بن علی بن عبدالکافی (بی‌تا). طبقات الشافعیة، تحقیق: عبدالفتاح محمد الحلو و محمود محمد الطناحی، بی‌جا: دار احیاء الکتب العربیة.
- السیوطی، جلال الدین (۱۴۱۱). تاریخ الخلفاء، قم: انتشارات الشریف الرضی، الطبعة الاولى.
- شیبانی (ابن الفوطی)، عبدالرزاق بن احمد (۱۳۸۱). الحوادث الجامعة والتجارب النافعة فی المائة السابعة (روایدهای قرن هفتم هجری)، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- شیرازی (وصاف الحضرة)، فضل الله ابن عبدالله (۱۳۳۸). تجزیة الامصار و تجزیة الاعصار (وصاف الحضرة در احوال سلاطین مغول)، تهران: چاپ افست رشیدیة.
- صاحبی نخجوانی، هندوشاه بن سنجر (۱۳۵۷). تجارب السلف، تصحیح: عباس اقبال آشتیانی، تهران: کتاب‌خانه طهوری.
- الصفدی، خلیل بن ابیک (۱۴۲۰). الوافی بالوفیات، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
- العکری الحنبلی الدمشقی، ابن العماد عبدالحی بن احمد (۱۴۰۶). شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، تحقیق: الارناؤوط، دمشق، بیروت: دار ابن کثیر، الطبعة الاولى.
- الغسانی، ملک الاشرف اسماعیل بن عباس (۱۹۷۵). المسجد المسبوک والجوهر المحکوک فی طبقات الخلفاء والملوک، تصحیح: علی الخاقانی، بیروت: دار التراث الاسلامی.
- الکتبی، محمد ابن شاکر (۱۹۵۱). فوات الوفيات، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره: مکتبة النهضة، الطبعة الاولى.

رفع اتهام از نصیرالدین طوسی در سقوط خلافت عباسی و قتل آخرین خلیفه عباسی / ۹۹

کورانی عاملی، علی (۱۳۹۰). *خواجه نصیرالدین طوسی و مهار حمله مغول*، ترجمه: مریم کورانی، قم: دلیل ما، چاپ اول.

مدرس رضوی، محمدمتقی (۱۳۷۰). *احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
مدرس زنجانی، محمد (۱۳۷۰). *سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران: اساطیر، چاپ دوم.

مرعشی شوشتری، نورالدین شریف حسینی (۱۳۹۳). *مجالس المؤمنین*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: ابراهیم عرب‌پور و دیگران، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
مستوفی قزوینی، حمدالله بن ابی بکر (۱۳۶۴). *تاریخ گزیده*، تحقیق: عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.

الملطی (ابن العبری)، غریغوریوس بن هارون (۱۹۹۲). *تاریخ مختصر الدول*، تحقیق: انطون صالحانی الیسوعی، بی‌جا: دار الشرق.

میرخواند، میرمحمد (۱۲۶۶). *روضه الصفا*، بمبئی: چاپ سنگی.

ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۹۰). *نقش شیعه در فرهنگ و تمدن اسلام و ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم.

واکاوی ماهیت سیاسی و فکری جنبش ابن طباطبا

محمد رضا بارانی*

صفر علی قانونی**

چکیده

پس از جنبش امام حسین (ع)، جنبش‌های مختلفی برای خون‌خواهی، مبارزه با حاکمان ستمگر و با شعارهای دینی و شیعی رخ داد که جنبش ابن طباطبا به همراه فرمانده‌اش ابوالسرایا در سال‌های پایانی سده دوم قمری یکی از مهم‌ترین آنها است. دغدغه مهم نوشتار کنونی بررسی ماهیت سیاسی و اندیشه‌ای این جنبش و شیعی بودن آن است و اینکه بر اساس داده‌های تاریخی رهبر جنبش تا چه اندازه پیرو امام رضا (ع) بوده است. برای بررسی ماهیت آن و امامی دانستن جنبش، سنجه‌هایی مطرح شده تا از سویی ارتباط جنبش با امام معصوم (ع) همان بازه زمانی روشن شود و بتوان ارزیابی دقیق و علمی درباره ارتباط جنبش با امام به دست داد. از سوی دیگر، برخی سنجه‌ها مانند هدف، شعار، عوامل، و دستاوردهای جنبش، جایگاه اسلامی و اجتماعی آن را بررسی می‌کند. بنابراین، می‌کوشیم ماهیت سیاسی و اندیشه‌ای جنبش ابن طباطبا را با بررسی گزارش‌های تاریخی و بر پایه سنجه‌هایی مشخص، تحلیل و ارزیابی کنیم. دستاورد پژوهش نشان‌دهنده آن است که این جنبش بر اساس اندیشه سیاسی امامیه پیش نرفته است و تا حدودی اندیشه زیدی دارد، اما می‌توان نشانه‌های جنبشی اسلامی و اجتماعی را در آن مشاهده کرد.

کلیدواژه‌ها: جنبش شیعی، جنبش اسلامی، جنبش اجتماعی، امام رضا (ع)، ابن طباطبا، ابوالسرایا.

* استادیار گروه تاریخ دانشگاه الزهرا m.barani@Alzahra.ac.ir

** دانشجوی دکتری رشته معارف اسلامی، گرایش تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه پیام نور

(نویسنده مسئول) ganon1356@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۲۵]

مقدمه

جنبش‌های علویان از مهم‌ترین جنبش‌هایی است که پس از درگیری امین و مأمون، به اوج خود رسید، بسیاری از مناطق اسلامی همچون عراق (به جز بغداد)، حجاز، یمن، و جنوب ایران را از قلمرو حکومت عباسیان خارج و دچار اضطراب کرد. یکی از موثرترین این جنبش‌ها، جنبش ابن طباطبا بود که در سال ۱۹۹ ه.ق. پیش از جانشینی امام رضا (ع) و در پی اعتراض به نزدیکی مأمون به ایرانی‌ها و کارگزاران ایرانی‌اش در عراق و حجاز رخ داد.

این قیام به رهبری محمد بن ابراهیم علوی، معروف به ابن طباطبا انجام شد. وی دعوت خود را با شعار «الرضا من آل محمد» و عمل به کتاب و سنت در کوفه آغاز کرد و رهبری نظامی شورشیان را به سری بن منصور بن منصور شیبانی مشهور به ابوالسرایا واگذار کرد. برای تبیین ماهیت این قیام می‌توان سنجه‌هایی را در نظر گرفت و قیام را بر اساس آنها ارزیابی کرد. اما نکته مهم این است که ملاک و معیار سنجه‌ها چه چیزی باشد که ماهیت آن را نشان دهد. با توجه به اینکه این جنبش در زمان امام رضا (ع) (در سال ۱۹۹ ه.ق.) اتفاق افتاد همراهی با امام یا همراهی امام با آن‌ها می‌تواند نشانه خوبی برای ارزیابی ماهیت شیعی جنبش باشد؛ زیرا ملاک درستی یا نادرستی هر حرکت دینی، سیاسی و اجتماعی نگرش امام در زمان همان رخداد است. پژوهشگران در این زمینه دیدگاه‌های گوناگونی را مطرح کرده‌اند، اما برای ارزیابی روشمند و علمی لازم است سنجه‌هایی همچون حضور امام در قیام، تأیید امام، تبعیت دینی و سیاسی رهبر قیام، و همچنین اهداف، انگیزه‌ها، عوامل، عملکرد، شعار و نتیجه و گستره قیام و مردمی بودن آن را در نظر گرفت و بر اساس این سنجه‌ها ماهیت و جهت‌گیری جنبش را روشن کرد.

برخی از سنجه‌ها مربوط به ماهیت شیعی امامی بودن جنبش و برخی مربوط به ماهیت اسلامی جنبش و برخی دیگر مربوط به ماهیت اجتماعی آن است. همچنین برخی سنجه‌ها به دلیل ارتباط با امام جایگاه بالاتری دارد و برخی دیگر اهمیت کمتری. پس لازم است سنجه‌ها را گونه‌شناسی کرد. جنبش ابن طباطبا بر پایه این سنجه‌ها در هیچ پژوهش و اثری ارزیابی نشده است.^۱

در ارزیابی این جنبش باید دانست که: تا چه اندازه تأیید امام را به همراه داشته

است؟ آیا رهبران جنبش تبعیت دینی و سیاسی از امام داشته‌اند؟ آیا اهداف و شخصیت رهبران قیام موجب تأیید و ستایش امام شده است؟ اهداف، انگیزه‌ها، عوامل، عملکرد، شعار و نتیجه قیام چه بوده است؟ گستره قیام تا چه اندازه بوده است؟ با بررسی این پرسش‌های مهم در فرآیند بحث می‌توان ماهیت جنبش را دریافت.

۱. چگونگی جنبش ابن طباطبا

ابوعبدالله محمد بن ابراهیم بن اسماعیل بن ابراهیم بن حسن بن حسن بن علی بن ابی‌طالب، با لقب ابن طباطبا رهبر جنبش بود. لقب وی به این دلیل بود که مادرش هنگام خواب برایش زمزمه می‌کرد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۳۰۲/۶). نیز گفته شده پدرش ابراهیم به دلیل ناتوانی طبیعی در ادای برخی حروف یا بر اثر گرفتگی زبان، حرف «قاف» را «طاء» تلفظ می‌کرده و «قبا» را «طبا» تلفظ کرده و در نتیجه به ابراهیم طباطبا معروف شده و فرزندان او نیز به همین دلیل «ابن طباطبا» خوانده شده‌اند (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۱۲/۴).

برخی گفته‌اند طباطبا در زبان نبطی به معنای «سید السادات» است. پس از آزادی ابراهیم از زندان منصور عباسی و سکونت در عراق، نبطیان بومی بین‌النهرین او را به این نام خواندند. این قول اعتبار بیشتری دارد و چون نیای بزرگ آل طباطبا امام حسن (ع) است، از این‌رو به سادات حسنی شهرت دارند (قاضی مروزی، ۱۴۰۹: ۶).

اما درباره چگونگی قیام ابن طباطبا اختلاف است؛ برخی گفته‌اند علت قیام این بود: هنگامی که مأمون، طاهر بن حسین را برکنار کرد و حسن بن سهل را جای او گذاشت، مردم در عراق گفتند که وزیر مأمون، یعنی فضل بن سهل ملقب به ذوالریاستین، بر مأمون تسلط یافته و کارها را به میل خود پیش می‌برد و به رأی خود کار می‌کند. از این‌رو کسانی از بنی‌هاشم و سران مردم که در عراق بودند به خشم آمدند و تسلط فضل بن سهل را بر مأمون تحمل نکردند و به این سبب بر حسن بن سهل هجوم آوردند و در شهرها فتنه‌ها شروع شد و به قیام‌های مختلفی انجامید. بر این اساس، نخستین کسی که در کوفه قیام کرد ابن طباطبا بود (نویری، ۱۴۲۳: ۱۹۲/۲۲).

نیز گفته شده که نصر بن شیبب که از اهالی جزیره (بین دجله و فرات) و شیعی‌مذهب بود و بر دین خود استواری داشت، برای زیارت خانه خدا به مدینه آمد تا از راه مدینه به مکه برود. وقتی به مدینه رسید، از اهل بیت رسول‌الله (ص) پرس‌وجو

کرد. در این زمان چون محمد بن ابراهیم با مردم ارتباط بسیار داشت و می‌کوشید نهضت جدیدی را پی‌ریزی کند، نصر بن شیبب نزد وی رفت و با او از ستم‌های حاکمان در قبال خاندان علی (ع) سخن گفت. نصر کاری کرد که سرانجام محمد را از جا برانگیخت و منجر به قیام وی شد (اصفهانی، بی‌تا: ۴۲۵).

۱. ۱. همراهی ابوالسرایا با جنبش ابن طباطبا

ابوالسرایا از جمله کسانی است که در جنبش ابن طباطبا شرکت کرده و در زمان وی و پس از مرگ ایشان نقش داشته است. وی از فرزندان هانی بن قبیصة بن هانی بن مسعود، از بزرگان قبیله شیبانی، و از قبایل بکر بن وائل بوده است (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۲۴۹/۱۶). او پیش از جنبش مردی را از قبیله بنی‌تیم، یکی از بزرگ‌ترین قبایل اعراب عدنانی، در جزیره (بین دجله و فرات) کشت، اموالش را به غارت برد، از فرات به شام گریخت و در آنجا به راهزنی مشغول شد. سپس با سی سوار در ارمنستان به یزید بن مزید، که از سرداران و فرمانداران عرب خلافت عباسی بود، پیوست و همراه او با خرمیان جنگید و گروهی را اسیر کرد که غلام او ابوالشوک یکی از آن اسیران بود (یعقوبی، بی‌تا: ۴۴۶/۲). سپس به احمد بن مزید ملحق شد و از فرماندهان سپاه وی قرار گرفت و با هرثمه بن اعین وارد جنگ شد اما هرثمه توانست او را به خود جلب کند (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۳۰۳/۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۲۴۹/۱۶). ولی کم‌شدن مقرری ابوالسرایا از طرف هرثمه، منجر شد به بهانه سفر حج از هرثمه جدا شود. در پی آن هرثمه مالی را برای انجام دادن سفر حج در اختیار او گذاشت و از سوی دیگر، یاران ابوالسرایا به صورت گروهی و تک‌تک به وی ملحق شدند. در این هنگام ابوالسرایا قدرتمند شد و به محلی به نام عین‌التمر حمله برد و اموال فراوانی گرفت و بین یاران خود تقسیم کرد (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۳۰۴-۳۰۳/۳؛ اصفهانی، بی‌تا: ۴۲۵-۴۲۸).

وقتی هرثمه متوجه سرپیچی ابوالسرایا شد سپاهی را به جنگ وی فرستاد که در اولین نبرد، سپاه هرثمه شکست خورد و فرار کردند. بعد از آن ابوالسرایا به قلعه دقوقا و سپس به شهر انبار حمله کرد و در پی پیروزی‌هایش قدرتمند شد. ابوالسرایا بعد از آن عازم رقه شد. وی در راه با طوق بن مالک تغلبی مواجه شد که عازم نبرد با قیس بود. ابوالسرایا به مدت چهار ماه بدون هیچ چشم‌داشتی در کنار طوق ماند و به او کمک

کرد تا بر قیس غلبه کند (نویری، ۱۴۲۳: ۲۲، ۱۹۶؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۲۴۹/۱۶). ابوالسرایا وارد شهر رقه شد. در این زمان، ابن طباطبا از یاری نصر بن شیبب نومید شده بود که در برگشت به حجاز با ابوالسرایا مواجه شد و از او یاری طلبید. ابوالسرایا با ابن طباطبا بیعت کرد و قرار ملاقاتی در کوفه گذاشتند (اصفهانی، بی‌تا: ۴۲۸/۲).

روز موعود فرا رسید و شمار فراوانی در زمین‌های پشت کوفه جمع شدند و به استقبال ابوالسرایا آمدند. در این هنگام، ابن طباطبا خطبه خواند و گفت: «من شما را به سوی کتاب خدا و سنت رسول‌الله دعوت می‌کنم، مرام ما این است که یک تن از فرزندان رسول را به خلافت برگزینیم و بر اساس قرآن در سایه دولتش ایمن نشینیم، سبک ما عمل به قرآن و امر به معروف و نهی از منکر است». عموم مردم کوفه با وی بیعت کردند و محمد کاملاً بر کوفه تسلط یافت (طبری، ۱۳۸۵: ۵۴۷/۸). وقتی والی عراق به نام حسن بن سهل متوجه بیعت مردم کوفه با ابن طباطبا شد سپاهی را به فرماندهی زهیر بن مسیب به جنگ شورشیان فرستاد. ابوالسرایا برای دفاع از شهر در محلی به نام شاهی با سپاه زهیر وارد جنگ شد و وی را شکست داد و به همراه سپاهش اموال فراوانی غارت کردند. آنان علاوه بر این، دیگر سپاه بغداد را نیز غارت کردند، به طوری که وقتی خبر به ابن طباطبا رسید ناراحت شد و ابوالسرایا را بازخواست کرد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۲۵۰/۱۶).

یک روز بعد از این واقعه ابن طباطبا از دنیا رفت. عده‌ای معتقدند علت مرگ وی ابوالسرایا بود. چون وقتی ابن طباطبا او را توبیخ، و از تصرف در اموال منع کرد، ابوالسرایا پی برد که ابن طباطبا برای او مانع بزرگی بوده است. لذا او را مسموم کرد. به همین دلیل، مخفیانه، جنازه او را با گروهی از زیدیه به نجف بردند و در آنجا دفن کردند (اصفهانی، بی‌تا: ۳۰۰/۲). اما به نظر اصفهانی، ابن طباطبا بیمار بوده و به مرگ طبیعی از دنیا رفته است (همان: ۲۹۹). از این رو وقتی حسن بن سهل از ناحیه ابوالسرایا احساس خطر کرد سپاهی را به فرماندهی هرثمه بن اعین برای جنگ با ابوالسرایا به قصر ابن هبیره فرستاد. بعد از جنگ‌های پی‌درپی هرثمه دست به حيله زد و در میان دو سپاه فریاد کشید: «ای مردم کوفه! چرا ما و خود را به کشتن می‌دهید؟ مگر اختلاف ما بر سر چیست؟ اگر شما خلیفه ما را قبول ندارید، منصور بن مهدی در بصره را به خلافت برمی‌گزینیم و به این جنگ پایان می‌دهیم، اگر او را هم نپسندیدید، دست از جنگ

بکشید تا گفت و گو کنیم». با این ترفند هرثمه، مردم کوفه از جنگ دلسرد شدند و ابوالسرایا با شکست مواجه شد و شبانه از کوفه به سمت بصره حرکت کرد (همان: ۳۱۸ و ۳۱۹).

اما چون بصره در اختیار عباسیان بود، ابوالسرایا مجبور شد به خوزستان حرکت کند. هنگامی که به شوش رسیدند، مردم شوش از ورود آنان جلوگیری کردند، اما با سخنان ابوالسرایا خشنود شدند و دروازه‌ها را باز کردند. سپاه ابوالسرایا پس از چهار روز اقامت در شوش، با حسن بن علی بادغیسی مأمونی، والی اهواز، وارد جنگ شد (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۳۰۵/۳؛ طبری، ۱۳۸۵: ۵۶۳۶/۱۳). جنگ سختی میان دو سپاه درگرفت. سپاه شوش هم از پشت سر به ابوالسرایا حمله کرد (اصفهانی، بی‌تا: ۳۳۱/۲) و ابوالسرایا شکست خورد و از آنجا به روستقباد بازگشتند. حماد خادم کندغوش از مکان ابوالسرایا آگاه شده و او را به همراه محمد بن محمد علوی و ابوالشوک غلام دستگیر کرد و به نهروان نزد حسن بن سهل فرستاد. حسن بن سهل هم فرمان داد گردن ابوالسرایا را زدند و بدن او را بر پل بغداد آویختند (یعقوبی، بی‌تا: ۶۶۴/۲) و محمد و ابوالشوک را نیز به خراسان نزد مأمون فرستادند (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۳۰۵/۳؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۶۸/۳؛ یعقوبی، بی‌تا: ۶۶۴/۲).

۲. ارزیابی جنبش شیعی ابن‌طباطبا

برای ارزیابی هر جنبشی می‌توان سنجه‌هایی در نظر گرفت. قیام شیعی نیز سنجه‌های ویژه خود را دارد که مهم‌ترین این سنجه‌ها، همراهی و دیدگاه امام همان زمان خواهد بود. بر اساس اهمیت و ارتباط با امام و هویت شیعی داشتن و همچنین هویت دینی و اجتماعی جنبش، می‌توان این سنجه‌ها را تقسیم کرد. بدین گونه که اول حضور امام در قیام لحاظ می‌شود و در صورت نبود امام در قیام، سخن امام درباره قیام، همراهی یاران خاص امام با اجازه یا بدون اجازه، تبعیت دینی رهبران از امام یا تبعیت سیاسی آنان از امام و همچنین ستایش امام از قیام یا رهبران در گزارش‌های تاریخی بررسی می‌شود.

این سنجه‌ها را باید در رتبه اول قرار داد؛ زیرا ملاک مهمی در شیعی‌بودن جنبش است. حضور امام در قیام رکن اساسی در هر قیامی است که همه مسائل دیگر قیام نیز

می‌تواند تأیید شود. اگر امام در قیام حضور نداشته باشد، می‌توان نشانه‌هایی را برای تأیید قیام در نظر گرفت. همراهی گفتاری امام با قیام، حضور یاران خاص امام با اجازه امام، حضور یاران خاص بدون اجازه، اعلام آشکارای تبعیت دینی و تبعیت سیاسی رهبران قیام از امام، نشانه این تأیید امام هستند که اگر در گزارش‌ها چنین چیزهایی یافت شد، می‌توان به همان اندازه، شیعی بودن جنبش را پذیرفت.

در گام دوم سنجه‌هایی برای ارزیابی جایگاه اسلامی جنبش در نظر گرفته شده است، مانند جایگاه دینی رهبران قیام در مردم، اهداف و انگیزه‌های دینی قیام، رفتار اسلامی رهبران، دشمنان یا مخالفان قیام (با چه کسانی مبارزه می‌کنند)، شعارهای هنگام قیام (شعار نشان‌دهنده انگیزه‌ها و آرمان‌های درونی رهبران است)، عوامل شکل‌گیری قیام، دستاورد قیام برای مسلمانان و شیعیان بررسی می‌شود که تا چه اندازه این فقرات با آموزه‌های اسلامی و سیره بزرگان دین هماهنگ است. این سنجه‌ها در مقایسه با سنجه‌های نخست جایگاه نازل‌تری دارد، اما بسیار مهم است. زیرا جنبش شیعی نباید از دستورهای اسلامی و همچنین اصول انسانی به دور باشد و سنت و سیره پیامبر (ص) و امامان نیز چنین بوده است.

در گام سوم جایگاه اجتماعی جنبش بررسی خواهد شد؛ مسائلی مانند نبود تعصب نژادی در جنبش، جمعیت پیروان رهبر قیام، پذیرش مردمی و مقبولیت قیام، رفتار رهبران جنبش پیش از قیام، همراهان قیام، گستره جغرافیایی قیام و در پایان پیامدهای آن، از سنجه‌هایی هستند که این جایگاه را روشن خواهند کرد. با بررسی گزارش‌ها بر پایه این سنجه‌ها، در ارزیابی هر قیام، می‌توان جنبش را شیعی یا اسلامی یا در نازل‌ترین حد اجتماعی دانست. در این پژوهش گزارش‌های منابع درباره جنبش ابن طباطبا نیز بر پایه این سنجه‌ها نقد و ارزیابی می‌شود.

۲.۱. ارزیابی جنبش در همراهی با امام

الف. همراهی امام و یاران خاص با قیام و تأیید آن

چند نمونه از سنجه‌ها در رتبه اول که اعتبار فراوانی دارد، همراهی امام (ع) با جنبش است؛ زیرا حضور امام نشانه حقانیت قیام خواهد بود. اما اگر به هر دلیلی امام در آن قیام حضور نداشت، باید تأیید امام یا یاران خاص امام از آن قیام را جست‌وجو

کرد. در قیام ابن طباطبا، حضور امام و تأیید ایشان برای حضور یاران خاص وجود ندارد. با توجه به روایت صدوق و اینکه قیام ابن طباطبا در زمان امام رضا (ع) بوده و امام با این قیام همراهی نکرده است و حتی هنگامی که از امام رضا (ع) دعوت می‌کنند، امام قیام را تأیید و همراهی نمی‌کند (صدوق، ۱۳۷۸: ۲/۲۰۸). پس این سنجه در قیام او هیچ نشانی برای تأیید ندارد.

ب. تبعیت دینی از امام (ع)

سنجه دیگر در ارزیابی قیام، تبعیت دینی رهبران قیام از امام است. چنانچه بیان شد ابن طباطبا در وصیت خود به ابوالسرایا، شخص معینی را از اهل بیت برای ولایت مشخص نمی‌کند، بلکه مناسب با گرایش عام شیعه در این دوره، شعار «الرضا من آل محمد (ص)» را در مسئله ولایت ملاک قرار می‌دهد. این مسئله به خوبی نشان می‌دهد ماهیت امامت در این دوره، چیزی غیر از آن است که شیعه دوازده‌امامی به آن اعتقاد دارد. با اندکی دقت در سیره علویان این دوره، چگونگی توجه آنان به مسئله امامت، به خوبی روشن می‌شود. پیشنهاد خاندان ابن طباطبا و دیگران از قریش، مبنی بر دعوت امام رضا (ع) به همکاری با آنها نشان‌دهنده همین مسئله است. با مطالعه روایتی از شیخ صدوق می‌توان دریافت که علویان در این دوره امام رضا (ع) را هم‌سنگ خود می‌پنداشتند، و به عنوان امام منصوص قبول نداشتند (همان).

وقتی ابن طباطبا از دنیا رفت، ابوالسرایا جنازه او را با گروهی از زیدیه به نجف برد و پنهانی به خاک سپرد (اصفهانی، بی‌تا: ۴۳۵). می‌توان گفت اگر تبعیت دینی از امام وجود داشته، باید پیروان امام نیز در خاک‌سپاری شرکت می‌داشتند. همچنین، در گزارش دیگری آمده است که وقتی ابوالسرایا به عین‌التمر رسید، به نینوا کنار مزار امام حسین (ع) رفت. مردی از اهل مدائن می‌گوید من در آن شب بارانی و طوفانی در کنار قبر اباعبدالله‌الحسین (ع) بودم و گروهی آمدند و به خاک پسر پیامبر (ص) سلام دادند و مردی از آنان تا دیر هنگام در کنار قبر حسین بن علی (ع) ماند و راز و نیاز می‌کرد و می‌گفت در این منطقه از پیروان زیدیه هر که هست به سوی من آید؛ در این هنگام گروهی زیادی پیرامونش گرد آمدند (همان: ۴۲۷). بنابراین، تبعیت دینی ابن طباطبا و ابوالسرایا از امام دچار ابهام می‌شود و شواهد تاریخی نشان‌دهنده چیزی خلاف آن است.

ج. تبعیت سیاسی از امام (ع)

آنچه در این قیام کاملاً به چشم می‌خورد، این است که ابن طباطبا و ابوالسرایا هیچ‌گونه تبعیت سیاسی از امام (ع) نداشته‌اند. علویان از همان آغاز، نظام خلافت را به دلیل انحراف از اصول اسلام و غضب خلافت علی (ع) و فرزندانش باور نداشتند، به‌ویژه پس از استیلای مطلق امویان بر جهان اسلام و شهادت امام حسین (ع) گهگاه به قیام مسلحانه روی می‌آوردند (همان: ۴۲۴).

از طرفی گفته شد که ابن طباطبا زیدی بود و اساس اعتقادی مذهب زیدیه این بود که پس از امام علی (ع) و حسنین (ع)، هر کسی از فرزندان علی (ع) که پارسا و عادل باشد و با شمشیر قیام کند، امام است. بر این اساس، امام باید خودش قادر به جنگ یا دفاع باشد؛ از این رو روشن می‌شود که ابن طباطبا تبعیت سیاسی از امام نداشت و قیام وی بدون دستور مستقیم امام رضا (ع) صورت گرفت. حتی بخش عظیمی از پیروان امام رضا (ع) بدون دستور او در این قیام شرکت کردند (جعفری، ۱۳۸۲: ۳۱۰). نیز گفته شده است که ابن طباطبا از امام به عنوان یکی از علویان برای حضور در قیام دعوت کرد. پس تبعیت سیاسی و اجازه گرفتن از امام برای تأیید قیام معنا ندارد. ابوالسرایا نیز تبعیت سیاسی از امام نداشت؛ زیرا وقتی پیروز شد و شهرت فراوان کسب کرد، در کوفه و مکه به نام خود، درهم و دینار زد (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۲۵۲/۱۰). پس روشن می‌شود که تبعیت سیاسی از امام نداشت و حتی اذن و اجازه پنهانی نیز نداشته است، زیرا می‌بایست پس از پیروزی نشانی از آن اذن و اجازه یافت می‌شد.

د. حضور یاران خاص امام (ع)

حضور یاران خاص امام با اجازه امام می‌تواند نشانه دیگری برای تأیید باشد؛ زیرا ممکن است گفته شود امام نه آشکارا و نه پنهانی نمی‌توانسته به دلیل تقیه حضور داشته باشد؛ پس حضور یار خاص در قیام اهمیت فراوانی دارد. در گزارش‌های منابع هیچ نشانی از حضور یاران خاص امام بدون اجازه امام یا با اجازه امام در قیام یافت نشد.

ه. تأیید و ستایش امام (ع) از رهبران قیام

درباره شخصیت ابن طباطبا و ابوالسرایا و تأیید یا ستایش از آنان گزارشی از امام (ع)

یافت نشد. از سویی گزارش مخالف وجود دارد، زیرا هنگامی که ابوالسرایا محمد بن سلیمان بن داوود را به عنوان حاکم مدینه نصب کرد علویان و خاندان‌های دیگر قریش با او بیعت کردند و یگانه کسی که بیعت نکرد، امام رضا (ع) بود و حتی زمانی که از او بیعت خواستند، نظر خود را به گذشت بیست روز واگذار کرد، در حالی که فقط پس از گذشت هیجده روز، سپاهیان جلودی که مأمون برای سرکوب این قیام فرستاده بود، توانستند علویان را در مدینه شکست دهند و ایشان را وادار به فرار کنند (اصفهانی، بی تا: ۴۵۵).

نوع رفتار امام (ع) نشان‌دهنده تیزبینی و پیش‌بینی امام (ع) است که به‌خوبی شکست این قیام را در نظر داشت و خود را از ورود به آن دور داشته است؛ زیرا در صورت ورود امام، پیامدهای این ناکامی برای امام (ع) رقم می‌خورد. پس بر پایه این گزارش‌ها باید گفت شخصیت‌های این قیام تأیید یا ستایش امام (ع) را به همراه نداشته‌اند.

از سویی، باور ابن طباطبا و ابوالسرایا به روش قیام از مسائل مهمی است که نشان‌دهنده همسوزی نبودن این قیام با روش و منش امام (ع) است و ابوالفرج اصفهانی این قیام را به دلیل همسویی مذهبی بسیار برجسته مطرح کرده است. با توجه به سنجه‌های بررسی شده می‌توان گفت جنبش ابن طباطبا هیچ نشان و شاهدی برای امامی بودن ندارد. گرچه برای شیعه زیدی بودن نیز باید دیدگاه‌ها و رفتارهای آنان را بررسی کرد، که تا چه اندازه بر پایه اندیشه زیدی جنبش خود را پی‌ریزی کردند.

۲.۲. ارزیابی جایگاه اسلامی جنبش

الف. جایگاه دینی و مردمی رهبران قیام

جایگاه دینی و اجتماعی بزرگان و رهبران قیام نیز می‌تواند در پیروزی قیام بسیار مهم باشد. از این‌رو خاندان طباطبا چون از نسل پیامبر بودند، شهرت فراوانی داشتند، تا جایی که در آن زمان هر کس قیام می‌کرد، اگر از نسل پیامبر هم نبود، می‌کوشید برای مشروعیت حرکتش، به گونه‌ای خود را به پیامبر منتسب کند. در همه جا شیعیان و علویان از آنان پشتیبانی می‌کردند؛ هنگامی که ابن طباطبا وارد کوفه شد، انبوه جمعیت

اطراف او را می‌گیرند و در محلی به نام «قصرالضرتین» با محمد بن ابراهیم بیعت می‌کنند که در این بیعت بیشتر مردم کوفه شرکت داشتند (نویری، ۱۴۲۳: ۱۹۳/۲۲). روشن شد که ابن طباطبا از نظر دینی در مقایسه با ابوالسرایا جایگاه نسبتاً بهتری داشته است، گرچه هر دو شأنیت دینی مناسبی داشتند و در همه جا شیعیان زیدیه از آنان حمایت می‌کردند.

ب. اهداف و انگیزه رهبران قیام

سنجه دیگر، اهداف رهبران قیام است؛ زیرا اهداف قیام گویای ماهیت آن است. بنابراین، از سخنرانی محمد بن ابراهیم در جمع مردم کوفه می‌توان به هدف او پی برد؛ زیرا گفت من شما را به سوی کتاب خدا و سنت رسول‌الله دعوت می‌کنم و هدف ما این است که یک نفر از فرزندان رسول را به خلافت برگزینیم و بر اساس قرآن در سایه دولتش ایمن باشیم و روش ما عمل به قرآن و امر به معروف و نهی از منکر است (اصفهانی، بی تا: ۴۲۸).

همچنین، ابوالسرایا در سخنرانی خود گفت: «ای مردم اگر نتوانسته‌اید در یوم‌الطف حضور یابید و حسین بن علی را یاری کنید، چرا از کسی کناره می‌گیرید که نام حسین را بر زبان می‌آورد و دین حسین را زنده می‌دارد؟ و در رکابش نمی‌جنگید؟ او فردا قیام می‌کند و از آنان که این میراث را زیر پا گذاشته‌اند انتقام می‌گیرد و دین خدا را بر پا خواهد داشت. هم‌اکنون به کوفه می‌روم تا امر خدا را اطاعت کرده و از دینش حمایت کنم و اهل بیت رسول‌الله را یاری دهم. هر کس که نیت پاک و قلب روشن و فکر عالی دارد، با من همراه شود» (همان). اما در این دو قیام هیچ نامی از امام رضا (ع) برده نمی‌شود و اگر چشم‌داشتی در این قیام‌ها وجود نداشت، لازم بود امام (ع) را مقدم می‌داشتند. همچنین، ابن طباطبا وقتی به ابوالسرایا وصیت می‌کند، اصلاً نامی از امام نمی‌برد؛ بنابراین، این مسئله به خوبی نشان می‌دهد که ماهیت امامت نزد وی، چیزی غیر از آن است که شیعه دوازده‌امامی به آن باور دارد. همچنین، پیشنهاد خاندان ابن طباطبای علوی و دیگران از قریش، مبنی بر دعوت امام رضا (ع) به همکاری با آنان، نشان‌دهنده همین واقعیت است (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۰۸/۲).

برای ارزیابی قیام، بررسی انگیزه رهبران قیام نیز مهم است. به نظر می‌رسد انگیزه قیام ابن طباطبا دفاع از اهل بیت (ع) و از طرفی به تحریک نصر بن شیبب بوده باشد. اما انگیزه قیام ابوالسرایا در مرحله نخست نجات از دست دشمن، و در مرحله بعد انتقام از خون امام حسین (ع) بوده است (اصفهانی، بی تا: ۲۸۰/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۱۶/۲۴۹). پس انگیزه ابن طباطبا تا اندازه‌ای مثبت بوده است.

ج. رفتار رهبران قیام

سومین سنجه در این رتبه، رفتار رهبران دینی است که تا حد فراوانی روشن می‌کند که قیام حقانیت دارد یا نه. درباره عملکرد این قیام می‌توان گفت قیام ابن طباطبا مثبت جلوه می‌کند. چون وقتی هرثمة، در پرداخت ارزاق و مواجب اصحاب ابوالسرایا کوتاهی کرد، ابوالسرایا خشمگین شد و به کوفه رفت و با ابن طباطبا بیعت کرد و چون امارت کوفه از جانب حسن بن سهل با سلیمان بن المنصور بود، حسن بن سهل، زهیر بن المسیب الضبی را با ده هزار تن بر سر او فرستاد. ابن طباطبا و ابوالسرایا به مقابله بیرون آمدند و آن سپاه را نابود کردند و لشکرگاهشان را به غارت بردند (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۳۰۳/۳).

اما در رفتار ابوالسرایا شک و تردید وجود دارد؛ زیرا در جنگ با عبدوس عبدالصمد که از طرف حسن بن سهل آمده بود، شکست سختی وارد کرد و هنگام برگشت، نزد محمد بن ابراهیم رفت، در حالی که محمد با بیماری و مرگ دست به گریبان بود. هنگامی که چشم محمد به ابوالسرایا افتاد، او را توییح و ملامت کرد و گفت: «من از کردار تو بیزارم. تو نباید بر مردم بغداد شیبخون می‌زدی، تو نباید بیش از آنچه سلاح جنگ است غنیمت می‌گرفتی، تو باید ابتدا آنان را به جنگ می‌خواندی و بعد در برابرشان اقدام به پیکار می‌کردی». ابوالسرایا جواب داد: «ای پسر رسول خدا، این تدبیر نظامی است که در میان سربازان مباح است ولی با این حال عهد می‌کنم که دیگر این تدبیر را تکرار نکنم» (اصفهانی، بی تا: ۴۳۴). بنابراین، درباره رفتار رهبران قیام باید گفت رفتار ابن طباطبا تا اندازه‌ای مثبت بود، اما رفتار ابوالسرایا نامناسب بود و با سیره امامان (ع) همخوانی نداشت. زیرا نمی‌توان نشانه‌ای از اسلامی بودن جنبش ابوالسرایا در منابع تاریخی یافت.

د. دشمنان قیام

دشمنان هر قیام در معرفی آن بسیار مهم خواهد بود؛ زیرا از طریق دشمنان و مخالفان می‌توان قیام را شناخت. در اینجا قیام ابن طباطبا بر ضد عباسیان و مأمون بود و مأمون کسی است که با امام رضا (ع) نیز سخت دشمن بوده است (طبری، ۱۳۸۵: ۵۲۸/۸). بنابراین، به نظر آنان، مأمون ایرانیان را بر اعراب ترجیح داد، و از این حیث خراسان را پایتخت خود قرار داد، و همچنین قیام ابن طباطبا بر ضد مأمون را، رنگ‌وبوی ضدایرانی بخشید.

و درباره دشمنان قیام ابوالسرایا می‌توان هرثمة بن اعین را نام برد که از امرای ارتش مأمون بود؛ زیرا وقتی ابوالسرایا به شجاعت مشهور شد، هرثمة موقعیت او را دریافت و به سوی خود دعوت کرد و اموال بسیار در اختیار وی قرار داد؛ اما پس از قتل امین، هرثمة مواجب و حقوق او را قطع کرد و به همین دلیل ابوالسرایا از هرثمة اجازه سفر حج گرفت و از وی جدا شد. این جدایی و سپس قدرت‌طلبی ابوالسرایا منجر به دشمنی و احساس خطر هرثمة شد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۳۰۳/۶-۳۰۶). پس، در واقع، دشمن اصلی ابوالسرایا، هرثمة بوده است، گرچه بعداً به پیروی از ابن طباطبا دشمن مشترکی داشته‌اند.

ه. شعار قیام

شعار قیام از خواسته‌ها و افکار قیام‌کنندگان خبر می‌دهد. همچنان که شعار در قیام ابن طباطبا دفاع از حق آل علی و از حق مظلوم و عمل به کتاب و سنت بود. چون وقتی ابن طباطبا در جمع مردم کوفه قرار گرفت، گفت من شما را به کتاب خدا و سنت رسول خدا (ص) سفارش می‌کنم و هدفم این است که یک نفر از فرزندان رسول اکرم (ص) را به خلافت برگزینیم و نیز روش ما عمل به قرآن و امر به معروف و نهی از منکر است (اصفهانی، بی‌تا: ۴۲۸).

همچنین، شعار قیام ابوالسرایا اطاعت از امر خدا و حمایت از دین خدا و انتقام از خون امام حسین (ع) و حمایت اهل بیت رسول‌الله (ص) بود؛ زیرا در کنار قبر امام حسین (ع) خطبه‌ای خواند و از امام حسین (ع) یاد کرد و از مردم خواست رهبر قیام را یاری کنند که می‌خواهد دین حسین را زنده کند. همچنین، به مردم گفت می‌خواهم امر

خدا را اطاعت کنم و دین خدا و اهل بیت رسول‌الله (ص) را یاری دهم و به مردم سفارش کرد که شعار شما «یا فاطمی یا منصور» باشد و با این شعار یکدیگر را بشناسید (همان: ۴۳۳ و ۴۲۸). از این رو آنچه از شعار قیام ابن طباطبا و ابوالسرایا برداشت می‌شود، انتقام از خون امام حسین (ع) بوده است.

و. عوامل قیام

عوامل قیام به این معنا است که: چه عواملی سبب شده است این قیام شکل بگیرد؟ آیا عوامل شخصی و نفسانی بوده است یا برای احقاق حق؟ درباره قیام ابن طباطبا اختلاف نظر وجود دارد، اما عامل اول اینکه برخی گفته‌اند علت قیام ابن طباطبا این بود که مأمون مسئولیت‌هایی را که طاهر بن حسین در دست داشت، گرفت و به حسن بن سهل واگذار کرد. از این رو مردم عراق گفتند فضل بن سهل بر مأمون تسلط یافته و تمام امور را به میل خودش انجام می‌دهد. بنابراین، عده‌ای از بنو هاشم و سران عراق به خشم آمدند و تسلط فضل بن سهل را بر مأمون تحمل نکردند و دست به قیام‌های مختلفی زدند که نخستین قیام، قیام ابن طباطبا بود (طبری، ۱۳۸۵: ۵۲۸/۸).

همراهی عرب‌های مخالف با پارسیان نیز عامل دیگری بود که ابن طباطبا را همراهی کردند و جنبش او شکل گرفت. زیرا تسلط فضل بر مأمون تا حدی بود که نقل شده انتصاب امام رضا (ع) به ولایت‌عهدی در واقع برنامه‌ای سیاسی بوده است که وزیر مأمون، فضل بن سهل، ترتیب داد و با دیگر اهداف سیاسی برای تحکیم حمایت فارسیان همراه بود و به علاقه مخالفان عرب خود در بغداد لطمه زد. همچنین، نقل شده است که اقدام مأمون در تغییر رنگ پرچم عباسیان از سیاه به سبز نیز با نفوذ وزیر فارسی وی صورت گرفت (یعقوبی، بی‌تا: ۱۸۵/۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۲۲۷/۶).

در گزارش دیگری، عامل قیام ابن طباطبا این مسئله ذکر شده که نصر بن شیبب در سفر خود به مکه از راه مدینه، وارد مدینه شد و در آنجا سراغ فرزندان پیغمبر را گرفت. مردم مدینه محمد بن ابراهیم بن اسماعیل را معرفی کردند که با مردم ارتباط بسیار داشت و می‌کوشید نهضت جدیدی را پی‌ریزی کند. نصر بن شیبب وقتی دید محمد با مردم ارتباط خوبی دارد، به سوی وی رفت و با او از ستم‌های حکام بر آل علی سخن گفت، تا حدی که محمد بن ابراهیم را برای قیام از جا برانگیزاند (اصفهانی، بی‌تا: ۴۲۵). در

این واقعه، گرچه نصر عامل اصلی قیام نبود و این اندیشه از خود ابن طباطبا نشئت گرفته بود، اما محرک و مشوق خوبی برای قیام بوده است.

عامل دیگری که در قیام ابن طباطبا اثر داشت، این بود که موفقیت مأمون در دستیابی به خلافت، با علائق سیاسی و اقتصادی حامیان امین مغایرت داشت. از این رو حکام محلی عباسی قیام‌های منطقه‌ای بسیاری را در سوریه، یمن و عراق، صورت می‌دادند. در همین هنگام علویان نیز، تبلیغات زیرزمینی خود را، که در یمن، حجاز و عراق نفوذ داشت به کار بردند تا از مشکلات مأمون در عراق بهره‌برداری کنند و سرانجام در سال ۱۹۹ در کوفه قیامی به رهبری ابن طباطبا صورت گرفت (ابن کثیر دمشقی، بی‌تا: ۲۸۰/۱۰-۲۸۷؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۶/۲۳۰). از این رو قیام ابن طباطبا تابع عوامل مختلفی بوده است که مهم‌ترین آنها عبارت بود از فساد حکومت مأمون، که در پی آن عوامل دیگر بسترساز قیام‌های مختلفی شد. از جمله این قیام‌ها، قیام ابن طباطبا بود.

اما درباره عوامل قیام ابوالسرایا گفته شده، بعد از آنکه ابوالسرایا به یزید بن مزید شیبانی در ارمنستان پیوست و یزید به او رتبه فرماندهی و سالاری داد و سپس به احمد بن مزید پیوست، چون احمد با هرثمه جنگ داشت، او را به فرماندهی لشکر برای جنگ هرثمه فرستاد. چون ابوالسرایا به شجاعت مشهور شد، هرثمه او را دعوت کرد و اموال فراوانی در اختیارش گذاشت که در آن زمان نیز میان امین و مأمون اختلاف شروع شده بود. اما پس از قتل امین، هرثمه مواجب او را قطع کرد. به همین دلیل، ابوالسرایا از هرثمه اجازه سفر حج گرفت و به همین بهانه از وی جدا شد و به محلی به نام عین‌التمر رفت و آنجا را محاصره کرد و تمام اموال آنان را گرفت و بین یاران خود تقسیم کرد. گروهی از لشکر هرثمه که به دنبال وی بودند، به او رسیدند و با هم نبرد کردند. ولی ابوالسرایا آنها را شکست داد و از آنجا به شهر رقه رفت و در آنجا محمد بن ابراهیم، معروف به ابن طباطبا، او را دید و از او بیعت گرفت که هم‌زمان وارد کوفه شوند و قیام کنند (همان: ۳۰۳/۶-۳۰۶). در اینجا فرار ابوالسرایا و نیز زیاده‌خواهی وی عامل بسیار مهمی است که توانست به قیام ایشان کمک کند. به نظر می‌رسد بیعت او با ابن طباطبا از سر اجبار بوده است، چون با تعقیب سپاه هرثمه چاره‌ای جز این نداشت.

ز. دستاوردهای قیام

علی‌رغم اینکه این جنبش از ده ماه تجاوز نکرد، بازتابش منجر شد قیام‌های دیگری در سرزمین‌های مختلف به وقوع بپیوندد، به گونه‌ای که می‌توان آن را مادر قیام‌های بعدی برشمرد. به گفته خالد عزام: «خطرناکی این قیام فقط از آن جهت نبود که باعث شکست پی‌درپی سپاه عباسی می‌شد؛ بلکه خطرناک‌تر از آن، اقدام ابوالسرایا در تعیین والی برای بعضی از سرزمین‌ها بود» (عزام، ۲۰۰۶: ۱۳۱) که نتیجه این مسئله به ضرر دستگاه خلافت بود. زیرا عملاً سرزمین‌های مذکور تحت سلطه علویان قرار می‌گرفت و از سیطره حکومت عباسی خارج می‌شد. تا جایی که سرزمین‌های دیگری غیر از عراق هم تحت تأثیر این حرکت واقع می‌شدند و به ابوالسرایا ابراز تمایل می‌کردند. به طور کلی، این قیام سه دستاورد داشت؛ نخست نفوذ فراوان علویان در مناطق مختلف و از سویی ارشاد مردم، و نیز اعلام بیزاری از حکومت وقت عباسیان باعث شد آنان در اهواز، یمن، واسط، مکه و بصره نفوذ فراوانی پیدا کنند و بتوانند این مناطق را تحت تسلط خود در آورند و نفوذشان را روزبه‌روز گسترش دهند. دوم اینکه سبب افزایش طرفداران علویان شد، چنان‌که مردم شام و جزیره به محمد بن ابراهیم نامه نوشتند که ما چشم به راه فرستاده تو هستیم تا تو را اطاعت کنیم. سوم اینکه مأمون دریافت که نه فقط در میان برادران خود جایگاهی نداشته، بلکه در میان عرب‌ها و علویان نیز پایگاهی ندارد و آنان از رفتار و برنامه وی خشنود نیستند، به‌ویژه اینکه عرب‌ها او را اصیل نمی‌دانستند و کشته‌شدن امین به دست مأمون را بر نمی‌تافتند؛ زیرا امین در بین آنها پایگاه متعادلی داشت و از سویی توانسته بود اطمینان و دوستی عرب را به خود جلب کند، تا جایی که حتی وزیر خود (فضل بن ربیع) را از عرب برگزید (حر، ۱۳۸۳: ۲۵۸).

در پایان، باید گفت، صرف نظر از برخی رفتارهای نابهنجار و اهداف جزئی، جنبش ابن طباطبا تا حد خوبی معیارهای اسلامی بودن را داشته است.

۲.۳. ارزیابی جایگاه اجتماعی جنبش

هر جنبشی از درون جامعه برمی‌خیزد و جایگاه مردمی جنبش‌ها ارزش فراوانی دارد تا بتوان آن را در مسیر اهداف مردمی و برای آزادی مردم از ستم و زور، و یاری مردم دانست. در اینجا سنجه‌های گفته‌شده در زمینه جایگاه اجتماعی بررسی خواهد شد.

الف. تعصب نژادی در قیام

یکی از سنجه‌هایی که برای ارزیابی قیام‌ها و رهبران آنان کاربرد دارد، این است که: قیام با تعصب نژادی همراه بوده است یا خیر؟ آیا به دنبال آزادی تمام ملت‌ها و مردمان و پیروان، به هر زبان و قومی، بوده است یا خیر؟ با بررسی گزارش‌های تاریخی چنین به نظر می‌آید که در قیام ابن طباطبا تعصب نژادی وجود داشته است؛ زیرا یکی از علت‌های اختلاف عباسیان با مأمون این بود که حکومت را به خراسان انتقال داد و خانواده‌ای ایرانی را بر عرب ترجیح داد و نیز حمایت سران ارتش و حکام عالی‌رتبه، به‌ویژه فضل بن سهل، وزیر فارسی، و هوادارانش را به همراه داشت. همین عوامل سبب شد قیام‌های مختلفی صورت بگیرد که اولین و مهم‌ترین این قیام‌ها، قیام ابن طباطبا بود. پس اگر دخالت این مسئله در قیام پذیرفته شود، می‌توان گفت وی تعصب نژادی نیز داشته است (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۲۲۷/۶؛ قاضی مروزی، ۱۴۰۹: ۶۱-۱۵۹ و ۶۷۱).

ب. جمعیت پیرو و مقبولیت اجتماعی قیام

در هر قیامی میزان حضور مردم و مقبولیت مردمی ارزش فراوانی دارد و بررسی این مسئله در بسترشناسی جنبش بسیار سودمند خواهد بود. در قیام ابن طباطبا جمعیت بسیاری همراه بوده‌اند و محمد نیز نزد مردم جایگاه درخوری داشت. زیرا وی پیش از ابوالسرایا به کوفه رسید و عده بسیاری با او بیعت کردند و وقتی به استقبال ابوالسرایا آمدند، ازدحامی از مردم کوفه دور محمد را گرفتند؛ زیرا خاندان طباطبا در بین مردم شهرت خاصی داشت.

وقتی ابوالسرایا به یزید بن مزید شیبانی در ارمنستان پیوست، سی سوار همراه داشت که یزید به او رتبه فرماندهی داد و زمانی که به هرثمة ملحق شد، افراد وی حدود دو هزار سوار و پیاده بودند و او را امیر خواندند. وقتی ابوالسرایا می‌خواست وارد کوفه شود، جمعیت بسیاری همراه وی بود. در این هنگام از ناحیه جرف گردی برخاست و دو پرچم زردرنگ پدیدار شد و فریاد مردم به تکبیر و بشارت بلند شد. اینکه مردم کوفه مشتاق قدوم ابوالسرایا بودند و مقدمش را پذیرفتند، می‌تواند نشانه مقبولیت مردمی او باشد. نیز گزارش شده که در نهضت ابوالسرایا دویست هزار مرد شمشیرزن از مردم کوفه و شخصیت‌های سرشناس نیز شرکت داشتند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵:

۳۰۳/۶-۳۰۶؛ اصفهانی، بی تا: ۴۲۳-۴۳۰). همچنین، مردم شام و جزیره به ابوالسرایا نامه نوشتند و گفتند ما چشم به راه فرستاده تو هستیم که سر به فرمانت درآوریم و دستورهایت را انجام دهیم (همان: ۲۸۳).

نباید این نکته را فراموش کرد که صرف جمعیت فراوان یا مقبولیت نمی تواند نشانگر حقانیت قیام باشد؛ زیرا ممکن است گاه رهبران قیام به واسطه سیاه‌نمایی یا خریدن بسیاری از افراد جامعه بتوانند جمعیت فراوانی را با خود همراه کنند و مقبولیت نسبی به دست آورند.

ج. پیشینه رفتاری رهبران جنبش

یکی از عوامل مهمی که بر هر قیامی می تواند تأثیرگذار باشد، رفتار رهبران قیام مخصوصاً پیش از قیام است. از این رو یکی از کسانی که رفتارش در قیامش تأثیر مثبت گذاشت، محمد بن ابراهیم است. وی در همان ایام که محرمانه زمینه نهضت خود را فراهم می کرد، روزی در کوچه پیرزنی را دید که به دنبال حمال‌هایی می رفت که کیسه‌های پر از خرما به دوش داشتند و دانه‌های خرمایی را که از دوش حمال‌ها می افتاد، برای بچه‌های خود جمع می کرد. محمد بن ابراهیم وقتی این صحنه را دید به گریه افتاد و به پیرزن گفت: «به خدا تو و امثال تو هستید که مرا از خانه بیرون می کشید تا بر ضد این دستگاه قیام کنم و سرانجام در خون خود بغلتم» (اصفهانی، بی تا: ۴۲۶). بنابراین، با توجه به این حرکت، روشن می شود که محمد بن ابراهیم مشکل مستضعفان و فقیران جامعه را احساس و با آنان همدردی می کرده است که این نمونه رفتاری شایسته را نشان می دهد.

همچنین، وقتی نصر بن شیب در سفر زیارتی مکه، به مدینه رسید و سراغ فرزندان پیامبر را گرفت، مردم محمد بن ابراهیم بن اسماعیل را که با آنها ارتباط خوبی داشت معرفی کردند (همان: ۴۲۵). از این رو روشن می شود که در آن زمان ابن طباطبای رفتاری شایسته داشته است که وقتی نصر بن شیب سراغ فردی خوب می گشت، مردم او را معرفی کردند.

اما درباره رفتار ابوالسرایا تردید وجود دارد؛ زیرا گفته شده است ابوالسرایا چهارپادار بود و متهم به کشتن مردی از بنی تیم و مالربایی و راهزنی شده است (ابن اثیر،

۱۳۸۵: ۳۰۳-۳۰۴). از طرف دیگر، وقتی ابوالسرایا به عین‌التمر رسید، به نینوا رفت و مزار سیدالشهدا (ع) را زیارت کرد. در آنجا امام حسین (ع) را برای مردم یادآور شد و گفت اکنون به سوی کوفه خواهیم رفت. جمعیت بسیاری از مردم کوفه به همراه محمد بن ابراهیم تا مدت مدیدی بر اراضی پشت کوفه در انتظار ابوالسرایا ماندند (اصفهانی، بی‌تا: ۴۲۷). در اینجا روشن است که رفتار ابوالسرایا قبل از قیام مثبت نبوده است، اما رفتار وی در اینجا متفاوت است. باید گفت ابوالسرایا شخصیتی داشت که بر اساس موقعیت‌ها تغییر می‌کرد و در اینجا نیز به دنبال منفعت بیشتر بود.

د. همراهان قیام

همراهان هر قیام شناسه آن خواهند بود؛ به همین دلیل اگر امام و یاران خاص ایشان یا شخصیت‌های بزرگ دینی و اجتماعی در قیامی حضور داشته باشند، می‌توان به جایگاه آن پی برد. درباره همراهان قیام ابن طباطبا، می‌توان به ابوالسرایا اشاره کرد که اعتبار چندانی ندارد. از این حیث ارزش قیام کاسته می‌شود. اما از طرفی در نهضت ابوالسرایا شخصیت‌های مشهوری حضور داشتند که می‌تواند آن کاستی را جبران کند و به قیام ارزش و اعتبار ببخشد. برخی از این شخصیت‌ها عبارت‌اند از: ابوبکر بن محمد بن ابراهیم، عثمان بن محمد بن ابراهیم، محول بن ابراهیم، عاصم بن عامر، عامر بن کثیر، ابونعیم فضل بن دکین، عبد ربه بن علقمه، یحیی بن حسن بن فرات، یحیی بن آدم، یحیی بن عیسی و حسن بن هذیل (همان: ۴۴۸).

ابوالسرایا پس از تسلط بر سرزمین‌های فراوان، سکه زد و علاوه بر آن به منظور گسترش اقتدار خود در عراق، اهواز، فارس، حجاز و یمن مبارزان بزرگی را فرستاد که به حکومت این نواحی رسیدند. مثلاً زید بن موسی کاظم بر اهواز و بصره، برادرش ابراهیم بن موسی بر یمن، برادر دیگرش اسماعیل بن موسی کاظم بر فارس، محمد بن سلیمان بن داوود بن حسن بن حسن بن علی بر مدائن و اطراف آن و حسین بن حسن افضس طالبی را بر امارت مکه و امارت حج قرار داد و وی را موظف کرد خانه کعبه را با پوشش سفید بپوشاند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۳۰۶/۶؛ طبری، ۱۳۸۵: ۳۵۳۷).

پس روشن شد که ابن طباطبا از نظر فردی جایگاه شایسته‌ای داشته است، اما برخی از یاران وی جایگاه چندان مناسبی نداشتند. به‌عکس، ابوالسرایا به دلیل فردی جایگاه

خوبی نداشت، ولی یاران مشهوری همچون احمد بن ابی الحسن موسی (ع) را داشت به گونه‌ای که برخی از شیعیان امامی، به امامت ایشان قائل بودند اما وقتی دیدند در قیام ابوالسرایا شرکت کرده بود امامتش را رد کردند (کشی، ۱۴۰۹: ۷۳). گرچه شرکت افراد مشهور نیز نشان‌دهنده حقانیت جنبش نیست.

ه گستره جغرافیایی قیام

گستره جغرافیایی نیز بیانگر مسائل مهمی از قیام خواهد بود. قیام ابن طباطبا و ابوالسرایا نیز از قیام‌هایی بود که در عراق و حجاز، یعنی مراکز مهم اسلامی، گسترش پیدا کرد. زیرا وقتی ابن طباطبا قیام کرد، مردم کوفه و بدویانی که در اطراف این شهر بودند به کوفه آمدند و با وی بیعت کردند (طبری، ۱۳۸۵: ۸/۵۳۰).

همچنین، وقتی نصر بن شیبب با ابن طباطبا ملاقات کرد، وی را به جزیره دعوت کرد که در این سفر عده بسیاری با ابن طباطبا بیعت کردند (اصفهانی، بی تا: ۴۲۶). از طرفی وقتی ابن طباطبا از دنیا رفت و محمد بن محمد جانشین وی شد، بی‌درنگ به تعیین فرمانداران سرزمین‌ها و شهرهای تصرفی خود مانند بصره، واسط، مکه، مداین، اهواز و یمن پرداخت و زمانی که فرمانداران به سرزمین‌های خود رهسپار شدند، با استقبال گرم مردم روبه‌رو شدند و حتی از سرزمین‌هایی مانند شام، و نواحی میان دجله و فرات برای محمد بن محمد نامه نوشتند و از او خواستند نماینده‌اش را به سوی آنها بفرستد تا از مردم برایش بیعت بگیرند (همان: ۴۳۵). همچنین، وقتی ابوالسرایا وارد جنگ با حسن بن سهل شد، قیام خود را تا بصره، واسط و مدائن گسترش داد (طبری، ۱۳۸۵: ۸/۵۳۰).

پس این قیام گستره نسبتاً وسیعی داشت و مناطق مختلفی یا با ابن طباطبا بیعت کردند، یا از او برای قیام دعوت کردند. علاوه بر آن، انتصاب فرمانداران به دست محمد بن محمد، و پیش‌روی ابوالسرایا در جنگ، گستره جغرافیایی قیام را روشن می‌کند. اما گستره جغرافیایی بسیار وسیع قیام، نشان‌دهنده درستی آن نیست. نگرانی و ناخشنودی مردم از حکومت، سبب پیوستن آنان به دیگر صاحبان قدرت می‌شود تا آنان را از ستم و سختی نجات دهد. گستره قیام ابن طباطبا و ابوالسرایا نیز بر پایه همین مسئله بود و مخاطب آن را مردمی تشکیل می‌دادند که از عباسیان به ستوه آمده بودند و دنبال منجی می‌گشتند.

در مجموع، می‌توان گفت جنبش ابن طباطبا تقریباً در بسیاری از سنجه‌های دسته سوم موفق بوده و توانسته جایگاه اجتماعی مناسبی داشته باشد. گرچه از سویی نشان‌دهنده وجود مشکلات و بحران‌های اجتماعی است که سبب می‌شد در هر قیامی مردم با آن همراه شوند و برای مبارزه با ستمگران به میدان بیایند.

نتیجه

جنبش ابن طباطبا از مهم‌ترین جنبش‌هایی بود که خلافت عباسی را به خطر انداخت و نیز زمینه‌ساز قیام‌های دیگر هم شد. بسیاری از افراد به دلیل آنکه این قیام شیعی بود، نگاه مثبتی به آن دارند، اما بر اساس سنجه‌ها روشن شد که قیام ابن طباطبا تأیید امام (ع) را به همراه نداشته و بدون تبعیت دینی و سیاسی از امام انجام شده است. اهداف و انگیزه‌های قیام نیز به تأیید امام (ع) نرسیده و رفتار و نتیجه قیام با سیره امام (ع) هماهنگ نبوده است. به‌ویژه برخی رفتارهای رهبران قیام، اسلامی و انسانی هم نبوده است. پس قیام ابن طباطبا و ابوالسرایا بر اساس سنجه‌های شیعی تأیید نمی‌شود. به تعبیری با توجه به سنجه‌های پنج‌گانه درباره ارتباط جنبش ابن طباطبا با امام (ع) هیچ شاهدی برای امامی بودن یا تأیید امام وجود ندارد.

اما درباره سنجه‌های دینی و اسلامی بودن جنبش باید گفت جنبش ابن طباطبا با معیارهای اسلامی هماهنگی تقریبی داشته است، هرچند برخی رفتارهای نابهنجار و اهداف جزئی، از واقعیت‌های ناشایست قیام است. همچنین، جنبش در زمینه سنجه‌های دسته سوم، یعنی اجتماعی بودن، موفق بوده است و توانسته نظر مردم و مخالفان خلافت عباسی را به دست آورد. گرچه این مسئله ناشی از بحران‌های اجتماعی بود که سبب می‌شد مردم در هر قیامی همراه شوند و برای مبارزه با والیان ستمگر و خلافت عباسی به میدان بیایند و نشان‌دهنده مقبولیت مردمی اندک خلافت عباسی است.

پی‌نوشت

۱. گرچه پژوهش‌هایی درباره قیام ابن طباطبا انجام شده است، مانند کتاب *درس‌نامه تاریخ و عقاید زیدیه*، نوشته مهدی فرمانیان و علی موسوی‌نژاد؛ کتاب *ثورات العلویین و اثرها فی نشوء المذاهب الاسلامی* به قلم مهدی عبدالحسین نجم؛ کتاب *جهاد شیعه در دوره اول عباسی*، نوشته سمیره مختار لیثی؛ *تشیع: سیری در فرهنگ و تاریخ تشیع*، نگاشته سعید محبی؛ *تاریخ زیدیه در قرن دوم و سوم*

هجری، نوشته فضیلت شامی؛ جنبش حسنینان: ماهیت فکری و تکاپوی سیاسی، نوشته محمدحسن الاهی زاده؛ تاریخ فرق اسلامی، به خامه حسین صابری و همچنین مقاله‌ای به نام «واکاوی و تبیین علل و نتایج قیام ابن طباطبا و ابوالسرایا در دوره عباسیان»، نگاشته سید احمد موسوی و نجمه ملک‌پور، در نشریه پژوهش‌های علوم انسانی، ش ۲۲ و همچنین مقاله‌ای به نام «قیام‌های حکومت‌های شیعی در سده سوم هجری»، نوشته مهدی جلیلی، انتشار در ش ۷۶-۷۷ همین نشریه. در این دو مقاله علل این قیام تبیین شده، اما ماهیت سیاسی و فکری جنبش ارزیابی نشده است. مقاله دیگری به نام «نقش شیعیان کوفه در دوره امام رضا (ع) و امام جواد (ع)» از عبدالهادی احمدی در مجله مشکوة، ش ۳۵ وجود دارد، که به طور گذرا به شکست قیام ابوالسرایا پرداخته است. پژوهشی دیگر از نعمت‌الله صفری فروشانی به نام «تحلیلی بر قیام‌های علویان در دوره امام رضا (ع) و ارتباط آن با ولایت‌عهدی»، در فصل‌نامه شیعه‌شناسی، ش ۲۶ منتشر شده است. وی نیز به تناسب موضوع خود قیام ابن طباطبا و ابوالسرایا را بررسی کرده، و این قیام را یکی از علل زمینه‌ساز ولایت‌عهدی امام رضا (ع) دانسته است، ولی هیچ‌گونه ارزیابی بر اساس سنجه‌های گوناگون درباره این قیام ندارد.

منابع

- ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم (۱۳۸۵). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۷۱). *تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه: عباس خلیلی، تهران: مؤسسه مطبوعات علمی.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا (ع)*، تهران: نشر جهان، چاپ اول.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸/۱۹۸۸). *تاریخ ابن خلدون*، تحقیق: خلیل شحادة، بیروت: دار الفکر.
- احمدی، عبدالهادی (۱۳۷۱). «نقش شیعیان کوفه در دوره امام رضا (ع) و امام جواد (ع)»، در: مشکوه، ش ۳۵، ص ۱۱۶-۱۴۸.
- اصفهان‌ی، علی بن الحسین (بی‌تا). *مقاتل الطالبیین*، تحقیق: سید احمد صقر، بیروت: دار المعرفة.
- افشاری، روح‌الله (۱۳۹۰/۰۲/۳۱). «قیام‌های علویان در زمان امام رضا (ع)»، در: www.rasekhoon.net
- الاهی‌زاده، محمدحسن (۱۳۸۵). *جنبش حسنیان: ماهیت فکری و تکاپوی سیاسی*، قم: شیعه‌شناسی.
- بلاذری، أحمد بن یحیی (۱۴۱۷). *انساب الأشراف*، تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر، الطبعة الأولى.
- بلعمی، محمد ابن محمد (۱۳۷۸). *تاریخ‌نامه طبری*، تحقیق: محمد روشن، تهران: سروش، چاپ دوم، ج ۱ و ۲.
- جعفری، حسین محمد (۱۳۸۲). *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه: سید محمدتقی آیت‌اللهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ یازدهم.
- جلیلی، مهدی (۱۳۸۱). «قیام‌های حکومت‌های شیعی در قرن سوم هجری»، در: مشکوه، ش ۷۶ و ۷۷، ص ۳۰-۴۴.
- حر، سید حسین (۱۳۸۳). *امام رضا (ع) و ایران*، قم: دفتر نشر معارف، چاپ اول.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (بی‌تا). *البدایة والنهاية*، بیروت: دار الفکر.
- شامی، فضیلت (۱۳۶۷). *تاریخ زبیدی در قرن دوم و سوم هجری*، شیراز: دانشگاه شیراز.
- صفری فروشانی، نعمت‌الله (۱۳۸۸). «تحلیلی بر قیام‌های علویان در دوران امام رضا (ع) و ارتباط آن با ولایت عهدی»، در: *شیعه‌شناسی*، ش ۲۶، ص ۵۷-۷۶.
- طبری، أبو جعفر محمد بن جریر (۱۳۸۵). *تاریخ الطبری*، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
- عزام، خالد (۲۰۰۶). *موسوعة التاریخ العصر العباسی*، اردن: دار اسامة للنشر والتوزیع، الطبعة الاولى.
- فرمانیان، مهدی؛ موسوی‌نژاد، علی (۱۳۸۹). *درس‌نامه تاریخ و عقاید زبیدی*، قم: نشر ادیان.
- قاضی مروزی ازوارقانی، سید عزالدین (۱۴۰۹). *الفخری فی أنساب الطالبیین*، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، الطبعة الاولى.
- کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹). *رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)*، مشهد: دانشگاه مشهد.

لیثی، سمیره مختار (۱۳۸۴). *جهاد شیعه در دوره اول عباسی*، ترجمه: محمد حاجی تقی، تهران: مؤسسه شیعه‌شناسی.

مجبی، سعید (۱۳۷۳). *تشیع: سیری در فرهنگ و تاریخ تشیع*، تهران، دائرةالمعارف تشیع. مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴). *البدء والتاریخ*، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه، چاپ اول.

موسوی، سید احمد؛ ملک‌پور، نجمه (۱۳۹۲). «واکاوی و تبیین علل و نتایج قیام ابن طباطبا و ابوالسرایا در دوره عباسیان»، در: *پژوهش‌های علوم انسانی*، ش ۲۲، ص ۱۶۷-۱۸۳. نجم، مهدی عبدالحسین (بی تا). *ثورات العلویین و اثرها فی نشوء المذاهب الاسلامی*، بیروت: مؤسسه البلاغ.

نوری، احمد ابن عبدالوهاب (۱۴۲۳). *نهاية الأرب فی فنون الأدب*، قاهره: دار الکتب والوثائق القومية، الطبعة الاولى.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا). *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دار صادر.

جستاری در تاریخ و ادوار فقه سیاسی شیعه

سید جواد ورعی*

چکیده

فقه سیاسی شیعه به دلیل محرومیت شیعیان از دست‌یابی به قدرت سیاسی در تاریخ اسلام، رشد چشمگیری در طول تاریخ نداشته است. با آنکه «فقه امامیه» در مقایسه با «فقه اهل سنت» رشدی فراوان داشته، ادوار مختلفی را پشت سر گذاشته و میراث ارزشمندی را بر جا نهاده است، اما «فقه سیاسی شیعه» چندان فرصت ظهور و بروز پیدا نکرده است. با این همه، اگر فقه سیاسی را «آگاهی از احکام شرعی رفتار سیاسی مکلف، اعم از حقیقی و حقوقی، بدانیم» می‌توان به تناسب «نوع تعامل شیعیان با حکومت»‌های مختلفی که با عنوان حکومت اسلامی تشکیل شده‌اند، برای فقه سیاسی شیعه ادوار مختلفی را تعریف کرد. این مقاله عهده‌دار معرفی «ادوار مختلف فقه سیاسی شیعه و چگونگی رفتار فقیهان و شیعیان با حکومت» و متقابلاً «تعامل حکومت با تفکر شیعی» است. نگارنده از «دوران حاکمیت تشیع در عصر حکومت نبوی و علوی»، «دوران تقیه و انزوا و مدارا با حکومت‌ها در دوران طولانی حکومت امویان و عباسیان»، «دوران همکاری با سلاطین شیعه»، «دوران مشروط و محدودکردن قدرت سلاطین و نظارت بر عملکرد آنان»، و بالأخره «دوران حاکمیت فقه و فقیهان شیعه» به عنوان ادوار پنج‌گانه فقه سیاسی شیعه، و ویژگی‌های هر دوره و تمایز آنها با یکدیگر سخن گفته است.

کلیدواژه‌ها: فقه سیاسی، تاریخ فقه، تشیع، حکومت، حکومت‌جائر، حاکمیت فقه

* مدرس حوزه و دانشیار گروه فقه و حقوق، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه jvarai@rihu.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۲۵]

مقدمه

فقه امامیه از آغاز پیدایش دوره‌های متعددی را پشت سر گذاشته است، به گونه‌ای که هر دوره‌ای با ویژگی‌های مخصوص از دوره‌های دیگر متمایز شده است. برخی از فقیهان، که به تاریخ و دوره‌های فقه امامیه پرداخته‌اند، بر اساس شاخص‌هایی که برایشان اهمیت داشته است، تاریخ فقه شیعه را به دوره‌های متعددی تقسیم کرده‌اند و ویژگی‌های هر دوره را در کنار فقیهان و آثار هر دوره برشمرده‌اند. تاریخ فقه شیعه به پنج تا دوازده دوره تقسیم شده است. مؤلفه‌هایی مانند «تشریح یا استنباط و استخراج قوانین از منابع معتبر»، «توجه بیشتر به دلیل نقلی یا عقلی»، «توجه کردن به عقل به عنوان منبع استنباط احکام یا بی‌توجهی به آن»، «اجتهاد به معنای واقعی یا پیروی از مجتهدان مشهور»، «عنایت به دانش اصول و قواعد استنباط یا بی‌اعتنایی به آن»، «عطف نظر به فقه اهل سنت و برگرفتن فروع از آن یا به کلی پیراستن فقه شیعه از مکاتب فقهی دیگر» از جمله عواملی است که موجب تقسیم تاریخ فقه شیعه به ادوار متعدد و متفاوت شده است (نک: شهرستانی، ۱۴۰۸؛ شهابی، ۱۳۶۶؛ گرجی، ۱۳۷۵: ۱۱۳-۲۵۸؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۲۹-۴۳؛ سبحانی: ۱۴۲۹؛ احمدی جناتی، ۱۳۷۴؛ حکیم، ۱۳۷۷).

معمولاً عصر حضور معصوم را نخستین دوره از ادوار دانش فقه شمرده‌اند، اما برخی از محققان معتقدند عصر حضور را نمی‌توان دوره‌ای از ادوار دانش فقه دانست، زیرا سخنان رسول خدا (ص) و ائمه هدی (ع) در حقیقت منابع استنباط احکام فقهی است، در حالی که فقه «دانش استنباط احکام بر اساس منابع معتبر» است (نک: حکیم، ۱۳۷۷).

افزون بر دیدگاه‌هایی که بر اساس ویژگی‌های فقه و فقیهان هر دوره در مقاطع مختلف تاریخی استوار است، برخی از عالمان معاصر بر اساس مدارس معتبر فقهی و مرکزیتی که هر یک از این مدارس در طول تاریخ داشتند، تاریخ فقه شیعه را تبیین کرده‌اند (نک: آصفی، ۱۳۷۲؛ فضلی، ۱۴۱۵؛ اسلامی، ۱۳۸۵؛ ربانی، ۱۳۹۰).

۱. پیشینه فقه سیاسی

فقه سیاسی در تاریخ فقه امامیه جدای از فقه مطرح نبوده است، به‌ویژه که اهل بیت رسول خدا و فقیهان امامیه در جامعه اسلامی منزوی بوده‌اند و حکومت‌ها به آنان

مراجعه نمی‌کردند تا مسائل سیاسی به صورت خاص مد نظر قرار گیرد و دانش و آثار مستقلی در «فقه سیاسی» شکل بگیرد. فقط در عصر نبوی و حکومت علوی که پیامبر (ص) و امام علی (ع) در رأس حکومت بودند، فرمان‌ها و دستورالعمل‌هایی برای امیران، فرماندهان، فرمانداران و استانداران، و مأموران جمع‌آوری زکات نوشته و بر جا گذاشته‌اند که می‌توان از محتوای آنها در فقه سیاسی استفاده کرد و آنها را از منابع فقه سیاسی به شمار آورد. حتی برخی از نویسندگان اهل سنت نامه امام علی (ع) به مالک اشتر را یکی از اسناد فقه سیاسی دانسته‌اند. در این عهدنامه، اوامر و نواهی امام به مالک درباره چگونگی اداره مصر به ثبت رسیده و به یادگار مانده است. امام (ع) در این نامه تاریخی، چارچوب کلی اداره جامعه و نحوه مواجهه با اقشار مختلف مردم، کارگزاران حکومتی، و بخش‌های گوناگون جامعه، و چگونگی تعامل با دشمنان و مخالفان را ترسیم کرده است.

از این دوره کوتاه که بگذریم، فقیهان شیعی در ادوار دیگر محل مراجعه مدیران جامعه نبودند. آنان نیز جز در برخی مقاطع تاریخی و به ضرورت زمانه، به صورت مستقل به استنباط احکام در موضوعات سیاسی توجهی نداشته‌اند. هرچند در مجموعه دانش فقه، موضوعات فراوانی در ارتباط با حیات سیاسی مسلمانان به چشم می‌خورد که فقیهان حکم آن را استنباط کرده‌اند.

در برخی ادوار تاریخی و بعضی بلاد اسلامی، به دلیل حاکمیت سلاطین شیعی و نیاز ایشان به عالمان شیعه و درخواست از آنان، آثار متعددی در پاره‌ای از موضوعات سیاسی که حکومت به آنها نیاز دارد، نگاشته شده است. برخی از این آثار کلامی است و برخی اخلاقی و برخی فقهی، که به تناسب تخصص خالق هر یک از آثار، و انتظار حکومت‌ها، و ضرورت‌ها و نیازهای زمانه نوشته شده است. در معرفی هر یک از ادوار فقه سیاسی شیعه به نمونه‌هایی از این آثار و تألیفات اشاره خواهد شد.

دسته‌ای از آثار، فارغ از نوع حکومت و حاکمی که در رأس امور است، ضوابط کلی کشورداری را تبیین می‌کنند که لزوماً فقهی نیستند. در کتب فلسفی، کلامی و اخلاقی بحث از «حکمت عملی» و «سیاست مدن» می‌تواند بخشی از اندیشه و فقه سیاسی امامیه به شمار آید. تألیفات فارابی، ابن‌سینا، نصیرالدین طوسی و حلی نمونه‌هایی از این دست آثارند.

دسته دیگر، سیاست‌نامه‌ها و اندرزنامه‌هایی هستند که با هدف کاستن از ظلم‌ها و بی‌عدالتی‌ها و اصلاح رفتار دولت‌مردان در قبال مردم نوشته شده‌اند. طبعاً آثاری از این دست که به قلم دانشمندان و نویسندگان شیعی است، در مقاطعی نگاشته شده است که حکومتی شیعی بر سر کار بوده است؛ مثل دوره صفویه و قاجاریه، که نمونه‌های متعددی از این قبیل آثار به چشم می‌خورد.

این قبیل نوشته‌ها را نمی‌توان مستقیماً در فقه سیاسی به معنای خاص آن جای داد، چون نه سبک نگارش فقهی است و نه نویسندگان آنها در این مقام بوده‌اند، بلکه بیشتر جنبه اخلاقی دارند؛ اما می‌توان در فهرست آثاری قرار داد که «تاریخ اندیشه و فقه سیاسی شیعه» را نشان می‌دهد. به گفته برخی محققان تاریخ، سیاست‌نامه‌ها و اندرزنامه‌ها به تناسب جایگاه علمی و اجتماعی نویسندگان آنها رویکردهای متفاوتی دارند، رویکرد اندرزنامه‌های مجتهدان، و برخی از دیوان‌سالاران و منشیان متشرع، «مهار سلاطین و اصلاح رفتار آنان در کشور و جلوگیری از ظلم به مردم» بود، ولی رویکرد اندرزنامه‌های درویشان «اعطای مشروعیت به سلاطین و جلب حمایت آنان از جریان اعتقادی متصوفه» (مقدمه زرگری‌نژاد، در: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶).

ناگفته نماند به دلیل آنکه حکومت در طول تاریخ در اختیار اهل سنت بوده، سیاست‌نامه‌های متعددی به قلم دانشمندان اهل سنت نیز نگاشته شده است.^۱ اما آثاری از این دست که به قلم عالمان یا نویسندگان شیعی نوشته شده، غالباً به مقاطعی اختصاص دارد که حکومتی شیعی برقرار بوده است.

دسته دیگر، آثاری است که از منظر فقهی راجع به برخی مسائل مبتلابه روز و اختلاف نظر در آن مسائل نگاشته شده است؛ رسائل خراجیه، رسائل نماز جمعه، رسائل حجابیه، رسائل جهادیه، رسائل ولایت فقیه، رسائل مشروطیت، رسائل حکومت/جمهوری اسلامی و رسائل قانون اساسی جمهوری اسلامی نمونه‌هایی از این دست آثارند که در مقاطع گوناگون و به تناسب مسائل مبتلابه نوشته شده‌اند.

۲. ادوار فقه سیاسی

پس از اشاره‌ای گذرا به تاریخ و ادوار فقه شیعه و پیشینه فقه سیاسی، نوبت آن است که «تاریخ و ادوار فقه سیاسی شیعه» را بررسی کنیم تا معلوم شود آیا تاریخ و

ادوار فقه سیاسی شیعه همان تاریخ و ادوار فقه امامیه است یا معیار دیگری برای تقسیم‌بندی وجود دارد. برای آشنایی با ادوار مختلف فقه سیاسی که می‌توان برای این شاخه از فقه برشمرد، لازم است ابتدا به معیار کلی و فراگیری اشاره شود که مبنای تقسیم تاریخ فقه شیعه به ادوار مختلف از این جنبه است. واقعیت آن است که فقه سیاسی شیعه می‌تواند به اعتبارات گوناگون و از زوایای متعدد به ادوار مختلفی تقسیم شود. هم به اعتبار «نوع تعامل فقیهان و شیعیان با حکومت»، هم به اعتبار «میراث فقهی شیعیان» که بر جا مانده است، و هم به اعتبار «چگونگی مطرح کردن مباحث فقه سیاسی در کتب فقهی».

با توجه به آنکه تقسیم‌بندی فقه سیاسی شیعه به ادوار مختلف به اعتبار «میراث فقهی» یا «چگونگی طرح مباحث فقه سیاسی در دانش فقه» غالباً متأثر از «نوع تعامل شیعیان با حکومت» بوده است، به نظر می‌رسد تقسیم فقه سیاسی شیعه به ادوار مختلف بر اساس همان ملاک نخست صحیح باشد. از این رو با عنایت به «نسبت فقیهان شیعی با حکومت» و چگونگی ارتباط آنان با حکومت‌ها، ادوار مختلف فقه سیاسی شیعه را تبیین می‌کنیم. بنا بر این معیار، می‌توان فقه سیاسی را دست‌کم به پنج دوره تقسیم کرد.

۱.۲. دوران حاکمیت تشیع

این دوره مشخصاً دوران حکومت نبوی و علوی است و آثار برجامانده از پیامبر (ع) و امام علی (ع) در زمینه مملکت‌داری بخشی از اندیشه و فقه سیاسی به شمار می‌رود. نامه‌های رسول خدا (ص) به سفیران، نمایندگان و کارگزاران حکومتی، قراردادهای متعدد آن حضرت با نمایندگان مردم یشرب، رؤسای قبائل و طوائف، همچنین دستورالعمل حکومتی امام علی (ع) به مالک اشتر به هنگام اعزام وی به ولایت مصر، خطبه‌های متعدد ایشان درباره مسائل عمومی و حکومتی، و نامه‌های فراوان به کارگزاران از منابع اندیشه و فقه سیاسی در این دوره است. این دوره «عصر حاکمیت اندیشه و فقه سیاسی شیعه» است. شیعه در این دوره نه فقط منزوی نیست، بلکه قدرت سیاسی در اختیار دارد و نمونه‌ای از حاکمیت مطلوب دینی را به نمایش می‌گذارد و الگویی برای دولت‌ها و ملت‌های دیگر می‌شود. حکومت علی (ع) دوران طلایی پیروان

پیامبر (ص) و اهل بیت آن حضرت است. میراث مکتوب برجامانده از این دوران، که غالباً به علی (ع) تعلق دارد، و تاریخ مضبوط این مقطع، به رغم آنکه قلم در دست مخالفان تشیع بوده، افتخاری در تاریخ شیعه به شمار می‌رود. سخنان پیشوای شیعیان در دوران اقتدار و حاکمیت، و سیره عملی او در اداره جامعه در دوران حکومت پنج‌ساله الگویی برای همگان است. نه فقط شیعیان و مسلمانان، بلکه انسان‌های آزاده به چنین حکومتی در حفظ و حراست از حقوق مردم، و پاس‌داشت ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی مباحثات می‌کنند.^۲

روایاتی که از رسول خدا (ص) و علی (ع) درباره سیاست و حکومت نقل شده است، همچنین نامه‌ها، دستورالعمل‌ها، فرمان‌های حکومتی و سخنرانی‌های سیاسی برجای مانده از ایشان، همگی میراث فقه سیاسی در این دوره به شمار می‌رود، هرچند تعبیر دقیق‌تر آن است که میراث این دوره در شمار منابع فقه سیاسی است که در ادوار بعدی مرجعی برای استناد و استنباط احکام فقه سیاسی قرار گرفته است. برخی از محققان، نامه‌های پیامبر را با عنوان «مکاتیب الرسول» (احمدی میانجی، ۱۴۱۹) و نامه‌های امامان معصوم را با عنوان «مکاتیب الائمه» در مجلدات متعددی جمع‌آوری کرده و در دسترس محققان قرار داده‌اند (نک: همو، ۱۴۲۶: ج ۱-۳). همچنین *نهج‌البلاغه* از مهم‌ترین منابع اندیشه و فقه سیاسی شیعیان در این دوره تاریخی به شمار می‌رود.

سیره حکومتی رسول خدا (ص) در مدینه به مرور زمان تبدیل به فرهنگی غنی برای اداره جامعه و تعامل با مردم، مخالفان و دشمنان شد، به گونه‌ای که حتی در دوران حکومت ۲۵ ساله خلفای سه‌گانه بعد از پیامبر، به‌ویژه دو خلیفه نخست، تا حدودی سیره آن حضرت رعایت می‌شد. گرچه از نگاه شیعیان، اصل حکومت آنان غاصبانه بود، اما در شیوه اداره جامعه مجبور به رعایت سیره و سنت رسول خدا (ص) بودند. به همین منظور، امام علی (ع) نیز بارها آنان را هدایت و ارشاد می‌کرد تا حتی‌الامکان از مدار سیره نبوی خارج نشوند. مردم نیز با چنین فرهنگی تربیت شدند که بارها خلفا را بازخواست می‌کردند و ایشان را به دلیل خروج از سنت نبوی آماج اعتراض قرار می‌دادند. می‌توان با اغماض از پاره‌ای انحرافات در دوران خلفا، دوران هجرت پیامبر (ص) تا شهادت امام علی (ع) را نخستین دوره اندیشه و فقه سیاسی شیعه محسوب کرد.

۲.۲. دوران تقیه و انزوا

این دوره از عصر بنی‌امیه آغاز شده و تا زمان استقرار دولت شیعی تداوم داشته است. جریان کلی تشیع، سیره پیشوایان معصوم شیعیان، و فقیهان شیعه در تعامل با حکومت‌های اهل سنت، بر «حفظ موجودیت شیعه و جلوگیری از اضمحلال این جریان اصیل اسلامی» بوده است. چون شیعه اقلیتی بوده که حکومت را از آن اهل بیت رسول خدا می‌دانسته، و به همین دلیل حکومت‌ها را غاصبانه و نامشروع به شمار می‌آورده است، با ظلم و ستمی که بر مردم می‌رفته، همواره مخالفت می‌کرده است. از این‌رو، فضا برای قلع و قمع آنان کاملاً فراهم بوده و دولت‌ها همواره برای ریشه‌کن کردن این طایفه به دنبال فرصت بوده‌اند، به‌ویژه در دوران بنی‌امیه و بنی‌عباس؛ نه فقط مخالفت، اعتراض، و قیام علیه ظلم و استبداد، بلکه گاه، اظهار عقیده و محبت اهل بیت پیامبر به بهای جان آنان تمام می‌شد.

پیش از رسمیت یافتن مذهب شیعه در ایران در عصر صفویه، و رهایی از انزوا و محرومیت، شیعیان، به‌ویژه در دوران حاکمیت تیموریان، در نهایت ضعف و مظلومیت به سر می‌بردند و از اظهار عقیده خود بیمناک بودند (جعفریان، در: افندی اصفهانی، ۱۳۷۸: ۷، ۳۰، ۳۸). همواره در ترس و اضطراب به سر می‌بردند و فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و حتی مذهبی‌شان مخفیانه و به دور از چشم حکومت‌ها انجام می‌شد. تاریخ اسلام نام و یاد هزاران شیعه را که در این راه جان خود را از دست دادند، ثبت کرده است. ابوذرها، مقدادها، عمارها، میثم‌ها و حُجر بن عدی‌ها، فقط نمونه‌هایی از شخصیت‌های معروف تاریخ‌اند. در یک کلمه، حادثه کربلا نمونه‌گویی است تا وضعیت ناگوار شیعیان را، آن هم در فاصله نیم قرن بعد از رحلت پیامبر (ص) و بیست سال بعد از شهادت امام علی (ع) نشان دهد. فرزند پیامبر و اهل بیت و یارانش، به دلیل اعتراض به حکومت و پرهیز از بیعت، و نهی زمامداران جامعه از ظلم و بی‌عدالتی، در حادثه‌ای بی‌نظیر و در اوج قساوت و خشونت به شهادت می‌رسند.

تاریخ تشیع در طول زمان کم و بیش به همین منوال گذشته و فقه سیاسی هم، در چنین جو و فضایی مطرح بوده است. شیعیان در چنین دوران تلخ و دشواری به منظور آشنایی با تکالیف دینی خود، نیازمند مراجعه به پیشوایان معصوم در عصر حضور معصوم، و به عالمان شیعی در عصر غیبت بودند. چگونگی تعامل با حکومت‌هایی که

فاقد مشروعیت بودند، از مهم‌ترین مسائل شیعیان به شمار می‌رفت. در همین زمینه، از باب نمونه می‌توان به مسائل زیر اشاره کرد:

- تکلیف مسئله مهم ولایت و حکومت در عصر غیبت امام معصوم
- مجاز بودن یا نبودن قیام علیه سلطان جائر
- حکم همکاری با سلطان جائر
- حکم قبول منصب اجتماعی و سیاسی در دولت جائر
- مشروعیت داشتن یا نداشتن پرداخت خراج و مالیات به سلطان جائر
- مجاز بودن یا نبودن دریافت جوایز از سلطان
- حکم مراجعه به محاکم قضایی حکومت‌ها
- مشروعیت داشتن یا نداشتن اجرای حدود
- اقامه نماز جمعه در عصر غیبت، جهاد و دفاع از سرزمین‌های اسلامی
- امر به معروف و نهی از منکر
- انکار حاکمان و سلاطین
- حقوق و وظایف اقلیت‌های دینی

و ده‌ها مسئله دیگر که به قلمرو سیاست و حکومت ارتباط پیدا می‌کند.

احادیث فراوانی که در این زمینه از ائمه معصوم (ع) بر جای مانده (برای نمونه نک: حر عاملی، ۱۴۱۴: ۳۰۹/۷؛ ۱۲۵/۸؛ ۴۷۸؛ ۱۸۸/۹؛ ۱۹۲، ۲۵۳، ۵۰۸؛ ۱۰/۳۱؛ ۵۰/۱۵؛ ۱۵۹؛ ۱۳۴/۱۶؛ ۲۲۰؛ ۱۷۸/۱۷؛ ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۹؛ ۵۳/۱۹؛ ۴۰۳/۲۲؛ ۱۱/۲۷؛ ۱۳۶، ۲۲۱؛ ۴۹/۲۸) و در ادوار بعدی به میراث حدیثی و فقهی شیعه راه پیدا کرده (برای نمونه نک: نجفی، بی‌تا: ۱۱/۱۵۱، ۳۳۵؛ ۱۳/۳۴۹؛ ۱۵/۲۲۳؛ ۲۱/۳۴۴؛ ۳۹۱؛ ۲۲/۱۵۵، ۱۷۰، ۱۸۰؛ ۲۷/۶۷؛ ۴۴؛ ۳۸/۵۹؛ ۲۶۲؛ ۲۷۳/۳۹؛ ۴۳۳/۴۱)، همگی برای حل این مسئله کلیدی و مسائل مرتبط با آن بود.

اگر به مهم‌ترین مسئله شیعیان در دوران طولانی تقیه، یعنی «چگونگی تعامل با حکومت» توجه کنیم، درمی‌یابیم که فقیهان شیعه به این مسئله بی‌توجه نبودند، به میزان توان خود به استنباط حکم مسائل مرتبط با آن مبادرت می‌کردند و به تناسب شرایط مختلف زمانی به اطلاع شیعیان می‌رساندند. در این دوره هرچند مسائل فقه سیاسی کمتر به طور مستقل مطمح نظر فقیهان قرار گرفته، اما در شمار مباحث تخصصی فقه مطرح بوده و بخش وسیعی از میراث فقه شیعه به این مسائل اختصاص دارد. مروری

گذرا بر میراث فقه شیعه، از طهارت تا دیات نشان می‌دهد که فقیهان به تناسب موضوعات فقهی، مسائل مرتبط با حکومت را نیز مطرح و تکلیف شیعیان را مشخص کرده‌اند.

۲.۳. دوران همکاری با سلاطین شیعه

دوره سوم، عصر حاکمیت سلاطین و امرای شیعه و تمایل آنان به همکاری با علمای شیعه به انگیزه‌های مختلف است؛ مثل دوران صفویه و قاجاریه در ایران، همچنین حکومت‌های شیعی در برخی نقاط سرزمین پهناور اسلامی در پاره‌ای مقاطع تاریخی مانند آل بویه در بغداد، فاطمیان در آفریقا و مانند آن. در این دوره فقیهان امامیه با توجه به رسمیت یافتن مذهب شیعه و به وجود آمدن فرصتی استثنایی در یکی از کشورهای پهناور اسلامی، با هدف تحکیم پایه‌های تشیع، نشر و گسترش آموزه‌های شیعی و شعائر مذهبی، حفظ و احیای اماکن مذهبی و مشاهد مشرفه و مدارس علوم دینی دست همکاری به سلاطین شیعه دادند. در پرتو این همکاری توانستند مانع ستم بی‌حد و حصر سلاطین و کارگزارانشان در شهرهای مختلف شوند، احکام قضایی و اقتصادی فقه را تا حد ممکن به اجرا بگذارند، صفویان را از خاستگاه اصلی‌شان، یعنی تصوف، دور سازند و در مسیری صحیح و مبتنی بر شریعت هدایت کنند و برای نخستین بار تفکر نیابت سلاطین شیعه از سوی فقیهان امامیه را جامه عمل بپوشانند.

افزون بر آن، از دوران دشوار تقیّه خارج شدند و با پشتوانه قدرت سیاسی، مکتب شیعه و پیروان آن را از تعرض دولت‌های بیگانه و سلاطین عثمانی حفظ کردند. اینکه فقیهان شیعه تا چه میزان به اهداف خود دست یافتند، موضوعی درخور تأمل و تحقیق است، اما آنان برای خدمت به مذهب و پیروان آن، که در طول قرن‌های متمادی در مظلومیت و محرومیت به سر برده بودند، قدم به میدان سیاست و همکاری با سلاطین نهادند. نارضایتی تعدادی از فقیهان مشهور آن عصر، مانند شیخ عبدالصمد عاملی، پدر شیخ بهایی از ارتباط با سلاطین به دلیل اختلاط با اهل دنیا، و شکوه از اثرنپذیری صاحبان قدرت، و سفارش‌های وی به فرزندش، نشان از وجود آسیب‌های همکاری با سلاطین دارد (شیخ بهایی، کشکول: ۲۱۳/۱، به نقل از: خوانساری، ۱۳۹۰: ۳۴۳).

شاهان صفوی نیز برای دوام حکومت خود به همکاری با فقیهان شیعه نیاز داشتند و از همین رو دست همکاری به سوی آنان دراز کردند. دولت صفوی برای تثبیت رسمیت مذهب شیعه در برابر عالمان اهل سنت و پیروانشان در ایران، و حاکمیت سیستم قضایی، اقتصادی و سیاسی بر مبنای احکام فقه امامیه نیازمند همکاری فقیهان طراز اول امامی بودند که در آن زمان در لبنان و عراق می‌زیستند. افزون بر آن، اصولاً تصوف، که بر انزوا و گوشه‌نشینی و رابطه فردی و عبادی استوار بود، قابلیت ساماندهی امور اجتماعی و تعریف رابطه دولت و ملت را نداشت، و به همین دلیل صفویان نیازمند مکتبی فقهی و حقوقی بودند تا در پرتو آن بر مسائل نو چیره شوند. رفع این نیاز فقط با حضور جدی فقیهان برجسته امامیه و بهره‌گیری از توان و ظرفیت آنان ممکن بود.

در این دوره افزون بر سیاست‌نامه‌ها و اندرزنامه‌هایی که نوشته شد،^۳ برخی مسائل روز و محل اختلاف فقیهان نیز مطرح شد و رساله‌هایی در آن زمینه‌ها نگاشته شد. مباحثی وارد فقه سیاسی شد که تا پیش از آن بی سابقه بود. از جمله:

- نیابت فقیهان از سوی ائمه اطهار (ع) برای دخالت در امور اجتماعی و تصمیم‌گیری در اداره جامعه

نامه‌های شاه طهماسب صفوی به محقق کرکی در تاریخ تشیع بی سابقه است. وی در این نامه با صراحت خود را نایب محقق دانسته که از طرف او امور را تمشیت می‌کند و فرمان او را در سرتاسر کشور فرمان خود می‌شمارد، به طوری که تخلف از آن مجازات دارد (افندی، ۱۴۰۱: ۴۵۵/۳؛ خوانساری، ۱۳۹۰: ۳۶۱/۴).^۴

محقق کرکی با چنین جایگاهی برای شهرهای مختلف امام جمعه و متصدی امور شرعی، و قاضی برای رسیدگی به مرافعات تعیین کرد و از این طریق زمام امور شرعی و احوال شخصی مردم را بر عهده گرفت.

- اذن دادن به سلاطین برای تصرف در امور، و فرماندهی سپاه در دفاع از سرزمین‌های اسلامی

شیخ جعفر کاشف‌الغطاء و میرزای قمی در جنگ‌های ایران و روس به فتحعلی‌شاه قاجار اذن دادند تا فرماندهی سپاه را بر عهده بگیرد و پس از تجهیز، آنها را به مرزها اعزام کند (کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۰: ۳۳۳-۳۳۵؛ فراهانی، ۱۴۲۶: ۵۴۰).^۵

- قضاوت و اجرای حدود به دست فقیهان شیعه

- اقامه نماز جمعه
 - مناصبی چون شیخ الاسلامی و مانند آن
نمونه‌هایی از آثاری که در این دوره نگاشته شده، عبارت‌اند از:
 - رسائل خراجیه در عصر صفویه
 - ۱. رساله قاطعة اللجاج فی حلّ الخراج، محقق کرکی
 - ۲. رساله خراج، فاضل قطیفی
 - ۳. رساله خراج، شیخ شببانی
 - ۴. رساله خراج، مقدس اردبیلی
 - رساله‌های نماز جمعه در عصر صفویه
- از جمله عباداتی که شیعیان در تاریخ اسلام در اقامه آن با مشکل روبه‌رو بودند، نماز جمعه بود که باید به امام جامعه اقتدا شود. اقتدا به حاکمان جائز هرچند در وضعیت تقیه مجاز است، اما نماز مطلوب شیعیان نیست؛ از این‌رو با تأسیس دولت شیعی صفویه اقامه نماز جمعه و اقتدا به فقیهان عادل موضوعیت پیدا کرد و اختلاف دیرین نظری در وجوب عینی، تحییری یا حرمت آن در عصر غیبت بار دیگر زنده شد. بنا بر گزارشی، از اوایل قرن دهم هجری تا کنون نزدیک به ۱۶۰ رساله و کتاب مستقل درباره نماز جمعه نگاشته شده است که نشانه اهمیت اقامه نماز جمعه پس از تشکیل دولت شیعی صفوی در ایران است (مقدمه جعفریان، در: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۱۵-۱۶).
- به رغم آنکه اخباری‌ها نماز جمعه را بی‌ارتباط به حکومت می‌دانستند، قاطبه فقیهان نماز جمعه را از شئون حکومت می‌شمردند. محقق کرکی منصب حکومتی بودن آن را اجماعی می‌دانست. از این‌رو هم‌زمان با روی کار آمدن این دولت، نماز جمعه بر پا کرد (همان: ۳۱، ۵۵). استقلال فکری علما در این دوره به رغم همکاری با سلاطین صفوی به اندازه‌ای بود که برخی علما، که روابط خوبی با حکومت داشتند و حتی دارای منصب شیخ‌الاسلامی بودند، اقامه نماز جمعه را واجب عینی ندانستند و حتی برخی حرام اعلام کردند (همان: ۳۲).

• رسائل نماز جمعه

۱. رساله فی صلاة الجمعة، محقق کرکی
۲. رساله فی صلاة الجمعة، شهید ثانی

۳. رساله نماز جمعه در اثبات وجوب تخییری و نقد فاضل سربابی، علی رضا تجلی

۴. رساله فی صلاة الجمعة، محقق سبزواری

۵. رساله فی صلاة الجمعة، مولی عبدالله تونی

۶. رساله نماز جمعه، ملا محمدطاهر قمی در نقد رساله حسن علی شوشتری

۷. رساله نماز جمعه، آقا جمال خوانساری

• رسائل جهادیه در عصر قاجار (طهرانی، ۱۴۰۳: ۲۹۶/۵-۲۹۸؛ فراهانی، ۱۴۲۶)

• رسائل ولایت فقیه در عصر قاجار مانند:

۱. عوائد الايام، ملا احمد نراقی

۲. عناوین، میرفتاح مراغی

۳. النبیة فی وظائف الفقیه، محمد رسول بن عبدالعزیز کاشانی

۴. خزائن الاحکام فی بیان ولایة الفقهاء بعد فقد النبی والائمة، فاضل دربندی

۵. ینایع الولاية، سید ابوطالب بن ابی تراب حسینی خراسانی قائنی

۶. مناهج الاحکام، ملا نظرعلی طالقانی

۷. رساله فی الولايات، محمدعلی نجفی

۸. ولایة الفقیه، ابوالمعالی محمد بن محمد ابراهیم کلباسی

۹. بلغة الفقیه، سید محمد آل بحر العلوم

۱۰. بحث فی ولایة الحاکم الفقیه، شیخ محمدتقی نجفی (نک: رحمان ستایش و

مهریزی، ۱۳۸۴).

۲. ۴. دوران نظارت بر سلاطین شیعه و تحدید قدرت مطلقه آنان

این دوره مشخصاً بعد از نهضت مشروطه در ایران آغاز شد و آثار ارزشمند و فراوانی در زمینه فقه سیاسی به طبع رسید. در این دوره مسائل نوپیدای سیاسی توجه فقیهان را به خود جلب کرد، در حالی که چنین مسائلی پیش از آن سابقه نداشت. همچنین، در این دوره، بحث از اعطای مجوز و نیابت به سلاطین شیعه نبود، بلکه سخن از قانون، مجلس، نظارت بر قدرت از سوی نمایندگان مردم، محدودیت قدرت سلاطین، انتخابات، رأی اکثریت، مساوات، آزادی و مانند آن بود. در حقیقت در این دوران مفاهیم دنیای متجدد وارد فقه سیاسی شیعه شد و برای نخستین بار فقیهان شیعه

در این زمینه اجتهاد کردند. هرچند در تاریخ و اندیشه سیاسی مسلمانان مفاهیم مشابهی وجود داشت (نایینی، ۱۳۸۶: ۸۶ و ۹۲)،^۶ اما بسیاری از این واژگان بار معنایی جدیدی داشت.

اتفاقاً یکی از علل اختلافات جدی فقیهان این دوره با یکدیگر تازگی موضوعاتی بود که در عرصه سیاست مطرح می‌شد. «شفافیت‌نداشتن»، «فقدان شناخت صحیح و دقیق» و «اختلاف نظر در تعریف موضوعات جدید سیاسی» موجب شده بود هر کس بر اساس تعریفی که خود از موضوع عرضه می‌کرد، حکم صادر کند. یکی مشروطه را «موجب نجات مملکت از استبداد داخلی و استعمار خارجی» می‌دانست، و دیگری آن را «موجب از بین رفتن دیانت و اخلاق جامعه»؛ یکی آزادی و مساوات را از «مقومات مشروطه» می‌شمرد که از «تضییع حقوق مردم جلوگیری می‌کند»، و دیگری آنها را به معنای «زیر پا نهادن شریعت محمدی» می‌دانست؛ یکی قانون‌گذاری را «سدی در برابر مستبدان» ارزیابی می‌کرد، و دیگری آن را «بدعتی و دکانی در برابر قانون شرع»؛ یکی تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورای ملی را «نظارتی بر دولت‌مردان و عامل کنترلی» می‌شمرد، و دیگری آنها را موجب «فاصله‌گرفتن مردم از دین و احکام شرع»، و «دخالت افراد فاقد صلاحیت در اموری که از اختیارات فقیهان در عصر غیبت است».

چند نمونه از رساله‌هایی که در این دوره به قلم فقیهان و عالمان شیعه نوشته شده، عبارت‌اند از:

• **رسائل مشروطیت در دفاع از نظام سیاسی جدیدی به نام «سلطنت مشروطه»** یا مخالفت با آن، مثل:

۱. تنبیه الامه و تنزیه الملة، شیخ محمدحسین نایینی
۲. حرمت مشروطه، شیخ فضل‌الله نوری
۳. تذکرة الغافل، شیخ فضل‌الله نوری یا شیخ عبدالنبی نوری یا سید احمد طباطبایی

یزدی

۴. اللئالی المربوطة فی اثبات المشروطة، شیخ اسماعیل محلاتی
۵. کشف المراد من المشروطة والاستبداد، محمدحسین بن علی اکبر تبریزی
۶. دلائل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکّمات القرآن، شیخ ابوالحسن نجفی مرندی

۷. *احیاء الملة*، حسین معتقد اهرمی بوشهری
۸. بیان معنی سلطنت مشروطه و فوائدها، سید عماد خلخالی
۹. *سؤال‌هایی دائر به مشروطیت*، از علمای تبریز
۱۰. *کلمه حق یراد بها الباطل*، از علمای تبریز
۱۱. *قانون مشروطه مشروعه*، سید عبدالحسین لاری
۱۲. *رساله قانون در اتحاد دولت و ملت*، سید عبدالحسین لاری
۱۳. *مکالمات مقیم و مسافر*، حاج آقا نورالله نجفی
۱۴. *مراد از سلطنت مشروطه*، شیخ اسماعیل محلاتی
۱۵. *مراد از مشروطیت در سایر ممالک*، مقصود از مشروطیت در ایران، آخوند محمدکاظم خراسانی و ملامحمد مازندرانی
۱۶. *رساله انصافیه*، ملاعبدالرسول کاشانی
۱۷. *کلمه جامعه شمس کاشمیری*، فاضل خراسانی
۱۸. *رساله توضیح مرام*، شیخ رضا دهخوارقانی (نک: زرگری‌نژاد، در: جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۷).

همچنین، می‌توان در این دوره به آثاری اشاره کرد که مصلحانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی به منظور بیدارکردن مسلمانان و نجاتشان از سلطه استعمار و استبداد منتشر کردند. هرچند نمی‌توان او را به معنای اصطلاحی فقیه به شمار آورد، اما بی‌شک فعالیت‌های علمی و عملی او به عنوان عالمی دینی که با هدف احیای مجد و عظمت مسلمانان در برابر استبداد و استعمار صورت می‌گرفت، نمی‌تواند در تاریخ اندیشه و فقه سیاسی شیعه نادیده گرفته شود.

در مقاطع بعدی هم به تناسب موضوعات و مسائلی که پیش آمد، فقها در دفاع از کیان مذهب و احکام شریعت وارد میدان شدند و آثاری خلق کردند. مسئله «حجاب در اسلام» به تبع طرح ننگین کشف حجاب در ایران به دست رضاخان پهلوی، «امر به معروف و نهی از منکر»، «نسبت اسلام با دموکراسی»، «قیام و مبارزه با ظلم» از جمله موضوعاتی بود که رسائل و مقالاتی در باب آنها نگاشته شد. برخی از این آثار در پاسخ به شبهاتی بود که تعدادی از نویسندگان مطرح می‌کردند، و برخی دیگر مستقلاً به تبیین مواضع دین در موضوع حکومت و مانند آن می‌پرداخت. دلیل ورود برخی علما به

مسئله حکومت اسلامی، نهضتی بود که از سال ۱۳۴۱ به رهبری روحانیت، به‌ویژه رهبر فقید انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی آغاز شده بود و نوید برچیده‌شدن سلطنت استبدادی پهلوی را داد. نمونه‌هایی از این دست آثار عبارت‌اند از:

• **رسائل حجابیه در عصر پهلوی**

۱. رساله وجوب حجاب، محمدصادق ارومی فخرالاسلام
۲. سدول الجلباب فی وجوب الحجاب، آیت‌الله بلادی بوشهری
۳. رساله ردّ کشف حجاب، سید اسدالله خرقانی
۴. فلسفه حجاب، ابو عبدالله زنجانی
۵. صواب الخطاب فی اتقان الحجاب، میرمحمدهاشم مرندی خویی
۶. حجاب پرده دوشیزگان، محمدحسن حائری مازندرانی
۷. لبّ اللباب فی فلسفه الحجاب، علی اکبر رضوی برقی قمی
۸. محاکمه در موضوع حجاب، سید ابوالحسن طالقانی طهرانی
۹. حقیقت حجاب در اسلام، شیخ محمد خالصی زاده
۱۰. تأکید حجاب نسوان به حکم آیات قرآن، محمدعلی مدرس طهرانی

(نک: جعفریان، در: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۰)

• **رسائل سیاسی - اسلامی عصر پهلوی**

۱. امر به معروف و نهی از منکر، تقیه، سید احمد طیبی شبستری
۲. شکست کسروی یا نسبت اسلام با دموکراسی، سید نورالدین حسینی شیرازی
۳. اسرار هزارساله، حکمی زاده
۴. شیعی‌گری، احمد کسروی
۵. اعلامیه فدائیان اسلام یا راهنمای حقایق، فدائیان اسلام
۶. سیستم حکومت اسلامی، یحیی نوری
۷. نظام حکومت در اسلام، سید صادق روحانی
۸. برنامه عمل، جلال‌الدین فارسی
۹. مواد اساسی حکومت اسلام، صادق تقوی
۱۰. حکومت در اسلام، حیدرعلی قلمداران
۱۱. طرح کلی نظام اسلامی، شیخ علی طهرانی

۱۲. وظیفه مردم در زمان غیبت امام زمان (ع)، شیخ قوام‌الدین وشنوی
 ۱۳. اصول پایه و ضابطه‌های حکومت اسلامی، ابوالحسن بنی‌صدر
 ۱۴. حکومت از دیدگاه قرآن و عترت، حسن سعید
 ۱۵. حکومت اسلامی، احمد مفتی‌زاده
 ۱۶. بررسی فشرده‌ای پیرامون طرح حکومت اسلامی، ناصر مکارم شیرازی
 ۱۷. حکومت جمهوری اسلامی، سید ابوالفضل برقی
 ۱۸. ولایت فقیه، سازمان رزمندگان پیش‌گام مستضعفین ایران
 ۱۹. نظام سیاسی اسلام، ابوالاعلی مودودی
 ۲۰. هدف حکومت اسلامی، احمد مطهری
 ۲۱. مختصر توضیحی در چگونگی حکومت اسلامی و رژیم شاهنشاهی، رمضان عباسی
 ۲۲. دیباچه‌ای بر رهبری، ناصرالدین صاحب‌الزمانی
 ۲۳. حکومت جهانی واحد، مهدی بازرگان (نک: جعفریان، ۱۳۸۵)
- انتشار نشریه و پرداختن به مسائل روز سیاسی و پاسخ به شبهات از پایگاه دین و فقه، محور دیگری بود که برخی از علمای دین و نویسندگان مذهبی در دستور کار خود قرار دادند. این نوع فعالیت اختصاص به ایران نداشت و در عراق و حوزه علمیه نجف نیز به تناسب مسائل روز این کشور مجلات متعددی منتشر شد (نک: مجلات العرفان و النجف در عراق، و آیین اسلام، مکتب اسلام و مکتب تشیع در ایران).

۲. ۵. دوران حاکمیت فقه و ولایت فقیه عادل

در این دوره، فقها مستقیماً وارد عرصه قدرت سیاسی شدند، حکومت را در دست گرفتند و دولت مطلوب در عصر غیبت را بر محور ولایت فقیه عادل بنیان نهادند. بدین ترتیب مباحث مربوط به شکل و محتوای حکومت، اسلامیت و جمهوریت و نسبت آن دو با یکدیگر، قانون‌گذاری، ولایت فقیه و اختیارات وی، ارتباط او با مردم، چگونگی انتخاب وی، نسبت او با قوای سه‌گانه مقننه، مجریه و قضائیه، تحزب در نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه، و صدها مسئله مرتبط با آن وارد فقه سیاسی شیعه شد. صدها کتاب و هزاران مقاله در موضوعات یادشده نگاشته شد.

مباحث نو در حوزه اجتماع، سیاست، فرهنگ، اقتصاد، ارتباطات و رسانه به دروس تخصصی حوزه‌های علمیه ورود پیدا کرد و فقه سیاسی شیعه وارد مرحله جدیدی از حیات خود شد.

آثاری که در این مقطع تاریخی نوشته شده، رویکردهایی اسلامی و تلقی‌هایی متفاوت از نظام سیاسی جدیدی است که جایگزین نظام سیاسی مشروطه می‌شود و غالباً در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی یا پس از تأسیس جمهوری اسلامی نگاشته شده است. از جمله:

۱. حکومت جمهوری اسلامی، علی مشکینی
 ۲. حکومت اسلامی، ناصر مکارم شیرازی
 ۳. جمهوری اسلامی، حسین نوری همدانی
 ۴. حکومت اسلامی در چشم/انداز ما، شیخ جعفر سبحانی
 ۵. جنبش ما و سیستم‌های حکومتی، حسن قاضی
 ۶. ابعاد حکومت اسلامی، جم
 ۷. قانون اساسی، نه شرقی، نه غربی بلکه اسلامی، محسن باقرزاده رفسنجانی
 ۸. اساس حکومت از نظر اسلام و جامعه، حزب جمهوری‌خواه
 ۹. دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، حسین علی منتظری
 ۱۰. الحاکمیة فی الاسلام، محمدمهدی موسوی خلخالی
 ۱۱. ولایة الأمر، سید کاظم حائری
 ۱۲. فقه سیاسی در چند جلد، عباس علی عمید زنجانی
- و ده‌ها رساله در موضوع ولایت فقیه و شئون مختلف حکومت اسلامی به منظور تدوین قانون اساسی جدید برای جمهوری اسلامی، صاحب‌نظران دینی، حقوقی و سیاسی، علما، مراجع، استادان حوزه و دانشگاه، احزاب و انجمن‌ها ده‌ها طرح و پیش‌نویس تهیه کردند و مجلسی متشکل از متخصصان و خبرگان علوم مختلف با رأی مردم تشکیل شد و قانونی مترقی نوشته شد که حاوی ساختار سیاسی، حقوق مردم و اختیارات و وظایف نهادهای مختلف بود و با رأی دوباره مردم رسمیت یافت (نک: ورعی و همکاران، در: جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰: ج ۱-۳).

نمونه‌هایی از این دست آثار که با رویکرد دینی نوشته شده است، عبارت‌اند از:

۱. قانون اساسی اسلام، لطف‌الله صافی
۲. متن قانون اساسی پیشنهادی، حسین علی منتظری
۳. طرح قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، سید محمد خامنه‌ای
۴. طرح پیشنهادی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، حسن آیت، سید محمد خامنه‌ای، کریمی و حسین علی منتظری
۵. طرح پیشنهادی قانون اساسی، حامد کریمی
۶. قانون اساسی جمهوری اسلامی، عامر سامی الدبونی
۷. نگرش فقهی و مقدماتی به پیش‌نویس قانون اساسی، شهید سید محمدباقر صدر
۸. مقدمه‌ای بر جمهوری اسلامی و مقالات متعدد دیگر، ناصر کاتوزیان
۹. طرحی درباره قانون اساسی، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی
۱۰. قانون اساسی جمهوری اسلامی، جنبش مسلمانان مبارز
۱۱. قانون اساسی اسلامی، حزب التحریر لبنان

اختلافاتی که در مسئله قانون‌گذاری در دهه اول جمهوری اسلامی میان مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان پیش آمد و گاهی نیز به دخالت امام خمینی، بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، منتهی شد و افق‌های جدیدی از شئون و اختیارات دولت اسلامی گشود، قلمرو دیگری از مسائل جدید فقه سیاسی به شمار می‌رود. پرداختن به هر یک از ادوار فقه سیاسی و تجزیه و تحلیل ویژگی‌ها، فقیهان و آثار فقهی شاخص هر دوره، و مسائل اساسی هر کدام نیازمند پژوهشی گسترده است که فرصتی دیگر لازم دارد.

نتیجه

فقه و فقیهان شیعه در چگونگی تعامل با حکومت‌ها دوره‌های متفاوتی را سپری کرده‌اند. در دوران کوتاه حکومت نبوی و حکومت علوی می‌توان از حاکمیت تشیع و احکام شریعت سخن گفت. اما بعد از آن دوران طولانی انزوا و تقیه را پشت سر نهاد تا موجودیت شیعه و تفکر شیعی را در فراز و نشیب تاریخ و در برابر دشمنان حفظ کند. پس از عبور از این عقبه طولانی تاریخی، در برخی سرزمین‌های اسلامی به تبع حاکمیت دولت‌های شیعی تا حدودی فضایی برای حضور فقه و فقیهان امامیه گشوده

شد و آنان به میزانی که بتوانند تفکر شیعی را از انزوا خارج و از حقوق شیعیان دفاع کنند، به همکاری با سلاطین شیعه روی آوردند. در مقطعی دیگر که قدرت مطلقه سلاطین و ستم کارگزاران حکومتی از حد گذشته بود و تحولات جهانی به سمت تحدید قدرت سیاسی حرکت می‌کرد، فقیهان شیعه از فرصت استفاده کردند و البته در جغرافیای محدود از سرزمین‌های اسلامی به مشروط‌کردن قدرت سلاطین در چارچوب قانون مبادرت ورزیدند؛ و سرانجام با پیروزی نهضت اسلامی ملت ایران، برانداختن نظام استبدادی و وابسته شاهنشاهی و تأسیس جمهوری اسلامی به دوران حاکمیت فقه و فقیهان شیعه رسیدیم؛ دورانی جدید که اقتضاناتی متفاوت با دوره‌های قبلی دارد. هر یک از این دوره‌ها ویژگی‌های مخصوص به خود را دارد که آنها را از هم متمایز می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه: رساله الصحابة اثر ابن المقفع، وصایای او به خلیفه؛ آداب السلطان اثر مدائنی؛ اخلاق الملوك اثر فتح بن خاقان؛ اخلاق الملوك اثر محمد بن الحارث تغلبی؛ التاج فی اخلاق الملوك، منسوب به جاحظ؛ تدبیر المملکة والسیاسة اثر احمد بن ابی طاهر؛ الشفاء فی مواظب الملوك والخلفاء اثر ابن جوزی؛ سراج الملوك اثر طرطوسی؛ نصیحة الملوك اثر غزالی؛ قوانین الوزارة و سیاسة الملك (ادب الوزیر) اثر نیاوردی؛ نصیحة الملوك اثر نیاوردی؛ تسهیل النظر و تعجیل الظفر اثر نیاوردی در اخلاق کشورداری.
۲. نگارش اثر نفیس صوت العدالة الانسانية به قلم دانشمند مسیحی، جرج جرداق، فقط یک نمونه و شاهد بر این مدعا است.
۳. برای نمونه: شیم عباسی و تحفه عباسی اثر محمدصادق مروزی مشهور به وقایع‌نگار؛ تحفه الملوك و میزان الملوك اثر سید جعفر اسحاق کشفی دارابی؛ سؤال و جواب حکیمانہ و شمس الانوار یا قانون سلطنت اثر محمدهاشم فرزند امیرحسن خوش‌حکایت معروف به رستم‌الحکماء؛ چهار فصل سلطانی یا شیم فرخی اثر ملا عباس ماکویی معروف به حاجی میرزا آقاسی؛ مشکات محمدیه اثر نویسنده ناشناس و معاصر محمدشاه قاجار؛ خصائل الملوك اثر اسدالله بن عبدالغفار آقایی شهرخواستی مازندرانی؛ تحفه الناصریة فی معرفة الالهیة اثر محمدحسین نصرالله داموندی از درویش عصر قاجار؛ احکام المدن اثر محمدعلی کرمانشاهی‌الاصل؛ حقوق دول و ملل متمدان یا تحفه خاقانیه اثر محمدرفیع طباطبایی تبریزی، معروف به نظام‌العلماء.
۴. در نامه شاه‌طهماسب آمده است: «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. تِیْمَنَا بِذِکْرِهِ الْعَلِیُّ الْأَعْلٰی. چون از مؤادی حقایق انتمای کلام امام صادق علیه الصلاة والسلام که انظروا إلی من کان منکم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرماننا و عرف أحکامنا فارضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکماً فإذا حکم

بحکم و لم یقبله منه فإنما بحکم اللہ استخف و علینا رد و هو راد علی اللہ و هو علی حد الشرک. لایح و واضح است کہ مخالفت حکم مجتہدین کہ حافظان شرع سیدالمرسلین اند با شرک در یک درجہ است، پس ہر کہ مخالفت خاتم المجتہدین وارث علوم المرسلین نایب أئمة معصومین لازال کاسمہ العالی علیا کند و در مقام متابعت [...] آستان ملائک ایشان مطرود و بسیاسات عظیمہ و تأدیبات بلیغہ مؤاخذ خواهد شد. کتبہ طہماسب بن شاہ إسماعیل الصفوی الحسنی».

۵. کاشف الغطاء در پاسخ بہ درخواست فتح علی شاہ قاجار مبنی بر اذن فرماندہی سپاہ در جنگ با قوای روسیہ، احکام دفاع در عصر غیبت را بیان می کند و ضمن دادن اذن بہ وی، پارہ ای از احکام دفاع و تجهیز نیرو و تأمین نیاز مالی جہہہای جنگ را بیان می کند و می نویسد:

إذا لم یحضر الامام بان کان غائباً او کان حاضراً و لم یتمکن من استیذانہ و جب علی المجتہدین القيام بهذا الامر ... فان لم یکونوا و لا یمکن الأخذ عنہم و لا الرجوع الیہم و جب علی کل بصیر صاحب رأی و تدبیر عالم بطریقہ السیاسة، عارف بدقائق الریاسة ... و لَمَّا کان الاستیذان من المجتہدین اوفق بالاحتیاط واقرب الی رضی ربّ العالمین، واقرب الی الرقیة و التذلل والخضوع لربّ البریة، فقد اذنتان کنت من اهل الاجتهاد و من القابلین للنیابة عن سادات الزمان - للسلطان بن السلطان و الخاقان بن الخاقان فتح علی شاہ ... فی أخذ ما یتوقف علیہ تدبیر العساكر و الجنود، و ردّ اهل الکفر و الطغیان و الجحود من خراج ارض مفتوحة عنوة بغلبة الاسلام و ما یجری مجراها، و زکاة متعلقة أو الشعیر أو الحنطة من الطعام، أو التمر أو الزییب، أو الأنواع الثلاثة من الأنعام.

فإن ضاقت عن الوفاء، و لم یکن عنده ما یدفع به هؤلاء الأشقیاء، جاز له التعرض لأهل الحدود بالأخذ من أموالهم، إذا توقّف علیہ الدفع عن أعراضهم و دمائهم، فإن لم یف، أخذ من البعید بقدر ما یدفع به العدو المرید. و یجب علی من اتّصف بالاسلام، و عزم علی طاعة النبی و الامام علیہما السلام أن یمتثلوا أمر السلطان، و لا یخالفوه فی جهاد أعداء الرحمن، و یتبعوا أمر من نصبه علیہم، و جعله دافعاً عما یصل من البلاء الیہم، و من خالفه فی ذلك فقد خالف اللہ، و استحق الغضب من اللہ.

و الفرق بین وجوب طاعة خلیفة النبی علیہ السلام، و وجوب طاعة السلطان الذاب عن المسلمین و الاسلام؛ أنّ وجوب طاعة الخلیفة بمقتضى الذات، لا باعتبار الأغراض و الجهات، و طاعة السلطان إنّما وجبت بالعرض، لتوقف تحصيل الغرض، فوجوب طاعة السلطان کوجوب تهيئة الأسلحة و جمع الأعوان، من باب وجوب المقدمات الموقوف علیها الاتیان بالواجبات. و ینبغی لسلطاننا خلد اللہ ملکہ أن یوصی محلّ الاعتماد، و من جعله منصوباً لدفع أهل الفساد بتقوی اللہ، و طاعته، و القيام علی قدم فی عبادته، و أن یقسّم بالسویة، و یعدل فی الرعیة، و یساوی بین المسلمین، من غیر فرق بین القریب و الغریب، و العدو و الصدیق، و الخادم و غیره، و التابع و غیره، و یرجع لهم کالأب الرؤوف، و الأخ العطوف. و أن یعتمد علی اللہ، و یرجع الأمور الیہ، و لا یكون له تعویل إلا علیہ، و ألا یخالف قول المنوب عنه فی کل أمر یطلبہ، تبعاً لطلب اللہ منه. و لا یسند النصر الی نفسه یقول: ذلك من سیفی و رمحی و حربی و ضربی، بل یقول: ذلك من خالقی و بارئی و مدبری و مصوری و ربی، و أن لا یتخذ بطانة إلا من کان ذا

دیانت و امانت. و آن لایودع شیئاً من الأسرار إلا عند من يخاف من بطش الملك الجبار، فإن من لا يخاف الله لا يؤمن إذا غاب، و في الحضور من الخوف يحافظ على الأدب، و كيف يرجى ممن لا يشكر نعمة أصل الوجود بطاعة الملك المعبود أن يشكر النعم الصورية، مع أن مرجعها إلى رب البرية؟! و أن يقيم شعائر الاسلام، و يجعل مؤذنين و أئمة جماعة في عسكر الاسلام، و ينصب واعظاً عارفاً بالفارسية و التركية، يبين لهم نقص الدنيا الدنية، و يرغبهم في طلب الفوز بالسعادة الأبدية، و يسهل عليهم أمر حلول المنية، ببيان أن الموت لا بد منه، و لا مفر عنه، و أن موت الشهادة فيه السعادة، و أن الميت شهيد حتى عند ربه، معفو عن إثمه و ذنبه، و يأمرهم بالصلاة و الصيام، و المحافظة على الطاعة و الانقياد للملك العلام، و على أوقات الصلاة و الاجتماع إلى الامام، و يضع معلمين يعلمونهم قراءة الصلاة، و الشكيات و السهويات، و سائر العبادات، و يعلمهم المحللات و المحرمات، حتى يدخلوا في حزب الله.

میرزای قمی هم با ارسال نامه‌ای به پادشاه از کسانی که عنوان ولی امر در آیه شریفه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» را برای وی به کار می‌برند انتقاد می‌کند و می‌نویسد: «و امر کردن الاهی به و جوب اطاعت مطلق سلطان، هر چند ظالم و بی معرفت به احکام الاهی باشد قبیح است، پس عقل و نقل معاضدند در اینکه کسی را که خدا اطاعت او را واجب کند باید معصوم باشد، و عالم به جمیع علوم باشد، مگر در حال اضطرار و عدم امکان وصول به خدمت معصوم، که اطاعت مجتهد عادل مثلاً واجب می‌شود. و اما در صورت انحصار امر در دفع دشمنان دین به سلطان شیعیان، هر که خواهد باشد پس آن نه از راه و جوب اطاعت او است، بلکه از راه و جوب دفع و اعانت در رفع تسلط اعدای دین است. بر خود مکلف که گاه است که واجب عینی می‌شود بر او و گاهی کفایی».

۶. نایینی آموزه‌های اصلی مشروطیت مانند آزادی، مساوات، نظارت بر قدرت، مشورت، نفی استبداد و مانند آن را آموزه‌های دیرین اسلامی شمرد که اروپاییان از اسلام گرفته‌اند و اینک در قالب نظام سیاسی مشروطه به مسلمانان عرضه کرده‌اند: «هذه بضاعتنا رُدَّت الینا».

منابع

- آصفی، محمد مهدی (۱۳۷۲). *تاریخ فقه شیعه*، ترجمه: عبدالرضا محمدحسین زاده، قم: قدس.
- احمدی جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۴). *ادوار فقه و کیفیت بیان آن*، تهران: انتشارات کیهان.
- احمدی میانجی، علی (۱۴۱۹). *مکاتیب الرسول*، تهران: دار الحدیث، چاپ اول.
- احمدی میانجی، علی (۱۴۲۶). *مکاتیب الاثمه*، تحقیق: مجتبی فرحی، تهران: دار الحدیث.
- اسلامی، رضا (۱۳۸۵). *درآمدی بر فقه اسلامی*، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- افندی اصفهانی، میرزا عبدالله (۱۳۷۸). *گزارشی از کتاب فیروزه شجاعیه به جهت سده سنیه سلطان حسینیه*، به کوشش: رسول جعفریان، بی جا: بی نا.
- افندی، عبدالله بن عیسی بیگ (۱۴۰۱). *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تصحیح: احمد حسینی، بی جا: خیام، چاپ اول.
- جرداق، جرج (۱۳۹۱). *صوت العدالة الانسانیة*، ترجمه: هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۵). *رسائل سیاسی - اسلامی عصر پهلوی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۷۷). *رسائل مشروطیت*، به کوشش: غلام حسین زرگری نژاد، تهران: انتشارات کویر.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۰). *رسائل حجابیه*، به کوشش: رسول جعفریان، قم: انتشارات دلیل ما، چاپ اول.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱). *دوازده رساله فقهی درباره نماز جمعه در عصر صفوی*، به کوشش: رسول جعفریان، قم: انتشارات انصاریان.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۴). *رسائل فی ولایة الفقیه*، به کوشش: محمد کاظم رحمان ستایش و مهدی مهریزی، قم: بوستان کتاب.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۶). *سیاست نامه های قاجاری*، به کوشش: غلام حسین زرگری نژاد، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۹۰). *مجموعه اسناد و مدارک تدوین و بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، به کوشش: سید جواد ورعی و همکاران، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان قانون اساسی.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل البیت.
- حکیم، سید منذر (۱۳۷۷). *نگاهی به مراحل تکامل فقه شیعه*، برگرفته از: دروس سید محمد هاشمی شاهرودی، شبکه اطلاع رسانی شارح www.shareh.com/persian/modules.php
- خوانساری، سید محمد باقر (۱۳۹۰). *روضات الجنات*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ربانی، محمد حسن (۱۳۹۰). *فقه و فقهای امامیه در گذر زمان*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ اول.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۹). *تاریخ الفقه الاسلامی و ادواره*، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- شهابی، محمود (۱۳۶۶). *ادوار فقه*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

جستاری در تاریخ و ادوار فقه سیاسی شیعه / ۱۴۷

شهرستانی، سید جواد (۱۴۰۸). مقدمه جامع المقاصد فی شرح التواعد، اثر علی بن الحسین کرکی، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت (ع) لاحیاء التراث.

طهرانی، شیخ آقابزرگ (۱۴۰۳). الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت: دار الاضواء، الطبعة الثالثة. فراهانی، میرزا ابوالقاسم قائم مقام بن میرزا عیسی سید الوزراء (۱۴۲۶). رساله جهادیه، تحقیق: سید محمدجواد حسینی جلالی، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، چاپ اول.

فضلی، عبدالهادی (۱۴۱۵). تاریخ التشریح الاسلامی، قم: دار الكتاب الاسلامی. کاشف الغطاء، جعفر (۱۳۸۰). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، تحقیق: مکتب الاعلام الاسلامی، فرع خراسان، قم: بوستان کتاب.

گرگی، ابوالقاسم (۱۳۷۵). تاریخ فقه و فقهها، تهران: انتشارات سمت. مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۶۸). مقدمه‌ای بر فقه شیعه: کلیات و کتاب‌شناسی، ترجمه: محمدآصف فکرت، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

نائینی، محمدحسین (۱۳۸۶). تنبیه الامة و تنزیه الملة، مقدمه و تصحیح: سید جواد ورعی، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.

نجفی، محمدحسن (بی‌تا). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، تحقیق: شیخ عباس قوچانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة السابعة.

History and Career of Shiite Political Jurisprudence (Fiqh)

Seyyed Javad Varaee *

Shiite political jurisprudence (Fiqh), due to suspension of Shia from gaining political power in the Islamic history has not enjoyed the expected growth. Although the Imamiah (Twelver Shia) jurisprudence has experienced more substantial significant growth than Sunni jurisprudence, has gone through different periods and left behind valuable legacy, but Shiite political jurisprudence has not found the right opportunity to emerge. However, if we take political Fiqh as "knowledge of Sharia obligations in political behavior of the religious responsible man or women, regarding the type of Shia's interaction with other states established as an Islamic state, different periods have been described for Shiite political Fiqh. The present paper seeks to introduce different periods of Shiite political jurisprudence, how Shia's and Fuqaha (Muslim religious scholars) deal with the Islamic state, and reciprocally the states engagement with Shi'ism. The author argues five Shiite political periods and the characteristics and differences of each period: "the period of the Shiite sovereignty in the eras of the Great Prophet and Alavian", "the period of Taqiyyah, isolation and tolerance with the states during the long reign of Umayyad and Abbasids", "the periods of cooperation and collaboration with the Shiite Sultans", "the period of conditioning and limiting the Sultans' power and monitoring their performances" and "the period of the rule of Fiqh and Fuqaha".

Keywords: Political Fiqh, the History of Islamic Jurisprudence (Fiqh), Shi'ism, the State, the Oppressive State, Authority of Fiqh

* Assistant professor, Faculty of Law, Research Institute of Hawzah and University, jvarai@rihu.ac.ir

Analysis of the Nature of Political and Intellectual Movement of Ibn-Tabataba

Mohammad Reza Barani *

Safar Ali Ghanooni **

After the movement of Imam Husayn (AS), many varying uprisings occurred with the intention of avenging the blood of Imam Husayn (AS) and opposing the government; all under the slogans of Islam and Shiism. One of the most important movements was the movement of Ibn Tabataba that was led by Abu al-Sirayeh towards the end of the second century AH. However, an important issue that must be answered is that what was the political and intellectual nature of this movement? Can it be identified as a Shia movement that followed the Imam (AS)? In examining the nature of this movement and whether or not it can be called a Shia movement, five criteria were taken into consideration so that the relationship between this movement with the Infallible Imam of that era can be clarified and as a result, an academic and precise evaluation can be made about the relationship between the movement and the Imam. Other criteria were used to identify the Islamic and religious or sociological angles of this movement. By examining all these criteria, the academic and sociological status as well as the goals, slogans, causes and gains of this movement can be clarified. Therefore, it is attempted in this paper to try and examine the political and intellectual nature of the Ibn Tabataba's movement by analyzing and evaluating historical records based on the criteria that will be explained within.

Keywords: Shia Movements, Islamic Movement, Social movement, Imam Reza (AS); Ibn Tabataba, Abu al-Sirayeh.

* Associate Professor, Faculty of History, Alzahra University, m.barani@Alzahra.ac.ir

** PhD student of Teaching Islamic Sciences, Payame Noor University, ganon1356@gmail.com

Vindicating Nasir al-Din al-Tusi from Having Role in Overthrown of Abbasid Caliphate and Murdering the last Abbasid Caliph

Seyyed Aliasghar Masoodi^{*}

Imdad Turan^{**}

Mogul's invasion to the Islamic lands, especially to the center of the Islamic Caliphate, Baghdad, had huge consequences such as Bagdad's fall, the extinction of Abbasid, lots of murders and massive destruction in geographical territory of their invasion. Decade later after the establishment of the invaders, Ibn Taymiyyah without considering the historical evidence had accused the Shiites and Nasir al-Din al-Tusi of colluding with Hulagu Khan. His students then pursued these accusations in their religious, translated, historical and even ethical books. This article's aim is to report these accusations and disapprove them based on the oldest documents and other documents in later periods to the present time with analyzing them. We try to consider the ideas of the notables in each period, no matter they were against the case or for it. But first, we draw the reader's attention to the typology of their viewpoints.

Keywords: Mogul, Hulagu khan, Bagdad's fall, the last Abbasid caliph, Nasir al - Din al-Tusi

* PhD student of Study of Shia, University of Religions and Denominations,(Correspondent author), ya.waliasr@yahoo.com

** Associate Professor, Faculty of Study of Shia, University of Religions and Denominations. imdatturan@gmail.com

Imamayya Mu'tazila in Baghdad from the Beginning to before the Advent of Shaykh Mufid

Seyyed Akbar Mosavi Tanyani*

This paper addresses Imamayya Mu'tazila in Baghdad from the beginning of this school of Islamic theology in mid-third century AH to before the advent of Shaykh Mufid in the earlier fourth century. The ultimate goal of this paper is to shed light to hidden aspects of a part of the history of Shiite ideas and the indication of the evolution of Shi'a theology before the formation of the theological school of Baghdad centered on Shaykh Mufid. In this research the fundamental question is whether the Shi'a of Baghdad, has been influenced by the opinions Mu'tazilite. It follows with the hypothesis that the thought of Mu'tazilites has been effective in intellectual approach of Imamayya in Baghdad, it seems that Some Shiites in Baghdad in the second half of the third century took the teachings of the Mu'tazilites into account. Therefore in the presence of Qomian followers of Hadith in Baghdad, Imamayya Mu'tazila was in the margins and isolated before the advent of Shaykh Mufid.

Key words: Imamayya, Mu'tazila, Baghdad, Al-Nawbakhti

* PhD student of Shia Studies, University of Religions and Denominations, tanyani_110@yahoo.com

A Comparative Study on the Ideas of Saduq and Saffar according to Rationalism

Mohammad Reza Mollanouri*

Hamid Reza Shariatmadari**

In terms of their views on the sources of religious thought and based on the approach and methodology, scholars are classified as a Rationalist and Textualist. Muhammad ibn Hasan Saffar and Shaykh Saduq among theologians and early Shiite scholars in Qom had a privileged position. While both were theological Textualists and their main task was to quote and publish Hadith and related works, but it should be taken into consideration that their rational function were different and Shaykh Saduq took more benefit of ration in religious teachings than Saffar. Shaykh Saduq unlike Saffar, recognized more function of ration in the area of religious teachings and used ration in Inference, explanation, proof, rejecting the doubts and contradictory opinions. Numerous scientific trips, his confrontation with scholars of different religions, also communication with rulers and participating in debates are of the issues that provide the suitable ground for further Sheikh Saduq's tendency toward ration compared with Saffar.

Keywords: Saffar, Saduq, Rationalist, Textualist.

* PhD student in Studies on Shi'a, University of Religions and Denominations,(corresponding author)
mmollanori@gmail.com

** Associate professor, Faculty of Shi'a Studies, , University of Religions and Denominations,
Shariat46@gmail.com

Critical Analysis of Attribution of the Performance of Polytheistic Practice in the Quran to the Predecessor Prophets

Kavoos Rouhi Barandagh *

All Islamic sects unanimously believe that the prophets have not a foul to shirk and they haven't done any act in accordance with heresy or paganism. However, the appearance of some religious texts (Qur'an and Hadith) suggests that some of God's prophets from their polytheism and pagan practice are done; this is in stark contrast to rational arguments and narrative texts that are approved for infallibility and caused numerous doubts. This paper follows attribution style, on the method of gathering materials, using libraries, and how of citation of the data. Also the method of analysis of accounts is descriptive analysis. The doubts related to doing polytheism of the predecessor prophets (peace be upon them) have collected. After set-out these doubts and explaining a variety of responses from scientists to them, This Replies was analyzed and criticized. And in the end concludes; all doubts that related to the issued a pagan practice of the prophets predecessor, including Adam, Abraham and Joseph, and Jesus, Can be replied with a variety of literal solutions that are consistent with the appearance of the meanings of Qur'an words or its interpretation. Also, some of the interpretations and the possibility that often are literal solutions which appeared to be inconsistent with the Qur'an, these responses have been considered inefficient.

Keywords: Polytheism, the Prophets, Prostrate on other than God, The Sabians, Trinity.

* Assistant Professor, Faculty of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University.
k.roohi@modares.ac.ir

-
- 7 Critical Analysis of Attribution of the Performance of Polytheistic Practice in the Quran to the Predecessor Prophets**
Kavoos Rouhi Barandagh
- 29 A Comparative Study on the Ideas of Saduq and Saffar according to Rationalism**
Mohammad Reza Mollanouri
Hamid Reza Shariatmadari
- 53 Imamayya Mu'tazila in Baghdad from the Beginning to before the Advent of Shaykh Mufid**
Seyyed Akbar Mosavi Tanyani
- 75 Vindicating Nasir al-Din al-Tusi from Having Role in Overthrown of Abbasid Caliphate and Murdering the last Abbasid Caliph**
Seyyed Aliasghar Masoodi
Imdad Turan
- 101 Analysis of the Nature of Political and Intellectual Movement of Ibn-Tabataba**
Mohammad Reza Barani
Safar Ali Ghanooni
- 125 History and Career of Shiite Political Jurisprudence (Fiqh)**
Seyyed Javad Varaee
-

In the Name of Allah

Shi`a Pajoohi

(Shiite Studies)

A Quarterly Journal of Shiite Studies

Vol. 2, No. 7, Summer 2016



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abolhasan Navvab

Editor-in-Chief: Mohammad Hasan Nadem

Executive Manager: Mohammad Reza Mollanoori



Editorial Board

Ali Aqanoori	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Mohammad Reza Jabbari	Associate Professor, Imam Khomeini Educational & Research Institute
Reza Mokhtari	Lecturer, Seminary and University
Najmoddin Moraveji Tabasi	Lecturer, Islamic History and Theology
Mohammad Hasan Nadem	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
Ne'matollah Safari Forooshani	Associate Professor, Al-Mustafa International University
Es'haq Taheri	Associate Professor, Shahid Mahalati College
Mohammadhadi Yoosefi Gharavi	Lecturer, Islamic History



Copy Editor: Zeynab Salehi, Hasan Salehi

Copy Editor of English Abstracts: Mohsen Mohasselyazdi

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Seyyed Javad Mirqeydari



Mailing Address: University of Religions and Denominations,
Opposite to the Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran

P.O.Box 37185/178



Tel: +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

Website: Shia.urd.ac.ir, **Email:** shiapazhoohi@urd.ac.ir

Print Run: 1000

Price: 75.000 Rials

ISSN: 4125-2423