



## شیعه پژوهی

فصل نامه علمی - پژوهشی

سال دوم، شماره هشتم، پاییز 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 جامعة المصطفی العالمیة	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:

مسعود اقبالی، عباس برومند اعلم، حمیدرضا شریعتمداری، نعمت‌الله صفری فروشانی، محمد غفوری نژاد، محسن فتاحی اردکانی، سیدعلی موسوی نژاد، محمدحسن محمدی مظفر، محمدرضا ملانوری، محمدحسن نادم، سیدعلیرضا واسعی.



ویراستار: زینب فروزفر

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: محسن محصل یزدی

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری

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.

نشانی: قم، شهرک پردیسان، مقابل مسجد امام صادق (ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۰۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷

نشانی اینترنتی: Shia.urd.ac.ir، پست الکترونیک: shiapazhoohi@urd.ac.ir

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۷۵.۰۰۰ ریال

شاپا: ۴۱۲۵-۲۴۲۳

## 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 کلمه‌واژه 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 میتر 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 (ایر/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 (ایر/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](mailto:shia@urd.ac.ir) ارسال فرمایند.

- ۵ بازشناسی تشیع و هویت ایرانی در اندیشه فرهیختگان ایرانی پیش از سقوط خلافت عباسی  
محمد رضائی
- ۲۷ پیدایش فرقه مُطَرَفِیه و ماهیت آن  
فاضل گرنه‌زاده، مصطفی سلطانی، منصور داداش‌نژاد
- ۵۳ رویکردهای کلامی و تحول‌آفرینی آن در مدرسه حله  
محمدحسن نادم
- ۷۱ راهبردها و راهکارهای مناظره با هدف دفاع از حریم تشیع (مطالعه موردی مناظرات شب‌های پیشاور)  
بی‌بی‌سادات رضی بهابادی، معصومه شیردل
- ۹۵ کاوشی در آمار نامه‌های کوفیان در دعوت از امام حسین (علیه‌السلام)  
حسین قاضی‌خانی
- ۱۱۱ سنخ‌شناسی مواجهه امام رضا (ع) با فرقه واقفه  
محمدرضا جواهری، جواد شمسی



## بازشناسی تشیع و هویت ایرانی در اندیشه فرهیختگان ایرانی پیش از سقوط خلافت عباسی

محمد رضائی\*

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۶/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۹/۱۵]

### چکیده

فتوحات اعراب موجب تغییر و تحول گسترده‌ای در حیات مادی و معنوی ایرانیان، به‌ویژه دگرگونی در برخی مؤلفه‌های سازنده هویت ایرانی شد. پیامد این رویداد از بین رفتن برخی عناصر سازنده هویت همچون سرزمین و دولت، و تغییر برخی عناصر مانند دین، در برابر قابلیت‌های برتر دین جدید بود. در مواجهه با چنین وضعیتی فرهیختگان ایرانی کوشیدند به روش‌های مختلف به هویت ایرانی در کنار اندیشه‌های اسلامی تداوم بخشند. ایشان در کنار توجه به تاریخ و فرهنگ ایران و اسلام، اندیشه‌های شیعی را در آثار خود منعکس کردند و درصدد پیوند زدن میان هویت ایرانی و تشیع برآمدند. اگرچه این تلاش‌ها به علت استیلای معنوی دستگاه خلافت عباسی راه به جایی نبرد، ولیکن در دراز مدت با ایجاد تغییرات فرهنگی زمینه احیای مجدد ایران بر پایه آموزه‌های شیعی را فراهم آورد. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی در پی مطالعه انعکاس اندیشه‌های شیعه در منابع مختلف تاریخی و ادبی پیش از حملات مغول و بررسی تأثیر آن بر گسترش تشیع به عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم هویت ایرانی است.

کلیدواژه: ایران، اسلام، تاریخ، تشیع، فرهیختگان، هویت.

## مقدمه

در پی سقوط ساسانیان و تبدیل ایران به بخشی از قلمرو دستگاہ خلافت، مرزهای سیاسی، فرهنگی و عقیدتی‌ای که آن را از سایر سرزمین‌ها متمایز می‌کرد، فروریخت. این رویداد موجب دگرگونی و تحول در برخی مؤلفه‌ها و عناصر سازنده هویت ایرانی شد. با وجود این، نظر به قدمت تمدن و فرهنگ در ایران، به غیر از دین و برخی آداب و رسوم، تغییر چشم‌گیری در سایر شئون فرهنگی روی نداد. از سده سوم و در پی تضعیف قدرت سیاسی و نظامی دستگاہ خلافت عباسی، فعالیت برای احیای هویت ایرانی در کنار حفظ اسلام شتاب بیشتری یافت. در گوشه و کنار، خاندان‌های حکومتگر محلی سر برآورده، بخشی از قلمرو عباسیان را جدا کردند. هم‌زمان با این تغییرات، در عرصه فرهنگی فرهیختگانی ظهور کردند و برای احیای هویت ایرانی از راه نگارش کتب تاریخی و ادبی به فعالیت پرداختند و برخی سلسله‌های محلی نیز به دلایل مختلف شروع به حمایت از ایشان کردند.

از اخبار منابع تاریخی و ادبی ایران تا میانه قرن هفتم برمی‌آید که نویسندگان این منابع به عنوان فرهیختگان جامعه، به هویت ایرانی، مخصوصاً مذهب شیعی، به صورت مختلف ولی محدود، توجه کرده‌اند و با مفاهیم شیعی به عنوان مؤلفه‌ای هویت‌بخش تا حدودی آشنا بوده و به انعکاس این اخبار در آثار خود پرداخته‌اند. در این میان، تعداد معدودی از این فرهیختگان با آگاهی تلاش کردند پیوندی میان این دو ایجاد کنند. هدف پژوهش حاضر بازشناسی توجه فرهیختگان به هویت ایرانی و اندیشه‌های شیعی و تلاش برخی از ایشان برای پیوند زدن میان هویت ایرانی و مذهب شیعه به عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم سازنده هویت است. اهمیت موضوع ناشی از تحولات ادوار پس از استیلای مغول تا رسمیت‌یافتن تشیع است که تا حدودی ریشه در این دوره دارد. بدون شناخت مسائل این دوره نمی‌توان به علل تغییر مذهب در ایران پی برد. روند توجه به تشیع به عنوان مؤلفه‌ای مهم، از این دوره آغاز و پس از سقوط عباسیان و خلاً مذهبی ناشی از آن، گسترش و وضوح بیشتری یافته است؛ چنان‌که در تاریخ‌گزیده، ضمن توجه به ایران و مفهوم آن، فصل مستقلی به ائمه شیعه اختصاص یافته و حتی مؤلف به وضوح امامت و حکومت را حق ایشان دانسته است (مستوفی، ۱۳۶۴: ۲۰۱).

درباره هویت و هویت ایرانی در حوزه‌های سیاسی و ادبی پژوهش‌هایی انجام شده است؛ از جمله می‌توان به کتاب‌ها و نوشته‌های حمید احمدی مانند *ایران، هویت، ملیت، قومیت (مجموعه مقالات)* (نک: احمدی، ۱۳۸۳) و *بنیادهای هویت ملی ایران* (نک: احمدی، ۱۳۸۸) اشاره نمود. نویسنده این دو کتاب که از پژوهشگران معروف دو دهه اخیر است، با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی به بررسی مسئله هویت پرداخته است. هرچند این کتاب اهمیت بسیاری در این حوزه داشته و سعی در تقویت هویت ملی با گفتمان جدید مردم- شهروند دارد، ولیکن استفاده از الگوی نظری غربی ایراداتی بدان وارد می‌کند. *هویت ایرانی: از دوران باستان تا پایان پهلوی* (نک: اشرف، ۱۳۹۵) از دیگر پژوهش‌های ارزشمندی است که در بخشی از آن به پیدایش هویت شیعی ایران در دوره صفوی توجه شده است. در کتاب *هویت ایرانی و حقوق فرهنگی* (نک: افروغ، ۱۳۷۸) به مفهوم هویت تاریخی و کارآیی آن پرداخته شده و در برخی مقالات نیز به مسئله هویت ملی یا دینی می‌پردازد. عده‌ای از پژوهشگران به بررسی بازتاب «اندیشه ایرانشهری» در آثار فرهیختگان این دوره پرداخته‌اند؛ از جمله مقاله «اندیشه سیاسی ایرانشهری در اسکندر نامه نظامی». برخی دیگر، از دیدگاه ناسیونالیستی به مذهب توجه کرده‌اند، مانند مقاله «دین و ملیت» و برخی نیز به پیوند هویت و تشیع توجه نموده‌اند. از مقالات شایان توجه می‌توان «نقش خاندان نوبخت در پیوند بخشیدن به اندیشه ایرانی و شیعی»، «امامت در آثار سنایی غزنوی» و به‌ویژه «دیباجه شاهنامه برگگی زرین از کلام و حکمت شیعی» را نام برد. با وجود اهمیت موضوع و اشارات گذرا به دو مقوله هویت و تشیع در کتب و مقالات یادشده، به تلاش برخی فرهیختگان در ایجاد پیوند بین این دو، توجه چندانی نشده است. در مقاله حاضر تلاش می‌شود با بهره‌گیری از منابع مختلف ضمن طرح نمونه‌هایی از توجه فرهیختگان به دو مقوله هویت ایرانی و تشیع، تا حد امکان به تحلیل و تفسیر این دیدگاه‌ها با روش توصیفی-تحلیلی پرداخته و پاسخی به این سؤال داده شود که آیا فرهیختگان ایرانی قرون اولیه، به تشیع به عنوان مؤلفه‌ای مهم و تأثیرگذار در شکل‌دهی به هویت ایرانی توجه کرده‌اند.

به نظر می‌رسد با وجود آنکه اکثر فرهیختگان این دوره پیرو یکی از مذاهب اهل سنت بودند، ولی نیم‌نگاهی نیز به اخبار و اندیشه‌های شیعی داشته و برخی تلاش کرده‌اند پیوندی میان هویت ایرانی و تشیع ایجاد نمایند. ولی با توجه به نبود زمینه

مناسب، چنین تلاش‌هایی تنها به فراهم‌شدن بسترهای لازم برای گسترش اندیشه‌های شیعی در ادوار بعدی منجر شده است.

### مفهوم‌شناسی

برای ورود به بحث اصلی لازم است ابتدا تعریفی از برخی واژگان و مفاهیم آن مانند هویت، هویت ملی، هویت دینی و فرهیختگان ارائه شود.

### هویت (Identity) و هویت ملی (National Identity)

یکی از مشخصه‌های مهم جوامع، هویت آن است که امکان شناسایی ویژگی‌های مشترک و تمایز آن با سایر جوامع را ممکن می‌سازد. به این دلیل لازم است ابتدا منظور از هویت، هویت ملی، هویت دینی و مؤلفه‌های آفرینش آن روشن شود. هویت در لغت، معانی مختلفی دارد؛ مانند آنچه موجب شناسایی شخص باشد (معین، ۱۳۸۸: ۵۲۲۸/۴)، حقیقتی یا شخصی که مشتمل بر صفات جوهری او باشد، شخصیت، ذات و هستی (بهشتی، ۱۳۷۲: ۱۱۷۶؛ عمید، ۱۳۸۶: ۱۹۸۴/۲). امروزه پژوهشگران برای هویت، تعاریف مختلفی مطرح کرده‌اند و مؤلفه‌هایی را در ایجاد آن مؤثر می‌دانند. از نظر ایشان هویت وسیله شناسایی فردی و اجتماعی و تمایز از دیگران است. با توجه به تعریف هویت، هویت ملی را وجود احساس همبستگی اجتماعی و سیاسی مشترک میان گروهی از انسان‌ها می‌دانند (smith, 1991: 98) که در کشاکش و چالش با دیگران شکل می‌گیرد (اشرف، ۱۳۷۸: ۵۳۳). در پژوهش حاضر هویت ملی مفهومی فرهنگی دارد و معادل تعاریف مختلف موجود در نظر گرفته نشده است؛ زیرا در دوره‌ای که مد نظر داریم، لزوماً نمی‌توان هویت را به معنی تمایز همراه با طرد دانست. برای مثال اقوام غیر ایرانی مانند عناصر ترک که از نظر زبان، نژاد و فرهنگ بیگانه به شمار می‌رفتند، بر اساس آموزه‌های دینی جزئی از امت شمرده شده و با توجه به برتری فرهنگ ایرانی جذب آن شدند و هویتی ایرانی یافتند. هویت دینی و مذهبی شامل باورها و اعمال مشترکی است که در رابطه با ماوراءالطبیعه شکل می‌گیرد (احمدی، ۱۳۸۸: ۶۲).

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان رابطه‌ای بین این دو هویت برقرار نمود. برای پاسخ به این سؤال ابتدا باید عناصر و مؤلفه‌های شکل‌گیری



هویت مشخص شود. به طور کلی این مؤلفه‌ها شامل سرزمین، اساطیر و فرهنگ مشترک می‌شود (smith, 1991: 14؛ میلر، ۱۳۸۳: ۲۹). بر این اساس عناصر سازنده هویت ایرانی عبارت‌اند از آیین‌ها، زبان، دین، سرزمین، دولت و تاریخ طولانی (احمدی، ۱۳۸۸: ۳۰۸). با توجه به آنکه دین از عهد باستان از عناصر مهم سازنده هویت در ایران بود، به نظر می‌رسد بتوان رابطه‌ای میان این دو ایجاد کرد (smith, 2003: 45) زیرا دین و مذهب در ایجاد و شکل‌گیری هویت نقش اساسی داشته و موجب تمایز جوامع از هم شده‌اند (مالرب، ۱۳۷۹: ۱۳).

ساکنان ایران‌زمین که از دوره باستان صاحب تمدنی عالی بودند به حفظ هویت ملی و فرهنگ خود علاقه داشتند، پس از سقوط ساسانیان و از بین رفتن حاکمیت و تمامیت ارضی و الحاق آن به امپراتوری خلافت، برای زنده نگه‌داشتن و بازیابی هویت، به شیوه‌های مختلف اقدام کردند. اگرچه دسته‌ای از پژوهشگران منکر بازآفرینی هویت ایرانی پس از اسلام هستند و آن را نتیجه تأثیر اندیشه‌های مستشرقین می‌دانند، چنان‌که در ادامه مطرح خواهد شد، با بررسی منابع، علاوه بر احساسات طبیعی به فرهنگ، تاریخ و آداب و رسوم، به برخی عوامل تکوین هویت نیز توجه کرده‌اند. با کاهش قدرت دستگاه خلافت به‌ویژه از قرن سوم به بعد و رشد خودآگاهی، تلاش برای احیای هویت ایران در اشکال مختلف آغاز شد. یکی از این عناصر و مؤلفه‌ها که قابلیت شکل‌دهی به هویت ایرانی را داشت، تشیع بود. تأثیرگذاری تشیع بر هویت ایرانی ریشه در تحولات سیاسی و فرهنگی آن دوره دارد، ولی با توجه به وضعیت سیاسی موجود، امکان ظهور جدی آن میسر نشد. با وجود این، زمینه رشد تشیع را به عنوان یکی از مؤلفه‌های هویت ایرانی در ادوار بعدی فراهم کرد.

## فرهیختگان

فرهیخته در لغت به معنی ادب‌کرده، ادب‌آموخته، ادیب، علم‌آموخته و تربیت‌شده است (معین، ۱۳۸۸: ۲/۲۵۳۹؛ بهشتی، ۱۳۷۴: ۷۶۵). فرهیختگی نیز معنای ادب‌آموختگی و علم‌آموختگی دارد (معین، ۱۳۸۸: ۲/۲۵۳۹). نزدیک‌ترین واژه به آن در زبان انگلیسی (educated) است که به افراد دارای سطح بالایی از تحصیلات اطلاق می‌شود (hornby, 2001: 401). از دیدگاه ایرانیان باستان، فرهیختگی معنای سودمندتر بودن را نیز

می‌دهد (نک: کاکا افشار، ۱۳۸۴: ۳۴). با توجه به معانی پیش‌گفته، منظور از فرهیختگان در پژوهش حاضر آن دسته از ایرانیانی هستند که در دوره پیش از سقوط خلافت عباسی، مصدر امور مهمی بوده یا با نگارش اثری در رشته‌ای از علوم و دانش‌ها همچون تاریخ، ادبیات، علوم دینی، ضمن تأثیرگذاری، افکار عصر خود را بازتاب داده‌اند. با توجه به ویژگی تاریخ‌نگاری ادوار گذشته که امکان بررسی افکار و اندیشه‌های رایج در میان عموم را میسر نمی‌کند، بررسی آثار این افراد و بازتاب افکار و اندیشه‌های زمان آنها تا حدودی به روشن‌شدن برخی مسائل گذشته یاری می‌کند.

### پیوند هویت و مذهب

یکی از شاخصه‌های مهم هر جامعه‌ای، دین و مذهب رایج در آن است. دین و مذهب مشترک، عامل نزدیکی اقوام و ساکنان هر سرزمین به شمار می‌رود. با توجه به اطلاعات موجود، کاملاً آشکار است که ایران از عهد باستان، سرزمینی در پیوند با دین بوده و این ویژگی را پس از اسلام حفظ کرده است. در پی فروپاشی امپراتوری ساسانی، ایرانیان سعی کردند آیین خود را حفظ کنند؛ ولیکن سادگی و برتری دین فاتحان، موجب رواج تدریجی و همه‌گیر شدن اسلام طی دو قرن اول شد. در پی این تحول، اسلام نقش تعیین‌کننده‌ای در تحکیم هویت جدید ایرانیان ایفا کرد و ضمن تأثیر بر اقشار مختلف جامعه و رواج ارزش‌های مشترک، موجب تغییرات اجتماعی در کوتاه‌مدت و تغییرات فرهنگی در درازمدت شد.

نظر به اینکه مؤلفه‌های هویت ملی بیشتر در اثر ارزش‌های مشترک جامعه شکل می‌یابد (رادفر، ۱۳۸۸: ۴۲)، دین و مذهب به مهم‌ترین نقطه اشتراک ایرانیان تبدیل شد و نقش مهمی در شکل‌دهی به ارزش‌ها و هنجارهای فردی و اجتماعی ایفا کرد. بر این اساس ایرانیان هویت ملی خود را بیشتر از هر چیز در ارتباط با دین اسلام و بعدها مذهب شیعی باز یافته‌اند. با ورود اسلام، مردم ایران علاوه بر هویت ایرانی، هویت جدیدی که از دین اسلام ناشی می‌شد، یافتند و با تلفیق این دو، هویت ایرانی اسلامی پدیدار شد. این روند در کوتاه‌مدت با ایجاد تغییراتی به کاهش قدرت دستگاه خلافت و در درازمدت به بازایی و احیای ایران با استفاده از ایدئولوژی شیعه انجامید و ویژگی متمایزی نسبت به سایر سرزمین‌های اسلامی بدان بخشید.

## بازشناسی پیوند مذهب و هویت در آثار فرهیختگان ایران

با مطالعه محتوای منابع موجود، می‌توان انگاره‌های مختلفی از هویت و مذهب را در لابه‌لای مطالب آنها شناسایی کرد. به‌طور کلی اطلاعات موجود را می‌توان به سه دسته تقسیم نمود.

۱. در تعدادی از این منابع نویسندگان تنها به هویت ایرانی و اندیشه ایرانی‌شهری توجه کرده‌اند.

۲. برخی از فرهیختگان در آثار خود اندیشه‌ها و مسائل شیعی را به روش‌های مختلف بازتاب داده‌اند.

۳. تعداد معدودی در آثار خود تلاش کرده‌اند سازگاری و پیوندی میان هویت ایرانی و مذهب شیعه برقرار کنند.

در ادامه این نگرش‌ها را با توجه به محتوای منابع بررسی خواهیم کرد.

### ۱. توجه به هویت ایرانی و اندیشه‌های ایرانی‌شهری

در پی سقوط ساسانیان، ایران به بخشی از امپراتوری خلافت تبدیل شد و تا مدت‌ها از امکان بازآفرینی هویت فرهنگی و سرزمینی خود محروم ماند. با انحراف ارزش‌ها و معیارهای اسلامی از سوی امویان و بعدها عباسیان، پندارهای جاهلی مجال بروز یافت. برتری طلبی نژادی عرب موجب واکنش‌هایی از سوی ایرانیان، مانند شعوبیه (نک: ممتحن، ۱۳۷۰: ۱۳۹-۲۲۵)، شد که با آگاهی از تعالیم اسلامی، زیاده‌خواهی عرب را بر نمی‌تافتند. با تضعیف دستگاه خلافت عباسی به‌مرور حکومت‌هایی در گوشه و کنار سرزمین‌های اسلامی سر برآوردند. برخی از این سلاله‌های محلی، مانند سامانیان، با توجه به گرایش‌های منطقه‌ای خود به حمایت از اهل علم و ادب پرداختند. در اثر حمایت خاندان‌های ایرانی مانند سامانیان، برخی منابع ادبی و تاریخی تحریر شد. در این منابع مورخان علاوه بر ذکر اخبار و وقایع عصر خود، به گذشته اساطیری ایران نیز نظر داشته و قسمتی از مطالب خود را به ایران باستان اختصاص داده‌اند.

در تواریخ عمومی و سلسله‌ای مانند تاریخ طبری، یعقوبی، مسعودی، اخبار الطوال دینوری و ده‌ها کتاب و نوشته دیگر، بخش مستقلی به ایران باستان اختصاص یافت. این روند را می‌توان تلاشی برای انتقال هویت به شمار آورد که در ادوار بعد تداوم

یافته و دچار تحول شده است. مهم‌ترین ویژگی برخی از این منابع، استفاده از نام ایران و ایران‌زمین است. برای مثال در *تاریخ نیشابور* از کلمه ایران و ملک ایران سخن به میان آمده است؛ نویسنده کتاب علاوه بر توجه به تاریخ اساطیری، سه بار نام ایران را در نوشته خود می‌آورد و از عبارت «ملک ایران» که می‌توان آن را مترادف سرزمین و کشور دانست، استفاده کرده است (حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۱۱۷-۱۱۹). استفاده از کلمات ایران، ایرانشهر، ممالک ایران، مملکت ایران و ایران‌زمین در منابع تاریخ محلی مانند *تاریخ سیستان* بسیار چشمگیرتر است (*تاریخ سیستان*، ۱۳۸۱: ۶۶-۶۷، ۴۶، ۲۰۴، ۲۷۳ و ۳۱۸). گردیزی قسمتی از اثر خود را به ایران باستان اختصاص داده است. وی کلمه ایران را بیش از دوازده بار و ایرانشهر را چهارده بار در کتاب خود آورده است و تحت تأثیر اندیشه‌های ایرانیان باستان، ایران‌ویچ را مرکز جهان می‌داند (گردیزی، ۱۳۸۴: ۶). نویسنده *مجمل التواریخ و قصص* نیز از واژه‌های ایران و شهر ایران بیش از بیست‌وسه بار استفاده کرده است (*مجمل التواریخ و القصص*، بی‌تا: ۱۰، ۴۲، ۴۳ و...).

علاوه بر آنچه مطرح شد، مهم‌ترین مسئله‌ای که نشان‌دهنده تداوم هویت و فرهنگ ایران در دوره اسلامی به شمار می‌رود نگارش سیاست‌نامه‌ها و اندرزنامه‌ها است که می‌توان آن را نوعی توجه به فرهنگ ایرانشهری و ادامه سنت‌های ایران پیش از اسلام در قالب و رنگی اسلامی دانست. نمونه مهم چنین آثاری، *سیاست‌نامه* خواجه نظام‌الملک است. هدف از نگارش این اثر که بازتاب اندیشه‌های ایرانیان در آن به روشنی مشاهده می‌شود، ارائه الگوی مناسب کشورداری و اداره امور بوده است. با آنکه نظام‌الملک در اثر خود از واژه ایران و ایران‌زمین استفاده نکرده، ولی اسامی سلاطین ایران باستان و اعمال و سیره ایشان، به‌ویژه توجه به عدالت را ضمن حکایت‌های خود انعکاس داده است (نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۴۳، ۵۵، ۸۱، ۱۷۵، ۲۰۴ و ۲۵۲). نگارش *سیاست‌نامه‌ها* (سیرالملوک) که ترجمه *خدای‌نامه* دوره ساسانی است، یکی از راه‌های انتقال اندیشه سیاسی ایرانشهری به شمار می‌رود که طی آن تلاش شده میان گذشته ایران با دوره اسلامی پیوند برقرار کند. خواجه نظام‌الملک در شمار آن دسته از ایرانیانی است که اندیشه ایرانشهری را با دیدگاه‌های اهل سنت در حوزه سیاست درهم آمیخته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۶۱). وی در نوشته خود نظر مساعدی درباره روافض، به‌ویژه باطنیان ندارد و به‌شدت به آنها حمله می‌کند. با وجود این، به عقیده عبدالجلیل

بازشناسی تشیع و هویت ایرانی در اندیشه فرهیختگان ایرانی پیش از سقوط خلافت عباسی / ۱۳

قزوینی، در عمل سخت‌گیری چندانی با شیعیان امامی نمی‌کند (عبدالجلیل قزوینی، ۱۳۵۸: ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵ و ۱۴۶).

قابوس‌نامه که اندکی پیش از سیاست‌نامه به نگارش در آمده، از دیگر نمونه‌های مهم انعکاس اندیشه‌های ایرانشهری است. عنصرالمعالی نویسنده این اثر از شاهزادگان زیاری، هدف از نگارش کتاب را انتقال تجارب گذشتگان به پسرش گیلان‌شاه عنوان کرده است (عنصرالمعالی، ۱۳۵۲: ۱۳). توجه به هویت ایران تنها به منابع تاریخی و اندرزنانه‌ها محدود نمی‌شود بلکه در عرصه ادبیات و اشعار شاعرانی همچون رودکی، نظامی، خاقانی، ناصر خسرو و صدها شاعر دیگر می‌توان نمونه‌های آن را مشاهده کرد. نظامی در آثار خود به‌ویژه در داستان اسکندر به بهترین صورت اندیشه‌های سیاسی ایرانشهری را منعکس کرده است<sup>۱</sup> (نظامی، ۱۳۳۸-۱۱۶۳).

## ۲. گونه‌شناسی توجه به تشیع

مورخان و فرهیختگان ایرانی به‌عنوان گروهی کوچک ولی تأثیرگذار، در آثار خود با شیوه‌ها مختلف و به علل گوناگون به تاریخ و آموزه‌های شیعی توجه کرده و به بازتاب آن پرداختند. با توجه به نداشتن اطلاع کافی از اندیشه عموم درباره مفاهیم شیعی، به‌ناچار این اخبار به‌عنوان بازتاب اعتقادات عامه در نظر گرفته می‌شود. در دوره پیش از سقوط خلافت عباسی به غیر از تعداد معدودی از شهرها و روستاهای جبال، در سایر مناطق، اکثریت ایرانیان پیرو یکی از مذاهب اهل سنت بوده‌اند. در کلام خداوند<sup>۲</sup> و سخنان و توصیه‌های پیامبر (ص) جایگاه اهل بیت (ع) تبیین شده بود و احترام به اولاد پیامبر (ص) در میان عموم مسلمین به‌ویژه ایرانیان رواج داشته است. این توجه، به‌مرور در نگارش منابع تأثیر نهاد و پس از دوره مغول گسترش و شفافیت بیشتری یافت. منظور از ذکر چنین اخباری، بررسی سیر تشیع در ایران نیست، ولیکن بدون شناخت این پیشینه‌ها نمی‌توان به علت رسمیت تشیع، به عنوان یکی از عوامل مهم هویت‌ساز ایران پی برد.

به‌صورت کلی این اخبار را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد؛ ۱. زیارت قبور ائمه شیعه (ع)، ۲. فضایل ائمه شیعه (ع)، ۳. مقاتل و قیام‌ها. با بررسی منابع می‌توان نمونه‌هایی از توجه ایرانیان سنی‌مذهب را به اندیشه‌های شیعی شناسایی کرد. ولی با

توجه به سلطه معنوی دستگاه خلافت عباسی، چنین توجهاتی مجال چندانی برای گسترش نیافت. با وجود این، می‌توان چنین اقداماتی را در حکم ایجاد زمینه مناسب برای رشد تشیع در ادوار بعدی به شمار آورد که در دوره حاکمیت مغول گسترش کمی و کیفی بیشتری یافت. در ادامه با ذکر مثال‌هایی از منابع، آثار توجه به مسائل شیعی و تأثیر آن بر گسترش تشیع و نقش آن در هویت‌یابی ایرانیان بررسی خواهد شد. این مسئله تا حدودی به روشن‌شدن روند جریان تاریخی بازیابی هویت ایرانی یاری می‌کند.

## ۲-۱. زیارت قبور ائمه شیعه (علیه‌السلام)

با توجه به توصیه‌های موجود، ائمه شیعه (ع) به عنوان فرزندان رسول خدا (ص) از جایگاه معنوی و اجتماعی بالایی در میان مذاهب مختلف مسلمین برخوردار بوده و علی‌رغم تبلیغات منفی خلفای اموی و عباسی این محبوبیت محفوظ مانده است. در میان ائمه شیعه (ع) امام رضا (ع) به علت قرارگرفتن مرقد شریفش در طوس مورد توجه بیشتر ایرانیان از عوام و خواص قرار داشته و اخباری مبنی بر توجه بزرگان به ایشان و زیارت مرقد امام رضا (ع) ثبت شده است. بیهقی از تاریخ‌نگاران بزرگ ایرانی، خود مرقد امام رضا (ع) را زیارت کرده و خبر آن را در تاریخ خود انعکاس داده است (بیهقی، ۱۳۸۹: ۱۷). ابومنصور محمدبن عبدالرزاق، صاحب شاهنامه ابومنصوری و از حکام و بزرگان شهر طوس از دیگر نمونه‌ها به شمار می‌رود (ابن‌بابویه، ۱۳۷۳: ۶۸۶/۲-۶۸۵). با توجه به اخبار موجود، این روند در عهد سلجوقی، با وجود اشتها حکام و وزیران به ضدیت با شیعیان، گسترش بیشتری یافت و برخی از سلاطین و وزیران این دوره مانند ملک‌شاه و نظام‌الملک نیز مرقد حضرت (ع) را زیارت کرده‌اند (حسینی، ۱۳۸۰: ۱۰۶). همچنین اطلاعاتی از زیارت برخی دیوان‌سالاران این دوره مانند منتجب‌الدین بدیع، از کاتبان دربار سنجر و نویسنده کتاب *عتبة الکتبة* موجود است (منتجب‌الدین بدیع، ۱۳۸۴: ۳). برخی گزارش‌ها حاکی از توجه علمای اهل سنت و زیارت عده‌ای از ایشان است. امام محمد غزالی از عالمان و عارفان سده پنجم و ششم در *غزالی نامه* از حضور خود در مشهدالرضا (ع) و طلب شفاعت سخن گفته است (همایی، بی‌تا: ۱۲۷).

بر اساس اطلاعات منابع، علاوه بر زیارت، برخی از امیران و دیوانیان این دوره به اقدامات عمرانی و وقف بر مرقد رضوی پرداخته‌اند. مرقد مطهر رضوی بارها تخریب شده، ولی هر بار افراد مختلف آن را بازسازی کرده‌اند. بیهقی در تاریخ خود در ذکر اخبار زمان مودود، از دیوانیانی مانند سوری (سوری بن معتز) و بوبکر شهمرذ و اقدامات عمرانی ایشان یاد کرده است (بیهقی، ۱۳۸۹: ۵۳۲-۵۳۱؛ الراوندی، ۱۳۶۴: ۹۴). دومین نمونه توجه به مقابر ائمه (ع)، دفن برخی بزرگان و دولتمردان در مزار ائمه (ع) است که در دوره ایلخانی از شتاب و گسترش بیشتری برخوردار بوده است. بیهقی به دفن ابوالحسن عراقی از دبیران غزنوی در مشهدالرضا به وصیت خودش اشاره می‌کند (بیهقی، ۱۳۸۹: ۷۱۳-۷۱۲).

حال سؤال این است که چنین اعمالی چه تأثیری در گسترش تشیع و شکل‌دهی به هویت ایرانی داشته است. در پاسخ به این سؤال باید یادآور شد زیارت ائمه (ع) آیینی مختص شیعیان نبوده و در میان اهل سنت ایران نیز رواج داشته است. چنین اعمالی در ایجاد رابطه عاطفی میان اکثریت و اقلیت نقش داشته است. شکل‌گیری آیین‌ها و آداب و رسوم مشترک در ایجاد تعامل سازنده و کاهش تنش‌ها یا به عبارت بهتر همگرایی میان پیروان مذاهب تأثیر داشته و سبب شکل‌گیری فرهنگ مشترک شده است و در نتیجه زمینه رشد اندیشه‌های شیعی و در مرحله بعد شکل‌دهی به هویت ایرانی را فراهم کرده است. به عبارت بهتر چنین اعمالی به صورت طبیعی نوعی همگرایی و نزدیکی بین عوام و خواص ایجاد می‌کند و در درازمدت در رسمی‌شدن تشیع به عنوان مولفه‌ای مهم در شکل‌گیری هویت ایرانی مؤثر بوده است.

## ۲-۲. فضایل و اخبار ائمه شیعه (علیه السلام)

درج اخبار مربوط به ائمه شیعه (ع) و فضائل ایشان، از دیگر مسائل مهم و درخور توجه در منابع این دوره است. در این میان فضایل امام علی (ع) و امام رضا (ع) نمود بیشتری داشته که البته گاهی با تحریفاتی همراه بوده است. در ادامه به نمونه‌هایی از توجه به فضایل ائمه (ع) اشاره خواهد شد.

یکی از نتایج جنبش احیای فرهنگی ایران این است که در تاریخ بلعمی به فضائل و شخصیت امام علی (ع) از جنبه‌های مختلف توجه بسیاری شده است (طبری، ۱۳۸۶: ۵۳۳ و ۷۱۷). ابن بلخی نویسنده *فارس‌نامه* زمانی که از خلافت امام علی (ع) سخن می‌گوید،

از وی با عبارت «علیه الصلوة و السلام» یاد می‌کند (ابن‌بلخی، ۱۳۶۲: ۱۳۷-۱۱۶). در تاریخ نیشابور اثر حاکم نیشابوری در ذکر اخبار محمد بن اسلم طوسی، به دیدار وی با امام رضا(ع) اشاره شده است (حاکم نیشابوری، همان: ۱۵۲). نکته جالب در این اثر، ذکر نام تک‌تک ائمه شیعه(ع) قبل از امام رضا(ع) است (همان: ۱۳۵). کاربرد کلمه «امام» برای تک‌تک ائمه شیعه(ع) از نکات مهم این کتاب است. همین مسئله را می‌توان در کتاب *مجمل التواریخ* نیز مشاهده کرد. نویسنده گمنام این اثر بعد از ذکر اسامی ائمه شیعه(ع) می‌نویسد: «و این جماعت آن‌اند که اهل شیعت و علویان ایشان را سید عشیرت و امام اهل بیت پیغامبر علیه السلام شمرند...» (*مجمل التواریخ و القصص*، همان: ۴۵۸). بیهقی مسئله امامت امام رضا(ع) را از زبان فضل بن سهل، در ماجرای انتخاب امام به ولایت‌عهدی مطرح کرده، ایشان را امام روزگار خود معرفی می‌کند (بیهقی، همان: ۱۷). این اطلاعات نشان‌دهنده شناخت کافی فرهیختگان ایرانی از سلسله امامان شیعه(ع) است.

به جز امام رضا(ع)، درباره سایر ائمه(ع) به ندرت اطلاعاتی در منابع تاریخی این دوره یافت می‌شود. نویسنده تاریخ بیهق از حضور امام محمد بن علی بن موسی الرضا(ع) در خراسان خبر می‌دهد (ابن‌فندوق، ۱۳۱۷: ۴۶). ولی حضور ایشان در ناحیه بیهق در سایر منابع بررسی شده، ذکر نشده است، لذا اصل خبر را نمی‌توان چندان صحیح دانست. ثبت اخبار مربوط به حضور ائمه(ع) در ایران، هرچند نادرست باشد، اهمیت دارد و نشان‌دهنده توجه ویژه به ایشان است.

## ۲-۳. مقاتل ائمه (علیه‌السلام) و قیام‌های علویان

توجه به اخبار مربوط به شهادت ائمه(ع) و قیام‌های علوی و ثبت آنها نیز درخور توجه است. جریان کربلا و شهادت امام حسین(ع) و نیز شهادت امام رضا(ع) از جمله وقایعی است که به صورت گسترده در منابع این دوره منعکس شده است. در کنار آن به قیام‌های علویان همچون قیام زید بن علی(ع) نیز اشاره شده است. نویسنده تاریخ یمینی که شامل وقایع اواخر عهد سامانیان تا دوره سلطان محمود است، ضمن بیتی که به مناسبت اتحاد هارون بن ایلک خان و ابوعلی علیه امیر نوح سامانی آورده، به جنایات بنی‌امیه در حق اهل بیت(ع) اشاره می‌کند: «...به نام محمد شمشیرهای اسلام را بر آهیختند و با آنها سرهای آل محمد را شکستند...» (عتبی، ۱۳۸۴: ۹۲).



نویسنده تاریخ سیستان رخداده کربلا را به صورت تابلویی غم‌انگیز به تصویر کشیده و در انتهای نوشته خود به واکنش مردم سیستان در برابر این فاجعه اشاره می‌کند (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱: ۱۲۷-۱۲۶ و ۱۳۵). با توجه به شواهد تاریخی به نظر نمی‌رسد اسلام تا سال ۶۱ ه.ق. در سیستان چندان رواج یافته باشد. لذا چنین اخباری بیشتر در حکم استفاده از فرصت‌های مختلف برای مقابله با سلطه دستگاه خلافت است. گردیزی شهادت امام حسن (ع) را نتیجه دسیسه معاویه می‌داند و به جریان عاشورا و توجه شیعیان به زیارت مرقد ایشان اشاره کرده و عاشورا را روز مهمی در تاریخ اسلام دانسته است. در این اثر که حوادث را تا ۴۲۳ ه.ق. بازگفته است، به شهادت امام رضا (ع) به دست مأمون و تغییر سیاست وی در دوری از عنصر ایرانی و نزدیکی به عباسیان توجه ویژه‌ای شده است (گردیزی، ۱۳۸۴: ۳۱۶-۳۰۷).

این توجهات در دوره پیش از سقوط خلافت عباسی موجب تغییر چشمگیری نشده، ولی در فراهم شدن زمینه آشنایی بیشتر ایرانیان با اندیشه‌های شیعی بی‌تأثیر نبوده است. نویسنده *مجموع التواریخ* و *قصص* که احتمالاً از دبیران سلجوقی بوده، ماجرای ولایت عهدی امام رضا (ع) و شهادت ایشان را ثبت کرده (*مجموع التواریخ و القصص*، بی‌تا: ۳۵۲) و به مسئله شهادت امام حسن و حسین (ع) و غوغای روی داده در زمان دفن ایشان در مزار پیامبر (ص) پرداخته است (همان: ۲۹۵). در کنار مقاتل ائمه (ع) قیام‌های علویان نیز منعکس شده است. مثلاً *بیهقی* به جریان قیام زیدبن علی بر ضد بنی‌امیه توجه کرده است (بیهقی، ۱۳۸۹: ۲۴۶-۲۴۵). *نرشخی* در *تاریخ بخارا* به اولین قیام شیعی در ماوراءالنهر هم‌زمان با روی کار آمدن عباسیان اشاره کرده است. این قیام در برابر فرصت‌طلبی عباسیان و سوءاستفاده از شعار الرضا من آل محمد توسط شریک ابن‌شیخ المهری روی داد:

[شریک ابن‌شیخ المهری] مردی بود از عرب به بخارا باشیده، و مردی مبارز بود و مذهب شیعه داشتی و مردمان را دعوت کردی به خلافت فرزندان امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه و گفتی ما از رنج مروانین اکنون خلاص یافتیم، ما را رنج آل عباس نمی‌باید. فرزندان پیغمبر باید که خلیفه پیغامبر بود. خلقی عظیم به وی گرد آمدند... (نرشخی، ۱۳۵۱: ۸۹-۸۶).

مظلومیت ائمه (ع) و علویان و اقدام خلفای اموی و عباسی در تعقیب و شهادت اهل بیت (ع)، عامل تحریک احساسات و حمایت و گرایش به ایشان بوده است. اگرچه این رویکرد ناشی از اعتقادات شیعی نبوده ولی توجه به این مقوله سبب نفوذ آرام و تدریجی اندیشه‌های شیعی در طی چند قرن در ایران شد و به صورت غیرمستقیم به شکل‌گیری هویت ایرانی انجامید.

غیر از اخبار مقاتل و قیام‌ها، فرهیختگان به جایگاه سادات و نقبا در میان حکام نیز توجه داشتند. در حکومت‌هایی مانند سامانیان، غزنویان، سلاجقه و... سادات جایگاه نسبتاً والایی داشتند. در تاریخ بخارا که اصل آن مربوط به زمان سامانیان است، از توجه امرای این سلسله به علویان و اوقافی که به ایشان اختصاص داشته، سخن به میان آمده است (همان: ۲۲). بیهقی به نقیب علویان و جایگاه ایشان در قلمرو غزنوی اشاره کرده و از سید بومحمد علوی (بیهقی، ۱۳۸۹: ۵۴) نام برده و از اعزام سید عبدالعزیز علوی به غزنه به عنوان رسول مسعود نزد برادرش محمد خبر می‌دهد. این امر نشان‌دهنده توجه ویژه به اولاد پیامبر (ص) و جایگاه مهم علویان در دستگاه حکومت غزنوی است (همان: ۱۸). در برخی منابع مانند تاریخ بیهق به این مسائل توجه بیشتری شده است (ابن‌فندوق، ۱۳۱۷: ۵۵ و ۶۳). این اخبار را می‌توان بازتاب بینش و نوع نگاه متفاوت ایرانیان به اولاد پیامبر (ص) دانست که در آثار این دوره منعکس شده است. اگرچه آنچه ذکر شد به‌تنهایی نمی‌تواند عامل توجه آگاهانه فرهیختگان جامعه به بازیابی هویت ایران در چارچوب تشیع به شمار آید، ولی به نظر می‌رسد این آشنایی به صورت غیرمستقیم و در درازمدت در گسترش و رواج تشیع و تبدیل آن به مهم‌ترین عامل هویت ایرانی به‌ویژه هم‌زمان با تکاپوهای صفویان تأثیر داشته است.

### ۳. بازشناسی پیوند هویت ایرانی و تشیع

تلاش برخی فرهیختگان برای ایجاد پیوند میان تشیع و هویت ایرانی از مسائل مهمی است که در لابه‌لای برخی منابع مشاهده می‌شود. ابن‌بلخی در دو کتاب *قابوس‌نامه* و *فارس‌نامه* تلاش کرده بین اهل‌بیت (ع) و خاندان حکومتگر ساسانی پیوندی برقرار کند. اصل خبر از نظر تاریخی پذیرفتنی است و به‌سادگی نمی‌توان چنین اخباری را نادیده گرفت (عنصرالمعالی، ۱۳۵۲: ۱۳۸؛ ابن‌بلخی، ۱۳۶۳: ۴). همچنین برخی خاندان‌های ایرانی

مانند خاندان نوبختی که شیعه بودند، تلاش کردند میان هویت ایرانی و مذهب خود پیوندهایی ایجاد کنند (نک: گیلانی، کجیاف و محمودآبادی، ۱۳۹۵: ۱۹۳-۱۸۷).

در کنار آنچه مطرح شد، شعر و ادب فارسی مهم‌ترین تجلی‌گاه هویت و مذهب به شمار می‌رود. برخی شاعران این دوره به هویت ایرانی به عنوان مقوله‌ای مهم توجه داشتند و عده‌ای تلاش می‌کردند میان هویت ایرانی و تشیع پیوندی ایجاد کنند. در ادبیات فارسی سده‌های اولیه، نمونه‌های عالی از پیوند هویت ایرانی با مذهب شیعی یافت می‌شود. این روند به‌مرور پس از فروپاشی دستگاه خلافت عباسی گسترش بیشتری یافت. سنایی غزنوی و حکیم ابوالقاسم فردوسی را می‌توان از چهره‌های شاخص فعال در این زمینه دانست. در آثار سنایی اندیشه ایرانی‌شهری و خردورزی (سنایی، ۱۳۸۱: ۴۵-۴۲)، همراه با اعتقاد به امامت<sup>۳</sup> و به نیابت علی(ع) از سوی پیامبر(ص) و پایمال‌شدن حق ایشان تصریح شده است. *دیوان اشعار و حدیقه‌الحقیقه سنایی* محل ظهور و بروز اعتقادات وی است.

نایب مصطفی به روز غدیر کرده در شرع مرو را به امیر

(سنایی، ۱۳۷۷: ۲۴۷)

یا در بیت دیگر می‌سراید:

او چو موسی علی ورا هارون هر دو یکرنگ از درون و بیرون

(همان: ۱۹۸)

توجه به تشیع در آثار سنایی به صورت‌های مختلف وجود دارد؛ مانند تصریح به نیابت علی(ع) بعد از پیامبر(ص)، اشاره به آیات و احادیث که بر امامت علی(ع) دلالت دارند، افضل دانستن علی(ع) نسبت به سایر صحابه، ارادت خاص به علی(ع)، ارادت به ائمه(ع) و شیعیان راستین (سنایی، ۱۳۸۱: ۲۳۷-۲۳۶، ۲۶۶-۲۶۵ و ۳۵۷-۳۵۴)، لعن یزید (همان: ۶۲۲) و دعوت به تشیع برای نیل به زندگی جاودانه و بهشت (حدیدی و اسدالهی، ۱۳۸۴: ۶۸-۶۰).

عصر حکومت‌های متقارن به‌ویژه عهد سامانی را می‌توان دوره بازیابی فرهنگی ایرانیان دانست. فرهیختگان این عصر در آثار خود به احیا و تداوم فرهنگ و هویت ایرانی توجه ویژه‌ای نشان داده‌اند. *شاهنامه* فردوسی را می‌توان محصول این تکاپوها دانست. ایرانیان در طول چند قرن پس از سقوط ساسانیان و از دست‌دادن حاکمیت

سیاسی، با وجود پذیرش دین جدید، سعی در حفظ هویت ایرانی خود داشتند. ایشان در این دوره تلاش می‌کردند هویت ایرانی را در تقابل با دین اسلام قرار نداده و میان این دو پیوند و سازگاری ایجاد کنند. ایرانیان ضمن اعتقاد و ایمان به دین اسلام، به ثبت هویت تاریخی ایران پیش از اسلام اقدام کردند (احمدی، ۱۳۸۴: ۲۷).

فردوسی هم‌زمان با پایان استیلای کامل دستگاه خلافت عباسی و شکل‌گیری حکومت‌های محلی حماسه خود را برای حفظ عظمت و شکوه گذشته ایران سرود و در کنار آن، اندیشه‌های شیعی را وارد شاهنامه کرد. این اقدام را می‌توان تلاشی آگاهانه برای احیای هویت ایرانی در پیوند با مذهب شیعه به شمار آورد. چنان‌که فردوسی هدفش را به روشنی زنده کردن عجم بیان کرده است. قرن چهارم یعنی دوره حیات فردوسی دوره شکوفایی تمدن اسلامی است که شاهد گسترش سلطه سیاسی شیعه در ایران، عراق، شامات، شمال آفریقا و شبه‌جزیره عربستان هستیم. در همین دوره تحرک علمی عظیمی از سوی علمای شیعه آغاز شد. بیشتر آثار کلامی و عقیدتی شیعه مانند اصول کافی، نهج‌البلاغه، التوحید، عقائد الجعفریه در همین دوره تدوین شد. فردوسی نیز به عنوان شاعری ایرانی و شیعه برای اعتلای ایران و تشیع به تکاپو پرداخت و همه تلاش خود را به بازسازی و حفظ میراث باستانی و زنده‌ساختن هویت تاریخی و ملی ایران اختصاص داد. «فردوسی با درک بلندای اندیشه قوم خود در شاهنامه، خردورزی و دین‌داری را اساس و بنیاد فرهنگ و هویت ایرانی قرار می‌دهد و به خوبی از عهده ادای آن بر می‌آید» (خسروی و موسوی، ۱۳۸۷: ۱۰۱). در ابیات مختلف شاهنامه، دین‌باوری و اتکای ایرانیان باستان به یزدان و یاری گرفتن از منبع غیبی کاملاً مشهود است. بر این اساس برخی پژوهشگران درون‌مایه اصلی حماسه فردوسی را دین‌باوری و ارج نهادن به عالم متافیزیک و استمداد از آن دانسته‌اند (حجازی، ۱۳۸۵: ۲۰). حماسه وی به ترویج آزادمندی، نیک‌اندیشی، انعطاف‌پذیری پرداخته و زمینه آگاهی از هویت فرهنگی و ملی را فراهم می‌کند. در واقع «با تلفیق ملی‌گرایی و دین‌باوری طرحی نو در انداخته» است (همان: ۱۲). وی با تلفیق هویت ایرانی با دین، به‌ویژه اندیشه شیعی، نماینده تلاش ایرانیان در پیوند میان این دو به شمار می‌رود.

دیباچه شاهنامه نشان‌دهنده اعتقادات و اندیشه‌های شاعر است. وی با بیانی شیوا و مستدل، مرام خویش را بازگفته و بر حقانیت آن پای فشرده است. در این بخش

شاهنامه فردوسی به دنباله‌روی از اندیشمندان شیعه عصر خود مانند شیخ صدوق، مفید و شیخ طوسی پرداخته و مانند حکیم و متکلمی امامی از اصول عقاید خویش دفاع کرده است (ابوالحسنی، ۱۳۷۶: ۱۴۳). در شاهنامه پس از حمد و ستایش خداوند به خرد و خردورزی و اهمیت آن پرداخته شده است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۵-۳). خردورزی و عقل‌گرایی از اشتراکات ایرانیان باستان و پیروان مذهب شیعه است که در شاهنامه و خالق آن درهم‌آمیخته است. وی پس از ذکر آفرینش به احادیثی چون «أنا مدینه العلم» و حدیث سفینه اشاره کرده (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۱۰) و «دبیاچه را با اشعاری آغاز می‌کند که دقیقاً ملهم از کلمات مولا، بلکه بعضاً ترجمه مستقیم عباراتی از آن حضرت و دیگر پیشوایان معصوم شیعه است» (ابوالحسنی، ۱۳۷۶: ۱۴۸).

تو را دانش و دین رهاند درست      در<sup>۴</sup> رستگاری به بایدت جست

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹)

چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی      خداوند امر و خداوندی نهی  
که من شارستانم، علیم در است      درست این سخن گفت پیغمبرست

(همان: ۱۰)

وی درباره اعتقاد شیعی خود می‌سراید:

اگر چشم داری به دیگر سرای      به نزد نبی و وصی گیر جای  
گرت زین بد آید، گناه من ست      چنین ست و این دین و راه من ست

(همان: ۱۱)

در ادبیات عرفانی ایران نیز توجه به ائمه شیعه (ع) مشاهده می‌شود. مثلاً نویسنده تذکرة الاولیاء برای تبرک، کتاب را با شرح حال امام صادق (ع) شروع می‌کند و ائمه شیعه (ع) را امام محمدیان دانسته است (عطار نیشابوری، بی‌تا: ۲۰ و ۲۸۵). با توجه به اطلاعات موجود چنین به نظر می‌رسد که هرچه به زمان سقوط دستگاه خلافت عباسی نزدیک‌تر می‌شویم توجه فرهیختگان به اندیشه‌ها و افکار شیعیان گسترش بیشتری یافته است. با وجود این، جز در موارد معدودی تلاش چندانی برای ایجاد پیوند میان هویت ایرانی و تشیع نمی‌یابیم. ولی تحولات این دوره زمینه‌ساز پیوند هویت ایرانی با تشیع در اعصار بعدی به شمار می‌رود.

## نتیجه

از آنچه گفتیم روشن شد که در شکل‌گیری هویت ایرانی نمی‌توان بر تأثیر عامل خاصی تأکید کرد. قسمتی از هویت در طی زمانی طولانی شکل گرفته، ولی بخشی از فرایند ساخت هویت متأثر از دین اسلام و در وهله دوم از مذهب شیعی روی داده است. در کنار عواملی مانند زبان، آداب و رسوم، اساطیر، داستان‌ها و تاریخ، شعائر دینی به‌ویژه مذهب شیعه نقش بسیاری در ایجاد هویت ایفا کرده است. بدون شناخت تأثیر تشیع در ادوار اولیه به عنوان نکته آغاز آشنایی ایرانیان با آن، نمی‌توان به علل گسترش تشیع در دوره پس از فروپاشی دستگاه خلافت به عنوان دوره گذار از تسنن به تشیع پی برد. بررسی منابع مختلف تاریخی و ادبی نشان می‌دهد که فرهیختگان ایرانی در سده‌های اولیه، به مذهب شیعی به عنوان عامل مهم ایجاد هویت و احیای تمامیت ایران در سطحی هرچند اندک توجه داشته‌اند.

فرهیختگان که طیفی وسیع شامل دیوانیان، مورخان، شعرا، ادبا و سیاستمداران بودند، با مفاهیم و آموزه‌های شیعی آشنا بوده‌اند. ایشان به شیوه‌های مختلفی مسئله هویت ایرانی و تشیع را در نوشته‌های خود بازتاب داده‌اند. عده‌ای به مسئله ایران باستان توجه کرده و در کنار آن اندیشه ایرانشهری را رواج داده‌اند. دسته‌ای دیگر آموزه‌های شیعی را از راه‌هایی مانند توجه به قیام‌ها، زیارت مرقد ائمه (ع) و جایگاه علویان مطرح کرده‌اند. در این میان تعداد معدودی از ایشان با هوشیاری سعی کرده‌اند سازگاری مناسبی میان هویت ایرانی و مذهب شیعی برقرار کنند. از چهره‌های مهم این دسته فردوسی را می‌توان نام برد. این عده اندیشه ایرانشهری، تشیع و هویت ایرانی را درهم آمیخته‌اند. نکته مهم اینکه همه این افراد به یک شکل در انتقال آموزه‌های شیعی اثرگذار نبوده و میزان تأثیر آنها متفاوت بوده است. در عرصه عمل، این تلاش‌ها در دوره پیش از سقوط خلافت عباسی تأثیر چندانی در رشد تشیع نداشته است. همچنین دامنه این افکار، محدود بوده و با توجه به سلطه معنوی دستگاه خلافت، تأثیری در تغییر نگرش عموم به سمت تشیع نداشته است. با وجود این، انعکاس آموزه‌های شیعی موجب آشنایی بیشتر با تشیع شد. این آشنایی و توجه به عنوان پیش‌زمینه تحولات گسترده‌تر در دوره پس از سقوط خلافت عباسی و گسترش تشیع بعد از دوره مغول و نیز آماده شدن زمینه تغییر مذهب و رسمیت یافتن تشیع اهمیت ویژه‌ای دارد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. جهت اطلاع بیشتر نک: کرمی و نوروزی، ۱۳۸۷: ۲۰۶-۱۷۵.
۲. «من هیچ پاداشی از شما بر رسالتم درخواست نمی‌کنم جز دوست داشتن نزدیکانم (اهل بیتم)» (شوری: ۲۳).
۳. برای مثال «امامی چون علی موسی الرضا کو» (سنایی، ۱۳۸۱: ۲۸۹).
۴. منظور از «در» اشاره به باب نجات و حدیث «أنا مدینة العلم و علی باب‌ها» است.

### منابع

#### قرآن کریم

- ابن‌البلیخی (۱۳۶۲). *فارسانامه*، به سعی و اهتمام و تصحیح گای لسترانج و رینولد آلن نیکلسون، تهران: دنیای کتاب، چاپ دوم.
- ابن‌بابویه‌مات و توسعه علوم انسانی.
- احمدی، حمید (۱۳۸۴). «دین و ملیت در هویت ایرانی»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، ش ۶۷، ص ۲۷-۳۶.
- احمدی، حمید (۱۳۸۸). *بنیادهای هویت ملی ایرانی*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- اشرف، احمد (۱۳۷۸). *هویت ایرانی در ایرانیان خارج از کشور*، به کوشش اکبر گنجی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- اشرف، احمد (۱۳۹۵). *هویت ایرانی: از دوران باستان تا پایان پهلوی*، ترجمه: حمید احمدی، تهران: نشر نی.
- افروغ، عماد (۱۳۷۸). *هویت ایرانی و حقوق فرهنگی*، تهران: سوره مهر، چاپ اول.
- بهشتی، محمد (۱۳۷۲). *فرهنگ صبا*، بی‌جا: صبا.
- بیهقی، محمدین حسین (۱۳۸۹). *تاریخ بیهقی*، تصحیح علی‌اکبر فیاض، تهران: نشر علم، چاپ دوم.
- تاریخ سیستان*، (۱۳۸۱). تصحیح محمدتقی بهار، تهران: معین، چاپ اول.
- حاکم نیشابوری، ابو‌عبدالله (۱۳۷۵). *تاریخ نیشابور*، تلخیص و ترجمه محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه، چاپ اول.
- حجازی، بهجت السادات (۱۳۸۵). «از ملی‌گرایی فردوسی تا فراملی‌گرایی مولوی»، *کاووش‌نامه*، ش ۱۳، ص ۹-۳۲.
- حدیدی، خلیل، خدابخش، اسدالله (۱۳۸۴). «امامت در آثار سنایی غزنوی»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، ش ۱۹۷، ص ۵۵-۷۴.
- حسینی، صدرالدین ابوالحسن علی‌بن‌ناصر بن‌علی (۱۳۸۰). *زبدة التواریخ*، تصحیح محمد نورالدین، ترجمه رمضان علی روح الهی، تهران: انتشارات ایل شاهسون بغدادی، چاپ اول.

- خسروی، اشرف، موسوی، سید کاظم (۱۳۸۷). «خرد ورزی و دین داری اساس هویت ایرانی شاهنامه»، *کاوش نامه*، ش ۱۶، ص ۹۹-۱۲۸.
- رادفر، ابوالقاسم (۱۳۸۸). «بازتاب هویت ایرانی در آثار هنری و مواریت فرهنگی»، *پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی*، ش اول، ص ۳۷-۵۸.
- الراوندی، محمدبن علی بن سلیمان (۱۳۶۴). *راحة الصدور و آية السرور در تاریخ آل سلجوق*، تصحیح محمد اقبال و مجتبی مینوی، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم (۱۳۷۷). *حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه*، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم (۱۳۸۱). *دیوان حکیم سنایی غزنوی*، مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، به اهتمام پرویز بابایی، تهران: آزاد مهر، چاپ اول.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۵). *خواجہ نظام الملک*، تهران: طرح نو.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۶). *تاریخ بلعمی*، ترجمه ابوعلی بلعمی، تصحیح ملک الشعراء بهار و محمد پروین گنابادی، تهران: هرمس، چاپ اول.
- عبدالجلیل قزوینی، نصیرالدین ابوالرشید (۱۳۵۸). *تقص معروف به بعض مثالب النواصب فی تقص بعض فضائح الروافض*، تصحیح جلال‌الدین محدث، تهران: انجمن آثار ملی.
- عتبی، ابونصر محمدبن عبدالجبار (۱۳۸۴). *تاریخ یمینی*، ترجمه ابوالشرف ناصح‌بن ظفر جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (بی تا). *تذکره الاولیاء*، با مقدمه محمدخان قزوینی، تهران: بی نا، چاپ پنجم.
- عمید، حسن (۱۳۸۶). *فرهنگ عمید*، تهران: امیرکبیر، چاپ بیست و هشتم.
- عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر بن قابوس (۱۳۵۲). *قابوس نامه*، به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
- کاکا افشار، علی (۱۳۸۴). «مادگان هزار دادستان، کتاب هزار رأی»، *چیستا*، ش ۱۹۰، ص ۴۸-۲۶.
- کریمی، محمدحسین، نوروزی، زینب (۱۳۸۷). «اندیشه سیاسی ایران شهری در اسکندر نامه نظامی»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*، شماره ۲۴ (پیاپی ۲۱)، ص ۲۰۶-۱۷۵.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک (۱۳۸۴). *زین الاخبار*، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- گیلانی، نجم الدین، کجباف، علی اکبر، محمودآبادی، اصغر (۱۳۹۵). «نقش خاندان نوبخت در پیوند بخشیدن به اندیشه ایرانی و شیعی»، *مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام*، ش ۱۸، ص ۱۹۸-۱۸۱.



- مالرب، میشل (۱۳۷۹). *انسان و ادیان*، مهران توکلی، تهران: نشر نی.
- مجمعل التواریخ و قصص (بی تا). تصحیح و تحشیه ملک الشعراى بهار و بهجت رضانی، تهران: کلاله خاور، چاپ دوم.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۴). *تاریخ گزیده*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- معین، محمد (۱۳۸۸). *فرهنگ فارسی*، تهران: امیرکبیر، چاپ بیست و ششم.
- ممتحن، حسینعلی (۱۳۷۰). *نهضت شعوبیه جنبش ملی ایرانیان در برابر خلافت اموی و عباسی*، تهران: کتاب‌های جیبی.
- منتجب‌الدین بدیع، علی بن احمد (۱۳۸۴). *عقبه‌الکتبه مجموعه مراسلات دیوان سلطان سنجر*، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران: اساطیر، چاپ اول.
- میلر، دیوید (۱۳۸۳). *ملیت*، ترجمه: داود غرایاق زندی، تهران: تمدن ایرانی (وابسته به موسسه مطالعات ملی)، چاپ اول.
- نرشخی، ابوبکر محمدبن جعفر (۱۳۵۱). *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر احمدبن محمدبن نصر القباوی، تلخیص محمدبن زفر بن عمر، تصحیح مدرس رضوی، تهران: سنایی.
- نظام‌الملک، ابوعلی حسن طوسی (۱۳۴۷). *سیرالملوک*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم.
- نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۹۱). *کلیات خمسہ حکیم نظامی گنجوی*، تهران: امیرکبیر، چاپ دوازدهم.
- همایی، جلال‌الدین (بی تا). *غزالی نامه*، تهران: فروغی، چاپ اول.
- Hornby, Albert sydney (2001). *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, New York: oxford university press.
- Smit, Anthony D (1991). *National Identity*, las vegss: university of Nevada press.
- Smit, Anthony D (2003). *Chosen Peoples*, London: Oxford university press.



## پیدایش فرقه مُطَرَفِیَه و ماهیت آن

فاضل گرهنه زاده \*

مصطفی سلطانی \*\*

منصور داداش نژاد \*\*\*

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۵/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۹/۱۵]

## چکیده

فرقه مطرفیه از انشعابات مهم زیدیه یمن است که در قرن پنجم ظهور کرد. این فرقه با مطرح کردن برخی باورهای چالش برانگیز و متفاوت با سنت کلامی زیدیه زمینه مناقشات و مجادلات کلامی میان خود و سایر زیدیان را فراهم کرد. مطرفیه با ایجاد اماکن متعددی به نام «هجره» که مراکزی امن برای سکونت و تعلیم و تربیت بود، توانست اندیشه‌های خود را آزادانه تبلیغ و در میان عموم یمنیان منتشر کند. دیدگاه اصلاح‌گرایانه مطرفیه که مبتنی بر مساوات میان انسان‌ها بود و همچنین پیروی آنان از رویکرد کلامی معتزله بغداد، عصیان فکری بر زیدیه قلمداد شد و به این دلیل پس از دو قرن حضور در یمن حاکمیت زیدی آنها را سرکوب و منقرض کرد. با بررسی منابع برجای مانده از آنان، به همراه منابع زیدیه مخالف این فرقه می‌توان گفت گرایش مطرفیه به طبیعت‌گرایی، علم‌گرایی، عقل‌گرایی و همچنین تمسک به زهد تفاوت‌های مهم مطرفیه با جریان اصلی زیدی در یمن بود. نوشتار فرارو می‌کوشد پس از بررسی منشأ فرقه مطرفیه، ماهیت حقیقی آن را روشن سازد.

کلیدواژه‌ها: مخترعه، مطرفیه، زیدیه، هجره، مساوات‌گرایی، طبیعت‌گرایی.

\* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) fgarnezadeh@noornet.net

\*\* استادیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب proman.ms@gmail.com

\*\*\* دانشیار گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه m.dadash@yahoo.com

## مقدمه

تاریخ سیاسی و فکری زیدیه یمن فراز و نشیب‌های فراوانی را تجربه کرده است. هم‌زمان با مجادلات و منازعات سیاسی ائمه زیدی با مخالفان خود از جمله اسماعیلیان و خلفای عباسی و جدال مستمر با قبایل یمنی برای به اطاعت درآوردن آنان، این فرقه درگیر بحران‌های داخلی نیز بود. مجادلات سیاسی میان برخی علویان به داعیه امامت و کسب قدرت موجب ازهم‌گسیختگی سیاسی در دوره‌هایی از حیات زیدیه شد. در چنین فضایی که سرشار از درگیری‌های سیاسی و قومی بود، ظهور برخی اندیشه‌های کلامی در قالب انشعابات زیدیه مانند حسینییه و مطرفیه، مشکل دیگری فراروی امامان زیدیه یمن به شمار می‌آمد.

فرقه مطرفیه مهم‌ترین و قدرتمندترین انشعاب زیدیه به لحاظ پشتوانه‌های فکری بود که در قرن پنجم در یمن ظهور کرد. ظهور این جریان در سده‌های نخستین حیات زیدیه یمن، همراه با مطرح‌کردن برخی آرا و نظرات مخالف با دیدگاه کلامی زیدیه مخترعه<sup>۱</sup> موجب چالشی جدی برای زیدیان شد. هرچند که جریان مطرفیه به دلیل رویارویی با زیدیه و سرانجام سرکوب آنان توسط امامان زیدی، عمری طولانی نیافت، اما نزدیک به دو قرن فضای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی یمن را تحت تأثیر خود قرار داد. سرکوب این جریان همراه با ازبین‌رفتن بیشتر میراث مکتوب آنان بود. به‌گونه‌ای که به جز کتاب *طهقات الزیدیه* نوشته یحیی بن حسین که شامل تراجم دانشمندان مطرفی است و همچنین کتاب *البرهان الرائق المخلص من ورط المضائق* نوشته سلیمان بن محمد بن احمد محلی که شامل برخی باورهای کلامی مطرفیه است، اثری دیگر از ایشان برجای نمانده است. همین مسئله پژوهش درباره این فرقه را دشوار کرده است. با این حال در میان آثار مخالفان مطرفیه منابعی یافت می‌شود که می‌توان از آنها اطلاعات ارزشمندی درباره تاریخ و عقاید این فرقه به دست آورد. این منابع که بعضاً در دوره حضور مطرفیه تدوین شده، در واقع ردیه‌هایی است که بر عقاید این فرقه نگاشته شده‌اند. ضمن اینکه اطلاعات دیگری نیز از این فرقه در ضمن مجموعه‌ها و آثار کلامی و تراجم زیدیه یمن وجود دارد و می‌تواند ما را در دستیابی به ماهیت حقیقی این جریان یاری کند.

منابع تاریخی مربوط به یمن مکرر از مطرفیه یاد کرده و بازه زمانی زیست این فرقه را قرن پنجم تا هفتم دانسته‌اند. از مستشرقان، نخستین بار شخصی بنام اچ. سی. کی. در ترجمه کتاب *تاریخ یمن* نوشته عمارة بن علی (۵۶۹ ه.ق.) این فرقه را مورد توجه قرار داد و به اشتباه مطرفیه را از جمله گروه‌های سنی قلمداد کرد (مادلونگ، ۱۳۷۵: ۲۷۰). این اشتباه ممکن است ناشی از هم‌نامی برخی قبایل عربی با این فرقه باشد چنان‌که قبیله‌ای با همین نام و منتسب به مطرف بن عوف در نزدیکی بزاعای شام سکونت داشته‌اند (ابن عبد آلبر، بی تا: ۵۴۷/۱).

پس از او آر. استروتمن (R. Sterothmann) با تکیه بر ردیه‌هایی که علیه عقاید مطرفیه نوشته شده بود ثابت کرد که مطرفیه در حقیقت زیدی‌مذهب بودند. او آنان را فرقه‌ای معرفی کرد که به خداگرایی طبیعی اعتقاد داشته و تحت تأثیر مبنای جهان‌شناسی فلسفی یونان قرار داشتند. چنین نظری گویا به دلیل دیدگاه مطرفیه مبنی بر نقش دادن به اصول اربعه در خلقت است که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد. ضمن اینکه ناهماهنگی معتقداتی که مطرفیه به آنها متهم بودند باعث شد تا برخی دیگر از محققان مانند تریتون (A. S. Tretton) و آرندونک (C. Van. Arendonk) به صراحت از ماهیت آنان سخن نگویند و تنها به احتمال تأثیرپذیری آنان از عقاید اسماعیلیه و قرمطی‌ها اشاره کنند (مادلونگ، ۱۳۷۵: ۲۷۰-۲۷۱). محققانی مانند حسن انصاری قمی<sup>۲</sup> و محمدکاظم رحمتی<sup>۳</sup> نیز هرچند اطلاعات ارزشمندی در خصوص باورها و روش کلامی آنها مطرح کرده‌اند اما به تفصیل و به شکلی روشن از ماهیت حقیقی این جریان پرده برنداشته‌اند. به نظر می‌رسد کامل و دقیق بودن این پژوهش‌ها به دلیل فقدان منابع اصیل مطرفیه است. با این حال پیمایش روش‌های غیردقیق توسط برخی پژوهشگران در این موضوع نیز می‌تواند از دیگر علل روشن‌نشدن دقیق ماهیت فکری جریان مطرفیه باشد.

## ۱. مؤسس فرقه مطرفیه

منشأ و زمان پیدایش این گروه، متفاوت گزارش شده است. با بررسی دیدگاه‌های موجود درباره مؤسس فرقه مطرفیه که عمدتاً زیدیان یمن آن را مطرح کرده‌اند، با نام چند شخصیت مواجه می‌شویم که فرقه یادشده به آنها منتسب شده است و عبارت‌اند از:

## ۱-۱. مطرف بن شهاب

بسیاری از منابع مطرف بن شهاب (قرن ۵) را مؤسس این فرقه دانسته‌اند. المتوکل علی الله احمد بن سلیمان (۵۰۰-۵۶۶ ه.ق.) که از معاصران این فرقه بوده و مناسباتی با ایشان داشته است، منشأ مطرفیه را شخصی به نام مطرف بن شهاب ذکر کرده و او را متأثر از تعالیم باطنیان دانسته است. او در گزارشی مختصر از مطرفیه در کتاب *الحکمه الدرّیه و الدلاله النوریّه* می‌نویسد:

زیدیه یمن، یک‌دست و متحد بود تا اینکه شیطانی میان ایشان ظهور کرد و میان آنان تفرقه برانگیخت. سبب انشقاق این فرقه از زیدیه شخصی به نام مطرف بن شهاب بود که به همراهی دو تن از یارانش نزد شخصی باطنی به نام حسین بن عامر تحصیل علم کرده بودند. آنها در محلی به نام «سناع» دارالهیجری شکل دادند و در آن مسجدی بنا کرده، با اظهار عبادت و زهد، مردم را به فراگیری دانش دعوت کردند؛ چراکه می‌دانستند مردم جز به این شیوه از آنان پیروی نخواهند کرد (المتوکل علی الله، ۲۰۰۲: ۱۱۲-۱۱۳).

عبدالله بن زید عنسی (قرن ۶) نیز مطرف بن شهاب را از ملاحده و نخستین کسی دانسته که عقاید مطرفیه را مطرح نموده و بسط داده است (شرفی، ۱۴۱۱: ۱۳۶/۱) عنسی نیز مانند المتوکل علی الله مطرفیه را به نوعی به باطنیان نسبت داده است. زیرا کاربرد واژه ملاحده معمولاً برای اسماعیلیان و باطنیان بوده است (اشعری، ۱۳۶۰: ۲۱۴؛ خاتمی، ۱۳۷۰: ۵۷؛ سبحانی، بی تا: ۱۶/۸).

مقریزی که فرقه یادشده را به مطرف بن شهاب نسبت داده، معتقد است آنان در باورهای خویش متأثر از فلاسفه و طبیعت‌گرایان بوده‌اند. به گفته او مطرفیان خداوند را از خلق قبایح و ذوات ناقصه مانند حشرات منزّه می‌نمودند. او مدعی است که پیروان فرقه مطرفیه عوام مردم را با اظهار زهد، تقوی و عبادت گمراه می‌کردند (مقریزی، ۱۴۲۳: ۴۰۳/۳). به همین دلیل برخی بنیان‌گذار مطرفیه را یکی از متفکران باطنی مذهب در منطقه اهنوم از نواحی کوهستانی شمال غربی صنعا (حجری یمانی، ۱۴۱۶: ۹۵/۱) دانسته‌اند که توانست با تظاهر به مذهب زیدی، توده مردم را تحت تأثیر خود قرار داده و در نتیجه گروهی از زیدیه که مطرف بن شهاب نیز در شمار ایشان بود، به او گرایش پیدا

کند (محمود عبدالعاطی، ۲۰۰۲: ۱۰-۱۱). این گزارش‌ها در واقع مطرف بن شهاب را شخصیت درجه اول مطرفیه شناسایی کرده، تلاش می‌کند تا وی را متأثر از اندیشه‌های این فردی باطنی نشان دهد.

### ۲-۱. علی بن محفوظ

برخی دیگر از منابع، شکل‌گیری مطرفیه را به علی بن محفوظ (قرن ۵) نسبت داده‌اند. آنان گزارش داده‌اند که این فرقه به دنبال مناظره‌ای تند میان علی بن شهر دانشمند برجسته زیدی (قرن ۵) و علی بن محفوظ در زمان حاکمیت امام زیدیه یمن، المنصور بالله قاسم بن علی عیانی (۳۸۹-۳۹۳ ه.ق.)<sup>۴</sup>، در خصوص وجود اعراض شکل گرفت (حسینی، ۱۴۲۲: ۸/۱؛ شرفی، ۱۴۱۱: ۱۴۲/۱). علی بن محفوظ از عالمانی است که تعالیم خود را با دو واسطه از الهادی الی‌الحق<sup>۵</sup> مؤسس زیدیه یمن دریافت کرده است. بنا بر گزارشی علی بن محفوظ شاگردی ابراهیم بن بلغ را کرده بود و ابراهیم نیز از طریق پدرش که از شاگردان هادی الی‌الحق بود، تعالیم مؤسس زیدیه یمن را فرا گرفته است (شهری، ۱۴۲۱: ۹۲/۱ و ۱۱۲۵/۲). واسطه دیگر آشنایی علی بن محفوظ با تعالیم هادی الی‌الحق، احمد بن موسی طبری است. احمد بن موسی شاگرد محمد مرتضی فرزند هادی الی‌الحق بوده و نزد وی تعلیم دیده است (همان، ۷۱۹/۲ و ۸۰۶).

### ۳-۱. ابوالغوازی

المنصور بالله عبدالله بن حمزه (م ۶۱۴ ه.ق.) که معاصر و مخالف سرسخت مطرفیه بود، مؤسس این فرقه را ابوالغوازی یا ابن‌الغوازی (قرن ۵) از اهالی قاعه دانسته است (حسینی، ۱۴۲۲: ۱۸۳/۱؛ شرفی، ۱۴۱۱: ۱۳۶/۱؛ همو، ۱۴۱۵: ۲۹۹/۱). قاعه روستای کوچکی از منطقه بون در یمن است (حجری یمانی، ۲۱۴/۱: ۱۴۱۶). عبدالله بن زید عنسی نیز در *الرساله المنقذه من العطب السالکة بالنصیحة الی اهل شظب* وی را ابن‌الغوازی نامیده و او را نخستین کسی می‌داند که در منطقه قاعه مقاله مطرفیان را پراکند (شرفی، ۱۴۱۱: ۱۳۶/۱). اما در کتاب *التمییز بین الإسلام و المطرفیه الطغام* با اندکی اختلاف او را ابراهیم بن ابی‌الغوازی از بنی‌الحمید منتسب به بنی‌مالک دانسته است (اکوع، ۱۴۱۶: ۲۳۰۵/۴). منابع تاریخی و تراجم اطلاعات چندانی از این شخص به دست نداده‌اند و به احتمال زیاد چنین

شخصی باید از داعیان و مبلغان برجسته مطرفیه باشد که در گسترش تفکر آن نقش داشته است.

#### ۱-۴. علی بن حرب

برخی محققان پایه گذار مطرفیه را علی بن حرب بن عبید (قرن ۵) دانسته‌اند. وی مدتی شاگردی مطرف بن شهاب را نمود و اصول دین را از او فرا گرفت (شهری، ۱۴۲۱: ۷۱۹/۲). ابن ابی‌الرجال، ابن حرب را از عالمان بزرگ مطرفیه به شمار آورده است که همواره با مخالفان مناظره می‌کرد (ابن ابی‌الرجال، ۱۴۲۵: ۲۲۲/۳). علیان بن ابراهیم (قرن ۵) از بزرگان مطرفیه (همان، ۳۶۳/۲) نزد او شاگردی کرد و مسلم لحنی (م ۵۴۵ ه.ق.) نویسنده تاریخ مسلم لحنی که به ترجمه شرح حال برخی عالمان آنان پرداخته، به واسطه علیان بن ابراهیم اصول دین خود را از این شخص دریافت کرده است (شهری، ۱۴۲۱: ۶۱۹/۲ و ۷۱۹). از این رو به نظر می‌رسد علی بن حرب را باید مبلغ و از داعیان و دانشمندان مطرفیه دانست که نقش ویژه‌ای در گسترش و اشتها تفکر مطرفیه داشته است.

با توجه به گزارش‌های فوق می‌توان چنین نتیجه گرفت که پایه‌گذار اصلی فرقه مطرفیه، مطرف بن شهاب است. بیشتر گزارش‌ها موجود در منابع بر این امر اتفاق دارند که مطرف بن شهاب کسی است که افکار جدید را مطرح کرد و از شاخص‌ترین دعوت‌کنندگان و مبلغان فکری این گرایش بود. لذا پیروان این فرقه را به او منتسب کرده‌اند. علی بن محفوظ را نمی‌توان مؤسس این فرقه دانست؛ اما تأثیر افکار و اندیشه‌های او را نیز نمی‌توان نادیده گرفت، زیرا طبق گزارش‌هایی مطرف بن شهاب تعالیم خود را در باب توحید و عدل بعد از رویگردانی از علی بن شهر که تفکراتی جبری داشت، از علی بن محفوظ فراگرفته بود (همان، ۱۱۲۵). به همین دلیل می‌توان گفت بنیادهای فکری مطرف بن شهاب مرهون تعالیم و تفکرات علی بن محفوظ است که سرانجام به شکل اندیشه مطرفیه تبلور یافت. برخی از عالمان مطرفی مانند ابراهیم بن ابی‌الهیثم (قرن ۵) به این مسئله اعتراف داشته‌اند (همان) ضمن اینکه نام گذاری این فرقه را که برگرفته از نام مطرف بن شهاب است، می‌توان مؤیدی بر بنیان‌گذار بودن وی قلمداد کرد.



## ۲. مطرفیه و باطنی‌ها

نکته درخور تأمل در گزارش‌های مربوط به پایه‌گذاری و تأسیس فرقه مطرفیه، ارتباط دادن این فرقه به باطنیان و ادعای تأثیرپذیری فکری مطرفیه از آنان است که در بیشتر گزارش‌ها دیده می‌شود. این انتساب می‌تواند به دلایل زیر باشد:

۱. ارتباط مطرف بن‌شهاب با یکی از داعیان اسماعیلی و شاگردی نزد او در یمن که برخی منابع نام او را حسین بن عامر زواحی یاد کرده‌اند (المتوکل علی‌الله، ۲۰۰۲: ۱۱۲؛ عرشی، ۱۴۲۴: ۲۴). پدر این شخص عامر بن عبدالله زواحی (قرن ۵) از داعیان مهم اسماعیلیه بود که توانست علی بن محمد صلیحی سنی‌مذهب را که مؤسس دولت اسماعیلی‌مذهب صلیحیان یمن در قرن پنجم بود، به کیش اسماعیلی درآورد (ابن‌خلکان، ۱۳۶۴: ۴۱۱/۳-۴۱۲). هرچند که وجود چنین ارتباطی میان برخی عالمان یمنی از جمله مطرف بن‌شهاب و باطنیان را نمی‌توان نفی کرد؛ اما این را نمی‌توان دلیلی محکم برای نشأت‌گرفتن مطرفیه از تفکر باطنی دانست؛ زیرا بررسی روش کلامی و باورهای مطرفیه از جمله جهان‌شناسی و امامت، خلاف این ادعا را ثابت می‌کند. ضمن اینکه مطرف پیش از آنکه مطرفیه را تأسیس کند، از طرفداران حسین بن قاسم<sup>۱</sup> بود، اما پس از مدتی به دلیل وجود آرا و باورهای نامأنوس حسین بن قاسم که مخالف سنت کلامی زیدیه بود از او جدا شد (زید، ۱۹۹۷: ۶۸) و این مسئله می‌تواند تأییدی بر پابندی وی به تفکر زیدیه می‌باشد.

۲. دلیل دیگر، شباهت در روش دعوت مطرفیان و باطنیان است. مطرفیان بیشتر اوقات در قالب مسافر و سیاحت‌کننده در مناطق مختلف حضور پیدا کرده، افکارشان را منتشر می‌کردند (همان، ۷۲). چنین شیوه‌ای در دعوت و تبلیغ از ویژگی‌های باطنیان نیز بود (جعفریان، ۱۳۷۷: ۲۰۷-۲۰۹). روشن است که استفاده از روش‌های یکسان نمی‌تواند دلیل محکمی بر تأثیرپذیری باشد.

۳. شیوه زندگی و رفتار زاهدانه عالمان مطرفیه (خزرجی، ۱۴۳۰: ۱۲۰۶/۳) نیز ممکن است زمینه انتساب یا تأثیرپذیری آنان از جریان‌هایی مانند باطنیان را فراهم ساخته باشد.

یکی از روش‌هایی که در مباحث فرقه‌ای برای بیرون‌کردن رقیب از صحنه به کار گرفته می‌شود، انتساب آن به گروهی است که جایگاه مردم‌پسندی در جامعه ندارد. به نظر می‌رسد انتساب مطرفیه به باطنیان نیز به همین منظور و برای قدح آنان بوده است؛

چراکه زیدیه یمن از زمان هادی‌الی‌الحق و جانشینان او همواره به لحاظ سیاسی و فکری در جدال مستمر با اسماعیلیه بوده و عجیب نیست اگر در چنین فضایی زیدیه مخالفان خود را به آنان نسبت دهند تا ضمن تخریب چهره آنان نزد عوام، زمینه برخورد با آنان را فراهم شود. چنان‌که عباسیان و دست‌نشانندگان آنان نیز بسیاری از مخالفان خود را به همین شیوه و به اتهام قرمطی بودن مجازات می‌کردند.

مطرفیه در برابر اتهاماتی که به ایشان وارد می‌شد، پیوسته تلاش می‌کردند تا خود را ملتزم به تعالیم صحیح هادی‌الی‌الحق نشان دهند و مخالفان خود را قانع کنند که اساساً هیچ تغییر و بدعتی در باورها و معتقدات آنان که مخالف سنت کلامی هادی است، رخ نداده است. آنان ضمن اینکه خود را پیرو مطرف‌بن‌شهاب که از طریق علی‌بن‌محموظ، وارث تعالیم هادی‌الی‌الحق بود (شهاری، ۱۴۲۱: ۷۱۹/۲)، می‌دانستند، پیوسته در مناظرات خود با مخالفان، بر سخنان و آرای هادی و ائمه زیدیه تأکید می‌کردند تا خروج نکردن خود از سنت کلامی هادی‌الی‌الحق را یادآوری نمایند (صنعانی، ۱۹۹۹: ۲۸۸/۱).

### ۳. گسترش مطرفیه

تفکر مطرفیه به مرور زمان به واسطه تلاش‌های مطرف‌بن‌شهاب (شهاری، ۱۴۲۱: ۱۱۲۵/۲) و عالمان و داعیان مطرفی مانند علیان‌بن‌سعید (قرن ۵) (همان، ۶۸۶ و ۱۰۴۷)، علیان‌بن‌ابراهیم (قرن ۵) (ابن‌ابی‌الرجال، ۱۴۲۵: ۱۴۹/۲ و ۳۶۳) و دیگران در یمن رواج یافت و در فاصله قرن پنجم و ششم به ویژه مقارن با امامت المتوکل علی‌الله احمد بن سلیمان (۵۳۲-۵۳۶ ه.ق.) در بسیاری از مناطق و قبایل یمن به شکل گسترده‌ای انتشار یافت (محلّی، ۱۴۲۳: ۳۲۴/۲؛ ابن‌ابی‌الرجال، ۱۴۲۵: ۱۴۹/۲ و ۳۶۳؛ محمود عبدالعاطی، ۲۰۰۲: ۹۵) و عالمان بسیاری تحت تأثیر این تفکر قرار گرفته، به آن گرایش پیدا کردند. وسعت گرایش به مطرفیه به اندازه‌ای بود که گزارش شده است زمانی که ابراهیم بن احمد بن ابی حمیر اصم صبری (قرن ۶) از عالمان شافعی دوستدار اهل بیت (ع) به قصد ملاقات با عالمان علوی به صنعاء آمد، جز عالمان مطرفی کس دیگری را در آنجا نیافت (ابن‌ابی‌الرجال، ۱۴۲۵: ۱۰۷/۲) لذا این ادعای مطرفیه مبنی بر اینکه برجسته‌ترین علمای زیدی از جمله پیروان آنان می‌باشند شگفت‌انگیز نیست (مادلونگ، ۱۳۷۵: ۲۷۹). گسترش مطرفیه سبب تحرک بیشتر عالمان زیدی مانند زید بن حسن بیهقی (م ۵۴۲ ه.ق.) و قاضی جعفر بن عبدالسلام

(م ۵۷۳ ه.ق.) شد. اینان در این دوره با پشتیبانی از حاکمان زیدیه مانند المتوکل علی اللّه به مقابله با توسعه فکری این جریان برخاستند (ثقفی، ۲۰۰۲: ۱۳۵ و ۲۸۱؛ محلی، ۱۴۲۳: ۲۲۱/۲؛ بوسنینه، ۱۴۲۵: ۴۰۶/۲-۴۰۷).

اثمه زیدیه برای تحقق اهداف سیاسی و به قدرت رسیدن و در نتیجه ایجاد زمینه گسترش تفکر خویش، اهمیت ویژه‌ای برای قیام قائل بودند، اما مطرفیه برخلاف آنها، به دعوت و تبلیغ اولویت داده و مبلغانشان به شیوه‌ای نزدیک به شیوه اسماعیلیان به تبلیغ آموزه‌های خود در سرزمین یمن می‌پرداختند (زید، ۱۹۹۷: ۷۲). از این رو می‌توان حدس زد که به دلیل چنین ارتباطی، بیشتر طرفداران و شخصیت‌های مطرفیه از میان طبقات متوسط جامعه مانند کارگران، کشاورزان و صاحبان حرفه‌های متنوع که غالباً نگاهی محقرانه به آنان می‌شد، سربرآوردند.

هرچند که وجود تفکر مطرفی در میان زیدیان در بدو امر با مخالفت گسترده روبه‌رو نشد، اما به مرور زمان طرح برخی مسائل جدالبرانگیز عکس‌العملهایی را به وجود آورد و باعث شد حاکمان زیدی آنها را در تنگنا قرار دهند. از این رو برای رهایی از فشارهای موجود که ممکن بود زندگی و جان آنان را به خطر اندازد، نگاه آنان به اماکن دور از مناطق تحت سیطره مخالفان جلب شد و این مکان‌ها به عنوان «دارالهجره» شهره گشت. با فراهم شدن این اماکن، که مراکزی امن و مناسب برای فعالیت تبلیغی و علمی بود، عده زیادی از عالمان و دانش‌پژوهان مطرفی از نقاط مختلف یمن رهسپار این مراکز شدند. از جمله کسانی که رهسپار دارالهجره مطرفیان شد شیخ علی بن احمد بن ابی‌رزین (قرن ۵) است. او و برادرش موسی ابن احمد بن ابی‌رزین (قرن ۵) از عالمان برجسته مطرفیه بودند و در علم ادبیات یگانه به شمار می‌آمدند (ابن‌ابی‌الرجال، ۱۴۲۵: ۲۴۵/۲). علی بن احمد بن ابی‌رزین نوشته‌های اقلیدس را که تا آن زمان کسی در یمن آن را نمی‌شناخت در «هجره وقش» تدریس کرد (محمود عبد العاطی، ۲۰۰۲: ۲۱؛ وجیه، ۱۴۲۰: ۶۵۶). در واقع از این پس دارالهجره‌های مطرفی کانونی برای علم‌آموزی و نشر عقاید مطرفیه گردید.

برخی منابع، مناطق حضور مطرفیه را که اغلب با نام «هجره» مشهور شده‌اند، ذکر کرده‌اند؛ اما اینکه جغرافیای حضور مطرفیه منحصر به این مناطق باشد، جای تردید دارد. یکی از اماکن مهم حضور مطرفیان «هجره وقش» است. این دارالهجره مرکز

اصلی حضور آنان و محلی برای عبادت و تحصیل ایشان (حموی، ۱۹۹۵: ۳۸۱/۵) و در نزدیکی شهر صنعا بود (ابن عبدالحق، ۱۴۱۲: ۱۴۴۲/۳). دارالهجره‌های «روعه»، «قاعه»، «جنب» (زید، ۱۹۹۷: ۷۹، محمود عبدالعاطی، ۲۰۰۲: ۱۲) و «سناع» از دیگر مراکز مهم تجمع مطرفیان بود (حسینی، ۱۴۲۲: ۱۱/۱؛ شهاری، ۱۴۲۱: ۲۷۷/۱). با توجه به پراکندگی جغرافیایی هجره‌های یاد شده می‌توان به این نتیجه رسید که محل حضور و فعالیت مطرفیان بیشتر در مناطق پیرامون صنعا اعم از شمال، شمال شرق و جنوب غرب این شهر بوده است.

#### ۴. باورها و اندیشه‌های بنیادین

به‌رغم برخی پژوهش‌های انجام‌شده درباره مطرفیه، هنوز تصویر کامل و جامعی از ماهیت فکری و علل رویارویی این جریان با ائمه زیدی در دست نیست. پژوهش‌ها و نوشته‌هایی که درباره مطرفیه به نگارش درآمده است همواره این فرقه را گرایشی در زیدیه معرفی کرده که بر مبنای اختلاف در جهان‌بینی یا برخی اختلافات کلامی شکل گرفته است و در این مسیر ادله‌ای را هم بر سخنان خود اقامه کرده‌اند. بحث از اصول چهارگانه یا احاله و استحاله شایع‌ترین موضوعی است که نویسندگان درباره مطرفیه مطرح کرده‌اند که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد. چنین نگرش نه چندان واقعی به ماهیت مطرفیه نتیجه کمبود اطلاعات تاریخی درباره این فرقه از سویی و از سویی دیگر نبود تحلیل صحیحی از باورهای برجای مانده از آنان است که می‌توانست در کشف و تبیین ماهیت حقیقی این جریان مؤثر باشد. ضمن آنکه اظهارات مخالفان این جریان را می‌توان عاملی مهم در دوری اذهان از دست‌یابی به حقیقت و ماهیت جریان مطرفی دانست.

شکی نیست که مطرفیه به عنوان گرایشی فکری، باورهای ویژه‌ای دارد که برخی از این باورها ممکن است سبب ایجاد مناقشاتی میان آنان و سایر زیدیان شده باشد. اما به دلایلی که در ادامه اشاره خواهیم کرد، باید گفت با اذعان به وجود تفاوت فکری میان مطرفیه و سایر فرق زیدیه، آنچه آنان را از زیدیه مختصره و سایر گرایش‌های زیدی متمایز می‌کند بیشتر باید در تفکر اصلاح‌گرایانه آنان جستجو شود؛ تفکری که مبتنی بر دانش‌گرایی، زهدگرایی و باور به مساوات بود.

#### ۴-۱. طبیعت‌گرایی

مطرفیه به لحاظ جهان‌شناسی با طرح مباحثی مانند آفرینش اصول چهارگانه، احاله و استحاله با مختصره اختلاف نظر پیدا کرده، معتقد بودند که خداوند آفرینش فروع را قصد نکرده است، بلکه آنچه او با قصد و اختیار خلق کرده است، تنها اصول می‌باشد (محلّی، ۲۰۰۲: ۵۷-۵۹؛ شرفی، ۱۴۱۱: ۳۲۰/۱) و فروع جهان از این اصول برآمده‌اند که عبارت‌اند از: هوا، آب، زمین و آتش (محلّی، ۲۰۰۲: ۵۳؛ عنسی، بی‌تا: ۳؛ شرفی، ۱۴۱۱: ۲۸۷/۱). در نتیجه به جای پرداختن به علیت مستقیم خداوند که مورد نظر معتزله بود، به علیت طبیعی روی آوردند (مادلونگ، ۱۳۷۵: ۲۷۵-۲۷۶). با چنین تبیینی از جهان‌شناسی، نقشی اساسی و مهم برای طبیعت قائل شدند و آن را امری مهم در حوزه کلام اسلامی می‌دانستند. این موضوع و مسائل مرتبط با آن از باورهای بنیادینی است که همواره مطرفیه با آن شناخته می‌شوند.

بر مبنای تفکر مطرفیه بازگشت تمام موجودات جهان به چهار اصل یادشده است. این اصول با طبعی متضاد با یکدیگر خلق شده‌اند، به گونه‌ای که با تأثیر بر یکدیگر سبب تغییراتی شده‌اند که به آن احاله گفته می‌شود، ضمن اینکه موافق فطرت و طبعی که خداوند به آنان داده است، از حالتی به حالت دیگر تغییر می‌یابند (محلّی، ۲۰۰۲: ۵۷؛ مادلونگ، ۱۳۷۵: ۲۷۵). نتیجه این احاله و استحاله پدیدارشدن فروع جهان است. در واقع مطرفیه برای فروع یا موجودات عالم، مؤثری جز طبع نمی‌پذیرند و آنچه با قصد و اختیار خداوند خلق شده تنها همان اصول است (ابن‌بدرالدین، ۱۴۲۲: ۲۴۲؛ شرفی، ۱۴۱۱: ۳۲۰/۱؛ مؤیدی، ۱۴۲۲: ۲۹). چنین تبیینی در خلقت جهان موجب شد تا مطرفیه به طبیعت‌گرایی متهم شوند (شرفی، ۱۴۱۵: ۱۱۷/۱). علت این اتهام حول دو محور تأثیر طبع و انکار تدبیر الهی بود (متوکل‌علی‌الله، ۱۴۲۴: ۵۳۷؛ حسنی، ۱۴۲۲: ۴۷۰/۱). با وجود این، مطرفیه این اتهام را نفی کرده و ادعا می‌کردند چنین باوری را بر اساس اندیشه‌های کلامی هادی‌الی‌الحق مطرح کرده‌اند. ضمن اینکه چنین فرایندی در خلقت را خالی از تدبیر الهی نمی‌دانستند (محلّی، ۲۰۰۲: ۶۳؛ زید، ۱۹۹۷: ۲۹۶). آنان در اثبات مدعای خود به قرآن کریم، سخنان حضرت علی(ع) و قاسم رسی استناد کرده‌اند (محلّی، ۲۰۰۲: ۵۳-۶۲). در واقع به‌رغم تمام مخالف‌هایی که با چنین نظریه‌ای شده است ریشه چنین نگاهی را باید در نظرات برخی معتزلیان مانند معمر بن عباد (م ۲۱۵ ه.ق.)، (اسفراینی، بی‌تا: ۶۳)، ابراهیم نظام (م ۲۲۰ ه.ق.)

(شهرستانی، ۱۳۶۴: ۶۹/۱؛ المنصور بالله، ۱۴۲۱: ۸۰) و ابوالقاسم بلخی (م ۳۱۹ ه.ق.) در خصوص نقش طبع در خلقت و افعال متولد و همچنین احاله و استحاله دانست (مفید، ۱۴۱۳: ۱۰۲؛ طوسی، بی تا: ۴۳۳/۹؛ مکدورموت، ۱۳۷۲: ۲۸۷). بلخی درباره جهیدن آتش از میان دو سنگی که به هم زده شوند و آبی که در زیر سرپوش دیگ جوشان جمع می‌شود، گفته است در اولی عنصر خاکی به عنصر آتشی تبدیل شده و در دومی هوا به آب تغییر شکل یافته است (همان، ۲۸۸). نظام نیز در خصوص افعال متولد بر این عقیده بود که انسان را نمی‌توان فاعل این افعال دانست؛ این افعال برآمده از طبیعتی هستند که سرشته خداوند است و به‌طور مسقیم باید آنها را به این طبیعت نسبت داد و در واقع به‌طور غیرمستقیم به خداوند ارتباط می‌یابد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۶۹/۱).

#### ۴-۲. اندیشه مساوات

با وجود دیدگاه متفاوت و چالش‌برانگیز مطرفیه در جهان‌شناسی، به نظر می‌رسد مهم‌ترین اندیشه مطرفیه که ماهیت آنان را روشن می‌کند و کمتر مورد توجه قرار گرفته است، باور ایشان به مساوات است. بررسی باورها، شعارها و رفتارهای مطرفیه این حقیقت را آشکار می‌کند که این فرقه در مباحث عقیدتی، سیاسی و اجتماعی به مساوات میان انسان‌ها معتقد و اهمیت ویژه‌ای برای آن قائل بوده‌اند. اهمیت دادن به مساوات و برابری میان انسان‌ها همواره از خصوصیات برخی جنبش‌ها در طول تاریخ است که تلاش می‌کردند با اتکا به این تفکر جوامعی متفاوت را بنا نهند. نهضت مزدکیان از جمله این جنبش‌ها است که باور به مساوات مبنای مهمی در شکل‌گیری آن بود (ابن حزم، ۱۴۱۶: ۴۹/۱). آنان معتقد بودند خداوند همه وسایل معیشت را در روی زمین در دسترس مردم قرار داده است، تا افراد آن را به تساوی بین خود قسمت کنند، به نحوی که کسی بیش از دیگر هم‌نوعان خود چیزی نداشته باشد. در واقع نابرابری موجود در این جهان امری طبیعی نیست؛ بلکه نتیجه جبر و قهری است که برخی به سبب تمایلات و رغبت‌های خود بر دیگران تحمیل کرده‌اند (کریستنسن، ۱۳۶۸: ۴۵۹). چنین نگرشی به مسئله مساوات، میان مطرفیه نیز دیده می‌شود. با عنایت به اینکه پیروان آیین مزدکی پس از اسلام در یمن حضور داشته‌اند (امین، ۱۹۶۹: ۱۱۰-۱۱۱)، امکان تأثیرپذیری مطرفیه از این فرقه در مسئله مساوات درخور بررسی است.

مسئله مساوات آنچنان مورد توجه مطرفیه بود که مخالفان آنان مانند المتوکل علی الله احمد بن سلیمان این باور را در کنار باور به استحاله از ویژگی‌های برجسته این گروه برشمرده و نقد کرده است. وی در دو کتاب *الحکمه الدرّیه و الدلایه النوریّه* و *حقائق المعرفه فی علم الکلام* به این نکته اشاره می‌کند که مهم‌ترین و اساسی‌ترین پایه اندیشه مطرفیه مساوات میان انسان‌ها است (المتوکل علی الله، ۱۴۲۴: ۳۳۵؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۱۳).

عبدالله بن زید عنسی که از او به علی بن زید عنسی یاد شده است (شهری، ۱۴۲۱: ۶۱۱/۲)، از منتقدان و مخالفان مهم و سرسخت مطرفیه به شمار می‌آید (حمیدالدین، ۱۴۲۴، ۱۱۱) و چندین اثر در رد آنان به رشته تحریر درآورده است (وجیه، ۱۴۲۰: ۵۸۹-۵۹۰). او معتقد بود که آنان مساوات را بر خدا واجب می‌دانستند (عنسی، بی‌تا: ۱۷).

### عرصه‌ها و زوایای مساوات

مطرفیه مساوات میان انسان‌ها را در شش امر می‌دانستند که عبارت‌اند از: مساوات در خلق، رزق، مرگ، حیات، تعبد و جزاء (المتوکل علی الله، ۱۴۲۴: ۳۳۵؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۱۳؛ شرفی، ۱۴۱۵: ۲۹۷/۱).

مساوات در آفرینش یا خلق به این معنا است که خداوند همه را از یک چیز و به یک ترتیب و به یک هدف آفریده است. در مسئله رزق نیز بر این باور بودند که خداوند برای انسان‌ها حظ و بهره‌ای یکسان و مساوی در ارزاق قرار داده است (محلّی، ۲۰۰۲: ۷۰؛ شرفی، ۱۴۱۵: ۲۹۷/۱). با این تفاوت که این قاعده از نظر آنان شامل معصیت‌کاران نبوده و تنها مؤمنان در آن مشترک می‌باشند (المتوکل علی الله، ۱۴۲۴: ۳۱۹؛ المنصور بالله، ۱۴۲۱: ۱۰۹؛ شرفی، ۱۴۱۱: ۲۵۴/۲). در نگاه آنان تمام انسان‌ها در حداقل عمر یکسان‌اند و مرگ زودرس انسان‌ها پیش از گذراندن یکصدویست ساله مرگ واقعی و اجلی نیست که خداوند برای آنان در نظر گرفته است؛ بلکه به اسباب دیگری مرتبط است (محلّی، ۲۰۰۲: ۷۸-۸۰؛ المتوکل علی الله، ۱۴۲۴: ۳۳۵؛ عنسی، بی‌تا: ۱۰). مساوات در تعبد نیز این گونه تبیین شده است که خداوند انسان‌ها را به صورت یکسان به پیروی از عقل و نقل یعنی کتاب و سنت امر کرده است. جزای اعمال انسان‌ها نیز مشمول قاعده مساوات است و از نگاه آنان اعمال یکسان جزایی یکسان را می‌طلبند (محلّی، ۲۰۰۲: ۸۲؛ المتوکل علی الله، ۱۴۲۴: ۳۴۳).

هرچند بر اساس باور مطرفیه قاعده مساوات میان انسان‌ها، در اموری که اشاره شد، مطرح شده است، اما در حقیقت در سایر عرصه‌های حیات مذهبی، سیاسی و اجتماعی نیز به آن توجه داشتند و می‌توان آثار آن را به‌ویژه در برخی تبیین‌های کلامی و رفتارهای سیاسی و اجتماعی آنان که اشاره خواهیم کرد، به‌روشنی ملاحظه نمود.

نگاه مطرفیه به مسئله نبوت و امامت، میزان تأثیرپذیری آنان از اندیشه مساوات میان خلق را در تبیین برخی مسائل مهم کلامی نشان می‌دهد. بر اساس تفکر مطرفیه نبوت فعل نبی است و خداوند امکان رسیدن به درجه نبوت را برای همه افراد به طور مساوی قرار داده است. حال اگر کسی از امکانی که برای او فراهم شده است بهره نبرد و به نبوت دست نیابد، به سبب قصور خود شخص است (شرفی، ۱۴۱۱: ۱۳۹/۱). بر این مبنا آنچه انسان را شایسته این مقام می‌کند، همانا تلاش‌های معنوی و مجاهدت او است. این تبیین برخاسته از استحقاقی پنداشتن نبوت است و در واقع مخالف اندیشه اغلب معتزله، امامیه و اصحاب حدیث است که نبوت را تفضلی از جانب خدا دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۶۴).

باور به مساوات، اندیشه امامت در مطرفیه را نیز تحت تأثیر قرار داد. به باور مطرفیه، امامت فعل امام و مقامی قابل دستیابی برای تمام افراد بشر است (شرفی، ۱۴۱۱: ۱۳۹/۱). از نگاه مطرفیه این مقام مانند نبوت، استحقاقی است و با تلاش و مجاهده به دست می‌آید. به نظر می‌رسد مطرفیه چنین تبیینی در مسئله نبوت و امامت را تحت تأثیر معتزلیانی مانند ابراهیم نظام که ملاک استحقاق امامت را تقوی می‌دانست (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۰)، مطرح کرده باشند. با این حال نباید از نظر دور داشت که پیروی مطرفیه از برخی معتزلیان مانند ابراهیم نظام، به سبب همسویی و همخوانی آرای ایشان با باور به مساوات بود، باوری که در اندیشه مطرفیه رسوخ یافته بود.

مطرفیه با طرح چنین دیدگاهی در خصوص امامت، دیگر برای تأثیر نسب در استحقاق امامت مجال نمی‌دیدند و در نتیجه ادعای لزوم قرشی بودن امام و مهم‌تر از آن فاطمی بودن او که از اصول مهم زیدیه یمن بود (هادی‌الی‌الحق، ۱۴۲۱: ۵۴-۵۶؛ ابن‌بدرالدین، ۱۴۲۲: ۳۲۵؛ حسنی، ۱۴۲۲: ۴۴۴-۴۴۵)، با چالشی جدی مواجه شد. چراکه در این صورت همه انسان‌ها از جمله علوی و غیرعلوی بالسویه و بدون در نظر گرفتن خصوصیات نسبی، امکان دستیابی به این مقام را پیدا می‌کردند. در حقیقت چنین نظری، رویگردانی



از نظر قاسم و هادی‌الی‌الحق (متوکل‌علی‌الله، ۱۴۲۴: ۴۷۹) به شمار می‌رفت که آراء و اندیشه‌هایشان بر عموم زیدیان یمن سایه افکنده بود. این مسئله خشم برخی امامان زیدیه یمن را علیه مطرفیه برافروخت و موجب رویارویی و برخورد با آنان شد. بی‌تردید دگرگونی دیدگاه مطرفیه در مسئله امامت و به‌ویژه باورنداشتن به ضرورت امامت در بطنین<sup>۷</sup> را باید نتیجه تأثیرپذیری آنان از برخی معتزله و ترجیح تفکرات زیدیه غیرجارودی بر تفکرات جارودیه<sup>۸</sup> در موضوع امامت و مسائل مرتبط با آن دانست. بسیاری از عالمان زیدی در این زمان، تفکرات جارودیه را مطرح می‌کردند و آن را دیدگاه رسمی زیدیه یمن می‌دانستند.

البته نقش گرایش‌های قبیله‌ای و عشیره‌ای و مناقشات قحطانی و عدنانی را در رویکرد مطرفیه به امامت، نباید بی‌تأثیر دانست. دست‌کم می‌توان گفت وجود جریان ضد عدنانی که پیامد آن رویارویی با انحصارطلبی زیدیه در امامت بود، تحرک و اظهار نظر مخالفان اندیشه فاطمی‌بودن امام را فعال‌تر کرده است. اندیشه انحصارطلبی امامت را کسانی مانند حسن بن احمد بن یعقوب همدانی (م ۳۳۴ ه.ق.) آغاز کردند (حبشی، ۱۹۷۶: ۶۵-۷۳) و سپس افرادی مانند نشوان بن سعید حمیری (م ۵۷۳ ه.ق.) (صنعانی، ۱۹۹۹: ۵۵/۱) که ارتباط نزدیکی با برخی عالمان مطرفیه مانند یحیی بن حسین بحیری (م ۵۷۷ ه.ق.) داشت (وجیه، ۱۴۲۰: ۱۱۰۲)، ادامه دادند.

نشوان حمیری بدون در نظر گرفتن نسب و نژاد، اعم از عرب و عجم، امامت را شایسته باتقواترین مردم می‌دانست که از ویژگی‌هایی مانند علم، شجاعت و عدل برخوردار باشد. او چنین نگاهی به امامت را به عدل نزدیک‌تر می‌دانست (حمیری، ۱۹۷۲: ۱۵۲؛ المنصوربالله، ۱۴۲۱: ۱۴۵). آثار مواجهه این جریان با ائمه زیدیه را می‌توان در قالب ادبیات منظوم دوران جانشینان هادی‌الی‌الحق (قائد، ۲۰۰۸: ۱۵۸) تا دوران حضور مطرفیه (حکمی، ۱۹۷۹: ۲۹۹؛ بوسنینه، ۱۴۲۵، ۷، ۲۹۶؛ زید، ۱۹۹۷، ۱۱۳-۱۱۴) به‌خوبی مشاهده کرد.

به‌هرحال مطرفیه به دلیل چنین رویکردی، در رویارویی با مدعیان امامت، همواره بر شایستگی افراد، بدون در نظر گرفتن مسئله نسب تأکید می‌کردند و در دوران فعالیت خود با کسانی که دعوت به امامت می‌کردند به سختی برخورد کرده (محلی، ۱۴۲۳: ۲۳۶/۲)، به سادگی و به صرف برخورداری از نسب فاطمی یا ادعای شایستگی علمی برای تصدی این مقام، با آنان بیعت نمی‌کردند. مسئله شایسته‌سالاری محدود به

برگزیدن امام نبود بلکه مطرفیان بدون اعتنا به مسئله نسب و بر مبنای اصل مساوات در کارهای مهم به انتخاب و به کارگیری افراد اقدام کرده، به خصوصیات و ویژگی‌های دیگری در افراد توجه می‌کردند (زید، ۱۹۹۷: ۷۰).

#### ۴-۳. عقل‌گرایی

مسئله دیگری که ما را در یافتن ماهیت حقیقی مطرفیه یاری می‌کند، شناخت گرایش و روش کلامی این گروه است. مطرفیه به تدریج با بهره‌مندی از کتاب‌های معتزلی که از حدود اواخر سده پنجم و به ویژه از اوائل سده ششم قمری به یمن راه یافته بود، سعی کرد مبانی کلامی خود را تبیین کند. او از مذهب مقابل معتزله بصره، یعنی مکتب بغداد و به طور خاص مکتب ابوالقاسم بلخی کعبی و از آثار آنان و عقاید ایشان برای تأیید مبانی خود بهره گرفت. از این‌رو می‌توان ملاحظه کرد که در آثار برجای‌مانده از آنان مانند *البرهان الرائق* همواره به سخنان عالمان معتزلی بغداد و زیدیان متأثر از آنان، مانند هادی‌الی‌الحق، تمسک شده است. لذا جای تعجب نیست اگر سلیمان بن‌احمد در منازعات میان دو مکتب معتزلی بغداد و بصره از موضع بغدادیان جانبداری کرده است (مادلونگ، ۱۳۷۵: ۲۷۲). البته بدین معنا نیست که مطرفیه در تمام امور و به‌طور مطلق باورهای کلامی و مشی معتزله بغداد را پذیرفته باشند؛ بلکه در مواردی که آرای آنان را با آرای الهادی‌الی‌الحق و امامان متعلق به مکتب او در تضاد می‌دیدند آن را نمی‌پذیرفتند (همان؛ زید، ۱۹۹۷: ۲۰۴)؛ مثلاً در بحث صفات و کیفیت تعلق صفات به ذات، مطرفیه به جانبداری از هادی برخاسته و برخلاف معتزله بغداد صفات خداوند را عین ذات او دانسته‌اند (المتوکل علی‌الله، ۱۴۲۴: ۱۵۶).

بررسی کتاب *البرهان الرائق المخلص من ورط المضائق* نوشته سلیمان بن‌محمد بن‌احمد محلی (قرن ۶) که متضمن عقاید فرقه مطرفیه است، نشان می‌دهد که نویسنده از میان آثار زیدیه طبرستان که گرایش اعتزال بصری داشتند تنها به شروحي استناد کرده است که ابوالعباس حسنی و برادران هارونی، المؤیدبالله و ابوطالب بر آثار هادی‌الی‌الحق نوشته‌اند؛ اما به دلیل مخالفت نگاه آنان با دیدگاه‌های کلامی هادی و معتزله بغداد از هیچ‌یک از نوشته‌های مستقل آنان چیزی نقل نکرده است. با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که عقل‌گرایی اعتزالی به روش

بغدادیان، روش اساسی مطرفیه است. با این توضیح که برای آرای ابوالقاسم بلخی بیشتر از سایر علمای مکتب یادشده ارزش قائل بودند. روش مطرفیه در استدلال، مانند معتزله، تقدیم عقل بر نقل بود. زیرا آنان معتقد بودند که نقل هیچ‌گاه با عقل در تضاد و مخالفت نیست و اگر اختلافی میان عقل و نقل دیده شود در واقع به سبب فهم نادرست نقل است (زید، ۱۹۹۷: ۲۰۴).

#### ۴-۴. علم‌گرایی

در کنار توجه به زهد، مطرفیه گرایش شدیدی به علم داشتند و همواره مسئله آگاهی بخشیدن به انسان‌ها را در اولویت قرار می‌دادند. برخلاف زیدیان که اطاعت را مقدم می‌دانستند و لذا قیام را روش خود قرار دادند، مطرفیه میدان کارزار را به میدان تعلیم و آگاهی‌بخشی منتقل کردند. برخی زیدیان مانند متوکل علی‌الله به این مسئله اعتراف کرده و آنان را گروهی معرفی می‌کند که همواره مردم را در دارالهیج‌های خود به علم دعوت می‌نمودند. البته او این رفتار مطرفیه را روشی عوام‌فریبانه برای جذب توده‌ها دانسته است (محمود عبدالعاطی، ۲۰۰۲: ۱۲-۱۳). صرف نظر از آنچه مخالفان مطرفیه در این باب گفته‌اند، از میان برخی گزارش‌ها این حقیقت آشکار می‌شود که دانش‌گرایی مطرفیه موجب بروز جریانی نو و ظهور عالمان بی‌شماری شد. این عالمان که تمایلات مطرفی داشتند، آنجا که همواره مراقبت اوضاع بودند و به تحولات سیاسی، به‌ویژه موضوع امامت و امامان زیدیه توجه داشتند، چالشی جدی برای حاکمیت به شمار می‌آمدند (محلّی، ۱۴۲۳: ۲۳۶/۲).

مطرفیه با مطرح کردن رویکردی متفاوت به مفهوم تعلیم و تعلم که ریشه در باور به مساوات میان انسان‌ها داشت، علم‌آموزی را از انحصار طبقه‌ای خاص و صاحب نفوذ خارج کردند و نهضت آزادی تعلیم میان طبقات مختلف مردم را بدون توجه به نسب و وابستگی‌های خاندانی به راه انداختند (زید، ۱۹۹۷: ۸۰-۸۱).

هدف مهم مطرفیه از این رویکرد تعلیمی، تشکیل جامعه‌ای نمونه و برتر بر اساس دانش و به کارگیری افراد مدیر بر اساس شایستگی‌ها و فضیلت‌های علمی و بدون دخالت شرافت‌های نسبی بود. طیف مقابل مطرفیه، زمینه نشر باورهای خود را در ساختار قبیله‌ای یمن آسان‌تر می‌یافت زیرا مراتب اجتماعی در میان قبایل، بر عنصر

نسب استوار بود، با این حال اندیشه تساوی میان مردم بدون در نظر گرفتن وابستگی‌های نسبی و قبیله‌ای، به اندازه‌ای جاذبه داشت که آنان را متأثر ساخته، هم‌نوا با مطرفیه می‌کرد.

#### ۴-۵. زهدگرایی

ویژگی دیگر مطرفیه زهدگرایی آنان و توجه به مجاهده با نفس و ریاضت بود. کسانی که درباره آنان سخن گفته و حتی مخالفان آنان چنین خصوصیتی را منکر نشده و هرچند به طعن، از آن یاد کرده‌اند (المتوکل علی‌الله، ۲۰۰۲: ۱۱۲؛ مقریزی، ۱۴۲۳: ۴۰۳/۳).

ورع، زهد، اجتهاد، وقار، بردباری و عبادت طولانی از ویژگی‌های بسیاری از افراد این جریان است. شب زنده‌داری و تلاوت قرآن از عادت مطرفیان بود تا جایی که مداومت بر این کار گاهی مردم را تحت تأثیر قرار می‌داد (زید، ۱۹۹۷: ۷۲). این ویژگی مطرفیه را باید متأثر از تفکر اعتزالی بغدادی دانست. توجه برخی عالمان معتزله بغداد مانند جعفر بن مبشر (م ۲۳۴ ه.ق.) که داستان‌هایی از زهدگرایی او نقل شده است (ابن مرتضی، بی‌تا، ۷۶؛ حلبی، ۱۳۷۶: ۲۲۱) به اخلاق و زهد نشان می‌دهد که معتزله بغداد برخلاف معتزله بصره که توجه تام به مباحث نظری داشتند، در عین توجه به مباحث نظری از جنبه‌های اخلاقی و عملی غفلت نکرده‌اند (سلطانی، ۱۳۹۳، ۱۵).

#### ۲. شیوه‌های مقابله مخترعه با مطرفیه

آنچه در این میان مهم است، شیوه برخورد زیدیه مخترعه با مطرفیه است. مخالفان مطرفیه در مدت حدود دو قرن شیوه‌های مختلفی را در برخورد با تفکرات مطرفیه به کار گرفته‌اند. نخستین اقدام آنان حرکت فرهنگی برای مقابله و جلوگیری از نفوذ فکری مطرفیه و گسترش آن بود. به همین دلیل انتقال تفکر کلامی معتزله بصره به یمن، برای مقابله فکری با مطرفیه مورد توجه جدی امامان زیدی بود. المتوکل علی‌الله (م ۵۶۶ ه.ق.) نویسنده کتاب *حقائق المعرفة فی علم الکلام* و عبدالله بن حمزه (م ۶۱۴ ه.ق.) در فرایند انتقال و به کارگیری و ترویج مکتب کلامی اعتزال بصری با استعانت از برخی عالمان آن دوره نقش مؤثر و تعیین‌کننده‌ای داشتند (تقفی، ۲۰۰۲: ۱۳۵؛ بوسینه، ۱۴۲۵:

عالمانی همچون أبوهاشم حسن بن عبدالرحمن (م ۴۳۱ ه.ق.)، أبوالفتح دیلمی (م ۴۴۴ ه.ق.)، إسماعیل بن علاء (قرن ۵)، سعید بن بریه (م ۴۷۶ ه.ق.)، محمد بن حمید زیدی (م ۵۲۰ ه.ق.) و قاضی جعفر بن عبدالسلام (م ۵۷۶ ه.ق.) با دایرکردن مجالس مناظره با مطرفیه، با استعانت از میراث فکری معتزله بصره در مسیر مقابله با تفکر مطرفیه قرار داشتند (حمیدالدین، ۱۴۲۴: ۱۱۱).

زید بن حسن بن علی (م ۵۵۱ ه.ق.) از عالمان تأثیرگذاری بود که با تعلیمات خود توانست برای تضعیف مطرفیه گام‌های مهمی بردارد. فعالیت‌های ضد مطرفی او موجب پیوستن حسین بن شیبب شهابی (قرن ۶)، عالم برجسته مطرفی، به زیدیه مخترعه شد. پیوستن حسین بن شیبب شهابی به زیدیه مخترعه، سبب رویگردانی حدود پانصد تن از پیروان او از مذهب مطرفیه و ملحق شدن به زیدیه مخترعه شد (ابن‌ابی‌الرجال، ۱۴۲۱: ۴۹۱/۱ و ۱۴۶/۲؛ شهاری، ۱۴۲۱: ۴۴۸/۱). قاضی جعفر بن عبدالسلام نیز پس از تغییر مشی فکری و رویگردانی از مطرفیه، به عنوان برجسته‌ترین عالم مدافع اندیشه‌های کلامی زیدیه مخترعه و یکی از همکاران امام المتوکل، ضد مذهب مطرفیه که در این هنگام گسترش پیدا کرده بود، وارد عمل شد (تفقی، ۲۰۰۲: ۲۸۱؛ ابن‌ابی‌الرجال، ۱۴۲۱: ۴۸۸/۱؛ شهاری، ۱۴۲۱: ۲۷۴/۱-۲۷۸).

همگام با این تلاش‌ها، برخی اندیشمندان و عالمان زیدیه حرکت گسترده‌ای را برای نقد تفکر مطرفی در قالب ردیه‌نویسی آغاز کردند. به نظر می‌رسد اولین ردیه‌ای که بر مطرفیه نوشته شده است کتاب *الرساله المبهجه فی الرد علی الفرقة الضاله المتلاجلجه* اثر الناصر ابوالفتح دیلمی (قرن ۵) است (محلّی، ۱۴۲۳: ۱۸۷/۲). به احتمال قوی زمان نگاشته شدن این اثر مطرف بن شهاب در قید حیات بوده و بعید به نظر می‌آید که مطرفیه امامت الناصر را پذیرفته باشند (مادلونگ، ۱۳۷۵: ۲۷۹). ردیه‌نویسی حتی بعد از انقراض مطرفیه نیز همچنان ادامه یافت. از جمله ردیه‌هایی که بر مطرفیه نوشته شد، کتاب *الرد علی المطرفیه* نوشته قاضی أحمد بن محمد محلّی الهمدانی (م ۶۵۲ ه.ق.) از شاگردان عبدالله بن حمزه است (وجیه، ۱۴۲۰: ۱۸۳-۱۸۴). سید حمیدان بن یحیی، از علمای قرن هفتم هجری و صاحب مجموع معروف که با نام او شناخته می‌شود رساله‌ای با عنوان *تعریف التّطریف* در رد مطرفیه به نگارش درآورده است (همان، ۴۱۰). حسن بن عبدالرزاق (قرن ۷) نیز ردیه‌ای بر مطرفیه دارد که عبدالله بن زیدی عنسی در *الرساله المنقذه* از آن یاد کرده است (ابن‌ابی‌الرجال، ۱۴۲۵: ۴۵/۲؛ وجیه، ۱۴۲۰: ۳۲۴). حسین بن بدرالدین (۵۸۲-

۶۶۲ ه.ق.) نیز کتاب نظام درر الاقوال النبویه فی کفر المطرفیه را در رد مطرفیه نوشته است (ابن بدرالدین، ۱۴۲۲: ۳۲۱). عبدالله بن زید بن أحمد بن ابی الخیر مذحجی عنسی (م ۶۶۷ ه.ق.) که از مخالفان مشهور مطرفیه بود، چند اثر در رد مطرفیه تألیف کرده است؛ از جمله الرسالة الداعیة إلى الإیمان فی الرد علی المطرفیة، التمییز بین الإسلام و المطرفیة الطغام، التوفیق علی توبة أهل التطریف، الرسالة الحاکمة بتحریم، مناكحة الفرقة المطرفیة، الظالمة، عقائد أهل البيت و الرد علی المطرفیة، الرسالة الناطقة بضلال المطرفیة الزنادقة، الفتاوی النبویة المفصحة عن أحكام المطرفیة، المصباح اللائح فی الرد علی المطرفیة و الرسالة الناعیة المصارحة للكفار من المطرفیة الأشرار (وجیه، ۱۴۲۰: ۵۸۹-۵۹۰).

با وجود این گویا تا مدت‌ها اجماعی بر تکفیر و ارتداد مطرفیه در میان زیدیه به وجود نیامده است؛ چراکه در آثار جعفر بن عبدالسلام آنان به عنوان شیعه مطرح شده‌اند (زید، ۱۹۹۷: ۳۱۶). ضمن اینکه خود عبدالله بن حمزه نیز در نقدی که به مطرفیه دارد آنان را شیعیان جاهل معرفی کرده است (حسنی، ۱۴۲۳: ۳۵۱). این روند مقابله با مطرفیه تا زمان عبدالله بن حمزه همچنان ادامه داشت تا اینکه به دلیل صراحت لهجه بیشتر مطرفیه در ابراز عقاید و عدم تمکین آنان در مقابل حاکمیت عبدالله بن حمزه (حسنی، ۱۴۲۲: ۴۷۱/۱)، این امام زیدی که بیش از دیگران بر فاطمی بودن امام تأکید می‌کرد، تنها راه حفظ سیادت سیاسی خود را برخورد شدید با آنان دید. لذا قبل از هرچیز فراهم شدن مقدمات برخورد فکری با آنان مد نظر قرار گرفت.

بررسی آثار عبدالله بن حمزه و عالمانی که در این زمان از مطرفیه سخن گفته‌اند، گویای تلاش هدفداری است برای نشان دادن خروج مطرفیه از سنت کلامی زیدیه و به دنبال آن اقامه براهین و دلایلی که کفر و ارتداد آنان را اثبات کند. عبدالله بن حمزه بیش از دیگران تلاش کرد تا اذهان عمومی را برای برخورد با این گروه همراه خود سازد. او با استناد به سخنان ائمه پیش از خود مانند المتوکل علی‌الله، مبانی فقهی و عقیدتی اقدامات خویش را موجه نموده (همان، ۱۰۸)، با طرح مسئله ارتداد، کفر و امکان سبب آنان (همان، ۳۷ و ۵۲-۷۶ و ۱۱۵-۱۱۸) مسیر برخورد با آنان را هموار می‌کرد. عبدالله بن حمزه با دارالکفر دانستن هجره‌های مطرفیه به کشتن آنان و غارت اموال و اسیر کردن زنان و فرزندان و هر نوع برخوردی که مسلمانان مجاز به انجام آن در برابر مشرکان و کافران بودند، حکم کرد (همان، ۸۴ و ۲۲۵). وجود عالمان بزرگی میان مطرفیه که جایگاه

رفیعی میان مردم داشتند، مانع برخورد عبدالله بن حمزه با آنان نشد (ابن قاسم، بی تا: ۴۳۲). در نهایت وی در سال ۶۱۲ ه.ق. به آنها هجوم برد و دارالهجره‌ها را غارت و تخریب کرد و با وجود استعانت مطرفیه از حکومت عباسی و برخی علویان، توانست با محو آثار آنان بر دو قرن حضور تفکر مطرفی در یمن پایان دهد (خزرجی، ۱۴۳۰: ۱۲۰۶/۳؛ شهاری، ۱۴۲۱: ۶۰۹/۱؛ زیاره، بی تا: ۹۱).

### نتیجه

مطرفیه از جمله فرق زیدیه و عدلیه بودند که آرا و نظرات منحصر به فردی را در باب عدل و امامت مطرح کردند. اندیشه‌های این فرقه به لحاظ کلامی مبتنی بر تعالیم و تفکر هادی‌الی‌الحق مؤسس دولت زیدیه یمن و متأثر از روش اعتزالی مکتب بغداد و شخصیت‌های این مکتب مانند ابوالقاسم بلخی بود. این فرقه به لحاظ سیاسی و اجتماعی، ماهیتی متفاوت از جریان اصلی و اصیل زیدیه داشت و با تمسک به اندیشه‌هایی مانند مساوات، علم‌گرایی و عقل‌گرایی به رقابت و چالش با جریان اصیل زیدیه پرداخت. مطرفیه را باید حرکتی سیاسی، اجتماعی، اصلاح‌گرایانه و متعلق به قشر متوسط و پایین جامعه یمنی دانست که بر اندیشه مساوت میان انسان‌ها استوار بود. آنها در می‌کوشیدند تا ضمن ارزش نهادن به علم و برتری‌های اکتسابی افراد، بر اساس باور به فضیلت‌های درونی، جامعه‌ای پیشرفته و متعالی بنا کنند، بدون توجه به شرافت‌های نسبی و قبیله‌ای و تفاخرات ظاهری مرسوم در آن دوره. از این‌رو جریان مطرفیه را باید بیش از هرچیز عصیان فکری گروهی از یمنیان علیه تفکر اشرافیت و تفاخرهای نسبی دانست که امامان زیدیه به نحوی در آن گرفتار شده بودند و به سود خویش آن را ترویج می‌دادند و از آن بهره می‌بردند. در خطر قرارگرفتن همین منافع سبب شد تا علاوه بر اتهام مطرفیه به کفر، زندقه و الحاد، مانند بسیاری حرکت‌های مشابه، با آن برخورد شده، به شدت سرکوب شود.

### پی‌نوشت‌ها

۱. مخترعه به گرایش اصلی زیدیه یمن اطلاق می‌شود که برخلاف مطرفیه اعتقاد به اختراع اعراض در اجسام داشتند (نک: شرفی، ۱۴۱۱: ۱۴۲/۱؛ حمیدالدین، ۱۴۲۴: ۱۱۰).

۲. نک: انصاری قمی، ۱۳۸۵: ۴-۱۷؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۱۲-۱۲۶.
۳. نک: رحمتی، ۱۳۸۲: ۲۰۴-۲۰۶.
۴. منصور بالله قاسم بن علی بن عبدالله معروف به عیانی (م ۳۹۳ ه.ق.) از ائمه معروف یمن بعد از هادی‌الی‌الحق و فرزندان اوست که با دعوت به خود و بیعت برخی یمنیان در سال ۳۸۹ ه.ق. به حکومت زیدیه یمن رسید (نک: محلی، ۱۴۲۳: ۱۱۴/۲-۱۲۰).
۵. ابوالحسین یحیی بن الحسین بن القاسم بن ابراهیم بن اسماعیل بن ابراهیم بن الحسن بن الحسن بن علی بن ابی‌طالب علیهم السلام (م ۲۹۸ ه.ق.) مؤسس و نخستین امام زیدیه در یمن است که در سال ۲۸۰ ه.ق. بنا به دعوت برخی از یمنیان بعد از به اطاعت در آوردن قبایل مخالف یمنی، دولت زیدیه در یمن را تأسیس کرد (نک: محلی، ۱۴۲۳: ۲۵/۲-۵۵).
۶. حسین بن قاسم بن علی عیانی (م ۴۰۴ ه.ق.) از امامان زیدیه است که پس از مرگ پدرش به امامت رسید. پس از مرگ او گروهی از زیدیان با اعتقاد به غیبت و مهدویت، بر امامت او باقی ماندند (نک: محلی، ۱۴۲۳: ۱۲۰/۲).
۷. از باورهای مهم زیدیه یمن ضرورت استمرار امامت در نسل امام حسن (ع) یا امام حسین (ع) است که از آن به امامت در بطنین تعبیر می‌شود (نک: مؤیدی، ۱۴۲۲: ۱۸۲؛ سبحانی، بی‌تا: ۴۵۸/۷).
۸. جارودیه از جمله فرق نخستین زیدیه منتسب به ابوالجارود زیاد بن منذر کوفی است که معتقد بودند امامت بعد از امام حسن (ع) و امام حسین (ع) تنها شایسته کسانی از فرزندان آنان است که قیام کرده و به خود دعوت نمایند (نویختی، ۱۴۰۴: ۲۱؛ حمیری، ۱۹۷۲: ۱۵۶). در مقابل این اندیشه فرقه‌های صالحیه (بُتریه) یاران حسن بن صالح بن حی و سلیمانیه (جریریه) یاران سلیمان بن جریر قرار داشتند که امامت را منحصر در نسل این دو امام ندانسته بلکه آن را میان تمام انسان‌ها جایز می‌دانستند (نک: بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۳؛ اشعری، ۱۳۶۰: ۱۱۹؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۸۶/۱-۱۸).

## منابع

### قرآن کریم.

- ابن ابی‌الرجال احمد بن صالح (۱۴۲۵). *مطلع البدر و مجمع البحور، تحقیق: عبدالسلام بن عباس الوجیه و محمد یحیی سالم عزان، صنعاء: مرکز التراث و البحوث الیمنی، نرم افزار المکتبه الشامله نسخه ۳/۲۴، ج ۱، ۲ و ۳.*
- ابن بدرالدین، حسین (۱۴۲۲). *ینایع النصیحة فی العقائد الصحیحة، صنعاء: مکتبه البدر، الطبعة الثانية.*
- ابن حزم، علی بن احمد (۱۴۱۶). *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى، ج ۱.*
- ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۳۶۴). *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، محقق: احسان عباس، قم: شریف رضی، چاپ دوم، ج ۳.*
- ابن عبد آلبر، یوسف بن عبدالله (بی‌تا). *بعیة الطلب فی تاریخ حلب، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى، ج ۱.*



ابن عبدالحق، عبدالمومن (۱۴۱۲). *مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع*، محقق: علی محمد بجاوی، بیروت: دار الجیل، الطبعة الأولى، ج ۳.

ابن قاسم، یحیی (بی تا). *سیرة ابي طير*، تحقیق: عبدالله بن عبدالله بن احمد الحوثی، صنعاء: مؤسسه الامام زید بن علی الثقافیه.

ابن مرتضی، احمد بن یحیی (بی تا). *طبقات المعتزله*، تحقیق: سوسنة دیفلد- فلزر، بیروت: دار المكتبة الحیاة.

اسفرائینی، ابوالمظفر (بی تا). *التبصیر فی الدین*، تعلیق: محمد زاهد کوثری، قاهره: المكتبة الازهریه للتراث، الطبعة الأولى.

اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰). *المقالات و الفرق*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم. اکوع، اسماعیل بن علی (۱۴۱۶). *مهاجر العلم و معاقله فی الیمن*، بیروت: دار الفكر المعاصر، چاپ اول، ج ۴.

امین، احمد (۱۹۶۹). *فجر الإسلام*، بیروت: دار الكتاب العربی. انصاری قمی، حسن (۱۳۸۰). «یادداشتی درباره مطرفیه و ردیه قاضی جعفر ابن عبدالسلام»، کتاب ماه دین، ش ۴۹ و ۵۰، ص ۱۱۲-۱۲۶.

انصاری قمی، حسن (۱۳۸۵). «فلسفه طبعی مطرفیه»، کتاب ماه دین، ش ۱۰۲ و ۱۰۳، ص ۴-۱۷. بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۸). *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم*، بیروت: دار الجیل. بوسنینه، منجی (۱۴۲۵). *موسوعة أعلام العلماء و الأدباء العرب و المسلمین*، بیروت: دار الجیل، الطبعة الأولى، ج ۲-۷.

ثقفی، سلیمان بن یحیی (۲۰۰۲). *سیره الامام احمد بن سلیمان*، تحقیق: دکتور عبد الغنی محمد عبد العاطی، بی جا: عین للدراسات و البحوث الانسانیة و الاجتماعیه، الطبعة الأولى. جعفریان، رسول (۱۳۷۷). *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری*، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ پنجم.

حبشی، عبدالله (۱۹۷۶). «الدوامغ فی التراث الیمنی»، *مجله الیمن الجدید*، سال پنجم، ش ۳، ص ۵۶-۷۳.

حجری یمانی، محمد بن احمد (۱۴۱۶). *مجموع بلدان الیمن و قبائلها*، تحقیق: اسماعیل الاکوع، صنعاء: دار الحکمة الیمنیه، الطبعة الثانية، ج ۱.

حسنی، عبدالله بن حمزه (۱۴۲۲). *مجموع رسائل الامام المنصور بالله*، تحقیق: عبدالسلام وجیه، صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی، الطبعة الأولى، ج ۱

حسنی، عبدالله بن حمزه (۱۴۲۳). *شرح الرسالة الناصحة بالادله الواضحة*، صعده: مرکز أهل البيت للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى.

حکمی، عماره بن علی (۱۹۷۹). *المفید فی أخبار صنعاء و زبید*، تحقیق: محمد الاکوع، قاهره: مطبعة العلم.

- حلی، علی اصغر (١٣٧٦). *تاریخ علم کلام در ایران و جهان*، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- حموی، یاقوت (١٩٩٥). *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر، الطبعة الثانية، ج ٥.
- حمیدالدین، عبدالله بن محمد (١٤٢٤). *الزیدیة قرآنة فی المشروع و بحث فی المكونات*، صنعاء: مرکز الراید للدراسات و البحوث، الطبعة الاولى.
- حمیری، نشوان بن سعید (١٩٧٢). *الحوار العین*، تحقیق و تعلیق: کمال مصطفی، تهران: بی نا.
- خاتمی، احمد (١٣٧٠). *فرهنگ علم کلام*، تهران: انتشارات صبا، چاپ اول.
- خزرجی، علی بن حسن (١٣٣٠). *العقد الفآخر الحسن فی طبقات أكابر أهل الیمن*، محقق: عبادی، عبدالله بن قائد، صنعاء: مكتبة الجیل الجدید، الطبعة الاولى، ج ٣.
- رحمتی، محمد کاظم (١٣٨٢). «دانشنامه دین مدخل مطرفیه»، *هفت آسمان*، ش ١٩، ص ٢٠٤-٢٠٦.
- زباره، محمد بن محمد (بی تا). *تاریخ الأئمة الزیدیة فی الیمن حتی العصر الحدیث*، قاهره: مكتبة الثقافة الدینیة، چاپ اول.
- زید، علی محمد (١٩٩٧). *تیارات معتزلة الیمن فی القرن السادس الهجری*، صنعاء: المركز الفرنسی للدراسات الیمنیه.
- سبحانی، جعفر (بی تا). *بحوث فی الملل و النحل*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، مؤسسة الامام الصادق (ع)، ج ٧-٨.
- سلطانی، مصطفی (١٣٩٣). «معتزله بصره و بغداد تمايزات و تفاوتها»، *پژوهش نامه مذاهب اسلامی*، ش اول، ص ٩-٢٦.
- سید، فؤاد (١٣٧٥). «مخطوطات الیمن»، *معهد المخطوطات العربیه*، ربیع الاول ش ١، ص ١٩٥-٢١٤.
- شرفی، احمد بن محمد (١٤١١). *شرح الأساس الکبیر*، تحقیق: احمد عارف، صنعاء: دار الحکمة الیمنیة، الطبعة الاولى، ج ١-٢.
- شرفی، احمد بن محمد (١٤١٥). *عدة الأكياس فی شرح معانی الأساس*، صنعاء: دار الحکمة الیمنیة، الطبعة الاولى، ج ١.
- شهاری، ابراهیم بن قاسم (١٤٢١). *طبقات الزیدیة الکبری*، تحقیق: عبدالسلام بن عباس و جیه، صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافیة، الطبعة الاولى ج ١-٢.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (١٣٦٤). *الملل و النحل*، قم: الشریف الرضی، چاپ سوم، ج ١.
- صنعانی، یوسف بن یحیی (١٩٩٩). *نسمة السحر بآذکر من تشیع و شعر*، تحقیق: کامل سلمان الجبوری، بیروت: دار المؤرخ العربی، الطبعة الاولى، ج ١.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ٩.
- عرشی، حسین بن احمد (١٤٢٤). *بلوغ المرام فی شرح مسک الختام*، محقق: انستاس ماری کرملی، صعده: مرکز أهل البيت للدراسات الإسلامیة، الطبعة الاولى.
- عنسی، عبدالله بن زید بن احمد (بی تا). *عقاید اهل البيت و الرد علی المطرفیه*، صنعاء: نرم افزار

المكتبة الشاملة نسخه ۳/۲۴.

قائد، عبدالعزيز (۲۰۰۸). *اشكاليه الفكر الزيدى فى اليمن المعاصر*، قاهره: مطبعة مديولى، الطبعة الاولى.  
كريستنسن، آرتور امانوئل (۱۳۶۸). *ايران در زمان ساسانيان*، مترجم: غلامرضا رشيد ياسمى، تهران:  
دنيای کتاب، چاپ ششم.

مادلونگ، ويلفرد (۱۳۷۵). *مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمه: جواد قاسمى، مشهد:  
آستان قدس رضوى، چاپ اول.

المتوکل على الله، احمد بن سليمان (۱۴۲۴). *حقیقات المعرفة فى علم الکلام*، صنعاء: مؤسسة الإمام  
زيد بن علی، الطبعة الاولى.

المتوکل على الله، احمد بن سليمان (۲۰۰۲). *الحکمه الدرية و الدلالة النورية*، در: *الصراع الفكرى فى اليمن*  
بين الزيدية و المطرفيه، مصر: عين للدراسات و البحوث الانسانية و الاجتماعيه، الطبعة الاولى.

محلى، حميد بن احمد (۱۴۲۳). *الحداثى الوردية فى مناقب ائمه الزيدية*، تحقيق: محطوري الحسنی،  
مرضى بن زيد، صنعاء: مكتبة بدر، چاپ اول ج ۲.

محلى، سليمان بن احمد (۲۰۰۲). *البرهان الراجح المخلص من ورط المضائق*، در: *الصراع الفكرى*  
فى اليمن بين الزيدية و المطرفيه، مصر: عين للدراسات و البحوث الانسانية و الاجتماعيه،  
الطبعة الاولى.

محمود عبدالعاطى، عبد الغنى (۲۰۰۲). *الصراع الفكرى فى اليمن بين الزيدية و المطرفيه*، مصر: عين  
للدراستات و البحوث الانسانية و الاجتماعيه، الطبعة الاولى.

مفيد، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳). *أوائل المقالات فى المذاهب و المختارات*، قم: المؤتمر العالمى  
للشيخ المفيد، الطبعة الاولى.

مقريزى، احمد بن على (۱۴۲۳). *درر العقود الفريدة فى تراجم الاعيان المفيدة*، محقق: جليلى، محمود،  
بيروت: دار الغرب الاسلامى، الطبعة الاولى، ج ۳.

مكدورموت، مارتين (۱۳۷۲). *انديشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات  
دانشگاه تهران.

المنصور بالله، قاسم بن محمد بن على (۱۴۲۱). *الاساس لعقائد الاكياس*، تعليق: محمد قاسم عبداللّه،  
صعده: مكتبة التراث الاسلامى، الطبعة الثالثة.

مؤيدى، ابراهيم بن محمد (۱۴۲۲). *الاصباح على المصباح، فى معرفة الملك الفتاح*، صنعاء: مؤسسة الإمام  
زيد بن على، الطبعة الاولى.

نوبختى، حسن بن موسى (۱۴۰۴). *فرق الشيعة*، بيروت: دار الاضواء، الطبعة الثانية.  
وجيه، عبدالسلام بن عباس (۱۴۲۰). *اعلام المؤلفين الزيدية*، عمان: مؤسسة الإمام زيد بن على الثقافية،  
الطبعة الاولى.

هادى الى الحق، يحيى بن حسين (۱۴۲۱). *مجموع رسائل الامام الهادى الى الحق*، تحقيق: عبداللّه شاذلى،  
تقديم: مجد الدين مؤيدى، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن على، الطبعة الاولى.



## رویکردهای کلامی و تحول آفرینی آن در مدرسه حله

محمدحسن نادم\*

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۷/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۹/۱۵]

### چکیده

تاریخ کلام امامیه در مسیر رشد و تعالی خود تاکنون مدارسی را پشت سر نهاده که هرکدام نقش تحول آفرینی در بالندگی اندیشه کلامی امامیه داشته‌اند. در دو مدرسه نخستین مدینه و کوفه، همه باورها و بن‌مایه‌های اعتقادی شیعه، تکوین، تبیین و تدوین یافت. سپس مدرسه قم و بغداد، میراث پیشین را با دو رویکرد متفاوت مدون کرد و انتقال داد. بعد از افول مدرسه قم و بغداد، یکی از مدارس سترگ شیعه که از لحاظ جامعیت، تنوع و نوآوری، از مدارس سرآمد امامیه شد، مدرسه حله بود؛ مدرسه‌ای که علاوه بر ایجاد تحول در دیگر علوم و فنون اسلامی، خاستگاه تحولات بسیاری با رویکردهای متفاوت در اندیشه کلامی شیعه گردید. رویکردی که در این مدرسه بیشتر به آن توجه می‌شد، رویکرد فلسفی- کلامی بود؛ دیگر رویکردها یا مغفول واقع شدند یا در حاشیه رویکرد غالب به چشم نیامدند. از این‌رو در این جستار از روند شکل‌گیری رویکردهای کلامی مختلف در مدرسه حله و نقش آنها در تحول کلام امامیه گزارش می‌دهیم و زوایای مجهول این مدرسه کلامی را بازنمایی می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: مدارس کلامی امامیه، مدرسه حله، رویکردهای کلامی، تحولات کلامی، متکلمین حله.

## مقدمه

پس از افول مدرسه شیعی بغداد، در پی حمله طغرل‌بیک سلجوقی در سال ۴۴۸ ه.ق. و پراکنده شدن علما به شهرهای مختلف عراق، حجاز، ایران و شامات، تنها مدرسه‌ای که در تاریخ کلام امامیه از آن یاد کرده‌اند، مدرسه کلامی ری است (موسوی، ۱۳۹۴: ۳۹-۵۳)؛ اما ری و دیگر بلادی که علما در آن ساکن بودند، هیچ‌کدام در تراز مدارس کوفه، بغداد و قم که نقش تحول‌آفرین در کلام امامیه داشتند، قرار نگرفتند. تا اینکه در اواخر قرن پنجم (۴۹۵ ه.ق.) شهری در یکی از نقاط مرکزی عراق که موقعیت جغرافیایی مناسبی در بین کوفه و بغداد داشت به دست یکی از امیران مزیدی از شیعیان عراق، صدقه بن منصور بن دبیس اسدی ملقب به سیف‌الدوله، با نام «حله» بنا شد. علما و دانشمندان امامیه به سرعت از شهرهای بغداد، نجف، حلب، جبل‌عامل، ری، بحرین، قطیف و... به آن روی آوردند و بستر شکل‌گیری مدرسه‌ای سترگ را در این شهر که ظرفیت‌های فراوانی برای ایجاد مرکزی فرهنگی - اسلامی داشت (همان)، فراهم آوردند. پیشینه علمی حله به بغداد، نجف و ری برمی‌گردد؛ این مدارس سهم بسزایی در تحریک‌بخشیدن به چرخ علم و دانش در حله داشتند (حسین‌پوری، ۱۳۹۰: ۳۰-۳۱). دیری نپایید که از نیمه قرن ششم هجری در فضای علمی و فرهنگی این شهر مدرسه‌ای به وجود آمد که تا قرن نهم (حدود سه قرن) به عنوان مرکز علمی - فرهنگی امامیه مورد توجه خاص علما و فرهیختگان قرار گرفت. از ویژگی‌های کم‌نظیر یا شاید بی‌نظیر این مدرسه اسلامی، نخست، طولانی‌بودن مدت برتری آن بر دیگر حوزه‌های علمی شیعه بود؛ دوم، تنوع علمی و نوآوری‌های بی‌بدیل آن نسبت به دیگر مدارس امامیه بود. در این مدرسه فقه، اصول حدیث، تاریخ، تفسیر، حکمت و فلسفه، کلام، عرفان، اخلاق، طب، ادبیات، منطق، علم الانساب و علم کلام مورد توجه بود. بنابراین این مدرسه علاوه بر اینکه تحولاتی در دیگر علوم اسلامی ایجاد کرده و نقش چشمگیری در بالندگی تشیع دارد، تاریخ علم کلام را نیز متحول کرد و این ویژگی برجسته این مدرسه است. از این‌رو با توجه به محدودیت این مقاله، در ادامه جریان‌های کلامی تحول‌آفرین این مدرسه بررسی می‌شود؛ جریان‌هایی که با گذشت قرن‌های متمادی هنوز رهاورد و میراث کلامی آنها در کانون توجه حوزه‌های علمیه شیعه قرار دارد.

تحولاتی که از آنها سخن گفته می‌شود مرهون تلاش همه متکلمان و علمای فرهیخته این مدرسه با رویکردهای گوناگون است؛ اما آنچه بیش از همه در کانون توجه محققان و پژوهشگران تاریخ کلام امامیه قرار گرفته است، تلاش یک یا دو جریان کلامی خاص و شخصیت‌ها و آثار متعلق به آن است. البته در تاریخ کلام، بررسی جریان‌های شاخص از آن جهت که تحول‌آفرین بوده‌اند - مانند تحولی که جریان فلسفی کلامی حله ایجاد کرد - لازم و بدیهی و مطابق با رسالت تاریخ کلام است. زیرا تاریخ کلام درصدد نشان‌دادن تطورات و تحولات پدیدآمده در فرایند تاریخ کلام است؛ اما نباید تلاش‌های دیگر با رویکردهای دیگر نادیده گرفته شود یا در شعاع توجه به رویکرد خاصی مورد بی‌مهری و غفلت قرار گیرد یا با نسبت‌دادن بعضی شخصیت‌های شاخص به جریان خاصی، از نقش‌آفرینی خود آنها چشم‌پوشی شود. بنابراین به نظر نگارنده این سطور، مدرسه کلامی حله این ظرفیت را دارد که فراتر از آنچه تاکنون دانسته‌ایم یا شهرت یافته است، درباره آن درنگ کنیم و تحولات کلامی آن را بازگوییم.

مدرسه حله سه مرحله سرنوشت‌ساز را در تاریخ کلام امامیه پشت سر نهاد، که در هر سه مرحله تلاش‌های کلامی متنوعی انجام گرفت. البته مرحله اول در تعالی، بالندگی و بسترسازی مرحله دوم و سوم نقش بسیار مهمی داشت. باید توجه داشت که علم کلام با دیگر علوم اسلامی پیوند و ارتباط منطقی دارد (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۶۳، ۶۴۸/۶) و علوم اسلامی بر یکدیگر تأثیر دارند؛ از این رو نباید از شخصیت‌ها و میراث دیگر علوم که رویکرد کلامی داشته‌اند، غافل شد. زیرا گاهی همین رویکردها می‌توانند نقشی تحول‌آفرین در مسیر تاریخ کلام امامیه ایفا کنند.

در این جستار سه هدف دنبال می‌شود:

نخست، در واکنش به برخورد‌های نابرابر با متکلمان و میراث کلامی مدرسه حله، کوشش شده از همه دغدغه‌داران مباحث کلامی با رویکردهای مختلف و میراث علمی آنها سخن به میان آید، تا همه جریان‌های فکری این مدرسه که سهامدار حقیقی تحول‌آفرینی در تاریخ کلام امامیه بودند، شناخته شوند؛

دوم: نقش مجهول‌مانده دیگر رویکردها بررسی شود تا به همه زوایای این مدرسه توجه شده باشد؛

سوم: نشان داده شود که خاستگاه و منشأ پیدایش بعضی رویکردهایی که پس از حله در مدارس بعدی ظهور و بروز پیدا کردند در مدرسه حله بوده است. چرا که مدرسه حله زیرساخت بعضی از رویکردهای پسین به شمار می‌رود.

### مدرسه حله

همان‌طور که اشاره شد مدرسه حله در مقایسه با سایر مدارس علمی شیعه عمر طولانی‌تری داشته و از بدو پیدایش شخصیت‌های علمی فراوانی از او برخاستند و با نوآوری‌های خود در علوم مختلف تأثیرگذار و تحول‌آفرین شدند. از این‌رو می‌توان از همان سال‌های ابتدایی شکل‌گیری حوزه علمیه حله، نام مدرسه بر آن نهاد. زیرا شاخص‌های مدرسه بودن را تا حدودی داشته است. اما اینکه آیا می‌توان از ابتدا به عنوان مدرسه‌ای کلامی از آن یاد کرد یا نه، پرسشی است که پاسخ آن در ادامه خواهد آمد.

یادآوری می‌شود از ابتدای شکل‌گیری شهر حله (۴۹۵ ه.ق.) به گواهی تاریخ، علمای فراوانی به حله آمدند و مدرسه فقهی - اصولی حله را بنیان‌گذاری کردند؛ مانند حسین بن عقیل بن سنان خفاجی حلی (م ۵۵۷ ه.ق.) که او را مؤسس حوزه فقهی حله دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۴/۱)، شیخ حسن و حسین بن هبة‌الله بن رطبه سوراوی حلی (قرن ۶) که هر دو از اساتید و مشایخ ابن‌ادریس حلی (م ۵۹۸ ه.ق.) بودند (خفاجی، ۱۳۸۶: ۱۸)، عربی بن مسافر عبادی حلی (م ۵۸۰ ه.ق.)، ابوالکارم عزالدین حمزة بن علی بن زهره حلی (م ۵۸۵ ه.ق.) (همان: ۳۱)، ابوالبقاء هبة‌الله بن نمای حلی (قرن ۶) (خفاجی، ۱۳۸۶: ۲۶)، ابو‌عبدالله محمد بن علی بن شهر آشوب مازندرانی (م ۵۸۸ ه.ق.) (همان)، ورام بن ابی‌فراس حلی (م ۶۰۵ ه.ق.) و ... .

فعالیت‌های علمی در این مقطع بیشتر متوجه فقه، اصول و حدیث بود و فضای حله چندان کلامی نبود. اما باید توجه داشت که برخی شخصیت‌های وارد شده به حله، از بغداد و ری آمده بودند یا به بغداد و ری که کانون مباحث کلامی بود، رفت و آمد داشتند (حسین پوری، ۱۳۹۰: ۳۰-۳۱)؛ بنابراین نمی‌توان آنها را بی‌اطلاع از مباحث کلامی مدارس قبل دانست. زیرا وقتی حمصی رازی (۴۹۵-۶۰۵ ه.ق.) از مدرسه ری آمد، بنا به آنچه در مقدمه کتاب خویش *المنقذ متذکر شده است*، از او



درخواست تدریس کلام کردند (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۱۷/۱-۱۸)، کسانی که از او درخواست تدریس کردند، خود از فحول حدیث، فقه و اصول بودند، مانند ابوالمکارم عزالدین حمزة بن علی بن زهره حلبی (م ۵۸۵ ه.ق.)، ابن ادریس حلی (م ۵۹۸ ه.ق.)، ورام بن ابی فراس حلی (م ۶۰۵ ه.ق.)، ابوابراهیم موسی بن جعفر بن طاووس حلی (قرن ۶)، ابن بطریق حلی (م ۶۰۰ ه.ق.)، شیخ سدیدالدین سالم بن محفوظ بن عزیز بن وشاح سوراوی (قرن ۶) که از مشایخ محقق حلی و پدر علامه حلی بود، درباره او گفته‌اند: «کان امام الطائفة فی وقته و المرجع فی علم الکلام و الفلسفه و کل علوم الاوائل، له مصنفات یرویها العلامه الحلّی عن ابيه عنه، منها کتاب المنهاج فی الکلام و...» (خویی، ۱۴۰۳: ۲۴/۸)، شیخ یحیی بن محمد بن یحیی بن فرج سوراوی که از مشایخ پدر علامه حلی و محقق حلی (قرن ۶) بود، شیخ سدیدالدین ابوالعباس احمد بن مسعود اسدی حلی از مشایخ پدر علامه حلی (قرن ۶)، سید احمد بن یوسف حسینی عریضی از مشایخ پدر علامه حلی (قرن ۶) و... باید توجه داشت که بسیاری از این علما وارث بغداد و نجف بودند و در آنجا فقه و اصول و کلام هم‌زمان مورد توجه علما بود (سبحانی، ۱۳۸۸: ۱۸۳-۲۱۳). لذا کسی که در زمره فقها یا اصولیان قرار داشت، از مباحث کلامی نیز بیگانه نبود، بهترین مصداق آن قبلاً سید مرتضی و شیخ طوسی بودند که علاوه بر داشتن جایگاه فقهی، از جمله متکلمان شاخص امامیه نیز محسوب می‌شدند. بنابراین همین‌ها بودند که بسترساز شکل‌گیری مدرسه کلامی حمصی رازی شدند؛ مدرسه‌ای که در کوتاه‌ترین مدت چهره‌های شاخص و بزرگانی از آن برخاستند که هر کدام رکنی از ارکان مدرسه کلامی حله شدند. بی‌تردید این درخشش را نمی‌توان فقط به سبب آمدن حمصی رازی و تدریس کوتاه‌مدت او دانسته، این شاگردان برجسته را بدون پیشینه کلامی بدانیم. چنان‌که نباید تحول ایجادشده بعد از آمدن خواجه نصیرالدین طوسی را منحصر به او یا ابن میثم بحرانی دانست، بلکه باید به نقش زیرساخت‌ها و بسترهای قبلی برای ظهور شخصیت‌ها نیز توجه نمود.

به‌هرحال مرحله ابتدایی حوزه علمیه حله اگرچه بسترساز مدارس کلامی پسین بود، اما به عنوان مرحله اول مدرسه کلامی نمی‌توان از آن یاد کرد، بلکه باید بنا به شواهد تاریخی، مدرسه کلامی حله پس از مرحله ابتدایی مورد توجه قرار داد.

### مرحله اول مدرسه کلامی حله

شکل‌گیری هر مدرسه‌ای مبتنی بر تحقق شاخص‌هایی است، مانند ارائه سنت فکری متمایز به لحاظ محتوا یا روش، انتقال سنتی علمی و تولید ادبیاتی جدید به صورت شفاهی یا کتبی در زمانی خاص و در موقعیت و مکانی ویژه (سبحانی، ۱۳۹۴: www.sokhanetarikh.com). از این‌رو مرحله اول مدرسه کلامی حله، از ورود سدیدالدین محمود حمصی رازی (۴۹۵-۶۰۵ ه.ق.) به حله در سال ۵۵۰ ه.ق. دانسته شده است و همه شاخص‌های مذکور برای شکل‌گیری مدرسه کلامی در زمان او به تحقق پیوسته است. با تدریس او رویکرد کلامی متفاوتی بر فضای علمی این مدرسه حاکم شد. او رویکرد نوینی را پایه گذاشت و عده‌ای را با خود همراه کرد که متمایز از دیگر متکلمان می‌اندیشیدند. بنابراین از او به عنوان مؤسس مدرسه کلامی حله یاد کرده‌اند (سبحانی، ۱۳۹۴: www.sokhanetarikh.com)؛ زیرا شواهدی وجود ندارد که طبق آن بتوان قبل از او حله را به عنوان مدرسه‌ای کلامی معرفی کرد.

سدیدالدین محمود حمصی رازی (۴۹۵-۶۰۵ ه.ق.) یکی از شخصیت‌های برجسته پرورش‌یافته در مدرسه ری بود، که هم در فقه و اصول چهره شاخصی بود و هم در کلام (عسقلانی، ۱۹۷۱: ۳۱۷/۵؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۴: ۲۰۰). دورانی که حمصی در ری به تعلیم و تعلم می‌گذراند، مدرسه ری از لحاظ علمی و تنوع رویکردهای کلامی شرایط ویژه‌ای داشت. قبل از حمصی رازی، عبدالجبار معتزلی که یکی از منتقدان سرسخت امامیه در قرن چهارم هجری بود، به دعوت صاحب‌بن‌عباد، وزیر اعظم رکن‌الدوله بویه‌ی، در سال ۳۶۷ ه.ق. به ری آمد و با تلاش علمی فراوان، عقل‌گرایی معتزلی را که در ری نیز پیشینه داشت، در این مدرسه گسترش داد. رویکرد کلامی او در میان پیروان دیگر مذاهب از جمله شیعیان نیز مورد توجه قرار گرفت و تأثیر درخور توجهی بر متکلمان این مدرسه گذاشت (مدرسی، ۱۳۶۹: ۴۱۵/۵). پس از او نیز شاگردانش به‌ویژه حنفیان و زیدیان، خط فکری او را دنبال کردند (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۱۴۵-۱۴۶). این روند تا قرن پنجم و ششم ادامه پیدا کرد. متکلمان امامیه این مدرسه با توجه به پیشینه‌ای که از ابن‌قبه رازی و دیگر مرتبطان با بغداد داشتند، بیشتر تحت تأثیر سید مرتضی علم‌الهدی بودند که خط فکری‌اش به متکلمان قبل از شیخ مفید در بغداد (بغداد اول) تعلق دارد (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۵). از معتزلیان دیگری که بر متکلمان امامی ری تأثیر داشت، ابوالحسین

بصری بود که از روش عقل‌گرایی پیشینیان خود پا فراتر گذاشته بود و عقل‌گرایی‌اش متفاوت از دیگران بود.

به‌هرحال بنا به شواهدی که از در ادامه ذکر خواهد شد، رویکرد کلامی سید مرتضی بیش از سایر رویکردها در بین شیعیان ری رواج داشت. اگرچه سید مرتضی به متکلمان بعد از شیخ مفید در بغداد (بغداد دوم) تعلق داشت و شاگرد شیخ مفید بود، اما بیشتر شبیه معتزلیان بغداد اول بود تا معتزلیان بغداد دوم مانند شیخ مفید. زیرا عقل‌گرایی در بغداد اول متفاوت با عقل‌گرایی در بغداد دوم بود. از این‌رو به سید مرتضی و پیروان او معتزله متأخر می‌گفتند، چون متفاوت از رویکرد حاکم در بغداد دوم می‌اندیشیدند (رحمتی، ۱۳۸۷: ۱۳). بنابراین حمصی رازی که پرورش‌یافته مدرسه ری و از این فضا متأثر بود، در زمره معتزلیان متأخر قرار داشت (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۵؛ تستری، ۱۴۲۲: ۳/۱ ش ۷۴۲۶). او هنگامی که به حله آمد به عنوان میراث‌دار خط فکری ری مورد استقبال قرار گرفت و برای تدریس کلام دعوت شد. در همین زمانی که حمصی به حله آمد، علما و فقهای حله به‌وسیله ابن‌ادریس حلی (۵۴۳-۵۹۸ ه.ق.) با رویکرد فقهی و اصولی سید مرتضی آشنا شده بودند و رویکرد فقهی او را که عمل‌نکردن به اخبار آحاد و استدلال عقلی بود، دنبال می‌کردند (ابن‌ادریس، ۱۴۱۴: ۴۴/۱). از این‌رو بستری برای به جریان درآمدن خط فکری کلامی حمصی فراهم بود. ابن‌ادریس که در آن روزگار از چهره‌های شاخص حله بود، از این لحاظ به حمصی ارادت ویژه داشت و او را مروج رویکرد سید مرتضی می‌دانست (همان، ۲۰۰). حمصی وقتی به حله آمد و درخواست علمای حله را پذیرفت، درس کلامش را بر مبنای کتاب *جمل العلم و العمل* سید مرتضی شروع کرد و در ضمن مباحث، به نظرات ابوالحسین بصری و دیگر معتزلیان هم مکرراً می‌پرداخت (حمصی، ۱۴۱۲: ۶۲-۶۳، ۳۲۴-۳۲۵، ۳۳۶، ۳۴۴، ۳۴۸، ۴۰۱ و...). در نتیجه تدریس او با روش خاص اعتزالی مدرسه کلامی ری برگزار می‌شد که از رویکرد کلامی شیخ مفید و دیگر شاگردان او متمایز بود (کاشفی، ۱۳۸۷: ۱۵۶-۱۵۷)؛ چراکه در حله رویکرد کلامی سید مرتضی بازخوانی، بازنمایی و احیا شده و در کنار آن به نظرات معتزلیان دیگر از جمله ابوالحسین بصری که رویکرد کلامی او از نظر حمصی دور نبود نیز عنایت می‌شد. بنابراین حمصی کلام حله را بیش از پیش به عقل‌گرایی نزدیک کرد (سبحانی، ۱۳۸۸: ۱۹۰-۱۹۱) و توانست بر فضای مرحله اول مدرسه

حله، عقل‌گرایی ری را که وارث بغداد اول بود حاکم کند (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۱۸۵-۱۸۸). شایان توجه است که اگر در مرحله اول مدرسه حله سخن از استمرار خط فکری بغداد رفته است، منظور از آن، خط فکری شیخ مفید نیست؛ زیرا شیخ مفید تمام تلاشش این بود که نشان دهد درباره عقل با نوبختیان تفاوت دیدگاه دارد. او عقل را در همه مراحل محتاج وحی می‌دانست. پس منظور از استمرار خط فکری بغداد در مرحله اول مدرسه حله، خط فکری نوبختیان و ابن‌قبة رازی است که عقل را بی‌نیاز از شرع می‌دانستند و سید مرتضی نیز با آنها هم‌داستان بود (رضایی، ۱۳۹۳: ۱۴).

با توجه به این مقدمات، باید گفت حمصی برای احیای بغداد اول تلاش کرد و با سوق دادن متکلمان حله به سمت عقل‌گرایی، به سبک و سیاق معتزله بغداد اول، بر این کار فائق آمد. حاصل درس‌های او در حله کتابی شد با نام *المنقذ من التقليد والمرشد الی التوحید (یا التعلیق العراقی)* که سیاق آن حاکی از همین رویکرد است. به‌هرحال تدریس او در حله با توجه به زیرساخت‌هایی که از قبل داشت، چنان تأثیرگذار شد که شاگردان و پیروان او مانند ابن‌ادریس حلی (م ۵۹۸ ه.ق.)، ابن‌وشاح حلی (قرن ۷)، مفیدالدین محمدبن‌جهیم اسدی (م ۶۶۴ ه.ق.)، محقق حلی (م ۶۷۶ ه.ق.)، یوسف‌بن‌مطهر حلی پدر علامه و... با همین رویکرد ادامه طریق دادند. مثلاً محقق حلی که یکی از متأثران مکتب کلامی حمصی بود، در مقدمه کتابی که از او بجای مانده، *المسلک فی اصول‌الدین*، می‌گوید: «رویکرد معتزلیان متأخر بهترین منهج برای تحقیق مباحث اعتقادی است» (محقق حلی، ۱۳۷۳: ۳۳).

هم‌زمان با رویکرد کلامی حمصی در مرحله اول مدرسه حله، جریان دیگری در این مدرسه دنبال می‌شد که بیشتر مانند رویکرد کلامی نص‌گرایان قم و ری بود و البته با رویکرد معتزلیان ستیز داشت. این خط فکری از شخصیت‌هایی مانند قطب‌الدین راوندی (م ۵۷۳ ه.ق.) و ابن‌شهرآشوب مازندرانی (م ۵۸۸ ه.ق.) به ابن‌بطریق حلی (م ۶۰۰ ه.ق.)، ورام بن‌ابی‌فراس (م ۶۰۵ ه.ق.)، سید فخار بن‌معد موسوی (م ۶۳۰ ه.ق.) و افراد دیگر در خانواده آل طاووس حلی که یکی از خاندان‌های علمی شاخص و اصیل حله بودند، انتقال یافت و آنها این رویکرد حدیثی را دنبال کردند (حسین‌پوری، ۱۳۹۰: ۲۱۵). در این خانواده از دو برادر بیشتر سخن رفته است، یکی رضی‌الدین علی‌بن‌موسی بن‌جعفر بن‌طاووس حلی (م ۶۴۴ ه.ق.) که به سیدبن‌طاووس معروف است. او را از

اعاظم فقها و محدثان و صاحب آثار متعدد در علوم مختلف دانسته‌اند. برخی کتاب‌های او که به نحوی با مباحث اعتقادی مرتبط است عبارت‌اند از: *الطوائف فی معرفه مذاهب الطوائف*، *طرف من الانباء و المناقب فی التصریح بالوصیة و الخلافة لعلی بن ابی طالب (ع)* و *کشف المحجّة لثمره المهجّة* (خفاجی، ۱۳۸۶: ۱۵۸). شخصیت دیگر جمال‌الدین ابوالفضائل احمد بن موسی بن جعفر بن طاووس حلی (م ۶۷۳ ه. ق.) است که از او هم گاه به سید بن طاووس یاد شده است؛ البته گاهی هم به اشتباه نام آنها جابه‌جا شده است. از احمد بن طاووس نیز آثار متنوعی در علوم مختلف گزارش شده است؛ از جمله کتاب *الثاقب المسخر علی نقض المشجر فی اصول الدین* و کتاب *المقاله العلیویه فی نقض الرساله العثمانیه در علم کلام* (همان، ۳۷).

شایان توجه است که حدیث‌گرایی این جریان، نوعی حدیث‌گرایی متفاوت از حدیث‌گرایی اخباریان بود که بعدها ظهور پیدا کردند. اینها احادیث را با دقت فراوان و مبانی خاص ارزیابی می‌کردند (حسین‌پوری، ۱۳۹۰: ۲۱۶-۲۱۸) و در واقع در عرصه دفاع از باورهای دینی مانند دیگر متکلمان عمل می‌نمودند. اینها نه تنها خود در مباحث کلامی تبحر داشتند، بلکه به یادگیری اصطلاحات کلامی برای مناظره با مخالفان نیز سفارش می‌کردند (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۱۴۴-۱۴۵). بهترین شاهد بر دغدغه کلامی‌شان کتاب‌هایی است که در واکنش به عقل‌گرایان در مباحث کلامی به یادگار گذاشته‌اند. از این خط فکری نیز در کنار دیگر رویکردهای کلامی به‌طور مستقل می‌توان یاد کرد که هم در مدارس گذشته پیشینه داشت و هم در مدارس پسین ادامه پیدا کرد. ناگفته نماند که آثار، مناظره‌ها و موضع‌گیری‌های این رویکرد گواه بر آن است که اینها با کلام مشکلی نداشتند بلکه با معتزله و فلاسفه مشکل داشتند و بر این عقیده بودند که کلام معتزلی و فلسفه راه رسیدن به حقیقت را دشوار می‌کنند. از این رو کتاب‌هایی در رد قول و روش عقل‌گرایان تدوین کردند، مانند *شفاء العقول من داء الفضول* (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳/۱۰۴). ایشان به‌طور جدی در صحنه رویارویی با دیگر رویکردهای کلامی عقلی حضور داشتند. به عبارت دیگر، جدال این خط فکری با عقل‌گرایان، چون معتزلیان و فلاسفه بود، اما از عقل فطری که مورد تأیید روایات بود دفاع می‌کردند (ابن‌طاووس، ۱۳۸۳: ۳۸، ۴۸-۵۳، ۶۸). در این صورت نباید به دلیل مخالفت آنها با عقل معتزلی و فلسفی، نتیجه گرفت که حدیث‌گرایان مدرسه حله به‌طور کلی مخالف کلام و متکلمان بوده‌اند و در

تاریخ کلام نقشی نداشته‌اند (نک.: سبحانی، ۱۳۹۴: www.sokhanetarikh.com)، بلکه در سراسر تاریخ کلام اگر محدثان در مقابل افراط‌گرایی بعضی رویکردهای کلامی مقاومت و پایداری نمی‌کردند، معلوم نبود سرنوشت کلام امامیه چه می‌شد. پژوهشگران تاریخ کلام نباید نقش مهم این رویکرد را در تعادل‌بخشی به مباحث کلامی در همه ادوار تاریخ کلام از یاد ببرند.

حاصل اینکه در مرحله اول مدرسه کلامی حله دو رویکرد کلامی فعال و البته تأثیرگذار وجود داشت؛ یکی رویکرد عقل‌گرا مانند حمصی و پیروانش، دیگری رویکرد نقل‌گرا مانند شخصیت‌هایی که از آنها یاد شد. رویکرد آنها پایه‌پای دیگر رویکردهای مدرسه حله تا پایان حیات آن مدرسه ادامه پیدا کرد.

### مرحله دوم مدرسه کلامی حله

مرحله دوم با ورود خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۸-۶۷۲ ه.ق.) و ابن میثم بحرانی (۶۳۶-۶۷۹ یا ۶۹۹ ه.ق.) در حدود نیمه قرن هفتم به بعد شروع شد و موجب تحولی بسیار مهم در تاریخ کلام امامیه، بلکه در تاریخ کلام اسلامی شد؛ تحولی که خاستگاه آن مدرسه حله بود. این تحول بیش از همه تحولات دیگر تأثیرگذار و چشمگیر تلقی شده است و از آن به رقابت کلام و فلسفه یاد کرده‌اند (افضلی، ۱۳۸۹: ۵-۲۶). البته در ادامه خواهیم گفت که این نام‌گذاری چندان دقیق و کارشناسی شده نیست.

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۸-۶۷۲ ه.ق.) شخصیتی بود که علاوه بر خبره‌بودن در علوم و فنون متعدد، در بین چهره‌های شاخص مکتب فلسفی مشاء، آرا و اندیشه‌های فلسفی‌اش از جایگاه ویژه برخوردار بود. وی در کلام نیز صاحب‌نظر و توانمند بود. کتاب‌های کلامی او از جمله *تجريد الاعتقاد* بهترین گواه بر این مدعا است. بر این کتاب علمای شیعه و سنی شرح‌هایی نگاشته‌اند و به عنوان یکی از کتاب‌های درسی حوزه‌های علمیه، توجه ویژه‌ای به آن می‌شد (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۳۳/۵-۲۳۴). البته در ادامه خواهیم گفت که آنچه در حوزه‌های شیعی بیشتر مورد توجه قرار گرفت، کتاب‌های علامه حلی بود.

خواجه با ورودش به بغداد و حله برای ایجاد فضای جدید در کلام، دو کار جدی و درخور توجه انجام داد که منجر به تحولی اساسی در فرایند کلام اعم از کلام شیعه و

سنی شد؛ یکی تدریس کتاب‌های فلسفی به‌ویژه مشائی مانند *شفا* و *اشارات* بوعلی و دیگری تدوین کتاب‌های کلامی به روش نوین. او اصول و مبانی فلسفی را به‌طور کتبی و شفاهی در کلام دخالت داد. باید یادآوری کنیم که این دخالت‌دادن به معنای فلسفی‌شدن کلام نبود، بلکه فقط متدولوژی و ساختار کلام را متحول و متغیر کرد (کاشفی، ۱۳۸۷: ۱۵۷-۱۶۰، ۳۰۱). آثار کلامی خواجه عبارت‌اند از: *تجرید الاعتقاد*، *فصول النصیریه*، *تلخیص المحصل*، *قواعد العقائد*، *آغاز و انجام*، *رسالة الامامة*، *رسالة اقل ما يجب الاعتقاد به*، *رسالة العصمة*، *رسالة برهان فی اثبات الواجب*، *رسالة افعال الله بین الجبر و التفویض* و... در همه این آثار رویکرد فلسفی سریان دارد.

حاصل اینکه در مرحله دوم مدرسه حله اولین رویکرد پدیدآمده رویکرد کلامی فلسفی خواجه بود و هم‌زمان با او رویکرد کلامی حدیثی گذشته نیز با همان اندیشه‌های پیشین بدون اینکه با رویکرد فلسفی خواجه سازش داشته باشد، همچنان به راه خود ادامه می‌داد (همان: ۱۶۰-۱۶۱).

### مرحله سوم مدرسه کلامی حله

پس از تأثیر خواجه نصیر و ایجاد تحول در کلام، مباحث کلامی با مبانی فلسفی بیش از پیش مطرح شد، اما پرسش این است که آیا پس از خواجه همین روند با همین سبک و سیاق ادامه پیدا کرد یا نه. به عبارت دیگر سرنوشت رویکردهای کلامی مرحله اول و دوم که عبارت بود از رویکرد عقل‌گرای حمصی و رویکرد نص‌گرای محدثان و رویکرد کلامی فلسفی خواجه، در مرحله بعدی چگونه شد؟ در پاسخ باید گفت گذشته از رویکرد نص‌گرایان که به ادامه‌یافتن آن اشاره کردیم، باید از تحول دیگری در کلام به‌وسیله علامه حلی سخن بگوییم که مرحله دیگری را رقم زد. با توجه به آثار علامه حلی چنین برمی‌آید که بعضی از آنها شرح آثار خواجه است و به نحوی رویکرد خواجه را ترویج و ترغیب می‌کند، اما این به معنای پیروی از خواجه نیست؛ زیرا علامه آثار دیگران را نیز با رویکردهای دیگر شرح کرده است؛ مانند شرح کتاب *الیاقوت* ابواسحاق نوبختی به نام *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*. همچنین کتاب‌هایی نوشته است که به سبک و سیاق متکلمان قبل از خواجه می‌باشد؛ مانند کتاب *باب حادی عشر* که در آن به استدلال‌های کلامی عقلی و نقلی بسنده شده است. پس باید علامه را

تمتایز از خط فکری خواجه دانست و او را مبتکر رویکرد جدیدی دانست که تلفیقی از روش کلامی فلسفی خواجه و روش کلامی عقلی قبل از خواجه و تا حدودی متأثر از رویکرد نقل‌گرایان است. باید پس از خواجه از رویکرد تلفیقی عقلی، نقلی و فلسفی یاد کرد که هر سه مؤلفه در آن نقش‌آفرینی کرده است. چنین رویکردی از کسی که شاگردی اساتید سه رویکرد یادشده را کرده باشد، بعید نیست. علامه هم شاگردی محقق حلی را کرد که متأثر از رویکرد کلامی حمصی بود (حسین‌پوری، ۱۳۹۰: ۲۰۰)، هم شاگرد مکتب محدثان حله مانند سید احمد و سید علی‌بن طاووس بود (همان، ۲۰۰-۲۰۱) و هم شاگرد خواجه و ابن میثم بحرانی (همان). لذا برای تقسیم‌بندی تاریخ کلام مبتنی بر تحولات کلامی، باید مرحله سوم برای مدرسه حله در نظر گرفت که از علامه حلی به بعد شکل می‌گیرد و با رویکرد جدیدی به عنوان چهارمین رویکرد کلامی مدرسه حله ادامه می‌یابد؛ رویکردی که اگرچه نقش تحول‌آفرین آن در تاریخ کلام امامیه چندان مورد توجه قرار نگرفته اما کمتر از دیگر رویکردها نبوده است. بنابراین علامه را نباید پیرو رویکرد کلامی استادش، خواجه نصیر، دانست؛ چنان‌که پیرو دیگر رویکردهای پیشین هم نبود. علامه مبتکر رویکرد نوینی بود که پس از او توسط شاگردانش استمرار پیدا کرد و بیشتر مورد توجه علما و حوزه‌های پسین امامیه قرار گرفت. البته نباید نقش محدثان، متکلمان و فیلسوفان پیشین را که بسترساز پیدایش این رویکرد نوین شدند، نادیده گرفت؛ زیرا مسلم است که هر رویکردی بدون زمینه و بسترهای پیشین تحقق پیدا نمی‌کند، از این رو کلام در فرایند تاریخ با تحولات پیوسته، مرتبط و بدون گسست روبه‌رو بوده است که تبیین آن مجال دیگری می‌طلبد.

به نظر نگارنده، تاکنون کلام‌پژوهان بیش از اندازه به تحول‌آفرینی فلسفی حله و نقش خواجه توجه کرده‌اند؛ به طوری که از نقش مستقل علامه بازمانده‌اند یا تلاش سترگ او را فقط در راستای رویکرد خواجه دانسته‌اند. با دیگر شخصیت‌های کلامی پیرو خط علامه که در ادامه از آنها سخن می‌گوییم نیز همین برخورد را کرده‌اند و حتی علما و حوزه‌های علمیه شیعه را پیروی رویکرد خواجه دانسته‌اند. درحالی‌که توجه حوزه‌های علمیه بیشتر به کتاب‌های کلامی علامه و شاگردان او و شارحان کتاب‌هایش معطوف بوده است. استقبال از کتاب *تجربید الاعتقاد* خواجه هم به سبب شرح علامه بوده است. ضمن اینکه تجرید کتابی درسی است که بر توان برهانی‌کردن مباحث



کلامی می‌افزاید و از این‌رو مورد توجه قرار گرفته است نه از آن جهت که نماینده اعتقادات شیعه است. گواه بر این مدعا آن است که کتاب اعتقادی باب حادی‌عشر که اعتقادنامه امامیه بود، باید هم‌زمان یا قبل از تجرید الاعتقاد خوانده می‌شد.

باید توجه داشت که تحلیل ارائه‌شده به معنای بی‌مهری به رویکردهای کلامی عقلی، فلسفی یا حدیثی نیست. بلکه بنا به شواهد موجود در آثار پس از خواجه، علامه حلی و شاگردان او با خواجه موافقت کامل نداشته (سبحانی و رضایی، ۱۳۹۱: ۱۱۵)، در بسیاری از مباحث کلامی مانند حدوث عالم، صفات الهی، اراده و... با خواجه اختلاف نظر داشتند (عباسی حسین‌آبادی، ۱۳۹۵: ۹). بنابراین نمی‌توان آنها را با دیگر جریان‌های کلامی قبل از خود هم‌داستان دانست، زیرا خود دارای رویکرد خاصی بودند که تلفیقی از رویکرد متکلمان معتزلی، عقل‌گرایان فلسفی و محدثان بود.

پیروان مکتب علامه عبارت بودند از: فخرالمحققین (۶۸۲-۷۷۱ ه.ق.)، فرزند علامه، که از او دو کتاب کلامی با نام *الکافیة الوافیة فی الکلام* و شرح *نهج‌المسترشدین فی اصول‌الدین* به جای مانده است (خوانساری، ۱۳۹۰: ۵۸۹)؛ ابن‌عتاقتی حلی (قرن ۸) که از او کتاب *الایضاح و التبیین فی شرح منهج‌الیقین* گزارش شده است (تهرانی، ۱۳۹۲: ۱۲۷/۱۴)؛ شهید اول که از او نیز دو کتاب کلامی با نام *رساله الاستانبولیة و الأربعینیات* به جای مانده است؛ جمال‌الدین ابو‌عبدالله مقداد بن عبدالله بن محمد بن محمد السیوری الاسدی الحلی (م ۸۲۶ ه.ق.) معروف به فاضل مقداد. او شاگرد شهید اول و آخرین شخصیت کلامی پیرو خط فکری علامه و افکارش عصاره مکتب علامه بود. کتاب‌های کلامی او بیشتر شرح آثار علامه است. یکی از آثار کلامی او *اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة* است که عصاره تفکر کلامی علامه در مدرسه حله است و از جمله کتاب‌های کلامی مهم این مدرسه به شمار می‌رود که با نظامی خاص تدوین شده است. دومین کتاب او *ارشاد‌الطالبین الی نهج‌المسترشدین* است که شرح آرا و اندیشه‌های کلامی علامه حلی است. سومین کتابش شرح *باب حادی‌عشر* علامه حلی به نام *النافع لیوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر* است. این شرح به عنوان متن درسی بیش از همه مورد توجه حوزه‌های علمیه قرار گرفت. چهارمین کتاب وی با نام *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد* نیز شرح یکی دیگر از کتاب‌های علامه حلی است. پنجمین کتاب وی *الانوار الجلالیة فی شرح فصول‌النصیریة* است که شرح کتاب *الفصول‌النصیریة* خواجه

نصیرالدین طوسی می‌باشد. از بین کتاب‌هایی که پس از علامه نگاشته شده است، غیر از آنها که در شرح کتاب‌های خواجه بود، در بقیه اندیشه‌های علامه تکرار شده است و تنها تفاوت آنها با آثار علامه این است که مباحث آن سازماندهی و نظام‌مند شده است. پنجمین رویکرد کلامی که در این مرحله از مدرسه حله از میان نص‌گرایان این مدرسه سر برآورد، رویکرد عرفان نقلی بود. این رویکرد در مقابل رویکرد عرفان عقلی که منشأ پیدایش آن فلسفه بود، قرار داشت. عرفان نقلی به نقل متکی بود و با هرگونه عقل‌گرایی چه در کلام و چه در عرفان مخالفت داشت. این رویکرد همانند عرفان غزالی طوسی که در میان اهل سنت مورد پسند قرار گرفت، به مذاق علمای نص‌گرای امامیه خوش آمد و از آن پس مورد توجه‌شان قرار گرفت. پیروان این رویکرد شخصیت‌های نص‌گرایی مانند ورام بن ابی‌فراس (م ۶۰۵ ه.ق.)، سیدبن طاووس (م ۶۶۴ ه.ق.)، محمدبن فهد حلی (۷۵۷-۸۴۱ ه.ق.)، حافظ رجب برسی (قرن ۸) و... بودند. رویکرد کلامی این عرفا مانند رویکرد نص‌گرایان بود و با نص‌گرایان این مرحله مانند حسن بن سلیمان بن خالد حلی (م ۷۵۷ ه.ق.)، شاگرد شهید اول و زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی جبعی معروف به شهید ثانی (م ۹۶۶ ه.ق.) همراه بودند.

رویکرد ششم رویکرد عرفان عقلی بود که از میان پیروان مکتب فلسفی این مدرسه برخاست. شاید بتوان ریشه این جریان را در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی دانست. با تدریس نمط نهم و دهم کتاب *اشارات* که به بحث‌های عرفانی پرداخته است و نیز با تدریس فلسفه اشراق که جنبه عرفانی آن بیش از فلسفه مشاء بود، جرقه‌های این جریان فکری در حله زده شد و بعداً ادامه پیدا کرد (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۳۳۰-۳۳۱). گواه بر این مدعا کسانی بودند که در درس خواجه شرکت می‌کردند، مانند سید حیدر آملی که خود اندوخته‌هایی از عرفان داشت و برای طی مراحل سیر و سلوک و دریافت‌های عرفانی سفرهای فراوانی به کشورها و بلاد متعدد می‌کرد تا از محضر اساتید بهره ببرد. او برای بهره‌بردن از آنها به حله آمد و شاگردی آنها را اختیار کرد؛ اساتیدی مانند فخرالمحققین که همراه پدرش (علامه حلی) از درس فلسفه خواجه بهره می‌برد و نصیرالدین علی بن محمد کاشانی حلی (م ۷۵۵ ه.ق.) که او نیز از شاگردان خواجه بود و قطب‌الدین شیرازی (۶۳۳-۷۱۰ ه.ق.) که علاوه بر فلسفه مشاء، حکمة الاشراق را نیز نزد خواجه آموخته بود (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۳۲۴).

بنابراین شواهد نشان می‌دهد که مدرسه حله ظرفیت جریان‌های مختلف فکری از جمله عرفان را به‌خوبی داشته است. سید حیدر آملی نیز وقتی در زمره علمای حله قرار گرفت، با توجه به فضای حله و تأثیر فراوانی که قبلاً از عرفان ابن‌عربی گرفته بود، کتابی با عنوان *النصوص فی شرح الفصوص* نوشت. او در این کتاب کوشید به عرفان نظری ابن‌عربی رنگ شیعی بزند و مباحث کلامی را دست‌کم در بحث امامت با رویکرد عرفانی مطرح کند. بی‌تردید تأثیر اندیشه‌های عرفانی سید حیدر آملی را در پیدایش مکتب فلسفی-عرفانی متعالیه که پس از این دوره، در اصفهان ظهور پیدا کرد، نمی‌توان نادیده گرفت. چنان‌که تأثیر ابن‌ابی‌جمهور احسائی (م اوائل قرن ۱۰) و همچنین میرداماد را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت. نکته مهم آن است که قبل از اینکه در مدرسه اصفهان با اندیشه‌های عرفانی ابن‌عربی به مباحث کلامی نظر شود، در مدرسه حله سید حیدر آملی و اساتید و شاگردان او چنین کاری کرده بودند و چه‌بسا بتوان گفت خواجه نصیر نه‌تنها در پیدایش رویکرد فلسفی-کلامی نقش داشت بلکه در زمینه‌سازی برای رویکرد عرفانی-کلامی نیز بی‌تأثیر نبوده است.

### نتیجه

از آنچه گفته شد نتیجه گرفته می‌شود:

نخست: نگاه به مدرسه حله باید فراگیر و همه‌جانبه باشد. حاصل این همه‌جانبه‌نگری توجه به رویکردهای شش‌گانه مدرسه حله است که هر کدام در تاریخ امامیه تحول‌آفرینی کرده‌اند و نقش آنها نباید نادیده گرفته شود.

دوم: گاه مشاهده شده یک‌جانبه‌نگری در تاریخ کلام موجب ضایع شدن حق بعضی متکلمان شده است؛ این مسئله در مدرسه حله نمود داشت. در این مقاله سعی کردیم این نقیصه را نشان داده، نقش دیگر رویکردها را نیز در کنار رویکرد کلامی عقلی و فلسفی بازنماییم.

سوم: آنچه در این مقاله بیش از همه مورد توجه قرار گرفت، نشان‌دادن رویکرد علامه حلی و شاگردان او بود. این رویکرد به سبب عنایت ویژه به رویکرد خواجه مغفول واقع شده بود. اگرچه به سبب محدودیت مقاله، حق مطلب ادا نشد، سعی کردیم مسئله را به روشنی مطرح کنیم تا افق‌های جدیدی فراروی محققان تاریخ کلام امامیه قرار گیرد.

چهارم: شاید بتوان بخشی از زمینه پیدایش مکتب متعالیه صدرایی را به مدرسه حله نسبت داد که در این مقاله مجال بررسی مفصل آن وجود نداشت.

## منابع

- ابن‌ادریس حلی (۱۴۱۴). *السرائر*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ابن طاووس، سید رضی‌الدین (۱۳۸۳). *کشف‌المحججه لثمره‌المهجه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- افضلی، سید محمدمهدی (۱۳۸۹). «طبقه بندی آموزه‌های اعتقادی در دوره‌های مختلف کلام اسلامی»، *دوفصلنامه پژوهش*، شماره اول، تابستان، ص ۵-۲۶.
- تستری، محمدتقی (۱۴۲۲). *قاموس الرجال*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- تهرانی، آقا بزرگ (۱۳۹۲). *طبقات اعلام‌الشیعه*، بیروت: علی نقی منزوی.
- جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۸۹). *سیر تطوّر کلام شیعه*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حسین‌پوری، امین (۱۳۹۰). *اندیشه‌شناسی محدثان حله*، قم: دار الحدیث.
- حمصی رازی، سدیدالدین (۱۴۱۲). *المنقذ من التقليد*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- خفاجی، ثامر کاظم (۱۳۸۶). *من مشاهیر اعلام الحله الفيحاء الى القرن العاشر الهجری*، قم: کتابخانه آیه الله نجفی مرعشی.
- خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰). *روضات الجنات*، قم: اسماعیلیان.
- خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۳). *معجم رجال‌الحدیث*، بیروت: بی جا.
- رحمتی، محمدکاظم (۱۳۸۷). *فرقه‌های اسلامی در ایران*، تهران: بصیرت.
- رضایی، محمدجعفر (۱۳۹۳). «جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه بغداد»، *تحقیقات کلامی*، شماره ۴، ص ۷-۲۲.
- سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۸). «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله»، *نقد و نظر*، شماره ۵۶، ص ۱۷۳-۲۱۳.
- سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۴). *سلسله نشستهای تاریخ کلام امامیه*، سایت سخن تاریخ، [www.sokhanetarikh.com](http://www.sokhanetarikh.com)
- سبحانی، محمدتقی، رضایی، محمدجعفر (۱۳۹۱). «مدرسه کلامی اصفهان»، *مجله تاریخ فلسفه*، شماره ۱۱، ص ۱۱۱-۱۳۸.
- طباطبایی، سید عبدالعزیز (۱۴۱۷). *معجم اعلام‌الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البتیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.
- عباسی حسین‌آبادی، حسن (۱۳۹۵). «روی آورد وجودشناسانه اوصاف الهی در اندیشه علامه حلی»، *پژوهشنامه کلام*، سال سوم، شماره ۵، ص ۵-۲۲.
- عسقلانی، احمدبن علی بن حجر (۱۹۷۱). *لسان‌المیزان*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

## رویکردهای کلامی و تحول آفرینی آن در مدرسه حله / ۶۹

قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸). *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فصایح الروافض*، تهران: انجمن آثار ملی.

کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۷). *کلام شیعه، ماهیت، مختصات و منابع*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷). *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه: ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: دارالوفاء، ج ۱۰۴.

محقق حلی، نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن الحسن بن سعید (۱۳۷۳). *المسلك فی اصول الدین*، تحقیق: رضا استادی، مشهد: مجمع بحوث اسلامیة.

مدرسی، محمدعلی (۱۳۶۹). *ریحانه الادب*، تهران: خیام.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، ج ۳، ۵ و ۶.

مفید، محمدبن محمد بن نعمان (۱۴۱۴). *اوائیل المقالات (سلسله مؤلفات مفید)*، بیروت: دارالمفید، ج ۷.

موسوی، سید جلال‌الدین (۱۳۹۴). «مدرسه کلامی ری»، *نقد و نظر*، سال بیست، شماره، ۷۷، ص ۳۹-۵۳.



## راهبردها و راهکارهای مناظره با هدف دفاع از حریم تشیع (مطالعه موردی مناظرات شب‌های پیشاور)

بی‌بی‌سادات رضی بهابادی\*

معصومه شیردل\*\*

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۷/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۹/۱۵]

### چکیده

مناظره یکی از فنون منطقی و روش‌مند در مباحثات علمی و کلامی است که همواره مورد توجه عالمان و متکلمان اسلامی بوده است. از نمونه‌های برجسته آن در قرن اخیر، جلسات ده‌گانه مناظره میان جمعی از علمای فریقین در شهر «پیشاور» است که به شکل صمیمانه و بدون تعصب برگزار شده است. محور اصلی این مناظرات، تبیین جایگاه حقیقی امامت و ولایت، و رفع شبهات درباره آن است. مشروح این مباحثات در کتاب *شب‌های پیشاور* به قلم شیوا و داستانی سلطان‌الواعظین شیرازی یعنی همان «داعی» نگاشته شده است. با تتبع در این اثر و تحلیل و بررسی مؤلفه‌های مناظرات آن، می‌توان به الگوی مناسبی از روش مناظره در عرصه مباحثات کلامی دست یافت. در واقع «داعی» بر اساس آموزه‌های قرآن و سیره معصومان(ع)، نقش مؤثری در دفاع از حریم ولایت ایفا می‌کند و اغلب به روش برهانی و با استفاده از مقدمات قرآنی و روایی و گاهی به صورت جدال احسن یا در قالب خطابه مناظره می‌کند. اما طرف مقابل وی که غالباً نقش طراح سؤال را دارد، متشکل از جمعی نظیر «حافظ»، «شیخ» و «نواب» است که روش ایشان اغلب جدلی بوده و خالی از مغالطه نیز نیست.

کلیدواژه‌ها: مناظره، سلطان‌الواعظین، شب‌های پیشاور، اهل بیت(ع)، تشیع.

## مقدمه

یکی از سنت‌های پسندیده و رایج میان مسلمانان، تشکیل جلسات و محافل مناظره و مباحثه علمی است. ترغیب و تشویق قرآن به استفاده از شیوه‌های مختلف مناظره برای دعوت به سوی خداوند نیز، بیانگر اهمیت این شیوه گفت‌وگو از دیدگاه قرآن است. در ضمن آیات و روایات، گزارشات متعددی از مناظرات میان انبیا و اولیای الهی با مخالفان و اقوام ایشان نقل شده است که با بررسی شیوه‌های مناظره آنها و فضای حاکم بر آن، می‌توان به روش مناسب مناظره از دیدگاه قرآن و سنت پی برد. از جمله مناظرات برجسته در زمان معصومان(ع)، جلسات مناظره امام رضا(ع) با حضور سران ادیان و مذاهب است که زبان‌زد خاص و عام شد. این مناظرات علی‌رغم خواسته مأمون، موجب اثبات حقانیت جایگاه اهل‌بیت(ع) و مقام علمی آن حضرت در میان شیعیان گشت (نک: ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ۲۰۰/۲).

بدین ترتیب، عالمان مسلمان مخصوصاً شیعیان، برای روشننگری و کشف حقیقت و رفع ابهام و اتهام از چهره مذهب راستین اهل‌بیت(ع) تلاش وافر کرده‌اند. ایشان با برپایی محافل مناظره با استناد به کتاب و سنت، برای اثبات اصول مذهب شیعه از جمله پذیرش امامت و ولایت ائمه دوازده‌گانه(ع) اقامه دعوی نموده‌اند و شرح این گفت‌وگوها در آثار متعددی به ثبت رسیده است. از جمله این آثار در بین معاصران، کتاب نفیس شب‌های پیشاور است که علاوه بر استناد و اتکای آن به ادله معتبر نقلی و عقلی، به علت برخورداری از بیانی شیوا در قالب زبان داستانی و تبلیغی، بسیار مورد استقبال محققان حقیقت‌طلب و مخاطبان خاص و عام قرار گرفته است. این اثر نزد اهل تراجم، به عنوان کتابی در حوزه عقائد و کلام معرفی می‌شود (حسینی جلالی، ۱۳۸۰: ۵۱۳/۲)، اما اغلب از جنبه اسلوب گفت‌وگو و مناظره آن غفلت شده است. درحالی‌که با تتبع در این اثر ملاحظه می‌شود که طرفین مناظره از شیوه و آداب مناسبی برای پیشبرد مناظره بهره‌جسته‌اند که می‌تواند به عنوان الگویی در مناظرات و مباحثات علمی مورد مطالعه و استفاده قرار گیرد. بنابراین پژوهش حاضر درصدد تحلیل و بررسی روش مناظره در کتاب شب‌های پیشاور برای تحقق این مهم است.



## تبیین مفاهیم پژوهش

شایسته است قبل از ورود به بحث اصلی، برخی از مفاهیم کلیدی مهم در این پژوهش نظیر «مناظره»، «کتاب شب‌های پیشاور» و «سلطان‌الواعظین» تبیین و بررسی شود.

## مناظره

مناظره در لغت از ماده «نظر» می‌آید و نظر در اصل به معنای نگاه کردن با بصر (چشم) یا بصیرت به چیزی برای تأمل و ادراک آن است. لذا به بیان آنچه که به‌وسیله بصیرت درک می‌شود، نیز مناظره گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۲). بنابراین مناظره به معنای مجادله (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۹۸/۳)، مباحثه و گفت‌وگوی رودررو و نبرد نظری با سخن و خطابه است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۵۴۲/۷) در واقع مناظره بین دو نفر هنگامی صورت می‌گیرد که آنها به موضوعی از زاویه‌ای نظر کرده و به گونه‌ای خاص آن را مطرح کنند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۷/۵).

به عبارت دقیق‌تر، مناظره در اصطلاح، ناظر به گفت‌وگوی دو مدعی است که برای اثبات نظر خویش تلاش می‌کنند و شاهی می‌آورند. مناظره به وضع تعینی، مباحثه‌ای کلامی است که هر یک از دو طرف گفت‌وگو با ایمان به حقایق خویش درصدد اسکات و اقناع طرف مقابل است (رضوانی، ۱۳۸۷: ۱۳).

## سلطان‌الواعظین

مؤلف کتاب شب‌های پیشاور، سید محمد موسوی شیرازی (۱۳۹۱ ه.ق.) معروف به سلطان‌الواعظین، فرزند سید علی‌اکبر اشرف‌الواعظین است (نصیری، ۱۳۸۴: ۲۴۲/۳). براساس تصریح مؤلف به ذکر شجره‌نامه‌اش در مقدمه کتاب صد مقاله سلطانی، نسب شریفش با ۲۵ واسطه به امام کاظم (ع) می‌رسد (نک: موسوی شیرازی، ۱۳۹۲: ج). گفتنی است که خاندان و اجداد او از سادات مهم و معتبر ایران به شمار می‌روند (سلیمانی آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۴۲). وی که از بزرگان وعظ و تبلیغ و ارشاد بوده، در هفتم ذی‌القعده سال ۱۳۱۴ ه.ق. در تهران متولد شده است (حسینی جلالی، ۱۳۸۰: ۵۱۳/۲). تحصیلات مقدماتی را در مدرسه پامنار تهران گذراند. در سال ۱۳۲۶ ه.ق. همراه پدر به عراق رفت و دو سال در کربلا ماند و سطوح متوسطه را نزد فاضل مرنندی و شهرستانی خواند و

در خدمت پدر به کرمانشاه رفت و به تبلیغ شریعت پرداخت. برای تکمیل علم و انجام وظایف تبلیغی مسافرت‌هایی به عراق، سوریه، فلسطین، اردن، مصر و هندوستان کرد. با بسیاری از دانشمندان ادیان و مذاهب، مناظرات دینی انجام داد. دو مناظره بزرگ سلطان‌الواعظین در سال ۱۳۴۵ ه.ق. به وقوع پیوست که یکی با برهمنیان در حضور گاندی و دیگری با عالمان اهل سنت بود (نصیری، ۱۳۸۴: ۲۴۲/۳).

سلطان‌الواعظین علاوه بر شب‌های پیشاور، تألیفات متعددی دارد؛ آثار مکتوب وی عبارت است از:

- گروه رستگاران یا فرقه ناجیه (تهرانی، ۱۴۰۸: ۲۰۶/۱۸)؛ این اثر از نظر موضوعی مشابه شب‌های پیشاور و در زمینه اثبات حقانیت شیعه است (سلیمانی آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۵۲).

- صد مقاله سلطانی (راهنمای یهود و نصاری و مسلمین در معرفت تورات و انجیل و قرآن مجید)؛ این کتاب شامل سلسله مقالات منتشرشده ایشان در مجله دینی پرچم اسلام است (موسوی شیرازی، ۱۳۹۲: ج).

سرانجام آن مدافع حریم ولایت در روز جمعه هفدهم شعبان ۱۳۹۱ ه.ق. برابر با شانزدهم مهرماه ۱۳۵۰ ه.ش. در تهران درگذشت. گرچه روی جلد شب‌های پیشاور چاپ دارالکتب تاریخ بیستم شعبان نوشته شده، ولی بر سنگ مزار ایشان، همان تاریخ هفدهم شعبان قید شده است. پیکر ایشان در جوار بارگاه حضرت معصومه (س) در قبرستان ابوحسین به خاک سپرده شد (سلیمانی آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۵۱).

### کتاب شب‌های پیشاور

کتاب شب‌های پیشاور مهم‌ترین اثر سلطان‌الواعظین شیرازی است. مباحث این کتاب برگرفته از یکی از مناظرات بزرگ سلطان‌الواعظین در سال ۱۳۴۵ ه.ق. است. ماجرا از آنجا آغاز شد که سلطان‌الواعظین در ربیع‌الاول سال ۱۳۴۵ ه.ق. از طریق هندوستان به قصد زیارت امام رضا (ع) عازم ایران می‌شود. وقتی به کراچی و بمبئی می‌رسد، جراید محلی ورود ایشان را گزارش می‌دهند. دوستان و آشنایان، ایشان را به شهرهای دهلی، آگره، لاهور، کشمیر و کویته دعوت می‌کنند. در مدت حضور در دهلی مناظره‌ای با علمای هندو و براهمه در حضور رهبر بزرگ هند، گاندی، برگزار می‌شود که در این مجلس، سلطان‌الواعظین حقانیت دین اسلام را ثابت می‌کند. در چهاردهم

رجب ۱۳۴۵ ه.ق. بنا به دعوت محمد سرورخان عازم پیشاور می‌شود که یکی از شهرهای مرزی پنجاب هند (پاکستان کنونی) است. در پیشاور در حسینیه‌ای به منبر می‌رود که عده بسیاری از اهل سنت و شیعیان مقیم پیشاور در این جلسات شرکت می‌کنند (توحیدی، ۱۳۸۹: ۱۲-۱۱). سلطان‌الواعظین در این جلسات مباحثی پیرامون امامت و عقاید شیعه مطرح کرد. در پایان یکی از سخنرانی‌ها، دو نفر از عالمان بزرگ اهل سنت کابل افغانستان، یعنی حافظ محمد رشید و شیخ عبدالسلام به محضر ایشان می‌رسند و تقاضای مناظره دینی با سلطان‌الواعظین را داشتند. وی از این پیشنهاد استقبال می‌نماید. سپس جلسات مناظره در منزل میرزا یعقوب خان، از رجال مهم پیشاور، از شب جمعه ۲۳ رجب ۱۳۴۵ ه.ق. به مدت ده شب - هر شب بعد از نماز مغرب و عشا در حدود ۷ الی ۸ ساعت - در حضور جمعیتی بالغ بر دویست نفر از علما و رجال و مردم شهر و چهار نفر از خبرنگاران روزنامه‌های محلی تشکیل می‌شود. در پیشاور و شهرهای اطراف آن، فرق مسلمین در کنار هم زندگی مسالمت‌آمیز دارند، لذا چنین محفلی با استقبال زیادی همراه می‌شود. گزارش مذاکرات هر شب، در روزنامه‌های محلی روز بعد منتشر می‌شد (نک: سلیمانی آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۴۹-۱۴۸). از آنجا که مردم اقلیم پیشاور با زبان پارسی آشنایی کاملی داشتند، تمام سخنرانی‌ها و مناظرات سلطان‌الواعظین در این شهر به زبان فارسی ایراد شده است (حاجی، ۱۳۸۸: <http://article.tebyan.net/10852/>). مشروح این مناظرات براساس همان جراید محلی، نخستین بار در سال ۱۳۷۵ ه.ق. از سوی مؤلف و با اشراف حضرت آیت‌الله بروجردی منتشر شد (توحیدی، ۱۳۸۹: ۱۲). بیش از چهل بار تجدید چاپ این اثر و تألیف آثار محققانه درباره آن، همگی بیانگر جایگاه و اهمیت آن نزد مخاطبان است. برخی از این آثار عبارت است از:

۱. پاسخ به شبهات در شبهای پیشاور؛ نوشته نیرالسادات صانعی که در آن، مطالب کتاب شب‌های پیشاور به صورت پرسش و پاسخ تنظیم شده است (نک: صانعی، ۱۳۸۵: ۹).
۲. شبهایی در شب (خلاصه‌ای از کتاب شبهای پیشاور)؛ نوشته ضیاء توحیدی که مناظرات را خلاصه کرده است. نام «داعی» در این اثر به «واعظ» تغییر یافته است (نک: توحیدی، ۱۳۸۹: ۱۴). این اثر به صورت نمایشنامه صوتی نیز منتشر شده است.

۳. *لیالی پیشاور مناظرات و حوار؛ ترجمه شب‌های پیشاور به زبان عربی، با تعریب سید حسن موسوی.*

### ارکان مناظره در شب‌های پیشاور

ساختار هر مناظره‌ای متشکل از ارکان و اجزایی از قبیل طرفین مناظره، موضوع مناظره، ضوابط مناظره و آداب مناظره است؛ مناظرات شب‌های پیشاور نیز از این قاعده مستثنا نیست.

#### ۱. طرفین این مناظرات

چنان‌که در تعریف مناظره نیز آمد، مناظره میان دو فرد یا گروه مدعی برقرار می‌شود. در مناظرات شب‌های پیشاور نیز گروهی از دانشمندان شیعه و اهل سنت در محفلی صمیمی در شهر پیشاور جمع شده و به مناظره و مباحثات کلامی پرداخته‌اند. در واقع این مناظرات میان اشخاص برجسته‌ای از اهل سنت با یکی از علمای بزرگ شیعه به نام سلطان‌الواعظین شیرازی برگزار شده است. طرفین این مناظرات به ترتیب عبارت‌اند از:

#### «داعی»؛ تنها عالم شیعی مناظره‌کننده

«داعی» نام مستعار و فروتنانه طرف کلیدی مناظرات در کتاب شب‌های پیشاور، یعنی سلطان‌الواعظین شیرازی است. در جرائد محلی پیشاور از «داعی» با عنوان «قبله کعبه» تعبیر شده که از القاب مهم و مرسوم روحانیت در هندوستان است. اما مؤلف در کتاب شب‌های پیشاور این عنوان را به «داعی» تغییر داده است (موسوی شیرازی، ۱۳۸۸: ۹۴/۱).  
با تتبع در کتاب شب‌های پیشاور ملاحظه می‌شود که تنها عالم شیعی مشارکت‌کننده در مناظرات، شخص داعی بوده که در این محافل عمدتاً نقش مجیب را بر عهده دارد و به ندرت طرح مسائل کرده است. از جمله مواردی که ایشان در مقام سائل ظاهر شده، در جلسه نهم است که در مورد مؤلفه‌های فضیلت و شرافت صحابه طرح مسئله کرده و خطاب به شیخ می‌گوید: «بفرمایید شرافت و فضیلت هر فردی بر سایر افراد که حق تقدم ایجاد می‌کند، به نظر شما به چه چیز است؟» (همان: ۱۸۶/۲).

## برخی از عالمان اهل سنت

طرف مقابل داعی در مناظرات شب‌های پیشاور، جمعی از عالمان اهل سنت نظیر حافظ محمد رشید و شیخ عبدالسلام از عالمان بزرگ کابل هستند. در این جلسات طرف صحبت داعی رسماً حافظ است و گاهی دیگران نیز با اجازه وارد صحبت می‌شدند (همان: ۹۶/۱-۹۴). این روند هم‌چنان ادامه یافته است تا اینکه از جلسه نهم به بعد، یعنی در دو جلسه پایانی شیخ عبدالسلام، فقیه حنفی رسماً طرف صحبت داعی قرار می‌گیرد و حافظ از ادامه مذاکره صرف نظر کرده و صرفاً مستمع گفتار طرفین است (همان: ۱۵۶/۲).

البته در این جلسات علاوه بر دو شخصیت فوق، افرادی از علما و بزرگان اهل سنت، مانند نواب (عبدالقویوم خان) از اشراف و ملاکین اهل تسنن آن دیار و سید (عبدالحمی) امام جماعت اهل تسنن، گاهی در خلال مذاکرات با کسب اجازه از صاحبان مجلس وارد بحث شده و از داعی طرح پرسش کرده‌اند.

## ۲. موضوع این مناظرات

بی‌تردید یکی از ارکان مهم مناظره، موضوع محوری و کلیدی مورد بحث در جلسات است. زیرا روشن شدن مباحث اصلی در مناظرات، موجب انسجام و هدفمندی مذاکرات و صلابت گفتار طرفین مناظره می‌شود.

مناظرات شب‌های پیشاور نیز معمولاً درباره مباحث اختلافی حساس میان شیعه و اهل سنت، اعم از مسائل کلامی و فقهی و همچنین شبهات و اتهامات وارد شده بر مذهب شیعه صورت گرفته است. به گونه‌ای که اغلب موضوعات مناظره، براساس پرسش‌های مطرح شده از سوی علمای اهل تسنن، در ابتدای جلسات مشخص می‌شود. ادامه مذاکرات نیز مرتبط با همان موضوعات اصلی ابتدای هر جلسه و مطالب جلسات پیشین، به صورت پیوسته و منطقی از سر گرفته می‌شود. اهم مباحث مطرح شده در جلسات ده‌گانه به ترتیب عبارت است از:

۱. موضوع اصلی جلسه اول، اثبات صحت انتساب ذریه حضرت زهرا(س) به پیامبر اکرم(ص) است. سپس مطالبی همچون تعیین نسب هاشمی شخص داعی و کیفیت نماز ظهرین و مغربین رسول خدا(ص) مطرح شده است.

۲. موضوع اصلی در جلسه دوم، اثبات اصالت مذهب تشیع و تبیین معنای حقیقی تشیع بوده است. مباحثی نظیر دفع شبهه غالی بودن تمام شیعیان، ذکر عقاید غلات و مذمت آنان و بیان صحت صلوات بر آل محمد(ص) نیز مطرح شده است.
۳. موضوع اصلی جلسه سوم، دفع اتهام شرک از چهره شیعه امامیه اثنی عشری است. بدین منظور عقاید سایر فرق شیعه، مفهوم و اقسام شرک، همچنین برخی از عقاید شیعیان نظیر آداب زیارت معصومین(ع) تشریح شده است.
۴. موضوع اصلی در جلسه چهارم، شناخت و بیان حقیقت و مقام امامت است. در ادامه، مرجعیت علما و امامان اهل تسنن رد شده و سپس درباره سند و مفهوم حدیث منزلت بحث شده است.
۵. در جلسه پنجم، بحث درباره حدیث منزلت ادامه می‌یابد. رویکرد غالب در این جلسه، مباحث روایی است. روایاتی در شأن امیرمؤمنان(ع) و اهل بیت(ع)، همچنین اخباری در فضیلت خلفا مورد بررسی قرار گرفته است.
۶. موضوع اصلی در جلسه ششم آیات نازل شده در شأن امام علی(ع)، مخصوصاً آیه ولایت و ذکر دلایل تاریخی افضلیت امام علی(ع) در میان صحابه و امت بوده است.
۷. در جلسه هفتم نیز بحث درباره افضلیت امیرمؤمنان(ع) ادامه می‌یابد. با استشهاد به آیه مباحله، اتحاد نفسانی پیغمبر(ص) با امام علی(ع) ثابت می‌شود. سپس حقایقی از جریان خلافت نظیر اعمال زور در بیعت گیری از اهل بیت(ع) برای خلیفه اول و اثبات مظلومیت خاندان نبوت پس از وفات آن حضرت(ص) مطرح می‌گردد.
۸. اولین موضوع مورد بحث در جلسه هشتم، تبیین مراتب ایمان و فرق اسلام با ایمان است. حجم مسائل مطرح شده در این جلسه و سایر جلسات پایانی نسبت به جلسات پیشین مناظره افزایش یافته است. چنان که در این جلسه مباحث متعددی نظیر عقیده شیعه درباره صحابه و همسران پیامبر(ص)، مفهوم «مولی» و تبیین حدیث غدیر و آیات ولایت و اکماله همچنین بحثی درباره ماجرای غصب فدک و احتجاج حضرت زهرا(س) و نیز شیوه برخورد خلفا در جریان وصایت رسول اکرم(ص) مطرح شده است.

از شواهد موجود چنین برمی آید که این جلسه مؤثرترین محفل مناظره بوده است. زیرا تمام اهل مجلس پس از شنیدن ماجرای مظلومیت حضرت زهرا(س) و خاندان اهل بیت(ع) به شدت متأثر شده‌اند. آن‌چنان‌که حتی حافظ بعد از این جلسه سکوت اختیار کرده است (نک: همان: ۱۵۶/۲-۱۵۵).

۱. موضوعات اصلی در جلسه نهم، رفع اتهام از شیعیان در اهانت به همسر رسول خدا(ص) و بیان حقایقی درباره ام‌المؤمنین عایشه نظیر مخالفت وی با امیرمؤمنان(ع) و همچنین بیان انتساب خلافت امام علی(ع) از جانب خداوند و اثبات نسب پاک ایشان و تأیید ایمان حضرت ابوطالب(ع) بوده است.

۲. در جلسه دهم که جلسه پایانی مذاکرات بود، برخی موضوعات جزئی‌تر نظیر سؤال از مقام علمی خلفا مخصوصاً شخص عمر بن خطاب مطرح شده که در پاسخ، نمونه‌هایی از فتاوی مخالف نص صریح قرآن از سوی خلفا و مراجع اهل سنت بیان شده است. همچنین موضوع اصلی و کلیدی این جلسه، اثبات اعلی و فضیلت امام علی(ع) بر اساس حقایق تاریخی و روایی بوده است. از جمله مستندات و مباحث مطرح شده در این باب، معرفی جفر جامعه و تبیین و قضاوت‌های منصفانه و نجات‌بخش آن حضرت بوده است. در پایان جلسه نیز جمعی متشکل از شش نفر از بزرگان اهل سنت حاضر در این جلسات در محضر همگان مذهب تشیع را اختیار کردند (نک: همان: ۳۶۴/۲).

### ۳. آداب و ضوابط این مناظرات

براساس آیات و روایات، هر مناظره و گفت‌وگویی دارای آداب و شرایطی است که رعایت آن برای حفظ سلامت مذاکرات، بر طرفین مناظره لازم است. بی‌تردید به علت رعایت همین آداب است که جلسات ده‌گانه مناظره در شب‌های پیشاور در نهایت سلامت و احترام متقابل برگزار شده و به دور از بروز کینه و کدورت، موجب افزایش انسجام و اتحاد مسلمین شده است. از جمله آداب و ضوابطی که افراد شرکت‌کننده در این مناظرات، مخصوصاً شخص داعی با جدیت به آنها پایبند بوده‌اند عبارت است از:

### ۳-۱. پیروی از علم

گفتنی است که مهم‌ترین آداب مناظره، پیروی از علم است. چنان‌که خداوند در قرآن کریم از مجادله بدون علم برحذر می‌دارد و درباره آن چنین می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَنُ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ» (حج: ۳ و ۸؛ لقمان: ۲). همچنین از امام باقر(ع) نقل شده است که ایشان از رعایت قاعده «پیروی از علم» به عنوان حق خدا بر بندگان یاد می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳/۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۳/۲۷). اگرچه در این مناظرات گاهی سؤال‌کنندگان بدون علم سخن می‌گویند، اما داعی به واسطه احاطه علمی به منابع معتبر فریقین به صورت مستند و مستدل پاسخ می‌دهد. از جمله این موارد، ذکر اسناد گفته عمر در فضیلت امام علی(ع)، یعنی جمله «لولا علی لهلك العمر» است که داعی قریب به بیست منبع را با ذکر دقیق صفحات آن آورده است (نک: موسوی شیرازی، ۱۳۸۸: ۱/۳۳۶-۳۳۵).

### ۳-۲. استناد به قرآن و سنت معصومین (علیهم‌السلام)

یکی از آداب مهم در مناظره، استمداد از قرآن است. امام علی(ع) در این باره می‌فرماید: «آن که با کمک قرآن گفت‌وگو کند، بر خصم غالب می‌شود و کسی که به یاری قرآن مبارزه کند، پیروز می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵/۸۹). طرفین مناظرات در شب‌های پیشاور از ابتدا بر استدلال به قرآن تأکید داشته، در طول مناظره هم اهتمام چشم‌گیری به استمداد از قرآن داشته‌اند. مثلاً داعی در جلسه نهم برای اثبات صحت لعن بر معاویه و یزید به هفت آیه از قرآن اشاره کرده است (همان: ۲۰۷/۲).

گفتنی است که حافظ در جلسه نخست تقاضا می‌کند که در مکالمات، طرفین از دلائل قرآنی تجاوز نکنند؛ اما داعی با استدلال ثابت می‌کند که اکتفا به دلائل قرآنی از نظر علمی و عقلی، مردود است. سپس پیشنهاد می‌کند که براساس دلائل قرآنی و روایی به مذاکرات ادامه دهند. در نتیجه بر ضابطه استشهاد به آیات قرآن و سنت نبوی توافق صورت می‌گیرد (موسوی شیرازی، ۱۳۸۸: ۹۷/۱). بر همین اساس، عمده استناد داعی علاوه بر قرآن کریم، به منابع معتبر روایی و تاریخی اهل سنت است که مشتمل بر سنت نبوی می‌باشند؛ نظیر صحاح سته و شروح آنها، مسند احمد بن حنبل، طبقات ابن سعد و آثار عالمان بزرگ آنان همچون شافعی، ذهبی، حاکم نیشابوری، ابن ابی‌الحدید و دیگران.



### ۳-۳. دوری از غضب و تعصب

از جمله آداب مهم مناظره از لحاظ اخلاقی، دوری از غضب و دشمنی است؛ زیرا به فرموده امام علی (ع) شدت خشم و غضب، سخن گفتن را دگرگون می‌کند و قدرت استدلال را از بین می‌برد و فهم و شعور را متلاشی می‌سازد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۲۸/۶۸). همچنین آن حضرت می‌فرماید: «از جدال در شکایت و دشمنی بپرهیزید. زیرا این دو موجب بیماری دل و ایجاد نفاق می‌شود» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰۰/۲).

در مناظرات شب‌های پیشاور نیز، با توجه به تصریح طرفین مناظرات در آغاز جلسه اول هدف عالمان اهل تسنن از تقاضای برپایی این جلسات، رفع شبهات بوده است. لذا مذاکره‌کنندگان در کمال دوستی و دور از خشم و تعصب به مناظره پرداخته‌اند. چنان‌که داعی در آغاز جلسه اول شرط ادامه مذاکرات را، دوری از تعصبات و مجادلات قومی و رعایت انصاف و علم و منطق مطرح می‌کند (موسوی شیرازی، ۱۳۸۸: ۹۷/۱). البته ایشان بیش از سایرین بر این قاعده پایبند بوده است. چنان‌که به کرات تا پایان این جلسات طرف مقابل بر حسن اخلاق ایشان اعتراف کرده‌اند. به گونه‌ای که حتی شیخ نیز به عنوان متعصب‌ترین فرد مذاکره‌کننده در شب‌های پیشاور بارها به این مطلب اقرار کرده است؛ از جمله اینکه در آغاز جلسه نهم چنین می‌گوید: «جناب صاحب ... علاوه بر علم و منطق زیبا، حسن اخلاق و رفتار و ادب عالی جناب شما همه را مجذوب نموده. اگر دشمنی هم در مقابل شما قرار گیرد سر تسلیم فرود آورد، چه رسد به دوستان» (موسوی شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۵۶/۲). همچنین در پایان جلسه دهم وقتی که داعی از اهل مجلس تقاضای عفو و اغماض نمود، حافظ در جواب ایشان می‌فرماید: «از حسن بیان و ابراز الطافتان کمال امتنان حاصل است و احدی از ما از شما رنجشی ندارد که پوزش می‌طلبید. چه آنکه حسن اخلاق و ادب جناب عالی به قدری زیاد است که ما را مفتون و مجذوب خود نموده است» (همان: ۳۶۶/۲).

بنابراین می‌توان گفت که در واقع، معیار مناظرات در شب‌های پیشاور دوری از تعصب و نیز لزوم تمسک و استناد به قرآن و سنت برای رفع شبهات و کشف حقایق است.

### روش‌های مناظره در شب‌های پیشاور

در حقیقت، مناظره دارای شیوه‌های متعددی است. اهل فن به فراخور محور مناظرات و

موقعیت طرفین مناظره، از روشی مناسب برای گفت‌وگو بهره می‌برند. در نص صریح قرآن کریم در مواضع متعددی، از انواع روش‌های دعوت سخن به میان آمده است. اما در ذیل آیه‌ای مجموعاً به سه روش دعوت و گفت‌وگو اشاره شده است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدُلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (النحل: ۱۲۵). علامه طباطبایی ذیل تفسیر این آیه می‌فرماید:

مراد از حکمت، حجتی است که منتهی به حق شود. آن هم به گونه‌ای که هیچ شک، وهن و ابهامی در آن نماند. موعظه نیز عبارت از بیانی است که نفس شنونده را نرم و قلبش را به رقت درآورد. یعنی بیانی که دارای مطالب عبرت‌آور و به مصلحت حال شنونده باشد و آثار پسندیده‌ای در پی داشته باشد. جدال هم عبارت است از دلیلی که صرفاً برای منصرف کردن خصم از آنچه که بر سر آن نزاع می‌کند به کار رود. بنابراین، این سه طریقی که خدای تعالی برای دعوت بیان کرده با همان سه طریق منطقی، یعنی «برهان»، «خطابه» و «جدل» منطبق می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۳۷۲-۳۷۱).

نزد اهل منطق نیز، مناظره و گفت‌وگو برحسب استقرا و با توجه به قضایای تشکیل‌دهنده استدلال‌های آنها پنج قسم است که در اصطلاح، مشهور به «صناعات خمس» می‌باشد. این اقسام عبارت است از: برهان، جدل، خطابه، مغالطه و شعر (اژه‌ای، ۱۳۸۵: ۱۷۱).

در این بخش، ضمن معرفی روش هر یک از مناظره‌کنندگان شب‌های پیشاور، پس از تبیین اصطلاحی هر گونه مناظره مورد استفاده ایشان از نظر اهل منطق، مثال‌هایی از به کارگیری آن روش‌ها از سوی مناظره‌کنندگان مطرح می‌شود.

### ۱. روش مناظره داعی

داعی از علمای بزرگ شیعی و دارای حسن اخلاق و سعه صدر فراوان بوده و به آثار فریقین احاطه کافی داشته و به همین دلیل مورد دعوت و احترام بزرگان و عالمان قرار گرفته است. ایشان در مناظرات شب‌های پیشاور بر اساس ویژگی‌های شخصیتی و نیز حساسیت جلسات مذکور، سعی کرده غالباً به شیوه برهانی و با تأکید بر شواهد قرآنی

و روایی سخن گوید تا گفته‌هایش مقبول طرف مقابل واقع شود. زیرا هدف ایشان از موافقت با تشکیل این جلسات، روشن کردن حقیقت بر برادران دینی و ارشاد آنان، همچنین رفع شبهات و اتهامات وارد بر مذهب راستین تشیع بوده است. به همین علت حاضر می‌شود تا به تنهایی با جمع کثیری از بزرگان اهل سنت که برخی از آنها عاری از عناد و تعصب نبودند، مذاکره کند و یکه‌تاز میدان شود.

### روش برهانی

مناظره برهانی در اصطلاح اهل منطق، مناظره‌ای است که مقدمات استدلال در آن از قضایای یقینی شش‌گانه (اولیات، محسوسات، تجربیات، متواترات، فطریات و حدسیات) تشکیل می‌شود. اصولاً این شیوه مناظره زمانی استفاده می‌شود که هدف شناخت حقیقت یا ارشاد دیگران باشد (اژه‌ای، ۱۳۸۵: ۱۷۵). لذا بهترین نوع مناظره و گفت‌وگو، مناظره برهانی است. زیرا مناظره‌کننده در آن می‌تواند با بهره‌گیری از ادله متقن و مبرهن برای اثبات حق زودتر به نتیجه برسد (رضوانی، ۱۳۸۷: ۱۴).

باتوجه به اینکه مناظرات برهانی داعی حجم انبوهی از سخنان ایشان را در بر می‌گیرد، به رسم اختصار در پژوهش حاضر، از باب نمونه می‌توان به پاسخ ایشان در جلسه پنجم به شبهه شیخ مبنی بر معقول‌نبودن جعل احادیث از سوی معاویه برای ترویج لعن بر امام علی(ع) اشاره کرد که می‌فرماید:

قطعاً معقول نیست که صحابی پاک‌دل چنین کاری کنند و اگر فردی از صحابه چنین کاری کرد، دلیل قطعی بر پاک‌دل نبودن او است و حتماً منافق و مردود و ملعون خواهد بود. چه آنکه سب‌کننده خدا و پیغمبر قطعاً مردود و ملعون و اهل آتش است. به نص اخبار بسیاری که علاوه بر اجماع علمای شیعه، اکابر علمای خودتان نقل کرده‌اند که رسول اکرم(ص) فرمود که هرکس علی(ع) را سب کند مرا و خدای مرا سب کرده است (موسوی شیرازی، ۱۳۸۸: ۲۷۴-۲۷۳).

داعی در اینجا از قضیه‌ای عقلی برای اثبات وقوع جعل حدیث و سب امیرمؤمنان(ع) از سوی شخصی نظیر معاویه بهره برده است. همچنین در جلسه هشتم آنجا که حافظ از سخن داعی مبنی بر ادعای تواتر حدیث غدیر در نزد فریقین اظهار

تعجب نموده و می‌گوید: «آیا می‌شود باور کرد که امر چنین پراهمیتی، آن گونه که شما بیان کردید واقع شده باشد و علمای بزرگ آن را نقل نکرده باشند؟».

داعی در پاسخ می‌فرماید:

هیچ انتظار نداشتم که شما این‌گونه بیان کنید. درحالی‌که قضیه غدیرخم کالشمس فی رابعة النهار ظاهر و هویدا است و کسی انکار این معنی نمی‌کند مگر عنود لجوجی که خود را رسوا و مفتضح نماید. چه آنکه جمهور علمای ثقات شما این واقعه مهم را در کتب معتبره خود ثبت کرده‌اند که به بعض آنها که در نظر دارم برای وضوح مطلب اشاره می‌کنم تا بدانید که مورد قبول و باور جمهور اکابر علمای خودتان است.

سپس وی قریب به شصت منبع معتبر اهل تسنن را در این مورد ذکر می‌کند (همان: ۶۳/۲-۶۰). به این طریق ایشان هم صحت حدیث غدیر و هم تواتر آن را نزد اهل سنت اثبات کرده است.

### روش جدلی

منظور از مناظره جدلی در اصطلاح اهل منطق، اثبات نظر خود یا ابطال عقیده طرف مقابل در حین مناظره است؛ خواه آن عقیده حق یا باطل باشد. در واقع هدف از جدل، برهم‌زدن عقیده‌ها است. جدل مستلزم وجود دو طرف است. یکی از طرفین را سائل و طرف دیگر را مجیب نامند. سائل کسی است که می‌خواهد طرف مقابل خود را ملزم سازد که عقیده‌ای را بپذیرد یا از عقیده‌ای دست بردارد. اما مجیب کسی است که سعی دارد از نظر خود دفاع کند یا الزام طرف مقابل را از خود برطرف کند (نک: اژه‌ای، ۱۳۸۵: ۱۷۸).

فن جدل از چنان اهمیتی در مطالعات قرآنی برخوردار است که گاهی علما بخشی از کتب علوم قرآنی را به این علم اختصاص داده‌اند (نک: سیوطی، ۱۴۲۱: ۲۸۷/۲-۲۸۲). در عرف غالباً مقصود از مناظره همان مجادله است که بین دو گروه متخصص صورت می‌گیرد.

از موارد استعمال این لفظ در قرآن می‌توان دریافت که جدال مفهوم وسیعی دارد و هر نوع بحث و گفت‌وگوی طرفین را شامل می‌شود، خواه به حق یا به باطل باشد. ولی در غالب موارد در قرآن کریم این واژه در مجادله باطل استعمال شده است. براساس نص صریح قرآن، جدال دو نوع است؛ جدال احسن و جدال باطل (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲/۲۰). چنان‌که خداوند از گفت‌وگو با اهل کتاب با عنوان «مجادله احسن» یاد کرده است؛ «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (العنکبوت: ۴۶).

مجادله احسن آن است که برای خیرخواهی و نفع‌رساندن، با مدارا و نرمش انجام گیرد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۴۹/۸). در نتیجه، مجادله وقتی احسن به شمار می‌آید که دارای دو حسن باشد؛ اول اینکه با نرمی و سازش همراه باشد و خصم را متأذی نکند و دیگر اینکه هر دو شخص مجادله‌کننده علاقه‌مند به روشن شدن حق باشند. در این صورت، این مجادله بهترین نوع مجادله است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۸/۱۶). این نوع جدال از نظر قرآن مطلوب است و قرآن به آن امر می‌کند.

گاهی داعی از شیوه جدال احسن استفاده می‌کند و این شیوه را در برابر شیوه جدلی طرف مقابل به کار می‌برد. در این موارد با استناد به مسلمات و مشهورات نزد علمای اهل سنت، اعم از استشهداد به سخنان ائمه و بزرگان ایشان و با ارجاع به منابع مهم روایی و تفسیری ایشان سعی می‌کند تناقض در عقاید و دیدگاه‌های طرف مقابل را نشان دهد و به این طریق، نظر خود را اثبات می‌کند. مثلاً در جلسه هشتم در پاسخ شبهه حافظ در علت تخصیص معنای «مولی» به اولای به تصرف، از قواعد مسلم نزد طرف مقابل در علم اصول بهره‌جسته و چنین می‌فرماید:

البته خاطر آقا به خوبی مسبوق است که محققین علم اصول بیانی دارند در لفظی که از حیث لغت به معانی متعدد آمده، معنای واحد در آنها حقیقی است و باقی معنای مجاز است و بدیهی است در همه جا حقیقت مقدم بر مجاز است (موسوی‌شیرازی، ۱۳۸۸: ۷۵/۲).

همچنین ایشان در جلسه نهم پس از تبیین مؤلفه‌های اصلی شرافت و فضیلت از سوی شیخ می‌فرماید: «احسن الله لکم الاجر، ما هم از همین سه طریق که شما به عنوان رئوس فضائل و کمالات انتخاب فرمودید وارد بحث می‌شویم...» (همان: ۱۸۶/۲).

## روش خطابی

خطابه در اصطلاح علم منطق، عبارت است از صناعت و فنی علمی که در سایه آن، تا حد امکان خطیب قدرت پیدا می‌کند تا به منظور رسیدن به اهداف خویش، مردم و مخاطبان را اقناع کند و با خطابه‌ای ماهرانه، احساسات برانگیخته‌شده را فرونشاند و آتش شعله‌ور عواطف را خاموش سازد (نک: محمدی خراسانی، ۱۳۸۱: ۴۰۱/۲).

در واقع قیاسی که هدف از آن اقناع ذهن طرف و ایجاد تصدیق، ولو ظنی است و منظور اصلی وادارکردن طرف به سوی کاری یا بازداشتن او از کاری باشد، «خطابه» نامیده می‌شود. در خطابه باید از موادی استفاده شود که حداقل ایجاد ظن و گمان در طرف بکند (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۱۹/۵). بدین لحاظ، در مناظره خطابی از قضایای اقناعی استفاده می‌شود (رضوانی، ۱۳۸۷: ۱۶). این قضایا شامل مشهورات، مظنونات و مقبولات است (اژه‌ای، ۱۳۸۵: ۱۸۶). بنابراین هدف از خطابه، برانگیختن ظن است که گاهی به حد اقناع یا همان اطمینان عرفی می‌رسد و نتیجه‌اش تسلیم و اذعان مخاطب به بیانات خطیب است.

البته داعی به ندرت از شیوه خطابه بهره جسته است. زیرا عموماً طرف مقابل ساکت نمانده و طرح شبهه می‌کند. تنها زمانی که طرف مقابل مناظره تقاضای توضیح بیشتر و تفصیل بحث از سوی داعی می‌کند، ایشان که واعظی زبردست است، با استفاده از فن خطابه و بر اساس مقبولات و قضایای اقناعی طرف مقابل را اقناع کرده، سکوت را بر جلسه حاکم می‌کند. سخنرانی مفصل داعی در روز عید میلاد حسین(ع) که پس از اتمام جلسات برگزار شده و ایشان به اصرار صاحبان مجلس و حافظ بر منبر رفته و ایراد سخن کرده، از نوع خطابه و موعظه است که حسن ختام این مناظرات محسوب می‌شود (موسوی شیرازی، ۱۳۸۸: ۴۰۴/۲-۳۶۹).

## ۲. روش مناظره حافظ محمد رشید

حافظ که شخصیت اصلی در مقابل داعی محسوب می‌شود، اکثراً نقش سؤال‌کننده را ایفا می‌کند و به ندرت در مقام پاسخ‌گویی است. با توجه به لقب ایشان که بیانگر مقام علمی ایشان و تسلط بر منابع نقلی و روایی است، انتظار می‌رود که ایشان نیز اغلب از شیوه برهانی استفاده کند. اما به دلیل جایگاه و موقعیتی که در قالب پرسش‌گر در این جلسات بر عهده داشته است، غالباً روش مناظراتی ایشان رنگ و بوی جدلی دارد.

## روش جدلی

از باب نمونه، حافظ در آغاز جلسه سوم خطاب به داعی می‌گوید:

از بیانات دیشب شما کشف شد که شیعه طبقات مختلفی دارد. کدام طبقه از شیعه را ذی‌حق و گفتار و عقاید آنها را حق می‌دانید؟ چنانچه ممکن است طبقات شیعه را برای روشن شدن مطلب بیان فرمایید تا ما بدانیم در کدام قسمت وارد بحث شویم (موسوی شیرازی، ۱۳۸۸: ۱/۱۸۴).

شایان ذکر است که در روایتی نسبتاً طولانی امام صادق (ع) در تبیین انواع مجادله می‌فرمایند: «جدالی باطل است که طرفین با یاه‌سرابی به بحث پردازند و دلایلی باطل اقامه کنند. اما مناظره احسن همان مناظره‌ای است که خداوند پیامبرش را مأمور کرده تا با منکران حشر و قیامت، مناظره کند» (یس: ۸۱-۷۸). سپس ادامه دادند: «جدال احسن بهانه کفار را قطع و شبهه آنها را برطرف می‌کند. اما جدال غیراحسن به این است که طرفین حقی را انکار کنند (نک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۷/۹-۲۵۵؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۳/۴۶۵-۴۶۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱۶۲/۴).

گاهی مناظرات حافظ نیز صورت جدال باطل را به خود گرفته است؛ مثلاً وی در جلسه سوم درباره شیوه زیارت اهل قبور در میان شیعیان چنین می‌گوید:

روزی هزاران نفر در مقابل قبور اموات ایستاده و از آنها طلب حاجت می‌کنند. آیا این رفتار شیعیان مرده‌پرستی نیست؟ چرا علما آنها را منع نمی‌کنند؟ به نام زیارت مردگان میلیون‌ها نفر در مقابل آن قبور صورت روی خاک گذارده، سجده کرده، مرده‌پرستی می‌کنند و... عجب اینکه جناب عالی نام این اعمال را توحید می‌گذارید و این قبیل اشخاص را موحد می‌خوانید (همان: ۲۰۳/۱).

در این مورد، ایشان بدون علم قطعی به موضوع مورد ادعای خویش جدل کرده است. چنان‌که در اینجا اتهام سجده شیعیان در برابر اهل قبور را به صراحت بیان می‌کند؛ حال آنکه چنین ادعایی واقعیت ندارد. لذا داعی نیز در پاسخ به این شبهه ابتدا چنین می‌گوید: «خوب است آقایان محترم که اهل علم هستید با تعمق و تفکر سخن بگویید، نه از روی عادات و گفتار اسلاف و هوای نفس و خیال» (موسوی شیرازی، ۱۳۸۸: ۱/۲۰۹).

البته حافظ در موارد اندکی نیز از مسیر انصاف خارج و گرفتار مغالطه شده است. معمولاً در این حالت خود را نماینده جمع حاضر معرفی می‌کند و به این طریق کار خود را توجیه کرده، از خود رفع اتهام می‌کند.

شایان ذکر است که محدودترین تعریف مغالطه در اصطلاح اهل منطق، عبارت است از قیاسی که مرکب از وهمیات یا مشبهات باشد. در واقع مغالطه قیاسی فاسد و شکل غیرمعتبری از استدلال است که نتیجه صحیح از آن حاصل نشود. در تعریفی عام‌تر، انواع خطاها و آشفتگی‌هایی که کم و بیش مرتبط با خطای در استدلال است به معنای وسیع کلمه، «مغالطه» نامیده می‌شود (خندان، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۲). به عبارت دقیق‌تر، اگر مواد قیاس از یقینیات، مشهورات و مسلمات نباشد یا اینکه هیئت و شکل قیاس به صورت صحیح، منطقی و با مراعات قوانین آنها نباشد، در این صورت ناچار آن قیاس شبیه به حق و برهانی یا شبیه به مشهورات و مسلمات خواهد بود. لذا امر بر مخاطب مشتبه می‌شود و او به سبب غفلت یا قصور بینشی که دارد، تسلیم این استدلال می‌گردد. از این رو، به آن «مغالطه» و «استدلال مغالطی» گویند. در حقیقت، مغالطه شبیه قیاس است اما قیاس حقیقی نیست. حال اگر این استدلال مغالطه‌ای شبیه برهان باشد، نامش «سفسطه» است که در مقابل فلسفه به کار می‌رود (محمدی خراسانی، ۱۳۸۱: ۲/۴۹۰-۴۸۹). به بیان دیگر، سفسطه، مغالطه‌ای است که عمدی یعنی با آگاهی از معتبر نبودن انجام می‌شود، اما به ظاهر معتبر و مجاب‌کننده و در واقع فریب‌دهنده مخاطب است (خندان، ۱۳۸۴: ۲۴). فایده دانستن و شناختن انواع مغالطه‌ها این است که انسان از ارتکاب آن احتراز کند. همچنین آگاهی یابد تا دیگران او را از راه مغالطه نفرینند و نیز گرفتاران مغالطه را نجات دهد (مطهری، ۱۳۷۲: ۵/۱۲۰).

از جمله مواردی که حافظ گرفتار مغالطه شده آنجاست که در جلسه هشتم اتهام کفر به شیعیان وارد می‌کند و علتش را طعن به بعضی از صحابه و همسران رسول خدا(ص) از سوی شیعیان مطرح می‌کند و می‌گوید: «گفتار شنیع آنها از قبیل طعن و انتقاداتی است که به صحابه خاص رسول الله(ص) و بعضی ازواج طاهرات آن حضرت رضی الله تعالی عنهم می‌کنند که محققاً کفر محض است». داعی نیز در مقام پاسخ می‌گوید:



میل نداشتیم که جناب عالی این موضوعات را در این مجلس علنی مورد بحث و سؤال یا به قول خودتان گله قرار دهید که من هم مجبور شوم جواب بدهم. آنگاه حرف دست مردم جاهل و یک دسته معاند بیفتد و قضاوت برخلاف نمایند.

سپس حافظ در توجیه سخن مغالطه‌آمیز خود چنین می‌گوید:

بنده بی‌تقصیرم. چون آقایان حاضر چند شب است به من فشار می‌آورند که این موضوع مورد بحث قرار گیرد. لذا مطابق میل آقایان این درخواست را کردم. چون شما متانت در کلام دارید، گمان می‌کنم ضرری نداشته باشد که جواب مسکوتی به آقایان بدهید که رضای خاطرشان فراهم گردد یا تصدیق کنید که حق با ماست (نک: موسوی شیرازی، ۱۳۸۸: ۴۳/۲-۴۲).

### ۳. روش مناظره سایر مناظره‌کنندگان

با تتبع در مناظرات شب‌های پیشاور، ملاحظه می‌شود که علاوه بر داعی و حافظ، سایر افراد شرکت‌کننده در مذاکرات نیز از شیوه خاصی استفاده کرده‌اند. از بین آنان، افرادی نظیر شیخ و نواب به ترتیب بیشترین سهم را در مناظره ایفا نموده‌اند. در این میان، تنها شیخ در طی دو جلسه پایانی نقش کلیدی و سائل را برعهده داشته و سایر افراد گاهی در ضمن مذاکرات وارد بحث و طرح سؤال شده‌اند.

#### ۳-۱. روش مناظره شیخ عبدالسلام

با توجه به شرایط بحرانی جلسات پایانی مذاکرات و گویا به سبب مقام علمی پایین‌تر شیخ نسبت به حافظ یا گرایش وی به مباحث فقهی و به تبع، تعصب بیشتر در اصول و فروع مذهب اهل تسنن، معمولاً رویه ایشان در مناظرات به شیوه جدل مذموم و اغلب به صورت مغالطه بوده که گاهی نیز با تذکر داعی مواجه شده است. یکی از مسائل برجسته در سخنان شیخ، دفاع از عقاید ناصبی‌ها و مدح و تمجید یزید و معاویه است. چنان‌که در جلسه نهم در این باره چنین می‌گوید: «آیا سزاوار است خال المؤمنین معاویة بن ابی سفیان را کافر بخوانید و پیوسته لعنت نمایید؟ دلیل شما بر

کفر و لعن معاویه و یزید رضی الله عنهما که هر دو از خلفای بزرگانند و مخصوصاً معاویه رضی الله عنه که خال المؤمنین و کاتب وحی بوده چیست؟» (همان: ۲۰۴/۲) این ادعای سخیف وی درحالی است که در جلسات پیشین، از جمله جلسه سوم نیز چنین ادعایی را با شرح بیشتری بیان کرده و معاویه را منتصب از سوی خلیفه دوم و سوم شمرده است. اما در مقابل، شهادت مظلومانه امام حسین (ع) را در حکم لغزش و ترک اولایی خوانده که در دوره خلافت آنان رخ داده و این عمل را قابل عفو و اغماض می‌شمارد و ادعا می‌کند که آنان توبه کرده‌اند و خدا نیز آنها را بخشیده است. داعی نیز در مذمت و پاسخ وی چنین فرموده است: «هیچ انتظار نداشتیم که درجه تعصب جناب عالی تا این اندازه باشد که وکیل مدافع یزید عنید، مستبد و پلید گردید» (نک: همان: ۲۱۴/۱-۲۱۳).

### ۲-۳. روش مناظره نواب عبدالقویم خان

نواب به سبب برخورداری از اخلاق پسندیده و روحیه پرسش‌گری، معمولاً سؤالات و شبهاتش را با کمال ادب و اغلب به شیوه برهانی و جدلی مطرح می‌کند؛ مثلاً در ابتدای جلسه چهارم مسئله‌اش را چنین مطرح می‌کند:

قبله صاحب شب گذشته قرار شد امشب درباره امامت صحبت شود. ما خیلی شایق فهم این موضوع مهم هستیم. چون این موضوع ریشه مطالب است، تمنا می‌کنم فقط همین موضوع را مورد بحث قرار دهید که بدانیم بین ما و شما چه اختلافی در موضوع امامت هست (همان: ۲۲۵/۱).

البته از آن‌جا که هدف نواب کشف حقیقت بوده، در پایان این جلسات نیز که حقایق برای او روشن شده، به دور از تعصب و عناد مذهب راستین شیعه را برگزیده و مستبصر شده است.

### ۴. بررسی شبهات پیرامون کتاب شب‌های پیشاور

در دهه اخیر کتابی با عنوان *روزهای پیشاور (ردی بر کتاب شب‌های پیشاور)*، به قلم فردی به نام محمدباقر سجودی در پایگاه‌های اینترنتی اهل سنت منتشر شده است. البته

برخی محققان در سایت‌های مختلف به بخش‌هایی از نقدها و شبهات وارد شده در این کتاب پاسخ داده‌اند. اما در واقع نقدهای موجود در روزهای پیشاور به قدری متعصبانه و غیرعلمی است که در این مجال درخور طرح و نقد نیست.<sup>۱</sup>

البته به علت قالب داستانی شب‌های پیشاور، ممکن است در بدو امر و هنگام مطالعه بخش «مناظرات»، ابهامات و سؤالاتی در ذهن خواننده طرح شود از جمله:

۱. تلاش داعی در معرفی تعداد زیادی از منابع معتبر اهل سنت در پاسخ به سؤالات مناظره‌کنندگان و نیز دقت نظر ایشان در ارجاع دقیق به منابع، گرچه از طرفی بیانگر اشراف و تبحر علمی ایشان است، اما از سوی دیگر با در نظر داشتن فضای مباحثه شفاهی، به خاطر سپردن و یادآوری این حجم انبوه مطالب دقیق و مستند، کمی بعید به نظر می‌رسد.

۲. وجود فاصله زمانی ۳۰ سال بین زمان تشکیل جلسات (۱۳۴۵ ه.ق.) تا انتشار رسمی این کتاب از سوی مؤلف (۱۳۷۵ ه.ق.) ممکن است قدری ایجاد تردید در صحت و اصالت مطالب آن کند. در این صورت، بیان داستانی این اثر که به نوعی از محاسن آن نیز به حساب می‌آید، می‌تواند منجر به تردید در واقعی دانستن جلسات مناظره شود.

اما با تتبع و تأمل بیشتر در مباحث مقدماتی نویسنده، تا حد زیادی انتقادهای فوق بدین شرح برطرف می‌گردد:

۱. سلطان‌الواعظین از جمله متکلمان و واعظان برجسته شیعه محسوب می‌شود که قبل از مناظرات شب‌های پیشاور، تجربه زیادی در برگزاری مناظرات علمی و پیروزی در آنها داشته است که این امر نشان از هوش سرشار وی در حفظ و به خاطر سپردن انبوه زیادی از مطالب علمی دارد. خود مؤلف نیز اذعان دارد که شب‌های پیشاور بازنویسی و بازتاب مقالات مندرج در جراید محلی برای گزارش جلسات مناظره است. (موسوی‌شیرازی، ۱۳۸۸: ۹۴/۱) لذا ممکن است در هنگام نگارش کتاب — و نه لزوماً در حین جلسات مناظره — به درج دقیق آدرس منابع همت گماشته باشد.

۲. سلطان‌الواعظین خود بر اشکال دوم واقف بوده و بدان پاسخ گفته است. ایشان انگیزه تألیف این کتاب را با وجود تأخیر زیاد، دلسوزی نسبت به ایمان و اعتقاد

جوانان مسلمان شیعی، به علت انتشار فراوان کتاب‌های تفرقه‌انگیز و انحراف‌آمیزی نظیر *السنه و الشیعه* می‌داند که سرشار از شبهات و اتهامات ناروا به حقانیت مذهب تشیع بوده است (نک: همان: ۱۹/۱-۱۷). همچنین از آنجا که چاپ نخست این کتاب تحت نظارت و اشراف عالم بزرگ شیعه، آیت‌الله بروجردی صورت گرفته است، اعتماد به صحت و اصالت این اثر قوت می‌یابد.

### نتیجه

کتاب *شب‌های پیشاور* تألیف سلطان‌الواعظین شیرازی شامل گزارش مشروح ده جلسه مناظره میان جمعی از علمای فریقین است. در این مجموعه از مؤلف که عالم برجسته و بااخلاق شیعی است، با عنوان داعی یاد می‌شود. ایشان به تنهایی در مقابل جمعی از علما و بزرگان اهل تسنن نظیر حافظ، شیخ، نواب و سایرین مناظره می‌کند. در این مذاکرات داعی نقش مؤثری در دفاع از حریم اهل بیت (ع) و اثبات حقانیت مذهب تشیع داشته و اغلب در مقام مجیب، پاسخ‌گوی سؤالات مطرح‌شده از سوی حضار و بزرگان اهل سنت است. موضوعات مورد بحث در این محافل، عموماً ناظر به شبهات مهم واردشده به مذهب اهل بیت (ع) و مسائل اعتقادی و فقهی مورد اختلاف میان شیعه و اهل سنت است؛ مسائلی نظیر اثبات علمیت، افضلیت و خلافت امام علی (ع)، بررسی علم و عدالت صحابه مخصوصاً خلفای اولیه، جایگاه همسران پیامبر اکرم (ص)، احکام نماز و آداب زیارت و توسل نزد شیعیان.

روند این مذاکرات بر این منوال بوده که عموماً در آغاز هر جلسه سؤال یا شبهه‌ای از سوی علمای اهل تسنن مطرح و از داعی تقاضای پاسخ و رفع اشکال می‌کردند. داعی نیز به واسطه تسلط علمی بر علوم دینی و فن مناظره، همچنین احاطه کامل بر منابع معتبر روایی، تفسیری و تاریخی اهل سنت، اغلب به صورت برهانی و با استناد به ادله عقلی و نقلی مسائل آنان را پاسخ می‌دهد. گاهی نیز بر اساس مسلمات طرف مقابل به شیوه جدال احسن دیدگاه آنان را رد کرده، نظر خویش را اثبات می‌کند. در موارد محدودی نیز با بهره‌مندی از فن موعظه، به روش خطابه آنان را قانع می‌سازد. اما طرف مقابل اغلب از روش جدلی استفاده می‌کند. حتی برخی نظیر شیخ گاهی گرفتار مغالطه نیز شده‌اند.

بنابراین می‌توان خصوصیات برجسته و نقاط قوت این اثر و مناظرات آن را به شرح ذیل برشمرد:

۱. برگزاری مناظرات در فضایی صمیمی و نسبتاً عاری از تعصب و غرض‌ورزی.
۲. پابندی طرفین مناظره به رعایت آداب مناظره و برخورداری از عفت کلام و سعه صدر.
۳. بهره‌گیری اغلب مناظره‌کنندگان از اسلوب و شیوه‌های مقبول و مناسب در جلسات مناظره.
۴. اشراف و احاطه علمی سلطان‌الواعظین به منابع معتبر فریقین.

#### پی‌نوشت

۱. گفتنی است نویسنده خود را سنی‌ای معرفی می‌کند که قبلاً شیعه و معلم دینی در مدارس تهران بوده (سجودی، بی‌تا: ۲۱) و مدت ۲۳ سال ساکن پیشاور بوده است (همان: ۱۶). گویا به بهانه آشنایی با جو حاکم در پیشاور، به کلی منکر امکان برگزاری چنین مناظراتی در آن شهر شده است. لذا از ابتدا شمشیر را از رو بسته و سلطان‌الواعظین و حتی همه علمای شیعه را کذاب و مکار دانسته و یازده حقه به نویسنده شب‌های پیشاور نسبت داده است (نک: همان: ۲۵-۱۹). سپس به زعم خود، تمام ادعاها و ایرادات کتاب مذکور، بالغ بر ۴۷۵ مورد را برشمرده و پاسخ می‌دهد. نکته مهم این است که به واسطه دفاع عجیب نویسنده از معاویه و به کار بردن تعبیر «رضی‌الله‌عنه» برای او (همان: ۲۷) و تعصبش در به رسمیت شمردن مذهب سلفی در کنار مذاهب چهارگانه اهل سنت (همان: ۲۵)، به نظر می‌رسد که او فردی سلفی و وهابی است. این امر به تنهایی برای قضاوت درخصوص میزان تعصب و عناد در نقدهایش بر شب‌های پیشاور کافی است. بحث پیرامون نقد این اثر مغرضانه نیازمند پژوهش مستقلی است و در این مقال نمی‌گنجد.

#### منابع

- قرآن کریم.
- ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا علیه السلام. تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: جهان.
- ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- ارزهای، محمدعلی (۱۳۸۵). مبانی منطق، تهران: سمت.
- بحرانی، هاشم‌بن سلیمان (۱۳۷۴). البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه بعثه.
- توحیدی، ضیاء (۱۳۸۹). شهابی در شب، بی‌جا: پارس ایران.
- تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۸). الذریعة الی تصانیف الشیعة، قم: اسماعیلیان.

حاجی، محمد علی (۱۳۸۸). شبهای پیشاور، مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان: <http://article.tebyan.net/10852>.

حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *تفصیل وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.  
حسینی جلالی، محمد حسین (۱۳۸۰). *فهرس التراث*، قم: دلیل ما.  
حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفکر.  
خندان، علی اصغر (۱۳۸۴). *مغالطات*، قم: بوستان کتاب.  
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت-دمشق: دار القلم - الدار الشامیه.  
رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۷). *آداب گفت‌وگو و مناظره از دیدگاه قرآن و روایات*، قم: دلیل ما.  
سجودی، محمد باقر (بی تا). *روزهای پیشاور، بی جا: بی نا*  
سلیمانی آشتیانی، مهدی (۱۳۸۷). «سلطان الواعظین شیرازی، سید محمد»، در: *ستارگان حرم*، قم: زائر، ج ۹.

سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۱). *الإیتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دار الکتب العربی.  
صانعی، نیرالسادات؛ صانعی، حسن (۱۳۸۵). *پاسخ به شبهات در شبهای پیشاور*، تهران: مشعر.  
طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.  
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.  
طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی.  
عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵). *تفسیر نور الثقلین*، قم: اسماعیلیان.  
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.  
مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.  
محمدی خراسانی، علی. (۱۳۸۱). *شرح منطق مظفر*، قم: الامام الحسن بن علی (علیه السلام).  
مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *مجموعه آثار مرتضی مطهری*، تهران: صدرا، جلد ۵.  
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.  
موسوی شیرازی، محمد (۱۳۸۸). *شبهای پیشاور*، تحقیق: علی روح الهی خراسانی؛ محمد بابکی رسکتی، قم: لاهیجی.

موسوی شیرازی، محمد (۱۳۹۲). *صد مقاله سلطانی*، تهران: اسلامیه.  
نصیری، محمدرضا (۱۳۸۴). *اثر آفرینان*، بی جا: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

## کاوشی در آمار نامه‌های کوفیان برای دعوت از امام حسین (علیه السلام)

حسین قاضی خانی\*

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۷/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۹/۱۵]

### چکیده

دعوت کوفیان از امام حسین(ع) برای آمدن به کوفه یکی از مقاطع حساس حرکت امام حسین(ع) است. آگاهی از نامه‌های ارسالی کوفیان برای دعوت از امام حسین(ع) از مسائل تاثیرگذار بر تحلیل چگونگی مواجهه امام(ع) با دعوت کوفیان است. از این مسئله در آثار نگارش یافته درباره حرکت امام حسین(ع)، علی‌رغم ارائه آمار متفاوت از نامه‌های کوفیان، اغلب به اجمال گذر می‌شود. این نوشتار در تلاش است تا با کاوش در گزارش‌های متون کهن تاریخی و استقرا و بررسی داده‌های مرتبط با دعوت کوفیان از امام حسین(ع)، آماری از تعداد نامه‌های کوفیان ارائه دهد. ضمن این بررسی، از سیر نگارش نامه‌ها و توجه به متن و نگارندگان نامه‌ها نیز غفلت نشده است. در بررسی گزارش‌های متون کهن، آمار نامه‌های کوفیان به امام حسین(ع) از پنجاه‌وچند نامه فراتر نمی‌رود؛ نامه‌هایی که بیشتر آنها از جانب چند نفر بوده است.

کلیدواژه‌ها: امام حسین(ع)، نامه، کوفه، شیعیان، کربلا، قیام.

## مقدمه

مسئله قیام امام حسین(ع) با دعوت کوفیان چنان پیوندی دارد که برای شناخت حرکت امام ناگزیر باید جوانب مختلف این پیوند را بررسی کرد. دعوت کوفیان از امام حسین(ع) برای رفتن به شهر کوفه از مسائل مهمی است که در آثار فراوان با رویکردهای مختلف به آن توجه شده است. نامه‌های کوفیان در قیام امام حسین(ع) مسئله‌ای نیست که با ارایه گزارش‌های اجمالی آن‌چنان که در بسیاری نگاشته‌ها مشاهده می‌گردد، بتوان از آن عبور کرد؛ زیرا تحلیل مسایل بسیاری از این قیام مانند علت و چرایی دعوت کوفیان از امام و چگونگی مواجهه امام با دعوت کوفیان و سرانجام چرایی حرکت امام حسین(ع) به جانب عراق در گرو بررسی این نامه‌هاست. اینکه چه تعداد نامه، از سوی چه کسانی و با چه متنی برای امام ارسال شده است، شناخت بهتری از فضای کوفه در ماجرای حرکت امام حسین(ع) می‌دهد و می‌تواند به فهم بهتر چگونگی تعامل امام حسین(ع) با دعوت کوفیان کمک کند. از آنجا که داده‌های مرتبط با دعوت کوفیان از امام حسین(ع) در منابع کهن پراکنده است، لذا شایسته است با استقرا و بررسی این گزارش‌ها در منابعی که به این مسئله پرداخته‌اند، شناخت مناسبی از آمار نامه‌ها، نام و نشان نگارندگان و مراحل نامه‌نگاری‌ها به دست آورد تا با تحلیل این اطلاعات، فهم کامل‌تری از جایگاه کوفه در قیام امام حسین(ع) حاصل آید.

شایان ذکر است که بازنمایی وقایع تاریخی به آسانی میسر نمی‌شود؛ زیرا به دلیل نبودن نقش آفرینان و شاهدان واقعه، تکیه بر گزارش‌ها، محور اصلی بازنمایی خواهد بود. گزارش‌ها را آسیب‌هایی تهدید می‌کند که موجب خدشه‌دار شدن اعتبار آن گزارش می‌شود.

بحث ارایه آمار و ارقام در تاریخ، یکی از بزنگاه‌های آسیب گزارش‌ها است؛ زیرا اگر بتوان با اتکا به شواهد از آمادگی درست اولیه درباره واقعه اطمینان حاصل کرد، اما اموری مانند توجه‌نکردن به آمار، امکان تصحیف در نگارش رقم‌ها، حبّ و بغض‌های گزارش‌گران و...، اعتماد بر آمار تاریخی را با احتیاط همراه می‌کند. در این باره می‌توان به برخی آمارها از کشتگان نبرد بنی‌قریظه و صفین اشاره کرد که دقت در اموری مانند شرایط جغرافیایی حادثه، تعداد کل افراد حاضر در واقعه و توجه به پیامدهای اجتماعی، اعتماد بر این گزارش‌ها را با تردید مواجه می‌کند (صادقی، ۱۳۸۲: ۱۸۴-۱۸۷). در مقاله



«بررسی جمعیت حاضر در غدیر» می‌توان نمونه‌ای از کاوش در آمارهای تاریخی را دید (نک: امام، ۱۳۸۶: ۵-۴۲). به‌رحال بررسی این نوع مباحث به دلیل تأثیر آن در تحلیل وقایع کربلا، به دقت بیشتری نیاز دارد.

خبر امتناع امام حسین(ع) از بیعت با یزید و بیرون آمدن حضرت از مدینه و اقامت در مکه، در دل کوفیان که مدت‌ها تحت ظلم کارگزاران بنی‌امیه بودند، نور امید پیدید آورد و از امام حسین(ع) دعوت کردند تا به کوفه بیاید. دینوری از آغازین شور پیدیدآمده در میان کوفیان درباره این مسئله به اجمال چنین گزارش می‌کند که چون خبر مرگ معاویه و حرکت امام حسین(ع) به سوی مکه، به کوفیان رسید، گروهی از شیعیان در منزل سلیمان بن سرد اجتماع کردند و توافق کردند نامه‌ای برای امام حسین(ع) بنویسند و از او بخواهند به سوی ایشان بیاید (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۹). طبری و شیخ مفید با متنی واحد که برگرفته از منبعی مشترک است تفصیل بیشتری از این واقعه در اختیار می‌نهند:

چون خبر هلاکت معاویه به مردم کوفه رسید و از ماجرای بیعت نکردن امام(ع) و حرکتش به سوی مکه، آگاهی یافتند، شیعیان در منزل سلیمان بن سرد خزاعی گرد آمدند و از مرگ معاویه سخن گفتند. سلیمان زمام سخن را به دست گرفت و گفت: «به راستی که معاویه به هلاکت رسید و امام حسین(ع) از بیعت با آنان خودداری کرده و به جانب مکه رهسپار شده است. اگر در خود می‌بینید که او را یاری دهید و با دشمنانش نبرد کنید، برایش نامه بنویسید و اگر بیم دارید که سست و پراکنده شوید، او را به خود امیدوار نکنید» (طبری، ۱۳۸۷: ۵-۳۵۱-۳۵۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲/۳۶).

آنگاه چون اهل مجلس به یاری امام حسین(ع) بانگ برآوردند و از فدا کردن جان خود گفتند، بنا شد با نگارش نامه، حضرت را به کوفه دعوت کنند. پس در همان مجلس نامه‌ای نگارش یافت که در طلوعه آن چنین نوشته شد: «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، به حسین بن علی، از جانب سلیمان بن سرد، مَسِیْبِ بْنِ نَجْبَةَ، رَفَاعَةَ بْنِ شَدَّادٍ، حَبِیْبِ بْنِ مَظَاهِرٍ و شیعیان او از مؤمنان و مسلمانان کوفه». سپس به جانب امام حسین(ع) ارسال شد (طبری، ۱۳۸۷: ۵/۳۵۲). به فاصله کوتاه چند روز نامه‌های بسیار دیگری نوشته و به سوی امام روانه شد (همان)؛ به گونه‌ای که دینوری از خورجین نامه‌ها سخن می‌گوید

(دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۹) و یعقوبی فضای رسیدن نامه‌های اهل عراق را این گونه ترسیم کرده است که پیک‌ها پشت سر هم به جانب امام حسین (ع) روانه بودند (یعقوبی، بی تا، ۲۴۱/۲). درحالی که عموم منابع تنها از تعداد نامه‌ها و چگونگی ارسال آنها سخن می‌گویند. ابن‌اعثم و خوارزمی به این نکته نیز اشاره دارند که در مجلس منزل سلیمان، قرار شد به نامه‌ای عمومی اکتفا نشود و شیعیان نامه‌هایی جداگانه به جانب امام (ع) ارسال کنند (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۲۷/۵؛ خوارزمی، ۱۴۲۳: ۲۸۱/۱-۲۸۲).

### آمار نامه‌ها در منابع متأخر

در منابع متأخر مانند *مقتل‌الحسین* به خامه محمدتقی آل بحرالعلوم (بحرالعلوم، ۱۴۰۵: ۱۵۲)، *اعیان‌الشیعه* به قلم سید محسن امین (امین عاملی، ۱۴۰۳: ۵۸۹/۱)، *منتهی‌الأمال* نگارش شیخ عباس قمی (قمی، ۱۳۷۹: ۷۱۱/۲)، *مقتل‌الحسین* اثر عبدالرزاق مقررّم (مقررّم، ۱۴۲۶: ۱۴۴) و *ریاض‌الابرار* نگاهشته جزایری (جزایری، ۱۴۲۷: ۲۰۸/۱) از دوازده هزار نامه کوفیان به امام حسین (ع) سخن به میان آمده است.

با بررسی بیشتر می‌توان رد این نقل را در *مثیر‌الاحزان* اثر ابن‌نمای حلی (ابن‌نمای حلی، ۱۴۰۶: ۲۶) و سرانجام کتاب *الأنهوف علی قتل‌الطفوف* (ابن‌طاووس، ۱۳۴۸: ۳۵) جست؛ اما پرسش اینجا است که آیا در منابع کهن هم به این آمار اشاره شده است یا حداقل می‌توان شواهدی بر تقویت و پذیرش این آمار یافت.

### تصریح‌نکردن منابع کهن به آمار نهایی نامه‌ها

به جز کتاب *المصابیح* (کتابی از زیدیان) که از نامه‌های کوفیان با عدد تقریبی هشتصد مکتوب یاد کرده است (ابن‌حسن، ۱۴۲۳: ۳۶۱)، در دیگر منابع کهن آماری از تعداد نامه‌ها یافت نمی‌شود. البته دینوری در دو بحث از فراوانی نامه‌ها به اندازه خورجینی یاد کرده است؛ یکی هنگام سخن گفتن از رسیدن نامه‌های کوفیان به دست امام حسین (ع) در مکه (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۹) و دیگری هنگامی که حضرت در مواجهه با لشگریان حرّ، از آمدن خود به کوفه به سبب نامه‌های کوفیان سخن گفت و حرّ از نامه‌ها اظهار بی‌اطلاعی کرد، لذا امام خواست خورجین نامه‌ها را به او نشان دهند (همان: ۲۴۹). ماجرای نشان دادن خورجین نامه به حرّ و سپاهیان‌ش را بلاذری (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۷۰/۳)،

طبری (طبری، ۱۳۸۷: ۴۰۲/۵) و ابن‌اعثم (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۷۸/۵) نیز گزارش کرده‌اند. همچنین ابن‌عبدربه نیز در نقل گزارشی از دیدار امام حسین (ع) و ابن‌مطیع (ابن‌عبدربه، ۱۳۶۵: ۳۷۶/۴)، به فراوانی نامه‌ها اشاره کرده است. اما از توصیف فراوانی نامه‌ها به اندازه یک خورجین، نمی‌توان آماری از تعداد آنها استخراج کرد؛ زیرا از حجم خورجین نامه‌ها اطلاعی در دست نیست و همچنین مشخص نیست که مکتوبات کوفیان بر چه چیزی بوده است و هر نامه چه حجمی داشته است. این اطلاعات می‌توانند فقط مستندی بر فراوانی نامه‌ها باشند.

### سیر نگارش و تعداد نامه‌ها در منابع کهن

منابع اولیه از دو دیدگاه ارسال نامه‌های کوفیان به امام (ع) را گزارش کرده‌اند؛ برخی گزارش‌گران نامه‌ها را از منظر ارسال آنها از جانب کوفیان نقل کرده‌اند و دسته دیگر از لحاظ زمان رسیدن نامه‌ها به امام که در هر دو صورت تفاوتی در اصل مسئله پدید نمی‌آید و هر دو ناظر به یک مسئله است. بر اساس گزارش‌های متون کهن سیر نگارش و ارسال نامه‌های کوفیان به جانب امام حسین (ع) را می‌توان این‌گونه دسته‌بندی کرد:

#### نخستین نامه

در پی اجتماع شیعیان در منزل سلیمان بن سرد، پس از سخنرانی وی و هم‌عهدی شیعیان بر یاری امام حسین (ع)، در همان مجلس نامه نخست نگارش می‌یابد. همان‌طور که گفته شد، این اولین نامه‌ای بود که از کوفه به سوی امام روانه شد. منابع روایی متن این نامه را چنین نقل کرده‌اند:

درود بر شما، همانا ما خداوند یگانه را حمد می‌گوییم. اما بعد، ستایش خدایی را که دشمن جبار و سرکش تو را در هم شکست؛ دشمنی که در بدی کردن بر این امت، شتاب کرد و زمام امور را به زور به دست گرفت، ثروت‌های عمومی را غصب کرد و بدون رضایت امت بر آنان حکومت کرد. آنگاه بهترین‌های امت را به شهادت رساند و اشرار را رها کرد و ثروت الهی را میان ثروت‌مندان و زورمداران قسمت کرد؛ از رحمت خداوند دور باد، چنان‌که ثمود دور شدند! اینک ما پیشوایی نداریم. به سوی ما روی آور! امید است که خداوند ما را به

واسطه شما بر محور حقیقت گرد آورد. نعمان بن بشیر در قصر حکومتی است، ولی ما در نماز جمعه و مراسم عید او حاضر نمی شویم. اگر به ما خبر رسد که شما به سمت ما می آید، او را از قصر بیرون می کنیم تا به شام رود. درود و سلام خدا بر شما باد.

ابن قتیبه دینوری در الامامه و السیاسة (دینوری، ۱۴۱۰: ۸-۷/۲)، بلاذری در انساب الاشراف (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۵۷/۳-۱۵۸)، طبری در کتاب تاریخ خود (طبری، ۱۳۸۷: ۳۵۲/۵)، شیخ مفید در الارشاد (مفید، ۱۴۱۳: ۳۷/۲)، ابن شهر آشوب در المناقب (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۸۹/۴) و سید بن طاووس در الالهوف (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۳۳-۳۴) همگی بر این محتوا هم داستان هستند. علاوه بر اینها باید از ابن اعثم یاد کرد که متن ذکر شده را با اندکی جابه جایی واژگان و اندکی مطالب اضافه چنین آورده است:

اما بعد، ستایش خدایی را که دشمن تو و دشمن پدرت را در هم شکست؛ آن جبار سرکش غاصب ستمگر را که این امت را نابود و پراکنده ساخت و بدون رضایت شان بر آنان حکومت کرد. آنگاه نیکان امت را کشت و اشرار را باقی گذاشت؛ از رحمت خداوند دور باد چنان که نمود دور شدند! به ما خبر رسیده که فرزند ملعون او، بدون مشورت و اجماع امت و با ناآگاهی از حدیث ها به حکومت نشسته است. ما به همراه شما نبرد می کنیم و جانمان را در راه شما فدا می سازیم. به سمت ما بیا، با سرور و شادمانی، در امنیت و برکت، استوار و آقا، فرمانده فرمان بردار، امام و پیشوای هدایت پیشه؛ چراکه ما را امام و امیری جز نعمان بن بشیر نیست؛ او در قصر حکومتی تنها و منزوی است. کسی در نماز جمعه و مراسم عید او حاضر نمی شود و خراج به وی نمی پردازد. او فرا می خواند ولی کسی جوابش نمی دهد. فرمان می دهد ولی کسی اطاعتش نمی کند. اگر به ما خبر رسد که شما به سمت ما می آید، او را بیرون می کنیم تا روانه شام شود. پس به سوی ما بشتاب. امید است خداوند ما را به واسطه شما بر محور حق جمع گرداند. سلام و رحمت و برکت خدا بر تو ای پسر رسول خدا (ص) و نیرویی جز از جانب خداوند برتر و بزرگ نیست (ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۲۸/۵).

کاوشی در آمار نامه‌های کوفیان برای دعوت از امام حسین (علیه‌السلام) / ۱۰۱

خوارزمی نیز در *مقتل الحسین* متن ابن‌اعثم را بازنگاری کرده است (خوارزمی، ۱۴۲۳: ۲۸۲/۱).

علاوه بر هم‌داستانی در متن، در نام نگارندگان نامه نیز اتفاق نظر وجود دارد. نام سلیمان بن صرد، مسیب بن نجبه، رفاعه بن شداد و حبیب بن مظاهر به عنوان سران شیعی کوفه در کنار عنوان کلی «گروهی از شیعیان امام»، در تمامی گزارش‌ها ذکر شده است (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۵۷/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۵۲/۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۶/۲-۳۷)؛ با این تفاوت که در برخی متون علاوه بر این افراد نام عبدالله بن وال نیز دیده می‌شود (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۲۷/۵؛ ابن‌طاووس، ۱۳۴۸: ۳۳).

این نامه به دست عبدالله بن سبیع (سبع) همدانی و عبدالله بن وال تیمی<sup>۱</sup> سپرده شد تا به سرعت نامه را به امام برسانند و این دو، ده روز گذشته از رمضان سال ۶۰ هجری قمری در مکه بر امام وارد شدند و نامه را تسلیم کردند (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۵۸/۳؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۹؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۵۲/۵).

در گزارش‌های موجود به تعداد افرادی که تحت عنوان کلی «شیعیان امام» یاد شده‌اند یا احتمالاً نامه را مهر کرده‌اند، اشاره‌ای نشده است و لذا امکان آگاهی از تعداد دعوت‌کنندگان یا احتمالاً مهرزندگان این نامه هم متفی است. در گزارش جلسه منزل سلیمان نیز آماری از شرکت‌کنندگان ارایه نشده است تا با کمک آن بتوان به آمار نگارندگان نامه پی برد.

از آنجا که منابع تأکید دارند نامه از سوی سران شیعه برای دعوت از امام حسین (ع) نگارش یافته بود و در متن نامه نیز عنوان شیعیان امام قید شده است، لذا شکی نیست که نگارندگان اولین نامه در زمره شیعیان بوده‌اند.

نکته درخور توجه در این نامه علاوه بر نمود بیشتر آن نسبت به دیگر نامه‌ها و جایگاه نگارندگان آن در کوفه، محتوای آن است که ضمن صحنه نهادن بر اعتقادات شیعی نویسنندگان نامه، نمایی از وضعیت شیعیان را در کوفه ترسیم کرده است.

## نامه‌های سری دوم

نقل شده است اهل کوفه پس از رهسپار کردن قاصدان نامه اول، دو روز صبر کردند و سپس نامه‌هایی را به همراه قیس بن مسهر صیداوی و عبدالرحمن بن عبدالله ارحبی و

عُمارة بن عبد (عبید) سلولی به جانب امام حسین (ع) ارسال کردند؛ در حالی که هر نامه از جانب یک تا چهار نفر بود (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۵۸/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۵۲/۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۷/۲-۳۸).

به نظر می‌رسد نگارش این سری از نامه‌ها بنا به سفارش سلیمان بن صرد بوده است که اولین نامه را جمعی از شیعیان در منزلش به امام حسین (ع) نوشتند. او از شیعیان درخواست کرد تا به همین نامه بسنده نکنند و با نامه‌های جداگانه دیگری امام حسین (ع) را به کوفه دعوت کنند (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۲۷/۵؛ خوارزمی، ۱۴۲۳: ۲۸۱/۱-۲۸۲). پیک‌های حامل این نامه‌ها پس از رسیدن نامه اول به دست امام در دهم رمضان سال ۶۰ هجری در مکه درحالی‌که روز دهم هنوز به پایان نرسیده بود، به حضور امام شرفیاب شدند و نامه‌ها را به حضرت تحویل دادند (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۹؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۲۹/۵).<sup>۲</sup>

بلاذری و دینوری تعداد نامه‌های ارسالی این چند نفر را پنجاه نامه دانسته‌اند (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۵۸/۳؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۹) و طبری از پنجاه‌وسه نامه یاد کرده است (طبری، ۱۳۸۷: ۳۵۲/۵). ابن‌اعثم، مفید، ابن‌شهر آشوب و سید بن طاووس نیز از حدود صد و پنجاه نامه سخن به میان آورده‌اند (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۲۹/۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۷/۲-۳۸؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۹۰/۴؛ ابن‌طاووس، ۱۳۴۸: ۳۴-۳۵).

از متن این نامه‌ها به دلیل تعدادشان جز آنکه طلب کرده بودند تا امام به جانب ایشان رود (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۲۹/۵؛ ابن‌طاووس، ۱۳۴۸: ۳۵)، اطلاعی دیگری در دست نیست. از نام و نشان نویسندگان نامه نیز سخنی به میان نیامده است و آماری از تعداد دعوت‌کنندگان نیز وجود ندارد؛ فقط بیان شده که هر نامه از جانب یک، دو، سه یا حداکثر چهار فرد بوده است و چون در تعداد نامه‌ها اختلاف است و از تعداد نامه‌ها و دعوت‌کنندگان هر نامه، سخنی به میان نیست، نمی‌توان آمار نسبی از تعداد نگارندگان نامه‌ها به دست داد.

در پاسخ به این‌که چگونه می‌شود تعداد نامه‌ها از پنجاه یا پنجاه و اندی، به حدود یکصد و پنجاه نامه ارتقا داده شود، می‌توان احتمال داد از آن‌جا که آورده‌اند هر نامه از طرف یک الی چهار نفر بوده است، در منابع نخستین که عدد پنجاه محور گزارش آنهاست توجه به عدد نامه‌ها بوده است و در منابع بعدی که از عددی حدود یکصد و پنجاه یاد گردیده است آمار تقریبی دعوت‌کنندگان با تعداد نامه‌ها خلط شده باشد.

اطلاعاتی درباره باور دینی نگارندگان این سری از نامه‌ها در اختیار نیست؛ اما با توجه به این احتمال که این نامه‌ها به درخواست سلیمان بن سرد به عنوان یکی از سران شیعه در کوفه، نگارش یافته‌اند و با توجه به اینکه نامه‌ها به سرعت نگارش یافته و پیک‌ها با فاصله دو روز از ارسال اولین نامه گسیل شده‌اند، می‌توان مدعی شد که این نامه‌ها را شیعیان برای امام حسین (ع) نوشته‌اند. زیرا شیعیان بودند که اولین واکنش را به امتناع امام حسین (ع) از بیعت با یزید نشان دادند و خواستار حضور حضرت در کوفه شدند. پیک‌های حامل این نامه‌ها نیز در زمره شیعیان امام حسین (ع) شمرده شده‌اند (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۵۹/۳، ۱۶۷ و ۱۹۶).

### نامه‌های سری سوم

بعد از اولین نامه و نامه‌های سری دوم، نامه‌ای دیگر را هانی بن هانی سبعی و سعید بن عبدالله حنفی به دست امام حسین (ع) رساندند (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۹). در متن این نامه که ظاهراً دو روز پس از حرکت پیک‌های نامه‌های سری دوم، آماده و به همراه دو پیک یادشده به جانب امام گسیل شده بود، آمده است: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. به حسین بن علی از طرف شیعیانش از مؤمنان و مسلمانان. اما بعد، به سوی ما بشتاب. به راستی که مردم انتظار شما را می‌کشند و نظری به غیر شما ندارند. پس بشتاب، بشتاب. درود بر شما» (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۵۸/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۵۳/۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۸/۲).

در اینجا دو نکته حائز اهمیت است؛ اول آنکه دینوری می‌گوید پنجاه نامه همراه این دو پیک بوده است (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۹)؛ در حالی که دیگر گزارش‌گران چنین مطلبی نقل نکرده‌اند (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۵۸/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۵۳/۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۸/۲) و محتوای گزارش‌های ایشان گویای به همراه داشتن یک نامه است. شاید با توجه به گزارشی که از متن نامه شده است، بتوان وجود تنها یک نامه را پذیرفت؛ زیرا توجه به متن و گزارش محتوای نگاشته‌ها در گزارش‌های تاریخی، زمانی امکان منطقی می‌یابد که تعداد نامه‌ها انگشت شمار باشد. به عبارت دیگر فقط زمانی محتوای یک نامه نمود می‌یابد که آن نامه منفرد و شناخته شده باشد. شاهدی بر این احتمال در دست نیست که نامه از سوی سرشناسان بوده، لذا متن آن آورده شده و به ذکر آمار بقیه نامه‌ها بسنده شده است. همچنین نمی‌توان احتمال داد که متن تمامی نامه‌ها یکسان بوده تا متن

آورده شده در گزارش را متن تمامی نامه‌ها در نظر گرفت. البته از آنجا که در گزارش‌ها به نگارش جمعی این نامه اشاره شده است، اینکه سخن دینوری ناظر به تعداد مهرکنندگان آن نامه باشد، امری دور از ذهن نخواهد بود. دومین نکته آن است که متن این نامه در الفتوح فرازهای دیگری نیز دارد (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۲۹/۵) که به احتمال بسیار آمیخته با متن نامه‌ای دیگر باشد که در ادامه اشاره خواهد شد.

یعقوبی (یعقوبی، بی تا: ۲۴۱/۲-۲۴۲)، طبری (طبری، ۱۳۸۷: ۳۵۳/۵)، ابن‌اعثم (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۲۹/۵) و مفید (مفید، ۱۴۱۳: ۳۸/۲) این نامه را از آخرین سری نامه‌هایی می‌دانند که کوفیان برای دعوت از امام به کوفه نگاشته‌اند؛ اما دینوری آخرین نامه‌ای را که در این مقطع زمانی به امام می‌رسد نامه‌ای از شَبَّث بن ربیع و جمعی از سران کوفه معرفی می‌کند (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۹).

همان‌گونه که در متن نامه مشاهده شد نگارندگان این نامه در زمره شیعیان بوده و نامه را قاصدان شیعی برای امام می‌برند (طبری، ۱۳۸۷: ۴۱۹/۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۹۲/۲؛ حلی، ۱۴۱۱: ۱۹۵/۱).

### نامه‌ای از غیر شیعیان

در میان نامه‌های رسیده از جانب کوفیان به امام حسین (ع) در مکه، نامه‌ای از جانب شَبَّث بن ربیع، حَجَّار بن أبجر، یزید بن حارث، عروه (عزره) بن قیس، عمرو بن حجاج، قیس بن اشعث و محمد بن عمیر بن عطارد مشاهده می‌شود که درباره زمان رسیدن آن به دست امام و محتوای نامه اختلافاتی دیده می‌شود.

دینوری (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۹)، بلاذری (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۵۸/۳-۱۵۹)، طبری (طبری، ۱۳۸۷: ۳۵۳/۵) و شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳: ۳۸/۲) این نامه را جداگانه گزارش کرده‌اند و متن آن را چنین آورده‌اند که: «آستانه شهر سرسبز است و میوه‌ها رسیده و آب‌ها فراوان اند. پس هرگاه اراده کردی بر لشکری آماده فرود آی» (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۵۸/۳-۱۵۹؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۵۳/۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۸/۲)؛ اما ابن‌اعثم و سید بن طاووس این متن را در ادامه متن نامه سوم گزارش کرده (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۲۹/۵؛ ابن‌طاووس، ۱۳۴۸: ۳۵-۳۶) و ادامه داده‌اند که چون این نامه به امام حسین (ع) رسید و حضرت از توافق کنندگان بر آن نامه پرسیدند، در پاسخ نام شَبَّث، حَجَّار و آن دیگران را شنیدند (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۳۰/۵؛ ابن‌طاووس، ۱۳۴۸: ۳۶).



شواهدی جدا بودن این نامه از نامه سوم را تقویت می‌کنند؛ نخست آنکه در مطلع نامه سوم، نامه از جانب افرادی ذکر شده است که ادعای شیعه بودن دارند و خود را شیعه امام حسین(ع) می‌خوانند، درحالی‌که افرادی امثال شبت، حجاج و دیگر نویسندگان این نامه، در زمره شیعیان نیستند. دوم آنکه متن نامه‌ها نشان از نوع نگاه نویسندگان به امام دارد؛ در نامه اول از انتظار کشیدن و نظر نداشتن به فرد دیگری جز امام سخن به میان است، درحالی‌که در نامه دوم نشانی از دل‌بستگی به امام و انتظار کشیدن قدمش دیده نمی‌شود. سوم آنکه در روز عاشورا امام شبت و افراد مذکور را خطاب قرار می‌دهد که مگر شما برای من ننوشته بودید: «میوه‌ها رسیده و همه جا سبز شده و جویبارها، پر و لبریز شده‌اند. بیا که بر لشکری مجهز و آراسته درمی‌آیی؟» (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۸۸/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴۲۵/۵) در این سخنان ذکری از متن نامه دوم نیست. چهارم آنکه متن گزارش تلفیقی دو نامه در *الفتوح و اللّهوف* به گونه‌ای است که گویا امام با دیدن این نامه و شنیدن این اسامی تصمیم به پاسخ‌گویی گرفته است. درحالی‌که طبق این دو منبع، به هنگام رسیدن نامه‌های قبلی کوفیان، امام تنها نامه‌ها را قرائت می‌کرد و پاسخی نمی‌داد (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۲۹/۵؛ ابن‌طاووس، ۱۳۴۸: ۳۵-۳۶). خاصه آنکه گزارش ابن‌اعثم پاسخ دهی امام را تنها به خوابی که امام حسین(ع) دیده بود مستند می‌سازد که باید در جای خود بررسی شود. درحالی‌که در منابع دیگر پاسخ‌گویی امام به نامه‌های کوفیان روال منطقی‌تری دارد. نامه‌ها در دو روز پیاپی به دست امام رسید، لذا وقتی آورندگان نامه‌ها نزد امام در مکه جمع شدند، حضرت از آنها درباره مردم و خواسته‌هایشان سؤال کرد و سپس نامه‌ای در جواب نامه‌های کوفیان نوشت (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۵۹/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۵۳/۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۸/۲).

البته به سبب شباهت نام آورنده‌ای که دینوری برای این نامه بیان کرده است، (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۹) با نام آورندگان نامه سوم، خلط دو نامه یا همراه بودن این نامه با بیک‌های نامه سوم محتمل است. اما نباید این نامه با نامه‌های پیشین هم‌ردیف انگاشته شود زیرا تمامی نویسندگان این نامه از اشراف قبائل کوفه و از حامیان امویان بوده‌اند (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۷۸/۳؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۹، ۲۳۸ و ۲۳۹؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴۲۵/۵).

## نامه‌های دیگر

نامه‌هایی که تاکنون ذکر شد بدان سبب که از نویسندگان، متن نامه یا آورندگان نام و نشانی وجود دارد، در منابع نمود بارزتری یافته‌اند. اما می‌توان در منابع شواهدی بر وجود نامه‌های دیگری نیز یافت که چون بسان نامه‌های قبلی نشانه‌هایی برای معرفی ندارند، از نگاه‌ها دور مانده‌اند.

یکی از این نامه‌ها نامه‌ای است که بلاذری، طبری و شیخ مفید بدان اشاره کرده‌اند و در آن نامه کوفیان به امام نوشتند که ما با شما هستیم و همراه ما صد هزار شمشیر است (بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۲۴/۳). طبق گزارش بلاذری و طبری زمان نگارش این نامه قبل از فرستاده شدن مسلم به سوی کوفه برداشت می‌شود (همان؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۹۱/۵)، درحالی‌که شیخ مفید نگارش این نامه را در دوران حضور مسلم در کوفه و بیست و هفت روز قبل از شهادت او دانسته است. علاوه بر این، شیخ مفید گزارش می‌کند که این نامه همراه با نامه مسلم به سوی امام فرستاده شده و متن نامه را هم چنین آورده است: «همانا اینجا برای تو صد هزار شمشیر است، پس تاخیر مکن» (مفید، ۱۴۱۳: ۷۱/۲).

طبری در گزارشی از عمار بن معاویه دهنی هنگامی که از او خواسته بود چگونگی رخ دادن واقعه کربلا را برایش توضیح دهد، می‌نگارد که پیک‌های اهل کوفه به نزد حسین رسید که: «ما برای تو خودمان را نگاه داشته‌ایم و همراه والی نماز نمی‌گزاریم، پس بر ما قدم گذار» (طبری، ۱۳۸۷: ۳۴۷/۵). این گزارش را در قرون بعدی ابن جوزی (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۳۲۵/۵) و عسقلانی (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۶۹/۲) بازنگاری کرده‌اند. اگر پذیرفته شود که این متن برداشت راوی نبوده و به متن نامه اشاره می‌کند، می‌توان آن را نیز متن نامه‌ای دیگر در نظر گرفت.

سبط بن جوزی از واقعی نقلی چنین دارد که:

چون امام حسین (ع) در مکه مستقر شد و مردم کوفه اطلاع یافتند، نامه‌هایی به او نوشتند که ما برای تو خودمان را نگاه داشته‌ایم و با این والیان نماز نمی‌گزاریم. به جانب ما بیا که ما صد هزار نفریم. به راستی که میان ما ظلم و جور علنی است و به غیر دستور قرآن و سنت پیامبر (ص) در بین ما عمل می‌شود و امیدواریم که خداوند به وسیله شما ما را بر محور حق گرد آورد و

کاوشی در آمار نامه‌های کوفیان برای دعوت از امام حسین (علیه‌السلام) / ۱۰۷

به وسیله شما ظلم را از ما برطرف کند. زیرا تو از یزید و پدر یزید که سرپرستی امت را غصب کرده بودند سزاوارتری؛ یزیدی که باده‌گساری می‌کند و با میمون و ساز و آواز سرگرم است و دین را بازیچه خود قرار داده است. از جمله کسانی که نامه نوشته بودند: سلیمان بن صرد، مسیب بن نجبه و شخصیت‌های دیگر کوفه بودند (ابن جوزی، ۱۴۱۸: ۲۱۵).

با مقایسه این گزارش با متن موجود از نامه‌های پیشین به نظر می‌رسد این متن، درهم‌کردی از متن نامه‌های پیشین است که اگر برداشت‌های واقدی و سبط بن جوزی در آن ورود پیدا نکرده باشد می‌توان قسمت‌هایی از این متن را که در نامه‌های گذشته دیده نشد، بخش‌های دیگر از این نامه‌ها به حساب آورد، به ویژه دو نامه ذکر شده اخیر به دلیل شباهت بخش‌هایی از آن. همچنین می‌توان این متن را از نامه‌هایی دیگر که تنها به آمار آنها اشاره شده و ذکری از متن آنها به میان نیامده است، به شمار آورد.

### بررسی نهایی آمار نامه‌ها

چنان‌که گذشت بر اساس داده‌های منابع کهن، تعداد نامه‌های ارسالی کوفیان به جانب امام حسین (ع) را تنها می‌توان پنجاه و چند دانست. هرچند در لُهوف در میان گزارش از نامه‌های سری دوم و سوم از رسیدن ششصد نامه در یک روز به دست امام سخن رفته است (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۳۵)؛ اما مستندی بر این ادعا ارائه نشده و در گزارش‌های منابع کهن‌تر نیز ذکری از آن به میان نیامده است. البته از آنجا که این قسمت از متن گزارش بعد از رسیدن نامه‌های سری دوم است، می‌توان احتمال داد بخشی از این نامه‌ها همان نامه‌های پیش‌گفته باشند، ولی به هر حال بخش اعظم آن فقط در نقل سید بن طاووس آمده است. صاحب المصابیح نیز از آمار هشتصد نامه سخن گفته است (ابن حسن، ۱۴۲۳: ۳۶۱) در حالی که این سخن نیز با داده‌های دیگر منابع کهن تأیید نمی‌شود.

### نتیجه

بررسی سیر نگارش نامه‌های ارسالی به جانب امام حسین (ع) از سوی کوفیان

و دعوت حضرت برای آمدن به کوفه و آگاهی از وضعیت نگارندگان این نامه‌ها نشان می‌دهد که هرچند منابع کهن در فراوانی نامه‌ها هم‌داستان هستند، اهمیاتی برای ذکر آمار مجموع نامه‌ها نداشته‌اند. بر اساس بررسی و تحلیل داده‌های منابع کهن حداقل می‌توان از پنج نوبت نامه‌نگاری کوفیان با حضرت سخن به میان آورد. داده‌های موجود بر آنند که این نامه‌نگاری‌ها در هر نوبت به صورت نگارش نامه‌ای واحد و دعوت جمعی بوده است و تنها در نوبت دوم، نگارش نامه‌ها به صورت جداگانه و دعوت فردی صورت گرفته است؛ نامه‌هایی که مجموع آن‌ها از پنجاه و چند نامه فراتر نمی‌رود. بر این اساس سخن گفتن از عدد مجموع دوازده‌هزار نامه که در کتاب *الأنهوف* بدان اشاره شده است، با توجه به داده‌های موجود در این منابع، نامحتمل است و شواهدی بر تقویت و پذیرش آن وجود ندارد. خاصه آنکه به سبب مشابهت متن گزارش *لهوف* با گزارش‌های دیگر منابع، پذیرش دو مطلب رسیدن ششصد نامه در یک روز و جمع شدن حدود دوازده‌هزار نامه نزد امام به آسانی امکان‌پذیر نیست. شایان ذکر است به دلیل شرایط قبیله‌ای حاکم بر آن عصر می‌توان تناسب نداشتن دوازده‌هزار نامه با تعداد بزرگان و سران عشیره‌های هر قبیله را هم مطرح کرد؛ زیرا با توجه به فرهنگ قبیله‌ای نیازی به نامه‌نگاری تک‌تک افراد نبوده است و امضای بزرگ یک عشیره می‌توانست به معنای حمایت همه افراد خاندان وی به حساب آید.

البته با توجه به جایگاه علمی سیدبن طاووس و احتمال اشتباه در استنساخ‌ها، به نظر می‌رسد باید با بررسی نسخه‌ها، ابتدا از وجود این دو فقره اضافه در نُسخ دیرین این کتاب یقین حاصل کرد، آنگاه با تتبعی مضاعف مستندات آن را شناسایی کرد؛ زیرا احتمال دارد آمار نامه‌ها با رقم دوازده‌هزار کوفی بیعت‌کننده با مسلم به نقل طبری (طبری، ۱۳۸۷: ۳۴۹/۵)، خلط شده باشد که این خود کاوشی دیگر را در مجالس دیگر می‌طلبد. نکته آخر آنکه انتساب نگارش هجده‌هزار نامه از سوی کوفیان به ابن‌سعد که در برخی مقالات مشاهده می‌گردد (رنجبر، ۱۳۸۴: ۵۲)، به ظاهر متشابه شدن آمار بیعت کوفیان با مسلم (ابن‌سعد، ۱۴۱۸: ۴۵۸/۱۰-۴۵۹) با آمار نگارندگان نامه به امام حسین (ع) باشد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. دینوری به جای عبدالله بن‌وال از عبدالله بن‌وداک سلمی، و ابن‌اعثم به جای وی از عبدالله بن‌مسمع کبری نام می‌برند؛ درحالی‌که این افراد در تاریخ نام و نشان چندانی ندارند (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۹؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۲۸/۵).

۲. ابن‌اعثم نام عبدالله بن‌وال را به عنوان پیک نامه دوم ذکر کرده است؛ درحالی‌که دیگران وی را رساننده نامه اول برشمرده‌اند. نقش داشتن او در رساندن هر دو سری نامه‌ها هم به دلیل کوتاهی فاصله زمان ارسال آنها امکان‌پذیر نیست.

### منابع

- ابن‌اعثم، احمدبن‌علی (۱۴۱۱). *الفتوح*، بیروت: دارالأضواء.
- ابن‌جوزی، سبط (۱۴۱۸). *تذکره الخواص*، قم: منشورات الشریف الرضی.
- ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن‌علی (۱۴۱۲). *المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن‌علی (۱۴۱۵). *الاصابه فی تمییز الصحابه*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌حسن، احمدبن‌ابراهیم (۱۴۲۳). *المصابیح*، صنعاء: مکتبه الامام زیدبن‌علی.
- ابن‌سعد، محمد (۱۴۱۸). *الطبقات الکبری*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌شهر آشوب مازندرانی، محمدبن‌علی (۱۳۷۹). *المناقب*، قم: علامه.
- ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی (۱۳۴۸). *التهوف علی قتلی الطفوف*، تهران: جهان.
- ابن‌عبد‌ربیع، احمدبن‌محمد (۱۳۶۵). *العقد الفرید*، بی‌جا: مطبعه لجنه التالیف و الترجمة و النشر.
- ابن‌نما حلی، جعفربن‌محمد (۱۴۰۶). *مثیر الاحزان*، قم: مدرسه الامام المهدی (عج).
- ادینوری، ابن‌قتیبه (۱۴۱۰). *الإمامه و السیاسه*، بیروت: دارالأضواء.
- امام، سیدجلال (۱۳۸۶). «بررسی تعداد جمعیت حاضر در غدیر»، *فصلنامه تاریخ در آینه پژوهش*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، سال ششم، شماره ۱۶، صص ۴-۴۲.
- امین‌عاملی، سید محسن (۱۴۰۳). *اعیان‌الشیعه*، بیروت: دارالتعارف.
- بحرالعلوم، محمدتقی (۱۴۰۵). *مقتل‌الحسین*، بیروت: دارالزهراء.
- بلاذری، احمدبن‌یحیی (۱۴۱۷). *انساب‌الاشراف*، بیروت: دارالفکر.
- جزایری، سید نعمت‌الله (۱۴۲۷). *ریاض‌الابرار فی مناقب الأئمه الأطهار*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- حلی، حسن‌بن‌یوسف (۱۴۱۱). *رجال‌العلامه الحلی*، قم: دارالذخائر.
- خوارزمی، موفق‌بن‌احمد (۱۴۲۳). *مقتل‌الحسین*، قم: أنوارالهدی.
- دینوری، ابوحنیفه (۱۳۶۸). *الاخبار الطوال*، قم: رضی.
- رنجبر، محسن (۱۳۸۴). *عاشورا در آینه آمار و ارقام*، فصلنامه تاریخ در آینه پژوهش، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، سال پنجم، شماره ۱۰، صص ۵۱-۸۴.
- صادقی، مصطفی (۱۳۸۲). *پیامبر(ص) و یهود حجاز*، قم: بوستان کتاب.

- طبری، محمدبن جریر (١٣٨٧). *تاریخ الامم و الملوك*، بیروت: دارالتراث.  
قمی، عباس (١٣٧٩). *منتهی الآمال فی تواریخ النبی و الآل*، قم: دلیل ما.  
مفید، محمدبن محمد (١٤١٣). *الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم: کنگره شیخ مفید.  
مقرّم، عبدالرزاق (١٤٢٦). *مقتل الحسين*، بیروت: مؤسسه الخرسان للمطبوعات.  
یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب (بی تا). *تاریخ الیعقوبی*، قم: اهل بیت.

## سنخ‌شناسی مواجهه امام رضا (علیه‌السلام) با فرقه واقفه

\* محمدرضا جواهری

\*\* جواد شمسی

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۷/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۹/۱۵]

## چکیده

جامعه شیعیان، در جریان انتشار خبر شهادت امام موسی کاظم(ع) با چهار واکنش متفاوت مواجه شد: گروه نخست بر این خبر صحنه گذاشت و قائل به امامت حضرت علی بن موسی الرضا(ع) شدند. در مقابل، برخی شهادت حضرت را انکار کردند و دسته‌ای دیگر علی‌رغم پذیرش این خبر، قائل به رجعت ایشان شده، دسته چهارم شکاکانه در میان ایستادند. وجه تشابه گروه دوم و سوم اعتقاد به ختم سلسله امامت در امام موسی کاظم(ع) و قول به «فائمه» و «مهدی» بودن ایشان است. در تاریخ از این دو گروه به نام واقفه یاد شده است. پیدایش واقفه معلول دو علت است: علت نخست شرایط فرهنگی و اعتقادی‌ای است که محیط مساعد برای ظهور این فرقه را فراهم آورد. فهم ناصواب از فعالیت‌های سیاسی امام کاظم(ع) و اخبار متناقض شهادت ایشان بعد دیگر علت نخست است. دومین علت پیدایش واقفه را می‌توان طمع‌ورزی مالی برخی وکلای امام دانست. در مواجهه با این دو علت، امام رضا(ع) از طریق «آگاهی‌بخشی به جامعه»، «مبارزه اجتماعی و عقیدتی»، «افشاگری» و برخی «خوارق عادات» به مبارزه با این فرقه پرداختند. جستار پیش‌رو شیوه‌های مذکور را به مدد منابع اصیل فرقه‌شناسی و کتب روایی کنکاش کرده است.

کلیدواژه‌ها: امام موسی کاظم(ع)، امام رضا(ع)، نهاد وکالت، واقفه، مهدویت.

## مقدمه

بشارت رسول‌الله (ص) به ظهور حتمی مردی از فرزندان او که عدالت را در زمین گسترده خواهد کرد، در روایات فریقین به تواتر مشاهده می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۵۱-۸۱).<sup>۱</sup> این دسته روایات ذهنیت عامه مسلمانان، به‌ویژه شیعیان را به زمانه‌ای معطوف می‌کند که در آن ظلم و ظالم سرنگون و جامعه‌ی اسلامی از چشمه‌سار عدالت سیراب خواهد شد. این زمینه، عطش مردم برای ظهور منجی را دوچندان می‌کند؛ به عبارت دیگر ظهور مهدی<sup>ع</sup> علاوه بر جنبه اعتقادی، نوعی مبارزه‌طلبی سیاسی نیز دارد.

منجی‌گرایی، هسته اصلی شکل‌گیری بسیاری از فرق اسلامی - شیعی است. گزارش شده است که برای نخستین بار عبدالله بن سبا مُنکر شهادت حضرت علی (ع) شد؛ او می‌گفت: «علی [ع] کشته نشده، نمرده است و کشته نخواهد شد و نخواهد مرد تا هنگامی که عرب را به عصایش براند و زمین را پر از عدل و داد کند، آنچنان که پر از ظلم و جور شده است» (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۰؛ نویختی، ۱۳۵۵: ۲۲). اگر مفاد این گزارش پذیرفته شود آنگاه باید پیروان عبدالله بن سبا را نخستین گروهی دانست که بر یکی از امامان شیعه «وقف» نمود. پس از آن فرقی دیگری مانند کیسانیه، باقریه، ناووسیه و سرانجام واقفه ذیل همین اندیشه ظهور کردند.

واقفه<sup>۲</sup> نام گروهی است که بر حضرت موسی کاظم (ع) توقف کرده، با انکار وفات یا قبول آن و قول به رجعت ایشان، حضرت را مهدی قائم معرفی کردند. این فرقه علی‌رغم عمر کوتاهش (حدوداً تا اوایل قرن ۴)،<sup>۳</sup> دست‌کم از دو جهت حائز اهمیت است؛ یکی پیوستن برخی شخصیت‌های طراز اول شیعی زمانه و دیگری توجه مجدد به مسئله مهدویت.

برخی زُعمای واقفه در زمره فقها و روات سرشناس شیعه به شمار می‌آمدند. این گروه وارت بخش عظیمی از میراث روایی شیعه در ساحت‌های مختلف فقهی، کلامی و اعتقادی بودند. برخی اصحاب و راویان احادیث امام صادق (ع) و امام کاظم (ع)، به سلک این فرقه درآمدند: «از عجایب است که هفت نفر از اصحاب اجماع از جمله: احمد بن محمد بن ابی‌نصر، جمیل بن دراج، حماد بن عیسی، صفوان بن یحیی، عثمان بن عیسی، یونس بن عبدالرحمن و عبدالله بن مغیره به وصف واقفه شناخته شده‌اند» (سبحانی، ۱۹۹۹: ۳۹۰).



از سوی دیگر گرایش این فرقه به مهدی بودن حضرت موسی کاظم (ع) و ادعای قیام ایشان در زمانی مشخص در آینده<sup>۴</sup> که از سوی بخشی از واقفیان مطرح شد، راه را بر رونق مباحث کلامی حول مهدویت گشود.<sup>۵</sup> این گروه اقدام به تألیف مکتوباتی کردند که اغلب الغیبه خوانده می‌شد. آنان در این راه روایات ائمه (ع) درباره اصل غیبت و نیز روایاتی را که به ادعای خود صریحاً یا ظاهراً بر غیبت و مهدویت امام کاظم (ع) تطبیق داشت، گردآوری کردند. لذا از این لحاظ نقش مهمی در معرفی این روایات بر عهده داشتند (صفری فروشانی، ۱۳۸۸: ۱۰).

آثاری را که درباره فرقه واقفه تألیف شده است، با توجه به رویکرد نوشتار حاضر می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: گروه نخست با نگاه تاریخی زمینه‌های شکل‌گیری، نمو و عقاید و آثار واقفه را مورد مطالعه قرار داده‌اند؛ در این گروه علاوه بر کتب عمومی فرقه‌شناسی، می‌توان از کتاب *تاریخ الاسماعیلیه و فرق الفطحیه، الواقفه، الدرروز و النصیریه* که فصلی از آن به معرفی و نقد تاریخ و اندیشه‌های این فرقه اختصاص دارد (سبحانی، ۱۹۹۹: ۳۷۷-۳۹۴) و مقاله «دودستگی شیعیان امام کاظم (ع) و پیدایش فرقه واقفه» که به کنکاش در زمینه‌های شکل‌گیری این فرقه پرداخته است (بیوکار، ۱۳۸۲: ۱۹۵-۱۶۴)، نام بُرد. گروه دوم شامل آثاری است که به‌طور خاص مسئله مواجهه امام رضا (ع) با فرقه واقفه را مد نظر قرار داده‌اند. بهترین اثر از این گروه مقاله «امام رضا (ع) و فرقه واقفه» تألیف صفری فروشانی و بختیاری است (صفری فروشانی و بختیاری، ۱۳۹۱ الف: ۷۹-۹۸). آنها در فصل یازده کتاب *رفتارشناسی امام رضا (ع) و فرقه‌های درون شیعی نیز به بسط این موضوع پرداخته‌اند* (صفری فروشانی و بختیاری، ۱۳۹۱ ب: ۱۰۳-۱۲۸). آنچه این جُستار را از دیگر آثار ممتاز می‌کند، تلاش برای صورت‌بندی جدیدی از این مسئله است. اهتمام نوشتار پیش‌رو بر احصای همه عوامل دخیل در شکل‌گیری واقفه و مدعیات آنها و یافتن واکنش‌ها و پاسخ‌های امام رضا (ع) به آنها است.

### تکوین فرقه واقفه

امام موسی بن جعفر (ع) در سال ۱۲۸ یا ۱۲۹ ه.ق. در قریه ابواء مکانی میان مکه و مدینه متولد شدند. پس از رحلت پدر بزرگوارشان به سال ۱۴۸ ه.ق. مسند امامت به ایشان تعلق گرفت. حضرت پس از ۳۵ سال زعامت و رهبری شیعیان، بنا به نقل‌های تاریخی

در سال ۱۸۳ ه.ق. در شهر بغداد و در زندان سندی بن شاهک از جهان رخت بر بستند (مفید، ۱۴۱۳: ۲۱۶). در پی این واقعه، جامعه شیعی با دو گزارش مختلف مواجه شد: گروهی گمان کردند ایشان هنگامی که نزد سندی بن شاهک در زندان هارون محبوس بوده‌اند، بر اثر [خوردن] خرما یا انگور سمی که یحیی بن خالد برمکی برای ایشان فراهم آورده بود، به قتل رسیده و امامت پس از ایشان به علی بن موسی الرضا [ع] رسیده است. این گروه قطعیه<sup>۶</sup> نامیده می‌شوند چراکه بر وفات موسی [ع] و امامت علی بن موسی [ع] قاطع بودند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۸۹؛ نوبختی، ۱۳۵۵: ۷۹؛ شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱۹۸).

در مقابل گروه دیگری از این مسیر منحرف شدند. این گروه که واقفه خوانده می‌شوند، درباره وفات حضرت، رجعت، قیام و مهدی بودن ایشان پنج قول متفاوت دارند:

۱. دسته نخست بر آنند امام (ع) زنده است و از زندان خارج شده، به زندگی مخفیانه خود ادامه می‌دهد تا روزی که قیام نماید و جهان را از عدل و داد پر کند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۸۹).

۲. «برخی کشته شدن او را انکار کرده، گفتند خداوند او را به نزد خود برده و به هنگام قیامت باز خواهد گشت» (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۹۰).

۳. گروهی گفتند: [امام وفات کرده] و بعد از وفات رجعت کرده و در مکانی مخفی شده است؛ امر به معروف و نهی از منکر می‌کند و گروهی از یاران موثقش او را می‌بینند و به دیدارش می‌روند» (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۹۰). این گروه به روایتی از حضرت صادق (ع) اشاره می‌کنند که می‌گوید: «فائم را از آن رو قائم می‌گویند که پس از مرگ برمی‌خیزد» (نوبختی، ۱۳۵۵: ۸۰).

۴. دسته چهارم بر آنند که «او وفات کرده در حالی که شباهتی با عیسی بن مریم دارد و در وقت قیامت باز خواهد گشت و زمین را سرشار از عدل و داد خواهد کرد» (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۹۰).

۵. گروهی دیگر گفتند ما نمی‌دانیم او در گذشته یا زنده است و هیچ‌کدام را تکذیب یا تأیید نمی‌کنیم: «اخبار بسیاری به ما رسیده است که بر مهدی بودن او دلالت

دارد و ما مجاز به تکذیب آنها نیستیم؛ اما از سوی دیگر اخبار دیگری مبنی بر وفات ایشان وجود دارد، همان‌گونه که اخباری مبنی بر وفات پدران ایشان وجود داشته است» (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۹۱).

### زمینه پیدایش واقفه

پیدایش واقفه، مانند بسیاری فرق دیگر، معلول حادثه یا عامل منفردی نیست بلکه علل مختلفی دست‌به‌دست هم می‌دهند تا محیط مساعد رشد فراهم شود. تکوین واقفه دست‌کم بر دو عامل عمده استوار است: نخستین عامل، شبهات اعتقادی‌ای است که فضای فرهنگی جامعه زمانه امام موسی کاظم (ع) را برای پذیرش اندیشه مهدی بودن حضرت مساعد کرده بود. دومین عامل به طمع‌ورزی‌های مالی برخی وکلای امام (ع) بازمی‌گردد. انکار شهادت امام (ع) راه بر ادامه تمتع مالی از وجوهاتی که نزد ایشان بود هموار می‌ساخت. این دو، در کنار عوامل خرد دیگر، موجب شکل‌گیری و توضیح این فرقه شد.

### ۱. شبهات فرهنگی - اعتقادی

#### ۱-۱. فعالیت‌های سیاسی امام کاظم (علیه‌السلام)

از طلیعه اسلام، امید به قیام قائم، با مختصات‌هایی که نبی اکرم (ص) برای مسلمانان مشخص کرده بودند، در میان مسلمانان، به‌ویژه شیعیان، امیدی زنده و پویا بوده است. هرگاه از سوی ائمه (ع) به اقتضای موقعیت زمانی اقدامی سیاسی - نظامی صورت می‌گرفت، جامعه شیعی قبل از هر چیز آن آرزوی دیرین را به یاد می‌آوردند که شاید زمانه قیام فرارسیده باشد. امام موسی کاظم (ع) در طول حیات خود به مخالفت علنی و بی‌پروا با حکومت بنی‌عباس می‌پرداختند. فعالیت امام (ع) در دو بعد سیاسی و اقتصادی که منجر به تشکیل ساختاری نسبتاً منسجم و حکومتی در دل حکومت بنی‌عباس شده بود، جوانه‌های امید را در دل جامعه شیعه روپاند تا پس از مدت‌ها انتظار، مهدی موعود قیام کند.

ارتباط مالی با وکلای امام (ع) در اقصی نقاط کشور و نظام جامع جمع‌آوری وجوهات از شیعیان از سویی و از سوی دیگر نبود امنیت برای توزیع وجوهات در میان

مستحقان به علت جو امنیتی حاکم بر جامعه، باعث می‌شود امام(ع) در برهه‌ای به تمکن مالی خوبی دست یابند. هنگامی که از یحیی بن خالد خواسته می‌شود کسی از آل ابی طالب را که اهل دنیا و طالب آن باشد، معرفی کند. او از علی بن اسماعیل برادرزاده امام(ع) نام می‌برد. علی بن اسماعیل در درگاه هارون به سعایت از عموی بزرگوار خویش برخاسته و در بیان وسعت ثروت امام(ع) می‌گوید:

یک نمونه از ثروت او این است که آبادی و زمینی به نام یسیره را به سی هزار دینار خریداری کرد. وقتی پول را آماده کرد فروشنده گفت این سکه‌ها را نمی‌خواهم، سکه‌های دیگری به من بده. او نیز دستور داد تا سکه‌ها را در خزانه‌اش ریخته، سی هزار سکه دیگر با همان وزن و اوصافی که فروشنده خواسته بود حاضر کنند (صدوق، ۱۳۸۰: ۱۳۸/۱).

جمع‌آوری اموال از سوی حضرت کاظم(ع)، به سبب برخورداری از تمتعات دنیوی نبود، که اگر چنین بود مورد سعایت اطرافیان دربار قرار نمی‌گرفت. نظام حاکم، ثروت امام(ع) را وسیله‌ای برای ازدیاد قدرت سیاسی — نظامی امام(ع) و گسترش معارف اهل‌البیت(ع) می‌دانست و از این‌رو چنین خبرهایی را برنمی‌تافتند.

نفوذ حضرت تا آنجا افزایش می‌یابد که محمد بن اسماعیل نزد هارون می‌گوید: «گمان نمی‌کردم در زمین دو خلیفه حکومت کند تا اینکه دیدم مردم برادرم موسی بن جعفر [ع] را خلیفه خوانده‌اند و بر او سلام می‌کنند» (همان، ۱۴۳/۱). گزارش مشابهی وجود دارد که در آن هارون امام(ع) را متهم می‌کند به اینکه در موازات حکومت مرکزی به جمع‌آوری مالیات از مردم پرداخته است (همان، ۱۵۹/۱). امام(ع) در مکالمه‌ای با هارون هنگامی که از ایشان تعیین حدود فدک خواسته می‌شود، به گونه‌ای این حدود را تعیین می‌کند که با محدوده حکومت هارون برابر می‌کند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۵: ۳۴۵/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۴/۴۸). این تعیین حدود نوعی مبارزه طلبی آشکار و حرکتی سیاسی به منظور احقاق حقوق ائمه(ع) به شمار می‌رود. جنبش امام(ع) تا آنجا پیش می‌رود که حتی در بین نزدیک‌ترین افراد به حکومت نیز یاورانی دارد؛ علی بن یقطین وزیر مقتدر هارون الرشید یکی از مجذوبین امام(ع) در بارگاه خلیفه وقت است.

در چنین فضایی است که احساس خطر از سوی حکومت باعث شد برای جلوگیری از ارتباط مؤثر امام(ع) با شیعیان، ایشان را محبوس کند. حضرت دو بار از سوی هارون زندانی شدند و در دومین بار بنا بر روایات مسموم شده، به شهادت رسیدند. مبارزه‌طلبی در برابر نظام حاکم و حرکت برای قیام علیه حکومت باعث این تصور شد که حضرت موسی‌الکاظم(ع) همان مهدی است که خود را برای قیام تجهیز می‌کند. بدین‌سان گروهی گمان کردند ایشان وفات نکرده بلکه از زندان هارون خارج و در محلی پنهان شده است و گروهی دیگر علی‌رغم اذعان به شهادت ایشان، منتظر بودند تا امام رجعت کرده، قیام را آغاز کند.

#### ۱-۲. اخبار شهادت امام موسی‌الکاظم (علیه‌السلام)

یکی از دلایل محوری نمو واقفه که اندیشه مرکزی این فرقه مبنی بر وفات نیافتن حضرت موسی‌الکاظم(ع) نیز از آن نشئت می‌گیرد، نحوه وفات حضرت در زندان هارون‌الرشید است. عامه شیعیان بر آن‌اند که حضرت در ششم ماه رجب<sup>۷</sup> در حالی که پنجاه و پنج سال از عمر شریفشان می‌گذشت، در زندان به دست سندی‌بن‌شاهک مسموم شده و به شهادت رسیده‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۲۱۶)؛ اما دسته‌های مختلف واقفه این رخداد را انکار کرده، قائل به وفات نیافتن ایشان هستند.

طوسی در الغیبه (طوسی، ۱۳۸۷: ۹۹ - ۸۴) و صدوق در عیون اخبار الرضا(ع) (صدوق، ۱۳۸۰: ۲۱۷/۱ - ۱۹۱) روایات متعددی را دال بر وفات امام موسی‌کاظم(ع) جمع‌آوری کرده‌اند؛<sup>۸</sup> برخی روایات بر شهادت امام(ع) گواهی می‌دهند و گروهی بر وفات ایشان. برخی عامل شهادت را خرما می‌مسموم سندی‌بن‌شاهک دانسته، گروهی دیگر بر مرگ طبیعی امام در زندان باور دارند. شاید تنها عامل وحدت‌بخش به این روایات رخت بریستن امام(ع) از این جهان باشد، بدون اینکه با بررسی آنها بتوان به نقطه اشتراکی در کیفیت آن رسید. برای توجیه این تشتت می‌توان به دو دلیل اشاره کرد: نخست، اهتمام محدثان به جمع‌آوری هر خبری که بر رحلت امام(ع) صحه می‌گذارد. از آنجاکه اندیشه محوری بخش بزرگی از واقفیان وفات نیافتن امام(ع) بود، محدثان با جمع‌آوری احادیث مثبت این امر به مقابله با اصحاب این فرقه برخاستند. دومین دلیل، خفقان و فضای سرکوب دوران زعامت هارون‌الرشید است که راه را

برای نقل گزارش‌های مستقل از نحوه رحلت امام(ع) مسدود کرد. در نبود اخبار قطعی بازار شایعه رونق گرفت و عاملی شد برای رواج دیدگاه کسانی که قائل به حیات امام بودند.

شیوع روایتی از امام صادق(ع) مبنی بر اینکه: «او [موسی بن جعفر(ع)] مهدی قائم است، پس اگر سرش را از کوه به سوی شما غلطانند، باور نکنید چراکه او صاحب شما و قائم است» (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۹۰)، در کنار روایات دیگری همچون «سابعکم قائمکم»<sup>۹</sup> (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱۹۸) که در جامعه شیعی زمانه امام(ع) دهان‌به‌دهان می‌گشت، راه را بر تصور باطل مهدی<sup>۱۰</sup> و قائم بودن حضرت گشود. علی بن ابی حمزه بطائنی که خود از سران این فرقه است، چنین سخنانی را به امام صادق(ع) منتسب می‌کند. او روایاتی به معصومان(ع) منتسب کرده که بر وفات نیافتن امام(ع) دلالت دارند؛ یکی از روایات معروف به نقل از حضرت صادق(ع) این است که: «اگر کسی به تو گفت این پسر مریض شده و آن شخص چشم او را بسته و غسلش داده و در قبر قرار داده و دستش را از خاک قبر تکانده است، او را تصدیق نکن» (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۳۶).

حسن بن حسن ضمن پرسشی از امام(ع) تقاضا می‌کند نظرشان را درباره جانشین خویش بیان فرمایند؛ هنگامی که امام به جانشینی علی بن موسی(ع) اشاره می‌فرماید، راوی می‌گوید: «آقای من مرا از آتش برهان! چون امام صادق(ع) گفت شما قائم به امر هستید» (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۰۸). امام(ع) در جواب بیان می‌کند: «هر امام در زمان خویش قائم است اما هنگامی که از دنیا رحلت کند وصی اش قائم خواهد بود». پرسشی که حسن بن حسن از امام(ع) می‌کند، گویی نمایی است از جو فکری زمانه و رسوخ این اندیشه که موسی بن جعفر(ع) همان مهدی موعود و قائم است. این اندیشه چنان فراگیر شده بود که هنگام وفات حضرت، حکومت، جسد مطهر ایشان را چندین روز بر پل بغداد نهاده و منادیان ندا سر می‌دادند: «این کسی است که رافضه گمان می‌کرد زنده است و نخواهد مرد، حال بنگرید که به مرگ طبیعی رخت از جهان بر بسته است» (طوسی، ۱۳۸۷: ۸۴؛ صدوق، ۱۳۸۰: ۲۱۱/۱). جدای از دلالت این روایت بر وفات حضرت، می‌توان آن را واکنشی تمسخرآمیز از سوی حکومت در مقابل کسانی دانست که امام را قائم آل محمد(ص) برمی‌شمردند.

## ۲. طمع‌ورزی مالی وکلای امام (علیه‌السلام)

امام صادق (ع) هنگام شهادت پنج نفر را به عنوان جانشین خود معرفی کرد؛ این پنج نفر عبارت‌اند از دو فرزندشان با نام‌های عبدالله، معروف به افطح و حضرت موسی الکاظم (ع)، محمدبن سلیمان والی بنی‌عباس در مدینه، همسرشان حمیده و خلیفه وقت منصور. راز وصایت به این مجموعه ناهمگن زمانی روشن می‌شود که منصور در نامه‌ای به سلیمان نماینده خود در مدینه دستور می‌دهد: «اگر امام فرد مشخصی را جانشین خود قرار داده است، او را بخوان و گردنش را بزن» (مدرسی، ۱۳۷۸: ۱۸۱). خفقان موجود در حکومت بنی‌عباس و سخت‌گیری‌های بی‌سابقه بر فعالان و حتی عامه شیعه‌مذہبان تا آنجا پیش می‌رود که گاهی اتهام زندیق بودن مجازات کمتری نسبت به اتهام شیعه بودن دربر دارد. در چنین هنگامه‌ای امام موسی کاظم (ع) برای برقراری ارتباط با شیعیان در اقصی نقاط جهان اسلام اقدام به تأسیس نهاد وکالت نمودند. این نهاد که برای نخستین بار به نحوی سامانمند به وجود آمده بود، زنجیره ارتباطی گسترده‌ای از وکلای ناحیه مقدسه را در سراسر جهان اسلام تشکیل می‌داد که همه با امام (ع) در ارتباط بودند و وجوهات شرعی و حقوق و واجبات مالی شیعیان را از آنان دریافت کرده و برای امام می‌فرستادند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۱).

این مجموعه مالی بزرگ علی‌رغم برکاتی که برای جامعه شیعه داشت، از جانب برخی وکلای خائن مورد سوءاستفاده قرار گرفت. در مدتی که امام (ع) در زندان هارون الرشید به سر می‌بردند، رابطه حضرت با وکلا قطع یا بسیار محدود شده بود؛ همین امر موجب شد مبالغ بسیار زیادی نزد نواب ایشان باقی بماند. با رحلت ناگهانی حضرت در زندان، برخی از آنان دست به خیانت زدند و با انکار درگذشت امام یا تصدیق نکردن وصی ایشان، حضرت ابوالحسن الرضا (ع)، از تحویل مبالغ و ادای دین خودداری کنند.

طوسی نقل می‌کند نخستین واقفیان، کسانی مانند علی بن ابی‌حمزه بطائنی، عثمان بن عیسی رواسی، حمزه بن بزیع، ابن مکاری، کرام خثعمی و دیگران، عهده‌دار اموال امام (ع) بودند که در ادای دین و بازگرداندن اموال خیانت کردند (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۵۲). هم‌او قولی را از یعقوب بن یزید نقل می‌کند که طبق آن هنگام وفات امام، زیاد قندی ۷۰۰۰۰ دینار و عثمان بن عیسی رواسی ۳۰۰۰۰ دینار، به‌اضافه ۵ کنیز و منزل

مسکونی اش را در مصر که جملگی متعلق به امام بود، در اختیار داشتند (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۵۴). حسین بن خراز درباره سفر خود به همراه علی بن ابی حمزه بطائنی می گوید: «علی بن حمزه با خود کالا و اموال حمل می کرد، به او گفتم: اینها چیست؟ گفت: اموال عبد صالح [ع] است که امر فرموده به فرزندش علی [بن موسی (ع)] برسانم؛ چون آن حضرت فرزندش را وصی خود قرار داده است» (صدوق، ۱۳۸۰: ۵۴). صدوق نقل می کند او بعد از وفات امام کاظم (ع) این مطلب را منکر شد و اموال را به رضا (ع) تحویل نداد (طوسی، ۱۳۸۷: ۵۵).

واقفه برای همراه کردن دیگر بزرگان با این فساد مالی و برای ساکت نگه داشتن ایشان، به آنان رشوه نیز پرداخت می کردند. یونس بن عبدالرحمن گواهی می دهد هنگامی که علی بن مروان قندی و علی بن ابی حمزه بطائنی با اعتراض او مواجه می شوند، پیشنهاد پرداخت ۱۰۰۰۰۰ دینار رشوه می دهند (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۵۳؛ صدوق، ۱۳۸۰: ۲۲۶/۱). هر چند او این پیشنهاد را نمی پذیرد و دست رد به سینه ایشان زده، بر طریق مستقیم اهل البیت (ع) گام می نهد.

### موضع امام رضا (علیه السلام) در مقابل واقفه

امام علی بن موسی الرضا (ع) به سال ۱۴۸ یا ۱۵۳ ه.ق. در شهر مدینه دیده به جهان گشودند<sup>۱۱</sup> و در ۲۹ سالگی پس از وفات پدر بزرگوارشان، عهده دار مسند امامت شیعیان شدند. امام (ع) در این مسیر علاوه بر مشکلاتی که حکام عباسی بر ایشان تحمیل می کردند، با مخالفت گروهی از درون جامعه شیعیان نیز روبه رو شدند که گرد بیرق واقفه جمع شده بودند. با دقت در روایات و گزارش های رسیده، چنین به نظر می رسد که امام (ع) دست کم در هجده سال از دوران بیست ساله امامتشان (۱۸۳ - ۲۰۳ ه.ق.) با واقفه و شبهات آنها دست به گریبان بوده اند. در گزارشی تاریخی آمده است که امام رضا (ع) در مسیر حرکت از مدینه به مرو در سال ۲۰۱ ه.ق. در نزدیکی پل یا روستایی به نام اریق (اریق)، حوالی رامهرمز یا اهواز کنونی، با فردی مواجه می شوند که شبهات واقفه را مطرح کرده است (نک: صفری فروشانی، ۱۳۸۸: ۱۵).

امام رضا (ع) در رویارویی با اصحاب این فرقه، به مقتضای جنس شبهات، از روش ها و موضع گیری های متفاوتی استفاده می کردند. از جمله این روش ها می توان



اقدام برای بازپس‌گیری اموال، اطلاع‌رسانی و آگاهی‌بخشی به جامعه، مبارزه اجتماعی و عقیدتی و افشاگری علیه بزرگان واقفه را نام برد.

### ۱. بازپس‌گیری اموال

پیش‌فرض واقفه برای ردنکردن وجوهات شرعی به وصی امام موسی کاظم(ع)، باور به وفات نیافتن یا امید به رجعت ایشان در زمانی مشخص و نه‌چندان دور بود. ادعای واقفه بر دو فرض استوار است: ۱. موسی‌الکاظم(ع) زنده است و در جایی به زندگی مخفیانه ادامه می‌دهد؛ ۲. امام(ع) به دست ایادی حکومت در زندان به شهادت رسیده است، اما در زمانی نه‌چندان دور - و غالباً مشخص - رجعت خواهند کرد. نتیجه قهری هر دو فرض اعطای مجوز برای نگهداری اموال امام(ع) نزد وکلای ایشان بود.

در مقابل این رویکرد، امام رضا(ع) برای بازپس‌گیری اموال اقدام کردند. این اقدام واجد دو ویژگی است: نخست اینکه در صورت تحویل اموال به وصی شرعی موسی‌الکاظم(ع)، واقفه مجبور به پذیرش وفات ایشان می‌شوند و به این وسیله بر مدعای پیشین خود پشت می‌کنند و دیگر اینکه با افول منابع مالی، به‌طور ناخودآگاه از قدرت این گروه کاسته خواهد شد. از این‌رو اولاً امام رضا(ع) درصدد پس‌گرفتن همه اموال و وجوهات شرعی باقی‌مانده نزد واقفه برآمدند و ثانیاً از رسیدن اموال شرعی جدید به آنان جلوگیری کردند.

امام رضا(ع) در مکاتبه‌ای با برخی واقفیان از آنها می‌خواهند که آنچه از اموال پدر بزرگوارشان اعم از اثاث و کنیز و اموال در دست دارند، برای ایشان بفرستند؛ چراکه وصی حضرت مشخص شده و میراث او تقسیم شده است و دلیلی برای نگه‌داری از آن اموال وجود نخواهد داشت. در پاسخ، ابن‌ابی‌حمزه و زیاد قندی منکر اموال شدند، اما عثمان‌بن‌عیسی روایی به امام رضا(ع) نوشت:

پدر تو زنده و قائم است و هرکس که به مرگ او معتقد باشد اهل باطل است و اگر می‌گویی بر مبنای اینکه او مرده است عمل کنیم، ایشان به من امر نکرده بودند که به تو چیزی بدهم. و اما درباره کنیزان، آنها را آزاد کرده و به عقد

از این رو برخی واقفیان مورد نفرین امام(ع) قرار می گیرند و امام(ع) از خداوند برای ایشان طلب فقر می کند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۱/۴۸). این امر علاوه بر اینکه نشان می دهد واقفه به دلایل مالی این مذهب را برگزیده است، از رویکرد امام(ع) مبنی بر بازپس گیری اموال پرده برمی دارد.

## ۲. اطلاع رسانی و آگاهی بخشی به جامعه

### ۱-۲. امام را جز امام غسل نمی دهد

«الامام لا یغسله الا الامام من الائمة»؛ این عبارت فصل مشترک مجموعه روایاتی است که می گویند تغسیل و تجهیز امام را امام بعدی انجام خواهد داد.<sup>۱۲</sup> با توجه به اینکه وفات حضرت موسی الکاظم(ع) در بغداد اتفاق افتاد و امام رضا(ع) در این زمان مقیم مدینه بودند و طبق برخی گزارش ها تغسیل و تجهیز امام موسی کاظم(ع) را سندی بن شاهک انجام داده است (نک: صدوق، ۱۳۸۰: ۲۱۷/۱ - ۱۹۱)، واقفه با استناد این واقعه به نفع موضع خود و ضد امامت علی بن موسی(ع) تبلیغ فراوانی می کردند. علی بن ابی حمزه، ابن سراج و ابن مکاری ضمن محاوره ای با حضرت رضا(ع)، مسئله تجهیز و تغسیل نشدن حضرت موسی الکاظم(ع) به دست ایشان را مطرح کرده، از این مطلب برای اثبات اعتقاد خود بهره بردند. امام رضا(ع) برای پاسخ به این شبهه به واقعه عاشورا اشاره کرده، فرمودند:

آیا علی بن الحسین(ع) امام بوده است یا خیر؟ [گروه سران واقفه] پاسخ دادند: امام بوده است، [امام رضا(ع)] فرمودند: وصی او چه کسی است؟ گفتند: علی بن الحسین [ع]، سپس فرمودند علی بن الحسین [ع] در [در هنگام شهادت پدرشان کجا بودند]، گفتند: در کوفه، نزد عبیدالله بن زیاد محبوس بوده است. امام [ع] فرمودند: از حبس خارج شده درحالی که شما نمی دانید. حال چگونه است درحالی که علی بن الحسین [ع] در حبس بوده است [چنین نموده است، من که در حبس و اسارت نبوده ام [به طریق اولی] قادر به چنین عملی هستم (کشی، ۱۳۴۸: ۴۶۳).

کلینی در کافی از امام رضا(ع) روایت دیگری نقل می کند که مطابق آن، تغسیل و تجهیز پدرشان، حضرت موسی الکاظم(ع) توسط ایشان انجام شده است.

و شاء گوید: احمد بن عمر بود یا دیگری که گفت: به حضرت رضا (ع) عرض کردم آنها [واقفه که منکر امامت امام رضا (ع) و نیز منکر وفات پدرش هستند] با ما مشاجره می‌کنند و می‌گویند: امام را جز امام غسل نمی‌دهد. فرمود: آنها چه می‌دانند چه کسی او را غسل داده است؟ تو به آنها چه جواب دادی؟ عرض کردم: قربانت شوم، من به آنها گفتم: اگر مولایم بگوید، خودم او را در زیر عرش پروردگار غسل داده‌ام راست گفته است و اگر بگوید در دل زمین غسل داده‌ام راست گفته است. فرمود: این چنین نیست. عرض کردم پس چه بگویم؟ فرمود: به آنها بگو من غسلش داده‌ام. عرض کردم: شما غسلش داده‌اید؟ فرمود: آری (کلینی، ۱۳۷۷: ۲/۲۲۴).

آن‌گونه که از روایات برمی‌آید، عامل تغسیل و تجهیز امام موسی کاظم (ع)، حضرت رضا (ع) بوده است. قول صدوق در *عیون اخبار الرضا (ع)* نیز حائز اهمیت است. مطابق دیدگاه او «تغسیل و تجهیز امام، حق امام پس از او است و اگر دیگری اقدام به این کار کرده باشد، در صورت حضور امام مرتکب خطا شده است، نه اینکه نمی‌تواند و قدرت آن را ندارد» (صدوق، ۱۳۸۰: ۱/۲۱۲)؛ به عبارت دیگر این‌گونه نیست که دیگر افراد نتوانند امام را تغسیل و تجهیز کنند، بلکه این کار در صورت حضور امام بر ایشان اولی است تا بر دیگری.

## ۲-۲. وجود فرزند امام رضا (علیه‌السلام)

یکی از شبهات مهمی که واقفه علیه امامت علی بن موسی (ع) به کار می‌بردند، ادعای ناتوانی ایشان بر فرزندآوری بود. این شبهه زمانی قدرت گرفت که امام (ع) تا سال ۱۹۵ ه.ق.، یعنی در دهه پنجاه عمر خود، صاحب فرزندی نشده بودند. این دوران، هم‌زمان با اوج فعالیت‌های واقفه بود (صفری فروشانی، ۱۳۸۸: ۱۴). طوسی گزارشی را نقل می‌کند که در آن حسین بن بشار از امام رضا (ع) درباره امکان خالی بودن زمین از امام یا حضور دو امام به‌طور هم‌زمان پرسش می‌کند. امام (ع) هر دو حالت را رد می‌کنند. آنگاه حسین به طعن به ایشان می‌گوید که «دانستم که شما امام نیستید، چراکه فرزندی ندارید»؛ امام (ع) در جواب می‌فرمایند: «به خدا از روزگار چندی نخواهد گذشت که از صُلب

من فرزندی متولد خواهد شد و بر جایگاه [امامت] من خواهد نشست؛ حق را زنده و باطل را محو خواهد کرد»<sup>۱۳</sup> (کشی، ۱۳۴۸: ۵۵۳). مدتی پس از این واقعه با تولد امام جواد(ع) وعده حضرت تحقق یافت و فرزندی که به تعبیر امام(ع) «مولودی پربرکت‌تر از او در بین شیعیان ما متولد نشده است» (کلینی، ۱۳۷۷: ۱۰۶/۲) متولد شد. به نظر می‌رسد یکی از دلایل استفاده از این توصیف برای امام جواد(ع)، اشاره به وضعیت واقعه پس از تولد ایشان باشد. به عبارت دیگر، برکت ولادت حضرت به از میان رفتن مهم‌ترین مستمسک واقعه در اثبات ادعای خویش و ادامه یافتن طریق ائمه(ع) بازمی‌گردد.

### ۳. مبارزه اجتماعی - سیاسی

#### ۱-۳. طرد و لعن واقعه

امام رضا(ع) در مواجهه‌ای اجتماعی - سیاسی، پیروان واقعه را طرد و منزوی کردند. امام(ع) شیعیان را اکیداً از مجالست با واقعه برحذر می‌داشتند. در روایتی امام(ع) محمدبن عاصم را از این عمل نهی فرموده (کشی، ۱۳۴۸: ۴۶۵، مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۴/۴۸)، شیعیان را به دشمنی با ایشان سفارش کردند (طوسی، ۱۳۸۷: ۴۶۲)؛ از نظر امام(ع) واقعه «پریشان زندگی می‌کنند و زندیق خواهند مرد» (طوسی، ۱۳۸۷: ۴۶۱، بحرانی، ۱۴۱۳: ۱۲۵/۷)؛ «نه مسلمان‌اند و نه مؤمن، جزء کسانی هستند که آیات خدا را تکذیب می‌کنند» (طوسی، ۱۳۸۷: ۴۶۲)؛ ابن‌ابی عمیر از گروهی از اصحاب امام(ع) روایت می‌کند، ایشان در مقابل منکران وفات حضرت موسی‌الکاظم(ع)، چنین استدلال می‌فرمایند:

[واقعه] دروغ گفته‌اند، آنها به آنچه خداوند عزوجل به محمد [ص] نازل کرده است ایمان ندارند؛ چراکه اگر خداوند عزوجل به خاطر نیاز انسان‌ها به او، قصد داشت اجل کسی از انسان‌ها را تمدید کند، این عمل را برای رسول‌الله [ص] انجام می‌داد (طوسی، ۱۳۸۷: ۴۵۸).

علی‌بن‌عبدالله زبیری می‌گوید نامه‌ای به ابالحسن الرضا(ع) نوشته و در آن درباره واقعه پرسیده است؛ امام در پاسخ فرمودند: «واقفیان با حقیقت دشمنی دارند، بر گناه مقیم‌اند، هنگامی که بمیرند جهنم جایگاهشان خواهد بود که چه بد جایگاهی است» (کشی، ۱۳۴۸: ۴۵۶). همچنین امام(ع) به یحیی‌بن‌ابی‌عمران و اصحابش نوشتند: «در کار

احمد بن سابق واقفی - که خداوند لعنتش کند - نظر کنید و از او دوری بجویید» (کشی، ۱۳۴۸: ۵۵۲). این لعنت امام(ع) بر واقفیان و فرمان به پرهیز از مجالست با ایشان موجب هدایت اصحاب شد و موج فرهنگی بزرگی علیه این فرقه به وجود آورد. یونس بن عبدالرحمن می‌گوید:

پس از مرگ علی بن ابی حمزه واقفی بر امام رضا(ع) وارد شدم، فرمودند: «علی بن ابی حمزه» داخل جهنم شد» آنگاه فرمودند: «آگاه باش! از او در قبر درباره امام پس از پدرم، موسی بن جعفر، پرسش نمودند؛ گفت پس از او نمی‌شناسم! پس ضربه‌ای در قبر به او زده شد و آتش او را فراگرفت» (کشی، ۱۳۴۸: ۴۴۴؛ مجلسی ۱۴۰۳: ۲۴۲/۶).

نیز امام(ع) درباره ابن ابی حمزه، ابن مهران و ابن ابی سعید که از گروه واقفه بودند، فرمود: «گمراهی کسی که گمراه شده، هنگامی که تو هدایت شده باشی، ضرری به تو نمی‌زند، آنان پیامبر خدا را تکذیب کردند و فلانی و فلانی را تکذیب کردند و جعفر و موسی(ع) را تکذیب کردند و اما برای من پدرانم اسوه هستند» (کشی، ۱۳۴۸: ۴۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۱/۴۸).

در پرتو این مبارزه است که علی بن جعفر بن محمد، عموی امام رضا(ع) پس از شهادت ایشان در مقابل یکی از واقفیان می‌ایستد و ضمن دفاع از امامت علی بن موسی(ع)، فرد واقفی را با لفظ «شیطان» خطاب می‌کند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۳/۴۷).

### ۲-۳. افشاگری

یکی از مدعیات واقفه رجعت حضرت موسی الکاظم(ع) در زمانی مشخص بود. با فرارسیدن آن زمان و رجعت نکردن امام(ع)، کذب ادعای این گروه آشکار می‌شد. امام رضا(ع) در مواجهه با سران این فرقه ضمن یادآوری ادعاهای ایشان به افشاگری در خصوص کذب آنها پرداختند و تناقضات موجود در عقاید، گفتار و رفتار واقفه را برملا کردند. دست‌کم در یک موضع امام(ع) با اشاره به ادعای علی بن ابی حمزه بطائنی در مورد رجعت حضرت موسی الکاظم(ع) و عدم وقوع این اتفاق توجه عامه مردم را به کذب این ادعا معطوف کردند.

آیا او همان کسی نیست که روایت می‌کرد سر مهدی را برای عیسی بن موسی هدیه می‌برند که او از یاران سفیانی است و می‌گفت ابوابراهیم [امام موسی الکاظم(ع)] تا هشت ماه دیگر باز می‌گردد؟ آیا بر آنها کذب او معلوم و روشن نشده است؟ (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۱)

#### ۴. خرق عادات

در جوامع روایی گزارش‌هایی وجود دارد که اتباع واقفه در مواجهه با علم امام(ع) به غیب، بر حقانیت ایشان صحه گذاشته و از سلک وقف بر امام موسی الکاظم(ع) درآمده‌اند. در کنار این روایت‌ها، تک‌گزارش دیگری وجود دارد که در آن فردی از واقفه با «ستاره‌بینی» بر امامت علی بن موسی(ع) وقوف یافته است. در این گزارش از ابو حلال سجستانی نقل شده است: «هنگامی که واقفی بودم به ستارگان نگاه کردم و به این نتیجه رسیدم که کاظم [ع] از دنیا رفته است، لذا از واقفه جدا شدم و امامت رضا [ع] را پذیرفتم» (نک: بیوکار، ۱۳۸۲: ۱۸۶). اگر بتوان به دلیل ساختار خاص نقل‌های مبتنی بر ستاره‌بینی، از این گزارش چشم پوشید، تواتر روایات گروه نخست و کثرت گزارشگران آن می‌تواند این سنخ را قابل اعتنا سازد. در یکی از این روایت‌ها احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی می‌گوید:

من از واقفه بر موسی بن جعفر [ع] بودم و در امامت امام رضا [ع] شک داشتم. به او نامه نوشتم تا مسائلم را بپرسم؛ اما هنگام نوشتن [نامه تعدادی از] سؤالات مهم خود را فراموش کردم. پاسخ جمیع آن مسائل آمد. امام رضا [ع] نوشته بودند: نوشتن سؤالات مهم خود را فراموش کرده بودی. پس آگاه شدم و بصیرت پیدا کردم (راوندی، ۱۴۰۹: ۶۶۲/۲؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۴؛ کشی، ۱۳۴۸: ۵۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶-۳۸ و ۲۹۳/۷۰).

هم‌او نقل می‌کند که نامه‌ای به حضرت نوشته و در آن به قصد پرسیدن برخی پرسش‌ها اجازه ملاقات خواسته است. امام در جواب نامه به تمام پرسش‌های او پاسخ دادند، بدون اینکه ذکری از آنها رفته باشد (صدوق، ۱۳۸۰: ۵۱۴/۲-۵۱۳). با این اتفاق او از واقفه جدا شده و به جمع مریدان امام(ع) پیوسته است.

در گزارش دیگری جعفر بن محمد بن یونس از تجربه‌ای مشابه با احمد بن احمد سخن می‌گوید:

گروهی با نامه‌های خود به خانه امام رضا(ع) آمدند. در هر نامه مسئله یا مسائلی نوشته شده بود. در بین آن گروه یک مرد واقفی بود. نامه‌ها جمع‌آوری و نزد امام برده شد، پاسخ همه نامه‌ها جز نامه آن مرد واقفی آمد. از مرد واقفی پرسیدم: چرا نامه‌اش بی‌پاسخ ماند؟ گفت: ابوالحسن الرضا(ع) مرا نمی‌شناسد و تاکنون مرا ندیده است که بدانند من واقفی‌ام. همچنین گروهی که همراه آنان به خانه امام(ع) وارد شدم نیز چنین اطلاعی ندارند. پس از این اتفاق فرد واقفی از مسیر خویش توبه کرده، به امامت امام رضا(ع) اقرار می‌کند (خصیبی، ۱۴۱۱: ۲۸۸، حسینی قزوینی، ۱۴۲۸: ۳۰۹/۶-۳۰۸).

این تجارب، منحصر به گزارش‌های پیش‌گفته نیست. طوسی از برخی سران واقفه یاد می‌کند که پس از رؤیت مسائل مشابه از امام(ع)، از مذهب خود دست کشیده‌اند. عبدالرحمن بن حجاج، رفاعه بن موسی، یونس بن یعقوب، جمیل بن دراج، حماد بن عیسی، حسن بن علی بن وشاء از این گروه‌اند (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۳).

### نتیجه

دوران امامت حضرت علی بن موسی الرضا(ع) از لحاظ به وجود آمدن فرق شیعی دوران پراهمیتی است. گروهی از رجال سرشناس شیعی ضمن انکار وفات یا قول به رجعت امام موسی کاظم(ع)، ایشان را مهدی و قائم دانستند. پیدایش این فرقه که به واقفه مشهورند، معلول چند علت است که مهم‌ترین آنها فساد مالی برخی وکلای امام کاظم(ع) است. این گروه با انکار وفات ایشان می‌توانستند وجوهات شرعی را جمع‌آوری کرده، به نفع خود مصادره کنند. افزون بر این علت، مبارزات نسبتاً آشکار و علنی امام موسی کاظم(ع) علیه بنی‌العباس راه را بر تئوری «مهدی» بودن ایشان گشود. هرچند واقفه عمر کوتاهی داشت اما در دوران بروز و جلوت خود توانست مسیر امامت حضرت رضا(ع) را با ناهمواری‌هایی مواجه سازد. امام(ع) با همه ابزارهای ممکن و مشروع با این فرقه مقابله کردند. در وهله نخست بخش ناآگاه و فریب‌خورده

جامعه، مورد نظر امام(ع) قرار گرفت؛ در این مرحله ایشان از طریق «اطلاع‌رسانی و آگاهی‌بخشی به جامعه» خصوصاً در دو بخش تغسیل جنازه پدر بزرگوارشان و فرزندآوری خودشان آگاهی‌بخشی کردند و در وهله بعد روش «مبارزه اجتماعی و عقیدتی» را در پیش گرفتند. ایشان پیروان واقفه را طرد کردند و شیعیان را از مراوده با این گروه زنهار دادند و با تشویق بزرگان شیعه به مناظره و ردیه‌نویسی، با این گروه به مقابله برخاستند. همچنین امام(ع) تناقضات موجود در عقیده، گفتار و رفتار واقفیان را افشا کرده و اکاذیب آنها را برملا فرمودند. در کنار این اقدامات، برخی کرامات و خوارق عادات امام(ع)، گروهی از واقفیان را متنبه ساخت و هدایت شدند. همچنین نباید از فشار اقتصادی امام(ع) بر واقفه چشم پوشید. حضرت با بازپس‌گیری اموال امام موسی کاظم(ع) که نزد این گروه مانده بود، توان اقتصاد واقفه و به تبع آن توان جذب نیروی جدید را کاهش داد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برای مصادر روایات اهل سنت با این مضمون نک: حسینی میلانی، ۱۳۸۹: ۴-۴۳.
۲. «واقفه» در منابع فرقه‌شناسی واجد دو معنای عام و خاص است: در معنای عام عبارت است از ایستادن و توقف کردن بر هر یک از ائمه اثنی عشریه(ع) - به استثنای امام زمان(ع) - اما در معنای خاص به «آن گروهی که بر امام موسی کاظم(ع) توقف نموده و معترف به امامت فرزندش علی بن موسی الرضا(ع) نبوده‌اند» (سیحانی، ۱۹۹۹: ۳۷۹) اطلاق می‌شود. هنگامی که این واژه به نحو مطلق استعمال شود صرفاً به کسانی که بر امام کاظم(ع) توقف کرده‌اند اطلاق می‌شود. این فرقه را با نام‌های دیگری نظیر موسویه و ممتوره نیز خوانده‌اند. «این فرقه را موسویه می‌نامند به دلیل اینکه منتظر موسی بن جعفر هستند» (بغدادی، ۱۹۸۸: ۶۳)؛ و ممتوره (= باران خورده) می‌خوانند زیرا در جریان مناظره‌ای میان علی بن اسماعیل میثمی و یونس بن عبدالرحمن، درحالی که بحث شدت می‌گیرد، طرف قطعیه رقیب را با عنوان سگ باران خورده نواخت (اشعری، ۱۳۶۰: ۹۲ و نوبختی، ۱۳۵۵: ۸۲). کنایه از اینکه همچون سگان باران خورده بسیار متعفن بوده و هرچه بیش تر تکان بخورند، نجاست بیش‌تری را منتشر خواهند کرد.
۳. شیخ طوسی محدث و رجالی سرشناس سده چهارم ه.ق. که در روزگار خود از پیروان واقفه کسی را نمی‌یابد (طوسی، ۱۳۸۷: ۸۱) از متن کتاب الغیبه للحجه برمی‌آید که این کتاب بین سال‌های ۴۴۴ تا ۴۴۷ به نگارش در آمده باشد.
۴. مثلاً علی بن ابی حمزه بطائنی قائل به بازگشت امام(ع) تا هشت ماه بعد بود (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۱).
۵. علی‌رغم اینکه در کتب رجالی، روایات برخی از ایشان به علت واقفی بودن توثیق نشده است، اما روایاتی که از سوی ایشان در مورد غیبت وارد شده است، مورد توجه نویسندگان کتاب‌های الغیبه



- قرارگرفته است، مثلاً نعمانی برخی از این روایات را در کتاب *الغیبه* نقل می‌کند.
۶. برخی قطعیه را معادل اثنی عشریه می‌دانند (بغدادی، ۱۹۸۸: ۶۴ و شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱۹۸)؛ به عبارت دیگر می‌پندارند همه کسانی که قائل به امامت حضرت علی بن موسی الرضا (ع) هستند، لاجرم قائل به هر دوازده امام خواهند بود. در حالی که به وضوح وجود فرق متفاوت پس از امام این نگرش را رد می‌کند.
۷. نقل قولی دیگر مبنی بر وفات حضرت در ۲۵ ماه رجب نیز وجود دارد که مبنای تقویم رسمی ایران قرار دارد.
۸. طوسی درصدد نیست تا با بیان این روایات، وفات امام موسی کاظم (ع) را اثبات نماید، بلکه به عقیده او وفات حضرت قولی مشهور و متواتر است، به نحوی که وفات هیچ‌یک از آباء ایشان به این اندازه از شهرت نرسیده است (طوسی، ۱۳۸۷: ۸۳).
۹. هفتمین نفر از شما قائم خواهد بود.
۱۰. صدوق از امام صادق (ع) روایتی نقل می‌کند که در آن تمام ائمه (ع) مهدی خوانده شده‌اند: «در میان ما دوازده مهدی وجود دارد که شش نفر از ایشان رفته و شش نفر دیگر باقی مانده‌اند و خداوند در مورد ششمین نفر آنچه را دوست دارد انجام می‌دهد» (صدوق، ۱۳۸۰: ۱۳۱/۱) به نظر می‌رسد در این روایت و روایات مشابه مهدی اسمی عام و به معنای هدایت‌شده باشد.
۱۱. قول مشهور ۱۴۸ هجری قمری یعنی مقارن با سال وفات امام صادق (ع) است. در عین حال صدوق میلاد امام (ع) را سال ۱۵۳ می‌داند (صدوق، ۱۳۸۰: ۳۴/۱).
۱۲. برای مشاهده مجموعه‌ای از این روایات نک.: کلینی، ۱۳۷۷: ۲۲۴/۲.
۱۳. برای مشاهده روایاتی دیگر با همین مضمون به اصول کافی، باب الاشارة و النص علی ابی جعفر الثانی (ع). مراجعه کنید نک.: کلینی، ۱۳۷۷: ۱۰۳/۲ - ۱۱۲.

## منابع

- ابن شهر آشوب، ابو عبدالله محمد بن علی (۱۳۷۵). *مناقب آل ابی طالب*، نجف الأشرف: مطبعه الحیدریه، الطبعة الاولى.
- اشعری قمی، ابو خلف سعد بن عبدالله (۱۳۶۰). *المقالات و الفرق*، تصحیح: محمد جواد مشکور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۳). *مدینه معجز الائمة اثنی عشر و دلائل الحجج علی البشر*، تحقیق: عزت‌الله مولایی، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، الطبعة الاولى.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۹۸۸). *الفرق بین الفرق*، دراسه و التحقیق: محمد عثمان الخشت، بیروت: مکتبه ابن سینا، الطبعة الاولى.
- بیوکار، محمد علی (۱۳۸۲). «دو دستگی شیعیان امام کاظم (ع) و پیدایش فرقه واقفه». ترجمه: وحید صفری. *مجله علوم حدیث*. شماره ۳۰، ص ۱۹۵-۱۶۴.
- حسینی قزوینی، محمد (۱۴۲۸). *موسوعه الامام الرضا (ع)*. قم: مؤسسه ولی‌العصر للدراسات الاسلامیه.

- حسینی میلانی، سید علی (۱۳۸۹). *الامام المهدي (عج)*، قم: مرکز الحقائق الاسلامیه، الطبعة الاولى. خصیسی، ابو عبداللّه حسین بن حمدان (۱۴۱۱). *الهدایه الکبری*، بیروت: مؤسسه البلاغ، الطبع الرابع. راوندی، قطب الدین (۱۴۰۹). *الخرائج و الجرائح*، قم: مؤسسه الامام المهدي (ع)، الطبعة الاولى. سبحانی، جعفر (۱۹۹۹). *تاریخ الاسماعیلیه و فرق الفطحیه، الواقفه، الدرود و النصیریه*، بیروت: دارالاضواء، الطبعة الاولى.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۰۲). *الملل و النحل*، تحقیق: علی حسن فاعور، بیروت: دارالمعرفه، الجزء الاول.
- صدوق، ابو جعفر محمد بن علی ابن بابویه قمی (۱۳۸۰). *عیون اخبار الرضا (ع)*، ترجمه: علی اکبر غفاری و حمیدرضا مستفید، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، جلد ۱ و ۲.
- صفری فروشانی، نعمت اللّه (۱۳۸۸). «فرقه های درون شیعی دوران امام رضا (ع)» *طلوع*، سال هشتم، شماره ۲۸، ص ۲۰-۳.
- صفری فروشانی، نعمت اللّه، بختیاری، زهرا (۱۳۹۱ الف). «امام رضا (ع) و فرقه واقفه»، *پژوهش های تاریخی*، شماره ۱۴، ص ۷۹-۹۸.
- صفری فروشانی، نعمت اللّه، بختیاری، زهرا. (۱۳۹۱ ب). *رفتارشناسی امام رضا (ع) و فرقه های درون شیعی*، مشهد: انتشارات قدس رضوی، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). *کتاب الغیبه*، ترجمه: مجتبی عزیزی، قم: انتشارات مسجد جمکران، چاپ دوم.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸). *رجال کشی*، تصحیح: حسن مصطفوی. مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد.
- کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۷۷). *اصول کافی*، ترجمه: سید جواد مصطفوی، تهران: گلگشت، چاپ دوم، جلد دوم.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار ائمه الاطهار (ع)*، بیروت: مؤسسه الوفاء، طبع الثاني.
- مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶). *مکتب در فرآیند تکامل*، ترجمه: هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر، چاپ دوم.
- مدرسی، محمد تقی (۱۳۷۸). *امامان شیعه و جنبش های مکتبی*، ترجمه: حمیدرضا آذیر، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳). *الارشاد فی معرفه حجج اللّه علی العباد*، قم: دارالمفید، الطبعة الاولى، جزء الثاني.
- نویختی، حسن بن موسی (۱۳۵۵). *فرق الشیعه*، تعلیق: سید محمد صادق بحرالعلوم. نجف الاشرف: المطبعة الحیدریه.

## Typology of Encounter of Imam Reza (AS) toward Vaqefeh

Mohammad Reza Javaheri\*  
Javad Shamsi\*\*

Following the news of the martyrdom of Imam Musa al-Kazim (AS), Shi'a community was faced four different reactions: The first group confirmed the news and believed in the Imamate of Imam Ali ibn Musa al-Reza (AS). The Second group denied the martyrdom of Imam; the third group was told that the Imam is dead but would return; and the fourth group remained skeptical. The similarities between the second and third groups are to end the chain of Imamate by Imam Kazim (AS), belief in his being "Mahdi" and belief in the Imam's return. The second and the third group in the history of the sect are known Vaqefeh. Rise of Vaqefeh is due to two reasons: the first one is due to a misunderstanding of the political activities of Imam Kazim (AS) and contradictory news about his martyrdom and the second is due to the greedy companions of Imam. Imam Ali ibn Musa al-Reza (AS) coped with Vaqefeh through: awareness to the community, social and ideological struggle, disclosure; and paranormal habits. The leading article explores these practices with the help of authentic sources of cultology and narrative books.

**Key words:** Imam Musa al-Kazim, Imam Ali ibn Musa al-Reza, Legal entity, Sect of Vaqefeh, Mahdaviyyat

---

\* Assistant Professor of Theology College, Ferdowsi University, Mashhad, javaheri@ferdowsi.um.ac.ir

\*\* MA student of Philosophy, Ferdowsi University, Mashhad, shamsi.javad@yahoo.com

## **An Investigation into Statistics for Kufans' letters of Inviting Imam Hussein**

**Hussein Ghazikhani** \*

Kufans' invitation for 'Imam Hussein (AS) to leave for Kufa is considered one of the main phases in 'Imam Hussein's rise. To know the number of letters sent by Kufans to him is one of the burning issues to analyze the way 'Imam Hussein dealt with the Kufans' invitation. Although the statistics of the letters were offered differently, this issue has been tackled briefly in the works concerning 'Imam Hussein's movement. In this paper, having searched for accounts in early historical sources, having set up an inquiry into data relevant to Kufans' invitation and having analyzed them, I tried to offer the statistics based on research on the number of the Kufans' letters. Additionally, towards compiling the statistics, I came up with the process of writing the letters, the text and the writers. Evaluating the data of the early sources, the number of the letters, some of which written down by some people, does not reach sixty.

**Keywords:** Imam Hussein, letter, Kufa, Shi'a, Karbala.

---

\* PhD of History of Shi'a, Al-Mustafa International University, Hu.ghazy@gmail.com

## Strategies and Approaches of Debate in order to Defend Shi'a Boundaries (Case Study "*Peshawar Nights*")

Bibisaadaat Razi Bahabadi<sup>\*</sup>

Masoumeh Shirdel<sup>\*\*</sup>

The debate is one of the logical and methodical techniques in the scientific and theological discussions that always has been taken into consideration of Islamic scholars and theologians. One of its outstanding examples in the last century is the ten meetings of debate among a group of religious scholars in the city "Peshawar" that have been held as sincerely and without prejudice. The main axis of these debates is explaining the true position of Imamate and Guardianship also resolving doubts about it. The description of these discussions has been written by eloquent story of "Sultan al-Wa'izin Shirazi" namely the "Da'i" in the book "Peshawar Nights". Investigating in this book and analysis of components of its debates can lead to a suitable pattern of the method in the field of theological debate. Actually "Da'i" according to the teachings of the Qur'an and the tradition of Ahl al-Bayt (AS), plays a major role in defending the boundaries of guardianship and often debates axiomatic method and by basics of the Quran and traditions and sometimes controversial manner or in the form of sermon. But his opponents that often played the role of the question designer are composed of a group such as "Hafez", "Sheikh" and "Nawab" that their method is often polemical and also is not empty of fallacies.

**Keywords:** Debate, "*Sultan al-Wa'izin Shirazi*", "*Peshawar Nights*", Ahl al-Bayt (AS), Shi'ism

---

\* Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Alzahra University, b.razi@alzahra.ac.ir

\*\* PhD student of Quran and Hadith Sciences, Alzahra University, Correspondent author, shirdel114@gmail.com

## Theological Approaches and Its Impact at Hilla School

Mohammad Hasan Nadem \*

History of Imami theology in the direction of their growth and development, has experienced many schools that each has played effective role in the development of theological thought in Imamiyya. In the first two schools of Medina and Kufa, all beliefs and beliefs of Shiite beliefs were developed and elaborated. Then the Qom and Baghdad schools transcribed the previous heritage with two different approaches. After the decline of Qom and Baghdad, the school of Hilla rose that was one of the most important Shiite schools in terms of excellence, diversification and innovation. The school of Hilla, in addition to causing other Islamic sciences and techniques great development, was the source of many developments with different approaches to the Shiite theological thought. The approach most attended in this school was a philosophical-theological approach; other approaches were neglected or did not come to the sidelines of the dominant approach. Therefore, in this paper, we report the formation of different theological approaches in the school of Hilla and their role in the evolution of Imami theology, and recognize the angles of this school of theology.

**Key words:** Theological Schools of Imam, Hella School, Theological Approaches, Theological Transformations, Hella's Theologians

---

\* Assistant Professor, Faculty of Shi'a Studies, University of Religions and Denominations, nadem185@yahoo.com

## Rise and Quiddity of Mutarrafiyyah

Mansour Dadashzadeh \*

Mostafa Soltani \*\*

Fazel Garnezadeh \*\*\*

Mutarrafiyyah is one of the most important branches of Yemeni Zaidi that emerged in the fifth century AH. Raising some challenging beliefs different from theological tradition of Zaidi, this sect provided a basis of theological conflict and polemics between other Zaidi sects and themselves. Establishing various places called Hijrah used for dwelling and educating, they succeeded in freely promoting and disseminating their thoughts among Yemeni people. The reformist attitude of Mutarrafiyyah which was based on equality of men as well as their following of Mu`tazilite theological attitude of Baghdad was considered as intellectual rebellion against Zaidis. For the reason it was ended by the Zaydi rulers after two centuries of presence in Yemen. Nevertheless, scrutinizing the few sources left from them along with the sources of the Zaidi sects opposing them, one can say Mutarrafiyyah's tendency toward naturalism, scientism, rationalism as well as adherence to Zuhd (piety) constituted their most important differences with the mainstream of Zaidis in Yemen. This article tries to examine the origins of Mutarrafiyyah and then shed light on the true nature of it.

**Keywords:** Mukhtari`ah, Mutarrafiyyah, Zaidi, Hijrah.

---

\* Associate professor, m.dadash@yahoo.com

\*\* Assistant Professor, University of Religions and Denominations, proman.ms@gmail.com

\*\*\* PhD student of Shi'a Studies, University of Religions and Denominations, Correspondent Author, fgarnezadeh@noornet.net

## **Recognition of Identity of Shi'ism and Educated Iranians' Thought before the fall of the Abbasid Caliphate**

**Mohammad Rezaei**<sup>\*</sup>

Shi'a has been explicitly and implicitly influential in formation of Iranian identity, in addition to cultural factors and elements such as customs, language and history. Shi'ism, especially from the Safavid period, has played a key role in the formation of identity and the restoration of Iran. Following the Arab conquests and dominance of the Umayyad and Abbasid caliphs over the territory now called Iran; efforts to revive its political and cultural life have begun by Iranians. Along with political and military activities, some scholars have begun discussing Iranian identity in different ways in their works. One of the identifying factors was to pay attention to a religion other than the religions supported by the Caliphate system. Despite the fact that until the collapse of the Caliphate system, and even afterwards, most of Iranians followed one of the Sunni sects, historical sources shows that Shi'ite ideas are visible in their contents. This attention led to the familiarity of society with Shi'a despite the fact that during the period prior to the fall of the Abbasid, no serious change happened. This antecedent field became a factor in the identity of Shia following the collapse of the caliphate system and later the Safavid victory. The present study uses a descriptive-analytical method to study the reflection of Shi'ite doctrines in historical and literary sources before the fall of the Abbasid Caliphate's system and explain its role in shaping the appropriate context for more familiarity with Shi'ites. It also answers this question: Can a link between the issue of Iranian identity and Shi'a be found in the early centuries?

**Key words:** Iran, History, Shi'ism, the Educated, Identity.

---

<sup>\*</sup> Assistant professor, Islamic Civilization and History, Azarbaijan Shahid Madani University





Abstracts in English



- 5 Recognition of Identity of Shi'ism and Educated Iranians' Thought before the fall of the Abbasid Caliphate**  
Mohammad Rezaei
- 27 Rise and Quiddity of Mutarrafiyyah**  
Mansour Dadashzadeh, Mostafa Soltani, Fazel Garnezadeh
- 53 Theological Approaches and Its Impact at Hilla School**  
Mohammad Hasan Nadem
- 71 Strategies and Approaches of Debate in order to Defend Shi'a Boundaries (Case Study "*Peshawar Nights*")**  
Bibisaadaat Razi Bahabadi, Masoumeh Shirdel
- 95 An Investigation into Statistics for Kufans' letters of Inviting Imam Hussein**  
Hussein Ghazikhani
- 111 Typology of Encounter of Imam Reza (AS) toward Vaqefeh**  
Mohammad Reza Javaheri, Javad Shamsi



In the Name of Allah

## *Shi`a Pajoohi*

(Shiite Studies)

**A Quarterly Journal of Shiite Studies**

**Vol. 2, No. 8, Fall 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**

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



**Copy Editor:** Zeynab Foroozfar

**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](http://Shia.urd.ac.ir), **Email:** [shiapazhoohi@urd.ac.ir](mailto:shiapazhoohi@urd.ac.ir)

**Print Run:** 1000

**Price:** 75.000 Rials

**ISSN:** 4125-2423