

بازشناسی جریان هشام بن حکم در تاریخ متقدم امامیه

سیدمحمد‌های گرامی^۱

چکیده: توجه به جریان‌ها و صف‌بندی‌های داخلی فرق و مذاهب اسلامی از مسائلی است که می‌تواند راه‌گشای بسیاری از پژوهش‌ها در شاخه‌های مختلف علوم اسلامی باشد و بسیاری از گرہ‌های ناگشوده، به خصوص در فهم گزاره‌های تاریخی، را بازکند. یکی از برجسته‌ترین جریان‌های امامیه در سده‌های متقدم که به سهولت می‌توان شواهد حضور آن را ردیابی کرد، جریان هشام بن حکم است که البته در مطالعات کلاسیک کم‌تر بدان توجه شده است. این مقاله بر آن است با تحلیل گزاره‌های تاریخی، جایگاه جریان هشام بن حکم را در تاریخ متقدم امامیه بازشناسی کند. از این ره‌گذر در آغاز شواهد حضور تاریخی این جریان را ردیابی می‌کند. سپس، مهم‌ترین عامل تمایز اجتماعی این جریان، یعنی اتهام تشبیه را می‌کاود و از آن به عنوان عاملی برای جریان‌سازی علیه هشام و سلسله‌ی شاگردانش و حتی متزوی نمودن آن‌ها سخن می‌گوید. در نهایت نیز به برخی دیدگاه‌های خاصّ جریان هشام درباره‌ی علم امام و قیاس، به عنوان مؤلفه‌های بعدی تمایز اجتماعی این جریان، اشاره می‌کند.

واژه‌های کلیدی: امامیه، هشام بن حکم، فضل بن شاذان، تشبیه، قیاس

۱ دانشجوی دکتری الهیات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام m.h.gerami@hotmail.com
تاریخ دریافت: ۹۰/۱۲/۲۰، تاریخ تأیید: ۹۱/۳/۲۷

Recognizing the School of Hisham ibn - e-Hakam in early Imamiyyah History

Seyyed Mohammad Hadi Gerami¹

Abstract: Investigating the currents and internal approaches of Islamic sects could help us to improve our researches in various branches of Islamic studies. It can be useful for resolving many complicated issues as well, particularly in understanding historical statements. It seems one of the most prominent Imamiyya currents in early centuries is the school of Hisham ibn -e - Hakam, which attracted less attention in traditional studies, while it can be simply traced.

This paper is to investigate status of Hisham's school in early Imamiyyah history by analyzing historical statements. Accordingly, this paper is to investigate the evidence of historical existence for the current. Afterwards, it is to study the charge of "God's Corporeality" as the major factor for social distinction of this school which blackened Hisham's character and his followers and left them isolated. Besides, this paper is to study some specific views of the current, such as limitations of Imam's knowledge and *Qiyas* as the minor factors for social distinction of this school.

Keywords: Imamiyyah, Hisham ibn-e-Hakam, fazl ibn Shadhan, Tashbih(comparison), *Qiyas*(Analogy)

1 Ph.D. Student of Theology in Emam -e - Sadegh PBUH University m.h.gerami@hotmail.com

مقدمه

یکی از زمینه‌هایی که در بررسی‌های تاریخی به‌ویژه در رشته‌ی تاریخ اندیشه و همچنین تاریخ فرق بسیار با اهمیت محسوب می‌شود، شناسایی جریان‌های داخلی یک فرقه و یا یک مذهب بزرگ است.

مقصود از جریان در این مقاله، گروهی است که به هر علتی در دید جامعه‌ی عصر خودش متمایز و شناخته شده باشد؛ از این رو جریان‌هایی که حاصل تقسیم بندی و نام‌گذاری تاریخ نویسان در دوره‌های بعدی برای شناخت بهتر تاریخ به شمار می‌روند، مراد نگارنده نیستند^۱ و چه بسا این جریان‌ها در بستر تاریخی خود برای مردم شناخته شده نبوده‌اند.^۲ همچنین، مقصود از کاربرد تعبیر «جریان‌سازی» در این مقاله، فرقه‌سازی نیست، بلکه همان مفهومی است که در مباحث جنگ روانی مطرح می‌شود. یعنی فضاسازی تبلیغی و ایجاد هجمه‌ی تبلیغی علیه یک فرد یا یک گروه. به‌علاوه کاربرد تعبیر «جریان» درباره‌ی گروهی خاص در این مقاله، بار هنجاری و اعتقادی ندارد و صرفاً تعبیری توصیفی برای جایگاه اجتماعی آنان است. برای نمونه، وقتی در این پژوهش از تعبیر جریان هشام‌بن‌حکم استفاده می‌شود، مراد این است که در دوره‌ی تاریخی مورد بررسی، گروهی در جامعه بودند که به عنوان پیروان هشام‌بن‌حکم شناخته می‌شدند.

این مقاله بر آن است تا به معرفی یکی از برجسته‌ترین جریان‌های متقدم امامی یعنی «جریان هشام‌بن‌حکم» که تاکنون در مطالعات کلاسیک کم‌تر بدان توجه شده است، بپردازد. در واقع، گرچه تاکنون مطالعاتی درباره‌ی برخی شخصیت‌های این جریان به‌طور مجزا انجام شده و حتی برخی باورهای منتسب به آنان، همچون اتهام تشبیه، مورد بررسی قرار گرفته، اما تا به‌حال به رابطه‌ی پیوندی میان شخصیت‌های این جریان به عنوان یک گروه اجتماعی مستقل کم‌تر توجه شده است. نگارنده در این مقاله با اتکا به شیوه‌ی تحلیل تاریخی، پس از نشان دادن شواهد حیات تاریخی گروهی موسوم به «جریان هشام‌بن‌حکم» برای بازشناسی علل تمایز

۱ برای مشاهده‌ی نمونه‌ای از کاربرد غیرتاریخی این اصطلاح، نک: محمدرضا جباری (۱۳۷۹ش)، «شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا قرن پنجم هجری»، نشریه‌ی دانشکده‌ی الهیات مشهد، ش ۴۹ و ۵۰، ص ۷۸.

۲ برای مثال، هنگامی که از اخباریان متقدم سخن به میان می‌آید، از شیخ صدوق به عنوان رئیس اخباریان متقدم یاد می‌شود، در حالی که چنین جریانی در سده‌ی چهارم هجری قمری ناشناخته بوده است و اصطلاح «اخباری» صرفاً به تاریخ‌نویس و داستان‌سرا اطلاق می‌شده است. همچنین، جریانی به عنوان «اخباریان قم» در دوره‌ی خودش وجود تاریخی نداشته است. شاید تعبیر صحیح‌تر درباره‌ی آن‌ها «اصحاب حدیث قم» باشد (درباره‌ی اطلاعات اخباریه، نک: کامران ایزدی و سیدمحمدهادی گرامی (۱۳۸۹ش)، «اصطلاح اخباری در سیر تحول مفهومی»، مجله‌ی حدیث پژوهی، ش ۳، صص ۱۴۷-۱۶۶).

اجتماعی این جریان که شامل برخی اتهامات و برخی عقاید خاص این گروه می‌شود، تلاش می‌کند. وی بر این باور است که مهم‌ترین تقابل داخلی امامیه در سده‌های دوم و سوم هجری قمری، تقابل گروه اکثریت شیعیان امامی با گروهی است که در این مقاله از آن به عنوان «جریان هشام‌بن حکم» یاد می‌شود و شامل هشام و سلسله شاگردان وی، همچون یونس‌بن‌عبدالرحمن و فضل‌بن‌شاذان، می‌شود که البته این گروه به اعتقاد نگارنده و اذعان برخی پژوهش‌گران معاصر، در اقلیت بوده‌اند.^۱

۱. ردیابی حضور تاریخی جریان هشام‌بن حکم

یکی از جریان‌هایی که در تاریخ متقدم امامیه به راحتی می‌توان وجود آن را تشخیص داد، جریان هشام‌بن حکم و سلسله شاگردان وی به‌ویژه یونس‌بن‌عبدالرحمن و فضل‌بن‌شاذان است. گزارش‌های زیادی در دست داریم که حاکی از تقابل داخلی و رویارویی بسیاری از امامیان متقدم با هشام و شاگردانش است. شاید مشهورترین و بنیادی‌ترین آن‌ها اختلاف هشام‌بن حکم با هشام‌بن‌سالم جوالمقی درباره‌ی کیفیت خداوند باشد.^۲ برخی گزارش‌ها به‌ظاهر نشان می‌دهد که هشام‌بن حکم قائل به جسمانی‌بودن، و هشام‌بن‌سالم قائل به صورت داشتن خداوند بوده است.^۳ گزارش‌های متعددی در این زمینه وارد شده است. این گزارش‌ها به نحوی نیست که حکایت از یک اختلاف شخصی دو نفره کند، بلکه در برخی از آن‌ها گفته شده است که اصحاب هشام‌بن حکم چنین، و اصحاب جوالمقی چنان می‌گویند.^۴ از سوی دیگر، این گزارش‌ها بدین نحو نیست که به دوره‌ی امام صادق - علیه‌السلام - محدود شود، بلکه این تقابل دوطرفه‌ی هشامین درباره‌ی کیفیت خداوند، حتی تا زمان امام رضا - علیه‌السلام - نیز مورد پرسش و گفت‌وگو قرار می‌گرفته است.^۵ در واقع، این گزارش‌ها حاکی از اختلاف دو گرایش فکری است که تا زمان امام رضا - علیه‌السلام - نیز ادامه یافته است.^۶ تقابل با جریان هشام‌بن حکم از گزارش‌های رجال نیز استنباط شدنی است. کشتی در توصیف یکی از رجال کتاب خود می‌گوید که او از مخالفان هشام و یونس و فضل بوده است. این تعبیر به خوبی

۱ سیدحسین مدرسی طباطبایی (۱۳۸۶ش)، مکتب در فریاد تکامل، ترجمه‌ی هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر، ج ۲، ص ۲۱۰.

۲ محمدبن‌علی (ابن بابویه) ای‌تا، التوحید، به کوشش سیدهاشم حسینی تهرانی، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی، ص ۹۷.

۳ همان‌جا.

۴ عبدالحمیدبن‌هبه‌الله (ابن‌ابی‌الحدید) ای‌تا، شرح نهج‌البلاغه، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، ج ۳، قم: مؤسسه‌ی اسماعیلیان، ص ۲۲۴.

۵ ابوالقاسم خونی (۱۴۱۰ق)، معجم رجال‌الحديث، ج ۱۹، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ص ۳۰۰.

۶ علی‌بن‌ابراهیم‌قمی (۱۴۰۴ق)، التفسیر، به کوشش سیدطیب موسوی جزائری، ج ۱، قم: مؤسسه‌ی دارالکتاب، ص ۲۰.

حاکمی از وجود جریان خاصی است که این هر سه در آن قرار داشته‌اند.^۱ در گزارشی به نقل از احمد بن محمد بن عیسی اشعری، علی بن حدید از نماز خواندن پشت سر گروهی که از آن‌ها به عنوان «یونس و اصحابش» یاد کرده است، نهی می‌کند.^۲ حسن بن علی بن یقظین از کسانی بوده که در جبهه‌ی مخالفان یونس قرار داشته است. گزارش‌هایی از وی در مذمت یونس بن عبدالرحمن در دست داریم.^۳ در گزارش دیگری، سلیمان بن جعفر جعفری از اصحاب سرّ امام رضا - علیه السلام - می‌گوید: از امام رضا درباره‌ی هشام بن حکم پرسیدم، حضرت فرمودند: خدا او را رحمت کند، بنده‌ی خیرخواهی بود، او از جانب یارانش به دلیل حسدورزی آزار و اذیت شد.^۴ این گزارش به خوبی نشان می‌دهد که اولاً گروهی در تقابل با هشام بوده‌اند؛ ثانیاً اقدام سلیمان به این پرسش نشان می‌دهد که در دوره‌ی وی همچنان جبهه‌گیری‌ها و موضع‌گیری‌هایی علیه هشام وجود داشته که او را درباره‌ی وضعیت هشام با ابهام مواجه کرده است. همچنین، گزارش‌های رجالی به خوبی حاکمی از تقابل قمی‌ها با یونس بن عبدالرحمن است، چرا که تقریباً غالب گزارش‌های جرح یونس مربوط به قمی‌هاست. از سوی دیگر، غالب گزارش‌های مدح یونس مربوط به حلقه‌ی فضل بن شاذان و یارانش در نیشابور است.^۵

اضافه بر آن، مؤلفه‌ی دیگری که به خوبی حاکمی از این تقابل به نظر می‌رسد، کتاب‌هایی است که برخی اصحاب علیه و یا له هشام و یا یونس نگاشته‌اند. سعد بن عبدالله اشعری قمی کتابی به نام *مثالب هشام و یونس* دارد. یعقوب بن یزید انباری نیز که از روایت عراقی دوران امام جواد - علیه السلام - است، از کسانی به شمار می‌رود که شدیدترین موضع‌گیری‌ها را علیه جریان هشام بن حکم نشان داده است. وی کتابی در طعن و ردّ یونس بن عبدالرحمن به رشته‌ی تحریر در آورده است.^۶ انباری استاد بسیاری از قمی‌ها، مانند حمیری، سعد بن عبدالله و علی بن ابراهیم، بوده و بسیاری از روایات طعن یونس از طریق کتاب وی نقل شده است.^۷ رویارویی او با مکتب هشام بن حکم جای هیچ تردیدی ندارد. از سوی دیگر، خود هشام نیز دو کتاب، یکی در

۱ محمد بن عمر کشی (۱۴۰۴ق)، *رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)*، به کوشش سیدمهدی رجایی، ج ۲، قم: مؤسسه‌ال بیت، ص ۸۲۲.

۲ خونی، همان، ج ۱۱، ص ۳۰۴؛ ج ۲۰، ص ۲۱۱.

۳ همان، ج ۱۰، ص ۱۵۰.

۴ کشی، همان، ج ۲، ص ۵۴۷.

۵ در ادامه‌ی مقاله بدان اشاره خواهد شد.

۶ احمد بن علی نجاشی (۱۳۷۳ش)، *کتاب الرجال*، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی، ص ۴۵۰.

۷ خونی، همان، ج ۲۰، صص ۲۰۹-۲۱۲.

ردّ جوالبقی و دیگری در ردّ مؤمن الطاق نگاشته است.^۱ علی بن ابراهیم قمی نیز برای تبرئه‌ی هشام و یونس، کتابی علیه کتاب مثالب سعد بن عبدالله اشعری نگاشته است که به خوبی حاکی از ادامه‌ی این تقابل محسوب می‌شود.

شاخص دیگر نشان‌دهنده‌ی این جریان، وجود یک اعتقاد مشترک یعنی باور به جسمانی بودن خداوند است که البته مدارک تاریخی نشان می‌دهد صرفاً اتهامی ناشی از بدفهمی دیدگاه‌های هشام بوده است.^۲

در کنار قرائن پیش‌گفته، شاخصه‌ی دیگری که می‌تواند وجود چنین جریانی را تأیید کند، این است که مشاهده می‌گردد غالباً بین شخصیت‌های شناخته‌شده‌ی امامی که متهم به تجسیم گشته‌اند، روابط استاد و شاگردی وجود داشته. مهم‌ترین این گزارش‌ها آن‌هایی است که در ضمن‌شان از تعبیر هشام و اصحابش، به ویژه یونس، استفاده شده است. این موضوع حاکی از نزدیکی افراد این جریان و وجود رابطه‌ی استادی و شاگردی بین آنان است.^۳

به نظر می‌رسد پس از هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن، برجسته‌ترین شاگرد وی، مهم‌ترین شخصیت این جریان بوده باشد و گزارش‌های به دست آمده حاکی از وجود حلقه‌ی خاصی با محوریت یونس در میان امامیه است. برخی گزارش‌های ملل و نحل‌نویسان در پایان سده‌ی پنجم هجری قمری، که از فرقه‌ای به نام «یونسیه» یاد کرده‌اند، گرچه بی‌تردید این خبر مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد، اما دست کم گواه بر وجود چنین حلقه‌ای است.^۴ آنچه وجود این حلقه را تقویت می‌کند، شخصیت‌هایی هستند که در رجال شیخ طوسی از آن‌ها با عنوان «یونسی» یاد شده است.^۵ شیخ طوسی از برخی شخصیت‌ها، همچون عباس بن محمدالوراق،^۶ محمد بن عیسی -

۱ نجاشی، همان، ص ۴۲۳؛ نام کتاب در رجال نجاشی کتاب الرد علی شیطان الطاق نقل شده است که در صورت صحت این تعبیر حاکی از جدی بودن این تقابل است، چرا که، این تعبیر را مخالفان شیعه درباره‌ی مؤمن الطاق به کار می‌بردند. اما به‌رحال به نظر می‌رسد همان‌گونه که برخی محققان معاصر مانند مرحوم شیخ محمدرضا جعفری اعلام کرده‌اند، این نام محرف باشد و تعبیر «مؤمن الطاق» نام اصلی کتاب باشد. اما نگارنده‌ی این نوشتار بر این باور است که کتاب قطعاً در ردّ بر مؤمن الطاق بوده است و همین مقدار برای نشان دادن تقابل کافی است و نظر مرحوم محقق جعفری را مبنی بر این که کتاب در ردّ کس دیگری بوده است، فاقد قرینه‌ی قوی تاریخی می‌داند (تک: محمدرضا جعفری (۱۳۸۹ش)، مقاله‌ی تصحیح الاعتقاد، قم: بنیاد فرهنگی جعفری، صص ۱۰۱-۱۰۲).

۲ تک: ادامه‌ی مقاله.

۳ خونی، همان، ج ۱۹، ص ۲۸۷-۲۸۹.

۴ محمد بن عبدالکریم شهرستانی ابی‌تأمل، الملل والنحل، به کوشش محمد سید کیلانی، ج ۱، بیروت: دارالمعرفه، ص ۱۸۸. در کتاب‌های متداول توضیح دقیقی درباره‌ی این تعبیر یافت نمی‌شود، اما همان‌گونه که محقق تستری در قاموس الرجال تأکید کرده، مراد این است که فرد ذکر شده از اصحاب و پیروان یونس بن عبدالرحمن بوده است و از برخی باورهای او - که در آن دوره فاسد شناخته می‌شده - پیروی می‌کرده است (محمدتقی تستری (۱۴۱۴ق)، قاموس الرجال، ج ۱، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی، صص ۸۱-۸۲).

۶ محمد بن حسن طوسی (۱۳۸۱ق)، کتاب الرجال، ج ۱، نجف: المکتبه الحیدریه، ص ۳۶۱.

عیبدی بغدادی،^۱ محمدبن‌احمدبن‌مطهر بغدادی^۲ و یحیی‌بن‌عمران همدانی،^۳ زیر عنوان «یونسی» نام برده است.

از دیگر وابستگان به این جریان می‌توان به علی‌بن‌یقظین و حسین‌بن‌نعیم صحاف اشاره کرد که براساس برخی گزارش‌ها، در بغداد مراوده‌ی زیادی با هشام‌بن‌حکم داشته و در مکتب او تلمذ می‌کرده‌اند.^۴

محمدبن‌خلیل ابوجعفر سکاک بغدادی نیز از شاگردان هشام‌بن‌حکم و یونس‌بن‌عبدالرحمن بوده و به گفته‌ی نجاشی کتابی در توحید داشته که تشبیهی بوده است. فضل‌بن‌شاذان وی را خلف یونس دانسته که به ردّ نظرات مخالفان اقدام کرده است.^۵ علی‌بن‌منصور بغدادی نیز از متکلمان اصحاب هشام‌بن‌حکم،^۶ و بنا به گفته‌ی ابن‌ابی‌الحدید، او نیز قائل به تجسیم بوده است.^۷

از دیگر شخصیت‌های برجسته‌ی این جریان محمدبن‌عیسی‌بن‌عیبد یا محمدبن‌عیسی‌عیبدی است که شاگرد یونس‌بن‌عبدالرحمن بود. گرچه برخی پژوهش‌گران معاصر، محمدبن‌عیسی - عیبدی را نمونه‌ای از شخصیت‌های پیوندی و میانی جریان هشامین (هشام‌بن‌حکم و هشام‌بن - سالم‌جوالبقی) دانسته‌اند،^۸ اما به نظر می‌رسد وی به شدت به جریان یونس‌بن‌عبدالرحمن و هشام‌بن‌حکم وابستگی و علاقه داشته است. محمدبن‌عیسی‌عیبدی یکی از چهره‌های شاخص در بغداد در زمان امام هادی - علیه‌السلام - یعنی نیمه‌ی اول سده‌ی سوم هجری قمری است که مهم‌ترین نقل‌کننده و نشردهنده‌ی احادیث یونس‌بن‌عبدالرحمن بوده است.^۹ موضع‌گیری ابن‌الولید، مشهورترین استاد شیخ صدوق، درباره‌ی متفردات محمدبن‌عیسی‌عیبدی به نقل از یونس، شاهدی بر ادامه‌ی موضع‌گیری قمی‌ها علیه جریان هشام است.^{۱۰} وی در حوزه‌ی خراسان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و توسط فضل‌بن‌شاذان مدح بلیغی شده است. وی توسط شیخ طوسی

۱ طوسی، همان، ص ۳۹۱.

۲ همان، ص ۴۰۱.

۳ همان، ص ۳۶۹.

۴ محمدبن‌یعقوب کلینی (۱۳۶۳ش)، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ص ۳۱۱.

۵ خوئی، همان، ج ۱۶، ص ۷۴.

۶ همان، ج ۱۲، ص ۱۸۷.

۷ ابن‌ابی‌الحدید، همان، ج ۳، ص ۲۲۸.

۸ احمدپاکتچی (۱۳۷۵)، «گرایش‌های فقه امامیه در سده‌های دوم و سوم هجری»، نامه‌ی فرهنگستان علوم، ش ۴، ص ۱۹.

۹ نرم‌افزار درایة نوز: بخش ارزیابی اسناد.

۱۰ خوئی، همان، ج ۱۷، صص ۱۱۳-۱۱۵؛ ج ۲۰، ص ۱۹۹.

تضعیف شده و گفته شده مذهب یونسی داشته است.^۱

پس از بنیاد گرفتن مکاتب حدیثی ایران از اواخر سده‌ی دوم و اوایل سده‌ی سوم هجری، در قم و منطقه‌ی خراسان دو جریان تازه شکل گرفت که گرچه نقاط مشترکی با هم داشتند، اما هر کدام گرایش‌های خاص خود را حفظ کردند. از آغاز سده‌ی سوم هجری قمری، مهم‌ترین مکاتب امامی عراق به ایران انتقال یافت. بررسی جریان‌های امامی داخلی ایران به روشنی نشان می‌دهد که این گرایش‌ها دقیقاً ادامه‌ی جریان‌های عراقی در پایان سده‌ی دوم هجری قمری بوده‌اند. زیرا به نظر می‌رسد با مهاجرت شماری از محدثان عراقی، همچون ابراهیم بن هاشم، به ایران در سده‌ی سوم هجری قمری دقیقاً همان صف‌بندی مبتنی بر مکتب هشامین تا حد زیادی به ایران منتقل شده باشد.

گزارش‌هایی که سهل بن زیاد آدمی از حوزه‌های نیشابور، قم و کاشان در حدود سال ۲۵۵ هجری قمری نقل می‌کند، نشان می‌دهد که مهم‌ترین موضوع مناقشه‌آمیز مکتب کلامی هشامین، یعنی اختلاف بر سر جسم یا صورت داشتن خداوند، به این حوزه‌ها نیز منتقل شده بود.^۲ این گزارش‌ها به خوبی حاکی از آن است که در نیمه‌ی سده‌ی سوم هجری قمری مهم‌ترین محورهای گفتمان کلامی امامیان عراقی، به ایران، به‌ویژه حوزه‌ی قم و نیشابور، انتقال یافته بود. در عین حال، نباید فراموش کرد که برخی جریان‌های غیرامامی داخلی ایران، مانند حنفیان خراسان، نیز بر اندیشه‌های امامیان خراسان تأثیر گذاشته‌اند.^۳

اما در خصوص حضور جریان کلامی هشامین حکم در قم، باید گفت که جست‌وجوی حضور چنین جریانی در ناحیه‌ی مذکور در سده‌ی سوم هجری قمری بسیار دشوار است و ادامه‌ی جریان هشامین حکم را بیش‌تر می‌توان در حوزه‌ی امامیان خراسان پی‌جویی نمود. اما به هر حال، می‌شود به حضور کم‌رنگ این جریان در قم نیز توسط اشخاصی چون ابراهیم بن هاشم - قمی و پسرش علی بن ابراهیم اشاره کرد. نجاشی از قول کشی نقل می‌کند که ابراهیم بن هاشم شاگرد یونس بن عبدالرحمن بوده است، ولی در عین حال آن را با تردید بیان می‌کند.^۴ از سوی

۱ همان، ج ۱۷، صص ۱۱۳-۱۱۵؛ ج ۲۰، ص ۱۹۹.

۲ کلینی، همان، ج ۱، صص ۱۰۲-۱۰۳.

۳ برای کسب اطلاعات بیشتر درباره‌ی حنفیان خراسان در سده‌های دوم و سوم هجری قمری، نک: احمدپاکتچی (۱۳۸۴ش)، «اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۲ و ۳ قمری»، چاپ شده در مجموعه‌ی *اسلام؛ پژوهشی تاریخی و فرهنگی*، تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، صص ۳۳۴-۳۳۶.

۴ نجاشی، همان، ص ۱۶.

دیگر، علی‌بن‌ابراهیم قمی نیز در دفاع از یونس‌بن‌عبدالرحمن و هشام، کتابی نگاشته است.^۱ همچنین، وی در مقدمه‌ی تفسیر خود در دفاع از هشام و یونس و تبرئه‌ی آنان از اتهام تشبیه، مضامینی نقل کرده است.^۲ اما در عین حال شاید دشوار باشد که بخواهیم ابراهیم‌بن‌هاشم و علی‌بن‌ابراهیم را جزو وابستگان به مکتب کلامی هشام‌بن‌حکم بدانیم، چرا که مضامین روایات نقل شده از این دو نفر بیش‌تر مشابه گروه اکثریت غالب قم در سده‌ی سوم هجری قمری است. شاید در بالاترین حد، بتوان ابراهیم‌بن‌هاشم و پسرش علی‌بن‌ابراهیم را شخصیت‌های پیوند دهنده بین جریان هشام‌بن‌حکم و گروه اکثریت تلقی کرد.

از عالمان برجسته‌ی نیشابوری در این عصر، باید به خاندان فضل‌بن‌شاذان نیشابوری اشاره کرد که مدتی زعامت دینی این شهر را در دست داشتند. پدر فضل، شاذان‌بن‌خلیل نیشابوری، از نزدیکان یونس‌بن‌عبدالرحمن، صحابی امام کاظم - علیه‌السلام - و امام رضا - علیه‌السلام - بود که فضل از او روایت می‌نمود. شاذان، از مشایخ روایان احمدبن‌محمد بن‌عیسی قمی به شمار می‌رفت و در سلسله‌ی سند روایات کلینی قرار دارد که در ابواب مختلف از او روایاتی نقل شده است.^۳

چهره‌ی شاخص این خاندان، ابومحمد فضل‌بن‌شاذان، از ققیهان برجسته‌ی عصر خویش بوده که از امام جواد - علیه‌السلام - و نیز، نقل است از امام رضا - علیه‌السلام - همچنین از جماعت بسیاری از اصحاب ائمه علیهم‌السلام، چون ابن‌ابی‌عمیر، صفوان‌بن‌یحیی، حسن‌بن‌محبوب و دیگران، روایت می‌نمود.^۴

فضل‌بن‌شاذان نیشابوری در نیمه‌ی سده‌ی سوم هجری قمری شاخص‌ترین چهره‌ی جریان هشام در ایران بود. فضل از خود به عنوان کسی نام برده که در مسیر افرادی نظیر محمدبن‌ابی‌عمیر، صفوان‌بن‌یحیی، یونس‌بن‌عبدالرحمن و هشام‌بن‌حکم، در زمینه‌ی دفاع از مذهب تشیع گام برداشته و اقدام به ردیه‌نویسی علیه مخالفان کرده است.^۵ این گزارش به‌خوبی گرایش فضل به جریان یونس و هشام را نشان می‌دهد. مهم‌ترین نکته درباره‌ی جریان فضل‌بن‌شاذان و پیروان او، این است که آنان مهم‌ترین باقی مانده از جریان هشام‌بن‌حکم و یونس‌بن‌عبدالرحمن در

۱ همان، ص ۲۶۰.

۲ قمی، همان، ج ۱، ص ۲۰.

۳ سیدجلال‌الدین ارموی (۱۴۰۲ق)، مقدمه‌ی الايضاح، بیروت: مؤسسة‌الاعلمی، ص ۷.

۴ محمدبن‌حسن طوسی [بی‌تا]، الفهرست، نجف: المكتبة‌المرتضویه، ص ۵۳۹.

۵ کشی، همان، ج ۲، ص ۸۱۸.

سده‌ی سوم هجری قمری بوده‌اند.^۱

در خصوص ادامه‌ی جریان هشام در سده‌ی چهارم هجری قمری، اطلاعات بسیار کم‌تر است؛ تنها بر اساس برخی تک‌گزارش‌ها می‌توان تداوم حضور این جریان را در سده‌ی چهارم تشخیص داد و برخی شخصیت‌های وابسته به آن را حدس زد. ابن بابویه در مقدمه‌ی *کمال‌الدین* می‌گوید در سفر خود به نیشابور، شیعیانی را دیده است که در دین خود به قیاس و رأی متمسک شدند، که به نظر می‌رسد ادامه‌ی وابستگان فکری فضل‌بن‌شاذان در آن منطقه بوده باشند.^۲ شاید بتوان حسن‌بن‌موسی نوبختی، استاد نجاشی، را جزو آخرین بازماندگان مکتب کلامی هشام‌بن‌حکم دانست. وی بنا بر مذهب هشام کتابی در استطاعت داشته است.^۳ همچنین، به نظر می‌رسد محمدبن‌احمدبن‌جنیداسکافی در سده‌ی چهارم هجری قمری را باید مهم‌ترین شخصیت ادامه دهنده‌ی جریان فضل‌بن‌شاذان دانست که وی نیز به قیاس باوری متهم شده است. اقدام وی به نگاشتن کتابی در دفاع از آرای فضل‌بن‌شاذان می‌تواند مؤید تعلق خاطر وی به دیدگاه‌های فضل باشد.^۴

پوشیده نیست که تاکنون برخی شخصیت‌های جریان هشام و یا حتی اعتقادات آن‌ها، همچون اتهام تجسیم، به طور مستقل بررسی شده‌اند؛ اما نکته‌ی حائز اهمیت که از غالب نگاه‌های غیرتاریخی و درون‌مذهبی پوشیده مانده، این است که اگر این بررسی‌ها پس از شناسایی جریان هشام و رابطه‌ی پیوندی میان شخصیت‌های این جریان صورت نگیرد، بسیاری از ناگفته‌های تاریخ کشف نمی‌شود و محقق در تحلیل شمار فراوانی از گزارش‌های جرح و تعدیل شده در این زمینه به خطا می‌رود.

متأسفانه معدود شخصیت‌هایی از شیعه‌پژوهان معاصر نیز که وجود تاریخی چنین جریانی را تأیید کرده‌اند و افزون بر آن به درستی تشخیص داده‌اند که این گرایش (جریان هشام‌بن‌حکم) همواره در اقلیت باقی مانده است،^۵ در بیان برخی اوصاف آن به خطا رفته‌اند.^۶ به زعم آنان، جریان هشام عقل‌گرا و بقیه صرفاً ناقل روایت بودند و به همین علت جریان هشام در انزوا قرار گرفت. به نظر می‌رسد چنین انزوا و تمایزی معلول علل و عوامل دیگری بوده باشد، که

۱ در خصوص وابستگی فضل به جریان هشام، پیش‌تر قرآنی ذکر شد. در ادامه‌ی مقاله نیز شواهد دیگری در این خصوص ذکر می‌شود.

۲ در ادامه‌ی مقاله به رابطه‌ی جریان هشام با اعتقاد به رأی و قیاس پرداخته خواهد شد.

۳ نجاشی، همان، ص ۶۳.

۴ همان، ص ۳۸۸.

۵ مدرسی طباطبایی، همان، ص ۲۱۰.

۶ همان، ص ۲۰۹.

در این مقاله به آن‌ها بیشتر پرداخته خواهد شد:

علت اصلی انزوای جریان هشام‌بن‌حکم، اتهام تجسیم بود و البته در درجات بعدی باور به مسائلی همچون قیاس و یا برخی مسائل مربوط به علم امام. در نهایت، این اتهام، به‌علاوه رقابت‌های درون‌شیعی، بهترین زمینه را برای فضاپردازی و جریان‌سازی علیه جریان هشام‌بن‌حکم فراهم کرد. به خوبی نشان داده خواهد شد که این باور صرفاً اتهامی بزرگ‌نمایی شده بود و عالمان امامی بعدی، مانند علی‌بن‌ابراهیم قمی و شیخ مفید، برای تبیین جمله‌ی مشهور هشام: «انه جسم لا کالاجسام»، تلاش زیادی کردند. در واقع، خصومت‌هایی که با این جریان از آن یاد می‌شود، نه به علت عقل‌ستیزی سایر امامیان، بلکه بر اثر جریان‌سازی، حسادت، سوء تفاهم در فهم عقاید هشام و سپس بزرگ‌نمایی این‌ها بود که در نهایت به شکل‌گیری یک هجمله‌ی منفی تبلیغی علیه جریان هشام منجر شد.^۱

البته بی‌تردید بین جریان هشام‌بن‌حکم و اکثریت امامیه اختلاف دیدگاه وجود داشت؛ مضافاً شکی وجود ندارد که صبغی کلامی شخصیت‌های جریان هشام‌بن‌حکم نسبت به سایر امامیه بیشتر بود؛ اما علت مخالفت با این جریان را نمی‌توان کلام‌گرایی و یا احیاناً عقل‌گرایی آنان به حساب آورد. در خصوص این اختلاف دو مسئله‌ی اساسی مشاهده می‌شود: اولاً، این اختلاف دیدگاه به آن صورت مبالغه‌آمیزی نبوده که در برخی کتاب‌های ملل و نحل بعدی گزارش شده است؛ ثانیاً، این اختلاف دیدگاه از نوع اخباری‌گری و عقل‌گرایی کلیشه‌ای نبوده، بلکه بر اساس گزارش‌های منابع مختلف، مهم‌ترین عامل جرح جریان هشام، سوء تفاهم درباره‌ی دیدگاه‌های این جریان راجع به کیفیت خدا بوده است. این اختلاف نظر در درجه‌ی دوم و به شکلی ضعیف‌تر، به دیدگاه‌های خاص این جریان در خصوص علم امام و جواز به‌کارگیری قیاس مربوط بود که در مباحث زیر به آن‌ها پرداخته خواهد شد.^۲

۱ نگارنده‌ی این مقاله قویاً بر این باور است که علت تقابل با جریان هشام و احیاناً تکفیر و ابستگان به آن، به عقل‌گرایی نبوده است و چنین سخنی به دور از عینیت تاریخی و غیرواقعی است. این در حالی است که حتی اگر مطابق گفت‌وگو علمی امروز گرایش به فلسفه را به معنای پیشرفته‌ترین نوع عقل‌گرایی بدانیم، جالب است دانسته شود جریان هشام‌بن‌حکم، به‌ویژه خود وی، از مخالفان جدی فلسفه‌ی ارسطویی بوده‌اند (نک: جعفری، همان، صص ۶۲-۶۳).

۲ دیدگاه وابستگی فکری جریان هشام درباره‌ی جواز رأی و قیاس در دین متخذ از دیدگاه آنان درباره‌ی کیفیت علم امام بوده است، این گروه مشخصاً درباره‌ی علم امام بر این باور بودند که وحی پس از پیامبر به‌طور کامل قطع شده است و معتقد بودند که علم امام از طریق میراث سینه به سینه و کتاب‌های بر جای مانده از اجدادشان منتقل می‌شود، و در موارد دیگر نیز امام با اتکا به عصمتی که دارد، در دین قیاس می‌کند (نک: ادامه‌ی مقاله). برای مطالعه‌ی بیشتر در این زمینه، برخی تحقیقات اخیر خانم تمیمه بیگم دائو بسیار کارآمد است. وی دو مقاله‌ی مستقل تحت عنوان «هشام‌بن‌حکم و دکترین او درباره‌ی علم امام» و «علم امام و قرآن در دیدگاه فضل‌بن‌شاذان نیشابوری» نوشته است. وی در این دو مقاله به خوبی نشان داده است که دیدگاه هشام‌بن‌حکم و فضل‌بن‌شاذان با دیدگاه اکثریت امامیه درباره‌ی امکان وحی و الهام به امام متفاوت بوده است.

۲. اتهام تشبیه، مهم‌ترین عامل تمایز اجتماعی جریان هشام

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌هایی که باعث پیوند شخصیت‌های این گروه و تمایز اجتماعی آن‌ها به عنوان یک جریان شده، عنصر مشترکی است که تقریباً همگی آنان بدان متهم شده‌اند و آن اعتقاد به جسمانیت خداست. مدارک تاریخی نشان می‌دهد که این مسئله صرفاً یک اتهام ناشی از بدفهمی دیدگاه‌های هشام بوده است. مهم‌ترین محور اتهامات نسبت به باورهای هشام و شاگردانش، باورهای تشبیهی و اعتقاد به جسمانی بودن خداوند بوده است.^۱

علاوه بر گزارش‌های تقابل هشامین که از ظاهر اکثر آن‌ها برداشت می‌شود اعتقاد هشام و اصحابش به جسمانی بودن خدا بوده؛ در سایر منابع نیز این اتهام تکرار شده است. شهرستانی از وجود فرقه‌ای به نام هشامیه یاد می‌کند. وی پیروان هشام بن حکم و هشام جوایقی را قائل به جسمانی بودن خدا می‌داند و هر دو را در یک فرقه قرار می‌دهد. توضیحات شهرستانی نشان می‌دهد که مهم‌ترین دلیل متهم شدن هشام به داشتن باورهای تشبیهی، جمله‌ی مشهور «انه شیء لا کالاشیاء» است که از او درباره‌ی خداوند نقل کرده‌اند.^۲ گزارش‌های ابن‌ابی‌الحدید معتزلی نیز گواهِ آن است که دست کم در بین اهل سنت، هشام بن حکم را متکلمی تجسیمی می‌شناخته‌اند.

ابن‌ابی‌الحدید که هم‌عصر شهرستانی نیز بوده است، درباره‌ی وضعیت اعتقادی متکلمان، از جمله اعتقاد هشام بن حکم راجع به جسمانیت خدا، گزارش می‌دهد. به گفته‌ی وی، اکثر متکلمان و فلاسفه جسمانیت را از خدا نفی می‌کنند و فقط برخی از مستضعفان متکلمان همچون هشام بن حکم، قائل به جسمانیت هستند؛ بنا به نوشته‌ی او، هشام بن حکم بر این باور بوده که خداوند جسم مرکبی مثل اجسام دنیوی است، و در توضیح این مطلب مطالب مختلفی از او نقل شده است.

جالب آن است که ابن‌ابی‌الحدید می‌گوید شیعیان در دوره وی مطالب نسبت داده شده به هشام درباره‌ی اعتقاد به جسمانیت را رد می‌کنند و بر این باورند که تنها جمله‌ی هشام راجع - به خدا این است که «انه جسم لا کالاجسام»، و مقصود هشام از کاربرد جمله‌ی مذکور این بوده است که وضعیتی برای خدا ایجاد کند تا اثبات‌پذیر گردد.^۳

۱ برای مطالعه‌ی بیشتر در این زمینه، به مجموعه‌ی کلام و جامعه‌ی فان اس مراجعه کنید (جی. فان اس ۱۹۹۱-۱۹۹۷)، کلام و جامعه، ج ۱، برلین - نیویورک: ص ۳۵۷؛ مراجعه کنید به مقاله‌ی مادلونگ تحت عنوان The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Asharite Kalam

۲ شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۱۸۴.

۳ ابن‌ابی‌الحدید، همان، ج ۳، ص ۲۲۳.

شیخ مفید نیز به‌عنوان برجسته‌ترین شخصیت مکتب متکلمان بغداد، می‌گوید هشام فقط به تشبیه لفظی باور داشته و تشبیه لفظی را مبتنی بر این جمله‌ی معروف هشام: «جسم لا کالاجسام» می‌داند، اما به تشبیه در معنا باور نداشته است.^۱

درخصوص یونس‌بن‌عبدالرحمن، شاگرد برجسته‌ی هشام‌بن‌حکم، گزارش‌هایی از دوری حضرت جواد- علیه‌السلام- وجود دارد که نشان می‌دهد یونس نیز متهم به تجسیم بوده و این جریان پیروانی نیز داشته است.^۲ به‌گفته‌ی برخی رجال معاصر، این گزارش از لحاظ معیارهای رجالی کاملاً صحیح است.^۳ شهرستانی هم، یونس را از مشبه‌ی شیعه دانسته که کتاب‌هایی در این زمینه تصنیف کرده است.^۴ عبدالقاهر بغدادی نیز می‌گوید یونس در پی‌گیری اندیشه‌های تشبیهی خود به شدت مبالغه کرد.^۵

از سوی دیگر، محمدبن‌عیسی‌عیندی هم در گزارشی صراحتاً اعلام می‌کند که به شعار «انه شیء لا کالاشیاء» که شعار هشام‌بن‌حکم و جریان وی بوده، باور داشته است.^۶

مشابه همین اتهام درباره‌ی فضل‌بن‌شاذان نیشابوری نیز مطرح شده است. ابوعلی بیهقی در گزارشی تلاش می‌کند نشان دهد تویع معروفی که فضل را مورد مذمت قرار می‌دهد، راجع به اعتقادات تجسیم‌ی ابن‌شاذان نیست، بلکه وی فقط به دلیل جلوگیری از پرداخت وجوهات مردم به کارگزاری که به منطقه فرستاده شده بود، مورد عتاب قرار گرفت.^۷ گزارشی که درخصوص اختلاف عقیدتی اهالی نیشابور در زمان حضرت امام حسن عسکری- علیه‌السلام- وجود دارد، نشان می‌دهد که در باورهای توحیدی ابن‌شاذان، خداوند در آسمان هفتم و بر بالای عرش قرار داشته و جسم بوده، اما در عین حال در نظر او خدا در همه‌ی معانی با مخلوقات تفاوت داشته و هیچ موجودی مثل خداوند نبوده است.^۸

۱ محمدبن‌محمد مفید (۱۴۱۳ق)، *الحکایات*، به کوشش سیدمحمد رضا حسینی، قم: کنگره‌ی جهانی شیخ مفید، ص ۷۷-۸۳.

۲ محمدبن‌علی (ابن‌بابویه) (۱۴۱۷ق)، *الامالی*، قم: مؤسسه‌ی بعثت، ص ۳۵۲.

۳ خوئی، همان، ج ۲۰، ص ۲۱۵.

۴ شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۱۸۸.

۵ عبدالقاهر بن طاهر بغدادی (۴۰۸ق)، *الفرق بین الفرق*، بیروت: دارالجلیل و دارالآفاق، ص ۵۳.

۶ محمدبن‌علی (ابن‌بابویه)، *التوحید*، ص ۱۰۷.

۷ کشی، همان، ج ۲، ص ۸۲۱.

۸ همان، ج ۲، صص ۸۱۹-۸۲۰.

۳. جریان‌سازی علیه هشام و سلسله‌ی شاگردانش

۱.۳. جریان‌سازی در محافل داخلی امامیه

درباره‌ی علل فرقه‌سازی‌ها در کتاب‌های ملل و نحل مواردی مانند تکیه بر مضمون عددی حدیث افتراق^۱، نبودن معیار و ضابطه‌ای روشن در شناسایی فرقه‌ها^۲، انگیزه‌های صنفی و فرقه‌ای^۳، رقابت‌های درونی شیعیان^۴ و تعدد اسامی و لقب‌ها^۵ ذکر شده است. گرچه در نگاه نخست به نظر می‌رسد که جعل گزارش‌های دروغین نخستین راه برای این جریان‌سازی‌ها بوده، اما این جریان‌سازی‌ها، به خصوص در محافل داخلی امامیه، غالباً از راه‌های دیگری صورت می‌گرفته است.

یکی از این راه‌ها، تحریف سخنان و اندیشه‌های گروهی است که درصدد تبلیغ علیه آن بوده‌اند. برای نمونه، یکی از عواملی که موجب جریان‌سازی علیه هشام گشته و بیان شده است که او و شاگردانش قائل به تشبیه بوده‌اند، نقل جمله‌ی «انه شیء لا کالاشیاء» یا «انه جسم لا کالاجسام» درباره‌ی خدا، از هشام بوده است.^۶ امامیان در سده‌ی پنجم هجری قمری برای زدودن دامن هشام از این اتهامات، تلاش بسیار کردند و تأکید نمودند که مراد هشام از اطلاق این تعبیر، اثبات خداوند بوده است؛^۷ با وجود این، مخالفان وی با تحریف معنای عبارت فوق و سود جستن از مبهم‌بودن آن، کوشیدند اعتقادات هشام را تشبیهی معرفی کنند. البته، این بدان معنی نیست که همه‌ی کسانی که مفهوم تحریف‌شده‌ی جمله‌ی هشام را انتشار داده‌اند، به تعمد چنین می‌کردند، بلکه بسیاری نیز این مفهوم تحریف‌شده را صرفاً بیان می‌نمودند و این‌گونه می‌پنداشتند که هشام واقعاً چنین اندیشه‌ای داشته است.

از دیگر مواردی که زمینه‌ی این جریان‌سازی‌ها را فراهم کرد، پدیده‌ی نقل به معنا در گزارش‌های رجالی است و این نقل به معنا می‌توانسته به‌طور عمدی و یا غیرعمدی صورت گرفته باشد. گزارش‌های صریحی در این زمینه از امام صادق - علیه‌السلام - وجود دارد که

۱ علی‌آقاوری (۱۳۸۶ش)، خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعی در عصر امامان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۸۶.

۲ همان، ص ۷۹.

۳ همان، ص ۶۸.

۴ همان، ص ۷۶.

۵ همان، ص ۷۲.

۶ مفید، الحکایات، صص ۷۷-۸۰.

۷ ابن‌ابی‌الحدید، همان، ج ۳، ص ۲۲۳.

نشان می‌دهد برخی از اصحاب عمداً سخنان امام صادق - علیه‌السلام - درباره‌ی زراره را تحریف می‌کرده‌اند. بر اساس یکی از گزارش‌هایی که در دست است، حمزه‌بن حمران بن‌اعین خدمت امام صادق عرض کرد: به من خبر رسیده است که شما از عموی من (زراره) بیزاری جسته‌اید. امام صادق فرمودند: من هیچ‌گاه از زراره بیزاری نجسته‌ام، ولی برخی به نزد من می‌آیند و مطالبی را - که درست نیست - از زراره نقل می‌کنند؛ اگر من سکوت کنم، آنان می‌پندارند که من این مطالب را تأیید می‌کنم؛ لذا می‌گویم: هر که چنین بگوید، من از او بیزارم. این گزارش به وضوح حاکی از آن است که اولاً عده‌ای با هدف جریان‌سازی خدمت امامان می‌رسیدند و درخصوص برخی اصحاب بدگویی می‌کردند و امامان از آن‌رو که مأمور به ظاهر بودند و به‌علاوه قصد نداشتند افکار انحرافی را تأیید کنند، از آن عقیده، و نه از گوینده‌ی آن، براءت می‌جستند؛ اما این اشخاص بعداً در بازگو کردن این جریان با نقل به معنا و یا حتی تحریف، به منظور جریان‌سازی علیه شخصیت مورد نظرشان تلاش می‌کردند و ماجرا را به گونه‌ای بازگو می‌نمودند که گویا امام صادق - علیه‌السلام - از خود آن شخصیت بیزاری جسته‌اند.

حتی به نظر می‌رسد جریان‌هایی نیز که واقعاً غالی بوده‌اند، برخی دعاوی‌شان در چارچوب همین نقل به معنا و تحریف، بزرگ‌نمایی شده باشد؛ این موضوع غالباً نتیجه‌ی سامان‌یافتن اطلاعات فرقه‌ای توسط دشمنان شیعه و دستگاه سیاسی بوده است. گویا بسیاری از دعاوی‌ای که به غلات نخستین شیعی نسبت داده می‌شد، ناشی از اطلاع‌رسانی هدف‌دار جریان‌های ضد شیعی بود. اطلاعات کسب‌شده در مورد دعاوی گروه‌های مورد نظر، پس از اشراب به گرایش‌های ضد شیعی، به دعاوی به شدت سخیف و غالبانه تبدیل می‌شد، تا بر اساس آن به راحتی بتوان افکار عمومی مردم را علیه شیعیان تهییج کرد.

نکته‌ی مهم در این‌جا اشاره به رابطه‌ی مستقیم بین این جریان‌سازی‌ها و کتاب‌های ملل و نحل کهن است؛ چرا که این هر دو بر یکدیگر تأثیر گذاشته‌اند. در واقع، جریان‌سازی‌ها در سده‌های اولیه خوراک فکری و علمی کتاب‌های ملل و نحل را فراهم آوردند، و از سوی دیگر، کتاب‌های فرقه‌شناسی کهن، مانند فرق الشیعه نوبختی و المقالات والفرق سعدبن عبدالله، با متمایز کردن این فرقه‌ها و جریان‌ها - خواسته یا ناخواسته - زمینه‌ی جریان‌سازی آسان‌تر و گسترده‌تر فرقه‌شناسان بعدی، همچون اشعری، را در مقالات الاسلامیین مهیا نموده‌اند. هرگاه

غلاة گرفتار چنین وضعیتی شده باشند، بسیار بدیهی است جریان‌های امامی نیز - که از دید سواد اعظم مسلمانان آن دوره عالی بودند- نتوانند از آن در امان بمانند.

صرف نظر از شیوهی این جریان‌سازی‌ها، می‌توان در باب انگیزه‌ی آن‌ها نیز سخن به میان آورد.^۱ برای نمونه، در خصوص جریان هشام‌بن‌حکم گزارش‌هایی در دست است که نشان می‌دهند یکی از علل تقابل با هشام و شاگردانش، برتئایدن وی و جایگاهش از سوی برخی افراد بوده است. گزارش جالب و کم‌نظیر سلیمان بن جعفر جعفری از اصحاب سرّ امام رضا- علیه‌السلام- به خوبی چنین مسئله‌ای را نمایان می‌سازد. سلیمان می‌گوید: از امام رضا درباره‌ی هشام‌بن‌حکم پرسیدم، حضرت فرمودند: خدا او را رحمت کند، بنده‌ی خیرخواهی بود، او از جانب یارانش به خاطر حسدورزی آزار و اذیت شد.^۲ گزارش‌های دیگری نیز در دست است که نشان می‌دهد، تکریم هشام‌بن‌حکم از سوی امام صادق- علیه‌السلام- در حلقه‌ی یارانشان، درحالی‌که جوانی بیش نبوده، برای شماری از اصحاب گران تلقی می‌شده است. بر اساس این گزارش، در مجلس مزبور، شخصیت‌هایی چون حمران بن‌اعین، مؤمن الطّاق و یونس بن یعقوب حضور داشته‌اند.^۳ دو گزارش فوق به خوبی نمایان می‌سازد که دست‌کم یکی از انگیزه‌های جریان‌سازی علیه هشام، برتئایدن جایگاه او بوده است.

۲.۳. یونس بن عبدالرحمن، به مثابه‌ی نمونه‌ای برجسته

یکی از شخصیت‌های جریان هشام که گزارش‌های تاریخی به شکل آشکاری جریان‌سازی علیه او را نشان می‌دهد، یونس بن عبدالرحمن است. او یکی از روایت‌مشهور بود که گزارش‌های ضد و نقیض زیادی درباره‌ی او وارد شده است. تقریباً گزارش‌های رجالی درباره‌ی یونس در دو گروه طبقه‌بندی می‌شود: نخست، گزارش‌های جرح یونس که به قمی‌ها و عراقی‌ها مربوط است. دوم، گزارش‌های مدح یونس که غالباً با حلقه‌ی فضل بن شاذان در نیشابور ارتباط دارد.^۴

برخی گزارش‌ها نشان می‌دهند که در عراق، به‌ویژه در بصره و بغداد در دوره‌ی حضرت

۱ واضح است که تنها درباره‌ی گروهی می‌توان صحبت از انگیزه کرد که عمده‌اقدام به جریان‌سازی و تبلیغ نموده باشند، زیرا اگرچه بسیاری نیز عملاً در این جریان‌سازی و گسترش دامنه‌ی آن مؤثر بودند، اما از دروغ‌بودن ماهیت آن آگاهی نداشتند و فی‌الواقع انگیزه‌ی آن‌ها چیزی جز دفاع از حق نبود.

۲ کشی، همان، ج ۲، ص ۵۴۷.

۳ علی بن الحسین (سیدمرتضی) (۱۴۱۴ق)، الفصول المختارة، بیروت: دارالمفید، ص ۵۲.

۴ نک: خوئی، همان، ج ۲۰، ص ۱۹۸.

رضا- علیه‌السلام- برخی موالی و پیروان ائمه- علیه‌السلام- علیه یونس جبهه‌گیری و بدگویی می‌کردند. به نظر می‌رسد آنان برخی احکام و معالیمی را که یونس بدان عمل می‌کرده است بر نمی‌تافتند. بر اساس این گزارش‌ها، حتی امام رضا نیز در برابر آنان تقیّه نمودند و به مدارا رفتار می‌کردند. یونس از این وضعیّت به حضور امام شکایت کرد، ولی امام او را تسلی دادند و به او توصیه نمودند: برای مردم مطلبی را روایت کن که پذیرش آن را داشته باشند.^۱

تقریباً اکثر روایات مدح یونس توسط فضل‌بن‌شاذان نقل شده است و مشخص نیست که چرا قمی‌ها بر او طعنه زده‌اند. شیخ طوسی در کتاب رجال خود می‌گوید، به رغم این که قمی‌ها یونس بن عبدالرحمن را تضعیف کرده‌اند، ولی او ثقه است.^۲ بر اساس یک گزارش، گرچه احمد بن محمد بن عیسی از طاعنان یونس بوده، ولی پس از دیدن رؤیایی صادقه از این کار خود دست کشیده و استغفار نموده است. به نظر می‌رسد در دوره حضرت رضا- علیه‌السلام- جریان هشام شناخته شده بوده و اصولاً یونس به علت وابستگی به هشام‌بن‌حکم و شاگردی او، در مظان اتهام قرار داشته است.^۳ در گزارشی که احمد بن محمد بن عیسی بیان می‌کند، علی بن حدید از نماز خواندن در پشت سر یونس و اصحابش نهی کرده است.^۴ در مقابل، راوی بیشتر روایات مادحی یونس- به نقل از فضل‌بن‌شاذان - علی بن محمد قتیبی بوده که به جریان هشام وابستگی داشته است.

به نظر می‌رسد غالب جریان‌سازی‌ها درباره یونس، بر اساس دیدگاه کلامی‌ای که به او منتسب می‌شده، از قبیل تشبیه، قیاس و غیره، صورت می‌گرفته است. گزارش ابن‌الولید که فقط کتاب‌های روایی یونس^۵ - نه نوشته‌های کلامی او- را تأیید می‌کند، نشان می‌دهد در نگاه قمی‌ها نوع تحلیل و دیدگاه‌های کلامی یونس نادرست تلقی می‌شده، که به نظر می‌رسد تا حدّ زیادی با بحث قیاس مرتبط بوده است. فضا سازی درباره ی باورهای تشبیهی جریان هشام و یونس، به حدی است که شهرستانی در سده‌ی ششم هجری قمری یونس را صراحتاً از مشبّه‌ی شیعه می‌داند که کتاب‌هایی در این زمینه تصنیف کرده است.^۶

۱ کشی، همان، ج ۲، ص ۷۸۲.

۲ طوسی، رجال، ص ۳۴۶.

۳ خوئی، همان، ج ۲، صص ۲۰۱-۲۰۸.

۴ همان، ج ۱۱، ص ۳۰۴.

۵ همان، ج ۲۰، ص ۲۱۷.

۶ شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۱۸۸.

در برخی موارد مضمون روایات جرح یونس به قدری وقیح هستند که صدور آنها را از سوی ائمه بی‌درنگ در محل تردید قرار می‌دهد. چنان‌که در برخی از این گزارش‌ها از یونس با رکیک‌ترین الفاظ و با عنوان «ولدالزنا» یاد شده است؛ حتی خود کشتی، وی پس از نقل این گزارش‌ها، اصالت آنها را زیر سؤال می‌برد.^۱

۳.۳. تلاش برای بازیابی جایگاه جریان هشام

در برابر اتهاماتی که علیه جریان هشام مطرح می‌شد، تلاش‌هایی دست کم از سده‌ی سوم هجری قمری آغاز شد تا به تبیین اندیشه‌ی هشام و رفع این اتهامات بپردازد. این تلاش‌ها گرچه زیاد گسترده نبود و با کندی پیش می‌رفت، اما در نهایت در سده‌ی پنجم هجری قمری توانست به توفیق نسبی دست یابد و اندیشه‌ی قاطبه‌ی امامیه را دست کم درباره‌ی اتهام تشبیه علیه جریان هشام تصحیح کند.

در برخی گزارش‌های نقل شده از دوره‌ی حضرت رضا - علیه‌السلام - تلاش شده است به نحوی دامن هشام‌بن‌حکم از اتهامات مبرا گردد. بر اساس گزارش کشتی، شخصی از یک سو اعتقادات توحیدی هشام‌بن‌سالم و از سوی دیگر عقاید هشام‌بن‌حکم و یونس‌بن‌عبدالرحمن را خدمت امام رضا - علیه‌السلام - عرضه کرد و حضرت بر درست بودن اعتقاد یونس مولای آل یقطین و هشام‌بن‌حکم در برابر هشام‌بن‌سالم تأکید نمودند.^۲ در گزارشی نیز که علی‌بن‌ابراهیم در مقدمه‌ی تفسیرش نقل می‌کند، حضرت رضا به شدت اعتقاد بزنتی و جریان جوالمقی را درباره‌ی صورت داشتن خدا مردود دانسته و بر درستی اعتقاد هشام‌بن‌حکم تأکید ورزیده است.^۳ این گزارش نشان می‌دهد که حقیقت اعتقاد هشام‌بن‌حکم برای عده‌ای از خواص شیعه مبرهن بوده است. گزارش جالب علی‌بن‌ابراهیم به خوبی نمایان می‌سازد که احمدبن‌ابی‌نصر بزنتی در جبهه در برابر هشام‌بن‌حکم، یعنی هشام‌بن‌سالم، قرار داشته است؛ جبهه‌ای که بر این باور بوده که خدا صورت دارد. نکته‌ی جالب توجه در گزارش مورد بحث این است که بزنتی به امام رضا عرض نمود: ما قائل به صورت هستیم، درحالی‌که هشام‌بن‌حکم جسمانیت را رد می‌کند. این گزارش برخلاف بسیاری از گزارش‌ها به صراحت بیان می‌کند که هشام‌بن‌حکم نافی

۱ خونی، همان، ج ۲۰، صص ۲۰۹-۲۱۲.

۲ خونی، همان، ج ۱۹، ص ۳۰.

۳ قمی، همان، ج ۱، ص ۲۰.

جسمانیت برای خدا بوده است و در واقع قول هشام‌بن‌سالم گرایش تشبیهی داشته است.^۱ پس از این تک‌گزارش‌ها، بیش‌ترین تلاش‌ها در سده‌ی پنجم هجری قمری برای معرفی صحیح باورهای هشام‌بن‌حکم صورت گرفته است. همان‌طور که ابن‌ابی‌الحدید نیز اظهار نمود،^۲ به نظر می‌رسد در سده‌ی پنجم هجری قمری گرچه بسیاری از مخالفان شیعه بزرگانی از متکلمان امامیه را متهم به اعتقادات تشبیهی می‌کرده‌اند، اما عالمان امامی به شدت این اتهام را مردود می‌دانستند و برای تبیین ژرفای اندیشه‌های هشام‌بن‌حکم می‌کوشیدند. از نمونه‌های این کوشش‌ها می‌توان به گفته‌ی شیخ مفید درباره‌ی هشام اشاره نمود که می‌گوید: گرچه هشام‌بن‌حکم به تشبیه در معنا باور نداشته، ولی حتی از قول به تشبیه در لفظ نیز بازگشته و توبه کرده است.^۳ شیخ مفید به‌عنوان برجسته‌ترین شخصیت مکتب متکلمان بغداد، درباره‌ی اعتقادات هشام‌بن‌حکم گزارش‌هایی می‌دهد که مفید است. وی بر این باور بوده که هشام به تشبیه لفظی باور داشته و تشبیه لفظی را مبتنی بر این جمله‌ی معروف هشام: «جسم لا کالاجسام» دانسته، ولی به تشبیه در معنا در مورد وی معتقد نبوده است.^۴ شیخ مفید تصریح می‌کند، گرچه هشام‌بن‌حکم شیعه بود، اما با همه‌ی امامیه در زمینه‌ی اسماء الله تعالی و معانی صفات خدا مخالفت نمود.^۵ بر اساس گزارش شیخ مفید، سه گروه در دوره‌ی وی، اسلاف شیعه - از جمله هشام - را به تشبیه متهم کردند: اول معتزله، دوم مشبهه از اهل سنت و سوم برخی اصحاب حدیث از شیعه. سپس شیخ مفید با استناد به روایتی، ضمن ردّ اتهام تشبیه از امامیه، می‌گوید: امامیه باور به نفی تشبیه را از معتزله اخذ نکرده، بلکه امام صادق - علیه‌السلام - آن را مردود شمرده است.^۶

در مکتب متکلمان بغداد، علاوه بر شیخ مفید، شخصیت‌های دیگری مانند کراجکی نیز تلاش کرده‌اند هشام‌بن‌حکم را از اتهاماتش تبرئه نمایند. وی در *کنزالفوائد* با رد قول مخالفان شیعه که هشام را متهم به عقیده‌ی جسمانیت می‌کنند، به نقل گزارشی می‌پردازد که براساس آن، هشام‌بن‌حکم در نزد امام صادق - علیه‌السلام - در مدینه از اعتقاد خود بازگشته و دست به

۱ همان، ج ۱، ص ۲۰.

۲ ابن‌ابی‌الحدید، همان، ج ۳، ص ۲۲۳.

۳ مفید، *الحکایات*، ص ۷۹.

۴ مفید، *الحکایات*، صص ۷۷-۸۳.

۵ مفید (۴۱۴ق)، *اوائل المقالات*، بیروت: دارالمفید، ص ۳۸.

۶ مفید، *الحکایات*، ص ۷۷-۸۳.

توبه زده است.^۱ به رغم این که کراچکی می‌گوید گزارش توبه کردن هشام مستفیض و شایع شده است، در آثار نزدیک به عصر وی نیز تنها می‌توان آن را در کتاب *تبصرة العوام* رازی یافت و در نوشته‌های پیش از او ردّ پایی از آن یافت نمی‌شود.^۲

۴. دیدگاه‌های خاص و متمایز جریان هشام

پیش‌تر ذکر شد که اتهام تشبیه مهم‌ترین عامل تمایز اجتماعی جریان هشام بود که به اعتقاد نگارنده اتهامی بیش محسوب نمی‌شود، زیرا حاصل بدفهمی، نقل به معنا، تحریف و برداشت‌های دیگری از این گونه به شمار می‌آید که به طور آگاهانه یا ناآگاهانه درباره‌ی جریان هشام ایجاد شده بود. اما عامل تمایز جریان هشام را نمی‌توان به مسئله‌ی تشبیه محدود ساخت، چون اندیشه‌های دیگری هم باعث تمایز این جریان در بین سایر امامیه می‌شد، که هرچند در سنجش با مقوله‌ی تشبیه اهمیت کم‌تری داشتند، اما وجود آن‌ها انکارپذیر نیست. نکته‌ی جالب توجه آن است که چنین مواردی، بر خلاف موضوع تشبیه، صرفاً اتهام به حساب نمی‌آیند و به نظر می‌رسد که جریان هشام درباره‌ی آن‌ها واقعاً دیدگاهی خاص و متمایز از اکثریت امامیه داشته است.^۳

۴.۱. اندیشه‌ی متمایز هشام و شاگردانش درباره‌ی علم امام

کهن‌ترین گزارش‌های شیعی در خصوص افتراقات راجع به علم امام، در کتاب *فرق‌الشیعه‌ی نویختی* گزارش شده است. نویختی در گزارشی اجمالی خبر از اختلاف فرقه‌های زیدیه درباره‌ی علم امام می‌دهد. بر اساس گزارش وی، جریان سرحوبیه از زیدیه بر این باور بودند که علم به همه چیز بدون تعلیم در نزد امام وجود دارد و در علم امام کمیت و سن مطرح نیست و علم

۱ محمدبن‌علی کراچکی (۱۳۶۹ش)، *کنزالفوائد*، ج ۲، قم: مکتبه المصطفوی، ص ۴۱.

۲ محمدبن حسین رازی (۱۳۱۳ش)، *تبصرة العوام فی مقالات الأئام*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران: آبی‌نا، ص ۱۷۲.

۳ بجز موارد مطرح شده در این مقاله، از دیگر مواردی که مخالفان هشام به وی نسبت داده‌اند، اعتقاد او در باب علم خداوند است. به اعتقاد هشام، تا چیزی موجود نشود، خدا بدان علم پیدا نمی‌کند. این گزارش را سعدبن عبدالله اشعری قمی که کتابی در رد اندیشه‌های هشام و یونس نگاشته، نقل کرده است (محمدبن حسن طوسی (۱۴۱۱ق)، *الغیبه*، قم: مؤسسه‌المعارف‌الاسلامیه، صص ۴۳۰-۴۳۱). شیخ مفید تصریح می‌کند که هشام بن حکم گرچه شیعه بود، اما با همه‌ی امامیه در زمینه‌ی اسماء الله تعالی و معانی صفات خدا مخالفت کرد (مفید، *وائل‌المقالات*، ص ۳۸). به علاوه، برای بررسی دقیق‌تر اندیشه‌های جریان هشام درباره‌ی موضوعات دیگری همچون سهوالتبی و بدء‌الخلق، نک: سید محمد هادی گرامی (۱۳۸۹)، *مؤلفه‌های علو نزد امامیه در ۵ سده‌ی نخست هجری و تأثیر آن در فهم گزارش‌های رجالی متقدم*، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، صص ۹۶ و ۱۲۷.

امام در مهد، با امام بالغ یکسان است. اما دیگر فرق زیدیه عقیده داشتند که علم نزد امام و سایر مردم است و هرکس که در نهایت قادر نبود پاسخ پرسشش را بیابد، می‌تواند اجتهاد کند و به رأی خود تمسک جوید.^۱

از دیگر گزارش‌های جالبی که در زمان امام صادق - علیه‌السلام -، درباره‌ی اختلاف اصحاب راجع به علم امام نقل شده، گزارشی است که سدید صیرفی ارائه می‌کند. وی به امام صادق عرض نمود: اصحاب درباره‌ی امام اختلاف کرده‌اند، گروهی می‌گویند به او وحی می‌شود، گروهی می‌گویند در گوشش بیان می‌شود، گروهی می‌گویند در قلبش می‌افتد، گروهی می‌گویند فقط بر اساس کتاب‌های آباءش فتوا می‌دهد. حضرت در ادامه به سدید فرمودند: به این اختلافات اعتنا نکن، ما امین و حجت خدا در زمین هستیم و حلال و حرام ما بر اساس کتاب خداست. این گزارش به خوبی نشان می‌دهد که در زمان امام صادق (علیه‌السلام) اختلافات دامنه داری در خصوص علم امام وجود داشته است.^۲

در نهایت، به نظر می‌رسد شکل‌گیری و نهادینه‌شدن دو جریان اصلی راجع به علم امام - که یکی از آن‌ها جریان هشام بود - در دوره‌ی امام جواد - علیه‌السلام - صورت گرفت. گزارشی که حسن بن موسی نوبختی در *فرق‌الشیعه* از عصر حضرت جواد درباره‌ی اختلاف شیعیان بر سر امامت ایشان به دلیل صغر سن و علم امامت نقل کرده، به خوبی حاکی از شکل‌گیری دو جریان در بین امامیه در مورد علم امام، دست‌کم از زمان حضرت جواد به بعد است.

به امامت رسیدن امام جواد در دوره‌ی کودکی، زمینه‌ی شکل‌گیری و بروز آشکار این گفتمان و صف‌بندی دو جریان در برابر هم را فراهم کرد. بر اساس گزارش نوبختی، پس از امامت امام جواد - علیه‌السلام - عده‌ای بر این باور شدند که ایشان پس از بالغ شدن، با استفاده از جهات علوم امام، مانند نکت و نقر و الهام، علوم را دریافت می‌کنند؛ و گروهی دیگر همین اعتقاد را داشتند، با این تفاوت که معتقد بودند این علوم در همان دوره‌ی پیش از بلوغ به ایشان منتقل شده است. گروه سوم نیز چون وحی پس از نبی را قبول نداشتند و این امور را وحی می‌دانستند، بر این باور شدند که امام در هنگام بلوغ و با استفاده از کتاب‌هایی که پدر برایش به میراث گذاشته و اصول و فروعی که در آنجا ترسیم شده، عالم گشته است. نوبختی می‌گوید

۱ حسن بن موسی نوبختی (۱۴۰۴ق)، *فرق‌الشیعه*، بیروت: دارالاضواء، ج ۲، صص ۵۵-۵۶.

۲ نعمان بن محمد قاضی نعمان (۱۹۶۳م)، *دعائم الإسلام*، ج ۱، قاهره: دارالمعارف، ص ۵۰.

گروه اخیر، به علت تنگنایی که در بر اثر محدود بودن منابع علم امام در آن قرار گرفتند، اعلام نمودند: امام می‌تواند بر اساس اصولی که در دست دارد، قیاس کند و این کار برای او جایز است، چرا که معصوم به شمار می‌رود.^۱

بر اساس این گزارش، می‌توان گفت که دست کم از زمان امام جواد- علیه‌السلام- که گفتمان علم امام در نوع خاصی از آن مطرح گردید، دو جریان در بین امامیه نهادینه و شناخته شد: نخست گروهی که باور به انقطاع وحی در معنای مطلق آن پس از رسول خدا داشت؛ و دوم گروهی که چنین عقیده‌ای را نپذیرفته و تنها انقطاع وحی نبوتی را تأیید کرده بود. گروه نخست، منبع علم امام را میراثی می‌دانست که از رسول خدا- صلی‌الله‌علیه‌وآله- به‌وسیله‌ی کتاب‌ها و یا آموزش نسل اندر نسل به شکل موروثی رسیده بود و علاوه بر آن، دست کم افرادی از این گروه برای جبران کمبودهای احتمالی، عقیده داشتند امام می‌تواند از رأی و قیاس نیز استفاده کند، زیرا معصوم است.

گروه دوم، گرچه علم مورثی را قبول داشت، اما بر این باور بود که وحی منقطع نشده است و حکم خدا درباره‌ی هر چیز جدید از طریق آنچه در کتاب‌های متقدم جهات علم امام نام گرفته است، بر امام نازل می‌شود؛ مانند، نقر، نکت، شنیدن وامثال آن، یعنی اموری که امام به دلیل آن‌ها محدث خوانده شده است. در دیدگاه این گروه، قیاس به‌هیچ‌وجه جایگاهی کسب نکرد.

در واقع، هر دو گروه اول و دوم درباره‌ی منابع علم امام یک وجه مشترک داشتند که آن علم مورثی بود و از سوی دیگر، وحی غیر نبوتی و قیاس منابع اختصاصی هر کدام محسوب می‌شد و هر گروه به آن باور داشت و سبب تمایز آن‌ها بود. آنچه می‌تواند در این گزارش‌ها به‌عنوان مؤیدی برای وجود این دو جریان تلقی شود، گزارش ابوالحسن‌اشعری در مقالات الاسلامیین است. او می‌گوید، امامیه در خصوص علم امام دو جریان هستند: گروهی معتقدند امام بر همه‌ی امور آگاهی دارد؛ و گروه دیگری اظهار می‌دارند امام تنها از امور متعلق به دین آگاه است و لزومی ندارد از همه چیز اطلاع داشته باشد.^۲ اگرچه این گزارش دقت تقسیم‌بندی ذکر شده را ندارد، اما به دلیل مشابهتی که با دیگری داراست، بر آن منطبق است و دست کم می‌تواند مؤیدی بر وجود دو جریان تلقی شود.

۱ نوبختی، همان، صص ۸۸-۹۰.

۲ سعدبن عبدالله اشعری (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، بیروت: [بی‌نا]، ص ۵۰.

به هر حال، گزارش نویختی درباره‌ی جریان‌های علم امام پس از امامت امام جواد- علیه‌السلام- بسیار با اهمیت است، چرا که بر اساس آن به‌خوبی می‌توان برخی تک‌گزارش‌های بعدی راجع به علم امام را تحلیل کرد؛ همچنین، می‌توان ریشه‌های اعتقاد به قیاس در بین برخی شخصیت‌های امامی را تبیین نمود.

در خصوص اعتقاد به علم امام، در جریان هشام‌بن‌حکم شواهد قوی وجود دارد که می‌تواند نشان دهد، دست‌کم شاگردان نسل بعدی هشام، یونس و فضل‌بن‌شاذان، جزو انقطاعیّه، یعنی قائل به انقطاع وحی پس از رسول‌خدا-صلی‌الله‌علیه‌وآله- بوده‌اند.

در باب اندیشه‌ی شخصیت اول این مکتب، یعنی هشام‌بن‌حکم، راجع به علم امام، باید گفت، گرچه بر اساس برخی گزارش‌ها می‌توان حدس زد که او نیز چنین باوری داشته است، اما به دلیل محدود بودن این گزارش‌ها، نمی‌توان با اطمینان کامل آن را بیان کرد. در توضیح اندیشه‌های هشام در خصوص علم امام تقریباً بجز دو گزارش برجای نمانده است و اکثر روایات نقل شده از هشام‌بن‌حکم، به توحید، کلام امامت و برخی مسائل فقهی مربوط هستند. از معدود موارد برجای مانده می‌توان به گزارشی اشاره نمود که در کتاب کافی از هشام‌بن‌حکم - به نقل از یونس‌بن‌عبدالرحمن - ذکر شده است. این گزارش تا حدی می‌تواند گویای اندیشه‌ی هشام و شاگردش یونس درباره‌ی علم امام باشد. زیرا نشان می‌دهد که علم امام صورت موروثی داشته و کتاب‌های هم‌امی انبیاء و اولیای پیشین در دست امام بوده است. گرچه در این گزارش سخنی از وحی به امام به میان نیامده، اما جمله‌ی پایان بخش آن که امام صادق - علیه‌السلام - می‌فرمایند: «خداوند حجتی در زمین قرار نمی‌دهد که از او پرسیده شود و او بگوید نمی‌دانم»، نشان می‌دهد که در اندیشه‌ی هشام و یونس دایره‌ی این علم موروثی بسیار گسترده بوده است.^۱

گزارش دیگری که در کافی به نقل از علی‌بن‌ابراهیم از هشام‌بن‌حکم نقل شده است، به خوبی نمایان می‌سازد که درباره‌ی علم امام نوعی زمینه‌ی قصور در هشام وجود داشته است. بر اساس این گزارش، پس از آن که هشام در برابر امام صادق - علیه‌السلام - برخی اندیشه‌های کلامی خود را مطرح کرد و حضرت اقدام به اصلاح آن نمود، هشام خطاب به امام صادق اظهار داشت: شما صاحب علم حلال و حرام هستید، در حالی که این کلام است. سپس حضرت او را سرزنش نمود و فرمود: خدا حجتی در زمین قرار نمی‌دهد، مگر این که همه‌ی چیزهایی

۱ کلینی، همان، ج ۱، ص ۲۲۷.

که مردم به آن‌ها نیاز دارند، نزد او وجود داشته باشد.^۱ در گزارشی که ابوالحسن اشعری راجع به جریان های امامیه در خصوص علم امام ارائه می‌کند، دقیقاً به این دیدگاه اشاره شده است. بر اساس گزارش اشعری، امامیه دو گروه بوده‌اند: گروه اول می‌گفتند امام فقط علم حلال و حرام دارد. گروه دیگر باور داشتند که امام از همه‌ی علوم آگاه است.^۲ اشعری در جای دیگری صراحتاً می‌گوید: هشام معتقد بوده است که ملائکه بر امامان نازل نمی‌شوند و هیچ‌گونه وحی‌ای نیز بر آن‌ها نمی‌رسد؛^۳ عبارت اخیر ابوالحسن اشعری، علاوه بر این که تأییدی بر باورمندی هشام به انقطاع مطلق وحی پس از پیامبر است، نشان می‌دهد که همین گروه دایره‌ی علم امام را محدود می‌دانسته‌اند.

البته در این زمینه گزارش‌های دیگری که مضامین متفاوتی نیز دارند، از هشام و یونس نقل شده است. در گزارشی که صفار نقل کرده است و هشام بن حکم در سلسله‌ی سند آن قرار دارد، از آگاهی امام نسبت به آجال مردم سخن به میان آمده است.^۴ علاوه بر مطالب پیش گفته، هشام بن حکم و شاگردش یونس، از ناقلان روایت مشهوری هستند که در آن بیان می‌شود رسول خدا -صلی الله علیه و آله- یک باب از علم خویش را به امیرالمؤمنین آموخت که از آن باب هزار باب باز شد.^۵ در نهایت، می‌توان گفت، گرچه بعید به نظر نمی‌رسد که دیدگاه هشام با شاگردان نسل بعدی‌اش درباره‌ی علم امام یکسان باشد و برخی از پژوهش‌های اخیر خاورشناسان نیز حاکی از تفاوت دیدگاه هشام در زمینه‌ی علم امام با دیدگاه مشهور امامیان است،^۶ اما به نظر می‌رسد قضاوت دقیق‌تر و قوی‌تر در این زمینه نیاز به پژوهش‌های گسترده‌تری دارد.

در مورد محمد بن عیسی عیسی، مهم‌ترین شاگرد یونس بن عبدالرحمن، نیز باید گفت، گرچه گزارش‌های زیادی راجع به دیدگاه وی در خصوص علم امام در دست نیست، اما به نظر می‌رسد، علی‌رغم تعلق وی به جریان هشام بن حکم، دیدگاه او با دیگران درباره‌ی علم امام اندکی متفاوت بوده است. برخی گزارش‌های نقل شده از محمد بن عیسی عیسی نشان می‌دهد

۱ همان، ج ۱، ص ۲۶۲.

۲ اشعری، همان، ص ۵۰.

۳ همان، ص ۴۸.

۴ صفار، محمد بن حسن (۱۳۶۲ش)، *بصائر الدرجات*، به کوشش میرزا حسن کوچه‌باغی، تهران: مؤسسه‌ی علمی، ص ۲۶۵.

۵ همان، ص ۳۰۴.

6 Tamima Bayhom-Daou (2003), "Hisham b. al-Hakam and his doctrine of the Imam's knowledge", *Journal of Semitic Studies*, Vol.48(1), p.71.

که وی به نکت در قلوب باور داشته است.^۱ شاید، به دلیل همین مواضع معتدل وی بوده که عییدی هیچ‌گاه، آن‌گونه که هشام و یونس و فضل به باد انتقاد گرفته شدند، مورد انتقاد واقع نشده است.

در باب یونس، قرائن دالّ بر باور وی به انقطاع وحی، بیشتر و مقبول‌تر است، که برخی از آن‌ها را در بخش قیاس نیز ذکر خواهیم کرد. علاوه بر آن، گزارشی که در اوایل سده‌ی سوم هجری قمری درباره‌ی ماجرای امامت حضرت جواد- علیه‌السلام- در دلائل‌الامامه نقل شده است، به‌خوبی نشان می‌دهد که یونس بن عبدالرحمن گرایش به گروهی داشته است که قائل به انقطاع وحی بوده‌اند. بر پایه‌ی این گزارش، بزرگان امامیه پس از شهادت امام رضا- علیه‌السلام- در خانه‌ی عبدالرحمن بن حجّاج- در حالی که امام جواد- علیه‌السلام- ۷ سال داشت- گرد هم آمدند. سپس یونس پرسید، تا زمانی که این فرزند بزرگ شود، ما باید چه کنیم و امر امامت برای کیست، که ناگهان از طرف بسیاری از حضار مجلس مورد هجوم قرار گرفت.^۲

در خصوص فضل بن شاذان، گزارشی^۳ که در اواسط سده‌ی سوم هجری قمری از رویارویی دو اندیشه درباره‌ی علم امام در ایران با تمرکز بر روی نیشابور خبر می‌دهد، دقیقاً نمایان می‌سازد که فضل بن شاذان در جزو جریان‌ی قرار داشته که به انقطاع وحی پس از رسول‌خدا- صلی‌الله‌علیه‌وآله- قائل بوده است. در این گزارش، در یک‌سو فضل بن شاذان و طرف‌دارانش قرار دارند که به انقطاع وحی معتقد بوده‌اند، و در سوی دیگر گروهی بوده‌اند که انقطاع وحی را نمی‌پذیرفتند. براساس این گزارش، گروهی در نیشابور بر این باور بوده‌اند که رسول‌خدا زبان همه‌ی مردمان، همه‌ی پرندگان و همه‌ی خلق را می‌دانسته و از ضمیر آن‌ها آگاه بوده و اطلاع داشته که اهالی هر سرزمین، در شهرها و خانه‌های خود چه می‌کرده‌اند و هنگامی که دو کودک را می‌دیده، در می‌یافته که کدام مؤمن و کدام منافق خواهد شد و نام همه‌ی موالی خود و پدران آنان را می‌دانسته و با هر کس ملاقات می‌کرد، پیش از آن‌که او سخن گوید، می‌فهمیده که از موالی است یا خیر. همچنین، این گروه بر این باور بوده‌اند که وحی تمام نشده، چرا که وحی به‌طور کامل در اختیار پیامبر و اوصیای ایشان نبوده و در هر زمانی که اتّفاقی روی می‌داده و علم آن در اختیارشان نبوده، علم آن به ایشان وحی می‌شده است. به همین‌گونه، در هر زمان

۱ صفار، همان، صص ۳۱۶-۳۱۸.

۲ محمدبن جریر بن رستم طبری (۱۴۱۳ق)، دلائل‌الامامه، قم: مؤسسه‌ی بعثت، صص ۳۸۸.

۳ کشی، همان، ج ۲، ص ۸۱۹.

نیز فردی - که امام باشد - با همین صفات وجود دارد. در سوی مقابل این گفتمان گروهی هستند که شخص فضل بن شاذان نیشابوری در رأس آنان قرار دارد. اعتقاد وی بر این بوده که رسول خدا از علمی که به او وحی شده، به وصیّش آموخته است و اوصیای او علم حلال و حرام و تفسیر قرآن و فصل الخطاب را داشته‌اند و این علم از رسول خدا به شکل میراث به آنان منتقل شده است و بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله - وحی به طور کامل قطع شده است.^۱ به نظر می‌رسد علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری، شاگرد فضل، که ناقل این توقیع نیز بوده، با توجه به پرداختی که در این گزارش وجود دارد و استفاده از تعبیر «یزعمون» برای جریان رو در روی فضل بن شاذان، خودش مکتب استاد در زمینه علم امام را قبول داشته است.

۲.۴. باورمندی جریان هشام به قیاس

گرایش به قیاس و احیاناً رأی در بین برخی شخصیت‌های امامی سده‌های نخست و میانه‌ی هجری قمری پدیده‌ای نیست که بتوان آن را منفک از مسائل کلامی و علم امام بررسی کرد و نگریستن به آن فقط در چارچوب تاریخ فقه امامی، خطایی بس بزرگ به شمار می‌آید. یکی از پرسش‌های مهمی که در ذهن پژوهندگان تاریخ فقه امامی خلیجان می‌کند، آن است که چگونه امکان دارد با وجود روایات مختلف درباره‌ی نهی از تمسک به رأی و قیاس، برخی عالمان امامی، همچون ابن جنید اسکافی، به قیاس در دین باور داشته‌اند.^۲ پاسخ این پرسش - که البته جز با کوششی طاقت‌فرسا و بر اساس روش شناسایی گفتمان‌ها دست‌یافتنی نبود - حقیقتی است که ارتباط مقوله‌ی قیاس و علم امام را مشخص می‌کند.

پاسخ این است که در نگاه این عالمان، امامان شیعه نخستین کسانی بوده‌اند که در دین به رأی تمسک می‌جسته‌اند. به نظر می‌رسد زمینه‌ای که باعث شده این گروه از عالمان امامی بپندارند که پیامبر یا امام بر اساس رأی و مصلحت خود فتوا می‌دهد، روایات تفویض امور دین به رسول خدا و ائمه - علیه السلام - است.^۳ در این روایات تأکید شده است که امر دین به طور کامل تفویض به رسول خدا شده است. به این معنی که بر هر چه می‌خواهند، می‌توانند امر و

۱ همان، ج ۲، ص ۸۱۹

۲ خونی، همان، ج ۱۴، ص ۳۲۱.

۳ صفار، همان، صص ۳۹۸ و ۴۰۳.

نهی قرار دهند. به‌خصوص گزارش‌هایی که در آن‌ها اعلام شده خداوند پیامبر - صلی‌الله‌علیه‌وآله - را تا ۴۰ سالگی تربیت کرد؛ سپس امر دین را به او سپرد. گویا خداوند اصول آیین‌داری را به پیامبرش آموخته و سپس امر تشریح را به ایشان واگذار کرده است.^۱ ائمه - علیه‌السلام - به‌خاطر اصول آیین‌داری‌ای که از آن آگاهی دارند و این‌که معصوم هستند، در موارد و مسائل مختلفی که پیش می‌آید، لزوماً نه برپایه‌ی نصّ، بلکه برپایه‌ی رأی و قیاس خود و بر مبنای اصولی که در دست دارند، حکم صادر می‌کنند.^۲

مؤید این‌که قائلان به اجتهاد رأی ائمه، مبنای این اندیشه‌ی خود را روایات تفویض امر دین قرار داده‌اند، آن است که براساس برخی گزارش‌ها، مستند ابن‌جنید اسکافی برای این‌که ائمه از رأی و قیاس استفاده می‌کرده‌اند، برخی روایات متعارض است که ائمه به یک پرسش واحد به چند صورت پاسخ داده‌اند.^۳ چنین روایاتی غالباً در باب تفویض امر دین به امامان به چشم می‌آید. در نمونه‌ای جالب، پس از این‌که امام صادق - علیه‌السلام - به پرسش واحد سه شخص متفاوت، سه‌گونه پاسخ مختلف دادند و با استعجاب راوی مواجه شدند، علت آن را تفویض امر دین به رسول‌خدا و ائمه - علیه‌السلام - عنوان کردند.^۴

با این اوصاف، به نظر می‌رسد آن دسته از اندیشمندان امامی که به رأی و قیاس باور داشته‌اند، مستند آن را پذیرفته‌بودن رأی و قیاس در نزد ائمه و تمسک آنان بدان می‌دانسته‌اند و این مسئله امری محسوب می‌شده که با جریان‌های شناخته‌شده درباره‌ی علم امام کاملاً در پیوند بوده است. مطالعات درخور ستایش یکی از پژوهش‌گران معاصر نیز نشان می‌دهد که بین مکتب هشام‌بن‌حکم و جریان جوالبی در خصوص کاربرد قیاس و اجتهاد رأی، حتی از همان عصر هشامین، اختلافات جدی وجود داشته است.^۵ در واقع، جریانی که وحی را منقطع می‌دانست، با استعانت از روایات تفویض دین، به‌پذیرفته‌بودن رأی در نزد ائمه اعتقاد داشت. البته بعید نیست

۱ همان، صص ۳۹۸ و ۴۰۳.

۲ البته درک این مسئله منوط به دوری از گفتمان کلامی امروزی امامیه در باره‌ی این روایات است. در دستگاه کلامی متأخران از آن رو که اراده‌ی امام در دین همان اراده‌ی خدا دانسته می‌شود درک چنین برداشتی دشوار است. اما با دورشدن از فضای گفتمانی امروز و قرار گرفتن در جایگاه شیعیانی که هنوز چنین نظام‌های کلامی‌ای برای آنان شناخته شده نبوده است و با نگاهی صرفاً ظاهری به متون این روایات - که در آن دوره صورت می‌گرفته است - مترادف بودن تفویض دین به امامان با تمسک آنان به رأی خود قابل درک است. این رهیافت که رأی امامان با رأی خدا یکی است و یا این‌که رأی امامان همان دین است، در دوره‌های متأخرتر مطرح گشته و در اذهان شیعیان نهادینه شده است.

۳ محمدبن‌محمد مفید (۱۴۱۴ق)، *المسائل السرویه*، به کوشش صائب عبدالحمید، بیروت: دارالمفید، ج ۲، ص ۷۵.

۴ کلینی، همان، ج ۱، ص ۲۶۵.

۵ پاکتچی، «گرایش‌های کلامی در سده‌های ۲ و ۳ قمری»، ص ۲۱.

- همان‌طور که نوبختی می‌گوید^۱ - جبران کمبودهای ناشی از اعتقاد به انقطاع وحی به‌عنوان انگیزه و مشوّقی برای باور این گروه به قیاس، مؤثر بوده باشد.

با در نظر گرفتن پذیرش قیاس به‌عنوان شاخصه‌ای برای جریان هشام، به نظر می‌رسد در گام نخست باید به سراغ نزدیک‌ترین افراد به‌وی، یعنی یونس‌بن‌الرحمن و فضل‌بن‌شاذان، رفت. سیدمرتضی در سده‌ی پنجم هجری قمری به صراحت اعلام می‌کند: در بین روایات احادیث ما شخصیت‌هایی مانند فضل‌بن‌شاذان، یونس‌بن‌الرحمن و جماعت شناخته‌شده‌ای وجود دارند که به قیاس اعتقاد دارند.^۲ این عقیده در خصوص فضل‌بن‌شاذان آن‌جا جدی‌تر می‌شود که ما شاهد هستیم در سده‌ی چهارم هجری قمری ابن‌بابویه در کتاب *من لایحضره‌القیه*، فضل‌بن‌شاذان را به‌دلیل قیاس در دین ملامت و او را بدان متهّم می‌کند.^۳ همچنین، ابن‌بابویه در مقدمه‌ی *کمال‌الدین* اشاره می‌کند در سفر به نیشابور با گروهی از شیعیان مواجه گشته است که به علت تحیّر در دوران غیبت، به قیاس و رأی متمسک شده‌اند.^۴ گرچه برخی عالمان متأخر، مانند میرزا ابوالحسن شریف اصفهانی، اتهام مذکور را بی‌اساس خوانده‌اند و حتی رساله‌ای برای زدودن این اتهام از یونس، تألیف کرده‌اند،^۵ اما به نظر می‌رسد نادیده گرفتن این گزارش سیدمرتضی امکان‌پذیر نیست و دست‌کم باید آن را دالّ بر وجود تلقی خاصی در بین برخی از روایات احادیث درباره‌ی قیاس دانست.

وجود چنین تلقی‌ای زمانی جدی‌تر می‌شود که مشاهده می‌شود سعدبن‌عبدالله اشعری قمی پس از نقل اختلافی که راجع به علم امام جواد - علیه‌السلام - وجود داشته است و اشاره به این که قائلان به انقطاع وحی، قیاس را جایز می‌شمردند، با عبارتی ابهام‌آمیز به دیدگاه یونس‌بن‌عبدالرحمن در این زمینه اشاره می‌کند که دست‌کم نشان می‌دهد یونس بر این باور بوده که برخی امور به‌صورت مجمل بر رسول‌خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نازل می‌شده است و ایشان خود، بر حسب موارد مختلف، به استنباط از آن‌ها و تفصیل‌شان اقدام می‌کرده‌اند.^۶ در واقع، شخصیت‌هایی مانند یونس که قائل به انقطاع وحی بوده‌اند، عقیده داشتند علوم امام اجمالی

۱ نوبختی، همان، ص ۹۰.

۲ علی‌بن‌الحسین (سیدمرتضی) (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۳، قم: دارالقرآن الکریم، ص ۳۱۱.

۳ محمدبن‌علی (ابن‌بابویه) (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره‌القیه*، ج ۴، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین، ص ۲۷۰.

۴ محمدبن‌علی (ابن‌بابویه) (۱۴۰۵ق)، *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی، ص ۲.

۵ ابوالحسن فتونی عاملی (۱۴۱۸ق)، *تنزیة القمیین (تراننا)*، ج ۵۲، به کوشش محمدتقی جواهری، قم: مؤسسه‌ی آل‌البیت، صص ۱۶۳-۲۴۲.

۶ اشعری قمی، *المقالات و الفرق*، ص ۹۸.

است و او با آراء و دیدگاه‌های خود آن را تفصیل می‌دهد. به هر حال، گزارش سیدمرتضی نشان می‌دهد، علاوه بر فضل بن شاذان و یونس بن عبدالرحمن، گروه شناخته شده‌ای تا سده‌های چهارم و پنجم هجری قمری وجود داشته که قائل به قیاس بوده‌اند. گرچه یافتن موردی شخصیت‌های این گروه اندکی دشوار است، اما به نظر می‌رسد در سده‌ی چهارم هجری قمری دست کم می‌توان در بین ایشان از محمد بن احمد بن جنید اسکافی (متوفای ۳۸۱ هـ.ق) یاد کرد. اقدام وی به نگاشتن کتابی در دفاع از آرای فضل بن شاذان،^۱ درباره‌ی وابستگی وی به جناح فضل و صحت گزارش‌های مشهوری که او را به قیاس باوری متهم می‌کنند، تردیدی باقی نمی‌گذارد.^۲

نتیجه‌گیری

یکی از برجسته‌ترین جریان‌های متقدم امامی که به راحتی می‌توان حضور تاریخی آن را براساس منابع کهن بی‌جویی کرد، جریان هشام بن حکم با محوریت هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان است. این جریان در سده‌ی دوم هجری قمری در عراق شکل گرفت و سپس در سده‌ی سوم هجری قمری در ایران و به ویژه حوزه‌ی نیشابور به حیات تاریخی خود را ادامه داد. گرچه حضور برجسته‌ی این جریان به سده‌ی دوم و سوم هجری قمری مربوط می‌شود، اما اطلاعاتی نیز وجود دارد که نشان می‌دهد این جریان در سده‌ی چهارم هجری قمری نیز با اتکا به شخصیت‌های همچون ابن جنید اسکافی ادامه‌ی حیات داده است.

مهم‌ترین عامل تمایز اجتماعی جریان هشام، اتهام تشبیه بود که به طور گسترده دامن وی و سلسله‌ی شاگردانش، به ویژه یونس و فضل را فراگرفت. در واقع، جریان هشام در محافل غیرامامی و حتی امامی به صورت وسیع هدف جریان‌سازی قرار گرفت و منزوی شد. مهم‌ترین علت آن نیز اتهام تشبیه بود؛ اتهامی که به نظر می‌رسد با واقعیت باورهای هشام و شاگردانش فاصله داشت و ذهنیتی بود که حاصل اعمال بدفهمی، نقل به معنا، تحریف و موارد دیگری مانند آن، در اندیشه‌های این جریان محسوب می‌شد.

در عین حال، جریان هشام دیدگاه‌هایی خاص و متمایز از سایر امامیه نیز داشت که شاید مهم‌ترین آن‌ها اندیشه‌ی این جریان درباره‌ی علم امام و رأی و قیاس بود. از زمان امام جواد-

۱ نجاشی، همان، ص ۳۸۸.

۲ محمد بن حسن طوسی [بی تا]، الفهرست، نجف: المكتبة المرزویه، ص ۳۹۲.

علیه‌السلام- دو گونه اندیشه راجع به علم امام در جامعه‌ی شیعی نهادینه و از یکدیگر متمایز شد. اکثریت امامیه تداوم وحی پس از پیامبر- صلی‌الله‌علیه‌وآله- را پذیرفتند و برای امام قائل به وحی‌ای شدند که شاید در دستگاه کلامی امروز از آن تعبیر به وحی غیرنبوتی شود؛ اما جریان هشام هر نوع وحی پس از پیامبر- صلی‌الله‌علیه‌وآله- را به طور مطلق نفی کرد و تنها به علم موروثی امامان عقیده داشت. همچنین، این جریان به جواز رأی و قیاس در دین قائل شد؛ چرا که با برداشتی خاص از روایات تفویض دین، امامان را نخستین کسانی می‌دانست که در دین به رأی خود تمسک بسته بودند؛ و در واقع، رأی و قیاس را منبع جدیدی به شمار می‌آورد که کمبودهای ناشی از انقطاع مطلق وحی پس از پیامبر- صلی‌الله‌علیه‌وآله- را جبران می‌نمود.

منابع و مآخذ

الف. فارسی و عربی

- آقائوری، علی (۱۳۸۶ش)، خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعی در عصر امامان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله [بی‌تا]، شرح نهج‌البلاغه، به کوشش محمدابوالفضل‌ابراهیم، قم: مؤسسه‌ی اسماعیلیان.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۷ق)، الامالی، قم: مؤسسه‌ی بعثت.
- [بی‌تا]، التوحید، به کوشش سیدهاشم حسینی تهرانی، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
- [۱۴۰۵ق]، کمال‌الدین و تمام‌النعمه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
- [۱۴۱۳ق]، من لایحضره‌القیه، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین.
- ابن‌رستم طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق)، دلائل‌الامامه، قم: مؤسسه‌ی بعثت.
- ارموی، سیدجلال‌الدین (۱۴۰۲ق)، مقدمه‌الایضاح، بیروت: مؤسسه‌ی الاعلمی.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، مقالات‌الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، بیروت: [بی‌تا].
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰ش)، المقالات و الفرق، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲.
- ایزدی، کامران و سیدمحمدهادی گرامی (۱۳۸۹ش)، «اصطلاح اخباری در سیر تحول مفهومی»، مجله‌ی حدیث‌پژوهی، ش ۳.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت: دارالجیل و دارالآفاق.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۴ش)، «اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۲ و ۳ قمری»، چاپ شده در مجموعه‌ی اسلام؛ پژوهشی تاریخی و فرهنگی، تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چ ۲.
- [۱۳۸۰ش]، «امامیه»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف

- بزرگ اسلامی.
- (۱۳۷۵)، «گرایش‌های فقه امامیه در سده‌های دوم و سوم هجری»، نامه‌ی فرهنگستان علوم، ش ۴.
- نستری، محمدتقی (۱۴۱۴ق)، قاموس الرجال، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
- جباری، محمدرضا (۱۳۷۹ش)، «شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا قرن پنجم هجری»، نشریه‌ی دانشکده‌ی الهیات مشهد، ش ۴۹ و ۵۰.
- جعفری، محمدرضا (۱۳۸۹ش)، مقدمه‌ی تصحیح الاعتقاد، قم: بنیاد فرهنگی جعفری.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- دوانی، علی (۱۳۶۳ش)، مفاخر اسلام، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ ۲.
- رازی، محمدبن حسین (۱۳۱۳ش)، تبصرة العوام فی مقالات الأنام، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران: [بی‌نا].
- سیدمرتضی، علی بن‌الحسین (۱۴۱۴ق)، الفصول المختاره، بیروت: دارالمفید.
- (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم: دارالقرآن الکریم.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم [بی‌تا]، الملل و النحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت: دارالمعرفة.
- صفار، محمدبن حسن (۱۳۶۲ش)، بصائر الدرجات، به کوشش میرزا حسن کوجه‌باغی، تهران: مؤسسه‌ی اعلمی.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۱ق)، کتاب الرجال، نجف: المکتبه‌ی الحیدریه.
- (۱۴۱۱ق)، الغیبه، قم: مؤسسه‌ی المعارف الاسلامیه.
- [بی‌تا]، الفهرست، نجف: المکتبه‌ی المرتضویه.
- فتونی عاملی، ابوالحسن (۱۴۱۸ق)، تنزیه‌ی التمیین (تراننا، ج ۵۲)، به کوشش محمدتقی جواهری، قم: مؤسسه‌ی آل‌البیت.
- قاضی نعمان، نعمان بن محمد (۱۹۶۳م)، دعائم الإسلام، قاهره: دارالمعارف.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، التفسیر، به کوشش سیدطیب موسوی جزائری، قم: مؤسسه‌ی دارالکتاب.
- کراجکی، محمدبن علی (۱۳۶۹ش)، کنزالفوائد، قم: مکتبه‌ی المصطفوی.
- کنشی، محمدبن عمر (۱۴۰۴ق)، رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)، به کوشش سیدمهدی رجایی، قم: مؤسسه‌ی آل‌البیت.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۳ش)، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گرامی، سیدمحمدهادی (۱۳۸۹ش)، مؤلفه‌های غلو نزد امامیه در ۵ سده‌ی نخست هجری و تأثیر آن در فهم گزارش‌های رجالی متقدم، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- مدرس طباطبایی، سیدحسین (۱۳۸۶ش)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه‌ی هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر، چ ۲.
- مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳ق)، الحکایات، به کوشش سیدمحمدرضا حسینی، قم: کنگره‌ی جهانی شیخ مفید.
- (۱۴۱۳ق)، المسائل الجارودیه، قم: کنگره‌ی جهانی شیخ مفید، چ ۱.
- (۱۴۱۴ق)، المسائل السرویه، به کوشش صائب عبدالحمید، بیروت: دارالمفید، چ ۲.
- (۱۴۱۴ق)، اوائل المقالات، بیروت: دارالمفید.
- نجاشی، احمدبن علی (۱۳۷۳ش)، کتاب الرجال، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق)، فرق الشیعه، بیروت: دارالاضواء، چ ۲.

ب. لاتین

- Bayhom-Daou, Tamima(2003), "Hisham b. al-Hakam and his doctrine of the Imam's knowledge", *Journal of Semitic Studies*, Vol.48(1).
- ——(2001), "The Imam's Knowledge and the Quran according to al-Faql b. Shādhān al-Nishābūrī", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, Vol.64(2).
- Halm, Heinz(1997), *Shia Islam: from Religion to Revolution*, Princeton.
- Kohlberg, Etan(1976), "From Imamiyya to Ithna-Ashariyya", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, Vol.39, No. 3.
- Madelung, Wilfred(1979), "The Shiite and Kharijite contribution to Pre - Asharite Kalam", *Islamic Philosophical Theology*, Albany.
- Van Ess, J.(1991-1997), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin/New York

Archive of SID