

فصل نامه پژوهش‌های تاریخی (علمی - پژوهشی)
معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان
سال پنجاه و سوم، دوره جدید، سال نهم
شماره دوم (پیاپی 34)، تابستان 1396، صص 31-50
تاریخ وصول: 1395/03/18، تاریخ پذیرش: 1395/09/28

تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه‌های اصحاب نیشابوری و قمی ائمه (ع) در باب امامت

مجید صادقانی* - محمدعلی چلونگر** - مصطفی پیرمردیان*** - محسن صمدانیان****

چکیده

دو شهر قم و نیشابور از جمله حوزه‌های مهمی بودند که از نیمه دوم قرن دوم به بعد و پس از افول حوزه کوفه، جمع کثیری از محدثان و اصحاب شیعی را در خود جای دادند. این دو مرکز در ترکیب اجتماعی صحابه ساکن آن‌ها، جهت‌گیری‌های عقل‌گرایی حدیث‌گرایی و ارتباط و تعامل با دیگر فرق اسلامی تفاوت‌های بسیاری داشتند؛ اما در باب مسائل مربوط به امامت، جریان‌های مشابهی در هر دو شهر وجود داشت. این دو شهر با وجود تمام تفاوت‌ها و اختلاف‌های بنیادینی که داشتند، در نهایت در باب امامت به نتایج مشابهی رسیدند و در هر دوی آن‌ها سه دیدگاه فکری حضور داشت: دیدگاه معروف به جریان اکثریت که رؤسای علمی شهر از آن حمایت می‌کردند، دیدگاه‌های پیروان هشام بن حکم و دیدگاه‌های پیروان مفضل بن عمر. این مقاله برآن است تا با بررسی تطورات تاریخ فکری امامت در قم و نیشابور، ضمن مقایسه آن‌ها با یکدیگر، جریان‌های حاضر در آن دو را در دوره حضور ائمه (ع) تا سال 260 ق/874 م بررسی کند.

واژه‌های کلیدی: قم، نیشابور، اصحاب ائمه (ع)، امامت، علم امام، عصمت.

* دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه اصفهان، ایران، msadeghani@yahoo.com، نویسنده مسوول

** استاد تاریخ اسلام، دانشگاه اصفهان، ایران، m.chelongar@yahoo.com

*** دانشیار تاریخ اسلام، دانشگاه اصفهان، ایران، mostafapirmoradian@yahoo.com

**** دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، ایران، m.samadianian@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

در طول دوران حضور ائمه (ع)، یعنی تا سال 260ق/874م، شهرهایی به‌عنوان پرچم‌داران نشر و ترویج حدیث شیعه فعالیت می‌کردند. مدینه، کوفه، قم، بغداد، ری، شهرهای خراسان و شهرهای ماوراءالنهر را باید اصلی‌ترین این حوزه‌های حدیثی دانست که در این بازه زمانی محل رفت‌وآمد محدثان و اصحاب امامیه بودند.

با این حال باید توجه کرد که در نگاهی کلی، تمامی این مناطق را باید مکاتبی مستقل به حساب آورد؛ اما بدون شک، تأثیر حوزه حدیثی کوفه در دیگر حوزه‌ها به‌شدت احساس می‌شود. شهر کوفه دارای جماعت متمرکزی از اصحاب برجسته امام‌باقر (ع) و به‌خصوص امام‌صادق (ع) بود که هر کدام سرآمد بخشی از علوم شیعی مانند کلام، فقه، تفسیر، تاریخ و... بودند. هر کدام از این بزرگان در عین حال دارای دیدگاه‌هایی بودند که آنان را از دیگران متمایز می‌کرد. دیدگاه‌های آنان در زمینه‌های امامت، به‌طور معمول حول دو محور علم امام و عصمت امام، محل اختلافات اساسی شده بود. هشام‌بن‌سالم و مؤمن‌الطاق که تاحدودی تفکرات یکسان داشتند، جابر بن یزید جعفی و مفضل بن عمر جعفی که آنان نیز تفکراتی مشابه داشتند و هشام بن حکم، برادران اعین، جریان‌های غالبانه مانند خطابیان و... همگی از کوفه برخاستند و بعدها اندیشه‌های آنان به دیگر شهرهای شیعی سرایت کرد.

در این میان، دو حوزه قم و نیشابور که در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم قمری/قرن هشتم و نهم میلادی، ظهور کردند نیز از این قاعده مستثنی نبودند و تأثیرهای فراوانی از کوفه گرفتند. باید توجه کرد که وقتی از قم در جایگاه مرکز حدیث پژوهی یاد می‌شود، باید در کنار آن ری را نیز در جایگاه حوزه‌ای اقماری به حساب آورد. به بیان دیگر، شهر ری و مکتب حدیثی آن را

می‌بایست در کنار قم و شاگرد آن معرفی کرد؛ به‌گونه‌ای که این دو شهر در مجموع نظامی فکری به وجود آوردند که بسیاری از بزرگان شیعه و مواریث علمی آنان منسوب به آن هستند. به همین علت این دو مکتب در غالب زمینه‌های فکری در «یک کل واحد» بررسی می‌شوند. با این توضیح که در این مرکزیت دوگانه، تأثیرگذاری غالب با قم بوده است.

باید توجه کرد که اگرچه قم و ری از وجود بزرگان حدیثی شیعه مانند خاندان اشعری و ابن بابویه و دیگران بهره‌مند بودند، روال اندیشه در این دو شهر تاحدودی روالی ثابت و بدون چالش بود. به همین علت در آنجا شاهد کمتر اختلافاتی در زمینه‌های مختلف کلامی نظیر عصمت امام، شأن امام، علم امام یا بهره‌گیری از مباحث اجتهادی هستیم.

همچنین نیشابور را نیز باید جزئی از حوزه حدیثی بزرگ‌تر خراسان و ماوراءالنهر به حساب آورد. در این دو ایالت همواره شیعیان در اقلیت به سر می‌بردند؛ اما برخی شهرها مانند مرو و نیشابور در خراسان و سمرقند و کش در ماوراءالنهر، دارای رجال و اصحاب شناخته‌شده و محترمی از جماعت شیعیان بودند. در این میان، مقایسه نیشابور در جایگاه یکی از مهم‌ترین شهرهای خراسان که در آن جمعیت شیعیان در اقلیت کامل قرار داشت، با شهر قم که در آن شیعیان دارای اکثریت مطلق بودند، مبین بسیاری از خطوط فکری تاریخ اندیشه شیعی بود. علاوه بر آن، نسبت‌های جغرافیایی هر یک از این دو منطقه با شهرهای اصلی شیعیان نظیر کوفه و مدینه، روابط فکری متفاوتی برای هر یک از آن‌ها تعریف کرده بود. در نهایت، حضور خاندان‌های شناخته‌شده شیعیان را در هر یک از این دو باید از دیگر عللی برشمرد که لزوم مقایسه آن‌ها را با یکدیگر مطرح می‌کند. علاوه بر این، نیشابور هیچ‌گاه مرکزیت حدیث شیعه را به دست نیاورد؛ اما نباید

مشخص شده باشد، باید از دیگر علل در این زمینه باشد؛ سوم القابی مانند قمی، نیشابوری و رازی یا القابی که به یکی از خاندان‌های شهیر منطقه اشاره دارد نیز راه‌گشای تشخیص است؛ چهارم باید به این نکته نیز توجه کرد که در بسیاری کتاب‌های حدیثی و رجالی، فارغ از اینکه از شخص یا صحابی خاصی نام برود، به جریان‌های فکری اشاره شده است که در منطقه‌ای خاص وجود داشته است. در این‌گونه نمونه‌ها، خبر اشاره‌شده راه‌گشای شناخت جریان‌های فکری آن منطقه برای پژوهشگر است.

گفتنی است پیش از این درباره حوزه‌های حدیثی قم و نیشابور پژوهش شده است؛ اما هیچ‌یک از پژوهش‌های گذشته، به مقایسه این دو مرکز حدیثی در موضوع امامت نپرداخته است. با این حال، از جمله افرادی که در پژوهش‌های خود به این مهم پرداخته‌اند، باید به نوشته‌های جبّاری (1384) و شرفی (1389) اشاره کرد. علاوه بر این گرامی نیز در پژوهش‌های خود (از جمله ر.ک: 1391، «نخستین مناسبات فکری تشیع» و 1391، «بازشناسی جریان هشام‌بن‌حکم در تاریخ متقدم امامیه») به جریان‌های فکری امامیه درباره مسئله امامت اشاره‌های مفصّلی کرده است. در این میان، نوشته‌های گرامی به‌طور مستقیم با این بحث ارتباط ندارد؛ اما تحلیل‌ها و تقسیم‌بندی‌های او دقیق‌ترین پژوهش‌های تاریخ اندیشه امامیه را در طول دوران حضور شکل می‌دهد.

بررسی دیدگاه‌های مختلف در باب علم امام

شاید درست باشد که مسئله «علم غیب» ائمه (ع) را مادر دیگر موضوعات مطرح‌شده در زمینه علم امام دانست. در این زمینه، دسته‌های مختلف اصحاب به نظریه‌های گوناگونی قائل بوده‌اند. با این حال، قبل از طرح هر بحثی باید به این نکته توجه کرد که مسئله

فراموش کرد که این شهر در کنار بغداد جزو مراکز اصلی حدیثی اهل سنت بود. به همین علت، مجموع این عوامل مقایسه تطبیقی روال اندیشه شیعی امامت را در این دو شهر محل نظر قرار می‌دهد.

بنابراین سؤال اصلی این نوشتار درباره نظام فکری محدثان شیعی قم و نیشابور در باب «امامت» است. اینکه نقاط مشترک تفکر این دو شهر در زمینه علم امام چیست و اختلافات هر یک از آن‌ها در چه موضوعاتی است؟ مسئله دیگر اینکه آیا ممکن است دیدگاهی خاص را در زمینه امامت به قم یا نیشابور منتسب دانست؟

برای رسیدن به پاسخ مناسب، مقاله حاضر ابتدا به بررسی اجمالی دیدگاه‌های مختلف اصحاب امامیه در زمینه علم و عصمت امامت می‌پردازد¹ و دیدگاه اصحاب قمی و نیشابوری ایشان را در این زمینه تا سال 260ق/874م تدقیق می‌کند؛ سپس در نتیجه‌گیری دقیقی، به مقایسه دیدگاه‌های این دو شهر در باب امامت خواهد پرداخت.

اما قبل از طرح هر بحثی باید توجه کرد که در این پژوهش اساس تقسیم‌بندی اصحاب به قمی، رازی یا نیشابوری بر چند نکته استوار است: نخست شهرت افراد و خاندان‌ها به یکی از این شهرها؛ مثلاً خاندان اشعری با نام شهر قم عجین شده است، همین‌طور است شهرت خاندان شاذان و شخصیت برجسته آن فضل‌بن‌شاذان که نیشابوری بودن آنان نیازی به بررسی مجدد ندارد. خاندان ابن‌بابویه نیز هم با قم و هم با ری ارتباطی تاریخی دارند. در خصوص شخصیت‌ها نیز چنین شهرتی وجود دارد، کسانی همچون سعدبن عبدالله قمی، شیخ‌صدق و پدرش، ابن‌ولید و امثالهم جزو بزرگان حدیثی قم به حساب می‌آیند. دوم ادعان منابع رجالی به موطن یک صحابی، چه اینکه در آنجا به دنیا آمده باشد و چه اینکه با واژگانی مانند «نزیل» و «سکن» محل اقامتش در شهری خاص

زمینه شده است. در واقع، نزاع پیش آمده نزاعی حقیقی نبود، بلکه اختلاف نظری لفظی بود که در آن موضوع بحث، متفاوت بود؛ اما تحت یک عنوان، یعنی علم غیب، مطرح می‌شد. به بیان دیگر، هر دو گروه از «علم غیب» صحبت می‌کردند؛ اما منظور نظر آنان و برداشت هر یک از ایشان با دیگری متفاوت بود و بنابراین قادر نبودند که به نتیجه واحدی برسند. آنان که «علم غیب» را از مختصات خداوند می‌دانستند، به همان حقیقتی اشاره می‌کردند که گاه تحت عنوان «علم مستأثره» از آن یاد می‌شد و آنان که علم غیب را علاوه بر خداوند به ائمه (ع) نیز تعمیم می‌دادند، همان علمی را مدنظر داشتند که خداوند به اولیا خود بخشیده است.³

به‌رحال در کتاب‌هایی نظیر بصائر الدرجات والکافی، مجموعه‌ای از احادیث در این زمینه و در باب اختلافات گسترده شیعیان در این موضوع به دست می‌آید. به نظر می‌رسد که نهایی شدن بحث در این زمینه، در زمان امام جواد (ع) صورت گرفته است؛⁴ اما لااقل از زمان ام‌باقر (ع) پرسش‌هایی در ذهن اصحاب وجود داشته است.⁵ از دوره امام صادق (ع) تا زمان امام رضا (ع)، امامان شیعه به شدت از بیان برخی شئون و فضائل خود، به‌ویژه در بحث علم امام، تقیه می‌کرده‌اند.⁶ این تقیه اغلب برابر دو گروه بود: نخست غلات و شخصیت‌های غالی که تلاش می‌کردند از میان سخنان امامان برای اعتقادهای خود دستاویزی بیابند؛ دوم جریان‌های سیاسی و حکومت‌های وقت. حتی به نظر می‌رسد امام رضا (ع) نیز که آزادی عملی بیشتری داشتند، در بیان برخی مسائل همین رویه را ادامه دادند (بیات، 1392). چه اینکه ادامه جریان‌های غالیانه‌ای که در کوفه شکل گرفته بود، به اشکال مختلف در شهرهایی مانند مرو رسوخ کرده بود و طرفداران بسیاری را با خود همراه کرده بود (برای نمونه ر.ک کلینی، 1407ق: 257/1 و 261).

علم غیب، مفهومی است که در گذر زمان دچار تطورات بسیاری شده است؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد برداشت اکثریت پژوهشگران امروزی از معنی علم غیب، با برداشت اکثریت محدثان قرون نخستین تفاوت ماهوی پیدا کرده است.² در واقع همین تفاوت موجب شده است که در نگاه شیعه معتقد امروزی، اعتقاد به علم غیب امام از جمله ضروریات مذهب تلقی شود؛ اما متقدمان شیعه نفی چنین برداشتی را ضروری ایمان نمی‌دانستند. آنچه امروزه از علم غیب برداشت می‌شود، باید تفسیری از معنی «عدم انقطاع» وحی دانست. در این تفسیر که البته چهره‌های شاخصی از اصحاب پیگیری می‌کردند، پس از رحلت پیامبر (ص) وحی غیر نبوتی قطع نشده است و هر کدام از ائمه و حتی فاطمه زهرا (س) نیز به نوعی از چنین وحی استفاده می‌کردند و در مواقعی حتی جبرئیل مسئول وحی غیر نبوتی بوده است (کلینی، 1407ق: 241/1). این وحی به طرق مختلف به ائمه می‌رسیده است؛ نظیر الهام، قذف در قلب، نقر در اسماع و... (ر.ک صفار، 1404ق: 316/1؛ کلینی، 1407ق: 264/1).

اما در باور متقدمان سده‌های نخست شیعه، علم غیب به علومی اشاره می‌کرده است که از ضروریات ربوبیت شناخته می‌شده است و در کریمه کتاب خدا بارها از آن تحت عبارت «عالم الغیب» سخن به میان آمده است (انعام، 73؛ توبه، 94 و 105؛ رعد، 9؛ مؤمنون، 92؛ سجده، 6؛ سبأ، 3؛ زمر، 46؛ حشر، 22؛ جمعه، 8؛ تعاین، 18؛ جن، 26). در این تلقی، در دانستن علم غیب کسی با خداوند شریک نیست.

به نظر می‌رسد در همان زمان نیز اکثریت صحابه علم غیب را مترادف با «علوم مختص ربوبی» می‌دانستند؛ اما به احتمال، کسری از جماعت موافقان علم غیب برای ائمه (ع) به برداشت امروزی آن باور داشته‌اند و همین نبود درک متقابل منجر به جبهه‌گیری‌های متعدد در این

3. گروهی دیگر پا را از این فراتر گذاشتند، معتقد بودند امام هم صدای فرشته را می‌شنود و هم او را می‌بیند؛ اما وحی‌ای که بر وی نازل می‌شود مشخصه‌هایی دارد که آن را از وحی‌ای که بر پیامبران نازل می‌شده است، متمایز می‌کند؛

4. در ادامه همچنین باید از اعتقاد غلات شیعه نیز در جایگاه جریان چهارم نام برد. اعتقادی که معتقد بود، چون امامان در طبقه انبیا قرار می‌گیرند، وحی‌ای نیز که به آنان نازل می‌شود همان وحی پیامبرانه است.

اما در نگاهی کلی، باید مجموع اعتقادات چهارگانه فوق را در دو طیف موافقان و مخالفان علم غیب امام بررسی کرد. برخی شواهد تاریخی نیز باید مؤید چنین نگاهی باشد؛ از جمله باید به خبری اشاره کرد که نوبختی در فرق الشیعه نقل می‌کند. براساس این خبر، پس از به‌شهادت رسیدن امام رضا (ع) شیعیان هنگامی که با جانشین خردسال ایشان مواجه می‌شوند، در منزل عبدالرحمن بن حجاج تجمع می‌کنند و یک بار دیگر، شرایط امامت و مسئله علم امام را بازخوانی می‌کنند. براساس این گزارش، عده‌ای بر این باور شدند که امام پس از بالغ شدن با استفاده از جهات علوم امام، همچون نکت و نقر و الهام، علوم را دریافت می‌کند و گروه دیگری همین اعتقاد را داشتند، با این تفاوت که معتقد بودند این علوم در همان دوران و قبل از بلوغ به ایشان منتقل شده است. گروه سومی نیز چون وحی بعد از نبی را قبول نداشتند و این امور را وحی می‌دانستند، بر این باور شدند که امام در هنگام بلوغ و با استفاده از کتبی که از پدر به ارث می‌برد و اصول و فروعی که در آنجا ترسیم شده است، عالم می‌شود. نوبختی می‌گوید که به علت محدود بودن منابع علم امام این گروه اخیر در تنگنایی قرار گرفتند. بنابراین، اعلام کردند که امام می‌تواند براساس اصولی که در دست دارد قیاس کند و این کار برای او جایز است؛ چراکه معصوم است

گزارش‌هایی نیز نشان می‌دهد که برخی از فرق غلات دوره امام صادق (ع) ایشان را به دانستن عدد ستارگان، برگ‌ها، قطره‌های باران و وزن آب‌ها منتسب می‌کردند؛ به طوری که حضرت حتی در برابر نزدیک‌ترین یاران خود همچون ابوبصیر چنین موضوعی را نفی می‌کردند و تأکید می‌کردند که فقط خدا آن را می‌داند (کشی، 1409ق: 299). گزارش‌های دیگری حاکی از آن است که ابوالخطاب برای برخی یاران امام صادق (ع) همچون عنبسه بن مصعب، مطالب دروغی را از امام صادق (ع) نقل می‌کرده است. این مطالب شامل فضائلی درباره خود ابوالخطاب و فضائلی درباره امام (ع)، همچون دانستن علم غیب بوده است (کشی، 1409ق: 291). از مقایسه برخی گزارش‌های تاریخی روایی فهمیده می‌شود که ائمه (ع) در موقعیت‌های مختلف، تحلیل‌های متفاوتی در زمینه علم امام ارائه می‌کردند.⁷

به‌رحال اختلافات اصحاب در زمینه علم امام، در زمان خود امام صادق (ع) هم شناخته شده بود و اصحاب برای رفع اشکال خدمت ایشان می‌رسیدند (ابن حیون، 1385ق: 50/1).

این اختلافات در نهایت، شکل‌گیری چهار جریان گوناگون را در بین اصحاب ائمه (ع) باعث شد:

1. گروهی با تأکید بر ختم نبوت، هرگونه ارتباط بین امام و فرشتگان را نفی کردند و علم ائمه (ع) را برگرفته از پیامبر (ص) دانستند؛

2. گروهی دیگر از سویی سعی کردند بر ختم نبوت تأکید کنند و از سویی دیگر، علاقه‌مند بودند که امام را از علوم آسمانی و ارتباط با فرشتگان بهره‌مند بدانند و به همین علت، از الهام و تحدیث در برابر وحی استفاده کردند؛ در نظر این گروه، امام تنها صدای فرشته را می‌شنود، برخلاف پیامبر که فرشته را می‌دید.

(نوبختی، 1404ق: 88). در این میان باید توجه کرد که مسئله علم و سپس موضوع عصمت، تنها به لحاظ نظری ذهن شیعیان را درگیر نکرده بود؛ بلکه واقعیت‌های عینی، موجبات اعتقادداشتن یا اعتقادندداشتن به علم امام را فراهم می‌آورد. مثلاً هشام بن حکم از جمله افرادی بود که علم امام را تنها به امور حلال و حرام محدود می‌دانست؛ اما اعتقادی به دانایی ایشان به امور غیر این‌ها، حتی در حوزه‌های کلامی، نداشت و در این راستا از ابراز عقیده خود هیچ ابایی نداشت (کلینی، 1407ق: 262/1).

در حدیثی دیگر، هنگامی که از صحابه‌ای یکی از پاسخ‌های علمی امام کاظم (ع) را به گوش ابوبصیر مرادی می‌رساند، ابوبصیر آن پاسخ را بر نمی‌تابد و در پاسخ به آن صحابی می‌گوید: مَا أَظُنُّ صَاحِبَنَا [امام کاظم] تَكَامَلَ عِلْمُهُ (طوسی، 1407ق: 487/7). شیخ مفید در کتاب اعتقادات از جماعتی از اهل قم با عنوان «قمیین» و «شیعه مُقَصَّرَه» یاد می‌کند که معتقد بودند امامان، بسیاری از احکام شریعت را نمی‌دانند و در فهم آن از آراء و ظنون استفاده می‌کنند (مفید، 1414ق: 137).

به نظر می‌رسد زندگی روزمره امامان تا حد بسیاری به گونه‌ای بوده است که اصحاب در ساماندهی اعتقادات خود در زمینه فضائل آنان، به مشکل برمی‌خوردند. از سویی در موقعیت‌های گوناگون هم به صورت عملی و هم در بیان، نشانه‌هایی دال بر علم و عصمت آنان می‌یافتند و از سویی دیگر در روال عادی امور، شواهد بسیاری مبنی بر نداشتن علم و عصمت دریافت می‌کردند. گویی رفتار معمولی آنان اغلب، اصحاب را متقاعد نمی‌کرد که ایشان فرای آن ظاهری که احساس می‌شود، از باطنی سیراب می‌شوند. این مسئله بیشتر به علت مشی مردمی امامان بوده است. رفت و آمد گاه‌وبی‌گاه به نزد ایشان و امکان برخورداری از محضر امام، رفتار عامیانه ایشان که مانند باقی مردم

در بازارها خرید و فروش می‌کردند، غذا می‌خوردند، احتیاجات معمولی بشری داشتند و بسیاری نمونه‌های دیگر مانع از آن می‌شد تا ابعاد باطنی ائمه (ع)، حتی برای اهلس نیز، به راحتی آشکار شود. اینکه گاه از نداشتن اطلاع از محل کنیز خود خبر می‌دادند (کلینی، 1407: 257/1) یا در جای دیگری خود را محتاج همان مسائلی معرفی می‌کردند که دیگر مردمان به آن‌ها محتاج‌اند مانند خوردن، آشامیدن، قضای حاجت، بیماری، صحت و... (صدوق، 1378: 213/1) یا اطلاع نداشتن از جانشینان پس از خود⁸ نمونه‌هایی است که بعضی اصحاب را به این نتیجه می‌رساند که علم امام محدود است. یا آن‌ها تنها به امور شرعی و حلال و حرام دانا هستند یا حتی به راه‌هایی نظیر قیاس برای فهم امور شرعی متمسک می‌شوند.

امامت در اندیشه اصحاب قمی و رازی

شهر قم از معدود شهرهایی بود که جمعیت آن به صورت یک‌دست شیعی بود و به همین علت، منازعات کلامی موجود در این شهر منازعاتی درون‌گروهی به حساب می‌آمد. قمیان که اغلب از طایفه عرب‌های اشعری بودند، به تشیع تعصب شدیدی داشتند و خود را ملزم به دفاع از حریم این مذهب می‌دانستند و در این راستا، هیچ‌گونه کزآیینی را بر نمی‌تافتند؛ به گونه‌ای که به محض احساس کوچک‌ترین انحراف از معیارهای مذهبی خود، برخوردهای شدیدی نشان می‌دادند.

ری نیز به واسطه نزدیکی به قم به شدت تحت تأثیر آنجا قرار داشت. مختصات فرهنگی و جمعیتی ری اقتضای شهری عقل‌گرا را داشت؛ اما اثرپذیری بیش از اندازه این شهر از قم، موجب شده بود که جریان‌های فکری قمی به صورت دست دوم در ری نیز رواج یابد و در عمل، ری نیز در جایگاه شهری با اصحابی حدیث‌گرا معرفی شود. بنابراین ری را باید پیرو قم

روایاتش از راویان ضعیف رک ابن داوود، 1342: 40؛ روایات دیگری نیز در خصوص ابوسمینه: طوسی، 1420ق: 412؛ درباره ابن بطنه قمی مؤدب: نجاشی، 1365ق: 373؛ در خصوص محمد بن عیسی بن عبید: نجاشی، 1365ق: 333؛ درباره سهل بن زیاد آدمی: ابن غضائری، 1364ق: 66. از همه مهم‌تر درباره محمد بن اورمه قمی: نجاشی، 1365ق: 329).

قمی‌ها در برابر دادن هرگونه صفات فوق بشری به ائمه (ع) به شدت مقاومت می‌کردند؛ اما در عین حال به پیروی از جامعه اکثریت شیعه به انقطاع نداشتن علم باطنی امامان عقیده داشتند و منشأ علم ایشان را از طریق وحی و الهام و وحی غیرنبوتی می‌دانستند.

دو کتاب بصائر و الکافی، در جایگاه دو نماینده مناسب این شهر، به خوبی روایات این زمینه را گرد آورده‌اند (صفار، 1404ق: 316/1 باب مایفعل بالامام من النکت والقذف والنقر فی قلوبهم و اذنه‌م؛ کلینی، 1407ق: 264/1 بابُ جِهَاتِ عُلُومِ الْأَئِمَّةِ)؛ همچنین شیخ صدوق در عیون، روایاتی از امام رضا (ع) در تأیید اخذ علم امامان از عالم بالا آورده است (صدوق، 1378ق: 213/1).

با وجود چنین جریانی که ادامه جریان اکثریت شیعه است، شیخ مفید از گروهی در قم گزارش داده است که مانند هشام بن حکم، به استفاده امامان از روش‌هایی مانند قیاس در دین معتقد بودند. مفید به این دسته از شیعیان که آنان را مُقَصِّرَه خوانده است، به شدت حمله کرده است و آنان را محل نقد جدی قرار داده است (مفید، 1414ق: 136). به نظر می‌رسد این گروه به صورت جریانی حاشیه‌ای در قم به سر می‌بردند و جریان اصلی در این زمینه، به علم و حیانی ائمه (ع) معتقد بوده است.⁹

اما قمی‌ها همچنان که به علم و حیانی امامان باور داشتند، به سهو النبی نیز معتقد بودند. نباید گمان کرد

دانست. با وجود این، شاهد ظهور جریان‌هایی در ری هستیم که در قم مجال رونق نمی‌یافت و با وجود تأثیرپذیری بسیار چشمگیر آن، در مواقعی رانده شدگان از قم به ری پناه می‌بردند.

آنچه در ادامه به آن پرداخته می‌شود، بررسی مشخصه‌های بارز مکتب قم و سپس تأثیر و تأثرهای آن در باب امامت است. در این میان، نخستین ویژگی بارز مکتب حدیثی قم را باید در مبارزه فراگیر این مدرسه با نقل احادیث غلوآمیز دانست. قمی‌ها به شدت با هرگونه شائبه غلو مبارزه می‌کردند و در این مسیر، نگاهی کاملاً حداقلی داشتند. بارها گزارش شده است که بزرگان حدیثی شیعه به علت نقل برخی مضامین که در اندیشه قمی‌ها در موضع ارتفاع (غلو) بوده است، به جلای وطن مجبور شده‌اند یا مانده‌اند و قمی‌ها به آنان ازار و اذیت رسانده‌اند. شواهد متعددی در دست است که از وسواس شدید محدثان و شیوخ قم در برابر احادیث و کیفیت قبول آن حکایت دارند. آنان نه تنها خود از نقل احادیث ضعیف اجتناب می‌کردند؛ بلکه محدثانی را که به نقل این گونه احادیث مبادرت می‌کردند نیز به نداشتن وثاقت متهم می‌کردند و برخوردهای تنیدی با آنان می‌کردند. چنین روشی موجب می‌شد تا حدیثی که از این مدرسه نقل می‌شد، مطمئن باشد؛ اما از سوی دیگر باعث می‌شد که به علت مخالفت قمی‌ها، بخش اعظمی از اندیشه‌های شیعیان نقل نشود. به هر حال این حساسیت گاه بوی افراط می‌گرفت؛ چه اینکه مثلاً درباره احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی نقل شده است که وی از حسن بن محبوب، به علت اتهام نقل وی از ابی حمزه، نقل حدیث نمی‌کرده است. هر چند بعدها از این اعتقاد خود برگشته است (کشی، 1409ق: 512؛ در خصوص ماجرای اخراج احمد بن ابی عبدالله برقی از قم توسط احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی به جرم کثرت

علم بی‌نهایت امام معتقد بودند، بسیاری از آنان به سهوالنبی اعتقاد داشتند و آن را در شمار اصول فکری خود قرار داده بودند.¹⁰

اما در کنار این اعتقاد عمومی، در قم نمونه‌هایی از جریاهای منتسب به هشام بن حکم و مفضل بن عمر جعفری نیز وجود داشت که رؤسای حدیثی قم آن‌ها را طرد می‌کردند.

گفتنی است هشام که از جمله اصحاب کوفی امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) بود، بر آن بود که امام معصوم است و بنابراین نیازی ندارد تا علم خود را از راه‌های غیر معمولی همچون الهام و وحی غیرنبوتی و مانند آن به دست آورد؛ بلکه عصمت ایشان باعث می‌شود تا همچنان که امام در دین قیاس می‌کند، از خطاهای احتمالی قیاسش مصون بماند (برای اطلاع از نظریه‌های هشام در باب عصمت رک صدوق، 1398ق: 274). به‌طور دقیق، همین اعتقاد هشام و بعدها شاگردانش در خصوص لزوم قیاس امام، موجبات اختلافات وی را با بسیاری از دیگر اصحاب فراهم آورد. اختلافی که به حکم کفر وی توسط عبدالرحمن بن حجاج، از اصحاب برجسته ائمه از زمان امام صادق (ع) تا دوران امام جواد (ع) در کوفه و بغداد، منجر شد و شاگردش، یونس بن عبدالرحمان را در موضع اتهام قرار داد (کشی، 1409ق: 279).

محمد بن عیسی بن عبید یقطینی قمی از جمله افرادی بود که در قم اعتقادات هشام را در باب علم امام ترویج می‌کرد. وی که از جمله مغضوبان قم به شمار می‌رفت، در زمره بزرگ‌ترین شاگردان یونس بن عبدالرحمن، شاگرد اصلی هشام بن حکم، بود. بنابه گفته مشایخ قم، منابع رجالی حدیث وی را ضعیف دانسته‌اند؛ اما در این میان برخی از فحول محدثان نیز، وی را ثقه و درخور استناد توصیف کرده‌اند. علاوه بر اینکه نجاشی وی را جلیل توصیف کرده است، یکی دیگر از افرادی

که سهوالنبی از امتیازات فکری شیخ صدوق و ابن ولید بوده است؛ بلکه این دو نفر از سرشناسان نقل عقیده‌ای بودند که پیش از آنان گروه کثیری از شیعیان به آن اعتقاد داشتند. در این میان، بسیاری از محدثان شیعه در بوم‌های دیگر حدیثی شیعه نیز به این اندیشه وابسته بودند.

در احادیث نقل شده در این زمینه که به‌خصوص علامه مجلسی آن‌ها را در جلد 17 بحار گرد آورده است (مجلسی، 1403ق: 97/17)، نام بسیاری از بزرگان قم دیده می‌شود؛ کسانی مانند احمد بن محمد بن عیسی اشعری، سعد بن عبدالله اشعری، محمد بن یحیی العطار، حسین بن سعید اهوازی و احمد بن محمد بن خالد برقی از جمله این افرادند. در همان کتاب در جایی، حدیثی در انکار سهوالنبی نقل شده است که در ضمن روایان آن احمد بن محمد بن عیسی اشعری نیز مشاهده می‌شود؛ اما با توجه به کثرت روایات قبول این مسئله از سوی وی، نباید آن یک روایت را به‌عنوان دیدگاه اصلی وی برشمرد.

به‌هر ترتیب، امام پژوهی قمی‌ها درباره علم و عصمت دو رویکرد متفاوت داشت؛ چه اینکه قاطبه قمی‌ها پیرو جریان اکثریت متکلمان کوفی بودند، از سویی به علم بی‌نهایت ائمه (ع) معتقد بودند و از سوی دیگر، باور به سهوالنبی از جمله نظام اعتقادی ایشان بود. محدثان و اصحاب قمی در زمینه علم امام به انقطاع نبودن وحی معتقد بودند؛ چه اینکه بسیاری از گزارش‌هایی که درباره علم ائمه (ع) و گستردگی آن نقل شده است، به همین جریان مربوط است. البته منظور از وحی همانند آن مفهومی نبود که به پیامبران نازل می‌شد؛ بلکه در احادیث رسیده در این زمینه، از اصطلاحاتی نظیر نکت و قَدَف (انداختن در دل) و نقر (اثر کردن در گوش) استفاده شده است (صفار، 1404، 316/1؛ کلینی، 1407ق: 264/1)؛ اما همچنان که به

نیست و به امام می‌رسد و به همین علت، وی آشکارا از انقطاع‌نداشتن نوعی از وحی پس از پیامبر (ص) و رسیدن این اخبار به وسیله اخبار غیبی به امام صحبت کرده است (کلینی، 1407ق: 261/1). بنابراین جریان منتسب به مفضل را باید نوعی جریان «عرفانی» یا «شبه‌عرفانی» دانست که در واقع، ادامه جریان جابربن یزید جعفی به شمار می‌رود؛ البته باشدت و کمیتی بیشتر (برای پیگیری اندیشه‌های مفضل ر.ک گرامی، 1391: تطور گفتمان تفویض در سده دوم هجری و طیف مفضل بن عمر).

درحقیقت، جریان مفضل را باید یکی از چالشی‌ترین جریان‌های شیعی دانست. متقدمان شیعه به صورت کلی در مقام جرح وی برآمده‌اند و در مقابل متأخران این طایفه به طور معمول وی را توثیق کرده‌اند و اندیشه‌های روایی او را نمونه‌ای از تفکر خالص شیعی گفته‌اند (درخصوص جرح و تعدیل مفضل ر.ک میرزایی، 1377: مقدمه/14 به بعد).

شیعیان متقدم به طور معمول، جریان مفوضه¹¹ را به مفضل نسبت می‌دادند و بر این باور بودند که وی به تفویض امر رزق، خلق، موت و احیاء از طرف خداوند به محمد و علی و فرزندان ایشان قائل بوده است (برای پیگیری نسبت میان مفضل و مفوضه ر.ک گرامی، 1390: ملاحظاتی درباره گفتمان تفویض در نخستین سده‌های اسلامی). این دسته اتهامات که در میان نوشته‌های پژوهشگران معاصر نیز کم‌وبیش یافت می‌شود، از همین مسئله نتیجه می‌گیرد که آنچه از قدرت‌های مافوق بشری در بدنه اندیشه شیعی رواج پیدا کرده است، در واقع باقیمانده همان اعتقادات تفویضی مفضل و اصحابش است که به صورت اصل اساسی در میان شیعیان رایج شده است (مدرسی طباطبایی، 1389: 62). این پژوهشگران توجه نکرده‌اند که روایات مشابه، گفته‌های او و یارانش را تا حدودی به صورت متواتر جریان‌های دیگر شیعی نیز

که به وثاقت وی رأی داده است، فضل بن شاذان نیشابوری است. علت اعتماد فضل به ابن عبید نیز روشن است؛ خود فضل بزرگ‌ترین شاگرد یونس بن عبدالرحمن و ادامه‌دهنده راه هشام بن حکم بود و به همین علت، تشابه اندیشه‌های این دو صحابی که یکی در قم و دیگری در نیشابور به حیات علمی خود ادامه می‌داد، شاید از جمله بهترین علت‌ها برای جهت‌گیری‌های کلامی محمد بن عیسی باشد. همچنین علتی بر اینکه وی اندیشه‌های هشام را در قم ترویج می‌کرد و به همین علت نیز در کانون غضب بزرگان این شهر واقع شد (درخصوص انتساب وی به هشام ر.ک رضایی، 1391: 98؛ درخصوص جرح او از سوی قمی‌هایی نظیر شیخ صدوق و ابن ولید ر.ک نجاشی، 1365: 333).

همچنین باید توجه کرد که بنابه نقل نجاشی، نخستین بار یکی دیگر از شاگردان یونس بن عبدالرحمن، به نام ابراهیم بن هاشم که از مهاجران کوفه به قم بود، حدیث کوفیان را در قم نشر داد و رایج کرد (نجاشی، 1365: 16). بنابراین وجود این دیدگاه‌ها در قم سابقه‌ای طولانی داشت.

اما در کنار این دو دیدگاه فکری، برخی اندیشه‌های مفضل بن عمر را نیز کسانی همچون سهل بن زیاد آدمی و محمد بن اورمه در قم پیگیری می‌کردند. این دو نفر نیز همانند محمد بن عیسی نه تنها با ملاطفت قمی‌ها روبه‌رو نشدند، بلکه در برهه‌ای به تبعید از قم مجبور شدند. از همان دوران زندگی مفضل، وی را برخی از رجالیان شیعه به بددینی و بدعت و غلو متهم کردند. فارغ از اینکه بخواهیم وی را در این ماجرا تبرئه کنیم یا نه، مسئله‌ای که وجود دارد این است که در مقایسه با دیگر اصحاب، وی درخصوص ائمه (ع) دیدگاه‌های باطنی‌تری داشت. از مفضل بن عمر گزارش‌هایی نقل شده است که خبر آسمان و زمین از امام محبوب

باز هم گروه‌های محدودتری قمی‌ها را با خود همراه کرده بودند. گروه‌هایی که هر نوع ارتباط با مفاهیم غالبانه و چه بسا متکلمانه را محدود می‌کردند. بنابراین آنچه میراث قم در زمینه امامت است، از راویان شیعی امامی برآمده است و به‌طور تقریبی از هر نوع شائبه غلو یا شبیه به غلو، مانند آنچه مفضل بن عمر و یاران وی نقل کرده‌اند، پیراسته است.

بررسی دیدگاه‌های حوزه نیشابور در باب امامت

در میان شهرهای خراسان، بدون شک مهم‌ترین مدرسه حدیثی به مرکزیت نیشابور تشکیل شد. هیچ‌یک از شهرهای این ناحیه و از جمله نیشابور، دارای اکثریتی شیعه نبودند و به همین علت، پیروان ائمه (ع) همواره به‌صورت جماعتی حداقلی در آن‌ها زندگی می‌کردند. نیشابور بزرگ‌ترین مدرسه حدیثی اهل سنت را در ایالات شرقی دارالخلافه، یعنی ایران، به خود اختصاص داده بود و در کنار مدارس متعدد عامه، شیعیان نیز با رعایت احترام به اکثریت و با حُسن سلوک، مدرسه‌های فکری خود را در آنجا دایر کنند.

به‌طور قطع، عبور امام‌رضا (ع) از این مناطق و به‌صورت خاص شهر نیشابور از رویدادهای اصلی بود که موجبات تقویت حدیث شیعه را در مناطق مختلف خراسان و به‌خصوص نیشابور فراهم آورد. این سفر که در میان مراجعت‌های ائمه (ع) به مناطق مختلف، استثنایی محسوب می‌شد، گرایش هرچه بیشتر مردمان این مناطق را به سمت تشیع باعث شد. به‌خصوص اینکه می‌دانیم پیش از این، حرکت‌های شیعی زیدی در مناطقی از خراسان وجود داشت و همین عامل زمینه‌ساز اوج‌گیری تمایلات امامی در مناطق موضوع بحث شد. شیخ صدوق روایات چندی را از اصرار نیشابوریان بر استماع حدیث از آن جناب روایت کرده است که حدیث معروف سلسله‌الذهب از مهم‌ترین

نقل کرده‌اند. به‌رحال، اینکه اورمه را صاحب تألیفی در تفسیر باطنی گفته‌اند (ابن‌غضائری، 1422ق: 93) یا اینکه به‌کرات وی را به غلو متهم کرده‌اند و اینکه اشعریان قم او را مطرود کردند و حتی تصمیم به قتلش گرفتند (نجاشی، 1365ق: 329)، شاید نتیجه اثرپذیری وی از اندیشه‌های مفضل است که آن‌ها را در قم ترویج می‌کرده است.

وضعیت سهل‌بن‌زیاد نیز به همین‌گونه بود. او نیز مانند صحابی پیش‌گفته، به افکار مفوضه متهم شده بود و برخی اعتقاداتی را ترویج می‌کرد که در اندیشه محدثان قم به غلو متهم بود (نجاشی، 1365: 185).

بنابراین در قم جریانی اصلی و شناخته‌شده بود که احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی، ابن ولید و شیخ صدوق آن را پیگیری می‌کردند و آن را باید نشأت گرفته از اندیشه کسانی همچون هشام بن سالم و مؤمن الطاق، از اصحاب کوفی، به شمار آورد؛ اما همچنان جریان‌های فرعی دیگری همانند دیدگاه‌های هشام بن حکم و مفضل بن عمر نیز در این شهر فعالیت می‌کردند که با مخالفت گسترده قمی‌ها همراه شده بودند.

گفتنی است که این موضع قمی‌ها درخصوص مهم‌ترین مبحث کلام شیعه، یعنی امامت، برآمده از خصوصیات منحصر به فرد این شهر است؛ خصوصیات نظیر حضور پررنگ عرب‌های اشعری در آنجا، تضارب‌نداشتن آرا گسترده در آن، مبارزه فراگیر با مفاهیم مظنون به غلو، حمایت از حدیث‌گرایی و مقابله با عقل‌گرایی‌های کلامی فقهی که قمی‌ها حدیث‌گرایی را مترادف تعبد می‌پنداشتند.

تمامی این مسائل باعث شد تا قم در موضوعاتی مانند علم امام و عصمت امام و شأن امام در خلقت، دیدگاه‌های کاملاً یکدست و براساس اصول شیعی امامی داشته باشد. در این میان، علاوه بر اینکه قمی‌ها تحت تأثیر دیدگاه‌های غیر شیعی نبودند، از میان شیعیان

آن‌هاست (صدوق، 1378ق: 134/2).

در زمان حضور امام (ع) در خراسان و به خصوص نیشابور، ارتباطات مفید و مؤثری بین آن امام و شیعیان برقرار شد (درخصوص حضور امام در نیشابور و ارتباطات اجتماعی ایشان در آن شهر رک صدوق، 1378ق: 132/2). در منابع تاریخی و روایی، به غیر از حدیث سلسله‌الذهب که حدود بیست و چهار هزار نفر از شیعه و سنی راوی آن بودند، به مناظره یا نقل حدیث دیگری از سوی امام در این شهر اشاره نشده است؛ اما در میان منابع، به خصوص عیون‌الخبرالرضای شیخ صدوق، روایاتی نیشابوری را باید سراغ گرفت که احادیث امام رضا (ع) را نقل می‌کرده‌اند؛ کسانی مانند علی بن محمد بن قتیبه النیشابوری (صدوق، 1378: 99/2) و حمدان بن سلیمان بن نیشابوری (صدوق، 1378: 131/1 و 195 و 137).

علاوه بر این، حدیث معروف سلسله‌الذهب نیز که امام رضا (ع) به هنگام خروج و حرکت به سمت مرو، در نیشابور و با حضور تعدادی بسیاری از راویان شیعی و غیرشیعی القا فرمود، هم بر کثرت روایات شیعی در این ناحیه دلالت می‌کند و هم از گرایش‌های فکری حاکم بر مکتب حدیثی شیعه در نیشابور درباره مسئله امامت پرده برمی‌دارد؛ یعنی به نظر می‌رسد که در این منطقه، به جای اقبال به سمت احادیث فقهی، به سمت مباحث عقلی و مناظرات کلامی و پرداخت به اصول عقائد گرایش بسیاری وجود داشته است. از این رو امام رضا (ع) از میان همه احادیثی که می‌دانستند، حدیث سلسله‌الذهب را انتخاب کردند که در واقع به اصولی‌ترین مسئله اعتقادی، یعنی توحید، می‌پرداخت. ایشان سپس پذیرش ولایت و امامت خود را شرط قبولی توحید معرفی کردند: «كَلِمَةٌ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي» و پس از مکتبی و

حرکتی فرمودند: «بَشَرْتُهَا وَأَنَا مِنْ شُرُوطِهَا» (صدوق، 1378ق: 135/2).

متأسفانه سخنان امام رضا (ع) در نیشابور کمتر از حد انتظار در منابع ثبت شده است¹² و همین مسئله باعث شده است که امکان آن نباشد که بیش از این، به سوگیری‌های فکری شیعیان و تعامل آنان با امام در زمینه امامت و دیگر موضوعات درخور طرح اشاره کرد. باین حال به نظر می‌رسد احادیثی که فضل بن شاذان از قول آن حضرت نقل کرده است، مؤید این نکته است که به احتمال حضرت در این شهر مجالس مختصری با شیعیان و اهل علم داشته‌اند؛ اگرچه شاهد تاریخی برای آن ارائه نشده است. در این روایات، فضل احادیث خود را بدون واسطه از امام نقل کرده است (مثلاً ن. ک صدوق، 1378ق: 118/2 و 209؛ 22/2 و 23).

علاوه بر حضور علی بن موسی الرضا (ع) در نواحی خراسان، حضور فضل بن شاذان نیشابوری یکی از عوامل اصلی بسط مکاتب فکری شیعه در این ناحیه است. فضل را باید از مؤثرترین حلقه‌های فکری جریان هشام به شمار آورد. به گونه‌ای که نظریه‌های وی از یونس و هشام اخذ شده است؛ همچنان‌که وی در جاهایی به این انتساب خود اشاره و افتخار کرده است (طوسی، 1407ق: 48).

بنابراین باید دیدگاه‌های فضل را در زمینه امامت جانشین دیدگاه‌های هشام دانست. اعتقاد به عصمت، اعتقادداشتن به علم لدنی امام و ارتباطداشتن ایشان با فرشتگان، اعتقاد به قیاس ائمه (ع) و به طریق اولی پیگیری روش‌های شبیه قیاس در فقه، استفاده وسیع از عقل در فهم آموزه‌های کلامی و فقهی و مانند آن را باید چارچوب فکری مدرسه فضل در نیشابور به حساب آورد (گرامی، 1391: بازشناسی جریان هشام بن حکم در تاریخ متقدم امامیه).

اعتقادات وی صحه گذاشته‌اند و برخی را رد کرده‌اند (کشی، 1409ق: 539). برخی مستشرقان براین نکته تأکید کرده‌اند که فضل در معرض کج‌فهمی معاصران و هم‌کیشانش قرار گرفته است؛ اما درعین حال با وجود تمام این سوءظن‌ها، اعتماد امام‌عسکری (ع) را به دست آورد (Bayhom-Daou, 2001).

با تمام این اوصاف، به احتمال خبری که شیخ صدوق (م 381ق) آورده است، از بهترین اخباری است که وجود تأثیر دیدگاه‌های فضل را تا سال‌ها پس از مرگ وی (260ق) در مناطق خراسان و نیشابور تأیید می‌کند. وی می‌گوید در سفرش به نیشابور به شیعیانی برخورد کرده است که از راه راست منحرف شده‌اند و به راه‌های ظنی مانند رأی و قیاس روی آورده‌اند (صدوق، 1395ق، 2/1). احتمال می‌رود که این افراد باقی‌مانده کسانی بودند که بیش از یک قرن پیش، در مکتب فضل‌بن‌شاذان تحصیل کرده بودند و براساس آرا وی به اصول قیاس گرایش یافته بودند.¹³

علاوه براین، اخبار متعددی از درگیری فضل با برخی از بزرگان شیعه نقل شده است؛ مثلاً در خبری آمده است که فضل مردم را از پرداخت سهم بیت امامت به وکیل امام منع می‌کرده است (کشی، 1409ق: 524)؛ یا در گزارش دیگری آمده است که عده‌ای سخنی از وی نقل کرده بودند با این مضمون که جانشین ابراهیم نبی (ع) از جانشین رسول‌الله (ص) افضل است. در همین خبر، امام‌عسکری (ع) ضمن ابراز محبت به فضل، این سخن را بهتان به وی دانسته‌اند (کشی، 1409ق: 538).

تمامی این نمونه‌ها به‌خوبی از ادامه درگیری‌هایی نشان دارد که پیش از این هشام‌بن‌حکم و یونس‌بن‌عبدالرحمن نیز به آن دچار شده بودند و گروه‌هایی از شیعه مدام آن‌ها را آزار می‌دادند و حتی از آن‌ها نقل قول‌های واهی بیان می‌کردند.

همچنین درخصوص فضل‌بن‌شاذان گزارشی از کشی نقل شده است که بیانگر اعتقادات وی در باب امامت است. براین اساس در نیمه قرن سوم قمری/نیمه دوم قرن نهم میلادی، مردمان نیشابور بر سر دین خود دچار اختلاف شدند و هر گروهی گروه دیگر را کافر می‌شمرد. عده‌ای برآن بودند که رسول خدا(ص) زبان همه مردمان، همه پرندگان و همه خلق را می‌دانستند و از ضمیر آن‌ها آگاه بودند و اطلاع داشتند که اهالی هر سرزمین، در شهرها و خانه‌های خود چه می‌کردند. ایشان هنگامی که دو کودک را می‌دیدند، درمی‌یافتند که کدام مؤمن و کدام منافق خواهد شد و نام همه موالی خود و پدران آنان را می‌دانستند و با هر کس ملاقات می‌کردند، پیش از آنکه او سخن گوید، می‌فهمیدند که از موالی است یا خیر. همچنین، این گروه براین باور بودند که وحی تمام نشده است؛ چراکه وحی به‌طور کامل در اختیار پیامبر و اوصیای ایشان نبوده است و در هر زمانی که اتفاقی روی می‌داده است و علم آن در اختیارشان نبوده است، علم آن به ایشان وحی می‌شده است. در ادامه این گزارش، تأکید شده است کسی که امام زنده است، همچنان همین خصوصیات را داراست. در سوی مقابل این گفتمان، گروهی بودند که فضل‌بن‌شاذان نیشابوری در راس آنان قرار داشت. اعتقاد وی براین بود که رسول خدا(ص) از علمی که به ایشان وحی شده است، به‌وصی خود آموخته است و اوصیای ایشان علم حلال و حرام و تفسیر قرآن و فصل‌الخطاب را داشته‌اند و این علم از رسول خدا(ص) به شکل میراث به آنان منتقل شده است و بعد از پیامبر(ص)، وحی به‌طور کامل قطع شده است. همچنین او معتقد بود که خداوند در آسمان هفتم و بالای عرش مستقر است، همان‌گونه که خود را ستوده است. درعین حال جسم است؛ اما نه مانند جسمانیت دیگر خلایق. در همین خبر، امام‌عسکری (ع) بر بعضی

می‌کند که برخلاف رویه عمومی محدثان شیعه این شهر، به طرح دیدگاه‌های خود می‌پرداختند. دوباره متذکر می‌شود که وجود اکثریت اهل سنت در نیشابور، محدثان شیعی این منطقه را به اتخاذ جهت‌گیری‌های معتدلانه رهنمون می‌شد؛ به گونه‌ای که در میان شیعیان این منطقه، روایات کسانی که متهم به غلو شده‌اند یا روایات دال بر ذم خلفای پیش از علی بن ابی طالب (ع) به ندرت یافت می‌شود. در کل خراسان و ماوراءالنهر روایان محدودی یافت می‌شود که دیدگاه‌های آن‌ها با دیدگاه‌های اهل سنت در تضاد بوده است؛ از جمله آن‌ها یکی عباس بن عبدالله بخاری است که روایتی در فضیلت انبیا (ع) و همچنین امام علی (ع) بر ملائکه نقل کرده است (صدوق، 1378ق: 1/262). از دیگر افراد معدود متهم به غلو در نیشابور و دیگر شهرهای خراسان باید به احمد بن محمد بن عبدالله صغدی (صدوق، 1398ق: 182)، فتح بن قره سمرقندی (صدوق، 138: 1/145)، جعفر بن معروف (ابن غضائری، 1364: 47) و هناد بن ابراهیم نسفی (سید بن طاووس، 1400ق: 1/86) اشاره کرد. وقتی در کل این ایالت تعداد افراد تا این اندازه اندک است، به راحتی مشخص می‌شود که در نیشابور که بخشی از خراسان است، تا چه میزان شیعیان سعی می‌کردند که مطالبی چالش برانگیز با اهل سنت مطرح نکنند. در نهایت با وجود نمونه‌های گفته شده، اغلب روایان شیعه این منطقه در برخورد با اهل سنت دارای شمی معتدل بودند؛ به گونه‌ای که در میان آنان به طور معمول برخی از دیدگاه‌های شیعی نیز نادیده گرفته می‌شد. علت این مسئله را باید در تعامل گسترده شیعیان با روایان اهل سنت دانست؛ اما باید در دوری مسافت آنان با مراکز اصلی حدیثی نیز جستجو کرد؛ چنان‌که برای مثال در گزارش شیخ صدوق نقل شده است که در سال‌های غیبت صغری، مردم این مناطق و حتی محدثان آنجا از وجود امام غایب شیعیان اطلاعی نداشتند¹⁵.

بر اساس گزارشی، اباضلت هروی از امام رضا (ع) سؤالاتی درباره سهوالنبی می‌پرسد (صدوق، 1378ق: 203/2) که از وجود چنین دغدغه ذهنی در مناطق خراسان حکایت دارد. در واقع، صرف سؤال راوی ممکن است مبین این نکته باشد که در اوایل قرن سوم قمری/نیمه دوم قرن نهم میلادی، در مناطقی از خراسان زمینه پذیرش سهوالنبی وجود داشته است.

شاید صحیح این باشد که اعتقاد صحابه شیعی این منطقه باید در تعامل با دیدگاه‌های اهل سنت در این زمینه ارزیابی شود. بیشترین اهل سنت این منطقه را حنفیان تشکیل می‌دادند. آنان انبیا (ع) را از ارتکاب صغایر و کبایر معصوم می‌دانستند؛ اما در عین حال ارتکاب سهو و نسیان و خطا و لغزش را برای فرد معصوم ممکن می‌شمردند¹⁴ (گرامی، 1391: 240).

با این حال آنچه در اینجا مهم به نظر می‌رسد این است که فضل تا سال 260ق/874م، مهم‌ترین شخصیت حوزه حدیثی شیعه در نیشابور بود؛ اما همچنان چالش برانگیزترین این افراد نیز بود و معلوم است که چالش زمانی به وجود می‌آید که دو اندیشه متعارض یا متضاد وجود داشته باشد. به نظر می‌رسد که در نیشابور نیز جریان غالب جریان مخالف اندیشه‌های فضل بوده است؛ چه اینکه موج اعتراضات اصحاب شیعی ائمه (ع) با وی و همچنین مخالفت‌های گسترده فضل با برخی منتسبان امام عسکری (ع) بیانگر وجود جریانی عمومی است که فضل به چالش می‌کشید. این جریان به احتمال بسیار همان دیدگاه‌هایی را دارا بود که اکثریت قمی‌ها نیز به آن معتقد بودند؛ وگرنه شیخ صدوق که نماینده تام و تمام مکتب قم است، در خبر خود (صدوق، 1395ق: 2/1) تمامی محدثان نیشابور را به بددینی متهم می‌کرد و نه بخشی از آن‌ها را.

علاوه بر این دو جریان، برخی گزارش‌های تاریخی از وجود برخی گرایش‌های غلوآمیز معدود در نیشابور یاد

تحلیل و بررسی

در نگرش‌های کلامی نیشابور و قم و شهرهای مرتبط با آن‌ها، تفاوت‌های بنیادینی مشاهده می‌شود؛ اما در عین حال محدثان و اصحاب ائمه (ع)، در حوزه امامت، نتایج مشابهی را اخذ کرده‌اند. قم را باید پایگاه نص‌گرایی و حدیث‌گرایی شیعی دانست که برخی از بزرگان آن مانند احمد بن محمد عیسی اشعری و شیخ صدوق، به صورت محدود در علم کلام دستی داشته‌اند؛ اما به هیچ عنوان نباید بعد کلامی آن‌ها را با شخصیت‌هایی نظیر شیخ مفید مقایسه کرد؛ ولی در نیشابور برخلاف قم، مباحث عقلی و موضوعات مرتبط با کلام بسیار بیش از قم رواج داشته است.

علاوه بر این قم جامعه‌ای یک‌دست شیعی داشت و برداشت‌های شیعیان آنجا در تعاملات درون‌گروهی شیعی شکل گرفته بود؛ برخلاف نیشابور که گروه‌های غیرامامی بسیاری نظیر شافعیان، حنفیان، کرامیه، اسماعیلیه، زیدیه، سلاسل مختلف صوفیه، قدریه و دیگران در آنجا حضور داشتند و گروه‌های مختلف شیعه امامی ناگزیر از تعامل و پیوستگی مدام با آن‌ها بودند. همین مناسبات درون‌گروهی در قم و برون‌گروهی در نیشابور موجب شد تا یافته‌های آنان درباره مفاهیم مختلف امامت تحت تأثیر این مسئله قرار گیرد.

بنابراین در قم بیش از آنکه تضارب آرا مختلف وجود داشته باشد، تک‌صدایی شدیدی حاکم بود که مخالفان اندیشه غالب را به ترک وطن مجبور می‌کرد و گاه ایشان را با احکامی نظیر تکفیر و چه بسا قتل مواجه می‌کرد. در نیشابور نیز اندیشه غالب با مخالفان برخوردی سلبی داشت؛ اما به واسطه اینکه شیعیان در هیچ‌حدی قدرت حاکم شهر نبودند، هیچ‌گاه اندیشه قاطبه شهر قادر نبود که دیگران را به احکام شداد، مانند آنچه در قم وجود داشت، محکوم کند.

با تمام این تفاوت‌ها، جریان‌های موجود در این دو شهر به‌طور تقریبی همسان با یکدیگر بودند. اکثریت بزرگان شیعه در قم و نیشابور به سهوالنبی معتقد بودند و در عین حال، عصمت را جزو اعتقادنامه خود تصور می‌کردند. البته این دو موضوع آن‌قدرها هم سبب تعارض نمی‌شد؛ چراکه در بسیاری مواقع کسانی که به عصمت معتقد بودند، آن را محدود به امور حلال و حرام می‌پنداشتند و در باقی امور، به لزوم عصمت برای امام نیازی نمی‌دیدند. نمونه این دیدگاه در نظریه‌های هشام بن حکم یافت می‌شود. او که خود از اصلی‌ترین مروجان نظریه عصمت بود؛ اما وقتی امام صادق (ع) در باب موضوعی کلامی صحبت کردند، با سؤال انکاری امام را خطاب قرار داد! (کلینی، 1407ق: 1/262).

نمونه دیگر این مسئله را در موضوع قضا شدن نماز صبح رسول خدا (ص) شاهد هستیم. قمی‌ها در حالی این حدیث را نقل می‌کنند (صدوق، 1413ق، 1/359؛ کلینی، 1407ق: 3/294) که در عین حال، ناقل روایات دیگری در زمینه عصمت ائمه (ع) هستند که مهم‌ترین آن‌ها دعای معروف به جامعه از امام جواد (ع) است (صدوق، 1413ق: 2/610). شاید آنان این تناقض را با محدود کردن شئون عصمت بر طرف می‌کردند؛ به این معنی که تنها در زمان نبوت و امامت و آن هم در دایره مسائل مربوط به حلال و حرام و تشریح انبیا و ائمه را دارای عصمت می‌دانستند و زمان پیش از امامت و مسائل غیر از شریعت را از این دایره خارج می‌شمردند. از دیگر سو، علم امام را نیز در ارتباط با فرشتگان و ملائک بررسی می‌کردند؛ به دیگر سخن، بر آن بودند که پس از وفات رسول خدا (ص)، باب وحی غیرنبوتی بسته نشده است و ائمه (ع) به روش‌های مختلف نظیر الهام، قذف در قلب، نقر در اسماع و... با عالم بالا در ارتباط هستند. با این حال اندیشه‌هایی نظیر آنچه هشام بن حکم در کوفه ترویج می‌داد و قائل به قطع

در ماوراءالنهر، درباره اصول اولیه دیدگاه‌های قمی‌ها، مانند مهدویت، تردیدهای جدی وجود داشت. در مجموع، برخلاف نظریه‌هایی که معتقد است دیدگاه‌های شیعیان در زمینه امامت، در شهرهای مختلف تفاوت فاحش دارد، به نظر می‌رسد در تمامی بوم‌شهرها دیدگاه کلی واحدی وجود داشت که با دیدگاه اصلی دیگر بوم‌شهرها شباهت بسیاری داشت؛ در عین حال دیدگاه‌های متعارض و گاه متضاد که از جریان‌های فکری متعدد ناشی بودند نیز در کنار این دیدگاه اصلی، به طور تقریبی در همه بوم‌شهرهای شیعی و از جمله قم و نیشابور وجود داشتند. بنابراین در زمینه امامت، نباید دیدگاهی خاص را منتسب به شهری خاص کرد؛ هرچند که میزان هر یک از این دیدگاه‌ها در مناطق مختلف متفاوت بوده است.

نتیجه

در مجموع به نظر می‌رسد که واقعیت‌های موجود در قم و نیشابور، برای هر یک از این حوزه‌های فکری سیری متفاوت به وجود آورد؛ اما در هر دو شهر، جریان‌های فکری مشابهی در زمینه امامت و علم امام حضور داشت. درگیری‌های فکری حوزه قدیمی‌تر کوفه به هر دو شهر سرایت کرده بود. بنابراین ردپای اختلاف به وجود آمده در کوفه به راحتی هم در قم و هم در نیشابور یافت می‌شود. با این تفاوت که در نیشابور، برخلاف قم، خاندان‌ها و افراد سرشناسی، از جریان‌های مخالف جریان عمومی و اکثریت دفاع می‌کردند. با این حال در قم نیز به صورت حداقلی دیدگاه‌های مخالف حضور داشت؛ اما وجود اصطلاح «قمیین» که در منابع به آن اشاره شده است، دلیلی است بر اینکه درباره امامت، نوعی اندیشه خاص به اصحاب و راویان این شهر منسوب بوده است.

ارتباط ائمه (ع) با فرشتگان بود و حتی تمسک به روش‌هایی مانند قیاس که برای آنان تجویز می‌کرد، در هر دو شهر به صورت حاشیه‌ای وجود داشت. در نیشابور شخصیت محترمی همچون فضل‌بن‌شاذان به این اندیشه شناخته می‌شد و در قم نیز، محمدبن عیسی بن عبید یقطینی قمی کرسی دار آن به شمار می‌رفت که البته در هر دو جا، با مخالفت اکثریت شیعه مواجه شده بودند. با این تفاوت که رواج تفکرات فضل در نیشابور بسیار بیشتر از رواج اندیشه‌های یقطینی در قم بود و فرد اخیر و هم‌فکرانش در قم به طور کامل منزوی بودند و بدون طرفدار به زندگی علمی خود ادامه می‌دادند.

در این میان نباید از اندیشه‌های غالبانه نیز تغافل ورزید. قم به علت‌های پیش گفته، به هیچ عنوان اجازه کوچک‌ترین غلو و ارتفاع در عقیده را نمی‌داد و ناقل چنین تفکراتی دست کم با طرد و تبعید مواجه می‌شد و قائل به آن‌ها چه بسا جان خود را بر سر تفکراتش می‌گذاشت. در نیشابور نیز به علت وجود اندیشه‌های غیرشیعی و حتی ضد شیعی، به طبع امکان ظهور چنین عقایدی متنفی بود؛ اگرچه باز هم در هر دو شهر نمونه‌هایی از اندیشه‌های غالبانه یا اندیشه‌های شبه‌غلو یافت می‌شود که کسانی همچون مفضل بن عمر و جابر جعفی آن را تبلیغ می‌کردند.

هر قدر قم محل ترویج اندیشه‌های سره شیعی بود، نیشابور محلی برای تضارب آرا شیعیان با دیگر گروه‌ها بود. قم به مسائل رویکردی فقهی داشت و به طور کلی، در حوزه‌های مختلف کلام نظیر توحید و امامت کمتر ورود می‌کرد؛ اما نیشابور معدن نقل و بحث این دسته موضوعات بود. مفاهیمی مانند عصمت و امامت و مهدویت در قم به طور کامل شناخته شده بود؛ اما در برخی حوزه‌های مرتبط با نیشابور، نظیر کش و سمرقند

پی‌نوشت

از دیدگاه خود دفاع کردند؛ تا آنجا که در برهه‌ای، کشاکش موجود به درگیری فیزیکی نیز انجامید. (ر.ک. نوبختی، 1404ق: 88؛ مسعودی، 1423ق: 220؛ مجلسی، 1403ق: 99/50؛ ابن عبدالوهاب، بی‌تا: 119).

5. ابواب مختلف بصائر الدرجات و به خصوص الکافی به این موضوع پرداخته‌است، اما اگرچه غالب این پرسش‌ها را اصحاب امام صادق(ع) مطرح کرده‌اند، کسانی همچون جابر و حران نیز سؤالات معدودی از امام باقر(ع) پرسیده و جواب گرفته‌اند (ر.ک. صفار، 1404ق: باب باب فی الأئمة(ع) أنهم أعطوا اسم الله الأعظم و کم حرف هو (2 حدیث از 9 حدیث)؛ 7 باب ما یلقى شیء بعد شیء یوما بیوم و ساعه بساعه مما یحدث (1 حدیث از 7 حدیث)؛ 8 باب فی الأئمة(ع) ورثوا العلم من رسول الله ص و عن علی بن ابی طالب(ع) و أن الحکم یقذف فی صدورهم و ینکت فی آذانهم (2 حدیث از 9 حدیث)؛ به این ترتیب مشخص می‌شود که دأب این مسئله لااقل از زمان امام باقر(ع) وجود داشته‌است.

6. کلینی در الکافی و صدوق در عیون اخبار الرضا(ع) از قول صفوان بن یحیی نقل می‌کنند که وی می‌گوید: پس از وفات امام موسی بن جعفر(ع) و بعد از آنکه امام رضا(ع) در باب امامت سخن گفت، من بر او نگران شدم و عرض کردم: شما امر بزرگی را اظهار فرمودی، از عمل این طاغی (منظور هارون است) بر تو بیمناکم... [لَمَّا مَضَى أَبُو إِسْرَاهِيمَ ع وَ تَكَلَّمَ أَبُو الْحَسَنِ ع خَفِنَا عَلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ فَقِيلَ لَهُ إِنَّكَ قَدْ أَظْهَرْتَ أَمْرًا عَظِيمًا وَ إِنَّا نَخَافُ عَلَيْكَ هَذِهِ الطَّاغِيَةَ] (کلینی، 1407ق: 487/1؛ صدوق، 1378: 226/2). همین امر نشان‌دهنده غیرعادی بودن رفتار امام رضا(ع) در مقایسه با امامان سابق است. در عیون نیز حدیث دیگری در این زمینه آمده‌است. (صدوق، 1378ق: 309/1).

1. درخور توجه است که بررسی نمونه‌ای دیدگاه‌های اصحاب قمی و نیشابوری در باب امامت، تا حد بسیاری تابع دیدگاه‌هایی است که در شهرهای دیگری همچون کوفه و بغداد شکل گرفته‌است؛ بنابراین بدون مرور اجمالی آن دیدگاه‌ها بررسی مقایسه‌ای قم و نیشابور امکان‌پذیر نیست.

2. علامه امینی در الغدير بدون اینکه به سیر تاریخی آن اشاره‌ای کند، به تفاوت این دو نگاه اشاره کرده‌است (ر.ک. امینی، 1349: 113/9 به بعد).

3. در خصوص اسم مستأثر یا علم مستأثره و نیز علومی که خداوند به ائمه(ع) بخشیده و تفاوت این دو با یکدیگر در ادبیات حدیثی (ر.ک. کلینی، 1407ق: 230/1) (بَابُ مَا أُعْطِيَ الْأَئِمَّةُ ع مِنْ اسْمِ اللَّهِ الْأَعْظَمِ). این موضوع به ادبیات عرفانی نیز راه یافت؛ در خصوص برداشت شیعی از علم غیب و علم مستأثره در ادبیات عرفانی شیعی (ر.ک. خمینی، 1370: 337؛ نایبجی، 1388: 366/1).

4. مؤید این بحث، خبری است که نوبختی و پس از او مسعودی نیز نقل می‌کند. در این خبر، اصحاب پس از وفات امام رضا(ع) در خانه عبدالرحمن بن حجاج جمع می‌شوند و برای امامت پس از علی بن موسی الرضا(ع) چاره‌اندیشی می‌کنند، در این میان اکثر اصحاب به علم غیب و باطنی امام ایمان داشتند و به همین علت، امام جواد(ع) هفت‌ساله را دارای شأن امامت می‌دانستند. عده‌ای دیگر مانند یونس بن عبدالرحمن معتقد بودند که امام باید بلوغ برسد تا بتواند حائز این رتبه شود. در کنار این دو دیدگاه اصلی، می‌توان نظریه‌های دیگری را نیز دریافت. به نظر می‌رسد جلسه مذکور با پشتوانه تاریخی قدیمی برگزار شد؛ اما در آن تمامی طرف‌های فکری درگیر حضور داشتند و تقریباً به صورت کامل

حضرت در برابر اصحاب فرق دارد و مقالات به خاطر جمعی بوده‌است که در آن قرارداد شدند و چون ایشان و شیعیان‌شان در معرض اتهام غلو بوده، این‌گونه سخن گفته‌اند. گزارش دوم به خوبی نشان می‌دهد که در دوره ایشان افرادی و جمع‌هایی بوده‌اند که حضرت در برابر آن‌ها تقیه نمی‌کرده یا با آنان در لفافه سخن نمی‌گفته‌اند (گرامی، 1391: 133).

8. در این زمینه نمونه‌های تاریخی چندی می‌توان یافت؛ از جمله (ر.ک حمیری، 1413ق: 377؛ کلینی، 1407ق: 1/313 و 326 و 380).

9. از جمله اصحاب مشهوری که مروج اندیشه‌های هشام بن حکم و شاگرد معروفش، یونس بن عبدالرحمن، در قم بودند باید از محمد بن عیسی بن عبید (نجاشی، 1365ق: 333) و ابراهیم بن هاشم (نجاشی، 1365: 16) و پسرش علی بن ابراهیم بن هاشم نام برد. مواضع علی بن ابراهیم در دفاع از هشام و رد سعد بن عبدالله اشعری بر وی باعث شد تا طرفین دفاعیه‌ها و ردیه‌هایی در این زمینه بنویسند و منتشر کنند. در این زمینه، علی بن ابراهیم کتاب «فی معنی هشام و یونس» (نجاشی، 1365: 260) را در قم نوشت که خود جوابی بر کتاب «مثالب هشام و یونس» (نجاشی، 1365: 178) سعد بود و سعد دوباره ردی بر رد علی با عنوان «الرد علی بن ابراهیم فی معنی هشام و یونس» (نجاشی، 1365: 177) نگاشت.

10. اعتقاد به سهو‌النبی اگر در این زمان اعتقاد اکثریت شیعه نبوده باشد، لا اقل اعتقادی کاملاً شناخته شده بود. با این حال برخی از بزرگان شیعه از همان ابتدا با این عقیده مخالف بودند که نمونه آن زراره بن اعین است.

11. علامه مجلسی نه معنای اصطلاحی متفاوت برای تفویض در ادبیات دینی ذکر کرده‌است (مجلسی، 1403ق: 25/328 فصل فی بیان التفویض و معاینه). اما آنچه فرق و نحل‌شناسان از مفوضه مدنظر دارند،

7. به عنوان نمونه در گزارش مشهوری نقل شده که حضرت رضا (ع) در حضور مأمون و اصحاب فرق و نحل، نشانه‌های امام را علم و استجابت دعایا معرفی کردند. ایشان درباره اخبار ائمه از مغیبات اعلام کردند که این دانش عهد معهودی است که از رسول خدا (ص) به آنان رسیده‌است. سپس حضرت درباره خبر دادن از قلوب مردم اعلام کردند که این به خاطر فراست مؤمن است و به حدیث «اتقوا فراسة المؤمن» استناد جستند و در ادامه تاکید کردند که این فراست برای هر کس به اندازه دانش و بصیرتش وجود دارد. در ادامه این گزارش نیز مأمون از ایشان درباره غلات سؤال می‌کند؛ حضرت آنان را نفی می‌کند و مأمون در چارچوب همین بحث غلو از حضرت درباره رجعت و تناسخ سؤال می‌کند و حضرت رجعت را تایید و تناسخ را رد می‌کند (صدوق، 1378ق: 2/200). وقتی این گزارش را در کنار روایتی می‌گذاریم که سلیمان بن جعفر جعفری از ثقات و مأمونین ائمه (ع) آن را نقل کرده‌است. برخی مسائل روشن‌تر می‌شود. سلیمان می‌گوید: حضرت رضا (ع) در جمعی روایت «اتقوا فراسة المؤمن» را نقل کردند؛ سپس صبر کردم تا خلوت شود و در خلوت از ایشان درباره معنای حدیث «اتقوا فراسة المؤمن فان هی نظر بنور الله» سؤال کردم. حضرت فرمودند: خدا مؤمن را از نور خودش خلق کرده‌است و از آنان میثاق و پیمان بر ولایت ما گرفته‌است و مؤمن با نوری که از آن خلق شده‌است نظر می‌کند (صفار، 1404ق: 1/80). وقتی حضرت در مجلس مأمون، برای توضیح علم امام به حدیث «اتقوا فراسة المؤمن» تمسک می‌جویند، در واقع جنبه علم لدنی و وحیانی را برای امام تضعیف می‌کنند؛ چراکه در ادامه آن نیز تاکید می‌کنند که این قدرت برای هر مؤمنی وجود دارد. اما با مقایسه گزارش اول با گزارش سلیمان بن جعفر جعفری مشخص می‌شود که پاسخ

حاوی نظریه نوینی است که سابقه و پیشینه مشخصی در میان شیعیان ندارد و به احتمال از اهل سنت ماوراءالنهر به کتب شیعه راه یافت است (مطهری و تقی‌زاده داوری، 1390).

کتابنامه

الف. کتاب های فارسی

- . قرآن مجید.
- . ابن ابی‌الحدید، (1404ق)، شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- . ابن حیون، (1385ق)، دعائم الاسلام، ج 2، قم: آل‌البیت.
- . ابن داوود، (1342)، الرجال، تران، تهران: دانشگاه تهران.
- . ابن غضائری، (1364ق)، رجال، قم دارالحدیث.
- .-----، (1422ق)، رجال، محقق محمدرضا حسینی جلالی، قم: دارالاحدیث.
- . امینی، سیدعبدالحسین، (1349)، الغدیر، ترجمه جمعی از نویسندگان، تهران: بعثت.
- . برقی، احمدبن محمدبن خالد، (1371ق)، المحاسن، ج 2، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- . جبباری، محمدرضا، (1384)، مکتب حدیثی قم، قم: زروار.
- . حمیری، عبدالله بن جعفر، (1413ق)، قرب الاسناد، قم: آل‌البیت.
- . خمینی، سیدروح‌الله، (1370)، آداب الصلوه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- . رودگر، محمدجواد، (1386)، سر سلوک ترجمه و شرح رسال الولایه میرزا احمد آشتیانی، قم: اشراق.
- . سیدبن طاووس، (1400ق)، الطوائف، قم: خیام.
- . سیدرضی، (1414ق)، نهج البلاغه، تصحیح صبحی

کسانی را شامل می‌شود که معتقد بودند خداوند محمد و علی را آفرید و سپس کار خلقت و رزق را به آنان واگذار کرد. این اندیشه است که از قدیم به اشتباه به مفضل منسوب می‌شده است. (در این خصوص ر. ک گرامی، 1391، تطورگفتمان تفویض در سده دوم هجری؛ طیف مفضل بن عمر، چلونگر و صادقانی، 1392).

12. تا آنجایی که مؤلف منابع را بررسی کرد، تقریباً تمامی منابع به محل زندگی و برخی ارتباطات اجتماعی امام رضا(ع) در نیشابور پرداخته‌اند و اگر حدیث سلسله‌الذهب را حذف کنیم، خبر مستقیم دیگری در خصوص روایات ایشان در نیشابور به دست نمی‌آید. گفتنی است که همه منابع اصلی نیز نوشته شیخ صدوق است که تقریباً 150 سال پس از حضور امام در آن شهر، نگاشته شده است و به احتمال، اگر شیخ صدوق به این شهر سفر نمی‌کرد، چه بسا همین اطلاعات اندک نیز ثبت نمی‌شد.

13. شیخ صدوق در یک جا آرا فقهی فضل بن شاذان را به شدت رد کرده است (صدوق، 1413ق: 270/4).

14. این دو عقیده در اندیشه سلف درخور جمع بوده است. چه اینکه معتقد بودند که عصمت، دوران پیش از امامت یا نبوت را شامل نمی‌شده است. همچنین عصمت تنها در خصوص شرعیات و مسائل حلال و حرام موضوعیت داشته و دیگر حوزه‌ها را شامل نمی‌شده است. در این میان، برخی مستشرقان معتقدند که برخی اعتقادات شیعیان و از جمله سهوالتبی(ص)، در ارتباط با دیگر گروه‌های اسلامی شکل گرفته است (ر. ک. Amir-Moezzi, 2016).

15. برخی محققان بر این باورند که حتی نظریه‌ای مانند نظریه اصحاب اجماع که کشی واضح آن بوده است، به واسطه تأثیرپذیری وی از اهل سنت ماوراءالنهر مطرح شده است. این دسته افراد برآنند که این نظری

- صالح، قم: هجرت.
- صدوق، (1362ق)، الخصال، قم: جامعه مدرسین.
- ، (1378ق)، عیون اخبار الرضا (ع)، تهران: جهان.
- ، (1385ق)، علل الشرایع، قم: داوری.
- ، (1395ق)، کمال الدین و تمام النعمه، چ 2، تهران: اسلامیه.
- ، صدوق، (1398ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
- ، صدوق، (1413ق)، من لا یحضره الفقیه، چ 2، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- صفار، محمدبن حسن، (1404ق)، بصائر الدرجات، چ 2، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی، محمدکاظم، (1390)، تاریخ حدیث شیعه، چ 2، قم: دارالحدیث.
- طوسی، محمدبن حسن، (1373)، الرجال، چ 3، قم: جامعه مدرسین.
- ، (1407ق)، تهذیب الاحکام، تحقیق خراسان، چ 4، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ، (1420ق)، الفهرست، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- عیاشی، محمدبن مسعود، (1380ق)، تفسیر، تهران: المطبعه العلمیه.
- کشی، محمدبن عمر، (1409ق)، الرجال، مشهد: دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمدبن یعقوب، (1407ق)، الکافی، چ 4، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گرامی، سیدمحمدهادی، (1391)، نخستین مناسبات فکری تشیع، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- مجلسی، محمدباقر، (1403ق)، بحار الانوار، چ 2، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مدرسی طباطبایی، سید حسین، (1389)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، چ 3، تهران: کویر.
- مسعودی، (1423 هـ)، اثبات الوصیه للامام علی بن ابی طالب (ع)، قم: انصاریان.
- مفید، (1414ق)، تصحیح الاعتقاد، قم: کنگره شیخ مفید.
- میرزایی، نجف علی، (1377)، مقدمه شگفتی های آفرینش، ترجمه توحید مفضل، چ 5، ایران: هجرت.
- ناییجی، محمدحسن، (1388)، شرح مصباح الانس حمزه فناری، قم: اشراق.
- نجاشی، احمدبن علی، (1365ق)، رجال، چ 6، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- نوبختی، حسن بن موسی، (1381)، ترجمه فرق الشیعه، ترجمه و تعلیقات محمدجواد مشکور، چ 7، تهران: علمی و فرهنگی.
- ، (1404ق)، فرق الشیعه، بیروت: دارالضواء.
- نیشابوری، فضل بن شاذان، (1363)، الايضاح، تهران: دانشگاه تهران.
- ب. مجله ها**
- بیات، محمدحسین، (1392)، «فلسفه تقیه امام رضا با تکیه بر آیات و روایات»، سراج منیر، س 3، ش 10، ص 21 تا 44.
- چلونگر، محمدعلی و مجید صادقانی، (1392)، «بررسی تناسب میان آراء مفوضه و پیروان شیعی ابن عرب در باب خلقت»، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، ش 36، 85 تا 102.
- رضایی، محمدجعفر و نعمت الله صفری فروشانی، (1391)، «تبیین معنای اصطلاح علمای ابرار با

تاکید بر جریان‌ات فکری اصحاب ائمه (ع)، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوینی دینی، ش 31، ص 63 تا 78.

. رضایی، محمدجعفر، (1391)، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد»، مجله نقد و نظر، ش 65، ص 91 تا 110.

. گرامی، سیدمحمدهادی، (1391)، «بازشناسی جریان هشام بن حکم در تاریخ متقدم امامیه»، مجله مطالعات تاریخ اسلام، ش 12، ص 135 تا 166.

..... (1391)، «تطور گفتمان تفویض در سده دوم هجری و طیف مفضل بن عمر»، مجله علمی پژوهشی تاریخ و تمدن اسلامی، ش 15، ص 27 تا 58.

. مطهری، سیدمصطفی و محمود تقی‌زاده داوری، (1390)، «بررسی حوزه حدیثی سمرقند و کش»، مجله علمی پژوهشی شیعه‌شناسی، ش 35، ص 145 تا 170.

ج. کتاب‌های انگلیسی

- . Amir-Moezzi, M., Kohlberg, E., Ansari, H., & Ormsby, E, (2016), *The Silent Qur'an and the Speaking Qur'an: Scriptural Sources of Islam Between History and Fervor*, Columbia University Press.
- . Bayhom-Daou, Tamima, (2001), "The Imam's Knowledge and the Quran according to al-Faql b. Shādhān al-Nīsābūrī (d. 260A.H./874 A.D.)" in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol.64, No. 2 (2001), pp. 188-207.
- . Bayhom-Daou, Tamima, (2003), *Higham b. Al-hakam (D. 179/795) and his Doctrine of the Imam's Knowledge* The University of Manchester, Spring. Pp. 71-108.