

درآمدی بر شناسایی جریان‌های امامیه در عراق و ایران در سده دوم و سوم هجری

سیدمحمدهادی گرامی*

دانشجوی دکتری دانشگاه امام صادق (ع)

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۱۱/۰۳ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۰/۱۱/۰۳)

چکیده

همانند دیگر مذاهب در میان شیعیان امامی سده‌های نخست هجری نیز جریان‌ها و طیف‌های گوناگونی وجود داشته است. این مقاله با اتکا به تحلیل گفتمانی و سپس سنجش تقابل‌ها به شناسایی جریان‌های داخلی امامیه در عراق و ایران در سده‌های دوم و سوم هجری می‌پردازد. بر این اساس، مهمترین تقابل میان جریان‌های امامیه در سده دوم هجری تقابل میانجریان هشام بن حکم با گروه اکثریت امامیه بوده است که مهمترین طیف داخلی آن جریان هشام بن سالم جوالیقی بوده است. این تقابل تا قرن سوم ادامه یافته است و همچنان به عنوان مهمترین دوقطب برای شکل‌گیری جریان‌ها و طیف‌های داخلی امامیه نقش آفرینی کرده است.

کلید واژه‌ها: امامیه، هشام بن حکم، هشام بن سالم، یونس بن عبدالرحمن، فضل بن شاذان، زراره.

مقدمه

شناسایی جریان‌های درون مذهبی در تاریخ اسلام بسیار حائز اهمیت و در عین حال دشوار است. مقصود از جریان در این مقاله گروهی است که به هر علتی در دید جامعه عصر خودش متمایز و شناخته شده باشد. از این‌رو جریان‌هایی که حاصل تقسیم‌بندی و نامگذاری تاریخ‌نویسان در دوره‌های بعدی برای شناخت بهتر تاریخ‌اند مراد نگارنده نیستند.

و چه بسا این جریان‌ها در بستر تاریخی خودشان برای مردم شناخته شده نبوده‌اند.^۱ 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 هجمه تبلیغی ضد یک فرد یا گروه. همچنین کاربرد تعبیر «جریان» درباره گروه خاصی 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 هشام بن سالم جوالیقی استفاده می‌شود مراد این است که در دوره تاریخی مورد بررسی گروهی در جامعه بودند که به عنوان پیروان هشام بن سالم جوالیقی شناخته می‌شدند. با توجه به توضیحاتی که درباره «جریان» بیان شد، به خوبی می‌توان مهمترین شاخص برای تشخیص جریان‌های درون مذهبی را حدس زد. از آنجا که «جریان» واقعیتی اجتماعی در بستر تاریخی خود است می‌توان گفت که در گزاره‌های تاریخی هر جا ردپایی از موضع‌گیری و تقابل وجود داشته باشد می‌توان وجود دو جریان را حدس زد. پس از مؤلفه «تقابل» به عنوان مهمترین شاخص می‌توان شاخص‌های دیگری را نیز یاد کرد، مانند وجود عقاید و دیدگاه‌های مشترک میان افراد یک جریان. شاخص دیگر وجود گروهی است که روابط اجتماعی نزدیک و مشترک دارند، مانند افرادی که روابط استادی و شاگردی دارند و یا رابطه فامیلی و خونی و یا رابطه درسی و کاری دارند. این روابط درباره مورد خاص «استادی و شاگردی» یکی از قرینه‌های بسیار قوی است. به جز تعبیر «جریان» که در این مقاله اصطلاحی خاص است، الفاظ دیگری همچون طیف،^۲ حلقه،^۳ گروه^۳ و... که در این مقاله به کار رفته است در همان معنای معهود و رایجش استفاده شده است.

۱. برای مثال: هنگامی از اخباریان متقدم سخن به میان می‌آید از شیخ صدوق به عنوان رئیس اخباریان متقدم یاد می‌شود در حالی که چنین جریانی در سده چهارم هجری ناشناخته بوده است و اصطلاح «اخباری» صرفاً به تاریخ‌نویس و داستان‌سرا اطلاق می‌شده است. همچنین جریانی به عنوان «اخباریان قم» در دوره خودش وجود تاریخی نداشته است. شاید تعبیر صحیح‌تر درباره آنها «اصحاب حدیث قم» باشد (درباره اطلاقات اخباریه نک: ایزدی و گرامی، «اصطلاح اخباری...»، جم).
۲. برای نمونه وقتی در این مقاله از تعبیر طیف مفضل استفاده می‌شود مقصود این است که افراد وابسته به این جمع نسبت به سایرین از یکپارچگی کمتری برخوردارند.
۳. هنگامی که در این مقاله از تعبیر «گروه اکثریت» امامیه استفاده می‌شود مقصود این است که این جمع ضرورتاً یک جریان نیستند، چرا که بسیار بعید است برای اهل زمانه خود با چنین عنوانی شناخته شده بوده‌اند و در واقع تعبیر «گروه اکثریت» از سنخ نامگذاری‌های مورخان است.

این مقاله با اتکا به تحلیل گفتمانی^۱ به واکاوی تاریخی جریان‌های امامیه و برشمردن برخی وجوه تمایز آنها می‌پردازد. به تعبیر بهتر این مقاله تلاش می‌کند با قرار گرفتن در افقی تاریخی و کشف گفتمان‌های آن دوره به پیجویی جریان‌های امامیه و برخی مناسبات بین آنها در میان این گفتمان‌ها بپردازد.

سخن گفتن از جریان‌های امامی تا پیش از دوره صادقین (ع) کاری دشوار است، چرا که آموزه‌های شیعیان امامی دست کم از زمان امام باقر (ع) سامان یافت و بسیاری از شیعه پژوهان نیز دوره صادقین (ع) را دوره تثبیت و تحکیم شیعه دانسته‌اند (نک: p. 28 Halm). گرچه پس از شهادت امام حسین (ع) گروهی از شیعیان که در منابع کهن فرقه نگاری از آنها با عنوان «الشیعة العلویة» یاد شده است در جامعه متمایز و شناخته شده بودند و انشعاب‌هایی در میان آنها ایجاد شده بود (نوبختی، ۵۳؛ مفید، جارودیة، ۲۷)، اما این انشعاب‌ها در قالب شکل‌گیری فرقه‌های نخستین شیعی همچون جارودی، بتری و کیسانی قابل تفسیر بود و تا شکل‌گیری جریان‌های داخلی مکتبی که بعدها از آن به عنوان امامیه (نک: پاکتچی، امامیه، مقدمه، passimKohlberg) یاد شد فاصله‌ای بس دراز بود. براساس معیارهایی که پیشتر ذکر شد مهمترین تقابل داخلی امامیه در سده دوم و سوم هجری تقابل گروه اکثریت شیعیان امامی با گروهی است که نگارنده از آن به عنوان «جریان هشام بن حکم» یاد می‌کند و شامل هشام و سلسله شاگردان وی همچون یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان می‌شود. این گروه به اذعان برخی پژوهشگران معاصر همواره در اقلیت باقی ماند (مدرسی طباطبایی، ۲۱۰).

۱. مقصود از گفتمان در اینجا مفهومی است که اخیراً در پی تحولات معرفتی در علوم اجتماعی و انسانی ظهور کرده است. گفتمان در واقع مقوله‌ای است که به عوامل بیرون از متن یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی می‌پردازد. به تعبیر ساده تر مقصود از گفتمان دیالوگی است که افراد در چارچوب آن درباره یک موضوع فکر می‌کنند. گفتمان چارچوب‌های خاصی دارد که خود را به اعضایش تحمیل می‌کند و افراد درگیر در آن را به طور ناخودآگاه محصور می‌کند. گفتمان در این معنایش مفهومی است که بیشتر پس از نظرات میشل فوکو رایج شد (برای مطالعه بیشتر در خصوص مفهوم گفتمان فوکویی نک: هارلند، ۱۵۴-۱۵۵؛ فوکو، ۲۴-۲۷؛ میلز، ۲۸-۳۰)

۲. این نوشتار نشان می‌دهد برخی تقسیم‌بندی‌هایی که اخیراً از گرایش‌ها و طیف‌های متقدم امامی ارائه شده است (نک: کدیور، ۹۲؛ مدرسی طباطبایی، ۷۴) و در آنها از جریان اعتدالی با رهبری ابن ابی یغفور یاد شده است وجود تاریخی ندارد. براساس قرآن، ابن ابی یغفور در آن دوره به گروه اکثریت به ویژه طیف هشام بن سالم جوالیقی تعلق داشته است.

۱. جریان‌های شیعی در عراق

نخستین جریان‌های شیعی در منطقه عراق در سده دوم هجری شکل گرفتند. گرچه در این دوره صادقین (ع) در حجاز و مدینه حضور داشتند، بیشتر اصحاب این دو امام شیعیان مهاجر عراقی بودند (نک: پاکتچی، گرایش‌های...، ۱۳). البته در منابع از چند شخصیت به عنوان اصحاب ثقه امام سجاد (ع) در مدینه یاد شده است (نک: کشی، ۳۳۲/۱؛ کلینی، ۴۷۲/۱)، اما گزارش‌ها نشان می‌دهد شمار این افراد بسیار اندک بوده است (اهوازی، ۱۰۴). در دوره صادقین (ع) افراد دارای گرایش‌های شیعی به طور کلی در سه گروه قابل طبقه‌بندی بودند. نخست گروهی که گرایش‌های غالبانه داشتند و در رأس آنها جریان‌های مغیریه و خطابییه قرار داشتند. دوم گروه حلقه داخلی امامیه که غالباً اصحاب و خواص صادقین (ع) را شامل می‌شدند که به بررسی آنها خواهیم پرداخت و گروه سوم جامعه عام شیعه که به رغم گرایش به اهل بیت علیهم‌السلام هنوز وجوه تمایز تشیع و عقاید بنیادین امامت برای آنان نهادینه نشده بود. در این مقاله به دو دلیل تنها به بررسی گروه دوم خواهیم پرداخت. یکی این‌که گروه را می‌توان از جریان‌های امامیه دانستماً غلات و یا حتی گروه سوم گروه‌هایی با گرایش‌های شیعی هستند و نه امامی. دوم این‌که تاکنون درباره غلات و جریان‌های غالی سخن فراوان به میان رفته است و خارج از حوصله این مقاله است.

۱.۱. جریان هشام بن حکم

یکی از جریان‌هایی که در تاریخ متقدم امامیه به آسانی قابل تشخیص است جریان هشام بن حکم و سلسله شاگردان وی به ویژه یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان است. گزارش‌های زیادی در دست است که حاکی از تقابل داخلی و رویارویی بسیاری از امامیان متقدم با هشام و شاگردانش است. شاید مشهورترین و بنیادی‌ترین آنها اختلاف هشام بن حکم با هشام بن سالم جوالیقی درباره کیفیت وجود خداوند باشد. برخی گزارش‌ها - به ظاهر - نشان می‌دهد که هشام بن حکم قائل به نوعی جسمانیت و هشام بن سالم قائل به نوعی صورت برای خداوند بوده است (نک: ابن بابویه، التوحید، ۹۷). گزارش‌های متعددی که در این باره در دست است حاکی از اختلاف شخصی میان دو نفر نیست، بلکه در برخی از آنها آمده است که اصحاب هشام بن حکم چنین می‌گویند و اصحاب جوالیقی چنان می‌گویند (ابن ابی الحدید، ۲۲۴/۳). از سوی دیگر

تقابل هشامین درباره کیفیت وجود خداوند به عصر امام صادق (ع) منحصر نمی‌شود، بلکه تا زمان امام رضا (ع) نیز این دوگرایش فکری ادامه داشته‌است (نک: خوئی، ۳۰۰/۱۹؛ قمی، ۲۰/۱).

تقابل با جریان هشام بن حکم از گزارش‌های رجالی نیز قابل برداشت است. کشتی در وصف یکی از رجال کتاب خود می‌گوید که او مخالف هشام، یونس و فضل بوده است. این تعبیر به خوبی حاکی از وجود جریان خاصی است که این هر سه در آن قرار داشتند (کشتی، ۸۲۲/۲). 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 نهی می‌کند (خوئی، ۳۰۴/۱۱؛ ۲۱۱/۲۰). حسن بن علی بن یقظین از کسانی بوده که در جبهه مخالفان یونس قرار داشت. گزارش‌هایی از وی در مذمت یونس بن عبدالرحمن موجود است (همو، ۱۵۰/۱۰). در گزارش دیگری سلیمان بن جعفر جعفری از اصحاب سرّ امام رضا (ع) می‌گوید: از امام رضا درباره هشام بن حکم پرسیدم، حضرت فرمودند خدا او را رحمت کند، بنده خیرخواهی بود، او از جانب یارانش به خاطر حسدورزی آزار و اذیت شد (کشتی، ۵۴۷/۲). این گزارش به خوبی نشان می‌دهد که اولاً گروهی در تقابل با هشام بوده‌اند و ثانياً اقدام سلیمان به این پرسش نشان می‌دهد که در دورهٔ وی همچنان جبهه‌گیری‌ها و موضع‌گیری‌هایی ضدّ هشام وجود داشته است و او را دربارهٔ وضعیت هشام با ابهام مواجه کرده است. همچنین گزارش‌های رجالی به خوبی حاکی از تقابل قمی‌ها با یونس بن عبدالرحمن است. غالب گزارش‌های جرح یونس مربوط به قمی‌هاست، این در حالی است که غالب گزارش‌های مدح یونس مربوط به حلقه فضل بن شاذان و یارانش در نیشابور است (گرامی، مؤلفه‌های ...، ۱۵۱).

مؤلفه دیگری که به خوبی حاکی از این تقابل است کتاب‌هایی است که برخی اصحاب در جانبداری یا بر ضدّ هشام و یونس نگاشته‌اند. علی بن ابراهیم قمی کتابی برای تبرئه هشام و یونس و توضیح باورهای آنها نگاشته است (نجاشی، ۲۶۰). از سوی دیگر سعد بن عبدالله اشعری قمی کتابی در ردّ کتاب علی بن ابراهیم قمی نوشته است و همچنین کتاب مستقلی با عنوان مثالب هشام و یونس دارد (همو، ۱۷۷-۱۷۸). یعقوب بن یزید انباری نیز که از راویان عراقی دوره امام جواد (ع) است از کسانی است که شدیدترین موضع‌گیری‌ها را علیه جریان هشام بن حکم داشت. او کتابی در طعن و ردّ یونس بن عبدالرحمن نوشت (نجاشی، ۴۵۰). وی استاد بسیاری از قمی‌ها همچون

حمیری، سعد بن عبدالله و علی بن ابراهیم بود و بسیاری از روایات طعن یونس از طریق کتاب وی نقل شده است (خوئی، ۲۰۹/۲۰-۲۱۲). رویارویی او با جریان هشام بن حکم جای هیچ تردیدی ندارد. از سوی دیگر خود هشام نیز دو کتاب یکی در ردّ هشام جوالیقی و یکی در ردّ مؤمن الطاق نگاشت (نجاشی، ۴۳۳).^۱

شاخص دیگری که نشان دهنده وجود این جریان است وجود یک اعتقاد مشترک یعنی باور به جسمانی بودن خداوند می‌باشد، که البته مدارک تاریخی نشان می‌دهند صرفاً یک اتهام ناشی از بدفهمی دیدگاه‌های هشام بوده است. مهمترین محور اتهامات به باورهای هشام و شاگردانش باورهای تشبیهی و اعتقاد به جسمانی بودن خداوند بوده است (نک: Van Ess, 1/357; Madelung, passim) و در درجه بعدی باور به جواز قیاس در دین (گرامی، «مؤلفه‌های...»، ۱۱۸).^۲

علاوه بر گزارش‌های تقابل هشامین، که از ظاهر اکثر آنها برداشت می‌شود اعتقاد هشام و اصحابش جسمانیت برای خدا بوده است، در منابع دیگر نیز این اتهام تکرار شده است. شهرستانی از وجود فرقه‌ای به عنوان هشامیه یاد می‌کند. وی پیروان هشام بن حکم و هشام جوالیقی را قائل به جسمانی بودن خدا می‌داند و هر دو را در یک فرقه قرار می‌دهد. توضیحات شهرستانی نشان می‌دهد که مهمترین علت متهم شدن هشام به داشتن باورهای تشبیهی جمله مشهور «انه شیء لا کالاشیاء» است که از وی درباره

۱. 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 درباره مؤمن الطاق به کار می‌برده‌اند. گرچه به نظر می‌رسد همانگونه که برخی محققان معاصر (جعفری، ۱۰۰) اعلام کرده‌اند این نام محرف باشد و تعبیر «مؤمن الطاق» نام اصلی کتاب باشد. اما کتاب قطعاً در ردّ بر مؤمن الطاق بوده است و نظر مرحوم محقق جعفری مبنی بر اینکه کتاب در ردّ کس دیگری است فاقد قرینه قوی تاریخی است.

۲. دیدگاه وابستگی فکری جریان هشام درباره جواز رأی و قیاس در دین متخذ از دیدگاه آنان درباره کیفیت علم امام بوده است. این گروه مشخصاً درباره علم امام بر این باور بودند که وحی پس از پیامبر به طور کامل قطع شده است و علم امام از طریق میراث سینه به سینه و کتب بر جای مانده از اجدادشان منتقل می‌شود و در موارد دیگر نیز امام با اتکا به عصمتی که دارد در دین قیاس می‌کند. خانم «تمیمه بیگم دائو» محقق دانشکده مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن (SOAS) دو مقاله مستقل تحت عنوان «هشام بن حکم و دکترین او درباره علم امام» و «علم امام و قرآن در دیدگاه فضل بن شاذان نیشابوری» تألیف کرده است. در این دو مقاله به خوبی نشان داده شده است که دیدگاه هشام بن حکم و فضل بن شاذان با دیدگاه اکثریت امامیه درباره علم امام متفاوت بوده است.

خداوند نقل شده است (شهرستانی، ۱۸۴/۱).

گزارش‌های ابن ابی الحدید معتزلی نیز گواه آن است که دست کم در میان اهل سنت هشام بن حکم به عنوان متکلمی تجسیمی شناخته شده بوده است. به گفته وی اکثر متکلمان و فلاسفه جسمانیّت را از خدا نفی می‌کنند و فقط برخی از مستضعفان متکلمین همچون هشام بن حکم قائل به جسمانیت هستند. به گفته او هشام بن حکم بر این باور بود که خداوند جسم مرگبی مثل اجسام دنیوی است و در توضیح این مطلب چیزهای مختلفی از او نقل شده است. ابن ابی الحدید می‌گوید شیعیان در دورهٔ وی مطالب نسبت داده شده به هشام دربارهٔ اعتقاد به جسمانیّت را رد می‌کنند و بر این باورند که تنها جمله هشام درباره خدا این است که «انه جسم لا کالاجسام» و مقصود هشام از کاربرد این جمله این بوده است که وضعیتی برای خدا ایجاد کند که قابل اثبات باشد (ابن ابی الحدید، ۲۲۳/۳). شیخ مفید نیز به عنوان برجسته‌ترین شخصیت مکتب متکلمان بغداد می‌گوید که هشام فقط به تشبیه لفظی باور داشته است و تشبیه لفظی را مبتنی بر این جمله معروف هشام «جسم لا کالاجسام» می‌داند ولی به تشبیه در معنا باور نداشته است (مفید، الحکایات، ۷۷-۸۳).

در خصوص یونس بن عبدالرحمن، شاگرد برجسته هشام بن حکم، گزارش‌هایی از دورهٔ امام جواد (ع) وجود دارد که نشان می‌دهد یونس نیز متهم به تجسیم بوده است و این جریان پیروانی نیز داشته است (ابن بابویه، امالی، ۳۵۲). همچنین شهرستانی یونس را از مشبهه شیعه دانسته که کتاب‌هایی در این زمینه تصنیف کرده است (شهرستانی، ۱۸۸/۱). عبدالقاهر بغدادی نیز می‌گوید یونس در پیگیری اندیشه‌های تشبیهی خود به شدت مبالغه کرد (بغدادی، الفرق ...، ۵۳).

محمد بن عیسی بن عبید شاگرد یونس بن عبدالرحمن دیگر شخصیت این جریان است (نک: خوئی، ۱۱۳/۱۷) که به نظر می‌رسد با اعلام وفاداری به جمله مشهور هشام بن حکم، یعنی «انه شیء لا کالاشیاء» (ابن بابویه، التوحید، ۱۰۷)، در حلقه متهمان به تشبیه قرار داشته است. مشابه همین اتهام درباره فضل بن شاذان نیشابوری نیز مطرح شده است. ابوعلی بیهقی در گزارشی کوشیده تا نشان دهد توفیق معروفی که فضل را مذمت می‌کند دربارهٔ اعتقادات تجسیمی ابن شاذان نبوده است و وی فقط به خاطر جلوگیری از پرداخت وجوهات مردم به وکیل که به منطقه ارسال شده بوده مورد عتاب قرار گرفته است (کشی، ۸۲۱/۲). گزارشی که دربارهٔ اختلاف اعتقادات اهل نیشابور در

زمان حضرت امام حسن عسکری (ع) وجود دارد، نشان می‌دهد که در باورهای توحیدی ابن شاذان خداوند در آسمان هفتم و بر بالای عرش قرار داشته و جسم بوده است ولی در عین حال در نظر او خدا در همه معانی با مخلوقات تفاوت داشته و هیچ چیزی مثل خداوند نبوده است (همو، ۸۱۹/۲ - ۸۲۰).^۱

در کنار قرائن پیش گفته شاخص دیگری که می‌تواند وجود چنین جریانی را تأیید کند آن است که مشاهده می‌شود غالباً میان شخصیت‌های شناخته شده امامی که متهم به تجسیم شده‌اند روابط استاد و شاگردی وجود داشته است. در مهمترین این گزارش‌ها از تعبیر هشام و اصحابش به ویژه یونس استفاده شده است که حاکی از نزدیکی افراد این جریان و وجود رابطه استادی و شاگردی میان آنان است (خوئی، ۲۸۷/۱۹ - ۲۸۹).

به نظر می‌رسد پس از هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن به عنوان برجسته‌ترین شاگرد وی مهمترین شخصیت این جریان باشد و گزارش‌هایی در دست است که حاکی از وجود حلقه خاصی در میان امامیه با محوریت یونس است. برخی گزارش‌های ملل و نحل نویسان در پایان سده پنجم که از فرقه‌ای به عنوان «یونسیه» یاد کرده‌اند گرچه مبالغه‌آمیز است، اما دست کم گواه بر یک نوع گرایش خاص است (شهرستانی، ۱۸۸/۱). آنچه که وجود این حلقه را تقویت می‌کند شخصیت‌هایی است که در رجال شیخ طوسی از آنها با عنوان «یونسی» یاد شده است، همچون عباس بن محمد الوراق (طوسی، رجال، ۳۶۱)، محمد بن عیسی عبیدی بغدادی (همان، ۳۹۱)، محمد بن احمد بن مطهر بغدادی (همان، ۴۰۱) و یحیی بن عمران همدانی (همان، ۳۶۹). در منابع رجالی توضیح دقیقی درباره این تعبیر یافت نمی‌شود، اما همانگونه که محقق شوشتری تأکید کرده مراد این است که افراد ذکر شده از اصحاب و پیروان یونس بن عبدالرحمن بوده و از برخی باورهای او - که در آن زمان باورهایی فاسد شناخته می‌شده - پیروی می‌کردند (تستری، ۸۲-۸۱/۱). همچنین براساس برخی گزارش‌ها، علی بن یقظین و حسین بن نعیم صحاف مراوده زیادی با هشام بن حکم در بغداد داشته و در مکتب او شاگردی می‌کرده‌اند (کلینی، ۳۱۱/۱).

از دیگر شخصیت‌های برجسته این جریان محمد بن عیسی بن عبید یا محمد بن

۱. به جز باورهای تشبیهی از دیگر اندیشه‌هایی که مخالفان هشام به وی نسبت داده‌اند اعتقاد او درباره علم خداوند است. در اعتقاد هشام تا چیزی موجود نشود خدا بدان علم پیدا نمی‌کند (طوسی، الغیبه، ۴۳۰-۴۳۱). همچنین شیخ مفید تصریح می‌کند که هشام بن حکم گرچه شیعه بود اما با همه امامیه در زمینه اسماء الله و معانی صفات خدا مخالفت کرد (مفید، اوائل، ۳۸).

عیسی عبیدی است که شاگرد یونس بن عبدالرحمن بوده است. گرچه برخی از پژوهشگران معاصر محمد بن عیسی عبیدی را نمونه‌ای از شخصیت‌های پیوندی میان جریان هشامین (هشام بن حکم و هشام بن سالم جوالیقی) دانسته‌اند (پاکتچی، «گرایش‌های...»، ۱۹)، اما به نظر می‌رسد وی به شدت به جریان یونس بن عبدالرحمن و هشام بن حکم وابستگی و علاقه داشته است. محمد بن عیسی عبیدی یکی از چهره‌های شاخص در بغداد در زمان امام هادی (ع) یعنی نیمه اول قرن سوم هجری است که مهمترین راوی احادیث یونس بن عبدالرحمن است (نرم‌افزار درایه نور، بخش ارزیابی اسناد). وی در حوزه خراسان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و توسط فضل بن شاذان مدح بلیغی شده است، اما به رغم آن توسط شیخ طوسی تضعیف شده و گفته شده مذهب یونسی دارد (خوئی، ۱۱۳/۱۷-۱۱۵؛ همو، ۱۹۹/۲۰).

محمد بن خلیل ابوجعفر سگاک بغدادی نیز از شاگردان هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن بوده است و کتابی در توحید داشت که تشبیهی بود. فضل بن شاذان وی را خلف یونس دانسته که به ردّ مخالفین پرداخت (خوئی، ۷۴/۱۶). علی بن منصور بغدادی نیز از متکلمان اصحاب هشام بن حکم بوده (همو، ۱۸۷/۱۲) و به گفته ابن ابی الحدید از قائلان به تجسیم شمرده شده است (ابن ابی الحدید، ۲۲۸/۳).

در نیمهٔ سدهٔ سوم هجری باید از فضل بن شاذان نیشابوری به عنوان یکی از چهره‌های شاخص این جریان نام برد. فضل از خود به عنوان کسی نام می‌برد که در مسیر افرادی نظیر محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی، یونس بن عبدالرحمن و هشام بن حکم در زمینه دفاع از مذهب تشیع گام برداشته است و اقدام به ردّیه نویسی بر ضدّ مخالفان کرده است (کشی، ۸۱۸/۲).

پوشیده نیست که تاکنون برخی از شخصیت‌های جریان هشام و یا حتی برخی عقاید منسوب بدانها همچون تجسیم به طور مستقلّ بررسی شده است.^۱ اما نکته مهمی که از غالب نگاه‌های غیر تاریخی و درون مذهبی پوشیده مانده است این است که اگر این بررسی‌ها پس از شناسایی جریان هشام و رابطه پیوندی میان افراد این جریان صورت نگیرد بسیاری از ابهامات تاریخ حل نمی‌شود و محقق در تحلیل بسیاری از گزارش‌های جرح و تعدیل در این زمینه به خطا می‌رود. گفتنی است اندک شیعه

۱. مانند کتاب هشام بن حکم نوشته علیرضا اسعدی چاپ پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و یا کتاب هشام بن حکم نوشته آقای احمد صفایی.

پژوهان معاصر که وجود تاریخی چنین جریانی را تأیید کرده‌اند، و همچنین به درستی تشخیص داده‌اند که این جریان همواره در اقلیت باقی ماند (مدرسی طباطبایی، ص ۲۱۰)، در بیان برخی از ویژگی‌های آن به خطا رفته‌اند. به گمان آنان جریان هشام عقل‌گرا و بقیه صرفاً ناقل روایت بودند و بدین خاطر جریان هشام در انزوا قرار گرفت (همو، ۲۰۹). به نظر می‌رسد چنین انزوا و تمایزی معلول دلایل دیگری بود که پیشتر به برخی از آنها اشاره شد. علت اصلی انزوای جریان هشام بن حکم اتهام تجسیم بود و البته در درجات بعدی باور به مسائلی همچون قیاس و یا برخی مسائل دیگر. همانطور که پیشتر ذکر شد این باور صرفاً یک اتهام بزرگنمایی شده بود و عالمان امامی بعدی همچون علی بن ابراهیم قمی و شیخ مفید تلاش زیادی در تبیین جمله مشهور هشام «انه جسم لا کالأجسام» کردند. در واقع خصومت‌هایی که از آن یاد می‌شود نه به خاطر عقل‌ستیزی سایر امامیان، بلکه ناشی از جریان‌سازی، حسادت، سوء تفاهم در فهم عقاید هشام و سپس بزرگ‌نمایی اینها بود که در نهایت به شکل‌گیری یک هجمه منفی تبلیغی بر ضد جریان هشام انجامید.^۱

۲.۱. گروه اکثریت امامیه در عراق

همانطور که پیشتر ذکر شد مهمترین تقابل داخلی امامیه از عصر صادقین (ع) که دست کم تا قرن سوم هجری ادامه یافت تقابل جریان فکری هشام بن حکم با هشام بن سالم جوالبیعی در مسأله کیفیت وجود پروردگار بود. این جبهه‌بندی حتی تا عصر اما رضا و جواد (ع) نیز ادامه یافت. از این رو پس از شناسایی جریان هشام بن حکم به راحتی می‌توان جریان رو در روی آن تحت عنوان جریان هشام بن سالم جوالبیعی را نیز شناسایی کرد. حال پرسش اینجاست که آیا تقابل با جریان هشام بن حکم در حد چند شخصیت محدود همچون مؤمن الطاق، جوالبیعی و چند شخصیت دیگر بوده است و یا

۱. مدرسی برای ارائه این تحلیل و علت انزوای جریان کلامی هشام هیچ دلیلی ارائه نکرده است. استفاده از الگوی گروه‌های تندرو، کندرو و میانه‌رو در تحلیل جریان‌های تاریخی کلیشه‌ای غیرعلمی در تحلیل تاریخ است و اصولاً فراتر از یک گزارش تاریخی و حامل قضاوت ارزشی است. نگارنده این مقاله قویاً بر این باور است که علت تقابل با جریان هشام و احیاناً تکفیر وابستگان به آن به خاطر عقل‌گرا بودن آنان نبوده است و چنین سخنی غیرواقعی است. حتی اگر مطابق گفتمان علمی امروز گرایش به فلسفه را به معنای پیشرفته‌ترین نوع عقل‌گرایی بدانیم جالب است که دانسته شود جریان هشام بن حکم به ویژه خود وی از مخالفان جدی فلسفه ارسطویی بوده‌اند (نک: جعفری، ۶۲).

جریان‌های دیگری نیز در تقابل با آن بوده‌اند.

نگارنده براساس شواهدی که در دست دارد بر این باور است که گرچه جریان‌های امامی محدود به جریان هشام بن حکم و هشام بن سالم نبودند و جریان‌های کوچک‌تری همچون طیف مفضل، طیف زراره و... نیز حضور تاریخی داشتند، اما می‌توان سایر جریان‌ها و طیف‌ها به جز جریان هشام بن حکم را در یک جمع کلی‌تر به عنوان گروه اکثریت امامیه طبقه‌بندی کرد که ما به الاشتراک همه آنها تقابل با جریان هشام بن حکم بود و جریان هشام نیز تا حدّ زیادی با همه آنها تقابل داشت.

یکی از شواهد قوی وجود این دو گروه اقلیت و اکثریت آن است که جریان اقلیت هشام بن حکم در اسناد روایی و کتب رجالی شیعه در انزوا قرار دارد. دربارهٔ هشام بن حکم و یونس تعدّد مشایخ وجود ندارد و سایرین نیز به کثرت از این دو تن نقل نکرده‌اند. اما این ارتباطها در گروه اکثریت در هم تنیده‌تر و به سختی براساس جریان‌بندی قابل تمایز است.^۱ گزارش‌هایی که در آنها آمده است هشام بن حکم از جانب اطرافیانش مورد حسادت و اذیت قرار گرفت (کشی، ۵۴۷/۲)، و همچنین تکریم او در سنّ نوجوانی برای برخی گران آمد، نشان دهنده این انزوا و برخی زمینه‌های آن است (سیدمرتضی، ۵۲).

از سوی دیگر مهمترین محورهای اعتقادی اختلافی همچون تجسیم، علم امام و قیاس بین گروه اکثریت با جریان هشام بن حکم دیده می‌شوند و چنین اختلافات بنیادینی میان طیف‌های موجود در گروه اکثریت دیده نمی‌شود.

همچنین یکی از مواردی که دالّ بر ارتباط و پیوستگی گروه اکثریت است آن است که در برخی از گزارش‌های رجالی دیده می‌شود شماری از اصحاب ائمه به ویژه صادقین (ع) در کنار یکدیگر آمده و از آنها مدح شده است. در حالی که بارها و بارها نام برید بن معاویه عجلّی، ابوبصیر، برادران اعین و ابن ابی یعفور به عنوان خواص اصحاب صادقین در کنار یکدیگر آمده و مدح شده است (مفید، *الاختصاص*، ۶۱-۶۲)، اما در هیچ‌کدام از آنها نام هشام بن حکم و حلقه یاران و شاگردان وی به چشم نمی‌خورد. چنین چیزی دست کم حاکی از آن است که در دیدگاه نقل‌کنندگان این گزارش‌ها

۱. در یک مقایسه اجمالی میان روایت‌های نقل شده از هشام بن حکم و هشام بن سالم جوالبقی - براساس آمار ارائه شده در نرم افزار درایه - در می‌یابیم فاصله زیادی میان شمار روایت‌های نقل شده از هشام بن حکم (حدود ۴۸۰ روایت) و هشام بن سالم (حدود ۱۶۰۰ روایت) وجود دارد!

هشام و یارانش در ردیف اینان نبوده‌اند.

از دیگر قرائنی که می‌تواند حاکی از وجود گروه اکثریت در برابر جریان هشام بن حکم باشد توجه به گرایش گزارش‌های رجالی محمد بن عیسی عبیدی است. محمد بن عیسی عبیدی مهمترین و مشهورترین شاگرد یونس بن عبدالرحمن بوده است و در وابستگی او به جریان فکری هشام بن حکم تردید نمی‌توان کرد. پایبندی وی به شعار «انه شیء لا کالأشیاء» درباره ذات ربوبی شاید بهترین دلیل درخصوص وابستگی او به جریان فکری هشام باشد، زیرا همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، عبارت یاد شده به شعاری نمادین برای جریان هشام تبدیل شده بود (ابن بابویه، *التوحید*، ص ۱۰۷). نام عبیدی در اسناد بسیاری از روایات امامیه به ویژه گزارش‌های رجالی آمده است. تحلیل گزارش‌های رجالی نقل شده از وی نشان می‌دهد که او غالباً شخصیت‌های وابسته به گروه اکثریت و نه جریان هشام بن حکم را جرح کرده است. از این‌رو، می‌بینیم عبیدی به عنوان نماینده‌ای از جریان هشام بن حکم با طیف گسترده‌ای از شخصیت‌ها تقابل داشته است. برای نمونه، شمار قابل توجهی از روایات جرح بزرگانی همچون محمد بن مسلم، برید بن معاویه، زراره، ابابصیر، اسماعیل بن جابر و مؤمن الطاق توسط محمد بن عیسی عبیدی نقل شده است (خوئی، ۱۲۰/۱۷) که وجه اشتراک همه این شخصیت‌ها همان قرار گرفتن در گروه اکثریت است. به نظر می‌رسد بیشتر فقها و متکلمان نص‌گرای عراقی پس از سده اول وابسته به گروه اکثریت بودند؛ گروهی که اندیشه‌های کلامی جوالیقی نماینده اصلی آن بود و با دیدگاه‌های کلامی زراره، ابابصیر و مؤمن الطاق آغاز شد و سپس در اندیشه فقهای همچون محمد بن مسلم، برید بن معاویه، ابن ابی یعفر، عبدالله بن جندب، بزنتی و ... رسوخ پیدا کرد.

۱.۲.۱. گروندگان به هشام بن سالم جوالیقی

مهمترین و شناخته شده‌ترین طیف در داخل گروه اکثریت طیف هشام بن سالم جوالیقی بوده است که نمایندگی تقابل اصلی با جریان هشام بن حکم را در اختیار داشت. هشام بن سالم و ابوجعفر محمد بن علی بن نعمان مؤمن الطاق در رأس این جریان قرار داشتند. همچنین می‌توان از شخصیت‌های کلامی این جریان به عنوان متکلمان نص‌گرا یاد کرد، زیرا عامل اصلی تمایز آنان اعتقاد به ذی صورت بودن خداوند بود که ظاهراً از متون دینی مربوط به معراج پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اخذ شده

بود (نک: قمی، ۲۰/۱).

گزارش‌های تاریخی گواه آن است که دومین شخصیت در طیف هشام بن سالم جوالیقی، یار و همنشین وی، مؤمن الطاق بوده است که درباره مسأله کیفیت وجود پروردگار با وی هم عقیده بود (ابن ابی الحدید، ۲۲۴/۳). ابن ابی الحدید درباره هشام بن سالم جوالیقی و یارش مؤمن الطاق می‌گوید این دو باور داشتند که خدا نوری در صورت انسان است ولی جسم نیست (همو، ۲۲۳/۳). از سوی دیگر اقدام هشام بن حکم به نوشتن دو کتاب مجزاً در ردّ هشام بن سالم و مؤمن الطاق به خوبی حاکی از تقابل وی با جوالیقی و در درجه بعدی با مؤمن الطاق به عنوان شخصیت درجه دوم جریان جوالیقی است (نجاشی، ص ۴۳۳).

گزارش‌هایی که از دوره امام کاظم (ع) نقل شده است، و همچنان از اختلافات هشامین و یاران آنها در خصوص برخی از مسائل توحیدی حکایت می‌کند، نشان می‌دهد که در دوره امام کاظم (ع) یعنی نیمه دوم سده دوم هجری جبهه‌بندی هشامین کاملاً در جامعه شیعی شناخته شده بوده است و هر کدام طرفدارانی داشته‌اند. با توجه به این گزارش‌ها اگر نگوئیم امام کاظم (ع) باورهای تشبیهی هشامین را رد کرده، دست کم تفسیر و قرائت تشبیهی را که راوی از باور هشامین داشته رد کرده است (ابن بابویه، التوحید، ۹۷).^۱ برخی گزارش‌های نقل شده از دوره حضرت رضا (ع)، که بر همسان بودن جریان فکری مؤمن الطاق و جوالیقی دلالت دارد، شاهد خوبی بر این مدعاست که صف‌بندی دو جریان هشامین به جبهه‌بندی کاملاً استوار و متمایزی در اوایل سده سوم هجری تبدیل شده و کاملاً در جامعه امامیه شناخته شده بود (کلینی، ۱۰/۱). پس از اشاره به هشام بن سالم و مؤمن الطاق به عنوان دو شخصیت اصلی و در واقع

۱. در منابع کهن آنچه که بیشتر مشهور شده است اتهام تشبیه به هشام بن حکم است، اما در عین حال برخی منابع سده ششم پیروان هشام بن حکم و هشام جوالیقی را در یک فرقه به عنوان هشامیه قرار داده‌اند (شهرستانی، ۱۸۴/۱). به نظر می‌رسد علت اصلی اینکه در سده دوم و سوم تنها هشام بن حکم متهم به تشبیه شده است آن است که پیروان هشام جوالیقی اعتقاد خود درباره ذی صورت بودن خداوند را از برخی نصوص اخذ کرده بودند. از این رو باور آنان دیدگاهی در چارچوب اندیشه‌های سنتی مبتنی بر نصوص تلقی می‌شد، اما دیدگاه هشام بن حکم که شعار «انه جسم لا کالاجسام» بود علاوه بر اینکه ظاهرش اشاره صریح‌تری به جسمانیت داشت یک شعار معهود مذهبی نبود و تنها بعدها در دوره امام رضا (ع) توسط ایشان مورد تأیید قرار گرفت (نک: ابن بابویه، التوحید، ص ۱۰۷؛ کشی، ۵۶۷/۲).

ابتدایی جریان هشام بن سالم جوالیقی که بیشتر وجهه کلامی دارند، باید گفت که وابستگی به این جریان در میان تعداد زیاد دیگری از امامیان آن دوره نیز که لزوماً همه آنها متکلم نبودند وجود داشت. یکی از این شخصیت‌ها محمد بن ابی عمیر است. در نگاه اولیه و بررسی میزان روایت‌های ابن ابی عمیر از هشام حکم و هشام جوالیقی مشخص می‌شود که وی با هر دو آنها مراد شده است و گویا از شخصیت‌های پیوندی میان این دو جریان بوده است (پاکتچی، «گرایش‌های...»، ص ۱۹). اما براساس گزارش صریحی که کلینی نقل کرده است به نظر می‌رسد ابن عمیر از زمان خاصی بر سر یک اختلاف کلامی رابطه خود را با هشام بن حکم به طور کامل قطع کرده است (کلینی، ۴۱۰/۱). از این رو شاید در نهایت بتوان او را در صف وابستگان به گروه اکثریت خاصه هشام جوالیقی طبقه‌بندی کرد.

از دیگر شخصیت‌های این جریان یعقوب بن یزید انباری است. وی از روات عراقی دوران امام جواد (ع) و از وابستگان سرسخت جریان جوالیقی است. وی از کسانی است که شدیدترین موضع‌گیری‌ها را بر ضدّ جریان هشام بن حکم داشته و کتابی در طعن و ردّ یونس بن عبدالرحمن نوشته است (نجاشی، ص ۴۵۰). برخی تعبیرها درباره این‌که یعقوب بن یزید قمی بوده است نشان می‌دهد وی با مکتب قم نزدیکی داشته و این دو از هم تأثیر پذیرفته‌اند (خوئی، ۱۴۷/۲۰). شاید علت اصلی موضع‌گیری شدید قمی‌ها بر ضد یونس بن عبدالرحمن این تأثیر پذیری و مراد به با یعقوب بن یزید باشد. وی استاد بسیاری از قمی‌ها همچون حمیری، سعد بن عبدالله و علی بن ابراهیم بوده است و بسیاری از روایات طعن یونس از طریق کتاب وی نقل شده است (نک: خوئی، ۲۰۹/۲۰-۲۱۲).

حسن بن علی بن یقظین نیز از کسانی بوده است که در جبهه مخالفان یونس بوده و از فقهای متکلم بغداد بوده است. برخی گزارش‌های نقل شده از وی حاوی مذمت یونس بن عبدالرحمن است (خوئی، ۱۵۰/۱۰). احمد بن ابی نصر بزنطی را نیز باید از کسانی دانست که به مکتب هشام بن سالم جوالیقی گرایش داشته است. وی در برابر حضرت رضا (ع) گرایش خود به جبهه هشام بن سالم و تقابله با دیدگاه‌های هشام بن حکم را به صراحت اعلام می‌کند (قمی، ۲۰/۱).

۲.۲.۱. طیف مفضل بن عمر جعفری

با دقت در گروه اکثریت می‌توان یک طیف انشعابی در آن یافت که بارزترین

شخصیت آن مفضل بن عمر جعفی است. گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که جریان مفضل بیشتر از آنکه به سوی جریان هشام بن حکم گرایش نشان داده باشد به سوی جریان جوالیقی گرایش داشته است.

لازم به ذکر است که آنچه در اینجا به عنوان معیاری برای تمایز این طیف عرضه می‌شود ترکیبی از چندین شاخص، یعنی نقل مضامین مشترک، روابط استاد و شاگردی، پدیده وجود گزارش‌های همزمان جرح و تعدیل دربارهٔ یک نفر و در نهایت اتهام غلو و تفویض، می‌باشد. وقتی با این محورها در تاریخ متقدم امامیه به ویژه در دوره صادقین علمیه‌السلام به جستجو می‌پردازیم به شخصیت‌هایی که همه و یا اکثر این چهار مؤلفه را دارند برمی‌خوریم. برای مثال این شخصیت‌ها غالباً روابط استادی و شاگردی دارند، هم جرح شده‌اند و هم مدح شده‌اند و همچنین علت جرح آنها غالباً غلو، تفویض و ارتفاع قول بوده است، همچنین مضامینی که نقل کرده‌اند از محتوای مشابهی برخوردار است.

از اولین قرائن دال بر وجود چنین طیفی آن است که در گزارش‌های رجالی از برخی شخصیت‌ها همچون احمد بن حارث انماطی (نجاشی، ص ۹۹) و محمد بن کثیر ثقفی (کشی، ۶۱۳/۲) به صراحت به عنوان «اصحاب مفضل بن عمر» یاد شده است.

علاوه بر آن، گزارش‌هایی حاکی از وجود حلقه‌ای در مدینه با مرکزیت مفضل بن عمر و برخی شاگردانش همچون خالد الجوان و نشیط بن صالح و سلیمان بن خالد الاقطع و مالک جهنی و نجم الحطیم و صالح بن سهل در زمان امام صادق (ع) است. تشخیص چنین حلقه‌ای مبتنی بر آن است که در چندین گزارش مشابه نام این افراد تکرار شده و از مصاحبت آنها خبر داده شده است. همچنین غالب این گزارش‌ها از لحاظ محتوایی درباره امکان پذیرش جایگاه ربوبی برای ائمه (ع) است.

گزارشی نشان می‌دهد که مفضل به همراه چند تن از یارانش (خالد الجواز، نجم الحطیم و سلیمان بن خالد اقطع) در دورهٔ حضور در مدینه گاهی درباره والایی جایگاه ائمه دچار تندروی می‌شدند و شبیه غلات سخن می‌گفتند، ولی امام صادق (ع) با راهنمایی آنها همواره تذکر می‌دادند که ائمه بندگان گرامی خداوند هستند (ابن شهر آشوب، ۳۴۷/۳).^۱ مالک جهنی نیز می‌گوید: پس از رفتن به عزلت در اطراف مدینه فکر ربوبیت ائمه به ذهن ما خطور کرد و حضرت صادق (ع) بی‌درنگ ظاهر شدند و تأکید

۱. «یا خالد یا مفضل یا سلیمان یا نجم؛ لابل عباد مکرمون، لایسبقونه بالقول، وهم بأمره يعملون».

کردند که ما را مخلوق قرار دهید و درباره ما هر چه می‌خواهید بگویید (اربلی، ۴۱۵/۲).^۱ ابوعمر و کشی از خالد الجوان و نشیط بن صالح در کنار یکدیگر یاد کرده است و به گفته او این هر دو از خادمان امام کاظم (ع) بودند (کشی، ۷۴۸/۲).

در گزارشی خالد جوان به صراحت اذعان می‌کند که برخی اندیشه‌های ربوبی نادرست داشته است (مجلسی، ۳۴۱/۴۷). در گزارش کشی نیز از خالد الجوان به عنوان یکی از روات کوفی در کنار مالک جهنی یاد شده است و کشی او را از اهل ارتفاع می‌داند (کشی، ۶۱۹/۲). درباره نجم الحطیم نیز گفته شده که او اندکی به باور به ربوبیت ائمه علیهم السلام گرایش داشته است (مجلسی، ۱۲۵/۴۷).

برخی از گزارش‌ها نیز نشان می‌دهد مالک جهنی نیز در حلقه یاران خالد الجوان قرار داشته و این گروه اقدام به طرح مباحث و سؤالاتی پیرامون مقام ربوبی ائمه علیهم السلام می‌کردند (اربلی، ۱۹۷/۲). در روایتی امام صادق (ع) صریحاً خطاب به مالک جهنی، در حالی که وی درباره اعتقادش تردید داشت، فرمود که تو درباره فضائل ما افراط و غلو نمی‌کنی (همو، ۴۰۸/۲). گزارش‌هایی نیز وجود دارد که نشان می‌دهد صالح بن سهل نیز به عنوان یکی از یاران حلقه مفضل در مدینه تصوّراتی درباره مقام ربوبی امام صادق (ع) داشت که با مراجعه وی و مفضل به امام صادق (ع) برطرف شد (کلینی، ۲۳۲/۸؛ ابن شهرآشوب، ۳۴۷/۳).

پس از شناسایی این حلقه و با تفحص منابع حدیثی و مشایخ راویان مشخص می‌شود که شخصیت‌هایی دیگری نیز وابستگی به طیف مفضل بن عمر جعفی داشتند، با این تفاوت که ممکن است این افراد در سال‌های بعدی و بازگشت مفضل به کوفه به او گرایش نشان داده باشند. شاخص‌ترین و مشهورترین شاگرد مفضل محمد بن سنان زاهری است که بیشترین روایات را از مفضل نقل کرد و همچون استادش در معرض اتهام غلو و تفویض قرار گرفت. محمد بن سنان زاهری با دوره سه امام، یعنی امام کاظم، امام رضا و امام جواد (ع)، همزمان بود و به سال ۲۲۰ قمری درگذشت (خوئی، ۱۵۱/۱۶).^۲

۱. «یا مالک ویا خالد؛ قولوا فینا ما شئتم واجعلونا مخلوقین».

۲. محمد بن سنان یاد شده در میان علمای رجال بسیار مورد بحث قرار گرفته است، عده‌ای به ویژه قدمای از رجال و نشیعی‌ها را مورد طعن و تضعیف قرار داده‌اند، برخی از متأخرین مانند مامقانیو را تأیید و توثیق کرده‌اند و برخی دیگر درباره وی توقف کرده‌اند (در این خصوص نک: مامقانی، ۱۲۴-۱۲۶).

از دیگر شخصیت‌های این جریان می‌توان به علی بن حسان هاشمی و عمو و استاد وی، عبدالرحمن بن کثیر هاشمی اشاره کرد. عبدالرحمن بیشتر روایات خود را از امام صادق (ع) نقل کرده است، اما در موارد معدودی که چنین نیست روایاتش را از مفضل بن عمر جعفی و داود بن کثیر رقی نقل کرده است (نرم‌افزار درایه، ارزیابی اسناد). آنچه که در این میان می‌تواند مؤید وابستگی علی بن حسان به این جریان باشد آن است که برخی گزارش‌های مدح مفضل توسط علی بن حسان واسطی (کشی، ۶۱۲/۲، ۶۲۰/۲) نقل شده است و براساس برخی از احتمال‌ها علی بن حسان واسطی و علی بن حسان هاشمی یک شخصیت هستند (خوئی، ۳۱۳/۱۱)؛ این در حالی است که این سه نفر همگی به غلو و عناوین مشابه متهم شده‌اند.

از دیگر کسانی که در این جریان بودند یونس بن ظبیان است، چرا که از یک‌سو بیشترین روایات را از وی محمد بن سنان و مفضل بن عمر نقل کرده‌اند و از سوی دیگر، برخی گزارش‌ها نشان می‌دهد که یونس بن ظبیان رو در روی گروهی قرار داشته است که قصد فضا سازی بر ضد مفضل را داشتند و تلاش می‌کرد مانع از فعالیت آنان بر ضد مفضل شود و از وی در برابر آنها دفاع کند (کلینی، ۳۷۳/۸).^۱

از شخصیت‌هایی که مربوط به نسل بعدی این جریان است می‌توان به قاسم بن ربیع الصحاف اشاره کرد که شاگرد محمد بن سنان بوده است و بیشتر روایاتش را از وی نقل کرده است و به غلو و ارتفاع متهم شده است (نک: خوئی، ۱۴/۱۸-۱۹؛ نرم‌افزار درایه، ارزیابی اسناد). در گام بعدی مهمترین شاگرد صحاف نیز علی بن عباس جرادینی است (نرم‌افزار درایه، ارزیابی اسناد). وی نیز به غلو متهم شده است (خوئی، ۶۸/۱۲).

از دیگر شخصیت‌های وابسته به این جریان در اوایل سدهٔ سوم یکی از روات کوفی مشهور به نام داود بن کثیر رقی است که اندکی پس از امام رضا (ع) زیسته است و از ایشان نیز روایت نقل کرده است. به گفته نجاشی غلات از داود زیاد نقل کرده‌اند (نجاشی، ص ۱۵۶). کشتی تصریح می‌کند که غلات داود را یکی از ارکان خود می‌دانستند و روایت‌های منکر زیادی از او نقل می‌کردند (کشی، ۷۰۸/۲). فی الواقع او نیز همانند شمار دیگری از شخصیت‌های این جریان علاوه بر قدح، مدح نیز شده‌اند.

از شخصیت‌های دیگری که براساس برخی از اندیشه‌های آنان می‌توان آنها را نیز در

۱. حجر بن زائده و عامر بن جذاعة از مهمترین شخصیت‌های گروهی بودند که بر ضد مفضل تبلیغ می‌کردند (نک: گرامی، «مؤلفه‌های...»، ص ۶۸).

درجه بعدی در این طیف یا دست کم متمایل به این طیف دانست جابر بن یزید جعفی است. درباره وی باید گفت که جایگاه وی از لحاظ نقل مطالب غیر فقهی شاداً مشابه مفضل بن عمر جعفی است، با این تفاوت که تردیدها و مذمت درباره شخصیت جابر کمتر است و وی بیشتر روایات خود را از امام باقر (ع) نقل کرده است، اما مفضل که شاید در برخی از موارد شاگردی جابر را نیز کرده باشد و از او سماع حدیث کرده باشد (نرم افزار درایه، ارزیابی اسناد) بیشتر روایاتش را از امام صادق (ع) نقل کرده است. به رغم جایگاه جابر به نظر می‌رسد در دوره وی به ویژه پس از وفاتش تردیدهایی درباره دروغ بستن او به امام باقر (ع) و یا حتی جنون وی وجود داشته است؛ گویا عده‌ای می‌پنداشتند که او نیز همانند مغیره بن سعید در دروغ بستن به امام باقر (ع) نقش داشته است، اما امام صادق (ع) دامن او را از این اتهام زدوده است. به گفته شماری از رجالیون به نظر می‌رسد درباره خود جابر تردیدی وجود نداشته است و تنها برخی تردیدها درباره شاگردان و راویان وی که اهل تخیل^۱ بوده‌اند وجود داشته است و حتی اگر خود وی نیز به تخیل متهم شده باشد اتهام غلو درباره او مطرح نیست. مؤید این نظر می‌تواند تألیف کتاب مقتل امیرالمؤمنین و مقتل الحسین (ع) توسط وی باشد (نک: خوئی، ۱۸/۱۴-۲۰).

به گزارش نوبختی شماری از غلات برای فریب ضعفای شیعه این‌گونه شایعه می‌کردند که دعاوی غالیانه آنها باور شخصیت‌هایی همچون جابر بن عبدالله انصاری و جابر بن یزید جعفی بوده است و از آنان اخذ شده است (نوبختی، ۳۵).^۲

در سده سوم هجری به نظر می‌رسد شخصیتی چون ابوهاشم جعفری علاوه بر وابستگی به جریان جوالیقی گرایش به طیف مفضل بن عمر جعفی دارد. وی از مخالفان اندیشه هشام بن حکم درباره عدم تعلق علم خدا به اشیائی است که موجود نشده‌اند. این گزارش را سعد بن عبدالله اشعری قمی که کتابی در ردّ هشام دارد از ابوهاشم جعفری نقل کرده است که می‌تواند به عنوان قرینه‌ای بر وابستگی ابوهاشم به جبهه مخالفان هشام بن حکم باشد (طوسی، الغیبه، ص ۴۳۰-۴۳۱). همچنین کشی ابوهاشم

۱. مقصود راوی است که مطالب و روایات واقعی را با مطالب دروغین و بی‌اساس مخلوط می‌کند.

۲. براساس این گزارش، عبدالله بن حارث برای فریب ضعفای شیعه دعاوی غالیانه ای را که در مدائن مطرح می‌کرد به این شخصیت‌های بزرگ نسبت می‌داد. نوبختی پس از طلب رحمت برای جابریون تأکید می‌کند که آنان باورهای غالیانه نداشته‌اند. این گزارش منحصر به فرد نشان می‌دهد که جابر بن یزید جعفی نیز همانند سایر شخصیت‌های طیف مفضل از جریان سازی غلات در امان نبوده است.

جعفری را به ارتفاع قول متهم می‌کند، می‌گوید: براساس روایات امام جواد، امام هادی و امام عسکری علیهم السلام درباره خود ابوهاشم و همچنین منقولات ویبه نظر می‌رسد ابوهاشم جایگاه والایی نزد این سه امام داشته است، اما روایاتش نشان می‌دهد که تا حدی مرتفع القول بوده است (کشی، ۸۴۱/۲).^۱

از لحاظ شاخصه اعتقادی و باور به مضامین مشترک، مهمترین محوری که بسیاری از شخصیت‌های طیف مفضل بدان متهم شده‌اند بحث غلو و تفویض است. محوریت این اتهام با مسأله تفویض است که براساس توصیف مشهور به معنای نفی ربوبیت از ائمه و در عین حال تفویض همه امور عالم به آنان است (مفید، تصحیح الاعتقاد، ۱۳۴). صرف نظر از صحت داشتن این اتهام می‌توان گفت این اتهام همانند قول به جسمانیت برای جریان هشام یکی از مهمترین مؤلفه‌هایی است که پیوند دهنده شخصیت‌های این جریان است. زمان شکل‌گیری مفوضه و یا دست کم جریان متهم به تفویض برخلاف گفته برخی معاصران (مدرسی طباطبایی، ۶۱) مربوط به دهه‌های سوم و چهارم سده دوم هجری نیست، بلکه مفوضه دست کم از اواخر سده دوم هجری یعنی زمان امام کاظم (ع) به عنوان یک جریان در جامعه شناخته شده و متمایز شدند.^۲

۱. با گذار از سده سوم هجری ردپای طیف مفضل بن عمر را در سده چهارم هجری نیز می‌توان یافت. به نظر می‌رسد حسین بن عبدالوهاب صاحب عیون المعجزات در سده چهارم وابسته به این جبهه باشد. وی به آثار ابوالقاسم احمد بن علی کوفی صاحب «الاستغاثه فی بدع الثلاثه» به شدت علاقه داشته است که او نیز به شدت به غلو و ارتفاع قول متهم شده است. وی همچنین با واسطه از ابوهاشم جعفری نقل می‌کند (اردوبادی، مقدمه). در این میان شاید بتوان احمد بن عیاش جوهری صاحب مقتضب الاثر را نیز وابسته به این جریان دانست. وی به سال ۴۰۱ ق درگذشته است. او را به طور حتم باید از نزدیکان مکتب ابوهاشم جعفری و جابر جعفی دانست، چرا که وی درباره اخبار هرکدام از این دو نفر به طور جداگانه کتابی تألیف کرده است (خوئی، ۲۸۸/۲). به نظر می‌رسد، ابی جعفر محمد بن جریر بن رستم طبری آملی مشهور به طبری صغیر صاحب نوادر المعجزات نیز در این جریان بگنجد، علاوه بر مضامین کتابش شاگردی احمد بن عیاش جوهری، هارون بن موسی تلکبری و همچنین ابی التحف مصری می‌تواند گواه وابستگی او به این جریان باشد. هارون بن موسی تلکبری و ابی التحف مصری استاد حسین بن عبدالوهاب نیز هستند (اردوبادی، مقدمه؛ ابطحی، مقدمه).

۲. در دوره صادقین (ع) گروهی به نام مفوضه (نه در معنای مباحث جبر و اختیار) در جامعه شناخته شده نیست، تنها ما با طیفی به نام طیف مفضل رو به رو هستیم که کم کم برخی جریان‌سازی‌ها بر ضد آن در حال شکل‌گیری است و در آن سو جریان‌های غالی مثل مغیریه و خطابییه داریم. یافتن ردپای باور به تفویض امر خلق و رزق تنها در میان جریان‌های غالی قابل پیجویی است و چنین گزارش‌هایی درباره شخصیت‌های طیف مفضل به جز یکی دو گزارش در دسترس نیست. متهم ←

۳.۲.۱. طیف زراره بن اعین

زراره بن اعین (د ۱۵۰ق) از متکلمان شیعی و از بنی شیبان عراق بوده است (نجاشی، ۱۷۵). برخی گزارش‌های تاریخی نشان از آن دارد که زراره نیز حلقه کلامی خاص خود را داشته است. در برخی گزارش‌های رجالی از گروهی به نام «اصحاب زراره» یاد شده است که عده‌ای دیگر را تکفیر می‌کردند (کشی، ۷۹۸/۲). این گزارش دست کم از وجود حلقه یا طیفی به نام «اصحاب زراره» خبر می‌دهد و به تقابل این حلقه با دیگران اشاره می‌کند که می‌تواند به عنوان مهمترین گواه بر وجود واقعی و تاریخی آن باشد. از سوی دیگر آنچه که می‌تواند مؤید وجود این طیف یا حلقه در میان امامیه باشد آن است که در منابع تاریخی و فرقه نگاری از گروهی به نام زراریه یاد شده است (نک: بغدادی، اصول، ۷۹، ۸۰، ۸۶؛ ابوالمعالی علوی، ۴۳؛ بغدادی، الفرق، ۲۱۸؛ قاضی عبدالجبار، ۱۸۰/۲۰).

البته پوشیده نیست که این نامگذاری‌ها، به ویژه وقتی یک فرقه نگار غیر شیعی از آن یاد می‌کند، می‌تواند مبالغه‌آمیز و یا حتی فرقه‌نمایی غیرواقعی باشد، اما نباید فراموش کرد که این مبالغه براساس یک واقعیت خارجی شکل گرفته است و مثلاً اگر وجود فرقه‌ای به نام هشامیه یا یونسیه را براساس منابع تاریخی نپذیریم، می‌توانیم این گزارش‌ها را دست کم حاکی از وجود یک جریان و یا طیف خاص تلقی کنیم. درباره شخصیت‌های وابسته به طیف زراره اطلاع دقیقی در دست نیست ولی شاید عبدالله بن بکیر برادرزاده و شاگرد زراره را بتوان شاخص‌ترین فرد در طیف زراره پس از خود وی دانست. در کل به نظر می‌رسد فقهای آل اعین، به ویژه اطرافیان زراره همچون عبید بن زراره و عبدالله بن بکیر، را بتوان در این طیف طبقه‌بندی کرد (نک: پاکتچی، «گرایش‌های ...»، ۱۵ و ۲۲).

طیف زراره را نیز باید در گروه اکثریت که رو در روی جریان هشام بن حکم قرار داشته‌اند، جای داد، زیرا بیشتر گزارش‌های تاریخی حاکی از تقابل این طیف با جریان هشام بن حکم و نه طیف‌های داخلی گروه اکثریت است. بیشتر گزارش‌هایی که در نکوهش زراره نقل شده توسط جریان هشام بن حکم به ویژه از طریق محمد بن عیسی

→ شدن طیف مفضل به تفویض درست مربوط به زمانی است که جریان‌های عالی سرخورده شدند و از دوره حضرت رضا (ع) به بعد خود را به طیف مفضل پیوند زدند و بسیاری از احادیث دروغین خود را به او و شخصیت‌های دیگر این طیف نسبت دادند (در این زمینه نک: گرامی، «مؤلفه‌های ...»، ۷۳-۷۹).

عبیدی به نقل از یونس بن عبدالرحمن نقل گشته است. تقریباً در طریق ۱۰ روایت از گزارش‌های ذمّ زراره نام محمد بن عیسی عبیدی شاگرد یونس بن عبدالرحمن وجود دارد (خوئی، ۲۳۱/۷-۲۳۹، ۲۳۸-۲۴۳) این امر به خوبی حاکی از تقابل جریان هشام بن حکم با زراره است. ابوالحسن اشعری نیز هنگامی که جبهه‌بندی‌های اعتقادی امامیان در خصوص مسأله استطاعت را بیان می‌کند هشام بن حکم را در یک سو و شخصیت‌های گروه اکثریت همچون طیف زراره و طیف جوالیقی را در سوی دیگر قرار می‌دهد (ابوالحسن اشعری، ۴۲-۴۴).

۲. جریان‌های شیعی در ایران

پس از پای‌گیری مکاتب حدیثی ایران از اواخر سده دوم و اوایل سده سوم هجری، در قم و منطقه خراسان، دو جریان تازه شکل گرفت که گرچه نقاط مشترکی داشتند ولی هر کدام گرایش‌های خاص خود را حفظ کردند. بررسی جریان‌های امامی داخلی ایران نشان می‌دهد که این گرایش‌ها دقیقاً ادامه همان جریان‌های عراقی در پایان سده دوم هجری است. گزارش‌هایی که سهل بن زیاد آدمی از حوزه‌های نیشابور، قم و کاشان در حدود سال ۲۵۵ هجری نقل می‌کند نشان می‌دهد که مهمترین موضوع مناقشه آمیز مکتب کلامی هشامین یعنی اختلاف بر سر جسم یا صورت داشتن خداوند به این حوزه‌ها نیز منتقل شده بود (کلینی، ۱۰۲/۱-۱۰۳). این گزارش‌ها به خوبی حاکی از آن است که در نیمه سده سوم هجری مهمترین محورهای گفتمان کلامی امامیان عراقی به ایران، به ویژه حوزه قم و نیشابور، منتقل شده است. در عین حال نباید فراموش کرد برخی جریان‌های غیر امامی داخلی ایران همچون حنفیان خراسان نیز بر اندیشه‌های امامیان خراسان تأثیرگذار بوده‌اند (درباره حنفیان خراسان نک: پاکتچی، «اندیشه‌های...»)، (۳۳۴-۳۳۶).

۱.۲. امامیان مکتب قم

مکتب قم تأثیر پذیرفته از جریان‌های امامیان عراقی به ویژه کوفه بود. شاید علت این تأثیرپذیری آن باشد که از سده سوم هجری به بعد ناگهان حجم انبوهی از معارف حدیثی روات کوفی از طریق افرادی چون ابراهیم بن هاشم، حسین بن سعید اهوازی، محمد بن حسین بن ابی الخطاب، حسن بن محبوب زراد و محمد بن سنان زاہری به

قم منتقل شد.^۱

جریان کلی حاکم در قم را باید متأثر از اندیشه‌های گروه اکثریت به ویژه طیف جوالیقی دانست، به گونه‌ای که محدثان بزرگ قمی که در رأس آن اشعری‌های قم بودند ادامه دهنده دیدگاه‌های گروه اکثریت بودند. شخصیت‌هایی چون احمد بن محمد بن عیسی اشعری، سعد بن عبدالله اشعری، محمد بن حسن صفار، عبدالله بن جعفر الحمیری در این جریان قرار داشتند. در این میان شاید بتوان سعد بن عبدالله اشعری قمی را متعصب‌ترین وابسته فکری به جریان جوالیقی دانست. گویا وی مهمترین کسی بود که در قم به مخالفت با اندیشه‌های هشام بن حکم و یونس برخاست. وی علاوه بر اینکه کتابی در ردّ رساله علی بن ابراهیم در نصرت هشام و یونس نوشت، اقدام به نوشتن کتاب مستقلی با عنوان *مثالب هشام و یونس* کرد (نجاشی، ص ۱۷۸).

همچنین ادامه گرایش‌های طیف مفضل بن عمر نیز در برخی محدثان امامی قمی بروز کرد و ادامه یافت. این گروه نیز مانند طیف مفضل بن عمر در عراق به غلو و نقل مراسیل متهم شدند. در رأس این جریان می‌توان از محمد بن اورمه قمی نام برد. وی متهم به غلو شد و اشعریوهای قم قصد قتل او را کردند، اما هنگامی که دیدند اهل نماز است از این تصمیم صرف نظر کردند. وی کتاب *تفسیر الباطن* داشت و گفته می‌شود که توقیعی از امام هادی (ع) در زمینه تبرئه محمد بن اورمه از اتهامش صادر شده است (خوئی، ۱۱۵/۱۵-۱۱۶).

تأثیرپذیری محمد بن اورمه قمی از طیف مفضل را از اساتید او در این زمینه می‌توان دریافت. مهمترین استاد حدیثی محمد بن اورمه که وی بیشترین سماع را از او کرده است علی بن حسان هاشمی است که به غلو متهم شده است و کتاب *تفسیر باطن* دارد (نجاشی، ص ۲۵۱). مهمترین استاد علی بن حسان نیز عمویش عبدالرحمن بن کثیر هاشمی است که او نیز به شدت به غلو متهم شده است و کتاب *ثواب انا/انزلناه* و کتاب *الاطله* دارد (همو، ص ۲۳۵). عبدالرحمن اکثر روایات خود را از امام صادق (ع) نقل کرده است و در موارد معدودی نیز دیده می‌شود که از رجالی همچون مفضل بن عمر جعفری و داود بن کثیر رقی روایاتی نقل کرده است که می‌تواند نشانگر تأثیرپذیری او از آنها باشد. از دیگر شخصیت‌های این جریان سهل بن زیاد آدمی است که بیشترین روایات محمد

۱. در منابع رجالی از ابراهیم بن هاشم به عنوان اولین کسی که احادیث کوفیان را در میان قمی‌ها انتشار داد، یاد شده است (نجاشی، ص ۱۶؛ طوسی، الفهرست، ص ۳۶).

بن اورمه قمی را او نقل کرده است، وی توسط احمد بن محمد بن عیسی اشعری به اتهام دروغگویی و غلو از قم به ری تبعید شد (خوئی، ۳۳۸/۸). در کنار سهل بن زیاد به نظر می‌رسد باید از صالح بن ابی حمّاد رازی نیز نام برد، فضل بن شاذان نیشابوری در یاد کردش از اهل ری هنگامی که از سهل بن زیاد به خوبی یاد نمی‌کند به تفاوت صالح بن ابی حمّاد رازی با وی اشاره می‌کند و او را رجلی خیر و صالح می‌داند (حلی، ص ۲۳۰)؛ این در حالی است که برخی از رجال‌شناسان نیز برخی از احادیث صالح را منکر دانسته‌اند (نجاشی، ص ۱۹۸). بر این اساس به نظر می‌رسد باید صالح را در همان جریانی که سهل بن زیاد رازی در آن قرار داشته است طبقه‌بندی کرد، با این تفاوت که در دیدگاه فضل بن شاذان صالح بن ابی حمّاد برخلاف هم سلکش سهل بن زیاد شخصیت مقبولی بوده است.

از دیگر شخصیت‌هایی که می‌توان در کنار این جریان از او نام برد احمد بن محمد بن خالد برقی است. وی به خاطر کثرت نقل مراسیل و نقل از مجاهیل مورد غضب احمد بن محمد بن عیسی قرار گرفت و از قم اخراج شد، ولی احمد از کرده خود پشیمان شد و از او عذر خواست و وی را به قم بازگرداند. البته تفاوت اصلی شخصیت وی با دیگر افرادی که در این جریان بدان اشاره شد آن است که درباره برقی تأکید شده است که نقصانی در مذهب وی نبوده است و متهم به غلو نبوده است و تنها به خاطر نقل از افراد غیرقابل اعتماد در معرض اتهام قرار گرفت (خوئی، ۲۶۵/۲). ولی به هر حال تأثیرپذیری او از برخی امامیان عراقی متهم به غلو قطعی است، چرا که مهمترین استاد حدیثی احمد پدرش محمد بن خالد برقی است و در میان اساتید روایی محمد بن خالد برقی نام محمد بن سنان زاهری به عنوان دومین کسی که وی بیشترین روایات خود را از او نقل کرده است به چشم می‌آید (نرم افزار درایه، ارزیابی اسناد).

در خصوص حضور جریان کلامی هشام بن حکم در قم باید گفت که یافتن حضور چنین جریانی در قم در سده سوم هجری بسیار دشوار است و ادامه جریان هشام بن حکم بیشتر در حوزه امامیان خراسان قابل پی‌جویی است. اما به هر حال می‌توان به حضور کم‌رنگ این جریان در قم توسط شخصیتی 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 (نجاشی، ص ۱۶). از سوی دیگر علی بن ابراهیم قمی نیز کتابی در دفاع از یونس بن عبدالرحمن و

هشام نگاشته است (همو، ص ۲۶۰). همچنین وی در مقدمه تفسیرش مضامینی در دفاع از هشام و یونس و تبرئه کردن آنان از اتهام تشبیه نقل کرده است (قمی، ۲۰/۱). اما در عین حال شاید دشوار باشد که بخواهیم ابراهیم بن هاشم و علی بن ابراهیم را جزو وابستگان به مکتب کلامی هشام بن حکم بدانیم، چرا که مضامین روایات نقل شده از این دو بیشتر مشابه گروه اکثریت غالب در قم در سده سوم هجری است. شاید حداکثر بتوان ابراهیم بن هاشم و پسرش علی بن ابراهیم را به عنوان شخصیت‌هایی پیوندی میان جریان هشام بن حکم و گروه اکثریت تلقی کرد.

از آن‌رو که غالب قمی‌ها وابسته به گروه اکثریت بودند شدت تقابل قمی‌ها با جریان هشام بن حکم نسبت به تقابل آنها با طیف مفضل قابل مقایسه نبود. شاید تجدید نظر احمد بن محمد بن عیسی درباره برقی و روی برتافتن اشعری‌ها قم از قتل محمد بن اورمه را بتوان قرینه‌های بر این نکته دانست. به رغم برخی جبهه‌گیری‌هایی که بر ضد طیف مفضل در قم وجود داشت، به نظر می‌رسد در مجموع دیدگاه قمی‌ها در قبال طیف مفضل بن عمر مثبت بود و یا دست کم نسبت به دیدگاه امامیان خراسانی درباره طیف مفضل ملایم‌تر بود. یکی از مشهورترین گزارش‌های مدح مفضل بن عمر جعفری را سعد بن عبدالله اشعری و احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی نقل کرده‌اند (کشی، ۶۱۴/۲). همچنین احمد بن محمد بن عیسی شخصیتی است که بیشترین روایات را از محمد بن سنان زاهری، برجسته‌ترین شاگرد مفضل نقل کرده است (نرم‌افزار درایه، ارزیابی اسناد). از سوی دیگر غالب جبهه‌گیری‌های تند بر ضد طیف مفضل توسط خراسانی‌ها صورت گرفته است که جرح شدید محمد بن سنان توسط فضل بن شاذان نمونه‌ای از آنهاست (کشی، ۷۹۶/۲).

۲.۲. حلقه فضل بن شاذان و ادامه جریان هشام بن حکم

از عالمان برجسته نیشابوری در نیمه سده سوم هجری باید به خاندان فضل بن شاذان نیشابوری اشاره کرد که مدتی زعامت دینی این شهر را داشتند. پدر فضل، شاذان بن خلیل نیشابوری، از نزدیکان یونس بن عبدالرحمن، صحابی امام کاظم (ع) و امام رضا (ع)، بود که فضل از او روایت می‌نمود. شاذان از مشایخ روایت احمد بن محمد بن عیسی قمی به شمار می‌رفت و در سلسله سند روایات کلینی قرار دارد که در ابواب مختلف از او روایاتی نقل شده است (ارموی، ص ۷).

چهره شاخص این خاندان ابومحمد فضل بن شاذان و از فقیهان برجسته عصر خویش است که از امام جواد (ع) و نیز گفته شده از امام رضا (ع) و همچنین از جماعت بسیاری از اصحاب ائمه علیهم‌السلام، چون ابن ابی عمیر، صفوان بن یحیی، حسن بن محبوب و ... روایت می‌نمود (طوسی، الفهرست، ۵۳۹). فضل بن شاذان در سال ۲۶۰ق، یعنی در آستانه غیبت صغری، درگذشت. او در عصر خود بزرگ‌ترین متکلم شیعی نیشابور بود و وجود وی در نیشابور و فعالیت‌های گسترده علمی‌اش در این شهر موجب شد تا حوزه علمی نیشابور در آغاز عصر غیبت رشد یابد.

مهمترین نکته درباره فضل بن شاذان و پیروان او آن است که آنان مهمترین باقی مانده از جریان هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن در سده سوم هجری بودند (نک: گرامی، «مؤلفه‌های ...»، ۱۱۶-۱۲۱). فضل به صراحت می‌گوید که یونس بن عبدالرحمن جانشین هشام بن حکم بود و ابوجعفر سکاک جانشین یونس بود و سپس خودش را خلف و جانشین همه آنها معرفی می‌کند (کشی، ۸۱۸/۲). علاوه بر آن، گزارش کشی نشان می‌دهد مهمترین برچسب اعتقادی جریان هشام یعنی «تجسیم» درباره فضل بن شاذان نیشابوری نیز وجود داشته است (همو، ۸۱۹/۲-۸۲۱). پس از فضل در عصر غیبت شاگردان وی ادامه دهنده فعالیت‌های او در مکتب نیشابور بودند. در میان شاگردان او دو برادرش به نام‌های علی بن شاذان و محمد بن شاذان نیز دیده می‌شوند. همچنین علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری و محمد بن اسماعیل بندقیدر زمره شاگردان فضل قرار داشتند (نرم‌افزار نور، بخش ارزیابی اسناد؛ دوانی، ۱۴۶/۱). برخی قرائن به خوبی می‌تواند حاکی از گرایش علی بن محمد بندقی نیشابوری به فضل بن شاذان باشد (نک: گرامی، مؤلفه‌های ...، ۱۵۲ و ۱۱۸). از دیگر شاگردان فضل می‌توان به عبدالله بن حمدویه بیهقی اشاره کرد که به نظر می‌رسد او نیز به دیدگاه‌های استادش گرایش داشته است (کشی، ۷۴۸/۲).

۳.۲. امامیان کش و سمرقند

نباید فراموش کرد که هنگام سخن گفتن از امامیان حوزه خراسان بزرگ نخستین اسامی که به ذهن خطور می‌کند محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی و محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی است. در واقع عیاشی و شاگرد وی کشی متعلق به حوزه مستقلی از امامیان هستند که در سمرقند و کش تشکیل شد. فعالیت‌های دانشمندان بزرگ شیعه

در این نواحی حوزه علمی فعالی را در آستانه غیبت امام دوازدهم به وجود آورد که دستاوردهای ارزنده‌ای در دورترین نقطه شیعه نشین جهان اسلام در آن روزگار حاصل نمود (درباره تشیع در ماوراء النهر نک: پاکتچی، «اسلام در ...»، ۱۱۱).

بنیانگذاران حوزه علمی سمرقند در این عصر شماری از اصحاب ائمه و وکیلان ایشان و اغلب از مردمان همین نواحی بودند که مدتی از عمر خویش را به منظور کسب علم و دانش و درک محضر امامان در دیگر مراکز علمی شیعه سپری کرده یا در زمره عالمان شیعه در همین مرکز علمی قرار داشتند که به سمرقند یا اطراف آن مهاجرت نموده بودند. طلایه‌دار این حوزه علمی را باید حسین بن اشکیب دانست. او از اصحاب امام هادی و امام عسکری (ع) به شمار می‌رفت و گویا در حوزه قم نیز به تحصیل پرداخته بود. وی به عللی نامعلوم به خراسان آمد و سپس در سمرقند و کش سکونت گزید. او فقیهی دانشمند و متکلمی فرهیخته بود که تألیفات عدیده‌ای از جمله کتاب‌هایی در ردّ متکلمان اهل سنت و زیدیه داشت. تاریخ وفات او به طور دقیق مشخص نیست و شاید در اوایل عصر غیبت درگذشته باشد (تفرشی، ۷۹/۲). حسین بن اشکیب در سمرقند شاگردانی داشت و از آن جمله محمد بن وارث سمرقندی می‌باشد که راوی کتاب‌های ابن اشکیب بود و ابن قولویه قمی از او روایت کرده است (ابطحی، تهذیب ...، ۴۴۹/۴).

از دیگر رجال سمرقند و هم عصر ابن اشکیب باید به جعفر بن محمد بن ایوب سمرقندی اشاره نمود که از جمله محدثان به شمار می‌رفت و به قولی امام هادی (ع) را درک کرد. او کتاب‌های متعددی به رشته تحریر درآورده بود. کتاب‌ها و روایت‌های او را عیاشی و کشی نقل نموده‌اند (همان، ۳۵۳/۴).

جعفر بن محمد، معروف به کشی، هم از عالمان حوزه سمرقند و از مردمان کش و از وکیلان امام (ع) بود، با این حال از ائمه علیهم‌السلام به طور مستقیم روایت نکرده است.

وی از مشایخ روایت عیاشی و ابوعمرو کشی محسوب می‌شود (خویی، ۱۳۱/۴).

محمد بن نصیر سمرقندی نیز از شاگردان احمد بن محمد بن عیسی قمی و از مشایخ عیاشی و ابوعمرو کشی بود و به علم و دانش فراوان شهرت داشت. برادر او حمدویه از مشایخ کشی است و او را نیز بدین امور ستوده‌اند (خویی، ۲۹۹/۱۷).

از دیگر شخصیت‌های بارز شیعه در سمرقند محمد بن مسعود عیاشی است که حوزه علمی این شهر را باید مرهون فعالیت‌های علمی وی دانست. او از بزرگ‌ترین عالمان شیعه در این ناحیه بود که از مذهب تسنن به تشیع گروید. استادان وی گروهی از محدثان بغداد، قم و کوفه، از جمله ابن فضال، طیالسی و حسین بن عبیدالله قمی

بودند. عیاشی شاگردان بسیاری تربیت کرد و خانه او در سمرقند محلّی بود که همواره اهل علم برای استنساخ و قرائت یا تصحیح و مقابله کتب در آنجا حاضر می‌شدند. او تصنیفات بسیاری داشت که بالغ بر ۲۰۰ کتاب و رساله و اغلب در ابواب مختلف فقهی بود (طوسی، الفهرست، ص ۳۹۶).

ابوعمر و محمد بن عمر کشّی از معاصران کلینی و از رجالیان بزرگ خراسان است که در حوزه درسی محمد بن مسعود عیاشی پرورش یافت و از مهمترین شاگردان او بود. جایگاه او با توجه به کتاب رجالی کبیرش بر کسی پوشیده نیست. از دیگر شاگردان مهم عیاشی حیدر بن محمد بن نعیم سمرقندی است که با مکتب علمی و حدیثی قم رابطه نزدیکی داشت. به گفته شیخ طوسی وی کلیه مصنّفات و اصول شیعه را از طریق ابن الولید قمی، ابن ادريس و ابن قولویه روایت می‌کرد. او همچنین راوی تمامی مصنّفات عیاشی از طریق ابوعمر و کشی بود (طوسی، الفهرست، ص ۱۶۶). شاگردان عیاشی کتاب‌ها و تألیفات ارزنده و متعددی عرضه کردند و موجب گسترش حوزه علمی سمرقند و ارتباط آن با دیگر مراکز علمی شیعه شدند.

آنچه که در اینجا حائز اهمیت است آن است که گرچه فضل بن شاذان، عیاشی و کشّی هر سه مربوط به حوزه تشیع خراسان بزرگ هستند، اما به نظر می‌رسد نتوان این هر سه را متعلّق به یک جریان دانست و کشّی و عیاشی را باید در جریان جدایی از اندیشه‌های فضل طبقه‌بندی کرد. چرا که گرچه کشّی و عیاشی از شماری از شاگردان فضل بن شاذان همچون علی بن محمد بن قتیبه خراسانی (کشّی، ۲۷۵/۱) و عبدالله بن حمدویه بیهقی (همو، ۷۴۸/۲) روایت نقل کرده‌اند و در نمونه‌ای کم نظیر عیاشی خبر از مکاتبه فضل بن شاذان با وی می‌دهد (همو، ۳۷۷/۱)، اما یافتن رگه‌هایی از اندیشه‌های فضل بن شاذان در این دو نفر اندکی مشکل است. به تعبیر دقیق‌تر در این دوره تبادلات علمی و فکری حوزه کشّ و سمرقند بیشتر با حوزه قم بوده است که این امر به خوبی در مهاجرت برخی از علما و یا پرورش یافتگان حوزه قم به سمرقند و یا مهاجرت برخی طالبان علم سمرقندی به حوزه‌های علمی دیگر نیز مشهود است. از این روست که به نظر می‌رسد اندیشه‌های جریان امامیان سمرقند و کشّ بیشتر از آنکه با اندیشه‌های مکتب فضل در نیشابور - که همان ادامه جریان هشام بن حکم باشد - قرابت داشته باشد، با مکتب محدثان قم قرابت دارد و مضامین موجود در تفسیر باقی مانده از عیاشی نیز به خوبی می‌تواند گواه این مطلب باشد.

نتیجه

این مقاله نشان داد که در میان خود امامیان سده‌های نخستین نیز برخی از جریان‌ها و صف‌بندی‌ها وجود داشته است. براساس داده‌های این مقاله مهمترین جریان داخلی امامیه در سده‌های دوم و سوم هجری که اکثریت امامیه با آن به تقابل پرداختند، جریان هشام بن حکم بود. البته در میان گروه اکثریت نیز برخی طیف‌ها و حلقه‌ها وجود داشتند. با انتقال میراث حدیثی عراق به ایران و تقویت جایگاه امامیان ایران در سده سوم هجری، صف بندی شیعیان امامی عراقی با تغییر اندکی به ایران منتقل شد و تقابل گروه اکثریت با جریان هشام در قالب تقابل اکثریت امامیان ایران (قم و سمرقند) با حلقه فضل بن شاذان در نیشابور متبلور شد.

منابع

۱. ابطحی، سیدمحمدباقر، مقدمه *نوادیر المعجزات*، قم، مؤسسه الامام المهدي (ع)، ۱۴۱۰ق.
۲. ابطحی، سیدمحمدعلی، *تهذیب المقال*، قم، ۱۴۱۷ق.
۳. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، *شرح نهج‌البلاغه*، به کوشش محمد أبوالفضل إبراهیم، قم، مؤسسه إسماعیلیان، بی‌تا.
۴. ابن بابویه، محمدبن‌علی، *التوحید*، به کوشش یدهاشم حسینی تهرانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، بی‌تا.
۵. همو، *الامالی*، قم، مؤسسه بعثت، ۱۴۱۷ق.
۶. ابن شهر آشوب، محمدبن‌علی، *مناقب‌أبی طالب*، نجف، مطبعة الحیدریة، ۱۹۵۶م.
۷. ابوالحسن اشعری، علی‌بن‌اسماعیل، *مقالات الإسلامیین*، به کوشش هلموت‌تریتر، بیروت، ۱۴۰۰ق.
۸. ابوالمعالی علوی، محمدبن‌عبیدالله، *بیان‌الادیان در شرح‌ادیان و مذاهب جاهلی و اسلامی*، تهران، انتشارات روزنه، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
۹. اربلی، علی بن عیسی، *کشف‌الغمة فی معرفة‌الأئمة*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
۱۰. ارموی، سیدجلال‌الدین، *مقدمه‌الایضاح*، بیروت، مؤسسه‌الاعلمی، ۱۴۰۲ق.
۱۱. اسعدی، علیرضا، *هشام بن حکم*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹ش.
۱۲. اردوبادی، محمدعلی، *مقدمه‌عیون‌المعجزات*، نجف، مطبعة‌الحیدریة، ۱۳۶۹ق.
۱۳. اهوازی، حسین بن سعید، *کتاب‌الزهد*، به کوشش میرزا غلامرضا عرفانیان، قم، چاپخانه علمیه، ۱۳۹۹ق.

۱۴. ایزدی، مهدی و گرامی، سیدمحمد هادی، «اصطلاح اخباری در سیر تحول مفهومی»، مجله حدیث پژوهی، ۳ ش، ۱۳۸۹ش.
۱۵. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *اصول الايمان*، بیروت، دارو مكتبة الهلال، ۲۰۰۳م.
۱۶. همو، *الفرق بين الفرق*، بیروت، دارالجيل و دارالآفاق، ۱۴۰۸ق.
۱۷. پاکتچی، احمد، «اسلام در ماوراء النهر و ترکستان»، در *مجموعه اسلام؛ پژوهشی تاریخی و فرهنگی*، تهران، انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۱۸. همو، «امامیه»، در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران، انتشارات دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰ش.
۱۹. همو، «اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۲ و ۳ ق»، در *مجموعه اسلام؛ پژوهشی تاریخی و فرهنگی*، تهران، انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۲۰. همو، «گرایش‌های فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری»، *نامه فرهنگستان علوم*، ۴ش.
۲۱. تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۲۲. تفرشی، مصطفی بن حسین، *نقد الرجال*، قم، مؤسسه آل‌البیت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۱۸ق.
۲۳. جعفری، محمدرضا، *مقدمه تصحيح الاعتقاد*، قم، بنیاد فرهنگی جعفری، ۱۳۸۹ش.
۲۴. حلی، حسن بن یوسف، *خلاصة الأقوال*، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
۲۵. خوئی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث*، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
۲۶. دوانی، علی، *مفاخر اسلام*، تهران، نشر امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۳ش.
۲۷. سیدمرتضی، علی بن‌الحسین، *الفصول المختارة*، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
۲۸. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش محمدسید کیلانی، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
۲۹. طوسی، محمدبن حسن، *الفهرست*، نجف، المكتبة المرتضوية، بی تا.
۳۰. همو، *الغیبة*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۳۱. همو، *کتاب الرجال*، نجف، المكتبة الحیدریة، ۱۳۸۱ق.
۳۲. فوکو، میشل، *نظم گفتار*، ترجمه باقرپرهام، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۸ش.
۳۳. قاضی عبدالجبار، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، الدارالمصریه، ۱۹۶۵م.
۳۴. قمی، علی بن‌ابراهیم، *التفسیر*، به کوشش سید طیب موسوی جزائری، قم، مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۳۵. کدیور، محسن، «قرائت فراموش شده: بازخوانی نظریه علمای ابرار»، *مجله مدرسه*، ۳ش، ۱۳۸۵ش.
۳۶. کشی، محمدبن عمر، *رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)*، به کوشش سیدمهدی رجایی، قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۴ق.

۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۳۸. گرامی، سید محمد هادی، «مؤلفه‌های غلو نزد امامیه در ۵ سده نخست هجری و تأثیر آن در فهم گزارش‌های رجال متقدم»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۹ ش.
۳۹. مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، چاپ سنگی، مطبعه مرتضویه، ۱۳۵۲ ق.
۴۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار*، به کوشش عبدالرحیم الیربانی الشیرازی، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۴۱. مدرسی طباطبایی، سید حسین، *مکتب در فرایند تکامل*، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران، کویر، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ش.
۴۲. مفید، محمد بن محمد، *الاختصاص* (منسوب)، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.
۴۳. همو، *الحکایات*، به کوشش سید محمد رضا حسینی، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۴۴. همو، *المسائل الجارودیه*، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۴۵. همو، *اوائل المقالات*، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.
۴۶. همو، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.
۴۷. میلز، سارا، *گفتمان*، ترجمه فتاح محمدی، زنجان، نشر هزاره سوم، ۱۳۸۲ ش.
۴۸. نجاشی، احمد بن علی، *کتاب الرجال*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۴۹. نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعه*، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۵۰. هارلند، ریچارد، *ابر ساخت‌گرایی: فلسفه ساخت‌گرایی و پسا ساخت‌گرایی*، ترجمه فرزانه سجودی، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۵۱. قاضی عبدالجبار، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، الدار المصریه، ۱۹۶۵ م.
52. Bayhom-Daou, Tamima, "The Imam's Knowledge and the Quran according to al-Faḍl b. Shādhān al-Nīsābūrī", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 64(2), 2001.
53. Bayhom-Daou, Tamima, "Hishamb. al-Hakamandhis doctrine of the Imam's knowledge", *Semitic Studies*, VOL. 48(1), 2003.
54. Halm, H., "Shiism", translated by Janet Watson & Marian Hill, Edinburgh, 2004.
55. Kohlberg, Etan, "From Imamiyya to Ithna-Ashariyya", *SOAS*, 39 (1976), pp. 521-534.
56. Madelung, Wilfred, "the shiite and kharijite contribution to pre-Asharite kalam", In *Islamic philosophical theology*, Albany N.Y. 1979.
57. Van Ess, J., "Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra" 6 Bände. DeGruyter, Berlin, 1991-1997.