

نقد و بررسی کتاب
کتابی تازه در تاریخ فرق اسلامی*

محمد کاظم رحمتی

با وجود کثرت آثار تألیف شده عربی و فارسی درباره تاریخ مذاهب اسلامی موضوعی که هنوز چندان به آن پرداخته نشده، بحث از مبانی نظری تحقیق در تاریخ مذاهب است و به طبع همین اشکال آثاری که در معرفی مذاهب اسلامی تألیف شده، از حیث نظری با مشکلاتی روبه‌رو است. به دیگر سخن تا زمانی که پژوهشگر نتواند درباره ربط منابع فرق‌شناسی و اطلاعاتی که درباره فرقه‌ای آمده است در پرتو منابع اصلی آن فرقه توافقی برقرار کند یا در صورت نبود چنین منابعی، چگونگی منابع فرق‌نگاری و ربط آنها با یکدیگر را مشخص نکند، هر گونه پژوهش و تحقیق چیزی جز ردیف کردن منابع و نگاه خام به آنها نیست. به عبارت دیگر در چنین رویکردی محقق اسیر متون است. در بسیاری از موارد گزارش‌های منابع فرق‌نگارانه سوای سمت و سوی خصمانه‌ای که دارند، بیشتر از آنکه بازتاب‌دهنده وضع فرقه‌ای باشد، گزارشی از ذهنیت فرق‌نگار است. در اکثر نوشته‌های عالمان شیعه سده اخیر، در نقد آثار درباره شیعه که از سوی محققان عرب‌زبان نوشته شده، این انتقاد به کرات آمده است که این نوع نگاه محصول تکیه این محققان بر گزارش‌های غرض‌ورزانه نویسندگان فرق‌نگار قرون میانه است. برعکس آثار محققان مسلمان در این حوزه، پژوهش‌های خاورشناسان در سطح مطلوب‌تری قرار دارند و دلیل بر این مدعا، پژوهش‌های بسیار خوب و جزئی در مسائل کلامی است که هم‌تراز آنها در آثار و تحقیقات مسلمانان قابل ذکر نیست.^۱ مسئله دیگری که بر ضعف تحقیقات مسلمانان در این حوزه افزوده، عدم بهره‌گیری آنها از تحقیقات فراوان خاورشناسان در این موضوع است که البته علت اصلی ناآشنایی با زبان‌های تحقیقات انجام شده و خود تحقیقات است.^۲ سازمان تدوین کتاب‌های درسی (سمت) به تازگی کتابی با عنوان *تاریخ فرق اسلامی* (۲): *فرق شیعی و فرقه‌های منسوب به شیعه*، به قلم آقای حسین صابری (تهران، ۱۳۸۳) منتشر کرده است. این اثر مزایای بسیاری نسبت به آثار مشابه تألیف شده در حوزه تاریخ مذاهب اسلامی به زبان فارسی و حتی عربی دارد و تا حدی از اشکالات ذکر شده در نوشتارهای مشابه مبرا است.^۳ این کتاب را از دو جهت می‌توان بررسی کرد. اگر به هدف نگارش

* محمد کاظم رحمتی، «کتابی تازه در تاریخ فرق اسلامی» منتشر شده در کتاب ماه دین، دی و بهمن ۱۳۸۳.

کتاب‌های درسی توجه کنیم، این چنین متونی را باید دارای دو خصیصه دانست. نخست آشنا کردن دانشجویان با کلیات و مطالب مورد نیاز برای آشنایی با موضوع؛ و دوم آموزش شیوه یا شیوه‌های تحقیق درباره آن موضوع. به نظر نگارنده این کتاب با همه قوت و جنبه‌های مثبتی که دارد، عملاً در تحقق این دو هدف ناکام بوده و اگر کاستی‌های هدف اول را به اغماض بنگریم مسلماً در برآوردن هدف دوم این کتاب را باید عقیم دانست. نوشتار حاضر را می‌توان تکمله‌ای بر این کتاب از جهت اول دانست که عملاً محدود به بررسی چند جنبه کتاب از حیث محتوایی است و به جز یک مورد درباره هدف دوم سخن نگفته‌ام. همچنین مجلد اول این کتاب نیز منتشر نشده که در فرصتی دیگر به بررسی آن خواهم پرداخت.

* * *

شکل‌گیری و تکوین فرقه‌های اسلامی یکی از جذاب‌ترین مباحث در حوزه تاریخ مذاهب اسلامی است که نویسندگان و محققان متعددی در نیم قرن اخیر، در پژوهش‌های خود به بررسی آن پرداخته‌اند که شاید موفق‌ترین آنها، کتاب *تاریخ المذاهب الاسلامیة* عبدالرحمن بدوی باشد که به دلیل جامع بودن در گزارش توصیفی و نه تحلیلی از نحله‌های اسلامی مورد توجه محققان است. تک‌نگاری‌های فراوانی که در بحث از نحله‌های اسلامی تا به حال منتشر شده است، فهرست بلندی از کوشش‌های مسلمانان در معرفی و بازشناسی این جنبه از تاریخ فکری مسلمانان در سده‌های گذشته را نشان می‌دهد.^۴ با این حال اغلب این آثار بیشتر از آنکه تحقیقی باشند، چیزی جز تکرار دانسته‌های عام درباره نحله‌های اسلامی نیست و کمتر در این آثار می‌توان مطالبی جدید و نو یافت و چنین آثاری را به جرأت باید تحریری امروزین از نگاهشده‌های عالمان سده‌های میانه در حوزه فرق‌نگاری دانست.

یکی از آثار تازه منتشر شده در حوزه فرق‌شناسی، کتاب *تاریخ فرق اسلامی* (۲): *فرق شیعی و فرقه‌های منسوب به شیعه* از آقای حسین صابری است که انتشارات سمت آن را در ضمن آثار درسی خود به چاپ رسانده است. کتاب در هفت فصل تألیف شده و مؤلف در شش فصل کتاب به گزارشی از فرقه‌های شیعه پرداخته است. فصل نخست کلیاتی درباره تشیع (صص ۱۵-۳۳)، گزارشی از مفهوم شیعه و فرقه‌های مهم آن است که موضوع بحث شده در کتاب است.

کیسانیه نخستین فرقه‌ای است که مؤلف کتاب بحث خود، درباره فرق شیعه را با آن آغاز کرده است. (صص ۳۵-۶۱).^۵ زیدیه به عنوان دومین انشعاب مهم شیعه، موضوع بررسی فصل سوم است و نویسنده به تفصیل از این فرقه سخن گفته‌اند (صص ۶۳-۱۰۴).

با توجه به طرح مؤلف که شکل‌گیری تاریخی فرق شیعه را در ذهن داشته‌اند، موضوع بحث فصل چهارم، اسماعیلیه و اسلاف فکری آنها یعنی اخوان صفا است (صص ۱۰۵-۱۷۴) امامیه یا به تعبیر دقیق‌تر اثنا عشریه موضوع بخش پنجم است (صص ۱۷۵-۲۵۴). دو فصل آخر کتاب غالبان (صص ۲۵۹-۲۹۴) و واقفه (صص ۲۹۵-۳۰۷) بحث کوتاهی درباره فرق غلات و جریان واقفه است. کتابنامه نسبتاً مفصل (صص ۳۰۹-۳۲۷) که نشان از آشنایی تقریباً کامل مؤلف با اکثر آثار چاپ شده در این حوزه

دارد، بخش قبل از نمایه کتاب است. با وجودی که مؤلف، منابع فراوانی را برای تألیف کتاب بررسی کرده است. (۲۳۸ منبع) در طرح برخی از مطالب و گاه ارائه تاریخچه مذاهب و سیر تحول آنها ناکام بوده‌اند. نگارنده در بررسی خود، فصل‌های زیدیه، اسماعیلیه و اثناعشریه را به دقت بررسی کرده و با مراجعه به آثار دیگر، از برخی کاستی‌های این فصول سخن خواهم گفت. پیش از ورود به بحث از محتوای این جلد از کتاب لازم است که اشاره کنم، مهم‌ترین ایراد این کتاب، عدم بهره‌گیری مؤلف از مقالات و تألیفات خاورشناسان در حوزه مذاهب اسلامی است و این اشکال در منابع عربی کمتر در منابع فارسی خاصه مدخل‌های مرتبط با موضوعات مورد بحث به خصوص در دو دایرة‌المعارف، *دانشنامه جهان اسلام* و *دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی* نیز تا حد قابل ملاحظه‌ای مشهود است.

* * *

نخستین موضوعی که در بحث از فرق به نحو اعم، اهمیت دارد، در دسترس بودن و شناخته بودن منابع آن فرقه است و طبعاً گزارشی که بر اساس منابع معتبر فرقه‌ای در باب خودش ارائه شود، تا حد زیادی متفاوت از معلوماتی است که منابع دیگر فرق درباره آن نحله در اختیار ما قرار می‌دهند. در حقیقت اشکال جدی مؤلف در بحث از زیدیه، بهره‌گیری اندک ایشان از منابع اصلی این نحله است. البته این اشکال تا حد زیادی چاپ نشدن آثار زیدیه بازمی‌گردد که البته مؤلف این نقیصه را با بهره جستن از تحقیقات زیدیه‌پژوهان نامداری چون رودولف اشتروتمان،^۶ کورنیوس وان آرنوک،^۷ ویلفرد مادلونگ^۸ و بنیامین آبراهاموف^۹ می‌توانستند، جبران کنند که البته چنین نکرده‌اند. بحث درباره زیدیه با گزارشی درباره زیدبن علی که به نحو سنتی وی را بنیان‌گذار زیدیه می‌شناسیم، آغاز شده و در ادامه گزارش مختصری درباره برخی از مهم‌ترین قیام‌های عالمان زیدی در قرن دوم و سوم آمده است (صص ۶۷-۷۵). نکته شگفتی که در بحث اخیر مؤلف به چشم می‌آید، ایشان از اثر بسیار مهم ابوالفرج اصفهانی در تاریخ قیام‌های زیدیه یعنی کتاب *مقاتل الطالبیین* استفاده نکرده است.^{۱۰}

همچنین از تک‌نگاری‌های عالمان زیدی چون احمد بن سهل رازی مؤلف کتاب *خبار فنج* که سال‌ها قبل متن آن را مامرجار به چاپ رسانده استفاده نکرده‌اند که بحث مبسوط و مفیدی درباره توجیحات نظری قیام‌های عالمان زیدی به قلم محقق آن دربردارد. همین گونه در بحث از دولت زیدیه یمن که به کوشش الهادی الی الحق یحیی بن حسین بن قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲۹۸ ق.) بنیان نهاده شد، از گزارش بسیار معتبر درباره وی یعنی سیره زندگی الهادی در یمن استفاده نشده است و اساساً ایشان اطلاعی درباره این سنت مهم نزد زیدیه، یعنی سیره‌نگاری امامان زیدی و اهمیت این آثار ارائه نداده‌اند.^{۱۱} بحران توجیه مشروعیت بخشی به امامان زیدی و این مشکله که گریبان‌گیر زیدیان حکومتگر در یمن بود. موضوع مهمی است که مؤلف از آن بدون هیچ اشاره‌ای گذر کرده‌اند و در عوض بحث نه چندان ضروری درباره گسترش یا محدود شدن قلمرو زیدیه در یمن را آورده‌اند (ص ۷۷-۷۸).

مشابه اشکال عدم بهره‌گیری از منابع مهم در تاریخ‌نگاری زیدیه در یمن، بحث از تاریخ خاندان‌های حکومتگر زیدیه در طبرستان است که مؤلف از منابع مهمی چون *تاریخ طبرستان* ابن اسفندیار و تحقیقات مهمی که درباره تاریخ سیاسی زیدیه طبرستان به قلم ویلفرد مادلونگ انجام شده، استفاده نکرده است.^{۱۲} بحث از آرا و عقاید کلامی زیدیه (صص ۸۰-۸۹) با اشاره‌ای کوتاه به آثار باقی مانده از زیدین علی آغاز شده است که اغلب محققان در انتساب قطعی این آثار به زیدین علی همدستان با مؤلف کتاب، تردید دارند. هرچند برخی از این آثار خاصه آنچه که با عنوان *المجموع الحدیثی والفقہی* شناخته می‌شود، در میان زیدیه عراق، جبال و یمن دست‌کم از اواخر قرن سوم رواج داشته و در متون باقی مانده از این دوران به کرات استفاده شده است.^{۱۳} اشاره به محوری بودن آراء و عقاید قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲۴۵ ق.) در تکوین عقاید زیدیه، امر درستی است که مؤلف به درستی به آن اشاره کرده‌اند. با این وجود اصرار مؤلف بر تأثیرپذیری زیدیه در تدوین آراء کلامی خود از معتزله مطلبی است که امروز میان زیدیان و برخی محققان قول چندان صحیحی به شمار نمی‌آید.^{۱۴} دیگر آنکه مؤلف در این بخش از کتاب خود به تکوین تاریخی عقاید زیدیه و بررسی این موضوع از این چشم‌انداز توجهی نکرده‌اند که در این باب در ادامه بحث و سخن از فرقه جارودیه و مرحله تکوین زیدیه در کوفه بیشتر توضیح خواهیم داد. ادامه بحث که با عنوان مشاهیر زیدیه (صص ۸۹-۹۳) آمده است، چندان جذاب نیست و خواننده کتاب که طبعاً در درجه نخست دانشجویان است، شاید در مواجهه با فهرست بلند یک صفحه‌ای از اسامی عالمان زیدی با این پرسش روبه‌رو شوند که ضرورت ذکر یا فراگیری این اسامی چیست؟ آیا فقط ذکر نام این افراد به عنوان مجدد در متون زیدیه نشان از اهمیت آنها دارد؟

سخن مؤلف کتاب (ص ۸۹، پانویس ۲) درباره منابع شرح حال‌نگاری زیدیه دقیق نیست. همان گونه که در قبل نیز اشاره کردم، در میان زیدیه سنتی وجود دارد که در حقیقت حاصل تلاش‌های عالمان زیدی در مشروعیت بخشی به حاکمیت امامان آنهاست؛ سنت سیره‌نویسی که در آن غالباً یکی از نزدیکان امام، شرح احوال و اوضاع سیاسی، امام عصر خود را گردآورده است و بر جنبه‌های مورد تأکید در نزد زیدیه بر امامت اشاره می‌کند. این آثار اغلب به صورت تک‌نگاری و گاه به صورت شرح احوال ائمه زیدیه تألیف شده‌اند. از کهن‌ترین آثار دسته نخست کتاب *السیر* یا *السیره* محمد بن عبدالله بن حسن مشهور به *نفس زکیه* (متوفی ۱۴۵ ق.) و کتاب *سیره الیهادی الی الحق* یحیی بن الحسین - علیه و آله السلام - به روایت پسر عمومی او علی بن محمد بن عبیدالله عباسی را می‌توان نام برد که کتاب دوم را سهیل زکار (بیروت ۱۹۷۲) سال‌ها قبل منتشر کرده است.^{۱۵} از آثار تألیف شده به صورت دوم به کتاب‌های *المصابیح من أخبار المصطفی و المرتضی والائمة من ولدهما الطاهرین* از ابوالعباس احمد بن ابراهیم حسنی،^{۱۶} کتاب *الافاده فی تاریخ الائمة السادة* از ابوطالب هارونی یحیی بن حسین (متوفی ۴۲۴)^{۱۷} و اثر بسیار مهم زیدی در قرن هفتم *الحدائق الوردیه فی مناقب الائمة الزیدیه* از حمید بن احمد محلی (متوفی ۶۵۲ ق.) را می‌توان نام برد.^{۱۸}

سنت طبقات‌نگاری در میان زیدیه، از قرن دهم رواج یافته است و ظاهراً نخستین اثر در این موضوع را عالمی زیدی و یمنی، کتاب *مطلع البدور و مجمع البحور* از صفی‌الدین احمد بن صالح مشهور به ابن ابی رجال (متوفی ۶ ربیع الاول ۱۰۹۲ ق.) نگاشته است که شرح حال ۱۳۰۰ نفر از عالمان و رجال زیدی عراق و یمن را دربردارد.^{۱۹} در آثار تراجم‌نگاری که فقهای شافعی یمنی نگاشته‌اند، اطلاعات اندکی نیز دربارهٔ عالمان زیدی آمده است. از مهم‌ترین این آثار کتاب *طبقات فقهاء الیمن* نوشته عمر بن علی مشهور به ابن سمره (متوفی بعد از ۵۸۶ ق.) است که متن آن را فؤاد سید (قاهره، ۱۹۵۷) منتشر کرده است. این کتاب اساس کتاب *السلوک فی طبقات العلماء والملوک* بهاء‌الدین محمد بن یوسف جندی (متوفی ۷۳۲ ق.) بوده است.^{۲۰} اطلاعات بسیار با ارزش دربارهٔ آثار سیره‌نگاری و تاریخ زیدیه را ایمن فؤاد سید در کتاب *مصادر تاریخ الیمن فی العصر الاسلامی* (قاهره، ۱۹۷۴) گردآورده است که مؤلف از این اثر بسیار مهم و همچنین کتاب دیگر ایمن فؤاد سید دربارهٔ حرکات و جنبش‌های دینی در یمن یعنی کتاب *تاریخ المذاهب الدینیة فی بلاد الیمن حتی نهاية القرن السادس الهجری* (قاهره: ۱۹۸۸/۱۴۰۸) که می‌توانستند نکات بارز روشی را از آن اخذ کنند، استفاده نکرده‌اند.

بحث از فرقه‌های زیدیه (صص ۹۳-۱۰۴) نیاز به تأملات بیشتری دارد. برخی از فرقه‌های معرفی شده (جارودیه، بتریه / صالحیه، سلیمانیه / جریریه، صباحیه، عقبیه، نعمیمیه و یعقوبیه) در حقیقت گروه‌های مختلف زیدیۀ کوفه در قرن دوم و سوم است که مؤلف بی‌توجه به این مطلب و همانند اغلب کسانی که دربارهٔ زیدیه مطالبی نگاشته‌اند، این فرقه‌ها را به عنوان گروه‌های اصلی زیدیه بدون تحدید تاریخی آنها نام برده‌اند.^{۲۱} این اشکال در اصل به منابع ملل و نحل بازمی‌گردد که تقریباً با تفاوت‌های اندک، آنچه که دربارهٔ زیدیه آورده‌اند، رونویسی‌هایی از یکدیگر است و دربارهٔ تداوم تاریخی زیدیه اطلاعات مفیدی نمی‌دهند. در صورتی که مؤلف در آغاز بحث خود یعنی پیشگفتار مقایسه‌ای کلی دربارهٔ گزارش‌های آمده در مهم‌ترین منابع ملل و نحل دربارهٔ فرقه‌های مورد بحث در کتاب آورده بودند، به این نکته وقوف می‌یافتند. در صورتی که به چنین نکته‌ای توجه می‌شد برای مثال ایشان به راحتی درمی‌یافتند که آنچه در منابع دربارهٔ جارودیه آمده، قابل تفکیک به دو یا سه گزارش است و در حقیقت نویسندگان کتاب‌های ملل و نحل گزارش‌های مشابه یا برگرفته از یکدیگر یا منابعی مشترک دربارهٔ این فرقه آورده‌اند.^{۲۲} توضیحات مؤلف دربارهٔ جارودیه به عنوان سلف زیدیه، چندان دقیق نیست، هرچند جارودیه را باید سلف جریان حدیث‌گرای زیدیه در قرن سوم دانست. در صورتی که ایشان از نوشته‌های ویلفرد مادلونگ در *ایرینیکا* ذیل مادهٔ ابوالجارود زیاد بن منذر (ج ۱، ص ۳۲۷-۳۲۸) و مدخل ابوالجارود زیاد بن منذر در *دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی* نوشتهٔ آقای علی بهرامیان استفاده کرده بودند، علاوه بر آنکه می‌توانستند از تکرار خطاهای موجود در منابع اجتناب کنند، می‌توانستند گزارش دقیق‌تری دربارهٔ جارودیه ارائه دهند.^{۲۳} ایشان در بحث از ابوالجارود، اشاره‌ای به دو اثر مهم فقهی و تفسیری وی که بخش‌های اعظم آن باقی مانده، نکرده‌اند. در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی، تقریباً بخش اعظمی از تفسیر ابوالجارود نقل شده است.^{۲۴} کما اینکه در دیگر متون امامیه نیز نقل‌هایی از این تفسیر آمده است.^{۲۵}

همچنین از اثر فقهی - حدیثی یا دقیق تر اصل ابوالجارود که در منابع زیدی چون امالی احمد بن عیسی بن زید (متوفی ۲۴۷ ق.) و آثار امامیه روایات فراوانی نقل شده که اشاره‌ای به آنها نشده است.^{۲۶} منبع بسیار مهمی که مؤلف در بحث از منابع روایی و روایان در سراسر کتاب می‌توانستند از آن سود جویند و به آن ارجاع دهند، کتاب بسیار مهم تهذیب الکمال جمال‌الدین مزی (متوفی ۷۴۲ ق.) است که از چشم ایشان به دور مانده است. به دلیل جامع بودن این اثر، شایسته بود مورد استفاده قرار می‌گرفت.^{۲۷} ذکر سه مکتب مهم فقهی زیدیه یعنی قاسمیه، هادویه و ناصریه به عنوان فرقه‌های زیدیه، نادرست است (ص ۱۰۲-۱۰۳).^{۲۸} همچنین متأثر بودن فقه برخی گروه‌های زیدیه در قرن دوم از فقه حنفی داوری مسامحه‌آمیز است و اساساً سخن گفتن از نظام‌های فقهی مجزا در قرن اول و دوم چندان دقیق نیست.^{۲۹}

در بحث از تداوم جریان زیدیه در یمن، نکات مهمی از قلم افتاده است. بعد از وفات الناصردین الله احمد بن یحیی بن حسین رسی میان فرزندان وی یعنی حسن بن احمد و قاسم بن احمد در امر امامت اختلاف افتاد. حسن بن احمد که بعد از درگذشت پدرش ادعای امامت کرد با عدم پذیرش زیدیه روبه‌رو شد و زیدیه با برادرش قاسم بیعت کردند و این به اختلاف بین دو برادر منتهی شد. مرگ دو برادر در ۳۴۵ ق. خاتمه بخش این اختلاف بود، هر چند در این مدت در بین زیدیه بر سر امامت، اجماعی حاصل نبود و عالم دیگر زیدی یمن قاسم بن علی عیانی در شوال ۳۸۸ ادعای امامت کرد. از آنجا که وی از اعقاب عموی الهادی یعنی محمدبن قاسم بن ابراهیم رسی بود، امامتش مورد اجماع قرار نگرفت و او تا اواخر عمر خود (۳۹۳ ق.) با اشراف هادوی اختلاف داشت.^{۳۰} بعد از وفات عیانی، فرزندش المهدی لدین الله حسین بن قاسم عهده‌دار امامت نشد. در نبردی که در ناحیه بون در ۴۰۴ ق. رخ داد، المهدی به قتل رسید، ولی گروهی از پیروان او مرگش را انکار کردند و این به ایجاد فرقه حسینییه در بین زیدیه منتهی شد که به غیبت المهدی اعتقاد یافتند. فرزندان المهدی بعد از وفات او بدون آنکه ادعای امامت کنند، به نیابت از پدر خود، رهبری جماعت حسینییه را برعهده گرفتند.^{۳۱} جریان اصلی زیدیه نیز در این دوره به رهبری عالم زیدی ابوالفتح ناصر بن حسین دیلمی (متوفی ۴۴۴ ق.) تداوم یافت.^{۳۲} با مرگ دیلمی فترتی در بین زیدیه رخ داد و این به دلیل قدرت‌گیری صلیحیون اسماعیلی مذهب در یمن بود.^{۳۳}

دوره دوم امامت زیدیه در یمن با قدرت‌گیری المتوکل علی الله احمد بن سلیمان در ۵۳۲ ق. آغاز شد. در این دوره جریانی دیگر با آرای خاص در میان زیدیه با عنوان مطرفیه شکل گرفت که در برخی آرای مهم از جریان زیدیه جدا شد. احمد بن سلیمان برای مقابله با جریان مطرفیه دست به دامن زیدیان ایران شد. گرچه این راه حل را امیر زیدی مکه ابن وهاس به او پیشنهاد کرده بود.

در پی این دعوت، عالم نامور زیدی ایرانی زیدبن علی بن حسین بیهقی به یمن مهاجرت کرد و در آنجا ضمن انتقال بخشی از میراث زیدیه ایران به یمن، توانست برخی از عالمان به نام مطرفی را به جریان اصلی زیدیه بازگرداند. مهم‌ترین شخصیت در این میان، قاضی جعفر بن عبدالسلام مسوری (متوفی ۵۷۳ ق.) است که بعدها به دلیل نقش مهمی که در انتقال میراث زیدیه عراق و ایران به یمن داشته، در سنت زیدیه جایگاه بس رفیعی یافت.^{۳۴} مجادلات میان زیدیه که مخالفان آنها مطرفیه، از آنها

به مخترعه یاد کرده‌اند، در دوران‌های بعدی نیز تداوم یافت. در پی غلبهٔ مخترعه، عالمان مطرفیه از خلیفهٔ عباسی برای مقابله با مخترعه طلب یاری کردند. در هر حال جریان مطرفیه نتوانست جایگاه خود را در سنت زیدیه حفظ کند و از میان رفت.^{۳۵}

بخش چهارم کتاب گزارشی از جریان اسماعیلیه است که نسبت به فصول دیگر کتاب اشکالات کمتری دارد که البته به استفادهٔ مؤلف از منبع مهمی در این بخش، یعنی کتاب *تاریخ و عقاید اسماعیلیه* فرهاد دفتری بازمی‌گردد.^{۳۶} مشکل اصلی این بخش در معرفی اعلام و آثار عالمان اسماعیلیه است. برای مثال ایشان در سخن از کتاب *الزینه* نوشته‌اند: «این کتاب از کهن‌ترین کتاب‌های اسماعیلی دربارهٔ آداب دعوت است و بخشی از آن را همدانی در قاهره منتشر کرده است. (ص ۱۶۱) کتاب *الزینه فی الکلمات السلامیه العربیه*، کتابی دربارهٔ واژه‌ها و اصطلاحات اسلامی است که ابوحاتم رازی در این کتاب همچون عالمی لغوی به شرح نامنظم این واژه‌ها پرداخته است. جلد اول و دوم این کتاب به چاپ رسیده است و بخشی از جلد سوم در معرفی فرقه‌های اسلامی را عبدالله سلوم سامرائی در کتاب خود دربارهٔ غلات با عنوان *الغلو و الفرق الغالیه فی الحضاره الاسلامیه* (بغداد ۱۳۹۲/۱۹۷۲) به چاپ رسانده است. در چاپ‌های اخیر، از کتاب *الزینه*، تمام این بخش‌ها در کنار هم و در یک مجلد منتشر شده است.^{۳۷} مراجعه به مدخل ابوحاتم رازی در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی* (ج ۵، صص ۳۰۷-۳۱۰) می‌توانست مانع از بروز چنین خطایی شود.

بحث مؤلف دربارهٔ نسفی و اهمیت آرای وی دربارهٔ اسماعیلیه روشن نیست و عملاً جوانب اصلی تفکر نسفی مغفول مانده است و از توضیحات نویسنده به سختی می‌توان وجوه اصلی تفکر و اندیشهٔ نسفی را دریافت. عقیدهٔ مهم نسفی که به اعتقاد حتی عالمان اسماعیلی مذهب راه را برای اباحی‌گری در میان اسماعیلیه هموار کرده، عقیدهٔ خاص وی دربارهٔ نطق است. اسماعیلیان معتقدند که تاریخ دینی بشر به هفت دوره قابل تقسیم است که در هر دوره پیامبری صاحب شریعت آغازگر آن است، اما نسفی در این نظام فکری، تغییر مختصری ایجاد کرد و نسفی در پذیرش آدم(ع) به عنوان اولین ناطق حامل شریعت تردید روا داشت و سلسلهٔ نطق را که بر اساس عقیدهٔ عام اسماعیلیه عبارت است از: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد(ص)، محمدبن اسماعیل را با طرح این عقیده که آدم فاقد شریعت بوده، اصلاح کرد و برخلاف دیگر اسماعیلیه معتقد بود که آدم فقط عقیده به توحید را بیان کرده است.^{۳۸} همچنین نسفی با تغییر در سلسلهٔ نطق، قائل به آن بود که در دورهٔ قبل از ظهور هفتمین ناطق شرایع از میان می‌رود، در حالی که اسماعیلیان این امر را به دورهٔ پس از ظهور ناطق هفتم موکول کرده‌اند. نسفی آرای خود دربارهٔ نطق و تفسیر جدید خود را در کتابی به نام *المحصول* بیان کرده است که از این کتاب به جز نقل قول‌هایی در آثار متأخر اسماعیلی اثری در دست نیست.^{۳۹} توضیحات آمده در معرفی آثار ابویعقوب سجزی و یا حمیدالدین کرمانی (ص ۱۶۵، ۱۶۷) کافی نیست و آثار یاد شده نیازمند توضیح و معرفی حداقل کوتاه، ولی دقیق است.^{۴۰}

در بحث از تدوین فقه اسماعیلیه توضیح کافی و دقیقی ارائه نشده است.^{۴۱} فقه اسماعیلیه البته به صورتی که اینک در اختیار ما قرار دارد، حداقل در میان خود اسماعیلیه از قرن چهارم تا به حال رواج داشته، به تدوین مهم‌ترین فقیه اسماعیلیه قاضی نعمان بن محمد بن حیون تمیمی (متوفی ۳۶۳ ق.) است. بعد از تأسیس دولت فاطمیان در شمال آفریقا در ۲۹۷ ق، ضرورت تدوین متون فقهی، خلفای فاطمی را بر آن داشت تا با بهره‌گیری از دانش فقهی قاضی نعمان و به احتمال قوی برخی داعیان مجرب اسماعیلی که در مناطق عراق فعالیت داشتند و متون حدیثی - فقهی امامیه و زیدیه به فکر تدوین متون فقهی بیفتند. قاضی نعمان نخستین متن مُسند فقهی حدیثی مفصل خود را با عنوان الايضاح تألیف کرد. از این کتاب فقط بخش تقریباً کامل باب صلاة باقی مانده که به چاپ نیز رسیده است.^{۴۲} بعدها قاضی نعمان با بهره جستن از این کتاب خود آثاری متعدد از جمله: دعائم الاسلام را تألیف کرده است. از میان عالمان امامیه، ابن شهر آشوب (متوفی ۵۸۸ ق.) کهن‌ترین عالم امامی است که با برخی از آثار قاضی نعمان آشنایی داشته و از کتاب مهم قاضی نعمان در فضایل اهل بیت، یعنی شرح الاخبار نقل قول کرده است.^{۴۳} شیعی دانستن قاضی نعمان را اساساً عالمان اخباری امامیه مطرح کرده‌اند که گمانی بی‌اساس است.^{۴۴} درباره ادبیات مکتوب اسماعیلیه و آثار مهمی که به فهرست این تألیفات پرداخته‌اند، مؤلف سخنی نگفته‌اند و از سه منبع بسیار مهم در این حوزه یعنی فهرسة الکتب والرسائل تألیف عالم اسماعیلی، اسماعیل مجدوع (تحقیق علی نقی منزوی، تهران: ۱۹۶۶) و کتابشناسی‌های ایوانف و اسماعیل قربان حسین پوناوالا، نه نامی برده‌اند و نه بهره‌ای که حداقل برای مطالعه بیشتر خواننده آثاری قابل ارجاع باشد.^{۴۵}

فصل پنجم، اثنی عشریه، با بحثی کلی درباره ائمه آغاز شده است (صص ۱۷۶ - ۱۹۹). بخش دوم این فصل، از غیبت کبری تا سقوط بغداد به بررسی حیات امامیه در این برهه تاریخی اختصاص یافته است. همان‌گونه که مؤلف خاطرنشان کرده‌اند، در این برهه دو جریان اهل حدیث و عقل‌گرا بر سر مباحثی چون عقل و ماهیت آن و مسائل دیگر منازعات جدی با یکدیگر داشته‌اند.^{۴۶} نکته‌ای که مؤلف توجه زیادی به آن نکرده، داوری وی درباره شیخ مفید و دیدگاه‌های اوست. شیخ مفید خود در آغاز یکی از افراد جناح اهل حدیث بود و بعدها در آرای خود تجدید نظر کرد و از مکتب اهل حدیث فاصله گرفت. در اینکه شیخ مفید متأثر از چه جریانی از اهل حدیث فاصله گرفت، شاید بتوان آن را نتیجه مواجهه شیخ مفید با معتزله بغداد یا شاگردی وی نزد متکلمان امامی بغداد دانست که در هر حال اصول فکری همانند با معتزله داشته‌اند، شیخ مفید در آغاز همچون عالمان نامور اهل حدیث عصر خود، در مسائلی که می‌توان آنها را شاخص‌های فکری اهل حدیث دانست مانند اعتقاد به سی روز بودن ماه رمضان، عقایدی همچون اهل حدیث امامیه داشت و از فقه‌های عقل‌گرای شیعه چون ابن جنید انتقاد کرده است.^{۴۷}

بی‌توجه به این مطلب نویسنده نوشته است: «شیخ مفید برخلاف در پیش گرفتن رویکرد خردورزانه در هر دو باب فقه و کلام از درغلتیدن به زیاده‌انگاری در امان مانده چنان‌که در فقه با آرای استاد خود ابن جنید که طرفدار قیاس بود به مخالفت برخاست و کتاب *التقص علی ابن الجنید فی اجتهاد الرأی* را به

همین منظور تألیف کرد» (ص ۲۴۲). به نظر می‌رسد آنچه منابع کهن به عنوان قیاس به ابن جنید نسبت داده‌اند، غالباً جز به کارگیری عقل و شیوه‌های استدلالی در استنباط آرای فقهی نبوده که شیخ مفید در آغاز به دلیل آرای اخباری خود بر ابن جنید خرده گرفته است. بی‌اشکال بودن آرای فقهی ابن جنید را از گفته‌های صفی‌الدین محمد بن محمد موسوی می‌توان استنباط کرد. کما اینکه علامه حلی در *مختلف الشیعه* تقریباً تمام آرای فقهی ابن جنید در کتاب *الاحمدی فی الفقه المحمدی* را نقل کرده است.^{۴۸}

در بحث از تشیع در دوره صفویه، طبعاً مهم‌ترین موضوع مهاجرت علمای جبل عامل به ایران است که از قضا مطالعات و مقالات مفیدی در این باب منتشر شده است.^{۴۹} مؤلف بی‌توجه به این تحقیقات و عدم بهره‌گیری از آنها در بحث از این موضوع نوشته‌اند: «پس از او (شاه اسماعیل) در دوره شاه طهماسب صفوی، به تدریج فقیهان جبل عامل در دستگاه حکومتی جایگاهی چشمگیر یافتند. سرآمد این گروه از فقیهان علی بن حسین بن عبدالعالی کرکی مشهور به محقق کرکی (متوفی ۹۴۰ ق.) بود که خود صاحب مکتب فقهی مشخصی است. یکی از ویژگی‌های مکتب و آثار فقهی او توجه به مسائلی چون حدود اختیارات فقیه، نماز جمعه، خراج و مباحثی از این دست که پیش از دوره صفویه به سبب عدم ابتلاء چندان مورد توجه نبود و اکنون نظام جدید حکومتی و قدرت یافتن فقیهان آنها را اقتضاء می‌کرد.» (ص ۲۰۸).^{۵۰}

حضور فقیهان جبل عامل در ایران، خاصه محقق کرکی به همان اوان ظهور حکومت صفویه و دوره شاه اسماعیل بازمی‌گردد و محقق کرکی در دوره شاه طهماسب به ایران نیامده، هر چند اوج قدرت یابی محقق کرکی در دوره شاه طهماسب است.^{۵۱} به کار بردن لفظ مکتب فقهی مشخصی درباره محقق کرکی خالی از تسامح نیست، این موضوع که محقق کرکی قائل به توسع بیشتری در حوزه اختیارات فقیه بوده است نیز دلیل بر مکتب فقهی خاص وی نیست. همچنین به تفصیل بیشتر درباره برخی از موضوعات سخن گفتن نیز دلیلی بر این مدعا نمی‌تواند قرار گیرد. اساساً آرای فقهی و نظام فقهی محقق کرکی برای مثال با آرای فقهی علامه حلی از حیث کلیت تفاوت چشمگیری ندارد. پرداختن به برخی موضوعات خاص فقهی در این دوره چون نماز جمعه، بحث از حلیت خراج مسائل عام مورد بحث فقیهان این عصر است. در ادامه این بحث مؤلف نوشته‌اند: «در پی آمدن محقق کرکی به ایران موجی از عالمان منطقه شام و لبنان به این سرزمین آمدند و دیگر بار یادآور نشر معارف شیعی از سرزمین‌های عربی‌ای چون بغداد شدند. از جمله این مهاجران زین‌الدین جبعی عاملی مشهور به شهید ثانی (متوفی ۹۶۶ هـ. / ۱۵۵۸ م) را می‌توان نام برد.» (ص ۲۰۸ - ۲۰۹) این عبارت به نحوی متضمن ارتباط مهاجرت فقهی عاملی به مهاجرت محقق کرکی است که چندان دلیلی برای آن وجود ندارد. همچنین زین‌الدین بن علی عاملی مشهور به شهید ثانی (متوفی ۹۶۵ ق.) هیچ‌گاه به ایران مهاجرت نکرده است.^{۵۲} بحث مفید مؤلف درباره شهادت ثالثه (ص ۲۰۸، پانوش ۱) جالب توجه است، اما به نظر نمی‌رسد که قرار گرفتن این گفته در اذان را صفویان رواج داده باشند، کما اینکه نحوه بحث از این موضوع در آثار فقهی نشان‌دهنده آن است که در بین شیعیان این عمل قبل از دوره صفویه نیز رواج داشته است.^{۵۳}

بحث نویسنده دربارهٔ احیاء اخباری‌گری در دورهٔ صفویه (صص ۲۰۹ - ۲۱۱) دقیق نیست و اشکالاتی دارد. البته بخشی از این اشکال اساساً به منبعی بازمی‌گردد که از قضا ایشان در این مورد از آن یادی نکرده‌اند، یعنی کتاب *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*. (ص ۵۷ - ۵۸)

مدرسی در اشاره به شکل‌گیری اخباری‌گری در دورهٔ صفویه می‌نویسد: «زمینهٔ مناسب برای احیای مکتب اهل الحدیث به مرور از اوایل قرن دهم آماده شده بود. پیرامون نیمهٔ این قرن گرایشی که خواستار آزادی بیشتر در فقه بود، اندک اندک محبوبیت یافت. شهید دوم رساله‌ای علیه پیروی از سلف و پیشینیان بدون تحقیق در استدلالات آنان نوشت. شاگردش حسین بن عبدالصمد عاملی، شیخ الاسلام دربارهٔ صفوی، همین راه را ادامه داد و رساله‌ای مشابه در همان موضوع نوشت که در آن ادعا می‌شد اجتهاد تنها راه کشف احکام شرعی نیست. او در بیشتر آثار دیگر خود روش فقهای شیعه را مورد انتقاد قرار داد و آنان را به خاطر تقلید از پیشینیان ملامت کرد». در این موضوع که زمینهٔ احیای حرکت اخباری‌گری در دورهٔ صفویه را اساساً عالمان اصولی پدید آوردند، تردیدی نیست. تلاش‌های جدی عالمان اصولی در احیای توجه به آثار حدیثی، نگارش آثار متعدد در علوم حدیث در این دوره، خاصه آثار شهید ثانی و شاگردش حسین بن عبدالصمد حارثی که از او به عنوان احیاء‌کنندهٔ توجه به متون حدیثی در ایران یاد شده، نقش بسزایی در احیای حرکت اخباری‌گری داشته است. همچنین اگر در تحلیل پیدایش اخباری‌گری آن را نتیجهٔ گرایشی که خواستار آزادی بیشتر در فقه بدانیم، باید به حرکت اصول‌گرایانه‌تری برسیم نه برعکس. البته آنچه که باعث شده است تا آقای مدرسی در تحلیل پیدایش اخباری‌گری چنین اظهار کنند، عنوانی است که در فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مجلس در معرفی یکی از آثار حسین بن عبدالصمد حارثی آمده است: فی ذم المجتهدین.^{۵۴} متن این رساله به چاپ رسید. و در این متن مراد از مجتهدان، عالمان اهل سنت است که ادعای تتبع و اجتهاد دارند.^{۵۵} حارثی در این رساله بحثی دربارهٔ وضو مطرح کرده و سعی دارد تا بر اساس روایات مروی از طریق اهل سنت حکم منع را استخراج کند. در بررسی که از آثار فقهی حارثی داشتیم، برخلاف آنچه که آقای مدرسی از خرده‌گیری وی بر عالمان سلف شیعه سخن گفته‌اند، حارثی اغلب فقط به نقد دیدگاه‌های محقق کرکی فقیه نامور معاصر خود پرداخته و نشانی از نقد آرای عالمان متقدم امامیه در بین آثار او نیست.

از دیگر مطالب قابل نقد این فصل اطلاق عنوان پایه‌گذار فقه امامی در ایران به محمدبن حسن صفار قمی (متوفی ۲۹۰ ق.) (ص ۲۳۵) که اساساً محدثی با گرایش‌های حدیثی بوده؛ عدم اشاره به قطعی نبودن هویت مؤلف کتاب *الامامة و التبصرة عن الحیره* که به پدر شیخ صدوق منسوب است (ص ۱۹۹)^{۵۶} یا کتاب *الیاقوت* را می‌توان دیگر ایرادات این بخش برشمرد.^{۵۷} (ص ۲۳۲) تقریباً اغلاط چاپی ندارد، به جز دو یا سه مورد چون صفوانی که به خطا صنوانی (ص ۲۳۵)، رمانی به جای رقانی (ص ۲۴۰). در بحث از کتاب *کافی* کلینی بحث جالبی را می‌توانستند مطرح کنند و آن اینکه نسخه‌ای که از کتاب *کافی* اینک در دست است، تلفیق دو یا چند تحریر از این کتاب به روایت شاگردان وی است که از جهاتی که مدرسی به خوبی به آن اشاره کرده، اهمیت فراوانی دارند.^{۵۸} بار دیگر اشاره می‌کنم که این

تحقیق به نسبت آنچه که تا به حال در این حوزه انجام شده، اثری قابل تقدیر و ستایش است و به هیچ رو قابل مقایسه با آثار اغلب کم‌مایه تألیفی این حوزه نیست و این خرده‌گیری‌ها و چند اشکال را نباید دلیل بر ضعف نگارنده دانست، بلکه برای کاری به این گستردگی طبیعی است و امید که چاپ اصلاح شده این کتاب با در نظر گرفتن نظرات انتقادی دیگر متبهران این حوزه منتشر شود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. به نحو مشخص کتاب ژوزف فان اس با عنوان علم کلام و جامعه در قرون دوم و سوم هجری، تاریخ تفکر مذهبی در صدر اسلام (برلین - نیویورک ۱۹۹۱ - ۱۹۹۷) را در نظر داریم.
- Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschraeine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam* (Berlin - New York: Walter de Gruyter 1991 - 1997).
۲. برای فهرستی از این تحقیقات بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، مآخذشناسی پژوهش‌های کلامی در غرب، هفت آسمان، شماره ۱۹ (پاییز ۱۳۸۲)، صص ۱۴۱ - ۱۹۸.
۳. مثلاً از آثار فارسی می‌توان به کتاب تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام نوشته علی اصغر حلبی (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۳)؛ رضا برنجکار، آشنایی با علوم اسلامی: کلام، فلسفه، عرفان (تهران، ۱۳۷۸)؛ علی ربانی گلپایگانی، فرق و مذاهب کلامی (قم: ۱۳۷۷) و از آثار عربی می‌توان به تاریخ علم الکلام فی الاسلام نوشته مرحوم شیخ الاسلام فضل... زنجانی (مشهد: ۱۴۱۷) و مجموعه مهم فی علم الکلام احمد محمود صبحی اشاره کرد.
۴. متأسفانه کار جامع کتابشناسانه‌ای درباره این آثار انجام نشده است. با این حال بنگرید به: علی اکبر ضیائی، فهرس مصادر الفرق الاسلامیه (المصادر العامه، العلویه، الدرزیه، الیزیدیه) (قم: ۱۴۱۵).
۵. در بحث از کیسانیه، متأسفانه ایشان از تحقیق بسیار مهم خانم وداد القاضی درباره کیسانیه استفاده نکرده‌اند و به آن نیز هیچ اشاره‌ای نکرده‌اند. بنگرید به: وداد القاضی، کیسانیه فی التاريخ و الادب (بیروت: ۱۹۷۴).
6. Rudolf Strothmann, *DasStaatsrecht der Zaiditen* (Strassburg, 1912) *Kultus der Zaiditen* (Strassburg, 1912), "DieLiteratur der Zaiditen", *Der Islam* 1 (1910), pp. 354- 368; 2 (1911), pp. 49-78; "Das Problem der Literarischen Personlichkeit Zaid b. Ali", *Der Islam* 13 (1923), pp. 1-52.
7. Cornelius Van Arendonk, *De Opkomst Van het Zaidietische Imamaat in Yemen* (Leiden, 1919). Fr. Trans by Jacques Ryckmans, *Les debuts de l'imamat Zaidite au Yemen* (Leiden, 1960).
8. Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehve der Zaiditen* (Berlin, 1965).
9. Binyamin Abrahamov. *The Theological Epistles of al-kasim ibn Ibrahim* (in Hebrew) Ph. D. Dissertotion, Tel Ariv 1981.
۱۰. درباره ابوالفرج اصفهانی و کتاب مهم وی *مقاتل الطالبیین* بنگرید به: مدخل ابوالفرج اصفهانی در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶ صص ۱۲۶ - ۱۳۸.

۱۱. دربارهٔ این سنت نزد زیدیه و اهمیت آن بنگرید به: حسن انصاری قمی، «تاریخ مسلم لحجی»، معارف، دورهٔ پانزدهم، شمارهٔ ۳ (آذر - اسفند ۱۳۷۷)، صص ۱۳۲ - ۱۵۲.

12. Wilferd Madelung, "The Alid Rulers of Tabaristan, Daylaman and Gilan", *Atti, del III Congresso di Studi Arabi e Islamica*, (Ravello 1966) pp. 483 - 492.

۱۳. مثلاً بنگرید به: احمدبن عیسی بن زید، کتاب *رأب الصدع*، تحقیق علی بن اسماعیل بن عبدالله المؤید (بیروت: ۱۹۹۰/۱۴۱۰)، ج ۱، ص ۲۵، ۲۷، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۵۱ و موارد دیگر. دربارهٔ کتاب *رأب الصدع* یا *امالی* احمدبن عیسی بن زید (متوفی ۲۴۷ ق.) این مطلب را بیفزاییم که این کتاب به تدوین شاگرد وی یعنی محمدبن منصور مرادی (متوفی ۲۹۲ ق.) باقی مانده است. همچنین بنگرید به: مدخل احمدبن عیسی بن زید در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷، صص ۲ - ۴، نوشته آقای حسن انصاری قمی. در برخی از تحقیقات جدید عبدالعزیز بن اسحاق مشهور به ابن بقال (متوفی ۳۶۳ ق.) به عنوان تدوین‌کنندهٔ *مجموع الحدیثی* معرفی شده است.

استناد این محققان گفته‌های شرح حال نگاران در شرح حال ابن بقال است. برای مثال خطیب بغدادی (متوفی ۴۶۳ ق.) در شرح حال ابن بقال گفته است: «کان ابن بقال هذا أحد المتکلمین من الشیعه، و له کتب مصنفه علی مذاهب الزیدیه تجمع حدیثاً کثیراً...» *تاریخ مدینه السلام*، تحقیق بشار عواد معروف (بیروت: ۱۴۲۲)، ج ۱۲، ص ۲۲۹. چنین اظهار نظری با توجه به نقل‌های متعدد از کتاب زید در منابع متأخر، دلیل روشنی بر نادرستی چنین مدعایی است. آنچه که دربارهٔ ابن بقال و ارتباط وی با *مجموع الحدیثی* می‌توان گفت آن است که وی تنها راوی این کتاب بوده است. در هر حال طریق روایت *مجموع الحدیثی* در بین زیدیه توسط ابن بقال، صحیح‌ترین طریق روایت این کتاب است. ابوطالب یحیی بن حسین هارونی (متوفی ۴۲۴ ق.) در *امالی* خود، عمدتاً از این طریق روایاتی را از *مجموع الحدیثی و الفقهی زیدبن علی* نقل کرده است. بنگرید به: همو، *تیسیر المطالب فی امالی ابی طالب*، تحقیق عبدالله بن حمود العزی (صنعا، ۱۴۲۲/ ۲۰۰۲)، ص ۳۰۴، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۵۰، ۳۵۱ و موارد دیگر.

۱۴. مادلونگ در تحقیق خود دربارهٔ قاسم بن ابراهیم معتقد است که قاسم در برخی موارد متأثر از معتزله بوده اما فردی کاملاً معتزلی نبوده است. بنگرید به:

Madelung, *Der Imam al Qasim ibn Ibrahim*, ss. 97, 106, 110 - 114, 118 - 119, 153.

نظر مادلونگ در این خصوص یعنی همان تأثیرات در برخی عقاید از معتزله را بنیامین آبراهاموف در تحقیق خود دربارهٔ قاسم بن ابراهیم نقد کرده است. بنگرید به: مقدمهٔ آبراهاموف بر کتاب *الدلیل الکبیر*.

al - Kasim b. Ibrahim on the Proof of God's - Existence, (Leiden, 1990), pp. 11- 14, 21 - 22, 32 - 36, 45-59.

برای پاسخ‌های مادلونگ در این خصوص بنگرید به:

"Imam al- Qasim ibn Ibrahim and Mutazilism" in ulla Ehrensward and christopher Toll, eds., *on Both sides of al - Mandob: Ethiopian, south - Arabic and Islamic studies presented to Oscar Löfgren on his Ninetieth Birthday* (Stockholm, 1989), pp. 39-48, esp. 47-48.

و معرفی و نقد کتاب *الدلیل الکبیر* رسی که آبراهاموف آن را تصحیح کرده است در:

*Journal of the Royal Asiatic society*2, (1992) pp. 267- 270

- همچنین درباره این مطلب بنگرید به: احمد عبدالله عارف، الصله بين الزيدية والمعتزلة: دراسة كلامية مقارنة لآراء الفرقين (بيروت - صنعاء: ۱۹۸۷/۱۴۰۷)؛ محمد کاظم رحمتی، «کتابی مهم در رجال و تاريخ زيديه»، کتاب ماه دين، شماره ۷۳، (آبان ۱۳۸۲)، ص ۱۱.
۱۵. در متون زيديه آنچه که درباره الهادی آمده، غالباً برگرفته از همين سيره است. برای مثال بنگرید به: يحيى بن حسين، غايه الأمانى فى اخبار القطر اليماني، تحقيق سعيد عبدالفتاح عاشور (قاهره: ۱۹۶۸/۱۳۸۸)، ج ۱، صص ۱۶۶-۲۰۲.
۱۶. درباره ابوالعباس حسنى و كتاب المصاييح بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «قيام عالمان زيدى: ابوالعباس حسنى و كتاب المصاييح»، کتاب ماه دين، شماره ۸۰ (خرداد ۱۳۸۳)، صص ۲۲-۲۵.
۱۷. درباره ابوطالب هارونى و كتاب الافادة بنگرید به: حسن انصارى قمى، «کتابی ارزشمند در تاريخ امامان زيدى از مؤلفى طبرى»، کتاب ماه دين، سال سوم (تير ۱۳۷۹)، صص ۱۲-۱۴.
۱۸. درباره حميد بن احمد محلى و كتاب الحدائق بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «کتابی مهم در رجال و تاريخ زيديه»، کتاب ماه دين (آبان ۱۳۸۲)، شماره ۷۳، صص ۸-۱۳.
۱۹. درباره ابن ابى رجال بنگرید به: أيمن فؤاد سيد، مصادر تاريخ اليمن فى العصر الاسلامى، صص ۲۴۳-۲۴۴.
۲۰. اين کتاب را محمد بن على بن الحسين الاكوع (صنعاء: ۱۴۱۴) در دو جلد به چاپ رسانده است.
۲۱. برای مثال بنگرید به بحث کوتاه در آثار زير: رضا برنجکار، آشنایى با علوم اسلامى: كلام، فلسفه، عرفان (تهران: ۱۳۷۸)، صص ۵۷-۵۸؛ على ربانى گليپايگانى، فرق و مذاهب كلامى (قم: ۱۳۷۷)، صص ۱۱۷-۱۱۸.
۲۲. بنگرید به: مدخل جاروديه در دانشنامه جهان اسلام، نوشته نگارنده (در دست چاپ)، ج ۹.
۲۳. مادلونگ در مدخل ابوالجارود گزارش کوتاه، ولى مفيدى از اين عالم زيدى آورده است. مادلونگ درباره اين عالم زيدى مى‌نويسد: «ابوالجارود زياد بن منذر بن زياد همدانى خارفى، فقيه شيعى كوفى و رهبر گروه قديمى زيديه بود که بعد از وی جاروديه ناميده شدند. نسب خارفى، به خارف، تيره‌ای از قبیله همدان برمی‌گردد که در کوفه نضج گرفتند و در حرکت مختار وی را حمايت کردند. تلفظ ديگر القاب وی که در منابع آمده، الحوفى يا الحرقى مشخص نيست و ظاهراً تصحيف خارفى است. شيخ طوسى، ابوالجارود را از موالى (آزادشدگان) ياد کرده است. ديگر القاب وی که در منابع آمده، العبدى، الثقفى، النهدى و الخراسانى است که احتمالاً نادرست هستند. در وثاقت گفته این نديم که او را ابوالنجم نام برده نیز تردید هست. ابوالجارود از هنگام تولد نابينا بوده است. بر اساس تاريخ وفات اساتيد و مشايخ وی که از میان آنها مى‌توان به اصبخ بن نباته، ابوبرده و حسن بصرى اشاره کرد، مى‌توان تاريخ تولد وی را حدود ۸۰ هـ. / ۶۹۹ م. دانست، شيخ طوسى از ابوالجارود به لقب تابعى ياد کرده که ظاهراً به دليل روايت وی از ابوطيفل عامرين واثله از آخرين صحابه (متوفى بين ۱۰۰ هـ. / ۷۱۸ م. و ۱۱۰ هـ. / ۷۲۸ م.) باشند. ابوالجارود از ياران برجسته امام محمدباقر - عليه‌السلام - (متوفى حدود ۱۱۷ هـ. / ۷۳۵ م.) است که بعدها به ابوالجارود، لقب سرحوب (شيطان کور و ساکن در دريا) را بنا بر نقل منابع امامى به او داده است که ظاهراً جعلی و ساخته راويان امامى در بعد است. وی در قيام زيد بن على در ۱۲۲ هـ. / ۷۴۰ م. حضور داشت و نبايد وی را با فرد هم‌نامش زياد نهدي اشتباه کرد. به نوشته محمد بن اسماعيل بخارى، ابوالجارود بعد از ۱۵۰ هـ. / ۷۶۴ م. درگذشته است و ذهبى در تاريخ الاسلام، وفات او را بين سال‌هاى ۱۴۰ هـ. / ۷۵۷ م. تا ۱۵۰ هـ. / ۷۶۷ م. دانسته است. اثر مشهور وی، تفسير قرآن بوده که به تفسير الباقر نیز مشهور بوده است. بخشى از اين

تفسیر را علی بن ابراهیم بن هاشم قمی (زنده در ۳۰۷ هـ. ق) در تفسیر خود آورده است. دیدگاه‌های کلامی ابوالجارود در این تفسیر، جبری و سازگار با نظریات ضدمعتزلی زیدیه نخستین است. بنگرید به: *EIr*, Vol. 328-1, pp.327.

همچنین درباره آراء ضدمعتزلی ابوالجارود در تفسیر خود بنگرید به: مقاله نقش شیعیان و خوارج در کلام پیش از امامیه در ویلفرد مادلونگ، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ص ۱۵۱، پانویس یکم. ۲۴. درباره تفسیر ابوالجارود ر.ک:

Meir M. Bar- Asher, *Scripture And Exegesis In Early Imami shiism* (Brill, 1999), pp. 46- 56, 244-247;

محمد کاظم رحمتی، «حاکم حسکانی و تفاسیر کهن امامیه»، کتاب ماه دین، شماره‌های ۶۳-۶۴ (دی) - بهمن ۱۳۸۱)، صص ۸۷-۸۸ پانویس ۹.

۲۵. «حاکم حسکانی و تفاسیر کهن امامیه»، صص ۸۷-۸۸ پانویس ۹.

۲۶. برای تکمیل این موضوع بنگرید به: سیدحسین مدرسی طباطبایی، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، دفتر اول، ترجمه سیدعلی قرائی و رسول جعفریان (قم: ۱۳۸۳)، صص ۱۶۴-۱۶۸.

۲۷. درباره این کتاب بنگرید به: مدخل تهذیب الکمال در دانشنامه جهان اسلام، ج ۸، تألیف آقای محمدکاظم رحمان ستایش.

۲۸. صارم‌الدین ابراهیم بن محمدالوزیر (متوفی ۹۱۴) در کتاب *الفلک التوار فی علوم الحدیث والفقہ والآثار*، تحقیق محمد یحیی سالم عزان (صعده - صنعاء: ۱۴۱۵)، ص ۶۲ می‌نویسد: «و من الشایع علی الألسنة أن یحیی - علیه السلام - كثيراً ما یوافق أباحنيفة و الناصر - علیه السلام - كثيراً ما یوافق الشافعی، و ممن ذکر ذلك الفخر الرازی فی کتابه الشجرة الذی صنفه فی أنساب العترة المطهرة، و لیس كذلك و انما الیهادی یوافق قوله قول اهله الذین بالکوفة، و یعتمد علی ما رووه، و ابو حنیفة كثيراً ما یوافقهم لاتحاد البلد و السند و المعتقد».

۲۹. خاصه با در نظر گرفتن این مطلب که آراء این فقیهان از طریق شاگردان آنها به دست ما رسیده است.

۳۰. در این خصوص بنگرید به: قاسم بن علی عیانی، *التنبيه والدلائل*، ج ۱، صص ۵۶-۶۲، در مجموع کتب و رسائل الامام القاسم العیانی، تحقیق عبدالکریم احمد بدیان (صعده: مکتبه التراث الاسلامی: ۲۰۰۲/۱۴۲۳).

۳۱. درباره قاسم بن علی عیانی بنگرید به: حسین بن احمد بن یعقوب (قرن چهارم)، *سیره الامام المنصور بالله القاسم بن علی العیانی*، تحقیق عبدالله محمدالحبشی (صنعاء: دارالحکمة الیمانیه ۱۴۱۷/۱۹۹۶). سیره دو شریف حسینی یعنی قاسم و محمد نوادگان قاسم بن علی نیز حاوی نکات مهمی درباره تاریخ این فرقه در عصر این دو شریف حسینی است. بنگرید به: مفرح بن احمد ربعی، *سیره الامیرین الجلیلین الشریفین الفاضلین القاسم و محمد ابنی جعفر ابن الامام القاسم بن علی العیانی*، تحقیق رضوان السید و عبدالغنی محمود عبدالعاطی (بیروت: ۱۹۹۳/۱۴۱۳).

۳۲. درباره ابوالفتح دیلمی بنگرید به: مدخل ابوالفتح دیلمی در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶ صص ۱۰۴-

۱۰۶، نوشته خانم سیمین محقق.

۳۳. دربارهٔ صلیحیون بنگرید به: حسین بن فیض‌الله الهمدانی و حسن سلیمان محمود الجهنی، *الصلحیون و حركة الفاطمیه فی الیمن* (من سنة ۲۶۸ هـ. الی سنة ۶۲۶ هـ.)، المعهد الهمدانی لدراسات الاسماعیلیه (قاہرہ: ۱۹۵۵).

۳۴. برای نقش قاضی جعفر، همچنین انتقال میراث زیدیه و معتزله جبال به یمن بنگرید به: ایمن فؤاد سید، *مصادر تاریخ الیمن فی العصر الاسلامی*، صص ۳۴-۳۶؛ همو، *تاریخ المذاهب الدینیہ فی بلاد الیمن حتی نہایہ القرن السادس الهجری*، صص ۲۵۴-۲۵۹.

۳۵. دربارهٔ مطرفیه و بحثی از عقاید آنها بنگرید به: ایمن فؤاد سید، *تاریخ المذاهب الدینیہ فی بلاد الیمن حتی نہایہ القرن السادس الهجری*، صص ۲۴۱-۲۵۴؛ حسن انصاری قمی، یادداشتی دربارهٔ مطرفیه و ردیة قاضی جعفر ابن عبدالسلام، *کتاب ماه دین*، شماره‌های ۴۹-۵۰ (آبان - آذر ۱۳۸۰)، صص ۱۱۲-۱۲۶. تنها متن کلامی مطرفی که تا به حال یافت شده، کتابی با عنوان *البرهان الرائق المخلص من ووط المضائق*، نوشته عالم مطرفی سلیمان بن محمد محلی است که علی محمد زید گزارش مهمی درباره مطرفیه براساس این کتاب آورده است. بنگرید به: *تبیارات معتزله الیمن فی القرن السادس الهجری* (بیروت: ۱۹۹۷)؛ ویلفرد مادلونگ نیز گزارشی از این نسخه ارائه کرده است:

Wilferd Madelung, "A Mutarrifi Manuscript", in *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies* (Stockholm 1972), pp. 75-83.

۳۶. همچنین بنگرید به مدخل اسماعیلیه در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی* به قلم دفتری.

۳۷. دربارهٔ کتاب *الزینہ* بنگرید به: محمد علوی مقدم، *کتاب الزینہ اثر مشهور ابوحاتم رازی*، هشتمین کنگره *تحقیقات ایرانی*، به کوشش محمد روشن (تهران: ۱۳۵۸)، دفتر سوم، صص ۷۰۶-۷۵۳؛ محمد ریاض العثیری، *التصور اللغوی عند الاسماعیلیه: دراسة فی کتاب الزینہ لابی حاتم الرازی* (اسکندریه: ۱۹۸۵).

۳۸. ابوحاتم رازی در کتاب *الاصلاح* (تحقیق مهدی محقق و حسن مینوچهر، تهران: ۱۳۷۷)، ص ۵۶ به بعد به تفصیل به نقد عقیدهٔ نسفی در عدم پذیرش آدم به عنوان اولین فرد از سلسلهٔ نطقاء پرداخته است. ابوحاتم رازی در کتاب *الاصلاح*، ابتدا عبارتی از کتاب *المحصول* را نقل می‌کند و در ادامه به نقد مفصل آن می‌پردازد. به عنوان مثال بعد از قول نسفی که «أن اول النطقاء، دعا الی التوحید، دون العمل»، (الاصلاح، ص ۷۹) به تفصیل این عقیدهٔ نسفی را رد می‌کند. نکته‌ای که دربارهٔ کتاب *الاصلاح* قابل ذکر است، این مطلب است که بخشی از آغاز کتاب افتاده است، چرا که ابوحاتم رازی در آغاز جزء دوم کتاب می‌نویسد: «والان نبتدی فی اصلاح ماوقع من الغلط فی الکتاب [المحصول] الذی قد جری ذکره واقصد لذكر الاصول التي لا يجوز اعتقاد الخطاء فيها» (ص ۲۳)، اما بحثی دربارهٔ کتاب مورد بحث در بخش اول کتاب نیامده است. همان‌گونه که ایوانف نیز اشاره کرده، در کتاب *الاصلاح*، اشاره صریحی به نام کتاب *المحصول* نیست. تردیدی که ایوانف درباره تألیف کتاب *المحصول* توسط نسفی ابراز کرده، نادرست است. برای تفصیل مطلب بنگرید به:

W. Iwanow, *Ismili Literature*, pp. 23-24.

۳۹. دربارهٔ بخش‌های بازمانده از کتاب *المحصول* نسفی بنگرید به:

Ismail K. poonawala, *Biobibliography of Ismaili Literature* (Malibu, 1977), pp. 42-43.

در کتاب *الایضاح* که عارف تامر آن را با انتساب به ابوفراس مینقی به چاپ رسانده از کتاب *المحصول* در چندین مورد نقل قول آمده است. بنگرید به: *الایضاح* (بیروت: ۱۹۶۵)، ص ۲۶، ۵۲، ۵۴، ۹۱، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۴۸. درباره کتاب *الایضاح* یا عنوان درست‌تر آن *شجره‌الیقین* ابوتمام داعی نیشابوری بنگرید به: محمدکاظم رحمتی، «ابوتمام و کتاب الشجره»، کتاب ماه دین، شماره‌های ۶۸-۶۹ (خرداد - تیر ۱۳۸۲)، صص ۱۰۲-۱۰۵.

۴۰. درباره آثار ابویعقوب سجزی بنگرید به: مدخل ابویعقوب سجزی در *دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی* و درباره آثار حمیدالدین کرمانی بنگرید به: پل واکر، حمیدالدین کرمانی، تفکر اسماعیلی در *دوره‌الحاکم بامرالله*، ترجمه فریدون بدره‌ای (تهران: ۱۳۷۹)، صص ۳۳-۵۶.

۴۱. برای گزارشی از فقه اسماعیلیه بنگرید به: محمدکاظم رحمتی، *درآمدی بر فقه اسماعیلیه: قاضی نعمان و کتاب الایضاح در ابن سینا و جنبش‌های باطنی*، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل (تهران: ۱۳۸۳)، دفتر پنجم، صص ۱۷۱-۲۱۲.

۴۲. قاضی نعمان بن محمد بن حیون تمیمی، *الایضاح*، به تحقیق محمدکاظم رحمتی در *میراث حدیث شیعه*، ج ۱۰.

۴۳. برای نمونه این شهرآشوب، *مناقب آل ابی‌طالب*، ج ۲، ۱۶، ۱۸، ۴۹، ۲۴۰، ۲۵۳، ۳۶۳، ۳۷۹: ج ۳، ص ۱۶، ۴۰، ۳۳۷، ۳۹۷: ج ۴، ص ۱۰، ۱۷۴.

۴۴. برای گزارشی کامل از این روند شیعی دانستن قاضی نعمان بنگرید به:

Ismail K. Poonawalla, "A Recon sideration of al-Qadi al- Numan's Madhhab", *BSOAS*, 37 (1974), pp. 572-579.

45. See Waladimir Ivanonw, *A Guide to Ismaili Literatur* (London, 1933).

این کتاب را بعدها ایوانف با اصلاحات و افزوده‌های فراوانی با این عنوان منتشر کرده است.

Ismaili Literature: A bibliographical survey (Tehran, 1963).

اسماعیل قربان حسین پونا والا نیز کتابشناسی مهمی خاصه از آثار باقی مانده اسماعیلیان هند در اثر زیر فراهم کرده است:

Bibliography of Ismaili Literature (Malibu, 1977).

۴۶. مثلاً ابن قبه که یکی از نامورترین افراد گروه متکلمان است در عباراتی این چنین بر محدثان می‌تازد و در کتاب *تقص‌الاشهاد* خود در اشاره به مواضع اهل حدیث و برخورد آنها با احادیث روایت شده یا منسوب به اهل بیت می‌نویسد: «ان اختلاف الامامیه انما هو من قبل کذا بین دلسوا انفسهم فیهم فی الوقت بعد الوقت والزمان بعد الزمان حتی عظم البلاء، وکان اسلافهم قوم يرجعون الی ورع واجتهاد و سلامة ناحیه، ولم یکونوا اصحاب نظر و تمیز، فکانوا اذا رأوا رجلاً مستوراً یروی خیراً احسنوا به الظن وقلوه». *تقص کتاب الاشهاد*، در مکتب در *فرآیند تکامل*، صص ۲۲۰-۲۲۱، بند ۳۴. همچنین بنگرید به: مفید، *اوائل المقالات*، چاپ مهدی محقق (تهران: ۱۴۱۳)، ص ۱۹؛ حسن انصاری قمی، «اخباریان و اصحاب حدیث امامیه: نیم نگاهی به تحولات فقه امامی در سده‌های نخستین»، کتاب ماه دین (تیر - مرداد، ۱۳۸۰) شماره‌های ۴۵-۴۶، صص ۷۶-۹۵.

۴۷. شیخ مفید آرای خود درباره سی روز بودن ماه رمضان را در کتاب *لمع البرهان* نقل کرده است. ابن طاووس مطالبی از این کتاب را در *آغاز الاقبال* (ص ۵ به بعد) آورده است.

۴۸. علامه حلی در *ایضاح الاشباه* (چاپ محمدالحسون، قم: ۱۴۱۵ ق)، صص ۲۹۱-۲۹۲ در اشاره به این کتاب ابن جنید مطالب مفیدی آورده است. مهم‌ترین کتاب فقهی ابن جنید *تهذیب الشیعه لأحكام الشریعه* بوده که صفی‌الدین محمد بن محمد موسوی (متوفی ۶۲۰ ق.) نسخه‌ای از جلد اول این کتاب را در اختیار داشته و آن را ستوده است. درباره شرح حال محمد بن محمد موسوی نیز بنگرید به: صلاح‌الدین خلیل بن ایبک الصفدی، کتاب *الوافی بالوفیات*، چاپ س. دید ریغ (بیروت: ۱۳۸۹/۱۹۷۰)، ج ۵، صص ۴۲-۴۳. برای نظری موافق با تحلیل آقای صابری درباره ابن جنید بنگرید به: مدخل ابن جنید اسکافی در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۳، صص ۲۵۸-۲۶۲، نوشته آقای احمد پاکتچی.

۴۹. برای فهرست این آثار بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «حسین بن عبدالصمد حارثی و کتاب نورالحقیقة و نورالحدیقة»، کتاب *ماه دین* (تیر ۱۳۸۳)، ص ۲۷، پی‌نوشت ۱.

۵۰. مفهوم قدرت یافتن فقهاء خالی از ابهام و تسامح نیست. این که فقهای دوره صفویه به مفهوم متوسع ولایت برای فقیه اعتقاد داشته‌اند، محل تأمل جدی است.

51. Andrew J. Newman, "The Myth of the clerical Migration to safavid Persia, Arab Shiite opposition to Ali al-Karaki and safavid shiism," *Die welt des Islam*, 33 (1993), pp. 66- 112;

مهدی فرهنگی منفرد، *مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی* (تهران: ۱۳۷۷)، صص ۱۰۷-۱۱۱.

۵۲. در این باب بنگرید به: مهدی فرهنگی منفرد، همان، ص ۸۸.

۵۳. برای بحثی فقهی از این موضوع همچنین بنگرید به: حسن بن یوسف حلی، *تذکره الفقهاء*، (قم: ۱۴۱۴)، ج ۳، ص ۴۵؛ یوسف البحرانی، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة* (قم، بی‌تا)، ج ۷، صص ۴۰۳-۴۰۴.

۵۴. بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «دو کتاب از حسین بن عبدالصمد حارثی»، کتاب *ماه دین*، شماره ۷۳ (آبان ۱۳۸۲)، ص ۵۰.

۵۵. حسین بن عبدالصمد حارثی، «رسالة فی ذم المجتهدين»، تحقیق حسنعلی علی‌اکبریان، گنجینه بهارستان (فقه و اصول ۱)، صص ۳۲۱-۳۴۵.

۵۶. درباره کتاب *الامامة والتبصرة*، بنگرید به: سیدحسین مدرسی، *مکتب در فرآیند تکامل*، ص ۱۲۹، پی‌نوشت ۲۱۳، ص ۱۴۰، پی‌نوشت ۲۶۱.

۵۷. درباره کتاب *الیاقوت*، ر.ک: ویلفرد مادلونگ، *کلام معتزله و امامیه*، ص ۱۲۲ و پانویس ۱، چاپ شده در ویلفرد مادلونگ، *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمه جواد قاسمی (مشهد: ۱۳۷۵).

۵۸. مدرسی، همان، ص ۱۴۶، پانویس ۲۷۴.