

فرقه‌گرایی تشیع نخستین*

مارشال گودوین سیمز هاجسون^۱

ترجمه: اکبر باقری**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۲۵]

چکیده

مارشال هاجسون در این مقاله، در پی پاسخ‌گویی به چند پرسش در زمینه شکل‌گیری تشیع نخستین و پایایی آن در تاریخ است؛ تشیع نخستین چگونه فرقه‌گرا شد؟ در صدر اسلام با آنکه بسیاری از جریان‌های مخالف جریان حاکم (خلافت) جذب اهل تسنن شدند، شیعه چگونه توانست تفاوت‌های اختصاصی‌اش را حفظ کند و تعمیق بخشد و به عنوان فرقه‌ای توانمند و مستقل از اهل سنت به حیات خویش ادامه دهد؟ استقلال مذهبی غلات و مزایای راهبردی گرایش‌های فرقه‌ای دوران امامت امام جعفر صادق (ع) در پافشاری تشیع بر اصول نخستین و آمیخته‌نشدن با اهل سنت مؤثر افتاد. طرد علی (ع) از خلافت پس از پیامبر (ص) نخستین شکستی بود که بر پیکره تشیع وارد آمد و در این میان افرادی همچون مالک اشتر، محمد بن ابوبکر، سلمان فارسی و ... نقش منحصر به فردی برای ایشان و برخی از اولادش قائل شدند که بعدها با گسترش نگرش‌های غالیانه غلات رشد کرد. البته بسیاری از عقاید غلات را امام جعفر صادق (ع) تصحیح کردند و نص بر امامت طرح شد و گسترش یافت و مهمترین مؤلفه امامت شیعی شناخته شد. در ادامه نیز منصوص‌بودن ائمه و انحصار آن در دوازده امام از نسل علی (ع)، موجبات شکل‌گیری تشیع اثناعشری را فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها: تشیع نخستین، فرقه‌گرایی، غلات، امام جعفر صادق (ع).

* مشخصات کتاب‌شناختی اصل این اثر چنین است:

Marshall G. S. Hodgson (2003). "How Did the Early Shia Become Sectarian?", in: *The Formation of the Classical Islamic World*, Vol. 33, *Shiism*, pp. 3-15.

این دائرةالمعارف تحت عنوان Shiism در پنج بخش با عناوین «امامیه»، «غلات»، «زیدی»، «اسماعیلیه» و «عباسیه» منتشر شده است.

** دانش‌آموخته دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران a.baghri@urd.ac.ir

پیش‌گفتار

اکنون چنین معروف است که شیعه، آن‌طور که اثنا عشری‌های سستی امروزین یا حتی اهل سنت تصور می‌کنند، ابتدا فرقه منسجمی با دوازده امام متوالی نبوده که گروه‌های شیعی مخالف، به حمایت از این یا آن مدعی، از آن منشعب شده باشند. نباید به تشیع صدر اسلام، از دید متأخران امامیه نگریست. این واقعیت پرسش‌هایی را که زمانی اذهان را بسیار به خود مشغول کرده بود، پاسخ می‌دهد؛ اما از طرف دیگر پرسش‌های جدیدی به وجود می‌آورد. مثلاً نباید مانند گذشته تصور کرد که زیدیه به این دلیل از اثنا عشری‌ها جدا شدند که آنها بعد از [امام] علی زین‌العابدین [ع]، به جای [امام] محمد باقر [ع]، زید را به عنوان امام پنجم قبول داشتند. همچنین، نباید این باور را داشت که امامان زیدی بعدی از نسل زید بودند.^۲ زیدیان اصلاً [امام] علی زین‌العابدین [ع] را به امامت قبول نداشتند، اما حتی اگر [از منظر آنان] او امام بوده باشد، درباره شخص خاصی به عنوان «جانشین» او پرسشی باقی نمی‌ماند، چراکه (از نظر آنان) امامت موروثی نبود.^۳ در واقع، اگر بسیار دقیق شویم به این نکته پی می‌بریم که زیدیان اصلاً از اثنا عشریان جدا نشدند. زیرا زمانی که زیدیه در حال شکل‌گرفتن بود هنوز اثنا عشریه‌ای وجود نداشت. چون هنوز امام دوازدهم مطرح نبود. به همین ترتیب، دیگر مانند گذشته این موضوع نباید عجیب باشد که بسیاری از شیعیان،^۴ افرادی مانند محمد حنفیه را که از نسل فاطمه [ع] نبودند به عنوان امام قبول داشتند، زیرا اکنون روشن است که از نظر متقدمان شیعه، مانند دیگر اعراب، نسل از فرزند ذکور محسوب می‌شد، یعنی از نسل علی [ع] نه از دختر محمد [ص]. (از منظر شیعیان نخستین) در واقع تمام خانواده علی [ع] (بر امامت) ارجحیت داشتند و هر یک از اولاد ابوطالب می‌توانستند رهبر شیعیان شوند؛^۵ تا آنجا که خویشاوندی با پیغمبر [ص] به این مسئله ارتباط پیدا می‌کرد، حتی رهبری عموهای دیگر هم منتفی نبود. بنابراین، از جهتی دیگر، مؤثرترین تلاش‌های شیعی^۶ تلاشی بود که باعث به قدرت رسیدن عباسیان شد.

دیگر نباید بپرسیم چگونه ممکن است تشیع صدر اسلام آنچه را امروزه به عنوان اصول بنیادین شیعه می‌شناسیم در نظر نگرفته باشد، مسئله این است که اصلاً اصول امروزین تشیع چگونه می‌توانسته از آن اوضاع و احوال اولیه به وجود آمده باشد.

پرسش ویژه‌ای که این مقاله به آن می‌پردازد این است که: تشیع چگونه فرقه‌گرا شد؟ در صدر اسلام جریان‌های مخالف متعددی وجود داشتند که بیشترشان جذب اهل تسنن شدند. شیعه چگونه توانست از این سرنوشت بگریزد و تفاوت‌های اختصاصی‌اش را حفظ کند و تعمیق ببخشد؟ دو مؤلفه از عناصر مؤثر در این روند عبارت‌اند از: استقلال مذهبی غلات و مزایای راهبردی گرایش‌های فرقه‌ای (فرقه‌گرایانه) در دوران امامت [امام] جعفر صادق [ع].^۷

واکنش‌های شیعه به شکست ابتدایی

دیدگاه سنتی اهل سنت این بوده است که [حضرت] علی [ع]، یکی از چهار خلیفه بزرگ [پیامبر ص] بود که امت، او را به حق می‌دانستند و فقط شیعیان در مقامی که تمام امت برایش قائل بودند، مبالغه کرده‌اند. طبق این فرض، ناخشنودی شیعه از سایر مسلمانان هضم‌شدنی نیست.

مطلب وقتی روشن‌تر می‌شود که بدانیم از نظر جامعه صدر اسلام، موقعیت [حضرت] علی [ع]، به هیچ وجه با سه خلیفه دیگر برابری نمی‌کرد. این نپذیرفتن [حضرت] علی [ع] در صدر اسلام، که کتاب *زندگی‌نامه علی*، اثر بوهل به‌روشنی آن را بیان می‌کند،^۸ پرسش‌های جدیدی به وجود می‌آورد. مثلاً: [حضرت] علی [ع] که زمانی تحقیر می‌شد چگونه امتیاز کنونی‌اش را در [جهان] اسلام به دست آورد؟ و در عین حال حاکی از آن است که چه نیروی عظیمی در این اقلیت وجود دارد که گروه اولیه‌اش را شکل داد.

ناخشنودی شیعیان از سایر مسلمانان به عنوان دشمنان علی [ع]، ریشه تاریخی معقولی دارد؛ چراکه بعید است کسی در زمان وفات [حضرت] پیغمبر [ص]، [حضرت] علی [ع] را گزینه مناسبی (برای خلافت) دانسته باشد.^۹ حتی هنگامی که تحت وضعیت غیرعادی در مدینه انتخاب شد بسیاری از برترین اصحاب [حضرت] محمد [ص] با حکومت وی مخالفت کردند و عده‌ای هم مشخصاً ممتنع بودند.^{۱۰} نه تنها طلحه و زبیر، بلکه معاویه هم از همان ابتدا در خارج از شام حامیانی داشت. ماجرای حکمیت در اذرح، بر اساس تصمیمی که اشعری اتخاذ کرد، برای افراد بی‌طرف پیروزی محسوب

می‌شد و ظاهراً علی [ع] در اواخر عمرش از جانب بخش بزرگ‌تر جامعه اسلامی طرد شده بود.^{۱۱} بنابراین، روشن است که تقابل علی یا عثمان که اهل سنت آن را انکار می‌کردند، ولی شیعیان آن را به شیخین نیز تسری می‌دادند، افسانه نبوده است. لعن علی از جانب حزب حاکم جامعه مسلمانان (بنی‌امیه) هم‌سنگ بود با لعن عثمان از جانب خوارج و شیعیان (که از گروه اصلی علی [ع] بودند).^{۱۲} تشیع در ابتدا گروه اقلیتی بود که رهبرشان را سایر اصحاب محمد [ص] نپذیرفتند و هرچند از همان زمان بقیه جامعه مسلمانان حاضر به مصالحه با آنها بودند و عثمانیان نیز بسیار ضعیف شده بودند، آنها به مصالحه راضی نشدند.

تاریخ تشیع پس از شکست ابتدایی‌اش به سمت دو نتیجه حرکت می‌کرد:

- یکی گسترش گروه‌سازی‌های فرقه‌ای (فرقه‌گرایانه) که هدفش این بود که به علی [ع] و برخی از اولادش نقش منحصر به فردی در نظام‌های مذهبی خاصی داده شود.

- و دیگری شکل دادن به کلیت اسلام با سمت و سوی شیعی تا تکریم علی [ع] و نسل فاطمی‌اش در انحاء چندگانه حیات اسلامی اهل تسنن مقبولیت یابد، اما ظاهراً ابتدا تمایزی بین این دو گرایش نبود و این دو نتیجه پس از وقایع قرن اول حاصل آمد.

با اینکه خوارج از علی [ع] نفرت داشتند، شامیان و دار و دسته معاویه با او مخالفت می‌کردند، حامیان حجازی زبیر او را دوست نداشتند، افراد بی‌طرف اذرح او را طرد کرده بودند و حتی کوفیان، که حداقل می‌توانست به آنها قول خزانه‌داری دهد، نیز از او حمایت نمی‌کردند، [حضرت] علی [ع] یک گروه شخصی جان برکف داشت؛ دیگران، مالک اشتر، محمد بن ابوبکر و سلمان فارسی^{۱۳} را به عنوان یاران باوفای علی باقی گذاشته‌اند. به نظر اشتر و تمن، در شعر دوئلی انواعی از تکریم مذهبی که قبلاً برای علی [ع] به کار می‌رفت وجود دارد.^{۱۴} عبدالله بن سبأ، تقریباً به اندازه سلمان شخصیتی افسانه‌ای است اما به نظر می‌رسد احتمالاً این موضوع را که علی [ع] ممکن است مغلوب یا کشته شود، نمی‌پذیرفت و ظاهراً محتمل است که مدعی بوده علی [ع] مأموریتی الهی داشت تا «اعراب را با عصای [قدرت] خویش پیش برد» تا همه جامعه

سرکش اسلامی را وادار کند سلطه او را بپذیرند؛ و بنابراین، انتظار داشتند رجعتش تا حدودی به سبک بارباروسا^{۱۵} باشد. اگر موضوع تبعیدش به مدائن حقیقت داشته باشد، هواداری شدیدش تا آن زمان برای علی [ع] در طول زندگی‌اش در درس‌ساز بوده است.^{۱۶}

گرایش تبدیل این هواخواهی به فرقه‌گرایی واقعی، سیری نسبتاً آرام داشت.^{۱۷} کوفیان به خانواده علی [ع] به عنوان مظهر استقلالشان می‌نگریستند، همان‌طور که مصریان به خانواده عبدالعزیز چنین دیدی داشتند،^{۱۸} اما چیزی نگذشت که چند عامل سمت و سوی این احساس را عاطفی، اخلاقی و سپس مذهبی کرد:^{۱۹}

• شهادت حجر بن عدی

در شهادت حجر بن عدی، کوفیان می‌توانستند نه فقط برای فردی میهن‌پرست، بلکه برای قربانی گرایش فزاینده به کنار گذاشتن حس عربی و قدیمی شأن مقدس هم‌قبیله‌ای عزاداری کنند.^{۲۰}

• شهادت [امام] حسین [ع] و قیام توابین

وقتی حسین [ع] به خاطر کوفیان به شهادت رسید (۶۸۰ م.)، عامل التهاب اخلاقی و مذهبی دیگری اضافه شد. بی‌شک حسین [ع] از مقام والایش به عنوان نوه پیامبر [ص] و فرزند علی [ع] آگاه بود و توابین پشیمان کوفه که برای خون‌خواهی حسین [ع] به استقبال شهادت رفتند قطعاً می‌خواستند وفاداریشان را به علی [ع] و هم‌زمان به محمد [ص] نشان دهند و این اقدامی اساسی در تبدیل کردن این مسئله به مسئله‌ای شدیداً مذهبی بود.^{۲۱}

• قیام مختار

رهبری مختار (متوفای ۶۸۷ م.) بر این حرکت مبهم‌تر بود و می‌توان آن را با تساهل راجع به عوامل گوناگونی همچون کهنات عربی و مساوات برای موالی مصالحه کرد. این مسئله نشان‌دهنده فاصله فاحش این حرکت با میهن‌پرستی تند کوفی بود، اما عوامل در خور ملاحظه‌ای را با جاذبه اجتماعی و مذهبی بالقوه به گرایش شیعی جذب کرد.

نهیضت توابعین و نهیضت مختار به طرق مختلف، پدید آمدن زمینه‌هایی را نشان می‌دهند که بروز فرقه‌گرایی را امکان‌پذیر می‌کرد. اما تشیع هنوز فرقه نبود و تا آن زمان، اسلام به دو بخش شیعه و سنی تقسیم نشده بود. تشیع و عثمانیه فقط دو موضع‌گیری مختلف نسبت به مسئله امامت بودند، نه تقسیمی فراگیر در جامعه مؤمنان.^{۲۲} همین زمینه‌ها که در حال بروز میان برخی افراد واجد‌گرایش فرقه‌ای بود، بین دیگران نیز به وجود آمد تا درون‌مایه‌ای برای کلیت اسلام شود.

مخالفت دیندارانه با عربیت اموی، نقش فراوانی در طرفداری از علی داشت.^{۲۳} در زمان حسین [ع]، حجاز هنوز پسر زبیر را به پسر [حضرت] علی [ع] ترجیح می‌داد. اما در زمان زید (۷۴۰ م.) حجاز طرفدار او بود. با این حال نارضایتی مشخص شیعه از امویان وجود داشت. حجاز آشکارا انتظار داشت خاندانی علوی جانشین امویان شود و در حمایت از حسنین در قیامشان علیه منصور (۷۶۲ م.) به اندازه کافی متفق‌القول بودند، بدون اینکه علی [ع] را «وصی» بدانند یا به نسل فاطمه^{۲۴} [ع] تمسک کنند یا از اصطلاحی که مختار استفاده می‌کرد، یعنی «مهدی»، بهره بگیرند.^{۲۵}

ایده حکومت علوی، و به‌ویژه فاطمی، چنان ریشه محکمی دواند که در طول چند قرن پس از وقوع شهادت‌هایی مانند شهادت فخر (۷۸۶ م.)، معمول بود که شهرهای مقدس را علویان اداره کنند، اعم از اینکه زیدی باشند یا نباشند.^{۲۶} در دوران جدید، تکریم تمام سادات باعث شد برای شریف مکه کاملاً بدیهی به نظر بیاید که او به عنوان فردی علوی گزینه مناسبی برای خلافت احیاشده است.

این احساس در حدیث^{۲۷}، طریقت‌های صوفیانه، اصناف و حکایات عامیانه چنان ذوابعاد است که نه تنها در حمایتش از دعاوی اصیل علویان بلکه در کل دینداری اسلام سنی، می‌توان آن را دست‌کم نیمه‌شیعی نامید. با این حال شیعیانی هم بودند که به این نیم‌بند راضی نشدند و به شکل فرقه‌هایی درآمدند.

موضوعات مطرح‌شده از جانب غلات اولیه

اگر گرایش شیعی قرن اول را نتوان مثلاً در مقایسه با گرایش عثمانی، کمتر سستی دانست، با این حال برخی از اندیشه‌هایی را که در آن زمان در اسلام ظاهر شدند و خود

را عموماً با حرکت شیعی^{۲۸} همراه کردند می‌توان حتی بر اساس معیارهای مبهم آن زمان غیرسنتی در نظر گرفت. به این ترتیب در غلو اولیه عواملی را می‌یابیم که در گسترش جنبه فرقه‌گرایانه تشیع در زمان‌های بعد نقش داشته است. اما رویکرد متداول به غلات (که جناح چپ تشیع بودند، اثناعشری‌های اعتدالی مرکز آن و زیدی‌ها جناح راستش بودند) قطعاً درباره ادوار گذشته، که دانشمندان ملل و نحل به کامل‌ترین شکل توصیف کرده‌اند، پذیرفتنی نیست.^{۲۹} قبل از تشکیل تدریجی فرقه‌های بعد از زمان [امام] جعفر صادق [ع] (متوفای حدود ۷۶۵ م.)، فرقه‌هایی مانند اسماعیلیه، زیدیه و فرقه‌ای که به اثناعشری انجامید، قسمت اعظم تفکر به شدت مذهبی، از جمله آنچه در اصل اثناعشری‌ها بعدها اتخاذ کردند، غلو نامیده شده که در گذشته به هر تفکر ابتدایی شیعی اطلاق می‌شده است.^{۳۰}

واژه «غلات» به معنای «مبالغه‌کنندگان» را متأخران شیعه اثناعشری^{۳۱} به کار می‌بردند که دوست داشتند فکر کنند انسان‌های معتدلی هستند و هر شیعه‌ای را که افکارش آنها را به تعجب وامی‌داشت «غالی» بنامند. این کلمه ابتدا اصطلاح نبود^{۳۲} اما خیلی زود به اصطلاح تبدیل شد. همان‌طور که اهل تسنن باید به دست و پا بیفتند (بسیار جست‌وجو کنند) تا در میان نسل‌های اول (صدر اسلام) - یعنی از زمان صحابه که نتوانستند جایگاه مقدس خود را برای یکدیگر تصدیق کنند تا زمان ابوحنیفه که شایع شده بود مرجئی است - سنی‌های راستین را بیابند، شیعیان اثناعشری نیز در برگرداندن اصول اصیلشان به صدر اسلام چندان موفق نیستند. اگرچه برای آنها مهم نیست که در اقلیت باشند. شواهد متناقض در کتاب کشی، بی‌میلی خاصی به چشم‌پوشی از بسیاری از اسامی اولیه را نشان می‌دهد!^{۳۳} اما در واقع تقریباً هر شیعه متقدمی که دیدگاه‌هایش کاملاً آزاداندیشانه بود باید بایکوت می‌شد و «غلات» برچسب مناسبی بود. بر این اساس، نوبختی (که تاریخ فوتش با نوسان حدود سال ۹۱۰ م. ذکر شده) و اشعری (متوفای ۹۳۵ م.) در میان اولین نویسندگانی که درباره ملل و نحل می‌نگاشتند، کلمه «غلو» را درباره طیف وسیعی (کاملی) از گروه‌های پیش از تثبیت امامت پس از جعفر استفاده می‌کردند اما آن را درباره قرن قبل از خودشان به ندرت به کار می‌بردند.^{۳۴} سنت ملل و نحل‌نگاری در

ادوار بعدی، فقط چند نمونه جدید به این نمونه‌ها افزود. آن غلو اولیه که مرزهایش متغیر بود، از نظر نقش با تعداد نسبتاً کمی از فرقه‌های مشخص کاملاً تفاوت دارد. فرقه‌هایی مانند نصیری‌ها، علی‌اللهی‌ها و گاه اسماعیلی‌های مختلف، که در میان آنها با افراطیان صوفی مواجه نمی‌شویم در اعصار بعدی، آنها هم غالی نام گرفتند. اگر قرار باشد این اصطلاح سوگیرانه هنوز هم به کار رود باید فقط برای آن گروه‌های اولیه استفاده شود و فرقه‌های غیراثنا عشری بعدی هویت منحصر به فرد خود را داشته باشند نه اینکه با آن گروه‌ها خلط شوند آن طور که اکنون با بحران‌های گوناگون تشیع اولیه آمیخته شده‌اند، با تشیعی که به هر حال به همان نسبتی که میراث اثنا عشری‌ها است، میراث هر یک از فرقه‌های شیعی دیگر هم هست.

اسلام‌شناسان، چه مسلمان و چه غربی، راهی برای اتخاذ دیدگاهی درباره اسلام سنتی داشته‌اند و این مسئله تا حدی بوده است که اسلام‌شناسان مسیحی به بدعت‌گذاران مسلمان، به سبب آموزش عقایدی که بدیهی است از «سنت جان» یا «سنت پل» گرفته شده، با ترس نگریسته‌اند.^{۳۵} به همین ترتیب غلات اولیه نزد اسلام‌شناسان احترام چندانی نداشتند. زیرا هم سنی‌ها و هم اثنا عشری‌ها آنها را خوار می‌شمردند. اما این مسئله را به‌ویژه «فریدلندر» به اثبات رسانده که بقایای تعالیم مذهبی در میان آنها یافت می‌شود و می‌توان گفت در اسلام، فقط آنها در آن زمان به مشکلاتی پرداختند که بعدها صوفی‌ها به آنها پرداختند و قطعاً بیشتر هم موفق بودند؛ این مشکلات عبارت‌اند از پرسش‌های خاصی درباره تجربه دینی شخصی، یعنی درباره وحی، اخلاق و روح.

بی‌شک می‌توان غلات اولیه را نسبتاً ساده و بی‌تزویر دانست، در آن جامعه به شدت کوچک و متشکل از عرب‌های تازه به قدرت رسیده و موالی جور و اجورشان، ایده‌های جدید هر کس برای همگان اهمیت بالقوه داشت و اندیشه‌های ساده ممکن بود دارای امتیاز ویژه‌ای شوند که در زمان‌های بعد میسر نبود، یعنی در زمان‌هایی که اندیشه‌های عوام‌پسند قلندرها دیگر به‌ندرت به عنوان مواضع جدی ثبت می‌شد. یکی از رهبران غلات صریحاً به عنوان بادیه‌نشین بی‌سواد ذکر شده است.^{۳۶} اما بر اساس دیدگاه‌های دینی، دیگر نمی‌توانیم فکر کنیم تمام دیدگاه‌های آنها غلو است. به جز برای فرد شیعه

اثنا عشری متقی، دلیلی وجود ندارد که وقتی غلات به دیگرانی غیر از اولاد محمد [ص] به عنوان شخصیت‌های مسیحایی نگاه می‌کردند، تعجب کند؛ نیز چه بسا گفته شود غالی کسی است که مقام اشخاص را بر اساس اصل و نسبشان بالا می‌برد یا انتظار رجعت کسی را می‌کشد که از نظر دیگران در گذشته است؛ همان‌گونه که برخی از غلات چنین انتظاری داشتند؛ غلوآمیزتر از انتظار شیعه به اصطلاح میانه‌رو نیست که منتظر رجعت کسی است که دیگران در تولدش هم تردید دارند. به علاوه، موجه است که فرض کنیم در دیدگاه‌هایی که به آن غلات نسبت داده می‌شود به مرور زمان مبالغه شده است. می‌بینیم غلات برجسته‌ای همچون ابوالخطاب و مغیره را کشتی به شدت به چیزهایی متهم می‌کند که اختلافات جزئی در تشریفات شریعت محسوب می‌شوند، مانند اینکه تا وقتی ستاره خاصی دیده نشود نمی‌توان نماز مغرب را به جای آورد، یا اینکه زنان خاندان [حضرت] محمد [ص] به احترام پاکی‌شان، حتی در زمان قاعدگی می‌توانند نماز بخوانند.^{۳۷} درباره یکی از نخستین غلات به نام البربری، نوبختی در جایی می‌گوید: «او ابن حنفیه را خدای قومی می‌داند که او پیامبرشان است». اما کمی بعد از آن می‌گوید بربری به رجعت (بازگشت پس از مرگ) خودش و ابن حنفیه اعتقاد داشت. با در نظر گرفتن این موضوع انسان شک می‌کند که موضوع الوهیت ابن حنفیه استنتاج فردی بیگانه از ادعاهای نبوت خود «بربری» بوده باشد.^{۳۸}

احتمالاً یکی از نخستین اتهاماتی که با آن به کسی انگ اغراق‌گویی می‌زدند محکوم کردن عثمان و نیز شیخین بوده است. طبق گفته نوبختی، ابن سبأ اولین کسی بود که درباره عقیده غلو و وقف (قبول‌نداشتن مرگ آخرین امام که اثنا عشری‌ها او را دوازدهمین امام می‌دانند) سخنرانی کرد. نوبختی «غلو» را تعریف نمی‌کند اما غیر از قبول‌نداشتن مرگ علی [ع] (وقف) آنچه فهرست می‌کند عبارت است از: اعتقاد به اینکه علی [ع] برای محمد [ص] به منزله یوشع است برای موسی؛ یعنی همان‌طور که کشتی تصریح می‌کند، طبق معنای کلی و شیعی وصی، [حضرت] علی [ع] وصی بود و اعتقاد به اینکه حق علی [ع] برای حکومت فرض (حق مسلم) بود؛ و اعتقاد به اینکه سه خلیفه اول و پیروانشان باید لعن شوند. از آن رو که ابن سبأ سه خلیفه نخست را قبول نداشت و انمود می‌شود علی [ع] او را تبعید کرده، و این بی‌شک غلو او بوده است.

اشاره روشن نوبختی به اینکه اشکال کار، اعلام علنی («شهر»، نقیض «تقیه») چنین مطالبی بوده، مثل نوش دارو پس از مرگ سهراب است.^{۳۹}

اگرچه غلات اولیه در مقایسه با اثناعشری‌های بعدی (صرف نظر از دارندگان نگرش مسیحایی) لزوماً غالی نبودند اما مشکلات مشخصی به وجود آوردند که باعث شد کل تشیع رنگ مذهبی خاصی بگیرد، مشکلاتی که از تجربه مشخص به وجود آمده بود. از جمله این مشکلات، چنان‌که فریدلندر اشاره کرده، تعدادی از خصایص طرز فکر عربی اولیه بود که در میان بیشتر مسلمانان در حال از بین رفتن بود.^{۴۰} یکی از اینها اعتقاد به رجعت بود (اینکه ممکن است قهرمان پس از مرگش زنده شود)؛ این عقیده همانند دوران جاهلیت لزوماً به شخصیتی مسیحایی محدود نمی‌شد هرچند به‌سہولت با کل ایده مسیحایی، احتمالاً درباره [حضرت] علی [ع] و قطعاً درباره ابن‌حنفیه، که مسلمانان اولیه به اجتناب از آن تمایل داشتند، تطبیق پیدا می‌کرد.

شاید مسئله مهم‌تر، انتظار پیش‌گویی و انتظار غیب‌گویی الهام‌شده از جانب خدا بود که در زمان مختار بروز خاصی داشت. این مسئله تعجب‌برانگیز نیست که ایده غیب‌گویی به عنوان واقعه‌ای مکرر (و نه لزوماً چندان مهم) پس از مرگ [حضرت] محمد [ص] باقی مانده باشد. در زمان‌های بعد، نبوت بسیار جدی گرفته شد و متضمن یک یا چند مؤلفه از این سه مؤلفه بود: ۱. ولایت منحصر به فرد در زمان خود شخص؛ ۲. تساوی با محمد [ص] یا ۳. تأسیس جامعه‌ای جدید. اما هیچ‌یک از اینها لزوماً در ذهن عرب اولیه، در ضمن نبوت وجود نداشت (در اینجا با ایده رسالت کاری نداریم). به هر حال، در قرآن هم به جز عبارت مبهمی درباره خاتم پیغمبران بودن [حضرت] محمد [ص] مطلب چندان روشنی وجود ندارد که آمدن حتی پیغمبران بزرگ را بعد از او ابطال کند، یا چیزی درباره سخن گفتن خدا با غیرپیغمبران، آن‌گونه که مسلماً در میان یهودیان اتفاق افتاده، وجود ندارد تا این باور را تأیید کند. در مسیحیت، در واقع، پس از مرگ عیسی غیب‌گویی‌های فراوان مرتبط با عید پنجاهه و کلیساهای اولیه وجود داشت؛ نبود چنین حرکتی در اسلام را شاید بتوان با نیاز اشراف‌سالاری مدینه به حفظ کردن وضع موجود و با شمشیر خالد که تصمیماتشان را در عربستان به اجرا درمی‌آورد توضیح داد.

از این رو سستی به وجود آمد (که اسلام رسمی آن را مذموم می‌دانست) متضمن این اعتقاد که چه بسا روزی خدا از طریق پیامبران با بندگانش سخن بگوید؛ و این عقیده می‌توانست به سهولت با عقیده دیگری ترکیب شود، یعنی این عقیده که در زمانی مقدر (و در اینجا اشتیاق سخت هوادارانی که حسرت اسلام اولیه را می‌خوردند جایگاه خودش را یافت) قهرمانان گروه برحق از متقین مغلوب (که از نظر اکثریت، این گروه، گروه [حضرت] علی [ع] بود) به و قتش بازمی‌گردند و سرانجام عدل را اقامه خواهند کرد. در نسل‌های بعد از شکست ابن‌زبیر (۶۹۲ م.) و مختار، اسلام داشت برای دیندارانی که از اسلام رسمی راضی نبودند معلمانی باایمان پرورش می‌داد. در این میان غلات هم سنت پرشور خودشان را در قالب تعلیمات قاعده‌مند گسترش دادند و به مشکلاتی که به وجود آورد پرداختند.^{۴۱}

یکی از چشمگیرترین مسائلی که این نظریه‌پردازان غالی هیچ ترسی از مواجه شدن با آن نداشتند شکل خدا بود. خدا چه شکلی است؟ محمد [ص] پاسخ مشخصی در این باره نداده بود و اسلام رسمی هم پرداختن به جزئیات تعلیمات او را مذموم می‌دانست. اما این افراد که چیز عجیبی در دریافت صرف رهنمودهای الهی توسط انسان‌های فانی ندیدند کوشیدند درک روشنی از هادی‌شان (خدا) پیدا کنند. توصیف خدا که به مغیره (متوفای ۷۳۶ م.) منتسب است یکی از مشهورترین آنها است.

اما مهم‌تر از آن: خداوند به چه کسی و چگونه وحی می‌کند؟ با اینکه اسلام رسمی به دلایل ویژه خودش با این عقیده که پس از مرگ محمد [ص] خدا هنوز می‌تواند سخن بگوید به شدت مخالف بود، این نقص خدا برای تمام مسلمانان به هیچ وجه توجیه‌پذیر نبود. ابومنصور به دلیل تشریح کردن جزء به جزء نظری که بر اساس آن ادعا می‌کند با عالم ملکوت سخن گفته محل توجه است. مرتبط با پرسش‌های مطرح شده درباره ماهیت وحی پرسش‌هایی هم درباره معنایش وجود داشت؛ می‌بینیم که به بعضی از این شخصیت‌های اولیه تبیین‌های نمادینی از متن قرآن نسبت داده شده که نوعی مشکل را نشان می‌دهد که همواره در اسلام وجود داشته، و آن اینکه هر زمان ذهن انسان با کلمات اعتقادی صرف راضی نشده، در پی دانستن معنای زندگی برآمده است. از این رو گفته می‌شود مغیره آیه ۷۲ سوره احزاب را (که می‌گوید کوه‌ها بار ایمان را

نپذیرفتند) به استتکاف عمر از پذیرش علی [ع] تفسیر می‌کند و گفته می‌شود ابومنصور آسمان‌ها و زمین را به ارتباط بین امامان با گروهشان، یعنی تشیع، تفسیر کرده است.^{۴۲} سرانجام لازمه پرسش‌ها درباره ماهیت شریعت و حیانی پرسش‌هایی درباره اصول اخلاقی‌ای بود که شریعت به منظور آن وضع شده است. می‌بینیم که برخی از این افراد از همان ابتدا^{۴۳} به تعلیم این مطلب متهم بودند که تمامی اعمال مشروع است حتی اگر با قرآن هم مخالف باشد، اگرچه شاید مانند پولس مقدس در هر موقعیتی این نکته را می‌افزودند که هر کاری به صلاح نیست. متأسفانه بسیار دشوار است که بتوان چنین اتهاماتی را به کسی چسباند. چه بسا این اتهامات بر اساس ترس یا تنفر یا سوءتعبیری از انحرافات مطرح شده باشد؛ وقتی معلمی قانونی غیرمعمول دارد اصلاً نباید آن را قانون به حساب آورد. اما وقتی در آثار نویسندگانی مانند نوبختی، این اتهامات به طور گزینشی مطرح می‌شود، احتمالاً معنای خاصی دارد. سه احتمال مطرح است:

۱. شاید اباحی‌گری کامل در میان باشد، به این معنا که با داخل شدن به باطن پُرشور شریعت، مقررات ظاهری زائد شمرده شود. این اعتقاد در اسلام بروز کرده اما نشان روشنی از آن در صدر اسلام نیست. بلکه احتمال آن فقط درباره غلات اولیه مطرح است.

۲. یا حقیقت مخفی‌ای وجود دارد که در شریعت نمادپردازی شده است (البته به صورت ظاهری، یعنی به این صورت که غذاهای حرام بدون دلیل خاصی ناظر به افراد خاصی است که باید از آنها اجتناب کرد)،^{۴۴} به نحوی که برخی از احکام دینی، در صورتی که از محکمی آنها و نه از خود آن احکام متابعت شود، دست‌کم غیرضروری خواهند شد؛ یا

۳. اعتقادی که در میان تشیع جدید بسیار رایج است مبنی بر اینکه کسی که به امام ارادت دارد تخلفاتش از احکام بخشوده خواهد شد، اگرچه از آن احکام مستثنا نباشد.

در هر صورت مطرح شدن چنین مطالبی درباره وحی و اخلاقیات، اختلاف نظرهای بسیاری بین معلمان غالی به وجود آورد. بعضی از پیروان ابوالخطاب (متوفای ۷۵۵/۶ م.) این دیدگاه خطیر را اتخاذ کردند که هر مؤمنی برای هدایت شدن، خودش وحی

دریافت می‌کند.^{۴۵} چنین نگاهی به روح انسان در تجربه مسیحی هم متداول است. بعضی در تعلیم مسئله چرخه ارواح و حلول، دنبال نظریه جامع‌تری درباره روح بودند که تمامی چنین پرسش‌هایی را یک‌جا پاسخ دهد. این گرایش قبلاً و از زمان قیام عبدالله بن معاویه (متوفای ۷۴۷ م.) گزارش شده و به نظر می‌رسد در گروه‌های کیسانی، که برای آنها عباسیان گزینه‌های مشروعی بودند، چنین گرایشی بود. اعتقاد به رجعت (بازگشت از مرگ در قالب همین بدن) جای خود را به تناسخ و حلول روح در بدن انسانی دیگر داد، اعتقادی که متضمن روح جدانشدنی‌ای است که به خودی خود مهم است. بنابراین، هر کس بر اساس شایستگی‌ای که در زندگی گذشته‌اش داشته، می‌تواند مرتبه دینی بسیار متفاوتی داشته باشد و گفته می‌شود کیسانیه عباسی در ایران (که بعد از پیروزی عباسیان خرم‌دینی نامیده شدند) درباره مرتبه نسبی‌شان با فرشتگان، پیغمبران و خدایان سخن گفته‌اند (به این معنا که برخی دارای مقام فرشته، برخی دارای مقام پیامبری و برخی هم در رتبه خدایی هستند) و مسائل مربوط به وحی و احکام شریعت را که طبیعتاً به مرتبه معنوی فرد بستگی داشت به سادگی حل کرده‌اند.^{۴۶}

بی‌شک مسئله مهم‌تر برای آینده، پیروان ابوالخطاب بودند که با به قدرت رسیدن عباسیان نیز هم‌عصر بودند، اما با [امام] جعفر صادق [ع] هم ارتباط داشتند. در این باره هم جزئیات آنچه ابوالخطاب در سر داشته، روشن نیست؛ اما بر اساس اظهارات ملل و نحل‌نویسان، دست‌کم می‌توان گفت به منظور تقویت چه چیزی استدلال می‌کردند و در اینجا بیش از هر گروه اولیه دیگری، می‌توانیم احساس کنیم که چه موضوعات مهمی محل بحث بوده است. به نظر می‌رسد یکی از موضوعات محل بحث، مقام معنوی اشخاص خاص، یا همان توانایی هر یک از آنها در دریافت وحی بوده است. آنها همچنین برای اشخاص، به عنوان ملک، پیامبر یا رسل الاهی، و ظاهراً به عنوان خدا (البته روشن است که نه در برابر خدای واحد یا الله، بلکه فقط به منزله خلفای او)، مقاماتی قائل بوده‌اند.^{۴۷} (طبیعتاً همین موضوع مبهم مقامات معنوی بود که در زمینه‌هایی که مطرح می‌شد، دشمنان سریعاً از آن بهره‌برداری می‌کردند).

اما شاید نکته جالب‌تر از این مشاجرات مربوط به وحی و نبوت، بحث‌هایی بود که در میان تنی چند از پیروان ابوالخطاب بر سر ماهیت مرگ، و نیز درباره ماهیت روح، به

ثبت رسیده است. فقط برخی از گروه‌ها و نه سایرین پذیرفتند که می‌میرند، و به نظر می‌رسد تفسیر آن چنین باشد که زندگی پس از مرگ منوط به جسم است (و از این رو، خود روح فی‌نفسه، به حیاتش ادامه نخواهد داد). به دیگر سخن، برخی این ایده روح جاودانه مستقل از جسم را (که غالباً مسلمانان همانند مسیحیان آن را نکوهش می‌کردند) پذیرفتند.^{۴۸} و رای این گزارش که گروهی وانمود می‌کرده‌اند هم‌قطارانِ درگذشته خود را، به هنگام صبح و شام می‌بینند، می‌بایست نوعی جست‌وجو برای نیل به تجربه معنوی نهفته باشد.^{۴۹}

وقتی اسلام، بخش اعظم جامعه را فرا گرفت و جامعه در کل، دیگر به واسطه دیدگاه‌های معدود اعضای گروهی که در بدو امر طبقه حاکم بود دچار اضطراب نمی‌شد، دیگر چنین تقسیم‌بندی‌هایی موجب بلوآهایی از این دست نمی‌شد؛ مثلاً به این دلیل که پیروان آنها دیگر در موقعیتی نبودند که شورش‌هایی غیرمنتظره، مانند شورش‌هایی که قسری^{۵۰} در عهد هشام از آنها نگران بود، به راه اندازند.^{۵۱} بعداً همان گونه که درباره شلمغانی در عصر مقتدر رخ داد، افراد به سبب ارتداد اعدام می‌شدند، اما جنبش‌های خطرناک، از گروه‌های بزرگ‌تر، خصوصاً از اسماعیلیه، ناشی شد. بحث مهم در میان گروه موسوم به غلات مرتبط با اثناعشریان اولیه پس از عهد [امام] جعفر [صادق (ع)] - یعنی ناظر به جایگاه «عین»، «میم»، و «سین» و مسائل مرتبط با آنها که ریشه نُصیریان به آنها باز می‌گردد- در قالب واژگانی نظام‌مندتر و انتزاعی‌تر از واژه کهن «غلو» به ذهن ما راه می‌یابد.^{۵۲}

فرق بعدی شیعه، خصوصاً تعصبات مذهبی غلات اولیه را که قطعیتی کورکورانه یافته بود ادامه دادند؛ مانند گرایش آنها به استمرار ولایت الاهی بر روی زمین پس از [حضرت] محمد [ص]، و چگونگی تجلی آن و معادشناسی کورکورانه آنها، انتظار قائمی که خواهد آمد،^{۵۳} یا رجعت برخی از شخصیت‌های برجسته. هر چقدر هم که غلات مشکلاتی با ماهیت کلی‌تر راجع به روحانی بودن روح و امکان اتحادش با خدا را موجب شده باشند، بدون شک در پیدایش حالت هیجانی تشیع اسماعیلی و اثناعشری بعدی نقش داشتند. اما از این حیث، اخلاف بارزشان صوفیان بودند. گرچه بی‌شک تصوف ارتباط مستقیمی با غلو نداشت،^{۵۴} اما حالات عرفانی روح و نیز مقامات صوفیان

مختلف از اواخر عصر کلاسیک غلات اولیه، یکسره در تصوف، محل بحث بوده و در میان آنها بود که رواج آن ایده اصطلاحاً مسیحی و بسیار مهم، حفظ شد، ایده‌ای که بر اساس آن، آنچه به هنگام مرگ باقی می‌ماند صرفاً روح است.

ادله استحکام امامت [امام] جعفر صادق [ع]

در هر حال، نمی‌توان فقط غلات را مسبب فرقه‌گرایی شیعی دانست. یکی از عوامل مهم در این زمینه ظهور امامت منصوص است. اگر بدون عینک اثناعشری به تاریخ تشیع اولیه نگاهی بیندازیم دیگر مشکل این نیست که بفهمیم چرا چنین شمار فراوانی از شیعیان ترغیب می‌شدند تا از خاندان ائمه [ع] که اکنون دیگر خاندان واقعی امامت تلقی می‌شد اعراض کنند، بلکه باید بفهمیم خاندان مذکور چگونه به چنین اهمیت شگرفی، که نهایتاً به دست آورد، رسید. ادله این مطلب در عین حال به تبیین چگونگی فرقه‌گرا شدن شیعه نیز کمک خواهد کرد.

پیش از عصر [امام] جعفر صادق [ع] و در زمان ایشان (شهادت تقریباً ۷۶۵ م.) جنبش‌های برجسته شیعی تقریباً در دو گروه شکل می‌گرفت. یکی گروه موسوم به کیسانیه، به امامت ابن حنفیه، که در قیام بزرگ مختار و سپس در قیام عبدالله بن معاویه خود را نشان داد و هسته اصلی قیام عباسیان را به وجود آورد. در کل، بیشتر شعرای شیعه برجسته اولیه از همین گروه‌اند.^{۵۵} از دیگر سو، بزرگ‌ترین شورش مربوط به نفس زکیه و آل‌حسن نیز رخ داد که بعداً زیدیان آن را به خود نسبت دادند؛^{۵۶} این نیز پدیده‌ای مجزا نبود، بلکه پس از حرکت‌های زید و پسرش (که آنها نیز از همدلی حجاز برخوردار بودند) رخ داد و پس از آن نیز واقعه شهدای فحّ پیش آمد. در مقابل، پس از قیام آغازین و نه بسیار بزرگ [امام] حسین [ع] و حرکات توأبین که پس از آن صورت گرفت، درباره خاندانی که نزد اثناعشریان امروزی محترم‌اند مطالب اندکی در کتب تاریخی یافت می‌شود؛ کسانی که تا زمان نوه [امام] جعفر [صادق ع]، رهبر تقریباً بلامنازع شیعیان پر و پا قرص بودند.^{۵۷} از این برهه به بعد با این مطلب مواجهیم که بیشتر شیعیان اعصار بعدی - اثناعشریان، اسماعیلیان، و نصّیریّه، برخلاف زیدیان - رشته امامتشان را به [امام] جعفر [صادق ع] بازمی‌گردانند نه به سایر خاندان‌ها.

به نظر من، باید فرض را بر این گذاشت که بخت و اقبال این خاندان (اگر نگوئیم به تلاش‌های خود [امام] جعفر [صادق (ع)]، اساساً به زمان [امام] جعفر [صادق (ع)] برمی‌گردد؛ نه صرفاً بدین جهت که می‌بینیم خود [امام] جعفر [صادق (ع)]، شخصیتی کاملاً برجسته بود (آن‌گونه که گزارش شده، منصور در اواخر عمر [امام] جعفر [صادق (ع)]، ایشان را از میان علویان بسیاری که در آن زمان می‌زیستند، به عنوان برترین شخصیت انتخاب کرد و در برابر دعاوی نفس‌زکیه، دعاوی ایشان را مقدم داشت)^{۸۰} بلکه به دلیل شهادت تمامی منابع، اعم از سنی و شیعی، به شرافت نسل ایشان در مقایسه با نسل سایر شیعیان. صاحب‌نظری که در میان نویسندگان اثناعشری بیش از همه مرجعیت دارد، [امام] جعفر [صادق (ع)] است.^{۹۰} بر اساس گزارش‌ها، ایشان بیش از هر شخصیت دیگری کانون گمان‌پردازی‌های غلات بوده و نوبختی درباره شهادت ایشان، فهرستی از ادعاهای مربوط به جانشینی چهار تن از پسرانشان و نیز گروه کاملاً مشخصی را که منتظر خود [امام] جعفر [صادق (ع)] بودند پیش می‌کشد. این مطلب، حتی در قیاس با وضعیت نسبتاً جنجال‌برانگیز [امام محمد] باقر [ع] و نیز صرف نظر از [امام] زین‌العابدین [ع] که کسی درباره ایشان ادعایی مطرح نکرده، از ناآرامی بزرگی حکایت دارد. نهایتاً اینکه شهرت [امام] جعفر [صادق (ع)] از فرزندانش بیشتر است؛ ایشان و پدرشان [ع] در اسناد اهل تسنن نیز مقبولیت دارند؛ خصوصاً حلقه کلامی پیرامون [امام] جعفر [صادق (ع)] به حدی نزد اشعری محترم است که چندین صفحه درباره آن نگاشته است؛^{۶۰} و نکته آخر اینکه هر از گاهی که مقبولیت شیعه به عنوان مذهبی پای‌بند به سنت مطرح می‌شده، این کار فقط از جانب [امام] جعفر [صادق (ع)] صورت می‌گرفته است.

عصر [امام] جعفر [صادق (ع)] برای سوگیری مجدد در تشیع خوش‌یمن بوده است. وقتی ولید ثانی (متوفای ۷۴۴ م.) درگذشت، فرصت برای هر گونه برنامه‌ی ایدئالیستی فراهم شد و اسلام نیز به همراه چنین برنامه‌هایی سر برآورد. حتی امویان شامی که این مجموعه شورش‌ها را آغاز کردند یک «نامزد اصلاح‌طلب» داشتند. به همین منوال، چهار حرکت از پنج حرکت مهمی که در کل، برای حکومت امویان شامی مشکلاتی ایجاد کرد، به اقلیت متقی (البته به عام‌ترین معنایش) تعلق داشت: دو حرکت

مربوط به خوارج، و دو جنبش نیز کم و بیش شیعی بود. فقط قیام مروان که بر قیسیان در شمال متکی بود هیچ مشخصه دینی خاصی نداشت. این جنبش، پس از آنکه قدرت امویان شامی را در هم کوبید و سه تا از قیام‌های دیگر را سرکوب کرد مقهور عباسیان شد، که به نظر می‌رسید این واقعه برای شیعیان، پیروزی باشد. کل این خیزش، فرصت بزرگی برای شیعه و نیز قدریان، خوارج و حتی جهمیان (در خراسان) بود؛ شیعیان توقع داشتند با حمایت مدینه به پیروزی دست یابند. از این رو وقتی عباسیان طردشان کردند این قیام به جای پیروزی، به نوعی سرخوردگی بزرگ شیعی بدل شد و شاید در قیاس با دیگر گروه‌ها، نوعی سوگیری مجدد بنیادین برای شیعیان بسیار طبیعی بود.

بی‌شک افزایش اهمیت امامت [امام] جعفر [صادق (ع)] در این مقطع، معلول علل تاریخی گوناگونی بوده: مانند در نطفه خفه‌شدن رقبای «کیسانی» در زمان خلافت عباسیان که آنها را تضعیف و به‌تدریج از صحنه حذف کرد؛^{۶۱} قتل عام بسیاری از حسینیان به دست منصور می‌توانست امتیاز قانع‌کننده‌ای برای حسینیان باشد^{۶۲} و قطعاً ویژگی‌های شخصیتی [امام] جعفر [صادق] و پدرشان [ع] نیز نقش داشته است. اما می‌توان سه اصل را در این امامت یافت که بی‌تردید در تقویت آن در روند تلاش برای گرد هم آوردن گرایش‌های شیعی و پراکنده آن زمان سهم داشته‌اند.

اصل اول، نص است. ابن حزم ترجیح می‌دهد زیدیان را بر اساس این معیار از سایر گروه‌ها متمایز کند که آنها ورود نص صریح یا همان انتصاب، درباره علی بن محمد [ع] را انکار می‌کنند.^{۶۳} اگر این اصل را با واژگانی عام‌تر بیان کنیم،^{۶۴} به این صورت که زیدیان هیچ‌گونه تعیینی از جانب امام قبلی نسبت به امام بعدی را نمی‌پذیرفتند، این مطلب نه تنها درباره زیدیان تمام اعصار، بلکه بر بخش عظیمی از شیعیان اولیه، تا برسد به کل جنبش مرتبط با نفس زکیه که در زمان [امام] جعفر [صادق (ع)] ادعای نص نداشت، نیز صدق می‌کند. نکته غیرمعمول، این مفهوم است که امامت در فرد خاصی [به ودیعه گذاشته شده] است، اعم از اینکه خود وی مدعی حکومت باشد یا نباشد، و به واسطه تعیین صریح یا همان نص، از فردی به فرد دیگر منتقل می‌شود.^{۶۵} به نظر می‌رسد این مفهوم، هم‌زمان در دو خاندان بروز کرده باشد: خاندان ابوهاشم، وارث ابن حنفیه؛ و خاندان [امام] محمد باقر [ع]، یکی از نوادگان ذکور [امام] حسین [ع]. اگر

بخواییم بر اساس سخنان نوبختی قضاوت کنیم، تبار همه خاندان‌هایی که درباره‌شان نصی وارد شده، اعم از علویان و غیر آنان، به این دو خاندان باز می‌گردد.^{۶۶}

پیشینه این مفهوم «امامت منصوص» احتمالاً به زمان [امام] محمد باقر [ع] (شهادت حدوداً ۷۳۳ م.) باز می‌گردد که دست‌کم به نوعی با ابوهاشم معاصر بوده است. جریان‌های بسیار واقعی‌ای که نوبختی درباره رفتارهای ایشان با زبیده اولیه نقل می‌کند حاکی از آن است که ایشان خود را تنها شخصیت علوی برحق می‌دانسته است.^{۶۷} اما دست‌کم اصحاب خاص [امام] جعفر [صادق (ع)] صرفاً مدعی آن نبوده‌اند که خلیفه باید یکی از اعضای خاندان علویان باشد؛ بلکه این ادعا را نیز داشته‌اند که فرد خاصی، که پدرش وی را تعیین می‌کند و او نیز پسرش را تعیین می‌کند، اعم از اینکه نامزدی خود برای این سمت را علنی کند یا نکند، ذاتاً واجد تمامی حجیت امام برحق است. بدین سبب بود که مشکل جانشینی [امام] جعفر [صادق (ع)] بروز کرد. این مفهوم، امتیاز بزرگی داشت. این کانون نه‌تنها مؤمنان را بر روی یک فرد متمرکز کرد، بلکه امامتی مستمر، و از این‌رو موجودیت گروهی دائمی را نیز برای ایشان فراهم کرد، که در آن صرف نظر از این مسائل، تشیع تا حدی احساسات مبهمی بود که در مواقع قیام می‌توانست مدعای هر نامزدی باشد، اما هیچ یک نیز بر آن متکی نباشند.

اما ایده نص، به امامت [امام] جعفر [صادق (ع)] منحصر نبود، زیرا خاندان‌های متعددی از ابوهاشم که مدعی ورود نص خاص درباره خود بودند، نیز چنین ایده‌ای داشتند (و این دو تیره از خاندان‌ها به هنگام سقوط امویان شام در قیام‌های مهم شیعی، اعم از قیام‌های مرتبط با ابن معاویه و قیام‌های مرتبط با عباسیان، مشارکت داشتند).^{۶۸} اما [امام] جعفر [صادق (ع)] امتیاز خاصی داشت و آن اینکه نه‌تنها از طالبیان و نیز از علویان بود، بلکه، هرچند صرفاً از طریق یک زن، از نسل خود [حضرت] محمد [ص] بود. قبلاً در نقل داستان کربلا از زبان طبری (ابومخنف) گفتیم که همان‌طور که مدینه ابن‌زبیر^{۶۹} به عنوان محل اقامت پیامبر، مقدس دانسته می‌شد، [امام] حسین [ع] نیز به عنوان نوه ذکور پیامبر، به نوعی مقدس به حساب می‌آمد. این تقدس، به همین معنا و نه به معنای حق حکومت، در عین حال برای [امام] حسین [ع] نیز، به همان اندازه که بعداً برای نفس زکیه مطرح شد، وجه تمایزی فرعی به حساب می‌آمد؛ چراکه [حضرت]

فاطمه [س] را در زمره «ازدواج‌های مبارکی» برمی‌شمرد که خانواده‌اش صورت داده بودند، تا اینکه بخواهد ایشان را فی‌نفسه صرفاً جده خود معرفی کند.^{۷۰} اما این نکته جاذبه‌ای فوق‌العاده و بالقوه داشت: چراکه نهایتاً به مستمسکی مهم، هم برای اثناعشریان و هم برای اسماعیلیان، تبدیل شد، به گونه‌ای که [حضرت] فاطمه [س] در میان آنها به یکی از مقدس‌ترین شخصیت‌ها بدل شد و حتی زیدیان هم، که امامت را در علویانی منحصر می‌دانستند که فاطمی نیز باشند، به این نکته تمسک می‌کردند.^{۷۱}

ایده امامت منصوص، که به فردی معین از میان تمام علویان محدود می‌شد و در خلال تمامی وضعیت‌های سیاسی استمرار یافت، با ایده امامتی نه اساساً مبتنی بر نوعی مدعای سیاسی متکی بر دانش خاص موسوم به علم، تکمیل شد. این امر در زمان رواج احادیث و در زمان تلاش برای ایجاد نظام‌های جامع زندگی پرهیزگاران (در زمان امام ابوحنیفه و امام مالک) واقع شد، که نهایتاً به تنظیم احکام کامل شریعت انجامید. از قرار معلوم، [امام] جعفر [صادق (ع)] همانند آنها به منزله امامی تلقی می‌شد که جزئیات خاص این مطلب را حل و فصل می‌کرد که پرهیزگاران چگونه باید مسائل گوناگون [فقهی] را در صورت وقوع حل کنند. از این رو، نام ایشان در احادیث اهل تسنن نیز تا حدی به چشم می‌خورد. اما درباره [امام] جعفر [صادق (ع)] ادعا شده که ایشان، به دلیل مقام امامت منصوص، در این مسائل مرجعیتی منحصر به فرد دارد؛ به دیگر سخن، به یک معنا حکم ایشان در چنین مسائلی، حکم نهایی بر روی زمین است، در حالی که سایرین، چنان‌که پذیرفته شده بود، اصولاً مشروعیت مرجعیتشان صرفاً به اندازه پیروانشان بود.^{۷۲}

شاید در اصل، ارتباط این ادعا با علمی که (از پدرش) به وی رسیده بود کمتر باشد تا با استفاده ولایی‌ای که وی می‌توانسته از آن دانش (ولایت موروثی‌اش در تعیین حکم) داشته باشد. هر حاکمی برای اتخاذ تصمیم نهایی در هر مسئله شرعی باید اجازه داشته باشد؛ از این رو این ادعای امام که حاکمیت به‌حق مختص اوست، می‌توانست به‌سادگی متضمن این ادعا باشد که ولایت نهایی در مسائل (و این بار، در تمام امور) شرعی از آن اوست. چنین ادعایی در اذهان بسیاری به‌سهولت به ادعای دانش ماوراء طبیعی تبدیل می‌شد، اما در کل چنین نبود.^{۷۳} اما در امامتی که فی‌الواقع ولیّ به معنای

حاکم نبود (و در آن، علم امام در سطح نظری باقی می‌ماند، بصیرت یا علمی که امام بر اساس آن حکم می‌کند) تقدس خاصی می‌یافت و به موهبتی منحصر به فرد بدل می‌شد که به صورت موروثی از امامی به امام دیگر منتقل می‌شد. بر این اساس، امام به عنوان منبع منحصرأ مشروع علم به چگونگی هدایت زندگی پرهیزکارانه، قطع نظر از در دست داشتن یا نداشتن حکومت، کارکرد بسیار مهمی داشت.

این واقعیت می‌بایست دو نتیجه داشته باشد. نخست آنکه اصلاً برای امام ضرورتی نداشت که قیامی به راه بیندازد و بکوشد عملاً حاکم شود؛ و حتی اصلاً شاید انجام‌دادن چنین کاری برایش غیرعقلانه نیز باشد؛ نقش وی به عنوان مرجع نهایی در مسائل فقهی محتمل الوقوع به دلیل ادغام با مسئولیت‌های نسبتاً گوناگون قدرت سیاسی واقعی، مسلماً مغشوش می‌شده است. از این رو، ظاهراً نپذیرفتن هر گونه ایده‌ای راجع به قیام مسلحانه، خط مشی صریح [امام] باقر و [امام] صادق [ع] بوده است. حکایات بی‌شماری درباره آنها به دست ما رسیده که خط‌مشی مذکور را به تصویر می‌کشد (خصوصاً حکایت بی‌شک موهومی^{۷۴} که بر اساس آن [امام] جعفر [صادق ع] پیشنهاد ابومسلم برای به خلافت رساندن ایشان را رد می‌کند).^{۷۵}

این نکته مسلم‌انگاشته شده که لبّ ادعای امامت، نیل به قدرت بوده و ظاهراً این رویکرد جدید، بسیاری از شیعیان را منزجر کرده است. نوبختی حکایات نسبتاً آسیب‌زایی درباره این موضوع نقل کرده که در زمینه فضای کلی ایده امامت منصوص نکاتی را روشن می‌کند:

گروهی [از پیروان امام] باقر [ع] جدا شدند. آنها به سخنان فردی از میان خود به نام عمر بن ریاح گوش فرا داده بودند. وی مدعی بود از [امام] باقر [ع] درباره مسئله خاصی پرسیده و ایشان به او پاسخ داده است؛ سپس بعد از یک سال نزد [امام] باقر [ع] بازگشته و درباره همان مسئله از ایشان پرسیده و این بار پاسخی متفاوت با پاسخ قبلی دریافت کرده است. وی به [امام] باقر [ع] می‌گوید این پاسخ با پاسخی که ایشان سال قبل درباره همین مسئله به وی داده‌اند تفاوت دارد. [امام] باقر [ع] می‌فرماید پاسخ‌های آنها [ائمه] گاه بر اساس تقیه است. اما ابن‌ریاح درباره حق و امامت [امام] باقر [ع] دچار تردید

می‌شود؛ با یکی از پیروان [امام] باقر [ع] به نام محمد بن قیس ملاقات کرده و [آنچه را رخ داده بود] و اینکه [امام] باقر [ع] این کار را بر اساس تقیه انجام داده، برای وی بازگو می‌کند؛ «اما خدا آگاه است که من [ابن‌ریاح] آن مطلب را فقط به این دلیل پرسیدم که کاملاً مصمم هستم در جاهایی که ممکن است به اشتباه بیفتم، به آنچه وی حکم می‌کند معتقد باشم، آن را بپذیریم و بر اساس آن عمل کنم؛ دلیلی ندارد که در مواجهه با من تقیه داشته باشد و حال من چنین است». محمد بن قیس گفت شاید کسی همراه ایشان بوده که ناچار به تقیه شده‌اند، اما ابن‌ریاح گفت: «در هیچ یک از دو [مجلس] پرسش، غیر از من کسی در حجره‌اش نبود. نه، تمام پاسخ‌های وی بر حسب اتفاق [تبخیت] است»^{۷۶} و به یاد نمی‌آورد که سال گذشته چه پاسخی داده است». ابن‌قیس با وی موافقت کرد و امامت ایشان را مردود دانست. وی اظهار داشت کسی که به هر دلیلی و در هر اوضاع و احوالی، فتاوی‌ای فقهی نادرست صادر کند به هیچ وجه امام نیست؛ کسی که به واسطه تقیه فتاوی‌ای غیر از آنچه نزد خدا صحیح است صادر کند و کسی که در را [به روی مردم] بسته و امید دارد که مخفی بماند، امام نیست؛ بر امام لازم است قیام، و امر به معروف و نهی از منکر کند. لذا وی به آیین بُت‌ریّه [زیدیه] درآمد و جمعی نیز با وی همراه شدند.^{۷۷}

اما موضع غیرعمل‌گرایانه، هرچند برخی از شیعیان متمایل به شیوه قدیمی‌تر را بیشتر ناامید کرد، اما پیامد دوم ایده امامت منصوص را تقویت کرد؛ این پیامد، این است که در واقع فرقه‌ای ایجاد شود که خلوص و تعصب فرقه‌ای داشته باشد. احتمالاً شاهد روشنی در دست نیست که چنین چیزی حتی در زمان حیات [امام] جعفر [صادق (ع)] محقق شده باشد که اهل تسنن متأخر، آن را پذیرفته باشند. اما انسجام و آگاهی این گروه حتی در داستان نوبختی راجع به رقابت‌های پسران [امام] جعفر [صادق (ع)] منعکس است. حکایت وی اصلاً نمی‌تواند این واقعیت را تحریف کند که [امام] موسی [کاظم (ع)] وارث بلافصل نبوده است.^{۷۸} ابتدا اسماعیل مطرح بود و اگر حقیقت داشته باشد که برخی با فوت اسماعیل (بر این اساس که [امام] جعفر [صادق (ع)] نباید کسی را که پس از ایشان زنده نمی‌ماند تعیین کرده باشد)، آن امام را ترک کردند، پس ایده

متفاوت ویژگی ماوراءالطبیعی نص، از قبل وجود داشته است.^{۷۹} لذا این عبدالله بود که با شهادت [امام] جعفر [صادق (ع)] مقبول اکثریت قاطع [شیعیان] قرار گرفت و گفته می‌شود خود را رسماً امام معرفی کرد؛ اما وقتی اندکی بعد بدون داشتن فرزند ذکوری درگذشت آنها می‌بایست به سراغ پسر سوم، یعنی [امام] موسی [کاظم (ع)]، می‌رفتند. اما از همان ابتدا افرادی هم بودند که دل خوشی از عبدالله نداشتند و راه‌حل‌های دیگری، از جمله امامت [امام] موسی [کاظم (ع)]، را در پیش گرفتند. نتیجه کل این عوامل، وضعیت‌های معمول دودستگی و اتهام متقابل درباره خلوص یا عدم خلوص ایمان طرفین بود.^{۸۰}

اما علاوه بر این آمیزه مرکب از جانشینی انتصابی (به رغم توافق نداشتن همه بر سر فرد منصوب) و علم منحصرأ مآذون برای هدایت سیر حرکت مؤمنان که به منظور تحقق انسجام درون این گروه یا گروه‌ها در نظر گرفته شده، ظاهراً اصل سومی نیز وجود داشته که امامت [امام] جعفر [صادق (ع)]، پس از آن ناامیدی بزرگ و بسیار رسوا، به کمک آن ادامه یافته است. چه بسا تا حدی [امام] باقر [ع] زمینه را فراهم کرده باشد^{۸۱} اما به هر روی، به نظر می‌رسد [امام] جعفر [صادق (ع)]، چه فعالانه و چه منفعلانه، مردمی را که درباره مشکلات آن زمان عمیقاً می‌اندیشیدند، گرد خود جمع کرده باشد. نه تنها متکلمان، که از میان آنها اشعری چنین گرایشی دارد، بلکه برخی از اغواگرترین غلات نیز در میان این مردم بودند. مثلاً فقط پس از ارتباطی بسیار نزدیک بود که وی برخی از پیروان خود از جمله مهم‌ترین متفکر آن زمان، یعنی ابوالخطاب، را طرد کرد.^{۸۲}

اما به نظر می‌رسید در همان زمان که این امامت بدین نحو تقویت می‌شد عناصری از یک اصل حفاظتی در حال شکل‌گیری بود که نهایتاً گمانه‌زنی‌های مختلف در داخل مرزهای انعطاف‌پذیر اسلام قراردادی آن زمان را با یکدیگر سازگاری داد. طرد ابوالخطاب، که بنفسه می‌تواند مسئله‌ای باشد، احتمال دیگری را تقویت می‌کند و آن اینکه این ترتیبات دست‌کم در زمان [امام] جعفر [صادق (ع)] آغاز شده باشد؛ اما زمان و روندش روشن نیست. شاید معنادارترین اظهارنظر درباره این مسئله در کتاب کشی، سخنی منسوب به [امام] علی [بن موسی] الرضا [ع] (شهادت ۸۱۹ م.) باشد؛ کلامی که

ایشان در ردّ حدیث خاصی بیان می‌کند که یکی از پیروانشان از کتاب‌های اهالی عراق، که حاوی سخنان [امام] باقر و [امام] صادق [ع] است، نسخه‌برداری کرده بود؛ ایشان می‌فرماید: ابوالخطاب و پیروانش [امام] جعفر [صادق (ع)] را بد جلوه داده بودند و اکاذیب خود را در آن کتاب‌ها به عنوان احادیث مقبول وارد کرده بودند و هنوز هم این اکاذیب در کتب مذکور وجود دارد. چنین سخنانی، که می‌بایست اصلاح و حذف می‌شد، نه تنها لابه‌لای کلمات [امام] جعفر [صادق (ع)] بلکه در میان سخنان [امام] باقر [ع] گنجانده شده بود، و به وسیله گفته‌ای مشابه و منسوب به [امام] جعفر [صادق (ع)] نشان داده می‌شد که ایشان از مغیره که [امام] باقر [ع] را بد جلوه می‌داد، گله می‌کند و می‌افزاید که تمام غلو منسوب به [امام] باقر [ع] از جانب مغیره است.^{۸۳}

به هر حال سرانجام روند این ترتیبات مؤثر افتاد و امتیاز تأمل نسبتاً آزادانه در حیطه مرزهای رهنمون‌بخش را برای شیعیان جعفری فراهم آورد. این امتیاز را می‌توان در برخی تقابل‌های مهم بین عقایدی که از ابوالخطاب گزارش شده و عقاید منسوب به اسماعیلیان (که گفته شده پیروان وی درباره مقامشان اغراق می‌کردند) مشاهده کرد. ابوالخطاب و نحله‌اش، علاوه بر سایر مشکلات غلات اولیه، بسیار درگیر مشکلات مربوط به مقامات معنوی بودند. از باب مثال گفته شده که وی معتقد بوده است که، همان‌گونه که در نسل خود آنها [حضرت] محمد [ص] عالم ناطق و [حضرت] علی [ع] عالم صامت بود، در هر نسلی یک پیامبر ناطق و یک پیامبر صامت وجود دارد.^{۸۴} اکنون نیز در میان اسماعیلیان تا حدی همین دغدغه فکری درباره رتبه را می‌بینیم؛ سلسله‌مراتبشان در واقع همان خصلت بارزشان است؛ اما تفاوت مهمی نیز وجود دارد: زوج پیامبران صامت و ناطق در تمام نسل‌ها نیست. همان واژه‌های «صامت» و «ناطق» به کار می‌رود، اما فقط به [حضرت] محمد [ص] و [حضرت] علی [ع] اختصاص دارد، بدین معنا که نسل کلاسیک، به عزت مقتضی و کاملاً اسلامی خود رسیده است؛ و حتی در آن زمان [حضرت] علی [ع] پیامبر نبود، بلکه فقط «وصی» پیامبر بود، واژه‌ای که قبلاً در محافل یقیناً میان‌رو درباره او به کار می‌رفت. به همین نحو در سراسر نظام آنها، صرف نظر از اینکه گاه جو آن تا چه اندازه غیرمعمول باشد، این فرمول محتاطانه در چارچوب گسترده‌ای نصب‌العین قرار داده می‌شود که عموماً در اسلام مقبول باشد.^{۸۵}

به همین منوال، واژگان بعدی اثناعشری، حتی هنگامی که ایده‌هایی مقبولیت می‌یابند که از دیدگاه غیرشیعی به حد بسیار تردید آمیزی می‌رسند، همین ویژگی ظاهری را نشان می‌دهند. مثلاً واژه «حجّت» که در واقع به نظر می‌رسد ابوالخطاب به دلیل به‌کارگیری‌اش نکوهش شده،^{۸۶} بعداً آزادانه درباره ائمه به کار می‌رفت، البته ظاهراً به این دلیل که این واژه و واژگانی از این دست در مجموعه معارف اثناعشری تقریباً بوده است؛ گرچه این واژه و واژگانی از این دست در اصل لوازم ژرف‌تری متضمن خداانگاری است.^{۸۷} اما واژه‌ای مانند «نبی» که شاید در اصل لوازم ژرف‌تری داشته باشد دیگر مد نظر نبود؛ و در اثر وفاق عام تمام مسلمانان صراحتاً مطرود بود. ائمه به عنوان مظاهر نور الاهی و تجسم کامل قدوسیّت محترم بودند، اما هرگز عنوانی حتی در حد خدایان یا انبیای بسیار دون‌مرتبه را نیز مجاز ندانستند.

به واسطه روند دست‌کم این فقره از ترتیبات ظاهری، به نظر می‌رسد محتمل باشد که امامت [امام] جعفر [صادق (ع)] و خاندانش بنفسه بخش اعظم هواداری تعصب‌آمیز غلات را به خود جلب کرد و در عین حال به‌موقع دست آنها را کاملاً کوتاه کرد؛ از این‌رو، از افتضاحی بس بزرگ در چشم جهانیان، یا در واقع از تعصب مذهبی بیش از حد لجام‌گسیخته در مراتب مؤمنان، اجتناب ورزید. شاید در واقع همین عامل به اندازه سایر عوامل موجب شد خاندان [امام] جعفر [صادق (ع)] به عنوان خاندان ائمه تمام و کمال به بیشترین تفوق دست یابد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مارشال گودوین سیمز هاجسون (۱۹۱۹-۱۹۶۸) استاد مطالعات اسلامی دانشگاه شیکاگو و رئیس کمیته بین‌رشته‌ای اندیشه اجتماعی در آن دانشگاه بود. حوزه مطالعاتی و تخصص هاجسون، تاریخ جهان بود. وی مؤثرترین مورخ آمریکایی اسلام به شمار می‌آید و اقداماتش موجب ساختارمندسازی بنیادین مطالعات اسلام در آمریکا شد. کتابی با عنوان سرمایه‌گذاری اسلام (*The Venture of Islam*) در سه جلد نگاشت که به علت درگذشت زودهنگامش در ۴۶ سالگی، پس از فوتش منتشر شد و شهرت

اصلی‌اش به دلیل نگارش آن است. او در این کتاب، اسلام را به عنوان تلاشی معنوی با دیدگاه عمیق اخلاقی، به موازات سایر ادیان جهان مطالعه و بررسی ژرف کرد. وی ضمن توجه به کانون جغرافیای ظهور اسلام (جزیره‌العرب)، به رغم عموم مطالعات اسلامی اروپایی‌آمریکایی، اسلام را در جهان عرب منحصر ندانست، و در مطالعات اسلامی‌اش به کشورهای هم‌چون ایران و نقش اندیشه و عمل مسلمانان غیرعرب در جهان اسلام، به‌ویژه در دوره میانه به بعد، توجه ویژه داشت (م.).

۲. آنچه در گذشته تصور می‌شد، در I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910), p. 247 ملاحظه کنید یافت می‌شود؛ همچنین آنها با کلمه «پنج‌امی» معادل واژه آلمانی Funfer هم ذکر شده‌اند. قس. B. Spuler, *Iran in früh islamischer zeit* (Wiesbaden, 1952), p. 170؛ متأسفانه به دلیل بی‌ملاحظگی هنوز میان این نکته‌ها خلط می‌شود. همچنین قس.: Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, rtans. J. Carmichael and M. Oerlmann (London, 1949), pp. 142-3؛ حتی ام. گودفروی-دمومبینز در M. Gaudefroy-Demombynes, *Les Institutions musulmanes* (Paris, 1946, 3rd. ed.), p. 41 از زید، امامی غایب می‌سازد! در تصور اثناعشریه، زیدیان تا این حد پیش نرفته‌اند.

۳. آر. اشتروتمن (R. Strothmann) در چند اثرش درباره زیدی‌ها این نکات را به روشنی تشریح کرده است.

۴. نظر به تفکیک شیعه به اعتقادی، حبی و سیاسی، نباید در این مقاله از مفهوم «شیعه»، شیعه اعتقادی به ذهن متبادر شود (م.).

۵. به همان میزان که کلمه «علوی» در مقابل «عباسی» استفاده می‌شود از کلمه «طالبی» هم استفاده می‌شود؛ و همان‌طور که قضیه عبدالله ابن معاویه نشان می‌دهد دیگر طالبین هم می‌توانستند اعضای همین خانواده محسوب شوند. با این حال بعضی از ابن معاویه انتظار داشتند امامت را به یکی از علویان واقعی واگذار کند (F. Buhl, *Firaq al-Shia*, ed. H. Ritter, Istanbul, 1931, p. 31)؛ نک.:

F. Buhl, "Alidernes Stilling," *Danske Videnskabernes selskab*, Forhandling, nr. 5 (1910), p. 384.

۶. نگارنده بارها «کیسانیه» را داخل در معنای عمومی «شیعه» ذکر کرده است (م.).

۷. مطمئناً عوامل دیگری هم وجود دارد که در اینجا ذکر نشده است. بی. لوئیس در B. Lewis, *Origins of Ismailism*, (Cambridge, 1940), p. 32 تأکید می‌کند که دلیل قیام فرقه‌های فتنه‌جو (انقلابی) در عصر حکومت عباسیان عبارت بود از تغییر و نیل به وضعیت طبقاتی شهری‌تری که برتری ملی عربی آن را مخدوش نکرده باشد.

۸. F. Buhl, *Ali som praetendent og kalif* (Kopenhagen. 1921). گفته‌های منصور درباره جایگاه [حضرت] علی [ع] (Tabari, III, p. 213) موجه به نظر می‌رسد.

۹. اما فیلیپ حتی به تبعیت از شهرستانی، تاریخ گروهی از اهل نص (باورمندان به نص بر امامت) را به زمان مرگ پیامبر [ص] برمی‌گرداند؛ History of the arabs, 4th ed., (London, 1949), p. 179. [حضرت] علی [ع] از ابتدا عده‌ای پیرو شخصی (مرید) داشت. اما به هر حال واژه «مشروعیت» را که به معنای جانشینی موروثی طبق قوانین سنتی است نمی‌توان برای تشیع به کار برد، چه رسد به وقتی که

به نص امام (انتصاب شخصی خودش) تمسک شود. نه [حضرت] علی [ع] و نه [امام] حسین [ع] هیچ یک طبق قوانین معمول [اعراب جاهلی] وارث محسوب نمی شدند.

۱۰. قس.: F. Buhl, *Ali*, p. 36. روشن است که انتخاب [حضرت] علی [ع] در مدینه همان معنای انتخاب سه خلیفه راشدین را نداشت. خلافت مدینه به عنوان راهکاری موقتی و بر اساس وجهه شخصی [حضرت] محمد [ص] (به صورتی که به نزدیکترین یارانش و به شهر متخیش نیز تسری پیدا کرده بود) شکل گرفت و الا خلافت فی نفسه وجهه شرعی نداشت، به طوری که وقتی این اوضاع و احوال از بین رفت اولین مرحله آن (برهه مدینه) پایان یافت. [حضرت] علی [ع] درست مانند معاویه، هم مرکز حکومت را از مدینه منتقل کرد (زیرا او به یک گروه متکی بود نه به اتحاد اسلامی) و هم پسرش جانشینش شد. اما برخلاف معاویه به تمام جامعه مسلمانان فرمان بیعت کردن نداد. می توانیم فاصله زمانی بین مرگ عثمان و اعلام خلافت معاویه را هم دوره فترت، یعنی مرحله چهارم خلافت مدینه، تصور کنیم. قس.:

J. Wellhausen, *Das arabische Reich* (Berlin, 1902), p. 34

۱۱. Wellhausen, *Reich*, p. 63 و صفحات دیگر.

۱۲. Wellhause, *Religios-politische oppositionsparteien*, Abh.d. Kon. Gesellsch.d. در و لهاوسن در wiss. Zu Gottingen. *Phil-histkl.*, n. f. v nr. 2 (1901), p. 83 می نویسد: «در زمان مختار شعاری که

در برابر شعار حسینی مطرح بود، شعار عثمانی بود».

۱۳. بنا بر مشهور، سلمان فارسی در اواخر خلافت عثمان (سال ۳۵ یا ۳۶ ق.ه) در مدینه درگذشت و احتمال حضور وی در میان حامیان حضرت علی (ع) در آن برهه زمانی بسیار ضعیف است (خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۱۸۶؛ ابن حجر عسقلانی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، ج ۲، ص ۶۲) (م).

۱۴. R. Strothmann, *EI s.v. "shia"*: اما حتی کلمات خیلی متملقانه در شعر را نباید متضمن اعتقاد جزمی واقعی در نظر گرفت. عبارت‌هایی مانند آنچه در اثر یعقوبی (ed. Houtsma. *Historiae* (Leiden, 1883) II, p. 208) آمده است آنجا که [مالک] اشتر هنگام به قدرت رسیدن [حضرت] علی [ع] می گوید: «علی وصی الاوصیاء و وارث علم الانبیاء»، قطعاً بی غل و غش نیست. اما به هر حال این کلمات به همین صورت می تواند بیانگر شور و حرارت کاملاً شخصی باشد: کلمه «ولی» بر ادعایی شخصی دلالت می کند اما به خودی خود به معنای سمتی مذهبی نیست، حتی وقتی نفس زکیه آن را به کار می برد (Tabari, III, p. 209). به ارث بردن امری، حتی مانند نبوت، وقتی برای عباسیان به کار می رود، همان گونه که در نقل قول اچ. لامنز. H.lammens' citation, *Fatima* (Rome, 1912), p. 139. آمده است، می تواند متضمن هیچ عقیده‌ای نباشد.

عبارات این پاورقی، نشانگر تحلیل‌های نگارنده و مبتنی بر مقایسه عبارات مالک اشتر و نفس زکیه در امر امامت، همچنین نبوت رسول اکرم (ص) و ادعای نبوت عباسیان است. حال آنکه دو طرف این معادلات هم سنخ نیستند. لذا چنین مقایسه و نتیجه‌ای به شدت خدشه‌پذیر و نیازمند تحلیل و بررسی مفصل است که مجالش در این مقال نیست (م).

۱۵. فردریک بارباروسا یا فردریک اول (Barbarossa)، امپراتور روم (۱۱۵۲-۱۱۹۰)؛ وی در سال ۱۱۵۲ در فرانکفورت به عنوان شاه آلمان تاج گذاری کرد و در ژوئن ۱۱۵۵، پاپ آدریان چهارم (Adrian IV) او را به عنوان امپراتور مقدس روم منصوب کرد. بارباروسا مردی خوش سخن، جنگاور، مصمم و شایسته رهبری بود. به نظر می رسد دلیل تشبیه حضرت علی (ع) به بارباروسا در کلام

هاجسن، شایستگی‌های مد نظر ایشان از منظر عبدالله بن سبا باشد (م).

۱۶. ویرایش جدید "abd Allah ibn saba" El, s.v.

۱۷. مثلاً در گفت‌وگو با [امام] حسین [ع] در مدینه، درباره کاندیداتوری او و درباره اینکه حمایت از او در کجا صورت خواهد گرفت، هیچ نشانی از این موضوع نیست که حمایت کردن یا نکردن از او مسئله‌ای مرتبط با بیعت مذهبی باشد و فقط مسئله به طور کلی این بود که حکومت عادل‌تر باشد (Tabari, II, p. 274 ff.). تواین و حتی مختار ظاهراً مایل بودند در مواقعی ابن‌زبیر را بپذیرند و اینکه ابن حنفیه در مدینه از پیروان مختار رضایت دارد تعهدی سیاسی است و نه شواهدی مرتبط با مسئله ظهور منجی (Tabari, II, p. 607, Baladhuri, *ansab al-Asharaf V* [Jerusalem, 1936], p. 221).

۱۸. Kindi, *Kitab al umara* (Leiden, 1912), p. 50, 95 ff, 124. ولی گاه، مانند آنچه در ص ۱۱۲ آمده،

این خانواده رهبری کمتر خودمختارانه‌ای از خود نشان داد.

۱۹. گفته‌ای مانند آنچه جی. ولهاوسن نقل می‌کند (J. Wellhausen cites, *Religio plit. Opp.* (Parteint, P. 69) که شیعیان در زمان [امام] حسین [ع] هنوز هم دیگر مسلمانان را «هم‌کیش» می‌نامیدند نشان می‌دهد هیچ‌گونه اختلاف فرقه‌ای وجود نداشته است، اگرچه این به معنای آن نیست که هیچ اختلاف مذهبی‌ای هم وجود نداشته است. همچنین مقایسه کنید با گفته‌های آر. اشتروتمن درباره فرقه‌گرایی شیعی در اثرش تحت عنوان *Kultus der Zaiditen* که از زاویه بسیار متفاوتی به این موضوع می‌پردازد.

۲۰. نویسندگانی مانند ولهاوسن شاید به دلیل تجلیل از ضرورت سیاسی اصرار امویان بر همراهی و هم‌نواپی بوده که از شرافت مشروع روحیه‌ای که اجازه نمی‌دهد هیچ مسلمان محترمی تحت تسلط کسی باشد که خودش با او بیعت نکرده است، چشم‌پوشی کرده‌اند. فقط در دوران‌هایی که این روحیه اسلامی تسلیم بی‌چون و چرای حکومت بوده، حجر ممکن است کم‌اهمیت به نظر برسد.

۲۱. آنها به عنوان افرادی مطرح می‌شوند که به نام «اهل‌البیت» می‌جنگند، اما معلوم نیست این کلمه تمام خانواده هاشم را در آن زمان در بر می‌گرفت یا نه؛ قس: El, art. "Sharif".

۲۲. بدنام کردن مختار یعنی معرفی کردن وی به عنوان سردسته بدعت‌کاران و نه به عنوان التقاط‌گرایی که مدافع آرمانی همگانی‌تر است، درست پس از مرگش آغاز شد؛ یکی از همسرانش به اتهام همکاری نکردن مجازات شد (طبری، ج ۲، ص ۷۴۳). اینکه مختار خودش به نوعی بنیان‌گذار مذهب باشد - گرایشی که به‌موقع نام فرقه را از «کیسان» به «مختار» تغییر داد - به فکری چنان استوار تبدیل شده است که حتی بی. لوئیس به خودش اجازه می‌دهد بنویسد بعد از مرگ محمد بن حنفیه (متوفای حدود ۷۰۰ م.)، مختار (متوفای ۶۸۷ م.) در سخنرانی‌ای اعلام کرد که او واقعاً نمرده بلکه از نظرها غایب شده است ... (A. Guillaume, *Islam* (The Arabs in History, 2d. ed. (London, 1954), p. 72. Harmondsworth, 1954), p. 117) همین مطلب را می‌گوید.

۲۳. چنین شور و حرارتی هنوز به معنای پیروزی کامل علی [ع] نبود؛ پیروزی‌ای که برخی از ابعادش بی‌تردید انتظار گرایش هماهنگ‌کننده از جانب اهل تسنن را می‌کشید نه اقدام مستقیمی از جانب شیعیان. بنابراین جی. شاخ، در (Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford, 1950), p. 24) می‌نویسد (با اینکه مالک نظر مساعدهش را به حسنین اعلام کرده بود) شافعی (که خودش از کاندیدایی زیدی حمایت می‌کرد) هنوز از سه خلیفه اول و نه چهار خلیفه اول، به عنوان گروه برحق یاد می‌کرد.

۲۴. طبری، ج ۳، ص ۱۸۹: یک نفر سرپرست، تحت عنوان فاطمی و نه علوی، به خراسان فرستاده شد.
 ۲۵. دو خویه (de Goeje, *Fragmenta Historicorum Arabicorum* (Leiden, 1869)) با استناد به واقدی، ص ۲۳۰-۲۳۱، ارتباط این مسئله به ابن حنفیه را، آنجا که رهبران غلات نقشی در آن داشتند، محتمل تر می‌داند.

۲۶. بسیاری از شورشیان (انقلابیون) علوی با طرفداران گوناگونشان، قبل از آنکه رسی (متوفای ۸۶۰ م.) عقاید زیدی را تثبیت کند نشان می‌دهند به همان اندازه که توانستند فرقه زیدی را به وجود بیاورند توانستند کلیت اسلام را شیعی کنند. مقایسه کنید با نمونه‌ای به قدمت زمان بویه که شخص یاغی عباسی حمایت‌های متعددی، به‌ویژه در میان کسانی که گرایش شیعی داشتند، به خود جلب کرد و خود را اصلاح طلبی از خاندان پیامبر [ص] معرفی کرد، اما وقتی معلوم شد علوی نیست طرد شد *Miskawayhi, Experiences of the Nations* (Oxford, 1921), p. 263/247؛ نگرش مشابهی در زمان‌های مختلف، از مراکش تا دهلی، وجود داشته است.

۲۷. حتی عباسیان نمی‌توانستند [حضرت] علی [ع] را به نفع اجدادشان برکنار کنند.
 ۲۸. اما نه فقط با تشیع. مثلاً باورها درباره سفیانی موعود قطعاً قسمتی از این گرایش عمومی است. غلو، کشاندن موضع شیعه به حدی نهایی منطقی نیست بلکه نوعی باور است که می‌تواند در هر گروهی وجود داشته باشد.

۲۹. مثلاً گادیفروی-دیمامینس، که در *Institution*, p. 40 غلات را بر اساس مسئله حلول توصیف می‌کند بسیار ناعادلانه عمل می‌کند. ظاهراً تعداد کمی از غلات به غلو سیاسی (مثلاً خُتاق «خفه‌کننده‌ها») متمایل بوده‌اند که موضوع دیگری است.

۳۰. وابستگی غلات خاصی به بعضی کاندیداهای شیعه غالباً مبهم است، به طوری که در تمام کتاب‌ها آمده است؛ در کتاب نوبختی، تلاش برای رجوع ابن حنفیه (ص ۲۵)؛ تلاش برای جانشین ابوهاشم شدن در امر نبوت (ص ۳۰)؛ و ادعای وصایت [امام] باقر [ع] (ص ۲۵) به بیان نسبت داده شده است. دوخویه در *Fragmenta*, p. 230 او را پس از جدانشدن از [امام] باقر [ع] با حسنین ارتباط می‌دهد. به همین منوال فرقه‌های شیعی بعدی همگی افکار غلات را اقتباس کرده‌اند، اثناعشری‌ها برخی از ایده‌ها را، و اسماعیلی‌ها بقیه را.

۳۱. این مسئله ذاتاً محتمل است که این کلمه با شیعیان برای نزاع‌های داخلی‌شان به وجود آمده باشد، همان‌طور که سنی‌ها همه شیعیان را یک‌کاسه می‌کنند. این مسئله با مقایسه استفاده از آن در کلام نوبختی و اشعری، عجزاً تأیید می‌شود (*Maghalat al-Islamiyin*, ed. H. Ritter, I [Istanbul, 1929]) و این دو از اولین دانشمندان ملل و نحل و دارای هر گونه جامعیتی بوده‌اند: نوبختی برای توصیف فرقه‌های خاصی اغلب از آن استفاده می‌کند، در حالی که اشعری غلات را یکی از شاخه‌های بزرگ تشیع می‌داند و همه چیز درباره عقاید غلات را یک‌جا در یک فصل آورده است. با این حال بسیاری از این گروه‌ها را در گروه دیگری به نام «امامیه» می‌آورد که آنها را نه بر اساس عقاید بلکه بر اساس توالی‌شان در امامت طبقه‌بندی کرده است.

۳۲. مثلاً نوبختی، ص ۴۶، از واژه «غلو» درباره گروه «هاشمیه» استفاده می‌کند که به عباسیان همان ویژگی‌ها را، که امام عالم مطلق است و هر کس امام را نشناسد خدا را نشناخته است، نسبت می‌دادند که اثناعشری‌ها به سلسله [امامان] خودشان نسبت می‌دادند. این واژه معمولاً از نظر نوبختی، متضمن ادعای یک یا چند ویژگی از یک مجموعه است: تجسد الاهی، تناسخ و چرخه ارواح و اباحه. اما اینها

آزادانه تفسیر می‌شوند، در حالی که در ص ۷۸ می‌خوانیم که [حضرت] علی [ع] قطعاً رب بود، در ص ۲۹ می‌خوانیم که خدا نوری در این معاویه است (قس: آموزه نور) و در ص ۲۸ به نظر می‌رسد فقط ابوهاشم بود که امید آن بود که مردگان را زنده کند.

۳۳. کشی، اخبار الرجال (بمبئی، ۱۳۱۷)، ص ۸۳، دارای گزارش‌های متفاوت اما بسیار خوب از مختار است (و بدترین گزارش درباره مختار ذیل مدخل «مغیره» آمده است). به همین منوال او در ص ۱۲۶، درباره جابر جعفی دوپهلوی سخن می‌گوید. در ص ۱۴۹ به طور ضمنی می‌گوید حتی مغیره و ابوالخطاب پس از اینکه مدتی در جهنم می‌مانند به بهشت می‌روند.

۳۴. نوبختی، ص ۳۲ و ۴۱، چنین جمع‌بندی می‌کند که غلو شامل گروه‌های خاصی تا خطایه (به‌ویژه کیسانیه، عباسیه و حارثیه) است و صراحتاً منحرفان متأخر را از شمول آن خارج می‌داند. اگرچه در مواقع خاصی از این کلمه استفاده می‌کند. اشعری که معاصر او بوده است تقریباً همین گروه‌ها را غالی می‌داند. بی‌شک همان‌طور که اچ. ریتز می‌گوید چنین فهرست‌هایی به فهرست‌های شرطه‌ها برمی‌گردد (Philologica III, "Der Islam, Vol. 18 [1929], p. 34)).

۳۵. سخنان دُساسی (Desacy) درباره دروزیان و اظهارنظرهای وان همَر (Von Hammer) نمونه‌های قدیمی هستند.

۳۶. ابومنصور، در: نوبختی، ص ۳۴.

۳۷. کشی، ص ۱۴۹.

۳۸. نوبختی، ص ۲۳ و ۲۵. به طور کلی ویژگی در ظاهر متناقض تعلیماتی که به رهبران مختلف نسبت داده می‌شود، به شکلی که به ما رسیده، نشان می‌دهد که با این مطالب غالباً بی‌احتیاطی مواجه شده‌اند. از این رو در کتاب اشعری، ص ۱۱ همان کسانی که «جنته» را ناظر به پادشاه‌های زمینی می‌دانند از عروج به «ملکوت» سخن می‌گویند. مسلماً ما آن طور که از جمله‌بندی موجز شهرستانی، ملل، ج ۱ (قاهره، ۱۹۴۸)، ص ۳۰۱، نتیجه می‌شود نمی‌توانیم به‌راحتی بگوییم که آنها منکر بهشت‌اند.

۳۹. نوبختی، ص ۱۹-۲۰. قس: کشی، ذیل «ابن سبأ». این اتهام مجدداً علیه کیسان در کتاب نوبختی و علیه مغیره در کتاب اشعری مطرح می‌شود. آیا ممکن است قدمت عقیده یک فرقه سباییه (که گاه سباییه نامیده می‌شوند) به زمانی برسد که سب صحابه هنوز برای خیلی از شیعیان غلو بوده است؟ قس: I. Friedlander, *Heterodoxies of the Shiites* (NewHaven, 1909), p. 137 به بعد.

40. Friedlander, *Heterodoxies*

۴۱. به نظر می‌رسد این اعتقاد به غیب‌گویی و شاید اعتقاد به رجوع (ورای تجلیل از [حضرت] علی [ع] و خانواده‌اش به عنوان جانشینان برگزیده پیامبر [ص]) تنها اعتقاداتی بود که در زمان مختار به طور شاخص در اعتقادات شیعی، مثلاً در میان اصحاب کرسی (صفه) که در کوفه مشتاقانه غیب‌گویی می‌کردند، وجود داشت. قبیله نهد، که با اصحاب صفه مرتبط بودند، صائد و بیان را که معلمان غالی بودند پرورش دادند (نوبختی، ص ۲۵).

۴۲. اشعری، ص ۸، ۹.

۴۳. درباره بربری قبلاً گفته شد که با دختر خودش ازدواج کرد (نوبختی، ص ۲۵). در اینجا لازمه چنین آزادی‌ای «شناختن امام» بود. آیا ممکن است مزایای خاص برای افراد مؤید به تأیید الاهی که نمونه شاخص آن [حضرت] محمد [ص] است، موجه بوده باشد؟

۴۴. این نوع تأویل را قبلاً اشعری به ابومنصور نسبت داده است.

۴۵. اشعری، ص ۱۲.
۴۶. مسئله تناسخ را می‌توان به سادگی از قرآن استنتاج کرد (حداقل از زمانی که آیین بودایی برای نخستین بار آن را مطرح کرد)؛ به خصوص از عبارتهایی که می‌گوید همه انواع حیوانات - زنبورها، امت‌ها و ... - مسئولیت‌های خاص خودشان را دارند؛ که نوبختی می‌گوید خرم‌دینی‌ها به آن استشهاد کرده‌اند. خلطی ساده بین قضاوت در ردّ امت‌های خاص و روز قیامت بی‌شک امکان‌پذیر است و یکرودی به چرخه ارواح را تقویت می‌کند.
۴۷. این تفاوت را ابن‌لبان بین خدای روی زمین و خدای در آسمان‌ها قائل بود (نوبختی، ص ۴۰).
۴۸. ظاهراً برخی از آنها انتظار داشتند روحشان حتی در زمانی که هنوز زنده‌اند دست‌کم در ظاهر، صعود کند (اشعری، ص ۱۱).
۴۹. اشعری، ص ۱۲.
۵۰. خالد بن عبدالله قسری از فرمانداران اموی.
۵۱. طبری، ج ۲، ص ۱۶۲۱.
۵۲. ماسینیون در جاهای مختلف، خصوصاً در مقاله‌ای راجع به قرمطیان در *دائرةالمعارف اسلام* (EI)، بیش از دیگران به این مطلب پرداخته است.
۵۳. ایده قائم به عنوان آخرین امام از سلسله امامان، از جمله به پیروان ابومنصور نسبت داده شده است (نوبختی، ص ۳۸). این ایده در میان اثناعشریان به همراه ایده رجعت مطرح شد.
۵۴. اما می‌توان متذکر شد که برخی از صوفیان، خصوصاً پیروان حلاج (که دعاوی شیعی داشت) در زمره غلات محسوب می‌شدند. البته پیوندهای غایی بین عقاید شیعی و عرفان صوفیانه در خور توجه است.
۵۵. کُتیبی، سید حمیری و حتی شاید کُمیت (Buhl, *Alidernes Stilling*, p. 376). البته این خاندان‌ها دقیقاً معرفی و از هم متمایز نشده‌اند. نوبختی (ص ۲۷) بر اساس قصیده‌ای می‌تواند مدعی باشد که سید حمیری (متوفای ۱۳۷ ه. ق. ۷۸۹ م.) بعداً به [امام] جعفر [صادق (ع)] گرویده است؛ شاید این مطلب روشن کند که چرا پس از آن نامیدی بزرگ، امامت [امام] جعفر [صادق (ع)] توانست شیعیان را گرد هم جمع کند.
۵۶. R. Strothmann, *Htaatsrecht der Zaiditen* (Strassburg, 1912), p. 106. نفس زکیه حتی به عنوان صاحب‌نظری زیدی در زمینه فقه مطرح است.
۵۷. دست‌کم انتخاب مأمون حاکی از این مطلب است. چنان که نوبختی می‌گوید حتی این گمان مطرح است که زیدیان نیز از وی پیروی کرده باشند. در واقع، خود [امام] جعفر [صادق (ع)] در تواریخ به عنوان شخصیت بالقوه قدرتمند مطرح است، زیرا از وی به سبب صلح‌طلب‌بودنش نام می‌برند.
۵۸. طبری، ج ۳، ص ۲۱۳. در احادیث مربوط به توطئه علوی، به هنگامی که عباسیان قدرت را قبضه کردند، نام [امام] جعفر [صادق (ع)] آمده است. اما مثلاً در پیشنهادهایی که ابوسلمه درباره خلافت به علویان داد، [امام] جعفر [صادق (ع)] تنها کسی نیست که به وی پیشنهاد شده است.
۵۹. همچنین قس: کتاب اسماعیلی قاضی نُعمان، که پس از [امام] جعفر [صادق (ع)] از امام دیگری نام نمی‌برد.
۶۰. متکلمان شیعی در امور راجع به اختلاف شیعی، که معتزلیان اشعری گهگاه بسیار به آن می‌پردازند، عمدتاً به [امام] جعفر [صادق] و پسر ایشان ارجاع می‌دهند.

۶۱. درباره اینکه مهدی چگونه حتی سلسله خانوادگی امام را به صورت قهقرایی به عباس بازگردانده و برخی را نیز به پذیرش آن الزام کرده، قس.: نویختی، ص ۴۲.
۶۲. قطعاً منصور حسینیان را آشکارا از آنها تفکیک می‌کرده است (طبری، ج ۳، ص ۱۷۱).
63. I. Friedlander, "Heterodoxies of the Shi'ites," *JAOS XXVIII* (1907), p. 74.
۶۴. همان گونه که در کتاب اشعری نیز آمده است، وی (ص ۱۶-۱۷) ایده نص (یکی از نشانه‌های اصلی «روافض» در قبال زیدیه) را درباره هر امامی مطرح می‌کند؛ و اشاره دارد (ص ۶۷) که برخی از زیدیان ورود نص را درباره [حضرت] علی [ع] و پسرانش و نه درباره ائمه بعدی، می‌پذیرند. قس.: R. Strothmann, *Staatsrecht der Zaiditen* (Strassburg, 1912), pp. 44 ff.
۶۵. اصولاً ارشدیت «هوادار حکومت قانونی (حاکم)» در این زمینه بیشتر از سایر زمینه‌های اسلام مطرح نیست، هرچند ممکن است گاه معیار انتخاب، مسن‌تر بودن باشد.
۶۶. از این رو، همان گونه که اشعری نیز ظاهراً چنین اعتقادی دارد، اگر حقیقت داشته باشد، بیان، ابومنصور، مغیره، و حربیه، مدعی ورود نص شده‌اند. استراثمن (Strothmann, *Staatsrecht*, p. 28) بر آن است که داستان اعراض شیعیان کوفی از زید و روی آوردنشان به [امام] جعفر [صادق (ع)] نشان می‌دهد که آنها قبلاً ایده خاندانی از ائمه بر اساس امامت موروثی را پذیرفته بودند. اما، خیلی که خوش‌بین باشیم، می‌توان استنباط کرد که پذیرش مقام [امام] جعفر [صادق (ع)] چندان دیری نپایید.
۶۷. همچنین گفته شده برخی از غلات مانند بیان مدعی چنین توارثی از وی شده‌اند. وانگهی گفته شده که پیروان زید که اندکی پس از فوتش از وی دست کشیدند، به سراغ [امام] جعفر [صادق (ع)] رفتند که مدعی ادعای [امام] باقر [ع] بود (طبری، ج ۲، ص ۱۶۹۸). اینکه [امام] جعفر [صادق (ع)] به تبعیت از شیخین و سایرین امر کرده ضرورتاً به این معنا نیست که وی ایده امامتی را که دست به قیام نزنند، منکر شده باشد.
۶۸. و نیز خاندانی از برادرزاده ابوهاشم و شاید دیگران، مانند بیان. مشاجره بین ابن معاویه و عباسیان بر سر اینکه نص واقعاً درباره چه کسی وارد شده (نویختی، ص ۳۰)، ماهیت عینی این نزاع را نشان می‌دهد.
۶۹. مدینه پیامبر [ص] که مدتی پایتخت عبدالله بن زبیر بود (م).
۷۰. نامه نفس زکیه به منصور در: طبری، ج ۳، ص ۲۰۹.
۷۱. نشانه‌هایی وجود دارد حاکی از اینکه واژه «زیدیه» پیش از عصر رسی بر شیعیانی که به طور کلی بر اصالت عمل اصرار داشته‌اند نیز دلالت داشته است. نویختی (ص ۵۱) اسامی چند زیدی را آورده که امامت تمامی پسران [حضرت] علی [ع] را صرف نظر از اینکه از کدام مادر باشند، می‌پذیرفتند و استراثمن (R. Strothmann, *Staatsrecht*, 83 ff.) نمونه‌هایی را ذکر می‌کند که این واژه حتی بر پیروان ابن معاویه نیز اطلاق می‌شده است.
۷۲. ظاهراً محتمل است که [امام] باقر و [امام] صادق [ع] خود با این ادعا موافق بوده‌اند. داستان‌هایی که نویختی راجع به مشکلات [امام] باقر [ع] در زمینه مریدان به‌غایت محتاط آورده بسیار واقعی‌تر از آن است که بتوان آنها را مردود دانست. این احتمال نیز به نظر می‌رسد که محل تردید قراردادن عبدالله، پسر [امام] جعفر [صادق (ع)]، که مقام پدر را برای خود قائل بود، رخدادی واقعی بوده است (نویختی، ص ۶۵)؛ و از این رو، شاید [امام] موسی [کاظم (ع)] حتی زمانی که آزاد بوده، دلیل خوبی برای «کاظم» بودن داشته است. قطعاً [امام] علی [بن موسی] الرضا [ع] به حد کافی مشتاق پذیرفتن این ادعاها بوده

است. البته این مطالب بدین معنا نیست که نوعی نظام فقهی مستقل شیعی در ادوار اولیه به طور کامل شکل گرفته باشد. قس.: شاخت (Schacht, *Origins*, p. 262) که متذکر می‌شود دیدگاه‌های متمایز «شیعی» صرفاً در این زمان و پس از آن بود که مطرح شد.

۷۳. مباحثی که نویختی در کتابش، مثلاً درباره امامان خردسال، آورده نشان می‌دهد که در بدو امر این مسئله پذیرفته نبوده که ائمه به غیر از منابع برونی دانش، چیز دیگری داشته باشند. حال و هوای کلامی در اشعری (ص ۳۶)، که بسان وکیلی که هر چه دادگاه عالی حکم کند می‌پذیرد، به «هر آنچه [امام] جعفر [صادق (ع)] حکم می‌کرد» اعتقاد داشت، بی‌تردید طبیعی است. البته موروثی بودن مجموعه‌ای واقعی از دانش، بر اساس معنای رایجی که دادگاه عالی فاقد صلاحیت به واسطه آن قانوناً بی‌اعتبار می‌شود، اهمیت دارد؛ اما این امر سرانجام به واسطه تضمین اینکه امام (از لحاظ دیپلماتیک محتاط) در هر واقعه‌ای مصونیت الهی دارد، ضرورت می‌یافت.

۷۴. موهوم‌دانستن چنین مسائلی، در نوشتار مستشرقان، برخاسته از نوع نگرش و روش تحقیق ایشان است (م).

۷۵. این حکایات در Buhl, *Stilling*, 386 etc. آمده است. توجه داشته باشید که این خط‌مشی، هرچند با جزئیات کمتر، درباره [امام] زین‌العابدین [ع] نیز نقل شده است. مسلماً این قعود همیشگی، به رغم افسانه‌های پرهیزکارانه اثناعشری، این خاندان را از آزار و اذیت عباسیان، نسبتاً مصون نگه می‌داشت؛ این واقعیت به خودی خود به آنها کمک می‌کرد رهبری تشیع را از دست رقبای فعال‌تر (که ای کاش به واسطه نبودشان رهبری را واگذار می‌کردند) خارج کنند.

۷۶. یا طبق نقل کَشّی، ص ۱۵۴: «بیهوده» (تَخِيب).

۷۷. نویختی، ص ۵۲-۵۳.

۷۸. نویختی، ص ۵۷ و پس از آن.

۷۹. نویختی، ص ۵۵. از آنجا که این وضعیت مانع از این می‌شده که [امام] جعفر [صادق (ع)] اسماعیل را به دلیل فساد اخلاق عزل کرده باشد، همان‌گونه که اثناعشریان متأخر نیز چنین می‌پنداشته‌اند، این امر می‌بایست در همان اوایل رخ داده باشد.

۸۰. از آنجا که این موضع نهایتاً به این نتیجه موفقیت‌آمیز رسید که گروه اندکی که از همان ابتدا [امام] موسی [کاظم (ع)] را پذیرفته بودند، برحق بودند (و سرانجام عبدالله، به رغم اینکه به هنگام شهادت [امام] حسن عسکری [ع] هنوز هم مقامش محل بحث بود، از فهرست ائمه حذف شد)، در اینجا نویختی سخنی بجا از [امام] جعفر [صادق (ع)] نقل می‌کند که: «پیروان حقیقی من اندک‌اند».

۸۱. [امام] باقر [ع] فردی بسیار مرتبط با غلو معرفی شده است. اما ارتباط ایشان با غلو در کتاب نویختی صرفاً به عنوان رابطه‌ای خصمانه منعکس شده است. برای ملاحظه ارتباطی دوستانه‌تر قس.: کَشّی، ص ۱۴۸-۱۴۹.

۸۲. طرد ابوالخطاب موجب آشفتگی بزرگی در میان مؤمنان شد. قس.: B. Lewis, *Origins at Ismailism*. Pp. 32 ff

۸۳. کَشّی، ص ۱۴۶-۱۴۷ و ۱۴۷.

۸۴. اشعری، ص ۱۰.

۸۵. بی‌تردید این روند به واسطه آمالی که فاطمیان در زمان به دست داشتن قدرت برای کسب اعتبار داشتند، تشدید شد اما پیش‌تر آغاز شده بود. قس.: K. al-Rushd wa-l-hidaya," ed. M. Kamil

Hussein in Ismaili Society, Collectanea I (1948), pp. 189-213

۸۶. اشعری، ص ۱۰.

۸۷. تصور چنین عقیده‌ای و انتساب آن به شیعیان اثناعشری، از نگارنده محل تأمل جدی است؛ چراکه هیچ‌یک از گرایش‌های اثناعشری چنین باوری ندارند (م.).