

## رافضه: بررسی مقدماتی<sup>۱</sup>

ویلیام مونتگمری وات

ترجمه و نقد: حیدر دباغی\* محمدحسن محمدی مظفر\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۶]

### چکیده

مونتگمری وات عنوان «رافضه» را در چهار بخش مطرح می‌کند: ۱. سنت فرقه‌نگاری؛ ۲. معرفی متکلمان رافضه؛ ۳. معنای اصطلاح «رافضه»؛ ۴. رابطه رافضه و امامیه. وی پژوهش خود را بر دو اثر، یکی از اهل سنت، اشعری، و دیگری از شیعه امامیه، نوبختی، مبتنی کرده است. وی به صورت مقایسه‌ای مطالب دو کتاب را درباره فرقه‌های شیعی مطرح می‌کند و می‌کوشد به شکل تاریخی پیدایش و سیر تحول آن جریان‌ها را بکاود و ارتباط، شباهت‌ها و تفاوت‌های میان آنها را بررسی کند. به نظر وات، فرقه‌های شیعی وابسته به یک جنبش عام نبوده‌اند، اما شباهت‌هایی میانشان وجود دارد. مهم‌ترین مسئله‌ای که نویسنده بدان پرداخته چگونگی به امامت رسیدن رهبران شیعیان بوده است. وی با مطالعه فعالیت‌های سیاسی جریان‌های مختلف شیعی و ارتباط آنها با بدنه سیاسی حاکم عباسی، در جست‌وجوی اهداف سیاسی شیعیان بوده است. البته از نویسنده انتظار می‌رفت که به خاستگاه، مفهوم و سیر تطور معنای این واژه توجه کند، اما در این خصوص کار چندانی صورت نگرفته است. افزون بر آن، کاستی‌هایی دیده می‌شود. همچنین، دیدگاه‌های نادرستی به امامیه نسبت می‌دهد که نیازمند نقد است. از این رو توضیحات لازم و نقد محتوایی مطالب نویسنده در پاورقی‌ها بیان شده، و متن مقاله صرفاً حاوی عبارات نویسنده است. در انتها نیز نقد روشی مقاله حاضر صورت گرفته است.

**کلیدواژه‌ها:** رافضه، امامیه، شیعه، مونتگمری وات.

۱. مشخصات اصل این اثر چنین است:

W. Montgomery Watt (Dec. 31, 1963), "The Rāfiḍites: A Preliminary Study", in: *Oriens*, Vol. 16, pp. 110-121.

\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مطالعات تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران h.dabbaghy@gmail.com

\*\* استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران mhmozaffar@gmail.com

### رافضه: بررسی مقدماتی

این پژوهش تلاشی برای بررسی جامع منابع مربوط به رافضیان نیست. بلکه برای مطرح کردن پرسش‌هایی درباره فرضیات و پیش‌فرض‌هایی است که باید با آنها قبل از انجام این بررسی، مواجه شد. اگر پاسخ‌های موقت پیشنهاد شود عمدتاً به امید آن است که توجه بیشتری را به آن پرسش‌ها برانگیزد.

#### ۱. سنت فرقه‌نگاری

از زمان انتشار مقاله پیش‌گامانه هلموت ریتزر (Hellmut Ritter) درباره فرقه‌نگاری اسلامی (Der Islam 18, 1929, pp. 34-59) به ماهیت سنت فرقه‌نگاری در اسلام توجه چندانی نشده است. ولی مطالعات اخیر، به‌ویژه نسخه‌های تصحیح‌شده از مکتوبات حنبلی، توجه بیشتر به این موضوع را ضروری کرده است. زیرا بین فرقه‌نگاری حنبلی و سنت رایج فرقه‌نگاری، که عمدتاً معتزلی و اشعری است، اختلافات بسیار وجود دارد (برای بحث بیشتر از همین نویسنده درباره نام «جهمیه» نک: JRAS, 1962, pp. 38-57).

اگر مقالات اسلامیین اشعری و فرق الشیعه نوبختی با توجه به ساختارشان بررسی شوند، روشن است که هر دو نویسنده کوشیده‌اند حجم انبوهی از پدیده‌های تاریخی را تا حدی انتظام دهند. بدین‌منظور آنها عمدتاً از روند طبیعی تنظیم فرقه‌ها بر اساس امامی که پذیرفته‌اند تبعیت می‌کنند. بدین‌گونه نوبختی می‌گوید (p. 19) با مرگ<sup>۱</sup> علی کسانی که به امامت او، به عنوان منصب الاهی، اعتقاد داشتند به سه فرقه تقسیم شدند: ۱. کسانی که فکر می‌کردند او نمرده است، بلکه برای برقراری عدالت در زمین بازمی‌گردد؛<sup>۲</sup> ۲. کسانی که فکر می‌کردند حسن جانشین او شده است؛<sup>۳</sup> ۳. کسانی که فکر می‌کردند محمد بن حنفیه جانشین او شده است.<sup>۴</sup> ولی کمی پس از آن (p. 23 f.)، وی رخدادهای پس از مرگ حسین را شرح می‌دهد، و از گروهی نام می‌برد که فکر می‌کردند محمد بهترین گزینه بعد از حسین برای منصب امامت است. و گروه دیگری که معتقد بودند محمد همواره امام بوده و حتی حسن و حسین را نیز او برای مبارزه با بنی‌امیه روانه کرده است.<sup>۵</sup> پس از آن نکاتی درباره رخدادهای پس از مرگ محمد بن حنفیه ذکر می‌شود، و به همین منوال.<sup>۶</sup>

برخی از این فرقه‌ها یا گروه‌ها شامل افرادی بودند که در دوره‌ای بسیار متأخرتر از حوادث گوناگون مذکور (کشته‌شدن علی و فرزندانش) فعال بودند. این فرقه‌ها ادعاهایشان را که فعالیت کنونی خود را با آنها توجیه می‌کردند، بر دعاوی‌ای درباره آنچه زمانی در گذشته رخ داده بود مبتنی می‌کردند. کار نوبختی، و به میزان کمتر اشعری، این است که دعاوی مربوط به وقایع گذشته را دیدگاه‌هایی محسوب می‌کنند که افراد معاصر آن وقایع پذیرفته‌اند. بنابراین، زمانی که علی در سال ۶۶۱ م. کشته شد، احتمالاً هیچ کس فکر نمی‌کرد ابن حنفیه جانشین او شود؛ فقط حوالی سال ۶۸۵ م. با شورش مختار بود که مردم به چنین دیدگاهی مایل شدند. نمونه‌های فراوان دیگری از انتساب دیدگاه‌ها یا دعاوی مربوط به رویدادهای تاریخی، به معاصران آن رویدادها وجود دارد. اگر این نکته را بپذیریم به‌ناچار پرسش‌های روش‌شناختی مهمی باید مطرح شود.

نخستین پرسشی که باید مطرح شود این است که چرا مسلمانان این همه به بحث کردن درباره گذشته علاقه‌مند بودند. به نظر می‌رسد این علاقه‌مندی صرف کنجکاوی تاریخی نبوده، بلکه این نوع بحث درباره تاریخ گذشته، چارچوبی برای مطرح کردن مباحث سیاسی جاری در میان مسلمانان بود.<sup>۷</sup> چرایی لزومش بر ما روشن نیست.<sup>۸</sup> چه بسا ناشی از ماهیت استبدادی حکومت عباسی بوده باشد، که بحث مستقیم‌تر از امور سیاسی را خطرناک می‌کرد. خواه این توجیه را بپذیریم یا نپذیریم، این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد. در واقع، فرض اینکه تلاش و اشتیاق بیشتر مردم به بحث از تاریخ گذشته معلول امری مهم‌تر از علاقه علمی به تاریخ است، کاملاً طبیعی است.

نتیجه این ملاحظات آن است که پژوهشگر معاصری که درصدد بازسازی تاریخ تشیع است، باید اظهاراتی را که در اصل به معماری فرقه‌نگاران تعلق دارد نادیده بگیرد. و درصدد کشف دیدگاه‌های دینی و سیاسی‌ای باشد که واقعاً باور افرادی بوده که می‌تواند نام و زمانه‌شان و نیز فعالیت‌های سیاسی‌شان را تعیین کند. البته کشف اطلاعاتی از این سنخ همیشه آسان نیست. حتی در جایی که اظهارنظری راجع به اینکه فلان شخص فلان دیدگاه را داشته وجود دارد، پژوهشگر باید دقت کند که این

اظهار نظر چه کسی است و چگونه ممکن است عقیده واقعی آن شخص تحریف شده باشد.

وقتی تا حد امکان اطلاعاتی از این نوع به دست آمده باشد، این پرسش را باید مطرح کرد که چگونه این افراد با یکدیگر ارتباط یافتند. نباید چنین فرض کرد که همه افراد و فرقه‌ها به «جنبش شیعی» واحدی که به فرقه‌های مجزایی انشعاب یافته‌اند، تعلق داشتند. این فقط یکی از دو یا سه فرضیه ممکن برای توضیح پیچیدگی پدیده‌های تاریخی است، هرچند این فرضیه همان فرضیه‌ای است که ساختار گزارش‌های فرقه‌نگاران حاکی از آن است. گزینه دیگر آن است که فرقه‌های گوناگون شمارش شده تقریباً به کلی از یکدیگر مستقل بودند، و چیزی با عنوان «جنبش شیعی» عام وجود نداشت. شاید حقیقت در جایی بین این دو گزینه باشد. به نظر می‌رسد بسیاری از فرقه‌ها، مخصوصاً غلات (شیعه افراطی)، تشکلهای محلی (منطقه‌ای) محدودی بودند، و در عمل از یکدیگر استقلال داشتند. ولی پذیرفتنی است که پدیده‌های گوناگون بستر مشترکی داشتند که شباهت و همسانی ظاهری را برایشان به بار آورده بود. اما این بستر بسیار مبهم است و نامتعیّن‌تر از آن است که بتوان آن را «جنبش» نامید. بلکه بهتر است آن را جریانی فکری، قالبی ذهنی، یا حتی نگرشی عمدتاً ناآگاهانه نامید. ماهیتش عبارت است از نیاز گسترده به رهبر فرّه‌مند.<sup>۹</sup> افراد گوناگونی بودند که می‌توانستند این نیاز را دست‌کم موقتاً برآورده کنند، مشروط به اینکه بتوانند مدعی فرّه‌مندی باشند، خواه از طریق تولد یا به نمایندگی از کسی که چنین فرّه‌مندی‌ای داشته باشد.

گزارش‌ها نشان می‌دهد در طول دوره بنی‌امیه فرّه‌مندی به افرادی از شاخه‌های مختلف قبیله هاشم اعطا می‌شد؛ علاوه بر نسل حسین که امامیان و اسماعیلیان متأخر آنها را قبول داشتند، فرزندان از نسل دو برادرانش حسن و ابن حنفیه و جعفر بن ابی طالب<sup>۱۰</sup> و عباس، عموی پیامبر، نیز حضور داشتند<sup>۱۱</sup> (نک: Shīism، Montgomery Watt, "under the Umayyads", in: *JRAS* 1960, pp. 158-72). از اینجا باید نتیجه گرفت که حتی در میان افرادی از هواداران شیعی تا پس از سال ۷۵۰ م. هنوز اعتقاد شیعی به حق امامت نسل حسین وجود نداشت.<sup>۱۲</sup> پذیرش عام مفهوم «نص» از آن هم کمتر بود، بدین معنا که امام در تعیین جانشین خود حق و وظیفه دارد، و لازم‌ه‌اش آنکه علی از جانب

خداوند و محمد «تنصیص» شده بود؛ ولی محتمل است که مفهوم «نص» گاهی به کار برده می‌شد، البته نه از جانب نسل حسین.<sup>۱۳</sup>

این ملاحظات به پرسش‌های دیگری می‌انجامد: جایگاه امامان حسینی در طول دوره زندگی‌شان چگونه بود، و پیروان سیاسی و فعال آنها چه تعداد بودند؟ به نظر می‌رسد احتمالاً نخستین امامی که پس از حسین تا حدی در امور سیاسی دخالت کرده است، نبیره او، جعفر صادق (متوفای ۷۶۵ م.)، باشد. گفته شده است چندین فرقه محمد باقر (متوفای ۷۳۱ م.)، پدر جعفر، را به عنوان امام پذیرفته بودند.<sup>۱۴</sup> ولی احتمالاً این پذیرش یا پس از مرگش بوده<sup>۱۵</sup> یا در طول دوره زندگی‌اش، بدون اینکه خودش در این کار دخالتی داشته باشد.<sup>۱۶</sup> بدون شک جعفر به امید به دست آوردن جایگاهی به هنگام فروپاشی امپراتوری بنی‌امیه تشویق شده بود به حوزه سیاست ورود کند. اگر چنان‌که گفته شده (Bernard Lewis, *The Origins of Ismā'ilism*, Cambridge, 1940, pp. 30-43) جدایی میان جعفر و پسرش اسماعیل ناشی از تمایل اسماعیل به حمایت‌کردن از برخی گروه‌های انقلابی بوده باشد، حاکی از آن است که شاید جعفر پس از تأسیس حکومت عباسیان، بر آن شده بود که مداخله در امور سیاسی بسیار خطرناک است. ظاهراً بقیه امامان امامیه از لحاظ سیاسی تحرکی نداشته‌اند. حتی سنت امامیه که می‌کوشد ادعا کند امامان تا وقتی زنده بودند مدعی امامت بودند و پذیرش گسترده‌ای می‌یافتند، صرفاً می‌تواند شواهد واقعی اندکی بر این مدعا اقامه کند<sup>۱۷</sup> (the Imāmite tradition is summarized" in D. M. Donaldson, *The Shīte Religion*, London, 1933).<sup>۱۸</sup> یکی از معروف‌ترین وقایع آن است که علی‌الرضا، نوه جعفر، وارث تاج و تخت شد<sup>۱۹</sup> و در سال ۸۱۷ م. با دختر مأمون (حک ۸۱۳-۸۳۳ م.) ازدواج کرد.<sup>۲۰</sup> اما در حالی در سپتامبر ۸۱۸ م. درگذشت<sup>۲۱</sup> که فرزندش محمدجواد به جای او در مقام ولایت‌عهدی (وارث) منصوب نشد. می‌توان استدلال کرد که مأمون احساس کرد سیاست شیعه‌گرایانه‌اش دیگر کارآمد نیست؛ و از سوی دیگر، زمانی که پدرش فوت کرد وی فقط نه سال یا کمتر داشت،<sup>۲۲</sup> بدون شک او جوان‌تر از آن بود که رسماً به عنوان ولی‌عهد (وارث) منصوب شود. او، تا زمان مرگش در سال ۸۳۵ م.، در حمایت دربار<sup>۲۳</sup> به سر برد.<sup>۲۴</sup> از سوی دیگر، پسرش علی‌نقی / هادی، خیلی زود پس از تغییر قطعی خط مشی حکومتی

در حدود سال ۸۴۹ م. زندانی شد، و تا هنگام مرگش در سال ۸۶۸ م. در زندان باقی ماند.<sup>۲۵</sup> به نظر نمی‌رسد که او واقعاً در زندان بوده باشد، بلکه شاید حکومت به منظور تحت نظر داشتن او، دستور نگهداری‌اش را داده باشد.<sup>۲۶</sup> آنها احتمالاً فکر می‌کردند خطری از ناحیه او حکومت را تهدید می‌کند، ولی این خطر جدی نبود. پسرش حسن عسکری (متوفای ۸۷۴ م.) به مدت کمی پس از مرگ پدر زندانی، و سپس آزاد شد. امام دوازدهم محمدمهدی پسر حسن عسکری بود، که در حدود زمان مرگ پدرش ناپدید شد یا درگذشت (اگر اصلاً وجود داشته باشد).<sup>۲۷</sup> او خودش قطعاً نمی‌توانسته است نقشی در امور سیاسی داشته باشد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که از سال ۸۱۸ م. تا ۸۷۴ م. امامان نقش فعالی در امور سیاسی نداشتند، و هیچ نشانه‌ای از جنبش زیرزمینی مرتبط با آنها وجود ندارد.

## ۲. متکلمان رافضه

وقتی برای به دست آوردن اطلاعات دقیق درباره فرقه مذکور (شیعه دوازده‌امامی) می‌کوشیم سرآغاز سودمندی در برخی از فهرست‌های متکلمان و نویسندگان رافضی می‌یابیم، یعنی در کتاب *الاینتصار*، ویراسته اچ. اس. نیبرگ (p. 6)،<sup>۲۸</sup> در *مقالات الاسلامیین*، اشعری (p. 63 f.)<sup>۲۹</sup> و در *فهرست*، ابن‌ندیم (pp. 175-178).<sup>۳۰</sup> همچنین، گزارش جالبی از مسعودی در *مروج الذهب* (vol. 6, pp. 369-76) از نشستی درباره عشق وجود دارد که در آن تعدادی از متکلمان معتزلی و رافضی<sup>۳۱</sup> شرکت داشتند.<sup>۳۲</sup> اشعری در *مقالات* (pp. 31-36) برخی از دیدگاه‌های کلامی را مطرح می‌کند،<sup>۳۳</sup> عمدتاً از آن افرادی که در آن فهرست‌ها ذکر شده‌اند. همچنین، گزارش‌هایی درباره دیدگاه‌های افراد خاص در فرقه‌نگاری‌های متأخر وجود دارد. این اطلاعات مبنای کافی برای تدوین نتایج خاص فراهم می‌کند.

فعالیت کلامی افرادی که نامشان ذکر شد باید در حدود پایان سده هشتم و نیمه نخست سده نهم بوده باشد (البته با یک یا دو و نیم سده بعدتر). آن جلسه‌ای که مسعودی توصیفش کرده بود در خانه یحیی بن خالد برمکی<sup>۳۴</sup> درباره عشق برگزار شده بود. و بنابراین می‌بایست قبل از سقوطش در سال ۸۰۳ م. رخ داده باشد. یکی از

شرکت‌کنندگان، که شاید بزرگ‌ترین هم بوده، زیرا او نخستین سخنران جلسه بود، علی بن میثم<sup>۳۶</sup> است که به گفته کتاب فهرست وی نخستین متکلم این فرقه بوده است.<sup>۳۶</sup> احتمالاً علی بن میثم درست است. یاقوت در *إرشاد* (vol. 5, pp. 453-59)، از فردی به نام علی بن هیثم نام برده که منشی مأمون بوده؛<sup>۳۷</sup> ولی او احتمالاً غیر از این شخص باشد، زیرا او زیدی، و ظاهراً جوان‌تر بوده است. همچنین، در *الإنصار* (p. 99) گفته شده علی بن میثم با علی أسواری<sup>۳۸</sup> که شخصی معتزلی از نسل و همدوره جاحظ (متوفای ۸۶۹ م.) بوده مناظره کرده است.

ولی برجسته‌ترین متکلم رافضی در این نشست، هشام بن حکم<sup>۳۹</sup> بود. ظاهراً تاریخ مرگش در جایی ذکر نشده است؛<sup>۴۰</sup> آن تاریخ‌هایی که در فهرست *مقالات آمده* بسیار متأخر است. گفته فهرست که او در خلافت مأمون (۸۱۳-۸۳۳) در گذشته ظاهراً قریب به صحت است،<sup>۴۱</sup> زیرا او با ابوهدیل معتزلی<sup>۴۲</sup> مناظره کرده، و به نظر می‌رسد تقریباً معاصر او بوده باشد. و گفته شده که ابوهدیل در سال ۸۴۰ م. فوت کرده است، ولی ظاهراً پس از سال ۸۲۵ م. چندان فعال نبوده است. هشام بن حکم کتاب‌هایی در نقد دیدگاه‌های دو رافضی نگاشت؛ هشام بن سالم جوالبقی<sup>۴۳</sup> و محمد بن علی بن نعمان<sup>۴۴</sup> که به شیطان‌الطاق<sup>۴۵</sup> معروف بوده است؛<sup>۴۶</sup> بنابراین، قاعدتاً اینها نیز در همان دوره زندگی می‌کردند. رافضی دیگر محمد بن خلیل سگاک<sup>۴۷</sup> (که نامش به چند شکل خوانده شده)، علیه دو معتزلی، اسکافی<sup>۴۸</sup> و جعفر بن حرب،<sup>۴۹</sup> بحث کرده، و گفته شده است که آن دو در حدود سال ۸۵۴ م. و ۸۵۰ م. از دنیا رفته‌اند. و این مطلب بجا است، زیرا در فهرست از وی به عنوان شاگرد هشام بن حکم نام برده شده است. همچنین، اشعری از برخی محدثان رافضه که یکی از آنها فضل بن شاذان<sup>۵۰</sup> (متوفای ۸۷۴ م.) بوده نام می‌برد (GAL 1/199).<sup>۵۱</sup> کسانی که پس از مرگ یا غیبت امام دوازدهم در سال ۸۷۴ م. فعال بودند از افرادی که تاکنون نام برده شدند تا حدودی متفاوت بودند. کتاب فهرست از ابوسهل اسماعیل نوبختی<sup>۵۲</sup> (متوفای ۹۲۳ م.) و برادرزاده اش حسن بن موسی نوبختی<sup>۵۳</sup> (متوفای ۹۱۲ م.) نام می‌برد که هر دویشان کتاب‌هایی درباره الاهیات فلسفی بالمعنی الأعم، و نیز کتاب‌هایی در کلام شیعی نگاشتند (نک.: *فرق الشیعه*، ویراسته اچ. ریتر، و همچنین نک.: GAL S 1/139). گفته کنونی متأثر از این احتمال نیست که *فرق الشیعه* باید

به شخص دیگری منسوب باشد<sup>۶۴</sup> (نک: Oriens 7/204). بروکلمن (Brockelmann) از ابوجعفر قمی<sup>۶۵</sup> (متوفای ۹۰۳ م.) به عنوان بنیان‌گذار مناسک شرعی خاص (فقه) امامی نام می‌برد، در حالی که به کلینی (متوفای ۹۳۹ م.) جایگاه خاصی می‌دهد. ولی این موضوعی نیست که نیاز باشد در اینجا دنبال شود.

گروه نخست از متکلمان، کسانی که گرد هشام بن حکم آمده بودند، بسیاری از همان مسائلی را که معتزلیان آن دوره بحث می‌کردند به بحث گذاشتند. هرچند آنها گرایشی به تشبیه داشتند،<sup>۶۶</sup> و ظاهراً معتزلیان اغلب آنها را به سخره می‌گرفتند. در گزارشی از عقاید آنها در *الانتصار* (p. 5 f.) گفته شده که آنها معتقد بودند خدا یک صورت، و یک دانش حادث دارد.<sup>۶۷</sup> و همچنین، اراده‌اش را تغییر می‌دهد (بدا).<sup>۶۸</sup> و او همه شرور را می‌خواهد.<sup>۶۹</sup> و بازگشتی به این دنیا قبل از قیامت وجود خواهد داشت (رجعت). و اینکه قرآن تغییر کرده است.<sup>۷۰</sup> و محمد به وضوح جانشین خود را نشان داد،<sup>۷۱</sup> گرچه بیشتر مسلمانان او را نپذیرفتند. و همچنین، درباره برخی از جزئیات برگزاری نماز اختلافاتی وجود دارد.<sup>۷۲</sup> ابن قتیبه در *تأویل مختلف الحدیث* (vol. 6, p. 259) می‌گوید علی را بر شیخین (ابوبکر و عمر) ترجیح می‌دهند، ولی تأکید اصلی‌اش بر این است که آنها بیشتر صحابه را کافر تلقی می‌کنند. البته این نکته اخیر، نتیجه اعتقاد آنها است که محمد صریحاً علی را به عنوان جانشین خود منصوب کرد.<sup>۷۳</sup> گزارش‌هایی از دیدگاه‌های آنها درباره مسائل خاص که اشعری در *مقالات الإسلامیین* مطرح کرده<sup>۷۴</sup> با اطلاعاتی که در *الانتصار* آمده مطابقت دارد.

تا اینجا تصویری از متکلمان عالمی که چندان علاقه‌ای به امور سیاسی وقت نداشتند ترسیم کردیم. مهم‌ترین گفته در این زمینه گفته اشعری (p. 58) است، که آنها: «اتفاق نظر داشتند که قیام کردن نادرست است و شمشیر به دست گرفتن را رد کردند، حتی اگر به کشته شدنشان بینجامد، تا زمانی که امامشان ظهور کند و به آنها دستور قیام دهد».<sup>۷۵</sup> اگرچه اشعری پس از سال ۸۷۴ م. قلم می‌زد، تعبیر او به «أجمعت» طبیعتاً رافضیان نخستین را نیز شامل می‌شود. او همچنین درباره رافضیان (p. 53) می‌گوید همگی آنها کاربرد اجتهاد (اجتهاد رأی) احتمالاً در مسائل فقهی را منکر می‌شدند؛ و این



در واقع از تصویری ناشی می‌شد که از جایگاه امام داشتند.<sup>۶۶</sup> همچنین، به نظر می‌رسد آنها نظام نقل حدیث خاص خودشان را ایجاد کردند، که نه به صحابه غیرثقه بلکه به امامان خاص خودشان وابسته است، نظیر جعفر صادق و پسرش موسی (الإتصار، ص ۱۳۶).

اگر لحظه‌ای دیدگاه‌های کسانی را که پس از سال ۸۷۴ م. زندگی می‌کردند کنار بگذاریم، روشن است که متکلمان رافضی که اسامی‌شان را می‌دانیم طرفدار امامان حسینی نبودند؛ و هیچ شاهی از ارتباط آنها با جنبش سیاسی‌ای که امامان حسینی حاضر را درگیر کرده باشد، در دست نیست.<sup>۶۷</sup> حداکثر آنها روایاتی را از امامانی که از مدت‌ها پیش از دنیا رفته بودند نقل می‌کردند؛ جعفر در سال ۷۶۵ م. و موسی در سال ۷۹۹ م. از دنیا رفته بودند، در حالی که ظاهراً خیاط پس از مرگ جاحظ در سال ۸۶۹ م. قلم می‌زد.

### ۳. معنای این اصطلاح

از لحاظ لغوی تعبیر «رافضیان/ روافض» از فعل «رَفَضَ» مشتق می‌شود، که احتمالاً به معنای «ترک کردن» باشد، و می‌توان به «تارکان» معنا کرد.<sup>۶۸</sup> بنابراین، این اصطلاح لقبی ناخوشایند بوده که دشمنان به کار می‌بردند،<sup>۶۹</sup> و البته همیشه به این معنا به کار نمی‌رود (A. S. Tritton, *Muslim Theology*, London, 1947, 20)؛ که به پنج توضیح ارجاع می‌دهد). غالباً گفته شده است زید بن علی بود که رافضیان او را در شورش حدود سال ۷۴۰ م. «ترک» کردند.<sup>۷۰</sup> یا حاضر نشدند به او کمک کنند؛ و قطعاً در سده نهم زیدیان و رافضیان دو گروه در مقابل هم بودند. ولی احتمال دارد که این همان کاربرد اصلی نباشد، زیرا یکی از نمونه‌های بسیار اندکی که اصطلاح «امامیه» در مقالات اشعری (pp. 64-65)، به کار رفته جایی است که اشعری از منبعی زیدی نقل قول کرده است.<sup>۷۱</sup> در کتاب *الإتصار* ظاهراً خیاط از رافضه سخن می‌گوید، در حالی که کتابی که وی نقد می‌کند از شیعه سخن می‌گوید ( 4.8 ff. with 5.3 ff.; also 4.3 from foot; repetition ) (with change).<sup>۷۲</sup> تقریباً قطعی است که اشعری (p. 16) در این گفته که آنها «تارکان» نامیده شدند، چون آنها ابوبکر و عمر را «ترک» کردند، درست گفته است.

این گونه پاسخ در پرسش از معنای «رافضه» پاسخی سطحی است.<sup>۷۳</sup> پرسش عمیق‌تری که باید پاسخ داده شود، این است که در سده نهم این واژه متضمن چه معنایی بوده، زیرا کاربرد «رافضه» ظاهراً به هیچ وجه تلاشی برای برقراری امامان حسینی نبوده، یعنی جایگزین کردن عضوی زنده از خاندان جعفر صادق به جای عباسیان. اظهارات سیاسی اولیه درباره رافضیان آن بود که محمد، علی را برای جانشینی خودش تعیین کرده بود، و اینکه بقیه صحابه در اجرای تعالیم محمد ناکام ماندند، بنابراین آنها عملاً کافر شدند («لانتصار»، ص ۱۰۵). نتیجه آنکه ابوبکر و عمر به هیچ وجه امام نبودند، بلکه فقط غاصب بودند. اینجا تقابلی آشکار با دیدگاه زیدی وجود دارد، مبنی بر اینکه اگرچه علی برای امامت بهترین گزینه بود، اما امامت مفصول نیز جایز است (مقایسه کنید: مقالات، ص ۶۸ با فرق بین الفرق، ص ۲۳، ۷۴ و در فهرست، ص ۱۷۶: هشام بن حکم کتابی علیه کسانی که به آموزه امامت مفصول باور داشتند نوشت، در حالی که شیطان الطاق درباره این موضوع علیه معتزله نوشت، احتمالاً مرادش از آنها زیدیان معتزلی بوده است).<sup>۷۵</sup> بنابراین، مشکل مضاعف می‌شود، زیرا همان قدر فهم دیدگاه زیدیان نیمه سده نهم دشوار است که فهم دیدگاه رافضیان دشوار است. شورش‌هایی وجود داشت که فرقه‌نویسان رهبران آنها را زیدی شمرده‌اند؛ مثلاً شورش موسی بن قاسم<sup>۷۶</sup> در سال ۸۳۴ م. و یحیی بن عمر<sup>۷۷</sup> در سال ۸۶۴ م. با این حال، این شورش‌ها ظاهراً حرکتی نسبتاً محلی و مقطعی بوده، و بدنه اصلی زیدی را درگیر نمی‌کرده است. این را که در اواسط این سده چنین بدنه‌ای وجود داشته ظاهراً می‌توان با این واقعیت تأیید کرد که جاحظ در جمله آغازین کتاب رساله فی بیان مذاهب الشیعة گفته است: «شیعیان به دو گروه رافضیان و زیدیان تقسیم می‌شوند، و به جز این دو گروه اصلی صرفاً گروه‌ها یا افرادی پراکنده و نامنسجم وجود دارد»،<sup>۷۸</sup> (Macmūat Rasā'il, Cairo, 1906, pp. 178-85)؛ چنان‌که گلدزیهر (Ignaz Goldziher) در کتاب Vorlesungen، پاورقی ص ۳۵۹ تذکر داده که اطلاعات اندکی است. نکته کلی با جلد‌های قاسم بن ابراهیم (متوفای ۸۶۰ م.) زیدی ضد رافضیان تأیید می‌شود؛<sup>۷۹</sup> مقایسه کنید: GAL 1/197; Strothmann, Staatsrecht der (Zaiditen, Strassburg, 1912, p. 48).

قبل از تصمیم‌گیری درباره ارتباط سیاسی آموزه‌هایی که به آن معتقد بودند لازم است یادآور شویم که در این سده تحولات سیاسی فراوانی رخ داده است. تغییر بارز معکوس شدن سیاست در حدود سال ۸۴۹ م. بود که بر اساس آن مأمون (حک ۸۱۳-۸۳۳ م.) سیاست پشتیبانی از شیعه را رسمیت بخشید. دوره موسوم به تفتیش عقاید یا محنت با این سیاست مرتبط بود، که در اثر آن کارگزاران حکومتی مجبور شدند آشکارا اظهار کنند که اعتقاد به خلق قرآن دارند نه نامخلوق بودنش.<sup>۸۱</sup> عنوان «سیاست پشتیبانی از شیعه» نه چندان دقیق بلکه صرفاً مسامحت‌آمیز تلقی شد؛ حکومت احتمالاً می‌کوشید وضعیت بینابینی در پیش گیرد که از حمایت بدنه مبهم اما گسترده افکار معتدل شیعی برخوردار شود. دیدگاه کلامی حکومت، اگر بتوان برایش دیدگاه کلامی تصویر کرد، در واقع معتزلی بود، و بسیاری از متکلمان معتزلی به دوایر حکومتی نزدیک بودند. باری برخی از معتزلیان، زیدی نیز بودند یا بسیار بدان نزدیک بودند؛ و چه بسا تا قبل از سال ۸۴۹ م. زیدیان در میان هواداران حکومت عباسی بوده باشند. از سوی دیگر، زیدیان در کتاب *الانتصار* خیاط که احتمالاً در اواخر این سده نوشته شده برجسته نیستند، در حالی که در آن کتاب اطلاعات بسیاری درباره رافضیان وجود دارد؛ بیش از هر چیز این واقعیت مؤید این سخن است که خیاط فردی را که در معرض انتقاد قرار داده، یعنی ابن‌راوندی،<sup>۸۱</sup> را رافضی تلقی کرده است.<sup>۸۲</sup> در واقع، گزارش شده است (p. 89) که اهالی شهر عانات (یا عانا) در کناره فرات از اعتقاد زیدی (پیرو دیدگاه سلیمان بن جریر<sup>۸۳</sup>) به معتزلی (پیرو دیدگاه جعفر بن میسر<sup>۸۴</sup>) (متوفای ۸۴۸ م.) تغییر عقیده دادند.<sup>۸۵</sup> دیگر نشانه تغییر، پدیدار شدن کوتاه‌مدت و سپس پنهان شدن فرقه عثمانیه بود، که جاحظ با آن ارتباط داشت.

در این صورت علایق سیاسی آن زمانه رافضه و زیدیه چه بود؟ پذیرفته شده است که آنها پیش از آنکه عثمانیه در پی بازگرداندن امویان باشند، درصدد جایگزین کردن عباسیان با فرزندان جعفر صادق یا زید نبوندند. این واقعیت درگیری‌های سیاسی حزبی مربوط به خلافت، در آن دوره بود. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، دلایلی وجود دارد که فکر کنیم معتزله درصدد نوعی توافق بودند (نک: Montgomery Watt, "The Political Attitudes of the Mutazilah", in: JRAS, 1962).

[سازش معتزله با عباسیان] تلقی کرد. زیدیان می‌کوشیدند با پذیرش خلافت ابوبکر و عمر، اهل سنت را راضی نگه دارند، هرچند گاه با این زمینه که آن دو «مفضول» بودند، عمدتاً فکر می‌کردند امام جدید را باید شورای کوچکی منصوب کند، روندی که شاید تا آن زمان در میان مرزهای واقعیت سیاسی وجود داشت. موقتاً این مقدار می‌تواند کافی باشد، زیرا زیدیان در اینجا به طور خاص بررسی نمی‌شوند.

شاید بتوان راهی برای فهم رافضیان در اظهار نظر ایگناز گلدزیه‌ر یافت که گفته است: «بلکه روح مطلق‌انگاری است (و نه آزادی) که بر نگرش دینی تشیع سایه افکنده است» (Vorlesungen, 234). لویی ماسینیون (Louis Massignon) نیز اظهارات مشابهی دارد، ولی با بخش بعدی مرتبط‌تر به نظر می‌رسد. بنابراین، اگر در این اظهارات چیزی باشد، آیا می‌تواند این باشد که آنچه رافضیان در آرزویش بودند درجه بزرگ‌تری از مطلق‌انگاری در حکومت عباسی است؟ نصب هر امام یا خلیفه از سوی سلفش می‌توانست موقعیت او را با اعطای «حق الهی» حکومت کردن تقویت کند، و شاید این روشی عملی در اوضاع و احوال آن روزگار بوده، پیش از آنکه فرماندهان ترک به عنوان تعیین‌کنندگان خلیفه ظهور کنند. ظاهراً ادعای عباسیان راجع به خلافت به وضوح درباره روش نصب، مدون نشده بود. ابتدا روش نصب به نوعی تعیین شده بود، اگرچه واژه «نص» ظاهراً به کار برده نمی‌شده، و از طریق محمد بن حنفیه دریافت شده بود. ولی در طی خلافت مهدی (حک ۷۷۵-۷۸۵ م.) ادعای دیگری مطرح شد که امام به حق بعد از پیامبر، عباس بوده است (نویختی، ص ۴۳). اما در مقایسه با شواهد نصب علی، یافتن شاهی برای انتصاب عباس دشوار بوده است.

البته دغدغه اصلی، شاید خود مقام خلافت نبود بلکه آن اشکالی که در آنها تصمیمات خلیفه می‌توانست اثرگذار باشد. حجم مهمی از قدرت و تأثیر در میان خلافت در بدنه محدثان سنی بود، که بخش مهمی از اقتدار را دقیقاً پس از نیمه سده نهم، با نگرش صحیحین، به دست آورده بودند. قطعی به نظر می‌رسد که رافضیان نوعی گروه ذی‌نفع رقیب را نمایندگی می‌کردند، هرچند روشن نیست آن گروه دقیقاً چه کسانی بودند. این مدعای رافضیه که بیشتر صحابه محمد با نپذیرفتن علی به عنوان امام پس از فوت پیامبر، از دستور وی سرپیچی کردند، حتی به یک معنا طبق اصول اهل

سنت، آنها فاقد شایستگی در نقل حدیث می‌شوند. مسلماً به همین دلیل است که ابن‌قتیبه آن قدر مشتاق محکوم کردن رافضیان به سبب تکفیر صحابه بود. همچنین، مهم است که رافضیان احادیث بدیل خودشان را، چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، گرد آوردند. شاید گرایش آنها به خلق قرآن با توجه به حقّ امام برای دادن تفسیر معتبر آن قدر اهمیت نداشت (مقالات، ۸۶ ص ۴۰، ش ۹؛ مقایسه کنید: A. A. A. Fyze, *A Shiite Creed*, London, 1942, p. 85). بنابراین، دلایلی وجود دارد که فکر کنیم هدف اعتقاد رافضی تضعیف جایگاه محدثان، قضات و فقهای سنی بوده، و همچنین احتمالاً آنها قصدشان تقویت بخش دیگری از نظام اجرایی بوده است.<sup>۸۷</sup>

بنابراین، در اینجا، در آن چشم‌انداز گسترده، راه‌حل ممکن برای حل مشکل معنای عمیق‌تر اعتقاد رافضی وجود دارد. آنچه در نگاه نخست به نظر می‌رسد این است که اندیشه‌های کلامی و جزئی‌نگری‌های تاریخی این‌گونه ظاهر شده‌اند که عناصری در کشمکش میان بلوک‌های قدرت رقیب بوده‌اند. مطالعه بیشتر این حجم انبوه از مطالب پیچیده مرتبط چه بسا به اصلاح جزئیات بینجامد، ولی خطوط کلی این راه‌حل ظاهراً درست است.

#### ۴. رافضه و امامیه

دو پرسش دیگری که باید پاسخ داده شود، درباره نکاتی است که ممکن است با یکدیگر مرتبط یا نامرتب باشد. یک پرسش این است که: چگونه و چرا رافضیان با امامیان جایگزین شدند؟ پرسش دیگر درباره پذیرش دوازده امام است، که چه زمانی و در چه اوضاع و احوالی رخ داده است؟<sup>۸۸</sup>

اصطلاح «رافضه» همیشه لقبی بوده که خود رافضیان به کار نمی‌بردند. به نظر می‌رسد ابن‌راوندی از تعبیر «شیعه» استفاده می‌کرده است.<sup>۸۹</sup> بنابراین، مسئله واقعی نهفته در پس پرسش نخست، آن است که چه زمانی تمایز رافضیان از دیگر فرقه‌های شیعی غیر از غلات یا افراطی‌ها ضروری شده است. اسماعیلیه دولت فاطمی را در سال ۹۰۹ م. در شمال آفریقا تأسیس کردند، و پیش از این عواملشان در سوریه و مناطق شرقی دیگر فعال بودند. زیدیان نیز در طول سده نهم مهم بودند، و ظهور عنوان «امامیه»

در منبعی زیدی که اشعری استفاده می‌کرده این احتمال را مطرح می‌کند که این واژه نخستین بار برای تمایز این گروه از زیدیه استفاده شده باشد؛ استفاده ابن مرتضی، نویسنده زیدی متأخرتر، از واژه «رافضه» در *طبقات المعتزلة*<sup>۹۰</sup> حاکی از اعتماد نسبی او به منابع معتزلی و اشعری است. بررسی منابع کهن‌تر حاکی از آن است که نام جدید در حدود سال ۹۰۰ م. استفاده شده، هرچند نخستین کاربردش چه‌بسا قبل از سال ۸۵۰ م. بوده باشد، اگر واقعاً در منبع زیدی‌ای (سلیمان بن جریر) که اشعری استفاده کرده، به کار رفته باشد. اصطلاح «امامیه» در کتاب *الانتصار* ذکر نشده، ولی یک یا دو بار به «اهل امامت» اشاره شده<sup>۹۱</sup> که احتمالاً به یک معنا هستند؛ آنها به‌وضوح از رافضیان متمایز نشدند. نوبختی در *فرق الشیعه*، ص ۹۰-۹۳، فرقه‌ای از امامیه را توصیف می‌کند<sup>۹۲</sup> که ظاهراً با آنها اشتراک نظر دارد. اشعری سه بار در *مقالات* درباره امامیه سخن می‌گوید؛ یک بار در گزارش از سلیمان بن جریر (ص ۶۴، ش ۴)، و دو بار در نکاتی (ص ۱۷، ش ۸ و ص ۳۱، ش ۹)<sup>۹۳</sup> که چه‌بسا بعداً خودش یا حتی نسخه‌نویس به آن افزوده باشد. ولی فارغ از این مطلب، او چندین ارجاع به افرادی داده است که به اصول امامت اعتقاد داشتند، که غالباً با دیدگاه اعتزالی یا معتزلی ارتباط دارد.<sup>۹۴</sup> از فرقه‌نگاران اشعری متأخر، بغدادی امامیان را فرقه‌ای از رافضه دانسته،<sup>۹۵</sup> در حالی که شهرستانی اصلاً از رافضیان نامی نمی‌برد، بلکه همه آنها را که قبلاً «رافضه» نامیده می‌شدند ذیل «امامیه» گنجانده است.<sup>۹۶</sup>

بنابراین، درباره پذیرش کلی مجموع دوازده امام چه باید گفت؟ قبلاً گفته شد که میان سال‌های ۸۱۸ م. تا ۸۷۴ م. مجموعه‌ای از افراد، هوادار رافضه بودند که اصلاً اندیشه ورود به قیام‌های سیاسی را در ذهن نداشتند و هیچ رابطه‌ای حتی از لحاظ نظری با کسانی که بعدها به عنوان امام پذیرفته شدند نداشتند. این واقعیت که گروه‌های کوچکی از آشوبگران در مناطق گوناگون امامان مختلفی را پذیرفته بودند، این نتیجه را تغییر نمی‌دهد. اما پس از سال ۸۷۴ م. تغییری رخ داد. این تغییر صرفاً در اثر حوادث خارجی همچون مرگ امام یازدهم و مرگ یا غیبت پسر جوانش به وجود نیامده بود. این تغییر را سیاست‌مدار زیرکی به وجود آورده بود که مزایای نداشتن امام زنده و ناممکن بودن دسترسی بلاواسطه به امام را درک کرده بود (و همچنین منتظر وارث

دیگری نبود).<sup>۹۷</sup> ممکن نیست امام زنده همیشه پذیرای خواسته‌های سیاست‌مداران باشد، حتی چه بسا بی‌کفایت باشد. در هر صورت، پیش از اینکه هر کدام از امامان حسینی بتوانند حاکم بالفعل شوند وظیفه خطیر مهندسی کردن انقلاب ضروری بود. ولی با امامی که غایب شده و احتمال بازگشتش در آینده نزدیک نمی‌رود، وضعیت خیلی بهتر می‌شود. رهبران سیاسی مهار واقعی این گروه را در دست داشتند، و نمی‌توانستند به آسانی در مظان طراحی انقلاب قرار گیرند. از لحاظ سیاسی با اعتقادداشتن به «امام غایبی که منتظرش هستند» خیلی چیزها می‌توان به دست آورد.

از منظر دینی نیز چیزهایی هست که در این خصوص گفته شود. در قلمرو خلافت تمایل گسترده‌ای به این نوع از خاطر جمعی وجود داشت که چه بسا حاصل وقوف به این نکته بود که رهبری که باید از او تبعیت و اطاعت کنند از جانب خداوند دارای الهام باشد. عجیب به نظر می‌رسد که این تمایل با اعتقاد به وجود امامی که قطعاً خواهد آمد تا حدی برآورده شد. از نظر برخی، این اعتقاد گرچه به نظر می‌رسد درباره امور مربوط به تاریخ دنیوی باشد، همانند اعتقاد به مسیحای آخرالزمانی، سبب راحتی و خاطر جمعی می‌شود. لذا این آموزه جدید راجع به ائمه دوازده‌گانه، که دوازدهمین آنها غایب شده و باز می‌گردد، صرفاً ابزاری سیاسی نبوده بلکه جنبه اصیل دینی دارد.<sup>۹۸</sup>

این ملاحظات عام می‌تواند دقیقاً با ویژگی‌های تاریخ مرتبط باشد. این موضوع از منظری که در اینجا مطرح شد شایسته بررسی دقیق است ولی کار گسترده‌ای است. برای شروع می‌توان پژوهشگر را به نتایجی که لویی ماسینیون درباره امامیان به دست آورده ارجاع داد، امامیانی که مسئول اصلی محکوم‌کردن حلاج بودند (*Passion 1/140*) (51).<sup>۹۹</sup> ماسینیون گفته است امامیه بیست سال پس از مرگ امام یازدهم، به همت ابوسهل اسماعیل نوبختی به صورت مجموعه‌ای قوی و منسجم متحد شدند. گروه‌های کوچک‌تر در گروه فراگیری گرد هم آورده شدند. این گروه فراگیر علاوه داشت منافع اقلیت ایرانی کهن حاکم را که بیشتر کارهای اجرایی [دولت عباسی] در دستش بود حفظ کند.<sup>۱۰۰</sup> این نتیجه که حاصل نوعی خط فکری است تا حدی با آن خط فکری که در اینجا دنبال شد متفاوت است، ولی به طور کلی این نتیجه تصویری پیش می‌نهد که از بخش نخست این نوشتار، که خواننده در انتظارش بوده، به دست می‌آید.<sup>۱۰۱</sup>

به صورت قطعی نمی‌توان گفت پذیرش دوازده امام با تغییر عنوان به «امامیه» ارتباط داشته است. آنچه مسلم است این است که بدون اعتقاد به دوازده امام و شکل‌گیری گروهی حول این اعتقاد، جنبش رافضه کهن منشعب می‌شد و از میان می‌رفت یا به‌شدت تغییر شکل می‌داد.

در نتیجه باید خاطرنشان کنیم که نکات مرتبط دیگری وجود داشت که در اینجا بررسی نکردیم. مثلاً جالب است که بدانیم چگونه تشیع سلسله حمدانیان با ابعادی که در اینجا بررسی شد مرتبط بوده است. همچنین، مهم است یادآوری کنیم که فیلسوف نامدار فارابی<sup>۱۰۲</sup> (متوفای ۹۵۰ م.)، که اواخر تحت حفاظت سیف‌الدوله<sup>۱۰۳</sup> شیعی حاکم حلب بود، در مدینه فاضله‌اش نظریه سیاسی‌ای پیش کشید که تا حدی برخلاف مطلق‌گرایی شیعی نیست. دقیقاً همان‌گونه که در جهان همه موجودات از خدا ناشی می‌شوند، در دولت نیز همه چیز از رئیس که در رأس است، ناشی می‌شود.<sup>۱۰۴</sup> از آنجایی که بسیاری از علمای امامی، مانند حسن نوبختی، به فلسفه علاقه‌مند بودند،<sup>۱۰۵</sup> و فارابی نیز مدتی را در بغداد گذرانده بود، احتمالاً با او ارتباط واقعی داشتند. در مجموع، پرسش از معنا و گستره تشیع از سال ۷۵۰ تا ۹۵۰ م. شایسته پژوهش بیشتر است، و امیدواریم آنچه در اینجا بیان شد برخی از پژوهشگران را به این کار تشویق کند.

#### نقد روشی مترجم بر مونگمری وات

نویسنده با دقت لازم و موشکافانه موضوع را کاویده که جای تقدیر دارد. وی دستاوردهای خوبی داشته که عبارت است از: ۱. توجه به تفاوت روشی میان مکاتب معتزلی، اشعری و حنبلی در فرقه‌نگاری؛ ۲. مقایسه علمی میان دو اثر فرقه‌شناسی معاصر از دو مذهب متفاوت، *فرق الشیعه* اثر نوبختی (متوفای ۳۱۰ ه.ق.) و *مقالات الاسلامیین* اثر اشعری (متوفای ۳۲۴ ه.ق.)؛ ۳. اهتمام به بحث امامت در میان گروه‌های مختلف شیعی؛ ۴. نادیده گرفتن اظهارنظرهای شخصی نویسندگان فرقه و تلاش برای کشف حقایق از لابه‌لای متون؛ ۵. معرفی چندین منبع مهم.



اما مشکلاتی هم در متن وی دیده می‌شود، از جمله: ۱. خلط میان بحث امامت و خلافت؛ ۲. بیشتر منابع معرفی شده از آثار مستشرقان معاصر است و کمتر از منابع کهن اسلامی استفاده شده است؛ ۳. احساس می‌شود که بحث در بُعد سیاسی امامت، که اصطلاحاً از آن به «خلافت» یاد می‌شود، پُررنگ‌تر از مباحث تاریخی و کلامی بوده است؛ ۴. بهتر بود در کنار کتاب‌های فرقه‌نگاری، که آنها را معرفی و از آنها استفاده کرده است، به کتاب *مسائل الإمامة* اثر ناشی اکبر (متوفای ۲۹۳ ه.ق.) که نخستین تألیف در باب فرقه‌نگاری است، توجه می‌شد؛ ۵. بخش‌های مختلفی از متن نویسنده فاقد ارجاع بود. لذا بخشی از تلاش مترجم صرف مستندسازی مطالب نویسنده شد؛ ۶. در نسبت‌های کلامی اهل سنت به شیعه از گفته‌های افراد متعصبی چون خیاط معتزلی و ابن قتیبه دینوری بسیار استفاده شده و در مقابل هیچ بیانی از شیعه، حتی از خود نوبختی که بخش مهمی از گزارش‌هایش درباره فرق شیعه نقل شده، در دفاع از تشیع بیان نشده و گویا ادعاهای اهل سنت تلقی به قبول شده است؛ ۷. بعضاً در بیان تاریخ ائمه شیعه میان «امامان امامیه و طرفدارانشان» با «سرکرده‌های زیدیه و هوادارانشان» خلط شده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. البته در متن کتاب عبارت «فلما قتل علی علیه السلام» آمده که معادل انگلیسی‌اش kill است (نوبختی، ۲۰۰۸: ۱۹).
۲. سبیه: یاران عبدالله بن سبأ (نوبختی، ۲۰۰۸: ۱۹-۲۰).
۳. نوبختی این گروه را در مرتبه سوم ذکر کرده است (نوبختی، ۲۰۰۸: ۲۱-۲۲).
۴. کیسانیه یاران مختار بن ابی عبید ثقفی (متوفای ۶۷ ه.ق.) (نوبختی، ۲۰۰۸: ۲۰-۲۱).
۵. مختاریه، گروهی از کیسانیه که باور داشتند ابن حنفیه (متوفای ۸۱ ه.ق.) وصی امیرالمؤمنین (ع) و امام مهدی است (نوبختی، ۲۰۰۸: ۲۴).
۶. نوبختی چگونگی انقسام کیسانیه به گروه‌های کریمیه، هاشمیه، مختاریه، حارثیه، بیانیه و ... را توضیح می‌دهد (نوبختی، ۲۰۰۸: ۲۴-۳۲).
۷. مسلمانان، برخلاف جامعه غربی که دین را از سیاست جدا کردند، همواره در امور سیاسی‌شان به دنبال مشروعیت دینی هستند، و برای کسب این مشروعیت لاجرم باید به سراغ منبع شرع، یعنی کتاب کریم و سنت شریف نبوی که صحابه نقل کرده‌اند، رفت. این گونه است که اهمیت جدی روات

حدیث و منابع روایی که در سه سده نخست ائمه مذاهب مختلف گرد آورده‌اند آشکار می‌شود. در واقع، مطالعه این دوره برای تأمین مشروعیت دینی بسیار مهم است و تا به امروز دانشمندان مسلمان با مراجعه به گفته‌های پیشینیان (سلف) می‌کوشند احکام شرعی را استخراج، و مشروعیت امور مختلف سیاسی و اجتماعی را در سطح فردی و جامعه اثبات کنند.

۸. با نگاهی به تاریخ پیدایش گروه‌های مختلف اسلامی با این واقعیت روبه‌رو می‌شویم که مهم‌ترین اندیشه‌هایی که به تشکیل مذاهب کلامی و فقهی در جامعه اسلامی انجامیده مربوط به سه سده نخست است. از این رو مطالعه این دوره از تاریخ در بیان گونه‌های مختلف فکری مسلمانان اهمیت فراوان دارد.

۹. توجه به این نکته لازم است که در باور شیعی صرف فرمندی برای تصدی جایگاه رهبری کافی نیست، بلکه به اعتقاد شیعه، رهبر، که اصطلاحاً «امام» خوانده می‌شود، جایگاهی الهی است برای شخصی با موهبت‌های ویژه که خداوند متعال برای حاکمیت بر زمین منصوب می‌کند، و در واقع این شخص واسطه میان بندگان و باری تعالی است (صدوق، ۱۴۱۴: ۹۳-۹۴؛ نوبختی، ۲۰۰۸: ۹۰-۹۱).

۱۰. درباره فرزندان وی مطلبی یافت نشد.

۱۱. نوبختی، ۲۰۰۸: ۴۲-۴۴ و ۴۸.

۱۲. این گفته برخلاف بیان فرقه‌نگاران است که باور به امامت امام سجاد، باقر و صادق (ع) در میان بیشتر شیعه بوده است (ناشی اکبر، ۱۹۷۱: ۲۴، ش ۳۸ و ص ۴۶، ش ۷۱-۷۲؛ نوبختی، ۲۰۰۸: ۴۷، ۵۲ و ۵۵).

۱۳. در منابع روایی شیعه چندین روایت از پیام اکرم (ص) در بیان نصب ۱۲ وصی نقل شده است، از جمله: طبری، ۱۴۱۳: ۴۷۵-۴۷۷، ح ۷۰/۴۶۶.

۱۴. اشعری سه گروه از جمله «ناوسیه» را ذکر می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰: ج ۱، ص ۲۴-۲۵).

۱۵. نوبختی، ۲۰۰۸: ۵۳-۵۵.

۱۶. به بیان نوبختی، بیشتر شیعیان، جز تعداد اندکی، در زمان حضرت باقر (ع) تا زمان رحلت ایشان قائل به امامت حضرت بودند (نوبختی، ۲۰۰۸: ۵۲-۵۳).

۱۷. از عبارت نوبختی برمی‌آید که بیشتر شیعیان، جز اندکی از آنها، به امامت امام باقر و صادق (ع)، در دوران زندگانی آن دو امام، باور داشتند (نوبختی، ۲۰۰۸: ۵۲-۵۳ و ۵۵).

۱۸. دونالدسن، ۱۳۹۵، با ترجمه عباس احمدوند.

۱۹. طبری وقوع این حادثه را در سال ۲۰۱ ه.ق. دانسته (طبری، ۱۴۱۳: ج ۷، ص ۱۳۹) اما نوبختی و مسعودی سال ۲۰۰ ه.ق. را ذکر کرده‌اند (نوبختی، ۲۰۰۸: ۷۴؛ مسعودی، ۱۴۰۴: ج ۳، ص ۴۴۰-۴۴۱).

۲۰. طبری تاریخ آن را ۲۰۲ ه.ق. ثبت کرده (طبری، ۱۴۱۳: ۱۷۹) اما از عبارات نوبختی و مسعودی برمی‌آید که تاریخ آن همان زمان بیعت ولایت‌عهدی بوده است (نوبختی، ۲۰۰۸: ۷۴؛ مسعودی، ۱۴۰۴: ۴۴۱).

۲۱. در سال ۲۰۳ ه.ق. (طبری، ۱۴۱۳: ۱۵۰؛ نوبختی، ۲۰۰۸: ۷۳؛ مسعودی، ۱۴۰۴: ۴۴۱).

۲۲. نوبختی و مسعودی سن حضرت را هفت سال ذکر کرده‌اند (نوبختی، ۲۰۰۸: ۷۴؛ مسعودی، ۱۴۰۴: ۴۶۴) و اشعری هشت یا چهار سال (اشعری، ۱۴۰۰: ج ۱، ص ۳۰).

۲۳. از روایتی برمی‌آید که ایشان همواره در معرض اذیت و آزار خلفای عباسی بودند (کلینی رازی، ۱۳۶۳: ج ۱، ص ۴۹۴-۴۹۵، ح ۴)؛ بدین سان اقامت ایشان در بغداد در واقع پشتیبانی دربار از ایشان

نبوده بلکه وسیله‌ای برای نظارت بیشتر بر ارتباط ایشان با شیعیان بوده است. و این تعبیر نویختی که گفته است: «واشخصه المعتصم فی خلافته الی بغداد» (نویختی، ۲۰۰۸: ۷۶) نشان از احضار قهری، همچون مسافرت پدر بزرگوارشان امام رضا (ع) به دستور مأمون به مرو، دارد.

۲۴. به گفته نویختی، ایشان در سال ۲۲۰ ه.ق. از دنیا رفتند و کمتر از یک سال (حدود ۱۰ ماه) در بغداد حضور داشتند (نویختی، ۲۰۰۸: ۷۶). البته مسعودی تاریخ شهادت ایشان را ۲۱۹ ه.ق. ذکر کرده است (مسعودی، ۱۴۰۴: ۴۶۴).

۲۵. امام هادی (ع) در سال ۲۳۳ ه.ق. وارد سامرا شدند و در سال ۲۵۴ ه.ق. از دنیا رفتند (نویختی، ۲۰۰۸: ۷۷).

۲۶. این مطلب از عبارت نویختی که گفته: «و أقام بسرّ من رأی فی داره الی أن توفی بعد عشرين سنة و تسعة أشهر» به دست می‌آید (نویختی، ۲۰۰۸: ۷۷). همچنین، مسعودی گزارشی آورده که مؤید این مطلب است (مسعودی، ۱۴۰۴: ۸۴/۴-۸۵).

۲۷. نویختی در این باره گفته است: «ولم يعرف له ولد ظاهر» (نویختی، ۲۰۰۸: ۷۹) اما بعد از چند صفحه به وجود مولا صاحب‌الزمان و غیبت ایشان قائل می‌شود (نویختی، ۲۰۰۸: ۹۰-۹۱).

۲۸. افرادی همچون هشام بن سالم، مؤمن‌الطاق، علی بن میثم، هشام بن حکم، علی بن منصور و سگاک (خیاط، ۱۳۴۴: ۶).

۲۹. بدین افراد می‌توان یونس بن عبدالرحمن قمی، ابواحوص داود بن راشد بصری، فضل بن شاذان (متوفای ۲۶۰ ه.ق.)، حسین بن اشکیب، حسین بن سعید، ابوعیسی وراق (متوفای ۲۴۷ ه.ق.) و ابن‌راوندی را افزود (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۳/۱-۶۴).

۳۰. افزون بر افراد گفته‌شده به اشخاصی همچون ابن‌قبة، ابوسهل نویختی، حسن بن موسی نویختی، محمد بن بشر حمدونی سوسنجردی، طاطری، ابوملک حضرمی، ابن‌مملک اصبهانی، مظفر بن خراسانی، غلام بن ابی‌جیش، علی بن وصیف معروف به ناشی صغیر و ابوعبدالله بن معلم برمی‌خوریم (ابن‌ندیم، بی‌تا: ۲۲۳-۲۲۶).

۳۱. مسعودی از ابومالک حضرمی به عنوان یکی از شرارت‌خوارج یاد می‌کند (مسعودی، ۱۴۰۴: ۳۷۱/۳). اما به نظر می‌رسد وی همان ابوملک حضرمی است که ابن‌ندیم در میان دانشمندان امامیه ذکر کرده است (ابن‌ندیم، بی‌تا: ۲۲۶).

۳۲. افرادی همچون علی بن هبثم، ابومالک حضرمی، محمد بن هذیل علف، هشام بن حکم، ابراهیم بن یسار نظام، و ... حضور داشتند (مسعودی، ۱۴۰۴: ۳۷۰-۳۷۲).

۳۳. باورهایی درباره تجسیم، حاملان عرش، قدرت باری‌تعالی و بحث بر سر اوصاف خداوند متعال از قبیل علم، حیات، قدرت، شنوایی و بینایی. البته به دنبال آن مباحث کلامی دیگری را نیز مطرح کرده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۱-۳۷).

۳۴. نخست‌وزیر مشهور هارون عباسی (حک. ۱۷۰-۱۹۳ ه.ق.) که به دستور وی به زندان افتاد و در سال ۱۹۰ ه.ق. در زندان درگذشت (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۳۳/۱۴-۱۳۶).

۳۵. علی بن اسماعیل بن شعیب بن میثم تمار اسدی از بزرگان اهل کلام شیعه (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۵۱، ش ۶۶۱؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۱۵۰، ش ۳۷۴) که بین سال‌های ۲۱۱-۲۲۰ ه.ق. درگذشت (ذهبی، ۲۰۰۳: ۴۰۸/۵، ش ۲۸۹).

۳۶. ابن‌ندیم، بی‌تا: ۲۲۳.

۳۷. حموی، ۱۴۰۰: ۱۵/۱۳۴-۱۴۳.
۳۸. ابوعلی عمرو بن فائد اسواری از بزرگان معتزله بصره بود که اندکی پس از سال ۲۰۰ ه.ق. درگذشت (ابن ندیم، بی تا: ۲۰۵). وی ابتدا پیرو ابوهدیل (متوفای ۲۳۵ ه.ق.) بود و سپس پیرو نظام شد (بغدادی، ۱۴۱۵: ۱۴۴).
۳۹. ابومحمد کوفی از یاران برجسته امام صادق (ع) است (ابن ندیم، بی تا: ۲۲۳-۲۲۴).
۴۰. نجاشی تاریخ درگذشت وی را ۱۹۹ ه.ق. در بغداد ثبت کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۳، ش ۱۱۶۴). ولی شیخ طوسی تاریخ آن را ۱۷۹ ه.ق. در کوفه ثبت کرده است (طوسی، ۱۴۰۴: ۵۲۶/۲، ش ۴۷۵).
۴۱. خویی تاریخ فوت وی را قبل از سال ۱۹۳ ه.ق. دانسته است (موسوی خویی، ۱۴۱۳: ۲۰/۳۲۱-۳۲۲).
۴۲. محمد بن هذیل علف، از سرکرده‌های معتزله بود. همچنین، گفته شده است که وی پس از سال ۱۳۰ ه.ق. به دنیا آمد و در سال ۲۳۵ ه.ق. از دنیا رفت (ابن ندیم، بی تا: ۲۰۳-۲۰۴).
۴۳. از یاران برجسته امام صادق و کاظم (ع) بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۳۴، ش ۱۱۶۵؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۲۵۷-۲۵۸، ش ۷۸۲).
۴۴. ابوجعفر احوال از یاران امام صادق (ع) که به مؤمن الطاق معروف بود (ابن ندیم، بی تا: ۲۲۴). وی بین سال‌های ۱۷۱-۱۸۰ ه.ق. درگذشت (ذهبی، ۲۰۰۳: ۶۵۲/۴، ش ۱۳۵).
۴۵. در مقابل، شیعه او را مؤمن الطاق می‌نامیدند (ابن ندیم، بی تا: ۲۲۴؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۲۵، ش ۸۸۶؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۲۰۷، ش ۹/۵۹۴). البته گفته شده که این نام را هشام بن حکم بر او نهاده بود (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰: ۵/۳۰۰-۳۰۱، ش ۱۰۱۷).
۴۶. گفته شده است که این نام را مردم بر او نهاده بودند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۲۵، ش ۸۸۶؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۲۲۴/۲، ش ۳۲۴). و در نقل دیگری گفته شده که ابتکار ابوحنیفه بوده است (ذهبی، ۲۰۰۳: ۶۵۲/۴، ش ۱۳۵).
۴۷. از یاران هشام بن حکم بوده است (ابن ندیم، بی تا: ۲۲۵).
۴۸. محمد بن عبدالله از بزرگان معتزله بغداد بود که در سال ۲۴۰ ه.ق. از دنیا رفت (ابن ندیم، بی تا: ۲۱۳).
۴۹. ابوفضل همدانی، سرکرده معتزله در روزگار خویش بود که در سال ۲۳۶ ه.ق. از دنیا رفت (ابن ندیم، بی تا: ۲۱۳).
۵۰. ابومحمد ازدی نیشابوری (متوفای ۲۶۰ ه.ق.)، از یاران امام جواد (ع)، و یکی از فقیهان و متکلمان شیعه بود (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۰۶-۳۰۸، ش ۸۴۰؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۱۹۷-۱۹۹، ۵۶۳).
۵۱. اشعری، ۱۴۰۰: ۶۷/۱، ش ۳۶.
۵۲. از بزرگان متکلم شیعه بوده است (ابن ندیم، بی تا: ۲۲۵).
۵۳. ابومحمد حسن بن موسی نوبختی، خواهرزاده ابوسهل نوبختی (ابن ندیم، بی تا: ۲۲۵-۲۲۶).
۵۴. در واقع، بحث بر سر هویت نویسنده کتاب *فرق الشیعه* بوده که به جهت همسانی عبارت‌پردازی متن این کتاب با کتاب *المقالات والفرق* منسوب به سعد بن عبدالله اشعری قمی (متوفای ۳۰۱ ه.ق.) است؛ برخی اصالت را به اثر اشعری می‌دهند و برخی معتقدند دو اثر مستقل از یکدیگرند (نوبختی، ۱۳۹۵: ۱۳۲-۱۴۹). اما در اینجا چون نویسنده هیچ‌گونه توجهی به کتاب اشعری قمی نکرده به نظر

- می‌رسد وی اصالت این کتاب را برای نویختی قائل است.
۵۵. به نظر می‌رسد مراد از ابو جعفر قمی، احمد بن محمد برقی (متوفای ۲۷۴/۲۸۸ ه.ق.) نویسنده کتاب *المحاسن* باشد (نجاشی، ۱۴۱۶: ۷۶-۷۷، ش ۱۸۲؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۶۲-۶۴، ش ۶۵/۳).
۵۶. درباره بیان نظر واقعی هشام بن حکم درباره تجسیم و اتهام‌های زده شده به او نک: نعمه، ۱۴۰۵: ۱۳۱-۱۳۸. اما در واقع اعتقاد به تشبیه و تجسیم از جمله اصول اعتقادی اهل سنت است (ابن حنبل، ۱۴۱۱: ۲۳-۲۴؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۲۹۰ و ۲۹۲). همچنین نقل شده است که مالک (متوفای ۱۷۹ ه.ق.) راجع به هر کسی که منکر رؤیت خداوند متعال می‌شده حکم اعدام صادر می‌کرده است (لالکائی، ۱۴۲۳: ۵۵۶/۳).
۵۷. بدین معنا که خداوند متعال به حوادث آینده علم ندارد. برای درک مطلب و بیان صحیح دیدگاه هشام، نک: نعمه، ۱۴۰۵: ۱۳۸-۱۴۸.
۵۸. درباره معنای «بداء» و نظر موافقان و مخالفان شیعه، نک: نعمه، ۱۴۰۵: ۱۶۱-۱۶۳.
۵۹. از این مفهوم به «قدر» تعبیر می‌شود. که در اینجا نیز هشام متهم شده است (برای اطلاع بیشتر نک: نعمه، ۱۴۰۵: ۱۹۱-۱۹۵). البته اعتقاد به قدر از جمله اصول اساسی اهل سنت است (ابن حنبل، ۱۴۱۱: ۱۷؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۲۹۱-۲۹۲؛ لالکائی، ۱۴۲۳: ۱۹۷/۱-۱۹۸، ش ۳۲۱).
۶۰. برخلاف این ادعا شیعه اثناعشریه بر واقع نشدن هیچ‌گونه تحریفی اجماع دارد (طوسی، ۱۴۰۹: ۳/۱). و در مقابل، روایات فراوانی از اهل سنت راجع به زیادت و نقصان مربوط به آیات قرآنی نقل شده و اساس پیدایش چنین شبهه‌ای از طرف آنها بوده است (ابن‌شاذان، ۱۳۶۳: ۲۰۹-۲۲۹).
۶۱. در این باره اهل سنت نیز روایات فراوانی نقل کرده‌اند، از جمله: ابن حنبل، بی تا: ۲۸۱/۴؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹: ۵۰۳/۷، ح ۵۵.
۶۲. خیاط، ۱۳۴۴: ۵-۶.
۶۳. ابن قتیبه، بی تا: ۱۳-۱۴.
۶۴. اشعری، ۱۴۰۰: ۳۱/۱، ۴۴-۴۶، ۴۷-۴۸ و ۵۷.
۶۵. اشعری، ۱۴۰۰: ۵۸.
۶۶. اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱-۵۳.
۶۷. به نظر می‌رسد مراد نویسنده از «امامان حسینی» ساداتی است که قیام کردند.
۶۸. فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۹/۷-۳۰.
۶۹. مقدسی، بی تا: ۱۲۴/۵.
۷۰. طبری، ۱۴۰۳: ۴۹۸/۵؛ البته وی می‌گوید آنها امروز مدعی‌اند که مغیره (متوفای ۱۱۹ ه.ق.) آنها را چنین نامیده است (نویختی، ۲۰۰۸: ۵۴).
۷۱. اشعری، ۱۴۰۰: ۶۵. البته خود اشعری معنای «رافضه» را در نپذیرفتن امامت شیخین و نظر به امامت بلافصل حضرت علی (ع) معرفی می‌کند؛ همان: ۱۶-۱۷.
۷۲. ابن‌راوندی، ۲۰۱۰.
۷۳. برای آشنایی هر چه بیشتر با معنا و مفهوم این واژه و خاستگاه و سیر تطور تاریخی معنای «رافضه» نک: دباغی، ۱۳۹۸ (م).
۷۴. بغدادی، ۱۴۱۵: ۴۱.
۷۵. ابن‌نذیم، بی تا: ۲۲۴.

۷۶. در این تاریخ، یعنی سال ۲۰۰ ه.ق.، زید بن موسی، مشهور به «زید النار» در بصره و ابراهیم بن موسی در یمن به شورش دست زدند (طبری، ۱۴۰۳: ۱۲۳/۷).
۷۷. در سال ۲۵۰ ه.ق. در کوفه شورش کرد (طبری، ۱۴۰۳: ۴۲۵/۷).
۷۸. جاحظ، ۱۴۱۱: ج ۳، رساله إستحقاق الإمامة، ص ۲۰۷.
۷۹. رسی زیدی، ۱۴۲۲: ج ۱، رساله الرد علی الرافضة، ص ۵۱۵-۵۳۰ و رساله الرد علی الروافض من أهل الغلو، ص ۵۳۳-۵۸۰.
۸۰. مأمون در سال ۲۱۸ ه.ق. در بخش نامه‌ای به اسحاق بن ابراهیم دستور تفتیش عقاید کارگزاران دستگاه سیاسی و محدثان را صادر کرد (طبری، ۱۴۰۳: ۱۹۵-۱۹۷). البته خود مأمون باور به خلق قرآن را در سال ۲۱۲ ه.ق. رسماً اعلام کرد (همان: ۱۸۸).
۸۱. ابن راوندی، ابن روندی یا ابن ریوندی ابوالحسین احمد بن یحیی، ابتدا یکی از تیزهوشان معتزله بود. سپس به مذهب امامیه گروید و به دنبال آن کتاب‌هایی در ردّ اعتزال نگاشت. از این رو با خشم و نفرت اهل سنت مواجه شد. در خصوص تاریخ درگذشت وی اختلاف نظر وجود دارد (مسعودی، ۱۴۰۴: ۲۳/۴؛ ابن ندیم، بی تا: ۲۱۶-۲۱۷؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۰۸/۱۳-۱۱۸، ش ۲۰۵۲).
۸۲. خیاط، ۱۳۴۴: ۹۵.
۸۳. سرکرده گروه سلیمانیه از زیدیه (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۸/۱).
۸۴. ابومحمد ثقفی، از معتزله بغداد بود که در ۲۳۴ ه.ق. فوت کرد (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۷۲/۷-۱۷۳، ش ۳۶۰۸).
۸۵. خیاط، ۱۳۴۴: ۸۹.
۸۶. اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰/۱.
۸۷. نویسنده دلایل مذکور را به صراحت بیان نکرده است.
۸۸. نویسنده پاسخ این دو پرسش را مسلم گرفته و بدون ذکر مستند یا دلیلی وارد بحث‌های جانبی دیگر شده است.
۸۹. ابن راوندی، ۲۰۱۰.
۹۰. ابن مرتضی، بی تا: ۵.
۹۱. خیاط، ۱۳۴۴: ۱۶۴ و ۱۷۲.
۹۲. گروه دوازدهم، امامیه (نویختی، ۲۰۰۸: ۹۰-۹۳).
۹۳. اشعری، ۱۴۰۰: ۱۷/۱، ۳۱ و ۶۴.
۹۴. اشعری، ۱۴۰۰: ۴۱ و ۴۲.
۹۵. بغدادی، ۱۴۱۵: ۲۹ و ۳۹.
۹۶. شهرستانی، بی تا: ۱۴۷/۱. البته وی به نام‌گذاری شیعه به عنوان رافضه اشاره کرده است (همان: ۳۰ و ۱۵۵).
۹۷. اعتقاد به امام دوازدهم مهدی موعود (ع) از دیرباز در میان جامعه اسلامی مطرح بوده و شیعه این باورش را از آموزه‌های اهل بیت (ع) به دست آورده است (نک: صدر، ۱۴۱۷).
۹۸. به اعتقاد شیعه این باور صرفاً باوری دینی برگرفته از جمعی از آیات و روایات بوده که دلایل عقلی نیز مؤید آن است (نویختی، ۲۰۰۸: ۹۰-۹۳).
۹۹. ماسینیون، ۱۳۶۲: ۱۵۲-۱۷۲.

۱۰۰. ماسینیون مدعی است خاندان نوبخت از سال ۲۶۰ ه.ق. سالروز شهادت امام حسن عسکری (ع) تا سال ۲۸۰ ه.ق. مهم‌ترین بازی‌گردانان شیعه بودند (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۱۵۶-۱۵۷).
۱۰۱. در مقابل، گفته شده که ابوسهل نوبختی معتقد بود امام زمان (ع) در دوره غیبت از دنیا رفته و فرزندان‌ش جای ایشان را گرفته‌اند (ابن ندیم، بی‌تا: ۲۲۵).
۱۰۲. فارابی، ۱۹۹۵: ۳۲۱-۳۲۲.
۱۰۳. ابوالحسن علی بن عبدالله بن حمدان، از پادشاهان بنام حمدانی که در ۳۵۶ ه.ق. درگذشت (ذهبی، ۱۴۱۳: ۱۸۷/۱۶-۱۸۹، ش ۱۳۲).
۱۰۴. فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۶-۱۲۱، باب ۲۷.
۱۰۵. از منابع متقدم شیعی درمی‌یابیم که بزرگان شیعه با فلاسفه به شدت مخالف بودند و در رد آنها کتاب‌هایی نگاشتند، از جمله کتاب علی بن محمد بن عباس و فضل بن شاذان ازدی (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۶۹، ش ۷۰۴ و ص ۳۰۶-۳۰۷، ش ۸۴۰). همچنین، شیخ صدوق در بیان علت نگارش کتابش موسوم به *کمال‌الدین و تمام النعمة* نجات شیعیان از تشکیکات فلاسفه درباره حضرت صاحب‌الامر (ع) را اساس قرار می‌دهد (صدوق، ۱۴۰۵: ۳).

### کتاب‌نامه مترجم

- ابن ابی شیبیه، عبد الله بن محمد عبسی (۱۹۸۸/۱۴۰۹). *المصنف، تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.*
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۶۳/۱۴۰۵). *کمال‌الدین و تمام النعمة، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.*
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۹۹۳/۱۴۱۴). *الإعتقادات فی دین الإمامیة، تحقیق: عصام عبد السید، بیروت: دار المفید، الطبعة الثانية.*
- ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی (۱۹۹۲/۱۴۱۲). *المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک، تحقیق: محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، تصحیح: نعیم زرور، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.*
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۹۷۱/۱۳۹۰). *لسان المیزان، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانية.*
- ابن حنبل شیبانی، احمد بن محمد (۱۴۱۱). *أصول السنة، عربستان: دار المنار، الطبعة الاولى.*
- ابن حنبل شیبانی، احمد بن محمد (بی‌تا). *مسند احمد، بیروت: دار صادر.*
- ابن راوندی، احمد بن یحیی (۲۰۱۰). *فضیحة المعتزلة، تحقیق: أ. د. امیر اعسم، دمشق: دار التکوین، الطبعة الاولى.*
- ابن قتیبه دینوری، عبد الله بن مسلم (بی‌تا). *تأویل مختلف الحدیث، تحقیق و تصحیح: اسماعیل اسعدی، بیروت: دار الکتب العلمیة.*
- ابن مرتضی زیدی، احمد بن یحیی (بی‌تا). *طبقات المعتزلة، تحقیق: سوسنه دیقلد قلزر، بیروت: دار مکتبة الحیاة.*

- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (بی تا). فهرست، تحقیق: رضا تجدد، بی جا: بی نا.  
 ازدی، فضل بن شاذان (۱۳۶۳). ایضاح، تحقیق: سید جلال‌الدین ارموی، تهران: دانشگاه تهران.  
 اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰/۱۹۸۰). مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتز، بی جا: دار النشر فرانز شتاينر بقیسبان، الطبعة الثالثة.  
 بغدادی، عبد القاهر بن طاهر (۱۴۱۵/۱۹۹۴). الفرق بین الفرق، تحقیق: ابراهیم رمضان، بیروت: دار المعرفة، الطبعة الاولى.  
 جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۱۱/۱۹۹۱). رسائل الجاحظ، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، بیروت: دار الجبل، الطبعة الاولى.  
 حموی، یاقوت (۱۴۰۰/۱۹۸۰). معجم الأباء، بیروت: دار الفكر، الطبعة الثالثة.  
 خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷/۱۹۹۷). تاریخ بغداد، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمية، الطبعة الاولى.  
 خیاط معتزلی، عبد الرحیم بن محمد (۱۳۴۴/۱۹۲۵). کتاب الإیتصار والرد علی ابن الروندی الملحد ما قصد به من الکذب علی المسلمین والطعن علیهم، تحقیق: نیبرج، قاهره: مكتبة الدار العربية، الطبعة الاولى.  
 دونالدسن، دوايت ام. (۱۳۹۵). مذهب شیعه: تاریخ اسلام در ایران و عراق، ترجمه: عباس احمدوند، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.  
 دباغی، حیدر (۱۳۹۸). سیر تطور تاریخی اصطلاح رافضه در سه قرن نخست، پایان‌نامه کارشناسی ارشد مطالعات تاریخ تشیع، استاد راهنما: علی آقانوری، استاد مشاور: نمت‌الله صفری فروشانی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.  
 ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳/۱۹۹۳). سیر أعلام النبلاء، تحقیق: اکرم بوشی، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة.  
 ذهبی، محمد بن احمد (۲۰۰۳). تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر والأعلام، تحقیق: بشار عواد معروف، بی جا: دار الغرب الاسلامی، الطبعة الاولى.  
 رسی زیدی، قاسم بن ابراهیم (۱۴۲۲/۲۰۰۱). مجموع کتب و رسائل الإمام القاسم بن ابراهیم الرسی، تحقیق: عبد الکریم احمد جدبان، صنعا: دار الحکمة الیمانیة، الطبعة الاولى.  
 شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (بی تا). الملل والنحل، تحقیق: محمد سید گیلانی، بیروت: دار المعرفة. صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۷/۱۹۹۶). بحث حول المهدي (عج)، تحقیق: عبد الجبار شراره، قم: مرکز الغدير للدراسات الاسلامية، الطبعة الاولى.  
 طبری (شعیبی)، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۳). دلائل الإمامة، قم: مؤسسه بعثت، چاپ اول.  
 طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۳/۱۹۸۳). تاریخ الأمم والملوک. تاریخ الطبری، تصحیح: نخبة من العلماء، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الرابعة.  
 طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۴). اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، تحقیق: سید مهدی رجایی، تصحیح: میرداماد استرآبادی، قم: مؤسسه آل البيت (ع).  
 طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و تصحیح: احمد حبیب قصیر عاملی، بی جا: مکتب الاعلام الاسلامی، الطبعة الاولى.



طوسى، محمد بن حسن (۱۴۱۷). *الفهرست، تحقيق: جواد قيوى، بى جا: مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الاولى.*

فارابى، محمد بن محمد (۱۹۹۵). *آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بيروت: دار هلال الطبعة الاولى.*  
فراهيدى، خليل بن احمد (۱۴۱۰). *كتاب العين، تحقيق: مهدي مخزومى و ابراهيم سامرائى، قم: مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية.*

كلينى رازى، محمد بن يعقوب (۱۳۶۳). *الأصول من الكافى، تصحيح: على اكبر غفارى، تهران: دار الكتب الاسلامية، الطبعة الخامسة.*

لالكائى، هبة الله بن حسن (۲۰۰۳/۱۴۲۳). *شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: احمد بن سعد غامدى، عربستان: دار طيبة، الطبعة الثامنة.*

ماسينيونى، لوى (۱۳۶۲). *مصائب حلاج، ترجمه: ضياء الدين دهشيرى، بى جا: بنياد علوم اسلامى، چاپ اول.*

مسعودى، على بن حسين (۱۹۸۴/۱۳۶۳/۱۴۰۴). *مروج الذهب و معادن الجواهر، قم: دار الهجرة، چاپ دوم.*

مقدسى، مطهر بن طاهر (بى تا). *البدء والتاريخ، بى جا: مكتبة الثقافة الدينية.*

موسوى خويى، ابوالقاسم (۱۹۹۲/۱۴۱۳). *معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، بى جا: مركز نشر الثقافة الاسلامية، الطبعة الخامسة.*

ناشى اكبر، عبد الله بن محمد بن شرشير (۱۹۷۱). *مسائل الإمامة و مقتطفات من الكتاب الأوسط فى المقالات، تحقيق: يوسف فان اس، بيروت: دار النشر فرانتس شتاينر بيسبادن.*

نجاشى اسدى، احمد بن على (۱۴۱۶). *فهرست أسماء مصنفى الشيعة: رجال النجاشى، تحقيق: سيد موسى شبيرى، قم: مؤسسه نشر اسلامى، چاپ پنجم.*

نعمة، عبد الله (۱۹۸۵/۱۴۰۵). *هشام بن الحكم: رائد الحركة الكلامية فى الإسلام و أستاذ القرن الثانى فى الكلام والمناظرة، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية.*

نوبختى، حسن بن موسى (۱۳۹۵). *ترجمه: محمداقبر ملكيان، قم: دانشگاه اديان و مذاهب، چاپ اول.*

نوبختى، حسن بن موسى (۲۰۰۸). *فرق الشيعة، تحقيق: هلموت ريتز، پارس: دار بيبليون.*