



جریان‌شناسی فکری امامیه در خراسان و ماوراءالنهر  
(از آستانه غیبت صغری تا عصر شیخ صدوق)

محمدتقی سبحانی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۲۵

سیداکبر موسوی تنیانی<sup>۲</sup>

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۲/۰۷

### چکیده

پس از افول مدرسه فکری کوفه در اواخر قرن دوم، میراث علمی این مدرسه به دیگر نقاط امامی‌نشین انتقال یافت که منطقه مهم خراسان و ماوراءالنهر، یکی از آن مناطق است. در مطالعات معاصر، به طور جامع و مستقل به جریان‌های فکری این منطقه پرداخته نشده است. در نوشتار پیش‌رو سعی شده است جریان‌های حاضر در خراسان و ماوراءالنهر در بازه زمانی غیبت صغرا تا عصر شیخ صدوق، شناسایی و تا حد امکان ارتباط آن‌ها با محیط علمی کوفه پی‌گیری شود. این پژوهش نشان می‌دهد، برخی از نحله‌های فکری موجود در خراسان و ماوراءالنهر، مانند جریان کلامی و فقهی هشام‌بن‌حکم و یونس‌بن‌عبدالرحمن و جریان حدیث‌محور و نیز جریان متهمان به غلو، ریشه در مدرسه کوفه دارند و این گروه‌ها پس از مدتی، از خراسان به مناطق دیگری چون عراق و قم ورود پیدا کردند؛ البته برخی از جریان‌ها، مانند امامیان اعتزال‌گرا در این برهه، جریانی نوظهور در خراسان به شمار می‌آیند.

### واژگان کلیدی

خراسان، ماوراءالنهر، جریان‌های فکری، جریان کلامی، جریان حدیث‌گرا، اعتزال‌گرایان امامی.

۱. پژوهشگر ارشد پژوهشگاه قرآن و حدیث و استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲. پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم‌السلام)) و دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب.

## درآمد

در تاریخ اندیشه امامیه، همواره جریان‌هایی با نگره‌های گوناگون کلامی وجود داشته‌اند. در نیمه اول قرن دوم هجری، کوفه - مهم‌ترین پایگاه امامیه - یکی از مراکز پرآوازه و مهم، جهت تبادل افکار و اندیشه اسلامی به شمار می‌رفته است. در محیط دانش‌پرور کوفه، جریان‌های مختلف امامی ظهور یافته و در عرصه‌های مهم تفکر امامیه، نظریات خویش را در راستای تبیین و دفاع از آموزه‌های مکتب اهل بیت علیهم‌السلام منتشر می‌کردند. جریان‌های کلامی‌ای چون: متکلمان، متکلمان - محدث و محدثان با محوریت اصحاب بزرگ ائمه علیهم‌السلام، مانند: زراره، هشام‌بن‌سالم، هشام‌بن‌حکم و دیگران در کوفه شکل گرفت و هم‌چنین خط متهمان به غلو و جریان غالبان نیز در کوفه فعال بوده‌اند (سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۷ و ۲۸؛ کرباسی، ۱۳۹۱: ۴۷-۶۱). هرچند پس از افول مدرسه کوفه، جریان‌های موجود در آن دیار نیز کم‌فروغ گردیدند، اندیشه و مبانی فکری این گروه‌ها در سایر مراکز با فراز و نشیبی ادامه یافت.

شرق اسلامی، به‌ویژه منطقه خراسان و ماوراءالنهر یکی از آن مناطق است که جریان‌های مختلف امامی در آن ادامه حیات دادند. دانسته است که این منطقه در تحولات سیاسی و فرهنگی در جهان اسلام، بسیار نقش‌آفرین بوده است. سرزمین خراسان ضمن جای دادن بسیاری از نحله‌های فکری و مکاتب فرهنگی، حجم قابل توجهی از فرآورده‌های علمی و محصولات فرهنگی مسلمانان را نیز به خود اختصاص داده بود (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۵۱۳). تشیع نیز همانند سایر مذاهب و فرقه‌ها در آن‌جا سابقه‌ای کهن داشت و فعالیت‌های اثرگذار شیعیان خراسانی و ماوراءالنهری در تاریخ امامیه انکارناپذیر است (جعفریان، ۱۳۹۰: ۲۷۴-۲۷۸). با این حال، در مطالعات و پژوهش‌های معاصر کمتر به نقش‌آفرینی و جایگاه ممتاز امامیان این سامان در تاریخ فکر امامیه پرداخته شده است. نوشتار پیش‌رو در پی یافتن پاسخ برای چند سؤال است: آیا در این منطقه نیز همانند سایر مراکز امامی‌نشین، نحله‌های گوناگون امامیه فعال بوده‌اند؟ چه جریان‌هایی از امامیه در خراسان و ماوراءالنهر حضور داشته است؟ چه خط فکری بیش از پیش در میان شیعیان امامی این دیار، گسترش داشته است؟ به نظر می‌رسد، پس از افول مدرسه کوفه که جریان‌های گوناگون امامی را در خود جای داده بود، این جریان‌ها به دیگر مناطق امامی دیگر انتقال یافت و می‌توان حضور، فعالیت و تأثیر بسیاری از این جریان‌های فکری را در سایر مراکز امامیه، از جمله خراسان و ماوراءالنهر دنبال کرد.

برای پاسخ به پرسش‌های یادشده و اثبات فرضیه، محدوده زمانی آستانه غیبت صغرا تا عصر شیخ صدوق تحلیل و بررسی می‌شود، چراکه تقریباً در دهه‌های پایانی نیمه اول قرن سوم با

سرازمیری سریع میراث فکری کوفیان به خراسان و ماوراءالنهر، کانون فکری و فرهنگی امامیه در آن سامان، شکل سازمان‌یافته‌ای پیدا می‌کند. تا نیمه دوم قرن چهارم هم‌چنان حوزه فکری امامیه در خراسان و ماوراءالنهر فعال و پویا بوده است. در این عصر شیخ صدوق، عالم برجسته امامی، ضمن سفرهای متعدد، بخشی از میراث روایی آن‌جا را به قم منتقل کرد. البته چرایی و علل افول کانون فکری خراسان و ماوراءالنهر، مجال دیگری می‌طلبد که در رسالت این نوشتار نیست.

شایان ذکر است که در این پژوهش، پهنه جغرافیایی خراسان و ماوراءالنهر قدیم مدنظر است که خراسان بزرگ، شهرهایی همچون: نیشابور، هرات، فاریاب و بلخ را در بر می‌گرفته است و ماوراءالنهر نیز شامل شهرهایی مانند: سمرقند، بخارا، کش و خُتل می‌شده است.

### تاریخچه امامیه در خراسان و ماوراءالنهر

تقریباً از اواخر دوران بنی‌امیه در سرزمین خراسان و ماوراءالنهر، گرایش به تشیع وجود داشته است. عباسیان با بهره‌برداری از این ظرفیت، با طرح شعار «الرضا من آل محمد» قیام خویش علیه امویان را در آن سامان آغاز کردند. شمار قابل توجهی از اصحاب ائمه علیهم‌السلام به شهرهای خراسان و ماوراءالنهر، منتسب بوده‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۰۰، ۲۱۹، ۲۵۴، ۳۳۸، ۳۴۳، ۳۵۸، ۳۶۴، ۳۷۳، ۳۸۵)؛ از این‌رو می‌توان دریافت که شهرهای مختلف این منطقه، از وجود شیعیان خالی نبوده است. امامیان آن‌جا ارتباط فرهنگی و مالی خویش را - به‌ویژه از عصر امام صادق علیه‌السلام به بعد- به وسیله وکلا با امامان اهل بیت علیهم‌السلام تا عصر غیبت صغری گسترش دادند (جباری، ۱۳۸۲، ۱: ۱۳۱-۱۴۴). در اوایل قرن سوم - پس از حضور امام رضا علیه‌السلام - در خراسان، گسترش تشیع روندی رو به رشدی به خود گرفت، ولی هم‌چنان شیعیان در اقلیت بوده‌اند. در این دوره نیز اصحاب خراسانی با امامان در عراق ارتباط داشته‌اند. در نیشابور - از شهرهای بزرگ خراسان - با تلاش‌های اصحاب ائمه، به‌ویژه فضل‌بن‌شاذان و شاگردانش، امامیه از جایگاه رفیع علمی و اجتماعی برخوردار گردید. تشیع در نواحی ماوراءالنهر در مقایسه با خراسان، قدمت کمتری داشت، ولی در نیمه دوم قرن سوم هم‌زمان با رویداد غیبت صغری، با فعالیت‌های ابونضر عیاشی، از عالمان نامور شیعه، تشیع امامی به سرعت در ماوراءالنهر توسعه یافت. عیاشی در شهر سمرقند کانونی علمی را پدید آورد و شخصیت‌های فراوانی را تربیت کرد (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۱؛ طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۴۰، ۴۰۷، ۴۱۷-۴۱۹، ۴۲۱). پرورش‌یافتگان مکتب عیاشی تأثیر بسزایی در گسترش مذهب امامیه در ماوراءالنهر داشته‌اند. در این دوران،

حضور جمعیتی امامیه در شهرهایی چون نیشابور، سمرقند، کش، بلخ و مرو قابل توجه بوده است (جعفریان، ۱۳۹۰: ۲۷۶-۲۷۸).

پس از غیبت صغرا نیز شیعیان ارتباط خویش را با علمای سرشناس سایر مراکز علمی امامیه، مانند قم و عراق حفظ کردند. دانشیان امامی آن نواحی نیز با نگاشتن کتابهایی در صدد پاسخ به نیازهای علمی و فرهنگی آنان برآمدند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۹۲، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۲)؛ البته ارتباط خراسانیان با شیخ صدوق بیش از سایر عالمان بوده است. سفرهای تأثیرگذار و طولانی صدوق به مناطقی چون: نیشابور، طوس (ایران)، سرخس، مرو، مروود (ترکمنستان)، بلخ (افغانستان)، سمرقند، ایلاق، فرغانه، اخسیکت، جبل بوتک (ازبکستان) در خراسان و ماوراءالنهر موجب شد که نجاشی از او با تعبیر «وجه الطائفه بخراسان» یاد کند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۸۹). او دو کتاب مهم *من لایحضره الفقیه* و *کمال‌الدین* را برای رفع نیاز و دغدغه‌های عقیدتی امامیان آن سامان به نگارش درآورد. اثرگذاری صدوق در آن نواحی به قدری شگرف بوده است که عبدالجلیل قزوینی در این باره می‌نگارد: «فضل و بزرگی شیخ کبیر ابوجعفر بابویه را خود چگونه انکار توان کرد از تصانیف و وعظ و درس و از ری تا بلاد ترکستان و ایلاق، اثر علم و فضل و برکات زهد و امانت او پوشیده نیست» (قزوینی، ۱۳۵۸: ۴۰)؛ افزون بر این، امامیان آن مناطق به آثار اندیشوران امامی مقیم سایر مناطق، توجه شایانی نشان دادند.

گفتنی است، در خراسان و ماوراءالنهر جریان‌های گوناگون کلامی افزون بر مذاهب فقهی، فعال بوده‌اند (ذهبی، ۱۴۱۳: ۱۲: ۴۵۸). می‌دانیم که نحله کلامی کرامیه، در خراسان ظهور کرده و در آنجا رشد و گسترش یافت. جریان اعتزال و جهمیه نیز در خراسان حضور داشته‌اند (مقدسی، ۱۴۱۱: ۳۲۳). مرجئیان هم در آن دیار فعال بوده‌اند، به گونه‌ای که شهر بلخ به «مرجی‌آباد» شهرت یافته بود (بلخی، ۱۳۵۰: ۲۸). در این دوره، دامنه فعالیت خوارج به بخش‌هایی از خراسان کشیده شده بود (طوسی، ۱۴۰۴: ۲: ۸۲۱). سرزمین خراسان و ماوراءالنهر، یکی از اصلی‌ترین موطن زهدگرایی و تصوف به شمار می‌رفت (شمس، ۱۳۸۷: ۴۰۹-۴۱۳)؛ با این همه، از تأثیرپذیری امامیان از این گروه‌ها گزارش نشده است. البته گاهی عالمان امامی خراسان با این نحله‌های فکری در تقابل بوده‌اند و در ردّ بعضی از آن‌ها، آثاری را تألیف کرده‌اند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۰۷).

از جنبه سیاسی نیز باید گفت، امامیه در آن سامان همواره از آزار و اذیت حاکمان طاهری و سامانی رنجور بوده است. کسانی چون: فضل‌بن‌شاذان، ابن‌بشر سرخسی، ابویحیی جرجانی و ابن‌کلثوم مروزی از تعقیب و بازداشت و حتی تبعید آن حکام جور در امان نبوده‌اند. در برخی

از دوره‌ها حتی مساجد امامیه نیز توسط فرمانروایان سنی تخریب می‌گردید (فارسی، ۱۴۰۳ق: ۱۳).

## ۱. جریان هشام‌بن حکم و یونس‌بن عبدالرحمن

### ۱-۱. گرایش کلامی پیرو هشام و یونس

هشام‌بن حکم از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام و از متکلمان سرشناس امامیه است که در قرن دوم، جریان سترگ کلامی را در امامیه بنیان‌گذاری و رهبری کرد. این جریان با روی‌کرد عقل‌گرایی و حیانی، به دفاع و تبیین مبانی عقیدتی امامیه می‌پرداخت. این خط فکری پس از مرگ هشام‌بن حکم، در کوفه و بغداد توسط شاگردان وی تداوم یافت، که در این میان نقش یونس‌بن عبدالرحمن در رهبری این جریان بیش از دیگران آشکار بوده است (رضایی، ۱۳۹۱: ۹۸). در نیمه اول قرن سوم به کوشش برخی از شاگردان مکتب یونس، این دیدگاه کلامی به دو منطقه قم و خراسان راه پیدا کرد که شاخه خراسانی این جریان با تلاش‌های فضل‌بن‌شاذان نیشابوری و شاگردانش، بیش از شاخه قم در بین امامیه جا باز کرد و درخشید (رضایی، ۱۳۹۱: ۱۰۰).

فضل‌بن‌شاذان، متکلم ژرف‌اندیش امامیه - از اصحاب امام هادی علیه السلام و امام عسکری علیه السلام - که از دانش‌آموختگان کوفه و بغداد بوده، طلعه‌دار نسل کلامی هشام و یونس‌بن عبدالرحمن به شمار می‌رفته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۸). فضل نیشابوری با بهره‌گیری از ظرفیت این جریان، کانون کلامی جدیدی را در نیشابور و حتی در خراسان بزرگ به وجود آورد و شاگردانی را پرورش داد که در دوره‌های بعد، به انتشار اندیشه وی همت گماشتند. با نگاهی به بعضی از آثار فضل می‌توان به تأثیرگذاری علمی او در سایر شهرهای اسلامی پی برد. گفته شده که فضل با اثرپذیری از هشام در موضوعات کلامی مانند: «جسم لا کالاجسام» و «وراثتی بودن علم ائمه»، به ترویج اندیشه هشام در خراسان پرداخته است (رضایی: ۱۳۹۱: ۹۳-۹۴). او با این پشتوانه، به نقد آرای گروه‌های کلامی، مانند: کرامیه، خوارج، معتزله و اهل حدیث اهتمام ورزید و در این راستا کتاب‌هایی را تألیف کرد (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷). فضل در این رویارویی فکری، به دفاع از اندیشه اسلافش نیز توجه نشان داد. به احتمال فراوان، کتاب *النقض علی الاسکافی فی تقویه الجسم وی* (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷)، در نقد کتاب *علی هشام* (ابن‌ندیم، بی‌تا: ۲۱۳) ابوجعفر اسکافی معتزلی (م. ۲۴۰ق) بوده است. به هر روی، با مرگ فضل نیشابوری

این جریان مقتدر کلامی کم‌فروغ گردید، ولی این گرایش فکری در محیط خراسان و ماوراءالنهر و حتی در خارج از این نواحی با فراز و نشیب، البته در قالب روایی به حیات خویش ادامه داد.

#### ۱-۱-۱. شاخه نیشابور

این خط فکری در نیشابور با تلاش‌های پیروان فضل‌بن‌شاذان - پس از مرگش - تداوم پیدا کرد. هرچند هیچ‌گونه فعالیتی کلامی سترگی از شاگردان وی در دست نیست، ولی گرایش‌های کلامی آن‌ها انکارناپذیر است. علی‌بن‌قتیبه نیشابوری، شاگرد سرشناس فضل و نویسنده کتاب *ذکر مجالس الفضل مع اهل الخلاف* (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۹)، در گسترش اندیشه فضل در نیشابور نقش‌آفرین بوده است. او بسیاری از تعالیم و افکار و آثار استادش و نیز درگیری سایر جناح‌های کلامی را انعکاس داده است (صدوق، بی‌تا: ۷۶، ۱۳۷، ۲۷۰، ۳۵۶؛ طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۷۵ و ۳۸۹؛ ۲: ۴۶۸، ۴۷۳، ۵۱۴، ۷۷۹، ۷۸۲، ۷۹۶؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۹). با توجه به برخی از شواهد می‌توان دریافت، اندیشه فضل تا سال‌های متمادی پس از مرگ او در نیشابور برجسته بوده است؛ از این‌روست که زجاجی نیشابوری، متکلم و فقیه بنام معتزلی و از شاگردان ابوالحسن کرخی معتزلی (م. ۳۴۰ق)، تقریباً با گذشت یک قرن پس از مرگ فضل‌بن‌شاذان، در نقد اندیشه او کتابی را تألیف کرد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۸). با این همه، حلقات به‌هم‌پیوسته این جریان کلامی پس از فضل نامشخص است. در نیمه اول قرن چهارم، یکی از متکلمان امامی به نام ابوالطیب رازی - مقیم نیشابور - از سوی متکلمان اعتزال‌گرای امامیه آن شهر، به داشتن عقیده ارجاء متهم شده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲-۲۸۳). احتمالاً رازی همانند جمهور امامیان نخستین و برخلاف معتزله، «ایمان» را به عقد قلب و اقرار لسان تفسیر می‌کرده و عمل را از آثار ایمان می‌دانستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۳)، که این دیدگاه در برابر نظریه وعید معتزله قرار داشته است. طبق نظرگاه معتزله، عمل در اصل ایمان، اثرگذار و نتیجه قهری ایمان است، به گونه‌ای که اگر کسی گناهی را مرتکب شد، این گناه از عدم ایمان وی حکایت دارد و لذا مستحق عذاب ابدی است.<sup>۱</sup> شاید از این رو بود که ابوالطیب رازی، مورد اعتراض و اتهام امامیان اعتزال‌گرا قرار گرفته بود. به نظر می‌رسد، وی این اندیشه را از فضل، میراث‌دار آرای برخی کوفیان، به ارث برده باشد؛ به‌ویژه آن‌که فضل، دو اثر به نام‌های *کتاب الوعید* و *کتاب فی الوعد و الوعید* - به احتمال زیاد در ردّ وعید- تألیف کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷).

۱. تبیین یادشده از دیدگاه معتزله را شفاهی از استاد ارجمند حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمدتقی سبحانی شنیدم.

ابومحمد علوی نیشابوری (م. ۳۷۶ق)، از متکلمان صاحب‌نام امامیه و شاگرد ابوالطیب رازی (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۷) نیز ظاهراً در خط فکری فضل قرار داشته است. پدر و عموی وی که در نیشابور قدرت سیاسی و اجتماعی داشته‌اند و شیخ طوسی با تعبیر «معروفان جلیلان» از آنان یاد می‌کند (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۵۱) نیز روایات و تألیفات فضل‌بن‌شاذان را از علی‌بن‌قتیبه، شاگرد مشهور فضل فراگرفته‌اند (سمعانی، ۱۴۰۸ق، ۳: ۱۲۹؛ ابن‌فندق، ۱۴۱۰ق، ۲: ۴۹۶ و ۴۹۴). از سوی دیگر، ابومحمد علوی در نزد عمو - و احتمالاً پدرش - تلمذ کرده است (ابن‌فندق، ۱۴۱۰ق، ۲: ۴۹۴)؛ با وجود این، گزارش صریحی مبنی بر تأثیرپذیری علوی از اندیشه فضل در دست نیست، ولی با تکیه به برخی شواهد، احتمال حضور وی در خط کلامی فضل تقویت می‌شود:

اولاً، در دوران اقتدار سیاسی و اجتماعی خاندان ابومحمد علوی در نیشابور، ابن‌جنید اسکافی (در ادامه از وی سخن خواهیم گفت)، از هواداران فضل‌بن‌شاذان، به نیشابور رفته و مورد استقبال گرم شیعیان آن شهر قرار گرفته است؛

ثانیاً، علوی به همراه استادش ابوالطیب رازی از سوی معتزلیان به عقیده ارجاء متهم شده است (ابن‌مرتضی، بی‌تا: ۱۱۴)؛

ثالثاً، او نیز مانند فضل‌بن‌شاذان و استادش ابوالطیب رازی در موضوع وعید با معتزلیان درگیر بوده است (ابن‌فندق، ۱۴۱۰ق، ۲: ۴۹۸).

#### ۱-۲. شاخه ماوراءالنهر

این جریان علاوه بر شهر نیشابور و منطقه خراسان، در مناطقی از ماوراءالنهر نیز گسترش یافت. از مهم‌ترین حامیان این خط فکری در ماوراءالنهر، فردی به نام جبریل‌بن‌احمد فاریابی - مقیم کش - است. فاریابی تقریباً هم‌زمان با فضل می‌زیسته، ولی از ارتباط او با فضل چیزی گزارش نشده است. وی با سفر به نواحی عراق، قم و خراسان، نزد عالمان آن مناطق دانش آموخت (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۱۸). با نگاهی به طرق روایاتی که از فاریابی بازمانده است، می‌توان به اثرپذیری وی از محمدبن‌عیسی‌بن‌عبید - از شاگردان یونس‌بن‌عبدالرحمن - و نیز به وابستگی او به جریان هشام‌بن‌حکم و یونس، پی برد. فاریابی در دفاع از تعالیم هشام و یونس و نیز در تیرئه اتهامات هشام‌بن‌حکم، به انتشار اخباری گاه منحصره‌فرد همت گمارد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۵۴۲-۵۴۳ و ۷۸۳-۷۸۵). هم‌چنین او روایات قابل توجهی را در مذمت اندیشه و شخصیت زراره‌بن‌اعین و هم‌فکرانش، که به نوعی رقیب جریان فکری هشام‌بن‌حکم به شمار می‌رفتند، در

ماوراءالنهر منتشر کرد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۵۶-۳۵۷، ۳۶۴-۳۶۵، ۳۹۳-۳۷۳-۳۹۴...). فاریابی در «کش» مرکز علمی‌ای دایر کرد و در آن‌جا به پرورش شاگرد اشتغال داشت (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۲: ۹۴-۹۵) که عیاشی، عالم مشهور امامیه و از هواداران جریان هشام، از جمله دانش‌آموختگان این حوزه به شمار می‌رفت.

جعفر بن احمد، مشهور به ابن‌تاجر سمرقندی و از متکلمان امامیه نیز هم‌زمان با فضل در سمرقند می‌زیست. هرچند از ارتباط او با فضل چیزی دانسته نیست، ولی در طرق روایی ابن‌تاجر افرادی چون عبیدی و یونس قرار دارند؛ حتی در تمجید هشام و یونس و طعن زراره، روایاتی را نقل کرده و عیاشی و کشی نیز به اخبار وی توجه نشان داده‌اند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۳۸ و ۳۵۸؛ ۲: ۵۹۷، ۷۲۵، ۷۸۱)؛ با این حال، نمی‌توان در باب هم‌سویی وی با خط کلامی فضل و یونس نظر قاطعی ارائه داد. طاهرین عیسی الوراق کشی، از نویسندگان امامی نیز در زمره شاگردان برجسته ابن‌تاجر قرار داشته (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۸) که اخبار فراوانی را از او نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۶۲، ۳۱۱، ۳۲۰، ۳۵۸، ...؛ ۲: ۴۷۱، ۵۷۸، ۶۳۷...). از نظرگاه کلامی وی نیز چیزی نمی‌دانیم. سهل‌بن‌بحر فارسی - مقیم کش - (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۷)، از شاگردان فضل‌بن‌شاذان، یکی از رواج‌دهندگان اندیشه فضل در ماوراءالنهر به شمار می‌رود و روایات باقی‌مانده او - گاهی در مدح یونس - همگی از طریق فضل‌بن‌شاذان است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۷۹، ۷۵۶-۷۸۰، ۸۱۸)؛ هموست که سلسله‌تبار علمی فضل تا هشام‌بن‌حکم را نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۸).

محمد بن مسعود عیاشی، عالم نام‌دار امامیه در ماوراءالنهر نیز به آموزه‌های هشام‌بن‌حکم و یونس و نقد افکار اندیشه رهبران مخالف این جریان مانند زراره توجه نشان داده (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۶۶-۳۶۵، ۲: ۵۴۹-۵۵۱، ۵۵۴-۵۶۰...)، و این گرایش از ارتباط وی با هواداران این جریان ناشی شده است. او نزد جبریل بن‌احمد فاریابی، مدافع هشامیان در کش، دانش آموخته و روایات وی در مدح و تمجید هشام و یونس و نیز در ذمّ اندیشه زراره و هم‌فکرانش را انتشار داده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۶۴-۳۶۶، ۵۴۲-۵۴۳...). بنا بر برخی گزارش‌ها، عیاشی با فضل‌بن‌شاذان و شاگردانش به طور مکاتبه‌ای در ارتباط بوده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۷۷؛ ۲: ۴۷۳، ۴۶۸، ۶۷۷، ۶۹۸، ۶۳۹-۶۴۰...). و از ملاقات حضوری او با فضل چیزی دانسته نیست. احتمالاً وی تحت تأثیر فضل به این جریان تمایل نشان داده است. به نظر می‌رسد، عیاشی بیشتر به واسطه جبریل فاریابی و محمد بن نصیر کشی، از هواداران جریان فکری هشام و یونس در عراق - مانند محمد بن عیسی بن عبید - تأثیر پذیرفته است. عیاشی در پی کسب دانش به



مراکز مهم علمی امامیه، مانند بغداد، کوفه و قم سفر کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۱)، لکن روایات وی از مشایخ مقیم قم، در مصادر روایی یافت نمی‌شود که تأمل برانگیز است.

عیاشی با تشکیل کانون مهم علمی در سمرقند، شاگردان فراوانی از شرق اسلامی در آنجا گرد آورد که طوسی در *رجال* قریب به چهل نفر از آنان را با تعبیری چون: «غلمان»، «تلمیذ» و «اصحاب» عیاشی یاد کرده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷، ۴۱۷، ۴۱، ...). محمدبن عمر کشی، از اندیشوران امامیه، یکی از آن شاگردان به شمار می‌رود که به جریان کلامی هشام و یونس وابسته بوده است. وی افزون بر دانش‌آموزی در محضر عیاشی، با سفر به سایر نواحی خراسان و ماوراءالنهر از سایر عالمان امامی نیز بهره برد؛ به‌خصوص آن‌که با سفر به شهر نیشابور، از شاگردان فضل‌بن‌شاذان، به‌ویژه ابن‌قتیبه نیشابوری - میراث‌دار و شاگرد ممتاز فضل - بهره برد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۶۶، ۱۲۰، ۱۲۶، ...). با نگاهی به کتاب تهذیب‌شده *معرفة الناقلین* کشی، میزان دل‌بستگی وافر او به محور فکری هشام‌بن‌حکم کاملاً مشهود است؛ حتی گرایش وی به این جریان، نسبت به استادش عیاشی پررنگ‌تر به نظر می‌رسد. کشی با چینش هدف‌مند روایات و نقل اخبار منحصر به فرد در دفاع از سران این جریان و هم‌چنین با توجیه یا نقد اقوال نکوهیده درباره شخصیت و اندیشه کسانی چون یونس و فضل، مجدانه تلاش کرده این خط فکری را از برخی اتهامات تبرئه کند (طوسی، ۱۴۰۴، ۲: ۷۷۹-۷۸۴، ۷۸۸، ۸۱۸، ۸۲۰-۸۲۲)، تا جایی که مخالفان سرشناس یونس و هشام را از هواداران آن دو معرفی کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۸۷). کشی نه تنها با استفاده از میراث خراسانیان به دفاع و نشر اندیشه جریان فکری هشام توجه نشان داده، بلکه از طریق راویان قمی - ساکن خراسان - به میراث هواداران هشام‌بن‌حکم در قم دست پیدا کرده و به ترویج آن در خراسان و ماوراءالنهر اهتمام ورزیده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۵۴۹-۵۵۱، ۵۵۴-۵۶۰، ۵۶۷-۵۶۸). البته عالمان ماوراءالنهری بیشتر در قالب حدیث، به دفاع و انتشار اندیشه این جریان پرداخته‌اند. این امر موجب شده که برخی نویسندگان به اشتباه، عیاشی و کشی را در زمره محدثان متمایل به حدیث‌گرایان قم برشمارند (ر.ک: گرامی، ۱۳۹۱: ۱۱۳).

### ۱-۳-۱. شاخه عراق

این جریان کلامی پس از آن‌که در نیمه اول قرن سوم به تدریج، از سوی برخی وابستگان این خط فکری به مرکز مهم امامیه، یعنی قم و خراسان انتقال یافته بود، پس از مدتی در بازگشتی دوباره از طریق خراسانی‌ها به عراق راه پیدا کرد. پس از مرگ فضل‌بن‌شاذان، برخی از

شاگردان وی سعی کردند بار دیگر این اندیشه‌ها را در محیط عراق رواج دهند. یکی از این افراد، حیدر بن شعیب طالقانی مقیم بغداد است که از طریق محمد بن نعیم بن شاذان، برادرزاده فضل، به کتاب‌های او دست پیدا کرده و در اوایل قرن چهارم در بغداد به نقل آن آثار اهتمام ورزیده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۳). ابوالحسن علی بن محمد حداد که طوسی از او با تعبیر «صاحب کتب الفضل بن شاذان» یاد می‌کند، نیز به تلعبیری، راوی مشهور عراقی، اجازه روایت داده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۳۳). افزون بر تألیفات و اندیشه فضل بن شاذان، کتاب‌های عیاشی نیز در عراق انتشار یافته بود. به گفته نجاشی، ابوالحسن قزوینی<sup>۱</sup> که آثار عیاشی را از شاگردش احمد بن عیسی علوی اخذ کرده بود، نخستین بار وی در سال ۳۵۶ قمری، برخی از آن نوشته‌ها را با خود به بغداد آورد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۶۷)؛ البته پیش از او، تلعبیری در سال ۳۴۰ قمری اجازه تمام کتاب‌های عیاشی را از شاگردش حیدر بن محمد سمرقندی گرفته بود (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۲۰). جعفر بن محمد، فرزند عیاشی نیز - ظاهراً در سفر به عراق - اجازه روایت تمام آثار پدرش را به ابوالفضل شیبانی داده بود (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۱۸).

احتمالاً ابن جنید اسکافی، متکلم و فقیه بغدادی، تحت تأثیر تلاش‌های پیروان فضل در بغداد، به این جریان گرایش پیدا کرده است. هرچند از اساتید و تبار علمی‌اش تا فضل نامعلوم است، دل‌بستگی وی به جناح فضل نیشابوری انکارناپذیر است. ارتباط فکری ابن جنید با جریان فضل، موجب شد او در ردّ کتاب زجاجی نیشابوری معتزلی که در نقد فضل نوشته بود، کتاب *نقض ما نقضه الزجاجی النیشابوری علی ابی محمد الفضل بن شاذان (ره)* را تألیف کند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۸). ظاهراً وی به دلیل وابستگی به این جریان، در سال ۳۴۰ قمری از محیط مهجور عراق به شهر نیشابور، کانون فعالیت فضل‌گرایان، مسافرت کرد و در آنجا مورد استقبال شیعیان - ظاهراً پیروان فضل - قرار گرفت (مفید، ۱۴۱۴ق: ۵۶-۵۸). به نظر می‌رسد، این مقبولیت ابن جنید در نیشابور به سبب پیروی او از فضل نیشابوری بوده است. برخی پژوهش‌گران با توجه به مخالفت‌های شیخ صدوق با ابن جنید، مسافرت‌های شیخ صدوق به خراسان، به‌ویژه نیشابور را در تضعیف نفوذ اندیشه ابن جنید در آن سامان، اثرگذار می‌دانند (پاکتچی، ۱۳۶۹، ۳: ۲۶۰).

۱. قاضی ابوالحسن علی بن محمد قزوینی کسی است که از زحمات و خدمات علمی عیاشی نزد بغدادیان، مانند ابن غضائری سخن به میان آورده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۱).

خراسانیان علاوه بر انتقال آثار و اندیشه این جریان به بغداد، می‌کوشیدند احادیثی در تمجید رهبران فکری‌شان، مانند هشام‌بن‌حکم را نیز به آن سامان منتقل کنند که شیخ مفید از طریق اینان به برخی از آن احادیث دست پیدا کرده است (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۶).

#### ۱-۱-۴. شاخه قم

به رغم آن‌که جریان کلامی پیرو هشام از عراق به قم و نیشابور منتقل گردید و کسانی چون ابراهیم‌بن‌هاشم و علی‌بن‌ابراهیم طلیعه‌دار این تفکر در آن سامان بودند، پس از مرگ فضل نیشابوری نیز با کوشش برخی از شاگردان وی، خط خراسانی این جریان به محیط قم راه پیدا کرد. محمدبن‌اسماعیل بندقی نیشابوری، شاگرد فضل، روایات منقول از او را به قم انتقال داد. ظاهراً این میراث فضل در قم، تنها مورد توجه کلینی که در محور فکری هشام‌بن‌حکم قرار داشت، قرار گرفت (ر.ک: رضایی، ۱۳۹۱: ۱۰۲-۱۰۳). کلینی از طریق بندقی بیش از پانصد روایت از فضل در موضوعات گوناگون در کافی ذکر کرده که روایات کلامی وی درباره موضوعاتی چون: بداء، نفی صفت از خداوند غیر از صفات منصوص، معرفت باری تعالی، جبر و قدر و الامر بین الامرین، نفی قیاس و جایگاه ائمه است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۵۷، ۸۶، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۶۸). به نظر می‌رسد، ناهم‌سویی خط فکری هشام و فضل با قمی‌ها، موجب روی‌گردانی آن‌ها از روایات بندقی شده است، ولی با این حال احمدبن‌ادریس اشعری قمی (م. ۳۰۶ق) - ظاهراً با سفر به نیشابور- احتمالاً به دلیل حفظ میراث امامیه، بعضی از کتاب‌های فضل را از ابن‌قتیبه نیشابوری اخذ کرده و نجاشی از طریق او به این آثار دست پیدا کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷).

#### ۱-۲. گرایش فقهی پیرو یونس

عده‌ای از اصحاب ائمه علیهم‌السلام در عصر حضور، با روش‌های مختلف در عرصه فقه به اجتهادگرایی و اندیشه‌ورزی روی آورده بودند (ر.ک: مدرسی، ۱۳۶۸: ۳۰-۳۵). یونس‌بن‌عبدالرحمن، اندیشمند نام‌دار امامیه نیز جریان اجتهادگرایی ممتازی را در جامعه امامیه رهبری می‌کرد که با جریان غالب فقه‌های امامیه متمایز بوده است و شاگردان فقهی وی هم به «یونسی» نام‌بردار بودند (ر.ک: رضایی، ۱۳۹۱: ۹۸-۱۰۰). ظاهراً او در فقه تحت تأثیر حریربن‌عبدالله سجستانی، از فقه‌های اصحاب امام صادق علیه‌السلام و امام کاظم علیه‌السلام قرار داشته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۶۲۷). البته برخی از امامیان، اندیشه فقهی و روش اجتهادی او در فقه را برنمی‌تافتند و او را به قیاس متهم می‌کردند (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۳۱۱)؛ با وجود این، خط فقهی یونس برای مدتی مداوم پیدا

کرد. در خراسان فضل‌بن‌شاذان نیشابوری، فقیه برجسته امامیه و میراث‌دار تفکر هشام و یونس در عرصه کلام - به آرای فقهی یونس توجه نشان داد و با صراحت، از برتری فقه یونس سخن به میان آورد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۸۰). شاید از این روست وی نیز همانند یونس، به قیاس متهم گردید (صدوق، ۱۴۰۴ق، ۴: ۲۷۰؛ مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۳۱۱). به نظر می‌رسد، فضل در خراسان در بسط و گسترش آرا و اندیشه فقهی یونس همانند نظریات کلامی وی، کوشش می‌کرده است؛ به گونه‌ای که او توانست بخش قابل توجهی از منطقه خراسان را تحت تأثیر فقه اجتهادی یونس قرار دهد، تا جایی که در دوره‌های بعد، آرای فقهی اجتهادورز سایر مناطق، در خراسان مورد اقبال قرار گرفت. دیدگاه فقهی ابن‌ابی‌عقیل عمانی، که از فقیهان و متکلمان ممتاز امامیه و به گفته برخی، از پایه‌گذاران فقه استدلالی و اجتهادی در دهه‌های نخستین قرن چهارم بود، در خراسان مورد استقبال قرار گرفت؛ به گونه‌ای که حُجاج خراسانی در عراق به خرید کتاب فقهی *التمسک بحیل آل‌الرسول* عمانی بیش از هر چیز توجه جدی نشان می‌دادند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۸). هرچند دانسته نیست که ابن‌ابی‌عقیل در محور فقهی یونس و فضل قرار داشته است یا نه، ولی این اقبال خراسانیان به آثار فقیهان اجتهادگرا را باید مرهون تلاش‌های فضل‌بن‌شاذان دانست.

ابن‌جنید اسکافی، دیگر فقیه عراقی که همراه ابن‌ابی‌عقیل به «قدیمین» مشهور است، در خط فقهی فضل و یونس قرار داشته و مانند آن دو نیز به قیاس متهم شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۸)، به گونه‌ای که اصحاب امامیه - ظاهراً در عراق - تألیفات وی را به سبب این موضوع طرد کردند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۹)، ولی در قرون میانی در مدرسه حله احتمالاً به دلیل اجتهادورزی بیشتر فقهای حلی، مورد توجه قرار گرفت، تا جایی که علامه حلی درباره کتاب فقهی *تهذیب الشیعه لاحکام الشریعه* وی می‌نویسد: «... فلم ار من هذه الطائفة کتاباً اُجود منه و لا بلغ و لا احسن عبارة و لا اداق معنی...» (حلی، ۱۴۱۱ق: ۲۹۱). دیدگاه فقهی او هوادارانی نیز داشته است که به «جنیدیه» نام‌بردار بودند (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۲۹). ظاهراً شیخ صدوق نیز اثر فقهی *رساله الی حماد بن علی الفارسی فی الرد علی الجنیدیه* را در نقد همین پیروان فکری ابن‌جنید نگاشت (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۲۹).

ابن‌جنید به شدت به دفاع از جریان اجتهادگرا برخاست. او در این زمینه کتاب‌های: *کشف التمویه و الالباس علی اعمار الشیعه فی امر القیاس و اظهار ما ستره اهل العناد من الروایه عن ائمه العتره فی امر الاجتهاد* را نگاشت و علمای مخالفش را به ناهمپی و حتی پنهان‌کاری در موضوع اجتهاد و قیاس متهم کرد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۷). به نظر می‌رسد، ابن‌جنید در

به‌کارگیری از روش اجتهاد و یا قیاس در استنباط احکام شرعی زیاده‌روی می‌کرد و به نوعی، از گرایش فقهی یونس و فضل فاصله گرفت و در استفاده از عقل، پا را از اسلاف خویش فراتر نهاد؛ تا جایی که یکی از سنیان نیشابور، قیاس‌گری وی را همانند روش قیاسی ابوحنیفه دانسته و شیخ مفید نیز - به رغم دفاع از ابن‌جنید در برابر اتهامات آن سنی - این اتهام را پذیرفته است (مفید، ۱۴۱۴ق (ب): ۵۹-۵۸). به نقل مفید، او حتی سخنان ائمه علیهم‌السلام را از باب اجتهاد و رأی آنان می‌پذیرفت و اختلاف روایات را حاصل اجتهاد امامان می‌دانست (مفید، ۱۴۱۴ق (الف): ۷۵)؛ از این رو، مفید کتاب *النقض علی ابن‌جنید فی اجتهاد الرأی* را در نقد وی نوشت (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۰۲). به هر روی، دیدگاه فقهی ابن‌جنید نیز مانند ابن‌ابی‌عقیل در فضای خراسان، به‌ویژه شهر نیشابور مورد توجه قرار گرفت. ابن‌جنید در سال ۳۴۰ قمری با سفر به نیشابور، با استقبال گرم امامیان این شهر مواجه گردید؛ حتی پس از مراجعه به بغداد نیز شیعیان نیشابور با ارسال وجوهات شرعی، ارتباط خویش را با وی حفظ کردند (مفید، ۱۴۱۴ق (ب): ۵۸-۵۶). به نظر می‌رسد، محیط عراق و شهر بغداد برای ادامه حیات این جریان فقهی امامیه از سوی سایر جریان‌های امامی نامناسب بوده است و به آن روی خوش نشان نمی‌دادند. عقل‌گرایایی چون نوبختیان تا نقل‌گرایایی چون ابوالقاسم کوفی و عبدالله زبیری در عراق، در ردّ موضوع اجتهاد و قیاس آثاری را تألیف کردند (ابن‌ندیم، بی‌تا، ۲۲۵؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۰ و ۲۲۶)؛ حتی ناشی اصغر، متکلم عقل‌گرای امامیه، در عرصه فقه ظاهرگرا بوده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۵۳). ظاهراً فضای اجتهادستیزی امامیان در عراق موجب شد، ابن‌جنید بیش از پیش با خراسانیان پیرو فضل ارتباط برقرار کند.

از تداوم گرایش فقهی فضل در نیشابور، گزارش صریحی در دست نیست، اما با توجه به حضور شاگردان وی در آن ناحیه می‌توان گفت، این خط فقهی سال‌ها پس از مرگ فضل امتداد داشته است. در نیمه دوم قرن چهارم ابومحمد علوی زبیری - پیش‌تر از او سخن گفتیم - از فقهای برجسته امامیه، در نیشابور مشغول فعالیت بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۲). او از طریق پدر و عمویش به آثار و افکار فضل دسترسی داشته است. علوی بسیار در موضوع قیاس و اجتهاد بحث و گفت‌وگو می‌کرد (ابن‌فندق، ۱۴۱۰ق، ۲: ۴۹۸) و کتاب *ابطال القیاس* را نیز در این زمینه به نگارش درآورد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۲). به روشنی دانسته نیست که آیا او تنها مسئله قیاس مذموم را مردود می‌دانسته، یا هرگونه قیاس و اجتهاد را رد می‌کرده است؟ بعید نمی‌نماید که ابومحمد علوی، قیاس مذموم و مورد نظر اهل سنت را نقد می‌کرده است، چه آن‌که او دو کتاب *الایضاح فی المسح علی الخفین* و *فی المسح علی الرجلین* در موضوع اختلاف‌برانگیز

امامیه و اهل سنت را نیز تألیف کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۲-۴۴۳). به هر روی، وابستگی وی به گرایش فقهی فضل شواهد بیشتری می‌طلبد.

از گسترش این جریان فقهی در ماوراءالنهر گزارشی در دست نیست؛ هرچند عیاشی کتاب‌های بسیاری در ابواب فقهی تألیف کرده و روایات فقهی - گاهی با اسناد فضل و یونس - را نقل نموده است. او نزد ابن فضال، فقیه کوفی، تلمذ کرده و وی را فقیه‌تر از هم‌عصرانش وصف نموده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۲). به گفته عیاشی، ابن فضال نیز فقه ابن‌ابی عمیر را بر فقه یونس ترجیح می‌داده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۵۵)؛ بنابراین، ظاهراً عیاشی با جریان فقهی یونس هم‌سو نبوده است. ابونصر یحیی سمرقندی، از فقهای گمنام ماوراءالنهر نیز به فقه امامیه و اهل سنت - احتمالاً حنفیان رأی‌گرا - فتوا می‌داده (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۵۱)؛ با این حال، گرایش فقهی او نیز نامعلوم است.

## ۲. جریان متکلمان اعتزال‌گرا

جریان پرآوازه کلامی معتزله، روزگاری طولانی بر محیط علمی جامعه مسلمانان سیطره داشت. هرچند این نحله با مخالفت‌هایی از سوی سایر گروه‌های اسلامی - امامیه و اهل حدیث - مواجه بود، اما آراء و نظریات برخی جریان‌های کلامی را تحت تأثیر خویش قرار داده بود. زمانی - عصر حضور معصومان علیهم‌السلام - متکلمان امامی عمدتاً در برابر اندیشه‌های معتزلیان موضع‌گیری می‌کردند، اما از دهه‌های پایانی قرن سوم به تدریج، برخی امامیان به پاره‌ای از آموزه‌های اعتزالی تمایل پیدا کردند. به نظر می‌رسد، گرایش برخی گروه‌های معتزلی، به‌ویژه معتزله بغداد به افضلیت امام علی علیه‌السلام (ملطی، ۱۴۱۳ق: ۳۳-۳۴). در تلطیف دیدگاه امامیان درباره آنان بی‌تأثیر نبوده است البته در دوره‌های پسینی - زمان ابو عبدالله بصری بهشمی و علی بن عیسی رمانی اخشیدی - معتزلیان بصری در بغداد نیز با پذیرفتن افضلیت امام علی علیه‌السلام، همانند معتزلیان بغداد به شیعیان نزدیک شدند. شاید از این روست که ذهبی (م، ۷۴۸ق)، سال ۳۷۰ قمری را سال پیوند شیعه و معتزله نامیده است (ذهبی، بی‌تا، ۳: ۱۴۹). البته امامیان در این دوره، با وجود دیدگاه انتقادی به تعالیم اعتزالی، در برابر اعتزال بصری، به اعتزال بغدادی تمایل بیشتری نشان می‌دادند. در همین روزگار، شیخ مفید کتاب *الرساله المقنعه فی وفاق البغدادیین من المعتزله لما روی عن الائمه علیهم‌السلام* را تألیف کرد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۰۰). به هر روی، در اواخر قرن سوم، اندکی از عالمان امامیه به برخی تعالیم معتزله، مانند مسئله «وعید» متمایل شدند. آنچه بررسی‌های منابع تاریخی به دست می‌دهند این است که این نزدیکی ابتدا در بغداد

روی داد. شاید بتوان گفت ابن جبرویه، متکلم امامیه بغداد، نخستین فردی است که در برخی مسائل با معتزلیان هم‌نظر گردید (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۴). در قرن چهارم رفته‌رفته بر جمع این افراد افزوده شد؛ البته امامیان وعیدگرا، هم‌راه در میان هم‌کیشان خویش در اقلیت بودند (منصور بالله، ۱۴۰۶ق، ۱: ۱۳۴).

گرایش به اعتزال تنها به امامیه بغداد اختصاص نداشت، بلکه این تفکر در بین امامیان خراسان نیز ورود پیدا کرده بود. ابومنصور صرام نیشابوری - احتمالاً زنده در نیمه اول قرن چهارم - یکی از افراد شاخص این خط فکری در نیشابور به شمار می‌رود. طوسی با تأکید بر جایگاه رفیع سیاسی و اجتماعی وی، از او با تعبیر «من جمله المتکلمین» یاد کرده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۷). وی همانند معتزلیان بغدادی، به نظریه وعید باورمند بوده (همان) و در محیط علمی نیشابور به شدت از این اندیشه دفاع می‌کرده است. از اندیشه و آرای صرام نیشابوری چیز زیادی بر جای نمانده است؛ از این رو، از روابط وی با معتزلیان و نیز گستره فعالیت‌های کلامی او چیزی دانسته نیست.

ابن عبدک جرجانی (زنده در نیمه اول قرن چهارم هجری)، متکلم نام‌آور امامیه که مباحث علمی خویش را در نیشابور دنبال می‌کرد، نیز یکی دیگر از عالمان اعتزال‌گرای خراسان به شمار می‌رود. او با حضور در مجالس درس ابوهاشم جبایی، بزرگ معتزلیان بصره و نیز در محفل علمی ابوالقاسم بلخی، اندیشمند سرشناس معتزلیان بغداد، با آموزه‌های اعتزالی آشنا شد (ابن مرتضی، بی‌تا: ۱۰۹)؛ اما وی به طیف اعتزال بغداد بیش از طیف اعتزال بصره توجه نشان داد (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲) و مانند معتزلیان بغداد به مسئله وعید اعتقاد داشته و در جامعه علمی نیشابور با مخالفان این موضوع نیز درگیر بوده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲-۲۸۳). او به دلیل روی کرد اعتزالی‌اش، بیش از امامیه مورد توجه زیدیان معتزلی‌مسلك قرار گرفته است (ر.ک: هارونی، ۱۴۲۲ق: ۲۰۹، ۲۶۸، ۲۷۳، ۴۵۴).

گفتنی است، ابوالحسین سوسنجردی، از متکلمان امامیه و شاگرد ابوسهل نوبختی را نیز در زمره وعیدگرایان برشمرده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۱)، در حالی که نوبختیان خود اعتقادی به وعید نداشته‌اند (حسینی‌زاده، ۱۳۹۱: ۲۰) و حتی ابومحمد نوبختی در رد این مسئله کتاب *الرد علی اصحاب المنزله بین المنزلتین فی الوعید* را نگاشت (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۶۴). ظاهراً وی تحت تأثیر ابوالقاسم بلخی معتزلی به وعید گرایش پیدا کرده، چه آن‌که او زمانی در خراسان نزد بلخی به سر می‌برده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۷۶).

از فعالیت‌ها و سرانجام این طیف اعتزال‌گرای امامیه، گزارش زیادی در دست نیست، ولی می‌دانیم که فرزند و نواده صرام در زمره عالمان امامیه قرار داشته‌اند و ابوحازم نیشابوری، از شاگردان صرام نیشابوری، برای ترویج اندیشه استادش در نیشابور فعالیت می‌کرد. شیخ طوسی - ظاهراً پیش از ورود به بغداد - کتاب *اصول‌الدین* یا *بیان‌الدین* صرام را نزد ابوحازم نیشابوری فراگرفته (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۷) که احتمالاً فراگیری این کتاب، زمینه‌ساز آشنایی شیخ طوسی با دیدگاه‌های معتزلیان بوده است. بنا بر پاره‌ای از گزارش‌ها، شیخ طوسی خود در آغاز به نظریه وعید اعتقاد داشته و بعدها از آن نظر برگشته است (حلی، ۱۴۱۷ق: ۲۴۹ و ۲۵۰). به نظر می‌رسد، او در خراسان تحت تأثیر ابوحازم نیشابوری به دیدگاه وعید تمایل نشان می‌داد و پس از مهاجرت به بغداد، با اثرپذیری از متکلمان بغدادی مانند شیخ مفید و سیدمرتضی، از آن دیدگاه دست کشیده است.

اما روی‌کرد اعتزال‌گرایان امامی در جامعه امامی خراسان، به‌ویژه شهر نیشابور با مخالفت‌های جدی روبه‌رو بوده است، که ریشه این مخالفت‌ها را باید در مدرسه کلامی کوفه پی‌جویی کرد. در پیشینه‌شناسی نزاع امامیه و معتزله درمی‌یابیم که امامیان نخستین در مدرسه کوفه در تقابل جدی با معتزلیان قرار داشته‌اند. میراث‌داران کلام کوفه در خراسان نیز مانند اسلافشان، فکر اعتزالی را برنتابیده و در نقد این تفکر به‌جد همت گماشتند. فضل‌بن‌شاذان نیشابوری، متکلم پرآوازه امامیه، با تألیف *آثاری مانند: النقص علی الاسکافی، الرّد علی الاصم و الرّد علی اهل التعطیل*، در رتبه دیدگاه رهبران معتزله و آموزه‌های آنان، بیش از دیگران کوشید (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷)؛ از این رو، رهبران معتزله خراسان دیدگاه فضل را مورد انتقاد قرار دادند. زجاجی نیشابوری معتزلی، از شاگردان ابوالحسن کرخی معتزلی (م. ۳۴۰ق) و از عالمان نیشابور، سال‌ها پس از مرگ فضل کتابی در نقد اندیشه وی نگاشت (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۸) که این‌جنید بغدادی - از هواداران فضل - با نگاشتن کتاب *نقض ما نقضه الزجاجی النیشابوری علی ابی محمد الفضل بن شاذان (ره)* به دفاع از فضل دست یازید (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۸).

ابوالطیب رازی، از متکلمان امامی مقیم نیشابور، نیز در مخالفت با خط اعتزال‌گرایان امامیه در خراسان فعال بود. او روی‌کرد اعتزالی ابومنصور صرام نیشابوری و ابن‌عبدک جرجانی را برنمی‌تافت و با اندیشه وعیدی آنان مخالفت می‌ورزید (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲-۲۸۳)؛ در مقابل، اعتزال‌گرایان وعیدی نیز او را به گرایش عقیده ارجاء متهم می‌نمودند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲-۲۸۳)، چه آن‌که معتزلیان، ناصواب امامیه را به دو گروه «مرجئی» و «وعیدی» تقسیم



می‌کردند (منصور بالله، ۱۴۰۶ق، ۱: ۱۳۴). هرچند از آثار و اندیشه رازی گزارش زیادی در دست نیست، ولی بعید نمی‌نماید او با تأثیرپذیری از اندیشه فضل‌بن‌شاذان، به مقابله با وعیدیان امامی برخاسته باشد. ابومحمد علوی نیشابوری، شاگرد رازی (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۷) نیز فراوان در مسئله وعید - ظاهراً با معتزلیان - بحث و گفت‌وگو می‌کرد (ابن‌فندق، ۱۴۱۰ق: ۴۹۸). احتمالاً از همین روست که نویسندگان معتزلی او را نیز مانند استادش ابوالطیب رازی، به ارجاء متهم کرده‌اند (ابن‌مرتضی، بی‌تا: ۱۱۴).

### ۳. جریان محدثان خراسان و ماوراءالنهر

جریان حدیث‌گرایی که بیشتر به دریافت و فهم روایات و تبیین درون حدیثی توجه داشته، از سابقه‌ای طولانی در تاریخ فکر امامیه برخوردار است. این خط فکری در کوفه حضور داشته و پس از افول مدرسه کوفه در میان قمیان رشد کرد و ادامه حیات داد. البته هم‌زمان با قم در سایر مراکز امامی‌نشین، از جمله خراسان و ماوراءالنهر نیز این جریان گسترش یافت. حدیث‌گرایان خراسانی با بهره‌مندی از مدرسه حدیثی کوفه و مشایخ کوفی، مقدار قابل توجهی از میراث روایی آن شهر را به خراسان و ماوراءالنهر انتقال دادند. ابراهیم و حمدویه بن‌نصیر کشی که از آن دو برادر با تعبیری چون «کثیرالعلم و الروایه» یاد شده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷ و ۴۲۱)، سهم بسیاری در این زمینه دارند. آنان احادیث فراوانی در عراق، به‌خصوص کوفه، نزد مشایخی چون: عبیدی، ابن‌نوح و یعقوب‌بن‌یزید آموخته و آن‌گاه در خراسان و ماوراءالنهر انتشار دادند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۷۰، ۱۰۸، ۱۱۳، ۲۰۵، ۲: ۴۳۶، ۴۶۸، ۵۲۰...). حمدویه احتمالاً به یعقوب‌بن‌یزید انباری - مخالف یونس - تمایل داشته (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۱)، ولی کشی بیشتر روایات وی از عبیدی را انعکاس داده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶، ۵۹، ۶۲، ۲۸۲...). محمدبن‌نصیر، برادر دیگر آن دو نیز روایات بسیاری (بیشتر از محمدبن‌عیسی‌بن‌عبید) را از عراق به ماوراءالنهر آورد. کشی و حتی استادش عیاشی به وفور از آن‌ها بهره برده‌اند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۳۸، ۳۵۸، ۳۸...؛ ۲: ۷۲۹-۷۳۰، ۷۸۴...). سرزمین ماوراءالنهر در این روزگار محیطی مناسب برای انتشار حدیث به شمار می‌رفته است، تا جایی که بعضی از کوفیان بدان‌جا کوچیدند. ابراهیم‌بن‌علی کوفی، عالم، راوی و نویسنده بزرگ کوفه به سمرقند رفته و در آن‌جا ساکن شد و احادیث کوفیان را به آن سامان منتقل کرد (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷).

حضور حجم قابل ملاحظه‌ای از میراث روایی امامیه در پهنه خراسان و ماوراءالنهر، توجه قمیان حدیث‌شناس را به آن دیار معطوف کرد. آنان با وجود در اختیار داشتن بسیاری از

احادیث امامیه - منتقل شده از کوفه - خود را از احادیث موجود در خراسان بی‌نیاز نمی‌دیدند؛ از این رو، تبادلات حدیثی بین محدثان این دو منطقه برقرار گردید. از جمله کسانی که قمی‌ها به نقل روایت از او اهتمام ورزیدند، حمدان بن سلیمان نیشابوری است که در کوفه احادیث فراوانی را نزد افرادی چون: بنوفضال، ابن ابی‌الخطاب، ایوب بن نوح و دیگران فراگرفته بود. با نگاهی به منقولات باقی‌مانده از حمدان نیشابوری، می‌توان دریافت که محدثان قمی بیش از خراسانی‌ها به روایات وی تمایل نشان دادند و افرادی چون: محمد بن یحیی العطار، احمد بن ادريس اشعری و محمد بن احمد بن یحیی بیش از دیگران، روایات وی را در قم انتشار دادند (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۴۲۸؛ ۴: ۴۳۳، ۵۴۴، ۵۷۹-۵۸۵؛...؛ صدوق، ۱۳۸۵ق، ۱: ۲۹۹). عمر کی بوفکی نیشابوری، از محدثان مشهور امامیه، تعداد قابل توجهی از آثار روایی را از مشایخ کوفه اخذ کرده و در خراسان رواج داد. روایات وی بیش از خراسانی‌ها مورد توجه حدیث‌گرایان قمی، نظیر احمد بن ادريس اشعری قرار گرفت (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۲۵، ۴۲۷؛...؛ ابن قولویه، ۱۴۱۷ق: ۴۱، ۱۸۷، ۲۳۱، ...). علی بن حسین دقاق نیشابوری نیز یکی دیگر از محدثان آن ناحیه است که عالمان قمی، مانند سعد اشعری و محمد بن یحیی العطار از او حدیث آموخته‌اند (خویی، ۱۴۱۳ق، ۱۲: ۴۰۶ و ۴۱۰).

از سویی، محدثان قمی نیز برای عرضه میراث روایی موجود در قم، رهسپار خراسان و ماوراءالنهر گردیده و حتی برخی از آن‌ها در آن دیار مقیم شدند. یکی از این افراد، علی بن محمد بن فیروزان قمی - مقیم کش- است. وی که با تعبیر «کثیرالروایه» شناخته می‌شود (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۹)، روایات فراوانی از مشایخ قم، به‌ویژه از احمد بن عیسی اشعری و محمد بن احمد بن یحیی اشعری را در خراسان و ماوراءالنهر در موضوعات گوناگون منتشر کرد. شمار قابل ملاحظه‌ای از این احادیث در تمجید زراره و هم‌فکران او و حتی در مدح مشایخ قمی بوده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۴۵، ۳۵۵، ۳۶۹، ۴۳۴؛ ۲: ۸۵۸-۸۵۹، ۶۲۴، ...). عیاشی و کشی با وجود تفاوت دیدگاه، به روایات ابن فیروزان، به‌ویژه احادیثی از طریق محمد بن موسی همدانی و ابراهیم بن هاشم در مدح هشام، توجه شایانی نشان دادند (طوسی، ۱۴۰۴ق: ۵۴۹-۵۵۱، ۵۶۷-۵۶۸، ...). البته اخبار وی از مشایخ قم در مذمت یونس بن عبدالرحمن، واکنش کشی - مدافع جریان یونس - را برانگیخته و او را به توجیه سندی و دلالتی این منقولات وادار کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۸۵-۷۸۸). بعضی از شاگردان سعد بن عبدالله، محدث نام‌دار قم نیز سفرهایی به خراسان و ماوراءالنهر داشتند. یکی از آن‌ها محمد بن قولویه قمی است که

حدیث قمیان را به آن منطقه منتقل کرد. قریب صددرصد این روایات که کشی نقل کرده، از طریق سعد اشعری بوده است که شمار قابل توجهی از آن در مدح زراره و هم‌فکرانش می‌باشد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۴۷-۳۵۵، ۳۷۱، ۳۹۸-۳۹۹، ...). حسین بن حسن بن بندار قمی، شاگرد دیگر سعد اشعری نیز با سفر به ماوراءالنهر، روایات قمی‌ها را در آن‌جا نشر داد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۴۸-۳۵۲، ۴۱۵؛ ۲: ۵۰۷-۵۰۸). یکی از کتاب‌های حدیثی محمد بن حسن بن بندار قمی نیز از طریقی نامعلوم به ماوراءالنهر راه پیدا کرده بود که کشی از آن استفاده کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۴۲-۳۴۳؛ ۲: ۴۸۷، ۷۹، ...). ابوعلی احمد بن علی قمی معروف به «شقران» نیز در کش سکنا گزیده بود (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷). او شماری از روایات مشایخ قم را در ماوراءالنهر منتشر کرد که کشی بخشی از آن را در کتابش انعکاس داده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۲۴-۲۲۷، ۹۰-۹۲؛ ۲: ۵۷۹، ۶۷۸، ۸۵۱). ابومحمد جعفر بن احمد، یکی از فقهای قمی تبار نیز به منطقه ایلاق ماوراءالنهر رفته و در آن سکنا گزید. احادیث اندکی از او در مصادر امامی منعکس شده است (صدوق، بی‌تا: ۴۸-۴۱۷؛ صدوق، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۳۹). محمد بن حسن قمی که به یکی از خاندان‌های دانش‌پرور قمی منسوب بود، در بخارا اقامت داشت؛ همو که صدوق کتاب *کمال‌الدین* را به درخواست وی نگاشت (صدوق، ۱۴۰۵ق: ۳ و ۲). از روایات وی چیزی گزارش نشده است.

از سوی دیگر، بعضی از نسل پسینی خراسانی‌ها به قم آمده و نزد مشایخ محدث قم علم‌آموزی کردند (طوسی، ۱۴۱۵ق، ۴۰۷). یکی از این افراد ابراهیم بن محمد بن عباس ختلی است. او روایات قابل توجهی را از سعد بن عبدالله و احمد بن ادریس اشعری آموخت و به ماوراءالنهر انتقال داد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۴۶، ۳۴۱؛ ۲: ۶۲۸، ۶۱۴، ۴۷۳، ...). البته وی در کوفه، نزد ابن فضال نیز تلمذ کرده بود (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷).

تکاپوی جریان حدیث‌گرایی در خراسان و ماوراءالنهر در نیمه دوم قرن چهارم رفته رفته به محاق رفت. در این دوره که تقریباً همه جریان‌های امامی در آن دیار رو به افول بودند، جریان حدیث‌گرایی نیز رونق پیشین خویش را از دست داد، که نقش دولت‌های شیعه‌ستیز آن نواحی همچون غزنویان را نباید در تضعیف امامیه از نظر دور نگاه داشت. به هر روی، در این دوره شیخ صدوق، محدث شهیر امامیه، با سفرهای متعدد و طولانی به بسیاری از مناطق خراسان و ماوراءالنهر، با شیعیان آن دیار ارتباط برقرار کرد. او افزون بر برگزاری جلسات املای حدیث و نگارش آثاری در رفع دغدغه‌های دینی امامیان این نواحی، کوشید میراث روایی امامیه در

خراسان و ماوراءالنهر را گردآوری کند؛ از این رو، شمار قابل ملاحظه‌ای از احادیث امامی موجود آن منطقه، از خطر انقراض نجات پیدا کرد. گفتنی است، مظفر بن جعفر سمرقندی که میراث روایی عیاشی را در اختیار داشت (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۴۲)، در انتقال آن به شیخ صدوق بسیار نقش آفرین بوده است (نمازی، ۱۴۱۲ق، ۷: ۴۳۴).

#### ۴. جریان متهمان به غلو

در میان اصحاب نخستین امامیه، طیفی وجود داشته است که به دلیل دیدگاه ویژه‌شان درباره امامان اهل بیت علیهم‌السلام از سوی اصحاب سرشناس امامی، به زیاده‌روی در اعتقادات متهم شده‌اند. این گروه با طیف غالبان مطرود امامی، مانند: ابوالخطاب، بیان بن سمعان و دیگران متمایز هستند. افراد متهم به غلو در کوفه، مانند جابر بن یزید جعفی و مفضل بن عمر جعفی با آن که از سوی برخی اصحاب امامیه مورد نقد قرار داشته‌اند، ولی اندیشه و روایات اینان در میان امامیان رواج داشته است و برخی اصحاب به نقل روایت از آن‌ها اقبال نشان می‌دادند؛ این در حالی بود که ائمه علیهم‌السلام و بزرگان امامی هیچ‌گاه به غلات مطرود روی خوش نشان نداده، با نشر تعلیم آنان در جامعه امامیه به شدت مبارزه می‌کردند. البته غالبان مذموم تلاش می‌کردند برای موجه جلوه دادن دیدگاه‌هایشان، خود را به متهمان به غلو متصل کنند.

به هر روی، جریان متهمان به غلو در آستانه غیبت صغرا در دیار خراسان و ماوراءالنهر حضور قابل توجهی داشته‌اند. از آغاز ورود این تفکر در آن سامان، گزارش روشنی در دست نیست. بنا بر گزاره‌ای تاریخی در زمان مأمون عباسی، والی شیعی مذهب بلخ فرمان داد که در اذان شهادت ثالثه افزوده شود (بلخی، ۱۳۵۰: ۳۸). از آموزه‌های این گروه در خراسان اطلاعات اندکی وجود دارد؛ این که آن‌ها در زمینه علم ائمه علیهم‌السلام اعتقادی ویژه داشتند که این اعتقاد، مخالفت فضل بن شاذان را برانگیخته بود (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۹-۸۲۰).

نکته جالب توجه این که از حضور غالبان مطرود در خراسان و ماوراءالنهر گزارش نشده است، در حالی که این غلات در سایر مناطق امامی‌نشین چون عراق و حتی قم حضور داشته‌اند. می‌دانیم که رهبران فکری این جریان در خراسان و ماوراءالنهر با شخصیت‌های مشهور متهم به غلو در آن نواحی مرتبط بوده‌اند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۷۱؛ ۲: ۴۴۳-۴۴۷). نصر بن صباح بلخی، از علمای شاخص این گروه در خراسان، میراث غالبان عراق را در خراسان و ماوراءالنهر انتشار داد. او بسیاری از منقولات اسحاق بن محمد بصری را که کشی از او با تعبیر «رکن من ارکانهم (غلات)» یاد می‌کند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۶۱۳)، در خراسان رواج داد. وی با حسن بن علی

السجاده - غالی پرآوازه - نیز ارتباط داشته و از وی حدیث شنیده است (طوسی، ۱۴۰۴، ق: ۲، ۸۴۱ و ۷۰۹)؛ با وجود این، بلخی در نقد غالبان مذموم اخباری را نقل کرده که کشی در مواردی فراوان از آن اخبار در کتاب خویش بهره برده است (طوسی، ۱۴۰۴، ق: ۲، ۸۰۳-۸۰۶، ۸۲۸). به نظر می‌رسد، محیط خراسان برای نشر افکار جریان متهم به غلو، از دیگر مراکز امامی‌نشین مناسب‌تر بوده است؛ از این رو، بعضی از غلوگرایان به آن دیار رفت‌وآمد می‌کردند. حسن‌بن‌خرزاد قمی که در عقیده تندروی داشته است (نجاشی، ۱۴۰۷، ق: ۴۴) نیز به کش رفته و در آنجا مقیم شد (طوسی، ۱۴۱۵، ق: ۴۲۱). حسین‌بن‌عبیدالله محرّر، شوهر خواهر وی نیز به اتهام غلو از قم اخراج گردید (طوسی، ۱۴۰۴، ق: ۲، ۷۹۹)، ولی از عزیمت او به ماوراءالنهر چیزی دانسته نیست. ظاهراً محمدبن‌بهر رهنی کرمانی، از متکلمان متهم به ارتفاع که کشی از او با عنوان «غالی کینه‌توز» نام می‌برد، با خراسانیان مرتبط بوده و نیز سفری به آن دیار داشته است (طوسی، ۱۴۰۴، ق: ۱، ۳۶۲). گفتنی است، آثار رهنی نیز بیشتر در خراسان با اقبال روبه‌رو بوده است (طوسی، ۱۴۱۷، ق: ۲۰۸). آحکم‌بن‌بشار مروزی که کشی با تعبیر «غال لا شیء» (غالی بی‌ارزشی که نباید به او توجه کرد) از وی یاد می‌کند نیز به بغداد رفت‌وآمد داشته و برخی از هم‌فکرانش اخبار وی را در خراسان ترویج می‌کردند (طوسی، ۱۴۰۴، ق: ۲، ۸۳۹-۸۴۰). البته افرادی مانند احمدبن‌علی‌بن‌کلثوم سرخسی و آدم‌بن‌محمد بلخی نیز در زمره متهمان به غلو و تفویض جای دارند (طوسی، ۱۴۱۵، ق: ۴۰۷)، ولی از ارتباط اینان با هم‌فکرانشان در خارج از خراسان، گزارشی در دست نیست.

جریان متهمان به غلو در خراسان و ماوراءالنهر از سوی سایر جریان‌های امامیه مورد انتقاد قرار داشته است. فضل‌بن‌شاذان نیشابوری در مبارزه با آموزه‌ها و اندیشه آن‌ها بسیار فعال بوده است؛ حتی به دستور او، پیروانش از دادن وجوهات مالی به وکیل اعزامی امام عسکری (علیه‌السلام) به دلیل حضور آن وکیل در میان غالبان نیشابور، امتناع کردند (طوسی، ۱۴۰۴، ق: ۲، ۸۲۱). فضل همواره رهبران فکری این گروه را تخطئه می‌کرد (طوسی، ۱۴۰۴، ق: ۲، ۷۹۶ و ۸۳۷) و حتی کتاب *الرد علی الغلاة* را در نقد آنان نگاشت (طوسی، ۱۴۱۷، ق: ۱۹۸). عیاشی نیز روایاتی را درباره نکوهش غالبان نقل کرده، اما کشی در این باره بیش از استادش در طعن و مذمت خط غالبان توجه نشان داده است. او ضمن نقل روایات مذمت‌آمیز درباره این گروه، هرگونه اخبار در مدح رهبران آن‌ها را نیز نقد و یا توجیه می‌کند (طوسی، ۱۴۰۴، ق: ۲، ۶۱۴، ۶۱۶-۶۱۷، ۶۵۸، ۸۴۱).

با این همه، منقولات این متهمان به غلو از سوی خط اصیل امامی در خراسان و ماوراءالنهر، همانند قمیان به طور کلی به کنار نهاده نمی‌شد. با نگاهی به مشایخ اسناد روایی کشی، به روشنی می‌توان دریافت که او در عین مخالفت جدی با افکار غلوگرایی، از نقل روایت از گروه متهمان به غلو هیچ ابایی نداشته و نقل روایت از کسانی را که مأمون در حدیث بوده‌اند، روا می‌دانسته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۳). عیاشی نیز با رعایت این شرط، از آن‌ها حدیث نقل می‌کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۳). این روی‌کرد عالمان خراسان سبب شد که میراث روایی این گروه در منابع امامیه آن سامان ورود پیدا کند. گفتنی است، این دسته از عالمان امامی در نشر و ترویج میراث روایی امامیه در پهنه خراسان و ماوراءالنهر کوشا بوده‌اند. روایات آدم‌بن محمد بلخی و ابن‌کلثوم سرخسی در مصادر امامیه قابل توجه است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۳، ۷۸۱، ۷۸۷، ۷۸۸، ...) و از حسن‌بن‌خرزاد قمی - مقیم کش - نیز با تعبیر «کثیرالحدیث» یاد کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۴۴). نصرین‌صباح نیز افزون بر مشایخ متهم به غلو، از علمای بزرگ روزگار خویش استفاده کرده است که فضل‌بن‌شاذان و احمدبن‌عیسی اشعری از آن جمله‌اند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۴۷۱، ۵۷۲، ۵۷۴-۵۷۵).

### طیف‌های ناشناخته

افزون بر آن چهار جریان فکری امامیه که از حضور آن‌ها در خراسان و ماوراءالنهر سخن به میان آمد، عده‌ای از متفکران بنام امامی نیز در آن دیار حضور داشتند که گزارش‌های رسیده، تنها پاره‌ای از زندگی علمی آنان را به دست می‌دهند و از این اندک نمی‌توان ارتباط ایشان را با جریان‌های پیش‌گفته کشف کرد، اما به دلیل جایگاه مهم فکری و علمی این گروه، در این بخش به آنان می‌پردازیم. اینان با توجه به پیشینه اعتقادی‌شان به دو طیف تقسیم می‌گردند؛

#### ۱. علمای مستبصر

پس از آن‌که مکتب فکری امامیه در کوفه، در اواخر قرن دوم کم‌فروغ گشت و سرانجام به افول گرایید، احتمال داشت که گرایش به آموزه‌ها و مبانی امامیه نیز در جهان اسلام تضعیف گردد، اما در سده سوم گرایش به امامیه روندی رو به رشدی به خود گرفت. این اقبال در بین فرهیختگان سایر نحل‌های فکری بیش از پیش مشاهده می‌شود. در محیط دانش‌پرور عراق، کسانی چون ابوعیسی وراق، ابن‌راوندی، ابن‌مملک جرجانی و در ری ابن‌قبه رازی از اعتزال به امامیه گرایش پیدا کردند. محمدبن‌ابراهیم ثقفی و ابوالفضل جعفری صابونی، دو تن از علمای

سرشناس زیدیه نیز در این دوره به امامیه گرویدند. به نظر می‌رسد، تحولات عقیدتی به نفع امامیه در این دوران، ریشه در کوشش‌های بنیادین مدرسه کوفه داشته است.

منطقه خراسان و ماوراءالنهر نیز از پدیده گرایش به امامیه بیگانه نبوده است. افرادی از گروه‌های مختلف فکری در این دیار به مذهب امامیه روی آوردند. از چرایی و چگونگی روی‌گردانی اینان به مذهب امامیه، چیزی در دست نیست. با نگاهی به جایگاه این افراد می‌توان به شخصیت ممتاز علمی و مذهبی آنان پی برد. به‌جز ابونضر عیاشی که در خط فکری هشام‌بن‌حکم قرار دارد، درباره وابستگی جریانی سایر علمای مستبصر خراسان و ماوراءالنهر، به دلیل حجم اندک گزاره‌ها نمی‌توان اظهار نظر جامعی ارائه کرد؛ لذا به معرفی آنان اکتفا می‌شود.

#### ۱-۱. ابن‌کلثوم مروزی

محمد بن سعید بن کلثوم مروزی که از او با تعبیر «أجلّة المتکلمین بنیسا بور» یاد شده، در آغاز بر مذهب خوارج بوده، آن‌گاه به امامیه گرایش یافته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۲۲). با توجه به هم‌زمانی تقریبی حضور وی با فضل‌بن‌شاذان - متکلم پراوازه امامیه - در نیشابور، احتمال دارد او تحت تأثیر فضل به امامیه پیوسته است؛ به‌ویژه آن‌که فضل آثاری در نقد رهبران خوارج تألیف کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷). به نظر می‌رسد، مروزی پس از تغییر مذهب در حمایت از مبانی فکری امامیه در نیشابور فعال بوده است و از این رو، امیران طاهری وی را مدتی در بند کردند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۲۲)؛ همان‌گونه که فضل‌بن‌شاذان نیز به دلیل فعالیت‌هایش در نیشابور از سوی طاهریان تبعید شده بود (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۲۱).

#### ۲-۱. ابویحیی جرجانی

احمد بن داود بن سعید فزاری، که در آغاز در زمره رهبران اهل حدیث به شمار می‌رفت، سپس به مذهب امامیه روی آورد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۳). از چرایی تحول مذهبی او چیزی دانسته نیست. ممکن است او نیز تحت تأثیر عالمان امامی، مانند فضل‌بن‌شاذان تغییر مذهب داده باشد، چه آن‌که فضل در نقد اهل حدیث فعال بوده و در این باره آثاری را تألیف کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷). وی پس از گرایش به امامیه، به شدت علیه اهل حدیث در خراسان موضع‌گیری کرد. جرجانی کتاب‌هایی، مانند: *محنة النابتة*، *خلاف عمر بروایة اهل الحشو*، *فضائح الحشویه*، *کتاب الصهاکی*، *الردّ علی الحنبلی* و *استنباط الحشویه* را در نقد اهل حدیث نوشت (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۵۴-۴۵۵)؛ از این رو، او مورد کینه‌توزی اهل حدیث خراسان قرار گرفت، تا

جایی که با سعایت آن‌ها، حاکم طاهری به قطع دست و پا و زبان وی فرمان داد (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۸۰).

### ۳-۱. تاج‌العلماء نیشابوری (م. ۳۳۵ق)

از نام و نسب وی چیزی دانسته نیست، ولی با توجه به لقبش درمی‌یابیم که او بین عالمان عصر خویش، جایگاه بلندی داشت. تاج‌العلماء در آغاز پیرو اهل سنت بوده است. به گزارش تاریخ‌نویسان اهل سنت، وی کتاب‌های ارزش‌مندی را در موضوعات فقه و کلام نوشته بود (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۲: ۷۰). او به دلایلی که بر ما پوشیده است، به امامیه گروید. نویسندگان سنی با تعبیر «يقول بالرجعه» از نیشابوری سخن به میان می‌آورند (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۲: ۷۰). ظاهراً وی در دفاع و تبیین مسئله «رجعت» بسیار فعال بوده است. او در زمینه حیات امام زمان ع نیز مناظراتی هم با مخالفان داشته است (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۲: ۷۰-۷۱).

### ۲. طیف متکلمان منفرد

برخی از افراد اندیشمند و صاحب‌نظر امامی در خراسان و ماوراءالنهر می‌زیستند که از گرایش و خطوط فکری آنان گزارشی در دست نیست، اما با توجه به تألیفات و فعالیت‌های علمی‌شان می‌توان دریافت که آنان در تاریخ فکر امامیه آن منطقه، بی‌تأثیر نبوده‌اند. از آن رو که اطلاعات پیرامون این افراد اندک است، تنها به معرفی این گروه می‌پردازیم.

### ۲-۱. ابن‌اشکیب مروزی

حسین‌بن‌اشکیب مروزی، از اصحاب امام هادی ع و امام عسکری ع (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۸۶-۳۹۸) و از متکلمان نام‌دار امامیه است که در شهرهای سمرقند و کش اقامت داشته و مدتی نیز در قم به سر برده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۸۶-۳۹۸). طوسی درباره‌اش می‌نویسد: «فاضل، جلیل، متکلم، فقیه، مناظر، صاحب تصانیف، لطیف الکلام، جیدالنظر» (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۰). نجاشی نیز او را در شمار متکلمان برشمرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴). ابوالحسن اشعری نیز ضمن معرفی متکلمان و نویسندگان شیعه، ایشان را ردیف اندیشورانی چون هشام‌بن‌حکم و یونس‌بن‌عبدالرحمن قرار داده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۶۳). از مناظرات وی با علمای سایر ادیان نیز گزارش‌هایی در دست است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۵۱۶). او دو کتاب کلامی *الرد علی من زعم أن النبی کان علی دین قومه و الرد علی الزیدیه* را تألیف کرده بود که مفید بعدها به آن‌ها دسته یافته بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴).



## ۲-۲. علیم شاشی

ابوسلمه علیم بن محمد بکری شاشی (ساسی)، یکی از متکلمان امامیه است که ظاهراً در ناحیه شاش (مغرب چاچ که امروزه تاشکند پایتخت ازبکستان است) می‌زیست (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۴). از فعالیت‌های علمی وی گزارشی زیادی در دست نیست. تنها از کتاب *التوحید* وی که ظاهراً با روش کلامی تدوین یافته بوده، در منابع یاد شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۴).

## دست‌آورد

آنچه در تحلیل و بررسی این نوشتار به دست آمد این است که در بازه زمانی یادشده، بسیاری از جریان‌های فکری و فرهنگی امامی در حوزه جغرافیایی خراسان و ماوراءالنهر، همانند سایر مناطق امامی‌نشین حضور فعال داشته‌اند. با پی‌جویی آبشخور و منابع فکری این جریان‌ها، درمی‌یابیم که برخی از آن‌ها ریشه در مدرسه فکری کوفه دارند، چراکه پس از کم‌فروغ شدن فعالیت‌های علمی در آن مدرسه، بسیاری از میراث فکری آن به سایر مناطق امامیه، از جمله خراسان و ماوراءالنهر انتقال یافت. اندیشوران و عالمان خراسانی و ماوراءالنهری با سفر به کوفه و مناطق وابسته و متأثر از آن شهر، ضمن آشنایی با آرا و اندیشه نحله‌های مختلف امامی، حجم قابل توجهی از میراث علمی امامیه را به زادگاه خویش انتقال داده و منتشر کردند. البته میزان حضور و تأثیرگذاری هریک از این جریان‌ها در محیط خراسان و ماوراءالنهر با مناطقی چون عراق و قم تفاوت داشت. خط فکری هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن با تلاش‌های تحسین برانگیز فضل بن شاذان و شاگردانش در خراسان و ماوراءالنهر، با استقبال فراوان بسی بیشتر از عراق و قم مواجه گردید. این خط فکری، چه در عرصه کلام و چه در عرصه فقه، برای سال‌ها بر اندیشه بخش قابل توجهی از امامیان آن سامان سیطره داشت، تا جایی که نظر موافقان این دیدگاه فکری در سایر نواحی را به خود جلب کرده بود. جریان حدیث‌گرایی خراسان و ماوراءالنهر نیز با بهره‌گیری از میراث روایی کوفیان، بسیار توانمند و فعال بوده است؛ از این رو، مشایخ محدث قم، خود را به حدیث خراسانیان، نیازمند می‌دیدند و لذا با مراودات علمی سعی داشتند از میراث حدیثی آن‌جا بهره‌مند شوند.

از غالیان مطرود در سرزمین خراسان و ماوراءالنهر گزارشی در دست نیست، ولی گروه متهم به غلو در آن ناحیه فعال بودند و حتی برخی از اینان، به دلیل فضای سخت‌گیرانه قم، بدان‌جا عزیمت می‌کردند، چراکه سایر جریان‌های امامی در خراسان و ماوراءالنهر با وجود انتقاد به این

خط فکری، آن‌ها را طرد نمی‌کردند و حتی با آنان مرودات علمی داشتند. طیفی از اندیشوران در خراسان حضور داشتند که از دیگر فرقه‌ها به مذهب امامیه گرویده بودند. از وابستگی جریان‌ی آنان چیزی نمی‌دانیم، ولی می‌توان گفت آن‌ها با تلاش و فعالیت جریان‌های اصیل امامی به امامیه روی گردان شده بودند.

## منابع

۱. ابن حجر، احمد بن علی، (۱۳۹۰ق)، *لسان‌المیزان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۲. ابن فندق، حسن بن ابی القاسم، (۱۴۱۰ق)، *لباب‌الانساب*، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مکتبه المرعشی.
۳. ابن قولویه، جعفر بن محمد، (۱۴۱۷ق)، *کامل‌الزیارات*، تحقیق: جواد قیومی، قم، نشر الفقاهه.
۴. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، (بی‌تا)، *طبقات‌المعتزله*، تحقیق: سوسنه دیفلد فلرز، بیروت، مکتبه الحیاه.
۵. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (بی‌تا)، *فهرست*، تحقیق: رضا تجدد، بی‌جا.
۶. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، *مقالات‌الاسلامیین*، تحقیق: هملوت ریتر، آلمان، فرانس شتاینر.
۷. بلخی، عبدالله بن عمر، (۱۳۵۰)، *فضائل بلخ*، ترجمه: عبدالله بن محمد بلخی، تحقیق: عبدالحی حبیبی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۸. پاکتنچی، احمد، (۱۳۶۹)، «ابن جنید اسکافی»، *دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵)، «اسلام»، *دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی.
۱۰. جباری، محمدرضا، (۱۳۸۲)، *سازمان وکالت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. جعفریان، رسول، (۱۳۹۰)، *تاریخ تشیع*، تهران، نشر علم.
۱۲. حسینی‌زاده، سیدعلی، (۱۳۹۱)، «آرای متکلمان نوبختی در میانه مدرسه کوفه و بغداد»، *تقدونظر*، شماره ۶۶.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۱ق)، *ایضاح‌الاشتباه*، تحقیق: محمد حسون، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۷ق)، *خلاصه‌الاقوال*، تحقیق: جواد قیومی، قم، نشر الفقاهه.
۱۵. خوبی، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال‌الحديث*، بی‌جا.
۱۶. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، *سیرالاعلام‌النبلاء*، تحقیق: شعیب الارنوط، بیروت، مؤسسه الرساله.
۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲ق)، *میزان‌الاعتدال*، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفه.
۱۸. رضایی، محمدجعفر، (۱۳۹۱)، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه بغداد»، *تقدونظر*، شماره ۶۵.
۱۹. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها»، *تقدونظر*، شماره ۶۵.

۲۰. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، (۱۴۰۸ق)، *الانساب*، تحقیق: عبدالله البارودی، بیروت، دارالجنان.
۲۱. شمس، محمدجواد، (۱۳۸۷)، «تصوف»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* (جلد ۱۵)، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۲. صدوق، محمد بن علی، (بی تا)، *التوحید*، سیدهاشم حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵ق)، *علل الشرایع*، محمدصادق بحر العلوم، نجف، مکتبه الحیدریه.
۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ق)، *عیون اخبار الرضا*، تحقیق: حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه اعلمی.
۲۵. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، *الامالی*، قم، دارالتقافه.
۲۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ق)، *اختیار معرفة الرجال*، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
۲۸. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۵ق)، *رجال طوسی*، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۹. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۷ق)، *فهرست*، تحقیق: جواد قیومی، قم، نشر الفقاهه.
۳۰. فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، (۱۴۰۳ق)، *تاریخ نیشابور*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۳۱. قزوینی، عبدالجلیل، (۱۳۵۸)، *النقض*، تحقیق: محدث ارموی، تهران، انجمن آثار ملی.
۳۲. کرباسی، اکبر، (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی کوفه»، *تقدونظر*، شماره ۶۵.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. گرامی، سید محمد هادی، (۱۳۹۱)، *نخستین مناسبات فکری تشیع*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳۵. مدرسی، سید حسین، (۱۳۶۸)، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ترجمه: محمد آصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۶. مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۰۵ق)، *رسائل*، سید احمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم.
۳۷. مفید، محمد بن محمد (الف)، (۱۴۱۴ق)، *المسائل السرویه*، تحقیق: صائب عبدالحمید، بیروت، دارالمفید.
۳۸. \_\_\_\_\_، (ب)، (۱۴۱۴ق)، *المسائل الصاغانیه*، تحقیق: محمد القاضی، بیروت، دارالمفید.
۳۹. مقدسی، محمد بن احمد، (۱۴۱۱ق)، *احسن التقاسیم*، قاهره، مکتبه مدبولی.
۴۰. ملطی، محمد بن احمد، (۱۴۱۳ق)، *التنبیه و الرد علی اهل الالهواء و البدع*، تحقیق: محمد عزب، قاهره، مکتبه مدبولی.
۴۱. منصور بالله، عبدالله بن حمزه، (۱۴۰۶ق)، *الشافی*، صنعاء، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
۴۲. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، *رجال النجاشی*، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۳. نمازی، علی، (۱۴۱۲ق)، *مستدرکات علم رجال الحدیث*، تهران، شفق.
۴۴. هارونی، یحیی بن حسین (۱۴۲۲ق)، *تیسیر المطالب*، تحقیق: عبدالله العزی، اردن، مؤسسه زید بن علی.

