

## تأملاتی در مقاله

### «هشام بن حکم و دیدگاه او در باب علم امام»

محمد غفوری نژاد<sup>۱</sup>

#### چکیده

تمیمه بیهم دائو در مقاله «هشام بن حکم و دیدگاه او در باب علم امام» به بازسازی آراء هشام در مورد علم امام پرداخته است. از جمله مهمترین نقدهای وارد بر پژوهش او، ابتناء آن بر فرضیه‌ای اثبات نشده از مادلونگ است که دائو آن را مسلم انگاشته و مطالعه خود را بر اساس آن سامان داده است. مادلونگ با استناد به شواهدی ادعا کرده است که نوبختی و اشعری در آثار فرقه‌شناسانه منسوب به آنان (*فِرَق الشَّیْعَه*، و *المقالات و الفِرَق*) از کتاب *اختلاف الناس فی الإمامه* هشام بن حکم استفاده کرده‌اند. دائو با مسلم‌انگاشتن فرضیه مادلونگ، به لایه‌شناسی *فِرَق الشَّیْعَه* پرداخته و بخش‌هایی از آن را که تصور می‌کرده از کتاب هشام اقتباس شده، مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. وی از این طریق تلاش کرده تا آراء هشام در مورد علم امام را از خلال گزارش‌های فرقه‌شناسانه او بازسازی نماید. مقاله حاضر به این نتیجه انجامیده است که شواهد مادلونگ بر مدعایش آن قدر قوی نیست که بتوان بر پایه آن، پژوهشی برای بازسازی آراء هشام ترتیب داد. بر برخی مدعیات و استدلال‌های دائو در مقاله‌اش نقدهای جدی دیگری نیز وارد است که ناشی از غفلت او و منابع مورد استفاده‌اش، از برخی داده‌های تاریخی از جمله گزارش‌های رجالی و حدیثی است.

**واژه‌های کلیدی:** هشام بن حکم، علم امام، اختلاف الناس فی الامامه، فرق الشیعه، نوبختی، تمیمه بیهم دائو، مادلونگ.

۱. استادیار گروه شیعه‌شناسی و مدیر گروه تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب  
ghafoori\_n@urd.ac.ir

## ۱. مقدمه

پروفیسور تمیمه بیهم دائو استاد گروه تاریخ مؤسسه مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن است که در سال ۱۹۹۶ در همین مؤسسه از رساله دکتری خود با عنوان مفهوم علم امام و منابع تشریح در دوره شکل‌گیری تشیع امامی: از هشام بن حکم تا کلینی<sup>۱</sup> دفاع کرده است. وی که تانزانیایی الاصل و اکنون مقیم انگلستان است، از نسل شاگردان مادلونگ محسوب می‌شود. از وی، علاوه بر مقاله‌ای که در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد و برگرفته از رساله دکتری اوست، مقالات دیگری همچون: «علم امام و قرآن از دیدگاه فضل بن شاذان»<sup>۲</sup>، «آیا شیعیان غالی قرن دوم واقعا غنوصی بودند؟»<sup>۳</sup>، «بررسی ادعای اعتقادات آخر الزمانی مأمون»<sup>۴</sup> در مجلات انگلیسی-زبان منتشر شده است. در این مجال، نخست مدعای اساسی دائو در مقاله «هشام بن حکم و دیدگاه او در باب علم امام»<sup>۵</sup> را به اختصار گزارش می‌کنیم. زان پس ملاحظاتی انتقادی پیرامون محتوای مقاله ارائه می‌نماییم.

## ۲. پیام اصلی مقاله

دائو در مقدمه مقاله اظهار داشته است که در تصور رایج، امامیه به طور سنتی در بحث منابع علم امام، قائل به اموری همچون الهام و تحدیث تلقی

۱. Tamima Bayhom-Daou, *The Imāmī Shī'ī conception of the knowledge of the imām and the sources of religious doctrine in the formative period : from Hishām b. al-Hakam to Kulīnī*, (London: School of Oriental and African Studies, ۱۹۹۶).

۲. "The imam's knowledge and the Quran according to al-Fadl b. Shadhan al-Nisiibiiri", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. ۶۴, No. ۲. (۲۰۰۱), pp. ۱۸۸-۲۰۷.

۳. "The second-century shite gulat were they really Gnostic?"

۴. "Al-mamuns alleged apocalyptic beliefs.", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, ۷۱, ۱, (۲۰۰۸), ۱-۲۴.

۵. "Hishām b. al-Hakam (d. ۱۷۹/۷۹۵) and his doctrine of the Imām's knowledge", *Journal of semitic studies XLVIII/۱ spring ۲۰۰۲*, pp.۷۱-۱۰۸.

می‌شوند. وی ادعا کرده است که شواهدی وجود دارد که قول به اکتسابی<sup>۱</sup> بودن علم امام از امامان پیشین در میان امامیه نخستین رایج بوده و شخصیت‌هایی همچون هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان چنین دیدگاهی داشته‌اند. دأئو در این باب که آیا مرادش از اکتسابی بودن علوم امامان، اکتساب عادی است، یا گونه‌ای خاص و ماورایی از انتقال علوم از امامان پیشین به امامان بعدی را مد نظر دارد، اشاره ای نکرده است. چیزی که هست از نظر او اموری از قبیل الهام و تحدیث، از معتقدات دیگر فرقه‌های شیعی بوده و امامیه احیانا با آن مخالف بوده‌اند. وی با تجزیه و تحلیل گزارش‌های نوبختی در مورد دو فرقه شیعی کیسانیه و جارودیه تلاش می‌کند تا نشان دهد مولد اصلی مفاهیمی همچون الهام و تحدیث، تعلیمات این فرقه‌ها بوده و موضع دانشمندان امامی متقدم همچون هشام بن حکم نسبت به این امور منفی بوده است؛ ولی این عقیده بعدها به عقیده غالب در میان امامیه بدل شده است. او برای تایید ادعای خود به بحث منابع تشریح و حجج شرعیه در میان امامیه نخستین نیز پرداخته و چنین ادعا کرده که نگاه امامیه نخستین در مورد منابع معتبر و قابل رجوع در امور دینی این بوده است که اولاً قرآن منبعی کامل برای پاسخ به نیازهای دینداران است و ثانیاً تعلیمات امامان به طور کامل مبتنی بر علم آنان به قرآن و تفسیر آن است و این دانش از طریق امامان پیشین و در نهایت از خود پیامبر ﷺ به دست آنان رسیده است.

### ۳. تأملات

انصاف آن است که مؤلف در این تحقیق تلاش فراوان نموده و در تحلیل عبارات فرق الشیعه منسوب به نوبختی<sup>۲</sup> و نیز عبارات اشعری در المقالات و

۱. transmitted knowledge.

۲. لازم به تذکر است بر اساس اظهار نظر برخی محققان معاصر، فرق الشیعه اثر نوبختی نیست و تنها نسخه‌ای مختصر شده از کتاب اشعری است که به نادرست به نوبختی نسبت داده شده است؛ بنگرید به: السید محمدرضا الحسینی، «فرق الشیعه او مقالات الامامیه للنوبختی ام للاشعری» ۹، تراثنا، السنه الاولی، العدد الاول، صیف ۱۴۰۵، صص ۲۹-۵۱، ترجمه فارسی این اثر توسط جویرا جهانبخش را ببینید در: کتاب ماه دین، ش ۳۶، مهر ۱۳۷۹، صص ۷-۱۶.

الفرق دقت نظر به خرج داده است. اما فارغ از این نقاط قوت که بیشتر ناظر به بعد روش‌شناختی است، به نظر می‌رسد نقدهای اساسی بر برخی دیدگاه‌های او وارد است. آنچه در پی می‌آید بخشی از این نقدهاست:

۱- نویسنده بر اساس سخنی از مادلونگ که کتاب *اختلاف الناس فی الامامه هشام* را به عنوان منبع اصلی نوبختی و سعدبن عبدالله اشعری در تدوین بخش نخست دو کتاب *فرق الشیعه و المقالات و الفرق* دانسته است، تلاش کرده تا بر اساس بخشی از داده‌های نوبختی و اشعری که از نظر او از کتاب هشام اقتباس شده است، آراء هشام را بازسازی کند. طبق گزارش دائو، استدلال مادلونگ بر این اساس استوار است که قسمت نخست کتاب نوبختی - چنانکه از عنوان آن انتظار می‌رود - تنها مشتمل بر توصیف فرق و انشعابات شیعه نیست، بلکه در مورد مخالفت‌های مطرح شده در کل امت اسلامی در مورد مسأله امامت است. بعلاوه، جمله آغازین نوبختی در مقدمه، با عنوان کتاب هشام مرتبط است (Ibid, ۷۹).

مادلونگ در تحقیق خود با شواهدی اثبات کرده است که منبع نوبختی و اشعری در بخشی از اطلاعاتی که ارائه کرده‌اند اثری است که در نیمه دوم قرن دوم نوشته شده است. از طرفی این اثر چون مورد اعتماد نوبختی و اشعری قرار گرفته است پس باید از یک مؤلف امامی بوده باشد. «از طرف دیگر به نظر نمی‌رسد هیچ اثر امامی دیگری از قرن دوم در جایی ذکر شده باشد که احتمالاً مرجع مورد بحث بوده است». از دیگر سو چون سعد بن عبدالله نیز اساس کارش را بر این اثر قرار داده است، بعید است که کاملاً ناشناخته باشد. مادلونگ سپس نویسنده اثر را به احتمال بسیار زیاد هشام بن حکم معرفی می‌کند<sup>۱</sup>.

۱. عبارت مادلونگ در این باب چنین است: «آیا احتمال دارد که مرجع امامی دیگری غیر از کتاب *اختلاف الناس فی الامامه* نوشته هشام بن حکم وجود داشته باشد؟ تا کنون هیچ نقل قول مستقیمی از این کتاب ندیده‌ایم که بر اساس آن بتوان مرجع نوبختی را شناخت. از طرف دیگر به نظر نمی‌رسد هیچ اثر امامی دیگری از قرن دوم در جایی ذکر شده باشد که احتمالاً مرجع مورد بحث بوده است. با این حال بعید است که کاملاً ناشناخته بوده باشد، چه در این صورت سعد بن عبدالله آن را اساس کارش قرار نمی‌داد. بدین ترتیب باید گفت که منبع مورد بحث نزد امامیه موقوف به شمار می‌آمده است. در این صورت به احتمال بسیار زیاد هشام بن

پر واضح است که شواهد مادلونگ هر قدر قوی و متعدد باشد، از اثبات قطعی مدعایش قاصر است. زیرا مادام که تصریحی از نوبختی یا اشعری بر این مطلب یافت نشود، یا بخش‌هایی از کتاب هشام در مصادر پسین پیدا نشود و با متن آن دو مقایسه نگردد، این احتمال که اثری دیگر مأخذ نوبختی و اشعری بوده باشد، منتفی نمی‌شود و مدعای مادلونگ همواره در حد یک احتمال حداکثر راجح، باقی می‌ماند. توجه به این نکته ضروری است که در منابع فهرستی همچون فهرست نجاشی و شیخ طوسی به کتاب‌های فراوانی با عنوان الامامه برخورد می‌کنیم که لااقل محتوای برخی از آن‌ها می‌توانسته است مشتمل بر اختلافات مسلمین در این باب بوده باشد و مورد استفاده نوبختی و اشعری قرار گرفته باشد. مادلونگ خود به این نکته توجه داشته است؛ ولی در اظهار نظری قطعی و عجیب ادعا کرده است که: «این آثار همگی به ضرورت امامت طبق مذهب شیعه می‌پردازند نه به اختلافات آنان» (پیشین، ص ۳۶۵، پ ۱). احتمالاً مستند او این نکته بوده است که نقل قول - های موجود از منابعی که به این نام نامیده شده‌اند، اکثراً ناظر به ضرورت امامت اند. ولی باید دانست که علت این امر احتمالاً وجود انگیزه قوی در نویسندگان امامی بعدی برای نقل مطالبی از این دست است که به تشدید مبانی مکتب کمک می‌کند. بنابراین قویاً محتمل است که بخشی از این آثار بر مطالبی در مورد اختلافات امت اسلامی در باب امامت مشتمل بوده و فرقه‌نگارانی همچون نوبختی و اشعری از آن بهره برده باشند. از آن سواز آنجا که نقل اختلافات تاریخی در امامت، خصوصاً اختلافات درونی شیعه در مورد شخص امام، به نوعی تضعیف شیعه است، محققان امامی چندان رغبتی به نقل آن از منابع پیشین نداشته‌اند. در هر روی نقل اختلافات مسلمین در باب امامت در آثاری که با عنوان الامامه نگاشته می‌شده‌اند امری کاملاً طبیعی و

حکم نویسنده آن بوده است.» ویلفرد مادلونگ، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، به ترجمه جواد قاسمی، ویراست دوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چ ۲، ۱۳۸۷، صص ۳۶۴-۳۶۵. ترجمه‌ای دیگر از این مقاله مادلونگ با عنوان «ملاحظات پیرامون کتابشناسی فرق امامی» به قلم چنگیز پهلوان را ببینید در: در زمینه ایران‌شناسی، به کوشش چنگیز پهلوان، تهران، ناشر: مؤلف، ۱۳۶۸.

مورد انتظار است.

نکته دیگری که توجه به آن ضروری است آن است که بر اساس شواهد موجود سعد بن عبدالله اشعری اساساً نگاه مثبتی نسبت به هشام بن حکم نداشته و در انتقاد از او کتاب *مثالب هشام و یونس* را علیه او و شاگردش یونس بن عبدالرحمن نگاشته است. نیز آنگاه که علی بن ابراهیم قمی در رساله‌ای از این دو عالم نامدار شیعی دفاع کرد، سعد با نوشتن کتاب *الرد علی علی بن ابراهیم بن هاشم فی معنی هشام و یونس* به آن پاسخ داد (بنگرید به: *رجال نجاشی*، صص ۱۷۷ و ۲۶۰). موضع انتقادی شدید سعد نسبت به هشام می‌تواند از قرائن نافیة ادعای مادلونگ باشد.

مدرسی طباطبایی نیز با ادعای مادلونگ مواجهه‌ای انتقادی دارد و به فرضیه او با دیده تردید نگریسته است. وی با استناد به اشاراتی که در *فرق الشیعه و المقالات و الفرق* به امامیه به عنوان «رافضه» آمده و نیز بی‌تفاوتی *فرق الشیعه* در ارائه برخی افکار غیر شیعی، مانند اینکه ابوطالب کافر در گذشته است، ترجیح می‌دهد که منبع نوبختی و اشعری را یک کتاب سنی بداند تا کتابی شیعی همچون اثر هشام (*میراث مکتوب شیعه*، ص ۳۲۹).

در هر روی، دأو مدعای مادلونگ را مسلم انگاشته و از اینجای مقاله به بعد، داده‌های نوبختی را از زبان هشام تلقی کرده و با تجزیه و تحلیل آن به زعم خود، به بازسازی آراء هشام پرداخته است. حال آنکه استفاده نوبختی و اشعری از اثر هشام اول کلام است. حق آنست که استدلال مادلونگ آن قدر قوی نیست که بتوان آن را مبنای پژوهش در آراء هشام قرار داد.

۲- دأو قبل از ورود به تجزیه و تحلیل سه قطعه متن از نوبختی، که از نظر او قطعاتی کلیدی هستند، تلاش کرده است تا نظر شخصی نوبختی در باب علم امام را از طریق بخشی از کتاب او که از اثر هشام اقتباس نشده کشف کند. او در این تلاش به این نتیجه می‌رسد که نوبختی به ارتباط امام با خزانه علم الهی معتقد بوده است. او با تکیه بر این نکته در مواضعی چند، چنین استنتاج می‌کند که نوبختی باید در گزارش‌های هشام دست برده و آن را به نفع عقیده خود تحریف کرده باشد. نوبختی در عین حال، در مواضعی دیگر - از جمله در توصیف فرقه امامیه که دأو ذیل عنوان «امامیه طرفداران علم

انتقالی» گزارش کرده است - آرائی از امامیه نقل می‌کند که مخالف رأی شخصی اوست. دائو در این گونه موارد، تلاش کرده تا علت عدم تحریف متن هشام از سوی نوبختی را بیابد.

به طور کلی در این مقاله در مواضع متعددی (Ibid, ۹۱, ۹۹, ۱۰۰, ۱۰۶) نوبختی یا احیانا هشام بن حکم به عنوان کسانی تصویر می‌شوند که به راحتی داده‌های علمی و تاریخی را به نفع عقاید خود یا برای آنکه از سوی مخالفان مورد مؤاخذه قرار نگیرند و بهانه‌ای به دست آنان ندهند تحریف کرده و در آن دست می‌برند.

به نظر می‌رسد اتخاذ چنین رویکردی نسبت به دانشمندان اهل فضل و همچون نوبختی و هشام بدبینانه و به دور از اخلاق پژوهش است. گذشته از مدح‌ها و توثیقات رجالیان امامی در حق این دو، شخصیت و پایگاه علمی و اجتماعی آنان با این ادعا که به راحتی داده‌های منابع خود را به نفع دیدگاه شخصی تحریف نموده باشند، سازگار نیست.

۳- نویسنده بر اساس استدلالی از هشام که در مقالات الاسلامیین اشعری گزارش شده، ادعا نموده که او امکان هرگونه ارتباط الهی برای ائمه علیهم‌السلام را رد می‌کرده است (Ibid, ۷۸). طبق این گزارش، هشام معتقد بوده است که معصیت خداوند بر پیامبر (ص) جایز است و وی در جریان جنگ بدر مرتکب خطا شد که از مشرکان فدیة گرفت؛ ولی بر ائمه علیهم‌السلام جایز نیست. طبق این گزارش هشام چنین استدلال کرده است که اگر پیامبر خطا کند یا عصیان نماید، می‌توان آن را با وحی تصحیح کرد؛ در حالی که ائمه علیهم‌السلام وحی دریافت نمی‌کنند و فرشتگان بر آنان نازل نمی‌شوند (مقالات الاسلامیین، ص ۴۸). اساس این مدعا که هشام بن حکم به محدث بودن ائمه علیهم‌السلام اعتقادی نداشته است، همین گزارش اشعری در مقالات الاسلامیین است. برخی محققان امامی نیز به استناد همین سخن اشعری و اینکه در دیگر منابع سخنی که با

۱. در مورد جایگاه و شخصیت هشام بن‌گربید به: رجال نجاشی، ص ۴۳۳؛ رجال ابن داوود، صص ۳۶۷-۳۶۸؛ خلاصه الاقوال، ص ۱۷۸؛ و در مورد نوبختی بن‌گربید به: فهرست نجاشی، ص ۲۳؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۱۲۱؛ رجال شیخ طوسی، ص ۴۲۰؛ رجال ابن داوود، ص ۱۱۹، خلاصه الاقوال، ص ۳۹.

انتساب این رأی به هشام تعارض داشته باشد یافت نمی‌شود، این دیدگاه را به عنوان نظریه هشام پذیرفته‌اند (رضایی و صفری، «تبیین معنایی...»، ص ۶۸). به نظر می‌رسد نسبت چنین نظریه عجیبی به هشام با شواهد درونی سازگار نیست و آنچه اشعری بدو نسبت داده قابل نقد است: اولاً شکی نیست که مقام عصمت در منظر همه اندیشمندان مسلمان در جمیع فرق، فضیلتی است که خداوند عده‌ای از برگزیدگان خود را بدان مفتخر ساخته است و بی‌تردید از نظر آنان کسی که بدین مقام نائل شده باشد بر کسی که حائز آن نیست، برتری دارد. هشام، خود، در روایتی از امام صادق علیه السلام معصوم را کسی معرفی کرده است که با عنایت الهی از همه محارم دوری می‌کند (= الممتنع بالله عن جمیع محارم الله) و به آیه «و من یعصم بالله فقد هدی الی صراط مستقیم» (آل عمران: ۱۰۱) استشهاد می‌نماید (معانی الاخبار، ص ۱۳۲).

باید دانست که تجویز عصیان بر پیامبر (ص) و عدم تجویز آن بر امام مستلزم برتری مقام ائمه علیهم السلام بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است که احدی از شیعه و غیر شیعه بدان ملتزم نیست. البته در مورد تفاضل ائمه علیهم السلام و انبیاء یا فرشتگان در میان متکلمان امامیه اختلافاتی به چشم می‌آید و گروه‌هایی از امامیه احیاناً به برتری ائمه علیهم السلام بر انبیا یا فرشتگان رأی داده‌اند (بنگرید به: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۷). اما از احدی از شیعه قول به افضلیت ائمه علیهم السلام بر شخص نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل نشده است. لذا التزام هشام به عقیده - ای که چنین تالی فاسد بینی دارد، امری غریب است. از دیگر سو، قول به عدم عصمت پیامبر (ص) مخالف با ادله عقلی و آیات قرآنی عدیده‌ای است که در قالب مضامین گوناگون به صورت مطلق به اطاعت از آن حضرت امر کرده است.

دائو بدون اینکه دلیل متقنی بر مدعای خود اقامه کند، بر آنست که گزارش‌های موجود در کافی کلینی و دیگر منابع سنتی امامیه که هشام را به عنوان جوانی نابغه تصویر می‌کند که دانشمند شامی و نیز عمرو بن عبید، از بزرگان معتزله، را در مناظره علمی درمانده ساخته است، احتمالاً جعلی و دروغین است. طبق یکی از این گزارش‌ها، هشام در سنین جوانی در مسجد بصره با عمرو بن عبید معتزلی در حالی که جمعی از اصحاب اش بر گرد او



حلقه زده‌اند، مناظره می‌کند و با استفاده از تمثیل رابطه اعضاء و جوارح بدن با قلب (به عنوان تصحیح‌کننده خطای دیگر اعضاء) بر ضرورت وجود امام منصوب از ناحیه خداوند احتجاج نموده و عمرو بن عبید را مغلوب می‌سازد (کافی، ج ۱، صص ۴۱۳-۴۱۶).

بر اساس گزارش دوم نیز هشام در حالی که به تازگی محاسن‌اش روپیده بود، در مناظره با دانشمندی شامی در حضور امام صادق علیه السلام و جمعی از بزرگان اصحاب آن حضرت، با استناد به اینکه بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله کتاب و سنت برای رفع اختلاف از امت کافی نیست، بر ضرورت نصب امام استدلال کرده و مرد شامی را مجاب می‌نماید (همان، ۴۱۷-۴۲۲).

از نگاه دائو هدف از جعل این داستان‌ها مقابله با مخالفت‌های غیر امامیانی است که ادعا می‌کردند امام صادق علیه السلام هرگز نوع عقائدی که از سوی هشام ترویج می‌شد را نپذیرفته و منصب امامت - در معنای تشیع امامی آن را - برای خود ادعا نکرده است. او می‌گوید: «هدف اصلی گزارش‌هایی که هشام را با امام صادق علیه السلام مرتبط می‌کند، این نبوده است که او را به عنوان نوجوانی عجوبه معرفی کند یا نشان دهد که امام صادق علیه السلام کاربرد کلام را برای او مجاز دانسته است؛ هدف از این گزارش‌ها احتمالاً این بوده است که هشام، به عنوان کسی که آراء خود در باب امامت را تحت ارشاد و راهنمایی امام صادق علیه السلام سامان داده است نشان داده شود و از این طریق با مخالفت‌های غیر امامیان مبنی بر اینکه امام صادق علیه السلام هرگز نوع عقائدی که از سوی هشام ترویج می‌شد را نپذیرفته و منصب امامت - در معنای تشیع امامی آن - را برای خود ادعا نکرده است، مقابله شود» (Ibid, ۷۶). از دیدگاه او «مخالفت‌هایی از این دست احتمالاً از سوی پیروان امامان اهل سنت نظیر ابوحنیفه و مالک بن انس، که به عنوان شاگردان امام صادق علیه السلام شناخته شده‌اند، اظهار می‌شده است» (ibid, no. ۲۵). وی به رأی فان اس در این زمینه نیز استشهاد می‌کند که واقعی بودن این گزارش‌ها را بعید شمرده و احتمال اقتباس این استدلال‌ها از برخی آثار هشام و بازسازی آن در کسوت این داستان‌ها را مطرح کرده است (Ibid, ۷۶). دائو، به تبع فان اس، بنا را بر دروغین بودن گزارش مناظرات هشام گذاشته است و با مفروض گرفتن جعل

آن در صدد تعلیل و تبیین آن برآمده است، بدون اینکه شواهدی بر مدعای خود اقامه کند.

به نظر می‌رسد آنچه باعث شده است امثال دائو و فان اس چنین ادعایی را مطرح کنند، تنها استبعاد این نکته است که یک جوان توانسته باشد دو نفر دانشمند را در مناظره شکست دهد. پر واضح است که صرف استبعاد نمی‌تواند دلیل قانع‌کننده‌ای برای دروغین خواندن یک گزارش تاریخی باشد؛ و الا باید هر گزارش تاریخی که اندکی غیرعادی جلوه کند را مجعول بدانیم. از این گذشته، این گزارش‌ها به واسطه افرادی نقل شده‌اند که طبق موازین رجالی مورد وثوق و اعتماداند. چنین اظهار نظرهای تاریخی با توثیقات رجالی رجال سند احادیث مربوطه معارض است. این توثیقات در حد خود، گزارش‌هایی تاریخی است و در یک پژوهش تاریخی نمی‌توان از آن به راحتی عبور کرد.

البته توقع نداریم که یک مستشرق بر اساس مبانی رجالی امامی بر این نقل قول‌های رجالی اعتماد نماید و همچون یک فقیه امامی برای توثیقات رجالی حساسی باز کند؛ ولی باید دانست که در یک پژوهش تاریخی، باید تمام داده‌های موجود را لحاظ کرد و تا حد امکان برای تلائم و سازگارسازی داده‌ها تلاش نمود. گزارش‌های رجالی نیز به عنوان بخشی از داده‌های تاریخی باید مورد توجه قرار گیرد، نه آنکه یکسره به کناری نهاده شود و مورد بی‌اعتنایی قرار گیرد. در یک مقایسه کلی میان منابع روایی و منابع تاریخی از حیث میزان سخت‌گیری مؤلفان در استناد مطالب، کمتر محقق بی‌طرفی یافت می‌شود که منابع حدیثی را بیش از منابع تاریخی مورد اعتماد نداند؛ خصوصاً اگر مؤلف کتاب حدیثی و سلسله روایت موجود در آن، نقاد حدیث و اهل تنقیح بوده و در نقل حدیث تسامح نداشته باشند.

کلینی (ره) روایت مربوط به مناظره هشام با عمرو بن عبید را به ترتیب از علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، حسن بن ابراهیم و یونس بن یعقوب نقل کرده است (اصول کافی، ج ۱، ص ۴۱۳، باب الاضطرار الی الحججه، ح ۳) که در این میان تنها حسن بن ابراهیم کمتر شناخته شده است. ولی با توجه به اینکه ابراهیم بن هاشم حداقل سه روایت از او نقل کرده است (معجم رجال الحدیث، ج ۴، ص ۲۷۳-۲۷۴) و روایت اجلاء طبق برخی مبانی به منزله

توثیق است، روایت به لحاظ سندی در رتبه قابل قبولی است.

روایت مرد شامی را نیز کلینی به ترتیب از علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، مردی که او ذکر کرده (عمّن ذکره) و یونس بن یعقوب نقل کرده است (أصول کافی، ج ۱، ص ۴۱۷، باب الاضطرار الی الحجه، ح ۴). همین روایت را شیخ مفید در ارشاد (ج ۲، ص ۱۹۴) و طبرسی در اعلام السوری (ج ۱، ص ۲۸۰) از کلینی با همین سند نقل کرده و به جای «عمّن ذکره» عبارت «عن جماعة من رجاله» آورده اند. اگر نسخه نزد شیخ مفید و طبرسی صحیح باشد، ارسال روایت مشکلی ایجاد نمی کند؛ زیرا بسیار بعید است که جماعتی از مشایخ ابراهیم بن هاشم، همگی دروغ گفته باشند.

دائو در موضعی آورده است: «سنت امامی حاکی از آنست که برجستگی های هشام و پیشرفت او در طول حیات امام جعفر صادق علیه السلام و تحت ارشادات آن حضرت بوده است، گرچه شواهدی بر این باور وجود دارد که آراء او در باب امامت، در خلال اقامتش در بغداد متبلور شده و نقش آفرینی او در حدود ده سال آخر عمر امام موسی کاظم علیه السلام (۷۹۹/۱۸۳ م) بوده است. مجالس بحث هارون الرشید (۸۰۹/۱۹۳ - ۷۸۶/۱۷۰ م) زمینه ساز بسیاری از گزارش ها پیرامون مناظرات هشام با مخالفان خصوصاً دانشمندان زیدی و معتزلی است» (Ibid, ۷۵-۷۶).

وی می خواهد این مطالب را به عنوان شواهدی بر نفی دیدگاه سنتی امامیه در مورد شخصیت هشام تلقی کند و بدین سان واقعی بودن داستان مناظره هشام با عمرو بن عبید و دانشمند شامی را زیر سؤال ببرد. لیکن پر واضح است که تبلور اندیشه های هشام در زمان اقامتش در بغداد و نقش آفرینی او در دهه آخر عمر امام کاظم علیه السلام که مقارن با دهه های پایانی عمر هشام نیز بوده است، منافاتی با شکل گیری شخصیت فکری او تحت ارشادات امام صادق علیه السلام ندارد.

دائو در تایید مدعای خود مبنی بر غیر واقعی بودن داستان مواجهه هشام با عمرو بن عبید و دانشمند شامی به نقل قولی از پاتریشیا کرون<sup>۱</sup> در کتاب

۱. Patricia Crone .

اندیشه سیاسی در قرون میانه اسلامی<sup>۱</sup> می‌پردازد و از او چنین حکایت می‌کند که: «مفهوم امامت - آن گونه که امامیان مدّ نظر دارند (یعنی تنها مرجع هدایت دینی جامعه که متشکل از سلسله‌ای از امامان تعیین شده با نص و بی‌ارتباط با تصدّی بالفعل قدرت سیاسی) - تا زمان امام کاظم علیه السلام ظهور نکرده بود» (Ibid, ۷۶). چکیده‌ای از استدلال‌های کرون بر این مدعا که دائو در پاورقی آورده، بدین قرار است: «اگر امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام خود را تنها وارثان پیامبر (ص) یا تنها منبع ارشاد دینی می‌دانستند یا پیروان شیعه آنان چنین نگاهی به آنان داشتند، سنّیانی چون ابوحنیفه، مالک و دیگران، از این دو علوی، علم طلب نمی‌کردند. یک استدلال دیگر اینست که بر اساس گزارش‌ها دو پسر امام صادق علیه السلام (امام کاظم علیه السلام و عبدالله) از قیام نفس زکیه حسنی در ۷۶۱/۱۴۵، یعنی سه سال قبل از وفات امام صادق علیه السلام، حمایت کرده‌اند». وی می‌افزاید: «ابوالفرج اصفهانی در *مقاتل الطالبیین*<sup>۲</sup> نیز اظهار می‌دارد که تا آن زمان هنوز به امام صادق علیه السلام به عنوان یک امام امامیه نگریسته نمی‌شد!» (Ibid, no. ۲۶).

دائو سپس چنین استنتاج می‌کند که: «معتبرتر آنست که هشام را به عنوان یکی از پدران و پایه‌گذاران تشیع امامی قلمداد کنیم، تا یک مدافع از نظریه‌ای که از اوایل قرن دوّم به وجود آمده بود» (Ibid, ۷۶).

در خصوص استدلال اول کرون این نکته شایان ذکر است که چنین استدلالی ناشی از غفلت محقق از گزارش‌های متعددی است که طبق آن آموزه تقیه به عنوان یکی از شاخصه‌های نحوه مواجهه ائمه علیهم السلام با مخالفان معرفی شده و همواره پیروان خود را بدان توصیه می‌کرده‌اند. شواهد فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد امامان امامیه در مقابل عموم اهل سنت و دانشمندان آنان تقیه می‌کرده‌اند. لذا شاگردی ابوحنیفه و مالک و دیگران نزد امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نمی‌تواند دلیلی بر این باشد که آن بزرگواران ادعای امامت

۱. Medieval Islamic political thought

این کتاب با عنوان *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام* توسط دکتر مسعود جعفری و زیر نظر شخص مؤلف به فارسی ترجمه و منتشر شده است: تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۹.

۲. به تصحیح کاظم مظفر، قم، ۱۹۶۵، صص ۱۷۰ و ۱۸۶ و بعد.

نداشته اند.

استدلال دوم کرون مبنی بر حمایت امام کاظم علیه السلام و عبدالله افطح از قیام نفس زکیه نیز، بر فرض صحت، مدعای او را اثبات نمی‌کند. حمایت از نفس زکیه به عنوان یک علوی مبارز، لزوماً به مفهوم عدم اعتقاد فرزندان امام صادق علیه السلام به استحقاق قدرت سیاسی از ناحیه پدرشان نیست. چنانکه در مطالعات تاریخ سیاسی به موارد متعددی برمی‌خوریم که یک شخصیت، علی-رغم عقیده مذهبی یا سیاسی خود، به جهت مصالحی، از جریان یا جنبش سیاسی دیگری حمایت می‌کند.

گذشته از همه اینها، گزارش‌های متعددی در باب مفهوم امامت به معنای شیعی آن، یعنی تنها مرجع هدایت دینی جامعه و بی‌ارتباط با تصدّی بالفعل قدرت سیاسی، از امامان متقدم بر امام کاظم علیه السلام در دست است که با مدعای کرون در تناقض است.<sup>۱</sup> بنابراین نظریه امامت شیعی در دوران امام کاظم علیه السلام ظهور نکرد، بلکه قطعاً قبل از آن مطرح بوده است.

نکته دیگر آنکه، از عبارت دأئو بر می‌آید که گویا وی تا قبل از آگاهی از تحقیق کرون، چنین تلقی می‌کرده که نظریه امامت شیعی در اوایل قرن دوم ظهور کرده است؛ ولی بر این مدعا نه شواهدی اقامه کرده و نه به منبعی ارجاع داده است.

#### نتیجه

هرچند دأئو در این تحقیق، تلاش فراوانی به خرج داده است تا لایه‌های مختلف فرق الشیعه و المقالات و الفرق را بازشناسد و به زعم خود بخش‌های مقتبس از کتاب اختلاف الناس فی الامامه هشام بن حکم را معین نموده و از طریق تحلیل آن، آراء وی در مورد علم امام را بازسازی کند، ولی به نظر می‌رسد در این مسیر توفیق رفیق او نبوده است. مهمترین نقص پژوهش دأئو ابتناء آن بر مدعای مادلونگ مبنی بر استفاده نوبختی و اشعری از کتاب هشام

<sup>۱</sup> نمونه‌ای از این گزارش‌ها از امام باقر علیه السلام را ببینید در: ارزینا لالانی، نخستین اندیشه‌های شیعی، صص ۹۱-

است که شواهد برای اثبات آن کافی نیست. تحقیق مادلونگ در جای خود قابل توجه و در خور اعتناست، ولی استدلالات او آن قدر قوی نیست که مبنای پژوهشی در باب بازسازی آراء هشام بن حکم بر اساس داده‌های نوبختی و اشعری قرار گیرد.

نکته قابل ذکر دیگر آنکه احساس می‌شود دأو نیز همچون بسیاری دیگر از مستشرقان، در پس‌زمینه ذهن خود نسبت به پدیدآوردگان منابع اسلامی بدبین است و آنان را در گزارش آرائی که بر خلاف عقیده شخصی آنان است، امین نمی‌داند و تحریف عمدی حقایق به نفع اعتقادات شخصی را به راحتی به آنان نسبت می‌دهد. چنین ایده‌ای ممکن است در مورد فرقه‌نگارانی که به تعصب مذهبی شناخته شده‌اند صادق باشد. ولی تعمیم چنین نظرگاهی به همه آنان، خصوصاً کسانی همچون نوبختی و هشام که طبق گزارش رجالیان مورد اعتماد بوده و از دروغ پرهیز داشته‌اند، روا نیست.



## فهرست منابع

۱. اسعدی، علیرضا، **هشام بن حکم**، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸
۲. اشعری، علی بن اسماعیل، **مقالات الاسلامیین**، به تصحیح هلموت ریتز، ویسبادن، دار النشر فرانز شتاينر، ۱۴۰۰/۱۹۸۰
۳. پهلوان، چنگیز، **در زمینه ایران شناسی**، به کوشش چنگیز پهلوان، تهران، ناشر: مؤلف، ۱۳۶۸ ش.
۴. حسینی جلالی، سید محمدرضا، «**فرق الشیعة أو مقالات الإمامیة للنوبختی أم للأشعری؟**»، *ترانتا، السنه الاولى، العدد الاول، صیف ۱۴۰۵*، صص ۲۹-۵۱، ترجمه فارسی این اثر توسط جويا جهانبخش را ببینید در: *کتاب ماه دین*، ش ۳۶، مهر ۱۳۷۹، صص ۷-۱۶.
۵. حلّی، ابن داوود، **الرجال**، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.
۶. حلّی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر، **رجال العلامة الحلّی** [= خلاصة الاقوال]، نجف اشرف، دار الذخائر ج ۲، ۱۴۱۱ ق.
۷. خوبی، سید ابو القاسم، **معجم رجال الحديث**، قم، منشورات مدينة العلم، بی تا.
۸. رضایی، محمد جعفر و صفری فروشانی، نعمت الله، «تبیین معنای اصطلاح علمای ابرار با تأکید بر جریان‌های فکری اصحاب ائمه»، **اندیشه نوین دینی**، ش ۳۱، زمستان ۹۱.
۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **معانی الأخبار**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، **إعلام الوری بأعلام الهدی**، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۱۱. طوسی، محمد بن حسن، **الرجال**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسه - ج ۳، ۱۳۷۳ ش.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن، **فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب الأصول**، قم، ستاره، ۱۴۲۰ ق.
۱۳. کرون، پاتریشیا، **تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام**، به ترجمه مسعود جعفری، تهران، سخن، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، **الکافی**، ۱۵ جلد، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۱۵. لالائی، ارزینا، **نخستین اندیشه‌های شیعی**، به ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فروزان مهر، ۱۳۸۲ ش.
۱۶. مادلونگ، ویلفرد، **مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه**، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، ۱۳۸۷ ش.

۱۷. مدرسی طباطبایی، سید حسین، میراث مکتوب شیعه در سه قرن نخست هجری، قم، نشر مورخ، ۱۳۸۶ ش.
۱۸. مفید، محمد بن محمد، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۱۹. نبها، خضر محمد، مسند هشام بن الحکم، بیروت، دار الهادی، ۲۰۰۶/۱۴۲۷.
۲۰. نجاشی، ابو العباس احمد بن علی، رجال النجاشی، به تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۴۳۲ ق.