

تشیع در جهان امروز

کتاب: دایرة المعارف تشیع، ج ۴، ص ۳۹۵

نویسنده: مرتضی اسعدی

عده کل مسلمانان جهان در نخستین سالهای قرن بیستم میلادی / چهاردهم هجری قمری بنابر آمارهایی که بیگانگان گرفته‌اند، حدود ۲۳۳ میلیون نفر برآورده می‌شده است. (زوئیمر و دیگران، ۲۸۹)؛ با توجه به نو پدید بودن امر آمارگیری، و نیز با توجه به این که تا سالهای بعد از جنگ جهانی دوم بخشهای وسیعی از جهان اسلام تحت سلطه و سیطره غیر مسلمین بوده است، آمارهای مربوط به عده کل مسلمانان سرزمینهای مختلف، و مآلا آمارهای مربوط به عده کل مسلمانان جهان، بویژه در سالهای پیش از استقلال بسیاری از کشورهای کنونی جهان اسلام، اساسا متکی یا منحصر بر همان تخمینهای اجمالی، و گاه آمارگیریهای جدی تری بوده است که کارگزاران آن قدرتهای غیر مسلمان غالب، با سبق نظرها و نیات مختلف، اعلام می‌کرده‌اند؛ از همین رو، منابع مختلف عده کل مسلمین جهان را در آخرین سالهای قرن نوزدهم میلادی / سیزدهم قمری، از ۱۵۷ میلیون نفر در سال ۱۸۹۴ م تا ۳۰۰ میلیون نفر در سال ۱۹۰۳ م تخمین زده‌اند. بنابر همان گونه تخمینها، ۱۲ میلیون نفر از جمعیت تخمینا ۲۳۳ میلیونی مسلمین جهان را شیعیان تشکیل می‌داده‌اند؛ بنابراین ۲۲۱ میلیون نفر مسلمین اهل سنت، از ۱۴۰ میلیون حنفی، ۵۸ میلیون شافعی، ۱۶ میلیون مالکی، و ۷ میلیون حنبلی تشکیل یافته بوده است (همان، دیاگرام ۲۹۲). مهمترین کشور شیعه یا شیعه‌نشین جهان، یعنی ایران، در آن سالها ۹/۵ میلیون جمعیت داشته که ۸/۸ میلیون آن مسلمان و چهار پنجم از این مسلمین نیز شیعه بوده‌اند (همان، دو جدول آخر کتاب). بنابر منبع دیگری نیز ایران در سال ۱۹۰۰ م ده میلیون نفر جمعیت داشته است (اطلس تاریخ جمعیت جهان، ۱۵۳). قابل توجه است که در آن سالها نیمی از جمعیت ۶۱۰ هزار نفری (شامل ۶۰۰ هزار مسلمان) بحرین شیعه بوده‌اند، و هند ۵ میلیون شیعه (و کلا حدود ۲۸۴/۳۶ میلیون نفر جمعیت) داشته است. اینک، در اواخر قرن بیستم میلادی علی رغم آن که دست کم حدود یک قرن از آشنایی جهان اسلام با امر آمارگیری و ضرورت آن می‌گذرد، هنوز آمارهای متقن و مطمئن و یکدستی درباره عده مسلمانان سرزمینهای مختلف (به ویژه سرزمینهای تحت حکومت غیر مسلمین). و به طریق اولی درباره عده شیعیان این سرزمینها، و مآلا درباره عده مسلمانان و شیعیان جهان، در دست نیست: بنابر آمارهای سازمان کنفرانس اسلامی (تأسیس م ۱۹۷۱ / اردیبهشت ۱۳۵۰ ش) که تا کنون، به ویژه از نقطه نظر سیاسی، تنها سازمان فراگیر بین الدول الاسلامی یا مسلمان است، کل عده جمعیت مسلمان جهان در سراسر پنج قاره، در سال ۱۹۸۲ م / ۱۳۶۱ ش ۰۰۰،۴۲۷،۰۲۹،۱ نفر بوده که ۰۰۰،۷۲۰،۶۳۶ نفر از ایشان در کشورهای تحت حکومت مسلمین (به عنوان اکثریت)، و ۰۰۰،۷۰۷،۳۹۲ نفر از ایشان در کشورها و سرزمینهای تحت استیلای غیر مسلمین (به صورت اقلیت) زندگی می‌کرده‌اند، (اقلیتهای مسلمان در جهان امروز، ۲۸۷). بنابر آمارهای دیگری که علی القاعده انتظار می‌رفته متقن و قابل اطمینان باشند، کل عده مسلمانان جهان در حوالی سال ۱۹۸۴ م / ۱۳۶۳ ش ۸۰۵۲۸۶۱۵۰ نفر (یعنی ۱۷/۹۷ درصد از کل جمعیت ۰۰۰،۹۰۷،۴۸۰،۴ نفری جهان) بوده است (خریطة انتشار المسلمین فی العالم، ۲۶). بالاخره بنابر منبع دیگری که درباره «ادیان زنده جهان» آمارهای (حسب الادعا) جدیدی به دست داده، کل عده مسلمانان جهان در سال ۱۹۵۹ م / ۱۳۳۸ ش ۴۲۰ میلیون نفر بوده است (ادیان زنده جهان، ۳، ۱۵، ۲۲۰). منبع اخیر مدعی بوده است که این آمارها «بهترین ارقام دستیابی بوده‌اند که از چندین منبع تلفیق شده‌اند» (همان، ۱۵). با توجه به

این مقدمات، وضع آمارهای مربوط به تشیع در جهان، خود معلوم است. بنابر یکی از جدیدترین منابع (سالنامه ۱۹۹۰ بریتانکا، ۷۷۸-۷۷۹) عده مسلمانان (شیعه و اهل تسنن) در کشورهایی که اکثریت یا نسبت قابل ملاحظه‌ای از جمعیتشان مسلمان‌اند در سال ۱۹۸۹ م / ۱۳۶۸ ش از این قرار بوده است:

کشورها/عده شیعیان/عده سنی‌ها/سایرین

افغانستان	۲۲۲۰۰۰۰ / ۱۰۹۷۰۰۰۰ / ۱۶۳۰۰۰۰
آلبانی	۶۶۰۰۰۰ (جمع) / ۲۵۴۰۰۰۰
الجزایر	۲۴۳۶۰۰۰۰ (جمع) / ۱۷۰۰۰
بحرین	۲۹۰۰۰۰ / ۱۲۰۰۰۰ / ۸۰۰۰
بنگلادش	۹۵۵۷۰۰۰۰ (جمع) / ۱۴۷۲۰۰۰۰
بنین (داهومی)	۷۰۰۰۰۰ (جمع) / ۳۸۹۰۰۰۰
برونی	۱۵۹۰۰۰ (جمع) / ۹۲۰۰۰
بلغارستان	۶۷۰۰۰۰ (جمع) / ۸۳۲۰۰۰۰
بورکینافاسو (ولتای علیای سابق)	۳۷۵۰۰۰۰ (جمع) / ۴۹۶۰۰۰۰
کامرون	۲۵۱۰۰۰۰ (جمع) / ۸۸۹۰
کانادا	۱۱۰۰۰۰ (جمع) / ۲۶۰۸۰۰۰۰
چاد	۲۴۴۰۰۰۰ (جمع) / ۳۱۰۰۰۰۰
چین کمونیست	۲۶۰۰۰۰۰۰ (جمع) / ۱۰۷۴۸۰۰۰۰۰
جزیره کریسمس	۴۰۰ (جمع) / ۱۰۰۰
جزایر کوکو (کیلینگ)	۳۴۰ (جمع) / ۲۶۰
کومور	۴۴۷۰۰۰ (فقط سنی) / ۱۰۰۰ (فقط مسیحی)
ساحل عاج	۲۴۰۰۰۰۰ (جمع) / ۹۹۰۰۰۰۰
قبرس	۱۷۰۰۰۰ (جمع) / ۵۶۲۰۰۰
جیبوتی	۴۸۱۰۰۰ (فقط سنی) / ۳۱۰۰۰ (فقط مسیحی)
مصر	۴۸۷۰۰۰۰۰ (فقط سنی) / ۳۰۵۰۰۰۰
اتیوپی	۱۵۳۵۰۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۳۳۵۵۰۰۰۰
فیجی	۵۷۰۰۰ (جمع) / ۶۷۷۰۰۰
فرانسه	۱۶۸۰۰۰۰ (جمع) / ۵۴۴۳۰۰۰۰
گامبیا	۷۹۷۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۳۸۰۰۰
نوار غزه	۵۸۲۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۶۰۰۰
آلمان غربی (قبل از ادغام)	۱۴۷۰۰۰۰ (جمع) / ۵۹۶۶۰۰۰۰
غنا	۲۲۹۰۰۰۰ (جمع) / ۱۲۲۸۰۰۰۰
یونان	۱۵۰۰۰۰ (جمع) / ۹۹۴۰۰۰۰
گینه	۵۷۰۰۰۰ (جمع) / ۱۰۱۰۰۰۰
گینه بیسائو	۲۹۰۰۰۰ (جمع) / ۶۷۰۰۰۰
گویان	۶۶۰۰۰ (جمع) / ۶۸۸۰۰۰
هند	۹۲۱۱۰۰۰۰ (جمع) / ۶۹۹۷۰۰۰۰۰
اندونزی	۱۵۳۳۹۰۰۰۰ (جمع) / ۲۳۱۶۰۰۰۰۰
ایران	۴۹۴۴۰۰۰۰ / ۴۲۴۰۰۰۰ / ۶۴۰۰۰۰

عراق/۱۰۷۹۰۰۰۰/۵۹۴۰۰۰۰/۵۲۰۰۰۰

اسرائیل/۶۳۰۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۳۹۴۰۰۰۰

اردن/۲۸۴۰۰۰۰ (سنی) / ۲۲۰۰۰۰

کنیا/۱۴۱۰۰۰۰ (جمع) / ۲۲۱۰۰۰۰۰

کویت/۶۱۰۰۰۰/۹۲۰۰۰۰/۵۱۰۰۰۰

لبنان/۹۳۰۰۰۰/۶۱۰۰۰۰/۱۳۷۰۰۰۰ (شامل ۲۰۰۰۰۰ نفر دروز)

لیبریا/۳۵۰۰۰۰ (جمع) / ۲۱۶۰۰۰۰

لیبی/۳۹۶۰۰۰۰ (سنی) / ۱۲۰۰۰۰

مالاوی/۱۳۸۰۰۰۰ (جمع) / ۷۱۳۰۰۰۰

مالزی/۹۲۲۰۰۰۰ (جمع) / ۸۲۰۰۰۰۰

مالدیو/۲۰۹۰۰۰ (سنی)

مالی/۷۱۲۰۰۰۰ (جمع) / ۷۹۰۰۰۰

موریتانی/۱۹۳۰۰۰۰ (سنی) / ۱۰۰۰۰

موریس/۱۴۰۰۰۰ (جمع) / ۹۲۰۰۰۰

مایوت/۷۶۰۰۰ (سنی) / ۲۰۰۰

مراکش/۲۴۲۱۰۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۳۲۰۰۰۰

موزامبیک/۱۹۹۰۰۰۰/۱۳۳۰۰۰۰۰

میانمار (برمه سابق) / ۱۵۶۰۰۰۰ (جمع) / ۳۹۲۵۰۰۰۰

نپال/۵۰۰۰۰۰ (جمع) / ۱۷۹۵۰۰۰۰

نیجر/۵۷۲۰۰۰۰ (سنی) / ۱۴۳۰۰۰۰

نیجریه/۵۲۱۹۰۰۰۰ (جمع) / ۶۳۷۷۰۰۰۰

عمان/۱۲۲۰۰۰۰ (جمع) / ۱۹۰۰۰۰

پاکستان/۱۱۵۰۲۰۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۳۸۰۰۰۰۰

فیلیپین/۲۵۸۰۰۰۰ (جمع) / ۵۷۳۳۰۰۰۰

قطر/۳۹۵۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۳۲۰۰۰

رواندا/۶۳۰۰۰۰ (جمع) / ۶۳۶۰۰۰۰

عربستان سعودی/۱۳۴۳۰۰۰۰ (سنی) / ۱۶۰۰۰۰

سنگال/۶۷۳۰۰۰۰ (سنی) / ۶۷۰۰۰۰

سیرالئون/۱۵۶۰۰۰۰ (سنی) / ۲۳۹۷۰۰۰

سنگاپور/۴۲۸۰۰۰ (جمع) / ۲۲۴۶۰۰۰

سومالی/۷۳۲۴۰۰۰ (سنی) / ۱۴۰۰۰

افریقای جنوبی/۴۱۰۰۰۰ (جمع) / ۲۹۸۳۰۰۰۰

سریلانکا/۱۲۷۰۰۰۰ (جمع) / ۱۵۵۸۰۰۰۰

سودان/۱۹۹۱۰۰۰۰ (سنی) / ۷۳۶۰۰۰۰

سورینام/۸۵۰۰۰ (جمع) / ۳۵۰۰۰۰

سوریه/۱۰۵۰۰۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۱۲۳۰۰۰۰

تانزانیا/۷۸۳۰۰۰۰ (جمع) / ۱۵۹۰۰۰۰۰

تایلند/۲۱۲۰۰۰۰ (جمع) / ۵۳۱۶۰۰۰۰

توگو/۴۴۰۰۰۰ (سنی) / ۳۱۸۰۰۰۰

تونس/۷۹۳۰۰۰۰ (سنی) / ۵۰۰۰۰

ترکیه/۵۵۱۰۰۰۰ (سنی) / ۴۴۰۰۰۰
 اوگاندا/۱۰۹۰۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۱۵۳۶۰۰۰۰
 اتحاد شوروی سابق/۳۴۳۳۰۰۰۰ (جمع) / ۲۵۳۴۷۰۰۰۰
 امارات متحده عربی/۲۹۰۰۰۰۰/۱۴۶۰۰۰۰/۷۰۰۰۰
 انگلیس/۸۰۰۰۰ (جمع) / ۵۶۴۲۰۰۰۰
 امریکا/۴۷۳۰۰۰۰ (جمع) / ۲۴۴۰۵۰۰۰۰
 ساحل غربی رود اردن/۷۱۰۰۰۰ (اکثرا سنی) ۱۸۰۰۰۰
 صحرای غربی (افریقا) / ۱۹۵۰۰۰ (اکثرا سنی)
 یمن جنوبی (قبل از وحدت) / ۲۳۹۴۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۱۲۰۰۰۰
 یمن شمالی (قبل از وحدت) / ۵۳۰۰۰۰ / ۳۵۳۰۰۰۰
 یوگسلاوی (قبل از تقسیم) / ۲۴۷۰۰۰۰ (جمع) / ۲۱۲۴۰۰۰۰

البته این ارقام کاملاً دقیق و قطعی نیستند، و در موارد متفاوت منابع دیگر ارقام کمابیش متفاوتی به دست داده‌اند؛ برای مثال، درباره عده شیعیان، اهل تسنن، و دروزیه‌های لبنان در سال ۱۹۷۵ م/۱۳۵۴ ش و اوایل دهه ۱۹۸۰ م/۱۳۶۰ ش، از سوی برخی منابع محلی به ترتیب دو گروه ارقام ۹۷۰۰۰۰، ۶۹۰۰۰۰، ۳۴۸۰۰۰، ۱۱۰۰۰۰۰، ۷۵۰۰۰۰ و ۲۰۰،۰۰۰ نفر اعلام شده بوده است (موجان مؤمن، ۲۶۸) قطع نظر از این که به هر حال، می‌توان دروزیه‌ها را جزو شیعیان اسماعیلی، و مآلاً جزو شیعیان به معنای موسع تلقی کرد (فرهنگ ادیان، ۱۱۲). بنابر آمار فوق، تنها رقم کل شیعیان کشورهای ایران و عراق و کویت و لبنان و بحرین (با احتساب حدود ۳۰۰۰۰۰ نفر دروزهای لبنان) به ۶۷۹۵۰۰۰۰ نفر سر می‌زده است، در حالی که شیعیان بسیاری از کشورهای مسلمان دیگر، مثل ترکیه، آلبانی، اتیوپی، عربستان سعودی، سوریه، یمن، یا فرانسه و شوروی (سابق) و چین کمونیست و امریکا و انگلیس، و یا مهمتر از همه اینها هند و پاکستان و افریقای شرقی محاسبه نشده‌اند. امروز شمار شیعیان به ویژه در ایران و عراق و شبه قاره هند و پاکستان و یمن چشمگیر است، اما شمار معتنابه‌ای از شیعیان نیز در ترکیه و سوریه و لبنان و سواحل شرقی افریقا و نواحی شرقی جزیره العرب زندگی می‌کنند (فرهنگ ادیان، ۲۹۶؛ خاورمیانه و شمال افریقا ۱۹۹۰، ۱۱). در مجموع، امروزه عده شیعیان بالغ بر ۲۰ درصد کل عده مسلمانان جهان را تشکیل می‌دهد، و روی هم رفته دست کم به دویست میلیون نفر بالغ می‌شود (خاورمیانه و شمال افریقا، ۱۹۹۰، ۱۱). البته منابع شیعی نسبت عده شیعیان به کل عده مسلمین جهان را تا یک سوم یا ۳۰ درصد نیز دانسته‌اند (تاریخ الشیعه، مظفر، ۲۷۲). مرحوم سید محسن امین عاملی در اعیان الشیعه (که در سال ۱۳۱۴ ش تألیف کرده بود) عده کل شیعیان جهان را به طور کلی بالغ بر ۷۵ میلیون دانسته است (اعیان الشیعه، ۲۶/۱). از نقطه نظر تاریخی، کسانی همچون محمد جواد مغنیه علت کم یا زیاد شدن (یا در واقع، کم یا زیاد نمودن) عده شیعیان یا اهل تسنن را در سرزمینهای مختلف اسلامی، همانا استیلای خاندانهای حکومتگر (بوئژه متعصب‌تر) شیعی یا سنی دانسته‌اند (الشیعه و التشیع، ۲۱۲). ولو آن که این نظر را کمابیش مبالغه‌آمیز بدانیم، منکر این نکته نمی‌توانیم شد که اقتدار سیاسی تشیع به هر حال به نحوی با توجه جدی (اگر چه به تشبه و تقرب) به این مذهب متناسب بوده است. شاهد نیرومند این مدعا این اعتراف هانس مولر، استاد دانشگاه فرایبورگ آلمان (به عنوان نماینده و نمونه یک نوع رویکرد) است که تا زمان وقوع انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۸ م/۱۳۵۷ ش، که اساساً بر مفاهیم و اصول و اندیشه‌های شیعی مبتنی و به استفاده از نمادهای شیعی مستظهر بود، همه غربیان و حتی شرق شناسان ایشان، تنها وجه سنی اسلام را می‌شناختند و به هر حال تنها به وجه سنی اسلام توجه داشتند (بازشناسی تشیع، ۸۵). یوزف شاخت در مقدمه کتاب میراث اسلام (ص ۸) صریحاً گفته است که مراد از «اسلام» در این کتاب همانا اسلام سنی بوده است. «مرکز مطالعات عالی آسیا و افریقای جدید در پاریس، که خریطه انتشار مسلمانان در جهان را بر اساس آمارهای سال ۱۹۸۳ م/۱۳۶۲ ش بانک جهانی تهیه و منتشر کرده، عده و نسبت شیعیان کشورهای مختلف جهان را (که دارای سکنه شیعه قابل توجهی بوده‌اند) نسبت به کل عده مسلمین ساکن آن کشورها در اوایل دهه ۱۹۸۰ م/۱۳۶۰ ش (گاهی تخمیناً) محاسبه و اعلام کرده است (ص ۱۷). جز در مورد معدودی از کشورهای مسلمان که آمارهای تفصیلی دقیقی (یا بالنسبه دقیق‌تری) در

مورد عده پیروان مذاهب مختلف مردم‌شان تهیه و منتشر می‌کرده‌اند، تحدید و برآورد عده شیعیان بسیاری از این کشورها امری بسیار مشکل بوده، و گاهی در همان حد تخمین اجمالی فایده داشته و اطمینان‌بخش بوده‌اند.

کشورها/عده مسلمین/عده شیعیان/نسبت شیعیان به کل مسلمین

افغانستان	۱۶۱۸۵۰۰۰/۲۰۲/۳۲۶۹۰۰۰	درصد
اسرائیل	۵۶۶۰۰۰/۵۲۶۰۰ (دروزیها)	۹,۳ درصد (یا ۱,۳ درصد کل سکنه)
اتحاد شوروی (سابق)	۴۴۶۱۸۰۰۰/۲۰,۴/۹۱۰۲۰۰۰	درصد
امارات متحده عربی	۱۰۰۳۰۰۰/۱۶,۳/۱۶۳۰۰۰	درصد
ایران	۳۹۲۹۳۰۰۰/۹۰/۳۵۳۶۳۰۰۰	درصد
بحرین	۳۴۶۰۰۰/۵۲/۱۸۰۰۰۰	درصد
پاکستان	۸۱۹۶۶۰۰۰/۲۰,۶/۱۶۸۸۵۰۰۰	درصد
ترکیه	۴۴۶۱۸۰۰۰/۲۰,۴/۹۱۰۲۰۰۰	درصد
سوریه	۸۱۰۳۰۰۰/۱۸/۱۴۵۸۰۰۰	درصد شامل ۱۰۴۱۰۰۰ علوی که ۷۲ درصدشان شیعیان سوریه را تشکیل می‌دهند، ۲۷۹۰۰۰ دروزی)
عربستان سعودی	۸۸۳۹۰۰۰/۳,۱۵/۲۷۸۰۰۰	درصد
عراق	۱۲۸۶۴۰۰۰/۵۱/۶۵۶۰۰۰۰	درصد
عمان	۹۱۹۰۰۰/۷۰/۶۴۳۰۰۰	درصد
قطر	۲۳۶۰۰۰/۱۵/۳۵۰۰۰	درصد
کویت	۱۳۶۱۰۰۰/۳۲,۲/۴۳۸۰۰۰	درصد
لبنان	۱۳۸۵۰۰۰/۴۴/۶۰۹۰۰۰	درصد (منهای ۱۹۴۰۰۰ دروزی که خود ۱۴ درصد کل سکنه این کشور را تشکیل می‌دهند)
هند	۸۲۰۸۰۰۰۰/۲۰,۸/۱۷۰۷۲۰۰۰	درصد
یمن شمالی (قبل از وحدت)	۷۱۴۸۰۰۰/۴۰,۴/۲۸۸۷۰۰۰	درصد

مقایسه این ارقام با ارقامی که از سالنامه بریتانیکا، ۱۹۹۰ نقل شد، قطع نظر از افزایش طبیعی‌ای که مولود نرخ رشدی بسیار بالای متعلق به مسلمین (تا حدود ۳/۵ و گاهی ۴ درصد) است، در عین حال حاکی از تفاوت تخمینها و تلقی‌ها نیز هست. مقایسه این آمارها با آنچه در اطلس فرهنگی اسلام (ص ۲۶۷-۲۷۱)، یا اطلس کیمبریج خاورمیانه و شمال افریقا (ص ۳۸)، یا تاریخ الشیعه مرحوم شیخ محمد حسین مظفر، و یا بالآخره الشیعه و التشیع محمد جواد مغنیه (ص ۲۱۲-۲۲۶) درباره عده مسلمین و شیعیان کشورهای مختلف عرضه شده است، مؤید این مدعا است. به هر حال، به قول جان چیتهم در اطلس کیمبریج خاورمیانه و شمال افریقا، «آمارها و ارقام عده پیروان مذاهب مختلف در خاورمیانه و شمال افریقا جدلی الطرفین است و...» (ص ۳۹)، یا علی‌ای حال، دریغ است که یکی از اخیرترین ارقام و تخمینها درباره عده شیعیان امامی یا اثنی عشری و نسبت عده آنان به عده کل جمعیت کشورهای مختلف (به علاوه عده کل مسلمین این کشورها) بر اساس دایرة المعارف مسیحی جهان (Encyclopaedia, World Christian)، در سال ۱۹۸۰ م/۱۳۵۹ ش در اینجا نقل نشود:

کشورها/کل جمعیت/کل عده مسلمین/عده شیعیان امامی/نسبت عده شیعیان امامی به کل جمعیت

ایران	۳۸۴۹۲۰۰۰/۳۷۶۹۴۳۰۰/۸۸,۳/۳۴۰۰۰۰۰۰	درصد
عراق	۱۳۱۴۵۰۰۰/۱۲۵۸۹۰۰۰/۵۷,۱/۷۵۰۰۰۰۰	درصد
بحرین	۲۹۴۰۰۰/۲۷۹۳۱۰/۵۴,۴/۱۶۰۰۰۰	درصد
لبنان	۳۳۶۰۰۰/۲۰۰۰۰۰/۲۹,۸/۱۰۰۰۰۰۰	درصد

کویت/۱۴۳۹۰۰۰/۱۳۶۸۶۰۰/۲۷۰۰۰۰/۱۸,۸ درصد
 پاکستان/۸۲۹۵۲۰۰۰/۸۰۳۲۰۳۵۰/۱۲۰۰۰۰۰/۱۴,۵ درصد
 افغانستان/۲۲۰۳۸۰۰۰/۲۱۸۸۵۲۸۰/۱۳۰۰۰۰۰/۵,۹ درصد
 ترکیه/۴۵۳۶۳۰۰۰/۴۵۰۱۸۰۰۰/۱۵۰۰۰۰۰/۳,۳ درصد
 عربستان سعودی/۱۰۹۰۰۰۰۰/۱۰۷۶۸۰۰۰/۲۵۰۰۰۰۰/۲,۳ درصد
 هند/۵۴۷۱۲۳۰۰۰/۸۰۵۴۰۰۰۰/۱۰۰۰۰۰۰۰/۱,۸ درصد
 شوروی (سابق)/۲۶۸۱۱۵۰۰۰/۳۰۲۹۷۰۰۰/۴۰۰۰۰۰۰/۱,۵ درصد
 سوریه/۸۵۳۶۰۰۰/۷۶۴۵۸۵۰/۵۰۰۰۰/۰,۶ درصد

سایر کشورهای آسیا/ ۳۰۰۰۰۰

قاره امریکا/ ۲۷۰۰۰۰

اروپا/ ۱۰۰۰۰۰

قاره افریقا/ ۴۰۰۰۰

استرالیا/ ۱۰۰۰۰

کل کشورهای جهان/۴۳۷۴۰۰۰۰۰/۷۲۳۰۰۰۰۰۰/۱,۷/۷۲۷۵۰۰۰۰ درصد

بحث تفصیلی درباره شیعیان کشورها و سرزمینهای مختلف مسلمانان و غیر مسلمان جهان را به مقالات مستقل مربوط به خود آن کشورها و سرزمینها موکول می‌کنیم. در اینجا شاید همین اندازه کافی باشد که بگوییم پراکندگی جغرافیایی تشیع در جهان امروز همچنان با آنچه که در قرن اول هجری قمری شکل گرفته و تثبیت گردیده بوده، مطابقت دارد (اطلس کیمبریج خاورمیانه و شمال افریقا، ۳۹). این جغرافیای تاریخی تشیع عمدتاً با گرایش کلی آمارها و ارقامی که در مورد سرزمینهای مختلف مسلمان ذکر شد، مطابق است؛ طرحی کلی از این جغرافیای تاریخی، یا پراکندگی جغرافیایی در جهان امروز، در اطلس تاریخی ادیان ویراسته مرحوم اسماعیل فاروقی عرضه شده است (۲۶۱).

منابع:

به جز آنچه در متن آمده است، الشیعه فی مصر، عثمان مرغی، ۴۷-۵۹؛

«~ s Living Religions, Robert Hume, 1959', 1984; The World.(ed) 1906; Muslim Minorities in the World today, M, Ali Kettani 1986; The Panguin Dictionary, John R. Hinnells (and others eds) Legacy of Islam, Joseph Schacht and Bosworth C.E. 1979; Middle East and North Africa 1990; The Faruqi, 1986; Historial – Muhammadan World today, S.M. Zwemer 'Faruqi and David E. North 1974 i Islam, Moojan Momen, 1985; Atlas of World Population History, Colin – Atlas of the Religions, Al McEveday, 1980; Britannica World Data, 1990; The Cambridge Atlas of the Middle East and of ~ World Africa, 1987; cultural Atlas of Islam, Ismael Ragi World al' An Introduction to Shi

ویژگی ها و منابع مذهب شیعه

کتاب: زمین در فقه اسلامی
نویسنده: حسین مدرسی طباطبایی

تشیع به مثابه یک مکتب عقیدتی در اسلام، گرایشی خاص بر اساس یک سلسله نظرات و تحلیلات کلامی و تاریخی است. حدیث «ثقلین» که وسیله محدثان شیعی و سنی از پیامبر روایت شده و وی بر اساس آن مسلمانان را پس از خود به پیروی از قرآن و خاندان خویش فرا خوانده بود همراه تعدادی دیگر از روایات نبوی، ریشه اصلی این گرایش را که بعداً با استدلالات کلامی و فلسفی و تاریخی تقویت گردید تشکیل می‌داد.

در مباحث مذهبی، مکتب شیعی نظرات خود را عموماً از رهنمودهای بزرگان و ائمه اهل بیت پیامبر الهام گرفته است. اختلاف اصلی دو مکتب فقهی سنی و شیعی در کیفیت تلقی سنت نبوی و منابع فقه است. اهل سنت، حدیث نبوی را از طریق صحابه پیامبر اخذ نموده‌اند در حالی که شیعه این حدیث را از طریق خاندان وی به دست آورده است. از سوی دیگر مذاهب فقهی اهل سنت دنباله رو نظرات فقهی چند تن از فقهاء مدینه و عراق اند لیکن مذاهب فقهی شیعی تابع نظرات امامان اهل بیت هستند که از آن میان مکتب شیعی دوازده امامی که عمده‌ترین نحله شیعی است از آراء امامان دوازده گانه مشهور خود به خصوص امام ششم ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق پیروی می‌کند و به همین جهت به «جعفری» نیز شهرت دارد. قرآن، حدیث، اجماع و عقل منابع فقه شیعه را تشکیل می‌دهند (۱):

قرآن در همین شکل و مفاد ظاهری خود حجت، و شکل دهنده روح حاکم بر فقه شیعی است.

حدیث یعنی گفتار و کردار و تقریر پیامبر یا امام، باید با وسائط موثق و معتبر رسیده باشد که البته در این مورد وضع مذهبی راوی تأثیری ندارد. حدیثی که وسیله یک غیر شیعی راستگو نقل شده باشد به همان اندازه معتبر و مورد عمل است که حدیث شیعی راستگو.

اجماع یعنی وحدت نظر همه دانشمندان شیعی در یک موضوع، به خودی خود حجت نیست لیکن گاه به تفصیلی که در کتابهای اصول فقه هست از راه آن «سنت» به اثبات می‌رسد.

مراد از عقل به عنوان یک منبع برای حقوق شیعی (۲) حکم قطعی عقل مجرد انسانی است چنان که در خوبی عدالت و بدی ستم (۳). در تعالیم اسلامی قاعده‌ای است که به مقتضای آن هر آنچه عقل بدان حکم کند شرع نیز برابر آن حکم خواهد نمود و از این رو، در این گونه موارد بر حکم این قاعده که «قاعده ملازمه» خوانده می‌شود حکم شرعی از حکم عقلی ناشی و استنتاج خواهد شد (۴). تلازم میان وجوب چیزی با وجوب مقدمات آن، یا میان امر به چیزی با نهی از ضد آن، همچنین این که امر و نهی در یک مورد نمی‌تواند جمع شود (که همه از مسائل علم اصول فقه و منشاء آثار و احکام فقهی است) همه از قبیل همین احکام عقلی است.

از این میان، منبع دوم یعنی احادیث وارده از پیامبر و امامان اهل بیت که مهم‌ترین منبع فقهی شیعی است در مجامعی خاص گردآوری شده که مشهورترین آنها که مرجع فقهاء است عبارت است از:

(۱) کتاب الکافی، از محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹)

(۲) کتاب من لا یحضره الفقیه، از محمد بن علی بن بابویه قمی، صدوق (م ۳۸۱).

(۳) تهذیب الاحکام، از محمد بن حسن طوسی، شیخ الطائفه (م ۴۶۰).

(۴) الاستبصار، از همو.

- ۵) الوافی، از محمد محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۰).
- ۶) وسائل الشیعه، از محمد بن حسن حر عاملی (م ۱۱۰۴).
- ۷) بحار الانوار، از محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (م ۱۱۱۰).
- ۸) مستدرک الوسائل، از حسین بن محمد تقی نوری (م ۱۳۲۰).

از این جمله، چهار کتاب نخست به عنوان «کتب اربعه» شناخته شده و در فن حدیث شیعی از اهمیتی همانند «صحاح سته» نسبت به مجامیع حدیثی اهل سنت برخوردار است. متداول ترین کتاب از فهرست بالا در مراجعات فقهی، کتاب وسائل الشیعه است که جامع احادیث چهار کتاب نخست (کتب اربعه) و بسیاری از کتابهای حدیث دیگر است و چون منحصر به روایاتی است که در مباحث فقهی رسیده است کتاب دستی برای مراجعه هر فقیهی است.

استناد به روایات این مجامیع تابع وجود شرایط خاصی است (۵). وثاقت و راستگویی همه راویان سلسله سندیک حدیث باید به ثبوت رسیده باشد. دانشی خاص به نام علم رجال که درباره روات حدیث و شرح حال آنان بحث می کند متکفل این کار است. احادیث از نظر مقدار اعتبار و سندیت بر اساس ضوابط مخصوصی که در علمی دیگر به نام علم درایه مورد بحث قرار گرفته است به انواع ورده های مختلفی تقسیم می شود و بر همین اساس، بسیاری از روایات متون ذکر شده از نظر فقهاء ضعیف و غیر قابل استناد است.

پی نوشتها:

۱. منابع مشترک فقه مذاهب چهارگانه اهل سنت عبارتند از: قرآن، سنت، اجماع و قیاس. برخی از مذاهب مزبور پاره ای منابع دیگر را نیز به این لیست افزوده اند (زرقاء: ۱: ۳۱ و ۴۷/عبد الوهاب خلاف، علم اصول الفقه: ۲۲) مقصود از قیاس سرایت دادن حکم یک موضوع است به موضوع مشابه بر اساس کشف و استنتاج احتمالی علت، بدون دستیابی بر علت واقعی و قطعی حکم. این کار برابر است با «تمثیل» منطقی که در استدلالات عقلی و فلسفی آن را حجت نمیدانند با «قیاس» منطقی که کشف قطعی علت، و در استدلالات عقلی معتبر و حجت است. قیاس به خاطر آن که دلیلی قطع آور نیست در اصول فقه شیعه به صورت یک منبع فقه شناخته نمی شود.
۲. پس از این خواهیم دید که عقل در حقوق شیعی همچنین به عنوان ابزار فکر، اساس کار و مورد استفاده است که البته مقصود از عقل در این مورد، استدلال عقلی و شیوه تحلیل منطقی است.
۳. ببینید محقق حلی، المعتمد: ۶/شهید اول، ذکری: ۵/همو، قواعد: ۲۵/مقداد، التنقیح الرائع: ۲ پ - ۳ و/صاحب مدارک، هداية الطالبین: ۷ ر - ۱۱ ر/قطیفی، کشف الفوائد: ۱۳۰.
۴. برخی دانشمندان متاخر شیعی معتقدند که عقل یک منبع بالقوه برای فقه شیعی است نه یک منبع بالفعل، به این معنی که اگر چه بر اساس ضوابط علم اصول فقه عقل به تنهایی می تواند حکمی فقهی را کشف کند و ما را به یکی از احکام و تکالیف مذهبی راهنمایی نماید لیکن این مطلب عملاً در هیچ موردی اتفاق نیافتاده و تمامی احکام شرعی که بر اساس احکام قطعی عقل مجرد انسانی قابل کشف است در همان حال در قرآن و سنت، مورد راهنمایی قرار گرفته و با دلیل شرعی (سمعی) بیان شده است (ببینید محمد باقر الصدر، الفتاوی الواضحه ۱: ۹۸).
۵. ببینید شهید دوم، الدراية: ۶۲ - ۸۱/ابو القاسم بن حسن یزدی ۱: ۴۴ - ۶۱.

اخباریان

کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۱۵۷

احسان قیصری

اخباری، میرزا محمد، ابو احمد جمال الدین (۲۱ ذیقعدہ ۱۱۷۸-مق ۲۸ ربیع الاول ۱۲۳۲ ق/ ۱۲ مه ۱۵۱۷-۱۷۶۵ فوریه ۱۸۱۷ م)، فرزند عبدالنبی بن عبد الصانع نیشابوری استرآبادی، فقیه، محدث و از پایه گذاران مکتب اخباریه.

درباره نسب او اختلاف بسیار است، یکی از نوادگان وی به نام ابراهیم بن میرزا احمد، در مقدمه کتاب ایقاظ النبیه (ص ۳۱۳) میرزا محمد را از سادات رضوی دانسته، و نسبش را به حسین پسر موسی المبرقع از فرزندان امام جواد (ع) رسانده است (قس: ابن عنبه، ۲۰۱، که از حسین نامی در میان فرزندان موسی یاد نکرده است). در جایی نیز به نقل از کتاب ضیاء المتقین میرزا محمد، نسب او به شمس الدین محمد جوینی وزیر و صاحب دیوان رسانده شده است (آقا بزرگ، ۲۲۲/۱۴). شاید به جهت همین اختلاف است که برخی، سلسله نسب او را فقط تا عبدالصانع بر می‌شمارند (خوانساری، ۱۲۷/۷).

میرزا محمد در اکبر آباد (معصوم علیشاه، ۱۸۳/۱؛ شیروانی، ۵۸۱) یا فرخ آباد (ابراهیم، ۳۱۴) در سرزمین هند، از مادری استرآبادی (آقا بزرگ، ۲۲۱/۱۴) متولد شد. جدش عبدالصانع از مردم استرآباد و پدرش عبدالنبی مقیم نیشابور بود که بعدها به هند مهاجرت کرد (امین، ۱۷۳/۹). اینکه تنکابنی (ص ۱۷۷) او را از مردم بحرین دانسته است، صحت ندارد.

میرزا محمد تحصیلات مقدماتی خود را در هندوستان به انجام رسانید و در حدود ۲۰ سالگی برای گزاردن حج، با خانواده راهی حجاز شد و در میانه راه، پدرش را از دست داد (ابراهیم، ۳۱۴-۳۱۵). پس از اتمام مناسک، راه عراق را در پیش گرفت و چندی در نجف و سپس در کربلا ماند و سرانجام در کاظمین سکنی گزید، در این شهرها، محضر چند تن از علمای برجسته، مانند آقا محمد علی بهبهانی، میرزا مهدی شهرستانی و شیخ موسی بحرینی را درک کرد و دیری نپایید که در علوم معقول و منقول صاحب بصیرت شد. او در کنار علوم متداول دینی، در علم غریبه از قبیل طلسمات و نیرنجات و جفر و اعداد مطالعاتی کرد و در بحث و جدل نیز مهارت یافت (شیروانی، همانجا).

از آنجا که وی سلوک اخباری را در پیش گرفته بود، با فقها و مجتهدان اصولی از جمله شیخ جعفر نجفی، سید علی طباطبایی، سید محمد باقر حجت الاسلام اصفهانی و محمد ابراهیم کلباسی، سخت درگیر شد و میان آنان دشمنی درگرفت (نک: تنکابنی، ۱۷۸-۱۸۰؛ نیز نک: ه د، اخباریه). فشار اصولیان سبب شد تا میرزا محمد، عراق را ترک گوید و راهی ایران شود. وی مدتی را در مشهد و دیگر شهرهای ایران گذراند و با استقبال دستگاه حکومتی فتحعلی شاه، مدت ۴ سال در تهران اقامت کرد (شیروانی، همانجا). حضور او در تهران مصادف با شروع دوره اول جنگهای ایران و روسیه (۱۲۱۸-۱۲۲۸ ق) بوده است.

وی در تمام این مدت مورد توجه و احترام شاه قاجار بود و روزگار را به تصنیف و تدریس می‌گذرانید و از آنجا که از او کراماتی در میان عامه شهرت یافت، به «صاحب الکرامات» ملقب شد (ابراهیم، همانجا). یکی از کراماتی که بدو منتسب شد، داستان پیشگویی در خصوص قتل تسیتسیانف (۱) فرمانده سپاه روسیه در منطقه قفقاز بود: میرزا محمد به فتحعلی شاه پیشنهاد کرد که حاضر است برای نابودی این فرمانده روسی چله بنشیند با پس از گذشت ۴۰ روز، سر تسیتسیانف را برای شاه بیاورند و در عوض، حکومت قاجار متعهد گردد که حقیقت ماجرا را آشکار، و از اخباریگری حمایت کند. به دنبال این گفت و گو، میرزا محمد به مزار حضرت عبدالعظیم در ری رفت و در حجره‌ای در به روی خود بست و با اعمالی خاص چله نشست (درباره اعمال غریب او در این چله، نک: نفیسی، ۲۵۱/۱-۲۵۲؛ سپهر، ۸۲/۱-۸۳). پس از گذشت ۴۰ روز، سر سردار

روس توسط سواری به درگاه فتحعلی شاه آورده شد. به هر تقدیر با فشار و سعایت رجال متنفذ، شاه قاجار دست از حمایت میرزا محمد برداشت و او را روانه عراق ساخت (نک: تنکابنی، همانجا). در این میان نقش علمای اصولی، به ویژه شیخ جعفر نجفی را که کتابی با عنوان کشف الغطاء در ذم میرزا محمد تصنیف کرد و برای شاه فرستاد، نباید نادیده گرفت (خوانساری، ۲۰۲/۲).

میرزا محمد پس از ترک تهران در کاظمین رحل اقامت افکند (شیروانی، ۵۸۱) و باز از ابراز مخالفت علنی با اصولیانچه در گفتار و چه در نوشتار خودداری نکرد و همین امر سبب شد که حکم قتل او توسط علما و مجتهدان بنام آن زمان، همچون سید محمد مجاهد (صنیع الدوله، ۱۶۷/۳)، شیخ موسی، سید عبدالله شبر و شیخ اسد الله کاظمینی (نک: معلم، ۹۴۳/۳) صادر شود. البته جنگ قدرتی که میان دو تن از عوامل حکومت عثمانی که داعیه حکمرانی بغداد را داشتند، یعنی اسعد پاشا که مصلحت خویش را در حمایت از میرزا محمد می‌دید، و داوود پاشا که در صدد جلب حمایت علمای اصولی و مجتهدان بود، بر آتش این اختلاف دامن زد (نک: سپهر، ۸۳/۱). در پی صدور حکم قتل میرزا محمد، گروهی به خانه او هجوم بردند و او را به همراه فرزندش احمد و یکی از شاگردانش به قتل رساندند (ابراهیم، ۳۲۲-۳۲۳؛ نک: معلم، ۹۴۴/۳). پیکر میرزا محمد را با بستن ریسمان به پای وی، در کوچه و بازار گردانیدند (شیروانی، همانجا). بر زبانها چنان بود که میرزا محمد چند سالی پیش از کشته شدنش در رساله‌ای تاریخ کشته شدن خود را اینگونه پیش‌بینی کرده بود: «صدوق غلب، صار تاریخنا» (معلم، همانجا) که عبارت «صدوق غلب» به حساب ابجد ۱۲۳۲ ق را نشان می‌دهد. حتی برخی مدعیند که او شب قبل از حادثه، به صراحت گفته بود که چند ساعتی بیش، از زندگانی وی باقی نمانده است (سپهر، همانجا).

میرزا محمد یک دختر و ۳ پسر به نامهای محمد، احمد و علی داشت و دختر وی همسر ملا هادی سبزواری بود (معلم، همانجا). با وجود تقابل اندیشه میان او و مجتهدان مشهور، همگان کمابیش به فضل و جامعیت او در علوم معقول و منقول اذعان داشتند (خوانساری، ۱۲۷/۷؛ شیروانی، همانجا).

از جمله شاگردان او می‌توان این کسان را نام برد: فتحعلی خان شیرازی (آقا بزرگ، ۳۴۴/۱۶)، محمد ابراهیم بن محمد علی طبسی (همو، ۲۲۱/۱۴)، محمد باقر بن محمد علی لاری دشتی که الکلمات الحقایق را در شرح کتاب البرهانیه میرزا محمد تألیف کرده است (معلم، ۹۴۱/۳)، محمد رضا بن محمد جعفر دوانی (آقا بزرگ، ۱۲۹/۱۵). محمد جواد سیاه پوش (همو، ۲۶۷/۸)، مصطفی بن اسماعیل موسوی، صاحب اللوامع المحمدیه (همو، ۳۷۰/۱۸) و عبدالصاحب بن محمد جعفر دوانی (همو، ۳۳۶/۱۶).

با آنکه میرزا محمد رده‌هایی بر عقاید صوفیه نوشته است، صاحب بستان السیاحه، در طریقت، سلسله او را به طریقه «مهدیه» می‌رساند (شیروانی، ۵۸۱) که البته طریقه‌ای ناشناخته است. برخی دیگر نیز عقایدی نزدیک به عقیده عرفانی شیخ احمد احسائی را بدو نسبت داده‌اند و گفته میرزا محمد در کتاب ومضة النور را شاهد آورده‌اند که وی شیخ احمد احسائی را با تعبیر «استادنا فی علم الیقین احمد بن زین الدین» ستوده است (نک: شورا، ۵۸۴-۵۸۵).

آثار: میرزا محمد کتابهای متعددی نوشته که غالباً در فقه، کلام و در دفاع از تعالیم اخباریه و مخالفت با تعالیم اصولیان است. نوشته‌های میرزا محمد، بالغ بر ۸۰ کتاب و رساله است که ابراهیم بن میرزا احمد مجموعاً ۳۰ کتاب و ۵۶ رساله و ۲ دیوان شعر او را فهرست کرده است (ص ۳۱۶-۳۲۱). بیشتر آثار وی به عربی، و برخی نیز به فارسی است.

الف- چاپی:

۱. آیینه عباسی در نمایش حق شناسی، که به نام امالی عباسی نیز فهرست شده است. این کتاب به فارسی است و به دستور عباس میرزا در رد عقاید یهود، نصاری و مجوس و اثبات نبوت نوشته شده است (آقا بزرگ، ۵۳/۱، ۳۱۸/۲). مشار از چاپ کتاب گزارش کرده است (۵۸۸/۵).

۲. ایفاظ النبیه، در فقه که میرزا ابراهیم از نوادگان میرزا محمد آن را تصحیح کرده، و جزء اول کتاب را همراه با مقدمه‌ای در ۱۳۵۶ ق/ ۱۹۳۷ م در مصر به چاپ رسانده است.

۳. دوائر العلوم. مؤلف در این کتاب مطالب خود را از دانشهای گوناگون در دایره‌هایی گرد آورده، و فهرست آنها را در آغاز کتاب یادآور شده است. این کتاب که نام دیگر آن تحفه الخاقان است (آقا بزرگ، ۲۶۷/۸)، در ۱۴۰۲ ق در قم به چاپ رسیده است.

۴. البرهان فی التکلیف و البیان، در بیان تکلیف و اسباب آن و تشیید مسلک اخباری و در مجتهدان که علی محمد باب آن را حاشیه کرده، و برخی از مطالب آن را مورد اعتراض قرار داده است. به این اعتراضات، توسط یکی از شاگردان میرزا محمد به نام میرزا محمد باقر لاری دشتی در الکلمات الحقایقه که شرحی بر کتاب البرهان است، پاسخ گفته شده است (معلم، ۹۳۶/۳). البرهان که البرهانیه نیز خوانده شده، در ۱۳۴۱ ق در بغداد به چاپ رسیده است.

۵. فتح الباب، که میرزا محمد آن را برای یکی از شاگردانش به نام ملا عبدالحسین تألیف کرده است (همو، ۹۳۸/۳). این کتاب در ۱۳۴۲ ق به اهتمام جمال الدین میرزا احمد اخباری به چاپ رسیده است.

۶. مصادر الانوار فی الاجتهاد و الاخبار، که در ۱۳۴۱ ق در بغداد و در ۱۳۴۲ ق در نجف انتشار یافته است.

ب - خطی:

۱. اصول دین و فروع آن، رساله‌ای است در عقاید که مؤلف در آن به استدلال نپرداخته است. با توجه به وجود دو تحریر فارسی و عربی از این کتاب، احتمال می‌رود که میرزا محمد، این کتاب را به دو زبان فارسی و عربی نگاشته باشد (نک: منزوی، خطی، ۸۸۷/۲).

۲. تحفه امین، یا در ثمین، این رساله در پاسخ ۱۲ پرسش محمد امین خان همدانی نوشته شده است (همان، ۹۴۱/۲).

۳. تحفه جهانبانی، این کتاب به فارسی و در اثبات امامت حضرت علی (ع) به استناد ادله عقلی و نقلی است و مباحثی دیگر در اصول دین را شامل می‌شود. مؤلف این اثر را به محمد علی میرزا پسر فتحعلی شاه قاجار اهدا کرده است (همان، ۹۰۸/۲-۹۰۹).

۴. تحفه لاریه، که در نسخه‌ها به نامهای لاریه (همان، ۹۱۱/۲) و مختصر لاریه (همو، خطی مشترک، ۱۰۵۷/۲) نیز آمده است.

۵. حجر ملقم، در تاریخ پیدایش روش اجتهاد و عمل به اخبار و اثبات امامت به روش اخباری که در آن ۱۲ دلیل عقلی و نقلی برای ابطال اجتهاد نیز اقامه شده است (همو، خطی، ۹۳۳/۲).

۶. حرمة التنباک و القهوه، این کتاب مجموعه‌ای از احادیث و روایتهاست که مؤلف در اثبات حرمت استعمال تنباکو و نوشیدن قهوه به آنها استناد کرده است (برای نسخه خطی آن، نک: مرعشی، ۶۳/۱۵-۶۴).

۷. ذخیره الالباب و بغیة الاصحاب، در ۲۳ باب که در آن دانشهای گوناگون را در دایره‌ها و جدولهایی همانند کتاب دیگرش دوائر العلوم آورده است. باب اول این کتاب درباره حروف و باب آخر آن شامل مباحثی از فقه است (نک: آقا بزرگ، ۱۴/۱۰).

۸. رساله در رد عقاید صوفیه (مرکزی، ۱۶۸۵/۱۰).

۹. رساله در رد وحدت وجود و توجه صوفیان در نماز و دعا به مرشد (همان، ۱۶۸۶/۱۰).

۱۰. رساله شهادت بر ولایت در اذان، که در پاسخ پرسش فتحعلی شاه در خصوص شهادت بر ولایت به هنگام اذان نوشته شده است (شورا، ۷۳-۷۲/۱۰).

۱۱. فلاح المؤمن و صلاح الامین، در سند دعای «الحرز الیمانی»، معروف به دعای «سیفی» که مؤلف آن را به نام سید محمد خان بن میرزا معصوم خان طباطبایی تألیف کرده، و دارای ۵ فصل و یک خاتمه است (نک: آقا بزرگ، ۲۰۹/۱۲).

۱۲. شمس الحقیقه، در تعالیم اخباریه که در ۳۴ «شمس» تألیف شده است (نک: همو، ۲۲۱/۱۴).

۱۳. ضیاء المتقین، در رد اصولیه که مؤلف آن را در ۱۲۲۸ ق در کاظمین نوشته است (آستان، ۳۹۱؛ نیز نک: معلم، ۹۳۸/۳).

۱۴. قبسه العجول و منبهه الفحول (یا منیه الفحول). به زبان فارسی که در اخبار و اصول و رد بر عقاید اصولیه نوشته شده، و تألیف آن در پاسخ سؤال سید بحر العلوم بوده است (نک: آقا بزرگ، ۳۵-۳۶/۱۷؛ آستان، ۴۴۱).

۱۵. القسوره، در بیان اعتراضهایی بر مجتهدان که مؤلف، آن را برای میرزای قمی فرستاده، و میرزا نیز کتابی در رد آن نوشته بوده است (نک: آقا بزرگ، ۸۳/۱۷).

۱۶. قلع الاساس، در رد اساس الاصول، که نام دیگر آن معاول العقول فی قلع الاساس الاصول است (همو، ۱۶۶/۱۷).
۱۷. المبين و النهج المستبين، در فضایل بنی هاشم و ائمه طاهرين (ع) و پاره‌ای از مطالب مربوط به فقهای سبعة و امامان چهار گانه اهل سنت و عشره مبشره که بیشتر روایتهای آن از منابع اهل سنت گرفته شده، و از آثار شیعه کمتر روایت شده است (مرعشی، ۲۵۴-۲۵۵، ۷۰/۹).
۱۸. معراج التوحید و الدر الفريد، در اسماء صفات و صحت حمل و اطلاق آنها بر ذات الهی که با استناد به اخبار و احادیث نوشته شده است (نک: همو، ۳۳۴/۸).
۱۹. میزان التمييز فی العلم العزیز، شامل مباحثی از علم کلام و عرفان که الحجّة البالغة نیز نامیده شده است (منزوی، همان، ۱۴۳۳/۲).
۲۰. المیزان لمعرفة الفرقان، در پاسخ سؤال شیخ عبدالله ابن شیخ مبارک بن علی بن حمیدان که در آن به ادله علمای اخباری در خصوص چگونگی قرائت تسبیحات اشاره می‌شود (نک: آقا بزرگ، ۳۱۷/۲۳).
۲۱. ومضة النور. مؤلف در این کتاب در تطبیق اسماء الله و اسماء ائمه (ع) کوشیده، و اشکالی رسم کرده است. مثنوی فارسی «مثلث الاسماء الحسنی» از میرزا محمد نیز در این کتاب آمده است (شورا، ۵۸۴-۵۸۶).
۲۲. مجالی المجالی، در رد بر ملا علی نوری که تألیف آن در ۱۲۲۱ ق به اتمام رسیده است. یکی از شاگردان میرزا محمد به نام محمد ابراهیم بن علی طبسی، این کتاب را به نام مرآت آگاهی یا آیینة شاهی به فارسی ترجمه کرده که نسخه اصلی آن باقی است (نک: معلم، ۹۴۰/۳، برای اطلاع از دیگر آثار وی، نیز نک: ۹۳۵-۹۴۰).

مآخذ:

آستان قدس ف، فهرست؛ آقا بزرگ، الذریعة؛ ابراهیم بن میرزا احمد، «ترجمة میرزا محمد الاخباری»، همراه ایفاظ النبیه میرزا محمد اخباری، قاهره، ۱۳۵۶ ق/ ۱۹۳۷ م، ابن عنبه، احمد، عمدة الطالب، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ امین، محسن، اعیان الشیعه، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م، تنکابنی، محمد، قصص العلماء، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ خوانساری محمد باقر، روضات الجنات، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ سپهر، محمد تقی، ناسخ التواریخ، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ شورا، خطی؛ شیروانی، زین العابدین، بستان السیاحة، تهران، ۱۳۱۵ ق؛ صنیع الدوله، محمد حسن، مطلع الشمس، تهران، ۱۳۰۳ ق؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ مشار، خانابا، مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۴۰-۱۳۴۴ ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، تهران، ۱۳۱۸ ق؛ معلم حبیب آبادی، محمد علی، مکارم الآثار، اصفهان، ۱۳۵۱ ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، تهران، ۱۳۶۱ ش.

رضا شکری

اخباریان

در فقه متأخر امامی گروهی که به پیروی از اخبار و احادیث اعتقاد دارند و روشهای اجتهادی و اصول فقه را نمی‌پسندند. در مقابل آنان فقیهان هوادار اجتهاد قرار می‌گیرند که با عنوان «اصولی» شناخته می‌شوند. بدون لحاظ عنوانهای «اخباری» و «اصولی» تقابل این دو گونه نگرش به فقه امامی در سده‌های نخستین اسلامی ریشه دارد. در مطالعه جناح بندیهای مکاتب فقهی امامیه در ۳ قرن آغازین می‌توان جناحهایی را بازشناخت که در برابر پیروان متون روایت به گونه‌هایی از اجتهاد و استنباط دست می‌یازیده‌اند.

سده ۴ ق/ ۱۰ م را می‌توان اوج قدرت مکتب حدیث گرای قم محسوب داشت، به گونه‌ای که فقیهان اهل استنباط چون ابن ابی عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی در اقلیت قرار می‌گرفتند. از برجستگان فقیهان حدیثگرا در این دوره، می‌توان کسانی همچون محمد بن یعقوب کلینی (د ۳۲۸ یا ۳۲۹ ق/ ۹۴۰ یا ۹۴۱ م)، علی ابن بابویه قمی (د ۳۲۸ ق)، ابن قولویه (د ۳۶۸ یا ۳۶۹ ق / ۹۷۹ م) و محمد ابن بابویه قمی (د ۳۸۱ ق/ ۹۹۱ م) را برشمرد که در تألیف کهن‌ترین مجموعه‌های فقهی-حدیثی نقش عمده‌ای ایفا نموده‌اند (نک: ه د، اجتهاد؛ نیز مدرسی طباطبایی، ۳۴ به بعد). از سوی دیگر با ظهور شیخ مفید (د ۴۱۳

ق/۱۰۲۲ م) و در پی او سید مرتضی (د ۴۳۶ ق/۱۰۴۴ م) و شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق/۱۰۶۸ م) و تألیف نخستین آثار در اصول فقه امامیه، حرکتی نوین در فقه امامی رخ داد که تا قرنهای گرایش فقه به استنباط را بر حدیث گرایی برتری داد. به هر روی تقابل این دو گرایش در جای جای آثار عالمان یاد شده، به چشم می خورد. در اوائل المقالات شیخ مفید از فقیهان اهل استنباط با تعبیر مطلق «فقه» و از حدیث گرایان با تعبیرهای «اهل النقل»، «اصحاب الآثار» و تعبیرهای مشابه بارها یاد شده است (نک: ص ۱۹، & ۲۳، جم). در رساله‌ای از سید مرتضی، تعبیر فقیهان «اصحاب حدیث» در مقابل فقیهانی به کار رفته است که روش اصولی داشته، و مورد حمایت مؤلف بوده‌اند (ص ۱۸).

کاربرد اصطلاح اخباری برای پیروان متون روایات و اخبار، نخستین بار در نیمه نخست سده ۶ ق/۱۲ م در ملل و نحل شهرستانی به چشم می آید (۱۴۷/۱) و به دنبال آن در کتاب نقض عبدالجلیل قزوینی رازی، عالم امامی سده ۶ ق دو اصطلاح اخباری و اصولی در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند (ص ۲۵۶، ۳۰۰-۳۰۱). مکتب فقیهان اهل حدیث که در اواخر سده ۴ و نیمه نخست سده ۵ ق با کوشش فقیهان اصول گرا ضعیف گردید، وجود محدود خود را در مجامع فقهی امامیه حفظ نمود، تا آنکه در اوایل سده ۱۱ ق/۱۷ م بار دیگر به وسیله محمد امین استرآبادی (د ۱۰۳۳ یا ۱۰۳۶ ق/۱۶۲۴ یا ۱۶۲۷ م) در قالبی نو مطرح شد (نک: مدرسی طباطبائی، ۵۷) که لبه تیز حملات خود را متوجه پیروان گرایش غالب در فقه امامی، یعنی جناح اصول گرایان ساخت. باید به این نکته نیز اشاره کرد که برخی معتقدند ابن ابی جمهور احسائی (زنده در ۹۰۴ ق/۱۴۹۹ م) از جمله کسانی بود که راه را بر اخباریان هموار گردانید. او در رساله‌ای با عنوان العمل باخبار اصحابنا، به اقامه ادله‌ای در این زمینه پرداخته بوده است (نک: حر عاملی، امل...، ۲/۲۵۳؛ خوانساری، ۳۳/۷).

با عنایت به پیشینه تاریخی اخباریگری، در واقع رواج و اطلاق عنوان اخباری بر گروهی خاص و با معنی و اصطلاح مشخص امروزی آن از سده ۱۱ ق و با ظهور پیشوای حرکت نوین اخباری، یعنی محمد امین استرآبادی که برخی او را با صفت «اخباری صلب» وصف کرده‌اند (بحرانی، ۱۱۷)، آغاز شده است. درباره وی به عنوان مؤسس مکتب اخباری در میان شیعیان متأخر گفته‌اند: او نخستین کسی بوده است که باب طعن بر مجتهدان را گشود و امامیه را به دو بخش اخباریان و مجتهدان (اصولیان) منقسم گردانید (کشمیری، ۴۱؛ تنکابنی ۳۲۱؛ بحرانی، همانجا).

استرآبادی نخست در سلک مجتهدان بود و از صاحب مدارک و صاحب معالم اجازه اخذ کرد و مدتی خود از طریقه ایشان تبعیت می کرد، اما دیری نگذشت که از روش استادانش روی برتافت و بر ضد گروه مجتهدان برخاست (نک: استرآبادی، ۲؛ نیز خوانساری، ۱۲۰/۱). برخی چنان می پندارند که کلیه گامهایی که او برداشت، نتیجه تأثیر افکار استادش میرزا محمد استرآبادی بر وی بوده است (همانجا؛ نیز نک: استرآبادی، ۱۱، جم).

محمد امین تعالیم خود را در کتابی با عنوان الفوائد المدنیة تدوین کرده که در میان آثار او، اثری شاخص است و از مهم ترین منابع در باب نظرات او و به طور کلی اخباریان محسوب می گردد.

علاوه بر محمد امین استرآبادی، از پیروان تندرو و متعصب مکتب اخباری در سده ۱۱ ق باید از عبدالله بن صالح بن جمعه سماهیجی بحرانی صاحب منیة الممارسین، نام برد که به کثرت طعن بر مجتهدان شهره بود (خوانساری، ۴/۲۴۷؛ تنکابنی، ۳۱۰). شیخ یوسف بحرانی او را از اخباریان شمرد، و افزوده است که وی به اهل اجتهاد بسیار ناسزا می گفت، در حالی که پدرش ملا صالح اهل اجتهاد بود (ص ۹۸).

از دیگر رهبران تندرو اخباریان، ابو احمد جمال الدین محمد بن عبدالنبی، محدث نیشابوری استرآبادی (مق ۱۲۳۲ ق/۱۸۱۷ م)، معروف به میرزا محمد اخباری بود که از مجتهدان نامدار اصولی مانند میرزا ابوالقاسم قمی، شیخ جعفر نجفی کاشف الغطاء، میرسید علی طباطبائی، سید محمد باقر حجت الاسلام اصفهانی و محمد ابراهیم کلباسی به زشتی یاد می کرد و با آنان دشمنی آشکار داشت (خوانساری، ۱۲۷/۷ به بعد؛ نفیسی، ۲۵۰).

میرزا محمد هرگز از ابراز مخالفت آشکار با علمای اصول، چه در گفتار و چه در نوشتار، خودداری نمی‌کرد و همین امر سبب شد تا حکم قتل او توسط علما و مجتهدان بنام آن زمان از جمله سید محمد مجاهد، پسر میر سید علی طباطبایی و شیخ موسی، پسر شیخ جعفر کاشف الغطاء و سید عبدالله شبر و نیز شیخ اسد الله کاظمینی امضاء گردد (نک: ه د، اخباری).

در میان کسانی که شیوه محمد امین استرآبادی را پسندیدند و به اخباریگری گرایش پیدا کردند، فقیهان بزرگی را می‌توان یافت که در عین اعتقاد داشتن به مکتب اخباری، دارای اعتدال و میانه‌روی بودند و از شدت لحن و ستیزه جویی اخباریان تندرو پرهیز می‌کردند که از آن جمله شیخ یوسف بحرانی (د ۱۱۸۶ ق/ ۱۷۷۲ م) شایسته ذکر است. او که به سبب تألیف کتاب الحقائق الناصره به «صاحب حقائق» شهرت دارد، به اتفاق منابع گر چه ظاهراً اخباری بود، اما تعصب و تندروی نداشت و شیوه فقهی او روشی میانه بین اخباریان و اصولیان بود (کشمیری، ۲۷۹؛ تنکابنی، ۲۷۱؛ مدرس، ۳/ ۳۶۰). بحرانی خود مدعی بود که در شیوه فقهی بر مسلک محمد تقی مجلسی است که حد وسط میان اخباریگری و اصولیگری است (نک: کشمیری، ۲۸۳). در این میان وحید بهبهانی از مخالفت با شیخ یوسف بحرانی پرهیز نداشت و مردم را از خواندن نماز جماعت با او نهی می‌کرد؛ در حالی که صاحب حقائق حکم کرد که نماز خواندن به امامت وحید بهبهانی صحیح است. چون شیخ یوسف را خبر دادند که وحید درباره وی چنین می‌گوید، اظهار داشت که «تکلیف شرعی وی همان است که او می‌گوید و تکلیف شرعی من نیز این است که بیان داشتم و هر یک از ما بر آنچه خداوند بر آن مکلفمان ساخته است، عمل می‌کنیم» (نک: مامقانی، ۸۵/۲).

از علمای اصولی نجف اشرف و سایر شهرهای عراق در زمان شیخ یوسف بحرانی، به سبب نفوذ اخباریان، کمتر نامی برده می‌شد. از دیگر سو اخباریان هم به قدری تندروی کرده بودند که پیشوای آنان شیخ یوسف بحرانی هر جا که مناسب می‌دید، آنان را از ادامه این روش ناپسند که موجب بروز شکاف میان شیعیان و نزاع میان علمای اصولی و اخباری می‌شد، برحذر می‌داشت.

از دیگر اخباریان میانه‌رو، سید نعمت الله جزایری شوشتری (د ۱۱۱۲ ق/ ۱۷۰۰ م) است که گفته شده، با اینکه اخباری بوده، در تأیید و نصرت مجتهدان و هواداران ایشان و ارج نهادن به اقوال آنان اهتمام تمام داشته است (مدرس، ۱۱۳/۳).

گفتنی است که برخی، ملا محسن فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ ق/ ۱۶۸۰ م) را نیز در عداد اخباریان نام برده‌اند (مثلاً: خوانساری، ۸۵/۶). فیض کاشانی خود گوید: مقلد قرآن و حدیث و نسبت به غیر از قرآن و حدیث بیگانه‌ام (ص ۱۹۶). شاید بتوان این سخنان فیض را نمایانگر تمایل او به اخباریگری دانست. او همچنین معتقد بوده است که عقول مردم عادی ناقص و غیر قابل اعتماد و فاقد حجیت است (فیض کاشانی، ۱۶۹-۱۷۰).

محمد تقی مجلسی (د ۱۰۷۰ ق/ ۱۶۶۰ م) نیز از پیروان میانه‌رو و متعادل مکتب اخباری بوده، و چنانکه گفته شده، آموزشهای محمد امین استرآبادی را صریحاً تأیید می‌کرده است (EI2, S, 57).

از دیگر اخباریان میانه‌رو اینان را می‌توان ذکر کرد: ملا خلیل بن غازی قزوینی (د ۱۰۸۹ ق/ ۱۶۷۸ م) که از معاصران شیخ حر عاملی، محمد باقر مجلسی و ملا محسن فیض کاشانی و از شاگردان شیخ بهایی و میرداماد بود و با اجتهاد کاملاً مخالفت می‌ورزید و آن را انکار می‌کرد (خوانساری، ۳/ ۲۷۰؛ تنکابنی، ۲۶۳؛ محمد طاهر قمی (د ۱۰۹۸ ق/ ۱۶۸۷ م) (مدرس، ۴/ ۴۸۹)؛ شیخ حر عاملی (د ۱۱۰۴ ق/ ۱۶۹۳ م) که در خاتمه کتاب معروفش وسائل الشیعه به اخباری بودن خود اشاره کرده، و ادله‌ای در این زمینه اقامه نموده است (۱۱۲-۱۰۵/۲۰).

مبارزه اصولیان و اخباریان که از سده ۱۱ ق آغاز گردید و با تندرویهای اخباریان ادامه یافت، در نهایت از سوی مجتهدان و در رأس ایشان آقای وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵ ق/ ۱۷۹۱ م) به مبارزه‌ای جدی و منسجم بر ضد اخباریگری تبدیل شد (صالحی، ۲۵/۱؛ مدرسی طباطبایی ۶۰). در زمان وحید بهبهانی، شهرهای عراق به ویژه کربلا و نجف، پایگاه اخباریان بود و ریاست ایشان را در آن زمان شیخ یوسف بحرانی بر عهده داشت. در همان حال طرفداران اصول و اجتهاد شدیداً در انزوا قرار گرفته

بودند، تا اینکه وحید به کربلا مهاجرت کرد (خوانساری، ۹۴/۲، ۹۵) و به مبارزه‌ای جدی و شدید بر ضد اخباریگری پرداخت. او در کنار بحثها و استدلالهای علمی خود در رد اخباریگری و اثبات طریقه اجتهاد و ضرورت به کارگیری اصول در استنباط احکام شرعی، از برخوردهای عملی نیز در راه مبارزه با اخباریگری رویگردان نبود، و چنانکه گفته شد، نمازگزاردن به امامت شیخ یوسف بحرانی پیشوای اخباریان را تحریم کرد (نک: مامقانی، همانجا).

در پی اقدامات وحید بهبهانی و دیگر فقیهان اصولی برجسته آن زمان، اصولیان از انزوا به در آمدند و در برابر اخباریان به قدرت رسیدند، از جمله کتب وحید که در رد اخباریان و دفاع از مجتهدان به رشته تحریر در آمده، رساله الاجتهاد و الاخبار است. وحید بهبهانی را به سبب مبارزه نظری و عملی شدید و طولانی با اخباریان، مروج مذهب و رکن طایفه شیعه و پایه استوار شریعت در سده ۱۳ ق و نیز مجدد مذهب و مروج طریقه اجتهاد دانسته‌اند (نک: خوانساری، ۹۴/۲).

پس از وحید بهبهانی، شیخ مرتضی انصاری (د ۱۲۸۱ ق / ۱۸۶۴ م) را باید بنیان گذار علم اصول فقه دانست. از او نقل شده که گفته است اگر امین استرآبادی زنده بود، این اصول را می‌پذیرفت (اعتماد السلطنه، ۱۳۷؛ مدرس، ۱۹۱/۱-۱۹۲؛ مدرسی طباطبائی، ۶۱).

از دیگر مبارزان بر ضد اخباریان، شیخ جعفر نجفی کاشف الغطاء (د ۱۲۲۷ یا ۱۲۲۸ ق / ۱۸۱۲ یا ۱۸۱۳ م) است که از مخالفان میرزا محمد اخباری بود و در همین راستا رساله‌ای با عنوان کشف الغطاء عن معائب میرزا محمد عدو العلماء تألیف کرد. او این رساله را برای فتحعلی شاه قاجار فرستاد تا از حمایت میرزا محمد دست بردارد (خوانساری، ۲۰۲/۲، نیز ه د، اخباری).

رواج اخباریگری در سده‌های ۱۱ تا ۱۳ ق بیشتر در شهرهای مذهبی ایران و عراق و نیز در بحرین و هندوستان بوده است (حاتری، ۸۶)، از جمله شهرهایی که در ایران پایگاه مهمی برای پیروان این مکتب به شمار می‌رفت، قزوین بود، زیرا در عصر رواج اخباریگری بیشتر بخش غربی این شهر، جایگاه اخباریان بود که از شاگردان و مریدان ملا خلیل قزوینی (د ۱۰۸۹ ق) به شمار می‌آمدند (صالحی، ۲۶/۱)، اما پس از مبارزات اصولیان با اخباریان و ضعف روز افزون اخباریگری، دامنه نفوذ این مکتب نیز بسیار محدود گردید. امروزه تنها جایی که آثار اخباریگری به شکل آشکار در آنجا دیده می‌شود، برخی از مناطق خوزستان (به ویژه خرمشهر و آبادان) است.

سید نعمت الله جزایری در منبع الحیاء و ملا رضی قزوینی در لسان الخواص اختلافات عمده میان اخباریان و اصولیان را ذکر کرده‌اند. همچنین عبدالله بن صالح سماهیجی بحرانی در منیة الممارسین ۴۰ فرق میان اخباریان و اصولیان را بر شمرده است. شیخ جعفر کاشف الغطاء نیز در الحق المبین فرقه‌های میان اخباریان و اصولیان را مورد بررسی قرار داده، و نیز میرزا محمد اخباری در کتاب الطهر الفاصل به ۵۹ فرق اشاره کرده است. سید محمد دزفولی در فاروق الحق اختلافات را به ۸۶ رسانیده است و حر عاملی نیز در فائده ۹۲ از الفوائد الطوسیه، به ذکر اختلافات این دو گروه پرداخته است.

اینک به برخی از عمده‌ترین این اختلافات اشاره می‌شود: اخباریان اجتهاد را حرام می‌دانند، اما اصولیان آن را واجب کفایی و حتی برخی از آنان واجب عینی می‌دانند، چنانکه ملا محمد امین استرآبادی در کتاب الفوائد المدنیة منکر اجتهاد شده، و گفته است که روش علمای پیشین اجتهادی نبوده است (ص ۴۰)؛ اخباریان ادله را به کتاب و سنت منحصر می‌دانند و بر خلاف اصولیان، اجماع و عقل را حجت نمی‌شمارند؛ اخباریان تحصیل احکام از طریق «ظن» را منع کرده، بر خلاف مجتهدان جز «علم» را حجت نمی‌دانند؛ احادیث نزد اخباریان بر دو نوع صحیح و ضعیف است، اما در آثار مجتهدان اخبار بر ۴ نوع صحیح، موثق، حسن و ضعیف تقسیم می‌شود؛ اصولیان مردم را به دو گروه مجتهد و مقلد تقسیم می‌کنند، اما اخباریان همه مردم را مقلد معصوم می‌شمارند و تقلید از غیر معصوم را مجاز نمی‌دانند؛ اصولیان ظاهر قرآن را حجت می‌دانند و آن را بر ظاهر خبر ترجیح می‌دهند، اما اخباریان تمسک به ظاهر کتاب را تنها در صورت وجود تفسیری از معصوم مجاز می‌شمارند؛ اخباریان کلیه اخبار کتب اربعه را صحیح و قطعی الصدور می‌دانند، اما اصولیان همه این احادیث را صحیح نمی‌دانند؛ اخباریان حسن و قبح عقلی را می‌پذیرند، اما بر خلاف اصولیان، احکام مستقل عقلی را حجت شرعی نمی‌شمارند؛ اصولیان

هم در شبهه حکمیه تحریمیه و هم در شبهه حکمیه وجوبیه اصالت البرائت را جاری می‌دانند، اما اخباریان تنها در مورد دوم با آنان موافقت می‌کنند؛ اخباریان بر خلاف اصولیان در هنگام تعارض اخبار، ترجیح را با تمسک به برائت اصلیه جایز نمی‌شمارند، چنانکه استرآبادی در فوائد المدنیّه می‌گوید: من معتقدم که تمسک به برائت اصلیه به طور کلی، تا پیش از اكمال دین صحیح بود، لیکن پس از آنکه دین به سر حد کمال رسید، برای برائت مزبور محلی باقی نماند، زیرا اخبار متواتر از ائمه در هر واقعه‌ای که مردم نیازمند بدان هستند، رسیده و تا روز قیامت حقایق موضوعات ثابت گردیده و نیز برای هر گونه اختلافی که دو نفر با هم دارند، حکمی تعیین شده است (ص ۱۰۶)؛ اخباریان گونه‌هایی از قیاس چون قیاس اولویت، قیاس منصوص العله و نیز تنقیح مناط را که اصولیان آنها را معتبر می‌شمارند، در شمار قیاسهای نهی شده در احادیث شمرده‌اند و آن را باطل می‌انگارند (دزفولی، ۳ به بعد؛ خوانساری، ۱۲۷/۱-۱۳۰؛ نیز نک: امین، ۲۲۳/۳).

درباره ارتباط مسلک شیخیان با اخباریان نظرات گوناگونی وجود دارد. گرچه بزرگان شیخیه خود منکر هر گونه ارتباط با اخباریان هستند، اما مخالفان ایشان قائل به نوعی ارتباط ریشه‌ای میان شیخیه و اخباریه‌اند و معتقدند که پیدایی مسلک شیخیه متأثر از اندیشه اخباریگری بوده است (رازی، ۱۶۸/۱). همچنین برخی معتقدند که شیخیان نه کاملاً پیرو اصولیان بوده‌اند و نه کاملاً پیرو اخباریان، بلکه مسلک آنان راهی میان اصولی و اخباری بوده است (نک: ه، د، شیخیه).

این نکته قابل ذکر است که در حوالی نیمه دوم سده ۲۰ م تحقیقات درباره اخباریان بسیار فزونی یافت، اخباریان و در کنار آن اصولیه مورد توجه پژوهشگران اروپایی قرار گرفتند. در ۱۹۵۸ م اسکارچا در مقاله‌ای با عنوان «درباره مباحثات میان اخباریان و اصولیان امامیه ایران» (۲) به تفصیل آراء و نظرات آنان را نقد و بررسی کرد و به بیان برخی اختلافات میان ایشان پرداخت. پس از وی مادلونگ در ۱۹۸۰ م طی مقاله‌ای در ذیل «دائرة المعارف اسلام» ضمن تحقیق، به شناساندن این فرقه پرداخت (نک: «~ EI2, S ~»). کولبرگ نیز در ۱۹۸۵ م مقاله‌ای با عنوان «اخباریان» تألیف کرد (ایرانیکا).

مآخذ: استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیّة، چ سنگی؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش محسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، المآثر و الآثار، چ سنگی، کتابخانه سنائی، بحرانی، یوسف، لؤلؤة البحرين، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، قم، مؤسسه آل البیت؛ تنکابنی، محمد، قصص العلماء، تهران، ۱۳۶۹ ق؛ حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ حر عاملی، محمد، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ همو، وسائل الشیعة، بیروت، ۱۳۸۹ ق؛ خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، قم، ۱۳۹۱ ق؛ دزفولی، فرج الله، «فاروق الحق»، در حاشیه حق المبین؛ رازی، محمد، آثار الحجّة، قم، ۱۳۳۲ ق؛ سید مرتضی، علی، «رسالة فی الرد علی اصحاب العدد»، رسائل الشریف المرتضی، قم، ۱۴۰۵ ق، ج ۲؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد بن فتح الله بدرانی، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۶ م؛ صالحی، عبدالحسین، مقدمه بر غنیمة المعاد فی شرح الارشاد (موسوعة) برغانی، تهران، مطبعة احمدی؛ فیض کاشانی، محسن، ده رساله، به کوشش رسول جعفریان، اصفهان، ۱۳۷۱ ش؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ ق؛ کشمیری، محمد علی، نجوم السماء، چاپخانه جعفری، ۱۳۰۳ ق؛ مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، ۱۳۵۰ ق؛ مدرس، محمد علی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ق؛ مدرسی طباطبائی، حسین، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، قم، ۱۴۱۳ ق؛ نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ نیز: «~ EI2, S; Iranica ~»

پی‌نوشتها:

«~ Tsitsianov. ۱. ~»

«~ ROS, XXXIII, <<. . . Intorno alle controversie tra Ahbarioe Usuli>>, 2. Scarcia, G/۲۱۱-۲۵۰. ~»

سایر فرق

زیدیه

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی، ص ۲۱۷

نویسنده: دکتر محمد جواد مشکور

از علمای معروف زیدی حسن بن صالح (درگذشته در ۱۶۱ هـ) و حسن بن زید بن محمد ملقب به امام الداعی الی الحق که از سال ۲۵۰ تا ۲۷۰ در طبرستان سلطنت می‌کرد، و قاسم بن ابراهیم علوی و نوه او الهادی یحیی می‌باشند.

از قدیمی‌ترین کتابهای ایشان در «فقه» کتب «مجموع الحدیث» و «مجموع الفقه» است که آن دو را «مجموع الکبیر» گویند و آنها محتوی بر اخبار و فتوایی است که از زید بن علی بن الحسین رسیده است، این کتاب، به روایت ابو خالد عمر بن خالد واسطی است که در ربع دوم قرن دوم هجری وفات یافت. ابو خالد از اصحاب زید بن علی بود.

چند سال پیش مجمع علمی میلانو این کتاب فقه را منتشر کرد و اگر نسبت این کتاب به واسطی صحیح باشد آن نخستین کتاب فقه اسلامی است که به دست ما رسیده است.

مذهب «زیدیه» با بقیه شیعه مشترک است جز این که در نماز «حی علی خیر العمل» نگویند و مسح علی الخفین و نماز را به امامت هر صالح و فاجری جایز دانند، و اکل ذبایح اهل کتاب را روا شمردند، و قایل به «زواج» متعه نیستند.

محمد بن اسحاق الندیم در کتاب «الفهرست» می‌نویسد: اکثر محدثین، مانند سفیان بن عیینه و سفیان ثوری و صالح بن حی و پسرش بر مذهب زیدی بودند.

زیدیه، به «مهدویت» اعتقادی ندارند و در انتظار امام غایبی نیستند. درباره مرتکب گناه کبیره گویند که: وی در آخرت در دوزخ جاودان نخواهد ماند ولی به اندازه گناهی که کرده است عذاب خواهد دید.

ایشان برای ائمه خود قایل به معجزات و کراماتی نیستند.

امر به معروف و نهی از منکر را واجب می‌دانند و به «تقیه» کردن قایل نیستند. زیدیه مانند ابو حنیفه قایل به «قیاس» شدند و عمل به «استصحاب» را درست دانند. ایشان «حسن و قبح را مانند معتزله «عقلی» دانند. بدون «اجتهاد» فتوی را برای مفتی جایز ندانند. بر خلاف کیسانیه و امامیه بدا و رجعت را جایز نشمارند. صفات خداوند را چیزی جز ذات نشمارند.

اساس آراء شرعی را بر اجماع علمای امت اسلام دانند و چنان در این امر اصرار ورزیده‌اند که بعضی گمان کرده‌اند زیدیه اجماع را بر کتاب و سنت مقدم دانسته‌اند.

روش و منهج فقهی فرقه زیدیه

برگرفته از کتاب **منه‌ج الاجتهاد فی الاسلام** از ص ۷۲۸ تا ص ۷۳۶

تالیف: دکتر محمد سلام مذکور

مقدمه:

درباره پیدایش این فرقه و مؤسس و بنیانگذار آن و عقاید، تحولات و سیر تاریخی آن در قسمت فرقه‌های کلامی توضیحات لازم داده شده است. و در اینجا به جنبه فقهی این فرقه اشاره می‌شود.

منبع اطلاعات ما از فقه «زید بن علی، مؤسس فرقه زیدیه»، کتاب «المجموع الکبیر» منسوب به زید است که توسط «ابو خالد واسطی» شاگرد و ملازم او جمع‌آوری و تدوین شده است.

روش زید، دوری از غلو و هماهنگی با فقه مدینه مخصوصاً فقه آل البیت است.

با نگاهی به کتاب «المجموع» می‌توان گفت که این کتاب مشتمل بر سه مطلب است

الف) احادیثی از رسول اکرم (ص) که از طریق امام علی (ع) نقل کرده است.

ب) روایاتی که از خود امام علی (ع) آورده است.

ج) اجتهادات و استنباطات خود زید که در بسیاری از موارد موافق با فقهاء اهل سنت است.

در نزد فرقه زیدیه آثار زید به عنوان اصولی هستند که فروع را باید از آنها استنباط نمود.

منابع و مصادر فقهی در نزد فرقه زیدیه

با یک جمع بندی می‌توان گفت که منابع و مصادر فقهی در نزد این فرقه ده تاست البته این منابع از نظر قوت استدلال نزد زیدیه یکسان نیستند بلکه دارای مراتب هستند و اینک این ده منبع را با توجه به مرتبه و درجه اهمیت آنها توضیح می‌دهیم

۱- عقل قطعی: در نظر این فرقه «عقل قطعی» اولین منبع شناخت از حیث رتبه است چون اگر بخواهیم به قرآن و سنت، تمسک و احتجاج نمائیم.

اول باید خداوند سبحان را بشناسیم و نیز باید اثبات کنیم که قرآن از جانب خداوند بر پیامبر (ص) نازل شده است، و اثبات این دو مطلب بر عهده «عقل قطعی» است پس رتبه او از همه منابع شناخت مقدمتر است البته این، غیر از «عقل غیر قطعی» است که در شناخت فروع فقهی بکار می‌رود؛ همانطوریکه بیان خواهیم کرد.

۲- اجماع قطعی: دومین منبع از حیث رتبه، اجماع قطعی است؛ منظور از اجماع قطعی همان ضروریات اسلام است؛ یعنی، امری که همه صحابه از رسول اکرم (ص) نقل کرده‌اند و همه تابعین، و تابعین تابعین تا الآن، بر آن اتفاق دارند؛ مثل اینکه نماز واجب در شبانه‌روز پنج تاست، یا نماز ظهر چهار رکعت است.

۳- مرتبه سوم کتاب و سنت متواتر و قطعی است. در نزد اینها قرآن با سنت قطعی در یک رتبه هستند لذا یکی می‌تواند مخصص یا ناسخ دیگری باشد.

دو نکته:

الف) کتاب و سنت گاهی نص و صریح هستند و گاهی ظاهر، نص هم یا نص جلی است یعنی به ضرورت وضع، معنای دیگری را تحمل نمی‌کند یا نص خفی که با نظر و فکر تحمل معنای دیگری ندارد؛ ظاهر یعنی لفظی که یک معنای راجحی از او به ذهن تبادر می‌کند گرچه احتمال معنای مرجوح هم می‌دهد. در نظر اینها «نص و ظاهر» در یک رتبه هستند چون در صورتی دست از ظاهر برمی‌داریم که نصی اقوی بر خلاف داشته باشیم و الا از حیث حجیت هر دو حجت هستند.

۴- مرتبه چهارم «اخبار آحاد»:

شرائط احتجاج به خبر واحد اسراری عادل و ثقة باشد؛ و در صورتیکه از آل البيت باشد بر دیگران مقدم است.

۲- مورد خبر عام البلوی نباشد، چون در موارد عام البلوی، خبر بین مردم مستفیض خواهد بود.

۵- مرتبه چهارم: مفاهیم می‌باشند، و مفهوم موافق مقدم بر مفهوم مخالف است.

۶- مرتبه ششم اجماع غیر قطعی:

مراتب اجماع:

الف) اجماع قطعی که همان ضروری دین است و قبلاً گذشت.

ب) اجماع صحابه بعد از انقراض آنها.

ج) اجماع صحابه قبل از انقراض آنها.

د) اجماع صحابه بعد از اختلاف در آن

و) اتفاق تابعین بعد از اختلاف صحابه

ز) اجماع سکوتی یعنی اتفاق مجتهدین یک عصر مگر یکی دو نفر

۷- قول صحابی: مراد از صحابی فقط امام علی (ع) و سیده فاطمه (س) و حسن (ع) و حسین (ع) می‌باشند، که قول اینها فقط حجت است.

۸- قیاس: می‌گویند هر چند قیاس مفید ظن است ولی شارع امر به اخذ آن در مواردی مثل معرفت قبله و وقت... ننموده است و لذا حجت است، استحسان و مصالح مرسله را هم نوعی قیاس می‌دانند؛ و در این جهت با مالکیه توافق تام دارند.

۹-استصحاب: استصحاب را دلیل مستقل نمی‌دانند به چهار قسم تقسیم نمودند: ۱-استصحاب برائت اصلیه ۲-استصحاب ملک و استمرار ملکیت ۳-استصحاب وضوء در مورد کسیکه یقین بوضوء داشته و در آن شک نموده است ۴-استصحاب حال یا وصف مثل استصحاب حیات برای کسیکه مفقود شده است تا اثبات ارث برای او بشود.

۱۰-عقل غیر قطعی: در صورتی که هیچ یک از ادله نباشد نوبت به عقل غیر قطعی می‌رسد. توضیح عقل غیر قطعی در مواردی که هیچ دلیلی نداشته باشیم دیگران می‌گویند اصل اشیاء اباحه یا خطر است و بعضی نیز استصحاب اباحه اصلیه می‌کنند ولی در نظر زیدیه اینجا عقل است که چون حسن و قبح اشیاء و افعال را درک می‌کند از راه نفع یا ضرر داشتن اشیاء در این موارد حکم به اباحه یا منع می‌کند.

اباضیه

اصول و مبانی فقهی

کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۳۲۶

نویسنده: مسعود جلالی مقدم

اباضیان تقلید را در اصول عقاید جایز نمی‌دانند، اما در فروع و مسائل فقهی فقط در مواردی آن را جایز می‌دانند که دلیلی از کتاب، سنت، اجماع امت یا عقل در دست نباشد (جیطالی، ۲۵۷/۱؛ قس: معمر، ۲ (۲) / ۲۲۹). در توجیه این نظر می‌گویند که حقیقت تقلید، پذیرفتن سخن کسی است بی‌طلب دلیل و برهان؛ و در جایی که دلیلی از کتاب، سنت، اجماع امت یا عقل موجود باشد، تقلید بی‌معنی است (جیطالی، ۲۵۸/۱).

اباضیه بر خلاف بیش‌تر فرق اسلامی باب اجتهاد را بسته نمی‌دانند (نک: معمر، ۷۱/۱-۷۲). و استنباط احکام را بر مبنای کتاب، سنت، اجماع امت و عقل جایز می‌شمارند (جیطالی، همانجا) و معتقدند که مجتهد باید عالم در لغت، اصول دین، اصول فقه و مصادر ادله (کتاب، سنت و اجماع) باشد. اما در باب تجزی اجتهاد، میان علمای اباضی اختلاف نظر وجود دارد (معمر، ۷۲/۱-۷۳).

علمای اباضی به امکان وقوع اجماع میان اهل حل و عقد قائلند (موسوعه، ۵۷/۳). شیخ ابو محمد عبد الله بن حمید سالمی در تعریف اجماع می‌گوید: «اجماع در عرف علمای اصول و فقه و عموم مسلمانان عبارت است از اتفاق علمای امت بر حکمی در یک دوره، و گفته‌اند: اتفاق امت محمد (ص) است در یک دوره بر امری؛ و بعضی این شرط را افزوده‌اند که خلاف مستمری قبل از آن وجود نداشته باشد» (همان، ۵۳/۳، به نقل از طلعة الشمس سالمی). سالمی در باب حجیت اجماع می‌گوید: نتیجه خلاف در تعریف اجماع این است که هرکس هر تعریفی از اجماع را بپذیرد، بر مبنای همان تعریف، اجماع بر او حجت خواهد بود. بنابراین، آن کسی که تنها اجماع مجتهدین را معتبر شمارد، اجماع آنان بر او حجت خواهد بود، خواه دیگران موافق باشند، خواه نباشند؛ و هر کس اجماع مجتهدان مؤمن، نه مجتهدان فاسق و بدعتگذار، را معتبر بداند، اجماع مجتهدان مؤمن بر او حجت خواهد بود، گر چه اهل اهواء با آنان مخالف باشند... به هر حال حجیت اجماع در هر یک از اقوال، ظنی است، نه

قطعی (همان، ۶۴/۳-۶۵). سالمی تنها در یک حالت فرضی، حجیت اجماع را با جمع شروط بسیار که امکان تحقق آنها نادر است، قطعی می‌داند (همانجا).

از میان فرق خوارج فقط اباضیه، فقهی مدون دارند، چنانکه تنها مذاهب فقهی موجود در عالم اسلامی، مذاهب اهل سنت، شیعه و اباضیه است (همان، ۳۲، ۳۴-۳۵).

بعضی احکام فقهی:

مذهب اباضی در بسیاری از احکام فقهی همچون نماز (اوقات و شمار رکعات)، حج (ارکان و مناسک)، زکات (نصاب و مصارف) و روزه (بیش‌تر شروط صحت و مبطلات) با مذاهب چهارگانه اهل سنت چندان تفاوتی ندارد (بارونی، ۷۸). به این جهت تفصیل در شرعیات و احکام فقهی آن ضرورتی ندارد، تنها به ذکر برخی از احکام فقهی آنان بسنده می‌شود:

جیطالی در قناطر الخیرات که در واقع قناطر الاسلام است، هفت قنطره را به واجبات عینی شرع اختصاص داده است: علم، ایمان، نماز، روزه، زکات، حج و توبه؛ و پس از آنها به بیان فرایض بسیار مهم، امر به معروف، و نهی از منکر و جهاد می‌پردازد. علم و ایمان از مباحث کلامی است و نماز، روزه، زکات، حج، توبه، امر به معروف، نهی از منکر و جهاد از ارکان اسلام به شمار می‌روند.

نخستین رکن، نماز است و به اعتقاد آنان چنان اهمیتی دارد که تبرکش موجب کفر است (جیطالی، ۳۵۲/۱-۳۵۳). بر اباضیان واجب است که در نماز صبح و دو رکعت اول از نمازهای مغرب و عشاء، فاتحه الکتاب و یک سوره یا سه آیه از قرآن را جهر بخوانند و در نماز ظهر و عصر و رکعت سوم مغرب و دو رکعت آخر عشاء که باید به سر (اخفات) خوانده شود، می‌توانند فقط به فاتحه الکتاب اکتفا کنند (همان، ۳۷۵/۱، ۳۸۱؛ موسوعه، ۹۹/۱). قنوت، بالا بردن دستها و حرکت سبابه را در نماز منع می‌کنند. «بسم الله الرحمن الرحيم» را آیه‌ای از آیات هر سوره و ذکر آن را در نماز واجب می‌دانند (بارونی، ۷۷)، و اگر در نمازی تعددا ساقط شود، نماز را اعاده می‌کنند (موسوعه، همانجا). اباضیه به قصر نماز مسافر-هر قدر سفر طول بکشد-قائلند؛ به شرط آنکه مسافر قصد اقامت (حداقل چهار روز) در آنجا نکند و آن را وطن خود نگیرد (بارونی، ۷۶). نماز جمعه را همواره واجب می‌دانند، حتی اگر امام جائز باشد (طعیمه، ۶۷).

به گفته بغدادی اباضیه قطع ید را در مورد سرقت کوچک یا بزرگ واجب می‌دانند (الفرق، ۸۸). قاضی با وجود دو شاهد می‌تواند در دعاوی مالی حکم بدهد (بارونی، ۷۷-۷۸). در فقه اباضی، شهادت زنان در آنچه بر آن حد جاری می‌شود، پذیرفته نیست، اما شهادتشان در امور مختص زنان پذیرفته می‌شود. بعضی از فقهای اباضی شهادت یک زن را مانند شهادت یک مرد می‌پذیرند (موسوعه، ۱۵۷/۲).

در مذهب اباضی، نکاح زانی با زانیه ممنوع است (بارونی، ۷۶؛ معمر، ۱۱۲/۱-۱۱۳). در نکاح، ولی-گرچه پدر باشد-نمی‌تواند زن (دوشیزه یا بیوه) را به پذیرفتن عقد مجبور سازد و باید با او مشورت کند. تزویج دوشیزه نابالغ توسط ولی جایز است، لیکن با رسیدن به سن بلوغ می‌تواند تزویج ولی را رد کند (بارونی، ۷۷). آنان اختلاف ملل را از موانع ارث می‌دانند: مسلمان از مشرک و کافر و مرتد ارث نمی‌برد و نمی‌تواند برای مرتد ارث بگذارد (موسوعه، ۹۹/۴).

نزد اباضیه امر به معروف، نهی از منکر و جهاد از اهمیت خاص برخوردار است. جیطالی آنها را «قطب اعظم دین» می‌خواند (۱۲۹/۲). آنان در اهمیت فریضه امر به معروف و نهی از منکر و فضل ادای کلمه حق نزد امام جائز، تا آنجا پیش رفته‌اند که حتی با امکان خطر کشته شدن نیز به استحباب آن رأی داده‌اند، اما به شرطی که در این کار تأثیری باشد (همو، ۱۶۵/۲). در

جهاد، بر هر فرد واجب است که به صف کفار هجوم برد و با علم به کشته شدن بجنگد (همانجا). اما اگر پدر و مادر به علت کبر سن یا بیماری یا فقر به پسر محتاج باشند، بماندنش نزد پدر و مادر افضل از جهاد است، به شرط آنکه به شرکت او در جنگ نیاز نباشد. اگر پدر حربی و باغی باشد، به نظر اباضیه، بهتر است که پسر جنگ با پدر و یا کشتن او را به دیگری واگذار کند، ولی اگر او را کشت مجازاتی ندارد (موسوعه، ۱۴۶/۱، ۲۲۳).

کرامیه

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی، ص ۳۶۳

نویسنده: دکتر محمد جواد مشکور

«کرامیه» از فرق سنت و جماعت بودند و از ابو عبد الله محمد بن کرام بن عراف بن خزامة بن براء (در گذشته در ۲۵۵ هـ) پیروی می کردند.

او مردی سیستانی و پدرش رزبان بود و چون رزبان را به پارسی کرام گویند: از این جهت به «ابن کرام» معروف شد.

وی پنج سال در مکه مجاور بود و پس از آن به نیشابور رفت و طاهر بن عبد الله او را به زندان افکند و پس از رهایی به شام رفت و دیگر باره به نیشابور بازگشت، محمد بن طاهر بندش کرد و در سال ۲۵۱ رهایی یافت و به بیت المقدس رفت و بدانجا در گذشت.

ابو الفتح بستی درباره او چنین گفته است:

ان الذين بجهلهم لم يقتلوا بمحمد بن كرام غير كرام الراي راى ابي حنيفة وحده والدین، دین محمد بن کرام (۱)

محمد بن کرام از «مجسمه» بود و می گفت: خداوند را جسم و اعضاست و می نشیند و حرکت می کند.

ابن کرام بعضی از آیات قرآن را که در توصیف خداوند به معنی ظاهری آن گرفت و در صفات خداوند غلو می کرد.

وی حرکت را بر خلاف «معتزله» به رد فعل تمثیل می نمود، سلطان محمود غزنوی فاتح هند از پیروان او بود، چنان که مقدسی می نویسد: تا روزگار وی یعنی سال ۳۷۵ هنوز خانقاهها و مجالس «کرامیه» در بیت المقدس بر پا بوده است.

ابن کرام ظاهرا هم صوفی بود و هم متکلم، وی در نوشته هایش در اصطلاحات فنی تصوف و کلام تجدید نظر کرد او از یث حکمت الهی میان مکتب سنت گرای که بکلی مخالف کلام خرد گرای بود و «معتزله» که کاملا از برداشت خرد گرایانه حمایت می کردند، قرار گفت و نفوذ او بیش از همه در مذاهب «ماتریدی مشاهده می شود. عقاید «کرامیه» را عبد القاهر بغدادی به نحو مستوفی در کتاب «الفرق بین الفرق» آورده که ملخص آن این است: ابن کرام پیروانش را به جسمانی دانستن

پروردگار خویش می‌خواند و می‌پنداشت که او جسم است و از زیر و از آنسوی به عرش بر می‌خورد حد و نهایت دارد و این مانند گفتار «ثنویه» که گفتند پروردگارشان نوری است از آن سو که بتاریکی پیوندد متناهی می‌باشد اگرچه از پنج‌سوی دیگر بی‌کران و متناهی است.

ابن کرام در برخی از کتابهای خویش پروردگارشان را مانند نصاری جوهر دانست و در خطبه کتاب خود که معروف به کتاب «عذاب القبر» است گوید: خدای تعالی ذاتی یکتا و گوهری یگانه است و نیز گوید: خدای تعالی مماس یعنی چسبیده بر تخت خویش است و عرش جایگاه وی می‌باشد، زیرا در قرآن آمده:

«الرحمن علی العرش استوی» طه/۵.

ابن کرام و پیروانش پنداشتند که پروردگارشان جایگاه حوادث است و گفتارها و اراده و دریافتهای او از شنیدنیها و برخورد او با صفحه بالا از جهان عرضهایی هستند که در او «حادث» گشتند و او جایگاه این حوادث است.

خطاب «کن» یعنی باش را بر چیزی، آفرینش آفریدگان و پدید آمدن پدید آمدگان و نابود کردن چیزی که پس از پدید آمدن نابود می‌شود نامیده‌اند.

آنان پنداشتند که در جهان جسمی و عرضی نیاید، مگر پس از پدید آمدن عرضهای بسیار در ذات پروردگارشان که یکی از آنها اراده حدوث آن حادث است و از جمله کلمه «کن» باش بدانگونه که بر پدید آمدن آن داناست و این گفته بخودی خود حرفهای بسیارست و هر حرفی عرضی است که در او پدید آمده باشد از آن جمله است اراده ناپدید کردنش که گوید:

هرگاه خدا اراده ناپیدی چیزی کند ناپدید باش یا نابود شو، این گفتار بخودی خود حرف است و هر حرف آن عرضی است که در او پدید آمده است.

آنان پنداشتند حوادثی که در ذات خدای تعالی پدید آید چند برابر حوادث جسمها و عرضهای جهان است.

برخی از «کرامیه» پنداشتند که خداوند به نیست کردن هیچ جسمی در هیچ حال توانا نیست. کرامیه در میان دو کلمه متکلم و قایل و کلام و قول فرق می‌گذارند بدینگونه که گویند: خدای تعالی همواره متکلم و قایل بوده است سپس در میان این دو نام در معنی فرقها نهاده و می‌گفتند: او همواره متکلم به کلامی که توانایی اوست بر قول و پیوسته قایل است به قایلیتی نه به سبب قول و قایلیت توانایی اوست بر قول و قول او حرفی است که در او «حادث» شده است و سخنش «قدیم» است، پس قول خداوند در نزد ایشان «حادث» و کلام او «قدیم» می‌باشد.

ابن کرام در کتابش «عذاب القبر» بابی آورده که ترجمه شگفتی دارد و گوید: باب در کفریت خدای عز و جل.

در برخی از کتابهایش جایگاه پروردگارشان را به «حیثوئیت» تعبیر کرده است. از آن جمله گفته‌اند: نخستین چیزی که خدای تعالی آفریده ناگزیر باید جسمی زنده باشد که تواند عبرت گیرد و اگر او نخست جمادات را می‌آفرید حکیم نمی‌بود.

آنان گفتند: نابود کردن کودکی که اگر تا زمان بلوغ بماند به او گردد و نیز نابود ساختن کافری که اگر تا مدتی زندگی کند به او گردد، از حکمت خدای تعالی روا نیست. درباره «عصمت» پیغمبران گفته: هر گناهی که عدل و داد را بر دارد و حد را واجب

کند ایشان از آن بر کنارند و درباره ایمان گوید: ایمان در آغاز اقرار تنهاست و اگر مکرر کند ایمان نیست مگر از مرتد که پس از ارتدادش خود بدان اقرار کند.

او در علم فقه نیز دخالت کرده و در باره نماز مسافر گوید: او را گفتن دو تکبیر کافی است بی رکوع و بی سجود و بی قیام و قعود و بی تشهد و سلام و گوید: غسل میت و نماز بر او دو سنت غیر واجبند و کار واجب کفن و دفن اوست و گفت: نماز و روزه حج بی نیت درست است.

منابع:

الفرق بین الفرق، ص ۱۳۰-۱۳۷.

التبصیر فی الدین، ص ۶۵.

تلخیص ابلیس، ص ۸۴.

مقالات الاسلامیین، ص ۵۰۵.

پی‌نوشت:

از این شعر استفاده می‌شود که مذهب کرامیه در قرن چهارم که بستی می‌زیسته (وفات بستی در ۴۰۰ هجری بوده است) در سجستان که محمد بن کرام از آن دیار بوده رواج داشته و بستی که نیز از آن ولایت بوده است گرایش بدین مذهب داشته است.

پژوهشی در باره کرامیان

منبع: مجله هفت آسمان، شماره ۲.

محمد کاظم رحمتی

تحقیق در باره بعضی از فرق اسلامی که امروزه در قالب یک گروه از آنها اثری باقی نمانده است، از مباحث قابل توجه و تامل است.

در مطالعات فرقه شناسی اسلامی عمدتاً چهار ویژگی را باید مدنظر قرار داد:

الف) حیات فرهنگی اجتماعی هر فرقه؛

ب) میزان تاثیر یک فرقه در تکوین فرقه‌های دیگر؛

ج) تفسیر هر فرقه از اسلام؛

د) عوامل ضعف و اضمحلال یک فرقه.

متأسفانه پژوهشگران فرق و مذاهب هنگام شناساندن بعضی از فرق، به شواهد و دلایل اندک و گاه ناکافی تمسک جست‌ه‌اند؛ این دلایل نیز با غرض‌ورزی و تحریف حقیقت همراه است و نکته مهم‌تر این که گاه از فرقه‌هایی سخن به میان رانده‌اند که در

زمان خودشان نیز اثر قابل توجهی نداشته‌اند؛ برای مثال، در مورد فرقه کیسانیه اظهارنظرهای متفاوتی وجود دارد؛ عده‌ای از فرقه‌شناسان آنها را از فرقه‌های عمده قرن اول و دوم هجری می‌دانند؛ در حالی که گروهی دیگر این فرقه را خیالی و ساخته و پرداخته دست‌سیاست‌بازان و فرقه‌نویسان قرون بعدی معرفی کرده‌اند (۱). حال با توجه به این دو نظریه، چگونه می‌توان درباره وجود یا عدم فرقه کیسانیه یا فرق دیگری از این قبیل اظهار نظر نمود؟ در نتیجه، پژوهش در فرقه‌شناسی نیازمند بررسیهای مختلف است و برای اثبات وجود یک فرقه، نیاز به مدارک و شواهد کافی است.

با وجود مسائل فوق، نمی‌توان به طور کلی از کتابهای فرقه‌شناسی صرف‌نظر نمود؛ اما در استفاده از آنها و استناد به آنها باید دقت فراوانی ملحوظ داشت. با این وجود، فرقه کرامیه از گروه‌هایی است که وجود آن از نظر تاریخی مورد تردید نیست و از این نظر منابع متعددی به حیات و نقش آن در عرصه فرهنگ و ادب اسلامی اشاره کرده‌اند. البته در بررسی کرامیه نیز باید به این نکته توجه داشت که غالب منابع ملل و نحل را نویسندگان شافعی پدید آورده‌اند. اهمیت مساله در این است که کرامیان با شافعیان (اهل حدیث) نزاعهای خونینی داشته‌اند (۲) و حدیثی نیز جهت این نزاع جعل نموده‌اند که در آن از ابن ادریس (شافعی) به عنوان ابلیس و از ابوحنیفه به عنوان «سراج امت» یاد شده است. (۳) بنابراین به نوشته‌های شافعیان در مورد کرامیه باید با احتیاط نظر کرد. (۴)

از نکات مهم در بررسی حیات اجتماعی - فرهنگی کرامیه، تاثیر آنها در گسترش اسلام در نواحی شرق ایران اسلامی به ویژه مردم نواحی روستایی خراسان، هرات، غور و نواحی آن و آسیای میانه است. یکی از دلایل گسترش اسلام در این مناطق، اعتقاد کرامیه به مفهوم خاصی از ایمان بود؛ کرامیان، مومن را فقط شخصی می‌دانستند که به شهادتین اقرار کند و عمل به احکام شریعت را از ایمان نمی‌دانستند و آن را از فرائض می‌شمردند؛ (۵) هر چند آنان معتقد نبودند که این مفهوم از ایمان موجب رستگاری در آخرت می‌گردد، اما قائل بودند که در این دنیا به چنین اشخاصی اطلاق لفظ مؤمن صادق است؛ (۶) به همین دلیل نیز در برخی منابع فرقه‌شناسی از آنان به عنوان یکی از گروه‌های مرجئه یاد شده است. (۷)

عبد القاهر بغدادی در مورد مساله ایمان نزد کرامیه با اشاره به نکته‌ای که مورد تایید متون کرامی نیز هست، نوشته است که کرامیان، تباه کیشان (مرتدان) کرامی را در آتش دوزخ جاودان می‌دانند. (۱×) در منتخب رونق المجالس که یک متن ادبی کرامی است، حکایت‌های متعددی درباره ارتداد افراد کرامی آورده شده است. به نظر می‌رسد که این حکم کرامیه درباره ایمان، راهی برای مقابله با وضعیت ناپایدار برخی از افراد نو مسلمان در این نواحی بوده است. (۲×)

از لحاظ فرهنگی نیز نباید از نقش کرامیان در پیدایش و تحول نهادهای اجتماعی مسلمین و تاسیس خانه‌گاه (مدرسه) توسط آنها غافل بود. ساخت مدارس از چند نظر مهم است؛ ابتدا این که به وسیله جدا شدن مدرسه از مسجد و تشکیل یک نهاد مستقل، تحول مهمی در نهادهای اجتماعی مسلمین به وجود آمد.

همچنین در این برهه همواره حاکمان با تاسیس و وقف مدارس دینی و اعطای موقوفات جهت آنها کوشیده‌اند تا ارتباط نزدیکی با فقها داشته و مقبولیت خاصی در میان مردم به دست آورند که اوج این مساله را در ساخت مدارس نظامیه می‌توان مشاهده کرد. (۸)

تاثیر دیگر کرامیه تلاش آنها برای ایجاد و گسترش سلوک عرفانی و جدایی از جریان تصوف در خراسان است. آنها در این زمینه حتی ادبیات گفتاری خاصی برای خود داشتند؛ به طور نمونه، در ادبیات گفتاری، کرامیه همدیگر را با عنوان دوست یا دوست دوستان مورد خطاب قرار می‌دادند، (۹) و در مورد خود کرامیه نیز تعبیر خاص ولی و اولیا به کار برده شده است. (۱۰) در این مقاله ضمن بررسی مطالب یاد شده، دو نسخه خطی نویافته در مورد کرامیه را معرفی خواهیم کرد.

کَرامیه، کَرامیه یا کَرامیه

مشهورترین و رایج‌ترین تلفظ نام این فرقه بر اساس ضبط منتقدان کرامی، «کرامیه» است؛ (۱۱) در حالی که تلفظ صحیح «کرامیه» یا «کرامیه» است. فصیحی از قول نووی، (۱۲) ضبط این کلمه را به صورت کرامیه آورده است. (۱۳) همچنین ذهبی (م. ۷۴۸ هـ) از قول محمد بن هیصم (۱۴) (م. ۴۰۹ هـ) متکلم مشهور کرامیه، دو وجه برای نام این فرقه ذکر می‌کند: کرامیه و کرامیه، که صورت نخست را تلفظ رایج میان مشایخ کرامی می‌داند و صورت دوم با توجه به گویش سجستانی (کرام جمع کریم) است. (۱۵) اشعاری نیز از ابو الفتح بستی (۳۳۰ ۴۰۰ هـ) شاعر دربار محمود غزنوی وجود دارد که در اوج قدرت سیاسی کرامیه سروده شده (۱۶) و در آنها قرائت این کلمه به دو صورت آمده است. (۱۷) (۳×)

کرام بن عراف، در یکی از روستاهای زرنگ، (۱۸) به نام ختک (از ناحیه باب الطعام) (۱۹) زندگی می‌کرده است. کرام هنگامی که با همسر خود به مکه رفته بود، صاحب فرزندی شد که او را محمد نام نهاد. «پدر او را در خرقة پیچید و در کعبه طواف داد و پیش زهاد و معتکفان مسجد الحرام برد و ایشان او را دعای خیر کردند». (۲۰) پدر او به سجستان بازگشت و محمد بن کرام در همان جا به تحصیل علم مشغول گردید و پس از مدتی به هرات و نیشابور و دیگر مناطق برای کسب علم سفر کرد. در سمرقند همراه با ابومحمد عبد الله بن محمد بن سلیمان سجزی (جانشین و دوست ابن کرام) تفسیر ابن کلبی را نزد علی بن اسحاق حنظلی سمرقندی (م. ۲۳۷ هـ) فرا گرفت. (۲۱) در نیشابور اکثر اوقات خود را به مصاحبت با احمد بن حرب (م. ۲۳۴ هـ) گذراند و در مساله را از او فرا گرفت و بعد از آن به مکه رفت و پنج سال در آن جا بود. (۲۳) سمعانی (۵۰۶-۵۶۲ هـ) شرح کاملی از احوال اساتید ابن کرام را آورده است.

در بلخ نزد ابراهیم بن یوسف ماکبانی بلخی، در مرو نزد علی بن حجر مروزی، در هرات نزد عبدالله بن مالک بن سلیمان هروی و در نیشابور نزد احمد بن حرب، تلمذ نمود. سمعانی متذکر گردیده است که ابن کرام اکثر روایات خود را از طریق احمد بن عبد الله جویباری و محمد بن تمیم فاریابی نقل کرده است. (۲۴)

بعد از بازگشت از مکه به نیشابور رفت، و در این هنگام عمش درگذشت و او به سیستان رفت و آنچه را که به وی ارث رسیده بود، فروخت و پول آن را میان فقرا تقسیم کرد. (۲۵) فعالیت‌های او باعث گردید تا بعضی از فقیهان چون ابن خزیمه (۲۲۳-۳۱۱ هـ) به مخالفت با او برخاستند و به تحریک اینان، ابراهیم بن حصین، عامل طاهری در سیستان، او را از آن جا راند. پس از آن ابن کرام به مناطق غور، شورمین و غرچستان رفت و به تبلیغ اسلام پرداخت (۲۶) و حاصل این فعالیت‌ها، اسلام آوردن گروهی کثیر بود.

در هرات او به ساخت‌خانه‌گاه (مدرسه) دست‌یازید. (۲۷) اقدامات او در آن جا نیز مخالفت فقیه شافعی ابوسعید دارمی (۲۰۰-۲۸۰ هـ) را برانگیخت و ابن کرام را از هرات بیرون راند. (۲۸) بعد از آن او با پیروانش به نیشابور بازگشت. تعداد بی‌شمار مریدان او و همچنین مطرح شدن شایعه‌ای که حکومت طاهریان را فردی از سجستان بر خواهد انداخت، موجب گردید تا مدتی را در زندان بگذراند؛ هر چند زهد و ورع وی باعث آزادیش گردید. (۲۹)

بعد از رهایی از زندان همراه با پیروان خود، به بیت‌المقدس رفت و در نواحی جبل عامل خانه‌گاهایی بنا کرد و در آنجا به تعلیم و تربیت پیروان خود پرداخت (۳۰) و پس از مدتی به نیشابور بازگشت و باز هم به زندان افتاد و مدتی طولانی در زندان به سر برد و در سال ۲۵۱ هـ. تنها با این شرط که دیگر به خراسان بازنگردد، از زندان رهایی یافت و به بیت‌المقدس بازگشت. (۳۱) به موازات فعالیت‌های وی در مناطق غرچستان، شورمین و بلاد غور، احتمالاً او به تلاشهایی در بلخ، سمرقند، فرغانه و آسیای میانه نیز پرداخته است. (۳۲) نکته قابل توجه این است که مناطق ذکر شده، به فاصله کوتاهی تحت سیطره ماتریدیان درآمد. نزاع آشکار کرامیه و ماتریدیه در قرون بعد حالت تندی به خود گرفت؛ چرا که ابومنصور ماتریدی (م. ۳۳۳ هـ) بنیانگذار ماتریدیه، تنها به نوشتن ردیه بر معتزله مشغول بود و در موارد معدودی به کرامیه اشاره کرده است. (۳۳) از طرف

دیگر، حتی یکی از اعقاب متکلم مشهور ماتریدی، ابومعین نسفی (۴۱۸ - ۵۰۸ هـ)، یعنی ابومطیع مکحول بن فضل نسفی (م. ۳۱۸ هـ) نزد ابن کرام، کلام فرا گرفته بود. (۳۴) بعد از اقامت در بیت المقدس، در آن جا نیز به سبب عقایدش مورد آزار قرار گرفت و به ناحیه بد آب و هوای «زغر» تبعید شد و کتابهایش را سوزاندند. ابن کرام در ماه صفر سال ۲۵۵ هـ. در آن جا درگذشت و پیروانش جسد وی را به بیت المقدس آوردند و در مقبره انبیا به خاک سپردند. (۳۵) از شاگردان ابن کرام می‌توان به مامون بن احمد سلمی هروی، ابو محمد صفار و ابو محمد عبد الله بن محمد بن سلیمان سجری اشاره کرد. (۳۶) همچنین ابو اسحاق ابراهیم بن محمد بن سفیان، ابراهیم بن حجاج نیشابوری، عبد الله بن محمد قیراطی نیشابوری، (۳۷) احمد بن محمد بن یحیی بن معاویه دهان سلمی، (۳۸) محمد بن اسماعیل بن اسحاق بن جمع، (۳۹) ابو الحسین عبد الله بن مامون هروی، (۴۰) عمار بن عبد المجید، سلیمان بن خمیره (زین الفتی، ۳۳۸ a) و ابی بکر ارباکنی (پیشین، ۲۷۰ a) از وی حدیث نقل کرده‌اند.

برخی از آرای خاص کرامیه

در میان کتابهایی که هر کدام به دلایلی به ذکر کرامیان پرداخته‌اند، گفت‌وگوها و مناظراتی از ابن کرام با بزرگان عصرش می‌توان یافت. از خلال برخی مطالب نقل شده می‌توان به پاره‌ای از آرای خاص ابن کرام دست‌یافت. زهدی که ابن کرام آن را ترویج می‌کرد، از سوی هم عصرانش به عنوان زهد کاذب مورد انتقاد بوده است. (۴۱) بنابراین، برای ما مهم است که بدانیم وجه تمایز این زهدگرایی چه بوده است. ابن کرام توکل را به نحوه خاصی تفسیر می‌کرده است، به گونه‌ای که به انکار کسب (یعنی عدم تلاش برای به‌دست آوردن رزق و روزی) منتهی می‌شده است. (۴۲) هر چند به نظر می‌رسد که او مخالف مطلق هر گونه تلاش و جهد برای به‌دست آوردن معاش (کسب) نبوده باشد. در اثری تفسیری که حاوی آرا و نظرگاهها و اقوالی از ابن کرام می‌باشد، از قول وی در این باره این گونه آمده است: «و سئل ابو عبد الله: ان كانت الارزاق مقسومة فالكذ والعناء والتعب لما ذا؟ فقال: انها ايضا مقسومة». (۴۳) هرچند این مساله در دوره‌ای که ابن کرام آن را طرح می‌کرده، مساله بدیعی نبود. ابن ربوندی (ابن راوندی)، شقیق بلخی و احمد حلوانی نیز از انکار کسب دفاع می‌کردند و حتی استاد ابن کرام، احمد بن حرب نیز به این امر بی‌تمایل نبوده است. (۴۴) در اثر فارسی کرامی، منتخب رونق المجالس، در باب توکل حکایتی نقل شده است که می‌تواند مفهوم خاص این تفسیر را نشان دهد. گرچه مفهوم توکل تنها نزد کرامیان دارای چنین مفهومی نبوده است، (۴۵) اما آنان در ارائه تعریف خاص از توکل ممتاز بوده‌اند. ذکر متن این حکایت می‌تواند، مطلب را روشن‌تر کند:

«وقتی به سمرقند مردی در خانه‌گاه شد. آن اولیا را دید به جمع نشسته و تعلیم و تعبد می‌کردند. آن مرد، خادم را پرسید که شما از کجا خورید؟ گفت: ترا با این حدیث چه کار است؟ گفت: مرا باید که بدانم. گفت: از آنجا که خدای عزوجل روزی کرده باشد. آن مرد الحاح کرد، گفت: ناچار بگوی تا این همه از کجا خورند؟ خادم را خشم آمد، گفت: از دندان تو. آن مرد گفت: اگر شما از این جا خواهید کردن (خوردن) بسیاری گرسنگی به شما خواهد رسیدن. این بگفت و از آنجا بازگشت. در ساعت دندان آن مرد به درد خاست. هیچ حیلتي نداشت. از مردمان سمرقند پرسید که چون شما را دندان درد کند، چه کند؟ گفتند: چون ما را چنین حالی پیش آید، لختی نان خریم و بدین خانه‌گاه بریم، تا اینان دعا کنند، به باشیم. آن مرد بی‌طاقت شد. گوسفندی خرید و سفر (هی) نان بر پشت حمالی نهاد. بر آنجا بگه برد، خادم نستد، بسیاری الحاح کرد تا به جایی رسید که گفت: یا خادم! بستان و به ایشان ده تا بخورند، که از این دندان من می‌خورند...». (۴۶)

این عقیده (تحریم کسب و کار و ناسازگار دیدن آن با تقوا) مورد نقد قرار گرفته بود. ابو حارث محاسبی (م. ۲۴۳ هـ)، محمد شیبانی و ابوطالب مکی در قوه‌القلوب این موضوع را رد کرده بودند و از کسب و تلاش برای به‌دست آوردن رزق مادامی که در جهت رضای خدا و از طریق حلال باشد دفاع کرده بودند (۴۷).

نکته مهم دیگر، تلقی خاص کرامیان از عقل است. گرچه آنان حسن و قبح را قبل از حکم الهی (وحی) می‌پذیرفتند، اما به هیچ وجه نظریه اصلح و قاعده لطف معتزله را قبول نداشتند. (۴۸) همچنین کرامیان با تعقل فلسفی مخالفت شدیدی

داشتند. (۵×) قطعاتی از کتاب السر ابن کرام موجود است و این عقیده یعنی اصلح نبودن نظام آفرینش را به خوبی نشان می‌دهد. (۴۸)

نکته قابل تامل دیگر که حاکی از نوعی عقل‌گرایی خاص کرامیان است، اعتقاد آنان به تکافو ادله (برابری براهین) است. این مطلب را البته به شکل تحریف شده، از یک عبارت مؤلف تبصره العوام نیز می‌توان دریافت. (۴۹) حاکم جشمی، محسن بن کرامه (م. ۴۹۴ هـ.) به نقل از استاد خود ابوالحسن علی بن ابی طیب (م. ۴۵۷ هـ.) نقل کرده است که محمد بن هیصم، متکلم مشهور کرامی، به برابری براهین اعتقاد داشته است. (۵۰) بحث از برابری براهین در حقیقت نتیجه شکاکیت در معرفت‌شناسی یا عدم امکان شناخت است. البته این بحث نتیجه عملی نیز داشت. (۵۱) جواب مثبت به این پرسش که آیا هر کدام از پیروان ادیان مختلف می‌توانند به دین خود پایبند بمانند و رستگار گردند، نتیجه منطقی قبول تکافو ادله است. این بحث در عراق، مرکز فعالیت معتزله، مطرح شده بود؛ اما در آنجا در نتیجه غلبه عقل‌گرایی به زودی مساله‌ای خاتمه یافته، تلقی گردید. (۵۲)

با این وجود، کرامیان در دعوت دیگران به اسلام بسیار کوشا بوده‌اند. نکته جالب این است که بحث تکافو ادله در مناطق خاصی مطرح بود و متکلمان به رد یا قبول آن مشغول بودند. (۵۳) این مناطق بخشهایی بود که گروههای مذهبی گوناگون در آن زندگی می‌کردند. حتی اسلام در این مناطق در لباس عقل‌گرایی ظاهر نشد.

از دیگر عقاید ضد معتزلی کرامیه، اعتقاد به عدم خلود دائم در جهنم است. (۵۴) آنها معتقد بودند که خدا می‌تواند کفار را از آتش جهنم نجات بخشد. نکته جالب دیگر که حاکم جشمی در تعریض به کرامیان، بدان اشاره کرد، علاقه آنان به خواندن آثار ابن ریوندی است. (۵۵) احتمالاً آثار این متفکر ضد معتزلی برای کرامیان جالب توجه بوده است. همچنین کرامیان بر خلاف معتزله، به کرامات اولیا، از جمله به طی الارض معتقد بوده‌اند. (۵۶) مساله دیگر شایسته بررسی، عقیده کرامیان در باب توحید است، که مورد انتقاد بوده و آنان متهم شده‌اند که در باب توحید، عقیده‌ای تشبیهی دارند. این اتهام حتی در زمان خود آنان نیز مطرح بوده است. در نزاعی که میان ابوبکر محمد بن اسحاق بن محمشد (م. ۴۲۱ هـ.) و ابوعلاء صاعد بن بن محمد (م. ۴۲۱ هـ.) رخ داده بود، ابو بکر محمد بن اسحاق، ابو علاء را به بدعت اعتزال متهم کرده بود. در مقابل ابوعلاء نیز او را به داشتن عقیده تشبیه متهم کرده بود. (۵۷)

اما به راستی کرامیه در این باره چه می‌اندیشیده‌اند. قبل از بیان هر مطلبی باید این نکته را اشاره کرد که هیچ یک از فرق اسلامی قائل به تشبیه نیست و داشتن چنین اعتقادی را نفی می‌کند، گرچه برخی در ارائه تفسیر این مطلب به دام تشبیه می‌افتند. (۵۸) ابو معین نسفی (م. ۵۰۸ هـ.) متکلم ماتریدی، در این باره می‌گوید: کرامیه وقتی سخن از جسم بودن حق می‌گویند... نظرشان این است که وی قائم بالذات است. مفهوم «جسم لا کالاجسام» که کرامیان به کار می‌بردند، در این معنی بوده است. خود ابن کرام در کتاب مفقود شده‌اش، عذاب القبر، این مفهوم را به کار برده بود. هرچند بعدها پیروانش در به کارگیری این الفاظ تجدیدنظری کردند. (۵۹) محمد بن هیصم در اثر مفقود شده‌اش، المقالات، که تنها منقولاتی از آن باقی مانده است، (۶۰) درباره این مساله سخن گفته و اعتقاد تشبیهی را رد کرده است. گرچه آن‌گونه که اظهار نظر کرده، مشخص می‌گردد که آنان در این مساله نص‌گرا (ظاهرگرا) بوده‌اند، اما اینکه این نص‌گرایی آنان به تشبیه منجر می‌گردد، ابن هیصم آن را رد کرده است. (۶۱) در مورد عصمت انبیا آنها نظریاتی متفاوت با معتزله و اشاعره داشته‌اند؛ حاکم جشمی اشاره کرده که کرامیان انجام گناه (کبایر) و دروغ گفتن را از سوی پیامبران جایز می‌دانند. (۶۲) عبد القاهر بغدادی (م. ۴۲۹ هـ.) نیز در این باره نقل می‌کند که گروهی از کرامیه گفته‌اند: هر گناهی که موجب ساقط شدن عدالت یا اجرا شدن حد گردد، انبیا از آن بری هستند اما در غیر آن، ممکن است مرتکب خطا گردند. گروهی دیگر از آنها گفته‌اند: پیامبر در امر ابلاغ وحی نیز خطا نمی‌کند، اما گروهی از آنان با پذیرش افسانه غرائیق، به طور ضمنی خطا در ابلاغ وحی را پذیرفته‌اند. (۶۳) در تایید این

مطلب، عاصمی در زین‌الفتی، افسانه‌های غرائبق (۶۴) را صحیح دانسته و به عنوان تاییدی بر ترتیب خاصی از نزول سوره‌ها بدان استناد می‌کند (برگ 19 b).

کرامیان و شیعیان

یکی دیگر از موضوعاتی که می‌توانیم در طول حیات کرامیه بررسی کنیم، نزاعهای آنان با شیعیان است. آغاز این نزاعها با نقد آرای ابن کرام توسط فضل بن شاذان نیشابوری (م. ۲۶۰ هـ.) بوده است. (۶۵) مقدسی، جغرافی‌نگار مشهور که در سال ۳۷۵ هـ. به تالیف اثر خود مشغول بوده، از نزاع میان کرامیان و شیعیان که خود شاهد آن بوده، خبر داده است. (۶۶) محمد بن اسحاق بن محممشاد (م. ۴۲۱ هـ.) یکی از افراد مشهور کرامی در زمان قدرت خود، مسجد نو ساخته شیعیان را در نیشابور خراب کرد. (۶۷) اما فراسوی این نمود خارجی، در مسایل دیگری نیز آنان با یکدیگر در ستیز بوده‌اند. عبید الله بن عبد الله بن احمد، مشهور به حسانکی، در مقدمه کتاب خود شواهدالتنزیل به برخی از جنبه‌های دیگر این نزاعها اشاره کرده است و آن، اختلاف بر سر شان نزول آیاتی از قرآن در حق اهل بیت است. او می‌نویسد: «در مجلسی که در آن بزرگان و تعداد کثیری از مردم و نقیب علوی شهر و فردی از کرامیان حضور داشت، فرد کرامی در نزاع با نقیب، نزول سوره هل اتی در منزلت اهل بیت یا هر آیه دیگر در شان آنان را منکر شد و نزاع به این محدوده ختم نشد و به اتهامی بر ضد کرامیان در مورد اهل بیت بدل شد. (۶۹) این مساله باعث گردید تا یکی از رجال کرامیه به نام ابو محمد، احمد بن محمد بن علی عاصمی به تالیف کتابی در این مورد بپردازد تا به تعبیر خودش این اتهام را از کرامیان دفع کند. (۷۰) هرچند به نظر می‌رسد که این اتهام تا حدی نیز صحت داشته است. کرامیان منبر تدریس ابن البیع حاکم نیشابوری (م. ۴۰۵ هـ.) را به خاطر عدم نقل حدیثی در فضیلت معاویه شکسته و مانع خروج او از خانه‌اش شده بودند. (۷۱) همچنین حسانکی و حاکم جشمی که در این مناطق ساکن بودند، آثاری در رد نواصب نگاشته بودند. (۷۲) خود عاصمی نیز در کتابش زین‌الفتی فی شرح سوره هل اتی، به نحو تلویحی این اتهام را می‌پذیرد، اما علت آن را جهل کرامیان نسبت به فضایل علی (ع) و قیاس نادرست آنان در این مورد بیان می‌کند. (۷۳) درباره این فرد کرامی تنها در یک منبع اشاره‌ای به سال تولد و برخی از آثارش در ادبیات و علم بلاغت و... شده است. (۶×) او در سال ۳۷۸ هـ. و احتمالاً در نیشابور متولد شده است. در مورد اساتید و مشایخش جز در دو اثر نو یافته از او، در منابع دیگر اطلاعی در دست نیست. بر اساس همین منابع، او نحو و ادبیات را نزد استاد ابوبکر احمد بن علی بن منصور نحوی فرا گرفت. (۷۴) آن گونه که خود به کرات در زین‌الفتی اشاره کرده، جدش ابو عبد الله احمد بن محمد بن مهاجر بن ولید است.

(a 4) در جای دیگر به ابراهیم بن احمد بن مهاجر اشاره کرده و او را عموی مادرش معرفی می‌کند. (b 202) به این ترتیب می‌توان گفت که پدر او ابو رجاء احمد بن محمد بن علی عاصمی (b 3) داماد احمد بن مهاجر بن ولید بوده است. به موازات استنادهای مکرر او به جدش از ابوبکر محمد بن احمد جلاب (a 4)، استاد ابوبکر محمد بن اسحق بن محممشاد، شیخ ابوالقاسم (۹)، عبد الله بن احمد بن نصر (b 9) [شاید وی همان عبد الله بن احمد بن نصر بن شهاب بری م. ۴۲۵ هـ. باشد ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۸۹۳] احمد بن محمد بن اسحاق بن جمع (a 10)، ابو عبد الله محمد بن هیصم (b 17)، ابو عبد الله حسین بن محمد بستی ازغندی (a 71)، ابراهیم بن محمد بن ایوب طرماحی (b 129)، شیخ ابوبکر احمد بن محمد بن حفص (b 198)، حسن بن محمد بن احمد زبیدی (a 201)، شیخ محمد بن قاسم فارسی (a 93) [در مورد وی ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۴۳] ابو القاسم عبد الله بن محممشاد بن اسحاق (a 15)، احمد بن محمد بن سهل زاوهی ادیب (a 62)، ابوبکر احمد بن محمد سابق دوغی (a 73)، ابونصر بن ابی سعد (a 227)، محمد بن یحیی (b 244)، ابوبکر محمد بن علی کرمانی (a 264)، ابوحنیفه عبد الملک بن علی قزوینی (b 270)، عبد الله بن محمد بسری (a 272)، ابوالحسن علی بن محمد بن عبد الله فارسی مغربی (b 267, a 331) [در مورد او ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۱۲۷۰]، ابونعیم عبد الملک بن حسن

اسفراینی (a 315) [در مورد او ر.ک: همان، رقم ۱۰۷۴] و ابومحمد یونس بن محمد رازی (b 343) حدیث نقل کرده است. در کتاب خود (زین الفتی) به برخی از آثار دیگرش اشاره کرده است. یکی از این آثار کتاب «المبانی لنظم المعانی» است. نسخه‌ای خطی از این کتاب در کتابخانه برلین موجود است و بر مبنای آن بخشی نیز به چاپ رسیده است. (۷۵) وی در مقدمه کتاب خود المبانی، اشاره به سال تالیف کتاب خود دارد (۴۲۵ هـ). در زین الفتی او اشاره می‌کند که اثرش را بعد از المبانی نوشته است و در چند جا خواننده را به آنجا ارجاع می‌دهد. نظری به این دو اثر او به خوبی مشرب حدیث‌گرایی‌اش را نشان می‌دهد.

در زین الفتی و المبانی او با نقل احادیثی، بر معتزله و زیدیه (در کنار رافضیان) خرده می‌گیرد. (۷۶) در المبانی او نظر شیعه را در تفسیر قرآن و فهم آن، رد می‌کند و به اعتقاد وجود امام غائب می‌تازد. (۷۷) اظهار نظرهای او درباره خلفای اموی به جز معاویه که از او نامی نبرده است، بسیار تند است و از آنان به «فساق بنی امیه» یاد می‌کند. او یزید را ح فاسق می‌خواند و بعد از اشاره به خواندن اشعار ابن زبیری توسط یزید بعد از شهادت امام حسین (ع)، از قول محمد بن هیصم نقل می‌کند که گفته: اگر این نکته، یعنی خواندن اشعار ابن زبیری توسط یزید بعد از حادثه کربلا، درست باشد، شکی در کفر یزید نمی‌توان داشت (زین الفتی b 63).

نکته جالب دیگر که او عنوان کرده، نقل خطبه‌ای به نام خطبه ملاحم است که آن را به علی (ع) نسبت داده است و در آن تاییدی ضمنی بر لشکرکشی‌های محمود به هند و دیلم وجود دارد. خود او عنوان می‌کند که معنی این روایت را درک نکرده بود تا آنکه محمود به ری حمله کرد. (زین الفتی b 139). در جای دیگر در بیان مشابیهت علی (ع) به پیامبر با روایتهای گوناگونی سعی در تثبیت ایمان نیابردن ابوطالب دارد (ص ۳۱۵ a 321). وی در بحث از بغی و خوارج به طلحه و زبیر و عایشه اشاره کرده و بیان نموده که آنها توبه کرده‌اند (a 223) و بعد از آن به حدیث عشره مبشره اشاره کرده و متن آن را بیان داشته و احادیث دیگری نیز در تایید زبیر و طلحه آورده است (ص ۲۲۳-۲۲۴). قریشی بودن ائمه و امام را با آوردن چند حدیث یادآور می‌گردد (b 234).

در متن دیگری از کرامیه، یعنی تفسیرالفصول، در بیان شرایط امام از دیدگاه کرامیه در ذیل آیه «یوم ندعوا کل اناس بامامهم» (۷×) این گونه آمده است:

«فقیل یتحتاج الامام الی عشر خصال یتحقق بها الامامة؛ اولها العلم بامور الدین من علم التوحید و الفقه ... و الثانیة الصبر ... و الثالثة الوفاء بحقوق الله... و الرابعة لین الجانب... و الخامسة التواضع... و السادسة النصیحة... و السابعة احتمال الاذی... و الثامنة ان یكون فصیح اللسان حسن البیان... و التاسعة السخاء و البذل... و العاشرة الزهد... و اجتمعت هذه الاشياء کلها فی نبینا علیه السلام و فی الخلفاء الراشدين و فی اکثر ائمة الدین خاصة فی الامام ابی عبد الله (محمد بن کرام) رحمه الله» (۸×).

همان‌گونه که شهرستانی (م. ۵۴۸ هـ) نگاشته است، آنها امامت را به اجماع امت می‌دانسته‌اند، نه به نص و تعیین شدن شخص خاص از سوی پیامبر. (۹×) عاصمی رؤیت خدا در آخرت را تایید می‌کند. (۱۰×) به موازات کرامیه، ماتریدیه نیز سخت‌به این مساله اعتقاد داشته‌اند. (۷۸)

کرامیان و نقش آنها در تحول نهادهای آموزشی مسلمانان

از تاثیرات مهم دیگر کرامیه می‌توانیم به تاسیس خانه‌گاه اشاره کنیم. این امر را خود محمد بن کرام آغاز کرده و در هرات یکی از مراکز مهم کرامیه در قرون بعد خانه‌گاهی تاسیس نموده بود. (۷۹) مراکز آموزشی مسلمین در ابتدا درون مساجد بود

که در آنها افراد به صورت حلقه‌هایی گرد هم جمع می‌شدند. اما به تدریج محله‌های خاصی جدای از مسجد برای امر آموزش در نظر گرفته شد. به نظر می‌رسد که کرامیان در این امر پیشتاز بوده‌اند.

مترجم عربی رونق المجالس در ترجمه کلمه خانه‌گاه، واژه مدرسه را برگزیده است. این زمان قرن چهارم و پنجم، هم زمان با شکل‌گیری مدارس نظامیه درست‌بره‌ای است که مفهوم مدرسه به معنی کاملاً متمایز، برای یک نهاد آموزشی به کار می‌رفته است. (۸۰) در این خانه‌گاه علاوه بر تعبد و زهدورزی، به تعلیم نیز می‌پرداختند. شبیه آنان دفترخوانی بوده است. (۸۱) ابن کرام در سال ۲۵۱ هـ. نیشابور را برای همیشه ترک کرد. مدت اقامت ابن کرام در نیشابور، چهارده سال بوده است. (۸۲) گرچه به نظر می‌رسد که این مدت زمان پیوسته نبوده است. با در نظر گرفتن این نکته او خانه‌گاه خود را قبل از سالهای ۲۳۶-۲۳۷ یا حتی پیشتر از این تاریخ در هرات بنیاد نهاده بود. خانه‌گاه‌سازی به سرعت به صورت یک امر رایج در بین کرامیان در آمد و بعد از فوت ابن کرام، پیروان همراهش، خانه‌گاهی بر سر مزار او بنا کردند. (۸۳) جانشین او ابومحمد سجزی نیز خانه‌گاه‌هایی برای کرامیان سمرقند، بنا کرده بود. در مباحث قبل نیز به خانه‌گاه‌های موجود در جبل‌العامل در زمان حیات ابو عبد الله محمدبن کرام اشاره شد.

اکنون این سوال را باید طرح کرد که از چه زمانی «خانه‌گاه» بر مراکز تجمع صوفیان اطلاق شده است و اگر این نهاد منحصر در اختیار کرامیه بوده، چه نامی بر تجمع‌گاه صوفیان اطلاق می‌گردیده است؟ این نکته مسلم است که در خراسان بر مراکز صوفیه، نام خانه‌گاه نمی‌نهادند، بلکه از تعبیر «دویره» یا «رباط» به جای آن استفاده می‌کردند. مقدسی در اثر خود واژه خانقاه را تنها برای تجمع کرامیه ذکر کرده و آنجا که از صوفیان نام می‌برد، از تعبیر دویره یا رباط استفاده کرده است. (۸۴) به نظر می‌رسد که تعبیر خانه‌گاه در مورد اقامتگاه صوفیان تنها از قرن چهارم به بعد متداول گردیده است. (۸۵) بر همین اساس، نظر داده شده است که از اثری در باب تراجم، یعنی السیاق که در قرن چهارم نوشته شده بود، زمانی دو تلخیص صورت گرفت که، در قرون پنجم و ششم، تعبیرهای دویره به خانه‌گاه تبدیل شده است. (۸۶)

تأثیرات اجتماعی - فرهنگی کرامیه

تأثیرات کرامیه از دو جهت قابل بررسی است: نخست تلاش آنها در خصوص ایجاد تحول در نهادهای آموزشی که بدان اشاره شد، سپس تلاش این گروه برای گسترش اسلام در مناطق روستایی خراسان، غور و غرچستان و... زمانی که ابن کرام فعالیت خود را آغاز کرد، توانست در مناطق ذکر شده، طرفدارانی بیابد. منطقه غور تا قرن چهارم به دارالکفر مشهور بود. (۸۷) و تنها در نتیجه تلاشهای کرامیان، اسلام کرامی در آنجا گسترش یافت. (۸۸) فخر الدین رازی در این مورد نوشته است: ابن کرام و اصحابش از سجستان بیرون رانده شدند و به غرچستان رفتند، در آنجا اعتقادات خود را بر مردم عرضه کردند و آنها نیز پذیرفتند و تا این زمان نیز در آن ناحیه مردمان کرامی هستند. (۸۹) در این مناطق هنوز اسلام به طور کامل نفوذ پیدا نکرده بود. در منابع کرامی نیز اشاراتی بر این نکته وجود دارد. به طور مثال ابن کرام زمانی که احتمالاً در هرات بود، افرادی را در آنجا مسلمان کرده بود. (۱۱×) نقطه اوج آنها در به اسلام آوردن امیر ناصر الدین پدر محمود غزنوی بود. یمینی در این باره نوشته است: «و امیر ناصر الدین چون تعفف و تقشف و ترهب و تزهّد اصحاب او دید به (اسحاق بن) محمشاد پیوست». (۱۲×)

این مطلب را منابع دیگر نیز تایید کرده‌اند. (۱۳×) ذهبی نقلی از تاریخ نسف آورده است که نشان می‌دهد، ناصرالدین حتی تا چه حد نسبت به کرامیان تعصب می‌ورزیده است. (۱۴×) علاوه بر موفقیت ابو یعقوب اسحاق بن محمشاد در به اسلام در آوردن سبکتکین، او افراد زیاد دیگری را نیز به اسلام در آورده بود. (۱۵×) ابن اثیر نیز در ذیل حوادث سال ۵۹۵ هـ. کرامی بودن غوریان را تایید می‌کند. در این سال غیاث الدین امیر غوری، دل از کرامیان برید و شافعی گشت. (۱۶×) در مورد ادله حیات کرامیه در غور، باسورث بر اساس نقل زمنجی که غوریان را بدمذهب خوانده است، نتیجه می‌گیرد که احتمالاً هنوز کرامیان تا آن زمان (قرن هشتم) به حیات خود در غور ادامه داده‌اند. (۹۰)

چرا کرامیه از بین رفت؟

اکنون باید به پرسش مهم یعنی دلیل یا دلایل اضمحلال کرامیه پاسخ داد. قبل از هر چیز باید نکته‌ای را خاطرنشان کرد. گرچه امروزه فرق اسلامی، به تمامی آن گونه که اصحاب ملل و نحل یاد کرده‌اند وجود خارجی ندارند، اما بسیاری از اعتقادات فرق از میان رفته را می‌توان در دیگر گروه‌ها یافت. بنابراین، نمی‌توان ادعا کرد که اثر یک فرقه با مضمحل شدنش پایان یافته است.

کرامیه به چند دلیل نتوانست به حیات مستقل خود ادامه دهد: نخست آنکه، کرامیان در حفظ قدرت سیاسی خود ناموفق بودند. دیگر آنکه از نظر جغرافیایی کرامیه در مناطقی می‌زیستند که بعد از قرن ششم دائماً مورد حمله قرار گرفته بود. این حملات احتمالاً عامل مهمی در اضمحلال آنها بود. عامل سوم، تعصبات دیگر فرق در مورد کرامیه بود که روند اضمحلال آنها را تسریع نمود. با این حال حتی امروزه نیز برخی مناطق کرامی پیشین گذشته، در سیطره تفکری نزدیک به کرامیه قرار دارد.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱×. بغدادی، الفرق بین الفرق؛ ص ۲۲۸، تصحیح محیی الدین عبد الحمید
- ۲×. رونق المجالس؛ ص ۳۷-۴۴
- ۳×. حیات ابو عبد الله؛ محمد بن کرام (۱۶۸-۲۵۵ ه.ق.)
- ۴×. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۶۸
- ۵×. ابن اثیر، الكامل، ج ۱۲، ص ۱۵۱-۱۵۲
- ۶×. قفطی، ابناه الرواه علی انباه النحاة، تصحیح ابو الفضل ابراهیم، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۳۳
- ۷×. سوره اسراء، آیه ۷۱
- ۸×. ارج‌نامه ایرج، ج ۲، ص ۹۸
- ۹×. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۶۸
- ۱۰×. زین الفتی، 43 a, 58 a
- ۱۱×. منتخب رونق المجالس، ص ۵۶
- ۱۲×. ترجمه تاریخ یمینی، ص ۳۹۲
- ۱۳×. تاریخ سیستان، ص ۳۳۹
- ۱۴×. ذهبی، تاریخ الاسلام، (۳۸۱-۴۰۰)، ص ۱۶۸
- ۱۵×. همان، ص ۶۰ و ۶۱
- ۱۶×. الكامل، ج ۱۲، ص ۱۵۲

۱. ر.ک: عبد الواحد انصاری، مذاهب ابتدعتها السیاسة فی الاسلام، بیروت، ۱۳۹۳ ه.؛ وداد قاضی، الکیسانیة فی التاریخ و الادب، بیروت، ۱۹۷۴ م.
۲. برای نمونه، جهت آگاهی از دو مورد از خصومت‌های بین کرامیه و شافعیان که منجر به قتل افراد کثیری از هر دو طرف شد، ر.ک: تاریخ بیهق، ص ۹، ۲۶۸؛ الكامل، ج ۱۰، ص ۲۵۱؛ نیز درباره قتل یک فقیه شافعی به دست کرامیه ر.ک: طبقات الشافعیة الکبری، ج ۸، ص ۸۶. کرامیان همچنین متهم به مسموم کردن فقیه شافعی ابن فورک نیز شده‌اند. ر.ک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل ابن فورک.

۳. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ترجمه محمد بن حسین نیشابوری، تصحیح شفیعی کدکنی، نشر آگاه، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴. همچنین ر.ک: ابن حجر، لسان المیزان، تحقیق محمد بن عبد الرحمن المرعشلی، چاپ اول، ۱۴۱۶ هـ. ج ۶، ص ۱۳۹، شماره ۷۴۷۱؛ این حدیث را مامون بن احمد سلمی، شاگرد ابن کرام نقل کرده است. ر.ک: لسان المیزان، ج ۵، ص ۵۸۶، شماره ۶۸۶۷. هرچند این نزاعها تنها منحصر به کرامیه و شافعیان نبود و تنفر و ستیز آشکار میان حنفیان و شافعیان هم وجود داشت و این حدیث‌سازها نیز در ادامه آن نزاعها بود. این نکته شایان ذکر است که کرامیه از نظر فقهی، حنفی محسوب می‌شدند. (خوشبختانه یک دوره کامل از آرای فقهی کرامیه، در یک اثر فقهی باقی مانده است. ر.ک: ابو الحسن علی بن حسین سغدی، التتف فی الفتاوی، م. ۴۶۱ هـ. تحقیق: صلاح الدین الناهی، بغداد (۱۹۷۵-۱۹۷۷). در این کتاب از کرامیان تنها به عنوان اصحاب ابو عبد الله یاد شده است، گرچه مصحح در شناخت این ابو عبد الله ناتوان بوده است. یکی از موارد مهم نزاع، رفع یدین در نماز بود. مامون بن احمد سلمی نقل کرده بود که: «من رفع یدیه فی الصلوة فلا صلاة له، و من قرا خلف الامام، ملیء فوه نارا». ابن حبان، المجروحین، ج ۳، ص ۴۵. این احادیث که سلمی نقل کرده است، ناظر به نزاعهای سهمگین میان حنفیان و شافعیان است. مادلونگ در این مورد می‌نویسد: تهدیدی بزرگ برای وحدت جامعه اهل سنت، نظریه‌ای بود در باب احکام عملی که برخی از علمای حنفی شرقی تعلیم می‌دادند. مکحول بن فضل نسفی (م. ۳۱۸ هـ. / ۹۳۰ م.). گزارش داده است که بر اساس فتوایی از ابو حنیفه بالا بردن دستها در رکوع و بلند کردن سر در نماز، نماز را باطل می‌کند. (ر.ک: ویلفرد مادلونگ، مقاله «ترکها و اشاعه ماتریدیة»، در کتاب: مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۴۴ و ۴۶).
۴. شهرستانی در الملل و النحل، ج ۱، ص ۴۲ اشاره کرده است که: «وصب البلاء علی اصحاب الحدیث و الشیعة من جهتهم» (یعنی کرامیان). این نکته را باید اشاره کرد که عبارت اهل حدیث در خراسان اشاره به شافعیان نیز دارد. در مورد استعمال این لفظ برائمه شافعی ر.ک: المنتخب من السیاق، ترجمه حاکم نیشابوری، ص ۵، از وی به عنوان امام اهل حدیث در عصرش یاد شده است. همچنین، ص ۸، ترجمه ۳ و ص ۸۱، ترجمه ۱۵۴ و شواهد دیگر در همان کتاب.
۵. انس التائبین، ص ۳۲۰؛ التمهید لقواعد التوحید، ص ۱۲۹، ابن حبان از قول مامون بن احمد سلمی این حدیث را نقل کرده است: «الایمان قول و العمل شرائعه» (المجروحین، ج ۳، ص ۴۵)؛ شیخ احمد جام یکی از کسانی است که در برخی از عقاید خود از کرامیه تاثیر پذیرفته است. برای توضیح بیشتر ر.ک: روابط شیخ احمد جام با کرامیان عصر خویش، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم تهران، شماره ۶، ۷، ۸، سال ۷۳-۷۴. شیخ احمد جام در اثر دیگرش در تعریف ایمان دقیقاً همین شاخصهای کرامی را برای تعریف ایمان استفاده کرده است. (روضة المذنبین و جنة المشتاقین، ص ۲۷).
۶. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۶۸.
۷. ابو الحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، تصحیح ریتز، ۱۹۸۰، ص ۱۴۱، ترجمه سواد الاعظم، ص ۱۸۷.
۸. see : Richard Bulliet : The Political – Religious History of Nishapur, ed :D.S. Richards Islamic civilization : 950 – 1150 (oxford 8.1973) pp. 71 – 93.
- و. ر.ک: باسورث، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، امیر کبیر، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۶.
۹. شفیعی کدکنی، «نخستین تجربه‌های شعر عرفانی در زبان پارسی»، درخت معرفت (جشن نامه دکتر زرین کوب)، به کوشش علی اصغر محمدخانی، انتشارات سخن، ۱۳۷۶، ص ۴۴۵؛ تبصرة العوام، ص ۶۷-۶۸؛ این مساله یعنی خطاب قرار دادن دیگران به تعبیر دوست، ریشه در تعالیم محمد بن کرام، مؤسس فقه کرامیه دارد؛ زیرا او معتقد بوده است که شخص اگر دوست خدا نباشد پس دوست شیطان خواهد بود. پس در هر حال می‌توان او را دوست خطاب کرد؛ «فحکي انه کان یقول لجمیع من خاطبه «یا دوست! « فقال (ان) لم یکن حبیب الله فحبیب الشیطان»، ارج‌نامه ایرج، ج ۲، ص ۹۰.
۱۰. درخت معرفت، ص ۴۴۶ به بعد.
۱۱. الاکمال، ج ۷، ص ۱۶۴؛ سمعانی، الانساب، ج ۵، ص ۴۳؛ نیز ر.ک: توضیح مشروح فان اس، در مقاله «متونی درباره کرامیه»، ترجمه احمد شفیعی‌ها، نشریه معارف، دوره نهم، فروردین تیر، ۱۳۷۱، ص ۳۵-۳۸.
۱۲. در مورد او ر.ک: طبقات الشافعية الکبری، ج ۸، ص ۳۹۵.
۱۳. مجمل فصیحی، ج ۱، ص ۲۳۴ و ۳۳۴.

۱۴. در مورد او و خانواده‌اش ر.ک: فان اس، پیشین، ص ۷۴ ۸۳. همچنین ر.ک: سمعانی، التحبیر فی المعجم الکبیر، تصحیح منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۷۲، سلسله نسب او را تا دو نسل شناسانده است. (هیصم بن طاهر بن مردانشاه).
۱۵. میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۲۱ و ۲۲. در تاریخ سیستان به صورت گرامی ذکر شده است که احتمالاً با توجه به این قول باید کرامی خوانده شود. تاریخ سیستان، ص ۳۳۹، مقایسه کنید با: القند فی ذکر علماء سمرقند، ص ۱۸۶.
۱۶. اوج قدرت سیاسی کرامیه در به دست گیری منصب ریاست‌شهر نیشابور در قرن چهارم است. در مورد اهمیت منصب ریاست و توضیحات بیشتر در این باره ر.ک: مجله معارف، دوره پنجم، شماره ۳، آذر اسفند ۶۷، ص ۱۳۱ به بعد، مقاله: «ظهور کرامیه در خراسان»، نوشته ادموند بوزورث، ترجمه اسماعیل سعادت؛ گرچه نتیجه‌گیری نهایی باسورث درباره ابوبکر محمد بن اسحاق قابل قبول نیست. ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۱۳.
۱۷. ر.ک: جرباذقانی، ترجمه تاریخ‌یمینی، ص ۳۹۴، طبقات الشافعیة الکبری، ج ۲، ص ۳۰۵.
۱۸. بخشی در سیستان.
۱۹. «و باب الطعام ناحیه واسعه ذات قری جلیله، نحو سوسکن و ملکان...» (احسن التقاسیم، ص ۳۰۶).
۲۰. مجمل، ج ۱، ص ۳۳۴.
۲۱. القند فی ذکر علماء سمرقند، ص ۱۸۶؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، (۲۶۰-۲۵۱)، ص ۳۱۰، کلمه «الیسیر» تصحیف «التفسیر» است. احتمالاً نقلهای ابن کلبی از طریق ابن عباس که فیروزآبادی در تنویر المقباس جمع نموده، از یک تفسیر کرامی، گردآوری شده است. در دو سند ذکر شده در صفحات ۲ و ۳، رجال کرامی وجود دارد. سنداول: «اخبنا عبد الله الثقة بن مامون المروی (عبد الله بن مامون الهروی الثقة) قال: اخبنا ابي (مامون بن احمد سلمی هروی) قال: اخبنا ابو عبد الله (محمد بن کرام) قال: اخبنا ابو عبید الله محمود رازی قال: اخبنا عمار بن عبد المجید الهروی قال: اخبنا علی بن اسحاق سمرقندی عن محمد بن مروان (السدي الصغير) عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس». سند دوم: «عبد الله بن مبارک (دینوری، صاحب تفسیر الواضح، ر.ک: طبقات المفسرین، ج ۱، ص ۲۴۴) قال حدثنا علی بن اسحاق سمرقندی عن محمد بن مروان عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس». مقایسه کنید با: فان اس، پیشین، ص ۶۳، در مورد تفسیر الواضح، ر.ک: پیشین، ص ۶۶، پی‌نوشت‌های ص ۲۱۲ و ۲۱۳. نکته جالب توجه این است که این طریق شیعی روایت از ابن کلبی می‌باشد. عبدالله بن مبارک دینوری غیر از عبدالله بن مبارک مروزی (م. ۱۸۱ هـ) است. احتمالاً عبد الله بن مبارک مذکور در تاریخ نیشابور که در مقبره حیره مدفون شده است، همان عبد الله بن مبارک دینوری باشد. تاریخ نیشابور، ص ۲۲۷ و مقایسه کنید با ص ۳۰۰؛ در مورد سدی صغیر نیز ر.ک: تهذیب الکمال، ج ۲۶، ص ۳۹۲.
۲۲. «تقشف» که در لغت به معنی سخت گذراندن و جامه خشن پوشیدن آمده به اعلی مراتب زهد اطلاق شود.
۲۳. ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۲، ص ۹۸.
۲۴. سمعانی، الانساب، ج ۵، ص ۴۴؛ ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۵۵، ص ۱۲۷، و encyclopaedia of Islam new edition 1986 Vol: 4 p. 997.
۲۵. شفیعی کدکنی، مقاله «چهره دیگر محمد بن کرام سجستانی»، ارج نامه ایرج، به کوشش محسن باقرزاده، نشر طوس، ج ۲، ص ۹۰.
۲۶. الفرق بین الفرق، ص ۲۲۷؛ التبصیر فی الدین، ص ۱۱۱.
۲۷. فان اس، پیشین، ص ۵۰، که از متن کرامی رونق المجالس نقل کرده است. تلخیصی فارسی از این اثر به چاپ رسیده است تحت عنوان منتخب رونق المجالس، به کوشش رجایی بخارایی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴، بر خلاف آنچه که مصحح در مقدمه اشاره کرده، این اثر از آن ابوحفص عمر بن حسن سمرقندی (م. ۳۷۳ هـ یا ۳۷۵ هـ) نیست، بلکه از یک فقیه کرامی به همین نام است که بعد از سال ۴۴۰ هـ. کتاب خود را نگاشته است؛ چرا که در یک جا از ابو سعید ابو الخیر به وجه ماضی یاد شده و حاکی از این است که کتاب بعد از وفات ابو الخیر تألیف شده است. منتخب رونق المجالس، ص ۵۸، جهت توضیحات بیشتر در مورد این کتاب ر.ک: فان اس، پیشین، ص ۴۹ ۵۸.
۲۸. طبقات الشافعیة الکبری؛ ج ۲، ص ۳۰۴، البته با توجه به تاریخ تولد وی و سن او در آن تاریخ، صحت این ادعا مورد تردید است.

۲۹. به این شایعه دو منبع اشاره کرده‌اند: مجمل، ج ۱، ص ۳۳۴؛ حاکم جشمی، شرح عیون المسائل، منقول در مقاله فان اس، پیشین، ص ۴۵.

۳۰. مختصر رونق المجالس، ص ۲۲. این کتاب تلخیصی از ترجمه عربی رونق المجالس است. ر.ک: فان اس، پیشین، ص ۵۸.
۳۱. تنها می‌دانیم که در بار دوم، مدت زندانی شدن او طولانی بوده است. اما تعیین تاریخ دقیق زندانی شدن او ممکن نیست. ر.ک: فان اس، پیشین، ص ۹۱ و ۹۲، پی‌نوشت ۵۵ و ۵۶.

۳۲. مقدسی در مورد پراکندگی جغرافیایی خانه‌گاههای کرامیه اطلاعات ذی‌قیمتی ارائه کرده است. او می‌نویسد: «وللکرامیه جبله بهراه و غرج النشار و لهم خوانق بفرغانه و الختل و جوزجان و بمروالروذ خانقه و اخرى بسمرقند». (احسن التقاسیم، ص ۳۲۳)، ابو محمد سجزی نیز به نوشته نسفی خانه‌گاههایی را در سمرقند برای کرامیه بنا کرد: القند فی ذکر علماء سمرقند، ص ۱۸۶. در مورد خانه‌گاههای کرامیه در سمرقند ر.ک: منتخب رونق المجالس، ص ۳۹، ۵۵، ۷۶، مختصر رونق المجالس، ص ۲۳، ۲۸، در مورد نقش کرامیه در آسیای میانه ر.ک:

Vadet Jean – Clavde Le Karranisme de la haute – asic au carrefour de trois sectes rirals Revuede Etudes Islamques Vol : XLVIII, Fascicule 1 (1980) 23 – 50

۳۳. ابو منصور ماتریدی، کتاب التوحید، تصحیح فتح الله خلیف، بیروت، ذیل کرامیه. در مورد زندگی و آثار ماتریدی ر.ک: م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۶۸ به بعد. یکی از متکلمان ماتریدی به نام ابو الحسن بزدوی (م. ۴۸۲ هـ) در کتاب خود گزارش داده است که در ماوراء النهر یک فرقه از کرامیه یعنی هیصمیه در زمان او عقاید خود را از خوف مرگ علنا رد کردند. ابوالیسیر بزدوی اصول الدین، بزدوی، تصحیح H. Linss، ص ۷۶، به نقل از مقاله: «ترکها و اشاعه ماتریدیه»، پیشین، ص ۴۲، پی‌نوشت ۱. چون دسترسی به اصل کتاب ممکن نشد، برای من مشخص نشد که آیا این فتوای ماتریدیه در مورد کرامیه بود یا آنان تحت فشار گروهی دیگر چنین کرده‌اند.

۳۴. قیس آل قیس، الایرانیون و الادب العربی، رجال فقه الحنفیه، تهران، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۴۶.

۳۵. تاریخ دمشق، ج ۵۵، ص ۱۳۰، به نقل از حاکم نیشابوری.

۳۶. در مورد مامون بن احمد سلمی: ر.ک: المنتظم، ج ۱۲، ص ۹۸، در مورد ابومحمد صفار (رونق القلوب 35 b به نقل از فان اس، پیشین، ص ۵۰) مختصر رونق المجالس، ص ۲۲، در مورد ابو محمد سجزی، ر.ک: کتاب القند، ص ۱۸۶.

۳۷. لسان المیزان، ج ۶، ص ۴۸۰، الانساب، ج ۵، ص ۴۴، تاریخ دمشق، ج ۵۵، ص ۱۲۸.

۳۸. در زین الفتی (a 5 و a 268) در سلسله اسناد، ابن کرام قرار دارد. در نقل نخست، صورت سند و خود حدیث که هر دو در متن چاپ شده، حذف شده است از جنبه‌هایی مهم است بنابراین در اینجا آن را به طور کامل می‌آوریم:

«اخبرنی شیخی الامام ابو رجاء محمد بن علی بن احمد العاصمی رحمه الله قال حدثنا الشيخ الصالح الثقة ابو محمد عبد الرحمن بن محمد بن محبور التمیمی الدهان رحمه الله (در مورد او ر.ک: تاریخ الاسلام (۳۵۱-۳۸۰)، ص ۳۶۱؛ در مورد پسر او ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۲۰) قال حدثنا احمد بن محمد بن یحیی بن معاویه الدهان السلمی رحمه الله عن الامام ابی عبد الله محمد بن کرام یحیی [کذا] السجزی القرشی رحمه الله قال حدثنا عثمان بن عفان السجزی عن یزید بن هارون الواسطی عن عتبۀ بن ضمرة عن ابیه ضمرة عن عمر بن خطاب عن النبی صلی الله علیه قال: بالمشرق مدینة یقال لها سجستان ذات سنامین الدخول فیها سخطۀ و الخروج منها رحمه و ما عفا الله اکثر و الذی بعثنی بالکرامۀ ان شهداءها لتراهم شهداء بدر و احد. قال هکذا و جمع من السبابۀ و الوسطی و یكون (a 5) شهید منهم شفاعۀ مثل ربیعۀ و مضر قال عمر: بابی انت و امی یا رسول الله لو جمعت بین الوسطی و الابهام فقال: لان الوسطی و السبابۀ اقرب من الابهام و الوسطی. فقال (عمر) یا رسول الله و لم یشهدوا لا بدرا و لا حدیبیة. فقال: و لم یشهدوا بدرا و لا حدیبیة، انه سیخرج منها اقوام یسمون الخوارج یدعون الناس الی البراءة من علی و عثمان. اذ ما لقیتموهم فاقتلوهم فانهم شر قتلی تحت ظل السماء و خیر القتلی من قتلوه» (b 5)؛ این تنها جایی است که در آن از ابن کرام به لقب قریشی یاد شده است. در مورد هجرت او از نیشابور به بیت المقدس نیز حدیثی ساخته‌اند که در آن، هجرت او را همپای هجرت پیامبر از مکه به مدینه تلقی کرده‌اند. (ر.ک: ابن جوزی، الموضوعات، ج ۱، ص ۳۵۶؛ اللآلی المصنوعة، ج ۱، ص ۴۵۸؛ تنزیه الشریعه، ج ۲، ص ۳۰).

۳۹. پسر او نوه محمد بن هیصم بوده است. ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۳۱۰، ص ۱۸۲.

۴۰. زین الفتی، 142 a, 190 a, 251 a, 306 b

۴۱. سلم بن حسن باروسی، شیخ ملامتیان نیشابور، در گفت و گوی خود با ابن کرام به این نکته اشاره کرده است. الانساب، ج ۱، ص ۲۵۵ و ۲۵۶، به نقل از تاریخ الصوفیه، سلمی، همچنین ر.ک: اشعار سید ابو محمد یحیی در نقد زهدگرایی اسحاق بن محممشاد کرامی (م. ۳۸۳ هـ): لباب الانساب، ج ۲، ص ۵۰۰. کسانی چون یحیی بن معاذ او را ستوده‌اند. ابن معاذ درباره ابن کرام گفته است: «الفقر بساط الزهد و ابن کرام علی بساط الزاهدین». تاریخ الاسلام (۲۵۱-۲۶۰)، ص ۳۱۲. یکی از محققان درباره صحت این گفت‌وگو بین سلم بن حسن و ابن کرام تردید نموده است. ر.ک: نصرالله پورجوادی «منبعی کهن درباره ملامتیان نیشابور»، مجله معارف، دوره پانزدهم، ش ۱-۲، فروردین آبان ۱۳۷۷، ص ۲۲-۲۵.

۴۲. منتخب رونق المجالس، ص ۵۵۶، مختصر رونق المجالس، ص ۲۲، ترجمه سواد الاعظم، ص ۱۸۹ و مقایسه کنید با:

Wilferd Madelung Religious Trends in Early Islamic Iran p : 43

CL.CAHEN

نیز در مقاله خود درباره مفهوم اقتصادی کسب، مدعی شده است شبهاتی پیرامون مشروعیت کسب در میان مسلمانان مطرح بوده است. ر.ک:

Encyclopaedia of Islam second impression 1990 Vol 4, P : 690 – 692

همچنین ر.ک: ابن المرتضی، القلائد فی تصحیح العقائد، تحقیق: البیر نصری نادر، دار المشرق، بیروت: ۱۹۸۵، ص ۹۹. ۴۳. ارج‌نامه ایرج، ج ۲، ص ۱۰۰، مقاله دکتر کدکنی بر مبنای تفسیری نو یافته از کرامیه به نام الفصول است. توضیحات کافی را ایشان در همان‌جا آورده‌اند. گرچه به نظر می‌رسد تحریم المکاسب کرامیه و این اتهام به آنها اختلافی در بحث کلامی جواز کسب بوده باشد.

The Politics of Hersy in Medieval Khurasn : The Karramiyyain Nishapur Margart Malamod Iranian ۴۴

Studies, Vol : 27 1 – 4 1994 P : 44

همچنین ر.ک: مقالات الاسلامیین، ص ۴۶۸، البدء و التاریخ، ج ۴، ص ۱۴۳، اصول لنحل، ص ۵۰، مقایسه کنید با:

IBN AR – REWANDI OR The MAKING of AN IMAGE AL – abhath Vol : 27, 1978 – 79, p : 23

همچنین در مورد انکار کسب ر.ک: مهدی محقق، فیلسوف ری، نشر نی، چاپ سوم، ۱۳۶۸، ص ۸۰، ابن ریوندی نیز در کتاب خود فضیحه المعتزله برخی از معتزله را به داشتن چنین نظری متهم کرده است. ر.ک: الانتصار، ص ۱۶۰.

۴۵. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ذیل احیاء علوم الدین، ج ۷، ص ۱۴۷ – ۱۴۸، دکتر کدکنی در توضیحی شفاهی گفتند که غزالی از کرامیه تأثیراتی پذیرفته است. در مساله توکل دقیقاً این اثر روی غزالی مشخص است.

۴۶. منتخب رونق المجالس، ص ۵۵، همچنین ر.ک: فان‌اس، پیشین، ص ۷۲ و ۷۳، در این مورد عبارتی از مکحول بن فضل نقل شده است.

Malamod op.cit pp : 44 – 45 ۴۷

۴۸. تبصرة العوام، ص ۶۵، ۶۶، ۶۷؛ این انتقادات به صراحت از معتزله است و بی‌شک بخشهای ذکر شده، قدیمی‌ترین اثر موجود از نزاع میان معتزله و دیگر گروه‌ها در خراسان است. این نزاعها را بعدها ماتریدی دنبال کرد. ر.ک: پی‌نوشت ۳۳.

۴۹. ابن کرام اعمال غیر مسلمانان را بر طبق عقایدشان درست می‌دانسته است. ر.ک: تبصرة العوام، ص ۶۸، سطر ۱۸ و گوید لواط کودکان و بزرگان کفار و مشرکان و مجوسی و یهود و نصاری عبادت باشد.

۵۰. فان‌اس، پیشین، ص ۴۸.

۵۱. see : septicism in Islamic Religious Thought Al – Abhath 31/ 1968

(به این مقاله دسترسی حاصل نشد).

۵۲. گفته شده است که ابو حفص حداد کتابی به نام الجاروف فی تکافو الادله نگاشته است. (ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۱۶). ابو حیان توحیدی نیز قول یکی از متکلمان بغدادی را درباره تکافؤ ادله آورده است. او این گونه استدلال کرده است که اگر خداوند، عادل، کریم، جواد، علیم، رئوف و رحیم است، پس می‌بایستی تمام خلقتش را به بهشت ببرد؛ چرا که آنان با وجود اختلافهایی که دارند، در طلب رضای او می‌کوشند و از خشم او با دوری از گناه، به قدر علم و عقلشان می‌گریزند و برخی نیز

پیروی از امر او را رها کردند، چون فریب خورده‌اند و باطل در لباس حق بر آنان جلوه نموده است و مثل آنها در این مورد مثل فردی است که هدیه‌ای را به نزد پادشاهی می‌برد. در راه گروهی حیل‌گر و مکار خود را به جای پادشاه جا زده و او هدیه را به آنها می‌دهد. حال اگر آن پادشاه کریم باشد، چون بر حال وی آگاه گردد، عذر او را خواهد پذیرفت و وی را مورد توجه قرار خواهد داد و بر کرامت خود بر آن فرد خواهد افزود، و این اولی‌تر از غضب و خرده‌گیری بر اوست. (الامتناع و الموانسه، ج ۳، ص ۱۹۲ و ۱۹۳). همچنین در مورد تکافو ادله ر.ک: جوئل.ل. کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه محمد سعید حنایی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵، ص ۴۹۷.

۵۳. در میان نویسندگان ملل و نحل تنها ابن حزم به طور مفصل به این موضوع پرداخته است، ر.ک: الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، دار الجیل، بیروت: ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۲۵۳ - ۲۷۰.

۵۴. فان اس. پیشین، ص ۴۷.

۵۵. رساله ابلیس الی اخوانه المناحیس، محسن بن کرامه، تحقیق حسین مدرسی، دار المنتخب العربی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ه. ق. ص ۱۵۳. ابن ریوندی بعدها در آثار خود به نحوی از استدلال‌هایی استفاده کرد که محمد بن کرام در کتاب السر خود آورده است. با توجه به تاریخ تولد و وفات ابن کرام (۱۶۸ - ۲۵۵ ه.) به نظر می‌رسد ابن ریوندی از ابن کرام الهام گرفته باشد، خصوصاً زمانی که بر ضد معتزله شورید. هرچند ماهیت این تأثیر و همفکریها هنوز چندان مشخص نیست، اما این قابل توجه است که ابو معین نسفی (م. ۵۰۸ ه.) آنجا که از کرامیه و آرای آنان سخن می‌گوید، ابن ریوندی را همراه با آنان یاد می‌کند. تبصرة الادله، ج ۱، ص ۸۰ و ۳۰۶، همچنین ر.ک: Van ess Op.cit P: 8.

۵۶. المطالب العالیه، ج ۸، ص ۷۵، بخشهایی از کتاب در فضائل ابن کرام را آورده است. همچنین ر.ک: شیخ احمد جام، انس التائبین، تصحیح علی فاضل، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۰، ص ۸۴، مقدمه مصحح.

۵۷. علت متهم شدن ابو علاء صاعد بن محمد به اعتزال آن بود که دو تن از اساتید او یعنی قاضی ابو الهیثم عتبه بن خيثمه و ابو نصر محمد بن محمد سهل از رهبران معتزله نیشابور بوده‌اند. ر.ک:

The Patricians of Nishapur Richard W. Bulliet Cambridge 1972, P: 201

اما همان‌گونه که مادلونگ اشاره کرده، به نظر نمی‌رسد با ضدیتی که ابو علاء با علم کلام داشته، معتزلی بوده باشد. ر.ک: مادلونگ، پیشین، ص ۳۶، همچنین ر.ک: دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۴۰، «مدخل آل صاعد».

۵۸. سخن شهاب الدین سهروردی (م. ۶۳۲ ه.) در این باره خواندنی است: «انه قال: الکرامیه بالنسبة الى الحنابلة مشبهه و الحنابلة بالنسبة الى الاشعریة مشبهه و الاشعریة بالنسبة الى المعتزلة مشبهه و المعتزلة بالنسبة الى الفلاسفة مشبهه و الفلاسفة بالنسبة الى من عنده العلم الذی هو ميراث الانبياء عليهم السلام: مشبهه (سهروردی، رشف النوائج الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیة، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ و نشر بنیاد، ۱۳۶۵، ص ۳۹۰ - ۳۹۱).

۵۹. ابو الثناء محمود بن زید اللامشی، التمهید لقواعد التوحید، تحقیق عبد المجید ترکی، دار الغرب اسلامی، چاپ اول، ۱۹۹۵، ص ۵۷، و رد آن در ص ۵۹ و ۶۰. و تبصرة الادله ج ۱، ص ۱۲۰.

۶۰. بغدادی، الفرق بین الفرق، تصحیح محیی الدین عبد الحمید، ص ۲۲۸، الانساب، ج ۵، ص ۴۳ و ۴۴.

۶۱. در مورد این بخشها ر.ک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۳۰ و ۲۳۳، ج ۶، ص ۳۷۱ و ۳۷۲.

۶۲. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۶۶ و ۱۶۷؛ صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۵، ص ۱۷۱، مقدسی نیز عبارت جالبی دارد. او در مورد کرامیه نوشته است: «فان قال قائل ا لم تقل انه ليس ببيار مبتدع ثم قلت ان بها كرامية، فقليل كرامية اهل زهد و تعبد و مرجعهم الى ابي حنيفة و كل من رجع الى ابي حنيفة او الى مالك او الى الشافعي او الى ائمة الحديث الذين لم يغلو فيه و لم يفرطوا في حب معاوية و لم يشبهوا الله و يصفوه بصفات المخلوقين، فليس بمبتدع»، احسن التقاسيم، ص ۳۶۵، همچنین مقایسه کنید با: رکن الدین محمود بن محمد ملاحمی الخوارزمی، المعتمد فی اصول الدین، تحقیق مکدرمت و مادیلوغ، الهمدی، لندن، ۱۹۹۱، ص ۲۹۷.

۶۳. رساله ابلیس، ص ۱۵۲.

۶۴. الفرق بین الفرق، ص ۲۳۳.

۶۵. در مورد افسانه غرائق ر.ک: سید مرتضی عسگری، نقش ائمه در احیاء دین، انتشارات بعثت، ۱۳۷۰، ج ۱-۴، ص ۳۶۵ به بعد.

۶۶. شیخ طوسی، فهرست، ص ۱۵۴.

۶۷. احسن التقاسیم، ص ۳۳۳، آنان همچنین با زیدیه و اسماعیلیه نیز درگیریهایی داشته‌اند. مقدسی از درگیری کرامیه با حسینیان جرجان نیز خبر داده است. (ر.ک: پیشین، ص ۳۷۱)، در مورد درگیری کرامیه با اسماعیلیه نیز شواهدی موجود است، مانند نقش آنان در اعدام تاهرتی، داعی اسماعیلی، (ر.ک: ترجمه تاریخ یمنی، ص ۳۷۰ به بعد)، فتوای محمد بن هیصم برای نبرد با اسماعیلیه، (ر.ک: النقض، ص ۳۳۱)، اسماعیلیه نیز متقابلاً انتقام می‌گرفتند محمشاد مقدم کرامیه در سال ۴۹۶ هـ. به دست یکی از فداییان اسماعیلی به قتل رسید. ر.ک: ابو القاسم کاشانی، زبدۃ التواریخ، بخش فاطمیان و نزاریان، ص ۱۷۱، در مورد نام محمشاد ر.ک: تاریخ نیشابور، ص ۹۸، این محمشاد مسلماً محمشاد بن احمد بن محمد بن اسحاق محمشاد نیست. در مورد وی ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۱۵۶۶ و سمعانی، التجبیر، ج ۲، ص ۳۲۹.

۶۸. منتخب من السیاق، رقم ۱۳.

۶۹. شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲، (این نکته را حجة الاسلام کاظم محمودی یادآور شدند).

۷۰. این اتهام در مورد کسانی دیگر نیز ذکر شده است. جالب توجه عبارتی است که ابن حجر در شرح حال ابن قتیبہ آورده است. ر.ک: لسان المیزان، ج ۴، ص ۱۵۹.

۷۱. زین الفتی (a 4, b 3) نسخه‌ای عکسی از این کتاب در مجمع احیای فرهنگ اسلامی (قم) موجود است. تلخیصی از این کتاب با عنوان العسل المصفی فی تهذیب زین الفتی به کوشش استاد محمد باقر محمودی به چاپ رسیده است. در اینجا جا دارد از لطف ایشان برای در اختیار نهادن نسخه به این جانب تشکر نمایم. در مورد این کتاب و سایر نسخ موجود از آن ر.ک: اهل البیت فی المکتبه العربیه، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.

۷۲. سبکی: طبقات الشافعیة الکبری، ج ۴، ص ۱۶۳، المنتظم، ج ۱۵، ص ۱۱۰، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، ص ۱۷۵، الوافی بالوفیات، ج ۳، ص ۳۲۱، تاریخ الاسلام، (۴۰۱-۴۲۰)، ص ۱۳۲، ابن الوزير، فلك الدوار، ص ۱۱۰.

۷۳. اهل البیت فی المکتبه العربیه، ص ۱۰۳ و ذیل حسکانی در فهرست اعلام.

۳، (a 4): «و اشد ما حدانی علیه... ظن بعض الجهلة الاغتم و الغفلة الذين هم في بلاد الاغنام بنا معاشر آل الكرام و جماعة اهل السنة و الجماعة الاحکام انا نستخير الوقیعة فی المرتضی رضوان الله علیه». در جایی دیگر علت چنین گمانی را این گونه عنوان کرده است: «و انما وقعوا الى هذا الظن الفاسد من جهلهم و قلّة علمهم و سخافة عقلمهم و عدم التمييز بين الردی الرذل (b 4) و السنی الجزل و ذلك انهم راوا الخوارج يتولى الصديق ببغض المرتضی و السبطين و راوا الروافض يتولى المرتضی ببغض الشيخين الصهرين فقاوسوا من يتولى الصديق رضوان الله علیه بالخوارج الذين هم كلاب النار و لم يعلموا ان حب الصديق لا يصح الا بحب المرتضی و لا حب المرتضی يصح مع بغض الصديق» (a 5)، همچنین برای یک خطبه زهد گونه از ابو یعقوب اسحاق بن محمشاد با اشاره به اهل بیت ر.ک: الانساب، ج ۵، ص ۴۴ و ۴۵.

۷۵. «اخرنی الاستاذ ابو بكر احمد بن علی بن منصور النحوی رحمه الله الذی ما مقلت عینای مثله علما و ادبا و نحوا و صرفا و ظرافة و رواية سنة ثمان و تسعين و ثلثمائة، قال: ...» (زین الفتی، b 262).

۷۶. در مورد بخش چاپ شده ر.ک: مقدمتان فی علوم القرآن، تصحیح آرثر جفری، مصر، ۱۹۵۴. البته مصحح در شناخت نویسنده المبانی ناموفق بوده است، چرا که نسخه فاقد نام نویسنده است. برای بار نخست دکتر شفیعی کدکنی به این نکته اشاره کردند. به لطف ایشان نسخه‌ای نیز از کتاب المبانی در کتابخانه احیای تراث اسلامی در قم موجود است. این بخش چاپ شده، خصوصا از لحاظ معرفی کردن عقاید کرامیه درباره قرآن دارای اهمیت فراوانی است.

۷۷. از معتزله به قدریه یاد شده است: «هم اکثر شيء جدلا و يزعمون ان المشيئة و الاستطاعة اليهم دون الله... هم اقوام يزعمون ان كل شيء بقضاء من الله و قدر الا المعاصي فان الله لم يقضها و لم يقدرها على العباد...» (زین الفتی، a 131). در مورد خرده‌گیری بر شیعه در زین الفتی (a 5) آمده است: «فان الخوارج و الروافض قد بائا بائهما و تعرضا لسخط ربهما و رجعا بغضب من الله و ماواهم جهنم و بس المصير ان لم يتوبوا». در (b 5) حدیثی بر وجوب قتل شیعه می‌آورد و علامت شیعیان را این گونه معرفی می‌کند: «لا يرون جمعة و لا جماعة و يشتمون ابابكر و عمر». سعی عاصمی در رد کردن

- جانشینی علی (ع) بعد از پیامبر، زین الفتی (a 219, b 218). نقل اشعاری از ابو عبد الله مامون بن احمد سلمی در هجو رافضیان (a 188). در جایی دیگر با نقل حدیثی به دروغ از قول پیامبر نقل می‌کند که ایشان فرموده‌اند: «اللهم لا تجعل الخلافة في ولد علي» (b 174).
۷۸. مقدمتان فی علوم القرآن، ص ۱۸۴.
۷۹. التمهيد لقواعد التوحيد، ص ۸۰ و ۸۱، ابو معین نسفی، تبصرة الادله، تحقیق کلود سلامه، دمشق، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۳۸۷ به بعد. در مورد رؤیت‌باری همچنین ر.ک: نصر الله پورجوادی، رؤیت ماه در آسمان، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۸۰. منتخب رونق المجالس، ص ۵۶.
۸۱. در مورد این کتاب و ترجمه آن ر.ک: فان اس، پیشین، ص ۵۸.
۸۲. احسن التقاسیم، ص ۱۸۲، منتخب رونق المجالس، ص ۵۵.
۸۳. ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۲، ص ۹۸.
۸۴. طبقات الشافعية الكبرى، ج ۲، ص ۳۰۴، همچنین مقایسه کنید با البدء و التاريخ، ج ۵، ص ۱۳۹.
۸۵. احسن التقاسیم، ص ۱۷۷، ۱۸۲، ۲۳۸، ۳۲۳، ۳۶۷، ۳۷۷، در مورد تعابیر جدا برای صوفیان، همان، ص ۴۴، ۱۱۸، ۴۱۵، و ۴۳۰. مقایسه کنید با:
- Encyclopaedia of Islam Vol : 5 P . 1025.
۸۶. مقریزی، الخطط، ج ۴، ص ۲۷۱.
۸۷. اسرار التوحید، تصحیح شفیعی کدکنی، ج ۱، ص ۱۳۱.
۸۸. اشکال العالم، ص ۱۶۹، ابن حوقل، صورة الارض، ج ۲، ص ۴۴۴.
۸۹. The early Islamik history of Ghur C.E. Bosworth central Asiatik Journal Vo1 : 6 1961 P : 128 – 129.
۹۰. اعتقادات فرق المسلمين و المشرکین، ص ۸۸.