

وجود پیشین انسان در مدرسه کلامی ری

امداد توران*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۲۵]

چکیده

مسئله وجود پیشین انسان، یعنی حضور انسان در عوالمی پیش از این عالم، از جمله مسائل کلامی کلیدی در تاریخ عقاید امامیه است که هر گونه موضع مثبت یا منفی در قبال آن، عملاً سمت و سوی بخش اعظم دیگر مباحث کلامی را تعیین می‌کند. عالمان امامی در مدارس کلامی متوالی مواضع متفاوت و متضادی را درباره این مسئله برگزیده‌اند و موافق موضع خود و علیه موضع مقابل استدلال کرده‌اند. یکی از مدارس مهم کلامی، مدرسه ری در قرن ششم است. این مقاله با بررسی آثار برجای‌مانده از عالمان این مدرسه نشان می‌دهد که اکثر یا کثیری از عالمان مدرسه ری به پیروی از مدرسه بغداد، منکر وجود پیشین انسان در عالم ذر بوده‌اند. این مقاله همچنین نشان می‌دهد روایات خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام در مدرسه ری افزایش کیفی داشته است و در آثار برخی از عالمان این مدرسه روایاتی درباره این مسئله درج شده‌اند که مضامین عالی آنها در روایات دو مدرسه پیشین، قم و بغداد، سابقه ندارد. از آنجا که آثار عالمان ری متضمن هیچ گونه تصریحی به انکار خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام نیست و تصریحات ایشان صرفاً معطوف به انکار عالم ذر است، این مقاله نتیجه می‌گیرد که همه عالمان ری یا دست کم کسانی که اهتمام ویژه‌ای به گردآوری روایات فضایل اهل بیت علیهم‌السلام داشته‌اند، مضمون این احادیث را پذیرفته بودند یا دست کم برخلاف بغدادیان از تصریح به تأویل آنها اجتناب می‌کردند.

کلیدواژه‌ها: مدرسه ری، وجود پیشین، خلقت نوری، ارواح، ذر.

مقدمه

وجود پیشین، عنوانی است عام که می‌توان آن را به عناوین فرعی متعددی از جمله خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام، عالم ارواح و عالم ذر تقسیم کرد. لکن علاوه بر روابودن اطلاق عنوان وجود پیشین بر هر سه عنوان فرعی، آنچه بحث یک‌جا از آنها را موجه می‌کند عبارت است از یکسان‌بودن مواضع اعلام‌شده بسیاری از عالمان درباره هر سه موضوع، به نحوی که یا هر سه را پذیرفته یا هر سه را رد کرده‌اند.

بحث وجود پیشین از جمله مباحث تعیین‌کننده در کلام امامیه است که موضع‌گیری مثبت یا منفی در قبال آن محتوا و فحوای اکثر، اگر نه همه مباحث کلامی دیگر را از معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی گرفته تا پیامبرشناسی و امام‌شناسی تحت تأثیر قرار می‌دهد. می‌دانیم که عالمان مدرسه قم نظیر صفار و کلینی و شیخ صدوق به سبب رویکرد نص‌گرایانه‌شان، روایات راجع به خلقت پیشین اهل بیت علیهم‌السلام و نیز عموم انسان‌ها را بی‌آنکه تأویل کنند، نقل کرده‌اند. بر اساس این روایات و احياناً تصریحاتی که خود در صدر و ذیل روایات داشتند، می‌توان دریافت که به نظر ایشان نخست، انوار و ارواح اهل بیت علیهم‌السلام و سپس مابقی ارواح، پیش از این عالم آفریده شده و هر کدام به تناسب رتبه خود دارای معرفت بودند. همچنین ایشان علاوه بر عالم ارواح، به تقدم عالم ذر نیز قائل بودند که در آن خداوند فرزندان آدم علیهم‌السلام را همچون موجوداتی ذره‌وار از پشت او بیرون کشید و از ایشان برای ربوبیتش اقرار گرفت. در مقابل، بغدادیان در عین نقل روایات دال بر وجود پیشین، آنها را تأویل می‌کردند و معتقد بودند که عوالم پیشینی برای اهل بیت علیهم‌السلام و دیگر انسان‌ها وجود نداشته است.^۱ اکنون سؤال این است که عالمان مدرسه ری که از سویی وارث میراث حدیثی صدوق و از سوی دیگر وارث میراث کلامی و حدیثی بغدادند، چه موضعی در این باره اتخاذ کرده‌اند؟ در مقال حاضر با غور در میراث کلامی و روایی مدرسه ری تلاش می‌کنیم دیدگاه عالمان ری را در این باره بازبایم.

پیش از پرداختن به دیدگاه‌های عالمان مدرسه ری لازم است که به معرفی این مدرسه بپردازیم. بعد از مدارس مدینه در قرن نخست، کوفه در قرون دوم، قم در قرون سوم و چهارم و بغداد در قرون چهارم و پنجم، مدرسه ری در قرن ششم به عنوان

پنجمین مدرسه کلامی امامیه شکل گرفته است. تا زمان وفات شیخ صدوق، حوزه ری تابع مدرسه قم بود. مدرسه کلامی بغداد در اواخر قرن چهارم با ظهور و شهرت شیخ مفید به قطبی کلامی تبدیل شد. بدین ترتیب، به‌ویژه بعد از وفات شیخ صدوق در نیمه دوم قرن چهارم تعداد زیادی از طالبان علم از مناطق مختلف، عزم بغداد کرده و در محضر شیخ مفید و سپس سید مرتضی و شیخ طوسی و فرزندش ابوعلی به دانش‌اندوزی پرداختند. تعدادی از این دانشمندان که دست‌کم برخی اصالتاً از ری بودند، بعداً به ری بازگشتند و با انتقال میراث کلامی بغداد به ری، هسته اولیه مدرسه کلامی ری را تشکیل دادند. اما این عالمان صرفاً وارث اندیشه‌های کلامی و میراث روایی بغدادیان نبودند بلکه مستقیماً وارث آثار شیخ صدوق نیز بودند. طبق نظر یکی از محققان، عالمان ری را می‌توان در سه طبقه متوالی گنجانید؛ در طبقه نخست، جعفر بن محمد دوریستی، حسن بن حسین بابویه معروف به شمس‌الاسلام و حسکای قمی، احمد بن حسین خزاعی نیشابوری، ابوسعید محمد بن احمد خزاعی نیشابوری، عبدالرحمن بن احمد خزاعی نیشابوری و عبدالجبار مقری رازی و محمد بن علی فتال نیشابوری قرار دارند که بنیان‌گذاران مدرسه ری و شاگردان مدرسه بغدادند؛ در طبقه دوم، مرتضی بن داعی حسنی، فضل بن حسن طبرسی، ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن حسن مقری نیشابوری، عمادالدین طبری آملی و ابوالفتح رازی قرار دارند که شاگردان طبقه اول‌اند؛ در نهایت طبقه سوم که آخرین نسل عالمان ری‌اند عبارت‌اند از منتجب‌الدین رازی، احمد بن علی طبرسی، شاذان بن جبرئیل قمی، قطب‌الدین راوندی و سدیدالدین حمصی (موسوی، ۱۳۹۴: ۲۹-۵۳).

به‌رغم آنکه در نوشتار حاضر تعیین طبقه عالمان بر اساس طبقه‌بندی مذکور صورت گرفته است، به نظر می‌رسد که معیار طبقه‌بندی مذکور که همان قراردادن در سلسله استاد و شاگردی در طی سه نسل متوالی است، نمی‌تواند بر همه موارد منطبق باشد؛ چراکه در برخی، اگر نگوئیم در تمامشان، با چهار نسل از عالمان ری روبه‌رو هستیم. مثلاً قطب‌الدین راوندی همان‌طور که خواهیم دید از طرفی شاگرد فضل بن حسن طبرسی (طبقه دوم بر اساس طبقه‌بندی مذکور) و استاد منتجب‌الدین (طبقه سوم بر اساس طبقه‌بندی مذکور) است. بدین ترتیب در اینجا با زنجیره چهارتایی استادان و شاگردان

بدین نحو مواجهیم: جعفر بن محمد دوریستی ← فضل بن حسن طبرسی ← قطب‌الدین راوندی ← منتجب‌الدین رازی. از این رو، به نظر می‌رسد برای تدقیق بیشتر طبقه‌بندی مذکور بایستی نمودار نسل‌های عالمان ری را رسم کرد و بعد بر اساس بسامد زنجیره‌های سه‌نسلی یا چهارنسلی، معیار واحد یا معیارهای مکملی را برای طبقه‌بندی ایشان به دست داد. روشن است که این کار از عهده نوشتار حاضر خارج است.

صرف نظر از این ملاحظه کلی، در نوشتار حاضر چند اصلاح، ناظر به تحقیق مذکور، صورت گرفته است؛ از جمله توجه به چند شخصیت احياناً برجسته که در تحقیق مذکور از قلم افتاده‌اند. نخستین شخصیت عبدالجلیل قزوینی رازی مؤلف *التنقض* است که شخصیت مهمی در زمان خود بوده است. وی با آنکه اصالتاً قزوینی است در ری توطن و در آنجا مدرسه داشته است (حسینی ارموی، ۱۳۷۶: ۱۱). به نظر می‌رسد که باید او را در طبقه دوم عالمان ری جای داد. شخصیت از قلم افتاده دیگر عبارت است از ابن حمزه طوسی نویسنده *الثاقب فی المناقب* که گرچه مسکنش مشهد بوده، لکن سفری به ری داشته و نزد عالمان ری شاگردی کرده است (پاکتچی، ۱۳۶۷، ۳/۳۷۰). از آنجا که سفر وی به ری در حدود سال ۶۰۰ بوده است (همان)، وی را باید در طبقه سوم عالمان ری گنجانید. سومین شخصیت، ابن‌المشهدی نویسنده *المزار* است و همان‌طور که خواهیم دید نزد چند نفر از مشایخ ری درس آموخته و حتی کتاب تاریخی کلامی نیز تألیف کرده است. وی نیز با توجه به شاگردی نزد عالمان طبقه دوم، در طبقه سوم عالمان ری قرار می‌گیرد. نکته دیگر آن است که در طبقه‌بندی مذکور، مرتضی بن داعی حسنی که در طبقه دوم عالمان ری قرار دارد مؤلف کتاب *تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام* معرفی شده و دیدگاه‌های کلامی مندرج در این کتاب به وی نسبت داده شده است. اما در انتساب این کتاب به مرتضی بن داعی حسنی تردید جدی وجود دارد؛ چراکه نه منتجب‌الدین که شاگرد وی بوده و نه ابن‌شهر آشوب کتاب مذکور را به وی یا فرد دیگری منسوب نکرده‌اند (اقبال، ۱۳۶۴: ۱۰). احتمالاً مؤلف این اثر محمد بن حسین بن حسن رازی آبی و تاریخ تألیف آن ۶۳۰ قمری در شهر شیراز است. (بهرامیان، ۱۳۸۵: 669/safineh.kateban.com/post/669). بدین ترتیب این اثر ربطی به مدرسه ری نخواهد داشت و صرفاً می‌تواند حاکی از امتداد همین خط فکری تا شیراز در قرن هفتم باشد.

دستیابی به دیدگاه‌های متکلمان ری درباره عوالم پیشین از دو جهت دشوار است: نخست آنکه تعدادی از متکلمان ری فقط درباره عالم ذر اظهار نظر صریح داشته‌اند. بنابراین برای پاسخ به این سؤال که درباره دیگر عوالم پیشین چه نظری داشته‌اند، باید به قراین غیرمستقیم مراجعه کرد؛ دوم آنکه دسته‌ای از عالمان ری احادیث راجع به عوالم پیشین را در آثار خود گنجانیده‌اند، بدون آنکه نظر خود را درباره پذیرش ظاهر آنها یا تأویلشان به معنای خلاف ظاهر اعلام کرده باشند. از این رو، در این مقاله تلاش خواهیم کرد به‌رغم کمبود شواهد متنی گویا، با استناد به شواهد و قراین جنبی، به دیدگاه مثبت یا منفی ایشان در این باره نقبی بزنیم.

رد عوالم پیشین

سه دسته از عالمان ری را به ترتیب، با اطمینان، ظن قوی و احتمال قوی می‌توان در زمره مخالفان عوالم پیشین دانست: نخست کسانی که تصریح به مخالفت دارند؛ دوم کسانی که تکرار اندیشه‌های کلامی بغداد در کتبشان در دیگر موضوعات کلامی می‌تواند نشانه‌ای باشد برای همسویی ایشان با بغدادیان در نفی عوالم پیشین؛ سوم محدثانی که احادیث راجع به عوالم پیشین را در کتب خود گنجانیده‌اند، درحالی‌که انتظار می‌رود به تناسب موضوع کتاب گنجانیده باشند. ذیلاً این سه دسته را جداگانه معرفی می‌کنیم:

۱. انکار صریح

فضل بن حسن طبرسی (۶۶۸ - ۵۴۸ ه.ق.)

وی همان نویسنده تفسیر معروف مجمع البیان است. تعدادی از آثار برجای مانده از فضل بن حسن طبرسی نظیر اعلام الوری و تاج الموالید و الآداب الدینیة للخزانة المعینیة صبغه حدیثی دارند. در عین حال وی به لحاظ کلامی پیرو مدرسه عقل‌گرای بغداد است. وی با ذکر اقوال مختلف پیرامون آیه ذر (اعراف: ۱۷۲)، اشکالات محققان را قبول می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۷۶۵/۴). تعابیر و استدلال‌های وی برای رد عالم، ذر تعابیر و استدلال‌های سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۹۲-۱۹۵) و پیش از او سخنان شیخ مفید

و معتزلیانی همچون رمانی و بلخی (غفوری نژاد و قراملکی، ۱۳۸۹: ۴۶) را تداعی می‌کند و قاعدتاً متأثر از ایشان است. با این حال وی در کتاب *اعلام الوری باعلام الهدی* از امام سجاد علیه السلام حدیثی درباره خلقت اهل بیت علیهم السلام از نور عظمت خداوند و استقرار اشباح اهل بیت علیهم السلام در پرتو نور خداوند (طبرسی، ۱۳۹۰: ۳۹۰) و از امام صادق علیه السلام حدیثی درباره خلقت نوری چهارده معصوم علیهم السلام ۱۴ هزار سال قبل از مخلوقات نقل می‌کند (طبرسی، ۱۳۹۰: ۴۰۹). به احتمال قوی وی برای این گونه روایات، تأویلی نظیر تأویلات شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳: ۳۹-۴۰) را در نظر می‌گرفته است.

گفتنی است که فرزند فضل بن حسن طبرسی، ابونصر حسن بن فضل بن حسن طبرسی، صاحب کتاب *مکارم الأخلاق* است و نوه او ابوالفضل علی بن حسن بن فضل طبرسی، صاحب کتاب *نثر اللئالی و نیز مشکاة الانوار* است که در تکمیل کتاب *مکارم الاخلاق* نگاشته شده است. در هیچ کدام از این سه کتاب پدر و فرزند، حدیثی راجع به خلقت نوری درج نشده است.

ابو الفتوح رازی (اواخر قرن پنجم تا میانه قرن ششم)

شخصیت دیگری که در رد عالم ذر سخن گفته حسین بن علی بن محمد خزاعی ملقب به ابوالفتوح رازی، استاد منتجب الدین و نیز ابن شهر آشوب (منتجب الدین، ۱۴۲۲: ۴۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۱۳/۳ و ۱۲/۱) و نویسنده تفسیر *روض الجنان و روح الجنان* است. وی در ذیل آیه الست ابتدا روایت عالم ذر را نقل می‌کند و به تفصیل بحث می‌کند که این روایت با عقل و ظاهر قرآن در تعارض است (رازی، ۱۴۰۸، ۶/۹-۱۰).

ابن شهر آشوب (۴۸۸/۹ - ۵۸۸ ه.ق.)

کتاب مهمی از او همچون *معالم العلماء*، *مناقب آل ابی طالب و متشابه القرآن و مختلفه* در دسترس است. وی در تفسیر آیه ذر و غیره، وجود پیشین انسان‌ها را در عالم ذر انکار می‌کند و استناد به این آیه و روایت «الارواح جنوده مجنده» برای اثبات عالم ذر را به حشویه نسبت می‌دهد (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ۸/۱-۹).

۲. همسویی با مبانی منکران

دسته دیگری از عالمان ری را به‌رغم آنکه سخنی درباره عوالم پیشین از ایشان نقل نشده است، می‌توان در زمره مخالفان گنجانید؛ چرا که سخنان صریحشان در دیگر ابواب کلامی نشانه پیروی از عقل‌گرایی مکتب بغداد است. بر این اساس، قویاً محتمل است درباره عوالم پیشین نیز به پیروی از متکلمان بغداد، نظری منفی داشته باشند.

محمدبن حسن مقری نیشابوری (زنده در میانه قرن ششم)

از جمله این عالمان عقل‌گرا محمدبن حسن مقری نیشابوری نویسنده کتاب *التعلیق* است که تاریخ ولادت و وفاتش دقیقاً مشخص نیست؛ اما می‌دانیم قطب‌الدین راوندی که در سال ۵۷۳ از دنیا رفته (موحدی ابطحی، ۱۴۰۹ الف: ۷/۱) او را دیده و از او روایت کرده است (راوندی، ۱۴۰۹ الف: ۷۹۵/۲؛ همو، ۱۴۰۷: ۲۷). از این‌رو احتمالاً در میانه قرن شش از دنیا رفته است. *التعلیق* کتابی کلامی با رویکردی عقلی است که ادبیات آن، آثار کلامی مدرسه بغداد را تداعی می‌کند. او همسو با متکلمان بغداد (امیرخانی، ۱۳۹۳: ۳۱-۳۷)، معرفت خداوند را کسبی دانسته و قائل به وجوب نظر برای تحصیل معرفت است (مقری، ۱۴۲۷: ۱۲۴). در باب خلق افعال نیز به پیروی از بغدادیان (سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۴۵۹-۴۶۰؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۵۴-۵۷؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۹۹) انسان را فاعل افعال خویش دانسته و مؤثر دیگری برای آن قائل نیست (مقری ۱۴۲۷: ۹۸). با عنایت به این مباحث و مسائل کلامی بسیاری که در کتاب *التعلیق* به آن اشاره شده، مقری نیشابوری طبیعتاً درباره وجود پیشین، موضعی منفی نظیر متکلمان بغداد اتخاذ کرده است.

عبدالجلیل قزوینی رازی (زنده تا حدود ۵۶۰ ه.ق.)

عبدالجلیل قزوینی رازی را نیز می‌توان از پیروان مکتب عقل‌گرای بغداد دانست. وی در کتاب *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، معروف به *التقص* مذهب خود را همان شیعه اصولیه می‌داند و شیعه اصولیه را در مقابل حشویه و اخباریه و غالیه قرار می‌دهد (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۳ و ۲۳۶) و در نتیجه برخی از اتهامات ناصیبان را متوجه ایشان می‌داند و نه شیعه امامیه (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴). به گفته او شیعه اصولیه در معقولات، به عقل و نظر استناد می‌کند (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۲۷). وی سید مرتضی و شیخ

طوسی را از عالمان بزرگ شیعه اصولیه می‌داند (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۵۶۸) و همانند سید مرتضی خبر واحد را موجب علم و عمل نمی‌داند (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۲۸۸). وی علم غیب و اطلاع پیامبر و امام از احوال جهانیان را نفی می‌کند (جعفریان، ۱۳۷۱: ۱۳۱) و انبیای کبار را برتر از امیرالمؤمنین علیه السلام می‌داند (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۳۱۸). بدین ترتیب در اینکه وی به لحاظ کلامی پیرو مکتب کلامی بغداد است تردیدی باقی نمی‌ماند. از این رو به آسانی می‌توان حدس زد که وی در مسئله وجود پیشین و به‌ویژه درباره خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام همانند بغدادیان موضعی منفی اتخاذ کرده است.

سدیدالدین محمودبن علی بن حسن حمصی رازی (متوفای ۶۰۰ ه.ق. یا اندکی بعد) شخصیت دیگر در این دسته سدیدالدین محمودبن علی بن حسن حمصی رازی است که از آخرین متکلمان مدرسه کلامی ری است. منتجب‌الدین وی را علامه زمان خود در اصول فقه و کلام دانسته و کتاب‌های متعددی از جمله *المنقذ من التقليد و المرشد الی التوحید و التبیین و التنقیح فی التحسین و التقیح* را به او نسبت داده است (منتجب‌الدین، ۱۴۲۲: ۱۰۷). *المنقذ من التقليد* از جمله در بحث امامت، مسلکی عقل‌گرایانه را در پیش گرفته است و اصل امامت و نیز اوصاف امام را از منظر وجود عقلی بررسی می‌کند؛ مثلاً نظیر سید مرتضی و شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۲: ۲۵۳/۱) نتیجه می‌گیرد که لازم نیست امام به حرف و صنایع داناتر از دیگران باشد و در این موارد به اهل خبره مراجعه می‌کند و نظر ایشان را ملاک قرار می‌دهد (حمصی، ۱۴۱۲: ۲۹۲/۲). در هر حال، در این کتاب رویکرد عقلی نویسنده و پیروی‌اش از کلام بغداد کاملاً مشهود است. بر این اساس می‌توان حدس زد که وی به وجود پیشین و به‌ویژه خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام باور نداشته است.

۳. اجتناب از نقل روایات عوالم پیشین

برخی از عالمان ری در جایی که انتظار می‌رفت احادیث راجع به عوالم پیشین را بگنجانند از این کار پرهیز کرده‌اند. گرچه استناد به سکوت نویسندگان برای انتساب قول به نفی، به ایشان چندان موجه نیست، در عین حال ضم قراین دیگر از جمله

پیوستگی و وابستگی کلام مدرسه ری به کلام مدرسه بغداد می‌تواند احتمال قول به نفی را تقویت کند.

عبدالرحمن بن احمد خزاعی (زنده در قرن ششم)

در میان چهل حدیثی که عبدالرحمن بن احمد خزاعی با سند متصل از مشایخ خود در کتاب *الاربعین عن الاربعین فی فضائل علی امیرالمؤمنین* نقل می‌کند، هیچ حدیث خلقت نوری و هیچ روایتی که از عوالم پیشین سخن بگوید وجود ندارد. اما حدیث شانزدهم (خزاعی، ۱۴۱۴: ۵۸) از سخن خداوند به آدم علیه السلام خبر می‌دهد که در آن آمده که خداوند به آدم علیه السلام گفت که اگر خداوند اراده آفرینش دو نفر از فرزندان آدم علیه السلام در آخرالزمان را نداشت، آدم علیه السلام را خلق نمی‌کرد. طبق این حدیث آدم علیه السلام می‌بیند که اسم محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام در زیر عرش نوشته شده است. این روایت می‌تواند به صورت ضمنی مشعر بر نفی خلقت پیشین اهل بیت علیهم السلام باشد؛ چرا که از خلقت ایشان در آینده خبر می‌دهد.

منتجب‌الدین رازی (۵۰۴ - ۵۸۵ ه.ق.)

شخصیت دیگر، شیخ منتجب‌الدین، نوه شمس‌الاسلام حسن بن حسین بن بابویه است که ولادتش به سال ۵۰۴ و وفاتش بعد از سال ۵۸۵ رخ داده است (رافعی، ۱۴۰۸: ۳۷۸/۳) و کتاب *الفهرست و الاربعین عن الاربعین* از آثار او است. وی در *الاربعین عن الاربعین* در میان چهل روایتی که در فضایل امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده، هیچ حدیثی درباره خلقت نوری نقل نکرده است (منتجب‌الدین رازی، ۱۴۰۸).

ابن حمزه طوسی (زنده در میانه قرن ششم)

نصیرالدین ابوطالب عبدالله بن حمزه طوسی نویسنده کتاب *الثاقب فی المناقب* است که گویا تنها کتاب برجای مانده از وی است. ابن حمزه طوسی نویسنده *الثاقب فی المناقب*، گاه با عمادالدین محمد بن علی بن حمزه نویسنده کتاب *فقهی الوسیله* خلط شده است (نک: پاکتچی، ۱۳۶۷: ۳۷۱/۳). نویسنده *الثاقب فی المناقب* داستانی از زمان خود مربوط به سنجرشاه (متوفای ۵۵۲) و خوارزمشاه (متوفای ۵۵۱) ذکر می‌کند (ابن حمزه، ۱۴۱۹: ۲۰۶).

که نشان می‌دهد در نیمه دوم قرن ششم به تألیف این کتاب اشتغال داشته است. تا جایی که نگارنده بررسی کرده است، وی در کتاب *الثائب فی المناقب* که آن را به بیان معجزات چهارده معصوم علیهم‌السلام و نیز معجزات پیامبران پیش از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اختصاص داده، هیچ حدیثی درباره خلقت نوری نقل نکرده است، با اینکه می‌توانست چنین کند. وی در ابتدای کتاب (ابن‌حمزه، ۱۴۱۹: ۴۰) یکی از خصوصیات معجزه را به پیروی از متکلمان بغداد «فعل خدا بودن» می‌داند (طوسی، ۱۴۰۶: ۲۵۱). گذشته از آن، تألیف کتاب *الوافی بکلام‌المثبت و النافی* که در باب مسئله‌ای فلسفی بوده (پاکتچی، ۱۳۶۷: ۳/۳۷۰) احتمال پیروی وی را از عقل‌گرایی بغداد تقویت می‌کند.

نقل روایات عوالم پیشین

پیروی عالمان ری از روش عقلی مدرسه کلامی بغداد، به اضافه تصریح برخی از عالمان بزرگ ری به رد عالم ذر و یافت‌نشدن هیچ تصریحی از عالمان ری بر قبول عالم ذر و دیگر عوالم پیشین، در بادی نظر ما را به این نتیجه سوق می‌دهد که دیدگاه غالب در مدرسه کلامی ری، انکار عوالم پیشین در کل یا دست‌کم انکار عالم ذر و سکوت درباره عوالم دیگر است. اما آنچه مانع این نتیجه‌گیری می‌شود، نقل گسترده روایاتی راجع به عالم انوار و خلقت نوری اهل‌بیت علیهم‌السلام در مدرسه ری است. از این‌رو در ادامه تلاش می‌کنیم با بررسی کم‌وکیف نقل این روایات از سوی عالمان ری، فضای اعتقادی ایشان را در این باره بازشناسی کنیم.

ابن‌فتال نیشابوری (متوفای ۵۰۸ ق)

محمدبن حسن بن علی بن احمد بن علی فتال نیشابوری از عالمان بزرگ وابسته به مدرسه ری در کتاب *روضه الواعظین* روایات متعددی نقل کرده است که صراحتاً دلالت بر وجود پیشین اهل‌بیت علیهم‌السلام دارد. در این روایات آمده است که خداوند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و علی علیه‌السلام را پانصد هزار سال پیش از خلقت دیگر مخلوقات از نوری واحد آفریده است (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱/۶۷ و ۷۷). این دو هنگامی که در صلب حضرت آدم علیه‌السلام قرار گرفتند و در اصلااب و ارحام منتقل شدند در حقیقت نوری یکپارچه بودند. مردمان

می‌توانستند صدای تسیح این نور را در اصلاب و ارحام بشنوند و در سیمای اجداد پیامبر ﷺ و علی علیه السلام درخشش این نور را مشاهده کنند (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۸۳/۱).

ابن فتال نیشابوری در حدیثی جالب از قول پیامبر ﷺ نقل می‌کند که آن حضرت خطاب به جمعی از اصحاب، پس از یادآوری این مطلب که او و علی همچون نوری واحد آفریده شده‌اند و در اصلاب و ارحام اسلاف خود انتقال یافته‌اند، بیان می‌کند که جبرئیل هنگام ولادت علی علیه السلام بر من نازل شد و از طرف خداوند ولادت علی علیه السلام را به من تهنیت گفت. آنگاه حضرت علی علیه السلام که تازه متولد شده بود اذان و اقامه را خواند و شهادت به وحدانیت خدا داد و سپس صحف آدم علیه السلام و تورات و زبور و انجیل و قرآن را از اول تا آخر قرائت کرد و سپس به گفتگو با پیامبر ﷺ مشغول شد و در نهایت دوباره به حال طفولیت خود برگشت (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۸۳/۱-۸۴). به احتمال قوی منبع فتال برای نقل این حدیث *الهدایه الکبری* نوشته خصیبی است که عیناً این حدیث را نقل کرده است (خصیبی، ۱۴۱۹: ۹۹-۱۰۱). در بادی نظر، نقل وافر این احادیث توسط فتال نیشابوری احتمال باور وی به خلقت نوری پیشین اهل بیت علیهم السلام را پیش می‌کشد. فراتر از آن، نقل حدیث فوق از *الهدایه الکبری* حتی می‌تواند حاکی از نزدیکی فکری وی به خط غلو تعدیل شده باشد.^۲ لکن این گشاده‌دستی در نقل احادیث از منابع شبه‌غالیانه نباید ما را از این هشدار فتال نیشابوری در آغاز و انجام کتابش مغفول کند که وی در عین نقل اخباری که ظاهر آنها به تعبیر خودش مذهب «حشو» است، آنها را نه بر ظاهر، بلکه بر معنایی حمل می‌کند که منطبق بر اصول و دلایل عقول است (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱/۱، ۵۱۰/۲). گویا مراد وی از مذهب حشو، گرایش در کلام امامیه است که دقیقاً ظاهر اخبار را اخذ می‌کند. این کاربرد برای مذهب حشو در امتداد کاربرد شیخ مفید است آنجا که وی در مقام رد نظر صدوق مبنی بر تقدم خلقت ارواح دارای شعور بر ابدان، این نظر را به «حسویه الشیعه» نسبت می‌دهد (مفید، ۱۴۱۴: ۸۱-۸۴).

فتال مشخص نکرده که کدام روایات به ظاهر دلالت بر مذهب حشو دارند و لذا نیازمند تأویل‌اند؛ لکن تصریحاتی که در لابه‌لای روایات، به موضع کلامی خود دارد، نظیر تصریح به نظری و اکتسابی بودن معرفت و وجوب نظر (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۰/۱)، خروج افعال انسان از حیطه قضا و قدر و خلق الهی با این استدلال که یک فعل دو

فاعل نمی‌تواند داشته باشد (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۳۰/۱) و استدلال برای لزوم امامت از طریق قاعده لطف (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۶۱/۲)، نشان می‌دهد که وی در کل از آموزه‌های مکتب کلامی بغداد پیروی می‌کند. بدین ترتیب، می‌توان حدس زد که وی به پیروی از این مکتب کلامی قول به وجود پیشین اهل بیت علیهم‌السلام و مابقی انسان‌ها را قبول نداشته است.

در عین حال کاملاً رواست که بیندیشیم وی تا حدودی با مدرسه کلامی بغداد زاویه پیدا کرده باشد. سخت‌گیری متکلمان بغداد که احادیث آحاد را جز با قراین قطعیه موجب علم نمی‌دانستند، در اینجا نمودی ندارد. وی بخش اعظم کتاب را به نقل احادیث در موضوعات اعتقادی اختصاص داده است. وی در این کتاب اسناد همه احادیث، حتی احادیث اعتقادی را با این استدلال حذف کرده که در صورت شهرت خبر، ذکر اسناد کاری عبث است (فإن الأسانید لا طائل فیها إذا کان الخبر شائعاً ذائعاً) (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱/۱).

به نظر می‌رسد که اهتمام به حدیث، خصیصه فتال نبوده بلکه سستی بوده است که ریشه در تلاش‌های حدیثی شیخ صدوق دارد. عالمان ری به تبع شیخ صدوق در تلاش بودند که احادیث بیشتری را از مشایخ شیعه و سنی اخذ و در کتب خود درج کنند. از این‌رو، ایشان احادیثی را گردآورده‌اند که هم صدوق و هم متکلمان بزرگ بغداد که البته محدثان بزرگی نیز بوده‌اند، از قلم انداخته‌اند. شاهد این مدعا آن است که شیخ متجب‌الدین تعداد درخور توجهی از عالمان ری را با لقب حافظ می‌ستاید. مثلاً وی عبدالرحمن بن احمد نیشابوری را حافظ می‌خواند و می‌گوید که او به شرق و غرب سفر کرده و از موافق و مخالف حدیث شنیده و آثاری با عناوین *سفیة النجاة فی مناقب اهل بیت العلویات الرضویات، الأملی، عیون الأخبار، مختصرات فی المواعظ و الزواجر* تألیف کرده است که همگی کتب حدیثی هستند (متجب‌الدین، ۱۴۲۲: ۷۵). بر این اساس، می‌توان حدس زد که عالمان ری برخی از آراء کلامی متکلمان بغداد را با استناد به ظاهر احادیث تعدیل کرده باشد. احتمالاً زاویه‌گرفتن دیدگاه فتال نیشابوری درباره روح، با دیدگاه سید مرتضی، از همین مسئله نشئت می‌گیرد. وی در عین موافقت با سید مرتضی درباره هوا یا جسم هوایی بودن روح، برخلاف وی، عارض یا عرضی بودن روح را نفی می‌کند و درحالی‌که سید مرتضی حقیقت انسان را همین مجموعه

مشاهد می‌دانست، حقیقت انسان را همان روح می‌داند که مستقل از بدن حیات دارد (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۴۹۲/۲).

احمدبن علی طبرسی (زنده در میانه قرن ششم)

ابن شهر آشوب، احمدبن علی طبرسی را استاد خود و نویسنده آثاری همچون *الکافی فی الفقه، الاحتجاج، مفاخر الطالبیه، تاریخ الاثمه، فضائل الزهراء* و کتاب *الصلاة* معرفی کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۲۵). تنها اثر باقی مانده از وی *الاحتجاج* است که کتابی حدیثی است و به هدف نشان دادن سیره و روش ائمه علیهم السلام در باب مناظره و مجادله با مخالفان نگاشته شده است. وی در ابتدای کتاب خود علت نیاوردن اسناد احادیث را وجود اجماع بر این احادیث یا موافقتشان با مدلول عقل یا مشهور بودنشان در کتب و سیر موافقان و مخالفان می‌داند. اما برای احادیث امام حسن عسکری علیه السلام سند ذکر می‌کند؛ چرا که به اندازه مابقی احادیث مشهور نیستند (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۴/۱). اشاره وی به قاعده لطف و قبح تکلیف بما لایطاق (نک: طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۳/۱) می‌تواند نشانی برای پیروی وی از عقل‌گرایی بغداد باشد. با این حال، وی در کتاب خود تعداد درخور توجهی از روایات وجود پیشین و روایات قریب الافق با آنها را آورده است. از جمله:

۱. روایتی که می‌گوید نور ابی طالب از همان نور اهل بیت علیهم السلام است که دو

هزار سال پیش از آدم علیه السلام آفریده شده بود (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۳/۱)؛

۲. روایتی طولانی از سلیم بن قیس نقل کرده که در آن از آفرینش نور

پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام از نور خدا، ۱۴ هزار سال پیش از خلقت آدم خبر می‌دهد (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۴۶/۱). فقره ای که او از سلیم نقل می‌کند در کتاب

سلیم نیز موجود است (هلالی، ۱۴۰۵: ۶۴۰/۲)؛

۳. روایتی که می‌گوید پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام ۱۴ هزار سال پیش از خلقت

آدم علیه السلام، نوری در حضور خداوند بودند و بعد از آفرینش آدم علیه السلام در صلب او

قرار گرفتند و همراه او هبوط کردند و این نور در صلب نوح علیه السلام بود در

سفینه و در صلب ابراهیم علیه السلام بود هنگام افکنده شدن به آتش و همین‌طور در

اصلاب و ارحام مطهره منتقل می‌شد (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۴۷/۱)؛

۴. روایتی که خبر از چیره‌شدن نور ابی‌طالب در قیامت بر همه انوار جز انوار اهل بیت علیهم‌السلام خبر می‌دهد؛ چرا که نور ابی‌طالب از همان نور اهل‌بیت علیهم‌السلام است که خداوند دو هزار سال پیش از آدم علیه‌السلام آفرید (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۳۰/۱)؛
۵. روایتی که می‌گوید قبله قرارگرفتن آدم علیه‌السلام برای سجده ملائک، نشانه آن است که آدم علیه‌السلام نیز مشمول انوار اهل‌بیت علیهم‌السلام بوده است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۵۳/۱)؛
۶. روایتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که می‌فرماید: «من پیامبر شدم درحالی که آدم علیه‌السلام بین روح و جسد بود» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۴۹/۲).

عمادالدین طبری آملی

وی مؤلف *بشارة المصطفى لشيعة المرتضى* است که با توجه به روایت ابن‌المشهدی از وی در نجف در سال ۵۵۳، قطعاً تا این سال در قید حیات بوده است (ابن‌المشهدی، ۱۴۱۹: ۴۷۳). او چند روایت خلقت نوری اهل‌بیت علیهم‌السلام را در کتاب خود گنجانیده است (طبری آملی، ۱۳۸۳: ۱۸۵-۱۸۶ و ۱۹۰ و ۲۳۵). وی در روایتی از قول علی علیه‌السلام نقل کرده است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را تصدیق کردم درحالی که آدم هنوز بین روح و جسد در رفت‌وآمد بود (طبری آملی، ۱۳۸۳: ۴). همچنین در روایتی نور ابی‌طالب را از نور اهل‌بیت علیهم‌السلام که دو هزار سال پیش از آدم آفریده شد می‌داند و اضافه می‌کند که نور او در قیامت حتی نور پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و علی و فاطمه و حسن و حسین و دیگر امامان علیهم‌السلام را تحت الشعاع قرار خواهد داد. (طبری آملی، ۱۳۸۳: ۲۰۲) روشن است که در متن این حدیث دخل و تصرف صورت گرفته و متن صحیح آن که در آثار محدثان پیشین آمده می‌گوید: «نور ابی‌طالب در قیامت همه انوار را به‌جز نور پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل‌بیت علیهم‌السلام تحت الشعاع قرار خواهد داد» (کراچکی، ۱۴۱۰: ۱۸۳/۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۳۰۵).

قطب‌الدین راوندی (متوفای ۵۷۳ ه.ق.)

قطب‌الدین ابوالحسین سعیدبن‌هبة‌الله بن‌الحسن الراوندی، شاگرد طبرسی، صاحب *معجم البیان* و استاد ابن‌شهر آشوب و منتجب‌الدین رازی بوده است (عرفانیان، ۱۴۰۹: ۱۲). منتجب‌الدین آثار زیادی را برای وی ذکر کرده (منتجب‌الدین، ۱۴۲۲: ۶۸). از میان آثار

فراوان او تعداد معدودی باقی مانده است؛ از جمله کتاب الخرائج و الجرائح، قصص الانبياء و فقه القرآن.

وی در کتاب فقه القرآن، عقل را در کنار قرآن و سنت و اجماع، یکی از ادله اربعه می‌داند (رواندی، ۱۴۰۵: ۶/۱). همچنین در الخرائج و الجرائح به شیوه عقلی و با استفاده از ادبیات کلامی بغدادیان، درباره اعجاز قرآن به تفصیل سخن گفته است (رواندی، ۱۴۰۹ الف: ۹۸۱/۳-۹۸۲). وی همچنین مطابق نظر بغدادیان، تکالیف شرعی را الطاف در تکلیف عقلی می‌داند (همان: ۱۰۶۱/۳). این ادبیات، حکایت از پیروی وی از مدرسه کلامی بغداد دارد. وی معجزه بدن پیامبر ﷺ را این می‌داند که سایه نداشته است؛ چرا که بدن پیامبر ﷺ از جنس نور بوده و نور سایه ندارد (رواندی، ۱۴۰۹ الف: ۵۰۷/۲). این دیدگاه در مقایسه با دیدگاه سید مرتضی درباره اینکه امیرالمؤمنین ﷺ جسم است و جسم در آن واحد نمی‌تواند بر بالین محتضرهای عالم حاضر شود (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۱۳۳/۳)، تطوری مهم محسوب می‌گردد که به نظر می‌رسد تحت تأثیر فضای روایات صورت گرفته است. وی همچنین روایتی را نقل می‌کند با این مضمون که خداوند به آدم ﷺ فرمود که اگر اراده خلق محمد ﷺ و علی ﷺ را در آخرالزمان نداشت، خود او را هم خلق نمی‌کرد (رواندی، ۱۴۰۹ ب: ۵۲). وی حدیث دیگری نقل می‌کند که آدم ﷺ پس از نفخ روح، به جانب راست عرش نگرست و اشباح پنج تن را دید و خداوند به او فرمود که اگر ایشان نبودند، آدم و بهشت و جهنم و ملائکه و جن و انس و عرش و کرسی آفریده نمی‌شدند (رواندی، ۱۴۰۹ ب: ۴۵).

شاذان بن جبرئیل (زنده در قرن ششم)

ابوالفضل شاذان بن جبرئیل قمی از جمله عالمان وابسته به مدرسه ری است که روایات خلقت نوری در کتاب‌های منسوب به وی به وفور نقل شده است. کتاب الروضة فی فضائل امیرالمؤمنین و الفضائل از آثار منسوب به اویند. در منابع موجود، اشاره‌ای به تاریخ ولادت و وفاتش نشده است. ابن‌المشهدی (متوفای ۶۱۰ ه.ق.) حدیثی را از دو شیخ خود، عبدالله بن جعفر دوریستی و شاذان بن جبرئیل نقل می‌کند. بدین ترتیب معلوم می‌شود که هر دو در طبقه مشایخ وی قرار دارند و به احتمال قوی هر دو قبل از وی

وفات یافته‌اند. ابن‌المشهدی همچنین زیارتی را از شاذان‌بن‌جبرئیل از عمادالدین طبری نقل می‌کند (ابن‌المشهدی، ۱۴۱۹: ۲۶۳). همان‌طور که گفتیم عمادالدین طبری در سال ۵۵۳ ه.ق. زنده بوده است. وی به تعدادی از شاگردان خود در سال‌های ۵۷۳، ۵۸۳ و ۵۸۴ اجازه روایت کتب خود را داده است (شکرچی، ۱۴۲۳: ۱۵). بدین ترتیب می‌توان دریافت که وی در همان دهه هفتاد از قرن ششم که تخمیناً بیش از چهل سال داشته، به شخصیت علمی شناخته‌شده‌ای تبدیل شده بوده است. از این‌رو سال درگذشت شاذان‌بن‌جبرئیل حداکثر می‌تواند اوایل قرن هفتم باشد. از این تاریخ‌گذاری برای درگذشت شاذان‌بن‌جبرئیل می‌توان دریافت که کتاب *الروضه* به وی تعلق ندارد؛ چرا که مؤلف *الروضه* از حضور خود در واسط، به سال ۶۵۱ خبر می‌دهد (شاذان‌بن‌جبرئیل، ۱۴۲۳: ۲۱). همچنین انتساب کتاب *الفضایل* به وی صحیح نیست؛ چرا که نویسنده کتاب *الفضائل* در ابتدای کتاب، شاذان‌بن‌جبرئیل را شیخ خود معرفی می‌کند (شاذان‌بن‌جبرئیل، ۱۳۶۳: ۲).

در هر حال، آفرینش اهل‌بیت علیهم‌السلام از نور واحد، پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین و انتقال این نور در اصلاب و ارحام پاک، از جمله مضامین احادیث کتاب *الفضایل* است (شاذان‌بن‌جبرئیل، ۱۳۶۳: ۷، ۱۴، ۵۴، ۹۶ و ۱۲۹). این‌گونه مضامین در کتب حدیثی پیشین به تألیف عالمان بزرگی همچون کلینی و صدوق نیز یافت می‌شود. اما این کتاب افزوده‌هایی دارد که در کتب حدیثی محدثان برجسته قم و متکلمان بزرگ بغداد به چشم نمی‌خورد.

افزوده نخست خلقت مابقی موجودات از نور اهل‌بیت علیهم‌السلام است. وی در حدیثی نقل کرده که خداوند آسمان‌ها و زمین و دریاها را از تسبیح پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، و فرشتگان را از تسبیح علی علیه‌السلام آفرید (شاذان‌بن‌جبرئیل، ۱۳۶۳: ۵۴). در روایتی دیگر از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پس از بیان اینکه خداوند دو هزار سال پیش از آفرینش مخلوقات، او و علی علیه‌السلام را از نور عظمتش آفرید، اضافه می‌کند:

خداوند نور پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را شکافت و از آن آسمان‌ها و زمین را آفرید و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بزرگ‌تر از آسمان‌ها و زمین است، و نور علی علیه‌السلام را شکافت و از آن عرش و کرسی را آفرید و علی علیه‌السلام افضل از عرش و کرسی است. در ادامه

بیان می‌کند که از نور حسن علیه السلام لوح و قلم، و از نور حسین علیه السلام بهشت‌ها و حورالعین را آفرید. آنگاه مشارق و مغارب در تاریکی فرورفتند و ملائکه از این تاریکی به درگاه الهی شکایت بردند و درخواست نجات از تاریکی کردند. آنگاه خداوند کلمه‌ای را تکلم کرد و از آن کلمه، روحی را آفرید. سپس به کلمه‌ای تکلم کرد و از آن روح، نوری را آفرید. پس آن نور را به آن روح افزود و آن روح را در پیش روی عرش برپاداشت تا مشارق و مغارب روشن گردد. پس آن روح فاطمه زهرا علیها السلام بود و او زهرا نامیده شد چون آسمان‌ها به نور او روشن شد (شاذان‌بن جبرئیل، ۱۳۶۳: ۱۲۹).

افزوده دوم عبارت است از اینکه نور اهل بیت علیهم السلام را زمانی که هنوز در وجود اجدادشان بود، دیگران رؤیت می‌کردند و حتی صدای تسبیح ایشان را در همان حال می‌شنیدند (شاذان‌بن جبرئیل، ۱۳۶۳: ۱۴ و ۱۲۷). آنچه تأمل‌برانگیز است ورود روایتی با عبارات و مضامین مشابه در *الهدایه الکبری* است (خصیبی، ۱۴۱۹: ۱۰۰) که احتمال‌آخذ نویسنده *الفضایل* از *الهدایه الکبری* را تقویت می‌کند.

افزوده سوم عبارت است از تداوم وضعیت ماقبل دنیوی اهل بیت علیهم السلام در این دنیا. در این کتاب از عایشه نقل می‌کند که پیامبر به او فرمود:

من و فاطمه و حسن و حسین و علی در غرفه‌ای از در سفید هستیم که پایه آن (اساس‌ها) از جنس رحمت خداست و اطراف آن از جنس عفو و رضوان خداست و این خانه در زیر عرش قرار دارد و بین علی و نور خدا بایی است که [از آن] او به خدا و خدا به او می‌نگرد و بر سر علی تاجی قرار دارد که نور آن مابین شرق و غرب را روشن کرده است (شاذان‌بن جبرئیل، ۱۳۶۳: ۱۷۰).

این حدیث مشعر بر نوعی موقعیت و حیات فوق طبیعی است که اهل بیت علیهم السلام نه صرفاً در عوالم پیشین بلکه در زمان حیات دنیوی خود از آن بهره‌مند بودند. به عبارت دیگر، درحالی‌که در احادیث مندرج در کتب عالمان پیشین معمولاً ارتباط اهل بیت علیهم السلام با عرش و استقرار ایشان در جانب عرش مربوط به حیات پیشین ایشان بود، این روایت مشعر بر آن است که این وضعیت همچنان برای ایشان در حیات دنیوی‌شان تداوم دارد.

بسط و تعمیق مضمون خلقت نوری در روایات الفضایل که از حدود والامرته‌ترین روایات مندرج در *بصائر الدرجات*، کافی و آثار شیخ صدوق در می‌گذرد، از سویی و از سوی دیگر، مجهول‌الهویه بودن مؤلف این کتاب این احتمال را مطرح می‌کند که روایات این کتاب اصولاً در مدرسه ری معروف و شناخته‌شده نبوده است و مؤلف آن تلاش کرده با اسناد حدیث نخست آن به شاذان بن جبرئیل، برای کتاب خود اعتباری کسب کند.

ابن‌المشهدی (متوفای اواخر قرن ششم یا اوایل هفتم)

ابوعبدالله محمد بن جعفر بن علی مشهدی معروف به ابن‌المشهدی دیگر شخصیت حدیثی مهم است که به نقل روایات خلقت نوری پرداخته است. او از شاگردان ابن‌شهر آشوب، عبدالله بن جعفر دوریستی و شاذان بن جبرئیل قمی بوده است (قیومی اصفهانی، ۱۴۱۹: ۱۲). تنها کتاب باقی مانده از او *المزار الکبیر* است که زیارات اهل بیت علیهم‌السلام را در بردارد. این کتاب قدیمی‌ترین منبع دعای ندبه، زیارت ناحیه و زیارت آل‌یاسین است (صالح آبادی، ۱۳۸۶: ۲۲۴). کتاب دیگر وی *اقرار الصحابه بفضل امام الهدی و القرابه* نام دارد که در آن احادیثی از ابوبکر و عمر و عثمان و دیگر صحابه در فضیلت امیرالمؤمنین نقل می‌کند (انصاری، ۱۳۸۵، ansari.kateban.com/post/806). مضمون خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام در زیاراتی که وی نقل می‌کند تکرار شده است؛ در زیارتی که وی برای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند چنین مضمونی آمده است: «پیامبر اول پیامبری بود که با او میثاق بسته شد و آخرین پیامبری است که مبعوث شد. خدایا تو نور او را در دریای فضیلت فرو بردی... و آن نور را در صلب‌های پاک به ودیعت نهادی و به ارحام مطهره منتقل کردی...» (ابن‌المشهدی، ۱۴۱۹: ۶۷). در زیارت امام حسین علیه‌السلام نیز آن حضرت همچون نوری تصویر شده که در اصلاب و ارحام پاک در حال انتقال بوده است (ابن‌المشهدی، ۱۴۱۹: ۴۲۲). اما علاوه بر خلقت نوری، فضایل والامرته بسیاری برای اهل بیت علیهم‌السلام در زیارات منقول وی به چشم می‌خورد؛ مثلاً در زیارت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این کتاب، به آن حضرت با این عناوین سلام داده می‌شود: حافظ سر خدا، امضاکننده حکم خدا، آشکارکننده اراده خدا، موضع مشیت خدا، اولین کسی که خداوند ابداعش کرد، حجت بر همه مخلوقات خدا، نور شمعانی، نور الانوار،

مشتق از نور خدا، چشم بیدار خدا که هیچ چیز بر او پنهان نیست، گوش شنوای خدا و قلب خدا که بر همه چیز احاطه دارد (ابن المشهدی، ۱۴۱۹: ۳۰۴-۳۰۷). اگر توصیف ابن طاووس از ابن المشهدی را به عنوان «المحدث الاخباری» (ابن طاووس، ۱۴۱۳: ۴۲۱) حاکی از نص‌گرایی ابن المشهدی بدانیم، احتمال اینکه وی فهمی ظاهرگرایانه از عبارات زیارات داشته و در نتیجه قائل به خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام بوده است، تقویت می‌شود. لکن از آنجا که وی آشنایی کاملی با آراء مدرسه کلامی بغداد داشته و در طریق اجازه کتب کلامی مدرسه بغداد نظیر آثار شیخ مفید و سید مرتضی قرار دارد (صالح آبادی، ۱۳۸۶: ۲۳۸)، احتمال پیروی او از بغدادیان در تأویل این عبارات و انکار خلقت پیشین همچنان باقی است.

نتیجه

از آنجا که پیش از مدرسه ری، کل اندیشه کلامی متکلمان بغداد، از جمله در باب امامت، به صورت نظامی از اندیشه‌های سازگار، با رویکردی عقلی، تنسیق و تدوین یافته بود و از این طریق نقاط افتراق خود را با کلام نص‌گرای به اصطلاح حشوی مشخص کرده بود، می‌توانیم بدون هیچ شاهد اضافه، صرف رویکرد عقلی ایشان را نشانی برای مواضعشان در قبال وجود پیشین بدانیم. در نتیجه عالمانی نظیر عبدالجلیل قزوینی رازی و سدیدالدین حمصی که در کتب کلامی خود به پیروی از بغدادیان، رویکردی عقلی به کل مباحث کلامی و از جمله امامت اتخاذ کرده‌اند، به احتمال قوی در خصوص مبحث وجود پیشین نیز بنا به اقتضای همین رویکرد، همانند بغدادیان موضعی منفی داشتند. همچنین دیدیم که برخی از ایشان نظیر طبرسی و ابوالفتوح رازی به صراحت عالم ذر را انکار می‌کردند. انکار عالم ذر را می‌توان شاهدی بر انکار عالم ارواح و حتی انکار خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام نیز بدانیم؛ چراکه بغدادیان هر گونه عالم پیشین را اعم از ذر، ارواح و انوار را یکسره رد می‌کردند. اما در خصوص آن دسته از عالمان ری نظیر فتال نیشابوری که نظری درباره عالم ذر ابراز کرده‌اند یا نظرشان به ما نرسیده است، باز راه حدس و گمان باز است؛ چرا که اظهار نظرهایشان درباره سایر موضوعات کلامی از جمله اکتسابی بودن معرفت در مقابل اعطایی بودن آن، که از جمله

عناصر مجموعه عقاید بغدادیان بود، می‌تواند نشانی باشد بر پیروی ایشان از بغدادیان در انکار وجود پیشین. همچنین نقل نشدن احادیث خلقت نوری در کتابی که انتظار می‌رود مشتمل بر این احادیث باشد، می‌تواند حاکی از نظر نامساعد نویسنده درباره آن باشد. همان‌طور که گفتیم ابن حمزه طوسی در *الثاقب فی المناقب* و منتجب‌الدین در *الاربعین عن الاربعین* که در فضایل اهل بیت علیهم‌السلام نگاشته‌اند، برای احادیث خلقت نوری جایی باز نکرده‌اند. اما آنچه ما را به تأمل وامی‌دارد این است که به‌رغم تصریح برخی عالمان ری به نفی عالم ذر، در هیچ کدام از آثارشان تصریح به نفی خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام وجود ندارد. از این رو احتمال دارد که ایشان در این زمینه بیش از بغدادیان با دوگانگی و تنش علمی مواجه بوده‌اند؛ چرا که از طرفی تعداد روایات خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام که ایشان در اختیار داشته و در کتب خود گنجانیده‌اند، بسیار بیشتر از روایات خلقت نوری است که عالمان بغداد در کتب خود گنجانیده یا در طریق نقل آنها قرار داشته‌اند، و سطح فضایل و کمالاتی که در روایات مندرج در کتب مدرسه ری نیز بالاتر از روایات مدرسه بغداد است؛ از طرف دیگر ایشان وارث متکمان بغدادند که موضع صریحی در رد خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام و تأویل روایات آن داشتند. بدین ترتیب، کاملاً معقول است که اگر نه همه عالمان ری، دست‌کم محدثانی نظیر ابن‌المشهدی که اهتمام ویژه‌ای به جمع‌آوری احادیث دال بر فضایل و مقامات عالی اهل بیت علیهم‌السلام داشتند، برخلاف بغدادیان تمایلی به تأویل روایات خلقت نوری نداشتند و ترجیح می‌دادند تفسیر آنها را مسکوت بگذارند یا حتی آنها را به همان معنای ظاهریشان تلقی کنند. شاید موضع متعادل و غیرتأویلی ایشان در قبال روایات خلقت نوری واکنشی به فضای ضدشیعی عصر ایشان نیز باشد. از تلاش عبدالجلیل قزوینی رازی در *التقص* برای رفع اتهام از عقاید شیعه و نیز تلاش رافعی شاگرد سنی منتجب‌الدین برای تبرئه استادش از اتهام تشیع با استناد به اینکه وی روایات فضایل خلفا را نیز نقل می‌کرده (رافعی، ۱۳۹۱: ۳۷۷/۳)، می‌توان دریافت که شیعه در این زمان از نظر اعتقادی تحت فشار سیاسی و اجتماعی قرار داشته و در موضع تقیه بوده است. در چنین فضایی رد یا تأویل روایات فضایل اهل بیت علیهم‌السلام گونه‌ای هم‌نوایی با جبهه مخالف محسوب می‌شده است، به‌ویژه آنکه شاهی در دست نیست که این روایات حساسیتی

نزد اهل تسنن ایجاد کرده باشد تا لازم باشد که از طریق تأویل این حساسیت برطرف گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. نگارنده در مقاله‌ای دیدگاه متکلمان بغداد را در این باره به تفصیل مطرح کرده است (نک: توران، ۱۳۹۳: ۷-۲۶).
۲. در *الهدایة الکبری* می‌توان شواهدی بر گرایش غالبانه مؤلف یافت نظیر آنکه برای محمدبن نصیر نمیری که از غلات بوده (خویی، ۱۴۱۰: ۲۹۹/۱۷ - ۳۰۱) به عنوان راوی و یار نزدیک امامان علیهم‌السلام، جایگاهی رفیع در نظر گرفته شده و نیز روایاتی نقل شده که بوی غلو می‌دهد؛ نظیر روایتی که امامان علیهم‌السلام را کائن غیر مکون و ازلی می‌دانند و موجود بودن و محدود بودن ایشان را نفی می‌کند (خصیبی، ۱۴۱۹: ۴۳۳). اما از طرف دیگر همین کتاب با مذمت عبد الله بن سبا قول به ربوبیت اهل بیت را نفی می‌کند (خصیبی، ۱۴۱۹: ۴۳۲).

منابع

- ابن حمزه طوسی، محمدبن علی (۱۴۱۹). *الثاقب فی المناقب*، تصحیح: نبیل رضا علوان، قم: انصاریان.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی (۱۳۶۹). *مشابه القرآن و مختلفه*، قم: انتشارات بیدار.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی (۱۳۸۰). *معالم العلماء*، نجف اشرف: منشورات المطبعة الحیدری.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی (۱۳۷۹). *مناقب آل ابی طالب*، قم: انتشارات علامه.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۳). *الیقین باختصاص مولانا علی علیه السلام بامرة المؤمنین*، تحقیق: اسماعیل انصاری زنجانی خوئینی، قم: دار الکتاب.
- ابن المشهدی، محمدبن جعفر (۱۴۱۹). *المزار الکبیر*، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، قم: جامعه مدرسین.
- اقبال، عباس (۱۳۶۴). *مقدمه تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام*، مؤلف: سید مرتضی بن داعی حسنی رازی، تهران: انتشارات اساطیر.
- امیرخانی، علی (۱۳۹۳). «تطور معرفت اضطراری در مدرسه کلامی امامیه در بغداد»، *تحقیقات کلامی*، سال ۲، شماره ۴، ص ۲۳-۴۰.

- انصاری، حسن (۱۳۸۵). *کتابی تازه یاب از ابن‌المشهدی*، سایت کتابان، www.ansari.kateban.com/post/806.
- بهرامیان، علی (۱۳۸۵). *نکته‌هایی درباره تبصرة العوام و مؤلف آن*، سایت کتابان، www.safineh.kateban.com/post/669.
- پاکتچی، احمد (۱۳۶۷). «ابن حمزه»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۱۳۰-۳۷۱.
- توران، امداد (۱۳۹۳). «حیات پیشین انسان از دیدگاه بغداد»، *تحقیقات کلامی*، سال دوم، شماره ۶، ص ۲۶-۷.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۱). «عبدالجلیل قزوینی رازی و اندیشه تفاهم مذهبی»، *مجله نور علم*، شماره ۴۷، صص ۱۰۱-۱۳۳.
- حسینی ارموی، میرجلال‌الدین (۱۳۷۶). *مقدمه تقص و تعلیقات آن*. بی‌جا، بی‌نا.
- حمصی، سدیدالدین (۱۴۱۲). *المنقذ من التقليد*، قم: جامعه مدرسین.
- خزاعی، عبدالرحمن بن احمد بن الحسین (۱۴۱۴). *الاربعین عن الاربعین فی فضایل امیرالمؤمنین*، تحقیق: الشیخ باقر المحمودی، تهران: موسسه الطباعة و النشر و زاره الثقافة و الارشاد.
- خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹). *الهدایة الکبری*، بیروت: البلاغ.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰). *معجم رجال‌الحديث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- رازی، ابو الفتوح (۱۴۰۸). *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- رافعی قزوینی، عبد‌الکریم بن محمد (۱۴۰۸). *التدوین فی اخبار قزوین*، تصحیح: عزیز الله عطاردی قوچانی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة الله (۱۴۰۵). *فقه القرآن*، تحقیق: احمد الحسینی، محمود مرعشی، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.
- راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة الله (۱۴۰۷). *الدعوات (سلوة الحزین)*، قم: مدرسه الامام المهدي.
- راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ الف)، *الخرائج و الجرائح*، قم: موسسه الامام المهدي.
- راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ ب). *قصص الانبياء*، تحقیق: غلام‌رضا عرفانیان یزدی، مشهد: مرکز پژوهش‌های اسلامی.
- سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۳۸۱). *الملخص فی اصول‌الدین*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۰۵). *رسائل الشریف المرتضی*، قم: دار القرآن الکریم.

سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۱۱). *الطرابلسیات الاولى*، نسخه خطی، قم: مرکز احیاء التراث الاسلامی، شماره فیلم: ۳/۱۶۹۰.

شاذان بن جبرئیل، ابوالفضل (۱۳۶۳). *الفضائل*، قم: انتشارات رضی.

شاذان بن جبرئیل، ابوالفضل (۱۴۲۳). *الروضة فی فضائل أمير المؤمنين علی بن ابی طالب علیه السلام*، قم: مکتبه الامین.

صالح آبادی، محمد حسین (۱۳۸۶). «معرفی کتاب المزار الكبير»، *فقه اهل بیت*، شماره ۵۰، ص ۲۲۴-۲۵۲.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۸). *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰). *إعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران: اسلامیه.

طبری آملی، محمد بن ابی القاسم (۱۳۸۳). *بشارة المصطفى لشيعة المرتضى*، نجف: مکتبه الحیدریه.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۷۵). *الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد*، بی جا، انتشارات کتابخانه.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۸۲). *تلخیص الشافی*، تحقیق: حسین بحر العلوم، قم: انتشارات المحبین.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴). *الأمالی*، تحقیق: مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة.

طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۶). *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت: دار الاضواء.

طوسی، محمد بن علی (۱۴۱۹). *الثاقب فی المناقب*، قم: انصاریان.

عرفانیان یزدی، غلام رضا (۱۴۰۹). *مقدمه قصص الأنبياء*، مؤلف: قطب الدین سعید بن هبة الله راوندی، مشهد: مرکز پژوهش های اسلامی.

غفوری نژاد، محمد، قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۹). «تطور تاریخی تفسیر آیه میثاق و نوآوری ملاصدرا»، *خردنامه*، سال ۸۹، شماره ۶۲، ص ۳۸-۵۶.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵). *روضة الواعظین و بصيرة المتعظین*، قم: انتشارات رضی.

قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸). *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضايح الروافض*، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.

قیومی اصفهانی، جواد (۱۴۱۹). *المزار الكبير*، مؤلف: محمد بن جعفر ابن المشهدی، قم: جامعه مدرسین.

- کراچکی، محمدبن علی (۱۴۱۰). *کنز الفوائد*، تحقیق: عبد الله نعمة، قم: دارالذخائر.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۳). *المسائل السروية*، قم: کنگره شیخ مفید.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۴). *تصحیح اعتقادات الإمامية*، تحقیق: حسین درگاهی، قم: کنگره شیخ مفید.
- مقری نیشابوری، محمدبن حسن (۱۴۲۷). *التعلیق فی علم الکلام*، مشهد: دانشگاه علوم رضوی.
- منتجب‌الدین رازی، علی بن عبیدالله بن بابویه (۱۴۰۸). *الاربعون حدیثاً عن اربعین شیخاً من اربعین صحابیا فی فضائل الامام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام*. قم: مدرسه الامام المهدي عليه السلام.
- منتجب‌الدین رازی، علی بن عبیدالله بن بابویه (۱۴۲۲). *الفهرست*، قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.
- موسوی، سید جمال‌الدین (۱۳۹۴). «مدرسه کلامی ری»، *نقد و نظر*، سال بیستم، شماره ۷۷، ص ۵۴-۲۹.
- هلالی، سلیم‌بن قیس (۱۴۰۵). *کتاب سلیم‌بن قیس الهلالی*، تحقیق و تصحیح: محمد انصاری زنجانی خوئینی، قم: الهادی.