Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology
Vol.7, No.12, Spring & Summer 2026, 313-349
jcst.atu.ac.ir
DOI: 10.22054/jcst.2026.93502.1328

ATU PRESS

Original Research
Accepted: 01/09/2026
Revised: 05/08/2026
Received: 10/06 /2026
ISSN: 2717-1108
eISSN: 2717-1116

Components of the Theory of Imamate in the Kitāb Akhbār al-Qā'im by 'Allān al-Kulaynī al-Rāzī (fl. 279 AH) with an Emphasis on the Imamate of the Twelfth Imam

Hamid Bagheri *

Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran

Abstract

The theory of the Imamate in Imāmī thought underwent a fundamental transformation in the second half of the third century AH, during the Minor Occultation: after the martyrdom of Imam al-Ḥasan al-ʿAskarī, the Imāmī community faced a succession crisis and the rise of rival currents (the Neo-Wāqifites, Jaʿfarites, and Muḥammadites). In this milieu, ʿAlī b. Muḥammad ʿAllān al-Kulaynī al-Rāzī (fl. 279 AH) sought to document and consolidate the Imamate of the Twelfth Imam in his Akhbār al-Qāʾim; the work is lost, but many of its traditions survive in al-Kāfī. The aim of this article is to identify and analyze the components of ʿAllān's theory of the Imamate, with emphasis on the Imamate of the Twelfth Imam, and his role in consolidating Imāmī doctrine. The study applies a historical-theological analysis to the traditions transmitted from ʿAllān al-Kulaynī in al-Kāfī. ʿAllān emphasized the necessity of a divinely appointed proof (ḥujja), the Imam's designation by explicit text (naṣṣ), the restriction of an Imamate held by two brothers to al-Ḥasan and al-Ḥusayn, the transmission of the Imamate from father to son, the legitimacy of a minor's Imamate, the continued life of the Twelfth Imam, and his Occultation as a divinely ordained reality. ʿAllān's extensive transmission of traditions on the birth of the Twelfth Imam, eyewitness accounts of him, his Occultation, and the explicit designation of al-Ḥujja as Imam reflects a deliberate effort to meet the

*Corresponding Author: bagheri.h@ut.ac.ir

How to Cite: Bagheri, H. (2026). Components of the Theory of Imamate in the Kitāb Akhbār al-Qā'im by 'Allān al-Kulaynī al-Rāzī (fl. 279 AH) with an Emphasis on the Imamate of the Twelfth Imam. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology. 7 (12).* 313-349. DOI: 10.22054/jcst.2026.93502.1328

doctrinal challenges of his time and defend the Twelver theory of the Imamate in the most critical period of Shiʿi history.

Introduction

The Imamate is one of the most fundamental components of Imāmī doctrinal identity and a principal point of distinction between Imāmīs and other Islamic currents. Whereas the caliphate, in the dominant Islamic tradition, has been understood mainly as the political and social administration of the Muslim community, grounded in mechanisms such as election, allegiance, or consensus, the Imamate in Shiʿi thought is a divine office that continues prophetic guidance, serves as the authority for expounding religion, and mediates divine grace. This theory nonetheless developed gradually. Political and social changes and the disputes that followed the death of each Imam produced divergent views on the nature of the Imamate, the number of Imams, their qualifications, and the transmission of the office, until a coherent theory took shape based on a continuous line of twelve Imams, divine designation, and infallibility.

This process reached a critical stage in the second half of the third century AH. After the death of Imam al-Ḥasan al-ʿAskarī, the question of his successor and the lack of public access to him plunged the Imāmī community into a crisis that the sources describe as perplexity (ḥayra), compounded by rival currents such as the Neo-Wāqifites, the Jaʿfarites, and the Muḥammadites. Imāmī thought had to move from a theory of a present Imam to one of a hidden Imam. ʿAlī b. Muḥammad ʿAllān al-Kulaynī al-Rāzī (fl. 279 AH), an Imāmī traditionist active at this transition, contributed to this effort through his Akhbār al-Qāʾim, a collection of traditions on the Qāʾim, his attributes, and his Occultation. Although the work is lost, many of its traditions survive in al-Kāfī of Muḥammad b. Yaʿqūb al-Kulaynī. This study asks how ʿAllān explained and defended the Imamate, centred on the hidden Imam, at the outset of the Minor Occultation, and aims to reconstruct the main components of his theory of the Imamate.

Literature Review

Classical Imāmī works devoted to the theory of the Imamate include al-Shaykh al-Mufīd's Awāʾil al-maqālāt, which defines the Imamate as a general divine leadership in religious and worldly affairs and stresses the rational necessity of appointing an Imam, and al-Sharīf al-

Murtaḍā's al-Shāfī fī al-imāma, a major rational and textual defence of divine designation written in response to the Muʿtazilī theologian al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār. Among contemporary Imāmī scholars, Murtaḍā Muṭahharī's Imāmat va rahbarī analyzes the historical, social, and doctrinal dimensions of succession to the Prophet, and ʿAlī Rabbānī Gulpāyigānī's Imāmat dar bīnish-i Islāmī examines the definition, necessity, appointment, infallibility, and knowledge of the Imams. In Western scholarship, Wilferd Madelung's The Succession to Muhammad offers a historical-critical study of the early caliphate. No independent study, however, has reconstructed ʿAllān al-Kulaynī's theory of the Imamate, with emphasis on the Imamate of the Twelfth Imam, on the basis of his traditions in al-Kāfī.

Methodology

The study employs a historical-theological method, and its main data are the traditions transmitted from ʿAllān al-Kulaynī in al-Kāfī. First, his traditions concerning the foundations of the Imamate, and especially the Imamate of the Twelfth Imam, are identified and classified. Their content is then analyzed in relation to the historical context and doctrinal issues of the Imāmī community in the second half of the third century AH, and the doctrinal components that can be derived from them are distinguished and examined. Since Akhbār al-Qāʾim itself is lost, the reconstruction rests on the surviving evidence; the study therefore distinguishes between the direct content of the traditions and the conclusions drawn from them about ʿAllān's thought. The article proceeds in three parts: theories of the Imamate in the Minor Occultation centred on the succession to the eleventh Imam, drawing especially on heresiographical sources; an introduction to ʿAllān al-Kulaynī; and the components of his theory of the Imamate of the Twelfth Imam.

Conclusion

The analysis shows that ʿAllān al-Kulaynī, writing amid the succession crisis that followed the death of Imam al-Ḥasan al-ʿAskarī and the rise of the Neo-Wāqifites, the Jaʿfarites, and the Muḥammadites, emphasized a set of principles that together form a coherent theory of the Imamate: the necessity of the continuous existence of a divinely appointed proof (ḥujja); the designation of the Imam through explicit text (naṣṣ); the restriction of an Imamate held

by two brothers to al-Ḥasan and al-Ḥusayn; the transmission of the Imamate from father to son; the legitimacy of the Imamate of a minor; the continued life of the Twelfth Imam; and his Occultation as a divinely ordained reality.

The study concludes that ʿAllān's extensive transmission of traditions on the birth of the Twelfth Imam, eyewitness accounts of him, his Occultation, and the explicit designation of al-Ḥujja as Imam reflects a deliberate effort to address the doctrinal challenges of his time and to defend the Twelver theory of the Imamate in one of the most critical periods in the history of Shiʿism. Reconstructing his thought thereby clarifies the role of Imāmī traditionists in the formation and consolidation of the theory of the Imamate at the beginning of the Occultation.

Keywords: Imamate; Twelfth Imam; Minor Occultation; ʿAllān al-Kulaynī; Akhbār al-Qāʾim; al-Kāfī.

مقاله پژوهشی
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۱۰
ISSN: ۲۷۱۷-۱۱۰۸ eISSN: ۲۷۱۷-۱۱۱۶

پژوهشنامهٔ کلام تطبیقی شیعه
دوره ۷، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱٤۰۵، ۳۱۳-۳٤۹
jcst.atu.ac.ir
DOI: 10.22054/jcst.2026.93502.1328

مؤلفه‌های نظریهٔ امامت در کتاب اخبار القائم علان کلینی رازی (زنده در ۲۷۹ ق) با تأکید بر مسئلهٔ امامتِ امام دوازدهم

حمید باقری* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران

چکیده

نظریهٔ امامت در اندیشهٔ امامیه، در نیمهٔ دوم قرن سوم هجری و هم‌زمان با غیبت صغری، دستخوش تحول بنیادینی شد؛ زیرا جامعه امامی پس از شهادت امام حسن عسکری (ع) با بحران جانشینی و ظهور جریان‌های فکری رقیب (نوواقفه، جعفریه، محمدیه) مواجه گردید. در این فضای فکری، علی بن محمد علان کلینی رازی (زنده در ۲۷۹ ق) از محدثان امامی کوشید با تألیف کتاب أخبار القائم (ع) نظریهٔ امامت امام دوازدهم (عج) را مستندسازی و تثبیت کند. اگرچه اصل این کتاب در دست نیست، بخش قابل‌توجهی از روایات آن در الکافی حفظ شده است. پژوهش حاضر با هدف بازشناسی و تحلیل مؤلفه‌های نظریهٔ امامت در اندیشهٔ او با تأکید بر مسئلهٔ امامت امام دوازدهم (عج) و با روش تحلیل تاریخی ـ کلامی محتوای روایاتش، به بررسی نقش وی در تبیین و تثبیت مبانی اعتقادی امامیه در نیمهٔ دوم قرن سوم هجری می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که علان کلینی بر اصولی چون: ضرورت وجود حجت الهی، تعیین امام از طریق نص، انحصار امامت دو برادر در حسنین (ع)، انتقال امامت از پدر به پسر، مشروعیت امامت خردسال، حی بودن امام دوازدهم و غیبت او به‌عنوان انگاره‌ای الهی تأکید داشته است. نتیجه آنکه، نقل گستردهٔ روایات مرتبط با ولادت، رؤیت، غیبت و نص بر امامت حضرت حجت (ع) در آثار وی، نشان‌دهندهٔ تلاش آگاهانهٔ او برای پاسخ به چالش‌های اعتقادی عصر خویش و دفاع از نظریهٔ امامت دوازده‌امامی در بحرانی‌ترین مقطع تاریخ تشیع است.

کلیدواژه‌ها: هویت إخباری، شیخ مفید، شیخ طوسی، نبی، رسول.

*نویسنده مسئول: bagheri.h@ut.ac.ir

۱. مقدمه

مسئلهٔ «امامت» ازبنیادی‌ترین مؤلفه‌های هویت اعتقادی امامیه ویکی ازمهم‌ترین نقاط تمایز آن با دیگر جریان‌های اسلامی است. درحالی‌که اندیشهٔ «خلافت» در سنت غالب اسلامی عمدتاً ناظر به ادارهٔ سیاسی و اجتماعی جامعهٔ مسلمانان پس از رحلت پیامبر (ص) و مبتنی بر سازوکارهایی چون انتخاب، بیعت یا اجماع تلقی شده است، نظریهٔ «امامت» در تفکر شیعی جایگاهی فراتر از یک نهاد سیاسی دارد و منصبی الهی به شمار می‌آید که تداوم‌بخش هدایت نبوی، مرجع تبیین دین و واسطهٔ فیض الهی در میان انسان‌ها است. ازاین‌رو، امامت در منظومهٔ فکری امامیه نه صرفاً یک مسئلهٔ تاریخی و سیاسی، بلکه اصلی کلامی و رکن هویت مذهبی شیعه محسوب می‌شود.

باوجود جایگاه محوری امامت در اندیشهٔ شیعی، این نظریه از آغاز پیدایش تشیع تا تثبیت نهایی آن، فرایندی تدریجی و تاریخی را پشت سر گذاشته است. تحولات سیاسی و اجتماعی جامعهٔ اسلامی، رخدادهای مرتبط با جانشینی امامان ونیز چالش‌های برخاسته از وفات هر یک ازایشان، موجب شکل‌گیری دیدگاه‌ها و تفسیرهای متفاوتی درباره حقیقت امامت، شمار امامان، شرایط امام و چگونگی انتقال این منصب شد. به همین سبب، در سده‌های نخستین اسلامی، شیعیان دربارهٔ اصل امامت و مصادیق آن اتفاق‌نظر کامل نداشتند و جریان‌ها و فرقه‌های متعددی با قرائت‌های متفاوت از امامت پدید آمدند. بااین‌حال، در بستر منازعات درون‌شیعی و تلاش‌های عالمان امامی، به‌تدریج نظریه‌ای منسجم از امامت شکل گرفت که بر تداوم سلسلهٔ دوازده‌گانه امامان، نصّ الهی وعصمت امام استوار بود.

این روند در نیمهٔ دوم قرن سوم هجری و هم‌زمان با درگذشت امام حسن عسکری (ع) وارد مرحله‌ای حساس شد. مسئلهٔ جانشینی امام یازدهم وعدم دسترسی عمومی به جانشین وی، جامعهٔ امامی را با بحرانی اعتقادی و هویتی مواجه ساخت؛ بحرانی که در منابع از آن با تعابیری چون حیرت و سرگردانی یاد شده است. در چنین شرایطی، اندیشهٔ امامت ناگزیر بود از مرحلهٔ نظریهٔ «امام حاضر» به نظریهٔ «امام غایب» گذار کند. ازاین‌رو، تداوم و بازسازی نظریهٔ امامت در عصر غیبت صغری، بیش ازهر زمان دیگری اهمیت یافت

و عالمان امامی کوشیدند با استناد بـه میـراث روایـی و آموزه‌هـای پیشـین، امکـان اسـتمرار امامت در عصر غیبت را تبیین و از مشروعیت امامت امام دوازدهم (عج) دفاع کنند.

در این میان، علـی بـن محمـد عـلان کلینـی رازی (زنـده در ۲۷۹ ق) ازجملـه عالمـان برجستهٔ امامی است که در مقطع انتقالی میان عصر حضور و غیبت صغری ایفای نقش کرده است. اهمیت وی نه‌تنها به سبب جایگاه علمی و ارتباطش با حلقه‌های حـدیثی امامیـه، بلکـه به دلیل مشارکت فعال او در تثبیت آموزهٔ امامت امام دوازدهم (عـج) اسـت. تـألیف کتـاب *أخبار القائم (ع)* را می‌توان یکی از مهم‌تـرین جلوه‌هـای ایـن تـلاش دانسـت؛ اثـری کـه بـه گردآوری و نقل روایات مرتبط با قائم آل محمد (عج)، ویژگی‌هـای آن حضـرت و مسـئلهٔ غیبت اختصاص داشته و نشان‌دهندهٔ اهتمام مؤلف به تبیین جایگاه امام غایـب در چـارچوب نظریهٔ امامت است.

اگرچه اصل کتاب *أخبار القائم (ع)* در دست نیست، بخش قابل‌توجهی از روایات آن از طریق نقل‌های بعدی، به‌ویژه در الکافی اثر محمد بن یعقوب کلینی حفظ شده است. ایـن روایات از معدود شواهد موجود برای بازسازی دیدگاه علان کلینی درباره امامت و بـه‌ویژه امامت امام دوازدهم (عج) به شمار می‌آیند. ازاین‌رو، پـژوهش حاضـر بـا تکیـه بـر روایـات منقول از علان کلینی در *الکافی* و با بهره‌گیری از روش تحلیل تـاریخی ـ کلامـی، درصـدد است مؤلفه‌های اصلی نظریهٔ امامت نزد وی را بازخوانی کرده ونشان دهد کـه ایـن محـدث امامی در شرایط آغازین غیبت صغری چگونه به تبیین و دفاع از اندیشهٔ امامت بـا محوریـت امام غایب پرداخته است. چنین بازخوانی‌ای افزون بر روشن ساختن جایگاه علان کلینـی در تاریخ اندیشهٔ امامیه، می‌تواند به فهم بهتر فرایند تکوین و تثبیت نظریـهٔ امامـت دوازده‌امـامی در یکی از حساس‌ترین ادوار تاریخ تشیع یاری رساند.

۲. نظریه‌های امامت در عصر غیبت صغری با اندیشهٔ کانونی جانشـینی امـام یازدهم

شهادت امام حسن عسکری (ع) در سال ۲۶۰ ق یکـی از حسـاس‌ترین و سرنوشت‌سـازترین مقاطع تاریخ تشیع امامی را رقم زد. هرچند باور به سلسله دوازده‌گانه امامان در میـان بخـش

مهمی از امامیه پیشینه‌ای دیرینه داشت، اما تعیین مصداق امام دوازدهم پس از رحلت امام یازدهم، جامعه شیعی را با بحرانی جدی مواجه ساخت. این بحران در اصل ادامه روندی تاریخی بود که در مقاطع مختلف پس از رحلت هر یک از امامان پیشین نیز مشاهده‌شده بود؛ بدین معنا که مسئله جانشینی امام همواره زمینه‌ساز شکل‌گیری دیدگاه‌ها و جریان‌های مختلف در میان شیعیان بوده است. گزارش‌های سعد بن عبدالله اشعری قمی و حسن بن موسی نوبختی نشان می‌دهد که اختلاف درباره جانشین امام پیشین، پدیده‌ای مسبوق به سابقه در تاریخ تشیع بوده و پس از شهادت امام حسن عسکری (ع) نیز با شدت بیشتری تکرار شد (اشعری قمی، ۱۴۰۰ ق: ۲؛ نوبختی: ۲). همچنین بنا بر روایتی، خود امام حسن عسکری (ع) وقوع این تفرقه را پیش‌بینی کرده بود (مسعودی، ۱۴۲۲ ق: ۲۶۵).

فِرَق‌نگاران امامی در گزارش گستره این اختلافات اتفاق‌نظر ندارند. شهرستانی از چهارده فرقه، سعد بن عبدالله اشعری از پانزده فرقه، و مسعودی از بیست گروه یاد کرده‌اند. بااین‌حال، شیخ مفید تصریح می‌کند که در اواخر قرن چهارم هجری، هیچ‌یک از این جریان‌ها استمرار نیافتند و تنها جریان امامیه اثناعشریه باقی ماند؛ جریانی که بر امامت فرزند امام حسن عسکری (ع) تأکید می‌کرد واو را زنده و باقی تا زمان ظهور می‌دانست (اشعری قمی، ۱۴۰۰ ق: ۱۰۲-۱۱۶؛ نوبختی، ۱۴۰۴ ق: ۱۳۷-۱۵۲؛ مفید، *۱۴۱۴ ق*: ۳۲۱).

بررسی گزارش‌های فرقه‌نگارانه نشان می‌دهد که نظریه‌های مربوط به امامت پس از امام حسن عسکری (ع) را می‌توان در چهار جریان اصلی دسته‌بندی کرد: واقفه، جعفریه، محمدیه و اثناعشریه.

۲-۱- نوواقفه: بازطراحی نظریهٔ توقف امامت

نخستین جریان، واقفه بودند که بر امامت امام حسن عسکری (ع) توقف کردند. این جریان یادآور واقفه پس از امام کاظم (ع) بود که امامت را در آن حضرت متوقف می‌دانست. بااین‌حال، این گروه با تکرار همان نظریه در عصر غیبت صغری خود به چند شاخه تقسیم شدند. گروهی مشهور به «عسکریه» اساساً شهادت امام حسن عسکری (ع) را انکار کرده و معتقد بودند آن حضرت همان «مهدی آل محمد» است که زنده خواهد ماند و ظهور

خواهد کرد (نوبختی، ۱۴۰۴ ق: ۸۰؛ شهرستانی، ۱۴۱۴ ق: ۴۹). گروهی دیگر رحلت آن حضرت را پذیرفتند، اما بر این باور بودند که وی در آینده بازخواهد گشت وهمان قائم موعود است (اشعری قمی، ۱۴۰۰ ق: ۱۰۷). دسته‌ای دیگر که با عنوان «لا أدریه» شناخته می‌شدند، ضمن پذیرش رحلت امام یازدهم، درباره جانشین او اظهار تردید می‌کردند و نمی‌دانستند آیا جعفر بن علی امام است یا فرزندی ناشناخته برای امام حسن عسکری (ع) وجود دارد (همان: ۹۰).

در کنار این گروه‌ها، برخی معتقد بودند که جریان امامت اساساً پس از امام حسن عسکری (ع) منقطع شده است. آنان با استناد به روایتی از امام صادق (ع)، امکان خالی ماندن زمین از حجت را در شرایط خاص پذیرفته و دوره پس از امام عسکری (ع) را مشابه دوران فترت میان پیامبران می‌دانستند. برخی از این افراد حتی به ظهور قائم نیز باور نداشتند، درحالی‌که گروهی دیگر اصل ظهور مهدی را مسلم می‌دانستند، اما معتقد بودند خداوند در آینده هر یک از امامان درگذشته یا فرزندان آنان را برای این مأموریت بر خواهد گزید (اشعری قمی، ۱۴۰۰ ق: ۱۰۷-۱۰۹؛ نوبختی، ۱۴۰۴ ق: ۱۴۵-۱۴۶؛ مفید، ۱۴۱۴ ق: ۳۲۰).

۲-۲ جعفریه: تأسیس نظریهٔ امامت جعفر بن علی

دومین جریان مهم، جعفریه بودند که امامت را به جعفر بن علی، برادر امام حسن عسکری (ع)، منتقل می‌کردند. این جریان نیز یکدست نبود وبر سر چگونگی انتقال امامت به جعفر اختلاف داشت.

گروهی معتقد بودند که پس از وفات محمد بن علی، فرزند ارشد امام هادی (ع)، امامت به امام حسن عسکری (ع) منتقل شد و چون آن حضرت فرزندی آشکار از خود باقی نگذاشت، امامت به برادرش جعفر رسید (اشعری قمی، ۱۴۰۰ ق: ۹۰). گروه دیگری با استناد به اصل بداء، انتقال امامت به جعفر را اراده متأخر الهی می‌دانستند و آن را با ماجرای اسماعیل فرزند امام صادق (ع) مقایسه می‌کردند. به باور آنان، همان‌گونه که امامت از اسماعیل به موسی بن جعفر (ع) منتقل شد، پس از امام حسن عسکری (ع) نیز به جعفر

انتقال یافته است (اشعری قمی، ۱۴۰۰ ق: ۹۹؛ طوسی، ۱۴۰۴ *ق*: ۵۲۴).

گروه سوم بر این باور بودند که جعفر از آغاز و به نصّ امام هادی (ع) امام بوده است. آنان بر این اصل تکیه داشتند که امام هرگز بدون معرفی جانشین از دنیا نمی‌رود. ازاین‌رو، چون فرزندی از امام حسن عسکری (ع) به‌صورت آشکار شناخته نشده بود، ناگزیر باید به امامت جعفر بازگشت. ابوالحسن علی بن احمد بن بشار از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان این دیدگاه بود و در ردّ اعتقاد به فرزند امام حسن عسکری (ع) آثار مستقلی نگاشت. ابن قبه رازی نیز در برابر وی به دفاع از دیدگاه امامیه پرداخت که گزارش آن در *کمال‌الدین* شیخ صدوق حفظ شده است (صدوق، ۱۳۹۵ ق: ۵۱/۱-۶۳).

شاخه چهارم جعفریه، یعنی «نفیسیه»، روایتی متفاوت عرضه کردند. آنان معتقد بودند که محمد بن علی، فرزند ارشد امام هادی (ع)، پیش از وفات خود جعفر را به جانشینی تعیین کرده و ودایع امامت را نزد غلام مورد اعتمادش «نفیس» به امانت گذاشته بود. پس از مرگ امام هادی (ع)، نفیس این ودایع را به جعفر تحویل داد و بدین ترتیب امامت به او منتقل شد. پیروان این نظریه اساساً وصایت امام حسن عسکری (ع) را انکار می‌کردند (اشعری قمی، ۱۴۰۰ ق: ۱۱۲-۱۱۴؛ نوبختی، ۱۴۰۴ ق: ۱۴۶-۱۴۷).

۲-۳ محمدیه: بازگشت به امامت محمد بن علی الهادی

جریان سوم، محمدیه، امامت را از امام حسن عسکری (ع) و جعفر بن علی سلب کرده و برای محمد بن علی، فرزند درگذشته امام هادی (ع)، قائل بودند. آنان استدلال می‌کردند که امام حسن عسکری (ع) فرزندی آشکار بر جای نگذاشته و جعفر نیز به سبب شهرت به رفتارهای ناپسند، شایستگی امامت ندارد؛ بنابراین، تنها راه حفظ استمرار امامت، بازگشت به محمد بن علی است که هرچند پیش از پدر درگذشته بود، اما از خود فرزندانی بر جای گذاشت (اشعری قمی، ۱۴۰۰ ق: ۱۰۹؛ نوبختی، ۱۴۰۴ ق: ۱۴۱-۱۴۲). برخی از آنان حتی محمد بن علی را «قائم مهدی» می‌دانستند و گروهی پا را فراتر نهاده، مرگ او را نیز انکار می‌کردند (اشعری قمی، ۱۴۰۰ ق: ۱۰۹؛ نوبختی، ۱۴۰۴ ق: ۱۴۲).

۲-٤ اثناعشریه: تثبیت نظریهٔ امامت امام دوازدهم

در برابر جریان‌های یادشده، اکثریت امامیه به وجود فرزندی برای امام حسن عسکری (ع) باور داشتند که به نص پدر به امامت رسیده است. این گروه که بعدها به «اثناعشریه» یا «قطعیه» شهرت یافتند، بر این باور بودند که سلسله امامت با انتقال آن از امام حسن عسکری (ع) به فرزندش کامل شده و شمار امامان به دوازده تن می‌رسد؛ همان عددی که در روایات متعددی مورد تأکید قرار گرفته بود.

بااین‌حال، درون این جریان نیز درباره برخی جزئیات اختلافاتی وجود داشت. برخی نام فرزند امام حسن عسکری (ع) را محمد و برخی علی می‌دانستند. گروهی معتقد بودند که او دو سال پیش از وفات پدر متولدشده و سپس از بیم جعفر بن علی از دیده‌ها پنهان شده است. گروهی دیگر ولادت او را هشت ماه پس از شهادت پدر می‌دانستند و شماری نیز معتقد بودند که مادر او هنگام وفات امام عسکری (ع) باردار بوده است. حتی گروهی بر این باور بودند که محمد بن حسن از دنیا رفته و در آینده به‌عنوان قائم بازخواهد گشت (اشعری قمی، ۱۴۰۰ ق: ۱۱۴-۱۱۵؛ نوبختی، ۱۴۰۴ ق: ۱۴۳-۱۴۴؛ مفید، ۱۴۱۴ ق: ۳۲۰-۳۲۱).

باوجوداین اختلافات جزئی، جریان اصلی امامیه بر چند اصل بنیادین تأکید داشت: نخست، وجود فرزندی برای امام حسن عسکری (ع)؛ دوم، انتقال امامت از پدر به فرزند؛ سوم، انحصار امامت دو برادر در حسنین (ع)؛ و چهارم، مشروعیت امامت تنها از طریق نص الهی. بر همین اساس، آنان استدلال می‌کردند که امامت نمی‌تواند به جعفر منتقل شده باشد؛ زیرا پس از حسنین (ع)، هیچ‌گاه دو برادر به‌صورت متوالی امام نبوده‌اند. همچنین امامت محمد بن علی نیز مردود بود؛ زیرا وی در زمان حیات پدر درگذشته بود و نصّ معتبر بر استمرار امامت در نسل او وجود نداشت (نوبختی، ۱۴۰۴ ق: ۱۴۸-۱۵۱؛ مفید، ۱۴۱۴ ق: ۳۱۸-۳۲۰).

این جریان که بعدها به جریان غالب و نهایی امامیه تبدیل شد، امام دوازدهم را حجت زنده الهی می‌دانست که اگرچه از انظار عمومی پنهان است، اما از طریق شبکه وکالت با

شیعیان ارتباط دارد و در زمان مقرر الهی ظهور خواهد کرد. همین دیدگاه بود که شخصیت‌هایی چون ابوسهل نوبختی، حسن بن موسی نوبختی، سعد بن عبدالله اشعری، عثمان بن سعید عمری و فرزندش محمد بن عثمان از آن دفاع کردند و علان کلینی رازی نیز در شمار برجسته‌ترین حامیان و مستندسازان آن قرار داشت.

درنتیجه، فضای فکری عصر غیبت صغری را نمی‌توان فضایی یکدست و عاری از اختلاف دانست. برعکس، جامعه امامی در این دوره با طیف متنوعی از نظریه‌های رقیب درباره امامت مواجه بود. اهمیت علان کلینی در آن است که در متن این منازعات حضور داشت و با گردآوری و نقل روایات مربوط به امام دوازدهم در *أخبار القائم (ع)*، در تثبیت و مستندسازی نظریه‌ای نقش‌آفرینی کرد که بعدها به‌عنوان قرائت رسمی و غالب امامیه از مسئله امامت شناخته شد. این زمینه تاریخی، بستر لازم برای فهم دقیق‌تر اصول نظریه امامت در اندیشه علان کلینی را فراهم می‌آورد.

۳. دربارهٔ علان کلینی رازی

اطلاعات شرح حالی دربارهٔ علی بن محمد بن ابراهیم بن اَبان کلینی رازی، مشهور به «عَلّان»، اندک است و عمدتاً به گزارش ابوالعباس نجاشی (م ۴۵۰ق) بازمی‌گردد. وی ابوالحسن، اهل روستای کُلین در حوالی ری (دربارهٔ کلین نک: حموی، ۱۹۹۵: ۴۷۸/۴)، و معاصر با دورهٔ انتقال از عصر حضور به عصر غیبت بود. بنا بر سند روایتی در الکافی، او در سال ۲۷۹ق از محمد و حسن پسران علی بن ابراهیم حدیث شنیده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۳۲/۱، ۵۱۴. نیز نک: صدوق، ۱۳۹۵: ۴۳۵/۲-۴۳۶)؛ ازاین‌رو، فعالیت علمی او در نیمهٔ دوم سدهٔ سوم و در بحرانی‌ترین ایام غیبت صغری (۲۶۰-۳۲۹ق) بوده است.

نجاشی (ص ۲۶۰) او را با دو تعبیر «ثِقَةٌ» و «عَینٌ» توثیق کرده و علامه حلی و ابن داود نیز آن را بازگو کرده‌اند (نک: حلی، ۱۴۱۷: ۱۸۷؛ ابن داود، ۱۳۹۲: ۱۴۰؛ تفرشی، ۱۴۱۸: ۲۹۱/۳؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۹۶/۱؛ بروجردی، ۱۴۱۰: ۲۰۹/۱؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۳۷/۱۳-۱۳۸). روایت معروفی از مخالفت علان با نهی امام زمان(عج) برای سفر حج که به کشته شدنش انجامید (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶۱)، موجب شگفتی مامقانی در ثقه دانستن او شده (مامقانی،

بی‌تا: ج۲: القسم الأول، صص۳۰۲)، اما خویی آن را حمل بر امر ارشادی به جای امر مولوی کرده و منافی وثاقت نمی‌داند (خویی، ۱۴۱۳: ۱۳۸/۱۳).

نکته مهم نَسَبی، رابطهٔ علان کلینی رازی با محمد بن یعقوب کلینی ـ مؤلف الکافی ـ است. نجاشی به صراحت از علان به عنوان دایی کلینی یاد کرده و بسیاری از محققان، مقصود از «علی بن محمد» در آغاز اسناد الکافی را همین علان کلینی دانسته‌اند (برای نمونه نک: اردبیلی، بی‌تا: ۴۰۰/۲؛ عاملی، ۱۴۱۹: ۲۳۷/۳؛ مازندرانی، ۱۴۲۱: ۷۸/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۸۱/۱؛ طریحی، ۱۴۳۲: ۱۱۳؛ شفتی، ۱۴۱۷: ۵۰۴). افزون بر این، در مواردی شیخ صدوق، همان روایاتی را که کلینی با سند «علی بن محمد» نقل کرده، با تصریح «علی بن محمد المعروف بعلان» گزارش می‌دهد (برای نمونه‌هایی نک: صدوق، ۱۴۱۷: ۳۵۱؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۳۲/۱–۱۳۵، ۱۸۶؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۱۸۶. برای این احادیث در الکافی نک: کلینی، ۱۳۶۳: ۱۰۵/۱، ۱۲۰–۱۲۳). بدین ترتیب، پیوند استاد ـ شاگردی یا دایی ـ خواهرزاده‌ای، جایگاه علمی علان را به عنوان حلقهٔ واسط میان راویان سدهٔ دوم و محدثان بزرگ سدهٔ چهارم (مانند کلینی و شیخ صدوق) نشان می‌دهد (برای تفصیل اطلاعات شرح حالی دربارهٔ علان کلینی نک: باقری، ص۱۱۱–۱۱۳).

نام علی‌بن محمدبن ابراهیم علان کلینی رازی در اَسناد روایات بسیاری از کتب حدیثی امامیه دیده می‌شود. بیشترین حجم روایات از او در الکافی کلینی است. نام وی در آغاز اسناد کلینی به ۳ شکل آمده است: علی‌بن محمد (۴۹۳ روایت)، علی (۱۰ روایت) و علی‌بن محمد الکلینی (۱ روایت). بنا بر این، مجموع روایات شیخ کلینی از او در الکافی ۵۰۴ روایت است.[۱] روایاتی از او نیز در قالب «عِدَّةٌ مِن أصحابِنا عن سَهلِ‌بن زیاد» است که بنابر گزارش علامه حلی (۱۴۱۷: ۴۳۰) از کلینی، علی‌بن محمد یکی از واسطه‌های او در «عِدَّةٌ مِن أصحابِنا» است (برای تفصیل اَشکال نقل کلینی از علان و مضمون روایات او نک: باقری، ۱۴۰۲: ۱۱۳–۱۲۵).

---

۱. این شمارش‌ها برگرفته از نرم افزار درایة النور است.

نجاشی تنها یک اثر برای علان نام می‌برد: *کتاب أخبار القائم (علیه السلام)* (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶۱). این کتاب امروزه در دست نیست، اما نقل‌های فراوانی از آن در منابع متقدم، به‌ویژه الکافی بازمانده است. خراسانی کرباسی (م ۱۱۷۵ق؛ ۱۴۲۵: ۳۸۲) نخستین عالمی است که تصریح می‌کند بیشتر روایات موجود در الکافی در باب تولد امام حسن عسکری (ع) و حضرت حجت (عج) که نام علی‌بن محمد در آغاز آنها آمده، برگرفته از این کتاب است. در پژوهشی دیگر با تحلیل داده‌ها و شواهد متعدد نشان داده شده است که دامنهٔ این نقل‌ها بسی فراتر از دو باب مذکور است و ابواب متعددی از «کتاب الحجهٔ» در الکافی مانند: اشاره و نص بر امامت امامان پیشین، نص بر امامت امام حسن عسکری(ع) و حضرت حجت(ع)، نهی از افشای نام، گزارش‌های رؤیت، ولادت، غیبت، کراهیت توقیت، و امامت خردسال را دربرمی‌گیرد (باقری، ۱۴۰۲: ۱۱۶-۱۲۵).

٤- عَلان کلینی و مؤلفه‌های نظریهٔ امامتِ امام دوازدهم

بی‌گمان هر اندیشهٔ نظام‌مند وهر نظام فکریِ ساختاریافته، بر مجموعه‌ای ازمؤلفه‌ها، اصول ومبانی استوار است. اندیشهٔ امامت نزد عالمان امامی نیز، به‌طور کلی، ودر منظومهٔ فکری علان کلینی رازی، به‌طور خاص، ازاین قاعده مستثنی نیست. هدف این جستار، بازشناسی اصول اندیشهٔ امامت ازمنظر علان کلینی، با اتکا بر روایات واخباری است که وی در کتاب خود کتاب أخبار القائم (ع) نقل کرده است.

در یک ارزیابی کلان ازنظریهٔ علان کلینی درباره امامت، به‌ویژه امامت امام دوازدهم (عج)، می‌توان گفت که او در میان طیف دیدگاه‌ها ومکاتب فکری مختلفی که پیرامون تداوم امامت پس ازشهادت امام حسن عسکری (ع) در دورهٔ غیبت صغری در جامعهٔ شیعهٔ امامی وجود داشت، ازنظریه‌ای جانب‌داری می‌کرد که اگرچه در روزگار او یگانه اندیشهٔ موجود نبود، اما در نهایت به اندیشهٔ غالب بدل شد وازاواخر قرن چهارم هجری به بعد، به عنوان تنها نظریهٔ پذیرفته‌شده در این عرصه تثبیت گردید.

همان‌گونه که شواهد تاریخی نشان می‌دهد، این نظریه در عصر کلینی با رقبای جدی وفعالی مواجه بود. ازجملهٔ این رقیبان می‌توان به ابوالحسین علی بن احمد بن بَشّار، که قائل

به امامت جعفر ـ برادر امام حسن عسکری (ع) ـ بود، ابوزید عیسی بن احمد بن زید علوی (متوفای ۳۲۶ق)، متکلم زیدی‌مذهب، ابوعلی جُبّائی (متوفای ۳۰۳ق)، متکلم نامدار معتزلی بصره، وعبدالله بن احمد بن محمود، مشهور به ابوالقاسم بلخی (متوفای ۳۱۹ق)، ازمتکلمان برجستهٔ معتزلهٔ بغداد، اشاره کرد. این امر گویای گستردگی طیف منازعات، اعم ازمناقشات درون‌مذهبی ونیز چالش‌های فرامذهبی، حول مسئلهٔ امامت در آن مقطع تاریخی است. این اندیشمندان، با تألیف رساله‌ها، کتب وحتی ردیه‌نویسی‌ها، در صدد دفاع ازنظریهٔ مختار خود وتضعیف نظریهٔ رقیب ازطریق طرح شبهات برمی‌آمدند. مجادلات کلامی ابن قبهٔ رازی با این گروه ازعالمان، شاهد صادقی بر این مدعاست. ابوزید علوی نویسندهٔ یکی ازکهن‌ترین آثار زیدیه درباره مسألهٔ امامت ورد آرای امامیه با عنوان *کتاب الأشهاد* است که در اواخر سدهٔ سوم واوایل سدهٔ چهارم هجری در ری می‌زیست. ابن قبه رازی *نقض کتاب الأشهاد* را در رد این اثر ابوزید علوی تألیف کرد. او در این کتاب، یک‌به‌یک اشکالات ابوزید علوی را مطرح وبه آنها پاسخ داده است. *کتاب الرد علی الزیدیهٔ* او نیز ردیه‌ای بر اندیشه‌های زیدیه در امامت است. ابن قبه رازی همچنین، *کتاب المستثبت* را در ردّ کتاب ابوالقاسم بلخی، *کتاب الإنصاف علی الإمامهٔ* را در ردّ ابوالحسن بن بَشّار و *کتاب الرد علی أبی علی الجبّائی* را ظاهراً در پاسخ به اندیشهٔ ابوعلی جُبّائی در امر امامت نوشت (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۵-۳۷۶؛ ابن قبه، ۱۴۳۸: مقدمهٔ محقق، ص۳۲-۳۶). بخش‌های بجای مانده از آثار او در اثری به نام المُتَبَقّی مِن تراث إبن قبهٔ الرازی (کربلاء: العتبهٔ العباسیهٔ المقدسهٔ، ۱۴۳۸ق) منتشر شده است.

نظریهٔ غالب مورد اشاره، بر وجود فرزندی پسر برای امام حسن عسکری (ع) تأکید داشت که در دوران حیات پدر متولد شده ودر زمان شهادت وی، در سنین کودکی به سر می‌برده است. بر پایهٔ این باور، اگرچه ولادت آن حضرت علنی نبوده وجز حلقه‌ای محدود ازیاران خاص امام یازدهم (ع)، کسی ازتولد ایشان آگاهی نداشته، اما امام حسن عسکری (ع) در دوران حیات خویش، به‌صورت خصوصی بر وصایت وجانشینی او تصریح فرموده است. نه‌تنها ولادت، که وجود فیزیکی ایشان نیز در دوران حیات پدر، به دلایلی خاص، ازانظار عمومی پنهان نگه داشته شده بود. همین پنهانی بودن تولد وزندگی، موجب شد تا

گروهی در اصل وجود چنین فرزندی تردید کنند وحتی به انکار آن بپردازند. با این حال، گزارش‌هایی وجود دارد مبنی بر اینکه امام حسن عسکری (ع) فرزند خویش را به برخی ازیاران نزدیک نشان داده وهمچنین افرادی، آن حضرت را در مکان‌هایی مانند مسجدالحرام ملاقات کرده وشاهد گفتار، اعمال وحتی انتقادات ایشان نسبت به رفتار مردم بوده‌اند. این شیوهٔ پنهان زیستی، پس ازآغازامامت آن حضرت نیز تداوم یافت که به «غیبت» تعبیر می‌شود. بر اساس همین نظریهٔ کلامی امامی، دوران غیبت شامل دو مرحله است: دورهٔ نخست یا «غیبت صغری» که در آن ارتباط امام با جامعهٔ شیعه ازطریق نواب اربعه میسر بوده، ودر مقابل، دورهٔ دوم یا «غیبت کبری» که در آن هرگونه ارتباط رسمی وسازمان‌یافته منتفی گردیده است.

اگرچه امروزه این نظریه، یگانه دیدگاه مطرح وپذیرفته‌شده در تبیین تداوم امامت پس ازامام حسن عسکری (ع) در میان امامیه به شمار می‌رود ونزد ایشان امری بدیهی تلقی می‌شود، اما در تاریخ اندیشهٔ کلامی تشیع امامی، به‌ویژه در عصر غیبت صغری، اینگونه نبوده واین نظریه با رقبای فکری متعددی روبرو بوده است. ازاین رو، تحلیل وواکاوی این نظریه ازمنظر حامیان وراویانی که در همان برههٔ حساس می‌زیسته‌اند، ازاهمیتی ویژه برخوردار است. ویژگی علان کلینی در این میان، نه صرفاً باور شخصی او به این نظریه، بلکه تلاش آگاهانهٔ وی برای مستندسازی واستدلالی کردن وتئوریزه ساختن آن ازطریق گردآوری، گزینش ونقل احادیث، شواهد وگزارش‌های عینی است. به نظر می‌رسد تألیف کتاب أخبار القائم (ع) ازسوی او را باید در همین راستا تفسیر کرد. هرچند این اثر امروزه به صورت مستقل در دسترس نیست، اما نقل‌قول‌های فراوانی ازآن در منابع حدیثی متقدم، به‌ویژه کتاب الکافی، باقی مانده است. در این بخش ازپژوهش، برآنیم تا با تحلیل محتوایی روایات منسوب به علان کلینی در منابع معتبر حدیثی، نظریهٔ امامت وی را بازکاوی کرده وشیوهٔ مستندسازی او را بر پایهٔ احادیث وگزارش‌های مکتوبش تبیین کنیم.

۳-۱ ضرورت وجود حجّت الهی

شیخ کلینی در الکافی «بَابُ أَنَّ الأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حُجَّةٍ» را به مسألهٔ ضرورت وجود حجت الهی اختصاص داده وروایاتی را در این باره نقل کرده است. هفتمین روایت این باب ازعلی بن محمد است. در این روایت او به سند خود این سخن امیرالمؤمنین علی (ع) را نقل کرده است که «بار خدایا بی‌شک تو زمینت را ازحجّت خود بر خلقت تهی وانگذاری» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۷۸/۱).

چنانکه در بخش پیشین دیدیم شماری ازشیعیان پس ازشهادت امام حسن عسکری (ع) به توقف جریان امامت معتقد شدند. برخی ازآنها کاملاً منکر قیام قائم شدند، اما ماجرا زمانی چالشی‌تر می‌شد که بعضی با پذیرش رحلت آن حضرت، آن حضرت را مهدی قائم معرفی کردند وباور داشتند که آن حضرت دوباره به زندگی بازخواهد گشت. گروهی نیز دورهٔ پس ازامام حسن عسکری (ع) وقیام قائم را به عنوان فاصلهٔ زمانی فترت نبوت وامامت همچون دورهٔ میان عیسی (ع) وحضرت محمد (ص) تلقی کردند. نتیجهٔ همهٔ این باورها این بود که اززمان رحلت تا حیات دوبارهٔ امام ـ هر مقدار زمانی که به طول انجامد ـ زمین خالی ازحجّت الهی خواهد بود. این امر با بسیاری ازاحادیث که خالی بودن زمین ازحجت الهی را کاملاً منتفی می‌دانست در تعارض است.

تفسیر عبارت قرآنی «نور علی نور» در سورهٔ نور در روایت علی بن محمد ازامام صادق (ع) بر تداوم جریان امامت («إِمَامٌ مِنْهَا بَعْدَ إِمَامٍ»؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۱۹۵/۱) می‌تواند ناظر به اندیشهٔ طرفداران توقف بر امام حسن عسکری (ع) تعبیر شود.

۳-۲ «نصّ»، طریق شناخت امام

بنا بر نظریهٔ امامت ازسوی تشیع امامیه، طریق تعیین جانشین امام «نص» است. حدیث نخست «بَابُ مَا نَصَّ اللَّهُ عَزَّ وجَلَّ ورَسُولُهُ عَلَى الْأَئِمَّةِ ع وَاحِداً فَوَاحِداً» ازعلی بن محمد علان کلینی بر همین اصل دلالت دارد (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۸۶/۱). افزون بر این، شماری ازروایات علی بن محمد علان کلینی رازی درباره وجود نصّ بر امامت امام علی (ع؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۲۹۷/۱؛ نیز همان، ص۲۸۶) وامام حسین (ع؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۳۰۰/۱، ۳۰۲) وامام کاظم (ع؛

کلینی، ۱۳۶۳: ۳۱۰/۱)، امام جواد (ع؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۳۲۰/۱) وامام حسن عسکری (ع؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۳۲۵/۱-۳۲۸) است. او با اشاره به روایاتی در نصّ بر امامت امام علی (ع) ـ به عنوان نخستین امام که جریان امامت ازاو آغازمی‌شود ـ ودیگر امامان بر این قاعدهٔ اساسی در اندیشهٔ امامت وشیوهٔ انتخاب امام تأکید می‌کند.

امامیه با اعتقاد به همین اصل در تعیین ومعرفی امام، بر این باور بوده است که امام حسن عسکری (ع) پیش ازشهادت بر امامت فرزندشان تصریح واو را به عنوان جانشین خود تعیین کرده است. ازمیان شش روایتی که شیخ کلینی در باب «الْإِشَارَةُ والنَّصُّ إِلَى صَاحِبِ الدَّارِ (عَلَيهِ السَّلامُ)» نقل کرده (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۲۸/۱-۳۲۹)، چهار روایت آن ـ یعنی روایات شماره ۱ و۳ و۴ و۶ ـ ازعلی‌بن محمد است. در روایت نخست، علی‌بن محمد ازمحمدبن علی‌بن بلال نقل کرده که ازجانب امام حسن عسکری (ع) دو مرتبه در خصوص جانشین آن حضرت پیامی دریافت کرده است؛ یک مرتبه دو سال ومرتبهٔ دوم سه روز پیش ازرحلت آن حضرت. در روایت سوم باب، علی‌بن محمد ازجعفربن محمد کوفی ازجعفربن محمد مَکفوف ازعمرو اهوازی نقل کرده است که امام حسن عسکری (ع) فرزندشان را به او نشان داده وتصریح کرده است که صاحب امر امامت پس ازآن حضرت خواهد بود. در روایت چهارم، علی‌بن محمد ازحَمدان‌بن احمد قَلانسیّ گفتگویش با عثمان‌بن سعید عَمری ـ اولین نائب ازنوّاب اربعه (م پیش از۲۶۷ق) ـ مبنی بر رحلت امام حسن عسکری (ع) وتعیین جانشین پس ازخود را گزارش کرده است. در روایت ششم نیز علی‌بن محمد ازحسین ومحمد پسران علی‌بن ابراهیم ازمحمدبن علی‌بن عبدالرحمن عَبدی ازعبد قیس ازضَوءبن علی عِجلی ازمردی پارسی که نامش را برد ماجرای تشرفش خدمت امام حسن عسکری (ع) ورؤیت فرزند آن حضرت را گزارش کرده است.

۳-۳ ویژگی‌های غیرمادی، مبادی وگستره علم امام

بر اساس روایاتی که ازعلان کلینی در کتاب الکافی نقل شده، می‌توان ویژگی‌های امام را در چارچوب نظریه امامت به شرح زیر تبیین کرد. این ویژگی‌ها نشان‌دهنده جایگاه الهی، علم گسترده، ومسئولیت‌های خطیر امام در نظام اعتقادی شیعه است.

در روایتی (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۷۵/۱) آمده است که خداوند حضرت ابراهیم (ع) را پس ازطی مراحل عبودیت، نبوت، رسالت وخلّت به مقام امامت رساند. این نشان می‌دهد که امامت عالی‌ترین درجهٔ قرب به خداوند است وپس ازکسب سایر کمالات روحی ومعنوی اعطا می‌شود (امامت به عنوان عالی‌ترین مقام الهی). بنا بر روایتی دیگر (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۹۰/۱) امامان به عنوان شاهد بر اعمال امت معرفی شده‌اند. این نقش نشان‌دهنده مسئولیت امام در نظارت بر جامعه وپاسخگویی در قیامت است (امامان گواهان بر امت). همچنین امامان ازتمام علومی که به ملائکه، انبیا ورسولان داده شده، آگاهند (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۵۵/۱). این ویژگی بر علم لدنی وگسترده امام تأکید دارد که شامل علوم پنهان وآشکار است (امامان خزانه‌داران علم الهی). روایتی دیگر (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۲۹/۱) اشاره دارد که امامان از«تغییر زمان وحوادث» آگاهند. این نشان‌دهنده علم امام به غیب وتوانایی پیش‌بینی رویدادها است (امامان واجد علم تغییر زمان وحوادث). علان کلینی به سند خود ازامام صادق (ع) درباره الیاس نبی (ع) روایت کرده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۲۷/۱) که نشان می‌دهد امامان به درجات بالای عبادت وتقوا دست یافته‌اند ومعصوم ازگناه هستند (امامان، معصوم والگوی عبادی). در روایتی (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۳۶/۱) آمده است که امام علی (ع) وارث سلاح، نوشته‌ها واموال پیامبر (ص) شد. این نشان‌دهنده تداوم رسالت ومسئولیت امام در هدایت امت است ونیز اشاره‌ای به منبع علم دارد (امامان وارثان انبیا ودارای نشانه‌های رسالت). در روایتی دیگر (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۹۷/۱) امام علی (ع) خود را «قسیم الله بین الجنهٔ والنار» معرفی می‌کند. این بیانگر نقش امام در تشخیص حق ازباطل وسرنوشت اخروی مردم است (امامان قسیم الجنهٔ والنار). روایتی دیگر (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۶۸/۱) که ازحق «عطاء ومنع» بدون حساب امام سخن می‌گوید، نشان‌دهنده اختیارات گسترده امام در اداره امور جامعه وتوزیع مواهب الهی است (امامان دارای قدرت تصرف در امور). در روایتی دیگر (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۹۵/۱) امامان به «نور» تشبیه شده‌اند که هدایتگر مردم در تاریکی‌ها هستند. این نماد هدایتگری امام ونقش او در روشنگری عقیدتی است (امامان منبع نور هدایت). روایتی دیگر (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۶۱/۱) بر این امر تأکید دارد که امام هرگز ازاخبار آسمان

محجوب نیست. این نشان‌دهنده ارتباط زنده ومستقیم امام با خداوند ودریافت علم ازمنبع وحی است (امامان دارای ارتباط مستمر با عالم غیب).

این روایات، امام را به عنوان موجودی الهی، دارای علم لدنی، عصمت، توانایی تصرف در امور، ومسئولیت هدایت وشهادت بر امت معرفی می‌کنند. این ویژگی‌ها در چارچوب نظریه امامت، جایگاه امام را نه تنها به عنوان زمامدار جامعه، بلکه به عنوان محور هدایت معنوی ودینی تبیین می‌کنند.

۳-٤ انحصار امامتِ دو برادر بر حسنین (علیهما السلام)

دیدیم که تعیین مصداق امام دوازدهم پس ازشهادت امام حسن عسکری (ع) به مسئله‌ای جدی وتا حدودی بغرنج در جامعهٔ شیعهٔ امامی آن روزگار بدل شده بود. طبیعی است که با چنین زمینه اعتقادی وبافت اجتماعی راجع به مسئلهٔ تعیین مصداق امام دوازدهم ومجادلات جریان غالب امامیه با گروه‌های رقیب به ویژه جعفریه ومحمدیه، نقل برخی ازروایات ازسوی علی بن محمد علان کلینی رازی معنادار می‌شود.

پیشتر به نقل روایاتی ازعلی بن محمد علان کلینی رازی درباره وجود نصّ بر امامت امام علی وامام حسین وامام کاظم وامام جواد وامام حسن عسکری (علیهم السلام) اشاره شد. نقل این روایات در خصوص هر یک ازاین ائمه می‌تواند با طرح این پرسش که «او چرا به نقل نصوص بر امامت این امامان بسنده کرده ونصوص امامت سایر ائمه (ع) را روایت نکرده است؟» در تبیین اندیشهٔ او ازنظریهٔ امامت ومسئلهٔ امام دوازدهم معنادار باشد. گویی میان این موارد ومورد امام دوازدهم نقطه اشتراکی وجود دارد که باید کوشید تا آن را کشف کرد. این روایات علیرغم اشاره به اصل لزوم وجود نصّ بر امامت، می‌توانند دلالتی افزون‌تر نیز داشته باشند. نقل روایات نصّ بر امامت امام حسین (ع) که پس ازبرادر خود امام حسن مجتبی (ع) بر امامت تعیین شد، حاوی پاسخی به مدعیان امامت محمد وجعفر برادران امام حسن عسکری (ع) است. نخست آنکه، امامت بر عهدهٔ شخص زنده خواهد بود، ازاین رو بطلان ادعای امامت برای محمد که در دوران حیات پدرش امام هادی (ع) ازدنیا رفت روشن می‌شود. دیگر آنکه، انتقال امامت ازامام حسن عسکری (ع) به

برادرش جعفر ـ همچون انتقال امامت ازامام حسن مجتبی (ع) به برادرش امام حسین (ع) ـ یا حتی ادعای انتقال امامت ازمحمد به جعفر مستلزم وجود نص است، حال آنکه درباره ادعای امامت جعفر چنین نصی وجود ندارد. گذشته ازآنکه بنا بر روایاتی دیگر، انتقال امامت ازبرادر به برادر تنها مختص به امامت حسنین (علیهما السلام) بوده است. به عبارت دیگر، این روایات بر انحصار امامت دو برادر در امامت امام حسن مجتبی وامام حسین (علیهما السلام) دلالت دارند. دومین روایت ازپنج روایت باب «ثَبَاتُ الْإِمَامَةِ فِی الْأَعْقَابِ وأَنَّهَا لَا تَعُودُ فِی أَخٍ ولَا عَمٍّ ولَا غَيْرِهِمَا مِنَ الْقَرَابَاتِ» ازعلی‌بن محمد ازسهل‌بن زیاد نقل شده است: «عَلِيُّ‌بن مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ‌بن زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدبن الْوَلِيدِ عَنْ يُونُسَ‌بن يَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَهَا لِأَخَوَيْنِ بَعْدَ الْحَسَنِ والْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۸۶/۱).

همین متن ازطریقی دیگر نیز روایت شده است: «مِنْهَا مَا رَوَاهُ سَعْدُ‌بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ الْخَزَّازِعَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ الْإِمَامَةَ لِأَخَوَيْنِ بَعْدَ الْحَسَنِ والْحُسَيْنِ ع» (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۲۵).

عنوان باب ومضمون این روایت، آشکارا یادآور جریان امامت پس ازشهادت امام حسن عسکری (ع) است. پس ازشهادت آن حضرت، برادرش جعفر (م ۲۷۱ق) مدّعی منصب امامت بود (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۳/۱-۴۴، ۳۱۹، ۴۷۵/۲. نیز نک: اشعری قمی، ۱۱۰-۱۱۱؛ نوبختی، ۱۳۹-۱۴۱). برخی شیعیان نیز قائل به امامت محمد ـ برادر بزرگتر امام حسن عسکری (ع) ـ به عنوان جانشین امام هادی (ع) یا حتی خود آن حضرت بودند (اشعری قمی، ۱۰۱، ۱۰۹-۱۱۰؛ نوبختی، ۱۳۵-۱۳۶، ۱۴۱-۱۴۲، ۱۴۶-۱۴۷). روایت با تأکید بر انحصار امامت دو برادر در خصوص حسنین (علیهما السلام)، درباره انکار ادعای امامت محمد وجعفر در دورهٔ امامت حضرت حجت (ع) سوگیری دارد. سایر روایات باب نیز به گونه‌ای به همین امر اشاره دارد. به عبارت دیگر، نقل حدیث مذکور ازسوی علان کلینی در تقابل با اندیشهٔ طرفداران نظریهٔ امامت محمد پسر امام هادی (ع) یا برادر دیگرش جعفر پس ازشهادت امام حسن عسکری (ع) است؛ زیرا پذیرش یکی ازاین دو دیدگاه، مستلزم رد وانکار چنین احادیثی است.

روایات مشتمل بر نصّ امامت امام کاظم (ع) نیز ازاین جهت می‌تواند برای علان کلینی وزمانهٔ او مهم بوده باشد که طرفداران امامت محمد، مدعی انتقال امامت ازامام هادی (ع) به او وازاو به برادر دیگرش بودند. این شیوهٔ انتقال امامت یادآور اندیشهٔ فطحیه ومشابه با ادعای آنهاست که امامت ازامام صادق (ع) به فرزند بزرگتر زنده عبدالله افطح منتقل شد اما چون او اندکی پس ازپدر بزرگوارش ازدنیا رفت، امامت ازاو به امام کاظم (ع) انتقال یافت (اشعری قمی، ۱۴۰۰: ۸۷–۸۸). چنانکه در عنوان بعدی خواهیم دید، ازدیگر اصول نظریهٔ امامت نزد امامیه وعلان کلینی، انتقال آن ازپدر به پسر است. روایاتی دال بر این امر نیز به نوبهٔ خود ادعای پیش‌گفتهٔ باورمندان امامت محمد پسر امام هادی (ع) مبنی بر انتقال امامت ازامام هادی (ع) به او وازاو به برادرش را رد می‌کند.

دو روایت ـ شماره ۱۳ و۱۶ ـ ازعلی بن محمد کلینی رازی در «بَابُ الإِشَارَةِ والنَّصِّ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى علیه السلام» نقل شده است. روایت سیزدهم ماجرای دسیسه‌ای را بازگو می‌کند که ابوجعفر منصور دوانیقی برای وصیّ امام صادق (ع) چیده بود. او به والی خود در مدینه نوشت که «اگر جعفر [ع] بر یک نفر وصیت کرده است، او را دستگیر کن وگردنش را بزن». جواب آمد که امام صادق (ع) پنج نفر را به عنوان وصیّ خود معرفی کرده است که نخستین آنها خود منصور دوانیقی است، محمد بن سلیمان، عبدالله وامام کاظم (ع) وحمیده همسر امام صادق (ع) نفرات دیگر هستند (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۱۰/۱). روشن است که این وصیت امام صادق (ع) هوشمندانه وبرای خنثی سازی نقشهٔ شوم منصور دوانیقی نسبت به قتل وصیّ بر حق امام بوده است. نقل این روایت ازسوی علان کلینی وبا توجه به مسئلهٔ جانشینی امام حسن عسکری (ع) که گروه‌ها وافراد مختلف ازطرفداران محمدیه وجعفریه مدعی تعیین وصیّ ازسوی آن حضرت به نفع فرد ادعایی خود بودند ـ البته با فرض درستی این ادعاها ـ می‌تواند راهکاری تقیه‌ای تفسیر شده باشد، بدین معنا که امام عسکری (ع) برای حفظ جان وصیّ حقیقی خود، افراد دیگری را نیز به عنوان وصیّ معرفی کرده است.

در روایت شانزدهم همین باب، فیض بن مختار ماجرای حضورش نزد امام صادق (ع) را بازگو می‌کند که امام کاظم (ع) وارد شد. فیض می‌گوید که پیش رفتم واو را که در

سنین کودکی بود بوسیدم. امام صادق (ع) فرمود: «شما کشتی هستید واو ناخدا». فیض می‌گوید که سال آینده به حج رفتم ونیمی ازدو هزار دیناری را که داشتم برای امام صادق (ع) ونیم دیگر را برای فرزندش امام کاظم (ع) فرستادم. چون بار دیگر خدمت امام صادق (ع) رسیدم، امام گفت: «ای فیض! او را با من برابر داشتی». گفتم که دلیلش سخن خود شما بود. امام صادق (ع) در پاسخ فرمود: «من ازپیش خود چنین نکردم، بلکه ارادهٔ الهی است» (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۱۱/۱). این روایت نیز می‌تواند مستندی در برابر محمدیه تلقی شود. به نظر نکتهٔ اصلی ومحوری روایت، عبارت پایانی آن است که امر تعیین جانشین امام، نه به ارادهٔ شخصی امام بلکه خواست وارادهٔ الهی است. این نکته، یادآور همان قاعدهٔ نص بر امامت است. مطلب دیگر آنکه، امام صادق (ع) با تعبیر تشبیهی «ناخدا» به امامت امام کاظم (ع) اشاره دارد. نکتهٔ قابل توجه، بازهٔ زمانی این اشاره است که در آن امام کاظم (ع) در سنین نوجوانی است، یعنی زمانی که برادر بزرگترش عبدالله افطح هنوز زنده است. بنا بر این، آنچه در امر تعیین جانشین امام پر اهمیت است نَصّی است که به ارادهٔ الهی تحقق می‌یابد نه لزوماً قاعدهٔ جانشینی فرزند بزرگتر. مشابه این مطلب، در ارتباط با جانشینی امام هادی (ع) قابل طرح است که ظاهراً دو نامزد برای آن مطرح بوده است؛ یکی محمد ـ پسر بزرگتر ـ ودیگری امام حسن عسکری (ع). طرفداران امام محمد با استناد به قاعدهٔ «پسر ارشد» قائل به امامت او شدند. نقل این روایت ازسوی علان کلینی می‌تواند به مثابهٔ مستند وشاهدی پیشینی برای تعیین امام حسن عسکری (ع) بر امامت ازسوی امام هادی (ع) ولزوم وجود نصّ در آن تعبیر شود.

ازمجموع ۱۳ روایت باب «الْإِشَارَةُ والنّصُّ عَلَى أَبِي مُحَمَّدٍ (عَلَيهِ السَّلامُ)» در «کتاب الحجهٔ» الکافی، ۱۱ روایت ازعلی‌بن محمد ازسهل‌بن زیاد آدمی نقل شده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۲۵/۱–۳۲۸). در چرایی وفلسفهٔ نقل این احادیث ازسوی او می‌توان چنین تحلیل کرد که اشاره به نصوص امامت امام حسن عسکری (ع) ازآن روست که گروهی ازشیعیان، پس ازشهادت امام هادی (ع) قائل به امامت فرزند بزرگتر آن حضرت یعنی سید محمد

ملقّب به «سَبْعُ الدُّجَیل»[1] (م ۲۵۲ق) ـ عموی امام زمان (ع) ـ بودند یا شماری ازآنها ازباور پیشین خود مبنی بر امامت امام حسن عسکری (ع) به دلیل عدم آشکار سازی فرزندی که پس ازاو ادامه دهندهٔ جریان امامت باشد رجوع کردند وبه امامت برادرش محمد معتقد شدند (اشعری قمی، ۱۴۰۰: ۱۰۱، ۱۰۹-۱۱۰؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۳۵-۱۳۶، ۱۴۱-۱۴۲، ۱۴۶-۱۴۷). در صورت درستی این ادعا، ادامهٔ جریان امامت واتصال آن به حضرت حجت (ع) مختل وبا چالشی جدی مواجه خواهد شد..

کثرت روایات این بخش ازعلان کلینی رازی نظر به أوضاع اجتماعی روزگار او ورقیبان فعالی که نظریهٔ او داشته مبنی بر ادعایِ امامت شخصی غیر ازپسر امام حسن عسکری (ع) قابل توجیه است.

۳-۵ انتقال امامت ازپدر به پسر

ازجمله اصول پذیرفته شده در اندیشهٔ امامت عالمان امامی آنکه امامت ازپدر به پسر منتقل می‌شود. این اصل تنها در یک مورد یعنی انتقال امامت ازامام حسن مجتبی (ع) به برادرش امام حسین (ع) نقض شده است که چنانکه روایات آن را گزارش کردیم، این امر منحصر به همین مورد بوده است. لازمهٔ رعایت اصل انتقال امامت ازپدر به پسر در خصوص امامِ پس ازامام حسن عسکری (ع)، وجود فرزندی برای آن حضرت است. به عبارت دیگر، چنانکه ازگزارش باورها واندیشه‌ها درباره امامت پس ازامام حسن عسکری (ع) مشهود است تعیین مصداق امام دوازدهم با چالش دیگری در پیوند بوده است وآن اینکه آیا اساساً امام یازدهم فرزندی داشته است که بنا بر اصلِ «انتقال امامت ازپدر به پسر» جریان امامت بدون توقف به آن فرزند منتقل شده باشد یا نه؟ این مسئله‌ای است که در عصر غیبت صغری ودوران حیات علی بن محمد علان کلینی رازی، جامعهٔ شیعهٔ امامی را با چالش وبحرانی جدی مواجه ساخت. در واقع، باور به تداوم جریان امامت پس ازشهادت امام حسن عسکری (ع) ورعایت اصول مربوط به امامت همچون «اختصاص امامت دو برادر به

۱«سَبْعُ الدُّجَیل» به معنای «شیرمرد دُجیل» است. «دُجیل» نام منطقه‌ای مسکونی در اطراف نهری به همین نام در شمال عراق در نزدیکی سامراء بوده است (یاقوت حموی، ۴۴۳/۲).

حسنین (علیهما السلام)» و«انتقال امامت ازپدر به پسر» مستلزم وجود فرزند پسری برای آن حضرت بوده است.

جاسم حسین بر این نظر است که «شواهدی وجود دارد که بسیاری ازمردم ازبلاد گوناگون در وجود امام دوازدهم تردید داشتند. ازجملهٔ ایشان محمد بن علی بن مهزیار اهوازی ازاهواز، وبسیاری ازبنوطالب در مدینه که کارگزاران امام یازدهم بودند را می‌توان نام برد» (جاسم حسین، ۱۳۷۷: ۱۱۲).

ازمیان ۳۱ روایت «بَابُ مَوْلِدِ الصَّاحِبِ علیه السلام» (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۱۴/۱-۵۲۵)، ۲۳ مورد ـ روایات شماره ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹ و ۳۱ ـ ازعلی‌بن محمد نقل شده است. ازمیان آنها، روایات شماره ۸، ۲۰، ۲۶، ۲۹ و ۳۱ را علی‌بن محمد بدون هیچ واسطه‌ای گزارش کرده است. تردیدی نیست که منبع مکتوب شیخ کلینی در نقل این روایات کتاب أخبار القائم علی بن محمد علان کلینی بوده است. این روایات، بر ولادت فرزندی پسر برای امام حسن عسکری (ع) تصریح دارند. اثبات تولد آن حضرت علاوه بر رعایت این اصل، امامت ایشان را ثابت می‌کند، ردّی بر ادعای گروهی ازشیعیان عصر غیبت صغری است که معتقد بودند امام دوازدهم هنوز به دنیا نیامده وبعداً متولد خواهد شد.

چنانکه دیدیم برخی شیعیان، نام فرزند امام حسن عسکری (ع) را برخلاف نظر مشهور، «علی» می‌دانستند. در این خصوص، علی بن محمد علان کلینی روایاتی را نقل کرده است که سبب ودلیل این اختلاف میان شیعیان را در نام پسر آن حضرت بازگو می‌کند. شیخ کلینی این روایات را در «بَابٌ فِی النَّهْیِ عَنِ الاسْمِ» آورده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۳۲/۱-۳۳۳). در آغازسند ۲ روایت نخست از۴ روایت این باب نام علی‌بن محمد دیده می‌شود. بنا بر این دو روایت، عدم تصریح وآشکارسازی نام آن امام ازسوی امامان آگاهانه وبرای حفظ جان ایشان بوده است. روایت اول را علی‌بن محمد به دو واسطه ازامام هادی (ع) نقل کرده است. آن حضرت در این روایت، ابتدا به جانشینی امام حسن عسکری (ع) اشاره کرده وسپس بیان داشته است که مردم جانشینِ جانشینش را به چشم نخواهند دید، ازذکر نام او نهی وتوصیه کرد که او را «حجّت ازآل محمد» («اَلْحُجَّةُ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ»)

بخوانند. در روایت دوم، دلیل وفلسفهٔ عدم ذکر نام حضرت حجّت (ع) آشکارتر اشاره شده است. بنا بر گزارش علی‌بن محمد ازابو عبدالله صالحی، پس ازفوت امام حسن عسکری (ع) یکی ازاصحابش ازاو خواست که راجع به اسم ومکان آن حضرت بپرسد. جواب آمد که «اگر اسم را به آنها بگویی فاش می‌کنند، واگر مکان را بدانند، نشان می‌دهند».

۳-٦ مشروعیت امامت خردسال

علم امام ازدیگر اصولی است که شیعیان امامی در اندیشهٔ امامت خود به آن توجه داشتند. تقریباً بسیاری از فرقه‌های اسلامی بر این باورند که ازجمله شرایط لازم برای تصدی مقام امامت وجانشینی پیامبر (ص) آن است که می‌بایست امام همچون آن حضرت، ازعلم وآگاهی سرشاری، برای ارشاد وراهنمایی مردم وتفسیر وتبیین صحیح ازدین واداره وتدبیر حکومت وجامعه، برخوردار باشد. اما اینکه حقیقت وکیفیت این علم چیست وچگونه است؟ وازچه منبع ومصدری سرچشمه می‌گیرد؟ وازچه ابعاد وگستره‌ای برخوردار است؟ مطالب ودیدگاه‌ها متفاوت بوده ومیان متکلمان اسلامی اختلاف نظر است.

به طور کلی شیعه بر این اعتقاد است که این علم خدادادی وغیبی است وازراه تعقل وتفکر وتعلم عادی حاصل نمی‌شود؛ بلکه به شیوهٔ غیبی ورمزی وازناحیهٔ پیامبر خاتم (ص) به امام اول وتوسط او به سایر امامان منتقل شده، یا آن که ازطریق الهامات غیبی والهی به دست می‌آید یا ازراه رؤیای صادق برای آنها حاصل می‌شود. این علم باید علمی معصومانه ومصون ازهر گونه خطا واشتباه باشد تا بتواند حقیقت دین وپیام وحی را برای مردم تبیین وتفسیر کند (حسن یوسفیان، دانشنامه امام علی (ع)، ج۳، ص۳۴۶-۳۵۲). به اعتقاد علمای امامیه، امام نه تنها باید صاحب علم باشد بلکه می‌بایست نسبت به همهٔ مردم اعلم باشد، به‌گونه‌ای که در همهٔ موارد واموری که مردم جامعهٔ اسلامی برای عمل به شریعت واحکام الهی به آن نیازمندند، داناتر باشد؛ نسبت به تمام معارف ودانش‌هایی که در هدایت وسعادت بشر وارتقا وتکامل آنها مورد نیازاست، آگاهتر ازدیگران باشد (مفید، أوائل المقالات، ۱۴۱۳: ۳۹-۴۰؛ سید مرتضی، ۱۴۳۱: ۱۹۳/۲، ۱۹۹-۲۰۰؛ طوسی، ۱۴۰۰: ۳۷۱-

۳۷۴؛ حمصی رازی، ۱۴۱۴: ۲۷۸/۲، ۲۹۰-۲۹۵؛ طبرسی نوری، بی‌تا: ۲۱۱/۲-۲۱۸؛ مظفر، ۱۴۱۸: ۱۴-۲۰).

اما چالشی که جامعهٔ شیعهٔ امامی راجع به امامت امام دوازدهم در پیوند با علم امام با آن مواجه بود مسئلهٔ مشروعیت امامت خردسال بود. بنا بر گزارش‌ها، زمان ولادت امام زمان (ع) میان سال‌های ۲۵۴ تا ۲۵۸ هجری گفته شده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۱۴/۱-۵۲۵؛ صدوق، ۱۳۹۵: ۴۲۴/۲-۴۳۴)، بنا بر این، سن ایشان هنگام شهادت پدر بزرگوارشان ۲ تا ۶ سال بوده است. اما این امر، موضوع جدیدی برای جامعهٔ امامی نبود. پیشتر وبرای نخستین بار این مسئله راجع به امامت امام جواد (ع؛ ۱۵۹-۲۲۰ق) مطرح شد. بنا بر نقل‌های موجود، آن حضرت زمان شهادت پدر بزرگوارشان امام رضا (ع) ۶ یا ۷ سال داشته است (اشعری قمی، ۱۴۰۰: ۹۵؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۲۷؛ مفید، الإرشاد، ۱۴۱۳: ۳۱۶؛ طبری، ۱۴۱۳:۳۸۸-۳۹۰). این امر، چالشی جدی را میان امامیه حتی عالمان ومحدثانی بزرگ همچون صفوان بن یحیی ویونس بن عبدالرحمان به ویژه با محوریت مسئلهٔ کیفیت علم امام پدید آورد (در این باره نک: اشعری قمی، ۱۴۰۰: ۹۳-۹۹؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۲۳-۱۳۱). مسعودی (م ۳۴۶ق) می‌نویسد که سن امام جواد (ع)، پیروان امام رضا (ع) را در حیرت فرو برد واین پرسش برایشان مطرح شد که آیا او کفایت‌های لازم برای احرازامامت را دارد یا خیر. بنا بر این هشتاد نفر ازشخصیت‌های رهبری کنندهٔ امامیه ازمناطق مختلف در بغداد گرد آمدند تا اعتبار امامت امام جواد (ع) را مورد بحث قرار دهند. ایشان با طرح سؤالاتی کوشیدند تا میزان آگاهی امام جواد (ع) در مسئلهٔ حج ومناسک آن را بیازمایند. دو گروه نتیجه‌گیری کردند که سن آن حضرت مانع ازاحرازامامت او است. نخستین گروه ازامامت عموی او احمد بن موسی کاظم جانبداری کرد، در صورتی که گروه دوم ازجمله ابراهیم بن صالح اَنماطی به واقفه پیوست وقائل به مهدی بودن امام هفتم شد. اما دیگران قانع شدند که علم امام جواد (ع) جنبهٔ استثنایی دارد وبرایشان ثابت شد که علیرغم سن کم واجد شرایط امامت است (مسعودی، ۱۴۲۲: ۲۳۴-۲۳۷). نظر به پیشینهٔ این موضوع ومواجههٔ پیشینی جامعهٔ تشیّع امامی با آن، چالش جدی را درباره امامت امام زمان (ع) در پی نداشت. گویی جامعهٔ امامی آمادگی ذهنی این موضوع را ازپیش داشت وپذیرش مشروعیت ومقبولیت آن

چندان دشوار نمی‌نمود. گویی علی بن محمد علان کلینی رازی تنها با نقل روایات مرتبط با ماجرای امامت امام جواد (ع) در خردسالی، مشروعیت الهی ومقبولیت مردمی آن را یادآور شده است.

روایاتی ازعلی‌بن محمد ازسهل‌بن زیاد آدمی در باب «الْإِشَارَةُ والنَّصُّ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي (عَلَيهِ السَّلامُ)» (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۲۰/۱-۳۲۳) «کتاب الحجة» الکافی نقل شده است. احتمال می‌رود این روایات ازکتاب أخبار القائم علی بن محمد کلینی رازی اخذ شده باشد؛ زیرا مضمون روایات وی در این دو باب به گونه‌ای به موضوع حضرت حجت (ع) مرتبط است. طبیعی است که وجود نصوصی بر امامت امام جواد (ع) در کتاب علی‌بن محمد کلینی رازی باید دلیل وتوجیهی منطقی داشته باشد. مسئله‌ای مشترک میان امامت امام جواد (ع) وامام زمان (عج) می‌تواند توجیه این امر باشد. می‌دانیم که یکی ازچالش‌های مهم فراروی امامت امام جواد (ع)، مسئلهٔ امامت خردسال وکیفیّت علم او بوده است (برای نمونه نک: اشعری قمی، ۱۴۰۰: ۹۵-۹۹؛ طبری، ۱۴۱۳: ۳۸۸-۳۹۰). مشابه این چالش درباره امامت حضرت حجت (ع) نیز مطرح بوده است. چه بسا این چالش مشترک، دلیلی برای علی‌بن محمد بوده است که نصوص دال بر امامت امام جواد (ع) را در کتابش نقل کرده است.

دو روایت شماره ۴ و۵ از«بَابُ حَالاتِ الْأَئِمَّةِ عَلَيهِمُ السَّلامُ فِي السِّنِّ» نیز به گونه‌ای به موضوع امام زمان (ع) ارتباط دارد. در این دو روایت بر امکان امامت خردسال در سنین کودکی اشاره شده است. در روایت چهارم ازامام صادق (ع) بر امکان امامت کودکی پنج ساله ودر روایت پنجم ازامام جواد (ع) بر امکان امامت کودکی کمتر از۷ وبلکه ۵ سال تأکید شده است. این دو روایت کاملاً با سنّ امام زمان (ع) به هنگام وفات پدر بزرگوارشان وآغازدوران امامتشان همخوانی دارد. گویی در این دو روایت، برای پذیرش این مسئله ـ امامت امام زمان در سن ۵ سالگی ـ زمینه‌چینی صورت گرفته است (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۸۳/۱-۳۸۴).

۳-۷ حیّ بودن امام دوازدهم و گواهی برخی بر رؤیت او در سنین کودکی وجوانی

ازدیگر اصول امامت نزد امامیه اینکه امام، شخصی حیّ وزنده است. بنا بر این اصل، ادعای امامت برای برخی فرزندان امام همچون اسماعیل پسر امام صادق (ع) که در دوران امامت پدر بزرگوارش امام صادق (ع) ازدنیا رفت مردود است. پیشتر روایاتی که بر اصل لزوم حیّ بودن امام دلالت داشتند اشاره شد. لزوم رعایت این اصل در خصوص جانشین امام یازدهم با واقعیتی دیگر ـ یعنی ارادهٔ الهی بر غیبت حجت دوازدهم ازانظار عمومی ـ گره خورده است. به مسئلهٔ غیبت در ادامه اشاره خواهد شد، اما علی‌بن محمد علان کلینی رازی برای اثبات تحقق این اصل ـ اصل حیّ بودن امام ـ در خصوص امام دوازدهم گزارش‌هایی را مبنی بر رؤیت آن حضرت ازسوی برخی شیعیان در دوران حیات پدر بزرگوارشان یا پس ازآن ارائه کرده که کلینی نمونه‌هایی ازآنها را در باب حدیثی «فِی تَسْمِیَهِ مَنْ رَآهُ (علیه السلام)» (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۲۹/۱-۳۳۲) نقل کرده است. ازمیان ۱۵ روایت این باب، ۱۲ روایت ازعلی‌بن محمد نقل شده است. چنانکه ازمتن گزارش‌ها برمی‌آید روایات ۲، ۴، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲ و۱۴ به رؤیت آن حضرت در سنین کودکی ودر دوران حیات امام حسن عسکری (ع) وروایات ۶، ۷ و۱۵ به رؤیت حضرت در دوران امامت واحتمالاً سنین جوانی ومیان‌سالی اشاره دارد. در روایت ۵ نیز اشاره یا نشانه‌ای بر سنّ حضرت وجود ندارد. سنگینی کفّهٔ رؤیت آن حضرت در سنین کودکی ودوران حیات پدر بزرگوارشان در مقایسه با ملاقات ایشان پس ازاین زمان جالب توجه است. این امر کاملاً با تردیدها درباره وجود این فرزند در دوران حیات امام حسن عسکری (ع) مرتبط است. در واقع نقل این گزارش‌ها به نوبهٔ خود ردّیه‌ای است بر دو گروه؛ نخست کسانی که منکر وجود چنین فرزندی برای امام حسن عسکری (ع) بودند ودیگر شیعیانی که علیرغم باور به وجود آن حضرت، ولادت او را پس ازشهادت پدر بزرگوارشان می‌دانستند.

۳-۸ غیبت امام وتأکید بر انگارهٔ امام غائب

جامعهٔ شیعه ازدوران امامت امام علی (ع) تا امام حسن عسکری (ع) همواره با امام حاضر در انظار عمومی مواجه بود. پدیدهٔ غیبتِ امام دوازدهم برای جامعهٔ شیعهٔ امامی امری نوپدید بود که با این مختصات هیچ گونه سابقه‌ای در میان آنها نداشته است. این رخداد می‌توانست چالش‌های دیگری را نیز در پی داشته باشد. کیفیت ارتباط آحاد جامعه با امام در دوران غیبت، شیوهٔ دریافت پاسخ مسائل دینی ازامام وهمچنین رساندن وجوه شرعی به آن حضرت در این دوران ازجملهٔ آنها است. همچنین این احتمال وجود دارد که چالش امام غایب می‌توانست با باور به امامت جعفر ـ برادر امام حسن عسکری (ع) ـ یا حتی ازسوی پیروان او مطرح شده باشد. ازاین رو طرح بحث غیبت امام دوازدهم ازسوی امامیه می‌توانست به مثابهٔ انقطاع شیوهٔ معهود امامت در میان شیعیان تلقی شود که به طور همیشگی شاهد حضور امام بودند.

در میان روایات نقل شده ازعلی بن محمد کلینی رازی دو دسته روایات در این باره وجود دارد که می‌توان آنها را پاسخی به مسئلهٔ غیبت امام وچالش امام غایب تلقی کرد. سومین روایت ازسه روایت «بَابٌ نَادِرٌ فِی حَالِ الْغَیْبَةِ» ازعلی‌بن محمد نقل شده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۳۵/۱). روایات مربوط به غیبت امام دوازدهم دستهٔ دیگر ازروایاتی است که شیخ کلینی ظاهراً ازکتاب علی‌بن محمد کلینی رازی در «بَابٌ فِی الْغَیْبَةِ» نقل کرده است. نام او در آغازسند ۶ روایت از ۳۱ روایت این باب یعنی روایات شماره ۲، ۷، ۱۳، ۱۴، ۲۲ و۲۴ دیده می‌شود (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۳۵/۱-۳۴۳). چنانکه ازعنوان باب برمی‌آید در این روایات به مسئلهٔ غیبت اشاره وتوصیه‌هایی در این باره ازسوی امامان (علیهم السلام) مطرح شده است. در روایت دوم، امام کاظم (ع) متذکر حفظ دین در دوران غیبت، در روایت شماره ۷ گفتگوی اصبغ‌بن نُباتهٔ با امام علی (ع) درباره مدت زمان غیبت وبرخی شرایط آن دوران، در روایت شماره ۱۳ بخشی ازخطبهٔ امیر المؤمنین علی (ع) درباره لزوم وجود حجت الهی خواه ظاهر وخواه غائب، در روایت چهاردهم تفسیر آیهٔ ۳۰ سورهٔ مُلک «قُلْ أَ رَأَیْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ ماؤُکُمْ غَوْراً فَمَنْ یَأْتِیکُمْ بِماءٍ مَعِینٍ» بر غیبت امام ازسوی امام کاظم (ع)،

تفسیر آیات ۱۵ و۱۶ سورهٔ تکویر «فَلا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوارِ الْكُنَّسِ» به غیبت امام در سال ۲۶۰ هجری قمری ازسوی امام باقر (ع)، بیان شرط ظهور ازسوی امام هادی (ع) در روایت شماره ۲۴ اشاره شده است. چنانکه مشهود است مضمون این روایات با عنوان *کتاب أخبار القائم (ع)* همراستا است. روایات ۲، ۷، ۲۲ و۲۴ به ترتیب ازحسن‌بن عیسی‌بن محمد، عبدالله‌بن محمدبن خالد، جعفربن محمد و«بعض أصحابنا» نقل شده است، اما روایات ۱۳ و۱۴ ازسهل‌بن زیاد روایت شده است. تعدّد وپراکندگی واسطه‌ها وطرق نقل این روایات، احتمال اینکه شیخ کلینی آنها را ازمنبع مکتوبی غیر ازکتاب أخبار القائم علی‌بن محمد کلینی رازی روایت کرده باشد تقریباً منتفی می‌سازد.

ظاهراً نخستین روایت باب «كَرَاهِيَةُ التَّوْقِيتِ» نیز ازکتاب علی‌بن محمد است. مضمون این روایت گفتگوی میان ابوحمزه ثمالی وامام باقر (ع) است. آن حضرت خطاب به ابوحمزه ازدو مرتبه تأخیر در امر ظهور سخن گفته است، یکی به دلیل کشته شدن امام حسین (ع) ودیگری به سبب افشای این سرّ ازسوی برخی اصحاب. پس ازآن، زمان ظهور حتی برای ائمه (علیهم السلام) نیز وضعیتی رازگونه یافت (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۶۸/۱).

نتیجه‌گیری

علان کلینی رازی در مقطع حساس انتقال از عصر حضور به غیبت صغری، نقشی محوری در بازتعریف و تثبیت نظریهٔ امامت امامیه ایفا کرده است. بازخوانی روایات او در *الکافی* این نتیجه را به دست می‌دهد:

۱. علان کلینی با آگاهی از تعدد فرقه‌ها و نظریه‌های رقیب (واقفه، جعفریه، محمدیه)، در مقام یک «محدث-متکلم» عمل کرده است؛ نه صرفاً به نقل روایت بسنده کرده، بلکه با گزینش هوشمندانه احادیث، ساختاری استدلالی برای دفاع از امامت امام دوازدهم(عج) پیریزی نموده است.

۲. مهم‌ترین نوآوری کلامی وی، پیوند دادن «نظریهٔ غیبت» با اصول پیشین امامت (نص، عصمت، علم لدنی، حجت الهی) است. او نشان داده که غیبت نه به معنای انقطاع امامت،

بلکه همانند امامت خردسال، مصداقی از «سنّت‌های الهی» است که پیشتر در امامت امام جواد(ع) سابقه داشته است.

۳. روایات علان کلینی در باب «نهی از افشای نام» و «کراهت توقیت»، دو مؤلفه‌ی اساسی را وارد نظریهٔ امامت غایب ساخته است: الف) ضرورت تقیه برای حفظ جان امام، ب) نفی هرگونه تعیین زمان ظهور از سوی بشر. این دو مؤلفه بعدها به عناصر ثابت اعتقاد امامیه تبدیل شدند.

۴. گزارش‌های متعدد او از «رؤیت» امام دوازدهم(ع) در کودکی و جوانی، کارکرد دوگانه‌ای داشته است: از سویی، تردید منکران وجود فرزند برای امام عسکری(ع) را رفع می‌کند و از سوی دیگر، «حی بودن» امام غایب را به صورت تجربی و عینی مستند می‌سازد.

۵. تأکید گسترده‌اش بر «نص» به عنوان تنها طریق مشروع تعیین امام، ضمن ردّ ادعای امامت جعفر بن علی (که فاقد نص بود)، مبنایی کلامی برای ردّ هرگونه نظریهٔ جانشینی مبتنی بر انتخاب، بیعت یا اولویت ارشدیت (مانند ادعای محمدیه) فراهم آورده است.

۶. در ارزیابی نهایی، *کتاب أخبار القائم(ع)* علان کلینی را باید نخستین «مُدوّن تخصصی» در باب امامت امام دوازدهم دانست که ساختار و محتوای آن، الهام‌بخش ابواب عمدهٔ «کتاب الحجة» در *الکافی* بوده است. بدون بازمانده‌های این اثر، فهم دقیق چگونگی شکل‌گیری نظریهٔ امامت دوازده‌امامی در دهه‌های نخست غیبت، با دشواری جدی روبه‌رو بود. از این حیث، علان کلینی را بی‌تردید باید یکی از معماران کمترشناخته شدهٔ کلام امامیه در عصر غیبت به شمار آورد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID
Hamid Bagheri **https://orcid.org/0000-0001-6313-651X**

منابع

ابن داود حلی، حسن بن علی. (۱۳۹۲ ش). *رجال ابن داود*. تصحیح محمدصادق آل‌بحرالعلوم. قم: منشورات رضی.

اردبیلی، احمد. (بی‌تا). *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان*، تحقیق: آغا مجتبی عراقی و همکاران، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

اردبیلی، محمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). *جامع الرواة و إزاحة الاشتباهات عن الطرق و الإسناد*، بیروت: دار الأضواء.

اشعری قمی، سعد بن عبدالله. (۱۴۰۰ ق). *المقالات و الفرق*. تصحیح محمدجواد مشکور. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

باقری، حمید. (۱۴۰۲ ش). «شناسایی منابع مکتوب کلینی در تدوین الکافی: بررسی مورد علی بن محمد کلینی رازی». *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، دوره ۵۶، شماره ۱، شهریور ۱۴۰۲، صص ۱۰۹-۱۳۰.

بروجردی، سید علی. (۱۴۱۰ ق). *طرائف المقال فی معرفة طبقات الرجال*، سید علی بروجردی، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی.

تفرشی، سید مصطفی. (۱۴۱۸ ق)، *نقد الرجال*، سید مصطفی تفرشی، قم: موسسة آل البیت (علیهم السلام) لإحیاء التراث.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ ق). *خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال*. قم: نشر الفقاهة.

حمصی رازی، سدیدالدین محمود. (۱۴۱۴ ق). *المنقذ من التقلید*. تحقیق مؤسسه النشر الاسلامی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

حموی، یاقوت بن عبدالله. (۱۹۹۵ م). *معجم البلدان*. بیروت: دارصادر.

خراسانی کرباسی، محمدجعفر. (۱۴۲۵ ق). *إکلیل المنهج فی تحقیق المطلب*، تحقیق: سید جعفر حسینی اشکوری، قم: دار الحدیث.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳ ق). *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*. نجف مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئی.

سید مرتضی، *الذخیرة فی علم الکلام*، تحقیق: سید احمد حسینی، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۳۱ ق.

شفتی، سید محمدباقر. (۱۴۱۷ ق). *الرسائل الرجالیة*، سید محمدباقر موسوی شفتی، تحقیق: سید مهدی رجائی، اصفهان: مکتبة مسجد السید باصفهان.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۱۴ ق). *الملل و النحل*، تحقیق: عبدالأمیر علی مَهنا و علی حسن فاعور، بیروت: دار المعرفة.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۷۶ ش). *عیون أخبار الرضا (ع)*. قم: جهان.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۷۸ ش). *التوحید*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۹۵ ق). *کمال الدین و تمام النعمة*. تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۷ ق). *الأمالی*. قم: کتابچی.

طبرسی نوری، اسماعیل بن احمد. (بی‌تا). *کفایة الموحدین*. تهران: اسلامیه.

طبری آملی، محمد بن جریر (امامی). (۱۴۱۳ ق). *دلائل الإمامة*. قم: بعثت.

طریحی، فخرالدین. (۱۴۳۲ ق). *جامع المقال فیما یتعلق بأحوال الحدیث و الرجال*، فخرالدین طریحی، تحقیق: محمد کاظم طریحی، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ ق). *الإقتصاد فیما یجب علی العباد*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ ق). *إختیار معرفة الرجال*. مشهد: دانشگاه مشهد.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ ق). *الغیبة*. قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة.

عاملی، محمد بن حسن بن زین الدین. (۱۴۱۹ ق). *إستقصاء الإعتبار فی شرح الإستبصار*، عاملی، قم: مؤسسة آل البیت (علیهم السلام) لإحیاء التراث.

فیض کاشانی. (۱۴۰۶ ق). *الوافی*، تحقیق: ضیاء الدین حسینی، اصفهان: منشورات مکتبة الامام أمیر المؤمنین علی علیه السلام العامة.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ ش). *الکافی*. تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

مازندرانی، محمد صالح. (۱۴۲۱ ق). *شرح أصول الکافی*، تحقیق: سید علی عاشور، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

مامقانی، عبدالله. (بی‌تا). *تنقیح المقال فی علم الرجال*. نجف: المطبعة المرتضویة (چاپ سنگی).

مسعودی، علی بن حسین. (۱۴۲۲ ق). *إثبات الوصیة للإمام علی بن ابی‌طالب (ع)*. قم: انصاریان.

مظفر، محمدحسین. (۱۴۱۸ ق). *الشیعة و الإمامة*. قم: انصاریان.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق). *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. قم: کنگره شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق). *أوائل المقالات*. قم: کنگره شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). *الفصول المختارة*، تحقیق: سید نورالدین جعفریان و یعقوب جعفری و محسن احمدی، بیروت: دار المفید.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ ق). *رجال النجاشی*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

نوبختی، حسن بن موسی. (۱۴۰۴ ق). *فرق الشیعة*. تصحیح محمدجواد مشکور. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

یوسفیان، حسن. (۱۳۸۰ ش). «علم امام». در: *دانشنامه امام علی (ع)*، ج ۳. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

References

Ibn Dāwūd al-Ḥillī, Ḥasan b. ʿAlī. (2013/1392 SH). *Rijāl Ibn Dāwūd*. Ed Muḥammad Ṣādiq Āl Baḥr al-ʿUlūm. Qom: Muntasharāt Raḍī. (Arabic)

Ardabīlī, Aḥmad. (n.d.). *Majmaʿ al-fāʾida wa al-burhān fī sharḥ Irshād al-adhhān*. Ed Āqā Mujtabā ʿIrāqī et al. Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. (Arabic)

Ardabīlī, Muḥammad b. ʿAlī. (1983/1403 AH). *Jāmiʿ al-ruwāt wa izāḥat al-ishtibāhāt ʿan al-ṭuruq wa al-asānīd*. Beirut: Dār al-Aḍwāʾ. (Arabic)

Ashʿarī al-Qummī, Saʿd b. ʿAbd Allāh. (1980/1400 AH). *al-Maqālāt wa al-firaq*. Ed Muḥammad Jawād Mashkūr. Tehran: Markaz-i Intishārāt-i ʿIlmī wa Farhangī.

Bāqirī, Ḥamīd. (2023/1402 SH). "Identifying the Written Sources of al-Kulaynī in Compiling al-Kāfī: A Case Study of ʿAlī b. Muḥammad al-Kulaynī al-Rāzī". *Pazhūhish-hā-yi Qurʾān wa Ḥadīth*, Vol. 56, No. 1, September 2023, pp. 109-130. (Persian)

Burūjirdī, Sayyid ʿAlī. (1990/1410 AH). *Ṭarāʾif al-maqāl fī maʿrifat ṭabaqāt al-rijāl*. Ed Sayyid Mahdī Rajāʾī. Qom: Maktabat Āyat Allāh al-ʿUẓmā al-Marʿashī al-Najafī. (Arabic)

Tafrishī, Sayyid Muṣṭafā. (1997/1418 AH). *Naqd al-rijāl*. Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt (ʿalayhim al-salām) li-Iḥyāʾ al-Turāth. (Arabic)

al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf. (1996/1417 AH). *Khulāṣat al-aqwāl fī maʿrifat al-rijāl*. Qom: Nashr al-Fiqāha. (Arabic)

Ḥimṣī al-Rāzī, Sadīd al-Dīn Maḥmūd. (1993/1414 AH). *al-Munqidh min al-taqlīd*. Ed Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. (Arabic)

Ḥamawī, Yāqūt b. ʿAbd Allāh. (1995 CE). *Muʿjam al-buldān*. Beirut: Dār Ṣādir. (Arabic)

Khurāsānī Karbāsī, Muḥammad Jaʿfar. (2004/1425 AH). *Iklīl al-minhaj fī taḥqīq al-maṭlab*. Ed Sayyid Jaʿfar Ḥusaynī Ashkawarī. Qom: Dār al-Ḥadīth. (Arabic)

al-Khūʾī, Sayyid Abū al-Qāsim. (1992/1413 AH). *Muʿjam rijāl al-ḥadīth wa tafṣīl ṭabaqāt al-ruwāt*. Najaf: Muʾassasat Iḥyāʾ Āthār al-Imām al-Khūʾī. (Arabic)

al-Sayyid al-Murtaḍā. (2010/1431 AH). al-Dhakhīra fī ʿilm al-kalām. Ed. Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī. Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. (Arabic)

Shaftī, Sayyid Muḥammad Bāqir. (1996/1417 AH). *al-Rasāʾil al-rijāliyya*. Ed Sayyid Mahdī Rajāʾī. Isfahan: Maktabat Masjid al-Sayyid bi-Iṣfahān. (Arabic)

Shahristānī, Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm. (1993/1414 AH). *al-Milal wa al-niḥal*. Ed ʿAbd al-Amīr ʿAlī Mahnā and ʿAlī Ḥasan Fāʿūr. Beirut: Dār al-Maʿrifa. (Arabic)

al-Ṣadūq, Muḥammad b. ʿAlī b. Bābawayh. (1997/1376 SH). *ʿUyūn akhbār al-Riḍā (ʿalayhi al-salām)*. Qom: Jahān. (Arabic)

al-Ṣadūq, Muḥammad b. ʿAlī b. Bābawayh. (1999/1378 SH). *al-Tawḥīd*. Qom: Jāmiʿat al-Mudarrisīn fī al-Ḥawza al-ʿIlmiyya bi-Qom. (Arabic)

al-Ṣadūq, Muḥammad b. ʿAlī b. Bābawayh. (1975/1395 AH). *Kamāl al-dīn wa tamām al-niʿma*. Ed ʿAlī Akbar Ghaffārī. Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. (Arabic)

al-Ṣadūq, Muḥammad b. ʿAlī b. Bābawayh. (1996/1417 AH). *al-Amālī*. Qom: Kitābchī. (Arabic)

Ṭabarsī Nūrī, Ismāʿīl b. Aḥmad. (n.d.). *Kifāyat al-muwaḥḥidīn*. Tehran: Islāmiyya. (Arabic)

Ṭabarī Āmulī, Muḥammad b. Jarīr (Imāmī). (1992/1413 AH). *Dalāʾil al-imāma*. Qom: Biʿthat. (Arabic)

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn. (2011/1432 AH). *Jāmiʿ al-maqāl fīmā yataʿallaq bi-aḥwāl al-ḥadīth wa al-rijāl*. Ed Muḥammad Kāẓim Ṭurayḥī. Beirut: Muʾassasat al-Tārīkh al-ʿArabī. (Arabic)

al-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan. (1980/1400 AH). *al-Iqtiṣād fīmā yajib ʿalā al-ʿibād*. Qom: Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī. (Arabic)

al-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan. (1983/1404 AH). *Ikhtiyār maʿrifat al-rijāl*. Mashhad: Dānishgāh-i Mashhad. (Arabic)

al-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan. (1990/1411 AH). *al-Ghayba*. Qom: Muʾassasat al-Maʿārif al-Islāmiyya. (Arabic)

al-ʿĀmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. Zayn al-Dīn. (1998/1419 AH). *Istīqṣāʾ al-iʿtibār fī sharḥ al-Istibṣār*. Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt (ʿalayhim al-salām) li-Iḥyāʾ al-Turāth. (Arabic)

Fayḍ al-Kāshānī. (1986/1406 AH). *al-Wāfī*. Ed Ḍiyāʾ al-Dīn al-Ḥusaynī. Isfahan: Muntasharāt Maktabat al-Imām Amīr al-Muʾminīn ʿAlī (ʿalayhi al-salām) al-ʿĀmma. (Arabic)

al-Kulaynī, Muḥammad b. Yaʿqūb. (1984/1363 SH). *al-Kāfī*. Ed ʿAlī Akbar Ghaffārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (Arabic)

Māzandarānī, Muḥammad Ṣāliḥ. (2000/1421 AH). *Sharḥ uṣūl al-Kāfī*. Ed Sayyid ʿAlī ʿĀshūr. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. (Arabic)

Māmaqānī, ʿAbd Allāh. (n.d.). *Tanqīḥ al-maqāl fī ʿilm al-rijāl*. Najaf: al-Maṭbaʿa al-Murtaḍawiyya (lithographic print). (Arabic)

Masʿūdī, ʿAlī b. al-Ḥusayn. (2001/1422 AH). *Ithbāt al-waṣiyya li-l-Imām ʿAlī b. Abī Ṭālib (ʿalayhi al-salām)*. Qom: Anṣāriyān. (Arabic)

Muẓaffar, Muḥammad Ḥusayn. (1997/1418 AH). *al-Shīʿa wa al-imāma*. Qom: Anṣāriyān. (Arabic)

al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad. (1992/1413 AH). *al-Irshād fī maʿrifat ḥujaj Allāh ʿalā al-ʿibād*. Qom: Kungira-yi Shaykh Mufīd. (Arabic)

al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad. (1992/1413 AH). *Awāʾil al-maqālāt*. Qom: Kungira-yi Shaykh Mufīd. (Arabic)

al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad. (1993/1414 AH). *al-Fuṣūl al-mukhtāra*. Ed Sayyid Nūr al-Dīn Jaʿfariyān, Yaʿqūb Jaʿfarī, and Muḥsin Aḥmadī. Beirut: Dār al-Mufīd. (Arabic)

al-Najāshī, Aḥmad b. ʿAlī. (1986/1407 AH). *Rijāl al-Najāshī*. Qom: Jāmiʿat al-Mudarrisīn fī al-Ḥawza al-ʿIlmiyya bi-Qom. (Arabic)

Nawbakhtī, Ḥasan b. Mūsā. (1983/1404 AH). *Firaq al-Shīʿa*. Ed Muḥammad Jawād Mashkūr. Tehran: Markaz-i Intishārāt-i ʿIlmī wa Farhangī. (Arabic)

Yūsufiyān, Ḥasan. (2001/1380 SH). "ʿIlm al-Imām". In: *Dānishnāma-yi Imām ʿAlī (ʿalayhi al-salām)*, Vol. 3. Tehran: Intishārāt-i Pazhūhishgāh-i Farhang wa Andīsha-yi Islāmī. (Persian)

استناد به این مقاله: باقری، حمید. (۱۴۰۵). مؤلفه‌های نظریهٔ امامت در کتاب اخبار القائم علان کلینی رازی (زنده در ۳۲۹ق) با تأکید بر مسألهٔ امامتِ امام دوازدهم. *پژوهشنامهٔ کلام تطبیقی شیعه*، *۷ (۱۲)*، ۳۱۳-۳۴۹. DOI: 10.22054/jcst.2026.93502.1328

Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.