

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۲۹

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۱۶-۱۸۵

روش بازشناسی مذهب راویان مطالعه موردی مذهب قاضی ابوبکر جعابی

محمد عافی خراسانی*

روح‌الله شهیدی**

چکیده

شناخت مذهبِ راوی، نقش انکارناپذیری در اعتبارسنجی احادیث وی دارد و با توجه به آن، گاه می‌توان به فهم استوارتری از احادیث وی نیز دست یافت. در لابه‌لای میراث ارزشمندی اسلامی، از قرینه‌های گوناگونی برای تشخیص مذهب راویان بهره گرفته شده است، اما منبعی که به‌طور منسجم به روشمندسازی این فرایند پرداخته باشد، یافت نمی‌شود. مقاله حاضر در پی آن است تا با روش توصیفی تحلیلی، در عین تمرکز بر روی یک نمونه موردی، گامی مؤثر در راستای روشمند نمودن سازوکار تشخیص مذهب راویان بردارد. این مطالعه موردی بر روی مذهب یکی از محدثان برجسته فریقین به نام قاضی محمد بن عمر جعابی (د. ۳۵۵ق) است. گزارش‌های ناهمسویی درباره مذهب وی در منابع فریقین یافت می‌شود. با موشکافی در فراین مختلف دردسترس درباره جعابی مانند ابرازنظرهای وی در ذیل نقل روایاتش، درون‌مایه کتاب‌های وی، جهت‌گیری‌های مذهبی خویشاوندان نزدیک و هم‌نشینانش، بی‌اعتنایی وی نسبت به قم و محدثان برجسته قمی حاضر در بغداد با وجود شیفتگی فراوان وی به گردآوری حدیث، روشن شد که جعابی هرچند گرایش‌هایی به سوی اهل بیت علیهم‌السلام داشته، اما وی برخلاف تصور برخی از محققان معاصر، امامی مذهب نبوده است و یا دست‌کم نمی‌توان چنین مذهبی را برای او ثابت نمود.

کلیدواژه‌ها: مذهب راویان، ابوبکر جعابی، تشیع امامی، تشیع عام، علم رجال.

* دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران، نویسنده مسئول / m.afi@ut.ac.ir

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران / shahidi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۰۷

۱. مقدمه

شناخت مذهبِ راوی، نقش انکارناپذیری در اعتبارسنجی احادیث وی دارد. در فضای اعتبارسنجی مشهور که حدیث به چهار دسته صحیح و حسن و موثق و ضعیف تقسیم بندی شده، نقش مذهبِ راویان در رتبه بندی اعتبار سندهای حدیثی کاملاً نمایان است. اگر راویان حدیثی، ثقه اما پیرو مذهبی دیگر جز امامیه باشند، آن حدیث «موثق» به شمار می آید (برای نمونه نک: شهید ثانی، ۱۴۰۸ق: ۸۴) و در هنگام تعارضش با روایت صحیح (یعنی به روایت ثقه امامی)، در برخی دیدگاه‌ها، روایت صحیح ترجیح داده می شود (برای نمونه نک: شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۵۷۵).

نیز باید گفت مذهبِ راوی، بخشی از شخصیت او را شکل می دهد که می توان از آن در فهم بهتر روایات وی سود جست و همچنین باعث می شود در هنگامی که احادیثی موضع گیرانه در برابر مذاهب دیگر نقل می کند، دقت بیشتری نمایم تا اطمینان ما نسبت به آن احادیث - به حسب موارد - کاهش یا افزایش یابد.

اما برای پی بردن به مذهب یک راوی، شاید بیشتر به اظهار نظر صاحبان منابع رجالی درباره وی بسنده شود، درحالی که قرینه‌های گوناگون دیگری در لابه لای منابع مختلف وجود دارند که هر چند مستقیماً درباره مذهبِ راوی سخن نمی گویند، به جرئت می توان گفت که در مواردی حتی از سخن رجالیان کهن نیز استوارترند؛ زیرا بسیاری از این قرینه‌ها حسی اند، درحالی که برخی از ابراز نظرهای رجالیان کهن ممکن است حدسی و اجتهادی باشد. از این رو با تکیه بر این گونه قراین، حتی می توان دیدگاه‌های رجالیان متقدم را نیز به بوته نقد کشاند (نک: عافی خراسانی، ۱۴۰۰/۸/۱۸ش).

در این مقدمه، به طور گذرا به فهرستی از قرینه‌هایی که در این راه بایستی از آنها بهره برد، اشاره می شود تا در ادامه با تطبیق آنها در فرایند کشف مذهب یکی از محدثان، جزئیات بیشتری از آنها و شیوه کاربردشان بیان شود. البته باید گفت بسیاری از آنها شاید به تنهایی، توانایی اثبات مذهب خاصی را برای راوی نداشته باشند؛ اما با پیوند چندی از این قرینه‌ها می توان به نتیجه رسید.

۱-۱. محتوای احادیث یک راوی

درون مایه احادیثی که راوی نقل نموده است، می تواند در فهم شخصیت وی تأثیر بسزایی

داشته باشد؛ به‌ویژه اگر وی مستقیماً آن روایات را از امام علیه السلام روایت کرده باشد. مثلاً گاهی با خطاب‌هایی که از سوی امام یا دیگران به آن شخص می‌شود و یا دیگر قرینه‌های موجود در متن، نکته‌های ارزشمندی را می‌توان درباره‌ی وی کشف نمود. در برخی دوران‌ها نیز این اهمیت از جهت دیگری جلوه‌گر می‌شود؛ مثلاً برخی باور دارند که قدمای امامیه فقط روایتی را نقل می‌کرده که به آن فتوا می‌داده‌اند (برای نمونه نک: شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۴۴۸). در این صورت می‌توان استفاده‌ی بیشتری از روایت‌های وی برای فهم شخصیت و دیدگاه‌های اعتقادی او (دست‌کم درون مذهب امامیه) نمود.^۱

برای مثال، شاید بتوان گفت محتوای برخی از احادیث زراره و هماهنگی دیدگاه وی در مسائل ارث با عامه و بحث کردن با امام باقر و صادق علیهما السلام به‌خاطر آن، حکایت از آن دارد که وی در برهه‌ای امامی‌مذهب نبوده است (نک: کلینی، ۴۲۹ق، ج ۱۳: ۵۶۱). افزون بر این، گاهی راوی هنگام نقل روایت برای شاگردان خود، توضیحی در ذیل آن بیان می‌کند که می‌تواند سرخ مهمی درباره‌ی دیدگاه‌های وی از جمله گرایش مذهبی او باشد (برای نمونه نک: عافی خراسانی، ۱۴۰۳/۳۱ش).

۲-۱. کتاب‌های راوی

اهمیت کتاب‌های راوی از محتوای روایات وی (خارج از کتاب‌هایش) بسیار بیشتر است؛ زیرا گاهی راوی، روایت‌های دیگران را به‌شکل اجازه برای شاگردانش نقل می‌کند، اما در اجازه، گاهی این‌گونه بوده که شخص مجیز از محتوای همه‌ی روایاتی که آن را به دیگران اجازه می‌نموده، آگاهی تفصیلی نداشته است (نک: شبیری زنجانی، ۱۳۹۷ش). از این رو با توجه به این احتمال، دیگر نمی‌توان چندان از محتواهای آن کتاب برای کشف اعتقادهای آن مجیز استفاده کرد. اما هنگامی که یک راوی، روایاتی را در کتاب خودش می‌آورد، دیگر مطمئنیم که وی با آگاهی از مضامین آن روایات، آن‌ها را در کتابش گنجانده است.

برای نمونه‌ای از تأثیر توجه به کتاب‌های راوی در تشخیص مذهب او، باید به کتاب‌های ابوالفضل شیبانی (د. ۳۸۷ق) با عنوان *فضائل زید، من روی عن زید بن علی و الشافی فی علوم الزیدیه* اشاره کرد که می‌تواند قرینه‌ای بر گرایش‌های زیدی او -

دست‌کم در دوره‌ای از زندگی‌اش - باشد (نک: عافی خراسانی، ۱۴۰۰ش: ۱۰۷ و ۱۰۸). البته باید توجه داشت که در بسیاری از موارد، راویان روایاتی را در تصنیف‌های خود می‌آورده که خود به آن‌ها اعتقاد کامل نداشته‌اند؛^۲ اما بازهم روشن است که در این روش، نیز، ایشان دست به روایت هر محتوایی، هرچند در تقابل کامل با مبانی اعتقادی خود، نمی‌زده‌اند. بنابراین بازهم می‌توان از این طریق، دست‌کم به چهارچوبی کلی از گرایش‌های مذهبی آن راوی مؤلف کتاب پی برد.^۳

۳-۱. استفاده از ادبیات خاص یک فرقه

گاهی راوی از اصطلاح‌های فرقه مذهبی در سخنان خود بهره می‌برد. در چنین مواردی، این امر می‌تواند نشان از پیروی آن راوی از آن مذهب و یا دست‌کم، تأثیرپذیری وی از آن باشد. مثلاً ابوالفضل شیبانی در برخی موارد از تعبیر «اجماع اهل البیت» (اصطلاحی پرکاربرد در زیدیه)، استفاده نموده که قرینه‌ای بر زیدی بودن و یا دست‌کم، تأثیرپذیری وی از زیدیان است (نک: همو، ۱۴۰۰/۳/۳۱ش). نیز استفاده فراوان قاضی نعمان مغربی (د. ۳۶۳ق) از اصطلاح‌های گوناگون اسماعیلیه (مانند «داعی»)، قرینه‌ای بر اسماعیلی بودن وی شمرده می‌شود (جوان آراسته، ۱۳۸۰ش: ۷۸).

۴-۱. مکان زندگی راوی

اگر راوی ساکن شهر یا محله‌ای باشد که تقریباً بدون استثنا پیرو مذهبی خاص بوده‌اند، طبیعتاً احتمال اینکه او نیز پیرو همان مذهب باشد، بسیار بالا می‌رود. مثلاً اگر راوی ساکن قم باشد (دست‌کم از میانه سده سوم قمری)، بعید است که امامی مذهب یا نهایتاً غالی نباشد؛ زیرا در این شهر جز امامیه و شماری از غالیان نمی‌زیسته‌اند.^۴

۵-۱. جغرافیای احادیث راوی

بررسی و تحلیل سفرهای محدثان گاه می‌تواند سرنخ‌های جالبی را درباره جهت‌گیری‌های مذهبی ایشان در دسترس قرار دهد. برای مثال، اگر محدثی سفرهای بسیار داشته اما هیچ سفری به قطب حدیثی امامیه (قم) نداشته، می‌تواند قرینه‌ای بر امامی نبودنش باشد (نک: عافی خراسانی، ۱۴۰۰/۸/۱۸ش).

به جز سفرهای حدیثی، گاهی راوی حتی در شهر خود نیز هیچ روایتی از قطب حدیثی یک مذهب خاص نمی‌کند، به‌ویژه اگر این امر با کثرت حفظ و روایات وی

همراه باشد، می‌تواند قرینه دیگری بر عدم پیروی او از آن مذهب باشد؛ چنان‌که در ادامه می‌آید (برای نمونه نک: جوان آراسته، ۱۳۸۰ش: ۷۳).

۶-۱. خویشاوندان راوی

پی بردن به گرایش‌های مذهبی خاندان یک راوی، گرچه لزوماً به معنای آن نیست که گرایش مذهبی خود آن راوی نیز همان بوده است، می‌تواند قرینه مهمی در این زمینه باشد؛ افزون‌بر اینکه می‌تواند نشان از آن داشته باشد که حتی اگر آن راوی بعدها مذهب دیگری گزیده، اما در خاستگاهی از همان مذهب پیشین رشد نموده که می‌تواند قرینه مهمی در تأثیرپذیری‌های وی از آن مذهب باشد؛ چنان‌که در ادامه، درباره جعابی و خویشاوندان وی به تفصیل خواهد آمد.

۷-۱. نبود هیچ استادی از یک مذهب خاص در میان استادان راوی

اگر درباره یک راوی ببینیم که تمامی استادانی که برای وی ذکر شده، هیچ‌کدام پیرو مذهب خاصی نبوده‌اند، می‌تواند قرینه قابل توجهی باشد که آن راوی نیز پیرو آن مذهب خاص نبوده است، وگرنه دست‌کم، شمار ناچیزی از استادانش پیرو آن مذهب می‌بودند. مثلاً اگر ببینیم یک محدث هیچ استاد پیرو مذهب ظاهریه نداشته، می‌تواند قرینه‌ای باشد بر اینکه وی نیز پیرو این مذهب نبوده است.

۸-۱. هم‌نشینان راوی

گاهی مذهب راوی ذکر نشده، اما هم‌نشینی با پیروان یک نحله فکری خاص گزارش شده است. این مسئله در برخی موارد می‌تواند قرینه‌ای بر پیروی وی از آن مذهب و یا تأثیرپذیری او باشد. مثلاً اگر ببینیم یک راوی، با یکی از پیروان سرسخت معتزله بسیار هم‌نشین بوده، می‌تواند قرینه‌ای بر تأثیرپذیری وی از آن مذهب باشد؛ چنان‌که درباره جعابی در ادامه اشاره خواهد شد.

۹-۱. توثیق رجالیان بدون هیچ نکوهشی در مذهب راوی

برخی معتقدند که به‌طور کلی، هنگامی که رجالیان کهن امامیه، بدون اینکه هیچ نکوهشی در مذهب راوی کنند او را توثیق می‌نمایند، به معنای امامی مذهب بودن وی است (برای نمونه نک: شبیری زنجانی، بی‌تا، ج ۲: ۲۳۷). البته برخی دیگر از محققان نیز چنین باوری ندارند (برای نمونه نک: حب‌الله، ۲۰۱۷م، ج ۳: ۲۱۷). بر فرض پذیرش این دیدگاه،

می تواند دلیل و یا قرینه‌ای برای اثبات مذهب راوی باشد.

۱-۱۰. ترحم و ترضی

با تتبع در مواردی که عالمان فریقین در یادکرد از افراد از تعبیر «رحمه الله» و «رضی الله عنه» استفاده کرده‌اند، برمی آید که عالمان یک مذهب، معمولاً از چنین تعبیری (به‌ویژه ترضی) تنها برای پیروان مذهب اعتقادی خودشان بهره برده‌اند. از این رو اگر این تعبیر جزو اضافات ناسخان نباشد، می‌تواند قرینه قابل توجهی در تشخیص مذهب فرد باشد (برای نمونه نک: عافی خراسانی، ۱۴۴۲ق: ۲۴). همین‌طور، ترحم‌های خود محدث برای دیگران نیز می‌تواند قرینه مهمی در این زمینه باشد.

۱-۱۱. شیوه تشییع جنازه و نماز بر راوی

به‌طور کلی باید گفت تمامی گزارش‌های تاریخی مرتبط با یک راوی باید بررسی شود. گاهی حتی شیوه تشییع جنازه یک فرد و حضور برخی افراد در آن و نیز روش نماز میتی که بر وی اقامه شده است، می‌تواند سرنخ‌های قابل توجهی باشد که نشان دهد چه کسانی آن راوی را پیرو مذهب خود و یا نزدیک به خود می‌دانسته‌اند؛ چنان‌که در ادامه می‌آید.

محدثی که در این مقاله، نگارنده در پی مطالعه موردی وی است، ابوبکر محمد بن عُمَر جعابی (د. ۳۵۵ق) است. وی از حافظان حدیثی بسیار بزرگ بغداد و نیز از چهره‌های برجسته رجالی در منابع اهل سنت به‌شمار می‌رود که در منابع امامیه نیز ستوده شده است (برای آگاهی بیشتر، نک: پاکتچی، ۱۳۷۴ش، ج ۳: ۲۳۸-۲۴۰). گزارش‌های ناهمسانی درباره مذهب وی وجود دارد. در ادامه، به واکاوی قرینه‌های گوناگون در این باره پرداخته می‌شود.

پیش از آغاز بحث، ضروری است معنای «تشییع عام» را که در کلیدواژه‌ها اشاره شد و در ادامه نیز، از این اصطلاح بسیار یاد خواهد شد، بیان نماییم. باید گفت آنچه نگارنده از این اصطلاح در نظر دارد، به معنای گرایش‌های شیعیانه‌ای است که ضرورتاً به معنای باور داشتن امامت و خلافت امام علی علیه السلام و نفی خلافت از خلیفه‌های پیشین نیست؛ یعنی تشییعی که تنها در میان امام علی علیه السلام و عثمان قائل به برتری امام علی علیه السلام بوده و گاهی نیز بالاتر از این، قائل به برتری امام علی علیه السلام بر شیخین بوده است. در بسیاری از

میراث اسلامی، از کسانی با همین اعتقادات با تعبیر «شیعه» یاد شده است که در ادامه، نیز توضیح بیشتری در این باره خواهد آمد.

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون نگارنده هیچ پژوهشی نیافته که به‌طور منسجم به روشمندسازی کشف مذهب راویان پرداخته باشد. عمده‌قراینی که با بهره‌گیری از آن‌ها می‌توان مذهب راوی را شناخت، در لابه‌لای بحث‌های مصداقی بیان شده است. البته برخی پژوهش‌ها به‌طور منسجم‌تری به این فرایند پرداخته‌اند؛ مانند مقاله‌ای در بررسی مذهب قاضی نعمان مغربی (د. ۳۶۳ق) که به قراین گوناگون تأثیرگذار در فهم مذهب وی اشاره کرده است (جوان آراسته، ۱۳۸۰ش: سراسر اثر). اما موضوع آن مقاله نیز، مصداقی بوده و با نگاهی کلی و جامع‌نگرانه به روش فهم مذهب راویان نپرداخته است.

نگارنده در این مقاله، بر آن است که نکته‌هایی را که در منابع گوناگون به‌طور پراکنده بیان شده و یا توجه زیادی به آن‌ها نشده است، یکجا و منسجم بیان نماید و از این رهگذر، فرایند بازشناسی مذهب راویان را روشمندتر سازد.

۳. قراین بیانگر امامی بودن جعابی

شماری از منابع معاصر، جعابی را اثنی‌عشری می‌دانند (برای نمونه نک: خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۸: ص ۷۱؛ شبیری زنجانی، نرم‌افزار درایه‌النور؛ حسنی بغدادی، ۱۳۹۱ش: ۷۵). در ادامه تلاش می‌شود به همه‌قرینه‌های تأییدکننده این دیدگاه اشاره شود؛ گرچه در منابع پیش‌گفته معاصر، به بیشتر این قرینه‌ها اشاره نشده است.

۱-۳. ترحم بزرگان امامیه بر وی

شیخ صدوق دو بار بر جعابی ترحم (نک: ابن بابویه، ۱۳۷۶ش: ۱۵۰ و ۳۳۲) و حتی در یک مورد ترضی نیز می‌کند (همو، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۳۰۳)؛ اما از آنجاکه در احادیث پیش از آن، در موارد زیادی، برای راوی نخست در هر سند، ترضی شده است، احتمال افزودگی ترضی از سوی ناسخان بالاست (نک: ستار و مؤدب، ۱۳۹۳ش: ۲۱۶).

همچنین شیخ مفید نیز در *مالی* خود سه بار بر وی ترحم می‌نماید (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۴۴، ۱۷۲ و ۳۱۸). با مقایسه این موارد با نقل‌های شیخ طوسی در *مالی* خود از شیخ مفید، روشن شد که در یکی (همان: ۱۴۴) از این سه مورد، اصلاً شیخ طوسی آن حدیث

را از شیخ مفید نقل نکرده، ولی دو مورد دیگر را آورده است که در یکی از آن‌ها، ترحم شیخ مفید بر جعابی در نقل شیخ طوسی از آن نیامده است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۹۳) و فقط در یک مورد است که طوسی نیز ترحم شیخ مفید بر جعابی را گزارش کرده است (همان: ۸۹). در این یک مورد، با مراجعه به نسخه خطی بسیار کهن *امالی* طوسی نیز روشن شد که این ترحم در آن نیز وجود دارد (طوسی، نسخه خطی، تصویر ۶۴، صفحه سمت چپ).

۲-۳. تصریح اهل سنت به معروف بودن تشیع او

خطیب بغدادی از برقانی نقل می‌کند که درباره جعابی گفته است: «مذهبش در تشیع شناخته شده بود» (خطیب بغدادی، ۴۱۷ق، ج ۳: ۲۴۰). خطیب بغدادی در ادامه از ابو عبدالرحمن سلمی و حاکم نیشابوری نیز نقل می‌کند که از دارقطنی پرسیده‌اند «آیا نکوهش جعابی نزد وی، دلیلی به جز مذهب وی نیز داشته است؟» و دارقطنی پاسخ می‌دهد که «او مبتلا به خلط شده است» (همان، ج ۳: ۲۴۱). همین پرسش ایشان آشکار می‌کند که جعابی تفاوت مذهبی قابل توجهی داشته است. اما باید گفت که نسبت دادن «تشیع» به وی، به تنهایی نشان از امامی بودنش ندارد؛ چنان‌که در ادامه می‌آید.

۳-۳. تعبیر سمعانی درباره گونه تشیع او

سمعانی درباره جعابی می‌گوید: «مذهب فی التشیع معروف و هو غال فی ذلک» (نک: سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳: ۲۸۵). از دو جهت باید به سخن وی پرداخت. یکی از آن جهت که آیا سخن او اشاره به امامی بودن جعابی دارد یا نه، و دوم از آن جهت که تا چه اندازه سخن او قابل اعتناست.

درباره جهت نخست، باید گفت هر چند برخی صرف برتر دانستن امام علی علیه السلام بر شیخین را «غلو در تشیع» دانسته‌اند، طبق نظر برخی از نقادان حدیث اهل سنت همچون ذهبی و ابن حجر، این اصطلاح در میان پیشینیان اهل سنت با پسینیان ایشان متفاوت بوده است: در میان قدامای عامه به معنای برتر دانستن امام علی علیه السلام بر شیخین بوده (که این اعتقاد با سنی بودن شخص و ارادت به خلفای راشدین - به‌ویژه، دو خلیفه نخست - منافاتی نداشته است)؛ اما در میان متأخران ایشان به معنای «رفض محض» (باور به غضب خلافت، یعنی همان مذاهب اثنی عشری، اسماعیلی، واقفی و مانند آن‌ها) بوده است (نک:

ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۶؛ ابن حجر، ۱۳۲۵ق، ج ۱: ۹۴).

از آنجاکه تعبیر «غال» دربارهٔ جعابی در منابع پیش از سمعانی نیامده، ظاهراً این تعبیر، بیانگر دیدگاه خود سمعانی است. با این توضیحات، باید گفت سمعانی در گذشته سدهٔ ۶ق، نسبت به ذهبی در گذشته سدهٔ ۸ق جزو متأخران به شمار می‌رود و از این رو، تعبیر «غلو در تشیع» در سخنان او به معنای دوم خواهد بود که در این صورت به معنای سنی بودن جعابی و امامی بودن او (اعم از اثنی‌عشری و واقفی و اسماعیلی و گروه‌های نزدیک به آنها) است؛ چنان‌که کاربردهای دیگر این اصطلاح در عبارات سمعانی نیز، مؤید همین معناست (برای نمونه نک: سمعانی، ۱۴۱۷ق: ۱۵۶۳؛ همو، ۱۳۸۲ق، ج ۹: ۵۱).

اما دربارهٔ جهت دوم، باید گفت از آنجاکه تعبیر «غلو در تشیع» - هم‌چنان‌که گذشت - در منابع پیش از سمعانی برای جعابی به کار نرفته، این تعبیر نشان‌دهندهٔ برداشت سمعانی از منابع پیشین است. از آنجاکه مهم‌ترین این منابع، همان تاریخ بغداد^۵ بوده که در دسترس ماست، پس می‌توانیم با مراجعه به خود تاریخ بغداد درستی یا نادرستی برداشت سمعانی را سنجیده و به بوتۀ نقد کشیم. از سویی دیگر، سمعانی شخص دیگری را نیز گویا با تکیه بر شواهدی نه‌چندان استوار، «غالی در تشیع» دانسته است؛ هم‌چنان‌که محقق الأنساب در پاورقی، به ناستواری مستند وی اشاره نموده است (همو، ۱۳۸۲ق، ج ۳: ۲۵۳، پاورقی ۲). بنابراین این احتمال ملموس‌تر می‌شود که در اینجا نیز دیدگاه سمعانی نسبت به جعابی، چندان استوار نباشد.

۴-۳. نوحه‌خوانی برخی از عوام امامیه در تشییع جنازهٔ او

خطیب بغدادی گزارش داده که در تشییع جنازهٔ جعابی، نوحه‌خوان «رافضه» نوحه سر می‌داده (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۴۱) که خود قرینه‌ای است بر اینکه امامیان جعابی را از خود می‌دانسته‌اند.

۵-۳. محتوای ناسازگار با فضای اهل سنت در احادیث او

در میان احادیث جعابی، روایت‌های فراوانی کاملاً ناسازگار با فضای فکری اهل سنت به چشم می‌آید، مانند احادیث تصریح‌کننده بر وصایت امام علی (علیه السلام) (برای نمونه نک: ابن بابویه، ۱۳۷۶ش: ۶۴ و ۱۲۳؛ ابن طاووس، ۱۴۱۳ق: ۵۹۸) و یا منقبت‌هایی بسیار والا

برای امام علی و اهل بیت (علیهم السلام) (برای نمونه نک: ابن بابویه، ۱۳۷۶ش: ۷۷، ۹۶، ۲۳۶ و ۳۳۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۹). نیز باید گفت جعابی حدیث غدیر را با ۱۲۵ طریق نقل کرده (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۱۳۴. نیز، نک: نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۹۵) که خود، قرینه مهم دیگری بر گرایش‌های شیعی وی است.

اما باید گفت همه این مضامینی که گذشت، تنها نشان‌دهنده تشیع به معنای عام آن است و هیچ‌کدام لزوماً دلالتی بر اثنی عشری بودن وی ندارد؛ چنان‌که غیر امامیانی مانند طبری (د. ۳۱۰ق) و ابن عقده (د. ۳۳۲ق) (نک: طوسی، ۱۴۲۰ق: ۶۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۹۴) نیز طریق‌های فراوانی برای این حدیث بر شمرده و تألیف‌هایی درباره آن داشته‌اند. آری، برخی احادیث جعابی تنها با مبانی امامیه سازگار است، مانند احادیث بیانگر دوازده امام پس از پیامبر (علیهم السلام) با تفسیری مطابق با اثنی عشریه (برای نمونه نک: خزاز، ۱۴۰۱ق: ۱۲۷، ۱۴۷ و ۲۲۳). اما در این موارد نیز باید در نظر داشت که شاید وی فقط راوی این احادیث بوده و به مضمون آن‌ها اعتقاد نداشته است؛ چنان‌که در میان احادیثی که از ابن عقده که شکی در زیدی بودنش نیست نیز (برای نمونه نک: نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۹۴؛ طوسی، ۱۳۷۳ش: ۴۰۹؛ همو، ۱۴۲۰ق: ۶۸)، احادیثی مطابق با دیدگاه امامیه دیده می‌شود (برای نمونه نک: نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۵۱، ۱۴۴ و ۱۷۰). از سویی دیگر، شمار مهمی از احادیث جعابی بلکه مضامین کتاب‌های او، مطابق با فضای فکری اهل سنت است؛ چنان‌که در ادامه می‌آید.

۳-۶. توثیق وی در نگاه رجالیان بدون نكوهش مذهبش

نجاشی و طوسی از جعابی به عنوان ثقه (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۲۵) یا جلیل‌القدر (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۹۴) یاد کرده و اشاره‌ای به مذهب جعابی نکرده‌اند. با پذیرش مبنایی که پیش‌تر بدان اشاره شد، می‌توان این مطلب را دلیلی بر امامی بودنش دانست.

۳-۷. گریختن از دمشق

گزارش شده است که چندی پس از ورود جعابی به دمشق، مردم این شهر از مذهب وی آگاه شدند و از همین رو، وی را مورد تعقیب قرار دادند و او وادار شد از آنجا بگریزد (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۴: ۴۲۸).

اما باید توجه داشت که این مطلب نیز تنها بر تشیع عام وی دلالت دارد (نه

اثنی عشری بودن)؛ چراکه اهالی دمشق - همچنان که این شهر سال‌ها پایتخت امویان بوده - گرایش‌های شدیدی در خصوص عثمان، معاویه و چهره‌های مرتبط با بنی‌امیه داشته‌اند. از این رو همین مقدار که جعابی معتقد به تشیع عام بوده و امام علی ع را بر عثمان ترجیح داده باشد، کافی بوده تا شاهد چنین برخوردی از سوی دمشقیان درباره او باشیم؛ همچنان که اهالی دمشق، نسائی (د. ۳۰۳ق) (از محدثان بزرگ اهل سنت که تردیدی در امامی نبودنش نیست) را به خاطر توهین به معاویه و یا توقف در مدح او، چنان مورد ضرب و جرح قرار دادند که جان داد (نک: ابن‌عساکر، ۴۱۵ق، ج ۱: ۱۷۵).

۴. قراین بیانگر امامی نبودن جعابی

در مقابل، قریب‌های گوناگونی برخلاف آنچه گذشت، دلالت دارند. در ادامه به یادکرد آن‌ها پرداخته شده است.

۴-۱. درون‌مایه کتاب‌های جعابی

در میان کتاب‌های جعابی چند کتاب وجود دارند که با اثنی عشری بودن وی ناسازگارند. برای نمونه، وی کتابی دارد که در آن تفسیر مالک بن انس (د. ۱۷۹) پیشوای مذهب مالکی را گردآوری نموده است (نک: ابن حجر، ۴۱۸ق: ۱۰۹). این احتمال که این کتاب در رد دیدگاه‌های مالک باشد، ضعیف است؛ زیرا این کتاب در میان حوزه‌های اهل سنت روایت شده است (نک: همان)، و همچنین برخی از احادیث موجود از جعابی، احتمالاً متعلق به همین کتابش است و در آن‌ها نیز هیچ ذمی بر مالک وارد نشده است (برای نمونه نک: خطیب بغدادی، بی تا: ۳۹).^۶

جعابی کتابی درباره من روی عنه ابوحنیفه من الصحابة أو راه نیز گرد آورده است. اعتنای ابن خسرو بلخی حنفی به این کتاب و نقل‌هایی که از آن آورده (ابن خسرو بلخی، ۴۳۱ق، ج ۱: ۱۶۳ و ۱۶۴؛ ج ۲: ۴۹۷)، نشان از آن دارد که این اثر جعابی نیز در ذم ابوحنیفه (د. ۱۵۰ق) نبوده است. همچنین جعابی روایاتی در فضیلت ابوحنیفه نیز نقل کرده است.^۷ علاقه مشترک جعابی و ابوالفضل با استادشان ابن‌عقده زیدی به تألیف درباره ابوحنیفه، خود می‌تواند مؤیدی برای گونه تشیع جعابی و ابوالفضل و تأثیرپذیری این دو از استادشان باشد.^۸

نسخه تازه یابی از کتابی از جعابی، نیز به هیچ وجه، رنگ و بویی از امامیه ندارد. این کتاب، من حدث عن النبی هو و ابوه و اریاه نام دارد. در ساختار این کتاب، نخست، از شیخین و سپس امام علی علیه السلام یاد شده است (نک: سریع، ۱۴۴۱ق: ۵۶ و ۵۷). نیز در یک جا به شادی صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله در هنگام ولادت عبدالله بن زبیر و نعمان بن بشیر (از نزدیکان بنی امیه) که هر دو با اهل بیت علیهم السلام دشمنی داشته اند، اشاره شده و هیچ نقد و توضیحی درباره آن بیان نشده است (نک: همان: ۶۳). همچنین برخی از چهره های والامقام از بنی هاشم، همچون جعفر بن ابی طالب را پس از عشره مبشره (به اصطلاح اهل سنت) آورده است (نک: همان: ۲۴؛ برای آگاهی بیشتر، نک: عافی خراسانی، ۱۴۰۰ش: ۱۰۶).

با توجه به این قرینه های گوناگون، تردیدی در امامی نبودن مؤلف این کتاب به جا نمی ماند. از این رو باید گفت اگر این کتاب واقعاً از آن جعابی باشد،^۹ احتمالاً وی امامی مذهب نبوده است؛ به ویژه که این کتابش را تا واپسین سال های زندگی اش (تنها شش سال پیش از درگذشت خود) روایت می کرده است (نک: همان: ۲۴ و ۳۹).

۲-۴. سخنانی از جعابی مطابق دیدگاه های اهل سنت

جعابی روایتی درباره اینکه عُمَر بن خطاب جامعه فخری پوشیده، نقل می کند. سپس در ذیل آن می گوید: «و بعضی از زهدپیشگان ظاهرگرا گفته اند که عُمَر هیچ گاه جامعه فخر نپوشید، اما این از سر نادانی آن هاست؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله جامعه نو پوشید [...] و صالحان این امت نیز به حسب درجاتشان همین گونه بوده اند» (نک: ابو حیان توحیدی، ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۱۰).

افزون بر این، جعابی احادیث گوناگونی در فضیلت ابوبکر (ابونعیم اصفهانی، بی تا، ج ۷: ۱۰۵)، عُمَر (همان، ج ۸: ۲۱۱؛ همو، ۱۴۰۷ق: ۲۸۳؛ نیز نک: ضیاء مقدسی، ۱۹۹۴م: ۶۰) و عثمان (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۷ق: ۳۷) نقل نموده که در برخی از آن ها تصریح شده که شیوه نقل وی املاء (نه اجازه) بوده است (مانند حدیثی در فضیلت ابوبکر. نک: همان: ۷۴) که می تواند قرینه قابل توجه تری باشد؛ چنان که توضیح آن پیش تر گذشت.

جز در فضیلت خلفای سه‌گانه، جعابی احادیث دیگری نیز دارد که درون‌مایه آن مطابق با دیدگاه‌های اهل سنت است؛ از جمله احادیثی درباره کیفیت وضو (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۳۳۲؛ قس: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۴۷) و نهی از زیارت قبور (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۳۴؛ قس: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۵: ۵۶۴).

۳-۴. سرنخ‌هایی از گرایش‌های سنیانه در خویشاوندان جعابی

دارقطنی هنگام نام بردن از جعابی، در یک مورد به جای «محمد بن عمر»، از وی با تعبیر «محمد بن ابی حفص» یاد نموده است. گرچه این‌گونه یادکرد دارقطنی از جعابی، نوعی تدلیس به شمار می‌رود (برای آگاهی بیشتر، نک: عافی خراسانی و شهیدی، ۱۴۰۰ش: ۱۰۳-۱۰۴)، می‌تواند سرنخی باشد که کنیه پدر جعابی «ابوحفص» بوده است. در این صورت، این مطلب می‌تواند نشان از گرایش‌های سنیانه در پدر جعابی باشد؛ زیرا کنیه «ابوحفص» برای نام «عُمر»، ظاهراً در میان اهل سنت برای همانندی جُستن به خلیفه دوم کاربرد بسیار وسیعی داشته است (برای شواهد تفصیلی نک: همان: ۱۰۴).

اینکه پدر جعابی هم در نام و هم در کنیه، شباهت به خلیفه دوم رسانده، به‌ویژه در میانه سده ۳ هجری که اختلاف فرهنگی میان اهل سنت و امامیان به‌اندازه‌ای رسیده بوده که دیگر امامیه اندک‌اندک از چنین شباهت‌هایی در نام‌گذاری‌ها پرهیز می‌کرده‌اند، بسیار جالب توجه است و می‌تواند قرینه قابل توجهی در امامی نبودن او باشد.

نیز باید گفت در منابع اهل سنت از سه دایی برای جعابی یاد شده است؛ یکی از آن‌ها ابوبکر عبدالله بن محمد بزاز است. هرچند نام وی چندان حضور چشمگیری در منابع اهل سنت ندارد، اینکه خطیب بغدادی از وی تنها با تعبیر «ثقه» یاد کرده و هیچ‌کس خدشه‌ای بر مذهب وی وارد نکرده (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰: ۱۲۵)، قرینه‌ای بر امامی نبودن وی است؛^{۱۰} به‌ویژه که دارقطنی از رجالیان متعصب اهل سنت نیز از این شخص روایت کرده و همچنین مضمون برخی از روایات وی تنها با دیدگاه‌های اهل سنت سازگار است (برای نمونه نک: ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۴: ۳۸۳).

دایی دیگر جعابی ابوالعباس احمد بن محمد بزاز است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۱۲۵). نظر به اینکه یادکرد از وی حتی از برادرش نیز کم‌رنگ‌تر است، تشخیص گرایش مذهبی وی آسان نیست. گرچه می‌توان گفت فضای اساتیدی که برای وی نیز

ذکر شده، رنگ و بویی از امامیه ندارد.^{۱۱} ضمن اینکه منابع اهل سنت بدون هیچ نكوهشی در مذهب وی، او را نیز توثیق نموده‌اند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۱۲۵).

دایی سوم جعابی، ابو حفص عمر بن محمد بزاز است. او نیز بدون هیچ گونه نكوهشی در مذهبش از سوی اهل سنت توثیق شده است (همان، ج ۱۱: ۲۳۵). ضمن اینکه مانند پدر جعابی، هم نامش «عُمَر» و هم کنیه‌اش «ابو حفص» است. افزون بر این‌ها، برخلاف روایت محدثان بزرگ اهل سنت (مانند دارقطنی) از برخی از دایی‌های جعابی، هیچ ردپایی از آن‌ها در منابع امامیه دیده نمی‌شود.

بنابراین از مجموع این قراین مختلف، این احتمال تقویت می‌شود که دایی‌های جعابی نیز امامی نبوده‌اند.

۴-۴. برگزاری نماز بر جعابی در مسجد جامع منصور در بغداد

با درگذشت جعابی، نماز بر او در مسجد جامع منصور برگزار شده است. نگاه به تاریخچه این مسجد، روشن می‌سازد که این مکان پیوسته پایگاهی مهم برای اهل سنت بوده است. موارد پرشماری از دریافت و نقل حدیث در این مسجد در منابع اهل سنت گزارش شده است (برای نمونه نک: بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ص ۶۵۸؛ ابن عساکر، بی‌تا: ۷۱؛ ابوطاهر سلفی، ۲۰۰۴م: ۵) و شمار قابل توجهی از عالمان ایشان، مانند عبدالله فرزند احمد بن حنبل (مدینی، ۱۴۲۰ق: ۳۶۸) و ابن سمعون (ابن ابی یعلی، بی‌تا، ج ۲: ۱۵۸) در آنجا دارای کرسی و حلقه‌های بیان حدیث بوده^{۱۲} و فتاوایشان را بیان می‌نموده‌اند،^{۱۳} تا جایی که ادای حدیث در این مسجد، از آرزوهای خطیب بغدادی بوده است (یاقوت حموی، ۱۹۹۳م، ج ۱: ۳۸۵). همچنین گفتنی است که با جست‌وجو در میان خطیبان و امامان این مسجد^{۱۴} و نیز کسانی که در این مکان بر آن‌ها نماز خوانده شده^{۱۵} (به‌ویژه در سده چهارم و پنجم هجری)، هیچ‌کس از امامیه یافت نشد. بلکه در برخی موارد، گزارش شده که یک بار در جایی دیگر به روش امامیه بر شخصی نماز خوانده‌اند و سپس در مسجد جامع منصور، نماز دیگری بر همان شخص به شیوه اهل سنت برگزار شده است.^{۱۶}

این در حالی است که حضور امامیه در این مسجد به چشم نمی‌آید.^{۱۷} بلکه خطیب بغدادی می‌گوید از حضور یکی از محدثان متمایل به تشیع در این مسجد جلوگیری

نموده است؛ آن‌هم در روزگاری بوده که شیعیان قدرت چشمگیری داشته‌اند (یعنی ظاهراً پیش از فروپاشی آل بُویّه) (نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۱۷). این مطلب نیز قرینه مهم دیگری بر سلطه اهل سنت بر این مسجد پیش از روی کار آمدن سلجوقیان سنی مذهب است.

با این توضیحات، روشن می‌شود که برگزاری نماز جعابی در چنین مسجدی، می‌تواند قرینه قابل توجهی بر امامی نبودن وی باشد؛ به‌ویژه که هیچ نماز دیگری نیز بر پیکر وی گزارش نشده است، تا این احتمال برود که امامیان به‌طور جداگانه بر وی نماز گزارده‌اند. همچنین اینکه این مسجد در محله باب‌البصره - محله سنیان متعصب بغداد - بوده، نیز مؤیدی دیگری است بر آنچه گذشت؛ چنان‌که در ادامه می‌آید.

۵-۴. زندگی در محله سنیان متعصب بغداد

محله سکونت جعابی در بغداد، «باب‌البصره» بوده است.^{۱۸} باید دانست این محله، دست‌کم از حدود سده چهارم قمری، محله سنیان متعصب و رقیب محله کرخ (محله شیعیان)^{۱۹} بوده است. گزارش‌های فراوانی از ستیزه‌های خونین این دو محله با یکدیگر به‌خاطر اختلاف‌های مذهبی در دست است (نک: ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴: ۳۴۴، ۳۵۶ و ۳۶۹؛ ج ۱۵، ص ۳۷، ۵۹ و ۲۱۴). بلکه اهالی این محله، به‌قمی‌ها که برای زیارت عتبات عراق رفته بودند، حمله نموده و برخی از آن‌ها را کشته‌اند (همان، ج ۱۵: ۲۱۳). نیز در میان محدثانی که گفته شده که ساکن باب‌البصره بوده‌اند، تقریباً هیچ‌کسی که سنی نباشد، یافت نشد.^{۲۰} همچنین باید توجه داشت که در این محله، از میان مذاهب اهل سنت، حنبلیان بروز و ظهور بسیار چشمگیرتری داشته‌اند (نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷: ۱۲۸؛ ابن رجب، بی‌تا، ج ۳: ۳۸). افزون بر این، گفتنی است که مسجد جامع منصور که شرح آن گذشت، نیز در همین محله باب‌البصره قرار داشته است (نک: ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶: ۲۲۴؛ ابن جبیر، بی‌تا: ۱۸۰؛ سلامی دمشقی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۶۶).

البته باید توجه داشت که سکونت جعابی در باب‌البصره، چندان قرینه استواری نیست و تنها به‌عنوان مؤید کارایی دارد؛ زیرا به‌هرحال، ممکن است عالمی امامی مذهب در منطقه‌ای از اهل سنت (به‌منظور تبلیغ یا امرار معاش و با تقیه) زندگی کند. از سویی

دیگر، این احتمال مطرح است که تبدیل کرخ و باب البصره به دو قطب شیعه و سنی بغداد به طوری که جمعیت بسیار ناچیز از پیروان مذهب دیگر در آن‌ها باشند، متعلق به دوران‌های پسینی تر باشد.^{۲۱} چنان‌که در عمل نیز شاهد آنیم که دست‌کم تا اوایل سده چهارم، عالمان متعددی از اهل سنت در منطقه کرخ ساکن بوده‌اند^{۲۲} و همچنان‌که گزارش‌های تاریخی پیش گفته دربارهٔ تقابل کرخ با باب البصره، از نیمهٔ دوم قرن چهارم هجری به بعد (یعنی اواخر زندگی جعابی و پس از درگذشتش) بسیار پررنگ‌تر است.

افزون بر اینکه جعابی حتی اگر دوازده‌امامی نباشد، به‌هرحال، گرایش شیعی عام داشته است. از این رو بازهم وی با مردمان این محله هم‌عقیده نبوده؛ گرچه روشن است که اختلاف سنیان متعصب و حنبلیان با یک دوازده‌امامی، بسیار بیشتر از اختلاف آن‌ها با یک شیعه به‌معنای عام بوده است.

۴-۶. قاضی موصل بودن

از آنجاکه جعابی قاضی موصل بوده (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۳۶، ۲۴۰؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۴: ۴۲۰) و معمولاً عالمان امامیه، به‌عنوان قاضی شهر برگزیده نمی‌شده‌اند، شاید بتوان این مسئله را نیز شاهدهی دیگر بر امامی نبودن جعابی به شمار آورد.

شاید پنداشته شود که این قرینه چندان استوار نیست؛ زیرا اولاً گزارشی از اختلاف شیعه و سنی در موصل در همان روزگار جعابی وجود دارد (ابن‌اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۷۱۶)، که با توجه به آن نمی‌توان اطمینان داشت که شیعیان جمعیت قابل توجهی در این شهر نداشته‌اند. افزون بر اینکه این شهر در روزگار جعابی در دست حمدانیان بوده (برای نمونه نک: ابوبکر صولی، ۱۹۳۵م: ۲۴۵؛ ابن مسکویه، ۲۰۰۰م، ج ۵: ۴۵۹) که خاندانی با گرایش‌های شیعی بوده‌اند (برای آگاهی بیشتر، نک: سجادی، ۱۳۶۹ش، ج ۱: ۴۰۹). همچنین دربارهٔ اینکه یک عالم امامی‌مذهب قاضی یک شهر باشد، باید به شرایط همان شهر نگریست و نمی‌توان تنها با توجه به غلبهٔ اهل سنت بر جهان اسلام قضاوت نمود. مثلاً کراچکی و ابن‌براج (از عالمان بزرگ امامیه) در برخی شهرهای شام قاضی بوده‌اند (نک: منتجب‌الدین، ۱۴۲۲ق: ۷۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق:

اما در پاسخ باید گفت سخن‌های کمی از تشیع امامی در موصل در روزگار جعابی در دست است و قضیه پیش‌گفته جزو معدود گزارش‌های حاکی از حضور تشیع در این شهر در این دوره است که کمی این‌گونه گزارش‌ها، خود نشان از آن دارد که حضور شیعه در این شهر بسیار کم‌رنگ‌تر از اهل سنت بوده است. از سویی دیگر، با جست‌وجو در میان قاضیان موصل در حوالی روزگار جعابی، کسی که امامی مذهب باشد، یافت نشد (برخلاف قاضیان سنی مذهب این شهر، مانند ابوزکریا ازدی، نک: ذهبی، ۲۰۰۳م، ج ۷: ۷۵۱). افزون بر این، باید توجه داشت که گرچه حمدانیان شیعه بوده‌اند، این‌گونه نبوده است که تعصب مذهبی را در حکمرانی خود دخیل کرده باشند؛ بلکه در عمل، شاهد حضور جمع چشمگیری از عالمان مذاهب گوناگون اهل سنت در کنار آن‌ها هستیم. برای مثال، قاضی شهر حلب که نه یک شهر حاشیه‌ای، بلکه پایتخت سیف‌الدوله حمدانی بوده، حنفی مذهب بوده (نک: ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۷: ۳۵) و غسل‌دهنده سیف‌الدوله نیز یک قاضی مالکی مذهب بوده است.^{۳۳}

آری، باید توجه داشت که یکی از قاضیان موصل در حضور حاکم حمدانی با یک امامی مذهب درباره امامت مناظره کرده و شکست می‌خورد و باعث می‌شود آن امامی مذهب، در چشم حاکم حمدانی بزرگ شود (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۹۳). با وجود این، گزارشی از اینکه حمدانیان پس از این واقعه نیز، قاضی امامی مذهبی در قلمروی خود (به‌ویژه موصل) گماشته باشند، یافت نشد (نیز، نک: سامر، ۱۹۷۳م، ج ۲: ۲۲۸-۲۲۹).

۴-۷. شعری در نکوهش جعابی

ابن سکره هاشمی از شاعران هم‌روزگار جعابی (نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۸۵)، شعری در نکوهش وی سروده است. وی در این شعر، جعابی را به‌عنوان شخصی توصیف می‌کند که با پیروان هر مذهبی مانند خودشان رفتار می‌کرده است؛ هنگام رویارویی با امامیان به‌گونه‌ای سخن می‌گفته که گویا معتقد به امامت اهل بیت علیهم‌السلام بوده و در مقابل اهل سنت نیز به‌گونه‌ای سخن می‌رانده که گویا جانشینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را متعلق به صحابه (باور اهل سنت) می‌داند. ابن سکره با نسبت دادن این‌گونه رفتار به جعابی، آن را

«ریا و نفاق» دانسته است (همان، ج ۳: ۲۴۰).

باید گفت استدلال به این شعر بسیار ضعیف است؛ زیرا ابن سکره بسیار بی اخلاق و فاسق بوده و حتی خودش نیز اعتراف به شرب خمر (ثعالبی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۳۴)، لواط (همان، ج ۳: ۷) و زنا (آبی، ۱۴۲۴ق، ج ۵: ۲۱۹) داشته و روشن است که سخن چنین کسی قابل اتکا نیست.

گذشته از آنکه گاهی برخی شاعران در هجو/نکوهش افرادی که به هر دلیلی از ایشان آزرده می شدند، دست به گرافه گویی و اتهام زنی می زدند؛ همان طور که این مسئله بعینه در برخی شعرهای ابن سکره مشهود است (یاقوت حموی، ۱۹۹۳م، ج ۵: ۲۲۷۸).

۸۴. شیوة وضو گرفتن جعابی و تعبیر «ترک»

حاکم نیشابوری از دارقطنی نقل کرده است که می گوید هنگامی که جعابی خوابیده بوده، بر روی پای او چیزی نوشته اند و تا چند روز هیچ آبی به آن نوشته نرسیده بود (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۴۱؛ برای نقل مفصل تر این ماجرا، نک: حاکم نیشابوری، ۱۴۰۴ق: ۱۵۴).^{۲۴}

کاملاً روشن است که اهل سنت از این داستان و باقی ماندن ردّ جوهر بر روی پای جعابی، چنین برداشت نموده اند که او وضو نمی گرفته و در نتیجه، او را بی نماز دانسته اند. اما در این داستان معلوم نیست جوهر بر کدام قسمت پای جعابی نوشته شده است. اگر در مکان مسح پا نبوده، بلکه در جایی بوده که تنها اهل سنت آن را در وضوی خود می شویند، طبیعتاً می توان گفت که کسی مانند دارقطنی به خاطر تعصب مذهبی اش چنین برداشتی نموده است.

اما احتمال دیگری نیز مطرح است. شاید جعابی (دست کم در برخی دوران ها) مطابق با اهل سنت وضو می گرفته و همین مسئله باعث شده ایشان چنین اتهامی به وی بزنند؛ به ویژه که اهل سنت درباره وی تعبیر «ترک الدین و الصلاة»، «ترک المذهب» (نک: همان) را به کار برده اند که اشعار به این مطلب دارد که پیش از آن، در نگاه ایشان، به دیانت و نماز پایبند بوده و بعداً رها کرده است. این تحلیل با وجود قراین مختلف دیگری که پیش از این گذشت و نشان از گرایش های سنیانه در جعابی دارد،

تقویت می‌شود.

۹-۴. دعا و عیادت محدثان بزرگان اهل سنت از جعابی در هنگام مرگش

از مطالب جالب توجه این است که دارقطنی (د. ۳۸۵)، ابن شاهین (د. ۳۸۵ق) و ابن مظفر (د. ۳۷۹ق)، از بزرگ‌ترین محدثان روزگار خویش در میان اهل سنت، ساعتی پیش از درگذشت جعابی به عیادت او می‌روند و برای او دعا (دعای سلامتی) می‌کنند (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۴: ۴۲۸). این مطلب با توجه به تعصب مذهبی امثال دارقطنی، قرینه قابل توجهی بر این است که ایشان وی را امامی نمی‌دانسته‌اند.

۱۰-۴. بی‌توجهی جعابی به قم و میراث حدیثی‌اش

جعابی سفرهای حدیثی فراوانی داشته است (سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳: ۲۸۵). یکی از محدثان بزرگ و هم‌روزگار جعابی به نام ابوعلی نیشابوری که خود در علم حدیث و حفظ و اشتیاقش نسبت به آن شهره بوده (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۷۱) می‌گوید: «هیچ‌کس از اصحابمان را به اندازه جعابی مشتاق علم ندیدم. او هنگامی که پی برد که من احادیثی را در دینور دریافت کرده‌ام، مدتی غایب شد [...] پس از آنکه بازگشت، فهمیدیم که وی بلافاصله به دینور رفته تا آن احادیث را مستقیماً بشنود» (همان، ج ۳: ۲۳۹). از چنین حکایتی می‌توان به عمق شیفتگی جعابی به حدیث و سماع مستقیم آن پی برد. در این صورت، قابل تأمل است که وی هیچ سفری به قم نداشته است؛ باینکه قم یکی از دو قطب حدیثی امامیه بوده است. این در حالی است که جعابی به شهرهای نزدیک قم، یعنی اصفهان (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۲۵۸) و قزوین (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۱۹) نیز سفر کرده است.

افزون بر این، وی در همان بغداد نیز از محدثان بزرگ مکتب قم و ری که به این شهر مسافرت و یا حتی مهاجرت کرده بوده‌اند (مانند ابن قولویه، علی بن بابویه، شیخ کلینی)، هیچ حدیثی دریافت نکرده است.

بنابراین با توجه به مجموع این قراین، این بی‌توجهی جعابی به قم و محدثان بزرگ آن در بغداد می‌تواند قرینه‌ای قابل توجه بر امامی نبودن وی قلمداد شود.

۵. مقایسه قرینه‌های دو طرف

به نظر می‌رسد قرینه‌های امامی نبودن جعابی بر قرینه‌های طرف مقابل می‌چربد؛ چراکه

بسیاری از قرینه‌های امامی بودن وی، قرینه‌هایی‌اند که با تشیع عام نیز سازگارند (مانند گریختن جعابی از دمشق و تصریح اهل سنت به تشیع وی) و تعیینی بر امامی بودن وی ندارند که در این صورت، دیگر تعارضی میان آن‌ها با قراین امامی نبودن جعابی نمی‌ماند. تنها اندکی از این قرینه‌ها می‌مانند که بر امامی بودن جعابی اشعار یا دلالت دارند که بسیاری از این موارد نیز یا در درون خود دچار اشکال‌هایی هستند، یا به‌هرحال، در برابر قراین متعددی که در طرف مقابل وجود دارد و هم از نظر شماره و هم از نظر استواری برتر از ایشان است، یارای ایستادگی ندارند.

مثلاً درباره‌ی ترحم صدوق و مفید بر او، می‌توان گفت شمار این ترحم‌ها اندک است و از میان این شمار اندک نیز، بسیاری از آن‌ها - همچنان‌که گذشت - در نسخه‌ها و منابع دیگر نیامده‌اند.

همچنین محتواهای سازگار با دیدگاه‌های امامیه در احادیث او نیز با انبوهی از روایات وی که تنها با دیدگاه‌های اهل سنت سازگاری دارد، تعارض دارد و دیگر نمی‌تواند قرینه‌ی استواری بر امامی بودن او باشد.

درباره‌ی توثیق شیخ طوسی و نجاشی بدون هیچ‌نکوهشی بر مذهب او نیز باید گفت اولاً این مبنا دارای مثال‌های نقضی است؛ از جمله اینکه نجاشی، عمار ساباطی را که مشهور به فطحی بودن است، بدون هیچ اشاره‌ای به نادرستی مذهبش توثیق نموده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۹۰). از سویی دیگر، نهایت امر این است که امامی دانستن جعابی، نظر شیخ طوسی و نجاشی است (به‌ویژه که ممکن است اجتهادی باشد) و با بسیاری از قرینه‌هایی که درباره‌ی امامی نبودن جعابی بیان شد (که قرینه‌هایی حسی‌اند)، خدشه‌دار می‌شود و در چنین شرایطی، دلیلی برای تعبد به سخنان این رجالیان نداریم.

بنابراین در مجموع، با توجه به قرینه‌های گوناگون، به‌ویژه صراحت جعابی در صالح دانستن خلیفه دوم، سازگاری درون‌مایه کتاب‌های متعدد او با مبانی اهل سنت، نماز بر وی در جامع منصور (پایگاه مهم اهل سنت بغداد) و نیز عیادت و دعای محدثان بزرگ اهل سنت، مانند دارقطنی برای او اندکی پیش از درگذشتش، اگر نگوئیم که امامی مذهب نبودنش روشن است، دست‌کم باید گفت امامی بودن او ثابت نمی‌شود؛

گرچه اصل گرایش‌های عام شیعی جعابی قابل انکار نیست، مانند تألیف کتاب درباره روایات غدیر خم و....

آری، ممکن است این فرضیه به نظر برسد که جعابی دارای دوره‌های مختلفی در زندگی‌اش بوده و در پایان زندگی‌اش به شیعیان نزدیک شده است؛ اما باید گفت عبادت و دعای محدثان بزرگ اهل سنت، آن‌هم متعصبانی مانند دارقطنی و نیز نماز بر پیکر او در مسجد منصور و اینکه او کتاب خودش درباره صحابه را که محتوایی کاملاً ناسازگار با امامیه دارد، تا سال‌های پایانی عمر خود املا نموده است، همگی مؤید آن است که او در پایان عمرش نیز امامی نبوده است و یا دست‌کم نمی‌توان امامی بودنش را اثبات کرد.

ادای حدیث وی برای امثال شیخ صدوق (برای نمونه نک: ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱: ۱۷۴) و شیخ مفید (برای نمونه نک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۹) را نیز می‌توان مانند ابن‌عقده دانست که با اصحاب امامیه معاشرت بسیار داشته است؛ گرچه به نظر می‌رسد جعابی در این‌گونه موارد، حتی از ابن‌عقده نیز متساهل‌تر بوده و در برخوردهای خود با امامیه، به‌هیچ‌وجه قرینه‌ای بر اختلاف نظر با ایشان بروز نمی‌داده است؛ شاید بتوان شعر ابن‌سکره را - هرچند به‌عنوان مؤیدی بسیار ضعیف - برای تأیید همین ادعا به کار برد؛ یعنی شاید اصل این تساهل و تسامح در جعابی وجود داشته، اما ابن‌سکره در توصیف آن بزرگ‌نمایی نموده و آن را بر نفاق جعابی حمل کرده است.

شاید اینکه نوحه‌خوان امامی در تشییع جنازه جعابی نوحه سر می‌داده است، نیز از همین روی بوده که وی با وجود آمیزش با اهل‌الحديث و سنیان متعصب، توجه زیادی به اهل‌بیت علیهم‌السلام داشته است. به‌عنوان تقریب به ذهن، می‌توان این مسئله را به توجهی تشبیه نمود که امامیان به عالمی سنی متمایل به اهل‌بیت علیهم‌السلام ابراز نمایند؛ یعنی به‌خاطر ایستادگی آن عالم سنی در مقابل عالمان ناصبی، شاید به وی ابراز ارادت نیز نمایند، ولی این منافاتی با آن ندارد که وی را هم‌کیش خود نمی‌دانند.

۶. نتیجه‌گیری

برای دستیابی به شناختی واقع‌بینانه‌تر از مذهب یک راوی، بایستی از قرینه‌های گوناگونی بهره برد: قرینه‌هایی از سوی خود راوی و قرینه‌هایی از نگاه دیگران درباره

او.

مهم‌ترین موارد در دسته نخست، عبارت‌اند از: محتوای احادیثِ راوی، سخنان وی در ذیل آن‌ها، کتاب‌های وی، استفاده وی از ادبیات و اصطلاح‌های یک مذهب خاص، بررسی مذهب خویشاوندانِ نزدیکِ راوی، پرننگ بودن مذهبی خاص در بافت جمعیتی شهر یا محله زندگی او، مقصد سفرهای حدیثیِ راوی و پرهیز یا اشتیاق ویژه وی در سفر به قطب حدیثی یک مذهب.

در دسته دوم نیز می‌توان از این موارد نام برد: ترحم و ترضی و نیز دعای پیروان مذاهب در حق راوی، توثیقِ رجالیان بدون هیچ قدحی در مذهبِ راوی، گزارش‌های تاریخی دیگر درخصوص نگرش دیگران درباره او، از جمله شیوه تشییع جنازه و نماز بر وی.

با مطالعه موردی این قرینه‌ها بر روی جعابی، روشن شد که قرینه‌های متعددی از هر دو دسته پیش‌گفته درباره امامی بودنِ جعابی وجود دارد و شواهدِ دال بر امامی بودن وی (هم از نظر شماره و هم از نظر استواری) به گونه‌ای نیست که بتواند در برابر این قرینه‌ها ایستادگی نماید. بنابراین باید گفت گرایش‌های شیعی جعابی به معنای تشیع عام است و وی امامی مذهب نبوده، یا دست‌کم نمی‌توان امامی بودن وی را اثبات نمود؛ گرچه این احتمال ضعیف‌تر نیز ممکن است مطرح شود که وی دارای دوره‌های گوناگون در زندگی خویش بوده و در برخی مقاطع، مذهبش را تغییر داده و در برهه پایانی زندگی‌اش، گرایش‌های شیعی او پرننگ‌تر شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته اگر اثبات شود که این رویکرد محدثان در روایات غیرفقهی نیز بوده است.
۲. برای نمونه نک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۲؛ این امر در روایات غیرفقهی، جلوه‌گری بیشتری دارد.
۳. برای آگاهی بیشتر، نک: عافی خراسانی، ۱۴۰۰ش: ۹۵ و ۱۱۵.
۴. این ادعا درباره بافت مذهبی مردم قم، سخن آیت‌الله احمد مددی موسوی (شنیدار نگارنده، جلسه درس خارج) است.
۵. همچنان‌که با مقایسه عباراتِ سمعانی با تاریخ بغداد، اقتباس وی از خطیب بغدادی کاملاً آشکار است (نک: سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳: ص ۲۸۵؛ قس: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۳۷).

۶. بلکه جعابی روایاتی در فضیلت مالک نیز دارد (نک: مدینی، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۲۷۸). آری، معلوم نیست که وی فقط راوی این‌گونه روایات بوده یا اعتقاد نیز داشته است.
۷. برای نمونه نک: ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۵ق: ۲۱؛ البته همچون گذشته باید گفت لزوماً به معنای اعتقاد او به آن‌ها نیست، اما می‌تواند در کنار قرینه‌های دیگر، در نتیجه‌گیری تأثیرگذار باشد.
۸. نگارنده در مقاله‌ای در بررسی کتاب‌های ابوالفضل، با تفصیل بیشتری به این مسئله پرداخته است (نک: عافی خراسانی، ۱۴۰۰ش: ۱۰۶).
۹. با توجه به سماع‌های متعددی موجود در نسخه این کتاب، احتمال جعل آن کاهش می‌یابد (نک: سریع، ۱۴۴۱ق: ۷۳-۸۲).
۱۰. به‌ویژه اگر مبنای پیش‌گفته را تعمیم دهیم که اگر رجالیان اهل سنت نیز تعبیر «ثقه» را بدون قلدح در مذهب راوی به کار برند، نشان از سنی بودن آن راوی دارد.
۱۱. به‌جز ابوالفضل شیبانی که البته درباره وی نیز احتمال مذاهب دیگر مثل زیدیه می‌رود که توضیح آن در این مجال نمی‌گنجد (برای آگاهی بیشتر، نک: اکبری، ۱۳۹۹ش؛ نیز بنگرید: عافی خراسانی، ۱۴۰۰ش: ۱۱۵-۱۱۶).
۱۲. مانند: ابوالوفاء حنبلی (نک: ابن‌ابی‌یعلی، بی تا، ج ۲: ۲۴۴) و عبدالخالق بن عیسی (همان، ج ۳: ۱۶).
۱۳. مانند: ابوسعید خوارزمی شافعی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۲۷۵)، عبدالغفار دینوری (بر مذهب سفیان ثوری) (نک: ابوالفضل ابن‌المهدی، بی تا: ۱۸)، ابواسحاق برمکی حنبلی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۶: ۱۳۷).
۱۴. مانند حمزة بن قاسم (همان، ج ۸: ۱۷۸)، ابوطیب دقاق (همان، ج ۱۱: ۳۰۹)، ابوالحسن هاشمی (همان، ج ۱: ۳۷۳).
۱۵. مانند ابوبکر ابهری (پیشوای مالکیان در روزگارش) (قاضی عیاض، ۱۹۶۵م، ج ۶: ۱۹۲)، ابوبکر خوارزمی (پیشوای حنفیان در روزگارش) (صیمری، ۱۴۰۵ق: ۱۷۳)، ابوطیب طبری شافعی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۹: ۳۶۵).
۱۶. مانند ابومحمد بن معروف (نک: همان، ج ۱۰: ۳۶۶).
۱۷. آری، ظاهراً تنها در یک سند پنداشته می‌شود که شیخ مفید در این مسجد دریافت داشته، اما ظاهراً سقط یا تحریفی در این سند رخ داده، چنان‌که محقق *امالی مفید* توضیح داده است (نک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۹۶).
۱۸. نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۳۷؛ برای آشنایی با موقعیت باب‌البصره، نک: ابن‌القیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ص ۲۸۶). در برخی گزارش‌ها، محله زندگی جعابی «مدینه‌أبی‌جعفر [المنصور]» ذکر شده است (نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰: ۳۸۳). اما مدینه‌المنصور و باب‌البصره نام‌های یک محله‌اند (نک: سلامی دمشقی، ۱۴۲۰ق: ۱۶۶).

۱۹. یاقوت همه اهالی باب البصره را سنی حنبلی و همه اهالی کرخ را نیز امامی مذهب دانسته است (نک: یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ج ۴: ۴۴۸).
۲۰. برای نمونه‌ای از محدثان ساکن باب البصره، نک: ابن بقال حنبلی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۴۶۲)، ابو عقیل سلمی (همان، ج ۵: ۳۹) و ابن اموی (همان، ج ۱۱: ۱۹).
۲۱. برای مثال، خطیب بغدادی تنها برخی از مناطق کرخ را سکونتگاه امامیان دانسته است (نک: همان، ج ۱: ۱۰۰). اما بعدها یاقوت می‌گوید هیچ سنی‌ای در کرخ و هیچ شیعه‌ای در باب البصره نیست (چنان‌که گذشت) که نشان می‌دهد که احتمالاً به‌مرور زمان، این محله‌ها از پیروان مذاهب دیگر تصفیه شده‌اند.
۲۲. مانند احمد بن زکریا نیشابوری (د. ۳۱۲ق) (همان، ج ۴: ۳۸۳). و هرچه به عقب‌تر (اواخر سده سوم هجری و پیش از آن) می‌رویم، شمار محدثان اهل سنتِ مقیم کرخ بیشتر می‌شود.
۲۳. (نک: ابن شداد، ۱۹۵۳م، ج ۳: ۳۱۳؛ قس: ابن ندیم، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲ و ۲۸۳). از دیگر قاضیان سنیِ حمدانیان، می‌توان از ابو حفص قاضی حلبی نام برد (نک: ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۳: ص ۵۵۹).
۲۴. در این نقل‌ها دارقطنی صراحتاً جعابی را به مسائلی مانند خلط در نقل حدیث و ترک دیانت و... نسبت می‌دهد که نشان از نادرستی دیدگاه برخی از محققان دارد که معتقدند که اهل سنت هیچ نکوهشی درباره جعابی نکرده‌اند (نک: شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ۱۵۰۲).

منابع

- آبی، م. (۱۴۲۴ق). *نثر الدر فی المحاضرات* (خ. عبدالغنی محفوظ). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی یعلی، م. (بی تا). *طبقات الحنابلة*. بیروت: المعرفة.
- ابن اثیر، ع. (۱۴۰۹ق). *أسد الغابة*. بیروت: دارالفکر.
- ابن الفقیه، ا. (۱۴۱۶ق). *البلدان* (ی. الهادی، محقق). بیروت: عالم الکتب.
- ابن بابویه، م. (۱۳۶۲ش). *الخصال* (ع. غفاری، محقق). قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۷۶ش). *الأمالی*. تهران: کتابچی.
- _____ (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه* (ع. غفاری، محقق). قم: جامعه مدرسین.
- ابن جبیر، م. (بی تا). *رحلة ابن جبیر*. بیروت: دارالهلل.
- ابن جوزی، ع. (۱۴۱۲ق). *المنتظم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن حجر، ا. (۱۳۲۵ق). *تهذیب التهذیب*. بیروت: دار صادر.
- _____ (۱۴۱۸ق). *المعجم المفهرس* (م. المیادینی، محقق). بیروت: الرسالة.
- ابن خسرو بلخی، ح. (۱۴۳۱ق). *مسند أبی حنیفة* (ل. بهرائجی قاسمی، محقق). مکه مکرمه: الامدادیه.
- ابن رجب، ع. (بی تا). *ذیل طبقات الحنابلة*. بیروت: المعرفة.

- ابن شداد، م. (۱۹۵۳م). *الأعلاق الخطيرة*. دمشق: المعهد العلمي الفرنسي.
- ابن شهر آشوب، م. (۱۳۸۰ق). *معالم العلماء*. نجف: الحيدريه.
- ابن طاووس، ع. (۱۴۱۳ق). *التحصيل لأسرار ما زاد من كتاب اليقين*. قم: دارالكتاب.
- ابن عساکر، ع. (۱۴۱۵ق). *تاريخ مدينة دمشق* (ع. شيرى، محقق). بيروت: دارالفكر.
- _____ (بى تا). *الأربعون البلدانیه* (م. عاشور، محقق)، قاهره: مكتبة القرآن.
- ابن مسكويه، ا. (۲۰۰۰م). *تجارب الأمم* (ا. امامى، محقق). تهران: سروش.
- ابن ندیم، م. (۱۴۱۷ق). *المهرست*. بيروت: دارالمعرفة.
- ابوظاهر سلفى، ا. (۲۰۰۴م). *المشيخة البغدادية (التاسع والعشرون)*. نسخه خطی اسكوريال. نرم‌افزار جوامع الكلم.
- ابوالفضل ابن المهدي، محمد بن عبدالعزيز، ذكر شيوخ الشريف أبي الفضل ابن المهدي، نسخه خطی، نرم‌افزار المكتبة الشاملة.
- ابوبكر صولى، م. (۱۹۳۵م). *تاريخ الدولة العباسية (من كتاب الأوراق)* (ج. هيورث دن، محقق). مصر: مطبعة الصاوى.
- ابوحيان توحيدى، ع. (۱۴۱۹ق). *البصائر و الذخائر* (و. القاضى، محقق). بيروت: دار صادر.
- ابونعيم اصفهاني، ا. (۱۴۱۰ق). *تاريخ اصبهان*. بيروت: دارالكتب العلميه.
- _____ (بى تا). *حلية الأولياء* (ى. كمال حوت، محقق). قاهره: أم القرى.
- _____ (۱۴۱۷ق). *فضائل الخلفاء الراشدين* (ص. العقيل، محقق). مدينة منوره: دارالبخارى.
- _____ (۱۴۰۷ق). *كتاب الامامة والرد على الرافضة*. مدينة منوره: مكتبة العلوم والحكم.
- _____ (۱۴۱۵ق). *مسند الامام أبي حنيفة* (ن. م. الفاريابى، محقق). رياض: الكوثر.
- اكبرى، ع. (۱۳۹۹ش). *تفاوت طبقات اسناد ابوالفضل شيباني و برخی از محدثان معاصر او*. پایگاه اینترنتی الآثار. (shaiban/1399/09/16/alarasir.blog.ir)
- بيهقي، ا. (۱۴۲۴ق). *السنن الكبرى*. بيروت: دارالكتب العلميه.
- پاکتچی، ا. (۱۳۷۴ش). *ابن جعابی، در دائرة المعارف بزرگ اسلامى*. تهران: مركز دائرة المعارف.
- ثعالبي، ع. (۱۴۲۰ق). *یتيمة الدهر*. بيروت: دارالكتب العلميه.
- جوان آراسته، ا. (۱۳۸۰ش). *قاضي نعمان و مذهب او*. *هفت آسمان*، شماره ۹، ۴۷-۸۲.
- خوبی، ا. (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحديث*. قم: نشر آثار الشيعه.
- حاکم نیشابوری، م. (۱۴۰۴ق). *سؤالات الحاکم النیشابوری للمدارقطنی* (م. ابن عبدالله، محقق). رياض: المعارف.
- حب الله، ح. (۲۰۱۷م). *منطق النقد السندی*. بيروت: دارالانتشار العربی.

حسنی بغدادی، ع. (۱۳۹۱ش). القاضی المحدث الحافظ ابن الجعابی البغدادی واحد، کتاب شیعیه، شماره ۶، ۷۵-۹۳.

خزاز، ع. (۱۴۰۱ق). کفایة الأثر (ع. کوه کمره ای، محقق). قم: بیدار.

خطیب بغدادی، ا. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد (م. عبدالقادر عطا، محقق). بیروت: دارالکتب العلمیه.

_____ (بی تا). شرف أصحاب الحدیث (م. سعید اوغلی، محقق) آنکارا: دار احیاء السنة النبویه.

ذهبی، م. (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال (ع. البجاوی، محقق). بیروت: المعرفة.

_____ (۲۰۰۳م). تاریخ الاسلام (ب. عواد معروف، محقق). بیروت: دارالغرب الاسلامی.

رافعی قزوینی، ع. (۱۴۰۸ق). التدوین فی أخبار قزوین (ع. عطاردی، محقق). بیروت: دارالکتب العلمیه.

سامر، ف. (۱۹۷۳م). الدولة الحمدانیة. بغداد: مطبعة الايمان،

ستار، ح. و مؤدب، ر. (۱۳۹۳ش). بررسی نقش روات مشترک در اخبار منتقله (مطالعه موردی جعابی). حدیث پژوهی، شماره ۱۱، ۲۰۷-۲۳۸.

سجادی، ص. (۱۳۶۹ش). آل حمدان، در دایرة المعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دائرةالمعارف.

سریع، م. (۱۴۴۱ق). مقدمه من حدث عن النبی (ص) هو و أبوه. قاهره: معهد المخطوطات العربیه.

سلامی دمشقی، م. (۱۴۲۰ق). تاریخ علماء بغداد (م. عباس عززوی، محقق). بیروت: الدار العربیة للموسوعات.

سمعانی، ع. (۱۳۸۲ق). الأنساب. حیدرآباد: دایرةالمعارف العثمانیه.

_____ (۱۴۱۷ق). المنتخب من معجم شیوخ السمعانی. ریاض: عالم الکتب.

شیرازی زنجانی، م. (۱۳۹۷ش). جلسه درس خارج فقه.

_____ (بی تا). نرم افزار درایة النور. نسخه ۱/۲. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.

_____ (بی تا). دروس خارج صوم (تقریرات درس). قم: مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام.

_____ (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح (تقریرات درس). قم: رأی پرداز.

شهید ثانی، ز. (۱۴۰۸ق). الرعاية فی علم الدرایة. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

صیمری، ح. (۱۴۰۵ق). أخبار أبی حنیفة و أصحابه. بیروت: عالم الکتب.

ضیاء مقدسی، م. (۱۹۹۴م). النهی عن سب الأصحاب. قاهره: الذهبیه.

طوسی، م. (۱۳۷۳ش). الرجال (ج. قیومی اصفهانی، محقق). قم: جامعه مدرسین.

_____ (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دارالتقافة.

_____، الأمالی، نسخه خطی. ناسخ: سدید بن محمد بن عبدالله، تاریخ کتابت: ۱۳ شوال ۵۸۰ق، شماره: ۱۱۶۰. تهران: کتابخانه ملک.

_____ (۱۴۱۴ق). الرسائل العشر. قم: جامعه مدرسین.

_____ (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعیه (ع. طباطبائی، محقق). قم: ستاره.

عافی خراسانی، م. (آذر و دی ۱۴۰۰ش). بررسی و بازسازی کتاب‌های ابوالفضل شیبانی. آینه پژوهش، شماره ۱۹۱، ۱۱۹-۹۳.

_____ (۱۴۴۲ق). مقدمهٔ احادیث امیرالمؤمنین علی علیه السلام (من مخطوطات الزیديه). قم: دارالحديث.

_____ (۱۴۰۰/۸/۱۸ش). سفرهای محدثان، سرنخی برای شناخت آن‌ها و روزگارشان؛ مطالعهٔ موردی سفرهای ابوالفضل شیبانی. علوم حدیث، (http://hadith.riqh.ac.ir/article_13263.html)

_____ (۱۴۰۰/۳/۳۱ش). سرنخ‌هایی جدید برای شناخت شخصیت پیچیدهٔ ابوالفضل شیبانی. پایگاه اجتهاد،

http://ijtihadnet.ir/%D8%B3%D8%B1%D9%86%D8%AE%E2%80%8C%D9%87%D8%A7%DB%8C%DB%8C-%
(%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF-%D8%A8%D8%B1%D8%A7%DB%8C-%

عافی خراسانی، م. و شهیدی، ر. (۱۴۰۰ش). روش کشف تدلیس و انگیزه‌های آن در مناسبات روایی اسلامی؛ نمونه: روایتگری دارقطنی از جعابی. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۹، ۱۱۴-۹۳.

قاضی عیاض، ع. (۱۹۶۵-۱۹۸۳م). ترتیب المدارک. مغرب: فضالة/المحمدية. کلینی، م. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دارالحديث.

مدینی، م. (۱۴۲۰ق). اللطائف من دقائق المعارف. بیروت: دارالکتب العلمیه. مفید، م. (۱۴۱۳ق). الأمالی (ع. غفاری، محقق). قم: کنگرهٔ شیخ مفید،

منتجب‌الدین، ع. (۱۴۲۲ق). الفهرست. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

نجاشی، ا. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی (م. شبیری زنجانی، محقق). قم: جامعهٔ مدرسین.

نعمانی، م. (۱۳۹۷ق). الغیبه (ع. غفاری، محقق). تهران: نشر صدوق.

یاقوت حموی، ی. (۱۹۹۳م). معجم الأدباء (ا. عباس، محقق). بیروت: دارالغرب الاسلامی.

_____ (۱۹۹۵م). معجم البلدان. بیروت: دار صادر.

References

Abū al-Faḍl ibn al-Mahdī, M. (1935). *Dhikr al-Shuyūkh Al-Sharīf Abī al-Faḍl ibn al-Mahdī*. Manuscript: Al-Maktaba al-Shāmila software.

Abū Bakr al-Sūlī, M. (1935). *Tārīkh al-Dawlah-Al-'Abbāsīyya (Min-Kitāb-Al-Awrāq)*. ed: J Hayworth Dan, Egypt: Al-Sawi Press.

Abū Ḥayyan al-Tawḥīdī, 'A. (1998). *al-Baṣā'ir wa al-Dhakhā'ir*. ed: W. al-Qādī, Beirut: Dār Ṣādir.

Abū Nu'aym al-Iṣfāhānī, A. (1989). *Tārīkh Iṣbahān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

----- (n.d.). *Hilyah al-Auliya'*. Qahirah: Umm al-Qur'an.

- (1996). *Faḍāil-al-Khulafā' al-Rāshdīn*. ed: Saleh-al-Aqeel, Medina: Dār Al-Bukhārī.
- (1986). *Kitāb Al-Imāma wa al-Radd 'Ala Al-Rāfiḍa*. Madinah: Maktabah Al-'Ulūm and Al-Ḥikam.
- (1994). *Musnad al-'Imām Abī-Hanīfa*. ed: N. M. Al-Fāryābī. Riyadh: Al-Kawthar.
- Abū Ṭahir al-Silafī, A. (2004). *Al-Mashyakha al-Baghdādiyya (al-Tāsi' wa al-'Ishrūn)*. Escorial Manuscript: Javāmi' al-Kalīm Software.
- Afi Khorasani, M. (2022). Study and Reconstruction of the Works of Abūlmufḍdal Sheibānī; New Clues in Recognizing his Person's Alīty. *Āyeneh Pajuhesh*, Issue 191, 93-119.
- (2020). Introduction of *Ahādīth Amīr al-Mu'minīn 'Alī (PBUH) (from Zaydī Manuscripts)*. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- (2022). The travels of transmitters, a clue to know them and their time; A case study of the travels of Abū al-Mufaddal al-Shaybānī. *'Ulūm Ḥadīth*. doi: 10.22034/HS.2022.49884.3044
- (2021). Sarnakhhaye Jadīd Baraye shinākht Shakhsīyyat pichideye Abū al-Mufaddal al-Shaybānī. *Ijtihād website*, June 31.
- (2021). The method of discovering Tadhīr and its motives in Islamic narrative relations; Example: Darqotnī's narration from Jea'bi. *Journal of Historical Approaches to Qur'ān and Ḥadīth Studies*, Issue 69, 93-114. doi: 20.1001.1.17358701.1400.27.69.4.1
- Akbarī, 'A. (2019). Tafāwut Ṭabaqāt Asnād Abū al-Mufaddal al-Shaybānī wa Barkhī az Muḥaddithān Mu'āsir 'Ū, *Āthār website*.
- Ābī, M. (1424 AH). *Nathr Al-Durr Fī al-Muhādirāt*. ed: Kh. Abd al-Ghanīyy Mahfūz. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Beyhaqī, A. (2003). *Al-Sunan Al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ḥākīm al-Naysābūrī, M. (1983). *Su'ālāt Al-Ḥākīm Al-Naysābūrī Li al-Dārquṭnī*. ed: M. Ibn Abdullah. Riyadh: Al-Ma'ārif.
- Ḥasanī al-Baghdādī, A. (1971). Al-Qādi al-Muhaddith al-Ḥāfiẓ Ibn al-Ji'ābī al-Baghdādī Wāḥid. *Kitāb Shia*, Vol. 6, 75-93.
- Khaṭīb al-Baghdādī, A. (1996). *Tārīkh Baghdād*. ed: M. Abd al-Qādir Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- (n.d.). *Sharaf Aṣhāb-al-Ḥadīth*. ed: M. Sa'īd Oghli. Ankārā: Dār 'Ihiya' al-Sunnah al-Nabawiyya,
- Khazzāz, 'A. (1980). *Kifāyat-al-Athar*. ed: A. Koh-Kamareī. Qom: Bidār.
- Najāshi, A. (1986). *Rijal-Najashi*. ed: M. Shubayri-Zanjāni. Qom: Jamia-Mudrrisīn.
- Qādī 'Iyyād, 'I. (1965-1983 AD). *Tarīb al-Madārik*. Maghrib: Fadālah/Al-Muḥammadīyya.

- Rāfi'ī al-Qazwīnī, A. (1987). *Al-Tadwīn fī Akhbār Qazvīn*. ed: Azizullāh Aṭārūdī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Sallamī Damishqī, M. (1999). *Tārīkh 'Ulamā' Baghdād*. ed: Muhami-Abbas 'Azzāwī. Beirut: Al-Dār al-'Arabiyya le al-Mawsū'āt.
- Sam'ānī, A. (1962). *Al-Ansāb*. HeyDār Ābād: Dā'ira al-Ma'rif al-Ottomāniyya.
- (1996). *Al-Muntakhab min Mu'jam-Shuyūkh Al-Sam'ānī*. Riyadh: 'Ālam al-Kutub.
- Sarī', M. (2019). preface of *Man Ḥaddtha 'An al-Nabī Huwa Wa abūhu 'Aw Ra'āhu*. Cairo: Institute of Arabic Manuscripts.
- Shaḥīd al-Thānī, Z. (1987). *Al-Ri'āyah fī 'Ilm Al-Dirāyah*. Qom: Ayatollah Murashi-Najafī Library.
- Tha'ālabī, A. (1999). *Yatīma Al-Dahr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ṭūsī, M. (1994). *al-Rijāl*. ed: J. Qayyomi Isfahani. Qom: Jameh Mudarrsīn.
- (1993). *Al-'Amālī*. Qom: Dār al-Taḥfā.
- (1993). *Al-'Amālī*, manuscript, copyist: Saidīd bin Muḥammad bin Abdullah, copy date: 13 Shawwal 580 AH, number: 1160, Tehran, M'Alīk Library.
- (1993). *Al-Rasā'il Al-'Aḥar*. Qom: Jāme'ye Madrasin.
- (1999). *Fihrist Kutub al-Shī'a*. ed: A. Tabātabāī. Qom: Setareh.
- Dhahabī, M. (1962). *Mizān-al-'I'tidāl*. ed: 'A. al-Bajāwī. Beirut: Al-Marafah.
- (2003). *Tārīkh al-Islām*. ed: B. 'Awwād Maārūf. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ḥubb Allah, Ḥ. (2017). *Mantiq al-Naqd al-Sanadī*. Beirut: Dār al-Intishār al-'Arabīyy.
- Ibn al-'Athīr, 'A. (1988). *'Usd al-Ghāba*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Al-Faqīh, A. (1995). *Al-Buldān*. ed: Y. Al-Hādī. Beirut: 'Ālam al-Kutub.
- Ibn al-Jawzī, A. (1991). *al-Muntazam*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn al-Nadīm, M. (1996). *al-Fihrist*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ibn 'Asākir, 'A. (1994). *Tārīkh Madīnah Dimashq*. Beirut: Dār al-Fikr.
- (n.d.). *Al-'Arba'ūn al-Buldāniyyah*. ed: M. Āshūr. Cairo: Al-Qur'an Library,
- Ibn Bābawayh, M. (1983). *Al-Khiṣāl*. ed: 'A.A. Ghaffārī. Qom: Jamieh-Mudrassiin.
- (1997). *al-'Amālī*. Tehran: Kitābchī.
- (1992). *Man Lā Yahduruhu al-Faqīh*. ed: 'A.A. Ghaffārī. Qom: Jāme'heye Mudrarrsin.
- Ibn Ḥajar, A. (1907). *Tahdhīb -al-Tahdhīb*. Beirut: Dār Ṣādir.
- (1997). *Al-Mu'jam Al-Mufahras*. ed: M. Shakūr Al-Mayādīnī. Beirut: al-Risala.
- Ibn Jubayr, M. (2009). *Rihla Ibn Jubayr*. Beirut: Dār Al Hilal, Beirut.

- Ibn Khosrow al-Balkhī, Ḥ. (2009). *Musnad Abī-Hanīfa*. ed: L. al-Behrā'ijī al-Qāsimī. Makkah: Al-'Imdādiyya.
- Ibn Rajab, A. (n.d.) *Dhayl Ṭabaqāt al- Hanābilah*. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Ibn Ṭāwūs, 'A. (1992). *Al-Tahşin Li Asrār Mā Zād Min Kitāb Al-Yaqin*. Qom: Dār Al Kitāb.
- Ibn Abī Ya'lā, M. (n.d.). *Ṭabaqāt al- Hanābilah*. Beirut: Dār al-Ma'rifa,
- Ibn Muskuyeh, A. (2000). *Tjārib-ul-'Umam*. ed: A. Imāmī. Tehran: Surūsh.
- Ibn Shaddad, M. (1953). *Al-'A'lāq Al-Khaşira*. Damascus: Al-Ma'had Al-'Ilmī Fransī.
- Ibn Shahrāshūb, M. (1960), *Ma'ālim al-'Ulama'*, Najaf: Al-Ḥaydariyya.
- Javān Ārāsteh, A. (2001). Qādī Nu'mān wa Mazhabe uw. *Haft Asman*, No. 9, 82-47.
- Khoyī, A. (1992). *Mo'jam Rijal al-Ḥadīth*. Qom: Āthār al-Shī'a.
- Kulaynī, M. (2008). *al-Kāfi*. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Madīnī, M. (1999). *Al-Latāif-min Daqā'iq Al-Maārif*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Mufīd, M. (1992). *Al-'Amālī*. ed: 'A.A. Ghaffārī. Qom: commemoration of Shaykh Mufīd.
- Muntajab al-Din, 'A. (2001). *Al-Fihrist*. ed: J. Muhaddith. Qom: Ayatollah Murashi Najafī Library.
- Nomānī, M. (2017). *Al-Ghayba*. ed: 'A.A. Ghaffārī. Tehrān: Sadouq Publishing.
- Paktachī, A. "Ibn Jī'ābī", (1995). *Dā'ira al-Ma'rif Buzurg Islāmī*. vol. 3, Tehran: Markaz Dā'ira al-Ma'rif.
- Sajjādī, S. "Āl Ḥamdān", (1990), *Dā'ira al-Ma'arife Buzurge Islāmī*. vol. 1, Tehran: Markaz Dā'ira al-Ma'rif.
- Sāmīr, F. (1973). *al-Dawla al-Ḥamadāniyyah*. Baghdad: Al-'Imān Press.
- Sattār, H.; Mu'ddab, R. (2013). Barresiye Naqshe Rowāt Moshtark Dār Akhbār Montaqaleh, Mutāle'eye Mowrediye Jī'ābī. *Ḥadīth Pazhūhī*, No. 11, 207-238.
- Şaymurī, H. (1984). *Akhbār Abī Hanīfa wa Aşhābuhū*. Beirut: Alam-al-Kitāb.
- Shubayri Zanjānī, M. (n.d.). *Diraya Al-Noor software*, version 1/2. Qom: Noor Islamic Computer Research Center, n.d.
- (n.d.). *Darseh Khārej*. Qom: Markaz Feqhi Imām Muḥammad Bāqir (AS).
- (1998). *Kitābe Nikāh*. Qom: Rai Pardāz.
- Yāqūt Ḥamawī, Y. (1993). *Mu'jam al-'Udāba'*. ed: I. 'Abbas. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- (1995). *Mu'jam Al-Buldān*. Beirut: Dār Sādir.
- Ziā' al-Maqdisī, M. (1994). *Al-Nahy 'An Sabb Al-'Aşhāb*. Cairo: Al-Dahabia.

Method of Recognizing the Sect of Transmitters; a Case Study of the Sect of Qāḍī Abū Bakr al-Ji'ābī

Muhammad Afī Khorasani

Ph.D student of Quran and Hadith Studies, University of Tehran, Farabi College, Qom, Iran, (responsible author); m.afi@ut.ac.ir

Ruhollah Shahidi

Assistant Professor, University of Tehran, Farabi College, Qom, Iran; shahidi@ut.ac.ir

Received: 01/02/2022

Accepted: 27/04/2022

Introduction

Knowing the sect of the transmitter has an undeniable role in validating his hadiths. If the transmitter is "Thaqah" but a follower of the other sect than Imamism, his hadith is considered "Muwathaq" and when it conflicts with the ṣaḥīḥ hadith (i.e. the narration of Imami Thaqah), according to some views, the ṣaḥīḥ narration is preferred. It should also be said that the sect of the transmitter forms a part of his personality which can be used to understand better his traditions and also makes us pay more attention when he quotes unbiased hadiths towards other branches of Islam, because by knowing the transmitter's sect, so that our confidence in those hadiths decreases or increases according to the cases.

Materials and Methods

In order to discover the sect of a transmitter, usually above all, one relies on the opinion of the authors of rijālī sources about him, while there can also be various other evidences that do not deal directly with the sect of the transmitter, but nevertheless, but it can be said that in some cases, even from the words of the old rijālī, they get more accurate data about his sect, because many of these evidences are based on sense, while some of the opinions of the early rijālīs are likely to be the result of guess and ijtihād; Therefore, based on these clues, it is even possible to judge the views of the early rijālīs. Some of these proofs are as follows:

The content of a transmitter's hadiths: The presence of specific Shia or Sunni themes in the transmitter's hadiths raises the possibility of him following that sect, especially if the hadiths are from his own books.

Using the specific literature of a religious sect: for example, using the term "Ijmā' 'Ahl al-Bayt" which is used in Zaydīah atmosphere can indicate the transmitter's adherence to this sect, or at least he was influenced by it.

The city and neighborhood of the transmitter's life: for example, the transmitter's life in a city like Qum, which was almost the exclusive residence of the followers of the Imāmī religion, can be an important clue in this context.

Relatives of the transmitter: If we discover that the relatives of the transmitter, especially his very close relatives, followed a certain sect, the possibility of his following that sect is worthy of attention, especially if several of his relatives follow

a certain sect. Also, the companions of a transmitter can also be worthy of attention to some extent in this context.

The absence of who carries specific sect among transmitter's masters and geography of his travels for hadiths: for example, if we see a Muḥaddith in Baghdād, despite having easy access to the great Imāmī transmitters, he did not receive any hadith from them, this is a significant proof of his non-Imāmī. Also, if we understand that he did not travel to a city like Qum, which is one of the important centers of Imāmī hadith, despite his many travels, it can be another proof in this field.

Tarahḥum and Taraddī: Considering the fact that Islamic scholars usually do not use the terms "raḥamahu allah" and "raḍīya allahu 'anhu" for the followers of other sects, if we see that these terms are used in their words about a Muḥaddith, it can indicate that the Muḥaddith follows their sect (at least in their belief).

The method of funeral rites and prayer of the transmitter: In the same way, if there are reports of Muḥaddith's funeral and rites regarding his death in a way that was only compatible with a particular sect, it can be a proof in this field.

Results and Discussion

The Muḥaddith that we are going to study in this article is Muḥammad ibn 'Umar al-Ji'ābī (d. 355 AH). He is considered one of the great Muḥaddithun of Baghdād and one of the scholars of rijāl in Sunni sources, who is also praised in Imāmī sources. The existence of massive data about his life and education, on one hand, and the differences of opinion about his sect (whether he is an Imāmī or not), on the other hand, make him a worthy example to find out his true sect by implementing the aforementioned methods. And by studying these elements, it becomes clear that al-Ji'ābī – unlike what some researchers think – cannot be an Imāmī: al-Ji'ābī collected the commentary (Tafsīr) of Malīk ibn 'Anas (d. 179), in a book, and also authored another book about the hadiths of Abū Hanīfah (d. 150), with no comments on their quotations. He's also written a book called "*man ḥaddatha 'an al-nabī huwa wa abūhu 'aw ea 'āhu*" which by looking through its contents we can see that it has no compatibility with the beliefs of the Imāmīs. In addition, he narrated various hadiths about the virtues of the three calīphs. In addition, al-Ji'ābī's uncles and probably his father were Sunnis. In addition, al-Ji'ābī was also the judge of Mūṣil, and such a position in a city like Mūṣil is not compatible with him being an Imāmī. It is also worth noting that although al-Ji'ābī was fascinated by traveling (for hadiths), he never traveled to Qum, the stronghold of Imāmī Hadith, and he did not narrate Hadith from any of the Imāmī Sheikhs even in Baghdad itself. Moreover, al-Ji'ābī lived in the neighborhood of Bāb al-Baṣra in Baghdad, which belonged to the fanatical Sunnis and was known for decades with this characteristic, and the funeral prayer for him after his death was held in the Jāmi' al-Manṣūr mosque, which was always a place for Sunnis to hold funerals, and Shiites have no connection with it.

Conclusion

Given this number of different clues, it seems that al-Ji'ābī's Shia tendencies (which made someone like Nadīm (d. 385 AH) consider him a Shia), mean general Shiism (not Twelver Shiism exclusively) and he was not an Imāmī, or at least, it cannot be proved that he was an Imāmī.

Keywords: Sect of Transmitters, al-Ji'ābī, Imāmī Shiism, General Shiism.