



شیعه پژوهی

فصلنامه علمی - تخصصی

سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (دانشکده شیعه‌شناسی)

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: علی آقانوری

مدیر داخلی: محمدرضا ملانوری

هیئت تحریریه:

دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب	علی آقانوری
دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)	محمد رضا جباری
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب	مصطفی سلطانی
دانشیار جامعه المصطفی العالمية	نعمت الله صفری فروشانی
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب	محمد غفوری نژاد
دانشیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی	اسحاق طاهری
استاد و پژوهشگر تاریخ و کلام اسلامی	نجم الدین مروجی طبسی
استاد و پژوهشگر حوزه و دانشگاه	رضا مختاری
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب	محمد حسن نادم
استاد و پژوهشگر تاریخ اسلام	محمد هادی یوسفی غروی

مشاوران علمی:

مصطفی سلطانی، محمد غفوری نژاد، حمیدرضا شریعتمداری، یوسف غضبانی، محمدرضا بارانی، سیدعلیرضا واسعی، مهرباب صادق نیا، محمدحسن مروجی طبسی، محمد حسن محمدی مظفر، عزالدین رضانژاد، علیرضا ایمانی، مصطفی صادقی، محمدجعفر رضایی.

ویراستار: منصوره یوسفی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: مصطفی حقانی فضل

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری

نشانی: قم، شهرک پردیسان، مقابل مسجد امام صادق (ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب

سندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷

نشانی اینترنتی: urd.ac.ir، پست الکترونیک: shiapazhoohi@urd.ac.ir

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۶۰.۰۰۰ ریال

شاپا: ۴۱۲۵-۲۴۲۳

راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقالات

- حوزه مطالعاتی فصلنامه شامل کلام، تاریخ و فرق تشیع است.
- مقالات ارسالی از جهات اعتبار، وزانت علمی، سلاست زبان و صورتبندی (فرمت) متناسب با نشریات معتبر باشد؛ فصلنامه از چاپ مقالات مبتنی بر گرد آوری یا ترجمه معذور است.
- مقاله ارسالی نباید پیش از این منتشر، یا همزمان به نشریه‌ای دیگر ارسال شده باشد.
- حجم مقاله بین ۴۵۰۰ تا ۷۰۰۰ واژه، و چکیده آن (به دو زبان فارسی و انگلیسی) حدود ۱۵۰ واژه منتهی به ۴ یا ۵ کلید واژه تنظیم گردد.
- نام و نام خانوادگی نویسنده، زیر عنوان مقاله سمت چپ، و دیگر مشخصات شامل مرتبه علمی، عنوان سازمان متبوع، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و شماره تماس در پانویست ذیل چکیده نگاشته شود.
- مقاله در صفحات A4، و فاصله ۱/۵ سانتی‌متر بین سطرها، ترجیحا با قلم میترا فونت متن ۱۳، فونت ارجاع و فونت واژگان بیگانه ۱۱ (درون کمانک)، در برنامه word حروفچینی شود.
- ارجاع به منابع: نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار، شماره جلد و صفحه درون کمانک ذکر گردد. مثال: (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/ ۲۳۸).
- در صورت استفاده بیش از یک اثر از یک نویسنده، با استفاده از حروف الفبا آثار مشخص گردد. در صورتی که نام خانوادگی دو نویسنده مشترک باشد، نام کوچک آنها نیز درج شود.
- فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، به صورت: نام فرهنگ/دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد و نام مدخل مورد نظر در گیومه، مثل: (دایرة المعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن سینا»).
- در موارد تکرار پیاپی یک منبع، به جای تکرار مشخصات آن، حسب مورد از «همان»، و «Ibid»، و در موارد تکرار پیاپی منابع مختلف از یک نویسنده، از همو و Ibid استفاده شود.
- در ارجاع به آثار با سه نویسنده، نام هر سه، اما با بیش از سه نویسنده، به دنبال نام نویسنده اصلی، تعبیر «و دیگران» ذکر شود.
- فهرست منابع، حسب مورد و با ترتیب زبانی فارسی، عربی و غیر آن، به صورت‌های زیر تنظیم شود:
 - کتاب: نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان، نام نویسنده/ نویسندگان (تاریخ انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (ایر/نیک)، نام سایر اشخاص دخیل (مترجم، مصحح، گردآورنده و...)، جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.
 - مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به صورت ایتالیک (ایر/نیک)، سال نشریه، شماره نشریه و شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 - منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله»، نام وبسایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، و شماره)، صفحه، و آدرس اینترنتی.
 - در صورت عدم ذکر سال نشر، محل نشر یا ناشر، به ترتیب به جای آن (بی‌تا)، (بی‌جا) و (بی‌نا) درج شود.
 - قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶) و مشخصات کتاب شناختی ترجمه مورد استفاده.
 - کتاب‌های مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مانند (متی، ۲: ۱۲) یا (یسنا، ۳: ۱۴).
 - کتب مشهور یا فاقد مشخصات نویسنده: (نام کتاب: جلد/ص) یا (نام کتاب: بخش) مانند (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۷).
- مطالب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.
- مضامین مقالات بیانگر اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و فصلنامه مسئولیتی درقبال آن ندارد.
- نویسندگان محترم مقالات خود را به نشانی shiapazhoohi@urd.ac.ir ارسال فرمایند.

-
- ۵ کنکاشی در جریان تفکر شیعی در ایران نیمه اول قرن هفتم
رسول جعفریان
- ۳۹ درآمدی بر روش‌شناسی کلینی در استناد به سیره پیامبر(ص)
منصور داداش‌نژاد، فاطمه کرمی
- ۵۵ منابع علم امام از نگاه متکلمان قم و بغداد
محمدحسن نادم، سید ابراهیم افتخاری
- ۸۱ درآمدی بر تاریخ کلام امامیه در حلب
کاظم عمرانی، محمد غفوری‌نژاد
- ۱۰۷ مقایسه شیوه تعامل با اقلیت‌های دینی در حکومت امام علی(ع) و حاکمان صفوی
عباس مسیحی، زهرا حق‌پرست
- ۱۳۳ جایگاه تشیع در قلمرو حکومت ممالیک
محمد قزوینی نظم‌آبادی، عبدالله رحیمی
-

کنکاشی در جریان تفکر شیعی در ایران نیمه اول قرن هفتم (آثار و افکار محمد بن حسین بن حسن رازی آبی)

رسول جعفریان*

چکیده

شناخت تفکر شیعی در ایران میان قرن‌های ششم تا نهم هجری، همچنان نیازمند شناخت بهتر شخصیت‌ها و آثار شیعیانی است که هدایت جامعه تشیع را در ایران مرکزی، حد فاصل سبزوار، استرآباد، ری، آوه و فراهان، قم و کاشان تا سمنان و دامغان بر عهده داشته‌اند. یکی از این چهره‌ها که در دو دهه اخیر، اندکی شناخته شده و همچنان، آثار ناشناخته‌ای دارد، محمد بن حسین رازی آبی (زنده در ۶۳۰ق) است. وی نویسنده کتاب تبصرة العوام است که بیش از نزدیک پنج قرن، به نام شخص دیگری شناخته می‌شد. از وی آثاری در کلام و فقه یافت و برخی چاپ شده است. محور اصلی مقاله حاضر، مرور آثار و افکار وی است که حلقه‌ای تازه‌یافته از افکار شیعی در ایران نیمه اول قرن هفتم است.

کلیدواژه‌ها: رازی، میراث قم، تبصرة العوام، نزهة الکرام، کفایة الانام.

* استاد و پژوهشگر تاریخ

Email: ras.jafarian@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۲]

مقدمه

از نظر جغرافیایی، در قرن ششم هجری، عالمان شیعه را می‌توان سه دسته کرد:

الف. عالمان عرب مقیم عراق که در بغداد، نجف و سپس حله مستقر بودند و مسیر علمی تشیع فقهی، کلامی، حدیثی و تاریخی شیعه در اختیار آنان بود؛

ب. عالمان شیعه حلب و برخی از مناطق شامات و جبل‌عامل که برجسته‌ترین آنها کسانی از خاندان ابن‌زهره و دیگران بودند و دقیقاً، از مکتب نجف و بغداد پیروی می‌کردند؛

ج. عالمان ایرانی که عمدتاً، در ری و سپس شهرهایی مانند سبزوار تا استرآباد و در این سوی، قم تا آوه استقرار داشتند.

در آن دوره، عالمان ایرانی دو میراث شیعی را در اختیار داشتند:

نخست میراث قم و ری که از قرن دوم به بعد شکل گرفته بود. این میراث البته، در قرن چهارم، به دلیل افت اقتصادی قم، تا حدودی از میان رفت؛ اما بخش چشمگیری از آن، به بغداد و ری منتقل شد. نمادهای این انتقال، آمدن خاندان ابن‌بابویه به ری و رفتن کلینی به بغداد بود.

دوم میراث مکتب بغداد و نجف بود که عالمان ایرانی از آن بهره گرفتند؛ به گونه‌ای که بسیاری از آنان، در قرن‌های پنجم و ششم، به عراق رفته، نزد عالمان عرب تحصیل می‌کردند و به شهرهای خود، در مرکز ایران بازمی‌گشتند. سه منبع مهم برای شناخت این جریان ایرانی، *تفض عبدالجلیل رازی* (حوالی ۵۶۰ق)، *معالم العلماء ابن شهرآشوب* (م ۵۸۸ق) و *الفهرست منتجب‌الدین رازی* (حوالی ۶۰۰ق) است.

آنچه میراث علمی عالمان ایرانی شیعه دانسته می‌شود، برگرفته از دو میراث یادشده و ترکیبی از آنهاست که در آثارشان انعکاس یافته است. طبعاً به مناسبت اینکه این سه مرکز شیعی با هم در ارتباط بود، می‌توان تصور کرد که انتقال‌های علمی و فیزیکی هم، میان آنها صورت می‌گرفت. ابن شهرآشوب سری در ساری داشت و سری در حلب؛ چنان که عمادالدین طبری هم، حوالی ۷۰۰ق، برخی از آثار حلبی‌ها، مانند *غنیة النزوع ابن‌زهره* را به فارسی ترجمه کرد که به نام *معتقد الامامیة* و به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، در ۱۳۳۹ش منتشر شد.

شناخت جریان علمی جاری در میان عالمان شیعی ایران، با مشکلی اساسی روبه‌روست: فقط اندکی از آثار این گروه برجای مانده که همان‌ها هم، به خوبی شناسایی نشده است؛ برای مثال نویسنده این جستار مطلبی مفصل درباره عمادالدین طبری (متوفای حوالی ۷۰۰ق) انتشار داده که مسیر فکری بخشی از این گروه را نشان می‌دهد. برخی از آثار وی، تا همین اواخر انتشار نیافته بود و برخی دیگر هنوز هم ناشناخته است. نمونه دیگر تصحیح کتاب *ذخیره الاخره* (نیمه اول قرن ششم) و *نزهة الزاهد* (از ۵۹۸ق)، از صاحب همین قلم و از همین مجموعه میراث است که به شناخت میراث علمی عالمان ایرانی شیعه کمک فراوان می‌کند؛ البته نمونه‌های فراوان دیگری هم از این دوره هست؛ ولی همچنان، ابهامات بسیاری درباره نام و زندگی بسیاری از عالمان ایرانی این دوره وجود دارد. بخش چشمگیری از آثار آنها هم، در حمله مغول و پس از آن از میان رفته است.

در میراث علمی عالمان ایرانی دو نکته وجود داشت:

نخست فارسی‌نویسی این عالمان که اصلی اساسی در نگارش‌های آنان بود. نویسندگان شیعی ایران، در قرن ششم، پیرو مکتب شیخ طوسی و در این قرن، ارکان جامعه شیعی فارسی‌زبان، تربیت‌شده مکتب نجف بودند؛ اما در ایران، با شیعیان ایرانی روبه‌رو بودند که عربی نمی‌دانستند؛ بنابراین چاره‌ای نداشتند جز اینکه فارسی بنویسند. البته برخی از عالمان بزرگ شیعی، در همین دوره، در ایران هم، عربی می‌نوشتند، مثل ابن شهر آشوب و حمصی رازی (اوایل قرن هفتم و صاحب *المتقن من التقلید*).

دوم نوشتن در همه حوزه‌های شیعی و با شکل مناظره‌ای بود. آنان می‌بایست به زبان ساده و به قول خودشان، عوامانه، برای مردم می‌نوشتند و آنها را از دو جهت داخلی و خارجی تقویت می‌کردند. از نظر داخلی، اینکه شیعه، در همه زمینه‌های مورد نیاز (کلام، فقه و تاریخ)، متن‌های دینی در اختیار داشته باشد. از نظر خارجی، اینکه عمدتاً بتواند با اکثریت سنی که اطرافش بودند، مقابله علمی و از خود دفاع کند. در این بخش، جامعه شیعه ایرانی، بیش از هر چیز، به متن‌های کلامی و تاریخی نیاز داشت که پیشینه تشیع را در این دو زمینه نشان دهد و از حیثیت آن دفاع کند. در این دوره، در ایران و نقاط دیگر، متکلمان برجسته سنی بودند که نمونه آن فخر رازی (م ۶۰۶ق) بود و پیش از او، کسانی مانند غزالی (م ۵۰۵ق) که سخت منتقد شیعه بودند. شیعیان نیازمند

متن‌هایی بودند که آنها را در «مناظره» تقویت کند. مدل نگارش کتاب *نقض مناظره* مکتوب است که در چهارچوب ادبیات ردیه‌نویسی قرار می‌گیرد. نویسنده آن، در مقام دفاع از تشیع، توانایی خود را در استدلال و ارجاع نشان می‌دهد. آثاری هم به‌طور طبیعی درباره اهل بیت (ع) و مناقب و فضایل آنان نوشته می‌شد که می‌توانست مروج تشیع باشد. در کنار آنها، مباحث فقهی و اخلاقی هم، جایگاه ویژه‌ای داشت.

مجموع آنچه از این میراث برجای مانده، نشان نمی‌دهد که آثاری درجه‌یک تولید شده باشد؛ به‌عکس، برخی ضعیف و اخباری و داستانی است. به علاوه، منهای *نقض* که اثری با تأکید بر موضع اعتدالی در تشیع است، آثار دیگر، اخباری، تاریخی و حدیثی و معمولاً با دیدی نسبتاً تند است (مانند *کامل بهایی*)؛ بدون آنکه دید جدی و عمیقی در آنها باشد. بیشتر این آثار، تاریخ و فضایل، آن هم با استفاده از کتاب‌های حدیثی رایجی است که در عربی هم، منابعی برای کسانی مانند ابن طاووس و ابن بطریق بوده است. *احسن الکبار*، آثار حسن شیعی سبزواری و عمادالدین طبری نمونه‌هایی روشن از این جریان است. ابو محمد حسن بن ابی‌الحسن دیلمی (زنده در ۷۵۰ق) نیز، با نگارش *ارشاد القلوب*، همین مسیر را ادامه داد. یکی از برترین این آثار *معتقد الامامیه* است که اثری شبه ترجمه از *غنیة النزوع* ابن زهره حلبی و احتمالاً، کار عمادالدین طبری و البته اثر نسبتاً استواری است.

برای نشان دادن این حوزه فکری و نگارشی لازم است بر متون فارسی شیعه نگاهی افکنده شود. بیش از همه، مرحوم دانش‌پژوه به این زمینه پرداخته است. او در توضیحاتی که درباره ترجمه فارسی *النهایة شیخ طوسی*، در انتهای مجلد دوم آن آورده، همچنین در مقدمه ترجمه کهن *مختصر نافع*، در *فهرستواره فقه هزار و چهارصدساله اسلامی در زبان فارسی* مطالبی در این باره بیان کرده؛ نیز در مطالبی که در مقدمه *نزهة الکرام* از قول وی آمده، در این خصوص مطالبی موجود است.

نویسنده این سطور نیز، کوشش‌های مختصری کرده است که در *تاریخ تشیع آمده* است. در اینجا، قصد نداریم این جریان را مرور کنیم و در جای‌جای *تاریخ تشیع*، در این باره، توضیحاتی هرچند ناکافی داده‌ایم. در اینجا بنا داریم مطالبی درباره مؤلفی بیان کنیم که مجموعه سه اثرش، نمونه‌ای نسبتاً جامع از این حوزه و جریان فکری است. وی محمد بن حسین رازی آبی (زنده در ۶۳۰) است که در نیمه اول قرن هفتم هجری، آثاری نوشته و دست‌کم، سه اثر از او برجای مانده است.

جمال‌الدین محمد بن حسین رازی آبی

محمد بن حسین بن حسن رازی، از نویسندگان شیعی نیمه اول قرن هفتم هجری، نمونه‌ای کمترشناخته‌شده از این جریان فکری است؛ جریانی که به عالمان شیعه ایرانی این دوره تعلق دارد که رنسانس علمی ویژه خود را در جامعه شیعه ایرانی داشتند. رازی چهره‌ای است که به رغم آنکه یکی از آثارش، بیش از ششصد سال، مستمراً استفاده می‌شده، ناشناخته مانده و حتی همان کتابش به دیگری منسوب و آثار دیگرش با بی‌توجهی و غفلت روبه‌رو شده است.

تبصرة العوام او که کتابی جالب در علم فرق و مذاهب است، قرن‌هاست که معروف و مورد استفاده بوده؛ اما اثر مرتضی بن داعی قلمداد می‌شد. اکنون چند سالی است که می‌دانیم نویسنده آن محمد بن حسین رازی است و منشأ اطلاع ما ترجمه عربی تبصرة العوام است. در آنجا، ضمن یاد از نام مؤلف، سال تألیف آن کتاب، صریحاً ۶۳۰ ق بیان شده است. وی چندین کتاب در کلام، تاریخ و فقه نگاشته که برجای مانده و در نیم قرن اخیر، کمابیش شناسایی شده؛ اما به‌طور خاص، اثری فقهی از او، تا کنون، کمتر شناخته شده است. آثار وی در دیگر زمینه‌ها نیز از میان رفته است.

همان ویژگی‌هایی که درباره نگاه‌های تاریخی و مذهبی این دوره گفته شد، درباره وی وجود دارد. او نمونه‌ای دقیق از نویسنده ایرانی شیعی است که هم بر میراث ایرانی شیعه قم و ری تکیه داشته و هم از میراث عراقی-عربی استفاده کرده است. وی دقیقاً توده‌های مردم را که در آن روزگار، با تعبیر «عوام» از آنها یاد می‌شد، هدف گرفت و کوشید آنها را با معارف شیعی، به ویژه به شیوه مناظره‌ای آشنا کند؛ البته در فقه، به این شیوه نیازی نیست. او منهای برخی از موارد فقهی که در کتاب تبصرة به آنها پرداخته و جنبه کلامی-مناظره‌ای دارد، خلاصه‌وار، فقه شیعه را بیان کرده است.

برای روشن شدن جایگاه این شخص و برخی خطاهایی تاریخی درباره آثارش، پس از مروری بر تبصرة العوام، از آثار دیگرش سخن خواهیم گفت. طبعاً در ضمن آنها، باز هم، از روش فکری او یاد خواهیم کرد.

تبصرة العوام

تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، از آثار شناخته‌شده و پراستفاده در حوزه

فرقه‌شناسی و با دیدی شیعی است که دانشمندی از اوایل قرن هفتم آن را نگاشته است. در این موضوع، پیش‌تر، در سال‌های پایانی قرن پنجم، کتاب *بیان‌الادیان* نوشته شده بود. شاهد آنکه از تبصره به وفور استفاده می‌شده، اینکه تا کنون، از این اثر ۶۸ نسخه در فهرست *دنا* معرفی شده و احتمالاً، نسخه‌های دیگری هم، در داخل و خارج از کشور وجود داشته باشد.

گرچه موضوع تبصره فرق و مذاهب است، رنگ و روی کلی آن، دفاع از تشیع امامی و به عبارتی، این کتاب کلامی است و به همین دلیل، اطلاعات تاریخی و حدیثی فراوانی دارد. نویسنده آن، ضمن بحث‌های فرقه‌ای، با نقد ادیان و مذاهب دیگر، از تشیع دفاع می‌کند. با توجه به آثار دیگر این مؤلف، روش وی تاریخی، اخباری و همراه نثری میان عالمانه و عامیانه است که می‌کوشد مفاهیم سنگین را برای «عوام» توضیح دهد. هدف دیگر او نگارش آثاری برای فارسی‌زبانان و آشنا کردن آنان با فرهنگ شیعه، در زمینه عقاید و اخبار و فقه بوده است.

وی که در نیمه نخست قرن هفتم می‌زیست، مدعی است که آثاری به پارسی، به ویژه در زمینه فقه وجود نداشته و او کوشیده در این زمینه، مطابق فهم عامه مردم، آثاری پدید آورد. او حتی در مواردی که فهم کتابش اندکی برای مردم دشوار بود، به تألیف آثار دیگری در حکم شرح و توضیح اثر قبلی دست می‌زد. وی در مقدمه تبصره نوشته است: «بدان که مدت مدیدست که جماعتی از سادات عظام و علما و غیرهم از این ضعیف التماس می‌کردند که مختصری از عقاید اصحاب مقالات و ادیان و ملل بپارسی جمع کن از کتب علمای این صنعت و مشایخ علمای این فن، عوایق روزگار مانع آن بود. چون وعده دادن از حد بگذشت و اشتیاق ایشان هر روز زیادت بود، لازم شد شروع کردن و بقدر وسع، بعضی از مذاهب و اعتقاد هر قومی یاد کردن بر وجه اختصار تا جماعتی که بمطالعه آن مشغول شوند، از تطویل آن ملول و متحیر نشوند و عقیده‌های صحیح از فاسد بدانند و جامع و کامل از باری تعالی ثواب جزیل و عطای جمیل یابند و این کتاب را *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام* نام نهاده شد و بر بیست و شش باب مرتب ساخته». این ابواب به این شرح است: «در ذکر مقالات فلاسفه؛ در مقالات مجوس و دین ایشان؛ در بعضی از مقالات جهودان و ترسایان و صابیان؛ در اصل فرق اسلام؛ در ذکر فرق خوارج؛ در ذکر فرق معتزله؛ در مقالات جهم صفوان؛ در مقالات

مرجیان؛ در بیان ظهور مقالات نجاریان؛ در مقالات کرامیان؛ در مقالات مشبه و مجسمه؛ در مقالات اصحاب تناسخ؛ در مقالات اهل سنت و جماعت؛ مالک و اصحابش و شافعی و اصحابش؛ در مقالات ابن کلاب و ابوالحسن اشعری؛ در مقالات صوفیان؛ در کلمات قشیری در رساله اش؛ در مقالات قومی که دعوی سنت و جماعت می‌کنند؛ در مقالات اصحاب اهل دوم که شیعه خوانده می‌شوند؛ در دانستن حق که با کدام قومست؛ در ذکر اندکی از اعتقاد امامیان؛ در حکایت فدک؛ در حدیثی چند که اهل سنت بر امامیان زدند؛ در ذکر بعضی از فضایح بنی امیه؛ در بیان چند مسئله بین اهل عدل و جبر؛ در ذکر چند مسئله که بر امامیه تشیع می‌زنند».

کتاب تبصره، در سده گذشته، بارها همراه *قصص العلماء* تنکابنی (در ۱۳۱۳ق و ۱۳۱۹ق) چاپ شده که مشار گزارش آن را داده است (مشار، ۱۳۵۳: ۱۱۷۵/۱). چاپ حروفی آن را عباس اقبال همراه مقدمه و فهرس، در ۱۳۱۳ش ارائه کرده است که با استفاده از چاپ سنگی و دو نسخه خطی است که یکی متعلق به ۱۰۲۰ق و دیگری از روی دست‌نوشته سعید نفیسی است؛ بنابراین می‌توان به آسانی گفت که کتاب به تصحیح مجدد نیاز دارد؛ به ویژه که در میان نسخه‌های خطی باقی‌مانده از آن، کهن‌ترین آنها تاریخ ۱۳ محرم ۷۱۶ق را دارد. این نسخه که صفحه نخستش با تذهیبی رنگ‌وروی‌رفته و آسیب‌دیده باقی مانده، کامل و واضح و به‌سان خط فارسی شناخته‌شده از قرن هفتم ایران است.



در این نسخه نیز، در مقدمه، نام مؤلف نیامده؛ اما کسی در حاشیه، آن را به سید مرتضی بن داعی رازی نسبت داده است. در نسخه مبنای چاپ اقبال هم، چنین است (ر.ک. حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۱). این در حالی است که در برخی نسخه‌ها، در مقدمه، صراحتاً نام وی آمده است: «اما بعد، بدان که مدتی بود که جماعتی از سادات و غیرهم، از این ضعیف، مرتضی الملقب بعلم الهدی التماس می‌کردند...» (نسخه مجلس: ۵۸۶۲ از سال ۱۲۵۶ و نسخه ۲۰۵۶ مجلس که چنین است). بی‌شک نسخه سال ۷۱۶ق نفیس بوده، لازم است بار دیگر، کتاب تبصره بر اساس آن، مقابله و تصحیح شود. روی بسیاری از صفحه‌های این نسخه، یادداشت‌های بی‌ربط و حتی نقاشی‌های حیوانات کشیده شده؛ اما خوشبختانه متن آسیبی ندیده است.

اختلاف درباره مؤلف تبصره، از دیرباز وجود داشته است؛ به گونه‌ای که در ریاض العلماء هم انعکاس یافته است؛ از جمله اینکه افزون بر مرتضی رازی که نامش در برخی از نسخه‌ها، در متن یا حاشیه آمده، کتاب تبصره به صاحب تفسیر روح الجنان هم نسبت داده شده است (افندی، ۱۴۰۱: ۱۶۰/۲ و ۳۰۸/۳). عباس اقبال در مقدمه تبصره کوشیده است با ارائه شواهد و قرائنی از متن کتاب، درباره نام و زمان دقیق نگارش آن اطلاعاتی بدهد. به نظر وی، کتاب پس از ۶۰۰ق تألیف شده است؛ زیرا در جایی از آن، درباره اسماعیلیه آمده است: «بعد از آن ملوک مصر [فاطمیان] منقطع شدند و اتباع حسن، تا زمان ما هنوز باقی‌اند» (حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۱۸۳). وی همچنین در این اثر، امام فخر رازی را عالمی متأخر از شافعیان دانسته و به گفته اقبال، تألیف کتاب باید پس از سال ۵۸۰ق باشد که تفسیر او در معرض قرار گرفته است. اگر کتاب پیش از درگذشت فخر نوشته شده باشد، طبعاً پیش از ۶۰۶ق و اگر پس از آن بوده، باید اندکی پس از آن باشد و نه بیشتر. مؤلف در این کتاب، از یکی از خجندیان معروف اصفهان نیز یاد کرده و گفته در زمان وی، مناره هوهو را که در آن سابقه لعن بر امام علی(ع) بود، خراب کردند. با توجه به درگذشت عبداللطیف خجندی در ۵۸۰ق، این سخن نشان می‌دهد که تألیف کتاب، پس از این تاریخ بوده است. به نظر اقبال، احتمالاً کتاب بین ۶۰۰ق تا ۶۵۳ق نوشته شده است (همان: ۴- ۱۰ و ۶). اشاره شد که این شواهد به زمانی مربوط بود که سال دقیق تألیف کتاب (۶۳۰ق) هنوز مشخص نشده بود (به ادامه نوشتار توجه کنید).

اقبال درباره مؤلف هم، چند حدس قدیم داشت؛ از جمله اینکه نویسنده سید مرتضی علم‌الهدی (م ۴۳۶ق) باشد یا عالمی معاصر غزالی (م ۵۰۵ق) که هردوی این حدس‌ها، همان زمان، به نظر وی، بی‌پایه آمد. وی نظر نویسنده کشف‌الحجب را که اتفاقاً درست بود، با این استدلال رد کرد که منبع او را نمی‌دانیم و همچون عالمی را نمی‌شناسیم. اقبال گفته است که مشهورترین انتساب به سید مرتضی بن داعی رازی است (همان: ۷). سال‌ها پس از نگارش آن مقدمه، آیت‌الله شبیری زنجانی گفتاری طولانی و نقادانه درباره‌اش منتشر کرد و از جزئیات اظهار نظر اقبال در آن مقدمه سخن گفت (شبیری زنجانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۹-۳۴)؛ البته این مقاله پیش از کسب اطلاعات جدید درباره تبصره نگاشته شد.

به‌هرروی، این ابهام ادامه داشت تا اینکه نسخه‌ای از کتاب *نزّهة الکرام و بستان العوام* یافت شد و مرحوم افشار، در ۱۳۳۸ش مقاله‌ای درباره آن نوشت (ر.ک. افشار، ۱۳۳۸: ۴۳-۵۴)؛ هرچند این رفع ابهام نیز جزئی بود؛ زیرا در معرفی آقای افشار هم از اوراق یافت‌شده از *نزّهة*، نامی از مؤلف به میان نیامده بود؛ اما به دلیل اینکه در چند مورد آن عبارت «این مطلب را در تبصره *العوام* آورده‌ایم» آمده بود، چنین معلوم می‌شد که از صاحب تبصره، کتاب تازه‌ای شناخته شده است. این نکته‌ای بود که عنوان یادداشت هم آن را نشان می‌داد.

در واقع، مؤلف آنها همچنان ناشناخته باقی ماند. برای ارتباط بیشتر میان دو کتاب اخیر می‌توان به موارد ارجاعی در *نزّهة الکرام تبصره* مراجعه کرد. غالب مواردی را که درباره‌شان در *نزّهة* آمده است که «این مسئله را در تبصره گفته‌ایم»، می‌توان در تبصره یافت.^۱ تا اینجا، مؤلف این دو کتاب یکی دانسته می‌شد؛ تا آنکه متن عربی *تبصره العوام* یافت شد.

در واقع، دو شاهد قطعی، نویسنده تبصره را محمد بن حسین بن حسن رازی معرفی می‌کند:

۱. صفحه ۱۸۵ از جلد ۱ *نزّهة الکرام* را با صفحه ۳۰ *تبصره العوام*، نیز صفحه ۲۲۵ از جلد ۱ *نزّهة* را با صفحه ۱۷۵ تبصره، و نیز صفحه ۳۲۷ از جلد ۱ *نزّهة* را با صفحه ۲۲۱ تبصره مقایسه کنید. در *نزّهة* گفته شده مطالبی که درباره خالد بن ولید و ابوبکر و امام علی (ع)، در این کتاب (حسینی رازی، ۱۳۶۲: ۲۹۲/۱ و ۲۹۷) نقل شده، در تبصره هم آمده؛ ولی گویا در تبصره چاپی نیست.

نخست ترجمه عربی حسین بن علی بطیطی از تبصرة العوام که نسخه‌ای از آن، در کتابخانه مجلس سناست. این نسخه، در کتابخانه مجلس شورای اسلامی (سنای سابق)، به شماره ۱۷۹۲۶ محفوظ است (دانش پژوه، ۱۳۴۸: ۱۹۴/۲ / ردیف ۱۲۵۶). این کتاب، به گواهی صفحه نخستش، «تألیف الشیخ الامام جمال‌الدین محمد بن الحسین بن الحسن رازی» است و در شیراز، «بالفارسیه دون العربیه» نگاشته شده و «نقله الامام مولی الانام الحسین بن علی البیطیطی الحافظ فی سنة ثمان و خمسين و ستمائه ببلدة استرآباد» آن را ترجمه کرده است. در خاتمه آمده است که در اواسط رجب ۶۵۸ق (دو سال پس از سقوط بغداد) این کار به انجام رسیده و کتابت آن قبل از ظهر روز جمعه، در پنجم رمضان المبارک سال ۸۹۸ق، در «مدرسة الفقیه الفاضل الکامل الفقیه احمد یوجانی [ظ] اطال الله تعالی بقاؤه» به انجام رسیده است.

بطیطی مطالبی به ترجمه عربی افزوده؛ از جمله در فریم ۱۰۱، از سال ترجمه، یعنی «زماننا هذا سنة ثمان و خمسين و ستمائه» یاد کرده که پرچم‌های حلولیه بالا رفته است. او می‌گوید اساس این بدعت را شمس‌الدین محمد شیرازی گذاشت. سپس از گفتگوی خود با او یاد می‌کند و از علویان و شیعیان آمل که بر آنها تأثیر گذاشته سخن می‌گوید و می‌افزاید: «توفی بمازندران سنة اثنتی و خمسين و ستمائة» (فریم ۱۰۱).



بطیطی در فریم ۵۷ نیز، مطلبی با عنوان «قال ابن البطیطی» آورده؛ اما عبارت افزوده مهم وی در پایان کتاب است که ابتدا از مؤلف و تبصره و اینکه آن را ترجمه کرده، چنین یاد کرده است: «الی ههنا ما وجدنا من کتاب تبصرة العوام بالعجمية بخط مؤلفه الشيخ المحقق المعتقد المنتقد البصير جمال الدين محمد بن الحسين بن الحسن الرازی الابی، و هذا حکایة فراغه من الكتاب: تمّ الكتاب و الحمد لله ولی الحمد و مستحقه و خالق الخلق و رازقه، و الصلوة و السلام علی سید الانبیاء و الرسل محمد المصطفی خیر الخلیفة اجمعین، و علی آله و عترته الطیبین الطاهرین. فرغ من تحریره هجرة، يوم الجمعة عشرة شهر الله المبارک شعبان عظم الله میامنه من شهور سنة ثلاثین و ستمائة ببلد شیراز، اضعف خلق الله و احوجهم الی غفرانه محمد بن الحسن بن الحسين بن الحسن الرازی غفر الله له و لوالديه و لجميع المؤمنین و المؤمنات بمنه و جوده؛ ثم إن الناقل لهذا الكتاب من العجمية الی العربية و هو المولى الاعظم قدوة المحققین افضل المتأخرین الحسين بن علی البطیطی الحافظ لما بلغ الی ههنا من الكتاب معرباً له فی بلدة استرآباد حماها الله من طوارق الحدثان، و إن كان لم یبق منها اذ ذاک الا شفا علی شفا جرف هار من كثرة فتن تأتیها و علیها ینهار فی العاشر من رجب سنة ثمان و خمسين و ستمائة» (فریم ۱۷۵).

در این عبارت، به نام مؤلف، با عنوان «جمال‌الدین محمد بن حسین بن حسن رازی آبی» (واژه "آبی" کاملاً جدید و برای نخستین بار ذکر شده است) تصریح و بیان شده که کتاب در ۶۳۰ق، در شیراز تألیف شده؛ همچنین «هجرة» هم عنوان شده که می‌تواند کنایه از این باشد که مؤلف جای دیگری زندگی می‌کرده و برای مدتی به آنجا رفته است. از مترجم هم، با القاب یاد شده (که شاید افزوده کاتب باشد) و اینکه در استرآباد، در ۶۵۸ق ترجمه شده است. اما مطلب بعدی اهمیت ویژه‌ای دارد. مترجم می‌گوید که می‌خواهد فصلی را در احوال مغولان بنگارد: «أحبّ أن نختمه بشيء من تواریخ احوال ملوک زمانه و ما وجله من شرور الدهر بعیانه من جملة من الکلام فی تقریر ابتداء ظهور ملک التاتار الافعة الذین استولوا علی ملک الدنيا و استعبدوا اهلها من اقصى بلاد التترک الی الروم عربا و عجا ضربا بالسیوف و حطماً له للصفوف بعد الصفوف، فسبعتُ السادس من الباب السادس و العشرين». این گزارش که وی می‌گوید آن را باب ۲۷ قرار داده، چندین صفحه ادامه دارد (تا فریم ۱۸۷) و کتاب با آن پایان می‌یابد.

به هر روی، یافت شدن این نسخه سبب شده است مؤلف واقعی تبصره، جمال‌الدین مرتضی ابوعبدالله محمد بن حسین بن حسن رازی، شناخته شود (آقابزرگ طهرانی، بی تا الف: ج ۳ / ۳۱۸-۳۱۹ و ج ۱۲۳/۲۴؛ ر.ک. سعادت، ۱۳۸۵: ذیل "تبصرة العوام").

نزّهة الکرام و تبصرة العوام

در اینجا، باید ضمن سخن از *نزّهة الکرام*، به شاهد دوم دال بر نام مؤلف اصلی تبصره بپردازیم. از زمانی که *نزّهة الکرام* یافت و منتشر شد، به دلیل ارتباط متن آن با تبصره روشن شد که نویسنده آنها یک نفر است: محمد بن حسین رازی. در واقع، در چندین مورد، در *نزّهة الکرام*، ارجاع به تبصره هست که در تبصره هم آمده و بنابراین، باید یقین کنیم که مؤلف تبصره همان محمد بن حسین رازی است. البته نام نویسنده در *نزّهة* هم نیامده؛ اما به دلیل اینکه در همان قرن هفتم، ابن طاووس (م ۶۶۴ق) از این کتاب استفاده کرده و آن را از محمد بن حسین رازی دانسته، می‌توانیم یقین کنیم که آن اثر نیز، از صاحب تبصره است.

کتاب *نزّهة الکرام و بستان العوام*، در ۲ جلد، جمعاً در ۹۰۲ صفحه، به کوشش محمد شیروانی، در ۱۳۶۲ش منتشر شد. مرحوم افشار هم، در ۱۳۳۸ش، نسخه‌ای ناقص از آن را در نشریه *دانشکده ادبیات* منتشر کرد. بعدها نسخه‌های دیگری یافت و با کوشش مرحوم شیروانی، بر اساس چندین نسخه چاپ شد (درباره نسخه‌های آن ر.ک. مقدمه *نزّهة الکرام*: ۲۵-۲۶).

اهمیت *نزّهة الکرام* در این است که ابن طاووس، عالم برجسته شیعی، از بخشی از آن استفاده کرده و ترجمه روایتی طولانی از آن را در *فرج المهموم* آورده است. وی در آنجا تصریح کرده است که مؤلف *نزّهة الکرام*، جمال‌الدین مرتضی محمد بن حسین بن حسن رازی است: «الحديث الخامس والعشرون في ما روى عن قوله، حجة في العلوم بصحة علم النجوم، فنقلناه من كتاب *نزّهة الکرام و بستان العوام* تأليف محمد بن الحسين الرازي و هذا الكتاب خطه بالعجمية فكلفنا من نقله الى العربية فذكر في اواخر المجلد الثاني منه ما هذا لفظ من عربيته...» (ابن طاووس، ۱۳۶۳: ۱۰۷).

استفاده ابن طاووس از منابع عجمی برای برخی از مسائل شیعی، در دو مورد دیگر هم، در *اقبال* گزارش شده است: یکی درباره استحباب زیارت حضرت رضاع (ع) در

۲۳ ذی قعدة که وی از «بعض تصانیف اصحابنا العجم» یاد کرده (حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۳۱۰) و دیگری جشن ۹ ربیع که با تعبیر «و وجدنا جماعة من العجم و الاخوان يعظمون السرور فيه» (همان: ۵۹۷).

درباره نام مؤلف جالب است که کتوری (۱۴۰۹: ۹۶) هم، در کشف الحجب، ذیل عنوان «تبصرة العوام» آن را از جمال‌الدین المرتضی ابی‌عبدالله محمد بن الحسن بن الحسین (که قاعدتاً "حسن" و "حسین" جابه‌جا شده‌اند) دانسته است. منشأ دانسته وی معلوم نیست. شاید او ارتباط تبصره و نزه را دریافته و متوجه شده که ابن‌طاووس نزه را از محمد بن حسین رازی دانسته است.

کتاب *نزهة الکرام*، روایی-تاریخی-کلامی است؛ به این معنا که ساختار اصلی آن از احادیث و روایات طولانی تاریخی برگردانده شده به فارسی تشکیل شده است؛ اما جهت‌گیری آن ضمن آنکه تاریخی است، هدفی کلامی را دنبال می‌کند: تبیین معارف شیعی برای عامه مردم. در واقع، منش وی در عرضه تشیع، اخباری و فضایی است. این به معنای مخالفت با کلام نیست؛ بلکه این نویسنده، نه تنها با فلسفه و تصوف و کلام آشناست، بلکه خود منتقد حشویه و اخباری‌گری از آن نوعی است که برابر علم کلام قرار می‌گیرد. وی می‌نویسد: «باب سیزدهم در ذکر آنکه مناظره کردن در آنچه تعلق به دین دارد، روا باشد و رسول صلی الله علیه و آله مناظره کرده است با مخالفان دین، بدان که جماعتی جهال از حشویان و مشبهه گویند مناظره کردن در کلام و سخن در آن گفتن حرام است، و باید که اظهار دین از کتاب و سنت و اجماع فراگیرند نه از معقول و این باطل است و نشاید که هیچ مسلمان را اعتقاد چنین باشد، از بهر آنکه جهل و غباوت است که رسول و ائمه صلوات الله علیهم مناظره با مخالفان کرده‌اند» (رازی، نزهه، ۱۳۶۲: ۱/ ۱۲۸).

به نظر می‌رسد این کتاب در مجموع و به نسبت دانشی که در این دوره، در ایران بود، متوسط باشد. استفاده از مصادر حدیثی متنوع و منابع تاریخی معروف (مانند آثار ابن‌اسحاق و واقدی)، معمول بود؛ اما استفاده از آثار ضعیفی مانند نوشته‌ها و اخبار ابوالحسن بکری (همان: ۳۶۵) و پر کردن کتاب با اخبار و داستان‌های طولانی که در این کتاب، گاه دیده می‌شود، حکایت‌جریانی است که به‌رحال می‌کوشد عامه شیعیان را با معارف شیعی آشنا کند. به نظر وی، *تبصرة العوام* برای آنها دشوار بوده و او

کوشیده در متنی راحت تر و اخباری تر، گزارش های شیعی و خبری ارائه کند. او در جایی، پس از ارائه اخباری از بخاری و مسلم می نویسد: «بدان که احادیث در این معنا بسیار است. این قدر از صحیح بخاری و مسلم یاد کردم و آنچه در کتب تواریخ و سیر و صحیح ترمذی و سجستانی و نسائی و قزوینی [ابن ماجه] مسطور است، ترک کردیم که سخن دراز شد» (همان: ۳۹۲).

استفاده از برخی از آثار که هیچ نشانی از آنها برجای نمانده، از جنبه های منحصر به فرد این اثر است. نمونه آن نقل بندی از کتاب *مفاخر الفاطمیه* است (همان: ۱ / ۱۵۳-۱۵۵). در نزهه و به ویژه در تبصره که به نظر علمی تر نوشته شده، ارجاعات به آثار حدیثی و تاریخی نسبتاً فراوان است. بیشتر این مطالب از آثار اهل سنت است؛ برای اینکه بتوان از آنها دلیلی علیه خودشان آورد. این روشی است که در نگارش های کلامی-تاریخی شیعه، یک اصل همواره مورد استفاده بوده و سبب شده شیعیان بارها به مطالعه آثار سنی بپردازند: «بدان که آنچه یاد کردیم، جمله از کتب تواریخ و سیر از تصانیف اصحاب حدیث قومی بیرون آورده اند که ایشان خود را اهل سنت و جماعت خوانند، نه از کتب شیعه. از بهر آنکه حجت باشد بر عامه خلق. و اندکی از بسیار یاد کردیم» (همان: ۵۷). وی از آثار حامیان مذاهب دیگر استفاده و گاه، با اسم یا بدون اسم، آنها را نقد کرده است. او در جایی می نویسد: «بدان که شخصی از کرامیه کتابی کرده است، از جمله خرافات که در آنجا گفته است، حدیث رسول صلی الله علیه و آله، گفت: "انی تارک فیکم الثقلین: کتاب الله و عترتی" به عترت سنت می خواهد از بهر آنکه سنت موافق قرآن است؛ ملعون، کور بود که در عقب عترت گفت: "اهل بیتی" می گوید عترت اهل بیت اند». (همان: ۴۴۱/۲-۴۴۲). او در جای دیگر می گوید: «کرامی کتابی کرده است چند مجلد، از هر نوعی در آنجا یاد کند، در حق شیوخ و فضایل شان، غلو کند» (همان: ۵۰۵). در جای دیگری، هنگام سخن از بدعت ها، از چندین اثر یاد می کند که اطلاعاتی در این باره در بردارد: «و آنچه ایشان بنهادند بسیار است، در تصانیف ذکر کرده اند و در تواریخ مسطور است، و محمد بن بهنام اصفهانی درین معنی کتابی کرده است سه مجلد، و ابو القاسم کوفی و غیر او آن را در تصانیف ضبط کرده اند، و مخلص معمر اصفهانی در جامع العلوم، در حدیث بیست و دوم از مسند عثمان اندکی از آن بدعت ها یاد کرده است...» (همان: ۳۸۲/۱).

وی از آثار حدیث مکتب اصفهان که روایات فراوانی در فضایل نقل می‌کنند، از جمله از کتاب تنویر حافظ ابوموسی مدینی (محمد بن عمر اصفهانی: ۵۰۱ - ۵۸۱) بارها مطالبی نقل می‌کند: «و اینها که یاد کردیم از روایت حافظ ابوموسی اندکی است از بسیار و درین کتاب که آن را تنویر نام کرده است، چندان مناقضات و منکرات هست که وصف نتوان کرد و در ذکر آن فایده نیست» (حسنی رازی، ۱: ۳۸۸/۱۳۶۲). روایی و اخباری بودن وی در این اثر، از این عبارت نیز آشکار می‌شود: «بدان که معجزات رسول صلی الله علیه و آله و سلم سه‌هزار است» (همان: ۲/۴۶۶). این پس از آن است که از کتب اخبار و تواریخ، مطالبی نقل می‌کند. در دنباله آن هم، از معجزات امامان (ع) سخن می‌گوید. او برای کسانی که از اخبار معجزات برای امامان (ع) اظهار شگفتی می‌کنند، از کرامات طبعاً ساختگی‌ای یاد می‌کند که منابع مخالف برای خلفا یا برخی مشایخ نقل می‌کنند و آنها را ریشخند می‌کند: «حافظ ابوموسی گوید: شخصی مرا خبر داد از اهل علم که مردی رافضی دیگری را مهمان کرد و دو ماهی پیش او بنهاد. گفت: "این یکی ابوبکر است و یکی عمر. تو ابوبکر بخور تا من عمر بخورم که او غلیظ‌تر است و من با او برآیم از تو". چون بعضی خورده بود از آن ماهی که نامش عمر بود، خاری در حلق وی بگرفت و بمرده!» (همان: ۴۷۱). او می‌افزاید: «این قدر از بهر آن یاد کردیم درین موضع تا اگر کسی از شیعت شیوخ نظر بدین باب افکند، متعجب نمانند از معجزات امیرالمؤمنین». وی از کتاب طوالات ابوموسی اصفهانی هم مطالبی نقل کرده است (همان: ۴۶/۱)؛ اثری که ذهبی از آن یاد کرده و گفته دو مجلد بوده است (ذهبی، ۱۹۹۳: ۴۱/۱۲۶).

به این ترتیب، دسترسی وی به آثاری روشن می‌شود که بخشی از آنها امروزه، در دست ما نیست. مصحح این کتاب، در پایان، فهرستی از آثار متنوعی را آورده که نویسندگان در تبصره، از آنها استفاده کرده است. این فهرست عناوینی را دربردارد که برخی از آنها از میان رفته است و در مجموع، تنوع مطالعاتی و مأخذیابی نویسندگان نشان می‌دهد. تبصره در زمینه علم فرق و مذاهب است؛ اما جهت‌گیری کلی آن دفاع از تشیع و باب ۲۱ آن دقیقاً درباره «اعتقاد امامیان» است (حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۲۰۰-۲۱۱). باب ۲۲ هم، در خصوص موضوع جدلی فدک است که به تفصیل، درباره آن بحث شده و صورت کلامی دارد. نویسندگان ضمن اینکه از مخالفان انتقاداتی می‌کنند،

از اینکه شیعه باور داشته باشد که همه صحابه، پس از رحلت رسول(ص) کافر شدند، سخت پرهیز دارد و آن را رد می‌کند: «اما آنچه ایشان تشنیع می‌زنند که شیعه گویند که صحابه بعد از رسول، صلی الله علیه و آله، مرتد شدند و جمله از دین برگشتند، این دعوی محال است و نزد اهل امامت هر که گوید که صحابه بعد از رسول جمله مرتد شدند، کافر باشد. و امام قوم که ایشان را کاملیه گفتندی و در زمان پیش بودندی منقرض شدند و از ایشان هیچ نماندند، گفتندی صحابه جمله کافر شدند، بدان که ترک علی کردند و علی کافر شد بدان که با ایشان جنگ نکرد. و نزد امامیه ایشان با هژده فرق دیگر که ایشان را بر شیعه می‌پندند جمله کافران‌اند. پس تشنیع زدن بر شیعه جهل بود. و چون در کتب به خلاف آن باشد که خصم دعوی کند نزد عقلا التفات به قول مدعی نشاید کرد، چون دعوی کند که از بیان آن عاجز شود. اما نزد امامیه بعضی از اصحاب مرتد شدند، مثل آنکه جمله مسلمانان می‌گویند و رسول صلی الله علیه و آله، خبر داده است که بعد از وی بعضی مرتد شوند. و در صحیح بخاری و مسلم و نسائی و سجستانی و ترمذی و جمله صحاح و کتب سیر و تواریخ مذکور و معروف و مسطورست» (همو، ۱۳۶۲: ۳۸۸/۱). مقصود وی احادیثی است که در صحاح، در باب ارتداد صحابه، از قول رسول(ص) نقل شده است؛ چنان که در دنباله همان مطلب می‌نویسد: «از ابوملیکه روایت کند از اسماء، دختر ابوبکر، که رسول صلی الله علیه و آله گفت: "من بر حوض بایستم و می‌نگرم تا که از شما به حوض رسند. و قومی را از آنکه بمن رسند ببرند. گویم: یا رب، از من‌اند و از امت من! گویند: دانستی که بعد از تو چه کردند به خدای که مرتد شدند"» (همان).

بی‌مناسبت نیست که ابواب سی‌گانه کتاب را که در اصل، فهرست *نزهة الکرام* است، در اینجا بیاوریم تا مسیر بحث در این کتاب روشن باشد:

«و نام کتاب *نزهة الکرام* و *بستان العوام* کردیم و آنچه در این جلد است، سی باب است:

باب اول در ذکر میلاد سید رسل محمد(ص)؛ باب دوم در ذکر عبدالله و آمنه و حال ولادتش؛ باب سوم در ذکر ایمان آباء و اجداد رسول(ص)؛ باب چهارم در ذکر قومی از ملوک و کاهنان؛ باب پنجم در ذکر معرفت بحیراء راهب؛ باب ششم در ذکر آنچه حکایت کرد خالد بن اسید؛ باب هفتم در ذکر خبر سطیح از حال رسول(ص)؛ باب

هشتم در ذکر آنچه از یوسف جهود روایت است؛ باب نهم در ذکر بعضی از آنچه لازم شود از قبایح بر آن کس که آباء رسول صلی الله علیه و آله، کافر داند؛ باب دهم در ذکر میلاد امیرالمؤمنین علی علیه الصلاة و السلام؛ باب یازدهم در ذکر ایمان ابوطالب رضی الله عنه؛ باب دوازدهم در ذکر وفات ابوطالب رضی الله عنه؛ باب سیزدهم در ذکر آنکه مناظره کردن در آنچه تعلق به امور دین دارد، روا بود و رسول (ص) کرده است؛ باب چهاردهم در حجت گرفتن رسول (ص) با جماعتی از مشرکان؛ باب پانزدهم در ذکر معجزه رسول الله (ص)؛ باب شانزدهم در ذکر حجت گرفتن رسول (ص) با یهود در جواز نسخ شرایع؛ باب هفدهم در ذکر آنچه میان رسول (ص) رفت و میان منافقان در احتجاج؛ باب هیجدهم در ذکر احتجاج رسول (ص) در روز غدیر خم و دیگر مواضع؛ باب نوزدهم در ذکر قصه صحیفه که رسول گفت ایشان اصحاب صحیفه اند؛ باب بیستم در ذکر نوشتن آن صحیفه که رسول در خطبه غدیر یاد کرده است؛ باب بیست و یکم در ذکر بعضی آنچه میان صحابه رفت بعد از وفات رسول (ص)؛ باب بیست و دوم در ذکر حجت گرفتن امیرالمؤمنین بر ابو بکر؛ باب بیست و سوم در ذکر جاثلیق و مناظره کردن با او ابو بکر؛ باب بیست و چهارم در ذکر جواب دادن امیرالمؤمنین جاثلیق را از آنچه ابو بکر از آن عاجز بود؛ باب بیست و پنجم در مسائلی چند که از عمر سؤال کردند و او را هیچ از آن معلوم نبود و آنچه واقع شد از مشکلات؛ باب بیست و ششم در ذکر قصه امیرالمؤمنین (ع) و خالد بن ولید؛ باب بیست و هفتم در ذکر خالد و بنی زاهر و مالک بن نویره و حال فجاه که ابو بکر وی را بسوزانید؛ باب بیست و هشتم در ذکر حکایت خضر (ع) و عبدالله بن عباس و جز ایشان؛ باب بیست و نهم در ذکر حکایت ابوموسی اشعری و مغیره بن شعبه با عمرو بن عاص با عمر؛ باب سی ام در ذم بدعت و بیان آنکه اهل حق کدامند».

وی در پایان می گوید: «توقع دارد مصنف کتاب رضی الله عنه که: اگر از بزرگان درین مجموع ترکی یابند، اصلاح بکنند، تا ثواب حاصل شود، ان شاء الله».

چنان که گذشت، وی در این کتاب، «تاریخ» و «حدیث» را در مسیری قرار داده است که نشان دهد، فقط اسلام اهل بیت (ع) اصیل است و اسلام مخالفان، دشمنان اهل بیت (ع) را به ویژه بنی امیه حرمت می نهد. وی پس از اختصاص دادن صفحه های طولانی به احادیث و گزارش های تاریخی می نویسد: «بدان که آنچه از اول این جلد تا

اینجا که یاد کردیم، از اخبار و اشعار جمله دلیل روشن است و بیان را هیچ عذری نیست بر آنکه اعداد ائمه علیهم السلام دوازده است و این امامان از عترت رسول باشند، طاهر و مطهر، و هرکه دعوی امامت کرد غیر اینها، او نه امام بود، و تصرف در حق ایشان کرد، و هرکه تصرف کند در حق کسی بی دستوری وی غاصب باشد.

اما قومی از حسد و عداوت، کینه اهل بدر از ایشان بازخواهند، و چون حششان بدست گرفتند و خونشان بریختند. بعد از آن هزار ماه بفرمودند تا در بلاد اسلام تا سالها بر ایشان لعنت می کردند و هرکه نمی کرد، او را می کشتند تا زمان ابومسلم که او دمار از آن سگان ملاعین برآورد. بعد از آن جماعتی که مانده بودند، خود نام اهل سنت و جماعت کردند و گفتند آن قوم را هیچ نشاید گفت، دشمنان خاندان رسول صلی الله علیه و آله لعنت نشاید کرد و آنکه ایشان را دشمن دارد رافضی و گمراه باشد و هرکه یکی از صحابه یا ابوبکر یا عمر دشمن دارد، ضال و گمراه باشد و مستوجب غرامت و ملامت باشد. پانصد سال بلکه ششصد سال است تا شیعت علی تفحص می کنند که علت چیست که دشمن صحابه ضال و گمراه باشد و برائت از ایشان واجب و دشمنان علی و اولاد را دوست می باید داشت و ایشان را دوست نمی باید داشت و لعنت نشاید کرد! به هیچ طریق معلوم نمی شود. خدایا تو داور باش آن قوم را بدانچه با اهل بیت رسول صلی الله علیه و آله سلم و شیعه ایشان کردند و می کنند، در هر دم هزاران لعنت و نفرین فرست بر اعداء آل محمد و دوستان و موالیان ایشان». (همان: ۴۴۱/۲). وی که هسته مرکزی این جریان را عداوت با اهل بیت (ع) می داند، همان را منعکس کننده مناسبات آنان با شیعیان می داند: «چون بدانند که تو محب آل محمدی، گره بر پیشانی اندازند و به چشم حقارت در تو نگرند و آن هفتاد و سه فرقت هیچ کس را دشمن تر از شیعه ندارند از عداوت آل محمد، که بعد از رسول صلی الله علیه و آله ظاهر کردند، تا قیامت آن باقیست، اما بمرور ایام زیادت می شود». (همان: ۴۴۶).

در مقالات و رسالات تاریخی (جعفریان، ۱۳۹۳: ۶۹۱ - ۷۰۷) ذکر کرده ام که سنایی یادآور نوعی تاریخ بینی ایرانی است که گرچه سنی است، به تشیع نزدیک است. شیعیان از شعرهای وی استفاده کردند و به این ترتیب، نوعی دادوستد بین تاریخ بینی ایرانی سنی با تاریخ نویسی سنی ایرانی شیعی فراهم آمد. رازی (۱۳۶۲: ۴۴۶/۲) هم در اینجا، از آثار سنایی استفاده کرده است: «سنائی خوش می گوید:

آنکه او را بر سر حیدر همی خوانی امیر از ره معنی نیارد پاس قنبر داشتن
ای به دریای ضلالت در گرفتار آمده زین برادر یک سخن باید که باور داشتن
یوسف مصری نشسته با تو اندر انجمن خوب نبود دیده اندر نقش آذر داشتن».

چند یادآوری درباره تبصره و نزهه

۱. اشتباه انتساب کتاب تبصره به سید مرتضی بن داعی رازی از کجا نشئت گرفته است؟ به نظر می‌رسد اشتباه ناشی از همین تعبیر «المرتضی» است که در عبارت ابن طاووس، پیش از اسم «محمد بن حسین بن حسن» آمده و «رازی» هم به آن افزوده شده است. این امر سبب شده است کسی به اشتباه، آن را بر ابو عبدالله مرتضی بن داعی رازی منطبق کرده باشد؛ کسی که همراه برادرش، مجتبی، در الفهرست منتجب‌الدین (ص ۱۰۶) معرفی شده است.^۱

۲. در ذریعه، کتابی با عنوان بحر الانساب به سید مرتضی رازی منسوب و منبع آن کتابی با نام تاریخ اولاد الاطهار عنوان شده است (درباره آن ر.ک. آقابزرگ طهرانی، بی تا الف: ۸۴/۲۶). فرضاً که چنین کتابی بوده باشد، به نویسنده ما ربطی ندارد و از سید مرتضی رازی است، نه محمد بن حسین بن حسن رازی؛ البته محمد بن حسین رازی، نویسنده مورد بحث ما، آثار دیگری داشته که به آنها اشاره خواهیم کرد.

۳. تکمله‌ای دیگر درباره مؤلف: این عناوین همه حاکی از یک فرد است. نزدیک بودن عناوین موجود در «تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام» با «نزهة الکرام و بستان العوام» است که در واژه «العوام» و قافیة «م» در عنوان مشترک است. در مقدمه هردو هم، عبارات، از این زاویه که قرار است اثری به پارسی برای عوام نوشته شود، مشترک است؛ چنان که در مقدمه نزهة الکرام (۲/۱) آمده است: «بدان که قومی از دوستان چون تبصرة العوام می‌خوانند، اگرچه پارسی است، بعضی از آن فهم نمی‌کردند از مسائل اصول و فروع که ممارست آن نکرده بودند، التماس کتابی پارسی کردند که انواع حکایات در آن باشد و به فهم نزدیک بود. ما از هر موضعی از کتب اصحاب اختیاری

۱. درباره زندگی سید مرتضی بن داعی رازی ر.ک. محمد محسن آقابزرگ طهرانی (بی تا ب). طبقات اعلام الشیعة، ج ۲، ص ۲۹۸؛ محمباقر خوانساری (۱۳۹۰ق). روایات الجنات، ج ۷، ص ۱۶۵؛ حسن صدر (۱۳۶۴ش). تکلمة اهل الأمل، ج ۶، ص ۴۹؛ محمد شریف رازی (۱۳۷۰ش). اختران فروزان ری و طهران، ص ۲۰۶ و ۲۵۰-۲۵۲.

کردیم و آن را به پارسی ترجمه کردیم تا به فهم عوام نزدیک باشد و از آن فایده گیرند و مترجم را از باری تعالی آمرزش خواهند. و نام کتاب *نزهة الکرام و بستان العوام* کردیم و آنچه در این جلد است، سی باب است...».

۴. نکته ناسازگار با آنچه گفته شد، این است که نویسنده، در مقدمه *کفایة الانام* که شرح آن خواهد آمد، از شرح بخش *فقه تبصرة العوام* سخن می گوید: «آنکه بعد آن از ما درخواستند جمع کردن کتاب فقهی، هم به پارسی شرح *فقه تبصرة العوام* را، ما ایشان را اجابت کردیم؛ اما آنچه از تبصرة در دست و گویا کامل است، بخشی فقهی از آن نشان نمی دهد. در این باره، این ابهام باقی خواهد ماند. بدتر از همه آنکه می گوید: «و نام این کتاب *کفایة الانام* و هو شرح *تبصرة العوام* نهادیم؛ در حالی که کمترین ارتباطی میان این دو عنوان وجود ندارد. آیا مقصود، *تبصرة العوام* دیگری است؟ یا *تبصرة العوام* موجود، مجلد دیگری داشته که در فقه بوده است؟ در آن صورت، شرح برای چنین رساله مختصری در فقه چه معنایی دارد؟»

کفایة الانام

اثر فارسی دیگری از محمد بن حسین رازی در فقه شیعه که کمتر در منابع شناخته شده، با عنوان *کفایة الانام*، در *فهارس معرفی شده* و به دلیل آنکه نام مؤلف روی آن نیامده، اطلاعات اندکی از آن در دسترس بوده است. تنها نشانی موجود درباره مؤلف، در این کتاب آن است که در مقدمه، کتاب *تبصرة العوام* را نگاشته خود معرفی کرده و از دو اثر دیگر خود، با نام های *المرشد* و *شرف المسترشد* نیز نام برده است.

بهتر است نخست این مقدمه را مرور کنیم و سپس به دنبال توضیحات دیگر برویم: «بدانکه چون کتاب *تبصرة العوام* جمع کردیم، کسان بسیار آنرا حاصل کردند و بجد بدان راغب گشتند. چون معلوم کردند، زیادت از آن، از ما طلب کردند. کتاب *المرشد* و *شرف المسترشد* تألیف کردیم، شرح *اصول تبصرة العوام* را. آنکه بعد آن از ما درخواستند جمع کردن کتاب فقهی، هم به پارسی شرح *فقه تبصرة العوام* را، ما ایشان را اجابت کردیم. از آنک فواید بسیار دیدیم عوام را اندر آن، و کتابی دیگر نبود اندر فقه به پارسی که عوام را دعوی [انگیزه] بود تا به عبادت مشغول شدند و از حد معصیت و نافرمانی بیرون شدند و علم شریعت طاعت حاصل کردند. چون چنین بود، جمع

کردن این کتاب مهم‌ترین عبادت‌ها بود. چنان که مسئله غیبت امام جمع کردیم و گفتیم کی سخن گفتن اندر غیبت امام علیه السلام از مهم‌ترین سخن‌هاست. و نام این کتاب *کفایة الانام* و *هو شرح تبصرة العوام* نهادیم. هرکه این کتاب و کتاب *مرشد* و کتاب *شرف‌المسترشد* حاصل کند، مستغنی گردد اندر بیشتر روزگار خویش از فقیهی، و توفیق از خدای تعالی خواستیم در جمع کردن این کتاب».

در این عبارت، از چهار اثر مؤلف سخن گفته شده است:

۱. *تبصرة العوام*؛

۲. *المرشد*؛

۳. *المسترشد* (که شماره‌های ۲ و ۳ در شرح همان کتاب و قاعدتاً در عقاید بوده است)؛

۴. کتابی درباره غیبت امام زمان (ع).

پیش‌تر درباره تبصره سخن گفتیم و در ضمن نکاتی که ذیل عنوان «چند یادآوری» گذشت، به ابهامی اشاره کردیم که درباره تبصره پدید می‌آید؛ اما درباره سه اثر دیگر اشاره‌ای لازم است:

درباره *المرشد* اطلاعی نداریم و گویا کسی از کتابی از آن قرن که نامش *المرشد* و به مؤلف کتاب ما مربوط بوده باشد، یاد نکرده است (مقایسه کنید با آقابزرگ طهرانی، بی تا الف: ۳۰۴/۲۰ - ۳۰۶). در میان آثاری با نام *المرشد* که نزدیک به زمان مؤلف باشد، یکی *المرشد* از ابو عبدالله جامورانی (جمارانی) است که ابن شهر آشوب (۱۳۸۰: ۱۳۴) ذیل نام وی، در کنیه‌ها، از آن یاد کرده است. اثر دیگری هم، با همین نام، از السید الشریف ابو محمد الطبری، معروف به مرعش حسن بن حمزة بن عبدالله حسینی، جد سادات مرعشی، در گذشته در ۳۵۸ق (آقابزرگ طهرانی، بی تا: ۳۰۴/۲۰) وجود دارد. در خصوص *المسترشد* هم، درباره کتابی که به کتاب و نویسنده ما نزدیک باشد، اطلاعاتی وجود ندارد (همان: ۸/۲۱-۹). کتابی هم که درباره غیبت امام زمان (ع) است، عنوانی ندارد تا بتوان درباره آن جستجو کرد.

باز هم باید اشاره کنیم که از این مؤلف سه اثر می‌شناسیم که یک منظومه فکری شیعی را در یک مقطع زمانی مشخص، از جریان تفکر شیعی در ایران نشان می‌دهد: *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*، *نزهة الکرام* و *اکنون کفایة الانام* که هر سه، به

نوعی، از نظر ساختار عنوانی هم، به یکدیگر نزدیک است؛ یعنی استفاده از قافیه «م» و نیز دوبار کاربرد «انام»، ارتباط این آثار را در مجموعه‌ای واحد از یک نویسنده نشان می‌دهد. از نظر ساختار مقدمه‌ای هم، نوعی نزدیکی میان آنها دیده می‌شود. در مقدمه‌های این آثار، نوع توضیح و اینکه نیاز است اثری به فارسی برای عوام نوشته شود و نیز این سخن دیده می‌شود که آن اثر مشکل بوده و اکنون شرحی ساده‌تر ارائه می‌شود. شگفت که در اینجا هم، نامی از مؤلف، در مقدمه نیامده است؛ گویی این مؤلف عادت نداشته یا نیازی نمی‌دیده در مقدمه، همراه عنوان کتاب، از خودش هم یاد کند.

از کفایة الانام پنج نسخه می‌شناسیم: یکی خلاصه، دو نسخه دیگر ظاهراً کامل و دو نسخه دیگر هم ناقص است:

الف. نسخه کتابخانه ملی: این نسخه که گویا قدیمی‌ترین است، در حاشیه یک کتاب کلامی نوشته شده است؛ به این معنا که کاتب، هنگامی که ملاحظه کرده فضایی در حاشیه آن کتاب خالی مانده، این کتاب را در آنجا نوشته و این کار با برنامه‌ریزی نبوده است؛ یعنی مانند برخی از کارهای قدیمی نیست که چندین کتاب در متن و حاشیه یک اثر، با طراحی نوشته می‌شد؛ بلکه از سر تفنن یا به انگیزه دیگری، در حاشیه آن کتاب کلامی نوشته شده است. کتاب کلامی یادشده نسخه ظاهراً منحصر از کتاب *حدائق الفوائد فی تحقیق شرح تجرید العقائد* از حامد بن برهان غفاری است که به شماره نسخه ملی ۴۰۶۳، در کتابخانه ملی نگهداری می‌شود. این کتاب در ۲۳۵ فریم (هر فریم دو صفحه روبه‌رو) و از قرن دهم است و یادداشتی در صفحه پایانی آن، با تاریخ ۹۳۸ق وجود دارد؛ البته نسخه باید از این کهن‌تر باشد؛ زیرا در حاشیه فریم ۲۱ کتاب، یادداشتی با تاریخ ۹۱۵ق دیده می‌شود. بر اساس آنچه در *دنا* آمده، تا کنون یک نسخه از این اثر شناخته شده که همین نسخه ملی است. می‌دانیم که شرح *تجرید* از قوشجی (م ۸۷۹ق) است و این اثر هم، حداکثر باید پیش از ۹۱۵ق نوشته شده باشد. متن *کفایة الانام* در حاشیه فریم‌های ۱۰-۱۳۰ نوشته شده است؛ هرچند در برخی از صفحه‌ها، چیزی نوشته شده یا فقط برخی از عناوین آمده و مطلبی ذیل آنها درج نشده است. زمان دقیق نوشته شدن این حاشیه در اطراف آن نسخه روشن نیست؛ اما چنان که گذشت، در فریم ۲۱ *حدائق*، در پایین صفحه، با خطی که اندک تفاوتی با خط رساله

کفایة الانام دارد، مطلبی به این شرح آمده: «این نقل از کتاب سالار امیر حسین ... امیر علی بن محمود جبرویی در شهر کرمان قلمی شد بتاريخ اثنی عشر شهر ذی قعدة الحرام سنة خمس عشر و تسعمائة...».

Handwritten notes in black ink, likely a marginalia or a separate entry, containing names and dates.

Main handwritten text in a rectangular frame, written in a cursive style. The text discusses theological or historical matters, mentioning concepts like 'الامور العارضة' (contingent matters) and 'الامور الدائمة' (permanent matters). Marginal notes are present on the right and bottom of the page.

ب. نسخه دیگر کفایة الانام، به شماره ۷۱۸۱، در کتابخانه آیت الله مرعشی نکهرداری می‌شود. متن کفایة الانام، از آغاز کتاب تا برگ ۷۰ پ ادامه دارد. کاتب میرزا علی بن امیر محمد اردستانی و چنان که در خاتمه اثر آمده، کتابت آن در ۱۰۱۰ ق پایان یافته است. جالب است که در پایان، نام کتاب، به اشتباه، «تبصرة العوام» آمده است: «این کتاب تبصرة العوام فی يوم الجمعة شهر ذی الحجة من الهجرة النبوية صلی الله علیه و آله و سلم سنة الف و عشر تمام شد».

این نسخه در مقایسه با نسخه پیشین که خلاصه کتاب بود، کامل است؛ گرچه به جز تفصیل، عبارات آن هم، اندکی دستکاری و بروز شده است. در آغاز کتاب نیز، مقدمه‌ای آمده و ابواب کتاب، به شماره، تا هشتاد و دومین باب که درباره دیات است، در این فهرست درج شده است (برگ ۱ تا ۳ پ). این نسخه پر از غلط و بسیاری از واژگان به شکل اشتباه نوشته شده است. جالب است که در همان مقدمه، اسم کتاب چنین آمده است: «و نام این کتاب را کفایة آن نام [! کذا] و هو شرحه [کذا] تبصرة العوام نام نهادیم» (برگ ۳ پ). در واقع، این نسخه با وجود غلط‌هایش به نظر می‌رسد نسخه کامل این کتاب باشد. در آخرین سطور کتاب، از دیگران خواسته شده در این کتاب دست نبرند و عبارات آن را تغییر ندهند: «وصیت من آن است رحمة الله که خدای آن کس را خیر [؟ شاید: حشر] گرداناد که لفظ و معنی این کتاب تغییر نکند و نگرداند. باز آن کسی که ... دارد و بدوزخ فروگرداناد آن کس این را زیاده و نقصان کند اندر لفظ و معانی. تمت الكتاب بعون الملك الوهاب».

بود و اندر ده انگشت زیاده سبک دیت انگشتی بود اندر نترتا
 باز بر نیاید ده دینار بود و اگر باز بر آید پنج دینار بود و اندر نترت سبکستن
 هزار دینار بود چون کوزه شود و اگر راست سبک دیتی بود و اندر نترت
 هزار دینار بود و اندر ذکر عی سبک دیتی بود و اندر نترت نزار
 دینار بود و هر که یاد ختری کم از نه ساله مقاربت کند و مقننات
 دیت آن دختر بوی بود و لازم بود و میرا که نفقه وی می دهد تا که آن
 دختر ببرد و اگر کسی با نکت دوشیزگی برد کلایین وی بروی بود و اندر
 مرد و پای هزار دینار بود و اندر نترتشتان یای هزار دینار و اندر نترتشتان
 پای عم آن بود که اندر نترتشتان دست یاد کردیم و اگر کسی دست کسی شل
 کرد اند یا پایش دو بر خ دیت بود مرد و زن یکسان بود تا که سبک
 دیت رسد چون بوان رسید دیت زن نیمه دیت مرد بود این جمله
 یاد کردیم اگر بعد بود فضا ص واجب بود مگر بدیت رضا دست و اگر خطا
 بود یا خطا شسته بعد بود دیت بود و فضا ص بود و لیکن باید که حکم
 نکنند تا آن جراحت به شود از نگاه حکم کنند و اگر جنبان بود که بر صفتی بود
 که ممکن نبود که به شود از نگاه حکم بر آن و این جمله یاد کردیم که بنده بود و حکم
 بهای وی بود و اگر اندر دمی بود حکم بدیت وی بود و اصل اندر بی است
 که هر چه اندرین آدمی و راست اندر بی نیم دیت بود و اندر هر دو تمام و هر چه بی
 بود اندران دیتی تمام بود الا آنچه استشتنا کردیم این قدر کتاب یاد کردیم
 کفایت بود و عاها و اگر یاد کردیم این کتاب بود چه برایشان رعایت و اگر
 کسی از خواص بنیاد است این کتاب بسیار است اندرین معنی بتازی طلب
 کند که بیارد انشا الله تعالی و صحت فریضه
 حرکت رحمت الله که خدای الکریم رحمت کرداد
 و معنی آن کتاب تغییر کند و گوید اندر بار الکریم
 که در او شده می آید و در روز قیامت خواند
 این کتاب را و در روز قیامت
 کند اندر رحمت و نوحان
 و کتاب بیون الله تعالی
 این از کتاب است
 غریب رحمت نیز دان کسی که

این عبارت سخت و بسیار تند که جایگاه شخص تغییردهنده لفظ یا معنایی از این کتاب را دوزخ می‌داند، حکایت از آن دارد که کاتب متوجه بوده که نسخه‌های این کتاب متفاوت است و برخی عبارات را عوض کرده‌اند؛ چیزی که هر چهار نسخه، در مقایسه با هم، آن را تأیید می‌کند.

ج. نسخه سوم متعلق به مجلس شورای اسلامی است که به شماره ۱۷۹۰۴، در این کتابخانه نگهداری می‌شود. این در فریم ۵ تا ۸۰ آمده و شامل متن کتاب با حواشی فراوانی است که با واژه «بدانکه» آغاز شده و شامل توضیحات اضافه بر متن است. در این نسخه، چندین رساله دیگر هم هست. کتابت نسخه، در ۱۲۳۵ق انجام شده و شگفت آنکه در اینجا هم، چنین آمده است: «تمت النسخة المباركة الميمونة مسمی بنصرت العوام ۱۲۳۸». توجه داریم که این اثر فقهی، کفایة الانام است و نه تبصرة العوام که تازه، به اشتباه، «نصرة العوام» آمده است. این اشتباه همانند اشتباهی است که در پایان نسخه مرعشی انجام شده و باید یک ریشه داشته باشد. در پایین همان صفحه آمده است: «کاتب الحروف عبد المذنب میر شاه سید بن سید محمد باقر شاه الحسینی زیدی المدنی». متن این رساله، در عبارات، با نسخه‌های پیشین تفاوت کلی دارد و اساساً از نو نوشته شده است؛ حتی در عناوین باب‌ها و تفکیک موضوع‌ها هم با آن متفاوت است؛ گویی کسی بر اساس متن اولی، متن دیگری نگاشته باشد.



د. چهارمین نسخه از *کفایة الانام* که از موضوع اعتکاف تا خاتمه آن را دارد، به شماره ۵۰۲۵/۴، در کتابخانه مجلس نگهداری می‌شود. این نسخه از کتاب النکاح آغاز شده، تا دیات ادامه می‌یابد (برگ ۱۶ تا برگ ۳۷). در پایان آن آمده است: «تمام شد کتاب کفایت الانام و الله اعلم بالصواب علی ید الفقیر الحقیق ابن درعلی، تقی بیدهندی النطنزی عفی عنه و لوالدیه تاریخ شهر ذی القعدة الحرام ۱۰۷۳». نشر این نسخه به نسخه‌های مرعشی و طبعاً ملی، با وجود اختصاری که در نسخه ملی هست، نزدیک است (منزوی و افشار و دانش پژوه، ۱۳۴۷: ۳۲۹/۱۴-۳۳۰).

ه. نسخه پنجم که آن هم ناقص است، شامل اعتکاف تا میراث است و در کتابخانه آیت الله گلپایگانی، به شماره ۱۸۲۳/۳، نگهداری می‌شود و در فهرست کتابخانه (ص ۷۳) معرفی شده است. در فهرست جدید و نه جلدی گلپایگانی (درایتی، ۱۳۸۸)، نامی از این اثر نیست (صفحه ۳۳۵۴ مجلد ۵ و ۶ را مقایسه کنید). تاریخ کتابت این نسخه ۱۰۳۴ ق است.

کفایة الانام و منابع فقه فارسی در قرن هفتم

چنان که اشاره شد، چاپ حاضر بر اساس نسخه ملی است که در حاشیه کتابی کلامی کتابت شده است. این اثر، تلخیص شده متن اصلی است. این مطلب هم در مقایسه این کتاب با نسخه مرعشی، به وضوح روشن می‌شود و هم با دقت در حجم مطالب. نشر این نسخه، در مقایسه با نسخه‌های دیگر، کهن و از جهاتی، به ترجمه مرحوم دانش پژوه از *النهایة شیخ طوسی* بسیار نزدیک است. به این ترتیب می‌توان گفت که این نسخه، تقریباً از نظر عبارت‌ها، در مقایسه با آنچه مؤلف در نیمه اول قرن هفتم نوشته، نزدیک‌ترین متن به اصل است. از نظر کتابت هم، چنان که اشاره شد، مربوط به اواخر قرن نهم یا اوایل قرن دهم هجری است.

متأسفانه در این تلخیص، برخی باب‌ها، به کلی رها شده و فقط به عنوان آنها اشاره شده است. در مواردی نیز، فقط چند واژه آمده و به نظر می‌رسد یکی دو مورد تکرار و خلط هم صورت گرفته است؛ اما در غالب موارد، خلاصه نسبتاً پذیرفتنی است.

کفایة الانام را می‌توان برگی از میراث فارسی فقهی و کلامی شیعی دانست که پیش از صفوی و به ویژه در دوره‌ای تألیف شده که میراث شیعی فارسی، در ری و نواحی

آن درخشش داشت. فهرستی از این آثار را دانش‌پژوه، در *فهرستواره فقه هزار و چهارصدساله اسلامی در زبان فارسی* (ص ۳۵-۴۳) آورده که البته تا دوره اخیر را شامل می‌شود؛ البته در آن فهرست، نامی از *کفایة الانام* نیامده؛ اما از ترجمه‌های *النهایة*، *معتقد الامامیة* (که در کلام و اصول فقه و فقه بسیار مهم است) و آثار دیگری مانند *مختصر النافع* از قرن هفتم یاد شده است.

ترجمه نهایی که به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، در دو جلد چاپ شده، از آثاری است که نشان می‌دهد در آن دوره، به فقه فارسی، بسیار توجه می‌شد. نثر این آثار و نیز، اصطلاح‌نامه فقهی و حقوقی آنان، به لحاظ زبان فارسی بسیار ارزشمند است. در کتاب *شهادت آن آمده است*: «و باکی نبود گواهی آنکس که آفتگن باشد در خلقت، چون از اهل عدالت باشد. و باکی نبود گواهی کور، چون اثبات کند» (طوسی، ۱۳۴۳: ۳۲۹). در جای دیگر نیز می‌خوانیم: «و روا نبود که هیچ مسجد بشکافتن، الا که بیران شده باشد و اگر کسی را در سرای خویش مسجدی بود که وی از بهر نماز کرده باشد، روا بود وی را که آن مسجد بگرداند، و بدلی کند و فراخ تر یا تنگ تر کند، چنان که مصلحت وی باشد، و روا نبود که کسی را در مسجد دفن کنند... و مستحب است روشنایی بازگرفتن در مسجدها» (همان: ۱۲۳).

مختصر نافع هم که خلاصه‌ای از *شرایع* محقق حلی (م ۶۷۶ق) است، در قرن هفتم، به فارسی درآمد. نسخه‌ای از آن، با تاریخ ۶۹۶ق، یعنی بیست سال پس از درگذشت محقق و سی سال پس از تألیف آن، در دست است که بر اساس آن چاپ شده است (محقق حلی، ۱۳۴۳).

گزارش دیگری هم، از جریان فارسی‌نویسی آثار فقهی و کلامی در شیعه، به قلم دانش‌پژوه، در *مقدمه نزهة الکرام* آمده است. این گزارش، از کتاب‌های مفقودی مانند *رامش‌افزای آل‌محمد* و نیز آثار دوره صفوی هم خبر می‌دهد (حسنی رازی، ۱۳۶۲: ۱۳-۲۱؛ آثار کهن فارسی آن، در صفحه‌های ۱۳-۱۴ آمده است)؛^۱ اما تا کنون، به *کفایة الانام* توجه نشده و اقبال، دانش‌پژوه و شیروانی آن را نمی‌شناخته‌اند. از این کتاب، در *مقدمه‌ای بر فقه شیعه* (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸) هم، نامی نیامده است.

۱. درباره این آثار، سید محمد عمادی هم، در مقاله «شیعه ایرانی پیش از ایران شیعی» (۱۳۸۵: ۲۷-۳۵) مطالبی آورده است.

از نظر محتوا و تفاوت داشتن یا نداشتن فتاوی این کتاب با موارد مشابه، مقایسه‌ای دقیق لازم است؛ البته مروری کلی نشان می‌دهد که اساس آن، فتاوی شیخ در نهایه، با تفاوت‌های اندک است. نویسندگان بر این باور است که در زمان مؤلف کفایة الانام، فقه فارسی، در دسترس شیعیان نبوده و او با نگارش این اثر، نیاز آنان را برطرف کرده است.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در این نوشتار آمد، جریان علمی - شیعی ویژه‌ای در حوزه زبان فارسی و برای ایرانیان شیعه مذهب، از اواخر قرن ششم به بعد در ایران پدید آمده است. این جریان ضمن آن که متأثر از تشیع عراق با مرکزیت کوفه، بغداد و نجف است، از حوزه قدیمی قم و شهر ری نیز استفاده کرده و داشت‌های حدیثی و کلامی موجود در این نواحی را مورد استفاده قرار داده است. جریان یاد شده، صرفاً تکرار آموخته‌های قدیمی نبوده و طی یک دوره طولانی، با وجود مدارس علمی شیعه که در ری، سبزوار، استرآباد و ساری بوده، توانسته است محصولات علمی ویژه خود را به زبان فارسی تولید کند. یکی از چهره‌های شاخص این مکتب که تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته، محمد بن حسین رازی آبی است که آثاری از وی تاکنون چاپ شده، اما اغلب به صورت مبهم و ناشناخته باقی مانده است. اثری ناشناخته از وی که به همراه مرور بر دیگر آثارش در این نوشته مورد توجه قرار گرفته، کتاب کفایة الانام او در فقه فارسی است که برای استفاده عامه شیعیان فارسی زبان در نیمه اول قرن هفتم هجری نوشته شده است. آثار وی در حوزه کلام، تاریخ و حدیث و فقه، یک مجموعه با ارزش برای بدست آمدن ارزیابی بهتر از وضعیت تفکر شیعی در زبان فارسی در قرن هفتم می‌باشد. این وظیفه‌ای است که این مقاله بر عهده داشته و تلاش کرد تا ابعاد آن را روشن کند.

منابع

آقازیرگ طهرانی، محمد محسن (بی تا الف). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، ج ۲۰ و ۲۱ و ۲۴ و ۲۶، بیروت: دارالاضواء.

_____ (بی تا ب). *طبقات اعلام الشیعة*، ج ۲، تصحیح علی نقی منزوی، قم: اسماعیلیان.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۸۰ق). *معالم العلماء*، نجف: المطبعة الحیدریة.

ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۳ق). *فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم*، قم: منشورات الرضی.

افشار، ایرج (۱۳۳۸ش). «کتابی از مؤلف تبصرة العوام»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، سال هفتم، ش ۲، ص ۴۳-۵۴.

افندی، عبدالله بن عیسی بیگ (۱۴۰۱ق). *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، به اهتمام محمود مرعشی و احمد حسینی، ج ۲ و ۳، قم: الخیام.

تنکابنی، محمد بن سلیمان (۱۳۱۳ق). *قصص العلماء*، تهران: علمیه اسلامیة.

جعفریان، رسول (۱۳۹۳ش). *مقالات و رسالات تاریخی*، تهران: علم.

خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰ق). *روضات الجنات*، ج ۷، قم: اسماعیلیان.

دانش پژوه، محمدتقی (۱۳۶۷ش). *فهرستواره فقه هزار و چهارصدساله اسلامی در زبان فارسی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

_____ (۱۳۴۸ش). *فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس سنا*، تهران: مجلس سنا.

درایتی، مصطفی (ویراستار) (۱۳۸۸ش). *فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی آیه الله گلپایگانی*، به نگارش علی صدراپی خوبی و ابوالفضل حافظیان بابلی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

_____ (۱۳۸۹ش). *فهرستواره دست نوشته های ایران (دنا)*، ویرایش مجتبی درایتی، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۹۹۳م). *تاریخ الاسلام*، تصحیح عمر عبدالسلام تدمری، ج ۴۱، بیروت: دارالکتب العربی.

حسنی رازی، جمال الدین محمد بن حسین (۱۳۶۴ش). *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*، تصحیح عباس اقبال تهران: اساطیر. (فی الواقع مؤلف آن «رازی، جمال الدین محمد بن حسین بن حسن رازی» است)

_____ (۱۳۶۲ش). *نزهة الکرام و بستان العوام*، به کوشش محمد شیروانی، ج ۱ و ۲، تهران: باقر ترقی.

_____ . *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*، تهران: کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره ۵۸۶۲ (نسخه خطی).

- _____ . *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*، تهران: کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره ۲۰۵۶ (نسخه خطی).
- _____ . *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*، ترجمه حسین بن علی بطیعی، تهران: کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۷۹۲۶ (نسخه خطی).
- _____ . *کفایة الانام*، تهران: کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۷۹۰۴ (نسخه خطی).
- _____ . *کفایة الانام*، تهران: کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره ۵۰۲۵/۴ (نسخه خطی).
- _____ . *کفایة الانام*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، شماره ۷۱۸۱ (نسخه خطی).
- _____ . *کفایة الانام*، قم: کتابخانه آیت الله گلپایگانی، شماره ۱۸۲۳/۳ (نسخه خطی).
- سعادت، اسماعیل (ناظر) (۱۳۸۴ش). *دانشنامه زبان و ادب فارسی*، ذیل «تبصرة العوام»، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- شبییری زنجانی، موسی (۱۳۸۹ش). *جرعه‌ای از دریا*، ج ۱، قم: مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه.
- شریف رازی، محمد (۱۳۷۰ش). *اختران فروزان ری و طهران (تذکره المقابر فی احوال المفاخر)*، اصفهان: مکتبه الزهرا(س).
- صدر، حسن (۱۳۶۴ش). *تکملة امل الآمل*، تحقیق احمد الحسینی، به اهتمام محمود مرعشی، ج ۶، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۴۳ش). *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی*، ترجمه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- عربزاده، ابوالفضل (۱۳۷۸ش). *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی حضرت آیه الله العظمی گلپایگانی*، قم: دارالقرآن الکریم.
- عمادی حائری، محمد (۱۳۸۵ش). «شیعه ایرانی پیش از ایران شیعی»، *معارف*، دوره ۲۲، ش ۳، ص ۲۷-۳۵.
- غفاری، حامد بن برهان، *حدائق الفوائد فی تحقیق شرح تجرید العقائد*، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی، شماره ۴۰۶۳ (نسخه خطی).
- کتوری، اعجاز حسین بن محمد قلی (۱۴۰۹ق). *کشف الحجب و الاستار عن اسماء الکتب و الاسفار*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۳۴۳ش). *مختصر نافع*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۶۸ش). *مقدمه‌ای بر فقه شیعه کلیات و کتابشناسی*، ترجمه محمدآصف فکرت، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

کنکاشی در جریان تفکر شیعی در ایران نیمه اول قرن هفتم / ۳۷

مشار، خانبابا (۱۳۵۳ش). *فهرست کتاب‌های چاپی فارسی*، ج ۱، تهران: بی‌نا.
منتجب‌الدین، علی بن عبیدالله (۱۳۶۶ش). *الفهرست*، با مقدمه و تحقیق جلال‌الدین محدث ارموی، به
کوشش محمد سمّامی حائری، زیر نظر محمود مرعشی، قم: کتابخانه عمومی آیت الله نجفی
مرعشی.

منزوی، علی نقی و ایرج افشار و محمدتقی دانش‌پژوه (ناظر) (۱۳۴۷ش). *فهرست کتابخانه مجلس
شورای ملی*، ج ۱۴، با تحریر و چاپ و فهرست احمد منزوی، تهران: کتابخانه مجلس.

درآمدی بر روش‌شناسی کلینی در استناد به سیره پیامبر(ص) با تکیه بر بخش «مولد النبی(ص)» کتاب کافی

منصور داداش‌نژاد*

فاطمه کرمی**

چکیده

یکی از کهن‌ترین و مهم‌ترین منابع حدیثی شیعه، در بررسی زندگانی پیامبر(ص)، کتاب کافی نوشته کلینی است. کلینی ذیل «ابواب التاریخ» کافی، در قسمت «مولد النبی(ص)»، از میان انبوه روایات باقی‌مانده در متون پیشینیان درباره پیامبر(ص)، به چهل روایت بسنده کرده است. در این پژوهش، با بررسی احادیث گردآمده ذیل «مولد النبی(ص)» کافی درصددیم روش، منطق و تأثیر دیدگاه‌های مطرح عصر کلینی در گزینش روایات این باب را بیابیم. با بررسی سندی و متنی روایات باب «مولد النبی(ص)» نتیجه گرفتیم که هدف و دغدغه اصلی کلینی نه بررسی صرف تاریخی، بلکه نشان دادن ویژگی‌ها و توانایی‌های پیامبر(ص) و معرفی مصداقی حجت‌های الهی بوده است. در خصوص منزلت معصومان(ع)، دسته‌ای از شیعیان آن روز بر ویژگی‌های فرابشری و عده‌ای بر ویژگی‌های بشری تأکید می‌کردند؛ اما کلینی روشی میانه برگزید. او ضمن بازتاب دادن دو دیدگاه رایج در این زمینه، به طور ویژه، به جنبه‌های غیر طبیعی پیامبر(ص) توجه و احادیث بیشتری در تقویت آن گرد آورد.

کلیدواژه‌ها: سیره پیامبر(ص)، روش کلینی، کافی، حدیث، «مولد النبی(ص)».

* استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (نویسنده مسئول)

Email: m.dadash@yahoo.com

** کارشناس ارشد تاریخ اسلام جامعه الزهرا

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۹]

مقدمه

ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (م ۳۲۹ق)، در میان قرن سوم هجری، در گُلین، از توابع ری به دنیا آمد. کلینی بخشی از تحصیلات خود را در ری سپری کرد که با حضور صاحبان اندیشه‌های کلامی و گرایش‌های مذهبی مختلف، مرکزی علمی بود. او بعدها به قم رفت و از محضر استادان بزرگی، چون حسین بن محمد اشعری، احمد بن ادریس قمی (م ۳۰۶ق)، محمد بن یحیی عطار و علی بن ابراهیم بن هاشم قمی (م ۳۰۷ق) بهره برد. محدثان حوزه حدیثی قم، بر خلاف حوزه ری، در موضوعات عقیدتی گرایش یکسانی نداشتند و بر عمل به ظواهر روایات تأکید و با غالیان، به شدت برخورد می‌کردند. بغداد مقصد نهایی سفرهای کلینی بود که در آن، عقل‌گرایی، به نمایندگی ابوسهل نوبختی (م ۳۱۱ق) غلبه داشت.

کتاب کافی که در حضور این جریان‌های فکری پدید آمد، در شمار نخستین کتاب‌های جامع حدیثی شیعه قرار گرفت. این کتاب سه بخش «اصول»، «فروع» و «روضه» و نیز ۱۶۱۹۹ روایت در موضوعات گوناگون اعتقادی، فقهی، اخلاقی، تاریخی و غیره را دربردارد. شیخ مفید (م ۴۱۳ق) (۱۴۱۴: ۷۰) درباره این کتاب که در میان کتب اربعه شیعه، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین است، می‌گوید: «کافی در ردیف جلیل‌ترین کتب شیعه و سودمندترین آنهاست».

فراوانی احادیث، نقل احادیث به گونه مسند و نزدیکی به عصر حضور ائمه (ع) از ویژگی‌های کافی است. دیگر آثار کلینی عبارت است از: *الرد علی القرامطة*، *رسائل الائمة (ع)*، *تعبیر الرؤیا*، *کتاب الرجال و ما قیل فی الائمة (ع) من الشعر* (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۷/۱)؛ اما جز کافی کتابی از وی نمانده است.

سیره پیامبر (ص) در کتب اربعه

سخنان و رفتار رسول خدا (ص)، در کتاب‌های حدیثی شیعه، بیشتر به صورت پراکنده و در لابه‌لای عناوینی یافت می‌شود که به رسول خدا (ص) اختصاص ندارد. شیخ صدوق (م ۳۸۱ق)، در *من لایحضره الفقیه*، در موارد اندکی، به سیره پیغمبر (ص) توجه کرده؛ ولی فصلی یا بابی ویژه به مباحث مربوط به سیره آن حضرت اختصاص

نداده است. او ضمن بیان احادیث مربوط به وضو، به کیفیت وضو و نماز پیامبر(ص) اشاره کرده است (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳: ۳۶/۱)؛ او همچنین احادیثی در مورد کیفیت و فضیلت زیارت آن حضرت آورده (همان: ۵۷۷/۲) و بابی را به نهی‌های پیامبر(ص) ایشان اختصاص داده است (همان: ۳/۴).

شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) (۱۴۰۷: ۶/۲)، در *تهذیب الاحکام*، فقط در «کتاب مزار»، بسیار خلاصه‌وار، به نسب، تاریخ ولادت و وفات، محل دفن، فضیلت و کیفیت زیارت آن حضرت اشاره کرده است. در *الاستبصار* هم، عنوانی به تاریخ و سیره رسول اکرم(ص) اختصاص نیافته است (همو: ۱۳۹۰).

از میان کتب اربعه، کافی عنوان بیشتری را به رسول خدا(ص) اختصاص داده است. کلینی در این کتاب، در ابواب گوناگون، به گوشه‌هایی از سیره و رفتار پیامبر(ص) پرداخته و احادیثی در این زمینه گرد آورده است. مهم‌ترین این باب‌ها «ابواب التاریخ» است. ابواب دیگری که کلینی، در آنها هم، به سیره پیامبر(ص) توجه کرده، به شرح زیر است:

۱. دو صفحه از «بابُ أن رسول الله(ص) اولُ من اجاب و اقر لله عزّ و جلّ بالربوبية»، ذیل «کتاب الایمان و الکفر» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰/۲-۱۲)؛

۲. هفت روایت در «باب صوم رسول الله(ص)»، ذیل «کتاب الصیام» و دربارهٔ روزه پیامبر(ص) (همان: ۸۹/۴-۹۱)؛

۳. حدود پنج صفحه از «باب ما أحلّ للنبی(ص) من النساء»، ذیل «کتاب نکاح» (همان: ۳۸۷/۵-۳۹۱)؛

۴. دو صفحه از «باب آخر منه و فیه ذکر ازواج النبی(ص)» دربارهٔ همسران پیامبر(ص) (همان: ۴۲۰-۴۲۱)؛

۵. سه صفحه از «باب صفة مُبايعة النبی(ص) النساء» (همان: ۵۲۶-۵۲۸)؛

۶. سه صفحه از «باب أن رسول الله(ص) و فاطمة(ع) عَقَّا عن الحسن و الحسين(ع)» و «باب أن اباطالب عَقَّ عن رسول الله(ص)» (همان: ۳۲/۶-۳۴)؛

۷. «باب صدقات النبی(ص) و فاطمة و الائمه(ع) و وصایاهم» (همان: ۴۷/۷).

در «کتاب الروضة» نیز، به صورت متفرقه و بدون دسته‌بندی، احادیث و گزارش‌های تاریخی فراوانی دربارهٔ پیامبر(ص) درج شده است. مقایسهٔ بین کافی و دیگر کتب اربعه

در عناوین اختصاص یافته به پیغمبر(ص) روشن می‌کند که کافی اطلاعات بیشتری درباره تاریخ و سیره پیامبر(ص) ارائه کرده است.

«ابواب التاریخ»، «باب مولد النبی(ص)»

جزء اول از هشت جزء کافی چهار کتاب را دربردارد: «کتاب العقل و الجهل»، «کتاب فضل العلم»، «کتاب التوحید» و «کتاب الحجة». کلینی در بخش «ابواب التاریخ» «کتاب الحجة»، اطلاعاتی تاریخی درباره معصومان(ع) ارائه کرده که نخستین عنوان آن «مولد النبی(ص)» و به زندگانی پیامبر(ص) مربوط است. تعبیر «مولد النبی(ص)» در عصر کلینی، برای بررسی زندگانی پیامبر(ص) رایج و با کل تاریخ زندگی ایشان مرادف بود؛ چنان که ابن حبیب بغدادی (م ۲۴۵ق) (بی تا: ۸)، در الْمُحَبَّر، ذیل عنوان «مولد النبی(ص)»، اطلاعاتی تاریخی از تولد تا وفات پیامبر(ص) درج کرده است. کلینی تعبیر «مولد النبی(ص)» را برای بیان شرح حال ائمه(ع) تکرار کرده و مرادش اطلاعات مربوط به کل زندگی آنان بوده است. برای تحلیل دیدگاه کلینی و دستیابی به سبک وی در ارائه اطلاعات تاریخی مربوط به پیامبر(ص)، دو قسمت «باب مولد النبی(ص)» را جداگانه بررسی می‌کنیم.

۱. گزارش تاریخی

کلینی پیش از بیان احادیث و بدون اسناد، در اندکی بیش از یک صفحه، اطلاعاتی تاریخی مربوط به پیامبر(ص) ارائه کرده است. این شیوه، در کتاب‌های حدیثی اهل سنت نیز معمول بوده است؛ چنان که بخاری (م ۲۵۶ق) (۱۴۰۱: ۷/۵، ۲۸، ۵۴) در بررسی غزوه‌های پیامبر(ص)، همچون عشیره، احد و بنومصطلق، نخست به اختصار و بدون ارائه اسناد، درباره تاریخ جنگ توضیح داده و سپس به صورت مسند، احادیث مرتبط با آن غزوه را ارائه کرده است. کلینی در این یک صفحه، اطلاعاتی درباره زمان و مکان ولادت، مدت اقامت در مکه، هجرت به مدینه و زمان رحلت پیامبر(ص) در اختیار می‌گذارد. قسمتی از اطلاعات این بخش با دیدگاه‌های اهل سنت همخوان و با گزارش‌های رایج کتاب‌های تاریخی همسوست؛ مثلاً تاریخ ولادت پیامبر(ص) دوازدهم ربیع الاول ثبت شده که مطابق با قول مشهور عامه و مخالف با نظر مشهور امامیه

درآمدی بر روش‌شناسی کلینی در استناد به سیره پیامبر(ص) / ۴۳

(هفدهم ربیع‌الاول) است (مفید، ۱۴۱۳: ۵۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۷۲/۱؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۵؛ اربلی، ۱۴۲۱: ۳۸/۱؛ امین، ۱۴۰۳: ۲۱۸/۱). کلینی تاریخ وفات پیامبر(ص) را هم، مانند مشهور اهل تسنن، ۱۲ ربیع‌الاول می‌داند؛ درحالی‌که منابع شیعی پس از کلینی، ۲۸ صفر را روز درگذشت رسول خدا(ص) ثبت کرده است (مفید، ۱۴۱۳: ۴۷؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۷).

اگرچه کلینی، در «ابواب التاریخ» درصدد بوده اهل بیت(ع) را به صورت مصداقی معرفی کند، دانش تاریخ را در نشان دادن ویژگی‌های منحصر به فرد آنان توانا ندیده است. او که درصدد بوده منزلت و حجت بودن معصومان(ص) را نشان دهد، گزاره‌های غیر تاریخی را برای تأمین هدف خود مطلوب‌تر دیده است. این نگاه که به مقصد نهایی کلینی معطوف است، در روش وی دو اثر آشکار داشته است: یکی بی‌توجهی به سند در ارائه اطلاعات تاریخی و دیگری استناد به مشهورات و پرهیز از شذوذات (داداش‌نژاد و کرمی، ۱۳۹۳: ۱۸۵-۱۶۲).

۲. گزارش حدیثی

کلینی پس از گزارش یک صفحه‌ای درباره پیامبر(ص)، چهل حدیث مسند درباره ایشان ارائه کرده است. موضوع و راویان این احادیث و ارزیابی آنها، در جدول زیر آمده و در ادامه بررسی می‌شود.

ش	موضوع	آخرین راوی	نخستین راوی	خاستگاه
۱	پیامبر(ص) سید فرزندان آدم	محمد بن یحیی	حسین بن عبدالله	قمی -
۲	پیامبر(ص) بهترین مخلوق	محمد بن یحیی	حماد بن عثمان ناب	کوفی
۳	خلقت نوری پیامبر(ص)	احمد بن ادریس	مُرازم بن حکیم ازدی	مدائنی
۴	خلقت پیامبر(ص)	احمد بن ادریس	ابوحمزہ ثمالی	کوفی
۵	خلقت پیشین پیامبر(ص)	حسین بن محمد اشعری	محمد بن سنان زاهری	کوفی
۶	فضیلت پیامبر(ص) اسلام بر دیگر پیامبران(ص)	عدة من اصحابنا	صالح بن سهل همدانی	همدانی -

ش	موضوع	آخرین راوی	نخستین راوی	خاستگاه
۷	تسبیح خداوند کردن ائمه(ع) در اظله	علی بن محمد (ملقب به علان)	مفضل بن عمر جعفری	ری کوفی
۸	بلندی نام ائمه(ع) هنگام آفرینش	سهل بن زیاد	سنان بن طریف	ری -
۹	خلقت نوری ائمه(ع)	احمد بن ادريس	محمد بن عبدالله بن عمر	قمی -
۱۰	خلقت نوری ائمه(ع)	الحسین	جابر بن یزید جعفری	قمی کوفی
۱۱	سایه نداشتن پیامبر(ص)	علی بن محمد، علان	سالم بن ابی حفصه عجلی	ری کوفی
۱۲	برتری پیامبر(ص) از جبرئیل	علی بن ابراهیم	ابوبصیر اسدی	قمی کوفی
۱۳	برتری پیامبر(ص) از جبرئیل	عدة من اصحابنا	علی بن ابی حمزه بطائنی	کوفی -
۱۴	چهره پیامبر(ص)	عدة من اصحابنا	جابر بن یزید جعفری	کوفی -
۱۵	استغفار پیامبر(ص) برای شیعه علی	عدة من اصحابنا	محمد بن علی بن ابی شعبة حلبی	حلبی -
۱۶	نام بهشتیان و دوزخیان نزد پیامبر(ص)	علی بن ابراهیم	سیف بن عمیره عن ذکره	قمی کوفی
۱۷	اوصاف پیامبر(ص)	محمد بن یحیی	اسحاق بن غالب أسدی	قمی کوفی
۱۸	ایمان ابوطالب	محمد بن یحیی	ذُرُست بن ابی منصور	قمی واسطی
۱۹	تعزیت خداوند به اهل بیت در رحلت پیامبر(ص)	حسین بن محمد أشعری	یعقوب بن سالم، عن رجل	قمی کوفی
۲۰	نور پیامبر(ص) در تاریکی	عدة من اصحابنا	اسماعیل بن عمار صیرفی	کوفی -
۲۱	حرمت آتش بر بستگان پیامبر(ص)	احمد بن ادريس	حسن بن علی بن فضال تیمی	قمی کوفی
۲۲	منزلت عبدالمطلب در قیامت	محمد بن یحیی	زرارة بن اعین شیبانی	قمی کوفی
۲۳	منزلت عبدالمطلب در قیامت	علی بن ابراهیم	مقرن	قمی -
۲۴	منزلت عبدالمطلب در قیامت	بعض اصحابنا	مفضل بن عمر جعفری	کوفی -
۲۵	عبدالمطلب و سپاه فیل	عدة من اصحابنا	ابان بن تغلب جریری	کوفی -
۲۶	منزلت پیامبر(ص) نزد عبدالمطلب	علی بن ابراهیم	رفاعة بن موسی النخاس	قمی کوفی

ش	موضوع	آخرین راوی	نخستین راوی	خاستگاه
۲۷	شیر خوردن پیامبر(ص) از ابوطالب	محمد بن یحیی	ابوبصیر اسدی	قمی / کوفی
۲۸	تشبیه ابوطالب به اصحاب کهف	علی بن ابراهیم	هشام بن سالم	قمی / کوفی
۲۹	ایمان ابوطالب	حسین بن محمد و محمد بن یحیی	اسحاق بن جعفر الصادق(ع)	قمی / مدنی
۳۰	دفاع ابوطالب از پیامبر(ص)	علی بن ابراهیم	هشام بن حکم	قمی / کوفی
۳۱	هجرت پیامبر(ص) پس از درگذشت ابوطالب	علی بن ابراهیم	عبید بن زرارة بن اعین	قمی / کوفی
۳۲	اسلام ابوطالب به حساب جُمَل	علی بن محمد و محمد بن یحیی	محمد بن عبدالله، رفعه	قمی / -
۳۳	اسلام ابوطالب به حساب جُمَل	محمد بن یحیی	اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی	قمی / کوفی
۳۴	فضیلت فرزندان عبدالمطلب	محمد بن یحیی	اصبغ بن نباته حنظلی	قمی / کوفی
۳۵	کیفیت نماز بر پیامبر(ص)	محمد بن حسن طائی رازی	عبدالغفار بن قاسم انصاری	
۳۶	محل دفن پیامبر	محمد بن یحیی	عقبه بن بشیر	قمی / -
۳۷	محل دفن پیامبر(ص)	علی بن ابراهیم	عبدالله بن علی حلبی	قمی / حلبی
۳۸	نماز مهاجر و انصار بر پیامبر(ص)	محمد بن یحیی	جابر بن یزید جعفی	قمی / کوفی
۳۹	معنای سلام بر رسول خدا	بعض اصحابنا رفعه	داود بن کثیر رقی	-
۴۰	کیفیت صلوات امام صادق(ع) بر پیامبر(ص)	حسن بن محبوب سراد	عبدالله بن سنان	کوفی / کوفی

بررسی سند

- مشایخ کلینی و سهم آنها، در بخش «مولد النبى (ص)»، به شرح زیر است:
۱. ده روایت از محمد بن یحیی بن عطار قمی. چهار روایت دیگر را نیز محمد بن یحیی، با دیگران (حسین بن محمد و علی بن محمد بن عبداللّه) نقل کرده است؛ بنابراین، چهارده روایت از چهل روایت، به واسطه محمد بن یحیی عطار اشعری قمی نقل شده که از جمله مشایخ کلینی بوده است؛
 ۲. هشت روایت از علی بن ابراهیم بن هاشم قمی؛
 ۳. چهار روایت از احمد بن ادريس اشعری قمی. کلینی از شاگردان او بوده، روایات را بدون واسطه از او نقل کرده است؛
 ۴. چهار روایت از حسین بن محمد اشعری قمی؛
 ۵. یک روایت از علی بن محمد بن عبداللّه؛
 ۶. هشت روایت از عده من اصحابنا که در شش مورد، پس از «عدة من اصحابنا»، نام احمد بن محمد آمده که اشاره به احمد بن محمد بن عیسی اشعری است. احمد بن محمد بن عیسی دو کتاب به نامهای *فضل النبى (ص)* و *کتاب الاظله* داشته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۸۲/۱). کلینی بسیاری از روایات خود را از طریق محمد بن یحیی، علی بن ابراهیم و احمد بن ادريس، از کتاب احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده است. او همان کسی است که سهل بن زیاد را به دلیل غلو، از قم اخراج کرد؛
 ۷. دو روایت از علی بن محمد عکّان رازی از ری؛
 ۸. یک روایت از سهل بن زیاد از ری؛
 ۹. یک روایت از محمد بن حسن رازی از ری؛
 ۱۰. یک روایت از حسن بن محبوب از کوفه.
- از بررسی آخرین راوی این چهل روایت به دست می آید که اکثر قریب به اتفاق مشایخ کلینی، در بخش «مولد النبى (ص)»، از محدثان حوزه حدیثی قم بوده اند. محدثان ری، با چهار روایت، در درجه بعد قرار گرفته اند و نقش محدثان کوفه ناچیز و در حد یک حدیث بوده است.
- از بررسی خاستگاه نخستین راوی این چهل روایت روشن می شود که راوی ۲۶ روایت اهل کوفه بوده اند؛ اما هیچ یک از راویان کوفی سهم چشمگیری در نقل این

روایات نداشته‌اند و کلینی از هریک از راویان، به صورت پراکنده، روایتی برگزیده و نقل کرده است.

از بررسی نخستین و آخرین راوی این احادیث به دست می‌آید که بیشتر این احادیث هرچند منشأ کوفی داشته است، به تأیید محدثان قمی رسیده است و از این رو، کلینی با آرامش خاطر، آنها را نقل و با دیدگاه خود، تعدادی از آنها را گزینش کرده است. از این جهت می‌توان احادیث این باب کافی را ترکیبی از گرایش‌های کوفی و قمی و برابری نظرهای آنان درباره پیامبر(ص) دانست.

در اسناد بیست روایت از روایات چهل‌گانه، افرادی وجود دارند که به لحاظ رجالی، به آنها خدشه وارد است. برخی از آنها گرایش‌های مذهبی غیر دوازده‌امامی داشته‌اند. سالم بن ابی حفصه عَجَلی (از مرجئه و از سران بتریه) (کشی، ۱۳۴۸: ۲۳۵/۱؛ ابن داود حلی، ۱۴۱۱: ۴۵۵/۱)، علی بن ابی حمزه (طوسی، بی‌تا: ۲۸۳/۱)، دُرُوسْت بن منصور واقفی (طوسی، ۱۳۸۱: ۳۳۶/۱) و اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی نیز از راویان عامه شمرده شده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۹۹). شش تن از راویان هم به غلو متهم شده‌اند که عبارت‌اند از: صالح بن سهل همدانی (که غالی و جاعل معرفی شده است. ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۶۹/۱)، مُفَضَّل بن عمر جُعفی (که رجالیان متقدم شیعه او را ضعیف، غیرقابل اعتماد و مرتفع القول دانسته‌اند. نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۴۶/۱)، جابر بن یزید جُعفی (برخی رجالیان شیعه در روایات و عقیده او تردید کرده‌اند. همان: ۱۲۸)، محمد بن سنان زاهری (که ابن غضائری او را ضعیف، غالی و وضاع معرفی کرده است. ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۹۲/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۴۰۶/۱)، داود بن کثیر رَقّی (که نجاشی او را ضعیف و مورد اعتماد غالیان و ابن غضائری فاسد المذهب دانسته‌اند. نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۵۶/۱؛ ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۵۸/۱) و احمد بن هلال عَبْرَتایی (که طوسی او را غالی و متهم در دین شناسانده است. طوسی، بی‌تا: ۸۳/۱).

بررسی محتوا

همه چهل روایت باب «مولد النبی(ص)»، مستقیم یا غیر مستقیم، به پیامبر(ص) ارتباط می‌یابد و درصدد است جایگاه دینی رسول خدا(ص) را نشان دهد. نوزده روایت از آنها به بیان ویژگی‌ها و فضایل آن حضرت می‌پردازد. چهارده روایت به

بستگان پیامبر(ص) اختصاص دارد و پنج روایت از وفات و دفن ایشان حکایت می‌کند. از نظر سنخ‌شناسی، روایات برگزیده کلینی دو گونه است: بیان‌کننده امور طبیعی و بیان‌کننده امور غیر طبیعی.

روایات بیان‌کننده امور طبیعی

دسته‌ای از روایات به جنبه‌های طبیعی و عادی اشاره دارد؛ مانند برتری پیامبر(ص) از دیگران، معراج ایشان، وصف چهره حضرت، آگاهی پیامبر(ص) از اهل بهشت و دوزخ، ویژگی‌های اخلاقی پیغمبر(ص)، حرمت آتش بر پدر و مادر ایشان، محشور شدن عبدالمطلب با سیمای انبیاء(ص)، گزارش رویداد اصحاب فیل و اقدامات عبدالمطلب، جایگاه پیامبر(ص) نزد عبدالمطلب، تشبیه ابوطالب به اصحاب کهف، ایمان ابوطالب با تکیه بر اشعار او، حمایت ابوطالب از رسول خدا(ص) در برابر مشرکان، خروج پیامبر(ص) از مکه پس از رحلت ابوطالب، اسلام ابوطالب، کیفیت نماز خواندن بر پیامبر(ص) و اختلاف در مکان دفن آن حضرت.

این احادیث هرچند به هدف نشان دادن جایگاه دینی رسول خدا(ص) و به تبع، حجت بودن ایشان در کنار یکدیگر گرد آمده است، به لحاظ محتوا، گاه به موضوعات تاریخی عنوان‌داری، همچون رویداد فیل اشاره می‌کند. شمار روایات گزارشگر امور عادی مجموعاً ۲۶ است. همه روایات منقول از علی بن ابراهیم قمی در این دسته جای می‌گیرد.

روایات بیان‌کننده امور غیر طبیعی

چهارده روایت اطلاعاتی مربوط به امور غیرطبیعی دربردارد و از پیامبر(ص) چهره‌ای فرابشری نشان می‌دهد. تأکید این روایات بر منزلت قدسی پیامبر(ص) و ائمه(ع) است که برخی جریان‌های شیعه در آن تردید دارند. روایات حاکی از تفویض امور مخلوقات و حرام‌ها و حلال‌ها به ائمه(ع) (روایت ۵)، خلقت پیشین و نوری پیامبر(ص) و ائمه(ع) و پیمان مخلوقات بر پیروی از اهل‌بیت(ع) (روایت ۳ تا ۱۰)، سایه نداشتن پیامبر(ص) و سلام جمادات بر ایشان (روایت ۱۱)، تعیین امام علی(ع) به جانشینی پیامبر(ص) در معراج (روایت ۱۳)، نامه تعزیت خداوند به اهل‌بیت(ع) در رحلت پیامبر(ص) (روایت ۱۹)، نورافشانی آن حضرت در شب (روایت ۲۰) و شیر

خوردن پیامبر(ص) از سینه ابوطالب در کودکی (روایت ۲۷) از جمله این احادیث است. این روایات با گرایش‌های مفوضه همسوست که ائمه(ع) را فوق بشر، دارای علم نامحدود و توانا بر تصرف در کائنات می‌دانستند. این گروه معتقد بودند که خداوند کار جهان از خلق و رزق و اختیار و تشریح احکام را به ائمه(ع) تفویض فرموده است (فرمانیان، ۱۳۸۷: ۱۴۳). روایات محمد بن سنان و مفضل بن عمر در این دسته جای دارد. به‌طور کلی، در این احادیث، دو خط‌پی‌گیری می‌شود: اول نشان دادن جایگاه دینی پیامبر(ص) و دوم جایگاه دینی امام علی(ع) و اهل‌بیت(ع) که استمرار پیامبر(ص) هستند. اتحاد امام علی(ع) با پیامبر(ص) در این روایات، از هنگام آفرینش نور این دو آغاز شده و در مراحل بعدی زندگی رسول خدا(ص)، خود را نشان می‌دهد. آفرینش نوری پیامبر(ص)، علی(ع) و ائمه(ع)، سال‌ها پیش از آفرینش موجودات انجام و اطاعت و پیروی از آنها به مخلوقات سفارش شده است. در معراج، به ولایت امام علی(ع) اشاره می‌شود و پیامبر(ص) برای علی(ع) و شیعیان او استغفار می‌کند. به پدر امام علی(ع) بهای ویژه‌ای داده شده و او در حد انبیاء(ع) معرفی می‌شود که مأمور رساندن وصایای رسولان گذشته به پیامبر اسلام(ص) بودند. پس از درگذشت پیامبر(ص)، ادامه مأموریت ایشان بر عهده اهل‌بیت(ع) قرار می‌گیرد و در شب وفات پیامبر(ص)، نامه تعزیت خداوند به اهل‌بیت(ع) می‌رسد که در آن، خداوند جایگاه اهل‌بیت(ع) را بیان می‌کند و دوستی با آنان و اطاعت از ایشان را واجب می‌شمارد.

روش ارائه بخش حدیثی

نظم در ساختار داخلی از ویژگی‌های روش تنظیم این بخش است. کلینی با نظم خاصی، احادیث را مرتب کرده و میان احادیث چهل‌گانه باب ارتباط وجود دارد. ده حدیث اول به پیش از بعثت پیامبر(ص) مربوط است و درباره خلقت پیامبر(ص) و برتری او از مخلوقات است. یازده روایت بعدی راجع به ویژگی‌های ناشی از پیامبری، مانند سایه نداشتن و ساطع شدن نور از ایشان در تاریکی است. سیزده روایت بعد به بستگان پیامبر(ص)، شامل عبدالمطلب، ابوطالب، پدر و مادر آن حضرت، حمزه، جعفر و حسنین(ع) اختصاص یافته است. شش روایت پایانی درباره درگذشت پیامبر(ص) و شیوه دعا کردن برای آن حضرت است. بنابراین، چینش داخلی روایات منطقی است.

اکتفای به چهل حدیث، در این باب نیز ممکن است به دلیل اهمیت این عدد بوده باشد. برخی روایات، به ظاهر، در جای خود قرار ندارد؛ اما در واقع، با توجه به حدیث پیشین و برای توضیح درباره آن و برطرف کردن ابهامش آمده است؛ مثل روایت ۳۹ و ۴۰. چون در حدیث ۳۸ ضمن بیان کیفیت نماز بر پیامبر(ص)، آیه «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ ... وَ سَلَّمُوا تَسْلِيمًا» (احزاب: ۵۶) آمده است، در حدیث بعدش، مراد از سلام بر پیامبر(ص) و در حدیث ۴۰، نحوه درود فرستادن امام صادق(ع) بر ایشان بیان شده است.

مشخص بودن منابع هم، در ارائه احادیث کافی رعایت شده است. اگرچه روشن نیست کلینی حدیث این باب را چگونه از استادانش دریافت کرده، او با ارائه اسناد، مسیر نقل و منشأ حدیث را مشخص کرده است. تک تک احادیث این باب مسند و دارای ناقلان مشخص است. کلینی ۳۱ حدیث این باب چهل حدیثی را به صورت مستقیم، از استادان خود نقل و ۸ حدیث را با تعبیر «عدة من اصحابنا» آغاز می‌کند که به افراد تعریف شده‌ای از میان استادان وی بازمی‌گردد (حمادی و طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۰۰-۱۰۱).

کلینی امانت علمی را در التزام به آنچه از استادانش شنیده یا در کتاب‌ها دیده رعایت کرده است. اگر دو حدیث، از جهت متن و سند، با یکدیگر اندک تفاوتی داشته باشد، وی مسیر هر دو سند را در بخش اختلافی مشخص و تفاوت‌های متنی را نیز ذکر کرده است؛ مثل روایت‌های ۲۱ و ۲۴. او درباره روایت ۲۱ توجه می‌دهد که متن نقل شده از ابن فضال افزوده‌ای دارد.

با این حال، سند همه روایات این باب متصل نیست. برخی از روایات مرسل^۱ و تعدادی مرفوع است. روایت‌های ۸، ۱۰، ۱۶، ۱۹، ۲۱ و ۴۰ مرسل و روایت‌های ۳۲ و ۳۹ مرفوع است؛ چنان که خود کلینی تذکر می‌دهد (عن محمد بن عبدالله رفعه؛ بعض اصحابنا رفعه). در این کتاب، گرچه شیوه کلینی به کارگیری اسناد است، گاه روایتی،

۱. مرسل روایتی است که از سلسله سند آن، یک راوی یا بیشتر حذف یا یکی از رجال سندش، به گونه مبهم ذکر شده باشد. کلینی در روایت هشتم نمی‌توانسته به صورت مستقیم، از سهل بن زیاد نقل کرده باشد؛ بلکه از دابی خود، علی بن محمد (علان)، روایت کرده؛ اما نام علان، در سند نیامده است. وضع روایت دهم نیز چنین است و نام احمد بن ادريس، در سند از قلم افتاده است.

مانند روایت ۲۹، بدون ذکر سند، ذیل روایت پیشین بیان می‌شود. در روایت ۲۹، برای اثبات ایمان ابوطالب، به بندی از شعر او به روایت امام صادق(ع) استناد شده است. کلینی در ادامه، روایتی را نقل می‌کند که متضمن دو بیت دیگر از اشعار ابوطالب است؛ ولی مشخص نمی‌کند روایت از کدام امام است و هیچ سندی ارائه نمی‌دهد.

بر اساس منطق کلینی در گزینش روایات، افراد موجود در اسناد این باب، خاستگاه‌ها و گرایش‌های فکری گوناگون دارند. کلینی بر اساس نام راویان، روایتی را حذف نکرده و به ضعیف یا ثقه بودن آنها توجهی نداشته است. به نظر می‌رسد کلینی بیشتر به محتوای احادیث نظر داشته و کوشیده تا میان دو خط فکری امامیه تلفیقی صورت دهد و در قالب گزینش احادیث، نظریه و طرح خویش را تکامل بخشد. از این جهت، افراد موجود در سند اولویت نخست و مورد توجه جدی وی نبوده؛ بلکه براینده متن برای وی مهم‌تر بوده است؛ او از همین رو، از آوردن روایات افراد متهم به غالیگری یا گرایش‌های دیگری چون واقفیه و فطحیه ابایی نداشته و آنچه را به کار گرفته که می‌توانسته است دیدگاه‌هایش را تقویت کند. احادیث برگزیده کلینی نشان می‌دهد که او در کشاکش‌های میان جریان‌های داخلی شیعه، بیشتر جانب گروهی را گرفته که بر منزلت قدسی اهل بیت(ع) تأکید می‌کردند؛ گرچه عرصه را مطلقاً در انحصار آنها قرار نداده است. حرکت میان این دو جریان نقشه راه کلینی و مهم‌ترین معیار گزینش روایات در روش‌شناسی اوست.

در باب «مولد النبى(ص)» هیچ اظهار نظری از کلینی ثبت و هیچ روایتی با روایت دیگر مقایسه یا بر دیگری ترجیح داده نشده است. از آوردن اخبار متعارض نیز پرهیز شده و برای زدودن ابهام برخی روایات کوششی صورت نگرفته است؛ از جمله برای برطرف کردن ابهام دو روایت مربوط به اسلام آوردن ابوطالب به حساب جُمَل (روایت ۳۲ و ۳۳). کلینی همچنین، یک محتوا را با الفاظ و اسناد گوناگون آورده است. این تکرار می‌تواند ضعف سندی برخی روایات را جبران کند.

محتوای برخی احادیث این باب با اطلاعات تاریخی سازگار نیست؛ برای نمونه طبق حدیث ۳۱، پیامبر(ص) در هجرت به مدینه، به کوه حَجون پناه برد؛ در حالی که طبق تاریخ، ایشان در این هجرت، به کوه ثور پناه برد (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱/۲۶۰؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱/۱۷۷؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۵۸/۱؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۱/۳۲۱؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۱/۱۷۹/۳).

نتیجه

کلینی بیش از دیگر نویسندگان کتب اربعه شیعه، به زندگانی و سیره رسول خدا(ص) توجه کرده است. توجه او به تاریخ و سیره پیامبر(ص) و اختصاص عنوانی ویژه تاریخ در کتاب کافی نشان‌دهنده علاقه صرف او به تاریخ نیست و آنچه در این عنوان پی گرفته شده، گزارش برتری‌ها و ویژگی‌های پیامبر(ص) و امامان(ع)، از دیدی کلامی و برای برقراری تعادل میان دو جریان رقیب شیعی است. روش کلینی در بخش «مولد النبی(ص)» را می‌توان آمیخته‌ای از روش تاریخی و حدیثی دانست. وی در بخش تاریخی، از گزارش‌های مشهور درباره پیامبر(ص) بهره برده و آنها را به صورت موجز و بدون ارائه سند منعکس کرده است؛ چنان که محور مطالب تاریخی مربوط به پیامبر(ص) را گزارش‌های مندرج در کتاب‌های اهل سنت قرار داده و گزارش‌های شیعی را به صورت فرعی و ذیل روایت مشهور درج کرده است. مرجعیت راوی و سند که برای برخی محدثان حرف نخست را می‌زده، از نظر کلینی، ارزش درجه نخست را نداشته است؛ از این رو، وی از احادیث با اسناد مخدوش و تردیدبرانگیز هم در رسیدن به اهداف و اندیشه‌هایش استفاده کرده است.

منابع

قرآن مجید

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*، ج ۱ و ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی. ابن حبیب بغدادی (بی‌تا). *المحبر*، بیروت: دارالآفاق الجدیدة.
- ابن داود حلّی، حسن بن علی (۱۴۱۱ق). *رجال ابن داود*، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰ق). *طبقات الکبری*، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق). *المناقب*، ج ۱، قم: علامه.
- ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴ق). *رجال ابن غضائری*، ج ۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق). *البدایة و النهایة*، ج ۳، بیروت: دارالفکر.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۴۲۱ق). *کشف الغمّة*، ج ۱، قم: رضی.
- امین، محسن (۱۴۰۳ق). *اعیان الشیعة*، ج ۱، بیروت: دارالتعارف.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق). *صحیح البخاری*، ج ۵، بیروت: دارالفکر.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق). *انساب الاشراف*، ج ۱، بیروت: دارالفکر.
- حمادی، عبدالرضا؛ طباطبایی، محمدکاظم (۱۳۹۱ش). «*الکافی و گفتمان حدیثی*»، *علوم حدیث*، سال ۱۷، شماره ۶۶، ص ۹۸-۱۱۳.
- داداش‌نژاد، منصور؛ کرمی، فاطمه (۱۳۹۳ش). «*ارزیابی و بازیابی مستندات گزارش‌های تاریخی کلینی درباره مولد النبی(ص)*»، *علوم حدیث*، سال نوزدهم، شماره ۷۱، ص ۱۶۲-۱۸۵.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق). *تاریخ الاسلام*، ج ۱، ج ۲، بیروت: دارالکتب العربی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰ق). *اعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران: اسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق). *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- _____ (۱۴۰۷ق). *تهذیب الاحکام*، ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- _____ (۱۳۸۱ق). *رجال طوسی*، ج ۱، نجف: انتشارات حیدریه.
- _____ (بی‌تا). *الفهرست*، ج ۱، نجف: المکتبة المرتضویة.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق). *الخلاصة للحلی*، قم: دارالذخائر.
- فرمانیان، مهدی (۱۳۸۷). *آشنایی با فرق تشیع*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸ش) *رجال الکشی*، ج ۱، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، ج ۲ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴). *تصحیح اعتقادات الامامیة*، تحقیق حسین درگاهی، قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ (۱۴۱۳ق). *مسار الشیعة*، قم: کنگره شیخ مفید.
- مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۰ق). *امتاع الاسماع*، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق). *رجال النجاشی*، ج ۱، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

منابع علم امام از نگاه متکلمان قم و بغداد

* محمدحسن نادم

** سید ابراهیم افتخاری

چکیده

از جمله موضوعات اعتقادی که همه فرق و مذاهب کلامی را به گونه‌ای، به خود مشغول کرده، امامت است. امامت در نظام اعتقادی شیعه، جایگاه ویژه‌ای دارد. در این مذهب، بدون توجه به امامت نمی‌توان به تبیین دیگر آموزه‌های اعتقادی پرداخت. یکی از ویژگی‌هایی که امامت شیعه را از امامت دیگر مذاهب ممتاز می‌کند، علم خاص امام است. علم امام از آغاز پیدایی موضوع امامت، از دغدغه‌های امامیه بوده است و چنانچه درباره علم امام، اختلافی بین عالمان امامی بوده، به کم و کیف آن مربوط می‌شود. این جستار در پی تحلیل و بررسی منابع مرتبط با کیفیت علم امام، از نگاه عالمان مدارس قم و بغداد است که با دو رویکرد متفاوت، موضوعات اعتقادی را بررسی کرده‌اند. در جمع‌بندی نهایی روشن می‌شود که پیروان این دو مدرسه کلامی، در این زمینه اختلافی ندارند.

کلیدواژه‌ها: علم امام، متکلمان کوفه، محدثان قم، متکلمان بغداد، متکلمین، محدثین.

* مدیر گروه شیعه‌شناسی و استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول)

Email: nadem185@yahoo.com

** دانشجوی شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۶]

مقدمه

از موضوعات مهم کلامی شیعه که از مقومات امامت شمرده می‌شده و از دیرباز، در کانون توجه عالمان امامیه بوده، علم امام است. از دیدی تاریخی، مهم‌ترین مقطع از دوران حضور ائمه (ع)، دوره شکل‌گیری مدرسه کلامی کوفه (اواخر قرن اول)، خاستگاه کلام و نخستین متکلمین امامیه، بود. جریان‌های کلامی شیعه، با رویکردهای متفاوت و تکیه بر احادیث اهل بیت (ع)، به تبیین، تدوین و اشاعه باورهای شیعی و دفاع از آنها می‌پرداختند. آموزه‌های اعتقادی، در این مدرسه، به تثبیت نهایی می‌رسید. برخورداری امام از علم خاص، از جمله این آموزه‌ها بود.

با افول و از رونق افتادن مدرسه کلامی کوفه، دو مدرسه بزرگ و تأثیرگذار قم و بغداد شکل گرفت که نمایندگان دو جریان شاخص کلامی کوفه شد. بغداد با موقعیت ویژه‌اش، میراث‌دار خط فکری حدیثی-کلامی کوفه و قم با توجه به حضور محدثان و ارتباط محکم با کوفه، میراث‌دار خط فکری حدیثی-فقهی کوفه شد.

روش و رویکرد این دو جریان در پرداختن به موضوعات اعتقادی متفاوت بود. نگاه متکلمان بغداد بیشتر بر استدلال‌های عقلی معطوف بود؛ البته آنها به روایات هم توجه می‌کردند. آنان در مقام بحث، دو ساحت جداگانه برای عقل و نقل قائل می‌شدند و در برخی از موضوعاتی که نقل مطمئنی وجود داشت، جانب نقل را می‌گرفتند و از برداشت عقلی خود صرف نظر می‌کردند. اما روش محدثان قم برپایه استناد به احادیث بود و کمتر به مباحث عقلی رو می‌آوردند. در آثار این گروه، احادیث با چینش خاصی ارائه شده است که همانند آثار متکلمان، پیام کلامی دارد؛ از این رو، آثار محدثان قمی را می‌توان از دسته کتاب‌های کلامی دانست و به تبع آن، ایشان را در گروه متکلمان قرار داد.

منابع علم امام از مقوله‌های بحث‌برانگیز مربوط به علم امام است که عالمان امامیه درباره آن چندان هم داستان نبوده‌اند. فراوانی روایات گوناگون مربوط به این مبحث، برخی را برآن داشته تا با عنایت به گوناگونی احادیث، اصحاب و راویان آنها، هر دسته از روایات را متفاوت با دیگری نشان دهند؛ از این رو بنا داریم نگاه متکلمان این دو مدرسه را در این زمینه بازنماییم تا روشن شود آیا عالمان این دو مدرسه در این باره اختلاف داشتند یا نه؟

به نظر می‌آید با توجه به فراوانی روایات دربارهٔ هریک از منابع و نیز، عنایت ویژهٔ راویان و اصحاب در نقل نمی‌توان هیچ‌کدام از راویان و اصحاب را نافی گروه دیگر و نسل‌های بعدی عالمان امامیه را در مقابل هم دانست. این جستار آرای متکلمان مدارس قم و بغداد را پی می‌گیرد تا با بازنمایی منابع علم امام از دریچهٔ نگاه دو طیف متفاوت از عالمان تأثیرگذار در کلام امامی، تقابل نداشتن نظر آنها را در این باره نشان دهد.

ملاک دستیابی به آراء متکلمان و محدثان

برای دریافت رأی متکلمانی که در موضوعات کلامی نظریه‌پردازی کرده‌اند، سختی چندانی در کار نیست؛ اما دریافت دیدگاه محدثان که به ذکر احادیث بسنده کرده‌اند، تا اندازه‌ای دشوار است؛ از این رو، از رهگذر شیوهٔ دریافت آراء متکلمین عصر حضور ائمه (ع) که روش آنها با روش محدثان مشابهت بیشتری دارد، بحث را پی می‌گیریم. یکی از ملاک‌های دستیابی به آراء اصحاب، نوع عملکرد آنهاست که در روایات انعکاس دارد. آنان برای بررسی درستی یا نادرستی اعتقادات یا اظهار نظرها دربارهٔ اعتقادی خاص، باور خود را بر امام عرضه می‌کردند (جعفریان، ۱۳۸۴: ۵۱۷-۵۱۸؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۷۹/۱ و ۲۶۷-۲۶۸) یا آن را با احادیث پذیرفتهٔ خود می‌سنجیدند و بنابراین، در تألیف و تدوین، به نقل احادیثی بسنده می‌کردند که آنها را پذیرفته بودند؛ یعنی نقل هر حدیث به معنای باور به مضمون آن بود. همین روند در مدرسهٔ قم دنبال شد؛ البته با این تفاوت که چینه‌ساز احادیث، در آثار قمی‌ها، هدفمند و حساب‌شده است و این کار را برای محقق آسان‌تر می‌کند. پس با این فرض این جستار را پی می‌گیریم که می‌توان منقولات آنها را مطابق با دیدگاه کلامی‌شان و آنها را متکلم بدانیم.

محورهای اساسی بحث

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان اظهار نظر متکلمان و روایات مربوط به منابع علم امام را در دو عنوان کلی جای داد: تحدیث و الهام، و وراثت و دریافت از رسول خدا (ص). چنانچه منشأ علم امام تحدیث و الهام باشد، به این معناست که علم از

جانب خداوند، به شیوه‌های گوناگون، به امام اعطا می‌شود. اگر منشأ علم امام وراثت باشد، یعنی علم از جانب پیامبر(ص)، از روش‌های گوناگون، به امامان، یکی پس از دیگری انتقال می‌یابد. طبق روایات، چنان که القای علم از جانب خداوند، به شیوه‌های گوناگون محقق می‌شود، انتقال علم از جانب پیامبر(ص) هم، به گونه‌ی عادی و غیر عادی، شفاهی و مکتوب تحقق پیدا می‌کند.

با توجه به دو عنوان کلی بیان‌شده و روایات گسترده و گوناگون درباره‌ی منابع علم امام و نیز، اظهار نظرهای کلامی و حدیثی قم و بغداد می‌توان در خصوص مطالب مربوط به منابع علم امام، در سه محور اساسی بحث کرد:

الف. منابعی که دستیابی به آنها، از راه‌های عادی ممکن نیست و امام از آنها بهره‌مند است، مانند الهام، تحدیث، عروج به آسمان، ارائه اخبار آسمان‌ها، عرضه اعمال بندگان، نزول فرشتگان، شنیدن صدای آنها و خواب‌های صادق؛

ب. منابعی که دسترسی به آنها، از راه‌های عادی و غیر عادی ممکن است، مانند وراثت علم از پیامبران(ص) و امامان پیشین(ع)؛

ج. منابعی که راه دستیابی به آنها عادی است، مانند جفر، جامعه، صحیفه امیرالمؤمنین(ع)، صحیفه فاطمیه(ع)، کتاب‌های پیامبران پیشین(ص) (صحف ابراهیم(ع) و الواح موسی(ع) و...) که نزد امامان وجود داشته است؛ البته می‌توان این قسم را ضمیمه‌ی محور دوم و موارد را ذیل دو عنوان کلی دسته‌بندی کرد.

۱. منابع علم امام از نگاه محدثان قم

به دلیل فراوانی محدثین قم، فقط به آراء سه چهره سرشناس، به ترتیب تاریخ می‌پردازیم که دیدگاهشان می‌تواند نماینده‌ی رأی دیگر محدثان قمی باشد: ابو جعفر محمد بن حسن بن فروخ، معروف به صفار قمی (م ۲۹۰ق)، ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق رازی، معروف به شیخ کلینی (۲۵۸-۳۲۸ق) و ابو جعفر محمد بن علی بن موسی بن بابویه قمی، معروف به شیخ صدوق (۳۱۱-۳۸۱ق). این محدثان در تبیین منابع علم امام، روایات فراوانی را ذکر کرده‌اند. با توجه به محدودیت این جستار، عناوینی برگرفته از روایات انتخاب شده و ذیل هر کدام، احادیثی حاکی از نظر هر یک از این سه محدث آمده است.

۱-۱. الهام و تحدیث

«الهام» و «تحدیث»، از نظر لغوی، به یک معنا به کار رفته است. ابن‌منظور (۱۹۸۸): (۳۵۰/۱)، «محدّث» را «مُلهم» ترجمه کرده و در توضیح معنای آن می‌گوید: «ملهم کسی است که چیزی در قلبش القا می‌شود. پس به خاطر قوه حدس قوی و فراستی که دارد، به او خبر داده می‌شود و این روشی است که خداوند آن را به بندگان برگزیده‌اش داده است. چیزی به آنها الهام می‌شود؛ سپس آن را می‌گویند». طریحی (۱۳۷۸: ۲/۲۴۵) «مُحدِّثون» را کسانی می‌داند که فرشتگان با آنها سخن می‌گویند.

در روایاتی که محدثان قم آورده‌اند، افزون بر بیان الهامی بودن علم امام، به این نکته عنایت ویژه‌ای شده که پیامبر اکرم(ص) خاتم پیامبران(ص) بوده و پس از ایشان وحی منقطع شده است. آنها فرق میان وحی و الهام را با نقل روایاتی از معصومان(ع) نشان داده‌اند. در برخی از روایاتی که صفار نقل کرده، به این تفاوت اشاره شده است. صفار (۱۴۰۴: ۲۳۵) درباره نحوه القای علم به امام، روایتی از امام صادق(ع) نقل کرده که در آن آمده است: «برخی از ما علم در گوش‌شان قرار می‌گیرد. برخی از ما در خواب می‌بینند. برخی از ما صدایی می‌شنویم و برای بعضی از ما، فرشته‌ای بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل می‌آید و برخی از امامان، فرشته‌ها را با چشم می‌بینند».

وی روایت دیگری از امام صادق(ع) نقل می‌کند که می‌گوید در شب قدر، فرشتگان همه پیشامدهای سال آینده را مانند خیر و شر و مرگ و زندگی و بارندگی که مقدر شده، بر آنها نازل می‌کنند (همان: ۲۲۰). امام صادق(ع) همچنین، پنهان داشتن اخبار هر صبح و شام آسمان از ولی واجب‌الاطاعة خود را دور از کرم و رأفت خدا می‌داند (همان: ۱۲۴). پس از نگاه صفار قمی، بخشی از علم امام، با الهام به دست می‌آید؛ از این رو، وی روایتی از امام باقر(ع) نقل می‌کند که می‌گوید: «علی(ع) به کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) عمل می‌کرد. هنگامی که با مسئله جدیدی روبه‌رو می‌شد که نه در کتاب خدا بود و نه در سنت پیامبر(ص)، خداوند به او الهام می‌کرد» (همان: ۲۳۵).

کلینی (۱۳۶۲: ۲۵۸/۱ و ۲۷۱) نیز، در کافی، روایات متعددی دال بر الهام شدن به امام و سخن گفتن فرشتگان با ایشان نقل کرده است. برخی از روایات هم، به چگونگی

دریافت الهامی پرداخته که به صورت القای به دل یا تأثیر در گوش است (همان: ۱۷۶/۱ و ۲۶۴). برخی دیگر از چگونگی سخن گفتن فرشته با امام می گوید؛ مانند روایتی که کلینی از امام باقر(ع) نقل کرده و طبق آن، اهل بیت(ع) در شب رحلت پیامبر اکرم(ص) که شب سختی بود، صدایی شنیدند؛ اما صاحب آن را با چشم ندیدند. او به آنها سلام کرد و آنها را در این مصیبت تسلی داد و طبق پاسخ امام به راوی، صاحب آن صدا از سوی خداوند متعال برای تسلیت آمده بود (همان: ۴۴۵/۱-۴۴۶).

صدوق (۱۳۶۲: ۵۲۸/۲) هم داستان با صفار و کلینی، از محمد بن مهران نقل می کند که از امام جعفر صادق(ع) شنید: «ما دوازده محدّثیم». وی همچنین حدیثی از امام رضا(ع) نقل می کند که در آن، یکی از علایم امام «محدّث بودن» معرفی شده است (همو، ۱۳۷۸: ۱؛ ۵۶۷؛ ۱۳۷۷: ۱۰۲؛ ۱۳۶۷: ۴/۱۸۱).

بنابراین، از دید محدثین قم، الهام و تحدیث از منابع مسلم علم امام است. روایات فراوان دیگری نیز، تحت عنوان های دیگر، در مجمع های حدیثی گرد آمده که از مصادیق و تمائیل علم الهامی امام می گوید و نمونه هایی از آنها در ادامه می آید.

۱-۱-۱. ستونی از نور

شماری از روایات آمده در آثار محدثین قم، درباره ستونی از نور است که امام به وسیله آن علم پیدا می کند. صفار (۱۴۰۴: ۴۳۵) در این باره، روایتی از جمیل بن دراج نقل می کند که به گفته آنها، هنگامی که امام به امامت برسد، در هر شهری، برای او مناری از نور بلند می شود که امام در آن، به اعمال بندگان می نگرد. امام صادق(ع)، در روایتی، ماهیت این ستون نور را بیان کرده است: «خداوند ستونی از نور دارد که آن را از همه مخلوقاتش پوشانده است. یک طرف این ستون، نزد خدا و طرف دیگر آن، در گوش امام است. پس هرگاه خداوند چیزی اراده کند، آن را در گوش امام وحی می کند» (همان: ۴۳۵).

کلینی در این باره روایتی نیآورده است؛ اما صدوق (۱۳۷۸: ۲۱۴/۱) صفار را همراهی و روایتی نقل کرده که در پایان آن آمده است: «این نور مداومت ندارد. گاهی بسط پیدا می کند و گسترده می شود. امام در این حال، مسائلی را که نیاز دارد، از آن آگاه می شود و گاهی از او گرفته می شود و در نتیجه، آنچه را لازم نیست، نمی داند».

از آنچه گذشت، به دست می‌آید که این ستون نور، به طور مستقل، منبع علم نیست؛ بلکه تمثیلی برای منبع الهامی علم امام است که هرگاه خداوند بخواهد، با آن، امام را آگاه می‌کند.

۲-۱-۱. افزایش علم امام در شب‌های جمعه

در برخی از روایات محدثان قم، عروج روح امام به آسمان، در شب‌های جمعه، از مصادیق منابع علم امام شمرده می‌شود. این عروج و افزایش علم امام به سبب آن، به اندازه‌ای مهم است که امامان به اصحابشان فرموده‌اند اگر این افزایش نباشد، علم امام پایان می‌یابد.

طبق روایاتی که صفار نقل می‌کند، در هر شب جمعه، فرشتگان، اوصیا و پیامبران ازدنیارفته و نیز ارواح اوصیا و امام حاضر در میان مردم (امام هر زمان)، به آسمان عروج، هفت بار دور عرش الهی طواف و خداوند را تسبیح و تقدیس می‌کنند. آنها در کنار هر رکن عرش، دو رکعت نماز می‌خوانند و برمی‌گردند. آن‌گاه پیامبران (ص) و اوصیا و روح وصی زنده، شادی بسیاری احساس می‌کنند و به امام زنده و امامان دیگر (ع) الهامی می‌شود که علمشان را افزایش می‌دهد (صفار، ۱۴۰۴: ۱۳۰). امام صادق (ع) در تعلیل این نکته می‌فرماید: «اگر چنین نباشد، علم ما تمام می‌شود» (همان).

کلینی (۱۳۶۲: ۲۵۳/۱) هم، روایاتی با همین مضامین نقل می‌کند؛ اما صدوق در این باره روایتی نیآورده است. پس روایات عروج نیز، از نظر محدثین، مؤید دیگری بر الهامی بودن علم امام است.

۳-۱-۱. عرضه شدن اعمال انسان‌ها به امام

دسته دیگر از روایاتی که محدثین قم نقل کرده‌اند، حاکی از آن است که خداوند با عرضه کردن اعمال انسان‌ها به امام، علم ایشان را درباره اعمال و رفتار انسان‌ها افزایش می‌دهد؛ بنابراین می‌توان یکی دیگر از مصادیق منابع علم امام را عرضه شدن اعمال بر او دانست که البته این اطلاعات از زمره دیگر علوم الهامی است که فرشتگان امام را از آنها آگاه می‌کنند.

صفار (۱۴۰۴: ۲۳۵) یک باب از *بصائر الدرجات* را به روایات نشان‌دهنده آگاه بودن امامان از درون افراد اختصاص داده است. او همچنین روایاتی نقل کرده که بیان می‌کند امامان از افعال شیعیانشان باخبر بوده، از اسرار و کارهای پنهانی آنها، به خودشان خبر می‌داده‌اند (همان: ۲۴۲-۲۴۵)؛ برای نمونه صفار روایتی نقل می‌کند که در آن، امام صادق (ع) به شیعه‌ای را که به محضرشان وارد شده بود، به دلیل درشت‌گویی به مادرش نصیحت کردند (همان).

کلینی (۱۳۶۲: ۲۱۹/۱) در روایتی از امام رضا (ع)، ذیل آیه ۱۰۵ سوره توبه، علی (ع) را آگاه از احوال شیعیان در همه حال معرفی می‌کند. در روایات مربوط به ستون نور نیز، به این نکته تصریح شده که یکی از مواردی که امام در آن ستون می‌بیند، اعمال انسان‌هاست (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۱۴/۱). پس به اتفاق آراء محدثان قم، این شیوه اطلاع‌رسانی هم، یکی دیگر از منابع کسب علم الهامی است که خداوند در اختیار امام قرار می‌دهد.

۱-۲. دریافت علم از پیامبر (ص) و امامان پیشین (ع) (وراثت)

دسته‌ای دیگر از روایات ذکر شده در آثار محدثان قم، دال بر این است که علم پیامبران (ص)، با وراثت، به پیامبران (ص) بعدی رسیده و علم همه آنها، به صورت کامل، به پیامبر اکرم (ص) منتقل شده است. پس از ایشان نیز، امام علی (ع) و امامان بعدی (ع)، یکی پس از دیگری، میراث‌دار علوم پیامبر (ص) بوده‌اند؛ چه علومی که ایشان از پیامبران پیشین (ص) و چه آنهایی که به طور مستقیم، از جانب خداوند دریافت کرده بودند. برخی از این روایات ذکر می‌کند که چگونه پیامبر اکرم (ص) این علوم را به امام علی (ع) آموزش می‌داد.

صفار (۱۴۰۴: ۴۸) در روایتی، از قول پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که خداوند فهم و علم ایشان را به امامان عطا کرده است. در روایتی، امیرالمؤمنین (ع) پرسش و پاسخ، خواندن و نوشتن، یاد دادن تأویل و تفسیر آیات و دعای پیامبر (ص) را راه‌های فراگیری علم خود از پیامبر (ص) معرفی کرده است (همان: ۱۹۸). کلینی (۱۳۶۲: ۲۶۳/۱) هم، در روایتی از امام باقر (ع) نقل می‌کند: «به خدا قسم که پیامبر (ص) از تعلیمات الهی چیزی نیاموخت، مگر آنکه آن را به علی (ع) تعلیم داد. سپس این علوم به ما رسیده است».

در روایت دیگری، ابوحمزه ثمالی از امام باقر(ع) نقل می‌کند: «هنگامی که دوران نبوت پیامبر اکرم(ص) به پایان رسید، روزگارش به سر آمد، خداوند به او چنین وحی کرد: "ای محمد! پیامبری خود را به انجام رساندی و روزگارت به پایان رسیده است. پس آن علمی که نزد توست و ایمان و اسم اکبر و میراث علم و آثار علم پیامبری را در اهل بیت خودت، نزد علی بن ابی طالب قرار بده که من علم و ایمان و اسم اکبر و میراث علم و آثار علم پیامبری را از نسل تو قطع نکرده‌ام؛ همچنان که از خاندان سایر انبیای گذشته قطع نکردم"» (همان: ۲۹۳).

کلینی روایتی نقل کرده که طبق آن، پیامبر(ص) هزارهزار باب علم را به امام علی(ع) آموزش داده بود. او این نوع آموزش را از منابع علم گسترده امام علی(ع) و دیگر امامان دانسته است (همان: ۲۲۲ و ۲۳۸). وی درباره انتقال علم از امامی به امام دیگر، هم روایاتی آورده است (همان: ۲۹۸).

شیخ صدوق (۱۳۷۲: ۱۲۲/۲؛ ۱۳۹۵: ۲۱۸/۱؛ ۱۳۷۷: ۱۵) روایات بسیاری را نقل می‌کند که در آنها، امام علی(ع) وارث علم اولین و نبیین(ص) نامیده و در روایاتی دیگر، امام صادق(ع) وارث علم وصیین خوانده شده است.

به مضمون چند نمونه از روایات صدوق درباره علم موروثی امامان اشاره می‌کنیم: تمام علم امام از سوی خدا و رسول اوست (همو، ۱۳۹۵: ۶۶۱/۲)؛ علم هرکدام از امامان از امام پیش از او گرفته شده تا اینکه این سلسله به پیامبر اکرم(ص) می‌رسد (همو، ۱۳۹۸: ۳۰۹)؛ پیامبر(ص) شهر علم و علی(ع) به منزله درب آن است (همو، ۱۳۸۰: ۱۵). تأکید صدوق بر میراثی بودن علم باعث شده برخی بپندارند که او به الهامی بودن علم امام باور ندارد؛ درحالی‌که وی در *کمال الدین و تمام النعمه* می‌گوید: «فَعِلْمُ الْأِمَامِ كَلَّةٌ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمِنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص)» (همو، ۱۳۶۳: ۵۷۴/۲).

بنابر روایات پیش گفته، توارث که مورد تأکید محدثین قم بوده، افزون بر الهام، از سرچشمه‌های علم امام بوده است. الواح و کتب خاص و برخی از علوم غیبی مواردی بود که به ارث می‌رسید و در ادامه، به آنها می‌پردازیم.

۱-۲-۱. الواح و کتب خاص

در بسیاری از روایات آمده در آثار محدثین قم، امامان علم خود را به کتاب‌ها و الواح خاصی مستند کرده‌اند که از انبیا و اوصیای گذشته (ص) به آنها رسیده بود. صفار (۱۴۰۴: ۱۳۵) از امام صادق (ع) نقل کرده است: «داوود (ع) وارث انبیا و سلیمان (ع) وارث داوود و محمد (ص) وارث سلیمان (ع) و دیگر پیامبران بود. ما هم از محمد (ص) ارث برده‌ایم و به درستی که صحف ابراهیم (ع) و الواح موسی (ع) نزد ماست».

وی از کتاب‌های دیگری هم ضمن روایات نام می‌برد که می‌تواند از منابع علوم میراثی باشد؛ مانند صحیفه امیرالمؤمنین (ع) که به طول ۷۰ ذراع (حدود ۳۵ متر)، انشای پیامبر (ص) و املائی علی (ع) و دربرگیرنده همه حلال‌ها و حرام‌هاست (همان: ۱۴۲) و کتاب جامعه که در وصف آن گفته شده همه مایحتاج انسان، حتی جزای یک خراش در آن وجود دارد (همان: ۱۴۲-۱۴۳) و کتاب جفر که در آن، درباره ویژگی‌ها و شیوه انتقال محتویات آن به پیامبر (ص) و سپس به امامان، به تفصیل سخن رانده است (همان: ۱۴۰). در روایات دیگری هم، از دو کتاب جفر سفید و جفر سرخ یاد شده و در توضیح آنها آمده است که جفر سفید در بردارنده زبور داوود (ع)، تورات موسی (ع)، انجیل عیسی (ع)، صحف ابراهیم (ع) و حلال و حرام و مصحف فاطمه (س) است. مصحف فاطمه (س) غیر از جفر و جامعه دانسته شده و در وصف آن آمده است: «از قرآن چیزی در آن نیست؛ بلکه در آن مسائلی است که ما را از مردم بی‌نیاز کرده و مردم را نیازمند به ما. در آن، حتی ریزترین مسائل شرعی، مانند جزای یک خراش کوچک، یک شلاق، نصف شلاق، ثلث شلاق بیان شده است» (همان: ۱۵۰-۱۵۴).

کلینی (۱۳۶۲: ۱/۲۳۱-۲۳۸ و ۲۴۰)، مانند صفار، در باب استفاده امام از کتاب‌های انبیای گذشته (ص) و کتاب‌های خاص امامان، مانند جفر و جامعه و صحیفه فاطمه (س) و نیز درباره ویژگی‌های آنها روایاتی نقل کرده است.

شیخ صدوق (۱۳۹۵: ۲/۳۵۳؛ ۱۳۷۲: ۱/۲۱۳) هم، درباره این کتاب‌ها با صفار و کلینی هم‌داستان است؛ برای نمونه وی از ابوبصیر نقل می‌کند که امام صادق (ع) فرمود: «در دسته شمشیر رسول خدا (ص) کتاب کوچکی بود. از آن حضرت پرسیدم در آن کتاب چه بود. فرمود همان حرف‌هایی که از هر حرف آن، هزار حرف برون می‌آید». به گفته ابوبصیر امام در ادامه فرمود: «تا به امروز، به جز دو حرف از آن حرف‌ها، به

دیگران آموخته نشده است» (همو، ۱۳۶۲: ۶۴۹). حاصل اینکه از نظر محدثین قم، همه این کتاب‌ها و صحیفه‌ها زیرمجموعه علوم میراثی و از مصادیق منابع علم میراثی امام است.

۱-۲-۲. علم غیب امام

بنابر روایاتی که به محتوای آنها اشاره شد، اطلاعات غیبی امام یا از راه الهام یا از راه توارث است. محدثان قم، تحت عناوین گوناگون، روایات قابل توجهی درباره علم غیب نقل کرده‌اند که به چند نمونه از آنها اشاره می‌کنیم.

۱-۲-۲-۱. آگاهی امام به باطن افراد و بیان پاسخ آنها پیش از پرسش

چنان که گذشت، صفار (۱۴۰۴: ۲۳۵) بابی مستقل از *بصائر الدرجات* را به این موضوع اختصاص داده و درباره آگاهی امامان از افعال شیعیان و بیان اسرار و کارهای پنهانی آنها به خودشان نیز روایاتی ذکر کرده است (همان: ۲۴۲-۲۴۵). کلینی (۱۳۶۲: ۲۱۹/۱ و ۳۹۷) هم، در تأیید این موارد، روایات مشابهی آورده است. صدوق (۱۳۷۸: ۲۲۸/۲-۲۲۹؛ ۱۳۹۵: ۲۳۵) نیز، روایاتی حاکی از این مطلب نقل کرده که ائمه (ع) پیش از اینکه شخصی از آنها پرسشی کند، به او پاسخ می‌دادند.

۱-۲-۲-۲. آگاهی ائمه (ع) از هنگام شهادت خود و دیگران

طبق نقل صفار (۱۴۰۴: ۸۸-۸۹)، امام علی (ع) قاتل خود را به اصحابش نشان داد. کلینی (۱۳۶۲: ۲۵۹/۱) هم، در کافی، بابی به آگاهی ائمه (ع) از هنگام مرگ خود اختصاص داده و روایات بسیاری حاکی از خبر دادن برخی از ائمه (ع)، مانند امام موسی بن جعفر (ص)، از شهادت خود آورده است؛ برای نمونه وی از ابوبصیر نقل می‌کند که امام صادق (ع) فرمود: «امامی که نداند سرانجام کارش چه می‌شود، او حجت خدا نمی‌تواند باشد» (همان). به روایات این باب می‌توان روایات دیگری را نیز ضمیمه کرد. صدوق (۱۳۷۸: ۱۷۳-۱۷۲/۱) نیز روایاتی را گزارش کرده است که برخی گواه بر خبر دادن پیامبر اکرم (ص) از چگونگی شهادت امام علی (ع) و حسنین (ع) و دیگری بیان‌کننده شمار کشته‌های جنگ نهروان به پیش‌گویی امام علی (ع) (همان: ۱۲۰) و یکی

دیگر درباره آگاهی دادن امام رضا(ع) از شهادت خود با سم، مدفون شدنش در کنار هارون (همان: ۲۲۶/۲) و کشته شدن امین به دست مأمون است (همو، ۱۳۷۲: ۲۰۹/۲).

۳-۲-۱. آگاهی ائمه(ع) از اسم اعظم و علم الکتاب

از دیگر مستندات غیب‌دانی ائمه(ع)، نزد محدثان قم، آگاهی آنها از اسم اعظم و علم الکتاب است. صفار (۱۴۰۴: ۲۱۲-۲۱۹) ۲۵ روایت آورده که از وجود اسم اعظم و علم الکتاب نزد امامان خبر می‌دهد. وی در توضیح ماهیت و حروف اسم اعظم هم، ۱۰ روایت نقل کرده که طبق آنها، اسم اعظم خداوند ۷۳ حرف دارد که ۷۲ حرفش نزد امامان و ۱ حرف آن مختص خدا و نزد او محفوظ است (همان: ۲۰۸-۲۱۱). وی درباره علم الکتاب هم، ذیل آیه ۴۳ سوره رعد نقل می‌کند که امام صادق(ع) فرمود: «منظور از "مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ" مایم و علی(ع) اولین و بهترین ما و با فضیلت‌ترین ماست» (همان: ۲۱۴).

شیخ صدوق (۱۳۶۳: ۵۳۹/۲) معتقد است اسمای اعظم الهی، در حروف مقطعه قرآن قرار دارد و در اختیار کسانی قرار می‌گیرد که به وسیله آنها بتوانند بر حقانیت خود دلیل بیاورند.

داوری ائمه(ع) درباره علم غیب، در روایات محدثین قم

محدثان قم، افزون بر آنچه گذشت، روایاتی نقل کرده‌اند که در آنها، ائمه(ع) بین علم خود و علم خداوند تفاوت قائل می‌شوند و علم غیب خود را از نوع علم اختصاصی خداوند نمی‌دانند (همو، ۱۴۰۴: ۱۱۳)؛ بنابراین، در روایات، از دو گونه علم سخن آمده است.

طبق دو روایتی که صفار نقل می‌کند، علم خداوند به خاص و عام تقسیم می‌شود (همان: ۱۰۹). علم عام همان است که به پیامبران(ص) و اوصیا و امامان داده شده است؛ اما علم خاص مختص ذات مقدس الهی است و هیچ مخلوقی از آن آگاهی ندارد. کلینی (۱۳۶۲: ۱/۱۹۲، ۲۲۷، ۲۵۷، ۲۵۸ و ۲۶۰) هم روایات بسیاری در این باره آورده که نشان‌دهنده تفاوت علم خداوند با علم پیامبر(ص) و امام است و به علم عام و خاص خداوند اشاره می‌کند.

براساس این روایات، اولاً علم خداوند ذاتی و علم غیر خداوند عرضی است. ثانیاً علم خداوند مطلق و علم غیر او غیر مطلق است؛ پس اگر امام داشتن علم غیب را از خود نفی می‌کند، منظور علم غیب مطلق است و اگر به داشتن علم غیب خود اشاره می‌کند، علم غیب غیر مطلق و مقید مراد اوست. از همین روست که گاه، در روایاتی، مطالب متفاوتی درباره علم غیب ائمه(ع) می‌بینیم که البته علل آن، در خود روایات بیان شده است. چند نمونه از آنها را در ادامه می‌خوانیم.

صفار (۱۴۰۴: ۳۲۵) در روایتی از ابوبصیر نقل می‌کند که به تصریح امام باقر(ع)، «ما علم غیب نداریم و اگر خدا ما را به خودمان واگذارد، مانند شما انسان‌های معمولی خواهیم شد؛ اما لحظه به لحظه، به امام تحدیث می‌شود». کلینی (۱۳۶۲: ۲۳۰/۱) نیز روایاتی به همین مضمون نقل کرده است. از خود روایت روشن می‌شود که منظور امام از نداشتن علم غیب همان غیب اختصاصی خداوند است که در روایت پیش، به آن اشاره شد و غیوبی لحظه به لحظه، به آنها ارائه می‌شود که دیگران از آنها محروم‌اند.

کلینی نقل می‌کند که مردی از اهالی فارس از امام رضا(ع) پرسید: «آیا شما علم غیب می‌دانید؟» و ایشان از قول امام باقر(ع) فرمود: «گاهی علم الهی برای ما گسترده می‌شود. در این موارد، علم غیب می‌دانیم و گاهی علم الهی از نظر ما برچیده می‌شود. در این موارد، علم غیب نمی‌دانیم. علم الهی، راز خدای عزّ و جلّ است که با جبرئیل می‌گوید، جبرئیل به محمد(ص) می‌گوید و محمد(ص) نیز، به هرکسی که بخواهد، می‌گوید» (همان: ۲۵۶).

پس علم غیب امام به علومی مربوط می‌شود که از مرحله تقدیر گذشته و از خزانه اختصاصی خداوند خارج شده و به فرشتگان، پیامبران(ص) و امامان رسیده باشد. در روایات، علم غیب به خاص و عام تقسیم شده است. فقط خداوند از علم خاص آگاهی دارد و علم امام از علوم عام الهی است.

دفع شبهه‌ای درباره دیدگاه صدوق

شیخ صدوق نیز به برخورداری امام از علم غیب اعتقاد دارد؛ اما نکته‌ای هست که شاید برخی را به اشتباه بیندازد و چه بسا با استناد به آن، صدوق را مخالف برخورداری

امام از علم غیب معرفی کنند. شیخ صدوق (۱۳۹۵: ۱۱۷/۱) نقل می‌کند که ابن‌قبه رازی^۱ در پاسخ شبهات ابی‌زید علوی گفته علم غیب مخصوص خداوند است و هر بشری که ادعا کند علم غیب دارد، مشرک و کافر است. عده‌ای می‌گویند اگر صدوق این سخن ابن‌قبه را قبول نداشت، یا باید آن را نقل نمی‌کرد یا آن را رد می‌کرد؛ درحالی‌که چنین نکرده؛ پس او هم، علم غیب را مخصوص خدا و همانند ابن‌قبه، قائلان به داشتن علم غیب را مشرک و کافر دانسته است.

این برداشت از نقل صدوق، با روایاتی که وی نقل می‌کند و دال بر علم امامان به باطن مردم و پیشامدهای آینده است، سازگاری ندارد. در واقع، بین این دو نظر می‌توان جمع کرد؛ زیرا با توجه به روایات دال بر تفاوت علم امام با علم خداوند می‌توان روایاتی را که صدوق از مصادیق غیب بیان کرده، از زمره علوم عام خداوند دانست که از سوی خداوند، به انبیا(ص) و اوصیا می‌رسد. در این صورت، ابن‌قبه هم این دست علوم را غیبی نمی‌داند. به نظر شیخ صدوق هم، اینها علم غیب نیست؛ بلکه علم غیب آن است که در لوح محفوظ و مختص خداوند بوده، هیچ مخلوقی از آن آگاهی ندارد (همو، ۱۳۹۸: ۴۴۴)؛ بنابراین، شیخ صدوق بر خورداری امام از علم غیب را انکار نمی‌کند و مراد ابن‌قبه و دیگر عالمان امامیه از غیب دانی ائمه(ع) نیز، چنین غیبی نیست. به عبارتی، علم غیب مورد نظر ابن‌قبه، علم غیب ذاتی است که البته شیخ صدوق آن را برای امام نمی‌پذیرد و علمی که شیخ صدوق می‌گوید، غیر ذاتی است که ابن‌قبه هم امام را دارای آن می‌داند؛ پس هیچ منافاتی بین قول صدوق و ابن‌قبه وجود ندارد.

نتیجه نظر محدثان قم درباره منابع علم امام

محدثان قم گرچه در نقل روایات و شمار آنها، در مواردی اختلاف داشتند، در مجموع، هم در علوم میراثی ائمه(ع) که پیامبر(ص) آن را از راه‌های عادی و غیر عادی، از انبیای گذشته(ص) دریافت کرده و در اختیار امامان قرار داده بود و هم در علوم الهامی که از راه‌های گوناگون، به امامان القا می‌شد، اتفاق نظر داشتند. آنان در برخورداری ائمه(ع) از علم غیب نیز که با الهام و توارث حاصل می‌شد، هم‌داستان بودند.

۱. ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه، معروف به ابن‌قبه، از متکلمان چیره‌دست امامیه، در آغاز معتزلی بود و سپس به مذهب امامیه گرایید و در این مذهب، صاحب بصیرت شد. *الانصاف و کتاب‌المستثبت* که نقض *المسترشد* ابوالقاسم بلخی است و تعریف زبیدی از جمله تألیفات او در امامت است (طوسی، ۱۴۲۰: شماره ۵۹۷).

۲. منابع علم امام از نگاه متکلمان بغداد

از میان متکلمان بغداد، به رأی سه چهره مؤثر در تاریخ کلام امامیه می‌پردازیم: محمد بن محمد بن نعمان، معروف به شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ق)، ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی، معروف به سید مرتضی علم‌الهدی (۳۵۵-۴۳۶ق) و محمد بن حسن طوسی، معروف به شیخ الطائفه (۳۸۵-۴۶۰ق). این متکلمان در موضوع منابع علم امام، به گستردگی محدثان قم بحث نکرده‌اند؛ اما همان مختصری که در آثارشان انعکاس یافته، می‌تواند دیدگاه آنها بنمایاند.

۲-۱. الهام و تحدیث

به تصریح شیخ مفید، اینکه امامان صدای فرشتگان را بشنوند (تحدیث)، عقلاً و شرعاً جایز است. وی در این باره، حتی به مخالفان طعنه زده است. او در *اوائل المقالات*، در دفاع از تحدیث می‌گوید: «نظر من این است که شنیدن صدای ملائک، از نظر عقلی جایز است. از راستگویان شیعه که معصوم‌اند، ممتنع نیست. روایاتی در تأیید صحت آن وارد شده است. البته این عمل مخصوص امامان معصوم (ع) است؛ همچنین برای برخی از شیعیان که به صالحین و ابرار و برگزیدگان معروف‌اند، امکان دارد. این نظر فقهای محدث شیعه است؛ اما نوبختیان و گروهی از امامیه که شناختی از اخبار و روایات ندارند، این عقیده را رد می‌کنند؛ چون دقت نظر نداشته و راه درستی نرفته‌اند» (مفید، ۱۴۱۳: ۶۹ و ۷۰).

مفید از قول به امکان عقلی شنیدن صدای ملک و ایحاء برای امام فراتر می‌اندیشد و نزول وحی بر ائمه (ع) را هم، از نظر عقلی جایز و وحی به مادر موسی (ع) را از همین قبیل می‌داند (همان، ۶۸)؛ اما در تحقق وحی برای امامان، به دلیل اجماع امت بر منع، قائل به منع می‌شود. او برای تقریب به ذهن می‌گوید این امر مانند بعثت پیامبری پس از پیامبر اکرم (ص) است که از لحاظ عقلی جایز است؛ اما اجماع امت، با توجه به علم به اینکه این کار بر خلاف تعالیم دین اسلام است، قاطعانه و یقینی، آمدن پیامبری پس از پیامبر اکرم (ص) را ممنوع می‌داند (همان). او همچنین، در *تصحیح الاعتقاد*، به صراحت می‌گوید: «ما معتقدیم خداوند متعال بعد از پیامبر (ص)، به اولیای خود کلماتی را القا می‌کند که به آنها وحی گفته نمی‌شود» (همو، ۱۳۶۳: ۹۹).

از سخنان مفید به دست می‌آید که از نگاه او، تحدیث و الهام، دو منبع اساسی علم امام، عقلاً و نقلاً پذیرفته شده است و جالب اینکه وی قائلان به تحدیث را فقهای محدث می‌داند (همان محدثان قم) و منکران آن را نوبختیان (متکلمان گذشته بغداد) می‌داند.

سید مرتضی، از شاگردان و ناشران آراء شیخ مفید، گرچه در مواردی، با استاد خود همراهی می‌کند، در این باره کمتر سخن گفته است (نادم، ۱۳۸۸: ۶۶۶-۶۷۶). تنها موردی که می‌تواند شاهد باور او به الهامی بودن علم امام باشد، پاسخی درباره علم امام به اشیا پیش از پیدایی آنهاست: «از شروط امامت نیست که امام قبل از ایجاد اشیا، به آنها علم داشته باشد؛ چون این گونه علم‌ها از قبیل معجزه است. اظهار معجزه هم برای امام گاهی جایز است و گاهی جایز نیست. اما می‌دانیم که امامان گاهی از اخبار غیبی به ما خبر داده‌اند. نظر ما این است که خداوند متعال علم به این مسائل غیبی را به آنها اطلاع داده است» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۲۸۲/۱)؛ پس سید مرتضی هم، به الهامی بودن علم امام توجه داشته است.

شیخ طوسی بر خلاف استادش، به تفصیل، به این مبحث وارد شده است. او در برابر این پرسش که اگر از امام چیزی پرسیده شود و امام به آن علم نداشته باشد، چه می‌کند و چگونه به آن علم پیدا می‌کند؟ به دو روایت استناد می‌کند. یک روایت، از قول حارث نصری، القا در قلب و قرار دادن در گوش را راه دسترسی امام به علم به موضوع جدید بیان می‌کند (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۰۸). روایت دیگر الهام یا شنیدن از فرشته یا هردو را مأخذ علم امام بیان می‌کند (همان). شیخ طوسی در تبیین تحدیث و الهام، چندین روایت دیگر نقل می‌کند؛ برای نمونه روایتی از پیامبر اکرم (ص) در وصف امام علی (ع) که می‌گوید: «به من وحی داده شده و به علی الهام» (همان)؛ روایتی از امام رضا (ع) هم، امامان را راستگویان، مفهم و محدث می‌نامد (همان: ۲۴۵)؛ امام صادق (ع) هم، در روایتی، امام علی (ع) را محدث معرفی و در تبیین معنای آن بیان می‌کند: «یعنی فرشته نزد او آمده و علوم و معارف را در قلبش قرار می‌دهد» (همان: ۴۰۷).

شیخ طوسی درباره روش‌های گوناگون الهام به امامان، روایات بسیاری نقل می‌کند که برپایه آنها، علم در قلب برخی از امامان قرار داده می‌شود. برخی دیگر فرشته را در خواب می‌بینند و برخی دیگر صدای فرشته را می‌شنوند. برخی از امامان نیز، ملک را

به چشم می‌بیند، البته نه به صورت جبرئیل و میکائیل، بلکه به صورت مخلوقی برتر از آنها (همان: ۴۰۸).

حاصل اینکه در نگاه متکلمان بغداد هم، تحدیث و الهام مسلماً منابع علم امام است؛ اما آنها با توجه به رویکرد عقلی‌شان، کمتر سراغ روایات رفته‌اند؛ ولی این به معنای بی‌عنایتی به روایات نیست؛ زیرا چنان که از گفته‌ی شیخ مفید پیداست، او در هم‌داستانی با قمی‌ها درباره‌ی الهام و تحدیث، افزون بر استدلال عقلی، بر نقل تکیه می‌کند و علت مخالفتش با نوبختیان را ناآگاهی آنها از روایات می‌داند. به چند نمونه از آنها، تحت عناوین خاص اشاره می‌کنیم.

مصادیق منابع الهامی علم امام از دیدگاه متکلمان بغداد

از مصادیق منابع علم الهامی که در روایات، به آنها پرداخته شده، تمثیل ستونی از نور، افزایش علم در هر شب جمعه و عرضه شدن اعمال بندگان به امام است. نظر متکلمان را در این باره دنبال می‌کنیم.

شیخ مفید به دلیل رویکرد خاصش درباره‌ی این مصادیق، به صورت موردی به آنها نپرداخته است؛ اما با توجه به مبانی پیش‌گفته‌ی او می‌توان به فحوای دیدگاهش در این باره پی برد. در واقع، بعید به نظر می‌آید که وی با این مصادیق مخالف باشد؛ زیرا شیخ مفید هم از روایات آگاه و هم الهامی بودن علم امام را عقلاً و نقلاً پذیرفته است. چنین کارهایی هم اولاً از سوی خداوند محال عقلی نیست و ثانیاً روایات فراوانی، به طرق گوناگون، درباره‌ی این مصادیق وارد شده است که شیخ مفید در موارد مشابه، تعبد خود به این روایات را نشان داده است. او حتی هنگامی که نوبختیان را در نپذیرفتن تحدیث نقد می‌کند، علت مخالفت آنها را ناآگاهی‌شان از روایات می‌داند.

سید مرتضی هم، مانند استاد خود، مستقیماً درباره‌ی این مصادیق مطلبی ندارد؛ اما شیخ طوسی، عصاره‌ی مدرسه‌ی کلامی بغداد، درباره‌ی عرضه شدن اعمال بندگان به امام، روایتی از داوود بن کثیر نقل می‌کند: «من پسرعمویی ناصبی و خبیث داشتم (که با آن ارتباطی نداشتم)؛ اما وقتی که می‌خواستم به حج بروم، شنیدم حال خود و خانواده‌اش خوب نیست. قبل از حرکتم به سمت مکه، نفقه‌ای به آنها دادم. وقتی به مدینه، خدمت امام صادق(ع) رسیدم، امام صادق(ع) بدون مقدمه رو به من کردند و فرمودند:

"ای داوود، اعمال شما روز پنجشنبه بر من عرضه شد. هنگامی که در اعمال عرضه شده تو دیدم که با پسرعمویت ارتباط برقرار کردی (صله رحم به جا آوردی) خوشحال شدم. دانستم که این صله رحم تو به خاطر این بود که او در پایان عمر قرار داشت و رو به مرگ بود" (همان: ۴۱۳).

از آنجا که متکلمین بغداد برخوردار از امام از علم غیر عادی را پذیرفته‌اند، می‌توانند این مورد را در زمره علوم الهامی قرار دهند.

۲-۲. دریافت علم از پیامبر(ص) و امام پیشین(ع) (وراثت)

از دید متکلمان بغداد، دریافت علوم و معارف از پیامبر اکرم(ص)، با واسطه یا بی‌واسطه (علم میراثی)، مسلماً منبع دیگری برای علم امام است. شیخ مفید در آغاز *أمالی*، احادیثی مربوط به این شیوه نقل می‌کند. در سومین حدیث که نقل اصبغ بن نباته است، امام علی(ع) به او فرمود: «ای حارث، من برادر، همدم، وصی، ولی، رازدار و صاحب اسرار اویم [پیامبر اکرم(ص)]. به من فهم کتاب، فصل خطاب [داوری به حق]، علم گذشته، علم سلسله اسباب و مسببات قضا و قدر الهی، و هزار کلید از خزائن الهی سپرده شده است. هر کلید آن، هزار در از مجهولات را می‌گشاید و هر دری به هزار در از عهد و پیمان‌ها منتهی می‌گردد. از تمام اینها گذشته، به عنوان تفضل و بخشش، به شب قدر تأیید و برگزیده گشتم و بدان مدد یافتم و این مقام، تا آن زمان که شب و روز در گردش است، برای من و آن عده از فرزندانم که حافظ و امین اسرار الهی هستند، باقی است تا اینکه خدا وارث زمین و موجودات روی آن گردد» (مفید، ۱۴۱۳: ۷). شیخ طوسی (۱۴۱۴: ۶۲۷) نیز، عین همین روایت را نقل کرده است. وی همچنین، از مناظره‌ای بین امیرالمؤمنین(ع) و جاثلیق نصرانی سخن گفته که در آن، امیرالمؤمنین(ع) منشأ شناخت و علم خود را قرآن و کلام پیامبر(ص) ذکر می‌کند (همان: ۲۱۹-۲۲۰).

شیخ الطائفه چند روایت دیگر هم نقل می‌کند که طبق آنها، پیامبر اکرم(ص)، علی(ع) را معدن اسرار، درب شهر علم، خازن علم خود و کسی خطاب می‌کرد که احکام شریعت از او گرفته می‌شود (همان: ۱۱۸). او روایت دیگری نیز، از امام علی(ع) نقل می‌کند: «درباره کتاب خدا از من پرسید. به خدا قسم هیچ آیه‌ای از آن نازل نشد، مگر اینکه پیامبر

خدا(ص) آن را بر من قرائت می‌کرد و تأویل آن را به من، چه در شب، چه در روز، چه در مسیر، چه در مسکن بیان می‌کرد. وقتی نزد رسول خدا(ص) نبودم، هنگامی که حاضر می‌شدم، پیامبر(ص) به من می‌فرمود: "ای علی، بعد از تو این آیه و این آیه نازل شد و تأویل آن چنین و چنان است." تنزیل و تأویل آن را به من یاد می‌داد» (همان: ۵۲۳).

شیخ طوسی روش علم‌آموزی علی(ع) از پیامبر اکرم(ص) را طبق نقل، چنین بیان می‌کند: «هر شبی که وحی بر پیامبر اکرم(ص) نازل می‌شد، هنوز صبح نشده، پیامبر اکرم(ص) محتوای وحی را به علی(ع) می‌آموخت و هرگاه وحی در روز نازل می‌شد، هنوز شب نشده بود که پیامبر(ص) علم وحی را به علی(ع) می‌آموخت» (همان: ۶۲۵). وی درباره شیوه انتقال علم به امام می‌گوید: «علم مرحله به مرحله، از امام قبلی به امام بعدی منتقل می‌شود تا اینکه در پایان عمر امام قبل، علم امام بعد کامل می‌شود» (همو، ۱۳۷۵: ۱۹۲).

۲-۳. علم غیب امام

متکلمان بغداد، در کنار اظهار نظر صریح و تعلیل عقلی در مورد علم غیب امام، روایاتی را نقل کرده‌اند که از باور آنها به علم غیب امام حکایت دارد. نخست روایات و سپس اظهارات ایشان را بیان خواهیم کرد.

شیخ مفید (۱۴۱۳ الف: ۳۱۹) روایاتی را نقل کرده است که در آنها، امام علی(ع) از کیفیت شهادت خود و یارانش خبر داده است، برای نمونه چگونگی شهادت رُشید هَجَری (همان: ۳۲۲) و مزرع بن عبدالله (همان: ۳۲۶) و کمیل بن زیاد (همان: ۳۲۷) و قنبر (همان: ۳۲۸) و از همه مهم‌تر، خبر از واقعه کربلا و شهادت امام حسین(ع) و یارانش. اسماعیل بن زیاد نقل می‌کند روزی امام علی(ع) به براء بن عازب، از اصحاب پیامبر اکرم(ص)، فرمود: «ای براء، فرزندم حسین کشته می‌شود. تو زنده خواهی بود و او را یاری نخواهی کرد». هنگامی که امام حسین(ع) کشته شد، براء بن عازب زنده بود و می‌گفت: «به خدا قسم علی بن ابی‌طالب راست می‌گفت. حسین کشته شد و من یاری‌اش نکردم.» و افسوس می‌خورد و اظهار پشیمانی می‌کرد (همان: ۳۳۲).

شیخ مفید پس از نقل این خبرها، در چند جا، این پیش‌گویی‌ها را علم غیب تعبیر می‌کند، از جمله پس از همان خبر مربوط به براء بن عازب، پس از خبر مربوط به

جنگ نهروان (همان: ۳۱۹) و پس از نقل جریان سفر امام و یارانش به سوی صفین. در این سفر، سپاه امام که در بین راه، بی آب شده بودند، به دیر راهبی رفتند و در جای مخصوصی چاهی حفر کرده، سنگی را با قدرت الهی، از چاه برکنند و آب از جای آن فوران کرد. راهب با دیدن این منظره ایمان آورد. او علت ایمانش را پیش‌گویی کتب آسمانی گذشتگان در تحقق این واقعه بیان کرد (همان: ۳۳۴-۳۳۷). شیخ مفید در پایان نقل این رویداد می‌گوید: «در این داستان، چند نوع معجزه است: یکی علم آن حضرت به غیب است؛ دیگری نیروی فوق‌العاده آن حضرت بر خلاف عادت است که به همین خاطر، از دیگران تمیز داده می‌شود؛ نکته دیگر بشارت پیامبران گذشته به امامت امیرالمؤمنین (ع) است». شیخ مفید این ماجرا را مصداق این آیه می‌داند: «ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ؛ این است صفت یاران پیامبر اکرم در تورات و انجیل» (فتح: ۲۹).

شیخ مفید (۱۳۱۴: ۶۷) در مورد اینکه آیا امامان می‌توانند باطن افراد را ببینند یا علم به اتفاقات آینده داشته باشند؟ می‌گوید: «نظر من این است که امامان شیعه گاهی، درون بعضی از بندگان خدا را می‌دیدند و وقایع را قبل از انجام آنها می‌دانستند؛ اما اینها به عنوان یک صفت واجب و شرط امامتشان حساب نمی‌شود؛ بلکه خداوند به این طریق، آنها را تکریم کرده است و این لطفی بر بندگان است که به این سبب، به امامان تمسک کرده و از آنها پیروی کنند. البته این امر، از نظر عقلی برای آنها واجب نیست؛ بلکه از نظر نقلی (به خاطر وجود روایات) برای آنها واجب است».

باید توجه داشت که شیخ مفید استناد به این روایات را برای اثبات علم غیب صحیح نمی‌داند؛ زیرا در نظر او، علم غیب آن است که بنفسه به دست آید و نه اینکه به خدا وابسته باشد و داشتن علم غیب بنفسه فقط برای خداوند ممکن است؛ از این رو، قائلان به علم غیب برای امام را گروهی اندک از مفوضه و غالی می‌داند. براین اساس، وی روایتی را نقل می‌کند که در آن، امام برخوردار از خود از علم غیب را انکار می‌کند. مردی به نام یحیی بن عبدالله به امام هفتم (ع) گفت: «فدایت شوم، اینان می‌پندارند که شما علم غیب می‌دانید». حضرت فرمود: «سبحان الله، دستت را بر سرم بگذار. به خدا قسم تمامی موهای سرم [از تعجب] از جا برخاست». سپس فرمود: «نه، به خدا قسم چیزی نیست، مگر آنچه از پیامبر اکرم (ص) ارث برده‌ایم» (همان: ۲۳)؛ یعنی آنچه

می‌دانند علم ذاتی و بنفسه نیست. اما اگر منظور علمی باشد که از سوی خداوند و پیامبر(ص)، برای امام حاصل می‌شود، نه تنها از نظر او، بلکه از نظر شاگردانش هم پذیرفته است.

عالمی معتزلی در مناظره‌ای با شیخ مفید، از او پرسید: «اگر امام غایب شما به ولایت و دوستی ظاهری و باطنی تو نسبت به خودش علم و یقین دارد و به همین خاطر هم، از جانب تو، خوفی را احساس نکرده و دیگر نسبت به تو تقیه‌ای ندارد، چرا خودش را به تو نشان نمی‌دهد که خود را با صورت عینی به تو بشناساند؟ به تو معجزه نشان دهد و بسیاری از مشکلات را برای تو تبیین و حل کند؟». شیخ مفید (۱۴۱۳ الف: ۱۱۴) در پاسخ گفت: «من نگفتم که امام همه اسرار درون را دانسته و هیچ ضمیری از او مخفی نیست؛ بلکه او مانند سایر انسان‌ها، علم به ظاهر افراد دارد و اگر باطن افراد را ببیند، یا از طریق اعلام اختصاصی است که از طریق پیامبر اکرم(ص) و پدرانش به او شده یا از طریق خواب‌های صادقی است که تخلف‌ناپذیر است یا به سبب اسباب دیگر».

در نتیجه، شیخ مفید بر استفاد بودن علم غیب اصرار دارد. او می‌خواهد بگوید امام خودش، بنفسه، عالم به اسرار نیست؛ بلکه با تعلیم الهی، علم پیدا می‌کند. این نکته از جمله‌های بعدی وی در این مناظره فهمید می‌شود. وی خطاب به آن معتزلی می‌گوید: «من به طور قطع نمی‌دانم که آیا امام الان به درون من علم پیدا کرده است یا نه؟». از لحن شیخ مفید فهمیده می‌شود که آگاهی امام از درون ما، مثل اطلاع خداوند نیست که آنی و لحظه‌ای و بنفسه باشد؛ بلکه باید فرایندی را بگذراند و همین تفاوت علم غیب امام با علم غیب خداوند است. این نه تنها نظر مفید، بلکه نظر همه عالمان امامیه است. هیچ کس را با هیچ رویکردی سراغ نداریم که گفته باشد علم امام ذاتی یا بنفسه است.

سید مرتضی (۱۴۰۵: ۲۸۲/۱) هم، در پاسخ این پرسش که علم داشتن امام از اشیا پیش از پیدایی آنها چگونه است؟ گفته است: «اینکه امام قبل از ایجاد چیزی، نسبت به آن علم داشته باشد، از شروط امامت نیست؛ چون این معجزه است که اظهار این معجزات از امام گاهی جایز است و گاهی هم جایز نیست. اما ما می‌دانیم که امامان گاهی از اخبار غیبی به ما خبر داده‌اند. نظر ما این است که خداوند متعال، علم به این مسائل غیبی را به آنها اطلاع داده است».

نظر سید مرتضی در خصوص منصوص و معصوم بودن امام نشان می‌دهد که او همانند استاد خود، مفهوماً علم غیب را علم غیب ذاتی می‌داند که مختص خداوند است؛ بنابراین تصریح می‌کند: «فقط خداوند متعال عالم به عصمت افراد است و هیچ بشری راهی به علم غیب خداوند ندارد» (همان: ۳۱۹/۱).

براساس نظر شیخ طوسی (بی تا: ۳۳۰/۹) نیز، مانند نظر شیخ مفید و سید مرتضی، علم غیب مخصوص خداست و هیچ بشری به آن دسترسی ندارد. وی خبر دادن امامان از منایا و بلایا و آنچه هنوز واقع نشده است را از مصادیق علم غیب نمی‌داند؛ بلکه اینها را اموری می‌داند که از دایره علم غیب الهی خارج شده و به پیامبران (ص) و امامان رسیده است. او روایتی را نقل می‌کند که در آن، امام علی (ع) از کیفیت شهادت رشید هجری خبر داده است. وی پس از این روایت می‌گوید: «بعد از قطع دست و پای رشید توسط بنی امیه، به همسایه‌ها و قوم و خویش خود گفت: "کاغذ و دوات بیاورید تا اخبار اتفاقات و وقایع آینده را برایتان بگویم!" زیرا امام علی (ع) علم منایا و بلایا را به او یاد داده بود. او گاهی کسی را که می‌دید، کیفیت مردن یا قتلش را به او خبر می‌داد و بعد از مدتی، همان‌گونه که رشید گفته بود، محقق شد» (همو، ۱۴۱۴: ۱۶۶-۱۶۷). بنابراین، شیخ طوسی هم، علم غیب امام را غیر ذاتی می‌داند.

نتیجه

متکلمان مدرسه بغداد، با رویکرد عقلی-نقلی خود، با محدثان قم، با رویکرد نقلی‌شان، درباره منابع علم امام هم‌نظر بودند. هردوی آنها بخشی از علوم امام را ناشی از الهام ربانی و بخشی دیگر را ناشی از میراث نبوی (ص) می‌دانستند؛ اعم از اینکه این علم غیبی باشد یا نباشد.

اما دو نگاه به ظاهر متفاوت، در گفتار متکلمان و محدثان وجود دارد. یکی درباره شیوه انتقال علم به امام از سوی خداوند و پیامبر (ص) بود که این تفاوت نگاه به الهام و میراث، دو منبع اصلی، آسیب نمی‌رساند؛ زیرا این دو اصل از مسلمات نزد هر دو مکتب است. اختلاف دیگر درباره مفهوم علم غیب بود. متکلمان علم غیب را به معنای علم بنفسه می‌دانستند که از آن تعبیر به علم ذاتی می‌شود؛ ولی محدثان علم غیب را بنفسه نمی‌دانستند که از آن تعبیر به علم غیر ذاتی می‌شود.

بنابراین، اگر مراد از علم غیب امام، علم غیب بنفسه و ذاتی باشد، هیچ‌کدام از پیروان هر دو مدرسه امام را برخوردار از آن نمی‌دانستند و در هیچ روایت و استدلالی، به برخورداری امام از علم ذاتی اشاره‌ای نشده است؛ اما اگر مراد علم غیب غیر ذاتی امام باشد، هیچ‌کدام از پیروان این دو مدرسه آن را انکار نمی‌نکردند. از این رو، میان متکلمان و محدثان شاخص این دو مدرسه، در اینکه سرچشمه علم امام الهام و وراثت است، اختلافی وجود نداشت.

منابع

قرآن مجید

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید للصدوق، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۶۲ش). الخصال، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۸۰ش). صفات الشیعه، تهران: انتشارات زراره.
- _____ (۱۳۷۲ش). عیون اخبار الرضا(ع)، ترجمه حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری، ج ۱ و ۲، تهران: صدوق.
- _____ (۱۳۷۸ش). عیون اخبار الرضا(ع)، ج ۱ و ۲، تهران: نشر جهان.
- _____ (۱۳۶۳ش). کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱ و ۲، قم: تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۳۷۷ش). معانی الاخبار، ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی، ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۳۶۷ش). من لا یحضره الفقیه، ترجمه علی اکبر غفاری، ج ۴، تهران: نشر صدوق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۸۸). لسان العرب، تصحیح علی شیری، ج ۱، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۴ش). حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، قم: انتشارات انصاریان.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، تحقق و تصحیح محسن بن عباسعلی کوجه باغی، ج ۲، قم: مکتبه آیه المرعشی النجفی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۸ق). مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی، تهیه و تنظیم محمود عادل، ج ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۵ق). الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، قم: انتشارات کتابخانه.
- _____ (۱۴۱۴ق). الامالی، قم: دارالثقافه.
- _____ (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۲۰ق). الفهرست، قم: کتابخانه محقق طباطبایی.
- علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی، تحقیق مهدی رجایی، ج ۱، قم: دارالقرآن الکریم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲ش). الکافی، ج ۱، قم: تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الف. الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ (۱۴۱۳ق. ب). الامالی، قم: کنگره شیخ مفید.

_____ (۱۴۱۳ق. د). اوائل المقالات، قم: کنگره شیخ مفید.

_____ (۱۳۶۳ش). تصحیح الاعتقاد، قم: منشورات الرضی.

نادم، محمدحسن (۱۳۸۸ش). علم امام (مجموعه مقالات)، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

درآمدی بر تاریخ کلام امامیه در حلب

کاظم عمرانی*

محمد غفوری نژاد**

چکیده

حلب، از شهرهای شمالی شامات، در زمان حضور ائمه(ع)، هیچ گاه مرکزی شیعی دانسته نمی‌شد؛ اما به تدریج، با حضور اسماعیلیه و خاندان‌های شیعی و سادات، شیعیان در این مناطق پراکنده شدند. به قدرت رسیدن خاندان آل‌حمدان برای عالمان شیعی زمینه مناسبی پدیدآورد تا آموزه‌های شیعی را در این مناطق گسترش دهند. مهاجرت کلینی، نعمانی و سلامه بن محمد به همین دلیل بود. از کوشش‌های این گروه، تبیین موضوع غیبت و رفع حیرت از جامعه شیعی، در اوایل عصر غیبت کبری بود. کلام امامیان حلب، در این دوره، تحت تأثیر مکتب قم بود. پس از ایشان نیز، با ظهور بزرگانی مانند ابوالصلاح و ابن‌زهره حلبی، کلام امامیه، در این منطقه، به ویژه در تنازع با اسماعیلیه و دیگر فرق مسلمان شکوفا شد. به اجمال می‌توان کلام امامیه حلب در نیمه قرن پنجم به بعد را متأثر از مکتب کلامی بغداد دانست.

کلیدواژه‌ها: حلب، تاریخ کلام امامیه، مکاتب کلامی امامیه، ابوالصلاح حلبی، ابن‌زهره حلبی.

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول)

Email: kazememrani@gmail.com

** استادیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲۳]

۱. مقدمه

هرچند دانشمندان امامی، از دیرباز، فعالیت در عرصه دانش کلام را از وظایف اصلی خود می‌دانسته‌اند و در این حوزه، آثار فاخری پدید آورده و می‌آورند، در زمینه تاریخ‌نگاری کلام امامی، با فقر شدید منابع مواجهیم. پژوهش‌های معدود انجام‌شده برخی معاصران یا مستشرقان هم، بر محوریت دو مکتب کلامی قم و بغداد شکل گرفته است و زوایای گوناگون تاریخ کلام امامیه، در دیگر بوم‌ها همچنان ناشناخته مانده است.

حلب^۱ قرن‌ها، از نقاط حضور توده‌هایی از امامیان بوده و عالمان امامی برجسته‌ای را زاده و پروریده است و از این حیث شایسته پژوهیدن است. عالمان امامی حلب، از چه تاریخی، به صورت جدی، به مباحث کلامی وارد شدند؟ شخصیت‌های برجسته کلامی، در میان دانشمندان امامی آن بوم، چه کسانی بودند؟ حوزه‌های کلامی حلب با محوریت کدام شخصیت‌ها شکل گرفته و فعالیت می‌کرده است؟ ارتباط آنان با دو مکتب کلامی مشهور و متقدم امامیه، قم و بغداد، چگونه بوده است؟ آثار پدیدآمده در حوزه کلام امامیه، در حلب، حول چه محورهای کلامی بوده است؟ چگونه می‌توان این آثار را گونه‌شناسی و طبقه‌بندی کرد؟ اینها پرسش‌هایی است که در این نوشتار، در پی پاسخ دادن به آنها هستیم.

پیش از هر چیز، آشنایی اجمالی با پیشینه اسلام و تشیع در حلب و شامات^۲ ضروری است. پس از آن، به مطالعه احوال متکلمان حلبی، در عصر حضور و دوره‌های پس از آن خواهیم پرداخت.

۱. استان حلب که در شمال سوریه قرار دارد، با ترکیه هم‌مرز است. کوه‌های توروس، از شمال، جلگه غورالانهدام، از مغرب، فلات‌های حمص و شبیب، از جنوب، و جلگه فرات، از مشرق، آن را احاطه کرده است. شهر حلب نیز، مرکز استان حلب، در ۳۵۰ کیلومتری شمال دمشق و حدود ۵۰ کیلومتری مرز ترکیه، در ارتفاع ۳۸۰ متری از سطح دریا واقع شده است (هیئة الموسوعة العربیة، ۱۹۹۸: ۴۷۰/۸).

۲. شام به منطقه‌ای کمابیش گسترده گفته می‌شود که در جنوب غربی آسیا قرار دارد و از شمال، رشته‌کوه‌های توروس، از جنوب، صحرای عرب، از خاور، میان‌رودان و از باختر، دریای مدیترانه آن را محدود کرده است. این منطقه دربرگیرنده سرزمین‌هایی است که امروزه کشورهای سوریه، اردن، لبنان، فلسطین، اسرائیل، قبرس، بخش‌هایی از جنوب ترکیه و شرق مصر، در آن جای دارد. گاهی بخش‌هایی از غرب عراق را نیز، جزو سرزمین شام به شمار می‌آورند.

۲. پیشینهٔ اسلام در حلب

حلب، از قدیم‌ترین شهرهای شامات، پیشینه و جایگاه مهم سیاسی و نیز آثار فرهنگی-تمدنی، در دورهٔ اسلامی داشته است. در سال شانزدهم هجری، مسلمانان، به فرماندهی ابوعبیده جراح، به حلب رفته، آن را محاصره کردند و خالد بن ولید نیز، پس از فتح قنسرین، به آنجا رفت (بلاذری، ۱۹۶۰: ۱۹۹-۲۰۰؛ یعقوبی، ۱۴۱۵: ۱۴۱/۲-۱۴۲). به نوشتهٔ ابوالفدا (۱۴۱۰: ۳۳)، ابوعبیده جراح حلب را با صلح فتح کرد و اهالی حلب که به انطاکیه گریخته بودند، با آگاهی از متن پیمان صلح، به حلب بازگشتند. هنگامی که لشکریان اسلام به انطاکیه روانه شدند، رومیان قصد حلب کردند؛ ازاین‌رو، لشکریان اسلام به حلب بازگشتند و با غلبه بر رومیان، باز حلب را فتح کردند (بلاذری، ۱۹۶۰: ۲۰۰-۲۰۱).

اهمیت حلب و موقعیت جغرافیایی خوب آن سبب شد بیشتر جغرافی‌نگاران و تاریخ‌نویسان دربارهٔ اوضاع این شهر مطالبی بیان کنند. در قرن هفتم، یاقوت حموی نوشته است در نزدیکی دروازهٔ باب الجنان، جایی به نام مشهد علی بن ابی‌طالب (ع) هست که یحیی را در آنجا به خواب دیده‌اند. در کنار دروازهٔ عراق هم، مسجد غوث است که در آن، سنگ‌نوشته‌ای هست که می‌گویند به خط حضرت علی بن ابی‌طالب (ع) است. در مغرب شهر، در دامنهٔ کوه جوشن نیز، مرقد محسن، پسر امام حسین (ع) قرار دارد که هنگام حرکت اسیران کربلا، از عراق به دمشق، در کودکی، در اینجا در گذشته و به خاک سپرده شده است. نزدیک آن هم، مردم حلب، با هزینهٔ زیاد، زیارتگاهی زیبا و بسیار استوار بنا کرده‌اند. بیرون دروازهٔ باب‌الیهود نیز، سنگی وجود دارد که به آن عطر و گلاب می‌پاشند و دخیل می‌بندند و مسلمانان و یهودیان و مسیحیان، در زیارت آن هم‌گام‌اند و در زیر آن، مرقد چند پیامبر است. حموی دژ حلب را نیز وصف و به هشت دروازه اشاره کرده است (یاقوت حموی، ۱۳۹۹: ۳۰۸/۲). در قرن هشتم، قزوینی (۱۹۸۴: ۱۸۳-۱۸۴) حلب را مفصل شرح داده و مذاهب اهالی‌اش را تشیع و تسنن نوشته است.

در قرن نهم، حافظ‌ابرو (۱۳۷۵: ۳۵۵/۱-۳۵۶) حلب را مفصل وصف و ضمن توصیف آب و هوای خوب آن، اهالی‌اش را اهل سنت و نیز شیعه‌مذهب معرفی و به فراوانی مدارس و خانگاه‌های آن هم اشاره کرده است (با اقتباس از لاهوتی، ۱۳۸۸: ۸۵۱/۱۳-۸۵۷).

۳. تشیع در شامات

مشهور است که تشیع، در مناطق ساحلی شام، به دست یار فداکار امیرالمؤمنین(ع)، ابوذر غفاری گسترش یافته؛ اما در آثار کهن، این مطلب به صراحت، در هیچ جا نیامده است. در دوره خلیفه سوم، ابوذر غفاری، در مسجد پیامبر(ص) می نشست و بر عثمان طعن می گفت. او از حقانیت امیرالمؤمنین(ع) و شایستگی اش برای خلافت مسلمانان سخن می گفت. عثمان که از سخنان ابوذر آگاه شد، او را به شام، نزد معاویه فرستاد؛ اما ابوذر آنجا نیز، در مسجد می نشست و همان سخنان را تکرار می کرد. وی به مناطق اطراف و روستاها می رفت و مردم را به پیروی از علی(ع) فرامی خواند؛ از این رو، معاویه او را به مدینه بازگرداند و عثمان او را به رتبه تبعید کرد. ابوذر در آنجا بود تا در سال ۳۲ق وفات کرد (یعقوبی، ۱۴۱۵: ۲ / ۱۷۱-۱۷۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۵۰/۲).

مالک اشتر نخعی، یکی دیگر از یاران خاص امیرالمؤمنین(ع)، هم مدتی در شام و بی تردید، در معرفی تشیع در این ناحیه مؤثر بود. وی در سال ۳۳ق، به دستور عثمان، به حمص تبعید (طبری، ۱۴۰۸: ۴ / ۳۱۸-۳۲۶) و پس از جنگ جمل، فرماندار منطقه جزیره^۱ شد (منقری، ۱۴۰۳: ۱۲).

نویسنده^۲ *التأسيس لتاریخ الشیعة فی لبنان و سوریه*، با جستجوی کتب تاریخی و یافتن سرنخ‌هایی از قبیله بنی همدان،^۳ در شهرهای حمص، بعلبک، طرابلس، لاذقیه و دمشق معتقد است تشیع موجود در برخی از این مناطق، بازمانده مهاجرت افراد قبیله بنی همدان به این نواحی است (مهاجر، ۱۴۱۳: ۷۰-۷۱)؛ بنابراین می توان نخستین نشانه های تشیع در سرزمین شام را بین دهه های سوم تا پنجم هجری جستجو کرد.

۴. تشیع در حلب

تاریخ دقیقی از نخستین شیعیان حلب در دست نیست؛ اما چنان که گذشت، احتمالاً

۱. منطقه ای میان دجله و فرات، در جنوب عراق و شمال شام

۲. قبیله بنی همدان، در سال هشتم یا هشتم و نهم هجری، به دست امیرالمؤمنین(ع)، در یمن، اسلام را پذیرفتند (حلی، ۱۴۲۷: ۳ / ۲۳۰). عده ای از آنها، در ماجرای فتوحات اسلامی در عراق، به این منطقه کوچ کردند. پس آنکه امیرالمؤمنین(ع) کوفه را مرکز حکومت خود قرار داد، آنها یکی از بزرگ ترین قبایل کوفه به شمار آمدند و در جنگ های جمل و صفین، در کنار علی(ع) جنگیدند. ابن شهر آشوب (۱۳۷۶: ۱ / ۳۹۴) می گوید: «و قد کان علی مائلاً لهمدان، مؤثراً لهم، و هو القائل: فلو كنت بواباً علی باب جنة لقلت لهمدان ادخلوا بسلام».

مهاجران اولیه‌ای که مؤلف التأسيس از ورودشان به منطقه شامات و حمص و بعلبک و طرابلس و... خبر داده، از این دیار نیز گذر کردند یا با مردم آنجا ارتباط داشتند. از این حدس و گمان که بگذریم، به طور مشخص‌تر، در اواخر قرن اول می‌توان از نقش خاندان «ابی شعبه» کوفی یاد کرد. خود ابی‌شعبه از اصحاب امیرمؤمنان (ع) بود و فرزندان و نوادگانش، در حلب تجارت می‌کردند و از راویان موثق و از اصحاب چند امام بودند. بی‌شک رفت و آمد آنان به حلب و داد و ستدشان، با توجه به راوی بودن آنها، در معرفی مکتب اهل بیت (ع) به مردم آن نواحی و احتمالاً جذب افرادی به این مکتب مؤثر بوده است.

غیر از اینها، آنچه در تاریخ، به طور روشن بیان شده، این است که حلیبان، تا پیش از به حلب رفتن ابوابراهیم محمد بن احمد حرّانی حجازی، از نوادگان امام صادق (ع)، حنفی‌مذهب بودند و پس از ورود ایشان به حلب، گرایش به تشیع رواج یافت (امین، ۱۴۰۳: ۹/۳).

گسترش تشیع در این منطقه، به ظهور دولت حمدانیان، بین سال‌های ۳۲۴ق تا ۳۹۴ق بازمی‌گردد. نخست حسن بن عبدالله حمدانی، ملقب به ناصرالدوله، در موصل عراق حکومت تشکیل داد و سپس، در سال ۳۳۳ق، برادرش علی بن عبدالله حمدانی، ملقب به سیف‌الدوله، در حلب و نواحی آن، حکومت خود را برپا کرد. آنها بر تمام نقاط شمالی سوریه حکومت می‌کردند.

ظاهراً این وضع تا قرن پنجم ادامه داشت؛ زیرا ابن عدیم درباره شهر حلب، از نامه مختار بن حسن بن بطلان به هلال بن محسن صابی - که در سال ۴۴۰ق نوشته شده - نقل می‌کند: «وقتی به حلب رسیدیم و شهر چنین و چنان بود ... و فقهای آن بر مذهب شیعه فتوا می‌دادند» (ابن عدیم، بی تا: ج ۱/۶۱). پس از حمله سلجوقیان به بغداد و اقتدار یافتن آنان، نورالدین محمود زنگی، در سال ۵۴۱ق، بر حلب حکومت کرد. در این دوره، کم‌کم مبارزه با شعایر شیعی آغاز شد. او بود که برای تغییر اذان دستور صادر و مؤذنان را از گفتن «حیّ علی خیر العمل» منع کرد (ابن‌الحنبلی، ۱۴۰۹: ۳۵-۳۶)؛ اما این وضع دیری نپایید؛ زیرا در سال ۵۷۰ق، حاکم حلب، ملک صالح، فرزند نورالدین محمود زنگی، از ترس آنکه شهر به دست صلاح‌الدین ایوبی سقوط کند، از مردم حلب کمک خواست. شیعیان حلب برای حمایت از او شرط کردند که بتوانند «حیّ علی خیر

العمل» را در اذان بگویند؛ جلوی جنازه‌های خود، از امامان دوازده‌گانه (ع) نام ببرند؛ در نماز بر مردگان خود، پنج تکبیر بگویند؛ امر ازدواج آنان به دست شریف ابوالمکارم حمزه بن زهره حلبی باشد و تعصب سنی‌گری نیز از میان برود. ملک صالح خواسته‌های آنان را پذیرفت و مردم نیز، همه آنچه را شرط کرده بودند، در شهر اجرا کردند (امین، ۱۴۰۳: ۶۲۲/۲ و ۶۲۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۳۵۵/۱۲). با تسلط ایوبیان، شیعیان تحت فشار زیادی بودند؛ با این حال، تا قرن هفتم، هنوز شیعیان، در برخی مناطق، به شعایر خود عمل می‌کردند. مولوی (۱۳۸۶: ۷۵۷، دفتر ششم، بیت‌های ۷۷۷ تا ۷۸۰) در شعر نشان می‌دهد تشیع تا آن زمان، در حلب رواج داشت:

روز عاشور همه اهل حلب	باب انطاکیه اندر تا به شب
گرد آید مرد و زن جمعی عظیم	ماتم آن خاندان دارد مقیم
ناله و نوحه کنند اندر بکا	شیعه عاشورا برای کربلا
بشمرند آن ظلم‌ها و امتحان	کز یزید و شمر دید آن خاندان

۵. دانشمندان امامی حلب در عصر حضور

تنها نشانی که از حلب در دوره حضور ائمه معصوم (ع) وجود دارد، به خاندان ابی شعبه کوفی حلبی بازمی‌گردد که با خود ابوشعبه ده نفر بودند. آنها به دلیل تجارت با حلب، به «حلبی» شهرت یافته بودند. اهمیت برخی از اعضای این خاندان به دو دلیل است: نخست آنکه چهار تن از آنها صاحب کتاب روایی بودند و محدثان برجسته پس از این دوره، چون شیخ کلینی و شیخ صدوق، از این کتاب‌ها بهره زیادی بردند؛ دلیل دوم اینکه روایات دو تن از این راویان، یعنی عبیدالله بن علی و محمد بن علی حلبی فراوان است. این دو نکته برای اعتبار راویان موثق نیز، بسیار مهم است (سرخه‌ای، ۱۳۸۸: ۵۵). این خاندان در دسته فقهای محدث اصحاب ائمه (ع) جای می‌گیرند.

در مجموع، عنوان «حلبی» ۶۴۲ مرتبه، در اسناد کتاب شریف کافی تکرار شده که ۵۲ موردش به کتاب‌ها و ابواب نخستین - که متکفل مباحث اعتقادی است - و مابقی به ابواب فقهی کافی مربوط است. این آمار نشان می‌دهد که دغدغه راویان حلبی بیشتر مباحث فقهی بوده است، تا اعتقادی.

۶. متکلمان حلب پس از عصر ائمه (ع)

منابع کلامی، تاریخی، رجالی و اجازه‌نامه‌های برجای مانده از قرون پیشین نشان می‌دهد که متکلمانی چند از میان دانشمندان امامی حلب برخاسته‌اند که برخی مشهور و دیگران ناشناخته‌اند. آنچه در پی می‌آید، یافته‌های ما در این زمینه است.

۶-۱. سلامة بن محمد

چنان که اشاره شد، پس از عصر ائمه (ع)، به ویژه در دوره حکومت آل‌حمدان بر حلب، این ناحیه به پناهگاه بسیاری از عالمان و بزرگان شیعه بدل شد. حمدانیان - که اهل موصل عراق بودند - پس از تسلط بر حلب، بسیاری از شیعیان مناطق پیرامون را به حلب آوردند. علما و محدثان نیز، یا در این شهر پرورش یافتند یا از مناطق دیگر، به آنجا کوچ کردند.

اندکی پیش از سال ۳۳۰ق، چند تن از دانشمندان شیعی، به بغداد مهاجرت کردند؛ از جمله محمد بن یعقوب کلینی و ابو عبدالله نعمانی که در سال ۳۲۷ق در بغداد بودند. هجرت سلامة بن محمد ارزنی، همراه خواهرزاده‌اش، ابوالحسن محمد بن احمد بن داود قمی، به بغداد هم، احتمالاً در همین سال‌ها بوده است. سلامة بن محمد و محمد بن یعقوب کلینی و ابو عبدالله نعمانی، هر سه، به شام سفر کردند. سفر سلامة بن محمد به شام، در سال ۳۳۳ق احتمالاً تقریباً هم‌زمان با حضور ابو عبدالله نعمانی در حلب بوده است. احتمال دارد که این سفرها از عامل مشترکی، همچون حضور خاندان شیعی آل حمدان، به ویژه سیف‌الدوله نشئت گرفته بوده باشد که امیری دانش‌دوست و ادب‌پرور بود و دانشمندان را گرامی می‌داشت (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰: ۸۵۶/۱).

نجاشی سلامة بن محمد بن اسماعیل بن عبدالله بن موسی بن ابی‌الاکرم ابوالحسن الأرزنی، دایی ابی‌الحسن محمد بن احمد بن داود قمی، را با عبارات «شیخ أصحاب، ثقه و جلیل» وصف کرده است. او از ابن‌الولید، علی بن الحسین بن بابویه، ابن‌بطه، ابن‌همام و افراد این طبقه روایت کرده است. أحمد بن داود با خواهر او ازدواج کرد و او را به قم آورد و سلامه، همراه محمد بن احمد، به بغداد مهاجرت و مدتی در آنجا اقامت و در سال ۳۳۹ق وفات کرد. کتاب الغیبه و کشف الحیره، کتاب المقنع فی الفقه و کتاب الحج را از کتاب‌های او شمرده‌اند. طریق نجاشی به کتب سلامه چنین است:

«محمد بن محمد [شیخ مفید] و حسین بن عبیدالله [الغضائری] و احمد بن علی عن
أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود عن سلامة» (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۹۲). شیخ نیز، در
کتاب رجالش، در «مَنْ لَمْ يَرَوْ عَنْهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ»، از او و کتاب مناسک حج وی نام
برده است. طریق شیخ به کتاب‌های سلامه مجهول است. سال ۳۲۸ق، تلعبیری از او
حدیث شنیده و از او اجازه‌ای با کنیه ابوالحسن گرفته است (خویی، ۱۴۱۳: ۱۸۵/۹).

۶-۲. ابن ابی زینب، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم نعمانی، کاتب (د ۳۶۰ق/ ۹۷۱م)

وی متکلم، مفسر و محدث شیعی، با تاریخ ولادت نامعلوم است. برخی زادگاه او
را نَعْمَانِیَه مصر، یمن یا حجاز دانسته‌اند (مامقانی، ۱۳۵۲: ۵۵/۲)؛ اما آنچه درست
می‌نماید این است که نعمانی از نعمانیه عراق (میان واسط و بغداد) باشد (خوانساری،
۱۳۹۰: ۱۲۷/۶). از زندگی وی همین اندازه معلوم است که در ۳۱۳ق/ ۹۲۵م به شیراز
آمد و در آنجا، از ابوالقاسم موسی بن محمد اشعری قمی حدیث آموخت و در قم
احتمالاً، از علی بن حسین بن بابویه (د ۳۲۹ق/ ۹۴۱م) حدیث شنیده باشد (نعمانی،
۱۳۶۳: ۱۴-۱۶). او سپس به بغداد سفر کرد (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۷۱) و در آنجا، از عالمان
و محدثان و فقیهان بنامی، چون محمد بن همام اسکافی، احمد بن محمد بن سعید بن
عقده کوفی (د ۳۳۳ق/ ۹۴۵م) و محمد بن یعقوب کلینی (د ۳۲۹ق)، حدیث فراگرفت.
وی پس از چندی، از بغداد، به شام رفت و در ۳۳۳ق، در طبریه، از شهرهای اردن، از
محمد بن عبدالله طبرانی و عبدالله بن عبدالملک بن سهل طبرانی حدیث شنید و پس
از آن، در شام، از محمد بن عثمان بن علان دهنی بغدادی حدیث آموخت. وی در سال
های پایانی روزگارش، به حلب شیعه‌نشین رفت و به نشر حدیث و معارف شیعی
پرداخت و سرانجام در شام درگذشت (نعمانی، ۱۳۶۳: ۱۴-۱۸).

نعمانی، در ایران و عراق و شام، افزون بر مشایخ و استادان یادشده، از این افراد نیز
بهره برد: احمد بن نصر بن هوذه باهلی، ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب بن عمار
کوفی، حسین بن محمد باوری، سلامه بن محمد بن اسماعیل ارزنی، عبدالعزیز بن
عبدالله بن یونس موصلی، عبدالواحد بن عبدالله بن یونس موصلی، علی بن احمد
بندیجی، محمد بن حسن بن محمد جمهور قمی و محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری
(همان: ۱۶-۱۷). نعمانی بیش از همه، از ابن عقده کوفی و کلینی بهره گرفت.

از تعداد حدیث‌هایی که نعمانی از ابن‌عقده، در کتاب *الغیبه*، مشهورترین کتابش، نقل کرده و از جمله‌های احترام‌آمیزی که در مورد وی آورده (همان: ۳۹)، پیداست که از این استاد بسیار تأثیر پذیرفته است. وی از شاگردان بسیار نزدیک و مورد اعتماد کلینی بود. کاملاً روشن نیست که وی هنگامی که محمد بن یعقوب کلینی در ری می‌زیست، با او بوده یا هنگامی که کلینی، در اواخر زندگی، در بغداد به‌سرمی‌برد، از او بهره گرفته باشد؛ ولی با توجه به اینکه در منابع تاریخی، از دیدار نعمانی از ری یاد شده و همچنین قطعی است که در روزگاری که محمد بن یعقوب در بغداد بود، نعمانی هم در آن شهر می‌زیست، می‌توان گفت که نعمانی، در بغداد، از محضر کلینی بهره برده است. وی کافی کلینی را نوشته و از این رو، به کاتب شهرت یافته و نسخه‌ او به «نسخه کافی نعمانی» مشهور شده است.

نخستین کسی که هرچند به اختصار، از نعمانی یاد و موقعیت وی را بیان کرده، نجاشی (د ۴۵۰ق/ ۱۰۵۸م) است که در کتاب *رجال خویش*، او را ستوده است. او نعمانی را از بزرگان شیعه، عظیم‌القدر، شریف‌المنزله، صحیح‌العقیده و کثیر‌الحدیث دانسته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۷۱).

مهم‌ترین آثار منسوب به ابن‌ابی‌زینب عبارت است از: *الغیبه*، *الرد علی‌الاسماعیلیه*، *الفرائض و التفسیر و التسلی* (خوانساری، ۱۳۹۰: ۱۲۸/۶؛ نعمانی، ۱۳۶۳: ۱۵). بر اساس گزارش ابن‌شهر آشوب (۱۳۸۰: ۱۶۸) پذیرفته شده است که نعمانی کتاب تفسیری داشته؛ ولی در اینکه آنچه مجلسی در *بحار الانوار* (۹۰/۱-۹۷)، با عنوان *تفسیر نعمانی* آورده، همان نگاشته نعمانی باشد، تردید جدی وجود دارد. قدر مسلم آن است که در متن موجود، روایتی از تفسیر نعمانی نقل شده است و احتمالاً همین امر موجب شده کل رساله به نعمانی منسوب شود (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۷: ۷۵۳/۱۵)؛ هرچند این متن مباحث کلامی هم دربردارد، نمی‌توان آن را اثر کلامی حلب دانست.

۳-۶. حسن بن احمد بن صالح، ابومحمد همدانی سبعی حلبی (۳۷۱ق)

ابومحمد همدانی از حافظان حدیث و راویان برجسته و آشنا به رجال است. به گفته ذهبی، در وی تشیع کمی دیده می‌شود. او از عالمان اهل سنت بسیاری، شیخ مفید و محمد حرّانی روایت کرده است. او که نزد سیف‌الدوله حمدانی وجاهت داشت و سیف

الدوله او را در منزلش ملاقات می‌کرد، کتاب *التبصرة فی فضیلة العترة المطهرة* را برای وی تألیف کرد (ذهبی، ۱۴۰۷: ۴۹۵/۲۶؛ امین، ۱۴۰۳: ۶/۵).

۴-۶. ابوالصلاح تقی‌الدین بن نجم بن عبیدالله حلبی

ابوالصلاح که یکی از بزرگ‌ترین عالمان و فقیهان شیعه حلب است، در سال ۳۷۴ق، در حلب به دنیا آمد. وی سه بار، به عراق سفر و مجلس درس سید مرتضی علم‌الهدی را درک کرد (ذهبی، ۱۴۰۷: ۱۴۳/۳۰). او از محضر شیخ طوسی و سلار دیلمی^۱ هم بهره برد. علامه حلی (۱۴۱۷: ۸۴) گفته است: «او ثقة و مورد اعتماد است و تألیفات خوبی دارد. او بر شیخ طوسی رحمه الله و سید مرتضی رحمه الله قرائت کرده است». جایگاه علمی وی چنان بود که وقتی شخصی، از منطقه حلب، از ابویعلی سلار دیلمی مسئله‌ای فقهی می‌پرسید، در پاسخ می‌شنید: «شما که تقی‌الدین را دارید» (طریحی، ۱۴۰۸: ۳۹۹/۲). ابوالصلاح در حلب حوزه‌ی درسی داشت که شرح آن خواهد آمد. وی در فقه و کلام تألیفاتی دارد: در فقه، کتاب *مشهور الکافی و البدایة* و در کلام، *تقریب المعارف* که مرحوم مجلسی، در *بحار الانوار* (۲۴۶/۲۲؛ ۱۲۱/۳۰؛ ۶۳۰/۳۱؛ ۹۴/۶۰؛ ۱۳۷/۶۹ و ۹۳/۹۳) از آن نقل کرده و شیخ حرعاملی (۱۳۸۵: ۴۶/۱) نیز، آن را دیده و تحسین کرده است. آثار متعدد دیگری نیز، نوشته حلبی یا منسوب به اوست: *الکافیة، الشافیة، شرح بر الذخیره سید مرتضی، شبه الملاحدة، منتخب المعارف، المعراج* (در حدیث) و *البرهان علی ثبوت الایمان* (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۲۹).^۲ سرانجام، ابوالصلاح حلبی، در سال ۴۴۷ق، در بازگشت از سفر حج، در شهر رمله فلسطین از دنیا رفت (همان: ۱۶).

۵-۶. حسن بن احمد بن علی بن معلم، ابوعلی حلبی

وی از فقهای شیعه، ادیب، شاعر و متکلم دوره خود بود که فقه را نزد ابوالصلاح

۱. حمزة بن عبدالعزيز دیلمی طبری، معروف به ابویعلی سلار دیلمی، از مشایخ ابوالصلاح و شاگرد شیخ مفید و سید مرتضی بود که کتابی در فقه به نام *المراسم العلویة* دارد. او در سال ۴۴۸ق یا ۴۶۳ق، در تبریز از دنیا رفت.
۲. برای ملاحظه فهرست آثار ابوالصلاح ر.ک. مقدمه استادی بر کتاب *الکافی فی الفقه* (تقی بن نجم ابوالصلاح حلبی (۱۳۸۷ش). *الکافی فی الفقه*، تحقیق رضا استادی، قم: مؤسسه بوستان کتاب).

حلبی فراگرفت. او در معرة النعمان،^۱ پیش از سال ۴۰۰ق به دنیا آمد و همراه پدرش، به حلب مهاجرت کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۷-۱۳۸؛ ابن عدیم، بی تا: ۲۷۶/۵).

۶-۶. ثابت بن احمد بن عبدالوهاب حلبی (قرن ۵)

او فقیهی صالح، از شاگردان ابوالصلاح حلبی (متجب‌الدین، ۱۳۶۸: ۴۵؛ مجلسی، ۱۹۸۳: ۱۰۲/۱۱۴؛ حرعاملی، ۱۳۸۵: ۴۷/۲)، یکی از علمای بزرگ نحو و مؤلف کتابی درباره قرائت عاصم بود. وی پس از وفات ابوالصلاح، زعامت علمی و خزانه‌داری کتابخانه حلب را بر عهده گرفت.

۶-۷. سید ابوالمکارم حمزة بن علی بن زهره حلبی

ابن زهره یکی از بزرگان شیعه و از مشهورترین عالمان خاندان بنی زهره در حلب بود که در رمضان ۵۱۱ق، در حلب به دنیا آمد (بغدادی، ۱۹۵۱: ۳۳۶/۱). طبق یک نظر، نسب شریفش، با نُه واسطه، ولی به نوشته روضات الجنات، با دوازده واسطه، به امام صادق (ع) می‌رسد (خوانساری، ۱۳۹۰: ۳۷۴/۲). سید محسن امین، در اعیان الشیعه، نوشته سنگ قبر وی را گزارش کرده که نشان می‌دهد او با نُه واسطه به امام می‌رسد: «... حمزة بن علی بن زهره بن علی بن محمد بن محمد بن احمد بن محمد بن الحسن بن اسحاق بن جعفر الصادق صلوات الله علیه و علی آبائه و ابناؤه الائمه الطاهرين» (امین، ۱۴۰۳: ۲۴۹/۶).

جدّ اعلاّی این خاندان اسحاق مؤتمن، فرزند امام صادق (ع)، بود و این خاندان، به دلیل نام وی، اسحاقیین خوانده می‌شدند؛ اما بعدها، فرزندان این خاندان به مناسبت نام جدّ ابوالمکارم به «بنی زهره» شهرت یافتند و لفظ «ابن زهره»، بدون ذکر قرینه، فقط به او اشاره دارد. ظاهراً نخستین شخص از این خاندان که به حلب رفت و موجب شد تشیع در آن دیار گسترش یابد، محمد بن احمد بن محمد بن حسین بن اسحاق بوده باشد (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۸۴/۶). پس از وی، بسیاری از اعضای این خاندان از نقبای سادات و اشراف و عده‌ای هم از علمای روزگار خود در حلب بودند.

۱. شهری قدیمی، در شام، از توابع حمص، بین حلب و حماة (یاقوت حموی، ۱۳۹۹: ۱۵۶/۵)

نوزده کتاب و رساله و نامه به سید بن زهره نسبت داده شده که دامنه دانش و معلوماتش را نشان می‌دهد. ظاهراً به جز *غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع*، بقیه آنها در دسترس نیست. برخی از دیگر آثار وی عبارت است از: *قبس الانوار فی نصره العترة الاخیرة* (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۶۶)، *مسئلة الرد علی المنجمین، الاعتراض علی الکلام الوارد من حمص، نقض شبهة الفلاسفة، کتاب النکت فی النحو، جواب المسائل الواردة من بغداد و الجواب عما ذکره مطران نصیبین* (حرعاملی، ۱۳۸۵: ۶/۲؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۸۷/۷). ابن زهره، در سال ۵۸۵ق، در حلب از دنیا رفت و در مقبره کنار کوه جوشن دفن شد (امین، ۱۴۰۳: ۲۴۹/۶).

۶-۸. ابوالقاسم عبدالله بن علی بن زهره حسینی حلبی (۵۳۱-۵۸۰ق)

وی فاضلی دانشمند و فقیهی محقق و ثقه و برادر سید ابوالکرم حمزة بن زهره، فقیه معروف و مؤلف *غنیة النزوع*، بود. خود ابوالقاسم حسینی حلبی نیز، کتابی به نام *الغنیة* داشت. وی از پدرش، علی بن زهره، و از ابن شهر آشوب روایت کرده است. فرزندش، سید محی‌الدین محمد، و تعدادی از اعلام هم، از وی روایت کرده‌اند. آثار بسیاری به او نسبت داده شده است؛ از جمله *التجريد فی فقه الغنیة، جواب المسائل القاهرة، التبیین لمسائل الشفاعة و عصاة المسلمین، جواب المسائل البغدادیة، تبیین المحجة فی کون اجماع الامامیة حجة، الغنیة عن الحجج و الادلة، و مسئلة فی نفی التحییط و جواب سؤال عن العقل و جواب سؤال من مصر فی النبوة* (امین، ۱۴۰۳: ۵۹/۸؛ حرعاملی، ۱۳۸۵: ۲/۱۶۳؛ افندی، ۱۳۶۶: ۲/۲۷۶-۲۷۷).

۶-۹. سید علاء‌الدین بن محمد بن حمد بن زهره علوی حسینی حلبی

وی فقیهی بود که از سید مرتضی روایت کرده و تألیفات متعددی داشت؛ از جمله *شرح الارشاد در فقه، غایة الاقتصاد فی واجب الاعتقاد در کلام و نذیر الوصول الی علم الاصول و الکلام*. وی در سال ۷۴۹ق، در حلب از دنیا رفت (امین، ۱۴۰۳: ۱۴۹/۸).

۷. حلقه‌های کلامی حلب

۷-۱. حوزه درسی نعمانی

اشاره کردیم که پس از به قدرت رسیدن حمدانیان در حلب، برخی از علمای شیعه،

از جمله نعمانی کاتب، در حلب اقامت داشتند و در منابع، از سفر ثقة الاسلام کلینی و سلامة بن محمد به شامات یاد شده است. دربار حمدانیان دوستدار دانش و عالم‌پرور معرفی شده است. آنان به دلایل سیاسی و مذهبی، پذیرای عالمان شیعی بودند. متأسفانه فقط از تألیف کتاب الغیبة نعمانی در حلب (۳۴۲ق/۹۵۳م) آگاهییم. با وجود اینکه نعمانی از سلامة بن محمد روایت نقل کرده، کتابش نقل‌های فراوانی از ابن عقده دارد؛ از این رو به نظر می‌رسد کتاب الغیبة که بر ابوالحسین محمد بن علی شجاعی کاتب املا شده (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۷۱)، بیشتر حاوی دانسته‌های نعمانی پیش از شاگردی نزد محمد بن سلامه باشد. افراد اندکی از نعمانی حدیث نقل کرده‌اند که یکی از آنها همین ابوالحسین مذکور است که در حلب، روزگاری نزد نعمانی بود و کتاب الغیبة استادش را نگاشت (همان) و دیگری ابوغالب زراری (۳۶۸ق/۹۷۸م) است که نعمانی را دیده و از وی حدیث نقل کرده است (زراری، ۱۳۹۹: ۸۱).

۲-۷. حوزه درسی ابوالصلاح حلبی

ابوالصلاح در حلب حوزه درسی داشت که مهم‌ترین دست‌پرورده آن را می‌توان ابوالحسن ثابت بن اسلم حلبی دانست (منتجب‌الدین، ۱۳۶۸: ۴۵؛ مجلسی، ۱۹۸۳: ۲۱۴/۱۰۲؛ امین، ۱۴۰۳: ۷/۴) که پس از وفات ابوالصلاح، زعامت علمی و خزانه‌داری کتابخانه حلب را بر عهده گرفت.

یکی دیگر از افرادی که نامش در زمره شاگردان ابوالصلاح دیده می‌شود، قاضی عزالدین عبدالعزیز بن ابی‌کامل طرابلسی است که بیشتر اسانید روایت‌های کتاب‌های ابوالصلاح به او بازمی‌گردد. اگر روایت او از ابوالصلاح بی‌واسطه بوده باشد، ظاهراً عمری دراز داشته است؛ زیرا بر پایه آنچه از شاگردان او می‌دانیم، درگذشت وی را می‌توان حدود ۵۲۰ تا ۵۳۰ق دانست. ابن‌میسر (۱۹۱۹: ۷۴) نیز، از حیات قاضی امامی ابن‌ابی‌کامل در ۵۲۵ق سخن گفته است. روایت ابن‌ابی‌کامل از ابوالصلاح را می‌توان در اسانید گوناگون امامیه، چون /جازه علامه حلی (۱۴۰۳: ۷۰)، رجال ابن‌داود (۱۳۹۲: ۸۷)، /جازه ابن‌ابی‌الرضا (۱۴۰۳: ۱۶۰)، الأربعون (شهیداول، ۱۴۰۷: ۷۶) و /جازه شهیداول (۱۴۰۳: ۱۹۸) ملاحظه کرد.

ابوالفتح کراچکی، قاضی عبدالعزیز بن براج طرابلسی، عبدالرحمن بن احمد مفید نیشابوری، شریف داعی بن زید آوری و ثواب بن حسن خشاب بصری نیز، از ابوالصلاح بهره علمی بردند (منتجب‌الدین، ۱۳۶۸: ۳۰-۳۱؛ به نقل از ابن‌ابی‌طی؛ حرعاملی، ۱۳۸۵: ۴۶/۲، ۲۹۸، ۳۰۳؛ با اقتباس از: موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰: ۶۰۹/۵). ابوالصلاح در آغاز تقریب المعارف (ص ۶۱) تصریح کرده است که این کتاب را در پی درخواست عده‌ای برای املائی کلیاتی درباره معارف اعتقادی - که موجب می‌شود خواننده از تکالیف عقلی (اعتقادی) و اغراض دینی آگاهی یابد - نوشته است؛ از این رو، تقریب المعارف، همچون بسیاری از آثار کلامی آن دوران، مثل الملخص، الذخیره و جمل العلم و العمل سید مرتضی و تمهید الأصول شیخ طوسی، به شیوه املا پدید آمده و باید آن را در زمره امالی‌های کلامی دانست. وجود جلسات املا از نشانه‌های مجالس و مدرسه کلامی بانشاط است.

۳-۷. حوزه درس خاندان ابن زهره (سید ابوالمکارم حمزه بن علی بن زهره حلبی)

آن‌گونه که از شرح حال ابن زهره و برادرش برمی‌آید، ایشان در حلب، نزد پدر و استادان دیگری درس آموختند. ابوالمکارم ابن زهره از بزرگان شیعه و از مشهورترین عالمان خاندان بنی زهره در حلب بود. از کتاب‌های تراجم و برخی اجازات به دست می‌آید که مشایخ و استادان سید بن زهره عبارت بودند از: ابومنصور محمد بن الحسن بن منصور النقاش، ابی علی حسن بن الحسین (معروف به ابن حاجب حلبی)، ابی‌عبدالله حسین بن طاهر بن حسین صوری و علی بن زهره (پدر بزرگوار خود ابن زهره) (نوری، ۱۴۱۵: ۱۱/۳).

شاگردان سید بن زهره و راویان از او عبارت بودند از: عبدالله بن علی بن زهره (برادر ایشان)، سید محی‌الدین محمد (برادرزاده‌شان)، شاذان بن جبرئیل، محمد بن ادریس (حرعاملی، ۱۳۸۵: ۱۰۶/۲؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۸۷/۷)، محمد بن جعفر مشهدی (صاحب کتاب المزار)، معین‌الدین سالم بن بدران مصری مازنی و ابوالحرث محمد بن حسن بغدادی.

رشیدالدین محمد بن علی بن شهرآشوب مازندرانی (م ۵۸۸ق)، از مفاخر شیعه در نیمه دوم قرن ششم، نیز زمانی، در حوزه حلب بود و در ادبیات عرب، شعر، قرائت، تفسیر، حدیث، فقه، اصول و علوم عقلی تبحر داشت. وی در بغداد می‌زیست و در

اواخر عمر، در حلب اقامت گزید و به تدریس پرداخت. آرامگاه او امروز، در بیرون حلب، زیارتگاه مسلمانان است.

تربیت عالمانی بزرگ مانند ابوالمکارم و عبدالله بن علی بن زهره و حضور ابن شهر آشوب نشانه‌ای از وجود مدرسه‌ای بزرگ و محیط علمی پررونق، در حلب است. این مدرسه، در روزگار خود، به قدری اعتبار یافت که پرسش‌های موافقان و اعتراضات مخالفان، از بغداد و مصر و دیگر مناطق شام، مانند حمص، به آن فرستاده می‌شد (حرعاملی، ۱۳۸۵: ۱۰۶/۲؛ خوبی، ۱۴۱۳: ۲۸۷/۷).

۸. قالب نگارش‌های کلامی حلب

۸-۱. جامع نگاری‌های کلامی

با گسترش جامعه شیعی در حلب و ظهور عالمان بزرگی، مانند ابوالصلاح و ابن زهره، نگارش‌های کلامی‌ای رونق گرفت که به لحاظ ساختار و محتوا، از مکتب بغداد متأثر بود. در این امر، بیشترین سهم را ابوالصلاح داشت که مستقیماً از آموزه‌های سید مرتضی بهره برده بود. او مطالب فراوانی، با سیاق جامع‌نگاری و اعتقادنامه نوشت که خوشبختانه بخش بزرگی از آنها تا امروز باقی است.

تقریب المعارف مفصل‌ترین اثر کلامی ابوالصلاح است. وی در این کتاب، به مطالب و موضوعاتی اشاره کرده که در دو اثر کلامی دیگرش (*الکافی و البرهان*) به آنها پرداخته است. چنین به نظر می‌رسد که این کتاب، به ویژه در موضوع عدل، از *الذخیره* سید مرتضی تأثیر پذیرفته و مؤلف کوشیده ضمن تلخیص مباحث، نکاتی بر محتویات *الذخیره* بیفزاید. این افزوده‌ها به خصوص با مقایسه تعاریف سید مرتضی با تعاریف ابوالصلاح به نظر می‌آید.^۱ در بخش مربوط به امامت نیز، بین تقریب المعارف ابوالصلاح و *الشافی* سید مرتضی، نزدیکی بسیاری مشهود است. مفصل‌ترین بخش تقریب المعارف، بخش امامت و مباحث مربوط به آن است. پرداختن حلبی به بحث گسترده‌ای از موضوعات و ابعاد گوناگون امامت، بیان شبهات متعدد و پاسخ دادن به آنها از توجه ویژه وی به این موضوع حکایت می‌کند؛ همچنین نشان می‌دهد که این

۱. برای نمونه، به ترتیب، صفحه‌های ۲۶۱، ۲۶۷ و ۲۷۴ *الذخیره* را با صفحه‌های ۹۲، ۹۳ و ۹۴ تقریب مقایسه کنید.

قبیل موضوعات، در آن روزگار، از مسائل اصلی و محل بحث و کشاکش فراوان میان متکلمان شیعه و دیگر فرق بوده است.

ابوالصلاح در چندین جای تقریب *المعارف*، به بیان مفصل مطاعن و مثالب وارده در خصوص خلفای سه گانه پرداخته و با استناد به روایات و اخبار فراوان این باب، به صراحت، به ضلالت و کفر آنها حکم داده است. وی نخست یادآوری می کند: با اثبات امامت امیرالمؤمنین (ع)، با ادله عقلیه و نقلیه و با ابطال جانشینی خلفای متقدم، بر اساس مبانی عقیدتی شیعیان و اهل سنت ثابت می شود که محاربه خلفا و پیروان آنها با حضرت (ع) موجب شده ایشان کافر شوند. وی دلیل خود را چنین توضیح می دهد: قائل به وجوب عصمت امام به کفر خلفا و پیروان آنها نیز معتقد است و قائل به وجود نص بر امامت علی (ع) نیز چنین اعتقاد مشابهی دارد. همو تصریح می کند که آشنا با دین ائمه (ع) می داند که از نظر ایشان، به طور قطع، خلفا و پیروان آنها کافرند (ابوالصلاح حلبی: ۳۳۸/۱۴۱۷).

بخش مربوط به امامت صاحب الزمان (ع) این کتاب ممکن است از *کمال الدین ابن بابویه* و غیبت نعمانی متأثر باشد؛ ولی همان ترکیب، در غیبت طوسی هم که سالها بعد تألیف شده، دیده می شود (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰: ۶۱۱).

الكافی فی التکلیف (یا *الكافی فی الفقه*) دومین اثر ارزشمند ابوالصلاح حلبی در علم کلام است. ابوالصلاح در این نگاشته که باید آن را اثری کلامی - فقهی بدانیم، به گونه نسبتاً مبسوطی، مباحث مربوط به علم کلام و فقه را تقریر کرده است. در برخی منابع، این کتاب *الكافی فی التکلیف* و در برخی دیگر، *الكافی فی الفقه* نامیده شده است. ساختار این کتاب با کتاب های کلامی دیگر متکلمان امامی بسیار تفاوت دارد. وی این اثر را در سه بخش عمده تدوین کرده است: «التکلیف العقلی»، «التکلیف السمعی»، «المستحق بالتکلیف و أحكامه».

ابوالصلاح حلبی برای ساختار کتاب خود، ترتیبی منطقی در نظر گرفته است. او در یک تقسیم بندی کلی، کتابش را به دو بخش «تکلیف» و «نتیجه تکلیف» تقسیم کرده است. وی در بخش نخست، به بیان تکلیف و اقسام آن، اعم از تکلیف نظری یا عقلی و تکلیف عملی یا سمعی و در بخش دوم، به نتیجه تکلیف (المستحق بالتکلیف) - که همان مباحث مربوط به معاد است - پرداخته است.

ابوالصلاح در بخش «تکلیف عقلی»، در ضمن دو فصل «توحید» و «عدل»، به پاره‌ای از مسائل و موضوعات اعتقادی، اعم از خداشناسی، پیامبرشناسی و امام‌شناسی اشاره و نه‌چندان مفصل، عقاید شیعه در این خصوص را تبیین کرده است. نویسنده سپس، در بخش «تکلیف سمعی»، یک دوره کامل فقه شیعی را بیان و در بخش پایانی کتاب، مباحث مربوط به معاد را ذیل عنوان «المستحق بالتکلیف و احکامه» مطرح کرده است. چنان که ملاحظه می‌شود، حلبی بخش معاد را جداگانه و در پایان مباحث فقهی آورده و از این حیث، کتاب *الکافی فی التکلیف* با دیگر کتاب‌های کلامی-فقهی هم‌طبقه خود، مانند *غنیة النزوع* ابن زهره حلبی متفاوت است. ابن زهره گرچه در *غنیة النزوع*، هم به مباحث کلامی اشاره کرده و هم مباحث فقهی و اصولی را آورده است، قسمت معاد را از بخش عقاید مجزا نکرده؛ بلکه به رسم معمول کتاب‌های کلامی، آن را در پایان مباحث کلامی آورده است.

در کل می‌توان گفت به لحاظ محتوایی، بخش کلامی *الکافی* تلخیصی از مطالب *تقریب المعارف حلبی* است. بسیاری از عبارات *الکافی* با عبارات *تقریب المعارف* مشابهت فراوان دارد؛ با این حال، تفاوت‌هایی نیز میان این دو دیده می‌شود؛ از جمله اینکه گاه عبارات *الکافی* در تقریر یک مطلب، روشن‌تر و واضح‌تر از عبارات *تقریب المعارف* است.

ابوالصلاح در مواردی، به سرفصل‌ها و عناوینی از *الکافی* اشاره کرده که در *تقریب المعارف*، اصلاً ذکری از آنها نیامده است؛ برای نمونه وی در *الکافی* (ص ۵۴)، بخش مهمی را درباره حکمت وجود آیات محکم و متشابه آورده، ولی در *تقریب المعارف*، هیچ سخنی از آن نگفته است. مطالبی که او درباره بدهاء (ابوالصلاح حلبی: ۷۹/۱۴۱۷) و فرق یهود (همان: ۷۸)، در *الکافی* آورده هم، در *تقریب المعارف* مغفول مانده است. حلبی همچنین، در *الکافی*، گاه به طرح شبهات و پاسخگویی به آنها پرداخته؛ ولی در *تقریب المعارف* آنها را ذکر نکرده است؛ مثلاً او شبهه براهمه در نفی بعثت انبیا را در *الکافی* (ص ۶۳-۶۵) مطرح کرده و به تفصیل، به آن پاسخ گفته است، ولی در *تقریب المعارف*، هیچ سخنی از آن نگفته است.

به لحاظ ترتیب مطالب و موضوعات، جز در مواردی اندک، *الکافی* با *تقریب المعارف* همسانی دارد. آشکار شد که هرچند فی‌الجمله می‌توان گفت *الکافی*، در

مباحث کلامی، چکیده‌ای از تقریب‌المعارف است، بالجمله و با نظر دقیق، نباید آن را تلخیص صرف و محض تقریب‌المعارف دانست؛ بلکه آن را باید نگاشته‌ای مستقل دانست که فوایدی بیش از تقریب‌المعارف دارد و به سهم خود، منبعی ارزشمند برای شناخت اندیشه‌های ابوالصلاح و کلام شیعه آن دوران است (عطایی نظری و صناعی، ۱۳۹۱: ۲۴).

از البرهان علی ثبوت الایمان، در فهرست‌های آثار ابوالصلاح نام برده نشده است؛ ولی شواهدی از خود متن این کتاب بر صحت انتساب آن گواهی می‌دهد. نسخه‌ای از این کتاب، در سده ۸ق به دست حسن بن ابی‌الحسن دیلمی رسید و وی با نقل متن کامل آن، در اعلام‌الدین باعث شد این متن تاکنون حفظ شود. به لحاظ محتوایی، رساله البرهان، تحریر تلخیص‌گونه و چکیده‌ای از الکافی فی التکلیف است؛ بااین‌حال، ابوالصلاح در همین رساله موجز، گاه به مطالب و ادله جدیدی اشاره کرده که نه در الکافی آمده است و نه در تقریب‌المعارف؛ برای نمونه وی در البرهان، به ایراد برهانی بر حدوث اجسام و صفات آنها پرداخته که آن را در الکافی و تقریب‌المعارف نیاورده است (ابوالصلاح حلبی: ۱۴۱۷: ۴۶).

رساله البرهان علی ثبوت الایمان را باید از اعتقادنامه‌هایی دانست که بیشتر متکلمان شیعی، برای بیان اجمالی عقاید شیعه می‌نگارند تا اشخاصی که اهل مباحثات و مجادلات طولانی علم کلام نیستند، برای تصحیح و تکمیل عقاید خود، به آنها رجوع کنند تا با علم و عمل به مضمون آنها، از سعادت اخروی بهره‌مند شوند. ابوالصلاح در پایان البرهان، به این نکته تصریح کرده که معرفت به مطالب این رساله استحقاق ثواب دائمی، و جهل به آنها یا شک در آنها کفر را در پی دارد (همان: ۵۸).

حلبی این رساله را در دو بخش کلی نگاشته است. بخش نخست، با عنوان «فصل فی الکلام فی التوحید»، مباحثی همچون اثبات صانع، وحدت صانع و صفات صانع تعالی را دربردارد و بخش دوم، با عنوان «فصل فی مسائل العدل»، دربردارنده موضوعاتی چون اثبات صفت عدل برای خداوند، حسن و قبح در افعال الهی، حسن تکلیف و مباحث متعلق به آن، نبوت، امامت و معاد است.

ابوالصلاح از دو کتاب [المسئله الشافیه]، [المسئله الکافیة خود، در الکافی (ص ۴۶۳) و تقریب‌المعارف (ص ۴۴۵) یاد کرده است. ظاهراً چنان که از نام کتاب

برمی آید، ابوالصلاح در شرح الذخیره، به شرح کتاب الذخیره سید مرتضی پرداخته بوده باشد (آقابزرگ طهرانی، ۱۳۸۹: ۲۷۷/۱۳).

غایه الاقتصاد فی واجب الاعتقاد و نذیر الوصول الی علم الاصول و الکلام دو کتاب کلامی است که به سید علاءالدین بن محمد بن حمد بن زهره حلبی نسبت داده شده است و به نظر می رسد دنباله‌ای از نگارش‌های کلامی به روش مکتب کلامی سید مرتضی و شیخ طوسی باشد (امین، ۱۴۰۳: ۱۴۹/۸). کتاب معالم الدین هم به حسن بن احمد بن علی بن معلم حلبی نسبت داده شده که به مناسبت نامش، احتمالاً مباحث کلامی را دربرداشته است.

ظاهراً از نوزده کتاب و رساله و نامه منسوب به سید بن زهره فقط غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع باقی مانده است. این کتاب که از مهم‌ترین آثار سید بن زهره است، در سه بخش تنظیم شده: مسائل کلامی از توحید تا معاد؛ اصول فقه که به شیوه آثار قدما و از بخش‌های سودمند آن بحث قیاس است و بخش آخر که درباره فروع و احکام شرعی است، یک دوره فقه استدلالی فشرده، با استفاده از آیات و روایات و اجماع است. این بخش از آثار پرارزش در موضوع فقه مقارن است (امین، ۱۴۰۳: ۵۹/۸؛ حرعاملی، ۱۳۸۵: ۱۶۳/۲؛ افندی، ۱۳۶۶: ۲۷۶/۲-۲۷۷).

توجه چنین ساختاری در کلام ابن زهره حلبی آمده است. او که به پیروی از ابوالصلاح، در اثر خود، غنیة النزوع، تقسیم تکلیف به عقلی و سمعی را ذکر کرده، پس از تشریح آنکه تکلیف عقلی مشتمل بر علم به توحید و عدل است، بیان می‌کند معرفت به تکلیف سمعی، اکتسابی و متفرع بر تکلیف عقلی است؛ زیرا تکلیف سمعی (احکام فقهی) بر علم به وجود خداوند، امتناع فعل قبیح از خداوند، صدق رسول و دیگر اموری متوقف است که در تکلیف عقلی از آنها بحث می‌شود؛ از این رو، نخست باید از تکلیف عقلی سخن گفت و پس از آن، به بحث از تکلیف سمعی پرداخت (ابن زهره، ۱۳۷۵: ۲۱/۲).

۸-۲. غیبت‌نگاری

اشاره کردیم که در نیمه اول سده ۴ق/۱۰م که غیبت امام مهدی(ع) به درازا کشید و به ویژه پس از درگذشت ابوالحسن صیمری (۳۲۹ق/۹۴۰م)، آخرین نایب امام، و با

پایان غیبت صغری، آشفتگی فکری و تزلزل اعتقادی در برخی شیعیان پدید آمد. نعمانی که در آن روزگار می‌زیست، برای تقویت بنیادهای فکری تشیع و برای پاسخگویی به نیازهای اعتقادی شیعیان در موضوع امامت و راز غیبت امام دوازدهم (ع)، کتاب *الغیبة* را تألیف کرد. این کتاب دربردارنده روایات و بحث‌هایی درباره غیبت است. نعمانی در مقدمه کتاب، به اوضاع آن روزگار و انگیزه خود در تدوین آن اشاراتی می‌کند (نعمانی: ۳۰-۳۴/۱۳۶۳). مشهورترین اثر نعمانی غیبت است که در ۳۴۲ق/۹۵۳م، در حلب تألیف شده و ۲۶ باب و ۴۴۵ حدیث دارد و ظاهراً قدیم‌ترین کتاب موجود در موضوع غیبت مهدی منتظر (عج) است.

۳-۸. فضایل نگاری

یکی از سبک‌های نگارش کتاب‌های حدیثی، تألیف مناقب و فضائل است که نگرش کلامی در آن مضمّن است. این مطلب در نسبت با جامعه مخاطب و چینش و گزینش روایات بیشتر خودنمایی می‌کند؛ مثلاً گزینش روایاتی که در آن اولویت در علم، قضاوت و مانند اینها برای شخصی مطرح می‌شود در جامعه‌ای با جمعیت بسیاری از اهل سنت، نوعی هماوردطلبی در پیشوایی علمی و عملی جامعه انگاشته می‌شود؛ از این رو، عالمان شیعه، چه برای روشنگری و چه برای هماوردطلبی، به تألیف این دست از کتاب‌ها روی آوردند. سیبسی *حلبی التبصرة فی فضیلة العترة المطهرة* (ذهبی، ۱۴۰۷: ۲۶/۴۹۵؛ امین، ۱۴۰۳: ۶/۵) و ابن زهره *حلبی قبس الأنوار فی نصره العترة الأخیار* (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۴۶) را با همین انگیزه نگاشته‌اند.

۴-۸. ردیه نویسی

تنوع مذهبی، به‌خودی‌خود، زمینه‌ساز گفتگو و تنازع میان پیروان و عالمان هر مذهب است و شامات، از دیرباز، این وضع را داشته است. مخاطبان ردیه‌های عالمان امامی حلب سه گروه بودند: اسماعیلیه، منجمان و فیلسوفان. در عنوان‌های کتاب‌های نعمانی، *الرد علی الاسماعیلیة* هم مشاهده می‌شود که اکنون اثری از آن در دست نیست و نقلی از آن هم در جایی دیده نشده است. گستره نفوذ اسماعیلیه و به قدرت رسیدن آنها در شمال آفریقا، همراه ادعای مهدویت خلفای فاطمی ممکن است انگیزه نعمانی

در نگارش این کتاب بوده باشد. در غیبت نعمانی، مبارزه‌ای فکری با اندیشه‌های انحرافی، به ویژه با افکار اسماعیلیان دنبال شده است تا ادعای مهدویت قائم فاطمی ابطال شود. نعمانی در غیبت، باب مستقلی را به اثبات امام نبودن اسماعیل، فرزند امام صادق(ع)، اختصاص داده است. وی در غیبت، به هیچ فرقه انحرافی دیگری، با این صراحت اشاره نکرده و درصدد برنیامده به شبهات آنها پاسخ دهد. این همه از نفوذ اسماعیلیه و لزوم برخورد فکری جدی با آنها در آن زمان حکایت می‌کند.

[دفع] شبه الملاحدة (ذهبی؛ ۱۴۰۷؛ ۱۴۴/۳۰) از جمله کتاب‌های ابوالصلاح است که باقی نمانده و صرفاً بر اساس نامش می‌توان آن را پاسخی به شبهات کفار و ملحدان دانست. احتمالاً با توجه به رواج اطلاق عنوان «ملحد» بر اسماعیلیه، این کتاب ردیه‌ای بر آنان بوده باشد. ثابت بن احمد بن عبدالوهاب حلبی هم که جانشین ابوالصلاح و خزانه‌دار کتابخانه حلب بود، کتابی در رد اسماعیلیه و نشان دادن انحرافات آنها نوشت؛ به همین دلیل، اسماعیلیان او را به مصر بردند و وی به دستور حاکم مصر دار زده شد. ابن زهره حلبی نیز، در قرن‌های بعد، ردیه‌هایی با عنوان‌های *مسئله الرد علی المنجمین*، *نقض شبهة الفلاسفة و الاعتراض علی الکلام الوارد من حمص* نوشت.

۸-۵. مسائل نگاری

پاسخگویی به پرسش‌های دینی پیروان و مخالفان از جمله سبک‌های نگارشی مرسوم میان متکلمین بوده است. در حلب نیز، با وجود حکومتی شیعی و حضور عالمانی مانند ابوالصلاح و ابن زهره و جانشینان او، مرکزیتی برای شیعیان پدید آمده بود؛ از این رو، نامه‌ها و پرسش‌ها برای ایشان فرستاده می‌شد. هنگامی که مسائل مهم بود یا پرسش‌های اهالی منطقه‌ای بیش از حد می‌شد، پاسخ‌ها از شکل نامه خارج و به جزوه و کتاب تبدیل می‌شد. *جواب المسائل الواردة من بغداد و الجواب عما ذكره مطران نصیبین* (حرعاملی، ۱۳۸۵: ۱۰۶/۲؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۸۷/۷) ابن زهره حلبی و نیز *جواب المسائل القاهرة، جواب المسائل البغدادية، التبيين لمسائل الشفاعة و عصاة المسلمين، جواب سؤال من مصر فی النبوة، مسئله فی نفی التحییط و جواب سؤال عن العقل* (امین، ۱۴۱۸: ۵۹/۸؛ حرعاملی، ۱۳۸۵: ۱۶۳/۲؛ افندی، ۱۳۶۶: ۲۷۶/۲-۲۷۷) عبدالله بن علی بن زهره حلبی از کتاب‌هایی است که با این سبک نگاشته شد.

نتیجه

در عصر حضور ائمه (ع)، هر چند دانشمندان امامی حلبی به حفظ و انتقال نقلیات و میراث حدیثی شیعه همت گماشتند، بررسی آماری این روایات نشان می‌دهد که آنان بیشتر به شرعیات و مباحث فقهی علاقه داشتند، تا به موضوعات اعتقادی. پس از عصر حضور و از سده چهارم به بعد، متکلمان امامی متعددی، در حوزه علمی حلب نقش ایفا کردند که سلامه بن محمد (د ۳۳۹ق)، کاتب نعمانی (د ۳۶۰ق)، حسن بن احمد همدانی سیعی (د ۳۷۱ق)، ابوالصلاح حلبی (د ۴۴۷ق)، حسن بن احمد حلبی، ثابت بن احمد حلبی، ابوالمکارم ابن زهره (د ۵۸۵ق)، ابوالقاسم عبداللّه بن علی بن زهره (د ۵۸۰ق) و سید علاءالدین بن محمد حلبی (د ۵۸۵ق) از آن جمله‌اند. مطالعه اجازات نشان می‌دهد که دست کم، سه تن از نامبردگان، یعنی نعمانی و ابوالصلاح و سید ابوالمکارم بن زهره، حوزه درسی مهمی داشتند.

افزون بر جامع‌نگاری‌های کلامی، غیبت‌نگاری، فضایل‌نگاری، ردیه‌نویسی و مسائل‌نگاری، سبک‌های رایج در نگاشته‌های کلامی حلب بود؛ البته برخی جامع‌نگاری‌های کلامی این بوم، به لحاظ ساختاری، با جامع‌نگاری‌های کلامی مرسوم تفاوت‌هایی داشت.

منابع

- آقازیرگ طهرانی، محمد محسن (۱۳۸۹ق). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، ج ۱۳، چ ۲، بیروت: دارالاضواء.
- ابن ابی الرضا، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق). *الاجازة الکبیرة*، در محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۱۰۴، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن الحنبلی، رضی الدین (۱۴۰۹ق). *الزبد و الضرب فی تاریخ حلب*، کویت: جمعیة احیاء التراث الاسلامی.
- ابن داود حلّی، حسن بن علی (۱۳۹۲ق). *الرجال*، قم: منشورات الرضی.
- ابن زهره، حمزه بن علی (۱۳۷۵ش). *غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع*، ج ۲، تحقیق ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۸۰ق). *معالم العلماء*، نجف: مطبعة حیدریة.
- _____ (۱۳۷۶ق). *مناقب آل ابی طالب*، ج ۱، نجف: مکتبة الحیدریة.
- ابن عدیم، عمر بن احمد (بی تا). *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، ج ۵، بیروت: دارالفکر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۸ق). *البداية و النهاية*، ج ۱۲، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن میسر، محمد بن علی (۱۹۱۹م). *اخبار مصر*، به کوشش هانری ماسه، قاهره: مطبعة المعهد العلمی الفرنسی.
- ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم (۱۴۱۷ق). *تقریب المعارف*، تحقیق فارس الحسون، بی جا.
- _____ (۱۴۰۳ق). *الکافی فی الفقه*، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین علی (ع).
- _____ (۱۳۸۷ش). *الکافی فی الفقه*، تحقیق رضا استادی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ابوالفداء، اسماعیل بن علی (۱۴۱۰/۱۸۴۰م). *تقویم البلدان*، پاریس: چاپ رنو و دسلان.
- افندی، عبدالله بن عیسی بیگ (۱۳۶۶ش). *ریاض العلماء*، ج ۲، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
- امین، محسن (۱۴۰۳ق). *اعیان الشیعة*، ج ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۸، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- _____ (۱۴۱۸ق). *مستدرکات اعیان الشیعة*، ج ۴ و ۸، چ ۲، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- بغدادی، اسماعیل (۱۹۵۱م). *هدیة العارفین*، ج ۱، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۶۰م). *فتوح البلدان*، قاهره: لجنة البیان العربی.
- حافظابرو، عبدالله بن لطف الله (۱۳۷۵ش). *جغرافیای حافظابرو*، با مقدمه و تصحیح صادق سجادی، ج ۱، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.
- حرعاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۵ق). *امل الامل*، ج ۱ و ۲، بغداد: مکتبة الاندلس.
- حلبی، علی بن ابراهیم (۱۴۲۷ق). *السیرة الحلبیة*، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- خوانساری، محمدباقر بن زین العابدین (۱۳۹۰ق). *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، ج ۲ و ۶، قم: اسماعیلیان.

- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحديث*، ج ۷ و ۹، ج ۵، نجف: مرکز نشر الثقافة.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۷ق). *تاریخ الاسلام*، ج ۲۶ و ۳۰، بیروت، دارالکتاب العربی.
- _____ (۱۴۱۳ق). *سیر اعلام النبلاء*، ج ۲، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- زراری، احمد بن محمد (۱۳۹۹ق). *رسالة آل‌اعین*، به کوشش محمدعلی ابطحی، اصفهان: بی‌نا.
- سرخه‌ای، احسان (۱۳۸۸ش). «کتاب حلبی منبعی مکتوب در تألیف الکافی»، *علوم حدیث*، سال ۱۴، شماره ۵۱، ص ۳۴-۵۸.
- شهیداول، محمد بن مکی (۱۴۰۷ق). *الاربعون حدیثا*، قم: مدرسه امام مهدی.
- _____ (۱۴۰۳ق). *اجازة للشیخ شمس‌الدین*، در محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۱۰۴، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- طباطبایی، عبدالعزیز (۱۴۱۷ق). *معجم اعلام الشیعة*، قم: مؤسسة آل‌البت للاحیاء التراث.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۸ق). *تاریخ الطبری*، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۴۰۸ق). *مجمع البحرين*، ج ۲، ج ۲، بی‌جا، مکتبه نشر الثقافة الاسلامیة.
- علامه حلبی، حسن بن یوسف (۱۴۰۳ق). *الاجازة الکبیرة*، در محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۱۰۴، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۱۷ق). *خلاصة الاقوال*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- عطایی نظری، حمید؛ صنایعی، زهرا (۱۳۹۱ش). «نکاتی در باب ابوالصلاح حلبی و نگاشته‌های کلامی او»، *آینه پژوهش*، سال بیست و سوم، شماره ۱۳۵ و ۱۳۶، ص ۵-۲۴.
- قزوینی، زکریا بن محمد (۱۹۸۴م). *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت: داربیروت للطباعة و النشر.
- لاهوتی، بهزاد (۱۳۸۸). «حلب»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۳، ص ۸۵۱-۸۵۷.
- مامقانی، حسن (۱۳۵۲ق). *تنقیح المقال*، ج ۲، نجف: مکتبه المرتضویة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۹۸۳م). *بحار الانوار*، ج ۱۴ و ۱۲ و ۳۰ و ۳۱ و ۶۰ و ۶۹ و ۹۳ و ۱۰۲، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *تاج العروس*، ج ۶، بیروت: دارالفکر.
- منتجب‌الدین، علی بن عبدالله (۱۳۶۸ش). *فهرست منتجب‌الدین*، تحقیق جلال‌الدین محدث ارموی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- منقری، ابن مزاحم (۱۴۰۳ق). *وقعة صفین*، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- موسوی بجنوردی، محمدکاظم (ناظر) (۱۳۸۰ش). *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۵، ذیل «ابوالصلاح حلبی»؛ ج ۱، ذیل «آل‌حمدان»، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- _____ (ناظر) (۱۳۸۷ش). *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۵، ذیل «تفسیر نعمانی»، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۶)، *مثنوی معنوی*، تهران: سپید.

مهاجر، جعفر (۱۴۱۳ق). *التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان و سورية*، بيروت: دارالملاک.
نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق). *رجال النجاشی*، چاپ پنجم، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳ش). *الغیبة*، ترجمه محمد جواد غفاری، تهران: نشر صدوق.
نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۱۵ق). *خاتمة المستدرک*، قم: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث.
هیئة الموسوعة العربية (۱۹۹۸م). *الموسوعة العربية*، ج ۸، دمشق: الاقسام العلمية: الارادة العامة.
یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۹۹ق). *معجم البلدان*، ج ۲ و ۵، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۴۱۵ق). *تاریخ الیعقوبی*، ج ۲، بیروت: دارصادر.

مقایسه شیوه تعامل با اقلیت‌های دینی در حکومت امام علی (ع) و حاکمان صفوی

* عباس مسیحی

** زهرا حق پرست

چکیده

سیره حکومتی حکیمانه علی (ع) منبعی هدایت‌گر برای همهٔ مصلحان برجای گذاشته است. بخشی از این سیره تعامل با اقلیت‌های دینی حاضر در جامعهٔ اسلامی است. شیوهٔ تعامل با اقلیت‌های دینی همواره، از مباحث مطرح در جوامع اسلامی بوده است. قرآن خطوط کلی این تعامل را ترسیم و پس از پیامبر (ص) نیز، قرآن ناطق، علی (ع)، نمود عینی و عملی آن را مجسم کرده است. حکومت مقتدر صفویان، نخستین دولت امامی مستقل، با شعار پیروی از سیرهٔ ائمه (ع) به عرصه آمد و دو قرن و نیم، بر ایران حکومت کرد. این نوشتار نخست به معرفی چند اصل کلی از سیرهٔ علی (ع) در تعامل با اقلیت‌های دینی می‌پردازد و سپس، به شیوهٔ تطبیقی، آن اصول را در سیرهٔ حکومتی صفویان بررسی و کاستی‌ها و نقض آنها را در این حکومت برجسته می‌کند. وجود تفاوت آشکار بین این دو سیره نتیجهٔ مقایسهٔ آنهاست که عمدتاً به دلیل تفاوت در اهداف و نوع نگاه به حکومت بوده است.

کلیدواژه‌ها: اقلیت‌های دینی، حکومت صفویه، حکومت امام علی (ع)، یهودیان ایران، مسیحیان ایران، زرتشتیان ایران.

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسندهٔ مسئول)

Email: masiha_72@yahoo.fr

** کارشناس ارشد ادیان غیر ابراهیمی از دانشگاه ادیان و مذاهب
[تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱/۱۹]

مقدمه

یکی از وظایف مهم حکومت اسلامی تعیین حقوق مردم و دولت و پاسداری از آن است. حکومت اسلامی، از آغاز، بارها حقوق مردم را چه از طریق منبع اصلی وحی (قرآن) و چه از طریق ناطقان آن (رسول خدا(ص) و ائمه(ع)) شرح داده است. بخشی از این حقوق مهم، دربارهٔ اقلیت‌های دینی حاضر در حکومت است. اهتمام به رعایت حقوق آنها در جامعه، نه تنها آسایش و آرامش اقلیت‌های دینی را بلکه عدالت اجتماعی و یکسان‌انگاری خلق را از دیدگاه حاکم هم نشان می‌دهد. پس از حکومت چندسالهٔ امام علی(ع)، قدرت‌های دیگری ظهور کردند که برخی داعیهٔ این عدالت و تعامل را داشتند؛ اما هرگز نتوانستند مطابق سیرهٔ علی(ع) حرکت کنند. سلسلهٔ صفویه نیز، از آغاز پیدایی، همواره با ادعای پرچم‌داری حکومت شیعی، داعیهٔ پیروی از سیرهٔ ائمه(ع) را داشت و برخی از حاکمانش تا آنجا پیش رفتند که خود را کلب آستان علی(ع) و ائمه(ع) می‌دانستند؛ از این رو، باید دید رفتار حکومتی آنها تا چه اندازه به منش معصومان(ع) نزدیک بوده است. این نوشتار فقط به بررسی تعامل با اقلیت‌ها، در نگاه و سیرهٔ امام علی(ع) و حاکمان صفوی پرداخته است. اگرچه در خصوص سیرهٔ حکومتی امام علی(ع) مطالب فراوانی نگاشته شده، به نظر می‌رسد کمتر به بررسی تطبیقی رفتار حکومت‌های متأخر از آن با سیرهٔ آن حضرت پرداخته شده باشد. در نگاه تطبیقی به دو سیرهٔ حکومتی، در خصوص تعامل با اقلیت‌ها، دو پیش فرض را می‌توان مطرح کرد:

آرمانی اندیشیدن امام علی(ع) و نگاه فرادینی وی به مردم و حکومت؛

مصلحت‌انگاری دولت صفویه در تعامل با اقلیت‌ها.

برای مقدمه و تطبیق مناسب‌تر دو دورهٔ مورد اشاره، نگاهی گذرا به زمانهٔ حضور امام در مسند حکومت بی‌فایده نیست. به گواه تاریخ، سرزمین ظهور اسلام آکنده از ویژگی‌ها و نشانه‌های خشونت، توحش، بی‌فرهنگی و تفاخرهای قومی و قبیله‌ای و نسبی بود. این مردم که به گفتهٔ جرج جرداق (۱۳۷۹: ۱۱۹/۱)، وجودشان در صحرای وحشت‌آور عربستان معجزه‌ای بیش از معجزهٔ انقلاب محمد(ص) و انقلاب علی(ع) است، با همهٔ این ویژگی‌ها، دینی را می‌پذیرند که تمدنی پدید می‌آورد که مردمش در کمتر از بیست سال، همهٔ تفاخرهای قومی و اجدادی را فراموش و شانه‌های خود را با یکدیگر یکسان کردند: «الناس کلهم سواءٌ کاسنانِ المِشَطِّ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳۷۹/۴). در

واقع، رسول رحمت و مودت بود که با ۲۳ سال مشقت، به گونه‌ای که در گوشه‌هایی از دردنامه‌هایش می‌گوید: «ما اوذی نبیٌ مثل ما اوذیت» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۲۴۷/۳)، توانست نهضت عظیمی در عمق جان‌های انسان‌های جاهلی پدید آورد؛ نهضتی که همه تفاخ‌های پیشین را با پیام‌های «عرب را بر عجم برتری و فضیلتی جز با پرهیزگاری نیست.» و «انسان، خواهی نخواهی، برادر انسان است.» از بین برد. این نگاه و انگاره، با همه توان محمد(ص)، در جامعه مسلمان آن روز رشد و آثارش در وفور گراییدن بلاد کفر به اسلام جلوه کرد. رسول خدا(ص) در مسیر این مقصد، نخست خود را به مثابه دیگران پنداشت؛ به گونه‌ای که هرگاه بادیه‌نشینی به جمع آنان می‌آمد، نخست سراغ ایشان را می‌گرفت. پیامبر(ص) پس از یکسان‌انگاری خود با دیگران بود که پرچم مبارزه با تفاخ جاهلیتی برافراشت و در راه اعلام پیام حق، هیچ مصلحتی به کار نگرفت.

پس از رحلت پیامبر(ص)، گویا سیره آن حضرت چندان ثابت نماند. امیران مسلمان و سرداران اسلام، بر اثر فتوحات بسیار و کسب زر و زور کم‌کم لغزیدند و نتوانستند کاملاً به سیره پیامبر(ص) پایبند بمانند و مصلحت‌انگاری، در پاره‌ای امور رواج یافت (ابن کثیر، ۱۴۰۹: ۲۲۲/۶-۲۲۳) و تبعیض‌ها به تدریج آغاز شد (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱/۴۳ و ۱/۴۲). تفاخ عرب بر عجم (زیدان، ۱۳۹۸: ۳۵/۴) یا مسلمان بر غیر مسلمان (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱/۶۰) و موارد دیگر، از تفاوت‌های آنان با سیره رسول خدا(ص) بود. به تدریج، حاصل‌اهتمام بیست‌وسه‌ساله پیامبر(ص) در یکسان‌انگاری خود با دیگران، در طول ۲۵ سال بعد، تغییرات شگرفی یافت و زمینه بازگشت به جاهلیت فراهم شد. این تفاوت‌انگاری تا آنجا پیش رفت که برخی صحابه شاخص رسول خدا(ص) نیز، به آن دچار شدند.

در چنین زمانه‌ای، امام علی(ع) به حکومت می‌رسد؛ یعنی در موقعیتی که حاکمیت اشرافی شکل گرفته و برخی حاکمان اسلامی، مانند معاویه، برای خود کاخ سبزی بنا نهاده‌اند. به تبع، سهم‌خواهی بانفوذان از حکومت فزونی یافت و به عبارتی، «روحیه مردم به عصر جاهلیت برگشت»؛ اما امام در نظر داشت جامعه را به سیره رسول خدا(ص) برگرداند. ابن ابی‌الحدید (۱۴۰۴: ۲۱۲/۱) تصریح می‌کند که کسانی که عمر را سیاستمدارتر دانسته‌اند، تفاوت زمانه امام علی(ع) را با زمانه عمر درک نکرده‌اند. به

جهت همین انحرافات فکری و رفتاری است که امام هنگام بیعت، به صراحت تأکید می‌کند که با شرط اطاعت از خدا و رسولش (ص)، با مردم بیعت (نهج البلاغه: خطبه ۳) و گاه تهدید می‌کند که اگر امیر شود، عدالت را برقرار می‌کند (همان: خطبه ۱۵).

در نگاه امام، حکومت فی‌نفسه، بی‌ارزش‌ترین چیزهاست؛ از همین روست که آن را با آب بینی بز، استخوان خوک در دست جزامی، نیم‌جوییده ملخ و علف تلخ کشنده مقایسه می‌کند (همان: خطبه ۲۲۴). رفتار سیاسی، مناجات‌ها و حتی تمشیت اقتصادی و مالی وی نیز، به روشنی، گفتار او را تأیید می‌کند؛ به گونه‌ای که دوست و دشمن، آن‌گاه که از روی انصاف سخن می‌گویند، بر این نکته اعتراف می‌کنند. اما در انتهای این قیاس و کلام وی شرطی است که دلیل پذیرش همه مسئولیت‌ها را آشکار می‌کند: احتمال اینکه بتواند حقی را به حق‌دار برساند و البته از مهم‌ترین حقوق مردم بازگرداندن آنان به سیره رسول خدا (ص) بوده است. پس می‌توان پذیرفت که امام در پی حکومت نبود؛ اما طرحی داشت که جلوه‌های آن از مسیر حکومت‌داری میسر می‌شد. از نگاه امام، اجرای عدالت اجتماعی و انسانی هدفی بزرگ و آرمانی است؛ اما حتی این هدف والا هم علی (ع) را واداشت که برای رسیدن به آن، هر راهی را برگزیند و عدالت‌کشی کند تا بتواند حکومت را برای تحقق عدالت زنده نگه دارد.

اصول و قواعد کلی تعامل با اقلیت‌های دینی در سیره حکومتی امام علی (ع) نگاه به انسان

از تعلیمات همه پیامبران (ص) آن بود که انسان‌ها در آفرینش یکسان‌اند؛ زیرا خدای آنها یکی است و او درباره انسان، ورای پیوستگی‌ها و وابستگی‌های سیاسی، اجتماعی، قومی و نژادی‌اش، تنها بر پایه کردارش (تقوا و عمل صالح) داوری می‌کند. قرآن نیز، با شفافیت، این مطلب را بیان کرده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳).

نخستین انگاره امام نیز که خود حامل قرآن بود، در نوع نگاهش به انسان متبلور می‌شود. از دید وی، همه انسان‌ها، از این جهت که انسان‌اند، در همه جوامع و اعصار، از شایسته‌ترین حقوق برخوردارند. در این نگاه، مردم دو نوع‌اند: «فانهم صنفان: إما اخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق» (نهج البلاغه: نامه ۳۵)؛ یا برادر دینی حاکم

یا نظیر او در خلقت. وی از این رو تصریح می‌کند که محبت و لطف به همه مردم وظیفه حاکم اسلامی است. گزینش چندباره واژه‌های «ناس»، «رعیت»، «عامه» و «یا بن آدم» در خطبه‌ها، وصایا و فرمان‌هایش به کارگزاران خود، بیانی کامل از این دیدگاه است.

در منظومه‌ای که علی(ع) طراحی می‌کند، ارزش و جایگاه انسان و انسانیت تا آنجا اوج می‌گیرد که همه قواعد و تفارق‌های افراد از حیث مذهب و تشکل و گروه و نژاد، کوچک نمایانده می‌شود. آن‌گاه که بر اثر انحرافات، فخرفروشی قریش بر عرب و عرب بر عجم شدت یافته بود و این عصبیت داشت چهره وارونه‌ای از اسلام را در ذهن تازه‌مسلمانان تثبیت می‌کرد، علی(ع) با نفی ریشه‌های عصبیت و برهم‌زدن تبعیضات قومی-قبیله‌ای کوشید سیاست اسلامی را از قومیت عربی جدا کند و آن را در خدمت ارزش‌های جهان‌شمول انسانی درآورد. وی در این راه، نه عرب (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۲۹۲/۱) و نه قریش (نهج البلاغه: خطبه ۳۳) و نه هیچ انسان دیگری را با معیارهای معمول زمانه‌اش، بالاتر از دیگری ندانست. با رهبری علی(ع)، اسلام بار دیگر، آیین برابری انسان‌ها شد (جرdaq، ۱۳۷۹: ۳۶۵). بر پایه همین دید، اصول و قواعدی برای آسایش و امنیت بیشتر اقلیت‌ها شکل گرفت که در پی به آنها پرداخته می‌شود.

انصاف

آن‌گاه که نگاه به جامعه و توده از نوع نگاه به مردم باشد، همه بایسته‌های حکومتی از آن مشرب بالا، الزام گرفته و هدایت می‌شود. یکی از همین برترین بایسته‌ها انصاف است. امام در دستورش می‌فرماید: «مابین خدا و مردم، از یک‌طرف و خویشتن و خواص دودمانت و هرکسی از مردم جامعه که تمایلی به او داری، از طرف دیگر، انصاف برقرارکن» (نهج البلاغه: نامه ۵۳)؛ یعنی در یک‌سو، خدا و مردم و در سوی دیگر، خودت، خواصت و همه خواستنی‌هایت (از مال و بنون و خویشاوند) باشند و در این بین انصاف داشته باش. امام در فرازی دیگر، فرزند خود را به رعایت انصاف سفارش می‌کند: «نفست را معیار قرار بده بین خود و دیگران، و آنچه برای دیگران می‌پسندی، برای خود نیز پسند و از آنچه برای خود اشمئزاز داری، از دیگران نیز دور نما...» (همان: نامه ۳۱).

در این بیانات مشهود است که واژه «ناس» هر نوع تقسیم‌بندی را نفی می‌کند؛ یعنی باز تأکید می‌شود که به مجرد انسانیت طرف مقابل، باید در هرگونه داوری و حکم و دستور و امکانات و ... انصاف در حقیقت رعایت شود؛ حتی باید آنچه را برای خود و خویشاوندش می‌خواهد، برای کافر ذمی نیز بخواهد و اگر کافر ذمی عدول کند، باید مراقب باشد که حکمش منصفانه باشد. برای رعایت نکردن انصاف، حتی عقوبت در نظر گرفته شده و این، حکم را از دایره ارشادی فراتر می‌برد؛ زیرا حضرت (ع) کنار گذاشتن انصاف را در ردیف جنگ با خدا می‌داند (همان: نامه ۵۳).

پرهیز از تبعیض

هنگامی که در نگاه حکمران، همه از جهت انسانیت، در یک جایگاه قرار می‌گیرند، دیگر تبعیض و امتیاز معنا ندارد؛ از این رو، در فرازهای متعددی از نهج البلاغه، به ویژه در نامه به مالک، حکمران از هرگونه تبعیض بر اساس نژاد و دین و جایگاه بر حذر داشته می‌شود (همان). امام فراتر از گفتار، در عمل و رفتار نیز، پرهیز از تبعیض را به زیباترین گونه به تصویر می‌کشد؛ زیرا معتقد است نخست حاکم باید رعایت کند تا رعیت نیز پیروی کنند: «الناس بامرائهم اشبه منهم بأبائهم و اذا تغير السلطان تغير الزمان» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۲۰۹/۱۹). خلیفه مسلمین حتی در برابر دستگاه قضا، خود را با یهودی یا نصرانی گمنامی برابر دانست و حتی به نوع بیان قاضی اعتراض کرد که او را امیرالمؤمنین خطاب کرد. در نهایت نیز، به راحتی حکم قاضی را علیه خود پذیرفت (ابن اثیر، بی تا: ۲۶۵/۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۹: ۴/۸-۵). او با اینکه امام است و یقین دارد مالش در دست طرف مقابل است، به صرف علم خود حاضر نیست نخستین تبعیض‌گر در منصب قضا باشد؛ ولو در طرف دیگر، نه مسلمان و شیعه و محب، بلکه کافر ذمی باشد؛ زیرا از نگاه علی (ع)، او نیز انسان است و هر انسانی، در حکومت علی (ع) حق دارد از عادلانه‌ترین قضاوت‌ها برخوردار باشد. امام پس از آنکه خود را از گزند تبعیض در قضاوت دور داشت، با بیان جایگاه قضا، قاضی خود را به پرهیز از تبعیض و رعایت عدالت سفارش کرد (حرعاملی، ۱۳۸۴: ۷/۱۸).

او به کارگزارانش نیز دستور می‌دهد بهترین افراد را برای قضاوت برگزینند که راسخ‌ترین اشخاص در دانش و بردباری و پارسایی و سخاوت باشند و خودشان نیز،

در قضاوت و احقاق حقوق مردم از تبعیض بپرهیزند: «حق را به صاحب حق، هر کس که باشد، نزدیک یا دور، پرداز و در این کار شکیباش و این شکیبایی را به حساب خدا بگذار؛ گرچه اجرای حق مشکلاتی برای نزدیکانت فراهم آورد» (نهج البلاغه: نامه ۵۳). فرازی دیگر هم به کارگزاران هشدار می‌دهد که حق ندارند خود را از مردم عادی برتر بدانند و از حقوقی فراقانونی برخوردار شوند: «مبادا هرگز در آنچه که با مردم مساوی هستی، امتیازی خواهی» (همان). امام بر پایه همین حکم است که در پاسخ معترضان، چوبی از زمین برداشت و میان دو انگشت خود نهاد و گفت: «تمام قرآن را مطالعه کردم و برای عرب بر عجم، به اندازه این چوب برتری نیافتم» یا «برای فرزندان اسماعیل بر فرزندان اسحق، به اندازه این چوب برتری نیافتم» (یعقوبی، بی تا: ۱۸۳/۲) و به این شکل، به نبرد با قومیت عربی برخاست که خواهان برتری و تبعیض بود. این اعتراض‌ها دنباله اعتراض عرب جاهلی بود که پیامبر(ص) را در تقسیم غنائم خطاب قرار داد: «چرا غنیمت اشراف بنی زهره با غنیمت آبکش‌ها و باغبان‌های یثرب یکسان باشد؟» و رسول خدا(ص) پاسخ داد: «من برای این برانگیخته شده‌ام که تمام تبعیض‌ها و امتیازات موهوم را ریشه‌کن سازم و تساوی در برابری حقوق را در میان مردم جایگزین سازم» (سبحانی: ۲۴۴/۱۳۷۱). امام در این مبارزه می‌کوشد هم سیاست و هم دین را از چنگ عصبیت و برتری‌جویی قومی و دینی عرب آزاد سازد.

تأمین اجتماعی

حاکم علی(ع) مأمور است که به احتیاجات مردم، چه مسلمان و چه ذمی رسیدگی کند؛ از همین روست که امام بار دیگر، مالک را با بیان مردم خطاب قرار می‌دهد: «خدا را خدا را در خصوص مستمندان رعایا» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). خود او آن‌گاه که در شهری، پیرمردی را دید که با گدایی روزگار می‌گذراند، با تعجب پرسید: «ماهذا؟» و این استفهامی انکاری از اصل ماجرا بود؛ یعنی چرا باید انسانی در حکومت علی(ع)، از بینوایی به گدایی افتد و آن‌گاه که کارگزارانش برای رفع مسئولیت از خود گفتند او نصرانی است، امام پرسید: «آیا در جوانی کار می‌کرده است؟». چون جواب مثبت بود، چهره در هم کشید: «چرا از کسی که در جوانی کار می‌کرده، در پیری حمایت

نمی‌کنید؟ مقرری‌ای از بیت‌المال برای او مهیا سازید» (حرعاملی، ۱۳۸۴: ۴۹/۱۱)؛ زیرا قانون تأمین اجتماعی علی(ع) از همهٔ اقلیت‌ها، به دلیل انسان بودنشان حمایت می‌کند.

عدالت اجتماعی

فراتر از تأمین اجتماعی، عدالت اجتماعی نیز، از نگاه علی(ع)، باید یکسان، در بین مردم اجرا شود. امام عدالت را به چشم قانونی فراگیر و سستی تغییرناپذیر در جهان خلقت می‌نگرد و آن را در اجتماعات بشری و نظام تشریح، ضرورتی تخلف‌ناپذیر می‌داند و بر ضرورت هماهنگی دو نظام تکوین و تشریح، تأکیدهایی اصولی دارد؛ تا آنجا که مذهب و مکتب او، مکتب عدل و عدالت شناخته شده است (حکیمی، ۱۳۸۳: ۶۰۰-۶۳۰). او در این باب، حتی به محمد بن ابوبکر (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۶۶/۶)، معقل بن قیس (جرdaq، ۱۳۹۷: ۴/ ۴۰۰)، مالک و دیگر کارگزارانش توصیهٔ اقلیت‌ها را می‌کند: «عدالت را به اهل ذمه اجرا کن. به مظلوم حق بده و به ستمگر سخت بگیر...» (نهج البلاغه: نامهٔ ۵۳). وی بر پایهٔ اصل عدالت بود که سیاست را می‌سنجید. ابن‌عباس، مشاور سیاسی وی، نقل می‌کند که چگونه امام در ذی‌قار،^۱ هنگام وصله زدن نعلینش بیان کرد که ارزش آن را از حکومت بر مردم بیشتر می‌داند؛ مگر آنکه حقی برپا دارد یا باطلی براندازد (همان: خطبهٔ ۳۳)؛ یعنی فقط به امید اجرای عدالت حکمرانی را پذیرفت. طبق گزارشی دیگر، والی امام در مصر، دربارهٔ مرد مسلمانی از ایشان پرسید که با زنی مسیحی زنا کرده بود. حضرت دستور داد بر مرد مسلمان حد جاری و زن مسیحی به مسیحیان واگذار شود تا آنان حکم خود را جاری کنند (حرعاملی، ۱۳۸۴: ۱۵۲/۲۸).

احسان

سواى لزوم رعایت عدل و تأمین اجتماعی، امام بر آن است تا با سیرهٔ خود، لزوم احسان و رعایت احترام به اقلیت‌ها را یادآوری کند. وی آن‌گاه که حاکم مسلمانان بود، در راه کوفه، با مردی نصرانی همراه و هم‌صحبت شد و هنگامی که باید مسیر خود را از وی جدا می‌کرد، پاره‌ای از راه را با او را همراهی کرد؛ زیرا به گفتهٔ مقتدایش، رسول

۱. ذی‌قار محلی در نزدیکی کوفه بود که لشکر امام(ع) برای جنگ، در آنجا تجمع کرد.

خدا(ص)، همراهی با فرد حقی بر گردن مصاحب می‌آورد که باید با همراهی آن را ادا کرد (کلینی، ۱۳۸۸: ۴۹۱/۲). وی این حق را برای غیر مسلمان نیز در نظر دارد. امیرالمؤمنین(ع) در نامه ۵۳، پس از آنکه با بیان «و أشعر قلبک الرحمة للرعیة»، به کارگزارش سفارش می‌کند سرشار از مهر و عطف با رعیت باشد، بی‌درنگ تأکید می‌کند: «فإنهم صنفان: اما اخ لك فی الدین او نظیر لك فی الخلق»؛ یعنی منظور از رعیت همه مردم است، مسلمان و غیر مسلمان. وی عمر بن ابی سلمة مخزومی، استاندار خود در فارس و بحرین، را هم در نامه‌ای، به دلیل بدرفتاری با ساکنان غیر مسلمان آن دیار و سخت‌گیری بر آنان که به گفته برخی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۴: ۱۸ / ۳۲۲)، زرتشتی بودند، سرزنش و به وی توصیه می‌کند که اعتدال را در پیش گیرد. نه آن‌چنان نرمی کند که غیر مسلمانان در دین و حکومت وی طمع کنند و از ادای حقوق واجب خود (جزیه) سرباز زنند و نه آن اندازه درشتی کند که از وی دور شوند و همدلی میان حاکم و رعیت از میان برود (نهج البلاغه: نامه ۱۹). این سخنان نشان‌دهنده حرمت غیر مسلمانان در نگاه یک حاکم اسلامی است. در این نامه، به زرتشتی بودن مردم فارس و نام عامل و استاندار آن اشاره نشده؛ اما پی‌جویی این سند در منابع دیگر، این نکات را نشان داد (ذاکری، ۱۳۸۷: ۱ / ۳۴۴).

وفای به پیمان

از جمله سفارش‌های حضرت(ع) به مالک اشتر، وفای به پیمان بود؛ حتی اگر طرف پیمان دشمن باشد. اقلیت‌های دینی متعهد، در دیدگاه امام، بیگانه و بی‌اختیار در تعیین حقوق و سرنوشت خود شناخته نمی‌شوند و مفهوم تابعیت، در دیدگاه ایشان، بر اساس خون، زبان، خاک و دیگر عناصر مادی شکل نمی‌گیرد. تابعیت یک تأسیس حقوقی مبتنی بر اختیار و مربوط به اراده و عقیده افراد است؛ از این رو، او بر استواری پیمان با معاهدین نیز تأکید می‌کند: «هیچ نوع عواطف و الطافی را که در خلال تعهدات خود نسبت به اقلیت‌ها پذیرفته‌اید، اندک نشمارید؛ هرچند این عواطف ناچیز باشد. هرگز ذمه خود را معذور ندارید و به تعهدات خویش خیانت نورزید» (نهج البلاغه: نامه ۵۳). امام حتی در جنگ‌ها نیز سفارش می‌کرد تا به هم‌پیمان ستم نشود (یعقوبی، بی‌تا: ۱۹۷/۲).

رعایت آزادی‌های متنوع و مشروعیت حقوق مسلم پیروان ادیان

امام در حکومت خود، برای مخالفان دینی و سیاسی خود حق دیگری را نیز مفروض می‌دانست و رعایت آن را به کارگزارانش سفارش می‌کرد: رعایت آزادی‌های مشروع اقلیت‌ها. این آزادی‌ها را می‌توان به موارد ذیل تفکیک کرد.

آزادی عقیده و بیان

قرآن ناطق، بر مبنای قرآن نازل (نحل: ۱۲۵؛ آل عمران: ۶۴؛ بقره: ۱۳۵) و آنچه از حدود آزادی عقیده و بیان بر رسول خدا(ص) نازل شده بود، تماماً حق پیروان دیگر آیین‌ها را رعایت و آن را به کارگزاران خود توصیه می‌کرد. آن‌چنان که پیامبر(ص) در نامه‌ای، به اسقف‌های نجران فرمود: «هیچ اسقفی از مقام خود و هیچ راهبی از شأن خود و هیچ کاهنی بر کنار نخواهد شد» (ابن سعد، ۱۴۰۵: ۱/۲۶۶)، امام علی(ع) نیز اجازه داد پیشوای دینی زرتشتیان که عرب وی را امام مجوسان می‌خواند، در جایگاهش باقی بماند (بویس، ۱۳۸۵: ۱۸۱) و سفارش پیروان دیگر آیین‌ها را به مالک می‌کرد و خود در پنج‌سال حکومتش، بر آزادی آنان در فعالیت‌های مذهبی‌شان تأکید می‌کرد (عمید زنجانی، ۱۳۷۰: ۱۹۳). البته مطابق فرازهای دیگری از بیانات امام، آزادی آنان در فعالیت‌های مذهبی، به تبلیغ نشدن دین و مذهب اهل ذمه میان مسلمانان منوط بود (حسینی، ۱۳۹۳: ۹۰).

سوای دستورات اکید امام، بیاناتی در خصوص آزادی کلام و عقیده، به‌طور کلی، از آن حضرت رسیده که مخاطب آن به تمام ملت است. این فراز که «لا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (نهج البلاغه: نامه ۳۱) توصیه به اقلیت‌های دینی هم هست که در حکومت اسلامی، عبد خدای یگانه باشند. دامنه مخاطبین فراز دیگری هم که در عبارت «الناسُ كُلُّهُمْ أحرار» (حرعاملی، ۱۳۸۴: ۲۴۳/۳) خلاصه شده، اقلیت‌های دینی را نیز دربرمی‌گیرد. بی‌گمان در مفهوم عمیق این سخن، عنصر عقلانی کاملاً نهفته است و انسان هرگز در انجام وظایفش کوتاهی نمی‌کند و خود را در اعمال و افکار غیر عقلانی آزاد نمی‌بیند و اسلام هرگز برای این نوع آزادی احترام نمی‌گذارد؛ چنان‌که مفهوم «لا إكراه فی الدین» و احترام به فکر و آزادی عقیده، هرگز صحه گذاشتن بر عقایدی نیست که با تقلید کورکورانه و از راه غیر عقلانی بر انسان‌ها تحمیل می‌شود.

امنیت و مصونیت جانی مالی و قضایی

رسول خدا(ص) در اهمیت مدارا و مصونیت ذمیان می‌فرماید هرکه به شخصی ستم کند که در پناه اسلام است و او را کم انگارد و بیش از طاقتش بر او تکلیف کند یا چیزی بدون اجازه از او بگیرد، در قیامت رسول اکرم(ص) خصمش خواهد بود: «مَنْ أَدَى ذِمِّيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ» (نجفی، ۱۹۸۱: ۲۱ / ۲۳۴). امام علی(ع) نیز، از کسی که به فردی امان دهد و بگوید که خونش را نمی‌ریزد و سپس عهد خود را بشکند، بیزار است؛ هرچند جایگاه مقتول آتش باشد (حرعاملی، ۱۳۸۴: ۱۵ / ۶۸-۶۹). براین اساس، هیچ کس حق ندارد به جان و مال پیروان ادیان دیگر تعرض کند. حضرت(ع) در نامه به مالک می‌فرماید: «مالک، همانند گرگ نباش که خوردن گوشت رعیت خود را غنیمت شمرد» (نهج البلاغه: نامه ۵۳). در نظر ایشان، مال و آبروی اهل کتاب، همانند مال و آبروی مسلمان، محترم است و از این رو، پس از شنیدن خبر هجوم سپاه معاویه به انبار و تعرض آنان به زنان مسلم و غیر مسلم (اهل ذمه)، درحالی‌که عبایش بر زمین کشیده می‌شد، بر منبر رفت و فرمود: «به من خبر رسیده که یکی از آنان، به خانه زن مسلمان و زن غیر مسلمانی که در پناه اسلام جان و مالش محفوظ بوده، وارد شده و خلخال، دستبند، گردنبد و گوشواره‌های آنها را از تنشان بیرون آورده؛ درحالی‌که هیچ وسیله‌ای برای دفاع جز گریه و التماس نداشته‌اند. اگر به خاطر این حادثه، مسلمانی از تأسف بمیرد، ملامت نخواهد شد و از نظر من سزاوار است» (همان: خطبه ۲۷). این سخن ارزش آبروی معاهد ذمی را می‌رساند.

امام به مصونیت مالی آنها نیز توجه می‌کرد. از آنجاکه اسلام به جز جزیه و آنچه اسلام در برابر حمایت از اهل ذمه در مقابل دشمن از آنها می‌گیرد، مالیات دیگری بر آنان واجب نکرده و در گرفتن جزیه نیز، به تفاوت‌ها توجه کرده و در صورت تجاوز شدن به اموال اهل ذمه، قانون ضمان را جاری می‌کند، امام در نامه‌ای، به کارگزاران خراجی خود می‌نویسد: «به هنگام گرفتن خراج از بدهکار، لباس تابستانی یا زمستانی و چهارپایانی را که با آن به کارهایش می‌رسد و نیز برده‌اش را به فروش نرسانید و نیز برای درهمی، کسی را تازیانه نزنید. همچنین برای جمع‌آوری خراج، به مال احدی، چه مسلم و چه ذمی، دست نزنید؛ مگر اسب یا سلاحی باشد که برای تجاوز به مسلمان‌ها به کار گرفته می‌شود» (همان: نامه ۵۱). ابویوسف کوفی می‌گوید: «هرگاه که مالیات

منطقه‌ای را برای او می‌آوردند، نمایندگان مردم را فرامی‌خواند و آنها را بر خراج‌گیران گواه می‌گرفت که آن را با ستم کردن بر احدی از مسلمان و اهل ذمه جمع نکرده‌اند» (ابویوسف قاضی، ۱۳۹۹: ۱۲۸). از نظر امام، اهل ذمه حق دارند در سرزمین‌های اسلامی کار کنند؛ ولی نمی‌توان آنها را به کار معینی اجبار کرد. دولت اسلامی همچنین وظیفه دارد به فقیران آنان رسیدگی کند.

علی(ع) به دستور نص صریح قرآن در رعایت عدالت قضایی بین اقلیت‌ها،^۱ چنان عمل می‌کند که در ماجرای یافتن زره و قضاوت شریح، خود را سبیل این تساوی قرار می‌دهد تا کارگزاران هیچ حجتی در تخلف از آن نداشته باشند. او می‌گوید: «اگر بالشی بگذارند که بر آن بنشینم، در میان پیروان تورات با توراتشان و در میان پیروان انجیل برابر انجیلشان و در میان اهل قران با قرآنشان، چنان محکم داوری کنم تا از اهل هر کتابی بانگی برآید که: "علی راست می‌گوید"» (جرdaq، ۱۳۷۹: ۴۰۰).

آزادی اقتصادی و انتخاب مسکن

علی(ع) روابط آزاد اقتصادی با اهل ذمه را نیز تضمین و تأیید می‌کند؛ آن‌گاه که خود در کشاورزی اجیرشان می‌شد. او در دیگر روابط اقتصادی نیز، فرقی بین ذمیان و مسلمانان قائل نمی‌شد (عمید زنجانی، ۱۳۷۰: ۱۶۴). از نگاه امام اقلیت‌های دینی، آن‌گاه که تابعیت دولت اسلامی را بپذیرند، مانند مسلمانان، در هر نقطه‌ای از دارالاسلام می‌توانند زندگی کنند. امام برای سکونت آنان در بلاد اسلامی، برابر قرارداد مهاده‌ای، حقی برابر حق مسلمانان قائل است؛ از این رو، حاکم خود را به انعقاد این نوع پیمان تشویق می‌کند که نوعی صلح است؛ زیرا إن فی الصلح دعة للناس و اماناً للبلاد (نهج البلاغه: نامه ۵۳).

در جمع‌بندی حقوق و اصول مرتبط با اقلیت‌های دینی، به روشنی درمی‌یابیم که امام در جامعه آن روز که برده شدن اقلیت دینی از بارزترین مصادیق آن است، نگاهی والا و برتر به آنها دارد و با مساوی خواندن تمام انسان‌ها با هم، گاه به گونه‌ای پیش

۱. «و آن‌گاه که در بین اقلیت‌ها به قضاوت می‌پردازید، رعایت عدالت و انصاف الزامی است» (مائده: ۴۳).

می‌رود که گویا اصلاً موضوعی به نام اقلیت دینی وجود ندارد. امام در رفتار و گفتار خود می‌کوشد بنایی را پایه ریزد که سرمشق همیشگی مسلمانان و حاکمان اسلامی شود. وی بارها، در بیان و عمل، به فراگیران آموخت که این کارها شدنی است و تأکید کرد آنچه برای خود می‌پسندیم، برای دیگران هم بپسندیم و آنچه برای خود نمی‌پسندیم، برای دیگران هم نپسندیم.

اصول و شیوه‌های برخورد حاکمان صفوی با اقلیت‌های دینی

دولت صفویه با شعار یکپارچگی ایران، زیر پرچم ائمه(ع)، به عرصه حکومت پای نهاد و در قرن‌های یازدهم تا سیزدهم، حدود ۲۵۰ سال توانست امپراتوری مقتدری را با نام پیروان ائمه و به ویژه امام علی(ع) ایجاد و رهبری کند. در این دوره، بیشتر جامعه متکثر ایران به اسلام، اما با قرائت اهل سنت گراییده بودند؛ اما همچنان بقایای دین زرتشت پیروانی، در معدود شهرها و مناطق داشت. اقلیت دینی مسیحیت نیز، معدود پیروانی در داخل و عمده پیروانی در سرحدات شمالی، به ویژه مناطق قفقاز و گرجستان داشت و بعدها، با تمهیدات حکومتی، جمعیتی از آنان به سمت مرکز حکومت وقت، اصفهان، کشیده شدند. به این جمعیت باید بازرگانان غیر مقیم اروپایی را نیز افزود.

اقلیت دیگر یهودیان بودند که با شمار اندک، اما در شهرهای گوناگون، به بازرگانی مشغول بودند. به جمعیت بازرگانان باید بت پرستان هندی را نیز افزود. در اوان دوره صفویه و اعلام مانیفیست شیعه‌گری اسماعیل اول، پایه‌گذار این سلسله، به شدت، به دیگر گرایش‌های دینی و مذهبی، از جمله به اهل سنت حمله می‌شد. در واقع می‌توان گفت در خصوص این اقلیت مذهبی، هیچ تساهل و تسامحی نشد و افزون بر طرد صریح آنان از سوی حاکمان و (از آنجا که «الناس علی دین ملوکهم») به تبع مردم و حتی عالمای مذهب، یهودیان منخیر شدند تشیع را بپذیرند یا کشته شوند. در خصوص دیگر اقلیت‌های دینی هم، رفتار حاکمان مختلف این دوره متفاوت بود. می‌توان دوره صفویه را از زاویه شکل‌گیری حکومت و بروز مذهب به سه دوره ذیل تقسیم کرد. هر دوره تقریباً شاخصه‌ها و ویژگی‌های خاصی دارد. در ادامه، تعامل با اقلیت‌های دینی در این سه مقطع بررسی می‌شود.

پایه‌گذاری و دورهٔ تعصب مذهبی (اسماعیل اول، طهماسب، اسماعیل دوم، محمد خدابنده)

پیدایی سلسلهٔ صفویه که با اوج کشورگشایی و نفوذ دولت مقتدر عثمانی در قلب اروپا مصادف شد، برای هردو طرف متخاصم، یعنی عثمانی و اروپاییان، اهمیت ویژه‌ای داشت. برای دولت سنی عثمانی که مدعی تجدید خلافت اسلامی در جهان اسلام بود، پذیرفتن دولت شیعی مستقلی که دولت عثمانی را به رسمیت نشناسد، بسیار سخت بود. از سوی دیگر، برای دول مسیحی درگیر با عثمانی، پیدایی دشمن برای دشمن، به مثابهٔ پیدایی دوست تلقی و با استقبال مواجه شد. اوج شیوع اندیشه‌های ضد تسنی در دیپلماسی حکومت و میانهٔ مردم باعث شد هرچه غیر تسنی باشد، پذیرفتنی شود. به قول پطروشفسکی (۱۳۵۹: ۷۶): «سنیان و شیعیان افراطی - جریان‌های "الحادی" تصوف - در معرض پیگرد بودند؛ اما مسیحیان و کلیمیان، برعکس دین خود را آزادانه نگاه می‌داشتند».

به این مهم باید پیشینهٔ مذهبی و ارتباطات اسماعیل جوان را نیز افزود. نشو و نمای وی در دامن مادری مسیحی و شایعات حضور در نزد کشیش‌های مسیحی در کودکی، هرچند که در آن تردید بود، زمینهٔ گرایش مسیحیان و دولت‌های اروپایی را به سوی وی فراهم ساخت؛ از همین رو، گزارش‌هایی مبنی بر مهاجرت بخشی از مسیحیان نواحی مرزی و بخش‌هایی از عثمانی به داخل خاک ایران موجود است (رائین، ۱۳۴۹: ۱۶-۱۷؛ درهوهانیان، ۱۳۷۹: ۱۰). جمع‌بندی این گزارش‌ها افزون بر نبود گزارش منفی از تعامل با مسیحیان می‌رساند که اسماعیل جوان با اقلیت‌های مسیحی کرداری نیکو داشت. پس از وی، تعامل طهماسب، فرزند اسماعیل، با مسیحیان جالب توجه است. گزارشی مشهور دال بر تأکید وی بر نجاست کفار و خاک‌پاشی در جای پای سفیر مسیحی موجود است (ترکمان‌منشی، ۱۳۵۷: ۱ / ۱۱۷؛ روملو، ۱۳۴۷: ۳۵۵)؛ امری که برخی آن را حرکتی سیاسی برای مقدمات زمینه‌چینی صلح با عثمانی و برخی ناشی از تعصب مذهبی وی دانسته‌اند (نوایی، ۱۳۵۰: ۲۴؛ آقاجری، ۱۳۸۹: ۱۱۰). در کارنامهٔ وی، چهار هجوم به گرجستان و مناطق مسیحی‌نشین، با شعارهایی از قبیل «جاهد الکفار» نیز آمده است (ترکمان‌منشی، ۱۳۵۷: ۱ / ۲۹۴؛ روملو، ۱۳۷۴: ۲۹۸)؛ اما گزارش‌هایی هم دربارهٔ حمایت قضایی از بازرگانان اروپایی و بخشش مالیات برخی مناطق مسیحی‌نشین موجود است (کشیشان ژزوئیت، ۱۳۷۰: ۴۶۹؛ موزهٔ کلیسای وانک، ردیف ۶۴/۱۶۳).

از دوره اسماعیل دوم، به دلیل کوتاهی آن، گزارش چندانی در دست نیست؛ جز اینکه وی فرمان داد نام ائمه(ع)، از روی سکه‌ها حذف شود؛ زیرا دست کافران (اقلیت‌های دینی) به آنها می‌خورد و آنها نجس‌اند (منشی قزوینی، ۱۳۸۷: ۱۴۶؛ افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۵۰: ۳۲)؛ البته این دستور را برخی از روی دشمنی با تشیع دانسته‌اند (هیئتس، ۱۳۸۱: ۱۳۵). از شاه محمد خدابنده که به دلیل ضعف بینایی، حاکم ضعیفی بود، فقط رفتاری در خصوص اندیشه یکپارچگی با مسیحیان علیه عثمانی گزارش شده است (نوایی، ۱۳۷۲: ۱۶-۱۷).

تعامل دیگر این پادشاهان با اقلیت زرتشتی بود. اطلاعاتی ویژه حاکی از شیوه تعامل صفویه با زرتشتیان در این مقطع در دست نیست؛ زیرا زرتشتیان تقریباً گمنام و ساکت بودند و در درگیری‌های سیاسی-اجتماعی وارد نمی‌شدند. به نظر مری بویس، روی کار آمدن اسماعیل و جانشینانش، نسبت به دوره تیمور، زمینه مساعدتری برای زرتشتیان فراهم کرد؛ زیرا شیعیان خود را به سنی‌ها نزدیک‌تر می‌دیدند تا به زرتشتیان (بویس، ۱۳۸۵: ۲۰۸). یک گزارش اجمالی و نامفهوم از کل این دوره ارائه شده است که نشان می‌دهد رفتار صفویان با سنی‌ها، همانند رفتارشان با زرتشتی‌ها بود (ون‌گورد، ۲۰۱۰: ۵۹/۲). اگر منظور از این سخن این باشد که کراهت شیعیان یا قزلباشان نسبت به اهل سنت سبب می‌شد آنها را مانند زرتشتیان که گبر نامیده می‌شدند، کافر بدانند و از اختلاط با آنان به دلیل ناپاکی احتراز کنند، بعید نیست که چنین بوده باشد؛ اما نمی‌توان پذیرفت که تعقیب و گریزی که نسبت به اهل سنت صورت گرفته است، نسبت به این اقلیت نیز رخ داده باشد.

در خصوص نحوه تعامل با یهودیان، در منابع تاریخی، از دوره شاه اسماعیل گزارشی دیده نمی‌شود. فقط گزارشی مختصر از حبیب لوی (۱۳۳۴: ۱۸۹) آمده که می‌گوید در دوران شاه اسماعیل، یهودیان بسیاری در تبریز بودند که بر اثر جنگ‌های پی‌درپی آسیب بسیار دیدند. از قول دومانس هم نقل می‌کنند که شاه اسماعیل هر یهودی را که می‌دید، فرمان می‌داد دو چشم او را درآورند. در گزارش‌های دیگری هم، به آزار یهودیان اشاره شده است (آقالدپور، ۲۰۰۵: ۴۴۰-۴۴۱). منابع تاریخی هرچند به قتل عام متعدد شاه اسماعیل اشاره می‌کند، هیچ‌کدام بر یهودی بودن کشته‌شدگان تصریح نکرده است؛ از این‌رو، شاید گزارش دومانس بدبینانه باشد. از شیوه تعامل شاه

طهماسب با یهودیان نیز، گزارشی در دست نیست. چنان که در بخش مسیحیت اشاره شد، رفتار شاه طهماسب نسبت به رفتار شاهان متأخر، کمتر سیاسی بود؛ لذا به نظر می رسد نگاه وی به یهودیان همان نگاهی بوده است که به مسیحیت داشته؛ به عبارت دیگر، ناخوشایندی وی از غیر مسلمانان به یک میزان بوده است. در خصوص دوره شاه اسماعیل دوم و شاه محمدخدا بنده نیز گزارشی در دست نیست. به نظر می رسد مطابق برخی گزارش‌ها، اوضاع یهودیان در این دوره نیز آرام بوده است (لوی، ۱۳۳۴: ۲۰۰).

گزارش‌های دوره اول در خصوص اقلیت‌های موجود چنین نشان می دهد که هر چند می توان قاطعانه گفت برخورد سلاطین وقت با شیعیان و اقلیت‌های دینی کاملاً یکسان نبود، گزارشی تاریخی نیز، در خصوص اعمال تبعیض خاصی در مورد اقلیت‌ها گزارش نشده است.

تثبیت و دوره تسامح مذهبی (عباس اول، صفی، عباس دوم)

دوره دوم که با پادشاهی شاه عباس اول آغاز شد، دوره تثبیت یا به عبارتی، اقتدار و اوج قدرت‌نمایی این دولت بود. مقتدرترین حاکم دولت صفوی، شاه عباس اول، در این دوره بود و به سبب طول حکومت و روابط باز سیاسی وی، در تاریخ، بیشترین گزارش از دوره وی ثبت شده است. شاید بتوان گفت در میان حاکمان صفوی، وی پیچیده‌ترین فردی بود که مجموعه‌ای از رفتارها و تعاملات کاملاً متناقض را به نمایش گذاشت. مستشرقین وی را دوستدارترین فرد و نزدیک‌ترین حاکم به مسیحیان معرفی کرده‌اند. مبالغه درباره وی تا آنجا رسید که شایعه شد شاه مقتدر ایران به دین عیسی در خواهد آمد (لکهارت، ۱۳۴۳: ۱۹۸). به‌طور کلی، وی در خصوص مسیحیان تساهل و تسامح بسیاری بروز داد و از آنان حمایت‌های بی‌شماری کرد که برخی از آنها به اجمال چنین است:

آزادی دادن در عمل به شعائر مذهبی به ارمنی‌های ساکن اصفهان؛

سپردن همه امور بازرگانی ابریشم به ارمنی‌ها؛

حمایت شدید و همه‌جانبه از ارمنی‌ها در برابر مسلمانان؛

آزادی دادن به کشیش‌ها و مبلغین تبشیری برای فعالیت و ساخت کلیسا؛

حضور در بسیاری از آیین‌های مسیحیان.

به اجازه او، مسیحیان توانستند کلیساهایی در بخش جلغا و دیگر نقاط کشور دایر کنند. او به کشیشان و راهبان مسیحی اجازه داد مسیحیت را تبلیغ کنند و حتی خودش، در بسیاری از آیین‌های مهم آنها، مانند جشن خاج‌شویمان^۱ شرکت می‌کرد و با آنها شراب می‌نوشید؛ حتی در ماه رمضان (دلاواله، ۱۳۸۹: ۴۵). حمایت قضایی و امنیتی از آنها نیز بی‌نظیر بود. بارها فرمان حمایت از آنها و تنبیه سرپیچی‌کنندگان و متعرضان که البته مسلمانان بودند، صادر شد؛ مانند تویخ مردم ماربانان^۲ در جریان نزاع با ارامنه (موزه کلیسای وانک، ردیف ۳۳ - ۱۶۵). وی حق بازرگانی بزرگ‌ترین و مهم‌ترین محصول تولیدی کشور و صنعت آن زمان، یعنی ابریشم را به آنها سپرد و دیگران را از ورود به آن بازمی‌داشت (سیوری، ۱۳۸۵: ۱۹۵). این تعامل مثبت، روی دیگر منفی‌ای نیز دارد: وی در سال‌های آغازین سلطنتش فرمان داد همه ساکنان شهرهای مرزی شمالی را که تماماً یا عمدتاً ارمنی بودند، به داخل ایران کوچ دهند و پس از کوچ اجباری، وطنشان را با خاک یکسان کنند. در این مهاجرت، ارمنی‌های بسیاری بر اثر بیماری و سرما و خشونت‌های سربازان از بین رفتند (دروهانیان، ۱۳۷۹: ۱۴؛ راتین، ۱۳۴۹: ۲۵). علت اصلی این کوچ اجباری چندان روشن نیست. برخی سیاست خالی کردن مسیر لشکر عثمانی و ایجاد شهر سوخته و برخی دیگر استفاده اقتصادی از مسیحیان در تجارت را دلیل این کار دانسته‌اند (متی، ۱۳۸۷: ۱۱۲-۱۱۶). دلیل، هرکدام از اینها باشد، عملی انسانی نیست که حاکمی شیعی آن را پی‌گیرد. از ظاهر امر به نظر می‌رسد شاه مذهب‌مدار و مقید بوده است. وی پیاده به مشهد می‌رفت و صحن مشاهد مذهبی را می‌روید و به ائمه(ع) تمسک می‌کرد و امضایش «کلب آستان علی(ع) عباس» بود (فلسفی، ۱۳۶۹: ۸۴۲) و در مرقومات و مکتوبات خود را چنین معرفی می‌کرد: «پادشاه اسلام پناه ظل الله خاک آستانه خیر البشر مروج مذهب حق ائمه اثنی عشر غلام با اخلاص امیرالمؤمنین حیدر شاه عباس الحسینی الصفوی» (مدیرشانه چی، ۱۳۷۹: ۱۲۳). در جمع‌بندی انگیزه شاه از حمایت‌هایش از اقلیت مسیحی، اعم از مبلغان و اتباع خارجی و ارامنه ایران، به نظر می‌رسد اهداف دیگری، سوی نیت‌های انسان‌دوستانه، وی را به انجام چنین کارهایی متمایل کرده باشد؛ از همین روست که بارها، در پی عمل

۱. یکی از جشن‌های مهم ارمنیان که در کنار زاینده رود برگزار می‌شد.

۲. بخشی از حومه اصفهان، در دوره صفوی

کردن یا نکردن دول اروپایی به تعهداتشان، سیاست شاه نیز تغییر می‌یافت؛ یعنی حمایت مفرط یادشده بیشتر برای حفظ منافع دولت بود تا تبعیت از ائمه (ع). سیوری (۱۳۸۲: ۱۹۵) نیز می‌گوید: «تخصص بازرگانی و مالی ارمینان و رابط‌های اروپایی‌شان برای مقصود شاه‌عباس ضروری بود».

اقلیت زرتشتی نیز، در این دوره، آرامشی نسبی داشت. بنا بر اخبار تاریخی، زرتشتیان به این شاه صفوی علاقه ویژه داشتند که مهم‌ترین علتش حمایت شاه در پیشگیری از کشتار زرتشتیان کرمان دانسته شده است؛ اما در همین دوره، در برخی موارد، حقوق زرتشتیان رعایت نشد؛ مثلاً شاه عده‌ای از زرتشتیان را به اجبار، برای برخی فعالیت‌های کشاورزی، به اصفهان کوچاند (دروهانیان، ۱۳۷۹: ۲۰). گزارشی از مری بویس (۱۳۸۵: ۲۱۵) به نقل از شاردن هم می‌گوید شاه به دلیل یافتن کتابی، دستور قتل شماری از زرتشتیان را صادر کرد؛ هرچند این گزارش در نسخه ترجمه‌شده شاردن نیامده و بعید نیست در صدق آن تردید باشد.

یهودیان در مقایسه با زرتشتیان و مسیحیان، اقبال کمتری داشتند. طبق اخبار مستشرقین هم، شاه نظر مثبتی درباره یهودیان نداشت. وی بارها، در نزد مسیحیان، از یهودیان بدگویی و تأکید می‌کرد که چون مسیح را به صلیب کشیده‌اند، از آنها متنفر است (شرلی، ۱۳۶۳: ۱۰۱). در گزارشی دیگر، او در جریان واقعه‌ای، به یهودیان یک ماه مهلت داد مسلمان شوند و پس از آن، به اجبار، آنها را مسلمان کرد (لوی، ۱۳۳۴: ۲۶۰). مطابق گزارشی دیگر، شاه برخی از آنان را جلوی سگان گرسنه انداخت (مجموعه الباحتین، ۲۰۱۰: ۹۱). حبیب لوی (۱۳۳۴: ۱۸۱)، تاریخ‌نگار یهودی، می‌گوید این نگاه منفی به یهودیان که تقریباً، در همه دوره صفویه رایج بود، به دلیل دسیسه‌های فرستادگان اروپایی در دربار حاکمان صفوی بود. قرائنی بر اثبات این ادعا نیز موجود است.

در مجموع، در حکومت این پادشاه، با وجود تسامح نسبت به مسیحیان و زرتشتیان، رعایت نشدن حقوق اقلیت‌های دینی نیز مشاهده می‌شود؛ برای نمونه آزادی انتخاب مکان سکونت، آزادی انتخاب شغل، آزادی دینی، آزادی‌های متنوع و روابط آزاد اقتصادی، در پاره‌ای از زمان‌ها رعایت نشده است.

پس از شاه عباس اول، دوره شاه صفی و پس از آن، شاه عباس دوم رسید. در

مجموعه فرمانروایی این دو پادشاه، تعامل با اقلیت‌ها و رعایت حقوق آنها توأم با فراز و نشیب بسیار بود. از دوره شاه صفی، فقط یک گزارش از تعامل منفی با اقلیت مسیحی آمده است: قتل یک مسیحی ساعت‌ساز سوئسی، در پایتخت، به جرم کشتن یک جوان مسلمان. بخشودن ابتدایی وی و قصاص او در زمانی دیگر، بیشتر به سبب منافع اقتصادی و دسیسه وزیر بود. این مسیحی به سبب اینکه اجبار به تغییر آیین را نپذیرفت، به قصاص محکوم شد (تاورنیه، بی تا: ۵۲۶-۵۳۰). از دوره شاه عباس دوم، تعاملات منفی بیشتری گزارش شده است که خلاصه آن، افزایش جزیه و رعایت نشدن عدالت در این مورد است؛ به ویژه در جریان شیوع قحطی در اصفهان و کوچاندن مسیحیان از اصفهان به جلغا که به بهانه آلوده کردن آب‌های شهر و فروش شراب به مسلمانان صورت گرفت (دروهانیان، ۱۳۷۹: ۶۱). در مقابل، گزارش‌هایی نیز از مرحمت‌های شاه به مسیحیان، نظیر جای دادن آنها در برخی مناطق اصفهان و تأکید بر رعایت عدالت قضایی در خصوص آنها وجود دارد.

اوضاع یهودیان، در این دوره، اصلاً مناسب نبود. شاه صفی، ظاهراً رویه‌ای مسالمت‌آمیز با یهودیان داشت و حتی اجازه می‌داد یهودیانی که در دوره جدش، به زور، مسلمان شده بودند، به دین خود بازگردند؛ اما پس از او، دوره شاه عباس دوم را شاید بتوان سخت‌ترین دوران یهود در عهد صفویه دانست. در این دوره، سیاست مخیر کردن یهودیان بین تغییر آیین یا اخراج مطرح و با جدیت تمام، در همه مناطق یهودی‌نشین دنبال شد. این تصمیم باعث شد شماری از یهودیان آواره و تلف شوند و بسیاری از آنان، به اجبار، اسلام را بپذیرند. بر اثر چند اتفاق دیگر هم، فرمان قتل بسیاری از آنها صادر شد که فقط با وساطت چندین باره عالم معتبر وقت، ملامحسن فیض کاشانی، از قتل شماری از آنها چشم‌پوشی شد. سخت‌گیری دیگر، البته از سوی عالمان و یا دست‌کم با حمایت عالمان مشهوری مانند ملامحمدتقی مجلسی صورت پذیرفت. مطابق اسنادی، در این دوره، قانون یا مقرراتی سخت در مورد تعامل با یهودیان صادر شد. برخی از مهم‌ترین بندهای آن ممنوعیت‌هایی از این قبیل را دربرمی‌گرفت: بازکردن مغازه در بازار، عبور در خیابان و کوچه در روز بارانی، ساختن عمارت زیبا، سوار شدن بر الاغ در شهر، عبور از وسط کوچه، یکرنگی لباس با مسلمانان (همان: ۴۰۸). این گزارش از حبیب لوی، تاریخ‌نگار یهودی، نقل شده و ممکن است توأم با اغراق و

مبالغه باشد؛ اما در اصل این سخت‌گیری تردیدی نیست و اشاراتی از این قبیل، در کتاب‌های تاریخی آن زمان، مانند *عباسنامه* نیز یافت می‌شود (منشی قزوینی، ۱۳۲۱: ۲۳۸).

جمع‌بندی رفتار حاکمان صفوی با اقلیت‌های دینی در دوره دوم نشان می‌دهد که حاکمان اصول متعددی را که پیشوای جهان اسلام آنها را از حقوق مسلم اقلیت‌های دینی برمی‌شمرد، به شیوه‌های گوناگون، نقض و در حق این اقلیت‌ها اجحاف می‌کردند. از مهم‌ترین مفاد نقض شده اصل پرهیز از تبعیض، اصل احترام به سنت‌ها، اصل رعایت آزادی‌های مشروع، حق آزادی انتخاب مسکن و شغل، آزادی عقیده و بیان، وفای به پیمان و مهم‌تر از همه، نوع نگاه به انسان بود. در حالی که حاکمان صفوی خود را مقید به شریعت اسلام و تشیع می‌دانستند؛ مثلاً در خصوص شاه عباس دوم گزارش شده است که تعالیم عالیّه مذهبی را فراگرفت (همان: ۲۵؛ خواجگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۳۰۸-۳۰۷) و به نماز پشت سر علمای بزرگی چون ملا محسن فیض کاشانی مقید بود (همان، ص ۳۰۵) و کاروان‌سراییی برای کسب طعام حلال آشپزخانه خود دایر کرده بود (همان: ۳۱۷) و... از چنین شاهی انتظار می‌رفت به مثابه پیشوای دینی با اقلیت‌های دینی رفتار کند.

اضمحلال صفوی و تعصب دگرباره مذهبی (سلیمان و حسین)

دوره سوم که عنوان دوره اضمحلال صفوی و تعصب دگرباره مذهبی را گرفته است، از آغاز پادشاهی حاکمان ضعیف تا انحطاط آنها و افزایش فشار و آزار رساندن به اقلیت‌های دینی و مذهبی را دربرمی‌گیرد. نخستین پادشاه این دوره شاه صفی دوم یا شاه سلیمان بود. گزارش‌های اولیه از وی دال بر مماشات با آرامنه و مسیحیان است؛ اما به تدریج، فشارهایی، از جمله فشارهای اقتصادی مانند افزایش مالیات‌ها، بر این اقلیت دینی وارد شد (کشیشان ژزوئیت، ۱۳۷۰: ۷۰). هرچند گفته شده گسترش فشارهای اقتصادی به مسیحیان، بیشتر به دلیل فساد دربار و نفوذ اطرافیان بوده، گسترش این فشارها را می‌توان بیشتر از سوی روحانیون و فشار آنها به دربار و نفوذ معنوی آنان در میان مردم دانست. در این خصوص، گسترش تبلیغات دینی مبلغان مسیحی، در برانگیختن احساسات عالمان تأثیر بسزایی داشت (حائری، ۱۳۶۷: ۴۸۶ - ۴۸۷). اجبار به

اخذ تابعیت اسلام (آقاجری، ۱۳۸۹: ۴۳۸)، ربودن دختران ارمنی و مسیحی برای دربار (کمپفر، ۱۳۶۰: ۶۲ و ۶۳) و کشتن برخی از ارامنه با فرمانی که از شاه گرفته شده بود (آقاجری، ۱۳۸۹: ۴۳۸؛ کشیشان ژزوئیت، ۱۳۷۰: ۱۰۷) از جمله رویدادهای منفی این دوره بود.

زرتشتیان اقلیت دیگری بودند که آزار می‌دیدند. افزایش جزیه از زرتشتیان، به زندان انداختن شماری از آنها به دلیل پرداخت نکردن جزیه، رعایت نشدن عدالت و انصاف در درگیری‌های بین زرتشتیان و مسلمانان، از جمله ناملایمات در حق این اقلیت دینی بود. در مقابل کشته شدن مسلمان مسئول دریافت جزیه، زرتشتیان بسیاری کشته شدند و در آخر، به بهانه پرهیز از نجاست کافران، فرمان اخراج زرتشتیان از کرمان به بیرون از قلعه شهر صادر شد (مشیزی، ۱۳۶۹: ۵۷۰).

تنها گزارش مهم در خصوص یهودیان، ظهور شبتای به منزله منجی یهود، در ترکیه و بازتاب آن بین یهودیان ایران است (ژیلبرت، ۱۳۵۴: ۲۲۴-۲۲۶؛ کرینستون، ۱۳۷۷: ۱۴۱). یهودیان مازندران با سروصدایی که در این خصوص ایجاد کردند، پس از شکست شبتای، به پذیرش اسلام یا پرداخت جریمه سنگین محکوم شدند (لوی، ۱۳۳۴: ۴۲۴) و عده‌ای از آنان، به سبب این فشار، به سرزمین‌های دیگر، مانند افغانستان، گرجستان و مصر کوچ کردند (آقالدپور، ۲۰۰۵: ۴۴۱-۴۴۰).

اجبار زرتشتیان به مسلمان شدن با بهانه اینکه آنها فقر و بیماری برای شهر می‌آورند (نیومن، ۲۰۰۶: ۱۰۶) و همچنین رواج شایعه اخراج مسیحیان اروپایی (متی، ۱۹۹۹: ۳۳) از دیگر تعدیات روحی و روانی به این اقلیتها بوده است. پس در حاکمیت این دو پادشاه، مجموعه‌ای از تبعیض‌های متعدد، عدم رعایت عدالت اجتماعی، آزادی امنیت اقتصادی و عقاید دینی و انتخاب مسکن و ... را می‌توان دید.

نتیجه

این نوشتار بر آن بود تا با معرفی شاخصه‌های کلیدی یا اصول کلی‌ای که از برخورد نخستین امام شیعیان(ع) با اقلیت‌های دینی حاضر در سرزمین‌های حکومت اسلام استنباط می‌شود، به بررسی تعامل نخستین دولت مستقل شیعی امامی با اقلیت‌های دینی پردازد. هرچند مقایسه دو فضای متفاوت، با اختلاف زمانی ده قرن، مشکل و غیر دقیق

است، به طور نسبی می‌توان موارد رعایت یا نقض قواعد و اصول یادشده را بررسی و کنکاش کرد. شاخصه‌ها و اصولی که از تعامل پنج‌ساله دولت علوی با اقلیت‌ها استنتاج شد، در ده گروه دسته‌بندی شد که مهم‌ترین آن نوع نگاه امام به اقلیت‌ها بود که در حقیقت، اصلی‌ترین و جهت‌دهنده اصول و قواعد دیگر است. در بررسی دوره دوست و پنج‌ساله صفوی ملاحظه شد این نگاه کلیدی، یعنی رفتار انسانی با اقلیت‌ها مفقود بود. موارد نقض یا اجرای اصول دیگر، مانند انصاف، پرهیز از تبعیض، اصل تأمین اجتماعی، آزادی‌های مشروع و نیز حقوقی چون انتخاب مسکن و شغل هم، در دوره‌های گوناگون، به اجمال بررسی شد.

در این میان، امری که شاید ذکر آن از جهت اشکالات احتمالی بر این سیاق بررسی ضروری باشد، اشاره به موقعیت زمانی اقلیت‌ها در جهان است. می‌توان قاطعانه گفت که در جوامع معاصر دولت صفوی، اعم از آسیایی و اروپایی، در رنج بودن اقلیت‌ها طبیعی و شایع بود؛ برای نمونه مسیحیان به اندازه‌ای که در ایران، موقعیت تقریباً مناسبی داشتند، در امپراتوری پهناور عثمانی اقبال بلندی نداشتند (تاورنیه، ۱۳۶۳: ۴۴۷). وضع یهودیان اروپا هم، به مراتب، وخیم‌تر از وضع آنان در ایران بود (آق‌الدپور، ۲۰۰۵: ۳۳۵؛ شاهاک، ۱۳۷۸: ۱۴۰-۱۴۵؛ ریاض‌الاسلام، ۱۳۷۳: ۴۲۰-۴۴۰)؛ اما آنها مورد عنایت دولت عثمانی بودند. بنابراین، در این خصوص که شاید وضع اقلیت‌ها در جامعه صفوی شیعی مذهب، به مراتب، بهتر از وضع آنها در جوامع اروپایی و عثمانی بود، شکی نیست؛ اما هدف و رسالت نوشتار، بررسی و مقایسه این وضعیت با جامعه حکومتی امیرالمؤمنین بود و نتایج و استنتاجات که عمدتاً ناپذیرفتنی و تأمل‌برانگیز است، به دلیل تفاوت و تباین آشکار بین این دو زمان و حکومت است.

در جمع‌بندی نهایی چنین به نظر می‌رسد که سیره کارگزاران و حاکمان صفوی در تعامل، بیش از آنکه به سیره علوی نزدیک بوده باشد، به سیره اموی نزدیک بوده؛ زیرا مهم‌ترین شاخصه آن مصلحت‌انگاری و سیاست‌ورزی با تمام جوانب بوده است.

منابع

قرآن مجید

نهج البلاغه

آقالدپور، گادی (بهرام) (۲۰۰۵م). *سیر تحولات اجتماعی و مذهبی یهود از پیدایش تا دوران جدید*، بی‌جا: بی‌نا.

آقاجری، هاشم (۱۳۸۹ش). *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی*، تهران: طرح نو. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله (۱۳۸۶ق). *شرح نهج البلاغه*، ج ۱، ج ۲، بیروت: دارالاحیاء الکتب العربی.

ابن‌اثیر، علی بن محمد (بی‌تا). *الکامل فی التاریخ*، ج ۳، ج ۷، بیروت: دارالاحیاء الکتب العربی. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. ابن سعد، محمد بن سعید (۱۴۰۵ق). *الطبقات الکبری*، ج ۱، بیروت: دارصادر. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۶ق). *مناقب آل ابی‌طالب*، ج ۳، نجف، مطبعة الحیدریة. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۹ق). *البدایة و النهایة*، ج ۸، ج ۵، بیروت: دارالکتب العلمیة. ابویوسف قاضی، یعقوب بن ابراهیم (۱۳۹۹ق). *الخراج*، بیروت: دارالمعرفة. افوشته‌ای نطنزی، محمود بن هدایت‌الله (۱۳۵۰ش). *نقاوة الآثار فی ذاکر الاخبار*، به کوشش احسان اشراقی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

بویس، مری (۱۳۸۵ش). *زردشتیان؛ باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه عسگر بهرامی، تهران: فقه‌نوس. بطروشفسکی، ایلیا پائولویچ (۱۳۵۹ش). *ایران در سده‌های میانه*، ترجمه سیروس ایزدی و حسین تحویلی، تهران: دنیا.

تاورنیه، ژان پاتیست (۱۳۶۳ش). *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه ابوتراب نوری، بی‌جا: سنایی. ترکمان‌منشی، اسکندریک (۱۳۵۷ش). *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، ج ۱، تهران: امیرکبیر.

جردق، جرج (۱۳۷۹ش). *امام علی صدای عدالت انسانی*، ترجمه هادی خسروشاهی، ج ۱ و ۴، تهران: نشر سماط.

حائری، عبدالهادی (۱۳۶۷ش). *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر.

حرعاملی، محمدحسن (۱۳۸۴ش). *وسائل الشیعة*، ج ۳ و ۱ و ۱۵ و ۱۸ و ۲۸، قم: دفتر انتشارات اسلامی. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۴ش). *تکملة منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، ج ۱۸، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة.

حسینی جلالی، محمدرضا (۱۳۹۳ش). *کتاب سید الوصیین و امیرالمؤمنین السی قاضی اهواز*، قم: دانشگاه مفید.

حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۳ش). *الحیات*، ترجمه احمد آرام، قم: دلیل ما.

- خواجهگی اصفهانی، محمد معصوم (۱۳۶۸ش). *خلاصه السیر: تاریخ روزگار شاه صفی صفوی*، تهران: انتشارات علمی.
- دروهانیان، هارتون (۱۳۷۹ش). *تاریخ جلفای اصفهان*، ترجمه لئون گ. نیاسیان و محمدعلی موسوی فریدنی، اصفهان: زنده رود و نقش خورشید.
- دلاواله، پیترو (۱۳۸۹ش). *سفرنامه کامل پیترو دلاواله*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: آفرینش.
- ذاکری، علی اکبر (۱۳۸۷ش). *سیمای کارگزاران علی بن ابی طالب امیرالمؤمنین*، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- رائین، اسماعیل (۱۳۴۹ش). *ایرانیان ارمنی*، تهران: مصور.
- روملو، حسن (۱۳۴۷ش). *احسن التواریخ*، تهران: کتابخانه شمس.
- ریاض الاسلام (۱۳۷۳ش). *تاریخ روابط ایران و هند (در دوره صفویه و افشاریه)*، ترجمه محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری فرد، تهران: امیرکبیر.
- زیدان، جرجی (۱۳۹۸ق). *تاریخ جرجی زیدان*، ج ۴، بیروت، چاپ محمدباقر محمودی.
- ژیلبرت، کلاپرن (۱۳۵۴ش). *تاریخ قوم یهود*، ترجمه مسعود همتی، ج ۳، تهران: گنج دانش ایران.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۱ش). *فرازمایی از تاریخ پیامبر اسلام*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سیوری، راجر مروین (۱۳۸۲ش). *تحقیقاتی در تاریخ ایران عصر صفوی (مجموعه مقالات)*، ترجمه عباسقلی غفاری فرد و محمدباقر آرام، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۵ش). *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، ج ۱۵، تهران: نشر مرکز.
- شاهاک، اسرائیل (۱۳۷۸ش). *تاریخ یهود- آیین یهود*، ترجمه رضا آستانه پرست، تهران: نشر قطره.
- شرلی، آنتونی (۱۳۶۳ش). *سفرنامه برادران شرلی*، ترجمه آوانس، به کوشش علی دهباشی، تهران: نگاه.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۰ش). *حقوق اقلیت‌ها*، ج ۵، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- فلسفی، نصرالله (۱۳۶۹ش). *زندگی شاه عباس اول*، تهران: علمی.
- کرینستون، جولیس (۱۳۷۷ش). *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
- کشیشان ژزوئیت (۱۳۷۰ش). *نامه‌های شگفت‌انگیز از کشیشان فرانسوی دوران صفویه و افشار*، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران: مؤسسه علمی اندیشه جوان.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق). *اصول کافی*، ج ۲، منشورات المكتبة الإسلامية.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۰ش). *سفرنامه کمپفر به ایران*، ترجمه انجمن آثار ملی، تهران: خوارزمی. لکه‌هارت، لارنس (۱۳۴۳ش). *انقراض سلسله صفویه*، ترجمه اسماعیل دولت‌شاهی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- لوی، حبیب (۱۳۳۴ش). *تاریخ یهود ایران*، تهران: کتاب‌فروشی بروخیم.
- متی، رودلف (۱۳۸۷ش). *اقتصاد و سیاست خارجی عصر صفوی (چهار مطالعه موردی)*، ترجمه حسن زندیه، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مقایسه شیوه تعامل با اقلیت‌های دینی در حکومت امام علی (ع) و حاکمان صفوی / ۱۳۱

مجموعه‌ی الباحثین (۲۰۱۰م). *الصفویة: التاريخ و الصراع و الرواسب*، بی‌جا: مرکز المسبار للدراسات و البحوث.

مدیرشانه‌چی، کاظم (۱۳۷۴ش). *کتاب و کتابخانه در اسلام*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی. مشیزی، میرمحمد سعید بن علی (۱۳۶۹ش). *تذکره صفویه کرمان*، با تصحیح باستانی پاریزی، تهران: نشر علم.

منشی قزوینی، بوداق (۱۳۷۸ش). *جواهر الاخبار*، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محسن بهرام‌نژاد، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.

موزه کلیسای وانک، اسناد و مکاتبات تاریخی، اصفهان. نجفی، محمدحسن بن باقر (۱۹۸۱م). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج ۲۱، بیروت: دارالحیاء التراث العربی.

نویسی، عبدالحسین (۱۳۴۷ش). *شاه اسماعیل صفوی (اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت های تفصیلی)*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

_____ (۱۳۵۰ش). *شاه طهماسب صفوی (اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت های تفصیلی)*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

_____ (۱۳۷۲ش). *روابط سیاسی ایران و اروپا در عصر صفوی*، تهران: ویسمن. وحید قزوینی، محمدطاهر بن حسین (۱۳۲۱ش). *عباسنامه*، با حاشیه و تصحیح ابراهیم دهگان، اراک: کتاب‌فروشی داوودی.

هیتس، والتر (۱۳۸۱ش). *شاه اسماعیل دوم صفوی*، ترجمه کیکاووس جهان‌داری، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.

یعقوبی، احمد بن اسحاق (بی‌تا). *تاریخ الیعقوبی*، ج ۲، بیروت: دارصادر.

Mathee, Rudolph P. (1999). *The Politics of trade in Safavid Iran: Silk silver, 1600-1730*, Cambridge: Cambridge University Press

_____ "Chritians in Safavid Iran: Hospitality and Harassument", paper, unpublished.

Newman, Andrew J. (2006). *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, London: I.B. Tauris & Co Ltd.

Van Gorder, A. Christian (2010). *Christianity in Persia and the status of non-muslims in Iran*, Vol. 2, London & New York: Lexington Books.

جایگاه تشیع در قلمرو حکومت ممالیک

* محمد قزوینی نظم آبادی

** عبدالله رحیمی

چکیده

پیشینه تشیع در قلمرو ممالیک (۶۴۸-۹۲۳ق)، به ویژه در مصر، به صدر اسلام برمی گردد. از دید تاریخ نگاران مصری، در قلمرو ممالیک، تشیع در قرن های نخستین، حتی با وجود سیاست های خشن بنی امیه و بنی العباس علیه شیعیان فراگیر بود. با روی کار آمدن خلافت شیعی فاطمیان، تشیع هرچه بیشتر رشد کرد. با وجود سخت گیری های جانشینان آنان، یعنی ایوبیان، به ویژه صلاح الدین، تشیع همچنان، تا اوایل عهد حکومت ممالیک، پرطرفدار و فعال بود؛ اما با روی کار آمدن ممالیک و اقداماتشان، در پایان این سلسله اثر چندانی از تشیع باقی نمانده بود. این مقاله به دنبال پاسخ این است که چرا تشیع در قلمرو ممالیک، با وجود سقوط خلافت عباسی به دست مغولان، از رشد و گسترش لازم باز ماند و نتوانست همانند مناطقی چون عراق و ایران گسترش یابد؟ به نظر نفوذ برخی از فقیهان حنبلی و مخالفان سنتی شیعیان در دربار ممالیک، جنگ های طولانی ایلخانان بعضاً متشیع با ممالیک، احیای خلافت عباسی در قاهره و... در توقف رشد تشیع تأثیرگذار بوده است. در این مقاله، به بررسی و تحلیل این عوامل خواهیم پرداخت.

کلیدواژه ها: ممالیک، تشیع، مصر، ایلخانان، حنابله، بیبرس.

* دانش آموخته دکتری تاریخ و مدرس دانشگاه فرهنگیان اراک (نویسنده مسئول)

Email: Ghazvini1377@gmail.com

** دانشجوی دکتری تاریخ تشیع اثنی عشری دانشگاه ادیان و مذاهب قم و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی کمیجان

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰]

مقدمه

آغاز تشیع در مرکز ممالیک مصر، به زمان امام علی (ع) برمی گردد؛ زیرا مردم مصر، از آغاز، خواهان خلافت و امامت ایشان بودند؛ بنابراین، هنگامی که امام علی (ع) به خلافت رسید، به گرمی از ایشان استقبال کردند. اما چندی بعد، با سیطره معاویه و حاکمان بنی امیه بر مصر، حضور تشیع در آنجا با مشکل مواجه شد؛ با این حال، شیعیان در قرن های نخست، هرچند با فشار والیان بنی امیه و بعد بنی عباس مواجه بودند، حضوری گسترده داشتند.

زمانی که حکومت مصر به دست فاطمیان شیعی مذهب اسماعیلی افتاد، یعنی از میانه قرن چهارم، با ورود المعز، چهارمین خلیفه فاطمی، به مصر، تشیع در این سرزمین رو به رشد گذاشت؛ اما پس از سقوط خلافت فاطمی (۵۶۷ق) به دست صلاح الدین ایوبی، شیعه بار دیگر، با مشکلات جدی روبه رو شد. وی شعائر شیعه را ممنوع کرد و آنها را تحت فشار گذاشت تا از مذهب خود دست بکشند و با سقوط ایوبیان (۶۴۸ق) به دست غلامان دیروز آنها، یعنی ممالیک، سیاست قلع و قمع شیعیان، شدیدتر از گذشته ادامه یافت.

ممالیک با اقداماتی چون بهره گیری از حمایت های برخی از عالمان حنبلی از خود، جنگ های طولانی با ایلخانان و احیای خلافت عباسی، با سرکوب شیعیان، از رشد آنها و تشکیل حکومت شیعی جلوگیری کردند.

این پژوهش درصدد است به پرسش های زیر پاسخ دهد:

۱. چرا تشیع در دوره ممالیک، از فعالیت مناسب و رشد لازم بازماند؟

۲. در قلمرو ممالیک، شیعیان چه جایگاهی داشتند؟

۳. سیاست ممالیک در برابر شیعیان تحت سیطره خود چه بود؟

بنابر فرضیه این تحقیق، نفوذ عده ای از فقهای حنبلی (دشمنان اعتقادی شیعه) به دربار ممالیک، جنگ های طولانی ایلخانان متشیع و ممالیک به منزله نمایندگان اهل سنت و نیز احیای خلافت عباسی در مصر، در جلوگیری از رشد و گسترش تشیع و سرکوب شیعیان تأثیرگذار بوده است.

در مورد موضوع این پژوهش آثار پراکنده ای مکتوب است؛ اما هیچ کدام به شکل تحلیلی و جامع، به موضوع نپرداخته است. از میان پژوهش ها و تحقیقاتی که تا

اندازه‌ای، به این موضوع پرداخته، می‌توان به چند مورد اشاره کرد: ۱. الشیعة فی مصر، نوشته صالح وردانی، در فصل چهارم، به شکل توصیفی - تحلیلی و فشرده، به وضعیت تشیع در مصر در زمان ممالیک و چگونگی برخورد آنان با این مذهب پرداخته است؛ ۲. مصر و شام فی عصر الایوبیین و الممالیک، اثر سعید عبدالفتاح عاشور هم، به شکل روایی - تحلیلی و خلاصه، به اقدامات بیبرس،^۱ سلطان ممالیک، در مبارزه با تشیع اشاره کرده است؛ ۳. تاریخ دولت ممالیک در مصر، نگاشته ویلیام مویر، مستشرق انگلیسی، نیز برخی از قیام‌های شیعی این دوره را به شکل توصیفی ذکر می‌کند؛ ۴. جاسم عثمان مرغی کتاب تاریخ تشیع در مصر را نوشته است، اما به وضعیت تشیع در دوره ممالیک کوچک‌ترین اشاره‌ای نکرده است؛ ۵. مهم‌ترین اثری که به شکل تحلیلی، تا اندازه‌ای، به جایگاه تشیع در قلمرو ممالیک پرداخته، مقاله «وضع شیعه در عهد ممالیک»، اثر مدرسی طباطبایی^۲ است که با وجود تحلیلی بودن، به همه زوایای موضوع اهتمام نداشته و از آنجا که فقط یک سخنرانی منتشرشده در تحلیل موضوع است، ویژگی‌های یک مقاله علمی را از جمله در ارجاعات ندارد و به همین دلیل، مقاله حاضر در صدد است با نگاهی جامع‌تر، به این موضوع بپردازد و عوامل زوال تشیع در قلمرو ممالیک را تبیین کند.

نگاهی گذرا به پیشینه تشیع در مصر، از آغاز تا شکل‌گیری دولت ممالیک

تشیع از زمان ورود اسلام به مصر، به این سرزمین راه یافت؛ زیرا جماعتی از اصحاب رسول خدا(ص) در فتح مصر حضور داشتند که از شیعیان علی(ع) بودند. مقریزی (۱۲۷۰: ۷۴/۲-۷۵) معتقد است هنگامی که علی(ع) خلافت را به عهده گرفت، مردم مصر نیز، با میل و رغبت، با آن حضرت بیعت کردند و مخالفان بسیار اندک بودند. برخی از محققان تاریخ اسلام انقلاب محمد بن حذیفه بن عتبه، فرزند صحابی مشهور پیامبر(ص) و شیعه باوفای امام علی(ع) در مصر را که علیه عثمان صورت گرفت و با پیروزی همراه بود، نشانه علاقه مردم این دیار به علی بن ابی‌طالب(ع)

۱. «بیبرس» در ترکی، به معنای امیر قهد (مربی یوزپلنگ) است. بیشتر منابع نام او را «بیبرس» ضبط کرده‌اند؛ اما ابن تغری بردی (۱۳۵۵: ۹۴/۴)، تاریخ‌نگار این دوره و دربار ممالیک، ضبط آن را «بیبرس» آورده است.

۲. در دسترس در <http://tazkerh.Keteban.com/entry519.html>

می‌دانند (رجبی، ۱۳۸۲: ۲۵-۳۸). چند سال بعد، به دلیل ترفندهای متعدد معاویه برای جلوگیری از تسلط علی (ع) بر مصر، به ویژه با قتل محمد بن ابی‌بکر و مالک‌اشتر، فرمانداران ایشان در مصر، و سیطره و فشارهای معاویه و دیگر حاکمان بنی‌امیه بر مردم این سرزمین، شیعیان با مشکلات بسیاری روبه‌رو شدند؛ با این حال، علویان و شیعیان، در این خطه حضور گسترده داشتند. مقریزی (۱۲۷۰: ۱۰۱/۲) به نقل از یزید بن حبیب (۱۲۸ق)، از تاریخ‌نگاران متقدم مصر، می‌آورد: «من [یزید بن حبیب] در مصر بزرگ شدم؛ در حالی که این کشور سرزمین علوی‌مذهب بود».

در عصر عباسی، شیعیان در مصر، همچنان فعال بودند. شاهد آنکه فرمان متوکل عباسی، در سال ۲۴۳ق، اخراج شیعیان از این منطقه، تعقیب و آزار آنان بود که گرچه شیعیان را به زحمت می‌انداخت، از حضور مؤثر آنان در این ناحیه حکایت داشت (وردانی، ۱۴۱۴: ۲۴).

اوج گسترش تشیع را باید مربوط به دوره خلافت شیعی فاطمی (بین سال‌های ۳۶۲-۵۶۷ق) دانست. در این دوره، بسیاری از مردم مصر به مذهب آنها گرایش پیدا کردند (مقریزی، ۱۹۴۸: ۱۰۲/۱). شعائر شیعی، به ویژه پس از بنای قاهره و ورود خلیفه فاطمی، المعز، (۳۶۲ق) به این شهر فراگیر شد. در همان سال، نخستین بار بود که در مصر، سوگواری عاشورای حسین بن علی (ع) برپا شد و به گفته ابن‌تغری بردی (۱۳۵۲: ۱۲۶/۴)، این سنت به زعم او ناپسند، تا سال‌های پایانی حکومت فاطمیان ادامه داشت. شیعیان مصر فقط اسماعیلیان نبودند؛ بلکه امامیان نیز، به ویژه در الصعيد، حضور فراگیر داشتند. سیاست خلفای فاطمی، با وجود تبلیغ مذهب خود، تسامح با دیگر مذاهب اسلامی بود. آنان هرگز دیگران را به ترک مذهب خود وادار نمی‌کردند و گفته شده عالمان سنی، در مسجد فسطاط، آزادانه مذهب تسنن را تبلیغ می‌کردند (حسن، ۱۹۸۸: ۲۰۲). این سیاست، در عصر بعد، یعنی دوره ایوبیان، کاملاً دگرگون شد.

صلاح‌الدین ایوبی پس از سقوط خلافت فاطمیان، از آنجا که سنی متعصبی بود، سنی کردن جامعه مصر را در پیش گرفت. به همین منظور، وی عبارت «حی علی خیر العمل» را از اذان حذف و قاضیان شیعه را بر کنار کرد و قضاوت را به شافعیان سپرد (طغوش، ۱۳۸۰: ۹۷-۹۸). وی عاشورا را که روز اندوه شیعیان است، به روز شادی

مبدل کرد (مظفر، ۱۳۸۶: ۲۷۹). تاریخ‌نگاران سنی مذهب شام و مصر از کارهای او در سرکوب و نابودی شیعیان تمجید کرده‌اند. ابن خلکان (بی تا: ۳۴۱/۵) به نقل از ذهبی، نابودی شیعیان را از بهترین کارهای صلاح‌الدین برمی‌شمرد. سیوطی (۱۹۶۷: ۲۵/۱) او را منجی اهل سنت و نابودکننده شیعیان معرفی می‌کند که در آن روز، در مصر فراوان بودند. با سقوط دولت فاطمیان و روی کار آمدن ایوبیان، دوران تشیع در مصر پایان یافت و عرصه بر شیعیان تنگ و مصر با تهدید، کشوری ظاهراً سنی مذهب شد.

نگاهی کوتاه به تاریخ ممالیک (۶۴۸-۹۲۳ق)

نژاد ممالیک (سلاطین مصر و شام) عمدتاً بردگان سفید آسیایی ترک و چرکس بودند (سلیم، ۱۹۶۲: ۱۱/۱؛ قس. قاسم، ۱۴۱۵: ۷). موطن اصلی آنان سرزمین قیچاق و اطراف رود وُلگا، در شمال دریای سیاه و قفقاز بود. بازرگانان برده ایشان را به مصر می‌آوردند و می‌فروختند. سلطان نجم‌الدین ایوبی، برای تقویت نیروی نظامی، بردگان ترک و چرکس بسیاری را پس از تربیت طبق دین اسلام و آموزش جنگاوری و فرمان‌برداری، به سپاه خود وارد کرد. وی به سربازان مزدور گُرد و خوارزمی خود اعتماد نداشت و با این کار می‌خواست تا بیشتر ارتش وی از غلامان باشند (مقریزی، بی تا: ۳۹۹/۱). این بردگان، به تدریج، پیشرفت کردند و برخی از ایشان به فرماندهی قشون ایوبی رسیدند. سپس آنها را ساقط و قدرت را به دست گرفتند.

دولت ممالیک بحری (۶۴۸-۷۸۴ق)، نخستین دولت ممالیک، بر ویرانه‌های حکومت آخرین سلطان ایوبی، ملک صالح، بنا شد. دولت دوم ممالیک، ممالیک برجی (۷۸۴-۹۲۳ق)، را سلطان برقوق بنا گذاشت که خود از ممالیک بود. حکومت ممالیک ۲۷۵ سال دوام آورد و سرانجام، سلطان سلیم عثمانی، در ۹۲۳ق آن را سرنگون کرد (ر.ک. ابن ایاس، ۲۰۰۵: ۱۴۸۴/۲-۱۴۸۶). این دولت افتخاراتی کسب کرد که به آن شهرت همیشگی داد؛ از جمله شکست مغولان در شام (پس از ساقط کردن خلافت عباسی) در نبرد عین جالوت (۶۵۸ق). ممالیک همچنین، صلیبیون را پس از شکست‌های مکرر، از شام و سواحل آن بیرون راندند و این بخش از سرزمین‌های اسلامی را به جهان اسلام بازگرداندند. بدترین ویژگی دولت ممالیک درگیری شدید میان دولتمردان آنها، بر سر قدرت بود که پیامدش ترور، حبس و آوارگی بود.

نگاهی به تشیع در قلمرو دولت ممالیک

در قرن هفتم، هم‌زمان با شکل‌گیری حکومت ممالیک (۶۴۸ق) و برکناری خلافت عباسی به دست مغولان (۶۵۶ق)، شیعه در مصر، شام و حجاز، حوزه حکومت ممالیک، حضوری چشمگیر داشت. در مصر، سیاست‌های مذهبی و تند ایوبیان آزار شیعیان را در پی داشت؛ اما به نظر عبدالفتاح عاشور (بی‌تا: ۲۹۰)، تاریخ‌نگار معاصر مصر، با وجود این آزارها، شیعه در اوایل حکومت ممالیک، همچنان فعال بود و در مصر نقش مؤثر داشت. قیام‌های شیعیان در این عصر که واکنشی به فشارهای ممالیک به شیعیان بود، مؤید این مطلب است.

در شام، به ویژه در دمشق، صیدا و بیروت، شیعیان حضور داشتند. در حجاز، از جمله در مکه و مدینه، شُرُفا حکومت می‌کردند. در مدینه، نوادگان حسین بن علی (ع) از بنی‌مهنا که همگی امامی بودند، حکم می‌راندند. این وضع اجمالی تشیع در قلمرو ممالیک بود. اکنون به کوشش‌های شیعیان و سیاست‌های ممالیک در مواجهه با آنها می‌پردازیم.

در مصر، مرکز حکومت ممالیک، شیعیان با مشاهده اقدامات ممالیک در مواجهه با تشیع، قیام‌هایی شکل دادند. عرب‌های منطقه الصعید نخستین قیام شیعی را به رهبری شریف حصن‌الدین ثعلب، در ۶۵۱ق، در زمان الملک المعز آیبک، دومین سلطان ممالیک (۶۴۸-۶۵۵ق) صورت دادند. شریف حصن‌الدین ثعلب از نسل جعفر بن ابی‌طالب بود^۱ که ضمن نکوهش ایوبیان، خود را شایسته‌تر از غلامان (ممالیک)، برای حکومت می‌دانست. وی توانست بیعت بسیاری از اعراب را به دست آورده، سپاه بزرگی فراهم و از سفر بازرگانان و دیگران جلوگیری کند و راه‌های زمینی و دریایی را ببندد؛ اما آنها در نبرد با ممالیک شکست خوردند و گریختند. ملک عزالدین آیبک، با وعده‌های فراوان، آنها را فریفت و امان داد؛ اما هنگامی که حصن‌الدین ثعلب با یاران خود، به خدمت او رسید، حصن‌الدین را دستگیر کرد و به زندان اسکندریه فرستاد^۲ (مقریزی، ۱۹۳۶: ۱/۳۸۸-۳۸۶) و همهٔ ۱۶۰۰ یار او را اعدام کرد (محمدحسین، بی‌تا: ۱۵۹).

۱. نسب وی را چنین نوشته‌اند: «ابودحیة بن جعفر بن موسی بن ابراهیم بن اسماعیل بن جعفر بن محمد بن علی بن عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب» (مقریزی، بی‌تا: ۳۸۶).

۲. ابن‌فضل‌الله عمری (۱۳۱۲: ۱۸۸)، از دیوانیان مشهور عصر ممالیک، معتقد است که بیبرس با خدعه، او را دستگیر و پس از مدتی اعدام کرد.

دومین قیام شیعیان، در زمان سلطنت بیبرس رخ داد. او از شیعیان کینه و با آنان دشمنی شدیدی داشت (مویر، ۱۸۹۶: ۳۰) و همین امر یک شیعی زاهد مسلک را به قیام واداشت؛ کسی که اصل او را از کوران اسفراین می‌دانند و قصد داشت خلافت فاطمیان را در قاهره احیا کند؛ اما حرکت او نیز، به سرانجامی نرسید و در ۶۵۸ق سرکوب شد (مقریزی، ۱۹۳۶: ۴۴۰/۱).

قیام شیعی دیگری که علیه فرماندهی ممالیک صورت گرفت، ولی در نطفه خفه شد. در زمان سلطان برقوق (۷۸۴-۸۰۱ق)، از ممالیک برجی، در سال ۷۹۱ق بود. در این سال، عالمی شریف از سلاله علی بن ابی‌طالب (ع) دستگیر شد که قصد داشت به کمک اعراب مصر و سوریه، حکومت را به فردی از سلاله پیامبر (ص) برگرداند؛ اما پیش از صورت دادن حرکتی دستگیر شد. این گروه ضمن اعتراف به این کار، با دلیری تصریح کردند که قصد داشتند بر اساس سنت، به تکلیف عمل کنند. آنان پس از شکنجه، به اعدام محکوم و کشته شدند (مویر، ۱۹۸۶: ۳۰). قیام این عالم شیعی علوی نمودار این واقعیت است که حتی با گذشت حدود یک قرن و نیم از شکل‌گیری حکومت، شیعیانی در این دیار بودند که او به همکاری آنها امید داشت.

در شامات، عده‌ای از اهل تسنن تصور می‌کردند که شیعیان در حمله به سرزمین اسلامی، با ایلخانان همکاری داشتند و به همین دلیل، پس از شکست مغولان از ممالیک در نبرد عین جالوت (۶۵۸ق)، مردم دمشق رهایی خود از دست مغولان را با حمله به شیعیان شهر جشن گرفتند (ابن کثیر، ۱۳۵۱: ۲۲۱/۱۳). برخی از عالمان امامی نیز، به اتهام همکاری با مغولان اعدام شدند (ابن تغری بردی، ۱۳۵۵: ۸۰/۷). بیبرس، سلطان چهارم ممالیک، در سال ۶۶۸ق، مراکز شیعیان اسماعیلی شام را تصرف و نابود کرد (منصوری، ۱۴۱۳: ۴۴). شیعیان در این سرزمین، به دلیل تعهد به مذهب خود، به اشد مجازات تهدید شدند. قَلَقَشَنَدی، از دیوانیان برجسته دربار ممالیک، متن فرمانی را روایت کرده که والی منصوب شام از طرف دولت ممالیک، در سال ۷۶۴ق، خطاب به شیعیان صیدا و بیروت صادر کرده بود که در آن، شیعیان به دلیل التزام به تشیع، به مرگ تهدید شدند. بخشی از این فرمان می‌گوید: «و هذه نسخة توقيع کریم بمنع اهل صیدا و بیروت و اعمالها من اعتقاد الرافضة و الشيعة و ردعهم، و الرجوع الی السنة و الجماعة و

اعتقاد مذهب اهل الحق و منع اکابرهم من العقود الفاسدة و الانکحة الباطلة و... إن کل من تظاهر بشی من بدعهم قوبل بأشدّ عذاب و أتمّ نکال و...» (قلقشندی، ۱۳۳۱: ۱۳/۱۳).

اعدام رجال شیعه، به اتهامات گوناگون، از اقدامات دیگر ممالیک برای مقابله با فعالیت‌های شیعه بود. قتل شیعیان هم، از اقدامات کارگزاران ممالیک، به ویژه در شام بود. مهم‌ترین این قتل‌ها، اعدام فقیه ارشد شیعه، محمد بن مکی، مشهور به شهید اول، صاحب تألیفات فراوان، از جمله اللمعة الدمشقیة، به اتهام فساد عقیده بود که در عهد حکومت برقوق، در ۷۸۶ق انجام شد (زرکلی، بی‌تا: ۳۳۰/۷). پیش از این، در سال ۷۵۵ق نیز، یکی از شیعیان را به اتهام لعن و سب خلفای راشدین، معاویه و یزید، کشتند و جسدش را آتش زدند و در دمشق گرداندند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۴۹: ۹۵/۳؛ ابن کثیر، ۱۳۵۱: ۲۵۰/۱۴) ابن کثیر، از علمای حنبلی و پیروان ابن تیمیه، در اثر خود، رضایتش از اعدام و سوزانده شدن او را اعلام کرده است (همان). این تاریخ‌نگار، ضمن بیان حوادث سال‌های ۷۴۴ و ۷۶۶ق، از قتل چند شیعه دیگر در شام سخن می‌گوید و در وصف شیخ حسن سکاکنی، یکی از کشته‌شدگان، آورده است که پدرش عالم برجسته شیعی بود؛ اما هرگز خلفا و اصحاب را سب نمی‌کرد؛ اما فرزندش به سب صحابه و اهانت به عایشه، ام‌المؤمنین، می‌پرداخت؛ به همین دلیل، به اتهام زندقعه، گردنش را زدند (همان/۱۰۰-۱۰۱؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۴۹: ۳۴/۲).

ممالیک و کارگزاران آنها شیعیان را با اهداف متعددی می‌کشتند. یکی از دلایل آنها کسب مشروعیت برای حکومت خود در شام بود. آنها با اتهام‌های گوناگون، زمینه را برای محاکمه و قتل این گروه و نیز، محبوبیت خود نزد مردم و عالمان مذهبی، به ویژه حنبلی فراهم می‌کردند. دلیل دیگر شاید خالی کردن صحنه از رقیبان سیاسی و مذهبی بوده باشد. شام و مصر، در گذشته، حکومت‌های شیعی را تجربه کرده بود و شیعیان در این مناطق، گروه‌های اصیل و باسابقه بودند. حمدانیان که امامی بودند، نزدیک یک قرن، در شام حکومت کردند و حلب، مرکز حکومت آنها، پایگاهی محکم برای شیعیان بود. اسماعیلیان نیز، در این منطقه، قلعه‌های بسیار و اقبال سیاسی خوبی داشتند. پیشینه حضور دولت فاطمی در مصر نیز، شاید بر وحشت ممالیک و والیان آنها می‌افزود. آنها با کشتار گروه‌های بانفوذ شیعی، از یک سو می‌توانستند در دل دیگر گروه‌های معارض و وحشت بیندازند و از سوی دیگر، حرکت‌های مخالف را در نطفه نابود کنند.

قدرت‌گیری تیمور که گرایش علوی-شیعی (حسینی تربتی، ۱۳۴۲: ۳۵۸؛ میرجعفری، ۱۳۸۶: ۶۱) و در شام و مصر، مطامع سیاسی-نظامی داشت؛ می‌توانست دلیل محکم دیگری برای ممالیک و والیان آنها در مقابله با بزرگان شیعی باشد. این مطلب به ویژه درباره‌ی شهادت محمد بن مکی، شهید اول، مصداق دارد. سلطان برقوق به دلیل اخباری مبنی بر رابطه‌ی شهید اول با تیمور، دستور قتل این عالم شیعه را صادر کرد (شیبی، ۱۳۷۴: ۱۵۴).

برانداختن حاکمان شیعی مدینه، از اعمال خصمانه‌ی ممالیک علیه کانون‌های شیعی بود. آنان با برنامه‌ریزی مناسب، کاری را به پایان رساندند که ایوبیان در انجامش موفق نشده بودند. در عصر ممالیک، شهر پیامبر(ص) یک امارت شیعی مستقل، به ریاست سادات و شعائر شیعی، در آنجا، حکم‌فرما بود (ابن شدقم، ۱۲۷۹: ۳۵۷/۲) و بیشتر ساکنان آن امامی بودند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳). امیران این شهر از بنی‌مهنا و از نوادگان امام حسین(ع) و همگی امامی بودند (داداش‌نژاد، ۱۳۸۸: ۷۰). به سبب سیاست‌ها و دخالت‌های دولت ممالیک در مدینه، این شهر شاهد تحولات روشنی در تغییر مذهب بود و حکومت از دست شیعیان خارج و اموری مانند خطابه و قضاوت به اهل سنت سپرده شد (همان). بیبرس پس از انجام اقداماتی مهم برای استحکام حکومت، مانند احیای خلافت عباسی، سرکوب قیام‌های داخلی از جمله قیام‌های شیعی، جنگ با صلیبیون و تقویت استحکامات دفاعی و مرزی، با درک اهمیت سرزمین وحی، برای کسب مشروعیت بیشتر برای حکومت ممالیک، به ویژه پس از موفقیت در احیای خلافت عباسی در صدد برآمد نظام شیعی مدینه را تغییر دهد تا با جایگزینی حاکمان سنی، موضع خود و خلافت عباسی قاهره را در این مناطق مستحکم کند (طَقُوش، ۱۴۲۰: ۹۴ و ۱۰۸). وی در سال ۶۶۷ق، به حج و زیارت قبر پیامبر(ص) رفت و در آنجا، امام و قاضیانی سنی و سه مؤذن برای سه مأذنه حرم پیامبر(ص) تعیین کرد. گروهی از خواجهگان تنومند و خشن آفریقایی را نیز، به حرم نبوی فرستاد که وظیفه اصلی آنها حراست و حفاظت از امام و قاضیان سنی بود. جایگاه سادات مدینه در بین مردم موجب شده بود کسی جرئت نکند به آنان بی‌احترامی کند. اخباری هم دال بر از آزار رساندن بیبرس به آنها روایت نشده است. بیبرس هنگام بازگشت به مصر، گروهی نظامی نیز، در مدینه مستقر کرد. شیعیان با پی بردن به توطئه ممالیک، در آغاز مقاومت

کردند؛ اما مقاومت‌هایشان سودی نداشت و به تدریج، طرح تضعیف شیعیان مدینه مؤثر شد و طولی نکشید که شهری که سادات قرن‌ها بر آن حکومت کردند، از دست آنها درآمد (ر.ک. مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳-۴؛ قس. جعفریان، ۱۳۸۴: ۱۹۶).

زمینه‌ها، علل و عوامل رشد نکردن تشیع در قلمرو ممالیک

۱. نقش برخی از فقیهان حنبلی در سرکوب شیعیان

سقوط بغداد به دست هولاکوخان موجب شد حنبلی‌ها، بزرگ‌ترین دشمنان شیعیان از میان مسلمانان، یکی از موثرترین پایگاه‌های خود را از دست دهند و این دقیقاً، بر خلاف وضع شیعیان بود؛ زیرا سقوط بغداد مذهب تشیع را از سیطره چندین‌قرنه خلافت عباسی رها و زمینه را برای فعالیت مذهب‌های رقیب فراهم کرد. این موضوع هنگامی شدت یافت که برخی از حاکمان مغول نیز، گرایش‌های شیعی پیدا و بیشتر عرصه را بر اهل سنت تنگ کردند. عالمان حنبلی، گویا برای جلوگیری از رشد بیشتر تشیع در عراق، دمشق را که در اختیار ممالیک بود، مرکز فعالیت‌های خود قرار دادند. آنان کوشیدند مانند گذشته، در تصمیم‌گیری حکومت تأثیرگذار باشند؛ از این‌رو، با استفاده از شمار اندک اما متمرکز و متحد خود، در دربار ممالیک نفوذ کردند.

ممالیک از آغاز، رسماً حنبلی را مذهب چهارم تسنن دانستند و به نشانی آن، یک قاضی حنبلی، در کنار مذاهب سه‌گانه دیگر، در دمشق نصب کردند. ابن تیمیه، فقیه و محدث این مذهب، چنان نفوذی یافته بود که بر تمام مذاهب چهارگانه اهل سنت اشراف داشت (میکل و لوران، ۱۳۸۱: ۳۵۱/۱). او در تحریک و تشویق ممالیک برای سرکوب شیعه نقش مؤثری داشت. ابن کثیر (۱۳۵۱: ۱۵/۱۴)، تاریخ‌نگار شامی همین عصر، ذیل نقل حوادث سال ۷۰۵ق، به سرکوب و قلع و قمع شیعیان منطقه کسروان لبنان اشاره می‌کند و در ضمن این واقعه می‌نویسد پس از نابودی شیعیان، نایب‌السلطنه ممالیک، با همراهی ابن تیمیه، پیروزمندانه، به دمشق بازگشت. در حقیقت، ابن تیمیه فتوای قتل شیعیان را صادر کرد (داداش‌نژاد، ۱۳۸۸: ۷۸). سلاطین ممالیک و والیان آنان، تحت تأثیر عالمان حنبلی و برای جلوگیری از رشد و تحرک شیعیان، آنها را از اعتقادات خود بر حذر می‌داشتند و به دلیل پایبندی به مذهبشان تهدید می‌کردند (شبارو، ۱۳۸۸: ۱۴۸).

در این دوره، فقیهان حنبلی، به دربار ممالیک نزدیک می‌شدند و خود را در خدمت این سلاطین قرار می‌دادند. ابن‌رجب (م ۷۹۵ق) در طبقات الحنابلة، در سرگذشت بسیاری از بزرگان حنبلی دمشق در این دوره، نمونه‌های فراوانی از این افراد را معرفی کرده است. این فقیهان، به روال فضای حاکم بر بغداد، همچنان دشمن شیعه بودند و بخش بزرگی از توان علمی، سیاسی و اجتماعی خود را در این راه صرف می‌کردند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲). به نظر می‌رسد دولت مملوکی، برای استحکام پایگاه خود و کسب مشروعیت لازم می‌کوشیده با عقاید عامه مردم تحت سلطه خود همراه شود و در این راه، از سرکوب جریان‌های مخالف و اقلیت‌ها باکی نداشت؛ به گونه‌ای که حمایت از گروه‌های رقیب و طرد اسلام شیعی، از امتیازات و مشخصات این دولت شد (لاپیدوس، ۱۳۸۱: ۵۰۷).

اساساً حکومت‌هایی که ریشه غلامی داشتند، در دلجویی از عالمان مذاهب رسمی افراط می‌کردند تا از این راه، حمایت آنها را جلب کنند. در جوامع قرون وسطا و عصر میانه اسلامی که بر پایه دین و مذهب رسمی قرار داشت، هر اندازه عالمان تعصب بیشتری داشتند، در بین عامه مردم حامیان راست‌دینی شناخته شده، محبوبیت بیشتری کسب و ناگزیر، قدرت تبلیغاتی برتری نیز احراز می‌کردند. این همه موجب می‌شد تا حاکمان و به ویژه حاکمانی که مشروعیت چندانی نداشتند، درصدد برآیند از این دست عالمان دلجویی کنند تا اولاً حمایت آنها را جلب کنند و ثانیاً از نفوذ و محبوبیت آنها در بین مردم استفاده و جایگاه خود را در بین عامه نیز محکم کنند.

در میان سلاطین مملوک، بیبرس، چهارمین حاکم و پایه‌گذار حقیقی ممالیک، بیش از همه، با شیعیان دشمنی می‌کرد. او که تحت تأثیر نفوذ فقیهان حنبلی بود، برای مقابله با شیعیان، فقط چهار مذهب حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی را تأیید و دیگر مذاهب را تحریم کرد و جز از این چهار مذهب، کسی را به قضاوت، امارت، تدریس و... نمی‌گماشت. این اقدامات او برای تضعیف فعالیت‌های شیعه در این دوره بود (عاشور، بی‌تا: ۲۹۰؛ ن.ک. سلیم، ۱۹۶۲: ۲۸/۱). پیگیری همین سیاست در حکومت دیگر سلاطین مملوک باعث شد در اواخر عصر ممالیک، اثر چندانی از تشیع در مصر باقی نماند (عاشور، بی‌تا، ص ۲۹۰). بیبرس عامل قدرت و رسمیت یافتن مذهب حنبلی بود و همو شخصی را به منزله قاضی مکتب حنبلی در قاهره تعیین کرد. قاضیان حنبلی، در

این شهر، همانند همکاران پیشین خود در بغداد باعث می‌شدند احساسات پیروان دیگر مذاهب تحریک و در آنها حسادت ایجاد شود؛ زیرا ادعا می‌کردند عالمان حنبلی نمایندگان واقعی عقاید پیامبر اسلام (ص) هستند (بروکلمان، ۱۳۸۳: ۲۳۹).

۲. تأثیر دشمنی ممالیک با ایلخانان ایران

جنگ‌های طولانی ممالیک با ایلخانان، در برخورد این حکومت با شیعیان قلمرو خود بی‌تأثیر نبود. مغولان پس از ساقط کردن خلافت عباسی و تصرف بغداد (۶۵۶ق) برای گسترش فتوحات خود، به سوی شام راهی شدند؛ اما در نبرد عین جالوت (۶۵۸ق)، از حکومت ممالیک شکست خوردند و موقتاً متوقف شدند. این دسته از حمله‌ها که تا پایان حکومت ایلخانان در ایران ادامه داشت، فصلی مهم از روابط ایران و شام و مصر شمرده می‌شود. مغولان پس از استحکام حکومتشان در ایران، رابطه خود با مرکز حکومت مغولی را قطع کرده، کم‌کم به اسلام گرایش یافتند. این تمایل به گرایش برخی از آنها به تشیع منجر و فصلی مهم در تاریخ این مذهب شد.

غازان خان، نخستین کسی که دین اسلام را رسمی اعلام کرد، گرایش‌های شیعی داشت. برادر و جانشین او، سلطان الجایتو (محمد خدابنده، ۷۰۲-۷۱۶ق)، حتی برای مدتی کوتاه، تشیع را مذهب رسمی دستگاه مغول اعلام کرد. این امر موضع‌گیری عده‌ای از عالمان سنی، به ویژه فقیهان حنبلی را در پی داشت که پس از سقوط بغداد، به شام هجرت کرده بودند. آنان تصور می‌کردند شیعیان در پناه سلاطین ایلخانی درصددند قلمرو خود را گسترش دهند و حمله به شام در این عصر، برای گسترش تشیع بوده است. به نظر می‌رسد آنان بین شیعیان قلمرو خود و ایران آن روز، همدلی و همسویی می‌دیدند و به همین دلیل، علیه تشیع، به موضع‌گیری سیاسی و فرهنگی می‌پرداختند و بعضاً کارهای علمی شیعیان را نیز که با هدف ترویج این مذهب صورت می‌گرفت، پاسخ می‌دادند. ابن تیمیه از دسته فقیهان نگران از گرایش ایلخانان به تشیع بود. او منهاج السنة النبویة را در برابر منهاج الکرامه علامه حلی، عالم بزرگ شیعه راه‌یافته به دربار سلطان محمد خدابنده، نوشت (داداش‌نژاد، ۱۳۸۸: ۶۰-۶۱). ابن تیمیه حنبلی در ترغیب ملک ناصر مملوکی برای جنگ با غازان خان (متشیع) نقش مهمی داشت (ناصری طاهری، ۱۳۷۵: ۱۵۹).

۳. احیای خلافت عباسی

پس از فروپاشی خلافت عباسی در بغداد (۶۵۶ق)، بیبرس درصدد برآمد خلافت عباسی را در قاهره احیا کند؛^۱ زیرا این امر را عامل تقویت، استحکام و مشروعیت حکومت و افزایش نفوذ خود در جهان اسلام می‌دید. او در نظر داشت با این کار، شکوه و شهرت دینی و علمی بغداد، به قاهره منتقل و این شهر مرکز علم، فرهنگ و تمدن اسلامی و جانشین بغداد شود و فرمانروایان مسلمان، برای اظهار اطاعت از او و خضوع در برابرش، به قاهره بشتابند. بیبرس همچنین قصد داشت از این راه، قیام‌های علیه حکومت ممالیک را نامشروع جلوه دهد. شیعیان در پی تأسیس حکومت شیعی بودند. برخی از این قیام‌ها که از آنها یاد شد، به دنبال احیای خلافت شیعی فاطمی بود.

به نظر مستشرقی انگلیسی، هدف بیبرس از احیای خلافت عباسی اساساً، جلوگیری از فعالیت و کوشش شیعیان در بازگرداندن خلافت شیعی فاطمی بود (مویر، ۱۸۹۶: ۱۵). از آنجا که بیبرس در آغاز حکومتش با انقلاب‌هایی روبه‌رو شد، به پشتوانه‌ای قوی نیاز پیدا کرد که با تکیه به آن بتواند با آن قیام‌ها مقابله کند و بهترین راه، احیای خلافت عباسی بود (عاشور، بی‌تا: ۱۹۲). گویا وی تصمیم داشت تا از این راه، هرگونه حرکت علیه ممالیک را پیش از شکل‌گیری، نامشروع و ضد مذهب اهل سنت و خلافت معرفی کند؛ به ویژه اگر شیعیان این قیام‌ها را صورت می‌دادند. بیبرس با این کار، به چندین هدف خود، به ویژه جلوگیری از هرگونه کوشش، فعالیت و مبارزه شیعیان رسید؛ بنابراین، احیای خلافت عباسی را باید از عوامل مهم بازدارنده در تحرک و رشد جدی شیعیان آن دوران معرفی کرد.

۴. توسل ممالیک به تصوف

ممالیک برای تضعیف تشیع، از هر وسیله‌ای بهره می‌گرفتند. آنان از تصوف نیز، برای جلوگیری از رشد تشیع و شکل‌گیری نهضت‌های شیعی استفاده کردند. هم

۱. درباره احیای خلافت عباسی در مصر ر.ک. محمود رزق سلیم (۱۹۶۲م). *عصر سلاطین ممالیک*، ج ۲، قاهره: المطبعة النموذجية، ص ۹-۲۱؛ عصام محمد شبارو (۱۳۸۸ش). *دولت ممالیک و نقش سیاسی و تمدنی آنها در تاریخ اسلام*، ترجمه شهلا بختیاری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۱۹۵-۲۲۹.

شیعیان و هم صوفیان عاشقان اهل بیت پاک پیامبر(ع) بودند؛ با این تفاوت که صوفیان می‌توانستند در کنار ابزار محبت خود به اهل بیت(ع)، همچنان بر عقاید سنی خود پابرجا بمانند. با گسترش تصوف در عصر ممالیک، بسیاری از محبان اهل بیت(ع) به این کانون‌های مذهبی جذب شدند. تصوف این دوره هرچند در دل، حب اهل بیت(ع) دارد، از شرکت در امور اجتماعی و سیاسی می‌پرهیزد و این همان چیزی است که ممالیک در پی آن بودند. انحراف دل‌های شیعیان و محبان اهل بیت(ع) به سمت کانون‌های تصوف، نقشه حساب‌شده‌ای ایشان برای جلوگیری یا دست‌کم کاهش رشد و نشاط تشیع در این عصر بود که توفیق بسیار هم به دست آورد. شیوع تصوف مهم‌ترین جلوه‌ی حیات دینی عصر ممالیک است. برخی از سلاطین ممالیک از تصوف استقبال کردند و برای صوفیان مدرسه‌ها و خانقاه‌ها ساختند و حقوق در نظر گرفتند (همان: ۲۹۱).

نتیجه

پس از سقوط ایوبیان به دست ممالیک، از آنجا که تربیت آنها طبق مذهب حنبلی و به ویژه به روش اربابان خود (ایوبیان) بود، سخت‌گیری بر شیعیان، با شدت بیشتری ادامه یافت. این امر هنگامی جدی‌تر شد که آنها برای کسب مشروعیت، با چالش مواجه شدند و با سرکوب هرچه بیشتر جریان‌های غیر رسمی جهان اسلام درصدد برآمدند حمایت عامه را به دست آورند. ممالیک از آغاز، تحت تأثیر و نفوذ عده‌ای از فقیهان حنبلی بودند و در زمان بیبرس، برای نخستین بار، مذهب آنها، در کنار سه مذهب دیگر اهل سنت قرار گرفت و از میان آنها، قاضی تعیین شد. برخی از حنبلیان، از سال‌ها پیش از سقوط بغداد، با شیعیان دشمنی شدیدی داشتند و با تأثیرگذاری بر دربار ممالیک، ایشان را به سرکوب شیعیان ترغیب می‌کردند. ابن تیمیه، فقیه برجسته این دوره، در فرمان قتل تعدادی از شیعیان تأثیرگذار بود.

از دیگر عوامل بسیار مؤثر در سرکوب شیعیان و جلوگیری از رشد، حرکت و فعالیت آنها در قلمرو ممالیک، جنگ‌های طولانی ایلخانان بعضاً شیعی یا متشیع با ممالیک نماینده مذهب اهل سنت بود. ممالیک تحت تأثیر فقیهان، به ویژه حنبلی‌ها تصور می‌کردند که شیعیان با پناه بردن به ایلخانان و توسل به آنها درصدد قلمرو ممالیک را تصرف و مذهب اهل سنت را نابود کنند؛ به همین دلیل، شیعیان قلمرو خود

را همسو، همفکر و احیاناً متحد با شیعیان ایران تصور و به چشم خائنان ساکن در محدوده حکومتی خود به آنها نگاه می‌کردند.

بیرس با احیای خلافت عباسی در قاهره، امیدهای شیعیان را که چندین قیام برای بازگرداندن خلافت شیعی فاطمی صورت داده بودند، به ناامیدی تبدیل کرد. بی‌شک یکی از اهداف بیرس در احیای خلافت عباسی، مقابله با مخالفان، به ویژه قیام‌های شیعی بود که با هدف احیای خلافت شیعی صورت می‌گرفت. ممالیک با این کار، در جلوگیری از تحرک شیعیان توفیق بسیاری یافتند.

عامل مهم و تأثیرگذار دیگر در نابودی یا دست‌کم کاهش فعالیت شیعه، انتشار، تبلیغ و گسترش اندیشه تصوف بود که از قرن هفتم و به ویژه در دوره ممالیک، به شدت اوج گرفت و با حمایت و استقبال سلاطین ممالیک روبه‌رو شد. انتشار و تبلیغ این اندیشه موجب شد در حرکت تشیع حقیقی و اصیل انحراف پیدا شود؛ زیرا اندیشه تصوف دوری از اجتماع و سیاست و پرداختن به عرفان است؛ یعنی همان چیزی که ممالیک در پی آن بودند. در نهایت، ممالیک در پرتو برنامه‌های گوناگون توانستند آثار تشیع را در قلمرو خود ناپدید کنند؛ به گونه‌ای که در پایان سلطنت خود، اثر چندانی از تشیع برطرف‌دار دوره فاطمیان و ایوبیان باقی نگذاشته بودند.

منابع

- ابن ایاس، محمد بن احمد (۲۰۰۵م). *بدائع الزهور فی وقائع الزهور*، ج ۲، بی جا: مکتبه مدبولی.
- ابن تغری بردی، یوسف بن تغری بردی (۱۳۵۲ و ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م). *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، ج ۴ و ۷، قاهره: دارالکتب المصریة.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۴۹ ق). *الدرر الكامنة فی اعیان المائة الثامنة*، ج ۲ و ۳، حیدرآباد: دایرة المعارف العثمانیة.
- ابن خلکان، احمد بن محمد (بی تا). *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تحقیق احسان عباس، ج ۵، بیروت: دارالنفیة.
- ابن شدقم، حسن بن علی (۱۲۷۹ ق). *تحفة الازهار و زلال الانهار فی نسب ابناء الائمة الاطهار*، ج ۲، تهران: میراث المکتوب.
- ابن فضل الله عمری، احمد بن یحیی (۱۳۱۲ ق). *التعریف بالمصطلح الشریف*، قاهره: مطبعة العاصمة.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۳۵۱ ق). *البداية و النهاية فی التاريخ*، ج ۱۳ و ۱۴، قاهره: مطبعة السعادة.
- بروکلمان، کارل (۱۳۸۳ ش). *تاریخ ملل و دول اسلامی*، ترجمه هادی جزائری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۴ ش). *آثار اسلامی مکه و مدینه*، تهران: مشعر.
- حسن، ابراهیم حسن (۱۹۸۸ م). *تاریخ الدولة الفاطمیة فی المغرب و مصر و سوریه و بلاد العرب*، قاهره: مکتبه النهضة المصریة.
- حسینی تربتی، ابوطالب (۱۳۴۲ ش). *نزوات تیموری*، تهران: از روی چاپ ۱۷۷۳ اکسفورد، کتاب فروشی اسلامی.
- داداش نژاد، منصور (۱۳۸۸ ش). «تحلیل تاریخ نگاری اهل سنت در موضوع سیره و زندگی دوازده امام از قرن هشتم تا پایان قرن نهم هجری»، پایان نامه دکتری تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان.
- رجبی، محمدحسین (۱۳۸۲ ش). «محمد بن ابی حذیفه»، *تاریخ اسلام*، شماره ۱۵، ص ۲۵-۳۸.
- زرکلی، خیرالدین (بی تا). *الاعلام (قاموس تراجم الاشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین)*، ج ۷، ج ۳، بیروت: دارالعلم الملایین.
- سلیم، محمود رزق (۱۹۶۲ م). *عصر سلاطین الممالیک و نتاجه العلمی و الادبی*، ج ۱، قاهره: المطبعة النموذجیة.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۹۶۷ م). *حسن المحاضرة فی اخبار مصر و القاهرة*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، قاهره: مطبعة الحلبي.
- شبارو، عصام محمد (۱۳۸۸ ش). *دولت ممالیک و نقش سیاسی و تمدنی آنها در تاریخ اسلام*، ترجمه شهلا بختیاری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شیبی، کامل مصطفی (۱۳۷۴ ش). *تشیع و تصوف*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.

جایگاه تشیع در قلمرو حکومت ممالیک / ۱۴۹

طغوش، محمدسهیل (۱۳۸۰ش). *دولت ایوبیان*، ترجمه عبدالله نصری طاهری، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

_____ (۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹م). *تاریخ الممالیک فی المصر و بلاد الشام*، بیروت: دارالفنایس.
عاشور، سعید عبدالفتاح (بی تا). *مصر و الشام فی عصر الایوبیین و الممالیک*، بیروت: دارالنهضة العربية.
عبادی، احمد مختار (۱۹۹۵م). *فی تاریخ الایوبیین و الممالیک*، بیروت: دارالنهضة العربية.
قاسم، قاسم عبده (۱۴۱۵ق). *عصر سلاطین ممالیک*، قاهره: دارالشروق.
قلقشندی، احمد بن علی (۱۳۱۳ق). *صبح الاعشی فی صناعة الانشاء*، ج ۱۳، قاهره.
لاپیدوس، آیرا ماروین (۱۳۸۱ش). *تاریخ جوامع اسلامی*، ترجمه علی بختیاری زاده، تهران: انتشارات اطلاعات.
محمدحسین، عبدالمنعم (بی تا). *جوانب من تاریخ مصر فی عصری الایوبیین و الممالیک*، دارالمعرفة الجامعية.

مدرسی طباطبایی، حسن (۱۳۸۸)، «وضع شیعه در عهد ممالیک»، در
<http://tazkereh.Keteban.com/entry519.html>.

مرغی، جاسم عثمان (۱۴۱۲ق). *الشیعة فی مصر*، تهران: مؤسسه الوفاء.
مظفر، محمدحسین (۱۳۸۶ش). *تاریخ شیعه*، ترجمه محمدباقر حجتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
مقریزی، احمد بن علی (۱۲۷۰ق / ۱۸۳۵م). *المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار (المعروف باخطط المقریزیه)*، ج ۲، قاهره: بولاق.
_____ (۱۹۳۶م). *السلوک لمعرفة الدول المملوک*، ج ۱، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره: مطبعة دارالکتب المصرية.

_____ (بی تا). *الخطط*، ج ۱، بغداد: بی جا (چاپ افست).
منصوری، بیبرس (۱۴۱۳ق / ۱۹۹۳م). *مختار الاخبار (تاریخ الدولة الیوبیه و دولة الممالیک البحریه حتی سنة ۵۷۰۲هـ)*، با مقدمه و تحقیق عبدالحمید صالح حمدان، قاهره: الدار المصرية اللبنانية.
میرجعفری، حسین (۱۳۸۶). *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان*، ج ۶، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، اصفهان: دانشگاه اصفهان.

میکل، آندره؛ لوران، هانری لوران (۱۳۸۱ش). *اسلام و تمدن اسلامی*، ترجمه حسن فروغی، ج ۱، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
ناصری طاهری، عبدالله (۱۳۷۵ش). *مقدمه ای بر تاریخ سیاسی-اجتماعی شمال آفریقا از آغاز تا ظهور عثمانی ها*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
وردانی، صالح (۱۴۱۴ق). *الشیعة فی مصر فی الامام علی (ع) حتی الامام الخمينی*، قاهره: مکتبه مدبولی الصغير.

Muir, William (1896). *The Mamluke or Slave Dynasty of Egypt*, London: Smith, Elder & Co. 15 Water. Place.

Status of Shiite Islam in the realm of Mamalik

Mohammad Ghazvini*

Abdoollah Rahimi**

Background of Shi'ism in Sirya and Egypt can be traced to the earliest Islam. Egyptian historians such as Maghrizi and Ibn Taghriberdi believed Shiite Islam was present and active in the early centuries in the mentioned areas. The severe and harsh policies of Sunni rules such as Ummayyads, Abbasids and, in particular, Ayyubids couldn't reduce their great role. But because of the Mamalik activities against the Shiites; their number decreased extremely at the end of Mamalik era, according to Egyptian contemporary historian. This article studies the question "why Shiism could not progress after the downfall of Abbasids Caliphate". It seems that influence of some Hanabalite scholars in Mamalik court, the long hostility between Mamalik and Iran Ilkhanids in Iran and finally Caliphate revival in Cairo by Baybars had important role in this regard.

Keywords: Shi'ism, Mamalik, Hanabites, Egypt, Ilkhanids, Baybars

* Lecturer in Arak Farhangian University

Email: Ghazvini1377@gmail.com

** PhD student, University of Religions and Denominations

Interaction with religious minorities; a comparison between Imam Ali and the Safavid rulers

Abbas Masihi^{*}
Zahra Haghparast^{**}

Wisely governmental method of Imam Ali is a guiding source for all reformers. Part of this history is the interaction with present religious minorities in Islamic society. The style of interacting with religious minorities has been the proposed issue in Islamic societies. Quran has drawn the main principles of this interaction and Imam Ali, interpreter of Quran, has visualized its practical and objective symbol after the Holy Prophet. Powerful Safavid government, the first independent Shiite government, stepped onto the arena by the slogan of following the Imams' behavior, and governed Iran for two centuries and 50 years. This paper firstly introduces some generalities of procedure of Imam Ali in interacting with religious minorities and then, comparatively, investigates these generalities in the history of Safavid rulers and shows their weakness in their operations. The results show that there is obvious difference between these two governments which is due to the difference in the purposes and views about government.

Keywords: religious minorities, Safavid rulers, Imam Ali's government, Iranian Jewish, Iranian Christian, Iranian Zoroaster

* PhD student in Shiite studies, University of Religions and denominations.

Email: masiha_72@yahoo.fr

** MA in Non-Abrahamic Religions, University of Religions and denominations

An Introduction to the History of the Twelver's Kalam in Aleppo

Kazem Emrani^{*}

Mohammad Ghafori nejad^{**}

Aleppo, one of the northern cities of the Levant, was never known as a Shiite center during the presence of Shia Imams, but gradually Ismailis, Shia families and descendants of Prophet were scattered in the area. The rule of Hamdanids prepared an appropriate field for Shia scholars to develop Shia doctrine in these regions. Migration of figures such as Muhammad Ibn Ya'qub al-Kulayni, Nu'mani and Salamat Ibn Muhammad was in this regard. One effort of these figures was to explain and resolve the problem of the absence of Imam for Shia community in the early days of "greater occultation". By this time Aleppo Twelver's Kalam was influenced by Qom school. Then, with the return of great Imami scholars like Abu Al-salah and Ibn Zohreh of Aleppo, Twelver's Kalam got flourished in the region, especially in conflict with Ismailia and other Muslim sects. In brief, we can hold Aleppo Twelver's Kalam after the mid fifth century as influenced by the school of Baghdad.

Keywords: Aleppo, Twelver's Kalam schools, greater occultation, Abu Al-salah of Aleppo, Ibn Zohreh of Aleppo

* PhD student of Shiite Studies, University of Religions and Denominations.

Email: kazememrani@gmail.com

** Assistant professor in faculty of Shiite Studies, University of Religions and Denominations.

Email: ghafoori_n@yahoo.com

The sources of Imam's knowledge from Viewpoint of Qommi and Baghdadian theologians

Mohammad Hassan Nadem*

Seyyed Ebrahim Eftekhari**

Of the theological issues which have occupied all theological sects, is Imamat. Imamat has special status in Twelver Shiism. Any believe In Shiism related to Imamat and can't be explained regardless of that. One of the Imam features that distinguished between the Shia and other sects is the specific knowledge of the Imam. Imam's knowledge, from the beginning of the emergence of the Imam, was the Twelvers concerns, and the disagreement between Imimi scholars, was quantitative and qualitative. This article seeks to analyze the resources associated with the quality of the Imam's knowledge in the thought of Qom and Baghdad's scholars, which have studied religious topics with deferent approaches. The final conclusion clears that the followers of these two theological schools have no conflict in this issue.

Keywords: Imam's knowledge, Qom school, Baghdad school, theologians, Hadith narrators

* Assistant Professor in Shi'ite studies Faculty, University of Religion and Denomination

Email:nadem185@yahoo.com

** PhD student in Shi'ite studies, University of Religion and Denomination

An Introduction to methodology of Kulaini in citing the Prophet Muhammad's biography Relying on "Mawlid al-Nabi" section of Kitab al-Kafi

Mansoor Dadashnezhad*

Fatemeh Karami**

One of the oldest and most important of Shiite hadith sources which studies Prophet's life is Al-Kafi by Kulaini. Kulaini in section "Mawlid al-Nabi" have chosen 40 traditions from the large number of remained traditions. In this study, we are trying to find the method and rhyme of Kulaini in selecting this hadiths; and also to find the influence of Kulaini's contemporary views on his work. By Textual and Documentary Investigation of "Mawlid al-Nabi" we conclude that the purpose and the main concern of Kulaini was not just historical survey, but to demonstrate the Prophet's characteristics and capabilities and to present divine Proofs (Hojjat). Kulaini chose the midmost way between two widely held views about dignity of innocents. One view Emphasis on ultra-human characteristics and other one insistence on human characteristics. He paid special attention to unusual aspects of the Prophet and gathered more traditions to strengthen this aspect.

Keywords: biography of the Prophet, Methodology of kulaini, Al-Kafi, Mawlid al-Nabi

* Assistant professor in the research Institute of Hawzeh and University

Email: m.dadash@yahoo.com

** MA student in history of Islam, Jame'at Al-Zahra

An Exploration into the currents of Shiite thought In Iran in the first half of seventh AH century

(Works and thoughts of Mohammad Ibn Hussein Ibn Hassan Razi Abi, alive in 630)

Rasool Jafarian*

Recognition of Shiite thought in Iran in the sixth century AH to the ninth, still need a better understanding of the characters and works of Shiites that have directed the Shiite community in central Iran - Sabzevar, AstarAbad, Ray, Aveh, Farahan, Qom, Kashan, Semnan and Damghan. One of these figures which little is known in the last three decades, and still has unknown works, is Mohammad Ibn Hussein Razi Abi. He is the author of "Tabserat Al-Avam" which over nearly five centuries was known by the name of someone else. Some of his works on theology and jurisprudence have been found and some have been published. The core of the present paper is a review of the works and thoughts of him as a new-found linkage of Shiite thought in the first half of the seventh century.

Keywords: Razi Abi, legacy of Qom, Tabserat Al-Avam, Nozhat Al-Keram, Kefayat Al-Anam.

* Professor and researcher in History

Email: ras.jafarian@gmail.com

An Exploration into the currents of Shiite thought In Iran in the first half of seventh AH century	5
Rasool Jafarian	
An Introduction to methodology of Kulaini in citing the Prophet Muhammad's	39
Mansoor Dadashnezhad, Fatemeh Karami	
The sources of Imam's knowledge from Viewpoint of Qommi and Baghdadian theologians	55
Mohammad Hassan Nadem, seyyed Ebrahim Eftekhari	
An Introduction to the History of the Twelver's Kalam in Aleppo	81
Kazem Emrani, Mohammad Ghafori nejad	
Interaction with religious minorities; a comparison between Imam Ali and the Safavid rulers	107
Abbas Masihi, Zahra Haghparast	
Status of Shiite Islam in the realm of Mamalik	133
Mohammad Ghazvini, Abdoollah Rahimi	

In the Name of Allah

Shi`a Pajoohi

(Shiite Studies)

A Quarterly Journal of Shiite Studies

Vol. 1, No. 2, Spring 2015



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abolhasan Navvab

Editor-in-Chief: Ali Aqanoori

Executive Manager: Mohammad Reza Mollanoori



Editorial Board

Ali Aqanoori	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Mohammad Reza Jabbari	Associate Professor, Imam Khomeini Educational & Research Institute
Mohammad Ghafoorinejad	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
Reza Mokhtari	Lecturer, Seminary and University
Najmoddin Moraveji Tabasi	Lecturer, Islamic History and Theology
Mohammad Hasan Nadem	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
Ne'matollah Safari Forooshani	Associate Professor, Al-Mustafa International University
Mostafa Soltani	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
Es'haq Taheri	Associate Professor, Shahid Mahalati College
Mohammadhadi Yoosefi Gharavi	Lecturer, Islamic History



Advisory Board

M. Soltani, M. Ghafoorinejad, H. Shariatmadari, Y. Ghazbani, M. Barani, S. A. Vaseei, M. Sadeghniya, M. Moravveji Tabasi, M. Mohammadi Mozaffar, E. Rezanejad, A. Imani, M. Sadeghi, M. Rezaei.



Copy Editor: Mansooreh Yoosefi

Copy Editor of English Abstracts: Mohammad Haqqani Fazl

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Seyyed Javad Mirqeysari



Mailing Address: University of Religions and Denominations,
Opposite to the Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran
P.O.Box 37185/178



Tel: +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

Website: urd.ac.ir, **Email:** shiapazhoohi@urd.ac.ir

Print Run: 1000

Price: 60000 Rials

ISSN: 4125-2423