



شیعه پژوهی

دوفصل نامه علمی - پژوهشی

سال چهارم، شماره چهاردهم، بهار و تابستان ۱۳۹۷



صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (دانشکده شیعه‌شناسی)

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: محمدحسن نادم

دبیر تخصصی: محمدرضا ملانوری



هیئت تحریریه:

دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب	علی آقانوری
دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)	محمدرضا جباری
استاد جامعة المصطفی العالمیة	نعمت‌الله صفری فروشانی
استاد مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی	اسحاق طاهری
استاد و پژوهشگر تاریخ و کلام اسلامی	نجم‌الدین مروجی طبسی
استاد و پژوهشگر حوزه و دانشگاه	رضا مختاری
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب	محمدحسن نادم
استاد و پژوهشگر تاریخ اسلام	محمدهادی یوسفی غروی



مشاوران علمی:

محمد اسعدی، علی الماسی، امداد توران، منصور داداش‌نژاد، محسن رفعت، سیدمحمد روحانی، محمدتقی شاکر، سیدحسن طالقانی، عبدالهادی مسعودی، محمدحسن محمدی مظفر، محمدرضا ملانوری، ابراهیم نوئی، محمدحسن نادم



ویراستار: زینب صالحی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: اشرف‌السادات هاشمی

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری



بر اساس مصوبه شماره ۲۱۴ جلسه شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه مورخ ۹۵/۱۰/۱۵ فصل‌نامه شیعه‌پژوهی از شماره سوم حائز رتبه علمی- پژوهشی گردید. این فصل‌نامه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه شده است و از طریق پایگاه www.noormags.ir نیز قابل مشاهده و دریافت است.

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

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

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

شاپا: ۴۱۲۵-۲۴۲۳

راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقالات

- حوزه مطالعاتی فصل‌نامه شامل کلام، تاریخ و فرق تشیع است.
- مقالات ارسالی از جهت اعتبار، وزانت علمی، سلاست زبان و صورت‌بندی متناسب با نشریات معتبر باشد؛ فصل‌نامه از چاپ مقالاتی که گردآوری یا ترجمه باشد 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 کلیدواژه تنظیم شود.
- نام و نام خانوادگی نویسنده، زیر عنوان مقاله، سمت چپ، و دیگر مشخصات شامل مرتبه علمی، عنوان سازمان متبوع، نشانی دقیق پستی، رایانامه و شماره تماس در پانویست ذیل چکیده نگاشته شود.
- مقاله در صفحات A4، و با فاصله ۱/۵ سانتی‌متر بین سطرها، ترجیحاً با قلم میتر و فونت ۱۳، و ارجاعات و واژگان بیگانه آن با فونت ۱۱ (درون کمانک)، در برنامه word حروف‌چینی شود.
- ارجاع به منابع: نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار، شماره جلد و صفحه درون کمانک ذکر شود. مثال: (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۲۳۸).
- در صورت استفاده از بیش از یک اثر از نویسنده‌ای واحد، با استفاده از حروف الفبا از هم تفکیک شود. 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 در گیومه درج شود. مثل: (دایرةالمعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن‌سینا»).
- در صورت تکرار پیاپی یک منبع، به جای تکرار مشخصات آن، بسته به زبان منبع از «همان»، و «Ibid.»، و در صورت 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» درج شود.
- ارجاعات پایان متن یا همان فهرست منابع 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 ...)، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.
 - مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به صورت ایتالیک (ایر/نیک)، سال یا دوره 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.
 - اگر سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نباشد، به ترتیب به جای آن «بی‌تا»، «بی‌جا» و «بی‌نا» درج شود.
 - قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶) و مشخصات کتاب‌شناختی ترجمه‌ای که از آن در مقاله استفاده شده است.
 - کتاب‌های مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مانند (متی، ۱۲: ۲) یا (یسنا، ۱۴: ۳).
 - کتب مشهور یا فاقد مشخصات نویسنده: (نام کتاب: جلد/صفحه) 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 در قبال آن ندارد.
- نویسندگان محترم مقالات خود را از طریق وبگاه اینترنتی به نشانی shia@urd.ac.ir ارسال فرمایند.

-
- ۵ بازشناسی مصادر احادیث کتاب الغیبة نعمانی
محمد معرفت، محمد غفوری نژاد
- ۲۷ بررسی چگونگی دلالت آیه ۲۴ صافات بر ولایت امام علی (ع)
میثم خلیلی، محمد غفوری منش، جواد فرامرزی
- ۴۷ نقد دیدگاه قفاری درباره کتاب کافی
محمدتقی رفعت نژاد، سیدمحمدرضا حسینی، حسین جوادی نیا
- ۶۷ تاریخ کلام امامیه در ماوراءالنهر تا قرن پنجم هجری
علی رضا زکی زاده رنانی
- ۸۷ تأثیر حکومت‌های شیعه‌مذهب دکن در گرایش به تشیع در این منطقه
محمود صادقی علوی
- ۱۰۵ تحولات تفسیر قرآن در مذهب شیعه در عصر صفوی
محمد مولوی، محمدحسن شاطری
- ۱۲۹ چالش‌های سیاسی و مذهبی ایوبیان و تشیع با تأکید بر پیامدهای فکری و
اجتماعی
سید ابوالحسن نواب
-

بازشناسی مصادر احادیث کتاب الغیبة نعمانی

* محمد معرفت

** محمد غفوری نژاد

[تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۳۰]

چکیده

بازشناسی مصادر نخستین حدیثی، فواید کتاب‌شناختی، حدیثی، و تاریخی متعددی دارد. توجه به سند نقل مصادر نخستین در منابع فهرستی، تکرار سلسله سند منتهی به صاحب کتاب در منابع حدیثی و همخوانی موضوع روایات با عنوان کتاب مؤلف، از روش‌های تشخیص اخذ حدیث از مصادر مکتوب است. مطالعه احادیث کتاب الغیبة نعمانی، که از منابع بسیار مهم و قدیمی شیعه در موضوع مهدویت است، و مقایسه آن با داده‌های فهرستی و حدیثی موجود نشان می‌دهد که وی از کتاب‌هایی همچون کتاب سلیم بن قیس و الکافی کلینی استفاده کرده است. از مصادر مفقود کتاب الغیبة نعمانی نیز می‌توان به تألیفات عبیدالله بن موسی علوی، علی بن حسن بن فضال، محمد بن سنان، محمد بن علی صیرفی حسن بن محبوب، ابن‌همام اسکافی، ابن‌ابی حمزه بطائنی، حسن بن محمد بن جمهور، عبدالله بن حماد انصاری، عبدالله بن جبلة، عبدالکریم بن عمرو خثعمی، موسی بن سعدان اشاره کرد. در این پژوهش از میان ۴۷۸ روایت کتاب غیبت نعمانی، مصدر ۴۳۸ روایت بر اساس برخی شواهد شناسایی شده که از میان آنها، ۸۵ روایت از دو مصدر موجود و ۳۵۳ روایت از ۲۰ مصدر مفقود اخذ شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: نعمانی، الغیبة، احادیث مهدویت، مصادر حدیثی نخستین، بازشناسی مصادر حدیثی.

درآمد

جوامع حدیثی که در سده‌های سوم و چهارم به بعد نگاشته شده، از متونی گرفته شده‌اند که در سده‌های اول و دوم نوشته شده بودند و غالباً به دست ما نرسیده‌اند. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد بسیاری از متون حدیثی کهن با کمک مجموعه‌های به‌جامانده از سده‌های بعد قابل‌بازشناسی و بازسازی‌اند.

بازشناسی و بازسازی مصادر حدیثی نخستین شیعه فواید مهمی را در خود نهفته دارد که بخشی از آن به‌اختصار چنین است:

۱. شناسایی کتاب‌های موثق نزد محدثان قدیم شیعه که بعضاً ائمه (ع) هم تأیید کرده بودند؛

۲. بررسی کلی روایات راوی و کتاب او؛

۳. شناسایی نُسَخ مختلف و حل تعارض روایات؛

۴. شناخت بهتر محتوای آثار مفقود و حتی بازیابی قسمت‌هایی از آنها؛

۵. کمک به کشف اشتباه استنادات مشهور یا کشف اضافات و الحاقات به کتب یا کشف کتاب یا مؤلف جعلی.

ابوعبدالله محمد بن‌ابراهیم بن‌جعفر الکاتب النعمانی البغدادی، معروف به ابن‌ابی‌زینب، از راویان بزرگ شیعه در اوایل قرن چهارم هجری (نجاشی، بی تا: ۳۸۳، ح ۱۰۴۳)، پس از درگذشت ابوالحسن علی بن‌محمد سمري (متوفای ۳۲۹ ق)، آخرین نایب حضرت مهدی (عج)، برای تحکیم تفکرات و اعتقادات شیعیان و نیز پاسخ‌گویی به شبهات اعتقادی در مسئله امامت و اسرار غیبت، کتاب غیبت را نگاشت (نک: نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰-۲۵). او از مجموعه‌های روایی، به‌ویژه کتاب‌های غیبت که پیش از او تألیف شده بود، استفاده کرده است. از ویژگی‌های این اثر استفاده از مصادر بسیاری است که فقط در این کتاب از آنها بهره برده شده است. تنها راوی کتاب او، شاگردش ابوالحسین محمد بن‌علی الشجاعی [یا البجلی] الکاتب است (نجاشی، بی تا: ۱۸۳، ح ۱۰۴۳).

این پژوهش در پی بازشناسی آثاری است که نعمانی در تدوین کتاب غیبت از آنها بهره برده است. متذکر می‌شویم که در این مقاله اصالتاً به دنبال مصادر بی‌واسطه کتاب الغیبة نعمانی هستیم؛ هرچند ممکن است گاه به مصادر این مصادر نیز بپردازیم. بنابراین در این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که مصادر حدیثی نخستین کتاب

الغیبة نعمانی، کدام کتاب‌ها و با چه محتوایی بوده‌اند و در چه حدی از آنها اخذ حدیث شده است.

پیشینه تحقیق

پیش از این، محمدجواد شبیری زنجانی در مقاله «منبع‌شناسی: نعمانی و مصادر الغیبة» کتاب الغیبة نعمانی را از نگاه مصدرشناختی کاویده و برخی از مصادرش را بازشناسی کرده است. هرچند این مقاله فضل سبق در تحقیق این موضوع را از آن خود کرده و موفق به یافتن حدود ۱۲ نفر از مؤلفان مصادر مفقود شده، کاستی‌هایی دارد. استقصای روایات، بازشناسی حجم بسیار بیشتری از مصادر کتاب الغیبة نعمانی، یافتن مصادر موجود و مفقود، کتاب‌محوربودن به جای شخصیت‌محوربودن، توجه به روایات مشابه در دیگر مصادر حدیثی، تحلیل‌های مصدرشناختی درباره یکایک روایات کتاب الغیبة و به حداقل رساندن گمانه‌زنی‌ها و اجتناب از بیان حدس و احتمالات ضعیف، از مهم‌ترین مزایای این نوشتار نسبت به پیشینه مذکور است.

روش تحقیق

قرینه‌های متعددی در کنار یکدیگر، تشخیص مصدر احادیث مجموعه‌های ثانوی حدیثی را میسر می‌کنند؛ توجه به سند نقل مصادر نخستین در فهراس، تکرار سلسله سند منتهی به صاحب کتاب در منابع حدیثی، هماهنگی موضوع روایت با موضوع کتابی که نام مؤلفش در سلسله سند حدیث ذکر شده، اخذ مستقیم روایت از مشایخ باواسطه، انطباق سند حدیث با طریق به برخی کتاب‌های رجال سند در منابع فهرستی، تکرار بخش‌های آغازین سند یا تعلیق سند به اضمار در گروهی از روایات پی‌درپی و شناسایی بخش مشترک اسانید در گروهی از روایات پراکنده از مهم‌ترین آن قرائن است.^۱ با به‌کار بستن این قرائن می‌توان بسیاری از روایات مصادر حدیثی کهن از دست‌رفته را بازشناخت و برخی از آثار را تا حدودی بازسازی کرد.

مصدرشناسی کتاب الغیبة

نعمانی فقط یک بار که از کتاب سلیم حدیث گرفته، به نام منبع خود تصریح کرده

است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۶۸، ح ۸). با بررسی سند روایات کتاب نعمانی و سنجیدن آنها با برخی دیگر، مصادر کتاب او را می‌توان شناسایی کرد. از منابع نعمانی در کتاب الغیبه، فقط کتاب سلیم و کتاب کافی محمد بن یعقوب کلینی تا کنون موجودند و نعمانی بارها در کتاب خود از آنها روایت نقل کرده است. دیگر منابع وی اکنون در دسترس نیست و با توجه به شواهد و قرائن می‌توان تا حدودی آنها را بازشناخت.

مصادری را که نعمانی از آنها بهره برده می‌توان به دو گروه مصادر موجود و مصادر مفقود تقسیم کرد. در این موضع، بر اساس مؤلفانی که نعمانی در تدوین کتاب غیبت از آثار مکتوب آنان بهره برده، مصادر مورد استفاده وی را بررسی می‌کنیم.

مصادر موجود

۱. کتاب ابوصادق سئیم بن قیس هلالی عامری کوفی

کتاب سلیم بن قیس از قدیمی‌ترین کتب حدیثی باقی مانده است که اهمیت فراوانی از نظر تاریخی حدیثی و کلامی دارد. از دیرزمان شخصیت سلیم (متوفای ۷۶ ق) و کتاب منسوب به وی محل مناقشه اندیشمندان شیعه بوده است. دیدگاه‌های ابراز شده درباره کتاب سلیم در چهار دسته می‌گنجد: اعتبار مطلق، اعتبار نسبی، جعلی بودن کتاب و جعلی بودن کتاب و نویسنده. برخی پژوهش‌های معاصر نشان از آن دارند که در این میان صحیح‌ترین نظریه، اعتبار نسبی کتاب سلیم است. بر این اساس، شخصیت سلیم و کتابش وجود حقیقی داشته، اما به مرور زمان نسخه‌های آن دست‌خوش زیادت و نقصان شده است (نک: قلیچ، ۱۳۹۰). طرفه آنکه، نعمانی خود در اظهارنظری نادر و مهم، کتاب سلیم را ارزیابی کرده و نگاه دانشمندان شیعه در عصر خود راجع به این کتاب را برای ما بازتابانده است. وی می‌گوید در اینکه کتاب سلیم از مهم‌ترین اصولی است که روایان شیعی نقل کرده‌اند و قدیمی‌ترین آنها محسوب می‌شود هیچ اختلافی میان شیعیان تا عصر او وجود نداشته است. نعمانی کتاب سلیم را از منابعی معرفی می‌کند که شیعیان دائماً بدان رجوع می‌کرده و به آن اعتماد داشته‌اند (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۰۱-۱۰۲).

در مجموع، پنج حدیث از کتاب سلیم در باب چهارم از کتاب غیبت نعمانی آورده شده است (همان: ۶۸، ح ۸؛ ۷۴، ح ۹؛ ۷۵، ح ۱۰؛ ۸۱، ح ۱۱؛ ۸۲، ح ۱۲).^۲ نکات زیر در خور توجه است:

الف) نعمانی در اولین حدیث (همان: ۶۸، ح ۸) به اخذ از کتاب سلیم تصریح دارد. شایان ذکر است که علت پایین بودن درصد تشابه^۳ این روایت با روایت موجود در کتاب سلیم (الهالی، ۱۴۰۵: ۷۴۸/۲) افزون بر جابه‌جایی برخی الفاظ و نقل به معنا در سطح واژگان یا جملات، اختلاف نسخه در انتهای روایت نعمانی است.

ب) با تکرار سند «... عَبْدُ الرَّزَّاقِ بْنِ هَمَّامٍ، عَنْ مَعْمَرِ بْنِ رَاشِدٍ، عَنْ أَبِي بِنِ أَبِي عِيَّاشٍ، عَنْ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسِ الْهَلَالِيِّ» در آغاز چهار سند (نعمانی، ۱۳۹۷: ۷۴، ح ۹؛ ۷۵، ح ۱۰؛ ۸۱، ح ۱۱؛ ۸۲، ح ۱۲) محتمل است که نعمانی این احادیث را از کتاب عبدالرزاق بن همام، و عبدالرزاق نیز از کتاب سلیم گرفته باشد. البته دور از ذهن نیست که کتاب سلیم از طریق عبدالرزاق نقل شده باشد و نعمانی طریق عبدالرزاق به سلیم را در ابتدای اسناد ذکر کرده باشد.

ج) نعمانی پس از ذکر این پنج روایت، کثرت احادیث کتاب سلیم در زمینه تعداد امامان (ع) را متذکر شده و از قول او گفته است: «إِنَّ الْأُمَّةَ مِنْ وُلْدِ الْحُسَيْنِ تِسْعَةً، تَأْسِعُهُمْ قَاتِمُهُمْ ظَاهِرُهُمْ بَاطِنُهُمْ وَ هُوَ أَفْضَلُهُمْ» (همان: ۱۰۲). پس از جست‌وجو در کتاب سلیم، ۲۶ حدیث، غیر از روایات پنج‌گانه فوق، با همین مضمون یافت شد (الهالی، ۱۴۰۵: ۱۷۲/۱؛ ۱۷۳/۱-۱۸۰؛ ۱۸۰/۲؛ ۹۴۰/۲).

۲. کافی کلینی

می‌دانیم که نعمانی شاگرد و کاتب کلینی (متوفای ۳۲۸ یا ۳۲۹ ق) بوده است. نعمانی در گردآوری کتاب غیبت، ۸۰ حدیث از کافی نقل کرده که این احادیث به طور پراکنده در یازده باب از ابواب بیست‌وشش‌گانه کتاب آمده است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۶۰، ح ۳ و ۴؛ ۹۴، ح ۲۵ و ۲۶ و ۲۷؛ ۱۱۲، ح ۳؛ ۱۴۴، ذیل ۸؛ ۱۲۹، ح ۵؛ ۱۳۰، ح ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰؛ ۱۳۱، ح ۱۱ و ۱۲؛ ۱۳۲، ح ۱۳ و ۱۴؛ ۱۳۳، ح ۱۵؛ ۱۳۵، ذیل ۸؛ ۱۳۷، ذیل ۲؛ ۱۳۸، ح ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸؛ ۱۳۹، ح ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲؛ ۱۴۰، ح ۳ و ۴ و ۵؛ ۱۵۰، ذیل ۶ و ۷؛ ۱۵۳، ذیل ۳؛ ۱۵۹، ذیل ۷؛ ۱۶۲، ح ۲؛ ۱۶۴، ذیل ۴؛ ۱۶۷، ذیل ۶ (دو روایت)؛ ۱۶۸، ذیل ۷ و ۹؛ ۱۶۹، ذیل ۱۱؛ ۱۷۰، ح ۲؛ ۱۷۱، ح ۴؛ ۱۷۳، ح ۹؛ ۱۷۵، ح ۱۴ و ۱۶؛ ۱۷۶، ذیل ۱۷؛ ۱۷۷، ذیل ۲۱؛ ۱۸۶، ح ۳۸؛ ۱۸۷، ح ۳۹ و ۴۰؛ ۱۸۸، ح ۴۱ و ۴۲ و ذیل ۴۲؛ ۱۹۱، ح ۴۶؛ ۲۰۱، ح ۱؛ ۲۰۲، ح ۲ و ۳؛ ۲۰۵، ذیل ۷؛ ۲۰۹، ذیل ۱۶؛ ۲۱۶، ح ۶؛ ۲۲۴، ح ۷؛ ۲۷۹، ح ۶۷؛ ۲۹۳، ح ۱۰؛ ۲۹۴، ح ۱۱ و ۱۲ و ۱۳؛ ۲۹۵، ح ۱۴؛ ۲۹۶، ح ۱۵؛ ۳۲۹، ح ۱ و ۲؛ ۳۳۰، ح ۳ و ۴ و ۵ و ۶).^۴ در این باره نکات ذیل را متذکر می‌شویم:

الف) وجود این روایات در کافی و مقایسه میان متن روایات و سند آنها در دو کتاب، بهترین قرینه بر اخذ مستقیم آنها از کافی است.

ب) علت پایین بودن درصد تشابه در برخی از این روایات با روایات موجود در کافی، افزون بر جابه‌جایی برخی الفاظ و نقل به معنا در سطح واژگان یا جملات، اختلاف نسخه در ابتدا یا انتهای روایت غیبت است (برای نمونه نک: همان: ۶۰، ح ۴؛ ۱۱۲، ح ۳؛ ۱۳۱، ح ۱۱).

ج) در یک فقره، روایت نعمانی در غیبت (همان: ۲۹۴، ح ۱۲) نسبت به روایت کلینی در کافی (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۶۸/۱، ح ۳) زیاده‌ای در ذیل حدیث دارد. بنابراین، این احتمال که نعمانی آن را شفاهاً از استادش کلینی اخذ کرده باشد تقویت می‌شود. همچنین محتمل است نعمانی این روایت را از سایر کتب کلینی (نجاشی، بی‌تا: ۳۷۷، ح ۱۰۲۶) اخذ کرده باشد.

د) نعمانی روایتی را با سند «وَأَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلِينِيُّ أَبُو جَعْفَرٍ، قَالَ...» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۷۹، ح ۶۷) از کلینی نقل می‌کند که بعد از فحص و جست‌وجو در کافی نیافتیم. البته روایتی در کافی با محتوا و مضمون بسیار شبیه به آن یافت شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱۰/۸، ح ۴۸۳). قرائن زیر بی‌ارتباط بودن این دو روایت را تأیید می‌کنند:

۱. سند نعمانی و کلینی از نظر تطبیق، با یکدیگر بسیار اختلاف دارند؛
۲. نعمانی حدیث را از امام باقر (ع) و کلینی از امام صادق (ع) نقل کرده‌اند؛
۳. تمام روایات نعمانی از جلد اول کافی گرفته شده بود، اما این روایت در جلد هشتم است.

حاصل آنکه از میان ۸۰ روایتی که نعمانی در کتاب غیبت از کلینی نقل کرده، فقط یک روایت را بعد از فحص در نسخ منتشرشده کتاب کافی نیافتیم. با توجه به اینکه نعمانی شاگرد بلاواسطه کلینی بوده، احتمال دارد آن را شفاهاً از کلینی دریافت کرده باشد. همچنین با توجه به مضمون حدیث، محتمل است نعمانی این روایت را از کتاب‌های دیگر کلینی، غیر از کافی، مانند کتاب *الرّد علی القرامطه* (نجاشی، بی‌تا: ۳۷۷، ح ۱۰۲۶) اخذ کرده باشد. از سوی دیگر، بعید نیست این سند طریق دیگر نعمانی به کتاب ابن محبوب باشد؛ یعنی کلینی و سندهای دارای تحویل^۵، در طریق روایت کتاب ابن محبوب قرار دارند. قرائن را که تقویت‌کننده این احتمال است در همین

نوشتار در قسمت کتاب ابوعلی حسن بن محبوب الزرّاد از مصادر مفقود خواهیم آورد.

مصادر مفقود

تعدادی از احادیث غیبت نعمانی از مصادری گرفته شده که اینک مفقودند. به کمک برخی قرائن و شواهد، آن منابع را برمی‌شمیریم.

۱. کتاب ابوتراب عبیدالله بن موسی العَلَویّ العبّاسی^۶

روایاتی که نعمانی در غیبت از او اخذ کرده، ۵۸ تا است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۶؛ ۵۲؛ ح ۳؛ ۵۳؛ ح ۴؛ ۵۴؛ ح ۵ و ۷؛ ۱۱۵؛ ح ۱۲ و ۱۳؛ ۱۲۸؛ ذیل ۲؛ ۱۵۵؛ ح ۱۵؛ ۱۶۳؛ ح ۴؛ ۱۶۴؛ ح ۵؛ ۱۶۸؛ ح ۸؛ ۱۷۶؛ ح ۱۸ و ۱۹؛ ۱۸۲؛ ح ۴۱؛ ۱۸۳؛ ح ۳۳؛ ۱۸۵؛ ذیل ۳۶؛ ۱۹۷؛ ح ۸ و ۹؛ ۱۹۸؛ ح ۹؛ ۱۹۹؛ ح ۱۲ و ۱۳؛ ۲۰۰؛ ح ۱۵ و ۱۷؛ ۲۰۵؛ ح ۸؛ ۲۰۶؛ ح ۱۰ و ۱۲؛ ۲۰۷؛ ح ۱۳؛ ۲۰۸؛ ح ۱۴ و ۱۵؛ ۲۱۲؛ ح ۱؛ ۲۱۴؛ ح ۲؛ ۲۳۹؛ ح ۳۳؛ ۲۴۲؛ ح ۳۹ و ۴۰؛ ۲۴۳؛ ح ۴۳؛ ۲۴۵؛ ح ۴۶؛ ۲۴۸؛ ح ۲؛ ۲۵۱؛ ح ۷؛ ۲۵۲؛ ح ۱۱؛ ۲۶۷؛ ح ۳۸؛ ۲۷۰؛ ح ۴۲؛ ۲۷۴؛ ح ۵۵؛ ۲۸۳؛ ح ۱؛ ۲۸۴؛ ح ۳؛ ۲۸۹؛ ح ۳ و ۵؛ ۲۹۰؛ ح ۷؛ ۲۹۸؛ ح ۴؛ ۲۹۹؛ ح ۶؛ ۳۰۳؛ ح ۱۱؛ ۳۰۴-۳۰۵؛ ح ۱۴-۱۶؛ ۳۱۴؛ ح ۶؛ ۳۱۹؛ ح ۶؛ ۳۲۲؛ ح ۱؛ ۳۳۲؛ ح ۴). نعمانی با واسطه علی بن احمد بن نصر البندنجی از او روایت کرده است. علی بن احمد در غیبت نعمانی فقط در نقش راوی عبیدالله بن موسی ظاهر می‌شود (نک: غفاری، در: نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۷، پاورقی ۱). نام بندنجی در فهرس در شمار مؤلفان یاد نشده است. از دیگر سو، نام راویان در سند روایات تا عبیدالله بن موسی مشترک است و از او به بعد مختلف می‌شود (نعمانی، ۱۳۹۷: ۵۲؛ ح ۳؛ ۵۴؛ ح ۵ و ۷؛ ۱۱۵؛ ح ۱۲ و ۱۳؛ ۱۷۶؛ ح ۱۸ و ۱۹؛ ۱۸۳؛ ح ۳۳؛ ۱۹۷؛ ح ۸؛ ۱۹۸؛ ح ۲؛ ۱۹۹؛ ح ۱۲ و ۱۳؛ ۲۰۰؛ ح ۱۵ و ۱۷؛ ۲۰۵؛ ح ۸؛ ۲۰۶؛ ح ۱۰ و ۱۲؛ ۲۰۸؛ ح ۱۴ و ۱۵؛ ۲۴۲؛ ح ۳۹ و ۴۰؛ ۲۸۹؛ ح ۳ و ۵؛ ۳۰۴؛ ح ۱۴؛ ۳۰۵؛ ح ۱۵ و ۱۶). همچنین عبیدالله در برخی اسناد، از افرادی روایت کرده که از تعبیر «عن رجل» (همان: ۱۳/۲۰۷)، «عن بعض رجاله» (همان: ۲۱۴؛ ح ۲؛ ۳۳۲؛ ح ۴) یا «عمّن رواه» (همان: ۳۱۹؛ ح ۶) برای معرفی آنها استفاده کرده است. نیز عبیدالله در برخی اسانید، از اشخاص ناشناخته مثل موسی بن هارون المعبدی (همان: ۲۱۲؛ ح ۱) و عبدالرحمن بن قاسم (همان: ۲۴۸؛ ح ۲؛ ۲۹۰؛ ح ۷) روایت کرده است. اشتراک سند روایات تا عبیدالله مؤید این نکته است که وی مؤلف کتاب یا کتاب‌هایی است که روایات از آن اخذ شده است.

۲. کتاب ابوالحسن علی بن الحسن بن علی بن فضال التیمی الکوفی

روایاتی که نعمانی در غیبت از او اخذ کرده ۴۳ تا است (همان: ۲۵؛ ۱۱۲، ح ۵؛ ۱۲۹، ح ۶؛ ۱۷۰، ح ۱؛ ۱۷۱، ح ۳؛ ۱۷۷، ح ۲۰؛ ۱۹۵، ح ۳؛ ۲۰۶، ح ۱۱؛ ۲۱۰، ذیل ۱۷؛ ۲۲۹، ح ۱۲؛ ۲۳۲، ح ۱۶ و ۱۷؛ ۲۳۹، ح ۳۲؛ ۲۴۰، ح ۳۴؛ ۲۵۷، ح ۱۵ و ۱۶؛ ۲۵۸، ح ۱۷؛ ۲۶۰، ح ۱۹؛ ۲۶۳، ح ۲۳ و ۲۵؛ ۲۶۴، ح ۲۸؛ ۲۶۶، ح ۳۲ و ۳۳؛ ۲۶۹، ح ۴۱؛ ۲۷۱، ح ۴۵؛ ۲۷۳، ح ۵۰ و ۵۱؛ ۲۷۴، ح ۵۲ و ۵۳؛ ۲۷۸، ح ۶۲؛ ۲۸۳، ح ۱؛ ۲۸۸، ح ۱؛ ۳۰۰، ح ۳؛ ۳۰۱، ح ۴ و ۵؛ ۳۰۴، ح ۱۳؛ ۳۰۹، ح ۴؛ ۳۱۲، ح ۳؛ ۳۱۶، ح ۱۲؛ ۳۱۷، ح ۳؛ ۳۲۰، ح ۱؛ ۳۳۱، ح ۱). نعمانی با واسطه ابن عقده از او روایت نقل کرده است. وی از جمله مشایخی است که ابن عقده در برخی اسناد، به اخذ از کتابش تصریح کرده است (همان: ۱۱۲، ح ۵؛ ۱۲۹، ح ۶؛ ۲۶۶، ح ۳۳؛ ۲۷۸، ح ۶۲؛ ۲۸۳، ح ۱؛ ۳۰۴، ح ۱۳)؛ از جمله در برخی از این اسناد تصریح کرده که حدیث را در صفر سال ۲۷۴ ق از کتاب علی بن حسن بن فضال روایت کرده است (همان: ۲۸۳، ح ۱؛ ۳۰۴، ح ۱۳). همین مطلب، با اشاره به همان ماه و همان سال، بدون تصریح به روایت از کتاب، در بعضی اسناد دیگر آمده است (همان: ۲۴۰، ح ۳۴؛ ۳۰۰، ح ۳). بنابراین متبادر به ذهن است که نمونه‌های بسیار دیگری نیز که ابن عقده صریحاً به نقل حدیث از کتاب ابن فضال اشاره نکرده (همان: ۲۵؛ ۱۷۰، ح ۱؛ ۱۷۱، ح ۳؛ ۱۹۵، ح ۳؛ ۲۰۶، ح ۱۱؛ ۲۱۰، ذیل ۱۷؛ ۲۲۹، ح ۱۲؛ ۲۳۲، ح ۱۶ و ۱۷؛ ۲۳۹، ح ۳۲؛ ۲۴۰، ح ۳۴؛ ۲۵۷، ح ۱۵ و ۱۶؛ ۲۶۰، ح ۱۹؛ ۲۶۳، ح ۲۳ و ۲۵؛ ۲۶۴، ح ۲۸؛ ۲۶۶، ح ۳۲؛ ۲۶۹، ح ۴۱؛ ۲۷۱، ح ۴۵؛ ۲۷۳، ح ۵۰؛ ۲۷۴، ح ۵۲؛ ۲۸۸، ح ۱؛ ۳۰۰، ح ۳؛ ۳۰۱، ح ۴ و ۵؛ ۳۰۹، ح ۴؛ ۳۱۲، ح ۳؛ ۳۱۶، ح ۱۲؛ ۳۱۷، ح ۳؛ ۳۲۰، ح ۱؛ ۳۳۱، ح ۱) از کتاب او گرفته شده است؛ به‌خصوص آنهایی که تاریخ روایت ابن عقده در آنها همان تاریخی است که ابن عقده صریحاً به نقل روایت از کتاب او اشاره کرده است (همان: ۲۴۰، ح ۳۴؛ ۳۰۰، ح ۳). مؤید این احتمال وجود تعدادی اسانید پی درپی در غیبت نعمانی است که از آغاز تا علی بن حسن بن فضال یکسان‌اند و از او به بعد متفاوت می‌شوند (همان: ۲۵۷-۲۵۸، ح ۱۵-۱۷؛ ۲۶۴-۲۶۶، ح ۲۸-۳۳؛ ۲۷۳-۲۷۴، ح ۵۴-۵۰؛ ۳۰۱-۳۰۰، ح ۳-۵).

۳. کتاب ابوجعفر محمد بن سنان الزاهری

در کتب اربعه حدیثی عنوان «محمد بن سنان» در اسناد ۷۹۷ حدیث وجود دارد (خویی، ۱۴۱۳: ۱۴۸/۱۷، ح ۱۰۹۳۶). کتاب الطرائف و کتاب النوادیر از آثار او است (نجاشی، بی‌تا: ۳۲۸، ح ۸۸۸). نعمانی در غیبت ۱۹ روایت از کتاب یا کتاب‌های وی اخذ

کرده است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۸؛ ۳۵؛ ح ۸۵؛ ۱۵؛ ح ۱۱۴؛ ح ۱۳۴؛ ح ۱۷؛ ۱۳۹؛ ح ۱؛ ۱۹۳؛ ح ۵؛ ۲۷۶؛ ح ۵۷؛ ۲۷۸؛ ح ۶۳؛ ۲۸۵؛ ح ۴؛ ۲۸۸؛ ح ۲؛ ۲۹۷؛ ح ۲؛ ۲۹۹؛ ح ۵؛ ۳۰۸؛ ح ۳؛ ۳۱۳؛ ح ۴؛ ۳۲۰؛ ح ۹؛ ۳۲۱؛ ح ۲ و ذیل ۲ و ۳). وجود چند سند پی‌درپی در غیبت نعمانی که از آغاز تا محمد بن سنان یکسان‌اند و از او به بعد متفاوت می‌شوند (برای نمونه نک: همان: ۳۲۱؛ ح ۲ و ذیل ۲ و ۳) قرینه‌ای است بر اینکه این روایات از کتاب محمد بن سنان اخذ شده‌اند.

طریق نعمانی به کتاب وی در همه احادیث، جز دو حدیث (همان: ۳۵؛ ح ۵؛ ۸۵؛ ح ۱۵)، چنین است: «عبدالواحد بن عبدالله بن یونس الموصلی، عن محمد بن جعفر القرشی المعروف بالرزاز الکوفی، عن محمد بن الحسین بن ابی الخطاب، عن محمد بن سنان». درباره دو حدیثی که طریق نعمانی به محمد بن سنان در آنها تکرار نشده، می‌گوییم: در سند اولین حدیث (همان: ۳۵؛ ح ۵) «محمد بن غیاث» تصحیف «محمد بن سنان» است؛ زیرا همین حدیث در کافی از محمد بن سنان به روایت از عبدالاعلی بن اعین نقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۲/۲؛ ح ۵). سند دومین حدیث (نعمانی، ۱۳۹۷: ۸۵؛ ح ۱۵) نیز دچار اشکال است، زیرا عمر بن ابان کلبی از اصحاب امام صادق (ع) است (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۵۳؛ ح ۳۵۶) و روایت بدون واسطه ابن ابی الخطاب از وی بعید است؛ چراکه ابن ابی الخطاب را در زمره اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی (ع) برشمرده‌اند (همان: ۳۷۹؛ ح ۵۶۱؛ ۳۹۱؛ ح ۵۷۷۱). از این رو ابن ابی الخطاب در برخی اسانید (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۸۱/۴؛ ح ۷؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۸۳؛ ح ۲؛ ۱۱۹؛ ح ۱؛ ۱۸۹؛ ذیل ۲؛ ۱۹۲؛ ح ۹) به دو واسطه (موسی بن سعدان عن عبدالله بن قاسم) و در سندی (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۳۱/۱؛ ح ۳۴) به یک واسطه (جعفر بن بشیر) از عمر بن ابان روایت کرده است. بنابراین تردیدی نیست که این سند دچار اشکال است. شاید در این سند جابه‌جایی رخ داده و در اصل چنین بوده است: «عن ابن سنان عن عمر بن ابان الکلبی» (نک: شبیری زنجانی، ۱۳۸۰: ۲۴۶-۲۵۹). بر این اساس، این دو روایت نیز مأخوذ از کتاب محمد بن سنان خواهد بود.

۴. کتاب ابو جعفر محمد بن علی بن ابراهیم الکوفی القرشی الصیرفی

صاحبان فهرس وی را مؤلف کتاب معرفی کرده‌اند (نجاشی، بی‌تا: ۳۲۸؛ ح ۸۸۸؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۰۶؛ ح ۶۲۰؛ حلی، ۱۴۱۱: ۲۷۱؛ ح ۳۶؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۹۴؛ ح ۱۳۴). نعمانی در غیبت ۳۰ روایت از کتاب وی اخذ کرده (نعمانی، ۱۳۹۷: ۸۵-۸۶؛ ح ۱۶ و ۱۷؛ ۹۰؛ ح ۲۰؛ ۱۱۵؛ ح ۱۱؛

۱۵۶، ح ۱۸؛ ۱۸۳، ح ۳۴؛ ۱۸۸، ح ۴۲؛ ۱۹۱، ح ۴۵ و ۱؛ ۲۰۴؛ ۲۱۱، ح ۷؛ ۲۱۱، ح ۲۰؛ ۲۳۱، ح ۱۴ و ۱۵؛ ۲۳۳، ح ۱۸-۲۰؛ ۲۳۶-۲۳۷، ح ۲۵ و ۲۶؛ ۲۴۱، ح ۳۸؛ ۲۷۷، ح ۶۰ و ۶۱؛ ۲۸۵، ح ۵؛ ۲۸۹، ح ۶؛ ۳۱۲، ح ۲؛ ۳۱۴، ح ۷؛ ۳۱۵، ح ۹ و ۱۰؛ ۳۱۶، ح ۱۳؛ ۳۱۸، ح ۴؛ ۳۲۲، ذیل (۱) که طریقتش را چنین می آورد: «علی بن الحسین، عن محمد بن یحیی العطار، عن محمد بن حسان الرازی، عن محمد بن علی الکوفی»؛ از آنجا که این طریق در همه جا تا محمد بن علی کوفی مشترک است و از او به بعد نام راویان مختلف است، مؤلف مصدر مکتوبی که نعمانی استفاده کرده محمد بن علی کوفی است و محمد بن حسان رازی راوی نخستین کتاب است.

محمد بن علی کوفی پنج کتاب به نام‌های کتاب الوصایا، کتاب العتق، کتاب الدلائل، کتاب التفسیر و کتاب الآداب داشته است (نجاشی، بی تا: ۳۳۲، ح ۸۹۴). با توجه به اینکه دو کتاب اول او در زمره آثار فقهی، و دو کتاب اخیر وی در موضوع تفسیر قرآن و اخلاق است، به نظر می‌رسد نعمانی این روایات را از کتاب الدلائل اخذ کرده است.

۵. کتاب ابوعلی حسن بن محبوب السّرّاد (الزّرّاد)

نام او در شمار اصحاب اجماع (کشی، ۱۴۰۹: ۵۵۶/۲) و در طریق قریب به سه هزار حدیث از کتب اربعه شیعه دیده می‌شود (نک: خویی، ۱۴۱۳: ۹۶/۶-۱۱۴). شیخ طوسی او را مؤلف کتب بسیار از جمله المشیخه، الحدود، الديات، الفرائض، النکاح، الطلاق، النوادر، العتق و المراح دانسته است (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۲، ح ۱۶۲). هیچ‌یک از کتاب‌های وی در دست نیست. به احتمال قوی منبعی که نعمانی استفاده کرده کتاب المشیخه حسن بن محبوب است. ابن محبوب در این نگاشته، تمامی استادان و مشایخ خود و آنچه از آنان با سماع و اجازه روایت کرده را در زیر نام هر یک آورده بوده است (همان).

طریق نعمانی به کتاب وی در همه جا، به جز دو جا (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۷۰، ح ۱ و ۲)، چنین است: «احمد بن محمد بن سعید ابن عقدة، عن محمد بن المفضل بن ابراهیم [بن قیس بن رمانة] الأشعری و سعدان بن اسحاق بن سعید و احمد بن الحسين ابن عبد الملك [الزیات] و محمد بن احمد بن الحسن [القطنانی]، عن الحسن بن محبوب (...» (همان: ۱۲۷، ح ۲؛ ۱۲۹، ح ۳؛ ۱۳۶، ح ۲؛ ۱۶۳، ح ۳؛ ۱۷۲، ح ۷؛ ۲۲۸، ح ۸؛ ۲۳۸، ح ۲۷؛ ۲۶۰، ذیل ۱۹؛ ۲۶۷، ح ۳۵؛ ۲۷۰، ح ۴۳؛ ۲۷۹، ح ۶۵-۶۷؛ ۲۹۲، ح ۸ و ۹؛ ۳۳۱، ح ۳). قرائن زیر اخذ نعمانی از کتاب حسن بن محبوب را تأیید می‌کند:

الف) نعمانی پس از نقل روایتی (همان: ۲۷۹، ح ۶۵) با طریق یادشده، دو روایت (همان: ۶۶ و ۶۷) دیگر آورده است. نعمانی روایت دوم را با واسطه کلینی و او با سه طریق از حسن بن محبوب روایت کرده است. با توجه به یافت نشدن این روایت (همان: ۶۷) در کافی، بعید نیست که این سند طریق دیگر نعمانی به کتاب ابن محبوب باشد. یعنی احتمالاً کلینی و سندهای دارای تحویل، طرق دیگر روایت کتاب ابن محبوب هستند. همچنین محتمل است این حدیث از منقولات شفاهی نعمانی باشد. نیز با توجه به مضمون حدیث، احتمال دارد این روایت از کتاب‌های دیگر کلینی، غیر از کافی، مانند کتاب الرّد علی القرامطه (نجاشی، بی تا: ۳۷۷، ح ۱۰۲۶) گرفته شده باشد.

ب) در ابتدای یکی از فصول کتاب غیبت دو حدیث مشابه با دو سند متفاوت، پشت سر هم آمده است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۷۰، ح ۱ و ۲). این در حالی است که عادتاً نعمانی اگر برای یک متن دو یا چند سند داشته باشد، متن را بعد از سند اول و سایر اسانید را پس از آن می آورد و دیگر متن را تکرار نمی کند، بلکه به کلمه «مثله» اکتفا می کند (برای نمونه نک: همان: ۱۱۴، ذیل ۸؛ ۱۲۱، ذیل ۹؛ ۱۲۹، ذیل ۲؛ ۱۵۸، ذیل ۳؛ ۱۳۵، ذیل ۱۸). با دقت در سند این دو روایت ملاحظه می شود هر دو متن از حسن بن محبوب از اسحاق بن عمار روایت شده اند و به خوبی نشان می دهد که هر دو سند، طریق برای کتاب حسن بن محبوب الزّراد هستند. از این رو بدون تردید نام‌هایی که قبل از حسن بن محبوب آمده اند همگی مشایخ روایت کتاب او هستند (نک: خوبی، ۱۴۱۳: ۹۶/۶-۱۰۱).

آنچه باقی می ماند علت تکرار متن حدیث مذکور از جانب نعمانی و تقدم طریق «ابن عقدة» زیدی و «علی بن حسن التیمی» فطحی بر طریق و متن کلینی است. در این باره می گوئیم: مهم ترین اختلاف دو روایت، تقدم و تأخر کلمه «قصیره» و «طویله» است. به این ترتیب، در روایت اول کلمه «الأولی» به «غیبت طویله» و در روایت دوم به «غیبت قصیره» می خورد. از این رو گزاره مربوط به این دو غیبت، در دو نقل متعکس می شود. بنابراین نعمانی در ابتدا نسخه کتاب المشیخه را از طریق ابن عقده روایت کرده، سپس همان روایت را به دلیل اختلاف نسخه و انطباقش با اعتقادات اثناعشریه به واسطه دیگر استادش کلینی از کتاب کافی تکرار کرده است؛ چنانکه کلینی همین حدیث را به همان سند و متن کتاب غیبت نعمانی در کافی آورده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴۰/۱، ح ۱۹). البته با این تفاوت که در کافی عبارت «فی دینه» ذکر نشده است. با این

توضیح شکی نیست که کلینی این روایت را از طریق مشایخش از کتاب ابن محبوب نقل کرده است.

با توجه به توضیحاتی که گذشت، تعداد روایاتی که نعمانی در غیبت از حسن بن محبوب اخذ کرده ۱۸ تا است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۲۷، ۲: ۱۲۹، ۳: ۱۳۶، ۲: ۱۶۳، ۳: ۱۷۰، ۱ و ۲: ۱۷۲، ۷: ۲۲۸، ۸: ۲۳۸، ۲۷: ۲۶۰، ذیل ۱۹: ۲۶۷، ۳۵: ۲۷۰، ۴۳: ۲۷۹، ۶۵-۶۷: ۲۹۲، ۸ و ۹: ۳۳۱، ۳).

۶. کتاب ابوعلی محمد بن همّام بن سهیل الکاتب الاسکافی

تنها اثری که در منابع متقدم به وی نسبت داده شده و امروزه اثری از آن در دست نیست، کتاب *منتخب الأنوار فی تاریخ الأئمة الأطهار (ع)* است (نجاشی، بی تا: ۳۸۰، ح ۱۰۳۲). در قرن پنجم هجری حسین بن عبدالوهاب در *عیون المعجزات* مطالبی را از آن کتاب نقل کرده است (نک: ابن عبدالوهاب، بی تا: ۱۲، ۱۶، ۱۹، ۴۳، ۵۹، ۱۱۷). همچنین در قرن ۶ هجری ابن شهر آشوب (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۷۵/۳، ۴۲/۴، ۵۰، ۱۳۴، ۱۳۵، ۲۷۲، ۲۹۷، ۳۲۸) و ابن ادریس (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۶۵۶/۱) و در قرن ۷ هجری علی بن موسی بن طاووس (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۵۸۲/۲) و عبدالکریم بن احمد بن طاووس (ابن طاووس، بی تا: ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۳) از این کتاب بهره برده اند. منتخبی از این کتاب را مجلسی نیز در اختیار داشته است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷/۱).

نام ابن همّام در آغاز بسیاری از اسانید غیبت نعمانی آمده که شمار آنها به ۳۵ سند می رسد (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۴: ۶۷، ۷: ۱۵۲، ۱۰: ۱۵۴، ۱۳: ۱۵۵، ۱۶: ۱۵۷، ۲۰: ۱۵۹، ۴ و ۶ و ۷: ۱۶۶، ۶: ۱۶۷، ۷: ۱۶۹، ۱۰ و ۱۱: ۱۷۶، ۱۷: ۱۷۹، ۲۴ و ۲۶: ۱۸۰، ۲۷ و ۲۸: ۱۸۱، ۲۹: ۱۸۳، ۳۲: ۱۸۴، ۳۵: ۱۸۵، ۳۶: ۱۸۶، ۳۷: ۲۰۴، ۵: ۲۴۳، ۴۲: ۲۴۹، ۴: ۲۵۰، ۵: ۲۷۷، ۵۹: ۲۹۷، ۳: ۳۰۲، ۷: ۳۰۷، ۱: ۳۱۱، ۱: ۳۲۲، ۲: ۳۲۴، ۲: ۳۲۷، ۵). نعمانی بدون واسطه از او روایت نقل کرده است. استفاده نعمانی از عباراتی در سند مثل «محمد بن همّام یاسناده یرفَعُهُ إلی ...» (همان: ۱۵۹، ۶) و «محمد بن همّام یاسناده عن ...» (همان: ۱۶۷، ۷) اشعار بر اخذ آنها از ابن همّام دارد. همچنین تکرار نام ابن همّام در اسناد متوالی که فقط نام او مشترک است، حکایت از اخذ نعمانی از کتاب ابن همّام دارد (برای نمونه نک: همان: ۱۷۹-۱۸۱، ۲۶-۲۹: ۱۸۴-۱۸۶، ۳۵-۳۷). با این حال استفاده از

این قرینه نیازمند قرائن دیگری است تا احتمال اخذ بالتوسط (نقل از منابع واسطه) را متنفی کند. از این رو اگر تمام اسانید پراکنده غیبت را که نام ابن‌همام در آغاز آنها آمده، طبق ترتیب حروف الفبا مرتب کنیم، خواهیم دید که این اسناد تا یک راوی مشخص دیگر، غیر از محمد بن همّام، با یکدیگر مشترک خواهند شد (برای نمونه نک: همان: ۱۶۶، ح ۶، ۱۶۹، ح ۱۰، ۱۷۹، ح ۲۴، ۱۸۴، ح ۳۵، ۳۰۲، ح ۷). در واقع، طریق به مصدر مکتوب، آن مؤلف بخش مشترک اسناد است، نه محمد بن همّام. بنابراین ابن‌همّام فقط در طریق نعمانی به آن مصدر جای دارد.

بنا بر صحیح بودن این احتمال ابن‌همّام در طریق نعمانی به چه کسی یا کسانی قرار دارد؟ در پاسخ می‌گوییم: چنانکه برخی از اصول حدیث امامیه همچون اصل‌های «زید الزرّاد» (عده‌ای از علما، ۱۴۲۳: ۲۵) و «عاصم بن حمید الحنّاط» (همان) و نیز کتاب *الرسالة الذهبیة* (طبّ الامام الرضا (ع)) (امام رضا (ع)، ۱۴۰۲: ۴) و کتاب *سلیم بن قیس* (الهلالی، ۱۴۰۵: ۶۷/۱) از طریق او به آیندگان رسیده است، محتمل است محمد بن همّام در طریق نعمانی به مؤلف این آثار قرار گرفته باشد. به هر حال، شاهد یقینی در ترجیح احتمالات بالا در اختیار نداریم؛ چراکه راویانی که اسناد محمد بن همّام به آنان می‌پیوندند، از جمله احمد بن هلال العبرتائی (نجاشی، بی تا: ۸۳، ح ۱۹۹)، جعفر بن محمد بن مالک الفزاری (همان: ۱۲۲، ح ۳۱۳؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۱۱، ح ۱۴۷)، حمید بن زیاد الکوفی (نجاشی، بی تا: ۱۳۲، ح ۳۳۹) و عبدالله بن جعفر الحمیری القمی (همان: ۲۱۹، ح ۵۷۳؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۹۴، ح ۴۴۰)، همگی خود مؤلف کتاب یا کتاب‌هایی هستند. بنابراین محتمل است که روایات منقول از آنان، از کتاب ایشان اخذ شده باشد.

۷. کتاب ابو محمد حسن بن علی بن ابی حمزة البطائنی الکوفی

از میان کتب متعددی که به وی نسبت داده شده، آثار مربوط به موضوع غیبت را می‌توان چنین نام برد: *کتاب الدلائل*، *کتاب الفتن* (کتاب الملاحم)، *کتاب القائم*، *کتاب الغیبة* و *کتاب الرجعة* (نجاشی، بی تا: ۳۷، ح ۷۳؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۸۵/۱۳۰).

نعمانی در غیبت ۳۲ روایت از او اخذ کرده است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۴، ح ۳؛ ۳۶، ح ۶-۸؛ ۳۷، ح ۹ و ۱۰؛ ۳۸، ح ۱۲؛ ۵۱، ح ۲؛ ۵۴، ح ۶؛ ۱۱۴، ح ۹؛ ۱۹۴، ح ۱؛ ۱۹۸، ح ۱۱؛ ۲۰۰، ح ۱۶؛ ۲۰۴، ح ۶؛ ۲۱۰، ح ۱۸؛ ۲۳۴، ح ۲۱ و ۲۲؛ ۲۳۹، ح ۳۱؛ ۲۴۰، ح ۳۵؛ ۲۴۱، ح ۳۷؛ ۲۵۰، ح ۶؛ ۲۵۳، ح ۱۳؛ ۲۵۷، ح ۱۴؛

۲۵۹، ح ۱۸؛ ۲۶۲، ح ۲۲؛ ۲۶۳، ح ۲۴؛ ۲۶۴، ح ۲۷؛ ۲۶۷، ح ۳۷؛ ۲۶۹، ح ۴۰؛ ۳۱۷، ح ۲؛ ۳۲۰، ح ۱۰؛ ۳۲۲، ح ۵). تعداد در خور توجهی از آنها که مربوط به موضوع غیبت است (همان: ۳۶، ح ۶-۸؛ ۳۷، ح ۹ و ۱۰؛ ۳۸، ح ۱۲؛ ۱۱۴، ح ۹؛ ۱۹۴، ح ۱؛ ۲۰۴، ح ۶؛ ۲۱۰، ح ۱۸؛ ۲۳۴، ح ۲۱ و ۲۲؛ ۲۳۹، ح ۳۱؛ ۲۵۰، ح ۶؛ ۲۵۳، ح ۱۳؛ ۲۵۷، ح ۱۴؛ ۲۵۹، ح ۱۸؛ ۲۶۲، ح ۲۲؛ ۲۶۳، ح ۲۴؛ ۲۶۴، ح ۲۷؛ ۲۶۷، ح ۳۷؛ ۲۶۹، ح ۴۰؛ ۳۲۲، ح ۵) که به احتمال قوی برگرفته از کتاب الفتن یا کتاب القائم‌اند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۱۴). روایات دیگری هم از او موضوع رجعت پیامبر (ص) و امام علی (ع) را مطرح کرده (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۳۴، ح ۲۱ و ۲۲) که با عنوان کتاب الرجعة متناسب‌اند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۱۵).

امکان دارد روایاتی را که نعمانی با سند «عبدالواحد بن عبدالله [بن یونس الموصلی]، عن احمد بن محمد بن محمد بن [علی بن عمر بن] ربّاح الزُّهری، عن محمد بن العباس [بن عیسی] الحسنی، عن الحسن بن علی بن ابی حمزه» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۶، ح ۶-۸؛ ۳۷، ح ۹ و ۱۰؛ ۳۸، ح ۱۲؛ ۱۱۴، ح ۹؛ ۲۱۰، ح ۱۸؛ ۲۳۹، ح ۳۱؛ ۳۲۲، ح ۵) در کتاب خود آورده، از کتاب وی اخذ کرده باشد. احتمال دیگری نیز وجود دارد که نعمانی آن احادیث را از کتاب الدلائل «احمد بن محمد بن ربّاح» گرفته باشد؛ اما در طریقی که نجاشی برای کتاب‌ها یاد کرده، نام ابن ربّاح را به عنوان راوی از ابراهیم بن سلیمان (نجاشی، بی تا: ۲۹، ح ۵۷)، حسن بن محمد بن سماعة (همان: ۲۱۳، ح ۵۵۶)، قاسم بن اسماعیل (همان: ۲۲۱، ح ۵۷۷) و محمد بن الحسین الصائغ (همان: ۳۳۷، ح ۹۰۰) می‌بینیم. همچنین با توجه به اینکه نام ابن ربّاح در غیبت نعمانی فقط در دو طریق آمده، یکی طریق پیش‌گفته و دیگری طریق «عبدالواحد بن عبدالله بن یونس، عن احمد بن محمد بن ربّاح الزُّهری، عن احمد بن علی الحمیری، عن الحسن بن ایوب، عن عبدالکریم بن عمرو الخثعمی» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۸۴، ح ۱۳؛ ۸۵، ح ۱۴؛ ۱۱۴، ح ۱۰؛ ۱۳۳، ح ۱۶؛ ۱۵۱، ح ۹؛ ۱۵۵، ح ۱۴؛ ۱۷۲، ذیل ۶؛ ۱۷۳، ح ۸؛ ۱۷۴، ح ۱۲؛ ۱۷۵، ح ۱۵؛ ۲۱۵، ح ۴؛ ۲۱۶، ح ۵؛ ۲۳۰، ح ۱۳؛ ۲۷۷، ح ۵۸؛ ۳۲۶، ح ۴)، بسیار بعید است روایات مبتنی بر این اسناد از کتاب ابن ربّاح گرفته شده باشند؛ زیرا با توجه به سند «وَبِهِ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ ثَابِتِ بْنِ شَرِيحٍ...» (همان: ۸۵، ح ۱۴) تعلیق سند به اضممار در گروهی از روایات پی‌درپی (همان: ۸۴ و ۸۵، ح ۱۳ و ۱۴) احتمال اخذ از کتاب «عبدالکریم بن عمرو الخثعمی» را قوت می‌بخشد. بنابراین می‌توان گفت احمد بن ربّاح در طریق نعمانی به کتاب حسن بن علی بن ابی حمزه و عبدالکریم بن عمرو خثعمی قرار دارد.

نعمانی به طریق دیگری نیز از حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی روایت کرده، و آن طریق چنین است: «احمد بن محمد بن سعید بن عقده، عن احمد بن یوسف بن یعقوب الجعفی، عن اسماعیل بن مهران، عن الحسن بن علی بن ابی حمزه» (همان: ۳۴، ح ۳؛ ۵۱، ح ۲؛ ۵۴، ح ۶؛ ۱۹۴، ح ۱؛ ۱۹۸، ح ۱۱؛ ۲۰۰، ح ۱۶؛ ۲۰۴، ح ۶؛ ۲۳۴، ح ۲۱ و ۲۲؛ ۲۴۰، ح ۳۵؛ ۲۴۱، ح ۳۷؛ ۲۵۰، ح ۶؛ ۲۵۳، ح ۱۳؛ ۲۵۷، ح ۱۴؛ ۲۵۹، ح ۱۸؛ ۲۶۲، ح ۲۲؛ ۲۶۳، ح ۲۴؛ ۲۶۴، ح ۲۷؛ ۲۶۷، ح ۳۷؛ ۲۶۹، ح ۴۰؛ ۳۱۷، ح ۲؛ ۳۲۰، ح ۱۰). با توجه به تصریح نعمانی به اخذ ابن عقده از کتاب احمد بن یوسف (همان: ۵۱، ح ۲؛ ۲۰۴، ح ۶؛ ۲۴۰، ح ۳۵؛ ۲۵۰، ح ۶؛ ۲۵۳، ح ۱۳؛ ۲۶۹، ح ۴۰) به نظر می‌رسد نعمانی روایات کتاب ابی حمزه را به واسطه کتاب احمد بن یوسف نقل کرده است.

۸. کتاب ابو محمد حسن بن محمد بن جمهور العمی البصری

رجال‌شناسان وی را مؤلف کتاب *الواحدة* دانسته‌اند (نجاشی، بی تا: ۶۲، ح ۱۴۴). نعمانی در غیبت شش روایت (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۸؛ ۷۶، ذیل ۷؛ ۱۹۵، ح ۴؛ ۱۹۸، ح ۱۰؛ ۲۲۹، ح ۱۱؛ ۲۴۲، ح ۴۱) از وی گرفته که طریقی را به آنها چنین آورده: «محمد بن همّام و محمد بن الحسن بن جمهور جمیعاً، عن الحسن بن محمد بن جمهور». روایاتی که نعمانی به این طریق از حسن بن محمد بن جمهور نقل کرده، محتمل است برگرفته از کتاب *الواحدة* باشد.

۹. کتاب ابو محمد عبدالله بن حمّاد الأنصاری

نام کتاب وی مشخص نیست. فقط می‌دانیم که در فهرس کتاب‌هایی را به او نسبت داده‌اند که به نوشته نجاشی یکی از آنها کوچک‌تر از دیگری بوده است (نک: نجاشی، بی تا: ۲۱۸، ح ۵۶۸؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۹۷، ح ۴۴۷).

نعمانی در غیبت ۲۴ روایت (نعمانی، ۱۳۹۷: ۵۷، ح ۱؛ ۱۲۷، ح ۱؛ ۲۰۹، ح ۱۷؛ ۲۱۵، ح ۳؛ ۲۳۸، ح ۲۸؛ ۲۴۴، ح ۴۴ و ۴۵؛ ۲۴۷، ح ۱؛ ۲۶۶، ح ۳۴؛ ۲۶۸، ح ۳۹؛ ۲۷۲، ح ۴۲؛ ۲۷۹، ح ۶۴؛ ۲۸۲، ح ۶۸؛ ۲۸۹، ح ۴؛ ۳۰۲، ح ۸؛ ۳۰۳، ح ۱۲؛ ۳۱۳، ح ۵؛ ۳۱۵، ح ۸؛ ۳۱۶، ح ۱۱؛ ۳۱۸، ح ۵؛ ۳۱۹، ح ۸؛ ۳۲۷، ح ۶؛ ۳۲۹، ح ۹؛ ۳۳۱، ح ۲) با طریق «ابوسلیمان احمد بن هُوذة الباهلی، عن ابراهیم بن اسحاق [الأحمري] النهاوندي، عن عبدالله بن حمّاد الأنصاری» از وی اخذ کرده است. روشن است که روایات مبتنی بر این طریق، از کتاب احمد بن هُوذة^۷ یا کتاب ابراهیم بن اسحاق، که مؤلف کتاب‌هایی مانند کتاب الغیبة، کتاب النوادر و کتاب جواهر الأسرار

است (نجاشی، بی تا: ۱۹، ح ۲۱؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۶، ح ۹)، گرفته نشده‌اند؛ زیرا از یک سو، در تمام این اسناد احمد بن هودّه به واسطه ابراهیم بن اسحاق احمری نهاوندی از عبدالله بن حمّاد انصاری روایت کرده و از سوی دیگر، راوی کتاب‌های عبدالله بن حمّاد، احمری یعنی همان ابراهیم بن اسحاق نهاوندی مذکور در اسناد غیبت نعمانی است (نجاشی، بی تا: ۲۱۸، ح ۵۶۸). بنابراین مؤلف مصدر مکتوب ابومحمد عبدالله بن حمّاد الأنصاری است؛ زیرا بر اساس قرائن کشف مصادر مفقود، طریق به منبع مکتوب، بخش مشترک اسناد است که همواره تکرار می‌شود.

شایان ذکر است که در یکی از این روایات (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۶۶، ح ۳۴) در آغاز سند در متن چاپی غیبت، به اشتباه نام احمد بن محمد بن سعید [بن عقده] افزوده شده است. گواه بر این اشتباه، نقل مجلسی در *بحار الأنوار* است که این روایت را از غیبت بدون نام ابن عقده در آغاز سند آورده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۶/۵۲، ح ۵۲).

۱۰. کتاب ابومحمد عبدالله بن جبّله بن حیّان بن أبجر الکنانی

نجاشی کتب متعددی را، از جمله کتابی در موضوع غیبت با عنوان *الصفة فی الغیبة علی مذاهب الواقفة*، به او نسبت داده است (نجاشی، بی تا: ۲۱۶، ح ۵۶۳). نعمانی ۱۵ روایت (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۳، ح ۱؛ ۱۱۲، ح ۴؛ ۱۱۳، ح ۶ و ۷؛ ۱۵۸، ح ۱-۳؛ ۱۷۴، ح ۱۰؛ ۲۰۵، ح ۹؛ ۲۲۹، ح ۱۰؛ ۲۳۵، ح ۲۳؛ ۲۶۱، ح ۲۰؛ ۲۶۲، ح ۲۱؛ ۲۶۷، ح ۳۶؛ ۲۷۱، ح ۴۶) از او گرفته که آنها را با طریق «احمد بن محمد بن سعید بن عقده، عن القاسم بن محمد بن الحسن بن حازم، عن عبّیس بن هشام النَّاشِرِی، عن عبدالله بن جبّله» در کتاب غیبت آورده است.

در اسناد روایات دیگری نیز نام عبدالله بن جبّله دیده می‌شود (همان: ۱۶۴، ح ۵؛ ۱۷۱، ح ۵؛ ۱۷۲، ح ۶؛ ۳۰۰، ح ۲؛ ۳۲۶، ح ۳)؛ اما نعمانی آن روایات را از کتاب وی اخذ نکرده است؛ زیرا گذشت^۱ که یکی (همان: ۱۶۴، ح ۵) از آنها را از کتاب ابوتراب عبیدالله بن موسی العلّوی العبّاسی و بقیه (همان: ۱۷۱، ح ۵؛ ۱۷۲، ح ۶؛ ۳۰۰، ح ۲؛ ۳۲۶، ح ۳) را از کتاب قاسم بن محمد گرفته است؛ چراکه تصریح ابن عقده به نقل از کتاب قاسم بن محمد در چهار جا (همان) این احتمال را تقویت می‌کند که جاهای دیگری که ابن عقده در آنها به اخذ از کتاب قاسم بن محمد تصریح نکرده (همان: ۳۳، ح ۱؛ ۱۱۲، ح ۴؛ ۱۱۳، ح ۶ و ۷؛ ۱۵۸، ح ۱-۳؛ ۱۷۴، ح ۱۰؛ ۲۰۵، ح ۹؛ ۲۲۹، ح ۱۰؛ ۲۳۵، ح ۲۳؛ ۲۶۱، ح ۲۰؛ ۲۶۲، ح ۲۱؛ ۲۶۷، ح ۳۶؛ ۲۷۱، ح ۴۶) نیز

برگرفته از کتاب او باشد. اما میان مواردی که ابن عقده در آنها به اخذ از کتاب وی تصریح کرده و مواردی که به این امر تصریح نکرده فرق است؛ زیرا در تمام جاهایی که به اخذ از کتاب تصریح نشده، عبیس بن هشام از فردی غیر از عبدالله بن جبلة روایت نکرده، در حالی که در دو مورد (همان: ۳۰۰، ح ۲؛ ۳۲۶، ح ۳) از مواردی که به اخذ از کتاب تصریح شده، عبیس از فرد دیگری غیر از ابن جبلة روایت کرده است. بنابراین هر جا به اخذ از کتاب قاسم بن محمد تصریح نشده، ظاهراً مستقیماً از کتاب عبدالله بن جبلة با عنوان *الصفة فی الغیبة* (نجاشی، بی تا: ۲۱۶، ح ۵۶۳) اخذ شده و قاسم بن محمد در طریق نعمانی به این کتاب جای دارد. آنچه این گفته را قوت می‌بخشد وجود چند سند پی‌درپی در غیبت است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۵۸، ح ۱-۳) که از آغاز تا عبدالله بن جبلة یکسان‌اند و از او به بعد با یکدیگر تفاوت دارند.

ممکن است اشکالی به احتمال نقل مستقیم از کتاب عبدالله بن جبلة مطرح شود؛ زیرا در این اسناد، پیش از عبدالله بن جبلة نام عبیس بن هشام صاحب کتاب *النوادر* (طوسی، ۱۴۲۰: ۳۴۶، ح ۵۴۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۸۹، ح ۶۰۷) آمده و احتمال دارد نعمانی به واسطه کتاب عبیس روایات ابن جبلة را اخذ کرده باشد. در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: نام عبیس در سندهای غیبت نعمانی فقط در طریق به ابن جبلة وجود دارد، یعنی عبیس در طریق نعمانی به کتاب ابن جبلة قرار دارد؛ چراکه با توجه به اینکه همگی روایات کتاب عبیس مروی از عبدالله بن جبلة است، بعید است نعمانی به منبع اصلی توجهی نکرده باشد و روایات خود را از کتاب عبیس گرفته باشد. شایان ذکر است که نام «عبیس» در سند روایتی دیگر نیز آمده که به ابن جبلة منتهی نمی‌شود (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۲۶، ح ۳)؛ اما در آنجا ابن عقده تصریح کرده که روایت را از کتاب قاسم بن محمد بن الحسن بن حازم اخذ کرده است (همان)، هر چند در اینجا نیز ممکن است قاسم بن محمد از کتاب عبیس گرفته باشد.

۱۱. کتاب عبدالکریم بن عمرو بن صالح الخثعمی الکوفی

نعمانی در غیبت ۱۵ روایت از کتاب وی اخذ کرده است (همان: ۸۴، ح ۱۳؛ ۸۵، ح ۱۴؛ ۱۱۴، ح ۱۰؛ ۱۳۳، ح ۱۶؛ ۱۵۱، ح ۹؛ ۱۵۵، ح ۱۴؛ ۱۷۲، ذیل ۶؛ ۱۷۳، ح ۸؛ ۱۷۴، ح ۱۲؛ ۱۷۵، ح ۱۵؛ ۲۱۵، ح ۴؛ ۲۱۶، ح ۵؛ ۲۳۰، ح ۱۳؛ ۲۷۷، ح ۵۸؛ ۳۲۶، ح ۴). طریق نعمانی به خثعمی و نمونه‌های آن در

غیبت، ذیل بحث از «ابومحمد حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی کوفی» بیان شد.^۹ در آنجا با ذکر دلایلی بر نقل نعمانی از کتاب خثعمی گفتیم احمد بن ربّاح در طریق نعمانی به کتاب عبدالکریم بن عمرو خثعمی قرار دارد.

۱۲. کتاب موسی بن سعدان الحنّاط الکوفی

وی را صاحب کتب کثیره دانسته‌اند (نجاشی، بی تا: ۴۰۴، ح ۱۰۷۲؛ ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۹۰، ح ۱۲۳). نام وی در غیبت نعمانی فقط در دو سند آمده است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۳۴، ح ۱۷؛ ۳۱۰، ح ۵). دلایل زیر شاهی بر اخذ این روایات از کتاب او با عنوان کتاب الطرائف (نجاشی، بی تا: ۴۰۴، ح ۱۰۷۲) است:

الف) این طریق در همه جا تا موسی بن سعدان مشترک است و از او به بعد نام راویان مختلف است؛

ب) هر دو روایت فوق را ابوجعفر همدانی از وی نقل کرده است. بنا بر فهراس نجاشی و شیخ طوسی، «محمد بن الحسین بن ابی الخطاب أبوجعفر الزیات الهمدانی» راوی کتاب موسی بن سعدان است (همان؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۵۲، ح ۷۱۵)؛ بنابراین احتمال اخذ از کتاب موسی بن سعدان تقویت می‌شود.

۱۳. کتب دیگر مشایخ ابن عقده

ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید همدانی کوفی، معروف به ابن عقده (۲۴۹-۳۳۲ یا ۳۳۳ ق)، از جمله محدثان بزرگ شیعی است. بخش معتنا بهی از اصول شیعی را او روایت کرده و حدیث او به وفور در کتب اربعه وارد شده است (نجاشی، بی تا: ۹۴، ح ۲۳۳؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰۹، ح ۵۹۴۹؛ همو، ۱۴۲۰: ۶۸، ح ۸۶؛ حلی، ۱۴۱۱: ۲۰۳، ح ۱۳). از کتاب‌های متعددی که نگاشته و همگان بر ذکر عناوین آن اذعان دارند (همان) اثری در دسترس نیست.

نعمانی بارها از وی حدیث اخذ کرده است؛ اما چون ابن عقده خود کتابی ندارد که با موضوع روایات غیبت نعمانی هماهنگ باشد، به نظر می‌رسد نعمانی این روایات را از کتب هشت نفر دیگر از مشایخ ابن عقده، که به تصریح وی از کتابشان برای او روایت کرده‌اند، گرفته است. تفصیل این اخذ چنین است:

ابن عقده در ۲۰ جا از احمد بن یوسف بن یعقوب الجعفی روایت نقل کرده که در برخی از آنها به اخذ از او و کتابش تصریح کرده است (با تعبیر «من کتابه»: نعمانی، ۱۳۹۷: ۵۱، ح ۲؛ ۲۰۴، ح ۶؛ ۲۴۰، ح ۳۵؛ ۲۵۰، ح ۶؛ ۲۵۳، ح ۱۳؛ ۲۶۹، ح ۴۰؛ مواضع دیگر: همان: ۳۴، ح ۳؛ ۵۴، ح ۶؛ ۱۹۴، ح ۱؛ ۱۹۸، ح ۱۱؛ ۲۰۰، ح ۱۶؛ ۲۳۴، ح ۲۱؛ ۲۴۱، ح ۳۷؛ ۲۵۷، ح ۱۴؛ ۲۶۲، ح ۲۲؛ ۲۶۳، ح ۲۴؛ ۲۶۴، ح ۲۷؛ ۲۶۷، ح ۳۷؛ ۳۱۷، ح ۲؛ ۳۲۰، ح ۱۰). از کتاب جعفر بن عبدالله المحمدی سه حدیث اخذ کرده است (همان: ۲۷؛ ۲۰۸، ح ۱۶؛ ۳۲۴، ح ۱). در هشت جا از حمید بن زیاد روایت گرفته است (با تعبیر «من کتابه»: همان: ۹۹، ح ۳۰؛ ۱۷۹، ح ۲۵. مواضع دیگر: همان: ۱۱۱، ح ۱؛ ۱۹۶، ح ۵؛ ۲۴۱، ح ۳۶؛ ۲۴۸، ح ۳؛ ۳۰۶، ح ۱۸؛ ۳۱۷، ح ۱). دو روایت از عبدالله بن احمد بن مُسْتَوْرِد الأَشْجَعِی نقل کرده (با تعبیر «من کتابه»: همان: ۵۱، ح ۱. مواضع دیگر: همان: ۱۷۷، ح ۲۱) و در چهار سند از کتاب القاسم بن محمد بن الحسن بن حازم روایت نقل کرده است (همان: ۱۷۱، ح ۵؛ ۱۷۲، ح ۶؛ ۳۰۰، ح ۲؛ ۳۲۶، ح ۳). گذشت^{۱۰} که روایات دیگری را که ابن عقده به اخذ از کتاب وی تصریح نکرده از کتاب ابومحمد عبدالله بن جبلة بن حیّان گرفته و نام «قاسم بن محمد» در طریق به کتاب عبدالله بن جبلة آمده است؛ یعنی از کتاب قاسم بن محمد اخذ نشده‌اند. چهار بار از محمد بن سالم بن عبدالرحمن الأزدی روایت نقل کرده است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۱۰، ح ۳۹ و ۴۰؛ ۲۸۴، ح ۲؛ ۳۰۱، ح ۶). در دو جا تصریح کرده که حدیث را از کتاب وی در شوال ۲۷۱ ق (إحدى و سبعین و مأتین) اخذ کرده است (همان: ۲۸۴، ح ۲؛ ۳۰۱، ح ۶). در دو جای دیگر که از تعبیر «من کتابه» استفاده نکرده، تاریخ یکی را شوال ۲۸۱ ق (إحدى و ثمانین و مأتین) (همان: ۱۱۰، ح ۳۹) و دیگری را شوال ۲۶۱ ق (إحدى و ستین و مأتین) (همان: ۱۱۰، ح ۴۰) بیان کرده است. بعید نیست که «ثمانین» در اولی و «ستین» در دومی، تصحیف «سبعین» باشد؛ بنابراین هر چهار روایت را از کتاب او اخذ کرده است. هفت بار از محمد بن المفضل بن ابراهیم بن قیس بن رُمّانة الأشعری روایت اخذ کرده است (با تعبیر «من کتابه»: همان: ۹۷، ح ۲۹؛ ۲۹۹، ح ۱. مواضع دیگر: همان: ۱۱۱، ح ۲؛ ۲۳۶، ح ۲۴؛ ۲۵۱، ح ۸؛ ۲۹۶، ح ۱؛ ۳۲۱، ح ۴). نام او در جاهای دیگری نیز آمده که بیشتر آنها در طریق به ابن محبوب است.^{۱۱} در هشت جا از یحیی بن زکریا بن شیبان الکندی العلاف روایت نقل کرده است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۶۶، ح ۶؛ ۱۲۹، ح ۴؛ ۱۳۵، ح ۱۹؛ ۱۷۸، ح ۲۳؛ ۱۹۷، ح ۶؛ ۲۳۴، ح ۲۲؛ ۲۵۹، ح ۱۸؛ ۳۳۱، ح ۷). در دو جا به اخذ از کتابش تصریح کرده است (همان: ۶۶، ح ۶؛ ۱۷۸، ح ۲۳). در جاهایی که از تعبیر «من کتابه» استفاده نکرده، در دو

جا تصریح به تحدیث در سال ۲۷۳ ق کرده است (همان: ۱۲۹، ح ۴؛ ۱۳۵، ح ۱۹) و این همان تاریخی است که ابن عقده در آن از کتاب یحیی بن زکریا روایت کرده است (همان: ۶۶، ح ۶). بنابراین ممکن است همه این هشت روایت از کتاب یحیی بن زکریا باشد. با این حساب، نعمانی در مجموع ۵۶ روایت از دیگر مشایخ ابن عقده اخذ کرده است.

۱۴. سایر مصادر

روایات اندک دیگری باقی می ماند که وجود منبعی مکتوب در آنها برای ما ثابت نشده و محتمل است که به صورت شفاهی روایت شده باشند. در برخی از این اسناد، قرائنی نیز بر نقل شفاهی وجود دارد؛ مثلاً نعمانی در سندی می نویسد: «وجدت هذا الحدیث عند بعض إخواننا ...» (همان: ۳۲۸، ذیل ۸). همچنین وی در برخی از اسناد، زمان و محل اخذ روایت را از استادش ذکر کرده است (برای نمونه نک.: همان: ۲۷؛ ۳۲۴، ح ۱؛ ۲۰۸، ح ۱۶). اینها می توانند قرینه ای بر استماع مستقیم وی از ایشان باشد؛ چراکه نعمانی برای دست یابی به منابع ناب حدیث، سفرهای فراوانی به مناطق گوناگون از جمله ایران، بغداد، شام، اردن و حلب داشته است (نجاشی، بی تا: ۳۸۳، ح ۱۰۴۳؛ غفاری، در: نعمانی، ۱۳۹۷: مقدمه/۱۱).

نتیجه

در بازشناسی مصادر حدیثی کتاب غیبت نعمانی، نتایج کلی زیر به دست آمد:

۱. از میان ۴۷۸ روایت کتاب غیبت نعمانی، مصدر ۴۳۸ روایت تا حدی شناسایی شد که از میان آنها و بر اساس شواهد ذکر شده در متن، ۸۵ روایت از دو مصدر موجود و ۳۵۳ روایت از ۲۰ مصدر مفقود اخذ شده اند.
۲. نعمانی احیاناً روایاتی را از مؤلف برخی مصادر حدیثی موجود گرفته که آنها را بعد از فحص در آن مصادر نیافتیم؛ مثلاً از میان ۸۰ روایتی که از کلینی گرفته، یک روایت را در کتاب کافی نیافتیم. در امثال این روایات چند احتمال وجود دارد، از جمله: اخذ شفاهی از مؤلف، اخذ از سایر کتب مؤلف، حذف آن روایت از آن مصدر به دست راویان بعدی یا ناسنخا و بحث درباره میزان قوت هر یک از این احتمالات در جای خود گذشت.

۳. نعمانی احادیثی را نقل کرده که به مصادر آنها اذعان نکرده است. در اکثر اینها که سند را با نام شیخش شروع کرده، به سهولت تشخیص پذیر نیست که از او شنیده یا از کتابش گرفته یا از کتاب دیگر روایان حدیث اخذ کرده و در آغاز، طریق خود را به آن کتاب آورده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای آشنایی بیشتر با «قرائن کشف مصادر مفقود» نک: شبیری زنجانی، ۱۳۸۰.
۲. به ترتیب در: الهاللی، ۱۴۰۵: ۷۴۸/۲، ۷۰۵، ۶۲۰، ۶۳۶، ۶۷۵.
۳. درصد تشابه روایات با استفاده از نرم‌افزار جامع الأحادیث نور (نسخه ۳.۵) بررسی شد.
۴. به ترتیب در: کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳۲/۱، ح ۱۱؛ ۳۳۸، ح ۷؛ ۵۳۳، ح ۱۵؛ ۵۳۴، ح ۱۹؛ ۵۲۹، ح ۴؛ ۳۷۳، ح ۴؛ ۳۷۲، ح ۱؛ ۳۷۳، ح ۱؛ ۳۷۴، ح ۱؛ ۳۷۳، ح ۶ و ۷ و ۹؛ ۳۷۴، ح ۱۰ و ۱۱؛ ۳۷۶، ح ۴؛ ۳۷۵، ح ۳؛ ۳۷۶، ح ۵؛ ۳۷۷، ح ۴؛ ۳۳۹، ح ۱۳؛ ۱۷۸، ح ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۸؛ ۱۷۹، ح ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۲؛ ۱۸۰، ح ۳ و ۴ و ۵؛ ۳۴۱، ح ۲۲ و ۲۳؛ ۳۳۶، ح ۳ و ۲؛ ۳۳۸، ح ۸؛ ۳۴۲، ح ۲۸؛ ۳۴۰، ح ۱۷؛ ۳۳۳، ح ۱؛ ۳۳۶، ح ۴؛ ۳۳۷، ح ۵؛ ۳۴۲، ح ۲۹ و ۲۶؛ ۳۴۱، ح ۲۵؛ ۳۳۵، ح ۱؛ ۳۴۰، ح ۱۹؛ ۳۴۲، ح ۲۷؛ ۳۴۰، ح ۲۰؛ ۳۳۷، ح ۶؛ ۳۳۹، ح ۱۲ و ۱۴؛ ۳۳۸، ح ۹؛ ۳۴۱، ح ۲۱ و ۲۴؛ ۳۴۳، ح ۳۰؛ ۳۴۰، ح ۱۵؛ ۳۳۸، ح ۱۰؛ ۳۴۲، ح ۲۷؛ ۳۶۹، ح ۱؛ ۳۷۰، ح ۴ و ۵ و ۲ و ۶؛ ۱۹۸، ح ۱؛ ۲۰۳، ح ۲؛ روایت موجود در کتاب الغیبة نعمانی، در کتاب الکافی کلینی یافت نشد؛ ۳۶۸، ح ۱ و ۲ و ۳ و ۵؛ ۳۶۹، ح ۶ و ۷؛ ۳۷۱، ح ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵؛ ۳۷۲، ح ۷.
۵. «تحویل» در اصطلاح محدثان نوعی عطف در سند است که یک طبقه را بر یک طبقه و گاه یک طبقه را بر دو طبقه و گاه چند طبقه را بر چند طبقه عطف می‌کند. به این ترتیب راوی چند سند را که اشتراکاتی با یکدیگر دارند در یک سند جمع می‌کند.
۶. به اعتقاد شوشتری، نام صحیح او عبدالله است (نک: شوشتری، ۱۴۱۰: ۳۲/۶، ح ۴۵۵۲؛ ۹۳/۷، ح ۴۷۶۵).
۷. در منابع رجالی، انتساب کتابی به وی را نیافتیم.
۸. نک: همین نوشتار، مصادر مفقود، ش ۱.
۹. نک: همین نوشتار، مصادر مفقود، ش ۷.
۱۰. نک: همین نوشتار، مصادر مفقود، ش ۱۰.
۱۱. نک: همین نوشتار، مصادر مفقود، ش ۵.

منابع

ابن ادریس حلی، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران: انتشارات اسلامیه.
ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹)، *مناقب آل أبی طالب (ع)*، قم: علامه.
ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۸۰)، *معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة*، نجف: المطبعة الحیدریة.
ابن طاووس، عبدالکریم بن احمد (بی تا)، *فرحة الغری فی تعیین قبر أمير المؤمنین علی بن أبی طالب (ع) فی النجف*، قم: منشورات الرضی.

ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، *إقبال الأعمال*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
ابن عبدالوهاب (بی تا)، *عیون المعجزات*، قم: مکتبه الداوری.
ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴ش/۱۴۲۲ق)، *الرجال*، قم: دار الحدیث.
ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ق)، *کامل الزیارات*، نجف: دار المر ترضویة.
الامام الرضا (ع)، علی بن موسی (۱۴۰۲ق)، *طب الامام الرضا (ع) (الرسالة الذهبیة)*، قم: دار الخیام.
حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، *رجال العلامة الحلی*، نجف: دار الذخائر.
خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، بی جا: بی نا.
شبری زنجانی، محمدجواد (۱۳۸۰ش)، «منبع شناسی: نعمانی و مصادر الغیبة-۱»، *انتظار موعود*، ش ۲، ص ۲۴۶-۲۵۹.

شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۰ق)، *قاموس الرجال*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۷۳ش)، *الرجال*، قم: مؤسسه النشر الاسلامیه.
طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۹۰)، *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۲۰ق)، *الفهرست*، قم: مکتبه المحقق الطباطبایی.
عده ای از علما (۱۳۸۱ش/۱۴۲۳ق)، *الأصول الستة عشر*، قم: دارالحدیث.
قلیچ، رسول (۱۳۹۰ش)، *بررسی دیدگاه عالمان شیعه درباره کتاب سلیم بن قیس با تأکید بر نقد دیدگاه های معاصر*، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته مطالعات تاریخ تشیع، استاد راهنما: مهدی مهریزی، استاد مشاور: مهدی فرمانیان، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، *اختیار معرفة الرجال*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶ش)، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، قم: انتشارات مورخ.

نجاشی، احمد بن علی (بی تا)، *الرجال*، قم: مؤسسه النشر الاسلامیه.
نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، *الغیبة*، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: صدوق.
الهلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، *کتاب سلیم بن قیس*، قم: الهادی.

بررسی چگونگی دلالت آیه ۲۴ صافات بر ولایت امام علی (ع)

* میثم خلیلی

** محمد غفوری منش

*** جواد فرامرزی

[تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۳۰]

چکیده

از جمله آیاتی که شأن نزول آن را ولایت حضرت علی (ع) دانسته‌اند، آیه ۲۴ سوره صافات (وَقَفُّوهُمْ إِنْهُمْ مَشْتَوُونَ) است. در این آیه بر بازجویی از مردم در روز قیامت و پاسخ‌گویی در قبال برخی پرسش‌ها تأکید شده است. پرسش پژوهش حاضر این است که دلالت آیه ۲۴ سوره صافات بر ولایت امام علی (ع) چگونه است. این مقاله درصدد است با اتخاذ روش توصیفی - تحلیلی، نظریات مفسران و راویان فریقین که این آیه را درباره ولایت و وجوب محبت حضرت علی (ع) می‌دانند، بررسی و دلالت آیه بر ولایت حضرت را تحلیل کند. بررسی‌ها نشان می‌دهند بر اساس شواهد قرآنی، تفسیری، روایات معصومان (ع)، صحابه و تابعین و نیز با توجه به سیاق آیه، دلالت آیه (وَقَفُّوهُمْ إِنْهُمْ مَشْتَوُونَ) بر ولایت امام علی (ع) در حوزه تعیین مصداق آیه است. این تفسیر از آیه از زبان برخی از معصومان (ع)، از جمله پیامبر اکرم (ص) و امام حسن عسکری (ع)، برخی از صحابه، از جمله ابن عباس، و برخی از تابعین، از جمله سعید بن جبیر، نقل شده و درصدد قابل ملاحظه‌ای از آرای تفسیری فریقین ذیل این آیه را به خود اختصاص داده است.

کلیدواژه‌ها: آیه ۲۴ سوره صافات، ولایت، امام علی (ع)، وَقَفُّوهُمْ إِنْهُمْ مَشْتَوُونَ.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد (نویسنده مسئول)، meysam.khalili1370@gmail.com

** کارشناسی ارشد معارف قرآن، دانشگاه مفید. m.ghafoorimanesh@gmail.com

*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم آمل، faramarzi@quran.ac.ir

مقدمه

بر اساس روایات تفسیری فریقین، امام علی (ع) مصداق بسیاری از آیات قرآن کریم، از جمله آیه ۲۴ سوره صافات، است. در بسیاری از آیات قرآن کریم، از جمله آیات ۱۹ تا ۲۵ سوره صافات، به سرنوشت مجرمان در روز قیامت اشاره شده است. در این آیات، ابتدا محشور شدن از قبرها پس از صیحه‌ای عظیم و هدایت ایشان به سوی جهنم مطرح شده است. سپس در آیه ۲۴ بر بازجویی از مردم در «یوم الحساب» تأکید شده است: (وَ قَفُوهُمْ إِتْمُهُمْ مَسْئُولُونَ) (صافات/۲۴)؛ «آنان را ننگه دارید که باید بازپرسی شوند». مفسران فریقین درباره آیه ۲۴ صافات و در بیان متعلق سؤال در آیه کریمه، آرا و نظرات مختلفی بیان کرده‌اند. یکی از این آرا دیدگاه برخاسته از روایات تفسیری معصومان (ع)، صحابه، تابعین و نیز مفسران و محدثان شیعه و اهل سنت است. طبق این دیدگاه، آیه ۲۴ سوره صافات با ولایت علی بن ابی طالب (ع) ارتباط می‌یابد. این نوشتار دلالت آیه ۲۴ سوره صافات بر ولایت امیرالمؤمنین (ع) را بررسی می‌کند.

بیان مسئله

به اعتقاد شیعه، امام علی (ع) ولی و جانشین منصوب و منصوب رسول خدا (ص) است. شیعیان دلایل بسیاری برای اثبات این موضوع مطرح کرده‌اند. از مهم‌ترین این ادله، استناد به آیات قرآن کریم، از جمله آیه ۲۴ سوره صافات، است. هدف از پژوهش حاضر پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها است:

- آیه ۲۴ سوره صافات چگونه بر ولایت حضرت علی بن ابی طالب (ع) دلالت می‌کند؟

- بازتاب تفسیر آیه ۲۴ سوره صافات در دلالت بر ولایت امیرالمؤمنین (ع) در منابع فریقین چگونه است؟

برای دستیابی به این هدف، ضمن نقل چگونگی ارتباط آیه ۲۴ سوره صافات با ولایت امیرالمؤمنین (ع)، دلالت این آیه بر ولایت حضرت را بررسی می‌کنیم.

پیشینه پژوهش

آثار مستقلی درباره بررسی آیاتی که در شأن امام علی (ع) نازل شده‌اند و به ولایت

ایشان دلالت دارند، نگاشته شده است؛^۱ اما درباره دلالت آیه ۲۴ سوره صفات بر ولایت امام علی (ع) تاکنون پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. در مقاله‌هایی به صورت پراکنده و طی چند سطر محدود، ضمن اشاره به سایر آیات در حوزه ولایت، به دلالت این آیه بر ولایت امام علی (ع) اشاره شده؛^۲ اما تاکنون اثر مستقلی به صورت کتاب، پایان‌نامه یا مقاله که اثبات ولایت امیرالمؤمنین (ع) را طبق آیه ۲۴ سوره صفات بررسی کرده باشد، جز مقاله‌ای با عنوان «وقفوهم إنهم مسئولون» نوشته احمد حسنین القفل، مشاهده نشد. در این مقاله اشاره‌ای بسیار اجمالی به ارتباط آیه ۲۴ سوره صفات با ولایت امام علی (ع) شده است.

مقاله حاضر درصدد است با تمرکز بر یک آیه خاص (آیه ۲۴ سوره صفات) دلالت آن بر ولایت امام علی (ع) را بررسی کند تا کوششی برای اثبات امامت و ولایت بلافصل امام علی (ع) باشد.

ضرورت و اهمیت پژوهش

از جمله ادله اثبات ولایت امام علی (ع)، آیات قرآن کریم است. هرچند آیات قرآن به طور مستقیم و صریح به این موضوع اشاره ندارند، با رجوع به تفاسیر و روایات معتبر شیعه و اهل سنت می‌توان آن را اثبات کرد. یکی از آیات قرآن کریم که مفسران و محدثان آن را دال بر ولایت امام علی (ع) می‌دانند، آیه ۲۴ سوره صفات است. از آنجا که درباره دلالت این آیه بر ولایت امام علی (ع) کمتر تأمل شده است، پژوهشی مستقل در این زمینه ضروری می‌نماید.

آرای مفسران فریقین درباره دلالت آیه ۲۴ صفات بر ولایت امام علی (ع)

در بسیاری از کتاب‌های تفسیری، ذیل آیه ۲۴ صفات، در کنار آرای که درباره مصداق سؤال روز قیامت مطرح شده‌اند، پرسش از ولایت حضرت علی (ع) یکی از مهم‌ترین نظریه‌های تفسیری معرفی و بر آن تأکید شده است. بیشتر آرای مفسران درباره مصداق آیه ۲۴ صفات و دلالت آن بر ولایت امیرالمؤمنین (ع) برخاسته از روایات تفسیری نقل شده از معصومان (ع)، صحابه، تابعین و برخی محدثان متقدم است. فرات کوفی در تفسیرش، ذیل آیه ۲۴ سوره صفات، سه روایت از ابن عباس نقل می‌کند که

هر سه مضمونی مشترک دارند و آیه را دال بر وجوب پذیرش ولایت حضرت می دانند (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۳۵۵). فرات ذیل آیه، دو روایت را به صورت معنعن از ابن عباس نقل کرده است. در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، پرسش و بازخواست در برابر ارکان دین، یعنی توحید، نبوت و ولایت علی بن ابی طالب (ع) و ائمه پس از ایشان (ع) عنوان شده است (حسن بن علی (ع)، ۱۴۰۹: ۴۰۵). علی بن ابراهیم قمی در تفسیر روایی خود، مقصود از مورد سؤال واقع شدن در آیه ۲۴ سوره صافات را پرسش از ولایت علی بن ابی طالب (ع) عنوان می کند و پذیرش ولایت حضرت را عامل رستگاری می خواند (قمی، ۱۳۶۳: ۲۲۲/۲). در تفسیرهای صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۶۶/۴)، نور الثقلین (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۴۰۱/۴) و البرهان (بحرانی، ۱۴۱۵: ۵۹۵/۴) نیز این روایت از تفسیر قمی نقل شده است. سند دو روایت تفسیری از فرات کوفی در این زمینه به صورت «معنعن» است که در نهایت به ابن عباس منتهی می شود. یک روایت نیز از شعبی و ابن عباس نقل شده است (همان). طبرسی در تفسیر مجمع البیان، از سعید بن جبیر از ابن عباس در حدیثی مرفوع از حاکم حسکانی به اسنادش، ذیل آیه ۲۴ صافات روایت می کند که از مردم در روز قیامت درباره ولایت علی (ع) پرسیده می شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۸۸/۸). گفتنی است که طبرسی این معنا از آیه را در کنار مصادیق دیگر، از جمله پرسش از توحید و دلایل بدعت گذاری در جامعه اسلامی، مطرح کرده است. عاملی در تفسیر خود این معنا را از مجمع البیان نقل کرده است (عاملی، ۱۳۶۰: ۲۸۵/۷).

در تفسیر روض الجنان، ذیل آیه کریمه (وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ)، به روایتی از پیامبر (ص) اشاره شده است که فرمودند: «فردای قیامت رها نکنند هیچ کس را که قدم از قدم بردارد تا از او از پنج چیز بپرسند: عن شبابه فیما أبلاه، و عن عمره فیما أفناه، و عن ماله من أين اكتسبه و أين وضعه، و ماذا عمل فیما علم. و فی خبر آخر: و عن ولایتنا اهل البیت» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۸۴/۱۶). در این روایت، آیه به ولایت «اهل البیت» تعمیم یافته است که ولایت علی (ع) را نیز شامل می شود. همچنین پرسش از ولایت و چگونگی برخورد با حق ولایت و محبت ایشان، در کنار موضوعاتی مانند چگونگی گذراندن عمر و چگونگی کسب و استفاده مال قرار گرفته است. تفسیر جوامع الجامع تأویل (إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ) به ملزم بودن در قبال پاسخ به پذیرش ولایت

حضرت علی(ع) را به سعید بن جبیر و ابوسعید خدری نسبت داده است (طبرسی، ۱۳۷۵: ۲۸۱/۵). در تفسیر عزّ بن عبدالسلام، یکی از مصادیق «مَسْئُولُونَ» در آیه شریفه، ولایت علی بن ابی طالب (ع) عنوان شده است (ابن عبدالسلام، ۱۴۲۹: ۱۳۴/۲). وی این مصداق از آیه را در کنار مصادیقی چون پرسش از توحید آورده است. نویسنده تفسیر *جلاء الأذهان* نیز در تطبیق آیه بر ولایت علی (ع)، به روایتی از سعید بن جبیر استناد کرده که بر اساس آن، سؤال این است که «آیا سؤال‌شونده تولّای علی (ع) را دارد؟» (جرجانی، ۱۳۷۸: ۱۰۶/۸). طبق این دیدگاه، ولایت حضرت با وجود محبت ایشان ارتباط مستقیم یافته است.

استرآبادی در *تأویل الآيات الظاهرة*، پس از نقل روایتی از ابن عباس در تفسیر این آیه به ولایت امام علی (ع)، این تأویل از آیه را دال بر واجب بودن ولایت امیرالمؤمنین (ع) بر تمام خلق می‌داند و معتقد است آیه بر برتری حضرت بر تمام خلائق، جز حضرت خاتم‌الأنبیاء (ص)، دلالت واضح دارد (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۸۴). تأکید این روایت تفسیری ذیل آیه بر برتری حضرت بر دیگران، با استناد به آیه ۲۴ صفات است. نویسنده تفسیر *منهج الصادقین* پس از بیان مصادیقی برای آیه کریمه، تفسیر آیه به ولایت علی (ع) را به مصحف ابن مسعود نسبت می‌دهد و معتقد است در مصحف وی این‌گونه نوشته شده: «وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ عَنْ وَلَايَةِ عَلِيٍّ» (کاشانی، ۱۴۰۱: ۴۶۴/۷). در تفسیر *اثنی عشری* نیز این معنا به ابن مسعود نسبت داده شده است (شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳: ۱۱۲/۱۱). این توضیح خارج از آیه از نوع اضافات تفسیری یا تفسیر مزجی است که ذیل برخی آیات در بعضی از مصحف‌ها، از جمله مصحف ابن مسعود، درج شده است. وی در ادامه نظریه، ابوسعید خدری و سعید بن جبیر را موافق این رأی تفسیری می‌داند و در تأیید این دیدگاه به روایت نبوی (ص) مذکور اشاره می‌کند که در روز قیامت از امور مختلف، از جمله ولایت امیرالمؤمنین (ع) و اهل بیت (ع)، پرسیده می‌شود (همان). ملافتح‌الله کاشانی نیز در دیگر تفسیر خود، تفسیر آیه به پرسش در روز قیامت از ولایت علی (ع) را ذیل آیه ۲۴ صفات، به ابن عباس و ابوسعید خدری ارجاع می‌دهد (کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۵۴۷/۵). در تفسیر *بیان السعادة*، آیه ۲۴ صفات با آیات (عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ) (نبأ: ۲) گره خورده است. این مفسر هر دو آیه را مرتبط به ولایت امام علی (ع) می‌داند که در روز قیامت از آن پرسش می‌شود، سپس به حدیث شریف نبوی (ص) و امام باقر (ع) اشاره می‌کند که:

بنده گامی برنمی‌دارد، مگر آنکه درباره چهار چیز از او سؤال می‌شود: از جوانی‌اش که در چه چیز صرف کرده، از عمرش که در چه چیز فنا کرده، از مالش که از کجا آورده و در کجا انفاق کرده، و از دوستی ما اهل بیت (ع) (کتابادی، ۱۳۷۲: ۱۲/۲۱۵).

طبق این تفسیر نیز پذیرش ولایت امام علی (ع) با وجوب محبت ایشان ارتباط مستقیم دارد. تفسیر عقود المرجان نیز پس از بیان دلالت آیه بر ولایت امیرالمؤمنین (ع) می‌نویسد: «زمانی که قیامت برپا می‌شود، در موقف صراط به هیچ‌کس اجازه عبور داده نمی‌شود، مگر آنکه ولایت علی (ع) در قلبش وجود داشته باشد» (جزایری، ۱۳۸۸: ۴/۲۷۰). باید توجه داشت که با در کنار هم نهادن روایات تفسیری می‌توان دریافت که مراد از ولایت، وجوب محبت و مودت حضرت است که لازمه نجات از جهنم و موقف‌های روز قیامت به شمار می‌رود.

صاحب تفسیر الجوهر الثمین اخبار و آرای تفسیری و روایی درباره دلالت آیه ۲۴ صفات بر ولایت علی (ع) را مستفیض می‌داند (شبر، ۱۴۰۷: ۵/۲۴۷). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، منظور از بازخواست در آیه را مورد اختلاف مفسران می‌داند، سپس برخی آرای تفسیری را در این زمینه نقل می‌کند، از جمله پرسش از ولایت امام علی (ع) را به برخی از مفسران و راویان نسبت می‌دهد. او در ادامه می‌نویسد: «این وجوه، بر فرض که درست باشند، هر یک به یکی از مصادیق اشاره دارد، نه اینکه منحصرأ از فلان چیز بازخواست خواهند کرد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷/۱۹۹). بنابراین از دیدگاه علامه، تمام آرای مطرح‌شده در تفسیر آیه محتمل‌اند و هیچ تناقضی با یکدیگر ندارند؛ از این رو انحصار آیه در مصادیقی خاص نفی می‌شود. علامه سپس در بحث روایی، روایاتی از تفسیر مجمع البیان و برخی از کتاب‌های حدیثی و روایی متقدم شیعه درباره تفسیر آیه ۲۴ صفات به وجوب پذیرش امام علی (ع) و اهل بیت (ع) نقل می‌کند (همان: ۱۷/۲۱۳). آیت‌الله مکارم شیرازی نیز پس از شمردن وجوه مختلف آیه، تأویلی که آیه را ناظر به ولایت علی بن‌ابی‌طالب (ع) می‌داند را به بسیاری از مفسران و محدثان فریقین نسبت می‌دهد. او در ادامه دیدگاهی مانند نظریه علامه طباطبایی را درباره آیه کریمه مطرح می‌کند: «این تفاسیر با هم منافاتی ندارند؛ چراکه در آن روز از

بررسی چگونگی دلالت آیه ۲۴ صافات بر ولایت امام علی (ع) / ۳۳

همه چیز سؤال می‌شود، از عقاید، از توحید و ولایت، از گفتار و کردار و از نعمت‌ها و مواهبی که خدا در اختیار انسان گذارده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۶/۱۹). بر این اساس، مکارم شیرازی نیز انحصاری انگاشتن پرسش‌ها در روز قیامت را مردود می‌داند و بر ملزم بودن به پاسخ بازخواست‌ها در امور مختلف، از جمله ولایت امام علی (ع)، تأکید می‌کند.

علاوه بر مفسران شیعه، بسیاری از علمای اهل سنت نیز به این تفسیر از آیه کریمه اشاره کرده‌اند. با مراجعه به کتاب‌های تفسیری اهل سنت، ملاحظه می‌شود دیدگاهی که آیه ۲۴ صافات را ناظر به ولایت امام علی (ع) و اهل بیت (ع) می‌داند، میزان قابل توجهی از آرای تفسیری را به خود اختصاص داده است. ثعلبی در تفسیر خود، ذیل آیه (وَقِفُّوهُمْ إِنْهُمْ مَسْئُولُونَ)، حدیث شریف نبوی (ص) را نقل می‌کند:

در روز قیامت قدم هیچ بنده‌ای حرکت نخواهد کرد تا از چهار چیز سؤال شود: از جوانی که در چه چیز به پیری رساند، از عمرش که در چه راه صرف کرد، از مالش که از کجا آورد و در چه راه انفاق و صرف کرد و از دوستی ما اهل بیت (ع) (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۴۲/۸).

حاکم حسکانی در *شواهد التنزیل*، ذیل آیه ۲۴ صافات، شش روایت نقل می‌کند که شامل احادیث شماره ۷۸۵ تا ۷۹۱ این کتاب است. مضمون هر شش روایت تطبیق آیه بر ولایت علی بن ابی طالب (ع) است. در پنج روایت، مقصود از (وَقِفُّوهُمْ إِنْهُمْ مَسْئُولُونَ)، ولایت حضرت و در یک روایت (حدیث شماره ۷۸۶) امامت حضرت مصداق سؤال عنوان شده است. سند یک روایت تفسیری حاکم حسکانی (روایت ۷۸۵) به صورت مرفوع به رسول خدا (ص) برمی‌گردد. یک روایت (حدیث ۷۹۱) نیز از امام باقر (ع) نقل شده است. دو روایت (روایات ۷۸۶ و ۷۸۷) به ابوسعید خدری ارجاع داده شده که ابوسعید نیز از پیامبر (ص) نقل کرده است. همچنین دو روایت (روایات ۷۸۹ و ۷۹۰) به ابن عباس برمی‌گردد که واسطه یکی از آنها سعید بن جبیر و واسطه روایت دیگر ابن عباس است (حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۶۲-۱۶۴، ح ۷۸۵-۷۹۱). در تفسیر *النکت و العیون* درباره آیه ۲۴ صافات، شش دیدگاه مطرح شده است که هیچ‌کدام متناقض دیگری نیست (ماوردی، بی‌تا: ۴۴/۵).

۱. از توحید و اقرار به «لا اله الا الله» پرسیده می‌شود؛ چراکه مهم‌ترین رکن دین توحید است. این دیدگاه از یحیی بن سلام نقل شده است.
۲. مقصود از پرسش در آیه، بازخواست در برابر بدعت‌هایی است که پس از پیامبر (ص) گذاشته‌اند. این نظریه به صورت مرفوع به انس بن مالک برمی‌گردد.
۳. پرسیده می‌شود که آیا حق ولایت علی بن ابی طالب (ع) را به جا آورده‌اند یا خیر. روایات این وجه تفسیری به ابوهارون و ابوسعید خدری ارجاع شده است.
۴. از آنان درباره نشست و برخاست‌هایی که داشته‌اند پرسش می‌شود. این دیدگاه به عثمان بن زیاد نسبت داده شده است.
۵. به اعتقاد ابن عباس، مقصود از «مَسْئُؤُونَ» در آیه پرسش از اعمال، کردار و رفتار انسان در دنیا است.
۶. «مَسْئُؤُونَ» بدون هیچ قید و توضیح و ارجاعی، یکی از مصادیق آیه دانسته شده است.

وجوه مطرح شده هیچ تناقضی با هم ندارند. برای نمونه می‌توان گفت همان‌طور که از توحید می‌پرسند، از ولایت نیز خواهند پرسید و مورد سؤال در موضوعی خاص منحصر نیست. این وجوه، علاوه بر تفسیر ماوردی، در تفسیر رموز و الکنوز نیز نقل شده‌اند (رسعی، ۱۴۲۹: ۳۷۹/۶). نویسنده تفسیر روح المعانی نیز پس از آنکه آرای تفسیری، همچون مسئول بودن در برابر توحید و اعمال و عقاید، را برای آیه می‌شمرد، پرسش از ولایت علی بن ابی طالب (ع) را به طایفه امامیه و روایات آن را به ابن عباس، سعید بن جبیر و ابوسعید خدری ارجاع می‌دهد و می‌نویسد: «قول صحیح این است که در مورد عقاید و اعمال پرسیده می‌شود که در رأس آنها "لا اله الا الله" و از مهم‌ترینشان ولایت علی بن ابی طالب (ع) است» (آوسی، ۱۴۱۵: ۷۸/۱۲).

بررسی دلالت آیه ۲۴ صفات بر ولایت حضرت علی (ع)

دیدگاه‌های تفسیری درباره آیه ۲۴ سوره صفات که از نظر گذشت، آیه (وَقَفُّوهُمْ^۱ إِنَّهُمْ مَسْئُؤُونَ) را مرتبط با ولایت امام علی (ع) می‌دانند. این آرای تفسیری برخاسته از روایت صادرشده از پیامبر (ص)، ائمه معصوم (ع)، صحابه و تابعین‌اند. از این رو در تبیین دلالت آیه بر ولایت امام علی (ع)، بررسی این روایات ضروری به نظر می‌رسد.

همچنین در بررسی دلالت، می‌توان آیه را با رویکرد زبانی و بلاغی نگریست و محتوای آیات قبل و بعد را بررسی کرد تا چگونگی دلالت آیه بر ولایت امام علی (ع) و جانشینی ایشان پس از رسول خدا (ص) آشکار شود. در ادامه، شواهد مبنی بر دلالت آیه بر ولایت حضرت علی (ع) بررسی می‌شود.

شواهد قرآنی

علاوه بر آیه ۲۴ صافات، در آیه هشتم سوره تکاثر نیز سخن از پرسش روز قیامت و سؤال از نعمت‌ها مطرح شده است: ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾. در روایات تفسیری ذیل این آیه، مقصود از پرسش از نعیم، سؤال از ولایت امام علی (ع) دانسته شده است. در تفسیر قمی، مقصود از «مورد سؤال واقع شدن» در آیات ۲۴ صافات و ۸ تکاثر، ولایت امام علی (ع) دانسته شده و مستند به روایتی از امام باقر (ع)، به اهل بیت (ع) تعمیم یافته است (قمی، ۱۳۶۳: ۴۴۰/۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۵۳/۲). ابن عقده با ذکر سند کامل از علی بن ابی طالب (ع) روایت می‌کند که حضرت مقصود از «نعیم» را ولایت خود و خاندانشان معرفی کردند (ابن عقده، ۱۴۲۱: ۲۲۰). شیخ طوسی در التبیان این معنا را یکی از وجوه تفسیری آیه هشتم سوره تکاثر نقل کرده است (طوسی، بی‌تا: ۴۰۳/۱۰). حاکم حسکانی نیز این تفسیر از آیه را طی سه روایت با سندهای گوناگون آورده است (حسکانی، ۱۴۱۱: ۴۷۶/۲-۴۷۸). علامه طباطبایی چگونگی شمول آیه بر ولایت حضرت علی (ع) را چنین توضیح داده است:

منظور از نعیم تمامی نعمت‌هایی است که خدای تعالی به بشر انعام فرموده، بدان جهت که نعمت است و ولایت امام علی (ع) و اهل بیت از ارزنده‌ترین مصادیق آن است، بلکه با راهنمایی امامان است که استعمال نعمت شکر می‌شود، نه کفران (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۰۶/۲۰).

علاوه بر این آیات، در آیات نخستین سوره نبأ نیز سخن از پرسش در روز قیامت به میان آمده است: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبِیِّ الْعَظِیْمِ﴾ (نبأ: ۲)؛ «آنان از چه چیز از یکدیگر سؤال می‌کنند؟ * از خبر بزرگ و پر اهمیت». این دو آیه درصدد بیان حوادث روز قیامت‌اند؛ روزی بزرگ که انسان‌ها در هنگام برانگیخته شدن در

مورد آن از یکدیگر می‌پرسند (طوسی، بی‌تا: ۳۲۹/۱۰؛ طبری، ۱۴۱۲: ۳۰/۳۰). از این آیات، تفسیری باطنی ارائه شده است که امیرالمؤمنین (ع) را مصداق «نبا عظیم» دانسته که مورد اختلاف قرار گرفته، در روز قیامت از ولایت ایشان پرسیده می‌شود. بسیاری از روایات تفسیری این معنای باطنی را درباره آیات مذکور نقل کرده‌اند. برای نمونه تفسیر قمی این تفسیر باطنی را از امام رضا (ع) (قمی، ۱۳۶۳: ۴۰۱/۲) و تفسیر فرات کوفی آن را در دو روایت از امام باقر (ع) نقل کرده‌اند (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۵۳۳/۱). در روایتی از اصول کافی نیز امام باقر (ع) آیه را ناظر به امیرالمؤمنین (ع) می‌داند و از لسان حضرت نقل می‌کند که «خدای عز و جل آیه‌ای بزرگ‌تر و نبأیی اعظم از من ندارد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰۷/۱). در روایات تفسیری اهل سنت نیز حاکم حسکانی طی سه روایت، این تفسیر باطنی را نقل کرده است (حسکانی، ۱۴۱۱: ۴۱۷/۲).

شواهد روایی

بسیاری از محدثان و راویان فریقین در کتاب‌های معتبر خود، مقصود آیه ۲۴ صفات از مورد سؤال واقع شدن در روز قیامت را پرسش از ولایت علی بن ابی طالب (ع) معنا کرده‌اند. نقطه مشترک بیشتر روایات، ملزم بودن به پاسخ‌گویی در ادای حق ولایت حضرت در روز قیامت و موقف پل صراط است که پذیرش ولایت و اطاعت از فرامین حضرت موجب رستگاری در روز قیامت و عبور آسان از صراط می‌شود و روگردانی از ولایت حضرت، شقاوت در آخرت و جاودانه شدن در آتش جهنم را در پی دارد. قاضی نعمان مغربی در شرح الأخبار با ذکر سند از شعبی و ابن عباس، در مورد (وَقَفُّوهُمْ إِنْهُمْ مَسْئُولُونَ) روایت می‌کند: «آنان بر صراط توقف می‌کنند و از آنان درباره ولایت علی (ع) پرسیده می‌شود» (ابن حیون، ۱۴۰۹: ۲۳۴/۱).

شیخ صدوق در عیون اخبار الرضا (ع) به سند خود از حضرت عبدالعظیم حسنی روایتی را نقل می‌کند که به واسطه ائمه معصوم (ع) به رسول خدا (ص) برمی‌گردد. پیامبر (ص) فرمودند: «تمام امت من در روز قیامت از حرکت بازمی‌ایستند و در قبال ولایت امیرالمؤمنین (ع) بازخواست می‌شوند؛ این مطلب همان است که آیه (وَقَفُّوهُمْ إِنْهُمْ مَسْئُولُونَ) آمده است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۳۱۴/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۶۶/۴). پس از ارائه سند، افراد آن را بررسی می‌کنیم:

بررسی چگونگی دلالت آیه ۲۴ صافات بر ولایت امام علی (ع) / ۳۷

حَدَّثَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَمْرَانَ الدَّقَّاقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ زِيَادِ الْأَدَمِيِّ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ.

- أَبُو الْقَاسِمِ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَمْرَانَ الدَّقَّاقُ: طبق نقل نجاشی، از شیوخ زمان خود و صاحب کتاب بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۸۵).

- مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ: طوسی در فهرست خود از وی یاد کرده و وی را صاحب کتاب دانسته است (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۳۴).

- سَهْلُ بْنُ زِيَادِ الْأَدَمِيِّ: شیخ طوسی در رجال خود از او با وصف ثقة یاد کرده است (همان: ۳۸۷).

- عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ: الفاضلی همچون عابد، ورع و کان مرضیاً دال بر مدح او است (تقی‌الدین حلی، ۱۳۸۳: ص ۲۲۶).

این روایت از نظر سندی در وضعیت مساعدی است.

همچنین شیخ صدوق در معانی الأخبار با ذکر سند کامل از ابوهارون از ابوسعید خدری نقل می‌کند که پیامبر (ص) در تفسیر آیه ۲۴ صافات فرمودند: «از آنان پرسیده می‌شود که در مورد ولایت علی (ع) چه کرده‌اند؛ زیرا خداوند آنان را آگاه کرد که او خلیفه بعد از پیامبر (ص) است» (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۶۷). سند کامل این روایت چنین است:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْحَافِظُ الْجَعَابِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ زِيَادٍ مِنْ أَصْلِ كِتَابِ أَبِيهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ الْعَمْرِيُّ.

- مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْحَافِظُ الْجَعَابِيُّ: کان من حفاظ الحديث و أجلاء أهل العلم (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۹۴).

- عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ زِيَادٍ: من أصحاب الجواد (ع) (خویی، ۱۳۸۸: ۳۰۸/۱۰).

- حَفْصُ بْنُ عُمَرَ الْعَمْرِيُّ: الفقيه (همان: ۱۴۲/۶).

شیخ طوسی در مالک به سند کامل از انس بن مالک از رسول خدا (ص) نقل می‌کند: «در روز قیامت تنها به افرادی مجوز عبور از صراط داده می‌شود که ولایت علی

بن ابی طالب (ع) را داشته باشند و این تفسیر قول (وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ) است» (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۹۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۶۶/۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۴۰۱/۴؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۵۹۳/۴).

ابن شاذان نیز در ذکر شانزدهمین منقبت از حضرت علی (ع) در کتاب *مائه من مناقب امیرالمؤمنین (ع)* از ابوسعید خدری از پیامبر (ص) روایت می کند که: «خداوند در روز قیامت دو فرشته را بر صراط می گمارد تا به افرادی که اندکی برائت از علی بن ابی طالب (ع) دارند، اجازه عبور از صراط داده نشود و این تفسیر قول خداوند تعالی در آیه ۲۴ صافات است» (ابن شاذان، ۱۴۰۷: ۳۶؛ ابن طاووس، ۱۴۱۳: ۵۵۸؛ همو، ۱۴۰۰: ۷۴/۱).

عمادالدین طبری در *بشارة المصطفی* از انس بن مالک از رسول خدا (ص) روایتی درباره مسئول بودن در قبال ولایت امیرالمؤمنین (ع) و هلاکت روگردانان از ولایت حضرت نقل کرده است. (طبری آملی، ۱۳۸۳: ۱۴۴). ابن شهر آشوب نیز طی روایتی طولانی از سعید بن جبیر و ابن عباس، به نجات امت با پذیرش ولایت علی بن ابی طالب (ع) اشاره و نتیجه روگردانی از ولایت حضرت را سقوط در جهنم عنوان کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۵۲/۲). در کتاب *فضائل ابن شاذان* و در نقل احادیثی در مناقب قرآنی امیرالمؤمنین (ع)، طی روایتی از ابن عباس در تفسیر قول خداوند در آیه ۲۴ صافات، بر وجوب پذیرش ولایت حضرت تأکید شده است (ابن شاذان، ۱۳۶۳: ۶۶). در کتاب *عمدة العیون* نیز پس از نقل چند آیه در فضیلت امام علی (ع)، به آیه ۲۴ سوره صافات اشاره و پذیرش ولایت حضرت واجب دانسته شده است (ابن بطریق، ۱۴۰۷: ۲۸۶). علامه حلی در *نهج الحق* با انتساب این تفسیر از آیه ۲۴ صافات به جمهور محدثان شیعه، روایات آن را به ابن عباس و ابوسعید خدری ارجاع می دهد (حلی، ۱۴۱۱: ۱۸۱). دیلمی هم در *غرر الأخبار* از امام باقر (ع) روایت می کند که مقصود از «مسئولون»، پرسش در روز قیامت از ولایت امیرالمؤمنین (ع) است (دیلمی، ۱۴۲۷: ۱۴۲).

برخی از کتاب های روایی شیعه در بیان آیات نازل شده در فضیلت امام علی (ع) با اشاره به آیه: (وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ) در خطبه پیامبر (ص) در روز غدیر، آن را یکی از آیات فضایل حضرت دانسته و بر پاسخ گویی در روز قیامت در قبال ادای حق ولایت تأکید کرده اند (طوسی، ۱۴۰۷: ۴۷/۳؛ همو، ۱۴۱۱: ۷۵۰/۲؛ ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۲۸۹؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۴۸۰/۱).

کتاب *تذکره الخواص*، تفسیر (وَقَفَّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ) به ولایت امام علی (ع) را به مجاهد نسبت داده است (سبط بن جوزی، ۱۴۱۸: ۲۲). همچنین زرنندی حنفی در *نظم درر السمطین* تفسیر قول خداوند در آیه ۲۴ سوره صفات را ولایت حضرت علی (ع) می‌داند و معنای آیه را این‌گونه شرح می‌دهد که از مردم پرسیده می‌شود که آیا به وصیت نبی مکرم (ص) عمل کرده و حق ولایت علی بن ابی طالب (ع) را به جا آورده‌اند یا آن را ضایع کرده و از آن غافل شده‌اند (زرنندی، ۱۳۹۱: ۱۰۹).

شواهد زبانی (سیاق و تناسب)

در آیات ۱۸ تا ۳۸ سوره صفات بر هشدار خداوند به کافران درباره وعده حق آخرت و چشیدن عذاب‌های دردناک اخروی در قبال نافرمانی از خداوند تأکید شده است. با توجه به محوریت آیه ۲۴ این سوره: (وَقَفَّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ) در این مقاله باید گفت «وَقَفَّوهُمْ» به این معنا است که ایشان را نگه دارید و نگذارید بروند که باید بازخواست شوند. از سیاق آیه نیز استفاده می‌شود که امر به بازداشت و بازخواست، در راه جهنم صورت می‌گیرد و آنچه از آن بازخواست می‌شود، مطلبی است که جمله (مَا لَكُمْ لَا تَنصَرُونَ) (صفات: ۲۵) مشتمل بر آن است: «شما را چه شده که یکدیگر را یاری نمی‌دهید، همان‌طور که در دنیا پشتیبان یکدیگر بودید و در برآوردن حوائج خود و به مقصد رسیدن، از یکدیگر کمک می‌گرفتید؟» جمله بعد، یعنی (بَلْ هُمْ أَلْیَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ) (صفات: ۲۵) نیز دلیل است بر اینکه مراد از جمله (مَا لَكُمْ لَا تَنصَرُونَ) این است که چرا از اطاعت حق استکبار نمی‌کنید، همان‌طور که در دنیا استکبار می‌کردید. در حقیقت به دلیل استکبار در دنیا، در قیامت از ایشان درباره یاری نکردن یکدیگر پرسیده می‌شود. با این بیان روشن می‌شود که از هر حقی که در دنیا از آن رو گردانده‌اند، بازخواست می‌شود، چه اعتقاد حق باشد و چه عمل حق و صالح. دلیل روگردانی آنان نیز دو چیز بوده است: کبر ورزیدن و پشت‌گرمی به داشتن یاران و کمک‌کاران (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰۰/۱۷). در نتیجه، سخن گناهکارانی که در روز قیامت نافرمانی و کفر خود را به بزرگان و پیشوایان قوم خود نسبت می‌دهند، قابل توجیه نیست؛ چراکه در دنیا هیچ سلطه‌ای بر ایشان نبوده و هر فرد مسئول پاسخ‌گویی اعمال خویش در دنیا است.

از آیه برمی آید که در روز قیامت از امور مختلف پرسیده می شود. جمله «إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» در آیه کریمه، علت توقف در روز جزا را بیان می کند. بنا بر دیدگاه نحویان، این جمله استیناف تعلیلی است (صاوی، ۱۴۲۷: ۳/۳۱۴؛ درویش، ۱۴۱۵: ۸/۲۱۸). خطاب در «وَقَفُّهُمْ» به صورت جمله امریه است و افراد ملزم به توقف اند؛ همچنین جمله «مَسْئُولُونَ» نکره است که افاده عموم می کند (علوان، ۱۴۲۷: ۳/۱۹۶۲؛ کرباسی، ۱۴۲۲: ۶/۵۶۲). بنابراین مسئول بودن منحصر به موضوعی خاص نیست و افراد ملزم به پاسخ گویی در قبال امور مختلف و سؤالات متعدّدند. یکی از مصادیق پرسش، ولایت امام علی (ع) و چگونگی برخورد با ایشان در دنیا است؛ آیا حق محبت ایشان را ادا کرده اند؟ این مصداق از آیه انحصاری نیست؛ به این معنا که از امور مختلف، از جمله توحید و نبوت، پرسیده می شود و یکی از مهم ترین پرسش ها، ولایت امام علی (ع) است.

پرسش از ولایت امام علی (ع)، یکی از مصادیق بازخواست در قیامت

در آیه ۲۴ سوره صافات آرای تفسیری متفاوتی مطرح شده اند که هیچ کدام با یکدیگر متناقض نیستند؛ از جمله مسئول بودن در برابر قول «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳/۱۳۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۵/۷۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۹/۹۷؛ طبرسی، ۱۳۷۵: ۲۰/۴۶۶) که روایات آن به ابن عباس منسوب است، پرسش از اعمال و افعال دنیوی (طبری، ۱۴۱۲: ۲۳/۳۱؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۵/۳۰۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۶/۳۲۹؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۵/۲۵) که این دیدگاه نیز از ابن عباس نقل شده است، پرسش از دلیل تعجب ورود به جهنم با وجود ارسال رسولان از ناحیه خداوند (بلخی، ۱۴۲۳: ۳/۶۰۵) که مقاتل بن سلیمان مطرح کرده، و مسئول بودن در مقابل ادای حق ولایت امام علی (ع) که روایات آن از نظر گذشت. این اقوال در طول و مکمل یکدیگرند و می توان آنها را مصداق های بازخواست در آیه به شمار آورد. به این معنا که در روز قیامت از توحید، نبوت و ولایت علی (ع)، که همان ولایت خدا و رسول (ص) است، پرسیده می شود؛ چراکه ولایت مکمل و متمم توحید و نبوت است. چنانکه در روز غدیر، با اعلان ولایت امام علی (ع) دین کامل و نعمت تمام می شود: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائدة: ۳)؛^۲ از این رو در تبیین دلالت نظریات مفسران فریقین درباره مصداق آیه

(وَقَفَّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ) و تطبیق آن بر ولایت علی بن ابی طالب (ع) می توان گفت که پرسش از ولایت حضرت، از مهم ترین مصادیق آیه ۲۴ سوره صافات است و در درجه اهمیت، پس از توحید و یگانگی خداوند قرار می گیرد.

حرکت در مسیر ولایت امیرالمؤمنین (ع) و تلاش برای ادای حق ولایت ایشان رستگاری در آخرت را به دنبال دارد و برای روگردانی از ولایت ایشان سرنوشتی جز جاودانگی در آتش نیست. احادیث و روایاتی که به نقل از معصومان (ع) و صحابه در مهم ترین منابع روایی و حدیثی متقدم و متأخر شیعه و با اسناد گوناگون و مضامین نزدیک به هم، درباره آیه ۲۴ صافات مطرح شده نیز یکی از مصادیق آیه را پرسش از ولایت حضرت می دانند و تأکید تمام آنها بر لزوم و وجوب پذیرش ولایت امام علی (ع) و اطاعت بی چون و چورا از فرامین ایشان است. مؤید استدلال آیه کریمه به اطاعت از علی (ع) نیز آیه (بَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...) (نساء: ۵۹) است که بنا بر روایات تفسیری نقل شده ذیل آیه، اطاعت از فرامین علی (ع) را واجب و ضروری می خواند (کلینی، ۱۳۸۸: ۲۸۹/۱، ح ۶۴؛ ابن عقده، ۱۴۲۱: ۱۹۸؛ ابن بابویه، بی تا: ۱۲۳/۱؛ همو، ۱۳۷۰: ۲۳۰/۱؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۷۶؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۱۲۱؛ اهوازی، ۱۳۹۹: ۱۰۴؛ ثقفی، ۱۴۰۷: ۱۹۶/۱). بنابراین یکی از مصادیق پرسش در روز قیامت، سؤال از ولایت علی (ع) به معنای اطاعت از فرامین ایشان است؛ آیا انسان ها در دنیا طبق فرمان الهی عمل کرده اند و مطیع فرامین ایشان بوده اند؟ البته این اطاعت در امتداد اطاعت خدا و رسول (ص) است و علاوه بر پرسش درباره اطاعت از فرامین خدا و پیامبر (ص)، از ولایت امام علی (ع) نیز پرسیده می شود.

دلالت عبارت «مَسْئُولُونَ» به حبّ اهل بیت (ع)

در برخی از روایات، معنای گسترده تری برای آیه ۲۴ سوره صافات مطرح شده است؛ به این معنا که مسئول بودن در قبال ولایت، علاوه بر ولایت حضرت علی (ع)، به وجوب محبت اهل بیت (ع) و ادای حق ولایت ایشان تعمیم یافته است. شیخ صدوق در *علل الشرایع* در تفسیر آیه: (وَقَفَّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ) می نویسد:

از نبی مکرم (ص) مروی است که فرمودند: «در روز قیامت قدم هیچ بنده ای حرکت نخواهد کرد تا از چهار چیز سؤال شود: از جوانی که در چه چیز به

پیری رساند، از عمرش که در چه راه صرف کرد، از مالش که از کجا آورد و در چه راه انفاق و صرف کرد، و از دوستی ما اهل بیت (ع)» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۲۱۷/۱).

شیخ صدوق در *اعتقادات* نیز در توضیح توقفگاه‌های محشر، به عقبه‌ای در صراط به نام «ولایت» اشاره می‌کند که تمام خلایق در آن متوقف می‌شوند و از آنها درباره ولایت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) و امامان بعد از او (ع) سؤال می‌شود؛ هر کس که به جا آورد از صراط می‌گذرد و نجات می‌یابد و هر که به جا نیاورد، به جهنم می‌افتد و این تفسیر قول خداوند: (وَقَفُّوهُمْ إِنْهُمْ مَسْئُولُونَ) است (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۷۱). در مناقب ابن شهر آشوب نیز بر مسئول بودن در برابر ولایت امیرالمؤمنین (ع) و حب اهل بیت (ع) تأکید شده است. این تأویل از آیه ۲۴ صفات به محمد بن اسحاق، شعبی، اعمش، سعید بن جبیر، ابن عباس، ابونعیم اصفهانی، حاکم حسکانی، نطنزی و جماعه اهل بیت (ع) ارجاع داده شده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۵۲/۲).

بیان این مصداق درباره آیه کریمه را می‌توان با آیه ۲۳ سوره شوری: (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى)، که به آیه مودت مشهور است، نیز تطبیق داد؛ چراکه بنا بر تفاسیر و روایات معتبر فریقین، تأکید این آیه بر وجوب محبت به خاندان عصمت (ع) است (قمی، ۱۳۶۳: ۲۷۶/۲؛ زمخشری، بی‌تا: ۲۲۱/۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۸/۱۳-۱۹؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۲۰۸/۲). با در کنار هم قرار دادن روایات شأن نزول آیه مودت و احادیث مذکور ذیل آیه ۲۴ صفات، می‌توان ارتباط تنگاتنگ دو آیه را دریافت؛ چراکه مودت اهل بیت (ع) و پذیرش ولایت ایشان واجب و ضروری و اجر رسالت نبوی (ص) است که در قیامت از آن پرسیده می‌شود.

نتیجه

مسئله کلیدی این پژوهش چگونگی دلالت آیه ۲۴ سوره صفات: (وَقَفِّوهُمْ إِنْهُمْ مَسْئُولُونَ) بر ولایت امام علی (ع) است. این پژوهش نقل و تحلیل شواهد تفسیری، روایی و زبانی درباره دلالت آیه بر ولایت امام علی (ع) را رهیافتی مناسب جهت پاسخ به این پرسش می‌داند و نشان می‌دهد:

۱. روایات تفسیری که مقصود از «مَسْئُولُونَ» در آیه ۲۴ صافات را پرسش از ولایت امام علی (ع) می‌دانند، به واسطه صحابه‌ای چون ابن عباس، ابوسعید خدری، انس بن مالک و ابن مسعود، و تابعینی مانند سعید بن جبیر، ابوهارون، شعبی و مجاهد بن جبر به رسول خدا (ص) برمی‌گردند. همچنین این روایات تفسیری از برخی ائمه معصوم (ع)، یعنی امام باقر (ع) و امام حسن عسکری (ع)، نیز نقل شده‌اند. دلالت آیه بر ولایت امام علی (ع) دیدگاهی است که از روایات تفسیری منقول از سوی این افراد نشئت می‌گیرد و در منابع حدیثی و روایی متقدم و معتبر نقل شده است. مفسرانی که آیه را دال بر ولایت امیرالمؤمنین (ع) می‌دانند نیز تحت تأثیر این روایات تفسیری قرار گرفته‌اند.

۲. با توجه به شواهد قرآنی، مانند آیه هشتم سوره تکاثر و آیات ابتدایی سوره نبأ، و بنا بر روایات تفسیری فریقین که دلالت آیه را در مورد امام علی (ع) می‌دانند، و نیز طبق سیاق آیات مورد بحث از سوره صافات که درباره سرنوشت انسان‌ها در روز قیامت‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که آرای تفسیری و روایی که آیه «إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» را ناظر به ولایت امام علی (ع) می‌دانند، در صدد بیان یکی از مصادیق آیه‌اند؛ از این رو انحصاری انگاشتن آیه نفی، و روشن می‌شود که در روز قیامت پرسش‌های مختلفی پرسیده خواهد شد که ولایت امام علی (ع) از مهم‌ترین آنها است.

۳. با توجه به شواهد سیاقی آیه ۲۴ صافات و آیات قبل و بعد از آن، پرسش در روز قیامت مصداق‌هایی دارد که پرسش از ولایت امام علی (ع) از جمله آنها است.

۴. در برخی از روایات تفسیری آیه ۲۴ صافات، سؤال از حب اهل بیت (ع) و ولایت ایشان مطرح شده است. تأکید اصلی این روایات تفسیری بر الزام به پاسخ به ادای حق ولایت اهل بیت (ع) در موقف‌های متعدد قیامت است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی از این آثار عبارت‌اند از کتاب‌های: آیات ولایت در قرآن (۱۳۸۱)، مکارم شیرازی؛ بررسی تطبیقی تفسیر آیات ولایت اهل‌البیت (ع) در دیدگاه فریقین (۱۳۸۸)، نجارزادگان؛ آیات ولایت در قرآن (۱۳۹۳)، مرتضوی.

۲. برخی از این مقالات عبارت‌اند از: «سبکی نوین در تفسیر روایی کتاب تفسیر الأثری الجامع» (۱۳۸۳)، رضایی اصفهانی؛ «بررسی کوتاهی از ذی‌القربی در قرآن، سنت و تاریخ» (۱۳۷۵)، حسینی.

۳. جهت مشاهده روایات نزول آیه در شأن امام علی (ع) در روز غدیر نک: کلینی، ۱۴۱۹: ۱/ ۳۴۵؛ ابن عساکر، ۱۴۱۸: ۴/ ۲۳۴؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۲/ ۲۰۳ و....

کتاب نامه

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- آلوسی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، *إعتقادات الإمامیة*، قم: کنگره شیخ مفید.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، *علل الشرایع*، قم: کتاب فروشی داوری.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا (ع)*، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بطریق، یحیی بن حسن (۱۴۰۷ق)، *عمدة عیون صحاح الأخبار فی مناقب إمام الأبرار*، قم: جماعة مدرسین بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۴۰۹ق)، *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (ع)*، تحقیق محمدحسین حسینی جلالی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن شاذان، محمد بن احمد (۱۴۰۷ق)، *مأئمة منقبة من مناقب أمير المؤمنين و الأئمة (ع)*، تحقیق مدرسه امام مهدی (ع)، قم: مدرس امام مهدی (ع).
- ابن شاذان قمی، أبو الفضل شاذان بن جبرئیل (۱۳۶۳ش)، *الفضائل*، قم: رضی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ش)، *مناقب آل ابی طالب (ع)*، قم: علامه.
- ابن عقده، احمد (۱۴۲۱ق)، *کتاب الولاية*، قم: انتشارات دلیل.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، *إقبال الأعمال*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۳ق)، *التحصین لأسرار ما زاد من الكتاب الیقین*، تحقیق اسماعیل انصاری زنجانی خوئینی، قم: مؤسسه دارالکتاب.
- ابن عبدالسلام، عبدالعزیز بن سلام (۱۴۲۹ق)، *تفسیر العز بن عبدالسلام*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق)، *المزار الکبیر*، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالفکر.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- اهوازی، حسین بن سعید (۱۳۹۹ق)، *الزهة*، قم: بی جا.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه البعثة.

بررسی چگونگی دلالت آیه ۲۴ صافات بر ولایت امام علی (ع) / ۴۵

بلخی، مقاتل بن سلیمان (۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
تقی الدین حلی، حسین بن علی، (۱۳۸۳)، رجال ابن داوود حلی، تهران: دانشگاه تهران.
ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۴۱۸ق)، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ثعلبی، احمد بن محمد (۴۲۲ق)، الكشف و البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
جرجانی، حسین بن حسن (۳۷۸ق)، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان، تهران: دانشگاه تهران.
جزایری، نعمت الله بن عبدالله (۱۳۸۸ش)، عقود المرجان فی تفسیر القرآن، قم: نور وحی.
حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۴۱۱ق)، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
حسن بن علی (ع) (۴۰۹ق)، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری (ع)، قم: مؤسسه الإمام مهدی (عج).

حسینی استرآبادی، علی (۴۰۹ق)، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم.
حلی، حسن بن یوسف (۴۱۱ق)، كشف الیقین فی فضائل أميرالمؤمنین (ع)، تحقیق حسین درگاهی، تهران: وزارت ارشاد.

حلی، حسن بن یوسف (۹۸۹م)، نهج الحق و كشف الصادق، بیروت: دار الكتاب اللبنانی.
خویی، ابوالقاسم، (۱۳۸۸)، معجم رجال الحديث، قم: مؤلف.
درویش، محی الدین (۴۱۵ق)، اعراب القرآن الکریم و بیانه، سوریه: الارشاد.
دیلمی، حسن بن محمد (۴۲۷ق)، غرر الأخبار، قم: دلیل ما.
رسعنی، عبدالرزاق بن رزق الله (۴۲۹ق)، رموز الكنوز فی تفسیر الكتاب العزیز، مکه مکرمه: مكتبة الأسدی.

زرندی، محمد بن یوسف (۱۳۹۱ش)، نظم درر السمطين فی فضائل المرتضى و البتول و السبطین (ع)، قم: مجمع العالمی لأهل البيت (ع).
سبط ابن جوزی، یوسف بن غزاوغلی (۴۱۸ق)، تذکرة الخواص بذكر خصائص الأئمة (ع)، قم: منشورات شریف رضی.

سمرقندی، نصر بن محمد (۴۱۶ق)، تفسیر بحر العلوم، بیروت: دارالفکر.
شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳ش)، تفسیر اثنی عشری، تهران: میقات.
شیر، عبدالله (۴۰۷ق)، الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، کویت: شركة مكتبة الأمين.
صاوی، احمد بن محمد (۴۲۷ق)، حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین، بیروت: دار الکتب العلمیة.
طباطبای، سید محمدحسین (۱۳۷۴ش)، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزة علمیه قم.

طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م)، تفسیر القرآن العظیم، اردن: دار الكتاب الثقافی.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵ش)، تفسیر جوامع الجامع، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح فضل الله یزدی، تهران: ناصر خسرو.
- طبری آملی، عمادالدین أبی جعفر محمد بن أبی القاسم (۱۳۸۳ق)، بشارة المصطفی (ص) لشیعة المرتضی (ع)، نجف: المكتبة الحیدریة.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، الأملی، قم: دار الثقافة.
- طوسی، محمد بن الحسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحكام، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۲۰ق)، الفهرست، قم: مکتبۃ الطباطبائی.
- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰ش)، تفسیر عاملی، تهران: کتاب فروشی صدوق.
- عروسی حویزی، عبد علی جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نورالتقلین، قم: اسماعیلیان.
- علوان، عبدالله بن ناصح (۱۴۲۷ق)، اعراب القرآن الکریم، مصر: دار الصحابة للتراث.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، تفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء لتراث العربی.
- فرات کوفی، بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، تفسیر الفرات الکوفی، تهران: وزارت ارشد اسلامی.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران: مکتبۃ الصدر.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ق)، تفسیر قمی، تحقیق طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتب.
- کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۴۲۳ق)، زیدة التفاسیر، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۴۰۱ق)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
- کرباسی، محمد جعفر (۱۴۲۲ق)، اعراب القرآن، بیروت: دار و مکتبۃ الهلال.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸)، الکافی، طهران: دار الکتب الإسلامیة.
- گنابادی، سلطان محمد بن حیدر (۱۳۷۲ش)، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، تهران: سر الأسرار.
- ماوردی، علی بن محمد (بی تا)، النکت و العیون، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مرتضوی، سیدمحمد (۱۳۹۳ش)، آیات ولایت در قرآن، قم: آشیانه مهر.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۱ش)، آیات ولایت در قرآن، قم: نسل جوان.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۱۶ق)، رجال النجاشی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- نجازادگان، فتح الله (۱۳۸۸ش)، بررسی تطبیقی تفسیر آیات ولایت اهل البیت (ع) در دیدگاه فریقین، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

نقد دیدگاه قفاری درباره کتاب کافی

* محمدتقی رفعت نژاد

** سیدمحمد رضا حسینی

*** حسین جوادی نیا

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۳۰]

چکیده

کافی از مهم‌ترین جوامع روایی معتبر امامیه است و از زمان نگارش تا کنون، همواره مورد رجوع و استناد دانشمندان بزرگ شیعه بوده است. این جایگاه ویژه موجب شده تا دکتر ناصر بن عبدالله قفاری - از علمای معاصر وهابی - در کتاب *اصول مذهب الشیعه*، به نقد این اثر بپردازد. وی با استناد به برخی نقل‌ها، بخش زیادی از کافی را حاصل نگارش علمای متأخر شیعه برشمرده و با تکیه به برخی روایات که از نظر سند یا متن دچار ضعف یا دست‌کم نیازمند شرح و توضیح‌اند، این اثر را سرشار از روایات دال بر تحریف قرآن توصیف کرده و به نقد آن پرداخته است. این نوشتار با بررسی مستندات قفاری، نشان داده است تمام کافی حاصل نگارش کلینی بوده و روایاتی که قفاری به آنها استناد کرده، هیچ‌گونه دلالتی بر تحریف قرآن ندارند، بلکه بیان می‌کنند امامان شیعه به تمام معانی ظاهری و باطنی قرآن آگاهی کامل دارند.

کلیدواژه‌ها: کلینی، کافی، قفاری، اصول مذهب الشیعه، تحریف.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور قم. rafatnejad95@gmail.com

** دانشیار گروه تاریخ و تمدن و ادیان، دانشگاه پیام نور قم. mreza_hoseini@yahoo.com

*** دانشجوی دکتری مدرسی معارف، دانشگاه پیام نور قم (نویسنده مسئول). javadiniah@yahoo.com

مقدمه

محمد بن یعقوب کلینی از دانشمندان مورد اعتماد شیعه است (نک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۷، ش ۱۰۲۶؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۴۳۹، ش ۶۲۷۷؛ طوسی، بی تا: ۳۹۳، ش ۶۰۳) و کتاب کافی تنها کتابی است که از وی به دست ما رسیده است (نک: کلینی، ۱۳۹۲: ۱/۷۵). این اثر از مهم ترین جوامع و منابع روایی امامیه به شمار می رود (نک: مفید، ۱۴۱۳ ب: ۷۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۵/۷۵). این جایگاه ویژه موجب شده تا دکتر ناصر بن عبدالله قفاری به نقد این اثر توجه کند؛ اما این عالم وهابی تلاش کرده است این کتاب مهم شیعی را به لحاظ اعتبار و محتوا، مخدوش و غیرقابل اعتماد جلوه دهد. وی بخش زیادی از کتاب های کافی را حاصل نگارش علمای متأخر شیعه دانسته (نک: قفاری، ۱۴۱۵: ۱/۳۶۰) و با استناد به برخی روایات کافی، این اثر را سرشار از روایات دال بر تحریف قرآن توصیف کرده است (نک: قفاری، ۱۴۱۵: ۱/۳۵۳، ۳۷۰، ۳۷۱ و ۳۷۷). در ادامه، این ادعاها را به تفصیل، نقل و بررسی خواهیم کرد. گفتنی است اگرچه پژوهشگران در پاسخ به اشکالها و ادعاهای قفاری شیعه کتابها، مقالهها و رساله های متعددی — چون نقد کتاب اصول مذهب الشیعه،^۱ الرد علی کتاب اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه للقفاری،^۲ مع الدكتور ناصر القفاری فی اصول مذهبه حول القرآن الکریم و التشیع^۳ — نگاشته اند، موضوع پژوهش حاضر در هیچ یک از این آثار بررسی و به آن پاسخ داده نشده است.

شناخت قفاری

ناصر بن عبدالله قفاری از استادان دانشگاه محمد بن سعود ریاض و نویسنده اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه عرض و نقد^۴ است. وی در مقدمه این کتاب ادعا می کند به کتاب های مورد اعتماد شیعه در موضوعات تفسیر، حدیث، رجال، عقاید، فرق، فقه و اصول مراجعه کرده و با استناد به آنها — که به زعم او، متکی به روایات فراوان شیعه و آرای دانشمندان امامیه اند — اعتقادات شیعه را نقل و نقد کرده است (نک: قفاری، ۱۴۱۵: ۱/۱۷-۲۴). این کتاب در اصل رساله دکتری وی به راهنمایی محمد رشاد سالم^۵ بوده است که در سال ۱۴۰۷ق در دانشگاه محمد

بن‌سعود، در بخش عقاید و مذاهب معاصر، دفاع شده و به چاپ و تبادل آن بین دانشگاه‌ها توصیه شده است (نک: قفاری، ۱۴۱۵: ۴/۱، ۲۶ و ۲۷). از جمله دیگر آثار وی فکرة التقریب بین اهل السنه والشیعه، الموجز فی الأدیان و المذاهب المعاصره، نواقض توحید الاسماء و الصفات، بروتکولات آیات قم حول الحرمین الشریفین، حقیقه ما یسمى زیور آل محمد است. قفاری در کتاب اصول مذهب الشیعه، بارها نظرات و آرای ابن تیمیه^۶ را نقل و افکار و عقاید وی را بازنشر کرده (نک: قفاری، ۱۴۱۵: ۱/۳۴۳ و ۳۴۴، ۲/۴۶۷، ۶۲۰ و ۶۹۲، ۳/۱۲۱۵، ۱۲۶۲ و ۱۲۶۳) و با اوصافی والا همچون «شیخ الاسلام ابن تیمیه» (قفاری، ۱۴۱۵: ۱/۳۸۴، ۳۸۸ و ۳۸۹) و «ائمہ الاسلام» (همان: ۱/۳۶۶) و مانند آن، از وی یاد کرده است. شگفت آنکه شیوه نقادی و ادبیاتی که ابن تیمیه در منهاج السنه در مورد شیعیان و دانشمندان شیعه اظهار کرده، در نوشتار قفاری در اصول مذهب الشیعه هم تکرار شده است؛ برای نمونه، ابن تیمیه آشکارا به علامه حلی^۷ و کتابش منهاج الکرامه اهانت کرده و با نجس و پلید توصیف کردن وی، او را از بت پرستان و منافقان دانسته و کتابش را منهاج الندامه نامیده است (نک: ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱/۲۱). قفاری نیز درباره علامه امینی (صاحب کتاب الغدیر) می‌گوید: «هذا الرافض الرافضی المغفل، أو الزنديق المرتدی ثوب الإسلام» (قفاری، ۱۴۱۵: ۳/۱۱۰۴) یا درباره محدث نوری می‌نویسد: «المجوسی الملحد» (قفاری، ۱۴۱۵: ۳/۱۱۵۸). قفاری با توهین‌های مکرر به علمای شیعه، آنان را شیوخ فریبکاری توصیف کرده (نک: قفاری، ۱۴۱۵: ۱/۳۷۵، ۳/۱۲۸۷) که مذهب شیعه را مطابق با هوا و هوس خویش و نقل مطالب از راویان کذاب برپا کرده‌اند (همان: ۱/۳۸۳). نمونه دیگر اینکه ابن تیمیه با افتراها و اهانت‌های بسیار به شیعیان، آنان را پلید دانسته و شباهت‌های آنان با یهود را بیان کرده است (نک: ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱/۲۰-۲۲). قفاری نیز در سراسر کتابش از شیعیان با ضمیر غایب یاد کرده تا آنان را جدا از دنیای اسلام و غریبه با مسلمانان معرفی کند، بلکه آشکارا آنان را کافر توصیف کرده است: «و روشن شد که آنان کافرانی هستند که بهره‌ای از اسلام ندارند» (همان: ۳/۱۲۸۷)؛ نیز در بحث از صفات خداوند می‌گوید: «عقیده باطل جسم‌انگاری برای خداوند، در میان یهود مشهور است. اول کسانی که در میان مسلمانان این عقیده را ابداع کردند، روافض (شیعیان) بودند» (همان: ۲/۵۲۸).

بررسی ادعاهای قفاری

۱. تعداد کتاب‌های کافی

قفاری می‌گوید:

حسین بن حیدر کرکی عاملی که متوفی ۱۰۷۶ قمری است و نزد آنها (شیعه) تفه است، می‌گوید کافی پنجاه کتاب است؛ اما شیخ طوسی که متوفی ۳۶۰ قمری است،^۸ می‌گوید کافی مشتمل بر سی کتاب است. آیا بین قرن پنجم تا یازدهم، بیست کتاب به کافی افزوده شده است؟ در حالی که هر کتاب شامل ابواب و هر باب شامل مجموعه‌ای از احادیث است (قفاری، ۱۴۱۵: ۱/ ۳۶۰).

قفاری در ادامه — با بیانی دور از آداب — می‌افزاید: «گویا این روشی رایج [بین شیعه] است؛ زیرا کسانی که به پیامبر خدا و صحابه و نزدیکان پیامبر دروغ می‌بندند، به طریق اولی به شیوخ خودشان نیز دروغ می‌بندند» (همان).

با ذکر مقدمه‌ای کوتاه، نظر علمای متقدم و متأخر درباره این موضوع را بیان می‌کنیم، آنگاه به علت اختلاف گزارش‌ها می‌پردازیم.

کافی مهم‌ترین کتاب کلینی است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۷، ش ۱۰۲۶؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۴۳۹، ش ۶۲۷۷؛ همو، بی‌تا: ۳۹۳، ش ۶۰۳) و تألیفش بیست سال طول کشیده (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۷، ش ۱۰۲۶؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۱۸۲؛ عاملی ۱۴۰۱: ۸۵) و شامل سه بخش است: اصول (شامل روایات اعتقادی)، فروع (شامل روایات فقهی) و روضه (شامل روایات مختلف در موضوعات گوناگون). اصول و فروع کافی از کتاب‌های متعددی تشکیل شده و هر کتاب نیز شامل ابواب مختلفی است. در هر باب، روایات به ترتیب اعتبار و با سند کامل گنجانده شده‌اند. در روضه کافی نیز احادیث مختلف در موضوعات گوناگون (شامل مباحثی مانند خطبه‌ها و نامه‌های امامان، مطالب تاریخی، قصص) بدون نظم و ترتیب خاص و بدون ابواب، بلکه تحت عناوینی متناسب آمده‌اند. کافی — همان‌گونه که نجاشی و طوسی اشاره کرده‌اند — از «کتاب العقل والجهل» آغاز می‌شود و با «کتاب الروضه» خاتمه می‌یابد (نک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۷، ش ۱۰۲۶؛ طوسی، بی‌تا: ۳۹۳ و ۳۹۴، ش ۶۰۳). در اینکه تمام این کتاب به قلم کلینی بوده، تردیدی وجود ندارد؛ هم بزرگان رجال که هم عصر یا نزدیک به زمان کلینی بوده‌اند، از آن خبر داده‌اند و هم اینکه کافی

از جمله منابع بسیاری از کتاب‌های روایی بعدی بوده است.^۹ کلینی برای شاگردانش (نک: طوسی، بی تا: ۳۹۴، ش ۶۰۳) و دیگر دانشمندان شیعه برای شاگردانشان (نک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۴/۱۰۴، ۱۴۶/۱۰۵، ۲۶/۷۵ و ۱۵۹؛ ابوغالب زراری، ۱۴۱۱: ۱۷۶)، اجازه نقل روایات کافی را صادر می‌کردند. نجاشی و طوسی نام کتاب‌های کافی را ذکر کرده (نک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۷، ش ۱۰۲۶؛ طوسی، بی تا: ۳۹۳ و ۳۹۴، ش ۶۰۳) و طریق خود به روایات آنها را بیان کرده‌اند (نک: همان). صدوق نیز طریق خود به روایات کلینی و کافی را ذکر کرده است^{۱۰} (صدوق، ۱۴۰۴: ۴/۵۳۴)؛ بدین ترتیب این کتاب منتشر شده و از همان اوان تا کنون، از مراجع روایی بسیاری از کتاب‌های روایی دیگر بوده است (نک: همان: ۴/۲۰۳، ح ۵۴۷۲، ۲۲۲، ح ۵۵۲۶، ۲۲۷، ح ۵۵۳۸ و ۲۳۱، ح ۵۵۴۸؛ طوسی، ۱۳۹۰، ۷۳/۱، ح ۸۴ و ۸۱، ح ۶۸/۲، ح ۲۰؛ مفید، ۱۴۱۳ ب: ۷۰؛ ابن طاووس، بی تا الف: ۳۶۲، ۵۲۰، ۳۶۷؛ همو، ۱۳۶۷، ۴، ۱۵، ۱۷ و ۶۴ و صدها کتاب معتبر دیگر).

الف) گزارش متقدمان

شیخ طوسی سی کتاب برای کافی نام برده است که چنین‌اند: «کتاب العقل و فضل العلم، کتاب التوحید، کتاب الحجه، کتاب الإیمان و الکفر، کتاب الدعاء، کتاب فضل القرآن، کتاب الطهاره و الحيض، کتاب الصلاه، کتاب الزکاه، کتاب الصوم، کتاب الحج، کتاب النکاح، کتاب الطلاق، کتاب العتق و التدبير و المکاتبه، کتاب الأیمان و النذور و الکفارات، کتاب المعيشه، کتاب الشهادات، کتاب القضايا و الأحکام، کتاب الجنائز، کتاب الوقوف و الصدقات، کتاب الصيد و الذبائح، کتاب الأطمعه و الأشربه، کتاب الدواجن و الرواجن، کتاب الزی و التجمل، کتاب الجهاد، کتاب الوصايا، کتاب الفرائض، کتاب الحدود، کتاب الديات، کتاب الروضه» (طوسی، بی تا: ۳۹۳ و ۳۹۴، ش ۶۰۳). نجاشی نیز — با اختلافاتی^{۱۱} — همین کتاب‌ها را برای کافی ذکر کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۷، ش ۱۰۲۶).

ب) گزارش متأخران

حسین بن عبدالصمد نیز کافی را دارای سی کتاب معرفی کرده است (عاملی ۱۴۰۱: ۸۵)؛ اما در اجازه‌نامه علامه حلی به مهنا بن سنان مدنی (نک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۴/۱۴۶) و

اجازه‌نامه محمد بن محمد بن خاتون عاملی به علی بن حسین کرکی (همان: ۱۰۵/۲۶) و اجازه‌نامه شهید ثانی به حسین بن عبدالصمد (همان: ۱۰۵/۱۵۹) و اجازه‌نامه آقا حسین خوانساری به شاگردش امیر ذوالفقار (همان: ۱۰۷/۹۰) و اجازه‌نامه حسین بن حیدر کرکی عاملی به محقق سبزواری (نک: موسوی خوانساری، ۱۳۹۰: ۶/۱۱۴)، گفته شده که کافی پنجاه کتاب دارد. در همه این اجازه‌نامه‌ها کافی با تعبیر «و هو خمسون کتابا» توصیف شده و تعلیلی ذکر نشده است.

ج) علت اختلاف گزارش‌ها

شمارش پنجاه کتاب برای کافی، ظاهراً از زمان علامه حلی^{۱۲} به بعد، در برخی اجازه‌نامه‌های علما نقل شده است؛ بنابراین باید علت اختلاف شمارش تعداد کتاب‌های کافی را در موضوعی جست‌وجو کرد که در زمانی نزدیک به وی مطرح بوده و آن، تفاوت در تقسیم‌بندی کتاب‌ها و ابواب مختلف فقهی است.

توضیح مطلب چنین است که علم فقه و منابع حدیثی آن، از گذشته دارای کتاب‌ها و ابواب مختلف بوده‌اند؛ اما تقسیم و دسته‌بندی معروف همان است که محقق حلی^{۱۳} در کتاب *شرائع الاسلام* آورده است (مطهری، ۱۳۸۰: ۳/۱۰۴). وی فقه را به چهار قسمت کلی عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم کرد و برای هر یک ابواب متعددی برشمرد و آنها را تحت عنوان «کتاب» آورد (همان: ۳/۱۰۴ و ۱۰۵). محقق حلی مجموع ابواب فقه را ۴۸ باب قرار داد: عبادات ۱۰ باب،^{۱۴} عقود ۱۵ باب،^{۱۵} ایقاعات ۱۱ باب،^{۱۶} و احکام ۱۲ باب.^{۱۷، ۱۸} ظاهر این است که شمارش گزارش شده از تعداد کتاب‌های کافی در اجازه‌نامه‌های علامه حلی و برخی عالمان پس از وی، ناظر به همین دسته‌بندی است که محقق حلی ارائه کرده و فروع کافی نیز بر مبنای آن، شمارش و گزارش شده است، در نتیجه با شمارش گزارش شده از دانشمندان گذشته — مانند نجاشی و طوسی (نک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۷، ش ۱۰۲۶؛ طوسی، بی‌تا: ۳۹۳ و ۳۹۴، ش ۶۰۳) — شمارش کتاب‌ها تفاوت ظاهری پیدا کرده‌اند.

ذکر این نکته لازم است که فقاری در این مسئله، تعارض سخن دانشمندان متقدم و متأخر شیعه را دلیل بر اختلاف در تعداد کتاب‌های کافی دانسته و با بیان اینکه طوسی تعداد کتاب‌های کافی را سی کتاب گزارش کرده، ولی حلی و عده‌ای دیگر آن را پنجاه

کتاب گزارش کرده‌اند، تلاش می‌کند نتیجه بگیرد بین قرن پنجم تا یازدهم، بیست کتاب به کافی افزوده شده است (نک: قفاری، ۱۴۱۵: ۱/۳۶۰). این در حالی است که شیخ طوسی — که سی کتاب را گزارش کرده — عناوین کتاب‌ها را هم ذکر کرده است (نک: طوسی، بی‌تا: ۳۹۳ و ۳۹۴، ش ۶۰۳)؛ اما علامه حلی و عده‌ای دیگر که در اجازه‌نامه‌هایشان گفته‌اند کافی دارای پنجاه کتاب است، فقط به تعداد کتاب‌ها اشاره کرده‌اند و عناوین را ذکر نکرده‌اند (نک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۴/۱۴۶، ۱۰۵/۲۶، ۱۵۹، ۱۰۷/۹۰). از این رو نمی‌توان ادعای علامه حلی و موافقانش را به درستی بررسی کرد که منظورشان کدام کتاب‌ها بوده و تفاوتش با کتاب‌هایی که شیخ طوسی گزارش کرده کدام است. منطقی این بود که قفاری ابتدا نسخه‌ای خطی از کتاب کافی را که متعلق به قرن پنجم تا یازدهم بوده و شامل پنجاه کتاب است، ارائه کند و بعد با استناد به سخن شیخ طوسی — که سی کتاب برای کافی گزارش کرده — این پرسش را مطرح می‌کرد که چرا در این نسخه از کافی که مثلاً متعلق به قرن هشتم هجری است، پنجاه کتاب وجود دارد، ولی شیخ طوسی در قرن پنجم هجری گزارش کرده که کافی سی کتاب دارد. در این صورت، با مقایسه عناوین کتاب خطی مورد ادعا و موجود با عناوین گزارش شده در کلام شیخ طوسی، ابهام موضوع بررسی و روشن می‌شد؛ اما ادعای قفاری از این منظر برخوردار نیست و بررسی را ناممکن کرده است، زیرا وی به گزارش مبهم علامه حلی و عده‌ای دیگر از علمای شیعه که در اجازه‌نامه‌هایشان گفته‌اند کتاب کافی دارای پنجاه کتاب است، استناد کرده است. از آنجا که آنان نامی از آن عناوین کتاب‌ها نبرده‌اند، بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای مقدور نیست و تنها می‌توان از منظر ریشه‌یابی این اختلاف‌ها، بررسی‌هایی — مانند آنچه انجام دادیم — ارائه کرد. گفتنی است نگارنده با هدف مقایسه تطبیقی، به کتابخانه‌های متعددی که دارای نسخه‌های خطی کافی بودند، مراجعه کرد و نسخه‌های متعددی را نیز بررسی کرد؛ اما به نسخه‌ای که دارای پنجاه کتاب باشد، دست نیافت.

۲. روضه کافی

قفاری می‌گوید:

امامیه اختلاف دارند آیا کتاب روضه — که یکی از کتاب‌های کافی و شامل مجموعه‌ای از ابواب است و هر باب نیز تعداد زیادی از احادیث را

در بر می‌گیرد — تألیف کلینی است یا بعدها بدان افزوده شده است (قفاری، ۱۴۱۵: ۱/ ۳۶۰).

کسانی که روضه را نوشته کلینی نمی‌دانند، دلایل و شواهدی ارائه کرده‌اند، از جمله:

۱. روضه کافی، مانند اصول و فروع کافی، دارای کتاب‌ها و ابواب مختلف نیست.
۲. روایات روضه از نظر استحکام متن و سند، در ظاهر همسان روایات دو بخش دیگر نیست.

۳. از خلیل بن غازی قزوینی نقل شده که روضه تألیف کلینی نیست، بلکه نوشته ابن ادریس است (نک: امین، ۱۴۰۳: ۶/ ۳۵۵؛ غفّار، ۱۴۱۶: ۱/ ۴۰۸).

اما این ادعا و دلایل آن صحیح نیست؛ زیرا:

۱. ملاخلیل قزوینی در ادامه شرح کافی، روضه را نیز شرح کرده و در مقدمه هیچ اشاره‌ای به اینکه روضه از کلینی نیست نکرده است؛ بنابراین انتساب این سخن — که روضه تألیف کلینی نیست — به ملاخلیل چندان قطعی نیست و کسانی که این مطلب را نقل کرده‌اند نیز استناد خود را بیان نکرده‌اند (قزوینی، ۱۳۸۸: ۱/ ۱۹).

۲. همه روایان مذکور در آغاز اسناد روضه، از طبقه هشتم یا نهم روایان‌اند و کلینی — که از طبقه نهم روایان محسوب می‌شود — از آنان روایت کرده است؛ اما ابن ادریس — که از طبقه پانزدهم روایان است — نمی‌تواند بدون واسطه از آنان نقل قول کند (غفّار، ۱۴۱۶: ۱/ ۴۰۸ و ۴۰۹).

۳. سند روایات روضه مشابه سند روایات اصول و فروع کافی است. (برای مقایسه تطبیقی اسناد مورد نظر نک: همان، ۱/ ۴۰۹-۴۱۱).

۴. نجاشی و طوسی تصریح کرده‌اند روضه تألیف کلینی و آخرین کتاب کافی است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۷/ ش ۱۰۲۶؛ طوسی، بی تا: ۳۹۴/ ش ۶۰۳).

۵. در نسخه‌های خطی کافی نیز کتاب روضه به عنوان آخرین کتاب کافی قرار دارد (برای اطلاع جامع از این نسخه‌ها نک: صدرایی خویی، ۱۳۸۷: ۳۵۴-۳۶۴).

۶. سید بن طاووس در دو کتاب *فرج المهموم و فلاح السائل*، روایات بسیاری از روضه کافی نقل کرده و معمولاً عبارتش چنین است: «از محمد بن یعقوب در کتاب روضه روایت می‌کنم» (نک: ابن طاووس، ۱۳۶۸: ۸۵ و ۸۸-۹۰؛ همو، بی تا ب: ۱۵۸ و ۲۱۲). در

مواردی نیز تصریح می‌کند: «از محمد بن یعقوب در کتاب روضه کافی روایت می‌کنم» (نک: همو، ۱۳۶۸: ۸۷؛ ابن طاووس، بی‌تاب: ۱۵۸). وی طریق روایت خود تا کلینی را هم آورده است (همو، بی‌تاب: ۱۴).

۷. دانشمندان دیگر مانند علی بن یونس نباطی بیاضی در *صراط المستقیم*^{۱۹} (نباطی بیاضی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۵۸ و ۲۶۲) و ابراهیم بن علی عاملی کفعمی (۹۵۰ق) در *مصباح*^{۲۰} (عاملی کفعمی، ۱۴۰۵: ۱۶۱) نیز از کتاب روضه کلینی نقل روایت کرده‌اند؛ بنابراین کتاب روضه، آخرین کتاب کافی و تألیف کلینی است.

قفاری می‌نویسد: «روضه شامل مجموعه‌ای از ابواب است» (قفاری، ۱۴۱۵: ۱/ ۳۶۰). این ادعا نیز صحیح نیست؛ زیرا در روضه کافی، احادیث مختلف در موضوعات گوناگون بدون نظم و ترتیب خاصی گنجانده شده است. کتاب روضه ۵۹۷ روایت دارد^{۲۱} و برخلاف ادعای قفاری و برخلاف روش مرسوم در اصول و فروع کافی، روایاتش تحت باب‌های مختلف تنظیم نشده، بلکه تحت عناوین آمده است.

قفاری هر باب روضه را شامل تعداد زیادی از احادیث می‌داند (همان). این ادعا نیز نادرست است؛ زیرا ذیل عناوین کتاب روضه، گاهی فقط یک روایت آمده است، مانند: «خُطْبَةُ لَأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) وَ هِيَ خُطْبَةُ الْوَسِيلَةِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۸/ ۱۸، ح ۴)، و «حَدِيثُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) مَعَ الْمَنْصُورِ فِي مَوْكِبِهِ» (همان: ۸/ ۳۶، ح ۷) و «رِسَالَةُ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) إِلَى سَعْدِ الْخَيْرِ» (همان: ۵۲/ ۱۶) و «خُطْبَةُ لَأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع)» (همان: ۸/ ۵۸، ح ۲۱، ۶۳، ح ۲۲، ۶۷، ح ۲۳، ۱۷۰، ح ۱۹۳ و ۳۵۲، ح ۵۵۰)، و «كَلَامُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (ع)» (همان: ۸/ ۷۲، ح ۲۹) و «حَدِيثُ زَيْنَبِ الْعَطَّارَةِ» (همان: ۱۵۳/ ۱۴۳)، و گاهی فقط دو روایت نقل شده است، مانند «صَحِيفَةُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (ع) وَ كَلَامُهُ فِي الزُّهْدِ» (همان: ۸/ ۱۴، ح ۲) و ۳، «خُطْبَةُ الطَّالُوتِيَّةِ» (همان: ۸/ ۳۱، ح ۵ و ۶)، «حَدِيثُ النَّبِيِّ (ص) حِينَ عُرِضَتْ عَلَيْهِ الْخَيْلُ» (همان: ۸/ ۶۹، ح ۲۷ و ۲۸)، «قِصَّةُ صَاحِبِ الزَّيْتِ» (همان: ۸/ ۷۷، ح ۳۱ و ۳۲)، «حَدِيثُ أَهْلِ الشَّامِ» (همان: ۸/ ۹۴، ح ۶۷ و ۶۸) و «حَدِيثُ آدَمَ عَ مَعَ الشَّجَرَةِ» (همان: ۸/ ۱۱۳، ح ۹۲ و ۹۳).

۳. روایات طعن و تحریف قرآن در کافی

قفاری می‌گوید:

در کافی روایاتی در باب طعن و تحریف قرآن نقل شده است و علامه مجلسی در *مرآة العقول* آن روایات را — که به اجماع مسلمانان کفر است — صحیح دانسته است (قفاری، ۱۴۱۵: ۱/۳۵۳). جابر در کتاب *کافی* روایت کرده که هرگز همه قرآن را جز امامان جمع نکردند (همان: ۱/۳۷۷). آنان (شیعیان) به کلینی اعتماد کرده‌اند که افسانه تحریف قرآن را بیان کرده و به صورت گسترده در *کافی* آورده است (همان: ۱/۳۷۰). به همین دلیل، کاشانی در تفسیرش *صافی*، و نوری طبرسی در *فصل الخطاب* و محمود نجفی طهرانی در *قوامع الفضول* گفته‌اند کلینی قائل به تحریف قرآن بوده است و ابوزهره گفته کسی که چنین اعتقادی داشته باشد، مسلمان نیست. با این حال ابن مطهر حلی، کلینی را معتمدترین و دقیق‌ترین مردمان در روایت دانسته است (همان: ۱/۳۷۰ و ۳۷۱).^{۲۲} پس بنگر که آنان چگونه به روایات کفار^{۲۳} اعتماد کرده‌اند (همان: ۱/۳۷۱).

برای ارزیابی این مدعا، روایات مورد نظر قفاری را از کتاب *کافی*، نقل و بررسی می‌کنیم:

۱. کلینی در باب «جز امامان کسی همه قرآن را جمع نکرد»^{۲۴} (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۲۲۸ و ۲۲۹) شش روایت نقل کرده که همگی جزو اخبار واحدند، نه متواتر یا محفوف به قرائن قطعی (نک: جوادی آملی ۱۳۸۶: ۱۶۹) و همگی بر علم والا و کامل امامان به تفسیر قرآن دلالت دارند (نک: همان: ۱۷۰؛ معرفت ۱۳۸۶: ۶۷). متن کامل روایت اول — که قفاری به صورت اجمالی به آن اشاره کرده — چنین است:

جابر می‌گوید از اباجعفر شنیدم که فرمود: «هیچ یک از مردم ادعا نکرد همه قرآن را آن‌گونه که نازل شده جمع کرده، مگر اینکه بسیار دروغ‌گو است و کسی آن را همانند آنچه خداوند بلندمرتبه نازل کرد، جمع و حفظ نکرد، مگر علی بن ابی‌طالب و امامان بعد از او» (کلینی ۱۳۶۵: ۱/۲۲۸، ح ۱).^{۲۵}

روایت دوم این باب نیز ناظر به سخن دیگری از امام باقر(ع) است: «هیچ کس جز اوصیای پیامبر نمی‌تواند ادعا کند همه قرآن، اعم از ظاهر و باطنش، نزد او است» (همان: ۱/۲۲۸، ح ۲).^{۲۶}

چیزی که موجب شده برخی تحریف قرآن را از این روایات برداشت کنند، عبارت «مَا جَمَعَهُ» (همان: ح ۱) و «عِنْدَهُ جَمِيعَ الْقُرْآنِ كُلِّهِ» (همان: ح ۲) است که در این روایات آمده است و حال آنکه قید «حَفْظُهُ» (همان: ح ۱) در روایت اول و قید «ظَاهِرُهُ وَ بَاطِنُهُ» (همان: ح ۲) در روایت دوم، نشان می‌دهند که منظور آگاهی و علم امامان به تمام معانی ظاهری و باطنی قرآن است (نک: کلینی ۱۳۶۵: ۱/ ۲۲۸؛ کلینی بی تا: ۵/ ۳۶۰). نیز احتمال دارد در روایت اول عبارت «مَا جَمَعَهُ» ناظر به مصحف امام علی (ع) باشد، «زیرا به ترتیب نزول و دربردارنده تنزیل و تأویل قرآن بود و آن مصحف را فرزندان او — پیشوایان معصوم — به ارث بردند» (معرفت، ۱۳۸۶: ۶۷) و عبارت «حَفْظُهُ» و نیز تمام پنج روایت بعدی، ناظر به همه امامان باشد، زیرا «این حدیث‌ها بیش از این دلالت ندارند که علم به همه کتاب — ظاهر و باطن آن — تنها نزد اهل بیت است که به آنچه در خانه است، آگاه‌ترند؛ زیرا وقتی پیامبر خدا (ص) شهر دانش بود، به اجماع مسلمانان، آنان دروازه‌های آنجا هستند که دیگران را به آن رهنمون می‌شوند» (همان).

۲. در باب نوادر — از کتاب فضل القرآن کافی — نیز روایتی وجود دارد که می‌تواند مورد نظر قفاری باشد و آن را دال بر تحریف قرآن برشمرد. متن آن روایت چنین است: احمد بن محمد بن ابی‌نصر گفت که امام رضا قرآنی به من داد و گفت: «در آن نگاه مکن». پس من آن را باز کردم و در آن، سوره لم یکن الذین کفروا را خواندم و در آن نام هفتاد نفر از قریش را به نام‌های خودشان و نام پدرانشان یافتم. بزنطی گفت سپس امام کسی را نزد من فرستاد تا قرآن را پس بگیرد^{۲۷} (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/ ۶۳۱، ح ۱۶).

این روایت نیز بر تحریف قرآن دلالتی ندارد؛ زیرا:

الف) در سند این روایت «بعض اصحابه»^{۲۸} وجود دارد که مجهول است و موجب ضعف سند این روایت شده است.

ب) متن روایت صراحت ندارد که آیا آن نام‌ها در متن آیه آمده و بر تحریف دلالت دارد یا اینکه به عنوان تفسیر آیه در حاشیه آن مصحف نگارش شده یا اینکه در صفحه‌ای جداگانه داخل آن مصحف تعبیه شده است. متن روایت از این نظر ابهام دارد و قابل استناد نیست.

ج) انتساب چنین کاری به راوی بزرگی همانند بزنی دور از ذهن می‌نماید؛ زیرا احمد بن محمد بن ابی‌نصر بزنی، که روایت به او نسبت داده شده، از اصحاب خاص امام رضا و امام جواد(ع) بوده و جایگاه والایی نزد ایشان داشته (نجاشی، ۱۴۰۷: ۷۵؛ طوسی، بی‌تا: ۵۱؛ حلی، ۱۴۱۱: ۱۳؛ حلی، ۱۴۱۱: ۱۳) و از راویان مورد اعتماد (طوسی، بی‌تا: ۵۱؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۳۳۲؛ حلی، ۱۴۱۱: ۱۳) و از اصحاب اجماع است (کشی، ۱۳۴۸: ۵۵۶؛ حلی، ۱۴۱۱: ۱۳). فردی با چنین جایگاه والا بعید است چنان خطای کوچکی مرتکب شده و از نهی امام سرپیچی کند.

د) احتمال دارد مصحف در این روایات ناظر به کتابی غیر از قرآن باشد؛ زیرا نگاه به آیات کریمه قرآن در مصحف شریف عبادت است (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/ ۶۱۳، ح ۵) و دلیل ندارد که حضرت از نگاه به آن نهی کند. نتیجه سخن اینکه این روایت از نظر سندی و متنی ضعیف است و دلالتی بر تحریف ندارد.

۳. روایت دیگری که فقاری می‌تواند به آن استناد کند، آخرین روایت باب نوادر از کتاب فضل القرآن است که هشام بن سالم از امام صادق(ع) نقل کرده است: «قرآنی که جبرئیل برای محمد آورده، هفده هزار آیه بوده است»^{۲۹} (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/ ۶۳۴، ح ۲۸). سیوطی شمارش آیات را از مسائل مشکل مربوط به قرآن دانسته و از اختلاف در این موضوع سخن گفته و تعداد آنها را — که بین ۶۰۰۰ تا ۶۶۱۶ است — نقل کرده (سیوطی، ۱۴۱۶: ۱/ ۱۸۱-۱۸۳) و ریشه این اختلاف را فهم متفاوت کاتبان قرآن از وقف و وصل‌های آیات توسط پیامبر اکرم(ص) بیان کرده است^{۳۰} (همان: ۱/ ۱۸۲، ح ۸۶۹).

احتمال دارد واژه عشر در روایت مورد بحث، زائد باشد و به اشتباه به دست ناسخان یا راویان افزوده شده باشد. نقل این روایت بدون واژه عشر در برخی کتاب‌های روایی، این احتمال را تقویت می‌کند^{۳۱} (نک: فیض کاشانی ۱۴۰۶: ۹/ ۱۷۸۰ و ۱۷۸۱).

شیخ صدوق توجیه دیگری ذکر کرده و آن این است که: «وحی که قرآن نبوده بر پیامبر نازل شده که اگر با قرآن جمع شود، تعدادش به هفده هزار آیه می‌رسد»^{۳۲} (صدوق ۱۴۱۴: ۸۴ و ۸۵). آنگاه برای وحی غیرقرآنی مثال‌هایی ذکر می‌کند و می‌گوید همه اینها وحی است، اما قرآن نیست و امیرالمؤمنین آنها را در مصحفش جمع کرد (همان: ۸۶). «وحی غیرقرآنی (وحی بیانی) در کلام صدوق، روایاتی است که جبرئیل به عنوان

تفسیر و تبیین آیات بر پیامبر اکرم(ص) فرود آورد و امام علی(ع) آنها را با تعلیم پیامبر، در حاشیه مصحف خود نگاشت» (نک: جوادی آملی ۱۳۸۶: ۱۶۸).

۴. برخی از روایات، در متنی که از قرآن نقل می‌کنند، واژگان یا عباراتی اضافه دارند. این واژگان و عبارات اضافه، ناظر به فضایل یا ولایت اهل بیت(ع) است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۳۶۵: ۱/ ۴۲۲، ح ۴۷، ۵۱). این گونه روایات، عمدتاً بیانگر تبیین مضامین آیات یا وحی بیانی‌اند (نک: جوادی آملی ۱۳۸۶: ۱۴۸-۱۵۱).

نکته شایان توجه این است که یک کتاب از اصول کافی، شامل روایاتی درباره فضایل قرآن است (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/ ۵۹۶). کلینی در این کتاب، روایات متعددی درباره فضیلت قرآن کریم نقل کرده است: ثواب حفظ و عمل به قرآن (همان: ۲/ ۶۰۳)، ثواب یادگیری قرآن (همان: ۲/ ۶۰۶)، ثواب قرائت قرآن (همان: ۲/ ۶۱۱)، آداب قرائت قرآن (همان: ۲/ ۶۱۴، ح ۳-۱)، توجه به معانی آیات (همان: ۲/ ۶۱۷، ح ۲ و ۶۱۸، ح ۵)، فضیلت خانه‌هایی که در آن قرآن قرائت می‌شود (همان: ۲/ ۶۱۰)، ثواب قرائت قرآن از روی مصحف شریف (همان: ۲/ ۶۱۳)، ثواب قرائت قرآن با صدای نیکو (همان: ۶۱۴)، تخفیف اخروی والدین اگرچه کافر باشند (همان: ۲/ ۶۱۳، ح ۴)، عبادت‌بودن نگاه به آیات کریمه قرآن که در مصحف شریف است (همان: ۲/ ۶۱۳، ح ۵) و شکایت مصحف و انهداده از قرائت به پیشگاه خداوند متعال (همان: ۲/ ۶۱۳، ح ۳). این روایات به روشنی دال بر سلامت، اعتبار و قداست مصحف کنونی‌اند و جز با این عقیده، قابل فهم و عمل نیستند. چگونه می‌توان قائل به تحریف قرآن بود، اما نگاه و حفظ و عمل به آیات آن را — که در همین مصحف شریف موجود است — دارای ثواب بسیار و تخفیف عذاب والدین دانست و آداب قرائت برایش تعیین کرد و در صورت قرائت‌نکردن، آن را شاکی روز قیامت به شمار آورد؟ ختم شش‌روزه قرآن (همان: ۲/ ۶۱۸، ح ۵) یا ختم ماهانه آن در غیر ماه رمضان (همان: ۲/ ۶۱۷، ح ۱)، ختم سه‌روزه آن در ماه رمضان (همان: ۲/ ۶۱۷، ح ۲) و سفارش به اینکه هر مسلمانی سزاوار است روزانه [دست‌کم] پنجاه آیه قرآن را قرائت کند (همان: ۲/ ۶۰۹، ح ۱)، جز با اعتقاد به اعتبار، سلامت و تحریف‌نشدن قرآن کنونی سازگار نیست.

نتیجه‌گیری

۱. فقاری با تردید در تعداد کتاب‌های کافی، مدعی زیادشدن آن به دست علمای

متأخر شیعه شده است، در حالی که اختلاف‌های نقل شده درباره تعداد کتاب‌های کافی، ناشی از تفاوت در تقسیم‌بندی ابواب مختلف فقهی و کتاب‌های ناظر به آنها است. پس از تقسیم‌بندی محقق حلی در ابواب فقهی بود که علمای شیعه کتاب‌های فقهی کافی را نیز تقسیم‌بندی و شمارش کردند؛ از این رو تعداد کتاب‌های کافی که در برخی اجازه‌نامه‌های علمای متأخر (مانند علامه حلی و شهید ثانی) نقل شده، با گزارشی که برخی دانشمندان گذشته (مانند نجاشی و طوسی) بیان کرده‌اند، تفاوت ظاهری پیدا کرده است.

۲. فقاری انتساب روضه به کافی و کلینی را از مسائل اختلافی شیعه برشمرده است، در حالی که عدم انتساب روضه به کلینی قائل مشخصی ندارد. از یک سو تصریح نجاشی و طوسی به اینکه روضه تألیف کلینی و آخرین کتاب کافی است و از سوی دیگر، نقل‌های فراوان دیگر دانشمندان امامیه از روضه کافی با تصریح به اینکه بخشی از کافی و نوشته کلینی است و نیز مراجعه به نسخه‌های خطی کافی از سوی سوم، نشان می‌دهد کتاب روضه، نگاشته کلینی و آخرین کتاب کافی است.

۳. فقاری با استناد به برخی روایات، کافی را سرشار از احادیثی دانسته که بر تحریف قرآن دلالت دارند، در حالی که بررسی‌ها نشان می‌دهد برخی از این روایات سندی ضعیف دارند و برای اثبات مدعا قابل استناد نیستند. برخی دیگر نیز با موضوع تحریف ارتباطی ندارند. برخی دیگر نیز این مطلب را بیان می‌کنند که امامان شیعه به همه معانی ظاهری و باطنی قرآن آگاهی دارند. افزون بر اینکه توجه به روایات کتاب فضل القرآن کافی — که ناظر به اهمیت، فضیلت، قداست و سلامت مصحف کنونی و آیات آن است — باب هر گونه تردید درباره انتساب ادعای تحریف به کافی و کلینی را مسدود می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. اثر محمد حسینی قزوینی، قم: مؤسسه ولی عصر (ع)، ۱۴۳۴ق.
۲. اثر عبدالقادر عبدالصمد، بیروت: دار الوحده الاسلامیه، ۱۴۲۲ق.
۳. اثر ابوالفضل اسلامی، قم: نشر الفقاهه، ۱۳۸۱ش.
۴. این کتاب که نقدی مفصل بر عقاید و آرای شیعه است، از یک مقدمه و پنج باب تشکیل شده است. مؤلف در مقدمه کتاب، درباره شیعه و تاریخ پیدایش آن و فرقه‌هایش و دیگر مسائل مرتبط سخن

گفته است. وی در باب اول درباره اعتقاد شیعه درباره منابع اسلام بحث کرده و این باب شامل سه فصل است: فصل اول: اعتقاد شیعه درباره قرآن، فصل دوم: اعتقاد شیعه درباره سنت و فصل سوم: اعتقاد شیعه درباره اجماع. فقاری در باب دوم به بررسی اعتقادات شیعه درباره اصول دین پرداخته که شامل چهار فصل است: فصل اول: اعتقاد شیعه درباره توحید الوهیت، فصل دوم: اعتقاد شیعه درباره توحید ربوبی، فصل سوم: اعتقاد شیعه درباره توحید اسما و صفات و فصل چهارم: اعتقاد شیعه درباره ایمان و ارکانش. وی در باب سوم درباره باورهای خاص شیعه بحث کرده و درباره امامت، عصمت، تقیه، مهدویت، غیبت، رجعت، ظهور، بداء و طینت، ادعاها و نقدهایی را مطرح کرده است. در باب چهارم نیز درباره تشیع کنونی و ارتباطش با گذشتگان سخن گفته و در باب پنجم هم درباره حکم شیعه و تأثیر آن در جهان اسلام، مباحثی مطرح کرده و مطالبش را با خاتمه و نتایجی از مباحث پیشین به پایان رسانده است.

۵. محمد رشاد بن محمد رفیق سالم؛ تولد و وفاتش در قاهره بوده (۱۳۴۷-۱۴۰۷ق) و در سال ۱۳۷۹ق با موضوع «موافقه العقل للشرع عند ابن تیمیه» به درجه دکتری نائل شده است. وی در تدریس آرای ابن تیمیه و انتشار آثار او اهتمام زیادی داشته است (نک: فقاری، ۱۴۱۵: ۱/ ۲۶).

۶. احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام معروف به ابن تیمیه (م ۷۲۸ ق) (نک: ابن کثیر، بی تا: ۱۴/ ۱۵۶).
۷. صفدی در ترجمه علامه حلی، از ایشان با عنوان «ابن مطهر» یاد کرده و با توصیف وی به «علامه ذو فنون، دانشمند و فقیه شیعه و پیشوا در علوم عقلی و کلامی» می نویسد: «در بحث امامت کتابی نگاشته که شیخ تقی الدین ابن تیمیه بر آن ردیه ای در سه جلد نوشته است و او را ابن المنجس می نامید» (صفدی، ۱۳/ ۵۴ و ۵۵).

۸. تاریخ صحیح ۴۶۰ق است (نک: حلی، ۱۴۱۱: ۱۴۸، ش ۴۶).
۹. برای نمونه: الغیبه نعمانی، ارشاد و امالی مفید، تهذیب الاحکام طوسی، المناقب ابن شهر آشوب، اقبال الاعمال، جمال الأسوع، فرج المهموم، فلاح السائل و کتابهای بسیار دیگر.

۱۰. «و ما کان فیه عن محمد بن یعقوب الكلینی رحمه الله علیه فقد رویته عن محمد بن محمد بن عصام الكلینی، و علی بن أحمد بن موسی، و محمد بن أحمد السنانی رضی الله عنهم عن محمد بن یعقوب الكلینی، و کذلک جمیع کتاب الکافی فقد رویته عنهم عنه عن رجاله».

۱۱. در گزارش نجاشی، تعداد کتابهای کافی ۳۱ کتاب و نحوه شمارش کتابها با گزارش شیخ طوسی متفاوت است. نجاشی «کتاب العقل» و «کتاب فضل العلم» را دو کتاب مستقل از یکدیگر به شمار آورده است (نک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۷، ش ۱۰۲۶)؛ اما طوسی آنها را یک کتاب شمارش کرده است (نک: طوسی، بی تا: ۳۹۳ و ۳۹۴، ش ۶۰۳). نجاشی «کتاب الأطمعه» و «کتاب الأشربه» را دو کتاب مستقل از یکدیگر به شمار آورده است (نک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۷، ش ۱۰۲۶)؛ اما طوسی آنها را یک کتاب شمارش کرده است (نک: طوسی، بی تا: ۳۹۳ و ۳۹۴، ش ۶۰۳). نجاشی «کتاب الزکاه و الصدقه» را یک کتاب برشمرده است (نک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۷، ش ۱۰۲۶)؛ در حالی که شیخ طوسی هر یک از آن دو را کتابی مستقل به شمار آورده و کتاب دوم را با عنوان «کتاب الوقوف و الصدقات» ذکر کرده است (نک: طوسی، بی تا: ۳۹۳ و ۳۹۴، ش ۶۰۳). نجاشی «کتاب القضا یا و الأحکام» و شیخ طوسی «کتاب العشره» و «کتاب العقیقه» را از قلم انداخته است.

۱۲. نک: حلی، ۱۴۱۱: ۴۵ و ۴۸؛ موسوی خوانساری، ۱۳۹۰: ۲ / ۲۸۲.
۱۳. نک: حلی، ۱۳۸۳: ۸۳.
۱۴. شامل: کتاب طهارت، کتاب صلاه، کتاب زکات، کتاب خمس، کتاب صوم، کتاب اعتکاف، کتاب حج، کتاب عمره، کتاب جهاد، کتاب امر به معروف و نهی از منکر.
۱۵. شامل: کتاب تجارت، کتاب رهن، کتاب مفلس، کتاب حجر، کتاب ضمان، کتاب صلح، کتاب شرکت، کتاب مضاربه، کتاب مزارعه و مساقات، کتاب ودیعه، کتاب عاریه، کتاب اجاره، کتاب وکالت، کتاب وقوف و صدقات، کتاب سکنی و حبس، کتاب سبق و رمایه، کتاب وصیت، کتاب هبات، کتاب نکاح. استاد مطهری در توضیح این بخش می‌گوید: «محقق حلی در اول بخش عقود گفت: "عقود ۱۵ تاست!" اما عملاً بیشتر شد. معلوم نیست چرا اینطور است. شاید اشتباه لفظی بوده یا از آن جهت بوده که محقق، بعضی ابواب را با بعضی دیگر یکی می‌دانسته است» (مطهری، ۱۳۸۰: ۳ / ۱۲۰).
۱۶. شامل: کتاب طلاق، کتاب خلع و مبارات، کتاب ظهار، کتاب ایلاء، کتاب لعان، کتاب عتق، کتاب تدبیر و مکاتبه و استیلاء، کتاب جعاله، کتاب اقرار، کتاب ایمان، کتاب نذر.
۱۷. شامل: کتاب صید و ذباحت، کتاب اطعمه و اشربه، کتاب غضب، کتاب احیاء موات، کتاب شفعه، کتاب لقطه، کتاب فرائض، کتاب قضاء، کتاب شهادت، کتاب حدود و تعزیرات، کتاب قصاص.
۱۸. برای توضیح هر یک از این ابواب نک: همان: ۳ / ۱۰۵-۱۳۸.
۱۹. «و من کتاب الروضه للکلینی» (نباطی بیاضی، ۱۳۸۴: ۲ / ۲۵۸).
۲۰. «و فی کتاب الروضه للکلینی عن الصادق».
۲۱. مطابق با: الکافی، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ج ۴، ۱۳۶۵ ش.
۲۲. نه تنها ابن مطهر حلی، بلکه بسیاری از دانشمندان شیعه، کلینی را این‌گونه توصیف کرده‌اند و شاید بهترینش، توصیف نجاشی باشد که پیش‌تر از همه بیان کرده و گفته است: «و کان اوثق الناس فی الحدیث و اثبتهم؛ مورد اعتمادترین و دقیق‌ترین مردمان در نقل روایت بوده است» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۷، ش ۱۰۲۶).
۲۳. یعنی کلینی و دیگر دانشمندان شیعه.
۲۴. «بَابُ أَنَّهُ لَمْ يَجْمَعْ الْقُرْآنَ كُلَّهُ إِلَّا الْأَثْمَةُ عَ وَ أَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ عِلْمَهُ كُلَّهُ».
۲۵. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي الْمُقَدَّمِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) يَقُولُ مَا ادَّعَى أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ أَنَّهُ جَمَعَ الْقُرْآنَ كُلَّهُ كَمَا أَنْزَلَ إِلَّا كَذَابٌ وَ مَا جَمَعَهُ وَ حَفِظَهُ كَمَا نَزَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَّا عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (ع) وَ الْأَثْمَةُ مِنْ بَعْدِهِ (ع)».
۲۶. «مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَنَانَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ الْمُنْخَلِّ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) أَنَّهُ قَالَ مَا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يَدَّعِيَ أَنَّ عِنْدَهُ جَمِيعَ الْقُرْآنِ كُلِّهِ ظَاهِرِهِ وَ بَاطِنِهِ غَيْرَ الْأَوْصِيَاءِ».
۲۷. «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ دَفَعَ إِلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ (ع) مُصْحَفًا وَ قَالَ لَا تَنْظُرْ فِيهِ فَفَتْحَتَهُ وَ قَرَأْتُ فِيهِ لَمْ يَكُنْ الَّذِيْنَ كَفَرُوا وَ وَجَدْتُ فِيهَا اسْمَ سَبْعِينَ رَجُلًا مِنْ قُرَيْشٍ بِأَسْمَائِهِمْ وَ أَسْمَاءِ آبَائِهِمْ قَالَ قَبِعْتُ إِلَيَّ أِبْعَثُ إِلَيَّ بِالْمُصْحَفِ».

۲۸. یعنی: بعض اصحاب علی بن محمد علان الکلبینی.
۲۹. «علی بن الحکم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله (ع) قال إن القرآن الذي جاء به جبرئيل (ع) إلى محمد (ص) سبعة عشر ألف آية».
۳۰. «وقال غيره سبب اختلاف السلف في عدد الآي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف على رؤوس الآي للتوقيف فإذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ أنها ليست فاصله».
۳۱. «علی بن الحکم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله (ع) قال إن القرآن الذي جاء به جبرئيل (ع) علی محمد (ص) سبعة آلاف آية». اگر به این روایت ایراد گرفته شود که هفت هزار نیز شمارش دقیقی برای تعداد آیات قرآن نیست، می توان به پاسخ علامه شعرانی اشاره کرد که این روایت را ناظر به عدد تقریبی — و نه دقیق — دانسته است. وی می گوید: «از آنجا که عدد تقریبی آیات قرآن حدود هفت هزار آیه است، در این روایت، همان عدد تقریبی — بدون در نظر گرفتن کسر آن — اعلام شده است و این گونه اعلام آمار و ارقام، رایج و معمول است؛ چنانکه می گوئیم: کتاب کافی مشتمل بر شانزده هزار حدیث است یا در روایت آمده است که امام چهارم (ع) بعد از شهادت پدر چهل سال گریه کرده است، در صورتی که کتاب کافی به طور دقیق ۱۶۱۹۹ حدیث دارد و امام چهارم (ع) نیز ۳۵ سال بعد از پدر، بیشتر زندگی نکرده است» (قنبری، ۱۳۸۷: ۲/ ۴۵).
۳۲. «بل نقول: إنه قد نزل الوحي الذي ليس بقرآن، ما لو جمع إلى القرآن لكان مبلغه مقدار سبعة عشر ألف آية».

منابع

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۰۶ق)، منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعه القدریه، تحقیق: محمد رشاد سالم، ج ۱، چاپ اول، ریاض: جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامیه.
- ابن خلکان، محمد بن ابی بکر (۱۳۶۴ش)، وفيات الاعیان، ج ۱، قم: نشر الشریف الرضی.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۸ق)، فرج المهموم، قم: نشر دار الذخائر.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۰ق)، کشف المحججه لثمره المهجه، نجف: نشر الحیدریه.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۷ش)، إقبال الأعمال، چاپ دوم، تهران: نشر دار الکتب الإسلامیه.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، فتح الأبواب، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- ابن طاووس، علی بن موسی (بی تا الف)، جمال الأسبوع، قم: نشر رضی.
- ابن طاووس، علی بن موسی (بی تا ب)، فلاح السائل، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، چاپ اول، بیروت: نشر دار الکتب العلمیه.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (بی تا)، البدايه والنهایه، تحقیق: علی شیری، ج ۱۴، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابو غالب زراری، احمد بن محمد (۱۴۱۱ق)، رساله ابي غالب الزراری، چاپ اول، قم: مرکز البحوث و تحقیقات الإسلامیه.

- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، *کشف الغمه*، تبریز: نشر مکتبه بنی هاشمی.
- امین، محسن (۱۴۰۳ق)، *اعیان الشیعه*، ج ۶، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش)، *نزهت قرآن از تحریف*، تحقیق: علی نصیری، چاپ سوم، قم: نشر اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، *رجال علامه الحلی*، قم: نشر دار الذخائر.
- خویی، سیدابوالقاسم موسوی (۱۴۱۰ق)، *معجم رجال الحدیث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۶ق)، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۶، چاپ چهارم، بیروت: مؤسسه الرساله.
- ذهبی، محمد بن احمد (بی تا)، *تذکره الحفاظ*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- رستمی، علی اکبر (۱۳۸۰ش)، *آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان*، ج ۱، چاپ اول، رشت: کتاب مبین.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۵ق)، *کلیات فی علم الرجال*، چاپ ششم، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ق)، *الإتقان فی علوم القرآن*، تحقیق: سعید المندوب، ج ۱، چاپ اول، لبنان: دارالفکر.
- صدراپی خوبی، علی (۱۳۸۷ش)، *کافی پژوهی در عرصه نسخه های خطی*، تصحیح: سیدصادق حسینی اشکوری، چاپ اول، قم: دار الحدیث.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (۱۴۰۴ق)، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، ج ۴، چاپ دوم، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (۱۴۱۴ق)، *اعتقادات الإمامیه*، چاپ دوم، قم: کنگره شیخ مفید.
- صفدی، خلیل بن ابیبک بن عبدالله (۱۴۲۰ق)، *الوافی بالوفیات*، تحقیق: احمد الأرنؤوط و مصطفی ترکی، ج ۱۳، بیروت: دار إحياء التراث.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق)، *الإستبصار*، ج ۱ و ۲، چاپ سوم، تهران: نشر دار الکتب الإسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۱ق)، *رجال الطوسی*، نجف: نشر حیدریه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *فهرست الطوسی*، نجف: المکتب المرتضویه.
- عاملی، حسین بن عبدالصمد (۱۴۰۱ق)، *وصول الأخبار إلی اصول الأخبار*، تحقیق: سیدعبداللطف کوه کمری، قم: نشر مجمع الذخائر الاسلامیه.
- عاملی کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۰۵ق)، *المصباح للکفعمی*، چاپ دوم، قم: نشر رضی.
- عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۲۶ق)، *تهذیب التهذیب*، ج ۲، چاپ اول، هند: دائرة المعارف النظامیه.
- غفار، عبدالرسول عبدالحسن (۱۴۱۶ق)، *الکلبینی و الکافی*، ج ۱، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، ج ۹، اصفهان: نشر کتابخانه امام امیرالمؤمنین.
- قزوینی، خلیل بن غازی (۱۳۸۸ش)، *صافی در شرح کافی*، تحقیق: حمید احمدی جلفایی و محمد حسین درایتی، ج ۱، قم: مؤسسه دارالحدیث.
- قفاری، ناصر بن عبدالله بن علی (۱۴۱۵ق)، *اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه عرض و نقد*، ج ۱ و ۳، چاپ دوم، قاهره: نشر دارالحرمین.

- قنبری، محمد (۱۳۸۷ش)، *شناختنامه کلینی و الکافی*، ج ۲، قم: دارالحدیث، قم.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸ش)، *رجال الکشی*، مشهد: نشر دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، ج ۱، ۲ و ۸، چاپ چهارم، تهران: نشر دار الکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۲ش)، *الکافی*، تحقیق: محمدحسین درایتی، ج ۱، چاپ سوم، قم: نشر دارالحدیث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، *الکافی*، شرح محمدصالح مازندرانی، ج ۵، تهران: نشر المکتبه الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *بحار الأنوار*، ج ۱۴، ۱۰۴، ۱۰۵ و ۱۰۷، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مدرس تبریزی، محمدعلی (۱۳۶۹ش)، *ریحانه الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه او اللقب*، ج ۴، چاپ سوم، تهران: خیام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰ق)، *کلیات علوم اسلامی*، ج ۳، چاپ بیست و چهارم، تهران: نشر صدرا.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۶ش)، *صیانه القرآن من التحریف*، قم: مؤسسه التمهید.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۴۱۳ق الف)، *المفیده*، چاپ اول، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۴۱۳ق ب)، *تصحیح الاعتقاد*، چاپ اول، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- موسوی خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰ش)، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، ج ۲ و ۶، چاپ اول، قم: اسماعیلیان.
- نباطی بیاضی، علی بن یونس (۱۳۸۴ق)، *الصراط المستقیم*، ج ۲، چاپ اول، نجف: نشر کتابخانه حیدریه.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، *رجال النجاشی*، قم: نشر جامعه مدرسین.

تاریخ کلام امامیه در ماوراءالنهر تا قرن پنجم هجری

علی‌رضا زکی‌زاده رنانی*

[تاریخ دریافت: ۱۴/۱۰/۹۶؛ تاریخ پذیرش: ۳۰/۰۵/۹۷]

چکیده

تاریخ کلام امامیه از مباحثی است که نیازمند مطالعات جدی و پژوهش‌های روشمند است. در طول تاریخ تشیع برخی مناطق جغرافیایی که محل تجمع توده‌های شیعی بوده، زمینه تشکیل حوزه‌های علمی قدرتمند و تأثیرگذاری را فراهم آورده است. در این میان، راجع به حوزه ماوراءالنهر (بخشی از آسیای میانه)، که مناطق گسترده‌ای را نیز در بر دارد، هنوز بررسی جامعی نشده است. از جمله مطالب ضروری درباره این منطقه جغرافیایی، شخصیت‌های برجسته کلامی و نیز گونه‌شناسی آثار ایشان، ردیابی جریان‌های فکری راه‌یافته از مکاتب دیگر به این حوزه و نحوه تعامل ایشان با دیگر مکاتب کلامی و در پایان علل رکود و از بین رفتن این مدرسه کلامی است، که در این نوشتار به روش توصیفی-تحلیلی درباره آن سخن گفته‌ایم. حوزه ماوراءالنهر از سه جریان فکری مدرسه کوفه، قم و بغداد اثرپذیری داشته و بیشترین اثرپذیری آن از جریان فکری مکتب قم بوده است، با این تفاوت که مشایخ ماوراءالنهر همانند مشایخ مکتب قم نبوده و نقل روایت از گروه متهمان به غلوی را که مأمون در حدیث بودند، جایز می‌دانستند.

کلیدواژه‌ها: تاریخ کلام، ماوراءالنهر، جریان‌های کلامی، متکلمان، علل رکود.

بیان مسئله

در طول تاریخ کلام امامیه، همواره مدارس کلامی گوناگونی در مناطق مختلف جغرافیایی وجود داشته است. مکان‌هایی که در صورت داشتن ویژگی‌هایی همچون محل اجتماع عالمان و دانشمندان در رشته علمی خاصی به مذهب معینی پای‌بند بوده، در آرای مشترکی با هم اتفاق و اتحاد داشتند (ضیایی‌فر، ۱۳۸۵: ۹۶؛ جبرئیلی، ۱۳۹۰: ۳۹؛ کرباسی، ۱۳۹۱: ۴۱) «مکتب» و «مدرسه» بر آن اطلاق می‌شده است. در عنوان مدرسه حداقل دو عنصر منطقه جغرافیایی و اوضاع و احوال فکری حاکم و غالب در آنجا و نیز اشخاص و شخصیت‌های تأثیرگذار و گاه تأثیرپذیر نقش مهم و اساسی دارند (سبحانی، ۱۴۲۵: ۱/۱۷۶).

بعد از مدرسه کوفه، در بازه زمانی قرن سوم تا پنجم هجری، هم‌زمان چند مدرسه کلامی وجود دارد. یکی مدرسه قم با جریان فکری متکلمان متن‌محور^۱ و دیگری مدرسه کلامی بغداد با جریان فکری متکلمان محدث (= متکلمان نظریه‌پرداز)^۲ و دیگری حوزه ماوراءالنهر با تلفیق هر دو جریان پیشین و رویکرد جریان اعتدالی.

متکلمان منطقه ماوراءالنهر و آثار کلامی ایشان، ردیابی جریان‌های فکری این مدرسه و نحوه تعامل با دیگر مکاتب کلامی از جمله مباحثی است که در این مقاله بدان پرداخته شده است. مراد از اصطلاح «امامیه» در این نوشتار صرفاً شیعه اثناعشری است که وصف شیعیانی است که به وجوب امامت و وجود امام در هر زمانی اعتقاد دارند و نص جلی و عصمت و کمال را برای هر امامی لازم دانسته، امامت را پس از امام علی و امام حسن و امام حسین (ع) منحصر در فرزندان امام حسین (ع) تا حضرت حجت (عج) می‌دانند (مفید، ۱۴۱۳: ۳۸؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲/۱۵۳).

مقدمه

سرزمین وسیع ماوراءالنهر در روزگار کهن واقع در شمال خراسان و جزء بخش‌های انتهایی ایران قدیم بود (مقدسی، ۱۴۱۱: ۳۸۰؛ بارتولد، ۱۳۵۸: ۱۹۳/۱) و چون رود جیحون (یا همان آمودریا) آن را از خراسان جدا می‌کرد به آن ماوراءالنهر (فرارود یا ورارود) می‌گفتند (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۴۵/۵).

این منطقه در اواخر قرن اول هجری به تصرف مسلمانان درآمد^۳ و اسلام بر اساس

مذهب سنت در آن با سرعت گسترش یافت (غفرانی، ۱۳۸۷: ۱۹) و پس از گذشت یک قرن، با گرایش وسیع مردم به آیین اسلام به یکی از مهم‌ترین مناطق مسلمان‌نشین تبدیل شد.

این سرزمین که بیشتر مناطق آن حاصل‌خیز و سرسبز بود، شهرهای بزرگی همچون بخارا، سمرقند، چاچ، کش، فرغانه، خجند، ترمذ، نسف، اشتیخن، ختلان، و فاراب را در خود داشت (ابن‌خرداذبه، ۱۸۸۹: ۲۶؛ ابن‌حوقل، ۱۹۳۸: ۴۵۹/۲). در دوره حاکمیت خاندان دانش‌دوست و دانش‌پرور سامانی در نیمه دوم قرن سوم تا اواخر قرن چهارم هجری، شهرهایی چون سمرقند و بخارا و نسف و کش از مراکز اصلی مطالعات اسلامی به شمار می‌رفتند و در سایه حمایت این خاندان، دانشمندان بسیاری در آن گرد آمدند تا جایی که بخارا عنوان پرافتخار «قبة الاسلام» را به خود گرفت (بلانت، ۱۳۶۳: ۹۹-۱۰۰؛ غفرانی، ۱۳۸۷: ۱۹۰).

الف) متکلمان ماوراءالنهر

پیش از ورود به بحث، ذکر این نکته ضروری است که در این نوشتار، ملاک برای شناسایی متکلمان، تصریح به متکلم‌بودن و اموری مانند انتساب یا نقل کتاب کلامی از یک متکلم و نیز تدریس کتاب کلامی و برای محدثان متکلم، نقل بسیار روایات کلامی است.

۱. سمرقند^۴

متکلمانی که در منطقه سمرقند می‌زیسته‌اند به نوعی از مشایخ اصلی ماوراءالنهر بوده‌اند. به طور کلی در این منطقه شش متکلم وجود داشته که عبارت‌اند از: ابو عبدالله حسین بن اشکیب سمرقندی از متکلمان مشهور امامیه در سده سوم هجری (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴، ش ۸۸) و از اصحاب امام حسن عسکری (ع) (همان)؛ محمد بن وارث سمرقندی که از شاگردان حسین بن اشکیب سمرقندی در نیمه نخست سده چهارم هجری بوده و مؤید کار کلامی وی این است که تمام کتب استاد خویش را تدریس و نقل کرده است (همان)؛ ابوسعید جعفر بن احمد بن ایوب سمرقندی معروف به ابن‌تاجر از متکلمان مشهور امامیه در سده سوم هجری (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۱۸، ش ۶۰۴۰) که از

متکلمان مشهوری همچون ابن ابی عمیر و یونس بن عبدالرحمان نیز استفاده کرده و از ایشان نقل روایی دارد (نک: کثی، ۱۴۰۹: ۴۲۶، ش ۸۰۰ و ۸۰۱، و ص ۴۹۴، ش ۹۴۷)؛ ابوالفضل جعفر بن معروف سمرقندی که یکی از مشایخ اصلی عیاشی بوده و عیاشی از وی نیز روایات اعتقادی گزارش کرده است. تعبیر ابن غضائری درباره نقل روایات عیاشی از وی چنین است که می‌گوید: «یروی عنه العیاشی کثیراً» (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۷). روایات اعتقادی نقل شده از جعفر بن معروف، عمدتاً درباره امام زمان (عج) (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۴۱/۲، ح ۱۳ و ح ۱۵، و ۶۴۴، ح ۱ و ۳) و همچنین دفاع از اندیشه‌های هشام بن حکم (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۶، ح ۲۵) است؛ محمد بن مسعود عیاشی که از مشهورترین دانشمندان و متکلمان شیعی در منطقه سمرقند و کش بوده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۴۰، ش ۶۲۸۲؛ ابن ندیم، بی‌تا: ۲۴۴، فن پنجم از مقاله پنجم)؛ جعفر بن محمد بن مسعود، فرزند عیاشی، که همچون پدر از شخصیت‌های مهم در سمرقند و کش بوده است. مؤید متکلم بودن او نقل روایات و تدریس کتب پدرش برای عالمان شیعی بسیاری بوده است که برای فراگیری به نزد او می‌آمدند. کسانی همچون ابومفضل شیبانی توانست با استفاده از این جلسات، تمام کتب عیاشی را به نقل از فرزندش جعفر نقل کند (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۱۸، ش ۶۰۴۳).

۲. نَسَف^۵

از میان متکلمان نَسَف در سده سوم و چهارم هجری فقط دو شخصیت وجود دارند که هر دو تربیت یافته مکتب کلامی بغداد و شاگرد سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ ق) و شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ق) بوده‌اند؛ یکی آدم بن یونس بن ابی مهاجر نسفی که از شاگردان شیخ طوسی است (متجبالدین، ۱۴۲۲: ۳۴، ش ۶) و ابن حجر عسقلانی (متوفای ۸۵۲ ق) که به نقل از *الفهرست* شیخ متجبالدین تعبیر «کان فقیهاً مناظراً» را برای آدم بن یونس به کار می‌برد (عسقلانی، ۱۳۹۰: ۳۳۷/۱، ش ۱۰۴۵). دیگری محمد بن عبدالملک تُبان که در روستایی از روستاهای توابع نَسَف زندگی می‌کرده (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۱۰/۲) و شاگرد سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ ق) بوده و بعد از آن نیز با وی نامه‌نگاری علمی داشته است. یکی از آثار علمی مهم محمد بن عبدالملک در علم کلام، که جزء آثار ردیه‌نگاری است، کتاب *الأسئلة التبانیه* است که مؤلف آن را در ده فصل تنظیم کرده و در هر فصل، شبهات و ایرادهایی از خود به مبنای استادش سید مرتضی در زمینه مجاز نبودن عمل به خبر

واحد، مطرح کرده است. او این ایرادها را پس از آنکه در سلسله درس‌های سید مرتضی شرکت کرده نوشته است (غلام‌علی، ۱۳۹۳: ۱۸۸). سید مرتضی در پاسخ به این کتاب شاگرد خویش، شبهات و اشکالات محمد بن عبدالملک را در کتابی جداگانه با عنوان *جوابات المسائل التبنیات* پاسخ می‌دهد (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۷۸/۲، ش ۳۱۰).

۳. چاچ^۶

از متکلمان منطقه چاچ، علیم بن محمد ابوسلمه بکری است که درباره وی اطلاعات چندانی در دست نیست، به جز یک سخن که نجاشی کتابی با عنوان *التوحید* را برای او ذکر کرده است و در ادامه، خود نجاشی می‌نویسد: «و هو کتاب لم نره و لم یخبرنی عنه أحد من أصحابنا أنه رءاه غیر أنه ذکر فی الفهرستات (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۰۴، ش ۸۲۹)؛ کتابی است که خودم و کسی از اصحاب شیعه در بغداد نیز آن را ندیده‌اند، ولی در کتب فهارس نام آن برای مؤلف آمده است».

۴. منطقه کش^۷

متکلمانی که در منطقه کش^۷ بوده‌اند، جزء طبقه محدثان متکلم هستند. برخی از آنها عبارت‌اند از: ابراهیم و برادرش حمدویه که دو پسران نصیر کشی و هر دو از محدثان پُروایت (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰۷، ش ۵۹۳۳) شهر کش^۷ هستند. این دو برادر به کوفه سفر کرده و بخشی از میراث آن مکتب را به منطقه کش آورده‌اند. از جمله استادان کوفی این دو برادر، ایوب بن نوح درآج است با سیزده روایت از او (کشی، ۱۴۰۹، ش ۴۱، ۵۰، ۵۱، ۵۸، ۸۶، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۲، ۳۵۸، ۴۲۸، ۴۶۷) و الحسن بن موسی الخشاب با نقل چهار روایت از او (همان، ش ۲۱۹، ۳۶۸، ۵۰۹، ۵۱۰) و محمد بن عبدالحمید العطار با چهار روایت (همان، ش ۱۱۵، ۱۷۶، ۳۶۵، ۳۶۱)؛ از محمد بن عثمان نیز دو روایت (همان، ش ۱۲ و ۱۱۳۹) نقل کرده‌اند. نکته مهم درباره این دو برادر، که در ادامه خواهیم گفت، وابستگی‌شان به جریان کلامی هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن به واسطه محمد بن عیسی بن عبید بغدادی است که در رجال کشی^۷ ۱۰۹ نقل این دو برادر از محمد بن عیسی بن عبید گزارش شده است (همان، ش ۲۲، ۳۲، ۳۶، ۸۸، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۴۴، ۱۸۳، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۲ (...))؛ در میان روایات نقل شده، مدح یونس و طعن بر زرارة نیز وجود دارد.^۸

دلیل بر محدث متکلم بودن ایشان، نقل بسیار روایات کلامی و نیز مؤیدات جانبداری از جریان فکری هشام و یونس است. ابو محمد طاهر بن عیسی و راق از دیگر محدث متکلمان و از نویسندگان امامیه در کش بوده است. شیخ طوسی تعبیر «صاحب کتب» را درباره او به کار می برد (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۲۸، ش ۶۱۵۵) که نشان از این دارد که او کتب متعددی نگاشته، ولی نامی از کتب او یا محتوای آنها در دسترس نیست.

طاهر بن عیسی از شاگردان جعفر بن احمد بن ایوب سمرقندی، متکلم مشهور سمرقند (کشّی، ۱۴۰۹: ش ۳۴، ۳۵، ۱۶۴، ۱۶۸، ۲۳۰، ۳۲۲، ۳۶۲، ۳۷۶، ۳۹۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۶۴۹، ۶۸۹، ۹۵۰، ۱۰۳۶، ۱۱۲۸) و نیز از استادان کشّی است؛ کشّی در رجال، ۲۲ روایت از این استاد خویش نقل کرده است (همان، و ش ۲۳، ۱۵۳، ۲۹۹ و...) که بیشتر آنها صبغه کلامی دارند.

ب) جریان های فکری راه یافته به حوزه ماوراءالنهر

ریشه نخستین جریان های فکری مکاتب امامیه را می توان در مدرسه کوفه پیدا کرد که در نیمه قرن دوم هجری نیز مهم ترین پایگاه امامیه محسوب می شد (کرباسی، ۱۳۹۱: ۴۷ به بعد؛ سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۷؛ سبحانی و موسوی تینیانی، ۱۳۹۳: ۸۰). بعد از مدرسه کوفه، میراث حدیثی این مدرسه به قم راه پیدا کرد، با این تفاوت که مباحث کلام عقلی در مکتب قم چندان جدی گرفته نمی شد و به نوعی این مکتب را حدیث محور کرد (جباری، ۱۳۸۴: ۳۷۰؛ جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۶۷). از سرشناسان مدرسه قم و سرآمد قمیان، شیخ صدوق است که با مسافرت های بسیار خود این نوع تفکر امامیه را به مناطق جغرافیایی گوناگون انتقال داد. بعد از مدرسه قم، مهم ترین جریان فکری امامیه در مدرسه بغداد ادامه یافت که به دلیل تعامل با معتزله، رویکردی عقل گرا به خود گرفت (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۷۳). این مدرسه با شخصیت های مهمی همچون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی رشد تفکر کلام شیعه را به اوج خود رساند (الجابری، ۱۴۰۹: ۲۱۰).

دیار وسیع ماوراءالنهر در شرق بلاد اسلامی، یکی از مناطقی است که این جریان های مختلف فکری امامی به آن راه یافت (برای توضیح بیشتر نک: زکی زاده رنانی، بی تا). پژوهش حاضر در پی یافتن این نحله های مختلف کلامی در ماوراءالنهر است و شخصیت های نقش آفرین و انتقال دهنده این جریان ها را در آن دیار دنبال می کند.

۱. جریان‌های سرچشمه گرفته از مدرسه کوفه

۱. ۱. جریان متکلمان محدث با محوریت هشام بن حکم و پیروان ایشان

نخستین جریان مربوط به متکلمان محدث و با محوریت هشام بن حکم است که از متکلمان مشهور امامیه در مدرسه کوفه و جزء اصحاب خاص امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) بوده است. این جریان رویکرد عقل‌گرایی^۹ و حیانی دارد^{۱۰} و با این نگرش مبانی مکتب اهل بیت (ع) را تبیین و از آن دفاع می‌کند. بعد از هشام، این نگرش را شاگردان وی ادامه دادند که از جمله طلایه‌داران آن یونس بن عبدالرحمن است (رضایی، ۱۳۹۱: ۹۸؛ سبحانی و موسوی تینیانی، ۱۳۹۳: ۸۳). بعد از یونس، این جریان با تلاش‌های فضل بن شاذان نیشابوری و شاگردانش، به‌ویژه محمد بن عیسی بن عبید (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۳، ش ۸۹۶) و ابن قتیبه نیشابوری (همان: ۲۵۹، ش ۶۷۸) و شاگردانش، در بین امامیه در مناطق مختلف شرق اسلامی جا باز کرد و درخشید (رضایی، ۱۳۹۱: ۱۰۰؛ سبحانی و موسوی تینیانی، ۱۳۹۳: ۸۳).

مهم‌ترین شاخصه این جریان را می‌توان در دو موضوع یافت: ۱. انتشار اخباری در جهت تبرئه اتهامات هشام بن حکم و شاگردش، یونس بن عبدالرحمن، که نمونه‌هایی از آن را جبریل بن احمد فاریابی، محمد بن نصیر کثی و حمدویه بن نصیر از استادشان محمد بن عیسی بن عبید، که از شاگردان فضل بن شاذان است، در منطقه کش منتشر کردند (نک: کثی، ۱۴۰۹: ۲۶۵-۲۶۶، ش ۴۷۹-۴۸۰، و ۴۸۸-۴۹۱، ش ۹۲۸-۹۲۸). این مسئله اثرپذیری و وابستگی فاریابی به جریان هشام را نشان می‌دهد. ۲. نقل روایاتی در مذمت اندیشه و شخصیت زرارۀ بن اعین و هم‌فکرانش همچون برید بن معاویه که به نوعی رقیب جریان فکری هشام بن حکم به شمار می‌رفتند (طوسی، ۱۳۶۳: ۳۵۶/۱-۳۵۷، ش ۲۲۸-۲۲۹ و ۳۶۴-۳۶۸، ش ۲۳۶-۲۴۶).

از اندیشمندانی که در ماوراءالنهر این جریان را دنبال می‌کردند می‌توان به افراد ذیل اشاره کرد:

۱. ابن تاجر سمرقندی: دو نقل ابن تاجر از یونس بن عبدالرحمن در رجال کثی گزارش شده است (همان: ۴۲۷، ش ۷۰۱ و ۴۹۴، ش ۹۴۷) و در طرق روایی ابن تاجر، افرادی همچون عبیدی و یونس نیز قرار دارند (سبحانی و موسوی تینیانی، ۱۳۹۳: ۸۶). علاوه بر این، روایاتی از او در تمجید هشام و یونس و طعن زرارۀ وجود دارد (کثی، ۱۴۰۹: ۱۴۵،

ش ۲۳۰ در طعن زرارة و ۴۸۶، ش ۹۲۲ در مدح یونس) و این قرائن می‌تواند احتمالی بر همسویی او با جریان هشام بن حکم و پیروان وی باشد. محمد بن مسعود عیاشی، طاهر بن عیسی الوراق کشی و ابو عمرو کشی از مهم‌ترین شاگردان ابن تاجر و رواج‌دهندگان اندیشه او در حوزه ماوراءالنهرند.

۲. سهل بن بحر الفارسی: سهل بن بحر از شاگردان فضل بن شاذان (همان: ۴۸۴، ش ۹۱۳-۹۱۴، و ۵۳۹، ش ۱۰۲۵) و از دیگر رواج‌دهندگان اندیشه فضل در ماوراءالنهر بوده است. در میان روایات باقی‌مانده از سهل بن بحر، سه روایت در مدح یونس است که گویای وابستگی او به جریان هشام بن حکم است (همان).

۳. علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری: از دیگر شاگردان فضل بن شاذان است که نقش بسیار مهمی در جریان فکری هشام و یونس در حوزه ماوراءالنهر دارد. یک روایت از او نیز در طعن زرارة (همان: ۱۵۹، ش ۲۶۶) نقل شده است. همچنین در رجال کشی ۳۵ روایت او از فضل گزارش شده است (همان، ش ۳۸، ۵۴، ۵۶، ۱۰۴، ۱۲۰، ۲۷۹، ۳۶۷، ۳۷۲، ۳۸۰، ۴۵۳ و ...). مهم‌ترین شاگرد علی بن محمد بن قتیبه که نقش بسیار مهمی در ماوراءالنهر، به‌ویژه در شهر کش دارد، ابو عمرو محمد بن عمر کشی، مؤلف کتاب رجال مشهور شیعی است که در رجال خویش، ۴۸ روایت از علی بن محمد بن قتیبه نقل کرده است (همان، ش ۱۶، ۳۸، ۵۴، ۵۶، ۱۰۴، ۱۲۰، ۱۹۶، ۲۶۶، ۲۷۹، ۳۵۴، ۳۶۷، ۳۷۲، ۳۸۰، ۴۵۳ و ...).

۴. ابراهیم و برادرش حمدویه دو پسر نصیر کشی: در رجال کشی، ۱۰۹ روایت این دو برادر از محمد بن عیسی بن عبید، که از وابستگان جریان هشام است، گزارش شده است (همان: ش ۲۲، ۳۲، ۳۶، ۸۱، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۴۴، ۱۸۳، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۸، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۸، ۳۱۸، ۳۲۳ و ...).

۵. جعفر بن معروف سمرقندی: از شخصیت‌هایی است که به‌احتمال از هواداران هشام در ماوراءالنهر محسوب می‌شود؛ چه اینکه روایتی از وی در تأیید عملکرد هشام نقل شده است (نک: طوسی، ۱۴۱۴: ۴۶، ح ۲۵).

۶. برخی شاگردان محمد بن عیسی بن عبید همچون جبریل بن احمد فاریابی^{۱۱} محمد بن نصیر کشی^{۱۲} محمد بن مسعود عیاشی^{۱۳} و ابو عمرو محمد بن عمر کشی (صاحب رجال).

۱.۲. جریان محدث متکلمان کوفه

دومین جریانی که از حوزه کوفه به ماوراءالنهر راه پیدا کرد، جریان حدیث‌گرایی این مدرسه شیعی است. این جریان برخلاف جریان پیشین، یعنی متکلمان محدث که شاخصه‌اش عقل‌گرایی و حیانی بود، بیشتر به دریافت و فهم روایات و تبیین درون‌حدیثی توجه داشته است. این خط فکری پس از افول مدرسه کوفه، علاوه بر منطقه ماوراءالنهر، در مکتب قم نیز ادامه حیات داد (نک: جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۵ الف: ۸۶).

از شخصیت‌های سرشناس این جریان فکری در مدرسه کوفه می‌توان به یعقوب بن یزید انباری و ایوب بن نوح درآج اشاره کرد که هر دو ثقه (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۳، ش ۵۹ و ۵۰۸، ش ۸۰۷) و از مخالفان جریان یونس بوده‌اند (نک: کشی، ۱۴۰۹: ۵۷۲، ش ۱۰۸۳). درباره ابن نوح، و در میان کتبی که برای یعقوب بن یزید ذکر شده، کتاب الطعن علی یونس نیز به چشم می‌خورد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۵۰، ش ۱۲۱۵).

از جمله شخصیت‌های مهمی که سهم بسزایی در نقل احادیث این محدثان در ماوراءالنهر دارند، ابراهیم و برادرش حمدویه، پسران نصیر کشی هستند که از آنها با عنوان «کثیر الروایة» نیز تعبیر می‌شود (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰۷، ش ۵۹۳۳ و ۴۲۱، ش ۶۰۷۴). پیش از این، درباره محدث متکلم بودن ایشان گفتیم که هر دو برادر روایات کلامی بسیاری نقل کرده‌اند و مؤیداتی از جانب‌داری آنان از جریان فکری هشام و یونس به چشم می‌خورد.

از دیگر روایان این جریان مدرسه کوفه، ابراهیم بن علی کوفی است که به منطقه سمرقند رفت و در آن دیار ساکن شد و بخشی از احادیث کلامی کوفیان را به آن سامان منتقل کرد (همان: ۴۰۷، ش ۵۹۲۱).

۲. جریان محدثان مکتب قم

سومین جریانی که به ماوراءالنهر راه پیدا کرد، جریان کلام نقلی، مشهور به جریان «نص‌گرایی» است. شاخصه این جریان کم‌توجهی به عقل در تبیین بسیاری از معارف دینی است (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۶۲)؛ بدین معنا که راهنمایی عقل فقط تا زمانی سودمند است که دست ما را در دست رهبران دینی قرار دهد و از آن پس باید خود را خادم شریعت بدانند و دنباله‌رو ظواهر آیات و روایات باشد (همان).

از جمله محدثان قمی که این جریان را در ماوراءالنهر گسترش دادند، عبارت‌اند از: علی بن محمد بن فیروزان قمی و ابوعلی احمد بن علی قمی که مقیم شهر کش بوده‌اند؛ جعفر بن محمد بن قولویه قمی و حسین بن حسن بن بن‌بندار قمی، که برای مدتی به ماوراءالنهر سفر کرده‌اند؛ ابراهیم بن محمد بن عباس ختلی که در کوفه و قم از مشایخ آن دیار استفاده کرد، آنگاه راهی دیار ماوراءالنهر شد؛ در نهایت شیخ صدوق که برای مدت چهار سال در ماوراءالنهر سکنا گزید و رویکرد جریان کلام نقلی را در برخی مناطق آن گسترش داد.

۳. جریان مکتب بغداد

یکی دیگر از جریان‌های راه‌یافته به حوزه ماوراءالنهر، جریان کلام عقلی مدرسه بغداد است. این جریان در حقیقت ادامه‌دهنده جریان متکلمان محدث مدرسه کوفه است (نک: جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۵ ب: ۲۹۷). از میان متقدمان مدرسه بغداد می‌توان به محمد بن عیسی بن عبید اشاره کرد که از شاگردان فضل بن شاذان و پیرو جریان هشام بن حکم با خط فکری عقل‌گرایی و حیانی است. از متأخران مکتب بغداد هم می‌توان به شخصیت‌های مهمی همچون خاندان نوبختی، از جمله ابو محمد (متوفای ۳۱۰ ق) و ابوسهل نوبختی (متوفای ۳۱۱ ق)، و همچنین بزرگانی مانند ابن عقیل عمانی (متوفای نیمه نخست قرن چهارم) و ابن جنید اسکافی (متوفای ۳۷۸ ق)، و در نهایت شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ ق)، سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ ق) و شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ق) اشاره کرد^{۱۴} (جبریلی، ۱۳۸۹: ۷۳؛ جابری، ۱۴۰۹: ۲۰۹).

درباره چگونگی راه‌یابی خط فکری متقدمان بغداد که با جریان متکلمان محدث مدرسه کوفه مرتبط است، پیش‌تر سخن گفتیم. از میان متأخران بغداد، که عقل‌گرایی در آن رشد و تحول شگرفی یافت (مادلونگ، بی‌تا: ۱۹)، در سده سوم و چهارم هجری، دو متکلم به نام‌های آدم بن یونس بن ابی‌مهاجر نسفی و محمد بن عبدالملک ثبان در شهر نَسَف (شهری در سه فرسخی کش، بین جیحون و سمرقند) (ابن‌حوقل، ۱۹۳۸: ۵۰۲/۲؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۲۸۵/۵)، وجود دارند که هر دو تربیت‌یافته مکتب کلامی بغداد و از جمله شاگردان سید مرتضی و شیخ طوسی بوده‌اند.

۴. جریان غلو

از آنجا که در منطقه ماوراءالنهر جهت‌گیری‌های معتدل وجود داشته است، برداشت‌های غالبانه در مناطق آن دیده نمی‌شود؛ چه اینکه اکثر مردم ماوراءالنهر اهل سنت بودند و شیعه در آن در اقلیت بوده است. نوع روایات نقل شده در تفسیر عیاشی و رجال کشی نیز گویای این است که آن دیار مشی جهت‌گیری معتدلانه دارد. به نظر می‌رسد مبنای عیاشی و کشی و برخی دیگر از مشایخ مهم ماوراءالنهر، این بوده که از بیان روایات تند علیه عامه یا بعضی از صحابه خودداری کنند. اندیشه‌ای که ایشان در سمرقند ترویج کردند، همراه با اعتدال و مدارا با دیگر مذاهب اسلامی بوده است. با این حال در مدرسه ماوراءالنهر، با خط فکری متهمان به غلو همانند مکتب قم رفتار نمی‌شده است؛ چه اینکه دانشمندانی همچون عیاشی و کشی از نقل روایت از گروه متهمان به غلو نیز هیچ ابایی نداشتند و نقل روایت از کسانی که مأمون در حدیث بودند را روا می‌دانستند. برای نمونه می‌توان از احمد بن علی بن کلثوم سرخسی نام برد که جزء مشایخ عیاشی و کشی محسوب می‌شود. وی بنا بر نظر شیخ طوسی و دیگر رجالیان، متهم به غلو است (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰۷، ش ۵۹۲۳؛ ابن داوود، ۱۳۴۲: ۴۲۱، ش ۳۳؛ حلی، ۱۴۱۱: ۲۰۵، ش ۱۸)، با این حال کشی با آوردن تعبیر «و کان مأموناً علی الحدیث» (کشی، ۱۴۰۹: ۵۳۱، ش ۱۰۱۵)، نقل روایت از او را جایز می‌داند. عیاشی نیز روایات بسیاری از او نقل کرده است (خزازی، ۱۴۰۱: ۲۹۵؛ صدوق، ۱۳۹۵: ۳۵۰/۲، ح ۴۵ و ۴۰۸، ص ۵ و ۷)، در صورتی که علامه حلی در رجال خویش عقیده بر رد روایات احمد بن علی بن کلثوم دارد (حلی، ۱۴۱۱: ۲۰۵، ش ۱۸).

در میان راویان شیعی در ماوراءالنهر فقط در معرفی چند شخصیت است که اندیشه غلو مطرح شده است: یکی ابوالفضل جعفر بن معروف سمرقندی، از مشایخ اصلی عیاشی، که بنا بر نظر برخی از رجالیان وی راه غلو را برگزیده بود (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۷؛ ابن داوود، ۱۳۴۲: ۴۳۵، ش ۹۴).

دیگری عبدالرحمن بن احمد بن نهبیک سمرقندی است که رجالیان در نقل روایات وی جانب احتیاط را رعایت می‌کردند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۳۶، ش ۶۳۴). ابن غضائری در رجال ذکر کرده که وی غالی بوده است (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۷۹).

از دیگر غالیان ذکر شده در ماوراءالنهر، نصر بن صباح، مشهور به ابوالقاسم بلخی است که جزء مشایخ کَشّی است و نجاشی او را «غال المذهب» معرفی کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۲۸، ش ۱۱۴۹).

حسن بن خرزاد قمی که مقیم منطقه کش بود، نیز بنا بر نظر نجاشی در اواخر عمرش متهم به غلو معرفی شده است (همان: ۴۴، ش ۸۷).

ج. علل رکود مدرسه کلامی ماوراءالنهر

درباره سرنوشت مدرسه کلامی ماوراءالنهر و علل افول آن، اطلاعات چندانی به جز دو نکته ذیل در دست نیست:

۱. حمله به دولت سامانیان

بی شک یکی از علل افول این حوزه بزرگ شیعی، مباحث سیاسی حکومتی و حمله نظامی گسترده به مناطق مختلف ماوراءالنهر است؛ مثلاً شهر بخارا، از اواخر دوره سامانیان دچار آثار تخریبی شد و درگیری‌های نظامی و حمله‌های خارجی بر آن سرازیر شد (غفرانی، ۱۳۸۷: ۸۴)، به گونه‌ای که پس از سقوط سامانیان، میدان تاخت و تاز ترکان بیابان‌گرد قرار گرفت (اشپولر، ۱۳۷۳: ۱۹۰/۱؛ فرای، ۱۳۴۸: ۲۲۳؛ راوندی، ۱۳۸۲: ۴۳۴/۳؛ صفا، ۱۳۷۸: ۶/۲). قراخانیان در سال ۳۸۸ قمری بخارا را تصرف کردند، اما یک سال بعد به علت شیوع بیماری طاعون، حاکم قراخانی شهر را ترک کرد. قراخانیان شش سال بعد، یعنی در سال ۳۹۵ قمری، دوباره بر آن شهر مسلط شدند (همان). در سال ۴۲۰ هجری، سلطان محمود غزنوی به بخارا حمله کرد و خرابی بسیار در آنجا به بار آورد. یک سال بعد، بخارا به دست جلال‌الدین علی‌تگین قراخانی افتاد (نک: تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲: ۲۱۴۹/۳-۲۲۰۶). سلطان مسعود غزنوی که تازه بر متصرفات پدر حاکم شده بود، سپاهی برای تصرف دوباره این شهر آماده کرد، ولی به نتیجه‌ای دست نیافت. در زمان حاکمیت قراخانیان، بخارا یکی از پایتخت‌های آنان شد؛ از این‌رو برای ساخت قصر شمس‌آباد برای حاکم شمس‌الملوک نصر بن‌ابراهیم تمغاج‌خان (متوفای ۴۸۲ ق)، هزینه‌های بسیار صرف، و باغ و بوستان‌هایی بنا شد (نرشخی، ۱۳۶۳: ۴۰؛ قدیانی، ۱۳۸۷: ۱۶۴/۱). این زیبایی‌ها طولی نکشید و در سال ۴۸۲ قمری، ملک‌شاه سلجوقی (۴۶۵-۴۸۵

تاریخ کلام امامیه در ماوراءالنهر تا قرن پنجم هجری / ۷۹

ق) با لشکرکشی به بخارا، خرابی بسیاری به وجود آورد (نرشخی، ۱۳۶۳: ۴۱). چندی بعد احمدخان، حاکم بخارا (۴۸۸ ق)، قصر زیبایی در آنجا ساخت و برای آن باغ‌هایی ایجاد کرد که مدت سی سال، حاکم‌نشین بخارا بود (غفرانی، ۱۳۸۷: ۸۷). همچنین سمرقند بعد از سقوط سامانیان، یکی از پایتخت‌های قراخانیان شد. جنگ‌ها و حوادث بسیاری بر سر این شهر به وجود آمد. در سال ۴۶۶ قمری، ملک‌شاه سلجوقی^{۱۵} نیز به سمرقند لشکر کشید و خرابی بسیاری در آنجا پدید آورد (بنداری، بی‌تا: ۶۴؛ غفرانی، ۱۳۸۷: ۷۵).

۲. شیوع بیماری فراگیر در ماوراءالنهر

بر اساس آنچه در کتب تاریخ ثبت شده است، بیماری‌های گوناگون همچون وبا و طاعون در قرن چهارم و پنجم هجری در سرتاسر ماوراءالنهر شیوع پیدا کرد. در سال ۳۸۸ قمری بیماری طاعون بیشتر مناطق مختلف بخارا را در بر گرفت و باعث شد قراخانیان آن دیار را ترک کنند. همچنین در سال‌های ۴۴۸-۴۴۹ قمری وبای گسترده‌ای بخارا را فرا گرفت، به طوری که نوشته‌اند در یک روز، هجده هزار انسان مردند (تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲: ۲۳۰۹/۴). سمعانی، ابن‌کثیر و ابن‌اثیر شمار قربانیان این وبا را بالغ بر یک میلیون و ۶۵۰ هزار نفر ذکر کرده‌اند (سمعانی، ۱۴۱۹: ۲۱۳/۱؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۷: ۷۱/۱۲؛ ابن‌اثیر، ۱۹۶۵: ۶۳۷/۹). در این سال، بیماری وبا ناحیه سغد را فرا گرفت و از آنجا نیز به سمرقند سرایت کرد و عامل هلاکت بسیاری از مردم شد (نسفی، ۱۳۷۸: ۴۰۲). محمد بن احمد مقدسی درباره کش می‌نویسد: «شهری است سرسبز، اگر وبازده نمی‌شد» (مقدسی، ۱۴۱۱: ۲۸۲).

جمع‌بندی

مجموعه مباحث ذکر شده درباره تاریخ کلام امامیه در ماوراءالنهر چند نکته اصلی را به دست می‌دهد:

۱. مدرسه ماوراءالنهر از جمله حوزه‌های کلامی شیعی است. در این نوشتار نمایان شد که ماوراءالنهر برخی شاخصه‌های حوزه‌ای کلامی را داشته است که از جمله آن، وجود اندیشمندان متکلم و آثار کلامی ذکر شده برای ایشان است.

۲. جریان‌های مختلف فکری دیگر مکاتب فکری امامیه نیز بع ماوراءالنهر راه پیدا کردند که در این میان مکاتب قم، کوفه و بغداد بیشترین تأثیرگذاری را داشته‌اند.
۳. برخی جریان‌های فکری مدرسه کوفه، همچون جریان متکلمان با محوریت هشام بن حکم و جریان محدثان با محوریت یعقوب بن یزید (مخالف یونس)، در حوزه ماوراءالنهر حضور جدی داشته‌اند.
۴. در حوزه ماوراءالنهر، با اینکه افکار غلوآمیز با مخالفت جدی روبه‌رو می‌شد، مشایخ آن دیار از نقل روایت از گروه متهمان به غلو ابایی نداشتند و نقل روایت از کسانی که مأمون در حدیث بودند را جایز می‌دانستند.
۵. از مهم‌ترین عوامل حضور جریان‌های فکری گوناگون در منطقه ماوراءالنهر می‌توان به تأثیر و تأثرات عالمان شیعی در مکاتب مختلف اشاره کرد. سفرهای متعدد این عالمان و تبادل اطلاعات و انتقال میراث یک مکتب را می‌توان مهم‌ترین عامل جریان خاص فکری در یک منطقه جغرافیایی، به‌خصوص ماوراءالنهر، دانست که در دورترین نقاط شرق بلاد اسلامی است.
۶. با توجه به جریان‌های مختلف فکری در ماوراءالنهر می‌توان این نظریه را بیان کرد که حوزه ماوراءالنهر روشی «معتدل‌گرایانه» را پیشه خود ساخته بود؛ چه اینکه شیعیان با پیروان مذاهب دیگر، که در ماوراءالنهر حضوری جدی داشتند، حشر و نشر داشته‌اند.
۷. حمله نظامی به دولت سامانیان و نیز شیوع بیماری فراگیر در ماوراءالنهر، دو علت اصلی افول مدرسه کلامی ماوراءالنهر بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. جریانی فکری که بیشتر به دریافت و فهم روایات و تبیین درون‌حدیثی توجه داشته است (نک: جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۶۷) و جریانی که احادیث را منبع اعتقادی تلقی و تبیین کرده، ولی به دنبال تبیین‌های خارج از متن و عرضه نظریات کلامی نبوده و کمتر مواجهه‌های بیرونی داشته است (سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۷-۲۸).
۲. جریانی که رویکرد عقل‌گرایی و حیانی دارد و با دریافت احادیث از ائمه (ع) درصدد فهم و استنباط آن برمی‌آید، و در مقام دفاع از آن تعالیم، تبیین عقلانی و نظریه‌پردازی می‌کند (همان).
۳. برخی همچون بلاذری (متوفای ۲۷۹ ه.ق.) تصرف را در زمان عمر بن‌عبدالعزیز (متوفای ۱۰۱ ه.ق.) می‌دانند (بلاذری، ۱۳۶۷: ۵۸۷/۲)؛ ولی محققان دیگری پیشینه حضور را دوران ولید بن‌عبدالملک

اموی (متوفای ۹۶ ه.ق.) می‌داند (مارکوارت، ۱۳۶۸: ۲۰۳). برای مطالعه بیشتر درباره چگونگی ورود مسلمانان به ماوراءالنهر نک.: بلاذری، ۱۳۶۷: ۵۶۷/۲-۵۹۹؛ بارتولد، ۱۳۵۸: ۹۹؛ فروزانی، ۱۳۷۷: ۲۰۱-۲۰۸.

۴. شهر اصلی اقلیم صُغد (میان دو رود جیحون و سیحون) و در جانب جنوبی آن بوده است. سمرقند در قسمت شرق بخارا به فاصله ۱۵۰ میلی (۲۷۱ کیلومتر) قرار داشته و از نظر آب و هوا و فزونی میوه جزء بهترین شهرها بوده است (قزوینی، ۱۳۷۳: ۶۱۵؛ شریف ادیسی، ۱۴۰۹: ۱/۱۵۰).

۵. این اقلیم در بین رود جیحون و سمرقند و در سمت غربی شهر کش واقع بوده که ایرانیان به آن «نخشب» نیز می‌گفتند و امروزه این شهر «قرشی (قارشی)» خوانده می‌شود (مقدسی، ۱۴۱۱: ۲۸۲؛ لسترنج، ۱۳۶۷: ۴۹۹).

۶. از بزرگ‌ترین بلاد ماوراءالنهر در شمال شرقی رود سیحون و همجوار مناطق ترک‌نشین بلاد کفر بوده است. خرابه‌های کنونی شهر کهنه تاشکند همان است که اعراب به آن شاش می‌گفتند و ایرانیان آن را «چاچ» می‌نامیدند. فاصله چاچ با سمرقند، ۴۲ فرسخ و تا طراز که شهر مرزی ماوراءالنهر با ترکستان است، ۲۶ فرسخ بوده است. در حقیقت، این منطقه در کنار جاده بزرگ ابریشم قرار داشته و آخرین منطقه در شمال شرقی خراسان قدیم است که در اختیار مسلمانان بوده است. این سرزمین امروز مرکز جمهوری ازبکستان، یعنی تاشکند، است (قزوینی، ۱۳۷۳: ۶۱۸؛ مارکوارت، ۱۳۶۸: ۵۶؛ نرشخی، ۱۳۶۳: ۱۸۲).

۷. سومین شهر بزرگ منطقه سغد که در ناحیه جنوبی رود سغد قرار داشته است. امروزه شهر کش با نام «شهر سبز» از شهرهای ازبکستان به شمار می‌رود (چکنگی، ۱۳۷۸: ۱۳۲).

۸. روایاتی از حمدویه و برادرش در مدح زراره نیز در رجال کشی نقل شده است (نک.: همان: ۱۳۳، ش ۲۱۱ و ص ۱۳۵، ش ۲۱۵ و ص ۱۳۶، ش ۲۱۷ و ش ۲۱۹ و ص ۱۳۸، ش ۲۲۱).

۹. عقل‌گرایی (rationalism) عنوان عامی است که بر هر گونه نظام فکری فلسفی اطلاق می‌شود که نقش اصلی و اساسی را به عقل بدهد و در مقابل نظام‌هایی مانند شهودگرایی (intuitionism)، تجربه‌گرایی (empiricism)، ایمان‌گرایی (fideism) و نص‌گرایی (textualism) است (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۶۳).

۱۰. یعنی هم به تحلیل‌ها و تأمل‌های عقلی ارجح می‌نهد و هم استناد به وحی را در دستور کار خود قرار می‌دهد (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۴۴-۴۵؛ جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۶۳).

۱۱. از مجموع روایاتی که از فاریابی باقی مانده و البته انتشار تمام آنها نیز در حوزه ماوراءالنهر است، این حقیقت آشکار است که وی اخباری گاه منحصر به فرد در دفاع از تعالیم هشام و یونس نقل کرد (کشی، ۱۴۰۹: ۲۶۵-۲۶۶، و ۴۸۸-۴۹۱) و همچنین روایات معتناهایی در جهت مذمت اندیشه و شخصیت زراره بن‌اعین و هم‌فکرانش، همچون برید بن معاویه، که به نوعی رقیب جریان فکری هشام بن‌حکم به شمار می‌رفتند منتشر کرد (طوسی، ۱۳۶۳: ۳۵۶/۱-۳۵۷-۳۶۴ و ۳۶۸). محمد بن مسعود عیاشی و ابوعمرو کَشی هر دو شاگرد جبریل بن‌احمد بوده‌اند و به نظر می‌رسد به واسطه او از جریان فکری هشام متأثر شده باشند؛ به گونه‌ای که بیشتر روایات فاریابی را نیز نقل کرده‌اند. در رجال کَشی، ۲۷ روایت عیاشی از فاریابی (ش ۲۲، ۲۲۸، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۶، ۲۵۷،

- ۲۶۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۹۷، ۳۵۰، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۷۹، ۴۸۰، ۵۲۲، ۷۱۰، ۷۸۰، ۸۰۹، ۸۱۲، ۸۱۵) و نیز ۴۳ روایت کشتی از فاریابی نقل شده است (ش ۱۳، ۲۱، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۷، ۳۹، ۴۹، ۱۱۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۶۳، ۱۷۶، ۲۰۰، ۲۰۱، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۴۳۷، ۵۸۱، ۷۳۲، ۹۳۸ و ...).
۱۲. در مجموع روایات باقی مانده از محمد بن نصیر، برخی روایات گزارش شده از او در طعن زراره (همان: ش ۲۳۱ و ش ۲۶۹) و در مدح هشام (همان: ۲۷۸، ش ۴۹۶) و یونس (همان: ۴۹۰، ش ۹۳۵-۹۳۶) مشاهده می شود که به نوعی وابستگی محمد بن نصیر به جریان هشام بن حکم و شاگردان او را نشان می دهد. همچنین وی از استادان مشترک عیاشی و کشتی بوده و محمد بن مسعود عیاشی ۲۴ روایت (همان، ش ۹، ۷۵، ۲۷۰، ۳۴۸، ۳۸۴، ۴۴۹، ۴۶۰، ۴۶۸، ۶۵۹، ۶۸۰، ۶۸۳، ۷۱۶ و ...) و ابو عمرو کشتی ۸ روایت از او نقل کرده اند (همان، ش ۹، ۱۹۴، ۲۳۱، ۲۶۹، ۴۹۶، ۵۹۹، ۶۱۶، ۶۵۰) و به نظر می رسد عیاشی و کشتی بیشتر به خاطر محمد بن نصیر و فاریابی از هواداران جریان فکری هشام و یونس تأثیر پذیرفته اند (سبحانی و موسوی تبنانی، ۱۳۹۳: ۸۶).
۱۳. عیاشی با توجه به تأثیر پذیری از فاریابی و محمد بن نصیر کشتی، به آموزه های هشام بن حکم و یونس و نقد افکار زراره توجه نشان داد، ضمن اینکه بنا بر برخی گزارش ها عیاشی با فضل بن شاذان و شاگردانش، از طریق مکاتبه، در ارتباط بوده است (همان، ش ۲۶۲، ۳۸۰، ۶۵۶، ۶۹۱، ۷۸۸).
۱۴. برای مطالعه بیشتر درباره دیگر متکلمان بغداد از غیبت صغرا تا دوران شیخ مفید نک: جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۵ ب: ۱۸۸.
۱۵. سلاجقه شعبه ای از ترکان غز بودند و به علت مهارتی که در تیراندازی و جنگجویی داشتند، در مدتی کوتاه، قدرت و نفوذ نظامی و سیاسی خود را در خاورمیانه بسط دادند و توانستند بنیان حکومت غزنویان را متزلزل کنند (نک: راوندی، ۱۳۸۲: ۲۶۴/۲).

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن بن علی (۱۴۰۸ق)، *الذریعة إلى تصانیف الشيعة*، قم: اسماعیلیان.
- ابن اثیر جزری، علی بن محمد (۱۹۶۵م)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، تصحیح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- ابن حوقل، محمد (۱۹۳۸م)، *صورة الأرض، الطبعة الثانية*، بیروت: دار صادر.
- ابن خردادبه (۱۸۸۹م)، *المسالك والممالک*، بغداد: مکتبة المثنی.
- ابن داوود حلّی، حسن بن علی (۱۳۶۲ش)، *رجال ابن داوود*، تصحیح: محمد صادق بحر العلوم، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴ش)، *الرجال*، تحقیق: سید محمد رضا حسینی جلالی، قم: دار الحدیث.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق)، *البدایة والنهائة*، بیروت: دار الفکر.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (بی تا)، *الفهرست*، تحقیق: رضا تجدد، بی جا: بی نا.

تاریخ کلام امامیه در ماوراءالنهر تا قرن پنجم هجری / ۸۳

اشپولر، برتولد (۱۳۷۳ش)، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری و مریم میراحمدی، چاپ چهارم، تهران: علمی فرهنگی.

بارتولد، واسیلی ولادیمیرویچ (۱۳۵۸ش)، *گزیده مقالات تحقیقی*، ترجمه: محمدعلی کشاورز، تهران: امیرکبیر.

بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۳۶۷ش)، *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکلی، تهران: نشر نقره.

بلانت، ویدفرد (۱۳۶۳ش)، *جاده زرین سمرقند*، ترجمه: رضا رضایی، تهران: جانزاده.

بنداری اصفهانی، فتح بن علی (بی تا)، *تاریخ سلسله سلجوقی*، ترجمه: محمدحسین جلیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

تتوی، قاضی احمد، قزوینی، آصف خان (۱۳۸۲ش)، *تاریخ الفی*، تحقیق: غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: علمی فرهنگی.

الجابری، علی (۱۴۰۹ق)، *الفکر السلفی عند الشیعة الامامیه*، قم: دار احیاء.

جباری، محمدرضا (۱۳۸۴ش)، *مکتب حدیثی قم*، قم: نشر زائر.

جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۸۹ش)، *سیر تطوّر کلام شیعه*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۹۰ش)، «مدارس کلامی شیعه امامی»، *مجله کلام اسلامی*، س ۲۰، ش ۷۹، ص ۳۷-۵۱.

جمعی از پژوهشگران (زیر نظر محمدتقی سبحانی) (۱۳۹۵ الف ش)، *جستارهایی در مدرسه کلامی قم*، قم: دارالحدیث.

جمعی از پژوهشگران (زیر نظر محمدتقی سبحانی) (۱۳۹۵ ب ش)، *جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد*، قم: دارالحدیث.

چکنگی، علی رضا (۱۳۷۸ش)، *فرهنگ نامه تطبیقی نام‌های قدیم و جدید مکان‌های جغرافیایی ایران*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، *رجال العلامة الحلی (خلاصة الأقسام)*، الطبعة الثانية، نجف: دار الذخائر.

خرّاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، *کفاية الأثر فی النص علی الأئمة الاثنی عشر*، تحقیق: عبداللطیف حسینی کوه‌کمری، قم: بیدار.

راوندی، مرتضی (۱۳۸۲ش)، *تاریخ اجتماعی ایران*، چاپ دوم، تهران: نگاه.

رضایی، محمدجعفر (۱۳۹۱ش)، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه بغداد»، *نقد و نظر*، س ۱۷، ش ۶۵، ص ۹۱-۱۱۰.

زکی زاده رنانی، علی رضا (بی تا)، «جریان‌شناسی فکری امامیه در ماوراءالنهر تا قرن پنجم هجری»، *آیین حکمت (در دست چاپ)*.

سبحانی، جعفر (۱۴۲۵ق)، *رسائل و مقالات*، چاپ دوم، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۱ش)، «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها»، *نقد و نظر*، دوره ۱۷، ش ۶۵، ص ۳۷-۵۳.

- سبحانی، محمد تقی، موسوی تبنانی، سید اکبر (۱۳۹۳ش)، «جریان‌شناسی فکری امامیه در خراسان و ماوراءالنهر: از آستانه غیبت صغری تا عصر شیخ صدوق»، *تحقیقات کلامی*، ش ۴، ص ۷۹-۱۰۶.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۱۹ق)، *الأنساب*، تصحیح عبدالله عمرو الباروی، بیروت: دار الفکر.
- سید مرتضی (علم‌الهدی) (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: دار القرآن الکریم.
- شریف ادیسی، محمد بن محمد (۱۴۰۹ق)، *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق*، بیروت: عالم الکتب.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸ش)، *تاریخ ادبیات در ایران*، چاپ هشتم، تهران: فردوس.
- ضیایی فر، سعید (۱۳۸۵ش)، *پیش‌درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۳ش)، *اختیار معرفة الرجال مع تعلیقات میرداماد الأسترآبادی*، قم: آل‌البیته (ع).
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳ش)، *رجال الطوسی*، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، چاپ سوم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، قم: دار الثقافة.
- عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۹۰ق)، *لسان‌المیزان*، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- غفرانی، علی (۱۳۸۷ش)، *فرهنگ و تمدن اسلامی در ماوراءالنهر: از سقوط سامانیان تا برآمدن مغولان*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- غلام‌علی، مهدی (۱۳۹۳ش)، *تاریخ حدیث شیعه در ماوراءالنهر و بلخ: درآمدی بر مکتب حدیثی خراسان (دفتر اول)*، قم: دارالحدیث.
- فرای، ریچارد (۱۳۴۸ش)، *بخارا: دستاورد قرون وسطا*، ترجمه محمود محمودی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر.
- فروزانی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۷ش)، «جغرافیای تاریخی فرارود»، *ایران‌شناخت*، ش ۹، ص ۱۸۰-۲۲۱.
- قدیانی، عباس (۱۳۸۷ش)، *فرهنگ جامع تاریخ ایران*، چاپ ششم، تهران: نشر آرون.
- قزوینی، زکریا بن محمد (۱۳۷۳ش)، *آثار البلاد و أخبار العباد*، تهران: امیرکبیر.
- کرباسی، اکبر (۱۳۹۱ش)، «مدرسه کلامی کوفه»، *نقد و نظر*، دوره ۱۷، ش ۶۵، ص ۳۸-۶۵.
- کشّی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، *رجال‌الکشّی*، تحقیق حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ق)، *گوهر مراد*، تصحیح مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)، قم: نشر سایه.
- لسترنج، گای (۱۳۶۷ش)، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، چاپ سوم، تهران: علمی فرهنگی.
- مادلونگ، ویلفرد (بی‌تا)، «تشیع امامیه و علم کلام معتزلی»، ترجمه احمد آرام، شیعه در حدیث دیگران، زیر نظر مهدی محقق، تهران: دائرةالمعارف تشیع.

تاریخ کلام امامیه در ماوراءالنهر تا قرن پنجم هجری / ۸۵

مارکوارت، ژوزف (۱۳۶۸ش)، *وهرود و ارننگ: جستارهایی در جغرافیایی اساطیری و تاریخی ایران* شرقی، ترجمه و اضافات دکتر منشی‌زاده، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الاختصاص*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی، قم: کنگره شیخ مفید.

مقدسی، محمد بن احمد (۱۴۱۱ق)، *أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم*، قاهره: مکتبه مدبولی. منتجب‌الدین، علی بن عبدالله (۱۴۲۲ق)، *الفهرست*، تحقیق محدث ارموی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، *رجال النجاشی*، الطبعة السادسة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی. نرشخی، محمد بن جعفر (۱۳۶۳ش)، *تاریخ بخارا*، تحقیق محمدتقی مدرس رضوی، تهران: توس. نسفی، عمر بن محمد (۱۳۷۸ش)، *القند فی ذکر علماء سمرقند*، تصحیح یوسف الهادی، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.

یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵م)، *معجم البلدان*، الطبعة الثانية، بیروت: دار صادر.

تأثیر حکومت‌های شیعه‌مذهب دکن در گرایش به تشیع در این منطقه

محمود صادقی علوی*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۳۰]

چکیده

تأسیس حکومت بهمنیان و حمایت حکام سنی‌مذهب آن از شیعیان و سادات باعث شد از این زمان بسیاری از گروه‌های آنان از نقاط مختلف به منطقه دکن هجرت کنند. پس از انقراض حکومت بهمنیان، جانشینان آنها یعنی قطب‌شاهیان، نظام‌شاهیان و عادل‌شاهیان مذهب شیعه را به عنوان مذهب رسمی حکومت خود اعلام کردند. حکام این حکومت‌ها اقدامات فراوانی برای حمایت از مذهب تشیع انجام دادند که باعث شد شیعیان فراوانی از نقاط مختلف، از جمله ایران و عراق، در این دوره به دکن مهاجرت کنند و از حمایت حکام این حکومت‌ها برخوردار شوند. در این پژوهش به دنبال آنیم که با بررسی منابع کتابخانه‌ای موجود، نشان دهیم اقدامات این حکام شیعه‌مذهب و شیعیان مهاجر به منطقه دکن در این دوره تا چه اندازه در گسترش تشیع در بین مردم بومی منطقه مؤثر بوده است. با بررسی منابع مختلف نهایتاً این نتیجه حاصل شد که اقدامات این حکومت‌ها بیش از هر چیز باعث آشنایی مردم این منطقه با تشیع شده است، نه گرایش به این مذهب.

کلیدواژه‌ها: شیعیان دکن، عادل‌شاهیان، قطب‌شاهیان، نظام‌شاهیان، تشیع در هند.

طرح مسئله

پس از انقراض حکومت بهمنیان (bahmani) در منطقه دکن (deccan) پنج حکومت محلی، قطب‌شاهیان (qutb shahi) در گلکنده (golconda)، عادل‌شاهیان (adilshahi) در بیجاپور (Bijapur)، نظام‌شاهیان (nezam shahi) در احمدنگر (Ahmadnagar)، عمادشاهیان (Imad Shahi) در برآر (Berar) و بریدشاهیان (barid shahi) در بیدر (Bidar)، جانشین حکومت بهمنیان در این منطقه شدند. از میان این حکومت‌های محلی، حکومت قطب‌شاهیان گلکنده، نظام‌شاهیان احمدنگر و عادل‌شاهیان بیجاپور مذهب شیعه را در قلمرو تحت حاکمیت خود رسمیت بخشیدند و از شیعیان حمایت کردند. از این‌رو در تاریخ اسلام به عنوان حکومت‌های شیعه‌مذهب از آنها یاد می‌شود. عموماً پژوهشگران و علاقه‌مندان به مطالعه تاریخ، در نگاه اول به تاریخ این حکومت‌ها در این دوره، گمان می‌کنند هم‌زمان با اعلام مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی این حکومت‌ها، همه یا بسیاری از مردم این منطقه (به هر دلیل) به این آیین جدید گرایش پیدا کرده و شیعه شده‌اند. در این تحقیق برآنیم تا جامعه شیعیان در دوره مد نظر را مشخص کنیم و با بررسی تحلیلی منابع و تحقیقات جدید، میزان گرایش گروه‌های مختلف به این آیین جدید در دوره مد نظر را نشان دهیم.

این تحقیق بر این فرضیه استوار است که علی‌رغم اقدامات فراوان حکام و شخصیت‌های برجسته شیعه در این دوره در دکن، برای ترویج مذهب تشیع در بین مردم بومی منطقه و همچنین مسلمانان سنی‌مذهب، گرایش فراوانی به این مذهب جدید نبود و اکثر شیعیان این منطقه کسانی بودند که از مناطقی چون ایران و عراق به دکن کوچ کرده بودند و مهم‌ترین تأثیر شیعیان و حکومت‌های شیعه در این دوره بر مردم بومی این منطقه، آشناسدن آنها با مذهب تشیع و گرایش تدریجی‌شان به این مذهب در دوره‌های بعد بوده است.

مقدمات بحث

سابقه حضور شیعیان در دکن به دوره پیش از تأسیس حکومت‌های محلی شیعه دکن، یعنی دوره حکومت بهمنیان (حک.: ۷۴۸-۹۳۴) و حتی پیش از آن می‌رسد. حضور شیعیان پیش از دوره حکومت بهمنیان احتمالاً در قالب حضور کاروان‌های تجاری بوده

که البته درباره آن اسناد مکتوبی وجود ندارد. در دوره حکومت بهمنیان از مذاهب اهل سنت به عنوان مذهب رسمی در قلمرو آنها حمایت می‌شد، با این حال در دوره حکومت برخی از حاکمان این سلسله گرایش‌هایی به تشیع نیز وجود داشت که این گرایش به مذهب تشیع تا حد بسیاری متأثر از حضور ایرانیانی بود که در این دوره به دکن مهاجرت کرده، در قلمرو بهمنیان زندگی می‌کردند (نک: خالدی، ۱۳۸۳: ۵۴؛ حسینی، ۱۳۷۹: ۳۰۴). ایرانیان سابقه دیرینه‌ای در تاریخ تشیع داشته‌اند و پیش از تأسیس حکومت صفویه در ایران و رسمیت یافتن این مذهب در این کشور، حضور شیعیان در بسیاری از شهرهای ایران مثل قم، کاشان و خراسان فراوان است که پرداختن به این مسئله خارج از موضوع این مقاله است.

بهمنیان اصل و نسبی ایرانی داشتند و بعد از تأسیس حکومت خود در منطقه دکن، با دانشمندان، علما، صوفیان و بازرگانانی که از ایران به دکن می‌رفتند روابط دوستانه برقرار می‌کردند. از سال ۷۴۸ق تا ۹۳۲ق هجده نفر از این خاندان به حکومت رسیدند. اکثر پادشاهان حکومت بهمنی سنی با گرایش حنفی بودند اما با وجود این اختلاف مذهبی، در طول دوران حکومت خود از سادات و شیعیان حمایت می‌کردند. شاید بتوان گفت به دلیل حمایت حکام بهمنی از شیعیان و سادات در دوره حکومت آنها شمار فراوانی از این گروه به منطقه دکن و دربار حکومت بهمنیان مهاجرت کردند. این گروه در حقیقت اولین شیعیانی بودند که در دکن استقرار یافتند و زمینه‌ساز رسمیت یافتن تشیع در این منطقه در دوره‌های بعد شدند (معصومی، ۱۳۸۴: ۱۴۵).

با وجود اینکه حکام بهمنی به مذاهب اهل سنت اعتقاد داشتند و رسماً از این مذاهب حمایت می‌کردند، در تمام دوران حکومت خود به سادات و شیعیان توجه خاصی داشتند و در جهت دعوت از آنها برای مهاجرت به دکن و استقرار در آن می‌کوشیدند. تلاش حکام بهمنی برای بهبود وضعیت اقتصادی شیعیان و سادات مناطق مدینه، مکه، نجف و کربلا و ارتباط گسترده آنها با دکن و همچنین اشعاری منسوب به برخی از سلاطین بهمنی دکن که در آن از حضرت علی (ع) یاری جسته‌اند، می‌تواند مؤید این نظریه باشد که حکام بهمنی اگرچه رسماً از مذاهب اهل سنت حمایت می‌کردند، اهل سنتی بودند که در اصطلاح به تفضیل معتقد بودند و با وجود اعتقاد به خلفای سه‌گانه و پذیرش آنها، حضرت امیر (ع) را بر آنها برتری می‌دادند. حک شدن

اسامی، که دلالت بر حمایت از مذهب شیعه دارد، در کنار نام خلفا در کتیبه برخی بناهای مربوط به دوره حکومت بهمنیان و نیز حمایت‌های حکام این سلسله از شیعیان بر صحت نظریه فوق تأکید دارد.

عوامل فوق باعث شد پیش از تأسیس حکومت‌های شیعه در منطقه دکن و حمایت‌های رسمی آنها از شیعیان، پیروان این مذهب در این منطقه استقرار یابند و گروهی اجتماعی با ویژگی‌های مخصوص خود تشکیل دهند. البته رسمیت‌نیافتن مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی حکومت بهمنیان و رسمیت‌داشتن مذهب حنفی، از مذاهب اهل سنت، در تمام طول دوران حکومت آنها باعث شده بود در این دوره شیعیان به عنوان گروهی مذهبی قدرت‌چندانی در منطقه نداشته باشند و آداب و رسوم مذهبی آنها نیز چندان بروز نیابد.

در آستانه انقراض حکومت بهمنیان پنج تن از امرا و شخصیت‌های صاحب‌منصب این حکومت در مناطق تحت امر خود اعلام استقلال کردند و حکومت‌های جدید تشکیل دادند. از میان این حکومت‌ها، حکومت قطب‌شاهیان، عادل‌شاهیان و نظام‌شاهیان به دلیل سابقه آشنایی و گرایش به مذهب تشیع، این مذهب را مذهب رسمی حکومت خود اعلام کردند. در ادامه، اقدامات این حکومت‌ها برای حمایت از مذهب تشیع و گسترش آن بیان خواهد شد.

حمایت حکومت‌های محلی دکن از تشیع

حکومت قطب‌شاهیان

از آنجا که نسب حکام حکومت قطب‌شاهیان (حک: ۹۰۱-۱۰۹۸) به قراقویونلوها می‌رسید، آنها پیش از آنکه به منطقه دکن در جنوب شبه‌قاره هند مهاجرت کنند به واسطه سابقه قوم خود، به مذهب شیعه اعتقاد داشتند و در قلمرو حکومت قراقویونلوها مذهب تشیع، مذهب رسمی‌ای بود که حمایت می‌شد (رویمر، ۱۳۸۰: ۲۹۹). از اولین کارهایی که مؤسس حکومت قطب‌شاهیان، یعنی سلطان قلی قطب‌شاه، انجام داد این بود که پس از اعلام استقلال در گلکنده، مذهب شیعه را در قلمرو حکومتی خود رسمیت بخشید و به عنوان مذهب رسمی حکومت خود از آن حمایت کرد (میرعالم، ۱۳۰۹: ۳۲؛ هندوشاه، بی‌تا: ۱۶۸/۲). با این اقدام سلطان قلی قطب‌شاه، از ابتدای تأسیس

حکومت قطب‌شاهیان در منطقه دکن، مذهب تشیع نیز با حمایت آنها گسترش یافت. در دوران حکومت سلطان قلی قطب‌شاه هم خطبه به نام دوازده امام خوانده می‌شد و هم بناهایی با جلوه‌هایی از مذهب شیعه ساخته شد (اطهر رضوی، ۱۳۷۶: ۴۶۷/۱). سیاست حمایت و ترویج مذهب تشیع در دوره جانشین سلطان قلی، یعنی سلطان جمشید قطب‌شاه، نیز ادامه یافت. دوران حکومت جمشید قطب‌شاه کوتاه‌مدت بود؛ اما در همین دوران کوتاه نیز او سیاست پدرش سلطان قلی قطب‌شاه را در ترویج و حمایت از مذهب تشیع و شیعیان ادامه داد. با وجود تلاش‌ها و فعالیت‌های این دو پادشاه از حکام سلسله قطب‌شاهیان در حمایت از شیعیان و مذهب تشیع در منطقه دکن، در دوره‌ای که این دو شخصیت در گلکنده حکومت می‌کردند، مذهب شیعه در بین مردم بومی و هندومذهب این منطقه و همچنین در بین مسلمانان دکن چندان رواج نیافته بود. نبود گزارشی از برگزاری مراسم مذهبی شیعیان در این دوره در منابع تاریخی، نظر فوق را تأیید می‌کند. با توجه به اینکه مراسم مذهبی همچون عزاداری ایام محرم یا جشن عید غدیر از جمله مراسمی است که فقط شیعیان آن را انجام می‌دهند، اگر چنین مراسمی در این دوره انجام می‌شد حتماً در منابع تاریخی، به‌ویژه منابعی که شیعیان تألیف کرده‌اند، منعکس می‌شد. لذا با توجه به مطالب ذکر شده به نظر می‌رسد اگر چنین مراسمی هم در این دوره برپا می‌شده محدود بوده و فقط شیعیان برگزار می‌کرده‌اند و دیگر مردم، همچون هندوها و مسلمانان از مذاهب دیگر، با برگزاری این مراسم ارتباطی نداشته‌اند و احتمالاً فقط شیعیانی که از ایران به دکن مهاجرت کرده بودند در آن شرکت می‌کردند. شاید علت اصلی آن درگیری این دو حاکم قطب‌شاهی در درگیری‌های سیاسی و نظامی و تلاش برای تثبیت این حکومت بوده است. از این‌رو این دو شخصیت بیش از آنکه به فعالیت‌های مذهبی توجه داشته باشند، متوجه امور سیاسی و نظامی بوده‌اند.

با به حکومت رسیدن ابراهیم قطب‌شاه تا حدودی وضعیت شیعیان نسبت به دوره‌های قبل در انجام دادن مناسک و مراسم مذهبی تغییر یافت. یکی از شخصیت‌های بزرگ شیعه در این دوره که از ایرانیان مهاجر به شبه‌قاره بود، مصطفی‌خان اردستانی است. مصطفی‌خان اردستانی که در سازمان اداری حکومت قطب‌شاهیان نیز جایگاهی داشت برای به حکومت رسیدن ابراهیم قطب‌شاه تلاش فراوانی کرد و وقتی ابراهیم

قطب‌شاه به حکومت رسید به پاس تلاش‌های مصطفی‌خان، او را به مقام میرجمله^۱ منصوب کرد (هندوشاه، بی‌تا: ۱۷۰/۲؛ خان‌زمان‌خان، ۱۳۷۷: ۱۳).

بر اساس گزارش منابع، برای اولین بار در دوره حکومت ابراهیم قطب‌شاه بود که مراسم مذهبی شیعه مثل برگزاری مراسم عزاداری ایام محرم یا جشن‌های مربوط به شیعیان، مثل جشن عید غدیر، در قلمرو حکومت قطب‌شاهیان به صورت گسترده انجام شد. یکی از این مراسم که در ماه محرم در قلمرو حکومت قطب‌شاهیان انجام می‌شد، مراسمی بود که به مراسم نمایش نعل^۲ مشهور بود. برگزاری این مراسم در دکن از زمان حکومت ابراهیم قطب‌شاه آغاز شد. نعل تکه‌آهنی بود که شیعیان منطقه دکن اعتقاد داشتند از کلاه‌خود امام حسین (ع) جدا شده است و از شهر بیجاپور، پایتخت حکومت عادل‌شاهیان، به گلکنده، مرکز حکومت قطب‌شاهیان، آورده شده بود و همیشه در مراسم عزاداری ایام محرم از آن استفاده می‌شد (خان‌زمان‌خان، ۱۳۷۷: ۱۷؛ اطهر رضوی، ۱۳۷۶: ۴۸۴/۱). از این دوره به بعد، شیعیان در قلمرو حکومت قطب‌شاهیان با فراغ‌بال بیشتر و به طور گسترده فعالیت‌های مذهبی خود را انجام می‌دادند و اگرچه اکثر مردم در این ناحیه هندو یا مسلمان سنی‌مذهب بودند، به دلیل حمایت حکام حکومت قطب‌شاهیان از مذهب تشیع و شیعیان، واکنشی در برابر برگزاری این‌گونه مراسم نشان نمی‌دادند و با شیعیان مخالفتی نمی‌کردند.

در سال ۹۸۹ ق میرمحمد مؤمن استرآبادی به منطقه گلکنده مهاجرت کرد. با حضور این شخصیت در گلکنده و حمایت‌های او از شیعیان، آشنایی با این مذهب در منطقه دکن گسترش یافت. میرمحمد مؤمن استرآبادی از شخصیت‌های برجسته زمان خود بود که اصالتاً از سادات و بزرگان استرآباد محسوب می‌شد. قبل از اینکه میرمحمد مؤمن به منطقه دکن مهاجرت کند در ایران نیز از شخصیت‌های سیاسی و متنفذ دربار صفوی بود. میرمؤمن مسئول آموزش دادن به حیدرمیرزا از شاهزاده‌های صفوی بود که پس از مرگ این شاهزاده صفوی، در سال ۹۸۶ ق به مکه رفت. او که پس از به قدرت رسیدن شاه‌اسماعیل دوم در ایران اوضاع را برای حضور خود مناسب نمی‌دید، پس از برگزاری مراسم حج دیگر به ایران بازنگشت و از مکه به جانب دکن رفت. از آنجا که محمدقلی قطب‌شاه با رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع به حمایت از تشیع مشهور شده بود، میرمحمد مؤمن در سال ۹۸۹ ق به نزد وی شتافت. میرمحمد مؤمن از علمای زمان خود

بود و سابقه‌ای در امور دیوانی داشت. لذا در سال ۹۹۳ ق از طرف محمدقلی قطب‌شاه به مقام پیشوایی^۳ قلمرو حکومت قطب‌شاهیان منصوب شد. او با استفاده از قدرتی که در این منصب جدید داشت بناهای مذهبی فراوانی همچون مساجد و عاشورخانه^۴ و مدارس در قلمرو حکومت قطب‌شاهیان بنا کرد. این اقدامات وی باعث آشنایی فراوان مردم بومی منطقه دکن با دین اسلام و مذهب شیعه شد.

بنای دادمحل نیز از بناهای مذهبی بود که در دوران حکومت محمدقلی قطب‌شاه و با نظارت میرمحمد مؤمن استرآبادی احداث شد. این بنا مخصوص برگزاری مراسم مخصوص شیعیان (مثل مراسم ایام ولادت یا شهادت) بود. طبقه هفتم این بنای هفت طبقه، الاهی محل نام داشت و بقیه طبقات این ساختمان به ترتیب به نام پیامبر (ص) و ائمه (ع) نام‌گذاری شده بود (ناشناس، بی‌تا: مقاله چهارم). قبرستان دایره در شهر حیدرآباد مشهورترین بنای دینی بود که میرمحمد مؤمن در این شهر بنا کرد. او برای تبرک و تیمن این قبرستان قسمتی از خاک آن را با خاک کربلا مخلوط کرد. تا سال‌ها بعد از مرگ میرمحمد مؤمن استرآبادی نیز همچنان شیعیان از این قبرستان استفاده می‌کردند، به طوری که بر اساس اطلاعاتی که برخی از منابع در اختیار ما قرار می‌دهند تا سال ۱۱۶۰ ق بسیاری از بزرگان، از جمله سادات و عرفا، در این قبرستان مدفون شده‌اند (اطهر رضوی، ۱۳۷۶: ۴۷۸/۱).

میرمحمد مؤمن استرآبادی فقط در داخل شهر حیدرآباد و شهرهای مهم بناهای مذهبی بنا نکرد، بلکه فعالیت‌های عمرانی فراوانی در روستاهای دورافتاده انجام داد و در این روستاها علاوه بر ساخت بناهای عمومی، بناهای مذهبی مثل مسجد و عاشورخانه نیز ساخت. این مساجد و عاشورخانه‌ها که در این مناطق احداث شد و در آن برنامه‌های مذهبی شیعی برگزار می‌شد، عاملی شد تا ساکنان غیرمسلمان این مناطق با دین اسلام و مذهب تشیع آشنایی پیدا کنند و بعضاً این مذهب را به عنوان مذهب خود بپذیرند.

میرمحمد مؤمن استرآبادی ایرانیانی را که در حوزه دیوان‌سالاری و کشورداری مستعد بودند برای نصب در مقامات بالای اداری به کار می‌گرفت و با استفاده از آنها نظام دیوان‌سالاری حکومت قطب‌شاهیان را بهبود می‌بخشید. این اقدام میرمحمد مؤمن باعث تقویت سازمان اداری حکومت قطب‌شاهیان شد. از جمله مشهورترین این افراد

می‌توان به میرزا محمدامین شهرستانی اشاره کرد که پس از ورود به هند، در سال ۱۰۱۱ ق با توصیه میرمؤمن به منصب میرجملگی منصوب شد (ناشناس، بی‌تا: مقاله چهارم؛ انصاری، ۲۵۳۵: ۲۹۹-۳۰۰). ورود این افراد به دربار قطب‌شاهیان که عموماً شیعه بودند اقدام مهمی در جهت حمایت از شیعیان و تشیع در این دوره بود. قرارگرفتن این افراد در امور اجرایی و اداری حکومت قطب‌شاهیان، حمایت هرچه بیشتر آنها از شیعیان را به دنبال داشت.

در دوره حکومت عبدالله قطب‌شاه مراسم مذهبی شیعه، به‌ویژه مراسم عزاداری ایام محرم که یکی از نمادهای اصلی تشیع است، با شور و حال خاص و با نظارت دربار برگزار می‌شد. در این دوره هم‌زمان با شروع ماه محرم با دستور دربار انجام‌دادن برخی کارها، همچون آوازه‌خوانی و خرید و فروش تنبول^۵ و استفاده از بعضی اطعمه، نظیر گوشت، ممنوع می‌شد.^۶ به دلیل اهمیت ایام محرم، در این دوره نه‌تنها شیعیان، بلکه تمام مسلمانان و همچنین هندوهای بومی منطقه ملزم بودند این مقررات را در ایام محرم رعایت کنند. در اولین روزهای ماه محرم از طرف دربار لباس‌های سیاه‌رنگ آماده می‌شد و بین درباریان و کسانی که در مجالس عزاداری نوحه‌سرای می‌کردند، تقسیم می‌شد. مجالس عزاداری که در ایام محرم در قلمرو حکومت قطب‌شاهیان برگزار می‌شد مخصوص شرکت درباریان و شخصیت‌های برجسته نبود، بلکه همه مردم و حتی غیرمسلمانان نیز اجازه شرکت در این مراسم را داشتند و این گروه معمولاً حضور پررنگی هم داشتند. یکی از رسوم که در ایام محرم در دوران حکومت سلطان عبدالله قطب‌شاه انجام می‌شد این بود که در پایان ماه محرم به تعدادی از ایتام سادات لباس‌های گران‌بها اهدا می‌کردند. مراسم عزاداری ایام محرم که در این دوره برگزار می‌شد فقط در شهر حیدرآباد نبود. در شهرها و روستاهای اطراف حیدرآباد نیز اگرچه تعداد شیعیان چشمگیر نبود، با هزینه دربار مراسم عزاداری ایام محرم برگزار می‌شد و همه مردم، چه شیعیان و چه پیروان سایر ادیان و مذاهب، در این مراسم شرکت می‌کردند (ساعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۵۷).

در این دوره به طور کلی بسیاری از مراسم مذهبی شیعیان با حمایت دربار به صورت گسترده برگزار می‌شد. این مراسم معمولاً در بازار یا دربار شاهان قطب‌شاهی و با حمایت مالی دربار برگزار می‌شد (منشی قادرخان، ۱۳۰۶: ۲۵-۲۶). شاه‌جهان گورکانی که

از مذاهب اهل سنت حمایت می‌کرد، در سال ۱۰۴۶ ق به شهر حیدرآباد حمله کرد. پس از حمله شاه‌جهان به قلمرو حکومت قطب‌شاهیان قدرت سیاسی آنها به شدت کاهش یافت. در برابر حمله گورکانیان نه خود قطب‌شاهیان به تنهایی توانایی مقاومت داشتند و نه حکومت‌هایی مثل صفویان، عادل‌شاهیان یا نظام‌شاهیان از آنها حمایت می‌کردند. در نتیجه کاهش قدرت سیاسی قطب‌شاهیان، حمایت آنها از شیعیان نیز کاهش یافت و به تدریج شیعیان جایگاه اولیه خود در این حکومت را از دست دادند. قطب‌شاهیان متأثر از قدرت سیاسی و نظامی گورکانیان که از مذاهب اهل سنت حمایت می‌کردند مجبور شدند نام ائمه اثنا عشر را، که از نشانه‌های اصلی حکومت‌های شیعه بود، از خطبه حذف کنند و اگر این کار را انجام نمی‌دادند طبیعتاً با حمله نظامی گورکانیان مواجه می‌شدند و موجودیت خود را از دست می‌دادند. قطب‌شاهیان همچنین مجبور شدند نام خلفای راشدین را، که نشانه حکومت‌های سنی‌مذهب بود، در خطبه وارد کنند و بدین‌وسیله به حمایت خود از مذهب تشیع پایان دهند (بختاورخان، ۱۹۷۹: ۴۰۴/۱؛ ساعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۱۶۸-۱۷۵).

عادل‌شاهیان و نظام‌شاهیان

در دوره حکومت عادل‌شاهیان (حک: ۸۹۵-۱۰۹۷) و نظام‌شاهیان (حک: ۸۹۵-۱۰۴۶) نیز با تفاوت‌هایی، مذهب تشیع چنین مراحلی را پشت سر گذاشت. یوسف عادل‌شاه، مؤسس سلسله عادل‌شاهیان، پس از سرکوب شورش‌های محلی و تثبیت حکومت خود در ذی‌الحجه سال ۹۰۸ ق در مسجد جامع بیجاپور مذهب شیعه را مذهب رسمی حکومت خود اعلام کرد. او نخستین کسی بود که در هندوستان به نام ائمه اثنا عشر خطبه خواند (محمدهاشم‌خان، ۱۹۲۵: ۲۷۵/۳-۲۷۷؛ پارسادوست، ۱۳۷۵: ۶۵۷).

عادل‌شاه در کنار رسمیت‌بخشیدن به این مذهب برای جلوگیری از نزاع احتمالی مذهبی بین مسلمانان از فرق مختلف، سب و لعن خلفا را ممنوع کرد و بدین‌صورت شیعیان و اهل سنت به خوبی در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند (محمدهاشم‌خان، ۱۹۲۵: ۲۷۸/۳). وی همچنین اهل سنت را مجبور به ترک مذهب خود نکرد و اجازه داد هر کسی می‌خواهد به مذهب خود باقی بماند و در مناطقی که امرای اهل سنت حکومت می‌کردند اجازه داد اذان به شیوه اهل سنت گفته شود (هندوشاه، بی‌تا: ۱۱/۲؛ میرعالم، ۱۳۰۹: ۴۵/۱).

حاکمان عادل‌شاهی برخی شیعه و برخی سنی بودند؛ لذا در آن منطقه نماز گاهی به سبک شیعه و گاهی به سبک اهل سنت برگزار می‌شد. علی عادل‌شاه برای ترویج مذهب شیعه تلاش بسیار کرد؛ اما پس از او گاهی امرای حبشی و دکنی این مذهب را از رسمیت می‌انداختند (هندشاه، بی‌تا: ۱۱/۱۴، ۱۷-۱۸، ۲۷، ۳۵؛ هالیستر، ۱۳۷۳: ۱۱۴-۱۱۶). رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع از طرف یوسف عادل‌شاه، بنیان‌گذار حکومت عادل‌شاهی، در سال ۹۰۸ ق و برقراری مذهب شیعه در بیجاپور سبب شد بسیاری از امرا و بزرگان به مذهب شیعه روی آورند و عده‌ای از علمای شیعه از ایران به آنجا مهاجرت کنند. مهم‌ترین آنها میرغیاث‌الدین شیرازی، مشهور به افضل‌خان، و استاد او شاه فتح‌الله شیرازی و چند تن از دیگر شاگردان او بودند که در زمان علی عادل‌شاه به بیجاپور رسیدند. علی عادل‌شاه علاقه بسیار به افضل‌خان داشت و به او شغل میرجمله و وکیل سلطنت را سپرد. افضل‌خان برای سامان بخشیدن به امور دیوان از علمای ایران دعوت کرد به بیجاپور بروند. مصطفی‌خان اردستانی و کامل‌خان از جمله کسانی بودند که از طرف او به بیجاپور دعوت شدند. تا زمان حکومت علی عادل‌شاه دوم (حک: ۱۰۶۶-۱۰۸۳/ق ۱۶۵۶-۱۶۸۶م) مراسم عزاداری ایام محرم در نقاط مختلف شهر بیجاپور برگزار می‌شد؛ اما در سال ۱۰۶۷ به همت خدیجه سلطان شهربانو، مادر عادل‌شاه و دختر محمدقطب‌شاه، عاشورخانه در بیجاپور ساخته شد که خاص مراسم دهه محرم بود (اطهر رضوی، ۱۳۷۶: ۳۴۹/۱)؛ از آن به بعد این مراسم فقط در عاشورخانه‌ها برگزار می‌شد.

در دوره نظام‌شاهیان (حک: ۸۹۵-۱۰۴۶) نیز برهان‌نظام‌شاه تحت تأثیر شاه‌ظاهر مذهب شیعه را مذهب رسمی قلمرو حکومت خود اعلام کرد (هندشاه، بی‌تا: ۱۰۹/۲-۱۱۲). به دنبال رسمیت یافتن مذهب تشیع در احمدنگر، شاه‌ظاهر شمار فراوانی از علمای شیعه را از نقاط مختلف، همچون ایران و عراق، به احمدنگر دعوت کرد. از علما و دانشمندانی که در این دوره به احمدنگر مهاجرت کردند می‌توان به افرادی چون شاه‌جعفر (برادر شاه‌ظاهر)، سید حسن، ملاعزیزالله گیلانی، شاه‌حسن اینجو، ملاعلی مازندرانی، مُلا شاه‌محمد نیشابوری، ملاعلی گل استرآبادی، مُلا رستم جوزجانی، ایوب ابوالبرکه و مُلا محمد امامی استرآبادی اشاره کرد (اطهر رضوی، ۱۳۷۶: ۴۵۷). حسین نظام‌شاه و مرتضی نظام‌شاه نیز از مذهب تشیع حمایت می‌کردند (طباطبا، ۱۳۵۵: ۲۶۳-۲۶۵). در سال‌های پایان

حکومت نظام‌شاهیان، دکنی‌ها و حبشی‌ها در این حکومت قدرت را در دست گرفتند و در این دوره حمایتی از مذهب تشیع صورت نگرفت (Bernier, 1972: 194).

گسترش تشیع در دکن

علی‌رغم تلاش‌هایی که حکام قطب‌شاهی، عادل‌شاهی و نظام‌شاهی برای گسترش تشیع در منطقه دکن انجام دادند، بر اساس برخی گزارش‌هایی که از این دوره باقی مانده و همچنین تحلیل‌های برخی تاریخ‌پژوهان معاصر، به نظر نمی‌رسد در این دوره گروه‌چندانی به این مذهب جدید گرایش پیدا کرده و این مذهب را پذیرفته باشند. دلایل ذیل را می‌توان مهم‌ترین عوامل گسترش نیافتن چشم‌گیر تشیع در این دوره در منطقه دکن دانست:

ایجاد نکردن محدودیت برای پیروان سایر ادیان و مذاهب

بر اساس گزارش‌های موجود، حکام شیعه‌مذهب این حکومت‌ها اگرچه مذهب تشیع را مذهب رسمی حکومت خود اعلام کرده بودند و اقدامات فراوانی در جهت برگزاری مراسم مذهبی شیعه و همچنین ارتقای جایگاه سیاسی و اجتماعی شیعیان انجام دادند، جز در برخی مسائل معدود هیچ‌گونه محدودیتی برای پیروان سایر مذاهب و ادیان ایجاد نکردند و مردم را مجبور به پذیرش مذهب جدید نمی‌کردند. چنانکه یوسف عادل‌شاه هنگامی که مذهب شیعه را مذهب رسمی حکومت خود اعلام کرد، گروهی از علما و بزرگان اهل سنت با او مخالفت کردند؛ ولی او نه تنها آنها را مجبور به پذیرش مذهب رسمی نکرد، بلکه به آنها اقطاع جداگانه داد و دستور داد در منطقه خود شعائر مذهبی را بر اساس مذهب خود انجام دهند (محمد‌هاشم‌خان، ۱۹۲۵: ۲۷۷/۳).

در قلمرو قطب‌شاهیان نیز وضعیتی شبیه به آنچه درباره حکومت عادل‌شاهیان ذکر شد وجود داشت. اگرچه آنها در تصرفاتشان در قلمرو هندوها معابد آنها را ویران می‌کردند، در قلمرو خودشان هندوها نیز از آزادی مذهبی برخوردار بودند (Siddiqui, 1956: 315). آزادی مذهبی ویژگی برجسته حکام گلکنده بود. تمام مردم صرف‌نظر از طبقه و عقیده در تمام زمین‌ها آزاد بودند. هیچ گزارشی از تغییر عقیده هندوها به اسلام در طول حکومت آنها ثبت نشده است و معابد آنها نیز همچون مساجد

مسلمانان از حکومت کم‌هزینه دریافت می‌کرد (Ibid.: 314-315). چنین گزارش‌هایی دلالت بر آن دارند که اگرچه مذهب رسمی‌ای که حکومت‌ها در این دوره تأیید می‌کردند عمدتاً مذهب شیعه بوده است، پیروان سایر مذاهب اسلامی و حتی ادیان دیگر، جایگاه خود را در جامعه حفظ کرده و محل احترام و توجه حکومت‌های وقت بوده‌اند. شاید بتوان گفت ایجادکردن محدودیتی خاص برای پیروان سایر ادیان و مذاهب از عوامل تغییرنیافتن مذهب به صورت گسترده در بین مردم این منطقه بوده است.

علت این رفتار مسالمت‌آمیز پادشاهان شیعه‌مذهب دکن در این دوره با پیروان دیگر ادیان و مذاهب و مجبورنکردن آنها به پذیرش دین جدید به درستی مشخص نیست. اگر بخواهیم علتش را صرفاً در اعتقاد حکام شیعه‌مذهب دکن به تقریب مذاهب اسلامی و زندگی مسالمت‌آمیز پیروان این مذاهب در کنار یکدیگر بدانیم، به نظر می‌رسد که اشتباه کرده باشیم. در این دوره، در دکن، شیعیان گروهی اقلیت بودند و اکثر آنان از نقاط مختلف به این منطقه مهاجرت کرده بودند. غلبه جمعیتی در این دوره در دکن با هندوها و پس از آن با مسلمانان سنی‌مذهب بود. همین مسئله سبب شده بود پادشاهان شیعه‌مذهب دکن در رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع جانب احتیاط را رعایت کنند و پذیرش آن را برای همه مردم اجباری نکنند؛ چراکه اگر می‌خواستند این کار را انجام دهند ممکن بود با مخالفت شدید پیروان دیگر مذاهب مواجه شوند و حکومت خود را از دست بدهند.

مستقیم‌نبودن نفوذ حکومت‌های شیعه در مناطق روستایی و محل استقرار بومیان هند
باید متذکر شد که قدرت حکومتی سلاطین مسلمان هند بیشتر در شهرها نفوذ مستقیم داشت و روستاییان که جمعیت اصلی مردم هند را تشکیل می‌دادند زندگی اصیل و سنتی خود را داشتند و دین و زبان بومی خود را پاسداری می‌کردند و حکومت مرکزی بر روند اقتصاد و فرهنگ آنها نفوذ مستقیمی نداشت، جز اینکه از طریق حکام محلی مالیات و خراج از آنها دریافت می‌کرد (ارشاد، ۱۳۶۵: ۱۱۹). بیشتر شیعیان، از جمله کسانی که از ایران به شبه‌قاره هند مهاجرت کردند، دیوان‌سالار، تجارت‌پیشه، صنعتگر، طبیب، ادیب و به طور خلاصه از طبقه‌های متوسط یا مرفه ایرانی بودند که در منطقه

شهری زندگی کرده بودند و در شهرهای هند سکونت گزیدند و با روستاییان بومی مواجهه‌ای نداشتند. به این ترتیب نظام زندگی روستایی در این منطقه عمدتاً دست‌نخورده باقی ماند، به طوری که حتی گرایش برخی روستاییان به اسلام نیز با حفظ آداب و رسوم قبلی آنها بود (همان: ۲۵۴). همچنین بومیان شکست‌خورده منطقه دکن طبعاً در مواجهه با تازه‌واردان روش خصومت‌آمیزی اختیار کردند و اعتمادی به آنها نداشتند (صدیقی، ۱۳۸۵: ۱۲۲). از این رو از این طریق زمینه‌آشنایی بومیان این منطقه با مذهب تشیع و گرایش به آن چندان فراهم نشد.

ضعف دانش فقهی شیعیان در این دوره در دکن

با تأسیس حکومت صفویه در ایران و رسمیت‌یافتن تشیع در این منطقه، حکام این سلسله برای پاسخ‌گویی به نیازهای فقهی شیعیان ایران که تاکنون به سبب استقرار حکومت‌های سنی‌مذهب مجالی برای گسترش دانش فقهی خود نداشتند، از علمای بزرگ شیعه از مناطق مختلف دعوت کردند تا به ایران مهاجرت کنند و پاسخ‌گوی نیازهای فقهی شیعیان باشند. با مطالعه متون و منابع تاریخی درباره تاریخ حکومت‌های شیعه دکن درمی‌یابیم که گزارش‌های چندانی راجع به توسعه دانش فقهی شیعه در این دوره در منطقه دکن وجود ندارد. تاورنیز، جهانگرد و تاجر الماس که در این دوره به منطقه دکن سفر کرده، در سفرنامه خود می‌نویسد: «علی‌رغم آنکه دیگران می‌گویند اکثر مردم در پادشاهی گلکنده و بیجاپور مسلمان‌اند، من می‌گویم بت‌پرست هستند» (Tavernir, 1889: 187). چنین گزارش‌هایی نشان‌دهنده آن است که در این دوره هنوز دین اسلام نیز که از زمان آغاز حکومت بهمنیان و حتی پیش از آن به این منطقه آمده بود، چندان در میان مردم بومی منطقه با استقبال مواجه نشده بود. به تبع آن مذهب تشیع نیز که با تأسیس حکومت‌های شیعه دکن در این منطقه مذهب رسمی اعلام شد، در میان بومیان منطقه محل توجه واقع نشده است.

همچنین باید یادآور شد که اگرچه سال‌ها پس از آنکه مذهب تشیع در این منطقه رواج یافت و گروهی از مردم بومی دکن این مذهب را پذیرفتند، اطلاعات آنها درباره مذهب تشیع بسیار سطحی بود، به طوری که احمد بهبهانی که در قرن ۱۳ هجری، یعنی حدود دو قرن پس از انقراض حکومت‌های شیعه دکن، به این منطقه سفر کرده درباره

دینداری و امور مذهبی آنها می‌گوید شیعیان دکن فقط به ظواهر این مذهب، همچون عزاداری ایام محرم و امساک در روز عاشورا، آشنایی دارند، ولی بیشتر آنها نماز نمی‌خوانند و از فروع احکام خبری ندارند. او در گزارش خود می‌نویسد:

در این ایام سیاحت اغلب اهالی این مملکت را چنین دیده‌ام که در جزئیات مثل امساک در روز عاشورا و علم و منبر و شبیه ضرایح مقدسه را زیارت کردن و با کفش داخل تعزیه خانه نشدن و پیش منبر و ضریح نرفتن و قلیان در مسجد و تعزیه‌خانه نکشیدن و خاک پاک را در جیب و بغل گذاشتن و تسبیح سی‌وسه دانه در دست داشتن و روز دوشنبه از خانه بیرون نیامدن و امثال اینها بسیار دقت و تجسس و تفحص می‌کنند و همین اشخاص اغلب آن است که نماز نمی‌کنند و روزه نمی‌گیرند و مطلقاً از فروع احکام خبری ندارند و اگر کسی در امورات مذکوره مسامحه کند او را فاسق و بی‌دین می‌دانند (بهبهانی، ۱۳۷۲: ۲۴۶/۱).

این گزارش تأییدکننده فرضیه‌های این مقاله درباره میزان گرایش مردم بومی منطقه دکن به دین اسلام و مذهب تشیع است؛ چراکه مؤلف این گزارش که حدود دو قرن پس از انقراض حکومت‌های شیعه دکن به این منطقه سفر کرده می‌گوید شیعیان این منطقه با احکام و آداب اسلامی آشنایی کاملی ندارند و آشنایی آنها با احکام اسلامی فقط در حد برخی مسائل سطحی است. بنابراین وقتی پس از گذشت ۲۰۰ سال از رسمیت یافتن مذهب تشیع در دکن، شیعیان فقط آشنایی مقدماتی با این مذهب داشتند، چگونه می‌توان انتظار داشت که هم‌زمان با رسمیت یافتن مذهب تشیع، مردم بومی منطقه به این مذهب جدید گرایش پیدا کرده و این مذهب را پذیرفته باشند؛ چراکه اگر چنین بود با وجود علما و دانشمندان بزرگ شیعه در آن دوره، پس از گذشت ۲۰۰ سال، شیعیان بومی منطقه می‌بایست آشنایی بیشتری با این مذهب می‌داشتند.

فقدان حوزه‌های علمیه برای پرورش علمای مذهبی شیعه و همچنین فقدان دانش فقهی در این دوره در دکن را نیز شاید بتوان یکی از دلایل ترویج نیافتن این مذهب در میان هندوها دانست. چنانکه پیش‌تر ذکر شد، دو قرن بعد از انقراض این حکومت‌ها بهبهانی در گزارشی که از شیعیان دکن می‌دهد به این نکته اشاره می‌کند که شیعیان این

منطقه در برگزاری مراسم مذهبی فقط به برخی ظواهر، همچون با کفش داخل تعزیه خانه نرفتن و در مسجد قلیان نکشیدن و تسبیح سی‌وسه دانه در دست داشتن، اکتفا کرده و از هیچ یک از فروع دین، همچون نماز و روزه، چیزی نمی‌دانند (همان). این مطلب حاکی از آن است که در این دوره علی‌رغم اقدامات فراوان حکام و وزیرای شیعه در ترویج مذهب تشیع، آموزش مسائل فقهی این مذهب چندان محل توجه نبوده است؛ به عبارت دیگر، شیعیان دکن در این دوره دانش فقهی چندان ناداشته‌اند و آشنایی بومیان و پیروان دیگر ادیان و مذاهب با مذهب شیعه بسیار ابتدایی و ساده بوده است. در این دوره از برخی افراد همچون میرمحمد مؤمن استرآبادی و شاه‌طاهر به عنوان علمای بزرگ شیعه یاد می‌شود. باید خاطر نشان کرد که اکثر شهرت این افراد به دلیل اقداماتی بوده که در ترویج مذهب تشیع و حمایت حکومت‌ها از این مذهب در منطقه دکن انجام داده‌اند، نه به دلیل دانش فقهی آنها درباره مذهب تشیع. علمای دیگری نیز که از آنها به عنوان علمای شیعه این دوره یاد می‌شود و برخی مواقع آثاری نیز به نام حکام شیعه‌مذهب این منطقه تألیف کرده‌اند، اغلب افرادی بوده‌اند که برای دوره محدودی به این منطقه آمده بودند و هرگز پایه‌گذار حوزه فقهی منسجم و پایداری در این منطقه نبوده‌اند. اگرچه دوره حکومت این حکام شیعه حدود دو قرن به طول انجامید و دوره رشد و بالندگی شیعیان در سایه حمایت صفویان در ایران بود، منابع تاریخی مربوط به آن زمان اشاره‌ای به حضور علما یا فقهای بزرگ شیعه در این دوره در منطقه دکن نمی‌کنند.

نتیجه

تأسیس حکومت‌های شیعه‌مذهب دکن در قرن ۱۰ و ۱۱ هجری در این منطقه باعث شده که هم‌اکنون بزرگ‌ترین جمعیت مسلمانان شیعه‌مذهب، بعد از کشور ایران در شبه‌قاره هند حضور داشته باشند و شهرهایی مثل حیدرآباد، که پایتخت حکومت قطب‌شاهیان بود، شیعیان فراوانی داشته باشد؛ اما با وجود تمام اقداماتی که این پادشاهان و بسیاری از شیعیان مهاجر به این منطقه برای تبلیغ مذهب تشیع انجام دادند، در دوره مد نظر ما (قرن ۱۰ و ۱۱ قمری) گرایش چندان در بین مردم بومی این منطقه یا حتی مسلمانان سنی‌مذهب مهاجر به این منطقه به مذهب تشیع ایجاد نشد. این

اقدامات، به‌ویژه برگزاری مراسم مذهبی در سطح وسیع، فقط باعث آشنایی مردم این منطقه با مذهب شیعه شد، نه گرایش به این مذهب و پذیرش آن. همچنین رقابت بین دو گروه آفاقی و دکنی، که مذهب شیعه و اهل سنت نیز در این تقسیم‌بندی بی‌تأثیر نبودند، مانع از گرایش مسلمانان سنی‌مذهب به مذهب شیعه می‌شد. در نتیجه، شیعیان دکن در این دوره اغلب کسانی بودند که از مناطقی مثل ایران و عراق به دکن مهاجرت کرده، با حمایت حکام این منطقه زندگی می‌کردند. در حقیقت، شیعیان در این دوره مهاجرانی بودند که طبقه حاکم را تشکیل می‌دادند و اغلب با دربار و نظام اداری در ارتباط بودند.

پی‌نوشت‌ها

۱. میرجمله از مقام‌های بسیار قدرتمند در نظام اداری حکومت قطب‌شاهیان بود که پس از شاه و پیشوا در جایگاه سوم هرم قدرت قرار داشت. همچنین در مواقعی که پیشوا انتخاب نمی‌شد، قدرت وی در اختیار میرجمله بود.
۲. تکه‌آهنی شبیه نعل اسب که روی کلاه‌خود نصب می‌شود.
۳. بالاترین مقام اداری و اجرایی در حکومت قطب‌شاهیان که پس از شاه در رأس قدرت اداری و اجرایی قرار داشت و تمام امور را اداره می‌کرد. اگر شاه شخص بی‌کفایتی بود، تمام امور در اختیار پیشوا قرار می‌گرفت.
۴. در دکن به ساختمان‌هایی که برای برگزاری مراسم عزاداری شهدای امام حسین (ع) و یارانش استفاده می‌شود، عاشورخانه می‌گویند.
۵. تنبول برگ سبزی است که در هند با فوفل و آهک بخورند و لب را سرخ کند و دندان را پاک دارد (نک: دهخدا، ۱۳۷۷: ۷۰۱۲/۵).
۶. احتمالاً در منطقه دکن نیز، مثل سایر مناطق، مردم بومی منطقه آداب و رسوم خاصی داشته‌اند که برخی از این آداب و رسوم بر برنامه‌های مذهبی شیعیان نیز تأثیراتی داشته‌اند؛ از آن جمله می‌توان به حرام بودن خوردن غذایی که با گوشت حیوانات آماده شده باشد و همچنین استفاده از تنبول بعد از غذاخوردن اشاره کرد (نک: حکمت، ۱۳۳۷: ۲۶۴).

منابع

- ارشاد، فرهنگ (۱۳۶۵ش)، *مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- اطهر رضوی، عباس (۱۳۷۶ش)، *شیعه در هند*، ترجمه: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

تأثیر حکومت‌های شیعه‌مذهب دکن در گرایش به تشیع در این منطقه / ۱۰۳

انصاری، شرف‌النساء بیگم (۲۵۳۵ شاهنشاهی)، *تصحیح و تحشیه انتقادی حدائق السلاطین فی کلام الخواقین، علی ابن طیفور بسطامی*، استاد راهنما: ناصرالدین شاه‌حسینی، پایان‌نامه دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران.

بختاورخان، محمد (۱۹۷۹م)، *مرآة العالم، تصحیح: ساجده. س. علوی*، چاپ اول، لاهور: اداره تحقیقات پاکستان.

بهبهانی، احمد (۱۳۷۲ش)، *مرآة الاحوال جهان‌نما*، چاپ اول، بی‌جا: مرکز فرهنگی قبله.

پارسادوست، منوچهر (۱۳۷۵ش)، *شاه‌اسماعیل اول*، تهران: شرکت سهامی انتشار.

حسینی، خورشاه ابن قباد (۱۳۷۹ش)، *تاریخ ایلچی نظام‌شاه*، تصحیح محمدرضا نصیری و کوئیچی هانه دا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

حکمت، علی‌اصغر (۱۳۳۷ش)، *سرزمین هند*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

خالدی، عمر (۱۳۸۳ش)، «نگاهی به فرهنگ شیعیان دکن»، ترجمه محمدمهدی توسلی، گزارش گفت‌وگو، س ۳، ص ۵۴-۵۸.

خان‌زمان‌خان، غلام‌حسین خان (۱۳۷۷)، *تاریخ آصف جاهیان/ گلزار آصفیه*، به اهتمام محمدمهدی توسلی، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷ش)، *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

رویمر، رهانس روبرت (۱۳۸۰ش)، *ایران در راه عصر جدید*، ترجمه: آذر آهنگی، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ساعدی شیرازی، احمد بن عبدالله (۱۹۶۱م)، *حدیقة السلاطین*، تصحیح سید علی‌اصغر بلگرامی، حیدرآباد دکن.

صدیقی، زبیر، دیواره، تی. ان. (۱۳۸۵ش)، *تأثیر زبان ایرانی بر زبان‌های هندی: مجموعه مقالات فرهنگی روابط ایران و هند*، به اهتمام معاونت بین‌الملل سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، تهران: الهدی.

طباطبا، سید علی عزیزالله (۱۳۵۵)، *برهان مآثر*، دهلی: جامعه دهلی.

محمد هاشم خان، مخاطب به خافی خان نظام‌الملکی (۱۹۲۵م)، *منتخب اللباب در احوال سلاطین ممالک دکن، گجرات و خاندیش*، تصحیح سر ولزلی هیگ، به اهتمام انجمن آسیایی بنگاله، کلکته: بی‌نا.

معصومی، محسن (۱۳۸۴ش)، «نخستین نشانه‌های ظهور تشیع در دکن»، فصل‌نامه علمی پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، س ۱۶، ش ۵۳، ص ۱۴۳-۱۶۲.

منشی قادرخان (۱۳۰۶)، *تاریخ قطب‌شاهی*، به اهتمام سید برهان‌الدین احمد، حیدرآباد دکن.

میرابوالقاسم رضی‌الدین بن نورالدین، مخاطب به میرعالم (۱۳۰۹)، *حدیقة العالم*، به اهتمام سید عبدالطیف شیرازی، حیدرآباد دکن.

۱۰۴ / شیعه پژوهی، سال چهارم، شماره چهاردهم

ناشناس (بی تا)، *تاریخ سلطان محمد قطب شاه*، به خط نظام بن عبدالله شیرازی، تهران: کتابخانه ملی
ملک، نسخه خطی شماره ۳۸۸۵.
هالیستر، جان نورمن (۱۳۷۳ش)، *تشیع در هند*، ترجمه آذرمیدخت مشایخ فریدنی، چاپ اول، تهران:
مرکز نشر دانشگاهی.
هندوشاه، محمد بن قاسم (بی تا)، *گلشن ابراهیمی*، بی جا: چاپ سنگی.

Bernier, Francois (1972), *Travels in the Mogul Empire (1656-1668)*, Delhi: Chand.

Siddiqui, Abdulmajieed (1956), *History of Golconda*, Hyderabad.

Tavernir, Jean Batise (1889), *Travels in India*, translated by V. Ball, ll. D.f.r.s f.g.s, vol. 2,
New York.

تحولات تفسیر قرآن در مذهب شیعه در عصر صفوی

* محمد مولوی

** محمدحسن شاطری

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۷/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۳۰]

چکیده

رسمیت یافتن مذهب تشیع در دوران حکومت صفوی در ایران، در فاصله سده دهم تا نیمه سده دوازدهم هجری، و یکپارچه شدن فضای مذهبی ایران به سود تشیع دوازده امامی تأثیرات گوناگونی در حوزه‌های مختلف دانش‌های دینی، از جمله تفسیر قرآن، بر جا نهاد و دگرگونی‌هایی را در این حوزه موجب شد. برخی از این تحولات عبارت‌اند از: پیدایش و گسترش جریان اخباری‌گری در حوزه‌های علمی شیعه، نگارش گسترده تفاسیر روایی، کم‌رنگ شدن رویکرد کلامی در تفسیر، رونق یافتن تفسیر فقهی، خرده‌گیری تند عالمان از جریان خلافت، گرایش به تأویل‌گرایی، گرایش به فلسفه و به‌کارگیری آن در تفسیر، پافشاری مفسران بر به‌کارگیری روایات معصومان (ع) در تفسیر، فاصله گرفتن از مبانی، دیدگاه‌ها و روش‌های تفسیری اهل سنت، و گسترش بیش از پیش تأویل‌گرایی در آیات فضایل. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی و مطالعه ژرف‌کاوانه آثار تفسیری و تاریخی زمان صفویه تحولات تفسیری این دوران را تحلیل کرده است.

کلیدواژه‌ها: حکومت صفویه، تفسیر شیعی، تفسیر سده میانه، تفسیر در سده دهم، اخباری‌گری.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین (نویسنده مسئول)

molavi@isr.ikiu.ac.ir

** دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد shateri236@yahoo.com

۱. تبیین مسئله

یکی از عوامل مؤثر بر تفسیر قرآن، اوضاع و احوال سیاسی، فرهنگی و مذهبی در هر بازه تاریخی جغرافیایی است. جهت‌گیری مثبت یا منفی در برابر برخی از جریان‌های فکری یا معرفتی مانند فلسفه و عرفان، حضور گروه‌های مختلف اعتقادی، میزان گسترش دانش‌های گوناگون و حساسیت ویژه به برخی موضوعات در جامعه از مسائلی است که بر دیدگاه‌ها و شیوه تفسیری مفسران در دوره تاریخی خاصی اثرگذار خواهد بود. آغاز سده دهم هجری با برپایی سلسله حکومتی صفوی در ایران و در پی آن اعلام تشیع دوازده‌امامی به عنوان مذهب رسمی کشور همراه بود. این رویداد دگرگونی‌هایی را در حوزه‌های گوناگون فرهنگی در ایران ایجاد کرد. بخشی از این دگرگونی‌ها در حوزه دانش‌های دینی، از جمله تفسیر قرآن، بود.

نگارش پیش رو برجسته‌ترین تحولات در حوزه تفسیر قرآن در عصر صفوی را بررسی، و با تفسیرهای شیعی پیش از دوره صفوی مقایسه می‌کند. دامنه آن تفاسیری است که در بازه تاریخی جغرافیایی حکومت صفوی نگارش یافته، یا به واسطه ارتباط نزدیک و پیاپی با این دوره به شدت از آن اثر پذیرفته است. از همین رو تفسیرهای شیعی نگارش‌یافته در سرزمین عراق کنونی را نیز در بر می‌گیرد؛ زیرا با وجود اینکه سرزمین عراق در بیشتر دوره صفوی میان حکومت صفوی و امپراتوری عثمانی دست به دست می‌شد، به دلیل رفت و آمد عالمان ایرانی به عتبات مقدسه و نیز حضور در حوزه علمی نجف و بالعکس، وضعیت فرهنگی مشابهی در حوزه‌های علمی دو سوی مرزهای ایران و عراق حکم‌فرما بود. شایان ذکر است که تفسیرهای شیعی نگارش‌یافته در شبه‌قاره هند از گستره این پژوهش بیرون است؛ زیرا به دلیل دوری هند، به‌ویژه بخش‌های شیعه‌نشین آن، از ایران و نیز وضعیت سیاسی فرهنگی آن، عالمان و مفسران شیعی اش وضعیت فرهنگی متفاوتی با ایران را در آن دوره تجربه می‌کردند. این نکته ضروری می‌نماید که ویژگی‌های برشمرده‌شده برای تفسیر شیعی در این دوره، ویژگی‌های غالب بر تفاسیر شیعی این دوره است و معدودی از آثار تفسیری ممکن است فاقد یک یا چندی از این ویژگی‌ها باشند؛ چراکه ویژگی‌های شخصی هر مفسر، مانند میزان مهارت او در دانش‌های گوناگون و نیز جهت‌گیری فکری او، از عوامل دیگری است که بر نگارش هر اثر تفسیری تأثیرگذار خواهد بود. در

پایان، باید گفت از واژه «شیعه» در این نگارش فقط «شیعه دوازده امامی» مقصود است. درباره پیشینه تحقیق نیز باید گفت اگرچه در آثار و کتاب‌های تاریخ تفسیر یا تاریخی به طور ضمنی اشاراتی به حوادث زمان حکومت صفویه شده است، تحقیق جامع منقحی که حوادث این دوران را، به‌ویژه از نگاه تحولات تاریخ تفسیر در مذهب شیعه، تحلیل علمی کرده باشد تدوین نشده است، جز کتاب *تفاسیر شیعی و تحولات تاریخی ایران: سده‌های دهم و یازدهم هجری*، نوشته فروغ پارسا.

پارسا معتقد است مکاتب غالب در این دوران، سه مکتب عالمان اخباری، دانشمندان حکمت‌گرا و فقهای اصولی است. دوره صفویه نیز به سه دوره «پیدایش و شکل‌گیری حکومت صفویان»، «رونق‌گرفتن و شکوفایی دستگاه صفویان» و «آرامش و تثبیت حکومت صفویان» قابل تقسیم است که در هر یک از این دوره‌ها، یکی از مکاتب یادشده مکتب غالب و حاکم بوده است. از همین رو تفسیرهای *زبدة البیان* محقق اردبیلی، *تفسیر القرآن الکریم* ملاصدرا و *تفسیر صافی* فیض کاشانی به ترتیب به عنوان تفاسیر شاخص در مکاتب فقیهان، عالمان حکمت‌گرا و عالمان اخباری معرفی می‌شوند و از نظر نویسنده، بیان دیدگاه‌های کلامی، فقهی و عرفانی این سه تفسیر مبین دیدگاه‌ها و آرای این سه مکتب است. نویسندگان پژوهش حاضر ضمن احترام به خانم پارسا و قدردانی از زحمات شایسته ایشان، معتقدند نویسنده کتاب سیر تاریخی تحولات تفسیری را بسیار کم‌رنگ مطرح کرده است، در حالی که پژوهش حاضر این تحولات را به همراه مثال‌های فراوانی از متن تفسیر تبیین کرده است.

۲. شکل‌گیری حکومت صفوی و وضعیت فرهنگی آن زمان

سلسله صفوی با تاج‌گذاری شاه اسماعیل اول در سال ۹۰۷ق در تبریز آغاز شد و تا سال ۱۱۳۵هـ.ق. که شاه حسین تاج شاهی را به محمود افغان واگذار کرد، ادامه یافت. نسب دودمان صفوی به شیخ صفی‌الدین اردبیلی (متوفای ۷۳۵ق) می‌رسد که پایگاه ارشاد خود را در اردبیل برپا کرد (کالین، ۲۰۰۸: ۸۵). پس از وی و در زمان شیخ جنید (متوفای ۸۶۴ق) خانقاه اردبیل گرایش‌های شیعی خود را بیشتر نمایان ساخت، به گونه‌ای که در زمان شیخ حیدر (متوفای ۸۹۳ق) پیروان خانقاه اردبیل، کلاهی سرخ با دوازده تَرک، که نماد امامان دوازده‌گانه شیعه (ع) بود، بر سر می‌نهادند (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۷).

همچنین از دوره جنید، خانقاه اردبیل از فعالیت‌های ارشادی صرف به جنبش سیاسی و نظامی روی آورد که با وجود کشته‌شدن پی‌پی سه تن از رهبران آن (جنید، حیدر و سلطان‌علی)، با به حکومت رسیدن اسماعیل، فرزند حیدر، به ثمر نشست. شاه‌اسماعیل در زمان کوتاهی سرزمینی به بزرگی ایران و افغانستان کنونی، بخش اعظم آناتولی، بخشی از عراق و بخش‌هایی از اطراف این سرزمین‌ها را زیر سیطره خود درآورد و در تاج‌گذاری خود در تبریز شیعه دوازده‌امامی را مذهب رسمی کشور اعلام کرد.

حکومت صفوی فقط چند دهه پس از به قدرت رسیدن، به علت‌های گوناگون کم‌کم از ریشه صوفی خود دور شد و به تشیع فقاهتی روی آورد. آمدن فقیهان شیعی از سرزمین‌های عربی به ایران در آغاز و سرعت‌گرفتن این روند نقشی بسزا داشت. به هر حال، وضعیت فرهنگی جدید در ایران در نتیجه گسترش تشیع دوازده‌امامی، دگرگونی‌هایی در حوزه دانش‌های گوناگون ایجاد کرد و در این میان دانش تفسیر قرآن نیز از این دگرگونی‌ها بی‌نصیب نماند (الویری، ۱۳۸۴: ۴۳). در ادامه مهم‌ترین تحولات تفسیر قرآن در مذهب شیعه هم‌زمان با دوران صفوی را تبیین می‌کنیم.

۳. تأثیرات حوادث دوران حکومت صفوی بر تفسیر قرآن

۳.۱. کم‌رنگ‌شدن گرایش‌های کلامی در تفسیر

یکی از ویژگی‌های تفسیر شیعی در دوره پیش از صفوی پررنگ‌بودن صبغه کلامی در این تفاسیر بود. اوج این موضوع به سده‌های پنجم و ششم هجری پیوند داشت که به دلیل نگارش برخی از شناخته‌ترین تفاسیر شیعی از برجسته‌ترین دوره‌های تفسیرنویسی شیعه نیز به شمار می‌رود. در سده‌های پنجم و ششم علاوه بر اشاعره، معتزله، شیعیان امامی و زیدیه، گروه‌های کلامی دیگری مانند جهیمیه، خوارج، کرامیه، و نجاریه نیز در جامعه اسلامی فعالیت می‌کردند. افزون بر آن، معتزله و اشاعره هر کدام دربردارنده شاخه‌های فرعی بودند که در برخی مسائل کلامی با هم اختلاف دیدگاه داشتند. در کنار اینها، گروه‌های دیگری مانند فلاسفه و دهریه نیز با عرضه اندیشه‌های خود، متکلمان اسلامی را در معرض پرسش قرار می‌دادند. از این‌رو بازار بحث‌های کلامی در این دوره به‌شدت رونق داشت. گزارش رجالیان مبنی بر وجود افرادی با عنوان «مناظر» (منتجب‌الدین رازی، ۱۳۶۶: ۱۱۱ و ۱۱۴) در مدارس ری (رازی قزوینی، ۱۳۹۱:

۳۴) گواه این مدعا است. به علاوه، کتاب‌هایی درباره متشابهات قرآن — همچون *حقائق التأویل فی متشابه التنزیل* اثر سید رضی، *متشابه القرآن و مختلفه* اثر ابن شهر آشوب و *متشابه القرآن* اثر ابن کیال — و نگارش ردیه‌هایی که دانشمندان شیعی بر دیدگاه‌های کلامی عالمان دیگر مذاهب نگاشته‌اند — مانند *الرد علی الجبائی فی التفسیر* اثر شیخ مفید و *الانصاف فی الرد علی صاحب الکشاف* اثر علی بن غیاث بن عبدالکریم نجفی — نمونه‌هایی از تفاسیر و آثار کلامی پیش از دوران صفوی است. پس از این دوران تعداد درخور توجهی از گروه‌های کلامی در طی سده‌های هفتم تا دهم از میان رفتند. رسمی شدن تشیع امامی در آغاز دوره صفویان و خالی شدن کشور از شاخه اشعری اهل سنت، که آخرین مذهب کلامی باقی مانده غیر شیعی به شمار می‌رفت، فضای حوزه‌های علمی ایران را از نزاع‌های کلامی خالی کرد و کم‌رنگ شدن رویکرد کلامی را در تفاسیر شیعی به دنبال داشت. شاید آشتی حوزه‌های علمی شیعه با فلسفه نیز در این موضوع بی‌تأثیر نبود؛ چراکه بخشی از رسالت دفاع از اندیشه‌های کلامی شیعه کم‌کم به فلسفه واگذار شد.

در هر حال در دوره صفوی شاهد نگارش اثری درباره آیات متشابه نیستیم، یادکرد از گروه‌های کلامی کمتر دیده می‌شود، از ردیه‌نویسی بر تفاسیر کلامی اثری نیست و از همه روشن‌تر، تکرار مطالب تفاسیر پیشین و فقدان پویایی در رویکرد کلامی از ویژگی‌های تفاسیر این دوره است، به طوری که این‌گونه مطالب در تفاسیر جامع، مانند *منهج الصادقین، زبدة التفاسیر، کنز الدقائق و عقود المرجان*، به‌روشنی نسخه‌برداری از تفسیرهای پیشین مانند *انوار التنزیل بیضاوی*، *مجمع البیان طبرسی* و بعضاً از *روض الجنان ابوالفتوح رازی*، کشف زمخشری و تفاسیر دیگر از این دست است. از باب نمونه، در تفسیر آیه «أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (بقره: ۵) برداشت کلامی ذکر شده در *زبدة التفاسیر*، *منهج الصادقین*، *کنز الدقائق و عقود المرجان* رونوشت از تفسیر بیضاوی است.

تنها آثار تفسیری که برداشت‌های تازه کلامی از آیات در آنها رخ داده است آثار تفسیری ملاصدرا و نیز *سوانح غیبی و عوطف لاریبی* زین‌العابدین عاملی است که نویسندگان آنها از فیلسوفان برجسته دوره صفوی بوده‌اند و در تفسیرشان نیز چیرگی رویکرد فلسفی به‌روشنی دیده می‌شود.

۳.۲. توجه بیشتر به فلسفه

با آغاز نهضت ترجمه در جهان اسلام در نیمه سده دوم هجری، آثار فلسفی یونانیان نیز ترجمه شد و در دسترس عالمان اسلامی قرار گرفت؛ اما مواجهه عالمان اسلامی با این دانش تازه وارد یکسان نبود. گروهی به پیشواز این دانش جدید رفتند و با مطالعه و تحقیق آثار فلسفی یونان به پیشرفت آن کمک کردند؛ اما بخش بزرگ تری از عالمان اسلامی در برابر فلسفه جهت گیری منفی داشتند.

دشمنی با فلسفه در میان عالمان فرقه های گوناگون اسلامی، از جمله شیعیان امامی، در سده ششم به اوج خود رسید. قطب الدین راوندی (متوفای ۵۷۳ق) از عالمان برجسته شیعه در سده ششم اثری با عنوان *تهافت الفلاسفه* نگاشت و در آن از تظاهر فلاسفه به اسلام و تأویل اصول آن بر پایه آموزه های فلسفی سخن گفت و تمام دیدگاه های فلاسفه را ویرانگر اسلام ارزیابی کرد. دانشمندان امامی دیگری نیز همچون سید مرتضی داعی در *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام* (خدایاری، ۱۳۹۱: ۲۹۱/۱) و عبدالجلیل رازی قزوینی در *المنقذ* بارها بر فلسفه و فیلسوفان تاخته اند، به طوری که رازی قزوینی فیلسوفان را در کنار باطنیان، طبیعیون و غلات نهاده، در زمره دشمنان دین می داند (رازی قزوینی، ۱۳۹۱: ۲۵ و ۴۵).

در کنار اینها بخشی از مخالفت با فلسفه نیز در آثار تفسیری بازتاب یافت، به ویژه آنکه مفسران شیعی این دوره خود متکلمان زبردستی بوده اند. ابوالفتوح رازی در تفسیر آیه الکرسی، توصیف خداوند متعال با واژه «قیوم» را دلیل بر بطلان دیدگاه فیلسوفان می داند که معتقدند چیزها به طبع محل حاصل می آیند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۶: ۳۲۷/۲) و در ادامه تفسیر آیه، عبارت «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره: ۲۵۵) را رد بر سخن فیلسوفان می داند که معتقدند ورای افلاک که گرد زمین را گرفته چیزی وجود ندارد و از این رو «عرش»، «کرسی»، «لوح»، «قلم» و مفاهیمی از این دست را نفی کردند (همان: ۳۲۷). تندترین نقدها بر فلسفه در تفسیرهای شیعی از طبرسی است؛ وی ذیل آیه «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ» (غافر: ۸۳) منظور از «علم» در آیه را دانش فلسفه و مقصود از ضمیر «هم» را نیز فلاسفه می داند که دانش پیامبران را در برابر دانش خویش کوچک شمردند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۸۳۲/۸).

در طی سده هفتم به بعد کم‌کم فضای ضد فلسفی در میان عالمان شیعی فروکش کرد و راه برای پذیرش فلسفه در میان جامعه علمی شیعه هموار شد. نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۲ق) در این سده، کلام شیعی را در قالب فلسفی تبیین کرد و متکلمان بعدی شیعه راه او را ادامه دادند؛ اما آشتی تفسیر شیعی با فلسفه در سده دهم هجری، یعنی آغاز دوره صفوی، روی داد. دست‌کم بخشی از این موضوع به گسترش تشیع امامی در دوره صفوی بازمی‌گشت که تشیع برخی از فیلسوفان ایرانی را به دنبال داشت. از جمله اینان جلال‌الدین محمد بن اسعد دوانی (متوفای ۹۰۸ق) است که در آغاز شافعی بود و بعدها شیعه شد. وی تفسیرهایی بر برخی سوره‌ها مانند اخلاص، کافرون، فلق و ناس، و برخی آیات مانند آیه «یا بنی آدم خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا» (اعراف: ۳۱) و آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اعراف: ۱۸۰) به شیوه فلسفی نگاشت (جلال‌الدین دوانی، ۱۴۱۱: ۱۸).

نمونه دیگر از این دست، خاندان دشتکی شیراز است که نخست سنی بودند و سپس شیعه شدند. برجسته‌ترین افراد آن، محمد بن ابراهیم دشتکی (متوفای ۹۰۳ق) و منصور بن محمد دشتکی (متوفای ۹۴۹ یا ۹۴۸ق) بودند. فرد اخیر تفسیری از آیه‌الکرسی نگاشت که اکنون در دسترس است. در این دوره، همچنین شاهد گسترش مدرسه فلسفی اصفهان هستیم که محصول آن دانشمندانی همچون میرمحمدباقر استرآبادی معروف به میرداماد (متوفای ۱۰۴۰ق) بود. این دانشمند اثری تفسیری به شیوه فلسفی با نام *سدرۃ المنتهی* نگاشت.

فیض کاشانی در تفسیر صافی، آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف: ۱۷۲) را به گستراندن حقایق بنی‌آدم در پیشگاه علم الهی و گویا کردن آنها به پذیرش جوهر استعداد ذاتی خود تعبیر می‌کند و در ادامه می‌نویسد ارواح بنی‌آدم در صلب پدران عقلی بود. او از پدران عقلی به «ظهور» تعبیر می‌کند؛ چون هر یک از آنها «ظهر» یا مظهر دسته‌ای از نفوس بودند و خداوند صورت عقلیه نوریه است که ظاهر به ذات است و در آن نشئه ادراکیه شهود ذوات عقلی‌شان را اعطا کرد. وی در آخر می‌نویسد: «دور نیست آن نطق به زبان ملکوتی در عالم مثالی باشد که دون عالم عقول است» (فیض کاشانی، ۱۴۱۹: ۲۶۷/۳). نویسنده

کنز الدقائق نیز در تفسیر آیه ۱۰ سوره بقره دیدگاه فیلسوفان درباره نفس را می آورد (مشهدی قمی، ۱۴۳۰: ۱/۱۸۵).

نعمت‌الله جزایری نیز در تفسیر آیه ۱۲۲ انعام، از قول یکی از عالمان، «أَوْ مَنْ كَانَ مَيْتًا» را اشاره به مرتبه نخست نفس انسانی، یعنی استعداد محض، دانسته که نزد فیلسوف به «عقل هیولایی» نام گرفته است، عبارت «فَأَحْيَيْنَاهُ» اشاره به مرتبه دوم نفس انسانی است که «عقل بالملکه» نام دارد، «وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا» نیز ناظر به مرتبه سوم نفس، یعنی «معقولات اکتسابی»، است که حضور بالفعل ندارد و عبارت «يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» نیز اشاره به مرتبه چهارم نفس دارد که به «عقل مستفاد» نام بردار است (جزایری، ۱۳۸۸: ۸۸/۲).

با ظهور صدرالدین محمد شیرازی شاهد اوج‌گیری تفسیر فلسفی در جامعه شیعه امامی هستیم. این فیلسوف پرآوازه می‌کوشید دامن فلسفه و فیلسوفان برجسته یونان را از اتهاماتی مانند اعتقاد به دیرینگی جهان و مخالفت با توحید و نبوت پاک نشان دهد. وی در کتاب *مفاتیح الغیب* که آن را به عنوان مقدمه‌ای بر تفسیر خود نگاشت، دیدگاه همه فیلسوفان برجسته یونان را حادث‌بودن عالم می‌داند (شیرازی، ۱۳۷۹: ۲۸۳/۷). وی افلاطون و ارسطو را از فلاسفه الهی می‌شمرد، بلکه ادعا می‌کند که احتمالاً ارسطو پیامبر بوده است و در آن باره به روایتی منسوب به پیامبر (ص) استناد می‌کند. همچنین مطابق روایتی منسوب به پیامبر (ص)، امام علی (ع) را ارسطوی این امت خطاب کرده و بر اساس روایتی دیگر معتقد است پیامبر (ص) فرموده اگر ارسطو زمان وی را درک می‌کرد به آن حضرت ایمان می‌آورد (همان: ۱۱۰/۴). وی از سقراط نیز با عنوان «حکیم الهی مجاهد زاهد عابد» یاد می‌کند.

ملاصدرا توانست برخی از دیدگاه‌های فلسفی را که تا آن زمان مخالف با نصوص و آموزه‌های دینی شمرده می‌شد، همراه با دین نشان دهد. یکی از بهترین نمونه‌ها در این باره مسئله تجسم اعمال است. تجسم اعمال به این معنا است که پاداش و کیفر اعمال انسان چیزی جدا از آن اعمال نیست. ملاصدرا دیدگاه تجسم اعمال را به فیثاغورث نسبت داده است (همو، ۱۴۲۸: ۱۹۸). مفسران شیعی سده‌های میانه اسلامی تجسم اعمال را نمی‌پذیرفتند و آن را مخالف آموزه‌های اسلامی می‌دانستند. آنان آیاتی را که ظاهرش می‌توانست دستاویزی برای تجسم اعمال شود، به گونه‌ای دیگر تأویل می‌کردند. یکی از این آیات، آیه «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ»

(آل‌عمران: ۳۰) است. شیخ طوسی و طبرسی مقصود آیه را حاضر یافتن نامه اعمال یا حاضر دیدن جزای عمل دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۱۳: ۴۳۷/۲؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۷۶/۲).
به نظر می‌رسد از میان دانشمندان شیعی برای نخستین بار شیخ بهایی (متوفای ۱۰۳۱ق) مسئله تجسم اعمال را پذیرفته است (شیخ بهایی، ۱۴۱۵: ۱۹۱). این مسئله با پیدایش فلسفه صدرایی رشد و نمود بیشتری یافت و دفاع خوبی از آن صورت گرفت، به طوری که پس از ملاصدرا بیشتر دانشمندان، نه همه آنها، تجسم اعمال را پذیرفتند. ملاصدرا در تفسیر آیه «فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَّمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تَجْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (یس: ۵۴) این آیه و آیات مانند آن را دلایلی صریح و آشکار بر تجسم اعمال دانسته است (شیرازی، ۱۴۱۹: ۱۸۷/۵؛ همو، ۱۴۲۸: ۱۹۸).

۳.۳. موضع‌گیری تند در برابر اهل سنت و جریان خلافت

از دیگر تحولاتی که در دوران صفویه به دلیل گسترش و رسمی شدن مذهب تشیع در تفاسیر به وجود آمد، موضع‌گیری تند مفسران شیعه در مواجهه با دیدگاه‌های اهل سنت در تفسیر برخی از آیات قرآن بود. اگر ما از یک سو، تفاسیری مانند مجمع البیان، روض الجنان و جلاء الأذهان را که در سده‌های پنجم تا دهم هجری نگارش یافته‌اند و از سوی دیگر، تفاسیر دوره صفوی مانند صافی، الاصفی، تفسیر معین، کنز الدقائق، عقود المرجان را با هم مقایسه کنیم، تفاوتی آشکار میان این دو دسته از تفاسیر درباره شأن نزول برخی از آیات ملاحظه می‌کنیم:

۱. در تفسیر مجمع البیان و روض الجنان شأن نزول آیات «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَآ تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَ لَآ تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَ أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ. ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَ تَخْرُجُونَ فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِّنْ دِيَارِهِمْ» (بقره: ۸۴ و ۸۵) به یهودیان مدینه در دوران پیامبر (ص) یا پیشینیان قوم یهود پیوند خورده است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۸۸/۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۶: ۳۹/۲)، حال آنکه نعمت‌الله جزایری بر اساس روایتی که در تفسیر قمی آمده است، نزول آیه را مربوط به ماجرای اختلاف عثمان و ابوذر و تبعید ابوذر می‌داند (جزایری، ۱۳۸۸: ۹۳/۱).

۲. در تفسیر آیه «يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَّا تَمُنُونَ عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ» (حجرات: ۱۷)، طبرسی و ابوالفتوح نزول این آیه و دو سه آیه پیش از آن را مربوط به گروهی از قبيله

بنی‌اسد می‌دانند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۳۰/۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۶: ۴۵/۱۸)، در حالی که فیض کاشانی و جزایری بر پایه روایتی در تفسیر قمی، شأن نزول آیه را مربوط به درگیری لفظی عمار یاسر و عثمان در زمان حفر خندق می‌دانند که در پی آن عثمان موضوع را به صورت اعتراضی تند و نامناسب به حضور پیامبر (ص) کشاند و به سبب اسلام‌آوردنش بر پیامبر (ص) منت گذاشت (فیض کاشانی، ۱۴۱۹: ۱۲۸/۶؛ جزایری، ۱۳۸۸: ۵۶۱/۴).

۳. در تفسیر آیه «قُلْ لَوْ أَنِّي عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقَضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ» (انعام: ۵۸)، طبرسی شأن نزول آیه را مربوط به مشرکان مکه می‌داند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۶۹/۴؛ اما بر پایه روایتی که در *نورالتقلین*، صافی و عقود *المرجان* نقل شده، شأن نزول آیه با مسئله به دست گرفتن خلافت پس از رحلت پیامبر (ص) ارتباط دارد (عروسی حویزی، ۱۳۷۳: ۷۲۲/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۹: ۴۳/۳؛ جزایری، ۱۳۸۸: ۴۰/۳).

۴. آیه «إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا» (توبه: ۴۰) که ناظر به ماجرای هجرت پیامبر (ص) از مکه به مدینه و همراهی خلیفه نخست با ایشان (ص) در این سفر حساس است، از آیات جنجال‌برانگیزی است که در تفسیر آن بین مفسران شیعی و سنی اختلاف است. افزون بر آن، بین مفسران شیعی در دوره‌های گوناگون نیز تفاوت روشنی در پرداختن به ارتباط ابوبکر با آیه وجود دارد. شیخ طوسی، که نماینده دانشمندان شیعه بغداد است، این آیه را نه بیانگر فضیلتی برای ابوبکر و نه دربردارنده عیبی برای او می‌داند (طوسی، ۱۴۱۳: ۲۰۰/۵). ابوالفتوح رازی در تفسیر آیه، مطالبی فضیلت‌گونه درباره خلیفه نخست بیان می‌کند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۶: ۲۵۲/۹). عالمان دوره صفوی در تفاسیر خود راجع به آیه به دو موضوع توجه و بر آن تأکید دارند: الف) پررنگ کردن ماجرای خوابیدن امام علی (ع) در بستر پیامبر (ص)؛ ب) فقدان همراهی قلبی ابوبکر با پیامبر (ص) (فیض کاشانی، ۱۴۲۳: ۴۶۷/۱؛ همو، ۱۴۱۹: ۴۱۳/۲؛ حویزی بختیاری، ۱۴۳۵: ۱۸۲/۲).

توجه در اختلاف میان تفاسیر درباره نمونه‌های بالا نشان می‌دهد که تفاوت‌های یادشده درباره شأن نزول آیات به موضع‌گیری کلی جامعه شیعه امامی و به دنبال آن مفسران شیعی در برابر دیدگاه اهل سنت درباره جریان خلافت و عدالت صحابه بازمی‌گردد.

در سده‌های سوم و چهارم هجری به دلیل فعالیت گسترده جریان اخباری‌گری، از جمله غالیان، در حوزه‌های شیعی، این خرده‌گیری‌ها تند و دامنه آن نیز گسترده بود. در سده‌های پنجم به بعد، به‌ویژه از سده ششم، از شدت خرده‌گیری به جریان خلافت کاسته شد. در این دوران جریان اسماعیلیه که بر اصل «تبراً» پافشاری سختی نشان می‌داد و فعالیت گسترده‌ای داشت، رقابت سیاسی نظامی سرسختی با خلافت عباسی و هم‌پیمانان آنان (ترکان سلجوقی) داشتند. این مسئله باعث شد عالمان شیعه امامی بکوشند تشیع امامی را از هر گونه پیوند، از جمله وابستگی عقیدتی، به اسماعیلیه دور نشان دهند که در نتیجه، جریان شیعه دوازده‌امامی را معتدل‌تر نشان می‌داد.

با پیدایش دولت صفوی در ایران به‌یک‌باره بر شدت و دامنه حملات به جریان خلافت افزوده شد. بخشی از این پدیده به تأکید حاکمان صفوی بر تشیع تبرائی برمی‌گشت (نیکزاد طهرانی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۳۳). بخشی نیز به سر برآوردن دوباره جریان اخباری‌گری در نیمه دوم صفوی ارتباط داشت. مسائل میان صفویه و حکومت‌های سنی در کشورهای همسایه و آزار و اذیت شیعیان در این سرزمین‌ها، همچنین جنگ‌های آنان با پادشاهان شیعی صفوی از دیگر عواملی بود که نفرت از اهل سنت را نه تنها در میان علما، حتی در میان عموم مردم، نیز تقویت می‌کرد. میرابوالفتح حسینی در آیات الأحکام خود جهاد با اهل سنت را همچون جهاد با کفار می‌داند (حسینی جرجانی، ۱۳۶۲: ۱۷۵/۱). میرزا محمدرضا مشهدی قمی نیز در تفسیر عبارت «فَمَنْهُمْ مِّنْ ءَامِنٍ وَ مَنْهُمْ مِّنْ كَافِرٍ» از آیه ۲۵۳ بقره، بر پایه روایتی از امام علی (ع)، به کفر اهل سنت و لزوم نبرد با ایشان حکم می‌کند (آهنگ، ۱۳۹۲: ۲۸۴). بنابراین این عوامل و بسیاری دیگر باعث شد شیعه در این دوران موضع تندی در برابر اهل سنت اتخاذ کند.

۳. ۴. روی آوردن به جری و تطبیق قرآن بر اهل بیت (ع) و مخالفانشان

واژه «تأویل» در چند معنا به کار رفته است. مقصود ما از تأویل، معنایی است که در روایات شیعی مد نظر است و در اصطلاح صاحب‌نظران تفسیر و علوم قرآن از آن با عنوان «جری و تطبیق» یاد می‌کنند. «جری و تطبیق» عبارت است از انطباق الفاظ و آیات قرآن بر مصادیقی غیر از آنچه آیات درباره آنها نازل شده است و در اینجا مراد،

انطباق الفاظ و آیات قرآن بر پیامبر و اهل بیت (ع) و مخالفان آنان است (شاکر، ۱۳۷۶: ۱۴۷).

آنچه در این پژوهش محل بحث است این است که در میان عالمان شیعه در دوره‌های گوناگون، تفاوت روشی در رویکرد به تأویل‌گرایی و تطبیق آیات قرآن بر اهل بیت و مخالفانشان دیده می‌شود. از ویژگی‌های چیره بر تفاسیر شیعی در دوره میانه اسلامی، یعنی سده‌های پنجم تا دهم هجری، توجه به ظاهر و دوری از تأویل‌گرایی بود. شیوه مفسرانی مانند شیخ طوسی، طبرسی، ابوالفتوح رازی و جرجانی در بیرون‌کشیدن فضیلت‌های اهل بیت (ع) از قرآن چنگ‌زدن به گزارش‌های اسباب نزول و در مرتبه بعد روایاتی بود که در منابع روایی و تفسیری اهل سنت شاهی بر آن یافت می‌شد.

با تشکیل حکومت صفوی و تلاش برای گسترش تشیع امامی در ایران توجه گسترده‌ای به نمایاندن فضیلت‌های اهل بیت (ع) معطوف شد و در این راه چنگ‌زدن به روایات تأویلی به عنوان نزدیک‌ترین راه مد نظر قرار گرفت. با ظهور جریان اخباری‌گری در نیمه دوم حکومت صفوی جریان تأویل‌گرایی در تفاسیر شیعی قرآن به اوج خود رسید. البته باید توجه کرد که در رویکرد تأویلی در آیات قرآن و تطبیق آیات بر اهل بیت (ع) و مخالفانشان رگه‌هایی از گرایش‌های کلامی وجود دارد، مانند تفسیر *مرآة الانوار و مشکاة الاسرار* ابوالحسن فتونی که در صدد تبیین باطن قرآن و تأویل آیات به ائمه اطهار (ع) است. ولی آنچه اینجا مد نظر است وجه غالب رویکرد تفسیری دوران صفوی است که همان گرایش به روایات و اخباری‌گری است.

در اینجا به چند نمونه از آیاتی که تأویل‌گرایی در دوره صفوی تفسیری متفاوت از آنها را موجب شده است، اشاره می‌کنیم:

۱. آیه «الم ذَلِكِ الْكِتَابُ لَأَرْبَبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۱)؛ در تفاسیر مجمع البیان و *روض الجنان* مراد از «کتاب»، قرآن بیان شده است؛ اما در *صافی*، *البرهان* و *الثقلین* مراد از «کتاب» به علی (ع) تأویل شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۹: ۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۲۵۵/۱؛ عروسی حویزی، ۱۳۷۳: ۳۱/۱).

۲. در برخی تفاسیر روایی، آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ» (بقره: ۲۳) با اضافه تأویلی [فی علی] ذکر شده است (عروسی حویزی، ۱۳۷۳: ۳۶/۱؛ جزایری، ۱۳۸۸: ۴۹/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۱۵۵/۱).

۳. در تفاسیر نور الثقلین و البرهان آیه «أَفَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (بقره: ۸۷) بر پایه روایتی از کافی، با اضافات تفسیری یا تأویلی به این شکل آمده است: «أَفَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ [محمد] بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ [بمولات علی] فَفَرِيقًا [من آل محمد] كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ». البته در پایان روایت تصریح شده که مراد باطن آیه است (عروسی حویزی، ۱۳۷۳: ۹۹/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۲۷۰/۱).

۴. درباره آیه «... فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ» (بقره: ۸۹)، روایتی از امام باقر (ع) نقل شده که باطن آیه را چنین بیان می‌کند: «لَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا [فی علی]» و مراد از «کافران» را بنی‌امیه معرفی می‌کند (جزایری، ۱۳۸۸: ۹۹/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۲۷۸/۱؛ عروسی حویزی، ۱۳۷۳: ۱۰۱/۱).

۵. درباره آیه بعدی «بِسْمَا اسْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بَغْضًا عَلَىٰ غَضَبٍ وَ لِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ» (بقره: ۹۰) نیز مقصود از «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» و مراد از «عباده» در آیه علی (ع) دانسته شده و مراد از «کسانی که بر آنان خشم گرفته شده» بنی‌امیه معرفی شده است (جزایری، ۱۳۸۸: ۹۹/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۲۷۸/۱).

۶. در تفسیر آیه «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ» (تکویر: ۱۵-۱۶) طبرسی مراد از «خنس» را ستارگان (یا سیاره‌هایی) می‌داند که در روز پنهان شده و در شب آشکار می‌شوند و از امام علی (ع) روایت می‌کند که آنها پنج سیاره زحل، مشتری، مریخ، ناهید و عطارد هستند و مراد از «کُنَّسِ» سیاره‌هایی هستند که در مدار خود حرکت می‌کنند و در زیر نور خورشید پنهان هستند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۸۰/۱۰؛ اما در تفاسیر صافی، البرهان، نور الثقلین و عقود المرجان روایتی از امام باقر (ع) آمده است که مراد از آیه را امام مهدی (ع) معرفی می‌کند که در سال ۲۶۰ پنهان می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۹: ۴۱۱/۷؛ جزایری، ۱۳۸۸: ۳۶۱/۵؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۵۹۵/۵؛ عروسی حویزی، ۱۳۷۳: ۵۱۷/۵).

نمونه‌های فراوانی از تأویل‌گرایی در میان تفاسیر دوران صفوی مشاهده می‌شود که ذکر آنها خارج از حوصله این پژوهش است (برای نمونه‌های بیشتر نک: آیات ۶۸ و ۶۹ سوره نحل در استرآبادی، ۱۳۹۴: ۲۶۰؛ عروسی حویزی، ۱۳۷۳: ۶۴/۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۴۳۵/۳؛ آیه ۷ سوره مطفین در فیض کاشانی، ۱۴۱۹: ۴۲۵/۷ و آیات ۱ و ۲ سوره نبأ در جزایری، ۱۳۸۸: ۳۲۵/۵؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۵۶۴/۵). همان‌گونه که مشاهده شد، تأویل‌گرایی و تطبیق آیات بر فضایل

اهل بیت (ع) یا بر مثالب مخالفان در تفاسیر دوران صفوی نسبت به تفاسیر پیش از خود نمود چشم‌گیری دارد.

۳. ۵. نگارش گسترده تفاسیر فقهی بر پایه روایات شیعی

یکی دیگر از تحولات تفسیر قرآن در دوران صفوی، نگارش گسترده در حوزه تفاسیر فقهی بود. در این دوران تفاسیر فقهی برخلاف گذشته با تکیه بر روایات شیعی نوشته، و رویکرد تطبیقی در تفاسیر آیات الاحکام کمتر دیده می‌شد. اگرچه این تحول می‌تواند تحت تأثیر گسترش تفکر و اندیشه اخباری‌گری باشد، آنچه در اینجا مد نظر است تأثیری است که این جریان تفسیری از رسمی‌شدن مذهب شیعه در عصر صفوی پذیرفته است.

با اعلام تشیع دوازده‌امامی به عنوان مذهب رسمی کشور از سوی شاه اسماعیل اول، این حکومت برای مسئولیت‌های حکومتی دینی مانند قضاوت، فتوا، صدارت و مانند آن به کسانی نیاز داشت که با فقه شیعه آشنایی کافی داشته باشند. هسته‌های نخستین حکومت صفوی بر پایه سازمانی صوفی بنیان نهاده شده بود و به عهده گرفتن مسئولیت‌های یادشده چندان از دسته‌ای صوفی بر نمی‌آمد. برای گشودن این مشکل حاکمان صفوی نگاه ویژه‌ای به خارج از مرزهای ایران داشتند و از دانشمندان شیعه سرزمین‌هایی مانند عراق و جبل‌العامل برای کوچ به ایران دعوت کردند. بخشی از این عالمان خواسته حاکمان صفوی را پذیرفتند، به‌ویژه آنکه این عالمان از ناحیه حاکمان سنی متعصب آن مناطق فشارهای بسیاری به خود دیده بودند. برجسته‌ترین این دانشمندان محقق کرکی (متوفای ۹۴۰ق) و حسین بن عبدالصمد عاملی (پدر شیخ بهایی، متوفای ۹۸۴ق) بودند. دانشمندان شیعه این سرزمین‌ها بیشتر در فقه، اصول و حدیث مهارت داشتند و آمدنشان به ایران گسترش فقه شیعه در ایران را به دنبال داشت.

با گذشت زمان و در سایه حضور این دانشمندان، نسل تازه‌ای از فقیهان شیعه در ایران پرورش یافتند. یکی از بازتاب‌های این رویداد، گسترش تفسیرنویسی فقهی (آیات‌الاحکام) در دوره صفوی است. بر پایه فهرست‌ها و منابع کتاب‌شناسی، از آغاز شکل‌گیری تشیع امامی تا پایان سده نهم، نویسندگان شیعی تعداد اندکی تفسیر فقهی نگاشتند (مرعشی نجفی، ۱۳۶۵: ۵)، در حالی که طی دوره ۲۳۰ ساله صفوی به‌تنهایی

نزدیک به ۲۳ اثر از این دست به نگارش در آمد (امیری، ۱۳۸۶: ۵۰). حجم این آثار در دوره صفوی نسبت به آثار پیش از آن به‌روشنی فزونی یافته است. این مدعا با مقایسه *فقه القرآن* راوندی (سده ششم) و *کنز العرفان* فاضل مقداد (متوفای ۸۲۶ق) با *زبدة البیان* اردبیلی (متوفای ۹۹۳ق)، *مسالك الأفهام* فاضل جواد (سده یازدهم) و *قلائد الدرر جزایری* (متوفای ۱۱۵۰ق) روشن می‌شود. نیز هرچه به پایان دوره صفوی نزدیک‌تر می‌شویم، حجم آیات الأحکام نگارش یافته افزون می‌شود. بخشی از این افزایش حجم پیامد گسترش فروع فقهی در شیعه بوده که از زمان اوج‌گیری مکتب فقهی حله آغاز شده بود و با گذشت زمان نیز رشد می‌یافت؛ اما بخش برجسته‌تر آن پیامد ورود بیشتر روایات شیعی در تفسیر، از جمله «آیات الأحکام»، بود که از آغاز دوره صفوی شروع شد و از زمان پیدایش اخباری‌گری در نیمه دوم صفوی نمود بیشتری یافت.

در همین جهت، دگرگونی دیگری نیز در تفسیر فقهی روی داد و آن چیرگی رویکرد روایی بر فقه تطبیقی یا فقه مقارن در آیات الأحکام شیعی بود. در دوره پیش از صفوی به سبب تماس نزدیک جامعه شیعه امامی با پیروان دیگر مذاهب فقهی اسلامی، رویکرد تطبیقی در فقه رویکرد جدی بود، ولی در طی دوره صفوی به سبب کم‌رنگ‌شدن حضور دیگر گروه‌های فقهی در جامعه ایران و یکپارچه‌شدن فضای کشور به سود تشیع امامی، فقه تطبیقی کم‌رنگ‌تر شد و جای خود را به فقه روایی داد، به گونه‌ای که بخش اعظم *قلائد الدرر* را روایات فقهی شیعی تشکیل می‌دهد. از باب نمونه، راوندی (متوفای ۵۷۶ق) ذیل آیه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائده: ۳۸) درباره مکان قطع دست دزد، افزون بر دیدگاه فقهای امامیه، نظر شافعی و اوزاعی را نیز نقل می‌کند. سپس پنج دیدگاه دیگر را در این باره می‌آورد و تحلیل می‌کند (راوندی، ۱۴۰۵: ۳۸۱/۲). حال اگر به تفاسیر شیعی دوره صفوی مراجعه کنیم از بیان اقوال دیگر فقها، به‌خصوص اهل سنت، خبری نیست و فقط بر شرح جزئیات حکم بر پایه روایات شیعه تأکید شده است.

نمونه روشن دیگر موضوع نجاست یا پاکی شراب است. فقهای اهل سنت در حکم به نجس بودن شراب اختلافی ندارند (جزایری، ۱۴۳۲: ۱۵/۱) و دلیل آنان آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده: ۹۰) است. «رجس» در آیه به «نجس» معنا شده است؛ همچنین در

عبارت «فَاجْتَنِبُوهُ» امر به دوری‌گزیدن از شراب را به دوری از آن از همه جهات و در تمام حالات می‌دانند. مفسران امامی سده‌های پنجم تا دهم همگام با اهل سنت و با تأکید بر آیه حکم به نجس‌بودن شراب داده‌اند، در حالی که روایات موجود در منابع شیعی راجع به این موضوع دو دسته‌اند: دسته اول این روایات که اعتبار سندی کمتری دارند، گویای نجاست خمر هستند. فاضل مقداد (متوفای ۸۲۶ق) علاوه بر دلایل قرآنی، به روایات نیز استناد می‌کند و می‌گوید این روایات سند ضعیفی دارند، اما ضعیف‌بودن سند آنها به دلیل موافق‌بودن با ظاهر قرآن جبران می‌شود (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۵۹). روایات شیعی دسته دوم گویای پاکی شراب هستند و از جهت سندی اعتبار بیشتری دارند و در میانشان روایات با سند صحیح دیده می‌شود. بیشتر مفسران شیعی دوره صفوی با چنگ‌زدن به این روایات، حکم به پاکی شراب داده‌اند. اینان تفسیر واژه «رجس» به معنای نجس را نمی‌پذیرند؛ چراکه معنای لغوی واژه «رجس» پلیدی است، نه نجس. امر به اجتناب از خمر در آیه نیز بر نجس‌بودن آن دلالت ندارد؛ زیرا فقیهان در نجس‌نودن دیگر موارد یادشده در آیه، یعنی میسر (اسباب قمار)، انصاب (بت‌ها)، ازلام (تیرهای قرعه‌کشی) هم‌رأی هستند. بنابراین از ظاهر آیه فقط حرمت خوردن شراب به دست می‌آید. اینان روایاتی که بر نجس‌بودن شراب حمل شده‌اند را با روایات همسان خود که گویای پاک‌بودن شراب هستند معارض دانسته‌اند که در جمع این دو دسته روایت، باید روایات دسته نخست را بر مستحب‌بودن شستن بدن و لباس در صورت تماس با شراب حمل کرد (کاظمی، ۱۳۶۵: ۱۰۶/۲؛ استرآبادی، ۱۳۹۴: ۸۴).

بنابراین علاوه بر اینکه نگارش تفاسیر فقهی در دوران صفوی به دلیل پاسخ‌گویی به مسائل حکومتی رو به ازدیاد گذاشت، رویکرد روایی در فقه و تبیین آیات الاحکام جایگزین فقه تطبیقی و مقارن شد.

۳.۶. ظهور جریان اخباری‌گری

یکی از رویدادهای برجسته در حوزه‌های علمی شیعه در دوران صفوی پیدایش و گسترش تفکر و اندیشه اخباری‌گری است. اخباری‌گری به معنای تأکید ویژه بر روایات در فهم مقاصد دین و در شکل افراطی آن، منحصر دانستن فهم این مقاصد از راه روایات

است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۸: ۳۲۷/۱). جریان اخباری‌گری در سده یازدهم در حوزه احکام شرعی آغاز شد و به همین‌روی در برابر اصولیان قرار گرفت؛ اما تأثیر اخباری‌گری بر حوزه فقه احکام شرعی محدود نماند و در مدتی کوتاه حوزه تفسیر قرآن را نیز در بر گرفت.

برخی از اخباریان در عقیده خود افراط می‌کردند، به گونه‌ای که معتقد بودند فهم و تفسیر قرآن منحصر در بیان معصومان (ع) است و غیر آن را تفسیر به رأی می‌خواندند که از آن نهی شده است. گروهی دیگر از جریان اخباری‌گری به این ضابطه سخت‌گیرانه پای‌بند نبودند و فقط فهم کامل قرآن را در انحصار معصومان (ع) می‌دانستند و فهم دیگران از قرآن را، که بر طبق ضوابط و مبانی فهم قرآن باشد، معتبر می‌دانستند (همان: ۳۲۸/۱).

در هر حال تفکر اخباری‌گری در حوزه تفسیر قرآن پیامدهایی داشت که در ادامه مهم‌ترین آنها را بیان می‌کنیم:

الف) یکی از پیامدهای اخباری‌گری کنار گذاشته‌شدن گفته‌های تفسیری صحابه و تابعان از تفاسیر شیعی یا حداقل کم‌رنگ‌شدن آن در تفاسیر است. در تفاسیر شیعی سده‌های پنجم تا دهم هجری و حتی تفسیرهای سده نخست این دوره گفته‌های تفسیری صحابه و تابعان به عنوان یکی از منابع تفسیر جایگاه درخور توجهی داشت. اهمیت این منبع از بیان اسباب یا شأن نزول، قرائت، معنای واژگان، ترتیب زمانی نزول آیات و سوره‌ها فراتر رفت و به گزارش دیدگاه فقهی نیز محدود نشد و روی هم‌رفته تمام اقسام آیات قرآن را فرا گرفت. حتی گاه با وجود روایت تفسیری درخور پذیرش از اهل بیت (ع) راجع به آیه‌ای از قرآن، به گزارش دیدگاه صحابه یا تابعان بسنده می‌شد یا سخن اهل بیت (ع) در کنار دیگر دیدگاه‌های تفسیری، ذیل آیه و بدون ترجیح بر دیگر دیدگاه‌ها عرضه می‌شد. از باب نمونه، در تفسیر آیه «اللّٰهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (رعد: ۲) دو دیدگاه تفسیری راجع به آیه وجود دارد. بر پایه دیدگاه نخست که از ابن عباس، حسن بصری، قتاده و برخی دیگر از مفسران نخستین گزارش شده است، «تَرَوْنَهَا» حال برای جمله پیش از خود بوده، معنای آیه چنین می‌شود که خداوند آسمان‌ها را بدون ستون برافراشت. بر پایه دیدگاه تفسیری دوم که در روایتی از امام رضا (ع) آمده است: «فثُمَّ عَمَدٌ وَلٰكِنْ لَا

تَرَوْنَهَا» خداوند آسمان‌ها را با ستون‌هایی نادیدنی برافراشت، یعنی «تَرَوْنَهَا» صفت برای «عمد» می‌شود؛ به عبارت دیگر، ستون‌هایی برای آسمان وجود دارد که ما آنها را نمی‌بینیم (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۰۳/۲). طبرسی بدون اشاره به روایت، به آوردن دیدگاه نخست بسنده می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۲۱/۶). اگرچه این احتمال نیز بعید نیست که طبرسی روایت را در این آیه خاص ندیده باشد، در مجموع، رویکرد غالب در بهره‌گیری طبرسی از روایات، بیشتر ناظر به روایات صحابه و تابعان است و از روایات اهل بیت (ع) به نسبت کمتر استفاده شده است.

با سیطره اخباری‌گری بر حوزه تفسیر شیعه گزارش گفته‌های تفسیری صحابه و تابعان از تفسیر شیعی رخت بریست و حتی با کناررفتن اخباری‌گری نیز هیچ‌گاه جایگاه پیشین خود را به دست نیاورد. افزون بر نامعتبر دانستن دیدگاه غیرمعصوم در تفسیر از سوی اخباریان، نگاه تندی که به بخشی از صحابه درباره جریان خلافت و رویدادهای وابسته به آن وجود داشت به این رخداد کمک کرد؛ چنانکه فیض کاشانی بدون اشاره به نام برخی مفسران متأخر شیعی، به شدت بر آنان خرده می‌گیرد که تفسیر خویش را از این مطالب برگرفته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۹: ۴۷/۱).

ب) پیامد دیگر اخباری‌گری در تفسیر فاصله‌گرفتن حداکثری از دیدگاه‌های تفسیری اهل سنت بود. پاک یا نجس بودن شراب نمونه‌ای از این مسئله در حوزه تفسیر فقهی بود که پیش از این به آن پرداخته شد. جالب است که محمدمامین استرآبادی بر اساس برخی روایات شیعه، رساله‌ای در پاکی شراب نوشت و از سوی دیگر، میرسید احمد عاملی رساله‌ای در رد آن نگاشت.

ج) پیامد سوم اخباری‌گری نیز تأویل‌گرایی افراطی در حوزه آیات فضایل بود. از همان آغاز حکومت صفوی و با توجه به پافشاری حکومت در گسترش تشیع تبرّایی توجه گسترده‌ای به نشر فضایل اهل بیت (ع) و مثالب مخالفان ایشان صورت گرفت. راه دست‌یابی به این هدف نیز گردآوردن هرچه بیشتر روایات در این زمینه‌ها از منابع گوناگون روایی و تفسیری شیعه و اهل سنت بود؛ البته با گذشت زمان توجه‌ها یکسره به منابع شیعی معطوف شد. بسیاری از این روایات از نوع تأویلی و از گونه جری و تطبیق بود. در این میان، منحصردانستن فهم آموزه‌های دینی از راه روایات معصومان (ع) از نگاه اخباریان، نیاز آنان به این منبع را بیشتر می‌کرد و بسیاری از

روایاتی که تاکنون در معرض غفلت یا کم‌توجهی عالمان، از جمله مفسران پیشین، قرار گرفته بود، اکنون در جوامع روایی و تفسیری وارد شد. سید هاشم بحرانی در آثار خود روایاتی را از منابعی نقل می‌کند که حتی علامه مجلسی نیز از آنها چیزی نیاورده یا حتی یادی هم نکرده است (بحرانی، ۱۴۲۷: ۱۵). برخلاف نگاه‌های پیشین شیعی در حوزه آیات فضایل که روایات تأویلی با ظاهر قرآن قابل جمع می‌نمود و بسیاری از آنها شاهدی از منبع روایی و تفسیری اهل سنت به همراه داشتند، نگاه‌های تازه عمدتاً منحصر به روایات شیعی بودند و در مرحله نخست چندان با ظاهر قرآن نیز سازگاری نشان نمی‌دادند. در این میان، افرادی مانند فیض کاشانی می‌کوشیدند به گونه‌ای میان این تأویلات و ظاهر قرآن سازگاری نشان دهند و تا اندازه‌ای نیز در این کار پیروز شدند. نمونه آنها را می‌توان در تعیین مراد از «شجره ممنوعه» (بقره: ۳۵)، «امانت الاهی» (احزاب: ۷۲) و «تطبیق کتاب به علی (ع)» (بقره: ۲) در تفسیر صافی ملاحظه کرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۱۶/۱).

تأویل‌گرایی تا بدانجا پیش رفت که برخی از آیات که تا آن زمان در حوزه آیات الأحکام به شمار می‌رفتند، در حوزه آیات فضایل جای گرفتند. از باب نمونه، آیه «وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا» (اسراء: ۱۱۰) که در تفاسیری مانند مجمع البیان، روض الجنان، فقه القرآن راوندی، کنز العرفان، زبدة البیان، زبدة التفاسیر و منهج الصادقین به رعایت حد وسط صوت در هنگام قرائت نماز یا بلندخواندن قرائت در نمازهای شبانه‌گهی و آهسته‌خواندن آن در نمازهای روزانه تفسیر شده است، در تفاسیر روایی نیمه دوم صفوی به اعلام ولایت علی (ع) تعبیر شده و این تعبیر حتی در قلائد الدرر، که تفسیر آیات الأحکام بر پایه روایات است، نیز دیده می‌شود (جزایری، ۱۴۳۲: ۲۳۳/۱).

د) سرانجام از پیامدهای اخباری‌گری باید به نگارش گسترده و بی‌سابقه تفسیرهای روایی در این دوره اشاره کرد. برخی از این آثار تفسیر روایی محض‌اند؛ از جمله تفسیر البرهان و الهادی و مصباح النادی از سید هاشم بحرانی، نور الثقلین از عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی، تفسیر الأئمة لهدایة الأمة از میرزا محمدرضا نصیری طوسی. برخی دیگر جمع میان تفسیر روایی و اجتهادی و البته با چیرگی آشکار رویکرد روایی هستند، مانند تفسیر شریف لاهیجی، تفسیرهای صافی و اصفی از ملا محسن فیض کاشانی،

تفسیر المعین از نورالدین محمد بن مرتضی کاشانی، برادرزاده فیض (متوفای بعد از ۱۱۱۵ ق)، صوفی الصافی از حویزی بختیاری (متوفای ۱۱۴۷ ق)، کنز الدقایق از محمد مشهدی قمی (متوفای بعد از ۱۱۱۵ ق)، عقود المرجان از نعمت‌الله جزایری (متوفای ۱۱۱۲ ق). برخی نیز غالباً به آیات فضایل پرداخته‌اند، مانند الهدایة القرآنیة إلى الولاية الامامیة و اللوامع النورانیة فی أسماء علی و اهل بیتہ القرآنیة از سید هاشم بحرانی.

بنابراین، همان‌گونه که گفته شد، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های دوره صفوی ظهور تفکر اخباری‌گری بود که بر همه علوم اسلامی، از جمله تفسیر قرآن، تأثیر فراوان گذاشت. اصلی‌ترین تأثیر آن را می‌توان در بهره‌گیری فراوان اخباریان از روایات معصومان (ع) در فهم قرآن و در حالت افراطی آن، انحصار فهم قرآن در روایات دانست.

نتیجه

۱. گرایش فلسفی در تفسیر قرآن تا قبل از قرن هفتم تقریباً هیچ جایگاهی نداشت؛ ولی تبیین‌های فلسفی موضوعات کلامی در آثار نصیرالدین طوسی در قرن هفتم را می‌توان آغازی بر ورود مباحث فلسفی در علوم اسلامی و مباحث قرآنی و کلامی دانست. البته استقبال گسترده دانشمندان از فلسفه و نگارش تفسیرهای فلسفی در دوران صفوی به اوج خود رسید.

۲. تا پیش از دوره صفوی به دلیل حضور گروه‌های گوناگون کلامی و وجود مناظرات بین مذاهب گوناگون در ایران، رویکرد کلامی در تفسیرهای شیعی رونق در خور توجهی داشت؛ ولی پس از آن با رسمیت‌یافتن مذهب شیعه و یکپارچه‌شدن فضای کشور به نفع تشیع امامی، گرایش کلامی در تفاسیر قرآن رونق و پویایی خود را از دست داد.

۳. با مهاجرت فقیهان شیعی از سرزمین‌های عربی به ایران در دوره صفوی، فقه شیعه در ایران گسترش یافت و به دنبال آن نگارش گسترده آیات الأحکام در این دوره صورت گرفت. علاوه بر آن، در این آثار رویکرد آیات الأحکام تطبیقی به آیات الأحکام روایی تغییر یافت.

۴. به دلیل پافشاری حاکمان صفوی بر تشیع تبرائی، شاهد گسترش دامنه و شدت انتقاد از اهل سنت و نیز جریان خلافت در این دوره هستیم.

۵. از برجسته‌ترین رویدادهای حوزه‌های علمی شیعه در دوره صفوی، پیدایش و گسترش جریان اخباری‌گری در نیمه دوم حکومت صفوی است. از شاخصه‌های اصلی این جریان تأکید بر روایات اهل بیت (ع) در تفسیر قرآن بود، به گونه‌ای که در حالت افراطی آن فهم قرآن به وجود روایات منحصر شده، در مسائلی که روایتی وجود ندارد راه فهم قرآن بسته است. اخباری‌گری پیامدهایی در تفسیر با خود داشت. این پیامدها شامل کنار گذاشتن گفته‌های تفسیری صحابه و تابعان از تفسیر، تأویل‌گرایی افراطی، فاصله گرفتن بیشینه از دیدگاه‌های تفسیری اهل سنت، و نگارش گسترده تفاسیر روایی بر پایه روایات شیعی بود.

منابع

قرآن کریم.

آهنگ، علی (۱۳۹۲)، تحقیق و تصحیح انتقادی تفسیر «تبیان سلیمانی» میرزا محمد مشهدی، پایان‌نامه دکتری، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد.
ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۶۶ش)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

استرآبادی، محمد بن علی (۱۳۹۴ق)، *آیات الأحکام*، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران: مکتبه المعراجی.
امیری، احمد (۱۳۸۶ش)، «تحلیلی بر روند تفسیرنویسی فقهی در دوره صفوی»، *صحیفه مبین*، ش ۴۰.
بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۵ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه لمؤسسه البعثة.

بحرانی، سید هاشم (۱۴۲۷ق)، *الهدایة القرآنیة الی الولاية الامامیة*، تحقیق محمود آرگانی بهبهانی، قم: دار المودّة.

جزایری، احمد بن اسماعیل (۱۴۳۲ق)، *قلائد الدرر فی بیان آیات الأحکام بالأثر*، تحقیق ابوالفضل اسلامی، قم: نشر الفقاهة.

جزایری، سید نعمت‌الله (۱۳۸۸)، *عقود المرجان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: مؤسسه شمس الضحی الثقافية، قم: نور وحی.

جعفریان، رسول (۱۳۷۹ش)، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

جلال‌الدین دوانی، محمد بن اسعد (۱۴۱۱ق)، *ثلاث رسائل*، تحقیق احمد تویسرکانی، چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی (ع).

- حسینی جرجانی، میرابوالفتح (۱۳۶۲ش)، تفسیر شاهی، تهران: نوید.
- حویزی بختیاری، یعقوب بن ابراهیم (۱۴۳۵ق)، صوافی الصافی، تصحیح سید صادق حسینی اشکور، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
- خدایاری، علی نقی (۱۳۹۱ش)، مواجهه متکلمان امامی با فلسفه در سده ششم هجری: مقالات کنگره عبدالجلیل رازی قزوینی، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- رازی قزوینی، عبدالجلیل (۱۳۹۱ش)، بعضی مطالب النواصب فی نقض بعضی فضاءح الروافض، تصحیح میرجلال‌الدین حسینی ارموی (محدث ارموی)، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- راوندی، سعید بن هبة‌الله (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، تحقیق احمد الحسینی، چاپ دوم، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶ش)، روش‌های تأویل قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۴۱۵ق)، أربعین حدیث، بی‌جا: بی‌نا.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۹ش)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، طهران: مطبعة الجیدری.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق: محمد جعفر شمس‌الدین، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۸ق)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح: محمد خواجه‌سوم، چاپ سوم، قم: بیدار.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبایی، هاشم رسولی، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، مجمع البیان لعلوم القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: دار الأمیر للطباعة والنشر.
- عروسی حویزی، عبد علی (۱۳۷۳ش)، تفسیر نور الثقلین، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ش)، تفسیر العیاشی، تحقیق: هاشم رسولی، تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین، تحقیق: مهدی رجایی، قم: منشورات مکتبه آیه الله مرعشی.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۹ق)، الصافی فی تفسیر القرآن، تحقیق السید محسن الحسین الأمینی، طهران: دار الکتب الاسلامیة.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۲۳ق)، الأصفی فی تفسیر القرآن، تصحیح محمد انصاری قمی، الطبعة الثانية، تهران: دار النشر للوح المحفوظ.

کاظمی، محمدجواد (۱۳۶۵ش)، *مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام*، تعلیق محمدباقر شریف‌زاده، تهران: مرتضوی.

کالین، ترنر (۲۰۰۸م)، *التشیع والتحول فی العصر الصفوی*، ترجمه عبد الساتر حسین علی، بغداد: الجمل. مرعشی نجفی، شهاب‌الدین (۱۳۶۵ش)، *مقدمه مسالك الأفهام فاضل جواد*، تهران: مرتضوی. مشهدی قمی، محمد بن محمد رضا (۱۴۳۰ق)، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق حسین درگاهی، تهران: مؤسسه شمس الضحی.

منتجب‌الدین رازی، علی بن عبیدالله (۱۳۶۶ش)، *الفهرست*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی. نیک‌زاد طهرانی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۹۵ش)، «تشیع و تاریخ اجتماعی ایرانیان در عصر صفوی»، *شیعه پژوهی*، س ۲، ش ۶، ص ۱۲۵-۱۵۰.

الویری، محسن (۱۳۸۴ش)، *زندگی فرهنگی و اندیشه سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۳۸۸ش)، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)*، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

چالش‌های سیاسی و مذهبی ایوبیان و تشیع با تأکید بر پیامدهای فکری و اجتماعی

سید ابوالحسن نواب*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۳۰]

چکیده

با مرگ «العاصد لدین الله»، آخرین خلیفه فاطمی در سال ۵۶۷ق، صلاح‌الدین ایوبی با اعلام پایان خلافت فاطمیان، مصر را قلمرو عباسیان خواند و فرمان داد در قاهره به نام خلیفه عباسی، مستضیء (۵۶۶-۵۷۵ق)، خطبه بخوانند. از آن پس، مصر وارد مرحله جدیدی از تاریخ خود شد. تشیع جای خود را به تسنن داد، حکومت از فاطمیان به ایوبیان رسید و دانشگاه الأزهر جای خود را به مکتب‌خانه‌های شافعی و مالکی بخشید. ایوبیان بر توده‌های شیعی سخت گرفتند و برای نابودی کامل مذهب شیعه در این منطقه دست به اقدامات جامعی زدند. سلسله ایوبیان را در مصر بنا نهادند که در اثر آن، اسماعیلیان حافظی مورد آزار و اذیت قرار گرفتند و بسیاری به قتل رسیدند. در این دوران شیعیان دوران سختی را تجربه کردند و با تحولات سیاسی و فکری مختلفی روبه‌رو شدند. این نوشتار درصدد تحلیل این دوره است.

کلیدواژه‌ها: ایوبیان، تشیع، چالش‌های سیاسی و مذهبی، پیامدهای فکری و اجتماعی.

مقدمه

با فروپاشی فاطمیان و ظهور ایوبیان، فشار بر میراث شیعی به اوج خود رسید. کتب اسماعیلیان کتب ضاله قلمداد و نابود شدند، قدرت ظاهری فاطمیان به تاریخ پیوست و جز نام و نشانی از آنان باقی نماند. امروزه از آن حکومت بزرگ فقط دو فرقه جدا شده از فاطمیان، یعنی نزاریان و طیبیان، باقی مانده که در ایران، یمن و هند به راه خود ادامه داده‌اند (طغوش، ۱۳۸۰: ۳۸). ایوبیان با مرگ آخرین خلیفه فاطمی، العاضد لدین الله در سال ۵۶۷ق، در مصر به حکومت رسیدند و با قتل توران شاه در سال ۶۴۸ق/۱۲۵۰م به دست ممالیک پدرش، دوران حکومتشان در مصر به پایان رسید. در دوران حکومت و قدرت ایوبیان شیعیان با چالش‌ها و سختی‌های متعددی روبه‌رو بودند. برای آشنایی بیشتر با این دوران لازم است مختصری درباره اوضاع پیش از آن بدانیم.

یک ربع قرن پیش از سقوط فاطمیان، مصر شاهد بحران‌های اقتصادی متعددی بود. بخشی از این بحران‌ها از سوء تدبیر اقتصادی و دست‌اندازی وزیران بر اموال دولتی بود و بخشی دیگر از علل طبیعی مرتبط با کاهش یا افزایش آب نیل — که اختلال در تولید، گرسنگی و شیوع وبا را در پی داشت — نشئت می‌گرفت. این بحران‌ها در کنار مشکلات داخلی، ناشی از درگیری و رقابت وزیران بر سر قدرت بود که به یاری طلبیدن از نیروی خارجی و ضعف خلیفه فاطمی منجر می‌شد.

اقدام شاور اسدی، وزیر فاطمی، در استمداد از نورالدین محمود در سال ۵۵۹ق/۱۱۶۴م برای طرد صلیبی‌ها از مصر، نشانه پایان دولت فاطمی بود. نورالدین محمود اهمیت تصرف مصر را از دو جنبه سیاسی و اقتصادی درک کرد.

به علت تغییر بنیادی سیاست خارجی صلیبی‌ها، دوران آموری اول را باید آغاز مرحله‌ای جدید در نبرد آنان با مسلمانان تلقی کرد؛ تغییری سیاسی که علت سیاسی و اقتصادی داشت. با پیروزی‌های پی‌درپی نورالدین محمود در شام، آموری با بحران بزرگی مواجه شد که آغاز زوال سلطه صلیبی‌ها بود. از این رو گسترش تصرفاتش به سمت مصر را ضروری دید و سیاست خود را بر حمله به مصر متمرکز کرد. این نبرد اسلامی صلیبی در مصر در سه مرحله در سال‌های ۵۵۸ق/۱۱۶۳م تا ۵۶۴ق/۱۱۶۹م شکل گرفت. این مراحل سه‌گانه که به فرماندهی اسدالدین شیرکوه و همراهی برادرزاده‌اش، صلاح‌الدین، طی شد، سلطه نورالدین محمود زنگی بر مصر، خروج نهایی صلیبی‌ها از

مصر و ورود صلاح‌الدین ایوبی به صحنه سیاسی جهان اسلام را در پی داشت که چالشی جدید برای شیعیان بود.

صلاح‌الدین ایوبی، مؤسس سلسله ایوبیان

با توجه به نقش و تأثیر صلاح‌الدین ایوبی در برهه‌ای از تاریخ تشیع مصر، شناخت صلاح‌الدین ایوبی و آشنایی با شخصیت و روحیات و ویژگی‌های او لازم است. ایوبیان به ایوب بن شادی از ساکنان دوین منسوب‌اند. همه ساکنان این منطقه از کردهای روادی تیره هذبانی‌اند؛ قبیله‌ای از اشراف که سابقه بردگی ندارند (ابن‌خلکان، ۱۹۷۷: ۱۳۹؛ مقریزی، ۱۳۷۶: ۱۴۸). برخی از ایوبیان در پی انکار نژاد کردی و اثبات نژاد عربی از نسل بنی‌امیه برای خود بوده‌اند و گفته‌اند: «ما از اعراب هستیم که در کنار کردها ساکن شده، با آنها آمیخته‌ایم» (مقریزی، ۱۳۷۷: ۴۰۴-۴۰۵).

صلاح‌الدین یوسف بن ایوب بن شادی، که بعدها به صلاح‌الدین ایوبی معروف شد، در تکریت و به قولی در کرکوک واقع در کردستان عراق دیده به جهان گشود (معمری سامی، ۱۸۸۱: ۲۹۶۴). از گزارش‌های تاریخی برمی‌آید که او دلبستگی عمیقی به اسب و سلاح داشته است. صلاح‌الدین که شهرتش بیشتر به سبب شرکت در جنگ‌های صلیبی^۱ (۵۳۲ق/۱۱۳۸م) است، در بین مسلمانان به «الملک الناصر» ملقب شده است. او علاوه بر فتوحات در برابر مسیحیان، به خوبی از مرزهای مسلمانان در مقابل مسیحیان حفاظت کرد. بیشتر مسلمانان صلاح‌الدین ایوبی را مبارز و مجاهدی می‌دانند که توانست با آزاد کردن بیت‌المقدس از دست صلیبیان، اقتدار و افتخاری ویژه برای خود و جهان اسلام کسب کند و اسباب محبوبیت خود را فراهم سازد.

در بیشتر منابع تاریخی نیز به سیاست خارجی صلاح‌الدین توجه شده و از سیاست داخلی وی، به‌خصوص نحوه تعامل و برخورد با مسلمانان و شیعیان به‌طور خاص، غفلت شده است؛ فقط برخی تاریخ‌نگاران به‌طور گذرا و در لابه‌لای آثارشان درباره برخی مناسبات وی با شیعه قلم زده‌اند. هرچند تلاش‌های او در جنگ با صلیبیان درخور تقدیر و تحسین است، تعصب شدیدش به مذهب تسنن و دشمنی‌اش با شیعیان و مذهب تشیع، از نقاط منفی و غیر قابل قبول زندگی او است. وی پس از استیلا بر مصر با فاطمیان با خشونت تمام برخورد کرد و بعد از عزل دولت فاطمی، اقوام خود را

یک شبه جایگزین آنان کرد. صلاح‌الدین پس از گذران یک بیماری طولانی، در سال ۵۸۹ق درگذشت (فلیپ، ۱۹۵۹: ۱۸۷).

صلاح‌الدین ایوبی در مصر

صلاح‌الدین ایوبی با ورود به دستگاه خلافت فاطمی، تضعیف سازمان‌های دینی و شیعی را آغاز کرد و با تعصب خاصی که داشت به تقویت آیین اهل سنت همت گمارد. وی با اینکه در میان سردمداران حکومتی نفوذی نداشت (مقریزی، ۱۳۸۰: ۳۰۸)، توانست با تکیه بر توانایی‌های شخصی‌اش پله‌های ترقی را بپیماید.

پس از انقراض خلافت فاطمی، چالش‌های مذهبی و سیاسی بین اهل سنت (به رهبری صلاح‌الدین) و شیعه (به‌خصوص اسماعیلیه) در مصر قوت گرفت. نتیجه این درگیری به انزوا و حاشیه رفتن شیعه و تفکر شیعی و تسلط عباسیان و اهل سنت بر آن منطقه از سرزمین اسلامی بود که تا امروز نیز ادامه دارد.

صلاح‌الدین امور را به سود خویش و زیان عاضد پیش می‌برد. وی با نابود کردن مال و ثروت عاضد و تصرف برخی از آنها، موقعیت وی را تضعیف و موقعیت خود را تقویت کرد. صلاح‌الدین غلات کمی برای مردم در نظر می‌گرفت و آنان را تحت فشار قرار می‌داد. وی امور را مستبدانه پیش می‌برد و عاضد را از دخالت در کارها بازمی‌داشت تا اینکه به تدریج حکمرانان منصوب فاطمیان را عزل و یاران و نزدیکان خود را به حکمرانی منصوب کرد. صلاح‌الدین سرانجام ضربه نهایی را بر پیکر فاطمیان وارد کرد و یک‌شبه تمام افراد صاحب منصب به جا مانده از فاطمیان را عزل و دستگیر کرد و یاران خود را به جای آنان نشانند. به این ترتیب، صلاح‌الدین و یارانش حکومت را به دست گرفتند. کاخ‌ها را تصرف کردند و زمام امور را به بهاء‌الدین قراقوش اسدی سپردند. در این زمان، سرزمین مصر ترس، شکنجه، آزار و شیونی فراموش‌نشدنی را به خود دید. خلیفه عاضد فاطمی دستگیر و روانه زندان شد. عبارت «حی علی خیر العمل» در اذان قذغن شد. نشان حکومت فاطمیان از میان رفت و به نام خلیفه عباسی حاکم در بغداد خطبه خوانده شد.

با مرگ آخرین خلیفه فاطمی، العاضد لدین الله در سال ۵۶۷ق، صلاح‌الدین ایوبی به قدرت کامل رسید و سلسله ایوبیان را در مصر شکل داد. از آن پس مصر وارد مرحله

جدیدی از تاریخ خود شد. حکومت از فاطمیان به ایوبیان رسید. ایوبیان شیعیان را به گناه ناکرده فاطمیان مجازات کردند. صلاح‌الدین ایوبی برای نابودی کامل مذهب شیعه در این منطقه دست به اقدامات زیادی زد؛ همه قضات شیعه را معزول کرد و قضاوت و داوری را به صدرالدین عبدالملک شافعی داد؛ مدرسه‌هایی را برای فقهای شافعی و مالکی ایجاد کرد و مواجهی را برای طالبان آنها در نظر گرفت (ابن‌اثیر، ۱۹۹۴: ۱۳۷).

سیاست‌های صلاح‌الدین در براندازی فاطمیان

وقایع پس از وزارت صلاح‌الدین در مصر بیانگر گذار تاریخی این کشور بود. هنوز دولت فاطمی به پشتوانه نظامیان و دولتمردان پابرجا بود و خطر صلیبی‌ها در نزدیکی دروازه‌های شرقی مصر دولت را آزار می‌داد؛ بنابراین تثبیت مواضع حکومتی ضرورت داشت. صلاح‌الدین در مدتی کوتاه نشان داد که در اداره دولت بسیار شایسته است. او با راهکارهایی چون دلجویی از مصریان با بخشش اموال، مطیع کردن غلامان اسدالدین شیرکوه و غلبه کامل بر سپاه، تقویت مرکزیت سپاه با کمک‌های نظامی نورالدین محمود - که در این رهگذر توران شاه، برادر صلاح‌الدین، با نیروی نظامی به او پیوست - تمام اختیارات (حتی اختیارات خلیفه) را به خود اختصاص داد (ابن‌واصل، ۱۳۸۲: ۱۷۴). تدابیر صلاح‌الدین برای تقویت سیطره خود بر دولت و به حاشیه بردن خلیفه فاطمی، به شورش مؤتمن الخلافه، فرمانده نظامیان سودان و بزرگ خواجهگان دربار،^۲ انجامید که صلاح‌الدین توانست این غائله را نیز به سود خود خاتمه دهد (ابن‌اثیر، ۱۹۹۴: ۳۴۵-۳۴۶).

ساماندهی امور اقتصادی و بهبود وضعیت اقتصادی مردم یکی دیگر از اقدامات صلاح‌الدین بود که حمایت مردم از حکومت وی را در پی داشت. صلاح‌الدین در زمان وزارتش شرایط اقتصادی نسبتاً خوبی برای مردم فراهم کرد و از این راه توانست به هدف خود، یعنی شکست حکومت و مذهب شیعیان فاطمی در مصر، برسد.

در رفتار تند ایوبیان با فاطمیان و شیعیان علاوه بر تعصب مذهبی، انگیزه‌های سیاسی نیز دخالت مستقیم داشت؛ زیرا شیعیان در آن دوره تاریخی دارای قدرت سیاسی و اجتماعی قابل توجهی در جامعه مصر بودند. صلاح‌الدین ایوبی برای استقرار قدرت سیاسی خویش در جامعه مصر، سخت‌گیری علیه شیعیان و حذف آنان از صحنه سیاسی و اجتماعی را ضروری می‌دانست. فرمان وی برای پیروی و اطاعت تمام

مصریان از دو مذهب شافعی و مالکی و تأسیس و تقویت مدارس شافعی و مالکی از مهم‌ترین اقدامات او برای استیلا بر جامعه مصر بود. او با برخی اقدامات نظامی و فرهنگی، بهره‌گیری از حمایت علما و نیز تأسیس و تقویت مدارس علمیه اهل تسنن، به این مقاصد راه یافت. وی هرچند در زدودن مذهب تشیع (اسماعیلیه) به موفقیت‌های زیادی دست یافت، نتوانست به طور کامل تشیع را در مصر از بین ببرد.

صلاح‌الدین در مواقع ضروری از اقدام فیزیکی و نظامی نیز برای از بین بردن شیعیان و عقایدشان استفاده می‌کرد؛ اما به سبب سیاست زیرکانه‌اش در براندازی مذهب تشیع در مصر، آرام حرکت می‌کرد. او که عاشق قدرت بود، هرگز دوست نداشت در راه رسیدن به شوکت و قدرت ناکام بماند. جلب رضایت خلافت عباسی و تعصب مذهبی صلاح‌الدین از دلایل اصلی فعالیت‌های وی برای براندازی تشیع مصر به حساب می‌آید.

زمینه‌سازی برای تغییر مذهب

صلاح‌الدین پس از استقرار در جایگاه وزارت، موضعی مستقل از زنگی‌ها گرفت و برای تغییر بنیادین در تمام حوزه‌ها خود را آماده کرد. مأموریت اصلی او برخورد با مشکلات ناشی از شورش‌های پایتخت بود. وجود وزیری سنی در دربار خلیفه اسماعیلی فاطمی مسئله‌ای جدید نبود؛ از حدود یک قرن پیش و در مقاطع مختلف، وزیران سنی مذهب در دولت خدمت می‌کردند. قیام نورالدین محمود با پرچم خلافت عباسی و متحد ساختن مصر و شام در برابر صلیبی‌ها، نورالدین محمود و به تبع او صلاح‌الدین را به برافراشتن رایت عباسی در مصر ملتزم می‌کرد؛ اما با وجود اصرار نورالدین محمود و سرزنش‌های خلیفه عباسی، صلاح‌الدین برای پیش‌گیری از واکنش سریع مردم مصر، در پی بسترسازی و زمینه‌چینی مناسب برای تغییر مذهب بود. صلاح‌الدین برای تثبیت قدرتش در مصر امور نظامی، اقتصادی و دینی را به گونه‌ای برنامه‌ریزی کرد که در صورت سقوط خلافت فاطمی، از ناحیه خلیفه آسیبی نبیند.

خطر اصلی نظامی از ناحیه سپاه مصر، متشکل از سواره نظام و پیاده نظام سفید و سیاه بود. صلاح‌الدین به سرعت گروه جدید «صلاحیه» را از سربازان مصری الاصل، نظامیان اسدالدین شیرکوه و مملوکان ترک تشکیل داد و با حمایت آنان توانست

شورش سپاهیان را سرکوب و آنان را به منطقه صعید تبعید کند. صلاح‌الدین در امور دینی نیز از اواخر ۵۶۵ق/۱۱۷۰م به تضعیف سازمان‌های دینی فاطمی و اسماعیلی و تقویت آیین اهل سنت اقدام کرد. او نظارت بر امور قضا و دعوت را عهده‌دار شد، در ۱۰ ذی‌الحجه ۵۶۵ق/ ۲۵ اگوست ۱۱۷۰م عبارت «حی علی خیر العمل» را از اذان حذف کرد، دستور داد تا در خطبه جمعه نام خلفای راشدین برده شود و بار دیگر تشکیک در نسب فاطمیان را مطرح کرد. صلاح‌الدین در زمینه اقتصادی پدرش را مسئول خزانه دولتی کرد (ابن‌شداد، ۱۹۹۴: ۸۵؛ مقریزی، ۱۳۸۰: ۴۰۵) و با لغو مالیات‌های رایج مصر و قاهره که بر اساس آن، دولت فاطمی سالانه ۲۰۰ هزار دینار می‌گرفت، و نیز آزاد کردن بازرگانی، مصری‌ها را به خود متمایل کرد (مقریزی، ۱۳۸۰: ۴۰۵؛ ابن‌اثیر، ۱۴۱۴: ۳۴۴/۹). وی در کنار این سیاست، از نظام اقطاع که آن را از زنگی‌ها وام داشت، بهره گرفت و در مقابل اقطاع، مقطع را ملزم کرد که هنگام جنگ به او کمک کند (خلیل، فواد، بی‌تا: ۱۷۴-۱۷۶).

صلاح‌الدین با تغییر مذهبی که ایجاد کرد مجبور شد قضات شیعه را عزل و منصب قضاوت مصر را در جمادی‌الثانی ۵۶۶ق/ مارس ۱۱۷۱م به قاضی صدرالدین عبدالملک بن عیسی بن‌درباس مارانی شافعی (ابن‌جوزی، ۱۳۹۸: ۳۴۲-۳۴۳) واگذار کند؛ از آن پس مذهب شافعی در مصر شایع شد. بارزترین مظهر تغییر مذهبی در مصر گسترش نحله اشعری بود که صلاح‌الدین متعصبانه و متأثر از سلجوقیان از آن پیروی می‌کرد. وی با این تغییرات، بر حوزه دینی مسلط شد و با گزینش قاضی فاضل به ریاست دیوان انشا، نظارت بر مکاتبات دولت را نیز متکفل شد (قلقشند، بی‌تا: ۱۳۰-۱۳۱).

به این ترتیب، اهداف صلاح‌الدین در پایان سال ۵۶۶ق/۱۱۷۱م روشن شد. وی که نیتش در براندازی دولت فاطمی روشن بود، به دو علت در این مسیر آرام حرکت کرد: ۱. تغییرات سریع در حالی که از خون‌ریزی پرهیز داشت، به ضرر او و خانواده‌اش تمام می‌شد (عاشور، ۱۹۹۳: ۷۲۲-۷۲۳)؛ ۲. او از تسلیم شدن در برابر تقاضای نورالدین برای قطع فوری خطبه فاطمیان واهمه داشت؛ زیرا این امر او را به جدایی از مصر وامی‌داشت. او از خیزش مردم مصر به علت تمایلشان به علویان ترس و پرهیز داشت؛ زیرا هنوز حرکت‌های شیعی در مصر نیرومند بودند. افزون بر آن، اگرچه صلاح‌الدین، نورالدین را سرور خود می‌دانست، قدرتش را مدیون خلیفه فاطمی بود.

نورالدین محمود آرزو داشت مصر و شام متحد شوند تا از امکانات اقتصادی و انسانی مصر در جهاد با صلیبی‌ها استفاده کند. جدا از اختلاف نظر سیاسی، نورالدین استدلال صلاح‌الدین را رد کرد و در ذی‌الحجه ۵۶۶ق/ آگوست ۱۱۷۱م اخطار نهایی درباره برکناری خلیفه فاطمی، العاضد، و اقامه خطبه به نام خلیفه عباسی، المستصفی بامرالله، را برای او فرستاد و او را به اجرای بی‌چون‌وچرای آن ملزم کرد (ابن‌اثیر، ۱۹۹۴: ۳۶۴). صلاح‌الدین دو راه بیشتر نداشت: درگیر شدن با نورالدین یا برخورد با خطر قیام شیعیان در مصر. احتمالاً از نظر صلاح‌الدین راه دوم کوتاه‌تر و کم‌هزینه‌تر بود؛ زیرا خلافت فاطمی بعد از غلبه صلاح‌الدین بر نظامیان سپاه ضعیف شده بود (رمضان، ۱۹۹۳: ۷۲۳).

در هفتم محرم ۵۶۷ق/ دهم سپتامبر ۱۱۷۱م برنامه مورد نظر نورالدین با قطع خطبه و ذکر نام خلیفه عباسی عملی شد و پرچم سیاه عباسی به آرامی و بدون درگیری (ابن‌اثیر، ۱۹۹۴: ۳۶۵) بالا رفت و وحدت مذهبی اسلام به شرق نزدیک بازگشت؛ حاکمیت سیاسی مصر و شام یکپارچه شد و صلاح‌الدین قصر فاطمی و فرزندان خلیفه العاضد را به تصرف خود درآورد.

اقدامات صلاح‌الدین ایوبی در براندازی مذهب شیعه

بنیان‌گذار سلسله ایوبیان یک سنی شافعی متعصب بود و طبعی بود که برای از بین بردن مذاهب رقیب و ترویج مذهبش تلاش کند (شماعی رفاعی، ۱۴۰۴: ۴۵-۶۰). اقدامات او برای از بین بردن تشیع مصر را می‌توان به دو دوره وزارت و حکومت تقسیم کرد.

اقدامات در دوران وزارت

صلاح‌الدین بعد از رسیدن به قدرت کوشش خود را برای از بین بردن مذهب تشیع آغاز کرد. وی در دوران دو ساله وزارتش، با توجه به ضعف و انحطاط دستگاه فاطمی، اقدامات و فعالیت‌های چشم‌گیری جهت تضعیف مذهب تشیع انجام داد. وی ابتدا برای تحکیم نفوذ مردمی، رفاه عمومی را در نظر گرفت و با پیاده کردن نظام اقطاع و سامان دادن به اوضاع اقتصادی مردم، اصلاح وضعیت معیشتی را در پیش گرفت. این اقدام وی مقارن بود با اوضاع نابسامان اقتصادی در اواخر حکومت فاطمیان که مردم مجبور بودند سالانه ۲۰۰ هزار دینار به حکومت مالیات بدهند (ابن‌اثیر، ۱۹۹۴: ۳۴۴).

از دیگر اقدامات صلاح‌الدین در زمان وزارتش این بود که عبارت «حی علی خیر العمل»، که شعاری شیعی بود، را از اذان حذف کرد. وی همچنین دستور داد نام خلفای راشدین در هر خطبه برده شود. او تشکیک در اصل و نسب فاطمیان را دوباره مطرح ساخت (مقریزی، ۱۳۷۷: ۲۷۱-۲۷۲). تغییر قاضیان از دیگر اقدامات او در جهت مبارزه با تفکر تشیع بود. صلاح‌الدین با تغییر قضات سعی داشت مردم را مجبور کند دست از مذهب خویش بردارند و تن به مذهب دیگری (شافعی) بدهند؛ از این رو قاضیان شیعه را عزل کرد و منصب قضاوت در مصر را به قاضی صدرالدین عبدالملک بن عیسی بن مارانی شافعی سپرد (ابن اثیر، ۱۹۹۴: ۳۳۶). تأسیس مدارس علمیه شافعی نیز از دیگر اقدامات او در زمان وزارت بود. گفتنی است که وی به منظور رسیدن به اهداف اصلاحی خود چاره‌ای جز کسب حمایت خلافت عباسی نداشت؛ علاوه بر آن، خلافت عباسی نیز به چنین اصلاحاتی نیاز داشت (طوقوش، ۱۳۸۰: ۳۴).

اقدامات در دوران حاکمیت

صلاح‌الدین برای رسیدن به هدفش، بیشتر توجه خود را به انجام کار فرهنگی در این زمینه معطوف داشت تا کار نظامی؛ زیرا هنوز حرکت‌های شیعی در مصر نیرومند بودند و تغییرات سریع همراه با خون‌ریزی، واکنش علویان را در پی داشت که به یقین به ضرر وی بود. از این رو در براندازی مذهب تشیع در مصر به جای نظامی‌گری از روش فرهنگی استفاده کرد. او در این مسیر با مخالفت‌هایی روبه‌رو شد که بعضی از آنها کشمکش‌هایی خونین با مخالفان شیعی را در پی داشتند (قاسم عبده، ۱۹۸۹-۱۹۰). وی با اعدام، شکنجه و تبعید رهبران مبارزان سیاسی توانست حرکت انقلابی آنان را متوقف سازد و دوباره بر مخالفان مسلط شود. بنا بر گفته طوقوش، جنبش شیعیان برای برگرداندن حاکمیت شیعی ادامه یافت (طوقوش، ۱۳۸۰: ۴۳) و صلاح‌الدین برادر خود را مأمور برخورد با شیعیان فاطمی ساخت؛ او نیز توانست مخالفان را به شدت سرکوب کند (ابن‌شداد، ۱۹۴۴: ۹۰). در هر صورت، گفته شده که در سال‌های آغازین حکومت صلاح‌الدین ایوبی، اذیت و آزار شیعیان، به تعبیر آنان روافض، از اقدامات اصلی حاکمان ایوبی بوده است (رحیم‌زاده، ۱۳۳۴: ۱۹۵). در این دوران، تشیع جرمی نابخشودنی به حساب می‌آمد و شیعه در نقش یک مجرم مورد پیگرد قرار می‌گرفت.

فعالیت‌های علمی و فرهنگی

صلاح‌الدین تلاش کرد با فراهم کردن زمینه فکری و ایدئولوژیک به هدف خود برسد. هنوز حرکت‌های شیعی در مصر نیرومند بودند؛ از این رو وی در براندازی مذهب اسماعیلیان مصر به نظامی‌گری کمتر توجه داشت. او به دلیل جنگ‌های بسیاری که در خارج از مصر داشت، تلاش می‌کرد نیروی نظامی کمتری را در مصر مشغول کند؛ به همین دلیل بیشتر تلاش می‌کرد که مبارزه فرهنگی را در رأس امور قرار دهد. برخی از اقدامات او را در پی می‌آوریم.

الف) حمایت از عالمان اهل سنت

صلاح‌الدین بهترین راه رسیدن به اهداف مذهبی و سیاسی خود را حمایت از عالمان اهل سنت تشخیص داد؛ در نتیجه اطاعت محض از فقیهان اهل سنت را پیشه خود ساخت. حتی این شیوه و رویکرد او موجب شد که علمای زیادی از سراسر جهان اسلام به حضور او برسند (ابن‌خلکان، ۱۹۷۷: ۲۰۷). برای اطاعت او از علما در تاریخ نمونه‌های زیادی وجود دارد؛ برای نمونه اصرار بر اعدام شیخ اشراق که به تحریک فقیهان آن زمان صورت گرفت (شهرزوری، ۱۳۱۶: ۱۲۶). اینکه وی در آن زمان قهرمان جنگی و از فاتحان بیت‌المقدس به حساب می‌آمد، بر محبوبیت او بین مردم و علما افزوده بود.

اعزام عالمان سنی مذهب به مناطق شیعی از اقدامات صلاح‌الدین ایوبی برای رودررویی با شیعیان بود. آنان به شهرها و مراکز شیعه‌نشین می‌رفتند تا علیه معتقدات شیعیان تبلیغ کنند، در حالی که عالمان شیعی توان مقابله و ابراز وجود نداشتند؛ برای نمونه می‌توان به حضور قاضی بهاء‌الدین در شهر اسنا اشاره کرد، که از شهرهای شیعه‌نشین و کانونی منسجم برای شیعیان بود (ناصری، ۱۳۹۰: ۹۹).

صلاح‌الدین در رونق مدارس علمی و آموزشگاه‌های دینی اهل سنت نیز بسیار کوشید و در تأسیس مدارس علمیه تلاش فراوانی کرد،^۳ تا جایی که گفته شده باید عصر او را عصر شکوفایی مدارس علمیه (سنی) دانست (حمزه، بی‌تا: ۴۵). بر اساس گزارش‌های مختلف، تأسیس مدرسه دار الغزل برای مذهب مالکی (همان: ۳۵)، تبدیل زندان شحنه در قاهره به مدرسه‌ای برای شافعیان (همان)، تخریب دار المعونه و تبدیل آن به مدرسه شافعی، تأسیس مدرسه ناصریه در قاهره برای شافعیان، تأسیس مدرسه

قمحیه برای حنفیان و تأسیس مدرسه فاضلیه در مصر برای شافعیان و مدرسه صلاحیه تاج المدارس (ناصری، ۱۳۹۰: ۹۹) از اقدامات او برای تقویت مذهب اهل سنت بود.

ب) مبارزه با نمادها و نهادهای فرهنگی و شعائر شیعی

صلاح‌الدین دستور داد کتابخانه بزرگ فاطمیان را آتش بزنند. مهم‌تر از آن، فرمان تعطیلی شعائر شیعی را صادر کرد. او روز عاشورا را روز سرور و شادی اعلام کرد و مانع عزاداری شیعیان در روز عاشورا شد (کاظم‌پور، ۱۳۸۷: ۱۵۵). او همچنین دستور داد که نام خلفای راشدین، که نماد اهل سنت‌اند، در هر خطبه برده شود (همان: ۱۴۵). پیش‌تر گفتیم که او با قرار دادن قاضیان شافعی مذهب به جای قضات شیعی تلاش کرد فقه شیعی را محو و فقه شافعی را در جامعه پیاده کند تا مردم با این نوع از احکام خو بگیرند.

صلاح‌الدین در سخت‌گیری بر شیعیان تا جایی پیش رفت که دستور داد شهادت کسی قبول می‌شود که به یکی از مذاهب چهارگانه اهل سنت معتقد باشد و کسی حق سخنرانی یا تدریس دارد که پیرو آن مذاهب باشد. او حتی کتابخانه‌های بزرگی که فاطمیان تأسیس کرده بودند و کتاب‌های نفیسی در فنون مختلف در آنها گردآوری شده بود را از بین برد.

پیامدهای رفتار سخت و خشن ایوبیان با شیعیان

رفتارهای قساوت‌بار و فجیع ایوبیان با شیعیان و سخت‌گیری و کشتارهای بی‌رحمانه شیعیان این سؤال را به ذهن می‌آورد که سرنوشت نهایی شیعیان در این منطقه به کجا کشیده شد. آیا شیعیان همان‌گونه که مخالفانشان می‌خواستند، کاملاً از بین رفتند؟ این رفتارها چه پیامدهایی داشتند؟

اقدامات و سیاست‌های صلاح‌الدین و ایوبیان در تعامل با شیعیان — که انتقام از فاطمیان را به همه شیعیان تعمیم دادند و در این مسیر راه افراط را طی کردند — سبب شد که شیعیان به سیاست پنهان‌کاری و تقیه روی آوردند و گاه در دیگر فرق و صوفیان هضم شدند، در مواردی نیز به اجبار به مناطق دیگری که امنیت بیشتری داشت رفتند تا بتوانند بر مذهب خود باقی بمانند و به حیات خویش ادامه دهند؛ مناطقی مثل جنوب

مصر، مناطقی از شام، یمن و حتی ایران و هند (وردانی، ۱۳۸۲: ۷۶). سیر تاریخی و وضعیت امروز مصر نیز تأیید می‌کند که نسل‌های بعدی مصریان هیچ شناختی از مذهب پدران خود نداشتند و رفته‌رفته به یکی از مذاهب اربعه اهل سنت گرایش یافتند؛ هرچند محبت اهل بیت (ع) در جایگاه فرزندان پیامبر (ص)، در میان مصریان باقی ماند. با گذشت زمان، مذاهب اربعه اهل سنت در سرزمین مصر سیطره کامل یافتند و به‌گونه‌ای حمایت و تبلیغ می‌شدند که گویا در اسلام مذهب دیگری وجود ندارد؛ از این رو شیعیانی که در مصر ماندند و راه تقیه را در پیش گرفتند، در اثر گذشت زمان و خفقانی که بر آنان حاکم بود، از تمام ابزار و وسایلی که می‌توانست آنان را در حفظ و انتقال عقایدشان به نسل‌های بعد یاری کند، محروم شدند. این وضع بر گروه‌های شیعی که به تصوف پیوسته بودند و حتی کسانی که به جنوب مصر پناه برده بودند، حاکم بود و فقط کسانی که به شام و سایر مناطق اسلامی پناه برده بودند، موفق شدند اعتقاداتشان را حفظ و آشکار سازند.

البته تشیع در مصر و شام، به رغم مخالفان از میان نرفت، بلکه توانست با ایجاد تشکیلات مخفیانه و سازماندهی مناسب، مشکلات بزرگی را برای صلاح‌الدین به وجود بیاورند. قیام عماره یمنی را می‌توان یکی از نمونه‌های برجسته این موضوع دانست که تا آخرین روزها مخفی ماند و صلاح‌الدین از او بی‌اطلاع بود تا اینکه سرانجام با خیانت یکی از انقلابیان لو رفت.

نتیجه‌گیری

ایوبیان، و در رأس آنان صلاح‌الدین، به دلایل سیاسی و مذهبی برای ریشه‌کن کردن تشیع در مصر تلاش‌های بسیاری کردند، خاصه اینکه چون حکومت فاطمی شیعه بود و صلاح‌الدین حکومت را از آنان گرفته بود، شیعیان را رقیب خود فرض می‌کرد و احتمال بسیار می‌داد که بر ضدش قیام کنند؛ از این رو به مبارزه با شیعیان برخاست. صلاح‌الدین که یک شافعی تمام عیار بود، تحمل اقلیت‌هایی مثل شیعه را نداشت و مبارزه با این اقلیت را به نوعی جزو وظایف دینی خود می‌دانست. او از کسانی بود که به موازات اصلاحات ساختاری، برای زدودن تفکر و آثار شیعی تلاش بسیار کرد و تا حدودی نیز به نتایج دلخواهش رسید.

صلاح‌الدین علمای شیعه را به انزوا کشاند و مدارسشان را تخریب یا تبدیل به مدارس علمیه سنی کرد. صلاح‌الدین و ایوبیان انتقام از فاطمیان را به همه شیعیان تعمیم دادند و در این مسیر راه افراط را طی کردند که سبب شد شیعیان مخفی‌کاری و تقیه را در پیش بگیرند، در دیگر گروه‌های مذهبی، نظیر صوفیان، هضم شوند یا به مناطقی چون جنوب مصر، شام، یمن، ایران و هند هجرت کنند. مصریان آن دوره و نسل‌های بعدشان، رفته‌رفته به یکی از مذاهب اربعه اهل سنت گرایش یافتند؛ هرچند محبت اهل بیت (ع) در میانشان باقی ماند. مذاهب اربعه اهل سنت در سرزمین مصر سیطره کامل یافتند و به‌گونه‌ای حمایت و تبلیغ می‌شدند که گویا در اسلام مذهب دیگری وجود ندارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. جنگ‌های صلیبی به جنگ‌هایی گفته می‌شود که مسیحیان علیه مسلمانان به راه انداختند. این جنگ‌ها از سال ۱۰۹۶م شروع شدند و در چندین مرحله تا دو قرن ادامه یافتند. مورخان به صورت مفصل درباره این دوره تاریخی بحث کرده‌اند. یکی از مفصل‌ترین منابع در این بحث کتاب *الکامل ابن‌اثیر* است که تقریباً از نیمه جلد ۲۲ تا نیمه جلد ۲۴ این کتاب مطالب مربوط به جنگ‌های صلیبی و صلاح‌الدین آمده است. در خلال این جنگ‌ها، صلاح‌الدین مردان توانایی را بر شهرهای مختلف گماشت و استحکامات شهرها را تقویت کرد تا فرنگیان نتوانند به آنها دست یابند. وی از سوی دیگر، به شهرهایی که در شام به دست فرنگیان افتاده بود، حمله می‌برد و پس از فتح آنجا فرنگیان را اسیر می‌کرد یا از آن نقاط می‌راند. او در مدتی کمتر از پنج سال شهرهای بسیاری را تصرف کرد؛ مهم‌ترین فتح او فتح بیت‌المقدس بود.

۲. مؤتمن الخلافه پی برده بود که در صورت ادامه این وضع، خلافت فاطمی متعرض خواهد شد.

۳. صلاح‌الدین در محرم ۵۶۵ سپتامبر / ۱۱۷۰ دستور داد «دارالمعونه» را که زندان شحنه قاهره بود ویران کنند و در محل آن مدرسه شافعیه را ساخت. «دارالغزل» در کنار جامع عتیق و معروف به مدرسه «قمحیه» را برای مالکپها و «دارالسعداء» را در شمال قصر فاطمی خانقاهی برای صوفیان کرد که نخستین خانقاه مصر به شمار می‌آید. او مجالس دعوت اسماعیلی در قصر و جامع الازهر را ملغا کرد (ابن‌اثیر، ۱۴۱۴: ج ۹، ص ۳۶۲، مقریزی، ۱۳۷۷: ۱۳۸۰، ۳۲۰).

منابع

ابن‌اثیر، ابوالحسن علی بن‌ابی‌الکرم الشیبانی (۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م)، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق مکتب التراث، چاپ چهارم، بیروت: المؤسسة التاریخ العربی.

ابن جوزی، شمس‌الدین (۱۳۹۸ق)، *مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان*، دهلی: دائره المعارف الاسلامیه.

- ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۹۷۷م)، *وفیات الاعیان*، تحقیق دکتر احسان عباسی، بیروت: دارالفکر.
- ابن شداد، بهاء الدین (۱۹۹۴م)، *النوادر السلطانیة، تحقیق جمال الدین*، قاهره: مکتبه الخانجی.
- ابن کثیر الدمشقی، ابوالفداء اسماعیل (۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م)، *البدایة و النهایة*، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن واصل، جمال الدین محمد بن سالم (۱۳۸۲ش)، *مفرج الکروب فی أخبار بنی ایوب* (تاریخ ایوبیان)، ترجمه پرویز اتابکی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- رحیم زاده، مهدی (۱۳۳۴ش)، *جنگ های صلیبی*، تهران.
- رمضان، عبدالعظیم (زیر نظر) (۱۹۹۳م)، *تاریخ مصر الاسلامیه*، نویسندگان: سید اسماعیل کاشف، جمال الدین سرور، سعید عبدالفتاح عاشور، مصر: الهیئه المصریه لاعامه للکتاب.
- الشماعی الرفاعی، قاسم (۱۴۰۴ق)، *بعلبک فی التاریخ*، بیروت.
- شهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود (۱۳۱۶)، *نزهة الارواح و روضة الافراح فی تاریخ الحكماء و الفلاسفة*، ترجمه ضیاء الدین درّی، تهران، چاپخانه دانش.
- طقوش، محمدسهیل (۱۳۸۰ش)، *دولت ایوبیان*، ترجمه عبدالله ناصری طاهری، چاپ اول قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عبداللطیف، حمزه (بی تا)، *الحركة الفكرية فی مصر العصرین ایوبی و المملوکی*، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة.
- عبده، قاسم (۱۴۱۰ق)، *ماهية الحروب الصليبية*، کویت: المجلس الوطني.
- فلیپ (۱۹۵۹م)، *تاریخ عرب*، ترجمه محمد سعیدی، تهران.
- کاظم پور، داوود (۱۳۸۷ش)، «وضعیت شیعیان مصر در عصر صلاح الدین ایوبی»، *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، تابستان، شماره ۱۸، صفحه ۱۳۷-۱۵۸.
- معرری سامی (۱۸۸۱م)، *قاموس الاعلام*، استانبول.
- مقریزی، ابوالعباس تقی الدین احمد بن علی (۱۹۹۸م/۱۳۷۷ق)، *المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الاثار المعروف بالخطط المقریزیة*، تحقیق محمد زینهم، مدیحه الشراوی، قاهره: مکتبه مدبولی.
- مقریزی، ابوالعباس تقی الدین احمد بن علی (۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م/۱۳۸۰ش)، *اتعاظ الحنفا باخبار الائمة الفاطمیین الخلفا*، تحقیق محمد عبدالقادر احمد عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ناصری طاهری، عبدالله (۱۳۹۰ش)، *فاطمیان در مصر*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- وردانی، صالح (۱۳۸۲ش)، *شیعه در مصر، از آغاز تا عصر امام خمینی*، ترجمه عبدالحسین بینش، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.

Religious and Political Challenges of Ayyubid Dynasty and Shiism with Emphasis on Social and Intellectual Consequences

Seyyed Abol Hassan Navvab*

(Received: 2017.12.02 \ Accepted: 2018.08.21)

After the death of Al-Azed le Din ul llah, the last caliph of Fatimid Dynasty in 567 AH, Salah ul Din Ayyubi declared the end of the Fatimid Caliphate and proclaimed Egypt as the Abbasid dominion. He ordered to preach a Khutba (Sermon) in Egypt to introduce Mostazi (575-566) as an Abbasid caliph. Then Egypt entered a new phase of history. Shiism was replaced by Sunnism, Ayyubid succeeded Fatimid, and Al- Azhar university was replaced by Shafii and Maleki schools. Ayyubids caused many troubles for the Shiites and they did their best to eradicate Shiism. They established Abbasid dynasty in Egypt, in consequence, Hafizi Ismailians were molested and a lot of them were killed. During this period, Shia suffered a great deal and faced numerous political and intellectual changes. The present paper tries to analyze and describe the situation of this period.

Keywords: **Keywords:** Ayyubids, Shiism, political and religious challenges, social and intellectual consequences.

* Associate Professor, Department of Juridical Denominations, University of Religions and Denominations. chairman@urd.ac.ir.

The Changes of Quran's Interpretation in Shiite Sect during Safavid Period

Mohammad Molavi^{*}

Mohammad Hassan Shateri^{**}

(Received: 2017.10.17 \ Accepted: 2018.08.21)

Recognizing the Shiite Doctrine in Safavid dynasty in Iran – from tenth century to the middle of twelfth century – and spreading the religious atmosphere of Twelfth Imamiyah have left various effects on the different fields of religious sciences especially on the Qur'an's interpretation. As a result, there arose some critical changes. Some of the changes are as follow: appearance and expansion of traditionalism movement in Shiite seminaries, extensive writing of interpretation based on hadiths, fading the theological approaches in the interpretation of the Qur'an, developing the jurisprudential interpretation, harsh blaming of the Shiite scholars on the caliphs, growing tendency toward hermeneutics, tending to philosophy and applying it in interpretation, emphasizing on using the infallibles' traditions, getting away from basics, viewpoints and methods of Sunni interpretation, and excessive attention toward the verses concerning Imams' virtues. The present article, by using descriptive - analytical method and deep studying of the exegetical and historical works of Safavid dynasty, has analyzed interpretative changes occurring in this period.

Keywords: Safavid Dynasty, Shiite interpretation, interpretation of middle ages, interpretation of tenth century, traditionalism.

* Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Studies, Imam Khomeini International University, Qazvin. molavi@isr.ikiu.ac.ir

** PhD candidate, Department of Quran and Hadith Studies, Ferdowsi University of Mashhad. shateri236@yahoo.com

The Effects of Shiite governments of Deccan on Spread of Shiism in That Area

Mahmood Sadeqi Alavi*

(Received: 2018.01.21 \ Accepted: 2018.08.21)

The establishment of Bahmani government and the manner of Sunni rulers who supported the Shiites and descendants of the Prophet (Sadat) caused the migration of large groups of Shiites from different parts to Deccan. Following the downfall of Bahmani government, their successors Such as Qutb Shahi, Nezam Shahi and Adil Shahi recognized Shiism as the official religion of their territories. Their rulers did numerous measures in order to support Shiites. This led to the migration of a lot of Shiites from different parts including Iran and Iraq to Deccan in this period, and they enjoyed the support of the rulers of these states. In this article, we are, through reviewing library sources, to study the effects of these Shiite rulers' measures and Shiites' immigrants to Deccan on the spread of Shiism among the indigenous people. By examining the various sources, we come to this conclusion that the actions of these governments make the people of this area familiar with Shi'i, but it does not bring any dispositions towards Shiism.

Keywords: Deccan Shiites, Adil Shahi dynasty, Qutb Shahi dynasty, Nezam Shahi dynasty, Shi'ism in India

* Assistant Professor, Department of Culture and Civilization History of Islamic Nations, Payame Noor university, Tehran. Alavi0361@gmail.com

The History of Imamites Theology in Transoxanien (Mawara ul nahr) up to the Fifth Century

Ali Raza Zakizadeh Ranani^{*}

(Received: 2018.01. 04 \ Accepted: 2018.08.21)

The history of Imamites Theology is among the important fields that demands systematic and serious studies. During the Shia history, some areas that contain a large number of Shiites provided a good setting for the constitution of influential and authoritative Seminaries. However, there isn't any comprehensive study about Transoxanien, Mawara ul nahr (part of Middle Asia) which includes a large part of the region. The present study tries to, by using analytical- descriptive method, elaborate on the following subjects which are among the most important issues in this geographical area: identifying the outstanding theological figures and typology of their works, detecting the intellectual movements of other schools penetrating to this field and their interactions, and, lastly, the causes of stagnation and fading of this theological school. Mawara ul nahr has been under the influence of three intellectual movements: Kufah, Qom and Baghdad, and the most important one is Qom. However, the religious scholars of Mawara ul nahr have not the same views as the elders of the school thought of Qom. They regard the narrations of extremists who were trustee in Hadiths legitimate.

Keywords: The history of Theology, Mawara ul nahr (Transoxanien), theological movements, Islamic theologians, causes of stagnation.

^{*} PhD Candidate, Department of Shia Studies, University of Religions and Denominations.
a.zakizadeh@ymail.com

A Review of Qafari's Views on "Kafi"

Mohammad Taqi Rafat nejad^{*}
Seyyed Mohammad Reza Hosseini^{**}
Hossein Javadi niya^{***}

(Received: 2018.04.09 \ Accepted: 2018.08.21)

Kafi is one of the most important authentic narrative writings of Imamiyah and has always been referred to by the great Shiite scholars since its writing. This special position has led Dr. Nasser ibn Abdullah Qafari, a contemporary Wahhabi scholar, to criticize the work in his book, Principles of Shiite Doctrine. Referring to some of the narrations, he regards a large part of the book as the result of the writing of later Shiite scholars, and based on some traditions that are weak or in need of explanation in terms of a document or text. He has described this work full of narratives indicating the distortion of Quran and then he criticizes it. This paper, by examining Qafari's documents, shows that the entire Kafi has been written by Koleyni, and the narrations that Qafari referred to them does not have any purpose to distort the Quran, but indicates that Shiite Imams have full knowledge of all the outer and inner meanings of Qur'an.

Key words: Koleyni, Kafi, Qafari, Principles of Shiite Doctrine, distortion.

* Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Studies, Payame Noor university, Qom.
rafatnejad95@gmail.com

** Associate Professor, Department of History and civilization and Religions, Payame Noor university.
mreza_hoseini@yahoo.com

*** PhD candidate, Department of Maaref Training, Payame Noor university, Qom. (Corresponding Author). javadiniah@yahoo.com

The Study of 24th Verse of Surah Saffat Indicating the Guardianship of Imam Ali (a.s)

Meysam Khalili*

Mohammad Ghafouri Manesh**

Javad Faramarzi***

(Received: 2018.05.10 \ Accepted: 2018.08.21)

One of the verses that is believed, its occasion of revelation, is related to the guardianship of Imam Ali (a.s) is the 24th verse of Saffat (وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْتَوْلُونَ). This verse emphasizes on the interrogating the people and their responding to the questions on the Day of Judgement. The question of the present study is: how does this ayah relate to the guardianship of Imam Ali (a. s)? This article, using a descriptive -analytical method, seeks to examine commentators' views and the sayings of the narrators of both sects who consider this ayah as an evidence of guardianship of Imam Ali (a.s) and the necessity of the affection for him. Studies show that on the basis of interpretive and Qur'anic evidence, traditions of Infallibles (a.s), Companions and Followers, and also according to the context of the verse, the guardianship of Imam Ali (a.s) is confirmed. This explanation was quoted by some Infallibles such as the Holy Prophet (pbuh) and Imam Hassan Askari (a.s) and some Companions, including Ibn Abbas, and some Followers like Saeed Ibn Jobair. A great deal of Shi'ite and Sunni interpretations has been allocated to this verse.

Keywords: 24th verse of Surah Al Safat, guardianship, Imam Ali (a.s), وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْتَوْلُونَ (And stop them; indeed, they are to be questioned).

* PhD candidate, Department of Quran and Hadith Studies, University of Meybod. (Corresponding Author). meysam.khalili1370@gmail.com

** M. A Degree. Quranic Knowledge, Mofid University, Qom. m.ghafoorimanesh@gmail.com

*** Assistant Professor, Department of Quranic Knowledge, University of Amol. faramarzi@quran.ac.ir

Recognition the Reference Sources of Hadith in “*Al-Ghayba*” by No’mani

Mohammad Marefat^{*}

Mohammad Ghafouri nejad^{**}

(Received: 2018.01.12 \ Accepted: 2018.08.21)

Recognition of the early sources of hadith has numerous bibliographic, traditional, and historical benefits. Some methods which are used to identify the hadiths and are extracted from written sources include: considering the document of original resources of the references, attributing the chain of document to the author of the book in hadith sources, and corresponding the subject of the hadiths with the title of the author's book. Studying the hadiths of “*Al- Ghayba*” by No’mani, which is one of the most important and oldest Shia sources on Mahdism, and comparing it with the available narrations and referential data reveal that he has drawn on some books such as Salim- ibn Qays book and al-Kafi by Koleyni in his work. The sources that have been missed in Nomani's book are: the writings of Obeidullah ibn Musa Alawi, Ali ibn Hassan ibn Fazzal, Mohammad ibn Sanan, Mohammad ibn Ali Seirafi, Hasan ibn Mahboob, Ibn Homam Eskafi, Ibn abi Hamzeh Bataeni, Hassan ibn Mohammad bin Jomhoor, Abdullah ibn Hammad Ansari, Abdullah ibn Jabaleh, Abdulkarim ibn Amro Khas’ami, Musa ibn Sa’dan and others. In this study, from 478 hadiths of No’mani's al-Ghayba, the source of 438 narrations, based on some evidence, was identified, of which 85 were narrated from 2 available sources and 353 hadiths are taken from 20 unavailable resources.

Keywords: No’mani, No’mani's al-Ghayba, hadiths on Mahdism, the early sources of hadith, recognition of hadith sources.

* PhD candidate, University of Religions and Denominations, Qom. (Corresponding Author).
m.marefat@urd.ac.ir

** Assistant Professor, Department of Shiism History, University of Religions and Denominations,
Qom. ghafoori_n@urd.ac.ir

Abstracts in English

-
- 5 Recognition the Reference Sources of Hadith in “Al- Ghayba” by No’mani**
Mohammad Marefat, Mohammad Ghafouri nejad
- 27 The Study of 24th Verse of Surah Saffat Indicating the Guardianship of Imam Ali (a.s)**
Meysam Khalili, Mohammad Ghafouri Manesh, Javad Faramarzi
- 47 A Review of Qafari’s Views on “Kafi”**
Mohammad Taqi Rafat nejad, Seyyed Mohammad Reza Hosseini, Hossein Javadi niya
- 67 The History of Imamites Theology in Transoxanien (Mawara ul nahr) up to the Fifth Century**
Ali Raza Zakizadeh Ranani
- 87 The Effects of Shiite governments of Deccan on Spread of Shiism in That Area**
Mahmood Sadeqi Alavi
- 105 The Changes of Quran’s Interpretation in Shiite Sect during Safavid Period**
Mohammad Molavi, Mohammad Hassan Shateri
- 129 Religious and Political Challenges of Ayyubid Dynasty and Shiism with Emphasis on Social and Intellectual Consequences**
Seyyed Abol Hassan Navvab
-

In the Name of Allah

Shi`a Pajoohi

(Shiite Studies)

Journal of Shiite Studies

Vol. 4, No. 14, spring and summer 2018



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abolhasan Navvab

Editor-in-Chief: Mohammad Hasan Nadem

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
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	Professor Professor, Al-Mustafa International University
Es'haq Taheri	Professor Professor, Shahid Mahalati College
Mohammadhadi Yoosefi Gharavi	Lecturer, Islamic History



Copy Editor: Zeynab Salehi

Copy Editor of English Abstracts: Ashraf Hashemi

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Seyyed Javad Mirqeydari



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

ISSN: 4125-2423