بسم الله الرحمن الرحیم

مطالعاتی در تاریخ تشیع

محمد کاظم رحمتی
استادیار بنیاد دایرة المعارف اسلامی

مطالعاتی در
تاریخ تشیع

محمد کاظم رحمتی
استادیار بنیاد دایرة المعارف اسلامی

۱۳۶ صفحه ـ ۱۰۰۰ نسخه
چاپ اول، پاییز ۱۳۹۴
انتشارات شب افروز

سرشناسه	:	رحمتی، محمدکاظم، ۱۳۵۵ -
عنوان و نام پدیدآور	:	مطالعاتی در تاریخ تشیع /محمدکاظم رحمتی.
مشخصات نشر	:	تهران: شب افروز، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری	:	۲۲۰ ص.
شابک	:	۹۷۸-۶۰۰-۹۴۸۴۲-۹-۴
وضعیت فهرست نویسی	:	فیپا
یادداشت	:	کتابنامه.
موضوع	:	شیعیان -- تاریخ
موضوع	:	اسلام -- تاریخ
رده بندی کنگره	:	BP۲۳۹/۲/ر۳م۶ ۱۳۹۴
رده بندی دیویی	:	۲۹۷/۵۳
شماره کتابشناسی ملی	:	۴۰۶۶۰۴۳

گنجینه تشیع
موسسه فرهنگی هنری

شب افروز
مؤسسه انتشاراتی شب افروز

مرکز پخش: تهران، انتشارات شب افروز تلفن: ۷۷۶۰۴۹۰۹
www.shabafroozpress.com
info@shabafroozpress.com

با یادی از فقیه بزرگوار آیت الله علی آزاد قزوینی

فهرست مطالب

درآمد ۷
عالمان امامی و میراث واقفه ۹
عبیدالله بن ابی رافع و کتاب الاحکام و السنن و القضایا او ۲۳
مقدمه: عالمان امامیه و مسئله وثاقت احادیث ۲۳
عبید الله بن ابی رافع ۲۷
کتاب *السنن و الاحکام و القضایای* عبیدالله بن ابی رافع ۲۹
محمد بن قیس و کتاب القضایای او ۳۴
نتیجه گیری ۳۹
منابع: ٤۱
مفضل بن عمر و کتاب التوحید منسوب به او ٤٤
نتیجه گیری: ٦۲
پیوست: ٦٥
تکمله ۷٥
عالمان متقدم امامی و دفاتر ائمه به تدوین محدثان سنی ۸٥
درآمد ۸٥
اسماعیلی بن ابی زیاد سکونی و دفتر حدیثی او ۸۷
أدب امیر المؤمنین محمد بن مسلم ۹۰
نتیجه گیری: ۹۷
منابع: ۱۰۱
سلیمان بن داود منقری و دفتر حدیثی او ۱۰٥
شرح حال سلیمان بن داود منقری ۱۰٦
داود بن سلیمان و تداول دفتر حدیثی در میان محدثان امامیه ۱۰۷
مکاتب حدیثی امامیه و تلقی آنها از دفتر منقری ۱۱۲
شهید اول و مسئله شهادت او ۱۱٥
گزارش های متداول درباره شهادت شهید اول ۱۱٦
شهید اول: حیات علمی ۱۲٦
نتیجه گیری ۱۳٦
تحولات دینی عصر افشاری در پرتو منابعی تازه‌یاب ۱٤۱
منابع شرح حال زندگی سید نصر الله حائری ۱٤۳

نقش حائری در اجرای سیاست‌های مذهبی نادر.. ۱٤٦
شهادت حائری و نکاتی در خصوص آن ۱٤٧
پیوست: آثار حائری ۱۵۰
پژوهشی در باب غلات: نگاهی به کتاب الغنوصية فی الاسلام... ۱۵۵
حسین بن حمدان خصیبی و کتاب المائده.. ۱٦۲
سعد بن عبدالله اشعری و کتاب المقالات و الفرق او ۱٦۸
حسین بن حسن ظهیری و گرایش اخباری گری شیخ حر عاملی.. ۱٧۳
نگاهی به کتاب ایران عصر صفوی: نوزایی امپراتوری ایران ۱٧٧
پیوست:.. ۱۹۵
منابع و مآخذ.. ۲۰۲
نگاهی به کتاب جبل عامل از شهید اول تا شهید ثانی.. ۲۰٤
درآمد ۲۰٤

درآمد

محقق حوزۀ مطالعات دربارۀ تاریخ تشیع با مشکلی کمبود منابع و از سوی دیگر چگونگی تفسیر منابع مواجهه است. مجموعه مقالات حاضر سعی در این دارد که هم از لحاظ روشی و هم نوع رویکرد به تحلیل ابعادی کمتر توجه قرار گرفتۀ تاریخ تشیع بپردازد. مقالات بخش اول به نحوی منسجم تر به پژوهش دربارۀ مکاتب حدیثی قم و برخی دیدگاه های آنها می پردازد و مقالات بعدی حوزه های بیشتر نقد مطالعات منتشر شده دربارۀ تاریخ تشیع را مورد بحث قرار داده و تاکید اصلی آنها بر مقولۀ سنت های متفاهم در تاریخ تشیع و اهمیت آنها برای فهم تاریخ تشیع است. امید که مجموعۀ حاضر بتواند سرآغاز پژوهش های دیگری شود.

بمنه و کرمه

عالمان امامی و میراث واقفه

از نکات چندان مورد توجه قرار نگرفته در خصوص سنت روایی امامیه، وجود دیدگاه ها و مشرب های مختلف روایی در میان محدثان است. پژوهش حاضر با تکیه بر جریان واقفه، به نشان دادن این نکته پرداخته که گروهی از عالمان و محدثان قم که عمدتا از مشایخ شیخ صدوق می باشند، از روایات آثار متقدم به سلسله اسناد و طریق عالمان واقفی اجتناب می کرده اند. برخلاف این گروه از محدثان، برخی از عالمان دیگر قم که از مشایخ کلینی بوده اند، همانند محدثان امامی عراق روایت متون کهنتر به اسناد واقفی را بی اشکال می دانسته اند. احتمالاً به دلیل نقل های گسترده متون کهنتر با اسناد واقفی خاصه از طریق حمید بن زیاد از استادش ابن سماعه توسط کلینی، برخی عالمان قم، خاصه ابن ولید قمی، از نقل و روایت کتاب کافی اجتناب کرده باشند.

***

یکی از دشواری های پژوهش دربارۀ گرایش های خاص محدثان امامیه در قرون اولیه از میان رفتن بسیاری از آثار آنها، چه دفاتر حدیثی و یا حتی فهارس متداول اصحاب است که تنها دانسته های ما درباره آنها محدود به نقل قولهایی است که از آن متون در آثار بعدی به دست ما رسیده است. نقل قولهایی مذکور نیز چندان به روشنی نمی تواند به نحو کاملی دیدگاه های محدثان شیعه قرون اولیه و برخی اختصاصات آنها را نشان دهد. بر اساس همین مشکل تاکنون تلاشی جهت روشن نمودن گرایش های مختلف فکری- حدیثی موجود در مراکز مهم شیعی اعصار مذکور صورت نگرفته است. در حقیقت گرایش های مختلفی تحت تأثیر شیوخ و محدثان برجسته مراکز قم، کوفه و بغداد رواج داشته است. اهمیت خاص این گرایشها، در روایت متون حدیثی با سلسله روایت اسناد آنها است که با گرایش های خاص متأثر از مشایخ، متن های یکسان با اسناد متفاوتی در میان مشایخ حدیثی قم و عراق روایت می شده است. توجه به نکته مذکور حتی می تواند علت عدم روایت برخی آثار در سنت شیعی توسط برخی محدثان را توضیح دهد. نوشتار حاضر تلاش دارد تا وجود چنین گرایشی را درباره جریان واقفه و دست کم وجود دو تلقی متفاوت در خصوص آن، در میان مشایخ قم و عراق را نشان دهد.

دانسته است که واقفه جریان مهمی است که در اواخر قرن دوم هجری و پس از شهادت امام موسی کاظم علیه السلام در سال ۱۸۳ پدید آمد و حضور دیرپایی در جامعه شیعیان عراق داشت و در میان جامعه شیعیان کوفه تا قرن سوم و چهارم عالمان برجسته واقفی حضور داشته اند[1] که شاخص ترین آنها حسن بن محمد بن سماعه کندی (متوفی ۲٦۳)[2] و شاگرد برجسته اش حمید بن زیاد نینوایی (متوفی ۳۱۰) را باید نام برد.[3] ابن سماعه و حمید بن زیاد شخصیت های مهمی در انتقال مواریث شیعی پیش از خود به نسل بعد از خود در جامعه شیعیان عراق بوده و نقش مهمی در روایت متون حدیثی شیعه داشته اند. از میان شاگردان غیر واقفی حمید بن زیاد می باید به ابوغالب احمد بن محمد زراری (متوفی ۳٦۸) اشاره کرده که به دلیل اقامت

---

[1] در خصوص واقفه و شکل گیری آنها بنگرید به: مدرسی، ص ۱۲۳–۱۲۸.

[2] نجاشی (ص ٤٠–٤٢) شرح حال مفصلی برای ابن سماعه آورده و در اشاره به جایگاه حدیثی او نوشته است: «من شیوخ الواقفة، کثیر الحدیث، فقیه، ثقة و کان یعاند فی الوقف و یتعصّب». نجاشی آثار مختلف ابن سماعه را به چند طریق در روایت خود داشته است. یک طریق او، به واسطه ابوعبدالله بن شاذان از علی بن حاتم از محمد بن احمد بن ثابت از ابن سماعه و طریق دیگر او به واسطه ابن عبدون از علی بن حبشی شاگرد مهم دیگر شاید واقفی حمید بن زیاد است (ابن عبدون در فهرست خود، دو طریق دیگر در روایت آثار ابن سماعه را ذکر کرده است. بنگرید به: شیخ طوسی، ۱٤۲۰، ص ۱۳٤). علی بن حاتم قزوینی هر چند از مشایخ امامی منطقه جبال است اما عالمان و مشایخ قم، در نقل روایت از او محتاط بوده اند و آثار کهن را به طریق وی روایت نکرده اند کما اینکه نجاشی (۲٦۳) نیز ضمن ثقه دانستن ابن حاتم، به نقل حدیث توسط او از ضعفاء اشاره کرده است (برای موردی از این گونه روایات بنگرید به: نجاشی، ص ۱۹). شاگرد او، یعنی ابوعبدالله حسین بن علی بن شیبان قزوینی (احتمالا نام فرد اخیر تصحیف شده باشد و شیبان همان شاذان باشد. در هر حال با توجه به طرق مختلفی که نجاشی از ابوعبدالله بن شاذان نقل کرده و مراد او ابوعبدالله محمد بن علی بن شاذان است، به نظر می رسد که ابوعبدالله حسین بن علی همان ابوعبدالله محمد بن علی باشد. مسئله نیازمند تحقیق جداگانه ای است) در سال ۳۵۰ احتمالا در بغداد به ابن عبدون اجازه روایت آثاری که از علی بن حاتم را در روایت خود داشته، داده است. نجاشی نیز خود در سال ٤٠٠، ابوعبدالله محمد بن علی بن شاذان را در بغداد دیده است (نجاشی، ص ۵۲، ۳٤۵). درباره علی بن حاتم همچنین بنگرید به: شیخ طوسی، ۱٤۲۰، ص ۲۸۵؛ شوشتری، ج ۷، ص ۳۹۱–۳۹۲.

[3] شیخ طوسی (۱٤۲۰، ص ۱۵۵) در اشاره به اهمیت جایگاه حدیثی حمید، نوشته است: «...ثقة، کثیر التصانیف، روی الأصول أکثرها». نجاشی (ص ۱۳۲) به تفصیل بیشتری از طرق مختلف خود در روایات از حمید بن زیاد سخن گفته است. وی به واسطه ابن نوح از حسین بن علی بن سفیان (درباره او بنگرید به: شوشتری، ج ۳، ص ۵۰۱) که کتاب الدعاء تألیف حمید را نزد او خوانده، ابن غضائری که اجازه ای عام در روایت آثار حمید از احمد بن جعفر بن سفیان بزوفری (درباره او بنگرید به: شوشتری، ج ۱، ص ٤٠۹–٤۱٠) از حمید داشته، ابومفضل شیبانی و ابوالحسن علی بن حاتم که در سال ۳٠٦ حمید را به احتمال قوی در کربلاء دیده و کتاب الرجال او را به قرائت و آثار دیگرش را به اجازه از او روایت کرده، آثار حمید را در روایت خود داشته است. نکته جالب توجه در اسامی مذکور تعلق آنها به سنت عالمان امامی عراق است و نامی از مشایخ قم در طرق مذکور نیست.

خود در کوفه مراودات مستقیمی با حمید داشته و متون مختلفی از سنت شیعه را نزد حمید بن زیاد سماع کرده و از وی اجازه روایت اخذ داشته است.[1] ابوغالب که خود از محدثان برجسته امامی قرن چهارم عراق بوده، شاگردان مختلفی داشته است که از میان آنها ابن عبدون، نقش خاصی در روایت و انتقال مواریث شیعه در بغداد در روزگار خود داشته است. حمید بن زیاد همچنین از عالمان صاحب فهرست بوده که بخش اعظمی از فهرست او را نجاشی و شیخ طوسی به واسطه ابن عبدون نقل کرده اند.

عالمان شیعه عراقی کوفه و بغداد در نقل مواریث کهن حدیثی به طرقی که نام عالمان واقفی در اسناد آنها بوده، حساسیت خاصی نشان نمی داده اند. شاهد این مدعا وجود اسناد و طرق مختلف حدیثی است که مشایخ غیر واقفی عراق نقل کرده اند که نام عالمان واقفی در طرق آنها آمده است. عمده اسناد واقفی در سنت شیعیان عراقی توسط ابوغالب زراری و شاگردش ابن عبدون و کسان دیگری نقل شده است. اما آیا دیگر مراکز شیعی خاصه محدثان قم در این خصوص دیدگاه خاصی نداشته اند؟ آنچه که گمان فوق را به ذهن متبادر می کند، عدم وجود احادیث به سلسله اسناد واقفی در آثار عالمان قم است. عمده آگاهی ما درباره مشایخ قم، محدود به تألیفات شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱) است. تقریباً عمده متون حدیثی و مواریث حدیثی عالمان و محدثان برجسته قمی حتی مشایخ برجسته شیخ صدوق، یعنی کسانی چون پدرش یا حتی عالم و محدث نامور شیعه ابن ولید قمی، به دست ما نرسیده است، از این رو تنها راه برای شناخت دیدگاه های عالمان قمی در پیش از روزگار شیخ صدوق، تألیفات فراوان شیخ صدوق است که خوشبختانه متن بسیاری از آنها باقی مانده است. همچنین بخش مشیخه *کتاب من لا یحضره الفقیه* شیخ صدوق، منبع مهمی برای شناخت و اطلاع درباره دیدگاه های حدیثی و رجالی مشایخ قم است. توجه به مطلب اخیر شاید بتواند یکی از دلایل عدم روایت کتاب *کافی* توسط محدثان برجسته قم معاصر کلینی و نسل پس از او که عمدتاً مشایخ شیخ صدوق بوده اند را توضیح دهد.

I

ابوغالب احمدبن‌محمد زُراری، محدث و فقیه امامی قرن سوم و چهارم هجری است که نقش مهمی در انتقال مواریث امامی خاصه مشایخ کوفه به بغداد داشته است. نجاشی (ص ۸۳) و شیخ طوسی (۱٤۲۰، ص ۷٤) نسب کامل او را احمد بن محمد (بن محمد) بن سلیمان بن

[1] ابوغالب زراری در اشاره به حمید بن زیاد و دو تن دیگر از مشایخ واقفی نوشته است: «و سمعت من حمید بن زیاد و أبی عبدالله بن ثابت و أحمد بن محمد بن رباح ؛ و هؤلاء من رجال الواقفة، إلا أنهم كانوا فقهاء ثقات فی حدیثهم، کثیری الروایة». همچنین بنگرید به: شوشتری، ج ٤، ص ۵۸–٦۰.

حسن بن جهم بن بکیر بن اعین بن سنسن کوفی بغدادی ذکر کرده اند. وی به القاب بکیری، زراری، شیبانی، کوفی و بغدادی مشهور بوده است (زراری، مقدمه جلالی، ص ۳۱-۳٤). جد اعلای او بکیر بن اعین از عالمان و محدثان نامور امامی و برادر زراره بن اعین بوده و خاندان آنها برای سه قرن یکی از بیوتات مشهور شیعی عراق بوده اند (زراری، مقدمه جلالی، ص ۳۹-٤۲). به نوشته خود ابوغالب (ص ١٤٩)، او در شب دوشنبه سه روز مانده به پایان ماه ربیع الثانی ۲۸۵ احتمالا در کوفه به دنیا آمده است. بعد از درگذشت پدرش، جد وی تربیتش را برعهده گرفت. ابوغالب به سماع حدیث از جدش اشاره کرده و گفته که همو وی را به سماع از عبدالله بن جعفرحمیری، عالم و محدث قمی که در سال ۲۹۷ به کوفه آمده بود، تشویق کرده بود.[1] پدر بزرگ وی در سال ۳۰۰ هجری درگذشت. ابوغالب (ص ١٤٩-١٥١) گزارشی از مشایخ حدیثی خود آورده و اشاره کرده (ص ١٥١) که بخش اعظمی از کتابهایی که او به سماع از مشایخ خود در روایت داشته از او سرقت شده است.

ابوغالب (ص ١٢٤) در اشاره به محل اقامت خود و خاندانش، به شهر کوفه اشاره کرده و گفته که خانه آنها در محله بنی عباد و در کوچه عمر بن حریث (درباره محله مذکور بنگرید به: ابن سعد، ج ٦، ص ۲۳) قرار داشته است. ابوغالب (ص ١٤٠-١٤١) در اشاره به اجداد خود از طرف پدر، از مادربزرگ خود، فاطمه دختر جعفر بن محمد بن حسن قرشی رزاز از موالی بنو مخزوم سخن گفته و شرحی از احوال آنها را ذکر کرده است. ابوغالب (ص ١٤١) در اشاره به مادر خود، ام حسین دختر عیسی بن علی بن محمد بن عیسی قیسی نستری گفته که مادر مادرش، کنیزکی رومی و ام ولد بوده است. نیای مادری ابوغالب، عیسی بن زیاد قیسی بعد از قیام ابراهیم بن عبدالله بن حسن مشهور به قتیل با خمری از بصره مهاجرت کرده و در ناحیه نستر – از نواحی کوفه- و در روستایی به نام بقرونا اقامت گزیده است (زراری، ص ١٤١-١٤٣). عیسی بن زیاد در آبادانی آن منطقه کوشش نمود و املاک و ضیاعی در آنجا فراهم آورد که بعدها در جریان حوادث رخ داده در سواد عراق، شورش های قرامطه از دست خاندان آل اعین خارج شد (زراری، ص ١٤٤-١٤٥). ابوغالب (ص ١٤٥-١٤٧) همچنین گزارشی از جد مادری خود، محمدبن عیسی و پسرش علی بن محمد آورده است. خاندان مادری ابوغالب نیز در کوفه و در محله ای به نام نجام البکریین اقامت داشته اند (زراری، ص ١٤٦-١٤٧). ابوغالب نخست با زنی از خانواده ای کوفی ازدواج کرد اما این ازدواج موفقی نبود. در سفری که ابوغالب به بغداد داشته از حسین بن روح نوبختی خواسته بود تا از امام بخواهد تا مشکل وی با خانواده همسرش

[1] اشاره ابوغالب زراری به تاریخ اخیر، می تواند گفته نجاشی (ص ۲۱۹) درباره تاریخ سفر عبدالله بن جعفر حمیری به کوفه را که او تنها به صورت «قدم الكوفة سنة نيف و تسعين و مائتين» یاد کرده را وضوح ببخشد.

حل شود (شیخ طوسی، الغیبه، ص ۱۸۳-۱۸٦). بعد از بازگشت به کوفه روابط وی و همسرش نیکو شد و زراری از او به نیکویی یاد کرده است.

ابوغالب زراری (ص ۱۵۱) در اشاره به فرزند خود، عبید الله بن احمد اشاره کرده که در بیست و هشت سالگی او و در سال ۳۱۳ به دنیا آمده و این همزمان با از دست رفتن املاک و اموال وی بوده است. در سال های بعد نیز مشکلاتی مشابه برای او در کوفه رخ داد. بخشی از این مشکلات ناشی از شورش های متعدد قرامطه در سواد عراق در این سالها بوده است. در پی این حوادث ابوغالب به بغداد سفر کرد و در آنجا رحل اقامت افکند. ابوغالب از حضور خود در بصره در ۳٤۸ سخن گفته و اشاره نموده که نسخه ای از کتاب داود بن سرحان را در آنجا کتابت کرده است. در ۳۵۰ حج گذارد و بعد از بازگشت از سفر حج، برای فرزندش عبیدالله همسری اختیار کرد. در ۳۵۲ نواده اش به دنیا آمد. ابوغالب اشاره کرده که عبیدالله بر خلاف اجدادش علاقه ای به حدیث نداشته و این موجب آزردگی وی بوده است. ابوغالب در ۳۵٦ برای ترغیب نواده خود به حدیث، به نگارش رساله خود در شرح حال خاندان اعین پرداخته است. ابوغالب در ۳٦۷ تحریر مجددی از رساله خود را تالیف کرده است. ابوغالب بخشی از عمر خود در بغداد گذارنده و در محله سویقه غالب سکونت داشته (طوسی، الغیبه، ص ۱۸۵) و در جمادی الاولی ۳٦۸ در همانجا و در سن ۸۳ سالگی درگذشت. حسین بن عبیدالله غضائری (ص ۱۹۳) که خود کار خاک سپاری ابوغالب را برعهده داشته گفته که جنازه او را نخست در مقابر قریش (کاظمین) به خاک سپردند و بعدها جنازه او را بنا بر وصیتش به کوفه منتقل کرده است.

نجاشی (ص ۸٤) از ابوغالب با عبارت بزرگ شیعیان روزگارش (شیخ العصابة فی زمنه و وجههم) و شیخ طوسی (۱٤۲۰، ص ۷۵) در عبارتی مشابه از او به شیخ اصحاب ما و استاد و ثقه آنها (شیخ اصحابنا فی عصره و استاذهم و ثقتهم) یاد کرده است (برای گفته های دیگر عالمان امامی در شان ابوغالب زراری، مقدمه جلالی، ص ٤۹-۵۰). ابوغالب از راویان به نام امامی چون ابوعلی احمد بن ادریس اشعری قمی، ابوالعباس عبدالله بن جعفر حمیری، حمید بن زیاد و عالم نامور جارودی ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید مشهور به ابن عقده و کسان دیگری نقل روایت کرده و در ضمن رساله خود به نام آنها اشاره کرده است (برای فهرست مشایخ ابوغالب زراری، مقدمه جلالی، ص ۵۲-۵۹). از ابوغالب عالمان به نام امامی چون ابوعبدالله احمدبن محمد جوهری، احمدبن عبدالواحد مشهور به ابن عبدون (ابن حاشر)، ابوعبدالله حسین بن عبید الله غضائری، ابوعبدالله محمد بن محمد بن نعمان مشهور به شیخ مفید (شیخ طوسی ، ۱٤۲۰، ص ۷۵) و کسان دیگری نقل روایت کرده اند که جملگی از مشایخ برجسته امامیه در روزگار خود بوده اند. (برای فهرست این افراد بنگرید به: زراری، مقدمه جلالی، ص ۵۹-٦٤). از میان

شاگردان او، حسین بن عبیدالله غضائری اشاره کرده که بارها آثار ابوغالب را بر او خوانده است (طوسی ، ۱٤۲۰، ص ۷۵). همانگونه که می توان دید در حقیقت نامورترین مشایخ حدیثی امامیه بغداد در قرن پنجم یعنی رجالی برجسته ابن غضائری و محدث نامور ابن عبدون از جمله شاگردان ابوغالب زراری بوده اند و به نحو طبیعی از دیدگاه های او در حدیث نیز تأثیر پذیرفته اند.

نام ابوغالب در جمله کسانی که به روایت کتاب *کافی* تالیف محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۹) شهرت داشته اند، ذکر شده است (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ٤، ص ۳۰۵–۳۱۰). نام ابوغالب زراری در سلسله روایت بسیاری از آثار متقدم امامی آمده و نجاشی (برای نمونه بنگرید به: نجاشی، ص ٦٦، ۷۵، ۷٦، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲٦، ۱٤۸، ۱۸۰) و شیخ طوسی (برای نمونه بنگرید به: شیخ طوسی،۱٤۲۰، ص ۲۷–۲۸، ٤۸، ۵۰، ۵٤) در طرق خود در روایت این آثار به نام ابوغالب در طریق خود اشاره کرده اند. مشهورترین اثر ابوغالب که متن آن نیز به طور کامل باقی مانده *الرسالة ابی ابن ابنه أبی طاهر فی ذکر آل اعین* است (نجاشی، ص ٨٤؛ زراری، مقدمه جلالی، ص ۷۲–۷٤). سوای اهمیت رساله به عنوان اثری در اجازه نامه نویسی، آن را می توان نوعی شرح حال نگاری دانست. همچنین این اجازه نامه را به علت تطویلی که دارد، می توان ثبت یا مشیخه (فهرست) ابوغالب نیز دانست (برای بحثی از اهمیت این رساله زراری، مقدمه جلالی، ص ۷۵–۷۷، ۹۰–۹۳). نکته مهم رساله ابوغالب زراری در بحث حاضر، مراودات و سماعات حدیثی او نزد حمید بن زیاد است. بی اشکال بودن نقل روایات آثار متقدم از طریق مشایخ واقفی را در نزد شاگرد مهم زراری، ابن عبدون نیز می توان دید.

II

ابوعبدالله احمد بن عبدالواحد بن احمد مشهور به ابن عُبدُون، عالم و محدث امامی قرن پنجم ساکن در بغداد است. درباره تاریخ تولد او اطلاعی در دست نیست تنها بر اساس سماع و اخذ اجازه از راوی معمر امامی علی بن محمد بن زبیر قرشی کوفی (متوفی ۳٤۸. درباره قرشی بنگرید به: خطیب بغدادی، ج ۱۳، ص ۵۵۵–۵۵٦؛ طوسی، ۱٤۱۵، ص ٤۳۰–٤۳۱؛ همو، ۱٤۲۰، ص ۹٦) در سال ۳٤۸ در بغداد، حداقل سن او در آن تاریخ نباید کمتر از بیست سال بوده باشد، که بر این اساس می توان از تولد ابن عبدون در حدود ۳۲۸ یا کمی پیش از این تاریخ سخن گفت (همچنین بنگرید به: طوسی، ۱٤۱۵، ص ٤۳۱؛ همو، ۱٤۱۸، ج ۱۰، ص ۳۸۵؛ نجاشی، ص ۱۲، ۸۷). درباره سالهای نخستین زندگی او نیز اطلاعی در دست نیست. شاید بر اساس شهرت او به بزاز، احتمال داد که وی به شغل پارچه فروشی مشغول بوده است (بنگرید به: نجاشی، ص ٦۷، ۸۷). وی از مشایخ کثیر السماع امامیه بوده است. درباره مکان سکونت او

اطلاع صریحی در دست نیست اما با توجه به فهرست مشایخ او (بنگرید به: ادامه مقاله) که بیشتر آنها از مشایخ امامی ساکن در بغداد می باشند و شاگردی نجاشی نزد وی (نجاشی، ص ۸۷؛ شوشتری، ج ۱، ص ۵۰۵) که از او اجازه روایت نیز داشته (نجاشی، ص ۵۰، ۹۲، ۹٦)، به احتمال قوی در بغداد سکونت داشته است (نیز بنگرید به: ابن ماکولا، ج ۲، ص ۲۹٤). آنچه که گمان اخیر را تایید می کند، گزارش های پراکنده از حضور ابن عبدون در بغداد است (بنگرید به: شیخ طوسی، ۱٤۱۸، ج ۱۰، ص ۳۸۳؛ همو، ۱٤۲۰، ص ۳۹۵). درباره سالهای نخستین حیات او و جوانی او اطلاعی در دست نیست (بنگرید به: انصاری، ۱۳۷۷، ج ٤، ص ۲۰٤).

مشایخ مختلف و متعدد ابن عبدون نشانگر نقش برجسته وی در انتقال مواریث کهن امامیه است. تعدد مشایخ او شاید این گمان را پدید آورد که او برای طلب حدیث به نزد آنها سفر کرده، با این حال علیرغم مسافرت های چند او به برخی مناطق (بنگرید به: ابن ماکولا، ج ۲، ص ۲۹٤؛ نجاشی، ص ۲۳۳)، بیشتر بنظر می رسد که ابن عبدون بسیاری از مشایخ را در بغداد و هنگامی که عالمان برای سفر حج به آن شهر می رفته اند، دیده و از آنها سماع کرده باشد. از مهمترین مشایخ او می توان به علی بن محمد بن زبیر قرشی، ساکن در بغداد و راوی مهم آثار علی بن حسن بن فضال (خطیب بغدادی، ج ۱۳، ص ۵۵۵ ؛ طوسی، ۱٤۱۵، ص ٤۳۰-٤۳۱؛ نجاشی، ص ۲۵۸-۲۵۹) و دیگر محدثان و فقیهان برجسته کوفه به طریق او اشاره کرد. همچنین ابن عبدون از حسن بن حمزه بن علی علوی (متوفی ۳۵۸) مشهور به مرعش که در سال ۳۵٦ ظاهرا در راه حج به بغداد رفته اجازه روایت آثاری را که وی در روایت خود، از جمله برخی از آثار تألیف شده محدثان شیعی قم و خراسان را داشته، اخذ کرده است (طوسی، ۱۳۹۰، ج ٤، ص ۳۲٤، ۳۲۷، ۳۳۷، ۳٤۱؛ نجاشی، ص ٦٤)؛ ابوالفرج محمد ابن ابی عمران موسی قزوینی که راوی از ابوالحسن موسی بن جعفر حائری از حمید بن زیاد (متوفی ۳۱۰)؛ ابوغالب احمد بن محمد بن سلیمان زُراری، ابوطالب عبیدالله بن احمد انباری (متوفی ۳۵٦) که در واسط اقامت داشته و ظاهرا ابن عبدون از وی در همانجا اجازه روایت آثار و مرویات او را دریافت داشته (طوسی، ۱٤۲۰، ۲۹٦-۲۹۷؛ نجاشی، ص ٦۲، ٦٦، ۲۳۳)، ابوغالب احمد بن محمد بن سلیمان زراری (متوفی ۳٦۸؛ طوسی، ۱٤۲۰، ص ٥٤، ۷۵) و کسان دیگری اشاره کرد (برای دیگر مشایخ ابن عبدون بنگرید به: شیخ طوسی، ۱٤۲۰، ص ۱۷، ۳۰، ۵۹، ٦۷-٦۸، ۷۱، ۷٦، ۱۰۹، ۱۳٤). از دیگر مشایخ مهم ابن عبدون در بغداد، ابوبکر دوری که ابن عبدون آثار بسیاری را به روایت او در فهرست خود نقل کرده است (طوسی، ۱٤۲۰، ص ۲۰۳-۲۰٤، ۲۳۲، ۲۷۸، ۳۰٦-۳۰۷)، احمد بن ابراهیم صیمری (طوسی، ۱٤۲۰، ص ۷٦؛ نجاشی، ص۸٤) و سهل بن احمد دیباجی (متوفی ۳۸۰) را می توان نام برد (خطیب بغدادی، ج ۱۰، ص ۱۷٦-۱۷۷؛ نجاشی،

ص ١٨٦). ابن عبدون بسیاری از مشایخ امامیه عصر خود را دیده و آثار آنها را به اجازه از آنها روایت کرده و در فهرست خود در ضمن شرح حال آنها به این موارد اشاره کرده است (شیخ طوسی، ١٤٢٠، ص ١٤٥، ٢٨١، ٢٨٧، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٦، ٥٤٥).[1]

ابن عبدون آثار چندی نگاشته که نجاشی (ص ٨٧) نام برخی از آنها را آورده که از جمله آنها می توان به کتاب *اخبار السید بن محمد* (سید اسماعیل حمیری) و *کتاب تفسیر خطبة فاطمة علیها السلام* اشاره کرد. نجاشی (ص ٨٧) از تبحر او در ادبیات سخن گفته و تصریح نموده که وی کتابهای مشهور ادبی را نزد ادیبان مشهور روزگار خود خوانده است. شیخ طوسی در کتاب امالی (ص ٦٧١-٦٧٩) مجموعه ای از روایات ابن عبدون را که او از ابن زبیر کوفی از علی بن حسن بن فضال سماع کرده، ذکر کرده که به دلیل علو سند در میان مشایخ امامیه عراق مشهور و شناخته شده بوده و ابن عبدون به دلیل آن مورد ستایش قرار گرفته است (نجاشی، ص ٨٧؛ ابن عبدون، مقدمه خدامیان آرانی، ج ٢، ص ١٢٥٤-١٢٥٧). شیخ طوسی در *کتاب الاستبصار* به کرات روایاتی را به طریق اخیر که برگرفته از آثار ابن فضال بوده، نقل کرده (طوسی، ١٣٩٠، ج ١، ص ١٧-١٨، ٩٨، ١٠٦، ١٢٨، ١٣٠-١٣١؛ ج ٢، ص ٢، ١١٠، ج ٣، ص ١٣٥) و در بخش مشیخه استبصار به اخذ روایات ابن فضال از طریق مذکور تصریح کرده است (طوسی، ١٣٩٠، ج ٤، ص ٣١٧). مهمترین اثر ابن عبدون که نقل قولهایی از آن در دست است، فهرست اوست که نشانگر نقش مهم وی در نقل و روایت مکتوبات حدیثی امامیه است. ابن ماکولا (ج ٢، ص ٢٩٤) که خود نسخه ای کتابت شده از فهرست ابن عبدون به تاریخ ٤١٦ که عالم امامی ابونصر احمد بن محمد مشهور به ابن وتار (متوفی ٤٢٩) کتابت و نزد ابن عبدون سماع کرده، را دیده و آن را فهرستی مفصل توصیف کرده است.

مهمترین اهمیت فهرست ابن عبدون، نقل و روایت مواریث حدیثی عالمان واقفی است که ابن عبدون، در فهرست خود آنها را به دو طریق روایت کرده است، که شیخ طوسی و نجاشی یکی از دو طریق را انتخاب کرده و در فهارس خود نقل کرده اند. شیخ طوسی (برای نمونه

---

[1] شیخ طوسی خود برخی از آثار امامیه را نزد ابن عبدون همچون مشیخه حسن بن محبوب را که نسخه ای مبوب از آن در اختیار ابن عبدون بوده (طوسی، ١٤٢٠، ص ٥٨)، کتاب الغیبه نعمانی (طوسی، ١٤١١، ص ١٢٧، ٢٥٧) و یا روایت کتاب مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی که شیخ اثر اخیر را نزد ابن عبدون به قرائت و سماع فرا گرفته (طوسی، ١٤١١، ص ٢٦)، اشاره کرد (برای برخی از دیگر آثاری که شیخ به سماع آنها نزد ابن عبدون تصریح کرده طوسی، ١٤١٨، ج ١٠، ص ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥-٣٨٦؛ همو، ١٤٢٠، ص ١٢٢-١٢٣). احمد بن حسین غضائری نیز برخی از آثار علی بن حسن بن فضال را به همراه نجاشی نزد ابن عبدون خوانده است (نجاشی، ص ٢٥٨-٢٥٩).

الفهرست، ص ١٦، ٢٢، ٣٤) متون واقفه را از طریق ابو طالب انباری از حمید بن زیاد، مهمترین فقیه و محدث واقفی قرن چهارم نقل کرده (نیز طوسی، ١٤١٨، ج ١٠، ص ٣٨٤؛ همو، ١٤٢٠، ص ١٥٥) در حالی که نجاشی عمدتا همان متون را به طریق ابوالقاسم علی بن حبشی بن قونی (زنده در ٣٣٢؛ طوسی، ١٤١٥، ص ٤٣٢) از حمید بن زیاد نقل کرده است (برای نمونه نجاشی، ص ١٤، ١٨، ٢٢٢، ٢٤٩، ٣٦٩) که نشانگر آن است که ابن عبدون در فهرست خود دو طریق در ذکر مرویات حمید بن زیاد داشته است. ابن عبدون طریق دیگری نیز به واسطه انباری به مرویات حمید بن زیاد داشته است (نجاشی، ص ١٦٠). اساس مطالب نقل شده نجاشی و شیخ طوسی، از فهرست حمید بن زیاد (متوفی ٣١٠) بوده است. احتمالا موارد فراوانی که شیخ طوسی به نحو وجاده و بدون ذکر طریق از فهرست حمید بن زیاد نقل کرده، در اصل برگفته از فهرست ابن عبدون بوده باشد (برای نمونه طوسی، ١٤٢٠، ص ١٥٥، ٢٠٨، ٢١١، ٢٣٦، ٣٠٩). شیخ طوسی (١٣٩٠، ج ٤، ص ٣١٣؛ همو، ١٤١٨، ج ١٠، ص ٣٨٤) آثار حمید بن زیاد که مهمترین فقیه واقفی قرن چهارم بوده را به واسطه ابن عبدون از ابن انباری در دست داشته است.

احتمالا توصیف شیخ طوسی (١٤١٥، ص ٤١٣-٤١٤) درباره ابن عبدون که وی را فردی کثیر السماع و الروایه ذکر کرده، ناظر به فهرست ابن عبدون باشد. شیخ طوسی در کتاب الرجال (ص ٤١٣)، ضمن اشاره به سماع و دریافت اجازه خود از ابن عبدون، تاریخ درگذشت او را ٤٢٣ ذکر کرده است. بررسی شرح حال دو عالم و محدث نامور عراقی که شرح حال مبسوط آنها با تکیه بر نقش آنها در روایت میراث کهن به طریق عالمان واقفی عراق نقل شد، به وضوح نشانگر آن است که عالمان امامی عراق در نقل میراث کهن و حتی میراث تألیف شده خود عالمان واقفی اشکالی نمی دیده و حتی کتاب هایی که عالمان واقفی در دفاع از اندیشه های کلامی خود نگاشته بودند را به دلیل آنکه در آن روزگار مؤیدی بر غیبت امام عصر تلقی می شد را هم نقل و روایت می کرده اند.

III

در حالی که محدثان عراقی در نقل میراث کهن شیعه و حتی آثار عالمان واقفی اشکالی نمی‌دیدند، عالمان امامی قم، نظرات دیگری داشته اند. مؤید اصلی این ادعا بخش مشیخه کتاب من لا یحضره الفقیه است. بخش مذکور متداولترین طرق روایت آثار عالمان و محدثان شیعه در قرون اول تا سوم هجری است و شیخ صدوق، طرق تفصیلی خود در نقل آثار محدثانی را که در تألیف کتاب خود از آنها بهره برده را در بخش مذکور به نقل از مشایخ خود که عالمان و محدثان نامور امامی قم در قرن سوم بوده اند، آورده است. این افراد عبارتند از:

حسین بن علی بن موسی بن بابویه قمی[1]؛ محمد بن حسن بن احمد بن ولید قمی؛ محمد بن موسی بن متوکل؛ محمد بن علی ماجلویه؛ علی بن احمد بن عبدالله برقی؛ علی بن احمد بن موسی دقاق؛ محمد بن احمد سنانی؛ حسین بن ابراهیم بن احمد بن هاشم مکتب؛ جعفر بن محمد بن مسرور؛ جعفر بن علی بن حسن بن علی بن عبدالله بن مغیره کوفی[2]؛ حمزة بن محمد بن احمد بن جعفر بن محمد بن زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علوی؛ احمد بن حسین / حسن قطان؛ احمد بن محمد بن اسحاق طالقانی[3]؛ علی بن موسی بن جعفر بن ابی جعفر کمیدانی؛ حسین بن احمد بن ادریس؛ احمد بن محمد بن یحیی عطار؛ حسین بن ابراهیم بن ناتانه؛ احمد بن زیاد بن جعفر همدانی؛ عبدالواحد بن عبدوس عطار نیشابوری[4]؛ محمد بن قاسم استرابادی مفسر؛ محمد بن محمد بن عصام کلینی؛ علی بن حاتم قزوینی؛ محمد بن علی شاه.

افراد مذکور به جز آخرین فرد ذکر شده، جملگی از محدثان و عالمان امامی هستند که از حیث جغرافیایی از خراسان بزرگ تا عراق عرب را در بر می گیرند و مطلب جالب توجه این است که در سلسله سند روایت آثاری که افراد مذکور برای شیخ صدوق روایت کرده اند، نام هیچ عالم واقفی وجود ندارد. آیا مطلب اخیر اهمیت خاصی دارد؟ برای یافتن پاسخ احتمالی پرسش اخیر باید به طریق روایت کتاب کافی در بخش مشیخه توجه کنیم. شیخ صدوق در بخش مشیخه کتاب من لا یحضره الفقیه (ج ٤، ص ٥٣٤) در بیان طریق خود به کتاب کافی چنین نوشته است:« و ما کان فیه عن محمد بن یعقوب الکلینی– رحمة الله علیه– فقد رویته عن محمد بن محمد بن عصام الکلینی، و علی بن احمد بن موسی و محمد بن احمد السنانی –

---

[1] وی پس از ابن ولید قمی، مهمترین شیخ روایت، شیخ صدوق است و خود او نیز عمدتاً به روایت از سعد بن عبدالله اشعری و عبدالله بن جعفر حمیری نقل روایت کرده است.

[2] وی نیز از مشایخ کوفی شیخ صدوق است و نام وی تنها دو بار در مشیخه آمده و عمده شهرت او در سنت روایی امامیه به واسطه روایت کتاب نیایش عبدالله بن مغیره است. بنگرید به: شیخ صدوق، ج ٤، ص ٤٦٠.

[3] وی از مشایخ کوفی شیخ صدوق است که و از راویان حدیث از ابن عقده است و برخی از آنچه که شیخ صدوق از طریق طالقانی نقل کرده، منحصر به اوست. بنگرید به:

[4] فرد اخیر از معدود مشایخ خراسانی و نیشابوری شیخ صدوق است که خود شاگرد علی بن محمد بن قتیبه، شاگرد فضل بن شاذان نیشابوری (متوفی ٢٦٠) بوده است و به احتمال قوی شیخ صدوق در هنگام اقامت خود در نیشابور در خانه وی اقامت داشته است.

رضی الله عنهم – عن محمد بن یعقوب الکلینی و کذلک جمیع کتاب الکافی فقد رویته عنهم عنه عن رجاله».[1]

پرسشی که اکنون به ذهن خطور می کند این است که چرا شیخ صدوق، کتاب کافی را به روایت محمد بن محمد بن عصام کلینی که مطلب چندانی در خصوص او دانسته نیست تنها شهرتش به کلینی نشانگر آن است که از همشهریان کلینی بوده و به احتمال قوی در ری اقامت داشته است. دو فرد دیگر نیز از مشایخ اهل ری شیخ صدوق هستند، روایت کرده است. پرسشی که اکنون به ذهن خطور می کند آن است که چرا شیخ صدوق *کتاب کافی* را از مشایخ برجسته قم یعنی کسانی چون پدرش یا ابن ولید قمی در روایت *کتاب الکافی* نیامده است. در حقیقت عدم ذکر طریق روایت *کتاب کافی* به نقل از پدرش یا ابن ولید قمی نشانگر آن است که عالمان مذکور، کتاب کافی را روایت نکرده اند چرا که محدثان در بیان طریق خود در روایت آثار، اساساً معتبرترین طریق را ذکر می کنند. همچنین همانگونه که گفته شد افرادی که شیخ صدوق کتاب کافی را به واسطه آنها روایت کرده، از مشایخ حدیثی اهل ری هستند که شیخ صدوق پس از مهاجرت خود از قم به ری با آنها آشنا شده و کتاب کافی را به روایت از آنها نقل کرده است. آنچه که به گمان عدم توثیق کتاب کافی در نزد مشایخ قم می تواند منجر شود باز این نکته است که شیخ صدوق از کتاب مذکور تنها در بخش نوادر *کتاب من لا یحضره الفقیه* نقل روایت کرده است. در مقابل چنین وضعیتی عالمان عراق توجه فراوانی به روایت کتاب کافی و حتی استنساخ آن نشان داده اند.[2]

تفاوت این دو نوع نگاه را چگونه می توان توضیح داد؟ به عبارت دیگر این پرسش قابل طرح است که چرا مشایخ قم از نقل و روایت کتاب کافی خودداری کرده اند؟ اهمیت پرسش اخیر هنگامی است که توجه کنیم کلینی به احتمال فراوان کتاب کافی را در قم تألیف کرده

---

[1] همچنین بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «بازیابی متون کهن امامی در آثار شیخ صدوق»، حدیث اندیشه، سال اول، شماره اول (بهار – تابستان ۱۳۸۵ش)، ص ۱۵–۱٦. تنها استثناء در خصوص روات قمی در روایت کتاب کافی، ابن قولویه است که وی را نیز باید از مشایخ عراقی به حساب آورد، چرا که او در بغداد سکونت داشته است و متاثر از همان فضای فکری محدثان امامی آنجا بوده است.

[2] ابوغالب زراری (ص ۱۷٦–۱۷۷) در اشاره به روایت و کتابت کتاب کافی نوشته است: «و جمیع کتاب الکافی تصنیف أبی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی روایتی عنه. بعضه قراءة و بعضه إجازة. و قد نسخت منه کتاب الصلاة و الصوم فی نسخة و کتاب الحج فی نسخة، و کتاب الطهر و الحیض فی جزء و الجمیع مجلد. و عزمی أن أنسخ بقیة الکتاب إن شاء الله فی جزء واحد، ورق طلحی». همچنین ادیب و بلاغی مشهور ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم بن سلیمان بن وهب الکاتب در کتاب البرهان فی وجوه البیان (ص ۳۹۸) کهنترین متنی است که مطالبی از کتاب کافی کلینی را نقل کرده است.

باشد. حتی اگر تألیف کتاب کافی در بغداد نیز به اتمام رسیده باشد، مشایخ روایی اصلی کلینی، از محدثان قم یعنی علی بن ابراهیم بن هاشم قمی (زنده در ۳۰۷) و ابوعلی احمد بن ادریس اشعری قمی (متوفی ۳۰٦) هستند. در حالی که به یقین نمی توان پاسخ پرسش مذکور را یافت، اما وجود روایت های فراوان در کتاب کافی با سلسله اسناد «حمید بن زیاد عن حسن بن محمد بن سماعه» نکته قابل تأملی است در حالی که در بخش مشیخه کتاب من لا یحضره الفقیه، نامی از حمید بن زیاد در طریق روایت آثار متقدم امامی دیده نمی شود، به نظر می رسد که عالمان قم و مشایخ روایی اصلی صدوق در قم خاصه ابن ولید به عمد از روایت آثار کهن امامی به روایت مشایخ واقفی عراق خودداری کرده اند و شاید یک دلیل در عدم روایت کتاب کافی توسط عالمان قم، اهمیت دادن کلینی به مشایخ واقفی باشد. همچنین حتی اگر کلینی کتاب کافی را در بغداد تألیف کرده باشد، باز نیز عدم روایت کتاب او توسط مشایخ قم می تواند به دلیل مذکور باشد. چنین دیدگاهی چرا در میان محدثان قمی رواج یافته است؟ پاسخ احتمالی به این پرسش را باید در مشایخ ابن ولید قمی و حسین بن موسی بن بابویه جستجو کرد. بررسی مشیخه کتاب من لا یحضره الفقیه در این خصوص نیز جالب است. ابن ولید قمی و حسین بن موسی بن بابویه عمده روایت و منابع کهن امامی را به روایت سعد بن عبدالله اشعری (متوفی ۳۰۱ یا ۲۹۹)[1]، عبدالله بن جعفر حمیری[2] و محمد بن حسن صفار قمی (متوفی ۲۹۰)[1] نقل کرده

---

[1] نجاشی (ص ۱۷۷–۱۷۸) در اشاره به جایگاه و اهمیت سعد بن عبدالله در میان محدثان قمی او را چنین وصف کرده است: «..شیخ هذه الطائفة و ففیهها و وجهها. کان سمع من حدیث العامة شیئاً کثیراً، و سافر فی طلب الحدیث، و لقی من وجوههم ...». راوی آثار او در بغداد، ابن قولویه است که آثار سعد را به نقل برادر و پدرش در روایت خود داشته است. مشرب حدیثی سعد بن عبدالله اشعری با محدث دیگر قمی معاصرش علی بن ابراهیم قمی تفاوت داشته و میان این دو محدث اختلافاتی بوده و آثاری در رد یکدیگر نگاشته اند (نجاشی، ص ٢٦٠). علی بن ابراهیم قمی از مشایخ اصلی کلینی بوده و نام او در بیش از چهار هزار حدیث در کافی آمده است. مسئله مورد اختلاف میان سعد بن عبدالله اشعری با علی بن ابراهیم در نقل برخی روایت از یونس بن عبدالرحمن و هشام بن حکم بوده است. پدر علی بن ابراهیم از جمله شاگردان یونس بن عبدالرحمن بوده است (نجاشی، ص ١٦ که در شاگردی ابراهیم بن هاشم نزد یونس تردید کرده اما در هر حال ابراهیم باید نقش مهمی در روایت آثار یونس ایفا کرده باشد). همچنین نکته قال تأملی است که نام علی بن ابراهیم قمی در سلسله روایت منابع کتاب من لا یحضره الفقیه به ندرت آمده است. به واقع در کنار روایت از عالمان واقفی، به نظر می رسد که میان مشایخ صدوق و علی بن ابراهیم قمی، اختلاف مشرب حدیثی جدی وجود داشته است. مسئله ای که نیازمند پژوهش جداگانه ای است.

[2] دربارۀ حمیری قمی بنگرید به: نجاشی، ص ۲۱۹–۲۲۰؛ محمد کاظم رحمتی، «حمیری، عبدالله بن جعفر»، دانشنامه جهان اسلام، ج ١٤، ص ٢٤٦–٢٤٨.

اند و البته در میان سه فرد اخیر سعد بن عبدالله اشعری و عبدالله بن جعفر حمیری سهم بسیار فراوانتری دارند. هر سه فرد اخیر از مشایخ برجسته حدیثی شیعه در قم در روزگار خود بوده اند و نگرش عدم روایت از محدثان واقفی نیز به احتمال قوی متاثر از سعد بن عبدالله اشعری و حمیری که گرایش های کلامی نیز داشته اند در میان محدثان قمی تداول یافته است، نگاهی که به صورت رسمی در میان برخی دیگر از محدثان قمی، خاصه مشایخ شیخ صدوق و خود شیخ صدوق تداوم یافت، هر چند نگاه مذکور، را باید نگاه غالب محدثان قم دانست. هر چند روایت آثار واقفی در کتاب کافی تنها دلیل عدم روایت مشایخ اصلی قم در نقل کتاب کافی نیست اما به نظر می رسد عدم روایت کتاب کافی توسط مشایخ برجسته قم را باید از زاویه وجود اختلافات در مشرب حدیثی مشایخ شیخ صدوق و مشایخ قمی کلینی جستجو کرد.[2] در هر اختلاف مشرب در بهره گیری از اسانید روایت متون کهنتر به روایت مشایخ واقفی یکی از نکات مهم در اختلاف مشرب میان دو گروه باشد.

نتیجه:

از نکات چندان مورد توجه قرار نگرفته در خصوص سنت روایی حدیث شیعه، وجود دیدگاه‌های مختلف در خصوص چگونگی روایت متون و اسانید مختلف روایت متون است. پژوهش حاضر نشان داد که در خصوص اسناد روایت واقفی دو دیدگاه قابل تأمل در میان جوامع شیعی قم و عراق وجود داشته است. در حالی که عالمان عراقی مراودات گسترده ای با عالمان و محدثان واقفی عراق داشته اند، گروهی از عالمان و محدثان قم که عمدتا از مشایخ برجسته حدیثی شیخ صدوق بوده اند و از میان آنها باید به علی بن بابویه، ابن ولید قم و سعد بن عبدالله اشعری اشاره کرد، از روایات آثار متقدم به روایت عالمان واقفی اجتناب می کرده اند. این دیدگاه

---

[1] دربارهٔ وی بنگرید به: نجاشی، ص ٣٥٤ (كان وجهاً فی أصحابنا القميين، ثقة، عظيم القدر)؛ شیخ طوسی، ١٤٢٠، ص ٤٠٨.

[2] مطلب دیگری که مشایخ شیخ صدوق، ظاهرا به عنوان معیاری جدی در ارزیابی احادیث به آن توجه داشته اند، عدم نقل احادیثی است که از حیث سندی مشکل ارسال دارند. در این خصوص نیز عالمان عراقی واقفی مثل حمید بن زیاد و حتی علی بن ابراهیم قمی از مشایخ کلینی، نظر دیگری داشته اند. به عنوان مثال کلینی، کتاب النوادر یا دفتر حدیثی احمد بن حسن میثمی، از عالمان واقفی را که دفتری حدیثی از روایات ابان بن عثمان بجلی را که حیث سندی، دارای ارسال بوده (نجاشی، ص ٧٤)، به کرات نقل کرده است. روایات کلینی از دفتر حدیثی مذکور به دو صورت است؛ در بیشتر روایات تعبیر غیر واحد عن ابان (کلینی، ج ٢، ص ١٤، ٩٧، ٤٣٨، ٥٢٧، ٥٣٦، ٥٤٣، ج ٣، ص ١١٨، ١٣٣، ١٤٦، ١٥٣، ١٥٧، ١٧٠، ١٧٥) و در تعبیر کمتر به کار رفته عن بعض اصحابه عن ابان نقل قول شده است (کلینی، ج ٢، ص ٧٥، ٩٣). دفتر حدیثی مذکور در نزد واقفه، به همین شکل ارسال سندی تداول داشته است (نجاشی، ص ٧٤).

در میان برخی محدثان عراقی همچون عبدالله بن جعفر حمیری نیز وجود داشته و او نیز از روایت متون کهن به اسانید واقفی اجتناب می کرده است. برخلاف این گروه از محدثان، برخی از عالمان دیگر قم که از مشایخ کلینی بوده اند، همانند محدثان امامی عراق روایت متون کهنتر بر اسناد واقفی را بی اشکال می دانسته اند. احتمالا به دلیل نقل های گسترده متون کهنتر با اسناد واقفی خاصه از طریق حمید بن زیاد از استادش ابن سماعه، برخی عالمان قم، خاصه ابن ولید قمی، از نقل و روایت کتاب کافی اجتناب کرده باشند، هر چند باید تصریح کرد، مطلب اخیر یکی از موارد مهم اختلاف میان دو جریان اصلی حدیث قم در قرن سوم و چهارم بوده و به احتمال بسیار اجتناب ابن ولید در عدم روایت کتاب کافی دلایل دیگری دارد و دو جریان مذکور در موارد دیگری نیز با یکدیگر اختلاف نظر داشته اند.

عبیدالله بن ابی رافع و کتاب الاحکام و السنن و القضایا او[1]

چکیده: در میان تألیفات کهن امامی، *کتاب السنن و الأحکام و القضایا* نوشته عبیدالله بن ابی رافع، اثر شناخته شده ای بوده و متن کتاب به صورت مستقل تا قرن چهارم و شاید قرن پنجم وجود داشته است، با این حال در جوامع حدیثی موجود امامیه، خاصه کتب اربعه روایتی از کتاب مذکور نقل نشده و در دیگر کتابهای حدیثی امامیه تنها سه روایت که در طریق آنها نام عبیدالله آمده، نقل شده است. در نوشتار حاضر استدلال شده که احتمالاً کتاب وی به واقع همان کتاب *السنن و الاحکام و القضایا* محمد بن قیس بجلی (متوفی ۱۵۱) است، که متن عرضه شده کتاب ابن ابی رافع بر امام باقر علیه السلام و افزوده هایی به روایت ایشان بر کتاب مذکور توسط محمد بن قیس بجلی بوده است.

کلید واژه ها: عبیدالله بن ابی رافع، محمد بن قیس بجلی، فهارس، کتاب القضایا.

***

مقدمه: عالمان امامیه و مسئله وثاقت احادیث

همگام با سنت تدوین احادیث، محدثان و عالمان امامی، با مسئله بررسی اعتبار احادیث تدوین شده و یا نسخه های مختلف برخی آثار مواجه بوده اند. ابوالعباس احمد بن علی نجاشی (متوفی ٤٥٠) در مواردی به این گونه نسخه ها که تحریرهای آنها با یکدیگر تفاوت داشته با عبارت « له کتاب تختلف الرواة عنه» (نجاشی، ١٤٠٧، ص ١٣٠، ٣٦٠) و گاه تنها به تفاوت نسخه های کتاب « و کتابه تختلف / یختلف الروایة له» (همان، ص ٥٢)، «کتاب تختلف /

[1] در تألیف مقاله حاضر از درس گفتار های آیت الله سید احمد مددی – دام ظله- (جلسه چهاردهم)، موجود در مؤسسه کتابشناسی شیعه استفاده شده است هر چند نتایج بیان شده، از نویسنده مقاله است. از دوست گرامی جناب آقای حمید باقری دانشجوی دکتری علوم حدیث دانشگاه تهران نیز از که سر لطف نوشتار حاضر را خوانده و نکاتی را متذکر شدند، صمیمانه تشکر می کنم. همچنین این نکته را باید مذکر شوم که بسیاری از مبانی که مقاله حاضر آنها را بدیهی فرض کرده توسط برخی از قدما از جمله شیخ حسن صاحب معالم در مقدمه *منتقی الجمان* و شیخ بهایی در *مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین* بیان شده است. از عالمان معاصر شیعی نیز مرحوم آیت الله موحد ابطحی – طاب ثراه- و آیت الله سید موسی شبیری زنجانی – دام عزه- این مبانی را در برخی مکتوبات و درس های شفاهی خود نیز بیان کرده اند.

یختلف روایاته» (همان، ۱٤۰۷، ص ٥۲)، «له کتاب یرویه جماعة یختلف بروایاتهم» (همان، ۱٤۰۷، ص ۲۰۷)، و یا در توصیف نوادر محمد بن ابی عمیر (متوفی ۲۱۷) نوشته است «فاما نوادره فهی کثیرة، لأن الرواة لها کثیرة فهی تختلف باختلافهم...» (همان، ۱٤۰۷، ص ۳۲۷) اشاره کرده است. ابن نوح، استاد نجاشی در اشاره به نسخه های مختلف کتاب حسین بن سعید که طرق مختلف و متن های بسیار مختلفی داشته، متذکر شده که لازم است تا هر نسخه جداگانه روایت شود تا تحریر های مختلف کتاب با یکدیگر در آمیخته نشود (قال ابن نوح: ۰۰۰ فیجب أن تروی عن کل نسخة من هذا بما رواه صاحبها فقط، و لا تحمل روایة علی روایه و لا نسخة علی نسخة، لئلا یقع فیه اختلاف) (نجاشی، ۱٤۰۷، ص ٦۰). به واقع عالمان امامی به جای بررسی وثاقت تک تک احادیث، به نسخه های آثار و راوی آنها توجه خاصی داشته اند هر چند وضعیت مذکور تفاوت هایی نیز در مراکز مختلف شیعی داشته است به عنوان مثال محدثان قمی، خاصه مشایخ شیخ صدوق حساسیت خاصی به عالمان واقفی داشته اند و آثار حدیثی تدوین شده در عراق را به اسناد واقفی روایت نمی کرده اند در حالی که محدثان عراقی روابط گسترده ای با عالمان واقفی داشته اند.[۱]

شیوه فهرستی این گونه بوده که برخی از عالمان امامی که طرق روایت آثار نیز به آنها منتهی می شود، آثاری به نام فهرست که در آن به ذکر مرویات خود و طرق روایت مکتوبات حدیثی پرداخته بودند، تألیف کرده اند و در آن فهارس، طریق روایت آثار در روایت خود را ذکر کرده اند. به واقع تحریر ها و نسخه هایی که در فهارس مذکور یاد می شده، معتبرترین تحریر از تألیفات حدیثی بوده، و طریق مذکور نیز معتبرترین طریق روایت آثار مذکور.[۲] همچنین بر اساس برخی شواهد موجود، راویان آثار نیز تنها راویت گر صرف نبوده و گاه برخی از نسخه هایی راویان، خاصه کسانی که شاگرد راوی نسخه بوده اند، از دیگر نسخه ها تفاوت داشته است. نمونه ای از این دست؛ *کتاب الحج* معاویة بن عمار دُهنی است. نسخه ای از *کتاب الحج*

---

[۱] تفصیل و اهمیت این مسئله در مقاله ای جداگانه با عنوان «عالمان امامی و میراث واقفه» مورد بررسی قرار گرفته است.

[۲] از فهارس مهم که قبل ا ز فهرست شیخ طوسی و نجاشی تألیف شده است، فهرست ابن بطه قمی و فهرست ابن عبدون اهمیت خاصی دارند. ابن ماکولا (۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۹٤) نسخه ای کهن از فهرست ابن عبدون به خط احمد بن محمد وتار با تاریخ کتابت ٤۱٤ را دیده و محتمل است که اساساً فهرست شیخ طوسی مبتنی بر آن فهرست باشد (خاصه در صورتی که این فرض را بپذیریم که فهرست شیخ در واقع فهرستی کهن تر است که شیخ تغییراتی در آن اعمال کرده است). برخی نقل قولهای شیخ طوسی از فهرست ابن عبدون، سبک و سیاق اصلی کتاب او را نشان می دهد (برای نمونه شیخ طوسی، ۱٤۲۰، ص ۱۳-۱٤، ۲۸٥، ۳۲٦، ۳۲۷، ۳۳۲، ۳٤۳، ۳٤۹، ۳۸۱، ۳۹۳، ٤۲٤؛ نجاشی، ۱٤۰۷، ص ۱۸، ٤۲).

وی، در اختیار ابن بُطّه قمی بوده که در فهرست خود از آن نام برده است (نجاشی، ۱٤۰۷، ص ٤۱۱).

نکات مورد اشاره درباره برخی از آثار امامی به نحو مستدل قابل ارایه است. به عنوان مثال یکی از تحریر های مشهور نسخه های *کتاب الحج* معاویه بن عمار دهنی، به روایت و تهذیب ابن ابی عمیر بوده است (بنگرید به: آل مکباس، ۱٤۲۸، ص ۲٤۸-۲٦٤). بخش اعظم *کتاب الحج* معاویه در دست است و بیش از سیصد روایت آن در منابع بعدی امامیه نقل شده است (برای فهرست این روایات بنگرید به: Modarressi, ۲۰۰۳, Vol.۱, pp.۳۲۷-۳۲۹) که برخی روایات کتاب مفصل و در حد چندین صفحه است (برای نمونه بنگرید به: کلینی، ۱۳٦۵، ج ٤، ص ۲٤۵-۲٤۸). دیگر نسخه متداول *کتاب الحج* معاویه بن عمار، نسخه صفوان بن یحیی بوده است که ظاهرا تفاوت چندانی با نسخه ابن ابی عمیر نداشته است هر چند مشتمل بر احادیثی بوده که در نسخه ابن ابی عمیر آن احادیث ذکر نشده است (بنگرید به: آل مکباس، ۱٤۲۸، ص ۲٤۱-۲٤۵). شیخ طوسی (۱٤۲۰، ص ٤٦۳) *کتاب الحج* معاویه را به طریق فهرست ابن ولید قمی نقل کرده است که مشتمل بر طریق ابن ابی عمیر و صفوان بن یحیی بوده است. کلینی نسخه ابن ابی عمیر را به روایت علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر در اختیار داشته و عموما از آن نقل قول کرده است (بنگرید به: خویی، ج ۱۸، ص ٤۳۰-٤۳۲). همچنین کلینی نسخه *کتاب الحج* معاویه به روایت صفوان بن یحیی را به طریق محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان در اختیار داشته و عموما روایات خود را به صورت ترکیب دو طریق ذکر کرده است (بنگرید به: خویی، ج ۱۸، ص ٤۳٦، ٤۳۷). [۱]

تحریر های دیگر نیز از *کتاب الحج* معاویة بن عمار در میان اصحاب متداول بوده و روایاتی از آنها نقل شده است (بنگرید به: آل مکباس، ۱٤۲۸، ص ۲۳۵-۲۳۸، ۲٤۰-۲٤۱، ۲٤۵-۲٤٦، ۲٤۸، ۲٦٤-۲٦۵). نسخه ای از کتاب الحج معاویه بن عمار دهنی که در اختیار احمد بن محمد بن خالد برقی بوده به روایت یحیی بن ابراهیم از پدرش بوده که ظاهرا به دلیل دربرداشتن

[۱] محمد عیسی آل مکباس (ص ۱۵۳-۲۱٤) تمام روایات کتاب الحج معاویه را در روایات امامیه بدون توجه به تحریر های مختلف و تفاوت نسخه های آن، گردآوری و تنظیم کرده است. وجود تحریرهای متفاوت از آثار در سده های نخستین که عموما نشأت گرفته از تفاوت نسخه های متن تدوین شده توسط شاگردان و یا شاگردان شاگردان آنها بوده است، به تفصیل توسط کنراد (*Conrad*,۱۹۹۳,*pp.*۲۵۸-۲٦۳) درباره سیره ابن اسحاق مورد بحث قرار گرفته است. لندو تاسرون (*Ella Landau-Tasseron*) نیز از اهمیت تفاوت نسخه ها و نقش شاگردان به نحو عامتری سخن گفته است (۲۰۰٤, *pp.*٤۵-۹۱). موضوع شکل گیری تصانیف در قرون اولیه اسلامی توسط شوئلر با دقت کاملی در دانش های مختلف مورد بحث قرار گرفته است. بنگرید به: *Schoeler*,۲۰۰۹.

برخی روایات شاذ و گاه تشبیهی نسخه ای متداول میان اصحاب نبوده است.[1] از دیگر نسخه های متداول *کتاب الحج* معاویة، نسخه حماد بن عیسی و فضالة بن ایوب بوده است.[2] با این حال نسخه ها، طرق مختلفی در نقل نیز داشته اند که توجه اصلی محدثان بعدی نقل طریق های معتبر تر بوده است.[3] به تعبیر دیگر مبنای توثیق حدیث در میان قدمای امامیه علاوه بر توثیق راوی، توثیق کتاب و نسخه و روایت و تدوین آن نیز بوده است. طبعا در کنار اعتبار داشتن مؤلف کتاب، اهمیت طرق اتصال به مؤلف نیز ارزش و اعتبار فراوانی داشته است و اینکه چه کسانی در طریق روایت کتاب بوده اند نیز به اعتبار کتاب می افزوده، همچنانکه نسخه ای خاص در میان تحریر های گاه متفاوت برخی آثار اعتبار ویژه ای می یافته است. با چنین مبنایی است که توجه جدی در میان امامیه در نگارش فهارس را شاهد هستیم و این مطلب علت ذکر توصیفات فهرستی فراوانی از نسخه های اولیه را در دو فهرست مهم باقی مانده امامیه یعنی فهرست شیخ طوسی و نجاشی نشان می دهد.

از عالمان امامی که می دانیم فهرستی از آثاری که در روایت خود، تألیف کرده اند، می توان به سعد بن عبدالله اشعری قمی (متوفی ۲۹۹ یا ۳۰۱)[4]، حُمَید بن زیاد دهقان کوفی (متوفی ۳۱۰)[5] که توجه اصلی او روایت اصول کهن و اولیه امامیه بوده، محمد بن جعفر بن احمد بن بُطِّه قمی[6] و احمد بن عبدالواحد مشهور به ابن عُبدُون (متوفی ٤۲۳)[1] اشاره کرد. نکته مهم

---

[1] براي نمونه اي از روايات شاذ تحریر اخیر بنگرید به: برقی، ۱۳۳۰ش، ج ۱، ص ٦٥–٦٦.

[2] بنگرید به: آل مکباس، ١٤٢٨، ص ۲۳۸–۲٤۰، ۲٤٦–۲٤٨.

[3] نجاشی درباره برخی از آثار کهن امامی به کثرت طرق آنها در میان اصحاب اشاره کرده و گاه متذکر شده که وی تنها از میان طرق مختلف تنها یک طریق که به نظر وی معتبرترین طریق از میان طرق مذکور بوده را نقل کرده است (همو، ١٤٠٧، ص ٤٩، ٦١، ١١٦، ١١٨، ١٢٧، ١٣٠، ١٥٩، ٢١٥، ٢٢٢). تعدد طریق ها عموما درباره متن های بوده که میان اصحاب تداول گسترده ای داشته اند و طبعا طریق های مختلف اعتبار یکسانی نداشته اند و در سلسله سند آنها عموما رجالی که تضعیف شمرده شده و عموما به جریان های خاصی در میان اصحاب شهرت داشته اند، بوده اند که فهرست نویسان از ذکر آنها خودداری می کرده اند. نمونه ای مهم از این طریق ضعیف در روایت متنی موثق، طریق روایت *کتاب اربعمائة مسألة فی ابواب الحلال و الحرام* محمد بن مسلم که نسخه ای با طریق خاص از آن در اختیار خطیب بغدادی (١٩٨٥، ج ١، ص ٤٩٤) بوده اما به دلیل وجود نام برخی روات ضعیف امامی هیچ گاه از آن طریق در متون بعدی امامیه، مطلبی نقل نشده است.

[4] دربارهٔ او بنگرید به: شیخ طوسی، ١٤٢٠، ص ٢١٥–٢١٦؛ نجاشی، ١٤٠٧، ص ١٧٧–١٧٨.

[5] دربارهٔ او بنگرید به: شیخ طوسی، همان، ص ١٥٥؛ نجاشی، همان، ص ١٣٢.

[6] دربارهٔ او بنگرید به: نجاشی، همان، ص ٣٧٢–٣٧٣.

حاصل رویکرد فهرستی، توجه به تحریر های کتاب و نسخه های حدیثی بود و گاه بنظر می رسید که اساسا به دلیل همین نوع نگاه، اثری مورد توجه قرار می گرفت و بر عکس اثری دیگر به دلیل عدم ذکر در میان فهارس از سنت روایی امامیه کنار نهاده می شده است. طریق روایت آثار نیز اهمیت فراوانی داشته است. گاه نسخه ای از یک کتاب که توسط یکی از اصحاب ائمه پیشین تدوین شده بود، توسط اصحاب ائمه بعدی در اختیار امام قرار می گرفت و نسخه ای که امام اصلاح می کرد، جایگزین اثر پیشین می شد و به دلیل جایگاه محوری امام طبیعی بود که در نسخه جدید، طریق روایت نسخه نیز تغییر می یافت و نسخه به خود امامی که کتاب بر او عرضه شده بود، نسبت داده می شد. این مطلب را می توان درباره *کتاب السنن و الاحکام و القضایا* عبیدالله بن ابی رافع نشان داد و علت عدم وجود روایت از کتاب مذکور با سلسله اسنادی که نام عبیدالله در آن باشد، را توضیح داد.

***

عبید الله بن ابی رافع

عبیدالله بن ابی رافع صحابی و کاتب علی علیه السلام، یکی از مشهور آن حضرت است که در دوران حکومت ایشان، یکی از کارگزاران حکومتی بوده است. وی فرزند ابورافع غلام آزاد شده و مولی پیامبر و مادرش سلمی است و بر اساس همان سنت متداول در میان اعراب در ذکر پدران موالی، به دلیل مشخص نبودن تبار آنها، تنها نام پدرش در منابع ذکر شده است.[۲] درباره تاریخ تولد او اطلاع مشخصی در منابع نیامده تنها بر اساس آنکه از همان آغاز خلافت علی علیه السلام به عنوان کاتب همواره در خدمت آن حضرت بوده (ابن سعد، ج ٤، ص ٧٤، ج ٥، ص ٢٨٢؛ کلینی، ١٣٦٥، ج ٧، ص ٣٧١؛ طوسی، ١٤٢٠، ص ٣٠٦، ٣٠٧) و نامه های حضرت را کتابت می کرده (ابن شعبه حرانی، ص ١٧٦؛ ابن ابی الحدید، ج ٣، ص ١٨٣، ج ٦، ص ٥٩؛ مدرسی، ج ١، ص ٢٥-٢٦) و حداقل سنی که برای انجام چنین کاری می توان تصور کرد، یعنی حدود بیست سال، وی احتمالا حوالی سالهای پانزده یا کمی پیش از آن به دنیا آمده است.[۳] همانگونه که گفته شد، ابورافع در دوران حکومت امیر المؤمنین نقش مهمی داشته و

---

[۱] دربارهٔ او بنگرید به: ابن ماکولا،١٣٨٢، ج ٢، ص ٢٩٣-٢٩٤ (که نسخه ای از فهرست ابن عبدون را به خط احمد بن محمد غزال مشهور به ابن وتار (متوفی ٤٢٩) با تاریخ کتابت ٤١٤ و در توصیف آن گفته که: « و رأیت له فهرستاً بخط أحمد بن محمد الوتار بما سمعه و هو شیء کثیر...»)؛ نجاشی، ١٤٠٧، ص ٨٧.

[۲] بنگرید به: ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ٤، ص ٧٣-٧٥، ج ٨، ص ٢٢٧؛ ابن قتیبه، ١٩٨١، ص ١٤٥.

[۳] با این حال بر اساس روایات دیگری که گفته شده علی علیه السلام پس از درگذشت ابورافع عهده دار سرپرستی فرزندان وی شده است (برای برخی منابع کهن خبر مذکور بنگرید به: مدرسی، ج ١، ص ٢٢، پانویس

پیوسته همراه ایشان بوده و در نبردهای مختلف حضور داشته است (خطیب بغدادی، ١٤٢٢، ج ١٢، ص ٥). برقی (١٣٤٢، ص ٤) نام او را در جمله اصحاب خواص حضرت امیر ذکر کرده و به خطا او را مُضَری معرفی کرده، حال آنکه ابورافع در اصل فردی قُبطی بوده است مگر آنکه تعبیر مضری، تصحیفی از مصری باشد که به واسطه خطا در تصحیح کتاب برقی رخ داده باشد و در متن اصلی کتاب برقی مصری که اشاره ای است به اصل قبطی ابورافع آمده باشد (مدرسی، ج ١، ص ٢٢).[١] وی پس از شهادت امام علی علیه السلام همچنان کاتب امام حسن علیه السلام باقی ماند و پس از کناره گیری امام حسن علیه السلام از خلافت همراه با آن حضرت به مدینه بازگشت و ظاهرا تا آخر عمر خود در مدینه باقی مانده و به همین جهت به مدنی نیز شهرت یافت (مزی، ١٤٢٤، ج ١٩، ص ٣٤).[٢] وی از پدرش، علی بن ابی طالب علیه السلام و ابوهریره، نقل حدیث کرده و از او امام باقر علیه السلام و کسان دیگری سماع حدیث کرده اند (خطیب بغدادی، ١٤٢٢، ج ١٢، ص ٥؛ مزی، ١٤٢٤، ج ١٩، ص ٣٤-٣٥). وی در منابع رجالی سنی و شیعه توثیق شده است (برای نمونه بنگرید به: ابن سعد، ج ٥، ص ٢٨٢؛ خطیب بغدادی، ١٤٢٢، ج ١٢، ص ٥؛ مزی، ١٤٢٤، ج ١٩، ص ٣٥؛ شوشتری، ١٤١٠-١٤٢٤، ج ٧، ص ٥٦-٥٧).

برادر عبیدالله، علی صاحب فرزندانی به نام های عبدالله و حسن است که گاه شرح حال آنها با فرزندان و نوادگان عبیدالله در هم آمیخته است (برای شرح حال مختصری از خاندان ابورافع بنگرید به: شوشتری، ١٤١٠-١٤٢٤، ج ١٢، ص ٣٧١-٣٧٢). علی نیز کاتب و عهده دار بیت المال حضرت نیز بوده (سید مرتضی، ١٤٠٦، ص ٧٩) و ماجرای مشهور امانت گرفتن جواهری از بیت المال توسط ام کلثوم را که وی عهده دار بیت المال بوده، توسط او نقل شده است (شیخ طوسی، ١٣٩٠، ج ١٠، ص ١٥١-١٥٢؛ شوشتری، ١٤١٠-١٤٢٤، ج ١، ص ١٣٠، ج ٧، ص

---

٨٣) و تا هنگام سن بلوغ زکات اموال آنها را پرداخت می کرده، تاریخ تولد عبیدالله پیشتر از زمان مذکور باید باشد (مدرسی، ج ١، ص ٢٣). آشفتگی و تناقض میان اخبار به گونه ای نیست که بتوان در این خصوص به نظر روشنی رسید (بنگرید به: شوشتری، ١٤١٠-١٤٢٤، ج ١، ص ١٣١-١٣٢). با این حال نکته مهمی که در این میان از نظرها دور مانده است، عقیده متداول در میان فقیهان امامی است که از دیرباز تاکید کرده اند که یکی از شروط پرداخت زکات، بلوغ است و بر این اساس روایاتی که در آنها ادعا شده امام زکات اموال آنها را تا هنگام بلوغ پرداخت می کرده، احتمالاً از ساخته های عثمانیه برای تخریب شخصیت امام علی علیه السلام بوده است.

[١] دربارهٔ تاریخ درگذشت ابورافع، در منابع اختلافاتی به چشم می خورد. ابن سعد (ج ٤، ص ٧٥) بدون اشاره به تاریخ دقیقی تنها از درگذشت ابورافع در مدینه، پس از قتل عثمان یعنی سال ٣٥ سخن گفته است.

[٢] ابن قتیبه (١٩٨١، ص ١٤٥) نقل کرده که در دوران امارت عمرو بن سعید بن عاص، عبیدالله در پاسخ به پرسش والی اموی مدینه که از او پرسیده بود، مولی کیست، پاسخ داده بود که مولی رسول الله است و والی دستور داد تا عبیدالله را شلاق بزنند و پس از تحمل یک صد ضربه شلاق به شفاعت برادرش او را رها کردند.

۲۸۰. قس نجاشی، ۱٤۰۷، ص ٦ که خبر مذکور را به نقل از عبیدالله بن ابی رافع نقل کرده است). خاندان ابورافع به دلیل روابط نزدیکی که با پیامبر داشته اند، یکی از منابع مهم برای اطلاع از سیره ایشان بوده و همواره مورد پرس وجوی دیگران بوده اند (مدرسی، ج ۱، ص ۲۲، پانویس ۸۲). همچنین خاندان ابورافع به سبب ولای عتق، همواره خود را موالی پیامبر و خاندان او معرفی می کرده اند (ابن سعد، ج ٥، ص ۲۸۲؛ کلینی، ۱۳٦٥ش، ج ٥، ص ۳۳۹؛ شیخ طوسی، ۱٤۱٥، ص ۲۸۷ که از نواده عبیدالله با عنوان موالی یاد کرده که اشاره به ولاء او نسبت به اهل بیت است؛ خطیب بغدادی، ۱٤۲۲، ج ۱۲، ص ٥) و گرایش شیعی در میان آنها مشهود است (ابن بابویه، ۱۳۸٥، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ خطیب بغدادی، ۱٤۲۲، ج ۱۲، ص ٥؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۸٥-۱۳۸۷، ج ٤، ص ۱۰۷).

کتاب *السنن و الاحکام و القضایای* عبیدالله بن ابی رافع

شیخ طوسی (۱٤۲۰، ص ۳۰٦) در ذیل شرح حال عبیدالله بن ابی رافع، از آثارش به کتابی با عنوان *قضایا امیر المؤمنین علیه السلام* اشاره کرده است و طریق خود را در روایت کتاب مذکور ذکر کرده است. نجاشی (۱٤۰۷، ص ٦) عنوان کتاب را *السنن و الأحکام و القضایا* ذکر کرده و به تفصیل فراوانی از اثر اخیر سخن گفته که در ادامه به تفصیل از آن بحث می شود که می تواند جایگاه کتاب را در سنت روایی شیعیان به نحو عام نشان دهد. دو عنوان متفاوت در معرفی اثر مذکور این پرسش را به ذهن متبادر می کند که آیا دلیل خاصی وجود داشته که شیخ طوسی، عنوان کتاب را *القضایا* ذکر کرده و نجاشی عنوان تفصیلی تری آورده است؟ هر چند شیخ طوسی آغاز کتاب را به صورت روشنی نقل نکرده است، اما بنظر می رسد که متن مورد اشاره او، بخشی از همان متن مورد اشاره نجاشی باشد که به دلیل شهرت *کتاب القضایا* بخش مذکور به صورت جداگانه نیز روایت می شده و مبنای اصلی نگارش چندین کتاب دیگر درباره قضاوت های امیر المؤمنین بوده است.[1] یک احتمال آن است که ذکر عنوان کتاب به عنوان *کتاب القضایا* از باب شهرت یافتن بیشتر کتاب به نام اخیر که تنها ناظر به بخشی از کتاب بوده است، باشد. در هر حال کتاب، *القضایا* بخشی از همان کتاب *السنن و الأحکام و القضایا* است که نجاشی (۱٤۰۷، ص ٦) به عنوان اثر تألیفی ابورافع یاد کرده است. گفتنی است که بخشی از

[1] به احتمال قوی *کتاب القضایای* ابراهیم بن هاشم قمی، در اصل، مبتنی بر بخش اخیر کتاب عبیدالله بن ابی رافع بوده است. بنگرید به: نجاشی، ۱٤۰۷، ص ۱٦. همین احتمال درباره *کتاب قضایا امیر المؤمنین* عبدالله بن احمد بن عامر طائی نیز قابل طرح است (بنگرید به: نجاشی، همان، ص ۲۲۹). با این حال، به دلیل عدم نقل از آثار مذکور در کتب اربعه، امکان بررسی احتمال مذکور عملی نیست. همچنین بنگرید به: جلالی حسینی، ۱٤۱۸، ص ۱۳۸ (و قد روی هذا الکتاب جمع من أصحاب الإمام علیه السلام، تارة بعنوانه العام، و اخری بعنوان باب من أبوابه).

سند روایت نجاشی در نقل کتاب مذکور با سند شیخ طوسی (۱٤۲۰، ص ۳۰٦) یکسان است. کتاب با توصیفی درباره نماز پیامبر یا امیر المؤمنین آغاز می شده و آخرین فصل کتاب مربوط به قضایای امیر المؤمنین بوده است.

نجاشی (۱٤۰۷، ص ٦) آغاز کتاب را در یک تحریر متداول کتاب که به روایت ابن عقده (متوفی ۳۳۳) بوده، چنین نقل کرده است: « ...عن علی بن أبی طالب علیه السلام أنه کان إذا صلی قال فی أول الصلاة ... و ذکر الکتاب إلی آخره باباً باباً الصلاة و الصیام و الحج و الزکاة و القضایا». نجاشی (۱٤۰۷، ص ٦) اشاره کرده که کتاب مذکور سلسله سند روایت ر دیگری داشته که آن نیز در میان اصحاب کوفی متداول بوده و طریق مذکور را آورده است (و روی هذه النسخة من الکوفیین أیضاً زید بن محمد بن جعفر بن المبارک یعرف بابن أبی الیابس عن الحسین بن الحکم الحبری قال: حدثنا حسن بن حسین باسناده). نکته جالب توجه آن است که طریقی که نجاشی ذکر کرده، ظاهراً طریقی زیدی است. سوای آنکه طریق نجاشی به تحریر اخیر به صورت وجاده است و این مطلب نشانگر آن است که محدثان امامیه به تحریر مذکور توجهی نداشته اند، نسخه مذکور به روایت زید بن محمد بن جعفر بن مبارک کوفی مشهور به ابن ابی الیابس (متوفی ۳٤۱) است[۱] که کتاب را از حسین بن حَکم حِبَری (متوفی ۲۸۱)، عالم و محدث نامور زیدی کوفه سماع کرده است. نجاشی به نقل از مشایخ خود (ذکر شیوخنا) اشاره دارد که تفاوت اندکی میان دو نسخه کوفی کتاب السنن وجود داشته، هر چند تحریر نخست که به تعبیر نسخه روایت شده ابوالعباس ابن عقده شناخته می شده، کاملتر بوده است (نجاشی، ۱٤۰۷، ص ٦).

اطلاعات نجاشی درباره ابورافع و فرزندانش کمی آشفته است و البته این اشکال ممکن است نه از سوی نجاشی، بلکه به واسطه اشکال در کتابت و استنساخ نسخه ای از فهرست نجاشی رخ داده باشد (شوشتری، ۱٤۱۰–۱٤۲٤، ج ۷، ص ۵۷)، هر چند به نظر می رسد اشکالات مذکور به واسطه منبع نجاشی، یعنی *کتاب التاریخ و ذکر من روی الحدیث* ابن عقده باشد که منبع اصلی نجاشی در نقل بخش اعظمی از مطالب درباره ابورافع و خاندان او بوده است. شیخ طوسی (۱٤۲۰، ص ٦۸) از اثر اخیر با عنوان کمی متفاوت *کتاب التاریخ (و) ذکر من روی الحدیث من الناس کلهم العامة و الشیعة و أخبارهم* یاد کرده و متذکر شده که ابن عقده بخش مفصلی از کتاب مذکور را تألیف کرده اما موفق به اتمام آن نشده است. نجاشی اثر اخیر را به طریق متصل به ابن عقده در اختیار داشته و شرح حال ابورافع و فرزندان او را با تصریح به نام

---

[۱] دربارهٔ وی بنگرید به: خطیب بغدادی، ۱٤۲۲، ج ۹، ص ٤۵۸.

از آن نقل کرده است (نجاشی، ۱٤۰۷، ص ٤-۷).[1] احتمالاً جایی که نجاشی (۱٤۰۷، ص ٦) از *کتاب السنن* به عنوان تألیف ابورافع سخن گفته در اصل نسخه نجاشی، سخن از ابن ابی رافع بوده باشد چرا که نجاشی پس از ذکر *کتاب السنن* و بیان طرق روایت آن، گفته و برای ابن ابی رافع کتاب دیگری نیز ذکر شده، که می تواند قرینه ای باشد که در قبل نیز وی در حقیقت کتاب ابن ابی رافع یعنی عبیدالله بن ابی رافع را معرفی کرده است (نیز بنگرید به: شوشتری، ۱٤۱۰-۱٤۲٤، ج ۱، ص ۱۳۰)، هر چند شوشتری (همان، ج ۷، ص ۲۷۹) معتقد است که معنای گفته نجاشی آن است که همانگونه که ابورافع کتابی داشته، فرزندش نیز کتابی داشته است. با این حال این نکته نیز مسلم است که منبعی که نجاشی برای شرح حال عبیدالله از آن بهره برده، تصویر روشنی از عبیدالله نداشته، چرا که نجاشی به جای عبیدالله بن ابی رافع، علی بن ابی رافع دیگر فرزند ابورافع را معرفی کرده، و او را کاتب حضرت معرفی کرده و گفته که وی کتابی در فقه وضوء، نماز و دیگر ابواب فقهی تدوین کرده که به وضوح توصیف دیگری از همان کتاب السنن است (بنگرید به: شوشتری، ۱٤۱۰-۱٤۲٤، ج ۷، ص ۵۷، ۲۷۹-۲۸۰). ظاهرا آشفتگی های مذکور در اسناد *کتاب السنن* در همان دوران شایع بوده و گاه کتاب عبیدالله به روایت وی و برادرش نیز محل استناد بوده است.[2]

---

[1] نسخه ای از کتاب اخیر در اختیار خطیب بغدادی (۱٤۲۲، ج ٤، ص ٤۹٦) نیز بوده و نقلی از آن آورده است. اهمیت نقل های اخیر در نشان دادن سبک *کتاب التاریخ* ابن عقده است. احتمالا چند نقل قول آمده در ذیل شرح حال ابان بن تغلب که با همان سلسله اسناد از ابن عقده توسط نجاشی نقل شده، از اثر مذکور باشد (نجاشی، ۱٤۰۷، ص ۱۱).

[2] محمد، فرزند ابورافع، نیز عالم و محدث ناموری بوده و راوی مهم آثار پدرش است. وی از امام باقر علیه السلام و کسان دیگری نقل روایت کرده است (مزی، ۱٤۲۲، ج ۲٦، ص ۳٦). نام وی گاه در طریق روایت پدرش به صورت محمد بن عبیدالله بن علی بن ابی رافع آمده که نتیجه خلط میان او و عبدالله بن علی بن ابی رافع است که خطای رایج بوده است (قاضی نعمان مغربی، ۱٤۲۸، ص ۱۱٦؛ طوسی، ۱٤۱۵، ص ۲۸۷؛ مدرسی، ج ۱، ص ۲۸-۲۹). محمد دفتری حدیثی داشته که روایاتی به نقل از آن در دست است (برای فهرست نقل های مذکور بنگرید به: مدرسی، ج ۱، ص ۳٤۹-۳۵۰). دفتر حدیثی او در میان شیعیان کوفه تداول داشته و نجاشی (۱٤۰۷، ص ۳۵۳) طریق روایت نسخه مذکور را به نقل از مشیخه هارون بن موسی تلعکبری (متوفی ۳۸۵ق) نقل کرده است. وی در مدینه ساکن بوده و در سال ۱۵۷ درگذشت (شیخ طوسی، ۱٤۱۵، ص ۲۸۷). در منابع رجالی اهل سنت عموما به دلیل گرایش های شیعی از او خرده گرفته شده و مورد جرح قرار گرفته است (برای مثال بنگرید به: ابن عدی، ۱٤۰۵، ج ٦، ص ۲۱۲۵-۲۱۲٦؛ مزی، ۱٤۲۲، ج ۲٦، ص ۳۷-۳۸). از نوادگان عبیدالله بن ابی رافع، معاویة بن عبدالله بن عبیدالله مدنی، از مشایخ ابن سعد بوده که مطالبی را به نقل از وی روایت کرده است (ابن سعد، ج ۱، ص ۱۲۳، ٤۹٤، ۵۰٤، ج ۵، ص ۱۱۱، ج ۸، ص ۳٤، ۱۷۳، ۱۹۲). شیخ طوسی (۱٤۱۵، ص ۳۰۳) همچنین از معاویه در ضمن اصحاب امام صادق علیه السلام یاد کرده است.

نجاشی (۱۴۰۷، ص ۶-۷) در ادامه مطالب خود درباره عبیدالله که به نقل از *کتاب التاریخ* ابن عقده است، طریق خود در روایت تحریر اخیر را که در میان علویان مدینه رواج داشته، و در میان کوفیان نیز شناخته شده بوده، نقل کرده است. آغاز نسخه مذکور نیز با توصیف نماز علی علیه السلام با تفاوتی اندک از نسخه دیگر *کتاب السنن* که نجاشی (۱۴۰۷، ص ۶) معرفی کرده، آغاز می شده است.[1] سلسله سند مذکور افتادگی نیز داشته (نیز حر عاملی، ج ۱، ص ۴۴۹-۴۵۰ که همین سلسله سند را نقل کرده اما متذکر افتادگی آن نشده است) و ابومحمد عبدالرحمن بن محمد بن عبیدالله بن ابی رافع به خطا به عنوان کاتب علی علیه السلام و راوی کتاب معرفی شده است. به واقع او کتاب را از پدرش محمد بن عبیدالله از جدش عبیدالله بن ابی رافع روایت کرده است (مدرسی، ج ۱، ص ۲۸، پانویس ۹۱). هر چند محتمل است که اشکال اخیر نیز بعدها و در استنساخ کتاب فهرست نجاشی رخ داده باشد. تحریری از *کتاب السنن* عبیدالله در میان علویان مدینه، خاصه علویان زیدی و سادات حسنی رواج داشته است.[2] روایت کتاب توسط عبدالله بن حسن که از چهره های برجسته سادات حسنی مدینه بوده، بر شهرت کتاب نیز افزوده است. علویان مدینه کتاب عبیدالله را که مشتمل بر یک دوره فقه بوده است، به فرزندان خود تعلیم می داده اند (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۷). عبدالله بن حسن زمانی که فردی درباره تشهد از او مطلبی پرسیده بود، برای پاسخ دادن به پرسش او گفته بود تا کتاب عبیدالله بن ابی رافع را نزدش بیاورند و از روی آن کتاب پاسخ داده بود. عمر بن محمد بن عمر بن علی بن حسین کتاب مذکور را به سلسله سند دیگری که نام عبیدالله بن ابی رافع در آن نیست به طریقی به نقل از پدرانش به خود امیر المؤمنین روایت کرده که از تحریر وی دو نسخه در دست بوده که تفاوت هایی نیز با یکدیگر در متن و سلسله سند داشته اند. روایت آغازین کتاب که در منابع

---

[1] مدرسی (ج ۱، ص ۲۷) اشاره دارد که روایت مذکور در اصل به نقل از علی علیه السلام است اما بنا به قاعده ای که در میان اهل سنت وجود دارد، آنها روایت صحابی را تقریر قول و فعل پیامبر می دانند از این رو گاه اقوال صحابه را به خود پیامبر منتسب می کرده اند و بر همین اساس احتمالا راویان بعدی خبر مذکور را به جای امام علی علیه السلام به پیامبر نسبت داده اند (شافعی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۲۸. نیز طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۲۴).

[2] در سلسله اسناد تحریر اخیر نام عمر بن محمد بن عمر بن علی بن حسین ذکر شده است. نجاشی (۱۴۰۷، ص ۲۸) در شرح حال اسماعیل بن حکم رافعی که او را از نوادگان ابورافع معرفی کرده، گفته که او کتابی داشته و سلسله اسناد خود در نقل اثر مذکور را نقل کرده است. هر چند نقلی از متن اخیر در دست نیست و نجاشی آغاز اثر مذکور را هم نیاورده اما سلسله اسناد روایت متن، همان سلسله اسناد روایت خبر مفصلی درباره ابورافع است که نجاشی (۱۴۰۷، ص ۴-۶) درباره ابورافع نقل کرده است. احتمال فراوانی وجود دارد که اثر مذکور، تحریری دیگر از کتاب السنن و الاحکام و القضایا ابورافع به همراه مطالبی تکمیلی توسط اسماعیل بن حکم رافعی بوده باشد.

اهل سنت به کرات نقل شده، با توصیف نماز پیامبر آغاز شده است. کتاب ابورافع در قرن چهارم و پنجم ظاهراً به نام کتاب *قضایا امیر المؤمنین علیه السلام* شهرت داشته است.

کتاب عبیدالله بن ابی رافع در میان زیدیان (بنگرید به: نجاشی، ۱٤۰۷، ص ۷) و اسماعیلیان نیز شناخته شده بوده، و قاضی نعمان مغربی (متوفی ۳٦۳) از کتاب مذکور به عنوان یکی از منابع خود در تألیف *کتاب الایضاح* استفاده کرده است[1] و گاه به واسطه آثاری که عالم زیدی محمد بن سَلاّم بن سَیّار کوفی روایت کرده، از کتاب مذکور نقل قول کرده است. همچنین عالم نامدار زیدی، ابوالعباس حسنی (متوفی ۳٥٦) نیز در کتاب *شرح الاحکام* (شرحی بر *کتاب الاحکام فی الحلال و الحرام* الهادی الی الحق عالم و فقیه زیدی درگذشته به سال ۲۹۸) روایاتی از کتاب عبیدالله بن ابی رافع، که او متن آن را نزد ابوزید عیسی بن محمد علوی (متوفی ۳۲۲) عالم و محدث نامور زیدی ساکن در ری خوانده است، به روایت حسین بن حکم حبری از حسن بن حسین عُرَنی از علی بن قاسم کندی از محمد بن عبیدالله بن علی بن ابی رافع از پدرش از جدش که همان طریق مذکور توسط نجاشی است، نقل کرده است.[2] بررسی مطالب مندرج در طرق روایت کتاب عبیدالله بن ابی رافع، نشانگر نبود سلسله اسنادی است که نشانگر نقل از کتاب وی در سنت امامیه باشد و این مطلب با توجه به شهرت کتاب، امر غریبی است.[3] پرسشی که اکنون قابل طرح است آن است که چرا محدثان امامی توجهی به نقل و روایت *کتاب السنن و الأحکام و القضایا* عبیدالله بن ابی رافع نداشته اند؟[4]

[1] برای نقل هایی احتمالی از کتاب عبیدالله بن ابی رافع بنگرید به: مدرسی، ج ۱، ص ۲۹-۳۲. فاطمیان کتابخانه ای مفصل داشته اند و اکنون بر اساس *کتاب الایضاح* می دانیم که منابع زیدی و امامی در اختیار قاضی نعمان بوده که باید آن منابع را از همان کتابخانه فاطمیان اخذ کرده باشد. بنگرید به: فؤاد سید، ۱٤۱۹، ص ۷-۳۲.

[2] کتاب *شرح الاحکام* ابوالعباس حسنی در دست نیست و نقل های اخیر در اثر شاگردش علی بن بلال آملی (متوفی قرن پنجم) که او نیز کتابی با عنوان *شرح الاحکام* تألیف کرده، آمده است. بنگرید به: عجری، ۱٤۲۳، ص ٤٤-٤٥، ۱٥۱ (با تفاوت اندکی در سلسله سند)، ۳۳۸، ۳٥٦ (با تفاوتی در سلسله سند)، ۳۷۱، ۳۷۲ (روایت اخیر از *کتاب القضایا* عباد بن یعقوب رواجنی است که مبتنی بر کتاب عبیدالله بن ابی رافع بوده است)، ٤۱۳. روایات اخیر در فهرستی که مدرسی از روایات موجود کتاب عبیدالله بن ابی رافع آورده، نیامده است.

[3] در فهرست احتمالی که مدرسی از منقولات کتاب اخیر ارایه کرده، به جز سه نقل آنهم در کتاب های غیر از کتب اربعه، نام هیچ یک از منابع و مصادر معتبر حدیثی شیعه به چشم نمی خورد.

[4] اثر دیگر مشهور عبید الله بن ابی رافع، *کتاب تسمیة من شهد مع علی حروبه من المهاجرین و الانصار* است (برای نامهای مشابه کتاب با اختلافات اندکی بنگرید به: ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰، ص ۷۷؛ مدرسی، ج ۱، ص ۳۲) که در آن عبیدالله فهرستی از صحابیانی که همراه با علی علیه السلام در سه نبرد جمل، صفین و نهروان حضور داشته اند، ارایه کرده است (براي بحثي درباره کتاب تسمیه بنگرید به: *Elad*, ۲۰۰۲, *pp.*۲۷۲-۲۷۳). قاضی نعمان مغربی (۱٤۰۹؛ ج ۲، ص ۱٦-۳۲) متن کامل اثر مذکور را در *کتاب شرح الاخبار* خود به صورت وجاده نقل کرده

***

از محدثان مشهور امامی کوفه در قرن دوم محمد بن قیس بَجَلی است. مطالب چندانی درباره سالهای آغازین حیات وی دانسته نیست تنها بر اساس آنکه گفته شده از امام باقر علیه السلام (متوفی ١١٤ یا ١١٧) نقل روایت کرده، تاریخ تولد او را می توان حدود سالهای ٨٠ تا ٨٥ هجری دانست (بنگرید به: نجاشی، ١٤٠٧، ص ٣٢٣). وی از قبیله بجیله از تیره های قبیله هَمْدان است که پس از تأسیس کوفه در آن شهر سکنی گزیده بودند. سماع حدیث از امام باقر علیه السلام همچنین دلالت دارد که وی یک چندی در مدینه ساکن بوده است. از شهرت او به کوفی می توان دریافت که او اغلب عمر خود را در شهر کوفه بسر برده است. وی همچنین از امام صادق علیه السلام نیز نقل روایت کرده است (نجاشی، ١٤٠٧، ص ٣٢٣). به نوشته شیخ طوسی (١٤١٥، ص ٢٩٣) محمد بن قیس بجلی در سال ١٥١ درگذشته است. شیخ مفید (١٤١٤، ص ٩) او را از جمله فقهاء اصحاب که هیچ طعنی درباره آنها نقل نشده، یاد کرده است.

محمد بن قیس و کتاب القضایای او

شهرت اصلی او به دلیل نگارش کتابی با عنوان *قضایا امیر المؤمنین علیه السلام* بوده، که در آن وی اخبار مربوط به قضاوت های امیر المؤمنین را گردآوری کرده است (مدرسی، ج ١،

است. قاضی نعمان اثر مذکور را به صورت وجاده و به روایت ابوعبدالله محمد بن سلام بن سیار کوفی که عالم زیدی بوده بدون ذکر کامل سند نقل کرده است (بنگرید به: قاضی نعمان، ١٤٠٩، ج ٢، ص ١٦). در تحریر مورد استفاده قاضی نعمان، عون بن عبیدالله بن ابی رافع از پدرش درباره نام کسانی که همراه علی علیه السلام در نبردهایش بوده اند، پرسش کرده است و احتمالا متن نیز توسط عون یا راوی که اثر مذکور را از وی روایت کرده، یعنی محمد بن عبیدالله بن ابی رافع تدوین شده باشد (بنگرید به: طبرانی، ١٤٠٤، ج ٣، ص ٢٧٣، ٢٧٦). این احتمال نیز هست که اثر مذکور تدوین دیگری نیز داشته که محمد بن عبیدالله بن ابی رافع بعدها آن را تدوین کرده باشد و خود مطالب بیشتری که از پدرش در خصوص مطالب مذکور شنیده را تألیف کرده و نسخه مذکور تحریر دیگری از متن باشد که طبرانی (١٤٠٤، ج ٤، ص ١٤، ٣٠، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٣، ٢١٧، ج ٥، ص ٣٥، ٦٠، ٦٩، ٢٢٥) نوشته مذکور را در اختیار داشته و مطالبی از آن نقل کرده است (نیز ابن کثیر، ١٤١٢، ج ٣، ص ٥٢٧ که مطلبی به واسطه طبرانی نقل کرده اما در سلسله سند او نام محمد بن عبیدالله بن ابی رافع افتاده است؛ مزی، ١٤٢٢، ج ٨، ص ٣٤٨). ابن عساکر (١٤١٥–١٤٢١، ج ٤٥، ص ٥٠٣) کتاب مذکور را به طریق کتاب و به چند طریق از ابوالغنائم محمد بن علی نرسی و طریق وی عبیدالله بن ابی رافع نقل کرده است. ظاهرا اثر مذکور در اختیار ابن اثیر بوده و وی در *کتاب اسد الغابة* با عناوین مختلفی از اثر مذکور نقل قول کرده هر چند احتمال دارد که نقل قول وی از کتاب مذکور به واسطه و شاید به واسطه نقل های آمده از کتاب مذکور در کتاب *المعجم الکبیر* طبرانی یا منبعی دیگر باشد (بنگرید به: مدرسی، ج ١، ص ٣٢). ظاهرا متن در بعد توسط برخی روات کتاب تکمیل شده باشد (ابن عساکر، ١٤١٥–١٤٢١، ج ٤٥، ص ٥٠٢؛ مدرسی، ج ١، ص ٣٢).

ص ٣٤٦). تحریر های مشهور کتاب او به روایت عاصم بن حُمَید حَنّاط، یوسف بن عقیل و فرزندش عبید بوده (نجاشی، ١٤٠٧، ص ٣٢٣)، هر چند تحریر متداول تر میان محدثان امامی، تحریر عاصم بن حُمَید بوده است (طوسی، ١٤٢٠، ص ٣٨٧)[١] و در میان واقفیان کوفه تحریر اخیر روایت می شده است (نجاشی، ١٤٠٧، ص ٣٢٣). نجاشی (همانجا) طریق دیگری در روایت کتاب بجلی ذکر کرده که منتهی به عاصم است اما در میان سلسله سند روایت، نامی از رجال واقفی نیست. تحریر کتاب به روایت عبید، در میان زیدیان کوفه نیز تداول داشته و عباد بن یعقوب رواجنی (متوفی ٢٥٠) عالم و محدث نامور زیدی کوفه آن را روایت کرده است. طوسی (١٤٢٠، ص ٣٠٨) در شرح حال عبید بن محمد بجلی گفته که عبید کتابی داشته که آن را از پدرش روایت می کرده است. در ادامه طریق روایت خود به کتاب مذکور را ذکر کرده و آغاز آن را چنین نقل کرده است:

«..أخبرنا عبید بن محمد ابن قیس البجلی، عن أبیه، قال: عرضنا هذا الکتاب علی أبی جعفر محمد ابن علی بن الحسین علیهم السلام، فقال: هذا قول علی بن أبی طالب علیه السلام، إنه کان یقول: إذا صلی قال فی أول الصلاة ...و ذکر الکتاب» (طوسی، ١٤٢٠، ص ٣٠٨-٣٠٩)

آغاز مذکور با آغاز *کتاب قضایا امیر المؤمنین علیه السلام* عبیدالله بن ابی رافع یکی است (بنگرید به: نجاشی، ١٤٠٧، ص ٦). مطالب اخیر دلالت دارد که کتابی که عبید روایت کرده، همان *کتاب السنن و الأحکام و القضایا امیر المؤمنین علیه السلام* بوده است. همچنین نشانگر آن است که محمد بن قیس، نسخه ای از کتاب عبیدالله بن ابی رافع را که در میان علویان مدینه شهرت فراوانی داشته (نجاشی، ١٤٠٧، ص ٧) و مورد تأیید امام باقر علیه السلام نیز قرار گرفته، اساس نگارش کتاب خود قرار داده و احادیثی از امام باقر علیه السلام به نقل از امام علی علیه السلام را بر کتاب افزوده است. بعدها عبدالرحمن بن ابی نجران که خود یکی از راویان *کتاب قضایا* محمد بن قیس بوده، نیز مطالبی بر کتاب افزوده، و تحریری دیگر از همان کتاب را

---

[١] شیخ صدوق (متوفی ٣٨١ق) تحریر کتاب به روایت عبدالرحمن بن ابی نجران از عاصم بن حمید از محمد بن قیس را در اختیار داشته و در روایات چندی از اثر مذکور را در کتاب من لا یحضره الفقیه نقل کرده است که موارد آنها چنین است: ابن بابویه، ١٤١٤، ج ٢، ص ١٢٣-١٢٤ (درباره پایان ماه رمضان با رویت هلال)؛ ١٦٨-١٦٩ (دو روایت دیگر در همان موضوع)؛ ج ٣، ص ١٩، ٥٠ (عدم پذیرش شهادت برخی افراد)، ١٠٩-١١٠، ١١٤، ١٤٠ (درباره کنیز باردار)؛ ٢٢٢-٢٢٣ (فروش فرزندان کنیز)؛ ٢٢٨، ٢٨٣ (دو روایت)، ٣١٢، ٤٢٥-٤٢٦ (سه روایت)، ٥١٠-٥١١، ٥٤٤؛ ج ٤، ص ٢٤، ٦٣، ١٣٣، ١٧٢-١٧٣ (دو روایت)، ١٨٥، ١٨٦، ١٩٣، ٢١٠، ٢١٦، ٣٠٧، ٣٤٢. کتاب قضایا محمد بن قیس مشتمل بر اضافاتی بوده که محمد بن قیس از امام باقر علیه السلام سماع کرده است. در خصوص موارد اخیر بنگرید به: ابن بابویه، ١٤١٤، ج ٣، ص ٢٨٣، ٣٠٨، ٤١٤، ٤٢٠، ٥٤٨، ج ٤، ص ٣٨، ١٢٠، ٢٢٧، ٣١٨، ٣٢٧-٣٢٨، ٣٣٦.

ارایه کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۲۳۵) که تحریر اخیر در میان روات قمی و بغدادی تداول داشته است (نجاشی، همان، ص ۳۲۳). عباد بن یعقوب نیز در تألیف *کتاب قضایا* (برای نقل از کتاب مذکور رواجنی بنگرید به: قاضی نعمان مغربی، ۱۴۲۸، ص ۲۱، ۳۲، ٤٢) خود از کتاب محمد بن قیس به روایت فرزندش عبید بهره گرفته است (قاضی نعمان مغربی، همان، ص ٤٢، ۹۰-۹۱، ۹۵، ١١٤، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱٤۳) و قاضی نعمان مغربی (همان، ص ٤٢، ۹۰-۹۱، ۹۵، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱٤۳) در تألیف *کتاب الایضاح* مطالبی را از کتاب محمد بن قیس به واسطه *کتاب قضایا* رواجنی نقل کرده است. روایات فراوانی از *کتاب القضایا* محمد بن قیس بجلی در میان کتب حدیثی امامیه پراکنده است که عمدتا به روایت عاصم بن حمید است (برای نمونه بنگرید به: کلینی، ۱۳٦٥ش، ج ٥، ص ١٤٤، ۲۰٦، ۲۰۷-۲۰۸، ج ۷، ص ۲۱۰، ۲۱۹، ۲۲۳، ۳۰۷؛ ابن بابویه، ١٤١٤، ج ۳، ص ۱۹-۲۰) و بیشتر این نقل ها در کتاب *مسند محمد بن قیس البجلی* تألیف بشیر محمدی مازندارنی (قم، ۱٤۰۹) آمده است. نسخه ای از *کتاب قضایا امیر المؤمنین* محمد بن قیس به روایت عبدالرحمن بن ابی نجران که مشتمل بر زیادات او بر کتاب بوده، توسط ابراهیم بن هاشم به قم برده شده، و شیخ صدوق (١٤١٤، ج ٤، ص ٥۳٦-٥۳۷) اثر مذکور را با تصریح به نام آن به همین طریق از پدرش و محمد بن حسن بن ولید شیخ قمیان و طریق آنها به ابراهیم بن هاشم روایت کرده است (ابن بابویه، ١٤١۷، ص ٥۸۷-٥۸۸).[۱]

در صورتی که حدس اخیر درست باشد، علت عدم توجه و نبود روایتی که در سلسله سند آن نام عبیدالله بن ابی رافع آمده باشد، را می توان دریافت و توضیح داد. در حقیقت از آنجا که

---

[۱] دیگر اثر شناخته شده محمد بن قیس بجلی، *کتاب المسائل* است (مدرسی، ج ۱، ص ۳٤۷) که به روایت حمید بن عاصم حناط بوده (طوسی، ١٤١٥، ص ۲۹۳) و مشتمل بر پرسش های محمد بن قیس از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام بوده است (بنگرید به: کلینی، ۱۳٦٥ش، ج ٥، ص ۱۱۳، ٤٤۳، ج ٦، ص ٦۳، ۱٥۰، ج ۷، ص ۱۰؛ ابن بابویه، ١٤١٤، ج ۳، ص ٥٤۸، ج ٤، ص ۳۸). نسخه ای از کتاب اخیر به روایت احمد بن حسین خثعمی از عباد بن یعقوب رواجنی که وی آن را از عبید فرزند بجلی روایت کرده، در اختیار قاضی نعمان بوده و از آن نقل قول کرده است (قاضی نعمان مغربی، ۱٤۲۸، ص ۱۲۹)، هر چند به نظر می رسد که نقل اخیر به واقع از *کتاب القضایا* محمد بن قیس باشد و ذکر *کتاب المسائل*، تصحیفی از سوی کاتب یا خطای از سوی قاضی نعمان در ذکر مأخذ خود بوده باشد چرا که روایت نقل شده درباره نماز است و به روایت امام علی علیه السلام است (مادلونگ، ص ۳۷). ابن بابویه (١٤١٤، ج ٤، ص ٤۸٦) در بخش مشیخه *کتاب من لا یحضره الفقیه* خود طریق خود را در روایات محمد بن قیس بجلی آورده که احتمالا با توجه به ساختار روایات که بیشتر صورت پرسش و پاسخ یا حالت جواب دادن به پرسشی را دارد، باید برگرفته از *کتاب المسائل* بجلی باشد. روایات چندی از کتاب مذکور در منابع امامیه نیز موجود است. ظاهرا رواجنی نیز کتابی به نام *المسائل* داشته (قاضی نعمان مغربی، ۱٤۲۸، ص ۱۳٤) که در آن برخی مطالب *کتاب المسائل* محمد بن قیس بجلی را نقل کرده و قاضی نعمان به واسطه اثر اخیر از کتاب بجلی نقل روایت کرده است.

تحریری تأیید شده از کتاب ابن ابی رافع توسط امام باقر علیه السلام توسط محمد بن قیس بجلی روایت شده، عالمان و محدثان امامی تحریر تدوین شده ابن ابی رافع را کنار نهاده، و تحریر محمد بن قیس بجلی را بر آن ترجیح داده اند. عدم ذکر نام عبیدالله در سلسله سند روایت اخیر نیز کاملا مشخص است؛ چرا که از نظر عالمان امامی اتصال روایت کتاب مذکور به نقل از امام باقر علیه السلام کافی است و نیازی به اتصال سند به امام علی علیه السلام ندارد. مطلب اخیر به وضوح تأیید کننده این نظر است که عالمان و محدثان امامی به دلیل نگرش فهرستی خود، از میان تحریر های مختلف کتاب، تحریری را که معتبرتر بوده، انتخاب می کرده اند و مؤلفان فهارس نیز توجه مهمی به طریق و تحریر های معتبر آثار روایی داشته اند. نبود روایتی از *کتاب السنن و الأحکام و القضایا* عبیدالله بن ابی رافع به احتمال قوی متأثر از نگاه فهرستی عالمان امامی بوده است.[۱]

---

[۱]شیخ طوسی (۱۴۲۰، ص ۳۸۷) از تألیفات محمد بن قیس به دفتری حدیثی یا اصل اشاره کرده و طریق خود در روایت اثر مذکور را به واسطه فهرست ابن بُطه قمی ذکر کرده است. طریق مشهور دفتر حدیثی محمد بن قیس به روایت ابن ابی عمیر بوده است (طوسی، ۱۴۲۰، همانجا). روایات مذکور در ضمن کتاب *مسند محمد بن قیس البجلی* گردآوری شده است (نیز بنگرید به: خویی، ج ۱۷، ص ۱۶۸، ۴۱۰-۴۱۸). هم عصر محمد بن قیس بجلی، چند محدث دیگر با همین نام شناخته شده اند که یکی از آنها یعنی ابونصر محمد بن قیس اسدی والبی از اشراف عرب کوفه بوده و روابط بسیار نزدیکی با عمر بن عبدالعزیز و پس از او یزید بن عبدالملک داشته است. وی نیز از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نقل روایت کرده است. وی کتابی به نام *قضایا امیر المؤمنین* داشته که نجاشی (۱۴۰۷، ص ۳۲۳) اثر وی را نزدیک به *کتاب قضایا* محمد بن قیس بجلی دانسته که نشانگر آن است که در صورت صحت انتساب اثر اخیر به والبی، هر دو منبع در تألیف کتاب خود از کتاب عبیدالله بن ابی رافع بهره برده اند. نجاشی (۱۴۰۷، ص ۳۲۳) از ابوعبدالله محمد بن قیس اسدی دیگری که از موالی بنی نصر بوده یاد کرده و او را ستوده و مدح کرده است. شیخ طوسی (۱۴۱۵، ص ۲۹۳) از محمد بن قیس اسدی یاد کرده و او را ستوده اما اثری را به وی نسبت نداده است که با توجه به شهرت *کتاب القضایا* و اهمیت آن باعث تردید در تألیف کتابی با این عنوان توسط محمد بن قیس اسدی است. نجاشی (همانجا) از فردی دیگر به نام ابواحمد محمد بن قیس اسدی یاد کرده و او را فردی ضعیف خوانده و گفته که وی از امام باقر علیه السلام نقل روایت کرده است و طریق خود را در نقل دفتر حدیثی وی ذکر کرده است. شیخ طوسی (۱۴۱۵، ص ۲۹۳) از چند محمد بن قیس دیگر هم نام برده است که احتمال خلط میان آنها و افراد پیش گفته وجود دارد و یک تن آنها که شیخ طوسی برای وی کنیه ابوقدامه را ذکر کرده همان محمد بن قیس والبی است و احتمالا دیگر افراد مذکور نیز همان محمد بن قیس والبی باشند (مزی، ۱۴۲۲، ج ۲۶، ص ۳۱۸) که به دلیل مبهم بودن منبعی که شیخ طوسی در دست داشته، به همان صورت آمده در منبع او ذکر شده است. اشتباه مشابهی را نجاشی (۱۴۰۷، ص ۳۲۲-۳۲۳) مرتکب شده و محمد بن قیس اسدی را با محمد بن قیس مدینی بر اساس اشتباه منبعی که در اختیار داشته خلط کرده و مطالب مربوط به شرح حال مدینی را به اسدی نسبت داده است (مدرسی، ج ۱، ص ۳۴۶، پانویس ۹۲). مدرسی (ج ۱، ص ۳۴۶، پانویس ۹۱) معتقد است که عالمان امامی تنها محمد بن قیس بجلی را می شناخته

نمونه ای دیگر از چنین رویکردی در میان اصحاب فهارس امامی، کتابی از محمد بن مسلم (متوفی ۱۵۰) است. در فهارس امامیه، کتابی با عنوان *اربعمائة مسألة فی أبواب الحلال و الحرام* به وی نسبت داده شده است. مدرسی طباطبائی در معرفی کتاب *اربعمائة مسألة* محمد بن مسلم اشاره کرده که خطیب بغدادی متن کتاب را که یک جزء توصیف کرده (کراسه)، به طریق متصل به حریز بن عبدالله سجستانی در دست داشته است. خطیب بغدادی (۱۹۸۵، ج ۱، ص ٤٩٤) در ذیل شرح حال حریز بن عبدالله ازدی سجستانی نوشته است:

«حریز بن عبدالله الأزدی السجستانی؛ شیخ من شیوخ الشیعة. روی عن زرارة بن أعین، و محمد بن مسلم الثقفی. حدث عنه: صفوان، و عبدالله بن عبدالرحمن الأصم. أنا علی بن أبی علی المعدل، نا أبوبکر أحمد بن عبدالله الدوری[1]، نا أبوسلیمان أحمد بن نصر بن سعید و یعرف بابن هراسة، قدم علینا من نهروان، نا إبراهیم بن إسحاق الأحمری، عن محمد بن الحسن ابن شَمّون البصری، عن عبدالله بن عبدالرحمن الأصم، عن حریز بن عبدالله السجستانی، عن محمد بن مسلم عن أبی عبدالله جعفر بن محمد و عن القاسم بن یحیی بن الحسن بن راشد، عن جده الحسن بن راشد، عن أبی نصیر (که باید أبی بصیر باشد)، عن أبی عبدالله قال:

إن أمیرالمؤمنین – یعنی علی بن ابی طالب–[2] علم أصحابه أربع مائة کلمة مما یصلح للمرء فی دینه و دنیاه و ساق الأبواب کلها فی السنن و الأداب مقدار جزء کامل».

و هیچ گاه از محمد بن قیس والبی نقل روایت نکرده اند. با این حال روایات محمد بن قیس والبی از امام علی علیه السلام به اسناد سنی بوده و باعث شده تا نجاشی یا منبع او کتاب قضایا را به وی نسبت دهند و در واقع تنها یک کتاب به نام قضایا امیر المؤمنین وجود داشته و تألیف محمد بن قیس بجلی بوده و بعدها به دلیل خطا در شناخت هویت واقعی او، به خطا کتاب مذکور به محمد بن قیس والبی نیز نسبت داده شده که نجاشی تصریح دارد دو نسخه مذکور تقریبا یکسان بوده اند. آنچه که گمان اخیر را تأیید می کند، عدم اشاره منابع رجالی اهل سنت به نگارش چنین کتابی توسط محمد بن قیس والبی است (بنگرید به: ابن سعد، ج ٦، ص ۳٦۱؛ مزی، ۱٤۲۲، ج ۲٦، ص ۳۱۹).

[1] ابوبکر احمد بن عبدالله بن احمد بن جُلّین دوری وراق از عالمان امامی ساکن بغداد است. خطیب بغدادی (۱٤۲۲، ج ۵، ص ۳۸٦–۳۸۷) شرح حال او را آورده و گفته که او به رفض مشهور بودهن است (و کان رافضیاً مشهوراً بذلک). او در سال ۲۹۹ به دنیا آمده و در رمضان ۳۷۹ درگذشته است. وی از مشایخ سنی نیز نقل حدیث کرده که فهرستی از نام آنها را خطیب بغدادی (۱٤۲۲، ج ۵، ص ۳۸٦) آورده است. شیخ طوسی (۱٤۲۰، ص ۷۷) شرح حال او را آورده و تصریح کرده که او امامی بوده و گفته که او کتابی درباره طرق روایت حدیث رد الشمس داشته است. نام وی در طرق روایات برخی از آثار امامیه خاصه در فهرست ابن عبدون به کرات آمده است.

[2] این جمله معترضه اضافه خطیب بغدادی است. در سنت شیعی لقب امیرالمؤمنین از القاب خاص علی بن ابی طالب علیه السلام است

متنی که خطیب بغدادی آغاز آن را نقل کرده، همان متنی است که شیخ صدوق در کتاب الخصال خود روایت کامل آن را آورده و در دیگر آثار خود بخش هایی از آن را نقل کرده است. این شاهد به صراحت تردیدی را که خدامیان آرانی در باب یکی بودن کتاب اربع مسألة محمد بن مسلم با کتاب أدب امیر المؤمنین به روایت قاسم بن یحیی راشدی بیان کرده اند، منتفی می کند. نکته مهم و جالب دیگری که سلسله اسناد نقل کرده خطیب در بر دارد، طریقی است که او ذکر کرده که البته در سنت امامیه و البته بهتر است بگوییم اصحاب فهارس امامیه، مورد توجه نبوده است که دلیل آن نیز مشخص است، افراد مذکور در طریق روایت نسخه، ابراهیم بن اسحاق احمری و محمد بن حسن بن شمون بصری به سنتی از جریان های فکری خاص امامیه تعلق دارند و طبیعی است که اصحاب فهارس کتاب را به طرق دیگر بی اشکال آن روایت کرده و در فهارس خود ثبت کرده باشند. در حقیقت توجه خاص اصحاب فهارس و طریق های ارایه شده در دو کتاب الفهرست شیخ طوسی و نجاشی و بخش مشیخه کتاب من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق، طرق های عالی روایت های آثار کهن امامیه است، هر چند طریق های دیگری نیز در روایت آثار مذکور موجود بوده است.

نتیجه گیری

بررسی موردی *کتاب السنن و الأحکام و القضایا* عبیدالله بن ابی رافع، یکی از شیوه هایی تدوین احادیث در سنت امامیه را نشان می دهد. در حالی که کتاب عبیدالله بن ابی رافع، اثری شناخته شده در سنت عام شیعیان بوده، نبود سلسله سندی که نام عبیدالله در آن آمده باشد، علت خاصی دارد. به واقع نسخه ای از کتاب او توسط محمد بن قیس بجلی بر امام باقر علیه السلام عرضه شده و پس از تأیید امام، محمد بن قیس بجلی، اثر مذکور را با حذف نام عبیدالله به نحو مستقیم از امام باقر علیه السلام از امام علی علیه السلام روایت کرده است. در حالی که در میان اهل سنت حذف اسناد به این نحو موجب تضعیف اثر می شود، در سنت شیعی چنین امری به اعتبار اثر می افزاید.[1] احتمالا به دلیل آنکه محدثان امامی به این عمل واقف بوده اند،

---

[1] شیخ طوسی (۱٤۲۰، ص ۳۰۸-۳۰۹) در ذیل شرح حال عبید بن محمد بن قیس بجلی آورده که او کتابی داشته که از پدرش روایت می کرده است. هر چند شیخ طوسی تصریحی به نام کتاب نکرده، اما کتاب مورد بحث همان کتاب القضایا بوده است. شیخ طوسی (۱٤۲۰، ص ۳۰۸) طریق روایت کتاب مذکور را نقل کرده که در ضمن آن گفته شده که محمد بن قیس بجلی کتاب را بر امام باقر علیه السلام عرضه کرده و حضرت این مطلب که مطالب مذکور به روایت امام علی علیه السلام را تأیید کرده اند و عبارت آغازین کتاب در ادامه نقل شده که همان عبارت آغازین *کتاب السنن و الاحکام و القضایا* عبیدالله بن ابی رافع است که نجاشی (۱٤۰۷، ص ٦) به آن اشاره کرده است.

تحریر اخیر را به نسبت خود تحریر عبیدالله بن ابی رافع، صحیح تر می دانسته اند و به همین سبب به نقل از تحریر اخیر اکتفا کرده، و از تحریر عبیدالله بن ابی رافع- که نام وی در سلسله سند آن آمده است-، نقل نکرده اند.

منابع:

آل مکباس، محمد عیسی؛ «کتاب الحج تصنیف المحدث معاویة بن عمار الدهنی (نسخة مستخرجة)»؛ *علوم الحدیث*، سال ۱۱، رجب – ذی الحجه ۱۴۲۸.

همو؛ «کتاب الحج»؛ *علوم الحدیث*، سال ۱۲، رجب – ذی الحجه ۱۴۲۹.

ابن بابویه، محمد بن علی بن حسین (شیخ صدوق)؛ *کتاب من لا یحضره الفقیه؛* صححه و علق علیه علی اکبر الغفاری (قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٤ق).

----، *الامالی*، چاپ مؤسسه بعثت (قم، ١٤١٧).

----، *علل الشرایع*، چاپ محمد صادق بحر العلوم (نجف، ١٣٨٥/١٩٦٦).

ابن ابی‌الحدید؛ شرح *نهج‌البلاغة*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، (قاهره ١٣٨٥_١٣٨٧/ ١٩٦٥_١٩٦٧).

ابن سعد؛ *الطبقات الکبری*؛ تحقیق احسان عباس (بیروت، دار صادر، بی تا).

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی؛ *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیهم*؛ چاپ علی اکبر غفاری (قم، ١٣٦٣ش/١٤٠٤).

ابن شهر آشوب، محمد بن علی؛ *معالم العلماء*؛ (نجف، ١٣٨٠/١٩٦١).

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم؛ *المعارف؛* حققه و قدم له ثروت عکاشة (قاهره: دار المعارف، ١٩٨١).

ابن عساکر؛ *تاریخ مدینة دمشق*؛ چاپ علی شیری (بیروت، ١٤١٥_١٤٢١/ ١٩٩٥_٢٠٠١).

ابن عدی، عبدالله بن عدی؛ *الکامل فی ضعفاء الرجال*؛ (بیروت، ١٤٠٥/١٩٨٥).

ابن کثیر، اسماعیل بن کثیر؛ *تفسیر القرآن العظیم*؛ تحقیق عبدالرحمن مرعشلی (بیروت، ١٤١٢/١٩٩٢).

ابن ماکولا، علی بن هبة الله؛ *الاکمال فی رفع الارتیاب عن المؤتلف و المختلف فی الأسماء و الکنی و الأنساب؛* تحقیق عبدالرحمن بن یحیی معلمی یمانی (حیدرآباد دکن: ، ١٣٨٢/١٩٦٢).

برقی، احمد بن محمد؛ *کتاب الرجال؛* تحقیق سید کاظم موسوی میاموی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٤٢ش).

-----؛ *کتاب المحاسن؛* تحقیق سید جلال الدین محدث ارموی (تهران، ١٣٧٠/١٣٣٠ش).

حسینی جلالی سید محمد رضا؛ *تدوین السنة الشریفة؛* (تهران: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی، ١٣٧٦ش/ ١٤١٨).

حر عاملی، محمد بن حسن؛ *وسائل الشیعة*؛ تحقیق مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث (قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث،).

خطیب بغدادی، احمد بن علی؛ *تاریخ مدینة السلام و أخبار محدثیها و ذکر قطانها العلماء من غیر أهلها و واردیها؛* حققه و ضبط نصه، و علق علیه الدکتور بشار عواد معروف (بیروت، دار الغرب الإسلامی، ۲۰۰۱/۱٤۲۲).

-------؛ *کتاب تلخیص المتشابه فی الرسم و حمایة ما أشکل منه عن بوادر التصحیف و الوهم؛* تحقیق سکینه شهابی (دمشق؛ ، ۱۹۸۵).

خویی، ابوالقاسم؛ *معجم رجال الحدیث* .

سید رضی، محمد بن حسین؛ *خصائص الائمة علیهم السلام*؛ تحقیق محمد هادی امینی (مشهد، ۱٤۰٦).

شوشتری، محمد تقی؛ *قاموس الرجال* (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱٤۱۰-۱٤۲٤).

شافعی، محمد بن ادریس؛ *الام* (بیروت: ۱۹۸۳/۱٤۰۳).

شیخ طوسی، محمد بن حسن؛ *رجال الطوسی*، چاپ جواد قیومی اصفهانی (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱٤۱۵).

-----، *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و اسماء المصنفین و الصحاب الاصول*، چاپ عبدالعزیز طباطبائی (قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱٤۲۰).

----، *تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة*، چاپ حسن موسوی خرسان (تهران، ۱۳۹۰).

طبرانی، سلیمان بن احمد؛ *المعجم الکبیر؛* تحقیق حمدی عبدالمجید سلفی (بی جا: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸٤/۱٤۰٤).

عجری، محمد بن حسن؛ *إعلام الأعلام بادلة الأحکام*؛ أعده للطبع و قدم له عبدالله بن حمود عزی (صعده: مؤسسة الامام زید بن علی الثقافیة، ۲۰۰۲/۱٤۲۳).

أیمن فؤاد سید، «خزانة کتب الفاطمیین هل بقی منها شیء؟»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، المجلد ٤۲، الجزء الاول (محرم ۱۹۹۸/۱٤۱۹).

کلینی، محمد بن یعقوب؛ *الکافی؛* تحقیق علی اکبر غفاری (تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳٦۵ش).

مزی، یوسف بن عبدالرحمن؛ *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال*؛ حققه، و ضبط نصه و علق علیه بشار عواد معروف (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۲/۱٤۲۲).

شیخ مفید، محمد بن محمد؛ «*جوابات اهل الموصل فی العدد و الرؤیة*»، سلسلة مؤلفات الشیخ المفید، ج ۹، تحقیق مهدی نجف (بیروت: ، ۱۹۹۳/۱٤۱٤).

مغربی تمیمی، قاضی نعمان بن محمد؛ *الایضاح؛* تقدیم و إعداد محمد کاظم رحمتی (بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۲۰۰۷/۱٤۲۸).

----؛ *شرح الاخبار فی فضائل الأئمة الطهار*؛ تحقیق سید محمد جواد حسینی جلالی (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱٤۰۹).

نجاشی، احمد بن علی؛ *فهرست اسماء مصنفی الشیعة المشتهر برجال النجاشی*؛ تحقیق سید موسی شبیری زنجانی (قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱٤۰۷ق).

L. I Conrad, " Recovering lost texts: some methodological issues," *Journal of the American Oriental Society* ۱۱۳ ii, ۱۹۹۳, pp.۲۵۸-۲۶۳.

Amikam Elad, "Community of Belivers of 'Holy Men' and 'Saints' or Community of Muslims? The Rise and Development of Early Muslim Historiography," Journal of Semitic Studies Xlvii, ۱ *(*۲۰۰۲*), pp.*۲۴۱-۳۰۸.

Wilferd Madelung, "The sources of Isma'ili law," Journal of Near Eastern Studies ۳۵ *(*۱۹۷۶*), pp.*۲۹-۴۰.

Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford ۲۰۰۳*).*

ابن بابویه، محمد بن علی بن حسین (شیخ صدوق)؛ *کتاب من لا یحضره الفقیه؛* صححه و علق علیه علی اکبر الغفاری (قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱٤۱٤ق).

ابن سعد؛ *الطبقات الکبری*؛ تحقیق احسان عباس (بیروت، دار صادر، ۱٤۰۵/۱۹۸۵).

احمد بن حسین ابن غضائری، *الرجال*، تحقیق سید محمد رضا حسینی جلالی (قم، دار الحدیث، ۱٤۲۲/۱۳۸۰ش).

ابن ماکولا، علی بن هبة الله؛ *الاکمال فی رفع الارتیاب عن المؤتلف و المختلف فی الأسماء و الکنی و الأنساب؛* تحقیق عبدالرحمن بن یحیی معلمی یمانی (حیدرآباد دکن: دار المعارف العثمانیة، ۱۳۸۲/۱۹۶۲).

انصاری، حسن، «ابن عبدون»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی (تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷ش)، ج ٤، ص ۲۰٤.

احمد بن محمد برقی، المحاسن، چاپ سید مهدی رجائی (قم، ۱٤۱۳).

مفضل بن عمر و کتاب التوحید منسوب به او*

چکیده: تعامل میان مذاهب و ادیان مختلف و وجود زمینه های مشترک فرهنگی باعث شده تا ادیان مختلف علیرغم اختلافات گسترده با یکدیگر، گاه از میراث های ناظر به عناصر مشترک میان خود بهره گیری کنند. نوشتار حاضر در صدد نشان دادن ریشه و خاستگاه متن *کتاب فَکِّر / التوحید* منسوب به مفضل بن عمر جعفی است و با قید احتمالا از تأثیر پذیری کتاب مفضل از متنی عربی و تألیف یکی از نسطوریان عراق به نام جبرائیل بن نوح انباری و کتاب *الفکر و الاعتبار* وی با ذکر شواهدی نسخه شناسانه سخن رفته است. همچنین پژوهش حاضر در صدد نشان دادن اهمیت ارزیابی و داوری های رجالیان کهن و لزوم توجه بیشتر به آراء آنها و شیوهٔ فهرستی قدما در بررسی اصالت متون می باشد.

تعامل و داد و ستد فرهنگی میان فرقه های مختلف یک دین، امری است که به دلیل وجود زمینه های مشترک فرهنگی فراوان بسیار طبیعی می نماید، هر چند در روند تکوین تاریخی مذاهب نیز چنین تعاملات و داد و ستدهایی به دلایل مختلفی کمرنگ و گاه حتی انکار می شود. با این حال دامنهٔ تعاملات فرهنگی در میان قدما، تنها محدود به بهره گیری مذاهب یک دین از یکدیگر نبوده است و شواهد بسیاری از تعامل میان اسلام وادیان دیگر خاصه یهودیت و اسلام در سده های نخستین در دست است. در حقیقت همان زمینه های مشترک فرهنگی اعم از زبان مشترک، الهیات و مبانی کلامی مشترک امکان بهره گیری سه دین ابراهمی از یکدیگر را در سده های نخستین فراهم کرده است. زبان مشترک و وجود گروه های فراوان از اقلیت های یهودی و مسیحی در گسترهٔ وسیع تمدن اسلامی باعث شد تا داد و ستد های فرهنگی فراوانی میان سه دین ابراهیمی رخ دهد هر چند شیوه ها و نوع داد و ستد های فرهنگی متفاوت بوده است.[۱]

---

* دسترسی به نسخهٔ خطی *الفکر و الاعتبار* کتابخانهٔ آیاصوفیا (٤٨٣٦/٢)، حاصل زحمت و لطف دو دوست گرامی آقای علیرضا مقدم و آقای داوود ییلدیز بوده که جا دارد تا تشکر قلبی خود را از هر دو بزرگوار بیان کنم. استاد عزیز الکساندر ترایگر (*Alexander Treiger*) نیز از سر لطف برخی مطالعات انجام شده در خصوص کتاب العبر و الاعتبار منسوب به جاحظ را در اختیار بنده قرار دادند که جای دارد تا سپاس ویژهٔ خود را از ایشان را یاد کنم.

[۱] انتقال داستان ها دینی و اخلاقی و البته گاه با تغییرات اندک هنگام انتقال از یک سنت به سنت دیگر یا از یک زبان به زبان دیگر، مسئلهٔ شناخته شده تری است و در خصوص آن نیز اطلاعات بیشتری در دست است. به عنوان مثال داستان بلوهر و بوذاسف که اساسا ریشه ای بودایی/ هندی دارد (نک ابن ندیم، ج ۲، قسم ۱، ص

در خصوص تأثیر گذاری کلام اسلامی بر الهیات یهودیان ساکن در قلمرو اسلامی و بعدها انتقال آن در ادوار بعدی و تداوم آن در سنت یهودی اطلاعات گستردهٔ فراوانی به دست آمده است و برای پژوهشگران امری شناخته شده است. تشابهات بسیار از حیث موضوع میان کلام اسلامی و الهیات یهودی از همان ادوار کهن باعث توجه برخی متکلمان یهودی به آثار اسلامی شده بود و در میان کتابهای تراجم نگاری کهن گاه گاه به این موضوع اشاره نیز شده است. در میان جریان های کلامی مهم تمدن اسلامی، معتزله بیش از هر جریان کلامی دیگری دانسته است که کلام یهودیان ساکن در تمدن اسلامی را از خود متأثر کرده است. بهره گیری عالمان یهودی تنها محدود به حضور در مجالس درس عالمان معتزلی و یا کتابت آثار آنها نبوده و از حیث شیوه و روش در استدلال های خود نیز از روش های متکلمان معتزلی بهره جسته و متأثر بوده اند و گاه حتی اختلافات میان جریان های مختلف معتزله، به همان شدت و حدت متکلمان یهودی را تحت تأثیر قرار داده است.

عمده دانش ما در خصوص مسائل اخیر در پی میسر شدن محققان به مجموعه های عظیم گنیزه های قاهره است که بخشی از آنها را عالمی از یهودیان قرائیم به نام آبراهام فرکویچ[1] (۱۷۸۷-۱۸۷٤) — از یهودیان قرائیمی ساکن در روسیه- در طی سفرهای خود به کنیسه های یهودیان عراق، شام و مصر فراهم کرده است. در سنت یهودیان، اوراقی که نام های مقدس بر آنها درج شده، در مکانی خاص در کنیسه های انداخته می شود یا دفن می شود اما عموما در سنت یهودیان ساکن در جوامع اسلامی مکانی در کنیسه ها وجود دارد که اوراق مذکور در آنجا انداخته می شود.[2] در میان گنیزه های مشهور یهودیان در عالم اسلامی، گنیزهٔ کنیسهٔ بن عزرا

---

۳۲٦)، پیش از اسلام وارد فرهنگ مسیحیان سریانی و از طریق آنها فرهنگ یونانی و در عصر ترجمه به عربی ارایه شده و در سنت شیعی نیز با افزوده شدن برخی تعابیر شیعی از قرن چهارم به بعد و زمانی که شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱) تحریری از آن را در ضمن *کمال الدین و تمام النعمة* آورده، رواج یافته است. برای تطور و اصل داستان بنگرید به: مراد کامل، محمد حمدی بکری و زکیة محمد رشدی، ۱۹۷٤، ص ۱۷٤-۱۷۷.

[1] *Abraham Firkovich.*

دربارهٔ فرکویچ و اهمیت مجموعه گردآوری شده توسط او بنگرید به:

Tapani Harviainen, "Abraham Firkovich," Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources, ed. Meira Polliack, Leiden ۲۰۰۳, ۸۷۵-۸۹۲.

[2] در میان گنیزه های مشهور شناخته شده، می باید به گنیزهٔ کنیسهٔ ابن عزرا در قاهره قدیم (فسطاط) اشاره کرد که اهمیت آن از قرن نوزدهم مورد توجه قرار گرفته بود و تمام مجموعه اطلاعات آن اکنون در کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج نگهداری می شود و برای مطالعهٔ تاریخ اجتماعی سدهای گذشته اهمیت فراوانی دارد و مطالعات فراوانی بر اساس آن منتشر شده از جمله شلُومُو دُوف گویتین در اثری شش جلدی تاریخ جوامع یهودی در عالم اسلامی بر اساس اسناد گنیزه منتشر کرده است. بنگرید به:

در قاهره قدیم (فسطاط) از مدتها پیش مورد توجه محققان قرار گرفته بود.[1] با این حال آثار موجود در گنیزهٔ ابن عزرا، هر چند از حیث تعداد فراوان است (حدود ۱۸۰۰۰۰ قطعه) اما آثار به دلیل بی ارتباطی با یگدیگر کمتر می تواند مطلوب محققان را فراهم کند. در مقابل مجموعهٔ فرکویچ به نسبت دیگر آثار باقی مانده از گنیزهای یهودیان، از حیث ماهیت و حجم آثار متفاوت است و برخلاف گنیزهٔ ابن عزرا، مشتمل بر آثاری خطی مختلفی است که از حیث حجم تفاوت بارزی با گنیزه های دیگر دارد و گاه نسخه ای خطی مشتمل بر صد برگ در آن یافت می شود و مشتمل بر آثار مختلفی از سنت های مختلف یهودیان و فرق مختلف آنها مانند قرائیم، سامریان و ربانی هاست. اهمیت بیشتر مجموعه فرکویچ در حفظ برخی آثار مورد توجه گروه های مختلف یهودی از سنت های پیرامون آنها است و به نحو مشخص آثار اسلامی مورد توجه یهودیان.

S.D Goitein, A Mediterranean Society: The Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza, ٦ *vols., Berkeley: University of California Press,* ١٩٦٧-١٩٩٣.

کنیسهٔ ابن عزرا متعلق به جماعت ربانیان بوده است. اسناد مشابهی در کنیسهٔ راو سمحا (دار ابن سُمیح) در محلهٔ زویله قاهره وجود دارد که بخشی از مطالب آن به کتابخانهٔ ملی پاریس منتقل شده اما بخش مهمتری از آن توسط آبراهام فرکویچ در طی سفرهای مختلف او به آنجا خریداری شده و اکنون در کتابخانهٔ ملی شهر سنت پترزبورگ نگه داری می شود. بخش مهمی از مجموعهٔ فرکویچ نسخه های خطی متعلق به یهودیان قرائیم ساکن در هیت عراق است که در کنیسهٔ ابن سمیح منتقل شده است. بر خلاف اسناد موجود در کنیسهٔ ابن عزرا که تنها مشتمل بر اجزاء جزئی است، در مجموعه فرکویچ، نسخه های خطی فراوانی که از حیث حجم تفاوت بارزی با اسناد کنیسهٔ ابن عزرا دارند و گاه نسخه های موجود در آن مشتمل بر تمام متن یک کتاب می باشد. در میان نسخه های خطی مجموعهٔ فرکویچ نسخه های خطی فراوانی به زبان عربی (گاه به حروف عربی و در موارد به حروف عبری) وجود دارد. برای اهمیت نسخه های خطی مجموعه فرکویچ در شناخت کلام معتزلی بنگرید به:

S. Schmidtke, "Mu῾tazilī Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg. A Descriptive Catalogue," A Common Rationality. Mu῾tazilism in Islam and Judaism, eds. Camilla Adang, Sabine Schmidtke and David Sklare, Wurzburg: Ergon, ٢٠٠٧, ٣٧٧-٤٦٢*; David Sklare, Judaeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections: The Works of Yusuf al-Basir. A Sample Catalogue. Texts and Studies, Jerusalem: Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East,* ١٩٩٧.

[1] دربارهٔ گنیزهٔ قاهره و اهمیت آن بنگرید به:

Stefan.C. Rief, A Jewish Arshive from Old Cairo: The History of Cambridge Unicersity's Genizah collection (Richmond, ٢٠٠٠*); idem The Cambridge Genizah Collections: Their Contents and Significance (Cambridge University Press,* ٢٠٠٢*).*

شواهد مدلل فراوانی نشانگر آن است که یهودیان قرائیم و ربانی عراق دست کم از قرن سوم متاثر از کلام معتزلی بوده اند.[1] عالم نامور یهودی ربانی ساموئل بن حُفنی (متوفی ۱۰۱۳) متکلم نامور یهودی ربانی قرن پنجم و یا معاصر جوانتر او یافث بن علی نویسندهٔ *کتاب النعمة فی الاصول* و یا یوسف بن بصیر (متوفی ۱۰۳۸) که شهرت آثارش خاصه دو کتاب *المحتوی* و *التمییز* شناخته شده است و هر دو از چهره های مهم قرائیم هستند، به نحو بارزی از کلام اسلامی متأثر بوده اند و در نگارش آثار خود همان سبک و روش استدلالهای عالمان معتزلی را به کار برده اند. وجود چنین جریانی باعث شد تا عالمان یهودی به کتابت و استنساخ آثار متکلمان مسلمان توجه نشان دهند و مجموعهٔ فرکویچ شاهد مهمی بر چنین جریانی است. به واقع بخشی از نسخه های مهم مجموعهٔ فرکویچ، آثار عالمان مسلمان در حوزه های مختلف خاصه کلام و اصول فقه است. از میان مهمترین نسخه هایی موجود در مجموعهٔ فرکویچ می باید به مجلداتی از کتاب *المغنی* قاضی عبدالجبار همدانی (متوفی ٤١٥) اشاره کرده که در مواردی به نسبت تحریر انتقال یافته به یمن فرونی دارد و در مواردی نیز مشتمل بر بخش هایی از مجلدات کتاب است که نسخه های یمنی فاقد آن است؛ اثری کلامی از صاحب بن عباد (متوفی ۳۸۵) به نام *نهج السبیل فی الاصول* که اثر اخیر، نشانی در کتابخانه ها تا کنون به دست نیامده و ظاهرا تنها بندی از آن در دست باشد (تهرانی، ج ٢٤، ص ٤١٨ که بر اساس نقل موجود عنوان کتاب را *نهج السبیل فی اثبات التفضیل* ذکر کرده است)؛ و یا شرحی از قاضی عبدالجبار همدانی بر کتابی در طبیعیات (بحث جواهر و اعراض) تألیف صاحب بن عباد اشاره کرد که عنوانش دقیقا دانسته نیست و از آن نیز اثری در سنت اسلامی نیست.[2]

---

[1] دربارهٔ قرائیم و اهمیت کلام اسلامی در تطور نظام فکری آنها بنگرید به: رحمتی، ۱۳۹۱ش، ص ٤٥–٧١.

[2] بنگرید به: زابینه اشمتیکه در مقاله ای با عنوان «مواد المسلمین فی مجموعة آبراهام فیرکویچ، المکتبة الوطنیة الروسیة، سانت بطرسبرج» تألیف کرده که در مجلة المخطوطات و الوثائق الإسلامیة، السنة الأولی، العدد ۱ (محرم ۲۰۱٥/١٤٣٧)، ص ٥٧–٧٠.

در سنت یهودیان قرائیمی عراق و مصر توجه بسیار فراوانی به آثار سید مرتضی (متوفی ٤٣٦) بوده است. سوای نسخه ای کامل از کتاب ذخیرة العالم و بصیرة المتعلم او که توسط عالی (علی) بن سلیمان مقدسی، عالم قرائیمی قرن پنجم در ٤٧٢ (تم کتاب ذخیرة العالم و بصیرة المتعلم إملاء الشریف الجلیل المرتضی رضی الله عنه و فرغ من نسخه لنفسه عالی بن سلیمن بفسطاط مصر فی شهر رجب سنة ٤٧٢ و الحمد لله علی نعمائه و هو حسبی و به استعین وحده) (دربارهٔ اهمیت نسخهٔ اخیر الذخیرة که در مواردی قرائت صحیح تری از متن را به دست می دهد، بنگرید به: اشمیتکه، ۱۳۸۲ش، ص ٦٨–٨٤)، بخش هایی از برخی آثار وی نیز یافت می شود از جمله اوراقی از شرحی ناشناخته بر بخش نظری (علم) کتاب جمل العلم و العمل سید مرتضی که احتمالا همان شرح کراجکی بر جمل سید مرتضی باشد که در سنت شیعی هیچ اثری از آن در دست نیست و در مجموعه دوم فرکویچ بخش

چنین تعاملاتی در گذر زمان و گاه به دلیل برخی تحولات خود سنت یهودی و انتقال آنها به مکانی دیگر و تغییر زبان فرهنگی، به دست فراموشی سپرده شده است. با این حال شواهد اخیر نشان می دهد که زمینه های مشترک فرهنگی به راحتی و سهولت باعث تبادلات فرهنگی میان ادیان مختلف بوده، هر چند چنین داد و ستدهای در بعد کمرنگ شده است. چنین تعاملات و داد و ستدهایی میان مسلمانان و مسیحیان نیز بوده است. وجود اقلیت های مسیحی فراوان در تمدن اسلامی و گسترهٔ وسیع آن (جوامع مسیحی کهن عراق، شام، مصر و شمال آفریقا) از یک سو و مسیحیان اندلس از سوی دیگر اهمیت فراوانی دارند و نگارش آثار فراوانی به زبان عربی توسط مسیحیان برای برآوردن نیازهای فرهنگی خود در عین حال امکان بهره گیری عالمان مسلمان از میراث های علمی مسیحیان را فراهم می کرد. وجود ترجمه های مختلف از عهدین و بهره گیری عالمان مسلمان از آنها در مجادلات کلامی علیه اهل کتاب، ساده ترین مثال از بهره گیری مسلمانان از میراث علمی مسیحیان است و شواهدی از در اختیار بودن برخی متون دیگر اهل کتاب حتی آثار شناخته شده به عنوان ملحقات (*Apocrypha*) در سنت مسیحیان برای مسلمان نیز در دست است که به تفصیل مورد بحث و مطالعه قرار گرفته است.[۱]

هایی از پایان ابواب التوحید و ابواب العدل آن باقی مانده، برگی از رسالۀ انقاذ البشر من الجبر و القدر در ضمن شرح شیخ طوسی از دیگر آثار تا به حال شناخته شده در مجموعه نسخه های فرکویچ است (*Schwarb,* ۲۰۰٦, *pp.*۷۷*–۸۱*). جالب توجه یافت شدن بخش هایی از کتاب الایماء إلی جوامع التکلیف علماً و عملاً از سهل بن فضل بن سهل تستری عالم قرائیم قرن پنجم است که آن را در پی نامه ای که عالی بن سلیمان مقدسی به وی نگاشته بود و از او خواسته بود اثری همانند کتاب جمل العلم و العمل سید مرتضی برای یهودیان قرائیم بنگارد، تألیف کرده است. اثر اخیر و شواهد دیگر نشان از شهرت قابل تأمل سید مرتضی در میان جوامع یهودی عراق، مصر و شام در سده ای پنجم هجری است. بنگرید به:

Schwarb, ۲۰۰٦,*pp.*۷٦*–۷۷*.

همچنین بخش هایی از کتاب کلامی الملخص فی اصول الدین سید مرتضی به عربی و حروف عبری از حلقه قرائیم بیت المقدس قرن پنجم هجری به تازگی شناسایی شده است. بنگرید به:

Gregor Schwarb,"A newly discovered fragment of al-Sharīf al-Murtaḍā's K. al-Mulakhkhaṣ fī uṣūl al-dīn in Hebrew script," Intellectual History of the Islamicate World ۲ *(*۲۰۱٤*), pp.*۷۵–۷۹.

[۱] دربارۀ عصر ترجمه به نحو عام بنگرید به: رشید الجمیلی، ۱٤۰٦؛ همو، ۱٤۲٦؛ الأعظمی، ۲۰۰۵. در خصوص متون عربی تألیف مسیحیان خاصه نسطوری که بیش از دیگر گروه های مسیحی در عراق عرب، عراق عجم و خراسان نفوذ داشته اند، شواهد نسبتا روشنی در دست است که آثار آنها توسط عالمان مسلمان مورد استفاده بوده است. در خصوص قاضی عبدالجبار و کتاب تثبیت الدلائل النبوة او بیش از متون دیگر این خصلت هویداست هر چند بحث و جدلهایی در خصوص ماهیت منابع وجود دارد (رینولدز، ۱۳۸۲ش، ص ۷۷–۱۰٦). در میان عالمان مسلمان قرن سوم و آشنایی آنها با میراث کلامی مسیحیان و بهره گیری از آن در تدوین کلام

نوشتار حاضر با قید احتمالا در صدد نشان دادن متنی به نام کتاب *الفکر و الاعتبار فی الدلائل علی الخالق و ازالة الشکوک فی تدبیره عن قلوب المسترشدین* تألیف جبریل بن نوح بن ابی نوح نصرانی انباری است که شاید در سنت مسیحیان عراق (قرن سوم) تألیف شده اما به دلیل برخی خصات های خاص آن مورد توجه مسلمانان قرار گرفته و ضمن شکل گیری تحریری شیعی از آن (مشهور به توحید مفضل)، تحریری مختصر با حذف مقدمه تهذیب گر متن و با انتساب به جاحظ در بین اهل سنت و همین تحریر به علاوهٔ تحریر کاملتر مشتمل بر مقدمهٔ تهذیب گر نسخه با انتساب به جاحظ در میان زیدیه متداول بوده است.

***

شکل گیری دانش حدیث و تدوین و گردآوری دفتر های حدیثی از میانهٔ قرن دوم به بعد رشد فزونتری در میان جامعهٔ شیعیان عراق یافت. در کنار توجه به تدوین دفاتر حدیثی که با عنوان اصل در سنت شیعی شناخته می شود، محدثان با مشکل چگونگی تشخیص اصالت متن و یا در صورت وجود تحریرهای مختلف از یک اثر، دست یافتن به تحریر موثق تر مواجه شدند. در این میان راویان اصلی و کسانی چون ابن ابی عمیر، حمید بن زیاد، ابن ولید قمی که جایگاه برجسته ای در میان شیعیان نیز داشتند، به عنوان اشخاصی که نقش مهمی در پالایش و تدوین میراث حدیثی شیعه ایفا کرده اند، را می توان نام برد که البته نقش و اهمیت آنها هنوز به درستی مورد پژوهش قرار نگرفته است. از همان ادوار کهن، تداول یافتن برخی تحریر های مشکوک از مشکلاتی بوده که محدثان با آن مواجه بوده اند، تدوین فهارس و نقش افراد مذکور

اسلامی، به دلیل نبود اشارات صریح در آثار آنها به صراحت و روشنی نمی توان سخن گفت، هر چند گاه شواهدی ارایه شده است. به عنوان مثال قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ٢٤٦) دانسته است که از سال ١٩٩ تا ٢١٢ در مصر اقامت داشته و بر اساس آثارش، خاصه کتاب الرد علی النصاری می توان دریافت که با میراث مکتوب اهل کتاب آشنایی داشته و مادلونگ بر اساس عدم تفکیک میان صفات ذات به عنوان صفات ازلی و صفات فعل به عنوان امری حادث که در آثار کلامی تئودر ابوقره از اسقفان ملکائی که دانسته است به زبان عربی آثار فراوانی داشته، از احتمال آشنایی قاسم بن ابراهیم با تألیفات وی سخن گفته است. بنگرید به:

Madelung, ١٩٩١, *pp.*٣٥-٤٤.

حارث بن اسد محاسبی (متوفی ٢٤٣) کتابی به نام العظمة دارد که هنوز منتشر نشده و نسخه ای از آن در کتابخانهٔ جار الله افندی (شمارهٔ ١١٠١، برگ های ٢٤الف-٢٧ب) موجود است (که به احتمال قوی تلخیصی از اصل کتاب اوست) و وی در کتاب اخیر بر اساس برهان نظم به بحث از استدلال وجود خدا پرداخته است. به دلیل عدم دسترسی دربارهٔ کتاب اخیر نمی توانم مطلبی بیان کنم. همچنین بنگرید به: عبدالحلیم محمود، ١٩٧٣، ص ٨٥، ١٠٨-١١٠. ابن ندیم (ج ١، بخش دوم، ص ٦٥٨) نیز به محاسبی کتابی با عنوان *التفکر و الآعتبار* نسبت داده که از جمله آثار مفقود اوست.

به عنوان کسانی که به دلیل جایگاه محوری و اعتباری که در میان اصحاب داشته اند، نقش مهمی در پالایش میراث ایفا کرده اند.[1]

در حقیقت توجه به مطالبی که شیخ طوسی در کتاب *الفهرست* و نجاشی در *فهرست اسماء مصنفی الشیعة* آورده اند، می تواند در خصوص بازشناسی مبانی قدما در برخورد با متون به کار گرفت. البته تفاوت هایی در خصوص مطالب ارایه نجاشی و شیخ طوسی وجود دارد. نجاشی بر خلاف شیخ طوسی گاه تفصیل بیشتری در خصوص راویان و آثار آنها آورده است. به عنوان مثال شیخ طوسی در معرفی مفضل بن عمر جعفی تنها به صورت اشاره وار می نویسد که نجاشی اثری به نام وصیت دارد و متن آن را شیخ به روایت ابن ابی جید از محمد بن حسن بن ولید قمی از صفار قمی و حسن بن متیل هر دو از محمد بن حسین از محمد بن سنان از مفضل بن عمر روایت کرده اند. شیخ طوسی در ادامه از دفتری حدیثی از احادیث روایت شده مفضل سخن گفته و اشاره نموده دفتر مذکور که باید تحریر از اصل مفضل باشد را به روایت گروهی از مشایخ خود از تعلکبری از ابن همام دریافت کرده است. ابن همام اسکافی دفتر مذکور را به روایت حمید بن زیاد از احمد بن حسن بصری از ابوشیعب محاملی از مفصل روایت کرده است (شیخ طوسی، ۱٤۲۰، ص ٤۷۲). به دلیل از میان رفتن دفاتر حدیثی اولیه نقش راویان دفاتر حدیثی و یا شخصیت های برجستهٔ حدیثی راوی دفاتر مانند ابن ابی عمیر یا حمید بن زیاد هنوز به درستی مورد توجه قرار نگرفته اما بر اساس برخی شواهد افراد مذکور تنها راوی صرف دفاتر حدیثی کهنتر نبوده و ضمن روایت دفاتر حدیثی کهنتر به پالایش دفاتر می پرداخته اند و البته دفاتر حدیثی که آنها روایت می کرده اند به همین دلیل اعتبار بیشتری در میان اصحاب داشته است. گزارش نجاشی در خصوص مفضل بن عمر ضمن اشاره به برخی جزئیات تفاوت هایی بسیاری با گزارش شیخ طوسی دارد. نجاشی (۱٤۰۷، ص ٤۱٦) ضمن سخن گفتن از کنیه های مختلف مفضل (ابوعبدالله یا ابومحمد) در داوری دربارهٔ مفضل تعابیر جرح خاصی چون «فاسد المذهب»، «مضطرب الروایة»، «لا یعبأ به» را دربارهٔ وی به کار برده و حتی می گوید که در خصوص او، حتی گفته شده که خطابی است.[2] جالب توجه تصریح نجاشی به این است که آثاری

---

[1] به عنوان مثال نجاشی (۱٤۰۷، ص ۲۸۷) در سخن از عمرو بن شمر جعفی اشاره کرده که «زید أحادیث فی کتب جابر الجعفی، ینسب بعضها إلیه و الأمر ملبس».

[2] در خصوص تضعیف های قدما اصحاب، رجال شناسان متاخر بیشتر تمایل به نادیده گرفتن و حتی توجیه مطالب نقل شده دارند حتی گاه اجماعیات طائفه در مواجهه با منحرفان از راه و شیوه ائمه را نادیده می گیرند، خاصه در مقدمه های نوشته شده و یا تعلیقات برخی مصححان در سالهای اخیر به وضوح نوعی حذف آراء رجالیان کهن در اشاره به اصحاب و نظرات مذهبی آنها را شاهد هستیم. تضعیف های قدما مستند به شواهدی و قرائن

به نام مفضل رواج داشته که از وی نیست و نباید به آنها اعتنایی کرد (و قد ذُکِرَت له مصنفات لا یُعوّل علیها) و پس از آن به ذکر آثاری از مفضل می پردازد که در سنت روایی شیعه عصر نجاشی، دست کم انتساب آنها به مفضل مقبول بوده است.[1] نجاشی در ادامه از آثار مفضل به

صحیحی در موارد بسیاری شواهد و قرائن مذکور اکنون در اختیار ما نیست. به عنوان مثال نجاشی (۱٤۰۷، ص ٦۷) در اشاره به حسین بن حمدان خصیبی– رهبر جریان منحرف نصیریه و شخصیت محوری در پردازش عقاید ملحدانه نصیریان مانند الوهیت ائمه– نوشته است که: «حسین بن حمدان خصیبی جنبلانی، ابوعبدالله، وی فردی فاسد المذهب بوده است. از اثار او (که نجاشی علی القاعده خود دیده)، کتاب الاخوان، کتاب المسائل، کتاب تاریخ الأئمة و کتاب الرسالة را نام برده است. نجاشی در توصیف اثر آخر یعنی کتاب الرسالة تعبیر «تخلیط» را به کار برده است. در سنت شیعه، تنها کتاب تاریخ الائمة یا همان کتاب الهدایة الکبری خصیبی متداول بوده و در دسترس حتی قدماء اصحاب چون شیخ طوسی نیز بوده (و در کتاب الغیبة نقلی از آن نیز آورده است). با این حال آثار دیگر او که به همان سنت باطنی نصیریان تعلق داشته محل مراجعه اصحاب نبوده و نامی از آنها در فهارس نیامده است. در حقیقت کتاب الرسالة که نسخه هایی از آن در دست است، اثری است در اثبات الوهیت ائمه و حسین بن حمدان خود شرحی بر این رساله نوشته که آن نیز باقی است. شرح نویسی بر کتاب الرسالة در میان نصیریان به دلیل عدم پذیرش یا شاید اهمیت محوری ماهیت آن تداول داشته است. با این حال به دلیل در دسترس نبودن متن آن برای رجالیان متاخر، عموما سعی در نادیده گرفتن مطالب نجاشی در تضعیف او شده و به دفاع از وی پرداخته اند. نیز بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «حسین بن حمدان خصیبی و کتاب المائدة»، پیام بهارستان، دورهٔ دوم، سال سوم، شمارهٔ ۱۰ (زمستان ۱۳۸۹ش)، ص ۸۱۲–۸۱۷.

[1] نجاشی اشاره ای به آثار منسوب به مفضل نکرده اما ظاهرا باید متون و نوشته هایی که نجاشی مد نظر داشته، همان آثاری باشد که اکنون به مفضل نسبت داده می شود مانند کتاب الصراط یا الهفت الشریف / الهفت و الاظلة. برای بحثی از دو کتاب اخیر بنگرید به:

Asatryan, ۲۰۱۲, *pp.* ٦۳–۱۳۹, ۱٤۰–۲٤۱).

دربارهٔ مفضل و اهمیت او نیز بنگرید به: شوشتری، قاموس الرجال، ج ۱۰، ص ۲۰۵–۲۱۷ (که بخش اعظمی از مطالب دانسته در خصوص مفضل را گردآوری کرده است. نکتهٔ مهم قابل تذکر در خصوص مطالبی که مرحوم شوشتری دربارهٔ مفضل آورده، آخرین بند مطالب ایشان و ارجاع به کتاب مغز متفکر شیعه است که گمان مرحوم شوشتری بر اصالت کتاب بوده است. مجموعه مقالات کنفرانس مذکور منتشر شده و آنچه که مرحوم ذبیح الله منصوری منتشر کرده، حاصل تخیلات و ذهن داستان پرداز ایشان است و هیچ ارزش علمی ندارد)؛ مدرسی، دفتر اول، ص ٤۰۳–٤۰٦. (پس از اتمام نگارش مقاله، به ترجمه ای منتشر شده از کتاب توحید مفضل برخوردم که ترجمهٔ مرحوم علامه مجلسی اس و با مقدمه ای نسبتا مفصل از مرحوم محمد تقی شوشتری (تهران: کتابخانهٔ صدر، تاریخ مقدمه ۵۹/۱/۱۸) منتشر شده و مرحوم شوشتری با حسن ظن موارد مفصلی از کتاب مغز متفکر جهان شیعه را نقل کرده است. مرحوم شوشتری کتاب توحید مفضل را تلقی به قبول کرده و از مقدمهٔ مفصل او البته بدون بحثی دربارهٔ کتاب، تنها می توان گفت که نظر ایشان اعتبار روایی کتاب بوده است). خویی (ج ۱۸، ص ۳۰۳–۳۰٤) در خصوص جلالت مقام مفضل، به توحید مفضل اشاره کرده و آن را همان کتاب فکر که نجاشی یاد

کتابهای اشاره کرده که نام آنها چنین است: ۱- *ما افترض الله علی الجوارح من الإیمان و هو کتاب الایمان و الاسلام* ، ۲ –*کتاب یوم و لیلة*، ۳- *کتاب فکّر* که نجاشی در ادامهٔ عنوان آن را به *کتاب فی بدأ الخلق و الحث علی الاعتبار* تکمیل کرده، ٤- *وصیة المفضل* و سرانجام ۵ – *کتاب علل الشرائع*.

نجاشی در خصوص کتاب نخست مفضل به وجود نسخه های مختلف از کتاب اشاره کرده (الرواة له مضطربون الروایة له) و طریق خود در روایت اثر مذکور را چنین ذکر کرده است: «أخبرنا أبوعبدالله بن شاذان قال حدثنا علی بن حاتم، قال حدثنا أبوعمر أحمد بن علی الفائدی، عن الحسین بن عبیدالله بن سهل السعدی عن إبراهیم بن هاشم عن بکر بن صالح عن القاسم بن برید بن معاویة عن أبی عمرو الزبیری عن المفضل بن عمر».

طریق ارایه شده توسط نجاشی به واقع از متفردات اوست. نجاشی در فهرست خود از شخصی به نام محمد بن علی قزوینی، ابوعبدالله بن شاذان قزوینی، ابوعبدالله قزوینی، ابوعبدالله قزوینی ابن شاذان، ابوعبدالله بن شاذان، ابن شاذان یا ابوعبدالله محمد بن علی بن شاذان نام برده است. پرسش نخست این است که آیا نام های آمده همه بر یک تن دلالت دارد؟ برای پاسخ دادن به پرسش اخیر توجه به مطالب آمده در هنگام نقل قول های نجاشی که نام های مذکور در طریق آنها قرار دارد، می تواند راهگشا باشد. در حقیقت نام های مذکور در تمامی موارد در بیان طریق ابوالحسن علی بن حاتم قزوینی و طرق روایت اوست (که طرق مذکور به روایت احمد بن محمد بن یحیی عطار و گاه حیدر بن محمد سمرقندی از عیاشی است). همین مطالب این امکان را به ما می دهد تا نام های مذکور را دلالت بر یک تن دانسته و او را ابوعبدالله محمد بن علی بن شاذان قزوینی معرفی کنیم. فرد مذکور در سال ٤٠٠ هجری (نجاشی، ۵۲) به قصد زیارت عتبات (نجاشی، ص ٣٤۵= ورد علینا زائراً) به بغداد سفر کرده و نجاشی امکان دیدار و ملاقات او را یافته است. تاریخ مذکور پیش از تاریخ مهاجرت شیخ طوسی از خراسان به بغداد یعنی ٤٠٨ است و عدم ذکر نام وی در فهرست شیخ طوسی نیز به دلیل عدم حضور شیخ در بغداد هنگامی که قزوینی به آنجا سفر کرده، می باشد. نجاشی چهار کتاب بعدی را نیز باز به روایت ابوعبدالله بن شاذان و طریق او نقل کرده است. به واقع همانند طریق پیشین، طریق چند کتاب دیگر نیز از فهارس مشهور اصحاب نبوده است. طرق شیخ طوسی البته از این حیث با طرق نجاشی در روایت آثار مفضل تفاوت مهمی دارد و در سلسله طریق شیخ طوسی، نام محدثان برجسته و اصحاب فهارس آمده و دو متنی که شیخ طوسی به عنوان آثار در روایت

کرده، معرفی کرده و از این مطلب که امام کتاب اخیر را بر مفضل املاء کرده، نتیجه گرفته که مفضل از خواص اصحاب امام صادق علیه السلام و مورد عنایت ایشان بوده است و حکم به توثیق رجالی مفضل کرده است.

خود از مفضل ذکر کرده در فهارس اصلی اصحاب یاد شده است. در حقیقت عدم ذکر آثاری که نجاشی برای مفضل یاد کرده، توسط شیخ طوسی به دلیل آن است که فهرست شیخ طوسی ناظر به آثار متداول روایی – فقهی اصحاب (اجماعیات روایی فقهی) است در حالی که فهرست نجاشی ناظر به میراث مکتوب شیعه به نحو عام.[1]

---

[1] نکتهٔ اخیر را استاد ارجمند حجت الاسلام و المسلمین سید محمد رضا حسینی جلالی متذکر شده اند. در خصوص کتاب توحید مفضل یا کتاب فکر، مطلب دیگر قابل تأملی وجود دارد. نجاشی در ذیل شرح حال حماد بن عیسی (متوفی ۲۰۹) به نقل از احمد بن حسین ابن غضائری نوشته است که گفته، کتابی دیده مشتمل بر عبر و مواعظ و تذکراتی در خصوص منافع اعضاء بدن انسان و حیوان و مطالبی در خصوص توحید (رأیت کتاباً فیه عبر و مواعظ و تنبیهات علی منافع الأعضاء من الانسان و الحیوان و فصول من الکلام فی التوحید) بوده که عنوان *مسائل التلمیذ و تصنیفه عن جعفر بن محمد بن علی علیهم السلام*، بر آن گذاشته شده است (در تحریر موجود رجال ابن غضائری عبارت اخیر نیامده و جلالی آن را در بخش مستدرکات کتاب الرجال لابن غضائری (ص ۱۲۳) به نقل از نجاشی آورده است). در زیر کلمهٔ ترجمهٔ حسین بن احمد بن شیبان قزوینی نوشته است: مراد از التلمیذ، حماد بن عیسی است و این کتاب تألیف اوست (و هذا الکتاب له) و مسائل مطرح در آن پرسش هایی است که او از امام صادق علیه السلام پرسیده و آن حضرت به او پاسخ داده است (در مدخل «حماد بن عیسی» دانشنامهٔ جهان اسلام، ج ١٤، ص ٧٢ به کتاب اخیر اشاره شده اما در خصوص تشابه موضوعی آن با توحید مفضل مطلبی ذکر نشده است). در نسخهٔ مورد بحث، ابن شیبان گفته که علی بن حاتم قزوینی کتاب را برای او به واسطهٔ احمد بن ادریس و طریق او به حماد برای وی روایت کرده است (و ذکر ابن شیبان أن علی بن حاتم أخبره بذلک عن أحمد بن ادریس قال حدثنا محمد بن عبدالجبار قال حدثنا محمد بن الحسن الطائی رفعه إلی حماد) (نجاشی، ١٤٠٧، ص ١٤٣). توصیف نقل شده با آنچه که در خصوص توحید مفضل یا کتاب فکر می دانیم تقریبا تطابق دارد و شاید این گمان را نیز بتوان مطرح کرد که حماد نیز در جلسهٔ املاء مطالب امام صادق علیه السلام بر مفضل حضور داشته و تحریر خود از آن مجلس را در قالب کتابی ارایه کرده اما متن مشهور در میان اصحاب همان توحید مفضل باشد. نجاشی (١٤٠٧، ص ٢٦٣) علی بن حاتم قزوینی (زنده در ۳۵۰) را با عنوان ابوالحسن علی بن ابی سهل حاتم قزوینی معرفی کرده و او را فردی فی النفسه ثقه (ثقة من أصحابنا فی نفسه) معرفی کرده جز آنکه از افراد ضعیف نیز فراوان روایت می کرده است. نجاشی (همانجا) فهرستی از آثار او را ارایه کرده و گفته که آثار علی بن حاتم را به روایت ابوعبدالله بن شاذان در اختیار داشته است. شیخ طوسی در کتاب الفهرست (ص ۲۸۵) از علی بن حاتم قزوینی مطالبی را به نقل از فهرست ابن عبدون آورده و آثار او را به احتمال قوی بر اساس توصیف ابن عبدون متعدد و متعمد یاد کرده است (له کتب کثیرة جیدة معتمدة ...) و طریق خود را به واسطهٔ ابن عبدون از ابوعبدالله حسین بن علی بن شیبان قزوینی از علی بن حاتم قزوینی ذکر کرده است. برخی عناوین آثار که شیخ طوسی و نجاشی آورده اند مانند هم است مثل کتاب التوحید و با توجه به اینکه احسین بن احمد بن شیبان قزوینی که احتمالا همان ابوعبدالله حسین بن علی بن شیبان قزوینی باشد، مالک نسخه ای از کتاب مسائل التلمیذ و تصنیفه بوده، بتوان به ربطی میان آثار مذکور اندیشید. در هر حال به نظر می رسد که کتاب فکر مفضل تحریر دیگری هم به روایت حماد بن عیسی داشته است و حلقه مشترک دو سلسله سند که نام علی بن حاتم قزوینی در آن آمده قابل تأمل است. علی بن حاتم در میان محدثان عراق عجم، به روایت آثار کلامی نیز علاقه داشته و

***

از دشواری هایی که در خصوص وثاقت برخی متون شیعی در اعصار گذشته وجود داشته، تداول یافتن برخی نسخه ها بوده که وضعیت روشنی نداشته اند و نجاشی اطلاعات مختلفی در خصوص متن هایی از این دست ارایه کرده است اما شیخ طوسی در فهرست خود که به اساسا نظر به فهارس اصلی روایت متون حدیثی داشته، مطلبی از این دست را متذکر نشده است. پیچیدگی شخصیتی برخی راویان در سنت شیعه، این امکان را فراهم می کرد تا گاه برخی افراد، متن هایی را به آنها منسوب کنند. از میان آثار اخیر به جز مواردی که تنها نجاشی اشاراتی در خصوص آنها آورده، متنی که چنین امری را نشان دهد در اختیار ما قرار نداشته و شاید متنی که اکنون در پی سخن گفتن از آن هستیم یکی از همان متون مورد اشاره نجاشی باشد؛ یعنی کتاب فکِّر یا التوحید مفضل بن عمر جعفی که در اصل ظاهرا اثری به نام کتاب الفکر و الاعتبار فی الدلائل علی الخالق و إزالة الشکوک فی تدبیره عن قلوب المسترشدین تألیف فردی از مسیحیان نسطوری عراق به نام جبریل بن نوح بن ابی نوح انباری نصرانی آن را در روزگار متوکل عباسی باشد. متن اخیر که تنها به صورت یک نسخهٔ خطی با انتساب به فرد اخیر به دست ما رسیده است در کتابخانهٔ آیاصوفیا (شمارهٔ ٤٨٣٦، برگ های ١٦٠الف- ١٨٧الف) موجود است که در قرن هفتم کتابت شده است.[١] در صفحه عنوان نسخه (برگ ١٦٠ب) عنوان اثر، «کتاب الفکر و

نجاشی (١٤٠٧، ص ٤٣٣) پیش از نقل فهرست آثار هشام بن حکم، طریق خود در روایت آثار هشام را به نقل از ابوعبدالله بن شاذان از علی بن حاتم قزوینی ذکر کرده است. دربارهٔ علی بن حاتم همچنین بنگرید به: شوشتری، ١٤١٠-١٤٢٤، ج ٧، ص ٣٩١-٣٩٢.

[١] برای توصیفی کوتاه از نسخهٔ بنگرید به: رمضان ششن، ١٩٧٥، ج ١، ص ٤٠٤-٤٠٥؛ همو، ١٩٩٧، ص ٣٥٩-٣٦٠. در برگ ١٦٠ نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آیاصوفیا از کتاب الفکر و الاعتبار، دو یادداشت آمده است که متن یادداشت نخست (برگ ١٦٠الف، گوشهٔ سمت راست بالا) چنین است: «ولحمد لله القدیم الدائم، ورد الخبر عن قاضی القضاة شیخ الاسلام صالح بن جلال مفتی مصر المحروسة بالانفصال عنها فی یوم الاربعاء تاسع عشرون ذی الحجة الحرام عام ٩٥٦ و کان استقرار بالمنصب اعنی ...فی اواخر شهر صفر المظفر من اوائل ٩٥٤ و دخوله الی القاهرة المحروسة فی شعبان الاکرم من السنة الاولی المذکورة فکان جلسه المدة سنتین و تسعة عشر و عشرین یوما اعزه ... و عوضنا و اياه خيرا فی الدنیا و الآخرة و رفع مقامه فی الدارین بجاه محمد سید المرسلین». یادداشت مفصل دیگر در برگ ١٦٠ب نیز چنین است: «الحمد لله رب العالمین، توفی جدنا شیخ الشیوخ علامة الدهر اما العصر شهاب الدین ابوالعباس ابن الصائغ الحنفی تغمده الله برحمته و رضوانه فی اللیلة .. عن یوم الاحد سابع عشرین ... و کان آخر کلامه فی الدنیا: ان اصحاب الجنة الیوم فی شغل فاکهون و غسل بمنزل سکنه بالصالحیة و صلی علیه بجامع الازهر و دفن عند والده المرحوم مجد الدین اسماعیل و کان مشهده من المشایخ المعدودة و صلی علیه اماما قضی القضاة نور الدین الطرابلسی اکتفی و مناقبه الجلیلة اعم من أن تحصی انزل الله به سبحانه رحمة و رضوانه و متعه بالنظر الی رحمة الکریم ...یوم الدین انه ولی الاجابة و مولی الانابة و هو حسبی و

الاعتبار تألیف جبریل بن نوح بن ابی نوح (کلمه ای که ظاهرا باید النصرانی باشد، پاک شده است) الانباری فی الدلائل علفی الخالق و ازالة الشکوک فی تدبیره عن قلوب المسترشدین» آمده و زمان نگارش رساله نیز روزگار متوکل عباسی ذکر شده و در ادامه تصریح شده که پیش از اثر مذکور آثاری همانند با آن نیز تألیف شده است (و قد وضع قبله فی هذا المعنی عدة کتب). دو یادداشت در خصوص درگذشت عالمی حنفی که جد ظاهرا مالک نسخه و یادداشت دیگری در خصوص عزل و انتصاب افرادی در برگ ۱٦۱الف و ب آمده است. کتاب بر اساس تقسیم بندی نویسنده در دو جزء تنظیم شده و در پایان بخش اول نویسنده به صورت خلاصه اشاره کرده که : «تم الجزء الاول و لله المنه» و آغاز جزء دوم را چنین شروع کرده است: «بسم الله الرحمن الرحیم، الجزء الثانی من کتاب الاعتبار قال جبرئیل بن نوح بن ابی نوح النصرانی الانباری ....». متن اخیر با انتساب به جاحظ (متوفی ۲۵۵) با عنوان کتاب الدلائل و الاعتبار علی الخلق و التدبیر منتشر شده و خود دارای دو تحریر است، تحریر مختصر که با متن چاپ شده و نسخۀ خطی کتاب الفکر و الاعتبار تفاوتی جز در انتساب به جاحظ ندارد و تحریر کمی مفصل تر که دارای مقدمه ای است و در آن مقدمه فردی که متن را اصلاح کرده، در خصوص کتاب و آثار مشابه نوشته شده پیش از آن توضیحی داده و بدون دلیل مشخصی فرد اخیر جاحظ معرفی شده است. تداول متن که با عنوان های بسیار نزدیک به هم در گروه های مختلف اسلامی رواج داشته، نشانگر اهمیت و تداول آن است.[1]

نعم الوکیل و صلی الله علیه ...». بر اساس مطالب درج شده بر نسخه ظاهرا نسخه در دمشق بوده و بعدها به استانبول منتقل شده است. نسخه از روی نسخه ای کهنتر کتابت شده و نشان از مقابله و تصحیح در برگ های مختلف نسخه از جمله برگ های ۱٦٤الف، ۱٦٦الف–ب، ریال ۱٦۷ الف – ب آمده است. در برگ ۱۷۲ ب بلاغ مقابله هم ذکر شده است (بلغ مقابلة). دیوسون (*Davidson,* ۱۹۸۷, *p.*۲۱۹, *no.*٤۰) بحثی دربارۀ نسخۀ ایاصوفیا آورده و متذکر شده که به جز برخی حذف ها (مثل حذف مقدمه و برخی مطالب از پایان کتاب) نسخۀ ایاصوفیا تفاوتی با متن چاپ شده کتاب العبر و الاعتبار منسوب به جاحظ ندارد. از کتاب مذکور، نسخه ای دیگر و با عنوان کتاب *الاعتبار فی الملکوت* در کتابخانۀ اسکوریال به شمارۀ ٦۹۸ در ۸۲ برگ که به خط مغربی و در قرن هفتم یا هشتم هجری کتابت شده، موجود است که در آنجا نیز مؤلف نسخه جبریل بن نوح معرفی شده است. از دوست عزیزم الکساندر ترایگر (*Alexander Treiger*) به خاطر تذکر مطلب اخیر و معرفی نسخۀ اسکوریال سپاسگزار هستم. برای توصیفی از نسخه بنگرید به:

H. Derenbourg, Les manuscrits arabes de l'Escurial [Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, IIe Série, Vol. X], (Paris, ۱۸۸٤, *repr. Hildesheim: Georg Olms Verlag,* ۱۹۷٦*), pp.* ٤۹٤-۹۵.

[1] متن منسوب به جاحظ با عنوان کتاب الدلائل و الاعتبار علی الخلق و التدبیر توسط محمد راغب طباخ (حلب، ۱۹۲۸/۱۳٤٦) منتشر شده و در خصوص مؤلف احتمالی آن نیز بحث و جدلهایی مطرح بوده تنها نکتۀ مسلم

در خصوص متن عدم تطابق نثر آن با آثار شناخته شدهٔ جاحظ است. نکتهٔ مهم در خصوص متن منسوب به جاحظ وجود دو تحریر از کتاب است، تحریر مختصر و تحریر مفصلتر و البته تحریر مختصر که همان متن چاپ شده متداول است، تفاوتی با نسخهٔ آیاصوفیا ندارد اما کتاب در تحریر مفصل تر و با عنوان اندکی متفاوت العبر و الاعتبار در دست است که در آغاز آن مقدمه ای آمده که احتمال انتساب کتاب به جاحظ را تا حدی معقول می کند (گیب (۱۹٤۸، ص ۱۵۱) متذکر شده که بروکلمان (*Supplement, I,* ۲٤۷) به خطا نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ بریتانیا با عنوان العبر و الاعتبار را به خطا همان کتاب الدلائل و الاعتبار که راغب منتشر کرده، معرفی کرده، در حالی که نسخهٔ بریتانیا مقدمه ای نسبتا مفصل دارد که در متن منتشر شده نیامده و متن در مواردی تلخیص شده است). در مقدمه نویسنده حال جاحظ یا فرد دیگر گفته که پیش از وی گروهی از حکیمان آثار همانند اثر فعلی تألیف کرده اند از جمله جبریل بن نوح انباری جز آنکه فرد اخیر کتابش را بدون خطبه و مقدمه آغاز کرده است و در نگارش کتاب به پیروی از ترتیب مورد نظر فلاسفه پرداخته و به کلامی پیچیده و دشوار سخن گفته است. سپس نویسنده ادامه می دهد و از دیگر آثار نوشته شده در همین موضوع و به زبان سریانی که در میان نسطوریان عراق عرب و عجم بسیار متداول بوده سخن می گوید (و قد ألف مثل کتابنا هذا جماعة من الحکما المتقدمین فما اوضحوا معانیه و لا بینوا المشکل فیه فمنهم جبریل ابن نوح الانباری لانه صدر کتابه بغیر خطبة و لا مقدمة و رتبه ترتیب الفلاسفة و صدره بکلام مغلق و نظمه نظماً غیر متسق فکان لم یألف و قبله ألف فی معناه فودروفوس (*Diodorus*) اسقف طرسوس کتاباً وضعه فی زمان بلسادوس (*Julian*) عظیم الروم الذی کان ینتسب بالقول بالدهر و العصبیة لدین الکفر و کان هذا الملک من اهل التلبیس و التدلیس و سمی فودرفوس کتابه کتاب التدبر و نقله من اخذه عنه من السریانیة الا العربیة فلم یقع بفساد النقل حیث ینبغی ان یقع من الایضاح و الشرح و افسده بتاول الالسنة و سوء العبارة و منها کتاب نظمه ثاوریطوس (*Theodoretos*) اسقف قورس (*Cyrrhus*) کتبه بالیونانیة و نقل بعده الا السریانیة ثم الا العربیة فجرا مجرا الاول المفسود بتداول النقل و العبارات و منها کتاب الف ایام بنو امیة نظمه یشوع بُخت (*Yasūʿbukht*) مَطْران فارس و کتبه بالفارسیة فاکسبه استغلاقاً ...). (گیب (۱۹٤۸، ص ۱۵۳-۱۵٤) ترجمه انگلیسی مقدمه را آورده و تلفظ صحیح نام ها را ذکر کرده که متن از روی آن اصلاح شده است) در هر حال مطالب آمده در مقدمهٔ نشانگر تداول نگارش کتابهایی از این دست در سنت مسیحیان نسطوری است (گیب (۱۹٤۸، ص ۱۵۵) اشاره کرده که از اصل یونانی کتاب دیودورس که دانسته است عالم نسطوری معنا (*Maʿnā*) در قرن پنجم میلادی به سریانی ترجمه کرده، بخش هایی در دست است و متن یونانی کتاب تادورتوس اثر مشهوری بوده و متن آن را مینی منتشر کرده (*Migne, Patrologia Orientalis Graeca, vol.*۸۳)، که مشتمل بر ده خطابه است و در پنج خطابهٔ اول از (۱) خورشید، آسمان، ماه و ستارگان؛ (۲) هوا، زمین و دریا؛ (۳) بدن انسان؛ (٤) دستان آدمی و هنرهای ابداعی؛ (۵) برتری آدمی بر دیگر مخلوقات سخن گفته که مطالب آمده توسط نویسندهٔ کتاب الفکر و الاعتبار بخش اعظمی از همان مطالب را دربردارد. اما از پنج خطبهٔ بعدی تنها تشابهاتی در خصوص هوا در دو متن قابل مشاهده است و مطلب بخش اخیر کتاب بدیلی در کتاب الفکر و الاعتبار ندارد و مباحث دو کتاب از یکدیگر تفاوت فاحشی دارند (برای تشابهات دو کتاب بنگرید به: گیب، ۱۹٤۸، ص ۱۵٦-۱٦۲). دربارهٔ یشوع بخت نیز می دانیم که اثر مشهوری در فقه نسطوریان نوشته و میان سالهای ۷۷۵ /۱۵۸تا ۷۹۰ /۱۷۳یعنی اوایل عصر عباسی در قید حیات بوده است (گیب، ۱۹٤۸، ص ۱۵۵، پانویس ۱۱). از جمله نسخه هایی که تحریر مفصل کتاب می باشد می توان به نسخهٔ کتابخانهٔ بریتانیا (*Sup.*٦۸٤) اشاره کرد. کرانکو (ص ۵۵۸-۵٦۲) مقدمه تحریر مفصل را در مقاله ای با عنوان «حول کتاب من کتب الجاحظ»؛ المجمع

اللغة العربیة بدمشق، المجلد ۹ (ربیع الاول ۱۳۴۸) منتشر کرده و خاطر نشان کرده که متن چاپ شده در حلب سوای مقدمه در بسیاری مواقع به نسبت تحریر مفصل، کوتاهتر و تلخیص شده است. متن تحریر مفصل بر اساس نسخهٔ کتابخانهٔ بریتانیا توسط صابر ادریس و با عنوان العبر و الاعتبار (قاهره: العربی للنشر و التوزیع ۱۹۹٤) منتشر شده است. سعدان (۲۰۰۵، ص ٤۱۵–٤۱۷) بخش هایی از دو تحریر دربارهٔ مورچه را با یکدیگر مقایسه کرده که نشاگر تلخیص فراوان تحریر مفصل است. از کتاب با عنوان اخیر که ظاهرا باید تحریر مفصلتر باشد، نسخه های مختلفی در میان زیدیان یمنی و تلخیصی با عنوان المنتزع المختار من کتاب العبر و الاعتبار و الدلائل و الآثار موجود است (بنگرید به: وجیه، ج ۱، ص ۲۲۱ (العبر و الاعتبار فی النظر فی معرفة الصانع و إبطال مقالة أهل الطبائع)، ٤۱٤ (المنتزع المختار)، ج ۲، ۱۷۲ (المنتزع المختار)، ٦۵۸ (العبر و الاعتبار)) کما اینکه نسخه کتابخانهٔ بریتانیا (*Sup* ٦۸٤/*Or*.۳۸۸٦) نیز در اصل یمنی است و از نسخه های خطی است که گلاسر به کتابخانهٔ بریتانیا فروخته و کتابت آن متاخر است (تاریخ کتابت نسخه دوشنبه ۷ شعبان ۱۸٤۲/۱۲۵۸) است. (برای توصیف نسخه کتابخانهٔ بریتانیا بنگرید به: *Rieu, pp.*٤٦٦–٤٦۷). فان اس (۱۹۸۰، ص ۷۸) به نسخه از تحریر مفصل تر کتاب که در اصل متعلق به کتابخانهٔ عبدالرحمن شامی (صنعاء) بوده و تصویری از آن در قاهره (دار الکتب، ۲۹۹) موجود است. گیب (*Gibb*, ۱۹٤۸, *p.*۱۵۰–۱۵۱) در معرفی نسخهٔ کتابخانهٔ بریتانیا که کتابت آن متاخر است و بسیار بی دقت کتابت شده، اشاره نموده احمد زکی پاشا در صنعاء به سه نسخهٔ کهنتر از کتاب دست یافته و قصد تصحیح کتاب با بهره گیری از نسخهٔ کتابخانهٔ بریتانیا را داشته که مرگ فرصت چنین کاری را به او نداده است. دربارهٔ نقش گلاسر در جمع آوری نسخه های خطی یمنی و چگونگی فروش آنها به کتابخانه غربی بنگرید به: *Ansari and Schmidtke*, ۲۰۱۰, *pp.*۲۲٦–۲۲۷. گیب در مقاله ای که در خصوص اثر اخیر نگاشته، انتساب آن را به جاحظ پذیرفته، نظری که شارل پلا با استناد به تفاوت نثر کتاب با نثر شناخته شدهٔ جاحظ در آن تردید کرده اما فان اس با اشاره به وجود دو تحریر کتاب این احتمال را مطرح کرده که جاحظ کتاب معاصر خود جبرایل بن نوح را اصلاحاتی بازنویسی کرده باشد و انتساب آن به جاحظ منتفی نخواهد بود و محتمل است هر چند باید افزود دلیل مشخصی بر این ادعا به جز انتساب در نسخه وجود ندارد. احتمالا دلیل اصلی در انتساب کتاب به جاحظ، گفته هایی خود وی در نقشش به عنوان ویراستار ترجمه های انجام شده از زبان های دیگر به عربی باشد که در کتاب الحیوان (ج ۱، ص ۷۵–۷۹) از آن سخن گفته است. اما به نظر می رسد دلیل اصلی در انتساب کتاب به جاحظ و حذف مطالب ویرایشگر متن به چند دلیل باشد، نخست شهرت جاحظ و اقبال به آثار او و حذف مقدمه باعث از بین رفتن ماهیت غیر اسلامی کتاب و تعلق آن به ادبیات مسیحیان عرب زبان می شده است. بنگرید به:

Gibb,۱۹٤۸, *pp.*۱۵۰–۱٦۲; *van Ess*, ۱۹۸۰, *pp.*۷۸–۷۹.

مصطفی جواد در گفتاری با عنوان «أتوحید المفضل ... أم توحید الجاحظ»، گفته که توحید منسوب به جاحظ همان توحید مفضل است اما کاظم مظفر در مقدمهٔ توحید المفضل (نجف، ۱۹۵۰) این مطلب را انکار کرده اما اکنون با در اختیار داشتن نسخه ها به وضوح می توان گفت که دو متن از حیث محتوا تقریبا با اضافات اندکی (مانند داستان دیدار ابن ابی العوجا با مفضل و شکایت مفضل از وی به امام صادق علیه السلام و برخی تغییرات دیگر متن که در پیوست به آنها اشاره شده است) یکی است. کتاب الدلائل با انتساب به جاحظ چاپ های مختلفی دارد از جمله بیروت/ قاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة و در الندوة الاسلامیة، ۱۹۸۷–۱۹۸۸). بنگرید به: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، زندگی و آثار جاحظ (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳٦۷ش)، ص ۸۰. دیودسون (۱۹۸۷، ص ۲۱۷–۲۱۹) در ضمن بحث از برهان نظم و پیشینهٔ آن از کتاب تئودروت (*Theodoret*) با عنوان *On*

تحریر متداول و در دسترس شیعی البته تفاوت هایی با متن چاپ شده الدلائل و نسخهٔ خطی دارد. این تغییرات به چند دسته قابل تقسیم است. نخست نبود برخی مطالب که به تحریر شیعی متن افزوده شده و آن علت نگارش رساله و گفتگوی میان مفضل و ابن ابی العوجاء است و دیگر افزوده شدن نام مفضل پس از عبارت فَکِّر در سراسر متن و گاه برخی تغییرات در عبارت ها است که تفصیل آن در پیوست آمده است.[1] تفاوت دیگر دو تحریر، جابه جایی در مطالب کتاب است و ساختار آن است. همانگونه که گفته شد متن نسخهٔ خطی و کتاب دلائل در دو جزء تنظیم شده است اما تحریر شیعی با عنوان مجلس و در چهار مجلس تنظیم شده است. از حیث ارایهٔ مطالب نیز مطالب آمده در مجالس اول و دوم، همان مطالبی است که در جزء دوم کتاب آمده و بجز بندی از جزء اول، مطالب جزء اول کتاب در مجالس سوم و چهارم آمده است (برای مقایسهٔ دو متن بنگرید به پیوست).[2]

Providence سخن گفته و سه تحریر موجود (یعنی کتاب الفکر و الاعتبار و دو تحریر منسوب به جاحظ) را تحریری های عربی از کتاب وی دانسته است که بر اساس بحث از برهان نظم به اثبات وجود خداوند پرداخته است و کتاب تئودرت خود احتمالا مبتنی بر آثار کهنتر یونانی معرفی کرده است (*Davidson*,۱۹۸۷, *p*.۲۱۹, *no*.٤۱).

[1] ابن ابی العوجاء از زندیقان بسیار مشهور قرن دوم هجری است که اطلاعات چندان روشنی در خصوص او وجود ندارد. در احادیث شیعی، مطالب نسبتا قراوانی از وی درج شده که ناظر به گفتگوهایی میان او و امام صادق علیه السلام است. بنگرید به: مسعود جلالی مقدم، «ابن ابی العوجاء»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ٦۸۸–٦۸۹. نسخه های موجود از توحید مفضل در سنت شیعی متاخر و از قرن دوازدهم به بعد است. برای گزارشی از نسخه های موجود توحید مفضل بنگرید به: حسینی، ج ۳، ص ۵۱۸–۵۱۹ (گفتهٔ حسینی که کتاب از هفت مجلس تشکیل شده، صحیح نیست)؛ درایتی، فهرستگان نسخه های خطی ایران (فنخا)، ج ۹، ص ٤۰۹–٤۱٦. در اواخر عصر صفویه دو ترجمهٔ بسیار متداول از توحید مفضل انجام شده است یک بار توسط محمد صالح بن محمد باقر روغنی قزوینی (صفر ۱۰۸۰) و بار دیگر توسط محمد باقر مجلسی که در رجب ۱۰۹٤ از تألیف آن فراغت حاصل کرده و نسبتا پر نسخه است. بنگرید به: درایتی، فهرستگان نسخه های خطی ایران (فنخا)، ج ۹، ص ٤٤۵–٤۵۰.

[2] تحریر شیعی متفاوتی از کتاب موجود است که مشتمل بر مجلس پنجمی نیز می باشد. تحریر اخیر به روایت ابو الحسین محمد بن علی جِلی (زنده در ۳۹۹) از حسین بن حمدان خصیبی است. نسخه ای مشتمل بر تحریر اخیر و مجلس پنجم در اختیار میرزا حسین نوری (متوفی ۱۳۲۰) بوده و همو بخشی از آغاز مجلس پنجم را نقل کرده است که در متن منتشر شدهٔ مستدرک الوسائل اسامی تصحیف شده و ظاهرا مشکل ضبط نادرست اسامی به نسخهٔ خطی که در اختیار نوری بوده، باز گردد و نام ابوالحسین محمد بن علی جلی به الحسین بن محمد بن علی الحلی و نام حسین بن حمدان خصیبی به الحسین بن احمد تصحیف شده است (نوری، خاتمة مستدرک الوسائل، ج ٤، ص ۱۳۲). نوری پس از نقل بخشی از آغاز مجلس پنجم به محتوی غریب آن اشاره کرده و به عدم وثاقت بخش اخیر به عنوان بخشی از کتاب التوحید اشاره کرده است (...و فیه مطالب غریبة غامضة لا توجد فی غیره، و

تشابه دو متن را چگونه می توان توضیح داد، در ابتدا شاید این فرض را مطرح کرد که کتاب مفضل در اختیار نویسنده ای مسیحی بوده و او متن را کمی حذف و تغییرات اندک و با عنوانی کمی متفاوت ارایه کرده باشد. با این حال به نظر می رسد که مطلب این گونه نباشد و تداول کتاب در محیط های سنی نیز شاید شاهدی بر این باشد که کتاب در اصل تألیف شده در سنتی غیر شیعی باشد البته نباید فراموش کرد که تحریر متداول سنی که به متن اصلی کتاب وفاداری کاملتری دارد، فاقد برخی اضافات شیعی است. تحریر شیعی که دست کم برای نجاشی شناخته شده بوده، در زمانی پس از حیات مفضل و احتمالا توسط کاتبی شیعی با تغییراتی در متن اصلی کتاب رواج یافته باشد.

برخی دلالت های متن منعکس کنندۀ ذهنیت ها و باورهای متداول قرون سوم و چهار اسلامی است. در حالی که دانسته است مناسبات میان مسیحیان و مانویان علیرغم آنکه مانویان به نوعی اعتقاد به شریعت عیسی علیه السلام داشته اند، خصمانه بوده و هر دو گروه ردیه هایی علیه یکدیگر نوشته اند و در دوران اسلامی نیز با سقوط ساسانیان، فشار بر مانویان کاسته شد و آنها با دیگر به عراق که مرکز سنتی شکل گیری و گسترش شان بود، بازگشتند و ظاهرا در قرون اولیه تمایز چندانی میان آنها و زردتشتیان اعمال نمی شده و به عنوان اهل کتاب به حیات خود ادامه دادند. پس از تثبیت عباسیان، ورق برگشت و مانویان علیرغم حضور مهم در بغداد و

یحتمل أن یکون هو ما وعده علیه السلام فی آخر الخبر السابق، إلا أنی لم أجده فی موضع یمکن الاعتماد علیه و النقل منه). مجلس پنجم را ابوالقاسم بن محمد حسینی شریفی شیرازی مشهور به آقا میرزا و متخلص به راز شیرازی در ضمن کتاب تباشیر (طباشیر) الحکمة نقل کرده است (در کتابخانۀ شاهچراغ شیراز، رسالۀ اول مجموعۀ ۲۰٦۲ مشتمل بر مجلس پنجم توحید مفضل است که شیرازی در طباشیر الحکمة آورده است. بنگرید به: درایتی، فهرستگان نسخه های ایران (فنخا)، ج ۹، ص ٤١٦). تفاوت در سبک و سیاق مجلس پنجم با چهار مجلس دیگر و محتوی آن ظاهرا دلالت بر الحاقی بودن آن دارد. دربارۀ برخی متن های نصیری روایت شده در متون متاخر امامی و چگونگی راه یابی آنها به میراث مکتوب عالمان امامی متاخر مطلب مشخصی دانسته نیست اما ظاهرا بخشی از آثار مذکور از طریق میراث های غلات راه یافته به بحرین در سده های بعدی و روایت آثار مذکور در عصر صفویه توسط عالمان بحرانی باعث راه یابی میراث نصیریان به سنت شیعی شده باشد. از این موارد می توان به منهج التحقیق الی سواء الطریق اشاره کرد که مشتمل بر بخشی از روایات نصیریان بوده و زمان نگارش آن پیش از درگذشت حسن بن سلیمان حلی است که در کتاب مختصر بصائر الدرجات خود از اثر اخیر نقل قولهایی آورده است. در بحار الانوار و تفسیر البرهان برخی مطالب و روایت های به نقل از منهج التحقیق آمده اما ظاهرا نقل قولهای اخیر به واسطه و بر اساس آنچه که حسن بن سلیمان حلی در کتاب مختصر بصائر الدرجات خود آورده باشد. همین گونه روایت مفصلی که مجلسی با عنوان در برخی تألیفات اصحاب (روی فی بعض مؤلفات أصحابنا) در بحار الانوار (ج ٥٣، ص ١-٣٦) آورده در اصل برگرفته از کتاب الهدایة الکبری حسین بن حمدان خصیبی است. نیز بنگرید به: مدرسی طباطبائی، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین، دفتر اول، ص ٤٠٤-٤٠٥.

عراق تحت تعقیب قرار گرفتند و در کنار سیاست های رسمی حکومت در سرکوب آنها، عالمان و متکلمان مسلمان نیز به نقد عقاید ثنوی آنها پرداختند. البته مانویان نیز با نگارش آثاری به دفاع از خود پرداختند.[1] در حقیقت کتاب الفکر و الاعتبار یکی از متون کهن در نقد مانویت است که عالمی مسیحی تألیف کرده و از حیث زمانی نیز نگارش آن مصادف با اوج گیری فشار بر مانویان عراق است، در صورتی که حدس اخیر صحیح باشد می توان دریافت که چرا در متن اصلی اشاره ای به متون مقدس نیامده است چرا که کتاب در حقیقت ردیه ای بوده بر کسانی که وثاقت کتاب مقدس را قبول نداشته اند. متن در چند جا به تندی از مانویان یاد کرده و از آنها خرده گرفته است. در تحریر شیعی موارد مذکور همچنان باقی مانده و به اضافه شدن داستان ابن ابی العوجاء به آغاز متن، فرد تهیه کنندهٔ متن اخیر وجود انتقاد از مانویان را بی اشکال دیده در حالی که توجه نداشته داستان آمده در خصوص ابن ابی العوجاء در آغاز متن، بر عدم اعتقاد به خداوند دلالت دارد و حال آنکه مانویان به دلیل بینش ثنوی مورد انتقاد بوده اند و آنچه که متن کتاب التوحید در تحریر کنونی به صورت همچنان مشهود نشان می دهد، مورد خطاب بودن مانویان و رد آنها است که البته در تحریر منسوب به جاحظ متن شواهد روشن تری بر جهت گیری علیه مانویان دارد و به تندی از مانی و پیروان او در انتهای کتاب یاد شده و پیشینهٔ تفکر او در یونان باستان و برخی فلاسفه که به نظرات او بوده اند، به تندی مورد انتقاد قرار گرفته اند.[2] متن کتاب الفکر همچنین از جهاتی دیگر قابل تأمل است و آن از حیث مطالبی است که

---

[1] برای مانویان و اطلاعات مسلمانان از آنها به نحو مشخص بنگرید به ابن ندیم، ج ۲، قسم ۱، ص ۳۷۸–۴۰۳. ابن ندیم (ج ۲، قسم ۱، ص ۴۰۲) گفته که در روزگار معز الدوله حدود سیصد تن از مانویان را در بغداد می شناخته است هر چند هنگام نگارش کتاب، از آن جماعت تنها پنج تن باقی مانده اند. ابن ندیم (ج ۲، قسم ۱، ص ۴۰۵–۴۰۶) از یزدان بخت به عنوان بزرگ مانویان یاد کرده که در اصل ساکن شهر ری بوده و در روزگار مأمون به بغداد جهت مناظره با دیگر متکلمان احضار شده است و پس از شکست در مناظره در بغداد سکونت داشته است و ابن ندیم (ج ۲، قسم ۱، ص ۴۰٦) او را فردی فصیح و زبان آور یاد کرده است.

[2] جاحظ (منسوب)، کتاب الدلائل و العتبار، ص ٦۰ به بعد. انباری نخست از برخی فلاسفهٔ یونان همچون دیاگوروس و افیقوروس و گروهی از طبیعیین نام برده و گفته که بر این اعتقاد بوده اندکه جهان را تدبیری نیست و ارسطو (ارسطاطالیس) و دیگر فلاسفه به نقد آنها پرداخته اند. در صفحهٔ ٦۲ بار دیگر انباری به نقد مانویان پرداخته و در فرازی از متن (ص ٦۷) به تندی از مانی یاد کرده است (..ولکن تعجب من المخذول مانی الذی ادعی انه اوتی علم الأسرار حیث عمی عن دلائل الحکمة فی الخلق حتی نسبه إلی الخطأ و نسب خالقه إلی الجهل تبارک و تعالی الحکیم الکریم). در هر حال نکتهٔ قابل تأمل در خصوص متن توحید مفضل این است که هنوز متن صبغهٔ جدلی خود علیه مانویان را علیرغم تغییرات داده شده در آن حفظ کرده است. جبریل بن احمد با نگارش کتاب الفکر و الاعتبار قصد نقد دیدگاه های مانویان را داشته و اثر وی در حقیقت ردیه ای بر مانویان با تکیه بر برهان نظم است. برهان نظم هر چند برای متکلمان مسلمان ناشناخته نبوده اما در میان متکلمان معتزلی قرون دوم و

نویسندۀ اصلی همنوا با معارف رایج عصر خود در خصوص دانش پزشکی و یا تصورات رایج در خصوص برخی حیوانات ارایه کرده است. نویسندۀ کتاب الفکر / التوحید همانند همان تصور رایج روزگارش در خصوص شکل گیری جنین، آن را حاصل اختلاط منی و خون قاعدگی زن معرفی کرده و یا در خصوص اژدها و ارتباط آن با ابر همان ذهنیت کهن متداول میان اعراب را باز تاب می دهد. ارجاع به ارسطو (ارسطاطالیس) نیز مطلب قابل تأمل دیگر متن است چرا که آثار ارسطو در جریان نهضت ترجمه و دوران مأمون عباسی به بعد است که در سنت اسلامی تداول یافته است. ارجاع امام در کلام خود به گفتۀ ارسط نیز در سنت روایی شیعه امری چندان مرسوم نیست و ظاهرا نمونه شناخته شدۀ دیگری برای آن نتوان یافت، هر چند این مطلب به معنی عدم آشنایی اصحاب با آثار ارسطو نیست چرا که در فهرست آثار متکلم نامور امامی هشام بن حکم (متوفی ۱۷۹) از کتاب *الرد علی ارسطالیس (ارسطاطالیس) فی التوحید* سخن رفته است.[۱] در حقیقت نبود گرایش خاص کلامی در کتاب، این امکان را می داده که اثر مذکور در سنت های مختلف فکری بتواند راه پیدا کند.

دربارۀ جبریل بن نوح اطلاع مهمی در کتاب الآثار الباقیة ابوریحان بیرونی (متوفی ٤٤٠) آمده است. بر اساس اطلاعی که بیرونی آورده چند مطلب در خصوص جبریل بن نوح قابل بیان است. نخست او با بزرگ مانویان عصر خود که فردی به نام یزدانبخت بوده، منازعاتی مکتوب

سوم هجری چندان تداولی نداشته (*Madelung,* ۱۹٦٥, *p.*۱۰۷)، درست است که قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲٤٦) درکتاب الدلیل الکبیر خود بر را بر اساس استدلال به برهان نظم تألیف کرده اما سبک رسالۀ او شباهت کمی با کتاب الفکر و الاعتبار دارد و بعید نیست که قاسم رسی در نگارش کتاب خود از آثار مشابه مسیحیان عرب زبان که نگارش چنین آثاری در میان آنها علاوه بر پیشینۀ بسیار کهن در آن اعصار بسیار متداول بوده، بهره برده باشد (برای بحث در خصوص برهان نظم بنگرید به:

Davidson, ۱۹۸۷, *pp.*۲۱۳-۲۳٦).

). قاسم بن ابراهیم سالهای میان ۱۹۹ تا ۲۱۲ را در مصر اقامت داشته و برخی از آثار او مثل الرد علی النصاری نشان از آشنایی وی با عهدین دارد. آبرهاموف بی توجه به چنین مطالبی بر اساس متن منسوب به جاحظ که اساسا همانگونه که در مقدمۀ تحریر مفصل آن آمده به سنت مسیحیان نسطوری تعلق دارد، به نقل از گیب معتقد است که متکلمان زیدی استدلال به برهان نظم را از معتزلیان گرفته اند (*Abrahamov,*۱۹۸٦, *p.*۲٦٦) و مطالبی که در ادامۀ بحث خود (*op.cit,* ۲٦٦-۲۷٦) در اشاره به برهان نظم در سنت اسلامی آورده به قرون چهارم به بعد است که در برخی از آثار غیر کلامی نوعی استدلال به برهان نظم تداول یافته است. دربارۀ براهین متکلمان مسلمان در خصوص اثبات وجود خداوند بنگرید به:

Majid Fakhry, "The classical Islamic arguments for the existence of God," Muslim World ٤۷ (۱۹٥۷) *pp.*۱۳٥-۱٤٥; *Davidson,* ۱۹۸۷, *pp.*۱۱۷-۲۱۲; *Van Ess,* ۱۹۸۰, *pp.*٦٤-۸۱.

[۱] نجاشی، ۱٤۰۷، ص ٤۳۳.

داشته و بیرونی از ردیه اخیر نسخه ای در اختیار داشته و مطلب نقل شده به واقع از اثر اخیر است و از نظر زمانی نیز اطلاع بیرونی با آنچه که بر صفحه عنوان نسخهٔ خطی آمده و زمان حیات نویسنده را روزگار متوکل یاد کرده تطابق دارد، چرا که یزدانبخت ذکر شده به احتمال قوی باید همان یزدانبخت بزرگ مانویان در روزگار مامون باشد. به جز اطلاع اخیر تا کنون به مطلب دیگری در خصوص جبریل بن نوح برخورد نکرده ام.[۱] هر چند هنوز در خصوص شباهت میان دو متن و اینکه کدام مبنای دیگری بوده، جای حرف و سخن باقی است، تشابه میان دو متن قابل تأمل است.

نتیجه گیری:

در حالی که تشابه میان کتاب الفکر و الاعتبار و کتاب فَکِّر؛ کتاب فی بدء الخلق و الحث علی الاعتبار بسیار چشمگیر است و وابستگی میان دو متن با گونه ای است که باید یکی را تحریر اندک متفاوت تر از دیگری دانست. آنچه که دربارهٔ انتساب کتاب با توجه به تداول تحریرهای بسیار نزدیک از آن در چهار سنت فکری متفاوت (مسیحیان نسطوری شمال عراق، شیعیان، نصیریان و اهل سنت) می توان گفت، شناخته بودن متن است. نجاشی که متن را به وضوح می شناخته، طریق خود را به کتاب ذکر کرده اما طریق مذکور از طرق روایت های اصلی مواریث کهن شیعه نبوده است. دو سدهٔ بعد رضی الدین ابن طاووس از متن به عنوان اثری که باید همواره در دسترس بود یاد کرده و همراه داشتن نسخه ای از آن را در سفر توصیه کرده است.[۲] با این حال ابن طاووس طریق متصلی به اثر اخیر نداشته کما اینکه بسیاری از آثار کهن تر شیعی نقل شده توسط او به صورت وجاده است و اساسا شاید توصیف دقیق کتابشناسی آثاری که عموما ابن طاووس از آنها نقل کرده، ناشی از همین نداشتن طریق متصل در روایت آثار باشد

---

[۱] گراف نیز در کتابشناسی خود از تألیفات مسیحیان عرب زبان بدون اشاره به نسخهٔ آیاصوفیا، تنها مطالبی که بیرونی دربارهٔ جبرئیل بن نوح آورده را ذکر کرده است. بنگرید به:

Graf, Vol., ۲, *p.*۱۵۵.

[۲] ابن طاووس در کتاب کشف المحجة (ص ۵۰–۵۱) نیز از کتاب مفضل بدون اشاره به نام نام برده اما توصیفی که ارایه کرده دلالت دارد مراد وی همین کتاب التوحید یا فکر است (... و انظر کتاب المفضل بن عمر، الذی أملاه علیه مولانا الصادق علیه السلام فیما خلق الله جل جلاله من الآثار، و انظر کتاب الاهلیجلة و ما فیه من الاعتبار...). ابن طاووس همین گونه در بحث از کتابهایی که فرد هنگام سفر شایسته است تا همراه خود داشته باشد، در ضمن فهرست بلندی که در الأمان من أخطار الأسفار و الأذمان آورده به کتاب مفضل اشاره کرده است (ص ۹۱) (.. و یصحب معه کتاب المفضل بن عمر الذی عن الصادق علیه السلام، فی معرفة وجوه الحکمة فی إنشاء العالم السفلی و إظهار أسراره، فإنه عجیب فی معناه). نیز بنگرید به: کلبرگ، ص ۳۶۱–۳۶۲.

که باعث شده او به توصیف ظاهری آثار دقت فراوانی نشان دهد چرا که شیوۀ متداول در عصر او تنها ذکر طریق در روایت آثار بوده است. در وضعیت کنونی تحقیق هنوز نمی توان در خصوص خاستگاه اصلی متن کتاب التوحید به صراحت و قاطعیت سخن گفت، اما تا حدوی مشخص است که عالمی شیعی از قرن سوم یا چهارم و به احتمال قوی علی بن حاتم قزوینی شخصی باشد که با استفاده از تحریر مختصر کتاب الفکر — تحریر نخست کتاب توسط جبرائیل بن نوح انباری که غیر از تحریر دیگر و اصلاح شده کتاب است (تحریر مفصل)، و با استفاده از شهرت داشتن نام مفضل و روایات چندی در خصوص ابن ابی العوجا، تحریر فعلی از کتاب را پدید آورده باشد. مشهور بودن متن اخیر با کمی تغییر در میان مسیحیان نسطوری عراق نیز مطالب قابل تأمل دیگر است و نسخۀ اخیر دست کم از جهت اهمیت برای تصحیح مجدد کتاب التوحید مفضل با توجه به قدمت آن (قرن هفتم) در مقایسه با نسخه های متاخر کتاب التوحید مفضل (از قرن یازدهم به بعد) سودمند است.[1]

---

[1] مطالب چندانی در خصوص علی بن حاتم قزوینی دانسته نیست. وی کتابی به نام الصیام داشته که شیخ مفید (متوفی ٤١٣) خوانندگان را در بحث از ادعیۀ ماه رمضان در کتاب المقنعة (ص ١٧٠) برای تفصیل ادعیه وارده در خصوص ماه رمضان، به کتاب وی ارجاع داده و اثر او را ستوده و آن را کتابی جامع در خصوص دعاهای ماه رمضان دانسته است. کتاب اخیر و برخی آثار دیگر وی در اختیار شیخ طوسی نیز بوده و خاصه در تهذیب الاحکام مطالب مختلفی را به نقل از آثار وی ذکر کرده است. شیخ طوسی در کتاب تهذیب الاحکام (ج ٣، ص ٧٢–٧٥، ٧٨–٩٤، ٩٤–١٠٨) تقریبا تمام کتاب الصیام علی بن حاتم را نقل کرده است. علی بن حاتم از ابن عقده اجازه روایت داشته و خود از مشایخ شیخ صدوق (متوفی ٣٨١) بوده و شیخ صدوق روایتی از تفسیر ابوالجارود را به طریق وی در امالی (ص ١٨٦) نقل کرده است. هم شیخ مفید و شیخ صدوق عبارت ترضیه را برای علی بن حاتم به کار برده اند و خود او نیز به عنوان روایی فی نفسه ثقه یاد شده است (بنگرید به قبل). علی بن حاتم تمایلات کلامی نیز داشته و نجاشی (ص ٤٣١) در ذکر طریق خود در روایت آثار مختلف از جمله کلامی هشام بن حکم، طریقی را که ذکر کرده، نام علی بن حاتم در ضمن آن آمده است. شیخ صدوق به طریق مکاتبه نیز آثاری را از وی روایت کرده است (بنگرید به: همو، علل الشرائع، ج ١، ص ٩٤، ١٣١، ٢٠٩، ٢١٠، ج ٢، ص ٣٢٣، ٤٢٦، ٤٧٨). علی بن حاتم قزوینی با حمید بن زیاد (متوفی ٣١٠) نیز در سال ٣٠٦ (نجاشی، ص ١٣٢) دیدار داشته و از وی اجازه داشته است (نک شیخ صدوق، علل الشرائع، ج ٢، ص ٤٠٦). کتاب العلل او در اختیار شیخ صدوق بوده و آن را به طریق مکاتبه در روایت داشته و روایت های فراوانی از آن در ضمن کتاب علل الشرائع خود آورده است. شاگرد مهم و انتقال دهندۀ مکتوبات علی بن حاتم و طرق روایی وی، ابوعبدالله محمد بن علی بن شاذان قزوینی بوده که بزرگان طائفه، همچون شیخ مفید، ابن عبدون و نجاشی با وی دیدار داشته و از او اجازۀ روایت داشته اند (نک نجاشی، ص ٢٦٣). شیبانی در سال ٤٠٠ هجری (نجاشی، ٥٢) به قصد زیارت عتبات (نجاشی، ص ٣٤٥= ورد علینا زائراً) به بغداد سفر کرده و نجاشی امکان دیدار و ملاقات او را یافته است. تاریخ مذکور پیش از تاریخ مهاجرت شیخ طوسی از خراسان به بغداد یعنی ٤٠٨ است و عدم ذکر نام وی در فهرست

همچنین اهمیت بسیار مهم در خصوص منشاء کتاب التوحید، لزوم توجه جدی به داوری های اصحاب فهارس است که ماحصل دیدگاه های آنها در دو کتاب فهرست شیخ طوسی و نجاشی به دست ما رسیده و در حقیقت آنها را باید اجماعیات طائفه دانست، می باشد. فهرست شیخ طوسی در حقیقت ناظر به فهارس اصلی آثار روایی اصحاب و تحریر های متداول است که در نتیجه کوشش و تلاش های سختگیرانه سر حلقه های اصلی روایات میراث تشیع و برجستگانی چون ابن ابی عمیر، حمید بن زیاد، ابن ولید قمی و هارون بن موسی تلعکبری است که در خصوص برخی از آنها خاصه ابن ابی عمیر باید نقشی بیش از راوی در نظر گرفت و به احتمال قوی بر اساس برخی قرائن وی در تهذیب و بازنگری روایات نقشی بسیار مهم داشته که چندان هنوز مورد توجه قرار نگرفته است.[1]

شیخ طوسی نیز به دلیل عدم حضور شیخ در بغداد هنگامی که قزوینی به آنجا سفر کرده، می باشد و شیخ طوسی به واسطه از وی اجازهٔ روایت داشته است.

[1] با چنین مبنایی زمانی که شیخ طوسی در فهرست از مفضل سخن می گوید تنها به دو اثر او اشاره کرده است؛ کتاب الوصیة و دفتر حدیثی (له کتاب). اثر نخست یعنی کتاب الوصیة متن بسیار مهم فقهی بوده که طرق و تحریر های مختلفی داشته است. شیخ طوسی آن را به روایت از ابن ابی جید قمی (ابوالحسین علی بن احمد اشعری قمی) که روایت گر میراث های شکل گرفته در قم — حتی میراث هایی که در اصل زادگاه آنها عراق است اما به قم انتقال یافته و شاید پس از تهذیب توسط مشایخ قم- بار دیگر در بغداد توسط او روایت شده است. ابن ابی جید که از شاگردان برجستهٔ محمد بن حسن بن ولید قمی (متوفی ٣٤٥) می باشد. ابن ولید خود متن کتاب الوصیة را به روایت محمد بن حسن صفار (متوفی ٢٩٠) و حسن بن متیل دقاق — که نجاشی (ص ٤٩) وی را یکی از بزرگان اصحاب (وجه من وجوه أصحابنا) یاد کرده- روایت کرده است. علیرغم جلالت و مقام برجستهٔ دقاق، در خصوص او مطلب چندانی دانسته نیست جز آنکه وی از احمد بن ابی عبدالله = احمد بن محمد بن خالد برقی روایت کرده است. متن اخیر که ظاهرا پاسخ نامه ای است از امام صادق علیه السلام در پاسخ به مفضل و برخی پرسش هایی او که تنها بر اساس جواب هایی داده شده توسط امام صادق علیه السلام باید پرسش هایی ناظر به مسائل فقهی و برخی توجیهات جماعت هایی از شیعیان عراق باشد در برداشت های نادرست فقهی باشد. مدرسی (ج١، ص ٤٠٣) متن رساله اخیر را همان متن آمده در تحف العقول (ص ٥١٣-٥١٥) معرفی کرده است. متنی که مدرسی به آن اشاره کرده، در واقع تحریری از وصیت مفضل است و تحریری دیگر از آن در دست احمد بن محمد خالد برقی بوده که وی در کتاب المحاسن (ج ١، ص ٣٥٧-٣٥٨) بندی از آن نقل کرده که تحریر اخیر مشتمل بر اضافاتی به نسبت تحریر آمده در تحف العقول است و بند پایانی عبارتی که برقی آورده، بدیلی در تحریر تحف العقول ندارد (مقایسه کنید با تحف العقول، ص ٥١٣، سطر ٢١-٢٢ (که عبارت و لم یزکّ له عملاً در تحریر اخیر نیامده است). دلیل دیگر بر تفاوت تحریر در دست برقی، بندی است که کلینی در کافی (ج ٢، ص ٣٣٤) آورده است. عبارت اخیر نیز تفاوت قابل توجهی از حیث لفظ با بند بدیل در تحف العقول دارد (مقایسه کنید با تحف العقول، ص ٥١٤ سطر هفتم تا یازدهم). بند دیگری از وصیت نامه که کلینی آورده (ج ٥، ص ٧٢، حدیث ٦)

پیوست:

نخست بنا بر ارایۀ مقایسۀ تطبیقی کامل میان متن نسخۀ آیاصوفیا با کتاب التوحید را داشتم اما در حین انجام مقایسه متوجه شدم به جز موارد کاستی و اختلاف میان دو نسخه، ذکر تمام اختلافات میان نسخه و کتاب التوحید به دلیل جابه جایی میان دو متن، بیشتر برای تصحیح متن سودمند است و در اینجا تنها به چند مورد از موارد حذف در تحریر کتاب التوحید و اهمیت آنها اشاره می کنم. متن کتاب توحید مفضل به صورت مستقل در نجف و با مقدمۀ کاظم مظفر (۱۹۵۰) و بعدها بیروت (مؤسسة الوفاء، ۱۹۸۳/۱٤۰۳) با حذف مقدمۀ مظفر منتشر شده است. محمد باقر مجلسی نیز نسخه ای از آن را در اختیار داشته و متن آن را به صورت کامل در ضمن بحار الانوار (ج ۳، ص ۵۷-۱۵۲) نقل کرده است. کتاب بر اساس چند نسخۀ خطی نیز توسط قیس عطار (قم: مکتبة العلامة المجلسی، ۱٤۲۷/۱۳۸۵ش) نیز منتشر شده اما به دلیل آنکه تحریر نصیری مجلس پنجم به آن افزوده شده بود، مورد اعتراض قرار گرفت و نسخه های آن جمع آوری شده است. به دلیل در دسترس بودن بحار الانوار، در انجام مقایسه به متن توحید نقل شده در بحار ارجاع داده شده است. بخش اول نسخه که در خصوص گفتگو مفضل و ابن ابی العوجاء و شکایت مفضل به نزد امام صادق علیه السلام در نسخۀ آیاصوفیا موجود نیست. مجموعه آثار موجود و منسوب به مفضل در سنت نصیریه در ضمن مجموعۀ سلسلة التراث العلوی که شمارۀ ٦ آن عنوان المجموعة المفضلیة (تحقیق و تقدیم ابوموسی و الشیخ موسی، بیروت: دار لأجل المعرفة، ۲۰۰٦) منتشر شده اما کتاب فاقد مقدمه و معرفی نسخه شناسی آثار است و به نظر می رسد که کتاب التوحید منتشر شده در ضمن مجموعۀ اخیر (ص ۱٦۷-۲۲٦) که هیچ تفاوتی با تحریر آمده در بحار الانوار ندارد، همانند چند اثر دیگر منسوب به مفضل، برگرفته از متن های متداول چاپ شده بوده که مصححان متن آن را در ضمن مجموعه مذکور آورده اند.

آغاز برابر دو نسخه از سطر دوم (برگ ۱٦۱الف) است؛ بسم الله الرحمن الرحیم استعنت بالله، أما بعد فان ناساً حین جهلوا الاسباب و المعانی فی الخلقة= یا مفضل، إن الشکاک جهلوا الأسباب و المعانی فی الخلقة... (بحار، ج ۳، ص ۵۹) و تشابه تا سطر ۱۵ برگ ۱٦۱الف ادامه دارد و پس از عبارت علی ما خلقها من لطیف التدبیر و صواب التقدیر بالادلة القائمة دو متن

با بند مشابه در تحف العقول (ص ۵۱۳، دو سطر آخر) بسیار مشابه است و تفاوت در حد اختلاف نسخه است. کلینی (ج ۲، ص ٤۰۰) بندی دیگر از وصیت مفضل را نقل کرده که بدیلی در تحریر تحف العقول ندارد.

تفاوت می یابند و مقدمه ای که در آن انباری به بیان تدوین کتاب و بهره گیری از منابع مختلف می پردازد (برگ ١٦١الف-١٦١ب) در توحید مفضل، بدیلی ندارد (فیها الا یقصر فی اظهار ما بلغه علمه من ذلک بل یتشدّ (؟) فی نشره و اذاعته و ایراده علی المسامع و الاذهان لیقوی به قلوب اهل الایمان و یجتنب مکیدة الشیطان فی تضلیل الوهم محتسباً للثواب فی ذلک واثقا بعون الله و تأییده ایاه و قد تکلفنا جمع ما وقفنا علیه من العبر و الشواهد علی خلق هذا العالم و تألیفه و صواب التدبیر فیه و شرح المعانی و الاسباب فی ذلک بمبلغ علمنا فی کتابنا هذا و توخینا ایضاح القول و تنویره و الایجاز فیما شرحنا لیسهل فهمه و یقرب مأخذه علی الناظر فیه و رجونا أن یکون فی ذلک شفاء للشاک المرتاب و زیادة فی یقین الموقن و بالله التوفیق). پس از این عبارت دو متن بار دیگر همانند هم ادامه یافته اند با اندکی تفاوت در آغاز. متن کتاب انباری با عبارت فاول العبرة تهیئة هذه العالم آغاز شده و متن توحید با عبارت یا مفضل: أول العبر و الدلالة علی الباری جل قدسه تهیئة هذا العالم تا عبارت و نظم بعضه الی بعض (بحار، ج ٣، ص ٦١= آیا صوفیا، برگ ١٦١ب، سطر ٩) است. بخشی از ادامۀ مطلب موجود در نسخۀ آیا صوفیا در ادامه حذف شده است (سه سطر: و ذلک مما قد قال فیه الأولون فاحسنوا القول ولکنا ننصرف إلی فن آخر من دقایق فی الخلقة فنبین عما فیها من الصواب و الحکمة مع النظام و الملائمة و فی ذلک توبیح للقائلین بالاهمال و القائلین باصلین متضادین لأن الإهمال لا یأتی بالصواب و التضاد لا یأتی بالنظام) و به جای آن عبارت «جل قدسه و تعالی جده و کرم وجهه و لا إله غیره، تعالی عما یقول الجاحدون و جل و عظم عما ینتحله الملحدون» آمده است (بحار، ج ٣، ص ٦١). در ادامه آنچه که در توحید مفضل آمده از حیث ترتیب با نسخۀ آیا صوفیا تطابق ساختاری ندارد و بحث در نسخۀ آیاصوفیا با بیان تأمل در آسمان آغاز شده است اما از حیث محتوا با آنچه که در توحید مفضل و در مجلس سوم آمده، یکی است (المجلس الثالث: قال المفضل: فلما کان الیوم الثالث بکرت إلی مولای فاستوذن لی فدخلت فأذن لی بالجلوس فجلست، فقال علیه السلام: الحمد لله الذی اصطفانا و لم یصطف علینا، اصطفانا بعلمه، و أیدنا بحلمه من شذ عنا فالنار مأواه، و من تفیأ بظل دوحتنا ... تا من الأدلة و العبر، که امام بر شخصیت خود و جایگاه مقامش اشاره دارد، در نسخۀ آیا صوفیا نیامده و بحث که با عنوان فکر فی لون السماء آغاز شده در هر دو متن یکسان ادامه می یابد (بحار، ج ٣، ص ١١١= آیا صوفیا، برگ ١٦١ب، سطر ١٣). پس از عبارت های فکِّر در متن التوحید، عبارت یا مفضل آمده که نسخۀ آیا صوفیا فاقد آن است. تطابق بندهای مطالب آمده در ادامه چنین است: فکر فی طلوع الشمس (برگ ١٦١ب)= بحار، ج ٣، ص ١١٢؛ ثم فکر بعد هذا فی ارتفاع الشمس (برگ ١٦٢الف= بحار، ج ٣، ص ١١٢)؛ فکر فی تنقل الشمس (برگ ١٦١الف= بحار، ج ٣، ص ١١٢(فکر الآن فی تنقل الشمس). در

پایان بند اخیر در نسخهٔ آیا صوفیا (برگ ۱٦۲الف- ۱٦۲ب، عبارتی آمده که در توحید مفضل حذف شده است. عبارت حذف شده چنین است: «فأما مسیر القمر، ففیه دلالة جلیلة تستعمله العامة فی معرفة الشهور و لا یقوم علیه حساب السنة لأن دوره لا یستوی فی الأزمنة الأربعة و نشوء الثمار و تصرمها و لذلک صارت شهور القمر و سنوه تتخلف عن شهور الشمس و سنیها و صار الشهر من شهور القمر یتنقل فیکون مرة فی الشتاء و مرة فی الصیف وغیره».

نبود بند اخیر در نسخهٔ توحید، به دلیل عقیدهٔ امامیه در دوران مذکور در عدم اعتبار قول به رویت برای آغاز ماه های قمری خاصه رمضان است و نبود آن در نسخهٔ توحید طبیعی است و البته دلیلی بر کهن بودن تحریر شیعی نیز می باشد. ابن طاووس در کتاب اقبال الاعمال (ج ۱، ص ۳۳-۳٦) مطالبی در خصوص عقیدهٔ کهن شیعیان بر عدم نقصان ماه رمضان نقل کرده است. ابن طاووس گفته که وی در روزگار خودش کسی از عالمان امامی قائل به چنین قولی را ندیده اما در میان قدما، عقیده به عدم نقصان ماه رمضان متداول بوده و به عنوان شاهدی بر این ادعا به کتاب مفقود *لمح البرهان فی عدم نقصان شهر رمضان* شیخ مفید (متوفی ٤۱۳) اشاره می کند که کتابش را در ۳٦۳ نگاشته و در بندهایی که ابن طاووس از آن نقل کرده، در اشاره به کسانی که قائل به نقصان ماه رمضان هستند، آنها را جماعتی اندک خوانده و به بزرگان معاصر خود که عقیده به عدم نقصان دارند (...فقال عقیب الطعن علی من ادعی و حدث هذا القول — عقیده به نقصان ماه رمضان- و قلّة القائلین به ..)، اشاره کرده که در میان آنها ابن قولویه قمی، شیخ صدوق، هارون بن موسی تلعکبری شهرت بیشتری دارند، اشاره کرده است. شیخ مفید بعدها خود یکی از منتقدان عقیده به عدم نقصان شده و احتمالا متاثر از جایگاه و اهمیت او در میان شیعیان عراق باشد که عقیدهٔ مذکور از میان شیعیان رخت بربسته است.[۱]

دو متن در ادامه پس از نقل اخیر باز مانند هم ادامه یافته اند (تأمل شروق الشمس علی العالم (آیاصوفیا، برگ ۱٦۲ب= بحار، ج ۳، ص ۱۱۳: انظر إلی شروقها علی العالم)؛ فکر فی انارة القمر و الکوکب فی ظلمة اللیل (آیاصوفیا، برگ ۱٦۲ب= بحار، ج ۳، ص ۱۱۳). بخشی از بند اخیر نیز یعنی پس از عبارت لها هذا التصریف لصلاح العالم در متن التوحید موجود نیست. باز هم دلیل نبود بند اخیر با آنچه که از سنت امامیه در قرون نخستین دانسته است، تطابق دارد و باز نبود این بخش دلیلی دیگر بر کهن بودن متن تحریر التوحید است چرا که در بند اخیر سخن از

[۱] برای عقیده به عدم نقصان ماه رمضان در سنت شیعه بنگرید به: بیرونی، ۱۳۸۰ش، ص ۷۳- ۷۷؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ٤، ص ۲۲۵-۲۳۷؛ رحمتی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۱٦-۱۱۸؛ محمد بن مکی العاملی، الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، ج ۱، ص ۲٤۷. دربارهٔ کتاب لمح البرهان همچنین بنگرید به: آقابزرگ طهرانی، ۱٤۰۳، ج ۱۸، ص ۳٤۰-۳٤۱.

قیاس آمده و طبیعی است که تحریر شیعی فاقد آن باشد (وما فیه و مما یدل علیه القیاس أن هذه المصابیح تسیر أسرع السیر و أحثه و ذلک أنها تدور فی کل یوم و لیلة دوراً تاماً حتی ترجع إلی مطلعها فتطلع فیه فلولا سرعة سیرها لما قطعت هذه المسافة البعیدة فی مقدار أربعة و عشرین ساعة. أفرآیت لو کانت الشمس و النجوم بالقرب منا حتی یتبین لنا سرعة سیرها بکنه ما هی علیه ألم کانت تستخطف الأبصار بوهجها و شعاعها کالذی قد یحدث أحیاناً من البروق إذا توالت و اظطربت فی الجو و کذلک أیضاً لو أن ناساً کانوا فی قبة مکللة بمصابیح تدور حوالیهم دوراناً حثیثاً لحارت أبصارهم حتی یخروا بوجوههم فانظر کیف قدر أن یکون مسیرها فی البعد البعید لکیلا تضر الأبصار و ینکا فیها و بأسرع السرعة لکیلا تتخلف عن مقدار الحاجة فی مسیرها) (برگ ١٦٣الف).

برخی ارجاعات نسخهٔ آیاصوفیا به آثار متداول در تحریر بحار وجود ندارد، از این دست موارد می توان به اشاره نویسندهٔ آیاصوفیا در بحث از گیاهان دارویی (عقاقیر) اشاره کرده متن در هر دو تحریر مانند هم است جز آنکه جایی که متن آیاصوفیا بیان می دارد که مطلب گفته شده در کتابهای مربوط به طب و آثار دیگر آمده، در تحریر کتاب التوحید حذف شده است (.. و بعض الطیر یحتقن من الحصر یصیبه بماء البحر فیسلم و أشباه هذا کثیر، *هذا مما یذکر فی کتب الطب و الطبیعة*) (برگ ١٦٩الف= بحار، ج ٣، ص ١٣٥ که عبارت اخیر را ندارد). در بحث از فیل و اشاره به مسئلهٔ حیا فیلهای ماده، در نسخهٔ آیاصوفیا (برگ ١٧٠ب، پنج سطر به آخر) مطلب نقل شده در خصوص حیا فیلها به نقل از کتاب الحیوان ارسطاطالیس آمده است (و قد ذکر ارسطاطالیس فی کتاب الحیوان ان حیاء الانثی من الفیلة فی أسفل) اما متن بدیل در تحریر کتاب التوحید با حذف نام ارسطاطالیس به شکل «انظر الآن کیف جعل حیأ الأنثی من الفیلة فی أسفل ...» آمده است (بحار، ج ٣، ص ٩٦). مورد دیگر با ارجاع به کتاب الحیوان ارسطو، در بحث از میمون است و در نسخهٔ آیاصوفیا، عبارت چنین آمده که مقایسهٔ آن با عبارت مشابه در کتاب التوحید جالب توجه است:

تأمل خلقة القرد و شبهه بالانسان فی کثیر من اعضایه اعنی الرس و الوجه و الصدر و المنکبین و کذلک احشاؤه شبیهة باحشاء الانسان *کالذی یصف ارسطاطالیس فی کتاب الحیوان و یشهد به کتب الطب من ذلک* و ما خص به من الذهن و الفطنة التی یها یفهم عن سائسه ما یومی به الیه

و یحکی کثیرا مما یری الانسان ...(برگ ١٧٢الف، سطر ٨ به بعد)

تأمل خلق القرد و شبهه بالإنسان فی کثیر من أعضائه أعنی الرأس و الوجه و المنکبین و الصدر، و کذلک أحشاؤه شبیهة أیضاً بأحشاء الإنسان، و خص من ذلک بالذهن و الفطنة التی بها یفهم عن سائسه

ما یومی إلیه، و یحکی کثیرا مما یری   الانسان .... (بحار، ج ۳، ص ۹۷-۹۸)

دو متن با یکدیگر تطابق کامل دارند جز آنکه در نسخهٔ آیاصوفیا مطلب ازکتاب الحیوان جاحظ نقل شده و به آن ارجاع داده شده اما در تحریر کتاب التوحید عبارت به کلی حذف شده است. جزء اول کتاب الفکر و الاعتبار با بیان اسرار و شگفتی ها خلقت ماهی پایان می یابد و در آغاز جزء دوم ضمن ذکر نام کتاب و نویسنده، به موضوع بحث، یعنی خلقت انسان اشاره شده است (برگ ۱۷۵ب، سطر ۵) (تم الجزء الاول و لله المنه. بسم الله الرحمن الرحیم الجزء الثانی من کتاب الاعتبار قال جبریل بن نوح بن ابی نوح النصرانی الانباری انصرف الآن الی خلقة الانسان...). ترتیب اخیر با آنچه که در متن توحید مفضل آمده تفاوت دارد و خلقت انسان در متن توحید در مجلس اول ذکر شده است. در بحث از شکل گیری جنین نیز مقایسه دو متن می تواند جالب توجه باشد.

انصرف الآن الی خلقة الانسان و ما فیه من الحکمة و الدلالة علی التدبیر و العمد و اول ذلک ما تدبر به الجنین فی الرحم حین لا حیلة عنده فی تلمس غذا و لا دفع اذا فاته یجری الیه من **دم امه** ما یغذوه کما تغذوا الماء النبات فلا تزال ذلک غذاوه حتی اذا کمل خلقه و استحکم بدنه ذقوی ادیمه علی مباشره الهوا و بصره علی ملاقاة الضوء هاج الطلق فازعجه اشد انزعاج و اعنفه حتی تولد فاذا صرف ذلک الذی کان یغذوه من دم امه الی ثدیها فانقلب الی ضرب آخر .... (برگ ۱۷۵ب، سطر ۸ به بعد)

نبتدیء یا مفضل بذکر خلق الانسان فاعتبر به، فأول ذلک ما یدبر به الجنین فی الرحم،

و هو محجوب فی ظلمات ثلاث: ظلمة البطن، و ظلمة الرحم و ظلمة المشیمة، حیث لا حیلة عنده فی طلب غذاء و لا دفع أذی، و لا استجلاب منفعة و لا دفع مضرة، فانه یجری إلیه من **دم الحیض** ما یغذوه کما یغذوه الماء النبات فلا یزال ذلک غذاؤه حتی اذا کمل خلقه و استحکم بدنه، و قوی أدیمه علی مباشرة الهواء، و بصره علی ملاقات الضیاء هاج الطلق بامه فأزعجه أشد ازعاج و أعنفه حتی یولد و إذا ولد صرف ذلک الدم الذی کان یغذوه من دم امه إلی ثدیها *فانقلب الطعم و اللون* الی ضرب آخر ... (بحار، ج ۳، ص ٦٢)

تفاوت در دو تحریر در اضافه شدن مطلبی در آغاز کلام و تغییر تعبیر دم امه به دم الحیض و در پایان عبارت ذکر تغییر یافتن غذا به شیر است و دو عبارت تفاوتی با یکدیگر ندارند. در

تصور قدماء جنین، تنها در نتیجه قرار گرفتن نطفه مرد در رحم زن شکل می گرفته و در جنین از خون حیض تغذیه می کرده است و پس از وضع حمل نیز باز خون حیض به شیر تبدیل می شده و نوزاد از آن تغذیه می کرده است. اشارهٔ دیگری به ارسطو در بحث از سینه در متن آیاصوفیا آمده است. در این مورد نیز مقایسه دو متن جالب توجه است.

ذکر *ارسطاطالیس* فی صفته الانسان ان فی الفواد ثقباً موجهه نحوا الثقب الذی فی الریة سواً سواً التحمل الریح من الریة فتروح عن الفؤاد حتی انه لو اختلفت تلک الاثقاب و تزایل بعضها عن بعض لما وصل الریح الی الفؤاد و کان فی ذلک هلاک الانسان فیستجیز ذو فکرة .... (برگ ۱۷۹الف، سطر ۵ به بعد)

أصف لک الأن یا مفضل الفؤاد، اعلم أن فیه ثقبا موجهة نحو الثقب التی فی الریة تروح عن الفؤاد، حتی لو اختلفت تلک الثقب و تزایل بعضها عن بعض لما وصل الروح إلی الفؤاد و لهلک الإنسان، أفیستجیز ذو فکر .... (بحار، ج ۳، ص ۷۵)

دو متن در جایی دیگر که در نسخهٔ آیاصوفیا سخن از کتابهای طبی رفته، بار دیگر تفاوت می یابند. اما تفاوت دو متن بسیار معنا دار می باشد.

و لعلک تری ذکرنا هذه القوی الاربع و افعالها بعد الذی وصفنا من ذلک فی کتب الطب فضلاً و تزداد الامر معروف و لیس ذکرنا لهذه القوی علی الجهة التی ذکرت علیها فی کتب الطب و لا مذهبنا فیه ذلک لان ذلک ذکرها هناک علی نحو ما یحتاج الیه من صناعة الطب و تصحیح الابدان و ذکرها ها هنا علی نحو ما یحتاج الیه من صلاح الدین و شفاء النفوس .... (برگ ۱۸۰ب، سطر ۱۲ به بعد)

و لعلک تری ذکرنا هذه القوی الأربع و افعالها بعد الذی وصفت فضلا و تزداداً و لیس ما ذکرته من هذی القوی علی الجهة التی ذکرت فی کتب الاطباء و لا قولنا فیه کقولهم، لأنهم ذکروها علی ما یحتاج الیه فی صناعة الطب و تصحیح الابدان و ذکرناها علی ما یحتاج فی صلاح الدین و شفاء النفوس ... (بحار، ج ۳، ص۸۰).

تشابه و تطابق میان دو متن تا پایان حکمت تغییر در ظاهر مرد و زن ادامه دارد و پس از آن متن نسخهٔ خطی آیاصوفیا به رد مانویان می پردازد که در کتاب التوحید هیچ اثری از آنها نیامده است اما در تحریر سنی و منسوب به جاحظ مطالب به صورت کامل و بی هیچ تغییری نقل شده است. دو بخش پایانی نسخهٔ خطی آیاصوفیا و توحید مفضل چنین است:

لم صار الرجل و المرأة جميعاً إذا أدركا نبت لهما العانة ثم تنبت اللحية للرجل و تتخلف عن المرأة لولا التدبير فى ذلک فانه قدر أن يکون الرجل فيماً و رقيباً على المرأة و تکون المرأة عرساً دخولاً له. أعطى الرجل اللحية لما له فيها من العز و الجلالة و الهيبة و منعت المرأة ليبقى فيها نضارة الوجه و البهجة التى تشاکل المفاکهة و المباضعة. أفلا ترى الخلقة کيف يتمم الصواب فى الأشياء فتعطى و تمنع على حسب الأرب و المصلحة... (برگ ۱۸۲ب، سطر ۲۰)

لم صار الرجل و المرأة إذا أدرکا نبتت لهما العانة ثم نبتت اللحية للرجل و تخلفت عن المرأة لولا التدبير فى ذلک؟ فإنه لما جعل الله تبارک و تعالى الرجل قيّماً و رقيباً على المرأة و جعل المرأة عرساً و خولاً للرجل أعطى الرجل اللحية لما له من العزة و الجلالة و الهيبة و منعها المرأة لتبقى لها نضارة الوجه و البهجة التى تشاکل المفاکهة و المضاجعة؛ أفلا ترى الخلقة کيف يأتى بالصواب فى الأشياء و تتخلل مواضع الخطاء فتعطى و تمنع على قدر الارب و المصلحة بتدير الحکم عز و جل؟

ادامۀ مطلب آمده در نسخۀ آیاصوفیا، نقد تندی بر مانی و پیروان اوست و البته در چند جای کتاب التوحید نیز نقد مانویان با تصریح به نام آنها آمده است. در بخش اخیر نسخۀ آیاصوفیا (برگ ۱۸۲ب–۱۸۶ب) به تندی از مانی یاد شده است و چند ارجاع به فلاسفۀ دهری یونان نیز آمده است. این بخش بی هیچ تغییری در تحریر سنی منسوب به جاحظ (تحریر مختصر) آمده جز آنکه متن نسخۀ خطی آیاصوفیا در برگ ۱۸٦ ب پایان یافته اما اساس نسخۀ چاپ تحریر منسوب به جاحظ در حد یک برگ دیگر ادامه داشته است. اهمیت مطالب اخیر با توجه به شناخت هویت آن، یکی از معدود آثار کهن تألیف شده در قرن سوم در نقد مانویت است و این مطلب که بر جبرایل بن نوح انباری توسط بزرگ مانویان بغداد، یزدانبخت نقدی نوشته شده است، شاید دلالت داشته باشد که کتاب حاضر پاسخی به نقد یزدانبخت باشد که به صورت روشنتری در بخش آخر رساله مورد تأکید قرار گرفته است.[1] تحریر کاملتر کتاب با عنوان العبر و الاعتبار شامل مقدمه توسط نویسنده احتمالی (جاحظ یا فرد دیگر) است که از اصلاح زبان و نثر کتاب سخن گفته و به آثار نوشته شده در سنت مذکور اشاره کرده که در میان زیدیان یمنی تداول داشته است.[2]

---

[1] احتمال دارد که جبریل بن نوح بن ابی نوح انباری همان ابونوح انباری منشی حاکم موصل باشد که معاصر با بطریک تیموتاوس اول (*Timothy I*) معاصر مهدی عباسی باشد. به ابو نوح انباری نسبت داده شده که کتابی در نقد قرآن و دیگر منحرفان از دیانت مسیحیت (هراطقه) نوشته است. بنگرید به: مراد کامل، محمد حمدی بکری و زکیة محمد رشدی، ص ۳۰٦. با این حال بر اساس منابع دیگر که اطلاعات بیشتری در خصوص ابونوح انباری آورده اند نام وی ابونوح عبدالمسیح بن صلت انباری است و شخص دیگری است. بنگرید به:

Swanson, ۲۰۰۹,*vol.*۱, *pp.*۳۹۷–٤۰۰.

[2] آغاز نسخۀ منسوب به جاحظ و تحریر متداول کتاب در میان زیدیان یمنی چنین است: قال ابوعثمان عمرو ابن بحر الجاحظ الحمد لله الذی سمک السماَ بقدرته و جعل الأرض مهادا بحکمته و نظم ما بینهما ببراهین ادلته ... اما بعد فانه لیس باهل البر و التقی و لا بذی الغباوة و الردا غنا عن التواعظ و الدلالة علی امکنة الخیر و التواصی و التناهی عن الشر ... دربارۀ تداول تحریر منسوب به جاحظ در میان زیدیان یمنی کهنترین شاهد احتمالا مطالبی باشد که احمد بن سلیمان المتوکل علی الله (۵۰۰–٥٦٦) در کتاب حقائق المعرفة، ص ۲۵۰ به بعد با تصریح به نام کتاب آورده است (و قد ذکر عمرو بن بحر الجاحظ ... فی کتاب الدلائل..). هر چند وی در موارد دیگری نیز از کتاب جاحظ نقل قول کرده اما تصریح به نام آن نکرده است. در آثار منتشر شده زیدی چون کتاب عدة الأکیاس فی شرح معانی الأساس از احمد بن محمد شرفی (متوفی ۱۰۵۵)، ج ۱، ص ۱۰۱–۱۰۲ بدون اشاره به نام جاحظ یا اسم کتاب بندهایی از کتاب العبر و الاعتبار را نقل کرده اما احتمال دارد که نقل های شرفی از کتاب اخیر به واسطه باشد چرا که او در کتاب دیگر خود شرح الأساس الکبیر: شفاء صدور الناس بشرح الإساس، ج ۱، ص ۳۰۲–۳۱۲ مطالب نقل شده از کتاب العبر و الدلائل جاحظ را به واسطۀ کتاب حقائق المعرفة احمد بن سلیمان نقل کرده است. بانث (*Baneth*) معتقد است که تحریر منسوب به جاحظ را غزالی (متوفی ۵۰۵) در کتاب الحکمة فی

تحریر کاملتر از حیث بیان ریشه و تبار کتاب و تعلق آن به ادبیات سریانی و تداول ترجمه عربی و فارسی آثاری از این دست بسیار با اهمیت است. آنچه که می تواند به عنوان دلیلی برای صحت درستی انتساب کتاب (تحریر کاملتر آن) به جاحظ ارایه کرد، نقش جاحظ در تحریر مجدد و اصلاح متن عربی است که جاحظ در این خصوص دستی توانا داشته و دانسته است که برخی از ترجمه های انجام شده در عصر ترجمه به عربی را ویرایش کرده و خود در این خصوص مطالب خواندنی در کتاب *الحیوان* ارایه کرده است.[۱] با این حال نباید از نظر دور داشت که امکان دارد ویرایشگر کتاب کسی جز جاحظ باشد اما به دلیل شهرت روزافزودن جاحظ و برای بهره گرفتن از اعتبار او کتاب به وی نسبت داده شده باشد کما اینکه آثار دیگری به عنوان کتاب *اخلاق الملوک* که با عنوان *التاج فی اخلاق الملوک* شهرت دارد و به جاحظ نسبت داده شده، در دست است که تنها برای کسب اعتبار به جاحظ نسبت داده شده اما هویت اصلی آنها در سالیان اخیر و در پی یافتن شدن نسخه های مختلف از آن آثار شناخته شده است.[۲]آنچه که باعث تردید

مخلوقات الله و بحیی ابن پاکودا در کتاب الهدایة الی فرائض القلوب (فصل های اول و دوم) مورد استفاده قرار داده است. مقالۀ بنث به عبری نوشته و آبراهاموف (۱۹۹۰، ص ۲–۳، پاورقی ۱۸) در مقدمۀ تصحیح کتاب الدلیل الکبیر قاسم بن ابراهیم رسی از آن سخن گفته است. بهره گیری کتاب توسط زیدیه مورد توجه گیب (۱۹۴۸، ص ۱۵۲، پی نوشت ۵) قرار گرفته و او حتی مدعی شده که استدلال به برهان نظم در میان زیدیه، وام گرفته از معتزله است و همین رساله را شاهد آورده و به کتاب حقائق المعرفة اشاره کرده که در چهار بخش اول کتاب (خاصه بخش سوم و چهارم) بدون اشاره به کتاب العبر و الاعتبار مطالبی را از آن نقل کرده است. کتاب الدلیل الکبیر در ضمن مجموع کتب و رسائل الإمام القاسم بن ابراهیم الرسی، دراسة و تحقیق عبدالکریم احمد جدبان (صنعاء: دار الحکمة الیمانیة، ۱٤۲۲/۲۰۰۱)، ج ۱، ص ۱۹۱–۲۵۵ نیز منتشر شده است.

[۱] دربارۀ تصحیح ترجمه ها هنگام نقل به زبان عربی و یا ترجمه های آشفته و ضعیف به زبان عربی همچنین بنگرید به: ابن ندیم، ۱٤۳۰، ج ۲، قسم ۱، ص ۱٤۸، ۱٤۹، ۱٦۲.

[۲] *See: Gr.Schoeler, "Verfasser und Titel des dem Gahiz zugeschriebenen sog. Kitab al-Tag," Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* ۱۳۰ *(*۱۹۸۰*) pp.*۲۱۷–۲۲۵*;*

محمد کاظم رحمتی، «جاحظ و کتاب التاج منسوب به او»، *آینه میراث*، دورۀ جدید، سال پنجم، شماره اول و دوم، بهار و تابستان ۱۳۸٦ش، مسلسل ۳٦–۳۷، ص ۳۹۹–٤۱۲. در خصوص علت رواج یافتن برخی آثار منسوب به افرادی خاص مثلا مانند غزالی باید به مسئلۀ مهم بودن آثار و تداول آنها در سنت های مذاهب مختلف توجه کرد. در خصوص غزالی و گاه برخی نظرات او سنت شیعی چندان تمایل به او ندارد هر چند به شیوه ای خاص و بدون تصریح به نام او و گاه ارایۀ تحریری شیعی از بخش هایی از تألیفات او، از آثار غزالی نقل قول فراوانی در تألیفات شیعی آمده است (برای مثال می توان به کتاب کشف الریبة شهید ثانی اشاره کرد که با تغییراتی برگرفته از همان فصول مشابه در احیاء علوم الدین غزالی است)، با این حال چنین مسئله یکی از دلایل رواج یافتن برخی آثار با مضمون شیعی مثل سر العالمین به اوست. سبک استدلال به برهان نظم در میان عالمان مسیحی نسطوری در گونه ای دیگر از آثار تألیفی توسط آنها که به کالبد شناسی مربوط می شود (وظائف الاعضاء) نیز تداول داشته

در انتساب کتاب *العبر و الأعتبار* به جاحظ می گردد، توضیح آمده در مقدمهٔ تحریر مفصل کتاب است که نویسندهٔ آن به بیان پیشینهٔ ادبیات نگارش آثاری در اثبات وجود خدا بر اساس برهان نظم پرداخته و به نظر می رسد که تحریر اخیر نیز توسط یکی از مترجمان مسیحی صورت گرفته باشد، به واقع حتی در مواردی که جاحظ به گونه ای در کتاب *الحیوان* از برهان نظم سخن گفته، سبک و روش متفاوتی در بیان دارد اما شیوهٔ ارایه شده در کتاب *الفکر و الاعتبار* با کتاب *الدلیل الکبیر* قاسم بن ابراهیم رسی تفاوت روشنی دارد. بررسی بیشتر و یافتن شدن نسخه های خطی شاید در آینده بتواند پرتوی بر این مسئله بیفکند. همچنین کتاب اخیر و تحریرهای مختلف آن از حیث نشان دادن سنت تحول در ترجمه های عربی متون ترجمه شده در عصر ترجمه و نقش راویان در تنقیح آن را نشان می دهد که باید در جایی دیگر به آن پرداخت.

تکمله

پس از نگارش مقالهٔ حاضر و در ادامهٔ جستجو در خصوص متن با الکساندر ترایگر آشنا شدم و ایشان از سر لطف مطالبی در خصوص کتاب الفکر و الاعتبار جبرائیل بن نوح برای بنده فرستادند. بعضی از منابعی که ایشان برای مطالعهٔ بیشتر معرفی کرده بودند، حاوی نکات مهم و قابل تأملی بود که لازم است تا در اینجا به آنها اشاره کنم. آقای ترایگر در اشاره به کتاب الفکر نخست اشاره کرده اند که نویسندهٔ آن یعنی جبرائیل بن نوح انباری از نسطوریان عراق بوده و نوهٔ ابونوح انباری منشی جاثلیق طیموتاوس بوده است. جبرائیل ردیه ای گم شده بر یزدانبخت مانوی دارد که در اختیار بیرونی بوده و اثر موجود او الفکر و الاعتبار در دو نسخهٔ خطی (استانبول و اسکوریال) موجود است و متن آن با کتاب العبر یا الدلائل و الاعتبار منسوب به جاحظ ارتباط وثیقی دارد. دربارهٔ کتاب الفکر و الاعتبار به این مطالعات مراجعه شود:

۱)*Il libro dei moniti e della riflessione: un testo ‘apocrifo’ jahiziano, introduzione, analisi e traduzione [of al-‘Ibar wa-l-i‘tibār] a cura di Antonella*

است. به عنوان مثال ابوسهل جرجانی مسیحی – شاگرد یحیی بن عدی نحوی- کتابی به نام اظهار حکمة الله فی خلق الانسان دارد که نسخه ای کهن از آن در دانشگاه تهران به شمارهٔ ٤٤٧ (مجموعه مشکاة) وجود دارد و دانش پژوه در معرفی نسخه ای از آن و در جایی دیگر در ضمن معرفی کتاب اهلیلجه به سبک چنین آثاری در اثبات خداوند بر اساس برهان نظم و وجود تدبیر و حکمت در آفرینش اعضاء انسان اشاره کرده است. بنگرید به: دانش پژوه، ۱۳۳۲ش، ج ۳، بخش دوم، ص ۷۱۹-۷۲۱؛ همو، ۱۳۳۵ش، ج ۳، بخش سوم، ص ۱۱۲۷. در خصوص کتاب اهلیلجه نیز دانسته است که ابوربیع محمد بن لیث از کاتبان و متکلمان قرن اول هجری کتابی به نام الهلیلجه فی الاعتبار داشته که شاید ارتباطی با کتاب منسوب به مفضل داشته باشد.

Caruso, Napoli: Istituto universitario orientale, Dipartimento di studi asiatici, ۱۹۹۱.

اثر اخیر ترجمه و تحلیل کتاب العبر و الاعتبار جاحظ است که در ناپل ۱۹۹۱ منتشر شده است.

۲*) Joseph Sadan, "Ants, Miracles and Mythological Monster; a Literary Study of Ant Narratives between a Jâḥiẓian Atmosphere and Munâjât Mûsâ," Jerusalem Studies in Arabic and Islam* ۳۰ *(*۲۰۰۵*):* ٤۰۳-٤٤۹.

مقالهٔ سعدان مفصل ترین بحث دربارهٔ کتاب الدلائل و الاعتبار است. سعدان (ص ٤۱۱) بحث خود را با گزارشی از مقالهٔ بنث (*Beneth*) شروع کرده است. بنث در ۱۹۳۸ مقاله ای عبری با عنوان «منابع مشترک بحیا ابن یوسف و غزالی» نوشته و سعی کرده در خصوص مباحث مشترک در کتاب الهدایة الی فرائض القلوب ابن باقودا و کتاب اسرار المخلوقات / کتاب الحکمة فی مخلوقات الله غزالی را توضیح دهد. زمان نگارش کتاب الهدایة، حدود ۱۰۸۰-۱۰۹۰ تعین شده، و با توجه به تاریخ درگذشت غزالی (متوفی ۵۰۵) بنث معتقد است که غزالی از کتاب الهدایة که علیرغم آنکه به زبان عربی نوشته شده اما مشحون از تعابیر نوشته شده به عبری است، بهره نبرده و کتاب غزالی نیز به دلیل قرب زمانی او با غزالی مورد استفادهٔ وی نبوده است. با چنین نظری گمان بنث به سمت منبع مشترک رفته و او کتاب الدلائل و الاعتبار را به عنوان همان منبع مشترک معرفی کرده است. بنث همچنین در خصوص درستی انتساب کتاب الدلائل و الاعتبار به جاحظ تردید کرده و نویسندهٔ کتاب را فردی مسیحی معرفی کرده و به مسئلهٔ عدم استناد به قرآن اشاره کرده است. بنث با تحریر مختصر کتاب که طباخ منتشر کرده بود، آشنا بود و تصورش نیز از نسخهٔ خطی کتابخانهٔ بریتانیا نیز آن بود که تنها تفاوتش با متن منتشر شده، در مقدمه است در حالی که اکنون می دانیم دو تحریر با یکدیگر تفاوت جدی داشته و از حیث حجم با یکدیگر تفاوت فاحشی دارند. بنث همچنین متذکر شده که کتاب الدلائل در اصل باید ردیه ای علیه مانویان باشد. گیب (*Gibb, pp.*۱۵۰-۱٦۲) این فرض که مؤلف کتاب فردی مسیحی باشد را رد کرده و معتقد است که نویسندهٔ کتاب الدلائل فردی معتزلی اما متاثر از فرهنگ یونانی و مسیحی است اما پاسخی به دلائل بنث ارایه نکرده است در حالی که حتی دانسته است در روزگار جاحظ استناد به برهان نظم چندان رونقی در میان متکلمان معتزلی نداشته در حالی که برهان مذکور در سنت مسیحیان نسطوری شام و عراق کاملاً متداول بوده است. سعدان پس از ذکر مطالب بنث، به تشابه میان کتاب الدلائل و الاعتبار با کتاب التوحید مفضل اشاره کرده جز آنکه کتاب مذکور را که وی چاپ محمد خلیلی نجفی با عنوان *من امالی الامام الصادق علیه السلام* (نجف، ۱۹٦۳) از آن را در دست داشته، با عنوان وصیة معرفی کرده است (*Sadan,* ۲۰۰۵*, p.*٤۱٤). خلیلی در چهار جلد به شرح توحید مفصل پرداخته است (جلالی، ص ۱٦٤-۱٦۵). سعدان (*Ibid,* ۲۰۰۵-٤۱۵-٤۱۷) مقایسه ای میان تحریر مفصل و مختصر از موضوع مورچه ارایه کرده و نشان داده که تا چه حد دو تحریر با یکدیگر تفاوت دارند و البته مقایسهٔ اخیر همچنین دلالت دارد که تدوینگر تحریر شیعی کار خود را بر اساس تحریر مختصر انجام داده و مشخص نیست که او با تحریر مفصل کتاب – تحریر ویرایش شده– آشنا بوده یا خیر اما اساس کار وی تحریر مختصر و متن تألیفی توسط خود جبرائیل بن نوح انباری بوده است. سعدان (*Ibid,* ۲۰۰۵*, p.*٤۱۸) به پرسش عدم استناد به قرآن یا عهدین در کتاب الدلائل و الاعتبار نیز اشاره کرده و چنین پاسخ داده که عدم استناد به قرآن دلالت بر هویت مسیحی نویسنده دارد اما عدم استناد به عهدین می تواند به دلیل متداول بودن چنین شیوه ای در میان نویسندگان مسیحی باشد که گاه به جای نقل قول مستقیم عبارات عهدینی، مضمون مطالب عهدینی را نقل می کرده اند و نمونه ای از این دست را ارایه کرده است. همچنین به پاسخ وی

می توان این را افزود که اساسا در سنت ردیه نویسی، زمانی که طرف مقابل متن مقدس طرق نقد کننده را قبول نداشته باشد، طبیعی است که ناقد از اشاره به متن مقدس خود خودداری کند و می دانیم که کتاب الدلائل و الاعتبار در اصل ردیه ای بر مانویان بوده است. سعدان (*Ibid,* ۲۰۰۵, *p.*۴۱۹) تحریر غزالی در کتاب اسرار مخلوقات الله را تحریری از کتاب الدلائل و الاعتبار معرفی کرده که ضمن بازنگاری متن، آیات قرآنی نیز به آن افزوده شده است.

۳)*Diana Lobel, A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Baḥya Ibn Paqūda's Duties of the Heart (Unidersity of Pennsylcania Press, Philadelphia,* ۲۰۰۷*).*

خانم لوبل در فصل ششم کتاب خود به تشابه میان مباحث کتاب الهدایة الی فرائض القلوب بحیا بن یوسف بن پاقودا پرداخته و اشاره کرده که ابراهیم سالم بن بنیامیین یهودا که متن عربی کتاب را در لایدن به سال ۱۹۰۷–۱۹۱۲ منتشر کرده به تشابه مباحث توحید کتاب الهدایة ابن پاقودا با مطالب آمده در کتاب الحکمة فی مخلوقات الله منسوب به غزالی اشاره کرده که در صورت پذیرفتن آنکه ابن پاقودا از کتاب الحکمة غزالی نقل قول کرده، زمان حیات او را باید پیش از ۵۰۵ در نظر گرفت که البته بیشتر دورهٔ حیات ابن پاقودا متاخر از غزالی گفته شده از این رو وی به وجود منبعی دیگر که باید آن منبع مشترک غزالی و ابن پاقودا باشد، اشاره کرده و بعدها بنث در تحقیق خود، منبع مشترک را کتاب الدلائل و الاعتبار منسوب به جاحظ معرفی کرده است. لوبل (ص ۱۱۷–۱٤٥) موارد تشابه میان عبارت هایی کتاب الهدایة با کتاب الدلائل را مورد بحث قرار داده است. لوبل (*Lobel, p.*۲۹۰, *no.*۱۲) به اختلاف نظر بنث و دیودسون دربارهٔ کتاب الحکمة فی مخلوقات نیز اشاره کرده است. بنث معتقد بوده که غزالی ابتدا مباحث مشابه با موضوع کتاب الحکمة فی مخلوقات الله را در کتاب احیاء علوم الدین و کتاب الفکر (ج ٤، ص ٤٤٩–٤٧٤، خاصه صفحات٤٦١–٤٧١ که فشرده ای از مباحث کتاب العبر و الاعتبار آمده است) آورده و بعدها که نسخه ای از کتاب الدلائل به دستش رسیده، با بهره گیری از آن کتاب الحکمة را نوشته اما دیودسون معتقد است که یکی از شاگردان غزالی بعدها مباحث آمده در احیاء را با بهره گیری از کتاب الدلائل بازنویسی کرده و کتاب الحکمة اثر غزالی نیست. بنگرید به:

*Davidson, Proofs for Eternity, p.*۲۳٤-۲۳٥.

عبدالرزاق احمد قندیل دربارهٔ کتاب الهدایة الی فرائض القلوب بررسی مفصلی منتشر کرده و با ذکر شواهدی خاصه در نظم بندی کتاب الهدایة معتقد است که بر خلاف نظر رایج وی کتاب احیاء علوم الدین غزالی را در اختیار داشته و از آن بهره برده است. وی در بحث خود اشاره ای به کتاب الدلائل نکرده است. شواهد وی تا حدی قانع کننده است و بر این اساس به نظر می رسد باید دربارهٔ زمان حیات ابن باقودا و حتی بهره گیری او از کتاب الدلائل تجدید نظر کرد. بنگرید به: قندیل، ۱٤۲٥، ص ۱۱۸–۱۳۱. دربارهٔ کتاب الهدایة دانسته که یهودا بن تبون (*Judah Ibn Tibbon*) در ۱۱٦۱/٥٥٦ آن را به عبری ترجمه کرده است (قندیل، ص ب، ۱۰–۱٦). قندیل (ص ۳٦) خود تاریخ ۱۰۸۰ / ٤٧۲ را به عنوان زمان متداولتر در نگارش کتاب الهدایة ذکر کرده است. با توجه به زمان نگارش کتاب احیاء علوم الدین که پس از ٤٨٨ — زمانی که تدریس در نظامیه بغداد را رها کرد و پیش از ٤٩۰ است که ابوبکر مالکی (متوفی ٥٤۳) در بغداد کتاب احیاء را نزد او سماع کرده است (ابن عربی، ۱٤۱۷، ص ۲٤)، بر این اساس در صورت تأثیر پذیری غزالی بر کتاب الهدایة آنگونه که قندیل نشان داده، زمان نگارش کتاب الهدایة را باید پس از ٤٨٨ و پیش از ٤٩۰ رواج کتاب احیاء در اندلس دانست. دربارهٔ کتاب الهدایة دانسته که دو تن از مترجمان متون عربی یهودی به عبری به نام های یوسف قمحی (متوفی ٥٦٥/۱۱۷۰) و یهودا بن تبون (حیات میان ۱۱۲۰–٤٩٨/۱۱۹۰–٥٨٥) کتاب وی را به عبری ترجمه کرده اند که ترجمهٔ قمحی در دست نیست اما ترجمهٔ عبری ابن تبون به چاپ نیز رسیده است (قندیل، ٦٤). لوبل (ص ٤) معتقد است که بحیا از کتاب اصلاح الاخلاق ابن جبرئیل

متوفی ۱۰۵۷-۱۰۵۸ در تألیف کتاب خود بهره برده (برای بحث لوبل از منابع بحیا بنگرید به: *Lobel, pp*۲-٤) و زمان حیات وی را میان ۱۰۵۰ تا ۱۰۹۰ معین کرده است (*Lobel, p.*٤). لوبل (ص ۳۹) از حیات غزالی یک سده پس از بحیا سخن گفته که نشان می دهد وی نظر قندیل در تأثیر پذیری غزالی بر بحیا را قبول ندارد. لوبل (ص ۱۹٦) به تحقیق آموس گولدریش (*Amos Goldreich*) اشاره کرده که نشان داده بحیا از کتاب دواء القلوب محاسبی به عنوان منبع خود استفاده کرده است و لوبل (ص *xi* ۲۱۸-۱۹٦) به تفصیل موارد تشابه را از حیث واژگان و تعابیر مورد بررسی قرار داده است. بر این اساس احتمال دارد به دلیل آنکه منابع مذکور، از مآخذ اصلی غزالی بوده اند، دلیل شباهت ساختار برخی فصول کتاب الهدایة با کتاب احیاء علوم الدین نیز متاثر از همین منابع مشترک باشد. به واقع تشابه ساختاری برخی فصول کتاب الهدایة با کتاب احیاء چندان دلیل متقنی در بهره گیری بحیا از کتاب احیاء نیست. دربارهٔ غزالی و منابع صوفیانه مورد استفاده در تألیف احیاء علوم الدین بنگرید به: نصر الله پورجوادی، «غزالی و منابع صوفیانهٔ او»، دو مجدد (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ش)، ص ۲۱۳-۲۷۵. کتاب احیاء علوم الدین غزالی به سرعت در اندلس رواج یافته و سوای شاگردش ابن عربی که در سال ٤۹۰ کتاب را از وی سماع کرده، بسیار زود هنگام و از ۵۰۳ به بعد در اندلس جریانی در مخالفت جدی با کتاب احیاء به راه افتاد که به سوزاندن کتاب احیاء و فتوا در حرمت آن انجامید. جریان نخست در ۵۰۳ و ایام حکومت علی بن یوسف (متوفی ۵۳۸) و بار دیگر در دوران امارت تاشفین بن علی (۵۳۸-۵٤۰) بوده است. ابوعبدالله محمد بن علی بن عمر مازری (متوفی ۵۳٦) کتابی به نام الکشف و الإنباء عن کتاب الإحیاء داشته که در آن حکم به حرمت خواندن کتاب غزالی داده است. نسخه ای از کتاب اخیر در دست ذهبی بوده و او در سیر اعلام النبلاء (ج ۱۹، ص ۳۳۰-۳۳۲) بندهایی از آن را نقل کرده است. ذهبی مطالب دیگر نیز در خصوص انتقاداتی که از کتاب احیاء شده، آورده است. همچنین بنگرید به: *Serrano Ruano*, ۲۰۰٦, *pp.*۱۳۷-۱۵٦.

٤) *Sidney H. Griffith, "'Ammār al-Baṣrī's Kitāb al-burhān: Christian Kalām in the First Abbasid Century," Le Muséon* ۹٦ (۱۹۸۳): ۱٤۵-۱۸۱, *at pp.* ۱۵۳-۱۵٤.

گریفیث با استناد به کتاب العبر و الاعتبار آن را دلیلی بر آشنایی متکلمان مسلمانان با میراث مکتوب مسیحیان نسطوری در قرن سوم دانسته و آن را شاهدی از تأثیر گذاری کلام مسیحی بر اسلامی ذکر کرده و از جبرائیل بن نوح به عنوان مؤلف کتاب نام برده و به تردید شارل پلا در انتساب کتاب العبر به جاحظ اشاره کرده و در صورت صحت انتساب کتاب العبر به جاحظ، در خصوص زمان جبرائیل بن نوح، گفته که پیش از جاحظ می زیسته و بخشی از مقدمهٔ تحریر مفصل کتاب را نقل کرده که در آن از ترجمهٔ برخی متون یونانی به عربی سخن رفته است.

۵) *Dimitri Gutas, "Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy," Oriens* ۳٤ (۱۹۹٤): ۲۲۲-۲٤۱, *p.* ۲۳۵, *n.* ۲٦.

گوتاس در یادداشت اخود به کتاب الدلائل و الاعتبار منسوب به جاحظ که محمد راغب طباخ حلبی (حلب، ۱۹۲۸/۱۳٤٦) منتشر کرده، اشاره کرده و گفته که کتاب اخیر در حقیقت همان الفکر و الاعتبار جبرایل بن نوح انباری است (

cf. Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur [Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, ۱۹٤۷*], II,* ۱۵۵)

که به صورت خطی در نسخه هایی (ایاصوفیا ٤۸۳٦، برگ های ۱٦۰رو- ۱۸۷رو و کتابخانهٔ اسکوریال ٦۹۸ در فهرست درنبورگ معرفی شده است. فواد سزگین که نسخهٔ آیاصوفیا را یافته است همچنین به تشابه متن با کتاب منسوب به جاحظ اشاره کرده است. بنگرید به:

Hans Daiber, Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī [Beiruter Texte und Studien ١٩], (Beirut/Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, ١٩٧٥), pp. ١٥٩-٦٠.

٦) *Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft, IV.١, pp.* ٢٠٨–٢٠٩

کتابشناسی

الحسن بن علی بن الحسین بن شعبة الحرانی، تحف العقول عن آل الرسول، عنی بتصحیحه و التعلیق علیه علی اکبر الغفاری (قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤٢٥).

جبریل بن نوح بن ابی نوح الانباری، *کتاب الفکر و الاعتبار فی الدلائل علی الخالق و ازالة الشکوک فی تدبیره عن قلوب المسترشدین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آیاصوفیا ٤٨٣٦، برگ های ١٦٠الف- ١٨٧الف.

ابن طاووس، رضی الدین علی بن موسی، *کشف المحجة لثمرة المهجة*، تحقیق محمد الحسون (قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی، ١٣٧٥/١٤١٧ش).

همو، *الأمان من أخطار الأسفار و الأزمان*، تحقیق مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث (قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث، ١٤٠٩).

ابوبکر بن العربی، العواصم من القواصم، تحقیق عمار طالبی (قاهره، دار التراث، ١٩٩٧/١٤١٧).

احمد بن الحسین بن عبیدالله الواسطی البغدادی المشتهر بان الغضائری، *الرجال لابن الغضائری*، تحقیق السید محمد رضا الحسینی الجلالی (قم: دار الحدیث، ١٣٨٠/١٤٢٢ش).

ابوالفرج محمد بن اسحاق الندیم، *کتاب الفهرست*، قابله علی اصوله و علق علیه و قدم له أیمن فؤاد سید (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامی، ٢٠٠٩/١٤٣٠).

زابینه اشمیتکه، «نسخه ای کهن از کتاب الذخیرهٔ شریف مرتضی (تاریخ کتابت: ٤٧٢ق)»، *معارف*، دورهٔ بیستم، شمارهٔ ٢ (مرداد- آبان ١٣٨٢ش)، ص ٦٨-٨٤.

أورنگ زیب الأعظمی، *حرکة الترجمة فی العصر العباسی* (بیروت: دار الحرف العربی، ٢٠٠٥).

مجتبی الهی خراسانی، «حماد بن عیسی جُهَنی»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل (تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ١٣٨٩ش).

ابوریحان محمد بن احمد البیرونی، *الآثار الباقیة عن القرون الخالیة*، تحقیق و تعلیق پرویز اذکائی (تهران: میراث مکتوب، ١٣٨٠ش).

مسعود جلالی مقدم، «ابن ابی العوجاء»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی (تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ١٣٧٤ش)، ج ٢، ص ٦٨٨-٦٩٠.

عمرو بن بحر الجاحظ (منسوب)، *کتاب الدلائل و الاعتبار علی الخلق و التدبیر* (قاهره/ بیروت: مکتبة الکلیات الأزهریة و دارالندوة الاسلامیة، ١٩٨٧-١٩٨٨).

همو، *کتاب الحیوان*، تحقیق و شرح عبدالسلام هارون (بیروت: المجمع العلمی العربی الإسلامی، ۱۳۸۸/۱۹۶۹).

آیة الله السید أبوالقاسم الخوئی، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة (بیروت: دار الزهراء، ۱۴۰۳/۱۹۸۳).

محمد تقی دانش پژوه، *فهرست کتابخانهٔ اهدائی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانهٔ دانشگاه تهران* (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶).

همو، *فهرست کتابخانهٔ اهدائی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانهٔ دانشگاه تهران* (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۲ش).

السید محمد رضا الحسینی الجلالی، *تدوین السنة الشریفة* (قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۱۸/۱۳۷۶ش).

رشید الجمیلی، *حرکة الترجمة فی المشرق الاسلامی فی القرنین الثالث و الرابع للهجرة* (بغداد: دار الشؤون الثقافیة العامة، ۱۴۰۶/۱۹۸۶).

همو، *حرکة الترجمة و النقل فی المشرق الإسلامی فی القرنین الأول و الثانی للهجرة* (قاریونس: منشورات جامعة قاریونس، ۱۴۲۶/۲۰۰۵).

السید احمد الحسینی، *التراث العربی المخطوط فی مکتبات ایران العامة* (قم: دلیل ما، ۱۴۳۱/۲۰۱۰).

مصطفی درایتی، *فهرستگان نسخه های خطی ایران (فنخا)*، (تهران: سازمان اسناد و کتابخانهٔ ملی، ۱۳۹۱ش).

شمس الدین محمد بن احمد الذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق شعیب الأرنؤوط (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۶/۱۹۸۶).

جبرئیل سعید رینولدز، «آیا تثبیت دلائل النبوة عبدالجبار را می توان منبعی جدید برای تاریخ مسیحیت دانست؟»، ترجمهٔ منصور معتمدی، *معارف*، دورهٔ بیستم، شمارهٔ ۳ (آذر– اسفند، ۱۳۸۲ش)، ص ۷۶-۱۰۶.

محمد کاظم رحمتی، «معرفی جلاء الابصار فی متون الأخبار: متنی حدیثی از میراث معتزله»، *علوم حدیث*، سال ششم، شمارهٔ سوم (پاییز ۱۳۸۰ش)، ص ۱۰۳-۱۳۶.

همو، «فرقهٔ قرائیم و کلام اسلامی»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، سال هشتم، شمارهٔ شانزدهم (پاییز و زمستان ۱۳۹۱ش)، ص ۴۵-۷۱.

احمد بن محمد بن صلاح الشرفی، *شرح الأساس الکبیر: شفاء صدور الناس بشرح الأساس*، دراسة و تحقیق أحمد عطا الله عارف (صنعاء: دار الحکمة الیمانیة، ۱۴۱۱/۱۹۹۱).

رمضان ششن، *نوادر المخطوطات العربية فى مكتبات تركيا* (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٥).

همو، *مختارات من المخطوطات العربية النادرة فى مكتبات تركيا* (استانبول: إيسار، ١٩٩٧).

محمد تقى التسترى (شوشترى)، *قاموس الرجال* (قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١٠–١٤٢٤).

محمد بن حسن صفار القمى، *بصائر الدرجات*، صححه و علق عليه الحاج ميرزا محسن كوچه باغى التبريزى (قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤٠٤).

محمد بن حسن الطوسى، *تهذيب الاحكام*، صححه و علق عليه على اكبر الغفارى (تهران: مكتبة الصدوق، ١٣٧٦ش/١٤١٧).

همو، *فهرست كتب الشيعة و اصولهم و اسماء المصنفين و اصحاب الأصول*، تحقيق السيد عبدالعزيز الطباطبائى (قم: مكتبة المحقق الطباطبائى، ١٤٢٠).

آقابزرگ الطهرانى، *الذريعة إلى تصانيف الشيعة* (بيروت: دار الاضواء، ١٤٠٣/١٩٨٣).

عبدالرزاق أحمد قنديل، *التأثيرات العربية و الإسلامية فى كتاب الهداية إلى فرائض القلوب لان فاقودة اليهودى* (القاهره: مركز الدراسات الشرقية، ١٤٢٥/٢٠٠٤).

احمد بن سليمان المتوكل على الله، *حقائق المعرفة فى علم الكلام*، مراجعة و تصحيح حسن بن يحيى اليوسفى (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن على الثقافية، ١٤٢٤/٢٠٠٣).

محمد باقر المجلسى، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار* (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣/١٩٨٣).

عبدالحليم محمود، استاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبى (قاهره: دار الكتب الحديثة، ١٩٧٣).

محمد بن مكى العاملى، *الدروس الشرعية فى فقه الإمامية*، تحقيق قسم الفقه فى مجمع البحوث الإسلامية (مشهد: بنياد پژوهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى، ١٤٢٦/١٣٨٥ش).

مراد كامل، محمد حمدى البكرى و زكية محمد رشدى، *تاريخ الأدب السريانى من نشأته إلى العصر الحاضر* (قاهره: دار الثقافة للطباعة و النشر، ١٩٧٤).

اتان كلبرگ، *كتابخانۀ ابن طاووس و احول و آثار او*، ترجمۀ سيد على قرائى و رسول جعفريان (قم: كتابخانۀ عمومى آية الله العظمى مرعشى نجفى، ١٣٧١ش).

احمد بن على النجاشى، *فهرست أسماء مصنفى الشيعة المشتهر برجال النجاشى*، تحقيق الحجة السيد موسى الشبيرى الزنجانى (قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤٠٧).

عبدالسلام بن عباس الوجيه، *مصادر التراث فى المكتبات الخاصة فى اليمن* (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن على الثقافية، ۲۰۰۲/۱٤۲۲).

B. Abrahamov, "Al-Kasim Ibn Ibrahim's argument from design,"Oriens ۲۹-۳۰, ۱۹۸٦ *pp.*۲٥۹-۲۸٤.

Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, "Muʿtazilism after ʿAbd al-Jabbār: Abū Rashīd al-Nīsābūrī's Kitāb Masāʾil al-khilāf fī l-uṣūl (Studies on the transmission of knowledge from Iran to Yemen in the ٦*th/*۱۲*th and* ۷*th/*۱۳*th c. I)," Studia Iranica* ۳۹ *(*۲۰۱۰*), pp.* ۲۲۷-۷۸.

Mushegh Asatryan, "Heresy and Rationalism in Early Islam:The Origins and Evolution of the Mufaḍḍal-Tradition," A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University, 2012.

Herbert A. Davidson, Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philossophy (New York and Oxford, Oxford University Press, 1987*).*

J. van Ess, "Early Islamic theologians on the existence of God,"Islam and the medieval West: Aspect of Intercultural Relations, ed., Khalil I.Semaan (Albany, ۱۹۸۰*).*

H. A. R. Gibb,"The argument from design. A Mu'tazilite treatise attributed to al-Jahiz," Ignace Goldziher Memorial Volume, Part ۱*, eds., Samuel Löwinger and Joseph Somogyi (Budapest,* ۱۹٤۸*), pp.*۱٥۰–۱٦۲.

Al-Kasim b. Ibrahim al-Rassi, al- Kasim b.Ibrahim on the proof of God's existence, Kitab al-Dalil al-kabir, edited by B. Abrahamov (Leiden, ۱۹۹۰*).*

Georg Graf, Geschichite Der Christlichen Arabischen Literatur (Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, ۱۹٤۷*).*

Wilferd Madelung,"al-Qasim ibn Ibrahim and Christian Theology," ARAM, ۳ *(*۱۹۹۱*), pp.*۳٥–۴۴.

Charles Rieu, Supplement to the Catalogue of The Arabic Manuscripts in the British Museum (London, ۱۸۹٤*).*

Joseph Sadan, "Ants, Miracles and Mythological Monster; a Literary Study of Ant Narratives between a Jâhizian Atmosphere and Munânâjât Mûsâ","Jerusalem Studies in Arabic and Islam ۳۱ *(*۲۰۰٦*), pp.* ٤۰۳-٤٤۹.

Gregor Schwarb, "Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī's Kitāb al-Īmāʾ,"Ginzei Qedem ۲ *(*۲۰۰٦*), pp.* ٦۱ *–۱۰٥ *.

Delfina Serrano Ruano, "Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Gazāli? Ibn Rushd al-Jadd's Fatwā on Awliyāʾ Allāh," Der Islam ۸۳ *(*۲۰۰٦*), pp.*۱۳۷-۱٥٦.

Mark N. Swanson, "Abū Nūḥ al-Anbārī" in: Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, eds., David Thomas and Barbara Roggema (Leiden, Brill, ۲۰۰۹*).*

عالمان متقدم امامی و دفاتر ائمه به تدوین محدثان سنی

مبانی و اساس دیدگاه های محدثان و عالمان امامی در سده های نخستین و در عصر تدوین میراث های حدیثی، موضوعی است که تا کنون چندان به آن پرداخته نشده است و البته این مسئله به دلیل عدم اشارات صریح و ماهیت منابع در دسترس است. دو منبع اصلی فهرست نگاری امامی یعنی فهرست نجاشی و فهرست شیخ طوسی از این حیث اطلاعات خام فراوانی دارند که با تحلیل و بررسی آنها می توان مبانی و حساسیت های محدثان امامی در دوران تدوین متون حدیثی را دریافت. در نوشتار حاضر چند متن حدیثی کهن شیعی که در میان اهل سنت نیز تداول داشته، مورد بررسی قرار گرفته و نشان داده شده که محدثان امامی برای جلوگیری از بروز هر گونه آشفتگی احتمالی در بعد، با دقت خاصی به روایت میراث های مشترک متداول در میان شیعیان و اهل سنت و انتخاب طریقی خاص، از آثار مذکور نقل روایت کرده اند.

کلید واژه ها: سکونی، محمد بن مسلم، اشعثیات، أدب امیر المؤمنین، اهل سنت.

درآمد

میراث حدیثی شیعه در عصر صادقین توسط محدثان و عالمان امامی عموما عراقی و بیشتر کوفی تدوین شده و در کنار توجه روات شیعه به تدوین و گردآوری احادیث و سماع از ائمه، برخی از عالمان و محدثان زیدی و سنی هم عصر آنها به ضبط احادیث ائمه شیعه و البته نه به عنوان امام بلکه به عنوان محدثانی برجسته از خاندان نبوت توجه نشان داده اند که نام شماری از این محدثان چون اسماعیل بن ابی زیاد سکونی (مدرسی، ۱۳۸٦ش، ج ۱، ص ۳۷۱-۳۷۲)، عباد بن صهیب کلیبی یربوعی (متوفی حدود ۲۰۲؛ مدرسی، ۱۳۸٦ش، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۲)، ابوعثمان عمرو بن جمیع حلوانی (مدرسی، ۱۳۸٦ش، ج ۱، ص ۲۵۷-۲۵۹)، حفص بن غیاث کوفی (متوفی ۱۹٤؛ مدرسی، ۱۳۸٦ش، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۵)، حسن بن راشد و نواده اش قاسم بن یحیی راشدی (مدرسی، ۱۳۸٦ش، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۱۸)، اسحاق بن بشر کاهلی (متوفی ۲۲۸؛ مدرسی، ۱۳۸٦ش، ج ۱، ص ۳٦٦-۳٦۸)، خالد بن طهمان سلوی (مدرسی، ۱۳۸٦ش، ج ۱، ص ۳۸۰-۳۸۱)، مسعدة بن یسع باهلی (مدرسی، ۱۳۸٦ش، ج ۱، ص ۳۹۰-۳۹۱) و موسی بن ابراهیم مروزی (زنده در ۲۲۹؛ مدرسی، ۱۳۸٦ش، ج ۱، ص ٤۲۷) دانسته است. دفاتر حدیثی و یا گاه آثار تدوین شده افراد مذکور طبعا مورد توجه محدثان امامی بوده و به نقل و روایت از

آنها توجه نشان می داده اند. اما مشخص است که اعتبار آثار مذکور در نزد محدثان امامی همپایی آثار و دفاتر حدیثی که محدثان شیعه مذهب تدوین کرده اند، نباید بوده باشد.

دفاتر مذکور تدوین شده توسط عالمان اهل سنت به دو دسته قابل قسمت می باشند. دسته ای که عالمان و محدثان امامی سوای روایت و ذکر آنها در کتب فهارس، به آنها استناد نیز می کرده و در متون حدیثی و فتوایی هم از آنها نقل قول می کرده اند. اما دسته ای دیگر از مجموعه آثار مذکور تدوین شده، موجود است که عالمان امامی ضمن اطلاع از آنها و یا نقل متون مذکور به اجازه، در فهارس ناظر به مواریث کهن حدیثی مورد توجه اصحاب، از ذکر آنها اجتناب کرده و در آثار فتوایی و یا کتب اربعه هیچ گاه به آنها استناد نکرده اند، هر چند در آثار و تألیفات غیر فتوایی گاه از آنها نقل قول کرده اند. از این دست آثار نام دست کم سه اثر دانسته است؛ *أدب امیر المؤمنین*، *صحیفة الرضا* و *الجعفریات*.[1]

نکته قابل توجه دربارهٔ دو اثر از سه کتاب اخیر یعنی أدب امیر المؤمنین و الجعفریات ، این است که تحریری شیعی نیز از دو اثر اخیر، به این معنی که متنی با سلسله اسناد شیعی از کتاب مذکور برای عالمان امامی شناخته شده بوده و حتی روایت هم می شده و در فهارس اصحاب از آنها یاد شده است، اما در کمال شگفتی عالمان امامی بعدی به جای نقل تحریر شیعی دفاتر مذکور با اسانید شیعی در عین حال که نسبت به میراث های مشترک از این دست اطلاع داشته و حتی تحریر های شیعی روایت و سماع نیز می شده، در جوامع حدیثی از تحریرهای سنی روایت می کرده و به آنها استناد می کرده اند. تلاش نوشتار حاضر ارائهٔ تحلیلی از رویکرد عالمان امامی نسبت به مواریث مشترک حدیثی است؟ به نظر می رسد که بررسی شرح حال برخی از این راویان مشترک بتواند علت موضوع و توجه و دقت محدثان متقدم امامی در نقل

---

[1] دربارهٔ صحیفة الرضا و طرق مختلف و شاید تحریرهای مختلف آن بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «صوفیان خراسانی و صحیفة الرضا»، برهان مبین: مجموعه مقالات همایش علمی – پژوهشی امام رضا علیه السلام؛ ادیان، مذاهب و فرق (تهران، اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان تهران، ۱۳۹۱ش)، ص ۱۲۹–۱۳۶؛ *G. Bowering, "The major sources of Sulami's minor Qur'an commentary," Oriens* ۳۵, ۱۹۹٦ *pp.*۳۵–۵٦, *esp.pp.* ۵۲–۵٦; *idem, "Isnād, Ambiguty and The Qur'ān Commentary of Ja'far al-Ṣādiq," in: Shī'te Heritage, pp.*٦۷–٦۹.

عالمان خراسانی به دلیل وجود بارگاه امام رضا علیه السلام، به روایت صحیفة الرضا توجه خاصی داشته اند. سمعانی (متوفی ۵٦۲) از سفر ابوالبرکات محمد بن اسماعیل حسینی علوی (متوفی ۵٤۱ و مدفون در سناباد) که از ساکنان در سناباد از روستاهای نوقان طوس بوده ، به عنوان یکی از مشایخ خود نام برده و اشاره کرده که در مشهد رضوی از او آثاری را به سماع شنیده که از جمله آنها صحیفة علی بن موسی الرضا بوده است. بنگرید به: عبدالکریم بن محمد السمعانی، التحبیر فی المعجم الکبیر، ج ۲، ص ۹٦–۹۷.

مواریث مشترک حدیثی و تداول یافتن برخی طرق خاص و نسخه های خاص از آثار مذکور را نشان دهد.

I

اسماعیلی بن ابی زیاد سکونی و دفتر حدیثی او

نجاشی (۱٤۰۷ق، ص ۲٦) از محدثی به نام اسماعیل بن ابی زیاد مشهور به سکونی شعیری نام برده و گفته که فرد مذکور دارای مجموعه حدیثی است که از آن به کتاب یاد شده است.[۱] در ادامه نجاشی (همانجا) گفته که اثر مذکور را نزد ابی العباس احمد بن علی بن نوح خوانده است. ابن نوح سیرافی از مشایخ مهم نجاشی است و مطالبی که نجاشی از وی نقل کرده، از جمله متفردات و مطالب منحصر به فردی است که نجاشی آورده و شیخ طوسی متعرض آنها نشده است و البته این موضوع علت خاصی هم دارد و آن این نکته مهم است که فهرست شیخ طوسی بیشتر نشانگر فهارس متداول در میان محدثان و طرق متداول میان اصحاب روایت بوده اما این خصلت کمتر دربارۀ فهرست نجاشی مشهود است. نجاشی (همانجا) سلسله سند کامل خود در روایت متن را نیز ذکر کرده است؛ ابن نوح، دفتر حدیثی مذکور را به روایت شریف ابومحمد حسن بن حمزه مرعشی (متوفی ۳٥۸) در روایت خود داشته است. مرعشی که فرد مهمی در انتقال مواریث کهن حدیثی مشایخ قم در بغداد است، در سال ۳٥٦ به بغداد رفته و به گفته نجاشی شیوخ او در آن سال با او دیدار داشته اند و علی القاعده وی مواریث حدیثی که در روایت خود داشته را نیز در آنجا روایت کرده است. دیدار ابن نوح و سماع دفتر حدیثی نیز باید مربوط به همان سال ۳٥٦ باشد. مرعشی دفتر حدیثی را در قم و نزد علی بن ابراهیم قمی که کتاب را به روایت پدرش در اختیار داشته، سماع کرده است. به واقع دفتر حدیثی مذکور را ابراهیم بن هاشم کوفی به قم آورده است. وی دفتر مذکور را یا در کوفه و شاید در ری نزد حسین بن یزید نوفلی که دفتر مذکور را از خود سکونی سماع کرده بود، شنیده است. حسین بن یزید هر چند در کوفه به دنیا آمده بود و در همانجا بالیده بوده اما ظاهرا در میانه عمر خود به ری مهاجرت کرده و در آنجا سکونت داشته و روابط خوبی با ابراهیم بن هاشم داشته است (نجاشی، ۱٤۰۷ق، ص ۳۸).

---

[۱] درباره سکونی همچنین بنگرید به: التستری، قاموس الرجال، ج ۲، ص ۲۰-۲٤ (محور بحث شوشتری، عامی بودن سکونی است). شوشتری (همان، ج ۲، ص ۱۲۰) در ارزیابی از روایات کتاب الجعفریات گفته که : «و فیه أخبار شاذة». شوشتری به ارتباط کتاب سکونی و الجعفریات توجهی نداشته است و داوری او دربارۀ الجعفریات نیز به همین جهت است؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۱۰٥-۱۰۹.

دفتر حدیثی مذکور در قم و میان دیگر محدثان قمی شناخته شده بوده اما روایت آن منحصر به همان روایت ابراهیم بن هاشم کوفی از حسین بن یزید نوفلی از اسماعیل بن مسلم سکونی بوده است. عالمان سختگیر و دارای مشرب خاص در نقل احادیث همچون سعد بن عبدالله اشعری و شاگردش محمد بن حسن بن ولید قمی نیز کتاب مذکور را به روایت ابراهیم بن هاشم روایت کرده اند (ابن بابویه، ۱٤۱٤ق، ج ٤، ص ٤٥۹). شیخ طوسی نیز اشارات اندکی درباره اسماعیل بن ابی زیاد سکونی آورده و بخشی از مطالب او با آنچه که نجاشی آورده تطابق دارد، تنها تفاوت مهم میان مطالب شیخ طوسی و نجاشی در دو نکته است؛ نخست آنکه شیخ طوسی از دو تألیف به عنوان آثار سکونی سخن گفته است (له کتاب کبیر و له کتاب النوادر) و نکته دوم طریق روایت شیخ طوسی در ذکر مرویات (روایاته) سکونی است. هر دو طریق شیخ به روایت مشایخ قم است که هر دو طریق از ابراهیم بن هاشم به مؤلف مشترک هستند. بر اساس اسناد یکی از طرق یعنی حسین بن عبیدالله از حسن بن حمزه علوی از علی بن ابراهیم، می توان بگوییم که دفتر مذکور همان نسخه ای است که نجاشی دیده و گزارش کرده است و حسن بن حمزه علوی در سفر خود به بغداد در ۳٥٦ روایت کرده و احتمالا نامی که بر این نسخه بوده، کتاب النوادر بوده باشد. طریق نخست شیخ یعنی ابن ابی جید قمی از محمد بن حسن بن ولید از محمد بن حسن صفار نیز به روایت ابراهیم بن هاشم است و تنها تفاوت آن با طریق قبلی آن است که نام علی بن ابراهیم در آن ذکر نشده چرا که محمد بن حسن صفار خود راوی بلافصل از ابراهیم بن هاشم بوده است و به نظر می رسد که شیخ طوسی متن اخیر را در اختیار نداشته و بر اساس اجازه ای که از ابن ابی جید قمی در اختیار داشته، عبارت مذکور را بیان کرده و در اجازه اخیر از نسخه مذکور با عنوان کتاب بزرگ (کتاب کبیر) یاد شده باشد. هر چند شاهدی در دست نیست اما به احتمال قوی هر دو طریق روایتی که شیخ طوسی آورده، تنها با یک تفاوت که متنی یکی در اختیار شیخ بوده و دیگری تنها در اجازه ای ذکر شده، یکی بوده است و اطلاق نام نوادر بر نسخه مذکور، مطلب مهمی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.[1]

[1] یک احتمال مهم درباره کتاب الفهرست شیخ طوسی آن است که شیخ فهرست کهنتری را که در اختیار داشته، اصلاح کرده و مطالبی را به آن افزوده باشد، در صورتی که این مطلب صحیح باشد، طریق ابن ابی جید در واقع مطلبی بوده که در فهرست کهن بوده و مطلب بعدی که ذکر طریق روایت به واسطه حسین بن عبدالله غضائری بوده، آن چیزی است که شیخ به فهرست افزوده است و این باعث آن شده که برای سکونی دو اثر ذکر شود یکی کتاب و دفتری حدیثی و دیگری کتاب النوادر. بنگرید به: مدرسی، دفتر اول، ص ۳۷۲.

روایت های فراوانی به طریق علی بن ابراهیم از پدرش از نوفلی از سکونی در متون حدیثی امامیه آمده است. متن مذکور با یک متن دیگر امامی ارتباط جدی دارد و آن مجموعه اشعثیات / الجعفریات است و به واقع بسیاری از روایاتی که با سلسله سند «النوفلی، عن السکونی عن أبی عبدالله علیه السلام» در کتب اربعه آمده، از حیث متن منطبق با روایات آمده در مجموعه الجعفریات است.[1] مجموعه الجعفریات که در ابتدا با این نام شهرت داشته و اطلاق نام اشعثیات به آن متاخرتر است، مجموعه ای است از روایت که اسماعیل بن موسی بن جعفر آن را روایت کرده و بر اساس فهرستی که نجاشی (۱٤۰۷ق، ص ۲٦) از محتویات آن ارایه کرده ظاهرا متنی مبوب بوده است. متن اخیر به روایت ابوعلی محمد بن محمد بن اشعث بن محمد کوفی که در مصر از موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر به روایت پدرش اسماعیل بن موسی بن جعفر سماع کرده، در میان روات عراقی شناخته شده بوده و حتی به دلیل مسند بودن، متن آن مورد توجه روات و محدثان سنی نیز بوده است. نسخه مذکور به روایت ابومحمد سهل بن احمد دیباجی برای مشایخ امامی عراق آشنا بوده است. متن مذکور مشتمل بر همان روایت های کتاب سکونی است تنها تفاوت آن است که عالمان امامی، خاصه مؤلفان کتب اربعه از کتاب مذکور علیرغم آنکه دستکم مشایخ عراقی نسخه ای با سند متصل به آن داشته اند، نقلی نکرده اند.[2]

---

[1] به این مطلب میرزا حسین نوری (خاتمة المستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۳۷) اشاره کرده است. همو (خاتمه، ج ۱، ص ۱۵–۳۷) بحث مفصلی درباره کتاب الجعفریات آورده است. نوری (خاتمه، ج ۱، ص ۳۷) علت یکسانی روایت های سکونی با متن اشعثیات را چنین ذکر کرده است: «و یظهر من هذا أن السکونی کان حاضراً فی المجلس الذی کان أبوعبدالله علیه السلام یُلقی إلی ابنه الکاظم علیه السلام سنة جده ... بطریق التحدیث، فألقاه إلی ابنه إسماعیل علی النحو الذی تلقاه...». البته تشابه متن توجیهات دیگری هم می تواند داشته باشد. به واقع عالمان امامی مجموعه های حدیثی گاه متداول را که از ائمه پیشین نقل شده بود را به نزد امام عصر خود برده و پس از تأیید امام سلسله سند پیشین را حذف و طریق متصل خود به امام عصر در روایت نسخه را ارایه می کرده اند. ظاهرا این مطلب نیز درباره روایات سکونی و الجعفریات صادق باشد. یعنی که اسماعیل بن موسی نسخه ای از اشعثیات را نزد پدرشان برده و پس از تأیید سلسله سند سکونی به امام را حذف کرده است. نمونه ای احتمالی از روند تغییر سند، کتاب السنن و الاحکام و القضایا عبیدالله بن ابی رافع است. برای بحثی در این خصوص بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «عبیدالله بن ابی رافع و کتاب السنن و الاحکام و القضایا»، حدیث پژوهی، سال چهارم، شماره هفتم (بهار و تابستان ۱۳۹۱ش)، ص ۱۰۵–۱۳۰.

[2] عالم امامی ابومحمد جعفر بن احمد قمی در کتاب جامع الاحادیث (ص ٦۹، ۷۸، ۸۳، ۸۹، ۱۱۱، ۱۱٦، ۱۲۰، ۱۳٦، ۱٥٤) به کرات از متن مذکور به طریق سهل بن احمد دیباجی از محمد بن اشعث و طریق او نقل کرده است. قمی تحریر سکونی را نیز در اختیار داشته و آن را طریقی متفاوت از مشایخ قم و بغداد از سهل بن زیاد آدمی از حسین بن یزید نوفی از اسماعیل بن ابی زیاد سکونی (ص ۷۳، ۱۰۷)؛ تحریر عمرو بن عثمان خزاز از نوفی (ص

II

أدب امير المؤمنين محمد بن مسلم

محمد بن مُسلِم ثقفی یکی از مشهورترین محدثان امامی کوفه است. محمد بن مسلم در سال ۷۹ – ۸۰ هجری در کوفه به دنیا آمد (کشی، ۱۳٤۸ش، ص ۱٦۱، ۱٦٥؛ شیخ طوسی، ۱٤۲۰ق، ص ۲۹٤؛ نجاشی، ۱٤۰۷ق، ص ۳۲٤). کنیه او ابوجعفر ذکر شده (شیخ طوسی، ص ۲۹٤؛ نجاشی، ص ۳۲۳) اما برقی (ص ۱۷) کنیه او را ابومحمد ذکر کرده است. درباره پدرش مسلم بن رَباح / ریاح مطلبی دانسته نیست. محمد بن مسلم از موالی ثقیف بوده (نجاشی، ص ۳۲۳. قس برقی، ص ۱۷ که او را فردی عرب و نه از موالی معرفی کرده است) و به همین جهت به ثقفی نیز شهرت دارد (برقی، ص ۹؛ کشی، ص ۱٦۱). برقی (ص ۱۷) وی را طائفی نیز خوانده و گفته که از طائف به کوفه نقل مکان کرده است، اما ظاهرا گفته برقی صحیح نباشد و حاصل خلط میان وی و کسی دیگر باشد. در روزگار جوانی و پس از سال ۹٤ هجری به مدینه مهاجرت کرد و برای مدت چهار سال در محضر امام باقر به تحصیل پرداخت (کشی، ص ۱٦۷). او در مدت اقامت در مدینه سی هزار حدیث از امام باقر سماع کرده است که بسیاری از آنها به صورت پرسش و پاسخ در مسائل فقهی است (کشی، ص ۱٦۳). وی از برجسته ترین شاگردان امام باقر علیه السلام بوده (کشی، ص ۱٦۱-۱٦۲) و روایات چندی در مدح و بشارت او بهشت به همراه برخی دیگر از اصحاب از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام روایت شده (کشی، ص ۱۳٦) و در روایتی او از جمله حواریان امام باقر ذکر شده است (کشی، ص ۹-۱۰). در روایتی امام صادق علیه السلام محمد بن مسلم را در کنار محدثانی چون زراره، ابوبصیر لیث مرادی، برید بن معاویه عجلی ذکر کرده و گفته که آنها احادیث پدرش را زنده نگه داشته اند و آنها را حافظان دین و امینان پدرش در حلال و حرام خدا، سابقان در دنیا و آخرت به اهل بیت معرفی کرده است (کشی، ص ۱۳٦-۱۳۷. برای نقلهای مشابه دیگر بنگرید به: کشی، ص ۱۷۰، ۱۸٥، ۲۳۹-۲٤۰؛ خویی، ج ۱۷، ص ۲٤۹-۲٥٥).

محمد بن مسلم در تاریخی نا معین به کوفه بازگشت و حلقه درس وی در کوفه یکی از مهمترین مراکز آموزش حدیث و فقه شیعه در کوفه بوده است (کشی، ص ۱۳٦-۱۳۷، ۱۷۰). نجاشی (ص ۳۲۳) در اشاره به جایگاه وی در میان اصحاب در کوفه از تعبیر بزرگ اصحاب ما

---

۹٤) و گاه همان طریق متداول محدثان قم و بغداد یعنی از طریق ابراهیم بن هاشم از نوفی (ص ۹٥، ۱۱٤) نقل کرده است. تعدد طرق روایت نسخه سکونی نشانگر تداول آن در میان محدثان امامی متقدم است.

در کوفه (وجه أصحابنا بالکوفة) استفاده کرده است. توصیه امام باقر علیه السلام به او درباره تواضع داشتن باعث شد تا در بازگشت به کوفه، سبدی خرما و ترازویی فراهم کرده و بر در مسجد جامع کوفه که محلی پر رفت و آمد بوده، ایستاده و خرما می فروخت. بستگان او خواستند تا وی کار مذکور را ترک کند اما وی گفت که این کار را به دلیل دستوری که مولایش به او داده، انجام می دهد و آن را ترک نخواهد کرد. خویشانش نیز به او پیشنهاد کردند که به کار آسیابانی بپردازد و او پذیرفت (کشی، ص ١٦٥). علت شهرت او به طحان نیز همین است (شیخ طوسی، ص ٢٩٤؛ نجاشی، ص ٣٢٣). وی از یک چشم نابینا بوده (کشی، ص ١٦١؛ شیخ طوسی، ص ٢٩٤؛ نجاشی، ص ٣٢٣) و قامتی کوتاه (کشی، ص ١٦٣، ١٦٤؛ نجاشی، ص ٣٢٣) و محاسنی بلند داشته (کشی، ص ١٦٦-١٦٧) و فردی ثروتمند بوده است (کشی، ص ١٦٥)، با این حال رفتاری متواضعانه داشته تا آنجا که بر شدت تواضع او خرده می گرفته اند (کشی، ص ١٦٥). وی در عبادت نیز شهره بوده و کشی (ص ١٦٥) او را یکی از زهاد روزگارش معرفی کرده است. نجاشی (ص ٣٢٤) نیز از وی با عنوان پرهیزگار (ورع) یاد کرده و او را از ثقه ترین مردمان معرفی کرده است.

پس از درگذشت امام باقر علیه السلام در سال ١١٤ یا ١١٧ وی روابط نزدیکی با امام صادق علیه السلام داشته است. از آنجایی که اشاره ای به اقامت وی در مدینه در روزگار امام صادق علیه السلام نشده است، وی روایات فراوان خود از امام را که خود شانزده هزار حدیث یا مسئله دانسته، احتمالا در هنگام حج یا مدتی که امام در کوفه اقامت داشته اند، از ایشان روایت کرده اند (کشی، ص ١٦٧). شخصیت علمی برجسته محمد بن مسلم در میان شیعیان کوفه، باعث شده بود تا امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسش عبدالله بن ابی یعفور (متوفی ١٣١) که عدم امکان دسترسی مدام به امام گله کرده بود، وی را به رفتن نزد محمد بن مسلم توصیه کرده و متذکر شده بود که محمد بن مسلم شخصیت برجسته ای نزد پدرش بوده است (کشی، ص ١٦١-١٦٢). در کوفه محمد بن مسلم به عنوان فقیهی شیعه حتی در محافل سنی نیز با وجود تشیع، شهرت فراوانی داشته (کشی، ص ١٦٦-١٦٧) و گاه در برخی مسائل فقهی نظرات او را جویا می شده اند و بر اساس آن عمل می کرده اند (کشی، ص ١٦٢-١٦٣) و او را فردی موثق در نقل حدیث می دانسته اند (کشی، ص ١٦٦-١٦٧).

کشی (ص ٢٣٨) محمد بن مسلم را در جمله اصحاب اجماع و برجسته ترین فقیهان شاگردان امام باقر و امام صادق علیهما السلام ذکر کرده است. محمد بن مسلم همچنین از ابوحمزه ثمالی نقل روایت کرده است (کلینی، ج ١، ص ٣٤). از وی کسان فراوانی همچون حریز بن عبدالله سجستانی (کلینی، ج ١، ص ٤٢، ج ٢، ص ٤٨٠)، عبدالله بن مسکان (کلینی،

ج ۱، ص ۳۹۹، ج ۲، ص ١٤٥)، هشام بن سالم (کلینی، ج ۱، ص ۱۰۷)، جمیل بن دراج (کلینی، ج ۱، ص ٥٤٤، ج ۲، ص ٦٣٠) نقل حدیث کرده اند. شیخ طوسی (ص ٢٩٤) متذکر شده است که در میان اصحاب، علاء بن رزین بیشترین روایات را از محمد بن مسلم نقل کرده است (خویی، ج ۱۷، ص ٤٢٦-٤٣٠ که فهرست بلندی از روایات علاء را از وی فهرست کرده است). نجاشی (ص ٢٩٨) توضیح بیشتری در این خصوص ارایه کرده و گفته که علاء بن رزین هم صحبت با محمد بن مسلم بوده و فقه را نزد او آموخته است. در روایات موجود محمد بن مسلم نیز بخش مهمی از احادیث فقهی به روایت علاء بن رزین است.

محمد بن مسلم در سال ۱۵۰ درگذشت (شیخ طوسی، ص ۲۹٤؛ نجاشی، ص ٣٢٤؛ شوشتری، ج ۹، ص ٥٧٩). کشی (ص ۲۰۱) در خبری زمان درگذشت محمد بن مسلم را یک سال یا اندکی بیشتر پس از درگذشت امام صادق علیه السلام در سال ١٤٨ ذکر کرده است. در روایات موجود، حدیثی که محمد بن مسلم از امام موسی کاظم علیه السلام روایت کرده، موجود نیست با این حال شیخ طوسی (رجال، ص٣٤٢)، که ظاهرا تنها بر اساس هم عصری دو سال آخر محمد بن مسلم با امامت امام موسی کاظم علیه السلام بوده است اما ظاهرا محمد بن مسلم به دلیل کهولت سن و ناتوانی های دیگر محضر امام موسی کاظم را در هنگام امامت درک نکرده باشد. نجاشی (ص ۳۵۷) از محمد بن مارد تمیمی که وی را فردی ثقه معرفی کرده به عنوان داماد محمد بن مسلم یاد کرده است.

در مجامع روایی شیعه بیش از دو هزار حدیث از محمد بن مسلم در دست است (مدرسی طباطبائی، ج ۱، ص ٤١٥-٤١٦) که نشان دهنده آن است که وی دفاتر و مکتوبات حدیثی چندی داشته است (ابن بابویه، ١٤١٤، ج ٤، ص ٢٤٥-٢٤٦؛ مدرسی، ج ۱، ص ٤١٥-٤١٦)[1] با

---

[1]بخش هایی از دفتر های روایی محمد بن مسلم، از منابع مهمی محدثان بعدی امامیه، خاصه شاگردان او در کوفه در نقل و تدوین روایات بوده و در دو اصل باقی مانده از اصول کهن امامیه، یعنی اصل عاصم بن حمید حناط و علاء بن رزین، این مسئله مشهود است. روایات فقهی فراوانی از محمد بن مسلم در دست است (برای فهرستی از روایات فقهی او بنگرید به: اردبیلی، ج ۲، ص ١٩٤-٢٠٠؛ خویی، ج ۱۷، ص ٤١٨-٤٥٤) و احتمال دارد که بعدها برخی از شاگردان او مجموعه هایی از روایات فقهی او را تدوین کرده باشند. آنچه که این گمان را تأیید می کند، گفته های قاضی نعمان مغربی (متوفی ٣٦٣؛ ص ٤٣، ٧١-٧٢، ٩٥، ١٠٥) که اثری با عنوان *المسائل* در اختیار داشته که به روایت ابوعبدالله حسین بن علی مصری (متوفی ۳۱۲) مشهور به حسین شاعر برادر ناصر اطروش (متوفی ٣٠٤) بوده و روایاتی از آن به صورت وجاده نقل کرده که بخشی از آنها سلسله سندی ثابت داشته که به محمد بن مسلم منتهی می شده است (مادلونگ، ص ٣٦-٣٧. قس قاضی نعمان، مقدمه رحمتی، ص ١٦). هر چند اشاره ای به اینکه مؤلف آن چه کسی است، نکرده، اما احتمال دارد که اثر مذکور تحریر از روایات فقهی محمد بن مسلم به روایت شاگرد علاء بن رزین باشد (نجاشی، ص ۲۹۸) که نسخه ای نیز از آن در اختیار ابن

این حال تنها اثر مکتوب متداول وی در سنت امامیه، ظاهرا تنها کتابی است با عنوان *اربعمائة مسألة فی أبواب الحلال و الحرام* که به طرق مختلفی تداول داشته است (ابن بابویه، ۱٤۰۳، ج ۱، ص ۲۰۹، ج ۲، ص ٦۱۰-٦۱۱؛ خطیب بغدادی، ج ۱، ص ٤۹٤). نجاشی (ص ۳۲٤) طریق مذکور در فهرست حمید بن زیاد (متوفی ۳۱۰) را به عنوان طریق خود در نقل کتاب مذکور ذکر کرده است. خطیب بغدادی (همانجا) متن کتاب را که در حد کراسه توصیف کرده، به چند طریق نقل کرده و جمله آغازی متن رساله را نیز آورده است و طرق خود در روایت متن مذکور را بیان کرده است. مطالب خطیب بغدادی اهمیت خاصی دارد و نشانگر آن است که متن مذکور در میان محدثان اهل سنت به روایت حریز بن عبدالله سجستانی نیز شناخته شده بوده است، از این رو شایسته است تا عبارت او را نقل کرد. خطیب بغدادی در ذیل شرح حال حریز بن عبدالله ازدی سجستانی نوشته است:

« شیخ من شیوخ الشیعة، روی عن زرارة بن أعین، و محمد بن مسلم الثقفی، حدث عنه صفوان و عبدالله بن عبدالرحمن الأصم. آنا علی بن أبی علی المعدل، نا أبوبکر أحمد بن عبدالله الدوری، نا أبوسلیمان أحمد بن نصر بن سعید و یعرف بابن هراسة، قدم علینا من النهروان نا إبراهیم بن إسحاق الأحمری عن محمد بن الحسن ابن شمون البصری عن عبدالله بن عبدالرحمن الأصم، عن حریز بن عبدالله السجستانی عن محمد بن مسلم عن أبی عبدالله جعفر بن محمد و عن القاسم بن یحیی بن الحسن بن راشد عن جده الحسن بن راشد عن أبی بصیر عن أبی عبدالله قال: إن أمیر المؤمنین – یعنی علی بن أبی طالب– علم أصحابه أربع مائة کلمة مما یصلح للمرء فی دینه و دنیاه و ساق الأبواب کلها فی السنن و الآداب مقدار جزء کامل».

عبارت خطیب نشانگر آن است که متن مذکور در میان محدثان سنی بر خلاف محدثان شیعی به حریز و قاسم بن یحیی یا حسن بن راشد نسبت داده می شده است در حالی عالمان

بابویه بوده و در *کتاب من لا یحضره الفقیه* به کرات از آن نقل قول کرده است (ابن بابویه، ۱٤۱٤، ج ۱، ص ۲۱، ۱۰۷، ۱۱٤، ج ۲، ص ۱۰، ۳۰، ۳۵) و طریق خود در نقل از آن را در بخش مشیخه ذکر کرده و اثر مذکور، به علت اختلاف در سلسله سند روایت آن با کتاب اربعمائة که ابن بابویه به چندین طریق آن را در روایت خود داشته، کتابی جز اربعمائة است (ابن بابویه، ۱٤۱٤، ج ٤، ص ٤۲٤). بشیر محمدی مازندرانی در کتاب *مسند محمد بن مسلم الثقفی الطائفی* (قم، ۱٤۱٦) و کاظم جعفر مصباح در مجلدات اول تا سوم کتاب *ما رواه الحواریون* تمام روایات موجود از محمد بن مسلم را در سنت روایی امامیه را گردآوری کرده اند. شوشتری (ج ۹، ص ۵۷۹) خبری درباره عالم و محدث سنی محمد بن مسلم طائفی مکی (متوفی ۱۷۷) را در ضمن شرح حال محمد بن مسلم ذکر کرده است. ظاهرا گفته های برقی (ص ۱۷) در ذیل شرح حال محمد بن مسلم که اهل سنت نیز او و وی روایت می کنند اما وی از روایان امامی است، نیز حاصل خلط میان محمد بن مسلم امامی با راوی سنی هم نام وی بوده باشد.

امامی متن مذکور را در اصل از محمد بن مسلم می دانسته اند. این اختلاف در انتساب کتاب اهمیت فراوانی داشته است و محدثان امامی برای جلوگیری از چنین خطاهایی باید به دقت به روایت میراث های مشترک توجه می کرده اند. همچنین این احتمال وجود داشت که نسخه های سنی از آثار مذکور گاه دچار تقطیع و یا حتی حذف و افزودن روایتی شوند.[۱] متن کتاب را به طور کامل ابن بابویه در کتاب الخصال (ج ۲، ص ۶۱۰–۶۳۷) نقل کرده است. کتاب محمد بن مسلم به روایت قاسم بن یحیی راشدی و با عنوان *أدب امیر المؤمنین* تداول داشته است در حالی که قاسم بن یحیی فردی ضعیف توصیف شده است.

قاسم بن یحیی راشدی و روایت کتاب أدب امیر المؤمنین

در میان محدثان بغدادی، قاسم بن یحیی راشدی به دلیل روایت متنی از جدش شخصیت شناخته شده است. نیای او حسن بن راشد از موالی عباسیان بوده و در بغداد اقامت داشته است (شیخ طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۷۵). ابن غضائری کنیه او را ابومحمد ذکر کرده است. وی را نباید با حسن بن راشد بغدادی که از مولی آل مهلب بوده، اشتباه گرفت چرا که فرد اخیر از اصحاب امام جواد بوده است (دربارهٔ وی بنگرید به: شوشتری، ج ۳، ص ۲۳۰–۲۳۱). حسن بن راشد عصر امام صادق (کلینی، ج ۲، ص ۱۰۳، ۱۳۴، ج ۸، ص ۱۷۰) و امام کاظم علیه السلام را درک کرده (کلینی، ج ۱، ص ۱۱۴–۱۱۵، ج ۴، ص ۲۲۰؛ ابن قولویه، ص ۲۸۹) و روایاتی از آنها نقل کرده است. وی روابط نزدیکی با حلقه اصحاب برجسته و فقیه دو ائمه مذکور داشته و از کسانی چون محمد بن مسلم ثقفی (برقی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۰۸، ۱۷۳، ۲۵۹؛ کلینی، ج ۴، ص ۱۹)، ابوبصیر مرادی (برقی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۰۱، ۲۲۵، ۲۲۶، ۳۶۳؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۵۵، ج ۴، ص ۱۸۰)، یعقوب بن جعفر بن ابراهیم بن محمد جعفری (برقی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۶۹، ۴۷۲، ۴۷۷؛

---

[۱] نمونه ای البته متأخر از افزودن روایتی به اثری مشهور، روایتی دربارهٔ عشق به نسخه هایی از کتاب صحیفة الرضا است که در دورهٔ صفویه محل بحث و جدل شده بود (رحمتی، «صوفیان خراسانی و صحیفة الرضا»، ص ۱۳۸–۱۴۱). احتمالاً برخی از نسخه های متداول صحیفة الرضا در میان روات عراقی اهل حدیث نیز دستخوش اضافاتی از سوی روات شده باشد. از جمله این موارد حدیثی است که سلسله سند صحیفة الرضا به آن افزوده شده و دربارهٔ مشروعیت عباسیان در تصدی خلافت است. در روایت مذکور به پیامبر نسبت داده شده که جبرئیل را یک بار با عمامه ای سیاه دیده و از او علت پوشیدن چنین لباسی را پرسش کرده و او گفته لباس مذکور، پوشش فرزندان عباس است که روزگاری عهده دار امور امت اسلامی می شوند و اهل خراسان نیز از یاریگران آنها می باشند. روایت مذکور که متن آن پیش از به قدرت رسیدن عباسیان به عنوان اخباری که عباسیان در احقیت خود برای خلافت روایت می کرده اند در نیمه دوم قرن سوم و پس از شهرت یافتن صحیفة الرضا باید جعل شده باشد. بنگرید به: خطیب بغدادی، تاریخ مدینة السلام، ج ۱۱، ص ۲۰۵–۲۰۶.

کلینی، ج ۵، ص ٤٨، ج ٦، ص ٥٤٧) و معاویة بن وهب (کلینی، ج ۲، ص ٤٣٦) نقل روایت کرده است. با این حال وی با برخی اصحاب امام صادق علیه السلام، همچون مفضل بن عمر (برقی، ١٤١٣، ج ۲، ص ۱۱۳)، عبدالله بن سنان (کلینی، ج ۱، ص ١١٤، ج ۲، ص ۱۲۹؛ ابن قولویه، ص ۳۹؛ ابن بابویه، التوحید، ص ۲۳۰)، حسین بن ثویر (ابن قولویه، ص ١٦٧، ٣٦٢) و یونس بن ظبیان (ابن قولویه، ص ۳۱۸-۳۱۹، ٣٣٦) که به گرایش های باطنی و خاصی تمایل داشتند، نیز ارتباط داشته و احادیثی از آنها نقل کرده است. احتمالا گفته برخی از رجالیان چون ابن غضائری (ص ۲۹) در ضعیف دانستن او به همین روایات و نقل های او از افرد اخیر بازگردد.

حسن بن راشد یکی از راویان کتاب محمد بن مسلم به نام *الأربعمئة مسألة فی أبواب الحلال و الحرام* نیز بوده و بعدها نواده اش قاسم بن یحیی روایاتی از کتاب مذکور را در ضمن کتاب خود به طریق او از محمد بن مسلم نقل کرده است (برقی، ١٤١٣، ج ۲، ص ۱۰۸، ۱۷۳، ۱۹۵، ۲۱۳؛ کلینی، ج ٦، ص ۲، ۲۸۸، ٢٩٦)، هر چند احتمال بسیار ضعیفی نیز هست که روایات فراوانی که برقی به طریق یحیی بن قاسم از جدش از محمد بن مسلم نقل کرده در اصل برگرفته از کتاب مسائل محمد بن مسلم باشد که نسخه ای از آن به روایت مذکور در اختیار برقی بوده است. توصیفی که نجاشی از کتاب محمد بن مسلم ارایه کرده باعث شده تا آرانی (راشدی، مقدمه آرانی، ص ۲۰-۲۱) احتمال یکی بودن کتاب الآربعمئة محمد بن مسلم با کتاب أدب امیرالمؤمنین راشدی را منتفی بداند، با این حال خطیب بغدادی (متوفی ٤٦٣، ص ٤٩٤) که نسخه ای از کتاب محمد بن مسلم را در اختیار داشته آن را اثری مشتمل بر چهار صد موعظه که فرد را در مسائل دین و دنیا یاری می کند، معرفی کرده و گفته که متن کتاب در یک کراسه بوده که توصیف مذکور با محتویات کتاب أدب امیرالمؤمنین تطابق دارد (ابن بابویه، خصال، ج ۲، ص ٦٠٩-٦١٠). خطیب بغدادی (همانجا) همچنین دو طریق در روایت کتاب مذکور ارایه کرده است که در طریق دیگر قاسم بن یحیی از جدش از ابوبصیر از امام صادق علیه السلام در نقل حدیث قرار دارند که نشانگر آن است که محمد بن مسلم و حسن بن راشد هر دو راوی حدیث واحدی بوده اند که بعدها به نام های گوناگون در سنت امامیه شهرت یافته است. روایت که ابن بابویه (خصال، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۳) آورده مؤید دیگری بر این ادعا می باشد. در این روایت احمد بن محمد بن عیسی اشعری که هر دو نسخه روایت حدیث یعنی روایت محمد بن مسلم و روایت حسن بن راشد از ابوبصیر را در اختیار داشته، بخشی از حدیث تدوین شده را که بعدها به دو نام و دو اثر جدا در سنت فهرست نگاری نقل شده را آورده است. خبر مذکور مؤیدی است بر اینکه خبر نقل شده توسط امام صادق علیه السلام از جدشان امیر المؤمنین توسط شاگردان مختلف ایشان محمدبن مسلم و ابوبصیر جداگانه روایت شده است و

فهرست نگاران امامیه آنها را در فهارس خود به عنوان دو متن مجزا نقل کرده اند. برقی (۱٤۱۳، ج ۱، ص ۳۷۲) و ابن بابویه (امالی، ص ۳۹٦، ٦٥٦-٦٥۹) روایاتی از قاسم بن یحیی راشدی از جدش نقل کرده که با موضوع کتاب أدب امیرالمؤمنین تطابق ندارد که احتمالا احادیث مذکور یا الحاقاتی به کتابش بوده یا جزئی حدیثی به تدوین راشدی بوده که نسخه ای از آن در اختیار برقی و ابن بابویه که احادیث را به طریق برقی نقل کرده، بوده است.

حسن بن راشد تا روزگار هارون الرشید زنده بوده است. طبری (ج ۸، ص ۳۵۵) خبری نقل کرده که بر اساس آن می دانیم حسن بن راشد تا سال ۱۹۳ در قید حیات بوده است. شیخ طوسی (۱٤۲۰، ص ۱۳۷) از حسن بن راشد به عنوان یکی از اصحاب صاحب اثر امامی در کتاب الفهرست نام برده و از جمله آثار او کتاب *الراهب و الراهبة* را به نقل از فهرست ابن ولید قمی ذکر کرده است. نجاشی، از حسن بن راشد به عنوان عالمی که صاحب اثری بوده باشد، یاد نشده و در شرح حال ربعی بن عبدالله (نجاشی، ص ۱٦۷) آورده که ربعی کتاب به نام الراهب و الراهبة داشته که راویان مختلفی داشته است. ابن بابویه در فهرست خود طریق روایت کتاب الراهب و الراهبة را به نقل از فهرست ابن ولید قمی آورده است. ابن ولید قمی در فهرست خود طریقی در روایت کتاب الراهب و الراهبة ذکر کرده که به حسن بن راشد منتهی می شود که نشانگر آن است که حسن بن راشد خود یکی از راویان کتاب ربعی بوده است. احتمالا نسخه ای از کتاب فهرست ابن ولید که در اختیار شیخ طوسی بوده، افتادگی داشته و شیخ طوسی کتاب الراهب ربعی بن عبدالله را به حسن بن راشد نسبت داده است (راشدی، مقدمه آرانی، ص ۲۰).

گفته برقی در اینکه حسن بن راشد وزیر سه تن از خلفای عباسی بوده، ظاهرا افتادگی دارد چرا که از وی در ضمن وزیران سه خلیفه مذکور یادی نشده و احتمالا عبارت در اصل کتاب رجال برقی مشتمل بر این مطلب بوده که حسن بن راشد معاصر سه تن از وزیران خلفای عباسی مهدی، موسی و هارون الرشید بوده است (قس راشدی، مقدمه آرانی، ص ۱۹ که یکی از دلایل جرح حسن بن راشد را به دلیل وزارت سه خلیفه عباسی ذکر کرده است). نجاشی از کتاب وی به نام یاد نکرده اما شیخ طوسی (ص ۲۰۲) گفته که راشدی کتابی دارد و در توصیف آن گفته که راشدی در آن کتاب به جمع آوری آداب نقل شده از امیر المؤمنین پرداخته است که این مطلب نشانگر آن است که راشدی عنوان مشخصی برای کتاب خود انتخاب نکرده است. دربارهٔ قاسم بن یحی راشدی اطلاع خاصی در منابع نیامده است. شیخ طوسی از وی در ضمن اصحاب ائمه که موفق به رویت ائمه نشده اند نام برده است. ظاهرا راشدی تنها از جدش حسن بن راشد نقل روایت کرده باشد. از وی احمد بن محمد بن عیسی اشعری، محمد بن عیسی یقطینی و احمد بن محمد خالد برقی (متوفی ۲۷٤ یا ۲۸۰) نقل روایت کرده اند. محدثان امامی

به کتاب راشدی توجه فراوانی داشته اند و در فهارس کهن امامیه، بر اساس نقل هایی که شیخ طوسی آورده، می دانیم که در فهرست ابو ولید قمی و فهرست ابن بطه نام این کتاب ذکر شده است. ابن ولید کتاب راشدی را به طریق صفار قمی که او کتاب را از احمد بن محمد بن عیسی اشعری کوفی که در قم ساکن شده، روایت کرده، و در فهرست خود ثبت کرده است. همچنین ابن بطه قمی نیز در فهرست خود کتاب راشدی را ذکر کرده و آن را به روایت احمد بن محمد بن خالد برقی از راشدی نقل کرده است. نجاشی کتاب راشدی را به روایت استادش حسین بن عبیدالله غضائری و طریق او به راشدی در روایت خود داشته است. شیخ طوسی کتاب راشدی را به دو طریق نخست طریق ابن بطه قمی و دیگری طریق ابن ولید قمی روایت کرده است. احمد بن محمد برقی (متوفی ٢٧٤ یا ٢٨٠) از راویان مهم کتاب راشدی در قم بوده و روایات فراوانی از کتاب راشدی را در ضمن کتاب المحاسن خود نقل کرده است. سلسله سند تمام روایات قاسم بن یحیی از جدش حسن بن راشد می باشد که این گمان را در ذهن پدید می آورد که قاسم بن یحیی بعدها مجموعه حاضر را که نخست به صورت مطالب پراکنده ای به روایت جدش بوده، تدوین نهایی کرده باشد و بعدها تدوین وی در میان اصحاب به عنوان تألیف او شهرت یافته باشد. اثر راشدی، در میان اصحاب شهرت فراوانی داشته است و سه تحریر از آن در میان اصحاب به روایت شاگردان او متداول بوده است؛ تحریر احمد بن محمد بن عیسی اشعری، محمد بن عیسی یقطینی و محمد بن خالد برقی. هر چند از سه تحریر متداول، تنها نقل قولهایی در متون بعدی باقی مانده، ظاهرا تفاوت بارزی در میان آنها نبوده جز تفاوت در اعتبار راویان کتاب (برای گزارش کامل روایت تحریر های سه گانه کتاب در سنت روایی امامیه بنگرید به: راشدی، مقدمه آرانی، ص ٢٥-٣٣). باز پرسش قابل طرح آن است که چرا عالمان و محدثان امامی متنی که در میان عالمان و محدثان امامی طریقی صحیح داشته و در میان محدثان سنی نیز روایت شده، را به طریق متداول سنی آن نقل کرده اند.

نتیجه گیری:

از میان رفتن بسیاری از دفاتر حدیثی اولیه و مدونات حدیثی قرون دوم و سوم، در نتیجهٔ تدوین آثار جامع تر در قرون چهارم و پنجم هجری که او ج آن تدوین کتب اربعه می باشد و همین گونه بی توجهی به فهارس کهن تر اصحاب در پی تدوین دو فهرست نجاشی و شیخ طوسی، مهمترین منابع برای پژوهشگران تاریخ حدیث شیعه برای بازشناسی مبانی حدیثی محدثان کهن امامیه است، هر چند شواهد و قرینه های فراوانی در آثار موجود می توان یافت که نشان می دهد، محدثان و عالمان امامی مبانی خاصی در تدوین و گردآوری احادیث داشته اند. وجود مبانی خاص در تدوین حدیث در خصوص میراث های مشترک حدیثی - دفاتر حدیثی

تدوین شده عالمان زیدی و سنی از احادیث ائمه – با قرینه هایی قابل مشاهده است. فضل بن شاذان (متوفی ٢٦٠) از پدرش شاذان مطلبی نقل کرده که تا حدی می تواند برخی جنبه های مبانی مذکور را در عصر دوم تدوین حدیث شیعه، یعنی عصر اصلاح و پالایش مکتوبات حدیثی و ظهور فهارس نشان دهد. شاذان زمانی از ابن ابی عمیر (متوفی ٢١٧) دربارهٔ این نکته که او علیرغم آنکه مشایخ عامه را دیده، چرا از مسموعات خود حدیثی نقل نکرده است؟ ابن ابی عمیر در پاسخ گفته که او از مشایخ اهل سنت حدیث شنیده اما پس از آنکه دیده بسیاری از محدثان امامی (من اصحابنا) که از عامه و خاصه حدیث شنیده اند، شنیده های خود را خلط کرده و گاه حدیث عامه را به نقل از خاصه و حدیث خاصه را به نقل از عام آورده اند، برای اجتناب از چنین خطای، از نقل روایت از عامه خودداری کرده است.[١]

نقل اخیر نشان می دهد که عالمان امامی برای جلوگیری از آمیختگی میان تحریرهای آثاری که هم در میان اهل سنت و هم شیعیان تداول داشته، به عمد، تحریر سنی را انتخاب می کرده اند و ظاهرا به گمان آنها اساسا تحریرهای مذکور به نسبت مرویاتی که تنها در سنت شیعی تداول داشته، اعتبار کمتری داشته اند کما اینکه تحریرهای مذکور ویژگی مهم متداول در میان محدثان اهل سنت یعنی مدار را داشته و عموما دفاتری به طریق یک راوی بوده و تکثر سندی آنها نیز همان شیوهٔ متداول دفاتر حدیثی سنی با الگوی مدار را نشان می داده است. احتمال جدی وجود داشت که تحریرهای سنی که گاه ممکن بود تفاوت های اندکی با تحریرهای شیعی داشته باشد به عمد یا غیر عمد، توسط محدثان بعدی اشتباه شده و مطلبی نادرست به امام نسبت داده شود. این امکان نیز وجود داشت که تحریرهای سنی نسخه های مذکور تغییراتی پیدا کند و دستخوش اضافات و یا تغییراتی توسط روات بعدی شود، مواردی که شواهد چندی در تأیید آن – البته از ادوار بعدی – در دست است اما در همان ادوار کهنتر خاصه به واسطهٔ تلاش های محدثان عراقی با گرایش عثمانیه که احادیثی با سلسله سند های شیعی در ترویج عقاید خود به نقل از اهل بیت رواج می داده اند، امری بسیار متعارف و شناخته شده برای اصحاب بوده است.

اختلاف در انتساب دفاتر نیز به دلیل گاه عدم شناخت کافی محدثان سنی از میراث های مذکور – که در خصوص کتاب أدب امیر المؤمنین محمد بن مسلم به صراحت قابل مشاهده است- دیگر دلیل در اجتناب از دفاتر مشترک حدیثی بوده است. این مسائل باعث شده بود تا

---

[١] کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ٥٩٠-٥٩١. یک نکته مهم دیگری که باید به آن اشاره کرد، محتوی کتاب الجعفریات و صحیفة الرضا است که از حیث روایاتهایی که در آن نقل شده و باید به صورت جداگانه مورد بررسی قرار گیرد.

عالمان امامی به عنوان تنها تمهیدی برای جلوگیری از بروز چنین خطاهای، تحریرهای سنی را انتخاب کنند و روایت های شیعی را با وجود بی اشکال بودن سند کنار بنهند. در مواردی تحریر کهنتر متنی بر امام عرضه می شده و پس از تأیید امام، سند پیشین متن حذف و متن مستقیما به نقل از امامی که متن بر او عرضه شده بود، روایت می شده است. توجه و دقت عالمان امامی برای عدم خلط میان تحریرهای شیعی با تحریرهای سنی نکته مهمی است که بر اساس می توان توضیح داد چرا برخی متون مشترک حدیثی میان شیعیان و اهل سنت با ترجیح طریق سنی به جای طریق شیعی در میان محدثان امامی تداول داشته است. همانگونه که درباره کتاب آدب امیر المؤمنین نیز دیده شد، در انتساب اثر مذکور اختلافی میان عالمان امامی و سنی وجود داشته است و در حالی که در سنت شیعی متن مذکور از تألیفات محمد بن مسلم دانسته شده است در عالمان اهل سنت آن را به حریز نسبت می داده اند. در حقیقت یکی از دیگر از مشکلات متن های مشترک انتساب گاه متفاوت اثر به مؤلف آن متن بوده است. تمام این شواهدنشانگر آن است که عالمان امامی در انتخاب طرق سنی روایت متن های مشترک دلایل خاصی داشته اند و برای احتراز از مسائل مورد اشاره بوده است.

منابع:

محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، *کتاب من لا یحضره الفقیه*، تحقیق الشیخ علی اکبر الغفاری (قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٤ق).

----------، *کتاب الخصال*، صححه و علق علیه علی اکبر الغفاری (قم: منشورات جامعة المدرسین، ١٣٦٢ش/١٤٠٣ق).

---------، *الامالی*، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسة البعثة (قم: مؤسسة البعثة، ١٤١٧ق).

جعفر بن محمد بن قولویه قمی مشهور به ابن قولویه، *کامل الزیارات*، تحقیق جواد القیومی (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٧ق).

احمد بن الحسین الشهیر بابن الغضائری، *الرجال*، تحقیق السید محمد رضا الحسینی الجلالی (قم: دار الحدیث، ١٤٢٢ق/١٣٨٠ش).

محمد بن علی الاردبیلی، *جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد* (بیروت: دار الاضواء، ١٤٠٣/١٩٨٣).

احمد بن محمد البرقی، *کتاب الرجال*، تحقیق السید کاظم الموسوی المیاموی (تهران: دانشگاه تهران، ١٣٤٢ش).

-------------*المحاسن*، تحقیق السید مهدی الرجائی (قم: المجمع العالمی لاهل البیت، ١٤١٣).

محمد تقی التستری (الشوشتری)، *قاموس الرجال* (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٠-١٤٢٤).

احمد بن علی الخطیب البغدادی، *کتاب تلخیص المتشابه فی الرسم و حمایة ما أشکل منه عن بوادر التصحیف و الوهم*، تحقیق سکینه الشهابی (دمشق: طلاس للدراسات و الترجمة و النشر، ١٩٨٥).

-----، *تاریخ مدینة السلام و أخبار محدثیها و ذکر قطانها العلماء من غیر اهلها و واردیها*، حققه و ضبط نصه و علق علیه بشار عواد معروف (بیروت: دار الغرب الاسلامی، ١٤٢٢/٢٠٠١).

آیة الله السید ابوالقاسم الخویی، *معجم رجال الحدیث* (بیروت: دار الزهراء، ١٤٠٣/١٩٨٣).

قاسم بن یحیی راشدی، *آداب أمیر المؤمنین المشهور بحدیث الأربعمئة*، تحقیق مهدی خدامیان الأرانی (قم: دار الحدیث، ١٣٨٥ش).

محمد کاظم رحمتی، «صوفیان خراسانی و صحیفة الرضا»، *برهان مبین: مجموعه مقالات همایش علمی – پژوهشی امام رضا علیه السلام؛ ادیان، مذاهب و فرق* (تهران، اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان تهران، ۱۳۹۱ش)، ص ۱۲۹-۱۳۶.

ـــــــــــــــــــ، «عبیدالله بن ابی رافع و کتاب السنن و الاحکام و القضایا»، حدیث پژوهشی، سال چهارم، شمارۀ هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۱ش، ص ۱۰۵-۱۳۰.

عبدالکریم بن محمد السمعانی، *التحبیر فی المعجم الکبیر*، تحقیق منیرة ناجی سالم (بغداد: مطبعة الارشاد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵).

محمد بن جریر الطبری، *تاریخ الطبری (تاریخ الأمم و الملوک)*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم (قاهره: دار المعارف، ۱۳۷۸ق/۱۹۶۷)

محمد بن حسن الطوسی، *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و اسماء المصنفین و الصحاب الاصول*، تحقیق السید عبدالعزیز الطباطبائی (قم: مکتبة المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰).

ـــــــــــــــــــ، *رجال الطوسی*، تحقیق جواد القیومی الاصفهانی (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق).

جعفر بن احمد بن علی القمی، *جامع الأحادیث*، صححه و علق علیه السید محمد الحسینی النیشابوری (مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۲۹ق/۱۳۸۷ش).

محمد بن عمر الکشی، *اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی*، اختیار محمد بن الحسن الطوسی، صححه و علق علیه و قدم له و وضع فهارسه حسن المصطفوی (مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش).

محمد بن یعقوب الکلینی، *الکافی*، صححه و علق علیه علی اکبر الغفاری (تهران: دار الکتب السلامیة، ۱۳۶۵ش).

سید حسین مدرسی طباطبائی، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ترجمه سید علی قرائی و رسول جعفریان (قم: نشر مورخ، ۱۳۸۶ش).

القاضی أبوحنیفة النعمان بن محمد المغربی التمیمی، *الإیضاح*، تقدیم و إعداد محمد کاظم رحمتی (بیروت: الأعلمی، ۱۴۲۸ق/۲۰۰۷).

احمد بن علی النجاشی، *فهرست اسماء مصنفی الشیعة المشتهر برجال النجاشی*، تحقیق الحجة السید موسی الشبیری الزنجانی (قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۷).

المیرزا حسین النوری، *خاتمة مستدرک الوسائل*، تحقیق مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث (قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث، ۱۴۱۵).

G. Bowering,"The major sources of Sulami's minor Qur'an commentary," Oriens ٣٥ *(*١٩٩٦*), pp.*٣٥-٥٦.

——————,"Isnād, Ambiguity, and the Qur'ān Commentary of Ja'far al-Ṣādiq," Shī'ite Heritage: Essays on Classical And Modern Traditions, ed and Tr L. Clarke (New York: Binghamton University, ٢٠٠١*), pp.*٦٣-٧٣.

سلیمان بن داود منقری و دفتر حدیثی او

مسئلهٔ تدوین و تنقیح دفاتر حدیثی، روایت آنها و سرانجام چگونگی تعامل محدثان بعدی با دفاتر مذکور و مبانی آنها در نقل از دفاتر مذکور، موضوعی است که به دلیل از میان رفتن دفاتر اولیه چندان مورد توجه قرار نگرفته است. دفاتر اولیه که توسط محدثان تدوین گر آنها گردآوری می شده، به همان شکل انتقال نمی یافته و شاگردان تدوین گر اولیه نقش مهمی در تنقیح و پالایش دفاتر داشته اند؛ روند مذکور ممکن است تا دو سه طبقهٔ بعد نیز همچنان ادامه می یافته است. مطلب اخیر به وضوح دربارهٔ سیرهٔ ابن اسحاق با شواهد و اطلاعات فراوانی مورد بحث قرار گرفته و اهمیت راویان ادوار بعدی در تنقیح آن را نشان داده شده است. در حقیقت به دلیل نقشی که روایان دفاتر حدیثی در تهذیب و تنقیح دفاتر حدیثی نقل شده از استادانش داشته اند، دفاتر مختلف حدیثی از یک روای به احتمال قوی با یکدیگر تفاوت داشته است، مطلبی که دربارهٔ سیرهٔ ابن اسحاق به نحو مدللی نشان داده شده است کما اینکه راویان در تنقیح متن روایت ها نیز نقش داشته اند. اهمیت مسئلهٔ اخیر در سنت روایی امامیه و نقش برخی افراد برجسته چون ابن ابی عمیر (متوفی ۲۱۷)، حمید بن زیاد (متوفی ۳۱۰) که در روایت دفاتر حدیثی نقش بارزی داشته اند، و تنقیح دفاتر کهن حدیثی مسئله ای است که چندان مورد توجه قرار نگرفته است. همچنین نوع برداشت و تلقی مکاتب حدیثی امامیه در قرون سوم و چهارم در مواجهه با متون و چگونگی نقل از آنها نیز مطلب مهم دیگری است که شایسته تأمل است، به عبارت روشنتر در حالی که دفاتر حدیثی مشترکی در میان مکاتب حدیثی قرون سوم و چهارم امامیه تداول داشته اما نوع نقل قول کردن آنها از دفاتر مذکور در مواردی جالب توجه است از جمله دفتر حدیثی سلیمان بن داود منقری و نوع مواجهه مکاتب قم و بغداد با دفتر حدیثی او که در ادامه از آن سخن خواهد رفت.

در کنار مسائل اشاره شده، ارتباط و توجه سنت های فکری متمایز حدیثی به دفاتر تدوین شده توسط یگدیگر نیز مطلبی است که شایستهٔ بررسی است، به نحو مشخص دفاتر حدیثی تدوین شده توسط محدثان سنی و علت توجه محدثان امامی به برخی از دفاتر حدیثی موضوعی است که شایسته تأمل است. بررسی این موارد، سوای نشان از توجه محدثان امامی به دفاتر حدیثی اهل سنت، نشانگر دقت نظر محدثان امامی و وجود مبانی دقیق علمی در نقد و بررسی

دفاتر حدیثی است. نمونه ای از این دفاتر حدیثی، مجموعۀ تدوین شده توسط ابوایوب داود بن سلیمان بصری منقری مشهور به شاذکونی (متوفی ۲۳٤) است. در نوشتار حاضر ابتدا مطالبی دربارۀ شرح حال سلیمان بن داود به گونه ای مختصر ارایه شده، سپس به بررسی دفتر حدیثی او و تداول آن در میان محدثان قم و عراق پرداخته شده است.

شرح حال سلیمان بن داود منقری

مهمترین منبع که شرح حال سلیمان بن داود وی را به تفصیل آورده، خطیب بغدادی (متوفی ٤٦٣) است و دیگر منابع عموماً آنچه دربارۀ شَاذَکُونی آورده اند، عمدتا مبتنی بر مطالب خطیب است و گاه برخی نویسندگان همچون سمعانی از تاریخ اصفهان ابن مردویه مطلبی دربارۀ علت شهرت سلیمان بن داود به شاذکونی – نوعی گلیم های بزرگ بافته شده (شَاذَکُونه) در یمن که پدر وی به تجارت آن مشغول بوده– ذکر کرده اند.[۱] دربارۀ دوران نخست زندگی، تاریخ و محل تولد او اشاره ای در منابع نیامده جز آنکه بر اساس شهرت وی به بصری می توان از اقامت وی و خانواده اش در بصره سخن گفت. وی به کوفه سفری داشته و در آنجا با حفص بن غیاث و گروهی از روات کوفی غیر امامی خاصه کسانی که از امام صادق علیه السلام نقل روایت داشته اند، دیدار داشته و از آنها حدیث شنیده است. سلیمان بن داود، احتمالاً روایت های خود را از افراد مذکور را در دفتری گرد آورده است؛ این ادعا که دفتر حدیثی مذکور را خود وی تألیف کرده بر این اساس است که دفتر مذکور به روایت دو شخص یکی شاگرد او یعنی قاسم بن محمد اصفهانی و دیگری به روایت محمد بن ابی بشر به نقل از حسین بن هیثم از وی در دست بوده است.

خطیب بغدادی شاذکونی را حافظ و فردی کثیر روایت معرفی کرده (حافظاً مکثراً) و گفته که وی سفری به بغداد داشته و در آنجا با حافظان حدیث نشست و برخواست داشته و به بحث

---

[۱] بنگرید به: احمد بن علی مشهور به خطیب بغدادی، تاریخ مدینة السلام و أخبار محدثیها و ذکر قطانها العلماء من غیر أهلها و واردیها، تحقیق بشار عواد معروف (بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۲۰۰۱/۱٤۲۲)، ج ۱۰، ص ٥٥–٦٤. سمعانی (متوفی ٥٦۲) بخشی از مطالب خود را دربارۀ شاذکونی به نقل از تاریخ اصفهان ابوبکر بن مردویه آورده از جمله توضیح دربارۀ وجه تسمیه شاذکونی را از او نقل کرده است. با این حال شاید دور از گمان نباشد که توجیه مذکور برساخته باشد چرا که ظاهرا به جز سلیمان بن دواد از شخص دیگری به این لقب یاد نشده است و کمی بعید است که تنها یک فرد به چنین لقبی در خصوص نوعی گلیم در تمدن اسلامی شهرت یابد، نبود اطلاعاتی دربارۀ پدر وی علیرغم تفصیل مطالب دربارۀ خود شاذکونی می تواند دلالت بر تازه مسلمان بودن او داشته باشد و احتمالا نام شاذکونی از نام های کهن ایرانی باشد. بنگرید به: عبدالکریم بن محمد السمعانی، الأنساب، تقدیم و تعلیق عبدالله عمر البارودی (بیروت: دار الجنان، ۱۹۸۸/۱٤۰۸)، ج ۳، ص ۳۷۱–۳۷۲.

علمی پرداخته و سپس به اصفهان رفته و همانجا اقامت گزیده و شهرت او پس از اقامت در اصفهان بوده است. تاریخ سفر وی به بغداد در ۱۸۰ بوده است.[۱] در ابتدای اقامت در بغداد، بزرگان اهل حدیث همچون احمد بن حنبل روابط خوبی با او داشتند اما نقل برخی روایت ها توسط شاذکونی باعث تیره شدن روابط او با محدثان اهل حدیث شد از جمله روایت حدیث مربوط به خواب پیامبر در بالا رفتن بنی امیه همچون میمون و خوک از منبرش را نقل کرده (خطیب بغدادی، ج ۱۰، ص ٥۹-٦۰) که ظاهراً همین روایت باعث خشم محدثان اهل حدیث شده است. با این حال احمد بن حنبل شاذکونی را در میان اهل حدیث به آگاه ترین محدثان به طرق روایت (ابواب) ذکر کرده است. ابوعبید قاسم بن سلام هروی فهرستی از بزرگان اهل حدیث ذکر کرده که ابویحیی ساجی در تصحیح آن و تصریح به خطای هروی، متذکر شده که حافظترین شخص در میان محدثان که هروی از او یادی نکرده، شاذکونی است، با این حال منابع رجالی اهل سنت خاصه عراقی به تضعیف شاذکونی پرداخته و اتهامات مختلف چون جعل حدیث، نوشیدن شراب و حتی اخلاقی نسبت به او بیان کرده اند که شرح کاملی از آن را خطیب بغدادی در ذیل شرح حال وی در تاریخ مدینة السلام آورده است.

داود بن سلیمان و تداول دفتر حدیثی در میان محدثان امامیه

در منابع و فهارس کهن امامی از سلیمان بن داود یاد شده است. شیخ طوسی (متوفی ٤٦۰) در کتاب الفهرست (ص ۲۲۱) وی را با عنوان سلیمان بن داود منقری معرفی کرده و گفته که دفتری حدیث از او در میان اصحاب تداول داشته است. دفتر مذکور بر اساس اسناد روایت آن که شیخ طوسی (همانجا) ذکر کرده در میان محدثان قمی شهرت داشته و کسانی چون سعد بن عبدالله اشعری و عبدالله بن جعفر حمیری و کسان دیگری آن را روایت می‌کرده اند. در دو طریق روایتی که شیخ طوسی آورده، راوی مشترک دفتر حدیثی مذکور، قاسم بن محمد است. دربارۀ هویت قاسم بن محمد احتمال دارد که وی قاسم بن محمد جوهری کوفی یا قاسم بن محمد قمی مشهور به کاسولا باشد اما با توجه به اقامت شاذکونی در اصفهان در اواخر عمرش، به احتمال قوی مراد از قاسم بن محمد، قاسم بن محمد قمی اصفهانی است (بنگرید به: طوسی، الفهرست، ص ۳۷۲؛ نجاشی، ص ۳۱٥) که طبقۀ رجالی وی به روایت او از شاذکونی تطابق دارد در حالی که قاسم بن محمد کوفی جوهری راوی از امام موسی کاظم علیه السلام ذکر شده که طبقۀ رجالی او به مشایخ شاذکونی تطابق دارد نه راویان از وی (بنگرید به: نجاشی، ص ۳۱٥ در ذیل شرح حال جوهری به روایت او و از امام کاظم علیه السلام تصریح کرده است). مؤید دیگر

[۱] خطیب بغدادی، همان، ج ۱۰، ص ٥٥.

دربارۀ هویت قاسم، برخی روایت های نقل شده از دفتر منقری توسط احمد بن محمد بن خالد برقی و علی بن ابراهیم قمی است که در سلسله اسناد آنها شهرت قاسم بن محمد، اصفهانی ذکر شده است.[1]

دفتر حدیثی مذکور بر اساس اسناد روایت آن از معدود میراث های متداول در عراق است که توسط محدثان قمی از قم به بغداد رفته و روایت آن در عراق تداول یافته است، در حالی که عمده میراث حدیثی متداول در قم، نخست در عراق خاصه کوفه تدوین شده و سپس در پی مهاجرت عالمان عراقی به قم یا سفر محدثان قمی به عراق، به ایران انتقال یافته است. در عراق دفتر مذکور توسط دو محدث برجسته قمی یعنی ابن ابی جید قمی و ابن بابویه قمی روایت شده است. ابن ابی جید قمی، کتاب را به روایت ابو ولید قمی و شیخ صدوق آن را به روایت از پدرش و ابن ولید روایت کرده است. به دلیل جایگاه بسیار برجستۀ ابن ولید قمی محدثان شیعه در عراق نیز به اثر مذکور توجه نشان داده اند (بنگرید به: طوسی، ص ۲۲۱).

نجاشی (ص ۱۸٤–۱۸۵) ضمن تصریح و تأکید بر غیر امامی بودن شاذکونی (لیس بالمتحقق بنا) و ثقه خواندن وی گفته که شاذکونی از گروهی از اصحاب امامی امام صادق علیه السلام نقل روایت کرده (غیر أنه روی عن جماعة أصحابنا من أصحاب جعفر بن محمد علیه السلام) و طریق خود در روایت دفتر حدیثی مذکور را نقل کرده که طریقی متفاوت از دو طریق شیخ طوسی است و از جمله متفردات نجاشی است هر چند این نکته که نجاشی طریق متفرد در روایت دفتر حدیثی آورده شاید به دلیل شهرت دفتر مذکور و مشهور بودن آن به طرق مذکور باشد و نجاشی به ذکر طریق دیگر می خواهد اهمیت و شهرت آن را نشان دهد.[2] در میان

---

[1] بنگرید به: احمد بن محمد بن خالد برقی، *کتاب المحاسن*، تصحیح سید جلال الدین حسینی (تهران، ۱۳۳۰/۱۳۷۰ش) ج ۲، ص ٤۳۹؛ کلینی، ج ۱، ص ۳۹، ٤۰٦، ج ۲، ص ۸۸. همچنین دربارۀ منقری و روایت های نقل شده از وی در کتب اربعه بنگرید به: شوشتری، قاموس الرجال، ج ۸، ص ٤۹٤–٤۹۵؛ آیة الله السید ابوالقاسم الخویی، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة (بیروت: دار الزهراء، ۱۹۸۳/۱٤۰۳)، ج ۸، ص ۲۵٤–۲۵٦، ۲۵٦–۲٦۰، ٤۵۷–٤٦۰.

[2] مرحوم شوشتری در تصحیح گفتۀ نجاشی که شاذکونی از اصحاب امامی راوی از امام صادق علیه السلام نقل حدیث کرده، راویان مذکور را محدثانی غیر امامی معرفی کرده و شواهدی ارایه کرده است. ظاهرا عبارت نجاشی به معنی آن نباشد که روایت های شاذکونی منحصر به اصحاب امامی از امام صادق علیه السلام دارد بلکه به معنی آن است که وی از افراد مختلف راوی از امام صادق علیه السلام نقل روایت کرده که برخی از آنها از اصحاب ما و امامی هستند مانند حماد بن عیسی. بنگرید به: محمد تقی التستری، قاموس الرجال (قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱٤۳۰)، ج ۵، ص ۲٦٦. دربارۀ طریق نجاشی این توضیح را نیز باید بیفزایم که علیرغم آنکه طریق نجاشی با طریق هایی که شیخ طوسی آورده و در میان مشایخ قم تداول داشته، اختلاف دارد، در نهایت با

محدثان قمی، احمد بن محمد بن خالد برقی (المحاسن، ج ۱، ص ۲۳۳، ج ۲، ص ۳۳۰-۳۳۱، ۳٦۰، ٤۳۹) و محمد بن یعقوب کلینی — که در ادامه از وی بحث شده است- از دفتر مذکور روایت های متعددی را نقل کرده اند و راوی اصلی دفتر در طریق روایت آنها نیز قاسم بن محمد اصفهانی است که نقش مهمی در روایت و تدوین دفتر شاذکونی و روایت آن در شیعه داشته است. روایت های نقل شده از دفتر مذکور نشانگر آن است که مجموعه ای مشتمل بر عمدتا روایت های اخلاقی و کمتر فقهی بوده که در آن سلیمان بن داود روایت های از ائمه شیعه نقل کرده و اثر مذکور مشتمل بر روایت های منطبق بر دیدگاه های کلامی یا سیاسی شیعه نیز بوده است که با توجه به شهرت سلیمان به نقل روایهای در مثالب بنی امیه علت شهرت او در میان امامیان را نشان می دهد.

محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۹) دفتر حدیثی مذکور را به واسطهٔ علی بن ابراهیم قمی در اختیار داشته و از آن مطالبی را نقل کرده است. علی بن ابراهیم قمی کتاب را به نقل از پدرش و علی بن محمد قاشانی از قاسم بن محمد اصفهانی روایت کرده اند. در نقل هایی که کلینی آورده، سلیمان بن داود منقری، روایت های از امام صادق علیه السلام به نقل از حفص بن غیاث[1]، سفیان بن عیینه[2]؛ حماد بن عیسی جهنی[3]، فضیل بن عیاض[4]؛ روایتی از امام باقر

طریق روات قمی در قاسم بن محمد قمی اصفهانی مشهور به ابن کاسولا مشترک می شود. به دیگر سخن دفتر حدیثی مذکور و اساسا دفاتر نقل شده اهل سنت در سنت شیعه ویژگی مدار — پدیده ای مهم در برخی دفاتر کهن حدیثی اهل سنت در قرون دوم و سوم هجری- را نشان می دهند. برای اهمیت مدار در دفاتر حدیثی در قرون اولیه بنگرید به: سید علی آقایی، «حلقهٔ مشترک و پیوند آن با اصطلاحات حدیثی»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، سال هشتم، شمارهٔ پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۱ش، ص ۵۹-۹۸.

[1] محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری (تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳٦۳ش)، ج ۱، ص ۳۵، ج ۲، ص ۸۷، ۱۲۸، ۱٤۸، ۲٦۳، ج ۳، ص ٤۳۰، ج ۵، ص ۱۰-۱۲، ج ۸، ص ۱۲۸، ۱٤۳.

[2] کلینی، ج ۱، ص ٤۰٦، ج ٤، ص ۵۲۱.

[3] کلینی، ج ٦، ص ٤۷۹، ج ۸، ص ۳٤۸.

[4] کلینی، ج ۵، ص ۹-۱۰. دربارهٔ ساختار دفتر حدیثی سلیمان بن داود علی القاعده نباید نظم مشخصی حاکم بوده باشد و شاید راوی مهم دفتر وی یعنی قاسم بن محمد اصفهانی دفتر اخیر را بر اساس اصل مسند و نام راویان تنظیم کرده باشد. یک احتمال هم هست که خود سلیمان بن داود روایات های خود را بر اساس نام راویان تنظیم کرده باشد. شاهد بر ادعای اخیر گفتهٔ نجاشی در سخن از نسخه یا دفتری حدیثی از روایت های فضیل بن عیاض است که وی در آن روایت هایی از امام صادق علیه السلام را گردآوری کرده است. طریق روایت نجاشی در نقل دفتر مذکور جالب توجه است (أخبرنا علی بن أحمد (ابن ابی جید قمی) عن محمد بن الحسن عن سعد عن القاسم بن محمد الإصبهانی قال حدثنا سلیمان بن داود عن فضیل بکتابه) چرا که طریق نجاشی همان طریق متداول روایت دفتر شاذکونی است که علی القاعده مشتمل بر روایت های فضیل نیز بوده است. بنگرید به: نجاشی،

علیه السلام به واسطهٔ سفیان بن عیینه از مسعر بن کدام[1]؛ روایتی از امام سجاد علیه السلام به طریق عبدالرزاق بن همام صنعانی از معمر بن راشد از زهری[2]؛ نقلی از امام کاظم علیه السلام به واسطهٔ حفص بن غیاث[3] و مطلبی از شهر بن حوشب به واسطهٔ نصر بن اسماعیل بلخی از ابوحمزهٔ ثمالی آورده است.[4] شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱) که تحریری از دفتر مذکور را در اختیار داشته، در بخش مشیخهٔ کتاب من لایحضره الفقیه (ج ٤، ص ٤٦٧) خود، طریق خویش در روایت آن را به واسطهٔ پدرش از سعد بن عبدالله اشعری از قاسم بن محمد اصفهانی از منقری ذکر کرده هر چند وی تحریرهای دیگر از دفتر مذکور را به روایت دیگر راویان اثر اخیر در دست داشته و در آثار دیگر خود به آن واسطه نقل روایت کرده که مطلب اخیر شاید نشانگر آن باشد که تحریرهای مختلف با یکدیگر تفاوت داشته اند. دفتر حدیثی مذکور نشانگر توجه جدی عالمان امامی متقدم به میراث های حدیثی ائمه و غافل نبودن از دفاتر حدیثی تدوین شده توسط محدثان اهل سنت از روایت های ائمه بوده است.

بخش مهمی از دفتر حدیثی تدوین شده توسط سلیمان بن داود منقری به احتمال قوی باید در اصل دفتر حدیثی تدوین شده توسط حفص بن غیاث بوده که بعدها سلیمان بن داود مطالبی را به آن افزوده است و شاید مطالبی نیز از آن کاسته باشد به گونه ای که دفتر حدیثی سلیمان

فهرست أسماء مصنفی رجال الشیعة المشتهر برجال النجاشی، ص ۳۱۰ (مطلب اخیر همچنین قرینه ای بر این مطلب است که نجاشی دفتر شاذکونی به روایت ابن ابی جید را می شناخته و به علت شهرت آن طریق دیگری در روایت آن ذکر کرده است)؛ سید حسین مدرسی طباطبائی، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمهٔ سید علی قرائی و رسول جعفریان (قم: نشر مورخ، ۱۳۸٦ش)، ص ۲۸۲–۲۸۳ که روایت های نقل شده از دفتر مذکور را در سنت شیعی فهرست کرده است.

[1] کلینی، ج ۱، ص ۳۹.

[2] کلینی، ج ۲، ص ۱۳۰.

[3] کلینی، ج ۲، ص ٦۰٦.

[4] کلینی، ج ۵، ص ٤۵–٤٦.سلسله سند آمده در جلد ٦، ص ٤۱–٤۲ دارای اشکال است. شهرت قاسم بن محمد راوی از شاذکونی، جوهری آمده که نباید درست باشد و دیگر آنکه روایت ارسال دارد و شاذکونی راوی مستقیم از امام صادق علیه السلام نیست، شاید روایت در اصل به نقل حفص بن غیاث از امام صادق علیه السلام بوده است. دفتر حدیثی حفص بن غیاث که مشتمل بر روایت هایی از امام صادق علیه السلام بوده، به طریق دیگری و جداگانه در سنت حدیثی امامیه تداول داشته است هر چند برخی روایت های دفتر منقری ممکن است از دفتر حفص اخذ شده باشد. دربارهٔ حفص بن غیاث بنگرید به: مدرسی طباطبائی، میراث مکتوب شیعه، ص ۲۹۲–۲۹۵ که متذکر شده اند عمده روایت های حفص در سنت امامیه به نقل از سلیمان بن داود منقری از حفص است.

بن داود، هویتی مجزا از دفتر حفص بن غیاث داشته است.[1] شاهد اصلی بر آنچه که مجزا بودن این دو دفتر حدیثی را تأیید کند، مطالب شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱) در بخش مشیخهٔ کتاب من لایحضره الفقیه است. وی دو دفتر حدیثی مذکور را در اختیار داشته و جداگانه آنها را معرفی کرده است. وی در ذکر طرق خود به دفتر حدیثی حفص بن غیاث اشاره کرده که دفتر مذکور را به سه طریق در روایت خود داشته است؛ به روایت پدرش که دفتر مذکور را از احمد بن ابی عبدالله برقی از پدرش از حفص روایت کرده، علی بن احمد بن موسی بن متوکل که دفتر مذکور را از محمد بن ابی عبدالله کوفی به طریقش به حفص روایت کرده و سرانجام روایت دفتر مذکور به طریق مشهور و متداول میان روات قمی یعنی پدرش از سعد بن عبدالله اشعری از قاسم بن محمد اصفهانی ابن کاسولا از سلیمان بن داود منقری از حفص (ج ٤، ص ٤٧٣). شیخ صدوق (ج ٤، ص٤٦٧) دفتر حدیثی سلیمان بن داود منقری را نیز جداگانه معرفی کرده است؛ ظاهرا با توجه به همین مطلب که شیخ صدوق دو دفتر را جداگانه در بخش مشیخه ذکر کرده، در متن کتاب من لایحضره الفقیه، او در هنگام نقل قول از دفتر حدیثی حفص بن غیاث با تعبیر «روی حفص بن غیاث عن ....» روایت هایی را نقل کرده که ناظر به دفتر حفص بن غیاث است اما در اشاره به دفتر سلیمان بن داود از تعبیر «و روی سلیمان بن داود المنقری عن حفص بن غیاث..» استفاده کرده که نشان از تمییز نهادن میان دو دفتر حدیثی مذکور است. همچنین نشان می دهد که دو دفتر حدیثی با یکدیگر تفاوت هایی داشته اند کما اینکه تحریرهای متفاوتی که شیخ صدوق در آثار مختلف خود در نقل روایت از دفتر حدیثی مذکور ذکر کرده، مؤیدی دیگر بر تفاوت تحریرهای با یکدیگر است.[2]

---

[1] عالمان امامی به دفاتر حدیثی تدوین شده روات سنی از اقوال ائمه توجه داشته اند. دفاتر مذکور خصلت متداول در دفاتر حدیثی اهل سنت در قرون اولیه یعنی مدار را نشان می دهند. برای بحث در خصوص توجه و دقت نظر محدثان امامی در نقل و روایت دفاتر مذکور در گفتاری جداگانه با عنوان «تأملاتی در دیدگاه های حدیثی عالمان متقدم امامی در خصوص دفاتر حدیثی ائمه شیعه به تدوین روات سنی» بحث کرده ام که در دست انتشار است.

[2] دفتر حدیثی حفص بن غیاث بنا بر گزارش نجاشی (فهرست اسماء مصنفی الشیعة، ص ۱۳۵) مشتمل بر حدود ۱۷۰ حدیث بوده است. دفتر مذکور در میان محدثان عراقی شناخته شده بوده و نجاشی آن را به روایت گروهی از اصحاب به نقل ابن عقده و طریق وی به روایت عمر بن حفص از پدرش در روایت داشته است. همچنین نجاشی دفتر حفص را به روایت ابوالحسین علی بن احمد بن محمد بن طاهر که اجازهٔ روایت عام از ابن ولید را داشته، روایت کرده است. اما دفتر حفص به طرق دیگر در میان محدثان قم و بغداد تداول داشته است. شیخ طوسی (الفهرست، ص ۱۵۸) در اشاره به دفتر حفص گفته که اثر مذکور به روایت شیخ صدوق که آن را از پدرش، و محمد بن حسن بن ولید قمی که او آن را به روایت سعد بن عبدالله اشعری و عبدالله بن جعفر حمیری از محمد

مکاتب حدیثی امامیه و تلقی آنها از دفتر منقری

مطلب مهم دیگر دربارۀ دفتر حدیثی سلیمان بن داود منقری، نوع تلقی متفاوت مکاتب مختلف حدیثی قم و بغداد در مواجهه با آن است. در قرن سوم و چهارم دست کم دو جریان مهم حدیثی در قم وجود دارد: مکتب سعد بن عبدالله اشعری و عبدالله بن جعفر حمیری که به واسطۀ شاگرد برجستۀ آنها ابن ولید دیدگاه حاکم و مکتب حدیثی مسلط بر قم است و دیگری مکتب علی بن ابراهیم قمی و شاگرد برجستۀ وی محمد بن یعقوب کلینی که از حیث مشرب و دیدگاه با یکدیگر تفاوت های نسبتا قابل تأمل دارند. تفاوت داشتن طریق کلینی در نقل از دفتر حدیثی مذکور امر چندان قابل تأملی نیست چرا که به نحو طبیعی هر محدثی طریقی را بر طریق دیگر ترجیح می دهد اما نکتۀ مهم در موارد نقل قولهای کلینی از دفتر حدیثی مذکور این است که تقریبا در تمام موارد به جز یک مورد در خصوص اجبار کردن ام ولد به شیر دادن فرزندش (کافی، ج ٦، ص ٤١-٤٢)، نقلهایی که کلینی آورده، مباحث اخلاقی است به دیگر سخن کلینی تنها از دفتر مذکور روایت هایی اخلاقی را نقل کرده اما در مقابل شیخ طوسی به روایت هایی فقهی دفتر مذکور توجه جدی نشان داده[1] و بر خلاف کلینی موارد اخلاقی بسیار اندکی از دفتر مذکور نقل کرده است به دیگر سخن دفتر مذکور در تلقی کلینی و احتمالاً استادش علی بن ابراهیم قمی نه به عنوان اثر فقهی بلکه اثری اخلاقی تلقی می شده است.[2]

بن حفص از پدرش نقل کرده اند. در طریقی که شیخ طوسی آورده اشکالی وجود دارد و محمد بن حفص احتمالا تصحیفی از عمر بن حفص باشد، شاید سلسله سند اشکال دیگری هم داشته باشد.

[1] بنگرید به: الاستبصار، ج ٣، ص ٢، ٣، ج ٤، ص ٥٤؛ تهذیب الاحکام، ج ٤، ص ١١٥-١١٦، ج ٦، ص ١٢٤، ١٣٦-١٣٨، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٦-١٤٧، ١٥١-١٥٢، ١٥٢-١٥٣، ٢٦١-٢٦٢، ٢٩٤، ٣١١-٣١٢، ٣١٤، ٣٧٧، ٣٩٦، ج ٧، ص ٤٥٤، ج ٨، ص ١٠٧، ٣١٦، ج ٩، ص ٣٨١، ج ١٠، ص ١٥٥.

[2] بنگرید به: کلینی، کافی، ج ١، ص ٣٥، ٣٩، ٤٠٦، ج ٢، ص ٨٨-٨٩، ١٢٨، ١٣٠-١٣١، ١٤٨ (همین روایت ج ٨، ص ١٤٣)، ٦٠٦، ج ٣، ص ٤٣٠-٤٣١، ج ٤، ص ٢٩٠، ٥٢١-٥٢٢، ج ٥، ص ٩-١٠، ١٠-١٢، ٤٥-٤٦، ج ٦، ص ٤١-٤٢، ٤٧٩، ج ٨، ص ١٤٢-١٤٤، ج ٨، ص ٣٤٨-٣٤٩. مطلب دیگری که می باید در مقایسه تحریر های دفاتر مذکور به آن در کنار تفاوت سلسله سند توجه کرد، متن احادیث آمده در دفاتر است، در یک مورد که شیخ طوسی متن روایتی را که کلینی در تحریر خود از دفتر حدیثی مذکور نقل کرده و دربارۀ جنگ های امیر المؤمنین است (ج ٥، ص ١٠-١٢) تفاوتی با متن آمده در تهذیب الاحکام (ج ٤، ص ١١٤-١١٦، ج ٦، ص ١٣٦-١٣٧) ندارد، هر چند بررسی بیشتر از این جهت شاید به روشن شدن برخی تفاوت های دیگر جریان ها و مکاتب حدیثی قم و بغداد کمک کند. دربارۀ مکتب قم و وجود دو مشرب اصلی در آن یعنی حلقۀ غالب سعد بن عبدالله اشعری و عبدالله بن جعفر حمیری و شاگرد برجستۀ آنها ابن ولید قمی و حلقۀ علی بن ابراهیم کوفی و شاگرد وی محمد بن یعقوب کلینی و نوع نگرش آنها در روایت مواریث کهن حدیثی به روایت واقفه در جایی دیگر به تفصیل

همانند مکتب بغداد، جریان اصلی حدیثی حاکم بر قم یعنی حلقهٔ ابن ولید به دفتر منقری در کنار توجه به عنوان دفتری مشتمل بر احادیث اخلاقی به عنوان اثری فقهی نیز توجه جدی ای داشته اند و شیخ صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه روایت های فقهی مختلفی را از دفتر مذکور نقل کرده است.[1] بخشی از تفاوت نگاه دو جریان اصلی قم به متن به احتمال قوی به دلیل روایت کتاب توسط محدثان برجستهٔ قم، مکتب و جریان ابن ولید باشد که توجه محدثان عراقی را نیز همین مطلب به خود جلب کرده است. با این حال باید اعتراف نمود که هنوز برای شناسایی دو حلقهٔ اخیر و اهمیت آن برای بازشناسی جریان های عمدهٔ قم در قرن سوم و چهارم هجری باید تلاش بیشتری نمود اما تقریبا وجود دو جریان اصلی یعنی حلقهٔ سعد بن عبدالله اشعری و عبدالله بن جعفر حمیری به عنوان جریان غالب در میان محدثان قم و حلقهٔ علی بن ابراهیم کوفی در مقابل آن مسلم است و بازشناسی تفاوت ها و نگرش های آنها نیازمند تحقیقات بیشتر است. به دیگر سخن ویژگی ها و خصائص دو جریان اخیر را می توان بر اساس نوع تعامل آنها با دفاتر حدیثی و طرق انتخابی آنها در روایت دفاتر حدیثی شناسایی کرد.

بحث کرده ام. بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «عالمان امامی و میراث واقفه»، جشن نامهٔ استاد محمد علی مهدوی راد ، به کوشش رسول جعفریان (قم: نشر مورخ، ۱۳۹۱ش)، ص ۲٦۹–۲۸۵.

[1] بنگرید به: کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ٤۱۹–٤۲۰، ج ۲، ص ۹۹–۱۰۰، ج ۲، ص ۲۸۲–۲۸۳ (تحریر کاملتر در صفحات ۲۹٦–۲۹۸ وصیت لقمان)، ٤۸۰، ٤۸۸، ج ۳، ص ۵۱، ۱۳۹، ۲۹۸–۲۹۹، ٤۳۵، ج ٤، ص ۷۱–۷۲، ۳۱۹. تحریر کامل وصیت لقمان به فرزندش هنگام سفر که صدوق آورده (ج ۲، ص ۲۹٦–۲۹۸) تفاوت های متنی بسیار اندکی با متنی که کلینی در کتاب الکافی، ج ۸، ص ۳٤۸–۳٤۹ آورده، دارد. شیخ صدوق در آثار دیگر خود نیز روایت هایی از دفتر حفص به روایت شاذکونی و یا از دفتر خود شاذکونی نقل کرده است، از جمله بنگرید به: الامالی، ص ۱۱۸، ۳۱۵ (به قرینهٔ طریق مذکور در مشیخهٔ کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ٤، ص ٤۷۳ دو حدیث نقل شده از دفتر حفص بن غیاث به روایت شاذکونی است)، ۷۱٤، ۷٦٤–۷٦۵، ۷٦٦؛ التوحید، ص ۱۱٦، ۱۲۰، ۳۲۷، ۳٦٦–۳٦۷، ٤۱٦؛ الخصال، ص ٤۱، ٦٤–٦۵، ۱۱۱، ۱۱۹، ۲۳۹، ۲٤۰–۲٤۱، ۲۷٤–۲۷٦، ۲۷۸، ۳۸٦، ۳۹٤، ٤۰۷، ٤۳۷–٤۳۸، ۵۳٤–۵۳۷.

شهید اول و مسئله شهادت او

دانسته ها درباره علل و چگونگی شهادت شمس الدین محمد بن مکی جزینی عاملی (متوفی ۷۸۶) مشهور به شهید اول اندک، مبهم و متناقص است. این ابهام باعث شده محققان برای حل نکات مبهم مطرح در گزارش های متداول درباره شهادت وی، حدس و گمان هایی، خاصه بر اساس برخی نظرات فقهی او مطرح کنند. مقاله حاضر ضمن بررسی این گزارش ها، سعی در ارایه تحلیلی دیگر از دلایل شهادت شهید اول دارد که بر اساس شرح حالی تازه به دست آمده از او دارد.

I

جدی ترین دشواری در بررسی تاریخ تشیع، کمبود منابع است و آنچه که گاه به دشواری مذکور می افزاید، تناقصات غیر قابل جمع در اطلاعات درباره حوادث رخ داده است که در سده های بعدی تدوین شده است و گاه در روند ارایه و تدوین گزارش های مذکور، برای معقول جلوه دادن ساختار گزارش ها، عناصری به آنها افزوده شده است.[۱] شهادت شهید اول نمونه ای بارز از این مسئله است. از سوی دیگر آنچه که بر دشواری های ذکر شده، می افزاید، تحلیل های ارایه شده در چند دهه اخیر است که بیشتر تمایل به قرائت سیاسی از مسئله شهادت شهید اول داشته است، امری که در دیگر حوادث مشابه نیز بیشتر اصرار بر همین جنبه است. در پی چنین رویکردی، نظرات چندی درباره شهادت شهید اول شکل گرفته است. در حوزه فقه سیاسی، نقش سیاسی بارزی برای شهید تعریف شده و در آن ادعا شده است که شهید اول، تلقی خاصی از مفهوم «نائب الامام» داشته و به عنوان نخستین فقیه شیعی معرفی شده که نائب الامام را در معنی عام، سوای معنی خاص که در فقه شیعه در کاربرد این واژه وجود داشته، تعریف کرده و آن را منطبق بر «فقیه جامع الشرایط» می دانسته است (مدعی نخست). در تکمیل مدعای مذکور، تلاش های خاص دیگر نیز به شهید نسبت داده شده است و در مسئله تصرف در وجوهات شرعی که می توانسته به صورت نظری، شهید را در جهت توانمندی اهداف خودیاری

---

[۱] چنین روندی درباره گزارش شیخ حر عاملی درباره شهادت شهید ثانی علیرغم قرب زمان او با عصر شهید، کاملا مشهود است و اکنون بر اساس چند گزارش شاهدان عینی شهادت ثانی دانسته است که گزارش نقل شده توسط شیخ حر درباره شهادت شهید ثانی از اساس جعلی است. بنگرید به:

Devin J. Stewart, "The Ottoman Execution of Zain al-Dīn al-ʿAmilī," Die Welt des Islam, Volume ٤٨(٣/٤) *(*٢٠٠٨*), pp.* ٢٨٩–٣٤٧.

کند، دیدگاه های به شهید نسبت داده شده و ادعا شده که شهید نخستین فقیه شیعی بوده که نظراتی را که امکان تصرف در وجوهات شرعی را در عصر غیبت صغری به فقیه می داده، ابراز کرده است. در تکمیل قرائت سیاسی، نیاز به حوزه عمل اجتماعی خاصی نیز بوده است و از این رو در تحقیقات اخیر در این خصوص، فعالیت های علمی جهت داری به شهید اول در منطقه جزین نسبت داده شده است که این فعالیتها شامل تدریس و تلاش برای ایجاد مدرسه ای شیعه در جبل عامل و به نحو مشخص جزین بوده است (مدعی دوم). نبود شرح حال منسجمی از شهید اول یکی از مهمترین دلایل شکل گیری نظریه های اخیر بوده است. همانگونه که در بخشی از نوشتار حاضر به تفصیل نشان داده شده است، اطلاعات پراکنده اما دقیق درباره شهید اول به صراحت این مطلب را نشان می دهد که شهید بخش مهم و اعظم زندگی خود را در حله بسر برده و تنها پس از مرگ استادان و مشایخ برجسته حله به شام رفته و به احتمال قوی در شهر دمشق که در نزدیک حلب که در آن دوران یکی از مراکز مهم شیعه نشین شام بوده، اقامت داشته است. در نوشتار حاضر نخست گزارش های متداول درباره شهادت شهید اول ذکر شده و سپس در ادامه به بررسی ادعاهای ارایه شده بر اساس برخی گزارشها مورد بحث قرار گرفته است. سرانجام گزارش تازه یافت شده درباره شهادت شهید اول ارایه شده است. همچنین برای بررسی فعالیت های نسبت داده شده به شهید اول در جزین، شرح حال وی بر پایه اطلاعات مورد توجه قرار نگرفته برای تحقیق در شرح حال شهید اول، یعنی انجامه های آثار وی مورد بحث قرار گرفته است.

***

گزارش های متداول درباره شهادت شهید اول

درباره شهادت شهید اول چهار گزارش در دست است. گزارش مورخان سنی که خود به دو گزارش ابن جزری (متوفی ۸۳۳) و طاهر بن حبیب (متوفی ۸۰۸) و کسانی که تلفیقی از این دو گزارش یا یکی از آنها را ذکر کرده اند، تقسیم می شود. گزارش ابن جزری کوتاه است اما از جهاتی اهمیت دارد. وی که آشنایی و مصاحبت دیرینه ای با شهید اول داشته با وجود آنکه شهید خود را به وی شافعی معرفی کرده، او را شیخ شیعه، و مجتهد در مذهب امامیه معرفی کرده و در ادامه گزارش فشرده ای از تحصیلات علمی شهید ارایه کرده است. ابن جزری در اشاره به شهادت شهید اول بدون آنکه به تفصیل حوادث اشاره کند، تنها نوشته است:

«... صحبنی مدة مدیدة، فلم أسمع منه ما یخالف السنة؛ **ولکن قامت علیه البینة بآرائه،** فعقد له مجلس بدمشق، ... فحکم بإراقة دمه، فضربت عنقه تحت القلعة بدمشق، **و کنت إذ ذاک بمصر**، و أمره إلی الله تعالی».[1] (تاکید از من است)

ابن جزری همانگونه که خود در این خبر بیان کرده، در هنگام شهادت شهید در دمشق حضور نداشته و اخبار راجع به شهادت وی را به نقل از کسانی دیگر که او اشاره ای به هویت آنها نکرده، نقل کرده است. ابن جزری از ارایه شواهدی علیه شهید، اشاره کرده که بر اساس آنها حکم به اعدام وی داده شده بود. ابن جزری درباره اینکه چه کسانی علیه شهید اقدام کرده اند و یا چه مطالبی علیه شهید ارایه شده، مطلبی بیان نکرده است، تنها از گزارش ابن جزری می توان دریافت که گروهی با ارایه شواهد و دلایل موجب دستگیری و نهایت شهادت شهید شده اند.

گزارش دوم مورخان اهل سنت که اساس بسیاری از دیگر گزارشهای بعدی درباره شهید است، گزارش طاهر بن حبیب (متوفی ۸۰۸) در کتاب **تکملة درة الأسلاک** است،[2] که بعدها همین گزارش که با افزودن اتهامات دیگری که بیشتر نوعی تلاش برای مشروعیت بخشیدن به قتل شهید است، توسط دیگر مورخان سنی تکرار شده است.[3] ابن حبیب در اشاره به اعدام شهید اول، پیش از آنکه به شرح ماجرا پرداخته باشد، فهرستی از عقاید نصیریه را ذکر کرده و سعی در آن دارد که شهید اول را به نوعی به نصیریان شام پیوند دهد.و از همین رو به نقل برخی از

---

[1] شمس الدین محمد بن محمد جزری، (۱۳۵۱-۱۳۵۲)، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۲، تصحیح برگشتراسر، قاهره، مکتبة الخانجی، ص ٢٥٦. ابن شهبه گزارش ابن جزری را به صورت خلاصه نقل کرده است. بنگرید به: ابوبکر بن احمد دمشقی معروف به ابن شهبة، (۱۹۷۷)، تاریخ ابن قاضی شهبة، ج ۱، تقحیق عدنان درویش، دمشق، المعهد الفرنسی للدراسات العربیة بدمشق، ص ۱۵۱).

[2] برای متن گزارش وی نک: رضا مختاری، (١٤٣٠)، الشهید الاول: حیاته و آثاره (قم، مرکز العلوم و الثقافة الاسلامیة)، ص ۱۱۲-۱۱۳. کتاب **تکملة درة الاسلاک** هنوز منتشر نشده است و مختاری این مطلب را از نسخه موجود در کتابخانه آیت الله مرعشی به شماره ٦٢٨٠ نقل کرده است. درباره عرفه مذکور در این گزارش نیز اطلاعی در دست نیست احتمال دارد که مورخان مملوکی برای تخریب چهره شهید اول، سعی در ارتباط دادن میان او و عرفه داشته اند.

[3] نک احمد بن علی مشهور به ابن حجر عسقلانی، (۱۳۸۷-١٣٩٦)، إنباء الغمر بأنباء العمر، إعداد سید عبدالله بن احمد مدیحج علوی حسینی حضرمی (حیدر آباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة)، ج ۱، ص ۳۱۱، ج ۲، ص ۱۸۱؛ الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ۱۱۲-۱۱۵.

اعتقادات نصیریه به عنوان معتقدات شهید پرداخته است.[1] گزارش سوم، توسط ابن قاضی شُهبه (متوفی ۸۵۱) ارایه شده که بخشی از گزارش او مبتنی بر مطالب ابن جزری است اما مشتمل بر اضافاتی است که ظاهرا وی از شاهدان عینی ماجرای شهادت شهید یا منابعی دیگر اخذ کرده است. وی در انتهای خبر خود از احمد بن حِجّی بن موسی حسبانی دمشقی (متوفی ۸۱٦) نام برده که به نظر می رسد اطلاع خود را از کتاب وی اخذ کرده باشد.[2] گزارش ابن شهبه مشتمل بر برخی نکات جدید است. ابن شهبه در بخشی از گزارش خود درباره شهید نوشته است:

«...و **أثبت فی حقه محضر عند قاضی بیروت یتضمن رفضه** و إطلاقه فی عائشة و أبیها و عمر ... عبارات منکرة، بل مُکفرة علی ما أفتی به جماعة من الشافعیة و الحنفیة و غیرهم...». (تاکید از من است)

در متن خبر، توضیح بیشتری درباره شهادت تدوین شده در نزد قاضی بیروت نیامده اما از متن خبر چنین بر می آید که شهادت تنظیم شده در بیروت، توسط گروهی، به دمشق که شهید اول در آنجا اقامت داشته، برده شده و در آنجا موجب زندانی شدن شهید برای مدتی و سرانجام شهادت شهید شده بود. نکته مذکور اهمیت خاصی دارد و در ادامه به آن بازخواهیم گشت.[3]

---

[1] بهره گیری از منفوریت نصیریه و متهم کردن شیعیان دوازده امامی به این اتهام، به کرات در متون و فرمان های ضد شیعی این دوره آمده است. معیار تمیز میان نصیریه و امامیه در تقید آنها به فقه است. برای بهره گیری تبلیغاتی از منفوریت نصیریه در فرمان های ضد شیعی عصر مملوکی نک:

Urbain Vermeulen,"The rescript against the Shi'ites and the Rafidites of Beirut, Saida and district (٧٤٦ A. H. /١٣٦٣ A. D),"Orientalia Lovanensia Periodica, vol.٤ (١٩٧٣), pp.١٦٩-١٧٥.

محمد بن احمد بن عبدالهادی نیز پیش از نقل نامه مشهور ابن تیمیه در خصوص کشتار شیعیان در جبل کسروان، شیعیان را «الروافض و النصیریه» یاد کرده است. نک: محمد بن احمد بن عبدالهادی، (۱۳۵٦)، العقود الدریة من مناقب شیخ الاسلام احمد بن تیمیة، تحقیق محمد حامد فقی (قاهره، مطبعة حجازی)، ص ۱۸۲.

[2] ابن حجی، عالم و مورخ دمشقی است که ذیلی بر کتاب تاریخ ابن کثیر نگاشته که به تاریخ ابن حجی مشهور است. ابن شهبه خود به در اختیار داشتن نسخه ای از این کتاب و بهره گیری خود از آن اشاره کرده است. برای توضیحات بیشتر نک: صلاح الدین منجد، (۱۹۷۸/۱۳۹۸)، معجم المؤرخین الدمشقیین و آثارهم المخطوطة و المطبوعة (بیروت، دار الکتاب الجدید)، ص ۲۲۹-۲۳۰.

[3] گزارش کوتاه علی بن داود صیرفی جوهری (متوفی ۹۰۰) مطلب خاصی دربرندارد. وی در یک خط درباره شهادت شهید نوشته است: «و فیها قتل ابن مکی کبیر الرافضة بدمشق لإظهاره الرفض و ضربت عنقه تحت القلعة». بنگرید به: علی بن داود جوهری (۱۹۷۰)، نزهة النفوس و الأبدان فی تواریخ الزمان، ج ۱، تحقیق حسن حبشی (قاهره، مطبعة دار الکتب)، ص ۸۸.

دسته چهارم گزارش های ذکر شده در کتب تراجم شیعه آمده که عموما مبتنـی بـر گـزارش های فاضل مقداد سیوری (متوفی ۸۲٦) است.[۱] حر عاملی گـزارش فاضـل مقـداد را بـه صـورت خلاصه نقل کرده و در پایان آن گفته است که این گزارش را از برخی مشایخ خـود شـنیده و بـه خط یکی از آنها دیده است که آن عالم گفته که گزارش به خط فاضل مقداد سیوری بوده اسـت. مجلسی نیز همین گزارش را نقل کرده و درباره منبع خود را بیشتر توضیح داده اسـت.[۲] مجلسـی گفته که او این گزارش را در جایی دیده که فردی به نام سید عزالـدین بـن حمـزه بـن محسـن حسینی ثبت کرده و گفته که وی گزارش شهادت شهید را بـه خـط فاضـل مقـداد چنـین دیـده است.[۳] دلیل مشخصی که فاضل مقداد خود شاهد عینی حـوادث منجـر بـه شـهادت شـهید اول بوده، در دست نیست به احتمال زیاد گزارش وی مبتنی بر برخی مسموعاتش باشد.[٤] و سـرانجام گزارشی مفصلی که احتمالاً نویسنده آن محمد بن علی بن وحید بتدینی عاملی باشد کـه کتـابی در شرح حال شهید، به نام *نسیم السحر* نگاشته و اینک تلخیصی از آن به قلم شرف الدین محمد مکی بن محمد عاملی (حیات قرن ۱۲) از نوادگان شهید ثانی در اختیار ما قرار دارد که در بخـش گزارش تازه یافت شده درباره شهادت شهید در خصوص آن سخن خواهد رفت. برخی از گزارش

---

[۱] محمد بن حسن حر عاملی، (۱۳۸۵/۱۹٦۵–۱۹٦٦)، امل الامل، ج ۱، تحقیق سید احمد حسینی (بغداد، مکتبة الاندلس)، ص ۱۸۲–۱۸۳؛ محمد باقر مجلسی، (۱٤۰۳)، بحار الانوار، ج ۱۰٤، (بیروت، دار الاحیاء التراث العربی)، ص ۱۸٤–۱۸٦؛ عبدالله افندی (۱٤۰۱)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۵، تصحیح سید احمد حسینی (قم، المطبعة الخیام)، ص ۱۸٦–۱۸۷؛ یوسف بن احمد بحرانی، (۱۹٦٦)، لؤلؤة البحرین، حققه و علق علیه السید محمد صادق بحر العلوم (نجف، بی جا)، ص ۱٤۵، ۱٤٦–۱٤۸؛ الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ۱۰۰–۱۱۲.

[۲] بحار الانوار، ج ۱۰٤، ص ۱۸٤–۱۸٦.

[۳] درباره حسینی بنگرید به: آقا بزرگ طهرانی، طبقات أعلام الشیعة: الضیاء اللامع فی القرن التاسع، (۱۳٦۲ش)، تحقیق علی نقلی منزوی (تهران، انتشارات دانشگاه تهران)، ص ۳۰–۳۲.

[٤] قاضی نورالله شوشتری (متوفی ۱۰۱۹) در مجالس المؤمنین شرحی درباره شهید آورده است که بخشی از آن درباره شرح حال علمی شهید است. مطالب دیگر نقل شده توسط شوشتری درباره روابط شهید و ابن جماعه شافعی از نوع حکایات *Topos* است که نمونه های دیگری نیز بر اساس بهره گیری از نام جماعه در سنت شیعه درباره وی در دست است (بنگرید به: قاضی نور الله شوشتری (۱۳۷۷ش)، مجالس المؤمنین، ج ۱ (تهران، انتشارات اسلامیه)، ص ۵۷۹). سید مصطفی بن حسین تفرشی (متوفی ۱۰٤٤) در کتاب نقد الرجال در چند سطر کوتاه درباره شهید سخن گفته که همان مطالب را محمد بن علی اردبیلی (متوفی ۱۱۰۱) در جامع الرواة آورده که اطلاعی درباره شهادت و حوادث منجر به شهادت شهید دربرندارد. بنگرید به: سید مصطفی بن حسین حسینی تفرشی (۱٤۱۸)، نقد الرجال، ج ٤، تحقیق مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث (قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث)، ص ۳۲۹؛ محمد بن علی اردبیلی غروی حائری، جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد، ج ۲ (بیروت، دار الاضواء)، ص ۲۰۳.

های شیعی مختصر بوده و مطالب اندکی از ماجرای شهادت شهید دربردارند از جمله خبر کوتاهی نقل شده از فرزند شهید شیخ علی جزینی است که در آن تنها گفته شده که در روز پنج شنبه نوزدهم جمادی الاولی سال۷۸٦ پدرش را بعد از قتل، سوزانده اند و این حادثه در پای قلعه رحبه در شهر دمشق رخ داده است.[۱] در گزارش های کاملتر این نقل، تنها اشاره شده که شهید به مدت یک سال در سه برج زندانی بوده است.[۲]

در میان این گزارشها، روایت فاضل مقداد سیوری که از شاگردان شهید بوده، تفصیل بیشتری دارد و به برخی از علل شهادت شهید اشاره کرده است. سیوری اشاره کرده که شهید بیش از یک سال در زندان بود و سبب آن نیز سعایت شخصی به نام تقی الدین جبلی خیامی بوده است. با کشته شدن خیامی، یکی دیگر از پیروان وی به نام یوسف بن یحیی به سعایت از شهید پرداخت و جمعی را به شهادت دادن بر علیه شهید واداشت و شهادت نامه را به نزد قاضی صیدا، بیروت و دمشق برد. در دمشق قاضی شافعی عباد بن جماعه از قاضی مالکی خواست تا درباره شهید حکم بدهد. با وجود آنکه شهید اتهامات وارده به خود را نفی می کرد و خود را عالمی شافعی معرفی کرد، به اعدام محکوم شد. شخصی به نام محمد بن ترمذی نیز در سوزاندن جنازه شهید مردم را تحریض می کرد. این گزارش در منابع بعدی تراجم نگاری امامیه مورد پذیرش قرار گرفته و به عنوان گزارش شهادت شهید اول نقل شده است.[۳] نکته ای که در گزارش ابن شهبه و فاضل مقداد سیوری توجه را به خود جلب می کند، وجود شهادت نامه ای علیه شهید بوده که در بیروت تنظیم شده و بعدها در دمشق مبنای برای زندانی شدن و سرانجام شهادت شهید اول بوده است. مطلبی که به دلیل نبود اطلاع بیشتری در خصوص شهادت نامه تنظیم شده، در تحلیل های ارایه شده برای شهادت شهید اول، چندان مورد توجه قرار نگرفته است. توجه به ماهیت شهادت نامه تنظیم شده در گزارش جدید پرتو تازه ای بر علل شهادت شهید اول می افکند.

***

ابهام های موجود در این گزارش های مربوط به شهادت شهید اول، در چند دهه گذشته باعث شده است تا محققان برای تحلیل شهادت شهید اول، حدس و گمان هایی را مطرح کنند و بیش از هر مطلبی، سعی کرده اند تا شهادت شهید را بیشتر از زاویه فعالیت های سیاسی وی

[۱] الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ۱۰۱.
[۲] الشهید الاول، حیاته و آثاره، ص ۱۰۱-۱۰۲.
[۳] الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ۱۰۲-۱۰۷.

مورد تحلیل و بررسی قرار دهند.[1] اساس این تفسیر مبتنی بر عبارتی از گزارشی فاضل مقداد سیوری (متوفی ۸۲٦) است. سیوری در جایی از گزارش خود آورده که یکی از اتهامات شهید اول آن بوده که گفته شده وی «کان عاملاً» بوده و در توضیح کلمه عامل در آن دوران، گفته شده این کلمه به کسانی اطلاق می شده است که مأمور جمع آوری مالیات بوده اند و دلالت بر این دارد که شهید به جمع آوری وجوهات شرعی می پرداخته است. در تکمیل ارایه تحلیل سیاسی شهادت شهید اول، برخی دیگر شهید اول را نخستین فقیه امامی معرفی کرده اند که قرائتی سیاسی از جایگاه فقیه در سنت فقهی شیعه ارایه کرده و دلیل ادعا خود را سخن گفتن شهید اول از «فقیه» به «نائب الامام» ذکر کرده اند و از نوعی تلاش سیاسی توسط شهید اول در جبل عامل و به نحو خاص جزین سخن گفته اند. به عنوان مثال وینتر در تحلیل خود از شهادت شهید اول، به همین ویژگی در آثار شهید اول اشاره کرده و به عباراتی در کتاب البیان در باب جمع آوری خمس و اجرای حدود در عصر غیبت با شرایطی توسط فقیه مورد تاکید قرار داده است.[2] نکته ای که مورد توجه این دسته از محققان قرار نگرفته این است که نظرات شهید در خصوص تصرف در وجوهات شرعی، همان نظرات دیگر فقیهان شیعه است.[3] همین گونه

---

[1] آشفتگی اخبار مربوط به شهادت شهید، از دیرباز وجود داشته است. در کتاب *نسیم السحر* که شرح حال شهید را از تولد تا شهادت دربردارد در این خصوص تصریح شده است (و اشتبه علی قوم کثیرة صفة قتله؛ لأن المحب الصادق لم یرض فلم یحضر ذلک). بنگرید به: جعفر مهاجر (۱٤۳۰)، الشهید الاول: عصره، سیرته، أعماله و ما مکث منها، چاپ شده در ضمن الشهید الاول: حیاته و آثاره (قم، مرکز العلوم و الثقافة الإسلامیة)، ص ۲۰۳، پاورقی ۱.

[2] *Stefan H. Winter,(*۱۹۹۹*), "Shams al-Din Muhammad ibn Makki "al-Shahid al-Awwal" (d.* ۱۳۸٤*) and the Shi'ah of Syria," Mamluk Studies Review, Volume* ۳ *, pp.*۱٦۰-۱٦٤.

[3] برای مثال بنگرید به: محمد بن محمد مشهور به شیخ مفید، (۱٤۱۰)، المقنعة، تحقیق مؤسسة النشر الاسلامی (قم، مؤسسة النشر الاسلامی)، ص ۸۱۰-۸۱۲؛ محمی بن حسن شیخ طوسی، (۱۳۹۰)، النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی، (بیروت، دار الکتاب العربی)، ص ۳۰۱-۳۰۳؛ ابوجعفر محمد بن منصور مشهور به ابن ادریس، (۱٤۱۰)، کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، (قم، مؤسسة النشر الاسلامی)، ص ۲٤-۲۷؛ جعفر بن حسن محقق حلی، (۱٤۰۳)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۱، تحقیق و اخراج و تعلیق عبدالحسین محمد علی (بیروت، دار الاضواء)، ص ۳٤٤.

نظرات شهید درباره اجرای حدود توسط فقیه همان نظرات مطرح شده در مکتب حله و نگاشته های محقق حلی و دیگر فقیهان امامی پیش از شهید اول است.[1]

در سنت فقهی شیعه روزگار شهید اول حتی تا مدتها بعد، تعبیر «نائب الامام» به کار رفته در متون فقهی، در معنی فقیه جامع الشرایط به کار نرفته و ظاهرا اولین کاربرد واژه نائب الامام در سنت فقهی شیعه به معنی فقیه جامع الشرایط در آثار محقق کرکی (متوفی ۹٤۰) و فقیهان پس از او باشد[2] و در دوران شهید و تا مدتها پس از او نائب الامام به کار رفته در متون فقهی به معنی ساده آن یعنی کارگزاران و امیران منصوب شده توسط امام و نه الزاما فقیه است. در تمام مواردی که شهید از واژه نائب الامام استفاده کرده است، بلافاصله از فقیه جامع الشرایط به عنوان فردی که همین توانایی را دارد، سخن گفته که نشانگر آن است که در نظر شهید اول، تعبیر «نائب الامام» الزاماً به معنی فقیه نبوده است، در حقیقت در زمان شهید نائب الامام در نگارش های فقهی شیعه، به معنی دیگر متداول در سنت شیعی یعنی نائب خاص و کارگزاران امام به کار می رفته است. بررسی مواردی که شهید در آثار خود از این اصطلاح استفاده کرده، درستی این گمان را نشان می دهد. به عنوان مثال می توان مواردی که شهید اول از واژه نائب الامام در کتاب *الدروس* استفاده کرده، را مثال زد.[3] همین گونه شهید در بحث از شرایط برگزاری نماز جمعه حضور امام یا نائب او را یکی از شروط معرفی کرده و در بیان شروط نائب الامام، دقیقا این تعبیر را به معنی منصوب از طرف امام تعریف کرده و مشخص است که نائب الامام را مترادف با فقیه جامع الشرایط نمی دانسته است.[4] با این حال به نظر می رسد که از دوره ای خاص، تعببیر نائب الامام به کار رفته در متون فقهی، با توجه به این واقعیت که در

---

[1] به عنوان مثال شهید اول در کتاب *غایة المراد فی شرح نکُت الإرشاد* به وضوح همان نظرات علامه در کتاب مختلف را ذکر و تایید کرده است . بنگرید به: محمد بن مکی، (۲۰۰۹/۱٤۳۰)، غاية المراد فی شرح نکت الارشاد، ج ۱ (قم، مرکز العلوم و الثقافة الاسلامية)، ص ۳٥٤-۳٥٦.

[2] *Wilferd Madelung, "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam, "in: La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident. Colloques internationaux de la Napoule* ۱۹۷۸ *(Paris: Presses Universitaires de France,* ۱۹۸۲*), p.*۱٦٦.

[3] شهید در چند جا از کتاب دروس این اصطلاح را به کار برده و چنین نوشته است: «تجب صلاة الجمعة رکعتين بدلاً عن الظهر بشرط الإمام أو نائبه، و فی الغيبة تجمع الفقهاء مع الأمن». الدروس الشرعية فی فقه الامامية، ج ۱، ص ۱۲۹)؛ «و يجب دفع الزكاة إلى الإمام أو نائبه مع الطلب و إلا استحب، و فی الغيبة إلى الفيه المأمون ...». (همان، ج ۱، ص ۱۹۹). در یك مورد که شهید اول، قصد تصریح به نیابت عامه فقیهان از امام معصوم داشته، تعبیر «نائب الغيبه و هو الفقيه العدل الإمامی الجامع لشرائط الفتوی» را به کار برده است (همان، ج ۱، ص۲۲۰).

[4] نک ذکری الشيعة فی أحكام الشريعة، ج ٤، ص ۱۰۰-۱۰٤.

عصر غیبت فقیهان جامع الشرایط منصوبان عام امام هستند، مترادف با فقیه جامع الشرایط فهمیده شده است. در حالی که متعارف فقیهان دست کم تا روزگار شهید اول از نائب الامام در متون فقهی، منصوب امام است. همچنین به نظر نمی رسد که شهید قابل به نیابت فقیه در عصر غیبت به معنی حاکم جامعه اسلامی بوده باشد. وی در *الذکری* در بحث از غسل دادن شخصی که ولی ندارد اشاره کرده که در صورت حضور، اما ولی اوست و در دوران غیبت حاکم و در صورت نبود حاکم، کل مسلمین، که این عبارت نشانگر آن است که در نگاه شهید، فقیه الزاما حاکم سیاسی تصور نمی شده است[۱]، همین گونه در بحث حج و انتخاب امیر الحاج از سوی امام در صورتی که خود حضور نیابد، سخنی از فقیه و لزوم قیام او به این عمل نیست[۲]، هر چند شهید شأن فقیهان را تصدی این امور و مسائل دیگری که لازم به اذن امام در عصر غیبت بود می دانسته است. به عنوان مثال وی در بحث از شروط برگزاری نماز جمعه در عصر غیبت، در توجیه به اینکه فقیهان در اموری که شارع منوط به اذن امام نموده، مأذون می باشند، می نویسد: «و لان الفقهاء حال الغیبة یباشرون ما هو أعظم من ذلک بالإذن، کالحکم و الافتاء، فهذا أولی».[۳] با این حال شهید اشاره کرده که برخی از عالمان امامی معتقد بودند که مأذون بودن فقیهان در حکم و افتا به معنی مأذون بودن عام آنها در اموری که لازم به اذن امام بوده، نیست.[٤] از آنجا که بسیاری از متون فقهی هنوز به چاپ نرسیده است، طرح این مطلب که از چه زمانی به بعد واژه نائب الامام به معنی جدیدی یعنی فقیهان به کار رفته است، نیاز مند تأمل بیشتری است اما مشخص است که این تعبیر در سنت کهن شیعی در بیان وضعتی است که امام حاکم جامعه اسلامی است و از سوی نایبانی حضور دارند و فقیهان در چنین شرایط فرضی به بیان احکام پرداخته اند. ظاهرا محقق کرکی (متوفی ۹٤۰) نخستین فقیه شیعی باشد که نائب الامام را در آثار خود به معنی جدید آن یعنی نائب عام و مترادف با فقیه به کار برده باشد. میرمخدوم شریفی (متوفی ۹۹۵) در اشاره به این مطلب و نقش محقق کرکی در طرح این نظریه نوشته است:

«و ... قولهم بتعطیل الأحکام الالهیة قالوا انما الحکم للإمام او نائبه و النائب عندهم قسمان، النائب الخاص و یریدون به من ولاه الإمام حال حضوره باقلیم او بلد معین و النائب العام

---

[۱] ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة، ج۱، ص ۳۰۳.

[۲] الدروس الشرعیة فی فقه الأمامیة، ج ۱، ص ۵۰۹–۵۱۲.

[۳] ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة، ج ٤، ص ۱۰٤. نیز بنگرید به: الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، ج ۲، ص ۵۹–٦۰ (بحث از اجرای حدود در عصر غیبت و جواز عمل برای فقیه).

[٤] ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة، ج ٤، ص ١٠٦.

و هو الذی بلغ درجة الإجتهاد و الإمام غائب و لم یوجد ... أعلم منه فهو قائم مقام الإمام فی کل شیء و لیس لاحد غیر المجتهد المزبور ان یحکم او یفتی بنقیرا و قطمیر لصغیر او کبیر فی زمان الغیبة و لا قول للمیت عندهم باتفاقهم و ادعی ابن عبدالعال فیه الشهرة التی قلنا انها فی الحجیة کالإجماع لدیهم و زین الدین العاملی فیه الإجماع...».[١]

بر اساس قرائت سیاسی از آراء فقهی شهید اول، که وی نائبانی از طرف خود به مناطق شیعه نشین جبل عامل فرستاده، گفته شده که در نهایت این گونه اقدامات شهید اول، زمینه ساز برخورد میان او و ممالیک و سرانجام شهادتش شده است. ظاهراً این مطلب را نخستین بار شهید آیت الله سید محمد باقر صدر در ضمن کتاب *المحنة* بیان کرده باشد. ایشان در تحلیل از اهمیت شهید اول در تحول نظام مرجعیت شیعه نوشته است:

«...ان هذا الوضع الموجود المرجعیة فعلاً انا لا اعرف تطبیقاً اسبق من الناحیة التاریخیة له من تطبیق الشهید الاول ...قام بهذا التطبیق فی لبنان و سوریة و عین الوکلاء و فرض جبایة الزکاة و الخمس علی القواعد الشعبیة من الشیعة، و بذلک انشأ کیاناً دینیاً قویاً للشیعة مترابطاً لاول مرة فی تاریخ العلماء. و کان انشاؤه لهذا الکیان هو من اهم الاسباب التی ادت الی مقتله رضوان الله علیه فی قصة لا مجال الآن للتوسع فیها».[٢]

متاسفانه مرحوم صدر، مستندات خود را بیان نکرده است. در حقیقت تحول اصلی در نظام مرجعیت به صورت تصریح شده در نگاشته های علامه حلی آمده و به صراحت از لزوم ارتباط مستقیم و یا با واسطه با مجتهد زنده مورد بحث قرار گرفته است.[٣] احتمالا مطالبی که شهید اول در آغاز کتاب *الذکری* در خصوص لزوم مراجعه به مجتهد بیان کرده، اساس اظهار نظر شهید صدر بوده باشد.[٤] در دو دهه اخیر جعفر مهاجر، در تحلیل های خود در مسئله شهادت شهید اول، بر قرائت سیاسی از مسئله شهادت شهید تاکید فراوانی داشته است.[٥] مطلب دیگری که به نوعی

---

[١] میرمخدوم شریفی، النواقض لبنیان الروافض، نسخه خطی، کتابخانه بریتانیا، *Or.*٧٩٩١، برگ ٩٢ الف . مهاجر شهید ثانی را نخستین فقیه امامی معرفی کرده که نائب الامام را به معنی فقیه جامع الشرایط تفسیر کرده است. نک: جعفر مهاجر (١٩٨٩/١٤١٠)، الهجرة العاملیة الی ایران فی العصر الصفوی: النتائجه السیاسیة و الثقافیة (بیروت، دار الروضة)، ص ٦٦.

[٢] سید محمد باقر صدر، ١٤١٠/١٩٩٠)، المحنة، (بیروت، دار التعارف)، ص ٢٢-٢٣.

[٣] حسن بن یوسف حلی، (١٤٠١)، اجوبة المسائل المهنائیة، تحقیق محیيی الدین ممقانی (قم، مطبعة الخیام)، ص ١٠١.

[٤] ذکری الشیعة فی احکام الشریعة، ، ج ١، ص ٤٣-٤٤.

[٥] بنگرید به: احمد ترابی، (١٣٨٨)، شهید اول: نخستین شهید راه فقاهت (قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)، ص ٢٠٥-٢١٣.

از آن فعالیت سیاسی شهید اول استنباط شده است، نگارش کتاب *اللمعة الدمشقیة* شهید اول است که شهید آن را به خواهش امیر سربداری علی بن مؤید (حکومت ٧٦٦-٧٨٣) نگاشته است. نگارش کتاب در قرون میانه به نام امیران یا در پاسخ درخواست آنها، امری متداول و کاملا مرسوم بوده است. در حالی که عنوان کتاب اللمعة الدمشقیة به وضوح دلالت دارد که شهید اول کتاب را زمانی که در دمشق بوده، نگاشته است.[١]

دلیل احتمالی دیگری که در برخی از گزارشها به آن اشاره شده، حسد ورزی برخی عالمان شافعی دمشق به شهید است[٢] که ادعای اخیر در منابع متاخر پدید آمده و با توجه به اشتهار شهید در دمشق به عنوان شیخ و مرجع شیعیان، بعید است که اساسی داشته باشد، خاصه فقیه شافعی که گفته شده با شهید رقابت داشته، خود یکی از برجسته ترین فقیهان شافعی روزگارش بوده است. همین گونه ادعای هم درسی او و شهید، مطلب بی اساسی است و حاصل حکایت پردازی متاخران درباره شهید است. مسئله دیگر که از پی تحلیل سیاسی شهادت شهید اول، رواج یافته، فعالیت های گسترده علمی شهید در جبل عامل است که به عنوان تمهیدی جهت فعالیت سیاسی شهید بیان شده است. با این حال اطلاعات مهمی درباره سالشمار زندگی شهید اول در دست است تا به حال، برای تحلیل زندگی شهید اول و علل شهادت او توجه چندانی به آنها نشده است. مطالب مذکور مشتمل بر اجازات باقی مانده از شهید اول، انجامه های برخی از آثار اوست که برای سال شمار زندگی شهید اول و همچنین نشان دادن سکونت وی و فعالیت های او بسیار مهم است. بررسی این مطالب نشانگر آن است که شهید اول بخش اعظم زندگی خود را در حله بسر برده و فعالیت های علمی او در آن شهر بوده و در اواخر عمر خود و پس از درگذشت استادانش به دمشق مهاجرت کرده که نشانگر نادرستی اقامت شهید اول در جزین و فعالیت های نسبت داده شده به او در آن منطقه است. بررسی تفصیلی ارایه شده در پی، این مطلب را نشان می دهد.

xxx

[١] در شرح حال تازه یافت شده او یعنی کتاب نسیم السحر ادعا شده که شهید کتاب را زمانی که در حله سکونت داشته نگاشته است (الشهید الاول: عصره، سیرته، أعماله و ما مکث منها، ص ١٩٠).

[٢] مجالس المؤمنین، ج ١، ص ٥٧٩؛ محمد بن سلیمان تنکابنی، (١٣٨٣ش)، قصص العلماء، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی)، ص ٤٣٩.

شهید اول: حیات علمی

شمس الدین محمد بن مکی جزینی عاملی در روستای جِزین و در تاریخی بعد از ۷۲۰ چشم به جهان گشود[۱] و در همانجا و نزد پدر، مکی بن محمد بن حامد مقدمات اولیه دانش را فراگرفت.[۲] هر چند عموما تاریخ تولد او را ۷۳٤ ذکر می کنند[۳] اما مختاری[٤] و مهاجر[٥] با ذکر دلائلی نشان داده اند که این تاریخ نادرست است. درباره نام پدر و اجداد شهید اختلافات اندکی در منابع دیده می شود ولی صورت مشهور تر نام اجداد وی مکی بن محمد بن حامد جزینی ثبت شده است.[٦] مادر شهید اول از خاندان سادات بنو مُعَیّه و دختر سید محمد حسنی بن معیه بوده و به همین دلیل از وی به شریف نیز یاد شده است. به نوشته شرف الدین مکی، عالم امامی قرن دوازدهم و از نوادگان شهید اول، علت شهرت شهید اول به حارثی همدانی خزرجی، نخست انتساب او به حارث همدانی از یکسو و شهرت او به خزرجی به علت انتساب به سعد به عباده خزرجی است. همچنین شهرت یافتن شهید اول به حانینی جزینی نیز به دلیل سکونت وی و خاندانش در روستا های حانین و جزین بوده است.[۷] از آنجایی که در منابع درباره اینکه شهید اول از نسل حارث همدان بوده باشد، سخنی گفته نشده است به نظر می رسد که چنین نسبتی به صورت عقد ولاء بوده باشد. همچنین خود شهید اول بیشتر به جزینی شهرت داشته است و شاید اسلاف وی در اصل از روستای حانین بوده باشند.[۸] در هر حال شهرت داشتن پدر شهید اول به جزینی،[۹] نشانگر آن است که وی در آنجا سکونت داشته است و شهید اول نیز در همانجا

---

[۱] نک غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۲، ص ۲٦٥؛ الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ۱۹–۲۹؛ الشهید الأول: عصره، أعماله و ما مکث منها، ص ۱۸٦؛ شهید اول: نخستین شهید راه فقاهت، ص ۲٦–۲۸.

[۲] لؤلؤة البحرین ۱۹٦٦، ص ۱٤٤.

[۳] نک الشهید الأول: عصره، أعماله و ما مکث منها، ص ۱۸۵–۱۸٦؛

Devin J. Stewart,(۱۹۹۸), Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responese to the Sunni Legal System (The University of Utah Press, salt Lake City), p.۷۸.

[٤] الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ۳۲–۳۷.

[٥] الشهید الأول: عصره، أعماله و ما مکث منها، ص ۱۸٦–۱۸۷.

[٦] الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ۲۷–۳۱؛ الشهید الأول: عصره، أعماله و ما مکث منها، ص ۱۸۳–۱۸٤.

[۷] نک الشهید الأول: عصره، أعماله و ما مکث منها، ص ۱۸٤.

[۸] نک الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ۳۱–۳۲.

[۹] نک امل الآمل، ج ۱، ص ۱۸۵.

دیده به جهان گشوده است، هر چند به دلیل نزدیکی روستای حانین به جزین این احتمال نیز بعید نیست که وی در روستای حانین به دنیا آمده باشد و بعدها به جزین مهاجرت کرده باشد.[1]

محمد بن مکی پس از اتمام تحصیلات اولیه خود در جزین و به احتمال قوی تنها نزد پدرش که تا سال ۷۲۸ در قید حیات بوده، برای تکمیل دانسته های خود به عراق سفر کرد.[2] هر چند درباره تاریخ دقیق سفر شهید به عراق برای تحصیل و دانش آموزی نزد فقیهان حله در دست نیست. دانسته های ما درباره محمد بن مکی پس از سال ۷۵۱ است و پیش از این تاریخ اطلاع دقیقی از وی در دست نیست. در این سال محمد بن مکی به عراق سفر کرد و تا سال ۷۵٦ در آنجا اقامت داشته است.[3] از آنجایی که پیشتر و در سال ۷۵۰ شهید در مدینه بوده و بخشی از مجموعه مشهور خود را در این سال کتابت کرده، می توان احتمال داد که وی به قصد حج در سال ۷۵۰ به مدینه سفر کرده و در راه بازگشت تصمیم به دیدار از حله که در آن روزگار مهمترین مرکز علمی شیعیان به حساب می آمد، گرفته است.[4]

دانسته های ما درباره اقامت محمد بن مکی در حله محدود است و عمده اطلاعات درباره او را به واسطه مطالبی که در ضمن اجازات حدیثی و یا نکاتی که در انجامه برخی نسخه های آثار وی ذکر شده است و از همه مهمتر مطالبی است که شهید در کتاب *اربعین حدیثاً* که از تألیف آن در ۱۸ ذوالحجه ۷۸۲ فراغت حاصل کرده، در اختیار داریم. در ظهر روز بیستم شعبان سال ۷۵۱ وی از فخر المحققین (متوفی ۷۷۱) در خانه اش در حله اجازه ای دریافت کرده است[5] در سال ۷۵۱ او از شمس الدین ابوعبدالله محمد بن احمد بن ابی المعالی موسوی در بیست و چهارم شعبان اجازه روایت حدیث گرفته است که ظاهرا محل اخذ این اجازه هر چند اشاره ای

---

[1] نک الشهید الأول: عصره، سیرته، أعماله و ما مکث منها، ص ۱۸۵. همچنین شهرت یافتن شهید و پدرش به جزینی می تواند از باب رسم متداول در ذکر نام های محل سکونت به نام های اشهر نزدیک به مکان اصلی باشد. از آنجا که در سنت تراجم نگاری بعدی شیعه، شهرت جزین بیشتر بوده است، شهرت شهید و پدرش به جزینی ثبت شده است، هر چند گاه به حانینی جزینی نیز شهرت شهید ثبت شده است که نظر تولد شهید در روستای حانین را تقویت می کند. نک الشهید الأول: عصره، سیرته، أعماله و ما مکث منها، ص ۱۸۵.

[2] درباره پدر شهید نک: بحار الانوار، ج ۱۰٦، ص ۲۰.

[3] *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responese to the Sunni Legal System, p.*۷۸, *no.*۱.

[4] الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ٤٤؛ الشهید الأول: عصره، سیرته، أعماله و ما مکث منها، ص ۱۸۹–۱۹۰.

[5] محمد بن مکی، (۱٤۳۰)، الاربعون حدیثا، (قم، مرکز العلوم و الثقافة الإسلامیة)، ص ۲، حدیث ۲.

به آن نشده، حله باشد.[۱] وی به همراه عمید الدین خواهر زاده علامه حلی در همان سال ۷۵۱ به کربلاء سفری داشته و در نوزدهم ماه رمضان از او نیز اجازه روایت دریافت کرده است.[۲] شهید اول در دوران اقامت خود در حله، به خواندن برخی متون فقهی نزد فقیهان حله مشغول بوده است. او در سال ۷۵۲ شهید اول از عمید الدین بعد از آنکه جلد اول کتاب *تذکرة الفقهاء* علامه حلی را خوانده، اجازه ای دریافت کرده است.[۳] شهید تا سال ۷۵٦ در حله بود[٤] در این سالها از عالمان مشهور شیعی حله چون جلال الدین ابو محمد حسن بن نما حلی که شهید از او در ربیع الثانی ۷۵۲ اجازه ای گرفته بود.[۵] در سال ۷۵٤ شهید به قصد حج به حجاز سفر کرد.[٦] در ۲۲ ذی الحجه همان سال در مدینه از قاضی القضاة مصر عز الدین عبدالعزیز بن محمد بن ابراهیم ابن جماعه کنانی شافعی (متوفی ۷٦۷) اجازه روایت کتب اهل سنت را دریافت کرد.[۷] مشخص

---

[۱] سید محسن امین، (۱۹۸۳/۱٤۰۳)، أعیان الشیعة، حققه و أخرجه حسن امین، ج ۹، (بیروت، دار التعارف)، ص ۷۱.

[۲] الاربعون حدیثاً، ص ۱، حدیث ۱.

[۳] میرزا حسین نوری، (۱٤۰۷–۱٤۲۰)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، إعداد و نشر مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ج ۲۰ (قم، مؤسسة آل البیت)، ص ٤۰۰.

[٤] شهید در دو اجازه از فخر الدین محمد در حله، یکی در جمعه، سوم جمادی الاولی ۷۵٦ و دیگری در ششم شوال ۷۵٦ اخذ کرده است (الاربعین حدیثاً، ص ۲٤۰، ۲٦۱). وی در همان سال اجازه ای دیگر از فخر المحققین در خانه اش در حله گرفته که متن آن را مجلسی (بحار الانوار، ج ۱۰٤، ص ۱۷۷–۱۷۸) آورده است. در این اجازه فخر المحققین اشاره کرده که شهید مشکلات کتاب *ایضاح الفوائد* را نزد او خوانده است که نشانگر دانش شهید در فقه است و مؤید این است که شهید پیش از ورود به حله تبحری در دانش فقه بدست آورده است چرا که وی در حله متون عالی فقه را نزد مشایخ حله خوانده است.

[۵] الاربعون حدیثاً، ص ۳، حدیث ۳.

[٦] شهید از ابن معیه در حله و در ۱٦ شعبان ۷۵٤ اجازه ای گرفته است. همچنین اجازه ای دیگر از ابن معیه بدون ذکر محل که احتمالا همان حله باشد در ۱۱ شوال ۷۵٤ گرفته است. بر این اساس استوارت معتقد است که شهید برای رفتن به حج فرصت پیوستن به کاروان حجاج که از دمشق عازم حج بوده نداشته و برای رفتن به حج به کاروان حجاج بغدادی ملحق شده است. بنگیرید به:

*Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responese to the Sunni Legal System, p.*۷۹*, no.*۷۵.

[۷] ابن جماعه منصب قاضی القضاتی مصر را به جز فترتی کوتاه برای بیست و پنج سال از ۷۳۸ به بعد در اختیار داشته است. درباره او و خاندان ابن جماعه بنگرید به:

*K. S. Salibi,(*۱۹۵۸*), "The Banū Jamāʿa: A Daynasty of Shāfiʿī Jursits in the Mamluk Period, " Studia Islamica* ۹*, pp.*۹۷–۱۰۹.

است که شهید تظاهر به شافعی بودن کرده است.[1] همچنین شهید از برخی عالمان دیگر اهل سنت در مدینه اجازه روایت دریافت کرده است.[2]

در راه بازگشت از سفر حج، احتمالا شهید به منظور دیدار و زیارت مسجد الاقصی از راه فلسطین و شام به عراق بازگشته باشد.[3] دانسته است وی سوم جمادی الاولی ۷٥٦ در خانه فخر الدین اجازه ای دریافت کرده است.[4] در پنجم شوال ۷٥٦ شهید اول کتابت جزء اول کتاب *ایضاح الفوائد* را به پایان رساند.[5] بدیهی است که شهید پیش از این تاریخ به خواندن کتاب *ایضاح* نزد فخر المحققین مشغول بوده است. در همان سال شهید انهائی دال بر سماع کتاب *علل الشرایع* را برای یکی از شاگردان خود در حله نگاشته است.[6] در ششم شوال همان سال شهید اول اجازه ای از فخر المحققین در حله دریافت کرده است.[7] در هر حال آنچه که مسلم

[1] نک بحار الانوار، ج ١٠٦، ص ٧٠-٧١.

[2] بحار الانوار، ج ١٠٤، ص ٧١، ١٩١، ٢٠٠؛

*Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responese to the Sunni Legal System, p.*٧٩.

[3] شهید در اجازه خود به ابن نجده، البته بدون اشاره به تاریخی، درباره فقیهانی در این سفر خود با آنها دیدار داشته، نکاتی را ذکر کرده است. همچنین بنگرید به :

*Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responese to the Sunni Legal System, pp.*٧٩-٨٠.

[4] الاربعون حدیثاً، ص ٢٦، حدیث ٣٩.

[5] محمد تقی دانش پژوه، (١٣٣٥ش)، فهرست کتابخانه اهدائی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، ج٣ ، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران)، بخش سوم، ص ١٧٨٧-١٧٨٨.

[6] سید جعفر حسینی، (١٣٨٤ش/١٤٢٦)، فهرست نسخه های خطی کتابخانه مدرسه صدر بازار (اصفهان – ایران)، ج ٣، (قم، مجمع ذخائر اسلامی) ، ص ٧٠٧.

[7] الاربعون حدیثاً، ص ١٢، حدیث ٢١. نکته مهم و تأمل برانگیز در اجازه اخیر آن است که نشان می دهد، مقام علمی شهید اول در این تاریخ، فراتر از آن بوده که وی تنها شاگرد فخر المحققین بوده باشد و تعابیر به کار رفته از سوی فخر المحققین نشانگر آن است که وی شهید را هم رتبه خود می دانسته است و از وی با تعابیر مولانا الامام العلامة، الأعظم، أفضل علماء العالم یاد کرده و گفته که شهید تنها برخی مطالب کتاب را نزد او خوانده (...من هذا الکتاب مشکلاته) و مطالب فراوانی را شهید در خصوص برخی عبارات های کتاب به او متذکر شده است (... و حقق و أفاد کثیراً من المسائل المشکلات بفکره الصائب و ذهنه الثاقب). در ادامه فخر المحققین اجازه ای عام در روایت تمام آثاری را که در روایت خود داشته به شهید اول داده است. تعابیر مشابهی از سوی ابن معیه در بیان مقام علمی شهید در ٧٥٤ نیز آمده (نک بحار الانوار، ج ١٠٧، ص ١٨٢) که جملگی نشانگر آن است که شهید پیش از ساکن شدن در حله، شخصیتی ممتاز بوده است. اما نکته تعجب برانگیز آن است که درباره اینکه شهید پیش از این تاریخ نزد چه کسانی تحصیل کرده، اطلاعی در دست نداریم و با توجه به دقت شهید در ذکر

است آن است که شهید پیش از ۷۵۰ به احتمال قوی در جزین ساکن بوده است. در سال بعد (۷۵۷) در دوازدهم شعبان شهید اول اجازه ای به عده ای از عالمان برای خواند کتاب *علل الشرائع* صدوق داده است.[١] در این سالها شهید در حله نزد برجسته ترین فقیهان شیعه چون فخر المحققین محمد (متوفی ۷۷۱) و شمار دیگری از شاگردان علامه حلی چون ابوعبدالله عمید الدین عبدالمطلب بن اعرج حسینی (متوفی ٧٥٤)، تاج الدین محمد بن قاسم مشهور به ابن مُعَیّه حلی (متوفی ٧٧٦) و کسان دیگری به تحصیل فقه و اصول فقه پرداخت.[٢] درباره این مطلب که کدام یک از افراد مذکور نقش مهمتری در تعلیم شهید داشته اند، تنها از تعابیر خود شهید اول درباره افراد مذکور می توان تا حدی این مطلب را دریافت.[٣] شهید اول در حله و در میانه ماه ذی القعده ۷۵۷ از نگارش جزء دوم کتاب مهم فقهی خود یعنی *غایة المراد* فراغت حاصل کرده است.[٤] در همان حله و در شوال ٧٦٥ شهید نگارش کتاب *المنسک الکبیر* خود را به پایان رساند.[٥] در سال ٧٦٦ شهید اول در دمشق با قطب الدین رازی دیدار داشت و از او اجازه دریافت کرده است.[٦] از برخی کارهای کتابت شده شهید در فاصله سالهای ۷۷۰ تا ٧٧٦ اطلاع داریم به احتمال قوی شهید در این سالها در حله اقامت داشته و با توجه به جایگاه خود، به نوعی مرجعیت شیعه در این شهر را برعهده داشته است، هر چند تصریح مشخصی به این نکته در

استادان خود، وی پیش از سفر به حله استاد مهمی در فقه نداشته و تبحر وی در فقه حاصل مطالعات شخصی خود او بوده است (نک: الشهید الأول: عصره، سیرته، أعماله و ما مکث منها، ص ۱۸۷–۱۸۸).

[١] آقا بزرگ طهرانی، (۱۹۷۵)، طبقات أعلام الشیعة: الحقائق الراهنة فی المائة الثامنة، تحقیق علی نقی منزوی (بیروت، دار الکتاب العربی)، ص ٤. برای متن اجازه نک: الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ۷۲–۷۳، ٧٦.

[٢] غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۲، ص ٢٥٦؛ امل الآمل، ج ۱، ص ۱۸۱–۱۸۲؛ الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ٦٨، ٧٣–٧٦.

[٣] شهید اول از فخر المحققین به سلطان العلماء، خاتم المجتهدین، الشیخ الاعظم یاد کرده و از سید مرتضی عمید الدین به شیخ أهل البیت فی زمانه و فقیه أهل البیت یاد کرده است. این تعابیر نشانگر آن است که در تربیت فقهی شهید اول، دو استاد اخیر وی نقش مهمی داشته اند. نک: الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ۷۳، ۷۵. عبارت نقل شده توسط سید محسن امین (أعیان الشیعة، ج ۵، ص ۳۹۷) و به نقل از همو در برخی منابع دیگر درباره گفته فخر المحققین درباره شهید اول که استفدت منه أکثر مما استفاد منی، همانگونه که مختاری (الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ٧٤) نشان داده است، نادرست است و نشان دهنده ذهنیت رایج در میان جبل عامل و مقام علمی شهید اول است.

[٤] به این مطلب در انتهای نسخه از کتاب *غایة المراد* به شماره ١٤٠٧ در کتابخانه آیت الله مرعشی اشاره شده است.

[٥] الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ۳۸۷–۳۸۹.

[٦] بحار الانوار، ج ١٠٤، ص ١٤٠–١٤١؛ الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ٤٦، پانویس ٥.

منابع در دست نباشد. در ۲۵ ربیع الثانی ۷۷٦ شهید در حله استنساخ نسخه ای از کتاب *فهرست* منتجب الدین را در حله به پایان رساند[۱]. تاج الدین ابن معیه اندکی پیش از درگذشت خود در ۷۷٦ در حله به او و فرزند شهید اجازه داده است.[۲] شاهد دیگر دال بر اقامت شهید اول در حله در سال ۷۷٦، نسخه ای از *کتاب الاربعین عن الاربعین من الاربعین* نوشته منتجب الدین ابوالحسن علی بن عبیدالله قمی (متوفی پس از ۵۸۵) است که در همین سال آن را در حله استنساخ کرده است.[۳] در سال بعد یعنی ۷۷۷، شهید سفری به عراق داشت و ظاهرا پس از زیارت عتبات مقدسه در راه بازگشته به حله در بغداد به نزد شمس الائمه کرمانی (متوفی ۷۸٦) رفت و در اوائل جمادی الاولی در خانه اش از او اجازه برای روایت آثار اهل سنت دریافت کرده است.[٤] در سال ۷۸۰ شهید نگارش کتاب *الدروس الشرعیة* خود را آغاز کرد.[٥] هر چند اشاره و یا اطلاعی درباره مکان اقامت شهید در این هنگام در اختیار ما نیست، اما شاهد مهمی در دست است که می توان بر اساس آن گفت که شهید پس از مهاجرت از حله در دمشق اقامت گزیده باشد.[٦]ابن جزری (متوفی ۸۳۳) که شرح حال کوتاهی از شهید اول را آورده، گفته است که شهید مدت طولانی با وی رفاقت و هم صحبت بوده و با توجه به اقامت ابن جزری در دمشق، می توان سالهایی را که درباره آن اطلاع درستی در دست نیست، همان زمانی دانست که ابن جزری به آن اشاره کرده است.[۷] در سال ۷۸۲ شهید اول در دمشق نگارش کتاب *اللمعة الدمشقیة* خود را به پایان رساند. اطلاع ما درباره تاریخ اتمام نگارش *کتاب اللمعة*، مبتنی بر گفته شهید ثانی در

---

[۱] الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ٤۷، پاورقی ۱.

[۲] میرزا حسین نوری، (۱٤۰۷-۱٤۲۰)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، اعداد و نشر مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث، ج ۲۰، (قم، مؤسسه آل البیت)، ص ۳۱۲.

[۳] فهرست کتابخانه اهدائی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، ج ۳، بخش سوم، ص ۱۰۸۱.

[٤] برای شرح حال کرمانی نک عبدالحی بن عماد حنبلی، (بی تا)، شذرات الذهب فی أخبار من ذهب، ج ٦، (بیروت، منشورات دار الآفاق الجدیدة)، ص ۲۹٤.

[٥] الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ۳۳۱.

[٦] غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۲، ص ۲٦٥. استوارت نیز گفته که احتمالا شهید اول بیشتر ایام آخر عمر خود را در دمشق یا جزین گذرانده است. وی این استنباط را بر اساسا گفته ابن قاضی شهبه (تاریخ ابن قاضی شهبة، ج ۱، ص ۱۳٤-۱۳۵) که گفته شهید پیش از دستگیری و شهادت در جزین اقامت داشته است، بیان کرده است. بنگرید به:

*Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responese to the Sunni Legal System, p.*۸۱.

[۷] ابن جزری در اشاره به هم صحبتی خود با شهید اول نوشته است: «صحبنی مدة مدیدة ...». برای شرح حال ابن جزری و اقامت وی در دمشق بنگرید به: احمد پاکتچی، (۱۳٦۹ش)، «ابن جزری»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، (تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی)، ص ۲۳۱-۲۳٤.

آغاز *الروضة البهیة* است که تصریح دارد که شهید اول کتاب را در سال ۷۸۲ نگاشته است. اطلاع دیگر که خود شهید اول درباره زمان نگارش کتاب لمعه ذکر کرده است، سخن خود اوست در اجازه اش به ابن خازن حائری که در دوازدهم رمضان ۷۸٤ به او داده و در این اجازه کتاب لمعه خود را در ضمن آثاری که نگارش آنها را به پایان رسانده یاد کرده است. بر این اساس مسلم است که کتاب پیش از ۷۸٤ نگاشته شده است. شهرت این مطلب که کتاب لمعه آخرین متنی است که شهید اول نگاشته نادرست است.[۱] احتمالا شهید پیش از این تاریخ در دمشق سکونت گزیده باشد. در روز سه شنبه یازدهم ماه صفر سال ۷۸٤ شهید نگارش جلد نخست کتاب *الذکری* را به پایان رساند[۲] و در آخر روز چهارشنبه دوازده روز مانده به پایان ماه ربیع الثانی همان سال جلد نخست کتاب *الدروس الشرعیه* را به اتمام رساند. در دمشق و در دوازدهم ماه رمضان ۷۸٤ در دمشق شهید اجازه مشهور خود به ابن خازن حائری را داده است. درباره اینکه شهید در دمشق به چه کاری مشغول بوده و اینکه نزد چه کسانی تحصیل کرده، اطلاعی مشخصی در منابع نیامده است.[۳] مرکزیت علمی دمشق از یکسو و نزدیکی آن به جزین

---

[۱] برای بحث درباره زمان نگارش کتاب لمعه بنگرید به: الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ۳۷۰-۳۷۷.

[۲] محمد تقی دانش پژوه، (۱۳۳۹ش)، فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۸، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران)، ص ۵۲۱-۵۲۲؛ الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ۳٤۳-۳٤٤.

[۳] ابن جزری (غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۲، ص ۲٦۵) بدون آنکه به تاریخی مشخصی اشاره کند گفته که شهید، دانش قرائت را از اصحاب عبدالله بن مؤمن بن وجیه واسطی (متوفی ۷٤۰) که برجسته ترین قاری قرآن عراق در روزگار خود بود، فرا گرفت (در مورد ابن مؤمن بنگرید به: غایة النهایة فی طبقات القراء ، ج ۱، ص ٤۲۹-٤۳۰). همچنین ابن لبان دمشقی (متوفی ۷۷٦؛ غایة النهایة فی طبقات القراء ، ج ۲، ص ۷۲-۷۳) به ابن جزری گفته که شهید اول برای چندین سال نزد او قرائات را فرا گرفته است (غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۲، ص ۲٦۵). پرسش این است که فراگیری قرائات مربوط به چه زمانی از حیات شهید ثانی بوده است؟ پاسخ مشخصی به این مطلب نمی توان داد. شاید این گمان در ذهن خلجان کند که فراگیری قرائات مربوط به مراحل ابتدائی زندگی شهید بوده است اما از آنجا که عالمان شیعه توجه جدی به دانش قرائات نداشته اند، ممکن است که شهید در اواخر عمر و زمان اقامت در دمشق به دانش قرائات توجه نشان داده باشد. ابن جزری در ادامه از ابن لبان نقل کرده که گفته شهید اول مدت طولانی هم صحبت او بوده و از امری که بر خلاف طریقت اهل سنت باشد، ندیده است. هر چند این احتمال نیز منتفی نیست که عبارت مذکور (صحبنی) به ابن جزری باز گردد. بنگرید به: شهید اول: نخستین شهید راه فقاهت، ص ۲۲۹-۲۳۰ (مرجع ضمیر را، ابن جزری در نظر گرفته است)؛

Winter, ۱۹۹۹*, p.*۱٦٤*; Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responese to the Sunni Legal System, p.*۸۱.

در دو منبع اخیر مرجع ضمیر صحبنی، ابن لبان دانسته شده است. در هر حال اشاره اخیر نشانگر آن است که شهید اواخر عمر خود را در دمشق بسر برده است.

باعث شد تا شهید در آنجا اقامت گزیند.[1] گزارش ابن جزری درباره شهید اول که از وی با عنوان شیخ الشیعة و المجتهد فی مذهبهم یاد کرده، نشانگر آن است که شهید در آن اوان مرجعیت علمی شیعیان شام را به دست آورده است. شهید اول در ۱۳ رمضان ۷۸٤ در هنگام اقامت در دمشق، اجازه ای بلند به ابن خازن داده است.[2] در سال ۷۸٤ شهید اول در بیست و یکم ماه صفر از نگارش جلد اول کتاب *الذکری* فراغت حاصل کرده بود. در همان سال و در ماه ربیع الثانی شهید جلد اول کتاب *الدروس* را نگاشته بود. در همین سال و در دوازهم رمضان شهید در دمشق به ابن خازن حائری اجازه ای داده است.[3] در اواخر جمادی الثانی ۷۸۵ شهید پس از وصول شکایت های از او به زندان دمشق افتاد. وی پس از یک سال و اندی در نهم جمادی الاولی ۷۸٦ در دمشق اعدام شد و پس از اعدام، جنازه او را سوزاندند.

همانگونه که سال شمار حوادث زندگی شهید نشان می دهد، شهید اول بیشتر ایام زندگی خود را در حله و دمشق گذرانده است، هر چند به دلیل نزدیکی دمشق به جزین محتمل است که شهید برهه های از سال را نیز در جزین سکونت داشته باشد اما متأسفانه در این خصوص منابع اطلاعی در اختیار ما قرار نمی دهند. این نکته که شهید بیشتر ایام زندگی خود را در حله و دمشق گذرانده است، نکته ای است قابل تأمل و به اهمیت آن در بعد اشاره خواهیم کرد.[4]

***

گزارش تازه درباره علل شهادت شهید اول

---

[1] مهاجر (الشهید الأول: عصره، سیرته، أعماله و ما مکث منها، ص ۱۹٤-۲۰۱) بدون آنکه دلیل قانع کننده ای ارایه دهد، معتقد است که شهید در این سالها یعنی در حدود ۷٦۰ به بعد در جزین اقامت داشته و مدرسه ای دایر کرده و به تدریس فقه شیعه و نگارش برخی از آثار خود مشغول بوده است. با این حال شواهد فراوانی در دست است که شهید در فاصله سالهای ۷٦۳ تا ۷۸۲ در حله و دمشق سکونت داشته است. بنگرید به: الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ٤٦-٤۷.

[2] امل الآمل، ج ۱، ص ۱۸۱.

[3] برای متن اجازه نک بحار الانوار، ج ۱۰٤، ص ۱۸٦-۱۹۲؛ الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ٤۱٤-٤۲۰.

[4] وینتر در بررسی خود، چندان به این مطلب و اهمیت آن توجهی نکرده تنها اشاره کرده که شهید اول در حله تحصیلات خود را به پایان رسانده است و توجه خاصی به آثار محقق و علامه حلی داشته است. وینتر همچینن توجهی به این مطلب نکرده که گزارش های مربوط به تدریس شهید اول در جزین، بسیار متاخر و فاقد شواهد تاریخی روشنی بوده است و به با توجه به سالهای اقامت شهید در حله و دمشق وی به نظر می رسد که در همین دو شهر به تدریس مشغول بوده است. همچنین گزارش شیخ حر درباره حضور هفتاد مجتهد در تشیع جنازه ای در جبل عامل در روزگار شهید، بنظر نمی رسد که صحت تاریخی داشته باشد. بنگرید به:

"Shams al-Din Muhammad ibn Makki "al-Shahid al-Awwal" (d. ۱۳۸٤*) and the Shi'ah of Syria," Mamluk Studies Review, Volume* ۳ *(*۱۹۹۹*), pp.*۱٥٦—۱٥۹.

گزارش مهم و جدید تازه به دست آمده درباره علل شهادت شهید اول، متنی است که با عنوان **نسیم السحر** است هر چند درباره زمان نگارش و یا حتی هویت دقیق مؤلف آن نظر دقیقی در دست نداریم. احتمال دارد که مؤلف آن شخصی به نام محمد بن علی بن وحید بتدینی عاملی، از عالمان جبل عاملی اهل روستای بَتَدِّین که امروز به روستای بتدین اللقش در نزدیکی جزین شناخته می شود و در نزدیکی جزین بوده، باشد.[1] آنچه که درباره کتاب مسلم است آن است که متن آن پیش از قرن دوازده نگاشته شده و نسخه ای کامل از آن در اختیار محمد مکی بن محمد بن حسن (زنده در ۱۱۸٦) از نوادگان شهید بوده که وی آنرا تخلیص کرده و اینک متن تلخیص شده توسط او در اختیار ماست. درباره بخش های حذف شده تنها گزارشی اجمالی در آغاز متن مختصر آمده است. آنچه که می تواند دلیلی بر اصالت گزارش بتدینی تلقی شود، گزارش دقیق از مطلب مورد اشاره سیوری و ابن شهبه در تنظیم شهادت نامه علیه شهید در بیروت است. همچنین این مطلب که نواده شهید ثانی متن مزبور را تلحیص کرده، مؤید دیگری بر اصالت متن است در حالی که گزارش مزبور نادرست بوده یا جعلی، علی القاعده باید نواده شهید در آغاز یا انتهای تلخیص خود اشاره ای به بی اعتباری متن می کرده است. بر اساس مطالب اندک ذکر شده درباره شهید اول و حوادث سالهای نخستین زندگی وی در می یابیم که شهید تحصیلات اولیه خود را در جزین گذرانده و در همان کودکی پدر خود را از دست داده است.

اهمیت کتاب نسیم السحر، گزارش تفصیلی از حوادث شهادت و علل شهید اول است که در دیگر منابع، نمی توان یافت. بتدینی اشاره کرده که در دمشق، قاضی شافعی به نام عباد بن جماعه[2] دشمنی و خصومت شخصی با شهید به دلیل برتری داشتن شهید در علم و دانش داشته

---

[1] البته در اینکه بتدینی مؤلف رساله باشد، کمی تردید است. اساس این تردید بر این حقیقت مبتنی است که در جایی از متن، مکی اشاره می کند که وی متن *نسیم السحر* را در مجموعه دیده که بتدینی کتابت کرده است. به این نکته طباجه نیز اشاره کرده است. نک: شرف الدین مکی، (١٤٣٠)، مختصر نسیم السحر، تحقیق یوسف طباجة در ضمن: الشهید الأول: حیاته و آثاره (قم، مرکز العالی للعلوم و الثقافة الاسلامیة)، ص ٥٥١، و پاورقی شماره ٤.

[2] قاضی القضاة شافعیان دمشق در این تاریخ برهان الدین ابراهیم بن عبدالرحمان ابن جماعه (متوفی ۷۹۰) بوده است. برای شرح حال وی بنگرید به: تاریخ ابن قاضی شهبه، ص ۲۴۸-۲۵۱. وی قاضی برجسته شافعیان دمشق از ۷۷۳ تا هنگام مرگش در ۷۹۰ به جز دو فترت کوتاه در سال ۷۷۹ و ۷۸۴ بوده است. نام وی به صورت تصحیف شده عباد در منابع شیعه آمده است که نادرست است. نکته دیگر انکه حکایات های نقل شده خاص در سنت متاخر تراجم نگاری شیعه درباره خصومت میان ابن جماعه و شهید بنظر نمی رسد، اساس تاریخی داشته باشد. برای شرح حال ابن جماعه بنگرید به: تاریخ ابن قاضی شهبه، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۵۱.

و به ترفند های مختلف سعی کرده بود تا بر علیه شهید دسیسه چینی نماید اما تلاش هـای وی به جایی نرسید و علیرغم آنکه وی شهید را به حبس انداخت، شهید از حبس رهـایی یافـت و بـه جزین رفت.[1] در مدت اقامت وی در جزین بود که فردی در برج یالوش به نـام محمـد بـن تقـی الدین خیامی (احتمالا تصحیف یالوشی)، ادعای نبوت کرد و توانست گروهی از شـیعیان را جـذب اندیشه های خود کند. شهید برای فرونشاندن این فتنه، گروهی چهل نفره را با همـراه فرزنـدش ضیاء الدین علی به نزد آنها فرستاد و از آنها خواست تا دسـت از دعـاوی باطـل خـود بردارنـد و یالوشی را به سحر و شعبده بازی متهم کرد. یالوشی گروه بیشتر افراد این گروه را به جز پنج نفـر از جمله ضیاء الدین علی را به قتل رساند و از ضیاء الدین خواست تـا بـه پـدرش بگویـد کـه در کارهای وی دخالت نکند. شهید که خـود را در خوابانـدن فتنـه یالوشـی کـه دامنـه آن در حـال گسترش بود، ناتوان دید، از بیدمر حاکم مملوکی دمشق برای فرونشاندن این فتنه کمک خواسـت و تنها با یاری سپاهی که بیدمر فرستاده بود، فتنه یالوشی سرکوب شد و یالوشی در جریـان ایـن حادثه کشته شد.[2]

پس از این حوادث شخصی به نام یوسف بن یحیی که پیشـتر از امامیـه بـود، مرتـد شـده و احتمال دارد که وی یکی از افراد ذی نفع در ماجرای یالوشی بوده، به فعالیت های بر ضـد شـیعه به نحو عام و شهید به صورت خاص پرداخت. یوسف بن یحیی کـه احتمـالاً در جریـان مـاجرای یالوشی و اقدامات شهید بر علیه او، منافع خود را از دست داده بود، با دسیسه هایی باعث شـد تـا شهید در معرض اتهام به سب و اهانت صحابه قرار گیرد. از سوی دیگر دشمنی و خصومت فقیـه شافعی دمشق یعنی عباد بن جماعه که مترصد فرصتی برای آزار شهید بود، زمینه ای فراهم کرد تا شهید با توجه به اتهامات تازه و توطئه های یوسف بن یحیی بازداشت شود. یوسف بن یحیـی ضمن دسیسه چینی ها گسترده، حتی برخی از آثار شهید را به عنوان شواهدی دال بر تشـیع وی

---

[1] درباره صحت این گفته ها تردید فراوانی است. ابن جماعه فردی مشهور از خاندان مشهور ابن جماعه در شام بوده است. به احتمال قوی گفته های نویسنده *نسیم السحر*، تلاشی جهت برتر جلوه دادن شهید باشد که به کرات در متن رساله آمده است، از جمله مباحثه و گفتگو میان شهید اول و علامه حلی (متوفی ٧٢٦) که با توجه به تاریخ تولد شهید اول، بی پایه است اما از نکات مورد تأکید نویسنده مختصر *نسیم السحر* (ص ٥٢٧–٥٢٨ و پاورقی ٦) بوده است.

[2] نویسنده مختصر *نسیم السحر* (ص ٥٣٦) در جایی از گزارش خود نقل کرده که شهید دشواری های زیادی در تدریس داشته و اساسا تدریس وی به شیعیان، در شب بوده و در روز او احتمالاً فقه شافعی را تدریس می کرده است.. نکته مهم دیگری که باید در خصوص شهید مد نظر قرار داد، این است که وی بیشتر ایام عمر خود را در حله، و دمشق گذرانده که در بخش نخست مقاله به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. در خصوص سالشماری حیات شهید اول نک: الشهید الاول: حیاته و آثاره، ص ٤٤–٤٧.

به نزد قضات سنی برده و به دلیل آنچه که اهانت با صحابه و عقاید اهل سنت تلقی مـی کـرده اند، خواستار مجازات شهید شدند.[1]

آنها همچنین نزد بیدمر که پیشتر شهید به واسـطه یـاری او توانسـته بـود، فتنـه یالوشـی را سرکوب کند، به سعایت از شهید پرداختند. این شرایط باعث شد تا حکم به دستگیری و بازداشت شهید داده شود و عباد بن جماعه و قاضی مالکی برهان الدین تاذلی (متوفی ۸۰۳) بـه محاکمـه شهید پرداختند.[2] شهید ضمن انکار اتهامات نسبت داده شده، تهمـت ارتـداد و اتهامـات دیگـر را انکار کرد. سرانجام عباد بن جماعه بر اساس فقه شافعی که اعدام متهمین به ارتداد را بعد از یک سال فرصت به آنها جهت توبه می داند، حکم به زندانی نمودن شهید داد و شهید به مدت بـیش از یک سال در زندان بسر برد. بعد از این مدت بار دیگر شهید مـورد محاکمـه قـرار گرفـت، امـا شهید، تاکید بر بی گناهی خود و بی اساس بودن اتهامات وارده به خود داشـت. سـرانجام شـهید به حکم قاضی مالکی در روز پنج شنبه، نوزدهم جمادی الاولی سال ۷۸٦ نخسـت کشـته شـد و سپس جنازه او را به دار کشیده و سنگسار کرده و دست آخر به هنگـام عصـر جنـازه وی را از دار به زیر کشیده و به آتش کشیدند.

نتیجه گیری

گزارش تازه یافت شده مندرج در *نسیم السحر*، پرتو تازه ای بـر علـل شـهادت شـهید مـی افکند و نشانگر درگیری او با گروه های خارج شده از تشیع در جبل عامل و تلاش آنها در انتقـام گیری از شهید بوده است. گزارش های نسیم السحر درباره شیوه های مختلفـی کـه سـعی شـده بود تا برای شهید پرونده سازی کند، اهمیت فراوانی دارد و البته درباره اینکه اصالت این گـزارش تا چه حد است، گزارش دیگری در دست نداریم اما ساختار معقول ماجرا می تواند اصالت گزارش بتدینی را نشان دهد. همانگونه که گفته شد در دست نبودن گزارش نویسنده *نسیم السحر* باعـث شده است تا بسیاری از محققان در بیان علل و سبب شهادت شهید به دست ممالیـک، از ارتبـاط شهید با سربداران و تلاش علی بن مؤید در تثبیت تشیع فقهی در مقابـل جریـان هـای صـوفی

[1] در آثار شهید مطالبی وجود دارد که احتمالا در پرونده سازی علیه او به این مطالب امکان استناد وجود داشته است. به عنوان مثال بنگرید به: ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة، ج ۱، ص ۱۰۹، ص ۳۲۷، ٤۳٦-٤۳۷، ج ۲، ص ۱٦۰-۱٦۱، ۳۳٦-۳۳۷، ٤۳۲-٤۳۳، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۱۵، ۲۱٤-۲۱۵، ۲۳۷-۲۳۹، ج ٤، ص ۲٤٥، ۳٦۲،۳۹۲؛ الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، ج ۱، ص ۳۸، ۱۱٤.

[2] درباره تاذلی نک: محمد بن عبدالرحمن سخاوی، (بی تا)، الضوء اللامع لاهل القرن التاسع، ج ۱، (قاهره، دار الکتاب الاسلامی)، ص ۱٥٥-۱٥٦.

سخن بگویند[1] و شدت یافتن منازعات ممالیک و مغولان را دلیل جدی شهادت شـهید بـه دلیـل اتهام همراهی شهید با مغولان و سربدارن ذکر کرده اند، در حالی که منازعـات میـان ممالیـک و ایلخانان چند دهه قبل پیش از شهادت شهید اول با فروپاشی ایلخانان منتفی شده بود[2]، در حالی که گزارش نویسنده *نسیم السحر* به وضوح نشان می دهد که دشـمنی هـای شخصـی برخـی از اهل سنت و سعایت جریان باقی مانده از حرکت منحرفانه یالوشی علـت اصـلی شـهادت شـهید بوده است. شهادت شهید اول در حقیقت حاصل و نتیجه درگیری وی بـا برخـی جماعـت هـای انحرافی شیعه و تلاش شهید برای مقابله با دیدگاه های انحرافی آنهـا بـوده اسـت کـه در مقـام انتقام گیری، با پرونده سازی علیه شهید اول، منجر به شهادت او شده اند.

---

[1] سید حسن امین، (۱۹۹۸/۱٤۱۸)، الشهید الأول محمد بن مکی (بیروت، الغدیر)، ص ۷، ۳۳-٤۱ .

[2] الشهید الاول محمد بن مکی، ص ٦۱-۷۹.

منابع

شمس الدین ابوالخیر محمد بن محمد ابن الجزری، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، اعداد ج. برجستراسر (قاهره، مکتبة الخانجی، ۱۳۵۱-۱۳۵۲/۱۹۳۲-۱۹۳۳).

احمد بن علی بن حجر عسقلانی، *إنباء الغُمر بأنباء العمر*، إعداد سید عبدالله بن احمد مُدَیحِج علوی حسینی حضرمی (حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۸۷-۱۳۹۶/۱۹۶۷-۱۹۷۶).

محمد بن علی اردبیلی غروی حائری، جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد (بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۳/۱۹۸۳).

أبوجعفر محمد بن منصور بن أحمد بن ادریس الحلی، *کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی* (قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱٤۱۰ق).

أبوبکر بن أحمد بن محمد بن عمر الدمشقی المعروف بابن قاضی شهبة، *تاریخ ابن قاضی شهبة*، تحقیق عدنان درویش (دمشق، المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربیة بدمشق، ۱۹۷۷).

محمد بن احمد بن عبدالهادی، *العقود الدریة من مناقب شیخ الاسلام احمد بن تیمیة*، تحقیق محمد حامد الفقی (قاهره، مطبعة حجازی، ۱۳۵٦/۱۹۳۸).

عبدالله الافندی الاصفهانی، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق السید احمد الحسینی (قم، المطبعة الخیام، ۱٤۰۱).

سید محسن امین، *أعیان الشیعة*، حققه و أخرجه حسن امین (بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱٤۰۳/۱۹۸۳).

السید حسن الأمین، *الشهید الأول محمد بن مکی* (بیروت، الغدیر، ۱٤۱۸/۱۹۹۸).

الشیخ یوسف بن احمد البحرانی، *لؤلؤة البحرین*، حققه و علق علیه السید محمد صادق بحر العلوم (نجف، ۱۹٦٦).

احمد ترابی، *شهید اول: نخستین شهید راه فقاهت* (قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸ش).

محمد بن سلیمان تنکابنی، *قصص العلماء*، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ش).

سید جعفر حسینی، *فهرست نسخه های خطی کتابخانه مدرسه صدر بازار (اصفهان – ایران)* (قم، مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۸٤ش/۱٤۲٦).

الشیخ محمد بن الحسن الحر العاملی، *امل الآمل*، تحقیق السید احمد الحسینی (بغداد، مکتبة الأندلس، ۱۳۸۵/ ۱۹٦۵-۱۹٦٦).

سید مصطفی بن حسین حسینی تفرشی، نقد الرجال، تحقیق مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث (قم، مؤسسة آل البیت لاحیاء التراث، ۱٤۱۸).

الحسن بن یوسف بن علی بن المطهر العلامه الحلی، *اجوبة المسائل المهنائیة*، تحقیق محیی الدین الممقانی (قم، مطبعة الخیام، ۱٤۰۱).

محمد تقی دانش پژوه، *فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران* (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵ش/۱۹۵٦).

همو، فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ش).

محمد بن عبدالرحمان السخاوی، *الضوء اللامع لاهل القرن التاسع*(قاهره، دار الکتاب الاسلامی، بی تا).

میرزا مخدوم شریفی، *النواقض لبنیان الروافض*، نسخه خطی بریتیش میوزیوم *Or.*۷۹۹۱.

قاضی نور الله شوشتری، مجالس المؤمنین (تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۳۷۷ش).

السید محمد باقر الصدر، *المحنة*، چاپ شده در ضمن *المجموعة الکاملة لمؤلفات السید محمد باقر الصدر* (بیروت، دار التعارف، ۱۴۱۰/۱۹۹۰).

الشیخ آغا بزرگ الطهرانی، *طبقات أعلام الشیعة: الأنوار الساطعة فی المائة السابعة*، تحقیق علی نقی منزوی (بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۹۷۲).

همو، *طبقات أعلام الشیعة: الحقائق الراهنة فی المائة الثامنة*، تحقیق علی نقی منزوی (بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۹۷۵).

همو، *طبقات أعلام الشیعة: الضیاء اللامع فی القرن التاسع*، تحقیق علی نقی منزوی (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ش).

أبوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن المحقق الحلی، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، تحقیق و اخراج و تعلیق عبدالحسین محمد علی (بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۳/۱۹۸۳).

جعفر المهاجر، *جبل عامل بین الشهیدین: الحرکة الفکریة فی جبل عامل فی قرنین من أواسط القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر للمیلاد حتی أواسط القرن العاشر / السادس عشر* (دمشق، المعهد الفرنسی للشرق الأدنی، ۲۰۰۵).

همو، *الشهید الأول: عصره، سیرته، أعماله و ما مکث منها*، چاپ شده در ضمن رضا المختاری، الشهید الأول: حیاته و آثاره (قم، مرکز العلوم و الثقافة الإسلامیة، ۱۴۳۰)، ص ۱۳۷–۲۸۴.

همو، *الهجرة العاملیة الی ایران فی العصر الصفوی: النتائجه السیاسیة و الثقافیة* (بیروت، دار الروضة، ۱۴۱۰/۱۹۸۹).

شمس الدین محمد بن مکی العاملی، *الدروس الشرعیة فی فقه الأمامیة*، تحقیق قسم الفقه فی مجمع البحوث الإسلامیة (مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۲۶ق/۱۳۸۵ش).

همو، *ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة*، تحقیق مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث (قم، مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۹).

همو، الاربعون حدیثا، چاپ شده در ضمن موسوعة الشهید الاول (قم، مرکز احیاء التراث الاسلامی، ۱۴۳۰).

همو، غایة المراد فی شرح نکت الارشاد، تحقیق مرکز العلوم و الثقافة الاسلامیة (قم، مرکز العلوم و الثقافة الاسلامیة، ۱۴۳۰/۲۰۰۹)

علی بن داود الجوهری، *نزهة النفوس و الأبدان فی تواریخ الزمان*، تحقیق حسن حبشی (قاهره، مطبعة دار الکتب، ۱۹۷۰).

ابوجعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی، *النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی* (بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م).

محمد باقر المجلسی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار* (بیروت، دار الاحیاء التراث العربی– مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳/۱۹۸۳).

رضا مختاری، *الشهید الاول: حیاته و آثاره* (قم، مرکز العلوم و الثقافة الإسلامیة ۱۳۸۳ش/۱۴۲۶).

صلاح الدین المنجد، *معجم المؤرخین الدمشقیین و آثارهم المخطوطة و المطبوعة* (بیروت، دار الکتاب الجدید، ۱۳۹۸/۱۹۷۸).

أبوعبدالله محمدبن محمد بن النعمان العکبری البغدادی الملقب بالشیخ المفید (المتوفی ٤١٣)، *المقنعة*، تحقیق مؤسسة النشر الاسلامی (قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٠ق).

محمد بن احمد بن عبدالهادی (متوفی ٧٤٤)، *العقود الدریة من مناقب شیخ الاسلام احمد بن تیمیة*، تحقیق محمد حامد الفقی (قاهره، مطبعة حجازی، ١٣٥٦/١٩٣٨).

میرزا حسین نوری، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، إعداد و نشر مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث (قم، مؤسسة آل البیت، ١٤٠٧-١٤٢٠).

Wilferd Madelung, "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam, "in: La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident. Colloques internationaux de la Napoule ١٩٧٨ *(Paris: Presses Universitaires de France,* ١٩٨٢*), pp.*١٦٣-١٧٣.

K. S. Salibi, "The Banū Jamā'a: A Daynasty of Shāfi'ī Jursits in the Mamluk Period, " Studia Islamica ٩*(*١٩٥٨*), pp.*٩٧-١٠٩.

Devin J. Stewart, Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responese to the Sunni Legal System (The University of Utah Press, salt Lake City, ١٩٩٨*).*

*Urbain Vermeulen,"The rescript against the Shi'ites and the Rafidites of Beirut, Saida and district (*٧٤٦ *A. H. /*١٣٦٣ *A. D),"Orientalia Lovanensia Periodica, vol.*٤ *(*١٩٧٣*), pp.*١٦٩-١٧٥.

Stefan H. Winter, "Shams al-Din Muhammad ibn Makki "al-Shahid al-Awwal" (d. ١٣٨٤*) and the Shi'ah of Syria," Mamluk Studies Review, Volume* ٣ *(*١٩٩٩*), pp.*١٤٩-١٨٢.

تحولات دینی عصر افشاری در پرتو منابعی تازه‌یاب

سقوط دولت صفویه و تأثیرات آن بر مراکز علمی شیعه در داخل ایران و دست‌اندازی نادر به موقوفات و سعی در بهره گیری از درآمد موقوفات برای تأمین سیاست‌های نظامی‌گری خود، مطلب شناخته شده‌ای است. با این حال مشکل اصلی درباره تحولات دینی عصر نادری، کمبود منابع و عدم اشاره‌های کافی در سنت تاریخ نگاری این دوره به عالمان شیعی است و این باعث شده تا تصویری نه چندان مطابق واقع از سیاست‌های دینی نادر و برخی تحولات مهم در عصر او همچون نشست نجف که در ۱۱٥٦ برگزار شده، ارایه شود. نوشتار حاضر بررسی است درباره یکی از عالمان مهم عصر افشاری به نام سید نصر الله حسینی حائری که نقش مهمی در اجرای برخی از سیاست‌های نادر داشته است. همچنین بررسی شرح حال وی می‌تواند موجب زدودن ابهامات یا دو گانگی درباره روابط نادر با عالمان امامی عصر خود گردد.

***

رشد و گسترش علمی تشیع در عصر صفویه و کثرت آثار نگاشته شده در این دوران، بی شک تا حدی حاصل برخورداری عالمان شیعه از درآمده‌های مکفی جهت تأمین زندگی خود به نسبت دوران‌های پیشین بوده است. در حالی که در سده‌های گذشته و پیش از تأسیس دولت صفویه، محدود بودن دسترسی به موقوفات که عموما تحت نظارت اهل سنت بوده، دشواری‌های فراوانی جهت تأمین حیات مالی عالمان امامیه پدید آورده بود، با این حال و با وجود چنین محدودیت‌هایی، حجم علمی آثار نگاشته شده توسط عالمان امامیه قابل توجه است. در دوره صفویه که فرهنگ شیعی فرصتی مناسبتر یافت، رشد و بالندگی فراوانی در عرصه فرهنگ مکتوب تشیع صورت گرفت که البته این پدیده همانند دیگر تحولات آفت‌ها و حسن‌هایی داشته که باید در جای خود بدان پرداخت. سقوط صفویه و دوران تسلط افغانان، اوضاع اجتماعی ایران که در اواخر دوره صفویه با بحران‌های اقتصادی حاصل از تحولات جهانی نیز تشدید شده بود، بحرانی‌تر نمود و بی ثباتی سیاسی همراه با منازعات بر سر قدرت آسیب‌های فراوانی به مراکز علمی داخل ایران وارد نمود.

با قدرت گیری نادر شاه افشار (متوفی ۱۱٦۰ق)، این اوضاع بهبودی حاصل نکرد. تفکر حاکم بر عالمان ایرانی این دوران که مشروعیت حکومت را تنها برای صفویان می‌دانست، از

موانع جدی نادر برای تثبیت مشروعیت و مقبولیت او بود و از همین رو وی مجبور به قتـل برخـی از عالمان امامیه هوادار صفویه در هنگام تصـدی قـدرت در دشـت مغـان شـده بـود.[1] همچنـین سیاست‌های نظامی‌گری نادر باعث شـده بـود تـا وی بـرای تـأمین مخـارج نظـامی‌گـری خـود، دست‌اندازی به موقوفات را شروع کند. این تصویری است که در بحـث از سیاسـت‌هـای مـذهبی دوران نادر شاه در منابع عموما ارایه می‌شود و البته درست و مستند به اطلاعات فراوانی است کـه در منابع مختلف آمده است.[2] با این حال به نظر نمی‌رسد که واقع سیاست‌های مذهبی نـادر را بـر این اساس بتوان به خوبی توجیه نمود، چرا که ساختار اجتماعی جامعه ایران در آن دوران و قـدرت داشتن عالمان امامی، مطلبی نبود که نادر بتواند آن را نادیده انگارد و بی‌تردید مانع بزرگی در سـر راه نادر برای اعمال بی قید و شرط سیاست‌های وی بوده و او مـی‌بایـد سـعی در جلـب رضـایت دست کم بخشی از عالمان امامی را داشته باشد.[3] نکات مهمی درباره سیاسـت‌هـای مـذهبی نـادر شاه و تعامل وی با برخی از عالمان برجسته روزگار خویش در اثر کمتر مورد توجه قرار گرفتـه بـه نام *الأجازة الکبیرة* نوشته سید عبدالله موسوی جزائری شوشتری (متوفی ۱۱۷۳) آمـده اسـت کـه خود در برخی از تحولات سیاسی آن دوران همچون نشست دشت مغـان کـه بـه پادشـاهی نـادر

---

[1]. شکل گیری دولت صفویه و شگرف بودن این حادثه در تاریخ تشیع، از همان اوان ظهور دولت صفویه، برخی از عالمان شیعه را به اندیشه تطبیق برخی احادیث بر ظهور صفویه انداخته بود. کهن ترین مورد از این دست، گفته‌ای از سید حسن بن جعفر کرکی (متوفی ۹۳٦)، پسر خاله و داماد محقق کرکی است. بعدها این اندیشه صورت مستقلی یافت و خاصه در روزگار زوال اقتصادی – سیاسی صفویه به نگارش رساله‌هایی مستقل منتهی شد. رساله کوتاه «*دولتنا فی آخر الزمان*» و *رساله در پادشاهی صفویه* نمونه‌ای از این تلاش‌ها می‌باشند. بنگرید به: مهدی فرهانی منفرد، «دولت آخر الزمان: نمونه‌ای از تکاپوهای عالمان شیعه برای مشروعیت بخشیدن به حکومت صفوی»، مجموعه *مقالاتی در پاسداشت مقام علمی، فرهنگی و تاریخی دکترعبدالحسین نوایی*، گردآوری و گزینش الهام ملک زاده (تهران، نشر نوگل، ۱۳۸۵ش)، ص ٦۰۹–٦۲۸؛ محمد یوسف ناجی، *رساله در پادشاهی صفوی*، به کوشش رسول جعفریان و فرشته کوشکی (تهران، ۱۳۸۷ش).

[2]. در این خصوص بنگرید به: رسول جعفریان، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری* (قم، ۱۳۸۰ش/۱٤۲۲ق)، ج ۲، ص ۸۳۹–۸٤٥.

[3]. جعفریان در تحلیل علل سیاسی نشست نجف معتقد است که یکی از انگیزه‌های جدی احتمالی نادر شاه، از بین بردن مشروعیت صفویان بوده است. بنگرید به: همو، «نادر شاه و مساله وحدت اسلامی»، *مقالات تاریخی* (قم، نشر الهادی، ۱۳۷٥ش)، ج ۱، ص ۲۹–۳۲. ضعف و ناتوانی عثمانی در مقابله با حملات نادرشاه خاصه بعد از محاصره وحشتناک موصل در ۱۱٥٦ یکی از دلایل جدی تن دادن عثمانی به شرکت در نشست نجف بوده است. برای محاصره موصل و اهمیت کلیدی و سوق الجیشی آن بنگرید به: سید الجمیل، *حصار الموصل، الصراع الاقلیمی و اندحار نادر شاه: صفحة لامعة فی تکوین العراق الحدیث* (بیت الموصل، موصل، ۱۹۹۰).

منتهی شد، حضور داشته است.[1] اثر وی که اجازه‌ای بلند به دو تن از شاگردان وی است و در آن شوشتری به تفصیل از مشایخ خود که از چهره‌های برجسته عصر افشاری بوده‌اند، سخن گفته است. در میان این چهره‌ها، عالم امامی سید نصر الله حائری اهمیت خاصی، به دلیل نقش ویژه‌ای که در تحولات عصر افشاری ایفا کرده، دارد.

منابع شرح حال زندگی سید نصر الله حائری

سید نصر الله بن حسین بن علی حسینی موسوی حائری از عالمان و فقیهان مشهور امامی سده دوازدهم هجری است که علیرغم اهمیت فراوان وی، دانسته‌های اندکی درباره وی در دست است و اطلاعات آمده در منابع نکات اندکی از شرح حال و حتی روند تحصیلات وی در اختیار ما قرار می‌دهد. درباره سالهای نخست زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست. نیای خاندان حائری، سید نصر الله بن یونس بن جمیل بن علم الدین بن سید شرف الدین، از چهره‌های مشهور روزگار خود و از سادات مشهور حسینی بوده است.[2] آقابزرگ کنیه او را ابوالفتح و لقبش را صفی الدین یا عزالدین حائری فائزی ذکر کرده است.[3] علت شهرت وی به فائزی به دلیل شهرت

---

[1]. سید عبدالله موسوی جزائری تستری، *الاجازة الکبیرة*، تحقیق محمد سماوی حائری (قم، ۱٤۰۹). اشمیتکه بحث و بررسی تحلیلی خوبی از کتاب جزائری ارایه کرده است. بنگرید به:

Sabine Schmidtke, "Forms and Functions of ,Licences To Transmit' (Ijāzas) in ۱۸th-Century-Iran, Abd Allāh al-Mūsawī al-Jazā٤irī al-Tustarī's (۱۱۱۲–۷۳/۱۷۰۱–۵۹) Ijāza kabīra," Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies, Eds., Gudrun Kramer & Sabine Schmidtke (Leiden: Brill, ۲۰۰٦), pp. ۹۵–۱۲۷.

[2]. عبدالامیر عوج، *شهید وحده الدین: العالم الشاعر مدرس الطف آیه الله العظمی السید نصر الله الحائری* (بیروت، ۲۰۰۸/۱٤۲۹)، ص ۱۷، پانویس ۲. عمری (ج ۳، ص ۱۳۰) از او به «مشهدی بغدادی» یاد کرده که با توجه به تداول استعمال کلمه مشهدی در نواحی عراق بر ساکنان در مشاهد مشرفه، دلالت بر اقامت وی در مشهد الحسین دارد و ارتباطی با شهر مشهد در ایران ندارد. سلمان‌هادی طعمه (ص ۲٥٦) وی را از نسل ابراهیم مجاب فرزند محمد بن موسی الکاظم علیه السلام معرفی کرده است. نسب کامل وی را عبدالامیر عوج چنین ذکر کرده است: «السید حسن بن محمد (معروف به حمود) بن سلطان بن محمد علی بن موسی بن ابراهیم (جد اعلای خاندان سادات آل نصر الله) بن ناصر الدین بن یونس بن جمیل بن علم الدین بن السید شرف الدین بن السید نعمة الله ابن السید ابوجعفر احمد بن السید ضیاء الدین یحیی بن ابوجعفر محمد بن السید احمد مشهور به ابن‌هاشم بن سید ابوالفائز محمد بن سید محمد بن السید علی الغریق بن السید ابی جعفر محمد ابن سید علی مجدور بن ابی عاتقه احمد بن محمد حائری مشهور به عقار بن ابراهیم بن محمد عابد بن امام موسی کاظم علیه السلام».همو، *من أعلام کربلاء الأوائل السید نصر الله الحائری*، ص ۳۳.

[3]. آقا بزرگ طهرانی، *طبقات اعلام الشیعه: الکواکب المنتشره فی القرن الثانی بعد العشره*، تحقیق علی نقی منزوی (تهران، ۱۳۷۲ش)، ص ۷۷۵.

عشیره او به آل فائز یا آل ابی فائز است که سید نصر الله حائری خود در ضمن قصیده‌ای که در مرثیه پدرش سروده، این معنی را توضیح داده است.[1]

مهمترین منابع درباره شرح حال سید نصر الله حائری، گزارش سید عبدالله جزائری در کتاب *الاجازة الکبیره* است که به تفصیل از حائری یاد کرده[2] و معاصر دیگر حائری، عصام الدین عثمان بن علی عمری (متوفی ١١٨٤)[3] نیز به برخی از جنبه‌های دیگر خاصه ادبی حائری اشارات مهمی آورده است. دیگر منابع عموما همین مطالب را گاه با نقل مطالبی از آثار حائری تکرار کرده اند.[4] به نوشته جزائری، حائری در کربلا سکونت داشته و در روضه مطهر امام حسین (علیه السلام) به تدریس مشغول بوده است و علت شهرت او به مدرس نیز همین مطلب است.[5] جزائری در اشاره به توان علمی و جایگاه سید نصر الله حائری می‌نویسد:

---

[1]. در این خصوص بنگرید به: امین، ج ١٠، ص ٢١٣-٢١٤؛ سلمان‌هادی طعمه، *تراث کربلاء* (بیروت، ١٩٨٣/١٤٠٣)، ص ٢٥٦.

[2]. جزائری، همان، ص ٨٣-٩٤.

[3]. عصام الدین عثمان بن علی عمری، *الروض النضیر فی ترجمه أدباء العصر*، تحقیق سلیم نعیمی (بغداد، ١٩٧٦/١٣٩٤)، ج ٣، ص ١٣٠-١٣٧. نکته مهم همانگونه که مصححان فاضل کتاب *تکملة امل الآمل* (ج ٦، ص ١٥٣، پانوشت ١) متذکر شده اند آن است که ابیاتی که عصام الدین عمری موصلی به عنوان منتخباتی از اشعار سید نصر الله حائری آورده، در متن چاپ شده دیوان او نیامده است.

[4]. برای مثال مطالبی که آقابزرگ (*الکواکب المنتشره*، ص ٧٧٥-٧٧٨)؛ سید محسن امین، *أعیان الشیعه*، حققه و اخرجه حسن امین (بیروت، ١٩٨٣/١٤٠٣)، (ج ١٠، ص ٢١٣-٢١٩) و سید حسن صدر (متوفی ١٣٥٤ق)، *تکملة أمل الآمل*، تحقیق حسین علی محفوظ، عبدالکریم الدباغ و عدنان الدباغ (بیروت، دار المورخ العربی، ٢٠٠٨/١٤٢٩)، ج ٦، ص ١٤٨-١٥٥، درباره او آورده اند، را می‌توان بر شمرد که عموما بخشی اعظمی از این مطالب مبتنی بر مطالبی است که جزائری در کتاب خود درباره حائری ذکر کرده است.

[5]. شیوه بیان حائری مورد تأیید عثمان بن علی عمری (متوفی ١١٨٤؛ ج ٣، ص ١٣١) نیز قرار گرفته که وصفی از قرائت شعر توسط حائری ارایه کرده است. ویژگی دیگر حائری، علاقه وافر وی به جمع آوری کتاب بوده که از قضا به تعبیر جزائری در این کار نیز توفیق داشته و بخت همراه او بوده است. در توضیح این مطلب جزائری اشاره کرده که حائری یک بار در اصفهان، مجموعه‌ای بیش از هزار کتاب را به بهایی ناچیز خریده بوده است. جزائری در توصیف مجموعه وی گفته که در آن کتاب‌ها، آثاری بوده که جز نزد او در جایی دیگر ندیده است (نیز نک میرزا محمد باقر خوانساری، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، تحقیق اسد الله اسماعیلیان (قم، بی تا)، ج ٨، ص ١٤٧) از جمله تمام مجلدات *بحار الانوار* در حالی که مجلدات متداول آن محدود بوده است. جزائری در اشاره و توضیح به چرایی و علت عدم تداول برخی مجلدات *بحار الانوار* اشاره کرده آن مجلدات مَسوَّده بوده اند. جزائری خود نقل کرده که وی از حائری درباره این مجلدات بحار پرسش نموده که وی آنها را از چه کسی خریده و او در پاسخ وی گفته که آنها را امانت از یکی از وراث میرزا عبدالله افندی گرفته و کتابت کرده است چرا که وی راضی به فروش آنها به وی نشده بود.

«...كان آية فى الفهم و الذكاء و حسن التقرير و فصاحة التعبير، شاعراً، أديباً، ...و كان مرضياً مقبولاً عند المخالف و المؤالف، سافر إلى بلاد العجم مراراً و رزق من أهلها الحظ العظيم، و قدم بلادنا سنة الثنتين و أربعين بعد المائة و الالف و فيه عساكر خراسان و اتصل بقهرمان العسكر فبجله و عظم أمره و صعد معهم إلى بلاد العراق و الخراسان... و كان يدرس بالاستبصار و يجتمع فى مدرسته جم غفير و جمع كثير من الطلبة و غيرهم اعجاباً منهم بحسن منطقه...».[1]

مقصود جزائری در اینکه وی در سال ١٠٤٢ق به ایران سفر کرد و در خوزستان با سپاه خراسان و سردار آنها دیدار کرده، بی‌تردید نادر شاه است. روابط گرم سید نصرالله حائری با نادر شاه که در این عبارت مورد تاکید قرار گرفته، اهمیت فراوانی دارد. این عبارت نشانگر آن است که نادر شاه اساسا نمی‌توانسته است عالمان دینی را از روند سیاست‌های خود حذف کند اما مشکل نادر با عالمان ایرانی این بود که آنها اساسا قائل به مشروعیت حکومت صفویه بودند و به نادر شاه همچون غاصبی که حکومت صفویه را به زور شمشیر به دست آورده، می‌نگریستند از این رو نادر شاه نمی‌توانست به عالمان ایرانی اتکا چندانی داشته باشد، احتمالا روابط گرم حائری با نادر شاه بی ارتباط به موضع دست کم نه چندان همسو نصر الله حائری به صفویه باشد که می‌توانست برای نادر شاه بسیار جالب توجه باشد. جایگاه بلند حائری در میان عالمان هم عصر خود، مزیت بزرگی برای نادر بود تا بتواند همکاری او را به سوی خود جلب کند.

جزائری گفته که وی بار دیگر حائری را در هنگام بازگشت از زیارت مشهد در قم دیده است. حائری در یکی از سفرهای خود به مشهد با یکی از عالمان ساکن مشهد به نام رفیع الدین گیلانی (متوفی ١١٦٠ق) در خصوص برخی مسائل بحث نمود اما این گفتگوی آنها به خصومت انجامید که جزائری با وجودی که جزئیات ماجرا را می‌دانسته، از ذکر آن خودداری کرده است؛ هر چند جزائری (ص ١٣٨) در شرح حال ملا رفیعا گیلانی مطالبی درباره برخی آراء خاص فقهی وی آورده که احتمالا موارد مورد منازعه میان او و حائری همین مطالب باشد و نشانگر آن است که گیلانی نظرات فقهی داشته که بر اساس نظر حائری نوعا انحراف از فقه امامیه بوده است.[2] حائری بعد از زیارت مشهد به کربلا بازگشته است. در سال ١١٥٣ ق جزائری سفری به عتبات داشته و در کربلا حائری را دیده است. در این هنگام نادر شاه به کربلا سفر کرده بود و حائری به نزد او رفت و نادر شاه وی را گرامی‌داشت. در همین سال نادر شاه سفیری به همراه هدایا به

---

[1]. *الاجازة الكبيرة*، ص ٨٣.

[2]. نیز بنگرید به: آقابزرگ، *الكواكب*، ص ٢٨٤.

عثمانی فرستاده بود و سعی در حل اختلافات دو دولت داشت.[۱]

نقش حائری در اجرای سیاست‌های مذهبی نادر

حائری از سوی نادر شاه مامور بردن هدایای که امراء و سلاطین هر سال به کعبه می‌فرستادند، گردید. حائری به بصره رفت و از طریق نجد به مکه رفت. تاریخ ذکر شده توسط جزائری اندکی با تاریخ ذکر شده در منابع دیگر درباره سفر دوم نادرشاه به عراق اختلاف دارد. در منابع تاریخی عصر نادری گفته شده که نادر شاه در ۱۱۵۶ق به عراق سفر کرد و در شهر نجف، مجلسی منعقد کرد و برخی از عالمان امامی و اهل سنت را در این مجلس مجبور به امضاء نمودن مطالبی درباره اینکه مذهب امامیه، باید در کنار مذاهب چهارگانه اهل سنت محسوب گردد و اختلافی در اصول عقاید میان امامیه و اهل سنت نیست. این مجلس بر اساس توافقی میان نادر شاه و سلطان عثمانی برگزار شده بود.[۲]

از سوی دولت عثمانی عبدالله سویدی (۱۱۰۴-۱۱۷۴ق)[۳] در این مجلس حضور داشت که گزارشی از این رویکرد نادر در این مسئله را فرزند وی عبدالرحمن بن عبدالله سویدی (متوفی ۱۲۰۰ق؛ ص ۴۷۶، ۵۲۶-۵۵۳) به صورتی البته مغرضانه به نقل از کتاب *النفحة المسکیه فی الرحلة المکیه* پدرش عبدالله بن حسین سویدی (۱۱۰۴-۱۱۷۵ق) آورده است.[۴] عبدالله سویدی

---

[۱]. عبدالرحمن بن عبدالله سویدی بغدادی، *حدیقه الزوراء فی سیره الوزراء*، حققه و قدم له و علیه علیه عماد عبدالسلام رؤوف (بغداد، ۲۰۰۳/۱۴۲۳)، ص ۴۵۵-۴۵۷.

[۲]. برای تفصیل گزارش این نشست نک میرزا مهدی خان استرابادی، *جهانگشای نادری*، به اهتمام سید عبدالله انوار (تهران، ۱۳۴۱ش)، ص ۳۸۵-۳۹۴؛ محمد کاظم مروی وزیر مرو، *عالم آرای نادری*، تصحیح محمد امین ریاحی (تهران، ۱۳۶۴ش)، ج ۳، ص ۹۷۸-۹۸۸؛

E. Tucker, *"Nadir Shah and the Ja'fari Madhhab reconsidered,"Iranian Studies* ۲۷ *i-iv (* ۱۹۹٤, ۱۹۹۵*), pp.*۱٦۳-۱۷۹;*idem, Nadir Shah's Quest for Legitimacy in Post-Safavid Iran (University of Florida, Gainesville, Tallahassee, Tampa and Boca Rata,* ۲۰۰٦*),pp.*۷۸-۹۳ .

[۳]. عبدالله سویدی از خاندان‌های مشهور سنی بغداد است که ۱۱۰۴ به دنیا آمد و در کودکی پدرش را از دست داد و تحت کفالت دائیش احمد بن سوید تربیت شد. وی نزد مشایخ اهل سنت بغداد و موصل تحصیل نمود و پس از آن به تدریس در خانه اش و سپس در مدرسه جامع ابوحنیفه پرداخت. وی در ۱۱۷۴ درگذشت. شرح حال مفصلی از وی به قلم خودش در ضمن *النفحة المسکیة* آمده است. برای تفصیل شرح احوال وی بنگرید به: عماد عبدالسلام رؤوف، *عبدالله السویدی، سیرته و رحلته* (بغداد، ۱۹۸۶).

[۴]. *النفحة المسکیه*، گزارش سفرنامه حج سویدی است که وی در ضمن آن از نشست نجف هم سخن گفته است. برای نسخه‌های این کتاب بنگرید به: عماد عبدالسلام عبدالرؤوف، *التاریخ و المورخون العراقیون فی العصر العثمانی*، ص ۱۱۰-۱۱۱. بخشی که سویدی در آن از نشست نجف سخن گفته است با عنوان *الحجج القطعیة*

گزارش نموده که بعد از برگزاری نشست، نماز ظهر در روز جمعه و در مسجد کوفه به امامت نصر الله حائری برگزار شد که البته این امر اعتراض سویدی را در پی داشت که البته بـی فرجـام مانـد (عبدالرحمن سویدی، ص ٥٤٦). سویدی در گزارش خود کـه بـا تحریـف برخـی مطالـب همـراه است، از نصر الله حائری با تعبیر ابن قطه یاد کرده اسـت.[1] عبـدالله سـویدی در اشـاره بـه نقـش حائری در نسشت نجف می‌نویسد:

«...و منهم السید نصر الله المعروف بابن قَطَّة، و هو الذی اکثر فی المعارضة فی نصـر مـذهب الشیعة، و الشیخ جواد النجفی الکوفی و غیرهم» (عبدالرحمن سویدی، ص ٥٤٢-٥٤٣)

از گزارش عبدالله سویدی می‌توان دریافت که حائری نقش مهمی از دفاع از اصـول تشـیع در نشست نجف ایفا کرده است.[2] به احتمال زیاد نقش حائری و اهمیت وی در سنگین نمـودن کفـه گفتگوهای نشست نجف، از طریق‌های مختلفی به باب عالی در عثمانی رسیده باشد.

شهادت حائری و نکاتی در خصوص آن

جزائری در ادامه شرح حال حائری گفته که بعدها سید نصر الله حائری از سـوی سـلطان نـادر شاه (متوفی ١١٦٠) مامور رفتن به عثمانی برای مذاکرت صلح میان دو دولت گردیـده اسـت و در آنجا برخی با سعایت نزد سلطان محمود عثمانی (حکومت ١١٤٣-١١٦٨) و بهانه قرار دادن تشیع او و برخی امور دیگر که جزائری اشاره‌ای به آنها نکرده، وی را که بیش از پنجاه سال داشـت، بـه شهادت رساندند، هر چند به نظر می‌رسد که بخشی از این گزارش نادرست باشد،[3] اما تنها اطـلاع

لاتفاق الفرق الاسلامیة (قاهره، ١٣٢٤) و بار دیگر در قاهره به سال ١٣٦٧ با مقدمه محب الدین خطیب با عنوان *مؤتمر النجف* منتشر شده است. اکنون متن آن را در ضمن *النفحه المسکیه* که به تازگی به طور کامل منتشر شده است، می‌توان دید. برخی از عالمان شیعه از جمله سید محمد مهدی قزوینی کاظمی (متوفی ١٣٥٩) که کتاب *قامعة المبتدعین* (*الذریعه*، ج ١٧، ص ١٦) به نقد گفته‌های سویدی پرداخته اند. سویدی در کتاب دیگر خود به نام *أنفع الوسائل فی شرح الدلائل* که شرحی بر کتاب *دلائل الخیرات و شوارق الأنوار فی ذکر الصلاة علی النبی المختار* نوشته محمد بن سلیمان جزولی (متوفی ٨٥٤) می‌باشد، برخی از مناظرات خود با عالمان شیعی معاصر خود را نقل کرده است. برخی از این مناظرات را فرزندش عبدالرحمن بن عبدالله سویدی در *حدیقة الزوراء فی سیرة الوزاء* (ص١٥٦-١٦٧) نقل کرده است.

[1]. عبدالرحمن سویدی، ص ٥٤٢. همچنین بنگرید به آقابزرگ، ***الکواکب***، ص ٧٧٦؛ امین، ج ١٠، ص ٢١٣.

[2]. برای برخی مطالب نقل شده از نظرات حائری بنگرید به: عبدالرحمن سویدی، ص ٥٤١-٥٤٣، ٥٤٦. متاسفانه تاریخ نگاران ایرانی نسبت به ثبت جزئیات و یا نقش سید نصر الله حائری در این گفتگوها مطلبی ذکر نکرده اند.

[3]. عوج (ص ١٩-٢٠) بعد از نقل عبارت صاحب روضات که سخن از سفارت حائری به عثمانی و قتل وی در آنجا سخن گفته، اشاره کرده و در صحت این مطلب تردید کرده است و عبارت سویدی که از دستگیری حائری در

متداول در آثار امامیه تا پیش از انتشار کتاب ارزشمند *تنضید العقود السنیة بتمهید الدولة الحسـینیة* نوشته سید رضی الدین بن محمد بن علی بن حیدر موسوی عاملی مکی (متوفی ۱۱٦۳ق) همـین مطلب بوده است.[١]

موسوی عاملی اشاره دارد که حائری بعد از نشست نجف به مکه رفت تا بخشی از مفاد توافق نامه را اجرا کند. به دلیل اهمیت عبارت موسوی بهتر است تا متن عبارت او نقـل گـردد. موسـوی در خصوص اقدامات حائری می‌نویسد:

«..ثم أقام جمعة فی المسجد الشریف الغروی، و کان خطیبها السـید الجلیـل الفاضـل العلامـة السید نصر الله بن الحسین الجعفری الإمامی، الواصل إلـی شـریف مکـة رسـولاً، فخطـب و ذکـر الخلفاء الأربعة، و دعا للسلطانین، ثم للمسلمین، ثم صلی بالناس الصلاة المعلومة، إلا أنه قنت فـی صلاة الجمعة، و قدم القنوت علی الرکوع، ثم بعد فراغه من الصلاة أرسل إلیهم حضـرة نـادر شـاه شئیاً کثیراً من الحلوی فی المسجد المذکور، و أوصل أکثر العلماء مبـالغ مـن المـال علـی طریـق الصلة، و تفرقت الخلق علی ذلک...».[٢]

در اواخر سال ۱۱۵۷ق شخصی از عثمانی به مکه می‌آید که بـه او دسـتور داده شـده بـود تـا تمام هدایای را که حائری به مکه آورده، تحویل بگیرد. اما فرسـتاده عثمـانی رفتـار نامناسـبی بـا حائری نمود و و کار به آنجا کشید که در خطبه‌های نمـاز جمعـه، لعـن و شـتم شـیعیان بـیش از گذشته انجام می‌شد. وی در همین سال همراه با فرستاده عثمـانی بـه اسـتانبول رفـت. در ادامـه موسوی بدون توضیحات کافی تنها اشاره‌ای کوتاه به خبر شـهادت و اعـدام حـائری در اسـتانبول کرده و می‌نویسد:

مکه و زندانی شدن او در دمشق و سرانجام انتقال وی به استانبول و اینکه از احوال او بعد از سال ۱۱۵۸ اطلاعی در دست نیست، را نقل کرده است. سویدی به احتمال قوی از آنچه که بر سر حائری رفته، بی اطلاع نبوده اما ظاهرا از آنجایی که خود در دستگیری او نقش داشته، خود را در خصوص سرانجام حائری بی اطلاع نشان داده است.

[١]. به دلیل همین ابهام درخصوص سرانجام حائری، درباره تاریخ شهادت وی اختلاف نظر در منابع دیده می‌شود (نک عوج، ص ۵۱-۵٦، ۷۷-۸٤، ۱۵۱-۱۵۷). امینی سال شهادت وی را ۱۱۵٤ و سید محسن امین (ج ۱۰، ص ۲۱۳) ۱۱۵۵ یا ۱۱۵۳ ذکر کرده اند اما این تاریخ‌ها نادرست است، چرا که اجازه‌ای از حائری در دست است تاریخ آن ۱۱۵۵ است (نک آقابزرگ، *الکواکب*، ص ۷۷۸). همچنین حائری در همین سال که نادر گنبد بارگاه امیر المؤمنین علی علیه السلام را طلا نمود (عبدالرحمن سویدی، ص ۵۲۷)، قصیده‌ای در مدح علی علیه السلام سروده است (نک امین، ج ۱۰، ص ۲۱۵).

[٢]. السید رضی الدین بن محمدبن علی بن حیدر الموسوی العاملی المکی، *تنضید العقود السنیة بتمهید الدولة الحسنیة*، تحقیق السید مهدی الرجائی (قم، ۱۳۸۸/۱٤۳۱ش)، ج ۲، ص ۳۷۸-۳۹۱.

«و فيها شاعت الأخبار و توجهت البشائر إلى الأقطار، و أقدمت الدولة على قتل رسوله الذى تقدم ذكر وصوله و هو السيد الجليل الأصيل الأديب النبيل، السيد نصر الله بن الحسين الحسينى العراقى ، أحد رؤساء العراق، و واحد ذوى البيوت و الأعراق، فاخرج من الحبس، و قتل ضرباً بالسيف نهاراً، برحبة باب السرايا باسلامبول، تاسع عشر رجب المرجب من السنة المذكوره (يعنى سال ١١٥٨ق)».[۱]

گزارش مهم دیگری درباره ماجرای شهادت حائری در دست است که تا حدی با گزارش موسوی یکسان است. عبدالله بن حسین سویدی (متوفی ١١٧٤ق) که خود با حائری آشنا بوده و در نشست نجف با وی گفتگو کرده، از نارضایتی خود و یکی از امراء مکه از حائری و در ضمن سفرنامه حج خود، *النفحة المسکیة فی الرحلة المکیة*، سخن گفته است. وی اشاره کرده که بعد از نشست نجف، حائری از سوی نادر شاه به سمت امام جماعت شیعیان در حرم منصوب شده بود. به دنبال گزارش‌هایی که از سوی خفیه نویسان عثمانی به استانبول رسیده بود، وی در مکه بازداشت شد و به زندان قلعه در شهر دمشق، جایی که پیش از او شهید اول محمد بن مکی نیز در آنجا به شهادت رسیده بود، زندانی شد. سپس وی به استانبول فرستاده شد. سویدی در ادامه گزارش خود گفته که به درستی نمی‌داند پس از این چه برسر حائری آمده است.[۲] هر چند در صحت بخش اخیر گزارش سویدی و بی اطلاعی او از سرانجام حائری تردید هست اما گزارش وی با گزارش موسوی تفاوتی ندارد. راه متداول‌تر رفتن از حجاز به استامبول، رفتن به دمشق و از آنجا به قاهره و از راه دریا به استانبول بوده و به نظر می‌رسد که حائری نیز همین گونه به استانبول فرستاده شده باشد[۳] و سپس در آنجا به دستور مقامات عثمانی به شهادت رسیده است.

---

۱. *تنضید العقود السنیة بتمهید الدولة الحسنیه*، ج ۲، ص ۳۹۸.

۲. عبدالله بن حسین سویدی، *النفحه المسکیه فی الرحله المکیه*، تحقیق عماد عبدالسلام رؤوف (ابوظبی، ٢٠٠٣/١٤٢٤)،ص ٣٢٥–٣٢٧. «...و هذا السيد نصر الله أتى به إلى دمشق و حبس بالقلعة، ثم طلب من الدولة، فأرسله أسعد باشا و لم أدر ما يفعل به...».

۳. شهید ثانی (متوفی ٩٦٥) نیز همین گونه در مکه دستگیر و از راه مصر و راه دریا به استنابول فرستاده شده بود. برای گزارش‌های جدید درباره شهادت شهید ثانی بنگرید به:

Devin J. Stewart, "The Ottoman Execution of Zain al-Din al-Amili," Die Welt des Islam, Volume ٤٨(٣/٤) *(*٢٠٠٨*), pp.* ٢٨٩–٣٤٧.

در دست نبودن اطلاع درستی از سرانجام حائری و حتی دستگیری وی در مکه باعث شده تا در سنت تراجم نگاری شیعه، گفته‌های نادرستی درباره تاریخ شهادت حائری ذکر شود. برای بررسی درباره تاریخ‌های مختلف بنگرید به: عوج، ص ٥١–٥٦، ١٥١–١٥٧. تاریخ ١١٥٤ که مرحوم امینی در *شهداء الفضیله* ذکر کرده، قطعا نادرست است چرا که حائری در مؤتمر نجف که در ١١٥٦ برگزار شده، حضور داشته است (عوج، ص ٧٩ تصویری صفحه‌ای از *شهداء الفضیله* را آورده که در حاشیه آن مرحوم امینی تاریخ مرجحتر شهادت حائری را ١١٦٨ ذکر

پیوست: آثار حائری

جزائری از آثار نصر الله حائری به کتاب‌های *الروضات الزاهرات فی المعجزات بعد الوفاة*[1] که اثری در یک مجلد بوده و جزائری به طریق مناوله اجازه روایت آن را داشته؛ *کتاب سلاسل الذهب المربوطة بقنادیل العصمة الشامخة الرتب*[2]؛ رساله در تحریم تتن و برخی رسائل دیگر اشاره کرده است.[3] از ویژگی‌های خاص او اعتقاد وی به حجیت خواب بوده و در این خصوص حتی در خصوص برخی مسائل فقهی، به خوابهای خود عمل می‌کرده است.[4] جزائری نمونه‌ای از مسائل فقهی که حائری در آن بر اساس خواب نظر داده را بیان کرده است، هر چند وی در ادامه گفته که حائری در این خصوص تعصب نمی‌ورزیده است.

حائری از مشایخ اجازه بوده[5] و خود از عالمان بسیاری اجازه روایت داشته و میرزا حسین

کرده است که البته این تاریخ نیز نادرست است و تاریخ درست ۱۱۵۸است). تاریخ ۱۱۵٦ که مرحوم سید حسن صدر برای سال شهادت حائری ذکر کرده، نیز نادرست است چرا که سید رضی الدین موسوی عاملی (متوفی ۱۱٦۳) در ۱۱۵۷ حائری را در مکه دیده است و اخبار برخی از حوادث زندگی او را در این سال در کتاب *تنضید العقود* خود ذکر کرده است.

[1]. آقا بزرگ، *الذریعه*، ج ۱۱؛ همو، *الکواکب*، ص ۷۷۷.

[2]. آقابزرگ، *الذریعه الی تصانیف الشیعه* (بیروت، دار الاضواء، بی تا)، ج ۱۲، ص ۲۱۱؛ همو، ***الکواکب***، ص ۷۷۸ نسخه‌ای از این کتاب به نوشته آقا بزرگ در کتاب *مصفی المقال*، ص ٤۸۳ در کتابخانه سید محمد باقر حجت در کربلاء موجود بوده و همو در *الذریعه* ، ج ۱، ص ۱۳۰–۱۳۱ توصیفی از آن ارایه کرده است. آقابزرگ همچنین اطلاعات خوبی درباره مشایخ اجازه حائری در بخش معرفی اجازات علماء شیعی به تفاریق در جلد اول *الذریعه* (ج ۱، ص ۱۳۵–۱۳٦، ۱۳۷، ۱٤۰–۱٤۱، ۱۵۹، ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۸۸–۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۰۹، ۲۵۲) آورده است. که به دلیل تاریخ دار بودن اطلاعات آقابزرگ اهمیت مهمی برای تحقیق در سالشمار زندگی حائری دارد. برای شرح حال کوتاهی از حائری همچنین بنگرید به: عماد عبدالسلام رؤوف، *التاریخ و المورخون العراقیون فی العصر العثمانی* (بغداد، ۱۹۸۳)، ص ۱۰۷–۱۰۸ که همان اطلاعات آمده در منابع دیگر است و مطلب تازه‌ای ندارد.

[3]. نسخه‌ای از رساله وی در تحریم استعمال تتن و تنباکو در مسجد اعظم (۸۳۲/٦) موجود است (مدرسی، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ص ۲۸۲). همچنین بنگرید به: آقابزرگ، *الکواکب*، ص ۷۷۸. برای بحثی از مسئله استعمال تتن و تنباکو و تاریخچه فقهی این مسئله نیز بنگرید به: سید حسین مدرسی طباطبائی، «دخانیات فقه: نموداری از مشترکات فرهنگی میان دو سنت فقهی سنی و شیعی»، همو، *تاریخیات (مجموعه مقالات و تحقیقات تاریخی* (نیوجرسی، ۱۳۸۷)، ص ۱۷۹–۲۰٤.

[4]. همچنین بنگرید به : خوانساری، ج ۸، ص ۱٤۷.

[5]. سید حسن صدر در اشاره به این مطلب می‌نویسد: «و أما من یروی عن السید نصر الله فأکثر من أن یُحصی کما لا یخفی علی الخبیر». همو، *تکملة أمل الآمل*، ج ٦، ص ۱۵۵. صدر (همانجا، ج ٦، ص ۱۵٤–۱۵۵) فهرست برخی از عالمان که از حائری از آنها اجازه روایت داشته، را ذکر کرده است. همچنین بنگرید به: السید محمد رضا الحسینی الجلالی، *ثبت الأسانید العوالی الی مرویات* (قم، مجمع الذخائر الاسلامیة، ۱٤۱۷)، ص ۵۹.

نوری[1] و شهاب الدین مرعشی برخی از طرقی که حائری در طریق روایت به قدما قرار دارد را ذکر کرده‌اند.[2] آقابزرگ (*الکواکب*، ص ۷۷۸) متن برخی از اجازات علماء به وی را که خود دیده، ذکر کرده است. جزائری از مشایخ او به نام شیخ محمد باقر مکی که از شاگردان سید علیخان مدنی و مجاور در مکه (مرعشی، ص ٤٤١)؛ شیخ احمد بن اسماعیل جزائری شاگرد محمد نصیر که احتمالا همان محمد نصیر بن عبدالله مجلسی از شاگردان محمد تقی مجلسی و کسان دیگری که تفصیل آن را حائری در ضمن کتاب *سلاسل الذهب* خود آورده و جزائری بخش‌هایی از آن را نقل کرده، به مشایخ اصلی روایت شیعه نقل کرده است.[3] از کسانی که از حائری اجازه روایت داشته‌اند می‌توان به سید عبدالله جزائری شوشتری که از حائری اجازه‌ای مُدَبَّج، نوعی اجازه که در هر دو فرد به یکدیگر اجازه روایت می‌دهند و عموما میان عالمان هر مرتبه است (نک. نوری، ج ۲۰، ص ١٤٦–١٤٧)؛ علی بن حسین بحرینی، شیخ ابوالرضا احمد بن حسن مشهور به شیخ احمد نحوی که خود فردی ادیب و شاعری توانا بوده (نک. عمری، ج ۳، ص ١٤٥–١٥٥) و کسان دیگری را نام برد (نک. عمری، ج ۳، ص ١٤٦؛ امین، ج ۱۰، ص ٢١٤). حائری دست قوی در شاعری داشته (نک. عمری، ج ۳، ص ۱۳۱–۱۳۲) و دیوان شعر او به تحقیق میرزا عباس کرمانی در نجف (۱۳۷۳ق/١٩٥٤م) و با مقدمه شیخ محمد حسین کاشف الغطاء منتشر شده است. دیوان اشعار وی را شاگردش حسین بن عبدالرشید رضوی هندی که خود قصیده‌ای در مدح استادش سروده (نک. امینی، ج ۱۱، ص ۳۹۰–۳۹۱)، گردآوری کرده است.[4] *دیوان حائری* همچنین مشتمل بر برخی نامه نگاری‌های میان حائری و عالمان عصر خویش است که آقابزرگ (*الکواکب*، ص ۷۷۷) به نام برخی از آنها اشاره کرده است. عمری (متوفی ١١٨٤؛ ج ۳، ص ۱۳۲–۱۳۷)؛ سید حسن صدر (متوفی ١٣٥٤ق؛ ج ٦، ص ۱۵۰–۱۵۳) سید محسن امین (ج ۱۰، ص ۲۱۵–۲۱۹) و کسان دیگری نمونه‌هایی از اشعار او را نقل کرده‌اند. همچنین امین (ج ۱۰، ص ٢١٦) اشعاری از حائری را نقل کرده که بر در ورودی یکی از درهای حرم امام حسین علیه السلام کتابت شده است. حائری مورد ستایش و تمجید عالمان پس از خود قرار گرفته است. شیخ احمد نحوی، قصیده‌ای در مدح حائری سروده که عصام الدین عمری (ج

---

[1]. میرزا حسین نوری طبرسی، *مستدرک الوسائل (خاتمه)*، تحقیق مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث (قم، ١٤١٥)، ج ۲۰، ص ٥٤، ١٤٦–١٤٧، ١٤٩، ۱۵۰.

[2]. شهاب الدین مرعشی نجفی، *الاجازه الکبیره او الطریق و المحجه لثمره المهجه*، اعداد و تنظیم محمد سمامی حائری (قم، ١٤١٤)، ص ٣١٦، ٣٢٦–٣٢٧، ٤٤١ .

[3]. برای فهرست مشایخ وی همچنین نک امین، ج ۱۰، ص ٢١٤.

[4]. آقابزرگ، *الکواکب*، ص ٢٠٤، ۷۷۷؛ امین، ج ۱۰، ص ۲۱۵.

۳، ص ١٤٦-١٥٠) متن آن را نقل کرده است. همچنین علی بن احمد فقیه عاملی که خود از شاگردان حائری بوده، در آغاز دیوان خود اشاره کرده که به صلاح دید حائری اشعار پراکنده خود را گردآورده است (نک. امینی، ج ۱۱، ص ٣٦٥).[1] وی در باب پنجم کتاب خود، قصیده‌ای در مدح حائری آورده است. همچنین از عاملی شعری در پاسخ به شعری که حائری برای او فرستاده، در دست است.[2] حائری قصیده‌ای درباره شوق به زیارت کربلا سروده که جریانی ادبی را در پی داشته و شاعران چندی در این خصوص اشعاری سروده‌اند که سید محمد مهدی بحر العلوم (متوفی ۱۲۱۲ق) از آن به عنوان حرکتی ادبی یاد کرده است.[3] حائری همچنین در مخمسی، قصیده‌ای مشهور از فرزدق درباب امام سجاد ـ علیه السلام ـ را به نظم کشیده است.[4]

حائری همچنین خود به استنساخ کتاب می‌پرداخته و برخی از آثاری که وی به خط خود کتابت کرده، در دسترس است و در مواردی نسخه‌هایی موجود است که از روی نسخه کتابت شده توسط وی، استنساخ شده است.[5] همچنین نشان تملک حائری بر برخی از نسخه‌های خطی موجود است که نشانگر آن است که نسخه مورد بحث به کتابخانه وی تعلق داشته است.[6]

---

[1]. عبدالحسین امینی، *الغدیر* (بیروت، ۱۳۹۷/۱۹۷۷)، ج ۱۱، ص ٣٦٥.

[2]. سید محسن و سید حسن امین، *روائع الشعر العاملی: نفحه الاقلام فی شعراء امراء الکلام (شعراء جبل عامل)*، حققه و اعتنی به محسن عقیل (بیروت، ١٤٢٥/٢٠٠٤)، ج ۱، ص ٧٢٤-٧٢٦.

[3]. سید محمد مهدی بحر العلوم طباطبائی، *رجال السید بحر العلوم المعروف بالفوائد الرجالیه*، حققه و علیه علیه محمد صادق بحر العلوم و حسین بحر العلوم (تهران، ۱۳٦۳ش)، ج ۱، ص ۷۵-۸۱. نیز همو، همان، ج ۲، ص ۲۱۱، پاورقی که متن این قصیده را نقل کرده است. نیز بنگرید به: *الغدیر*، ج ٤، ص ۱۳۰.

[4]. همچنین بنگرید به: عوج، ص ۸۵-۹۵.

[5]. نک بحر العلوم، همان، ج ٤، ص ٤١؛ سید احمد حسینی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه حضرت آیت الله نجفی مرعشی* (قم، ۱۳۷۰ش)، ج ۲۰، ص ۲۱۰.

[6]. برای چند نسخه که این ویژگی در خصوص آنها گزارش شده است بنگرید به: آقابزرگ، *الذریعه*، ج ٢٤، ص ٣٦٥، ٤٠٦؛ سید عبدالعزیز طباطبائی، *مکتبه العلامه الحلی* (قم، ۱۳۷٤ش/١٤١٦)، ص ۲۰۷. نسخه‌ای نیز با عنوان منتخب *تأویل الایات الظاهرة* در کتابخانه آیت الله مرعشی به شماره ۵۲۵۹ موجود است که در حاشیه تصحیح شده و گفته شده که این تصحیحات توسط سید نصر الله بن الحسین موسوی حائری انجام گرفته است. شخص مذکور به احتمال قوی همان سید نصر الله حائری باشد. برای توصیف این نسخه بنگرید به: سید احمد حسینی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی* (قم، ۱۳٦٦ش)، ج ١٤، ص ۵۳. نسخه‌ای نیز از اصول اربع مائه در کتابخانه دانشگاه تهران (مجموعه مشکات، شماره ۱۲۹٦-۱۳۰۸) باقی است که نصر الله حسینی مدرس آن را در ۱۰۱۵ مقابله نموده و این نسخه اساس کتابت احمد بن حسین بن عبدالجبار بحرانی خطی در ۱۱۹۲ بوده است. بنگرید به: محمد تقی دانش پژوه، *فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران* (تهران، ۱۳۳۵ش)، جلد سوم، بخش سوم، ص ۱۰۹۵.

بحرانی[1] در *کشکول* خود نیز گفته که در میان کتاب‌های سید نصر الله حائری، کتـابی یافتـه کـه نوشته یکی از شاگردان محمد باقر مجلسی (متوفی ۱۱۱۰) بوده که به نظر آقـابزرگ (*الذریعـه*، ج ۱۱، ص ۳۳۱) نسخه‌ای که بحرانی توصیف کرده، بخش نخست گمشده از کتاب *ریـاض العلمـاء* افندی است که در متن منتشر شده *ریاض العلماء*، این بخشها در جلد نخست نقل شده است.

[1]. یوسف بحرانی، *الکشکول* (بیروت، ۱۹۹۸)، ج ۱، ص ۲۲۱.

پژوهشی در باب غلات: نگاهی به کتاب الغنوصیة فی الاسلام

شکل گیری و تکوین جریان غلات به عنوان یکی از مسائل قابل تامل در کنار تاریخ تشیع در قرون اولیه، از نکاتی است که محققان تاریخ تشیع جسته و گریخته و گاه با نگارش آثاری به نحو مستقل به آن پرداخته اند. مشکل و دشواری عموم این تحقیقات در عدم دسترسی به متون غلات است که تا مدتها گمان بود، چیزی از این گونه آثار باقی نمانده باشد. کشف ولادیمر ایوانف در یافتن کتاب ام الکتاب، متنی از غلات عراق قرن دوم و سوم که تحریری فارسی در دوره ای متاخر، نوید بخش جدی برای محققان تاریخ تشیع بود که با متنی از غلات آشنا شوند. بخت اقبالی محققان تاریخ غلات، یافتن شدن متون متعددی دیگری بود که در سالیان متاخر متن آنها در اختیار محققان قرار گرفته است. کتاب مورد بحث نوشتار حاضر، الغنوصیة فی السلام، تحقیقی بلند از اسلام شناس نامدار آلمانی هاینتس هالم است که متن آلمانی آن در ۱۹۸۲ منتشر شده است و به تازگی محقق عرب زبانی به نام رائد باش متن آن را به عربی ترجمه کرده که انتشارات الجمل (کلن ۲۰۰۳) متن آن را منتشر کرده است. نوشتار حاضر مروری اجمالی بر این کتاب است.

***

تحقیق در باب فرق اسلامی در آغاز قرن بیستم با پژوهش های خاورشناسانی چون هلموت ریتر که به چاپ و نشر آثار فرق نگاری مسلمانان توجه نشان دادند، وارد مرحله ای جدید شد. با این حال، ضعف جدی عموم این تحقیقات اتکا بیش از حد مؤلفان آنها در نگارش آثارشان بر نگاشته ای ملل و نحل نگاران بود که اطلاعات خود در باب فرق را عموما با رونویسی از آثار یکدیگر شرح و بسط داده بودند. با این حال، این گونه نوشته ها زمینه ساز تحقیقات اولیه در باب فرق اسلامی شد. در میان این گونه نوشته ها، دشواری جدی محققان در باب غلات بود که هیچ یک از متون آنها موجود نبود و محققان اطلاعات خود درباره آنها را تنها از نوشته های خصمانه ملل و نحل نگاران گردآوری می کردند. بیشک نخستین تغییر جدی در این روند، انتشار کتاب ام الکتاب به سعی و کوشش ولادیمیر ایوانف بود که برای نخستین بار متنی تقریبا اصیل از سنت غلات را در اختیار محققان قرار می داد. هرچند این کتاب دشواری های خاص خود را داشت. در حالی که متن اصلی کتاب که به زبان عربی تحریر در میان غلات عراق تحریر

شده بود، از بین رفته بود، ترجمه ای فارسی آنهم به زبانی متاخر از متن اصلی کتاب در جایی دورتر از مکانی که تدوین شده بود، یعنی در آسیای میانه یافت شده بود. ایوانف علاوه بر انتشار کتاب، خود در چند مقاله سعی در حل دشواری های متن کرده بود و چنین نتیجه گرفته بود که متن دست کم در قرن چهارم هجری تدوین شده است. بعدها در مقاله ای دیگر ایوانف زمان تالیف رساله را به زمانی کهنتر یعنی قرن دوم بازگردانده بود و از عدم اشاره به تاسیس بغداد (در ١٤٥) درمتن کتاب زمان تالیف آن را پیش از ساخت بغداد دانسته بود. پس از ایوانف محققان دیگری نیز برای حل مشکل زمان تالیف کتاب و دیگر نکات متعلق به آن مقالات تالیف کرده اند که در مقاله ام الکتاب دائرةالمعارف بزرگ اسلامی گزارشی از آن ها ارایه شده است. بی گمان مهمترین و مفصل ترین این تحقیقات نوشته مفصل فیلیپانی رونکونی بود که خود ترجمه ای استادانه از کتاب به زبان ایتالیایی با حواشی و تعلیقات سودمندی منتشر کرده است.

با سابقه چنین تحقیقاتی و چاپ متون کهن شیعی در باب فرق امامیه و غلات چون کتاب المقالات و الفرق سعد بن عبدالله اشعری و تحریر خلاصه تر آن به نام فرق الشیعه با انتساب به حسن بن موسی نوبختی و کتاب اختیار معرفةالرجال، محقق آلمانی، هاینتس هالم تحقیق و پژوهش درباب غلات را موضوع خود قرار داده است. کاری که با تحقیقات ردولف اشتروتمان در باب نصیریه آغاز شده بود. بختیاری هالم در دراختیار داشتن چند متن دیگری از ادبیات غلات بود. نخست کتاب بسیار مهم مجموع الاعیات طبرانی (متوفی ٤١٣) بود که دربردارنده اطلاعات فراوانی از ادبیات غلات شکل گرفته در کوفه در قرون دوم وسوم بوده است. همچنین نصوص دیگری به صورت خطی در اختیار هالم قرارداشته که گزارش های کوتاه از آنها را اشتروتمان منتشر کرده است. کتاب الغنوصية فی الاسلام با ذکر مقدمه ای در بیان مفهوم غنوص و ارتباط آن با اسلام و محیط شکل گیری جریان غلات یعنی عراق و شهرهای مهم مدائن و کوفه پرداخته است.

بررسی از منابعی که تحقیق بر آنها بنا شده، موضوعی بعدی نوشتار هالم است که با تفکیک اطلاعات مندرج در منابع مختلف مورد بحث قرار گرفته است. هالم (ص ٢١ – ٢٤) منابع خود را به سه دسته تقسیم کرده است. نخست منابع امامی است که هالم از دو کتاب کهن ملل و نحل نگاری شیعی یعنی کتاب المقالات و الفرق و کتاب فرق الشیعه به عنوان دو منبع اصلی خود یاد کرده و از دیگر منابع رجال شناسی امامیه، یعنی کتاب اختیار معرفة الرجال تالیف محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی که نام اصلی آن معرفه الناقلین بوده به همراه کتاب رجال شیخ طوسی و کتاب فهرست اسماء مصنفی الشیعه تالیف نجاشی و دیگر آثار کهن امامی بهره برده است. هالم (ص ٢١-٢٢) به طبع مادلونگ که در مقاله ای به بررسی دو کتاب فرق الشیعة

و المقالات و الفرق پرداخته، معتقد است که سعد بن عبدالله اشعری و نوبختی در تالیف کتاب خود از یک منبع که کتاب اختلاف الناس فی الامامة تالیف هشام بن حکم (متوفی ۱۹۹ق) استفاده کرده اند که باعث یکسانی مطالب دو کتاب آنها شده است. بخش دیگر منابع مورد استفاده هالم (ص ۲۳ – ۲٤) به معرفی آثار ملل و نحل نگاری غیر شیعیان اختصاص یافته و هالم بحث خود را با کتاب اصول النحل منسوب به ناشی اکبر (متوفی ۲۹۳ق) آغاز کرده که متن آن را فان اس منتشر کرده است. همانگونه که مادلونگ در مقاله ای اشاره کرده است، مؤلف اصلی این کتاب به نظر عالم معتزلی جعفر بن حرب (متوفی ۲۳٦ق) باشد. اگر هم انتساب کتاب به جعفر بن حرب را به دلیل کافی نبودن دلایل نپذیریم در انتساب کتاب اصول النحل به ناشی اکبر تردید است. هالم (ص ۲٤) از مصادر غلات به دو کتاب ام الکتاب و کتاب الهفت و الاظلة اشاره کرده و درباره مؤلف کتاب اخیر آن را اثری تالیف محمد بن سنان (متوفی ۲۲۰ق) دانسته که البته نظری بدون دلیل است.

هالم در فصل نخست تحقیق خود، به بررسی مشهورترین چهره غلات عراق، یعنی عبدالله بن سبا پرداخته و اطلاعات موجود در منابع شیعی و سنی در باب این شخصیت بحث برانگیز را بیان داشته است. نکته ای که مورد توجه هالم قرار گرفته، اهمیت گزارش های سیف بن عمر تمیمی در باب این شخصیت غالی عراق است. فصل دوم کتاب جریان کیسانیه را به بحث قرار داده است. جریانی که خانم وداد القاضی در کتاب بسیار مهم الکیسانیة فی تاریخ و الادب (بیروت ۱۹۷٤) به نحوی تک نگارانه به شیوه ای بسیار عالی مورد بحث قرار داده است. در تداوم بحث از کیسانیه، هالم از دیگر جریان های غلات تا قبل از تشکیل دولت عباسیان بحث کرده است. از مهمترین این جریان ها، قیام بیان بن سمعان و عبدالله بن معاویه است. در آستانه انتقال قدرت از امویان به عباسیان و معاصر به امامت امام باقر علیه السلام، چند جریان جدی و حرکت غلات چون قیام ابومنصور عجلی و مغیرة بن سعید موضوع فصل سوم کتاب هالم را تشکیل داده است. هالم از این جریان ها به عنوان، حرکت های غلات در زمان امام باقر علیه السلام بحث کرده است. فصل چهارم (ص ۸۱– ۱۳۸) بررسی در باب کتاب ام الکتاب است که گفتگوی بلند میان جابر بن یزید جعفی چهره ای بحث برانگیز در تکوین جریان غلات و امام باقر است که متضمن اندیشه ای بنیادی غلات عراق در باب موضوع جهان شناسی غلات و ارتباط میان اجزای عالم است. بررسی کامل کتاب ام الکتاب از زوایه های مختلف موضوع این بخش است.

جابر بن یزید بن حارث جعفی از محدثان سرشناس و نامور شیعه در اواخر عصر اموی است که جایگاه خاصی در ادبیات غلات دارد. هر چند به صراحت نیز نمی توان آنچه که در منابع

غلات به نقل از وی نقل شده، درست دانست، از جمع بندی روایاتی که از او نقل شده می توان دریافت که حداقل خود او تمایلاتی خاص داشته است. هرچند باید به تحول و تطور مفهوم غلو نیز توجه داشت. اهمیت جابر بن یزید جعفی در میان محدثان عراق شیعی تا بدان حد بود که عالم امامی قرن چهارم احمد بن محمد بن عبیدالله جوهری مشهور به ابن عیاش (متوفی ٤٠١ق) کتابی به نام اخبار جابر الجعفی تالیف کرده است. نویسندگان کتاب های ملل و نحل از جعفی به عنوان جانشین مغیره بن سعید بجلی (متوفی ١١٩ق) نام برده اند. جایگاه جدی جابر جعفی در میان محدثان عراق بدان حد است که بسیاری از محدثان امامی صرفنظر از آراء جابر از او نقل حدیث کرده اند. در حقیقت همانگونه که سید حسین محمد جعفری در کتاب تشیع در مسیر تاریخ: تحلیل و بررسی علل پیدایش تشیع و سیر تکوین آن در اسلام (ص ٣٤٩- ٣٥٠) اشاره کرده، جابر بن یزید جعفی در تکوین اندیشه امامت در تاریخ تشیع یکی از چهره های شاخص است. مشهورترین روای از جابر که تمایلات غلو گونه در آنچه که او از جابر نقل کرده به روشنی هویداست، شخصی به نام عمرو بن شمر جعفی است که هالم (ص ٦٩–٨٠) نمونه ای از احادیثی که نام این فرد در سلسله سند آن آمده و تمایلات غالیانه جعفی را نشان می دهد، آورده است. از آثار جابر بن یزید جعفی در منابع به کتابهای التفسیر، کتاب الفضائل، کتاب الجمل، کتاب الصفین، کتاب النهروان، کتاب مقتل امیر المؤمنین، کتاب مقتل الحسین، کتاب النوادر، کتاب حدیث الشوری و اصلی اشاره شده است. مدرسی طباطبائی در کتاب میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری (دفتر اول، ص ١٢٤ – ١٤٣) تمام مواردی که از جابر نقل شده با توجه به عناوین کتابهای وی گردآوری کرده است.

فصل پنجم (ص ١٣٩- ١٥٢)که با عنوان خطابیه مورد بحث قرار گرفته به جریان های مرتبط با یکدیگر است که پس از ابوالخطاب اسدی شکل گرفته است. ابوالخطاب محمد بن ابی زینب مقلاص اسدی ملقب به اجدع از موالی بنی اسد یکی از جدی ترین چهره ای غلات کوفه است که تاثیر او تا دست کم دو قرن پس از او در میان غلات کوفه باقی بوده و بعدها به عنوان یکی از چهره های اصلی تفکر نصیریه، جایگاه جاودانی در میان آنها یافته است. شاهد جدی بر تداوم جریان خطابیه در قرن سوم، شخصی به نام ابوجعفر محمد بن عبدالله بن مهران کرخی است که نجاشی در ضمن آثار او دو کتاب به نام های مقتل ابی الخطاب و مناقب ابی الخطاب اشاره کرده است. همین گونه ابواسحاق ابراهیم بن ابی حفص کاتب امام حسن عسکری علیه السلام است که کتابهای به نام الرد علی الغالیة و ابی الخطاب و اصحابه نگاشته و احمد بن محمد بن علی قلاء سواق و برادرش علی کتای به نام ما روی فی ابی الخطاب محمد بن ابی زینت تالیف کرده اند. تاریخ قیام دقیق وی به درستی دانسته نیست تنها می دانیم که قیام وی

در زمان امارت عیسی بن موسی بر کوفه بوده است. عیسی بن موسی نیز همزمان با به قدرت رسیدن عباسیان در ۱۳۲ به امارت کوفه رسید تا آنکه منصور خلیفه عباسی در سال ۱٤۷ او را از امارت کوفه عزل کرد. هالم (ص ۱٤۰ – ۱٤۳) تمام اطلاعاتی که در منابع اولیه شیعه، خاصه دو کتاب المقالات و الفرق سعد بن عبدالله اشعری و کتاب فرق الشیعه منسوب به نوبختی آمده را نقل کرده است. پس از آن هالم (ص ۱٤٤ – ۱۵۲) به ذکر شرح حال و اطلاعات کسانی پرداخته که به در منابع به وابستگی آنها به جریان خطابیه اشاره شده است.

در تداوم جریان خطابیه، جریان مخمسه و مفوضه فصل ششم کتاب را تشکیل می دهد. فصل هفتم بررسی خاص در باب محمد بن بشیر است کما اینکه هالم (ص ۱٦۹- ۱۹۱) در فصل هشتم، کتاب الاظلة را مورد بررسی قرار داده است، متنی که به گمان هالم تالیف محمد بن سنان است و بعدها نیز اضافاتی از سوی غلات بر آن افزوده شده است. کتاب الهفت الشریف (که هالم به خطا الهفت را به معنی عدد هفت تلقی کرده در حالی که در ظاهرا معنی دیگر این کلمه که به معنی شبنم یا قطرات آب روی برگ ها به گاه صبحگاه می باشد) یا الهفت و الاظلة از متون بسیار مهم غلات است که دو چاپ از آن در دست است. هالم درباره مؤلف کتاب (ص ۱۷۰) به نقل از مادلونگ متذکر شده که از کتابی به نام الاظلة به عنوان یکی از تالیفات ابوسعید میمون طبرانی سخن رفته اما دلیلی که متن حاضر همان تالیف نسبت داده شده به طبرانی باشد، در دست نیست. همانگونه که پیشتر نیز اشاره شد، نظر هالم در این است که کتاب تالیف محمد بن سنان است از این رو ادامه بحث، گزارشی کوتاه درباره محمد بن سنان است (ص ۱۷۱) جنبه های مختلف معرفت شناسی غلات که در کتاب الاظلة مورد اشاره قرار گرفته، موضوع مورد بحث بعدی هالم (ص ۱۷۲-۱۹۱) در این فصل است که با نقل قولهای مفصل از این کتاب همراه است و به روشنی اندیشه های غلات عراق را بازتاب می دهد.

جریان های غلو در قرن سوم خاصه جریان نصیریه با گزارشی کامل از شکل گیری این جریان موضوع دو فصل بعدی است. نصیریه، جریانی که به نام نامگذار او محمد بن نصیر نمیری، چنین نام گرفته در حقیقت تنها جریان باقی مانده از غلات عراق است که در دوران غیبت صغری شکل گرفته است هر چند تلفیقی از سنت های جریان های مختلف غلات پیشین است. دشواری که در بررسی نصیریه علیرغم تداوم تاریخی این جریان وجود دارد، عدم وجود سنت تاریخ نگاری در میان این جریان است. در حقیقت نصیریه همانند دیگر غلات، علاقه ای به تدوین تاریخ خود نداشته اند و اساسا این گونه جریان ها در فضای تاریخی سیری نمی کنند و تاریخ مفهومی فرازمانی برای آنها دارد. از این رو دانسته های ما نیز درباره نصیریه اندك است. بر این مشکل نیز باید دشواری دیگری را نیز افزود و آن این واقعیت است که جریان های

غلات نیز همانند جریان های دیگر بشری، هویتی یکدست و یکپارچه ندارد و طبعا در این جریان ها نیز ما می باشد شاهد گرایش های مختلفی باشیم که به نحو طبیعی رگه های از این گونه جریان ها باید در ادبیات فرقه ای غلات بازتاب یافته باشد. همانگونه که گفته شد، بی توجهی جریان نصیریه و اساسا غلات به جهان واقع دلیلی جدی در بی توجهی آنها به تدوین تاریخشان بوده است. از این رو شگفت نیست که نصیریان تنها در روزگار ما به تدوین تاریخ خود همت گماشته باشند.

هالم در اشاره به تدوین تاریخ نصیریه (ص ۲۰۷) ضمن ارایه گزارشی از کارهای انجام شده از سوی خاورشناسان در اواخر قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم در اشاره به تدوین تاریخ جریان نصیریه، از دو کتاب مهم تالیف شده در این فاصله نام برده است. اثر نخست کتاب الباکورة السلیمانیه فی کشف اسرار الدیانة النصیریة تالیف سلیمان اذنی است که خود در ابتدا از نصیریان بود و متاثر از مبشران مسیحی به مسیحت گروید و این کتاب را در بیان حقیقت مذهب نصیریه تالیف کرد که البته بعدها جان خود را به واسطه تالیف این کتاب از دست داد (این کتاب در سالیان اخیر در بیروت تجدید چاپ شده است). این کتاب به دلیل نقل برخی مطالب غیر قابل دسترس نصیریه اهمیت فراوانی دارد هر چند در استفاده از آن باید احتیاط کرد. اثر دیگر تالیف شده در نیمه اول قرن بیستم که در حقیقت شاید پاسخی غیر مستقیم به کتاب اذنی باشد، کتاب تاریخ العلویین از عالم علوی محمد امین غالب طویل است که نصیریان معاصر آن را به عنوان تاریخ رسمی خود تا حد زیادی قبول دارند. بر اساس آنچه که در کتاب طویل آمده و هالم خلاصه ای از آن را نقل کرده (ص ۲۰۸ – ۲۱۰) تاریخ شناخته شده نصیریه با حرکتهای محمد بن نصیر نمیری بصری آغاز می شود که در آستانه غیبت صغری با ادعای بابیت همگام با اسحاق بن ابان احمری در عراق دو جریان جدا اما بسیار نزدیك به هم را سامان دادند. ابن نصیر با ادعای بابیت امام عصر به ترویج آراء غلو گونه خود پرداخت. وی قائل به الوهیت حضرت امیر بود و به تناسخ باوری جدی داشت، آموزه ای که کارکرد روانی زیادی در میان تمامی جریان های غلات داشته است. با این حال اشارات اندکی درباره محمد بن نصیر در دست است. پس از او، فردی به نام محمدبن جندب و بعد از او ابومحمد عبدالله جنان جنبلائی رهبری حرکت نصیریه را در دست داشته اند. بی گمان چهره ممتاز و اساسا تدوین گر جریان نصیریه، حسین بن حمدان خصیبی (متوفی ۳۵۸ق) است که پس از جنبلائی رهبری نصیریه را در دست گرفته است. در حقیقت اطلاعات ما درباره نصیریه و حسین بن حمدان خصیبی در حد قابل توجهی است و آثار متعددی از خصیبی چون کتاب الهدایة الکبری و دو دیوان شعر او در اختیار ما است که از قضا اینك از این آثار چاپهای البته نه چندان مطلبی در دسترس است. هالم (ص ۲۰۸)

تنها به نسخه ای از دیوان خصیبی در کتابخانه چستربیتی اشاره کرده که البته در تحقیق خود از آن بهره ای نگرفته است. تعالیم خصیبی توسط شاگردان او خاصه ابوالحسین محمد بن علی جلی و شاگرد او ابوسعید میمون بن قاسم طبرانی (متوفی ٤٢٦ق) به صورتی مکتوب در اختیار ما قرار دارد. هالم (ص ٢٠٨ – ٢١٠) بعد از این مقدمات به بررسی نظام جهانشناسی نصیریه پرداخته و با ارایه نصوصی از آنها امکان بررسی گفته های خود را برای خواننده فراهم تر کرده است (ص ٢١٠ – ٢٤٧).

ویژگی مهم کتاب هالم، در نقل قول های مستقیم فراوان اوست که به همراه استنباطها و نتایج هالم همراه است. ترجمه ای نسبتا دقیق کتاب، سوای برخی ایرادات جزئی، متنی خواندنی از کتاب فراهم آورده است. یک دشواری جدی در مطالعه کتاب، انتقال تعلیقات و پانویس های مؤلف به انتهای متن کتاب است (ص ٢٤٩–٢٨٩) که در چنین آثاری بخش با اهمیتی از کتاب را تشکیل می دهند و مراجعه مدام خواننده برای یافتن پانویس های مسلسل شده کتاب، مطالعه کتاب را از این حیث دشوار کرده است. سوای این نکته بیشک کتاب حاضر برای پژوهشگران تاریخ تشیع و جریان های غلات در سه قرن اول هجری، اثری بدیع و ارزنده است .

حسین بن حمدان خصیبی و کتاب المائده

دانش و آگاهی ما درباره فرقه و گروه هایی که از خط مستقیم امامت جدا شده و گاه جریان های الحادی و مخالف تعالیم ائمه پدید می آورده اند، در بسیاری از موارد با این مشکل روبرو است که تنها محدود به گزارش دو کتاب *المقالات و الفرق* سعد بن عبدالله اشعری و تحریر به احتمال دقیتر، ویرایش اول همان کتاب که با عنوان *فرق الشیعه* شناخته می شود، است. همچنین کتاب *مقالات الاسلامیین* ابوالحسن اشعری نیز به دلیل آنکه از برخی متون کهن و گاه شیعی در باب ملل و نحلل نگاری، مطالبی درباره این فرقه ها نقل کرده است، نیز اهمیت خاصی دارد. با این حال مشخص است که محدود بودن منابع در دسترس محققان به متن های واسطه ای و نداشتن امکان دسترسی به متون احتمالی تألیف شده توسط این جریان ها، کار تحقیق و پژوهش را دشوار می کند. احتمالی بودن وجود سنت نگارشی در میان برخی از جریان های جدا شده از خط مستقیم امامت، خاصه درباره غلات بیشتر از هر گروه دیگر، افزون است چرا که اساسا غلات جریان های اباحی طلب بوده اند و غلو محملی برای رسیدن به این منظور بوده است. با این حال در میان یکی از جریان های غلات که ریشه در قرن دوم عراق دارد، شاهد وجود سنت نگارشی مکتوب هستیم و به لطف همین سنت است که اکنون امکان شناخت بهتری از ماهیت و برخی ابعاد جریان های غلات قرن دوم و سوم امکان پذیر شده است. در طول تاریخ عالمان وارسته امامیه و حافظان راه مستقیم امامت، با هوشیاری تمام نسبت به این جریان ها و تلاش آنها برای رخنه به اندیشه شیعه، توجه نشان داده اند و تا آنجا که امکان داشته است، در برابر ورود این گونه جریان ها به اندیشه شیعه تلاش کرده اند. متاسفانه در سالیان اخیر، به دلیل بی توجهی و آشنایی اندک برخی افراد، شاهد انتشار برخی از آثار غلات در جامعه شیعه با عنوان مواریث برجامانده از گذشته هستیم. از جمله این آثار کتابی است با عنوان **المائده** که با انتساب به حسین بن حمدان خصیبی منتشر شده است. نوشتار حاضر نقدی بر این اثر است.[1]

[1] ابوعبدالله حسین بن حمدان خصیبی، کتاب المائده، أعده و حققه عبدالله جعفری (بیروت، مؤسسه بلاغ، ۲۰۰۹/۱۴۳۰). بر اساس نوشته مصحح دیوان خصیبی، س. حبیب (دیوان الخصیبی، بیروت، مؤسسه اعلمی،

***

بحران های حاصل از شرایط مختلف در اواخر قرن سوم، به پیچیده شدن اختلافات جامعه امامیه عراق در مسئله امامت انجامیده بود و در این میان سود جویی های برخی منحرفان، به دشواری شرایط پیش آمده، دامن می زد و از جمله این افراد فردی است به نام ابوشعیب محمد بن نصیر نمیری که البته دانسته های اندکی درباره او وجود دارد. آنچه که درباره او مسلم است آن است که فردی آشنا با سنت های برخی جریان های غلات عراق بوده و بعد از درگذشت امام حسن عسکری علیه السلام در سال ۲٦۰، ادعای نیابت خاص حضرت حجت را داشته است. وی به بصری نیز شهرت داشته که نشانگر آن است که اصل وی از بصره بوده است. جریان نیابت محمد بن نصیر که در آغاز با عنوان نصیریه / نمیریه شناخته می شده است، بعدها توسط شاگردان و مریدان وی تداوم یافت. جانشین وی شخصی به نام محمد بن جندب مشهور به «یتم الله» بوده است که ابهامات درباره شخصیت تاریخی وی بسیار است و دانسته های ما درباره او به مراتب اندک و کمتر از دانسته ها درباره خود محمد بن نصیر است و البته این تا حدی نشانگر آن است که نقش وی در سنت نصیریه تنها انتقال دهنده میراث شکل گرفته بود و وی نقش چندانی در تحول و تکوین مذهب نصیری نداشته است. همین مطلب درباره جانشین او یعنی محمد بن جنان جنبلای فارسی نیز صادق است، هر چند درباره وی، به یمن شاگردش حسین بن حمدان خصیبی، مطالب بیشتری دانسته است و نام وی در سلسله طریق روایت برخی مطالب و اخبار سنت نصیریه باقی است. نقش مهم و محوری در تکوین و بسط عقاید نصیریه را حسین بن حمدان خصیبی ایفا کرده است که باید وی را پس از محمد بن نصیر نمیری، دومین فرد مهم در سنت غلات نصیریه دانست و دست کم آنچه که درباره او مسلم است، نقش کلیدی وی در تثبیت برخی از تعالیم نصیریه را نباید از یاد برد.[۱] در سنت رسمی امامیه عالم و فهرست نگار برجسته امامی ابوالعباس احمد بن علی نجاشی در کتاب فهرست اسماء مصنفی الشیعه اطلاعات دقیق و مهمی درباره او ارایه کرده است که به صراحت دلالت بر آشنایی کامل نجاشی از شخصیت و اندیشه های حسین بن حمدان خصیبی دارد و البته این بیشتر به دلیل آن است که خصیبی مدتی از زندگی خود را در بغداد بسر برده بود و حلقه ای از مریدان به دور خود جمع کرده بود که به احتمال زیاد به دلیل مخالفت برخی از عالمان امامیه به او و تعالیم شرک آلود

۱٤۲۱، ص ۱۹) کتاب المائده را شخصی به نام احمد علی رجب نیز تصحیح و منتشر کرده است که نگارنده دسترسی به این چاپ نداشته است.

[۱] برای تفصیل این مطلب بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «حسین بن حمدان خصیبی و اهمیت وی در تکوین نصیریه»، هفت آسمان، شماره سی ام، سال هشتم (تابستان ۱۳۸۵ش)، ص ۱۷۳-۲۰۷.

اش، به زندان افتاد و بعد از آزادی از زندان مجبور به ترک عراق شد و در شام جایی که نفوذ گسترده ای به دست آورد، اقامت گزید. نجاشی در اشاره به خصیبی می نویسد:

«الحسین بن حمدان الخصیبی الجنبلانیلإ أبو عبد الله، کان **فاسد المذهب** . له کتب ، منها : کتاب الاخوان ، کتاب المسائل ، کتاب تاریخ الائمة ، **کتاب الرسالة تخلیط**، (فهرست، ص ٦٧).

تصریح نجاشی به فاسد المذهب بودن خصیبی کاملا درست و دقیق است. همچنین توضیح وی درباره کتاب الرساله که عبارت تخلیط را درباره آن به کار برده، دقیق و نشانگر آشنایی دقیق نجاشی با این کتاب خصیبی بوده است. هر چند خصیبی از مشایخ اجازه هارون بن موسی تعلکبری (متوفی ۳۸۵) از مشایخ طرق روایت در سنت روایی امامیه بوده، اما دانسته نیست که تعلکبری اجازه روایت چه چیزی را از او اخذ کرده است اما به جز این مورد، اطلاعی از اینکه خصیبی در طرق روایی قرار داشته است، در دست نیست و روایت تلعکبری از او را باید به حساب مشرب متساهلانه تلعکبری که تا حدی در میان شیوخ روایی وجود داشت و با مستمسک قرار دادن این مطلب که روایت حدیث غیر از درایه آن است، دایره شیوخ خود و مسموعات خود را گسترش می داده اند. در حقیقت همانگونه که نجاشی به صورت وجاده از آثار خصیبی یاد کرده نشان می دهد که دیگر شیوخ حدیثی امامیه آثار وی را روایت نمی کرده و نام وی در فهارس اصحاب موجود نبوده است. همین گونه اصحاب علیرغم روایت تعلکبری از او، اهمیتی به روایات او نداده و در فهارس شاگردان تعلکبری و مشایخ نجاشی و فهارس آنها نام و یادی از خصیبی نبوده است. نگاشت های خصیبی همانگونه که از نوشته نجاشی نیز می توان دریافت به دو گونه بوده است، بخشی از آنها متونی کاملاً غالیانه بوده اند همچون اثر الرساله که نجاشی آن را با واژه تخلیط از دیگر نگاشته های او متمایز کرده و برخی دیگر آثاری که هر چند به نظر نمی آید محتویات آنها کاملا مورد تایید نجاشی بوده است، اما به حد کتاب الرساله نبوده است. با این حال آثار حسین بن حمدان خصیبی هر چند به صورت وجاده برای عالمان بعدی امامیه نیز آشنا بوده است. به عنوان مثال شیخ طوسی، عبارتی از کتاب **الهدایه الکبری** به نقل از حسین بن حمدان خصیبی نقل کرده که البته نام حسین بن حمدان در متن چاپ شده تصحیف شده است.[1] در متون برخی جریان های غلات همچون کتاب *عیون المعجزات* از شخصی به نام

[1] در این خبر که متن کامل آن در ضن هدایه الکبری آمده، نام حسین بن حمدان خصیبی به حسین بن احمد خصیبی در متن کتاب الغیبه (ص ۳۵۵) تصحیف شده است. در تورقی که در هنگام مطالعه کتاب الغیبه شیخ طوسی داشتم، به خبری برخورد کردم که به نظرم متن آن آشنا می آمد اما سلسله سند آن تا حدی نا آشنا بود. در صفحه ۳۵۵-۳٥٦، شیخ طوسی خبری را به گونه خلاصه وار نقل کرده و در سلسله سند آن نام شخصی به نام

حسین بن عبدالوهاب و یا در آثار حافظ رجب برسی نیز روایاتی از خصیبی نقل شده است. نکته البته شگفت انگیز درباره بهره گیری شیخ طوسی از کتاب *الهدایه الکبری* آن است که در فصل پایانی کتاب، به صراحت خصیبی به مسئله نیابت محمد بن نصیر اشاره کرده است. عالمان بعدی امامیه به دلیل در دسترس نبودن متونی که نجاشی خود به احتمال زیاد آنها را دیده و در فهرست خود یاد کرده، در خصوص جرح حسین بن حمدان با مشکلاتی روبرو بوده اند، خاصه در دوره صفویه و با یافت شدن البته وجاده نسخه ای از کتاب الهدایه الکبری و تداول یافتن نگارش آن پس از این تاریخ در میان امامیه از حسین بن حمدان خصیبی، تلاش ها برای تعدیل و دفاع از خصیبی آغاز شده است. درباره کتاب الرساله که نجاشی خود نسخه ای از آن را دیده است، به نظر می رسد عالمان بعدی امامیه هیچ اطلاعی نداشته اند و اساسا به دلیل پنهان بودن سنت فکری نصیریه تا سده اخیر، امکان دسترسی محققان به متن های این فرقه نبوده است. متن کتاب الرساله که اینک نسخه های خطی آن شناسایی شده و از جمله نسخه ای که نگارنده در اختیار دارد، شاهد صریحی به اعتقادات نادرست خصیبی است. در این رساله خصیبی از الوهیت علی علیه السلام سخن گفته است. نگارش این رساله حتی در میان نصیریان شام با دشواری های روبرو شد به گونه ای که بعدها خود حسین بن حمدان خصیبی شرحی بر این رساله با عنوان فقه الرساله، نگاشته و در دو نسل بعد نیز شاهد آن هستیم که ابوسعید میمون بن قاسم طبرانی (متوفی ٤٢٤) رساله ای در شرح و دفاع از مضامین الرساله که نام کامل آن *الرسالة الرأس باشیه/الراست باشیة* نیز است، پرداخته است. شواهد مختلفی از اصالت این رساله و انتساب مسلم آن به خصیبی وجود دارد.

***

عالمان و محدثان امامیه در قرون نخستین هجری بر خلاف تصور نادرست و بسیطی که تداول دارد، با شیوه ای بدیع و در نوع خود جالب توجه، روش خاصی برای تدوین احادیث و سنجش آنها ابداع کرده اند که تفصیل آن را اینک می توان در کتاب بازسازی متون کهن حدیث شیعه : روش، تحلیل، نمونه (تهران، کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ١٣٨٨ش)

حسین بن احمد خصیبی آمده است. با تطبیق خبر با روایتی که در کتاب الهدایة الکبری آمده است، دریافتم که نام حسین بن احمد تصحیفی از حسین بن حمدان است هر چند این پرسش باقی است که چرا چنین تصحیفی رخ داده است. آیا این تحصیف عامدانه بوده یا نسخه ای که در اختیار شیخ طوسی بوده، مغلوط بوده است؟ در هر حال این مطلبی است که باید در جایی خود به آن پرداخته شود. این نکته را بیفزایم که خبر مذکور در بخش حذف شده هدایه الکبری نقل شده است.

که دوست گرامی جناب آقای سید محمد عمادی حائری تدوین کرده اند، یافت. کما اینکه برخی از دیگر بزرگواران حوزه قم، همچنون آیت الله سید موسی شبیری زنجانی و مرحوم آیت الله موحد ابطحی برخی از جنبه ای دیگر نگرش اصحاب را در نگاشته ها یا مجالس درس خود بیان کرده اند. هر چند تا کنون از این شیوه برای تحلیل تاریخ تشیع و روایان امامیه در دوران نخستین بهره چندانی در مطالعات تاریخ تشیع گرفته نشده است، اما مبنا قرار دادن این شیوه و توجه به اینکه چنین شیوه ای در میان محدثان امامیه رواج داشته، نشان می دهد که بر اساس این روش، عالمان امامی و روات حدیث، بر خلاف تصور بسیط و نادرستی که وجود دارد، بر اساس ضوابط و تأملات در نوع خود دقیقی شیوه ای برای مانع شدن ورود احادیث نادرست به سنت حدیثی شیعه اتخاد کرده بودند. با تأسف در بازسازی ها که اخیراً تداول یافته و در آنها تلاش می شود تا مثلاً نسخه کتاب الحج و یا کتاب الصلاة روای از روات امامیه قرن دوم یا اول بازسازی شود، به ظرائف شیوه فهرستی و اینکه نسخه هایی که از کتابهای مختلف در میان اصحاب تداول داشته و راویان آنها، در مواقعی به ویرایش مجموعه هایی که در اختیارشان قرار می گرفته، می پرداخته اند، نشده است و البته این مسئله و اهمیت آن باید در فرصتی دیگر به تفصیل مورد بحث قرار گیرد. کوتاه سخن آنکه بی توجهی نسبت به سنت قدما اصحاب و به سادگی از کنار جرح و تعدیل های آنها گذشتن و داوری های آنها را ساده انگاشتن، خاصه عالمی چون نجاشی که به حق دقتی عظیم در نگارش کتاب فهرست خود داشته است، بسیار اسف انگیز است.[۱]

***

تصحیح و انتشار آثار بر جامانده از دوران های گذشته البته کاری است بس ارجمند و گرامی اما در کنار احیاء و تصحیح این گونه آثار آنچه که نباید از آن غافل بود، ماهیت اثری است که تصحیح می شود و مصحح وظیفه دارد تا ظوابطی را در امر تصحیح کتاب رعایت کند. از جمله این مطالب، مسئله صحت و اصالت انتساب کتاب به مؤلفی است که کتاب با نام او انتشار می یابد. در حقیقت برخی از نسخه های خطی موجود که به صورت آثاری ناقص و نسخه هایی از آغاز و انجام افتاده در اختیار ما قرار دارند، در مواقعی ممکن است تنها منتخباتی باشد که کتابی بر اساس ذوق خود فراهم آورده باشد. به عنوان مثال چندی پیش کتابی با عنوان المناقب منتشر شد که به نظر می رسد اثری از این دست باشد. درباره کتاب المائده مصحح محترم اشاره کرده

---

[۱] متاسفانه در سالیان اخیر حتی در مواردی متعددی مشاهده می شود که برخی در مواقعی که شرح حال افـراد را از فهرست نجاشی، نقل می کنند، مطالب دال بر جرح را حذف می کنند به گونه ای که شـرح حـال ارایـه شـده نشانگر تعدیل می گردد.

اند که نسخه ای از کتاب که البته نسخه ای ناقص بوده و نشانی از مؤلف یا حتی عنوان بر خود نداشته است، مصحح محترم بر اساس عبارتی در مقدمه و تذکر دوستی که مؤلف کتاب حسین بن حمدان خصیبی می باشد، کتاب را به او نسبت داده است. در این نسبت شواهدی در درون کتاب هست که گمان مصحح محترم را تأیید می کند، از جمله آنها آنکه از مشایخ حسین بن حمدان خصیبی، برخی کسان که در این کتاب نیز به عنوان مشایخ مؤلف آمده، نام جعفر بن محمد بن مالک فزاری را می توان نام برد که از مشایخ مهم خصیبی بوده است (المائده، ص ٣٤)، هر چند در مورد دیگر، مؤلف کتاب المائده به یک واسطه از فزاری نقل حدیث کرده است. اما اشاره صریح و دقیقتر درباره هویت مؤلف کتاب المائده، دو سلسله سندی است که مؤلف کتاب در صفحه ١١٤ و صفحه ٢٠٩ آورده است؛ «... و بسندنا عن شیخنا أبی محمد عبدالله بن محمد الجنان الجنبلانی الفارسی عن شیخه محمد بن جندب یتم دین الله عن السید أبوشعیب (محمد بن نصیر نمیری) ....»؛ «... عن شیخنا و سیدنا أبی محمد عبدالله الجنان الجنبلانی عن شیخه محمد بن جندب یرفع الحدیث ....». هر چند مصحح محترم که ظاهرا هیچ آشنایی با روات و عالمان نصیری نداشته اند، در مقدمه سخنی از این مطالب نگفته اند و تقریبا ماهیت نصیری کتاب را نادیده گرفته اند[1] و گاه در مواردی تلاش کرده اند که حتی برای روایات غالیانه کتاب، توجیهی ارایه دهند و درباره عالمان و روات نصیری کتاب تقریبا سکوت کرده اند.

[1] از این گونه موارد می توان به نقل روایتی از محمد بن نصیر نمیری (المائده، ص ٣٣)، روایتی دیگر از محمد بن نصیر که در این روایت از او که در این روایت نام او السید ابوشعیب یاد شده است (المائده، ص ١١٤)، یحیی بن معین سامری (ص ٢٢٥) اشاره کرد. همچنین سخنی درباره جعفر بن محمد بن مالک فزاری (المائده، ص ٣٦، ٢١٠) و یا محمد بن عبدالله بن مهران کرخی (المائده، ص ٣٦، ٢١٠) که نام آنها در سلسله سند برخی روایات آمده و نجاشی سخنانی خواندنی درباره این دو راوی امامی دارد، مطلبی درج نشده است.

سعد بن عبدالله اشعری و کتاب المقالات و الفرق او

سنت نگارش آثاری در باب ملل و نحل نگاری در میان مسلمانان، قدمتی دیرینه دارد و آثار کهنی در این خصوص در دست است و از بسیاری متون نگاشته شده در این خصوص نیز گاه نام و در مواردی نقل قولهایی باقی مانده است که به دقت مورد توجه و تحقیق محققان قرون اولیه اسلامی و خاصه کسانی که به بحث درباره ملل و نحل می پردازند، قرار گرفته است. نگارش چنین آثاری در میان شیعیان نیز تداول داشته اما متاسفانه از بسیاری متون این گونه، تنها نامی باقی مانده است و البته چند متن از جمله کتابی به نام المقالات و الفرق نوشته سعد بن عبدالله اشعری قمی (متوفی ۲۹۹ یا ۳۰۱) که اثری بس ارزشمند است. با این حال درباره کتاب المقالات و الفرق اشکالی وجود دارد و آن این است که متن کتاب با اثری دیگری با عنوان فرق الشیعة نوشته حسن بن موسی نوبختی که از قضا چند دهه زودتر از کتاب اشعری منتشر شده است، شباهت فراوانی وجود دارد به گونه ای که تقریبا می توان گفت در صورتی که هر دو کتاب اصیل باشند، یکی از کتاب دیگری بهره برده است و شباهت میان دو کتاب به گونه ای است که احتمال استفاده از منابع مشترک را نیز منتفی می کند و به نظر می رسد که اساسا با یک متن در دو تحریر مواجه هستیم. با این حال چند نکته درباره کتاب المقالات و الفرق و کتاب فرق الشیعه هست که مورد توجه قرار نگرفته است. نخستین مطلب این است که کدامیک از دو کتاب اصیل است و به عبارت دیگر کدام تحریر کتاب در اواسط امامیه تداول داشته است و اگر فرض مبنا قرار گرفتن یکی از این دو تألیف در نگارش دیگر صحیح باشد، کدام کتاب اصیل است؟

شواهد خوبی درباره اصالت کتاب المقالات و الفرق سعد بن عبدالله اشعری وجود دارد که متاسفانه تا به حال مورد توجه قرار نگرفته است.

کتاب معرفة الناقلین عن الائمة الصادقین محمد بن عمر کشی یکی از آثار بسیار مهم برای شناخت جریان های فکری قرون نخستین است که البته خود متن دشواری های دارد و آنچه که در اختیار ما قرار دارد، متنی است که شیخ طوسی (متوفی ٤٦٠) آن را با عنوان اختیار معرفة الرجال از آن کتاب برگزیده است. درباره اینکه شیخ طوسی با اصل کتاب چه کرده است یا چه مطلبی از کتاب حذف شده است، دقیقا نمی دانیم چرا که از نسخه اصل کتاب کشی، اطلاعی تا

کنون بدست نیامده است. اما مطلب مهم در خصوص متن فعلی، عبارت هایی است که کشی آنها را از محمد بن قولویه قمی از سعد بن عبدالله قمی نقل کرده است که برخی از این موارد جالب توجه است خاصه آنکه مطلب نقل شده، به مباحث ملل و نحل، خاصه فرقه و گروه های شیعی مربوط می شود و از همه مهمتر این است که این مطالب به همان صورت در کتاب المقالات و الفرق نقل شده است.

حدثنی محمد بن قولویه ، قال : حدثنی سعد بن عبد الله القمی ، قال حدثنی محمد بن عیسی بن عبید ، عن عثمان بن عیسی الکلابی ، أنه سمع محمد ابن بشیر ، یقول : الظاهر من الانسان آدم ، والباطن أزلی ، وقال إنه کان یقول بالاثنین ، وأن هشام بن سالم ناظره علیه فأقر به ولم ینکره . وأن محمد بن بشیر لما مات أوصی إلی ابنه سمیع بن محمد ، فهو الامام ومن أوصی إلیه سمیع فهو امام مفترض الطاعة علی الأمة إلی وقت خروج موسی ابن جعفر علیه السلام وظهوره ، فما یلزم الناس من حقوق فی أموالهم وغیر ذلك مما یتقربون به إلی الله تعالی ، فالفرض علیه أداؤه إلی أوصیاء محمد بن بشیر إلی قیام القائم . وزعموا أن علی بن موسی علیه السلام وکل من ادعی الإمامة من ولده وولد موسی علیه السلام فمبطلون کاذبون غیر طیبی الولادة ، فنفوهم عن أنسابهم وکفروهم لدعواهم الإمامة ، وکفروا القائلین بإمامتهم واستحلوا دماءهم وأموالهم . وزعموا أن الفرض علیهم من الله تعالی إقامة الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان ، وأنکروا الزکاة والحج وسائر الفرائض ، وقالوا بإباحة المحارم والفروج والغلمان ، واعتلوا فی ذلك بقول الله تعالی (أو یزوجهم ذکرانا وإناثا) وقالوا بالتناسخ . والأئمة عندهم واحدا واحدا انما هم منتقلون من قرن إلی قرن ، والمواسات بینهم واجبة فی کل ما ملکوه من مال أو خراج أو غیر ذلك ، وکلما أوصی به رجل فی سبیل الله فهو لسمیع بن محمد وأوصیائه من بعده ، ومذاهبهم فی التفویض مذاهب الغلاة من الواقفة.

مورد دیگر عبارت زیر است:

قال [سعد بن عبدالله الاشعری] حدثنی محمد بن عیسی بن عبید ، عن عثمان بن عیسی الکلابی ، أنه سمع محمد ابن بشیر ، یقول : الظاهر من الانسان ارضی ، والباطن أزلی. وقال إنه کان یقول بالاثنین ، وأن هشام بن سالم ناظره علیه فأقر به ولم ینکره . وأن محمد بن بشیر لما توفی أوصی إلی ابنه سمیع بن محمد ، فهو الامام ومن أوصی إلیه سمیع فهو امام مفترض الطاعة علی الأمة إلی وقت خروج موسی ابن جعفر وظهوره ، فما یلزم الناس من حقوق فی أبیهم وغیر

ذلك فما يتقربون بـه إلـى الله ، فـالفرض عليه أداؤه إلى أوصياء محمد بن بشير إلـى قيام القائم . وزعمـوا أن علـى بـن موسـى عليه السلام وكل من ادعـى الإمامـة مـن ولده وولد موسى عليـه السـلام فمبطلـون كاذبين غير طيبى الولادة ، و نفـروهم عـن أنسـابهم وكفـروهم لـدعواهم الإمامـة ، وكفروا القائلين بإمامتهم واستحلوا دمـاءهم وأموالهم . وزعموا أن الفـرض علـيهم مـن الله تعالى إقامة الصلاة الخمس وصوم شهر رمضـان ، وأنكـروا الزكـاة والحـج وسـائر الفـرائض ، وقـالوا بإباحـات المحـارم مـن لفروج والغلمان ، واعتلوا فى ذلك بقول الله تعـالى (و يـزوجهم ذكرانـا وإناثـا) وقـالوا بالتناسخ . والأئمة عندهم واحـد، انمـا هـم منتقلون مـن بـدن إلـى بـدن ، والمواسـاة بينهم واحدة فى كل ما مأكولة مال و فـرج و غيره، وكلما أوصى به رجـل فـى سـبيل الله فهو لسميع بن محمد وأوصى به مـن بعـده ، ومـذاهبهم فـى التفـويض مـذاهب الغلاة المفرطة.

وذكر بعضى أهل العلم أن عبد الله بن سبأ كان يهوديا فأسلم ووالى عليا عليه السلام ، وكـان يقول وهو على يهوديته فى يوشع بن نون وصى موسى بالغلو ، فقال فى اسلامه بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله فى على عليه السلام مثل ذلك . وكان أول من شهر بالقول بفرض امامـة على وأظهر البراءة من أعدائه وكاشف مخالفيه وكفرهم ، فمن هيهنا قال من خالف الشيعة أصـل التشيع والرفض مأخوذ من اليهودية .

وحکی جماعة من أهل العلم أن عبد الله بن سبأ کان یهودیا فأسلم ووالی علیا ، وکـان یقـول وهو علی یهودیته فی یوشع بن نون وصی موسی بهذه المقالة، فقال فی اسلامه بعد وفات رسول الله صلی الله علیه فی علی بمثل ذلك . وهو أول من شهد بفرض امامـة علـی بـن أبـی طالـب وأظهر البراءة من أعدائه وکاشف مخالفیه واکفرهم ، فمن هاهنا قال من خـالف الشـیعة ان أصـل الرفض مأخوذ من الیهودیة .

این دو عبارت به خوبی نشانگر آن است که کتاب المقالات و الفرق با انتساب مسلم به سـعد بن عبدالله اشعری اثری کاملا شناخته شده در میان محافل امامیه بوده و طریـق روایـت متصـل به مؤلف آن نیز وجود داشته است. اما نکته جالب توجه این است که ظاهرا مشایخ عـراق طریـق متصل به این کتاب نداشته اند چرا که شیخ طوسی نقل بلندی از کتاب سعد بن عبـدالله اشـعری را نقل کرده اما طریق متصل به آن ذکر نکرده است. شـیخ طوسـی در کتـاب الغیبـه (ص ۳۹۸-۳۹۹) خود در بحث از محمد بن نصیر نمیری چنین نوشته است:

وقال سعد بن عبد الله : کان محمد بن نصیر النمیری یدعی أنـه رسـول نبـی وأن علـی بـن محمد علیه السلام أرسله ، وکان یقول بالتناسخ ویغلو فی أبی الحسن علیـه السـلام ویقـول فیـه بالربوبیة ، ویقول بالإباحة للمحارم ، وتحلیل نکاح الرجال بعضهم بعضا فی أدبـارهم ، ویـزعم أن ذلك من التواضع والاخبات والتذلل فی المفعول به ، وأنه من الفاعل إحدی الشهوات والطیبـات ، وأن الله عز وجل لا یحرم شیئا من ذلك . وکان محمد بن موسی بن الحسن بـن الفـرات یقـوی أسبابه ویعضده .

أخبرنی بذلك عن محمد بن نصیر أبو زکریا یحیی بن عبد الرحمن بن خاقان ، أنه رآه عیانـا وغلام له علی ظهره قال : فلقیته فعاتبته علـی ذلـك ، فقـال : إن هـذا مـن اللـذات ، وهـو مـن التواضع لله وترك التجبر. قال سعد فلما اعتل محمد بن نصیر العلة التی توفی فیها ، قیل له وهـو مثقل اللسان : لمن هذا الامر من بعدك؟ فقال بلسان ضعیف ملجلج : أحمد ، فلم یـدروا مـن هـو فافترقوا بعده ثلاث فرق ، قالت فرقة : إنه أحمد ابنه ، وفرقة قالـت : هـو أحمـد بـن محمـد بـن موسی بن الفرات ، وفرقة قالت : إنه أحمد بن أبـی الحسـین بـن بشـر بـن یزیـد ، فتفرقـوا فـلا یرجعون إلی شئ.

این عبارت با تفاوت های بسیار اندکی با همین تفصیل در کتاب سـعد بـن عبـدالله اشـعری (ص ۱۰۰-۱۰۱) نیز نقل شده است. نکته ای که باید مورد توجه قرار گیرد، نقـل وجـاده و عـدم ذکر سند متصل توسط شیخ طوسی در نقل از این کتاب است. در هـر حـال در بحـث از ارتبـاط میان دو کتاب فرق الشیعه و کتاب المقالات و الفرق باید این نکته مورد توجه قرار گیرد که مـتن سعد بن عبدالله اشعری، اصیل بوده و محل مراجعه میان شیعیان بوده است، احتمال جدی دربـاره

کتاب و اثر منسوب به نوبختی آن است که کتاب سعد بن عبدالله اشعری دارای دو تحریر متـاخر و متقدم بوده و در زمانی بعد تحریر متقدم در محافل عراق با توجه به شهرت حسن بـن موسـی نوبختی به او نسبت داده شده است. هر چند شیخ طوسی در کتاب الفهرسـت، طریـق متصـل در روایت آثار سعد بن عبدالله اشعری را ذکر کرده است با این حـال جـای تعجـب دارد کـه چـرا در کتاب الغیبه به صورت وجاده از این کتاب اشعری نقل قـول کـرده اسـت. همچنـین تعبیـر شـیخ طوسی که عبارت سعد را با عبارت قال نقل کرده، نشان می دهد کـه در بسـیاری از مـوارد قـال بدل از کتب است، نکته ای که اهمیـت خاصـی دارد و بایـد در جـایی دیگـر از اهیمـت آن بـه تفصیل سخن رود.

حسین بن حسن ظهیری و گرایش اخباری گری شیخ حر عاملی

شکل گیری و گسترش اخباری گری در دوره صفویه بیشتر به دلیل آنکـه از نگـاه و گـزارش های خصمانه عالمان اصولی تا کنون مورد پژهش قرار گرفته، چنـدان مـورد فهـم قـرار نگرفتـه است. در حقیقت برای محقق تاریخ علت، ماهیت و دلایل شـکل گیـری ایـن جریـان موضـوعی است که نیازمند پژوهش های مفصل است خاصه آنکه بسیاری از متون اخباری هنوز مورد توجـه قرار نگرفته و به صورت نسخه های خطی است و فزونتر آنکه جریان اخباری گـری هماننـد هـر جریان فکری در جهان اسلام، طیفی را شامل می شود و لازم اسـت تـا در تحقیـق دربـاره ایـن جریان، به وجود طیف های مختلف در این جریان فکری توجه شود به عنوان مثال عالم اخبـاری همچون فیض کاشانی که نقش مهمی در تثبیت اخباری گری داشته و بسیاری از آثـار او تحریـر های خلاصه تر و روان تری از کتاب فوائد المدنية استرابادی اسـت، در برخـی از مسـائل بسـیار مهم با استرابادی اختلاف جدی دارد کما اینکه در ادوار بعدی نیـز عالمـان اخبـاری در برخـی از مسائلی که استرابادی مطرح کرده بود، با وی مخالفت ورزیده و نظرات نزدیک به دیدگاه اصـولی ارایه کرده اند. سوای این مطالب حتی این مطلب کـه اسـترابادی تحـت تـأثیر چـه عـواملی بـه اخباری گری گرایش یافته مسئله ای است که تا کنون به درستی و محققانه مـورد تحقیـق قـرار نگرفته است. به عنوان مثال شیخ حر عاملی که خود عالمی برجسته و از اخباریان مشـهور عصـر صفویه است، ارتباط مستقیمی با استرابادی نداشته و تا زمان چهل سالگی در جبع بسر مـی بـرده است و می دانیم که در همین زمان هم به اخباری گری گرایش یافته اسـت. در حـالی کـه پـدر بزرگ شیخ حر عاملی یعنی عزالدین حسین بن شمس الدین محمد بن شمس الدین محمـد بـن مکی در دمشق از محقق کرکی به تاریخ ١٦ رمضان ٩٠٣ اجازه ای دریافت کرده و ایـن نشـانگر گرایش اصولی وی است. پاسخ در علل احتمالی گرایش شیخ حـر عـاملی بـه اخبـاری گـری، از عبارتی در ساله مهم تازه منتشر شده المسائل الظهيرية می تـوان یافـت. ایـن رسـاله پیشـتر بـر اساس نسخه ای ناقص که باعث ناشناخته ماندن مؤلف آن بوده، در انتهای کتاب فوائـد المدنیـه استرابادی منتشر شده بود اما به دلیل همان افتادگی نسخه، ماهیـت و اهمیـت آن چنـدان مـورد توجه قرار نگرفته بود. در چاپ جدید کتاب فوائد المدنیه که جامعه مدرسین منتشر کرده است، بـا مراجعه به نسخه ای برای تصحیح کتاب، ماهیت این بخش کتـاب شـناخته شـده اسـت. دربـاره

حسین بن حسن بن یونس بن یوسف بن محمد بن ظهیر الدین بن علی بن زین الدین بن حسام الدین ظهیری عاملی عیناثی دانسته های اندکی موجود است و حتی درباره ظبط نام اسامی اجداد وی نیز اختلافاتی وجود دارد. شیخ حر عاملی از وی با عنوان شیخنا و فردی ماهر در فقه، ادبیات یاد کرده و گفته که اکثر عالمان عصر نزد او تحصیل کرده اند (قرأ عنده أکثر فضلاء المعاصرین، بل جماعة من المشایخ السابقین علیهم و أکثر تلامذته صاروا فضلاء علماء ببرکة أنفاسه). شیخ حر در ادامه گفته که ظهیری نخستین عالمی بوده که در ۱۰۵۱ به او اجازه ای عام داده است. وی در جبع ساکن بوده و در همانجا درگذشته است. متاسفانه شیخ حر تاریخ وفات وی را ذکر نکرده است و اطلاعات موجود در منابع شرح حال نگارانه نیز دانش ما درباره وی را وسعت نمی بخشد. چاپ رساله کوتاه المسائل الظهیریه از این حیث اهمیت بسیار فراوانی دارد و برای فهم و درک حلقه های ارتباطی این دوره و فهم تحولات این عصر اهمیت فراوانی دارد. این رساله به صورت پرسش و پاسخ هایی است که میان ظهیری و استرابادی رد و بدل شده است. در پایان پرسش های ظهیری تاریخ هفتم شوال ذکر شده است اما سالی ذکر نشده است. در بخش پاسخ های استرابادی نیز نسخه اساس تصحیح ناقص بوده و دانسته نیست که آیا استرابادی به تاریخی اشاره کرده است یا خیر اما این رساله اهمیت فراوانی دارد و متاسفانه هیچ توجهی به آن نشده است. در این یادداشت کوتاه سعی می کنم تا به جنبه هایی از اهمیت این رساله کوتاه اشاره کنم. نخست باید اشاره کنم که بخشی از این رساله یعنی پاسخ های استرابادی به ظهیری به صورت جداگانه نیز موجود است و ای کاش مصحح محترم کتاب، که این بخش در نسخه در دسترسشان ناقص بوده، نگاهی به دست کم چند فهرست خطی مهم مثل کتابخانه آیت الله مرعشی و دانشگاه تهران می انداختند تا ببینند آیا نسخه ای از این رساله در آن کتابخانه ها موجود است یا خیر؟ و به جای آنکه در انتهای رساله بنویسند که متن متاسفانه در نسخه در دسترس ما ناقص است، می توانستند با یک مراجعه سردستی این مشکل را مرتفع کنند. در هر حال نسخه ای از این بخش پرسش و پاسخ های رد و بدل شده میان استرابادی و ظهیری در کتابخانه دانشگاه تهران به شماره ۱۰٦۷ در مجموعه مشکات موجود است و ظاهرا هم نسخه به خط خود استرابادی باشد. هر چند از انجام نقل شده در نسخه مشکات می توان دریافت که استرابادی پاسخ تمام پرسش های ظهیری را نداده است چرا که در این انجام چنین نوشته است:

«قد امتثل ما اشرتم الیه علی وجه الاستعجال و تشتت البال و قد خلیت الکراسة عندی عسی اکتب جواب المسائل الباقیة وقت الفرجة انشاء الله». (نک محمد تقی دانش پژوه، فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، جلد سوم، بخش سوم

(تهـران، ۱۳۳۵ش/۱۹۵٦)، ص ۱۷۹۵-۱۷۹٦). اکنـون فرصـت چنـدانی بـرای بررسـی بیشـتر فهرست های نسخه های خطی و یافتن نسخه هایی دیگر نـدارم. (بعـد از نگـارش ایـن بخـش، دوست عزیز و برادر گرامی جناب آقای سعید طاووسی مسرور تصویری از نسخه دانشگاه تهـران که تنها مشتمل بر پاسخ های استرابادی به ظهیری است را به بنده دادند، حدود سه برگ در این نسخه از چاپ حذف شده است). رساله اجوبه المسائل الظهیریه استرابادی برای شـناخت اندیشـه های استرابادی بی نهایت مهم است و در این رساله کوتاه استرابادی برخی از مبادی روش هـای خود در فهم متون حدیثی را هر چند به اجمال توضیح داده اسـت. از نکـات جالـب توجـه رسـاله استرابادی، بخشی است که وی در آنجا به پرسش های ظهیری در مسئله نماز جمعه پاسخ گفتـه است و به اختلاف شدید درباره این مسئله در میان فقیهان ایرانی و عجم اشاره کرده و علـت آن را ناآشنایی آنها با احادیث دانسته است (.. فإن فقهاء العجم لقلة معرفتهم بالأحادیث یتخاصـمون فی هذه المسائل أشد خصومة).

نگاهی به کتاب ایران عصر صفوی: نوزایی امپراتوری ایران

پژوهش در خصوص عصر صفویه از مسائل مورد توجه و حوزه ای فعال در مطالعات ایران شناسی است. در میان این مطالعات کتاب *نگاهی به ایران عصر صفوی: نوزایی امپراتوری ایران*، تألیف اندرو نیومن، اثری است که به تازگی دو ترجمه از آن منتشر شده است. نوشتار حاضر بیشتر با تکیه بر مسائل دینی مطرح در کتاب، با مبنا قرار دادن برگردان آقای محمود کریمی از کتاب، نقد و نظری دارد به پاره ای از مسائل دینی مطرح در کتاب نیومن.

تحولات دینی عصر صفویه و دشواری اطلاعات بسیار اندک در خصوص اوایل عصر صفویه از جدی ترین معضلاتی است که در عرصهٔ مطالعات صفویه پژوهی خود نمایی می کند. با این حال چند مطلب می تواند تا حدی مشکل کمی منابع را برطرف کند؛ منابع فقهی و تألیفات نسبتا فراوان عالمان امامی در دورهٔ مذکور و توجه قرار دادن به مسئلهٔ سنت های عملی در میان جوامع شیعه پیش از ظهور صفویه. توجه به دو مطلب اخیر پرتوی روشن بر برخی از مسائل مورد منازعه از مسائل دینی عصر اول صفویه می افکند و اساسا اختلاف نظر هایی که گاه در میان محققان صفویه پدید آمده مبتنی بر بی توجهی به دو مطلب اخیر است. با تذکر به این مطلب که در ادامهٔ نوشتار اهمیت آن را مدلل خواهم ساخت، نوشتار حاضر مروری است بر عمدتا مطالب دینی آمده در کتاب ایران عصر صفوی: نوزایی امپراتوری ایران تألیف اندرو نیومن که توسط آقای بهزاد کریمی به فارسی ترجمه شده و توسط شرکت نشر نقد افکار (تهران، ۱۳۹۳) به چاپ رسیده است. کتاب پس از مقدمه ای که در آن از روند مطالعات صفویه نیز به اختصار سخن رفته در نه فصل سامان یافته و در هر فصل روزگار یک پادشاه مورد بحث و بررسی قرار گرفته است جز فصل نهم که از مسئلهٔ شعر و سیاست در عصر صفویه سخن رفته و در آن نتیجه گیری مؤلف آمده است. نویسنده در دو پیوست آمده در انتهای کتاب نخست به سیری از حوادث مهم تاریخی عصر صفویه و سپس نقد و بررسی از برخی از منابع و مطالعات صفویه را به شکل سالشمار ارایه کرده است. کتابشناسی و نمایهٔ بخش های پایانی کتاب است.

نیومن با کارنامه ای نسبتا مفصل که آغاز آن نگارش رسالهٔ دکتری مفصل خود بوده، نزدیک به دو دهه است که در عرصهٔ مطالعات صفویه و تشیع، به نگارش مقالات و کتابهای مختلف

مشغول است و نویسنده ای نسبتا پر کار است. بخشی از رسالهٔ دکتری او به صورت مقاله و بخشی نیز به شکل تک نگاری در باب مکتب قم و بغداد منتشر شده است. با این حال و علیرغم چنین کارنامه ای متاسفانه در حالی که انتظار آشنایی بهتری از سوی وی با موضوع مورد پژوهش او می رود، خوانندهٔ کتاب او با مطالبی در کتابش روبرو می شود که دلالتی جز انتظار مطلوب دارد. نیومن همچنین در دائرة المعارف اسلام بخش مسائل دینی عصر صفویه را نیز نگاشته است. تمرکز اصلی کتاب بیشتر مسائل سیاسی – اقتصادی است و بخش اندکی از هر فصل به مسئلهٔ دین و تحولات مذهبی اختصاص یافته است. به عنوان مثال در فصل نخست و بررسی ایام سلطنت شاه اسماعیل اول که البته بیشتر از فصول دیگر از مسائل دینی سخن رفته، در پایان فصل و در حدود یک صفحه (ص ۵۱-۵۲) از مسائل دینی عصر شاه اسماعیل سخن رفته است. ادعای بسیار شگفت نیومن در خصوص شاه اسماعیل که البته در بخش های مختلف نوشتار او و یا حتی در دیگر نوشته های او کمی متفاوت است؛ این ادعا است که شاه اسماعیل در کنار ادعای سیادت، مدعی مهدویت بوده و خود را امام دوازدهم نیز می دانسته است (ص ۳۸، ۵۰). در بحث از واکنش فقهای شیعه به ظهور صفویه و اعلان تشیع از سوی آنها که در انتهای فصل او با تکیه بر محقق کرکی (ص ۵۱-۵۲) مورد بحث قرار گرفته و مشتمل بر نکاتی بسیار عجیب است. ظهور صفویه و اعلان تشیع و تأثیر آن بر تحول ادبیات اداری و نوع الفاظ متداول در دیوان سالاری عصر صفویه شاید موضوعی باشد که بی توجهی نیومن به این مسئله، موضوعی است که ریشهٔ اصلی نیومن در برخی نظرات نادرستش در این فصل است. پیش از صفویه و در نظام دیوان سالاری سنی، تعابیر امام عادل و امام کامل در اشاره به قدرت سیاسی حاکم تعابیری بسیار رایج و متداول است اما دو تعبیر اخیر در سنت کلامی و فقهی شیعه تعابیری خاص است و تنها در اشاره به امام معصوم به کار می رود. با اعلان تشیع توسط شاه اسماعیل تقریبا مدتی طول کشید تا نظام دیوان سالاری به تفاوت تعابیر مذکور در سنت شیعی و سنی توجه نشان دهد، از این رو در نوشته ها و یا کتیبه های عصر شاه اسماعیل اول به کرات دیده می شود که تعابیر مذکور در اشاره به شاه اسماعیل به کار می رود. همچنین حتی زمانی که در بعد تعابیر مذکور برای شاهان صفوی به کار رفته، معنی دیگر برای آنها مراد شده و همان تعبیر عرفی و متداول به عنوان الفاظی برای اشاره به قدرت عرفی شاه است نه معنی کلامی – فقهی که در سنت شیعی از این کلمات لحاظ می شود. بی توجهی نیومن به این مطالب باعث شده که او در ضمن بحث از محقق کرکی، به او نسبت دهد که با مورد تأیید قرار دادن به کار گیری الفاظی چون السلطان العادل یا الامام الکامل، ادعای مهدویت و امام عصر بودن شاه اسماعیل را پذیرفته است (ص ۳۸، ۵۱). نیومن در تحلیل نادرست خود گامی فراتر نهاده و در ادامهٔ مطلب خود نوشته است:

«کرکی بعدها به منظور موجه نشان دادن رابطهٔ خویش با شاه، لقب نایب امام را برای خود برگزید و از این طریق اندیشه هایش را تعدیل کرد» (ص ٥٢).

در حالی که نیومن عموما حتی در مطالبی که فهمی نادرست از آنها ارایه می دهد، منبعی را ذکر کرده، در خصوص مطالب اخیر به روشنی به منبعی برای مدعای خود اشاره نکرده است؛ محقق کرکی در کجا شاه اسماعیل را السلطان العادل یا الامام الکامل خوانده است؟ در آثار موجود از محقق کرکی، تنها در رسالهٔ نفحات اللاهوت است که وی به صراحت از شاه اسماعیل و صفویان یاد کرده و در اشاره به شاه اسماعیل او را چنین مورد خطاب قرار داده است:

«...و قصدت بذلک التقرب إلی الله سبحانه و تعالی و إلی نبیه و إلی الأئمة المعصومین صلوات الله و سلامه علیهم أجمعین و الخدمة لناصب لواء هذه الدولة القاهرة، إذ کن غُصنا من شجرتهم و فرعاً من نَبعتهم و ..»[1]

---

[1] علی بن عبدالعالی کرکی، «نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت»، حیاة المحقق الکرکی و آثاره: الرسائل، ج ٥، جمعها و حققها الشیخ محمد الحسون (قم: منشورات الاحتجاج، ١٤٢٣)، ص ٣٤٠، ٣٤٤-٣٤٥. همین گونه محقق کرکی در مقدمهٔ جامع المقاصد (قم: تحقیق مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ١٤٠٨)، ج ١، ص ٦٧ در اشاره به شاه طهماسب می نویسد: «.. و لما کان هذا الکتاب مما منّ الله علیّ بانشائه فی حرم سیدی و مولای أمیر المؤمنین و سید الوصیین ...واقعاً فی أیام الدولة العالیة السامیة، القاهرة الباهرة الشریفة المنیفة، العلیة العلویة، الشاهیة الصفویة الموسویة، أیدها الله تعالی بالنصر و التأیید و قرن أیامها بالخلود و التأبید و لا زالت جباه الملوک و السلاطین معفرة علی أعتابها ...». با این تعابیر که محقق کرکی در آثار مختلف خود پیش از جنگ چالدران از شاه اسماعیل نموده یا در اوایل عصر شاه طهماسب، معلوم نیست ادعای نیومن بر چه اساسی مبتنی است؟ بلکه به صراحت بی توجهی نیومن به چنین مطالبی نشان از عدم درک جایگاه محقق کرکی در سنت فقهی شیعه از یکسو و ناتوانی او از فهم عدم مماشات فقیهان امامی در مسئلهٔ امامت یا ادعای الوهیت است. ادعای بی اساس نیومن که محقق کرکی شاهان صفوی را السلطان العادل خطاب کرده، بی دلیل است. در نوشته های دیگر فقیهان عاملی از جمله سفرنامهٔ حسین بن عبدالصمد که در اوایل سال ٩٦١ به رشتهٔ تحریر در آمده، ستایش پرشوری از شاه طهماسب آمده است که به صراحت عقایدی را که نیومن به شاه طهماسب نسبت داده را نفی می کند. دربارهٔ اهمیت محقق کرکی و جایگاه او در سنت فقهی شیعه بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، شهید ثانی و نقش وی در تحولات دینی عصر صفویه، ص ٩٢-١٠٦. فرصت را مغتنم شمرده و خطایی را در کتاب اخیرم اصلاح می کنم؛ جایی که از غادر قنواتی سخن گفته ام (ص ١٠١)، سطر یازدهم و دوازدهم باید این گونه اصلاح شود: «فتنهٔ غادر قنواتی در سال ٩٥٣ بعد از آنکه وی در دمشق کشته شد، پایان یافت، هر چند هواداران او، یکی از شیعیان دمشق را به دست داشتن در قتل وی متهم کردند و به دار آویختند». نیومن اشاره و بحث صریحی دربارهٔ سیادت صفویان ندارد. اکنون بر اساس چند شاهد مهم از نسابه های عراق عرب عجم می دانیم که صفویان سالها پیش از به قدرت رسیدن ادعای سیادت داشته اند و جد شاه اسماعیل جنید مدعی سیادت بوده است. یکی از نسابه های معاصر جنید یعنی سید شمس الدین محمد بن علی رضوی مشهور به طاووس اصغر است که مشجره ای از فرزندان امام موسی کاظم علیه السلام آورده که در انتهای آن از فیروز شاه نامی یاد کرده و سلسله

نسب او بسیار نزدیک به همان سلسله نسبی است که صفویان برای خود تا امام موسی کاظم علیه السلام ذکر می کنند، البته نکتهٔ مهم این است که در این مشجره فیروزشاه بدون لقب زرین کلاه آمده و خود و پدرانش به عنوان نقیبان مشهد امام رضا یاد شده اند. طاوس اصغر از تألیف مشجرهٔ اخیر در حدود ۸٤٥ فراغت حاصل کرده است. از مشجرهٔ اخیر، نسخه ای در دمشق و نسخه ای در نزد برخی سادات حلب موجود است و البته نسخهٔ موجود در مکتبه اسد دمشق تصویری از همان نسخهٔ موجود در دست سادات حلب است. سید محمد بن علی رضوی در قم زندگی می کرده و سفری به حلب داشته و در آنجا با سادات بنوزهره دیدار کرده و برای آنها مشجره ای از نسب تألیف کرده است. دوست عزیزیم سید علاء موسوی موفق به شناخت هویت این مشجره بلند شده چرا که فاقد نام تدوین گر است. او بر اساس مشجره یکی از سادات دمشقی که نسب از جعفر طیار می برد و شجره نامه ای که در اختیار دارند و در آن به نقل از مشجرهٔ طاوس اصغر تصریح شده و تطابق آن با متن آمده در مشجرهٔ پیشین هویت آن را شناسایی کرده است. در هر حال مطلب اخیر دلالت بر شهرت داشتن سلسله نسب فیروز شاه دارد و حتی اگر بخواهیم به تردید در خصوص سیادت صفویان سخن بگویم دست کم برخلاف کسروی که مدعی بود اساسا نامهای اشخاص سلسله نسب از فیروز شاه تا امام کاظم علیه السلام جعلی است، اکنون می توانیم با مدرک اخیر از نادرستی آن سخن بگوییم. همچنین بر خلاف ادعای کسروی که اصرار بر تصحیف سنجان به سنجار دارد، در مشجرهٔ اخیر به صراحت از فیروز شاه و اجداد او به عنوان افرادی ساکن در خراسان و حتی نقیبان مشهد الرضا یاد شده است و تاج الدین محمد بن جمال الدین حسن به عنوان «نقیب النقباء بخراسان العالم الفاضل و الحبر الکامل مجمع اشتات المناقب و الفضایل افتخار الاسرة البتولیة و الدوحة العلویة» یاد شده و از جمال الدین حسن نیز به عنوان «نقیب طوس کان فطناً کیساً عالماً عارفاً حکیماً رئیساً» یاد شده است. شرف الدین علی بن جمال الدین حسن نیز نقیب طوس العالم الغازی معرفی شده است. سلسله نسب اخیر بسیار نزدیک به همان سلسله نسبی است که ابن بزار در صفوة الصفا آورده است (بنگرید به: ابن بزار اردبیلی، صفوة الصفا، تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد (تبریز، ۱۳۷۳ش)، ص ۷۰). (سپاس ویژه از سید علاء الموسوی برای در اختیار نهادن اطلاعات اخیر دربارهٔ طاووس اصغر و مطالبی که در باب شجره نامهٔ امام موسی کاظم علیه السلام و اعقاب وی از حمزه کوفی در اختیارم قرار داد). با این حال یافته های کسروی به عنوان مطالبی مسلم در تحقیقات پس از او به کرات ذکر شده است هر چند این مطلب که فیروز شاه ذکر شده در نسب شیخ صفی همان فیروز شاه ذکر شده در مشجرهٔ اخیر باشد، جای بحث دارد اما این مطلب که افراد مذکور خیالی نبوده و اساسا سلسله نسب آنها شناخته شده بود مطلبی است قابل تأمل (بنگرید به: کامل مصطفی شیبی، الطریقة الصفویة و رواسبها فی العراق المعاصر (بغداد: مکتبة النهضة، ۱۹٦۷/۱۳۸٦)، ص ١٦-١٧؛ محمد عبدالرزاق عوفی، الصراع الصفوی العثمانی و تأثیراته علی المشرق العربی، ص ٤٤-٤٧). دربارهٔ کتاب بیان الادعیاء یکی از نسابه های عراق که پیش از ظهور صفویه تألیف شده و در آن از صفویان به عنوان مدعیان سیادت سخن گفته، بنگرید به: عبدالله بن محمد ابن کتیله حسینی، «بیان الأدعیاء»، تصحیح کازوئو موریموتو، جشن نامهٔ استاد سید احمد حسینی اشکوری، به کوشش رسول جعفریان (تهران: نشر علم، ۱۳۹۲ش)، ص ۹۵۹-۱۰۰٤؛

Kazuo Morimoto, "The Noteebook of a Sayyid/Sharīf Genealogist: MS. British Libray Or. ١٤٠٦," SCRITTI IN ONORE DI BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI (Roma, ٢٠٠٨), Vol.٣, pp.٨٢٣-٨٣٦.

، کما اینکه در آغاز رسالۀ اخیر نیز در اشاره به ظهور صفویان و اعلان تشیع از سوی آنها نوشته است:

«..أما بعد، فإن الله سبحانه و له الحمد و المنة لما كشف الغمة عن هذه الأمة بتأييد الدولة القاهرة الباهرة الشريفة المنيفة العالية السامية العلية الشاهية الصفوية الموسوية– أمدها الله تعالى بالنصر و التمكين، و أيدها بالملائكة و الإنس و الجن أجمعين، و جعل كلمته بها العليا و كلمة الذين كفروا السفلى إلى يوم الدين و نكست رؤوس أهل البدعة الذين ....».

در رسالۀ اخیر که کرکی نگارش آن را در شب جمعه چهارده شب مانده به پایان ماه ذی الحجة الحرام سال ۹۱۷ و در مشهد و ایام سلطنت شاه اسماعیل اول صفویه به اتمام رسانده، در هیچ جای رساله ادعای را که نیومن مطرح می کند یعنی به الفاظ سلطان عادل یا امام کامل را برای شاه اسماعیل را به کار نبرده و در دیگر آثار موجود وی از عصر شاه اسماعیل حتی همین مقدار اشاره به شاه اسماعیل نیامده چه برسد که القاب مذکور را برای او به کار برده باشد. نیومن در عبارت اخیر مدعی آن است که محقق کرکی ادعای مهدویت شاه اسماعیل را پذیرفته و سپس با نوعی تعدیل در عین حال که همچنان او را امام عصر می دانسته خود را نیز نایب امام یعنی نایب وی معرفی کرده است. مطلب کوتاه نیومن در شرح حال محقق کرکی، به صراحت ناآشنایی وی را با سنت فقهی شیعه و یا حتی جایگاه محقق کرکی نشان می دهد. وی در آخرین بخش سخن خود دربارۀ کرکی می نویسد:

«کرکی از سوی سادات تاجیک متولی حرم رضوی در مشهد به گرمی مورد استقبال قرار گرفت و بعدها با یکی از خاندانهای سرشناس سادات استرآباد وصلت کرد. با وجود این، فقهای معاصر کم اهمیت و نیز مهم عرب خارج از ایران به صورت مستقیم و غیر مستقیم همراهی کرکی با پروژۀ صفویه را محکوم کردند و از این طریق تلویحاً مشروعیت صفویه را زیر سوال

در ادبیات جدلی عالمان عثمانی مطالب مختلفی که ظاهرا حکایت های متداول آن دوران باشد، در خصوص سیادت صفویان آمده است. ابوالسعود افندی شیخ السلام برجستۀ استانبول در یکی از فتاوی خود علیه صفویه که در سال ۹۵۵ و همزمان با لشکر کشی سلطان سلیمان قانونی به همراه القاص میرزا داده، در اشاره به سیادت صفویان نوشته است: «..كما أنه منقول عن ثقة أن إسماعيل عند بداية خروجه أكره السادات العظام الذين كانوا فى مشهد على الرضا ابن موسى الكاظم و بقية الأماكن على درج نسبة إلى أنسابهم بحر الأنساب و كان يقتل من لا يقبل التزييف قتلاً عاماً و لأنه قتل بالفعل بعض السادات، فقد أظهروا له الامتثال و فعلوا ما يقول، ولكنهم قاموا ببعض التدابير بحيث وضعوا نسبه بين أنساب العلماء الشريفة على الرغم من أنه لا نسب له على الإطلاق و أوصلوا نسبه إلى أحد السادات المعروفين، بحيث يعلم أصحاب اليقين حقيقة الأمر و حتى و إن صح نسبه فرضاً، فإنه لا دين له...». بنگرید به: محمد عبدالرزاق عوفی، الصراع الصفوی العثمانی و تأثيراته على المشرق العربی ۱۵۱٤/۱۵۵۵م (بنغازی: دار الكتب الوطنية، ۲۰۰۸)، ص ۲٦۰.

بردند. به این ترتیب تنها عالم سرشناس عرب که به قلمرو صفویه مهاجرت و یا اسماعیل دیدار کرده بود به لبنان بازگشت». (ص ۵۲).

در خصوص عبارات اخیر باید اشاره کنم که ترجمهٔ عبارت «بعدها با یکی از خاندانهای سرشناس سادات استرآباد وصلت کرد» اشکال دارد و نیومن در اصل عبارت خود از پیوند خانوادگی میان کرکی و سادات استرآبادی سخن گفته و نه اینکه خود محقق کرکی با دختر یکی از سادات استرآباد ازدواج کرده باشد؛ در حقیقت نیومن به ازدواج پدر میرداماد با دو دختر محقق کرکی اشاره دارد. فقهای مهم معاصر کرکی چه کسانی هستند که نیومن به آنها در این عبارت اشاره کرده است؟ ادامهٔ عبارت نیز دقیق ترجمه نشده است؛ نیومن نوشته است که فقیهان معاصر پیوستن کرکی به شاه اسماعیل و در پی آن مشروعیت طرح صفویه که ظاهرا مرادش اعلان تشیع و نوع تشیع مورد تبلیغ آنها می باشد را رد کردند. اشاره شد که نیومن در متن کتاب به نام این فقهیان ادعایی اشاره ندارد.[1] ادامهٔ عبارت نیومن نیز به دقت ترجمه نشده است و نمی توان

[1] شتابزدگی و تعمیم های کلی نیومن در کنار عدم آشنایی او با سنت های عملی فقیهان شیعه، از نکات بارز در داوری و نتیجه گیری های اوست. به عنوان مثال او در اشاره به مهمترین منتقد محقق کرکی، یعنی شیخ ابراهیم بن سلیمان قطیفی نوشته است: «جنجالی ترین مخالف کرکی در این دوره، سلیمان قطیفی ..بود که کرکی را شخصا در مشهد در حدود ۹۱۶/ ۱۵۱۰ برای همکاری با دربار و پذیرش هدایای آن مورد سرزنش قرار داد. به هر روی قطیفی رسالهٔ مشهور خویش در این زمینه را پس از چالدران یعنی در ۱۵۱۸/۹۲٤ و به اصرار هم قطاران فقیه منتقد خود که در خارج از قلمرو صفوی سکونت داشتند و اینک شکست چالدران به طور حتم اعتماد به نفس بیشتری به آنها داده بود تا مخالفت خود را علنی تر کنند، به پایان رساند. قطیفی در این رساله هم چنین حکم فقهایی را که معتقد بودند نایب می تواند به نیابت از امام غایب، صدقات امت را جمع آوری یا توزیع کند به چالش کشید. تأیید لعن علنی خلفای سنی از سوی کرکی در دو یک بار در ۱۵۰۳/۹۰۹ در کاشان ...و بار دیگر در ۱۵۱۱/۹۱۷ در رساله ای که به اسماعیل تقدیم شده بود، موجب خشم شیعیان امامی ساکن حجاز گردید. آن ها به هم کیشان خود اعتراض کردند و ایرانی ها را به دلیل این لعن و دشنام مورد سرزنش قرار دادند...». (نیومن، ص ۲٥٤، پانویش شمارهٔ ٦٩). نخست اشاره کنم که پانویس ٦٨ و ٦٩ در اصل کتاب یکی است و به خطا به دو پاورقی تفکیک شده است به این معنی که عبارت آمده در پاورقی ٦٩ در صفحهٔ ۲٥٤ ادامهٔ پاورقی ٦٨ در متن اصلی کتاب است. مجمل نویسی نیومن کار فهم کتاب و ترجمهٔ آن را دشوار کرده است. اشارهٔ نیومن به رسالهٔ السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج قطیفی است که در آن قطیفی دیدگاه محقق کرکی در مسئلهٔ خراج را رد کرده است. قطیفی در آغاز رسالهٔ خود به اثری که محقق کرکی در خصوص خراج با نام قاطعة اللجاج در ۹۱۰ نوشته اشاره کرده و به تفصیل آن را رد کرده است اما در آخر رسالهٔ اش، تاریخ تألیف نیامده جز آنکه آقابزرگ که باید نسخه ای از کتاب دارای انجامهٔ مولف بوده باشد را دیده که در آن تاریخ فراغت از تألیف بعد الظهر ۲٦ شعبان ۹۲٤ ذکر شده است (الذریعة، ج ۱۲، ص ١٦٤). گفتهٔ نیومن که قطیفی رساله را به خواهش گروهی از فقیهان منتقد کرکی نوشته نیز فاقد دلیل است، قطیفی در رسالهٔ خود اشاره کرده که در هنگام سفر خود در ایران و در شهر سمنان – که باید قطیفی در راه سفر مشهد بوده باشد– به نسخه ای از رسالهٔ کرکی برخورد کرده و به خواهش

دریافت که عبارت مرادش محقق کرکی است یعنی عالم سرشناسی که به قلمرو صفویه مهاجرت کرده و و با اسماعیل دیدار کرده یا شخص دیگری است؟ در حقیقت نیومن در عبارت اخیر برای آنکه ادعای خود را در خصوص موضع فقیهان دیگر جز محقق کرکی مدلل کند، در اصل نوشتار خود آورده: یکی از فقیهان برجستهٔ عرب، سفری به قلمرو صفویه داشته و خود به شخصه شاه اسماعیل را نیز دیده، به لبنان بازگشته است. نیومن در مطلب اخیر به ماجرای سفر سید حسن بن جعفر کرکی (متوفی ۹۳۶) اشاره دارد که گزارش کوتاهی از سفر او به ایران در کتاب خلاصة التواریخ (ج ۱، ص ۷۵) آمده است اما باز هم نیومن عبارت را بد فهمیده است. عبارت قاضی احمد قمی که نیومن به آن استناد کرده، در اصل چنین است:

«...اما حدیثی دیگر که فقیر مؤلف از حضرت شیخ الطایفة بهاء الملة و الدین محمد العاملی شنیدم که دلالت بر ظهور شاه صاحبقران، خسرو گیتی ستان نموده، این است که آن حضرت چنین نقل فرمودند که این حدیث را به نوعی که از پدر مرحوم خود یعنی شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی شنیدم این است که «ان لنا باردبیل کنزاً و ای کنز لیس بذهب و لا فضة و لکنه رجل من اولادی یدخل تبریز مع اثنا عشر الفاً راکباً بغلة شهباء و علی راسه عصابة حمراء»، سید کبیر مرحوم سید حسن بن السید جعفر العاملی الکرکی، استاد پدر فقیر کثیر التقصیر به فقیر گفت در اوایل سلطنت پادشاه مرحوم شاه اسماعیل – طاب ثراه- روزی که از شکار معاودت فرمودند با اهالی تبریز که به استقبال رفته بودند، رفتم. اتفاقاً شاه عالم افروز آن روز بر استر سفیدی سوار بودند و به واسطهٔ کوفت چشم دستمال سرخ بر سر بسته بودند و لشکری که همراه بودند دوازده هزار سفر بودند. در آن وقت این حدیث که به چند سال قبل از این به نظر رسیده بود به خاطر رسید».

عبارت اخیر به صراحت دقیقا عکس آنچه که نیومن از آن استنباط کرده، دلالت دارد. سید حسن بن جعفر کرکی (متوفی ۹۳۶) پسر خاله و داماد محقق کرکی است که برای زیارت مشهد الرضا ظاهرا پیش از جنگ چالدران به ایران سفر کرده است.[۱] وی در تبریز به همراه گروهی از

عزیزی که پذیرش درخواستش بر او واجب بوده، کتاب خود را نوشته است. دست کم امانت علمی ایجاب می کرد که نیومن دقیقا عبارت هایی را که قطیفی خود آورده، نقل کند. مطلب بعدی در خصوص خراج آن است که عقیدهٔ قطیفی در کنار چند فقیه دیگر مانند محقق اردبیلی، نظریهٔ شاذ در سنت فقهی شیعه است و دیدگاه محقق کرکی، همان سنت عملی مقبول عموم فقیهان شیعه است. مسئلهٔ لعن و اعتراض شیعیان حجاز نیز مربوط به دوران محقق کرکی نیست.

[۱] قاضی احمد قمی، مطلب مربوط به سفر سید حسن بن جعفر کرکی را در ابتدای خلاصة التواریخ، ج ۱، ص ۷۵ نقل کرده است. تحریر کمی متفاوت تر و روشن تر ماجرا در نسخهٔ برلین آمده است. بنگرید به: خلاصة

مردم به استقبال شاه اسماعیل رفته و بعدها در جبل عامل هنگامی که حسین بن عبدالصمد عاملی حارثی – پدر شیخ بهایی- نزد او در کرک نوح همراه با شهید ثانی به تحصیل مشغول بوده، برای آنها خاطرهٔ سفر خود به ایران را تعریف کرده و به ستایش از شاه اسماعیل پرداخته و حتی حدیثی را بر او تطبیق داده است؛ به عبارت دیگر آنچه که نیومن به آن استناد کرده، دقیقا بر عکس تأیید موضع فقیهان شیعه ساکن در خارج از قلمرو شاه اسماعیل از وی را نشان می دهد البته این مطلب که چرا فقیهان مذکور همچنان ترجیح می داند به زادگاه خود بر گردند، هر دلیلی داشته باشد، این گمان نیومن که آن را دلیلی بر رد صفویان و یا نظر منفی به ادعای تشیع یا حتی خود تشیع مورد حمایت صفویان تحلیل کرده، نادرست است؛ سید حسن بن جعفر کرکی به صراحت هنگامی که به زادگاهش کرک نوح بازگشته، به عنوان خاطره ای شیرین برای عالمان ساکن در جبل عامل ضمن تطبیق دادن حدیثی، به ستایش شاه اسماعیل پرداخته است. همچنین تعبیر لبنان در اشاره به جبل عامل در آن دوران نادرست است، چرا که نام لبنان در آن دوران وجود نداشته است. اهمیت محقق کرکی در صد سال نخست صفویه و تداول آثار و شاگردان مختلف او که هر کدام در شهرهای مهم ایران مناصب دینی را برعهده داشته اند و شکوفایی حوزهٔ نجف در دوران اقامت وی در آنجا مطلبی است که نیومن از کنار آن گذشته است؛ مطلبی که به راحتی با مراجعه به کتاب *طبقات اعلام الشیعة: احیاء الداثر من القرن العاشر* مرحوم آقابزرگ طهرانی مشهود که در سراسر کتاب خود دربارهٔ فقیهان و عالمان امامی قرن دهم نام محقق کرکی به عنوان فقیهی برجسته و یا اشاره به شاگردان مختلف آو آمده است.[1] مقولهٔ گژآیینی مورد اشارهٔ نیومن در اینجا مبهم است و خوشبختانه در فصل دوم (ص ٦٠-٦٢) توضیحی در خصوص آن آمده است. نیومن در ضمن بحث اخیر خود، در کنار ادعای مهدویت نسبت داده به شاه اسماعیل اول، به او و شاه طهماسب نسبت ادعای الوهیت نیز می دهد. به واقع برخی صفوی پژوهان مدعی آن وجود نوعی تشیع افراطی و غالیان در اوایل عصر صفویه هستند. نیومن در حالی که در آثار خود به صراحت بیشتری از این مسئله سخن گفته در کتاب حاضر تاکید خود را بر

التواریخ، ج ۲، ص ۹۳۱-۹۳۲. نسخهٔ برلین از کتاب خلاصة التواریخ تحریری از کتاب است که ظاهرا باید جداگانه منتشر شود.

[1] نیومن تصور روشنی از محقق کرکی و جایگاه او در سنت فقهی شیعه ندارد. مجموعه آثار محقق کرکی به غیر از جامع المقاصد او که جداگانه منتشر شده، توسط استاد گرانقدر شیخ محمد الحسون در سیزده جلد با عنوان حیاة المحقق الکرکی و آثاره (قم: منشورات الاحتجاج، ١٤٢٣) منتشر شده و اکنون تجدید چاپ آن با ملاحظات و اضافاتی در دست نشر است. برای جایگاه بلند محقق کرکی در سنت فقهی شیعه همچنین به بخش اجازات بحار الانوار می توان مراجعه کرد.

ادعای مهدویت و امام دوازدهم بودن شاه اسماعیل گذاشته، هر چند گاه گاه نیز اشاره ای به ادعای الوهیت شاه اسماعیل و شاه طهماسب نیز دارد. وی در حقیقت در فصل دوم کتاب خود که بررسی مسائل عصر شاه طهماسب صفوی (۹۳۰–۹۸٤) است، در صدد القا این مطلب است که هر دو ادعا در عصر شاه طهماسب آرام آرام رنگ باخت و در اواخر عصر طهماسب ادعای الوهیت و مهدویت شاهان صفوی کنار گذاشته شد. نیومن در بحث فرعی با عنوان «تهماسب و مذهب» (ص ٦٦–٧٠) از دست برداشتن صفویان از ادعاهای غالیانهٔ خود پس از شکست چالدران سخن گفته اما بازهم مدعی است که:

«..در سراسر دوران حکومت تهماسب، گفتمان مذهبی حکومت مرکزی همانند دوران اسماعیل همچنان گژآیین باقی ماند. نخبگان ترک و تاجیک به ویژه در سالهای نخستین حکومت تهماسب که طی آن دغدغهٔ اصلی حفظ پروژهٔ صفویه به شمار می رفت، تمایل چندانی به فراگیری دقیق آموزه ها و اعمال تشیع امامی از خود نشان ندادند و هیچ یک از رهبران اصلی حکومت ..به داشتن گرایش قطعی به تشیع امامی نامبردار نبودند» (ص ٦٧–٦٨).

یک اشکال بزرگ و اصلی در سراسر کتاب نیومن، کلی گویی ها و عدم مراجعه به منابع اولیه و ارجاع به مطالعات است. در خصوص رواج تشیع در میان توده ها دو گزارش بسیار مهم توسط دو مورخ و عالم برجستهٔسنی ایرانی در دست است. نخست گزارش مصلح الدین لاری از عالمان سنی ایرانی مهاجر به عثمانی در عصر شاه طهماسب است که به صراحت از رواج تشیع در ایران سخن گفته که علی القاعده جریان مذکور باید دلیلی بر وجود روحانیان شیعی باشد که جریان مذکور را سامان داده اند یعنی همان شاگردان محقق کرکی. مصلح الدین لاری (متوفی ۹۸۰) در اشاره به رواج تشیع در روزگار شاه طهماسب نوشته است:

«...بعد از وی، پسرش شاه طهماسب به سلطنت رسید و بر سریر ملک مستقر گردید. در ترویج مذهب شیعهٔ اثنی عشریه از ابتدای سلطنت با غایت جد و جهد و اجتهاد مرعی داشته. آثار اهل سنت در آن بلاد — که در تصرف اوست- نگذاشته. بسی به افنای علمای اهل سنت و جماعت مایل است و در اصرار بر اضرار و اعتقاد قبح و شناعت نسبت به ایشان کامل. به حسب دنیا طالعش قوی افتاده و دولتی ثابت به وی رو نهاده ....داعیهٔ تعظیم اهل فضل دارد و خاطرر بر تقویت این طایفه می گمارد. لکن در نظر وی جهلا را به صورت فضلا در می آورند و فضلا را به سمت جهلا موسوم می دارند. بنابراین اکثر ممالکش از اهل علم و فضل مخلو گشته و از اهل جهل مملو شده و جز قلیلی از فضلا در تمام ممالک ایران نمانده ...».[۱]

[۱] مصلح الدین محمد لاری، «فصلی از مرآت الادوار و مرقات الأخبار»، مقالات عارف، دفتر دوم، ص ۹۸–۹۹. کتاب مرآت الادوار مصلح الدین لاری اکنون در دو جلد نیز به چاپ رسیده است. بنگرید به: مصلح الدین لاری،

منبع دیگر در خصوص گسترش تشیع فقهی در دوران شاه طهماسب، گفته های میر مخدوم شریفی (متوفی ۹۹۵) است که در کتاب نواقض الروافض به صراحت به این مطلب تصریح کرده هر چند گفتۀ نیومن در خصوص برخی اشراف سنی و یا حتی سادات سیفی قزوین که در خفا همچنان سنی بوده اند، خالی از صحت نیست اما جریان اصلی جامعه به سمت تشیع بوده است.[۱] در ضمن بحث از مذهب در عصر تهماسب (ص ٦٨-٦٩) اشاراتی به محقق کرکی آمده اما به دقت از وی و یا مسائل مطرح شده سخن نرفته است. نیومن بار دیگر ادعای خود در خصوص کژآیینی تشیع صفویان را با این مبنا که فقیهان شیعی برجستۀ خارج از قلمرو صفویه به ایران مهاجرت نکرده اند، تکرار کرده و نوشته است:

«بیشتر فقهای عرب معاصر با صفویان هم چنان به تشیع صفوی به دیدۀ تردید می نگریستند و شاید این تردید با توهع به همکاری کرکی با حکومت صفویه و انتزاع قلمرو غربی ایران تداوم یافت. آنان هم چنین از نزدیک شدن به قلمرو صفوی در دوران جنگ های داخلی و حتی پس از

مرآت الادوار و مرقات الاخبار، تصحیح سید جلیل ساغروانیان (تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۳ش)، ج ۲، ص ۹۰۰. بحث نیومن دربارۀ گسترش تشیع در صفحات ۲۴۲-۲۴۳ اشاره ای به این مطالب ندارد و بیشتر به روی کشتارهای انجام شده به عنوان دلیلی برای گسترش تشیع اشاره شده است.

[۱] میر مخدوم در اشاره به گسترش تشیع در ایران در روزگار خود نوشته است: «ان کثیرا من أهل العجم بل من سائر البلاد قد ضلوا ضلالاً بعیدا و انحرفوا عن قبلة الاستقامة ...». نواقض الروافض، برگ ۳ الف. در رسالۀ الاحکام الدینیة حسین بن عبدالله شروانی از سادات حسینی که در روزگار شاه طهماسب کتاب خود را تألیف کرده نیز به صراحت به رواج تشیع در بیشتر مناطق صفویه اشاره شده است. در حالی که انتظار می رود اگر مطلب جز این بوده، باید این منابع به کثرت اهل سنت در مناطق مذکور اشاره می کرده اند. رسالۀ الاحکام الدینیه که بر اساس یک نسخه منتشر شده، فاقد انجامۀ مؤلف است اما قطعا پیش از ٩٦٢ یعنی زمان انعقاد قرار داد آماسیه نوشته شده است. به نحو دقیقتر شاید بتوان زمان نگارش رساله را پس از ۹۳۹ و پیش از ٩٤٢ زمان اولین لشکر کشی سلطان سلیمان به ایران دانست، چرا که نویسنده از حملۀ سلطان سلیمان به ایران در متن رساله سخن گفته و در آخر نیز در سخن از فرزندان شاه اسماعیل به طهماسب اشاره کرده اما سخنی از القاص میرزا که در جریان دومین لشکر کشی سلیمان به ایران در ٩٥٤- ٩٥٥ همراه او بوده، سخن نگفته است. اشاره ای نیز به کتاب مشهور نفحات اللاهوت محقق کرکی آمده (شروانی، ج ۱، ص ۱۱۳) اما به درستی نمی توان از عبارت شروانی دریافت که محقق کرکی در زمان نگارش رساله در قید حیات بوده یا خیر. شروانی در خصوص گسترش تشیع در ایران و اجبار قزلباشان در وادار کردن مردم به تشیع نوشته است: «و اعلم ان هذه الطائفة ...مکرهون الناس حتی ان اکثر الناس من آذربایجان و عراق و سمنان و دامغان و استراباد و سبزوار و قم و کاشان و ساوج و موغان و تبریز و اردوباد و غیرها لا یعد و لا یحصی صاروا کفاراً بلا ریب ...و تدینوا بدینهم ...». شروانی، ج ۱، ص ۱۱۸- ۱۱۹. دربارۀ تاریخ احتمالی تألیف الاحکام الدینیة نظر ابرهارد نیز در اشاره به نخستین لشکر کشی سلیمان به ایران یعنی ۹۳۹- ٩٤٢ است. بنگرید به:

Eberhard, ٥٤-٥٦.

مرگ کرکی خودداری کردند. حسین بن عبدالصمد عاملی لبنانی و به ویژه هم فکر او، زین الدین عاملی، میراث کرکی و ارتباط او را با صفویه مورد نکوهش قرار دادند. حتی قتل ناگهانی زین الدین توسط عثمانی ها در ٩٦٤.. یعنی دو سال پس از انعقاد معاهدۀ آماسیه و همچنین مهاجرت شیخ حسین به ایران نیز نتوانست انگیزه ای برای عزیمت دست جمعی فقهای شیعی عرب به قلمرو صفویه فراهم آورد» (ص ٦٩).

گفته شد که مبنای نیومن در خصوص دیدگاه فقیهان عاملی و یا دیگر مناطق خارج از قلمرو صفویه نسبت به تشیع مورد حمایت صفویان که بر اساس مهاجرت یا عدم مهاجرت آنها به ایران است، نادرست است. همچنین ادعای نیومن که حسین بن عبدالصمد و شهید ثانی میراث کرکی و ارتباط او با صفویه را مورد نکوهش قرار داده اند، یکی دیگر از بدفهمی ها یی است که در سراسر کار نیومن و حتی نوشته های او آمده است. خرده گیری و یا رد نظرات فقهی محقق کرکی، ارتباطی با پیوستن یا عدم پیوستن وی به صفویه ندارد. درست است که حسین بن عبدالصمد و استادش زین الدنی عاملی مشهور به شهید ثانی در آثار مختلف خود از محقق کرکی خرده گرفته اند — در عین حال که هر دو به جایگاه بلند فقهی او معترف بوده اند و شهید ثانی حتی از آثار وی نیز در نگارش برخی تألیفات خود بهره نیز برده– اما چگونه می توان از اختلاف نظر های فقهی به این مطلب رسید که تفاوت ها را ناشی از نوع نگاه به صفویان بدانیم؟ تاریخ شهادت شهید ثانی نیز ٩٦٥ است که به خطا ٩٦٤ ذکر شده است. همچنین نوع تلقی نیومن از مسئلۀ مهاجرت فقیهان جبل عاملی به ایران و تأثیر آنها بر حیات مذهبی عصر صفویه نادرست است و نگاه آماری او به مسئله دلیل خطای اوست. درست است که فقیهان عاملی مهاجر به ایران از حیث تعداد اندک هستند اما اهمیت آنها از حیث ایجاد سنت های فقهی در میان فقیهان ایرانی باید مورد بررسی قرار گیرد.

فصل چهارم که بررسی ایام سلطنت شاه عباس (٩٩٦-١٠٤٨) می باشد نیز اشاراتی به فقیهان آن عصر دارد که بی دقتی های مختلفی در آن دیده می شود از جمله نیومن در جایی از فصل اخیر در اشاره به میر داماد و شیخ بهایی می نویسد:

«میرداماد شاگرد شیخ حسین عاملی بود... موقعیت میر داماد و شیخ بهایی، پسر شیخ حسین به واسطۀ تنزل مقام شیخ حسین به نفع سید حسین کرکی که از سوی تهماسب صورت گرفت، متزلزل نگردید. حتی بعدها شیخ بهایی به جای پدر، شیخ الاسلام هرات و سپس اصفهان شد...» (ص ٩٦).

گفته شد که نیومن علیرغم نگارش آثار فراوانی در عمل آشنایی دقیقی با تعابیر ندارد، میرداماد شاگرد شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی نیست بلکه تنها از وی اجازۀ روایت حدیث دارد،

در حقیقت نیومن به دلیلی ناآشنایی این مطلب که شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی عاملی، تنها شیخ روایت و اجازهٔ میر داماد است، از شاگردی میر داماد نزد وی سخن گفته است.[1] شیخ بهایی پس از درگذشت پدرش ظاهرا در قزوین بوده و در هر حال شاهدی روشنی بر اینکه وی هنگام مرگ پدر در هرات بوده در اختیار نداریم و به احتمال بسیار پس از درگذشت شیخ علی بن هلال منشار کرکی (متوفی ۹۸٤) که پدر زن شیخ بهایی بوده، به جای او به شیخ الاسلامی اصفهان منصوب شده است. نیومن در چند صفحهٔ بعد (ص ۱۱۱) در ضمن مطلبی از شیخ بهایی چنین سخن گفته است:

«نکوهش گستاخانهٔ تمایلات صوفیانهٔ شیخ بهایی که در ابعاد عرفانی اشعار او و نیز پوشیدن ردای دراویش جلوه گر بوده همراه با ترجیح شیخ در پذیرش نقش حداکثری فقها در نهایت موجب گردید تا او از مقام شیخ الاسلامی اصفهان به اجبار کناره گیرد...».

مطلبی که نیومن در عبارات اخیر در خاطر داشته و بر اساس آن از پوشیدن ردای دراویش توسط شیخ بهایی سخن گفته، عبارتی است که اسکندر بیگ منشی در شرح حال شیخ بهایی در تاریخ عالم آرای عباسی در ذیل شرح حال وی آورده است. اسکندر بیگ در اشاره به سفر حج شیخ بهایی نوشته است:

«بالجمله آن جناب بعد از فوت شیخ علی منشار، منصب شیخ الاسلامی و وکالت حلالیات و تصدی شرعیات دار السلطنهٔ اصفهان بخدمتش مرجوع گشته، چند گاه من حیث الاستقلال بدان شغل پرداخت تا آخر شوق دریافت سعادت حج بیت الله الحرام و ذوق سیاحت او را از اشتغال امثال آن مهمات مانع آمد، متوجه سفر خیر اثر شد، بعد از استسعاد بدان سعادت عظمی نشاء فقر و درویشی بر مزاج شریفش غلبه کرده جریده در کسوت درویشان مسافرت اختیار کرده مدتها در عراق عرب و شام و مصر و حجاز و بیت المقدس سیر می نموده و در ایام سیاحت بصحبت بسیاری از علماء و دانشمندان و اکابر صوفیه و ارباب سلوک و اهل الله و تجرد گزینان خدا آگاه رسید از صحبت فیض بخش ایشان بهره مند گردیده ...».[2]

---

[1] نیومن (ص ۱٤۸) همین خطا را در شرح حال مجلسی مرتکب شده است و بی توجه به مفهوم شیخ اجازه از تلمذ مدرسی نزد شیخ حر عاملی (متوفی ۱۱۰٤) و ملا محمد طاهر قمی (متوفی ۱۱۰۰) سخن گفته است.

[2] اسکندر بیگ منشی در بخش ذکر نام عالمان و فقیهان عصر صفوی در روزگار شاه طهماسب در ضمن شرح حال پدر شیخ بهایی یعنی حسین بن عبدالصمد عاملی از او سخن گفته که البته در چاپ های متداول متن افتادگی دارد و عبارت «خلف صدق مرحمت پناه عبدالصمد» باید به صورت «خلف صدق مرحمت پناه حسین بن عبدالصمد» اصلاح شود. شرح حال اخیر در حقیقت مشتمل بر نخست شرح حال پدر شیخ بهایی و بعد اشاراتی دربارهٔ خود شیخ بهایی است. شیخ بهایی در هنگام در گذشت شاه طهماسب در ۹۸٤ با توجه به تاریخ تولدش در ۹۵۳ حدود سی و یک سال سن داشته و اینکه اسکندر بیگ نام او را در ضمن عالمان برجستهٔ عصر شاه طهماسب

پوشیدن لباس درویشان که مورد اشارۀ اسکندر بیگ منشی قرار گرفته مربوط به زمان حج شیخ بهایی یعنی میان سالهای ۹۹۱ تا ۹۹۳ است. در سالهای مذکور سوای در جریان بودن منازعات نظامی میان صفویه و عثمانی، به دلیل در خطر بودن جان مقامات رسمی صفویه در هنگام سفر حج در قلمرو عثمانی، آنها هویت خود را پنهان می کرده اند. در گزارش های دیگری که از سفر حج شیخ بهایی در دست است نشان می دهد که وی تعمدا چنین پوششی را برای خود برگزیده بود خاصه او تمایل دیدار از مناطق دیگر سنی نشین قلمرو عثمانی و معاشرت با عالمان اهل سنت شام، حجاز و مصر داشته است که تفصیل آنها اکنون در منابع اولیه و به صورت تحقیق مفصلی توسط دون استورات در دسترس است. در ایام حج مقامات رسمی چون شیخ الاسلام ابتدا باید به دربار سفر کرده و از خود شاه رخصت سفر می گرفته اند و در مدت نبود ایشان نیز کسی به نیابت از آنها عهده دار امور محوله بوده است. با توجه به این توضیحات معلوم نیست چگونه

آورده ناشی از شهرت شیخ بهایی در روزگار خود اسکندر بیگ است. شرح حال مذکور دشواری ها و مشکلاتی دارد و از سوی دیگر زبان ادبی اسکندر بیگ منشی فهم بخش هایی مختلف آن را دشوار کرده است. نیومن همچنین نتوانسته شناخت درستی از شیخ علی بن هلال منشار کرکی داشته باشد. به عنوان مثال در صفحۀ ۲۷٤، در ضمن پانویس ۸۷ در اشاره به منشار نوشته است: «نه تاریخ ورود منشار به ایران صفوی مشخص است و نه آخرین محل سکونت او. اما به هر روی می دانیم که او برای تقریباً ده سال در هند بسر برده است». درست است که تاریخ دقیق ورود منشار کرکی به ایران را نمی توان بیان کرد اما ظاهرا وی پیش از ۹٦۰ در اصفهان شیخ الاسلام بوده و در اول سال ۹٦۱ پدر شیخ بهایی زمانی که از عراق در اواخر سال ۹٦۰ به ایران مهاجرت کرد، به اصفهان برای اقامت نزد علی بن هلال منشار رفت. شواهد متعددی از اقامت علی بن هلال منشار در اصفهان پس از تاریخ مذکور است از جمله مواردی که خود نیومن نیز اشاره کرده است. اجازه ای از علی بن هلال منشار کرکی در بخش اجازات بحار الانوار آمده که نشان می دهد علی بن هلال مدتی مدیدی در اصفهان اقامت داشته که به اصفهانی شهرت یافته است (صورة اجازة الشیخ علی بن هلال الکرکی ثم الإصفهانی ....) (بحار الانوار، ج ۱۰٦، ص ۸۰). تاریخ اجازۀ اخیر دهۀ دوم صفر سال ۹۸٤ و شهر اصفهان ذکر شده است (بحار الانوار، ج ۱۰٦، ص ۸۳). زمان ده سال که نیومن از اقامت علی بن هلال در هند سخن گفته، ظاهرا مستندی ندارد. عبارت آمده در پانویس ۲۲، صفحۀ ۲۸٤ در خصوص شیخ علی منشار و جانشین بعد از او یعنی «استوارت معتقد است پس از مرگ علی منشار، شیخ الاسلام اصفهان و داماد شیخ حسین در ۱۵۷٦/۹۸٤ بهاء الدین، پسر شیخ حسین ملقب به شیخ بهایی، جانشین منشار شد» که در اصل نیز چنین است باید این گونه اصلاح شود: « استوارت پیشنهاد کرده که پس از مرگ علی منشار در ۱۵۷٦ شیخ الاسلام اصفهان، بهاء الدین داماد منشار و پسر شیخ حسین بن عبدالصمد ملقب به شیخ بهایی، جانشین منشار شد».

نیومن شیخ بهایی را به صوفی بودن و پوشیدن ردای درویشان نسبت داده و در پی آن ادعا کرده که رفتار او باعث شده که مجبور به کناره گیری از مقام شیخ الاسلامی گردد؟[1]

مثال دیگر و شگفتی از ناآشنایی نیومن با مبانی تشیع، بحث او از محمد امین استرآبادی است. وی در اشاره به او و علت شکل گیری اخباری گری نوشته است:

«مجادله بر سر میزان اختیارات فقها در زمان غیبت هم چنان مانند دوران حکومت اسماعیل و تهماسب ادامه یافت و در واقع می توان آن را ادامه مباحثات از اوایل تاریخ تشیع امامی دانست. محمد امین استرآبادی (د. ۱۰۵۰/۱٦٤۰) آموزه های متقدم تشیع و فقهای عصر صفوی — مانند علی کرکی، شیخ زین الدین و بهایی که پدرش شاگرد شیخ بود– را به دلیل عدم ابتناء مباحث منطقی و فقهی بر متون وحیانی مذهب به ویژه احادیث یا اخبار امامان مورد انتقاد قرار داد؛ از همین رو بود که بعدها مکتب استرآبادی با نام اخباری شناخته شد. این مباحثه ها منجر به تردید در مبانی متنی تفویض مسئولیت های امام به مجتهدان به عنوان نایبان امام در صدور احکام، جمع آوری و توزیع صدقات مومنان و برپایی نماز جمعه در عصر غیبت گردید. فقهای ملازم دربار

---

[1] نمونه ای دیگر از ناآشنایی نیومن با سنت فقهی شیعه، این گفته های اوست: «احکام سخت گیرانهٔ شیخ بهایی دربارهٔ نجاست کالاهای ساخت کافران و مصرف گوشت حیوانات ذبح شده از سوی آنها ..احتمالا تلاشی بود برای تأکید مجدد بر صلاحیت های مذهبی خویش در میان منتقدان راست کیش از جمله برای تعیین مرز با عثمانیان به عنوان مسلمانان ابتر که هر دو این اعمال را مجاز می دانستند....». (نیومن، ص ۳۲۵) نخست اشاره کنم که در ترجمهٔ عبارت خطای رخ داده است. صحبت از تعیین مرز اندکی تسامح در ترجمه است نیومن می خواهد بگوید که شیخ بهایی با عقیده بن نجاست ذبایح اهل کتاب، می خواهد با تماییز نظرش با همتایان سنی ساکن در عثمانی تاکید کند و از سوی دهان منتقدان خود را که وی را به داشتن عقاید انحرافی متهم می کرده اند، ببندد که به خطا حلیت ذبایح اهل کتاب به هر دو گروه نسبت داده شده است. بگذریم که اصل ادعای نیومن در چنین نسبتی نادرست است. در سنت فقهی شیعه تقریبا تمام فقیهان دست کم تا عصر شیخ بهایی و پس از وی قائل به حرمت ذبایح اهل کتاب هستند و تنها در دوران معاصر نظر به حلیت ذبایح اهل کتاب مطرح شده است. شیخ بهایی در آغاز رسالهٔ ذبائح اهل الکتاب نوشته که وی کتاب خود را به درخواست شاه عباس و در پی طرح این ایراد از سوی فرستادهٔ عثمانی که عالمان امامی بر خلاف نظر قرآن (مائده، آیهٔ ۵) که از حلیت ذبایح اهل کتاب سخن می گوید، قائل به حرمت هستند، رساله ای در دفاع از دیدگاه امامیه نوشته و آن را به عنوان پاسخی به ایرادات فرستادهٔ عثمانی که ایراد اخیر را به عنوان یکی از خرده گیری هایی عالمان عثمانی به همتایان صفوی خود نقل کرده، تألیف کرده که همراه فرستاده به عثمانی فرستاده شود. بر این اساس نتیجه گیری نیومن کاملا نادرست است. رسالهٔ ذبائح اهل الکتاب شیخ بهایی با حذف مقدمه که در آن علت نگارش کتاب ذکر شده در بحار الانوار، ج ٦۳، ص ۱–۸ نیز آمده است. رسالهٔ شیخ بهایی با عنوان حرمة ذبائح اهل الکتاب با تحقیق زهیر الاعرجی (بیروت، ۱٤۱۰/۱۹۹۰) و با عنوان ذبائح اهل الکتاب با تحقیق عقیل الربیعی (قم، ۱٤۲۸) منتشر شده است.

از جمله مخالفان میانه رو، برپایی نماز جمعه را مورد تأیید قرار دادند. به هر روی به دلیل آن که آوردن نام شاه در خطبه های نماز جمعه موجب مشروعیت بخشی به حکومت او می شد، مجاز بودن برگزاری نماز جمعه در عصر غیبت در مباحثات مستمر بر سر حاکمیت فقیه و همکاری او با حکومت و در نتیجه مشروعیت دادن به آن در این دوره همانند سدهٔ پیشین یک شاخص به شمار می رفت». (ص ۱۱۱-۱۱۲).[۱]

در ترجمهٔ عبارتهای اندکی اشکال هست؛ نیومن ضمن اشاره به وجود مجادله بر سر اختیارات فقها در ادامهٔ جمله می گوید که در حقیقت چنین منازعاتی در ادوار کهنتر نیز وجود داشت. همین اشکال تا حدی در عبارت بعدی نیز وجود دارد. نیومن نوشته است: محمد امین استرآبادی (متوفی ١٦٤٠) سنت کهنتر شیعه و همین گونه فقیهان عصر صفوی چون علی کرکی، شیخ زین الدین و بهایی — پدر بهایی شاگرد شیخ بوده- را به دلیل بیان نظرات کلامی و استنجاتات فقهی فاقد نص یا دلیل در متون وحیانی مذهب خاصه احادیث یا اخبار ائمه مورد انتقاد قرار داده بود؛ از این جاست که نام اخباری برای مکتبی که به انتساب استرآبادی شناخته می شود، نام یافته است. استدلال های مشابهی در مورد تردید قرار دادن اساس شرعی برای ادعای نائب الامام بودن مجتهدان در افتاء، جمع و توزیع وجوهات شرعی و برگزاری نماز جمعه به عنوان نائب امام در زمان غیبت بیان شده بود.

در حقیقت نیومن می خواهد به نوعی به تحلیل اختلاف فقیهان وعالمان امامی در مسائل مورد بحث بپردازد و به گمان او اخباری یا اصولی بودن عالمان ریشه در این منازعات دارد. همچنین نکتهٔ آخر مورد اشارهٔ نیومن یعنی ذکر نام شاه در خطبه ها بار دیگر گفتهٔ نگارنده در عدم آشنایی نیومن با مبانی اولیهٔ مذهب شیعه را نشان می دهد؛ در حقیقت در سنت فقهی شیعه در خطبه های نماز جمعه هرگز نام هیچ سلطان ذکر نمی شود و آن را از بدعت های رخ داده در مسئلهٔ نماز جمعه می دانند؛ از این رو تفاوت مهمی که نماز جمعه در سنت فقهی شیعه با اهل سنت دارد، همین مطلب است که خطیب با ذکر نام حاکم وقت مشروعیت حکومت او را می پذیرد. نیومن بی توجه به چنین مطلبی نتیجه گیری کرده و آن را به فقه شیعه تسری داده و فقیهان برگزاری کنندهٔ نماز جمعه را فقیهان مورد حمایت دربار معرفی کرده است.[۲]

---

[۱] تاکید بر ذکر نام سلطان در خطبه های نماز جمعه در میان شیعیان توسط نیومن به عنوان دلیلی برای مشروعیت صفویان از سوی عالمان امامی در چند جای دیگر کتاب نیز تکرار شده است. بنگرید به: نیومن، ص ٢٧٦، پاورقی ۹۰؛ ص ۲۸۵، پاورقی ۳۲.

[۲] نیومن (ص ۹۰) تصریح کرده که در خطبه های نماز جمعه، نام حاکم وقت برده می شده که نشانگر مشروعیت اوست.

محمد بن اسحاق حموی مشهور به فاضل الدین ابهری که در سال ۹۳۸ به نگارش کتاب خود مشغول بوده، در بیان بدعت های وارد شده در دین، از نام بردن خلفا یا سلاطین در خطبه های نماز جمعه سخن گفته و نوشته است:

«و اگر آنچه ایشان در دین داخل کرده اند، کسی بر ایشان رد کند و منع نماید، اظهار کراهت نماید و از او متنفر شوند، بلکه با او عداوت کنند، مثل آنکه ذکر خلاف می کردند و هنوز در بعضی بلاد باقی است اما بحمد الله و حسن توفیقه، به یُمن معدلت اعلا حضرت، شاه جنت مکان، سلاطین نشان ...اسماعیل... این بدعت از این بلاد مرتفع شده و امید چنان است که این بدعت و سایر بدعت ها از سایر بلاد اسلام مرتفع شود ...و این بدعتی بود که منصور دوانقی وضع نمود و جمیع سنیه معترف اند که در زمان حضرت سید کائنات صلی الله علیه و آله هیچ کس در خطبه ذکر خلفای ایشان نمی نمود و نه در زمان هیچ یک از صحابه و تابعین این بدعت بود و نه در زمان بنی امیه و بنی مروان و نه در اول سلطنت بنی العباس و منصور جهت آن این بدعت وضع نمود که با علویه و سادات که انجم سعادت اند کدورت داشت...و صحابه را در خطبه ذکر کرد».[۱]

در مواقعی بیان موجز مطالب توسط نیومن کار ترجمه را دشوار کرده است. به عنوان مثال در ترجمۀ فارسی در صفحۀ ۳۲۵ این مطلب آمده است که:

«در حالی که استاد پدر شیخ بهایی، زین الدین بر این عقیده بود که مؤمنان مجبور به تقلید از فقهای اعلم در همۀ موقعیت ها نیستند و هم چنین احمد اردبیلی ماهیت اجباری چنین رابطه ای (تقلید) را رد کرده بود و هر دو نیز از همکاری با صفویان در طول حیاتشان اجتناب ورزیدند اما خود شیخ بهایی یکی از حامیان تقلید در همۀ امور مذهبی به شمار می رفت»

که باید چنین ترجمه می شده:

«در حالی که استاد پدرش زین الدین چنین عقیده ای را بیان کرده که مؤمنان در همۀ شرایط ملزم به فقیه اعلم نیستند و احمد اردبیلی که بر لزوم پیروی از فقیه اعلم (تقلید) استدلال کرده بود، در تمام طول حیاتشان از هر گونه نزدیکی / همکاری / پیوستن با صفویان اجتناب کرده بودند، شیخ بهایی از لزوم تقلید در تمام مسائل شرعیه سخن می گفت». (اصل انگلیسی، ص ۱۹۹، پی نوشت ۱۳۵).

هر چند سوای اشکال در ترجمه باز هم فهم نیومن از مسئله تقلید نادرست است و مطالب بیان شده توسط او حتی نتیجه گیری ها وی نادرست است. شهید ثانی در کتاب *منیة المرید فی*

[۱] منهج الفاضلین فی معرفة الأئمة الکاملین، ص ۹۸-۹۹. علاء الدین علی بن ابراهیم بن عطار دمشقی (متوفی ۷۲٤) در کتاب ادب الخطباء، ص ۱۳۷-۱٤۳ از چگونگی و آداب یاد کردن سلاطین در خطبه های نماز بحث کرده است.

ادب المفید و المستفید (ص ۳۰۳-۳۰۷)، بحثی در خصوص آداب مستفتی یا مقلد آورده و در آنجا از لزوم پیروی از مجتهد اعلم سخن گفته و حتی اشاره نموده فرد مقلد واجب است تا برای بدست آوردن حکم فقهی بار سفر بربند و در نهایت اگر برایش امکان پذیر نباشد، عمل به احتیاط کند و تقلید از میت را نیز رد کرده کما اینکه رساله ای جداگانه در این خصوص نیز دارد. محقق اردبیلی در رسالهٔ تقلید المیت خود ضمن پذیرش تقلید از میت، عقیده خالی بودن روزگار از مجتهد جامع الشرایط را رد کرده است. همچنین این مطلب که دو فقیه از نزدیکی و پیوستن اجتناب کرده بودند، سخن نادرستی است. در حقیقت شهید ثانی و محقق اردبیلی هر دو به سنتی تعلق داشتند که همکاری با قدرت سیاسی را ناپسند می دانستند و اکنون حتی می دانیم شهید ثانی در رسالهٔ نماز جمعه اساسا نظر به صفویان داشته و تلویحی آنها را تأیید کرده هر چند به صراحت از این مطلب به دلیل اقامت در قلمرو عثمانی سخن نگفته است.[1] اساسا مبنای نیومن در اینکه فقیهی شیعه از خارج قلمرو صفویه به ایران مهاجرت کرده یا نکرده، پس موضع او بر این اساس قابل بیان است، نادرست است و به وضوح ناآشنایی نیومن با سنت های عملی متداول در میان فقیهان سنی و شیعه در خصوص نزدیکی به قدرت های سیاسی در طول تاریخ را نشان می دهد اما عجیب این جاست که نیومن به راحتی بر همین اساس دست به نتیجه گیری می زند.[2]

---

[1] برای تحلیلی از رسالهٔ نماز جمعهٔ شهید ثانی و اشارات در لفافهٔ او به صفویان بنگرید به: دون استوارت، «مجادلاتی دربارهٔ نماز جمعه در روزگار شاه طهماسب صفوی»، ترجمهٔ محمد کاظم رحمتی، جشن نامهٔ آیت الله رضا استادی، به کوشش رسول جعفریان (قم: نشر مورخ، ۱۳۹۳ش)، ص ۸۷-۱٤٤، خاصه صفحات۹۷-۱۱۰.

[2] در اشاره به شیخ لطف الله میسی و سخن از جدش علی بن عبدالعالی میسی، نیومن از عدم همکاری علی بن عبدالعالی میسی (متوفی ۹۳۸) با صفویان سخن گفته که ظاهرا تنها دلیلش عدم مهاجرت او به ایران است. بنگرید به: نیومن، ص ۳۰۳، پانویس ٤۸. به دلایل مختلفی فقیهان جبل عاملی از مهاجرت به ایران در عصر شاه اسماعیل اجتناب کرده اند؛ نخست آنکه آنها تردید جدی در توان پایداری صفویان در برابر حملات عثمانی ها داشتند و بیشتر نظاره گر این مطلب بودند که صفویان تا چه حد در مقابل عثمانی مقاومت خواهند کرد. دیگر آنکه بیشتر فقیهان جبل عاملی مدتهای مدیدی در جبل عامل و شام اقامت داشتند و به محیط آنجا خو گرفته بودند و هنوز شرایط برای اقامتشان در آنجا مناسب بود، امری که بعدها با سقوط ممالیک و تسط عثمانی بر آن مناطق و شدت گرفتن منازعتات میان صفویان و عثمانی رو به وخامت نهاد. اما در میان دلایل عدم مهاجرت، سنت متداولتر در میان فقیهان جبل عاملی در کراهت از نزدیکی به قدرت های سیاسی و نوپابودن ترجمهٔ سیاسی جدید بیش از همه در عدم مهاجرت به قلمرو صفویان نقش داشته است. برای نوع نگاه و مبنای نیومن در مسئلهٔ مهاجرت عالمان جبل عامل به ایران و اهمیت مسئلهٔ مهاجرت بنگرید به:

A. J Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shi'ite Opposition to Ali al-Karaki and Safawid Shi'ism", Die Welt des Islams, ۱۹۹۳, ۳۳, *pp.* ٦٦-۱۱۲.

ترجمهٔ کتاب نسبتا روان و خواندنی است هر چند در مواردی که به برخی از آنها در متن نیز اشاره شده است، نیازمند تجدید نظر است.[1] برخی نام ها چون *کتاب وقایع السنین و الاعوام* خاتون آبادی به خطا *واقعهٔ السنین و العوام* (ص ۲۱۵) یا وقایع السنین و العوام (ص ۳۳۱)؛ *تاریخ المشهد الکاظمی* شیخ محمد حسن آل یاسین که به صورت شیخ محمد حسن الیاسین و نام کتاب *تذکرهٔ المشهد الکاظمی* آمده (ص ۲۵۲) یا نام محقق تونسی تبار عادل علوش که آلوسی آمده (ص ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۵۵)؛ کنتوری نویسندهٔ کشف الحجب (ص ۳۲۳، ۳۲٤) به صورت کانتوری، اما اشکالات از این دست بسیار اندک است. با این حال همانگونه که نشان داده شد، علیرغم آنکه نیومن اساسا متخصص مسائل مذهبی تشیع می باشد، داوری ها و مطالب آمده در

---

[1] به عنوان مثال در صفحهٔ ۲۷۷ عبارت: «به ویژه آن جا که استوارت به انتقادات زین الدین از بی توجهی علمای ایرانی نسبت مطالعات مشروع اشاره کرده است؛ دقت کافی ندارد. در اصل کتاب (ص ۱۷٤) عبارت اخیر این گونه است: خاصه ارجاع وی به انتقادات زین الدین از بی توجهی فقیهان ایرانی به مطالعهٔ فقه. همین گونه در صفحهٔ ۲۷۸ ترجمه، عبارت: «استوارات (۳۹٤) شعری از شیخ حسین نقل می کند خطاب به پسرش، شیخ بهایی که در زمان سرایش آن می بایست سیزده ساله بوده باشد و این زمانی بود که پدرش او را با خود به ایران آورد و اجازه نیافت تا پدر را در سفر حج همراهی کند...» که در اصل انگلیسی کتاب (ص ۱۷٤-۱۷۵) چنین است: « استورات (۳۹٤) شعری از شیخ حسین که او به فرزندش شیخ بهایی — که هنگام مهاجرت پدرش به ایران سیزده سال داشت و اجازهٔ همراهی پدر را در سفر حج نیافت- نقل کرده که در آن شیخ حسین از همکاری خود با صفویان ابراز ندامت کرده است». در صفحهٔ ۳۷۸، پانویس ۵۰ عبارت مترجم محترم یعنی «مجلسی زنده نماند تا کامل شدن بحار الانوار را ببیند. ویراست اولیهٔ این اثر در ۱٦٥۹/۱۰٦۹ یعنی سال درگذشت پدر مجلسی و زمانی که او تنها ۳۲ سال داشت به اتمام رسیده بود و کار نگارش چنین مجلد آن در ۱٦۷۰/۱۰۸۱ پایان گرفت» را در حقیقت باید چنین ترجمه شود: «مجلسی زنده نماند تا تبیض کامل بحار را ببیند، او چهار چوب کلی کتاب ار در ۱٦٥۹ سالی که پدرش درگذشت و او ۳۲ سال داشت، تحریر کرده بود». البته اشکال در ترجمهٔ اخیر به اصل عبارت نیومن باز می گردد. مجلسی اندیشهٔ نگارش بحار الانوار را پس از ۱۰۷۰ در سر داشته و تا آخر عمر خود به کار تدوین بحار مشغول بوده و پس از مرگش دامادش تبیض برخی مجلدات کتاب را به وصیت شرعی او انجام داده است. مرحوم مجلسی در ۱۰۷۰ بدون اشاره به تاریخ دقیق روز یا ماه، فهرستی مفصل از ابواب کتاب بحار الانوار و چهار چوب کلی آن را تألیف کرده است. در حقیقت اشارهٔ نیومن باید به این فهرست باشد و او باید می گفت که مجلسی اندیشهٔ نگارش کتاب بحار الانوار را در ۱۰۷۰ بدون آنکه بدانیم در هنگام نگارش آن پدرش محمدتقی در قید حیات بوده یا درگذشته چرا که وی در سال ۱۰۷۰ از دنیا رفته، تألیف کرده و بعدها همان طرح را گسترش داده است. مجلد اخیر به صورت عکسی به عنوان جلد ۱۰۳ بحار الانوار منتشر شده است. البته عبارت آغازین آمده در مقدمهٔ این مجلد به گونه ای است که دلالت دارد در زمان نگارش فهرست یا آغاز نگارش آن پدر مجلسی، در قید حیات بوده چرا که مجلسی در آغاز مقدمه نوشته است: «..اما بعد فیقول احقر عباد الله محمد باقر بن محمد تقی حشرهما الله مع الائمة الطاهرین....» که در جمله ای دعایی از آرزوی محشور شدن خود و پدرش با ائمه در جهان دیگر سخن گفته است.

کتابش را باید با احتیاط فراوان نگریست و در ارجاع دادن به گفته ها و نتایج او به دیدهٔ تردید نگریست.[1]

پیوست:

در سالیان اخیر در شماری از مطالعات صفویه پژوهان، این مسئله مطرح شده که است که صفویان در ابتدا از تشیعی غالیانه حمایت می کرده اند و شاه اسماعیل نیز خود را در حد الوهیت می دانسته و برای درستی گفتهٔ خود به دیوان اشعار او استناد شده است. بزغم این محققان، دیدگاه مذکور با شکست شاه اسماعیل در جنگ چالدران فروکش کرد اما برخی دیگر همچون نویسندهٔ کتاب مورد بررسی همچنان به تداوم وجود چنین دیدگاه هایی در دستکم نیمی از روزگار شاه طهماسب معتقدند. سوای اصالت دیوان شاه اسماعیل که مورد استناد این محققان قرار گرفته است و عموما نیز به زبان شعر که در آن نوعی غلو و گزافه گویی نیز همراه است- هر چند حتی اشعار مورد استناد این محققان به صراحت چنین ادعاهایی را نشان نمی دهد- مراجعه به نوشته های برجسته ترین فقیهان دوران شاه اسماعیل و شاه طهماسب و نوع تعابیر به کار رفته توسط آنها در اشاره به دو شاه صفوی به خوبی باطل بودن چنین ادعایی را نشان می دهد. ادعای الوهیت از جمله مسائل مورد مماشات فقیهان مسلمان و شیعه نبوده و بنظر می رسد که محققان غربی با ذهنیت خاص خود متاثر از فرهنگ مسیحی چنین برداشتی را که ریشه در ادبیات جدلی عثمانیان علیه صفویه دارد را مطرح کرده اند (بنگرید به: نیومن، ص ۲۳۶، پانویس ۸ که از قول ساندوز ونیزی آورده که اسماعیل خود می گفت از تبار پیامبر و خداست که عبارت بسیار شگفتی است یعنی خدایی که دوست دارد سید هم باشد). اصل ادعای الوهیت که در متون جدلی عثمانی در این دوره بارها تکرار شده به صراحت در برخی از ردیه ها، همان نوع احترام گذاشتن به پادشاه در دربار صفوی یعنی به خاک افتادن در برابر شاه است. به عنوان مثال حسین بن عبدالله شروانی

[1] به عنوان مثال دیگری نیومن (ص ۲۷۷) از شیخ حسن کرکی سخن گفته در حالی در اصل منبعی که او از آن نقل کرده، وی به صراحت سید حسن بن جعفر کرکی سر سلسلهٔ خاندان دختری محقق کرکی در ایران، یاد شده است و تغییر نام سید به شیخ به دلیل بی دقتی اوست. در چند صفحه بعد، نیومن از به پدر میر حسین مجتهد که در سال ۹۳۶ درگذشته اشاره کرده و گفته که او هرگز به قلمرو صفویه مهاجرت نکرده است (ص ۲۷۸) اما در صفحهٔ ۳۰۵، پانویس ۶۰ از وی یاد نموده و به سفر او به ایران نیز اشاره کرده است. در متن ترجمه عبارت قمی، خلاصه، ۲ – ۹۳۱ باید به صورت قمی، خلاصه، ۹۳۱/۲ اصلاح شود. برخی اشکالات تاریخ های هجری آمده در متن به دلیل عدم ذکر آنها توسط نیومن است که مترجم محترم خود آنها را در سراسر کتاب تبدیل کرده و در کنار تاریخ های میلادی ذکر کرده اند اما گاه خطاهای نیز در این میان رخ داده است. به عنوان مثال تاریخ درگذشت سید حسن بن جعفر کرکی (۹۳٦) است که در صفحهٔ ۳۰۵ ، ۹۳۷ آمده است.

که رسالۀ الاحکام الدینیۀ خود را پس از ۹۳۹ و احتمالا پیش از ۹۴۲ نوشته بارها در رسالۀ خود شاه اسماعیل را به الوهیت متهم کرده و در جایی نیز تصریح دارد که قزلباشان مردم را مجبور به سجده کردن در برابر شاه و فرزندانش می کرده اند و آن را دلیلی بر کفر شاه اسماعیل و ادعای الوهیت او معرفی کرده است. در حقیقت اصل اتهام الوهیت در همین رسم دربار شاه اسماعیل است (شروانی، ج ۱، ص ۱۱۰–۱۱۱). ظاهرا تفاوت سنت های دربارهای شرقی و جهانگردان اروپایی که در این ایام به ایران سفر کرده اند، در پیدایش چنین گمانی در میان آنها نیز مؤثر بوده باشد؛ در دربارهای شرقی و روزگار شاه اسماعیل برای احترام به شاه افراد به حالت سجده خود را برروی زمین می انداخته اند و رسم مذکور در روزگار صفویه تا میانۀ ایام سلطنت طهماسب ادامه داشته و پس از آن لغو شده است. تعبیر موجود در زبان فارسی یعنی زمین ادب بوسیدن نیز به چنین رسمی در دربار های ایران در دورۀ اسلامی اشاره دارد (برای تفصیل مطلب بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «فوائدی تاریخی از یک رسالۀ جدلی منتشر نشدۀ عصر صفویه»، ص ۱۴۲–۱۴۴).[1]

از جمله فقیهان برجستۀ شیعه در دورۀ شاه اسماعیل عالمی است به نام سید محمد بن ابی طالب بن احمد بن محمد المشهور بن طاهر بن یحیی بن ناصر بن ابی العز الحسینی الموسوی الحائری أماً و أباً که در کرک نوح به دنیا آمده و در همانجا بزرگ شده است (الکرکی منشأ و مولداً). در پی مهاجرت پدر و مادر و عموها و فرزندانشان به دمشق او نیز راهی دمشق شده و در آنجا سکونت گزیده است. بعدها و در کهنسالی شهر دمشق را ترک کرده و به کربلاء رفته است. در ایام اقامت در آنجا بوده که نسخه ای از کتاب روضة الشهداء به دستش رسیده و چون کتاب مذکور به زبان فارسی بوده، تصمیم می گیرد مقتلی به زبان عربی بنویسد که نام آن را تسلیة المُجالس و زینة المَجالس نهاده است. ایام نگارش کتاب وی مقارن با ظهور شاه اسماعیل و بسط قدرت او بوده است. در انجامۀ تنها نسخۀ موجود کتاب زمان نگارش نیامده اما کتاب در ایام شاه

---

[1] ابوسعود افندی نیز در فتوای خود علیه شیعه در ۹۵۵ یعنی دومین حملۀ سلطان سلیمان قانونی به ایران در ذکر دلایل کفر قزلباشان گفته است: «...و تحقیرهم للکتب الشرعیة و حرقهم إیاها، و إهانتهم لعلوم علماء الدین و خرقهم لها، و عبادتهم للفاجر المعلون رئیسهم بدلاً من الله و سجودهم له...». به واقع ردیه نویسان صفوی ظاهرا عامدانه از رسم دربار های آنها در به خاک افتادن در مقابل پادشاه بهرۀ کلامی برده و آنها را متهم به خدا دانستن شاه صفوی کرده اند؛ که اتهام مذکور به برافتادن رسم بر خاک افتادن در برابر پادشده آنگونه که شرحش را میر مخدوم شریفی در نواقض الروافض آورده، منتهی شد. بنگرید به: محمد عبدالرزاق عوفی، الصراع الصفوی العثمانی و تأثیراته علی المشرق العربی، ص ۲۶۱.

اسماعیل و به احتمال بسیار پیش از جنگ چالدران در ۹۲۰ نوشته شده است. وی در مقدمۀ کتاب به ستایش پرشوری از شاه اسماعیل پرداخته و او را چنین ستوده است:

«...صاحب الأصل الراسخ، و الفرع الشامخ، و المجد الأطول و الشرف الأعبل، قاتل الکفرة، و خاذل الفجرة، و طاهر الاسرة، و جمال العترة، السید الأفخر، و العنصر الأطهر، و اللیث الغضنفر، زینة ولد جده أمیر المؤمنین حیدر و عمدة ذریة السید الشهید السعید شاه حیدر، مولانا و سیدنا السلطان الجلیل شاه اسماعیل أبوالمظفر، الذی أید الله الاسلام بعزیز نصره، و قطع دابر البهتان بغالب أمره و أظهر بدر الحق بعد خفائه، و أنار نور الصدق بعد انطفائه و أنطلق لسانی بمدح سادتی و أئمتی و أطلق جنابی بسب حسدتی و أعداء ملتی ...الذی أتصل به إلی منازل السعادة الباقیة، و الجنة العالیة، جعل الله أرکان دولته فی صعید السعادة ثابتة و دوحة سلطنته فی ربوة السیادة نابتة و أعلام النصر منصوبة علی هامة رفعته ...و آیات الایمان بدوام أیامه متلوه و رایات الاسلام بسدید آرائه مجلوة...».[۱]

عبارت های آمده سوای نشان دادن نوع دیدگاه عالمان جبل عاملی و عالمان ساکن در خارج از قلمرو صفویه در نوع تلقی و حمایت پرشور آنها از شاه اسماعیل به صراحت باطل بودن ادعای الوهیت شاه اسماعیل را رد می کند چرا که در این عبارت ها شاه اسماعیل به عنوان کسی که احیاء گر دین جدش معرفی شده است. در همان ایام سلطنت شاه اسماعیل و به احتمال بسیار باز پیش از جنگ چالدران سید حسن بن جعفر کرکی (متوفی ۹۳٦) پسر خاله و داماد محقق کرکی (متوفی ۹٤۰) سفری به مشهد داشته و در هنگام بازگشت خود به زادگاهش کرک نوح در تبریز ورود شاه اسماعیل و سپاه دوازده هزار نفریش را به شهر دیده است و بعدها در جبل عامل ضمن نقل ماجرای مذکور و دیدن شاه اسماعیل، حدیثی را بر ظهور وی تطبیق داده است که دلالت بر دیدگاه مثبت او نسبت به شاه اسماعیل دارد. فرد مذکور یعنی سید حسن بن جعفر کرکی استاد شهید ثانی و شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی پدر شیخ بهایی بوده و هر دو او را ستوده اند و ظاهرا وی بعدها خاطرۀ دیدار شاه را برای هر دو فرد که در کرک نوح نزدش تحصیل می کرده

---

[۱] تسلیة المجالس و زینة المجالس، ج ۱، ص ٤٥–٤٨. نویسنده در مقدمۀ کتاب به شدت از اهل سنت دمشق به دلیل دیدگاه های ضد علویشان بد گفته و ایام اقامت خود در دمشق را بد توصیف کرده است. در جایی از کتاب او اشاره کرده که در سال ۹۰۰ به نسخه ای از کتاب تذکرة الفقهاء علامه حلی در کربلاء دست یافته و به خواندن و مطالعۀ آن مشغول بوده است تا آنکه در سال۹۱۸ شریفی از شیراز به کربلاء آمده است و خود را فردی شیعه معرفی کرده که به گمان نویسنده او در ادعای خود صادق نبوده و برای تقرب به سلطان یعنی شاه اسماعیل ادعای تشیع کرده است و بعد مشکلات خود را با فرد اخیر و تلاش او برای تصرف نسخۀ تذکرة الفقهاء خود را شرح داده است. بر اساس این اشاره تاریخ تألیف کتاب پس از ۹۱۸ است. بنگرید به: تسلیة المجالس و زینة المجالس، ج ۲، ص ۵۳۷.

اند، نقل کرده است. بعدها حسین بن عبدالصمد در شماری از آثارش نیز اشاراتی به شاه اسماعیل و شاه طهماسب آورده است. او در کتاب وصول الاخیار الی اصول الاخبار، از شاه اسماعیل با تعبیر «الشاه اسماعیل الحسینی رحمه الله» یاد کرده است. زمان تألیف کتاب وصول الاخیار بر اساس برخی شواهد باید پیش از ۹۵۹ باشد که شهید ثانی کتاب الرعایة فی علم الدرایة را نوشته است، چرا که حسین بن عبدالصمد در مقدمۀ کتاب وصول الاخیار از عدم وجود نوشته ای در دانش حدیث در روزگارش سخن گفته است. کتاب بر اساس نوع مطالبی که در آن هست باید در محیطی شیعی نوشته شده باشد و به احتمال بسیار زمان نگارش کتاب بعد از ۹۵۵ و پیش از ۹۵۹ است یعنی زمانی که حسین بن عبدالصمد شهر بعلبک را به قصد ترک جبل عامل رها نموده و در عراق ساکن شده است. بعدها و پس از مهاجرت به ایران در اواخر ۹۶۰ و آغاز ۹۶۱ حسین بن عبدالصمد در مقدمۀ کتاب تغییراتی داده و آن را به نام شاه طهماسب صفوی کرده و در او را چنین ستوده است:

«.. و مما حثّنی علی تألیف هذه الرسالة – بعد هربی من أهل الطغیان و النفاق و أوجبه علیّ بعد اتصالی بدولة الإیمان و الوفاق – ما شاهدته من إقبال أهلها... فیالله من دولة صافیة المشارع، ضافیة المزارع...دولة ملک تزجی الرکائب إلی حرمه و ترجی الرغائب من کرمه ....». (بنگرید به: حسین بن عبدالصمد حارثی عاملی، وصول الاخیار إلی اصول الاخبار، تحقیق السید محمد رضا الحسینی الجلالی، در رسائل فی درایة الحدیث، اعداد ابوالفضل حافظیان بابلی (قم، دار الحدیث، ۱۳۸۲ش/۱٤۲٤)، ج ۱، ص ۳۳۷–۳۳۸).

تعابیری که حسین بن عبدالصمد از صفویه نموده یعنی «دولة الإیمان و الوفاق» و ستایش پرشور شاه طهماسب که اوج آن را در رسالۀ الرحلۀ او می توان دید نشانگر آن است که ادعای غلو نسبت داده شده به شاه طهماسب و ادعای آنکه او خود را خدا یا مهدی می دانسته در میان نبوده و امور مذکور از جمله مسائل مورد مماشات در فقه اسلامی نیست تا فقیهی برجسته چون حسین بن عبدالصمد زبان به ستایش شاه صفوی بگشاید، به واقع اتهام اخیر سخن بی اساس ردیه نویسان عثمانی است که در تبلیغات جدلی خود علیه شاه اسماعیل و شاه طهماسب بیان می کرده اند.[۱] حسین بن عبدالصمد در آثار دیگرش که پس از مهاجرت به ایران در اواخر سال ۹۶۰

[۱] نیاز برای موجه جلوه دادن حمله به صفویان و ترغیب فقیهان برای دادن فتوا علیه صفویان و قزلباش ها، سوای برخی رفتارهای تند خود شاه اسماعیل که می توانست دست آویز لازم را فراهم کند، با خلق داستان هایی از سوی ردیه نویسان عثمانی نیز همراه بوده است. به عنوان مثال نامه ای از شیخ صوفی بالی خلیفه افندی صوفیونی که در صوفیه مدفون است به رستم پاشا، صدر اعظم مقتدر سلطان سلیمان قانونی در دست است. بالی افندی در ۹۵۹ بر اساس گفتۀ طاشکوپری زاده در گذشت و در خارج شهر صوفیه به خاک سپرده شد. مجدی افندی ادرنه ای

در ترجمهٔ ترکی خود از شقائق النعمانیة به عنوان تذییلی بر شرح حال بالی افندی آورده که بالی افندی در استرومجه در مقدونیه دیده به جهان گشوده اما در صوفیه اقامت گزیده و تاریخ درگذشت او را ۹٦۰ آورده است. بالی افندی مورد توجه سلطان سلیمان قانونی بوده و در چندین لشکر کشی او را همراهی کرده و برای پیروزی او دعا می کرده است. مجدی افندی در سفر خود به صوفیه مجموعه ای از رسائل بالی افندی را دیده و آن را شگفت آور توصیف کرده (رسائل عجیبه) و به شرح وی بر فصوص الحکم ابن عربی و آثار دیگرش اشاره کرده است. در نامهٔ مورد بحث بالی افندی به قتل یا پایان فتنهٔ برادر شاه طهماسب یعنی القاص میرزا با تعبیر رفع اشاره کرده است. القاص که حاکم شیروان بود در سال ۹۵٤ سر به شورش نهاد و پس از شکست از راه کریمه به دربار سلطان سلیمان قانونی فرار کرد. در تابستان سال بعد — ۹۵۵– سلطان سلیمان قانونی به همراه القاص میرزا به آذربایجان لشکر کشید و القاص در زمستان رهبری حملاتی را به عراق عجم بر عهده داشت. روابط القاص با سلطان سلیمان در سال ۹۵٦ رو به وخامت نهاد و مجبور به فرار از دربار عثمانی شد و به مریوان پناه برد و در آنجا توسط دستگیر شده و به دربار فرستاده شد و به حکم شاه طهماسب در زندان مخوف قهقهه که برای نگهداری زندانیان بسیار خطرناک سیاسی از آن استفاده می شد، زندانی شد و اندکی بعد در ۹۵۷ به علت افتادن دیوار زندان بر وی کشته شد که ظاهرا عمدی بوده باشد (بنگرید به: محمد عبدالرزاق عوفی، الصراع الصفوی العثمانی و تأثیراته علی المشرق العربی، ص ۱۵۸–۱٦۱). زمان نگارش نامه بر اساس متن آن ظاهرا پس از شکست سلطان سلیمان در ۲۰ جمادی الثانی ۹۵۵ باشد که به تبریز در آمد اما به علت کمی علوفه و آذوقه بخش مهمی از اسبان و شتران خود را از دست داد و مجبور شد تا شهر را پس از پنج روز ترک کند و از راه وان، دیاربکر به حلب بازگردد و در پی آن سپاه صفوی بار دیگر آذربایجان را متصرف شد که زمانی حدود ۹۵٦ است. بالی افندی نامهٔ خود را به قصد تصلی سلطان خطاب به وزیر نوشته و در ضمن آن حکایتی در خصوص پیشگویی شیخ صفی جد اعلای صفویان در خصوص برخی نوادگانش (اولاد الشوم) نقل کرده که در آن شیخ صفی به نحو تلویحی به تشیع نوادگانش اشاره می کند و آسیبی که از این راه به امت خواهند رسید را بیان کرده است. براس اساس حکایت اخیر شیخ صفی جمعی از مریدان خاص خود را به خلوتگاه خویش دعوت می کند و روزی که پیروان به محضر او می رسند شیخ را غمگین و آشفته می یابند و از او علت را جویا می شوند. شیخ صفی در پاسخ به بیان خوابی که دیده می پردازد. او در خواب دیده بود که بر کمرش توله سگانی آویخته اند و پارس می کنند و خود تعبیر آن را آزار مومنان توسط یکی از نوادگانش تعبیر کرده است. مشخص است که دلستان اخیر در ایام سلطنت شاه اسماعیل ساخته شده تا این گونه از وی انتقام گرفته شود. در ادامه از خواستهٔ شیخ صفی سخن رفته که گفته فرزندش اهلیت جانشینی او را ندارد و از صوفیان می خواهد که کسی دیگر را به جانشینی او انتخاب کنند. بالی افندی به اختلاف بر سر زعامت طریقت صفویه در روزگار محمد شاه اشاره کرده که در این داستان پدر جنید است. جنید به سبب شورش بر سلطان کشته می شود و هنگامی که به فتوای برخی از عالمان قرار می شود تا حیدر فرزندش نیز کشته شود، برخی از عالمان نظر می دهند که کشتن او جایز نیست و نهایت کار به زندانی شدن حیدر در تبریز منتهی می شود. در ایام حبس حیدر با خواهر بیوهٔ سلطان که زنی نه خوش نام و بدکاره بود نرد عشق می بازد و زن از وی باردار می شود که فرزند مذکور اسماعیل است. سلطان چون چنین می بیند برای حفظ آبروی خود آن دو را به وصلت هم در می آورد و به اردبیل فرستاده می شود. اسماعیل پیش از زمان حمل به دنیا می آید و در حالی که از نظر فقیهان این دلالت بر زنازاده بودن او می کرده، پیروانش مبتدع پدرش به دیدهٔ معجزه از تولد او سخن می گویند و حکایت اخیر زبانزد مردمان آن دیار بود تا آنکه اسماعیل بزرگ می شود و حکایت مذکور را می شنود و تصمیم گیرد تا

و اوایل ۹٦۱ نگاشته چون الرحله و اربعین حدیث، شاه طهماسب را سخت ستوده و او را به عنوان حامی دین معرفی کرده است.[1] این شواهد که توسط برجسته ترین فقیهان دوران مورد بحث و دقیقا در تاریخ هایی که نیومن و دیگران مدعی بر غلو بودن شاه تألیف شده، به صراحت دلالت بر

انتقام پدر و پدربزرگش را بگیرد. بالی افندی حکایت را به صورت منقطع نقل کرده و در ادامۀ نقل بار دیگر به روزگار حیدر باز گشته و از جمع شدن مبتدعان یعنی شیعیان در اطراف حیدر و ترغیب او به جهاد و چند لشکر کشی او به گرجستان سخن گفته است. بالی افندی برای واقعی نشان دادن حکایت خود بخش پایانی در باب تلاش اسماعیل را به نقل از یکی از مریدان حیدر که خود از قول او مطلبی را شنیده، پایان می دهد که پس از قتل پدرش از مریدان خود می خواهد که منتظر بمانند تا در زمانی مناسب قیام کنند. چنین حکایت هایی و امثال آن بخشی از ادبیات جدلی عثمانی ها بر علیه صفویه بوده است. جالب توجه این است که بالی افندی به سیادت شیخ صفی هم اشاره دارد و گفته که در سلسله طرق مشایخ دیده که از وی به سید یاد شده، اما می گوید که ملاک در امور دین را پیروی از شرع است. بنگرید به:

*V. Minorsky, "Shaykh Bali-efendi on the Safavids," Bulletin of the School of Oriental and African Studies, (*۱۹۵۷*),* ۲۰*, pp.*٤٤۱-٤٤۸*; Tufan Gündüz, Kizilbaşlar Osmanlilar Safevîer (Istanbul,* ۲۰۱۵*), pp.*۱۵۵-۱۷۵.

از دوست عزیزم ارتکین ارطغرل که دسترسی به کتاب گوندز به لطف او میسر شد، سپاسگزارم. گوندز تصویر نسخۀ خطی نامۀ بالی افندی به رستم پاشا را به صورت عکسی نیز آورده و نسخه جز آنچه که مینورسکی استفاده کرده، در اختیار داشته است. برای شرح حال بالی افندی صوفیونی همچنین بنگرید به: احمد بن مصطفی طاشکوپری زاده، الشائق النعمانية فی علماء الدولة العثمانية، تحقیق احمد صبحی فرات (استانبول، ۱٤۰۵)، ص ۵۳۹-۵٤۱.

[1] رسالۀ الاربعون حديثاً حسین بن عبدالصمد تاریخ تألیف ندارد اما قطعا پس از ۹۳٦ زمان درگذشت سید ابوطالب حسن بن جعفر حسینی و پیش از شهادت شهید ثانی در ۹٦۵ نوشته شده است چرا که حسین بن عبدالصمد از سید حسن به عبارت درگذشته (نور الله تربته و رفع درجته) و از شهید ثانی با عبارت: «زين الله الوجود بوجوده و أفاض عليه من منّه وجوده» یاد کرده است. کتاب تخریجی از کتاب کافی است و ظاهرا حسین بن عبدالصمد نخست کتاب را در جبل عامل یا عراق نوشته و بعدها هو پس از مهاجرت به ایران در اواخر ۹٦۰ و اوایل ۹٦۱ و شاید پس از سفر به قزوین بعد از اقامت سه سال در اصفهان در حدود ۹٦٤ کتاب را با افزودن عبارتهایی در ستایش از شاه صفوی به او تقدیم کرده است (ثمّ لما كانت سوابغ غصن الشجرة النبوية بل ثمرة الأغصان العلوية، ناصر دين آبائه أهل البيت عليهم الصلوة و السلام، باسط العدل و معمّمه على الأنام الشاه طهماسب بن الشاه إسماعيل الحسينى — أدام الله بدوام دولته مدى العلوم و العطايا، و أقام بقوام نصره أود العلماء و الرعايا و جعل أعلامه تخفق بالنصر راياتها و تنطق بالظفر آياتُها شاملةً غامرة لى و لجميع المؤمنين وجب علىَّ و عليهم الدعاء له و شكر قبلة المبين، فجعلت ثواب ذلک عارياً مهديّاً فى صحائفه، ليكتب أجره إلى يوم الدين فيكون له الأجر الجزيل و يدوم له الذكر الجليل و الله حسبى و نعم الوكيل). بنگرید به: عز الدين حسين بن عبدالصمد الحارثى العاملى، الأربعون حديثاً، تحقیق علی اوسط ناطقی، میراث حدیث شیعه، به کوشش مهدی مهریزی و علی صدرایی خویی (قم، ۱۳۷۸ش)، ج ۲، ص ۱٤۳.

باطل بودن نسبت الوهیت داده شده به شاه اسماعیل و شاه طهماسب دارد.[1] میر مخدوم شریفی (متوفی ۹۹۵) نیز در نواقض الروافض اشاره کرده که زمانی حسین بن عبدالله شروانی رسالۀ *الاحکام الدینیة فی تکفیر قزلباش* خود را پس از فرار به عثمانی نوشته و در آن به شاه اسماعیل نسبت الوهیت داده بود، رساله اش مایه مضحکه و خندۀ عالمان شیعی ایرانی و عرب شده بود و خشم خود را نسبت به شروانی بیان کرده و او را متهم به بی سوادی کرده و گفته که چرا باید چنین فردی نادان و کم سواد چنین چیزی تألیف کند که مایۀ مضحکه شود (نواقض الروافض، برگ ۷۲الف).[2]

---

[1] دربارۀ رسالۀ الرحله حسین بن عبدالصمد، زمان نگارش و اشارات او به شاه طهماسب همچنین بنگرید به:

Devin J. Stewart, "An Episode in the ʿAmili Migration to Safavid Iran: Husayn b. ʿAbd al-Samad al-ʿAmili's Travel Account," Journal of Iranian Studies, volume ٣٩, *number* ٤*, December* ٢٠٠٦, *pp.* ٤٨١–٥٠٨.

ادعاهای مشابهی دربارۀ تعدیل صفویان از دیدگاه های غالیانه به تشیع معتدل توسط کاترین بابایان بیان شده است. بنگرید به:

*Kathryn Babayan, "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism," Iranian Studies, vol.*٢٧*, no.* ١-٤ *(*١٩٩٤*), pp.*١٣٥-١٦١*; idem, Mystics, monarchs, and messiahs: cultural landscapes of early modern Iran (London,* ٢٠٠٢*), esp.pp.*٢٩٥-٣٤٨.

[2] از حسین بن عبدالله شروانی اطلاعات اندکی در دست است بر اساس شرح حال پسرش ولی بن حسین شروانی می دانیم که از سادات حسینی شروان بوده است. پسرش ولی بن حسین (ابن حنبلی، ج ۲، قسم ۲، ص ۵۳۱–۵۳۲؛ غزی، الکواکب السائرة، ج ۲، ص ۲۵۷) از سال ۹۲۹ پس از برگشتن از حجاز در حلب زندگی و همانجا به مدرسه می رفته و نزد ملا برهان الدین العمادی -- که شاید از بزرگان نقشبندی بوده -- شاگردی می کرده. در میان اهل سنت حلب آوازه داشته که در دانش هیئت و ستاره شناسی پایه استادی دارد و ابن الحنبلی چندی نزد او شاگرد می بوده. ولی بن حسین پیش از ۹۵۶–۹۵۵ یا ۱۵۴۹–۱۵۴۸ به شروان بازگشت و در آنجا او را محدّث می شناخته اند. در جریان یورش اسماعیل صفوی به شروان برای باور به تسنن مورد بازخواست قرار گرفت، ولی از بیم جان خود را شیعه معرفی کرده است. همزمانی برگشتن او به شروان با شورش القاص (ارجاسب) میرزا از یک سو و دشمنی کینه ورزانه پدرش با شاه طهماسب و شاه اسماعیل (در آخر رسالة فی تکفیر قزلباش آنها را با فرزندان و خویشانشان بی جربزه، قاطر، و حمار می خواند). دربارۀ شروانی و اثرش و نسخه های دیگر بنگرید به:

Eberhard, ٤٦،٥٤-٥٦*; Hüseyin Y□lmaz, "İran'dan Sünni Kaç□ş□ ve Osmanl□ Devleti'nde Safevi Karş□t□ Propagandan□n Yayg□nlaşmas□: Hüseyin b. Abdullah el-Şirvani'nin Mesiyanik Ġağr□s□", Osmanlī'da İlim ve Fikir Dünyasī: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar, ed. Ömer Mahir Alper-Mustakim Ar□c□, Klasik Yay□nlar□, İstanbul* ٢٠١٥*, pp.* ٢٩٩-٣١٠.

(ارجاع اخیر را مدیون تذکر دوست عزیزم ارتکین ارطغرل هستم) در جریان اخراج جنید از حلب یکی از عالمان سنی شهر نقش مهمی داشته و اثری مکتوب از وی در باب جنید دست است. ملا احمد پیکره چی / احمد بکرجی که در جریان اخراج جنید در رمضان ۸۶۱ از حلب نوشته ای دال بر مبتدع بودن جنید به حاکم شهر نوشته و در

خرپرت (امروز الازیغ خوانده می شود) زاویه و مدرسه ای بنیان گذاشته که به نام خودش بوده و مورتون در خصوص آن مقاله ای نوشته که متاسفانه این مقاله هنوز منتشر نشده است. محمدعلی اونال که دربارهٔ مدرسه های خرپوت پژوهش کرده می گوید که چیزی از زندگی او دانسته نیست مگر مشتی گفته های بی اساس افسانه آمیز. برخی گمان کرده اند که در زمان مراد چهارم (سالهای نخست سده ۱۷) می زیسته، در حالی که او نزدیک به صد و بیست سال پیش از آن زنده بود. گور ملا احمد در روستایی است به نام ملا کندی (ده ملا) و در زمانی که زنده بوده از سرآمدان صوفیه در خرپوت شناخته می شده. نک. به:

Mehmet Ali Ünal, Osmanli devri üzerine makaleler-araştirmalar (Isparta: Kardelen Kitabev□, ۱۹۹۹), ۲۰.

از دوست عزیزم دکتر کیومرث قرقلو برای توجه دادن به مطالب اخیر و یادداشت حاضر که از اوست، سپاسگزار هستم. نام احمد پیکره چی در متن کتاب نیومن به صورت احمد پاکرجی آمده است (نیومن، ص ۲۰۵). فعالیت های جنید در کلز (کلس) در نزدیکی حلب باعث توجه عالمان سنی شهر شده بود و گروهی از آنها از جمله شیخ احمد بکرجی فتوایی علیه او صادر کرده و خواستار قتل جنید شده بودند. جنید نیز در نامه ای به شمس الدین ابن شماع (متوفی ۸٦۳) از خود دفاع کرده است. برای تفصیل ماجرا بنگرید به: سبط ابن العجمی الحلبی، کنوز الذهب فی تاریخ حلب، تحقیق شوقی شعث و فالح البکور (حلب، دار القلم العربی، ۱۹۹۷/۱٤۱۸)، ج ۲، ص ۲۸٤–۲۸۹. جالب توجه است که در این نامه جنید تلویحا عقاید شیعی را بیان کرده و به صراحت از عقیده به مهدویت امام عصر دفاع کرده که نشان می دهد ریشه دشمنی با او عقاید شیعی خاصه در خصوص مهدویت بوده که بیان داشته است. شروانی (ج ۱، ص ۱۲۳) در بحث از جنید، به نام عالمانی که فتوا به مبتدع بودن او داده اند، اشاره کرده که در میان آنها نام مولانا احمد البکرجی نیز آمده است. فرصت را مغتنم شمرده به این نکته اشاره می کنم که ادبیات جدلی ردیه نویسان عثمانی علیه صفویه گاه مشتمل بر برخی مطالب تاریخی است که توجه به آنها می تواند برای فهم برخی از مطالب مورد بحث و گفتگو در تاریخ روابط صفویه و عثمانی مورد استفاده قرار گیرد البته باید توجه داشت که هر دو طرف در وارانه جلوه دادن مطالب به دلایل مختلف، اطلاعاتی ارایه کرده اند که باید در تحلیل آنها به آن توجه نمود. هر چند اطلاعاتی که در این گونه آثار می توان دید، گاه بسیار اندک است، به عنوان مثال فتوایی از احمد بن سلیمان مشهور به کمال پاشا زاده (متوفی ۹٤۰) که ظاهرا پیش از جنگ چالدران صادر شده با عنوان رسالة فی تکفیر الروافض / قزلباش در دست است که در آن وی تنها به مسئلهٔ سب صحابه و غلبه یافتن شیعیان / صفویان بر بلاد مؤمنین یعنی شهر های سنی نشین ایران سخن گفته و از جمله اعتقاد آنها به سخره گرفتن مذاهب اربعه و اینکه در امور حرام و حلال آنها بی توجه به سخن شارع هر آنچه را که شاه اعلام کند، پیروی می کنند، سخن گفته است. وی در رسالهٔ خود بدون ذکر جزئیات دیگری به نقل فتاوی عالمان اهل سنت در خصوص، مرتدین پرداخته است. بنگرید به: خمس رسائل فی الفرق و المذاهب، تحقیق سید باغجوان (قاهره، ۲۰۰۵/۱٤۲۵)، ص ۱۹۵–۲۰۰.

رضی الدین محمد بن ابراهیم بن یوسف الحلبی مشهور به ابن الحنبلی، *دُرُّ الحَبَب فی تاریخ أعیان حلب*، حققه محمود احمد الفاخوری و یحیی زکریا عبارة (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ۱۹۷۲-۱۹۷٤).

محمد بن اسحاق حموی، *منهج الفاضلین فی معرفة الأئمة الکاملین*، تحقیق و تصحیح سعید نظری توکلی (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹ش).

علاء الدین علی بن ابراهیم بن العطار الدمشقی، *کتاب ادب الخطیب*، قرأة و علق علیه محمد بن الحسین السلیمانی (بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹٦).

محمد کاظم رحمتی، «فوائدی تاریخی از یک رسالۀ جدی منتشر نشدۀ عصر صفویه»، *پیام بهارستان*، دورۀ دوم، سال سوم، شمارۀ ۱۲ (تابستان، ۱۳۹۰ش)، ص ۱۱٤-۱۵۱.

همو، *شهید ثانی و نقش وی در تحولات دینی عصر صفویه* (تهران، بصیرت، ۱۳۹۳ش).

عبدالله بن حسین شروانی، «الاحکام الدینیة فی تکفیر قزلباش»، چاپ شده در ضمن رسول جعفریان، «مروری بر ادبیات نقد نویسی مذهبی در قرن دهم»، همو، *سیاست و فرهنگ روزگار صفوی* (تهران: نشر علم، ۱۳۸۸ش)، ج ۱، ص ۱۰٤-۱۲٤.

Eberhard, Elke, Osmanische Polemik gegen die safawiden im ۱٦. Jahrhundert nach arabischen Handschriften, Klaus Schwarz Verlag, Freiburg im Breisgau (۱۹۷۰).

نگاهی به کتاب جبل عامل از شهید اول تا شهید ثانی

شیخ جعفر المهاجر، جبل عامل از *شهید اول تا شهید ثانی (جنبش علمی جبل عامل در دو سده)*، ترجمهٔ موسی دانش (مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۳۹۳ش).

درآمد

پژوهش دربارهٔ تاریخ تشیع خاصه در پیش از صفویه و از در سده های هفتم تا دهم هجری با مشکل اساسی کمبود منابع روبرو است به این معنی که در دست محقق منابع تاریخ نگاری یا کتابهای تراجم نگاری تألیف شده توسط شیعیان نیست و برای بررسی تاریخ تشیع در دورهٔ اخیر باید از نوع دیگری از منابع بهره گرفت. وجود مراکز و جوامع شیعی در ادوار مورد بحث و جریان داشتن حیات علمی در آنها یعنی کتابت آثار و خواندن آنها نزد مشایخ و اخذ و دریافت اجازات روایت آثار، منابع مهمی هستند که می تواند تا حدی مشکل نبود منابع را برطرف کند اما مشکل اصلی در اینجا است که این منابع خود عموما به صورت نسخه های خطی در کتابخانه های مختلف پراکنده است اما بخشی از اجازات مورد اشاره – دست کم اجازات اصلی – در پایان بحار الانوار تألیف محمد باقر مجلسی (متوفی ۱۱۱۰) گردآوری شده است. اجازات آمده در انتهای کتاب بحار الانوار به دلیل اشتمال بر مطالب فراوانی در خصوص مراکز علمی و نام شخصیت های علمی مشهور در سده های هفتم تا دهم می تواند به عنوان منبعی مهم برای بررسی تاریخ تشیع مورد استفاده قرار گیرد و تحلیل محتوی آنها و البته در نظر گرفتن مطالب دیگر آمده در کتابهای دیگر می تواند به فهم تاریخ تشیع و برخی سنت های عملی عالمان شیعی در سده های مورد بحث کمک کند. بخش مهمی از اجازات دیگر شامل انهاء و بلاغ قراءات و اجازات مختصر تر در کتابهای ریاض العلماء و الذریعة و طبقات اعلام الشیعة به تفاریق نقل شده است که مراجعه به آنها نیز می تواند به تکمیل مباحث و گاه ارایهٔ تصویر کاملتری از آنها کمک کند.[۱] با چنین

[۱] به عنوان مثال دربارهٔ عالم جبل عاملی محمد شمسطاری منسوب به روستای شمسطار در بقاع و میان بعلبک و زحله به دلیل آنکه از وی در بخش اجازات بحار یا کتابهای تراجم سخنی نرفته، بحثی نشده است. وی نوادهٔ دختری شمس الدین محمد بن عبدالعالی مشهور به ابن نجدهٔ کرکی شاگرد شهید اول است. جدی وی ابن نجده درگذشتهٔ شعبان ۸۰۸ است و خود شمسطاری در آخرین شب (سرار) صفر ۸۷٤ درگذشته است. وی در روستای شمسطار به تدریس مشغول بوده و حتی برخی از عالمان ایرانی استرآبادی به نزد او رفته و برخی از متون

رویکردی جعفر مهاجر در کتاب جبل عامل بین الشهیدین (دمشق، ۲۰۰۵) قصد بررسی حیات فرهنگی تشیع در جبل عامل میان شهید اول و شهید ثانی (متوفی ٩٦٥) را دارد. ترجمهٔ فارسی کتاب اخیر به تازگی توسط آقای موسی دانش روانهٔ بازار شده و در نوشتار کنونی مروری بر این کتاب خواهیم داشت.

جعفر مهاجر در پنج فصل و بعد از ذکر مقدمه ای کوتاه در معرفی منابع خود در فصل اول ابتدا به بررسی جبل عامل از دیدگاه تاریخی و بررسی اطلاعات آمده در کتابهای جغرافیایی در خصوص آن پرداخته است (ص ٢٧-٤٤). از منابع مهمی که مهاجر در بخش مقدمهٔ کوتاه خود به آن اشاره کرده، کتاب امل الآمل است (ص ١٣-١٤) اما مطلب قابل تأمل عدم ارزیابی از محتوی کتاب، تحریرهای مختلف کتاب یا دستکم اشاره به آنها و چگونگی گردآوری اطلاعات حر عاملی (متوفی ١١٠٤) است. حر عاملی بسیاری از مطالب خود را از اجازات حدیثی متداول در دسترس و گاه برخی حکایت های متداول در زادگاهش جبل عامل در ضمن کتاب خود آورده است.[1] اساس قرار دادن مکتوبات و مراجعه به اجازات و ذکر نام افراد به شکل های مختلف در اجازات و نگارش کتاب امل الآمل در ایران باعث شده تا خطاهای به کتاب او راه پیدا کند. اما مطلب شگفت عدم اشارهٔ مهاجر به اهمیت کتاب الذریعه و طبقات اعلام الشیعة آقابزرگ از حیث اهمیت در گردآوری اجازات مختلف در سنت شیعه است و ایشان اساس کار را به اجازات آمده در بحار قرار داده اند و حتی در موارد مورد بحث به دو کتاب اخیر مراجعه ای نکرده اند که گاه

فقهی را نزدش خوانده و اجازهٔ روایت گرفته اند با این حال نام او در کتابهای تراجم نگاری شیعه نیامده و صورت صحیح شهرتش یعنی شمسطاری به دلیل ناآشنایی با آن به صورت تصحیف شده در یکی دو منبع آمده است (بنگرید به: بحار الانوار، ج ١٠٤، ص ٢٨ به نقل از مجموعهٔ جباعی. مصححان بحار در تصحیح نام او به خطا رفته و شهرت شمسطاری را السمیطاری خوانده اند و در پاورقی متذکر شده اند که نامی از وی در منابع نیافته اند). اهمیت شمسطاری در نشان دادن اهمیت علمی جبل عامل پیش از صفویه و سفر عالمان دیگر مناطق برای درک محضر اوست. مطالب اخیر تنها در حواشی چند نسخهٔ خطی آمده است.

[1] اهمیت حکایت های عامیانه (الحکایات الشعبیة) به عنوان تشکیل دهندهٔ بخشی از هویت جمعی که گاه شیخ حر عاملی آنها را در ضمن کتاب امل الآمل خود آورده، بدون توجه به اهمیت آنها از این حیث مورد بحث قرار گرفته و گاه مورد استناد نیز قرار گرفته است (از این موارد بنگرید به برخی مطالب آمده در مقدمهٔ امل الامل، ج ١، ص ١٥-١٦). گزارشی که شیخ حر در خصوص شهادت شهید ثانی آورده (امل الآمل، ج ١، ص ٩٠-٩١) نمونه ای مهم از تلیفق واقع و داستان پردازی است و عناصر سه گانهٔ بخش ثابت، متحول و متغیر حکایت که سعید یقطین در بحث از داستان در سنت اسلامی را به عنوان اجزاء داستان ذکر کرده، دارا است و نیازمند تحلیل جداگانه ای است. بنگرید به: سعید یقطین، الکلام و الخبر مقدمة للسرد العربی (بیروت: المرکز الثقافی العربی، ١٩٩٧)، ص ١٧٩به بعد.

مطالب تکمیلی در خصوص مباحث ارایه شده دربر دارند. از نکات جالب توجه در فصل اخیر، تفطن مهاجر به تداول یافتن شهرت عاملی در پسوند نام عالمان برخاسته از منطقهٔ جبل عامل است و او اشاره نموده که شهرت اخیر را نخستین بار در اشاره زین الدین بن علی مشهور به شهید ثانی یافته که گاه در اشاره به خود از شامی عاملی سخن گفته است (ص ۳۸-۳۹). مهاجر در توضیح اینکه چرا شهید ثانی از خود به شامی عاملی یاد کرده به عامل مذهبی اشاره کرده و گفته که شاید دلیل آن در پنهان کردن هویت شیعی باشد. با این حال در ذکر مکان اقامت به عنوان بخشی از شهرت افراد، شیوهٔ متداول در گذشته، نخست ذکر نام منطقهٔ اشهر است و به همین جهت فرد گاه نام بخش مشهورتر را ذکر می کند و به همین دلیل ذکر نام شامی لزوما برای پنهان کردن تشیع نیست. از سوی دیگر شهید ثانی که متولد جبع است انتظار می رود که خود را جبعی معرفی کند اما در اجازات موجود عموما شهید ثانی خود را به صورت «زین الدین بن علی بن احمد الشهیر بابن حاجه»، «زین الدین بن علی بن الحاجة»، «زین الدین بن علی بن احمد الشامی العاملی» و «زین الدین بن علی بن أحمد الشامی» معرفی کرده است. البته این مطلب که شهید ثانی به جای تصریح به شهرت جبعی در اشاره به زادگاه خود از تعبیر عاملی بهره گرفته ضمن آنکه به همان سنت اشاره به نام مشهور به جای نام کمتر شناخته شده نظر داشته می تواند دلیلی برای پنهان کردن هویت مذهبیش باشد.[1] همچنین برخلاف گفتهٔ مهاجر شهرت عاملی مدتها قبل توسط قطب الدین یونینی (متوفی ٧٢٦) در اشاره به جمال الدین ابراهیم بن حسام ابی الغیث عاملی آمده است و البته برای این نسبت حتی با جستجو در منابع می توان نمونه هایی دیگر نیز یافت.[2]

---

[1] شهید ثانی خود در کتاب الرعایة فی علم الدرایة، تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال (قم، ۱۳۹۰/۱٤۳۳ش)، ص ٤٠٢ بحثی در خصوص چگونگی بیان انتساب به مکانها آورده و در اشاره به چگونگی ذکر انتساب به روستا ها نوشته است: «و الساکن بقریة بلد ناحیة اقلیم، ینسب الی أیها شاء، القریة و البلد و الناحیة و الاقلیم. فمن هو من اهل جبع مثلاً له أن یقول فی نسبته الجبعی او الصیداوی او الشامی و لو اراد الجمع بینهما فلیبدأ بالأعم فیقول الشامی الصیداوی الجبعی».

[2] بنگرید به: قطب الدین موسی بن محمد الیونینی، ذیل مرآة الزمان (حیدرآباد دکن، ۱۳۸۰/۱۹٦۰)، جلد سوم، ص ٤٣٥. شهرت نداشتن جبل عامل به عنوان ناحیه ای در شام و متداول بودن تعابیر دیگر در اشاره به مناطق لبنان چون جبل لبنان نیز می تواند از عدم تداول به کارگیری عاملی در اشاره به جبل عامل باشد. به عنوان مثال یونینی در ذیل وفیات سال ٦٥٨ از ابوالخیر مخلص الدین مبارک بن یحیی بن مبارک بن مقبل غسانی حمصی از عالمان شیعه ساکن در حمص سخن گفته و اشاره نموده او پس از شنیدن خبر نزدیک شدن سپاه مغولان در ربیع الاول سال ٦٥٨، حمص را ترک کرد و به جبل لبنان پناه برد و در یکی از روستا های آنجا اقامت گزید که مرگش دررسید. ذیل مرآة الزمان، ج ۲، ص ٣٦-٣٧.

فصل دوم (ص ٤٥-٨٤) بررسی دربارۀ جبل عامل در ایام اشغال صلیبان است و اطلاعات جغرافی دانانی چون ابن جبیر مورد بحث قرار گرفته است. عمده اطلاعات ما دربارۀ شکل گیری حیات علمی جبل عامل به سدۀ هفتم هجری باز می گردد و در فصل سوم حیات و زندگی این دسته از عالمان مورد بحث قرار گرفته است (ص ٨٥-١٤٣). در میان فقیهان مورد بحث در این فصل جمال الدین ابراهیم ابن ابی الغیث حسام بخاری (زنده در ٧٣٦) که ظاهرا خود و برادرش سرسلسلۀ خاندان آل حُسام باشد، فقیهی است که مهاجر نسبتا به تفصیل از او سخن گفته است (ص ١٠٧-١٢٢). مطلب قابل تأمل در خصوص او شهرت بخاری است که ظاهرا ناشی از تصحیف پدید آمده توسط مصححان آثاری باشد که شرح حال وی در آنها آمده است و به گمانم قرائت نجاری در نام او صحیح تر باشد. کهن ترین اشاره به او توسط قطب الدین یونینی (متوفی ٧٢٦) و شمس الدین ذهبی (متوفی ٧٤٧) در ذیل بحث از نجیب الدین ابوالقاسم بن حسین بن عود اسدی حلی (متوفی ٦٧٩) آمده است. یونینی خود با نجیب الدین دوستی داشته و مطالب خود را به نقل یکی از دوستانش دربارۀ نجیب الدین و مشاهدات خود نقل کرده است. ذهبی اشاره ای به اینکه منبع او در خصوص هر دو فقیه امامی چه بوده، ندارد جز آنه در آخر مطالب خود تاریخی متفاوت برای درگذشت نجیب الدین به نقل از یونینی آورده اما کاملا از سیاق عبارات های آمده در شرح حال می توان دریافت که او از کتاب ذیل مرآة الزمان یونینی در نقل مطالب بهره برده که گزارشی بسیار مختصر از مطالب یونینی را نقل کرده است.[١]

---

[١] بنگرید به: محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق بشار عواد معروف (بیروت: دار الغرب الاسلامی، ١٤٢٤/٢٠٠٣)، ج ١٥، ص ٣٨١-٣٨٢. دربارۀ نجیب الدین اسدی همچنین بنگرید به: صلاح الدین خلیل بن آیبک الصفدی، کتاب الوافی بالوفیات، باعتناء محمد عدنان البخیت و مصطفی الحیاری (بیروت، ١٤١٣/١٩٩٣)، ج ٢٤، ص ١٢١. صفدی بیت نخست شعر مشهور ابراهیم بن حسام ابی الغیث در رثای نجیب الدین را نقل کرده است. در خصوص ابن حسام و غارت و تصرف کتابخانۀ او مهاجر اظهار بی اطلاعی کرده است. احتمالا دلیل آن باید به شعری باشد که او پس از اعلان تشیع سلطان محمد خدابنده در ٧١٠ سروده بود، باز گردد. صفدی احتمالا به نقل از ذیل مرآة الزمان یونینی آورده که پس از آنکه سلطان محمد خدابنده اعلان پذیرش تشیع را نمود، جمال الدین ابراهیم ابن حسام ساکن در روستای مجدل سلیم از ناحیۀ صفد اشعاری در ستایش او سرود که متن آن را صفدی خود آورده است. بنگرید به: صفدی، کتاب الوافی بالوفیات، ج ٢، ص ١٨٥-١٨٦. دربارۀ تأثیر اعلان تشیع سلطان محمد خدابنده بر جوامع شیعی ساکن در شام اطلاع چندانی در دست نیست با این حال بنظر می رسد که شهرت یافتن شعر اخیر و مرگ سلطان محمد خدابنده در ٧١٦ باعث شده بود تا گروهی به همین بهانه تشیع ابن حسام خانۀ او را غارت کرده و کتابهایش را متصرف شوند. خود او در قصیده ای که در اشاره به غارت کتاب هایش سروده جرم خود را تشیع و تفقه در فقه شیعه اعلام کرده است. بنگرید به: خلیل بن آیبک الصفدی، أعیان العصر و أعوان النصر، حققه علی أبوزید، نبیل ابوعمشه، محمد موعد و محمود سالم محمد (بیر وت: دار الفکر المعاصر، ١٩٩٧)، ج ١، ص ١٠٩-١١٠. نکتۀ اخیر – سرودن اشعاری توسط ابن حسام در

مطالب آمده در فصل اخیر نشانگر آن است که دستۀ نخست از فقیهان جبل عاملی جملگی برای فراگیری فقه به عراق و عموما شهر حله سفر کرده اند و این مطلب اهمیت حله و مکتب فقهی حله را نشان می دهد. در حقیقت فقیهان عاملی خود در زادگاه ها و مکان های اقامتشان در جبل عامل به تدریس آثار عالمان حلی خاصه آثار محقق حلی و علامه حلی مشغول بوده اند و نسخه های خطی چندی باقی مانده که این سنت را به خوبی نشان می دهد. تحولات علمی در جبل عامل در ایام زندگی شهید اول محمد بن مکی (متوفی ۷۸٦) به شکل مبسوطتری در فصل چهارم مورد بحث قرار گرفته است. شهید اول نخستین فقیه عاملی است که میراث گرانبهایی از خود باقی گذاشت و آثار فراوانی تألیف کرده که مدار بحث و تدریس در جبل عامل و دیگر مناطق قرار گرفت. از نکات جالب توجه در بحث از شهید اول، اشارۀ مهاجر به این مطلب است که شهید ثانی زمانی که از جبل عامل به عراق برای تحصیل سفر کرد، فقیه مبرز بوده است (ص ۱۵۱). در ادامۀ همین بحث مهاجر (ص ۱۵۱-۱۵۲) به اجازات مختلفی که شهید اول از عالمان سنی اخذ کرده، اشاره کرده و شهید را نخستین کسی معرفی کرده که چنین سنتی را در میان عالمان جبل عامل رواج داد، سنتی که به گفتۀ مهاجر تنها پس از شهادت شهید ثانی در ۹٦۵ کنار نهاده شد. با این حال به نظر می رسد که مهاجر در این گفتۀ خود چندان بر صواب نباشد. اساسا اخذ اجازه از عالمان اهل سنت به عنوان شیوه ای متداول در سنت شیعی خاصه مناطق شام تا میانۀ عصر صفویه بوده است.[۱] شیعیان ساکن در مناطق سنی نشین برای امکان حضور در مدارس و بهره

مدح سلطان محمد خدابنده- اهمیت دیگری نیز دارد و علت شاید دستکم یکی از دلالیل تردید برخی عالمان عاملی برای سفر به ایران باشد، خاطرۀ تلخ سلطان محمد خدابنده و سرانجام او باشد که خاطرۀ آن باید در اذهان شیعیان شام بوده باشد و منتظر بودند تا در صورت مشاهدۀ وضعیت با ثبات تر صفویه در مقابله با عثمانی به ایران مهاجرت کنند.

[۱] عالمان امامی ساکن در شام عموما خود را شافعی معرفی کرده و نزد فقیهان برجستۀ شافعی عصر خود تحصیل نموده و اجازات مختلف روایت و اجتهاد دریافت می کرده اند. به منظور گذران زندگی عالمان امامی برای حضور در مدارس و تدریش —البته تدریس فقه شافعی- و بهره مندی از موقوفات مدارس نیاز به داشتن اجازۀ تدریس داشته اند که قلشندی در کتاب صبح الاعشی بحثی در خصوص شکل ادبی اجازات اخیر با عنوان «الإجازات بالفتیا و التدریس و الروایة و عراضات الکتب و نحوها»، ج ١٤، ص ۳۲۲-۳۳۵ آورده است. اجازات اخیر همچنین در مواردی که جان فرد به واسطۀ شیعه بودن در خطر قرار می گرفت می توانست به عنوان دلیلی محکمه پسند ارایه شود. به عنوان مثال نجم الدین ابوالعباس احمد بن محسن بن ملی مشهور به انصاری بعلبکی شافعی که در اصل عالمی امامی بود، سمت های مختلفی را در شام و حلب و مصر به دست آورده بود که باید پس از اخذا اجازات از عالمان شافعی عصر خود باشد که در شرح حال او به نام آنها اشاره شده است. برای شرح حال وی بنگرید به: قطب الدین موسی بن محمد الیونینی، ذیل مرآة الزمان، دراسة و تحقیق حمزة عباس (ابوظبی: المجمع الثقافی، ۲۰۰۷)، ج ۱، ص ٤۳٤-٤۳۷. البته گاه بسته به شرایط عالمان امامی خود را حنبلی یا حنفی هم

گیری از عواید مدارس و گذران زندگی چاره ای جز دریافت اجازه از عالمان اهل سنت نداشته اند و آنچه که شهید اول را از این حیث از دیگر فقیهان امامی ساکن در شام کمی متمایز می کند، کثرت مشایخ و شیوخ اهل سنت اوست.[1] مطلب دیگر آنکه کسب اجازه از عالمان اهل سنت پس از شهادت شهید ثانی در ۹٦۵ کنار نهاده نشد و دست کم می دانیم که شیخ بهایی در جریان سفر مشهور حج خود در فاصلهٔ میان سالهای ۹۹۱ تا ۹۹۳ از مراکز مهم علمی شام و مصر دیدار کرده و از عالمان برجستهٔ سنی اجازهٔ روایت اخذ کرده است. عالمان امامی اجازات مورد اشاره با تظاهر به شافعی بودن از همتایان سنی خود اخذ می کرده اند؛ به عنوان مثال ابن جزری (متوفی ۸۳۳) در سخن از شهید اول اشاره نموده که شهید در تقاضای مکتوبی برای اخذ اجازه (کتب بخطه فی استدعاء) خود را محمد بن مکی بن محمد بن حامد ابوعبدالله جزینی شافعی معرفی کرده بود. در حقیقت توجه قرار دادن به این مطلب که اخذ اجازات از عالمان سنی برای امکان زندگی راحت در مراکز مهم علمی شام چون دمشق یا دیگر شهرها و گاه امکان بهره جستن از درآمدهای متعلق به مدارس که در دورهٔ اخیر بر اساس موقوفات تعین شده برای مدارس تأمین می شد، عالمان

معرفی کرده اند. به عنوان مثال عالم امامی ابومحمد قریش بن سُبَیع علوی زمانی که به بغداد آمد و تا هنگام مرگ در ٦۲۰ در آنجا اقامت داشت، خود را بر مذهب حنابله معرفی کرده بود (کان یظهر التنسن و انه علی مذهب أصحاب الحدیث). ظاهرا به همین دلیل بود که توانست نظارت بر کتابخانهٔ مقبرهٔ سلجوقیان را برای مدتی بدست آورد. برای شرح حال وی بنگرید به: صفدی، کتاب الو افی بالوفیات، ج ٢٤، ص ۲۳۸-۲۳۹.

[1] به عنوان مثال بنگرید به نامهٔ وزیر مغربی ابوالقاسم حسین بن علی (متوفی ٤۱۸) به خلیفهٔ عباسی القادر بالله که در آن وزیر مغربی به دفاع از خود در برابر اتهام به تشیع پرداخته و به عنوان شواهدی بر پیروی از اهل سنت پس از اشاره به خدمت برخی از خویشان خود به خلافت، به هم نشینی با عالمان اهل سنت و روایت آثار آنها چون موطآ مالک، صحیح مسلم و بخاری و آثار دیگر پرداخته است و روایت آثار مذکور و اینکه او آنها را به سماع از عالمان اهل سنت در روایت خود دارد را دلیلی بر باطل بودن اتهام تشیع به خود ذکر کرده است. بنگرید به: ابن عدیم الحلبی، بغیة الطلب، ج ۵، ص ١٦- ۱۷، احسان عباس، الوزیر المغربی أبوالقاسم الحسین بن علی العالم الشاعر الناثر الثائر: دراسة فی سیرته و أوجه ما تبقی من آثاره (بیروت: دار الشروق، ۱۹۸۸)، ص ۱۹۸-۲۰۰. برای سنت کهن تظاهر به شافعی بودن در میان عالمان امامیه بنگرید به:

D.J. Stewart, "Taqiyyah as Performance: the Travels of Bahā' al-Din al-ʿĀmilī in the Ottoman Empire (۹۹۱-۹۳/۱۵۸۳-۸۵)," Princeton Papers in Near Eastern Studies ٤ (۱۹۹٦): ۱-۷۰, reprinted in Stewart, et al. Law and Society in Islam (Princeton, New Jersey: Markus Wiener Publishers, ۱۹۹٦), pp.۱-۷۰, idem, "Husayn b. ʿAbd al-Samad al-ʿĀmilī's Treatise for Sultan Suleiman and the Shīʿī Shafiʿī Legal Tradition," Islamic Law and Society ٤ (۱۹۹۷), pp.۱۵٦-۹۹; idem, Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System(Salt Lake City: Utah University Press, ۱۹۹۸), pp.٦۱-۱۰۹.

امامی از روی تقیه ضمن معرفی خود به عالمانی شافعی، هم از هماتایان سنی خود اجازهٔ روایت می گرفته اند و گاه در مدارس مذکور به تدریس می پرداخته اند که در صورت اخیر البته فقه شافعی را تدریس می کرده اند. با توجه به این سنت عملی در میان شیعیان خاصه شیعیان ساکن در شام به نظر می رسد که آقای مهاجر اساسا آن را مورد توجه قرار نداده، نتوان با این گفتهٔ مهاجر یعنی :

«روشن است که شهید در جستجوی امری بزرگ بود، و گرنه چرا خود را به خطری گرفتار سازد که معلوم نیست چه پیامده های دارد. به ویژه اینکه او نخستین فقیه شیعی است که پس از استقرار وضعیت مذهبی به این سفر می پردازد – یعنی سفر به مناطق مختلف سنی نشین شام و اخذ اجازه از عالمان آنجا- به نظر شما، آیا او این کار را از روی علاقهٔ شخصی انجام می داد و ما می دانیم که او به دنبال چه چیزی بوده است؟ یا این سفر او نشئت گرفته از روشی بود که به آن ایمان داشت. همانگونه که جانشین او شهید ثانی در حدود دو سده پس از او انجام داد؟ ....» (ص ۱۵۲)

هم نظر بود بلکه بی توجهی ایشان به سنت اخذ اجازات از عالمان سنی در سده های میانه به عنوان رسمی متداول در میان جوامع شیعه چه در شام و غیر آن باعث شده تا او در بحث خود به خوبی نتواند این سنت را تحلیل کند کما اینکه در بحث از محقق کرکی و شهید ثانی نیز مرتکب همین خطا ها شده اند و برای اخذ اجازات این عالمان از همتایان سنی خود دلایلی دیگر ارایه کرده است. در برخی از اجازات باقی مانده از عصر پیش از شهید اول، عالمان امامی به اخذ اجازات از عالمان سنی اشاره کرده اند و حتی آثار اصلی و مهم اهل سنت را به روایت از عالمان اهل سنت روایت کرده اند جز آنکه در اجازات مذکور به روشنی تصریحی بر اینکه عالمان امامی تظاهر به شافعی بودن در هنگام اخذ اجازات کرده اند، نیامده اما بر اساس شواهد متاخر چون خود تقاضای مکتوب شهید اول از ابن جزری که به تصریح ابن جزری میان او و شهید اول مدتها در دمشق دوستی و مصاحبت بوده، شهید خود را شافعی معرفی کرده است. تحلیل مهاجر از علت شهادت شهید اول دست کم بر اساس روایتی متاخر – در صورتی که آن را صحیح بدانیم- جز آن چیزی است که او آورده و در جایی دیگر به تفصیل از آن سخن گفته ام.[۱] قوت علمی آثار شهید اول باعث شد تا پس از شهادت او در کنار تألیفات اصلی عالمان حله، توجه به کتابت و تدریس آثار شهید اول، مورد توجه عالمان جبل عامل قرار گیرد. مهاجر (ص ۱۷۰-۱۷۱) به درستی به

[۱] بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «شهید اول و مسئلهٔ شهادت او» فصلنامهٔ مطالعات تاریخ اسلام، سال دوم، شمارهٔ هفتم، زمستان ۱۳۸۹ش، ص ۱۱۱-۱۳۲.

رشد و شکوفایی علمی جبل عامل پس از شهید اول اشاره کرده و به اهمیت و نقش شاگردان شهید اول در آن اشاره کرده است.

آخرین فصل و مفصلترین بخش کتاب (ص ۲۰۱-۳٤۸) به بررسی مراکز علمی و شخصیت های برجستهٔ مناطق مختلف جبل عامل پس از شهادت شهید اول تا شهادت شهید ثانی می پردازد و مهاجر به خوبی با تحلیل اسامی و نام های آمده در اجازات نقل شده در بخش کتاب الاجازات بحار الانوار به معرفی اشخاص و مراکز علمی جبل عامل در فاصلهٔ مذکور پرداخته است. در فصل اخیر گاه خطاهای رخ داده مثلاً در صفحهٔ ۲٥٦ ابن ابی جمهور احسایی اخباری معرفی شده؛ یا تاریخ درگذشت سید حسن بن جعفر کرکی اطراوی به خطا ۹۳۹ آمده در حالی او درگذشته به تاریخ ششم رمضان ۹۳٦ است و تاریخ درگذشت علی بن هلال کرکی مشهور به منشار نیز ۹۸۳ آمده که سال ۹۸٤ صحیح است (مهاجر، ص ۲٦۰).

مهاجر در بحث از مراکز علمی جبل عامل، مطلب نسبتا مفصلی در خصوص جُباع یا جُبع، زادگاه شهید ثانی و شماری دیگر از فقیهان برجستهٔ عاملی آورده است (ص ۲۸۰-۳۰٥). در میان عالمانی که از آنها سخن رفته، زین الدین بن علی بن احمد مشهور به ابن حاجه که پس از شهادتش به دست مقامات عثمانی در هشتم شعبان ۹٦٥ به شهید ثانی شهرت یافت، به دلیل جایگاه و مقامش برجسته فرد است. در تحلیل علت سفر شهید ثانی به استانبول در سال ۹٥۲ مهاجر (ص ۲۹٦) به دلیل همان بی توجهی به سنت عملی عالمان ساکن در شام برای تصدی سمت تدریس و بهره جستن از موقوفات مدارس، علت سفر شهید ثانی به استانبول را چنین نوشته است:

«همه چیز نشانگر آن است که شهید ثانی از این راه کوشید که نوعی ارتباط با فقیهان و شخصیت های حکومتی برقرار کند تا شاید به آزادی موضع دولت از عقدهٔ تاریخی اش نسبت به او به سان بالاترین مقام فقیهی شیعی در شام و نسبت به جباع به سان مرکز مهم علمی برسد».

در حقیقت بر اساس شواهد دیگر می دانیم که شهید ثانی ضمن تقیه و معرفی خود به عنوان فقیهی شافعی در استانبول توانست سمت تدریس در مدرسهٔ نوریه را به دست آورد و در رساله ای که در آنجا در ده علم نوشت، علی القاعده ضمن اشاره به استادان سنی خود خاصه فقیهان برجستهٔ شافعی قاهره، خود را باید شافعی معرفی کرده باشد. ظاهرا آنچه که باعث شد تا شهید ثانی به تعبیر خودش بر خلاف مقتضای عقل سلیم تن به رفتن به قسطنطنیه و درخواست برای تصدی سمت تدریس در یکی از مدارس شام را بدهد، باید نیاز او برای تأمین مخارج زندگی خود

و شاگردانش بوده باشد.[1] مدارس عموما دارای وقف نامه هایی بودند که واقفان بنا کنندهٔ مدرسه در آن شروط تدریس و املاک وقف شده بر مدرسه جهت تأمین مایحتاج مالی مدرسان را در آن توضیح داده بود.[2]

ترجمهٔ روان کتاب باعث شده تا متنی خواندنی در اختیار داشته باشیم و باید سپاسگزار مترجم محترم بود که متن را با دقت به فارسی برگردانده اند هر چند گاه برخی اشکالات جزئی نیز دیده می شود. به عنوان مثال در صفحهٔ ۲۶۰، عبارت آمده در بحث از سید حسن بن جعفر کرکی یعنی «نیز نزد پسر خالهٔ او، علی بن عبدالعالی کرکی ..در کرک درس خواند» باید چنین اصلاح شود

---

[1] بی توجهی به سنت های متداول در عصر بررسی در سراسر کتاب مهاجر یکی از آسیب های جدی کار ایشان است و اساسا ناتوانی در نتیجه گیری ها نیز به همین دلیل است. در روزگار شهید ثانی، افراد برای تصدی سمت تدریس نیازمند معرفی نامه (عرض) از قضات منصوب در مناطق اصلی سکونت خود بودند که در آنها قضات صلاحیت و هویت افراد را تایید کرده و آنها با ارائهٔ معرفی نامه ها به قاضی عسگر در استانبول می توانستند سمت تدریس در جایی را بسته به اعتبار و جایگاه خود بدست آورند. شیوهٔ دیگر مراجعه به خود قاضی عسگر و عالمان استانبول بوده و در این حالت فرد باید توانایی علمی خود را ثابت کند و پس از جلب موافقت قاضی عسگر بتواند به سمت تدریس در جایی دست یابد. در این حالت افراد عموما رساله هایی برای اثبات توانایی علمی خود تألیف می کردند که در آن دوران نگارش رساله هایی تحت عنوان انموذج العلوم یک گونهٔ ادبی متداول در نگارش چنین رساله هایی برای بدست آوردن مناصب بوده است. رساله ای که ابن العودی از آن سخن گفته و آورده که در ده موضوع از مسائل علمی بوده و شهید ثانی برای تصدی سمت تدریس در استانبول تألیف کرده، در حقیقت اثری در گونهٔ ادبی انموذج العلوم نگاری بوده است. در این رساله ها افراد ابتدا به معرفی خود و استادان خود پرداخته و پس از آن از ده موضوع علمی بحث می کرده اند. بنگرید به:

Reza Pourjavady, "Muslih al-Din al-Lari and His Samples of the Sciences," Oriens ۴۳ ۳-۴ *(۲۰۱۴)*, ۲۹۲-۳۲۲.

[2] به عنوان مثال یونینی (ذیل مرآة الزمان، ج ۱، ص ۱٦) در ذیل حوادث سال ٦٥٤ در ضمن شرح حال مظفر الدین ابراهیم بن آیبک حاکم صرخند اشاره نموده که وصیت کرده بود تا در مدرسه ای که مشرف بر میدان ظاهر دمشق برای حنفیان (وقفها علی اصحاب ابی حنیفة) بنا کرده بود، به خاک سپرده شود. رقابت های گسترده ای برای تصدی ریاست مدارس در جریان بود و گاه افراد وقف نامه های مدارس را پنهان می کردند و از حضور دیگر گروه های سنی برای تدریس در مدرسه جلوگیری می کردند. دربارهٔ مدرسهٔ نوریه شهر بعلبک دانسته است که تا مدتها شافعیان شهر که گروهی با نفوذ از خاندان بنی عصرون بودند، مانع حضور حنابله برای تدریس و بهره گیری از اوقاف مدرسه می شدند به این بهانه که مدرسه تنها برای شافعیان وقف شده است. آنها متن وقف نامهٔ مدرسه را نیز پنهان کرده بودند و حتی پس از یافتن شدن وقفنامهٔ مدرسه در سال ٦٦٤ باز حنبلیان شهر پس از مشاجرات فراوان و کمک گرفتن از عالمان دیگر و امراء توانستند در مدرسه حضور پیدا کنند (یونینی، ذیل مرآة الزمان، ج ۲، ص ۳۳۷). با توجه به وقف نامهٔ مدرسهٔ نوریه شهید ثانی علی القاعده باید به عنوان عالمی شافعی به تدریس در آن مدرسه منصوب شده باشد.

:«نیز نزد پسر خاله اش، علی بن عبدالعالی کرکی ...در کرک درس خواند»، در حقیقت سید حسن بن جعفر کرکی پسر خالهٔ محقق کرکی و داماد اوست. در بحث از محقق کرکی (ص ٢٦٦) عبارت آمده پس از اشاره به اجازهٔ محقق کرکی به حسین بن محمد حر یعنی «در آن زمان حر در آغاز سفر گسترده اش بوده است...:» مرجع ضمیر نادرست ترجمه شده و آنکه در آغاز سفر گسترده اش بوده، محقق کرکی است و عبارت باید این گونه اصلاح شود: «در آن زمان محقق کرکی در آغاز سفر گسترده اش بوده ...».