

## بررسی درون‌مایه کتاب قرآن و تفسیر در نخستین ادوار شیعه امامیه

نصرت نیل‌ساز\*

پریسا عسکرسمانی\*\*

کتاب قرآن و تفسیر در نخستین ادوار شیعه امامیه اثر مئیر میخائیل برآشر<sup>۱</sup>، شیعه‌پژوه یهودی دانشگاه عبری اورشلیم، است. این کتاب در اصل رساله دکتری وی به زبان عبری است که در سال ۱۹۹۱ با راهنمایی اتان کلبیگ<sup>۲</sup>، دیگر شیعه‌پژوه یهودی، به انجام رسیده است. ترجمه انگلیسی این اثر را انتشارات بریل در سال ۱۹۹۹ منتشر کرد. با وجود رونق مطالعات تفسیری خاورشناسان در قرن بیستم، به ویژه در ربع آخر این قرن، به تفاسیر شیعه چندان توجه نشده بود. در اثر مهم نولدکه، یعنی تاریخ قرآن، فقط چهار صفحه به مروری اجمالی و ناقص بر تفسیر قمی اختصاص یافته و به داوری نادرستی منجر شده است (Noldeke et al., 2013: 291, 358-360). گلدتسیهر هم در کتاب روش‌های تفسیری مسلمانان، در فصلی که به تفاسیر فرقه‌ای اختصاص داده، رویکرد شیعیان به مصحف رسمی را به‌اجمال بررسی و ویژگی‌های اصلی و روش‌های تفاسیر امامی را تحلیل کرده است؛ اگرچه از آن‌پس افرادی چون ویلفرد مادلونگ، اتان کلبیگ، الیاش، امیر معزی، و محمود ایوب در آثار متعدد به جنبه‌های گوناگون تفاسیر شیعه توجه کرده‌اند، کتاب برآشر یگانه اثری است که ویژگی‌های همه تفاسیر کهن شیعه را، به‌مثابه مکتبی تفسیری، بررسی و تمایز آن را با تفاسیر سنی معاصر و هم‌چنین تحولات تفسیر در میان شیعیان در قرن‌های بعد نشان داده است. از این‌رو، مطالعه این اثر<sup>۳</sup> برای پژوهش‌گران تاریخ و مکاتب تفسیری و نیز پژوهش‌گران کلام شیعی سودمند است. کتاب در شش فصل سامان یافته و نویسنده، با رویکرد پدیدارشناختی، تفاسیر شیعه را واکاوی و معرفی کرده است.

\* استادیار دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)، nilsaz@modares.ac.ir

\*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، p.askary.tmu@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۳/۸

فصل نخست به معرفی تفصیلی چهار تفسیر کهن شیعه امامیه، یعنی تفسیر فرات، تفسیر قمی، تفسیر عیاشی، و تفسیر نعمانی اختصاص دارد؛ در فصل دوم ویژگی‌های مشترک این تفاسیر آورده شده و فصل سوم به تبیین مبانی و روش تفسیری خاص هر یک از تفاسیر اختصاص یافته است، اما در فصل چهارم که مفصل‌ترین فصل کتاب است نحوه طرح اعتقادات خاص شیعه در مسئله امامت در این تفاسیر تبیین و با آثار بعدی مقایسه شده است؛ در فصل پنجم رویکرد شیعیان امامی به حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس و در فصل پایانی دو حدیث شاذ در تفاسیر کهن امامیه بررسی شده است.

### ۱. چهار تفسیر کهن شیعی

در فصل نخست، تفاسیر فرات، قمی، عیاشی، و نعمانی به منزله نمونه‌های بارز تفاسیر امامیه در دوره قبل از آل‌بویه معرفی و ویژگی‌های مشترک و نیز منحصر به فرد هر یک بیان شده است. برآشرف نخست شرح کوتاهی از زندگی هر یک از این مفسران ارائه می‌دهد که شامل سال تولد و وفات، محل زندگی، آثار ارزش‌مند، مشایخ، و شاگردان آن‌هاست. سپس، نسخه‌های خطی، چاپی، و سنگی این تفاسیر را معرفی و مشخص می‌کند که از کدام نسخه در پژوهش خود استفاده کرده است.

در تفسیر فرات، بر عقایدی چون «عهد ازلی خداوند با شیعیان» و نیز «ویژگی‌های فرابشری و اسرارآمیزی که به امامان عطا شده، مانند دانش خدادادی و بی‌نهایت و عصمت از گناه و خطا و غیره» تأکید شده است. روش تفسیری فرات تا حدودی مانند معاصرانش، قمی و عیاشی، گزینشی است؛ با این تفاوت که عیاشی و قمی با نگرشی گسترده‌تر آیاتی را که ارتباط مشخصی با تشیع و اصول آن ندارند تفسیر کرده‌اند.

ویژگی تفسیر قمی که آن را از تفسیر فرات و تفسیر عیاشی متمایز می‌سازد ارزیابی روایات است. قمی، مانند مفسران سنی معاصرش خصوصاً طبری، در مقدمه تفسیرش به صراحت درباره منابع خود اظهار نظر می‌کند، در حالی که عیاشی در سرتاسر تفسیرش هرگز نظر خود را بیان نکرده است. هر چند آیات حاوی مضامین شیعی بخش اصلی تفسیر قمی را تشکیل می‌دهد، روایات بسیاری از زندگی پیامبر (ص) و جنگ‌های ایشان در صدر اسلام، اسرائیلیات، احکام، عقاید (که به عقاید شیعی محدود نمی‌شود) و اسباب نزول هم در آن گنجانده شده است.

نکته مهم دیگر راه‌یابی تفسیر ابوالجارود به تفسیر قمی به دو صورت است: یکی نقل قول‌هایی از تفسیر ابوالجارود از امام باقر (ع)، و دیگری ذکر نام ابوالجارود در اسناد

روایات تفسیر قمی اولیه. برآشتر تأکید می‌کند که عقاید زیدی به‌طور کلی و عقاید جارودی به‌طور خاص در تفسیر ابوالجارود مشهود نیست و برای نمونه «نظریه خروج» که یکی از اساسی‌ترین عقاید زیدیه است در تفسیر ابوالجارود جایگاهی ندارد. وی، به‌نقل از مادلونگ، می‌گوید قَدَر (به‌معنای قدرت و اختیارداشتن) که از عقاید اساسی زیدی است و در تفسیر ابوالجارود نقش محوری دارد، در تفسیر قمی بسیار کم‌رنگ است و گرایش آشکار به جبرگرایی را در تفسیر ابوالجارود می‌توان در شرح آیاتی که مستقیم یا غیرمستقیم به این مسئله پرداخته‌اند دید. البته برآشتر تفسیر آیه ۲۹ سوره اعراف را در تناقض با اظهارات مادلونگ می‌داند (قمی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۲۶؛ Madlung, 1979: 137). هم‌چنین، روایتی را در تفسیر آیه ۱۷ سوره فصلت می‌آورد که در آن جبرگرایی به‌صراحت رد شده است. وجود دو دیدگاه متضاد درباره اختیار در تفسیر ابوالجارود می‌تواند حاکی از وجود هم‌زمان این دو عقیده در میان زیدیه باشد.

برآشتر سپس دیدگاه‌های گوناگون درباره ابوالجارود را تبیین می‌کند و می‌گوید که ناقدان حدیث، مانند ابن‌حجر عسقلانی، وی را جرح کرده و او را جاعل احادیثی در ستایش اهل‌بیت پیامبر و مذمت صحابه دانسته‌اند (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۲۵-۱۳۲۷: ج ۳، ۳۸۶)، اما نظر عالمان شیعه دوگانه است: برخی مانند اهل تسنن دیدگاه خصمانه‌ای به او دارند، مانند آنچه ابن‌ندیم از عالم شیعی، محمد بن سنان (د. ۲۲۰)، نقل کرده است؛ از سوی دیگر، مامقانی برخی عالمان شیعی را نام برده است که نگاه صریحاً منفی ابن‌سنان به ابوالجارود را رد می‌کنند. درنهایت، برآشتر دیدگاه آقابرگ تهرانی را مطرح می‌کند که بر مبنای آن ابوالفضل العباس، راوی یا ویراستار احتمالی تفسیر قمی و از نوادگان امام کاظم، برای نشر تشیع به طبرستان، مرکز شیعیان زیدی، مهاجرت کرده و برای نفوذ بیش‌تر این تفسیر در میان زیدی‌ها روایاتی از تفسیر ابوالجارود را به تفسیر قمی اولیه که آکنده از روایات منقول از اهل‌بیت بود افزوده است.

از میان همه آثار عیاشی، فقط تفسیر او باقی مانده است، اما حتی این اثر هم کامل نیست و تنها حاوی تفسیر هجده سوره اول قرآن است (تا انتهای سوره کهف). در آثار متأخر مانند مجمع البیان، معالم العلماء، و سعد السعود بسیار به تفسیر عیاشی استناد شده است.

سرانجام، نوبت به تفسیر نعمانی می‌رسد. برآشتر می‌گوید که هیچ‌یک از منابع امامی کهن به تفسیر قرآنی که نعمانی نگاشته باشد اشاره نکرده‌اند. تنها علامه مجلسی مطالبی از تفسیر نعمانی را در بحارالانوار آورده است. تفسیر نعمانی به‌شکل مقدمه‌ای بر یک تفسیر قرآن است که هیچ‌گاه نگاشته نشد، به‌همین دلیل تفسیری پیوسته و آیه‌به‌آیه نیست و شامل

مجموعه‌ای از روایات معمولاً بدون سند از پیامبر در تبیین اسلوب و محتوای قرآن برای حضرت علی (ع) است.

شباهت‌های میان دو تفسیر نعمانی و قمی در دسته‌بندی آیات قرآن، بیان توضیحات دقیق درباره‌ی دسته‌بندی‌ها، تفسیر معانی واژگان کلیدی قرآن، شباهت‌های زبان‌شناختی مانند صورت‌بندی‌های مشابه و ارجاع به آیات یک‌سان به‌هنگام توضیح وجوه مختلف تفسیری سبب شده است تا برآشرف بگوید: «تفسیر نعمانی می‌تواند اقتباسی مستقیم از تفسیر قمی باشد، البته با سامان‌دهی مطالب در راستای اهداف خاص» (Bar-Asher, 1999: 27-68).

## ۲. ویژگی‌های مشترک تفاسیر کهن امامیه قبل از آل‌بویه

تفاسیر کهن امامیه، به‌رغم تفاوت‌ها، ویژگی‌های مشترکی دارند که یک مکتب تفسیری متمایز را تشکیل می‌دهند. فصل دوم کتاب به تبیین ویژگی‌های این مکتب اختصاص دارد. نویسنده، برای نشان‌دادن تمایز مکتب تفاسیر کهن شیعی، نخست این تفاسیر را با تفاسیر سنی معاصر و سپس با تفاسیر شیعی بعد از آن‌ها مقایسه می‌کند و چهار ویژگی اصلی را برای آن‌ها برمی‌شمرد: ۱. تفسیر به حدیث (تفسیر به‌مأثور)؛ ۲. تفسیر گزینشی آیات مرتبط با تشیع؛ ۳. علاقه اندک مفسران به کلام و مسائل خاص امامت؛ و ۴. گرایش شدید ضدسنی مفسران. دو ویژگی نخست در تفاسیر اولیه‌ی اهل تسنن مانند تفسیر مجاهد، عبدالرزاق، و نسائی نیز وجود دارد، اما وجود هم‌زمان این چهار ویژگی در تألیفات مشابه ویژگی منحصربه‌فردی را پدید می‌آورد که بی‌شک تفاسیر کهن شیعی قبل از آل‌بویه را یک مکتب می‌سازد.

عرضه مطالب در قالب حدیث نخستین ویژگی اصلی تفاسیر شیعی قبل از آل‌بویه است که با جریان اصلی تفاسیر اهل سنت، چون تفاسیر مجاهد، نسائی، و طبری شباهت دارد، اما در تفاسیر شیعی متأخر، مانند تبیان شیخ طوسی، احادیث نقش حاشیه‌ای دارند و اسانید تلخیص شده‌اند و طبرسی در مقدمه تفسیرش صریحاً می‌گوید که مفسران در تفاسیر اولیه میان مسائل مهم و غیرمهم تفاوتی قائل نمی‌شدند. مفسران متأخر در محتوای احادیث تأمل و میان روایات صحیح و سقیم تمایز می‌گذاشتند. برآشرف تفاوت اساسی میان دو رویکرد تفسیری امامیه را در تحول درونی شیعیان امامی در حکومت آل‌بویه می‌داند که مصادف با شروع غیبت کبری بود. تقارن غیبت امام زمان با به‌قدرت‌رسیدن آل‌بویه سبب شد که نویسندگان مجالی برای اظهار نظر بیابند و صدای مستقل آنان به‌گوش برسد.

دومین ویژگی اصلی تفاسیر قبل از آل‌بویه علاقه مفسران به تفسیر آیات مرتبط با تشیع است. مفسران متقدم شیعه بیش‌تر به تفسیر آیاتی تمایل داشتند که سندی قرآنی بر حقانیت شیعه دانسته می‌شد. آن‌ها، در مقام تفسیر، بیش‌تر به اختلاف قرائات و احادیث سبب نزول توجه داشتند و به‌ندرت به اعراب و جنبه‌های لغوی می‌پرداختند، اما شیخ طوسی و طبرسی در تفسیر تک‌تک آیات به بررسی‌های لغوی - اعرابی آیه و محتوای آن توجه کرده‌اند و گاهی به دیگر مباحث، از جمله اسباب نزول و روایات فضائل سور و آیات، نیز پرداخته‌اند. سومین ویژگی اصلی تفاسیر قبل از آل‌بویه علاقه کم مفسران به مباحث نظری پیچیده در موضوعات کلامی است. این مفسران ذیل آیات کلامی فقط به ذکر روایت بسنده می‌کردند، اما هرگز به تحلیل روایات و کارکرد آن‌ها در حل مسائل کلامی توجه نداشتند. در حالی که در دوران آل‌بویه علاقه به مباحث کلامی و اصولی امامیه در محافل شیعی بیش‌تر شد و عقل‌گرایی عالمانی چون شیخ مفید و شریف مرتضی سیطره یافت.

برآش‌ر در تبیین چهارمین ویژگی اصلی تفاسیر قبل از آل‌بویه می‌گوید که مفسران امامی متقدم، در اصل، تفاسیر اهل تسنن را مشروع نمی‌دانستند و به‌ندرت در آثار خود به آن‌ها ارجاع می‌دادند؛ این نگرش خصمانه در مواجهه با صحابه پیامبر در استفاده از کلمات تحقیرآمیز و رمزی در تفاسیر امامیه نمایان است. از نظر عالمان امامی قبل از آل‌بویه که صحابه پیامبر را متهم به تحریف قرآن می‌کردند،<sup>۴</sup> عالمان سنی شایستگی امر خطیر تفسیر قرآن را نداشتند و تفسیر صحیح و معتبر ریشه در سخنان حضرت رسول و امامان معصوم داشت، اما عالمان امامی دوره آل‌بویه از نقد مصحف عثمانی دست برداشتند و به‌صورت گزینشی از احادیث اهل سنت استفاده کردند. جایگاه و منزلت امامیه در دوره آل‌بویه ایجاب می‌کرد مفسران مخالفت خود را با اهل سنت کتمان و بر میراث مشترک تکیه کنند (Bar-Asher, 1999: 71-86).

### ۳. روش‌های تفسیری در تفاسیر قبل از آل‌بویه

فصل سوم به مبانی و روش‌های تفسیری تفاسیر کهن امامی‌ها اختصاص دارد. یکی از مبانی مفسران امامی قبل از آل‌بویه این بود که کلیدهای فهم صحیح قرآن فقط در اختیار آن‌هاست. مرجعیت ائمه در تفسیر فقط یک روی سکه است و روی دیگر آن بی‌مایه‌بودن و حتی بطلان تفاسیر غیرشیعی است. در روایات بر دو محور اصلی تأکید شده است: ۱. دلایل نیاز به تفسیر قرآن، و ۲. مرجع شایسته برای تفسیر.

نیاز به تفسیر براساس اصول امامیه بر این فرض استوار است که قرآن حاوی آیات فراوانی در اشاره به شیعه، باورها، و تاریخ آن بوده است. این درحالی است که مفسران امامی، برای حل مسئله نبود اشاره صریح به تشیع در قرآن و ادعاهای شیعه مبنی بر آکنده بودن قرآن از چنین اشاراتی، از سه استدلال استفاده می‌کردند: الف) آن‌ها ادعا می‌کردند که مسائل مربوط به شیعه تحریف و عمداً از قرآن حذف شده است. برآشرف برای این مطلب به روایتی در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری مبنی بر متهم کردن صحابه پیامبر به تحریف قرآن اشاره می‌کند (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۷-۴۸)؛ ب) قرآن حاوی معانی پنهانی‌ای است که این معانی در عبارات نمادین و رمزی بیان شده‌اند و وظیفه کشف آن معانی برعهده مفسر است. برآشرف این رویکرد را رایج‌ترین رویکرد در تعلیل نبود اشاره به شیعه در قرآن می‌داند و برای نمونه روایتی منسوب به امام باقر را می‌آورد که آیات ستایش امت را اشاره به شیعیان و آیات نکوهش امت را اشاره به دشمنان شیعیان می‌داند (همان: ج ۱، ۱۳)؛ ج) قرآن بیان‌کننده اصول و سنت مبین جزئیات است. برآشرف با ذکر وجه دیگری از روایت امام باقر در تبیین این بحث می‌گوید که قرآن قوانین دینی و احکام کلی را مطرح کرده و شرح جزئیات امتیاز ویژه مفسر است (همان: ج ۱، ۲۴۹).

در احادیث متعدد، بر مرجعیت ائمه در تفسیر تأکید شده است؛ از جمله حدیث ثقلین که بنا بر منابع شیعه و سنی حضرت محمد آن را در آخرین سفر حج خود بیان فرمود. هم چنین، برآشرف به روایات مشابه دیگری می‌پردازد که همگی یک هدف دارند و آن تبیین این حقیقت است که تنها امامان شایستگی تفسیر قرآن را دارند و این حق مستقیماً از طرف خداوند به آن‌ها عطا شده است. در زمان غیبت امامان مفسران، در جایگاه واسطه، وظیفه حفظ روایات ائمه و ارائه آن‌ها را دارند و دست‌کم به لحاظ نظری مجاز نیستند دیدگاه‌های خود را بیان کنند.

پس از بیان مبانی تفسیری مفسران نخستین امامیه، روش‌های تفسیری آن‌ها در دو دسته معرفی شده است: ۱. تفسیر براساس متغیرات متنی که خود به اختلاف قرائات و افزودن واژگان تقسیم می‌شود؛ ۲. تفسیر براساس تمثیل و مجاز که به شش بخش تفکیک می‌شود و مؤلف هر یک را با ذکر نمونه‌هایی توضیح می‌دهد.

نویسنده در بیان نخستین بخش از روش تفسیری تمثیلی مدعی است که مفسران امامی در تفسیر آیات قرآن، به جای این‌که به انسجام تفسیر و تطابق آن با سیاق آیه دقت کنند، عباراتی را برمی‌گزیدند که به اصول شیعی اشاره داشت. به همین علت، این تفاسیر پراکنده و

بدون در نظر گرفتن همه اجزای آیه و اغلب در قالب تمثیل و مجاز بود. برآشدر در توضیح دومین بخش از روش تفسیری تمثیلی، با اشاره به آن چه گلدتسیهر درباره تلاش مفسران برای رمزگشایی از مبهمات قرآن آورده است، می‌گوید که مفسران شیعه آیات حاوی مضامین خوب و نیکو را به شیعه و آیات حاوی مضامین بد و نکوهیده را به دشمنان شیعه نسبت می‌دادند.

پس از ارائه دو روش یادشده که عمدتاً نشان‌دهنده روشی ناپیوسته در تفسیر است نویسنده، در سومین بخش، به طرح دو نمونه از تفسیر مجازی پیوسته می‌پردازد که یکی تمثیلی از جایگاه شیعیان (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۴۳، ۲۶۳) و دیگری تمثیلی از شهادت امام حسین در کربلاست (قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۳، ۲۹۷). روایت تمثیلی شهادت امام حسین (ع) گویای برخی عقاید خاص شیعی، چون آگاهی امامان از سرنوشت مقدرشان و بقای امامت در ذریه امام حسین، است.

روش تفسیری دیگر بهره‌گیری مفسران از زبان رمزی است؛ یعنی عبور از لایه پنهان الفاظ قرآن به لایه آشکار تفسیر که عبور از مرحله دیگری از رمزگذاری است، با این پیش فرض که هر شیعه‌ای با این رموز که بخشی اساسی در تربیت دینی - فرهنگی اوست آشناست. برآشدر برای زبان رمزی دو سطح را در نظر می‌گیرد: ۱. اصطلاحات موجود در خود قرآن (عباراتی چون «الجب و الطاغوت»، «الفحشاء و المنکر»؛ ۲. اصطلاحاتی که مفسر به قرآن اضافه می‌کند (عباراتی چون «اولی» و «دومی»، «حبت»، و «زریق»). وی معتقد است مفسران امامی در دو صورت راه «تقیه» را پیش می‌گرفتند و از زبان رمزی استفاده می‌کردند: ۱. هنگام بحث از موضوعات اصلی در باور اهل سنت که موجب بروز منازعاتی میان این دو گروه شده بود؛ ۲. به علت حفظ موجودیت و بیم از اکثریت حاکم.

نویسنده در تبیین ویژگی دیگر روش تفسیری تمثیلی می‌گوید که مفسران امامی بیش تر به شناسایی تعابیر قرآنی مربوط به قهرمانان شیعه (یا برعکس دشمنانشان) و بررسی اصول اعتقادی آنان متمایل بودند و به تفاسیر تمثیلی فاقد اشاره به تشیع بسیار کم پرداخته‌اند. آن‌ها، با نادیده گرفتن معنای ظاهری قرآن، مفهومی نمادین از آیات ارائه می‌دادند و غالباً به رمزگشایی سمبل‌ها بسنده می‌کردند. برآشدر برای نمونه آیات ۲۴-۲۶ سوره ابراهیم را ذکر می‌کند که عموم مفسران تمثیل «طیبه» و «خبیثه» را اشاره به حالت‌های نفس انسان دانسته‌اند، در حالی که مفسران امامی معتقدند این آیه یکی از آیات متعددی است که به شیعه و دشمنانش اشاره دارد. در نهایت، باید گفت تمثیل به مثابه تفسیر تکمیلی متن قرآن است و

به عقیده مفسران تمثیلی میانه‌رو، تفسیر تمثیلی که ارائه‌دهنده معنای حقیقی قرآن است، معنی ظاهری را بی‌اعتبار نمی‌سازد. آنان باین‌که تفسیر تمثیلی و اشاری را مهم و مؤثر می‌دانستند هرگز معنای ظاهری آیات را رها نمی‌کردند، اما گروه‌های افراطی اغلب تفسیر تمثیلی را یگانه تفسیر صحیح قرآن می‌دانستند و معنای آشکار متن را بی‌اهمیت می‌شمردند. این تمایز خصوصاً در موضوعات فقهی اهمیت می‌یابد. در تفاسیر تمثیلی افراطی به «ایمان‌بسندگی» سفارش می‌شود و با تأکید بر معنای تمثیلی برای حکم فقهی معنای لفظی آیه الزام‌آور دانسته نمی‌شود (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۲۸-۱۲۹؛ Bar-Asher, 1999: 87-124).

#### ۴. اصل امامت و آموزه‌های مرتبط

مفسران امامیه، برای اثبات اصل امامت، به آیات قرآن استناد و تلاش کردند بخش زیادی از تفاسیر را به این اصل و آموزه‌های برآمده از آن در تاریخ تشیع پیوند دهند و ویژگی‌های منحصره‌فردی را به امامان منسوب کنند. هم‌چنین آن‌ها، ضمن استخراج همه وظایف دینی مرتبط با اصل امامت، مهم‌ترین وظیفه مسلمانان را اعتقاد به «ولایت» دانستند. در فصل چهارم کتاب، نظریه امامت و آموزه‌های مرتبط با آن با تمرکز بر دو مسئله اصلی بررسی می‌شود: نخست، بررسی آیاتی که مفسران نظریه امامت را بر آن‌ها بنا کرده‌اند و دوم، مقایسه چگونگی پرداختن به این نظریه در کتاب‌های کلامی امامیه. این مقایسه چگونگی پرداختن مفسران به مسائل کلامی و نیز تحولات شیعه امامیه را از مراحل ابتدایی تا مراحل متأخرتر روشن می‌کند. مؤلف در بحث استشهاد امامیه به آیات قرآن برای اثبات امامت پنج موضوع اصلی را بررسی می‌کند: وجود ازلی امام و امامت، تفاوت امامت با نبوت در علم و وحی، عصمت امامان و پیامبران، شفاعت امامان و پیامبران، و سرانجام وظایف دینی مرتبط با عقیده امامت. برآشرف معتقد است از آن‌جاکه واژه امامت صریحاً در قرآن ذکر نشده بود، مفسران امامیه به اشارات مبهم قرآن به امامت توسل جستند و این امر آغاز شکل‌گیری تفاسیر تمثیلی آیات قرآن شد. اغلب مفسران امامی افعال ریشه «خلف» و آیات مشتمل بر واژه «أمانة» یا «أمانات» را اشاره به حاکمیت و آیات مشتمل بر واژه «کلمة» یا «کلمات الله» را اشاره به اصل امامت دانسته‌اند. وی می‌افزاید که به اعتقاد امامیه امام، علاوه بر ویژگی‌های بشری، دارای صفات فوق بشری است که خداوند قبل از خلقت آسمان‌ها و زمین به این افراد برگزیده عطا کرده است. هم‌چنین، امامیه معتقدند که امام باید به دست امام قبلی و به‌نص الهی منصوب شود.



در بخش نخست از این فصل، گفته می‌شود که شیعیان برای اثبات برتری تشیع بر دیگر مذاهب و نیز برتری انکارناپذیر امامان بر همه مخلوقات اندیشه وجود ازلی امامت و امامان را مطرح کردند و ریشه تشیع و امامان را به هزاران سال قبل از تاریخ و حتی قبل از آفرینش برگرداندند و بر این باور بودند که خیلی پیش از آفرینش جهان این رهبران برگزیده الهی به صورت‌های گوناگون (مانند نور، سایه‌ها، ذرات) وجود داشته‌اند. برآشرف باور به وجود ازلی را پدیده‌ای مشترک در میان ادیان می‌داند که در جریان‌های دیگر شیعه و هم‌چنین ادیان پیش از اسلام، مانند یهودیت و مسیحیت، نیز وجود داشته است؛ هرچند در منابع یهودی و مسیحی فقط وجود ازلی چیزهای غیربشری مانند تورات، عرش خدا، و غیره مطرح شده‌اند. نویسنده با اشاره به مقاله روبین (Rubin, 1975: 67) می‌گوید که مفاهیمی چون وجود ازلی امامان و آفرینش آن‌ها از ماده‌ای متفاوت مبنایی برای این اعتقاد شد که امامان فوق بشر و برگزیدگان خداوندند. مفسران امامی برای اثبات وجود ازلی به آیات ۱۷۲ و ۱۰۱ سوره اعراف استناد و روایات بسیاری را درباره میثاق ازلی میان خداوند و بندگان نقل کردند. برآشرف با استناد به روایتی در تفسیر قمی این میثاق را «اقرار به یگانگی خداوند و نبوت پیامبرش [حضرت محمد] و امامت امیرالمؤمنین [حضرت علی] و امامان» (قمی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۴۶) معرفی می‌کند و با ذکر روایت دیگری از همان تفسیر می‌گوید که در واقع دو میثاق وجود داشته است: یکی میان امام علی و بشریت پیش از آفرینش، هنگامی که بشر به صورت «ذره» بود، و دیگری بعد از آفرینش و در زمان واقعه مشهور غدیر خم (همان: ج ۱، ۳۶۳).

بخش دوم این فصل به تمایز میان امامت و نبوت اختصاص دارد. عالمان امامی معتقد بودند، به‌رغم برتری امامان بر پیامبران در برخی جنبه‌ها، آنان به مقام نبوت نائل نشده‌اند. هم‌چنین، ادعای تساوی امامت و نبوت با مقام حضرت محمد (ص) در جایگاه «خاتم انبیاء» تعارض دارد. براساس عقیده امامیه، یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های امامان علم آن‌ها به آشکار و نهان است. علم آن‌ها آشکارا در روایات بی‌شماری که بر مهارت آن‌ها در فقه، تفسیر قرآن، و کلام تأکید می‌کنند و به‌خصوص در مناظره‌هایی که خلفا ترتیب داده‌اند به‌نمایش گذاشته شده است. درمقابل، علم غیب امامان برتر از علم آشکار ایشان است. آنان می‌توانند با بررسی ویژگی‌های ظاهری از ضمایر افراد، ویژگی، و سرنوشت آنان و هم‌چنین شرایط شهادت خود آگاهی داشته باشند.

برتری علم امامان بر پیامبران در روایاتی بازتاب یافته است که میان دو نوع علمی که خداوند به امامان عطا کرده تمایز گذاشته‌اند. برآشرف با بررسی آثار مدرسی و کلبرگ

(Modarressi, 1984: 27; Modarressi, 1993: 27-28, 45-46; Kohlberg, 1988: 26-27) معتقد است تناقضی که از این روایات و بسیاری از روایات دیگر برمی‌خیزد، درحقیقت، نتیجه گرایش‌های متنوعی است که از همان ابتدا میان غالیان و مقصران وجود داشته است. غالیان، با توسل به روایاتی که در آن‌ها از برتری علم امامان در مقایسه با پیامبران سخن به میان آمده بود (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۲۶۱)، به دنبال اثبات علم بیش‌تر برای امامان بودند، هرچند در بسیاری از این روایات خود امامان گفته‌اند که علمشان ملهم از کلام خداست. از آن‌رو، مقصران علم امامان را محدودتر از پیامبران می‌دانستند.

در نظر مؤلف، بررسی روایات مقایسه علم امامان با پیامبران به دو نتیجه منتهی می‌شود: الف) امامان علمی کم‌تر از پیامبران ندارند و حتی گاهی علمشان بیش‌تر از پیامبران است؛ ب) به‌رغم علم آشکار و علم غیب امامان، منزلت آن‌ها از پیامبران پایین‌تر است، حتی اگر به لحاظ علمی مساوی یا بالاتر از پیامبران باشند. برآش‌ر سپس به دیدگاه‌های عالمان امامی دوره آل‌بویه درباره پیامبران و امامان می‌پردازد و با استفاده از کتاب مک‌درموت و کربن (McDermott, 1986:106; Corbin, 1971-1972: vol. 1, 263) سه دیدگاه رایج را در زمان شیخ مفید درباره رابطه میان امامان و پیامبران برمی‌شمرد: الف) امامان از همه رسولان و پیامبران پیشین، جز حضرت محمد (ص)، برترند؛ ب) امامان از همه پیامبران، جز رسولان اولوالعزم، برترند؛ ج) پیامبران برتر از امامان‌اند.

از نظر برآش‌ر، پذیرفتن برتری امامان با وجود پیامبرنداستن آن‌ها و دریافت وحی الهی که خود مبین اختلاف میان امامت و نبوت است با بیان «حدیث منزلت» نشان داده شده است. بر مبنای این حدیث، پیامبر (ص) به امام علی (ع) فرمود: «جایگاه تو نسبت به من مانند جایگاه هارون به موسی است، با این تفاوت که پیامبری پس از من نیست» (کوفی، ۱۴۱۰: ۴۳، ۵۴، ۱۱۳، ۱۲۵، ۱۶۰، ۱۹۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۲۷). وی به نقل از ابن‌بابویه می‌گوید: «اگر حضرت محمد (ص) این استثنا را بیان نمی‌کرد، ممکن بود افرادی فکر کنند امام علی (ع) پس از ایشان پیامبر است» (ابن‌بابویه، ۱۴۰۳: ۷۴). بنابراین، برآش‌ر نتیجه می‌گیرد که نبوت حضرت محمد (ص) را می‌توان نقطه عطفی دانست که نهاد اولیه نبوت را از نهاد بعدی امامت که با فرزندان حضرت محمد آغاز می‌شود تفکیک می‌کند. نویسنده، در نهایت، با اشاره به اصل وحی می‌گوید که در آثار امامی متقدم جایگاه امامان به دلیل عدم نزول وحی بر آن‌ها از پیامبران پایین‌تر است. تفاوت رتبی میان رسولان، انبیاء، و امامان با توجه به نحوه ارتباط با فرشته حامل پیام الهی در بسیاری از روایات هویدا است. بر این اساس، رسولان فرشته را در خواب و حتی گاهی در بیداری می‌بینند، دیگر پیامبران

فرشته را در خواب می بینند، اما امامان فرشته را نمی بینند و فقط صدایش را در خواب می شنوند (Kohlberg, 1979: 40; Amir-Moezzi, 1994: 70, 234).

در بخش سوم از این فصل، نظر عالمان امامی در باب مسئله عصمت امامان و پیامبران مطرح می شود. عالمان امامی قبل از آل بویه در مواجهه با تفسیر آیاتی که در ظاهر با عصمت پیامبران تعارض داشتند از خود هیچ نظری ارائه نمی دادند و در نقل آن‌ها هیچ اشکالی نمی دیدند، اما مفسران شیعه و سنی بعدی برای حل این تعارض‌ها به تفصیل بحث کرده‌اند. برآشور سه دلیل برای توضیح بی‌اعتنایی مفسران امامی قبل از آل بویه به مسئله عصمت می آورد: آگاهی اندک آنان از اصل عصمت؛ طرح مسئله عصمت در تعداد کمی از آیات؛ و بی‌پروایی در نقل روایات متناقض در مسئله خاص. مفسران امامی بعدی، برای رفع تعارض آیاتی که در ظاهر کاری ناشایست را به حضرت محمد (ص) نسبت می داد، یا این کارهای ناشایست را به دیگران نسبت می دادند یا از اختلاف قرائت استفاده می کردند. این تغییرات جزئی در متن قرآن نه تنها امکان انتساب گناه به پیامبر را منتفی می کرد، بلکه ایشان را تا مقام شفاعت بالا می برد. برآشور در مبحث عصمت امامان نخست برای تمایز میان روایات مرتبط با عصمت امامان و روایات مرتبط با عصمت پیامبران به معرفی دو ویژگی می پردازد: نخست این که در روایات خاص عصمت امامان هم لفظ «عصمت» آمده است و هم توضیحی تفصیلی از جنبه‌های گوناگون آن؛ دوم آن که در این روایات نام افراد دارای عصمت می آید اما مشخص نمی شود که آیا همه دوازده امام معصوم‌اند یا فقط برخی از ایشان از این موهبت برخوردارند. نویسنده، ضمن اشاره به روایتی از تفسیر فرات (کوفی، ۱۴۱۰: ۱۱۱، ذیل آیه ۱ سوره نساء) که لفظ عصمت را در شأن اهل بیت (ع) آورده‌اند ولی مشخص نکرده‌اند منظور از اهل بیت چه کسانی‌اند، می گوید هیچ‌یک از روایات مجموعه‌های تفسیری کهن امامیه «عصمت» را برای همه دوازده امام ذکر نکرده‌اند، اما در آثار عالمان امامی دوره آل بویه روایاتی نقل شده است که عصمت را خاص دوازده امام می دانند و نام آن‌ها را بیان کرده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۸۷: ج ۱، ۵۲). این عالمان مسئله عصمت را جزئی از عقاید دینی امامیه معرفی و جنبه‌های مختلف آن، مانند عصمت از گناه کبیره و صغیره، سهو، و نیز لزوم عصمت قبل از نبوت و بعد از آن را روشن کردند (مفید، ۱۳۷۱: ۳۶؛ مرتضی، ۱۳۷۷: ج ۳، ۱-۳؛ مرتضی، ۱۴۰۵: ج ۱، ۳۲۴).

نویسنده، در بخش چهارم از این فصل، نخست به دیدگاه‌های گوناگون اهل تسنن در خصوص شفاعت پیامبران می پردازد و به اختلاف آن‌ها بر سر این که اذن شفاعت فقط برای حضرت محمد (ص) است یا سایر پیامبران نیز از آن برخوردارند اشاره می کند.

درمقابل، امامیه این اصل را بی‌هیچ تردیدی می‌پذیرد. در آثار دوره آل بویه و پیش از آن بیان شده است که حضرت محمد (ص) تنها پیامبری است که از اذن شفاعت دارد و این امتیاز بعدها به فرزندان او، یعنی امامان، عطا شده است. درمقابل، روایاتی نیز حاکی از آن است که اذن شفاعت علاوه بر حضرت محمد به دیگر پیامبران نیز داده شده است. به‌گفته ونسینک، این روایات مخالف اعتقادات معتزله بود که مسئله شفاعت را رد یا بسیار محدود می‌کردند ( Wensinck, 196: 4/2: 251-252; Wensinck, 1932: 61 ff., 180-183; Donaldson, 1933: 331-351).

برآشرف در بیان این‌که شفاعت به چه کسانی تعلق می‌گیرد می‌گوید ذکر «مقام محمود» در آیه ۷۹ اسراء که شیعه و سنی آن را آیه اصلی مسئله شفاعت می‌دانند نشان می‌دهد هیچ‌کس از حضرت محمد برای شفاعت شایسته‌تر نیست. وی، سپس، به روایتی اشاره می‌کند که در آن اذن شفاعت پنج معصوم به خیلی قبل‌تر، حتی قبل از گناه اولیه آدم، برمی‌گردد؛ چراکه حضرت آدم پس از رانده‌شدن از بهشت با به‌زبان آوردن نام ایشان توبه کرد (کوفی، ۱۴۱۰: ۱۳). آن‌گاه روایتی از امام صادق (ع) ذیل «آیه عرش» می‌آورد که در آن امامان معصوم شفیع دانسته شده‌اند (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۳۶). در تفسیر قمی تأکید شده است که شفاعت به حضرت رسول، فرزندان ایشان، یعنی امامان، و سپس به دیگر پیامبران اختصاص یافته است (قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۲۰۱). در این روایت، علاوه بر شفاعت‌کنندگان، شفاعت‌شوندگان نیز مشخص شده‌اند؛ حضرت محمد امت خود را شفاعت می‌کند، امامان هم شیعیان را و مؤمنان شیعه نیز خانواده‌های خود را (همان: ج ۲، ۲۰۲). شماری از روایات شفاعت به‌هنگام بحث درباره بهره‌بردن غیر شیعیان از شفاعت لحنی کاملاً قطعی دارند. در این روایات با استناد به آیات قرآن بر بی‌فایده‌بودن شفاعت برای گناه‌کاران و فاسقان تأکید شده است و گفته می‌شود که حتی اگر همه فرشتگان مقرب و پیامبران مرسل برای دشمنان اهل بیت پیامبر شفاعت کنند شفاعت آنان پذیرفته نخواهد شد. بحث درباره جنبه‌های مختلف شفاعت در کتاب‌های کلامی بعد از آل‌بویه نیز ادامه یافت.

بخش پنجم از این فصل به وظایف دینی مرتبط با عقیده امامت اختصاص دارد و بحث درباره سه وظیفه معرفت، مودت، و ولایت.

یکی از مهم‌ترین وظایف دینی در عقاید امامیه وظیفه شناخت یا معرفت امام است. در روایات امامیه مؤمنی که بدون شناخت امامش زندگی کند به مُرده تشبیه شده است (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۳۷۵-۳۷۶). نویسنده با استناد به روایتی دیگر از تفسیر عیاشی می‌گوید: روایتی که براساس آن مردم به‌همراه امامشان در صحنه داورى خداوند حاضر می‌شوند نشان می‌دهد

که در دیگر مواقع نیز «زمین نمی‌تواند بدون امامی باشد که حلال و حرام الهی را [به مؤمنان] بیاموزد» (همان: ج ۲، ۳۰۳). هم‌چنین، برآشربه دو نمونه از تلاش مفسران برای استنباط وظیفه شناخت امام از طریق تفسیر تمثیلی کلمه پُر تکرار «حکمت» در آیات قرآن اشاره می‌کند که براساس آن‌ها «حکمت» اشاره به «وظیفه اطاعت از خدا و شناخت امام» دارد (همان: ج ۱، ۱۵۱، ۴۹۷-۴۹۸) و در سوره لقمان هم حکمتی که به لقمان عطا شد هم حکمت کلی و هم «حکمت شناخت امام زمانش» دانسته شده است (قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۶۱). مفسر با استفاده از این آیه به دو هدف می‌رسد: نخست، استنباط وظیفه شناخت امام از این آیه و دیگر، ارائه شخصیتی پیشاسلام (لقمان) به‌مثابه اجراکننده این وظیفه شیعی؛ به‌عبارت‌دیگر، مفسر می‌کوشد پیشینه وظیفه شناخت امام را به قبل از پیدایش تشیع برساند و ادعا کند که افراد برجسته پیش از ظهور تشیع در عرصه تاریخ آن را درک کرده بودند.

وظیفه دوم، یعنی دوست‌داشتن و مودت امام، در پیوند با اصل نخست است. وظیفه معرفت امام نشان‌دهنده جنبه عینی رابطه امام و مؤمنان است درحالی‌که وظیفه حب امام تجلی جنبه عاطفی این رابطه است. در تفسیر آیاتی که به‌صورت تمثیلی به حب امام اشاره می‌کنند آمده است که شیعه مؤمن با میزان حبش به امام شناخته می‌شود و حب امام معیاری برای تشخیص مؤمنان حقیقی از غیرمؤمنان است و اگر کسی در دلش حب امام را در کنار حب دشمنان آنان داشته باشد، شیعه حقیقی نیست (قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۷۱، ۱۷۲؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۶۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۳۳۱). این حب باید خالص و فقط برای امام باشد و کس دیگری در آن شریک نباشد (قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۷۱). هم‌چنین، آیاتی که حاوی واژه ریشه «وَدَّ» و «وَصَلَ» اند اغلب با واژه «القربی» آمده‌اند که همان خویشاوندان پیامبر، یعنی حضرت علی، حضرت فاطمه، و فرزندان ایشان (کوفی، ۱۴۱۰: ۱۴۴) یا به‌طور کلی «اهل بیت» (قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۲۷۵) هستند. هم‌چنین، گرایش به برتردانستن او امر عقیدتی درمقابل عملی در مجموعه‌های تفسیری هویدا است. این گرایش در روایتی منسوب به امام باقر آشکار است که بنابر آن حضرت ابراهیم در اعمال حج از خداوند خواست تا دل‌های مردم به‌سوی «آنان» متمایل شود (کوفی، ۱۴۱۰: ۸۰). برآشربه تأکید می‌کند که در این روایت، ضمن تشویق نکردن مؤمنان به «ایمان‌بستگی»، حب امامان که از اوامر عقیدتی است برتر از اعمال و مناسک دانسته شده است.

سومین وظیفه وفاداری به امام یا همان اصل ولایت است. ولایت مهم‌ترین وظیفه و شرط قبولی همه وظایف دیگر و از دو جنبه کارآمد است: مؤمن جز با ابراز ولایت امام از اعمالش سودی نمی‌برد (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۸۹، ج ۱، ۲۵۹)؛ گناه‌کاری که اوامر مهم را

سبک شمرده است با اظهار ولایت گناهایش بخشیده می‌شود. هم چنین، ولایت به محوری تشبیه شده است که قرآن و دیگر کتب مقدس حول آن می‌گردند (همان: ج ۱، ۵). در روایتی ذیل تفسیر آیه ۳ سوره مائده، ولایت پنجمین اصل دانسته شده است که چهار اصل دیگر فقط به واسطه آن پذیرفته می‌شوند. این روایت نشان می‌دهد که ولایت تاج افتخاری بر سر همه دستورات الهی دیگر است و خداوند دین خود را با آن کامل کرده است (همان: ج ۱، ۲۹۳؛ قمی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۱۶۲؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۱۱۸؛ Kohlberg, 1971: 81, no. 5). دومین بحث به دو رویکرد در تعیین جایگاه ولایت در میان اصول دین اختصاص دارد. در رویکرد نخست، برای اسلام پنج «ستون» معرفی می‌شود که چهارتای آن مربوط به اعمال (نماز، زکات، روزه، و حج) و پنجمین آن ولایت است. در رویکرد دوم، ولایت ششمین ستون به‌شمار آمده است. نویسنده، سپس، روایتی از امام صادق نقل می‌کند که حاکی از تعریف مفصلی از «ایمان حقیقی» است و براساس آن ایمان همان شهادت به یگانگی الله و رسالت حضرت محمد و اقرار به وحی خداوند است، مانند: نماز، زکات، حج، روزه، ولایت امامان، و برائت از دشمنان ایشان (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۱۷). برآشیر با استناد به کبرگ می‌گوید که در این روایت، علاوه بر ولایت، دو دستور «اقرار به آن چه خداوند وحی کرده» و «لزوم برائت از دشمنان شیعه» آمده است که نخستین افزوده می‌تواند یکی از لوازم اعتقاد به خدا و رسولش و دومی نیز می‌تواند جنبه دیگری از ولایت امامان دانسته شود.

بحث سوم به وجود ازلی ولایت و عقوبت منکران آن در روز ازل اختصاص دارد. بسیاری از روایات تفسیری امامیه نشان می‌دهند که حتی در روز ازل از انسان‌ها خواسته شد تا وفاداری خود را به امام نشان دهند (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۲۷، ج ۱، ۸۱). قدمت ولایت مضمون تعدادی از روایات است که مجازات‌های گوناگون افراد و گروه‌هایی از دوره پیش از اسلام را شرح می‌دهد که از پیمان وفاداری به امامان شیعه یا به‌صورت خاص امام علی سر باز زدند (کوفی، ۱۴۱۰: ۹۴). برآشیر می‌گوید تلاش مفسران برای مبتنی‌ساختن آیات قرآن بر تفاسیری از این قبیل گویای اهمیت ولایت در عقاید امامی است. بدین ترتیب، گناهی که صریحاً در قرآن ذکر نشده باشد به نپذیرفتن ولایت امام علی (و فرزندان ایشان) تفسیر می‌شود.

نویسنده در بحث چهارم دیگر آیات تفسیر شده را درباره عقیده ولایت مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که عقیده ولایت با دیگر «کلیدواژه‌ها» به‌صورت تمثیلی از قرآن استخراج شده است و در روایات متعدد عبارات و واژگانی چون «اقوم»، «واحد»، «حکمه»، «حسنه»، «نور»، «سبیل»، «عهد»، و غیره به ولایت تفسیر شده‌اند. درنهایت، مؤلف نتیجه

می‌گیرد که مفسران امامی با اضافه کردن لفظ ولایت به متن قرآن این عقیده را از قرآن استنباط کردند با این هدف که نشان دهند عقیده ولایت نه تنها با تفسیر بلکه از خود آیات قرآن برداشت می‌شود (Bar-Asher, 1999: 125-202).

## ۵. رویکرد شیعه امامیه نسبت به بنی‌امیه و بنی‌عباس

فصل پنجم به روایاتی درباره رویکرد شیعیان امامی به دو حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس اختصاص دارد. به عقیده برآشر، از آن‌جا که بنی‌امیه و بنی‌عباس از هیچ تلاشی برای غصب قدرت فروگذار نمی‌کردند، شیعیان نیز طبیعتاً از آنان نفرت زیادی داشتند. کسانی که اهل سنت آن‌ها را موجه و متقی معرفی کرده بودند در روایات امامیه به علت ارتکاب اعمال زشت سردسته اشرا و غاصبان دانسته شده‌اند.

برآشر، برای تبیین تلاش مفسران امامی برای نشان دادن مشروعیت نداشتن حکومت بنی‌امیه و غصب حق و حقوق آل‌علی، روایات امامی را براساس رویکرد شیعه امامیه به بنی‌امیه به چهار دسته تقسیم می‌کند. وی در ابتدا به روایاتی اشاره می‌کند که تمثیلات قرآنی با معانی منفی را به بنی‌امیه ارجاع داده‌اند و می‌گویند در روایات امامی بنی‌امیه حکومتی نشان داده می‌شود که نه تنها حقوق آل‌علی بلکه خدا و رسولش را نیز انکار کرده‌اند. در روایات امامی، خصومت عمیق با بنی‌امیه در تمایل به همانندسازی آنان به حیوانات نیز آشکار است. بنابراین، براساس تفاسیر امامی «کافران»، که قرآن (انفال: ۵۵) آنان را با اصطلاح «بدترین جنندگان نزد خدا» (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا) معرفی کرده است همان بنی‌امیه‌اند.

دومین دسته از این روایات برخی آیات را اشاره به نابودی قریب‌الوقوع دستگاه بنی‌امیه دانسته‌اند. سومین بخش از این روایات به ذکر مسئله «بدا» به منزله اصلی تفسیری در توجیه پیش‌گویی‌های نادرست نابودی بنی‌امیه می‌پردازد. به عقیده برآشر، این دسته از روایات نمونه بارزی از استفاده کلامی برای تحقق اهداف سیاسی است و شیعیان با طرح مسئله بداء خلاء میان ادعای تشیع بر ولایت انحصاری شیعیان و غصب قدرت به دست دستگاه‌های ظالم را پُر می‌کردند؛ براین اساس، هرگاه پیش‌بینی‌های آینده‌ای روشن برای شیعیان و نابودی دشمنان ایشان به حقیقت نمی‌پیوست، دلیل آن تغییر در اراده خدا دانسته می‌شد. نویسنده در بخش چهارم به استفاده شیعیان از تفاسیر عددی در روایات نابودی بنی‌امیه می‌پردازد که با حروف مقطعه بیان می‌شوند و می‌گویند حتی اگر در ارزش

تاریخی این روایات تردید شود، دست‌کم این کار نشان‌دهنده گرایش مفسران برای استنتاج عقاید خود از متن قرآن در حکم منبعی برای استنباط و حتی استفاده از حروف مقطعه در این امر است. مؤلف کتاب نهایتاً در بخش پنجم، ضمن طرح روایات معاد، درباره بنی‌امیه می‌گوید این روایات حاکی از انتقام‌گیری شیعیان از دشمنانشان در آخرت و مجازات آنان در قیامت به‌دست خداوند است.

برآشُر، در دومین بحث از این فصل، از رویکرد امامیه به بنی‌عباس سخن به‌میان می‌آورد و آن را در دو بخش ارائه می‌دهد. بخش نخست شامل روایات صریح یا رمزی درباره بنی‌عباس است. روایات دسته اول احتمالاً در مکان یا زمانی نگاشته شده بودند که به «تقیه» نیازی نبوده است یا مردمش با تشیع خصومت نداشته‌اند، اما زمانی که مردم دیگر ترسی از حاکمان عباسی نداشتند اسامی صریح می‌توانست جانشین واژگان رمزی شود. برآشُر در بخش دوم به دسته‌ای از روایات می‌پردازد که در اشاره به عباسیان از تفسیر تمثیلی بهره برده‌اند. وی در این زمینه به روایتی حاکی از مناظره امام کاظم و هارون‌الرشید درباره رسیدن حکومت به عباسیان اشاره می‌کند.

اساساً نگرش شیعیان به عباسیان با نگرش آنان به امویان چندان تفاوت ندارد، هرچند ممکن است برخی روایات گویای تمایل بیش‌تر شیعیان به بنی‌عباس باشد. گرایش خصمانه بسیاری از گروه‌های سنی‌مذهب به بنی‌امیه احتیاط مفسران شیعه در استفاده از اصطلاحات خصومت‌آمیز درباره بنی‌امیه را کم کرد. از آن‌جاکه مفسران متقدم آثار خود را در زمان حکومت عباسیان نگاشته‌اند احتیاط امری ضروری بود، هرچند در میان روایاتی هم که به سیاه‌نمایی عباسیان پرداخته‌اند روایاتی با زبانی صریح و تند وجود دارد (Bar-Asher, 1999: 204-223).

## ۶. دو حدیث شاذ در تفاسیر کهن امامیه

در فصل ششم، نویسنده ضمن اشاره به تلاش مفسران متقدم امامیه برای خارج‌ساختن روایات شاذی که در نهایت دست‌مایه فرقه‌های غیرامامی چون اسماعیلیه و دیگر فرقه‌های غلات شد، از تفاسیر خود به دو حدیث شاذ در تفاسیر کهن امامیه اشاره می‌کند که با عقاید متداول شیعه امامیه سازگار نیست.

نخستین روایت در تفسیر قمی و مشهور به «حدیث اسراء» است با این مضمون که امام صادق فرمود: «پیامبر در شب معراج با مشاهده تمجید خداوند از امام علی دچار



تردید و یأس شد و به دنبال آن خداوند آیه ۹۴ یونس را نازل نمود»، سپس امام صادق فرمود: «سوگند به خدا، پیامبر نه شک کرد و نه پرسش نمود» (قمی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۳۱۶-۳۱۷).

به نظر نویسنده، نخستین اشکال این روایت واکنش حضرت محمد به تمجید خداوند از امام علی است. چنین نگرشی با همه روایات امامی که رابطه پیامبر با امام علی (ع) را آکنده از عشق و دوستی و محبت نشان می‌دهد در تناقض است. اشکال دیگر خدشه‌دار شدن عصمت پیامبر است. هرچند واژه «عصمت» به صراحت در تفسیر این آیات نیامده، بحث مفسران در این باره از اوایل قرن سوم گویای آگاهی آنان از این مسئله است. برآشرف برای حل این اشکال به ذکر آرای برخی مفسران در این خصوص می‌پردازد و مدعی است که این آرا تفسیر غالب از این آیه را شکل داده‌اند و مفسران سنی و شیعه در نسل‌های بعد هرکدام از این تفاسیر را که پیشینیان نگاشته بودند به روش خود بازگو کرده‌اند. سرانجام، برآشرف ضمن مقایسه دقیق این روایت در تفسیر قمی و تفسیر فرات و تفسیر عیاشی ادعا می‌کند که عیاشی و فرات با هدف مشروعیت‌بخشیدن روایت آن را دست‌کاری کرده‌اند، اما قمی تغییری در آن ایجاد نکرده است. وی بخش پایانی روایت («سوگند به خدا، پیامبر نه شک کرد و نه پرسش نمود») را تلاشی برای هم‌سو کردن متن آن با اصول رایج شیعه امامیه می‌داند.

دومین روایت مشهور به «حدیث خوشه‌های گندم» در تفسیر عیاشی آمده است؛ با این مضمون که امام صادق در پاسخ به مفضل بن عمر جعفری درباره تأویل آیه ۲۶۱ سوره بقره «کمثل حبه أنبت سبع سنابل» فرمود: «دانه» تمثیلی از حضرت فاطمه است و هفت خوشه گندم هفت امام از ذریه ایشان است که هفتمین آن‌ها حضرت قائم است. وقتی وی درباره امام حسن (ع) پرسید، ایشان فرمود: «امام حسن قطعاً امام است و باید اطاعت شود، ولی از خوشه‌های هفت‌گانه نیست. نخستین آن‌ها امام حسین و آخرین آن‌ها قائم است» (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۴۷).

برآشرف، در ادامه، به اشکالات این روایت اشاره می‌کند: ۱. خط امامت در آن با امام علی (ع) آغاز نشده است؛ ۲. هرچند امام حسن (ع) فرزند ارشد امام علی و امام مفترض الطاعة معرفی شده است اما جزء خوشه‌های گندم محسوب نمی‌شود و نخستین خوشه امام حسین (ع) دانسته شده است. چنین تمایزی در تضاد با روایاتی است که بر تساوی همه امامان تأکید دارند. وی می‌افزاید در روایات حاکی از گرایش به ترجیح امام حسین بر امام حسن بر این نکته تأکید شده است که فرزندان امام حسین (ع) به علت خروج پدرشان بر بنی‌امیه

برای دریافت میراث امامت برگزیده شدند. بنابراین، واژه «سنابل» به امامانی اشاره دارد که مانند امام حسین و فرزندان ایشان با هم نسبت پدر-فرزندی دارند. وی در نقد سندی این روایت به مبهم‌بودن مفضل بن محمد جعفری اشاره می‌کند. برآشُر، در نهایت، به این نتیجه می‌رسد که این دو روایت عناصر قطعی «غلو» را ندارند. «حدیث اسراء» در مقایسه با روایات متداول در مجموعه‌های امامی مبین رابطه غیرعادی و مبهمی از حضرت محمد (ص) و امام علی (ع) است، اما درحقیقت آن‌طور که در روایات غلات آمده است امام علی (ع) را برتر از حضرت محمد نشان نمی‌دهد. هم‌چنین، «حدیث خوشه‌های گندم» در بیان تعداد هفت و تمایز میان امام حسن (ع) و امام حسین (ع) شاذ است. به عقیده وی، چنین روایاتی در مراحل اولیه تشیع، یعنی قبل از تشکیل اعتقادات اصولی امامی، به آثار امامیه راه یافته‌اند.

## پی‌نوشت‌ها

۱. از میان مقالات برآشُر می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

“Variant Readings and Additions of the Imāmī-Šīa to the Quran”, *Israel Oriental Studies*, Vol. 13, 1993.

“A Tenth-Century Nusayrī Treatise on the Duty to Know the Mystery of Divinity”, by the Company of Aryeh Kofsky, 1995.

“The Nusayri-Alawi Religion: An Enquiry into Its Theology and Liturgy”, by the Company of Aryeh Kofsky, Leiden, 2002.

“The Iranian Component of the Nusayrī Religion”, *Iran*, Vol. 41, 2003.

Bar-Asher, M. M. and Aryeh Kofsky, “Dogma and Ritual in Kitāb Al-Ma’arīf by the Nusayrī Theologian Ab ū Sa’id Maymūn B. Al-Qā Sim Al-Tabarānī”, *Arabica*, Vol. 52, Issue 1, 2005.

وی هم‌چنین نویسنده دو مدخل در *دائرةالمعارف قرآن* لیدن است: «Shi’ism and the Quran» و «Hidden and the Hidden».

۲. اتان کلبِرگ (Etan Kohlberg)، خاورشناس معاصر و شیعه‌شناس، در سال ۱۹۷۱ موفق به اخذ دکترا از دانشگاه آکسفورد شد. وی مقالات متعددی در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* دارد که عمدتاً درباره موضوعات شیعی است. برخی از آثار او عبارت‌اند از:

“Some Shi’i Views of the Antediluvian World”, *SI*. 52.1980.

“The Attitude of the Imami Shi’is to the Companions of the Prophet”, Ph.D. Dissertation, University of Oxford, 1971.

“Some Zaydi Views on the Companions of the Prophet”, *BSOAS*, Vol. 39. 1976.

“The Term Muhaddath in Twelver Shiism”, *Studia Orientalia Memoriae D.H. Baneth Dedicata*, Jerusalem, 1979.

“Some Imami Shi'i Views on the Sahaba”, *JSAI* 5. 1984.

“Imamand Community in the pre-Ghayba Period”, in: *Authority and Political Culture in Shi'ism*, A. Arjomand (ed.), New York, 1988.

برخی از آثار او به فارسی ترجمه شده است؛ از جمله اثر مهم او درباره کتابخانه سید بن طاووس کتابخانه سید بن طاووس، ترجمه سید علی قرائی و رسول جعفریان، است.  
۳. ترجمه فارسی این اثر، به قلم نویسندگان مقاله حاضر، به زودی، در انتشارات حکمت منتشر می‌شود.

۴. این سخن برآش با این اطلاق اساساً درست نیست و همان‌طور که مدرسی طباطبایی نشان داده است عقیده تحریف اصولاً پنداری سنی بوده است که بعداً به محافل شیعی راه یافت (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۰: ۴۱-۷۸).

## کتاب‌نامه

- ابن بابویه، محمد علی (۱۳۸۷). *عیون اخبار الرضا*. تهران: نشر جهان.
- ابن بابویه، محمد علی (۱۴۰۳ ق). *معانی الاخبار*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۲۵-۱۳۲۷). *تهذیب التهذیب*. بیروت: دار صادر.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۲ ق). *التیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). *تفسیر العیاشی*، به تصحیح ه. رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمية.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق). *تفسیر القمی*، به تصحیح طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتاب کبیرگ، اتان (۱۳۷۱). *کتابخانه سید بن طاووس*، ترجمه سید علی قرائی و رسول جعفریان، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). *کافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کوفی، فرات بن فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ ق). *تفسیر فرات*، تهران، مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی.
- مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۸۰). «بررسی ستیزه‌های دیرین درباره تحریف قرآن»، ترجمه محمدکاظم رحمتی، *هفت آسمان*، ش ۱۱.
- مرتضی، علی بن حسین (۱۳۷۷). *تنزیه الانبیاء و الائمه*، قم: دار الشریف الرضی.
- مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵ ق). *رسائل الشریف المرتضی*، قم: دار القرآن الکریم.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۷۱). *اوائل المقالات*، تبریز: مکتبه الحقیقه.

- Amir-Moezzi (1994). *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, Translated by D. Streight, New York.
- Bar-Asher (1999). *Scripture and Exegesis in Early Imami Shi'ism*, Leiden: Brill
- Corbin, H. (1971-1972). *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*, Paris.
- Donaldson, D. M. (1933). *The Shi'ite Religion*, London.
- Kohlberg, E. (1971). "The Attitude of the Imami Shi'is to the Companions of the Prophet", Ph.D. Dissertation, University of Oxford.
- Kohlberg, E. (1979). "The Term Muhaddath, in Twelver Shi'ism", *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata*, Jerusalem.
- Kohlberg, E. (1980). "Some Shi'i Views of the Antediluvian World", *Studia Islamica* 52.
- Kohlberg, E. (1988). "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", in *Authority and Political Culture in Shi'ism*, edited by A. Arjomand, New York: Reprinted in *Belief and Law in Imāmi Shī'ism*, Chap. 13.
- Madelung, W. (1979). "The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalam", in *Islamic Philosophical Theology*, Edited by P. Morwedge, New York.
- Mc Dermott, J. (1986). *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beirut.
- Modarressi, H. (1984). *An Introduction to Shi' Law: A Bibliographical Study*, London.
- Modarressi, H. (1993). *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, Princeton.
- Noldeke, T. et al. (2013). *The history of the Quran*, Edited and Translated by Wolfgang H. Behn, Leiden. Boston, Brill.
- Rubin, U. (1975). "Pre-existence and Ligh", *Israel Oriental Studies* 5.
- Wensinck, A. J. (1960). "Shafā'a", *Encyclopedia of Islam*, 2nd Edition, Leiden: Brill.
- Wensinck (1932). *A Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge.