

دوری از تعصب در نظرات و رفتار

علمای شیعه اثنی عشریه

از نیمه دوم قرن پنجم تا نیمه دوم قرن هفتم هجری

سید علی حسینی*

چکیده

اختلافات فرقه‌ای بین مذاهب اسلامی، همیشه عواقب دردناکی به همراه داشته است؛ در حالی که از آرزوهای بزرگان و دلسوزان امت اسلامی، وحدت امت اسلامی است. در این مقاله در صدد اشاره به برهه‌ای از تاریخ اسلام هستیم که در آن مدت، این آرزو تا حد بسیار زیادی تحقق یافته است و آثار بسیار شیرینی نیز به همراه داشته است.

کلیدواژه‌ها: تعصب، تسامح و مدارا، شیعه اصولی، شیعه حشوی.

* دانشجوی دکتری ادیان.

مقدمه

امروزه بحث‌های فراوانی دربارهٔ مسائل جاری در جهان اسلام مطرح است؛ از جملهٔ این مباحث، نحوهٔ تعامل شیعیان با اهل تسنن است؛ مسئله‌ای که همیشه حرف و حدیث‌های زیادی به دنبال داشته و دارد.

از یک سو بزرگان و مصلحان و دلسوزان جوامع اسلامی با نگاهی جامع به این مسئله می‌نگرند و سخن از وحدت مسلمانان می‌زنند و بدبختی‌های بسیار زیاد جوامع اسلامی را معلول همین اختلافات می‌دانند؛ اختلافاتی که دشمنان اسلام و مسلمانان از وجود آن خوشحال و همیشه در صدد شعله‌ور ساختن هرچه بیشتر آن هستند و از سوی دیگر عده‌ای بر خلاف این می‌اندیشند و همیشه بر طبل جدایی و دشمنی می‌کوبند؛ البته به نظر می‌رسد این رویهٔ آنها، برآمده از حمیت و تعصب دینی آنهاست که در جای خود می‌تواند بسیار ستودنی باشد.

در حقیقت باید گفت هر دو نظر برخاسته از دین‌مداری این بزرگان است؛ هر چند همیشه باید حساب عده‌ای جاهل و نادان را از هر دو طایفه، در این مسئله جدا کرد که دائماً بر اساس جهالت و هوا و هوس خود حرکت و اظهار نظر می‌کنند. این موضوع بسیار مهم را می‌توان از جهات بسیار مختلفی مورد بررسی قرار داد؛ چه اینکه با وضعیت اسف‌باری که امروزه امت اسلام به آن مبتلاست، پرداختن به آن جوانب، بسیار ضروری است؛ با این حال در این سطور در صدد بررسی تنها یک بعد مسئله در برههٔ خاصی از تاریخ می‌باشیم؛ یعنی در صدد هستیم نتایج حاکم شدن یکی از این دو دیدگاه را در برهه‌ای از تاریخ پر فراز و نشیب امت اسلامی مورد بررسی قرار دهیم.

از غیبت امام زمان (عج) تا به امروز، شاید بتوان گفت تنها برهه‌ای از زمان که دیدگاه اعتدالی و تقریبی در جامعهٔ شیعی حاکم شده است، قرن پنجم تا قرن هفتم هجری باشد؛ از همین رو بررسی وضعیت شیعیان در این دوران و دستاوردهای

فراگیر شدن این رویه، بسیار درس آموز است؛ از این رو ابتدا با مروری اجمالی و کلی، به وضعیت شیعیان اثنی عشری در این قرون* خواهیم پرداخت و سپس به سیاست‌هایی که علماء و دانشمندان شیعی در این وضعیت اتخاذ کرده‌اند و دستاوردهای آنها می‌پردازیم.

جامعه شیعه در یک نگاه

از اواسط قرن چهارم و پس از تسلط امیران آل بویه بر بغداد و گسترش سلطه آنان بر بخش‌های گسترده‌ای از جهان اسلام، از ابهت و شکوه دربار بغداد کاسته شد؛ علاوه بر آن فاطمیان مصر که شیعه اسماعیلی بودند، در آن کشور دولت نیرومندی تشکیل دادند. سیف الدوله حمدانی و امرای آنان که در شام حکومت می‌کردند نیز به شیعیان ابراز تمایل می‌کردند. در بخش شرقی و جنوب شرقی و شمال ایران نیز صفاریان و طاهریان و کمی پیش از آنان، علویان طبرستان که شیعه بودند، برچم استقلال بر افراشتند؛ بنابراین در چنین فضایی، دست علماء و فقهای شیعه برای ابراز وجود باز شد.

از سوی دیگر پس از آزمایش تلخی که شیعیان پس از قیام مختار تا روی کار آمدن بنی‌عباس تجربه کردند، متفکران شیعی به این نتیجه رسیدند که نخست باید اندیشه‌های فکری و اعتقادی مکتب تشیع را به مردم آموخت؛ به همین دلیل از قرن دوم به بعد، متکلمان شیعه و شاگردان امام باقر و امام صادق علیهما السلام کوشیدند معتقدات شیعه را بر اساس منطق عقلی و کلامی اجرا نمایند. از این تاریخ تا سال ۴۴۷ هجری قمری، یعنی سال ورود طغرل سلجوقی به بغداد و برانداختن آخرین فرمانروای شیعه آل بویه (ملک رحیم) دانشمندان شیعه با استناد به قرآن کریم و نیز بهره‌گیری از اخبار اهل بیت، اندیشه‌های ناب را به

* مراد نیمه دوم قرن پنجم تا آخر نیمه اول قرن هفتم می‌باشد.

منصه ظهور رساندند؛ اگرچه با ورود طغرل و سقوط بغداد متفکران شیعه دوباره در تنگنا قرار گرفتند؛ اما این نوع حرکت‌های مکتبی به وسیله متکلمان، فقهاء و اندیشمندان شیعی هیچ‌گاه متوقف نگردید (موسوی، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۵۸-۲۵۷).

سلجوقیان طایفه‌ای از ترکان «غز» بودند که با مهاجرت از ترکستان، در مناطق نزدیک ماوراءالنهر منزل گزیده بودند و همسایه دولت خودمختار ایران، دولت‌های سامانی، غزنوی و ایلک‌خانی شدند. نامگذاری آنان به سلجوقیان برگرفته از نام رهبر آنها «سلجوق بن دقاق» است که توانست آنها را متحد سازد (همان، ص ۱۶).

دولت سلجوقی در عرض ده سال از کنار جیحون تا سواحل دریاچه خوارزم و دریای آبسکون تا دریای عمان، تمام سرزمین‌های ایران را تحت اداره خود درآورد و سلسله‌های کوچکی را که در این بلاد حکومت می‌کردند، خراجگزار و مطیع خود نمود؛ و چون شوکت و قدرت آنها به‌نهایت رسید، با تصور دفع مستنصر فاطمی که بر مصر و شام و قسمتی از عراق استیلا یافته بود، با لشکر فراوان عازم بغداد شدند و خلیفه در این تاریخ، از حاکم سلجوقی در دفع فتنه ابوالحارث بساسیری که بر خلیفه شوریده بود و جانب مستنصر فاطمی را گرفته بود، کمک خواست. طغرل در سال ۴۴۷ هجری قمری به بغداد رسید و بساسیر گریخت و خلیفه به‌پاداش این خدمت، نام او را به‌سلطنت، در خطبه بغداد جاری کرد و نام «ملک رحیم دیلمی» را که خطبه تا آن تاریخ به نام او خوانده می‌شد، حذف نمود (اقبال، ۱۳۲۸ ش، ص ۱۵-۱۴).

دولت سلجوقی بعد از دولت خلفاء در عهد بنی‌امیه، دومین دولت بزرگ اسلامی است که در قسمت مشرق توانسته است بیشتر ممالک اسلامی را تحت یک حکومت و اداره در بیاورد و سلسله‌های بی‌شماری را که از عصر متوکل (از حدود ۲۳۲ ه.ق) به‌بعد در قسمت شرق خلافت اسلامی، تشکیل شده بودند و

مقارن استیلای سلاجقه غالباً ضعیف شده بودند، مطیع خود کند و چون سلاجقه سنی مذهب و مطیع اوامر روحانی خلیفه عباسی بودند، در حقیقت می توان گفت در عهد ایشان، بار دیگر خلافت بغداد موفق شده بود استیلای فرمان روحانی خود را بر ممالک بزرگ اسلامی برقرار سازد (حلمی، ۱۳۸۳ ش، ص ۹۸-۹۹ / کلوزنر، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۰)؛ البته تعامل خلیفه و سلطان دو طرفه بود؛ از طرفی از آنجا که خلفای بغداد، پیشوایان اکثر مسلمانان بودند، پذیرش فردی به عنوان سلطان از جانب خلفاء باعث نزدیک تر شدن او به مسلمانان می شد و از طرف دیگر با قرار گرفتن سلاطین در کنار خلفاء، مانع از انقراض و زوال خلافت آنها می گردید؛ چنان که اگر حمله طغرل به بغداد و شکست بساسیری و برکناری یاران خلیفه فاطمی نبود، خلافت عباسی منقرض می شد و از صحنه سیاست محو می گردید.

فرق اسلامی در عهد سلجوقی

در عهد سلجوقی، تمام فرقه های اسلامی در پی کسب مقام و تثبیت جایگاه اجتماعی خود بودند و از هر وسیله ممکن نیز در این جهت کمک می گرفتند. صوفیه در این زمان سیاست قعود و سکوت در پیش گرفته بودند؛ ولی اسماعیلیه علاوه بر نشر باورها و اعتقادات خود، از ترور، ستیز و نفی فیزیکی افراد نیز استفاده می کردند؛ پیروان مذاهب چهارگانه اهل سنت با نزدیک شدن به حکام و سعی در جلب نظر آنان به سوی عقاید خویش، در نزاع های فرقه ای استحاله شده بودند و امامیه نیز به اجبار در این نزاع ها سهیم بودند (کلوزنر، همان، ص ۱۵۸-۱۵۹).

در حقیقت نیمه دوم قرن پنجم و تمامی قرن ششم و ابتدای قرن هفتم، از مهم ترین دوره هایی است که اختلافات دینی و اعتقادی در آن شدت گرفت و فلسفه و علوم عقلی حرام شمرده شد و تنگ نظری هایی در مباحث علمی پدید

آمید (غنی، ۱۳۶۹ ش، ج. ۲، ص ۴۶۴)؛ در واقع باید گفت عهد سلجوقی دوران درگیری و مجادلات و مناظرات بین گروه‌ها و فرقه‌های مختلف اسلامی است. قرن پنجم و ششم هجری به تمام معنا، دوره جدل و اختلافات فرق اسلامی با یکدیگر است؛ چه اینکه در اثر گسترش و رونق علوم و معارف اسلامی و دایر شدن مدارس اسلامی و مجامع علمی و مذهبی، انواع مجادلات و مناظرات علمی میان علما و فقهاء برقرار گشت، به طوری که فن مجادله و مناظره در این دوران بیش از هر دوره ترقی کرد (کیانی‌نژاد، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۳۵-۱۳۶ / حلمی، پیشین، ص ۱۵۰-۱۵۱)؛ هر چند گاه‌گاه نیز این مجادلات علمی به درگیری خونین مبدل می‌گردید.

همچنین بین مذهب تشیع که از عهد آل بویه رواج پیدا کرده بود، با فرق سنی مجادلات علمی سختی در جریان بود که در مواردی، حتی در شهرهای بغداد و دیگر شهرهای سرزمین اسلامی درگیری‌های خونینی بین آنها اتفاق می‌افتاد.

سلاجقه و وزیر معروف‌شان، خواجه نظام الملک، به حمایت اهل سنت و برای نگاهبانی مقام خلافت عباسی با عموم فرق شیعه و رافضی به خصوص شیعه اسماعیلیه و پیروان خلیفه فاطمی رقابت شدید و دشمنی سختی ورزیدند و به اشکال گوناگون در قلع و قمع آنها کوشیدند.

تأسیس مدارس نظامیه توسط خواجه نظام الملک، خود، نشان از رقابت شدید بین شیعه و سنی دارد؛ چه اینکه در این مدارس، به مناظره و جدل اهمیت بسیار می‌دادند (همایی، ۱۳۴۲ ش، ص ۴۶ / حقیقت، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۸۳).

در همان حال که شیعه و سنی با یکدیگر جنگ و جدل داشتند، فرق سنی هم به جان هم افتاده بودند و هر یک از فرقه‌های چهارگانه اهل سنت، در مخالفت با یکدیگر سخت می‌کوشیدند. اشاعره و معتزله با هم زد و خورد می‌کردند؛ علماء و فقهای هر طایفه بر ضد عقاید فرقه دیگر تبلیغ می‌نمودند تا جایی که کار به

غوغای عامه و محاربه و کشتار می‌کشید:

وقتی خواجه نظام‌الملک مدرسه نظامیه را در شهرهای مختلف بنا کرد، این مدارس را فقط بزرگواران شافعی وقف کرد و پیروان مذاهب دیگر را از تحصیل در آنها منع نمود (سجادی، ۱۳۷۶ ش، ص ۸۲). این خود، یکی از مظاهر بارز این درگیری‌هاست که در بلاد اسلامی‌ای چون خراسان و اصفهان به راهی خطرناک و دشمنی سخت، میان احزاب و فرقه‌های مسلمان تبدیل شده بود (همای، پیشین، ص ۴۷).

تعامل سلجوقیان با شیعه

درباره تعامل سلجوقیان با شیعیان می‌توان دو دوره کاملاً متفاوت را بیان کرد: دوره نخست که در آن بر شیعیان سخت‌گیری می‌شد و دوره دوم که شاهد برخوردی ملایم‌تر از قبل با شیعیان هستیم.

دوره نخست با آغاز حکومت سلجوقیان همراه بود؛ حتی در این دوره به امر طغرل، شیعیان را بر منابع لعن و نفرین می‌کردند (ابن اثیر، ۱۹۷۸، ج ۸، ص ۹۷). ابن عماد حنبلی در مورد طغرل می‌نویسد: «طغرل بیک بر عراق تسلط یافت و رافضه (شیعیان) را قلع و قمع کرد و شعائر آنها را از بین برد» (جعفریان، ۱۳۸۰ ش، ج ۱، ص ۳۸۰).

همچنین ابن‌کثیر در حوادث سال ۴۴۸ هجری می‌نویسد: «و فیها الزم الروافض بترك الاذان بحی علی خیر العمل و امروا ان ینادی مؤذنهم فی اذان الصبح بعد حی علی الفلاح؛ الصلاة خیر من النوم، مرتین و اذیل ما کان علی ابواب المساجد و مساجدهم من کتابة محمد و علی خیر البشر و دخل المنشدون من باب البصره الی باب الکرخ ینشدون بالقصائد التي فیها مدح الصحابه... و امر رئیس الرؤساء الوالی بقتل ابی عبدالله بن الجلاب شیخ الروافض لما کان تظاهر به من الرفض و

الغلو فيه فقتل علی باب دکانه و هرب ابوجعفر الطوسی و نهبت داره؛ رافضیان (شیعیان) در بغداد وادار شدند [عبارت] «حی علی خیر العمل» را ترک کنند و مؤذنان ایشان مجبور بودند در اذان صبح بعد از عبارت «حی علی الفلاح» دو مرتبه بگویند: الصلاة خیر من النوم. و عبارت «محمد و علی خیر البشر» از سر در همه مساجد و مساجد شیعه پاک شد. شعر سرایان از باب البصره تا باب الکرخ قصیده‌هایی در مدح صحابه می‌سرودند ... و والی شهر دستور به قتل ابی عبدالله بن جلاب، بزرگ شیعیان داد که به شیعه‌گری تظاهر می‌کرد. از این روی، او را در مقابل مغازه‌اش به قتل رساندند. شیخ طوسی از بغداد گریخت و خانه‌اش را غارت کردند (ابن کنیر، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۲، ص ۸۶).

اما با گذشت زمان، اندک اندک وضعیت تغییر پیدا کرد و با شیعیان با ملایمت بیشتری برخورد شد. این امر، معلول نقش دقیق و مثبتی بود که شیعه امامیه در آن عصر ایفا کرده است. آنچه در مورد سیاست امامیه در آن عصر می‌توان گفت، چنین است:

۱. شیعه امامیه تلاش داشت از بروز هرگونه درگیری با سلاجقه که به ناپودی آنها می‌انجامید، خودداری کند؛ زیرا در صورت درگیری، نمی‌توانست اهداف اصولی و درازمدت خود را محقق سازد.
۲. شیعه با اقدامات گسترده فرهنگی سعی داشت هویت مذهبی و فرهنگی خود را به عنوان یک نمونه برتر در جامعه ثابت کند. مناظرات با اهل تسنن، منقبت‌خوانی و مجالس وعظ و تعزیت برای امام حسین علیه السلام و نگارش تفسیرهای گوناگون و کتاب‌های علمی و کلامی فراوان، همه در این راستا بوده است.
۳. شیعه با تربیت عناصر ورزیده فرهنگی، تلاش داشت در دولت سلجوقی - آن هم در سطوح بالای حاکمیت - مشارکت فعال داشته باشد؛ زیرا در آن صورت قدرت لازم برای تحقق دیگر اهداف خود را می‌یافت (حلمی، پیشین، ص ۱۶۳).

شیعه در تحقق این سیاست‌ها تا حدود زیادی موفق عمل کرده است؛ مثلاً وزارت تنی چند از شیعیان در حکومت‌های عباسیان و سلجوقیان مانند: هبة‌الله محمد بن علی، وزیر المستظهر، سعدالملک آوجی، وزیر محمد بن ملک‌شاه و شرف‌الدین انوشیروان خالدکاشانی، وزیر المسترشد و محمود بن ملک‌شاه و مجدالملک القمی، وزیر برکیارق، سلطان بزرگ سلجوقی و یا استاد علی قمی که به نوشته بنداری، تنها فرد عاقل دستگاه برکیارق بود، گواهی بر این مدعاست (جعفریان، ۱۳۸۰ ش، ج ۱۷ ص ۲۸۵ / همو، ۱۳۷۸ ش، دفتر دوم، ص ۳۴۷).

شیعه امامیه با پیگیری سیاست‌هایی از این دست، توانست علاوه بر حفظ کیان تشیع، آن را نیز گسترش دهد.

جریان‌های عمده شیعی

از ویژگی‌های برجسته تشیع امامی در این دوزان، حضور دو جریان عمده در مسائل نظری شیعی می‌باشد. جریان نخست، جریان اهل حدیث، اخباری یا حشوی است. این جریان توانست اندیشه شیعی را از غیبت کبری تا قرن چهارم، تقریباً به صورت یکپارچه در اختیار بگیرد و آن را رهبری کند؛ چنان‌که مرکز علمی قم که در آن هنگام بزرگ‌ترین و مهم‌ترین مجمع مذهبی شیعی بود، به طور کامل در اختیار این مکتب قرار داشت و غالب فقهای قمی همگی از محدثان و مخالفان استدلال و اجتهاد و تفکر عقلانی در جامعه شیعی بودند؛ ضمن آنکه فقهای شیعی بسیاری در این دوره تا اواخر قرن چهارم جزء پیروان این مکتب بودند؛ با این حال دیری نپایید که در سده چهارم هجری، مکتب عقل‌گرایی کلامی شیعی، در برابر مکتب قمیین قامت آراست و بدین‌سان با پیدایی مکتب کلامی امامی در بغداد - که از کلام عقلانی جانبداری می‌کرد - مکتب قم به افول گرایید (جعفریان، ۱۳۸۰ ش، ج ۲۷ ص ۵۵۳)؛ البته در این عصر از فرق مختلف شیعه تنها

نصیریه، زبیدی، اسماعیلیه و شیعه اثنی عشریه شهرت و اهمیت داشتند و فرقه‌های دیگر شیعه پیش از این عصر منقرض شده بودند (صابری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۲ / جعفریان، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۵۳).

رشد و گسترش تشیع

علی‌رغم همه مشکلات و فشارهایی که معمولاً از طرف حکمرانان و فرقه‌های مذهبی بر جامعه شیعی وارد می‌شد، شاهد رشد و گسترش تشیع در قرون پنجم، ششم و هفتم هستیم و این خود، یکی از نکات بسیار پراهمیت و درس‌آموز است. به طور طبیعی این امر می‌تواند معلول عوامل مختلفی باشد که در جامعه اسلامی و شیعی آن زمان وجود داشته است. یکی از این عوامل گرایش به اعتدال و به‌کارگیری سیاست تسامح و مدارا می‌باشد.

شاید بتوان گفت گرایش به اعتدال، برآمده از گرایش خردورزی‌ای بود که توسط شیخ مفید آغاز شده بود و توسط سید مرتضی و شیخ طوسی ادامه پیدا کرده بود. در این میان شیخ الطائفه طوسی از اهمیت فراوانی برخوردار است. و شاید بتوان گفت گرایش به اعتدال، تقریباً توسط شیخ الطائفه طوسی بنیانگذاری شد و توسط شاگردان ایشان در ایران و بغداد گسترش یافت (حلمی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۵۱). از این گرایش، در برخی نوشته‌های به‌جای مانده از این دوران، به‌نام شیعه اصولی نیز تعبیر شده است و در مقابل آن، تشیع حشوی و غالی و اخباری را قرار داده‌اند* (قزوینی، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۵۰۴).

شیخ طوسی در این زمینه زحمات بسیاری متحمل گردید و سعی و تلاش

* البته باید توجه داشت که اصطلاح حشوی در اصل به اهل حدیث، یعنی اهل سنت نخستین، اطلاق می‌شده و پس از آن به برخی از اخباری‌های شیعه نیز که برخورد عقلانی با احادیث نداشتند، اطلاق شده است.

فراوانی به خرج داد؛ چه اینکه همین گرایش به اعتدال ایشان، باعث شد عده‌ای از دانشمندان اهل سنت همانند تاج‌الدین سبکی در کتاب «طبقات الشیعه» و سیوطی در کتاب «طبقات المفسرین» و کاتب السلبی در کتاب «کشف الظنون» شیخ را به عنوان یک عالم شافعی مطرح کنند. (طوسی: ۱۴۱۴ ق. ص ۱۱).

جریان تشیع اعتدالی با به کارگیری سیاست تسامح و مدارا توانسته است بر بسیاری از مشکلاتی که مانع رشد مکتب تشیع بوده، فایق آید و موجبات حفظ و گسترش مذهب امامی اثنی عشری را فراهم آورد.

این جریان و گرایش به خوبی از آثاری که از آن زمان‌ها به یادگار مانده است، قابل درک است که در ادامه به مواردی از این گرایش در آثار مختلف آن دوران اشاره می‌کنیم.

الف) تفسیر مجمع‌البیان

از مفسران و اندیشمندان بنام این دوران، شیخ ابوعلی فضل بن حسن طبرسی است که سه تفسیر گرانسنگ «مجمع‌البیان» و «الکافی الشافی» و «جوامع الجامع» را از خود به یادگار گذاشته است. تفسیر مجمع‌البیان معروف‌تر و شناخته شده‌تر از آن است که بخواهیم آن را معرفی کنیم؛ کتابی که مقبول عام و خاص است.

انسان وقتی به تفسیر مجمع‌البیان مراجعه می‌کند به روشنی در می‌یابد که این تفسیر برای تمامی امت اسلامی و برای تمام عالم اسلامی نوشته شده است و نه برای یک عده یا گروه و مذهبی خاص؛ چه اینکه اگر شخصی با گروه‌ها و مذاهب اسلامی آشنا نباشد، به سختی می‌تواند بفهمد که این تفسیر بر اساس کدام یک از مذاهب اسلامی نوشته شده است؛ چون نظرها و دیدگاه‌های مذاهب و فرق اسلامی در آن، به صورت یکسان بیان شده است، بدون اینکه تحقیر یا کاستی‌ای نسبت به نظر یا عقیده‌ای در آن صورت گرفته باشد؛ در حقیقت این تفسیر کاملاً

در فضای تقریبی نگاشته شده است. همان اندازه که یک مسلمان دوازده امامی می‌تواند از آن استفاده کند، به همان اندازه هم یک مسلمان غیر شیعی می‌تواند از آن بهره ببرد؛ همان‌طور که از ابن عباس و ابن مسعود سخن به میان می‌آید، از مجاهد، قتاده کلبی و دیگران نیز نقل سخن می‌گردد؛ همان‌طور که عقاید و دیدگاه‌های شیعی در تفسیر آیات بیان می‌گردد، دیدگاه‌های مفسران و علمای اهل سنت نیز بیان می‌شود.

از روش‌های بسیار شایع مرحوم طبرسی در تفسیر آیات این است که ایشان نخست دیدگاه‌های مفسران فرق دیگر را نقل می‌کند؛ مثلاً دیدگاه مجاهد، قتاده، ابن زید، عکرمه، فراء ضحاک و کلبی و یا دیگر مفسران اهل سنت و بعد از آن، دیدگاه خویش یا امامیه را به عنوان یکی از دیدگاه‌ها بیان می‌کند. این روش در سرتاسر مجمع البیان دنبال می‌شود.

از دیگر خصوصیت شیخ طبرسی در این تفسیر، این است که از بزرگان اهل سنت هم حدیث نقل می‌کند؛ برای مثال انس بن مالک، عایشه، ابوحنیفه و شافعی از آن دسته افراد هستند؛ مثلاً در تفسیر «استقاموا» در آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ...» (فصلت: ۳۰) می‌گوید: «ای استقاموا علی ان الله ربهم وحده لم یشرکوا به شیاً عن مجاهد و قیل معناه ثم استقاموا علی طاعته و اداء فرائضه عن ابن عباس و الحسن و قتاده و ابن زید و قیل ثم استقاموا فی افعالهم کما استقاموا فی اقوالهم. قیل ثم استقاموا علی ما توجبه الربوبية من عبادته عن ابن مسلم و روی عن انس قال قرا علينا رسول الله ﷺ هذه آلیة ثم قال. قد قالها ناس ثم کفر اکثرهم فممن قالها حتی یموت. فهو ممن استقام علیها و روی محمد ابن الفضیل قال سألت ابا الحسن الرضا عن الاستقامة فقال هی والله ما انتم علیه» (طبرسی، ۱۳۷۹ ق. ص ۱۲).

همان‌طور که مشاهده می‌شود صاحب «مجمع البیان» ابتدا پنج نظر از مفسران

و بزرگانی همچون انس نقل می‌کند و در پایان حدیثی از امام رضا علیه السلام را در تفسیر این آیه بیان می‌کند.

همچنین در تفسیر «امهات» در آیه شریفه «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ» (احزاب: ۶) می‌گوید: «المعنى: إنهن للمؤمنين كالامهات فى الحرمة و تحريم النكاح و لسن امهات لهم على الحقيقة اذ لو كن كذلك لكانت بناته اخوات المؤمنين على الحقيقة فكان لا يحل للمؤمن التزويج بهن فثبت ان المراد به يعود الى حرمة العقد عليهن لا غير... و لهذا قال الشافعى و ازواجه امهاتهم فى معنى دون معنى و هو انهن محرمات على التأييد و ما كن محارم فى الجلوة و المسافرة و هذا معنى ما رواه مسروق عن عائشه ان امرأة قالت لها يا امة فقالت لست لك بام انما ام رجالكم فعلى هذا لا يجوز ان يقال لاخوانهن و اخواتهن احوال المؤمنين و حالات المؤمنين قال الشافعى تزوج الزبير اسماء بنت ابى بكر و لم يقل هى خالة المؤمنين»: مراد از این آیه آن است که نمی‌توان با همسران پیامبر ازدواج کرد؛ درست مثل حرام بودن ازدواج با مادر؛ نه اینکه ایشان واقعاً مادر مؤمنان هستند؛ زیرا اگر چنین بود، باید دختران پیامبر، خواهران واقعی مؤمنان می‌شدند. و ازدواج مؤمنان با ایشان حرام می‌شد. پس مشخص می‌شود که منظور از مادر بودن آن است که نمی‌توان ایشان را به عقد خود درآورد... از این روی، شافعی می‌گوید: اینکه همسران او مادران مؤمنین هستند، یعنی تا ابد ازدواج با آنها حرام است [نه اینکه] در خلوت و مسافرت محرم هستند. و این معنی همان است که مسروق از عایشه روایت می‌کند که زنی به عایشه گفت: این مادر! او گفت: من مادر تو نیستم، بلکه مادر مردان شما هستم. بنابراین، نمی‌توان برادران و خواهران ایشان را دایی یا خاله مؤمنان نامید. شافعی می‌گوید: زبیر با اسماء، دختر ابی‌بکر، ازدواج کرد در حالی که به او نمی‌گفتند: خاله مؤمنین (طبرسی: ۱۳۷۹ ق، ج ۸، ص ۲۳۸).

همچنان‌که دیده می‌شود در تفسیر این آیه نیز ابتدا دیدگاه‌های مفسران بیان می‌شود و در ادامه، حدیثی از عایشه و شافعی می‌آید.

مرحوم طبرسی این روش را در تفسیر آیاتی که درباره احکام فقهی و یا غیرفقهی‌ای که بین امامیه و دیگر فرق اختلاف است نیز به کار می‌برد؛ مثلاً در تفسیر آیه شریفه «خُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ، وَحُمُّ الْخَيْزِيرِ» (مائده: ۳) در مورد حرمت «طحال» می‌گوید: «اجتمعت الامامية على انه حرام و ذهب سائر الفقهاء الى انه مباح» (طبرسی، ۱۳۷۹ ق: ج ۳، ص ۱۵۷). در اینجا مرحوم طبرسی از علمای دیگر فرق با احترام، از لفظ «فقها» استفاده می‌کند.

همچنین در تفسیر کلمه «متعمداً» در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ» (مائده: ۹۵) می‌گوید: «قيل هو ان يتعمد القتل ناسياً لاحرامه عن الحسن و المجاهد و ابن زيد ابن جريح و ابراهيم قالوا فاما اذا تعمد القتل ذاكراً لاحرامه فلا جزاء فيه لانه اعظم من ان يكون له كفارة و قيل هو ان يتعمد القتل و ان كان ذاكراً لاحرامه عن ابن عباس و عطاء و الزهري و هو قول اكثر الفقهاء فاما اذا قتل صيد خطأ او ناسياً فهو كالتعمد في وجوب الجزاء عليه و هو مذهب عامة اهل التفسير و العلم و هو المزوي عن ائمتنا عليهم السلام قال الزهري نزل القرآن بالعمد و جرت سنته في الخطاء» گفته شده: منظور از «متعمداً» آن است که عمداً صیدی را شکار کند. در حالی که فراموش کرده در احرام است. حسن، مجاهد، ابن زید، ابن جریح و ابراهیم گفته‌اند: اگر کسی عمداً شکار کند در حالی که می‌داند در احرام است کفاره‌ای ندارد؛ چون این کار بزرگ‌تر از آن است که با کفاره از بین برود. [گرچه] برخی گفته‌اند: حتی اگر عمداً صید کند و بداند محرم است کفاره دارد. این قول ابن عباس، عطاء و زهری است که [منطبق با] قول اکثر فقهاست. اما [این دیدگاه که] اگر کسی صیدی را از روی اشتباه یا فراموشی بکشد مثل کسی که عمداً کشته باید کفاره دهد، نظر

عموم مفسران است که از امامان ما روایت شده است. زهری می‌گوید: قرآن به عمد نازل شده و سنت در اشتباه جاری می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۹: ج ۳، ص ۲۴۴-۲۴۵).

همچنین ذیل کلمه رؤیت در آیه «وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ؛ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۳) چنین می‌نویسد: «اختلف من حملة على نظر العين على قولين احدهما، ان المراد الى ثواب ربها ناظرة هي ناظرة الى نعيم الجنة... والآخر: ان النظر بمعنى الروية و المعنى تنظر الى الله معاينة رووا ذلك عن الكلبي و مقاتل و عطاء و غيرهم». بعد از ذکر دو قول، به رد قول رؤیت خداوند با چشم سر می‌پردازیم: «و هذا لا يجوز لان كل منظور اليه بالعين مشاراليه بالحدقه و اللحاظ و الله يتعالى عن ان يشار اليه بالعين كما يجلس سبحان عن ان يشار اليه بالاصابع»؛ اگر منظور نگاه با چشم باشد، دو دیدگاه وجود دارد: معنی اول آنکه او به ثواب پروردگار خویش چشم دوخته است؛ به نعمت‌های بهشتی نگاه می‌کند... و معنی دوم آنکه نظر به معنی رویت است؛ یعنی او با چشمان خود خدا را می‌نگرد. این معنی از کلبي، مقاتل، عطاء، و ديگران نقل شده است. این درست نیست؛ چون هر چیزی که بتوان او را با چشم دید با حدقه چشم می‌توان به او اشاره کرد، در حالی که خداوند از اینکه به او با چشم اشاره شود منزّه است، کما اینکه از اشاره با انگشتان نیز به دور است (همان، ج ۱۰، ص ۳۹۸).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، مرحوم طبرسی نظرهای فقهی مختلفی را نقل می‌کند و در ضمن آن، نظر ائمه معصومین عليهم السلام را نقل می‌کند؛ بدین صورت شیخ طبرسی در نقل اقوال، تعصبی به خرج نمی‌دهد و به همه اصناف و فرق اسلامی به یک دید می‌نگرد. همین امر موجب خرده‌گیری علمایی چون شیخ بحرانی در «لولوتی البحرین» و تنکابنی در «قصص العلماء» از شیخ طبرسی شده است که اکثر منقولات او در مجمع البیان از مفسران عامه است و از تفسیر اهل بیت جزء

اندکی نقل نکرده است (طبرسی: ۱۳۶۷ ش. ج ۱، ص ۶).

به کارگیری این روش (امروزه به آن روش تقریبی می‌گویند) توسط مرحوم طبرسی به این معنا نیست که ایشان از عقاید حقه شیعی اثنی عشریه دست کشیده باشد و در دفاع از آن کوتاهی کرده باشد، بلکه بر آن عقاید پافشاری نیز می‌کند، ولی لجاجت و دشمنی را به کناری می‌نهد و با عقل و درایت آن مباحث را مطرح می‌کند؛ برای نمونه ایشان در تفسیر «صالح المؤمنین» در آیه شریفه «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاةٌ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» (تحریم: ۴) می‌گوید: «مراد از آن بر اساس روایات شیعه و سنی، امیرالمؤمنین است و مجاهد نیز چنین عقیده دارد». او سپس حدیثی از کتاب «شواهد التنزیل» از صیدیر صیرفی نقل می‌کند که: «رسول خدا، علی بن ابی طالب را دوبار به اصحابش معرفی کرد؛ یک مرتبه با کلام من کنت مولاة فعلی مولاة و مرتبه دوم وقتی که این آیه نازل شد، رسول الله دست علی را گرفت و فرمود: ای مردم! ایشان صالح المؤمنین است». ایشان در ادامه، حدیث دیگری در تأیید این مسئله نقل می‌کند (طبرسی: ۱۳۷۹ ق. ج ۱۰، ص ۳۱۶). همچنین در مقدمه تفسیر مجمع البیان در همان ابتدای کتاب به حدیث نقلین می‌پردازد (همان، ج ۱، ص ۹) و یا در مورد آیه «اکمال دین» مثل همیشه نخست نظرهای علماء و دانشمندان را درباره اکمال دین بیان می‌کند و در پایان نظر امامیه را نقل می‌نماید؛ یعنی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت نقل می‌کند که: این آیه بعد از انتصاب امیرالمؤمنین به امامت امت، توسط پیامبر صلی الله علیه و آله در غدیر خم نازل شده است (همان، ج ۳، ص ۱۵۹).

ایشان همچنین در تفسیر آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (مائده: ۶۷) می‌گوید: «اکثر المفسرون فيه الاقاويل... و روی العیاشی فی تفسیره باسناده عن ابن ابی عمیر عن ابن اذینه عن الكلبي عن ابی صالح عن ابن عباس و

جابر ابن عبدالله قالا امرالله محمد آ ان ینصب علیاً علیه السلام للناس فیخبرهم بولایتہ فتخوف رسول الله صلی الله علیه و آله ان یقولوا حابی ابن عمه و ان یطعنوا فی ذلک علیه فاوحی الله الیه هذه آلیه فقام بولایتہ یوم غدیر خم؛ مفسران در این باب دیدگاه‌های زیادی ارائه کرده‌اند ... عیاشی در تفسیر خود از ابن ابی عمیر نقل می‌کند: خداوند بر محمد صلی الله علیه و آله وحی کرد تا علی علیه السلام را به [رهبری] مردم نصب کند و به ایشان از ولایت علی علیه السلام خبر دهد، اما پیامبر صلی الله علیه و آله از اینکه به او طعنه زنند و بگویند او از پسرعمویش طرفداری کرده واهمه داشت. پس خداوند این آیه را به او وحی کرد و او ولایت علی علیه السلام را در روز غدیر خم مطرح کرد (طبرسی، پیشین، ج ۳، ص ۲۲۳). در حقیقت مرخوم طبرسی به طرق مختلف و با تکیه بر اقوال شیعه و اهل سنت، حادثه و سخن پیامبر اعظم را درباره ولایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل می‌کند.

ایشان همچنین در تفسیر «اهل البیت» در آیه شریفه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳) می‌گوید: «مراد از اهل بیت، خمسه طیبه محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام می‌باشند» و سپس به شبهاتی که در این زمینه است، پاسخ می‌دهد و در نهایت بر اساس این آیه شریفه، عصمت حضرات معصومین علیهم السلام را اثبات می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۹ ق، ج ۸، ص ۳۵۶-۳۵۷).

همچنین شیخ درباره علت نوشتن تفسیر «الکافی الشافی» می‌نویسد: «پس از فراغت یافتن از نوشتن کتاب بزرگ مجمع البیان در تفسیر قرآن به کتاب «کشاف» علامه جارالله زمخشری دست یافتم و پس از مطالعه آن دریافتم که این کتاب از نکاتی تازه و عباراتی بدیع و الفاظی شگفت برخوردار است؛ از این رو خلاصه آن را به صورت کتابی جامع و بی‌نظیر گردآوری نمودم و نام آن را «الکافی الشافی» نهادم (طوسی، ۱۳۷۷ ش، ج ۱، ص هجده).

درباره علت نوشتن تفسیر جوامع هم مطالبی شبیه به مطالب قبل می‌گوید و اضافه می‌کند: «به‌راستی که خواندن و یا شنیدن الفاظ کشف، لذت شنیدن الفاظ نو را دارد و از رونق تازه‌ای برخوردار است. به جرئت می‌توان گفت کشف کتابی است که با حق و حقیقت دمساز و بر صراط مستقیم منطبق است» (همان، ص نوزده و بیست).

این‌گونه تمجید از زمخشری در حالی است که زمخشری دانشمندی است در اصول، معتزلی و در فروع حنفی و طبرسی عالم و پیشوای شیعه امامی است و در عصر خود و در بین پیروان اهل بیت بسیار معروف بوده است و این امر از مطالبی که خود او در مقدمه تفسیر جوامع الجامع درباره تفسیر «مجمع البیان» و «الکافی الشافی» می‌گوید، به‌خوبی هویدا است. او بعد از بیان علت تألیف این دو کتاب می‌گوید: «به این ترتیب بود که این دو کتاب پا به عرصه وجود نهادند و طولی نکشید که دل‌ها را تسخیر کرد... به طوری که در شهرها ضرب‌المثل شدند و به‌سرعت برق، در بلاد جریان یافتند» (همان، ص هجده).

با اینکه شیخ دازای ارج و منزلت خاص و آوازه‌ای این‌چنین بلند در جامعه شیعی و سایر مسلمانان بود، به‌صراحت به فضل و علم و شایستگی عالم معاصر خود، علامه زمخشری اعتراف می‌کند.

همین صفای باطن و بری بودن از هر گونه تعصب مذهبی است که شیخ محمود شلتوت را واداشته در مقدمه‌ای که بر کتاب مجمع البیان نگاشته است، به مطالبی بلند اعتراف کند و بگوید: «تفسیر مجمع البیان با مزایای زیادی که دارد از کلیه تفاسیر قرآن بهتر است» (همان، ص ده).

البته این روش مرحوم طبرسی به کتب تفسیری ایشان اختصاص ندارد، بلکه ایشان در کتاب‌های دیگرش نیز همین سیاست را پی می‌گیرد؛ برای مثال کتابی از ایشان به یادگار مانده به نام «المؤتلف من المختلف بین ائمة السلف». در این

کتاب، شیخ به مسائل مورد اتفاق بین علمای فرق مختلف اسلامی می‌پردازد (طوسی: ۱۳۷۷ ش، ج ۱، ص یازده). نکته جالب توجه اینکه ایشان از بزرگان اصحاب فرق دیگر به «ائمہ سلف» یاد می‌کند که این امر برخاسته از همان سیاست اعتدال و مدارایی است که ایشان در تألیف‌هایش آن را به کار گرفته است.

ب) تفسیر روض الجنان و روح الجنان

از جمله تفاسیر ارزشمندی که از این دوران به یادگار مانده است، تفسیر روض الجنان و روح الجنان می‌باشد. این تفسیر به زبان فارسی، در قرن ششم هجری و توسط حسین بن علی بن محمد بن احمد بن خزاعی نیشابوری به رشته تحریر در آمده است.

در این مجموعه عظیم، روش اعتدال و سیاست دوری از تعصب و لجابت به خوبی به چشم می‌خورد. برای روشن شدن این مسئله توجه به مطالب زیر ضروری است:

۱. ابوالفتوح در تفسیر روض الجنان و روح الجنان به‌طور گسترده از روایات و اخبار در تفسیر آیات بهره می‌گیرد و به روایات به عنوان یک منبع اصیل در تفسیر آیات می‌نگرد. وی در این تفسیر به ۲۰۱۷ حدیث اشاره می‌کند و این به روشنی حکایت از جایگاه والای حدیث در تفسیر ابوالفتوح دارد.

ابوالفتوح مبنای خود را در استفاده از روایات، در جاهای مختلف بیان کرده است؛ برای نمونه درباره آیات متشابه، بعد از تعریف آن می‌گوید: «حکم او آن بود که حمل کنند آن را بر احتمالات خود و آنچه ممکن بود که در لغت، آن وجه محتمل بود آن را و دلیلی منع نکند از حملش بر آن وجه و قطع نکند بر مراد خدای تعالی الا به نصی از رسول ﷺ و یا از ائمہ علیهم السلام که قول ایشان حجت باشد در دین» (رازی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱۷ ص ۴).

همچنین در جای دیگر در مورد «تفسیر به رأی» می‌گوید: «اکنون بدان که درست شده است به روایات صحیحه که تعاطی تفسیر نشاید کرد و اقدام کردن بتر بیان و شرح آن الا به اخبار و آثار از رسول و از ائمه حق، چه قول ایشان نیز مسند باشد به رسول خدا، و به رأی خود تفسیر نشاید کردن» (همان، ص ۵).

چنان‌که از این سخنان به دست می‌آید، ایشان تفسیر قرآن با روایات را لازم می‌دانند، اما نه هر روایتی، بلکه روایات و اخباری که استناد آنها به حضرات معصومین علیهم‌السلام تام و تمام باشد.

۲. در پایبندی شیخ ابوالفتوح رازی به اهل بیت و مکتب آن حضرات، هیچ شک و شبهه‌های وجود ندارد، بلکه بر عکس ایشان حتی بر این مسئله پافشاری می‌کند. این امر با مراجعه به تفسیرش به خوبی آشکار می‌شود. در این تفسیر برخلاف تفاسیر قبل از آن، مباحث مربوط به اهل بیت و خصوصاً مباحث مربوط به امامت و ولایت علی ابن ابی طالب علیه‌السلام به خوبی و به صورت بسیار گسترده مطرح شده است؛ برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

ابوالفتوح رازی در موردی می‌گوید: «ما نزل فی احد من القرآن ما نزل فی علی بن ابی طالب» (رازی، ۱۳۶۸ ش، ج ۴، ص ۹۵).

ایشان در تفسیر آیه شریفه: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳) چنین می‌گوید: «در آیت دو قول گفتند: یکی از آنها در حق زنان رسول است و ظاهر قرآن مانع است از این لقوله عنکم و يطهرکم، و این خطاب مردان باشد، نه خطاب زنان؛ و نیز اخبار متواتر است که مخالف و موالف روایت کردند از طریق مختلف که مراد به آیت و اشارت در اهل البیت به علی و فاطمه و حسن و حسین [است]» (رازی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱۵، ص ۴۱۷). او همانند دیگر مفسران شیعه این آیه را دلیل بر عصمت خاندان طهارت می‌داند.

ابوالفتوح رازی در موارد مختلفی به امامت و ولایت امام الموحدین علی بن

ابی طالب می‌پردازد؛ از جمله در تفسیر آیه شریفه «الَّتِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَاءِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا» (احزاب: ۶) می‌گوید: «استدلال کردند به این آیت بر امامت امیرالمؤمنین علی علیه السلام و وجه استدلال چنین گفتند که: خدای تعالی گفت النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم؛ رسول من به مؤمنان اولی تر است از آنکه ایشان به خود و حکم او بر ایشان روان تر است از فرمان و حکم ایشان بر خود. آن‌گه در آمد و گفت اولوا الارحام یعنی خویشان او، بعضی به بعضی اولی ترند. آن‌گه آن خویشان را وصف به دو چیز کرد و آن: ایمان و هجرت است؛ پس چون اندیشه کردیم، این ولایت اولی تر موقوف آمد به سه چیز: یکی قرابت و یکی ایمان و یکی هجرت. امت دعوی امامت در سه کس کردند: در علی و ابوبکر و عباس؛ اما ابوبکر اگرچه مؤمن و مهاجر است، قرابت ندارد و اما عباس اگرچه ایمان و قرابت دارد، مهاجر نیست و طلیق است؛ پس از تسمیه بنمایند الا امیرالمؤمنین علی علیه السلام» (رازی، پیشین، ص ۳۵۰).

ابوالفتوح تقریباً به تمام اصول اعتقادی تشیع در تفسیرش پرداخته است و از آنها دفاع کرده است که البته بیان تمام آنها در این مجال نمی‌گنجد و مشتاقان می‌توانند به مقالاتی که کنگره شیخ ابوالفتوح رازی در این زمینه منتشر کرده است، مراجعه کنند.

از این موارد و موارد بسیار فراوانی که در تفسیر ابوالفتوح وجود دارد، به دست می‌آید که در اعتقاد او به امامت اهل بیت عصمت و طهارت و حقانیت آن، هیچ شک و شبهه‌ای وجود ندارد و او سعی فراوانی در این تفسیر، در جهت روشن شدن حقانیت اهل بیت به خرج داده است؛ به همین علت تفسیر او از این جهت با تفاسیر پیشینیان بسیار متفاوت است.

۳. از جمله مسائلی که در تفسیر ابوالفتوح نمایان است، استفاده گسترده ایشان

از روایاتی است که از طریق اهل سنت نقل شده است. از ۲۰۱۷ حدیثی که ایشان در این تفسیر استفاده می‌کند ۱۹۶ روایت مستند به اهل بیت است و قریب به ۱۸۲۱ روایت نبوی هستند که از مجامع روایی اهل سنت نقل شده است و راویان آنها صحابه پیامبر و افرادی همچون ابوهریره، حسن بصری، عبدالله بن عمر، عایشه، ابوموسی اشعری و امثال آن هستند (اسلامیه، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۶۷-۳۶۸)؛ برای مثال او از ابوهریره ۲۵۰ حدیث نقل می‌کند (همان، ج ۱، ص ۲۶۵)؛ همچنین ایشان در تکریم صحابه روایاتی را نقل می‌کند؛ مثلاً در موردی می‌گوید: «از رضا روایت کردند، از پدرش کاظم از پدرش صادق که او گفت... آل محمد ﷺ اجماع کردند بر آنکه آواز بر باید داشتن بدین آیت [آیه بسمله] و بر قضای نماز شب به روز باید کردن و قضای روز به شب و در صحابه رسول - رضی الله عنهم - خیر باید گفتن» (رازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۹-۵۰).

ابوالفتوح رازی در جای دیگر، از قول خلیفه سوم نقل می‌کند: «از اینجاست حدیث عثمان بن عفان: ما تمنیت منذ اسلمت ای ما کذبت گفت تا اسلام آوردم، دروغ نگفتم» (همان، ج ۲، ص ۵۲).

همچنین در ذیل آیات «أَلَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ؛ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ؛ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (مطففین: ۴-۶) می‌گوید: «زاوی خبر گوید: یک روز عبدالله ابن عمر این سورت می‌خواند به این آیه یَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ رسید، چندان بگریست که بیفتاد و دگر نتوانست خواندن» (رازی، پیشین، ج ۲۰، ص ۱۸۳).

ابوالفتوح رازی حتی در بعضی موارد، واژه‌هایی همچون «صحابه رسول» و «رضی الله عنه» برای بعضی از صحابه نقل می‌کند که هیچ جایگاه درستی نزد شیعیان ندارند (رازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۸-۵۰) و یا در مواردی از القابی همچون «صدیق» برای خلیفه اول استفاده می‌کند (همان، ج ۳، ص ۲۴۵ و ج ۲۰، ص ۳۰۴-۴۲۰).

در ذیل آیه «بسم الله الرحمن الرحيم» ابوالفتوح می‌گوید: «از رضاع عليه السلام روایت کردند، از پدرش کاظم، از پدرش صادق که او گفت: اجتمع آل محمد علی الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم. و علی قضاء مافات من الصلوة فی اللیل بالنهار و علی قضاء مافات فی النهار باللیل و علی ان یقولوا فی اصحاب النبی صلى الله عليه وآله احسن قول»؛ آل پیامبر همگی هم نظر هستند که «بسم الله الرحمن الرحيم» را بلند بگویند، نمازی را که در شب قضا شد در روز به جای آورند، نمازی را که در روز قضا شده در شب به جای آورند و اینکه در مورد یاران پیامبر صلى الله عليه وآله بهترین سخنان را بگویند (همان، ج ۱، ص ۴۹-۵۰).

همچنین در مورد دیگری دارد: «در خبر است که مردی نام او حنظله از جمله صحابه رسول در راه می‌آمد و می‌گفت: «من منافقم، من منافقم و بر خود ندا می‌کرد. ابوبکر پیش او برافتاد. گفت چرا چنین می‌گویی؟ گفت من چون پیش رسول می‌باشم، دلم ترسان است و چشمم گریان است و چون از پیش او به درآیم و به خانه باز روم آن رقت دل برود و به خنده درآید، می‌ترسم که نفاق باشد. ایشان در این بودند. عمر نیز به ایشان رسید. و این حدیث بشنید. ایشان گفتند: ما نیز همچنین باشیم، آن‌گاه به یک جا پیش رسول آمدند و از رسول صلى الله عليه وآله پرسیدند. رسول صلى الله عليه وآله گفت: این نفاق نباشد. به خدای که اگر شما بر آن حال بماندی که پیش من باشی، فرشتگان در راه شما مصافحه کردند و دست در دست شما نهادندی (همان، ج ۱، ص ۱۳۵).

ابوالفتوح رازی در مورد دیگر، روایتی از عطاء بن ریحان نقل می‌کند که: «چون ابوبکر الصدیق، یزید بن ابی سفیان را به عمل شام فرستاد، به تشییع او بیرون آمد. یزید سوار بود و ابوبکر پیاده با او می‌رفت و او را وصایت می‌کرد. یزید گفت: یا خلیفه رسول الله! یا برنشین یا من نیز پیاده شوم. گفت: من برنشینم و تو پیاده نشوی؛ من این گام‌ها در سبیل خدای بر می‌دارم؛ تو را وصایت می‌کنم به

وصایایی، باید نگاه داری» (همان، ج ۳، ص ۷۰).

در روایتی دیگر ابوالفتوح رازی از عمر بن عبدالعزیز نقل می‌کند که یک روز عمر بن خطاب پیری را دید از اهل ذمت که بر سرایی سؤال می‌کرد. عمر گفت انصاف نیست که ما از تو جزیت می‌ستدیم تا جوان بدی، چون پیر شدی صدقه به تو ندهیم، آن‌گاه اجرایی پدید کرد از بیت المال خدای تعالی. گفت: هدای مردم که ایمان دارند یا ندارند بر تو نیست و لکن خدای تعالی هدایت دهد. از باب الطاف و توفیق، آن را که خواهد» (همان، ج ۴، ص ۸۲).

با عنایت به مباحثی که مطرح گردید، این سؤال در ذهن نقش می‌بندد که با توجه به مبثای شیخ ابوالفتوح در استفاده از روایات در تفسیر آیات و با توجه به پایبندی کامل ایشان به تشیع و اهل بیت عصمت و طهارت، چگونه در تفسیر خویش، از صحابه‌ای حدیث نقل می‌کند که مورد قبول شیعه نمی‌باشند و حتی از آنها به بزرگی یاد می‌کند؛ ضمن آنکه در بسیاری از موارد هیچ نقدی بر سخنان و روایاتی که از آنها نقل می‌کند، وارد نمی‌نماید و با سکوت از کنار آنها می‌گذرد؛ حتی بر اساس آن روایات، روایت و نظری را که منسوب به ائمه علیهم‌السلام است نمی‌پذیرد (همان، ج ۳، ص ۳۶۹).

به نظر می‌رسد برای یافتن پاسخ کامل این سؤال، باید به شرایط و عصری توجه کرد که شیخ ابوالفتوح در آن می‌زیسته است؛ در حقیقت ایشان با توجه به محیط اطراف خود که در ری می‌زیسته و ری در آن زمان مجمع فرق مختلف اسلامی بوده است، همان روش اعتدال و سیاست دوری از تعصب و لجاجتی را که دیگر بزرگان عصر او به کار گرفته بودند به کار بست تا از این طریق بتواند مبانی و معارف شیعی را برای همگان تبیین و تفسیر کند؛ لذا نتیجه این‌گونه رفتار آن شد که بعد از مدت کمی «زی» به مرکزی برای نشر فرهنگ شیعی تبدیل گشت.

ج) نقض

از آثار بسیار مهم و ارزشمندی که از دوران مورد بحث به یادگار مانده است، کتاب معروف «نقض» مرحوم عبدالجلیل قزوینی است. گرایش به اعتدال و دوری از تعصب نیز شعار و محور اصلی این اثر می‌باشد.

مرحوم عبدالجلیل قزوینی این کتاب را به دفاع از تشیع در رد اتهاماتی که نویسنده کتاب «بعض فضائح الروافض»^{*} بر تشیع روا داشته، نوشته است و نام آن را «بعض المثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض» نهاده است.

عبدالجلیل در ابتدای این کتاب، شیعه را به دو دسته تقسیم می‌کند: گروه اول «شیعه اصولیه» که وی آنها را شیعیان واقعی و عقاید آنها را عقاید اصلی مذهب امامیه اثنی عشریه می‌داند؛ او گروه دوم را به نام مذهب حشویه و اخباری و حتی غلات می‌نامد و آرا و تفکرات چنین گروهی را مردود می‌داند؛ ضمن اینکه تصریح می‌کند عقاید آنها ربطی به عقاید شیعه اصولیه ندارد.

ایشان خصوصیت گروه اول را اعتدال و خردورزی و دوری از تعصب و لجاجت می‌شمرد؛ بر خلاف گروه دوم که خشک مغزی و تعصب و لجاجت سرلوحه رفتار و عقایدشان است؛ بر همین اساس عبدالجلیل در مقابل اتهاماتی که صاحب کتاب «بعض فضائح و الروافض» مطرح می‌کند، سه نوع برخورد می‌کند: اول در مقابل برخی اتهامات به دفاع بر می‌خیزد و آنها را عقیده شیعه می‌داند و در صدد اثبات آنها بر می‌آید؛ دوم، برخی دیگر از اتهامات را مربوط به گروه‌های حشویه و اخباری و غلات می‌داند که گروه‌های بسیار کوچکی در عالم تشیع هستند و یا از آنها تعداد اندکی باقی مانده است (قزوینی رازی، ۱۳۵۸ ش، ص ۵۶۸) و

* امروزه اطلاعات دقیقی از این کتاب در دست نیست؛ به جز آن مواری که عبدالجلیل در کتاب نقض آورده است. نام نویسنده کتاب هم معلوم نیست. حتی در زمان خود عبدالجلیل هم نام نویسنده ذکر نشده بود و عبدالجلیل نیز به همین مطلب اشاره می‌کند (نقض، ص ۲-۵). فقط می‌توان گفت او یکی از سنیان ری بوده است.

ربطی هم به شیعه اصولیه ندارند (همان، ص ۲۳۵)؛ سوم، بعضی از اتهامات مطرح شده را دروغ محض و بهتان می‌داند که هیچ یک از فرق مختلف شیعه، بدان اعتقاد ندارند، بلکه عبدالجلیل این نظرات را بافتۀ ذهن صاحب فضائح الروافض می‌داند. به تعبیر خود او «خود، وضع و تمویه کرده که مذهب کسی نبوده است» (همان، ص ۳).

عبدالجلیل برای بیان جریان اصیل تشیع، اصطلاح «شیعت اصولیه» را به کار می‌برد و همه جا عقیده شیعت اصولیه را معیار و ملاک قرار می‌دهد و آنچه را برخلاف آن باشد رد می‌کند و بزرگانی چون سید مرتضی و شیخ طوسی را از بزرگان شیعت اصولیه می‌شمارد (همان، ص ۵۰۴).

خصوصیت بارز این جریان اصیل، گرایش به اعتدال است؛ در واقع در نظر عبدالجلیل تشیع اعتدالی، جریان، اصیل مذهب امامیه اثنی عشریه به حساب می‌آید که او، خود را نیز متعلق به این گروه می‌داند.

اینک به نمونه‌هایی از این تشیع اعتدالی در مباحث عقیدتی - که در کتاب نقض مطرح گردیده است - می‌پردازیم:

از دیرزمان اتهامات و شبهاتی از طرف برادران اهل سنت در زمینه تحریف قرآن، شأن پیامبر اسلام، صحابه پیامبر، زنان پیامبر و مواردی دیگر به شیعیان وارد می‌شده است. صاحب کتاب «فضائح الروافض» نیز مکرراً آنها را در کتابش بیان می‌کند؛ عبدالجلیل نیز بر همین اساس در کتاب «نقض» به تمامی این شبهات و اتهامات پاسخ می‌دهد و در تمامی این پاسخ‌ها از جریان تشیع اعتدالی پیروی می‌کند. به مواردی از این پاسخ‌ها و موضع‌گیری‌ها اشاره می‌کنیم:

از اتهاماتی که از زمان‌های بسیار دور بر شیعیان می‌بستند، تحریف قرآن به زیاده و کم می‌باشد که این اتهامات نیز توسط نویسندگان «بعض فضائح الروافض» در جاهای مختلف کتاب تکرار شده است و در هر مورد، صاحب «نقض» عقیده

شیعه اصولیه را که اعتقاد رایج سایر مسلمانان نیز هست، بیان می‌کند. در موردی صاحب «بعض فضائح» چنین می‌گوید: «مذهب شیعه چنان است که قرآن، بز عایشه بخورد، پس چون قائم بیاید به شرح و راستی املاء کند». عبدالجلیل در جواب می‌گوید: «این نه مذهب شیعه است، و کس نگفته است و از علمای شیعه مذکور نیست و در کتابی از کتب ایشان مسطور نیست و بر این اصل بد که نهاده است، بیرون از غفلت رسول و عایشه، باری تعالی را دروغ‌زن می‌داند که گفته است تبارک و تعالی *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* (حجر: ۹) پس عایشه جاهل باشد و محمد غافل و حق تعالی دروغ‌زن نعوذ بالله من هذا المقال».

«اما آنچه گفته است تا قائم نیاید درست نشود، پس طرفه‌تر و دروغ‌تر و بهتان‌تر است، بدان دلیل که به چند موضع در این کتاب اشاره کرده است که «رافضیان بعد از مصطفی دوازده امام گویند و همه را معصوم دانند» (قزوینی، ۱۳۵۸ ش، ص ۱۳۵-۱۳۶) و جایی گفته است «علی بزرگ‌ترین امامی است به نزد رافضیان؛ پس اگر علی زعمه بعضی از این کلام، بز عایشه بخورده بودی، امیرالمؤمنین علی علیه السلام املاء کردی تا به حسن عسکری علیه السلام مختل و ناقص نماندی تا قائم پیامدی و املاء کردی» (همان).

همچنین در مورد دیگر چنین آورده است: «در اصل قرآن زیادت و نقصان روا داشتن، بدعت و ضلالت باشد، و نه مذهب اصولیان است و اگر غالی یا حسوی خبری نقل کند، مانند آن باشد که کرامیه در اصحاب بوحنیفه و مشبهه در اصحاب شافعی، و بر شیعیت حجت نباشد» (همان، ص ۲۷۲).

وی همچنین بعضی از اتهاماتی را که درباره تأویل و تفسیر و تطبیق برخی از آیات بر خلفاء و یا دیگر صحابه بیان می‌شود رد می‌کند؛ مثلاً صاحب فضائح از تفسیر قمی در تأویل آیه *«رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ*

أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ» (فصلت: ۲۹) آورده است: «این دو کس را از دوزخیان از امت محمد که حوالت بدیشان می‌کنند، یکی بوبکر است و یکی عمر که بنای خلافت به ظلم، ایشان نهادند».

عبدالجلیل در جواب می‌گوید: «بر هیچ دانشمند و دانا پوشیده نیست که بهتان و زور کذب است که حوالت کرده است از چند وجه» و در ادامه وجوهی را بیان می‌کند مبنی بر اینکه چنین تفسیری از آیه نادرست است و نتیجه می‌گیرد: «پس آیت را به نام ایشان تأویل کردن و تفسیر دادن، جهل و خطا باشد و اگر مقدرأ شیعت را با کس خصومت باشد، تفسیر آیت قرآن به وجهی نکنند که در اجرای لفظ و بیان معنی مخطی باشند تا معلوم شود که این مصنف از آیت و تفسیر و تأویلش بی‌خبر بوده است و حوالت به دروغ کرده است و بر شیعت آن حجت باشد که در تفسیر محمد باقر علیه السلام و در تفسیر الحسن العسکری علیه السلام باشد و در تفسیر شیخ بو جعفر طوسی و محمد فتال نیشابوری و ابوعلی طبرسی و خواجه ابوالفتح رازی باشد؛ رحمة الله علیهم که معروف و معتبر و معتمدند» (قرظینی، پیشین، ص ۲۵۷).

از رحلت پیامبر عظیم‌الشان اسلام تا به امروز بین شیعیان و اهل سنت در مورد صحابه پیامبر اختلاف وجود دارد، اهل سنت تمامی صحابه پیامبر را عادل می‌دانند؛ ولی شیعه چنین امری را بدین کلیت نمی‌پذیرد. همین امر تعارضی میان این دو مذهب به وجود آورده است و امامیه به دشمنی با صحابه پیامبر متهم شده‌اند و اینکه امامیه به لعن و شتم صحابه می‌پردازند. این اتهامات به‌طور گسترده توسط صاحب فضائح در کتابش مطرح گردیده است و صاحب کتاب نقض نیز در تمامی این موارد نظر حقه شیعه اصولیه را بیان کرده و اتهامات واهی و بی‌اساس آنها را رد کرده است.

در موردی صاحب فضائح می‌گوید: «صحابه بزرگ و سلف صالح و زنان رسول

را دوست ندارند و بد گویند». عبدالجلیل در جواب می‌گوید: «اما شبهت نیست که شیعه اصولیه مرتبت هر یک از این جماعت به اندازه گویند؛ گویند علی بهتر است از ابوبکر و حسن از عمر و حسین از عثمان و فاطمه از عایشه و خدیجه از حفصه و صادق از بوحنیفه و کاظم از شافعی و امامت بوبکر و عمر اختیار خلق گویند و امامت علی و اولادش نص دانند از فعل خدا و عاقلان دانند که این نه دشمنی بوبکر و عمر باشد و نه دشنام و بدگفتن صحابه و تابعین و اگر به خلاف این حوالتی هست، بر حشویه و غلات است نه بر اصولیه» (همان، ص ۲۶۲-۲۶۳).

همچنین در مورد دیگر می‌گوید: «مذهب شیعت در حق صحابه به کفر و شرک نیست؛ آن است که با وجود امیرالمؤمنین علی علیه السلام بوبکر را و غیر بوبکر را استحقاق امامت نیست بفقده شرایط موجب» (همان، ص ۲۳۵-۲۳۶).

یا در مورد دیگر آورده است: «شیعت اصولیه بحمدالله بدین تهمت متهم نبوده‌اند و هر صحابه را و تابعین را که خدای و رسول دوست داشته‌اند و قبول کرده‌اند، شیعت مرید باشند» (همان، ص ۴۸۱).

در مورد لعن صحابه می‌گوید: «ظاهر است که خوارج علی و عثمان را لعنت کنند و از شیعت لعنت (منظور لعن خلفاء) ظاهر نیست؛ دعوی است به دروغ بر ایشان» (همان، ص ۵۷۳).

صاحب نقض پا از این هم فراتر می‌نهد و در جایی می‌گوید: «اما ثناء بر خلفاء بر آن انکاری نیست؛ بزرگان دین‌اند از مهاجر و انصار وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ» (همان، ص ۶).

همچنین در موزدی، آیاتی از سوره فجر را در مقام مدح بر ابوبکر تطبیق می‌کند (همان، ص ۲۸۱-۲۸۲)؛ اگرچه به نظر می‌رسد صاحب نقض در بعضی موارد خیلی آسان می‌گیرد، با این‌همه در موارد حساس و محوری حاضر نیست از مواضع اصولی خویش دست بکشد و مشروعیت خلافت و یا افعال زشتی را که

عده‌ای انجام داده‌اند بپذیرد؛ برای مثال صاحب بعض فضائح می‌گوید: «گویند که عمر، در بر شکم فاطمه زد و کودکی را در شکم او کشت که رسول او را محسن نام نهاده بود. این خبری است که درست و بر این وجه نقل کرده‌اند. و در کتب شیعی و سنی مذکور و مسطور است؛ اما خبر مصطفی است که انما الاعمال بالنیات. اگر غرض عمر آن باشد که علی به در برد تا بیعت کند بر خلافت بوبکر، نه آن بوده است که جنین سقط شود و یُمكن که خود نداند که فاطمه در پس در ایستاده است، اگر چنین باشد آن را قتل خطا گویند و اگر عمد آکرده باشد هم نه معصوم است، حاکم خداست در آن، نه ما، و در این فصل بیش از این نتوان گفت و الله اعلم باعمال عباد و بضمائهم و بسرائرهم» (همان، ص ۲۹۸).

آنچنان که ملاحظه می‌کنید، عبدالجلیل با تأیید اصل وقوع قضیه، ظوری مسئله را طرح می‌کند که از تعصب و لجاجت به دور است. کلمات پایانی ایشان نشان می‌دهد که ایشان به دلیل مصالح و دوراندیشی‌هایی از گفتن بعضی مسائل، خودداری کرده است.

از اتهامات دیگری که بر شیعه وارد می‌شود و البته موجب نزاع و دشمنی گردیده است، مسئله زنان پیامبر اکرم است؛ تا جایی که صاحب فضائح آورده است: شیعه زنان پیامبر را دشنام می‌دهد.

مرحوم عبدالجلیل در پاسخ می‌گوید: «مذهب امامیه اصولیه خلفاء عن سلف چنان است که زنان رسولان خدا طاهرات و مطهرات‌اند که اگر خلاف این باشد، آن نقصان عاید باشد با انبیاء علیهم‌السلام، و زنان لوط و نوح را تهمت زنا و ناشایست نهند با ظهور کفر و ثبوت نفاق ایشان... و طایفه‌ای که فضه فاطمه علیها‌السلام را از زمره مطهرات گویند، عایشه و حفصه را که زنان رسول‌اند و از امهات المؤمنین‌اند چگونه قذف کنند و فحش گویند» (همان، ص ۱۱۴-۱۱۵).

در جایی دیگر، عبدالجلیل از زنان پیامبر به امهات المؤمنین یاد می‌کند و لعن

و نفرین می‌فرستد بر کسانی که تهمت ناروا و ناشایست به آنها می‌زنند (همان، ص ۲۹۳-۲۹۴).

در مواضع متعددی عبدالجلیل قزوینی به مسائل اختلافی بین اهل سنت و شیعه امامیه پرداخته است و شبهات و اتهاماتی را که در آن زمینه‌ها مطرح بوده پاسخ می‌دهد. محور تمامی این تلاش‌ها و پاسخ‌ها بر اساس اعتقاد شیعه اصولیه می‌باشد که از یک سو از دشمنی و عداوت و کینه‌توزی به دور است و از سوی دیگر با قاطعیت بر اصول و ارزش‌های تشیع اعتدالی ایستادگی می‌کند و از آنها دفاع می‌کند (به علت طولانی شدن این قسمت از ذکر تمامی آن موارد خودداری می‌کنیم).

با مروری بر این آثار به خوبی به دست می‌آید که جریان اعتدال و به‌کارگیری سیاست تسامح و مدارا وجه غالب در میان اندیشمندان و نویسندگان صاحب‌نام شیعه در این دوران بوده است؛ اما این بدین معنی نیست که هیچ‌گونه گرایش خلاف آن در جامعه شیعی آن روز وجود نداشته است.

آنچه گذشت به کارگیری سیاست تسامح و مدارا و دوری از تعصب و لجاجت در حیطه نظر و اندیشه بوده است؛ ولی شیعیان و بزرگان آنها علاوه بر آن، در حیطه عمل نیز همین اصل را به کار گرفته‌اند که یکی از نشان‌های آن، رابطه حسنه شیعیان با حکومت آن عصر می‌باشد؛ اگرچه در مواردی نیز سخت‌گیری‌ها و رفتارهای خشن و دهشتناکی از جانب حکماء و خلفاء با شیعیان صورت می‌گرفت، ولی با این همه، شیعیان و بزرگان و دانشمندان و علماء رابطه نسبتاً خوبی با بعضی از امراء و حکمای زمان داشته‌اند؛ برای مثال درباره ارتباط خواجه ابوتراب دوریستی و نظام‌الملک آورده‌اند که هر دو هفته، نظام‌الملک از ری به دوریستی می‌رفت و از خواجه جعفر سماع اخبار و روایات می‌کرد و برمی‌گشت (قزوینی، پیشین، ص ۱۴۵).

از این بالاتر اینکه بین بعضی از سران شیعه و حکومت پیوند خانوادگی برقرار شده بود؛ از جمله آنها ازدواج فرزند سید مرتضی قمی - که یکی از بزرگان شیعه در زمان خود بود - با دختر نظام‌الملک ابوعلی الحسن ابن علی بن اسحاق است (همان، ص ۲۶۱).

در اثر همین روابط حسنه با حکومت، شیعیان توانستند وارد دستگاه حکومتی شوند و مناصبی بعضاً مهم را در دست گیرند. نظام‌الملک در این باره می‌نویسد: «و اکنون کار به جایی رسیده که درگاه و ایوان از ایشان (بدمذهبان عراق) پر شده است و هر ترکی را ده و بیست در پیش ایشان و اندر آن تدابیرند که اندک خراسانی را بدین در و درگاه نگذارند که بگذارند یا نانی یابند» (حلمی، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۶۴).

صاحب «بعض فضائح الروافض» می‌گوید: «در عهد سلطان ماضی محمد ملک‌شاه - بردالبله مضجعه - اگر امیری کدخدایی داشتی، رافضی بسی رشوت به دانشمندان سنی دادی تا ترک را گفتندی او رافضی نیست؛ سنی یا حنفی است. اکنون که خدایان همه ترکان و حاجب و دربان و مطبخی و فراش بیشتر رافضی‌اند و بر مذهب رافضی مسئله می‌گویند و شادی می‌کنند بی‌بیمی و تقیه‌ای» (قزوینی، پیشین، ص ۱۱۳).

کلام نظام‌الملک و صاحب «بعض فضائح» اگرچه از روی حقد و دشمنی است، اما به‌خوبی بیانگر رابطه شیعیان با حکومت و تأثیر آن بر آزادی شیعیان در اجرای احکام و شعائر دینی است.

همچنین بعضی از بزرگان شیعه در نزد امراء و سلاطین، دارای ارج و منزلتی خاص بوده‌اند؛ چه اینکه کتب و قول و قلم و تصانیف خواجه فقیه، عبدالرحمن نیشابوری و خواجه احمد مذکر یا شمس‌الاسلام حسکا بابویه... در نزد سلاطین حرمتی داشته است و از سلاطین و وزراء عطایایی بسیار و وصلت‌های زیادی

برای آنها بوده است» (همان، ص ۱۴۴).

عده‌ای از بزرگان آنقدر نزد سلاطین ارج و منزلت پیدا کرده بودند که حتی در صورت اظهار شعائر شیعی، همچنان موقعیت خود را حفظ می‌کردند. عبدالجلیل قزوینی به موازندی از آن در کتاب نقض اشاره می‌کند (همان، ص ۴۲۰). با وجود چنین رابطه‌ی خوب بین شیعیان و حکومت، طبیعی است که از شدت فشارهای فرقه‌ای و مذهبی بر شیعیان کاسته شود و شیعیان بتوانند همانند دیگر گروه‌های اسلامی در جامعه اسلامی حضور داشته باشند و به فعالیت بپردازند.

نتیجه

بنابراین - با توجه به آنچه گذشت - بر اثر همین‌گونه رفتارها بوده که شاهد ادامه‌ی رشد شیعه امامیه در این دوران می‌باشیم، با اینکه البته شاهد بی‌مهری‌ها و فشارهای زیادی هم علیه شیعیان بوده‌ایم. به امید فرارسیدن روزی که امت اسلامی یکدل و یکصدا به مقابله با فتنه‌ها و کینه‌ورزی‌های داخلی و خارجی بپردازند.

منابع

۱. اقبال، عباس؛ وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ ش.
۲. ابن اثیر؛ *الکامل فی التاریخ*؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۷۸ م.
۳. ابن کثیر؛ *البدایه و النهایه*؛ ج ۱۲، بیروت: دارأحیاء التراث العربی، ۱۴۱۳ ق.
۴. اسلامیه، حمیدرضا؛ مجموعه مقالات کنگره شیخ ابوالفتح رازی (مباحث کلامی)؛ ج ۳، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۴ ش.
۵. جعفریان، رسول؛ *تاریخ تشیع در ایران*؛ ج ۱، چ ۳، قم: انصاریان، ۱۳۸۰ ش.
۶. _____؛ *تاریخ ایران اسلامی*؛ دفتر دوم؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸ ش.
۷. حلمی، احمد کمال الدین؛ *دولت سلجوقیان*؛ ترجمه عبدالله ناصری طاهری؛ قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ ش.
۸. حقیقت، عبدالرفیع؛ *تاریخ علوم و فلسفه ایرانی*؛ تهران: کومش، ۱۳۷۲ ش.
۹. رازی، شیخ ابوالفتح؛ *تفسیر روض الجنان و روح الجنان*؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۰. سجادی، سید ضیاءالدین (دکتر)؛ *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*؛ چ ۶، تهران: سمت، ۱۳۷۶ ش.
۱۱. صابری، حسین؛ *تاریخ فرق اسلامی*؛ ج ۲، تهران: سمت، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. طوسی؛ *الرسائل العشر*؛ چ ۲، تهران: اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۱۳. _____؛ *تفسیر جوامع الجامع*؛ ترجمه احمد امیری شادمهری؛ ج ۱، چ ۲، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ ش.
۱۴. طبرسی؛ *تفسیر جوامع الجامع*؛ تصحیح ابوالقاسم گرجی؛ ج ۱، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران و قم: حوزه علمیه قم (چاپ مشترک)، ۱۳۶۷ ش.
۱۵. _____؛ *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: دارأحیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ ق.
۱۶. غنی، قاسم؛ *تاریخ تصوف در اسلام*؛ ج ۲، چ ۵، تهران: زوار، ۱۳۶۹ ش.
۱۷. قزوینی، عبدالجلیل؛ *کتاب نقض*؛ تهران: انجمن آثار ملی، ش ۱۴۳، ۱۳۵۸ ش.
۱۸. کلوزنر، کارل؛ *دیوانسالاری در عهد سلجوقی*؛ ترجمه یعقوب آژند؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
۱۹. کیائی‌نژاد، زین‌الدین؛ *سیر عرفان در اسلام*؛ تهران: اشراقی، ۱۳۶۶ ش.
۲۰. موسوی، سید حسن؛ *زندگی سیاسی و فرهنگی شیعیان بغداد*؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. همایی، جلال الدین؛ *غزالی‌نامه*؛ چ ۲، تهران: فروغی، ۱۳۴۲ ش.