

واکاوی بازتاب شرایط زمینه‌ای در تدوین تفاسیر روایی شیعی؛ مطالعه موردی مسئله نماز جمعه^۱

مهدی پیچان^۲

نصرت نیل ساز^۳

فروغ پارسا^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۳، صفحه ۷۶ تا ۹۶ (مقاله پژوهشی)

چکیده

در نگاه سطحی و ابتدایی به نظر می‌آید که مفسران در تفاسیر روایی بدون هیچ تلاش اجتهادی، صرفاً به گردآوری روایات مرتبط با الفاظ و عبارات آیات پرداخته‌اند. برخلاف این تصور، شواهد نشان می‌دهد که مؤلفان تفاسیر روایی به مانند سایر مفسران با تأثیرپذیری از شرایط زمینه‌ای در راستای کشف مراد و مقصود آیات اجتهاد نموده‌اند و دست به گزینش و چینش روایات زده‌اند. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی از طریق تطبیق تفاسیر روایی شیعی معروف و با کاربست مفهوم زمینه در نظریه‌های هرمنوتیک مؤلف‌محور، وجه تمایز این تفاسیر در مسئله نماز جمعه بررسی می‌شود. آنچه بطور خاص تری این تفاسیر را در مسئله نماز جمعه متمایز می‌کند پرداختن به شرایط وجوب نماز جمعه در تفاسیر متأخر صافی و نورالانقلین است؛ امری که در تفاسیر متقدم و تفسیر برهان بحرانی دیده نمی‌شود. چرایی این تفاوت رویکرد با عنایت به هم‌زمانی دوران تألیف تفاسیر روایی متأخر با روی کارآمدن حکومت شیعی صفوی قابل ارزیابی است. تعلق خاطر بحرانی به بیان جنبه‌های بطنی و تأویلی آیات و علاقه بیشتر حویزی نسبت به بحرانی و فیض در طرح مباحث فقهی متناسب با آیات از دیگر زمینه‌های اثرگذار در این تمایز است. هم‌چنین، روحیات صوفیانه شخصیت فیض موجب شده تا وی صرفاً از منظر مسئله‌ای فقهی به این مسئله ننگرد که عبارات او در رساله‌ی *زادالسالک* و *الفت نامه* شاهدی بر این امر است.

کلیدواژه‌ها: تفاسیر روایی شیعه، نقش مؤلف، نقش زمینه، نماز جمعه، صفویه.

۱. مقاله مستخرج از رساله دکتری دانشجو آقای مهدی پیچان می باشد.

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران:

mehdi_pichan@modares.ac.ir

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

nilsaz@modares.ac.ir

۴. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران: f.parsa@ihcs.ac.ir

درآمد

وارسی سیر تطور و تحول مکاتب تفسیری نمایانگر آن است که در برخی ادوار عمده توجه مفسران قرآن در راستای تفسیر آیات الهی به گردآوری و تدوین روایات تفسیری خواه همراه با بیان آراء و نظرات خویش در برخی مواضع و خواه تنها با بسنده نمودن به ذکر روایات بوده است. از اساسی‌ترین علل گرایش به چنین رویکردی، دلایل و شواهد نقلی و عقلی حاکی از ممنوعیت تفسیر به رأی است. این سنخ باور با توجه به تفاوت مبانی در نوع نظرکرد به جایگاه دینی و علمی امامان معصوم، صحابه و تابعین به دو صورت در میان مفسران فریقین مشهود است. عالمان اهل سنت تفسیر را تنها با روایت پیامبر (ص)، صحابه و تابعین جایز می‌شمردند اما عالمان شیعی تفسیر را تنها با روایت پیامبر (ص) و امامان معصوم روا می‌دانستند. براساس همین نهی از تفسیر به رأی، در نگرش و نگارش عده‌ای از مفسران شیعه این امر به چشم می‌آید که هر نوع تفسیری را به جز تفسیر روایی مصداق تفسیر به رأی دانسته و فهم مراد آیات را جز در سایه‌سار عنایت به نقل احادیث باطل انگاشته‌اند. در نگاه این مفسران رأی هر نظریه‌ای است که از طریق عقل و مبادی فکری ظنی حاصل شود. از این روی تفسیر آیات از طریق عقل و اجتهاد را مصداق تفسیر به رأی دانسته و بر پایه‌ی این باور تفسیر روایی را درمقابل تفسیر اجتهادی و عقلی قرار داده‌اند.

کلام شیخ طوسی (م ۴۶۰) در یادکرد از جماعتی از عالمان شیعی که تفسیر هیچ بخشی از ظواهر قرآن را جز به مدد روایات منقول جایز نمی‌شمردند، از کهن‌ترین و معتبرترین مستندات دال بر پیشینه این نوع باور در میان عالمان شیعی است (طوسی، بی‌تا، ۴/۱). شاهد دیگر، سخن علامه حلّی (م ۷۲۶) درباره اخباریانی است که دریافت اصول و فروع دین را تنها با اتکای به اخبار آحاد اهل بیت (ع) قبول داشته‌اند (حلّی، ۱۳۸۳ش، ۴۰۳/۳). نشانه‌های آشکار تفکر یادشده را در سخنان ملا محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۶) پیشوای جماعت اخباریان شیعه می‌توان یافت. وی در بخش‌های مختلف *العوائد المانیة* از نقش و جایگاه روایات در تفسیر و تبیین آیات قرآن سخن رانده و به صراحت فهم معتبر قرآن را منوط به راهنمایی‌های اهل بیت (ع) دانسته است. وی خطابات قرآنی را برای غیر ائمه در حکم ابهام‌افکنی و سر بسته‌گویی شمرده و با استناد به حدیث «إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِطِبَ بِهِ» معصومان را مخاطب اصلی قرآن می‌داند (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ۱۷۸/۱ و ۲۷۰). در بستر همین مکتب فکری، اندیشه‌ی روایت‌گرا در تفسیر قرآن پرورش یافته و عالمان اخباری با اندیشه‌های خاص تفسیری ظهور کرده‌اند.

شایسته بیان است که احتراز از تفسیر به رأی، عرفی ندانستن زبان قرآن و خصوصی دانستن مخاطبان آن تنها علل روی آوردن به تفاسیر روایی نبوده و نیست. توجه به دوران حساس غیبت صغری امام عصر (عج) و عدم دسترسی به امام و دغدغه‌ها و چالش‌های مهمی که عالمان امامیه با آن مواجه بودند، زوایای دیگری از این عوامل را آشکار می‌سازد. در این دوران مراجعه به امام به عنوان مرجع نهایی و فصل الخطاب در امور دین و دنیا جای خود را به برداشت‌ها و اجتهادات فردی از آیات و روایات داد. اینجا بود که خوانش‌های گوناگون از عقاید امامیه و نزاع‌ها بالا گرفت. در چنین شرایطی آنچه برای عموم اطمینان‌بخش‌تر می‌نمود روی آوردن به نقلیات، پرهیز از اندیشه‌وری در عقاید و اجتناب از اجتهاد در فقه و دوری از قواعد عقلی بود. برخی از عالمان امامیه که از وجود امام محروم شده بودند تنها راه اتصال خود با امامان را تمسک به احادیث و اقوال به جا مانده از ائمه می‌دیدند (پاکتچی، ۱۳۸۰ش، ۱۰/۱۶۷ و ۱۶۸؛ نیلساز و عسکرسمانی، ۱۳۹۶ش، ۱۴۶). از سوی دیگر می‌توان به تلاش برای حفظ میراث روایی اهل بیت (ع) از سوی عالمان شیعی در مقابله و مواجهه با جریان تدوین جوامع روایی اهل سنت و دفاع و صیانت از باورهای شیعی از طریق تفسیر آیات قرآن و از رهگذر گردآوری این روایات در مواجهه با فرق و مذاهب غیرشیعی اشاره داشت.

طرح مسأله

در نگاه سطحی و ابتدایی این چنین بنظر می‌آید که مفسران در تفاسیر روایی بدون هیچ تلاش عقلی و اجتهادی، صرفاً به گردآوری روایات که غالباً بطور مستقیم به بخشی از الفاظ و عبارات آیات اشاره دارد پرداخته‌اند. عاملی که به این نوع نگرش دامن می‌زند تقسیم‌بندی برخی از مؤلفان آثار در زمینه مکاتب و جریان‌های تفسیری است که تفسیر روایی را یا به‌گونه‌ی مستقل و یا ذیل تفسیر نقلی در مقابل با تفسیر اجتهادی قراردادده‌اند (نک. معرفت، ۱۳۹۴ش، ۲/۲۲۵؛ عمیدزنجانی، ۱۳۷۳ش، ۱۹۲؛ ایازی، ۱۳۷۳ش، ۱۱؛ بابایی، ۱۳۸۶ش، ۱/۲۶۹).

برخلاف این تصور رایج، بیان تفسیر آیات از جانب مفسر روایی در خلأ بوجود نمی‌آید بلکه حاصل نیازها و مسائل ساختاری زمانه و جامعه مفسر است و موقعیت اجتماعی و شرایط محیطی که مفسر در آن زندگی می‌کند، تخصص‌ها و تعلقات خاطر وی تأثیر سازنده‌ای بر نحوه اندیشه و شناخت او دارد. در حقیقت تمامی مفسران روایی در کشف مراد و مقصود آیات، با تأثیرپذیری از شرایط زمینه‌ای و با کاربست تلاش عقلی، از عقل خویش چه به مثابه‌ی منبعی در کنار سایر منابع و چه به عنوان ابزاری در استفاده از سایر منابع مدد گرفته‌اند. امری که به خواننده‌ی این تفاسیر کمک می‌کند تا این مطلب را به خوبی دریابد، تطبیق این تفاسیر با یکدیگر و توجه به مواضع تمایز آنهاست؛

تمایزاتی که حکایتگر تفاوت در دیدگاه و دغدغه‌ی صاحبان این تفاسیر است. از برجسته‌ترین مواضع نمایانگر این تمایز، چگونگی سخن از مسئله نماز جمعه و حواشی پیرامون آن در این تفاسیر است. درباره بررسی مسئله نماز جمعه خاصه از منظری تاریخی تاکنون تحقیقاتی سامان یافته است. از جمله این تحقیقات می‌توان به «نماز جمعه در عصر صفوی» (رضا آصفی، ۱۳۸۳ش)، «عالمان امامی و مبنای رفتار سیاسی آنان در دوره صفوی» (محمدکاظم رحمتی، ۱۳۹۱ش) و «جستاری در تاریخ و ادوار فقه سیاسی شیعه» (جواد ورعی، ۱۳۹۵ش) اشاره داشت. در هیچ یک از این مقالات به این مسئله از منظر تفاسیر روایی نگریسته نشده است. از سویی دیگر و در زمینه تبیین اجتهاد در تفاسیر روایی می‌توان به کتاب *اجتهاد در تفسیر روایی/امامیه* از حمیدرضا فهیمی تبار اشاره کرد. در اثر یادشده عمده توجه مؤلف به تبیین موارد اجتهاد در این تفاسیر آن هم بصورت مستقل و بدون تطبیق و قیاس با سایر تفاسیر است و از زمینه‌های اثرگذار در این اجتهاد و وجوه تمایز این تفاسیر سخنی به میان نیامده و یا اشاراتی کلی و گذرا بدان شده است. در اثر یادشده از نحوه‌ی اجتهادورزی مؤلفان تفاسیر روایی در مسئله نماز جمعه و زمینه‌های اثرگذار در آن، هیچ سخنی به میان نیامده است.

با این اوصاف و با اذعان به تأثیر شرایط زمینه‌ای در شکل‌گیری تفاسیر روایی، در این مقاله از طریق مقایسه‌ی تفاسیر روایی شیعی مشهور یعنی تفسیر قمی، تفسیر عیاشی، تفسیر فرات کوفی، البرهان بحرانی، نورالثقلین حویزی و الصافی فیض کاشانی و با کاربست مفهوم زمینه در نظریه‌های هرمنوتیکی مؤلف محور بخصوص نظریه هرمنوتیک اریک هرش (Eric Hersch)، یکی از وجوه تمایز آنها در حوزه مسائل فقهی یعنی مسئله نماز جمعه تبیین گشته و عوامل پیدایش این تمایز مورد ارزیابی قرار گیرد. لازم به ذکر است که در این مقاله باتوجه به سبک پژوهش و ارتباط وثیق آن با موضوع تاریخ تفسیر، بیان درستی یا نادرستی آراء و نظرات مختلف تفسیری مد نظر نیست.

۱. بررسی تفسیر آیات مرتبط با مسئله نماز جمعه

دقت در تفاسیر روایی یادشده حاکی از آن است که مفسران بطور خاص و مشخص ذیل آیات ۹ تا ۱۱ سوره جمعه به بحث درباره نماز جمعه پرداخته‌اند. هم‌چنین ذیل آیات ۲۳۸ بقره، ۱۹ اسراء، ۳۷ نور و ۳۳ احزاب نیز به گونه‌ای موجز به مسائل مرتبط با آن اشاره داشته‌اند. از میان تفاسیر متقدم روایی شیعی، مؤلف تفسیر قمی در قالب ۵ روایت ذیل آیات سوره جمعه به ترتیب با بیان روایتی از امام باقر (ع) مراد از «سعی» را کوتاه کردن شارب، غسل نمودن، گرفتن ناخن، پوشیدن بهترین لباس و استعمال عطر برشمرده و به آیه ۱۹ سوره اسراء نیز که در آن از سعی سخن گفته شده اشاره کرده است. سپس مفهوم «انتشار فی الارض» را پراکنده شدن مردم در روز شنبه بیان کرده و سبب نزول آیه را درباره گروهی دانسته که به دلیل تمایل به مشاهده کاروانی که سر و صدا به پا کرده و مشغول

دف زنی بودند، نماز جمعه را ترک گفتند. تبیین عبارت «ترکوک قائماً» به معنای خطبه خواندن در حال ایستاده، مطلب دیگری است که در این تفسیر دیده می‌شود (قمی، ۱۴۰۴، ۳۶۷/۲).

از دیگر تفاسیر متقدم، تفسیر عیاشی است که شوربختانه تنها از ابتدای قرآن تا قسمتی از تفسیر سوره کهف آن به دست ما رسیده فلذا تفسیر سوره جمعه از بخش‌های مفقودی آن است. اما وی ذیل آیه ۲۳۸ سوره بقره با بیان روایتی از زراره از امام باقر(ع) مراد از «صلاه وسطی» را همان صلاه ظهر دانسته و به نزول این آیه در روز جمعه و تفاوت رکعت‌های نماز روز جمعه در حالت جماعت با غیرجماعت اشاره داشته سپس، به واجب شدن نماز جمعه در وقت نماز ظهر پرداخته است (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ۱/۱۲۸). فرات کوفی از دیگر مفسران متقدم، با آوردن ۲ روایت با اذعان به برتری علی‌بن ابی طالب (ع) بر سایر خلق پس از رسول الله (ص)، مراد از ذکر الله در عبارت «فاسعوا الی ذکر الله» را ولایت علی‌بن ابی طالب (ع) معرفی کرده و سپس به ماجرای ورود دحیه کلبی و کاروان شام به مدینه و پراکنده شدن مردم رو به جانب این کاروان به جز ۱۵ نفر که با پیامبر در مسجد باقی ماندند اشاره داشته و بدین ترتیب با بیانی از سبب نزول آیه به فضیلت و منقبت این اشخاص که در سایر روایات می‌توان اسامی آنها را دریافت اشاره کرده است (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ۴۸۳ و ۴۸۴).

از سوی دیگر و در میان مفسران متأخر روایتی شیعی، بحرانی صاحب تفسیر البرهان در قالب ۱۵ روایت ذیل آیات سوره جمعه به ترتیب با ذکر روایتی از کافی کلینی، مضاعف شدن جزا و سزای انجام حسنات و سیئات در روز جمعه را یادآور شده است. وی با استناد به روایتی از خصال ابن بابویه، اقامه صلاه را در روز جمعه و انتشار فی الارض را در روز شنبه بیان کرده است. تقسیم روزهای هفته و تعلق آنها به اهل بیت، بنی امیه و بنی العباس و پیروان آنها و اختصاص جمعه به تمامی مردم، مطلب دیگری است که وی از عیون اخبار الرضا (ع) ابن بابویه آورده است. در ادامه بحرانی با ذکر روایتی از محاسن برقی با مضمونی مشابه و الفاظی متفاوت نسبت به عیون، به معنای انتشار فی الارض و اختصاص روزهای هفته به اهل بیت و بنی امیه اشاره داشته است. در ادامه و با نقل قول از تفسیر قمی مراد از سعی و با ارجاع به مجمع البیان طبرسی به اختلاف قرائت فاسعوا به فامضوا که از ابن مسعود نقل شده، اشاره کرده است. بیان وجه تسمیه جمعه به معنای جمع بر ولایت محمد و آل محمد (ع) سخن دیگری است که وی در قالب ذکر روایتی از کافی کلینی و امالی شیخ طوسی بدان پرداخته است. بحرانی با بیان روایتی از جابر جعفی از امام باقر(ع) از اختصاص شیخ مفید، به تحریف لفظ فامضوا به فاسعوا و عبارت «وابتغوا فضل الله علی الاوصیاء» به «وابتغوا من فضل الله» اشاره داشته

۱. عده‌ای از محققان بطور جدی در انتساب اختصاص به شیخ مفید تردید کرده‌اند (نک. شبیری، ۱۳۷۰ش، ۶۰-۸۱).

و با بیان تأویل آیات، وجه تسمیه جمعه را جمع تمامی خلائق در عالم میثاق و اخذ عهد و پیمان از آنها بر ربوبیت الله، نبوت محمد (ص) و ولایت علی (ع) بیان داشته و مقصود از تجاره و لهو را اولی و دومی دانسته که مردم سراغشان رفتند در حالی که برای آنها بهتر بود که بر ولایت علی (ع) پابرجا می‌ماندند. در پایان این موضع به سبب نزول آیات و جریان ورود کاروان شام و دحیه کلبی و باقی ماندن افرادی نظیر علی (ع)، فاطمه (س)، حسنین (ع)، سلمان، ابوذر، مقداد و صهیب در کنار پیامبر (ص) و در مسجد به هنگام دوری دیگران از ایشان به نقل از مناقب ابن شهر آشوب اشاره کرده (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ۳۷۹/۵-۳۸۱) و مطلب اخیر را به عنوان سبب نزول ذیل آیه ۳۷ سوره نور نیز آورده است (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ۷۷/۴). هم‌چنین وی ذیل آیه ۲۳۸ سوره بقره با ذکر روایتی از کافی به روایت علی بن ابراهیم قمی مقصود از صلاه وسطی را صلاه ظهر بیان داشته و به تفاوت رکعات نماز روز جمعه در حالت جماعت با غیرجماعت اشاره کرده سپس، همین روایت را از تفسیر عیاشی نیز آورده و در نهایت با ذکر روایتی به واجب شدن نماز جمعه در وقت نماز ظهر اشاره داشته است (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ۴۹۷/۱).

حویزی مؤلف تفسیر نورالتقلین در قالب ۳۱ روایت ذیل آیات سوره جمعه به ترتیب با بیان روایتی از فقیه ابن بابویه به سنت ندا دادن توأمان شخصی کنار مؤذن در جمع مبنی بر حرمت خرید و فروش به هنگام اقامه جمعه در مدینه اشاره داشته، سپس اختلاف قرائت فاسعوا به فامضوا را با ارجاع به مجمع البیان آورده و در ادامه با استناد به کافی کلینی به حساب مضاعف اعمال در جمعه بخاطر ضیق وقتش و آمادگی صحابه در پنجشنبه برای جمعه، تبیین اشیاء موسعه و اعمالی که زمان انجام آنها دارای وسعت است مثل نمازهای یومیه و اشیاء مضیقه و اعمالی که وقت انجام آنها محدود است مثل نماز جمعه و وجه تسمیه جمعه و جمع مردم بر ولایت محمد و آل محمد (ع) پرداخته است. وی مراد از سعی را ابتدا از علل الشرایع ابن بابویه و سپس از تفسیر قمی آورده است. در ادامه با نقل سخن طبرسی در مجمع البیان و بدون ذکر روایت این چنین آورده که نماز جمعه واجب است مگر برای افراد معذور مثل مسافر، پیر، بیمار، برده و کسی که فاصله‌اش بیش از دو فرسخ تا مسجد باشد. با وجود این شرایط واجب است در زمان سلطان عادل یا کسی که سلطان آن را نصب کرده نماز جمعه اقامه شود. تعداد نفرات لازم برای اقامه جمعه ۷ نفر است ولی اختلاف بین فقها هست که موضعش کتب فقه است. توصیه به شادکردن اهل خانه در جمعه، نهی از حجامت در جمعه و در صورت نیاز انجام آن با خواندن آیه الکرسی، توصیه به دشمنی نداشتن با ایام بدلیل آنکه اهل بیت (ع) همان ایام هستند و نام بردن از اینکه هر روز به نام چه کسانی است و جمعه مختص امام عصر (عج) است که اهل حق بر آن اجتماع کردند از دیگر مطالبی است که حویزی به ذکر آن مبادرت

ورزیده است. در ادامه به بیان مراد انتشار فی الارض و سفارش به طلب فضل نه طلب دنیا مانند انجام عیادت بیمار، تشییع جنازه و ملاقات دوستان و نهی از خانه نشینی و عدم تلاش برای روزی اشاره داشته است. محتوای روایات پایانی آورده شده در این بخش شامل بیان چگونگی اختصاص ایام هفته به اهل بیت، بنی امیه و بنی العباس، تبیین معنای «اذکروالله» به ذکر در کسب و کار، فضیلت جمعه و بخشش گناهان، ماجرای دحیه کلبی و کاروان شام و پراکنده شدن مردم و باقی ماندن چند نفر با پیامبر (ص) در مسجد، خطبه خوانی جمعه در حالت ایستاده و ذکر روایات نهی از استماع لهو بدلیل ایجاد قساوت قلب است که حویزی روایات آنها را از منابعی از قبیل *خصال* و *عیون*، کافی، *مجمع البیان* و *عوالی اللئالی* ابن ابی جمهور احسائی آورده است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ۳۲۵/۵-۳۳۰). هم چنین وی ذیل آیه ۲۳۸ سوره بقره به بیان روایتی از کافی اقدام نموده (حویزی، ۱۴۱۵ق، ۱/۲۳۷) که بحرانی نیز آن را آورده و در بالا بدان اشاره شد با این تفاوت که حویزی به عنوان نخستین روایت در این موضع آن را آورده ولی بحرانی به عنوان دومین روایت و نیز آنکه بحرانی علاوه بر ارجاع به کافی همین روایت را از تفسیر *عیاشی* نیز آورده است. حویزی ذیل آیه ۳۳ سوره احزاب با ارجاع به *خصال* چنین آورده که نماز جمعه بر زنان واجب نیست و هرگاه زنی بخواهد برای اقامه نماز جمعه از خانه خارج شود باید از شوهرش اذن بگیرد که در غیر این صورت لعنت خدا، جبرئیل و میکائیل شامل حالش می شود (حویزی، ۱۴۱۵ق، ۲۶۹/۴).

فیض کاشانی از دیگر مفسران متأخر شیعی در اثر خویش با عنوان *الصفی*، ذیل آیات سوره جمعه و در قالب ۲۱ روایت در ابتدا، وجه تسمیه جمعه مبنی بر اجتماع بر صلاه و ولایت محمد و آل محمد (ع) را آورده است. بیان اختلاف قرائت فاسعوا به فامضوا و تبیین معنای سعی و سپس ذکر روایتی از فقیه ابن بابویه مبنی بر ندای توأمان منادی کنار مؤذن مبنی بر حرمت خرید و فروش در روز جمعه و در مدینه النبی، مطالب دیگری است که او بیان داشته است. *فیض* با ذکر روایتی از کافی به بیان وجوب نماز جمعه مگر بر ۹ دسته‌ی کودک، پیر، مجنون، مسافر، برده، زن، بیمار، نابینا و آنکه فاصله اش بیش از دو فرسخ تا محل نماز جمعه باشد، اشاره کرده و با استناد به روایتی از تهذیب شیخ و فقیه ابن بابویه درباره تعداد افراد لازم برای اقامه جمعه سخن رانده و به منظور جمع بین این دو خبر بیان می‌دارد که ۷ نفر وجوب حتمی است و نمی‌توان ترکش کرد ولی ۵ نفر وجوب تخییری است و اجازه ترک هم دارد و در ادامه اذعان می‌دارد که اخبار درباره وجوب نماز جمعه بیشتر از حد احصاء و شمارش است. در نهایت به تبیین معنای انتشار فی الارض و سفارش به طلب فضل نه طلب دنیا مانند انجام عیادت، تشییع و ملاقات دوستان، عدم اختصاص ذکر به نماز و تسری آن به تمامی احوال و مجامع از جمله کسب و کار و بازار پرداخته و با ذکر روایتی از *ثواب الاعمال* ابن بابویه

درباره استحباب قرائت سوره جمعه و منافقین در نماز جمعه سخنش را پایان داده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۱۷۴/۵-۱۷۶). هم‌چنین وی ذیل آیه ۲۳۸ سوره بقره با ارجاع به کافی و تهذیب روایتی را که حویزی و بحرانی تنها با ارجاع به کافی آورده بودند را بیان داشته سپس، با استناد به روایتی از علی(ع) از مجمع‌البیان چنین آورده که نماز جمعه در روز جمعه و نماز ظهر در سایر روزهاست (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۲۶۸/۱). جالب آنکه هر سه مفسر متأخر یعنی بحرانی، حویزی و فیض کاشانی با ارجاع به کافی روایتی را آورده‌اند که راوی نخست آن علی بن ابراهیم قمی و راوی پایانی آن زراره است که از امام باقر (ع) نقل روایت نموده در حالی که در خود تفسیر قمی موجود این روایت آورده نشده و در تنها روایتی که مؤلف تفسیر قمی از علی بن ابراهیم در این موضع آورده که راوی پایانی آن عبدالله بن سنان است که از امام صادق (ع) نقل روایت نموده، بیان شده که مراد از «صلاه وسطی» همان صلاه عصر است (قمی، ۱۴۰۴ق، ۷۹/۱) حال آنکه در روایت کافی از علی بن ابراهیم که مفسران متأخر آورده‌اند مراد از «صلاه وسطی»، صلاه ظهر بیان شده است.

با مقایسه این تفاسیر با یکدیگر می‌توان دریافت که آنها از جنبه‌های مختلف نسبت به یکدیگر دارای تفاوت و تمایز هستند. تعداد روایاتی که مفسر در راستای تفسیر آیات بیان کرده، نحوه چینش و ترتیب‌دادن روایات از جانب مفسر، گزینش منابعی که مفسر با ارجاع‌دهی به آنها به ذکر روایات اقدام نموده و میزان پرداخت به جنبه‌های تأویلی و بطنی آیات، گونه‌هایی از تفاوت این تفاسیر در قیاس با یکدیگر است. اما در موضع یادشده یعنی مسئله نماز جمعه آنچه که بطور خاص تری این تفاسیر را متمایز از یکدیگر کرده نوع رویکرد تفاسیر متأخر درباره‌ی بیان شرایط وجوب نماز جمعه است؛ امری که در تفاسیر متقدم به چشم نمی‌آید و می‌توان آن را در پرتو تبیین شرایط زمینه‌ای تأثیرگذار در تدوین این تفاسیر تحلیل نمود.

۲. نقش قصد مؤلف و شرایط زمینه‌ای در فهم معنای متن

به هنگام سخن از چگونگی تأثیرپذیری تفاسیر روایی شیعی از شرایط زمینه‌ای، بی‌تردید باید نگاهی به مسئله نقش مؤلف و شرایط محیطی وی در فهم متن که از برجسته‌ترین مسائل در مباحث هرمنوتیکی و تفسیر متن است، داشت. از دیدگاه شلایرماخر (Schleiermacher) برای فهم هر متن علاوه بر دریافت و فهم متن و سخن در زمینه‌ی زبان باید به درک و فهم جایگاه آن سخن در میان دیگر اندیشه‌ها و حیات عقلانی مؤلف نیز نائل آمد. شلایرماخر بر آن است تا تجربه‌ی زیسته‌ی مؤلف را بازتجربه نماید. وی به دنبال «بازسازی» تفکر نویسنده از مجرای تفسیر و تبیین نوشته‌های اوست. شلایرماخر این امر را با بازسازی تاریخی، حدسی و پیش‌گویانه، انجام‌پذیر می‌داند (دیلتای، ۱۳۹۱ش، ۲۰۵-۲۷۰).

دیلتهای (Dilthey) به تبع استاد خود شلایرماخر برآن بود که برای فهم متن باید بین فهم‌کننده متن و مؤلف، یک هم‌زمانی برقرارگردد. از منظر او فهم‌کننده متن باید با عنصر هم‌دلی خود را هم‌عصر مؤلف کند نه آنکه مؤلف را هم‌عصر خود سازد. از این رو وی مطلوب اصلی هرمنوتیک را شناخت زندگی و حیات متبلور شده در متن می‌داند و برآن است که فهم‌کننده متن می‌بایست با بررسی مدارک و داده‌های تاریخی، جهان هم‌عصر مؤلف و دنیای ذهنی او را در خود بازسازی کند (پالمر، ۱۳۸۴ش، ۱۰۹-۱۳۱).

در نظریه هرمنوتیکی هرش نیز قصد مؤلف نقشی اساسی دارد زیرا وی معنای متن و ثبات و تعیین آن و امکان دست‌یابی به تفسیر عینی متن را با نیت و قصد مؤلف گره می‌زند. هرش برای رسیدن به این معنای معین و به منظور آگاهی از قصد مؤلف، خواننده‌ی متن را به مفهوم «زمینه» (Context) توجه می‌دهد. از منظر وی تعبیر «زمینه» به مجموعه‌ای پیچیده و غیرمتمايز از عوامل اشاره دارد که افزون بر کلمات متن، شامل جنبه‌های اجتماعی، روان‌شناختی، تاریخی، محیط اجتماعی و فرهنگی صدور متن نیز می‌شود. هم‌چنین قواعد و قراردادهایی که مؤلف بر آن تکیه زده است، ارتباط او با مخاطبانش، نوع لغاتی که استفاده می‌کند و بسیاری امور دیگر نیز می‌تواند جزء «زمینه» باشد (هرش، ۱۳۹۵ش، ۱۲۰ و ۱۲۳).

در ادامه و با عنایت به اهمیت و لزوم شناخت شرایط زمینه‌ای تأثیرگذار در تدوین و تکوین تفاسیر روایی شیعه آنچنانکه در نظریات هرمنوتیک مؤلف محور بیان گردیده، چرایی تمایز این تفاسیر در تفسیر آیات مرتبط با مسئله نماز جمعه مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرد.

۳. تبیین شرایط زمینه‌ای تأثیرگذار در مسئله نماز جمعه

از میان عوامل مختلف شرایط مکانی زندگی مفسر، تخصص علمی، گرایش‌ها و تعلقات خاطر مفسر و اوضاع تاریخی، سیاسی و اجتماعی حاکم بر زمان زندگی مفسر، عامل و زمینه اخیر نقش شاخص‌تری را در تمایز تفاسیر یادشده در مسئله نماز جمعه ایفا می‌کند. از اوایل قرن دهم هجری و هم‌زمان با دوران حیات مؤلفان تفاسیر روایی متأخر شیعی؛ فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱)، بحرانی (۱۰۵۰-۱۱۰۷) و حویزی (م ۱۱۱۲) تاکنون قریب به ده‌ها رساله و کتاب مستقل درباره نماز جمعه به رشته تحریر درآمده که این حرکت نمایانگر اهمیت اقامه نماز جمعه پس از شکل‌گیری دولت شیعی صفوی در ایران است. بیشتر این نگاشته‌ها در اثبات وجوب عینی یا وجوب تخییری و شماری هم در حرمت اقامه آن در دوران غیبت امام عصر (عج) می‌باشند. در حقیقت اگرچه ائمه اطهار و

۱. تا پیش از دوران حکومت صفویه از رساله و نگاشته‌ی مستقلی در این‌باره گزارشی دیده نشده است. آنچه تا این دوران مطرح بوده صرفاً بیان مطالبی است که در متون فقهی از قبیل خلاف و نه‌ایه شیخ، معتبر محقق حلّی، تذکره علامه حلّی

شیعیان همواره به اقامه نماز جمعه اهتمام داشتند اما تا پیش از تشکیل حکومت صفوی، برای اقامه نماز جمعه با محذور جدی مواجه بودند.

بر اساس فتوای مشهور میان شیعه، ایشان ملزم بودند تا اولاً نماز جمعه را یا با امام معصوم یا کسی که امام وی را تعیین کرده است اقامه کنند و ثانیاً در صورتی که نائب عام باشد لزوماً می‌بایست این نماز را با امام عادل اقامه کنند. این در حالی بود که سلاطین و حکام آن روزگار از منظر آنان فاسق و جائز بودند. این جور یا فسق از دو ناحیه بود: از سویی اساساً خلفا حق اهل بیت (ع) را در امر خلافت غصب کرده بودند فلذا حکومتشان مشروعیت نداشت و از سوی دیگر حکومت آنها حکومتی فاسقانه و جائزانه بود و شخصاً خصوصیات لازم برای احراز صفت عدالت را در خود نداشتند. اینها دلایلی بود که مانع از آن می‌شد که شیعه با آنان اقامه جمعه کند و جز از روی تقیه در نمازهای جمعه اهل سنت شرکت نمی‌کردند. علامه حلی با اشاره به مذمت اهل سنت بر شیعیان به دلیل عدم اقامه جمعه ضمن این سخن که شرایط شیعیان برای برگزاری نماز جمعه بسیار سهل‌تر از فتاوی موجود در مذاهب اهل سنت است، بیان می‌دارد: علت عدم اقامه نماز جمعه توسط شیعیان آن است که اقتدای به فاسق و مرتکب کبیره و مخالف عقیده خود را جایز نمی‌دانند (حلی، ۱۹۸۲م، ۴۵۰).

دقت در تاریخ دوره امامان نمایانگر آن است که امام علی (ع) در نماز جمعه شرکت می‌کرد نهایت آنکه این عمل را از روی تقیه انجام می‌داده است. همچنین پس از آنکه امام به خلافت رسید به اقامه نماز جمعه مبادرت ورزید و آن را یکی از مناصب امام دانسته و بر این نکته تأکید کرده‌اند که «إِذَا قَدِمَ الْخَلِيفَةُ بِمَضْرَأٍ مِنَ الْأَمْصَارِ جَمَعَ النَّاسَ لَيْسَ ذَلِكَ لِأَحَدٍ غَيْرِهِ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۲۴/۳) و فرمود: «الْعَشِيرَةُ إِذَا كَانَ عَلَيْهِمْ أَمِيرٌ يُقِيمُ الْحُدُودَ عَلَيْهِمْ فَقَدْ وَجَبَتْ عَلَيْهِمُ الْجُمُعَةُ وَالتَّشْرِيقُ» (ابن‌اشعث، بی‌تا، ۴۳). در روایت دیگری از آن حضرت آمده است: «ثَلَاثَةٌ إِنْ أَنْتُمْ خَالَفْتُمْ فِيهِنَّ أُؤْتَمَّتْكُمْ هَلَكْتُمْ جُمُعَتُكُمْ وَجِهَادُ عَدُوِّكُمْ وَ مَنَاسِكُكُمْ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ۷/۶). پس از امیرمؤمنان بحث شرکت

و ذکر *الجمعة* شهید اول در بخش *صلاة* فراهم آمده بود. اما از زمانی که محقق کرکی نخستین رساله را در طلیعه دهه سوم قرن دهم هجری نگاشت و پس از گذشت چهار دهه دومین رساله را شهیدثانی در خارج از ایران اما با ملاحظه مسائل داخلی ایران تألیف کرد، موج رساله‌نویسی آغاز گردید (جعفریان، ۱۳۷۹ش، ۲۹۰/۱). از جمله این رساله‌ها می‌توان به این موارد اشاره داشت: *صلاة الجمعة* شهیدثانی، *رسالة فی صلاة الجمعة* والد شیخ بهایی، *رسالة فی صلاة الجمعة* تنکابنی، *رسالة الجمعة* شیخ حرعاملی، *صلاة الجمعة* محقق کرکی، *رسالة فی صلاة الجمعة* میرداماد، *رسالة در نماز جمعه* آقاجمال خوانساری، *رسالة در نماز جمعه* میرزا تجلی شیرازی، *رسالة صلاة الجمعة* فاضل هندی، *رسالة در حرمت نماز جمعه* در غیبت ملاخلیل قزوینی و *رسالة فی حرمة صلاة الجمعة* قطیفی (نک. طهرانی، ۱۴۰۸ق، ۱۵/۶۲ و ۷۰ و ۷۶ و ۸۰؛ افندی، ۱۴۰۱ق، ۲۶۶/۲ و ۲۷۰؛ خوانساری، ۱۳۹۰ش، ۸۲/۱ و ۱۵۹/۸؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸ش، ۱۷۶ و ۲۴۰ و ۲۶۶).

اٹمه در نماز جمعه به گونه‌ای دیگر در اخبار منعکس شده است. برمبنای پاره‌ای از اخبار، گاهی امام معصوم ابتدا نمازش را در خانه خوانده سپس به مسجد رفته و از روی تقیه همراه با جماعت به اقامه جمعه پرداخته است. برخی از امامان نیز پس از اقامه نماز با خواندن دو رکعت دیگر در واقع نماز ظهر را اقامه می‌کردند. این کاری است که امام سجاد (ع) انجام می‌داده است (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ۳۵۱/۷). در روایت دیگری آمده که امام برای اقامه نماز جمعه به مسجد نرفته است. شیخ حرّعاملی در توجیه علت این اقدام امام، فاسق بودن امام جمعه را دلیلی بر عدم شرکت حضرت در نماز جمعه می‌داند (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ۳۲۱/۷).

اما درباره اقامه جمعه در جامعه شیعه می‌توان گفت قدیمی‌ترین گزارش‌ها مربوط به مسجد برائا در حوالی شهر بغداد است. ابن جوزی (م ۵۹۷) ضمن بیان حوادث سال ۴۲۰ق با اشاره به خطبه‌ی خطیب شیعی در مسجد برائا به ممانعت حکومت و دستگیری وی اشاره داشته و از سندی یاد می‌کند که در ردّ آن خطبه نگاشته شده و زمینه را برای نصب امام جمعه جدیدی از سوی حکومت فراهم کرده است. در این سند، مسجد برائا محل اجتماع کافران و زندیقان خوانده شده است. همچنین وی ضمن حوادث سال ۳۴۹ق به درگیری‌های شیعه و سنی در بغداد و تعطیلی نماز جمعه در تمامی مساجد جز مسجد برائا اشاره کرده است (ابن جوزی، ۱۴۱۱ق، ۱۲۶/۱۴ و ۱۹۸/۱۵). متز بر مبنای کلام ابن جوزی و با توجه به اینکه این مسجد در دست شیعیان بوده اقامه جمعه را نیز توسط آنان دانسته است (متز، ۱۳۶۴ش، ۸۶/۱). واضح است که این وقایع در روزگار حکومت آل‌بویه شیعی بوده است. پیش‌تر از این دوران، خطیب بغدادی (م ۴۶۳) در زمان حوادث مربوط به سال ۳۱۳ق با اشاره به منطقه برائا به مسجد آن اشاره کرده است که گروهی منسوب به تشیع به قصد اقامه نماز و نشستن به آن مسجد می‌روند. هنگامی‌که به مقتدر عباسی خبر رسید که رافضی‌ها برای شتم صحابه و خروج از طاعت در آنجا جمع می‌شوند امر کرد تا در روز جمعه هنگام نماز به آنان حمله کنند. سپاهیان وی پس از حمله، به دستگیری و تعقیب افراد حاضر در مسجد پرداختند سپس مسجد را تخریب نمودند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ۱۷/۸). عبدالجلیل قزوینی (زنده در ۵۶۰) در اثر خود با عنوان *تقص* که ردیه‌ای بر کتاب *بعض فضائح الروافض* است که نویسنده‌ی آن شیعیان را به ترک اقامه جمعه متهم ساخته است، سعی بر آن دارد تا نشان دهد اقامه جمعه بر حسب آرای فقهی شیعه آسان‌تر از برگزاری آن طبق نظرات فقهی سایر مذاهب اسلامی است. هرچند قزوینی خود اذن امام معصوم را شرط وجوب اقامه جمعه می‌دانسته با این حال گزارش اقامه نماز جمعه را در شهرهای شیعی از قبیل قم، کاشان، ورامین و مازندران آورده است (قزوینی، ۱۳۵۸ش، ۳۹۵).

پس از مواجهه ائمه اطهار و پیروان ایشان با این موانع، سرانجام با تشکیل حکومت صفویه شرایطی حاصل شد تا شیعیان آزادی عمل یافته و بتوانند در عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی هویت شیعی خود را نشان دهند. تا پیش از روی کار آمدن حکومت صفوی، مسائل مرتبط با چگونگی برخورد عملی فقها با حاکمان و محدوده اختیارات فقیه و لزوم اجرای برخی از احکام اجتماعی، قضایی و اقتصادی مانند اخذ خراج و اقامه نماز جمعه به دلیل عدم ابتلا در فقه شیعه چندان ضرورت طرح نیافته بودند اما برحسب مقتضیات زمان، ایشان ناگزیر به گشودن فصلی جدید در فقه شیعه امامیه شدند (صفت گل، ۱۳۸۱ش، ۱۵۳). یکی از مباحثی که در پی به قدرت رسیدن صفویان بطور جدی محل بحث و مناظره فقهای شیعه واقع شد، نماز جمعه بود. با آمدن فقیهان به صحنه سیاست، سخن از اقامه جمعه در شهرهای مختلف بر سر زبان‌ها افتاد. محقق کرکی نخستین فقیهی بود که عنایت خاصی به این امر نشان داد. توجه نخستین فقیه برجسته موافق با دربار صفوی به امر نماز جمعه نشانگر مطرح شدن هم‌زمان مسئله نماز جمعه با پیدایش دولت صفوی است (فرهانی منفرد، ۱۳۷۷ش، ۱۱۸-۱۲۱). اساساً تردیدی وجود ندارد که صفویان با آغاز حکومت رسمی خود در ایجاد مناصب دینی مانند صدارت و یا شیخ الاسلامی در چارچوب سیاست‌های خود از حکومت‌های پیشین یا معاصر حاکم در منطقه به خصوص دولت عثمانی تأثیر پذیرفتند. در آن دوران، نماز جمعه در سراسر کشور عثمانی برگزار می‌شد و اکنون که شیعیان حکومت مستقلی تشکیل داده و مناصب دینی خود را در سطحی قابل توجه شکل داده‌اند، چرا نماز جمعه را برپا ندارند؟

بدون شک طعنه سنیان عثمانی به شیعیان درباره عدم اقامه نماز جمعه تأثیر به‌سزایی در تمایل بیشتر شیعیان به اقامه نماز جمعه داشت. میرمخدوم شریفی که از سنیان قزوین بوده و در پرده تقیه به دروغ اظهار تشیع و در دربار شاه اسماعیل دوم نفوذ کرده بود پس از گریختن از ایران رساله‌ای در ردّ شیعه نوشته و در آنجا ضمن اعتراضاتی که بر مذهب شیعه داشته، نوشته است: «از جمله اشکالات اینان ترک جمعه و جماعت است» (جعفریان، ۱۳۷۹ش، ۱/۲۶۴). محقق سبزواری (م ۱۰۹۰) با تأکید بر اهمیت نماز جمعه می‌نویسد: «فرقه‌های مخالف شیعه هجمه‌های سنگینی علیه شیعه می‌کنند که نماز جمعه را با این همه تأکید که در قرآن و سنت بدان شده و وجوب آن متفقاً علیه تمامی فرق است ترک نمودند» (سبزواری، ۱۳۷۷ش، ۱۳۷).

در حقیقت اشکال به عدم برگزاری نماز جمعه مصداقی از مصادیق ابراز مخالفت و دشمنی عثمانی با حکومت صفوی بود چراکه دولت عثمانی نه تنها ایران صفوی را به مثابه‌ی یک کشور مستقل به رسمیت نمی‌شناخت بلکه اسلامیت آن را نفی می‌کرد و درصدد الحاق آن به قلمرو خویش بود. توسعه‌طلبی عثمانی از سمت غرب به همراه کارشکنی‌ها و دست‌درازی‌های ازبکان از جانب

شرق و خطر استحاله‌ی فرهنگی ناشی از آن، می‌توانست به از بین رفتن مالکیت تاریخی ایرانیان بر بخش بزرگی از سرزمین نیاکانشان منتهی شود (هولت و دیگران، ۱۳۸۳ ش، ۱/۵۲۰). در این میان، مذهب به کمک حکومت صفویه آمد و عامل ایجاد اتحاد و تأمین کیان سیاسی ایران شد. به عقیده سیوری، صفویان تشیع را اگر نه از بنیاد اما تا حدی به این سبب مذهب رسمی اعلام کردند که قلمروشان را از عثمانی جدا و حسن اتحاد و یکپارچگی را در جامعه پدید آوردند (سیوری، ۱۳۷۴ ش، ۲۵-۲۹). در چنین شرایطی موضع علما و فقها و رویکرد موافق یا مخالف آنان با صفویه از منظر داخلی و خارجی اهمیت فراوانی یافت. نحوه مواجهه عالمان شیعی با امر اقامه نماز جمعه و قائل شدن به وجوب تخییری، عینی یا حرمت آن در دوران غیبت و حکومتی دانستن یا ندانستن منصب امامت جمعه یکی از مصادیقی بود که موضع علما را در قبال پذیرش مشروعیت و مقبولیت حکومت صفوی به نمایش می‌گذاشت.

مانع‌تراشی و دست‌اندازی برخی از فقها در برگزاری اقامه نماز جمعه، شاهد دیگری بر اهمیت والای مسئله نماز جمعه در این دوران است. در پاره‌ای از موارد با اینکه عالمی به منصب شیخ الاسلامی گماشته شده بود اما با این حال با تألیف رساله‌ای در حرمت اقامه جمعه در دوران غیبت، مخالفت خود با برگزاری آن را ابراز می‌کرد چنانکه در شرح حال شیخ علی نقی کمره‌ای و آقاشیخ ابراهیم مشهدی این آمده است (طهرانی، ۱۴۰۸ ق، ۱۵/۶۳ و ۷۷). شیخ علی نواده‌ی صاحب معالم در رساله‌ای که علیه محقق سبزواری نگاشته، او را متهم به بی‌سوادی کرده و می‌نویسد: «درحالی‌که وی توجه به بسیاری از واجبات و منکرات ندارد، تلاش خود را منحصر در فراوان کردن نمازگزاران جمعه کرده است چراکه این فزونی برای دکان دنیا مناسب است» (خوانساری، ۱۳۹۰ ش، ۲/۷۶ و ۷۳). صاحب جواهر (م ۱۲۶۶) در ضمن انتقادات خود از آرای شهید ثانی و فیض کاشانی در بحث نماز جمعه و حتی معرفی کتاب *الشهاب الثاقب فیض* که درباره وجوب عینی نماز جمعه نگاشته شده به عنوان کتاب ضلال، با طعن و کنایه بیان می‌دارد: برخی از اینان که دستشان از مناصب حکومتی کوتاه بوده ابتدا قائل به حرمت بودند اما وقتی موقعیتی یافتند در وجوب آن اصرار داشتند (نجفی، ۱۳۶۲ ش، ۱۱/۱۷۸ و ۱۷۹). اینها گوشه‌ای از انتقادات و اشکالات وارد بر طرفداران اقامه جمعه است که نشانه‌هایی از آن را می‌توان در رساله‌ی *اعتداریه* یا *شکوائیه فیض کاشانی* دنبال کرد؛ رساله‌ای که در پاسخ عالمی از خراسان نگاشته و در آن درخواست وی را برای وساطت نزد شاه در واگذاری منصب امامت جمعه مشهد یا تولیت آستان قدس برای وی رد کرده و در ضمن آن دشواری‌های اقامه نماز جمعه را یادآور شده است (جعفریان، ۱۳۸۱ ش، ۴۱-۵۲).

با اوصاف یادشده می‌توان دریافت که کیفیت و جوب نماز جمعه مسئله‌ای برجسته و شاخص برای صاحبان تفاسیر روایی متأخر روایی شیعه بوده است فلذا ایشان را بر آن داشته تا برخلاف همگان مقدم خویش ذیل آیات مرتبط با آن بدان واکنش نشان دهند. البته در این میان استثنائاتی به چشم می‌آید. هرچند حویزی و فیض بخصوص با تعبیری نظیر «وجوب در زمان سلطان عادل یا کسی که سلطان آن رانصب کرده»، «وجوب تخییری»، بیان تعداد افراد لازم برای واجب شدن اقامه جمعه و معرفی افرادی که حکم و جوب برای آنها صدق نمی‌کند بدین مسئله پرداخته‌اند اما بحرانی به این مسائل توجهی نداشته و صرفاً به وجوب نماز جمعه در وقت نماز ظهر اشاره کرده است. شاید از منظری این احتمال به ذهن خطور کند که دوری محل زندگی او، یعنی بحرین، (افندی، ۱۴۰۱ق، ۲۹۸/۵) از نواحی مرکزی حکومت صفوی یعنی اصفهان برخلاف نزدیکی کاشان و شیراز، محل زندگی فیض و حویزی، (حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، ۱۵۴/۲؛ خوانساری، ۱۳۹۰ش، ۷۹/۶) به منطقه مرکزی حکومت منجر به آن شده که وی چندان به مسائل مرتبط با حکومت از جمله نماز جمعه توجه چندانی نداشته باشد اما، توجه به رساله‌ی او با عنوان «فی وجوب الجمعة عیناً» که نگاشته‌ای مستقل در این امر است و نیز تقدیم تفسیر البرهان به شاه سلیمان صفوی و برعهده داشتن ریاست منطقه بحرین پس از شیخ محمدبن ماجد بحرانی (افندی، ۱۴۰۱ق، ۲۹۸/۵-۳۰۴) این احتمال را منتفی می‌کند.

با دقت در عناوین و محتوای تألیفات بحرانی و با عنایت به مطالب سرتاسر تفسیر وی از جمله آیات مرتبط با نماز جمعه می‌توان این احتمال جدی را داد که زمینه‌ی چنین تفاوتی تعلقات خاطر و گرایش‌های شخصی اوست به گونه‌ای که عمده آثار او در باب فضائل و مناقب ائمه معصومین و سخن از ولایت ایشان خاصه امام علی (ع) و نیز بیان منزلت و مرتبت شیعیان و در مقابل بیان ایراد و طعن بر خلفای سه گانه و مخالفان ائمه است که بازتاب این نوع نگرش و تعلق خاطر در سرتاسر تفسیر البرهان و در قالب پرداختن به جنبه‌های بطنی و تأویلی آیات هویدا است. برخی از آثار او عبارتند از: فضائل علی و الائمة من ولده و احوالاتهم، رساله فی تفضیل علی (ع) علی الانبیاء اولی العزم، اللوامع النورانیة فی اسماء علی و بنیه القرآنیة، الهدایة القرآنیة الی الولا یة الامامیه، بهجه النظر فی اثبات الوصایه و الامامه، التحفه البهیة فی اثبات الوصیه لعلی (ع)، غایه المرام و حجه الخصام فی تعیین الامام، المطاعن البکریه و المثالب العمریه من طریق العثمانیه و نسب عمرین خطاب (خوانساری، ۱۳۹۰ش، ۱۸۱/۸-۱۸۳).

نمود این نوع نگرش و تعلق خاطر چنانکه گذشت در آیات مرتبط با نماز جمعه نیز آشکار است. چنانکه گذشت بحرانی با بیان روایتی به تحریف لفظ «فامضوا» به «فاسعوا» و عبارت «وابتغوا

فضل الله على الاوصياء» به «وابتغوا من فضل الله» اشاره داشته و با بیان تأویل آیات، وجه تسمیه جمعه را جمع تمامی خلائق در عالم میثاق و گرفتن پیمان از آنها بر ولایت علی (ع) بیان داشته و مقصود از تجاره و لهُو را اولی و دومی دانسته که مردم سراغشان رفتند در حالی که برای آنها بهتر بود که بر ولایت علی (ع) پابرجا می ماندند. طعن به خلیفه اول و دوم و بیان تحریف آیات به گونه‌ای که اصل آن در خصوص اوصیاء و ائمه هده بوده از مصادیق چنین نگرشی است که وی را از فیض کاشانی و حویزی در این مسئله متمایز می کند.

در خصوص چرایی نوع رویکرد حویزی به مسئله نماز جمعه علاوه بر عنصر زمانه و تأثیرپذیری از شرایط سیاسی اجتماعی عصر صفوی مطلب حائز اهمیت دیگری به چشم می آید که تنها با مطالعه تمام تفسیر وی و تطبیق با دو تفسیر هم عصر آن *الصادق* و *البرهان آشکار* می گردد. اگرچه برای وی در کتب تراجم و فهارس تنها به سه اثر *تفسیر نورالتقلین*، شرح *لامیه العجم* و *دیوان شعر* اشاره شده (حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، ۱۵۴/۲؛ طهرانی، ۱۴۰۸ق، ۶۹۰/۹) و از تألیفات فقهی نامی به میان نیامده اما برخلاف فیض و بحرانی، حویزی به برداشت‌های فقهی ممکن از آیات در سرتاسر تفسیر خود بسیار توجه داشته و تلاش نموده ذیل آیات مختلف با گزینش روایات متناسب بدین امر مبادرت ورزد. البته باید عنایت داشت که تراجم‌نویسان در معرفی حویزی او را فقیه، محدث، شاعر و ادیب برشمرده- اند (حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، ۱۵۴/۲؛ افندی، ۱۴۰۱ق، ۱۴۸/۳). جنبه ادبی شخصیت او از دو اثر شرح *لامیه العجم* و *دیوان شعر* و محدث بودن وی از *تفسیر نورالتقلین* قابل درک است. اما درباره جنبه فقهی شخصیت او می توان این احتمال را داد که او در این زمینه دست به تألیف مستقلی نزده یا اینکه آثاری داشته ولی معرفی نشده و به دست ما نرسیده است. با این اوصاف اما می توان جنبه فقهی شخصیت وی و علاقمندی‌اش به مباحث فقهی را در اثر تفسیری‌اش پیگیری نمود. از جمله مصادیق این مهم علاوه بر آیات مرتبط با نماز جمعه، می توان به کلمات و عبارات وی ذیل این آیات در قیاس با تفاسیر *البرهان* و *الصادق* توجه داشت: ۸۹ مائده؛ احکام سوگند و قسم، ۷۸ حج؛ حکم حج عمره و تمتع ساکنان دائم و موقت مکه، ۳۸ فرقان؛ حکم مساحقه، ۳۳ احزاب؛ چگونگی حکم و جوب اذان و اقامه برای زنان، ۵ احزاب؛ حلیت مال فرزند برای پدر بدون اذن گرفتن از او، ۱۸ سجده؛ حکم تهمت زنا به زن پاکدامن، ۱۹ سبأ؛ حرمت خوردن مارماهی و سوسمار، ۳۹ ص؛ بیان سهم ارث جدّ میت، ۶ زمر؛ دیه جنین سقط شده در مراحل مختلف رشد، ۴۴ زخرف؛ شهادت شخص زنازاده و ۱۰ حجرات؛ حکم دروغ مصلحتی.

نوع رویکرد فیض کاشانی به مسئله نماز جمعه در آثار متعدد وی و بطور مشخص در *الصادق*، نمایانگر بازتاب شرایط عصر و زمانه و دغدغه‌ها و تعلقات خاطر وی نسبت به این مقوله است.

برحسب تصریح فیض درباره تاریخ تألیف نگاشته‌هایش، وی در قالب دو رساله‌ی *ابواب الجنان* و *الشهاب الثاقب* به ترتیب در سال‌های ۱۰۵۵ و ۱۰۵۷ بطور مستقل و مجزا به مسئله نماز جمعه و وجوب عینی آن پرداخته است (خوانساری، ۱۳۹۰ش، ۸۷/۶). وی در رساله شرح صدر که در سال ۱۰۶۵ نگاشته و در آن شرحی مفصل از زندگی خویش را آورده به دعوت و درخواست شاه عباس دوم از او برای سفر به اصفهان به منظور ترویج جمعه و جماعات اشاره داشته است (فیض کاشانی، ۱۳۷۱ش، ۶۵). علاوه بر نقش عنصر زمانه و روی کارآمدن حکومت صفوی و ارتباط با آن حکومت از جانب فیض، تعلقات خاطر ناشی از روحیات عارفانه و صوفیانه شخصیت وی موجب شده تا فیض صرفاً از منظر مسئله‌ای فقهی به نماز جمعه ننگرد. به عنوان نمونه وی در رساله‌ی *زاد السالک*، محافظت بر نماز جمعه را یکی از قدم‌های بیست و پنج‌گانه‌ای شمرده که سالک طریق حق باید طی کند و هرچند خلوت‌نشینی را مؤثر در تنویر قلب دانسته اما شرط کرده است که این امر نباید مانع جمعه و جماعت باشد (فیض کاشانی، ۱۳۷۱ش، ۸۳ و ۸۸). در رساله‌ی *الفت‌نامه* که به تشریح دو مفهوم «الفت» و «اخوت» از مفاهیم مورد عنایت صوفیان و تحریض مسلمانان بر تشکیل مجامع اخوت پرداخته، دلیل ادای نماز جمعه را جمع تمامی اهل شهر در یک موضع و هر هفته به منظور ایجاد مؤالفت و مؤانست میان مردمان برشمرده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۱ش، ۲۰۸). با این توضیحات چگونگی رویکرد وی به نماز جمعه در تفسیر *الصافی* که در سال ۱۰۷۵ به نگارش درآورده (خوانساری، ۱۳۹۰ش، ۹۱/۶) قابل درک است.

در سوی مقابل و در میان تفاسیر روایی متقدم شیعی چنانکه گذشت عیاشی در قیاس با فرات کوفی و مؤلف تفسیر قمی به نماز جمعه بیشتر توجه داشته البته نه با تعبیری چون عبارات مفسران متأخر شیعی حویزی و فیض کاشانی بلکه در حد بیان وجوب نماز جمعه در وقت نماز ظهر و تفاوت رکعت‌های نماز جمعه در حالت اقامه با جماعت یا بدون جماعت. زمینه‌ی چنین توجهی از جانب عیاشی را می‌توان در نسبت با تخصص علمی و تعلقات خاطر وی به مباحث فقهی پیگیری نمود. از جمله آثار متعدد وی که نمایانگر تخصص و علاقه وی به مباحث فقهی است و در میان آنها از قضا کتابی با عنوان *صلاه یوم الجمعة* به چشم می‌آید می‌توان به این تألیفات اشاره داشت: *کتاب الصلاه*، *الصوم*، *الطهارات*، *الجنائز*، *البیوع*، *الاشربه*، *زکاة الفطره*، *العقیقه*، *النکاح*، *الطلاق*، *الصداق*، *الوصایا*، *المیراث*، *الذبائح*، *الحیض*، *الظهار*، *الایلاء*، *اللعان*، *مواقیت الظهر و العصر*، *صلاه العلیل*، *صلاه السفر*، *صلاه الحوائج و صلاه الخوف* (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۳۵۰-۳۵۳).

وجود قرائن متعدد در تفسیر قمی از قبیل نقل روایات از معاصران علی‌بن ابراهیم (زنده در ۳۰۷) مانند احمدبن ادریس (۳۰۶م)، حمیدبن زیاد (۳۱۰م) و نیز از متأخران وی هم چون ابن عقده (۳۳۲م)

و ابن همام اسکافی (م ۳۳۶) در حالیکه علی بن ابراهیم در هیچ سندی از آنها روایت نمی‌کند، ارجاع به تفسیر علی بن ابراهیم و نیز نقل از ابراهیم بن هاشم؛ پدر و شیخ اصلی علی بن ابراهیم، با دو واسطه نشانگر آن است که تمامی تفسیر قمی موجود از علی بن ابراهیم نیست (شبییری، ۱۳۸۲ش، ۷/۷۰۰). آقابزرگ طهرانی نخستین کسی است که درباره عدم صحت انتساب تمام تفسیر موجود به علی بن ابراهیم سخن گفته و بر این باور است که عباس بن محمد بن محمد بن قاسم شاگرد علی بن ابراهیم روایات ابوالجارود و دیگران را در این تفسیر وارد کرده است (طهرانی، ۱۴۰۸ق، ۴/۳۰۳). سیدموسی شبیری زنجانی با توجه به اینکه اغلب راویان بخش عمده‌ای از تفسیر، هم‌چون احمد بن ادریس و حسن بن علی مهزیار و محمد بن جعفر رزاز، از استادان علی بن حاتم قزوینی بوده‌اند و هیچ راوی دیگری از این مجموعه افراد روایت نمی‌کند، مؤلف کتاب را علی بن حاتم می‌شناساند (شبییری، ۱۳۸۲ش، ۷/۷۰۲). طبق تحقیقات صورت گرفته تا حال حاضر نمی‌توان اظهار نظر دقیقی درباره مؤلف تفسیر قمی بیان داشت. درباره دو مؤلف احتمالی یاد شده در بالا نیز درباره عباس بن محمد هیچ مطلبی در کتب تراجم، رجال و فهارس نمی‌توان یافت و در خصوص علی بن حاتم قزوینی تنها از زنده بودن او در سال ۳۵۰ و آثار متعدد وی بخصوص در زمینه فقه می‌توان آگاه شد (طوسی، ۱۴۲۰ق، ۲۸۵؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۲۶۳). با این اوصاف اظهار نظر دقیقی درباره تخصص و تعلقات خاطر مؤلف تفسیر قمی و نیز چگونگی تأثیرپذیری وی از شرایط مکان زندگی‌اش نمی‌توان بیان داشت و تنها به تفاوت عنصر زمان در خصوص چرایی تمایز رویکرد وی نسبت به مفسران متأخر شیعی می‌توان اشاره داشت.

در نهایت و درباره فرات کوفی باید گفت که رجالیون و فهرست‌نویسان متقدم و متأخر نظیر نجاشی، طوسی، ابن ندیم، ابن داوود حلی و علامه حلی درباره او هیچ اطلاعی ارائه نداده‌اند فلذا درباره محل ولادت، وفات و نشو و نمو او و اینکه از خود چه آثاری برجای گذاشته نمی‌توان مطلبی بیان داشت. تنها امر مسلم و قطعی لقب «کوفی» اوست. البته به استناد قرائنی چون تاریخ وفات برخی از مشایخ فرات می‌توان نتیجه گرفت که دوران زندگی فرات در نیمه دوم قرن سوم و اوایل قرن چهارم بوده است (قبادی، ۱۳۸۹ش، ۱۲۹). به‌رغم کمبود اطلاعات این‌چنینی، با دقت در سرتاسر تفسیر وی می‌توان دریافت که دغدغه و اهتمام وی پرداختن به جنبه‌ی تأویلی و بطنی آیات در راستای بیان فضائل و مناقب اهل بیت و شیعیان ایشان است، امری که ذیل آیات مرتبط با مسئله نماز جمعه نیز هویدا است. فلذا در چگونگی تمایز رویکرد تفسیری وی درباره مسئله نماز جمعه نسبت به سایر مفسران، علاوه بر عنصر زمان می‌توان به نوع دغدغه‌ها و تعلقات خاطر وی نظر داشت.

نتیجه

از مصادیق بازتاب شرایط زمینه‌ای در تدوین و تألیف تفاسیر روایی شیعی، تفاوت و تمایز این تفاسیر ذیل آیات مرتبط با مسئله نماز جمعه است. در موضع یادشده آنچه که بطور خاص‌تری این تفاسیر را متمایز از یکدیگر کرده نوع رویکرد تفاسیر متأخر -که تدوین آنها هم‌زمان با دوران حکومت صفوی بوده- درباره‌ی بیان شرایط و وجوب نماز جمعه است؛ امری که در تفاسیر متقدم به چشم نمی‌آید و می‌توان آن را نشأت گرفته از دغدغه‌های متفاوت مؤلفان این تفاسیر برحسب شرایط سیاسی و اجتماعی عصر و زمانه آنها قلمداد کرد. تا پیش از روی کارآمدن حکومت صفوی، مسائل مرتبط با چگونگی برخورد عملی فقها با حاکمان و محدوده اختیارات فقیه و لزوم اجرای برخی از احکام اجتماعی، قضایی و اقتصادی مانند اخذ خراج و اقامه نماز جمعه به دلیل عدم ابتلا در فقه شیعه چندان موضوعیت طرح نیافتند. توجه محقق کرکی به عنوان نخستین فقیه برجسته موافق با دربار صفوی به امر نماز جمعه و نگارش آثار متعدد مستقل و مبسوط درباره نماز جمعه در این دوران، نشانگر مطرح شدن هم‌زمان مسئله نماز جمعه با پیدایش دولت صفوی است. چرایی پرداختن حویزی و فیض کاشانی به مسئله نماز جمعه با توصیفات آورده شده را می‌توان با توجه به این شرایط زمانی درک نمود. عامل دیگر در رویکرد حویزی بدین مسئله را می‌توان در علاقه و عنایت او به طرح مباحث فقهی متناسب با آیات در سرتاسر تفسیرش پی گرفت. تعلقات خاطر و دغدغه‌های ناشی از روحيات عارفانه و صوفیانه شخصیت فیض موجب شده تا وی صرفاً از منظر مسئله‌ای فقهی به این مسئله ننگرد که از مصادیق آن می‌توان به عبارات او در رساله‌ی *زادالسالک* و *الفات نامه* اشاره داشت. این در حالی است که بحرانی به‌رغم هم عصر بودن با حویزی و فیض و داشتن رساله مستقل در باب وجوب عینی نماز جمعه بدین مسئله در تفسیرش ورودی نداشته که علت آن را می‌توان در تعلق خاطر وی به بیان جنبه‌های تأویلی و بطنی آیات رصد نمود؛ امری که از عناوین و مضامین آثار متعدد او قابل دریافت است. در سوی مقابل و درمیان تفاسیر متقدم، تنها عیاشی به مسئله نماز جمعه البته نه با تعبیر مفسران متأخری چون حویزی و فیض ورود داشته که علت آن را می‌توان در تخصص علمی و تعلق خاطر وی به مباحث فقهی جستجو نمود؛ امری که از تألیفات عدیده او در این زمینه قابل درک است. با دقت در سرتاسر تفسیر فرات کوفی می‌توان دریافت که دغدغه و اهتمام وی پرداختن به جنبه‌ی تأویلی و بطنی آیات در راستای بیان فضائل و مناقب اهل بیت و شیعیان ایشان است، امری که ذیل آیات مرتبط با مسئله نماز جمعه نیز مشهود است و علاوه بر عنصر زمان در چرایی وجه تمایز تفسیر او در این مسئله با دیگران تأثیرگذار است.

منابع

۱. قرآن کریم

۲. متر، آدم (۱۳۶۴ش)، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوتی، تهران: امیرکبیر.
۳. ابن اشعث، محمد بن محمد (بی تا)، *الجغریات (الاشعثیات)*، تهران: مکتبه النینوی الحدیثه.
۴. ابن جوزی، ابوالفرج (۱۴۱۱ق)، *المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۴۱۷ق)، *الفهرست*، تحقیق ابراهیم رمضان، بیروت: دارالمعرفه.
۶. استرآبادی، محمدامین (۱۴۲۶ق)، *الفوائد المدنیه*، تحقیق رحمتی اراکی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. افندی، میرزا عبدالله (۱۴۰۱ق)، *ریاض العلماء*، قم: مطبعه الخیام.
۸. ایازی، محمدعلی (۱۳۷۳ش)، *سیر تطور تفاسیر شیعه*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. بابایی، علی اکبر (۱۳۸۶ش)، *مکاتب تفسیری*، تهران: سمت - پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۰. بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان (۱۳۷۴ش)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه بعثه.
۱۱. پاکتنچی، احمد (۱۳۸۰ش)، «امامیه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر سیدکاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۲. پالمیر، ریچارد (۱۳۸۴ش)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی، تهران: هرمس.
۱۳. جعفریان، رسول (۱۳۷۹ش)، *صفویه در عرصه دین و فرهنگ و سیاست*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۴. جعفریان، رسول (۱۳۸۱ش)، *دوازده رساله فقهی درباره نماز جمعه از روزگار صفوی*، قم: نشر انصاریان.
۱۵. حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲ش)، *امل الآمل*، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۱۶. حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت.
۱۷. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۳ش)، *نهایه الوصول الی علم الاصول*، تحقیق ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه امام صادق.
۱۸. حلّی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲م)، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
۱۹. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *نورالثقلین*، تحقیق رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان.

۲۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، تحقیق مصطفی عبدالقادر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰ش)، *روضات الجنات*، قم: اسماعیلیان.
۲۲. دیلتای، ویلهلم (۱۳۹۱ش)، *دانش هرموتیک و مطالعه تاریخ*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: ققنوس.
۲۳. سبزواری، محمدباقر (۱۳۷۷ش)، *روضه الانوار عباسی*، به تحقیق اسماعیل چنگیزی، تهران: میراث مکتوب.
۲۴. سیوری، راجر (۱۳۷۴ش)، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز.
۲۵. شبیری، محمدجواد (۱۳۷۰ش)، «شیخ مفید و کتاب اختصاص»، *نور علم*، شماره ۴۰، صص ۶۰-۸۱.
۲۶. شبیری، محمدجواد (۱۳۸۲ش)، «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران: بنیاد دائره المعارف اسلامی.
۲۷. صفت گل، منصور (۱۳۸۱ش)، *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی*، تهران: خدمات فرهنگی رسا.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق قصیرعاملی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الاحکام*، تحقیق موسوی خراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق)، *فهرست*، قم: مکتبه المحقق الطباطبایی.
۳۱. طهرانی، شیخ آقابرگ (۱۴۰۸ق)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، قم و تهران: اسماعیلیان و کتابخانه اسلامی.
۳۲. عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۷۳ش)، *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۳. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ش)، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعه العلمیه.
۳۴. فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، *تفسیر فرات کوفی*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.

۳۵. فرهانی منفرد، مهدی (۱۳۷۷ش)، *مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی*، تهران: امیرکبیر.
۳۶. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر.
۳۷. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۱ش)، *ده رساله*، به اهتمام رسول جعفریان، اصفهان: مرکز تحقیقات علمی و دینی امیرالمؤمنین علی (ع).
۳۸. قبادی، مریم (۱۳۸۹ش)، «تفسیر فرات کوفی»، *فصلنامه اسراء*، سال دوم، صص ۱۲۷-۱۵۲.
۳۹. قزوینی، عبدالجلیل (۱۳۵۸ش)، *نقض: بعضی مطالب النواصب فی نقض بعضی فضائح الروافض*، تصحیح محدث ارموی، تهران: انجمن آثار ملی.
۴۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب.
۴۱. مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۶۸ش)، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ترجمه محمدآصف فکرت، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۴۲. معرفت، محمدهادی (۱۳۹۴ش)، *تفسیر و مفسران*، قم: انتشارات تمهید.
۴۳. نجاشی، احمدبن علی (۱۳۶۵ش)، *رجال*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۴. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲ش)، *جواهر الکلام*، تحقیق عباس قوچانی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۵. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسه آل‌البیت.
۴۶. نیلساز، نصرت؛ عسکرسمنانی، پریسا (۱۳۹۶ش)، «بررسی درون مایه‌ی کتاب قرآن و تفسیر در نخستین ادوار شیعه امامیه»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، سال اول، شماره ۲، صص ۱۴۱-۱۶۰.
۴۷. هرش، اریک (۱۳۹۵ش)، *اعتبار در تفسیر*، ترجمه محمدحسین مختاری، تهران: انتشارات حکمت.
۴۸. هولت، پیترمالکوم؛ برنارد لوئیس؛ آن کترین لمبتون (۱۳۸۳ش)، *تاریخ اسلام کمبریج*، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.