



شبهه پژوهی
علمی. پژوهشی
دوفصل نامه

سال پنجم، شماره شانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب

مدیر مسئول: سیدابوالحسن نواب

سرمدیر: محمدحسن نادم

دبیر تخصصی: ابراهیم قاسمی

مدیر داخلی: سیدحسین چاوشی

هیئت تحریریه:

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

مشاوران علمی:

محمدالله اکبری، سیدعلی حسینی زاده خضرآباد، حمیدرضا شریعتمداری، ابراهیم قاسمی، جواد لطفی، محمدرضا مصطفی پور، محمد معینی فر، محمدرضا ملانوری، سیدعلی موسوی نژاد.
--

ویراستار: مصطفی حقانی فضل

مترجم چکیده‌های انگلیسی: مرکز ترجمه تخصصی الف پلاس

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: مؤسسه فرهنگی طه (عاطفه رجبی)

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

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

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

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

شاپای الکترونیکی: ۴۱۲۵۲۴۲۳

قیمت: ۳۵۰,۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقالات

- حوزه مطالعاتی فصل‌نامه شامل کلام، تاریخ و فرق تشیع است.
- مقالات ارسالی از جهت اعتبار، وزانت علمی، سلاست زبان و صورت‌بندی متناسب با نشریات معتبر باشد؛ فصل‌نامه از چاپ مقالاتی که گردآوری یا ترجمه باشد معذور است.
- مقاله ارسالی نباید پیش از این منتشر، یا هم‌زمان به نشریه‌ای دیگر ارسال شده باشد.
- حجم مقاله بین ۴۵۰۰ تا ۷۰۰۰ واژه، و چکیده آن (به دو زبان فارسی و انگلیسی) حدود ۱۵۰ واژه منتهی به ۴ یا ۵ کلیدواژه تنظیم شود.
- نام و نام خانوادگی نویسنده، زیر عنوان مقاله، سمت چپ، و دیگر مشخصات شامل مرتبه علمی، عنوان سازمان متبوع، نشانی دقیق پستی، رایانامه و شماره تماس در پانویس ذیل چکیده نگاشته شود.
- مقاله در صفحات A۴، و با فاصله ۱/۵ سانتی‌متر بین سطرها، ترجیحاً با قلم میترا و فونت ۱۳، و ارجاعات و واژگان بیگانه آن با فونت ۱۱ (درون کمانک)، در برنامه word حروف چینی شود.
- ارجاع به منابع: نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار، شماره جلد و صفحه درون کمانک ذکر شود. مثال: (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۲۳۸).
- در صورت استفاده از بیش از یک اثر از نویسنده‌ای واحد، با استفاده از حروف الفبا از هم تفکیک شود. در صورتی که نام خانوادگی دو نویسنده مشترک باشد، نام کوچک آنها نیز درج شود.
- فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، به صورت: نام فرهنگ / دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد و نام مدخل در گیومه درج شود. مثل: (دایرةالمعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن سینا»).
- در صورت تکرار پیاپی یک منبع، به جای تکرار مشخصات آن، بسته به زبان منبع از «همان»، و «Ibid.»، و در صورت تکرار پیاپی منابع مختلف از یک نویسنده، از «همو» و «Ibid.» استفاده شود.
- در ارجاع به آثار با سه نویسنده، نام هر سه، اما با بیش از سه نویسنده، به دنبال نام نویسنده اصلی، تعبیر «و دیگران» درج شود.
- ارجاعات پایان متن یا همان فهرست منابع به صورت‌های زیر تنظیم شود:
 - کتاب: نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان، نام نویسنده / نویسندگان (تاریخ انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (ایرانیکی)، نام سایر اشخاص دخیل (مترجم، مصحح، گردآورنده و...)، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.
 - مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به صورت ایتالیک (ایرانیکی)، سال یا دوره نشریه، شماره نشریه، و شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

- منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله»، نام وبسایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، و شماره)، صفحه، و آدرس اینترنتی.

- اگر سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نباشد، به ترتیب به جای آن «بی تا»، «بی جا» و «بی نا» درج شود.

- قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶) و مشخصات کتاب شناختی ترجمه ای که از آن در مقاله استفاده شده است.

- کتاب های مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مانند (متی، ۱۲: ۲) یا (یسنا، ۱۴: ۳).

- کتب مشهور یا فاقد مشخصات نویسنده: (نام کتاب: جلد/صفحه) یا (نام کتاب: بخش)، مانند: (نهج البلاغه: خطبه ۲۷).

• مطالب توضیحی به صورت پی نوشت درج شود.

• مضامین مقالات بیانگر اندیشه ها و دیدگاه های نویسندگان است و فصل نامه مسئولیتی در قبال آن ندارد.

• نویسندگان محترم مقالات خود را از طریق وبگاه اینترنتی به نشانی shia@urd.ac.ir ارسال فرمایند.

فهرست

-
- ۵ وجودشناختی صفات الهی از منظر متکلمان مدرسه بغداد
عبدالهادی اعتصامی، رضا برنجکار، محمدجعفر رضایی
- ۳۱ تحلیل روش شناختی نقدهای علامه جوادی آملی در مسئله شفاعت بر تفسیر المنار
محمد حسین بیات، حسین محقق
- ۵۷ رهیافتی بر مسئله امامت و ولایت در نگره طریقت بکتاشیه
سیدابوالحسن نواب، حسین متقی
- ۸۱ اتهام تفکر تکفیری به شیعه در کتاب الفکر التکفیری عند الشیعه حقیقه ام افتراء
و نقد آن
محمدحسن نادم
- ۱۰۷ بررسی تطبیقی عملکرد حسن بن زید با حسن بن علی اطروش با تأکید بر رویکرد
مذهبی و فرهنگی
محمد شورمیچ، ولی الله مرادیان، رمضان رضایی
- ۱۳۱ بازخوانی شخصیت یزید بن حصین
ابراهیم صالحی حاجی آبادی، رضا رضانی، محمدعلی صالحی حاجی آبادی
- ۱۵۵ تحلیل و بررسی حدیث «خلفاء امتی اثنا عشر» از دیدگاه زیدیان
مهدی فرمانیان، مریم اسماعیلی
- ۱۷۳ آیین اهل حق و رابطه آن با آیین مهر پرستی
سیدحسن قریشی کرین، هادی استهری
- ۱۹۷ چکیده‌های انگلیسی
-

وجودشناختی صفات الهی از منظر متکلمان مدرسه بغداد

[تاریخ دریافت ۱۳۹۷/۳/۸؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۷/۱۲/۱۸]

* عبدالهادی اعتصامی

** رضا برنجکار

*** محمدجعفر رضایی

چکیده

در مباحث کلامی بحث از وجودشناسی صفات به خصوص رابطه ذات و صفات الهی مسئله بسیار مهم و اختلاف‌انگیزی است. در این مقاله دیدگاه عالمان امامیه را در مدرسه بغداد - به دلیل تأثیر جدی آنان در کلام امامیه و تأثیر و تأثرات کلام امامیه و معتزله در این دوره - درباره این مسئله بررسی کرده‌ایم. همه متکلمان امامیه در مدرسه بغداد همچون معتزله صفات زائد بر ذات را انکار می‌کردند؛ با این همه در پذیرش نظریه احوال که ابوهاشم جبایی مطرح کرده بود، بین آنان اختلاف بود. اگرچه شیخ مفید در این مسئله آشکارا با نظریه احوال ابوهاشم مخالفت کرد، سید مرتضی همسو با معتزلیان پیرو ابوهاشم مانند قاضی عبدالجبار نظریه احوال را پذیرفت. دیگر متکلمان مدرسه بغداد مانند شیخ طوسی و کراجکی موضعی همراه با تردید در این مسئله در پیش گرفتند.

کلیدواژه‌ها: صفات خدا، کلام امامیه، مدرسه بغداد، کلام معتزله، نظریه احوال.

* دانش‌آموخته دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب، پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (نویسنده

مسئول) he1432@yahoo.com

** استاد گروه فلسفه غرب دانشگاه تهران berenjkar@ut.ac.ir

*** دانش‌آموخته دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب، پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث

jafarrezaei61@gmail.com

درآمد

بحث از وجودشناسی صفات الهی و به طور خاص رابطه ذات و صفات از مسائل دشواری است که از همان سده‌های نخست هجری ذهن مسلمانان را به خود مشغول کرد. گروهی از مسلمانان مانند جهمیه و کمی بعد، معتزلیان نخستین با تأکید بر آموزه توحید به نفی وجودی صفات زائد بر ذات پرداختند. در مقابل، اهل حدیث با تأکید بر پایبندی به متون دینی، ایمان به صفات الهی را ضروری انگاشته، هرگونه تأویلی را در این حوزه انکار کردند. کمی بعد نظرهایی بین این دو دیدگاه نیز ارائه شد؛ برای مثال اشاعره صفات الهی را همچون اعراض نه عین موصوف و نه غیر موصوف دانستند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۱). در حقیقت در این دیدگاه در عین پذیرش صفات الهی، وجود مستقلی برای آنها پذیرفته نمی‌شد تا اصل توحید نیز خدشه‌دار نشود. پرسش درباره منشأ صفات الهی سبب شد در بین معتزله نیز نظره‌های جدیدی ارائه شود؛ برای مثال از ابوالهذیل علاف گزارش‌هایی موجود است که بر اساس آن می‌توان وی را معتقد به نظریه عینیت دانست. بر پایه این دیدگاه خداوند عالم است به علمی که عین ذات اوست (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۵). بعدها مشابه همین دیدگاه را فیلسوفانی چون ابن‌سینا نیز مطرح کردند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۰۱). ابوعلی جبایی گرچه همچنان بر نفی وجودی صفات تأکید می‌کرد، برای حل معضل منشأ صفات الهی، نظریه نیابت ذات از صفات را مطرح کرد. بر اساس این دیدگاه خداوند لذاته عالم است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۱۸). نظریه او را همچنان مخالفان به چالش می‌کشیدند و این نظریه مسئله منشأ صفات الهی را به خوبی حل و فصل نمی‌کرد تا اینکه ابوهاشم جبایی پسر ابوعلی دیدگاهی جدید ارائه کرد. وی گرچه منکر صفات زائد بر ذات بود، برای آنکه صفات الهی را تبیین کند، از نظریه احوال بهره برد. بنا به دیدگاه وی خداوند عالم است به دلیل امری یا حالتی که در ذات خود بر آن است (لما هو علیه فی ذاته) (همان).

مسئله صفات الهی در فضای فکری امامیه و در روایات ائمه اطهار نیز مطرح شده و ایشان نیز به طرح دیدگاه خودشان در این موضوع و همچنین نقد سخنان مذاهب دیگر پرداخته‌اند. هرچند دیدگاه امامیه در این مسئله به اندیشه‌های معتزله نزدیک‌تر است و حتی معتزلیان ادعا کرده‌اند اندیشه‌های خودشان را در این بحث از اهل بیت (ع) گرفته‌اند (اسکافی، ۱۴۰۲: ۲۵۷-۲۵۸)، بررسی نظر ائمه اطهار در این بحث و مقایسه آن با معتزله نیازمند پژوهشی مستقل است. با این حال دیدگاه متکلمان امامیه در این بحث صرف نظر از روایات و سخنان ائمه نیز خود شایسته پژوهشی مستقل است که نگارنده در پروژه مستقلی به آن پرداخته و به زودی منتشر خواهد شد. در این مقاله به طور خاص به اندیشه متکلمان مدرسه کلامی بغداد که یکی از مهم‌ترین دوره‌های تاریخ تفکر امامیه را شکل داده است، خواهیم پرداخت. اینکه متکلمان مدرسه بغداد در سده چهارم و پنجم چه دیدگاهی در مسئله صفات الهی ارائه کرده و ریشه‌های اندیشه‌های کلامی آنان در این بحث چه بوده است، مسئله‌ای است که در اینجا بدان خواهیم پرداخت.

انکار صفات زائد بر ذات نقطه اشتراک متکلمان مدرسه بغداد

همه متکلمان مدرسه بغداد برخلاف اهل حدیث و اشاعره منکر صفات زائد بر ذات هستند. در ادامه دیدگاه هر کدام از آنان و ادله‌شان را در نفی صفات زائد بر ذات تبیین خواهیم کرد.

۱. شیخ مفید

شیخ مفید از جمله کسانی است که صفات زائد بر ذات را نمی‌پذیرد. از نظریه اتصاف خداوند به صفاتی مانند عالم، قادر و حی به دلیل معانی (اعراض) زائد بر ذات نیست، بلکه خداوند لنفسه عالم، قادر و حی است: «أقول إن الله عز وجل اسمه حي لنفسه لا بجملة و إنه قادر لنفسه و عالم لنفسه لا بمعنى كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات» (مفید، ۱۴۱۳: ۵۲).

مهم‌ترین دلیل وی بر انکار نظریه صفات زائد بر ذات، منافات آن با توحید است. وی در کتاب اوائل المقالات در بیان دیدگاه‌های خویش ابتدا به بیان توحید و صفات الهی می‌پردازد و مهم‌ترین اشکال دیدگاه افرادی مانند اشعری را تنافی دیدگاه آنان با توحید می‌داند؛ زیرا لازمه پذیرش نظریه صفات زائد بر ذات پذیرش چندین موجود قدیم و ازلی است (همان: ۵۱-۵۲).

دلیل دیگر شیخ مفید را باید در تعریف وی از حقیقت «صفت» پی گرفت. درباره رابطه صفت و وصف دو دیدگاه از سوی اندیشوران مسلمان مطرح شده است. طبق دیدگاه اشاعره وصف سخنی است که بر صفتی در موصوف دلالت دارد و صفت معنایی قائم به شیء است. در واقع در این دیدگاه صفت واقعیت و حقیقتی و رای وصف و اصف دارد. در مقابل، معتزله و امامیه معتقدند صفت همان وصف است. به دیگر سخن صفت و وصف، اخباری است که و اصف از شیئی خاص ارائه می‌دهد. در واقع توصیف خداوند به عالم، اخبار و اصف درباره خداوند است.^۱ شیخ مفید نیز همانند معتزله صفت را صرفاً قول یا نوشته‌ای می‌داند که از معنایی مستفاد که به موصوف و آنچه با موصوف در آن معنا مشترک است، خبر می‌دهد؛ بنابراین شیخ مفید صفت را همان وصف می‌داند: «أقول إن الصفة في الحقيقة ما أنبأت عن معنى مستفاد يخص الموصوف و ما شاركة فيه و لا يكون ذلك كذلك حتى يكون قولاً أو كتابة يدل على ما يدل النطق عليه و ينوب منابه فيه و هذا مذهب أهل التوحيد و قد خالف فيه جماعة من أهل التشبيه» (مفید، ۱۴۱۳: ۵۵-۵۶).

باید توجه داشت آنچه شیخ مفید در عبارت بالا از آن به معنی مستفاد تعبیر کرده است، با معنایی که به اصحاب صفات نسبت داده بود و با آن مخالف بود، متفاوت است. وی در ادامه همین عبارت به تبیین معنا در بحث صفات الهی

۱. آمدی که خود از اشاعره است این اختلاف را چنین بیان کرده است: «المسألة التاسعة في أن الصفة هل هي نفس الوصف، أو غيره؟ وقد اختلف في ذلك. فذهب المعتزلة: إلى أن الصفة هي نفس الوصف والوصف خير المخبر عن آخر عنه بأمر ما كقوله: إنه عالم، أو قادر، أو أبيض، أو أسود، ونحوه، وأنه لا مدلول للصفة والوصف إلا هذا... وأما معتقد أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم: فهو أن الوصف هو القول الدال على الصفة، والصفة هي المعنى القائم بشيء ما: كالعلم، والقدرة، والإرادة، ونحو ذلك» (آمدی، ۱۴۳۲: ۴۷۴).

پرداخته است. به گفته وی توصیف خداوند به صفاتی مانند حی، قادر و عالم، معانی معقولی را افاده می‌کند که نه ذات‌اند و نه اشیای قائم به ذات؛ البته وی خاطر نشان می‌کند مقصودش از معنا، آن چیزی است که در مخاطبه و گفتگو قابل فهم و درک است، نه موجودات خارجی (همان).

از نظر شیخ مفید هیچ معنا یا عرضی زائد بر ذات خداوند وجود ندارد و صفت نیز همان وصف است. وصف نیز مفید معانی معقولی است که محلشان ذهن است و هیچ حقیقتی در ذات حق تعالی ندارند. به دیگر سخن وی مرجع و محل اشاره صفت را اندیشه‌ای می‌داند که ذهن و عقل از شیء دارد. اشیای دیگر هم در صورتی که با این اندیشه همسان باشند، می‌توان همان صفت را درباره آنها به کار برد؛ مثلاً چون خدا و یک دانشمند در مفهومی که با عنوان عالم خوانده می‌شود، شریک هستند، می‌توان هر دو را عالم خواند. توصیف کردن وظیفه کلام یا نوشتن است و گفتن و نوشتن از وظایف عقل است که آنها را اختراع می‌کند یا به کار می‌برد.

۲. سید مرتضی

سید مرتضی نیز صفات زائد بر ذات را انکار کرده است. وی برای تبیین دیدگاه خود از روشی متفاوت استفاده کرده است. شیوه‌ای که سید مرتضی در این بحث به کار گرفته، کاملاً مانند روشی است که در معتزله در آثارشان به کار گرفته‌اند. معتزلیان پس از اثبات صفات الهی به چگونگی ارتباط ذات با این صفات پرداخته‌اند. سید مرتضی برای این کار فرض‌های مختلف ارتباط ذات و صفات را مطرح کرده و پس از رد همه آنها نظریه خودش را بیان کرده است.

به گفته سید مرتضی شایستگی و استحقاق خداوند در صفات یا به سبب معانی (عرض) است یا نه. اگر به سبب معانی باشد، از سه حال خارج نیست: این معانی یا موجودند یا معدوم یا نه موجود و نه معدوم. اگر به سبب معانی موجود باشند نیز سه فرض دارد: این معانی موجود یا قدیم‌اند یا حادث یا نه قدیم و نه حادث. سید مرتضی پس از رد این فروض نتیجه می‌گیرد صفات تنها به دو صورت ممکن است به خداوند نسبت داده شوند. یا آن‌طور که ابوعلی جبایی گفته است، خداوند ذاتاً

مستحق این صفات است (لذاته) یا آن طور که ابوهاشم گفته استحقاق این صفات به دلیل حالتی (نظریه احوال) است که خداوند در ذاتش دارد (لما هو علیه فی ذاته)؛^۱ چراکه در غیر این صورت باید معتقد باشیم این صفات را فاعلی دیگر به خداوند اعطا کرده و این نیز فرض باطلی است. در ادامه دلایل سید مرتضی را در نقد فرض های مختلفی که گفته شد، تبیین خواهیم کرد.

الف) نفی ورد معانی معدوم

محال است که خداوند به واسطه معانی معدوم به صفات متصف شود؛ برای مثال محال است خداوند به واسطه علم معدوم عالم باشد؛ چراکه عدم علم هم جهل است و این فرض مستلزم آن است که خداوند در حال واحد عالم و جاهل باشد (سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۱۳۸).

ب) نفی ورد معانی غیر قابل توصیف (نه حادث و نه قدیم و نه موجود و نه معدوم) سید مرتضی اینکه چیزی نه موجود باشد و نه معدوم یا نه حادث باشد و نه قدیم را محال می داند و به همین دلیل دیدگاه این افراد را خلاف حکم صریح عقل می داند؛ زیرا اگر کسی معنای موجود و معدوم و حادث و قدیم را بفهمد، متوجه می شود که هر امری ناگزیر باید به یکی از این دو طرف متصف شود و محال است که امری نه موجود و نه معدوم و نه حادث و نه قدیم باشد. در نظر وی اینکه بتوان از این الفاظ معنایی دیگر در نظر گرفت و در نتیجه این نظریه را توجیه کرد، غیرممکن است؛ زیرا اهل لغت، موجود را برای شیء ثابت و معدوم را برای شیء غیرثابت و حادث را برای آنچه قبلاً نبوده و اکنون موجود شده است و قدیم را برای آنچه از ازل بوده است وضع کرده اند و نمی توان این الفاظ را برای معانی دیگری به کار گرفت (همان: ۱۴۰-۱۴۱).

۱. «إذا بطلت أقسام المعاني كلها لم يبق إلا أن يكون مستحقاً لها لذاته أو لما هو علة في ذاته» (رک: سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۱۳۸). درباره سابقه این دو دیدگاه در معتزله و اینکه دیدگاه نخست از ابوعلی و دیدگاه دوم از ابوهاشم جبابی است، می توان به این عبارت قاضی عبدالجبار مراجعه کرد: «أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة. فعند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته و عند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۱۸-۱۱۹).

ج) نفی ورد معانی محدثه

سید مرتضی در این باره می‌نویسد: «برای مثال اگر خداوند قادر به قدرت حادث باشد، واجب است که خودش محدث آن باشد. با توجه به اینکه فاعل باید قبل از انجام فعل قدرت بر آن داشته باشد، باید قبل از احداث قدرت بر آن قدرت داشته باشد؛ بنابراین قدرت شرط فعل و فعل نیز شرط حدوث قدرت خواهد بود و وجود هر کدام از این دو به دیگری وابسته خواهد شد و در نتیجه وجود هر دوی آنها محال خواهد بود» (همان: ۱۴۳).

دلیل دیگری در ابطال اینکه خداوند قادر به قدرت حادث باشد، آن است که محل این قدرت یا ذات خداوند یا غیر خدا یا لافی المحل است. اینکه ذات محل قدرت باشد، محال است؛ چراکه وجود قدرت در یک محل نیازمند وجود حیات در آن است و حیات نیز نیازمند بنیه مخصوص است و بنیه نیز در کسی که قدرت ندارد ممکن نخواهد بود؛ بنابراین باید از قبل قدرت وجود داشته باشد. فرض دوم یعنی اینکه محل قدرت ذات غیرخدا باشد نیز محال است؛ چراکه آن موجود باید قبل از خلقت و آفرینش الهی وجود داشته باشد؛ زیرا خلقت خداوند منوط به قدرت او است و قدرت نیز محلش آن موجود است. فرض سوم یعنی اینکه قدرت لافی المحل باشد، نیز محال است. چراکه قدرت در صورتی منشأ فعل خواهد بود که در محلش به کار گرفته شود و در غیر این صورت امکان فعل با قدرت نخواهد بود (همان: ۱۴۴).

مشابه همین دو استدلال درباره علم و حیات الهی نیز قابل ارائه است.

د) نفی ورد معانی قدیم

لازمه پذیرش نظریه معانی قدیم در صفات آن است که این صفات مثل خداوند باشند و در نتیجه مستحق همه صفات خداوند باشند؛ بنابراین هر کدام از این صفات باید تمام صفات دیگر را نیز داشته باشد و ذات خداوند نیز همه صفات را دارا باشد؛ پس با وجود یکی از آنها از دیگران بی‌نیاز خواهیم بود و اگر این جایز

باشد، جایز خواهد بود که ذات خداوند از همه کفایت کند و در نتیجه نیاز به صفات قدیم نخواهد بود (همان).

عبارت سید مرتضی را به طور اجمال می‌شود این‌گونه توضیح داد که اولاً می‌دانیم که خداوند با غیر خودش مخالفت دارد. این مخالفت به دلیل صفت قدم است؛ بنابراین هر آنچه با خداوند در این صفت اشتراک داشته باشد، مثل او خواهد بود و در دیگر صفات نفس نیز با او مشترک خواهد شد؛ بنابراین همه این صفات قدیم دارای صفات دیگر خداوند نیز خواهند بود و به تعداد آنها موجودات قدیمی که صفات الهی دارند، وجود خواهد داشت. سید مرتضی درباره اینکه تمایز خداوند با دیگر موجودات به صفت قدم است، چنین توضیح داده است:

تمایز خداوند با دیگر موجودات یا به ذات است یا به صفتی از صفات او. فرض نخست نمی‌تواند وجه تمایز خداوند با موجودات دیگر باشد؛ زیرا غیر خداوند نیز ذاتی دارند و در نتیجه اینکه موجودی ذاتی دارد نمی‌تواند دلیل تمایز باشد. در فرض دوم نیز یا تمایز به صفات افعال است یا صفات سلبی و یا صفات ذات. صفات افعال نمی‌تواند دلیل تمایز باشد؛ زیرا صفات افعال حادث‌اند؛ در حالی که تمایز خداوند با دیگران قدیم و ازلی است. صفات سلبی نیز نمی‌توانند علت تمایز باشند؛ زیرا وجه تمایز باید اختصاص به خداوند داشته باشد، در حالی که صفات سلبی اختصاص به خداوند ندارند و ممکن است دو وجود در نفی یک چیز با هم مشترک باشند در حالی که با یکدیگر متمایزند؛ بنابراین وجه تمایز خداوند از غیر خودش به صفات ذات خواهد بود. این صفات نیز یا به مجرد وجودشان سبب تمایز خواهند بود یا به دلیل وجوب و ضرورتشان برای خداوند. مجرد وجود این صفات برای خداوند قطعاً دلیلی بر تمایز نخواهد بود؛ چراکه هر کدام از ما نیز این صفات را داریم؛ بنابراین وجوب این صفات سبب تمایز خواهد بود. حال یا وجوب مجموع این صفات سبب تمایز خواهد بود یا وجوب هر کدام کفایت می‌کند. لازم نیست مجموع این صفات واجب باشند تا تمایز واقع شود؛ زیرا همان‌طور که گفتیم مخالفت صرفاً به دلیل وجوب صفت است و این وجوب در هر کدام از این صفات که باشد کفایت خواهد کرد. وجوب هر کدام از این صفات نیز معنایی به جز قدیم بودن خداوند ندارد (همان: ۱۵۳-۱۶۳).

۳. شیخ طوسی

مباحث شیخ طوسی در بحث صفات همگی برگرفته از مطالب و دیدگاه سید مرتضی است. وی در کتاب الاقتصاد در مباحث مربوط به رابطه ذات و صفات دقیقاً همان استدلال‌های سید مرتضی را به شکلی خلاصه و البته با نظم بیشتر بیان کرده است.

شیخ طوسی برخلاف سید مرتضی از تک تک صفات به طور جداگانه بحث می‌کند. اولین صفتی که بدان پرداخته است، صفت قدرت است. مطابق دیدگاه شیخ طوسی خداوند از ازل باید قادر باشد؛ زیرا در غیر این صورت (یعنی خداوند زمانی قادر نبوده و بعد قادر شده است) اتصاف خداوند به صفت قدرت به دلیل قدرتی حادث خواهد بود. فاعل این قدرت باید خداوند باشد و این در صورتی ممکن است که خداوند پیش از خلق قدرت قادر باشد.

شیخ طوسی پس از اثبات ازلی بودن صفت قدرت، چهار فرض مطرح می‌کند: ۱. فاعلی دیگر این صفت را به خداوند اعطا کرده باشد. با توجه به اینکه این فاعل خود مخلوق خداوند است، خداوند باید پیش از خلق آن قادر باشد و این در حالی است که در این فرض قدرت اعطایی آن فاعل دانسته شده بود.

۲. اینکه قدرتی محدث سبب اتصاف خداوند به صفت قدرت باشد. با توجه به اینکه اثبات شد خداوند از ازل قادر است، قدرت محدث نمی‌تواند دلیل اتصاف خداوند به صفت قدرت باشد.

۳. خداوند به واسطه قدرتی قدیم به این صفت متصف شده است. در این صورت نیز با توجه به اینکه قدم، صفت ذاتی خداوند است، هر موجودی در این صفت با خداوند مشترک باشد، مثل او خواهد بود. لازمه این سخن آن است که خداوند و صفاتش در همه صفات با هم اشتراک داشته باشند و در نتیجه با یکی از آنها از بقیه بی‌نیاز خواهیم شد.

۴. اینکه خداوند ذاتاً به این صفات متصف باشد. شیخ طوسی پس از رد همه فروض قبلی این فرض را اثبات کرده است (طوسی، ۱۴۰۶: ۶۱-۶۴).

وی مشابه همین دلایل را برای ازلی و نفسانی بودن علم الهی مطرح می‌کند و سپس نتیجه می‌گیرد اگر خداوند ذاتاً از ازل عالم و قادر باشد، می‌توان نتیجه گرفت ذاتاً حی نیز بوده است؛ زیرا این دو صفت تنها در موجود حی وجود دارد (همان: ۶۴).

۴. ابوالصلاح حلبی

وی نیز مانند دیگر متکلمان بغداد منکر صفات زائد بر ذات است. وی صفات الهی را نفسی می‌داند؛ زیرا این صفات (قادر، عالم و حی) برای خداوند واجب‌اند و صفات واجب، نفسانی‌اند؛ در واقع صفات واجب نیازمند مؤثری بیرون از ذات نیستند، در حالی که صفات جایز نیازمند مقتضایی غیر از ذات حق تعالی هستند. همچنین با توجه به اینکه صفات معانی (صفاتی که به دلیل معنایی زائد بر ذات موصوف برای آن اثبات می‌شود مانند سیاهی بر سنگ) و صفات فاعل (صفاتی که فاعلی از بیرون به ذات اعطا کرده است) ممکن است زمانی باشند و زمانی نباشند، صفات الهی مانند قادر، عالم و حی صفات معانی و فاعل نیستند، بلکه صفات نفس‌اند؛ زیرا محال است زمانی خداوند قادر، عالم یا حی نباشد.

وی سپس به دیدگاه کسانی که به معانی قدیم برای خداوند قائل‌اند، اشاره کرده و این دیدگاه را نیز نفی کرده است؛ چراکه وقوع این معانی محال است؛ زیرا صفات نفس را نقض کرده و امکان تمییز بین این صفات و صفات معانی و فاعل را غیرممکن می‌کند. همچنین بحث از قدیم یا حادث بودن این صفات، فرع پذیرش اصل صفات معانی است و ما پیش‌تر اثبات کردیم که نمی‌توان به صفات معانی برای خداوند قائل بود؛ بنابراین جایی برای بحث درباره قدیم یا حادث بودن آن باقی نمی‌ماند.^۱

۱. و هذه الصفات نفسية لوجوبها له تعالى و كون الصفة الواجبة نفسية بدليل استغناء ما وجب من الصفات للموصوف عن مؤثر و وقوف الجائز منها على مقتض و أيضا فقد علمنا أن من حق الصفة النفسية أن لا يعلم الموصوف إلا عليها لكونها مقتضاة عن الذات و صفات المعاني و الفاعل بخلاف ذلك لاستنادها إلى مؤثر مغاير للموصوف يصح أن يحصل و أن لا يحصل وإذا وجبت هذه القضية في صفات النفس و كانت حاصلة فيما هو

۵. ابوالفتح کراچکی

متکلم دیگری که در مدرسه بغداد باید به دیدگاه او پرداخت، کراچکی است. کراچکی نیز بسان شیخ مفید صفات را همان وصف واصف می‌داند. به گفته او صفت یا وصف بر معنایی در موصوف دلالت می‌کند. علم، قدرت و حیات معانی‌اند و صفات که همان عالم، قادر و حی است، از این معانی حکایت می‌کنند. این معانی از حال موصوف فهمیده می‌شوند؛ مثلاً از فعل محکم و متقن، معنای علم فهمیده می‌شود و بعداً صفت عالم به موصوف نسبت داده می‌شود؛ بنابراین کراچکی به حقیقتی و رای ذاتی که حالات مختلفی دارد، معتقد نیست (کراچکی، بی تا: ۶۹-۷۱).

افزون بر این وی برای رد صفات زائد بر ذات استدلالی مانند آنچه از ابوالصلاح نقل کردیم، بیان کرده است. از منظر او اگر صفتی برای موصوفی واجب و همیشگی باشد و نتوان طرف مقابل و ضد آن را به آن موصوف نسبت داد، صفت نفسانی است؛ بنابراین خداوند لنفسه قادر یا عالم است و این طور نیست که خداوند صفتی مانند علم یا قدرت داشته باشد. کراچکی مانند ابوالصلاح معتقد است که با توجه به اینکه صفات معانی در حقیقت زائد بر ذات‌اند و ممکن است زمانی باشند و زمانی نباشند، صفاتی مانند قادر یا عالم از زمره صفات معانی نیستند، بلکه صفات نفسانی‌اند.^۱

بر اساس آنچه از متکلمان امامیه در بغداد نقل کردیم، معلوم شد که همه متکلمان این مدرسه منکر صفات زائد بر ذات‌اند؛ البته اینکه دیدگاه آنان در

عليه سبحانه من الصفات التي أثبتناها ثبت أنها نفسية وليس لأحد أن يقول ما أنكرتم وإن كانت هذه الصفات واجبة له تعالى ولا يعلم إلا عليها أن يكون لمعان قديمة. لأن ذلك يقتضي نقض صفات النفس ويمنع من تميزها من صفات المعاني والفاعل وذلك محال ولأن القول بقدم الصفة أو حدوثها فرع لثبوتها وقد بينا انسداد طريق إثبات صفاته تعالى لمعان جملة فسقط الاعتراض (حلبی، ۱۴۰۴: ۸۳).

۱. «إن كشف لنا الاعتبار عن استحالة خروج الموصوف عما وصف به وبطلان وصفه بضده فما ذاك إلا لأنها صفات نفسية ولهذا قلنا إن الله قادر وعالم لنفسه وإنه لا علم ولا قدرة في الحقيقة له لاستحالة خروجه من جواز وقوع الفعل المحكم المتقن منه. فالمعاني التي دلت الصفات عليها هي ما استفدناه من حال الموصوف» (کراچکی، بی تا: ۷۱).

این بحث چیست و اینکه آیا به نظریه عینیت یا نیابت یا احوال معتقد بوده‌اند، مسئله‌ای است که در پایان مقاله به تبیین و توضیح آن خواهیم پرداخت.

اختلاف در پذیرش یا رد نظریه احوال

همه معتزلیان و متکلمان امامیه در مدرسه بغداد بر نفی صفات زائد بر ذات هم‌نظرند و حقیقتی ورای ذات برای صفات قائل نیستند. با این حال هنگامی که در برابر این پرسش قرار گرفتند که این صفات به چه چیز اشاره دارند و به چه دلیل صفات دارای معانی متفاوتی‌اند و منشأ این تفاوت در چیست، دو پاسخ متفاوت ارائه کردند. در معتزله ابوعلی جبایی و بسیاری دیگر صرفاً منکر هر امری زائد بر ذات بودند و به همین دلیل تصریح می‌کردند خداوند به ذات خود عالم یا قادر است. ابوهاشم جبایی هنگامی که در برابر این پرسش قرار گرفت که اگر خداوند به ذات خود عالم و قادر باشد، این صفات معنایی واحد خواهند داشت و هیچ تمایزی نمی‌توان بین آنها قائل شد، نظریه ابوعلی جبایی را کمی تغییر داد؛ البته وی منکر ذاتی بودن (لذاته) صفات خداوند نشد، بلکه کمی این نظریه را تغییر داد و گفت خداوند به واسطه آنچه در ذات خود بر آن است (لما هو علیه فی ذاته) متصف به این صفات می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۱۸-۱۱۹).

متکلمان امامیه در مدرسه بغداد دیدگاه یکسانی درباره نظریه احوال نداشتند. در ادامه به تحلیل دیدگاه آنان درباره احوال می‌پردازیم.

۱. شیخ مفید و انکار نظریه احوال

نخستین واکنش به نظریه احوال در کتاب اوائل المقالات شیخ مفید به دست ما رسیده است. وی در این کتاب نظریه احوال را همچون دیدگاه اشاعره و اصحاب صفات، مخالف توحید می‌داند.^۱ وی همچنین ذیل عنوانی به طور خاص به نقد

۱. «و أقول إن الله عز وجل اسمه حي لنفسه لا بحیة وإنه قادر لنفسه وعالم لنفسه لا بمعنی كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات ولا الأحوال المختلفة كما أبدعه أبو هاشم الجبائي و فارق به سائر أهل التوحید و ارتكب

نظریه حال ابوهاشم پرداخته است. در واقع شیخ مفید حال را شیء دانسته و به همین دلیل این نظریه را همچون نظریه اصحاب صفات مخالف با توحید برشمرده است: «أقول إن وصف الباري تعالى بأنه حي قادر عالم يفيد معاني معقولات ليست الذات ولا أشياء تقوم بها كما يذهب إليه جميع أصحاب الصفات ولا أحوال مختلفات على الذات كما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي وقد خالف فيه جميع الموحدین و قولي في المعنى المراد به المعقول في الخطاب دون الأعيان الموجودات وهذا مذهب جميع الموحدین و خالف فيه المشبهة و أبو هاشم كما ذكرناه» (همان: ۵۶).

مطابق عبارت بالا، شیخ مفید معتقد است صفات، معانی معقولی را به ما می فهمانند که نه ذات اند و نه اشیای قائم به ذات و نه احوال مختلف. این معانی نیز مانند معانی اشعری حقایقی خارجی نیستند، بلکه صرفاً آن چیزی اند که در گفتگو قابل فهم و معقول هستند.

سید مرتضی در کتاب الحکایات فی مخالفات المعتزلة من العدلية که گزارش دیدگاه های شیخ مفید از زبان خود اوست، عباراتی از شیخ نقل کرده است که همان مطالب کتاب اوائل المقالات را آشکارتر بیان می کند. در نظر شیخ مفید نظریه احوال، اتحاد (اقانیم ثلاثه) مسیحیان و کسب نجاریه از جمله امور غیر معقول است که هرچه متکلمان در توضیح و تبیین آن تلاش کرده اند، راه به جایی نبرده اند. وی سپس به نقد و رد نظریه احوال پرداخته است. مفید مایه شگفتی می داند که کسی با اندیشه های مشبهه مبنی بر اینکه خداوند علمی دارد که با آن عالم و قدرتی که با آن قادر است، مخالفت می کند و هر کس را که چنین عقیده ای داشته باشد مشرک می خواند، ولی خودش مدعی است که خداوند دارای احوالی است که به وسیله آن با کسی که عالم یا قادر نیست، تفاوت دارد.

مفید دلایل ابوهاشم برای فرار از این مشکل را بی فایده می داند و معتقد است اختلافی میان احوال ابوهاشم و معانی ای که دیگران وضع کرده اند، وجود ندارد.

وی این سخن ابوهاشم را که این احوال شیئیت ندارند، تناقض آمیز می‌داند و تصریح می‌کند هر کس کمترین شناختی با استدلال و جدل داشته باشد، بطلان این سخن بر او پوشیده نیست (مفید، ۱۴۱۳: ۴۵-۴۹).

۲. سید مرتضی و پذیرش نظریه احوال

گرچه سید مرتضی سخنان شیخ مفید را در الحکایات درباره نظریه احوال گزارش کرده است، برخلاف شیخ مفید هیچ نقد یا ردی بر این نظریه در کتاب‌های کلامی وی یافت نشد. علامه حلی در گزارشی از اعتقاد سید مرتضی و شاگردانش به نظریه احوال ابوهاشم سخن گفته است؛^۱ عبدالجلیل قزوینی نیز در کتاب النقص، نظریه حال را به سید مرتضی و شاگردانش نسبت داده است. (عبدالجلیل قزوینی، ۱۳۵۸: ۵۰۴). البته از سید مرتضی مطالبی موجود است که می‌توان از آنها چنین برداشت کرد که وی نظریه احوال را قبول نداشته است. از جمله این دلایل می‌شود به تبیین وی در بحث چگونگی صفات الهی اشاره کرد. وی ضمن بحثی مفصل نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که صفات خداوند ذاتی و نفسانی‌اند و چنان‌که پیش‌تر بیان شد، ابوعلی جبایی چنین دیدگاهی داشته و خداوند را لذاته عالم، قادر یا حی می‌دانسته است و پیدا است که این دیدگاه در برابر دیدگاه ابوهاشم جبایی قرار دارد. همچنین اینکه سید مرتضی صفت را همان وصف و اصف می‌دانسته و در نتیجه صفت را غیر از موصوف و اسم را غیر از مسمی می‌دانسته است، احتمالاً نباید حقیقتی در ذات خداوند برای صفات قائل باشد.

با این همه با تکیه به این شواهد نمی‌توان به طور قطعی به مخالفت سید مرتضی با نظریه احوال پی برد؛ زیرا پیروان نظریه احوال مانند قاضی عبدالجبار دیدگاه‌هایی مشابه سید مرتضی در این بحث دارند؛ مثلاً قاضی عبدالجبار در

۱. فان السید المرتضی رحمه الله تعالی واصحابه زعموا ان العالمية والقادرية والحیة، والموجودية احوال کانت الذوات علیها فی الازل مع تعليلها بالحالة الخامسة (حلی، ۱۳۶۳: ۵۲)،

استدلالی که مشابه آن چیزی است که از سید مرتضی نقل کردیم، پس از رد دیگر فرض‌ها مانند نظریه معانی قدیم، اثبات می‌کند که خداوند لذاته به این صفات متصف است (عالم لذاته).

همان‌طور که گفتیم و حتی خود قاضی عبدالجبار هم به آن توجه داشته است، این دیدگاه ابوعلی جبایی است. با این حال وی در پاسخ کسی که دیدگاه ابوهاشم را مانند دیدگاه قائلان به نظریه معانی مانند سلیمان بن جریر غیرمعمول می‌داند، چنین می‌گوید که این دو نظریه با هم متفاوت‌اند و احوال به خودی خود معلوم نیستند و تنها ذات مشتمل بر آنها معلوم است، در حالی که معانی به خودی خود معلوم‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۱۹-۱۲۰).

به نظر می‌رسد متکلمانی مانند قاضی عبدالجبار دیدگاه ابوعلی را اشتباه نمی‌دانسته‌اند، بلکه هم نظریه ابوهاشم و هم نظریه ابوعلی را درست می‌دانسته‌اند. علی‌رغم اینکه برخی مانند مکدرموت ادعا کرده‌اند که اصل این تردید در دیدگاه ابوهاشم نیز بوده و او معتقد بوده است که «ممکن است گفته شود که خدا به وسیله ذات خود دانا است، یا اینکه به جهت چیزی (حالی) که در آن است به ذات خود دانا است» (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۱۸۸)، ولی در هیچ منبع کلامی این دیدگاه از ابوهاشم یافت نشد و مکدرموت نیز در کتابش به هیچ منبعی ارجاع نداده است؛ بنابراین با دقت در آثار افرادی مانند قاضی عبدالجبار می‌توان به این نتیجه رسید که وی هم دیدگاه ابوعلی و هم دیدگاه ابوهاشم را درست می‌دانسته است؛ بر این اساس از نگاه وی، هم ممکن است گفته شود خدا به وسیله ذات خود دانا است و هم اینکه به جهت چیزی (حالی) که در ذات خود بر آن است دانا است؛ بنابراین اگر کسی مانند سید مرتضی نیز در جایی نظریه ابوعلی را پذیرفت، نمی‌توان به یقین ادعا کرد که منکر نظریه احوال بوده است.

این ادعا زمانی قوت می‌گیرد که عباراتی در آثار سید مرتضی موجود است که مؤید نظریه احوال است. نخست آنکه سید مرتضی در هیچ‌یک از آثار خود، انتقادی بر نظریه احوال ارائه نکرده است. دوم اینکه شواهدی نیز به نفع این دیدگاه

در آثار او موجود است؛ برای مثال وی در بحث از چگونگی استحقاق خداوند به صفات پس از رد همه دیدگاه‌های موجود، چنین می‌گوید: «إذا بطلت أقسام المعاني كلها لم يبق إلا أن يكون مستحقاً لها لذاته أو لما هو علّة (عبارت صحیح علیه است) في ذاته» (سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۱۳۸).

با توجه به اینکه در ادامه بحث، سید مرتضی دیدگاه دوم (لما هو علیه فی ذاته)^۱ را رد نمی‌کند، می‌توان نتیجه گرفت نظریه احوال را باطل نمی‌داند و همچون قاضی عبدالجبار معتقد است دیدگاه ابوعلی و ابوهاشم هر دو قابل پذیرش‌اند. سید مرتضی گاه بدون اشاره به نظریه ابوعلی، فقط نظریه ابوهاشم را بیان می‌کند؛ شاهد سخن آن است که وی در بحث صفت قدیم تصریح می‌کند که استحقاق خداوند به این صفت به دلیل آن چیزی است که ذات بر آن (حال) است، نه علت و فاعل دیگری: «أن القديم انما خالف غيره بوجوب الوجود له في كل حال، و أنه لم يجب له عن علّة ولا فاعل بل لما هو عليه في ذاته» (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۴۴). افزون بر عبارت بالا، وی در بحث علم در نقد دیدگاه کسانی که قائل به زیادت صفات بر ذات هستند، چنین می‌گوید: «فوجب لهذه الجملة القطع على انه لا يجوز كونه عالماً بعلم بل لما هو عليه في ذاته» (همو، ۱۳۸۱: ۱۷۷).

وی همچنین در بحث از اینکه آیا خداوند ماهیت دارد یا نه، به رد دیدگاه ضرار می‌پردازد و هنگامی که از او درباره مشابهت دیدگاه ضرار با آنچه ابوهاشم درباره احوال چهارگانه و حال الوهیت می‌پرسند، نظریه ابوهاشم درباره احوال را تأیید و نظریه ضرار را رد می‌کند و می‌گوید اگر مقصود ضرار از ماهیت، همان سخن ابوهاشم است اشکالی به او وارد نیست (همان: ۱۳۰-۱۳۱).

سید مرتضی در جایی دیگر هنگامی که از حقیقت صفت می‌پرسند، به صراحت نظریه حال را می‌پذیرد: «ان الصفة في الأصل هي قول الواصف، فأما الصفة التي يوصف [تعالی بگونه [قادرا و عالما و غير ذلك، فالمراد بها حالة (هرچند در متن فاعلة

۱. (خداوند) بواسطه آنچه در ذات خویش بر آن است.

آمده است، ولی به نظر قرائت درست، حالة است) الذات من الحال التي يختص بها، سواء كانت للنفس أو للمعنى أو لفاعل فأما القدرة و العلم فليست عندنا صفة، انما يسميها الصفاتية أصحاب الأشعري و أما نحن فنسمي الصفة و الحال ما أوجبه القدرة و العلم من كونه قادراً أو عالماً أو يجري مجرى ذلك» (همو، ۱۴۰۵: ۴ / ۲۷).

از مجموع آنچه تا کنون گفته شد، شکی باقی نمی ماند که سید مرتضی نظریه احوال ابوهاشم را قبول داشته است. با این همه، سید مرتضی مانند قاضی عبدالجبار نظریه ابوعلی را نیز انکار نکرده و در کتاب هایش نظریه اورانیزیان کرده است؛ بنابراین یا باید ادعا کنیم که وی در این مسئله مردد بوده است که این فرض با شواهدی که بیان شد، درست به نظر نمی آید؛ چراکه دست کم بر اساس برخی از شواهدی که بیان کردیم هیچ گونه تردیدی در عبارات سید مرتضی نبود و حتی علامه حلی وی را تابع دیدگاه ابوهاشم دانسته است. فرض دیگر آن است که همان طور که مکدرموت هم گفته است پذیرش نظریه احوال منافاتی با پذیرش دیدگاه ابوعلی جبایی نداشته و ظاهراً نظریه احوال تلطیفی از همان دیدگاه ابوعلی جبایی بوده است.

۳. دیگر متکلمان بغداد و پذیرش احوال

شیخ طوسی که هم شاگرد شیخ مفید و هم شاگرد سید مرتضی بوده است، در مسئله احوال دیدگاه روشنی ندارد. گرچه نمی توان از وی عباراتی با صراحت سید مرتضی در حمایت از نظریه حال به دست آورد، قرائنی وجود دارد که نشان می دهد وی منکر نظریه احوال نبوده است. نخست آنکه گزارش پیش گفته از علامه حلی حاکی از اعتقاد شاگردان سید مرتضی به نظریه احوال است. دوم آنکه شیخ طوسی در هیچ اثر کلامی اش به نقد و رد نظریه احوال نپرداخته است و همین نشان می دهد وی مانند شیخ مفید موضعی صریح و قاطع در مخالفت با نظریه احوال نداشته است. شاهد دیگر آنکه وی در کتاب المقدمة فی المدخل الی صناعة علم الکلام تصریح می کند صفت در عرف متکلمان امری است که موصوف بر آن امر است و برخی به این امر حال می گویند و برخی با اطلاق لفظ حال بر آن مخالفت می کنند:

«الصفة هي قول الواصف، وهي والوصف بمعنى، وهما مصدران، يقولون: وصفت الشيء أصفه وصفا وصفة في وزن زنة ووزن، وعدة ووعد، هذا في أصل اللغة واما في عرف المتكلمين، فإنهم قد يعبرون بالصفة عن الأمر الذي يكون عليه الموصوف، وربما سموا ذلك حالا وربما امتنعوا منه على خلاف بينهم» (طوسی، ۱۴۱۴: ۷۹-۸۰).

همان طور که در عبارت بالا مشخص است تبیینی که شیخ طوسی از صفت از منظر متکلمان ارائه می دهد، به نظریه حال (لما هو عليه في ذاته) بسیار نزدیک است. افزون بر این خود شیخ طوسی نیز تصریح می کند که معتقدان به حال همین امر را حال می نامند. نکته بعدی در این عبارت آن است که شیخ طوسی اختلاف را در این خلاصه کرده است که آیا می توانیم این امر را حال بنامیم یا نه.

کراچکی نیز بسان شیخ طوسی موضعی صریح در پیش نگرفته است. نخست آنکه وی هیچ نقد یا ردی به نظریه احوال وارد نکرده است. علی رغم اینکه کراچکی در دیگر مسائل کلامی به شدت تحت تأثیر شیخ مفید است و در بسیاری موارد می توان سخنان وی را شرحی بر اقوال شیخ مفید در اوائل المقالات بدانیم، با این همه وی هیچ اشاره ای به بحث احوال و رد یا انکار آن نکرده است.^۱ افزون بر این از ایشان عباراتی موجود است که می تواند حاکی از پذیرش اصل نظریه حال باشد. شاهد سخن آنکه وی در تعریف صفت چنین می گوید: «إن الصفة ما أفادت أمرا يكون الموصوف عليه... والصفة قولنا قادر و عالم و نحو ذلك مما يدل على أمور يكون الموصوف عليها» (کراچکی، بی تا: ۱/۷۰).

همان طور که در عبارات شیخ طوسی مشاهده کردیم، وی نیز صفت را حاکی از امری می داند که موصوف بر آن است (الأمر الذي يكون الموصوف عليه) و همان طور که پیش تر توضیح دادیم، این نظریه بسیار به نظریه احوال ابوهاشم نزدیک است. ضمن اینکه خود کراچکی نیز از اصطلاح حال در این باره استفاده کرده است. همان طور که پیش تر گفتیم کراچکی عالم، قادر و حی را صفت، و علم، قدرت و

۱. علی رغم اینکه وی بحث مفصلی در کتاب کنز الفوائد درباره صفات الهی دارد، اما نسبت به نظریه احوال هیچ رد یا نقدی ندارد.

حیات را معنایی می‌دانست که صفت با توجه به آنها به خداوند نسبت داده می‌شود؛ البته وی معتقد بود که این معانی از حال موصوف استفاده می‌شوند و حقیقتی در ذات خداوند ندارند: «فالمعاني التي دلت الصفات عليها هي ما استفدناه من حال الموصوف» (همان: ۷۱/۱).

بحث کردن کراچکی از منشأ صفات و اینکه معنایی مانند علم از کجا استفاده می‌شود و همچنین اینکه در این بحث از عبارت و اصطلاح «حال» یا عبارت «امرا یكون الموصوف عليه» که بسیار به عبارت ابوهاشم درباره احوال (لما هو عليه في ذاته) نزدیک است، و رد کردن نظریه احوال در محیط علمی آن روزگار که بحث از پذیرش یا رد این دیدگاه در مباحث صفات مهم تلقی می‌شده است، شواهدی است که پژوهشگر را با این احتمال مواجه می‌کند که گویی کراچکی با دیدگاه ابوهاشم مخالفتی نداشته است. شاید بتوان گفت علت سکوت کراچکی این است که شیخ مفید این نظریه را شدیداً انکار می‌کند.

عینیت یا نیابت

کسانی که صفات زائد بر ذات را انکار کرده‌اند، دو دیدگاه متفاوت داشته‌اند: گروهی به نظریه عینیت معتقد بودند و صفات را عین ذات خداوند می‌دانستند و گروهی دیگر به نظریه نیابت معتقد بودند و ذات را نایب مناب صفات می‌دانستند. تفاوت این دو دیدگاه در آن است که معتقدان به نظریه عینیت، اگرچه صفات را زائد بر ذات نمی‌دانستند، ولی منکر صفات الهی نبودند. این گروه صفاتی مانند علم، قدرت و حیات را برای خداوند اثبات می‌کردند، ولی برخلاف صفاتی آنها را زائد بر ذات نمی‌دانستند، بلکه عین ذات می‌دانستند.

بر پایه این دیدگاه صفات هرچند اتحاد مصداقی دارند، مفاهیم آنها با یکدیگر متفاوت است. از این دیدگاه به اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی تعبیر شده است؛ اما باورمندان نظریه نیابت، صفات الهی را به کلی انکار می‌کردند و ذات را نایب مناب صفات می‌دانستند. در این دیدگاه صفات الهی مانند علم، قدرت و

حیات به کلی انکار می شود و صفات چیزی به جز وصف واصف نیست و منشائی در ذات حق تعالی ندارد. از نظر پیروان این دیدگاه وصف منشائی در ذات حق تعالی ندارد و تنها بیانگر فهم واصف از موصوف است؛ بنابراین علم، قدرت و حیات صفات خداوند نیستند، بلکه عالم بودن، قادر بودن و حی بودن خداوند صفات خداوندند که توصیف و وصف واصف از خداوند هستند؛ برخلاف پیروان نظریه عینیت که علم، قدرت و حیات را صفات خدا و آنها را موجود می دانستند، هرچند همگی در یک مصداق واحد متحدند و تنها تغایر مفهومی دارند.

در برخی از پژوهش های معاصر، دیدگاه نخست به امامیه و فیلسوفان و دیدگاه دوم به معتزله نسبت داده شده است (سبحانی، بی تا: ۳ / ۴۲۲). این داوری شاید در مورد برخی از متکلمان متأخر مانند خواجه طوسی یا علامه حلی امکان طرح و بررسی داشته باشد، اما در مورد متکلمان نخستین امامیه در مدرسه بغداد به دلایلی که در ادامه می آید، قابل پذیرش نیست.

نخست آنکه عبارات متکلمان امامیه در بغداد در مباحث مرتبط با صفات کاملاً همسو و شبیه عبارات معتزله است و حتی خود آنان نیز به هم رأی بودنشان با معتزله اشاره کرده اند. مثلاً شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات تنها به تمایز صفاتی و معتقدان به نظریه احوال اشاره کرده و عمده معتزله را با امامیه هم نظر دانسته است (مفید، ۱۴۱۳: ۵۲).

دوم آنکه تبیین و نحوه بیان متکلمان امامیه در مباحث مربوط به صفات در بسیاری از موارد کاملاً با عبارات معتزله مشترک است؛ به طور مثال سید مرتضی در بحث از چگونگی استحقاق صفات برای خداوند، تبیینی کاملاً شبیه عبارات قاضی عبدالجبار دارد. عبارات زیر به خوبی این شباهت را نشان می دهد:

سید مرتضی:

لیس یخلو تعالی من أن یکون مستحقاً لهذه الصفات لمعان أو لا لمعان: فإن استحقاقها لمعان لم تخل تلك المعاني من أن تكون موجودة أو معدومة أو لا یوصف بشيء من ذلك. فإن كانت موجودة لم تخل من أن تكون قديمة أو محدثة أو لا

یوصف بكلّ واحدة من الصفتين. وإذا بطلت أقسام المعاني كلّها لم يبق إلا أن يكون مستحقًا لها لذاته أو لما هو عليه في ذاته. (سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۱۳۸).

قاضی عبدالجبار:

و تحریر الدلالة على ما نقوله في ذلك، هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو، إما أن يكون معلوماً، أو لا يكون معلوماً. فإن لم يكن معلوماً لم يجر إثباته، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهات. وإن كان معلوماً فلا يخلو، إما أن يكون موجوداً أو معدوماً. لا يجوز أن يكون معدوماً. وإن كان موجوداً فلا يخلو، إما أن يكون قديماً، أو محدثاً، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته على ما نقوله. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۱۹).

سوم آنکه هیچ‌کدام از نظریات عینیت یا نیابت با این الفاظ در عبارات متکلمان دوره‌های نخست وجود ندارد. آنچه در کتاب‌های این متکلمان موجود است، نفی دیدگاه اشاعره و برخی از صفاتی در اثبات صفات زائد بر ذات است؛ البته عباراتی مانند قادر بذاته یا عالم بذاته در این منابع آمده است؛ اما اینکه منظور از این عبارات عینیت است یا نیابت، نیازمند تأمل و بررسی است. در کنار این عبارت در این منابع نظریه‌ای نیز به ابوالهذیل نسبت داده شده است که کمی متفاوت است. اشعری نظریه ابوالهذیل را چنین گزارش کرده است: «قال ابو الهذيل: هو عالم بعلم هو هو و هو قادر بقدره هي هو و هو حيّ بحياة هي هو، و كذلك قال في سمعه و بصره و قدمه و عرته و عظمته و جلاله و كبريائه و في سائر صفاته لذاته» (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۵). این‌که نظریه ابوالهذیل از نظریه بقیه معتزله تفکیک شده است، به خوبی نشان‌دهنده آن است که کسی مانند اشعری این دیدگاه را در مقابل دیدگاه قبل می‌دانسته است. شهرستانی به تمایز این دو دیدگاه اشاره و تصریح کرده است ابوالهذیل به نظریه عینیت معتقد بوده است و دیگر عالمان معتزلی به نظریه نیابت: «و الفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم، و بين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته أن الأول نفى الصفة، و الثاني إثبات ذات هو بعينه صفة» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/۶۴). همان‌طور که از عبارت شهرستانی پیداست نظریه ابوالهذیل را می‌توان عینیت

و نظریه دیگر معتزلیان مانند ابوعلی جبایی را نفی صفت و اثبات نظریه نیابت دانست. به جز آنچه از ابوالهذیل نقل شد، در منابع کلامی قرون چهار و پنج هیچ نظریه‌ای که بتوان آن را نزدیک به دیدگاه عینیت دانست وجود ندارد. حال که می‌دانیم متکلمان امامیه در مدرسه بغداد هیچ‌کدام دیدگاه ابوالهذیل را انتخاب نکرده‌اند و حتی تصریح کرده‌اند که دیدگاه نخست را قبول دارند، دلیلی برای اینکه آنان را معتقد به نظریه عینیت بدانیم وجود ندارد.

چهارم آنکه برخی از منابع کلامی معتزله حتی نظریه کسی مانند ابوالهذیل را هم به همان دیدگاه نفی صفات و نیابت برگردانده و ادعا کرده‌اند وی نیز همان سخنی را در ذهن داشته است که دیگر معتزلیان می‌گفتند. شاهد آن این است که قاضی عبدالجبار که خود از معتزلیان سرشناس این دوران است در کتاب شرح الاصول الخمسه چنین ادعایی کرده است: «و قال أبو الهذیل: إنه تعالی عالم بعلم هو هو، و أراد به ما ذكره الشيخ أبو علي، إلا أنه لم تتلخص له العبارة» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۱۹).

پنجم آنکه همان‌طور که در این مقاله بارها یادآور شدیم، معتزلیان و متکلمان امامیه در بغداد علم، قدرت و حیات را صفت نمی‌دانند، بلکه صفت را همان وصف واصف یعنی الله عالم یا الله قادر یا الله حی می‌دانند؛ بنابراین اینکه کسی ادعا کند معتزلیان و متکلمان امامیه هم معتقد به اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی در صفات هستند، سخن نادرستی است؛ چراکه از اساس این گروه، وجود صفاتی مانند علم، قدرت و حیات را نمی‌پذیرند و صرفاً صفت را یک انتساب از طرف واصف می‌دانند، در حالی که در نظریه عینیت علم، قدرت و حیات صفات الهی هستند و این صفات در واقع وجود دارند و به همین دلیل پرسش از نسبت آنها با ذات پیش می‌آید و در نهایت نظریه اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی مطرح می‌شود؛ به عبارت دیگر متکلمان مدرسه بغداد و معتزله صفاتی مانند علم، قدرت و حیات را نفی می‌کردند، با این همه خداوند را عالم، قادر و حی می‌دانستند. آنان در پاسخ به این پرسش که منشأ این صفات چیست و کجاست، چنین توضیح می‌دادند که

توصیف خداوند به این صفات به این دلیل است که افعال و آثار الهی به گونه‌ای است که می‌توان فاعل آنها را عالم، قادر و حی دانست. در حقیقت منشأ این توصیفات نه به ذات که به آثار و افعال الهی باز می‌گردد. سید مرتضی پس از بیان صفات الهی به این بحث می‌پردازد که آیا می‌توان خداوند را به صفاتی به جز آنچه تا کنون گفتیم، متصف کرد یا نه. در این بخش وی به نقد سخن کسانی مانند ضرار بن عمرو می‌پردازد که برای خداوند ماهیت قائل بودند و مهم‌ترین نقدش بر آنان آن است که تنها راه برای انتساب صفتی به خداوند، افعال او است:

قد علمنا أنّ طریق إثباته تعالی هو الفعل؛ لأنّه بأفعاله يتوصّل إلى إثباته، فيجب أن تكون أوصافه مثبتة من طریق الفعل أيضا... أنّ الفعل بمجرد لا يدلّ إلا على كون من صحّ منه قادرا، و وقوعه على وجه الأحكام لا يقتضي إلا كونه عالما، و بوقوعه على وجه دون آخر لا يدلّ على أكثر من كونه مریدا أو كارها، و كونه على هذه الصفات يدلّ على كونه حيا،... و ليس في الفعل ولا فيما يرجع إليه ما يقتضي ما يدّعونه من المائية، فيجب نفيا (سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۱۳۰).

از این عبارت سید مرتضی به روشنی دیدگاه وی درباره صفات الهی معلوم می‌شود. در واقع وی به صفاتی مانند قدرت، علم و حیات قائل نیست و تنها با استناد به افعال الهی، خداوند را قادر، عالم و حی می‌داند. از یاد نبریم اگر سید مرتضی را معتقد به نظریه احوال بدانیم، گرچه مستلزم رد نظریه عینیت خواهد بود، تعارضی با آنچه در اینجا از او نقل کردیم ندارد؛ زیرا همان‌طور که پیش‌تر بیان کردیم، وی معتقد است نظریه احوال ابوهاشم با استناد به افعال الهی مطرح شده است، برخلاف نظریه ماهیت ضرار بن عمرو و اگر مقصود ضرار از ماهیت همان احوال ابوهاشم است، سخن درستی گفته است.

جمع‌بندی

با توجه به آنچه در این مقاله گذشت می‌توان گفت همه متکلمان امامیه در مدرسه بغداد همچون معتزله صفات زائد بر ذات را انکار می‌کردند. با این همه

از یاد نبریم که در پذیرش نظریه احوال بین آنان اختلاف بوده است. اگرچه شیخ مفید در این مسئله آشکارا با نظریه احوال ابوهاشم مخالفت کرد، سید مرتضی همسو با معتزلیان پیرو ابوهاشم مانند قاضی عبدالجبار نظریه احوال را پذیرفت. دیگر متکلمان مدرسه بغداد مانند شیخ طوسی و کراجکی موضعی همراه با تردید در این مسئله در پیش گرفتند؛ اگرچه تحلیل عبارات موجود از آنان نشان از آن دارد که مخالفتی جدی با نظریه احوال ندارند؛ البته باید یادآور این نکته باشیم که هم معتزلیانی مانند قاضی عبدالجبار و هم سید مرتضی نظریه احوال را در تعارض جدی با نظریه نیابت نمی دانستند و این دیدگاه را تکمیلی بر همان دیدگاه سنتی معتزلیان می دانستند.

سخن نهایی اینکه هیچ کدام از متکلمان مدرسه بغداد به نظریه عینیت معتقد نبوده اند و بنا به شواهدی که گفته شد می توان ادعا کرد آنان در این بحث همچون معتزله به نظریه نیابت باور داشته اند. نه تنها شیخ مفید به این دیدگاه معتقد بوده است، حتی سید مرتضی که شواهدی مبنی بر اعتقاد وی به نظریه احوال بیان شد، به نظریه نیابت باور داشته است. در واقع وی و قاضی عبدالجبار معتزلی نظریه احوال را در تعارض با نیابت نمی دانسته اند، بلکه معتقد بودند نظریه احوال ابوهاشم تبیین و تکمیلی بر نظریه نیابت است.

منابع

- اسکافی، ابوجعفر (۱۴۰۲ق)، المعیار و الموازنة، بیروت: [بی نا].
 اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، آلمان (ویسبادن): فرانس شتاینر.
 آمدی، سیف الدین (۱۴۳۲ق)، ابکار الافکار، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره: دارالکتب العربی.
 حلبی، ابوالصلاح (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم: انتشارات الهادی.

حلی، علامه حسن بن یوسف (۱۳۶۳ش)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم: انتشارات شریف الرضی.

سبحانی، جعفر (بی تا)، بحوث فی الملل والنحل، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۳۸۱ش)، الملخص فی اصول الدین، تحقیق: محمدرضا انصاری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۰۵)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم.

سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴ش)، الملل والنحل، قم: انتشارات شریف الرضی.
طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد، بیروت: دارالاضواء.
طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، الرسائل العشر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
قاضی عبدالجبار، قوام الدین مانکدیم (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، تعلیق احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸)، النقض، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
کراجکی، ابوالفتح (بی تا)، کنزالفوائد، [بی جا]: [بی نا].

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، الحکایات فی مخالفات المعتزله من العدلیه، قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، اوئل المقالات، قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.
مکدموت، مارتین (۱۳۷۲ش)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

تحلیل روش شناختی نقدهای علامه جوادی آملی در مسئله شفاعت بر تفسیر المنار

[تاریخ دریافت ۱۳۹۷/۷/۱۷؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۱/۲۵]

* محمد حسین بیات

** حسین محقق

چکیده

یکی از برجسته‌ترین تفاسیر شیعه، تفسیر تسنیم و از میان تفاسیر مهم و طراز اول متأخر اهل سنت، تفسیر المنار است. یکی از این دو تفسیر متعلق به مفسری شیعی و عقل‌گرا و در عین حال متخصص در علوم نقلی و عقلی است که اسلوب تفسیر قرآن با قرآن را برگزیده است. در مقابل رشیدرضا مفسری نقاد افراطی و معترض به مجتهدان و علمای مذاهب اسلامی است و در عین حال در تولید نظریات خود، متأثر از ابن تیمیه و محمد عبده است و می‌توان وی را با اندکی تسامح و در نگاهی ابتدایی در جرگه مفسران قرآن با قرآن برشمرد. با اینکه این دو تفسیر از دو خاستگاه فکری و اعتقادی متفاوت برآمده‌اند، نسبتاً از شیوه‌ها و اسلوب‌های مشترکی برخوردارند؛ البته اشتراک روشی رشیدرضا و آیت‌الله جوادی آملی بدان معنا نیست که رشیدرضا کاملاً از روش تفسیر قرآن به قرآن بهره می‌گیرد، بلکه وی در صدد آن است که آرای تفسیری خود را با توجه به آیات هم‌خانواده تبیین کند؛ ولی در عین حال از دیگر روش‌های صواب و ناصواب نیز بهره می‌گیرد؛ بنابراین آیت‌الله جوادی آملی به نقد مبانی، روش‌ها و نتایج وی اهتمام ورزیده است. آرای المنار درباره مسئله شفاعت از جمله مسائلی است که به طور مبسوط در تفسیر تسنیم به نقد کشیده شده است. دو مفسر در این مسئله از نظر مبنایی و روش تفاوت نگاه دارند. نگارندگان این پژوهش بر آن‌اند مواجهه این دو مفسر با آیاتی را که مستقیم یا غیرمستقیم با موضوع شفاعت مرتبط‌اند برجسته سازند و این مواجهه را تحلیل روشی کنند و تا حد توان و حاجت، به تبیین روش شناختی نقد آیت‌الله جوادی مبادرت ورزند. یافته این پژوهش حکایت از آن دارد که المنار در موضوع شفاعت جانبدارانه و با پیش‌فرض عمل کرده و ضمناً سعی داشته است با تهمت‌های بی‌اساس و ناصواب به قائلان شفاعت، شفاعت

مذموم غیرمأذون در فرهنگ قرآن را چنان تعمیم دهد که شفاعت مأذون را نیز در بر گیرد. در مقابل، علامه جوادی آملی از اساس کلام رشیدرضا را مردود دانسته و علاوه بر ابطال اندیشه و روش وی، گرایش‌ها و تعصبات ناصوابش را یادآور شده است.

کلیدواژه‌ها: تسنیم، المنار، شفاعت، نقد، تحلیل روش شناختی، آیت الله جوادی، رشیدرضا.

بیان مسئله

قرآن کریم به عنوان آخرین کتاب آسمانی از ابتدای نزول همواره در کانون توجه مسلمانان بوده است. در صدر اسلام، مسلمانان برای فهم آیات قرآن، به رسول خدا (ص) رجوع می‌کردند و از آب‌بخور علم آن حضرت سیراب می‌شدند؛ چه اینکه خداوند، وظیفه تفسیر و تبیین آیات را بر عهده آن حضرت گذاشته بود: ﴿... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (نحل: ۴۴). پس از پیامبر (ص)، ائمه معصوم (ع) به این مهم همت گماشتند و مسلمانان را با مقصود آیات آشنا می‌کردند. دانشمندان و فرهیختگان چه در زمان حیات معصومان (ع) و چه در زمان مرگ ایشان، در علوم مختلف قرآن به طور عام و در زمینه تفسیر قرآن به طور خاص، آثار گوناگونی پدید آورده‌اند که هر یک از این آثار تأثیر بسیاری بر فهم آیات قرآن گذاشته است. این دانشمندان به فهم آیات قرآن یا همان تفسیر، اهتمام جدی داشته و طی پانزده قرن تفسیرهای بی‌شماری با روش‌ها و رویکردهای متنوع سامان داده‌اند. از تفاسیر مهم و طراز اول قرآن کریم در بین تفاسیر اهل سنت، بی‌گمان تفسیر القرآن الحکیم مشهور به المنار، تألیف محمد رشیدرضا از علمای قرن چهاردهم هجری است و یکی از برجسته‌ترین تفاسیر شیعه، تفسیر گران سنگ تسنیم نوشته علامه جوادی آملی از علمای معاصر است.

تفسیر المنار از جمله تفاسیری است که بیشترین تأثیر را در محافل علمی و پژوهش‌های قرآنی بر جای گذاشته است (تاج‌آبادی، ۱۳۹۲: ۱). رشیدرضا در اصول عقاید، پیرو مکتب اشعری است (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۷ / ۶۵۳)؛ ولی در عین حال گرایش‌های سلفی در شخصیت و آرای وی که به تبعیت از ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب است، به وضوح دیده می‌شود.^۱ رشیدرضا بر خلاف ادعای خود که بنا داشته از ورود به مباحث اختلافی مذاهب پرهیز کند (همان: ۵ / ۱۶-۱۷ و ۶ / ۴۶۶)،

۱. تا جایی که وی، محمد بن عبدالوهاب را مجدد اسلام می‌شمارد (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۸ / ۳۶۹) و کتاب‌های ابن قیم و محمد بن عبدالوهاب را مفیدترین کتاب‌های اهل سنت و جامع عقل و نقل می‌داند (همان: ۱ / ۲۵۳).

به طور غیرمنصفانه و در موارد زیادی به آرای مخالفان خود، به ویژه شیعه، حمله کرده (همان: ۱/ ۱۶۰ و ۲/ ۹۰ و ۵/ ۱۱۱) و شیعیان را «شَرِّ فِرَقِ المبتدعة فی هذه الامة» معرفی کرده است (همان: ۱۰/ ۴۵۸). وی شیعیان را فاقد آزاداندیشی می داند و تقلید آنان از ائمه (ع) را نکوهش می کند (همان: ۱۱/ ۲۵۴-۲۵۵). رشیدرضا از لحاظی، شاگرد مکتبی محمد عبده بوده و از لحاظ دیگر تفکرات حنبلی از این مفسر، شخصیتی به ظاهر چندوجهی و در واقع دارای نوسان و دارای التقاط ساخته است. در مقابل، علامه جوادی آملی یکی از مفسران جامع معقول و منقول است که در مواجهه با آیات، از مدل تفسیر قرآن به قرآن بهره جسته و مستدل، مستند، مجتهدانه و روشمند عمل کرده است. هرچند رویکرد عقل‌گرایانه در ایشان به وضوح نمایان است، این رویکرد باعث نشده است به تطبیق قرآن با اقوال حکما بپردازد و آیات را به عنوان مستمسک و شاهی برای حکما به کار ببرد، بلکه در صدد آن بوده است از توانمندی‌های خود برای پرسشگری از متن و تبیین و استدلال در خدمت آیات بهره بگیرد.

با اینکه این دو تفسیر از دو خاستگاه فکری و اعتقادی متفاوت برآمده‌اند، اما تا حدودی از شیوه‌ها و اسلوب‌های مشترکی مانند تفسیر قرآن به قرآن (تفسیر تصدیقی) برخوردارند؛ به همین دلیل تفسیر المنار حضور قابل توجهی در تفسیر تسنیم دارد. از آنجا که تفسیر المنار از تفاسیر متأخر اهل سنت و ناظر به دیگر تفاسیر آنان و تفسیری نسبتاً جامع است، مفسران معاصر شیعه همچون علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی در مطالعات تطبیقی به این تفسیر توجه ویژه داشته‌اند.^۱ از جمله موارد تعارض آرای آیت‌الله جوادی آملی و رشیدرضا مسئله شفاعت است که با رویکردهای متفاوت می‌توان آن را در حوزه‌های مختلف علوم بررسی کرد؛ چه اینکه این مسئله از آن روی که در قرآن مطرح شده، به بحث تفسیر مرتبط است؛ چراکه مفسر در تفسیر به فهم مراد گوینده و دلالت متن و در نهایت ایضاح بیشتر آیات اهتمام دارد و همچنین از آن روی که مسئله‌ای است که در ذیل نبوت و

۱. اهتمام زیاد علامه طباطبائی به آرای المنار باعث شده است تا قرآن‌پژوهانی چون آیت‌الله معرفت، تفسیر المیزان را حاشیه، تصحیح و تکمیل المنار بشمارند (معرفت، ۱۳۷۶: ۲۶۸).

امامت از آن بحث می‌شود، مربوط به علم کلام است؛ اما نگارندگان این پژوهش در صدد بحث از منطق و روش استنباط دو مفسر و رویکرد آیت‌الله جوادی آملی در مواجهه با برداشت‌های رشیدرضا در مسئله شفاعت است تا بحثی تفسیری از یک جهت و بحثی کلامی از جهت دیگر و برآیند و نتایجی احتجاجی بین دو گروه و دو خط فکری حاصل گردد و برجستگی‌های تفسیر مفسران شیعه از اصلی‌ترین منبع دینی یعنی قرآن، تصدیق و تأیید شود و در مقابل، ضعف دستگاه و منطق استنباط طرف مقابل نمایان گردد.

نگارندگان در صدد آن‌اند دو روش استنباط و استخراج از قرآن این دو مفسر را در مسئله شفاعت بررسی و روش و فرایند نقد آیت‌الله جوادی آملی را تحلیل روشی کنند؛ به این ترتیب که پس از نقل آرای تفسیری المنار در مورد شفاعت، نقد یا نقدهای آیت‌الله جوادی مطرح شده و سپس سعی بر آن بوده است بدون جانبداری و تعصب، این نقدها بررسی و تحلیل محتوایی و در گام نهایی تحلیل روشی شوند تا میزان وارد بودن آنها مشخص شود. در صورت وارد بودن یا وارد نبودن این نقدها، دلیل آن ذکر و تحلیل شده است. گفتنی است اگر در نقد آیت‌الله جوادی، نکته‌ای جا مانده باشد، آن نکته ذکر و نقد ایشان ترمیم و تکمیل شده است. قابل ذکر است پرداختن به محتوای آرای هر دو مفسر و بررسی متن کلام آنان، مقصود اصلی و ذاتی پژوهش پیش‌رو نیست و از آن روی که تفکیک روش و محتوا به صورت کامل ممکن نیست، به‌ناچار به تحلیل محتوای کلام دو مفسر (به قدر ضرورت به‌ویژه در نقدهای علامه جوادی آملی) مبادرت شده است و این نوع عملیات، در نگاه ابتدایی موهوم آن است که به شرح کلام آیت‌الله جوادی پرداخته شده است؛ در حالی که حتی اگر بتوان با تسامح برآیند حرکت نگارندگان در این پژوهش را شرح قلمداد کرد، شرحی روشی بوده است، نه شرحی صرفاً محتوایی. درباره پیشینه پژوهش نیز باید گفت تا کنون هیچ پژوهشی اعم از پایان‌نامه و مقاله تحت عنوان «تحلیل روش‌شناختی نقدهای علامه جوادی آملی در مسئله شفاعت بر تفسیر المنار» صورت نپذیرفته است و تنها آقای علی‌اوسط باقری در

مقاله‌ای با عنوان «نقد دیدگاه المنار در تفسیر آیات شفاعت» پس از بیان و تبیین ادله مؤلف المنار در نفی شفاعت، به نقد برخی از این ادله با آرای ده تن از مفسران اهل سنت پرداخته است و در بعضی موارد نیز از نقدهای علامه طباطبائی بر المنار کمک گرفته است. پژوهش گفته شده خلأ پژوهش پیش رو را جبران نمی‌کند؛ چه اینکه در پژوهش آقای باقری، به مقایسه تطبیقی مفسران شیعه و اهل سنت پرداخته نشده است و در عین حال آرای صاحب المنار تحلیل محتوایی شده است، نه تحلیل روشی؛ بنابراین مقایسه روشی در این مسئله، در پژوهشی یافت نمی‌شود. پس پژوهش پیش روی از این جهت دارای نوآوری است. این پژوهش بر آن است تا با بررسی منصفانه مجموعه استدلال‌های هر دو دیدگاه و نیز بررسی نقدهای آیت‌الله جوادی به نظریه رقیب خود، آنها را با معیارهای علمی تحلیل روشی و ارزیابی کند.

اساسی‌ترین مدعاهای دو مفسر درباره شفاعت

آیت‌الله جوادی آملی و رشیدرضا به لحاظ مبنایی در مسئله شفاعت با یکدیگر اختلاف نظر دارند تا جایی که علامه جوادی آملی مسئله شفاعت را - با گستره و شمول خاصی که مد نظر ایشان است و نظر شیعه بر آن منوال جریان دارد - به عنوان اصل مسلم قرآنی قلمداد کرده است^۱ (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۱۹/۱۲) و در مقابل، رشیدرضا در صدد خدشه وارد کردن به اصل این باور یا دست‌کم کمرنگ کردن، ابطال و انکار گستره و شمول آن است،^۲ تا جایی که آن را نوعی وثنیّت پنداشته و از آن با عنوان «وثنیّة الشفاعة» یاد کرده است (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۶/۴۸۳). رشیدرضا

۱. گفتنی است پیش از آنکه شبهات فرقه ساختگی وهابیت در چند سده اخیر ذهن‌های مسلمانان را آلوده کند، امر شفاعت مسئله‌ای بدیهی و مقبول بوده و دیگر فرقه‌های اسلامی نیز مخالف آن نبوده‌اند و این فرقه‌ها، افراط وهابی‌ها در مواجهه با شیعه را نداشته‌اند (هرچند از ویژگی‌های خاص آنان اعتقاد به شفاعت نیست و آنان را از مدافعان سرسخت شفاعت نیز نمی‌توان برشمرد).

۲. نظر نگارندگان بعد از جستجوی گسترده در بیشتر آیات شفاعت و بعضی از آیات غیرمرتبطی که وی در صدد مرتب کردن آن با شفاعت و ابطال مسئله شفاعت بود، آن است که رأی رشیدرضا برخلاف دیگر اهل سنت، بلکه سلفی‌ها در تعارض با اصل شفاعت است و این از محکّمات کلام وی قابل رؤیت و مشاهده است و می‌توان ادعا کرد به هیچ وجه در متشابهات کلام وی نیز رویکرد متمایلی به سوی شفاعت وجود ندارد که در ادامه پژوهش ذکر خواهد شد.

گفتار یهودیان را در مورد اینکه عذاب آنان محدود است ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ وَ عَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (آل عمران: ۲۴)، اعتقاد بیشتر مسلمانان عصر حاضر می‌داند و می‌نویسد: این افراد می‌گویند مسلمانی که مرتکب گناهان بزرگ و فاحش شده است یا با شفاعت یا با کفاره یا با عفو و آمرزش بر اثر فضل و احسان الهی از عذاب نجات پیدا می‌کند. مسلمانان اگر هم عذاب شوند، به مقدار گناه و خطای خود عذاب می‌بینند و در نهایت از جهنم خارج شده، وارد بهشت می‌شوند؛ اما گناهکاران امت‌های دیگر، حال و اعمالشان هرچه باشد، تا ابد در دوزخ‌اند (همان: ۳ / ۲۶۷).

این دو مفسر هر یک در مسئله شفاعت ادعاهایی دارند که در ادامه خواهد آمد. نگارندگان این پژوهش در صدد نمایان کردن اختلاف دو مفسر و روش برداشت آنان از آیه و تحلیل روش نقد آیت‌الله جوادی آملی است؛ بنابراین به قدر امکان و حاجت به نقل چهار مورد از موارد اصلی خواهیم پرداخت، به این صورت که بعد از نقل کلام رشیدرضا، نقد یا نقدهای علامه جوادی آملی مطرح و سپس به تحلیل روشی این نقدها پرداخته خواهد شد. این پژوهش نقدهای آیت‌الله جوادی را در چهار محور سامان داده است که عبارت‌اند از: ۱. نقد دیدگاه رشیدرضا بر اساس بازبینی ذات، صفات و افعال خداوند؛ ۲. نقد تهمت‌های رشیدرضا برگرفته از گرایش‌ها و تعصبات وی؛ ۳. نقد مبانی و خاستگاه‌های آرای رشیدرضا؛ ۴. نفی قالب و رویکرد رشیدرضا در مسئله شفاعت.

نقد دیدگاه رشیدرضا بر اساس بازبینی ذات، صفات و افعال خداوند

علامه جوادی آملی ذیل آیه ﴿وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (بقره: ۴۸) پس از بیان تفسیری مفصل از آیه و اثبات دقیق شفاعت از طریق قرآن و روایات، به نقد شبهاتی می‌پردازد که در صدد خدشه کردن به شفاعت در روز قیامت‌اند. از جمله این شبهات،

شبهه‌ای است که صاحب المنار مطرح کرده است. شبهه المنار عبارت است از:

شفاعت معروف میان مردم این است که شفاعت‌کننده، شفاعت‌شونده را بر انجام فعلی یا ترک آن وادار کند که دیگری آن را خواسته است و آن دیگری خواه به آن امر کرده باشد و خواه امر نکرده باشد، پس شفاعت محقق نمی‌شود مگر به ترک اراده و فسخ آن برای شفیع. حاکم عادل شفاعت را نمی‌پذیرد، مگر آنکه علم او به آنچه اراده کرده است یا بدان حکم کرده تغییر کند. در صورتی اراده وی تغییر می‌کند که خطا کرده باشد و سپس به صواب علم پیدا کند و بفهمد که مصلحت و عدل بر خلاف آن چیزی است که آن را اراده کرده یا به آن حکم کرده بود؛ ولی حاکم مستبد و ظالم شفاعت کسانی را که در نزدش مقرب‌اند، می‌پذیرد؛ در حالی که می‌داند که پذیرش آن ظلم، و عدالت برخلاف آن است؛ ولی مصلحت ارتباطش با شفاعت‌کننده را بر عدالت برتری می‌دهد. هر دو نوع شفاعت مذکور در مورد خداوند محال است؛ زیرا اراده خداوند تابع علمش است و علم خداوند ازلی و غیر قابل تغییر است (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱/۳۰۷).

علامه جوادی آملی در نقد سخنان صاحب المنار می‌نویسد: آنچه شفاعت، باعث تغییر آن می‌شود اراده‌های جزئی و فعلی زائد بر ذات خداوند است که علم فعلی از آن مورد انتزاع می‌شود، نه علم و اراده ذاتی و ازلی او. توضیح آن این است که علم خدای سبحان ازلی است؛ اما معلوم‌های او پیوسته در تغییر است. او از ازل می‌داند که چگونه معلوم‌های متغیر را با اراده‌های جزئی حادث و زائد بر ذات، اراده کند.^۱ او می‌داند که در فلان زمان، فردی موجود می‌شود و در فلان مقطع زمانی به تکلیف می‌رسد و در شرایط خاص، با اراده و میل خود اطاعت یا معصیت می‌کند؛ در حالی که می‌توانست و می‌تواند خلاف آن را انجام دهد و نیز می‌داند بر اساس

۱. نگارندگان از شرح واژه به واژه نقد آیت‌الله جوادی آملی دوری جسته‌اند؛ چراکه این امر موجب خروج از رسالت پژوهش است و اگر در مواردی به شرح محتوایی مبادرت کرده‌اند، از آن روی بوده است که تأثیر مستقیم در نقد روشی داشته است؛ هرچند تفکیک مفاهیم و تبیین آنان موجب از بین رفتن ابهام و ایضاح بیشتر است، نگارندگان از دست بردن در متن سخن آیت‌الله جوادی به سبب صیانت از متن اجتناب کرده‌اند تا در نقل سخن ایشان امانتداری را رعایت کرده باشند.

معصیتی که کرده، استحقاق کیفر دارد و نیز می‌داند که مورد لطف ولی‌ای از اولیای الهی قرار می‌گیرد و مشمول شفاعت او واقع شده، همه یا بعضی از کیفی‌های او بخشوده می‌شود. همه اینها را در ازل می‌داند و در لایزال آنها را اجرا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴ / ۲۶۸ و ۲۶۹). مثلاً خدای سبحان می‌داند در زمان خاص، شخصی متولد می‌شود و به فراگیری علم می‌پردازد، و در مقطع مشخص امکانات تحصیل علم را برای وی فراهم می‌کند و در مقطع بالاتر امکانات درس‌های بالاتر و استاد مناسب و دوستان خوب را نصیبش می‌کند. همه این برنامه‌ها، کارهایی است جزئی که به اراده‌های جزئی خداوند مستند بوده، شأن جدید و فیض تازه او به حساب می‌آیند (کل یوم هو فی شأن) (الرحمن: ۲۹) و از صفات فعل او محسوب می‌شوند و آنچه در کتاب و سنت به عنوان اراده خداوند مطرح است، غالباً همین اراده فعلی است که صفت فعل است (نه صفت ذات) و از مقام فعل او انتزاع می‌شود، نه آنکه عین ذات واجب باشد. درباره شفاعت نیز چنین است؛ یعنی از ازل معلوم خدای سبحان است که فلان شخص در فلان وقت مشمول شفاعت واقع می‌شود، بدون آنکه اراده ازلی یا علم ازلی او تغییری بیابد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴ / ۲۶۹).

به بیان دیگر: ۱. کارهای جزئی روزانه و شئون و فیض‌های روزانه (کل یوم هو فی شأن) حادث است و با اراده‌های جزئی زائد بر ذات خداوند حدوث می‌یابد؛ اما علمی که نقشه این اراده‌های جزئی را تنظیم می‌کند، ازلی است. ۲. آنچه در تحلیل شفاعت از رشیدرضا ارائه شده ناتمام است؛ زیرا شفاعت نزد خدا نه به معنای تصرف در علم او است و نه تغییر عدل و داد او، بلکه درخواست ظهور وصف احسان و فضل او است که بالاتر از عدل است و تقاضای تجلی عفو و صفح و تخفیف است که بالاتر از قسط است^۱ (همان: ۲۶۹ و ۲۷۰).

۱. قابل ذکر است علامه طباطبائی نیز در تفسیر المیزان (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱ / ۱۶۵) این شبهه رشیدرضا را با روشی دیگر نقل و رد کرده است.

در تحلیل روشی نقدهای آیت الله جوادی آملی بر صاحب المنار مطالب زیر را می‌توان عنوان کرد:

حوزه این بحث، کلامی - قرآنی و رویکرد نقد آیت الله جوادی نقد فلسفی (الهیات بمعنی الأخص) است. آیت الله جوادی برخلاف رشیدرضا که بین علم ذاتی و فعلی خداوند خلط کرده است، در نقد خود کاملاً علم و اراده فعلی و علم و اراده ذاتی و ازلی خداوند را تفکیک کرده تا نقد دقیقی به وی وارد کرده باشد؛ چراکه بهره‌گیری از مفاهیم، محتاج شناخت و تعریف و تحدید آنها است و این احتیاج به تعیین مرزها و شناخت مقابل‌ها است تا از خلط در حوزه علم و از خبط در بیان و نوشتار مصون ماند.

آیت الله جوادی در قسمت دوم نقد خود بر رشیدرضا بیان می‌کند آنچه رشیدرضا در تحلیل شفاعت بیان می‌کند، ناتمام است؛ زیرا شفاعت نزد خدا نه به معنای تصرف در علم او است و نه تغییر عدل و داد او، بلکه درخواست ظهور وصف احسان و فضل او است که بالاتر از عدل است و تقاضای تجلی و عفو و صفح و تخفیف است که بالاتر از قسط است. به نظر می‌رسد این سخن آیت الله جوادی برگشت به خلف وعید توسط خداوند دارد و همان‌طور که می‌دانیم وعده‌های خداوند تخلف‌ناپذیرند و نه وعیده‌های خداوند. علاوه بر این برخی از اسما عام و بعضی خاص، برخی مطلق و برخی مقید، برخی امام و برخی مأموم‌اند؛ بنابراین اکتفا به اسمای قهری و جلالی و بی‌توجهی به اسمای لطفی و جمالی، خدای مفروض صاحب المنار را به یک قاضی در دادگاه قهریه تقلیل داده است و به مراتب وجود و فلسفه آفرینش و معاد نگاهی کاملاً دنیایی و ابتدایی کرده است که علامه جوادی آملی به حق این منشأ را یافته و به نقد آن همت گماشته است؛ چه اینکه در نقد هر کلامی باید با توجه به قرائن حالی و مقالی موجود در آن، به تجزیه و تحلیل و سپس نقد آن پرداخت. در حوزه تجزیه یکی از اساسی‌ترین امور، بازتعریف مفاهیم به کار رفته و از دیگر امور اساسی، منشأشناسی است و در حوزه تحلیل، مقایسه‌کردن مدعای کلام خصم با شاخص‌ها و میزان‌های بازتعریف شده است و این عملیات در روش آیت الله جوادی نمایان است.

پیش فرض المنار این است که: الف) شخص گناه کرده است و گناه، علت تامه جهنم رفتن او است؛ ب) علم ازلی الهی بعد از گناه فرد بر جهنمی شدن وی تعلق گرفته است؛^۱ ج) در نتیجه اندیشه و انگیزه الهی به جهنمی شدن فرد منتهی شده است. وی شفاعت و شافع را به عنوان امری سوم و در عرض شافع و مشفوع له و خارج از اندیشه و اراده الهی، دخیل در تغییر حکم ثابت الهی گرفته است. به نظر می‌رسد هر سه مقدمه ناتمام و تهمتی به قائلان به شفاعت است. آیت‌الله جوادی آملی به طور صریح در مورد این سه پیش فرض صاحب المنار سخن نگفته است، هرچند کلام ایشان اشاره به رد این سه پیش فرض دارد و این یکی از شواهدی است که آیت‌الله جوادی رد و اثبات‌های خود را در خدمت آیات به کار می‌برد و به تحلیل کافی و وافی به اشکال‌های منتقدان و معترضان نمی‌پردازد و الزاماً خود را مأمور به چنین تکلفاتی نمی‌داند؛ البته ایشان در مجموع سخن خود درباره شفاعت - که حدود ۱۱۰ صفحه قلم زده‌اند - به پاسخ این مسائل پرداخته است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴ / ۲۱۰-۳۲۱) و روش نگارندگان این پژوهش به قدر امکان دیدن مجموع و اساسی‌ترین کلمات ایشان درباره شفاعت است، هرچند مشغول به پاسخ مسئله‌ای خاص در مقابل مفسری خاص باشیم.

گفتنی است اولاً اعمال و کردار اعم از خیر و شر، علت تامه برای عذاب یا ثواب الهی نیست و فقط مقتضی عذاب یا ثواب به شرط مقرون بودن با اراده الهی و توبه نکردن گناهکار است. دوم اینکه رشیدرضا بر این مطلب خود که بعد از گناه، اراده حتمی و ازلی الهی بر عذاب فرد، تعلق گرفته، دلیلی اقامه نکرده است و خدایی را در نظر گرفته که خالی از اوصاف کثیری چون غفور، رحیم و عفو است و فقط خداوند را عادل و قاضی در نظر گرفته است. ضمناً معلوم نیست که صاحب المنار از اندیشه و انگیزه‌ای که به خداوند اسناد داده، چه چیزی را اراده کرده است

۱. پیش فرض ذکرشده، پیش فرض رشیدرضا در المنار است و بر آن اشکالاتی از جمله عدم تطابق حدوث و قدم گناه و علم ازلی وارد است که اگر یکی از آنها حادث باشد - که قطعاً گناه حادث است - چطور می‌توان معذب بودن گناهکار را ازلی فرض کرد؟ اما از آن روی که نگارندگان به روش شناختی مواجهه آیت‌الله جوادی آملی با آرای رشیدرضا مبادرت کرده‌اند، به تمام اشکال‌های سخن رشیدرضا نپرداخته‌اند.

و چطور این دو امر را از یکدیگر جدا می‌کند، در حالی که برای ذات اقدس الهی تفکیک این دو امر می‌تواند منشأ و خاستگاه شبهاتی باشد که تفصیل آن در الهیات بمعنی الأخص و مباحث کلامی و عرفانی در آثار علامه جوادی آملی قابل پی‌جویی است (همو، ۱۳۸۳: ۳۷۹-۳۸۳). سوم اینکه قائلان به شفاعت، آن را امری ثانوی و خارج از اراده الهی بعد از حتمیت غیر قابل تبدیل عذاب نمی‌دانند، بلکه گناه‌های فرد شفاعت شده را مقتضی اجرای عدالت الهی می‌دانند و در عین حال می‌گویند: فرد شفاعت شده می‌تواند اقتضای شفاعت را داشته باشد؛ چراکه حتمیت در عذاب را که مانع شفاعت است ندارد. شرط انصاف آن است که منتقد یک اعتقاد و باور توجیه، تفسیر و تبیین آن را از خود قائلان آن بخواهد و سپس به نقد آن پردازد که رشیدرضا به این مهم همت نگمارده و پیش‌فرض‌های خود را بر باور قائلان شفاعت تحمیل کرده است و سپس به نقد آن پرداخته است. در واقع رشیدرضا منتقد قائلان شفاعت نیست، بلکه منتقد باور خود و پیش‌فرض‌های خود از شفاعت است: «الناس أعداء ما جهلوا».

از سخنان رشیدرضا در این اشکال، نفی کلی شفاعت استشمام می‌شود؛ در حالی که وی در جای دیگری از تفسیرش شفاعت را عقلاً می‌پذیرد و برای آن امکان عقلی قائل است (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳/۳۳). یکی از رسالت‌های منتقد، برجسته‌کردن تعارض‌ها و تناقض‌های کلام طرف مقابل خود است؛ اما در خصوص این اشکال، آیت‌الله جوادی آملی به این امر نپرداخته است؛ چراکه ایشان بیشتر به جواب حلی همت گماشته است تا جواب نقضی.

ممکن است در مقام روش‌شناسی گفته شود چرا آیت‌الله جوادی آملی فقط به بخشی از مقدمات یا پیشینه ذهنی رشیدرضا پرداخته است؛ در حالی که از این قلم انتظار بیشتری برای نفی و رد اشکالات این شبهه می‌رفت؛ چه اینکه رشیدرضا در شبهه خود، رابطه حاکم و مجرم را با رابطه خداوند و بنده خلط کرده است و آیت‌الله جوادی می‌توانست به صورت مفصل به این امر اشاره کند. در مقام پاسخ می‌توان گفت: به وضوح نمایان است که آیت‌الله جوادی از قدرت علمی

خویش در راستای هدف علمی خود بهره می‌گیرد و در خدمت آیات و تفسیر آیات به زور آزمایی علمی نمی‌پردازد، بلکه تمام توان خود را در خدمت تفسیر آیات قرآن قرار داده است. این امر هم امری اخلاقی و تفسیری است و در عین حال شاخصی روش‌شناسانه است که باید در حوزه مباحث علمی به جواب اصلی مسئله پرداخته شود، نه اینکه با مواجهه با هر رأی و نظری در ذیل مسئله اصلی، فرد کاملاً روی خود را از مسئله اصلی برگرداند و به مسائل فرعی بحث بپردازد؛ پس باید میزان تخریب و تأثیر اشکال و مطلب مورد نقد را دید و آن مطلب را به مقداری که مانع رسیدن به هدف و مقصود است، به چالش کشید و لازمه این کار، تشخیص درست هدف است تا مقابله با موانع را هدف عارضی و ابزاری خود کنیم نه هدف اصلی. این امر در تفسیر تسنیم نمایان است و آیت‌الله جوادی آملی مبحث تفسیری خود را به مجال ردّ و اثبات آرای رشید رضا تبدیل نکرده است.

افزون بر نکات ذکر شده، برای نقد متقن‌تر سخنان رشیدرضا در خدشه وارد کردن به شفاعت، می‌توان به روایات مقبول اهل سنت استناد کرد که آیت‌الله جوادی در ذیل آیه مد نظر به این مهم نپرداخته است.^۱ نمونه‌هایی از این روایات عبارت‌اند از: «إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ... فَيُقَالُ لِي يَا مُحَمَّدُ اِرْفَعْ رَأْسَكَ وَقُلْ يُسْمَعُ لَكَ وَ سَلْ تُعْطَهُ وَ اشْفَعْ تُشْفَعُ فَأَقُولُ يَا رَبِّ أُمَّتِي فَيُقَالُ لِي اِنْطَلِقْ فَمَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ أَدْنَى أَدْنَى مِنْ مِثْقَالِ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ فَأَخْرَجَهُ مِنَ النَّارِ فَانْطَلِقْ فَأَفْعَلْ هَذَا» (مسلم، بی‌تا: ۱/ ۱۲۵-۱۲۶)، «شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي» (ترمذی، بی‌تا: ۴/ ۴۵)، «...إِنِّي أَجْعَلُ شَفَاعَتِي لِمَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ...» (احمد بن حنبل، بی‌تا: ۵/ ۲۳۲)، «...أَنَا سَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ وَلَا فَخْرَ وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ تَنْشُقُ الْأَرْضَ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَخْرَ؛ وَأَنَا أَوَّلُ شَافِعٍ وَأَوَّلُ مُشْفَعٍ وَلَا فَخْرَ وَلِوَاءِ الْحَمْدِ بِيَدِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَخْرَ» (ابن ماجه، بی‌تا: ۲/ ۱۴۴۰)، «...أشهدكم شَفَاعَتِي لِمَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا» (طبرانی، ۱۴۰۵: ۱۸/ ۷۴)، «... ما مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وَ لَهُ دَعْوَةٌ كُلُّهُمْ قَدْ تَنْجَرُهَا فِي الدُّنْيَا وَ

۱. گفتنی است آیت‌الله جوادی در بحث روایی آیه مد نظر، حدود چهل صفحه قلم زده است؛ اما به روایات اهل سنت اشاره‌ای نکرده و فقط به روایات شیعه استناد کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳/ ۲۸۰-۳۲۱).

إِنِّي أَدَّخَرْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ...» (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۱۴ / ۶۳۳). روایات ذکرشده در کتاب‌های اهل سنت نشان از آن دارند که رشیدرضا به سبب گرایش‌ها و تعصبات وهابی خود شفاعت را نپذیرفته است. جدای از بزرگان حدیثی اهل سنت، بسیاری از مفسران آنان نیز اصل شفاعت را پذیرفته‌اند؛ برای نمونه فخر رازی در تفسیر خود و در ذیل آیه گفته شده یازده شبهه درباره رد شفاعت ذکر و آنها را با دلایل متقن رد کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳ / ۴۹۴-۵۰۴). وی اصل شفاعت را در قیامت می‌پذیرد و می‌نویسد: امت بر اینکه حضرت محمد(ص) در روز قیامت صاحب مقام شفاعت است، اجماع دارند و آنان آیات «عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً» (اسراء: ۷۹) و «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (ضحی: ۵) را بر این معنا حمل کرده‌اند. اختلاف امت تنها در این است که شفاعت در حق چه کسانی است. آیا برای مومنانِ مستحق ثواب است یا برای اهل گناهان کبیره‌ای است که استحقاق عذاب را دارند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳ / ۴۹۵). قرطبی دیگر مفسر اهل سنت نیز اصل شفاعت را می‌پذیرد و در ذیل آیه مد نظر می‌نویسد: اخبار فراوانی وجود دارد که موحدان اهل عصیان و گناهکار پیامبران به شفاعت شافعان خواهند رسید؛ این شافعان، ملائکه، پیامبران، شهدا و صالحان هستند (قرطبی، ۱۳۴۶: ۱ / ۳۷۸). جدا از فخر رازی و قرطبی، مفسران زیاد دیگری از اهل سنت وجود دارند که شفاعت را بر خلاف نظر صاحب المنار تفسیر کرده‌اند (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۱۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱ / ۴۷۱؛ نسفی، ۱۴۱۶: ۱ / ۸۸).

گفتنی است آیت‌الله جوادی آملی در کتاب ادب فنای مقربان که شرح زیارت جامعه کبیره است، در تبیین و توضیح عبارت «و شفعاء دار البقاء»، ذیل تیتری با عنوان «دلایل نقلی شفاعت» روایاتی از اهل سنت در اثبات و تأیید شفاعت شاهد آورده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۷ / ۳۳۷-۳۳۸)؛ اما این کار ایشان کفایت نمی‌کند؛ چه اینکه ما در حوزه تفسیر با سنخ خاصی از رجوع و مطالعه مواجه هستیم که موردی، مسئله‌محور و بنابر تفسیر آیه‌ای خاص است که

۱. با توجه به اینکه در موضوع مد نظر، صرفاً پرسش و مطالبه‌ای از سوی نگارندگان از علامه جوادی آملی صورت

مطالعه‌کنندگان به نظر یک مفسر خاص در موضوعی خاص رجوع می‌کنند و بیشتر آنان یک کتاب تفسیری را از ابتدا تا انتها مطالعه نمی‌کنند و به کتاب‌های دیگر نگارنده آن کتاب تفسیری نیز رجوع نمی‌کنند. در خصوص یک آیه یا مسئله خاص هرچند برای مفسر ممکن نیست تمام مبانی، مبادی، منطق و روش خود را مطرح کند، اشاره اجمالی و دست‌کم یک ارجاع می‌تواند خواننده موردی را از سرگردانی خارج کند.^۱ برخلاف علامه طباطبائی که خلاصه و مختصر به تفسیر آیات پرداخته است، آیت‌الله جوادی آملی به صورت مفصل این کار را انجام داده است؛ بنابراین چنین انتظاری از تفسیر ایشان بیشتر است؛ البته هرچند ارجاع‌دهی‌ها را گروه تدوین و تصحیح و تألیف بر عهده دارند، در نهایت این نقد به مفسر برمی‌گردد. شایان ذکر است جز در موارد معدود، روش آیت‌الله جوادی آملی در نقد آرای دیگران معمولاً این چنین است که به تناقض موجود در سخنان مفسران نمی‌پردازد و فقط به پاسخ شبهه مطرح شده بسنده می‌کند.

تهمت‌های رشیدرضا برگرفته از گرایش‌ها و تعصبات وی

رشیدرضا در ذیل آیه ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (انعام: ۲۱) یکی از مصادیق افترا به خداوند را اعتقاد مردم به اولیایی شمرده است که نزد خداوند از آنان شفاعت کنند (چنان‌که شیعه بدان معتقد است) و چون آیه درباره کافران نازل شده است، مردم از تطبیق آن بر مسلمان یا مؤمنی که جز خدا را ولیّ خود برگزیده است و از او شفاعت نزد خدا را درخواست می‌کند، غفلت کرده‌اند (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۷/ ۳۴۴-۳۴۵).

گرفته است، در این مقام چنین درخواستی را نمی‌توان خلط مطالب قلمداد کرد؛ چه اینکه ارجاع و دادن آدرس به کتاب‌های دیگر امری مرسوم و مقبول در پژوهش‌های علمی است و موجبات زیادت بیان و ایضاح مطلب را فراهم می‌کند.

۱. همان‌طور که ایشان در جاهایی از تفسیر تسنیم به این امر مبادرت کرده و درباره آن بحث کرده است (برای نمونه ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸/ ۱۱۰، ۱۲/ ۱۱۹، ۱۳/ ۴۳۶ و ۵۳۶ و ۶۹۲ و ۱۱۱/ ۱۴، ۳۴۴ و ۳۵۸/ ۲۴) یا به آینده ارجاع داده است (برای نمونه ر.ک: همان: ۱/ ۳۱۲ و ۲۸۵ و ۲/ ۶۲۳، ۶/ ۱۷۶، ۱۰/ ۳۵۷، ۱۲/ ۱۳۰ و ۱۳/ ۵۸۴).

آیت الله جوادی آملی در نقد صاحب المنار می نویسد: این حرف نیز مانند بعضی از مطالب دیگر ایشان از رسوبات تفکر وهابیت است؛^۱ چون اعتقاد به «شفاعتِ بالاستقلال» با باور به «شفاعت باذن الله» تفاوت دارد. اولی از منظر حکمت نظری محال و از دیدگاه حکمت عملی شرک و حرام است و دومی، هماهنگ با توحید است. شفاعتی که مشرکان برای بت‌ها معتقد بودند، به گونه استقلالی بود؛ یعنی بت‌ها مستقلاً انسان‌ها را به خدا نزدیک می‌سازند: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (زمر: ۳) و از آنان نزد خدا شفاعت می‌کنند: ﴿هُؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ (یونس: ۱۸)؛ اما شیعه معتقد است هیچ‌کس شریک خدا نیست و کنار او استقلالی ندارد و خدا به عده‌ای از اولیایش برای شفاعت اذن داده است، آن هم نه درباره هر کسی و در هر جایی، بلکه فقط درباره کسانی که خدا بخواهد و در نشئه‌ای که او اجازه دهد؛ یعنی هم اصل سِمَتِ شفاعت به اذن خدا است و هم مشفوع^۲ له و جایگاه شفاعت را او مشخص می‌سازد. بی‌شک، چنین شفاعتی معقول است و در صورتی که دلیل نقلی، وقوع آن را تأیید کند، امری مقبول است. ادله نقلی فراوانی هم وقوع آن را تأیید و قرآن کریم نیز اصل شفاعت به اذن خدا و شفاعت‌کنندگان را به شکل کلی بیان کرده است: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (بقره: ۲۵۵)، ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (زخرف: ۸۶) و ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ (مریم: ۸۷). شخص شفاعت‌شده نیز کسی است که دینش پیش خدا پسندیده باشد: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾ (انبیاء: ۲۸) و از آنجا که در آیه ولایت جمله ﴿وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ پس از ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ (مائده: ۳) آمده است، پس اعتقاد به ولایت از ارکان دین مرضی است؛ یعنی عترت در کنار قرآن باید پذیرفته شود. نتیجه آنکه شفاعت اولیای الهی به

۱. آیت الله جوادی آملی در جای دیگری از تفسیر خود می‌گوید: با اینکه صاحب المنار می‌کوشد آزاداندیش باشد، اما زندگی در محیط وهابیت و انس با تفکر آنان خواسته و ناخواسته وی را از تأمل در آیات و شواهد قرآنی بازداشته است (همان: ۱۴/۴۷۰).

اذن خدا معقول، منقول و مقبول است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۴ / ۶۰۴-۶۰۶).
در تحلیل روشی نقدهای آیت الله جوادی آملی بر صاحب المنار مطالب زیر را
می توان عنوان کرد:

علامه جوادی آملی در ذیل این آیه برای رفع شبهه صاحب المنار که در صدد
از بین بردن مستمسک مدعیان توحید ناب است، ناچار به بازبینی توحید و مقوله
شفاعت در فرهنگ قرآن شده است و ادعاهای وی را متأثر از فرهنگ و اعتقادات
وهابیت دانسته و آنها را تهمت و افتراهای بی اساس و معارض با فرهنگ قرآن
بیان کرده است. در این مسیر ایشان به نوعی به عنوان سخنگوی مکتبی شیعه
مدعای رشیدرضا مبنی بر نگاه استقلالی به شافعان در عرض خداوند را باطل
می کند و شفاعت با اذن خداوند برای شافعان را در موضعی که او اذن بدهد با ادله
قرآنی اثبات می کند که در واقع بازیگردان اصلی در این فضا که نقش اصلی را ایفا
می کند، خداوند و اذن او بر شفاعت است، بلکه شافع حقیقی او است و اولیای
الهی مظهر این اسم یعنی شافع اند. این عملیات کاشف از منطوق روشی ایشان
است که در بروز اختلافات با تجزیه و تحلیل مفاهیم اصلی و در واقع بازبینی و
بازتعریف آن مفاهیم، سرّ خروج از صراط مستقیم و حق را آشکار و مبانی و مبادی
و روش رشیدرضا را نقد کرده و در عین حال به ارائه تعریف صحیح و هدایت
اذهان خوانندگان در این طریق پرداخته است.

هرچند آیت الله جوادی آملی امکان و وقوع شفاعت را به صورت عقلی و نقلی
مطرح کرده است، ادله عقلی آن را صراحتاً در این مورد خاص نیاورده است. می توان
در تکمیل آن به حتمیت وقوع آن با ادله قرآنی و روایی استناد کرد و آن این است که از
درخواست از اولیا و رد نکردن این درخواست توسط قرآن، امکان عقلی آن استنباط
می شود و به این وسیله مستمسک رشیدرضا مبنی بر محال عقلی بودن آن باطل
می شود؛ چراکه «ادل الشیء علی امکان شیء و وقوعه». همچنین می توان از امکان
عقلی و وقوعی شفاعت با ادله عقلی و نقلی به همراه یکدیگر بهره جست؛ چراکه
ادله عقلی، تقویت کننده ادله نقلی و ادله نقلی نیز تقویت کننده ادله عقلی اند.

نکته‌ای که می‌توان در مورد نقد آیت‌الله جوادی آملی بدان اشاره کرد، تصریح ایشان به گرایش‌های وهابی صاحب المنار است؛ اما باید توجه داشت در زمان رشیدرضا شبکه گسترده تبلیغی تأثیرگذار وهابیت که در چند دهه اخیر به وجود آمده است، هنوز کاملاً شکل نگرفته بود و می‌توان رشیدرضا را از پیروان ابن تیمیّه و متأثر از او دانست و به نوعی از سلسله جنبانان چنین تفکری در مصر قلمداد کرد.^۱ پرداختن به شخصیت قائلان، در پژوهش‌های متوسط امری غیر ضروری است؛ اما در سطح عالی، بررسی زمان، مکان، استادان، شاگردان و عوامل مرتبط با آرای فرد، همه و همه در شناخت هرچه بهتر یک شخصیت مؤثرند؛ چنان‌که علمای گذشته نیز به این نکته توجه داشته‌اند. از این روی مدوّن و مصتّف علوم یا حتی اقوال و مسائل را مورد مطالعه قرار داده‌اند تا منشائی از منشأهای این تولید کشف گردد؛ به همین دلیل آیت‌الله جوادی آملی برخلاف مشی «انظر الی ما قال و لا تنظر الی من قال» (آمدی، ۱۴۱۰: ۳۶۱) در این مورد خاص که بحث از فضای علمی به اتهام‌زنی تقلیل پیدا کرده است، علاوه بر «ما قال» به «من قال» نیز توجه کرده است. گفتنی است آیت‌الله جوادی در مواردی دیگری از تفسیر تسنیم به گرایش‌های وهابی‌گری و تعصبات صاحب المنار در موضوعات متعدد اشاره کرده است که در این جلدها و صفحات آمده‌اند: ۱۲۰-۱۲۱ و ۲۶۶، ۱۴/۳۳۱ و ۴۷۰، ۱۶/۴۹۰ و ۱۷/۱۱۸.

رشیدرضا در ذیل این آیه سعی دارد افترا و کذب‌گویی را علاوه بر مشرکان به شیعه اسناد دهد و فعل و باور مشترک قائل به شفاعت بودن را دلیل خویش برای تهمت و افترا به شیعیان قرار داده است. وی علی‌رغم اینکه به شأن نزول آیه و تفسیر مفسران در ذیل آیه که مراد آیه را کفار دانسته‌اند، توجه داشته است، در عین حال به اشتراک این دو گروه در بهره‌گیری از شفاعت شافعان استناد کرده و مؤمنان

۱. پیروان ابن تیمیّه امروزه دایره گسترده‌تری از وهابیت را تشکیل داده‌اند. تابعان طیف وهابیت امروزه غالباً در منطقه حجازند و پیروان ابن تیمیّه در منطقه مصر شاخه‌ای نسبتاً متفاوت با پیروان وهابیت‌اند. می‌توان اشتراک هر دو گروه را در کم‌ارادتی به ائمه اربعه اهل سنت و اجازه به نوعی اجتهاد و برگشت به سلف با رویکرد نص‌محوری دانست؛ بنابراین به نظر می‌رسد صرف تبعیت از ابن تیمیّه برای انتساب عنوان وهابی بر رشیدرضا کافی نیست.

قائل به شفاعت را به صرف این مشابهت با مشرکان، داخل در خیل مشرکان کرده است. آیت الله جوادی آملی در مقابل این تعمیم و توسعه بی حساب و ناصواب رشیدرضا به تمایزهای ذاتی این دو گروه پرداخته و گروه اول را مشرک و گروه دوم را با استناد به آیات بسیار قرآن کریم رهروان حقیقی توحید شمرده است.

نقد مبانی و خاستگاه‌های آرای رشیدرضا

رشیدرضا در ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا إِنَّ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا» (نساء: ۱۱۶-۱۱۷) به نقل از استاد خود عبده می نویسد: برخی از مفسران، مقصود از «اناث» را «مرده‌ها» دانسته‌اند و گفته‌اند: عرب بر اموات لفظ اناث را اطلاق می‌کند و دلیل آن یا ضعیف بودن مرده‌ها است یا عجز آنها؛ با این حال بسیاری از اهل کتاب و مسلمانان این قرون مرده‌ها را بزرگ می‌شمارند و آنها را می‌خوانند. این نظر همان رأیی است که استاد محمد عبده آن را برگزیده است^۱ (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۵ / ۴۲۵).

علامه جوادی آملی در نقد این سخن المنار می نویسد: لازم است عنایت شود که ضلال بعیدی که در آیه قبل بدان اشاره شد «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ۱۱۶) شرک رایج جاهلی بود که اصنام و اوثان و فرشتگان را می‌پرستیدند؛ اما تفسیرنویس مزبور، متأثر از شعار مشعوم «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» (بخاری، ۱۴۰۱: ۵ / ۱۳۸ و ۷ / ۹؛ مسلم، بی‌تا: ۷۶ / ۵) و بر اثر تجزیه و تفکیک عترت از قرآن و در حقیقت تعضیه خود قرآن «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ» (حجر: ۹۱)، مسیر آیه را از زنده به مرده منحرف کرده و با کژراهه، توسل محمود و استشفاع ممدوح را عبادت مذموم و دعای مشعوم پنداشته است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۰ / ۴۷۵-۴۷۶).

۱... إن كثيرا من المفسرين قالوا ان المراد بالاناث هنا الموتي لان العرب تطلق عليهم لفظ الاناث لضعفهم او يقال لعجزهم- ومع ذلك كانوا يعظمون بعض الموتي ويدعونها كما يفعل ذلك كثير من اهل الكتاب و مسلمي هذه القرون وهذا هو الذي اختاره الاستاذ.

پیش از تحلیل روشی نقد آیت الله جوادی آملی بر المنار باید گفت با توجه به هماهنگی و وحدت روش و سیاق مواجهه رشیدرضا با آیاتی که در آنها بحث از مشرکان است و از آن روی که موارد قبلی را برگرفته از نقد آیت الله جوادی آملی تحلیل کردیم، در این مورد خاص دیگر به تحلیل مفصل نمی پردازیم و صرفاً به مواردی که در تحلیل های قبل به وضوح به آنها اشاره نفرموده بودند می پردازیم.

علامه جوادی آملی در این مورد به منشأ ارائه چنین تفسیرهایی و به عبارتی تطبیق ناحساب و تفسیر به رأی های صاحب المنار پرداخته است. ایشان چنین تطبیق های ناحساب را خروج از فضای بیان مراد و تفسیر آیه دانسته و منشأ آن را جدایی عترت از قرآن که در واقع تجزیه قرآن و در نظر نگرفتن بخش قابل توجهی از آیات و به تعبیری روح آیات می داند؛ از این روی اندک گرایشی در توسل و شفاعت به مرده را که در فضای آیات مطرح گردیده، شرک دانسته است.

آیت الله جوادی با در نظر گرفتن شأن نزول آیه و قرائن حالی و مقالی به ویژه آیات پیرامونی «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ۱۱۶) مصداق واقعی مشرکان را در آیه مورد نظر روشن کرده و مجالی برای تهمت ها و تطبیق های ناحساب و بی دلیل رشیدرضا باقی نگذاشته است. ایشان در نهایت، پرداختن به منشأ انحراف صاحب المنار را مطرح کرده و به تعبیری با محصول، نتیجه و معلول کلام به تقابل تام پرداخته است و به منشأ و علت سخن رشیدرضا پرداخته است و این بهترین نوع جواب یعنی جواب حلّی است؛ البته جا داشت که ایشان به اصل و روح بودن اهل بیت (ع) برای قرآن و به تعبیر خود ایشان جزء القرآن بودن این ذوات مقدس علاوه بر اشاره، استناد نیز می کرد و مواردی را برجسته می کرد.

نفی قالب و رویکرد رشیدرضا در مسئله شفاعت

رشیدرضا در ذیل آیه «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا

خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ...» (بقره: ۲۵۵) بار دیگر در صدد محال شمردن شفاعت برآمده است. وی در این باره می نویسد: استثنا در آیه «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» تأکیدی بر عدم تحقق شفاعت در روز قیامت است؛ زیرا طبق آیات «يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمَنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ» (هود: ۱۱۵) و «يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ» (انفطار: ۱۹) سلطنت و نفوذ فقط از آن خدا است. وی در بیان محال بودن شفاعت برای خدا، می نویسد: شفاعت دو قسم است که هر دو بر خدا محال است؛ شفاعت نزد حاکم ظالم و شفاعت پیش حاکم عادل. نوع نخست ناصواب است؛ زیرا خداوند عادل است. قسم دوم نیز محال است؛ چون در این صورت، باید حاکم عادل به مطلبی توجه نداشته باشد و شفاعت شفیع او را متوجه مطلب سازد تا حاکم عادل از حکم خود صرف نظر کند؛ در حالی که خدا به همه امور آگاه است: «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ» و این دلیلی بر نفی شفاعت به معنای معروف است (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳ / ۳۰-۳۳).

آیت الله جوادی در نقد سخنان صاحب المنار می نویسد: پاسخ پندار باطل پیش گفته این است که اولاً در شفاعت، شفیع از حاکم عادل درخواست می کند که هنگام رسیدگی به اعمال متهم، تنها با عدل خود رفتار نکند، بلکه پرونده او را با دید عفو و اغماض بررسی کند؛ پس مراد از شفاعت، تبرئه متهم نیست، بلکه متهم اگر تنها به دادگاه برود، محکوم عدل خدا است؛ ولی اگر با شخص موجه نزد حاکم به محکمه برود، امیدوار عفو است؛ ثانیاً بین شفیع و بیته فرق است. شفیع درخواست گذشت دارد و بیته با ارائه شهود خود بر علم قاضی می افزایند و در صدد تبرئه متهم اند. گویا برخی از منکران شفاعت، بین شفیع و شاهد فرق نگذاشته اند. آنچه صاحب المنار گفته که در شفاعت، شفیع باید مطلبی را به «مشفوع عنده» برساند که او نمی داند، افزون بر اینکه دلیلی بر آن نیست تا شفاعت خدا که علم محیط دارد مستحیل باشد، همان قیاس غایب به شاهد و قیاس شفاعت نزد والی به شفاعت در محکمه عدل الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲ / ۱۲۰).

در تحلیل روشی نقدهای آیت الله جوادی آملی بر صاحب المنار^۱ مطالب زیر را می‌توان عنوان کرد:

نکته‌ای که در تحلیل روشی نقد آیت الله جوادی آملی می‌توان به آن اشاره کرد، آن است که ایشان مدعی شده است رشیدرضا شفاعت را محال دانسته است؛ اما این مفسر در بخش دیگری از تفسیر تسنیم (همان: ۴ / ۲۷۵) مدعی آن شد که رشیدرضا امکان عقلی شفاعت را پذیرفته و تنها در امکان وقوعی آن خدشه وارد کرده است؛ بنابراین ظاهراً این سخن، تناقض‌گویی و تهافتی از سمت آیت الله جوادی آملی است، مگر آنکه در رفع تعارض محال ذاتی و محال وقوعی و امکان عقلی، وقوعی و عرفی ملاحظه بیشتری گردد؛ اما در سخن آیت الله جوادی آملی برای رفع و دفع این شبهه عملیاتی صورت نگرفته است؛ بنابراین مجالی برای مناقشه در سخن ایشان ایجاد شده است.^۲

آیت الله جوادی آملی به نکته‌ای اشاره کرده‌اند و آن اینکه شفیع، بینه‌آور نیست تا بر علم قاضی چیزی بیفزاید (حتی بر فرض پذیرش مبنای رشیدرضا بردادگاه‌سازی و تقلیل خداوند به قاضی)، بلکه وی با اذن الهی درخواست بخشش داشته و به اسمای جمالی و رحمت و غفران الهی مستمسک می‌شود تا رحمت الهی در مورد بنده دارای زمینه‌های شفاعت جاری و ساری گردد. این پذیرش طرح ارائه شده از سوی رشیدرضا نزد آیت الله جوادی آملی و در عین حال در صدد اصلاح و تبیین درست آن طرح برآمدن، خود عمل بر اساس صنعت جدل علم منطق است که در فضای احتجاج به دنبال اصلی مشترک برآمدن است (خوانساری، ۱۳۹۰: ۳۸۴)؛

۱. گفتنی است هرچند قالب مطالب در ذیل سه مورد بالا ذکر شد، برای بیان و توضیح بیشتر، بدین مورد نیز که تعبیر و قالبی نسبتاً متفاوت با موارد مذکور دارد اما مبنائاً با دیگر نقدها مجانست دارد، بیشتر می‌پردازیم.
 ۲. گفتنی است امکان، ضرورت و امتناع وجوب وجود در فلسفه و جهات قضایا و قضایای موجهه و همچنین تبیین و توضیح این مباحث و بیان تفاوت و انواع آنها با یکدیگر - اعم از عقلی، وقوعی، عرفی و عادی - بحثی کاملاً عقلی و متعلق به رشته‌های خاص آن است و هرچند بازبینی آنها در پژوهش پیش روی می‌توانست توضیح بیشتر را فراهم کند، این کار خروج از رسالت و پرسش اصلی پژوهش است؛ بنابراین با ارجاع به بحث انواع و اقسام قضایا در منطق (مظفر، ۱۳۸۵: بحث اقسام قضایای موجهه) و بحث امکان و امتناع وجوب وجود در فلسفه (طباطبائی، بی‌تا: ۴۱-۶۹) مقصود نگارندگان حاصل می‌گردد.

مظفر، ۱۳۸۵: ۳۸۵)؛ بنابراین هرچند اصل طرح دادگاه رشیدرضا کاملاً نزد علامه جوادی مقبول نیست، ایشان بر مبنای طرف مقابل یعنی رشیدرضا (یعنی با فرض پذیرش دادگاه طراحی شده توسط وی)، مبادرت به ابطال قول او کرده است.

نتیجه

برآیند مطالعه نقدهای آیت الله جوادی آملی بر تفسیر رشیدرضا از آیات شفاعت، برای نگارندگان این است که علامه جوادی در مواجهه با مدعاها و بعضاً تهمت‌های رشیدرضا در مورد شفاعت و قائلان آن، شرط انصاف را رعایت کرده است؛ بنابراین روشمند به تجزیه و تحلیل کلام وی و سپس به نقد و ابطال سخن او پرداخته است و ادعاهای تهمت‌گونه رشیدرضا موجب خروج ایشان از منطق و عدالت نشده است. رشیدرضا در مواجهه با آیات با روش و مدل هدف‌گرایانه در صدد اثبات قول خود بوده و آیت الله جوادی سعی بر آن داشته که با توجه دادن به آیات مخالف مدعای رشیدرضا و موافق مبنای خود، به باطل کردن سخن وی اقدام کند؛ علاوه بر این رشیدرضا از هر اشتراکی بین اقوام و گروه‌های مذمت شده در فرهنگ قرآن، برای اثبات و اسناد مذمت‌های قرآنی به قائلان شفاعت بهره جسته و توجهی به تمایزهای حقیقی بین قائلان شفاعت و مذمومان در فرهنگ قرآن نکرده است؛ بر همین اساس علامه جوادی آملی به وجه تمایز این دو گروه پرداخته است و قیاس رشیدرضا را قیاس مذموم و مع‌الفارق نشان داده است. در ضمن از جمله اصلی‌ترین فعالیت‌هایی که علامه جوادی آملی بدان مبادرت کرده آن است که به بازتعریف مفاهیم اصلی و اساسی و به تعبیر فنی، مبادی تصویری همت گماشته است که از واضح نبودن این مفاهیم، مجالی برای رشیدرضا در برداشت‌های ناصواب باقی نماند. ایشان کوشیده است شبیه‌های رشیدرضا در مسئله شفاعت را تا جایی که خارج از رسالت خود نمی‌دانسته پاسخ دهد. به نظر می‌رسد قالب و روح نقدهای ایشان، مستند و مستدل بوده و می‌توان با اندکی تصحیح، این

نقدها را تکمیل کرد و پذیرفت؛ چراکه خمیرمایه تفسیری آیت الله جوادی بسیار غنی تر از صاحب المنار است و این مطلب را می توان در پختگی آرای ایشان در تفسیر آیات به وضوح مشاهده کرد. به نظر می رسد تمام نقدهای آیت الله جوادی بر صاحب المنار در مسئله شفاعت، نقدهای مبنایی است و ایشان از تعصباتی که در مواقع زیادی از رشیدرضا دیده می شود، در روش و نتیجه خالی بوده است؛ بنابراین فی الجمله نقدهای آیت الله جوادی بر صاحب المنار پذیرفتنی است.

کتاب نامه

ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، التحرير و التنوير معروف بتفسير ابن عاشور، بيروت: مؤسسة التاريخ العربی.

ابن ماجه، محمد بن یزید القزوينی (بی تا)، السنن، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دارالفکر.

احمد بن حنبل (بی تا)، مسند، بيروت: دار صادر.

آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، تصحیح: سید مهدی رجائی، قم: دار الکتاب الإسلامی، چ ۲.

بخاری، محمد (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، بيروت: دارالفکر.

تاج آبادی، مسعود (۱۳۹۲ش)، المنار در آینه المیزان (تحلیل و بررسی نقدهای علامه طباطبائی بر تفسیر المنار)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

ترمذی، محمد بن عیسی (بی تا)، السنن، تصحیح عبدالوهاب عبداللطیف، بيروت: دارالفکر للطباعة والنشر.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش)، ادب فنای مقربان، قم: انتشارات إسرائ.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش)، تسنیم، قم: انتشارات إسرائ، چ ۳.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳ش)، توحید در قرآن، قم: انتشارات إسرائ.

تحليل روش شناختی نقدهای علامه جوادی آملی در مسئله شفاعت بر تفسیر المنار ۵۵

- خوانساری، محمد (۱۳۹۰ش)، منطق صوری، تهران: دیدار، چ ۴۴.
- رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق)، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفة.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چ ۲.
- طباطبایی، محمد حسین (بی تا)، نهاية الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، چ ۱۲.
- طبرانی، المعجم الكبير (۱۴۰۵ق)، تحقیق: حمدی عبدالمجید، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چ ۲.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
- فخر رازی، محمد (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چ ۳.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۴۶ش)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چ ۱.
- مسلم (بی تا)، صحیح مسلم، بیروت: دار الفکر.
- متقی هندی، حسام الدین (۱۴۰۹ق)، کنز العمال فی السنن و الاقوال، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- مظفر، محمد رضا (۱۳۸۵ش)، المنطق، قم: اسماعیلیان، چ ۱۵.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۶ش)، «گفت وگو با استاد آیت الله معرفت»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، مشهد: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- نسفی، عبدالله (۱۴۱۶ق)، تفسیر نسفی، بیروت: دارالنفائس.

رهیافتی بر مسئله امامت و ولایت در نگره طریقت بکتاشیه

(با تأکید بر میراث مکتوب بکتاشیه در ترکیه)^۱

[تاریخ دریافت ۱۳۹۷/۱۱/۲۷؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۴/۲۴]

* سید ابوالحسن نواب

** حسین متقی

چکیده

یکی از اصول اعتقادات علویان، امامت است - علویت آناتولی بر یک نظام اعتقادی مبتنی بر دوستی علی (ع) و اهل بیت (امامان) استوار است - علویان بکتاشی همانند شیعه امامیه اثنی عشری، دارای دوازده امام معصوم‌اند. امام از دیدگاه بکتاشیه، یعنی کسی که از هرگونه اشتباه، قصور و گناه مبرا است. امام باطن قرآن، عالم و پیشوای دینی اجتماع است. به اعتقاد بکتاشیان، پیامبر (ص) پس از خود، علی (ع) را به عنوان جانشین معرفی کرده است؛ اما پس از وفات آن حضرت، جانشینی علی (ع) نادیده گرفته شد و حق آن حضرت (ع) به دست خلفای سه‌گانه غصب گردید. علویان معتقدند مسلمانان پس از حضرت محمد (ص) به ۷۳ فرقه تقسیم شدند که تنها یک فرقه از آنها بر حق است و باقی اهل آتش‌اند. پیروان اهل بیت (ع) و دوازده امام (ع) گروه و فرقه ناجیه‌اند. به نظر می‌رسد، مفهوم امامت، نزد بکتاشیه، از یک حرکت تکاملی برخوردار بوده است و گویا پس از نفوذ اندیشه حروفیه در طریقت بکتاشیه در قرن نهم هجری، متأثر از فلسفه نوافلاطونی اسماعیلیه، آموزه‌های شیعی مانند امامت، با تفسیر جدید متأثر از برداشت‌های عرفانی غامض حروفیه، به تدریج از تعریف‌های شیعه اثنی عشری فاصله گرفته است؛ هرچند در اصل دوستی با اهل بیت (ع) و دوازده امام (ع) و اعتقاد به اصل امامت چندان تغییری مشاهده نمی‌شود و این خصیصه در سنت اعتقادی علویان و بکتاشیان مستدام است.

کلیدواژه‌ها: امامت، ولایت، بکتاشیه، علویان، تشیع، نسخ خطی، ترکیه.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری می باشد.

* دانشیار گروه مذاهب فقهی دانشگاه ادیان و مذاهب navvab@urd.ac.ir

** دانش آموخته دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) hosseinmottaqi@gmail.com

مقدمه

یکی از اصول اعتقادات علویان، امامت است - علویت آناتولی، بر یک نظام اعتقادی مبتنی بر دوستی علی (ع) و اهل بیت (امامان) استوار است - علویان بکتاشی^۱ همانند شیعه امامیه اثنی عشری، دارای دوازده امام معصوم‌اند - امام از دیدگاه بکتاشیه، یعنی کسی که از هرگونه اشتباه، قصور و گناه مبرا است - امام باطن قرآن، عالم و پیشوای دینی اجتماع است - به اعتقاد بکتاشیان، پیامبر (ص)، پس از خود، علی (ع) را به عنوان جانشین معرفی کرد؛ اما پس از وفات آن حضرت، جانشینی علی (ع) نادیده گرفته شد و حق آن حضرت (ع) به دست خلفای سه‌گانه غصب گردید - علویان معتقدند مسلمانان پس از حضرت محمد (ص) به ۷۳ فرقه تقسیم شدند که تنها یک فرقه از آنها بر حق است و باقی اهل آتش‌اند؛ پیروان اهل بیت (ع) و دوازده امام (ع) گروه و فرقه ناجیه‌اند.

به اعتقاد بکتاشیه، امامان (ع) جانشینان پیامبر (ص) از نسل حضرت علی (ع) و فاطمه (س) هستند (Oytan, 2010: 290). آنان در اشعارشان با تعبیر «دوازده امام»^۲ از ایشان یاد می‌کنند، نامشان را حفظ کرده، ذکر آنان را بزرگ‌ترین عبادت می‌شمارند (جمالی فر، ۱۳۹۱: ۱۴۲). دوازده امام (ع) نزد بکتاشیه، به مانند شیعه امامیه، به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. علی المرتضی، ۲. حسن المجتبی، ۳. حسین الشهید، ۴. زین العابدین، ۵. محمد الباقر، ۶. جعفر الصادق، ۷. موسی الکاظم، ۸. علی الرضا، ۹. تقی الجواد، ۱۰. نقی الهادی، ۱۱. حسن العسکری، ۱۲. محمد مهدی المنتظر (ع) (اوندر، بی تا: ۲۱-۲۲). از نظر علویان، آسمان، ستارگان و خورشید، مقدس شمرده می‌شوند؛ چراکه خورشید را سمبل حضرت محمد (ص) و ماه را، نماد حضرت علی (ع) و زهره را حضرت فاطمه (س) می‌دانند (اوندر، بی تا: ۳۵).

۱. در سنت تاریخ‌نگاری، علویان به طیفی گسترده از نحله‌های معتقد به امام علی (ع) (توأم با نوعی نگاه فرابشری) گفته می‌شود که بسته به مرزبندی عقایدی آنان، به اسامی قزلباش، بکتاشی، نصیری، شبک، اهل حق و غیره تقسیم می‌شوند.

حضور اندیشهٔ مکتب اهل بیت (ع) در آناتولی

سرزمین روم شرقی و آناتولی^۱ به جهت حضور، مدفن یا محل عبور برخی انبیای بزرگ از این مناطق، همچون ابراهیم، موسی، خضر و یوشع (ع)، در میان ادیان ابراهیمی، همواره از اهمیت و تقدس ویژه‌ای برخوردار بوده است. به شهادت اسناد تاریخی، از همان سال‌ها و سده‌های نخست اسلامی ارتباطات علمی و تاریخی ویژه‌ای بین پیامبر (ص)، اهل بیت (ع) و مسلمانان با رومیان وجود داشته و این دین و مکتب در میان آنان شناخته شده بود. چه نسبت به عصر پیامبر (ص) و مکاتبات ایشان با پادشاه روم و چه دورهٔ امام علی (ع)، در منابع روایی و تاریخی، با موضوع مشورت‌های نظامی خلیفهٔ ثانی با امیرالمؤمنین علی (ع) در جنگ مسلمانان با رومیان یا گفتگوهای دینی، علمی و سیاسی میان آن حضرت و قیصر روم، سلسله گزارش‌ها و روایاتی آمده است (واقدی، ۱۳۰۴ق: ۱۰۸؛ مجلسی، بی‌تا: ۶۰/۱۰). از مفاد منابع تاریخی متأخر چنین برداشت می‌شود که پیرامون سال‌های ۳۸-۴۱ق حوالی جنگ صفین، چه در زمان حکومت حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) و چه دورهٔ حاکمیت شش ماههٔ امام حسن مجتبی (ع) (مجلسی، بی‌تا: ۳۲۶/۴۳)، سلسله مکاتباتی سیاسی بین این دو امام (ع) و قیصر روم صورت گرفته است؛ حتی در برخی مصادر گفته شده امام حسن (ع) از طرف امام علی (ع) به بیزانس شرقی سفر کرده است که البته منابع تاریخی کهن‌تر، در مورد وجود چنین سفری ساکت‌اند. در تفسیر قمی نیز روایت مفصلی از امام صادق (ع) دربارهٔ پرسش‌های قیصر روم از امام حسن مجتبی (ع)، گزارش شده است (همان: ۲۸۶/۶).

۱. امپراتوری بیزانس که با عنوان امپراتوری روم شرقی نیز شناخته می‌شود، ادامهٔ امپراتوری روم در استان‌های شرقی این امپراتوری در طول دوران باستان متأخر و قرون وسطی بود که پس از تقسیم امپراتوری روم غربی در حدود قرن چهارم میلادی تشکیل شده بود. در قرون نخستین اسلامی، مناطقی از آن، نظیر مصر و سوریه، به دست عرب‌ها و نیز بخش‌های وسیعی از مناطق آسیایی (آناتولی) در حدود سال ۱۰۷۱م به دست سلجوقیان فتح گردید تا زمینهٔ حضور دائمی آنان در این مناطق فراهم گردد. پایتخت آن، شهر تاریخی قسطنطنیه (استانبول امروزی) بود که در سال ۱۴۵۳م به دست عثمانی‌ها فتح شد. باید دانست که به محدودهٔ آسیایی ترکیهٔ امروزی، آناتولی یا آسیای صغیر نیز گفته می‌شود.

به نظر می‌رسد وجود مدفن جمعی از صحابه گران قدر در آناتولی و روم شرقی در حوالی قسطنطنیه (استانبول امروزی)، همچون ابویوب (خالد بن زید) انصاری از یاران حضرت امیرالمؤمنین (ع) و ابوسعید (سعد بن مالک) خدری، از راویان حدیث غدیر، که هر دو صحابی ممدوح علمای شیعه و سنی اند از طرفی و حضور یاران و راویانی با اصالت رومی همچون خاندان شهیر آل اعین (با حدود ۶۰ نفر راوی)، جابر بن حیان، ابوعیینة رومی، سعید بن فضل رومی، احمد بن زنی و واضح رومی در میان اصحاب معصومان (ع) از طرف دیگر، به تدریج زمینه آشنایی اولیه مردمان این مناطق را با اندیشه و مکتب اهل بیت (ع) در سده‌های اول و دوم هجری فراهم ساخته باشند.

در سال‌های ۲۵۰-۲۵۵ ق داستان شگفت‌انگیز بانو ملیکا (نرجس خاتون) دختر یشوعا پسر اگناسیوس، فرزند قیصر مخلوع روم (بیزانس شرقی) وجود دارد که البته به لحاظ سندی و تاریخی، محل اختلاف است. بنابر گزارش‌های تاریخی، آن بانوی مکرمه، پس از اسارت خانواده سلطنتی روم شرقی، در یکی از جنگ‌های بین رومیان و مسلمانان، از کنستانتینوپولس (قسطنطنیه) به بغداد آورده شد و با نشانی‌ها و پیش‌زمینه‌هایی که در رؤیا پیش‌تر به وی الهام شده بود، با امام حسن عسکری (ع) ازدواج کرد و ثمره این ازدواج مبارک، خاتم الاوصیا، ذخیره الهی، حضرت حجت بن الحسن العسکری (ع) بوده است که در سال ۲۵۵ ق در سامرا، با شگفتی‌هایی خاص، پا به عرصه وجود نهاد. آن حضرت (ع) پس از ۷۵ سال رهبری مخفی شیعه (ارتباطات تنها از طریق باب) و زندگی در میان مردم (دوره غیبت صغرا)، به امر الهی از سال ۳۳۰ ق غیبت کبرا را آغاز کرد و طبق روایات متقن شیعه و سنی، به اذن خداوند روزی ظهور می‌کند و با حکومتی جهانی، عدل و داد را روی زمین برقرار خواهد ساخت.

وجود صدها و بلکه هزاران اثر منظوم و منثور با محوریت اهل بیت (ع) - که بسیاری از آنها تولیدات علمی مردمان همین سامان، با طیف علوی، شیعی، صوفی سنی دوازده امامی و حتی مسیحی است -، شواهدی مستند، گویا و متقن

در اثبات وجود ارتباط پرننگ و ویژه بین مردمان روم ایلی و آناتولی، با مکتب اهل بیت (ع) و آموزه‌های آن است. به شهادت سطر سطر میراث مکتوب (منظوم و منثور) تولیدی در روم ایلی و آناتولی، خط احترام و ارادت قلبی علویان، شیعیان، سنیان صوفی و مسیحیان این خطّه سرسبز به خاندان عصمت و طهارت (ع)، حقیقتی به هم پیوسته و ممتد است. به خصوص وجود انبوهی از آثار منظوم و شاعرانی که در مدح معصومان (ع)، چکامه‌هایی نغز سروده‌اند، این ادعا را به آسانی اثبات می‌کند و به زبان دیگر، شاید به ندرت بتوان در میان سطرهای دیوان‌های شاعران این خطّه، غزل، مثنوی یا شعری در مدح اهل بیت (ع) نیافت. برای نمونه جای جای دیوان‌های شعرای مشهوری همچون جلال‌الدین محمد رومی یا سرایندگان گمنامی از طوایف مختلف همانند غریبی، عونى بیک ینی‌شهرلی، عبدالمسیح انطاکی یا شاعرانی از علویان بکتاشی همچون راشد، غیبی، قیغوسز ابدال، ویرانی، کریدی، لطفی، شمعی، آصف، خرابی، حیدری و جز اینها، مشحون از مدایح و مراثی معصومان (ع) است که طی قرون متمادی در این سرزمین سبزفام، در عشق به خاندان عصمت و طهارت (ع)، با رویکردهایی متنوع، ابیاتی نغز سروده و به یادگار نهاده‌اند.

مفهوم امامت و ولایت از دیدگاه علوی پژوهان

بررسی گونه‌شناختی مطالعات علوی پژوهان موضوع امامت نزد بکتاشیه، طیف نسبتاً متنوعی از نگره‌ها، برداشت‌ها و تحلیل‌ها را نشان می‌دهد؛ برای نمونه علوی پژوه برجسته روسی، ایرینه ملیکف، با اشاره به حدیث نبوی «أنا مدینه العلم و علی بابها» (الحاکم، ۱۴۱۱: ۱۲۶/۳) بر این باور است: «علویان، محمد (ص) را دین مشهود و علی (ع) را دین مخفی، تلقی می‌کنند» (آیدین، بی‌تا: ۷۸). دکتر قهرمان اوزکوک، یکی از پژوهشگران طریقت بکتاشیه در بخشی از مصاحبه با نگارنده، در این باره (بر مبنای عقاید بکتاشیه) می‌گوید:

در مسئله اهل بیت (ع)، آیه‌ای در قرآن داریم ﴿إِنَّمَا يَرِيذُ اللَّهُ لِيُذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ۳۳)، بکتاشیه آن را در ذیل آبای قالبی خاص و متفاوت عنوان می‌کنند؛ برای مثال آنان می‌گویند این پنج تن (ع) یک وجود هستند، به جهت وجود یگانه، آنان تحت یک آبا گنجانده می‌شوند؛ بر این پایه این پنج فرد، ظهور تجلیات مختلف اسمای وجود یگانه خداوند هستند؛ یعنی آنان پنجمین مرتبه ظهور مقام الوهیت می‌باشند. محمد (ص) و علی (ع) یکی هستند و حضرت امام حسن و حضرت امام حسین (ع) نیز ظهور اسامی و خود آن بزرگواران هستند. امام زین العابدین (ع)، خود محمد (ص) و علی (ع) هستند؛ حضرت باقر (ع)، حضرت صادق (ع) تا زمان حضرت مهدی (ع)، همه آن بزرگواران (ع) تکرار ظهور محمد (ص) و علی (ع) می‌باشند؛ اما نکته حائز اهمیت اینکه تا زمان حضرت مهدی (ع)، طریقت و شریعت برابرند؛ چراکه امامان (ع) هم طریقت را آموزش می‌دهند هم شریعت را؛ حضرت مهدی (ع) وقتی غیبت کبری نمود، روحانیت حضرت مهدی (ع) نیز به پیران طریقت انتقال یافت؛ یعنی علم ظاهری، علم شریعت را به علما انتقال داد و علم باطنی و علم طریقت را به پیران منتقل نمود؛ این در حالی است که تا زمان مهدی (ع) شریعت و طریقت برابر (و یکسان) است. تا زمان مهدی (ع)، تمامی امامان (ع)، هم علوم ظاهری شریعت را به جمعی از شاگردان خاص یاد می‌دادند و همچنین زمزه کوچکی از شاگردان بودند که به آنان علم باطنی را

بر این پایه، چه قائل باشیم علویان بکتاشی، گروه مذهبی دورمانده از اصل شیعی اند یا این گروه، دارای هویت مذهبی مستقلی هستند که بیشترین تأثیرپذیری را از تعالیم امامیه اثنی عشریه داشته‌اند و چه آنان را یک طریقت مستقل صوفیانه دینی یا حتی فرادینی بدانیم، نمی‌توان اصل «امامت» (عنصر کلامی شیعی) را در جای جای متون کهن علویان نیافت؛ هرچند باید اذعان کرد بر پایه مطالعات درونی برخی متون کهن علویان، به خصوص سروده‌های مذهبی کهن تر علویان، یعنی «نَفْسُ لَر» (نَفْسُ هَا)، در قرون هشتم تا نهم هجری، مباحثی مانند امامت، تبری، دوازده امام، شهادت امام حسین (ع) در کربلا، نسبتاً کم‌رنگ تر از دوره‌های متأخرتر

برگزار شده است؛ اما در منابع نسبتاً متأخرتر علویان، در سده های دهم تا یازدهم هجری به بعد، حضور پرننگ مسئله امامت، امری انکارناپذیر است؛ اما با پذیرش حضور اصل امامت در اندیشه بکتاشیان و علویان قرون میانی، به نظر می رسد یا اصل امامت در لایه های زیرین باور بکتاشیان بوده است و در دوره ای از حیات تاریخی بکتاشیه، مورد توجه رهبران آن واقع شده و به تدریج آن مبانی کلامی، از منابع کتبی و شفاهی موجود، استخراج و تبیین شده است یا اینکه به تدریج بر اثر ارتباط با شیعیان اثنی عشری یا حتی اسماعیلیه، مفاهیمی مانند امامت، برای نخستین بار، وارد اندیشه بکتاشی و حتی منابع کتبی یا شفاهی آنان گردیده است. با این فرض ها به نظر می رسد مفهوم امامت، از یک حرکت تکاملی برخوردار بوده و گویا پس از نفوذ اندیشه حروفیه در جریان بکتاشیه در قرن نهم هجری، متأثر از فلسفه نوافلاطونی اسماعیلیه، آموزه های شیعی مانند امامت، با تفسیر جدید متأثر از برداشت های عرفانی غامض حروفیه، به تدریج از تعریف های شیعه اثنی عشری فاصله گرفته است؛ هرچند صرف نظر از نوع نگرش و تحلیل و تفسیر، در اصل دوستی با اهل بیت (ع)، دوازده امام (ع) و اعتقاد به اصل امامت چندان تغییری مشاهده نمی شود و این خصیصه در سنت اعتقادی علویان و بکتاشیان، مستدام است. باید اذعان کرد شاخه ای از علویان که به شیعه اثنی عشریه گرایش بیشتری دارند، بر این باورند اعتقاد به دوازده امام (ع) که از دنیای عرب برخاسته، وقتی به آناتولی وارد شده به شکل ضعیف و تا حدی منحرف بوده است. در زمانی که سطح سواد مردم پایین بود، افرادی که اندک اطلاعاتی داشتند (به خصوص صوفیان) مقدس شمرده می شدند و در این دوره نظریاتی که با اعتقادات حقیقی مسلمانان مغایرت داشت، گسترش یافت. آنان همچنین ادعا دارند علوی ها، علوم حقیقی اسلام را تنها با کمک سنی های دوران عثمانی و بعداً در دوران جمهوریت آموختند. بنابراین مکتب راستین دوازده امامی هرگز در آناتولی مجال ترویج رسمی نیافت؛ چراکه علوی ها از ریشه های اصلی خود جدا شده بودند. بنابراین نظرگاه، مکتب بکتاشی را عثمانی ها تأسیس و ترویج کردند تا از طریق آن آناتولی را تحت کنترل

داشته باشند و مانع از گسترش مکتب دوازده امام (ع) شوند (بلیجی، بی تا: ۱۳). از متون نسبتاً کهن علویان چنین برمی آید بیش از چهارصد سال است علویان بین میراث تصوفی و تئوری تاریخی (اصل امامت) خود، به دلایل زیادی نتوانسته اند یکی از این دو را به طور کامل برگزینند؛ البته به نظر می رسد در دوره های پسین تر، با پذیرش تدریجی همگون سازی فرهنگی^۱ و نیز جایگزینی تدریجی مقولاتی همچون «ولایت» به جای «امامت» در اندیشه بکتاشی و پذیرش تدریجی آموزه های صوفیانه، بکتاشیه عملاً از یک «مذهب» نزدیک به شیعه، به یک «طریقت» صوفیانه تمام عیار تبدیل شده است. ایرینه ملیکف بر این موضع اخیر تأکید کرده، می گوید: «علوی گری عرفان و تصوف است و هدف اصلی از آن وصول انسان به مرتبه کمال است». البته به اعتقاد وی، این خصیصه از اصل «مانویت» گرفته شده است (آیدین، بی تا: ۷۸).

چاموراوغلو از محققان علوی پژوه ترکیه، در تبیین این فرایند در بخشی از این تغییرات درون ساختاری در اندیشه بکتاشی می نویسد به لحاظ تاریخی و سنت شفاهی جاری در میان علویان، عضویت در جامعه علوی از طریق نسب تعیین می شده است؛ اما با روند تغییرات تدریجی که در علوی گری و بکتاشی گری حاصل گردید، بیشتر آنان رهبران معنوی خویش را از طریق انتخابات تعیین می کنند و بر این پایه، مسئله مشروعیت طبقه مقدس دده ها - که قدرت معنوی رهبری خویش را از طریق انتساب به پیامبر (ص) و یکی از امامان (ع) می گرفتند - نمایان می شود؛ چراکه به اعتقاد پیروان سنتی بکتاشیه، این امر با اصل توارث رهبری (نزدیک به مسئله امامت در شیعی اثنی عشری) که بر اعتقاد بر معصومیت آنان از ابتدای تولد استوار است، در تناقض آشکار است و به طور طبیعی دده ها موقعیت خویش را در خطر می بینند. به اعتقاد وی، تا زمانی که علوی گری به سنت شفاهی خود متکی بود، می توانست عقاید گوناگون مذهبی متناقض را در خود نگه دارد. جالب ترین مثال

در این خصوص انتخاب تئوری امامت در مقابل ولایت است. بدون تردید حمایت بکتاشیه از تئوری امامت سنتی نزد بکتاشیان دوره‌های میانی می‌توانست قرابت فکری علویان و شیعیان را متبلور سازد؛ اما در نتیجه فرایند بیرون‌نگری بکتاشیه متأخر، حمایت از تئوری ولایت واقع‌بینانه‌تر به نظر می‌رسید؛ چراکه با این فرض، در علوی‌گری، سنت تصوف غلبه پیدا می‌کند و با این انتخاب (تئوری ولایت صوفیانه)، بدون شک آینده سیاسی و هویت مستقل بکتاشیه تا حدودی تضمین می‌گردد؛ چراکه به اعتقاد بکتاشیه، تصوف و شیعه اثنی عشری در رابطه با قدرت سیاسی، مواضع کاملاً مخالفی با هم دارند (چاموراوغلو، بی‌تا: ۴-۶). بر این پایه، ولایت در اینجا مفهومی صوفی‌گرایانه است که ابن عربی ارائه کرده است و بر پایه آن، هر کس می‌تواند با تلاش و کوشش خود، به کمال برسد و ولی (انسان کامل) شود و مستقیماً به شناخت الهی نائل آید و مطابق این تعریف، ولایت با نسب، ارتباطی نخواهد داشت. تولی و تبرّی نیز در تفکر علوی‌گری، از ارکان امامت محسوب می‌شود. در اندیشه علوی، تولی به معنی دوستی با دوستان اهل بیت (ع) و واحترام به آنان و کمک‌کنندگان به علویان و تبرّی نیز عکس آن است. علویان افزون بر خلفای سه‌گانه و معاویه، به عنوان پایمال‌کنندگان حق حضرت علی (ع)، از یزید [بن معاویه]، به عنوان کسی که امام حسین (ع) و یاران باوفایش را در کربلا شهید کرد، تبرّی می‌جویند (اوندر، بی‌تا: ۲۴).

چهارده معصوم (فرزندان خردسال امامان) نزد بکتاشیه

در ذیل عقاید علویان در مورد منتسبان به اهل بیت (ع)، می‌توان به مقوله چهارده معصوم (Oytan, 2010: 291-292) اشاره کرد که با چهارده معصوم نزد شیعیان امامی اثنی عشری متفاوت است. اعتقاد به چهارده معصوم و شناخت آنان برای بکتاشیان الزامی است. واژه چهارده معصوم،^۱ در سطر سطر موارث کهن علویان

۱. بر پایه بررسی‌های میدانی نویسنده در میراث مکتوب کهن، به نظر می‌رسد به کارگیری واژه «چهارده معصوم»

به وفور یافت می‌شود. از نظر آنان، چهارده معصوم، فرزندان خردسال ائمه (ع) هستند که در دوران کودکی، پیش از بلوغ به دست دشمنان اهل بیت (ع) به شهادت رسیده‌اند (جمالی فر، ۱۳۹۱: ۱۴۳).^۱ اسامی چهارده معصوم در دیدگاه بکتاشیه چنین است: ۱. محمد الاکبر بن علی (ع)، ۲. عبدالله بن الحسن (ع)، ۳. عبدالله الثانی بن الحسین (ع)، ۴. قاسم الحجة بن الحسین (ع)، ۵. حسین المعصوم بن زین العابدین (ع)، ۶. قاسم السعید بن زین العابدین (ع)، ۷. علی الاصغر بن محمد الباقر (ع)، ۸. عبدالله الاصغر بن جعفر الصادق (ع)، ۹. یحیی الهادی بن جعفر الصادق (ع)، ۱۰. صالح بن موسی الکاظم (ع)، ۱۱. طیب بن موسی الکاظم (ع)، ۱۲. جعفر بن محمد التقی (ع)، ۱۳. جعفر الثانی بن علی التقی (ع)، ۱۴. قاسم الثالث بن علی التقی (ع).

بکتاشیه با بیشترین تأثیرپذیری از جریان حروفیه (مکتب ایرانی - شیعی) بر این باورند که هر یک از حروف، نشانه یکی از این شخصیت‌های معنوی است و بخشی از صورت انسان را به خود اختصاص داده است. در واقع ۲۸ نفر، شامل دوازده امام (ع)، خدیجه کبری و فاطمه زهرا (س) به همراه چهارده معصوم - که مساوی با تعداد حروف در زبان عربی است - در صورت همه انسان‌ها تجلی یافته‌اند. این مطلب در قالب تصاویری از چهره انسان با شکل‌ها و یادداشت‌هایی بر آن، در برخی منابع بکتاشی و تکیه‌های آنها دیده می‌شود؛ بر این مبنا، مفاهیم حروف، در اختصاص نام این شخصیت‌ها به اعضای بدن انسان، بدین شرح‌اند: «الف: مو (امام علی)، ب: طرف چپ بینی (صالح)، ت: بین چشم راست و ابرو (کاظم بن حسین)، ث: بین چشم چپ و ابرو (عبدالله ثانی)، ج: طرف چپ چانه (امام رضا)، ح: چشم راست (امام حسین)، خ: گونه راست (علی معصوم)، د:

در متون، به پیش‌تر از قرن هشتم یا نهم هجری برنگردد و احتمالاً این واژه در حدود قرن نهم هجری از حروفیه وارد متون علویان شده است.

۱. عمده این اسامی، مجعول به نظر می‌رسند و در کتاب‌های مهم انساب، چنین فرزندان برای ائمه (ع) ذکر نشده است.

گوش چپ (امام صادق)، ذ: ابروی راست (فاطمه زهرا) و ابروی چپ (خدیدجه کبرا)، ز: گوش راست (امام مهدی)، س: پلک چپ (امام هادی)، ش: پلک راست (امام سجاد)، ص: سمت راست پیشانی (محمد اکبر)، ض: سمت چپ پیشانی (عبدالله بن حسن)، ط: فاصله گوش راست با صورت (جعفر بن تقی)، ظ: لب چپ (جعفر بن عسکری)، ع: گونه راست (عبدالله ثالث)، غ: چشم چپ (امام حسن مجتبی)، ف: پلک پایین چشم چپ (امام باقر)، ق: پلک پایین چشم راست (امام کاظم)، ک: فاصله گونه و چشم راست (حسین معصوم)، ل: فاصله گونه و چشم چپ (سید کاظم)، م: کنار و راست چانه (امام حسن عسکری)، ن: طرف راست بینی (یحیی الهادی)، و: لب پایین (کاظم ثانی)، ه: خط دولب (طیب بن کاظم)، ی: دهان (امام جواد) علیهم السلام (مخبر دزفولی، ۱۳۸۹: ۱۲۷-۱۲۸).

مبانی نظری اعتقاد بکتاشیه به دوازده امام (ع)

از همان سال‌های نخستین ورود اسلام به بخش‌هایی از آناتولی (پس از جنگ ملازگرد در نیمه نخست قرن پنجم هجری)، ضمن شناخت تدریجی اهل بیت (ع)، مردمان این ولایات، نگاه احترام‌آمیزی به آنان داشته‌اند. اما در خصوص اعتقادات علویان در مورد دوازده امام (ع) (ناشاخته، نسخه کتابخانه شهرداری استانبول، ۴۴۳.K: ۶۶ الف) باید گفت این عقیده در بین علویان بکتاشی امری قطعی است. بحث امامت و دوازده امام (ع) نمود پررنگ‌تری در میان اعتقادات بکتاشیه دارد. امام از دیدگاه آنان، یعنی کسی که از هرگونه اشتباه، قصور و گناه مبرا است؛ امام باطن قرآن، عالم و پیشوای دینی اجتماع است (اوندر، ۱۳۹۱: ۲۱). روایتی هم نقل گردیده که خداوند، اسامی دوازده امام (ع) را در قضیه هبوط، جبرئیل به آدم (ع) تعلیم داد.^۲

۱. در میان نسخ خطی که به اعتقادات بکتاشیه پرداخته است، اعتقاد به اهل بیت و دوازده امام (ع)، نخستین باور آنان است.

۲. این روایت در صورت صحت، بایستی از مجموعه اخبار منقول ذیل آیه شریفه «فتلقى آدم من ربه كلمات» (بقره: ۳۷) بوده باشد.

اسامی امامان دوازده‌گانه علویان و بکتاشیان، کاملاً منطبق بر ائمه شیعه امامیه است. آنان احترام فوق‌العاده‌ای به امامان (ع) می‌گذارند؛ البته باید افزود که عدد دوازده در بسیاری از آیین‌های بکتاشی به کار رفته و تقدس خاصی دارد؛ برای نمونه در آیین جم (جمخانه)، دوازده خدمت وجود دارد، دوازده نفس در مدح ائمه (ع) می‌خوانند، عدد دوازده به کلاه، شال، سنگ تسلیم و مانند آنها هم تسری یافته و رسیده است (مخبر دزفولی، ۱۳۸۹: ۱۲۴-۱۲۵).

دکتر مخبر دزفولی در تحقیق خویش آورده است (با اندکی تصرف): «اعتقاد به دوازده امام (ع)، در زمان حکومت سلطان بایزید دوم (حک ۸۸۳-۹۱۸ق) و توسط بالیم سلطان (م ۹۲۲ق) وارد طریقت بکتاشیه شده است^۱ و تا قبل از آن، هشت امام (ع) که اجداد حاج بکتاش ولی به شمار می‌آمدند، نزد آنان شناخته شده بودند. از اواخر قرن نهم هجری، او چهار امام دیگر را به بکتاشیان شناسانده است و با این همه اعتقاد به دوازده امام (ع)، نزد بکتاشیان بسیار سطحی است و وارد بحث‌های علمی - کلامی، درباره مقام، علم و عصمت امام نمی‌شود؛ همچنین بحث امامت به عنوان یکی از اصول اعتقادی شیعه، هرگز در زمره اعتقادات بکتاشیان نیست و آنها به دوازده امام (ع)، به عنوان پیشوایان معنوی می‌نگرند. بکتاشیان در عین حال که در آیین‌های مذهبی، خود را جعفری معرفی می‌کنند و به امام صادق (ع)، علاقه خاصی دارند، اما در منابع بکتاشی هیچ اشاره‌ای به فقه جعفری نمی‌شود و به جز ذکر علی ولی‌الله، از نگرش‌های خاص مذهب جعفری، همچون نکاح متعه، مسح پا، اضافه کردن دو جمله اشهد أنّ علیاً ولی‌الله و حیّ علی خیر العمل به اذان و جمع نمازهای یومیه دیده نمی‌شود» (همان: ۱۲۵-۱۲۶).^۲

۱. برخی محققان بر این باورند که احتمالاً تغییرات ایجاد شده به دست بالیم سلطان در بکتاشیه، برای مقابله با تبلیغات شیوخ صفوی در آناتولی بوده است (مخبر دزفولی، ۱۳۸۹: ۱۲۵).

۲. البته باید توجه داشت که در نسخه‌های خطی متقدم بکتاشی، به مسئله آداب و اقامه نماز تأکید شده است و جالب اینکه حتی تشهد آنان دارای شهادت ثالثه به ولایت امیرالمؤمنین (ع) [رک. پیوست - ۱] و جملگی این نشانه‌ها، حکایت از التزام عملی بکتاشیه به انجام فرایض بر اساس فقه جعفری، دست‌کم در مورد نماز در گذشته‌های نسبتاً دور داشته است.

البته شاخه‌ای از علویان که به شیعه اثنی عشریه گرایش بیشتری دارند، معتقدند اعتقاد به دوازده امام (ع) که از دنیای عرب برخاست، وقتی به آناتولی وارد شد به شکل ضعیف و تا حدی منحرف بود. در زمانی که سطح سواد مردم پایین بود، افرادی که اندک اطلاعاتی داشتند (به خصوص صوفیان) مقدس شمرده می‌شدند و در این دوره نظرهایی که با اعتقاد حقیقی مسلمانان مغایرت داشت، گسترش یافت. آنان همچنین ادعا دارند علویان علوم حقیقی اسلام را تنها با کمک سنی‌های دوران عثمانی و بعداً در دوران جمهوریت آموختند؛ بنابراین مکتب راستین دوازده‌امامی هرگز در آناتولی ترویج نشد؛ چراکه علوی‌ها از ریشه‌های اصلی خود جدا شده بودند. روی این نظرگاه، مکتب بکتاشی به دست عثمانی‌ها تأسیس و ترویج شده است تا از طریق آن آناتولی را تحت کنترل داشته باشند و مانع از گسترش مکتب دوازده امام (ع) شوند (بیلیجی، بی تا: ۱۳).

جایگاه امیرالمؤمنین علی (ع) در نظرگاه بکتاشی

علویان بکتاشی افزون بر قبول امامت امیرالمؤمنین علی (ع) همراه نگاه غالبانه و فرابشری در حق آن امام، با تحلیل و نگره مخصوص خود، ادامه امامت را بعد از ایشان، در یازده فرزند آن حضرت (ع) دانسته و به مانند حروفیه، به ۲۸ معصوم معتقدند. بر پایه باور بکتاشیان، حق وصایت و خلافت رسول الله (ص)، طبق وصیت پیامبر (ص)، منحصرأ از آن امام علی (ع) بوده است و جایگاه وی که به دست برخی صحابه غصب شده است، فاقد وجاهت قانونی است. بر این پایه، بیش از هفتصد سال است سؤال‌های منطقی علویان، در روشن شدن این حقیقت، از سوی جامعه اهل سنت عثمانی بی پاسخ مانده است و یا اگر پاسخی داده شده، تنها به اجتهاد یا خطاناپذیری صحابه، استناد جسته‌اند و این پاسخ برای علویان آناتولی هرگز قانع‌کننده نبوده است. استاد بیلیجی از دیگر علوی پژوهان ترکیه، بر این باور است که امروزه برای یک بکتاشی، پاسخ دگماتیستی صحابه پیامبر (ص) خطا نمی‌کنند، یادآور همان مکتب خطاناپذیری پاپ است! (همان: ۱۸).

ایرن ملیکف علوی پژوه برجسته روس بر این باور است که علی در اعتقاد علویان با علی در تاریخ دو مقوله جدا هستند و نباید خلط شود. وی می‌گوید: «آنکه علویان او را به عنوان شاه مردان، پرستش می‌کنند، با یکدیگر متفاوت است و علی شاه مردان، با علی تاریخ، جدا است. علی شاه مردان، در آغاز خدای آسمان ترکان بوده است که رفته رفته به صورت علی دنیای اسلام درآمد و از همین جهت است که علویان به آفتاب اهمیت بسیاری می‌دهند. خدای آسمان در اسلام، به صورت علی تجلی کرده است و به این جهت حالت خدایی به علی داده شده است و از این رو است که این علی را نمی‌توان با علی تاریخ در کنار هم گذاشت» (آیدین، بی تا: ۸۰-۸۱).

بنا به نوشته برخی کتاب‌های مقدس نزد علویان، همچون مناقب الاسرار و بهجة الاحرار علی (ع) از نظر علویان، در طول تاریخ در لباس‌های مختلف ظاهر شده است. در تمامی حکایات آنان، علی (ع) دائماً از محمد (ص) بالاتر است؛^۱ از این رو حتی به معراج رفتن پیامبر (ص)، رسیدن به سرّ علی (ع) است. علی (ع) در میان علویان از مقام والایی برخوردار است تا جایی که بعد از شهادت خود، زنده بود و زمام شتر حامل جنازه خود را شخصاً به دست داشته و در جایی که بنا بود دفن شود، خوابانده است (Noyan, 2000: IV/661).

امام صادق (ع) و کتاب بوایروق در اندیشه بکتاشیه

از بررسی متون کهن منظوم و منثور علویان بکتاشی، به آسانی می‌توان دریافت که امام صادق (ع) ششمین امام نزد علویان، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و

۱. متنی کهن از صفویان است که با عناوین مناقب شیخ صفی یا کوچوک بوایروق مشهور است. عبدالباقی افندی در آن، مجموعه دستورهایی را که از سوی شیخ صفی الدین اردبیلی فرا گرفته، گرد آورده است.
 ۲. از دیدگاه بکتاشیان مقام معنوی پیامبر (ص) و حضرت علی (ع)، یکی است، اما در برخی موارد، فراتر رفته، مقام علی (ع) را بالاتر از پیامبر (ص) می‌دانند؛ مانند اعتقاد بکتاشیه در مقوله «معراج پیامبر (ص) مبنی بر اینکه هر جا پیامبر (ص) پا نهاده، حضرت علی (ع) را قبل از خود در آنجا یافته است».

متن مقدس کهنی هم با عنوان بویروق^۱ که شامل مجموعه‌ای از سخنان، آموزه‌ها و دستوره‌های آن حضرت (ع) در میان بکتاشیان موجود است. این متن مقدس را دده‌ها در آیین‌ها و مراسم‌ها قرائت می‌کنند. در میان متون منشور بکتاشی، آموزه‌های امام جعفر صادق (ع)، با عنوان بویروق (فرمان‌ها و فرمایش‌ها) نقش محوری دارد و با توجه به وجود بویروق‌های متعدد با ساختارهایی متنوع^۲ (Tur, 2012: 743)، به نظر می‌رسد فرمان‌ها و رهنمودهای امام صادق (ع) با ابتنا بر آموزه‌های مکتب اهل بیت (ع) بیشترین تأثیر را بر علویان داشته است؛ احتمالاً در این آموزه‌ها رد پای اندیشه‌های غلوآمیز مفوضه و خطابی، قابل مطالعه و بررسی باشد. درباره محتوای این اثر، تحلیل‌ها و نظریات متعددی ارائه شده است (جمالی فر، ۱۳۹۱: ۱۰۹)؛ اما پروفیسور گولپیارلی بر این باور است که نوشته‌هایی که تحت عنوان بویروق شناخته می‌شوند، رساله‌هایی هستند که صفویان در سده شانزدهم میلادی برای مریدان خود در سرزمین‌های عثمانی فرستاده‌اند (همان) و سخن فؤاد بوزکورت، نظر استاد گولپینارلی را تقویت می‌کند: کتاب فرمایش‌های امام صادق (ع) که در محافل بکتاشی خوانده می‌شود، ترکیبی از عقاید بکتاشیان با معتقدات شیعیان شیعه است. در این کتاب آمده است که مذهب تشیع بر اساس چهل مقام و هفده رکن استوار شده است (منبر دزفولی، ۱۳۸۹: ۱۲۵؛ Bozkurt, 1982: 171).

باید دانست تقریباً در بیش‌ترین متون بکتاشی، با ادبیات متنوع «مذهبم جعفری» دیده می‌شود؛ اما از نوشته‌ها و گفته‌های شفاهی تأیید نشده برخی استادان چنین برداشت می‌شود که شاید مراد از این «جعفر» در متون علویان، امام صادق (ع) نباشد و «جعفر» دیگری، همچون «جعفر ثانی» (مشهور به جعفر تواب) مطرح باشد و به جهت جای گرفتن تلویحی برخی جریان‌های علوی (مانند بکتاشی و نصیری) در شمار غلات (ساسانی، ۱۳۴۵: ۱۷۸)، حتی عنوان شده است در

1. Buyruk.

۲. از آن جمله، یکی از بویروق‌ها، منسوب به شیخ صفی‌الدین اردبیلی است.

محدوده آناتولی و ترکیه امروزی متنی هم یافت شده که این نظر را تلویحاً تأیید و تقویت می‌کند؛ اما تصریح گسترده به نام امام جعفر صادق (ع) در متون کهن بکتاشی، به نظر می‌رسد خاتمه‌دهنده تمامی شبهات مطرح در این زمینه باشد. اوندراز علوی پژوهان معاصر ترکیه در این باره در مقاله‌ای می‌نویسد: «علوی‌های ترکیه تا وقوع انقلاب اسلامی ایران، خود را به عنوان «جعفری» می‌دانستند؛ زیرا که امام جعفر صادق (ع) به عنوان ششمین امام از دوازده امام علویان و مؤسس این مذهب است. هر علوی آناتولی دو کتاب مهم و اساسی دارد که یکی فرمایش حضرت امام جعفر صادق (ع) و دومی حسنیه است؛ اما بویروق در اصل، متشکل از ارکان علویت است و اینکه در واقع امر از حضرت صادق (ع) است یا نه، مورد بحث است. (امام) خمینی در ایران امام جعفر صادق (ع) را بنیانگذار مذهب جعفری می‌داند؛ پیروان مذهب جعفری به همان اندازه که دوستدار اهل بیت (ع) و پذیرنده امامت شیعه هستند، به لحاظ دقت زیاد در برگزاری نماز، روزه، حج و زکات نیز سنی هستند. علوی‌های ترکیه با مشاهده وضعیت مذهبی در ایران به وحشت افتادند و شروع به زیر سؤال بردن "جعفری" بودن خودشان کردند. می‌توان گفت که علوی‌های ترکیه فقط با دوست داشتن امام، جعفری‌اند؛ اما مذهب جعفری نمی‌تواند موضوع بحث آنان واقع شود؛ در نتیجه علویت آناتولی "جعفری" محسوب نمی‌شود» (اوندرا، بی‌تا: ۲۱).

امام مهدی (ع) و مسئله مهدویت در تفکر بکتاشیه

حضرت ولی عصر امام مهدی (ع) نزد علویان روم ایلی و آناتولی دوازدهمین امام بوده است. بکتاشیان به غایب شدن دوازدهمین امام (ع) در دوران کودکی و نیز در قید حیات بودن و قیام او علیه ظلم و ستم اعتقاد دارند و اینکه روزی به فرمان الهی ظهور و عدالت راروی تمام زمین مستقر خواهد کرد. به اعتقاد علویان حضرت مهدی (ع) سختی‌های زیادی دیده و امید و و انتظار جامعه علوی را تشکیل می‌دهد و او به

عنوان سمبل بیداری و حیات علویت است. برخلاف سنت غالب شیعه اثنی عشری که به احترام آن حضرت، از تصریح به نام اختصاصی «م ح م د» خودداری می‌کنند، در متون علوی - بکتاشی، به نام اصلی آن حضرت تصریح می‌شود؛ چنان‌که در دست خطی که به شاه اسماعیل صفوی (حک ۹۰۶-۹۳۰ ق) منسوب است، به نام اصلی حضرت (م ح م د مهدی) تصریح شده است، که می‌تواند یکی از نشانه‌های بارز علوی‌گری شاه اسماعیل صفوی باشد (متقی، ۱۳۸۷: ۲۸۰-۲۸۳).

برخی تلاش می‌کنند اعتقاد به مهدی (ع) را برگرفته از عقاید مسیحیت (منجی) بدانند و بر این پایه، غیبت آن حضرت (ع) را به بالارفتن حضرت عیسی (ع) به آسمان و ظهور آن حضرت (ع) را هم به بازگشت عیسی (ع) تشبیه می‌کنند. اوند در محقق علوی پژوه در این باره معتقد است اعتقاد به مهدویت در اندیشه علویان، فراتر از موضوع اعتقاد به صعود حضرت عیسی (ع) به آسمان و امری چندبعدی است. در اعتقاد علویان به مهدی (ع)، وی را دوازدهمین امام می‌دانند که از زمان طفولیت در پس پرده غیبت قرار گرفته و تاکنون زنده است و روزی قیام می‌کند و علوی‌ها را از زیر ظلم و ستم، رهایی خواهد بخشید؛ اعتقاد به مهدی (ع) به صورت نمادی از امید انسان‌هایی است که ظلم دیده‌اند و روزی رهایی پیدا خواهند کرد. اعتقاد به مهدی (ع) امیدی است که به انسان‌ها نیرو می‌دهد و سببی برای حیات آنان است و در حقیقت علوی‌ها قرن‌ها توانسته‌اند، با همین امید، سرپا بایستند (اوند، بی‌تا: ۲۶).

در عین حال دکتر قهرمان اوزکوک یکی از شخصیت‌های برجسته بکتاشیه در بخش دیگری از مصاحبه با نویسنده مقاله حاضر، به دیدگاه دیگری نزد بکتاشیه اشاره کرده، می‌گوید: «[بر مبنای عقاید بکتاشیه] محمد (ص) و علی (ع) یکی هستند و تا زمان حضرت مهدی (ع)، همه آن امامان (ع) تکرار ظهور محمد (ص) و علی (ع) می‌باشند؛ بر این پایه، تا زمان حضرت مهدی (ع)، طریقت و شریعت برابرند؛ چراکه امامان (ع) هم طریقت را آموزش می‌دهند هم شریعت را. حضرت مهدی (ع)، وقتی غیب کبری نمودند، روحانیت حضرت مهدی (ع) نیز به پیران

طریقت، انتقال یافت؛ یعنی علم ظاهری، علم شریعت را به علما انتقال داد و علم باطنی و علم طریقت را به پیران منتقل نمود. این در حالی است که تا زمان مهدی (ع) شریعت و طریقت برابر (و یکسان) است، تا زمان مهدی (ع)، تمامی امامان (ع) هم علوم ظاهری شریعت را به جمعی از شاگردان خاص یاد می‌دادند و همچنین زمره کوچکی از شاگردان بودند که به آنان علم باطنی را. وی در بخش دیگری از مصاحبه خویش می‌افزاید: «بکتاشیان برای حضرت مهدی صلوات الله علیه، یک مقام باطنی قائل اند و آنان بر این باورند که سرّ حضرت مهدی (ع) در پیران ظهور می‌یابد؛ بنابراین هر کس با پیروی کرده است، در حقیقت در راه مهدی (ع) است و هر فردی هم با پیروی ننماید، خارج از راه او است. یعنی بکتاشی‌ها به ظهور حضرت مهدی (ع) و اینکه زمانی ایشان، به نحو تکرار، ظهور خواهند کرد، اعتقادی ندارند، برخلاف امامیه اثنی عشریه که به این مسئله باور دارند و اینکه حضرت مهدی (ع) زمانی ظهور خواهد کرد».

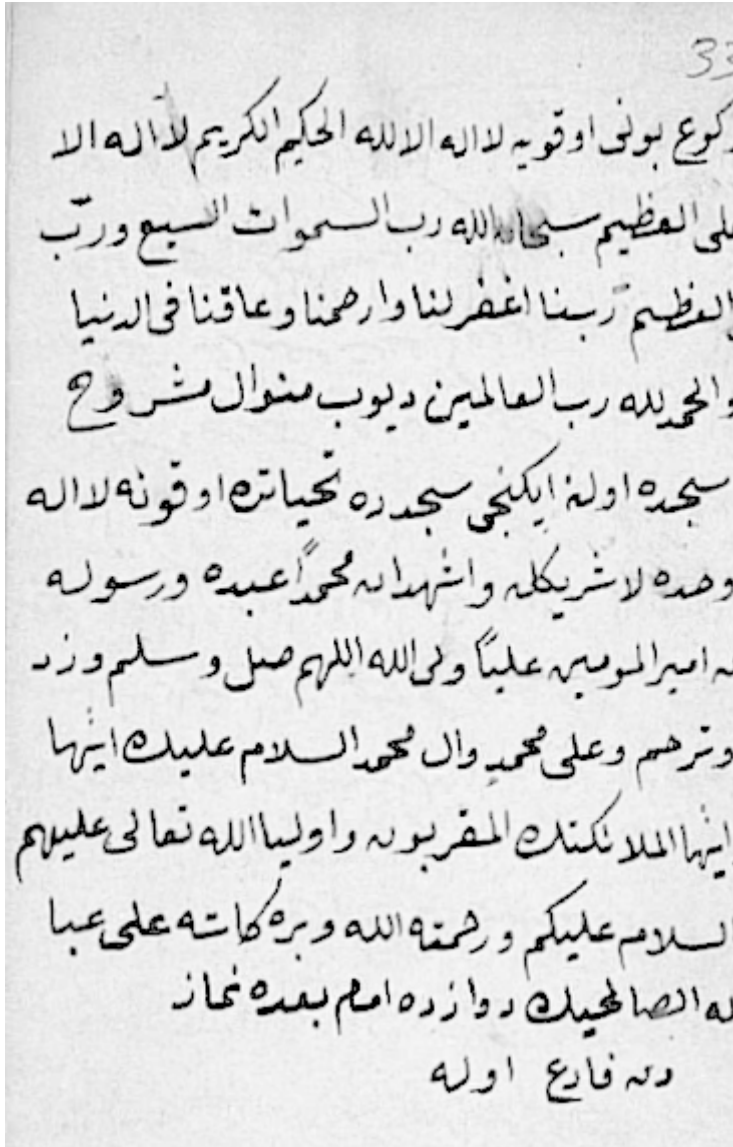
البته نباید از نظر دور داشت برخلاف این دیدگاه، بیشتر میراث مکتوب بکتاشیه، به صراحت به مسئله ظهور آن حضرت (ع)، با عبارت «منتظر» تأکید و تصریح شده است؛ برای نمونه در نسخه ارکان نامه بکتاشی چنین آمده است: «... محمد بن الحسن العسكري الإمام في العالم المنتظر...» (سری رفاعی، ۳ الف)، یا در نسخه عیون الهدایة آمده است: «اللهم صلّ و سلّم علی نور چراغ ایمان درخشان ماه تابان گزیده اهل عرفان امام محمد مهدی صاحب الزمان قطب الدوران جانان شیر یزدان تابع فرمان بادئ الأمن و الأمان صاحب اللطف و [ال]اکرم و [ال]إحسان شاه آخر الزمان...» و «... و صلّ و سلّم علی حجة قائم دائم خلف الصالح الإمام الهمام... المنتظر المنظور محمد الهادی المهدی صاحب الأمن و الأمان و خليفة الرحمان و قطب الدوران و حجة البرهان و مظهر کلّ ایمان و سید الإنس و الجنّ سلام الله و صلوة الله تعالی علیه...» (رسمی کریدی، ۳ ب و ۹۴ ب - ۹۵ الف). همچنین در بیاض مخطوط درباره بکتاشیه آمده است: «... السلام علیک یا أباالقاسم یا وصی الحسن و الخلف الصالح یا إمام زماننا أيها القائم المنتظر المهدي

یا بن رسول الله یابن امیر المؤمنین یا حجّة الله علی خلقه یا سیدنا ومولینا إنا توجّهنا واستشفعنا بک إلی الله عزّ وجلّ وقدّمناک بین یدی حاجاتنا فی الدنیا والأخرة یا وجیها عندالله ...» (ناشناخته، کلکسیون یازماباغشلاز: ۶۷، ۱۳ الف) [ر.ک. پیوست - ۲]، به صراحت به مسئله انتظار و ظهور آن حضرت اشاره شده است.

نتیجه‌گیری

یکی از اصول اعتقادات علویان، امامت است. علویت آناتولی بر یک نظام اعتقادی مبتنی بر دوستی علی (ع) و اهل بیت (امامان) استوار است. علویان بکتاشی همانند شیعه امامیه اثنی عشری، دارای دوازده امام معصوم‌اند. امام از دیدگاه بکتاشیه، یعنی کسی که از هرگونه اشتباه، قصور و گناه مبرا است. امام باطن قرآن، عالم و پیشوای دینی اجتماع است. به اعتقاد بکتاشیان پیامبر (ص) پس از خود، علی (ع) را به عنوان جانشین خود معرفی کرده است؛ اما پس از وفات آن حضرت، جانشینی علی (ع) نادیده گرفته شد و حق آن حضرت (ع) به دست خلفای سه‌گانه غصب گردیده است. علویان به چهارده معصوم، اعتقاد دارند؛ اما با چهارده معصوم نزد شیعیان امامی اثنی عشری متفاوت است. از نظر آنان چهارده معصوم، به چهارده تن از فرزندان خردسال ائمه اطهار (ع) گفته می‌شود که در دوران کودکی، پیش از بلوغ، به دست دشمنان اهل بیت (ع) به شهادت رسیده‌اند. امام صادق (ع) ششمین امام نزد علویان، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و متن کهنی هم با عنوان بوپروق که شامل مجموعه‌ای از سخنان، آموزه‌ها و دستورهای آن حضرت (ع) است، در میان بکتاشیان مقدس شمرده می‌شود. اعتقاد به مهدویت بخشی از اندیشه اعتقادی بیشتر بکتاشیان است. بیشتر طوایف آنان معتقدند او روزی به فرمان الهی ظهور و عدالت را روی تمام زمین مستقر خواهد کرد.

پیوست‌ها



پیوست (۱): در بیان آداب نماز نزد بکتاشیان با اشاره به شهادت ثالثه در تشهد، در یک
بیاض مخطوط، نسخه در کلکسیون یازماباغشلار (= اهدایی)، در کتابخانه سلیمانیه
استانبول به شماره «۶۷».

مَلِّ وَسَلِّمْ وَزِدْ وَبَارِكْ عَلَىٰ صَاحِبِ الدَّعْوَةِ النَّبَوِيَّةِ وَالصُّلْ
رِيَّةِ وَالنُّصْرَةِ الْعَاطِيَةِ وَالْمَلْمُومَةِ الْحَسَنِيَّةِ وَالشَّجَاعَةِ الْحَسَنِيَّةِ
رَبِّ السَّجَادَةِ وَالْمَأْتَرِ الْبَاقِرَةِ وَالنَّارِ الْجَمْرِيَّةِ وَالْعُلُومِ
وَالْحَقِّ الرَّضْوِيِّ وَالْحُودِ النَّقْوِيَّةِ وَالنَّقَادَاتِ النَّقْوِيَّةِ
بِالْقُدْرَةِ وَالْقِسْبَةِ الرَّبِّيَّةِ وَالْقَائِمِ بِالْحَقِّ وَاللَّهِ
مَدَقِّ الْمَطْلِقِ كَلِمَةَ اللَّهِ وَأَمَانَ اللَّهِ وَحُجَّةَ اللَّهِ الْقَائِمِ
لَهُ الْمُضَيِّطِ الدِّينِ اللَّهِ عَنِ حَرَمِ اللَّهِ قَاطِعِ الْبُرْجَانِ
وَالرُّهْنِ وَمَطْرَحِ الْإِيمَانِ وَسَيِّدِ الْوَيْسِ وَالْحَبَانِ أَمَامِ
أَعْلَانِ الْأَوْجَاهِ بِالْحَقِّ إِلَى الْقَاسِمِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ صَاحِبِ
وَالزَّمَانِ صَلَوَةُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ الصَّلَاةُ
عَلَيْكَ يَا أبا الْقَاسِمِ يَا دَفْعِي الْحَسَنَ وَالْحَقِيفَ الصَّالِحِ
زَمَانًا أَيْلًا الْقَائِمِ الْمُنْتَظَرِ الْمَهْدِيِّ يَا بِنِ رَسُولِ اللَّهِ
يَا الْمُؤْمِنِينَ يَا حُجَّةَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ يَا سَيِّدَنَا وَمَوْلَانَا
يَرْبِنَا وَاسْتَشْفَعْنَا بِكَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَقَدَّرْنَاكَ

پیوست (۲): نمونه‌ای از توشلات و صلوات بر حضرت ولی عصر (عج)، از صلواتیه‌های دوازده امام (ع) نزد بکتاشیان (مشهور به دوازده امام خواجه نصیر، در ضمن یک بیاض مخطوط، نسخه در کلکسیون یازماباغشلار، به شماره «۶۷».

کتاب نامه

اوزکوک، قهرمان (۱۳۹۱ و ۱۳۹۳ش)، مصاحبه نویسنده مسئول (متقی) درباره بکتاشیه با یکی از رهبران طریقت بکتاشی در استانبول.

اوندر، علی طیار (بی تا)، «ساختار قومی و اعتقادی علوی های ترکیه»، ترجمه علی حکیم پور، مجموعه مقالات فرهنگی، ویژه نامه علویان ترکیه (۱)، آنکارا: رایزنی ج.ا.ایران. آیدین، آیهان (بی تا)، «مصاحبه با ایرن ملیکف»، مجموعه مقالات فرهنگی، ویژه نامه علویان ترکیه (۱)، آنکارا، رایزنی ج.ا.ایران.

بیلیجی، فاروق (بی تا)، «کارکرد الهیات علوی - بکتاشی در ترکیه مدرن»، ترجمه ابوالحسن خلیج منفرد، مجموعه مقالات فرهنگی، ویژه نامه علویان ترکیه (۱)، آنکارا: رایزنی ج.ا.ایران.

جمالی فر، مهدی (۱۳۹۱ش)، مقدمه ای بر شناخت جامعه علویان ترکیه (از پیدایش تا ۲۰۰۹م)، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

چاموراوغلو، رها (بی تا)، «احیای علوی گری در ترکیه»، ترجمه ابوالحسن خلیج منفرد، مجموعه مقالات فرهنگی، ویژه نامه علویان ترکیه (۱)، آنکارا: رایزنی ج.ا.ایران.

الحاکم نیشابوری، محمد (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.

ساسانی، خان ملک (۱۳۴۵ش)، یادبودهای سفارت استانبول، تهران: چاپخانه فردوسی.

سری رفاعی، بدرالدین علوی، ارکان نامه بکتاشی، نسخه خطی کلکسیون از میرلی اسماعیل حقی - سلیمانیه، به شماره ۱۲۴۳.

کریدی رسمی بکتاشی، علی، عیون الهدایة، نسخه خطی کلکسیون حاجی محمود افندی - سلیمانیه، به شماره ۲۶۹۱.

متقی، حسین (۱۳۸۷ش)، «اسنادی نویافته از میان موارث کهن (۱)»، پیام بهارستان، س ۱ (دوره ۲)، ش ۱.

تحلیل روش شناختی نقدهای علامه جوادی آملی در مسئله شفاعت بر تفسیر المنار ۷۹

مجلسی، محمدباقر (بی تا)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مخبر دزفولی (۱۳۸۹ش)، فهیمه، پیدایش طریقت علوی - بکتاشی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
ناشناخته، بکتاشیلیک، نسخه خطی کتابخانه شهرداری استانبول به شماره K.۴۴۳.
ناشناخته، بیاض مخطوط درباره بکتاشیه، نسخه خطی کلکسیون یازماباغشلار - سلیمانیه، به شماره «۶۷».
واقدی، محمد بن عمر (۱۳۰۴ق)، فتوح الشام، تحقیق: الشیخ عثمان عبدالرزاق، [بی جا]: المطبعة العثمانیة، چ ۲.

Oytan, M. Tevfik (2010), *Bektaşiliğin İçyüzü, Dibi – Köşesi – Yüzü ve Astarı Nedir?*, İstanbul: Demos Yayınları, 2nd Edition.

Bozkurt, F. (1982), *Buyruk*, Istanbul.

Noyan Dede Baba, Bedri (1998-2010), *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, Vols, I-X, İstanbul: Şahkulu Sultan Dergahı.

Tur, Seyit Derviş (2012), *Erkanname: Aleviliğin İslam Yorumu ve Alevi İnancına Vurulan Tarihi Darbeler*, Turkey.

اتهام تفکر تکفیری به شیعه در کتاب الفکر التکفیری عند الشیعه حقیقه ام افتراء و نقد آن

[تاریخ دریافت ۱۳۹۷/۵/۱۱؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۴/۱۲]

محمدحسن نادم*

چکیده

اتهام تفکر تکفیری به شیعه به دلیل اصل‌انگاری امامت، در برخی از آثار سلفی‌های معاصر مطرح شده که از جمله آنها، کتاب الفکر التکفیری عند الشیعه حقیقه ام افتراء است. نویسندگان در این کتاب ضمن متهم کردن شیعه به تفکر تکفیری، به دلیل اصل‌انگاری امامت، کفر همه مسلمانان غیرمعتقد به این اصل را از لوازم این تفکر ذکر کرده و قتل عام مسلمانان را در طول تاریخ اسلام به عنوان یکی از آثار خطرناک این تفکر، نتیجه گرفته است؛ همچنین وی دعوت به وحدت و تقریب بین مذاهب اسلامی از ناحیه رهبران و عالمان شیعه را به دلیل تفکر تکفیری این مذهب، خدعه و فریبی برای استمرار حیات صاحبان این اعتقاد، مطرح کرده است. نویسندگان کتاب برای اثبات ادعای خویش، با گزینش هدفدار، به ظاهر برخی روایات ائمه اطهار (ع) که کفر مخالفان را مطرح کرده‌اند، استناد کرده و دلیل بر مدعایش را این مطلب دانسته است که علما مدعی‌اند این روایات تواتر دارند و فقهای شیعه به کفر مخالفان حکم کرده‌اند. پژوهش حاضر با معرفی این کتاب و تبیین ساختارهای مختلفی که از ناحیه علمای شیعه، برای متعلق اصول عقاید مطرح است و با بیان تفاوت کفر فقهی با کفر کلامی، شرایط تکفیر و تبیین تحریفات صورت‌گرفته در استفاده از روایات و اقوال علما، و با تحلیل و بررسی ادله و مستندات روایی بخش اول کتاب که به عنوان مبانی مباحث مطرح شده است، غیرعلمی، غیرواقعی و غیرمنصفانه بودن ادعاهای مزبور را اثبات و دیدگاه شیعه را تبیین کرده است.

کلیدواژه‌ها: تکفیر، کفر فقهی، کفر کلامی، عبدالملک بن عبدالرحمن شافعی

مقدمه

در طول تاریخ اسلام، تکفیر از ناحیه حکومت‌ها، گروه‌ها و افرادی، علیه اشخاص و مذاهب، با اغراض مختلف و ضوابط متفاوت، به کار رفته است. در سال‌های اخیر نیز بعد از خیزش بزرگ اسلامی و استقبال جهانیان از اسلام، این پدیده شوم (تکفیر) باز هم ظاهر شده و شدت بیشتری یافته است. عده‌ای نیز مغرضانه، در مسیر احیای مسائل اختلافی گام برداشته و آتش فتنه و اختلاف را شعله‌ورتر کرده‌اند. از جمله این تلاش‌ها، کتاب *الفکر التکفیری عند الشيعة حقيقة أم إفتراء*، به قلم عبدالملک بن عبدالرحمن شافعی است.

این اثر در سال‌های اخیر به خصوص هم‌زمان با برگزاری کنگره جهانی «جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام در سال ۱۳۹۳، بارها در انتشارات مختلفی از عربستان سعودی و مصر تجدید چاپ شده و در فضای مجازی بازنشر شده است. اثر مذکور، در کتاب *صواعق السماء علی کتاب الفكر التکفیری عند الشيعة حقيقة ام افتراء* نقد شده است؛ بیشترین تکیه نویسنده در نقد اثر گفته شده، تبیین تحریفات صورت‌گرفته در استفاده از منابع مورد استناد است و کمتر به اثبات ادله شیعه در رفع این اتهام پرداخته شده است. با توجه به بازنشر مکرر کتاب در فضای مجازی و القای خطرهای شیعه برای مخاطبان و در نتیجه اجرای سیاست شیعه‌هراسی، اختصاص مقالاتی برای نقد اثر نام‌برده، از زوایای مختلف به خصوص ارائه ادله شیعه، ضروری به نظر می‌رسد. قبل از پرداختن به اصل مقاله، تبیین برخی مفاهیم کلیدی برای اجتناب از خلط مباحث لازم است.

پژوهش حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع استنادی و نرم‌افزارهای روایی، فقهی و کلامی، ادله مطرح‌شده را نقد و مواضع شیعه در بحث تکفیر را تبیین خواهد کرد.

معرفی کتاب

کتاب الفکر التکفیری عند الشیعه حقیقه أم افتراء اثر عبدالملک بن عبدالرحمن شافعی است؛ این اثر را انتشارات «الإمام البخاری» در کشور مصر در سال ۲۰۰۶ چاپ کرده و در چندین نوبت بازنشر شده است.

دکتر «محمد عبدالمنعم البری»، رئیس مرکز مطالعات اسلامی دانشگاه الازهر و رئیس سابق جبهه علمای الازهر، مقدمه‌ای بر کتاب نگاشته که در ضمن آن، شیعه را مانند خوارج معرفی کرده، می‌گوید: شیعه همانند خوارج، دیگر مسلمانان را تکفیر می‌کند و ریختن خون آنان را مباح می‌داند. او توضیح می‌دهد افکار شیعیان دقیقاً مانند خوارج است، غیر از اینکه خوارج، شجاعت داشتند و اعتقادات خویش را به طور علنی اعلام می‌کردند؛ اما شیعه به سبب مصلحت یا ترس از اکثریت مسلمانان، اعتقاد خود را در طول زمان مخفی کرده است.

دکتر البری از شخصیت‌های به شدت مخالف شیعه و مخالف تقریب بین مذاهب اسلامی است. وی در مقدمه کتاب الفکر التکفیری عند الشیعه حقیقه ام افتراء، این سخن پیامبر(ص) را که درباره خوارج فرمود «لَوَادِرِكُمْ لَأَقْتُلَنَّكُمْ قَتْلَ عَادٍ وَ أَرَمَ: اِگَر شَمَا (خَوَارِج) رَا دَرَك مِی‌کَرَدَم، مَانَد قَوْم عَاد وَ اَرَم شَمَا رَا بَه قَتْل مِی‌رَسَانَدَم» (بخاری، ۱۹۸۱: ۴/۱۰۸) نقل و اظهار می‌کند به جهت شباهت شیعه (از لحاظ تفکر تکفیری) به خوارج، باید با آنان همانند خوارج رفتار کرد و در ادامه با ذکر آیه «قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّبْءُ» (یوسف: ۱۷) نتیجه می‌گیرد برخورد شیعه با اهل سنت بر اساس خدعه، نیرنگ و خیانت است و شعار وحدت از ناحیه رهبران شیعه، فریبی بیش نیست (عبدالرحمن الشافعی، ۲۰۰۶: ۷).

نویسنده کتاب الفکر التکفیری، همانند استاد خود از مخالفان تقریب بین شیعه و اهل سنت است و شعار وحدت از ناحیه رهبران شیعه را دروغ محض و مکر و فریبی از سوی علما و رهبران شیعه می‌داند و دلیل آن را افکار تکفیری

شیعه بیان می‌کند. سه اثر دیگر نویسنده که بعد از کتاب الفکر التکفیری نگاشته شده‌اند نیز کاملاً موضع ضد شیعی و ضد تقریبی دارند.^۱

وی در مقدمه کتاب الفکر التکفیری ادعا می‌کند دلایل و مستندات محکمی از روایات و تقریرات علمای شیعه مبنی بر تکفیر دیگر فرقه‌های اسلامی و خلود آنان در آتش و نجات نیافتن‌شان ارائه کرده است. او علت تفکر تکفیری شیعه را باور به ضرورت اصل امامت و مقام عصمت و لزوم تبعیت از امام می‌داند و معتقد است تا زمانی که شیعیان در اعتقاد خود بر امامت در نص و ویژگی‌هایی مانند عصمت، علم الهی و خرق عادت برای امام پافشاری می‌کنند، تقریب میان اهل سنت و شیعه غیر ممکن است.

او در انتهای مقدمه کتاب خویش با استناد به آیات ۱۱۷ تا ۱۲۰ سوره آل عمران، نفاق شیعیان را نتیجه می‌گیرد و اظهار می‌کند با شیعیان باید همانند منافقان عصر حضرت پیامبر (ص) برخورد کرد (همان: ۱۸).

کتاب الفکر التکفیری با ۲۷۲ صفحه در سه بخش و شش فصل تنظیم شده است. بخش اول کتاب با عنوان «اثبات کون الفکر التکفیری عقیده راسخة عند الشیعه» در صدد اثبات ادعای تفکر تکفیری شیعه در سه فصل است. عنوان فصل اول، «تنصیص روایات الأئمة علی عقیده التکفیر» است که با استناد به کتاب الحدائق الناضره شیخ یوسف بحرانی، به نقل روایات دال بر کفر مخالفان بر اساس برداشت و تحلیل خود پرداخته، سپس با استناد به قول علمای شیعه، مانند شیخ صدوق، علامه مجلسی، صاحب جواهر، ادعای خود را مستدل کرده است. نویسنده کتاب در فصل دوم، با عنوان «تبنی أعلام المذهب و أعمدته للفکر التکفیری»، فتوهای برخی از فقهای شیعه مبنی بر کفر و نجاست مخالفان را نقل کرده و نتیجه گرفته است این فتواها مبتنی بر روایات منقول در فصل اول است. در فصل سوم با عنوان «الفکر التکفیری نتیجه حتمية لعددهم الامامة من اصول

۱. التشیع مذهب اسلامی ام تنظیم سیاسی، آفات تجهض الحوارات، الوجه الآخر للتشیع، موقف الشیعه الامامیه بین باقی فرق المسلمین.

الدین»، اعتقاد به امامت، به عنوان اصلی از اصول دین شیعیان، سبب تفکر تکفیری آنان، معرفی و به اقوال برخی از علمای شیعه استناد شده است. نویسنده به گمان خویش در بخش اول، مبانی اعتقادی تفکر تکفیری شیعه را با استناد به روایات ائمه و اقوال علما و جایگاه امامت، اثبات کرده است؛ بنابراین در بخش دوم به تبیین نتایج و آثار تفکر تکفیری شیعه در تعامل و رفتار با مخالفان پرداخته است. این بخش با عنوان «اثر الفکر التکفیری علی واقع الشیعة العملی» در دو فصل تنظیم شده است. وی در فصل اول، نخست روایات دال بر کفر و لعن خلفا را نقل کرده، سپس به نقل فتواها و آرای فقهای شیعه در لعن و سب و تکفیر خلفای راشدین و برخی از اصحاب پیامبر(ص) پرداخته است. نویسنده در فصل دوم بحث مفهوم‌شناسی را مطرح کرده و سپس اقدام به تبیین آثار اعتقادی و فقهی تفکر تکفیری شیعه با استناد به روایات و اقوال فقهای شیعه کرده است. در بخش سوم تحت عنوان «التبعات المعیبه و الشاذة المترتبة علی تبنی المذهب»، نتایج تلخ و شاذ مترتب بر مبانی مذهب شیعه آورده است و در نهایت مذهب شیعه را مذهبی افراطی و علت آن را اعتقاد به تنصیص امامت بیان کرده است. نویسنده کتاب معتقد است شیعه هیچ دلیل عقلی و نقلی بر تنصیصی بودن امر امامت و خلافت ندارد و به همین دلیل، شیعیان قائل به تحریف قرآن شده‌اند (همان: ۲۱۸). او در مقابل دیدگاه شیعه، نظریه خلافت اهل سنت را بیان و از طریق آیه «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸) آن را مستدل می‌کند. وی در نهایت، باطل و ناحق بودن اعتقادات شیعه را نتیجه می‌گیرد و همکاری با شیعه را در نظریه تقریب و وحدت اسلامی، جز دوری از حق و هدم عقاید اهل سنت نمی‌داند و با این جملات «فله الله یا اهل السنة فی دینکم و الغیره و الغیره علی عقیدتکم» کتاب را به پایان می‌رساند. قبل از بیان و تحلیل مستندات ارائه شده، توجه به چند نکته کلی درباره اثر بالا لازم است. مطالب و تحلیل‌های کتاب، همچنان که از عناوین بخش‌ها و فصل‌های آن نیز تا حدی پیدا است، برخلاف اصول پژوهشی، از مقدمه تا انتها، سوگیرانه و با تحلیلی درون مذهبی و همراه با توهین به علمای بزرگ شیعه است.

مقدمه کتاب با آیه ۱۷ سوره یوسف - که جریان تلاش برادران یوسف برای از بین بردن او و نیزنگشان درباره دریده شدن برادرشان را روایت می‌کند - شروع می‌شود (شافعی، ۲۰۰۶: ۱۲) و با کذاب و فریبکارخواندن علما و رهبران شیعه ادامه می‌یابد و با ذکر آیات ۱۱۸ تا ۱۲۰ آل عمران که درباره نحوه تعامل مسلمانان با مخالفان و منافقان است و در جریان آن، خداوند مسلمانان را از دوستی و همراز شدن با آنان به دلیل غیر قابل اعتماد بودن برحذر می‌دارد، به اتمام می‌رسد و این‌گونه الغا می‌شود که شیعیان نیز منافقان و دشمنان امت مسلمان‌اند و اهداف واقعی خود را که تکفیر دیگر مسلمانان است، در دل پنهان کرده‌اند و از پیروزی و موفقیت مسلمانان غضبناک‌اند و در صدد ضربه زدن به آنان هستند؛ بنابراین باید از آنان برحذر بود. نویسنده کتاب همچنین مذهب شیعه را همانند غده‌ای سرطانی که امت اسلامی را دچار مشکلات متعددی کرده و موجب قتل و غارت مسلمانان گشته، معرفی می‌کند و از علمای بزرگ شیعه به عنوان افرادی کذاب، خائن، اهل مکر و خدعه که حقایق را وارونه جلوه داده‌اند، یاد می‌کند (همان: ۱۹۰، ۱۹۴ و ۱۹۸) و هدف اصلی تحقیق خود را صراحتاً افشای ماهیت حقیقی شیعه بیان می‌کند که به عنوان خوارچ عصر حاضر با اصل‌انگاری امامت، دیگر مسلمانان را تکفیر می‌کنند. او همچنین برخلاف اخلاق پژوهشی که باید صادقانه و حق‌مدار باشد، در نقل قول علما، رعایت صداقت و امانتداری را نمی‌کند و با انتخاب گزینشی و تقطیع اقوال و در نتیجه تحریف آنها، نتیجه نادرستی از آنها ارائه می‌کند^۱ (همان: ۱۵۲-۱۵۴).

۱. برای مثال او سندی بر تواتر روایات دال بر کفر مخالفان، از امام خمینی، نقل کرده و موثقه فضیل بن یسار از امام صادق (ع) را به عنوان مؤیدی بر کفر و در نتیجه نجاست مخالف ذکر کرده است: «فقد تمسک لنجاستهم بامور، منها روایات مستفضه دلت علی کفرهم، کموثقة الفضیل بن یسار عن ابی جعفر (ع) و نحوها اخبار کثیرة»؛ اما متأسفانه ادامه مطلب تقطیع شده است، در این نقل، امام خمینی در مقام بیان نظر صاحب حدائق است. امام خمینی در ادامه مطلب می‌نویسد: صاحب حدائق از این روایات برای کفر و در نتیجه نجاست مخالف استفاده کرده است. ایشان با توهم دانستن ادعای صاحب حدائق در تواتر روایات و نتیجه اخذ شده، با او مخالفت می‌کند و وی را یک فقیه اخباری می‌داند که به ظواهر آیات و روایات بدون تأمل در مفهوم و محتوای آن تمسک کرده است؛ همچنین ادعای اجماع مطرح شده از ناحیه صاحب حدائق را رد می‌کند و می‌فرماید: «أنّ المراد من إجماع المسلمین فی کتب أصحابنا، هو الأعمّ من الطائفتین: مراد از اجماع مسلمانان در کتاب‌های

نکته آخر اینکه مؤلف بدون تتبع کافی در منابع کلامی، فقهی و روایی شیعه، از چند ساختاری که در بین علمای شیعه برای اصول عقاید مطرح است، یک ساختار خاص را انتخاب و تلاش می‌کند از ظاهر تعدادی روایت و اقوال، مسئله تکفیر شیعه را اثبات و حکم رابه کل مذهب تسری دهد، که بدلیل اکتفا به ظاهر مستندات ارائه شده، از جهت تحلیل محتوا نیز از عمق و استحکام لازم برخوردار نیست (همان: ۲۷-۳۰)

دلایل روایی مورد استناد بر تفکر تکفیری شیعه

پیش از طرح دلایل و مستندات مطرح شده از ناحیه مؤلف، باید یادآور شد در مذهب شیعه دو دیدگاه در مورد ساختار و متعلق اصول دین مطرح است. دیدگاهی برای تحقق ماهیت اسلام، پنج اصل توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد را شرط می‌داند و انکار هر کدام از آنها را موجب خروج از اسلام برمی‌شمرد (صدوق، ۱۴۱۸: ۶-۷، شریف مرتضی، ۱۴۱۵: ۱/۱۶۶؛ مجلسی، ۱۴۰۵: ۶۸/۳۳۴؛ حلی: ۲/۲۸۶-۲۹۴؛ لاهیجی، بی‌تا: ۴۶۷) و دیدگاهی دیگر که تحقق ماهیت اسلام را منحصر در سه اصل توحید، نبوت و معاد می‌داند و دو اصل دیگر را در شمار اصول ایمان و مذهب می‌شمارد (خمینی، ۱۴۲۱: ۳/۳۱۶ و ۳۲۳؛ کاشف الغطاء، بی‌تا: ۶ و ۲۱۰؛ قمی، ۱۴۱۷: ۴۱۴) و معتقد است بعد از رحلت حضرت پیامبر(ص)، به دنبال اختلافی که بر سر جایگاه، مصداق و ویژگی‌های جانشین آن حضرت به وجود آمد، اعتقاد به نصب الهی امام، با ویژگی‌های خاص آن، موجب ظهور (نه پیدایش)^۱ مذهب شیعه گردید. آنان به دلایل عقلی و نقلی متقن، امامت را موجب اکمال، حفظ، دوام و استمرار دین اسلام و آن را از ضروریات اعتقادی مذهب

اصحاب ما، اعم از دو طایفه شیعه و اهل سنت است» و «توهم آن المراد من المسلم فی النصوص و الفتاوی فی تلك الأبواب خصوص الشیعة الاثنی عشریة، من أفحش التوهّمات: اینکه مراد از مسلمان در روایات و فتاوی در این باب، خصوص شیعه دوازده امامی باشد، از فاحش‌ترین توهّمات است» (خمینی، ۱۴۲۱: ۳/۴۳۲).

۱. در زمان خود حضرت رسول اکرم(ص) دوستان و محبان حضرت علی(ع) معروف به شیعه بودند و شیعه اولین فرقه‌ای است که در زمان خود حضرت پیامبر(ص) شکل گرفت (اشعری، ۱۳۴۸: ۱۵).

خود می دانند و انکار اصل امامت را موجب خروج از مذهب و ایمان می شمارند (خمینی، ۱۴۲۱: ۳/۳۲۰). مؤلف کتاب، بدون اشاره به وجود دیدگاه دوم، دیدگاه اول را مبنای استدلال خود قرار داده و این دیدگاه را به کل مذهب شیعه سرایت داده است و مدعای خود را بر روایات دال بر کفر مخالفان مستند کرده است که این روایات عبارت اند از:

۱. «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع): إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ جَعَلَ عَلِيًّا عَلَمًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ عِلْمٌ غَيْرُهُ فَكُنْ تَبِعَهُ كَأَنَّ مُؤْمِنًا وَمَنْ جَحَدَهُ كَأَنَّ كَافِرًا وَمَنْ شَكَّ فِيهِ كَأَنَّ مُشْرِكًا: خداوند علی (ع) را نشانه ای میان خود و بندگانش قرار داد. میان او و خلقش نشانه دیگری نیست؛ پس هر کس از او پیروی کند، مؤمن است و هر کس انکارش کند، کافر است و هر کس در او شک کند، مشرک است» (برقی، ۱۳۷۰: ۱/۸۹).

۲. «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع): عَلِيُّ بَابُ الْهُدَى مَنْ خَالَفَهُ كَأَنَّ كَافِرًا وَمَنْ أَنْكَرَهُ دَخَلَ النَّارَ: علی (ع) دروازه هدایت است. هر کس او را مخالفت کند، کافر است و هر که او را انکار کند، وارد جهنم می شود» (همان).

۳. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع): إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ نَصَبَ عَلِيًّا (ع) عَلَمًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ فَكُنْ عَرَفَهُ كَأَنَّ مُؤْمِنًا وَمَنْ أَنْكَرَهُ كَأَنَّ كَافِرًا وَمَنْ جَهَلَهُ كَأَنَّ ضَالًّا: خداوند علی (ع) را علم و نشانه ای میان خود و خلقش قرار داد؛ پس هر کس او را پیروی کند، مؤمن است و هر کس او را انکار کند، کافر است و هر کس او را نشناسد، گمراه است» (کلینی: ۱۴۰۷، ۱/۴۳۵).

۴. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): مَنْ عَرَفْنَا كَأَنَّ مُؤْمِنًا - وَمَنْ أَنْكَرَنَا كَأَنَّ كَافِرًا وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْنَا وَ لَمْ يُنْكِرْنَا كَأَنَّ ضَالًّا... هر کس ما را شناخت مؤمن است و هر که انکارمان کرد کافر است و هر کس نشناخت ما را و انکار نکرد گمراه است» (همان: ۱/۴۶۰).

قبل از تحلیل این دسته از روایات که ملاک ایمان و کفر را اعتقاد به امامت و ولایت حضرت علی (ع) مطرح می کنند، تبیین مفاهیمی مانند اسلام، ایمان، کفر و تفاوت بین اسلام و ایمان و کفر فقهی و کلامی و تکفیر ضروری است. واژه اسلام در زبان قرآن و روایات، بیشتر به معنای تسلیم در برابر اوامر خدا و پیامبر آمده است (بقره: ۱۲۸؛

الذاریات: ۳۵ و ۳۶، کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۲۴ (و با توجه به اینکه تسلیم در برابر او امر الهی شدت و ضعف دارد، اسلام نیز می‌تواند دارای مراتبی باشد که اولین مرتبه آن، اعتراف و اقرار به توحید، معاد و نبوت است که آثار فقهی، بر این مرتبه، مترتب می‌شود. در این معنا، شخص مادامی که سخنی دال بر کفر و ارتداد بر زبان نیاورده، مسلمان به شمار می‌رود (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۰/۹۲ و ۱۴۳/۲۱؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۵/۱۶۰؛ خویی، ۱۴۱۸: ۳/۶۱).
واژه ایمان در قرآن و برخی روایات به اعتبار متعلق آن در سه معنا به کار رفته است: ایمان به معنای عام که همان اظهار شهادتین و مرادف با اسلام است (الذاریات: ۳۵ و ۳۶)، ایمان به معنای خاص که اعتقاد و باور قلبی به اصول ثلاثه (توحید، نبوت و معاد) است (حجرات: ۱۴؛ احزاب: ۳۵) و ایمان به معنای اخص که در آن، افزون بر اصول گفته شده، اعتقاد به ولایت ائمه اطهار (ع) نیز شرط است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۲۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳/۲۴۷؛ خویی، ۱۴۱۳: ۴/۲۳۳).

واژه کفر به معنای کلی پوشاندن و انکار همراه با علم است (فراهیدی؛ ۳۵۷/۵؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۷۱۴؛ ابن منظور، بی تا: ۵/۱۴۴؛ ابن فارس، بی تا: ۵/۹۱).
درباره کفر از حیث ارتباط آن با عمل مکلفان، در ابواب مختلف فقه اسلامی بحث شده است. کفر در این حوزه به معنای انکار قولی یا عملی توحید، نبوت، معاد یا یکی از ضروریات دین با شرایط و ضوابط خاص است که از نظر فردی و اجتماعی دارای آثاری مانند عدم طهارت، عدم جواز نکاح و ارث را در پی دارد (حکیم، ۱۴۱۶: ۴۳/۱؛ کاشف الغطاء، بی تا: ۲۸۶؛ خویی، ۱۴۱۸: ۳/۵۳؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳/۵۳).
کفر به این معنا در مقابل اولین مرتبه اسلام و کفر فقهی است که در برابر آن کفر کلامی مطرح است که این کفر به حوزه اندیشه، اعتقادات و باورهای فرد مربوط می‌شود. محور بحث در کفر کلامی حق یا باطل بودن اعتقاد است و متکلم، برخلاف فقیه، وظیفه‌ای در قبال احکام خارجی فردی و اجتماعی کافر ندارد. کفر کلامی، در مرتبه بعد از کفر فقهی است و بین این دو رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ یعنی هر کافر فقهی کافر کلامی نیز است؛ ولی ممکن است فردی کافر کلامی باشد، ولی کافر فقهی نباشد. واژه تکفیر، در علم کلام و فقه به معنای، نسبت دادن کفر به مسلمان

است (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶: ۶۰۲/۲؛ سجادی؛ ۵۷۷/۱). تکفیر نیز به فقهی و کلامی تقسیم می‌شود. تکفیر فقهی با توجه به شرایط و ضوابط مطرح شده در فقه، نسبت عدم ایمان و مراتب بالای اسلام به شخص است و تکفیر اعتقادی انتساب شخص یا گروهی به عدم ایمان و مراتب بالای اسلام است؛ بنابراین شخصی که در دایره تکفیر کلامی قرار می‌گیرد، از حوزه اسلام خارج نیست و آثاری همچون اباحه جان و مال و انفساخ عقد بر آن بار نمی‌شود. آنچه در این مقاله مد نظر قرار گرفته، تکفیر فقهی است.

تحلیل روایات مورد استناد

در تحلیل روایات مورد استناد، چند نکته قابل توجه است: اولاً کفر مطرح شده در این روایات کفر فقهی نیست، بلکه کفر کلامی و اعتقادی است؛ در حالی که کفر مطرح شده در بحث تکفیر، کفر فقهی است؛ بنابراین خلط بین مباحث فقهی و کلامی اتفاق افتاده و مؤلف کتاب بدون رعایت حیطه این دو حوزه از علوم، از مباحث کلامی و اعتقادی نتیجه فقهی گرفته است که برخلاف اصول پژوهش‌های علمی است؛ بنابراین منکران ولایت علی (ع) و ائمه معصوم (ع) از دیدگاه فقه شیعه، مسلمان‌اند و همچنین از آنجا که اسلام و ایمان و در نتیجه کفر، دارای مراتب‌اند و کفر در این روایات مربوط به مراحل بالاتر اسلام و ایمان است، ممکن است فردی با وجود اسلام و ایمان، دارای مراتبی از کفر باشد؛ پس مخالفان، مسلمان‌اند؛ اما فاقد ایمان به معنای خاص شیعی‌اند که مراتب بالای ایمان است. شاهد این مدعا روایات بی‌شماری است که عارف مقام امامت را با لفظ مؤمن خطاب کرده‌اند، نه مسلمان (از جمله ر.ک: مجلسی، ۱۴۱۴: ۳۵۱، ۵۶۲، ۷۶۶ و ۷۷۶). امام خمینی (ره) نیز می‌فرماید: کفر مطرح شده در این روایات، مربوط به مراتب ایمان و اسلام است؛ بنابراین موجب خروج از اسلام نمی‌شود: «و اما الاخبار المتقدمة و نظائرها محمولة علی بعض مراتب الکفر فان الاسلام و الايمان و الشرك اطلق فی الكتاب و السنة بمعان مختلفة و لها مراتب متفاوتة و مدارج متکثرة: روایات‌های متقدم و مانند آن حمل بر بعضی از مراتب کفر می‌شوند.

اسلام و ایمان و شرک در قرآن و روایات به معانی مختلفی به کار رفته‌اند و برای آنها مراتب مختلف و درجه‌های فراوانی است» (خمینی: ۱۴۲۱، ۳/۳۲۰). آیت‌الله حکیم نیز کفر مطرح شده را کفر در مقابل ایمان و کفر اعتقادی می‌داند و می‌فرماید: «و اما النصوص فالذی يظهر منها انها فی مقام اثبات الکفر للمخالفین بالمعنی المقابل للإیمان كما يظهر من المقابلة بین الکافر والمؤمن: اما متن‌ها، پس آنچه از آنها به نظر می‌رسد، آن است که در مقام اثبات کفر مخالفان‌اند؛ اما به معنای کفری که مقابل ایمان است؛ همان‌گونه که از رو در روی هم گذاشتن ایمان و کفر آشکار می‌شود» (حکیم: ۱۴۱۶، ۱/۳۹۴).

بعضی فقهای مشهور دیگر، مانند صاحب جواهر نیز چنین تفسیری از این روایات ارائه کرده‌اند: «فلعل ما ورد فی الاخبار الکثیرة من تکفیر منکر علی (ع) محمول علی ارادة الکافر فی مقابل الإیمان: پس شاید آنچه در روایات فراوانی آمده است که منکر علی (ع) کافر است، بر کفر مقابل ایمان حمل شود» (نجفی، ۱۴۰۴: ۶/۶۰). همچنین باید گفت معنای کفر، مطلق جهل و ایمان نداشتن به اسلام یا امامت نیست، بلکه آنچه ملاک کفر حقیقی و عذاب اخروی است، انکار عالمانه و نفی باوری پس از علم و التفات به مسئله است؛ یعنی منکر در آغاز، به آن باور و التفات می‌یابد؛ سپس آن را با هر انگیزه یا توجیهی نفی می‌کند؛ بنابراین زمانی که فرد در حالت شک و تردید و شبهه است و هنوز به باور نرسیده، محکوم به کفر نیست. امام صادق (ع) در این مورد می‌فرماید: «هو ان یجحد الجاحد وهو یعلم انه حق قد استقر عنده: آن (کفر) عبارت است از اینکه انسان آن را انکار کند، در حالی که می‌داند حق است و نزد او ثابت است» (کلینی، ۱۴۱۷: ۲/۲۸۷).

پاسخ امام صادق (ع) به پرسش ابوبصیر در مورد کسی که حتی شک در خدا و رسول کند، مؤید این مطلب است: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جَالِسًا عَنْ يَسَارِهِ وَ زُرَّارَةُ عَنْ يَمِينِهِ فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو بَصِيرٍ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِيمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ قَالَ فَشَكَّ فِي رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ قَالَ ثُمَّ التَفَّتْ إِلَى زُرَّارَةَ فَقَالَ إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَدَ: محمد بن مسلم روایت می‌کند سمت چپ امام صادق نشسته بودم و زواره سمت راست امام بود. ابابصیر وارد شد

و گفت: یا ابا عبدالله! در مورد شخصی که در خدا شک کند چه می‌گویید؟ امام گفتند: کافر است. دوباره پرسید: پس اگر در رسول خدا شک کند چه؟ امام گفتند که کافر است. سپس روبه زراره کردند و گفتند تنها وقتی کافر است که از روی عناد مخالفت کند» (همان: ۳۹۹/۲).

همین‌طور از برخورد امام صادق(ع) با سه نفر از اصحاب با نام‌های هاشم صاحب البرید، ابوخطاب و محمد بن مسلم که درباره مخالفان امامت، اختلاف نظر داشتند نیز می‌توان فهمید که انکار و مخالفت عالمانه موجب کفر است و روایت این‌گونه نقل شده است که هاشم معتقد بود جاهلان و منکران امامت کافرند؛ ولی ابوخطاب در کفر مخالفان، وجود حجت را شرط می‌دانست و محمد بن مسلم، افزون بر آن، تحقق انکار و جحد را نیز معتبر می‌شمرد. نزاع این سه نفر در روزهای حج، نزد امام صادق(ع) کشیده شد و امام(ع) ضمن گوشزد کردن اعتقاد مخالفان به توحید و نبوت و انجام اعمال عبادی، با اظهار تعجب و مکرر گفتن سبحان الله، آنان را از نسبت دادن کفر به جاهلان مسئله امامت، برحذر داشت و تلویحاً نظر محمد بن مسلم را تأیید فرمود (همان: ۴۰۱/۲).

بنابر آنچه گذشت می‌توان گفت مقتضای روایات، کافر نبودن جاهل یا محقق است که به نتیجه قطعی نرسیده است و در مورد امامت نیز بیشتر مسلمانان مخالف امامت، به استثنای صدر اسلام، از عوام تا خواص، نه تنها به امامت بلافصل حضرت علی(ع) یقین نداشته و ندارند، بلکه دیدگاه خاص خود را مطابق واقع می‌پندارند و برای اثبات آن به قرآن مجید و روایات نبوی استشهد می‌کنند و اعتقاد به خلافت خلفا را ضروری دین و مخالفت با آن را کفر می‌دانند (ابن حجر، ۱۹۹۷: ۱/۱۳۷). با لحاظ این تفسیر و رویکرد، مخالفت آنان با مدعی امامیه، نه از روی دشمنی و شناخت، بلکه به سبب ناآگاهی و جهل است که آن نیز موجب تحقق کفر نمی‌گردد و از نظر شیعه عنوان کافر بر آنان قابل اطلاق نبوده و تکفیرشان جایز نیست، بلکه از منکران امامت افرادی که علم به ثبوت امر امامت از ناحیه خداوند دارند، ولی به علت اغراض دنیوی و بغض اهل بیت(ع)، امامت

اتهام تفکر تکفیری به شیعه در کتاب الفکر التکفیری عند الشیعه حقیقه ام افتراء و نقد آن ۹۳

را تکذیب و اقدام به مخالفت کرده‌اند، ناصبی و کافر به شمار می‌روند و بیشتر روایات، ناظر بر کفر ناصبی و خلود او در جهنم است. بسیاری از علمای شیعه، از جمله امام خمینی به این نکته تذکر داده‌اند (خمینی، ۱۴۲۱: ۳/۳۲۱-۳۲۳).

همچنین در روایاتی از ائمه (ع) مستضعفان، یعنی افرادی که حجت بر آنان تمام نشده است، استثنا و اهل نجات و بهشت معرفی شده‌اند؛ از جمله امام صادق (ع) در تفسیر آیه ۹۸ سوره نساء می‌فرماید: «فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَقَالَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً إِلَى النَّصَبِ فَيَنْصُبُونَ وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلَ أَهْلِ الْحَقِّ فَيَدْخُلُونَ فِيهِ وَ هَؤُلَاءِ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِأَعْمَالٍ حَسَنَةٍ وَ بِاجْتِنَابِ الْمُحَارِمِ الَّتِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْهَا وَ لَا يَتَأَلَوْنَ مَنَازِلَ الْأَبْرَارِ: اینان به سبب اعمال نیکوی خویش و پرهیز از محارم وارد بهشت می‌شوند؛ اما مقام و منزلت ابرار را پیدا نمی‌کنند» (صدوق، ۱۴۰۳: ۲۰۲).

امام صادق (ع) از حضرت علی (ع) نقل می‌کند: «إِنَّ لِلْجَنَّةِ ثَمَانِيَةَ أَبْوَابٍ بَابٌ يَدْخُلُ مِنْهُ النَّبِيُّونَ وَ الصِّدِّيقُونَ وَ بَابٌ يَدْخُلُ مِنْهُ الشُّهَدَاءُ وَ الصَّالِحُونَ وَ ثَمْسَةٌ أَبْوَابٌ يَدْخُلُ مِنْهَا شِيعَتُنَا... بَابٌ يَدْخُلُ مِنْهُ سَائِرُ الْمُسْلِمِينَ مِمَّنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ فِي قَلْبِهِ مَقْدَارٌ ذَرَّةٍ مِنْ بُغْضِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ: بهشت هشت دروازه دارد. از دری انبیا و صدیقین وارد می‌شوند و از بابتی شهدا و صالحان وارد می‌شوند. از پنج در آن شیعیان ما وارد می‌شوند و دروازه‌ای است که دیگر مسلمانانی که بر یگانگی خداوند شهادت داده و در قلبشان کوچک‌ترین ذره‌ای از بغض اهل بیت نباشد وارد می‌شوند» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۵/۶۸۱).

در بحار الانوار نیز گفتگوی مشروحی از امیر مؤمنان (ع) با اشعث بن قیس آمده است که امام در بخشی از آن، ضمن تشریح سیاست‌های خود در حوادثی که بعد از رحلت پیامبر (ص) تا آن زمان رخ داده بود، در پاسخ اشعث از هلاکت غیر شیعه سخن گفت: «و ما هلك من الأمة إلا الناصبين و المكائرين (المكابرین) و المجاحدين و المعاندين فأما من تمسك بالتوحيد و الإقرار بمحمد صلى الله عليه و آله و سلم و الإسلام و لم يخرج من الملة و لم يظاهر علينا الظلمة و لم ينصب علينا العداوة و شك في الخلافة

و لم يعرف أهلها و ولائها و لم يعرف لنا ولاية... فَإِنَّ ذَلِكَ مُسْلِمٌ مُسْتَضْعَفٌ يَرْجَى لَهُ رَحْمَةُ اللَّهِ: از امت اسلام هلاک نشد مگر ناصبین و انکارکنندگان حق از روی تکبر و عناد و لجبازی؛ اما کسی که به توحید تمسک جوید و بنا بر دشمنی ما نگذارد، ولی در خلافت شک کند و اهل آن و والیانش را نشناسد و ما را ولی نداند و با ما دشمنی نداشته باشد، پس مسلمان مستضعفی است که امید می رود مورد رحمت خدا واقع شود و البته در گناهانش مورد بیم است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹ / ۴۷۱).

ثالثاً روایات معارضی وجود دارد که بر فرض پذیرفتن روایات دال بر کفر حقیقی مخالفان، باز دلالت آنها، بر مدعا مخدوش می شود؛ چراکه روایات معارض صحیح و مسندی وجود دارد که دلالت بر اسلام حقیقی مخالفان می کنند که می توانند حاکم و مفسر روایات پیشین باشند (خمینی، ۱۴۲۱: ۳ / ۳۲۱). در ادامه به برخی از این روایات اشاره می شود.

۱. «عَنِ الصَّادِقِ (ع): الْإِسْلَامُ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَ التَّصْدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ (ع)» (کلینی، ۱۴۱۷: ۲ / ۲۵). در این روایت امام صادق (ع) اقرار به شهادتین را حد نصاب اسلام ذکر کرده است.

۲. «عَنِ الرِّضَا (ع) فِي كِتَابِهِ إِلَى الْمُتَمُومِينَ قَالَ: مَحْضُ الْإِسْلَامِ، شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ...» (صدوق، ۱۳۷۸: ۲ / ۱۲۱).

۳. پیامبر اسلام (ص) اصل و فرع دین را چنین تبیین می کند: «إِنَّ لِكُلِّ دِينٍ أَصْلًا وَدِعَامَةً وَفَرْعًا وَبُنْيَانًا وَإِنَّ أَصْلَ الدِّينِ وَدِعَامَتَهُ قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ فَرْعَهُ وَبُنْيَانَهُ مُحَبَّتُكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ فِيمَا وَافَقَ الْحَقُّ وَدَعَا إِلَيْهِ: بَرَى هَر دِينِي يَكُ أَصْلٌ وَ سِتُونٌ وَ فَرْعٌ وَ بِنَايِي اسْت. اصل دین اسلام و ستون آن گفتن لا اله الا الله است و فرع آن و بنایش دوست داشتن شما اهل بیت است در آنچه که موافق حق است و به آن می خواند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳ / ۲۴۷).

۴. امام علی (ع) از پیامبر (ص) نقل می کند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى جَعَلَ الْإِسْلَامَ زِينَةً وَ جَعَلَ كَلِمَةَ الْإِحْلَاصِ حِصْنًا لِلدِّمَاءِ فَمَنْ اسْتَقْبَلَ قِبَلَتَنَا وَ شَهِدَ شَهَادَتَنَا وَ أَكَلَ ذَبِيحَتَنَا فَهُوَ الْمُسْلِمُ لَهُ مَا لَنَا مَا عَلَيْنَا: خداوند اسلام را زینت قرار داد و کلمه

اتهام تفکر تکفیری به شیعه در کتاب الفکر التکفیری عند الشیعه حقیقه ام افتراء و نقد آن ۹۵

اخلاص را موجب حفظ دماء کرد. پس هر کس به سمت قبله ما نماز بخواند و شهادتین بگوید و از ذبیحه ما بخورد، پس مسلمان است و حقوق و وظایف ما را دارد» (همان: ۲۸۸/۶۵ و ۳۱۳).

نزدیک به این مضمون روایات دیگری نیز از آن حضرت نقل شده است که در مجامع روایی موجود است؛ از جمله نامه آن حضرت به منذر بن ساوی، حاکم بحرین که در ضمن آن، او و مردم آن کشور را به اسلام دعوت کرده است. آن حضرت اسلام را به اظهار شهادتین می‌داند و می‌فرماید: هر کس به سوی قبله ما نماز بخواند و شهادت به رسالت ما بدهد و از ذبیحه ما بخورد مسلمان است: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى الْمُنْذِرِ بْنِ سَاوِيٍّ: سَلَامُ اللَّهِ عَلَيْكَ، فَإِنِّي أَحْمَدُ إِلَيْكَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، أَمَا بَعْدُ، فَمَنْ اسْتَقْبَلَ قِبَلَتَنَا، وَ أَكَلَ ذَبِيحَتَنَا، فَذَلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ مَا لَنَا وَ عَلَيْهِ مَا عَلَيْنَا...» از محمد رسول خدا به منذر بن ساوی، سلام خدا بر تو، پس من برای تو خداوند را می‌ستایم که هیچ الهی جز او نیست؛ اما بعد، پس هر کس به سمت قبله ما نماز گزارد و از ذبیحه ما بخورد، پس او مسلمان است و حقوق و وظایف ما را دارد» (احمدی میانجی، ۱۳۷۷: ۲/۶۶۰).

همین‌طور روایت صحیح و مسند سفیان بن سمط از امام صادق (ع) وجود دارد. در این روایت امام (ع) در پاسخ فردی که از فرق بین اسلام و ایمان سؤال می‌کند، می‌فرماید: «الإِسْلَامُ هُوَ الظَّاهِرُ الَّذِي عَلَيْهِ النَّاسُ، شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَ إِقَامُ الصَّلَاةِ وَ إِيْتَاءُ الزَّكَاةِ وَ حِجُّ الْبَيْتِ وَ صِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَهَذَا الْإِسْلَامُ وَ قَالَ: الْإِيمَانُ مَعْرِفَةُ هَذَا الْأَمْرِ مَعَ هَذَا فَإِنْ أَقْرَبَهَا وَ لَمْ يَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ، كَانَ مُسْلِمًا وَ كَانَ ضَالًّا: اسلام همین امر ظاهری است که عامه مردم به آن ملتزم هستند: شهادت به یگانگی خدا و پیامبری حضرت محمد و به پا داشتن نماز و پرداخت زکات و به جای آوردن حج و روزه ماه رمضان. پس این اسلام است و فرمودند که ایمان شناخت امر امامت است؛ پس اگر کسی به امور یادشده اقرار داشت، ولی از امامت غافل بود، مسلمان گمراه است» (کلینی، ۱۴۱۷: ۲/۲۴).

در روایت صحیح و مسند قاسم الصیرفی از امام صادق (ع) آمده است:

«الْإِسْلَامُ يُحَقِّنُ بِهِ الدَّمَ وَيُؤَدِّي بِهِ الْأَمَانَةَ وَيُسْتَحَلُّ بِهِ الْفَرْجُ وَالثَّوَابُ عَلَى الْإِيمَانِ: اسلام است که موجب حفظ جان و ادای امانت و حلال شدن ازدواج می‌گردد و ایمان مناط پاداش و ثواب است» (همان).

از دیگر روایات، اعتراض شدید پیامبر(ص) به اسامه بن زید است. بعد از جنگ خیبر در محدوده منطقه فدک، یکی از یهودیان به سپاه مسلمانان مراجعه و اعلام اسلام کرد؛ اما اسامه به زعم اینکه این اظهار به علت ترس است، علی‌رغم شنیدن صدای شهادتین، او را کشت. اعتراض حضرت به اسامه نشان‌دهنده قبول شدن اسلام مرداس یهودی به صرف اعلام کلمه شهادتین است که حضرت در جواب اسامه می‌فرماید: «فَلَا سَقَفَتَ الْغِطَاءَ عَنْ قَلْبِهِ - وَلَا مَا قَالَ يَلِسَانِهِ قَبْلَتْ وَلَا مَا كَانَ فِي نَفْسِهِ: تونه پرده از روی قلب او برداشتی (تا از باطن او آگاه شوی) و نه آنچه را که به زبان گفت پذیرفتی و نه از باطن نفس او آگاه بودی» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱/۲۱).

رابعاً در تحلیل روایات کفر مخالفان، باید به فضای صدور روایات نیز توجه کرد. در منابع تاریخی ثبت شده است که بعد از رحلت پیامبر(ص)، خلفا نقل و نوشتن حدیث را ممنوع اعلام کردند (جعفریان، ۱۳۶۸: ۴۰) و بعد از به قدرت رسیدن معاویه، یکی از سیاست‌های او، ایجاد فضای بیزاری از امیرالمؤمنین علی(ع) و اهل بیت(ع) برای تثبیت قدرت خود و حذف شخصیت علی(ع) در جامعه و معرفی او به عنوان عنصری جنگ طلب و خونریز در میان مردم بود.

ابن ابی‌الحدید فصلی را به احادیثی که معاویه با تحریک عده‌ای از صحابه و تابعین در ذم علی(ع) جعل کرده اختصاص داده و در مورد آنها بحث کرده (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴/۶۳).

علامه امینی در الغدير می‌نویسد: معاویه پیوسته اصرار داشت که روایاتی در نکوهش مقام امیرمؤمنان علی(ع) جعل کند و این کار را آن‌قدر ادامه داد که کودکان شام با آن خو گرفتند و بزرگ شدند و بزرگسالان به پیری رسیدند. هنگامی که پایه‌های بغض و عداوت نسبت به اهل بیت(ع)، در قلوب ناپاکان محکم شد، سنت زشت لعن و سب علی(ع) را به دنبال

نمازهای جمعه و جماعت و بر منابر، در همه جا حتی در محل نزول وحی یعنی مدینه رواج داد (امینی، ۱۴۱۶: ۱۰۱/۲ - ۱۰۲؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴ / ۱۸۸). در فضای مسمومی که تهمت شیعه و محب اهل بیت بودن (نه ضرورتاً اثبات آن)، برای کشته شدن کفایت می‌کرد و عده‌ای برای حفظ حکومت و دنیای خویش و عده دیگری برای تقرب به دستگاه حکومت و برخورداری از مواهب دنیوی، حاضر به انجام هرگونه جنایت و دشمنی علیه اهل بیت و ائمه (ع) و پیروان آنان بودند و حکومت نیز ادامه حیات خود را بر این کار استوار می‌دید و فضای سنگین، مسموم و غبارآلودی که تشخیص حق از باطل و سره از ناسره را برای مردم بسیار سخت و ناممکن کرده و حق و باطل در هم رسوخ کرده و لباس‌های مشابه پوشیده بودند، بر ائمه (ع) که رهبران هدایت‌اند واجب بود که موضع قاطع خویش را جهت روشنگری و هدایت مردم به طور صریح و علنی در برابر دشمنان اعلام کنند؛ به همین علت در برخی از روایات، غیر مستضعفان از مخالفانی که عامداً و عالماً به دشمنی و تکذیب ائمه (ع) اقدام کرده و بغض اهل بیت را داشته‌اند، کافر معرفی شده‌اند و ناصبی‌ها به عنوان دشمنان اهل بیت، از بدترین مخلوقات خدا نام برده شده‌اند (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۹: ۲۰۵). همچنین صدور برخی از روایات مورد استشهاد نویسنده کتاب الفکر التکفیری در مورد مردم شام، مکه و مدینه نیز ناظر به همین فضای مطرح شده است (شافعی، ۲۰۰۶: ۲۸).

علاوه بر روایات وارد شده در منابع روایی شیعه که غیر معتقدان به اصل امامت را مسلمان معرفی می‌کنند، سیره ائمه (ع) و فتوای بسیاری از فقها، مؤید این مطلب است که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

سیره ائمه اطهار (ع)

اگر در تحقق ماهیت اسلام، غیر از سه اصل توحید، نبوت و معاد، اصل امامت نیز نقش داشته باشد، باید غیر معتقدان به این اصل، خارج از دایره اسلام باشند؛ در حالی که بررسی سیره ائمه (ع) نشان‌دهنده آن است که ائمه اطهار، مخالفان و

منکران امامتشان را کافر نمی دانستند و با آنان همچون مسلمان برخورد می کردند. بنا بر گزارش های تاریخی، امام علی (ع) در نمازهای جمعه و جماعات زمان خلفا شرکت می کرد (ابن شهر آشوب، بی تا: ۱/۲۳۶).

سیره دیگر ائمه و اصحابشان نیز این گونه بود که با مسلمانان غیر شیعه تعامل داشتند، با هم، هم غذا و هم مجلس می شدند و رفتارها و برخوردهای این چنینی به سبب تقیه نیز نبوده است؛ چراکه هر سخنی که از گوینده صادر می شود، برای بیان واقعیت است و تقیه خلاف اصل است و نیاز به قرینه دارد. صاحب جواهر و امام خمینی می فرمایند: قطع داریم که تعاملات این چنینی، تقیه نبوده است؛ به سبب اینکه تقیه محدود و مربوط به شرایط خاصی است؛ در حالی که ائمه (ع) و اصحابشان در هیچ کجا و در هیچ شرایطی از مسلمانان اهل سنت، پرهیز نمی کردند و حتی در روزهای حج که معاشرت با مخالفان در مواقع مختلف، بیش از زمان های دیگر است، پیروان اهل بیت و شیعیان، با آنان معاشرت داشتند و رفتار آنان با مخالفان، هیچ تفاوتی با هم مذہبان خودشان نداشت (نجفی، ۱۴۰۴: ۵۶/۶-۵۷؛ خمینی، ۱۳۷۸: ۳/۳۳۸).

در جای دیگر امام صادق (ع) خطاب به زید بن شحام می فرماید: «ای زید، با مردم (اهل تسنن) با اخلاق خودشان معاشرت کنید، در مساجدشان نماز بگذارید و مریض هایشان را عیادت کنید و در تشیع جنازه هایشان حاضر شوید و اگر توانستید امام جماعت یا مؤذن آنها شوید» (مجلسی، ۱۴۱۳: ۱/۳۸۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۸/۴۳۰)؛ بنابراین سیره عملی اهل بیت و اصحابشان نیز بیانگر اسلام معتقدان به سه اصل توحید، نبوت و معاد است و برخلاف ادعای کسانی که شیعه را به دلیل تبعیت از ائمه (ع)، تکفیری می دانند، نه تنها محبت و اطاعت از امامان معصوم (ع)، موجب تفکر تکفیری و اختلاف بین مسلمانان نیست، بلکه به دلیل گستره وسیع بینش آنان در اعتقاد به اسلام کسانی که اظهار شهادتین می کنند و به دلیل آیه مودت و حدیث صحیح ثقلین، از عوامل مهم وحدت بین مسلمانان است و سیره نظری و عملی آن ذوات مطهر، گواه بر این مدعا است.

افزون بر روایات صریح دال بر اسلام کسانی که اظهار به شهادتین می‌کنند و سیره ائمه اطهار (ع) که گذشت، فتاوی فقهای شیعه نیز مؤید اسلام غیر معتقدان به اصل امامت است که به آنها نیز اشاره می‌شود.

فتاوی فقها در ابواب مختلف فقه (طهارت، ذبیحه و سوق مسلمین)

عده‌ی زیادی از فقهای شیعه، با استفاده از روایات و سیره ائمه اطهار (ع) به طهارت دیگر فرقه‌های اسلامی، غیر از نواصب، غلات، خوارج و مجسمه حکم کرده‌اند (انصاری، ۱۴۱۵: ۵/۱۱۷؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳/۲۹۷؛ خمینی، ۱۳۷۸: ۳/۴۳۰) و همین طور اسنار^۱ مسلمانان را به دلیل اسلامشان، پاک می‌دانند و معتقدند پیامبر (ص) و امیر مؤمنان و ائمه (ع) از سؤر مسلمانان اجتناب نمی‌کردند و این از باب تقیه نیز نبوده است (حلی، محقق، ۱۴۰۷: ۱/۹۳-۹۸؛ حلی، علامه، ۱۴۲۲: ۱/۲۳۸؛). در مورد بازار مسلمانان نیز فقها به صرف اینکه به بازاری، بازار مسلمانان گفته شود (اطلاق مسلم بر کسانی که به حد نصاب اسلام اعتقاد دارند)، مجوز خرید از آن بازار را می‌دهند (سبزواری، ۱۲۲۴: ۱/۱۵۲؛ آملی، ۱۳۸۰: ۱/۳۴۳؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۲/۲۱۸. خمینی، ۱۴۲۱: ۳/۴۲۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۰۹: ۴۰۵؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۲۹: ۲۵۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۴/۱۶۱). فقها در صدور این حکم، قید تشیع یا مؤمنان را ذکر نکرده‌اند؛ در حالی که خرید از بازار غیرمسلمانان را جایز نمی‌دانند. این حکم از طرف فقها، دلیل بر اسلام دیگر فرقه‌ها است. همچنین یکی از شرایطی که فقها در کتاب اطعمه و اشربه در بحث ذبح حیوان مطرح کرده‌اند، مسلمان بودن شخص ذبح‌کننده است و قید ایمان به معنای خاص شیعی آن ذکر نشده است (نجفی، ۱۴۲۱: ۳۶/۷۹؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۱/۶۹؛ اصفهانی، ۱۴۱۶: ۴/۴۱۸؛ ۱۸۶؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۲/۲۱۸) و حتی برخی شرط نبودن ایمان را قید کرده‌اند (از جمله: اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۱/۶۹). فقها در این مورد به روایتی از امام صادق (ع) که از امام

۱. باقی‌مانده غذای مؤمنان (سعیدی ابوجیب، القاموس الفقهی لغة واصطلاحاً، ۱۶۲).

علی (ع) نقل کرده استناد کرده‌اند. در این روایت حضرت می‌فرماید: «ذَبِيحَةُ مَنْ دَانَ بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ وَ صَامَ وَ صَلَّى لَكُمْ حَلَالٌ، إِذَا ذَكَرْنَا سَمَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ: ذَبِيحَهُ شخصی که معتقد به شهادتین باشد و نماز بخواند و روزه بگیرد، برای شما حلال است، اگر به هنگام ذبح نام خداوند را ببرد» (حر عاملی، ۱۱۰۴، ۶۷/۲۴).

همچنین بیشتر فقهای شیعه با استناد به روایات و سیره ائمه (ع)، ازدواج مؤمن با مخالف، غیر از گروه‌های محکوم به کفر (غالیان و ناصبی‌ها) را جایز و برخی، ازدواج زن مؤمن با مخالف را مکروه دانسته‌اند (اراکي، ۱۴۱۹: ۲۹۷؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۷/ ۸۴؛ سیستانی، ۱۴۲۲: ۳۸۸ و حکیم، ۱۴۱۶: ۳/ ۱۷۰؛ نجفی، ۱۴۲۱: ۲۳/ ۹۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۴/ ۵۲؛ مکارم، ۱۴۲۴: ۴/ ۱۶۳). شیخ مفید و شیخ صدوق و بعضی دیگر، ازدواج با مخالف را جایز می‌دانند؛ چون در زمان ائمه (ع) زنان شیعه زیادی، شوهرانشان سنی بودند و محشوربودن آنان با یکدیگر در یک شهر، بلکه در یک خاندان محقق بوده است. از امام باقر (ع) درباره مردم عامه پرسیدند، فرمود: امروز با یکدیگر در صلح هستند. باید مال گم شده را به صاحبش رد کرد و امانت آنان را باید باز پس داد و خونشان محفوظ است و ازدواج با آنان جایز و ارث میان آنان جاری است و نهی از ناصبی است (شعرانی، ۱۴۱۹: ۲/ ۵۲۸)؛ بنابراین فتوهای فقهای شیعه در امور ذکرشده، دلیل دیگری بر پذیرش اسلام غیر معتقدان به اصل امامت، نزد شیعیان و نبود تفکر تکفیری در بین شیعه است.

نتیجه‌گیری

شیعه با وجود اعتقاد به اصل امامت به عنوان یکی از اصول اعتقادی مذهب خود، پیروان همه مذاهب اسلامی (به غیر از ناصبیان و خوارج) را داخل در حوزه اسلام می‌داند و عمیقاً به موضوع وحدت بین مذاهب اسلامی به دلیل تأیید اسلامشان اعتقاد دارد. منابع روایی، سیره ائمه اطهار (ع) و سیره علما و فتوهای فقها در ابواب مختلف، مؤید این مطلب است و اتهام زدن نویسندگان کتاب الفکر التکفیری

اتهام تفکر تکفیری به شیعه در کتاب الفکر التکفیری عند الشیعه حقیقه ام افتراء و نقد آن ۱۰۱

به شیعه به دلایل زیر غیر عالمانه، غیر منصفانه و مغرضانه است:

۱. محدود بودن واحد آماری: بسیاری از منابع روایی، کلامی و فقهی شیعه مغفول مانده‌اند و مؤلف کتاب با استناد به یکی از دیدگاه‌های شاذ در بین علمای شیعه، نتیجه کلی گرفته است.

۲. خلط بین مباحث کلامی و فقهی (از مباحث کلامی نتیجه نادرست فقهی گرفته شده است).

۳. توجه نکردن به فضای صدور روایات که موجب نتیجه‌گیری غیر منصفانه شده است.

۴. وجود روایات معارض، سیره عملی ائمه (ع) و علما و فتواهای فقهای شیعه در ابواب مختلف فقه.

کتاب‌نامه

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه؛ تصحیح: ابراهیم محمد ابوالفضل، ج ۴، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن بن هبه الله (۱۴۱۵ق)، تاریخ دمشق، محقق: عمرو بن غرامه، [بی‌جا]: [بی‌نا].

ابن فارس، احمد بن فارس (بی‌تا)، معجم مقاییس اللغة، تصحیح: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۱۴۲۴ق)، البدایه والنهایه، [بی‌جا]: دار هجر.

ابن منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا)، لسان العرب، ج ۵، چ ۳، بیروت: دارصادر.

احمد بن حنبل (۱۴۰۳ق)، فضائل الصحابة، محقق: وصی الله محمد عباس، بیروت: مؤسسه الرساله.

احمدی میانجی، علی (۱۳۷۷ش)، مکاتیب الرسول؛ قم: انتشارات دارالحدیث.

اراکی، محمد علی (۱۴۱۹)، کتاب النکاح، قم: نورنگار.

اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، جلد ۱۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، قم: انتشارات اسلامی.

اشعری قمی، سعد بن عبدالله ابی خلف (۱۳۴۸ش)، المقالات و الفرق؛ تصحیح محمد جواد مشکور، مشهد: نشر دانشگاه الهیات و معارف اسلامی.

آملی، میرزا محمد تقی (۱۳۸۰ق)، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، قم: دارالعلم. امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶ق)، الغدير، ج ۱ و ۲، چاپ اول، قم: مركز الغدير.

انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۵ق)، المكاسب، قم: گنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

بخاری، عبدالله محمد بن اسماعیل (۱۹۸۱م)، صحیح البخاری، بی جا، دارالفکر.

برقی، ابوجعفر احمد بن محمد (۱۳۷۰)، المحاسن، قم: دارالکتب الإسلامية.

بلاذری، احمد بن یحیی (بی تا)، انساب الاشراف، تحقیق: دکتر محمد حمیدالله، ج ۲، بیروت: دارالفکر.

جعفریان، رسول (۱۳۷۷ش)، تاریخ خلفاء، ج ۲، قم: انتشارات ارشاد اسلامی.

جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، قم: [بی نا].

حاکم نیشابوری، ابوعبدالله محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دارالکتب العلمیه.

حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).

حداد عادل، غلامعلی، دانشنامه جهان اسلام، ج ۸، نرم افزار جامع الاحادیث، مرکز

اتهام تفکر تکفیری به شیعه در کتاب الفکر التکفیری عند الشیعه حقیقه ام افتراء و نقد آن ۱۰۳

تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

حسکانی، عبیدالله بن احمد (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل، تحقیق: محمدباقر محمودی، تهران: وزارت ارشاد.

حکیم، سید محسن طباطبایی (۱۴۱۶ق)، مستمسک العروة الوثقی، قم: مؤسسه دارالتفسیر، چ ۱.

حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چ ۱.

حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۹ق)، نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چ ۱.

حلی، محقق جعفر بن حسن (۱۴۰۷ق)، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸هـ ق)، کتاب الطهارة، ج ۳، قم: انتشارات حکمت.

خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ق)، کتاب الطهارة، ج ۳، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خوارزمی، الموفق بن احمد بن محمد المکی (بی تا)، المناقب، قم: جامعه مدرسین.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳)، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۴، قم: (بی جا).

خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸)، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳، قم: احیاء الآثار الامام الخویی.

ذهبی، شمس الدین ابو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان (۱۴۲۷ق)، سیر أعلام النبلاء، قاهره: دارالحدیث.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴ش)، مفردات الفاظ قرآن، تهران: مرتضوی، چ ۲.

سجادی، سید جعفر (بی تا)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن (۱۲۴۷ق)، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، قم:

مؤسسه آل البيت (ع).

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (١٩٩٣م)، الدر المنثور، بیروت: دارالفکر.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (١٣٧١ق)، تاریخ الخلفاء، مصر: [بی نا].

شافعی، عبدالملک بن عبدالرحمن (٢٠٠٦م)، الفکرالتکفیری عندالشيعه حقیقه ام افتراء، مصر: مکتبه الامام البخاری.

شريف مرتضى، علی بن حسین موسوی (١٤١٥)، الانتصار في انفرادات الإمامیه؛ قم، دفتر انتشارات اسلامی.

صدوق، محمد بن علی (١٤٠٣ق)، معانی الأخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.

صدوق، محمد بن علی (١٤١٨ق)، الهدایة في الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام هادی (ع).

صدوق، محمد بن علی (١٤٠٤ق)، الاعتقادات الامامیه، قم: انتشارات، چ ١.

صدوق، محمد بن علی (بی تا)، عیون أخبار الرضا، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: نشر جهان.

طبری، محب الدین احمد بن عبدالله (١٣٥٦ق)، ذخائر العقبی، قاهره: مکتبه القدسی.

طبری، محمد بن جریر (١٣٨٧ق)، تاریخ الامم و الملوک، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ٤، بیروت: دار التراث، چ ٢.

شعرانی، ابوالحسن (١٤١٩ق)، شرح و ترجمه تبصرة المتعلمین في أحكام الدين، تهران: منشورات إسلامیة.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (١٣٨٧ق)، المبسوط في فقه الإمامیة، تحقیق: سید محمد تقی کشفی، تهران: المکتبه المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.

طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن (١٣٨٦ق)، المبسوط في فقه الإمامیة، تهران: المکتبه المرتضویة.

اتهم تفكر تكفيرى به شيعه در كتاب الفكر التكفيرى عند الشيعة حقيقه ام افتراء و نقد آن ۱۰۵

طيالسى، ابوداود سليمان بن داوود (۱۴۱۹ق)، مسند ابى داوود، تحقيق: محمد بن عبدالمحسن تركى، ج ۴، مصر: دار هجر.

عاملى، سيدجواد بن محمد حسيني (بى تا)، مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ج ۱.

فاضل لنكرانى، محمد موحدى (۱۴۱۹ق)، تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة، المطهرات، تهران: مؤسسه عروج.

فاضل لنكرانى، محمد موحدى (۱۴۰۹)، تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة- النجاسات و أحكامها، قم: [بى نا].

فراهيدى، خليل بن احمد (بى تا)، العين، قم: هجرت، ج ۲.

فيض كاشانى، محمد محسن (۱۴۰۶ق)، الوافى، اصفهان: نشر كتابخانه امام اميرالمؤمنين على (ع).

قى، ميرزا ابوالقاسم (۱۴۱۷ق)، غنائم الايام فى مسائل الحلال و الحرام، تصحيح: عباس تبريزيان، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى.

گلبايجانى، سيد محمد رضا موسوى (۱۴۱۳)، هدايه العباد، تهران: دارالقران الكريم

كلينى، محمد بن يعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، الكافى، تحقيق: على اكبر غفارى و محمد آخوندى، ج ۲، ۴ و ۵، تهران: انتشارات اسلاميه، ج ۴.

كاشف الغطاء، شيخ جعفر بن خضر مالكى (بى تا)، قواعد الأحكام، بى جا: مؤسسه كاشف الغطاء.

كركى، على بن حسين عاملى (محقق ثانى) (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فى شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

لاهيجى، عبدالرزاق (بى تا)، گوهر مراد، قم: نشر سايه.

مازندرانى، على اكبر سيفى (۱۴۲۶)، دليل تحرير الوسيلة- أحكام الأسرة، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى.

مجلسی، محمدباقر (١٤٠٣ق)، بحار الانوار، ج ٢٣، ٢٥ و ٣٢، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چ ٣.

مجلسی، محمدباقر (بی تا)، حق الیقین، قم: انتشارات اسلامیة.

مکارم شیرازی، ناصر (١٤٠١ق)، کتاب النکاح، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (بی تا)، الجمل، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری (١٤١٣ق)، المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره

شیخ مفید، چ ١.

نجفی، محمدحسن (١٤٢١ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

نوری، میرزا حسین (١٤٠٨ق)، مستدرک الوسائل، ج ٦، بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).

هروی قاری، علی بن محمد (١٤٢٢ق)، مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، ج ١،

بیروت: دارالفکر.

بررسی تطبیقی عملکرد حسن بن زید با حسن بن علی اطروش با تأکید بر رویکرد مذهبی و فرهنگی

[تاریخ دریافت ۱۳۹۷/۱۲/۱۸؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۵/۲۷]

* محمد شورمیج

** ولی الله مرادیان

*** رمضان رضایی

چکیده

حسن بن زید معروف به داعی کبیر (حک: ۲۵۰-۲۷۰ق) و حسن بن علی معروف به ناصر کبیر (حک: ۳۰۱-۳۰۴ق) در دوران زمامداری شان در طبرستان و دیلم، به مقوله دین و پیشرفت تشیع زیدی توجه داشته‌اند؛ اما با توجه به شرایط تاریخی و شخصیتی آن دو، داعی کبیر از منظر سیاسی و ناصر کبیر از جنبه دینی و فرهنگی فعالیت بیشتر و موفق‌تری داشته‌اند؛ از این رو هدف مقاله حاضر بررسی و تبیین عملکرد این دو شخصیت به‌ویژه از لحاظ دینی و فرهنگی است؛ پس مسئله اصلی پژوهش، مقایسه و ارزیابی عملکرد داعی کبیر با ناصر کبیر به‌ویژه از منظر دینی است و اینکه هر یک از آن دو چه تأثیراتی از لحاظ دینی گذاشتند. در پی این مسئله این فرضیه مطرح می‌شود که داعی کبیر یک زیدی متعصب بوده و در ترویج تشیع زیدیه تلاش کرده است؛ اما ناصر کبیر علی‌رغم داشتن مذهب زیدی به فقه امامیه متمایل و نزدیک بوده است. در این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی به مسئله اصلی تحقیق پرداخته می‌شود. نتایج پژوهش نشان می‌دهد اقدامات دینی ناصر کبیر در دیلم و طبرستان یکی از زمینه‌های گرایش علویان از تشیع زیدی به تشیع امامی بود و گرایش برخی از شاگردان ناصر کبیر به تشیع امامی، بیانگر این قضیه است.

کلیدواژه‌ها: علویان، طبرستان، داعی کبیر، ناصر کبیر، شیعه زیدی.

* دانشیار گروه تاریخ دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول) m.shoormeij9@pnu.ac.ir
 **دانش آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی گرایش تاریخ و تمدن اسلامی مرکز تحصیلات تکمیلی دانشگاه پیام نور و عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه پیام نور moradianmpnu@gmail.com
 *** استادیار گروه تاریخ، تمدن و انقلاب اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تهران rezayi@ut.ac.ir

مقدمه

در سده‌های نخستین اسلامی، ظلم و جور خلفا و حکومت‌های وابسته به آنها باعث شد بسیاری از علویان برای حفظ جان و آیین خویش دست به مهاجرت بزنند. مهاجرت سادات علوی، یکی از مهم‌ترین مسائل در سده‌های نخستین اسلامی بود. در سده سوم هجری، مهاجرت علویان به نواحی ایران به خصوص بخش شمالی آن شدت گرفت؛ چراکه عباسیان نظر به ترس و نگرانی روزافزونی که از خاندان پیامبر(ص) داشتند، دست به آزار و اذیت آنان زدند.

مهاجرت علویان به طبرستان در زمان متوکل عباسی (۲۳۲-۲۴۷ق) شتاب بیشتری گرفت. سرانجام در رمضان سال ۲۵۰ق علویان در طبرستان موفق به تشکیل حکومتی شدند که حدود چندین دهه دوام یافت. به دنبال آن سادات علوی بیشتری طی مراحل مختلف تا حدود نیمه قرن سوم هجری، به طبرستان مهاجرت کردند و با استفاده از زمینه‌های موجود، دست به فعالیت‌های سیاسی، فرهنگی و دینی زدند.

در دوران حکومت علویان در طبرستان و دیلم، تلاش آنان برای گسترش آیین اسلام قابل توجه بود. حسن بن زید ملقب به داعی کبیر و مؤسس حکومت محلی علویان در سال ۲۵۰ق (حک: ۲۵۰-۲۷۰ق) و همچنین حسن بن علی ملقب به ناصر کبیر و اطروش (۳۰۱-۳۰۴ق)، سومین داعی علوی طبرستان دست به اقدامات سیاسی و دینی زدند که در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد. با توجه به اینکه داعی کبیر بینانگذار حکومت علوی و ناصر کبیر تأثیرگذارترین شخصیت مذهبی و علمی علویان طبرستان بودند، ارزیابی عملکرد آنان به خصوص از لحاظ مذهبی قابل توجه است. هدف از طرح موضوع مذکور، شناسایی و تبیین دیدگاه فقهی و مذهبی این دو شخصیت تأثیرگذار حکومت علوی است؛ زیرا با شناخت عملکرد مذهبی آن دو، بهتر می‌توان سیاست و عملکرد دینی علویان طبرستان را ارزیابی کرد که مورد اختلاف نظر محققان است.

اهمیت موضوع در این است که داعی کبیر همواره به عنوان یک شخصیت سیاسی مد نظر مورخان و محققان بوده و کمتر عملکرد دینی اش بررسی شده است و ناصر کبیر نیز بیشتر به عنوان مبلغ و مروج دینی شناخته شده است و کمتر به ایده‌های فکری و مذهبی به خصوص گرایش و تمایلاتش به تشیع امامی تجزیه و تحلیل شده است؛ بنابراین با مقایسه و ارزیابی دو شخصیت تأثیرگذار در حکومت علوی طبرستان، سعی شده است هم دیدگاه و عملکرد آنان به ویژه از جنبه مذهبی روشن گردد و هم اینکه گرایش و توجهاتشان از تشیع زیدی به تشیع امامی تبیین شود و اینکه از زمان داعی کبیر تا ناصر کبیر چه تحولاتی در نگرش شیعی علویان طبرستان رخ داده است.

مسئله اصلی پژوهش، مقایسه و ارزیابی عملکرد داعی کبیر با ناصر کبیر به ویژه از جنبه مذهبی است و اینکه هر یک از آن دو چه تأثیراتی از لحاظ دینی به جای گذاشتند و چگونه تشیع زیدی به تشیع امامی متمایل گردید. در پی مسئله مذکور، این فرضیه مطرح می‌شود که داعی کبیر یک زیدیه متعصب بود و در ترویج تشیع زیدیه تلاش می‌کرد؛ اما ناصر کبیر علی‌رغم داشتن مذهب زیدی، اقدامات و اندیشه‌های دینی اش بیانگر تمایل وی به فقه امامی است.

در این مقاله باروش توصیفی و تحلیلی و با کمک منابع تاریخی و تطبیق داده‌های آن با پژوهش‌های جدید، به مسئله اصلی تحقیق پاسخ مناسب داده خواهد شد.

پیشینه تحقیق

درباره علویان طبرستان در قرون نخستین اسلامی به خصوص قرن سوم و چهارم هجری، مقالات و کتاب‌های متعددی به نگارش درآمده است که هر کدام در خور توجه است. از جمله پژوهش‌ها، کارهای تحقیقاتی پرفسور ویلفرد مادلونگ است که اطلاعاتی خوبی در زمینه زیدیه طبرستان و مذهب زیدیه می‌دهد که گردآوری و تصحیح مجموعه «اخبار ائمه الزیدیه فی طبرستان و دیلمان و جیلان» سرآمد کارهای وی است که در مقاله حاضر نیز از آن استفاده شده است.

سیدعلی موسوی نژاد از محققان دیگری است که چندین مقاله و کتاب درباره زیدیه، مذهب ناصر کبیر و خاندان او، زیدیه شمال و زیدیه یمن دارد و یکی از پرکارترین نویسندگان در این زمینه است که در این پژوهش از آثار این محقق استفاده شده است.

محمدکاظم رحمتی نیز از محققانی است که در زمینه زیدیه کار تحقیقاتی بسیاری ارائه کرده است. کتاب زیدیه در ایران به بررسی زیدیه تا قرن هفتم در ایران می‌پردازد و پیشینه مناسبی برای تحقیق حاضر است.

حسن انصاری در کانال «بررسی‌های تاریخی»، مقالات و کتاب‌های خود، تحقیقات عالمانه‌ای در زمینه برخی متون کهن زیدی، فقه زیدی و شناسایی فقه ناصر کبیر کرده است.

همچنین صالح پرگاری در زمینه حکومت علویان در طبرستان و محمد شورمیچ نیز در زمینه علل ورود علویان به طبرستان و شکل‌گیری حکومت علوی، مقالاتی ارائه داده‌اند که حاوی نکات خوبی هستند؛ اما آنچه مقاله حاضر را از مقالات و تحقیقات یادشده متمایز می‌گرداند، بررسی تطبیقی عملکرد دینی دو شخصیت بزرگ علوی زیدی در شمال ایران است که در آثار ذکر شده، کمتر به این امر پرداخته شده است.

۱. انگیزه‌های توجه به ارزیابی عملکرد حسن بن زید با حسن بن علی اطروش

هر حکومتی از زمان پیدایش تا فرجام، تحولات و حوادث مختلفی را پشت سر می‌گذارد که در ماندگاری یا زوال آن نقش بسزایی دارند. حکومت علویان زیدی طبرستان نیز از ابتدای تأسیس تا نابودی، به سبب شرایط سیاسی و اجتماعی آن دوران، همواره موجودیت و مشروعیت آن در معرض تهاجم قدرت‌ها و در چالش با ایدئولوژی‌های رقیب بود. در حکومت علوی طبرستان، عملکرد و شخصیت دو داعی بزرگ علوی، یکی به عنوان مؤسس حکومت دینی و دیگری به عنوان نظریه‌پرداز و قوام‌بخش ایدئولوژی دینی علویان حائز اهمیت و توجه است. بدیهی است دوران

تأسیس یک حکومت واجد اقتضائاتی است که آن را با دوران پس از آن متمایز می‌کند. دورانی که علویان زیدی در طبرستان به قدرت رسیدند، زمانه پراشویی بود که قدرت‌های محلی و منطقه‌ای به صورت‌های مختلف برای بسط و گسترش قدرت خود نه تنها مجالی به رقیبان خود نمی‌دادند، بلکه هر حرکت معترضی از سوی مردم را در نطفه خفه می‌کردند (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم اول، ۲۲۴-۲۲۹). در دوره تأسیس (داعی کبیر)، بیشتر تلاش علویان صرف مبارزه با قدرت‌های رقیب بود و فرصت کافی برای نشر و تعمیق آموزه‌های ایدئولوژیک نداشتند؛ اما از آنجایی که هر حکومتی به خصوص با انگیزه دینی، علاوه بر جنبه‌های سیاسی، نیازمند تعمیق آموزه‌های فکری و دینی خود است، پردازش تئوریک آموزه‌های فکری به خصوص تربیت پیروانی که متولی تبلیغ و گسترش این آموزه‌ها باشند، ضروری است. ناصر کبیر در نقش رهبر دوران تثبیت، به پردازش و تعمیق تئوریک دینی علویان پرداخت. به همین دلیل مقایسه و ارزیابی عملکرد دینی این دو شخصیت، در شناسایی و تبیین عملکرد دینی علویان طبرستان ضروری است.

۲. بررسی مقایسه‌ای روش‌های حسن بن زید با حسن بن علی اطروش در کسب قدرت سیاسی

به نظر می‌رسد حسن بن زید بعد از سرکوبی قیام یحیی بن عمر و تشدید سیاست‌های ضد علوی متوکل خلیفه عباسی (حک: ۲۳۲-۲۴۷ق) همراه با مهاجرت سادات علوی، به ری رفت و در آنجا اقامت گزید (جُشمی، ۱۹۸۷: ۱۲۷). مردم کلار و رویان که از طرف خلیفه و کارگزاران طاهری آن تحت فشار بودند، در سال ۲۵۰ هجری با راهنمایی یکی از بزرگان علوی به نام محمد بن ابراهیم با حسن بن زید آشنا شدند و دست به حرکت سیاسی زدند. حسن بن زید در سعیدآباد نزدیک کلار (مرزن‌آباد چالوس فعلی) با مردم و بزرگان منطقه بر پایه اقامه کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) و امر به معروف بیعت کرد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۲۸-۲۲۹).

این قیام مردمی چنان جاذبه داشت که عالم اهل سنت چالوس به نام حسین بن محمد حنفی، فرستادگان حسن بن زید را به حضور پذیرفت و با موافقت او در مسجد جامع آن شهر، برای حسن بن زید بیعت گرفتند (مرعشی، ۱۳۶۸: ۱۳۰).

حسن بن زید برای تشکیل حکومت، نخست به آمل حمله کرد و کارگزاران طاهری را از آنجا بیرون راند؛ سپس با کمک مردم به سمت ساری رفت و با تصرف آنجا، بیشتر نواحی طبرستان و بخش وسیعی از دیلم و ری تا حدود سال ۲۵۳ هجری، به تصرفش درآمد (ابن اثیر، ۱۳۷۰: ۱۰ / ۴۱۹۳ - ۴۱۹۶).

نحوه کسب قدرت سیاسی ناصر کبیر برای تشکیل حکومت، تفاوت چندانی با داعی کبیر نداشت. وی بعد از شکست خوردن محمد بن زید دومین حاکم علوی طبرستان از محمد بن هارون فرمانده امیراسماعیل سامانی در سال ۲۸۷ ق (طبری، ۱۳۸۸: ۱۵ / ۶۷۰۸؛ مسعودی، ۱۳۷۰: ۲ / ۶۵۹)، نزد جستان بن وهسودان مرزبان دیلم که با وی سابقه دوستی داشت، پناهنده شد (در حدود ۲۸۸ ق) (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۶۲). ناصر کبیر بعد از گذشت سه سال اقامت در گیلان و زمینه سازی برای قیام، سرانجام به خونخواهی محمد بن زید در منطقه دیلمان گیلان خروج کرد؛ اما سپاه سامانی قیامش را در سال ۲۹۳ ق در دیلمان سرکوب کرد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۵۹؛ رایینو، ۱۳۱۹: ۳۳).

سرانجام حوادث سیاسی سال ۲۹۸ هجری طبرستان باعث شد که ورق به نفع ناصر کبیر برگردد. چون در این سال، روس ها به سواحل دریای طبرستان حمله کردند. امیراسماعیل سامانی، محمد بن صعلوک را از ری به طبرستان فرستاد؛ ولی نتوانست در مقابل روس ها کاری کند. روس ها در طبرستان کشتار فراوان کردند و غنایم بسیاری گرفتند (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۱۳۶۶: ۱). رفتار خشونت بار روس ها با مردم طبرستان، افزایش خراج و مالیات و ناتوانی عامل سامانی محمد بن صعلوک، موجب شد تا مردم به ناصر کبیر چشم امید ببندند و با او در سال ۳۰۱ ق بیعت کنند (همان: ۲۶۶ و ۲۶۹).

پس از زمینه سازی و اخراج عامل سامانی از رویان، ناصر کبیر به دعوت اسپهبد

بررسی تطبیقی عملکرد حسن بن زید با حسن بن علی اطروش با تأکید بر رویکرد مذهبی و فرهنگی ۱۱۳

کلار به آن منطقه رفت. اسپهبد کلار محمد بن حسن با او بیعت کرد. ناصر کبیر با کمک اسپهبد کلار، محمد بن صعلوک را در چالوس شکست داد (۳۰۱ ق) و از مردم بیعت گرفت؛ سپس به آمل رفت و با مردم آنجا بیعت کرد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶ قسم اول: ۲۶۸-۲۶۹). در نتیجه ناصر کبیر نیز همانند داعی کبیر با دعوت و همراهی مردم کلار از غرب طبرستان قدرت را به دست گرفت و در ادامه به سمت شرق طبرستان یعنی آمل تا ساری پیشروی کرد.

تفاوت اساسی کسب قدرت سیاسی آن دو این بود که داعی کبیر تا حدود ۲۷۰ هجری به فرمانروایی خود ادامه داد و همواره در صدد توسعه ارضی و قدرتش بود؛ اما ناصر کبیر اندکی بعد از کسب قدرت سیاسی، در سال ۳۰۱ هجری از قدرت کناره‌گیری کرد و امور سیاسی را به اطرافیان خود سپرد؛ چون وی برعکس داعی کبیر به دلیل شخصیت علمی و دینی اش، علاقه‌ای به ادامه کار سیاسی نداشت و بعد از ادای وظیفه، از قدرت سیاسی کناره گرفت و ادامه کار سیاسی را به یکی از شاگردان جنگاور و شجاع خود به نام حسن بن قاسم علوی سپرد و خود به عبادت و تبلیغ و آموزش دینی مشغول شد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم اول، ۲۷۲؛ هارونی، ۲۰۰۱: ۱۲۶). داعی کبیر تلاش‌های سیاسی بیشتری برای کسب قدرت انجام داد و پایه‌گذار تشکیلات سیاسی و دینی سادات در طبرستان گردید؛ اما ناصر کبیر در ابتدا برای ادای وظیفه دینی و کمک به مردم قیام کرد و وقتی به نتیجه رسید، ادامه کار سیاسی را به نزدیکان و افراد مورد اعتماد خود سپرد و خود به امور علمی و فرهنگی پرداخت.

۳. بررسی مقایسه‌ای سیاست حسن بن زید و حسن بن علی اطروش در برخورد با قدرت‌های همجوار

قدرت‌گیری حسن بن زید در طبرستان، با گسترش نارضایتی مردم از کارگزاران طاهری همراه بود. سلیمان بن عبدالله طاهری نایب محمد بن عبدالله در طبرستان بود. وی نیز از طرف خود محمد بن اوس بلخی را به حکومت طبرستان گماشت. بر اثر سوء مدیریت او و فرزندانش مردم علیه آنان اعتراض و شورش کردند و در نهایت

منجر به اخراج محمد بن اوس و کارگزارانش شدند (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم اول، ۲۲۹). این حادثه منجر به برخورد اجتناب ناپذیر نیروهای طاهری با حسن بن زید گردید؛ زیرا آنان با قیام داعی کبیر قدرت خود را در طبرستان از دست داده بودند؛ پس در صدد جبران آن برآمدند؛ به همین دلیل همواره بین آنان جنگ و درگیری بود (همان: ۲۲۹-۲۳۹ و ۲۴۷).

از سوی دیگر به دلیل روابط نزدیک طاهریان با خلفای عباسی و اطاعت از سیاست مذهبی آنان (فرای، ۱۳۶۳: ۴ / ۹۴)، برخورد طاهریان با حسن بن زید شیعی اجتناب ناپذیر بود. علاوه بر آن خلیفه عباسی مخالف توسعه طلبی حسن بن زید شیعی در طبرستان بود؛ در نتیجه در صدد سرکوبی اش برآمد و بر همین اساس المعتمد بالله خلیفه عباسی در سال ۲۵۳ ق برای سرکوبی حسن بن زید، سپاهی به فرماندهی موسی بن بُغا و مفلح به سوی طبرستان فرستاد و بین دو سپاه زد و خورد صورت گرفت و آمل تسلیم مفلح شد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم اول، ۲۴۴). در این زمان عده‌ای از بزرگان محلی طبرستان که از حکومت علویان متضرر شده و قدرتشان را از دست داده بودند، مفلح سردار خلیفه عباسی را در جنگ علیه علویان یاری دادند. با پیشروی مفلح به سمت آمل، داعی کبیر برای گردآوری سپاه به دیلمان رفت؛ ولی نیروهای خلیفه او را تعقیب کردند و در مناطق کوهستانی دیلمان درگیری شدیدی بین آنان رخ داد و نزدیک بود داعی کبیر بازداشت شود. حادثه مرگ خلیفه معتز و شورش صاحب الزنج در بصره که بغداد را در معرض تهدید قرار داده بود، سبب بازگشت سربازان خلیفه و نجات داعی کبیر و احیای دوباره حکومت علویان در طبرستان گردید (طبری، ۱۳۸۸: ۱۴ / ۶۳۰۲). بعد از اینکه داعی کبیر قدرتش را در طبرستان، گرگان و ری تثبیت کرد (۲۵۷ هجری)، دوباره با نیروهای خلیفه عباسی درگیر شد، به طوری که معتمد خلیفه عباسی در اقدامی تلافی جویانه، موسی بن بغا را به ری فرستاد و آن منطقه را از علویان بازپس گرفت (همان: ۴ / ۶۳۰۲). در نتیجه حسن بن زید در تمام دوران فرمانروایی خود در طبرستان، روابط خصمانه‌ای با دستگاه خلافت داشت.

امیران طاهری که در این زمان در دوران ضعف خود به سر می‌بردند و سیاست تهاجمی حسن بن زید را تهدیدی جدی برای خود می‌دانستند، از قدرت‌های دیگر برای مقابله با آنان استقبال کردند؛ بنابراین عده‌ای از بزرگان طاهری از یعقوب لیث برای مقابله با علویان دعوت کردند (پرگاری، ۱۳۷۸: ۱۳۹). در نتیجه حسن بن زید در سال ۲۶۰ ق با حمله یعقوب لیث به طبرستان مواجه شد. امیر صفاری پس از تصرف ساری و آمل، در پی حسن بن زید به کوه‌های دیلم رفت؛ اما سرانجام به دلیل شرایط سخت جغرافیایی مجبور به بازگشت شد (ابن اثیر، ۱۳۷۰: ۱۰ / ۴۴۵۴ و ۴۳۲۷-۴۳۲۸؛ مسعودی، ۱۳۸۲: ۲ / ۵۵۸). در این مرحله نیز برخی از امیران محلی که با حسن بن زید خصومت داشتند و منافع خود را از دست داده بودند، با امیر صفاری همراهی کردند. حسن بن زید در این زمان از مردم خواست تا با تشکیل دسته‌های نظامی کوچک به شیوه پارتیزانی با سپاهیان یعقوب جنگ کنند. سرانجام امیر صفاری از جنگ و گریز مردم خسته شد و از تعقیب داعی کبیر دست برداشت و در سال ۲۶۱ هجری به گرگان برگشت (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم اول، ۲۴۵-۲۴۶). بنابر آنچه گذشت می‌توان گفت روابط حسن بن زید با حکومت‌های همزمان همچون طاهری، صفاری و خلیفه عباسی به دلیل سیاست تهاجمی و توسعه ارضی و سیاست دینی علویان و اطاعت نکردن از حکومت‌های متقارن و خلیفه عباسی، همواره تیره و خصمانه بود.

حسن بن علی اطروش سومین فرمانروای علوی طبرستان نیز روابطی دوستانه با حکومت‌های همجوار نداشت؛ چون تا قبل از سال ۳۰۱ ق قدرت ثابت و متمرکزی در طبرستان نداشت و بیشتر در دیلم و گیلان اقامت داشت و بین سال‌های ۳۰۱ تا ۳۰۴ ق نیز با قدرت‌های همجوار کمتر درگیر شد. وی با حکومت سامانیان همزمان بود. آنان در این زمان بر طبرستان سلطه داشتند؛ بنابراین حسین بن علی در آغاز کار برای کسب قدرت سیاسی با نماینده سامانی، محمد بن صلحوک در طبرستان درگیر شد (همان: ۲۶۹). هر زمانی که سامانیان به سمت طبرستان هجوم می‌آوردند، وی به دیلم و گیلان می‌رفت و در پناه طبیعت آنجا قرار می‌گرفت و برخلاف داعی کبیر،

توان مقابله با آنان را نداشت، به طوری که در زمان احمد بن اسماعیل سامانی و نصر بن احمد بن اسماعیل، وقتی سپاه سامانی به طبرستان روی آورد، علویان به سمت دیلم عقب نشینی کردند (همان: ۲۷۰-۲۷۱). علاوه بر آن، حسن بن قاسم از سادات علوی با حسن بن علی اطروش مخالفت می‌کرد و همین امر در تضعیف قدرت وی تأثیرگذار بود؛ بنابراین توان پیگیری مقابله با قدرت‌های دیگر را نداشت (همان: ۲۷۴). بنابراین روابط قدرت‌های همجوار چون طاهریان، صفاریان و سامانیان با دولت علوی طبرستان دوستانه نبود و هر دو سادات علوی به دلیل مسائل سیاسی و دینی، درگیری‌های با کارگزاران آنان داشتند.

۴. بررسی اقدامات دینی حسن بن زید و حسن بن علی اطروش

الف) اقدامات دینی حسن بن زید

با شکل‌گیری حکومت سادات علوی در مازندران، اساساً از آنان انتظار می‌رفت بر اساس شریعت اسلام حکومت کنند؛ بنابراین هنگامی که مردمان غرب مازندران در سعیدآباد (مرزن‌آباد کنونی) با حسن بن زید بیعت کردند، شرط بیعت بر اقامه کتاب خدا، سنت نبوی و امر به معروف و نهی از منکر استوار بود؛ چنان‌که به نوشته مرعشی در این بیعت، بزرگانی چون حسین بن محمد حنفی (عالم بزرگ اهل سنت طبرستان) نیز دعوتش را اجابت کردند (مرعشی، ۱۳۶۸: ۱۳۰). وی به نظر مادلونگ از شیعه زیدیه و کلام معتزله حمایت رسمی می‌کرد (Madelung, 2002, 479). حسن بن زید هنگامی که از دست مخالفان داخلی و خارجی خود در طبرستان آسوده گشت، به صدور فرمان‌های مذهبی و نیز رواج مذهب شیعه زیدی همت گماشت. او در یکی از نامه‌هایش این‌گونه نوشت: «... دستور بدهید مردم را گرد آورند و اعلام کنید که ما از عاملان و کارگزاران شما می‌خواهیم که به کتاب الله، سنت رسول خدا و آنچه که به طور حتمی از امیر مؤمنان و پیشوای پرهیزگاران، امام علی بن ابی طالب، در اصول و فروع دین به ما رسیده است، عمل کنند و فضیلت و

برتری آن حضرت بر تمامی امت را آشکار نمایند. مردم را از اعتقاد به جبر، تشبیه و دشمنی با اهل عدل و توحید، بازدارند، همچنین آنان را از تعرض به شیعیان و اذیت و آزارشان منع کنند و نگذارند درباره فضیلت دشمنان خدا و دشمنان امیر مؤمنان چیزی را روایت کنند. از آنان بخواهید که بسم الله الرحمن والرحیم را در نماز بلند گفته، برای نماز صبح قنوت خوانده، در نماز میت پنج تکبیر گفته، مسح کشیدن از روی کفش را ترک نموده، در اذان و اقامه جمله حی علی خیر العمل را اضافه کرده، جماعات اقامه را دو تا دو تا خوانده و از سرپیچی دستورات ما برحذر باشند. پس هر کس با دستورات و دیدگاه ما مخالفت ورزد، خونس هدر و احترامی برای حرمت و اهملش باقی نخواهد بود. با این بیان عذری برای آنانی که اندازشان کردیم، باقی نمی ماند. والسلام» (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۴۰). داعی کبیر برای تبلیغ اسلام تلاش می کرد و جمع بسیاری به دست او اسلام آوردند. وی مبلغانی را به نواحی گوناگون از جمله فیروزکوه، دنباوند (دماوند) و ساری فرستاد (همان: ۲۳۱-۲۳۲). در زمینه سیاست مذهبی، داعی کبیر در برابر شیعیان غیرزیدی سخت گیر بود و از همین روی، برخی از شیعیان امامی استرآباد از ترس، مجبور به ترک طبرستان شدند (تفسیر المنسوب الی الامام العسکری، ۱۳۶۷: ۹-۱۰).

همچنین با ناصبی ها (دشمنان ائمه)^۱ به شدت برخورد می کرد و اگر کسی ناصبی بود، با برخورد تند و سخت او مواجه می شد. نمونه آن برخوردش با جعفر بن احمد بن بهرام الباهلی از علمای اهل سنت معروف به ناصبی گری در گرگان بود. حسن بن زید دستور داد تا او را به زندان بیندازند و تا آخر عمر در حبس بود و پس از مرگ نیز بدنش را به صلیب کشیدند (سهمی، ۱۹۸۶: ۵۲۱).

تلاش برای آبادانی حرم مولا علی (ع) از دیگر اقدامات دینی منسوب به وی است (امین، ۱۹۸۶: ۵/ ۸۵)؛ هر چند برخی چنین موضوعی را مربوط به عصر برادرش، محمد بن زید (۲۷۰-۲۸۷ق) می دانند (براقی، ۲۰۰۹: ۳۴۱؛ ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۹۵ و ۲۲۴).

۱. ناصبی ها با ائمه شیعه مخالف هستند و با شیعه دشمنی دارند.

اقدام دینی دیگر داعی کبیر، برقراری حدود و تعزیرات شرعی بود. وی بر برخی از اهالی دیلم که دست به فسق و فجور و سرقت زده بودند، حد شرعی جاری ساخت (امین، ۱۹۸۶: ۵ / ۹۱). اقدام دیگر داعی کبیر اتحاد بین سادات علوی بود. وی در مدت حکومتش (۲۵۰-۲۷۰ ق)، بسیاری از سادات علوی را جذب کرد و میانشان اتحاد برقرار ساخت؛ چنانکه بنابر متون تاریخی، بیش از سیصد تن از سادات مجاهد، در رکابش بودند (همان: ۹۰).

اقدام دینی دیگر داعی کبیر تألیف آثار و کار فکری بود. وی کتاب‌های زیادی در زمینه مذهب زیدیه تألیف و تدوین کرد. بنابر اظهار متون تاریخی، حسن بن زید چندین کتاب در ترویج عقاید اسلامی نگاشت، از جمله الحجة فی الامامة، الجامع فی الفقه، البیان که امروزه اثری از آنها نیست (واردی، ۱۳۸۹: ۹۲؛ تهرانی، ۱۳۶۷: ۶ / ۲۵۵).

ب) اقدامات دینی حسن بن علی اطروش

ناصر کبیر در مقایسه با داعی کبیر، اقدامات دینی گسترده‌تری داشت؛ زیرا با توجه به علاقه فکری و دانش دینی‌اش، بیشتر وقت خود را صرف امور فرهنگی کرد و خیلی سریع از کارهای سیاسی و جنگ کناره‌گیری نمود. از نخستین اقدامات جدی ناصر کبیر در حوزه مسائل دینی، دعوت از مردم دیلم به دین مبین اسلام بود. ناصر کبیر پس از قتل محمد بن زید علوی (۲۸۷ ق)، به دیلمان پناه برد و مدت چهارده سال میان دیلمیان زیست (۲۸۷-۳۰۱ ق) و آنان را به اسلام دعوت کرد. ابن اثیر در این باره می‌نویسد: «بسیاری از آنان اسلام آوردند و گرد او تجمع نمودند» (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۸ / ۸۱). فخر رازی نیز اشاره‌ای به این ماجرا دارد و می‌نویسد: «ابومحمد حسن اطروش یا همان ناصر کبیر، چهارده سال در گیلان ماند و اکثر مردم آن دیار به دست او مسلمان شدند و او حلال، حرام و شریعت اسلام را به آنان تعلیم داد» (فخر رازی، ۱۳۷۸: ۱۳۷۸). دیگر منابع نیز در این زمینه گزارش‌هایی دارند و می‌توان گفت به استناد متون متعدد، افراد زیادی به دست او مسلمان

بررسی تطبیقی عملکرد حسن بن زید با حسن بن علی اطروش با تأکید بر رویکرد مذهبی و فرهنگی ۱۱۹

شدند (هارونی، ۲۰۰۲: ۲۸۹؛ حسنی، ۱۹۸۷: ۷۳؛ محلی، ۲۰۰۲: ۲ / ۵۹-۶۰).

شریف مرتضی در المسائل الناصریات می‌نویسد: «ابومحمد ناصر کبیر حسن بن علی که فضل او در علم، زهد و فقه روشن‌تر از خورشید درخشان است و او همان کسی است که اسلام را در دیلمستان نشر داد، تا اینکه مردم به دست او هدایت شدند و با دعوت او از جهل نجات یافتند...» (شریف مرتضی، ۱۳۷۶: ۶۳).

ناصر کبیر در راستای نشر و تعالی علوم دینی به ساخت مدارس علمیه، کتابخانه و ترویج علوم دینی همت گماشت. ناصر کبیر در اواخر عمر، از حکومت کناره‌گیری کرد و در مدرسه‌ای که در آمل بنا کرده بود، به تدریس علوم دینی و عبادت مشغول شد. طالبان علم و دانش نیز از سرزمین‌های مختلف، برای بهره‌مندی از محضرش به آمل می‌آمدند (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۷۵؛ مرعشی، ۱۳۶۸: ۱۴۸؛ آملی، ۱۳۴۸: ۱۱۰).

سید ظهراالدین مرعشی در قرن نهم هجری می‌نویسد مدرسه‌ای که ناصر کبیر در آمل بنا نهاده بود تا همین اواخر، آباد و برقرار بود (مرعشی، ۱۳۶۸: ۱۴۸). برخی بر این باورند مدرسه ناصر کبیر در آمل، در حقیقت اولین مدرسه علمیه‌ای است که در جهان اسلام بنا شد؛ زیرا تا پیش از آن، محافل علمی در مساجد و منازل تشکیل می‌شد (زیدان، ۱۳۶۶: ۲ / ۶۲۵). به استناد منابع تاریخی، ناصر کبیر علاقه بسیاری به همنشینی با علما داشت و در ترویج علوم دینی کوشا بود (هارونی، ۲۰۰۲: ۲۹۰؛ آملی، ۱۳۸۳: ۷۶).

فعالیت علمی حسن بن علی از دیدگاه منابع پربار است. وی آثار و کتاب‌های بسیاری تألیف کرد. ابن ندیم فهرستی از کتاب‌های او در زمینه فقه زیدی را برمی‌شمارد، از جمله کتاب الطهارة، کتاب الأذان و الإقامة، کتاب الصلاة، کتاب أصول الزکاة، کتاب الصیام، کتاب المناسک، کتاب السیر، کتاب الأیمان و الذور، کتاب الرهن، کتاب بیع أمهات الأولاد، کتاب القسامة، کتاب الشفعة، کتاب الغصب، کتاب الحدود و... (ابن ندیم، ۱۹۷۸: ۲۷۳).

همچنین احمد بن علی نجاشی، عالم شیعی قرن ۴-۵ هجری فهرستی از کتاب‌های عقیدتی ناصر کبیر را نام می‌برد. از جمله این کتاب‌ها الإمامة کبیر،

الإمامة صغیر، فذک و الخمس، کتاب الشهداء و فضل أهل الفضل منهم، کتاب فصاحة أبی طالب، معاذیر بنی هاشم فیما نقم علیهم و کتاب أنساب الأئمة و موالیدهم است (نجاشی، ۱۳۶۶: ۵۷-۵۸). تمامی این آثار به دلیل نبود روابط فرهنگی بین جامعه زیدی عراق و یمن و طبرستان و منتقل نشدن این آثار به یمن در قرون بعد از فروپاشی زیدیه طبرستان، از بین رفته اند (رحمتی، ۱۳۸۸: ۷۵).

از اقدامات دینی دیگر حسن بن علی، تلاش در جهت ساخت مساجد بود. ابوالحسن علی بن حسین مسعودی می نویسد: «به سال سیصد و یکم نیز اطروش حسن بن علی در ولایت طبرستان و دیلم قیام کرد... آنها را سوی خدا عزوجل خواند که پذیرفتند و اسلام آوردند، و در دیلم مسجدها بساخت» (مسعودی، ۱۳۷۴: ۲ / ۶۹۰). همچنین ابن اثیر و ابن خلدون به تلاش او در گسترش دین اسلام و ساخت مساجد اشاره دارند (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۸ / ۸۱؛ ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۲ / ۵۷۰ و ۳ / ۳۴). در همین راستا گفته شده است او در گیلان، دو مسجد مهم در اشکور بنا کرد (فندرسکی، ۱۳۹۳: ۲۱).

در نتیجه ناصر کبیر علاوه بر منطقه دیلم گیلان، در طبرستان به خصوص آمل نیز نفوذ فرهنگی و فعالیت علمی داشت؛ در حالی فعالیت فرهنگی داعی کبیر محدود به طبرستان، به خصوص آمل بود. از سوی دیگر فعالیت های فرهنگی و علمی ناصر کبیر بسیار گسترده تر از داعی کبیر بود و همین امر سبب شد که به دو شخصیت متمایز تبدیل شوند.

۵. ارزیابی تطبیقی کارنامه دینی حسن بن زید با حسن بن علی اطروش (با رویکرد از تشیع زیدی به تشیع امامی)

مسلم است که اکثر مردم دیلمان، به دست سادات علوی مسلمان شدند و روشن است که در عقاید و فقه از آنان پیروی می کردند؛ چنان که علویان تأثیرگذاری عمیقی بر اندیشه های دینی و مذهبی مردم طبرستان داشتند. از همین روی طبرستان در

بررسی تطبیقی عملکرد حسن بن زید با حسن بن علی اطروش با تأکید بر رویکرد مذهبی و فرهنگی ۱۲۱

عصر حکومت علویان، یکی از مراکز مهم تشیع و فقه زیدی بود؛ مخصوصاً از زمان داعی کبیر (حك: ۲۵۰-۲۷۰ق) که مذهب زیدی، مذهب رسمی قلمرو حکومت شمرده می‌شد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۴۰).

اولین نکته در مقایسه و ارزیابی حسن بن زید با حسن بن علی این است که حسن بن زید برای نخستین بار موفق به تشکیل حکومت علوی در طبرستان به مرکزیت آمل شد و راه را برای حکومت علویان دیگر در شمال فراهم کرد؛ به همین دلیل وی از لحاظ عملکرد سیاسی از حسن بن علی اطروش فعال‌تر بوده است.

نکته دوم در مقایسه و ارزیابی دینی این دو شخصیت این است که هرچند داعی کبیر با بیرون‌راندن کارگزاران طاهریان، قدرت سیاسی علویان را در بخشی از طبرستان استقرار و تثبیت کرد و در حد توان در ترویج دین اسلام و فرهنگ علوی گام برداشت، منابع زیدی در امام‌دانستن وی هماهنگ نیستند (موسوی‌نژاد، ۱۳۸۴: ۲۵۵) و بیشتر منابع زیدی وی را واجد شرایط مقام امامت نمی‌دانند (مؤیدی، ۱۴۱۷: ۱۶۱-۱۶۶؛ ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۲۸-۲۶۸). برخی از زیدیه حسن بن زید و محمد بن زید را به دلیل داران‌بودن شرایط امامت (علم، زهد و سیاست) در حد امامت ندانسته‌اند (موسوی‌نژاد، ۱۳۸۰: ۹۰)؛ ولی بیشتر منابع زیدی بر مقام امامت ناصر کبیر هم‌رأی‌اند و او را یکی از امامان اعظم خود می‌دانند (هارونی، ۲۰۰۱: ۱۲۶-۱۲۷؛ زحیف، ۲۰۰۲: ۶۲۰-۶۳۲؛ موسوی‌نژاد، ۱۳۸۴: ۲۵۶).

مادلونگ محقق در زمینه زیدیه نیز می‌نویسد ناصر کبیر عموماً با عنوان امام شناخته شده است (Madelung, 2002: 479). شاید به قول یحیی بن حسین هارونی، ناصر کبیر از آنجایی که مقام علمی و الایی داشت و فقیه‌ی صاحب دانش و وجاهت بود، خود را لایق امامت می‌دانست (هارونی، ۱۳۸۷: ۵۱). «باندشتی» از اصحاب ناصر کبیر و منسوب به روستای باندشت آمل، که مدت طولانی با ناصر هم‌صحبت بود، اثری در اثبات امامت ناصر کبیر تألیف کرد (رحمتی، ۱۳۸۸: ۷۶).

نکته سوم در مقایسه و ارزیابی دینی این دو شخصیت این است که هر دو زمانی که بر طبرستان و دیلم تسلط داشتند، در نشر معارف دینی تلاش کردند؛

ولی ناصر کبیر به دلیل اینکه زود از صحنه قدرت سیاسی کناره گرفت، فرصت بیشتری برای فعالیت فرهنگی و مذهبی داشت و به این جنبه توجه بیشتری کرد. در مورد اهلیت و جامعیت دینی ناصر کبیر بنابر منابع تاریخی باید گفت عالمان و طالبان علم از نقاط دوردست به شهر آمل می آمدند و از ناصر کبیر استفاده می کردند (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۵۷۱/۲ و ۳/۳۴؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۹/۱۳۵؛ ابن ندیم، ۱۹۷۸: ۲۷۳؛ شوشتری، ۱۳۹۲: ۵/۱۹۴)، به طوری که ابن اسفندیار، در قرن ششم هجری از استقبال مردم نقاط مختلف از حوزه درسی ناصر کبیر جهت کسب علوم دینی یاد کرده است (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۷۵). علاوه بر آن، بنابر مستندات منابع تاریخی در مقایسه این دو شخصیت باید گفت ناصر کبیر فقیه، متکلم، مفسر و محدث بزرگی بود (هارونی، ۲۰۰۲: ۲۹۰؛ آملی، ۱۳۸۳: ۷۶).

نکته چهارم در مقایسه و ارزیابی دینی این دو شخصیت، تلاش های آنان در تألیف و نشر کتاب های دینی است. داعی کبیر با تمام درگیری های سیاسی خود، به تألیف سه کتاب دینی (الحججه فی الامامه، الجامع فی الفقه و البیان) در نشر عقاید زیدیه تلاش کرد (واردی، ۱۳۸۹: ۹۲؛ تهرانی، ۱۳۶۷: ۶/۲۵۵)؛ اما ناصر کبیر در مقایسه با او، تلاش های بیشتری در زمینه تألیف و نشر کتاب های دینی شیعه انجام داد. ابن ندیم حدود چهارده کتاب و نجاشی حدود شش کتاب از وی ذکر کرده اند (ابن ندیم، ۱۹۷۸: ۲۷۳؛ نجاشی، ۱۳۶۶: ۵۷-۵۸؛ موسوی نژاد، ۱۳۸۷: ۱۲۸-۱۲۹)؛ اما مؤلف رساله علماء الزیدیه که احتمالاً ملایوسف حاجی گیلانی است، تعداد کتاب های ناصر کبیر را بیشتر این ذکر کرده است. وی به بیش از ۱۵۰ تألیف ناصر کبیر اشاره دارد و می نویسد آنچه ما نمی دانیم بیش از آنی است که می دانیم. وی می نویسد تألیفات او بر طبق مذهب قاسمیه بیش از سیصد تألیف است (موسوی نژاد، ۱۳۸۷: ۱۲۸-۱۲۹).

نکته پنجم در مقایسه و ارزیابی دینی این دو شخصیت، بحث فقه زیدی است. مهم ترین کسی که در پایان قرن سوم هجری به گردآوری آثار مکتب زیدیان قدیم همت گماشت و سعی در تدوین مبانی فقهی آن داشت، دانشمند کوفی

بررسی تطبیقی عملکرد حسن بن زید با حسن بن علی اطروش با تأکید بر رویکرد مذهبی و فرهنگی ۱۲۳

ابوجعفر محمد بن منصور بن یزید کوفی مرادی (حدود ۲۹۰ق) بود (انصاری، Ansari.kateban.com/post/1850). فقه زیدیه کوفی قدیم در آغاز سده سوم هجری به آرای فقهای اهل بیت و اجماع آن توجه داشت، فقه حضرت علی (ع) در آثار کهن زیدی منعکس شده است (انصاری، Ansari.kateban.com/post/3543). همچنین روایات امام باقر (ع) و تا اندازه‌ای امام جعفر صادق (ع) و گاهی امام موسی کاظم (ع) نیز در مباحث فقهی آنان منعکس شده است (همان).

داعی کبیر به طور رسمی از آیین شیعه زیدی حمایت می‌کرد و اعتقادات معتزلی داشت و کتاب‌هایی نیز در فقه زیدی نگاشت (Madelung, 2002: 479)؛ اما ناصر کبیر به فقه و شریعت زیدیه کوفه نزدیک بود و در جدل ضد معتزله بود (Madelung, 2002: 479-480). برخی اسناد تاریخی، نشان‌دهنده این است که ناصر کبیر علاوه بر مذهب زیدی، به فقه امامیه نزدیک شد؛ اما جو عمومی طبرستان با افکار زیدی بود (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۴۵؛ ابن‌اسفندیار، ۱۳۶۶: ۱۰۱؛ محلی، ۲۰۰۲: ۵/۱). مادلونگ معتقد است ناصر کبیر در برخی از اصول فقهی، طبق تشیع امامی عمل می‌کرد. او در باب ارث، نظر امامیه را پذیرفت و دیدگاه تبعیض‌آمیز اهل سنت درباره ارث را که با خاندان پدری منطبق می‌شد، قبول نداشت و مانند امامیه طلاق بدعت را رد کرد (Madelung, 2002: 480).

پژوهشگرانی گفته‌اند فرقه زیدیه ناصریه در امتداد جریان نزدیک به امامیه بود (موسوی‌نژاد، ۱۳۸۰: ۸۹-۹۰) و افکار و آرای امام ناصر کبیر و کمک‌های مادی و معنوی او به دولت امام هادی در یمن، به خوبی تعلق او را به شاخه نزدیک به امامیه نشان می‌دهد. ناصر کبیر بیش از آنکه تحت تأثیر مستقیم امام قاسم و هادی باشد، تحت تأثیر امامیه بود. او در احکام طلاق، ارث و مسح پا در وضو موافق مکتب امامیه فتوا می‌داد تا آنجا که برخی او را شیعه اثنی‌عشری دانسته‌اند (همان: ۹۰). از آنجا که میراث معرفتی و عقیدتی و نیز مبانی فکری زیدیه و امامیه برگرفته از اهل بیت (ع) است، این دو گروه ناگزیر به همکاری و تعامل علمی بودند. زیدیان هرچند امامت امامان امامیه غیر از امام علی، حسن و حسین (ع) را باور

نداشتند، جایگاه علمی امامان امامیه را انکار نمی‌کردند و مرجعیت علمی آنان را می‌پذیرفتند و حتی برخی رهبرانشان چون ناصر کبیر نزد امامیه شاگردی کردند (موسوی تنیانی، ۱۳۹۲: ۹۵). به همین جهت برخی ناصر کبیر را از اصحاب امام هادی و امام حسن عسکری (ع) معرفی کردند. پدر ناصر کبیر هم در زمره اصحاب امام جواد (ع) بود (موسوی تنیانی، ۱۳۹۲: ۹۵؛ طوسی، ۱۴۱۵: ۹۸ و ۳۷۶).

در منابع زیدیه روایات بسیاری از امامان امامیه از جمله امام سجاد، امام باقر، امام صادق و امام کاظم (ع) در موضوعات گوناگون نقل شده است که دلیلی بر میراث حدیثی مشترک است (موسوی تنیانی، ۱۳۹۲: ۹۵). در همین راستا ناصر کبیر روایات بسیاری از امامان امامیه نقل کرده و حتی روایت ناصر کبیر نیز در منابع امامیه منعکس شده است (همان: ۹۵-۹۷؛ صدوق، ۱۴۱۷: ۹۴). ناصر کبیر در کتاب خود با نام الاحتماس به اهمیت مسائل و قوانینی که محتسب جهت اداره جامعه اسلامی به آن نیاز داشت، تصریح کرده است. وی مسائل شرعی و فقهی ای را که تجار به آن نیاز دارند، به تفکیک بیان می‌کند و قوانین فقهی تاجران و بازرگانان را با اجماع علمای آل رسول (ص) ارجاع می‌دهد. قالب روایاتی که اطروش نقل می‌کند، از امام علی (ع) است. وی در این کتاب به محتسب تکلیف می‌کند شعار اهل بیت را ملاک قرار بدهد و چند مورد را هم مثال می‌زند، به خصوص در ارتباط با اذان و اقامه که لا اله الا الله را در آخر اذان دو مرتبه و در آخر اقامه یک مرتبه بیان کنند و آمین را در پایان حمد ترک کنند، حی علی خیر عمل را در اذان و اقامه بیاورند و بسم الله را با صدای بلند بگویند و... (اطروش، ۱۴۲۳: ۴۰-۴۶). ناصر اطروش در بخش دیگری از این کتاب می‌نویسد: بر محتسب است که برخی از محرمات را ممنوع کند؛ مثلاً به نجاران و خراطان دستور دهند از تراشیدن آلات قمار مثل نرد و شطرنج خودداری کنند و فتوای خود را به روایت علی (ع) مستند نمایند. از این‌گونه نوشتار که ناظر بر مسائل جامعه اسلامی و منطبق با دیدگاه شیعی امامی است، به وفور در این کتاب دیده می‌شود (همان: ۴۷).

ناصر کبیر در کتاب البساط که کتابی عقیدتی و کلامی است، به مهم‌ترین

بررسی تطبیقی عملکرد حسن بن زید با حسن بن علی اطروش با تأکید بر رویکرد مذهبی و فرهنگی ۱۲۵

مسائلی که مردم درباره آنها اختلاف دارند و به مباحثی چون توحید و عدل، ایمان و کفر، نفاق، جبر و قضا و قدر پرداخته است (همو، ۱۴۱۸: ۴۵).

همچنین طبق کتاب المغنی فی رؤوس مسائل الخلاف بین الامام الناصر و سایر فقهاء اهل بیت و العامه، تألیف علی بن پیرمرد دیلمی، ناصر کبیر برخلاف دیگر زیدیه اعتقاد داشت اگر دعوت مفضول بر فاضل پیشی داشت، به مجرد دعوت فاضل، باید مفضول امامت را به او واگذارند. به نظر وی، قول امام به خودی خود حجت نیست. او همچنین عصمت امام را مطرح می‌کند (انصاری، Ansari.kateban.com/post/1221).

نکته ششم و آخر در ارزیابی فعالیت دینی این دو شخصیت، این است که داعی کبیر بعد از خود، مکتب فکری خاصی را بر جای نگذاشت؛ اما بعد از ناصر کبیر، مکتب فکری خاصی با عنوان ناصریه تشکیل شد. مکتب ناصریه یا همان مکتب کلامی و فقهی ناصر کبیر، قرن‌های متمادی در منطقه گیلان و دیلمان پیروان فراوانی داشت. علمای مکتب ناصریه در آن نواحی با شرح و تبیین آثار و آرای ناصر، به نشر و ترویج افکار او تلاش فراوانی کردند (ابن عنبه، ۱۳۸۰: ۳۰۸).

نتیجه

شکل‌گیری حکومت علویان در طبرستان از یک سو حاصل شرایط سیاسی و اجتماعی حاکم بر منطقه بود و از سوی دیگر به مجاهدت سادات علوی به خصوص حسن بن زید (داعی کبیر) برمی‌گشت. وی در همان آغار با تکیه بر کتاب خدا و سنت رسول با مردم طبرستان پیمان بست و به گسترش تشیع زیدی پرداخت و با عقاید دیگر مخالف بود. دغدغه‌های سیاسی‌اش همچون درگیری با نیروهای طاهری و صفاری به او فرصت لازم برای گسترش فعالیت دینی را نداد.

اما حسن بن علی معروف به ناصر کبیر در شرق گیلان فرصت مناسب‌تری به مدت نزدیک به چهارده سال برای تبلیغ فعالیت دینی داشت. وی از این فرصت به نحو احسن استفاده کرد و مردمان زیادی را در دیلمان گیلان و طبرستان با

مذهب شیعه آشنا کرد و دعوی پیشوایی دینی داشت؛ بنابراین در مقایسه با داعی کبیر اگرچه از موقعیت و قدرت سیاسی کمتری برخوردار بود، موفقیت علمی و دینی ناصر کبیر بیشتر و چشمگیرتر بود.

داعی کبیر به طور رسمی از آیین شیعه زیدی حمایت می‌کرد و اعتقادات معتزلی داشت؛ اما ناصر کبیر، به فقه و شریعت زیدیه کوفه نزدیک بود و از لحاظ اعتقادی و فقهی به شیعه امامی نزدیک شد. نوشته‌های وی و برخی از اسناد تاریخی بیانگر این است که ناصر کبیر علاوه بر مذهب زیدی، گرایش به فقه امامیه داشت. ناصر کبیر در برخی از اصول فقهی مانند ارث و طلاق، طبق تشیع امامی عمل می‌کرد و سعی می‌کرد طبق اصول اهل بیت (ع) رفتار کند؛ به همین دلیل برخی او را معتقد به شیعه امامی می‌دانند؛ بنابراین زمینه‌های گرایش علویان از تشیع زیدی به سوی تشیع امامی از زمان ناصر کبیر فراهم شد.

کتاب‌نامه

ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد (۱۹۶۵ و ۱۳۹۹)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارالصادر، تهران: اساطیر.

ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۹۷۸م)، *الفهرست*، بیروت: دارالمعرفة.

ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن بن محمد، (۱۳۶۳)، *العبر* (مشهور به تاریخ ابن خلدون)، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ابن عنبه، (۱۳۸۰ق)، *عمدة الطالب*، تحقیق محمد حسن آل طالقانی، نجف: مطبعة الحیدریه. اطروش، الامام الناصر بالحق الحسن بن علی (۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م)، *احتساب*، تحقیق عبدالکریم احمد جدبان، جمهوریة الیمن - صعده: مکتب التراث الاسلامی.

اطروش، الامام الناصر بالحق الحسن بن علی (۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م)، *البساط*، تحقیق عبدالکریم احمد جدبان، جمهوریة الیمن - صعده: مکتب التراث الاسلامی. تفسیر المنسوب الی الامام العسکری (۱۳۶۷)، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی.

بررسی تطبیقی عملکرد حسن بن زید با حسن بن علی اطروش با تأکید بر رویکرد مذهب و فرهنگی ۱۲۷

- حسینی، ابوالعباس (۱۹۸۷م)، المصاییح، بیروت: دارالنشر فرانکس شتاینر.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر (۱۹۸۴م)، الملل والنحل، بیروت: دارالمعرفة.
- ابن اسفندیار (۱۳۶۶)، تاریخ طبرستان، به تصحیح عباس اقبال، تهران: خاور.
- امین، سید محسن (۱۹۸۶م)، أعیان الشیعة، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- آملی، محمد بن حسن (۱۳۴۸)، تاریخ رویان، تصحیح منوچهر ستوده، بنیاد فرهنگ ایران و چاپ (۱۳۸۳)، تهران: اقبال.
- انصاری، حسن (۱۳۹۸)، «یادداشتی کوتاه پیرامون کتابی کهن از شمال ایران درباره فقه ناصری»، کاتبان، Ansari.kateban.com/post/1221.
- انصاری، حسن (۱۳۹۸)، «ضرورت توجه به فقه زیدی در تدوین اهل بیت»، کاتبان، Ansari.kateban.com/post/3543.
- انصاری، حسن (۱۳۹۸)، «مبانی اصولی / کلامی زیدیان مکتب قدیم عبارت سازی کتاب الفه و الجملة المرادی، کاتبان، Ansari.kateban.com/post/1850.
- براقی، حسین (۲۰۰۹م)، تاریخ النجف، تصحیح: کامل سلمان جبوری، بیروت: دار المورخ العربی.
- بیضاوی، ناصرالدین (۱۳۸۲)، نظام التواریخ، تهران: نشر بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- بخاری، ابی نصر (۱۳۸۹)، سر السلسلة العلویة، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- تهرانی، شیخ آقابرگ (۱۳۶۷)، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، تهران: کتابخانه اسلامیه.
- پرگاری، صالح (۱۳۷۸)، تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی دوره علویان، تهران: سمت.
- جُشمی، محسن بن محمد حاکم (۱۹۸۷م)، نُحَب من کتاب جلاء الابصار، نقلها احمد بن سعدالدین مسوری فی کتاب تحفة الأبرار، در اخبار ائمة الزیدية فی طبرستان و دیلمان و جیلان، چاپ ویلفرد مادلونگ، بیروت: المعهد الالماني للابحاث الشریقة.
- رابینو، ه. ل. (۱۳۱۹)، دودمان علوی، تهران: ارمغان.
- رحمتی، محمد کاظم (۱۳۸۸)، «میراث فرهنگی زیدیان ایران و انتقال آن به یمن»، فصلنامه تاریخ ایران، ش ۶۳/۵، صص ۷۳-۱۰۱.
- زحیف، محمد بن علی (۲۰۰۲م)، مآثر الأبرار فی تفصیل مجملات جواهر الاخبار، صنعا:

مؤسسه الامام زید بن علی الثقافیه.

زیدان، جرجی (۱۳۳۶)، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهرکلام، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر.

سهمی، حمزه بن یوسف (۱۹۸۶)، تاریخ جرجان، بیروت: دارالنشر عالم الکتب.
شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۳۷۶)، المسائل الناصریات، تحقیق مرکز پژوهش و تحقیقات علمی، تهران: رابطه الثقافة والعلاقات الإسلامية.
شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۹۲)، مجالس المؤمنین، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

صدوق، محمد بن علی بابویه (۱۴۱۷ق)، امالی، قم: مؤسسه البعثت.
فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۳۷۸)، الشجرة المباركة فی أنساب الطالبية، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

فندرسکی، سید رضا (۱۳۹۳)، تاریخ هوسم، قم: آبشامه.
فرای، ر.ن. (گردآورنده) (۱۳۶۳)، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه کمبریج، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، تهران: امیرکبیر.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۵ق)، رجال طوسی، تحقیق جواد قیومی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۸)، تاریخ الرسل والملوک (تاریخ طبری)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.

مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۱)، فرقه های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات اساطیر.

محلی، حمید بن احمد (۲۰۰۲م)، الحدائق الوردية فی مناقب ائمة الزيدية، صنعا: مكتبة بدر.

مرعشی، سید ظهیرالدین بن سید نصیرالدین (۱۳۶۸)، تاریخ طبرستان، رویان و مازندران، تهران: شرق.

مسعودی، ابوالحسین علی بن حسین (۱۳۷۴)، مروج الذهب و معادن الجوهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

بررسی تطبیقی عملکرد حسن بن زید با حسن بن علی اطروش با تأکید بر رویکرد مذهبی و فرهنگی ۱۲۹

مسعودی، ابوالحسین علی بن حسین (۱۳۸۲)، تنبیه الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.

مؤیدی، مجدالدین بن محمد (۱۴۱۷ق)، التحف شرح الزلف، صنعا: مکتبه بدر. موسوی تینانی، سیداکبر (۱۳۹۲)، «مناسبات امامیه و زیدیه (از آغاز غیبت صغری تا افول آل بویه)»، فصلنامه تحقیقات کلامی، ش ۳.

موسوی نژاد، سیدعلی (۱۳۸۰)، «آشنایی با زیدیه»، فصلنامه هفت آسمان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ش ۱۱.

موسوی نژاد، سیدعلی (۱۳۸۴)، «زیدیه از ظهور تا تأسیس حکومت»، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، قم: مجتمع آموزش عالی امام خمینی وابسته به جامعه المصطفی، س ۴، ش ۱۳ و ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۸۴.

موسوی نژاد، سیدعلی (۱۳۸۷)، «زیدیان شمال ایران در قرن هشتم هجری بر اساس نسخه‌ای تازه‌یاب»، فصلنامه هفت آسمان، دوره ده، ش ۳۸.

نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۶)، الرجال، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

واردی کولایی، تقی (۱۳۸۹)، تاریخ علویان طبرستان، قم: انتشارات دلیل ما.

هارونی، یحیی بن حسین (۲۰۰۱م)، الافاده فی تاریخ الائمة الساده، یمن - صعده: مرکز اهل البيت للدراسات الاسلامیه.

هارونی، یحیی بن حسین (۲۰۰۲م)، تیسیر المطالب فی امالی ایطالب، عمان: مؤسسه الامام زید بن علی الثقافیه.

هارونی، یحیی بن حسین (۱۳۸۷)، الافاده فی تاریخ الائمة الساده، تصحیح محمدکاظم رحمتی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

47-Madelung, Wilferd (2002), »Zaydiyya«, The Encyclopaedia of Islamic, volume.xI, second edition, ed. p. Bearman, the Bianquist, Bosworth, Von Donzel and Heinrichs

بازخوانی شخصیت یزید بن حصین

[تاریخ دریافت ۱۳۹۷/۱۲/۶؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۲/۷]

* ابراهیم صالحی حاجی آبادی

** رضا رضانی

*** محمدعلی صالحی حاجی آبادی

چکیده

در تاریخ تشیع نام برخی از افراد در شمار شیعیان و اصحاب ائمه ضبط شده است؛ اما وقتی ادله و منابعی که این قبیل اسامی را ضبط کرده‌اند، بررسی می‌شوند، خلاف آن مدعا ثابت می‌شود. در بسیاری از کتاب‌ها نام یزید بن حصین به عنوان یکی از شیعیان امام حسین (ع) و به عنوان شهید کربلا ضبط شده است، حال آنکه وقتی مستندات که برای اثبات شهادت یزید اقامه شده است، نقد و ریشه‌یابی تاریخی می‌شوند، نه تنها نمی‌توان نام وی را در شمار شهدای نینوا دانست، بلکه به تصریح تاریخ کهن و معتبر، یزید یکی از دشمنان امام حسین (ع) بود که بعد از عاشورا و در قیام تواین سلیمان بن سرد را به شهادت رساند و زمان عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی را درک کرد؛ از همین روی لازم است برای شناخت شیعیان واقعی، طبق اصول و قواعد پژوهشی در تاریخ، منابع و مستندات بازکاوی شوند.

کلیدواژه‌ها: شهدای کربلا، یزید بن حصین، شهادت، نقد و ارزیابی ادله.

* دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم قم (نویسنده مسئول) salehi.ebrahim114@gmail.com

** استادیار گروه معارف دانشگاه آیت الله بروجردی ramazanireza19@yahoo.com

*** دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان غیر ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب salehiofficial@outlook.com

مقدمه

شناخت هویت شهدای کربلا و تشخیص شهدا از غیر شهدا امری لازم و ضروری است. در بسیاری از کتاب‌ها نام یزید بن حصین به عنوان شهید کربلا ضبط شده است. قائلان به این مطلب برای اثبات مدعای خود سه دلیل اقامه کرده‌اند؛ اما با توجه به اصول و قواعد پژوهش در تاریخ، هر سه دلیلی که برای شهادت یزید بیان شده مخدوش است و قابل اعتماد نیست. افزون بر آنکه در کتاب‌های کهن تاریخی تصریح شده است یزید بن حصین چند سال بعد از عاشورا در قید حیات بود و به جنگ توابعین رفت. یزید عمری طولانی داشت و در سال ۱۰۳ هجری قمری از دنیا رفت؛ از همین روی نمی‌توان نام وی را در شمار شهدای کربلا ضبط کرد.

مستندات شهادت یزید

بیان و نقد دلیل اول: طلب آب

یزید از اصحاب امام حسین (ع) بود (طوسی، ۱۳۸۱: ۱۰۳؛ تفرشی، ۱۴۱۸: ۵/۸۹) که با اذن امام نزد ابن سعد رفت تا دلیل بستن آب به روی خیمه‌های حرم را جویا شود (قمی، ۱۴۰۵: ۲۱۷ و ۲۱۸؛ موسوعة کلمات الإمام الحسین، ۱۴۱۵: ۴۲۶؛ سنگری، ۱۳۸۸: ۱/۶۶۱).

برخی چون فتال نیشابوری (۵۰۸ق)، ابن طلحه شافعی (۶۵۲ق)، ابن ابی‌الفتح (۶۹۳ق) و ابن صباغ (۸۵۵ق) مطلب را این‌گونه نقل کرده‌اند: «یزید بن حصین بعد از کسب اجازه از امام نزد ابن سعد رفت. وی بدون سلام بر او وارد شد و گفت: چرا حسین (ع) را از آب منع کرده‌ای، در حالی که حیواناتی چون خنازیر و سگ‌ها از آب استفاده می‌کنند...» (فتال نیشابوری، بی‌تا: ۱۸۵؛ شافعی، بی‌تا/ ۴۰۱؛ اربلی، ۱۳۸۱: ۲/۴۶ و ۴۷؛ ابن صباغ، ۱۴۲۲: ۲/۸۲۱، به اختصار بیان کرده است). با توجه به منابع بالا یزید بن حصین جزو اصحاب امام حسین (ع) بود و در کربلا حضور داشت و برای طلب آب نزد ابن سعد رفت؛ اما ظاهراً نمی‌توان به این

مدعا اعتماد کرد. زیرا اولاً در این کتاب‌ها سخن از شهادت یزید نیست و بر فرض قبول این گزارش، تنها می‌توان نام وی را در شمار اصحاب سیدالشهداء (ع) ضبط کرد نه بیشتر.

ثانیاً نویسندگان بالا تصریح کرده‌اند: یزید بن حصین برای طلب آب نزد ابن سعد رفت. در مقابل، دسته‌ای دیگر که متقدم از این نویسندگان اند همانند ابن اعثم (۳۱۴ق)، شیخ صدوق (۳۸۱ق) و خوارزمی (۵۶۸ق) تصریح کرده‌اند: کسی که برای اعتراض به اینکه چرا آب را بر امام حسین (ع) بسته‌اید، نزد ابن سعد رفت، بریر بود، نه یزید بن حصین (ابن اعثم، ۱۴۱: ۵ / ۹۶. صدوق، ۱۴۱۷: ۲۲۲؛ خوارزمی، ۱۴۱۸: ۱ / ۳۵۱؛ ر.ک: صالحی حاجی آبادی، ۱۳۹۷: ۱۸۵).

طبیعتاً در چنین موارد متفاوت، آن گزارشی که به زمان حادثه نزدیک‌تر است - البته با در نظر گرفتن دیگر قواعد پژوهشی - (ر.ک: صالحی حاجی آبادی، ۱۳۸۷: ۵۱-۸۱). ترجیح دارد؛ بنابراین گزارش ابن اعثم و شیخ صدوق بر گزارش فتال در قرن ششم ارجح است؛ هرچند این گزارش ابن اعثم و دیگران نیز قابل تردید است؛ زیرا بزرگان دیگری چون ابومخنف (۱۵۷ق)، طبری (۳۱۰ق)، شیخ مفید (۴۱۳ق)، طبرسی (۵۴۸ق) ابن نما (۶۴۵ق)، ابن حاتم (۶۶۴ق) و ابن کثیر (۷۷۴ق) این مطلب را از زبان حر بن یزید نقل کرده‌اند (ر.ک: ابومخنف، ۱۳۶۴: ۱۲۲؛ طبری، ۱۳۵۸: ۴ / ۳۲۶؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲ / ۱۰۱؛ ابن حاتم، بی‌تا: ۵۵۴؛ ابن نما، ۱۳۶۹: ۴۴؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۸ / ۱۹۵؛ طبرسی، بی‌تا: ۲۴۳).

بیان و نقد دلیل دوم: شوخی در شب عاشورا

دومین دلیلی که برای اثبات شهادت یزید بن حصین به آن استناد کرده‌اند: شوخی کردن او در کربلا است. وقتی جنگ قطعی شد، حبیب بن مظاهر در حالی که می‌خندید، نزد اصحاب امام رفت. در این هنگام یزید بن حصین به حبیب اعتراض کرد و گفت: اکنون چه زمان خندیدن است؟ حبیب پاسخ داد: کدام جایگاه از این به شادمانی شایسته‌تر است؟ به خدا سوگند طولی نمی‌کشد این ستمکاران

با شمشیرهایشان ما را کشته، آن‌گاه حورالعین را در آغوش می‌گیریم (مجلسی، ۱۳۹۸: ۴۵ / ۹۳؛ مامقانی، ۱۳۵۲: ۱ / ۲۵۲، جزء دوم؛ خوئی، ۱۹۷۳: ۴ / ۲۲۹؛ اردبیلی، بی تا: ۱ / ۱۷۸؛ آقاتهرانی، ۱۳۸۶: ۱۶۸؛ بهشتی، ۱۳۸۷: ۶۰).

اما این مدعا مخدوش است؛ زیرا این مطلب برای اولین بار در رجال کشی آن هم به گونه‌ای دیگر نقل شده است. شیخ طوسی (۴۶۰ق) این‌گونه گزارش کرده است: «شب عاشورا حبیب بن مظاهر اسدی شوخی کرد. یزید بن خضیر همدانی که به او سیدالقرء می‌گفتند، اعتراض کرد و گفت: ای برادر! اینجا جای شوخی کردن نیست؛ حبیب پاسخ داد: چه موضعی بهتر از اینجا برای شوخی کردن...». سپس شیخ طوسی گوید: کشی این مطلب را از کتاب مفاخر کوفه و بصره استخراج کرده است (طوسی، ۱۴۰۴: ۱ / ۲۹۳).

همان‌گونه که گذشت در رجال کشی، نام یزید بن حصین ضبط نشده است، بلکه شیخ طوسی با استناد به قول کشی، به نقل از کتاب مفاخر الکوفه و البصره مطلب بالا را برای یزید بن خضیر همدانی گزارش کرده، نه برای یزید بن حصین همدانی. نکته قابل تأمل دیگر این است که در کتاب‌های کهن، بریر بن خضیر به عنوان سیدالقرء شهرت یافته است، نه یزید بن خضیر (ر.ک: ابومخنف، ۱۳۶۴: ۱۲۸ و ۱۲۹؛ طبری، ۱۳۵۸: ۴ / ۳۲۸ و ۳۲۹؛ ابن‌اثیر، ۱۳۹۹: ۴ / ۶۶ و ۶۷).

نکته‌ی قابل تأمل اینکه مرحوم مجلسی ضمن بیان همان مطلب رجال کشی، به جای نام یزید بن خضیر، نام یزید بن حصین را ضبط کرده است (مجلسی، ۱۳۹۸: ۴۵ / ۹۳) و به احتمال قوی نویسندگان معاصر بدون مراجعه به رجال کشی، با استناد به بحار الانوار مطلب یادشده را مستقیماً به کشی نسبت داده‌اند، حال آنکه نوع ضبط در رجال کشی متفاوت است.

مطلب دیگر اینکه هرچند شیخ طوسی این مطلب را از کتاب مفاخر کوفه نقل کرده، این روایت همان‌گونه که آیت‌الله خوئی نیز بیان کرده است، اعتباری ندارد (خوئی، ۱۹۷۳: ۴ / ۲۲۹). افزون بر این، بزرگانی همانند ابومخنف (۱۵۷ق)، طبری (۳۱۰ق) و ابن‌اثیر (۶۳۰ق) گزارش شوخی در شب عاشورا را برای بریر بن خضیر

همدانی و عبدالرحمن بن عبدربه ذکر کرده‌اند، نه برای افراد دیگری (ابومخنف، ۱۳۶۴: ۱۱۵؛ طبری، ۱۳۵۸: ۳۲۱/۴؛ ابن‌نما، ۱۳۶۹: ۳۹؛ ابن‌اثیر، ۱۳۹۹: ۶۰/۴).

محقق تستری نیز ضمن بیان مزاح یزید بن حصین با حبیب تصریح دارد: در اصل رجال کشی نام بریر بن خضیر ضبط شده و نسخه محرف در اختیار شیخ طوسی بوده است (تستری، ۱۴۲۸: ۲/۲۹۳). با توجه به آنچه بیان شد، به دست آمد که این دلیل نیز مخدوش و فاقد اعتبار است.

بیان و نقد دلیل سوم: زیارت ناحیه

سومین دلیل برای اثبات شهادت یزید بن حصین، سلامی است که در زیارت ناحیه به او داده شده است. برخی با این استدلال که چون امام زمان (عج) در زیارت ناحیه به وی سلام داده (مامقانی، ۱۳۵۲: ۳/۳۲۵، جزء دوم؛ مامقانی، ۱۳۶۰: ۱۷۶؛ سنگری، ۱۳۸۸: ۱/۶۶۲) او را یکی از شهدای کربلا برشمردند (خوئی، ۱۹۷۳: ۲۰/۱۱۰؛ نمازی، ۱۴۱۵: ۸/۲۵۰؛ طائی، ۱۴۳۱: ۲۲۵؛ دشتی، ۱۳۷۹: ۶/۵۸۴؛ نگاهی نو به جریان عاشورا، ۱۳۸۸: ۴۸۴؛ شمس‌الدین، ۱۴۲۹: ۱۲۹).

اما این دلیل همانند دو دلیل قبل مخدوش است؛ زیرا در نقل مشهدی از زیارت ناحیه، بر «یزید بن حصین همدانی» (مشهدی، ۱۴۱۹: ۴۹۳) و در نقل ابن طاووس بر «یزید بن حصین همدانی» سلام فرستاده شده است (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۳/۷۷). در اینجا باید پرسید کدام نقل صحیح و ارجح است؟ نام وی یزید است یا زید؟ و بر فرض ترجیح دادن متن ابن طاووس، آیا می‌توان با استناد به این گزارش، شهادت یزید را به اثبات رساند؟ برای اثبات یا رد این مدعا باید زیارت ناحیه را از جهت سند، کاربرد لفظ ناحیه و محتوا بررسی کرد.

جهت اول: اعتبار سندی و کاربرد لفظ ناحیه

سند این زیارت چنین است: ابو عبدالله محمد بن احمد بن عیاش از شیخ صالح ابومیسور بن عبدالمنعم بن النعمان المعادی (در نقل ابن طاووس نامش «ابومنصور بن عبدالمنعم بن نعمان بغدادی» ضبط شده است: ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۳/۷۳)

گوید: در سال ۲۵۲ به دست شیخ محمد بن غالب اصفهانی این زیارت از ناحیه برای من خارج شد (مشهدی، ۱۴۱۹: ۴۸۶؛ ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۳ / ۷۳). محمد بن احمد، ابومنصور بن عبدالمنعم و محمد بن غالب اصفهانی که در سند این زیارت اند همگی مجهول اند (نمازی، ۱۴۱۵: ۶ / ۴۳۳ و ۷ / ۲۷۹)؛ پس سند این زیارت بسیار ضعیف و غیر قابل اعتماد است (ر.ک: خوئی، ۱۹۷۳: ۴ / ۳۳ و ۸ / ۳۲ و ۷۴؛ شمس الدین، ۱۴۲۹: ۲۰۵-۲۰۹؛ طائی، ۱۴۳۱: ۳۲۹-۳۳۷).

همچنین مشهدی (۶۱۰ق) و ابن طاووس (۶۶۴ق) در سند بالاتصريح کرده اند: «این زیارت در سال ۲۵۲ قمری از ناحیه خارج شد». حال آیا می توان این گونه استنباط کرد که چون لفظ «ناحیه» در این سند وجود دارد، امام زمان (عج) آن را بیان کرده و بر افرادی همچون یزید بن حصین به عنوان شهید کربلا سلام فرستاده است؟ (مامقانی، ۱۳۵۲: ۱ / ۴۵۲ و ۴۵۳ و ۳ / ۲۱۴ و ۳۲۵، جزء دوم؛ دائرة المعارف تشیع، ۱۳۹۱: ۲ / ۱۶۱؛ نمازی، ۱۴۱۵: ۸ / ۲۴۷؛ محدثی، ۱۳۷۴: ۲۱۰، ۲۹۷ و ۳۵۰؛ سنگری، ۱۳۸۸: ۱ / ۱۱۹، ۴۳۸ و ۴۵۴ و ...).

ظاهراً این برداشتی نادرست است؛ زیرا در هر دو نقل تصریح شده است: «این زیارت در سال ۲۵۲ قمری از ناحیه خارج شد»، حال آنکه امام زمان (عج) نزدیک چهار سال بعد از تاریخ خروج این زیارت، به دنیا آمد (کلینی، ۱۳۹۱: ۱ / ۵۱۴؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲ / ۳۳۹؛ همو، ۱۴۱۴: ۳۱۸؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۳۸).

شاید برخی همچون مجلسی به اشکال تاریخی زیارت ناحیه توجه داشته و در توجیه آن بیان کنند: «و اعلم ان فی تاریخ الخبر اشکالا لتقدمها علی ولادة القائم علیه السلام بربع سنين لعلها كانت اثنتين و ستين و ماتين: بدان در تاریخ این خبر (زیارت ناحیه) اشکال است؛ زیرا تاریخ آن چهار سال زودتر از تولد امام زمان است؛ شاید تاریخش ۲۶۲ هجری باشد» (مجلسی، ۱۳۹۸: ۹۸ / ۲۷۴). در این صورت تاریخ زیارت ناحیه بعد از ولادت امام زمان (عج) خواهد بود.

احتمال دیگری که مجلسی و دیگران مطرح کرده اند این است: شاید این زیارت از طرف امام عسکری (ع) (مجلسی، ۱۳۹۸: ۹۸ / ۲۷۴؛ ر.ک: آیتی،

۱۳۷۴: ۱۲۳؛ اسماعیلی یزدی، ۱۳۸۵: ۴۱۵، پاورقی؛ تستری، ۱۴۲۸: ۹ / ۵۰۴؛
طهرانی، ۱۳۷۰: ۱ / ۲۴۳؛ محمودی، ۱۳۷۹: ۲۲۵) یا امام هادی (ع) (مهدی پور،
۱۴۲۹: ۱۳۴) یا عسکرین (نمازی، ۱۴۱۵: ۸ / ۴۵۸؛ صالحی نجف آبادی،
۱۳۸۶: ۳۹۴) یا امام معصوم صادر شده است (طبسی و مولایی، ۱۴۲۸:
۴ / ۳۰۱ و ۳۰۸؛ طائی، ۱۴۳۱: ۱۹۹ و ۲۰۶؛ شاکر و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۵۷ و
۱۷۸). در نتیجه چون این زیارت از ناحیه امام معصوم خارج شده و در آن
بر یزید بن حصین سلام فرستاده شده، پس وی یکی از شهدای کربلا است.
اما این توجیحات نارسا است؛ زیرا اینکه گفته اند «شاید مراد از ۲۵۲ همان
سال ۲۶۲ باشد»، صرف احتمال و بدون دلیل یا مؤید تاریخی است و در نقض آن
همین بس که ممکن است، مراد سال ۲۲۵ باشد یا نه ۲۳۴! آیا مجلسی دلیل یا
مؤیدی برای انتخاب سال ۲۶۲ دارد؟

توجیه دوم نیز قابل تأمل است و به سبب تاریخ ۲۵۲ نمی توان مراد از ناحیه را
ناحیه عسکرین دانست؛ چراکه از منظر شیعه لفظ ناحیه و کاربرد آن مختص
به امام زمان (عج) است (طائی، ۱۴۳۱: ۳۳۶) و در مورد دیگر ائمه خصوصاً
عسکرین این مطلب که «لفظ ناحیه به طور مطلق به کار برود و منظور از آن ناحیه
امام حسن عسکری یا امام هادی باشد» نادرست است.

شاید گفته شود: برخی از فقهاء روایت «احذرو الصوفی المتصنع» را از ناحیه
مقدسه که همان ناحیه عسکری باشد نقل کرده اند (بروجردی، ۱۴۱۶: ۱ / ۱۳۵ و
۲۵۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰: ۱ / ۳۱۶؛ همو، ۱۴۲۳: ۱ / ۶۷۲)؛ اما این مدعا مخدوش
است؛ زیرا اولاً منبع کتاب های یاد شده در نقل این روایت، رجال کشی است و در
این کتاب از لفظ ناحیه استفاده نشده است. رجال کشی روایت را این گونه نقل
کرده است: «... و کان ابتداء ذلک ان کتب (ع) إلی قومه بالعراق: احذروا الصوفی
المتصنع» (طوسی، ۱۴۰۴: ۲ / ۸۱۶). حال مشخص نیست واژه «ناحیه» چگونه و
از کجا به دست معاصران به سند این زیارت اضافه شده است؟!

ثانیاً بر فرض که در نسخه ای از رجال کشی لفظ «ناحیه» در مورد امام عسکری

استفاده شده باشد؛ اما در همین کتاب‌ها تصریح شده است: «ورد علیه التوقيع من ناحیه العسکری» (بروجردی، ۱۴۱۶: ۱/ ۲۵۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰: ۱/ ۳۱۶ و ۳۷۸) و لفظ «عسکری» در این کتاب‌ها گویای آن است که مراد از ناحیه همان ناحیه عسکری است نه امام زمان (عج).

ثالثاً در همین کتاب‌ها تصریح به ضعف این روایت شده است و اعتباری ندارد (بروجردی، ۱۴۱۶: ۱/ ۲۵۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰: ۱/ ۳۱۶ و ۳۷۸).

رابعاً با سیر اجمالی که در روایات امام حسن عسکری (ع) صورت گرفت، روایتی یافت نشد که در آن در مورد احادیث یا توقیعات آن حضرت لفظ ناحیه به کار رفته باشد، بلکه احادیث و نامه‌های آن حضرت صراحتاً به خود آن حضرت نسبت داده می‌شد. برای اثبات این مدعا چند نمونه ذکر می‌شود.

روایت اول: ابن طاووس برای ورود به مسجد دعایی را این‌گونه نقل می‌کند: «حدثنا رجاء بن یحیی بن سامان العبرثائی الکاتب قال: هذا مما خرج من دار سیدنا ابي محمد الحسن بن علی - صاحب العسکر الآخر - فی سنة خمس و خمسين و مائتين» (ابن طاووس، بی‌تا: ۲۲۵؛ ر.ک: نوری، ۱۴۰۸: ۳/ ۳۹۰؛ معزی ملایری، ۱۴۱۲: ۴/ ۴۷۴).

روایت دوم: ابن طاووس در جای دیگر، هنگام بیان دعای میان نوافل ماه رمضان تصریح می‌کند: «رجاء بن یحیی بن سامان، قال: خرج إلینا من دار سیدنا ابي محمد الحسن بن علی صاحب العسکر سنة خمس و خمسين و مائتين» (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۱/ ۸۰؛ مجلسی، ۱۳۹۸: ۹۴/ ۳۵۸؛ نمازی، ۱۴۱۵: ۳/ ۳۵۹).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود در این دو مورد تصریح شده است این توقیعات در سال ۲۵۵ قمری «خرج إلینا من دار سیدنا ابي محمد الحسن بن علی (ع)» و حتی از لفظ «ناحیه» استفاده نشده است. حال اگر به سبب تقیه لفظ ناحیه برای امام حسن (ع) به کار برده می‌شد، چرا در سال ۲۵۵ قمری که از لحاظ موقعیت و شرایط زمانه، آن حضرت بیشتر تحت فشار بود، به صراحت توقیعات به نام و خانه آن امام نسبت داده می‌شد؟

در توقیعاتی که برای وکلای امام حسن عسکری (ع) نوشته می شد نیز از لفظ ناحیه استفاده نشده است؛ مثلاً شیخ طوسی راجع به زمان ولادت امام حسین (ع) می نویسد: «خرج إلى القاسم بن العلاء الهمدانی وکیل أبي محمد (ع): أن مولانا الحسين (ع) ولد يوم الخميس لثلاث خلون من شعبان» (طوسی، بی تا: ۷۵۸؛ ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۳ / ۳۰۳؛ ر.ک: مجلسی، ۱۳۹۸: ۴۳ / ۲۶۰؛ نوری، ۱۴۰۸: ۷ / ۵۳۸).

در برخی از توقیعات دیگر از عبارت «کانت معی نسخة توقيع خرج إلى القاسم بن العلاء» استفاده شده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۷۶؛ ابن جریر طبری شیعی، ۱۴۱۳: ۵۴۸؛ ابن طاووس، بی تا: ۴۹۹؛ مجلسی، ۱۳۹۸: ۵۲ / ۱۹)؛ بنابراین تا جایی که بررسی شد و حتی در موسوعه های امام عسکری (ع) و امام هادی (ع) موردی یافت نشد که به طور مطلق لفظ ناحیه به کار رفته باشد و مراد از آن یکی از عسکرین (ع) باشد؛ پس اینکه بسیاری از معاصران با توجه به وجود لفظ «ناحیه» در سند زیارت ناحیه، آن را به امام زمان (عج) نسبت داده اند، گویای این است که تبادر از لفظ «ناحیه» همان ناحیه مقدسه امام زمان (عج) است و تبادر در میان متشرعان شیعه نیز همین است.

جهت دوم: اشکال های محتوایی

در زیارت ناحیه از نظر محتوایی نکات قابل تأملی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می شود.

نکته اول: در ابتدای هر دو نقل از این زیارت تصریح شده است: «... زمانی که قصد زیارت شهدا را کردی...» (مشهدی، ۱۴۱۹: ۴۸۶ و ۴۸۷؛ ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۷۳ / ۷۴). طبیعتاً مراد از لفظ «الشهداء» تمام شهدای کربلا هستند نه برخی از آنها و اساساً فلسفه انشای این زیارت سلام دادن به شهدای کربلا است نه برخی از آنان و لفظ «الشهداء» بر این مطلب صراحت دارد (ابن قدامه، بی تا: ۸ / ۴۰۹).

حال اگر این زیارت از امام معصوم (ع) است چرا به برخی از شهدای کربلا همانند انس بن حارث، جابر بن حارث سلمان، جناده بن حارث، سلیمان مولای حسین،

شوذب مولای شاکر، عمار بن ابی سلامه دالانی، عمر بن خالد صیداوی، عمرو بن ضبیعه، مالک بن عبد سریع، مسلم بن کثیر، یزید بن زیاد بن مهاصر و یزید بن نبیط سلام فرستاده نشده است؟ (ر.ک: صالحی حاجی آبادی، ۱۳۹۷: ذیل اسامی مذکور). نکته دوم: در این زیارت نام برخی از شهدا به گونه ای دیگر ضبط شده است و در تمام موارد مذکور تصحیف معنا ندارد، مثلاً در این زیارت به جای سلام بر سیف بن حارث (ابومخنف، ۱۳۶۴: ۱۵۲؛ ابن سائب کلبی، ۱۴۰۸: ۵۱۱ / ۲؛ بلاذری، بی تا: ۳ / ۴۰۵؛ صالحی حاجی آبادی، ۱۳۹۷: ذیل اسامی مذکور)، بر شیب بن حارث سلام داده شده (مشهدی، ۱۴۱۹: ۴۹۵؛ ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۷۳ / ۳) یا به جای ضبط نام مسلم بن کثیر (شیخ طوسی، ۱۳۸۱: ۸۰؛ المرشد بالله، بی تا: جزء اول / ۱۷۳؛ ابن احمد، ۱۴۰۵: ۱۲۲؛ ابن شهر آشوب، بی تا: ۴ / ۱۱۳؛ اردبیلی، بی تا: ۲ / ۲۳۰؛ بروجردی، ۱۴۱۰: ۷۲ / ۲)، نام اسلم بن کثیر ضبط شده (مشهدی، ۱۴۱۹: ۴۹۴؛ ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۷۹ / ۳) یا به جای ثبت نام جابر بن حارث سلمانی (ابومخنف، ۱۳۶۴: ۱۵۹؛ طبری، ۱۳۵۸: ۳۴۰ / ۴)، عنوان حیان بن حارث سلمانی ضبط شده است (مشهدی، ۱۴۱۹: ۴۹۴؛ ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۷۹ / ۳) یا نام مولای ابوذر جون ضبط شده است (مشهدی، ۱۴۱۹: ۴۹۳؛ ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۷۸ / ۳)، در صورتی که حوی مولای ابوذر بود (ر.ک: ابومخنف، ۱۳۶۷: ۲۰۰؛ همو، ۱۳۶۴: ۱۱۰؛ بلاذری، بی تا: ۳ / ۳۹۳؛ طبری، ۱۳۵۸: ۳۱۸ / ۴؛ ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۵۸ / ۴؛ نویری، بی تا: ۲۰ / ۴۳۶؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۱۹۱ / ۸). هرچند برخی از این موارد قابل حمل بر تصحیف اند، کلیت این مدعا، آن هم با استناد به امام معصوم (ع) قابل دفاع نیست، گرچه ممکن است این اشکال به راوی یا ناسخ بازگردانده شود.

نکته سوم: در زیارت ناحیه برخی موارد با تاریخ معتبر و کتاب های متعدد کهن سازگاری ندارند که به مواردی از آنها اشاره می شود.

مورد یکم: در هر دو نقل از این زیارت نام عمر بن خالد بن اسد جهنی، قاتل عبدالرحمن بن عقیل ضبط شده است (مشهدی، ۱۴۱۹: ۴۹۱؛ ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۳ / ۷۶)، حال آنکه عبدالرحمن به دست عثمان بن خالد اسید جهنی به شهادت

رسید (ابومخنف، ۱۳۶۴: ۲۴۰؛ طبری، ۱۳۵۸: ۴ / ۳۵۹؛ مغربی، بی تا: ۳ / ۱۹۵؛ اصفهانی، ۱۹۷۰: ۹۲؛ ابن صباغ، ۱۴۲۲: ۲ / ۸۴۷؛ ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۴ / ۹۲؛ ر.ک: مفید، ۱۴۱۳: ۲ / ۱۰۷، لقبش را همدانی ضبط کرده است؛ ابن نما، ۱۳۶۹: ۵۰).

مورد دوم: در نقل ابن طاووس برزید بن ثبیت سلام داده شده، سپس در ادامه بر عبدالله و عبیدالله فرزندان یزید بن ثبیت سلام فرستاده است (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۳ / ۷۸)، حال آنکه زید بن ثبیت در کربلا حضور نداشت، بلکه یزید بن نبیط همراه دو فرزندش عبدالله و عبیدالله از شهدای کربلا بودند (ابومخنف، ۱۳۶۴: ۱۸؛ طبری، ۱۳۵۸: ۴ / ۲۶۳؛ ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۴ / ۲۱).

مورد سوم: در کربلا به «بشیر بن عمر حضرمی» (مشهدی، ۱۴۱۹: ۴۹۳) یا «بشر بن عمر حضرمی» (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۳ / ۷۷) خبر دادند فرزندش در سرحدات ری بازداشت شده است؛ سیدالشهدا (ع) به او اذن بازگشت داد تا برای آزادی فرزند خود اقدام کند؛ اما آن فرد گفت: «اکلتنی اذا السباع حیا اذا فارقتک». حال آنکه در منابع کهن آمده است این داستان برای «محمد بن بشیر» اتفاق افتاد و محمد جمله بالا را بیان کرد (ر.ک: ابن سعد، ۱۴۱۵: ۷۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۴ / ۱۸۲؛ ابن عدیم، ۱۴۰۸: ۶ / ۲۵۹۲؛ ابن نما، ۱۳۶۹: ۳۹؛ ابن طاووس، ۱۴۲۵: ۱۵۳ و ۱۵۴؛ المزی، ۱۴۱۳: ۴ / ۴۰۷)، نه بشیر یا بشر.

مورد چهارم: از جمله فرازهای زیارت ناحیه این است: «السلام علی القتیل بن القتیل: عبدالله بن مسلم بن عقیل و لعن الله قاتله عامر بن صعصعه و قیل: أسد بن مالک» (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۳ / ۷۶). کسانی که برخلاف ظاهر متن هر دو نقل از این زیارت، تلاش می‌کنند آن را به امام معصوم (ع) نسبت دهند، راجع به این مورد چه پاسخی دارند؟ امام معصومی که امروزه به نظر علمای شیعه، عالم به تمام حوادث از جمله واقعه کربلا است، چرا در کلام خود فرمود «قیل: اسد بن مالک»؟ مگر امام معصوم (ع) خبر از آنچه رخ داده بود ندارد، پس قیل و قال در کلام ایشان چه معنایی دارد؟

شاید برخی همانند مرحوم مجلسی بگویند: «قول امام که فرمود: و قیل: أسد

بن مالک، ظاهراً این مورد از اضافات سید در بین خبر است» (مجلسی، ۱۳۹۸: ۹۸ / ۲۷۶). بر فرض قبول این مطلب و استناد آن به ابن طاووس، آیا این توجیه تداعی‌گر آن نیست که - استجیر بالله - بزرگان در روایات دست برده و نتایج و باورهای خود را لابه لای روایات بیان می‌کردند؟ وقتی امام معصوم (ع) - بنابر قول کسانی که قائل‌اند این زیارت از معصوم است - مطلبی را بیان می‌کند، دیگر قیل و قال و دست بردن سید و امثال وی، حتی در حاشیه کلام معصوم - به جز تفسیر و شرح - چه معنایی دارد؟ نکته‌ی قابل تأمل دیگر آنکه در صورتی که قائل شویم عبارت «قیل: اسد بن مالک» را ابن طاووس بیان کرده، همین مطلب به صراحت بیانگر آن است که زیارت مذکور در نظر ابن طاووس از امام معصوم (ع) نیست؛ زیرا شخصیتی چون ابن طاووس هرگز در کلام معصوم تصرف نمی‌کرد. روش او در نقل دعاها نیز همین‌گونه بوده و به بیان متن دعای معصوم اکتفا کرده است؛ نکته مهم‌تر آنکه در کتاب‌های کهن تاریخی و مقاتل، عمرو بن صبیح کسی بود که عبدالله بن مسلم را به شهادت رساند (ابومخنف، ۱۳۶۴: ۲۴۱؛ طبری، ۱۳۵۸: ۴ / ۳۵۹؛ ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۴ / ۹۳؛ اصفهانی، ۱۹۷۰: ۹۴؛ مغربی، بی تا: ۳ / ۱۹۵؛ ابن صباغ: ۱۴۲۲: ۲ / ۸۴۷؛ طبرسی، بی تا: ۲۴۶؛ مشهدی، ۱۴۱۹: ۴۹۱)، نه آن‌گونه که در این زیارت نقل شده عامر بن صعصعه قاتل وی بوده است.

مطلب دیگر اینکه برخی از مورخان ضمن بیان شهادت عبدالله بن مسلم بن عقیل تصریح کرده‌اند: «او را عمرو بن صبیح به شهادت رساند و گفته شده است: اسید بن مالک حضرمی او را شهید کرد» (ابومخنف، ۱۳۶۴: ۲۴۱؛ طبری، ۱۳۵۸: ۴ / ۲۵۹) و ظاهراً در گزارش ابن طاووس، با تکیه بر مقتل الحسین ابومخنف و تاریخ طبری عبارت «قیل: اسد بن مالک» افزوده شده است.

نکته چهارم: از منظر شیعه ائمه اطهار (ع) دارای مقامی والا هستند. حال اگر کسی قاتل شد زیارت ناحیه از طرف امام معصوم (ع) صادر شده، در مورد این مطلب که امام خطاب به سعید بن عبدالله فرمود «حشرنا الله معکم فی المستشهدین و رزقنا مرافقتکم فی اعلیٰ علیین» چه توجیحی دارند؟ (مشهدی، ۱۴۱۹: ۴۲۹؛

ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۳ / ۷۷). چگونه امام که در اوج معرفت است از خداوند درخواست هم‌نشینی با سعید را دارد؟ ادعای تعلیم دعا بودن این‌گونه موارد نیز مقبول نیست. چگونه می‌توان حقیقت فعل و گفتار ائمه را از جمله دعای مذکور یا از هوش رفتن حضرت علی (ع) یا گریه‌های امام سجاد (ع) را حمل بر تعلیم دعا کرد؟ وانگهی حال که بناست به صرف وجود لفظ ناحیه، زیارتی را به امام (ع) نسبت داد، سپس با این پیش‌فرض گفت «غرض امام از فراز مذکور، تعلیم دادن به شیعیان است»، در این صورت چرا امام این‌گونه شیعیان را تعلیم نداد که در دعا کردن اوج قله معرفت و کمال را در نظر گیرند؟ شکی نیست سعید بن عبدالله دارای مقامی عالی است؛ اما امام هنگامی که می‌خواهد شیعیان را تعلیم دهد، چرا نفرمود: از خدا بخواهید در اعلیٰ علیین با امام حسین (ع) یا حضرت عباس (ع) هم‌نشین باشید؟ زیرا انسان کمال طلب است و طلب کردن درجات بالاتر باید مد نظر باشد. نکته پنجم: در سند هر دو کتاب مشهدی و ابن طاووس عبارت «خرج من الناحیه... الیٰ علی ید الشیخ محمد بن غالب... فکنت استأذن فی زیاره مولای اَبی عبدالله (ع)... فخرج الیٰ منه» آمده است (مشهدی، ۱۴۱۹: ۴۸۶؛ ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۳ / ۷۳). با توجه به عبارت «فخرج الیٰ منه» به دست می‌آید ظاهراً این زیارت از انشئات ابن غالب است و عبارت «فکنت استأذن» شاید همان اجازه‌گرفتن در نقل روایت باشد.

در نتیجه نمی‌توان به صرف وجود لفظ ناحیه در سند این زیارت، آن را به امام معصوم (ع) نسبت داد و سپس با استناد به این زیارت نام یزید بن حصین را در شمار شهدای کربلا ضبط کرد.

نکته ششم: در تاریخ تصریح شده است یزید و پدرش حصین هر دو از دشمنان اهل بیت بودند. حصین بن نمیر و خانواده‌اش ساکن شام بودند؛ اما برای مأموریت‌هایی که از سوی بنی‌امیه به آنان محول می‌شد، شام را ترک می‌کردند (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۱ / ۲۷). هنگامی که معاویه قصد صفین کرد، حصین بن نمیر که ساکن شام بود، او را همراهی کرد (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۴ / ۳۸۲)؛ برخی

از نوادگان حصین نیز در شام حضور داشتند و در سپاه اموی خدمت می‌کردند (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۵۹ / ۲۹۶)؛ هرچند برخی دیگر از نوادگان حصین همانند معاویه بن یزید بن حصین بن نمیر والی حمص بودند و در آنجا سکونت گزیدند (بلاذری، بی تا: ۹ / ۲۶۵؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۱۰ / ۲۵؛ ابن عدیم، ۱۴۰۸: ۶ / ۲۸۹۱).

حصین و خانواده اش از دشمنان اهل بیت (ع) بودند. در قیام امام حسین (ع) حصین از طرف عبیدالله فرماندهی بنی تمیم را بر عهده داشت و مأمور شد تا مسلم بن عقیل را بازداشت کند (دینوری، ۱۹۶۰: ۲۴۰؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۲ / ۵۷). قیس بن مسهر در ورودی کوفه به دست حصین بازداشت و نزد عبیدالله فرستاده شد (دینوری، ۱۹۶۰: ۲۴۶). حصین در خلافت یزید و در واقعه حرّه جانشین مسلم بن عقبه شد و مکه را محاصره کرد (ر.ک: طبری، ۱۳۵۸: ۴ / ۳۷۲، ۳۸۰ و ۳۸۱؛ ابی الفداء، بی تا: ۱ / ۱۰۳؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۶ / ۱۳؛ ابن خلکان: ۱۳۶۴: ۶ / ۲۷۶؛ ابن حجر، ۱۴۱۵: ۱ / ۲۲۴؛ همو، ۱۴۰۴: ۲ / ۳۳۸) و کعبه را با منجنیق ویران ساخت (ابن حجر، بی تا: ۸ / ۲۴۵؛ ر.ک: بلاذری، بی تا: ۵ / ۳۳۴؛ ذهبی، ۱۴۲۹: ۳ / ۹۴) و گفته شده است: حصین کعبه را به آتش کشید (المزی، ۱۴۱۳: ۶ / ۵۴۸). بعد از مرگ یزید بن معاویه، حصین بن نمیر، مروان بن حکم را برای بیعت فرا خواند (حاکم نیشابوری، بی تا: ۳ / ۵۵۱؛ هیثمی، ۱۴۰۸: ۷ / ۲۵۳).

حصین در قیام توابین عبیدالله را همراهی کرد (بلاذری، بی تا: ۶ / ۳۷۰) و در آغاز سال ۶۷ قمری همراه عبیدالله به سوی عراق حرکت کرد تا با مختار بجنگد (ذهبی، ۱۴۲۹: ۳ / ۵۴۸). سرانجام حصین در درگیری با ابراهیم بن مالک اشتر کشته شد (یعقوبی، بی تا: ۲ / ۲۵۹). مختار نیز سر ابن زیاد و حصین بن نمیر را از تن جدا کرد و برای محمد بن حنفیه فرستاد (طوسی، بی تا: ۲۴۲).

حصین بن نمیر فرزندی به نام یزید داشت. یزید از معاذ بن جبل، یکی از اصحاب پیامبر اسلام (ص) و حضرت علی (ع) (طوسی، ۱۳۸۱/۲۷ و ۵۹؛ تفرشی، ۱۴۱۸: ۴ / ۳۸۳) روایت نقل کرده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۶۵ / ۱۵۵ و ۱۵۶؛ ذهبی، ۱۴۲۲: ۷ / ۲۷۶) و افرادی چون محمد بن زبیر از وی روایت کرده اند (المزی، ۱۴۱۳: ۲۵ /

(۲۱۱). یزید از اشراف عرب (ذهبی، ۱۴۲۲: ۷ / ۲۷۶)، اهل حمص (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۶۵ / ۱۵۸) و از امیران مروان بن حکم و فرزندانش بود (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۶۵ / ۱۵۵ و ۱۵۸؛ ذهبی، ۱۴۲۲: ۷ / ۲۷۶). او به دستور ولید بن عبدالملک با عبدالعزیز بیعت کرد (بلاذری، بی تا: ۸ / ۸۷) و سال‌ها بعد به دستور عمر بن عبدالعزیز والی حمص شد (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۶۵ / ۱۵۵. ابن حجر، ۱۴۱۵: ۶ / ۵۶۰).

یزید بن حصین بعد از اعتراض به ماجرای حکمیت، خطاب به خوارج گفت: شما یکی یکی و مخفیانه از شهر خارج شوید و چون در مدائن جایگاهی ندارید، به طرف پل نهروان رفته، در آن مکان ساکن شوید و به برادرانتان در بصره نامه بنویسید تا به شما ملحق شوند (دینوری، ۱۹۶۰: ۲۰۴). یزید در جنگ نهروان فرماندهی میمنه لشکر خوارج را بر عهده داشت (دینوری، ۱۹۶۰: ۲۱۰).

یزید بن حصین در سرکوب قیام توابین نقش موثری داشت. بزرگانی از مورخان گزارش کرده‌اند: در جنگ توابین سلیمان بن صرد که ۹۳ سال سن داشت (طبری، ۱۳۵۸ ب: ۲۶-۲۷؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱ / ۲۱۶؛ المزی، ۱۴۱۳: ۱۱ / ۴۵۶؛ ابن حجر، ۱۴۲۶: ۳ / ۱۴۵؛ همو، ۱۴۰۴: ۴ / ۱۷۵)، به دست یزید بن حصین به شهادت رسید (ابومخنف، ۱۳۶۴: ۳۰۲؛ ابن سعد، بی تا: ۴ / ۲۹۳؛ طبری، ۱۳۵۸ الف: ۴ / ۴۶۵؛ طبری، ۱۳۵۸ ب: ۲۶؛ خطیب بغدادی، ۱ / ۲۱۶؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۳: ۲ / ۶۴۹ و ۶۵۰؛ ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۴ / ۱۸۳؛ المزی، ۱۴۱۳: ۱۱ / ۴۵۶؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۸ / ۲۷۹؛ ابن حجر، ۱۴۲۶: ۳ / ۱۴۵؛ همو، ۱۴۰۴: ۴ / ۱۷۵)؛ یزید بن حصین عمری طولانی داشت و در سال ۱۰۳ قمری از دنیا رفت (ابن حجر، ۱۴۲۶: ۶ / ۵۶۰؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۶۵ / ۱۵۷ و ۱۵۸). یزید در سپاه اموی خدمت می‌کرد و همراه مروان بن حکم به مصر رفت، از همین روی لقب مصری نیز برای او ذکر شده است (ابن حجر: ۱۴۱۵: ۶ / ۵۱۲).

با توجه به آنچه بیان شد به دست آمد که در عصر امام حسین (ع) فردی به نام یزید بن حصین در زمره دشمنان اهل بیت (ع) زندگی می‌کرد.

نکته هفتم: تا جایی که بررسی شد در قرن اول نام چند شخص به نام یزید

بن حصین نمیر ضبط شده است:

فرد اول: شخصی به نام یزید بن حصین سلمی که نامش در شمار صحابه ضبط شده و مستقیماً از پیامبر(ص) روایت نقل کرده است (طبرانی، بی تا، ۲۲ / ۲۴۵؛ هیشمی، ۱۴۰۸: ۷ / ۹۴)؛ هرچند برخی هویت وی را مجهول معرفی کرده‌اند (ابن ابی عاصم، ۱۴۱۳: ۱۴۲). برای این فرد ظاهراً لقب مصری نیز ضبط شده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۶۵ / ۱۵۷).

فرد دوم: شخصی به نام یزید بن حصین که القابی چون سکونی (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۴ / ۲۷۳)، حمصی (ابن خیاط، بی تا / ۲۵۲؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۶۵ / ۱۵۵)، طائی برای وی ضبط شده است (دینوری، ۱۹۶۰: ۲۰۴) و این فرد همان شخصی است که در این مقاله هویت او بررسی شد.

فرد سوم: در برخی منابع القاب دیگری چون همدانی، مشرقی و قاری برای یزید بن حصین که در کربلا به شهادت رسیده است ذکر شده است (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۳ / ۷۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۵ / ۷۰)؛ اما همان گونه که در مقاله به صورت گذشت منابعی که چنین نامی را در شمار اصحاب امام حسین و شهدای کربلا ضبط کرده‌اند، فاقد اعتبارند و نمی‌توان با استناد به این منابع، نام یزید بن حصین را در شمار شهدای کربلا ذکر کرد و در تاریخ کربلا هیچ شخصی به نام یزید بن حصین در شمار اصحاب امام حسین(ع) ضبط نشده است (ر.ک: صالحی حاجی آبادی، ۱۳۹۷؛ همو، ۱۳۹۸).

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت و با در نظر گرفتن اصول و قواعد پژوهشی در تاریخ، همچنین با تأمل در این نکته که در استخراج گزارش‌های تاریخی باید نگاهی نقادانه مد نظر باشد، به دست آمد ادله و مستندات که برای اثبات شهادت یزید بن حصین به آن استناد شده، مخدوش‌اند و نه تنها قابلیت استناد را ندارد، بلکه در تاریخ کهن خلاف مدعای این ادله گزارش شده است. از همین روی نمی‌توان قائل شد یزید بن حصین که تا سال ۱۰۳ هجری در قید حیات بود و در جنگ توابعین

سليمان بن سرد را به شهادت رساند، روز عاشورا به شهادت رسیده باشد، بلکه ادله‌ای که برای اثبات شهادت وی اقامه شده، اعتباری ندارد.

منابع

- ابن ابی عاصم (۱۴۱۳ق)، السنة، بیروت: المكتب الاسلامی، چ ۳.
- ابن اثیر، علی (۱۳۹۹ق)، الكامل فی التاريخ، بیروت: دار صادر.
- ابن احمد، حمید (۱۴۰۵ق)، الحدائق الوردیة فی مناقب ائمة الزیديه، دمشق: دارالاسامه، چ ۲.
- ابن اعثم، احمد (۱۴۱۱ق)، الفتوح، تحقیق: علی شیری؛ بیروت: دارالاضواء.
- ابن جریر طبری شیعی، محمد (۱۴۱۳ق)، دلائل الإمامه، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة، قم: مؤسسه البعثه.
- ابن جوزی، عبدالرحمن (۱۴۱۲ق)، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوك، تحقیق: محمد عبدالقادر و مصطفی عبدالقادر؛ بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن حاتم، یوسف (بی تا)، الدر النظیم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن حجر، احمد (۱۴۰۴ق)، تهذیب التهذیب، بیروت: دارالفکر.
- ابن حجر، احمد (۱۴۱۵ق)، تقریب التهذیب، تحقیق: مصطفی عبدالقادر، بیروت: دار الکتب العلمیه، چ ۲.
- ابن حجر، احمد (۱۴۲۶ق)، الاصابة فی تمییز الصحابه، تحقیق: عادل احمد و علی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن حجر، شهاب الدین (بی تا)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دارالمعرفه، چ ۱۳.
- ابن خلکان، احمد (۱۳۶۴ش)، وفيات الأعیان و انباء انباء الرّمان؛ تحقیق: احسان عباس؛ قم: الشریف الرضی.

ابن سائب كلبى، هشام (١٤٠٨ق)، نسب معد و اليمين الكبير، تحقيق: ناجى حسن، بيروت: علم الكتب.

ابن سعد، محمد (١٤١٥ق)، ترجمة الإمام الحسين و مقتله من القسم غير المطبوع من كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: عبدالعزيز الطباطبائى، قم: مؤسسة آل البيت.

ابن سعد، محمد (بى تا)، الطبقات الكبرى، بيروت: دار صادر.

ابن شهر آشوب، محمد (بى تا)، مناقب آل ابى طالب؛ قم: انتشارات علامة.

ابن صباغ، على (١٤٢٢ق)، الفصول المهمة فى معرفة الأئمة، تحقيق: سامى الغريرى؛ قم: دار الحديث.

ابن طاووس، على (١٤١٦ق)، الاقبال بالأعمال الحسنة، تحقيق: جواد القيومى، قم: مكتب الاعلام الاسلامى.

ابن طاووس، على (١٤٢٥ق)، الملهوف فى قتلى الطفوف؛ تحقيق: فارس تبريزيان «الحسون»؛ تهران: دارالاسوة، ج ٤.

ابن طاووس، على (بى تا)، جمال الاسبوع بكمال العمل المشروع، قم: منشورات الرضى.

ابن عبد البر (١٤١٣ق)، الاستيعاب فى معرفة الأصحاب، تحقيق: على محمد، بيروت: دارالجبيل.

ابن عساكر، على (١٤١٥ق)، تاريخ مدينه دمشق، تحقيق: على شيرى، بيروت: دارالفكر. ابن قدامه، عبدالله (بى تا)، المغنى؛ بيروت: دارالكتاب العربى.

ابن كثير، اسماعيل (١٤٠٨ق)، البداية و النهايه، تحقيق: على شيرى، بيروت: داراحياء التراث العربى.

ابن نديم، عمر (١٤٠٨ق)، بغية الطلب فى تاريخ حلب، تحقيق: سهيل زكار، بيروت: مؤسسة البلاغ.

ابن نما حلى، محمد (١٣٦٩ق)، مثير الاحزان، النجف الاشرف: المطبعة الحيدريه.

ابومخنف، لوط (١٣٦٤ش)، مقتل الحسين، تحقيق: حسن غفارى؛ قم: حسن غفارى، ج ٢.

ابومخنف، لوط (۱۳۶۷ش)، وقعة الطف، تحقیق: محمد هادی یوسفی؛ قم: النشر الاسلامی.

ابی الفداء، اسماعیل (بی تا)، المختصر فی اخبار البشر تاریخ ابی الفداء، بیروت: دارالمعرفة. اردلی، علی بن فتح (۱۳۸۱ق)، كشف الغمة فی معرفة الأئمة، تبریز: مكتبة بنی هاشم. اردبیلی، محمد (بی تا)، جامع الرواه، اردبیل: نشر نجفی.

اسماعیلی یزدی، عباس (۱۳۸۵ش)، سحاب رحمت، قم: مسجد جمکران، چ ۷. اصفهانی، ابوالفرج (۱۹۷۰م)، مقاتل الطالبیین، تحقیق: احمد صقر، [بی جا]: اسماعیلیان، چ ۲.

آقاتهرانی، مرتضی (۱۳۸۶)، یاران شیدای حسین بن علی، قم: باقیات، چ ۵.

آیتی، محمد ابراهیم (۱۳۴۷ش)، بررسی تاریخ عاشورا، تهران: صدوق.

بروجردی، حسین (۱۴۱۶ق)، التقرير بحث السید البرجردی فی القبله، تحقیق: مؤسسة النشر الاسلامی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

بروجردی، علی اصغر (۱۴۱۰ق)، طرائف المقال فی معرفة طبقات الرجال، تحقیق: مهدی روحانی، قم: مكتبة آیت الله مرعشی.

بلاذری، احمد (بی تا)، جمل من انساب الاشراف، تحقیق: سهیل و ریاض، بیروت: دارالفکر.

بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۵۶م)، فتوح البلدان، تحقیق: صلاح الدین المنجد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

بهشتی، ابوالفضل (۱۳۸۷ش)، فلسفه و عوامل جاودانگی نهضت عاشوا، قم: بوستان کتاب، چ ۵.

تستری، محمد تقی (۱۴۲۸ق)، قاموس الرجال، تحقیق: مؤسسة النشر الاسلامی، قم: النشر الاسلامی.

تفرشی، مصطفی (۱۴۱۸ق)، نقد الرجال، تحقیق: مؤسسة آل البيت؛ قم: مؤسسة آل البيت.

حاکم نیشابوری (بی تا)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: یوسف عبدالرحمن، بیروت: دارالمعرفه.

خطیب بغدادی، احمد (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، تحقیق: مصطفی عبدالقادر، بیروت: دارالکتب العلمیه.

خوارزمی، موفق (۱۴۱۸ق)، مقتل الحسین، تحقیق: محمد السماوی؛ قم: انوارالهدی.

خوئی، ابوالقاسم (۱۹۷۳م)، معجم رجال الحدیث، نجف الاشرف: مطبعة الآداب.

دائرة المعارف تشیع (۱۳۹۱ش)، تهران: حکمت، چ ۱.

دشتی، مصطفی (۱۳۷۹ش)، معارف و معاریف، دایرةالمعارف جامع اسلامی، تهران: موسسه فرهنگی آرایه، چ ۳.

دینوری، احمد (۱۹۶۰م)، الاخبار الطوال، تحقیق: عبدالمنعم، قاهره: داراحیاء الکتب العربی.

ذهبی، محمد (۱۴۲۲ق)، تاریخ الاسلام، تحقیق: عمر عبدالسلام، بیروت: دارالکتاب العربی، چ ۳.

ذهبی، محمد (۱۴۲۹ق)، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرساله، چ ۲.

سنگری، محمدرضا (۱۳۸۸ش)، آینه داران آفتاب، محمدرضا سنگری؛ تهران: چاپ و نشر بین الملل، چ ۳.

شافعی، محمد بن طلحه (بی تا)، مطالب السوول فی مناقب آل الرسول، تحقیق: ماجد بن احمد، [بی جا]: [بی نا].

شاکر، ابوالقاسم و دیگران (۱۳۸۸ش)، شهدای کربلا (پژوهشی پیرامون شهدای کربلا)؛ قم: زمزم هدایت، چ ۳.

شمس الدین، محمد مهدی (۱۴۲۹ق)، انصارالحسین، قم: دارالکتاب الاسلامی، چ ۳.

صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۷ق)، الامالی، قم: مؤسسة البعثه.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، مصباح المتعجد و سلاح المتعبد، [بی جا]: [بی نا].

- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۱ق)، رجال طوسی، قم: منشورات رضی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، تصحیح: میرداماد، قم: مؤسسة آل البيت.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، الغيبة، تحقیق: عبادالله طهرانی و علی احمد، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، الامالی، قم: داوری.
- مفید، محمد (۱۴۱۴ق)، الفصول المختاره، چاپ دوم، تحقیق: نورالدین و یعقوب، بیروت: دارالمفید.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق: مؤسسة آل البيت، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- صالحی حاجی آبادی، ابراهیم (۱۳۸۷ش)، «اصول و قواعد پژوهشی تاریخ (مطالعه موردی واقعه کربلا)»، فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ، ش ۱۰.
- صالحی حاجی آبادی، ابراهیم (۱۳۹۷ش)، شهدای نینوا، تهران: نگاه معاصر.
- صالحی حاجی آبادی، ابراهیم (۱۳۹۸ش)، طعنه رقیب یا خطای تاریخ، تهران: نگاه معاصر.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۸۶)، نگاهی به حماسه حسینی استاد مطهری، تهران: کویر، چ ۵.
- صفدی (۱۴۲۰ق)، الوافی بالوفیات، تحقیق: احمد ارناووط و ترکی مصطفی، بیروت: داراحیاء التراث.
- طائی، نجاح (۱۴۳۱ق)، مقتل الحسین و انصاره، بیروت: دار الهدی.
- طبرانی، سلیمان (بی تا)، المعجم الکبیر، تحقیق: حمدی عبدالمجید، بیروت: دار احیا التراث العربی.
- طبرسی، فضل (بی تا)، الاعلام الموری باعلام الهدی، [بی جا]: دارالکتب الاسلامیه، چ ۳.

- طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۸ق الف)، تاریخ طبری، قاهره: الإستقامة.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۸ق ب)، المنتخب من ذیل المذیل من تاریخ الصحابة والتابعین، بیروت: الاعملی.
- طبسی، محمد و عزت الله مولائی (۱۴۲۸ق)، مع الרכب الحسینی من المدينة إلى المدينة، قم: زمزم هدایت، چ ۳.
- طهرانی، ابوالفضل (۱۳۷۰ش)، شفاء الصدور فی شرح زیارة العاشورا، تحقیق: علی موحد؛ [بی جا]: [بی نا]، چ ۳.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۰ق)، نهاية التقرير فی مباحث الصلاة، تحقیق: مرکز فقه الائمة الاطهار، قم: مرکز فقه الائمة الاطهار، چ ۳.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۳ق)، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة (کتاب النکاح)، تحقیق: مرکز فقه الائمة الاطهار، قم: مرکز فقه الائمة الاطهار.
- فتال نیشابوری، محمد (بی تا)، روضة الواعظین، قم: منشورات الرضى.
- قمی، عباس (۱۴۰۵ق)، نفس المهموم، تحقیق: رضا استادی؛ قم: بصیرتی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۱ق)، الکافی، تعلیق: علی اکبر غفاری، [بی جا]: دارالکتب الاسلامیه.
- مامقانی، عبدالله (۱۳۵۲ق)، تنقیح المقال فی علم الرجال، النجف الاشرف: المطبعة المرتضویه.
- مامقانی، یوسفعلی (۱۳۶۰ش)، عطية الذرة الى ریس الملة، مقاتل الابرار الامة، تهران: [بی نا].
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۸ق)، بحار الانوار، طهران: مكتبة الاسلامیه، چ ۳.
- محدثی، جواد (۱۳۷۴ش)، فرهنگ عاشورا، قم: نشر معروف.
- محمودی، محمدباقر (۱۳۷۹ش)، سرشک خوبان در سوگ سالار شهیدان، ترجمه: غلامرضا جمشیدنژاد و عبدالحسین بینش، قم: مرکز تحقیقات اسلامی در سپاه.

المرشد بالله، يحيى (۱۴۰۳ق)، الامالى الخميسية (تسمية من قتل مع الحسين)، بيروت: عالم الكتب، ج ۳.

المزى، جمال الدين (۱۴۱۳ق)، تهذيب الكمال فى اسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد، بيروت: الرسالة.

مشهدى، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق)، المزار الكبير، تحقيق: جواد قيومى، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.

معزى ملايرى، اسماعيل (۱۴۱۲ق)، جامع الاحاديث الشيعة فى احكام الشريعة، تحت اشراف آيت الله العظمى بروجردى، قم: مؤلف.

مغربى، نعمان بن محمد (بى تا)، شرح الاخبار فى فضائل الائمة الاطهار، تحقيق: محمد حسيني، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.

مهدي پور، على اكبر (۱۴۲۹ق)، نبراس الزائر فى زيارة الحائر، قم: مؤسسة الرسالة.

موسوعة كلمات الامام الحسين (۱۴۱۵)؛ تحقيق: معهد تحقيقات باقرالعلوم؛ قم: الهادى.

نگاهى نوبه جريان عاشورا (مجموعه مقالات) (۱۳۸۸ش)؛ قم: بوستان كتاب، ج ۶.

نمازى، على (۱۴۱۵ق)، مستدركات علم رجال الحديث، طهران: ابن مؤلف.

نورى، حسين (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقيق: مؤسسة آل البيت، بيروت: مؤسسة آل البيت، ج ۲.

نويرى، احمد (بى تا)، نهاية الأرب فى فنون الأدب، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد.

هثيمى، على (۱۴۰۸ق)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت: دارالكتب العلميه.

يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (بى تا)، تاريخ يعقوبى، بيروت: دار صادر.

تحلیل و بررسی حدیث «خلفاء امتی اثناعشر» از دیدگاه زیدیان

[تاریخ دریافت ۱۳۹۷/۱۱/۱۵؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۵/۳۰]

مهدی فرمانیان*

مریم اسماعیلی**

چکیده

یکی از احادیث معروف پیامبر (ص) حدیث «خلفاء امتی اثناعشر، کلهم من قریش» است که در منابع حدیثی شیعه و سنی آمده است؛ اما در این میان، شیعیان زیدی مذهب از آن جهت که این حدیث را مخالف آموزه اصلی خود در باب امامت بنی فاطمه دیده‌اند، از نقل آن خودداری کرده و در اندک مواردی هم که این حدیث را بازگو کرده‌اند، به رد آن پرداخته و آن را حدیثی غیر مشهور دانسته‌اند. زیدیه در بسیاری از آثار حدیثی و کلامی خود که جای نقل این روایت است، عمداً از نقل این حدیث خودداری کرده و اگر در مواردی هم این حدیث را ذکر کرده‌اند، برای نقد شیعه اثناعشری است. این مقاله با بررسی حدیث «خلفاء امتی اثناعشر، کلهم من قریش» در منابع حدیثی و کلامی زیدیه، به واکاوی آن از دیدگاه زیدیه می‌پردازد و دلیل تأویل این حدیث از سوی زیدیان را مخالفت این حدیث با اصلی‌ترین مبنای فکری زیدیه در امامت یعنی قیام به شمشیر می‌داند.

کلیدواژه‌ها: زیدیه، حدیث اثناعشر، نص بر امامت.

مقدمه

بیشتر زیدیان معتقدند پیامبر به امامت سه امام اول، یعنی حضرت علی و حسنین (ع) تصریح کرده است و درباره جانشینی پس از ایشان معتقدند نصی از پیامبر وجود ندارد. آنان معتقدند هر یک از فرزندان حضرت فاطمه (س) قیام به سیف کند، امام است. در این میان حدیث معروف اثناعشر، شمار جانشینان پیامبر را «دوازده امیر» یا «دوازده خلیفه» معرفی کرده است که با باور زیدیان در تضاد است. در اینجا این پرسش پیش می‌آید که علمای زیدیه با این حدیث چه برخوردی کرده و به چه دلیل این حدیث را رد کرده‌اند. توجیه زیدیه در نپذیرش این حدیث چیست؟ به نظر می‌رسد زیدیان به دلیل باورهای خاص خود از جمله روشن نبودن تعداد ائمه، نبود تقیه در اعلام امامت و وجوب قیام به سیف در هر زمان و مکان، به عنوان ویژگی مقوم امامت، به این حدیث معتبر اعتنایی نکرده‌اند.

با بررسی بسیاری از آثار زیدیه، در بیشتر قریب به اتفاق این آثار حتی اشاره تلویحی به این حدیث نشده است. در کتاب مجموع کتب و رسائل القاسم بن ابراهیم الرسی دو رساله با عنوان «الردّ علی الرافضه» و «الردّ علی الروافض من اهل الغلو» وجود دارد که در رد شیعه اثناعشری است؛ اما حتی برای رد عقاید شیعه، اشاره‌ای به حدیث اثناعشر نشده است. همچنین با جستجو در کتاب مجموع رسائل الإمام الهادی إلى الحق و کتاب المصاییح نوشته ابوالعباس احمد بن ابراهیم و کتاب النجاه لمن اتبع الهدی تألیف ناصرالدین احمد بن یحیی و کتاب حقائق المعرفه فی علم الکلام تألیف احمد بن سلیمان، حتی ضمنی به این حدیث اشاره‌ای نشده است.

با بررسی آثار زیدیه در این زمینه، رویکرد نویسندگان این فرقه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱. آثاری که در آنها به حدیث مشهور اثناعشر اشاره شده است؛ اما با توجیه «عدم شهرت حدیث» به نقد سندی و محتوایی حدیث پرداخته‌اند که

این آثار در میان آثار زیدیه بسیار کم است؛ ۲. آثاری که در آنها کلمه «اثناعشر» برای تعریف امامیه یا اعتقاد آنان و نقد اثناعشریه به کار رفته است و فقط اشاره تلویحی به حدیث اثناعشر یا مشابه آن داشته‌اند و از ذکر متن حدیث خودداری کرده‌اند؛ ۳. آثاری که با توجه به موضوعشان باید به حدیث می‌پرداختند، اما اشاره‌ای به آن نکرده‌اند که بیشتر قریب به اتفاق آثار زیدیه در این طیف قرار می‌گیرند. به نظر می‌رسد زیدیه عمداً با ذکر نکردن متن حدیث اثناعشر از درگیر کردن خود با این موضوع، خودداری کرده‌اند. در ادامه به نقد و بررسی رویکردهای گوناگون زیدیه در این زمینه می‌پردازیم.

ذکر حدیث با ادعای جعل حدیث به دست منصور عباسی

یکی از معدود بزرگان زیدیه که به حدیث اثناعشر تصریح کرده است، احمد بن محمد بن صلاح شرفی (م ۱۰۵۵) صاحب کتاب *عدة الأکیاس فی شرح معانی الأساس*^۱ است. وی در نقد دیدگاه امامیه می‌نویسد: «امامیه می‌گویند طریق امامت نص است. آنها قائل‌اند: نص دو نوع است: اجمالی و تفصیلی. نص اجمالی به عقیده آنها این قول پیامبر است که فرمود: "ائمہ پس از من به تعداد نقبای بنی اسرائیل‌اند" و نص تفصیلی، روایتی است که به عقیده خودشان از پیامبر نقل می‌کنند که به ائمه تصریح کرده است که از این قرار است: علی بن ابی طالب، حسن و حسین، علی بن حسین، محمد بن علی باقر، جعفر صادق، موسی بن جعفر، علی بن موسی الرضا، محمد بن علی، علی بن محمد، حسن بن علی عسکری و منتظر که به عقیده آنها محمد بن حسن است. وقتی حسن عسکری در سال ۲۶۰ ق در سامرا از دنیا رفت و فرزندی به جای نگذاشت، در کار خود دچار اختلاف شدند» (شرفی، ۱۴۱۵: ۲/ ۱۹۲؛ نیز ر.ک: همان: ۱/ ۲۱۴).

۱. این اثر خلاصه کتاب دیگر نویسنده با نام شفاء صدور الناس بشرح معانی الأساس است که در دو جزء تدوین شده است و با خاتمه‌ای با عنوان فرقه ناجیه تمام می‌شود.

وی در ادامه با استناد به سخنان فردی به نام شمس الدین عبدالصمد بن عبدالله دامغانی^۱ مدعی می‌شود حدیث «ائمہ بعد از من به عدد نقبای بنی اسرائیل دوازده نفرند» را منصور عباسی جعل کرده و شیعیان سخن امام صادق (ع) در رد این حدیث را نپذیرفته‌اند و حرف منصور عباسی را بر سخن امام صادق مقدم داشته‌اند و این چنین اثناعشریه به وجود آمد. وی در این زمینه می‌نویسد:

دامغانی در شأن امامیه می‌گوید: کتب اهل مقالات اتفاق دارند که امامیه مذهبشان را از امامان و ثقات نگرفته‌اند، بلکه منصور دوانیقی پس از قتل محمد نفس زکیه و برادرش ابراهیم و عده‌ای از فاضلان علویه، گمان می‌کرد ممکن است قائمی از آنها علیه او قیام کند تا خلافت را از او بگیرد؛ پس در پی چاره‌ای برای حفظ خلافت خویش بود که گروهی از شیعه را دید که قیام امام را انکار کرده و اعتقاد دارند امام به نص است نه قیام و اکنون آن امام غایب است که این گروه کیسانیه بودند. پس راه چاره را یافت و به جاهای مختلفی که می‌پنداشت جاهلان شیعه در آنجا هستند، کسانی را فرستاد که این شبهه را در بین آنها رواج دهند. دستور داد که این مذهب بین آنها رواج داده شود و نسخه‌ای هم برای آنها جعل کرد و به همراه بعضی پیروان خود فرستاد و به آنها دستور داد که تظاهر به شیعه بودن کنند و آن را به جاهلان شیعه القا کنند. مضمون نسخه چنین بود: «بنی اسرائیل دوازده نماینده داشتند و پس از عیسی نیز دوازده نفر در امتش بودند. جبرئیل لوحی آورد که در آن نام خلفای امت بود و اینکه آنها پس از حضرت محمد صلی الله علیه و آله دوازده نفر هستند. پنج نفر از آنها تا جعفر صادق گذشته‌اند و این جعفر ششمین آنها است - زیرا مردم می‌دانستند که جعفر انسان زهدپیشه‌ای است - و شش نفر باقیمانده از نسل او هستند. بنابراین جاهلان شیعه به این مذهب اعتقاد پیدا کردند. وقتی این خبر به گوش

۱. دامغانی در ابتدا دوازده امامی بود و سپس تغییر مذهب داد. اطلاعات چندانی از ایشان وجود ندارد؛ اما کتاب وی چاپ شده است.

جعفر صادق رسید آن را انکار کرد؛ ولی آنها زیر بار نرفتند و گفتند: جعفر به خاطر تقیه این مطلب را انکار می‌کند و راه خود را ادامه دادند و پس از آن هرکس ادعای خلافت کرد، دشمن دشمنان او شد و مردم تلاش می‌کردند او را از بین ببرند و خوار کنند چون اعتقاد داشتند که نص بر امامت به غیر او وارد شده است و با این مسئله، خواسته منصور حاصل شد» (شرفی، ۱۴۱۵: ۲ / ۱۹۷-۱۹۶).

در باب پیدایش شیعه اثنا عشری دیدگاه‌های مختلفی در منابع ملل و نحل آمده است؛ اما هیچ‌یک به ادعایی که شرفی در کتاب *عدة الاکیاس* بیان کرده است، اشاره‌ای نکرده‌اند، بلکه شیعه معتقد است پیامبر بر یاران حضرت امیر (ع) نام شیعه را نهاد و با بیان احادیثی همچون غدیر، منزلت و ده‌ها حدیث دیگر، امامت حضرت علی (ع) را بیان کرد و با حدیث «خلفاء امتی اثنا عشر» به دوازده امام بعد از خود تصریح کرد که فقط بر شیعه اثنا عشری منطبق است؛ اما از آنجایی که این حدیث با مبنای زیدیه در امامت سازگار نیست، شرفی در کتاب *عدة الاکیاس* به توجیه این حدیث پرداخته و مدعی شده حدیث اثنا عشر را منصور عباسی جعل کرد و حال آنکه این حدیث در بسیاری از منابع معتبر حدیثی شیعه و سنی آمده است. این ادعا فقط در این کتاب آمده و دیگر زیدیان و مخالفان امامیه از جمله اهل سنت، از این مطلب یادی نکرده‌اند.

بخاری (م ۲۵۶ق) و مسلم (م ۲۶۱ق) در صحیح خود از طریق «جابر بن سمره» صحابی رسول خدا (ص) از آن حضرت نقل کرده‌اند که فرمود: «یکون اثنا عشر امیراً ... کلهم من قریش» (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۲۶۱، ح ۷۱۳۹؛ مسلم، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۴۵۲). همچنین بزرگانی مثل احمد بن حنبل، ابن کثیر و دیگران این روایت را در آثار خود نقل کرده‌اند. (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۵۳؛ احمد بن حنبل، بی تا: ۵ / ۸۷؛ بیهقی، ۱۴۰۵: ۶ / ۵۲۰؛ طبرانی، ۱۹۸۴: ۲ / ۱۹۵-۱۹۷). بخاری به غیر از نقل این روایت در صحیح خود در کتاب *التاریخ الکبیر* نیز این حدیث را نقل کرده است که پیامبر فرمود:

«پس از من دوازده امیر خواهد آمد ... همه از قریش اند» (بخاری، بی تا: ۳ / ۱۸۵). ترمذی نیز حدیث جابر بن سمره را در سنن خود به چند طریق نقل کرده و پس از نقل حدیث می گوید: «حدیث حسن و صحیح است» (ترمذی، بی تا: ۴ / ۵۰۱، ب ۴۶ و همان: ح ۲۲۲۳). در یکی از نقل های مسلم به نقل از جابر بن سمره (مسلم، ۱۳۷۵: کتاب اماره، ب ۱، ح ۱۰. ابن حجر عسقلانی، بی تا: ۵۳۸) و احمد بن حنبل (۵ / ۸۷) و ابی داوود سجستانی (۱ / ۷۱۲) حدیث یادشده با عبارت «اثنا عشر خلیفة» ذکر شده است.

علمای دیگری از اهل سنت نیز حدیث بالا را با سند صحیح در آثار خود آورده اند. از جمله «حاکم نیشابوری»، «سیوطی»، «خطیب بغدادی»، «بیهقی»، «طبرانی»، «ابن حجر عسقلانی»، «ابونعیم اصفهانی» این حدیث را نقل و به صحت آن اذعان کرده اند (حاکم، ۱۴۰۶: ۳ / ۶۱۸ سیوطی، بی تا: ۹؛ خطیب بغدادی، بی تا: ۱۴ / ۳۵۳؛ بیهقی، ۱۴۰۵: ۶ / ۵۲۰؛ طبرانی، ۱۹۸۴: ۲ / ۱۹۵؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۴: ۱۵ / ۸۸۷۰-۸۸۷۷)؛ بنابراین ادعای جعل حدیث اثنا عشر به دست منصور عباسی یک ادعای بدون دلیل است. حتی عبدالله بن حمزه (۶۱۴م) یکی از مهم ترین امامان زیدیه در کتاب المجموع المنصوری به این روایت مجعول اشاره کرده و آن را رد کرده است.

پذیرش حدیث و تعیین مصداق دوازده امام بر اساس تفکر زیدیه

علی بن عبدالله بن قاسم شهبازی صنعانی (م ۱۱۹۰)، در کتاب بلوغ الأرب و کنوز الذهب فی معرفة المذهب، به حدیث «اثنا عشر نقیباً» تصریح، اما آن را بر اساس تفکر زیدیه تفسیر می کند. شهبازی در این باره می نویسد: «می توان برگزیدگان اهل بیت بعد از حسین بن علی را برشمرد. پس از قتل حسین، سه نفر می مانند و چهارمی ندارند که عبارت اند از زید بن حسن و حسن بن حسن و زین العابدین. بعد از این سه نفر، دوازده پسر به اندازه پسران یعقوب هستند. از نسل این دوازده

پسر، دوازده سبط پیامبر حاصل آمدند که به اندازه فرزندان بنی اسرائیل هستند». وی در ادامه برای تأیید سخن خود حدیثی از شیخ صدوق در این زمینه نقل می‌کند تا بتواند دیدگاه خود را اثبات کند. او می‌نویسد:

ابوجعفر ابن بابویه قمی روایت کرده عبدالله بن عبدالله بن حسن حسنی گفت: از ابوالحسن علی بن موسی الرضا در مورد چیزهایی که درباره بنی‌الافطس گفته می‌شد، سؤال کردم فرمود: خداوند از نسل یعقوب دوازده سبط آورد و از نسل حسن و حسین نیز دوازده سبط آورد، از حسن شش نسل منتشر شد. حسن بن علی این شش نسل را باقی گذاشت که نسلشان هرگز قطع نمی‌شود. سپس فرزندان حسین بن علی را شمرد. پس از این شش نسل از فرزندان حسین هستند و شش نسل هم که ذکرشان گذشت از نسل حسن بودند که نسلشان تا زمانی که تکلیف قطع نشده، قطع نمی‌شود. آنها به منزله اسباط بنی اسرائیل هستند و حجت خدا بر خلق او و مایه امنیت اهل زمین از عذاب هستند. وقتی این را فهمیدی این را هم بدان که همه این دوازده نفر اصول دین را از پدرانشان و پدرانشان هم از پدرانشان و آنها از امیرالمؤمنین و او از پیامبر و پیامبر از جبرئیل و جبرئیل از خدا گرفت و آن اصول، سه اصل اند که عقاید دینشان بر پایه آنها بنا شده است که آنها را به نسل خود رسانده‌اند. اهل هر دوره‌ای از ائمه دوازده‌گانه بر صحت این سه اصل اجماع کرده‌اند» (شهاری صنعانی، ۱۴۲۳: ۲۴۶-۲۶۰).

این عبارات نشان می‌دهد نویسنده کتاب حدیث اسباط دوازده‌گانه را قبول کرده است؛ اما آن را بر اساس تفکر خودشان که هر فاطمی قیام‌کننده از نسل حسن یا حسین، امام است، تفسیر کرده است و به همین علت، شش نسل را از امام حسن و شش نسل را از امام حسین (ع) درست کرده است تا با مبنای زیدیه در باب امامت هماهنگ گردد. آنچه از این متن به دست می‌آید این است که نویسنده، حدیث اثناعشر را که می‌گوید تعداد امامان مطابق با نقبای بنی اسرائیل است قبول دارد و حتی راوی حدیث را شیعه‌ای اثناعشری معرفی می‌کند؛ اما در تفسیر حدیث،

افرادی را معرفی می‌کند و تطبیق می‌دهد که بتواند دیدگاه خود را ثابت کند؛ یعنی از دوازده شخص به دوازده طبقه تفسیر می‌کند تا هر فاطمی قیام‌کننده را شامل شود.

اشاره به حدیث با ادعای عدم شهرت

امام منصور بالله عبدالله بن حمزه از مشهورترین امامان زیدیه که در سال ۵۹۳ قمری ادعای امامت کرد، معتقد است حدیث اثناعشر، روایت مشهوری نیست. وی درباره نص سه امام نخست روایات فراوانی می‌آورد و درباره بقیه ائمه، قائل به دعوت و قیام است. وی دلیل امامت بعد از حسنین را قیام به سیف معرفی می‌کند و در نقد امامیه می‌نویسد: «امامیه می‌گوید: راه امامت، نص آشکار در مورد ائمه سه‌گانه است و بعضی از آنها ادعا می‌کنند که چنین نصی در مورد همه ائمه اثناعشر از اولاد حسین نیز وجود دارد. بعضی از آنها نیز راه دیگری برمی‌گزینند؛ اما آنچه نظر همه آنها را باطل می‌کند، این است که اصلاً نص آشکار وارد نشده است» (منصور بالله، ۱۴۲۲: ۱/۳۳۸). وی در ادامه و در بیان راه‌های امامت، راه‌های نص و عقد و اختیار را راه‌های انتخاب امام برشمرده و معتقد است نص از خدا و رسول راه مشترک امامیه و زیدیه است و دوراه دیگر عقیده معتزله است. وی در تبیین دیدگاه خود می‌گوید: «دلیل بطلان نظر امامیه این است که نص جلی درباره سه امام نخستین وجود دارد؛ ولی در مورد اولاد امام حسین (ع) چنین نصی وارد نشده است». وی برای بطلان دلیل «امامیه» یا «اصحاب نص» می‌گوید: «اگر ادعای آنان صحیح بود، باید برای امت آشکار باشد؛ پس ادعای امامیه باطل است و اگر ادعای آنان را بپذیریم، دیگر ارکان دین، استواری خود را از دست می‌دهد» (همان: ۱/۳۴۳). حسین بن بدرالدین (م ۶۶۳ق) یکی دیگر از بزرگان زیدیه بدون بیان اصل حدیث اثناعشر به نکته‌ای اشاره می‌کند که نشان می‌دهد نویسنده از حدیث اثناعشر اطلاع دارد؛ ولی به سبب برخی مسائل از بیان حدیث خودداری می‌کند

و فقط به رد آن می‌پردازد. عبارت حسین بن بدرالدین چنین است: «اگر (امامیه) ادعایی که درباره وارد شدن نص دارند، درست بود، باید آن نص ظاهر و مشهور می‌بود؛ در حالی که این‌گونه نیست». مصحح زیدی مذهب کتاب در تبیین این دیدگاه به حدیث اثناعشر اشاره می‌کند؛ اما مثل نویسنده کتاب به رد آن می‌پردازد و می‌نویسد: «یشیر (المولف) إلى قول الإمامية بأن الأئمة اثناعشر نصّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ بِأَسْمَائِهِمْ وَأَوْصَافِهِمْ وَتَفَاصِيلِ حَيَاتِهِمْ بِدَقَّةٍ، فَالْمَوْلَفُ يَقُولُ: إِنْ كَلَامُهُمْ لَوْ كَانَ صَحِيحًا لَمَا أُسْتَأْثِرَ بِعِلْمِهِ الْإِمَامِيَّةُ دُونَ سَوَاهِمُ إِذْ لَا سَبَبَ يَسُوغُ ذَلِكَ: إِنْ سَخَنَ صَاحِبُ كِتَابٍ بِهَذَا قَوْلِ إِمَامِيَّةٍ أَشَارَهُ دَارِدُ كَمَا مَيَّ كَوْنُهَا دَوَاذِمَةً دَوَاذِمَةً، نَصَّ بِمَامِرٍ أَسْتَأْثِرَ بِهَذَا قَوْلِ إِمَامِيَّةٍ وَجَزَائِيَّاتِ زَنْدَقِيَّةٍ أَنَّهُمْ بِهَذَا تَصْرِيحٌ كَرِهْتُمْ. بِهَذَا هَمِيْنُ عَلْتِ مَوْلَفِ كِتَابٍ مَيَّ كَوْنُهَا: إِنْ سَخَنَ أَنَّهُمْ دَرَسْتُمْ بِأَشَدِّ، لِجَرِّ دِيْكَرَانَ بِهَذَا غَيْرَ مِنْ إِمَامِيَّةٍ بِهَذَا عِلْمِ دَسْتَرَسِيٍّ بِبِيْدَا نَكْرَدَنْدُ وَحَالِ أَنْكَه دَلِيْلِي دَرِ إِيْنِ تَرْجِيْحِ وَجُوْدِ نَدَارْدُ» (حسین بن بدرالدین، ۱۴۲۲: ۴۳۰). در پاسخ به حسین بن بدرالدین می‌توان گفت حدیثی که به اسم و اوصاف آنان اشاره کرده است، بیشتر در کتاب‌های شیعه امامیه اثناعشری یافت می‌شود؛ اما حدیث «خلفاء امتی اثناعشر» از روایات بسیار مشهور نزد اهل سنت است و در بسیاری از آثار حدیثی اهل سنت و در صحاح شش‌گانه آنان آمده است که قبلاً به برخی از این آثار اشاره شد؛ بنابراین دیدگاه وی که می‌گوید حدیث اثناعشر مشهور نیست، صحیح نمی‌باشد. نویسنده اگر به آثار اهل سنت مراجعه می‌کرد، حتماً از این حدیث اطلاع می‌یافت و متوجه می‌شد که این حدیث از احادیث مشهور میان شیعه و سنی است.

نویسنده کتاب *عدة الاكياس* از دیگر بزرگان زیدیه نیز در رد حدیث اثناعشر به شهرت نداشتن حدیث اشاره کرده و با آوردن عبارت «وَأَمَّا دَعْوَى الْإِمَامِيَّةِ بِاخْتِصَاصِهَا لِمَعِيْنِيْنَ مِنْ أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَهِيَ بَاطِلَةٌ لِأَصْلِ لَهَا» به رد عقیده امامیه پرداخته است. او در ادامه می‌نویسد:

نصی بر شخص معینی غیر از سه نفر که علی و حسن و حسین (ع) هستند، وجود ندارد وگرنه مشهور بود. اگر قائل باشیم که برای غیر از این سه نفر نصی وارد شده است، لازم بود که این نص مورد ادعا همانند سه نص قبلی مشهور باشد و همه مردم آن را بشناسند؛ زیرا چیزی که از نظر علمی و عملی مبتلا به همه است، همانگونه که بارها گفته شد، باید مشهور باشد؛ زیرا بر وجوب مشهور بودن چنین اموری مانند نماز و روزه و حج و دیگر اصول شریعت، اجماع وجود دارد و امامت یکی از بزرگ‌ترین مسائل اصول است (شرفی، ۱۴۱۵: ۲/ ۱۹۱-۱۹۳).

شرفی در جای دیگر به صورت مبهم به حدیث اثناعشر اشاره می‌کند و می‌نویسد: «ائمه زیدیه و طرفدارانشان می‌گویند: این نص در مورد علی و حسنین است و در مورد باقی ائمه، نص اجمالی است و اجماع عترت و طرفدارانشان این نص اجمالی را تفسیر می‌کنند و همچنین اجماعشان بر این است که کسی که مردم را به یاری خویش و جهاد با او دعوت کند و تمام شروط امامت را داشته باشد، امام است و اطاعتش واجب است». وی در ادامه فقط بیان می‌کند که امامیه به نص جلی بر اثناعشر اعتقاد دارند (شرفی، ۱۴۱۵: ۲/ ۱۳۶-۱۳۷).

فقط این نویسندگان بودند که با اشاره ضمنی به حدیث اثناعشر بر این نکته تأکید داشتند که حدیث اثناعشر حدیث مشهوری نیست و اگر زیدیه به نص بعد از امامت حسنین (ع) اعتقادی ندارد به سبب شهرت نداشتن نص در این زمینه است و حال آنکه بیان کردیم حدیث «خلفاء امتی اثناعشر» از احادیث مشهوری است که در کتاب‌های حدیثی شیعه و سنی آمده است و به همین علت دلیل زیدیه برای ذکر نکردن آن، بیشتر جنبه اعتقادی و سیاسی داشته است.

شاید مهم‌ترین دلیل سکوت زیدیه در این زمینه، به اعتقاد آنان به قیام با شمشیر برمی‌گردد که هر امامی که از نسل امام حسن یا امام حسین (ع) باشد و قیام کند، امام است، وگرنه نبود شهرتی که زیدیه بر آن اصرار دارند، صحیح نیست. می‌توان

استفاده گزینشی زیدیه در نوع برخورد با کتاب‌های اهل سنت در اثبات عقاید خود و استفاده نکردن از حدیث اثناعشر را دید. در کتاب‌های زیدیه برای اثبات ولایت امام علی (ع) و نیز واقعه غدیر به صورت وسیع به کتاب‌های اهل سنت تمسک جسته شده است (ر.ک: مؤیدی، ۱۴۲۲: ۱/ ۱۴۹-۱۶۳)؛ اما درباره حدیث اثناعشر ادعا می‌کنند شهرت ندارد؛ در حالی که این حدیث در همان کتاب‌هایی آمده است که از آنها استفاده کرده‌اند.

تقطیع حدیث و استفاده تأویلی از آن

روایتی از پیامبر (ص) وجود دارد که به جانشینان پس از پیامبر اشاره می‌کند و زیدیه و امامیه هر دو بخشی از آن را قبول دارند. در این حدیث به امام بودن امام حسن و امام حسین (ع) پس از حضرت علی (ع) تصریح شده است. مضمون روایت چنین است: «الحسن و الحسین إمامان قاما أو قعدا و أبوهما خیر منهما» (مفید، ۱۴۱۳: ص ۳۰۳؛ منصور بالله، ۱۴۲۲: ۱/ ۳۴۱)؛ اما ادامه این حدیث در کتاب‌های شیعه و زیدیه به گونه‌های مختلف بیان شده است.

ادامه حدیث در کتاب‌های شیعه چنین آمده است: «و الائمة بعد الحسين تسعة من صلبه» (ابن عقده کوفی، ۱۴۲۴: ۱۶۸؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۲/ ۳۹۱) و «یخرج من صلب الحسين تسعة من الائمة» (ابن طاووس، ۱۴۲۰: ۵۲۳؛ بحرانی، بی‌تا: ۲۰۶). گاهی در انتهای حدیث به تعداد نقبای بنی اسرائیل هم اشاره شده است (عاملی نباطی، ۱۳۸۴: ۱۱۲-۱۱۸، ۱۲۲-۱۳۰، ۱۴۳ و ۱۵۳؛ خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۱۱۷).

۱. نویسنده از افرادی چون «ذهبی»، «سیوطی»، «غزالی»، «ابن حجر هیتمی»، «ابن حجر عسقلانی»، «ترمذی» و «احمد بن حنبل» روایت نقل می‌کند. همچنین حدیث منزلت را از «ابن ابی شیبیه»، «مسند احمد به ده سند»، «مسلم بالای هفت طریق»، «بخاری» و «مسلم» در صحیحشان، «ابوداوود»، «نسائی»، «ترمذی»، «ابن ماجه»، «حاکم صاحب مستدرک»، «طبرانی»، «خطیب»، «عقیلی»، «شیرازی» و «ابن النجار» نقل می‌کند (ر.ک: ابراهیم بن محمد مؤیدی، الإصباح علی المصباح فی معرفة الملک الفتاح، قاهره: انتشارات دارالافتاح العربیة، ۱۴۲۱).

گفتنی است در مصادر زیدیه به ادامه حدیث اشاره‌ای نشده است. امام المنصور بالله از پیامبر نقل می‌کند: «الحسن و الحسين إمامان قاما أو قعدا و أبوهما خیر منهما». او امامت سه امام اول را با نص، ثابت شده می‌داند؛ اما از ادامه حدیث یادی نمی‌کند (منصور بالله، ۱۴۲۲: ۱/۳۴۱). بسیاری از امامان و علمای زیدیه در آثار خود برای منصوص بودن ائمه سه‌گانه نخست، به این حدیث استناد کرده‌اند؛ اما اشاره‌ای به ادامه حدیث نکرده‌اند. از جمله این آثار می‌توان به این موارد اشاره کرد: مجموع کتب و رسائل الامام قاسم بن ابراهیم الرسی (رسی، ۱۴۲۲: ۲/۱۸۶-۱۹۲)، مجموع کتب و رسائل محمد بن قاسم (محمد بن قاسم، ۱۴۲۳: ۱۱۲)، مجموع رسائل الإمام الهادی (یحیی بن حسین، ۱۴۲۱: ۱۹۵)، الإصباح علی المصباح فی معرفة الملک الفتاح (مؤیدی، ۱۴۲۲: ۱۶۹ و ۱۷۲)، عدة الأکیاس فی شرح معانی الأساس (شرفی، ۱۴۱۵: ۲/۱۸۴)، مجموع رسائل منصور بالله (منصور بالله، ۱۴۲۲: ۱/۳۴۱)، العقد الثمین فی معرفة رب العالمین (حسین بن بدرالدین، ۱۴۱۵: ۵۱)، شرح الرسالة الناصحة بالادلة الواضحة (ابن سلیمان، ۱۴۲۳: ۲۶۱-۲۶۲)، الاصول الثمانیه (محمد بن قاسم، ۱۴۲۱: ۶۷)¹.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب ذکرشده به این نکته می‌توان رسید که بیشتر بزرگان زیدیه حدیث «خلفا امتی اثنا عشر» را در منابع خود نه به تصریح و نه به اشاره بیان نکرده‌اند و به سبب پذیرش مبانی خاص خود در امامت فرزندان فاطمه، با بی‌اعتنایی از کنار این حدیث گذشته‌اند؛ اما برخی از علمای زیدیه با ذکر این حدیث در منابع خود، به توجیه و تأویل این حدیث روی آورده و با این توجیه که حدیث شهرت

۱. جالب است بدانیم مصحح کتاب الاصول الثمانیه محمد بن قاسم بن ابراهیم رسی (م ۲۸۴ق) در پاورقی کتاب، حدیث «الحسن و الحسين امامان قاما او قعدا» را به کتاب خزار قمی آدرس می‌دهد؛ اما با اینکه در کتاب خزار قمی حدیث به صورت کامل آمده است، حدیث را به صورت ناقص می‌آورد و به امامان پس از امام حسین اشاره نمی‌کند (محمد بن قاسم، ۱۴۲۲: ۶۷).

ندارد، به رد آن پرداخته‌اند. برخی دیگر با ادعای جعل حدیث به دست منصور عباسی به نقد حدیث پرداخته‌اند که نشان می‌دهد زیدیه به عمد این حدیث را ذکر نکرده‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت زیدیه از این حدیث اطلاع کامل داشته‌اند و بزرگان زیدیه با این حدیث آشنا بوده‌اند؛ اما چون با عقاید آنان در تضاد است، از ذکر حدیث مشهور «خلفاء امتی اثناعشر» خودداری کرده‌اند و احادیث مشابه را هم به ادعای شهرت نداشتن یا جعلی بودن رد کرده‌اند.

منابع

ابوالعباس احمد بن ابراهیم (۱۴۲۳ق)، المصابیح، تحقیق: عبدالله حوثی، ۲، صنعاء: انتشارات مؤسسة الإمام زید بن علی.

ابن حنبل، احمد (بی‌تا)، مسند احمد، بیروت: دار صادر.

ابن اسماعیل، حمیدالدین عبدالله بن محمد (۱۴۲۰ق)، الزیدیه، ۱، عمان: مؤسسه الإمام زید بن علی الثقافية.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (بی‌تا)، تعجیل المنفعة بزوائد رجال ائمة الاربعة، بیروت: دارالکتاب العربی.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۲۴ق)، فتح الباری شرح صحیح بخاری، بیروت: المكتبة العصرية.

ابن سلیمان، عبدالله بن حمزه (۱۴۲۳ق)، شرح الرسالة الناصحة بالادلة الواضحة، تحقیق: ابراهیم یحیی الدرسی الحمزی، هادی بن حسن بن هادی الحمزی، ۱، صعده: مرکز اهل بیت للدراسات الاسلامیة.

ابن عقده کوفی، احمد بن محمد (۱۴۲۴ق)، فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، محقق: محمد حسین، حرزالدين عبدالرزاق، قم: انتشارات دلیل ما.

ابن كثير دمشقى، ابوالفداء اسماعيل بن عمر (١٤٠٧ق)، البدايه و النهايه، بيروت: دارالفكر.

ابن مرتضى، احمد بن يحيى (١٣٦٦ق)، مقدمه كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الاعصار، ١، صنعا: دارالحكمة اليمانية.

ابوعبدالله حميدان بن يحيى قاسمى (١٤٢٤ق)، مجموع السيد حميدان، تحقيق: احمد حمزى، هادى حمزى، تقديم: مجدالدين مويدى، ١، صعده: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية.

احمد ناصر لدين الله (١٤٠٥ق)، النجاة لمن اتبع الهدى واجتنب الردى، ويسبادن: دار النشر فرانز.

اربلى، على بن عيسى (١٣٨١ق)، كشف الغمة فى معرفة الأئمة، محقق: رسولى محلاتى، سيد هاشم، ١، تبريز: انتشارات بنى هاشمى.

سجستانى، ابى داوود سليمان بن اشعث (١٤٢١ق)، كتاب السنن (سنن ابى داوود)، ١، بيروت: دار احياء التراث العربى.

اشعري، على بن اسماعيل (١٤٢٤ق)، مقالات الاسلاميين، ١، بيروت: المكتبة العصريه.

اصفهانى، ابونعيم احمد بن عبدالله (١٤٠٧ق)، حلية الاولياء وطبقات الاصفياء، ٥، بيروت: دارالكتاب العربى.

بحرانى اصفهانى، عبدالله بن نورالله (١٣٨٢ش)، عوالم العلوم والمعارف والاحوال، قم: مؤسسه الامام المهدي.

بحرانى، سيد هاشم بن سليمان (بى تا)، الانصاف فى النص على الائمة اثنى عشر، ترجمه رسولى محلاتى، [بى جا]: دفتر نشر فرهنگ اسلامى.

بحرانى، سيد هاشم بن سليمان (١٤١٣ق)، مدينة معاجز الائمة الاثنى عشر، قم: مؤسسه المعارف الاسلاميه.

بخارى، ابى عبدالله محمد بن اسماعيل (بى تا)، تاريخ كبير، دياربكر: مكتبة الاسلاميه.

تحليل و بررسی حدیث «خلفاء امتی اثناعشر» از دیدگاه زیدیان ۱۶۹

بخاری، ابی عبدالله محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق)، صحیح البخاری، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین (۱۴۰۵ق)، دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشریعة، تحقیق: عبدالمعطی قلعجی، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ترمذی، ابی عیسیٰ محمد بن عیسیٰ (بی تا)، الجامع الصحیح (سنن ترمذی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

حاکم نیشابوری، محمد بن محمد (۱۴۰۶ق)، مستدرک الحاکم، تحقیق یوسف المرعشلی، بیروت: دارالمعرفة.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق)، اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، بیروت: انتشارات اعلمی.

حسین بن بدرالدین (۱۴۱۵ق)، العقد الثمین فی معرفة رب العالمین، تحقیق: محمد یحییٰ سالم عزان، ج ۲، صعده: مکتب التراث الإسلامی.

حسین بن بدرالدین (۱۴۲۲ق)، ینایع النصیحة فی العقائد الصحیحة، تحقیق: دکتر مرتضیٰ محطوری، ج ۲، صنعا: مکتبة البدر.

خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، کفاية الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر، محقق: عبدالطیف حسینی کوهکمری، قم: انتشارات بیدار.

خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (بی تا)، تاریخ بغداد، بیروت: دارالکتب العربی.

رسی، قاسم بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، مجموع کتب و رسائل الامام قاسم بن ابراهیم الرسی، تحقیق: عبد الکریم احمد جدبان، ج ۱، صنعا: دارالحکمة الیمانیة.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (بی تا)، تاریخ الخلفاء، تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، [بی جا]: منشورات شریف رضی.

شرفی، احمد بن محمد بن صلاح (۱۴۱۱ق)، شرح الأساس الکبیر، تحقیق: احمد عارف، صنعا: دارالحکمة الیمانیة.

شرفی، احمد بن محمد بن صلاح (۱۴۱۵ق)، عدة الأکیاس فی شرح معانی الأساس، چ ۱، صنعا: دارالحکمة الیمانیة .

شهارى صنعانى، على بن عبدالله بن قاسم (۱۴۲۳ق)، بلوغ الأرب وكنوز الذهب فى معرفة المذهب، چ ۱، [بى جا]: انتشارات مؤسسة الإمام زيد بن على .

شهرستانى، محمد بن عبدالکريم (بى تا)، ملل و نحل، بیروت: انتشارات دارالفکر.

صدر حاج سيدجوادى، احمد (۱۳۸۳ش)، دایره المعارف تشیع، چ ۲، تهران: نشر شهید سعید محبى .

صدرالدين شیرازى، محمد بن ابراهيم (۱۳۸۳ش)، شرح أصول كافي، مصحح: محمد خواجوى، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگى .

صدوق، محمد بن على (۱۳۷۶ش)، الأمالى، چ ۶، تهران: انتشارات کتابچى .

طبرانى، ابى القاسم سليمان بن احمد (۱۹۸۴م)، المعجم الكبير، چ ۲، موصل: مطبعه الزهراء.

طوسى، ابى جعفر (۱۳۹۴ق)، تلخیص الشافى، تعليق: سيد حسين بحرالعلوم، چ ۳، قم: دارلکتب الاسلاميه .

عاملى نباطى، على بن محمد (۱۳۸۴ق)، الصراط المستقيم الى مستحقى التقديم، محقق: رمضان ميخائيل، نجف: المكتبة الحيدرية .

فرمانيان، مهدى و سيدعلى موسوى نژاد (۱۳۸۶ش)، زبديه، تاريخ و عقايد، چ ۱، قم: نشر اديان .

قاسم بن محمد بن على (۱۴۲۱ق)، الأساس لعقائد الأکیاس، تعليقه: محمد قاسم عبد الله، چ ۳، صعده: مكتبة التراث الإسلامى .

کلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق)، الكافى، على اكبر غفارى و آخوندى، تهران: دارالکتب الاسلاميه .

مجلسى، محمدباقر (۱۴۰۰ق)، بحار الانوار، چ ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء .

تحليل و بررسی حدیث «خلفاء امتی اثنا عشر» از دیدگاه زیدیان ۱۷۱

محمد بن قاسم بن ابراهیم (۱۴۲۳ق)، مجموع کتب و رسائل محمد بن قاسم، تحقیق: عبدالکریم احمد جدبان، چ ۱، صعده: مکتبه التراث الاسلامی.

محمد بن قاسم بن ابراهیم (۱۴۲۱ق)، الاصول الثمانية، تحقیق: عبدالله بن حمود العزی، چ ۱، عمان: مؤسسه الامام زید بن علی الثقافیه.

محمد بن حسن بن قاسم (۱۴۱۷ق)، سبیل الرشاد الی معرفة رب العباد، تحقیق: محمد یحیی سالن عزان، چ ۳، صعده: دارالتراث الیمنی.

مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری (۱۳۷۵ق)، صحیح مسلم، تحقیق: محمد فواد عبدالباقی، چ ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد تمیمی (۱۳۸۵ق)، دعائم الاسلام، چ ۲، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، تحقیق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چ ۱، قم: کنگره شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الفصول المختارة، محقق: علی میرشریفی، چ ۱، قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۲ش)، اوایل المقالات فی المذاهب و المختارات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

منصور بالله (۱۴۲۲ق)، مجموع رسائل الإمام المنصور بالله، چ ۱، صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی.

مؤیدی، ابراهیم بن محمد بن احمد (۱۴۲۲ق)، الإصباح علی المصباح فی معرفة الملك الفتح، تحقیق: عبدالرحمن شایم، چ ۱، ناشر: مؤسسة الإمام زید بن علی، صنعاء.

ناجی، حسن (۱۹۸۶م)، الزیدیه لصاحب بن عباد، بیروت: الدار العربیه للموسوعات.

ناشی اکبر، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶ش)، فرقه های اسلامی و مسئله امامت، ترجمه علیرضا ایمانی، چ ۱، قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

نوبختى، ابومحمد حسن بن موسى (٢٠٠٧م)، فرق الشيعه، تحقيق: ك.ه.ريتير، [بى جا]: انتشارات بدايات.

هادى بن ابراهيم (١٤٢٣ق)، هداية الراغبين الى مذهب العترة الطاهرين، تحقيق: عبدالرقيب بن مطهر، ج٢، صعه: مركز اهل البيت للدراسات الإسلامية.

يحيى بن حسين بن قاسم بن ابراهيم (١٤٢١ق)، مجموع رسائل الإمام الهادى إلى الحق القوى، صنعاً: مؤسسة الإمام زيد بن على.

آیین اهل حق و رابطه آن با آیین مهرپرستی

[تاریخ دریافت ۱۳۹۷/۲/۱؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۲/۴]

سیدحسن قریشی کرین*

هادی استهری**

چکیده

هدف از این پژوهش بررسی رابطه میان آیین اهل حق و کیش مهرپرستی است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که آیین اهل حق، آموزه‌هایی مشترک با آیین‌های باستانی ایران دارد. نظر به سرشت ترکیبی باورها و عقاید این آیین، گویی یکی از بنیادها و آبخوره‌های فکری و اعتقادی اهل حق، آیین میترا است. از تشابهات این دو آیین، مواردی شایان توجه است مثل: مقام والای خورشید و فرّایزدی نزد کیش مهرپرستی و آیین اهل حق، انعقاد پیمان برادری، قربانی کردن گاو، تولد مهر و تولد برخی از پیران اهل حق از دوشیزه‌ای باکره، اهمیت عدد هفت، رازآلودگی. این تشابهات تا بدان جا است که می‌توان گفت گونه‌ای همانندی در اخلاقیات، مناسک، آداب و رسوم، و نمادهای مذهبی در میان است؛ اما مبانی بنیادین اهل حق مثل نگاه به توحید، معاد، عدل، امامت، نبوت کاملاً با ادیان باستانی ایران متفاوت است. در این جستار تلاش می‌شود با روش تفسیری - مقایسه‌ای و با تکیه بر کتاب سرانجام از مقدس‌ترین و مهم‌ترین منابع مکتوب اهل حق، رابطه میان آیین اهل حق و کیش مهرپرستی واکاوی شود.

کلیدواژه‌ها: اهل حق، مهرپرستی، تشابهات مذهبی، مسلک التقاطی.

مقدمه

مطالعه و تحقیق درباره ریشه‌ها و درون‌مایه‌های آیین‌های مذهبی و عقیدتی و تأثیرات این آیین‌ها بر یکدیگر، در شناخت بهتر آنان نقشی اساسی دارد. با عنایت به اینکه آیین اهل حق را آیینی التقاطی دانسته‌اند (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱: پنج؛ صفی‌زاده، ۱۳۷۵: ۱۹-۲۰؛ خواجه‌الدین، ۱۳۶۲: ۱۱۲-۱۱۳)، بحث و جستجو درباره ارتباط میان آیین اهل حق با آیین‌های دیگر درخور توجه است. این یعنی، اعتقادات، آموزه‌ها و مناسک گوناگونی در این آیین یافت می‌شود که گویی تأثیرپذیرفته از دیگر ادیان است. یکی از ادیان تأثیرگذار بر آیین اهل حق، کیش میترا است؛ از این رو جستار حاضر با در نظر گرفتن این انگاره، در پی پاسخ به این پرسش برمی‌آید: چه رابطه‌ای میان آیین اهل حق و کیش مهرپرستی وجود دارد و آیا در آیین اهل حق اقتباس‌هایی از آیین مهرپرستی یافت می‌شود؟

درباره پیشینه تحقیق باید اذعان کرد علاوه بر اینکه در مقالات و کتاب‌هایی به صورت ضمنی یا در قسمتی از آنها به این موضوع پرداخته شده است، کتاب سرانجام، آیین یارسان طیب طاهری اثری قابل توجه در این زمینه است. یکی از نویسندگان اهل حق به نام ایرج بهرامی در کتاب اسطوره اهل حق: جستاری درباره مهر و مهرپرستی اهل حق (یارسان) از روزگار باستان تا دوران معاصر به رابطه میان اهل حق و مهرپرستی پرداخته و اهل حق‌ها را همان مهرپرستان دانسته است. نیز سیدظهورث میره‌بیگی از معتقدان به اهل حق در کتاب ظهور حضرت سلطان و منصور رستمی در کتاب تبیین ظهور دوره حقیقت از نگاه کلام یارسان (اهل حق) به این بحث پرداخته‌اند.

می‌سزد یادآور شویم جستار حاضر تنها نگره‌های بخشی از جامعه یارسانی را که اهل حق را آیینی مستقل از اسلام می‌دانند، و البته برخی از اعتقادات، مناسک و آداب و رسوم خود را از ادیان دیگر، از جمله مهرپرستی گرفته‌اند، واکاوی می‌کند.

درآمدی بر شناخت اهل حق

خاستگاه آیین اهل حق منطقه هورامان بوده است؛ منطقه‌ای که به لحاظ جغرافیایی و تاریخی بخش‌هایی از لرستان و کرمانشاه را شامل می‌شد (طاهری، ۲۰۰۹: ۱۰). پیروان این آیین در دیگر مناطق ایران مانند همدان، زنجان، آذربایجان، مازندران و خراسان پراکنده‌اند (مالامیری کجوری، ۱۳۷۶: ۴۵-۴۷). این مردمان در مناطق مختلف با نام‌های اهل حق، یارسان،^۱ گوران، اهل حقیقت، کاکه‌یی، علی‌اللهی و غیره خطاب می‌شوند (طاهری، ۲۰۰۹: ۱۰؛ خدابنده، ۱۳۸۲: ۱۸). زبان مؤسسان و مروجان اولیه این آیین، کردی با گویش هورامی یا گورانی است که در آغاز پیدایش آیین اهل حق از گویش‌های رایج کردستان بوده است و سلطان اسحاق برزنجی‌ای به عنوان واضع و تدوین‌گر اعتقادات یارسانی، گفتارهای خود را با یارانش به این گویش بیان کرده است (بهمن سلطانی هورامی، ۱۳۸۶: ۸۷). ذکر این مطلب می‌شاید که در قرن دهم و یازدهم با ظهور قوشچی اوغلی، محمد بیگ و خان آتش در نواحی آذربایجان کلام‌هایی در تفسیر سرانجام به زبان ترکی سروده شد (طاهری، ۲۰۰۹: ۱۱). پیدایش آیین اهل حق را می‌توان با ظهور بهلول در قرن دوم هجری همزمان دانست (صفی‌زاده، ۱۳۶۳: ۲۶؛ همو، ۱۳۶۱: ۵-۶). پس از ایشان شاه خوشین لرستانی شالوده اولیه این آیین را پی‌ریزی می‌کند و آن را می‌گستراند (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱: پنج و شش)؛ اما با ظهور سلطان اسحاق، مقنن و مجدد این آیین در قرن هفتم در هورامان و اقدامات مهم او همچون سازماندهی طوایف و خاندان‌ها و تبیین فکری - اعتقادی اهل حق، این آیین صورت اصلی خود را می‌یابد (ر.ک: همان: شش؛ رنجبر، ۱۳۸۷: ۱۰۹)؛ بنابراین مرجع فکری - اعتقادی آیین اهل حق دوره سلطان اسحاق است که آموزه‌های شکل‌یافته در این دوره نص صریح احکام و دستورهای

۱. واژه‌ی یارسان از دو قسمت «یار» و «سان» پیوند یافته است. کلمه «یار» به معنای دوست و یاور و لغت «سان» در گویش گورانی به معنی شاه و سلطان است. این واژه در مجموع به معنای یاران سلطان، گروندگان به آیین سلطان اسحاق است (صفی‌زاده، ۱۳۷۵: ۲۲؛ طاهری، ۲۰۰۹: ۵۵۴).

دینی‌شان است و به هیچ وجه تغییر نمی‌یابد (ر.ک: صفی‌زاده، ۱۳۷۵: ۲۱). این دستوره‌های دینی، در قالب نظم بیان شده است که به «کلام» موسوم است و مجموعه‌ای از کلام‌ها در سرانجام که از متون مقدس اهل حق است، گرد آمده است (طاهری، ۲۰۰۹: ۱۴).

ساختار اعتقادی اهل حق بر تجلی (ظهور) پیاپی خداوند قرار گرفته است (رنجبر، ۱۳۸۷: ۱۱۰). بر پایه عقیده اهل حق، خداوند در هفت جامه یا هفت تن پاک حلول کرده است (خواجه الدین، ۱۳۶۲: ۱۲). یارسان تناسخ را که از اساسی‌ترین اصول اعتقادی‌شان است، دونا دون^۱ می‌گویند (صفی‌زاده، ۱۳۷۵: ۱۹۰؛ حسینی، ۱۳۸۲: ۷۳۱؛ صفی‌زاده، ۱۳۶۱: ۴۱-۴۲). از رسومات مهم اهل حق سرسپردن است که از شرایط اصلی و مهم یارسانی بودن است و در واقع شرط ورود به آیین اهل حق است (خواجه الدین، ۱۳۶۲: ۵۵-۵۶). برگزاری مراسم و آداب جم نیز از دیگر رسم‌های مردم یارسانی است که تنها لحظات مقدس برای هر فرد اهل حق است. پیروان این آیین در محلی جمع و با تشریفات خاصی مشغول عبادت و خواندن اوراد و اذکار مخصوص خود می‌شوند. عده حاضر را «جم» و آن مکان را «جم‌خانه» می‌گویند (همان: ۴۷؛ صفی‌زاده، ۱۳۶۱: ۳۵).

مهرپرستی در کردستان

آیین مهرپرستی که چندین سده در کوه‌های زاگرس به حیات خود ادامه داده، هنوز بارقه‌های اصلی آن در میان کردها بعد از گذشت سده‌ها گرد فراموشی بر خود ندیده است (صفریان، ۱۳۸۵: ۲-۳). در اینجا پاره‌ای از این موارد را که گمان می‌رود با این آیین و مراسم‌های آن ارتباط داشته، برمی‌شمیریم:

۱. آب در این آیین از قداست برخوردار است، به طوری که بیشتر معابد مهری در کنار

۱. دون (Dûn): کلمه‌ای ترکی است که به معنای جامه و مظهر است (خواجه الدین، ۱۳۶۲: ۱۴). جامه (مظهر): تجسد روح در یک زندگی با شرایط زمانی و مکانی خاص و موقعیت متناسب با شرایط آن روح یا یک دوره زندگی از تولد تا مرگ را در بینش یارسانی جامه (مظهر) گویند (طاهری، ۲۰۰۹: ۴۷۸).

رودخانه‌ها ساخته می‌شدند و از آنجایی که در رشته‌کوه‌های زاگرس آب و غارهای طبیعی، این دو عنصر را زگونه‌ای که ملزومات اساسی کیش مهرپرستی را تشکیل می‌دهند، به وفور در دسترس بوده‌اند، می‌توانیم دریابیم که زمینه‌های زیادی برای گسترش و بقای این آیین در منطقه وجود داشته است (همان: ۱۲).

۲. تدبر در نام کوه‌های کردستان به واقع یگانه چیزی است که به ما در این زمینه می‌تواند کمک‌های زیادی کند. با توجه به این اسامی که شباهت‌های زیادی با مهر دارند در می‌یابیم که ممکن است روزگار متمادی در این کوه‌ها و غارهای طبیعی آن میترا پرستش شده باشد (همان). کوه میراجی یکی از معدود مکان‌های کهنی است که گمان می‌رود نام خود را از این ایزد وام گرفته باشد. این کوه که از ترکیب «میر» به معنی مهر و پسوند «جی» که در کردی به معنی جایگاه است، گرفته شده است، یادآور دوره شکوهمند مهرپرستی در محل است (همان: ۱۳). بیستون را باید کهن‌ترین مکانی دانست که ساکنان سرزمین ماد به پرستش مهر در آن مشغول بوده‌اند؛ چنان‌که مهر با لقب بغ نامیده و شناخته می‌شد. بغ به معنای خداوند است. جاهایی که مرکز کیش مهری بوده‌اند، با همین واژه نامگذاری شده‌اند، مانند بغستان (بهستان، بیستون) و زیارتگاه‌هایی مانند طاق بستان یا پرستش‌گاه‌هایی مانند پرستش‌گاه بزرگ کنگاور که به نام ناهید مادر مهر نامگذاری شده، در آنجا بوده‌اند (مقدم، ۱۳۸۰: ۷۰-۷۱).

۳. از مکان‌های مقدس دیگری که می‌توان در ارتباط با آیین مهرپرستی در منطقه از آن یاد کرد، غارهایی است که آنها را در هورامانات «مر» می‌خوانند. یکی از این «مر»ها که بر سر راه مریوان - هورامان قرار گرفته است، «مرگاوان» است. این کهن‌واژه بنا به پاره‌ای دلایل تصور می‌رود رگه‌هایی از مهرپرستی را در خود دارد. در زبان اورامی «مر» به معنی غار و «گاوان» به معنی گاوها است (صفریان، ۱۳۸۵: ۳۷). گویی این نام به اسطوره کشتن گاو در مهرپرستی اشاره دارد.

غار «پراو» در کوه پراو برجسته‌ترین غار آهکی جهان است که در رشته‌کوه‌های زاگرس قرار دارد. در این غار چندین حلقه چاه وجود دارد که می‌رساند روزگاری

مهرپرستان در آنها غسل تعمید و دیگر مناسک مذهبی خود را انجام می‌داده‌اند. این لفظ در زبان کردی به معنی «پَرآب» است (همان: ۴۰).

افزون بر این هنوز بر روی نام پاره‌ای از غارهای مشهور کردستان ردپای «مر» را می‌بینیم، همچون غار «مرخر» در نزدیکی روستای بیستون و مقابل رودخانه گاماسیاب. غار «مرآفتاو» که همان‌گونه که از نام آن برمی‌آید، گویا در این محل خورشید پرستش می‌شده است. این غار در نزدیکی بیستون قرار دارد (همان: ۳۸). غار «کرفتو» در شهرستان دیواندره که تاسیت مورخ رومی آن را با عنوان «معبد خورشید» نام برده است، یکی از دیگر جاهایی است که حضور مهرپرستان در کردستان را تأیید می‌کند (همان: ۶۲؛ ر.ک: زارعی، ۱۳۹۲: ۱۱۹-۱۲۳). همچنین می‌توان به گور دخمه اسحق وند (سکاوند)، گور دخمه صحنه، گور دخمه دکان داوود در جنوب شرقی سرپل ذهاب، گور دخمه فخریکا، گور دخمه روانسر، گور دخمه سنگ رستم اشاره کرد (ر.ک: سرافراز و دیگران، ۱۳۸۱: ۶۵-۷۳).

۴. در کهن‌ترین متن مکتوب برجای مانده از کردستان که در سال ۱۳۰۵ش از ناحیه هورامان به دست آمده است، آثار زیادی از آیین مهرپرستی را به وضوح می‌بینیم. وجود نام‌هایی چون میثراآبادی، میرابندک و میتراادات در اسناد سه‌گانه هورامان نشان از وجود آیین مهرپرستی در میان ساکنان هورامان در سده اول پیش از میلاد دارد (صفریان، ۱۳۸۵: ۵۹).

مهرشناسی

مهر در اوستا با تلفظ «میثره»^۱ و در سانسکریت «میتره»^۲ و در پهلوی «میترا»^۳ آمده و در فارسی رایج امروز مهر شده است. از این واژه معانی مختلفی از جمله عهد و پیمان و محبت و خورشید اراده می‌شود (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱/۳۹۲).

پرستش و ستایش میترا یا مهر پیش از عهد زرتشت به عنوان یک نیروی معنوی

1. Mithra

2. Mitra

3. Mitr

و حاکم مورد توجه آریایی‌ها بوده و در میان عموم مردم محبوبیت بسیار داشته است. زرتشت پیامبر باستانی ایران به قصد رواج آیین خود از اهمیت فوق‌العاده مهر و مقام والای آن می‌کاهد و آن را در ردیف یکی از ایزدان و فرشتگان دینی خود قرار می‌دهد (کیانی، ۱۳۶۹: ۲۸). زرتشت در آغاز که همه ارباب انواع پیشین را دیوان یا خدایان دروغین و غیرقابل پرستش اعلام کرد، با آیین مهرپرستی نیز که انتشار و نفوذ فوق‌العاده داشت، مخالفت کرد که از صراحتی بیشتر برخوردار بود، بدون آنکه به آشکاری نام خداوند را یاد کند؛ اما بعدها به موجب نفوذ فراوان و ایمان فوق‌العاده‌ای که به این خداوند عالی‌جناب وجود داشت، وارد اوستا شد و در شمار ارباب انواع یا خدایان زرتشتی پذیرفته شد و سرود مشهور او، بادستکاری، به عنوان مهریشت، یعنی یشت دهم که سرودهایی در ستایش و پرستش خدایان زرتشتی است، ارج و ورگی بسیار یافت، به طوری که وی در ستایش و پرستش هم‌ردیف اهوره‌مزدا معرفی شد (رضی، ۱۳۸۱ الف: ۳۲۰/۱). هومباخ می‌گوید: زرتشت اعتقاد به اهوره‌ها را از پیشینیان خویش پذیرفت. چه بسا که وی آن ایمان را دگرگون کرده باشد یا شاید حتی نام اهوره‌مزدا را ساخته باشد و اهوره‌ها را جلوه‌گاه صفات اهوره‌مزدا شناسانیده باشد (فرای، ۱۳۷۳: ۵۵).

مهر به عنوان یکی از این اهوره‌ها که در ریگ ودا و گاتاها آمده به عنوان ایزد پیمان و راستی و پاکی و روشنی معرفی می‌شود. در واقع هم در اوستا و هم در ریگ ودا ضد دروغ و ضد پیمان‌شکن است که همراه با دو خدای مهم و مطرح این دوره به نام‌های ایندر و وارونا می‌آید (رضی، ۱۳۸۱ ب: ۲۰۰۸/۴)؛ اما بعدها یعنی در ۲۵ دسامبر ۲۷۲ پیش از میلاد، مهر از مادرش ناهید متولد می‌شود (مقدم، ۱۳۸۰: ۵۹) و آیین مهرپرستی دوباره رونق می‌گیرد که از طریق غرب ایران به آسیای صغیر برده می‌شود و از آنجا به ایتالیا و سراسر اروپا انتقال پیدا می‌کند و دین رسمی اغلب

۱. وارونا خدای آسمان و رب‌النوع شب است. میترا نیز خدای روشنایی و نور و خدای موکل است و این دو خدای شب و روز مراسم مشترکی در عبادت دارند (رضی، ۱۳۸۱ الف: ۱۴۳/۱). ایندرا یا ایندرا رب‌النوع باران است که در اوستا هم‌ردیف ایزد بهرام و رب‌النوع پیروزی آمده است (طاهری، ۲۰۰۹: ۳۹).

کشورهای اروپایی می‌گردد (رضی، ۱۳۸۱ الف: ۱/ ۲۳۷).

ریگ و دامترا را بدین تفصیل می‌آورد: «چون به سخن درآید مردم را به کار برمی‌انگیزد، میترا زمین و آسمان هر دو را نگاه می‌دارد، میترا مردم را با چشمانی که بسته نمی‌شود می‌نگرد. تمام پنج نژاد (همه مردم آریایی) به میترا توسل می‌جویند که در یاری نیرومند می‌باشد، چون او نگاه‌دارنده همه خدایان است. میترا به خدایان و به مردم زنده و به آنکه علف مقدس را می‌گسترده، در اجرای قانون مقدس روزی می‌دهد» (ریگ و دامترا، ۱۳۴۸: ۲۷-۲۸).

در اوستا نیز ستایش مهر این‌گونه آمده است: «مهر فراخ چراگاه را می‌ستاییم که از منشره آگاه است. زبان آور هزار گوش ده هزار چشم بر زمین بلندبالایی که بر فراز برجی پهن ایستاده است. نگاهبان زورمندی که هرگز خواب به چشم او راه نیابد» (اوستا، ۱۳۷۴: ۱/ ۳۵۵؛ یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱/ ۴۳۷).

رابطه میان آیین اهل حق و کیش مهرپرستی

۱. همانندی در آموزه‌های اخلاقی

از موارد تشابه بین آیین مهرپرستی و اهل حق راستگویی و وفای به عهد است که این موضوع نیز در تفکر یارسانی جزو یکی از اصولی‌ترین موارد اخلاق و اعتقاد یاری است. سلطان اسحاق می‌گوید: بدقول و گریزان از هم نباشید و نسبت به یکدیگر متعهد گردید و همیشه ذکر حق بگویید.^۱

میشر به عنوان ایزد و بغ نه به معنی وظیفه مذهبی و تکلیف دینی، بلکه ایزد پیمان و راستی و فروغ و روشنایی نیز است. در اوستا و دامترا هر دو ضد دروغ و دروغ‌گویان و پیمان‌شکنان اند (رضی، ۱۳۸۱ ب: ۴ / ۱۹۹۴-۱۹۹۵). بابا نائوس در بند ۴۱ دیوان خود می‌گوید: کسی که سرسپرده بینش اهل حق است، می‌بایست

۱. چه قه‌ول یه‌کتر نه که‌رانی ره داییم زکر حه‌ق بووه نیشان دهم (طاهری، ۲۰۰۷: ۲۸۵)

شخصی باشد که هوادار او گردد؛ چراکه برادر از تعهد و هواداری برادرش است که به رستگاری می‌رسد.^۱

این عهد و پیمان یاری که در دعای برادری^۲ در سرانجام آمده، می‌توان گفت بیانگر همان عهد و میثاقی است که در اوستامیان دو نفر بسته و برقرار می‌شده است و برای آن حرمت بسیاری قائل بودند و شکستن پیمان از گناہانی به شمار می‌رفته که مجازات‌های شرعی داشته است (رضی، ۱۳۸۱ ب: ۴ / ۱۹۹۸؛ همو، ۱۳۷۶: ۱ / ۴۵۳-۴۵۶).

۲. همانندی در شعائر مذهبی

میان پیروان آیین مهرپرستی، در مهرابه‌ها برادری و اخوت برقرار بود. همه مؤمنان برادر بودند (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲ / ۶۰۱). در آیین اهل حق هم هر فرد یارسانی باید یک برادر دینی داشته باشد، به این شکل که با یک مرد عقد و پیمان برادری می‌بندد. سلطان اسحاق می‌گوید: به جای آوردن راه و رسم برادری با حیا و شرم برابر است، این حیا و شرم موجبات توجه را فراهم می‌آورد که می‌بایست به کار گرفته شود و یکدیگر را از خواب غفلت بیدار کرد. ای یاران برادری را بدهید به اقرار و تعهد و کمر بسته دین ازلی گردید.^۳

گروه مؤمنان به میترا در مهرابه‌ها یکسان بودند، همچون جم در نزد اهل حق و

۱. هام ئیقرار قه‌ول یویش بو هه وادار برا وه قه‌ول و برا مو ره‌سگار
(همان: ۱۱۸؛ دکه‌ای، ۱۳۹۴: ۲۵۱)

۲. یکی از رسومات مهم در بین اهل حق است که هر فرد در جامعه یاری باید یک برادر دینی برای خود انتخاب کند و با وی عقد برادری که دعای آن در دفتر سرانجام می‌باشد ببندد (ر.ک: طاهری، ۲۰۰۷: ۲۸۳-۲۸۵). این مهم یکی از شرط‌های پردیوری است که اهل حق باید به آن اقرار کند و در جهت به انجام رساندن آن بکوشد؛ چراکه نقض آن به معنی خلل رساندن به شرط و اقرار مقرر شده در نظام پردیوری و نص سرانجام است و اهمیت آن در تفکر اهل حق به گونه‌ای است که هنگامی که شفاعت خواهی برای فرد در نزد خداوند توسط پیر و برادر باطنی صورت می‌پذیرد، گاه این چنین روایت می‌گردد که شفاعت خواهی برادر باطنی از شفاعت خواهی پیر پیشی می‌گیرد (همان، ۲۰۰۹: ۴۹۰).

۳. رای برائیمان پا حه‌یا و شه‌رمه یه‌ک بیدار که‌ردی چه‌ی سه‌نگین وه‌رمه
یاران برائی بی‌هردی وه ئیقرار که‌مه‌ر به‌سته‌ی دین نه‌زه‌لی ته یار
(همان، ۲۰۰۷: ۲۸۴-۲۸۳)

لباسی یکسان داشتند و در مجالس صرف طعام مقدس که اقلام غذایی آن، گوشت و خون گاو بود، پیر و مرشد با گروه سالکان و پیوندگان در یک ردیف قرار می‌گرفتند و نقش آنان، به روی گاو نشان‌دهنده آن بود که با گاو با حیوان مقدس و با توتم خود یکی شده‌اند (همو، ۱۳۸۱ ب: ۴ / ۲۰۵۴). این از دیگر تشابهات میان این دو آیین است؛ یعنی قربانی کردن گاو به عنوان حیوان توتم. قربانی گاو از اصول بنیادین کیش مهر است و مراسم‌های بعدی بدان پیوسته‌اند. قربانی همراه با سوری همگانی، یعنی صرف گوشت قربانی نمادین بود. در کتاب زتولین آمده است: مهری‌ها ساخت معتقد بودند استعمال گوشت و خون گاو موجب حیاتی نوین می‌شود، درست به همان سیاق که حیاتی نو از خون گاو می‌جهد. گوشت و خون گاو نه تنها نیروی جسمانی می‌دهند، بلکه روان را تصفیه می‌کنند و به هنگام رستاخیز در فروغ ابدی اثر مفید دارند (ورمازن، ۱۳۸۳: ۱۲۳). گاو با ماه یکی است. ماه سرچشمه زاینده‌گی و زندگی به روی زمین است و بر آن نظارت می‌کند. پورفیر می‌گوید: زندگی از گاو می‌تراود. گاو آفریننده است. گاو زندگی، رویش و زایش را به روی زمین می‌گسترده. میترا با دستگیرکردن گاو و کشتن حیوان، در امر آفرینش سهیم می‌شود یا مالک و صاحب آفرینش می‌گردد. با قربانی کردن گاو، خون او به روی زمین جاری می‌شود و این نعمت و برکت زایش است. هر ساله با قربانی کردن گاو، رستاخیز بهاری، زایش و رویش زندگی به روی زمین تکرار می‌شود (رضی، ۱۳۸۱ الف: ۱ / ۳۸۵-۳۸۶). این سنت نیز در آیین اهل حق دیده می‌شود که با احترام خاصی گاو را قربانی کرده،

۱. توتم عبارت بود از حیوان و به ندرت گیاه یا جمادی که گروهی از مردم با آن نسبتی برقرار می‌کردند. در مثل میان کنعانیان باستان، خوک توتم بود؛ به این معنی که کنعانیان معتقد بودند نیای اصلی و مشترکشان خوک بوده است و بدین سبب همه گروه با هم نسبتی مشترک داشته و خویشاوند هم بودند. این نیای مشترک بایستی قدرت و نیروی فراوانی داشته باشد که چنین گروهی را به وجود آورد؛ به همین جهت خوک را حیوانی مقدس می‌شمردند، از گوشت و خونش استفاده نمی‌کردند و از این حیوان هیچ‌گونه نفعی نمی‌بردند؛ اما هر چند گاهی یک بار مراسم مذهبی برپا می‌کردند و در این مراسم، خوک قربانی می‌کردند و طی تشریفات گوشت و خون مقدس را مصرف می‌کردند. در این مراسم جذبه‌آور (خلسه‌آمیز) معتقد بودند که با خوردن گوشت و نوشیدن خون خوک، نیروی مقدس را در خود جذب کرده‌اند (رضی، ۱۳۸۱ ب: ۴ / ۲۰۵۳).

بر آن سفره می‌گسترانند (طاهری، ۲۰۰۹: ۴۲)؛ البته گوزن،^۱ گاو و مانند آن نزد اهل حق بعد از انتخاب آن برای قربانی شدن توتم می‌شود. سلطان اسحاق می‌گوید: گاو است، آنچه قربانی می‌گردد گاو است نه چیز دیگر. گاو بنیامین جمع ماه و خورشید است که برای توتم شدن یا قربانی می‌بایست نشانه داشته باشد و شاخصه آن نشانه‌ای در فرق سراسر است.^۲

یا پیر بنیامین در همین دوره کلامی می‌گوید: ذات حق در گوزن است. گاو من شکاری به جهت قربانی است که گوزن می‌باشد. این گوزن که به توتم مبدل گشته احمد زرده‌بام (بابا یادگار) است که ذات زیبای او از ازل بوده و دارای نشانه می‌باشد که شاخ‌های او شاخه‌شاخه است.^۳

در اوستا، بهرام یشت نیز آمده است: «بهرام اهوره آفریده، هشتمین بار به کالبد قوچ دشتی زیبایی با شاخ‌های پیچ در پیچ به سوی او روان شد. بهرام اهوره آفریده، این چنین پدیدار شد» (اوستا، ۱۳۷۴: ۱ / ۴۳۵؛ یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱۳۴/۲). در جایی دیگر از بهرام یشت آمده است: «آن‌گاه اهوره‌مزدا گفت: مردان سرزمین‌های ایرانی باید او را گوسفندی یک‌رنگ - سپید یا سیاه یا رنگی دیگر - بریان کنند» (اوستا، ۱۳۷۴: ۱ / ۴۴۱؛ یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱۳۰/۲).

در آموزه‌های اهل حق نیز شکار گوزن و تیر خوردن آن به دست صیاد به جهت قربانی شدن آمده است؛ البته توتم در آیین اهل حق فقط گوزن یا گاو نیست، بلکه قوچ یا خروس نیز با همان شرایط معرفی می‌شوند، به این شکل که اگر تهیه هر کدام مقدور نبود، از دیگری برای قربانی استفاده می‌شود (ر.ک: الهی، ۱۳۷۳: ۹۸-۹۹).

۱. طبق متن پهلوی بندهش، گوزن یکی از انواع شانزده‌گانه گاو است: سپید، خشن، سرخ، زرد، سیاه، گوزن، گاو میش و.. (دادگی، ۱۳۶۹: ۷۹).

۲. به‌قهرن به‌قهر، به‌قهرن به‌قهر
بنیامین گاوش ماهو خوره‌ن ماهو خوره
گاو بنیامین به‌قهرن به‌قهرن به‌قهرن
نیشانه داروئو نه فهورق سه‌ر
(طاهری، ۲۰۰۷: ۴۹۳؛ حسینی، ۱۳۸۲: ۴۷۳)

۳. زاتش نه‌که له‌ن، زاتش نه‌که له‌ن
زاتش نه‌حمه‌ده‌ن نازش چه‌وه‌له‌ن
گاوم وایرون زاتش نه‌که له‌ن
هه‌نه‌ش نیشانه شاخش پهل پهل‌ه‌ن
(حسینی، ۱۳۸۲: ۴۹۳ و ۴۷۴)

این باور نیز در مهرپرستی مشاهده می‌شود، به گونه‌ای که در مراسم یادبود آیینی هرگاه تهیه گاو مقدور نبود، اضطراباً به قربانی جاندارانی دیگر اقدام می‌شد. هرگاه آن هم مقدور نبود، نان و شراب مصرف می‌کردند و در آیین مزدائیان صرف نان که «درأنه»^۱ نامیده می‌شد و شراب که «هئومه»^۲ بود، رواج داشت (رضی، ۱۳۸۱، ب: ۴/۲۰۵۴). داوود می‌گوید: گاو از سر و راز مربوط به آن پایین بیاید (عنوان کردن نشانه ازلی گاو به عنوان توتم) من به فدای تو شوم ای شاه شیرین کماندار، نام صیاد آن گاو به جهت قربانی در جریده عالم و دفتر حساب ثبت خواهد شد. ما از گوشت آن گوزن قربانی آرام و قرار می‌گیریم؛ چراکه در کوی یار مایه مردان حق است.^۳

۳. همانندی در نمادهای مذهبی

از دیگر همانندی‌ها در این دو آیین تولد مهر و تولد سران و پیران اهل حق است، به این صورت که میترا از دوشیزه و الهه‌ای باکره زاده شده است. این دوشیزه پاک و مطهر، ایزدبانوی آناهیتا (ناهید) است که بعدها این بیان نمادین عرفانی، جذب دین عیسوی شد. همان‌طور که مهر را تبدیل و جانشین عیسی کردند، مریم مقدس نیز جای آناهیتا را گرفت. این مورد به طریقی یادآور حادثه‌ای است که برای یولیانوس، امپراتور روم پیش می‌آید که پس از آن فریفته آیین میتراپی شده و مهر

1. draona

۲. هوم گیاهی است که بیشتر در نواحی کوه‌های ایران و افغانستان می‌روید. آن را در هاون می‌کوبیدند و شیره آن در مراسم مذهبی زرتشتیان چشیده می‌شد. این گیاه در ریگ ودا «سئومه» و در اوستا «هئومه» نام دارد. یک گیاه شفابخش است و شراب آن بسیار نیروبخش و مسکر بوده و در مراسم مذهبی و فدیه و قربانی برای خدایان نقش کلیدی دارد. در سراسر اوستا و متون دینی پهلوی، به تکرار از آن و مراسم تهیه و کاربردش یاد می‌شود. آنچه از متن اوستا برمی‌آید، نام گیاهی و نام ایزدی است که نگهبان و موکل این گیاه بوده و هم‌اسم مرد پارسیایی است که با وارستگی و دینداری زندگی می‌کرده است. گیاه هوم، گیاهی بوده است دارای خواص درمانی و طبی و در اوستا سرور همه گیاهان اهوره آفریده و نیک است و به همین سبب است که تشخیص یافته و در مفهوم ایزدی، یعنی گیاهی مورد ستایش درآمده است (رضی، ۱۳۸۱، ب: ۴/۲۳۸۱-۲۳۸۲ و ۲۳۸۴).

۳. گاو به یو وه وار، گاو به یو وه وار
 نه‌زه وه فیدات بام شیرین که ماندار
 وه گوشت که له‌زه‌رد گردنمان نیقرار
 چه سهر و سری گاو به یو وه وار
 کوشته‌ی نا گاو نامان وه تومار
 مایه‌ی میردانه‌ن سرهن چه کوی یار

(طاهری، ۲۰۰۷: ۵۱۶)

را در خود می‌یابد و آن چنان است که در جوانی که او را با جدیت و تعصب، دین مسیح می‌آموختند، روزی در بیشه‌ای، زیر انوار و تابش مستقیم خورشید استراحت می‌کرد که پرتوی از مهر (خورشید) در بدن وی جایگزین شد و پس از این مکاشفه، آبتن به آیین میتراپی گشت و چون به امپراتوری رسید، دوباره آیین مهرپرستی را دین رسمی امپراتوری اعلام کرد (رضی، ۱۳۸۱ الف: ۱/۳۱۴).

این موضوع بکرزایی در نزد اهل حق نیز وجود دارد و برخی از شخصیت‌های اصلی این آیین از طریق بکرزایی پا به عرصه وجود نهاده‌اند؛ همچون آبتن شدن ماما جلاله از شعاع خورشید که تولد شاه خوشین را در پی دارد (مجموعه رسائل و اشعار اهل حق، ۱۹۵۰: ۲۹). شاه خوشین می‌گوید:

فقی ما خدا نیستیم بل با خدائیم اصلمان خود است از خوره زائیم
(طاهری، ۲۰۰۷: ۴۶)

حاج نعمت‌الله جیحون‌آبادی نیز در شاهنامه حقیقت به آبتن شدن ماما جلاله از شعاع خورشید این‌گونه اشاره می‌کند:

قضا روزی آن دختر ماه چهر نشسته به جایی که تابیده مهر
یکی ذره از خور بیامد دوان فروشد به کام شـه بانوان
بشد حامله دختر از ذره نور که آن نور از حق نمودی ظهور

(جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱: ۲۷۵)

در آیین مهر عدد هفت اهمیت اساسی دارد. در مهرکده فلی سی سی موس سطح موزائیک‌شده راهروی مرکزی هفت در را نشان می‌دهد که معرف هفت مقام هستند (ورمازن، ۱۳۸۳: ۱۹۲؛ رضی، ۱۳۸۱ الف: ۲/۵۹۲). روی برخی نقوش برجسته یافت‌شده در اطراف رود دانوب هفت سر و (درخت خورشیدنما) می‌بینیم که به طور متناوب با هفت خنجر جمع آمده‌اند. در بالای نقش برجسته کلاهی فریجی دیده می‌شود. در مهرکده ناحیه دورا، هفت پله می‌بینیم که به محرابی مخصوص منتهی می‌شوند (ورمازن، ۱۳۸۳: ۱۹۳؛ کومون، ۱۳۸۶: ۳۴). مدارج روحانی در

آیین مهرپرستی هفت درجه یا منصب و مقام (کلاغ، همسر، سرباز، شیر، پارسی، پیک خورشید، پیر) است (رضی، ۱۳۸۱ الف: ۲/ ۵۶۱-۵۶۲؛ همان، ۱۳۸۱ ب: ۴/ ۲۰۵۶؛ مرکلباخ، ۱۳۸۷: ۹۲؛ ورمازرن، ۱۳۸۳: ۱۶۷) که این عدد هفت یا این هفت مرحله نیز در نزد اهل حق نمود دارد، به نحوی که دسته بندی در دستگاه سلطان اسحاق هفت هفت بوده، همچون هفتن، هفتوانه، هفت خلیفه، هفت سازچی، هفت گوینده یا مراحل عرفانی و طریقتی که هفت مرحله و مقام است، همانند هفت مرحله سلوک در نزد عطار که تمامی آن مدارج اسرار و رموز بوده و کسی حق افشای آن را در آیین مهر نداشته است. آیین مهرپرستی، آیین اسرار است. در آیین مهر، یکی از فرمان‌هایی که بر آن تأکید می‌شد، حفظ اسرار بود. یک رهرو هنگامی که پذیرفته می‌شد، نخست سوگند یاد می‌کرد که اسرار و تعالیم را حفظ کند و بازگو نکند (رضی، ۱۳۸۱ الف: ۲/ ۵۸۳؛ آلو، ۱۳۶۶: ۱۹۶). در میان اهل حق نیز همواره تأکید بر مکتوم داشتن اسرار و رموز بوده است. پیر فتحعلی صحنه‌ای می‌گوید: «یاران باید به کلام آشنایی و آگاهی کامل داشته باشند و کلام و درگاه دین و آیین یاری را با کلید ببندند و راز خود را فاش نکنند. یاران نباید با خواران همنشینی کنید، نزد آنان از اسرار حقیقت چیزی نگویند (صفی‌زاده، ۱۳۷۵: ۱۷۸-۱۸۰).

میره باش در کلام دوره گلیمه کول و شندروی بند ۹۷ می‌گوید: در حقیقت هر کس که برادر اقراری داشته باشد، گناهِش بخشیده می‌شود. عذاب الهی برای آنان است که سرّ حق را فاش می‌کنند^۲ (طاهری، ۲۰۰۷: ۴۳۶).

آخرین مقام و منصب یعنی هفتمین و عالی‌ترین درجه تشریف برای یک سالک میتراپی مقام پتر یا پدر و پدر پدران بود که همین لقب را عیسویان همچون

۱. یاران وه که لام بده‌ران جلیت وه که لام، قاپی دین، بژنه‌نان کلیت

یاران وه گروهی خار نه نشان هاویت سر نه که‌ران فاش هیچ نه‌وان هاهیت

(طاهری، ۲۰۰۷: ۳۹۸؛ حسینی، ۱۳۸۲: ۲۷۱؛ صفی‌زاده، ۱۳۷۵: ۸۷-۸۸)

۲. قالماز گناهی حقیقده اولان قرداشن حقن عذابی وارد اونه ایدر سرّ فاش

(طاهری، ۲۰۰۷: ۴۳۶)

دیگر مراسم میتزایی از میتزائیسیم اقتباس کردند. در آیین مهرپرستی، مقام پتر یا پدر با اسناد عقاب نیز شناخته می‌شد؛ به این معنی که نهایی‌ترین مقام ارتقای میتزایی، مقام عقاب بود (رضی، ۱۳۸۱ الف: ۲/ ۵۷۳؛ همان، ۱۳۸۱ ب: ۴/ ۲۱۱۷ و ۲۰۶۲). داستانی می‌گوید هخامنش نیای نام‌دهنده پادشاهان هخامنشی را یک عقاب پرستاری کرده بود. عقابی طلایی با بال‌های گشوده، نشانه پرچم هخامنشیان بود. فرّه شاهی اردشیر بابکان به ریخت یک عقاب تجسم یافته بود (پورشهبازی، ۱۳۹۱: ۸۵-۸۶). در آیین اهل حق نیز این مهم به شکلی نمود پیدا کرده است، به این صورت که جلوه اعظم حقیقت یا قدرت مطلق توسط شاهباز یا همان عقاب نمودار می‌شود که در کتاب سرانجام به آن بسیار اشاره شده است و در فرهنگ ایران باستان فرّه است که از جمشید به صورت مرغ وارغن جدا می‌شود. وارغن نام دیگری از مرغوسنن است که نمودی از عقاب است و وقتی به کسی روی می‌آورد او را به شهریاری و قدرت می‌رساند، همان‌گونه که فریدون فرّ شهریاری را از وارغن می‌گیرد (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱/ ۵۷۵ و ۳۱۹/ ۲ و ۸۲). در اوستا وارغن شهریار مرغان است که در شاهنامه سیمرغ است (همان، ۱۳۷۷: ۱/ ۵۷۵ و ۴۰). در بینش اهل حق عقاب یا شاهباز نمودار حضرت حق و نهایت کمال است. کاکاردا در بند ۱۵۹ از کلام دوره شاه خوشین می‌گوید: از آن بال به هم زدن شاهباز سفید که صدای شهیر آن نشانه است، ذات حق از دانه امید تجلی کرد. 'یا در کلام دوره دامیار آمده است که پیر بنیامین دامیار (صیاد) است و در اعصار و ظهورات مختلف دام‌گسترانی می‌کند تا شاهباز را به دام اندازد (یعنی زمینه ظهور حضرت حق را فراهم کند) (طاهری، ۲۰۰۷: ۴۵۲). احمد در بند هفتم از کلام دام می‌گوید: دام‌گسترانیده شده‌اش بی‌زوال است. صیاد بنیامین است و دامش بی‌زوال است. دامش را در این هنگام به جهت گرفتن شهباز تنید، شهباز را گرفت آن بزرگی که کمال بخش است. ^۱خاتون

۱. نه‌و‌شقه‌ی شه‌هبال، شه‌هباز سفید
 بروز که‌ردش زات نه‌دانه‌ی ئومید
 (همان: ۴۵)

۲. دامش بی‌زووال، دامش بی‌زووال
 دامیار بنیامین دامش بی‌زووال

رمزبار نیز می‌گوید: 'هفتوانه از نور شاهباز عادل است، که برای عهد و میثاق یاران به وجود آمده است (صفی‌زاده، ۱۳۷۵: ۲۷۶). آستا (خاتون رمزبار) می‌گوید: ^۲ محل مورد نظر که مکان شاهباز است، پیرمانند بیرقی است که در محل مورد نظر شاهباز نصب شده باشد (حسینی، ۱۳۸۹: ۱/۲۸۴).

در ریگ و دانیز این پرنده این‌گونه ستایش شده است: «این پرنده بالاتر از همه پرندگان مقام دارد. ای "مروت" ها این شاهین کشتی آسا بر همه مرغان شکاری سرور است؛ زیرا این (پرنده) سخت چنگال بی‌آنکه هیچ گوشی آوایش را بشنود. نذور خدا پسند را به سوی "مانو" آورد» (ریگ ودا، ۱۳۴۸: ۹-۱۰).

همچنین شاهین در اوستا به نام س. ا. ن خوانده شده که برابر واژه ش. ی. ن در زبان سانسکریت است. شاید بتوان به‌راستی داوری کرد این واژه همان واژه‌ای است که در گویش کردی لکی ساین گفته می‌شود (بختورتاش، ۱۳۸۳: ۹۲).

از دیگر موارد اشتراک در بین این دو آیین، مسئله خورشید است. شکی نیست که در یادمان‌های مهری به لاتین و یونانی مهر و خور همچو یک فرد یاد شده‌اند و فرقی میان آنها نیست. در صدها نوشته که در یادمان‌های مهری در سراسر اروپا وجود دارد، یکی بودن مهر و خور که با هم در یک نوشته یاد شده‌اند، آشکار است (مقدم، ۱۳۸۰: ۸۲). در اوستا به‌ویژه یشت دهم که مخصوص میترا است، میترا و خورشید بسیار به هم نزدیک‌اند و خورشید از ایزدان یاور مهر است. در نگاره‌های متعددی هم که از معابد مهری به دست آمده، قرابت و نزدیکی میترا و خورشید نمایان است (باقری، ۱۳۸۵: ۱۵۲). در متون ودایی اصطلاح «چشم میترا» مکرر به کار رفته است. در ریگ ودا از آفتاب به عنوان چشم میترا و وارونا یاد شده است (ریگ

- | | |
|---|---|
| نینا تهنه‌نش نه وه‌رهو شاه‌سبال | شه‌هبازیش گرتنه خواجای یار که‌مال |
| | (همان: ۴۵۳؛ حسینی، ۱۳۸۲: ۲۸۱) |
| ۱. هه‌فته‌وان چه‌نوور ش‌اب‌از عادل | په‌ی شه‌رت میردان تو که‌ردی حاصل |
| | (طاهری، ۲۰۰۷: ۳۵۰؛ همو، ۱۳۸۲: ۴۵۲؛ صفی‌زاده، ۱۳۷۵: ۲۲۴) |
| ۲. ئه‌و تاخو ش‌اب‌از، ئه‌و تاخو ش‌اب‌از | ها پیرسنجه‌قه‌ن ئه‌و تاخو ش‌اب‌از |
| | (طاهری، ۲۰۰۷: ۲۰۸؛ حسینی، ۱۳۸۹: ۱۰۶) |

ودا، ۱۳۴۸: ۶۵، ۲۰۵ و ۲۹۱). خورشید که در مهرپرستی نماد و سمبل مهر است، در آموزه‌های اهل حق جایگاه حضرت حق است؛ چراکه تنها مکانی که در کائنات قدرت افزون‌تری نسبت به جاهای دیگر دارد، خورشید است (طاهری، ۲۰۰۹: ۴۵). بنیامین در کلام دوره بیابوس ساجناری بند ۱۶ می‌گوید: به دنبال پیر روشن ضمیر می‌روم تا که بجویم شاه خداوندگار را، چرخ می‌خوردم و دیدم که شاه خداوندگار در ساجنار در وسط آتش نشسته است.^۱

بنا به گفتار بزرگان اهل حق در کتاب سرانجام، خورشید یا هر کره دیگری که برتر از خورشید است، به سبب پاکی آن بهره و نصیب بیشتری از قدرت مطلق (خداوند) گرفته و از آن به عنوان لامکان نام برده می‌شود؛ چراکه به غیر از خداوند چیز دیگری را در خود نمی‌پذیرد (همان: ۴۵). در این خصوص سلطان اسحاق در کلام پیره و پیرالی بند ۶۷ می‌گوید: ستاره آشکار می‌گردد در جامه و هیبتی که خورشید نام دارد و آن پیشانی حیدر کرار است، جایی که شوق و امید می‌باشد.^۲ حتی در دعا‌های اهل حق دعایی آمده با نام «زردهور» به معنای زردی خورشید که هر یارسانی به هنگام غروب آفتاب مقابل آن این دعا را قرائت می‌کند (همان: ۴۵) و از آنجایی که شاه ابراهیم و بابا یادگار نیابت عرفانی و جانشینی حضرت حق را عهده دارند، ذات این دو به وجود آورنده خورشید است؛ بدین گونه که خورشید بابا یادگار است، و گرما و نور آن شاه ابراهیم. نعمت (شاه ابراهیم) در این باره در کلام دوره بابا ناوس می‌گوید: گیسوانی همچون زر دارد، ای بابا ناوس منظورم احمد (بابا یادگار) است که گیسوانی همچون زر دارد. من هم به همراهش با صافی و همواری تام می‌تابم و پرتو آن خورشید را می‌پاشم و منم نوری که پاک است.^۳ شیخ زمان مرکه‌یی

- | | |
|--|---|
| ۱. نه زه شونه پای پیرچه مداری
ویم فردا چه توی ئا ساجناری | مه لوم پی جویای شای خاوه نندکاری
دیم که شانیشتهن نه دلی ناری
(طاهری، ۲۰۰۷: ۱۷۵) |
| ۲. ستاره‌ی مه زیونه جامه‌ی خورشید | پیشانی حه‌یدر جای شه‌وقو ئومید
(همان: ۱۹۸) |
| ۳. زهرینه گیسوا، زهرینه گیسوا
نه چه نیش شانام پرنشنگ وه لیسوا | ناوس، نه‌حمه‌دهن زهرینه گیسوا
لیسمان چا وهرن نوور و ته‌میسوا
(همان: ۸۹-۹۰؛ حسینی، ۱۳۸۲: ۶۷؛ ذکاء‌ای، ۱۳۹۴: ۱۲۱) |

در همین دوره کلامی بند ۳۱ می گوید: ^۱ تابش نور زرد آفتاب مایه از احمد (بابا یادگار) دارد که انرژی و نور خویش را به هستی عطا می نماید. همراه و همیارش نعمت (شاه ابراهیم) است، آن که شیر خدا است (دکه ای، ۱۳۹۴: ۱۷۴)

همچنین نقل است یکی از صاحب خاندانان و از پیروان سلطان اسحاق در قرن سیزدهم به نام سید براهه هر صبح بر سر تپه ای بلند می رفت تا طلوع خورشید را ببیند و بر آن سجده کند یا درویش فتح الله گوران که در هر صبح و غروب به کوه مشرف به دربند صحنه می رفته تا بتواند بهتر چشم در چشمان خورشید به عبادت بپردازد (طاهری، ۲۰۰۹: ۴۶).

خورشید در ریگ ودا سوریه، در اوستا هورخشئته، در پهلوی خورشیت و در گات ها هور آمده است. در اوستا پیکر اهوره مزدا به خورشید همانند شده است (اوستا، ۱۳۷۴: ۱/ ۲۳۱؛ یشت ها، ۱۳۷۷: ۱/ ۳۰۴) و در جایی دیگر آن را به چشم اهوره مزدا تشبیه کرده است (همان: ۹۸؛ همان: ۳۰۶). ریگ ودا آن را بدین تفصیل آورده است: «با سعادت مندی بر ما طالع شوای اوشس (سپیده دم) ای دختر آسمان، با عظمت و جلال طالع شو، ای بغ بانو، ای بانوی روشنایی، با ثروت طالع شو، ای بخشنده فراوانی، آن که چون نزدیک می شود، همه افکار متوجه او می گردد. اوشس چون مادری مهربان می آید و با دقت به هر چیز رسیدگی می کند. زندگی را بیدار می سازد. برای دیدار او همه آفریدگان زنده سر فرود می آورند. آن سرور والا به وجود آورنده ی روشنایی است» (ریگ ودا، ۱۳۴۸: ۵۳-۵۴).

این احترام به خورشید، باعث شده است که بعضی، اهل حق را خورشیدپرست بخوانند. همچون این تعریف صاحب دبستان مذاهب که می گوید: عقیده ایشان آن است که چون علی الله جسد بهشت، به آفتاب پیوست، اکنون آفتاب است؛ چه اول نیز آفتاب بوده، چند روزی به جسد عنصری پیوست و گویند از این بود که آفتاب به فرمان او برگشت؛ چه او عین شمس است؛ بنابراین آفتاب را

۱. نافتا و نه حمدن شه هیده و جانی هام لیفش نعمت شیریه زدانی (طاهری، ۲۰۰۷: ۱۰۱ و ۷۷ و ۱۷۴)

علی‌الله گویند و فلک چهارم را دلدل و آفتاب پرستند و گویند حق تعالی است (اسفندیار، ۱۳۶۲: ۱ / ۲۶۷). این برداشت صحیح نیست. هرچند خورشید نزد اهل حق جایگاه مهمی دارد، می‌توان گفت خورشید در نگاه آنان سمبل قدرت و پاکی است که نسبت به دیگر ممکنات از جلوه بیشتر حقیقت برخوردار است و به سبب این برخورداری، جایگاه حضرت حق است. این موضوع را با نگاهی دیگر در این مبحث یعنی فرّ ایزدی که در کلام‌های اهل حق نیز به آن اشاره شده است، پی می‌گیریم. شاه خوشین می‌گوید: ای کسانی که چشم‌انتظارید، انتظار خود را بیان کنید. ای دوستان منتظر، انتظار خود را بیان کنید. لگام و افسار حیوانت را سفت نگه‌دار (قاطع و مصمم باش) مترس و نلرز؛ چراکه من خوره (دارای فرّ) هستم. ای منتظر، سرت را با گردن فرازی بالا نگه‌دار، مطمئن باش که شکار عاشقان هدفمند است.^۱ «فرّ» در اوستا «خورنه» یا «خورننگه»، در فارسی باستان «فرنه»، در پهلوی «خوره» یا «خورگ» و در فارسی فر، یا فرّه یا خوره یا خرّه، فروغ یا موهبتی است ایزدی که هر کس از آن برخوردار شود برانزنده سالاری و فرمانروایی گردد و به شهریاری رسد و آسایش‌گستر و دادگر شود (اوستا، ۱۳۷۴: ۲ / ۱۰۱۷). به باور مزدآپرستان، همه آفریدگان برگزیده و نامدار اهوره‌مزدا، از پیامبران و پیشوایان آشون^۲ و یزدان‌پرست گرفته تا فرمانروایان و شهریاران دادگر و پهلوانان و رزم‌آوران راست‌راه و درست‌کردار، فرّه‌مند و برخوردار از این فروغ یا موهبت ایزدی‌اند (همان: ۱۰۱۸).

در زامیاد یشت بند ۹ از کرده^۱ آمده است: «فرّ کیانی مزدا آفریده را می‌ستاییم؛ آن فرّ بسیار ستوده، زبردست، پرهیزگار، کارآمد و چالاک را که برتر از دیگر آفریدگان است» (همان: ۱ / ۴۸۶؛ یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۲ / ۳۳۱)؛ همچنین در همین یشت بند ۳۶ از کرده^۲ در مورد گسستن فرّ از جمشید آمده است: «دومین بار فرّ بگسست،

۱. نهی دیره‌داران دیرهت که‌ره‌ع‌رز
ته‌نگ بوزت بکیش مه‌ترسه و مه‌له‌رز
دوست دیره‌داران دیرهت که‌ره‌ع‌رز
خوره‌م، دیره‌دار، سه‌ر ئاوه‌روه به‌رز
شکار عاشقان نم‌ه‌بوسه‌ره‌رز

(طاهری، ۲۰۰۷: ۳۵)

۲. ره‌رو راه‌اشه (راستی) (اوستا، ۱۳۷۴: ۲ / ۹۱۹).

آن فرّ جمشید، فرّ جم پسر ویونگهان به پیکر مرغ وارغن به بیرون شتافت. این فرّ از جم گسسته را فریدون پسر خاندان آبتین برگرفت که - به جز زرتشت - پیروزترین مردمان بود» (همان: ۴۹۰-۴۹۱؛ همان: ۳۳۷)

در اوستا (یشت ۱۹، بند ۷۹) آمده است که فرّ به زرتشت پیوست. در نامه‌های پهلوی آمده است امشاسپندان خوره زرتشت را از روشنی بی‌آغاز به زمین آوردند. چون پوروشسب، پدر زرتشت نزد دوغدو مادر او آمد، فرّ در او جای گرفت (مقدم، ۱۳۸۰: ۱۶-۱۷). به موجب کارنامه اردشیر بابکان، تجسم فرّ به صورت قوچ و گوسفند نر است (رضی، ۱۳۷۹: ۱۶۸؛ ر.ک: کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۵۴: ۳۹ و ۴۱). در آموزه‌های اهل حق این فرّ بر شانه بیشتر سردمداران نشسته است و بسیار کسانی بوده‌اند که به وسیله این فرّ ایزدی به مقام‌های عالی رسیده‌اند؛ برای مثال بعد از عصر پردیور اولین کسی که دارای فرّ ایزدی می‌گردد، شاه ابراهیم است که از خورشید یعنی بابا یادگار تشعشع پیدا می‌کند؛ همچنین خود بابا یادگار دارای این فرّ است (طاهری، ۲۰۰۹: ۴۷).

نقش بال و دم در پیرامون گوی بالدار - که در اغلب آثار تاریخی همچون سردر دخمه شیرین و فرهاد صحنه که خورشیدی با دو بال را ترسیم کرده است، دیده می‌شود - (ر.ک: مرادی غیاث‌آبادی، ۱۳۹۱: ۵۷) از پرنده بلند آوازه و گرمی باستان یعنی شاهین - عقاب برگرفته شده است. مردمان باستان شباهت‌هایی میان خورشید و شاهین احساس می‌کردند و آن‌ها را از آن یکدیگر می‌دانستند. از یک سو، خورشید به هنگام طلوع و غروب در افق یا در پشت ابرها، آشکارا همراه با دو بال یا همان فرّ (تیشک، پرشنگ، طیف) دیده می‌شد و از سوی دیگر، شاهین نیز به عنوان بلندپروازترین و دورپروازترین پرنده، نزدیک‌ترین موجود زمینی به خورشید دانسته می‌شده است. نقش خورشید و شاهین، پس از مدتی در یکدیگر ادغام می‌شوند و نگاره گوی بالدار را برمی‌سازند (همان: ۵۱ و ۱۳-۱۴). خورشید و عقاب در نگاه اهل حق نماد حق‌اند، به این شکل که خورشید جایگاه حقیقت است و عقاب نیز نماد خود حقیقت است که در کلام‌های اهل حق از آن به عنوان شاهباز یاد شده است.

نتیجه

در باورها و مناسک آیین اهل حق سرچشمه‌ها و ریشه‌های آیینی مختلفی حضور دارند که از جمله آنها آیین مهرپرستی است که تشابهات بسیاری بین آن و اهل حق یافت می‌شود. اشتراک در اخلاقیات، مناسک، آداب و رسوم و نمادهای اعتقادی، نمونه‌هایی از تشابهات موجود میان این دو آیین‌اند. از همانندی‌های مهم می‌توان به قربانی‌کردن گاو به عنوان توتم نزد هر دو آیین مهرپرستی و اهل حق اشاره کرد. عقد اخوتی که در اهل حق میان یارسان بسته می‌شود، همانند پیمانی است که میان مهرپرستان برقرار بود. بکرزایی از دیگر تشابهات میان این دو آیین است؛ چنان‌که مهر و برخی از بزرگان اهل حق از دوشیزه‌ای باکره به دنیا آمده‌اند. عدد هفت در مهرپرستی تقدس دارد و مدارج روحانی میترائیسم هفت مقام است. این باور در آیین اهل حق نیز دیده می‌شود که عدد هفت در همه شئون اعتقادی و دسته‌بندی‌های بزرگان آن به وضوح دیده می‌شود. رازورانه بودن هر دو آیین از دیگر تشابهات میان اهل حق و مهرپرستی است. در هر دو آیین بر حفظ اسرار و تعالیم در میان پیروان تأکید می‌شود. خورشید در میترائیسم نماد مهر است و اهل حق آن را نماد قدرت مطلق خدا می‌دانند. از دیگر همانندی‌ها، مسئله فرّ ایزدی است. این فروغ ایزدی بر شانه بسیاری از پیشوایان اهل حق نشسته و آنان را به درجات بالایی برده است. ادغام شاهین و خورشید که باعث ایجاد نگاره گوی بالدار گردیده است، در زمان‌های قدیم دارای احترام بوده است. به باور مردمان باستان، خورشید هنگام طلوع و غروب در افق با دو بال آشکار می‌شد و از سویی، شاهین نیز به عنوان بلندپروازترین پرنده، نزدیک‌ترین موجود زمینی به خورشید دانسته می‌شد. این مسئله این‌گونه در آموزه‌های اهل حق نمودار شده است که خورشید جایگاه حقیقت است و عقاب نیز نماد خود حقیقت است که در کلام‌های اهل حق از آن به عنوان شاهباز یاد شده است.

کتاب‌نامه

- آللو، رنه (۱۳۶۶ش)، اسرار انجمن‌های محرمانه، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: شب‌اویز، چ ۱.
- اسفندیار، کیخسرو (۱۳۶۲ش)، دبستان مذاهب، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، ج ۱، تهران: طهوری، چ ۱.
- الهی، نورعلی (۱۳۷۳ش)، برهان الحق، تهران: جیحون، چ ۸.
- اوستا (۱۳۷۴ش)، گزارش و پژوهش: جلیل دوستخواه، ج ۱ و ۲، تهران: مروارید، چ ۲.
- باقری، مهری (۱۳۸۵ش)، دین‌های ایران باستان، تهران: نشر قطره، چ ۱.
- بختورتاش، نصرت‌الله (۱۳۸۳ش)، تاریخ پرچم ایران، درفش ایران از باستان تا امروز، تهران: بهجت، چ ۱.
- بهمن سلطانی هورامی، مظفر (۱۳۸۶ش)، تاریخ هورامان، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: نادر کریمیان سردشتی، تهران: نشر احسان، چ ۱.
- پورشهبازی، علی‌رضا (۱۳۹۱ش)، جستاری درباره یک نماد هخامنشی، فروهر، اهوره‌مزدا یا خورنه، تهران: شیرازه، چ ۲.
- جیحون‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۶۱ش / ۱۹۸۲م)، حق الحقایق یا شاهنامه حقیقت، تصحیح و مقدمه: محمد مکرری، تهران: طهوری، چ ۲.
- حسینی، سیدمحمد (۱۳۸۲ش)، دیوان گوره، کرمانشاه: باغ نی، چ ۱.
- حسینی، سیدمحمد (۱۳۸۹ش)، روح‌تاو از شاهو تا برزنجه، ج ۱، سلیمانیه: انستیتو فرهنگی کرد، چ ۱.
- خدابنده، عبدالله (۱۳۸۸ش)، شناخت فرقه اهل حق، تهران: امیرکبیر، چ ۳.
- خواجه‌الدین، سیدمحمدعلی (۱۳۶۲ش)، سرسپردگان، تاریخ و شرح عقاید دینی اهل حق، تهران: کتابخانه منوچهری.

- دادگی، فرنیغ (۱۳۶۹ش)، بندهش، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس، چ ۱.
- دکه‌ای، سیدفضل‌الله (۱۳۹۴ش)، دیوان بابا نوس، تهران: نشر ثالث، چ ۱.
- رضی، هاشم (۱۳۸۱ش الف)، تاریخ آیین رازآمیز میتراپی، ج ۱ و ۲، تهران: بهجت، چ ۱.
- رضی، هاشم (۱۳۷۹ش)، حکمت خسروانی، تهران: بهجت، چ ۱.
- رضی، هاشم (۱۳۸۱ش ب)، دانشنامه ایران باستان، ج ۴، تهران: سخن، چ ۱.
- رضی، هاشم (۱۳۷۶ش)، ونیدداد، ج ۱، تهران: نشر مرکز، چ ۱.
- رنجبر، محمدعلی (۱۳۸۷ش)، مشعشعیان، ماهیت فکری - اجتماعی و فرآیند تحولات تاریخی، ویراست دوم، تهران: آگاه.
- ریگ ودا (۱۳۴۸ش)، ترجمه سیدمحمدرضا جلالی نائینی، با مقدمه تاراچند، تهران: کتاب‌های سیمیرغ.
- زارعی، محمدابراهیم (۱۳۹۲ش)، آثار فرهنگی، باستانی و تاریخی استان کردستان، تهران: انتشارات سبحان نور، با همکاری دانشگاه بوعلی سینا.
- سرافراز، علی‌اکبر و دیگران (۱۳۸۱ش)، باستان‌شناسی و هنر دوران تاریخی ماد، هخامنشی، اشکانی، ساسانی، تهران: انتشارات عفاف، چ ۱.
- صفریان، کامل (۱۳۸۵ش)، یادداشت‌هایی پیرامون مهرپرستی در کردستان، سنندج: پرتویان، چ ۱.
- صفی‌زاده (بوره‌که‌ئی)، صدیق (۱۳۶۳ش)، دوره بهلول، یکی از متون کهن یارسان، تهران: طهوری، چ ۱.
- صفی‌زاده (بوره‌که‌ئی)، صدیق (۱۳۷۵ش)، سرانجام یا کلام خزانه، تهران: هیرمند، چ ۱.
- صفی‌زاده (بوره‌که‌ئی)، صدیق (۱۳۶۱ش)، نوشته‌های پراکنده درباره یارسان (اهل حق)، تهران: عطائی.
- طاهری، طیب (۲۰۰۹م)، تاریخ و فلسفه سرانجام، شرحی بر نحله‌های فکری و اعتقادی در کردستان، اربیل: مرکز تحقیق و نشر مکریانی، چ ۱.

طاهری، طیب (۲۰۰۷م)، سرانجام، آیین یارسان، سلیمانیه: انستیتو فرهنگی کرد، با همکاری انتشارات آراس، چ ۱.

فرای، ریچارد ان (۱۳۷۳ش)، میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۴.

کارنامه اردشیر بابکان (۱۳۵۴ش)، با متن پهلوی، آوانویسی، ترجمه فارسی و واژه‌نامه بهرام فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.

کومون، فرانتس (۱۳۸۶ش)، دین مهری، ترجمه احمد آجودانی، تهران: نشر ثالث، چ ۱.

کیانی (میرا)، محسن (۱۳۶۹ش)، تاریخ خانقاه در ایران، تهران: کتابخانه طهوری، چ ۱.
مالامیری کجوری، احمد (۱۳۷۶ش)، اهل حق، قم: مرتضی.

مجموعه رسائل و اشعار اهل حق (۱۹۵۰م)، تصحیح: ولادیمیر ایوانف، بمبئی: انتشارات انجمن اسماعیلی.

مرادی غیاث‌آبادی، رضا (۱۳۹۱ش)، گوی بالدار، نشان خورشید، شاهین و اهورامزدا، تهران: مؤلف و پژوهش‌های ایرانی، چ ۱.

مرکلباخ، راینهولد (۱۳۸۷ش)، میترا، آیین و تاریخ، ترجمه توفیق گلی‌زاده، تهران: نشر اختران، چ ۱.

مقدم، محمد (۱۳۸۰ش)، جستار درباره مهر و ناهید، تهران: هیرمند، چ ۱.

ورمازن، مارتین (۱۳۸۳ش)، آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران: نشر چشمه، چ ۴.

یشت‌ها (۱۳۹۱ش)، ترجمه و تفسیر ابراهیم پورداود، ج ۱ و ۲، تهران: اساطیر، چ ۱.

چکیده‌های انگلیسی

Ahl-e Haqq Religion and Its relation with Mithraism

(Received: 2019/04/24 \ Accepted:2018/04/21)

Seyed Hasan Qoreishi Karim^{*}

Hadi Estahri^{**}

Abstract

The purpose of this study is to examine the relation between Ahl-e Haqq religion and Mithraism. The findings of the research suggest that Ahl-e Haqq has some similar teachings with Iran's ancient religions. Considering combinational nature of beliefs of this religion, it is as though one of fundamentals and intellectual and belief bases of Ahl-e Haqq is Mithraism. Of similarities of these two religions, some cases are notable like: sublime status of the sun and divine glory to Mithraism and Ahl-e Haqq, making brotherhood pact, sacrificing cow, the birth of Mithras and the birth of some of Ahl-e Haqq sages from a virgin, importance of number seven, and secrecy. These similarities are to the extent that it can be said there is a kind of sameness in ethics, rites, customs, and religious symbols; but fundamental basics of Ahl-e Haqq like view on monotheism, resurrection, justice, Imamah, and prophethood is totally different from ancient religions of Iran. In this study, it is attempted to delve into the relation between Ahl-e Haqq and Mithraism by interpretative-comparative method and with reliance on Saranjām book which is of the holiest and the most important written sources of Ahl-e Haqq.

Keywords: Ahl-e Haqq, Mithraism, religious similarities, eclectic way

* Assistant professor of History of Payame Noor University. (corresponding author)
dshqorishi@mail.pun.qc.ir

** MA graduate of History of Islam Payame Noor University. h.estahri@Yahoo.com

The Analysis and Examination of the Hadith “My Ummah’s Caliphs are Twelve” from the Viewpoint of Zaydīs

(Received: 2019/08/21 \ Accepted:2019/02/04)

Mahdi Farmaniyan*

Maryam Esmacili**

Abstract

One of famous hadiths of the Prophet (s) is the hadith “my ummah’s caliphs are twelve; all of them are from Quraysh” which has come in Shi’i and Sunni hadith sources; however, since Zaydī Shias have regarded this hadith opposed to their essential teaching on ground of Imamah of Banū Fāṭima, they have avoided citing it and in the few cases that they have recounted this hadith, they have refuted it and have considered it a non-mashhūr hadith. In many of their hadith and kalam works which is the place of citing this narrative, Zaydiyya have deliberately avoided citing this hadith and if they have mentioned this hadith in some cases, it is for critiquing Twelver Shia. This essay delves into the hadith “my ummah’s caliphs are twelve; all of them are from Quraysh” from the viewpoint of Zaydiyya, by examining that in hadith and kalam sources of Zaydiyya and considers the reason for the interpretation of this hadith on the part of Zaydīs, the opposition of this hadith with the most essential intellectual basis of Zaydiyya in Imamah, namely uprising by sword.

Keywords: Zaydiyya, “twelve” hadith, text on Imamah

* Associate professor of “Kalam Denominations” department of University of Religions and Denominations (corresponding author). M.farmanian@urd.ac.ir

** Doctorate graduate of Shiite Studies of University of Religions and Denominations. nme724@gmail.com

Historicism of Identity of Yazīd b. al-Ḥuṣayn

(Received: 2019/04/27 \ Accepted:2019/02/25)

Ebrahim Salehi Haji Abadi*

Reza Ramazani**

Mohammad Ali Salehi Haji Abadi***

Abstract

In history of Shiism, name of some people has been recorded among Shias and companions of Imams; but when the reasons and the sources that have recorded such names are examined, the opposite of that claim is proven. In many of books, the name of Yazīd b. al-Ḥuṣayn has been recorded as one of Shias of Imam al-Ḥusayn (pbuh) and as a martyr of Karbala, whereas when the documents that have been adduced for proving the martyrdom of Yazīd are critiqued and their historical roots are found, not only cannot his name be considered among the martyrs of Karbala, but also according to the affirmation of old and valid history, Yazīd was one of enemies of Imam al-Ḥusayn (pbuh) who martyred Sulaymān b. Ṣurad after ‘Āshūrā and in Tawwābūn uprising and was alive in the time of ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, the Umawī caliph; thus, to recognize real Shias, it is necessary for sources and documents to be explored according to principles and research rules in history.

Keywords: martyrs of Karbala, Yazīd ibn Ḥuṣayn, martyrdom, the critique and evaluation of reasons.

* Doctorate student of “History of Islam”, Baqir al-Olum University of Qom (corresponding author). salehi.ebrahim114@gmail.com

** Assistant professor of Education department, Ayatollah Borujerdi University. ramazanireza19@yahoo.com

*** M.A. student of “Non-Abrahamic Religions”, University of Religions and Denominations. salehiofficial@outlook.com

subject, this assumption is put forward that al-Da‘ī al-Kabīr was a bigoted Zaydī and has made effort in propagating Zaydiyyah Shiism; but al-Nāṣir al-Kabīr, despite belonging to Zaydī denomination, was inclined and close to Imāmiyya fiqh. In this research, the main subject of the research is attended to by descriptive and analytic method. The results of the research indicates that the religious efforts of al-Nāṣir al-Kabīr in Daylam and Tabaristan was one of inclination grounds of Alawis from Zaydī Shiism to Imami Shiism and the inclination of some of al-Nāṣir al-Kabīr students to Imami Shiism is expressive of this matter.

Keywords: Alawis, Tabaristan, al-Da‘ī al-Kabīr, al-Nāṣir al-Kabīr, Zaydī Shia

Comparative Examination of Function of al-Ḥasan b. Zayd with al-Ḥasan b. ‘Alī al-Uṭrūsh with Emphasis on Religious and Cultural Approach

(Received: 2019/08/16 \ Accepted:2019/03/09)

Mohammad Shoormeij^{*}

Waliollah Moradian^{**}

Ramazan Rezayi^{***}

Abstract

Al-Ḥasan b. Zayd known as al-Da‘ī al-Kabīr (r. 250-270 AH) and al-Ḥasan b. ‘Alī known as al-Nāṣir al-Kabīr (r. 301-304 AH) have paid attention to the subject of religion and the progress of Zaydī Shiism in their ruling period in Tabaristan and Daylam; but because of historical and personality-concerned conditions of those two, al-Da‘ī al-Kabīr from political perspective and al-Nāṣir al-Kabīr in religious and cultural terms have had more and more successful activity. Thus, the aim of the present essay is the examination and explanation of function of these two personalities especially in religious and cultural terms; so the main subject of the research is the comparison and assessment of function of al-Da‘ī al-Kabīr with al-Nāṣir al-Kabīr especially from religious perspective and that what effects each one of those two had in religious terms. Following this

* Associate professor of History department, Payame Noor University (corresponding author). m.shoormeij9@pnu.ac.ir

** Doctorate graduate of “the Teaching of Islamic Sciences”, the branch “Islamic History and Civilization” of the postgraduate center of Payame Noor University and a member of the academic board of “Islamic Sciences” department, Payame Noor University. moradianmpnu@gmail.com

*** Assistant professor of Islamic History, Civilization and Revolution of the faculty of Theology of University of Tehran. rezayi@ut.ac.ir

for the principles of beliefs, and by expressing difference of heresy in fiqhi and kalam, conditions of takfir, and explaining the distortions in the usage of hadiths and scholars' remarks, and by analyzing and examining the reasons and narrative documents of the first part of the book which has been put forward as the basics of the discussions.

Keywords: takfir, heresy in fiqh, heresy in kalam, 'Abdal-Malik ibn 'Abdal-Rahmān Shāfi'ī

Accusation of Takfiri Thought against Shia in the book *al-Fikr al-Takfīrī ‘Ind al-Shī`a Ḥaqīqa Am If-tirā* and its critique

(Received: 2019/07/03 \ Accepted: 2018/08/02)

Mohammad Hasan Nadem*

Abstract

The accusation of takfiri thought against Shia because of assuming Imamah as a principle of religion has been put forward in some of works of contemporary Salafis, one example of which is the book *al-Fikr al-Takfīrī ‘Ind al-Shī`a Ḥaqīqa Am If-tirā*. The author in this book in addition to accusing Shia of takfiri thought, because of assuming Imamah as a principle, has mentioned the heresy of all the Muslims not believing in this principle, as a necessity of this thought, and has concluded the mass killing of Muslims over the history of Islam as one of the dangerous effects of this thought; he has also put forward the invitation to unity and proximity among Islamic denominations on the part of leaders and scholars of Shia, because of takfiri thought of this denomination, as a ruse and deceit for continuity of the life of owners of this belief. In order to prove his claim, the author of the book, with targeted selection, has adduced the apparent meaning of some hadiths of Imams which have put forward the heresy of opposers, and has considered the reason for his claim, that the scholars claim these hadiths have *tawātur* and Shia jurists (*fuqahā*) have decreed the heresy of opposers. The present research has proven that the claim is unscientific, unreal, and unjust, and has explained Shia viewpoint by introducing the said book and explaining the different structures proposed by Shia scholars

* Assistant professor of Shiite Studies department of University of Religions and Denominations.
Nadem185@yahoo.com

new interpretation influenced by the complicated mystical understandings of Hurufism, has gradually taken distance from Twelver Shia's definitions; although there is not seen such change in the principle friendship with Ahl al-Bayt (pbut) and the twelve Imams (pbut) and belief in the principle Imamah, and this characteristic is stable in belief tradition of Alawis and Bektāshīs.

Keywords: Imamah, Wilaya, Bektāshīyah, Alawis, Shiism, handwritten versions, Turkey

An Approach to the Subject of Imamah and Wilaya in Theory of Bektāshīyah Ṭarīqah (with Emphasis on Written Heritage of Bektāshīyah in Turkey)¹

(Received: 2019/07/15 \ Accepted: 2019/02/16)

Seyed Abolhasan Navvab*

Hossein Mottaqi**

Abstract

One of principles of Alawis beliefs is Imamah. Anatolia Alawiness rests on a belief system based on friendship with Ali (pbuh) and Ahl al-Bayt (the Imams). Bektāshī Alawis like Twelver Imāmiyya Shia have twelve infallible Imams. From the viewpoint of Bektāshīyah, Imam means someone who is free from any kind of mistake, failure, and sin. Imam is the inner meaning of Quran, the religious scholar, and the leader of society. According to beliefs of Bektāshīs, the Prophet (s) has introduced Ali (pbuh) as the successor, after himself; but after the decease of the Prophet (s), the succession of Ali (pbuh) was ignored and right of Ali (pbuh) was usurped by the triple caliphs. Alawis believe that Muslims were divided to 73 sects only one of which is right and the rest belong to fire. Followers of Ahl al-Bayt (pbut) and the twelve Imams (pbut) are the saved group and sect. It seems the concept of Imamah to Bektāshīyah has had an evolutionary movement and supposedly after the penetration of Hurufism thought in Bektāshīyah Ṭarīqah in the fifteenth century, which was influenced by Neoplatonic philosophy of Ismailism, Shī`ī teachings like Imamah, given the

1. This essay is taken from doctoral thesis.

* Associate professor of “Fiqhī Denominations” department of University of Religions and Denominations. navvab@urd.ac.ir

** Doctorate graduate of Shiite Studies from University of Religions and Denominations (corresponding author). hosseinmottaqi@gmail.com

Opinions of Tafsir al-Manār about the subject intercession is among the subjects which is criticized extensively in Tafsir Tasnīm. The two commentators have difference of view in this subject in terms of basis and method. The writers of this research are going to highlight the confrontation of these two commentators with the verses that are directly or indirectly related to the subject of intercession and do a methodical analysis of this confrontation and to the extent of ability and requirement, undertake a methodological explanation of the critique of Ayatollah Javadi. Findings of this research indicate that al-Manār has acted biasedly and with presupposition on the subject of intercession and in addition, with baseless and incorrect accusations against those considering intercession, has attempted to generalize the blamed unpermitted intercession in Quranic culture such that it also includes the permitted intercession. On the contrary, Allama Javadi Amoli has considered Rashīd Riḍā's words basically refuted and in addition to abrogating his thought and method, he has reminded his incorrect inclinations and bigotries.

Keywords: Tasnīm, al-Manār, intercession, critique, methodological analysis, Ayatollah Javadi, Rashīd Riḍā

Methodological Analysis of Allama Javadi Amoli's critiques on Tafsir al-Manār on the Subject of Intercession

(Received: 2019/04/14 \ Accepted:2018/10/09)

Mohammad Hossein Bayat*

Hossein Mohagheghi**

Abstract

One of the most prominent Shia tafsir works is Tafsir Tasnīm and among the recent important and first-class Sunni tafsir works is Tafsir al-Manār. One of these two tafsir works belongs to a rationalist Shia, and at the same time a specialist in traditional and intellectual sciences, who has selected the style of commentary of Quran by Quran. On the contrary, Rashīd Riḍā is an extremely critical commentator and objector to mujtahids and scholars of Islamic denominations and at the same time is influenced by Ibn Taymiyyah and Muḥammad ‘Abduh in the production of his theories, and he can be counted with a little tolerance and in an elementary view, in the category of Quran commentators by Quran. Although these two commentaries have come from two different intellectual and belief origins, they have similar methods and styles; of course methodical similarity of Rashīd Riḍā and Ayatollah Javadi Amoli does not mean that Rashīd Riḍā completely uses the method of commentary of Quran by Quran, but he tries to explain his commentative opinions according to cognate verses; but at the same time he uses other correct and incorrect methods too. Therefore, Ayatollah Javadi Amoli has attempted to critique his basics, methods, and results.

* Lecturer of “Quran and Hadith Sciences” department of Allameh Tabataba’I University (corresponding author). dr.bayat60@yahoo.com

** Doctorate student of “Quran and Hadith Sciences” of Allameh Tabataba’I University. hosein.mohagheghi@chmail.ir

Ontology of Divine Attributes from Perspective of Kalam Scholars of the Baghdad School

(Received: 2018/03/09 \ Accepted:2018/05/29)

Abdolhadi E'tesami*

Reza Berenjkar**

Mohammad Ja'far Rezayi***

Abstract

In kalam discussions, discussing ontology of attributes especially relation of divine essence and attributes is a very important and controversial subject. In this essay we have examined viewpoint of scholars of Imāmiyya in the Baghdad school- because of their serious effect in kalam of Imāmiyya and the interaction of kalam of Imāmiyya and Mu'tazila in this period- on this subject. All kalam scholars of Imāmiyya in the Baghdad school like Mu'tazila denied excessive attributes on essence; nonetheless, there was discord among them regarding the acceptance of the theory of aḥwāl which Abū Hāshim al-Jubbā'ī had put forward. Although al-Shaykh al-Mufīd explicitly opposed Abū Hāshim's theory of aḥwāl on this subject, al-Sayyid al-Murtaḍā alignedly with Mu'tazilīs following Abū Hāshim, like Qāḍī Abd al-Jabbār, accepted the theory of aḥwāl. Other kalam scholars of the Baghdad school like al-Shaykh al-Ṭūsī and al-Karājukī took a stance with uncertainty on this subject.

Keywords: God attributes, Imāmiyya's words, the Baghdad school, Mu'tazila's words, the theory of aḥwāl

* Doctorate graduate of Shiite Studies of University of Religions and Denominations, researcher of Quran and Hadith University (corresponding author). he1432@yahoo.com

** Lecturer of Western Philosophy of University of Tehran. berenjkar@ut.ac.ir

*** Doctorate graduate of Shiite Studies of University of Religions and Denominations, researcher of Quran and Hadith University. jafarrezai61@gmail.com

Contents

- 5 **Ahl-e Haqq Religion and Its relation with Mithraism**
Seyed Hasan Qoreishi Karin, Hadi Estahri
- 31 **The Analysis and Examination of the Hadith “My Ummah’s Caliphs are Twelve” from the Viewpoint of Zaydīs**
Mahdi Farmaniyan, Maryam Esmacili
- 57 **Historicism of Identity of Yazid b. al-Ḥuṣayn**
Ebrahim Salehi Haji Abadi, Reza Ramazani, Mohammad Ali Salehi Haji Abadi
- 81 **Comparative Examination of Function of al-Ḥasan b. Zayd with al-Ḥasan b. ‘Alī al-Uṭrūsh with Emphasis on Religious and Cultural Approach**
Mohammad Shoormeij, Waliollah Moradian, Ramazan Rezayi
- 107 **Accusation of Takfiri Thought against Shia in the book *al-Fikr al-Takfīrī ‘Ind al-Shī‘a Haqīqa Am Ifirā* and its critique**
Mohammad Hasan Nadem
- 131 **An Approach to the Subject of Imamah and Wilaya in Theory of Bektāshīyah Ṭarīqah (with Emphasis on Written Heritage of Bektāshīyah in Turkey)**
Seyed Abolhasan Navvab, Hossein Mottaqi
- 155 **Methodological Analysis of Allama Javadi Amoli’s critiques on Tafsir al-Manār on the Subject of Intercession**
Mohammad Hossein Bayat, Hossein Mohagheghi
- 173 **Ontology of Divine Attributes from Perspective of Kalam Scholars of the Baghdad School**
Abdolhadi E’tesami, Reza Berenjkar, Mohammad Ja’far Rezayi
- 197 **English Abstracts**
-

In the Name of Allah

Shi`a Pajoohi
(Shiite Studies)

Journal of Shiite Studies
Vol. 5, No. 16, September 2019

■

Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abolhasan Navvab

Editor-in-Chief: Mohammad Hasan Nadem

Managing Editor:: Ebrahim Qasemi

Executive Manager: Seyyed Hosein Chavooshi

■

Editorial Board

Ali Aqanoori	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Mohammad Reza Jabbari	Associate Professor, Imam Khomeini Educational & Research Institute
Reza Mokhtari	Lecturer, Seminary and University
Najmoddin Moraveji Tabasi	Lecturer, Islamic History and Theology
Mohammad Hasan Nadem	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
Ne`matollah Safari Forooshani	Professor, Al-Mustafa International University
Es`haq Taheri	Professor, Shahid Mahalati College
Mohammadhadi Yoosefi Gharavi	Lecturer, Islamic History

■

Copy Editor: Mustafa Haghani fazl

Teranslater of English Abstracts: Alefplus Specialized Translation Center

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Taha Cultural (Atefeh Rajabi)

■

Mailing Address: University of Religions and Denominations,
Opposite to the Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran

P.O.Box 37185/178

■

Tel: +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

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

ISSN: 4125-2423

Price: 350.000 R