



شیعه پژوهی

فصل نامه علمی - ترویجی

سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (دانشکده شیعه‌شناسی)

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: علی آقانوری

مدیر داخلی: محمدرضا ملانوری

هیئت تحریریه:

دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب
دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)
دانشیار جامعه المصطفی العالمية
دانشیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی
استاد و پژوهشگر تاریخ و کلام اسلامی
استاد و پژوهشگر حوزه و دانشگاه
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب
استاد و پژوهشگر تاریخ اسلام

علی آقانوری
محمدرضا جباری
نعمت‌الله صفری فروشانی
اسحاق طاهری
نجم‌الدین مروجی طبسی
رضا مختاری
محمدحسن نادم
محمدهادی یوسفی غروی

مشاوران علمی:

محمدرضا بارانی، حمیدرضا شریعتمداری، محمد جاودان، منصور داداش‌نژاد، عزالدین رضانژاد، سید مهدی طباطبایی، یوسف غضبانی، محمد غفوری‌نژاد، مهدی فرمانیان، محمدرضا ملانوری، محمد ملکی، سید علیرضا واسعی.

ویراستار: زینب صالحی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: مصطفی حقانی فضل

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری

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

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

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

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۶۰.۰۰۰ ریال

شاپا: ۴۱۲۵-۲۴۲۳

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه است.

بر اساس مصوبه جلسه شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه مورخ ۹۴/۱۱/۸ به شماره نامه ۱۲۶۹۴ رتبه علمی- ترویجی به فصل نامه شیعه‌پژوهی اعطا گردید.

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 پانویست ذیل چکیده نگاشته شود.
- مقاله در صفحات A4، 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 حروف‌چینی شود.
- ارجاع به منابع: نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار، شماره جلد و صفحه درون کمانک ذکر شود. مثال: (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۸/۱).
- 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: (دائرة‌المعارف 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 (یر/نیک)، 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 (یر/نیک)، 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 «بی‌تا»، «بی‌جا» و «بی‌نا» درج شود.
 - قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶) و مشخصات کتاب‌شناختی ترجمه‌ای که از آن در مقاله استفاده شده است.
 - کتاب‌های 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: (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۷).
- مطالب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.
- مضامین مقالات بیانگر اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و فصل‌نامه مسئولیتی در قبال آن ندارد.
- نویسندگان محترم مقالات خود را به نشانی shiapazhoohi@urd.ac.ir ارسال کنند.

-
- ۷ مضمون‌شناسی احادیث خلقت نوری اهل‌البیت (ع)
امداد توران
- ۳۱ گرایش مدنیان به امام علی (ع) با بهره‌گیری از راویان مدنی
مهدی نورمحمدی، مصطفی صادقی
- ۵۹ بررسی اسناد روایات دلایل و کرامات امامان شیعه (ع) بر اساس قواعد
درایة‌الحديث
کامران محمدحسینی، اصغر قائدان
- ۷۵ جانشینی امام علی (ع) و رخداد غدیر: بررسی و نقد دیدگاه رابرت گلیو
سعادت غضنفری، شهاب‌الدین وحیدی
- ۹۷ روی‌آورد سیاسی امام سجاد (ع) در شورش مردم مدینه
سید علیرضا واسعی
- ۱۱۷ همگونی تصوف با تشیع و کارکردهای اجتماعی و سیاسی آن در مازندران
(۷۶۰-۷۹۵ ه.ق.)
سید محمد حسینی، علی آقائوری
-

مضمون‌شناسی احادیث خلقت نوری اهل‌البیت (ع)

امداد توران*

چکیده

خلقت نوری اهل‌البیت (ع)، یعنی آفرینش ایشان از نور، از جمله موضوعات محل بحث در کلام امامیه است. ریشه تاریخی این بحث روایات عمدتاً امامی است که در کتب و جوامع حدیثی مندرج‌اند. این روایات در مجموع حاوی تفصیلی هستند که هر تک‌روایت فقط به بیان برخی از آنها بسنده کرده است. مقاله حاضر می‌کوشد فارغ از صحت و سقم سندی و بررسی‌های دلالتی و تفسیری، صرفاً با کنار هم چیدن و برش‌زدن و دسته‌بندی روایات مربوط، تصویر جامعی از ماجرای خلقت نوری اهل‌البیت (ع) از آغاز تا انجام ترسیم کند. منبع پژوهش حاضر کتب روایی امامیه تا قرن پنجم است. حاصل جمع مضمون روایات خلقت نوری این است که خداوند اهل‌البیت (ع) را از نور خودش آفرید و ایشان را نزد عرش خود قرار داد تا مشغول حمد و تسبیح الهی شوند. پس از آفرینش حضرت آدم انوار اهل‌البیت (ع) همچون نوری یکپارچه در صلب حضرت آدم قرار گرفت و نسل به نسل در اصلااب و ارحام پاک منتقل شد تا در نهایت تک‌تک اهل‌البیت (ع) قدم در عالم دنیا نهادند.

کلیدواژه‌ها: اهل‌البیت (ع)، خلقت نوری، اظله، اشباح، ارواح.

مقدمه

در میراث روایی امامیه، روایات فراوانی از وجود پیشین اهل‌البیت (ع) به نحو عام و از خلقت نوری ایشان به نحو خاص سخن گفته‌اند. محدثان و متکلمان امامی در طول تاریخ به بررسی این موضوع و شرح و تفسیر این روایات پرداخته‌اند. در نگاهی کلی، می‌توان مواضع اندیشمندان امامی را در قبال موضوع وجود پیشین اهل‌البیت (ع) به سه دسته تقسیم کرد: ۱. نقل و پذیرش مضمون این روایات با رویکرد نص‌گرایانه و احیاناً تلاش برای تفسیر آنها، نظیر آنچه نزد صفار، کلینی، صدوق و نیز نص‌گرایان متأخر، نظیر علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵/۱۵؛ ۱۴۳/۵۸) می‌توان دید؛ ۲. انکار یا تأویل مضمون آنها با رویکرد عقل‌گرایانه، نظیر آنچه نزد شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۳۹-۴۰؛ همو، ۱۴۱۳ ب: ۲۸-۲۹) می‌بینیم؛ ۳. پذیرش مضمون آنها با تفسیر و رویکرد فلسفی-عرفانی که در مکتب ملاصدرا مشهود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۵۲/۴-۱۵۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۱۸۹-۱۹۱).

مقاله حاضر در صدد است مجموع روایات راجع به خلقت نوری را، صرف نظر از صحت و سقم سندی آنها، بررسی کرده، از طریق برش‌های مضمونی که بر روایات دارای مضامین متعدد می‌زند، هر تک‌مضمون را از مضامین دیگر تفکیک کند و در نهایت با چینش مضامین حاصل‌شده در کنار یکدیگر، تصویر جامعی از ماجرای خلقت نوری عرضه کند.

در این تحقیق، واژه‌های «نور» یا «انوار»، «شبح» یا «اشباح»، و «ظل» یا «اظله» کلیدواژگانی هستند که از طریق آنها مضامین فراوانی راجع به وجود پیشین اهل‌البیت (ع) از روایات اصطیاد شده است. کلیدواژه دیگر، عبارت «اول ما خلق الله» یا عباراتی نظیر آن است که در روایاتی که اهل‌البیت (ع) را اولین مخلوق معرفی می‌کنند به کار رفته است. روایاتی که بدون پرداختن به سه واژه «نور»، «ظل»، «شبح»، از «طینت» یا «روح» یا «ذر» بحث کرده باشند خارج از حیطه این پژوهش‌اند؛ اما روایاتی که واژگان «نور»، «ظل» یا «شبح» را به نوعی مرتبط با دیگر واژگان مشیر به عوالم پیشین، همچون «روح»، «ذر» و «طینت» استعمال کرده‌اند، بخشی از موضوع این تحقیق بوده‌اند.

منبع این پژوهش عبارت است از آن دسته از کتب روایی امامیه از آغاز تا شیخ طوسی که، صرف نظر از تک‌تک احادیث‌شان، اصل آنها را علمای متأخر پذیرفته باشند، از قبیل: المحاسن، بصائر الدرجات، الکافی، و آثار شیخ صدوق و شیخ طوسی.

در این مقاله، یکسان و هم‌حکم بودن همه اهل البیت (ع) (چهارده معصوم) در وجود پیشین و خلقت نوری مفروض گرفته شده است. لذا هر گاه در روایتی، حکمی به یکی از اهل البیت (ع) نسبت داده شده باشد، آن را به کل اهل البیت (ع) نسبت خواهیم داد، مگر آنکه خود روایت مصداقی از اهل البیت (ع) را از مابقی جدا کرده باشد و صراحتاً یا ضمناً وصف یا حکمی را مختص او دانسته باشد. در خلال بحث و با عرضه تعداد هر چه بیشتری از روایات خواهیم دید که این اصل (یکسان بودن اهل البیت (ع) در وجود پیشین) صرفاً پیش‌فرض نیست و طبق روایات مربوط، همه اهل البیت (ع) (چهارده معصوم) در اصل خلقت نوری نظیر یکدیگرند؛ گرچه، همان‌طور که خواهیم دید، افراد اهل البیت (ع) از حیث تقدم و تأخر خلقت نوری با یکدیگر تفاوت دارند.

چنان‌که خواهیم دید، روایات خلقت نوری، در عین اشتراک در مضمون کانونی، درباره برخی جزئیات با یکدیگر اختلاف دارند. این قبیل اختلافات لزوماً شاهدی بر بی‌اعتباری یا جعلی بودن این روایات نیست. اصولاً همه گزارش‌هایی که از اقوال و افعال تاریخی صورت گرفته، در عین اشتراک در کلیات، در جزئیات تفاوت یا تقابل دارند. گذشته از دهه‌ها و سده‌های دور، حتی گزارش‌هایی که از اقوال و افعال معاصران حاضر صورت می‌گیرد معمولاً بر یکدیگر انطباق کامل ندارند. این قبیل اختلافات، که می‌تواند از عوامل متعدد - از تفاوت منظر گزارشگر گرفته تا خطای نگارش - نشئت بگیرد لازمه لاینفک گزارش‌های انسانی است. مجموع گزارش‌های مختلف از یک موضوع ما را به حقیقی بودن مضمون کانونی گزارش‌ها می‌رساند. اما روشن است که پی‌بردن به حقیقی بودن مضمون کانونی مانع از آن نیست که به صورت روشمند به تحلیل سندی و محتوایی اختلافات پردازیم و بکوشیم در جزئیات نیز به حقیقت امر واقف شویم. تحقیق حاضر با جمع‌آوری روایات و عرضه آنها بر یکدیگر، هم مضامین مشترک روایات و هم مضامین اختلافی آنها را در باب خلقت نوری بررسی کرده است. داوری درباره اختلافات مضمونی از عهده این تحقیق خارج است، گرچه گاهی کوشیده‌ایم راه‌حلی برای آنها بیابیم.

اهل البیت (ع) به عنوان نخستین مخلوق

از آنجا که برخی روایات خلقت نوری، چنان‌که خواهیم دید، بر نخستین مخلوق

بودن اهل البیت (ع) تصریح دارند مناسب است ابتدا اشاره‌ای داشته باشیم به روایاتی که ایشان را نخستین مخلوق معرفی می‌کنند، حتی اگر از خلقت نوری ایشان سخن به میان نیاورده باشند. روایاتی که اهل البیت (ع) را نخستین مخلوق معرفی می‌کنند، چند گونه‌اند: برخی از روایات رسول خدا (ص) را مخلوق اول معرفی می‌کنند، بدون اینکه اشاره کنند به اینکه فرد دیگری از اهل البیت (ع) هم‌زمان با او یا بلافاصله بعد از او خلق شده است یا نه (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۶۹؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۴۸۲/۲). در چندین روایت، محمد (ص) و علی (ع) نخستین مخلوقات معرفی شده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۰/۱، ۴۴۲؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۱۷۴/۱). در روایتی محمد (ص) و علی (ع) و فاطمه (ع) نخستین مخلوقات ذکر شده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۱/۱). در روایت دیگر، علاوه بر پیامبر (ص) و علی (ع) و فاطمه (ع) نام حسن (ع) و حسین (ع) به عنوان کسانی ذکر می‌شود که قبل از خلقت دنیا آفریده شده‌اند (صدوق، ۱۳۸۵: ۲۰۹/۱). در روایتی محمد (ص) و علی (ع) و یازده فرزندش نخستین مخلوقات معرفی شده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲: ۵۳۱/۱). در روایت دیگری، از محمد و عترتش، به عنوان نخستین مخلوقات، سخن به میان آمده است (همان: ۴۴۲/۱).

خلقت اهل البیت (ع) به مثابه نور یا روح

چنان‌که گفتیم، روایات متعددی اهل البیت (ع) را نخستین مخلوقات معرفی می‌کنند. در اینجا پرسش این است که آنگاه که ایشان به عنوان نخستین مخلوقات خلق شدند، وجود ایشان از چه سنخی بود. در فقره‌ای از زیارت جامعه، عبارت «خلقکم الله انوارا» (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۱۳/۲؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۲۷۵/۲)^۱ آمده است که نشان می‌دهد اهل البیت (ع) در بدو خلقت خود همچون نور آفریده شدند. در دو روایت دیگر نیز، از خلقت اهل البیت (ع) به عنوان نور سخن به میان آمده، اما بلافاصله نور به روح تفسیر شده است. روایت نخست از آفرینش محمد (ص) و علی (ع) به عنوان نور سخن می‌گوید: «یا مُحَمَّدُ اِنِّی خَلَقْتُکَ وَ عَلِیًّا نُورًا یَعْنِی رُوحًا بَلَدًا بَدَنَ قَبْلَ اَنْ اَخْلُقَ سَمَاوَاتِی وَ اَرْضِی وَ عَرْشِی وَ بَحْرِی ... ثُمَّ جَمَعْتُ رُوحَکُمَا فَجَعَلْتُهُمَا وَاحِدَةً» (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۰/۱). در ادامه همین روایت بیان می‌دارد که فاطمه در بدو آفرینش از نور، به عنوان روح آفریده شد؛ «ثُمَّ خَلَقَ اللّٰهُ فَاطِمَةَ مِنْ نُورٍ اَبْتَدَاَهَا رُوحًا بَلَا بَدَنَ» (همان). در روایت دوم، از خلقت چهارده معصوم (ع) به عنوان نور سخن می‌گوید، و در ادامه این نور را همان ارواح

اهل‌البيت (ع) می‌داند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ أَرْبَعَةَ عَشَرَ نُورًا قَبْلَ خَلْقِ الْخَلْقِ بِأَرْبَعَةَ عَشَرَ أَلْفَ عَامٍ فَهِيَ أُرْوَا حُنَّا» (صدوق، ۱۳۹۵: ۲/۳۳۵-۳۳۶). در کنار دو روایت فوق، که از خلقت اهل‌البيت (ع) به عنوان نور سخن گفته و نور را روح معرفی کرده‌اند، روایتی وجود دارد که ارواح اهل‌البيت (ع) را نخستین مخلوقات معرفی می‌کند، اما این نکته را نیز می‌افزاید که ملائکه ایشان را همچون نوری واحد مشاهده کرده‌اند: «لِأَنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أُرْوَا حُنَّا ... فَلَمَّا شَاهَدُوا أُرْوَا حُنَّا نُورًا وَاحِدًا» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۲۶۲).

جدا از احادیثی که از خلقت اهل‌البيت (ع) همچون نور سخن گفته‌اند، احادیث متعددی بدون اشاره به ابتدای خلقت اهل‌البيت (ع)، ایشان را به عنوان نور یا نور خدا معرفی کرده‌اند. کلینی در کتاب الحجة از اصول الکافی بابی تحت عنوان «باب أن الأئمة نور الله عز و جل» گنج‌نیده و ذیل آن شش روایت نقل کرده که همگی از امام به عنوان نور خدا یاد کرده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۱۹۴-۱۹۶). هر شش روایت این باب روایات تفسیری هستند که واژه «نور» را در آیات قرآن به امام تفسیر کرده‌اند؛ در یکی از روایات، امام صادق (ع) کلماتی از قبیل «مشکوة»، «مصباح» و «کوکب دری» را که در آیه ۳۵ سوره نور آمده بر افرادی از اهل‌البيت (ع) تطبیق می‌کند و عبارت «نور علی نور» در آیه را به معنای «إِمَامٌ بَعْدَ إِمَامٍ» و عبارت «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» را به معنای «يَهْدِي اللَّهُ لِلْأئِمَّةِ مَنْ يَشَاءُ» تفسیر می‌کند (همان: ۱۹۵/۱). در روایات دیگر این باب، واژه «نور» در آیات «فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (تغابن: ۸)، «فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (اعراف: ۱۵۷)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» (حدید: ۲۹)، و «يَرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ» (صف: ۸) به امامان تفسیر شده است (کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۱۹۴).

گذشته از این روایات تفسیری، در روایات راجع به زیارات امامان تعبیری از قبیل «نور»، «نور الله فی ظلمات الارض» و «انوار» بر امامان اطلاق شده است (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶: ۲۳۰، ۳۰۲، ۳۱۲؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۲، ۶۰۴، ۶۱۳). اطلاق نور یا نورالله بر اهل‌البيت (ع) که در این قبیل روایات صورت گرفته، چنان‌که در ادامه خواهیم دید، مبتنی بر وجودشناسی اهل‌البيت (ع) است و از چیستی یا نحوه هستی وجود ایشان خبر می‌دهد.

به تعبیر دیگر، وجه این اطلاق آن است که وجود اهل البیت (ع) در اصل از سنخ نور است. به نظر می‌رسد نور در اصطلاح‌شناسی روایات، سنخ خاصی از وجود است که با اقسام دیگر وجود، مثلاً جسم، تفاوت دارد (نک: کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۸۵).

ترتیب خلقت انوار

برخی روایات حاکی از ترتیب خلقت انوار اهل البیت (ع) هستند، به نحوی که این انوار یکی پس از دیگری یا یکی از دیگری خلق شده‌اند. در روایتی آمده است که محمد (ص) و علی (ع) از نور واحد خلق شدند و امامان از انوار محمد (ص) و علی (ع) (خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۱۱۱). روایتی دیگر از پیامبر (ص) نقل می‌کند که خداوند قبل از آفرینش آسمان و زمین و فرشتگان، مرا از برگزیده نور خود (صفوة نوره) آفرید و از نور من، علی (ع) را و از نور علی (ع)، فاطمه (ع) را آفرید و از من و علی (ع) و فاطمه (ع)، حسن (ع) و حسین (ع) را آفرید و سپس از ما و از نور حسین (ع)، نه امام را آفرید (طبری آملی، ۱۴۱۳: ۴۴۸). در زیارت جامعه پس از بیان یکی بودن هر کدام از نور و ارواح و طینت اهل البیت (ع) عبارت «بعضکم من بعض» آمده است که می‌تواند اشاره باشد به اینکه برخی از این انوار از دیگری آفریده شده‌اند.

روایتی در اصول کافی فرآیند پیچیده‌تری را در خصوص ترتیب خلقت انوار مطرح می‌کند؛ به موجب این روایت، خداوند ابتدا محمد (ص) و علی (ع) را به عنوان نور، یعنی روح، آفرید. سپس این دو روح را با یکدیگر جمع کرد تا یک روح شوند، آنگاه این روح واحد را دو قسمت کرد و دوباره هر قسمت را دو قسمت کرد و در نتیجه چهار قسمت شد که عبارت بودند از: محمد (ص)، علی (ع)، حسن (ع) و حسین (ع). آنگاه خداوند فاطمه (ع) را همچون روح از نور آفرید (کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۴۴۰).

خلقت اهل البیت (ع) از نور خداوند

روایاتی که گذشت دال بر این بود که اهل البیت (ع) اولین مخلوقات خداوند هستند و به عنوان نور خلق شده‌اند. اکنون پرسش این است که آیا ایشان مستقیماً به عنوان نور خلق شده‌اند یا از چیزی دیگری به عنوان نور خلق شده‌اند. تعدادی از روایات دلالت دارند بر اینکه خلقت ایشان از نور دیگری بوده است. این نور، که منشأ خلقت

اهل‌البیت (ع) بوده، در برخی روایات بدون توصیف صرفاً به عنوان نور واحد معرفی شده است: «خلقت انا و علی من نور واحد» (صدوق، ۱۳۸۵: ۱۳۴/۱؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۳۱/۱؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۲۳۶). در برخی روایات، نور خدا منشأ خلقت اهل‌البیت (ع) معرفی شده است (صدوق، ۱۴۰۳: ۳۹۶). گاهی این نور به عنوان نورالانوار یا نوری که نور همه انوار از او است معرفی شده است: «وَ خَلَقَ نُورَ الْأَنْوَارِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ، وَ أُجْرِي فِيهِ مِنْ نُورِهِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ، وَ هُوَ النَّورُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ مُحَمَّدًا وَ عَلِيًّا» (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۲/۱). در روایتی «صفوة نوره» (گزیده نور خدا) منشأ خلقت اهل‌البیت معرفی شده است (طبری آملی، ۱۴۱۳: ۴۴۸). در دسته دیگری از روایات، نور عظمت الاهی منشأ خلقت نور امامان معرفی شده است (کلینی، ۱۳۶۲: ۳۸۹/۱، ۵۳۱؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۱۸۰/۱). در روایتی دیگر، نوری که اهل‌البیت (ع) از آن آفریده شدند «نور مبتدع» نامیده شده که می‌تواند اشاره باشد به اینکه آن نور از چیز دیگری خلق نشده بود (صدوق، ۱۳۸۵: ۱۱۷/۱). در روایتی، بدون آنکه به مقدم‌بودن خلقت اهل‌البیت (ع) بر دیگر مخلوقات اشاره شود، منشأ خلقت اهل‌البیت (ع) نور و رحمت معرفی شده است: «خَلَقَهُمْ مِنْ نُورِهِ وَ رَحْمَتِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۶۷) که هم می‌تواند حاکی از این‌همانی این نور و رحمت باشد و هم حاکی از تعدد منشأ خلقت ایشان.

ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر اهل‌البیت (ع) از نور دیگری خلق شده باشند، اولین مخلوق نخواهند بود؛ چراکه آن نور، که منشأ خلقت نور اهل‌البیت (ع) بود، منطقاً بر نور اهل‌البیت (ع) تقدم دارد. وجه عقلی جمع بین این دو مضمون (اولین مخلوق‌بودن و خلقت از نور دیگر) می‌تواند این باشد که مقصود از خلقت در روایاتی که اهل‌البیت (ع) را «اول ما خلق الله» معرفی می‌کنند، همان‌طور که از عبارت خود این روایات پیدا است، «خلقت از چیزی / خلق من شیء» است و در مقابل، مقصود از خلقت نوری که اهل‌البیت (ع) از آن آفریده شدند، خلقت ابداعی و «خلقت نه از چیزی / خلق لامن شیء» است. لذا اهل‌البیت (ع) نخستین مخلوقی بودند که از چیزی آفریده شدند. ناگفته نماند که در روایتی اول مخلوق‌بودن اهل‌البیت (ع) در کنار خلقت اهل‌البیت (ع) از نورالانوار مطرح شده است (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۲/۱). گویا از منظر این روایت، از اساس بین این دو مضمون اختلافی نیست تا نیاز به حل داشته باشد.

خلقت نوری شیعیان

طبق روایات، شیعیان اهل البیت (ع) نیز در این وجود و خلقت نوری سهمی دارند. در روایتی که معراج پیامبر (ص) را گزارش می‌کند، ملائکه به پیامبر (ص) می‌گویند علی (ع) و شیعیانش را از همان زمان که نوری بر حول عرش الاهی بودند می‌شناختند و اسم پیامبر (ص) و امامان و شیعیان در کتابی از نور در بیت المعمور درج شده است (همان: ۴۸۴/۳). در *بصائر الدرجات* نیز بابی با عنوان «باب ما أخذ الله ميثاق المؤمنين لأئمة آل محمد صلوات الله عليهم أجمعين بالولاية و خلقهم من نوره» وجود دارد که ذیل آن سه روایت نقل شده است:

در یکی از این سه روایت درباره شیعیان تعبیر «جعلهم من نوره» آمده است (صفار، ۱۴۰۴: ۸۰). دو روایت دیگر، سخن در تبیین این است که مؤمن فراستی دارد؛ چراکه با نور خدا می‌نگرد (بنظر بنور الله). وقتی راوی تفسیر این سخن را از امام جویا می‌شود امام توضیح می‌دهد که خداوند مؤمن را از نور خودش خلق کرده است و مؤمن با همین نوری که از آن خلق شده می‌نگرد (همان).

در روایت دیگر، این نکته مطرح شده که کسی تحمل سرّ و علم خدا را، که نزد آل محمد به ودیعت نهاده شده بود، نداشت تا آنکه خداوند اقوامی را آفرید که از همان طینتی خلق شده‌اند که محمد و آل محمد خلق شده بودند و از همان نوری آفریده شدند که محمد و آل محمد آفریده شدند. ایشان توانستند علوم آل محمد را بپذیرند (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۰۲/۱).

در روایت سوم هم از خلقت نوری ابوطالب (ع) سخن به میان آمده است. به موجب این روایت، نور او در قیامت بر همه انوار به جز انوار پیامبر (ص) و امامان فائق خواهد بود؛ چراکه نور او از همان نور اهل البیت (ع) است که دو هزار سال قبل از خلقت آدم خلق شده بود (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۰۵؛ کراچکی، ۱۴۱۰: ۱۸۳/۱).

اهل البیت (ع) به عنوان اشباح نور

در تعدادی از روایات، اهل البیت (ع) در خلقت پیشین خود، اشباح نور معرفی شده‌اند. در برخی از این روایات، ابتدا از نخستین مخلوق بودن اهل البیت (ع) یا تقدم خلقت ایشان بر عالم سخن به میان می‌آید و سپس بیان می‌شود که «آنگاه ایشان اشباح

نور در نزد پروردگار بودند» (فَكَانُوا أَشْبَاحَ نُورٍ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ) (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۲/۱؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۲۰۹/۱؛ طبری آملی، ۱۴۱۳: ۱۵۷؛ همو، ۱۴۲۷: ۱۹۱). در روایتی با اشاره به خلقت اهل‌البیت (ع) و تقدم خلقت ایشان، آنها را اشباحی در پرتو نور خداوند (فَأَقَامَهُمْ أَشْبَاحًا فِي ضِيَاءِ نُورِهِ) معرفی می‌کند (کلینی، ۱۳۶۲: ۵۳۱/۱-۵۳۲).

اهل‌البیت (ع) به مثابه اظله

اصطلاح دیگری که در روایات به خلقت پیشین اهل‌البیت (ع) اشاره دارد، اصطلاح «اظله» است. چندین روایت، ضمن اشاره به اینکه اهل‌البیت (ع) پیش از مخلوقات آفریده یا برگزیده خدا بودند، می‌گوید ایشان اظله‌ای در جانب راست عرش بودند: «اصْطَفَاهُمْ قَبْلَ خَلْقِهِ أَظْلَةً عَنِ يَمِينِ عَرْشِهِ»^۲ (همان: ۲۵۶/۶)؛ «ظَلًّا قَبْلَ خَلْقِ نَسَمَةٍ عَنِ يَمِينِ عَرْشِهِ» (همان: ۲۰۴/۱؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۲۶). همچنین، در روایتی تعبیر «ظَلُّ النُّورِ» در تفسیر تعبیر «اشباح نور» برای اشاره به وجود پیشین اهل‌البیت (ع) به کار رفته است؛ «فَكَانُوا أَشْبَاحَ نُورٍ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ قُلْتُ وَمَا الْأَشْبَاحُ قَالَ ظِلُّ النُّورِ أَبْدَانٌ نُورَانِيَةٌ بَلَا أَرْوَاحَ» (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۲/۱).

نسبت مفاهیم راجع به وجود پیشین اهل‌البیت (ع) در روایات

چنان‌که گفتیم، از مجموع واژگان دال بر وجود پیشین اهل‌البیت (و انسان‌ها) سه واژه «نور»، «شیخ»، و «ظل» مستقیماً در این مقاله بحث می‌شود و واژگان دیگر، از قبیل «روح»، «طینت»، و «ذر» فقط در روایاتی که با سه واژه مذکور مرتبط شده‌اند بررسی شده است. در اینجا پرسش این است که روایات مشتمل بر این واژگان چه نسبتی را برای آنها در نظر گرفته‌اند. آیا به ذکر این واژگان به عنوان عناوینی مشیر به وجود پیشین اهل‌البیت (ع) اکتفا کرده‌اند یا اینکه علاوه بر آن، نسبتی نیز بین مشار‌الیه این واژگان از قبیل این‌همانی، مغایرت، ترتب، و توالی برقرار کرده‌اند. برای پاسخ به این پرسش باید به نحوه کاربرد این واژگان در روایاتی که دو یا چند واژه را هم‌زمان به کار برده‌اند مراجعه کنیم:

در زیارت جامعه عبارت «أَنَّ أَرْوَاحَكُمْ وَ نُورَكُمْ وَ طَبِيتَكُمْ وَ أَحَدَةً طَابَتْ وَ طَهَّرَتْ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ» آمده که به‌دشواری می‌توان آن را بیانگر نسبت این‌همانی بین سه

مفهوم نور، روح و طینت دانست؛ چراکه ممکن است عبارت فوق اشاره باشد به اینکه نور اهل البیت (ع) در اصل از یک نور و ارواح ایشان از یک روح و طینت ایشان از یک طینت اخذ شده‌اند، نه اینکه نور ایشان همان روح و طینت ایشان باشد.

سه روایت که قبلاً به مناسبتی دیگر ذکر شدند، صراحتاً یا ضمناً نور و روح اهل البیت (ع) را یکی می‌دانند. در یک روایت با واژه «یعنی» نور به «روح بلا بدن» تفسیر شده است: «یا مُحَمَّدُ إِنِّي خَلَقْتُكَ وَ عَلِيًّا نُورًا يَعْنِي رُوحاً بَلَا بَدَنَ قَبْلَ أَنْ أُخْلَقَ سَمَآوَاتِي وَ أَرْضِي وَ عَرْشِي وَ بَحْرِي» (همان: ۴۴۰/۱). روایت دیگر، چهارده نوری را که قبل از مخلوقات آفریده شده‌اند، ارواح اهل البیت (ع) می‌داند (صدوق، ۱۳۹۵: ۳۳۵/۲-۳۳۶). به موجب روایتی دیگر، ملائکه، ارواح اهل البیت (ع) را، که نخستین مخلوقات‌اند، همچون نور واحد مشاهده کرده‌اند (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۶۲/۱).

در یکی از روایات، دو واژه «شبح» و «ظل» به نحو مترادف استعمال شده‌اند. در این روایت، که اهل البیت (ع) را اولین مخلوقات می‌داند، ایشان را اشباح نور معرفی می‌کند و اشباح نور را همان «ظل النور» و «ابدان نورانیة بلا ارواح» می‌داند (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۲/۱). در روایت دیگر، عبارت «اشباحا ابدانا بلا ارواح» آمده است، بدون آنکه تعبیر «ظل النور» را نیز به کار برده باشد؛ «فَأَرَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَثْنِي عَشَرَ أَشْبَاحًا أَبْدَانًا بِلَا أَرْوَاحٍ» (خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۱۷۰).^۳

چنان‌که پیدا است، برخی احادیث فوق، اهل البیت (ع) را در خلقت آغازین خود ارواح بلا ابدان می‌دانند و برخی دیگر ابدان بلا ارواح. شاید وجه جمع بین این دو دسته آن باشد که در دسته نخست همان‌طور که در متن روایت آمده مقصود از روح، روحی از سنخ نور است و در واقع همان حقیقتی است که در روایات دیگر از آن با «اشباح نور» یا «ظل النور» تعبیر شده است و مقصود از ابدان، ابدان جسمانی است و در دسته دوم، که اهل البیت (ع) را در خلقت آغازینشان ابدان بلا ارواح معرفی می‌کنند، مقصود از ابدان، چنان‌که در متن روایت اشاره شده، ابدانی از سنخ نور و به عبارت دیگر همان اشباح نور یا ظل النور است که نمایی انسانی دارد و مقصود از ارواحی که تعلق آنها به ابدان نوری نفی شده ارواحی است که آفرینش‌شان پس از آفرینش ابدان نوری صورت گرفته است. در حقیقت، مجموع این دو دسته از روایات از دو روح سخن به میان آورده‌اند: روحی از سنخ نور که به صورت بدن یا شبیحی نورانی نمود دارد و روحی که

بعداً در این شبخ نوری دمیده خواهد شد ولی در مرحله آغازین خلقت هنوز چنین روحی تکوین نیافته است. شاهد اینکه روح به این معنا به مرحله‌ای متأخر از خلقت اهل‌البیت (ع) اختصاص دارد روایاتی است که از قرارگرفتن نور اهل‌البیت (ع) در طینت علیین سخن می‌گویند (کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۳۸۹؛ صفار، ۱۴۰۴: ۲۰). این روایات به اضافه دسته‌ای دیگر از روایات که از خلقت ارواح و قلوب^۴ اهل‌البیت (ع) از طینت فوق علیین سخن می‌گویند (صفار، ۱۴۰۴: ۱۹-۲۰) ما را به این نتیجه می‌رسانند که ابتدا نور اهل‌البیت (ع) آفریده شد بدون آنکه واجد روح باشد، آنگاه برای این نور، روحی از سنخ فوق علیین یا اعلی علیین آفریده شد.

در مقام بحث از نسبت بین مفاهیم راجع به وجود پیشین اهل‌البیت (ع) ناگزیر باید به روایتی اشاره کرد که از واژگان «ظل»، «طین»، «ذر» و «روح» یکی پس از دیگری، در کنار یکدیگر، استفاده کرده است: «خداوند آنگاه که از ذر بر ربوبیت خویش و بر نبوت پیامبر (ص) پیمان می‌گرفت از شیعیان ما در حالی که ذر بودند بر ولایت ما پیمان گرفت و خداوند، امت محمد را در حالی که اظله بودند در طین بر آن حضرت عرضه کرد و ایشان را از همان طینتی آفرید که آدم از آن آفریده شده بود و خداوند ارواح شیعیان ما را دو هزار سال قبل از ابدانشان آفرید»^۵ (صفار، ۱۴۰۴: ۸۹؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۴۳۸). همین مضمون عیناً در روایتی در تفسیر عیاشی نیز آمده است با این تفاوت که به جای تعبیر «عرض الله علی محمد امته فی الطین و هم اظله» تعبیر و «عرض الله علی محمد و آله السلام أمته الطیبین و هم أظله» آمده است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۱۸۱) که به نظر می‌رسد تصحیف همان روایت قبلی باشد، به‌ویژه که راوی اخیر هر دو روایت یک نفر است.

این روایت، چنان‌که می‌بینیم، درباره نسبت بین این مفاهیم ساکت است، و مشخص نمی‌کند که مثلاً بین اظله و ذر و ارواح چه نسبتی وجود دارد، جز آنکه به نوعی بین اظله و طین نسبت برقرار می‌کند و عرض اظله را بر پیامبر (ص) در طین می‌داند. با این حال عرض اظله بر پیامبر (ص) در طین نسبت وجودی روشنی را بین اظله و طین بیان نمی‌دارد؛ چراکه ممکن است اظله از منشأی متفاوت از طین آفریده شده باشند، اما در مقام عرضه بر پیامبر (ص) در طین تمثیل یافته باشند، به نحوی که آن حضرت با نگاه بر طین اظله را مشاهده کرده باشد.

دو روایت بین دو مفهوم ارواح و اظله رابطه برقرار می‌کند؛ در یک روایت امام می‌فرماید: «خداوند از انسان‌ها در حالی که قبل از میلاد، اظله بودند پیمان گرفت. پس ارواحی که همدیگر را شناختند انس گرفتند و آنها که نشناختند اختلاف ورزیدند؛ «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَخَذَ مِيثَاقَ الْعِبَادِ وَ هُمْ أَظْلَةٌ قَبْلَ الْمِيلَادِ فَمَا تَعَارَفَ مِنَ الْأَرْوَاحِ اثْتَلَفَ وَ مَا تَنَآكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ» (صدوق، ۱۳۸۵: ۸۴/۱). به نظر می‌رسد حرف «فاء» در «فما تعارف» به نوعی قضیه دوم (تعارف و اختلاف ارواح) را با قضیه اول (اخذ میثاق از اظله) و در نتیجه واژه «اظله» را با واژه «ارواح» مرتبط کرده، اما چند و چون این ارتباط را روشن نکرده است. روایت دیگر با ذکر حدیث «الْأَرْوَاحُ أَنَّهُمْ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اثْتَلَفَ وَ مَا تَنَآكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ» تأکید می‌کند که خداوند از انسان‌ها، در حالی که ایشان اظله بودند، پیش از میلاد، پیمان گرفت و این همان مضمون آیه «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ» (اعراف: ۱۷۲) است (صدوق، ۱۳۸۵: ۸۴/۱-۸۵). مرتبط کردن اخذ پیمان از اظله با آیه فوق که در این روایت صورت پذیرفته پرسش برانگیز است؛ چراکه روایات دیگر این آیه را با پیمان عالم ذر مرتبط کرده‌اند.^۶

زمان خلقت انوار اهل البیت (ع)

روایات برای خلقت نوری اهل البیت (ع) و اینکه خلقت نوری اهل البیت (ع) چه مدت یا به تعبیری چند سال قبل از خلقت عالم بوده زمان تعیین کرده‌اند. در روایتی آمده است که خداوند در وحدانیت خویش متفرد بود و سپس محمد (ص) و علی (ع) و فاطمه (ع) را خلق کرد و ایشان «هزار دهر» (الف دهر) مکث کردند تا آنکه خداوند همه اشیا را آفرید (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۱/۱). در برخی روایات، این اتفاق، دو هزار سال قبل از خلقت آدم (صدوق، ۱۳۸۵: ۱۳۴/۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۳۰۵) و در روایت دیگر دو هزار سال قبل از آفرینش مخلوقات دانسته شده (صدوق، ۱۳۸۵: ۱۷۴/۱) است. در روایتی، پیامبر (ص) بدون آنکه واژه «نور» را به کار برد توضیح می‌دهد که خداوند سه هزار سال پیش از آفرینش آدم آبی را در زیر عرش آفرید و آن را در بلوری سبز قرار داد و پس از خلقت آدم همان آب را به صلب آدم منتقل کرد تا در نسل او منتقل شود تا در نهایت پیامبر (ص) و علی (ع) از همین آب آفریده شوند (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۱۳). در روایتی آمده است که ایشان هفت هزار سال قبل از دنیا آفریده شدند (صدوق، ۱۳۸۵: ۲۰۹/۱). در

یک روایت هم خلقت انوار چهارده معصوم، چهارده هزار سال قبل از خلقت مخلوقات دانسته شده است (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۷۵/۱). در روایتی خلقت نور محمد (ص) ۱۲۴ هزار سال قبل از خلقت آسمان و زمین و عرش و کرسی و پیامبران دانسته شده است (صدوق، ۱۳۶۲: ۴۸۲/۲).

مکان استقرار انوار اهل‌البیت (ع)

تعداد معتابهی از روایات، محل استقرار انوار اهل‌البیت (ع) را مرتبط با عرش الاهی تعریف کرده‌اند: برخی از روایات «یمنة العرش» (طرف راست عرش) را محل استقرار اهل‌البیت (ع) به هنگام خلقت نوری می‌دانند (همو، ۱۳۸۵: ۱۳۴/۱؛ همو، ۱۴۰۳: ۵۶). در روایت دیگری، محل نور اهل‌البیت (ع) (و شیعیان) «حول عرش» الاهی دانسته شده است (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۸۴/۳) و در روایت دیگر، پیش روی عرش (قدام العرش) (صدوق، ۱۳۸۵: ۲۰۹/۱). در روایتی اهل‌البیت (ع) انواری معرفی شده‌اند که «حول العرش» صف بسته‌اند «كُنَّا أَنْوَاراً صُفُوفاً حَوْلَ الْعَرْشِ نُسَبِّحُ» (قمی، ۱۴۰۴: ۲۲۸/۲). در روایتی هم «حقه تحت ساق العرش» (قندیلی در زیر ساق عرش) مکان حضرت فاطمه (س) معرفی شده است (صدوق، ۱۴۰۳: ۳۹۶).

چنان‌که گفته شد، «اظله» تعبیر دیگری است که در روایات بر وجود پیشین اهل‌البیت (ع) اطلاق شده است. در این روایات نیز «بمین عرش» به عنوان مکان اظله یا ظل اهل‌البیت (ع) معرفی شده است (کلینی، ۱۳۶۲: ۲۰۴/۱؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۲۶).

در مقابل این روایات، برخی روایات نیز وجود دارند که بدون اشاره به عرش، قرارگاهی را برای اهل‌البیت (ع) ذکر کرده‌اند: مانند روایتی که «اشباح نور» اهل‌البیت (ع) را پیش روی خدا «بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ» دانسته است (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۲/۱؛ صدوق، ۱۳۹۵: ۶۶۹/۲). همچنین، روایتی مقرر اشباح پیامبر (ص) و دوازده امام را ضیاء نور خداوند دانسته است: «فَأَقَامَهُمْ أَشْبَاحاً فِي ضِيَاءِ نُورِهِ» (کلینی، ۱۳۶۲: ۵۳۱/۱).

در روایتی دیگر، که از تقدم خلقت اهل‌البیت (ع) بر دیگر مخلوقات سخن می‌گوید، راوی روایت، مفضل، اظله را محل استقرار اهل‌البیت (ع) تلقی می‌کند و از امام صادق می‌پرسد که در اظله چگونه بودید (کیف کنتم فی الاظله). امام پاسخ می‌دهد نزد پروردگار بودیم و کسی جز ما نزد او نبود و در سایه‌بانی سبز بودیم (كُنَّا عِنْدَ رَبِّنَا

لَيْسَ عِنْدَهُ أَحَدٌ غَيْرُنَا فِي ظِلَّةِ خَضْرَاءَ (همان: ۴۴۱/۱). ناگفته نماند که در برخی روایات، ارواح غیر اهل البیت (ع) نیز در اظله دانسته شده‌اند. در روایتی آمده است که خداوند ارواح را در اظله با یکدیگر برادر قرار داد، به نحوی که ممکن است برادر در اظله غیر از برادر دنیوی باشد (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۵۲/۴).

تسبیح و تقدیس خداوند و تعلیم آن به ملائکه

اینکه اهل البیت (ع) در وجود پیشین خود چه جایگاه و شأنی در عالم داشتند بحث دامنه‌داری است که پرسشگر را علاوه بر احادیث خلقت نوری با طیف وسیعی از احادیث کلامی از قبیل احادیث راجع به عالم ذر درگیر می‌کند. در اینجا صرفاً به مضامینی می‌پردازیم که در احادیث خلقت نوری به روشنی بیان شده‌اند. در تعدادی از احادیث آمده است که اهل البیت (ع) بعد از خلقت نخستین خود مشغول تسبیح خداوند شدند (صدوق، ۱۳۸۵: ۱۳۴/۱؛ همو، ۱۴۰۳: ۵۶). در روایتی طولانی که از طریق سفیان ثوری از امام صادق (ع) نقل شده آمده است که همراه حضرت محمد (ص) حجاب‌های متعددی، از قبیل حجاب قدرت، حجاب رحمت و غیره آفریده شد و آن حضرت چندین هزار سال در هر کدام قرار داشت و در هر کدام مشغول گفتن ذکر خاصی بود که با تسبیح الاهی آغاز می‌شد (همو، ۱۳۶۲: ۴۸۲/۲-۴۸۳). گرچه در این روایات تسبیح بیش از همه محل تأکید قرار گرفته است، در عین حال علاوه بر تسبیح، یادکردهای دیگر الاهی نیز به این انوار نسبت داده شده است، از قبیل تهلیل (گفتن لا اله الا الله)، تحمید (گفتن الحمد لله)، تکبیر، تمجید، و تقدیس خداوند (همو، ۱۳۸۵: ۲۰۹/۱؛ همو، ۱۳۹۵: ۶۶۹/۲). در روایت دیگر، طعام حضرت فاطمه (س) به هنگام خلقت نخستینش تسبیح و تهلیل و تحمید خدا دانسته شده است (همو، ۱۴۰۳: ۳۹۶).

روایات به روشنی گویای آنند که اهل البیت (ع) این عبادت را به‌تنهایی انجام می‌دادند تا آنکه ملائکه آفریده شدند. ملائکه با مشاهده تسبیح و تمجید اهل البیت (ع)، چگونگی آن را از ایشان یاد گرفتند. روایتی می‌گوید اهل البیت (ع) عامدانه و آگاهانه تسبیح و تمجید الاهی را به ملائکه آموختند؛ یعنی اهل البیت (ع) دقیقاً برای اینکه ملائکه حمد و تسبیح الاهی را یاد بگیرند حمد و تسبیح کرده‌اند و اگر این کار را نمی‌کردند ملائکه از معرفت به خداوند عاجز بودند (همو، ۱۳۷۸: ۲۶۳/۱). در روایت

دیگری، که صدوق از کتاب محمد بن بحر شیبانی، معروف به رهنی، نقل می‌کند، امام سجاد (ع) فرمود: «ما اشباحی از نور بودیم که بر گرد عرش رحمن می‌گشتیم و به ملائکه تسبیح و تهلیل و تحمید را می‌آموختیم» (همو، ۱۳۸۵: ۲۳/۱). در روایتی بدون آنکه ذکری از ملائکه به میان آید آمده است که اهل‌البیت (ع) انواری بر حول عرش بودند که اهل آسمان به تبع تسبیح ایشان تسبیح می‌گفتند تا آنگاه که اهل‌البیت (ع) به زمین هبوط کردند که در این زمان اهل زمین به تبع تسبیح ایشان تسبیح گفتند (قمی، ۱۴۰۴: ۲۲۸/۲).

اطلاع پیشین اهل‌البیت (ع) از عوالم پیشین

پرسش ما در این بخش آن است که در روایاتی که اهل‌البیت (ع) را نخستین مخلوق معرفی کرده‌اند یا از ایشان به تعبیر «انوار»، «اشباح» یا «اظله» سخن گفته‌اند چه علم یا علومی را به ایشان نسبت داده‌اند. به تعبیر دیگر، طبق روایات، اهل‌البیت (ع) در خلقت پیشین خود آنگاه که انوار یا اشباح یا اظله بودند واجد چه علومی بودند؟ پیش از پرداختن به علم پیشین اهل‌البیت (ع) اشاره به این نکته مناسب است که روایات فراوانی از علم کنونی اهل‌البیت (ع) به اعمال و اوضاع انسان‌ها سخن گفته‌اند (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۹۱/۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۴۲۴-۴۴۳؛ کوفی اهوازی، ۱۴۰۲: ۱۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۵۵/۲؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۹۱/۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۰۹). برخی از این روایات دلالت دارند بر اینکه ایشان نه فقط از اعمال بندگان بلکه از آنچه بین مشرق و مغرب است باخبرند (صفار، ۱۴۰۴: ۴۳۵). همچنین، روایات در خصوص علم پیشین اهل‌البیت (ع) در عالم ارواح گویا هستند. در کافی روایتی نقل شده که حاکی از آن است که ارواح شیعیان قبلاً به پیامبر (ص) و امامان معرفی شده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۳۸/۱). در *بصائر الدرجات* ذیل عنوان «باب فی امیر المؤمنین أنه عرف ما رأی فی الميثاق و غیره» هشت حدیث نقل می‌کند درباره اینکه علی (ع) ادعای فردی را که مدعی بوده آن حضرت را دوست دارد رد کردند؛ چراکه روح او در میان ارواح شیعیانی که قبلاً به ایشان معرفی شده بود نبود (صفار، ۱۴۰۴: ۸۷-۸۹).

روایتی که اهل‌البیت (ع) را نخستین مخلوق می‌داند تأکید می‌کند که خداوند پس از آنکه دیگر مخلوقات را آفرید علم بدان‌ها را به اهل‌البیت (ع) رسانید؛ «كُنَّا عِنْدَ رَبِّنَا لَيْسَ عِنْدَهُ أَحَدٌ غَيْرُنَا ... حَتَّىٰ بَدَأَ لَهُ فِي خَلْقِ الْأَشْيَاءِ فَخَلَقَ مَا شَاءَ كَيْفَ شَاءَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ

و غَيْرِهِمْ ثُمَّ أَنْهَى عِلْمَ ذَلِكَ إِلَيْنَا» (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۱/۱). گرچه این روایت از علم اهل البیت (ع) به کل مخلوقات خبر می‌دهد، امکان دارد عبارت «أَنْهَى عِلْمَ ذَلِكَ إِلَيْنَا» ناظر به علم اهل البیت (ع) به مخلوقات در این عالم باشد نه در عوالم. اما روایتی وجود دارد که تصریح می‌کند اهل البیت (ع) نخستین مخلوقات شاهد بر خلقت جمیع مخلوقات بعدی بودند: «ثُمَّ خَلَقَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا» (همان: ۴۴۱/۱).

در برخی روایات آمده است که خداوند امت پیامبر (ص) را در حالی که اظله بودند، در طین بر آن حضرت عرضه کرد (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۳۷/۱؛ برقی، ۱۳۷۱: ۱۳۵/۱). در *بصائر الدرجات* بابی وجود دارد با عنوان «باب فی رسول الله أنه عرف ما رأى فی الأظلة والذر و غیره» (صفار، ۱۴۰۴: ۸۳). این عنوان نشان می‌دهد که بر حسب برداشت وی از روایات، پیامبر (ص) در چند مرحله، که از جمله آنها اظله و ذر است، بر احوال امت خود اطلاع یافته است؛ با این حال در هیچ کدام از روایاتی که وی در این باب نقل می‌کند تعبیر «اظله» به کار نرفته است. در عوض، در چندین روایت، تعبیر «امت من در طین بر من عرضه شدند» (مثلت لی امتی فی الطین) آمده است و فقط در یک روایت، این نکته نیز بیان شده که این عرض در زمانی بوده که امت ارواحی بدون اجساد بودند؛ «أرواحا قبل أن یخلق الأجساد» (همان: ۸۴).

میثاق الاهی در عالم اظله

موضوع اخذ میثاق از اهل البیت (ع) و اخذ میثاق از انسان‌ها بر توحید و نبوت و ولایت اهل البیت (ع)، از جمله موضوعاتی است که روایات فراوانی بدان پرداخته‌اند. در خصوص اتفاقات عالم ذر، از جمله پیمانی که در این عالم از انسان‌ها گرفته شد روایات روشنی وجود دارد. برخی از روایات تصریح می‌کنند که خداوند آنگاه که از ذر پیمان می‌گرفت، از شیعیان در حالی که ایشان نیز ذر بودند بر ولایت اهل البیت (ع) پیمان گرفت (برقی، ۱۳۷۱: ۱۳۵/۱؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۴۳۶/۱، ۴۳۷؛ صفار، ۱۴۰۴: ۸۹).

اما در خصوص پیمان در عوالم دیگر، روایات کمتری در اختیار است. در روایتی در *المحاسن*، که عیناً در دو جا نقل شده، آمده است که خداوند از اهل البیت (ع) و شیعیانشان در حالی که همگی اظله بودند پیمان گرفت: «إن الله أخذ میثاقنا و میثاق شیعتنا و نحن و هم أظلة» (برقی، ۱۳۷۱: ۱۳۵-۱۳۶ و ۲۰۳). دو روایت نیز در *علل الشرایع*

وجود دارد که بدون اشاره به میثاق اهل‌البیت (ع)، اخذ میثاق را شامل همه بندگان می‌داند و می‌گوید خداوند میثاق بندگان را آنگاه که اظله بودند پیش از تولدشان اخذ کرده است (صدوق، ۱۳۸۵: ۸۴-۸۵).^۷

دعوت اظله به هدایت

برخی از روایات دلالت دارند که پیامبران و امامان در اظله خود اظله یا انسان‌ها را به سوی خداوند دعوت کرده‌اند. در تفسیر عیاشی، روایتی در تفسیر آیه «فما كانوا لیؤمنوا بما کذبوا به من قبل» آمده و ایمان و کفر کنونی انسان‌ها را به ایمان و کفر پیشین‌شان مربوط کرده است. این روایت می‌گوید خداوند مخلوقات را آفرید در حالی که اظله بودند؛ آنگاه رسولش محمد (ص) را به سوی ایشان فرستاد، پس بعضی ایمان آوردند و بعضی کفر ورزیدند. در دنیا کسانی به پیامبر (ص) ایمان می‌آورند که در اظله ایمان آورده بودند و کسانی کفر می‌ورزند که در اظله کفر ورزیده بودند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۲۶/۲). روایت دیگر که در کافی نقل شده می‌گوید خداوند کسانی را که دوست داشت از طینت بهشت و کسانی را که دشمن داشت از طینت جهنم آفرید و سپس ایشان را در سایه‌ها مبعوث کرد؛ «ثُمَّ بَعَثَهُمْ فِي الظُّلُمَاتِ». امام در جواب راوی که می‌پرسد ظلال چیست، سایه در آفتاب را مثال می‌زند که چیزی هست و چیزی نیست؛ «شَيْءٌ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ». سپس ادامه می‌دهد که «آنگاه خداوند در میان ایشان پیامبران را برانگیخت تا ایشان را به اقرار به خدا دعوت کنند ... و سپس ایشان را به اقرار به پیامبران دعوت کرد که بعضی اقرار و بعضی انکار کردند و سپس ایشان را به اقرار به ولایت ما دعوت کرد که به خدا قسم کسانی که خداوند دوستشان داشت اقرار کردند و کسانی که دشمنشان می‌داشت انکار کردند و این است مضمون آیه «فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَبُوا بِهِ مِنْ قَبْلِ» (یونس: ۷۴). سپس امام ادامه می‌دهد که تکذیب در آنجا بود (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۳۷/۱).

قرارگرفتن نور اهل‌البیت (ع) در طینت مخزون

دو روایت از قرارگرفتن نور اهل‌البیت (ع) در طینتی خاص خبر می‌دهند: در یکی از این دو روایت آمده است که خداوند اهل‌البیت (ع) را از نور عظمت خود آفرید و سپس با استفاده از طینت مخزون و پنهان از زیر عرش به خلقت اهل‌البیت (ع) صورت

بخشید و آنگاه نور اهل البیت (ع) را در آن طینت قرار داد؛ «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا مِنْ نُورٍ عَظَمَتَهُ ثُمَّ صَوَّرَ خَلْقَنَا مِنْ طِينَةٍ مَخْزُوتَةٍ مَكْنُونَةٍ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ فَأَسْكَنَ ذَلِكَ النُّورَ فِيهِ» (کلینی، ۱۳۶۲: ۳۸۹/۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۲۰). این روایت در ادامه می‌افزاید که پس ما اهل البیت (ع) مخلوق و بشری نورانی بودیم. خداوند در این آفرینش برای غیر ما نصیبی قرار نداد؛ «فَكُنَّا نَحْنُ خَلْقًا وَبَشَرًا نُورَانِيَيْنِ لَمْ يَجْعَلْ لِأَحَدٍ فِي مِثْلِ الَّذِي خَلَقْنَا مِنْهُ نَصِيبًا» (همان). در ادامه روایت بیان می‌شود که ارواح شیعیان از طینت اهل البیت (ع) و ابدانشان از طینتی مادون طینت اهل البیت (ع) خلق شده است؛ «خَلَقَ أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا مِنْ طِينَتِنَا وَ أَبْدَانَهُمْ مِنْ طِينَةٍ مَخْزُوتَةٍ مَكْنُونَةٍ أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ الطِّينَةِ» (کلینی، ۱۳۶۲: ۳۹۰/۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۲۰). در روایتی دیگر، سخن در این است که نور مبتدعی که اهل البیت (ع) از آن خلق شدند در طینت اعلیٰ علین رسوخ کرده است؛ «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَنَا مِنْ نُورٍ مُبْتَدِعٍ مِنْ نُورِ رَسَخِ ذَلِكَ النُّورِ فِي طِينَةٍ مِنْ أَعْلَىٰ عَلِيٍّ» (صدوق، ۱۳۸۵: ۱۱۷/۱). در این روایت نیز پس از بیان رسوخ نور در اعلیٰ علین سخن در این است که قلوب شیعیان از همان چیزی خلق شده که ابدان اهل البیت (ع) خلق شده‌اند و ابدان شیعیان از طینتی مادون آن خلق شده است؛ «خَلَقَ قُلُوبَ شِيعَتِنَا مِمَّا خَلَقَ مِنْهُ أَبْدَانَنَا وَ خَلَقَ أَبْدَانَهُمْ مِنْ طِينَةٍ دُونَ ذَلِكَ» (همان).

انتقال انوار اهل البیت (ع) به عالم دنیا

روایات به‌روشنی بیان می‌دارند که نور اهل البیت (ع) به صلب حضرت آدم و سپس به صلب نوح و ابراهیم و دیگر اصلاّب و ارحام پاک منتقل شد (صدوق، ۱۴۰۳: ۵۶). در روایتی آمده است که خداوند اهل البیت (ع) را پیش از دنیا آفرید و ایشان همچون اشباح نور در پیش روی عرش مشغول تسبیح و تحمید الهی بودند تا آنگاه که خداوند اراده کرد که صور ایشان را خلق کند، ایشان را به صورت ستون نور (عمود نور) درآورد و سپس به صلب حضرت آدم افکند؛ «حَتَّىٰ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَخْلُقَ صُورَنَا صِيرَنَا عَمُودَ نُورٍ ثُمَّ قَدَفْنَا فِي صَلْبِ آدَمَ» (همو، ۱۳۸۵: ۲۰۹/۱). این نور از صلب او به نسل او انتقال یافت و در اصلاّب و ارحام طاهره یکی پس از دیگری قرار گرفت. افرادی که اصلاّب و ارحامشان حامل این نور بود هیچ‌گاه دچار کفر و شرک نشدند (صدوق، ۱۳۸۵: ۲۰۹/۱؛ طبری آملی، ۱۴۱۳: ۱۵۸). در روایت دیگری آمده است علت اینکه

حضرت ابراهیم (ع) به هنگام افکنده شدن به آتش نترسید این بود که او به انوار حجج الاهی، که در صلب او بودند، تکیه داشت (صدوق، ۱۳۷۶: ۶۵۵). این نور اهل‌البیت (ع) در ادامه در صلب حضرت عبدالمطلب قرار گرفت. در اینجا بود که این نور دو قسمت شد؛ نصف آن به صلب عبدالله و نصف دیگر آن به صلب ابوطالب منتقل شد (طوسی، ۱۴۱۴: ۱۸۳؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۲/۱). نصف شدن این نور بعد از عبدالمطلب یعنی اینکه تا پیش از آن این نور یکپارچه بوده است. در روایتی توضیح می‌دهد که خداوند آن نور را از صلب عبدالمطلب در آورد و دو نصف کرد و نصف آن را در عبدالله قرار داد تا به آمنه منتقل شود و از او پیامبر (ص) متولد گردد و نصف دیگر را به ابوطالب منتقل کرد تا به فاطمه بنت اسد منتقل گردد و از او علی متولد شود. آنگاه خداوند عمود نور را به صلب پیامبر (ص) برگرداند تا از او فاطمه (ع) متولد شود و سپس به صلب علی (ع) برگرداند تا از او حسن و حسین (ع) متولد گردند. در ادامه نور پیامبر (ص) در نسل امامان از فرزندان امام حسین (ع) ادامه یافت و نور علی (ع) در فرزندان حسن (ع) انتقال یافت (صدوق، ۱۳۸۵: ۲۰۹/۱).

روایت دیگری می‌گوید خداوند نور فاطمه (س) را از صلب پیامبر (ص) و امامان را از نور حضرت فاطمه (س) برون آورده است (همان: ۱۸۰/۱). روایتی هم اختصاصاً از خلقت نوری و سپس خلقت دنیوی حضرت فاطمه زهرا (ع) سخن می‌گوید. به موجب این روایت، آنگاه که خداوند اراده کرد فاطمه را از صلب پیامبر (ص) برون آورد او را سببی در بهشت قرار داد و آن سبب را جبرئیل از بهشت همچون ارمغانی الاهی تقدیم پیامبر (ص) کرد تا آن را میل کند (همو، ۱۴۰۳: ۳۹۷).

هماهنگی جای‌گاه اهل‌البیت (ع) در دنیا با جای‌گاهشان در عوالم پیشین

دسته‌ای از روایات شأن‌اهلبیت (ع) در این عالم را با شأن ایشان در عوالم پیشین مرتبط دانسته‌اند و حتی دومی را نتیجه‌اولی انگاشته‌اند، از جمله، در روایتی گفته شده علت اینکه ملائکه مأمور شدند به آدم سجده کنند این بود که نور اهل‌البیت (ع) در صلب او قرار گرفته بود و سجده بر آدم در حقیقت تعظیم و گرامی‌داشت اهل‌البیت (ع) بود، یا تعظیم آدم بود از آن جهت که این انوار در صلب او قرار گرفته بودند (همو، ۱۳۷۸: ۲۶۳/۱).

در روایتی تفاوت نبوت و امامت بر اساس خلقت نوری تبیین شده است. خداوند نوری آفرید که دارای «اصل» و «فرع» بود، به نحوی که فرع همچون شعاعی از اصل بود. اصل این نور نبوت بود که به حضرت محمد (ص) تعلق گرفت و فرع آن امامت بود که به علی (ع) تعلق گرفت؛ «هَذَا نُورٌ مِنْ نُورِي أَصْلُهُ نُبُوَّةٌ وَ فَرَعُهُ إِمَامَةٌ أَمَّا النُّبُوَّةُ فَلِمُحَمَّدٍ عَبْدِي وَ رَسُولِي وَ أَمَّا الْإِمَامَةُ فَلِعَلِيِّ حُجَّتِي وَ وَكَيْي» (همو، ۱۳۸۵: ۱۷۴/۱-۱۷۵).

در روایتی اشاره‌ای وجود دارد به اینکه اهل‌البیت (ع) به دلیل اینکه از نور و رحمت خداوند آفریده شده‌اند چشم بینای خدا، و گوش شنوای او، و زبان گویای اویند که خداوند به واسطه ایشان گناهان را می‌زداید، ظلم را دفع می‌کند، رحمت را نازل می‌کند، زندگان را می‌میراند و مردگان را زنده می‌کند و مخلوقاتش را امتحان می‌کند و در میان ایشان داوری می‌کند: «خَلَقَهُمْ مِنْ نُورِهِ وَ رَحْمَتِهِ ... فَهُمْ عَيْنُ اللَّهِ النَّاطِرَةِ وَ أُذُنُهُ السَّامِعَةُ وَ لِسَانُهُ النَّاطِقُ فِي خَلْقِهِ بِأَذْنِهِ ... فِيهِمْ يَمْحُو السَّيِّئَاتِ وَ بِهِمْ يَدْفَعُ الضَّمِيمَ وَ بِهِمْ يَنْزِلُ الرَّحْمَةُ وَ بِهِمْ يَحْيِي مَيِّتًا وَ بِهِمْ يَمِيتُ حَيًّا وَ بِهِمْ يَبْتَلِي وَ بِهِمْ يَبْتَلِي خَلْقَهُ وَ بِهِمْ يَقْضِي فِي خَلْقِهِ» (همو، ۱۳۹۸: ۱۶۷).

برخی روایات علاوه بر اهل‌البیت (ع)، وضعیت کل انسان‌ها را در دنیا منطبق با وضعیتشان در عوالم پیشین می‌داند. مثلاً در تعدادی از روایات، ایمان و کفر افراد مسبوق به ایمان و کفرشان در عالم ذر دانسته است (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۱۳/۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۸۱) و در برخی دیگر، محبت و بغض افراد به اهل‌البیت (ع) مسبوق به محبت و بغضشان در عالم ارواح دانسته شده است (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۳۸/۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۸۸). چنان‌که قبلاً اشاره شد، روایتی ایمان و کفر انسان‌ها در دنیا را به ایمان و کفرشان در عالم اظله برمی‌گرداند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۲۶/۲).

از برخی روایات می‌توان دریافت که حتی حالات نفسانی انسان مؤمن در دنیا بی‌ارتباط با خلقت پیشینش نیست. در روایتی، راوی از امام صادق (ع) وجه اندوه‌هایی را می‌پرسد که بدون عامل خارجی بر دل انسان وارد می‌شود. امام توضیح می‌دهد که «آن اندوه و شادی از ما به شما می‌رسد؛ هر گاه ما اندوهگین یا شاد شویم شما نیز چنین شوید؛ چراکه ما و شما از نور خدا هستیم و خداوند ما و طینت ما و طینت شما را یکی قرار داده است ... شیعیان ما از نور خدا خلق شده‌اند و به او باز می‌گردند» (صدوق، ۱۳۸۵: ۹۳/۱-۹۴).

نتیجه

با کنار هم قراردادن روایاتی که از خلقت نوری اهل‌البیت (ع) سخن می‌گویند به این مضامین دست می‌یابیم: اهل‌البیت (ع) نخستین مخلوقات خداوند هستند که به عنوان انوار یا شبح‌های نور یا سایه‌های نور از نور خداوند آفریده شدند و با استقرار در اطراف یا پیش رو یا جانب راست عرش الاهی به تسبیح و تقدیس خداوند پرداختند. آفرینش نوری اهل‌البیت (ع) تدریجی بوده به نحوی که ابتدا نور پیامبر (ص) آفریده شد و بعد، در روندی خاص، مابقی اهل‌البیت (ع) آفریده شدند. اهل‌البیت (ع) شاهد بر آفرینش موجوداتی بودند که بعد از ایشان آفریده شدند یا دست‌کم بعد از آفرینش موجودات در جریان آفرینش آنها قرار گرفتند. ملائکه، که بعد از اهل‌البیت (ع) آفریده شدند، تسبیح و تقدیس الاهی را از اهل‌البیت (ع) آموختند. نور اهل‌البیت (ع) بعداً در طینتی خاص قرار داده شد و از این طریق دارای صورت گردید. نور اهل‌البیت (ع) پس از خلقت حضرت آدم (ع) در صلب او قرار گرفت و از او به نسل او و در واقع به اصلاب و ارحام زنجیره پدران و مادرانی که به شرک آلوده نشده بودند انتقال یافت تا آنکه در نهایت همه چهارده نور از مادر متولد شدند. شأن و برتری مقام اهل‌البیت (ع) در دنیا ناشی از خلقت نوری ایشان است. شیعیان هرچند در خلقت نوری هم‌شأن اهل‌البیت (ع) نیستند، اما به درجه‌ای فروتر سهمی در خلقت نوری دارند و از همین رو است که عواطف ایشان تابع عواطف اهل‌البیت (ع) است.

پی‌نوشت‌ها

۱. فرات کوفی که به نظر می‌رسد زیدی بوده است (فرات الکوفی، ۱۴۱۰: ۱۱) دو روایت نقل کرده که دلالت دارند بر اینکه اهل‌البیت به عنوان اشباح نور از نور خداوند خلق شدند: «یا مُحَمَّدَ خَلَقْتُكَ وَ خَلَقْتُ عَلِيًّا وَ فَاطِمَةَ وَ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ أَشْبَاحَ نُورٍ مِنْ نُورِي» (همان: ۷۳-۷۵ و ۳۷۲). با توجه به همپوشی بخش اعظم مضمون این دو روایت و نیز وحدت سه راوی منتهی به معصوم به نظر می‌رسد در اصل یک روایت است که به سبب تفاوت روایان کم و زیاد شده است. شیخ طوسی همین روایت را به طریقی کاملاً متفاوت از رسول خدا (ص) نقل کرده است. در متن شیخ طوسی به جای عبارت «خلقتک و خلقت علیا ... اشباح نور من نوری» عبارت «خلقتک و خلقت علیا ... من شبح نور من نوری» آمده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۴۸). در هر صورت، در منابع امامی روایتی که تصریح کند امامان به عنوان اشباح نور خلق شدند یافت نشد، اما همان‌طور که در ادامه مقاله خواهیم دید، در برخی روایات، اهل‌البیت (ع) به عنوان اشباح نور وصف شده‌اند.

۲. این تعبیر در تفسیر فرات کوفی نیز وارد شده است (فرات الکوفی، ۱۴۱۰: ۳۳۸).
۳. در تفسیر فرات کوفی تصریح می‌کند که خداوند اهل البیت (ع) را همچون اشباح نور از نور خودش آفرید: «يَا مُحَمَّدُ خَلَقْتُكَ وَ خَلَقْتُ عَلِيًّا وَ فَاطِمَةَ وَ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ أَشْبَاحَ نُورٍ مِنْ نُورِي» (فرات الکوفی، ۱۴۱۰: ۷۳، ۷۴، ۳۷۴).
۴. در برخی روایات بین ارواح و ابدان (صفار، ۱۴۰۴: ۲۰) و در برخی دیگر بین قلوب و ابدان (همان: ۱۵) تقابل برقرار شده است. استعمال ارواح و قلوب به جای یکدیگر می‌تواند حاکی از ترادف آنها باشد.
۵. «إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِيثَاقَ شِيعَتِنَا بِالْوَلَايَةِ لَنَا وَ هُمْ ذُرِّيَّةُ يَوْمٍ أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَى الدَّرِّ بِالْإِقْرَارِ لَهُ بِالرَّبُوبِيَّةِ وَ لِمُحَمَّدٍ (ص) بِالنَّبُوءَةِ وَ عَرَضَ اللَّهُ جَلَّ وَ عَزَّ عَلَى مُحَمَّدٍ (ص) أُمَّتَهُ فِي الطَّيْنِ وَ هُمْ أَظْلَةٌ وَ خَلَقَهُمْ مِنَ الطَّيْنَةِ الَّتِي خَلَقَ مِنْهَا آدَمَ وَ خَلَقَ اللَّهُ أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا قَبْلَ أَبْدَانِهِمْ بِالْفَيْ عَامٍ».
۶. عالم ذر، چنان‌که محمدامین استرآبادی، علامه مجلسی و ملا صالح مازندرانی متذکر شده‌اند، غیر از عالم اظله است (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۱۷۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۶۲/۵؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۲۷/۸). در هر حال اگر نتوانیم این دو روایت را از حیث مضمون با روایات دیگر سازگار کنیم می‌توانیم آن را به دلیل ضعف سند کنار بگذاریم؛ چراکه در سند هر دو روایت فردی مجهول به نام حبیب (بن بشر) آمده که در کل آثار صدوق فقط همین دو روایت قریب‌المضمون را نقل کرده و در کافی نیز فقط یک حدیث نقل کرده است (کلینی، ۱۳۶۲: ۲۱۷/۲). از طرفی تنها گزارشی که در باره وی در کتب رجالی وجود دارد این است که از اصحاب امام صادق (ع) بوده است (برقی، ۱۳۸۳: ۴۱؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۱۹۶).
۷. با توجه به یکی بودن سند این دو روایت و قریب‌بودن مضامین‌شان این احتمال وجود دارد که در اصل یک روایت باشد.

منابع

ابن قولويه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). *کامل الزيارات*، تحقيق: عبدالحسين امينى، نجف اشرف: دار المرتضويه.

استرآبادى، ملا محمد امين (۱۴۳۰). *الحاشية على أصول الكافي*، قم: انتشارات دار الحديث.
برقى، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). *المحاسن*، تحقيق: جلال الدين محدث، قم: دار الكتب الاسلامية.

برقى، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۸۳). *رجال برقى*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
خزاز رازى، على بن محمد (۱۴۰۱). *كفاية الأثر فى النصّ على الأئمة الاثنى عشر*، قم: انتشارات بيدار.

صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (۱۳۸۳). *شرح أصول الكافي*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.

صدوق، محمد بن على بن بابويه (۱۳۶۲). *الخصال*، قم: جامعه مدرسين.
صدوق، محمد بن على بن بابويه (۱۳۷۶). *الأمالى*، تهران: انتشارات كتابچى، چاپ ششم.
صدوق، محمد بن على بن بابويه (۱۳۷۸). *عيون أخبار الرضا عليه السلام*، تهران: نشر جهان.
صدوق، محمد بن على بن بابويه (۱۳۸۵). *علل الشرائع*، قم: كتاب فروشى داورى.
صدوق، محمد بن على بن بابويه (۱۳۹۵). *كمال الدين و تمام النعمة*، تهران: اسلاميه.
صدوق، محمد بن على بن بابويه (۱۳۹۸). *التوحيد*، تحقيق: هاشم حسيني، قم: جامعه مدرسين.
صدوق، محمد بن على بن بابويه (۱۴۰۳). *معانى الأخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين.

صدوق، محمد بن على بن بابويه (۱۴۱۳). *من لا يحضره الفقيه*، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين.

صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد (صلى الله عليهم)*، قم: مكتبة آية الله المرعشى النجفى.

طبرى آملی صغير، محمد بن جرير بن رستم (۱۴۱۳). *دلائل الامامة*، قم: مؤسسة البعثة، چاپ اول.
طبرى آملی صغير، محمد بن جرير بن رستم (۱۴۲۷). *نوادير المعجزات فى مناقب الأئمة الهداة عليهم السلام*، قم: انتشارات دليل ما، چاپ اول.

طوسى، محمد بن الحسن (۱۳۸۱). *رجال طوسى*، نجف: انتشارات حيدريه.
طوسى، محمد بن الحسن (۱۴۱۱). *الغيبة*، قم: دار المعارف الاسلامية.
طوسى، محمد بن الحسن (۱۴۱۴). *الأمالى*، قم: مؤسسة البعثة، چاپ اول.
عياشى، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). *تفسير العياشى*، تهران: المطبعة العلمية.
فرات الكوفى (۱۴۱۰). *تفسير فرات الكوفى*، تحقيق: محمد كاظم، تهران: مؤسسة الطبع والنشر فى وزارة الارشاد الاسلامى.

- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۶۰). *کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمة والمعرفة*، تصحیح: شیخ عزیزالله عطاردی قوچانی، قم: مؤسسه انتشارات فراهانی، چاپ دوم.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴). *تفسیر القمی*، قم: دار الکتب.
- کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۰). *کنز الفوائد*، تحقیق: عبدالله نعمه، قم: دار الذخائر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). *الکافی*، تهران: اسلامیه.
- کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۲). *الزهده*، تحقیق: غلامرضا عرفانیان یزدی، قم: المطبعة العلمية.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲). *شرح الکافی*، تهران: المكتبة الاسلامية.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۴). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ الف). *المسائل السرویه*، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ب). *المسائل العکبریة*، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷). *الغیبة*، تهران: نشر صدوق.

گرایش مدنیان به امام علی (ع) با بهره‌گیری از روایان مدنی

مهدی نورمحمدی*

مصطفی صادقی**

چکیده

بنا به شواهد و قرائن تاریخی، مدینه هرچند مولد و موطن تشیع است، ولی هیچ‌گاه یکی از اقطاب تشیع نبوده است. به عبارت دیگر، مدینه را نمی‌توان شهری شیعه‌خیز دانست. اما این بدان معنا نیست که اهالی آن هیچ‌گونه تمایلی به اهل بیت (ع) نداشته‌اند، بلکه گرایش‌های حبی، سیاسی و علمی هر یک به فراخور خود در برهه‌های مختلف وجود داشته است. این مقاله درصدد رمزگشایی از گرایش مردم مدینه به ائمه (ع)، پس از رحلت پیامبر (ص) تا پایان عمر شریف امام علی (ع) (۴۰ ه.ق.) است. این مسئله در گرایش به امام علی (ع) متبلور است و احراز آن روش‌های گوناگونی دارد که نگارنده در مقالات دیگری کاویده است. روش به‌کاررفته در این مقاله، بررسی محل سکونت روایان احادیث امام علی (ع) به عنوان جامعه نمونه آماری، برای کشف میزان گرایش اهل مدینه به ایشان است. نتیجه، کشف تساوی تقریبی روایان مدنی امام علی (ع) نسبت به مجموع روایان غیرمدنی ایشان و اثبات گرایش روایان مدنی احادیث به حضرت علی (ع) و در نتیجه اطلاع نسبی از گرایش مدنیان به ایشان است.

کلیدواژه‌ها: امام علی (ع)، گرایش، مدنیان، راوی، تشیع، ائمه (ع)، اهل بیت (ع).

* دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب و پژوهشگر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (نویسنده مسئول)
Email: mn13510301@gmail.com

** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
[تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۱۵]

مقدمه

به رغم تحقیقات ارزشمند درباره تاریخ تشیع^۱، تاریخ مدینه^۲ و انصار و مهاجران^۳ پژوهشی متمرکز راجع به گرایش مردم مدینه به ائمه (ع) و تشیع صورت نگرفته است. نگارنده تحقیق جامعی در این خصوص در بازه زمانی ۱۱-۲۶۰ ه.ق. به انجام رسانده که ان شاء الله در زمان مناسب منتشر خواهد شد. اما پیش از آن و در این تحقیق، برشی از آن پژوهش، برای اثبات گرایش مدنیان به امیرمؤمنان (ع) پیش روی شما است. در این تحقیق، روایان روایات امام علی (ع) به عنوان جامعه نمونه آماری انتخاب شده‌اند. با استفاده از منابع گوناگون در حوزه‌های مختلف، محل سکونت این روایان مشخص می‌شود. با روشن شدن این موضوع که بسیاری از این روایان، مدنی بوده‌اند، به این اطلاع نسبی دست خواهیم یافت، که در میان روات احادیث، گرایش محسوسی به امام علی (ع) در میان روات مدنی وجود داشته است؛ و از آنجا که این جامعه، نمونه کوچکی از جامعه مدینه هستند، می‌توان چنین برداشت کرد که جامعه مدینه نیز گرایش چشم‌گیری به امیرمؤمنان (ع) داشته است. انتخاب جامعه روایان برای بررسی، خود به خود بازه زمانی تحقیق را محدود به پس از رحلت پیامبر (ص) تا شهادت علی (ع) می‌کند. همچنین، این تحقیق در پی اثبات تشیع این افراد نیست؛ چراکه تشیع نوع خاصی از گرایش است و نیاز به بررسی مؤلفه‌های بیشتری دارد.

۱. مفهوم‌شناسی «مدنیان»

برای ورود به بحث لازم است استفاده خاص از اصطلاح «مدنیان» را در این تحقیق بکاویم. مراد از «مدنیان»، «مردم مدینه» یا «اهل مدینه»، که در طول مقاله بسیار به کار رفته، مجموعه کسانی است که در شهر مدینه از زمان رسول‌الله (ص) تا سال ۴۰ ه.ق. زندگی می‌کردند. این مجموعه شامل انصار، مهاجران و کوچندگان به مدینه پس از فتح مکه می‌شود.

۱. ۱. انصار: انصار در لغت، جمع «ناصر» (فراهیدی، ۱۳۶۳: ۱۰۸/۷) و از ریشه «نصر»، به معنای «یاری» است (راغب، ۱۴۱۲: ۸۰۸). اما در اصطلاح، انصار به «انصارالنبی»، یاران و اعوان پیامبر اسلام (ص) گفته می‌شود (فراهیدی، ۱۳۶۳: ۱۰۸/۷). محققان جدید نیز معتقدند اصطلاح «انصار» در تمایز با «مهاجران» به کار می‌رود. آنان همان اهل مدینه،

«بنوقیله» یا اوس و خزرج‌اند، که پیامبر (ص) را یاری کردند. پس از هجرت پیامبر (ص) به یثرب، اصطلاح اوس و خزرج، کاربرد خود را از دست داد و جای خود را به انصار داد (*The Encyclopaedia of Islam*, 1986: following "alansar"). استفاده قرآن از این اصطلاح (توبه: ۱۰۰ و ۱۱۷) نشان می‌دهد که اصطلاح «انصار» از همان زمان رایج شده است. به‌کارگیری این اصطلاح، سبب از میان رفتن فرهنگ جاهلی تفرق و نزاع قبیله‌ای آن زمان یثربیان و ایجاد وحدت اسلامی میان آنان شد.

۱. ۲. **مهاجران:** در لغت، اسم فاعل از ریشه «هجر» در باب مفاعله است. «الهجرة» و «الهجرة» به معنای ترک سرزمینی به سوی سرزمین دیگر است (ابن‌منظور، ۱۳۸۸: ۲۵۱/۵). دانشمندان لغت‌شناس، با استفاده از آیات قرآن، اصطلاح «مهاجر» را بر کسانی اطلاق می‌کنند که سرزمین خود را رها کرده‌اند و به سوی پیامبر (ص) شتافتند (طریحی، ۱۴۰۸: ۴۰۶/۴). محققان جدید نیز به مسلمانان اهل مکه که قبل، همراه یا پس از پیامبر (ص) تا فتح مکه به مدینه کوچ کردند، مهاجر می‌گویند (*The Encyclopaedia of Islam*, 1986: following "alansar"). این اصطلاح در همان زمان رایج بود و در قرآن نیز به همین صورت به کار رفته است (توبه: ۱۰۰ و ۱۱۷). از آنجایی که برخی از مسلمانان غیرمکی، بدون هجرت، مفتخر به کسب امتیاز «مهاجر» شدند (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۲۹۱/۱) باید گفت مهاجرانی مد نظر این تحقیق هستند که به مدینه مهاجرت کرده و در آن زیسته‌اند (برای نمونه، نک: توبه: ۱۰۰، ۱۱۷). طرفه آنکه برخی افراد هم مهاجرند و هم انصار و به «مهاجری انصاری» مشهور شدند. برای نمونه، می‌توان به «ذکوان بن عبد قیس» (ابن‌هشام، بی‌تا: ۴۶۰/۲، ۴۳۱)، «عباس بن عباد» (همان: ۴۶۴)، «عقبه بن وهب» (همان: ۴۶۵)، «زیاد بن لبید» (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۵۳۳/۲)، و «عبدالله بن أنیس» (بلاذری، ۱۹۵۹: ۲۴۹/۱) اشاره کرد. پس از فتح مکه امتیاز هجرت لغو شد (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۱۰۸/۲). بدین معنا که اگر کسی پس از فتح مکه به مدینه هجرت و در آن زندگی کرده باشد، هرچند «مدنی» محسوب می‌شود، ولی «مهاجر» به حساب نخواهد آمد و مد نظر خطابات قرآنی و بهره‌مند از اجر و ثواب هجرت نخواهد بود؛ آنچنان که در پی خواهد آمد.

۱. ۳. **کوچندگان به مدینه پس از فتح مکه و رحلت رسول خدا (ص):** مراد از این کوچندگان کسانی است که پس از فتح مکه یا پس از درگذشت رسول‌الله (ص) به مدینه مهاجرت کردند و در این شهر اقامت گزیدند، هرچند مهاجر و انصار نیستند. در

نگاه عرف، کسی که در جایی سکونت گزینند، پس از مدتی که ملاکش عرف است، اهل آنجا محسوب می‌شود. البته مدت‌های کوتاه، مد نظر و مفید فایده نیست؛ چراکه ممکن است افراد زیادی در زمان رسول‌الله (ص) برای زیارت ایشان یا اسلام آوردن به مدینه آمده باشند یا پس از پیامبر (ص) برای زیارت بیت‌الله الحرام و قبر رسول‌الله (ص) از مدینه عبور کرده باشند. پس افرادی مد نظر هستند که مدت معتنا بهی را در مدینه ساکن بوده‌اند.

در پایان این بخش، ذکر چند نکته لازم است:

اول آنکه، قسمت عمده جمعیت «اهل مدینه» را انصار تشکیل می‌دهند. لذا اگر در جاهایی، تحقیق بر روی انصار متمرکز شد، این انحراف تمرکز، مخل به محدوده جمعیتی تحقیق نیست، چراکه بدین وسیله نیز، هدف مقاله، که دستیابی به اطلاعاتی نسبی است، حاصل می‌شود.

دوم آنکه، این تعریف از «اهل مدینه» در منابع کهن و معتبر آمده است، چنان‌که یعقوبی نیز درباره اهل مدینه می‌گوید: «أهلها المهاجرون والأنصار والتابعون» (یعقوبی، ۱۴۲۲: ۱۵۱).

سوم آنکه، این «اهل مدینه بودن»، با خروج از مدینه و سکونت در جای دیگر از بین نمی‌رود. افراد بسیاری را می‌بینیم که دانشمندان علم صحابه‌نگاری، رجال، انساب و تاریخ، آنان را «مدنی» معرفی کرده‌اند و در همان حال گزارش سکونت آنها در جای دیگری عرضه شده است. برای نمونه، جعفر بن عبدالله بن حکم بن رافع بن سنان انصاری حکمی، اهل مدینه رسول‌الله (ص) و ساکن بغداد معرفی شده است (سمعانی، ۱۹۶۲: ۲۰۶/۴). ابواسحاق، ابراهیم بن سعد بن ابراهیم زهری، نواده عبدالرحمان بن عوف و از راویان ابن‌اسحاق نیز، نمونه مناسبی است که از اهل مدینه و نزیل بغداد شمرده شده است (قاضی ابرقوه، ۱۳۷۷: ۲۰/۱). با این نگاه، اگر کسی زمان معتنا بهی از عمر خویش را در مدینه سپری کرده و سپس به جای دیگری کوچ کرده باشد، گرایش‌های او را می‌توان به عنوان فردی مدنی بررسی کرد، مگر آنکه دلیل مقبولی بر قبول آن گرایش از منطقه دوم سکونت وی در دست داشته باشیم. در زمان کنونی نیز افرادی که در شهری غیر از شهر اصلی خودشان سکنا می‌گزینند، معمولاً از نسبت اخلاقی، روحی، رفتاری و کرداری خود با وطن نخستشان، رها نمی‌شوند.

گرایش مدنیان به امام علی (ع) با بهره‌گیری از روایان مدنی / ۳۵

چهارم آنکه، خروج از مدینه و سکونت در جای دیگر می‌تواند شخص را منسوب به دو وطن کند. برای نمونه، زید بن عبدالله حنات، «کوفی جمحی و اصله مدنی» (طوسی، ۱۳۸۸: ۲۰۷)، عثمان بن حکیم بن عباد بن حنیف أبوسهل انصاری، «المدنی الکوفی» (ذهبی، ۱۹۹۲ ب: ۴۸۳/۸)، إسحاق بن سعید بن اشدق، عمرو بن سعید بن عاص اموی (همان: ۷۲/۱۰) و أبوعبدالله، حسین بن زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب (ع) «المدنی، ثم الکوفی» (همان: ۱۲۲/۱۲) معرفی شده‌اند.

۲. بررسی روش تعیین گرایش مردم مدینه به امام علی (ع) بر اساس روایان ایشان

یکی از روش‌هایی که می‌توان در تعیین گرایش اهل مدینه به علی (ع) و تشیع به کار برد، بررسی کسانی است که از ایشان روایت نقل کرده‌اند و نامشان در کتاب‌های رجالی ثبت شده است. بدین صورت که مشخص شود از حدود ۴۴۸ راوی که از امام علی (ع) حدیث نقل کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۸: ۵۷-۸۹)، چند درصد مدنی بوده‌اند و چند درصد غیرمدنی و از این نسبت میزان گرایش مردم مدینه به علی (ع)، البته به صورت نسبی به دست آید. اما این کار دو اشکال دارد:

۱. همه شیعیان، راوی حدیث نیستند.

۲. همه روایان حدیث امام علی (ع)، شیعه نیستند، چه آنکه بسیاری از غیرشیعیان از امام علی (ع) و سایر ائمه (ع) روایت کرده‌اند. حتی ممکن است بعضی از روایان حدیث، با ایشان دشمن یا مخالف باشند.

با وجود این دو نقد، چون هدف ما کسب اطلاع نسبی از گرایش مردم مدینه است و با توجه به اینکه در کتاب‌های رجال اصل بر این است که راوی از صحابی باشد، مگر کسی که با دلیل متقن خارج شود و نیز چون جامعه روایان به عنوان جامعه‌ای آماری برگزیده شده‌اند، روایان احادیث و صحابی امام علی (ع) را بررسی می‌کنیم.

۳. بررسی روایان مدنی امام علی (ع)

با توجه به تفاوت تعداد روایان امام علی (ع) در منابع رجالی مختلف، لازم بود یک منبع، مبنای کار قرار گیرد. از این رو کتاب رجال طوسی و تصریح‌های موجود در آن

مبنا قرار داده شد. این بدان معنا نیست که فقط از کتاب طوسی استفاده شده است، چراکه درباره سکونت افراد زیادی که در کتاب مذکور درباره آنان تصریحی نداریم، شواهد و قرائن موجود در منابع گوناگون و معتبر رجالی، تاریخی، روایی و ... به کار گرفته شده است.

از جمله این شواهد و قرائن، صحابی رسول الله (ص) بودن است. شاهد دیگر نقل روایت از راویان مدنی است. این نقل باید از راوی ای باشد که حضور ناقل در مدینه محرز شود. در این قسمت، حتی به نقل روایت از شخص امام علی (ع) اکتفا نشده است، چراکه ممکن است این روایت در کوفه از ایشان شنیده شده باشد. از این رو این قرینه باید با قرائن دیگر یاری شود. از قرائن دیگر برای اثبات سکونت شخص در مدینه می توان به دنباله اسم آنان و توصیفات چون مهاجر، مدنی، انصاری، اوسی، خزرگی، ساعدی و بدری توجه کرد. برخی دیگر مولا، مصاحب، ربیب، تحت کفالت یا خادم یک فرد مدنی بوده اند، مانند: ابوالحمرء، خادم رسول خدا (ص) (همان: ۸۶) و صله بن زفر، مصاحب خلیفه دوم (همان: ۶۹). دسته ای دیگر از علی (ع) حکم امارتی را دریافت کرده اند و معلوم می شود که مدتی در مدینه در خدمت حضرتش بوده اند و زمانی که این قرینه با شاهدی دیگر یاری شود، سکونت آنان در مدینه اثبات پذیر خواهد بود. عده ای دیگر، راویانی هستند که سکونتشان در مدینه، از فحوا و محتوای روایاتشان به دست می آید. از برخی دیگر، گزارش هایی در منابع، دال بر حضور در مدینه وجود دارد. آخرین قرینه نیز فرزند شخص مدنی بودن است. البته حضور برخی راویان مانند امام حسن (ع)، امام حسین (ع)، سلمان و ... در مدینه از مسائل بدیهی تاریخی است.

نکته مهم آنکه بسیاری از راویان، بیش از یک صفت، قرینه و شاهد از نکات یادشده در بالا را دارند. برخی نیز که فقط یکی از این صفات را دارند، آن صفت به گونه ای است که یقین آور است. ابتدا فهرست اسامی راویانی که فقط به یک صفت، و سپس آنان که به چند صفت توصیف شده اند، به همراه شواهد و استنادهای مدنی بودنشان می آید:

۳. ۱. فهرست راویان موصوف به «انصاری»

البراء بن عازب (همان: ۵۸)، بشر بن ابی مسعود (همان: ۵۸)، جبلة بن عمرو برادر «ابی

گرایش مدنیان به امام علی (ع) با بهره‌گیری از راویان مدنی / ۳۷

مسعود الانصاری» (بخاری، بی تا الف: ۱۸/۲؛ ابن حبان، ۱۴۱۱: ۹۵)، جحادة بن سعد (طوسی، ۱۳۸۸: ۵۹)، الحجاج بن غزیه (همان: ۶۱)، الحجاج بن عمرو (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۰/۲)، رفاعه بن رافع (طوسی، ۱۳۸۸: ۶۳)، زیاد بن بیاضه (همان: ۶۴)، سعد بن عمرو (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۶۰/۱/۲)، عثمان بن حنیف (طوسی، ۱۳۸۸: ۷۱)، عبدالرحمان بن ابی لیلی (همان: ۷۲)، عامر بن اجبل (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۵۱)، عبدالرحمان بن عمرو بن الجموح (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۲۵۶/۴)، عبدالله بن عمرو بن محسن (همان: ۱۶۸)، قیس بن سعد بن عباده (طوسی، ۱۳۸۸: ۷۹)، یزید بن نویه (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۵۳۰/۶)، یزید بن طعمه (همان: ۵۲۲)، ابوالهیثم بن التیهان (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۳۷۶/۳)، ابوسنان (طوسی، ۱۳۸۸: ۸۶)، ابوعمرة (همان)، ابولیلی (عجلی، ۱۴۰۵: ۸۶/۲)، ابوبکر بن حزم (طوسی، ۱۳۸۸: ۸۶)، ابویسر (همان: ۸۷)، ابوقتاده (همان)، ابومسعود (همان)، ابوالیسر بن عمرو (همان)، ابوالورد بن قیس بن فهد (عسقلانی، ۱۴۰۴: ۲۴۴/۱۲)، ابورمله (طوسی، ۱۳۸۸: ۸۸).

۲. ۳. فهرست راویان موصوف به «بدری»

ایوب بن عبید (همان: ۵۷)، ثابت البنانی (ابافضاله) (همان: ۵۹)، خوات بن جبیر (همان: ۶۳)، خالد بن ابی دجانه (همان)، الطفیل بن الحارث بن عبد المطلب (همان: ۶۹)، عقبه بن عمرو (همان: ۷۲)، عبدالله بن عتیک (همان)، عمرو بن عوف اللیثی^۴، عوف بن الحارث (همان: ۷۳)، مسطح بن اثاثه (همان: ۸۲)، مسعود بن اوس (همان).

۳. ۳. فهرست راویان موصوف به «مهاجر»

الحصین بن الحارث بن عبدالمطلب (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۵۲/۳)، زید بن الحصین (طوسی، ۱۳۸۸: ۶۴)، عقیل بن ابی طالب (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۴۲۲/۳).

۴. ۳. فهرست راویان موصوف به «خزرجی»

مرة بن النعمان بن عمرو (طوسی، ۱۳۸۸: ۴۷)^۵، خشرم بن الحباب بن المنذر (همان: ۶۳)^۶، حنظلة بن النعمان بن عمرو (همان: ۷۳)^۷، عتبة بن رفاعه بن رافع بن مالک (همان)^۸، قتره (همان: ۷۹)^۹.

۵. ۳. راویانی که با شواهد چندگانه، مدنی بودنشان به اثبات می‌رسد:

اسامة بن زید بن حارثه: پدرش آزادشده رسول خدا (ص) بود. از این‌رو او را «مولی رسول الله (ص)» (همان: ۵۷) می‌گویند. وی پیامبر (ص) را درک کرد و از صحابه محسوب می‌شود (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۴۷/۱). داستان فرماندهی او بر سپاهی موسوم به

«جیش اسامه»، که قرار بود در اواخر عمر شریف پیامبر (ص) از مدینه به مصاف روم برود، مشهور است.

احنف بن قیس التمیمی: از اصحاب رسول الله (ص) است (طوسی، ۱۳۸۸: ۲۶). علاوه بر آن، حداقل یک سال به دستور خلیفه دوم در مدینه ساکن بوده است (ذهبی، ۱۹۹۲ ج: ۸۸/۴).

ابی بن قیس: علاوه بر اینکه حضور پیامبر (ص) را درک کرده، در زمان خلیفه دوم، مهاجرت نیز کرده است (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۳۰/۱). ضمن اینکه سکونت قطعی برادرش «علقمة بن قیس» در مدینه، که به واسطه روایتش از روایان مدنی ثابت می شود (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۸۶/۶)، می تواند قرینه سکونت او نیز باشد.

بریده بن الحصیب: شیخ طوسی او را به «اسلمی»، «خزاعی»، «مدنی»، و «عربی» توصیف کرده (طوسی، ۱۳۸۸: ۵۸) و از اصحاب رسول خدا (ص) می داند (همان: ۲۹).

بشیر بن الخصاصیة: او از مهاجران است (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۳۹/۷) و تعدد روایات او از پیامبر (ص) دلیل حضور وی در مدینه است (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۷۴/۱). حتی همسر او نیز راوی رسول خدا است (همان: ۱۸۰۴/۴).

بشر بن مسعود: این راوی با ضبط «بشر» (بخاری، بی تا الف: ۲۶۱/۵) و با ضبط «بشیر» (عسقلانی، ۱۹۸۴: ۳۱۶/۱۰) انصاری است و فرزند وی به نام «عبدالرحمان» ملقب به «ازرق» دارد (الدوری، بی تا: ۳۱۰/۲).

تمیم بن عمرو: کنیه وی «ابا حنش» است. این فرد تا قبل از «سهل بن حنیف» از سوی امام علی (ع) امیر مدینه بوده است (طوسی، ۱۳۸۸: ۵۸).

جریر بن عبدالله البجلی: او در موقعیت های مختلف از خلیفه دوم مأموریت یافته است (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵: ۶۷، ۷۰). وی از سوی عثمان و علی (ع) نیز حاکم همدان شد و پس از جنگ جمل، پیک امام علی (ع) برای دعوت معاویه به بیعت بود (طبری، ۱۳۸۷: ۵۶۱/۴).

جاریة بن قدامة السعدی: او عموی احنف (طوسی، ۱۴۳۰: ۵۹)، از شهود قتل خلیفه دوم و راوی اخبار امام علی (ع) در موقعیت های گوناگون بوده است (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۴۰/۷).

خزیمه بن ثابت ذوالشهادتین: داستان شهادت دادن او بر صدق کلام پیامبر (ص)

گرایش مدنیان به امام علی (ع) با بهره‌گیری از روایان مدنی / ۳۹

در واقعه‌ای با آنکه در آنجا حضور نداشت و مساوی شدن شهادتش با شهادت دو مرد، مشهور است (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۷۹/۴-۲۸۱). او در روز فتح مکه، حامل پرچم بنی‌خطمه و در صفین همراه علی (ع) بود تا شهید شد (همان).

جندب بن جنادة: وی همان «ابوذر» معروف است که یکی از اصحاب رسول خدا (ص) و از ارکان چهارگانه تشیع محسوب می‌شود (همان: ۳۲). به او «جندب بن السکن» نیز گفته می‌شود (همان).

جندب بن عبدالله الازدی: او روایاتی نقل می‌کند که دال بر حضور وی در مدینه است. مثل روایتی که گفت‌وگوی بین او و امام علی (ع) را پس از بیعت مردم با عثمان نقل می‌کند (مفید، ۱۴۱۴: ۲۴۱/۱).

جابر بن عبدالله: از مشاهیر اصحاب و متصف به «الانصاری، المدنی، العربی و الخزرچی» است (طوسی، ۱۳۸۸: ۵۹).

جعدة بن هبيرة المخزومی: او پسر خواهر امام علی (ع)، ام هانی است (همان). هرچند طوسی، نامش را در روایان رسول‌الله (ص) ذکر و به تولدش در زمان ایشان تصریح می‌کند، ولی صحابی‌بودنش را نمی‌پذیرد (همان: ۳۳). به هر حال، سکونت در مدینه از آن استفاده می‌شود.

حذیفة بن الیمان العبسی: از انصار (همان: ۶۰) و از اصحاب پیامبر (ص) است (همان: ۳۵).

حجر بن عدی الکندی: از زمان پیامبر (ص) و موقع اسلام‌آوردن در مدینه حضور داشته است (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۱۸/۶). هرچند مدت زمان حضورش در زمان پیامبر (ص) مشخص نیست.

الحارث (الحارثة) بن سراقه: از انصار و از تیره بنی‌نجار قبیله خزرج و شهید نبرد بدر است (طوسی، ۱۳۸۸: ۳۷؛ عسقلانی، ۱۴۱۵: ۶۷۰/۱).

الحارث بن عوف اللیثی: کنیه او «ابو واقد» است (طوسی، ۱۳۸۸: ۶۱). وی از اصحاب پیامبر (ص) و ساکن مدینه شد (همان: ۳۶).

حبيب بن اسلم: فقط یک نفر با این نام در منابع موجود است که «انصاری» و «بدری» توصیف شده است (رازی، ۱۹۵۲: ۹۶/۳؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۹: ۳۷۱/۱؛ عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۳/۲).

الحارث بن الربیع: کنیه او «ابو زیاد»، کارگزار امام علی بر مدینه و از بنومازن از تیره بنی نجار قبیله خزرج بوده است (طوسی، ۱۳۸۸: ۶۱؛ کحاله، ۱۹۶۸: ۱۰۲۵/۳).

عدی بن حاتم الطائی: گزارش ورود او بر رسول خدا (ص)، ابوبکر و عمر بن خطاب موجود است و از فحوای گزارش‌ها چنین برمی آید که چندین بار خدمت رسول خدا (ص) رسیده و به میزان کافی در مدینه حضور داشته است (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۰۵۷-۱۰۵۸).

حکیم بن جبلة: او پیامبر (ص) را درک کرده است (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۵۲۱/۱). علاوه بر آن، گزارش‌های حضور وی در مدینه موجود است. از جمله اینکه عثمان او را به «سند» گسیل داشت (همان).

خالد بن زید: شیخ طوسی او را ابو ایوب انصاری، مدنی، عربی، خزرجی توصیف کرده است (طوسی، ۱۳۸۸: ۶۲).

رافع بن خدیج: او و جمعی دیگر، از زمان مرگ عثمان تا وفات خودشان، در مدینه حدیث پیامبر (ص) را نقل، و فتوا صادر می‌کردند (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۸۴/۴).

زید بن ارقم: شیخ طوسی او را «الانصاری، عربی، مدنی، و خزرجی» توصیف می‌کند (طوسی، ۱۳۸۸: ۶۴).

زید بن خالد الجهنی: او به همراه گروهی، از کسانی شمرده شده‌اند که همواره ملازم پیامبر (ص) بودند و احادیث ایشان را تا مدت‌ها برای مردم نقل کرده‌اند (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۸۷/۲).

زید بن صوحان: گزارش‌هایی دال بر وجود ایشان در مدینه، مانند گفتار عمر بن خطاب درباره وی (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۲۴/۶) و مکالمه عثمان با او (همان) در دست است.

زحر بن قیس: او از اصحاب رسول خدا (ص) و از سوی امام علی (ع) حاکم مدائن بود (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۵۲۰/۲). وقتی مردم با علی (ع) در مدینه بیعت کردند، نامه‌ای به والیان از جمله جریر بن عبدالله، والی همدان، نوشت که آن نامه را از طریق زحر بن قیس ارسال کرد (منقری، ۱۳۸۲: ۱۵).

زُر بن حبیش: علاوه بر امام علی (ع)، از عمر بن خطاب و ابن مسعود نیز روایت کرده، پس در مدینه حضور داشته است (بخاری، بی تا الف: ۴۴۷/۳؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۲۰۰/۲).

گرایش مدنیان به امام علی (ع) با بهره‌گیری از روایان مدنی / ۴۱

زید بن وهب الجهنی: علاوه بر امام علی (ع)، از عمر بن خطاب، عبدالله بن مسعود و حذیفه بن الیمان روایت کرده (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۱۰۲/۶)، پس در مدینه ساکن بوده است.

سلمان الفارسی: کنیه‌اش ابو عبدالله، «مولی رسول الله (ص)» و یکی از ارکان چهارگانه تشیع (طوسی، ۱۳۸۸: ۶۵) و از مشاهیر اصحاب رسول الله (ص) است (همان: ۴۰). سلمة بن الاکوع: گزارش‌های متعددی از حضور او در کنار پیامبر (ص) موجود است (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۶۲/۲، ۶۳، ۷۸، ۸۴، ۸۵، ۹۰، ۱۱۵). علاوه بر آن، او نیز به همراه جمعی دیگر، از زمان مرگ عثمان تا وفات خودشان، در مدینه حدیث پیامبر (ص) را نقل، و فتوا صادر می‌کردند (همان: ۲۸۴/۴).

سعد بن مالک: کنیه‌اش «ابوسعید» و خزرجی، خدری، انصاری، عربی و مدنی توصیف شده است (طوسی، ۱۳۸۸: ۶۵-۶۶).

سهل بن حنیف: او ابومحمد، انصاری، عربی و والی امام علی (ع) بر مدینه توصیف شده است (همان: ۶۶).

سويد بن غفلة: وی در سال رحلت پیامبر اسلام (ص) به مدینه مهاجرت کرده و در مدینه حضور داشته است (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۶۸/۶).

سلیم بن قیس الهلالی: حداقل استفاده‌ای که از روایات و کتاب او می‌شود، حضور وی در مدینه است.^{۱۱}

سیحان بن صوحان العبدي: او برادر صعصعة است (طوسی، ۱۳۸۸: ۶۶). علاوه بر اینکه وی از امرای لشکر در جنگ‌های رده بوده و امرای جنگ رده از صحابه بوده‌اند (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۹۵/۲، ۳۷۵)، به قرینه برادرش نیز می‌توان گفت در مدینه ساکن بوده است.

سلمة بن كهیل: وی علاوه بر امام علی (ع)، از اصحاب امام سجاد (ع) نیز بوده (طوسی، ۱۳۸۸: ۱۱۴) که دلیل بر سکونت در مدینه است.

سالم بن ابی الجعد: روایت وی از روایان مدنی همچون ابن عباس، ابن عمر، جابر، انس و ... (عسقلانی، ۱۴۰۴: ۳۷۳/۳) دال بر حضورش در مدینه است.

سعید بن وهب الهمدانی: وی علاوه بر امام علی (ع) از سلمان، ابن عمر و ابن‌زبیر روایت کرده، پس در مدینه حضور داشته است (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۱۷۰/۶).

سهل بن سعد: او «ساعدی» و از تیره بنی ساعده مدینه (همان: ۶۶) و از اصحاب رسول الله (ص) بوده است (خلیفة بن خیاط، ۱۴۱۵: ۲۳۵؛ طوسی، ۱۳۸۸: ۴۰).
سفیان بن اللیل: طبق برخی گزارش‌ها در مدینه حضور داشته است (عقیلی، ۱۴۱۸: ۱۰۵/۲).

سعد بن حذیفة بن الیمان: به قرینه سکونت پدرش در مدینه (همین مقاله) و به قرینه روایت او از پدرش (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۷۰/۶) سکونت وی در مدینه محرز است.

شداد بن الازمع الهمدانی: چون از راویان مدنی همچون ابن مسعود روایت کرده (رازی، ۱۹۵۲: ۳۲۹/۴)، پس در مدینه بوده است. علاوه بر این، راویانی چون «علی بن الاقمر» از او روایت کرده‌اند که از دیگر راویان مدنی همچون «ابن عمر» و «ام عطیة الانصاریة» نیز روایت کرده‌اند (عسقلانی، ۱۴۰۴: ۲۵۰/۷).

شئیر بن شکل العبسی: غیر از گزارشی که درباره صحابی رسول خدا (ص) بودن و زیارت ایشان از سوی وی شده است، از راویان مدنی همچون ابن مسعود و حذیفة روایت کرده است (همو، ۱۴۱۵: ۳۰۲/۳).

شقیق بن سلمة: کنیه او «ابو وائل» (طوسی، ۱۳۸۸: ۶۸) است و پیامبر (ص) را درک کرده است. هرچند موفق به رؤیت و روایت نشده ولی در مدینه از راویان مدنی روایت کرده است (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۹۶/۶).

شقیق بن ثور: وی علاوه بر امام علی (ع)، از عثمان بن عفان نیز روایت کرده که دال بر حضورش در مدینه است (ذهبی، ۱۹۹۲ ج: ۵۳۸/۳).

صعصعة بن صوحان: او از مشاهیر اصحاب علی (ع) است. علاوه بر آن، مکالمه وی با عثمان در مدینه معروف است (خلیفة بن خیاط، ۱۴۱۵: ۱۲۷). برادرانش نیز در مدینه بوده‌اند (همین مقاله).

صیفی بن ربیع: وی «انصاری» بوده، از راویان مدنی همچون «ابن عمر» روایت دارد (ابویعلی، ۱۴۰۸: ۱۴۸/۸؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۷۳۴/۲).

صفوان بن حذیفة بن الیمان: به قرینه حضور پدرش (همین مقاله) در مدینه و روایت او از پدرش (عقیلی، ۱۴۱۸: ۲۰۳/۴) ساکن مدینه محسوب می‌شود.

طارق بن شهاب الاحمسی: کنیه او «ابو حیه» و «کوفی» است (طوسی، ۱۳۸۸: ۶۸).

گرایش مدنیان به امام علی (ع) با بهره‌گیری از روایان مدنی / ۴۳

البته پیامبر (ص) را زیارت کرده و از اصحاب عبدالله بن مسعود نیز هست (عجلی، ۱۴۰۵: ۴۷۵/۱). از این‌رو در مدینه ساکن بوده است.

ظالم بن ظالم: او همان ابوالاسود دؤلی مشهور است، که نامش را ظالم بن عمرو نیز گفته‌اند (طوسی، ۱۳۸۸: ۷۰). علاوه بر امام علی (ع)، از عمر نیز روایت کرده که دلالت بر حضور در مدینه است (بخاری، بی‌تا ب: ۸۶).

ظالم بن سراق: شیخ طوسی او را «ابو صفره»، پدر «مهلب» و شیعه می‌داند (طوسی، ۱۳۸۸: ۷۰). زمان پیامبر (ص) مسلمان شد ولی توفیق زیارت ایشان را نیافت، اما ورودش بر عمر بن خطاب ثبت شده است (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۶۹۲/۴).

عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب: نه‌تنها از صحابه پیامبر (ص) محسوب می‌شود (طوسی، ۱۳۸۸: ۴۲)، شهرتی دارد که برای حضورش در مدینه کافی است.

عبدالله و عبدالرحمان دو فرزند بدیل بن ورقاء و برادرشان محمد: آنان فرستادگان رسول خدا (ص) به یمن بودند (همان: ۷۰). هرچند شیخ طوسی اسامی ایشان را در روایات رسول‌الله (ص) نیاورده ولی به قرینه مأموریتشان و صحابی‌بودنشان، حداقل وجودشان در مدینه ثابت می‌شود.

عمار بن یاسر: «ابو الیقظان»، یکی از ارکان چهارگانه تشیع (همان) و از اصحاب رسول‌الله است (همان: ۴۳).

عمرو بن الحکم الخزاعی: بنا بر قول صحیح‌تر از سال حدیبیه، صحابی پیامبر (ص) شده است (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۱۷۳/۳).

عامر بن واثله: کنیه‌اش «ابوطیفیل»، متولد سال نبرد احد است و هشت سال از عمر رسول خدا (ص) را درک کرد (طوسی، ۱۳۸۸: ۷۰).

عرفة الازدی: او را «عرفة المدنی» نیز گفته‌اند (همان: ۷۰-۷۱). رسول خدا (ص) در حقیقت دعا فرمود: «اللهم بارک له فی صفته».

عبادة بن الصامت: او برادرزاده ابوذر است (همان). به قرینه روایاتی که از عمویش ابوذر نقل کرده، در مدینه بوده است.^{۱۲}

عبید بن عبد: کنیه او «ابوعبدالله الجدلی» است (همان). از «خزیمه بن ثابت» و «ام سلمه» روایت کرده (رازی، ۱۹۵۲: ۹۳/۶)، پس در مدینه حضور داشته است.

عبیده السلمانی: وی دو سال قبل از رحلت پیامبر اسلام (ص) ایمان آورد ولی موفق به زیارت ایشان و قرار گرفتن در صحابه نشد، اما در زمره اصحاب امام علی (ع) و عبدالله بن مسعود درآمد (عجلی، ۱۴۰۵: ۱۲۵/۲).

علی بن ربیعۃ الوالی الاسدی: از اصحاب مدنی مانند «امام علی (ع)» و «ابن عمر» برای راویان مدنی همچون «سلمة بن کهیل» روایت کرده (بخاری، بی تا الف: ۲۷۳/۶)، که دلیل حضورش در مدینه است.

عبید الله بن ابی رافع: وی کاتب امام علی (ع) بوده (طوسی، ۱۳۸۸: ۷۰-۷۱) و به صورت طبیعی باید همه جا از جمله در مدینه همراه حضرتش بوده باشد. علاوه بر آن، برخی وی را آزادشده رسول الله (ص) و به صراحت از اهل مدینه دانسته اند (بخاری، بی تا الف: ۳۸۱/۵).

عبدالله بن شداد بن الهاد اللیثی: گزارش های تاریخی تأیید می کند که وی در حیات رسول الله (ص)، زمانی که پدرش در مدینه بود، به دنیا آمده و علاوه بر آن از امام علی (ع) و عمر بن خطاب روایت کرده است (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۲۶/۶).

عبایة بن ربیعۃ الاسدی: علاوه بر امام علی (ع)، از عمر بن خطاب روایت کرده و برخی از راویان مدنی مانند «سلمة بن کهیل» از او روایت کرده اند (همان: ۱۲۷).

عبید بن ابی الجعد: روایت وی از راویان مدنی همچون عایشه (ابن مبارک، ۱۴۱۱: ۱۷۳)، کعب (صنعانی، بی تا: ۴۱۳/۲) و عبدالله بن شداد بن الهاد (دارمی، ۱۳۴۹: ۳۶۸/۳) دال بر حضورش در مدینه است.

عبدالرحمن بن عوسجه: به دلیل اینکه از «براء بن عازب انصاری» نقل می کند،^{۱۳} می توان گفت در مدینه حضور داشته است.

عبید بن نضلة الخزاعی: از راویان مدنی همچون ابن مسعود، مغیره بن شعبه و سلیمان بن سرد روایت کرده است و صحابی بودنش، به اجمال پذیرفته شده است (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۹۰/۵).

عبدالله بن ربیعۃ السلمی: «عبدالله بن ربیعۃ» بدون وصف «السلمی» از اصحاب رسول الله (ص) است (طوسی، ۱۳۸۸: ۴۴) ولی در جای دیگری تصریح شده که صحابی است (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۲۳۱/۳).

گرایش مدنیان به امام علی (ع) با بهره‌گیری از روایان مدنی / ۴۵

عبایة بن رفاعة بن رافع بن خدیج: علاوه بر وصف «الانصاری» (طوسی، ۱۳۸۸: ۷۲) می‌توان گفت از جدش رافع و ابن عمر روایت کرده (بخاری، بی‌تا الف: ۷۳/۷) که دلیل حضورش در مدینه است.

عقبه بن عامر: با وصف «السلمی» از اصحاب رسول‌الله (ص)، و در صفین کنار امام علی (ع) بود (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۴/۴۳۱) ولی با وصف «الجهنی» از اصحاب رسول‌الله (ص) و در صفین مقابل امام علی (ع) بود (همان: ۴۲۹).

عمرو بن محصن: کنیه‌اش «ابو اخیحة» است (همان). در منابع صحابه‌نگاری، سه نفر با نام «عمرو بن محصن» آمده است که یکی انصاری و دیگری اسدی و سومی غیرمنسوب است (همان: ۵۶۲). فرد مذکور در اینجا، به قرینه «عبدالله بن عمرو بن محصن» که در چند سطر آینده خواهد آمد، به احتمال زیاد فرزند «عمرو» و از انصار است. هرچند برخی منابع متقدم، وی را در زمره مهاجران می‌دانند (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۵۰). به هر حال سکونت وی در مدینه محرز است.

عتیق بن معاویة بن الصامت: شیخ طوسی او را بوعیاش زرقی، انصاری، از تیره بنوزریق خزرج، جنگجو و سوارکار رسول‌الله (ص) توصیف می‌کند (طوسی، ۱۳۸۸: ۷۳).

عمرو بن غزیه: با این نام فقط یک شخص در کتب رجالی موجود است که از قبیله خزرج و مدنی است (بخاری، بی‌تا الف: ۲/۳۷۰؛ عجلی، ۱۴۰۵: ۱/۲۸۶؛ ابن‌حبان، ۱۳۹۳: ۳/۲۷۱؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۹: ۴/۱۲۵؛ عسقلانی، ۱۴۱۵: ۴/۵۵۳).

عبدالله بن زید بن عاصم: از اصحاب رسول‌الله (ص) و از انصار است (طوسی، ۱۳۸۸: ۴۲).

عبدالرحمان بن حنبل الجمحی: او پیک ابوبکر به سوی خالد بن ولید در فتوحات شام بود (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۱/۱۰۶). گزارش‌های حضور او در شورش مدینه علیه عثمان نیز وجود دارد (همان: ۲/۴۲۸، ۴۲۹).

عبدالله بن عمرو بن معاذ بن الجموح: او فرزند یکی از انصار (همین مقاله) و از تیره بنوسلمه خزرج است (ابن‌حزم، ۱۴۰۳: ۳۵۹؛ جعفریان، ۱۳۸۷: ۹۸-۹۹).

عبدالرحمان بن عبد ربه: همین نام با وصف خزرجی از اصحاب امام حسین (ع) است (طوسی، ۱۳۸۸: ۱۰۳).

عبدالرحیم و عبدالرحمن ابنا خراش بن الصمة بن الحارث: عبدالرحمن با کنیه ابولیلی، در منابع با وصف «الانصاری» آمده (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۸۳۱/۲) که از ابن عمر هم روایت کرده است (بخاری، بی تا الف: ۲۷۸/۵). به قرینه وی می‌توان برادرش را نیز اهل مدینه دانست.

عمرو بن بلال: در بعضی منابع صحابه‌نگاری «عمرو بن بلیل بن بلال بن أحيحة بن الجلاح الأنصاری أبو لیلی» را «عمرو بن بلال» و از صحابه پیامبر (ص) شناخته‌اند که «عبدالرحمن بن ابی لیلی» که خود راوی‌ای مدنی است، از او روایت کرده است و به قرینه اینکه بعدها در زمره کوفیان درآمده می‌تواند بر این «عمرو بن بلال» تطبیق کند (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۴۹۹/۴).

عمارة بن اوس: در بعضی منابع صحابه‌نگاری، وی از انصار و کوفیان دانسته شده است (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۴۷/۴) که قرینه مناسبی برای شمردن وی در شمار اصحاب مدنی - کوفی امام علی (ع) است.

عبدالله بن خباب بن الارت: با توجه به اینکه حلیف «بنو زهره» و پدرش صحابی رسول‌الله (ص) بوده و اینکه از پدرش روایت کرده (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۴۵/۵؛ بخاری، بی تا الف: ۷۸/۵؛ عجللی، ۱۴۰۵: ۲۶/۲)، از مهاجران ساکن مدینه بوده است.

عمرو بن حزم: او از تیره بنونجار قبیله خزرج و کارگزار رسول‌الله (ص) بر نجران بوده است (طوسی، ۱۳۸۸: ۷۴-۷۵).

عبدالله بن ابی طلحة: طوسی او را «هو الذی دعا له رسول‌الله (ص) یوم حملت به امه» توصیف کرده است (همان).

عبدالله بن زید بن عاصم: من بنی النجار، قتل یوم الحرة. با وصف «الانصاری» از اصحاب رسول‌الله (ص) است (همان: ۴۲).

عمرو بن ابی سلمه: او فرزند ام سلمه، ربیب و بزرگ‌شده در منزل رسول‌الله (ص) بوده است (همان: ۷۵).

عون بن جعفر بن ابی طالب: حضور او در مدینه، یقینی است.

عبدالرحمان بن جندب: به قرینه پدرش «جندب بن عبدالله» که ساکن مدینه بوده و روایات او از پدرش (مفید، ۱۴۱۴: ۲۴۱/۱؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۶۹)، می‌توان گفت در مدینه حضور داشته است.

گرایش مدنیان به امام علی (ع) با بهره‌گیری از روایان مدنی / ۴۷

علی بن ربیعۃ الاسدی: وی علاوه بر امام علی (ع) از سلمان نیز روایت کرده است (ذهبی، ۱۴۱۳ الف: ۳۹/۲). همچنین، روایت دیگری از او دال بر فوت یکی از انصار به نام «قَرَطَة بن کعب» و سخنرانی «مغیره بن شعبه» موجود است (ابن حنبل، بی‌تا: ۲۴۵/۴) که نشان از حضور وی در مدینه است.

علقمة بن قیس: وی علاوه بر امام علی (ع) از عمر، عثمان، ابن مسعود، سلمان، حذیفه و ... روایت کرده است (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۸۶/۶).

عباس بن ربیعۃ بن الحارث بن عبدالمطلب: پدر وی «ربیعۃ» در جنگ بدر اسیر و سپس مسلمان و در مدینه، در محله «بنی جدیلة»، ساکن شد و در خلافت عمر بن خطاب درگذشت (بلاذری، ۱۹۷۸: ۲۹۴/۴). فرزند دیگر ربیعۃ، «فضل» و نوه‌اش «ابوبکر بن عبدالله» در واقعه حرّه در مدینه کشته شدند (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۴۱۳/۳) و نوه دیگرش «عبدالله بن فضل» از اهل مدینه شمرده شده است (ابن‌حبان، ۱۳۹۳: ۱۵/۷). همه اینها قراین سکونت «عباس بن ربیعۃ» در مدینه است.

عبدالله بن الحارث بن نوفل بن عبدالمطلب: وی در زمان رسول‌الله (ص) به دنیا آمد و حضرت برایش دعا فرمود (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۲۴/۵). منابع به اهل مدینه بودن وی تصریح کرده‌اند (ابن‌حبان، ۱۳۹۳: ۹/۵).

عبدالله بن حکیم بن جبلة: به قرینه حضور پدرش در مدینه (ابن‌اثیر، ۱۴۰۹: ۵۲۱/۱)، مدنی محسوب می‌شود.

عبدالله بن سلمة: در منابع صحابه‌نگاری، سه نفر با نام «عبدالله بن سلمة» و با اوصاف «ابن ابی‌الخیر»، «المرادی» و «الهمدانی» موجود است (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۷۰/۵). اولی پیامبر (ص) را درک کرده و امام علی (ع) وی را بر ولایت منطقه «سواد» گمارده است (همان). دومی علاوه بر امام علی (ع) از سعد ابن ابی‌وقاص، ابن‌مسعود (بخاری، بی‌تا الف: ۹۹/۵)، جابر بن عبدالله انصاری (حاکم، بی‌تا: ۱۰/۱)، عمر بن خطاب و معاذ (ذهبی، ۱۴۱۳ الف: ۵۵۹/۱) روایت کرده و سومی به احتمال قریب به یقین همان دومی است (بخاری، بی‌تا الف: ۹۹/۵؛ حاکم، بی‌تا: ۱۰/۱).

عطاء بن ابی‌رباع: وی علاوه بر امام علی (ع) (شافعی، ۱۴۰۳: ۳۵۰/۷) از جابر (همان: ۶۷/۴)، ابن‌عباس (همان: ۶۵)، صفیة بنت عبدالمطلب (همان: ۲۳۱/۲) و دیگر روایان مدنی روایت کرده است.

عطية العوفی: او به «بکالی» شناخته می‌شود (طوسی، ۱۳۸۸: ۷۶). وی یار مشهور جابر بن عبدالله الانصاری است و بسیار از او روایت کرده است (عقیلی، ۱۴۱۸: ۳۳/۱؛ طبرانی، ۱۴۱۵: ۳۴۳/۵؛ مغربی، ۱۴۰۹: ۲۱۲/۱؛ صدوق، ۱۹۶۶: ۳۵/۱).

عبدالرحمان بن یسار: وی فرزند ابولیلی انصاری است. علاوه بر امام علی (ع) از راویان مدنی همچون عثمان، سهل بن حنیف، قیس بن حنیف، ابویوب، ام هانی، زید بن ارقم، عبدالله بن ربیع، براء بن عازب، حذیفه، کعب بن عجره، ابوالدرداء، سعد بن عبید و ... استماع حدیث کرده است (بخاری، بی تا الف: ۳۶۸/۵).

عبدالله بن جنادة: وی قبل از جنگ جمل در مدینه حضور داشته است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۳۰۷/۱ و ۸/۱۴).

عمیر بن سعید النخعی: علاوه بر امام علی (ع) از عبدالله بن مسعود نیز روایت کرده (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۱۷۰/۵) که دلیل حضور وی در مدینه است.

عقبة بن عمرو: شیخ طوسی او را به انصاری، صحابی رسول‌الله (ص) و جانشین امام علی (ع) بر کوفه توصیف کرده است (طوسی، ۱۳۸۸: ۷۷).

علقمة بن قیس: وی علاوه بر امام علی (ع) از عمر بن خطاب، عثمان، ابن‌مسعود، حذیفه، سلمان و ... نیز روایت کرده است (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۸۶/۵).

عابس بن ربیعة النخعی: علاوه بر امام علی (ع) از عمر بن خطاب (همان: ۱۲۲)، عایشه (بخاری، بی تا الف: ۸۰/۷) و ابن‌مسعود (رازی، ۱۹۵۲: ۳۵/۷) نیز روایت می‌کند.

عبدالله بن سخیر الازدی: کنیه‌اش ابومعمر است و علاوه بر امام علی (ع) راوی ابوبکر، عمر بن خطاب، عبدالله بن مسعود و دیگر راویان مدنی نیز هست (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۱۰۳/۵).

عبدالله بن ابی سخیلة الخراسانی: علاوه بر امام علی (ع) از ابوذر و سلمان هم روایت می‌کند (کوفی، ۱۴۱۲: ۲۶۷/۱، ۲۷۹، ۲۹۹ و ۵۳۵/۲؛ مغربی، ۱۴۰۹: ۲۵۶/۲، ۲۶۴؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۲۷۴؛ مفید، ۱۴۱۴: ۳۱/۱).

الفاکه بن سعد: وی از قبیله اوس و از انصار است، هرچند بعضی گفته‌اند از مهاجران بوده است (ابن‌اثیر، ۱۴۰۹: ۱۷۴/۴).

قنبر: وی همان آزادشده مشهور امام علی (ع) است (همان) و علاوه بر امام علی (ع) از «بلال» نیز روایت می‌کند (ابن‌ماکولا، بی تا: ۱۰۰/۷) و روایاتی دال بر حضور وی در مدینه

گرایش مدنیان به امام علی (ع) با بهره‌گیری از راویان مدنی / ۴۹

وجود دارد. مثل نقلی که به همراه امام علی (ع) بر عثمان وارد می‌شود (صدوق، ۱۳۶۱: ۳۰۴) یا گزارشی که درباره فتنه عثمان است (ابن‌حبان، ۱۳۹۳: ۲۶۴/۲) یا مطلبی که درباره بیماری حسنین (ع) است (قرطبی، بی‌تا: ۱۳۱/۱۹).

قَرظَة بن کعب: بنا بر روایتی از «علی بن ربیعة الاسدی» دال بر فوت یکی از انصار به نام «قَرظَة بن کعب» و سخنرانی «مغیره بن شعبه» (ابن‌حنبل، بی‌تا: ۲۴۵/۴)، او از انصار است.

القعقاع بن عمرو التمیمی: قعقاع بن عمرو از اصحاب رسول خدا (ص) و علی (ع) بود (ابن‌اثیر، ۱۴۰۹: ۱۰۹/۴). ابوبکر با توجه به شناختی که از او داشته، صدای قعقاع را در میدان جنگ بهتر از هزار مرد جنگی دانسته است (همان). سکونت وی در کوفه نیز پس از جنگ جمل بوده است (همان). از این رو می‌توان وی را ساکن مدینه دانست.

کعب بن عجره: از جمله گزارش‌هایی که حضور او در مدینه را تأیید می‌کند، روایات او از پیامبر (ص) و شرکت او در برخی غزوات و سرایا است (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۲۳۲/۱، ۲۸۸: ۹۶/۲).

کعب بن عمرو: وی همان «ابوالیسر»، انصاری و از اصحاب رسول‌الله (ص) بوده است (منقری، ۱۳۸۲: ۵۰۶).

المقداد بن الاسود الکندی: یکی از ارکان چهارگانه شیعه، کینه‌اش «ابومعبد» و اسم پدرش «عمرو البهرانی» است ولی چون فرزندخوانده «اسود بن عبد یغوث» شد به او نسبت داده می‌شود (طوسی، ۱۳۸۸: ۸۱). از اصحاب رسول‌الله (ص) نیز بوده است (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۶۰/۶).

المغیره بن نوفل بن الحارث بن عبدالمطلب: گفته شده که از اصحاب رسول‌الله (ص) است. علاوه بر این، در زمان عثمان، قاضی مدینه بوده است (همان: ۱۵۸/۴-۱۵۹).

مسعود بن اسلم: از انصار و اصحاب رسول‌الله (ص) است (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۵۱).

مسعود بن قیس: هرچند شیخ طوسی، دنباله نسبش را نیاورده ولی بنا بر تحقیق، وی مسعود بن قیس بن خلدة بن مخلد الزرقی و از انصار است (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۲۸۲/۴).

مسعود دیگری نیز در کتب رجالی است که فرزند قیس بن عمرو بن زید مائة بن عدی بن عمرو بن مالک بن النجار است. وی پنج دختر به نام «عمرة» دارد که اولی مادر سعد بن زید و ثابت بن زید است. دومی مادر مسعود بن اوس، عمر بن سهل و رغیبة بن

سهل است. سومی مادر ابی بن ثابت است. چهارمی مادر سعد بن عباد است و پنجمی مادر قیس بن عمرو النجاری است. در نتیجه «مسعود بن قیس بن عمرو» از اصحاب رسول الله (ص) نیست ولی مدنی است (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۴۵۰/۸-۴۵۱).

المسیب بن حزن: او علاوه بر آنکه صحابی پیامبر (ص) است (طوسی، ۱۳۸۸: ۴۷)، پدر سعید بن مسیب، دانشمند مشهور مدنی، است (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۸۹/۵). سعید چهار سال پس از خلافت عمر در مدینه به دنیا آمد (همان) که گواه حضور پدرش در مدینه است. حتی پدر بزرگ او نیز خدمت پیامبر رسیده است (همان).

محمد بن ابی بکر ابی قحافة: او علاوه بر آنکه از اصحاب صغار پیامبر (ص) است (طوسی، ۱۳۸۸: ۴۹)، شهرتش برای حضورش در مدینه کافی است.

محمد بن ثابت بن قیس بن الشماس: وی از انصار و اصحاب رسول الله (ص) است (همان).

محمد بن بدیل بن ورقاء الخزاعی: او از فرستادگان پیامبر (ص) به یمن (همان) و از کسانی است که در صفین به شهادت رسیده است (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۵/۶).

محمد بن جعفر بن ابی طالب: او علاوه بر آنکه از اصحاب پیامبر است (طوسی، ۱۳۸۸: ۴۸)، از جمله افرادی است که شهرتش برای حضورش در مدینه کافی است.

محمد بن ابی حذیفه: پدرش به حبشه مهاجرت کرد. محمد در آنجا به دنیا آمد. سپس همراه پدرش به مدینه مهاجرت کرد و پس از شهادت پدرش، تحت کفالت عثمان درآمد (بلاذری، ۱۹۵۹: ۱۹۹/۱؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۳۶۹/۳).

معاذ بن الصمة: نام او در میان اصحاب پیامبر (ص) (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۱۲/۶) و از حاضران در نبرد است (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۴۲۵/۳).

معاذ بن جبل: او از مشاهیر اصحاب دانشمند پیامبر (ص) و فرستاده ایشان به یمن است که گزارش های فراوانی از حضور او در مدینه موجود است (همان: ۲۶۴/۲).

المسور بن مخزومه الزهری: او دو سال پس از هجرت در مکه به دنیا آمد و تا زمان قتل عثمان در مدینه سکنا داشت (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۳۹۹/۴).

مسعود بن الاسود: ابن حجر او را از اصحاب پیامبر (ص)، راوی برخی احادیث ایشان، جزء اصحاب شجره و ساکن مدینه می داند (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۷۴/۶).

گرایش مدنیان به امام علی (ع) با بهره‌گیری از روایان مدنی / ۵۱

المهدی: او آزادشده عثمان و کسی است که با امام علی (ع) بر برائت از شیخین بیعت کرد (طوسی، ۱۳۸۸: ۸۳).

نافع بن عتبة: او در برخی غزوات همراه پیامبر (ص) شرکت داشت (ابن‌اثیر، ۱۴۰۹: ۵۲۸/۴).

النعمان بن عجلان: وی از بنوزریق (همان) خزرج (همان: ۷۳)، کارگزار امام علی (ع) در بحرین و عمان (همان) و از اصحاب رسول خدا (ص) است (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۵۱/۴).

فضله بن عبید: شیخ طوسی او را با کنیه ابوبرزه، اسلمی، خزاعی، مدنی (طوسی، ۱۳۸۸: ۸۳) و از اصحاب رسول‌الله (ص) توصیف کرده است (همان: ۵۰).

هشام^{۱۴} بن عتبة بن ابی وقاص المرقال: ذکر حضور پدر این صحابی پیامبر (ص) (ابن‌حبان، ۱۳۹۳: ۴۳۷/۳)، در مدینه گذشت. او فرمانده پیادگان سپاه علی (ع) در جنگ صفین بود (ابن‌اثیر، ۱۴۰۹: ۶۰۲/۴).

یحیی بن الجرار: طوسی او را آزادشده بجیلة دانسته (طوسی، ۱۳۸۸: ۸۵) و از او روایاتی نقل می‌کند که بر اساس آن روایات، وی باید ساکن مدینه بوده باشد.^{۱۵}

ابو امامه: نامش صدی بن عجلان بن وهب و از اصحاب رسول خدا (ص) است که احادیث فراوانی نقل کرده است (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۷۳۶/۲). فراوانی روایاتش و نوع آنها (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۳۱۹/۱) نشان می‌دهد در مدینه حضور مستمری داشته است.

ابو جحیفة: طوسی یک بار دیگر از او با عنوان «وهب بن عبدالله السوائی» یاد کرده است (طوسی، ۱۳۸۸: ۸۴). از صحابه صغار و راوی برخی روایات پیامبر (ص) بود (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۶۳/۶). او در همه موقعیت‌ها همراه علی (ع) بود (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۶۱۹/۴).

ابوالمنذر الجهنی: او از اصحاب رسول خدا (ص) بود (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۱۹/۷). علاوه بر آن، جهنی‌ها، از انصار بودند. مانند انس بن معاذ الجهنی الأنصاری (ابن‌اثیر، ۱۴۰۹: ۱۵۴/۱)، بسبس الجهنی الأنصاری (همان: ۲۱۳/۱)، القاضی کمال الدین محمد الجهنی الأنصاری (ابن‌عماد حنبلی، ۱۴۰۶: ۴۲۳/۹). حدود و ثغور منازل آنان در مدینه نیز در متون مشخص شده است (ابن‌شبه، ۱۴۱۰: ۲۶۶/۱).

ابو قرة الکندی القاضی: او از عمر بن خطاب، سلمان و حذیفة بن یمان روایت کرده است (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۱۴۸/۶). پس بایستی در مدینه ساکن بوده باشد.

نتیجه

در این مقاله کوشیدیم با استفاده از گرایش راویان مدنی امام علی (ع) به ایشان، به عنوان جامعه نمونه آماری، به اطلاعی نسبی از گرایش مدنیان به علی (ع) دست یابیم. برای این کار با استفاده از منابع معتبر، مجموع راویان احادیث امام علی (ع) را بررسی کردیم تا مدنیان آنها مشخص شود. پس از بررسی، روشن شد که صرف نظر از راویانی که حضورشان در مدینه از مسائل بدیهی تاریخی است، ۶۷ تن از مجموع راویان امام علی (ع) از صحابه رسول خدا (ص) بوده‌اند که برای حضور ۵۷ تن از آنان، علاوه بر همراهی رسول خدا (ص)، شواهد معتبری دال بر حضور در مدینه یافت شد. ۴۲ تن از اصحاب علی (ع)، از راویان مدنی، احادیثی را روایت کرده‌اند. این تحدیث، یا با شواهد دیگر همراه است یا از افراد متعددی است و حضور در مدینه را ثابت می‌کند. ۲۱ تن، صاحب گزارش یا گزارش‌هایی دال بر حضور در مدینه هستند. ۳ تن از آنان، مولا، مصاحب، ربیب، تحت کفالت یا خادم شخصی مدنی بوده‌اند. پنج تن از آنان، علاوه بر قرائن دیگر، از سوی علی (ع) حاکم و امیر بوده‌اند. ۳ نفر به وصف «مدنی» توصیف شده‌اند که اگر به این عده ۱۱ تن متصف به وصف «فرزند یا برادر شخص مدنی بودن»، ۲۱ نفر «خزرجی»، یک تن «اوسی» و دو نفر «ساعدی» را اضافه کنیم، مجموع متصفان به صفت «مدنی» به عدد ۴۴ خواهد رسید. از باقی‌ماندگان جامعه راویان امام علی (ع) ۵۳ تن دیگر به صفت «انصاری»، ۱۲ نفر «بدری» و شش تن به صفت «مهاجر» توصیف شده‌اند. برخی نیز از فحوای روایتشان معلوم می‌شود که در مدینه حضور داشته‌اند. البته برخی راویان، چند صفت را توأمان داشته‌اند.

در مجموع، از ۴۴۸ صحابی امام علی (ع)، که شیخ طوسی تحت عنوان «من روی عن امام علی (ع)» جمع‌آوری کرده، حدود ۱۹۰ تن ساکن مدینه بوده‌اند. اگر افرادی را که دشمنی و کینه‌شان با امام علی (ع) بدون هیچ‌گونه جست‌وجوی خاصی و بر مبنای تصریح «الرجال» محرز است، از مجموع راویان مدنی و غیرمدنی کسر کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که نزدیک به نیمی از راویان امام علی (ع)، مدنی یا ساکن مدینه و به تعبیر ما «اهل مدینه» هستند. در مجموع، با استفاده از جامعه آماری راویان امام علی (ع)، که به عنوان یک نمونه قابل ردیابی تاریخی، از جمعیت مدینه در نظر گرفته شده‌اند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که گرایش به امام علی (ع) در میان اهل مدینه زیاد بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: تاریخ تشیع، محمدکاظم خواجه‌یوان؛ تاریخ تشیع، ج ۱، زیر نظر: سید احمدرضا خضری؛ تحلیلی از تاریخ تشیع و امامان، محمد نصیری رضی؛ تشیع در مسیر تاریخ، سید حسین محمدجعفری؛ جانشینی حضرت محمد (ص)، ویلفرد مادلونگ، ترجمه جمعی؛ تاریخ سیاسی صدر اسلام: شیعه و خوارج، یولیوس ولهاوزن، ترجمه: محمودرضا افتخارزاده؛ جامعه شیعه نخاوله در مدینه منوره، اند ورنر، ترجمه: رسول جعفریان (این تحقیق، تشیع در نخاوله مدینه را در قرون اخیر بررسی می‌کند).
۲. برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فی المدینة فی القرن الاول الهجری، نجمان یاسین؛ الحياة الفكرية فی المدینة المنورة فی القرنين الاول والثانی للهجرة، عدنان علی الفراجی؛ تاریخ امراء المدینة المنورة، عارف احمد عبدالغنی؛ تأثیر مناسبات قبیله‌ای بر گروه‌بندی‌های مذهبی در مدینه عصر پیامبر (ص)، رساله دکتری مهران اسماعیلی.
۳. برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: الانصار والرسول (ص) اشکالیات الهجرة والمعارضة فی الدولة الاسلامیة الاولى، ابراهیم بیضون؛ پژوهشی پیرامون انصار، غلامحسین محرمی؛ تعامل انصار با اهل بیت (ع)، سعید طالقانی؛ بررسی و تحلیل روابط و مناسبات امام علی (ع) با انصار، رساله دکتری محمدرضا مهدوی عباس‌آباد؛ مناسبات مهاجرین و انصار، حسین حسینیان مقدم.
۴. در کتاب رجال طوسی، چاپ حیدریه نجف، ص ۴۹، «ابن‌الحرب» و «بدری» ضبط شده است.
۵. از تیره بنی‌زریق خزرج.
۶. از تیره بنی‌سلمه خزرج.
۷. از تیره بنی‌زریق خزرج.
۸. از تیره بنی‌زریق خزرج.
۹. از تیره بنی‌ساعده خزرج.
۱۰. برای روایات دیگر، نک: جوهری، ۱۴۱۳: ۹۰.
۱۱. برای اطلاع از دیدگاه‌های گوناگونان درباره مسائل مربوط به وی نک: محمدتقی سبحانی، «گامی دیگر در شناسایی و احیای کتاب سلیم بن قیس هلالی»، در: آینه پژوهش، ش ۳۷؛ قاسم جوادی، «کتاب سلیم بن قیس هلالی»، در: علوم حدیث، ش ۳۵-۳۶؛ عبدالمهدی جلالی، «راوی کتاب سلیم در ترازو»، در: مطالعات اسلامی، ش ۶۲.
۱۲. برای نمونه، نک: مالک بن انس، بی تا: ۱۵۷/۱.
۱۳. برای نمونه، نک: عقیلی، ۱۴۱۸: ۴۸۹/۳.
۱۴. در نسخه چاپ نجف که بنا بر قول اکثر، اصح است، «هاشم» وارد شده است.
۱۵. از جمله اینکه عثمان دختر رسول‌الله (ص) را کشته است.

منابع

قرآن کریم

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (١٣٧٨). شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: بی نا.

ابن اثیر جزری، عزالدین علی (١٩٨٩/١٤٠٩). أسد الغابة فی معرفة الصحابة، بیروت: دار الفکر.

ابن اعثم کوفی، أبو محمد أحمد (١٩٩١/١٤١١). الفتوح، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الأضواء.

ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی بن حسین (١٩٦٦/١٣٨٥). علل الشرائع، قم: داوری.

ابن حبان، محمد (١٣٩٣). الثقات، حیدرآباد دکن هند: مؤسسة الکتب الثقافیة.

ابن حبان، محمد (١٤١١). مشاهیر علماء الامصار، تحقیق: مرزوق علی ابراهیم، بی جا: المنصوره، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزیع.

ابن حزم، علی بن احمد (١٩٨٣/١٤٠٣). جمهرة أنساب العرب، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن حنبل، احمد (بی تا). المسند، بیروت: دار صادر.

ابن سعد بن منیع هاشمی بصری، محمد (١٩٩٠/١٤١٠). الطبقات الكبرى، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن شبه نمیری (١٤١٠). تاریخ المدینة المنورة، محقق: فهیم محمد شلتوت، قم: دار الفکر.

ابن عبد البر، أبو عمر یوسف بن عبدالله بن محمد (١٩٩٢/١٤١٢). الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل.

ابن عماد حنبلی (١٤٠٦). شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، تحقیق: الأرنأؤوط، دمشق: دار ابن کثیر.

ابن قتیبة دینوری، أبو محمد عبدالله بن مسلم (١٩٩٢). المعارف، تحقیق: ثروت عکاشة، قاهرة: الهيئة المصریة العامة للكتاب، الطبعة الثانية.

ابن ماکولا، علی بن هبة الله (بی تا). اکمال الکمال، بی جا: دار احیاء التراث العربی.

ابن مبارک، عبدالله (١٩٩١/١٤١١). مسند ابن المبارک، تحقیق: د. مصطفی عثمان محمد، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم الافریقسی المصری (١٩٦٨/١٣٨٨). لسان العرب، بیروت: دار صادر.

ابن هشام حمیری معافری، عبد الملک (بی تا). السیرة النبویة، تحقیق: مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبد الحفیظ شلبی، بیروت: دار المعرفة.

ابو یعلی موصلی، احمد بن علی (١٩٨٨/١٤٠٨). مسند ابی یعلی، تحقیق: حسین سلیم أسد، بی جا: دار المأمون للتراث.

بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا الف). التاريخ الكبير، دیار بکر: المكتبة الاسلامیة.

بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا ب). کتاب الکنی جزء من التاريخ الكبير، دیار بکر: المكتبة الاسلامیة.

گرایش مدنیان به امام علی (ع) با بهره‌گیری از راویان مدنی / ۵۵

بلاذری، أحمد بن یحیی بن جابر (۱۳۹۸/۱۹۷۸). *انساب الأشراف*، تحقیق: عبد العزیز الدوری، بیروت: جمعیه المستشرقین الألمانية، ج ۴.

بلاذری، أحمد بن یحیی بن جابر (۱۹۵۹). *انساب الأشراف*، تحقیق: محمد حمید الله، مصر: دار المعارف، ج ۱.

جعفریان، رسول (۱۳۸۷). *اطلس شیعه*، تهران: سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح.
جوهری بصری بغدادی، ابوبکر احمد بن عبد العزیز (۱۴۱۳/۱۹۹۳). *السقیفة والفدک*، تحقیق: محمد هادی الأمینی، بیروت: شركة الكتبی للطباعة والنشر، الطبعة الثانية.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی تا). *المستدرک*، تحقیق: یوسف عبد الرحمان المرعشلی، بی جا: دار المعرفة.

خلیفة، أبو عمرو بن خیاط بن أبی هبيرة لیثی عصفری (مشهور به شباب) (۱۴۱۵/۱۹۹۵). *تاریخ خلیفة بن خیاط*، تحقیق: فواز، بیروت: دار الکتب العلمیة.

دارمی، عبدالله بن بهرام (۱۳۴۹). *سنن الدارمی*، دمشق: مطبعة الاعتدال.
الدوری، یحیی بن معین (بی تا). *تاریخ ابن معین*، تحقیق: عبد الله احمد حسن، بیروت: دار القلم للطباعة والنشر والتوزیع.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۱۳/۱۹۹۲ الف). *الکاشف فی معرفة من له رواية فی کتب السنة*، تحقیق: محمد عوامة، أحمد محمد نمر الخطیب، بی جا: دار القبلة للثقافة الاسلامیة، مؤسسة علوم القرآن.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۱۳/۱۹۹۲ ب). *تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیر والأعلام*، تحقیق: عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الثانية.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۱۳/۱۹۹۲ ج). *سیر أعلام النبلاء*، تحقیق: إشراف و تخریج: شعیب الأرنؤوط و مأمون الصاغرجی، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة.

رازی، عبد الرحمن بن محمد بن ابی حاتم (۱۳۷۱/۱۹۵۲). *الجرح والتعديل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ قرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار القلم.

سمعانی، أبو سعید عبد الکریم بن محمد بن منصور تمیمی (۱۳۸۲/۱۹۶۲). *الأنساب*، تحقیق: عبد الرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة.

الشافعی، محمد بن ادريس (۱۴۰۳/۱۹۸۳). *کتاب الأم*، بی جا: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع، الطبعة الثانية.

صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۳۶۱). *معانی الاخبار*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم.

صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۳۷۶). *الامالی*، تهران: کتابچی، الطبعة السادسة.

- صنعانی، عبد الرزاق (بی تا). المصنف، تحقیق: حبیب الرحمن الأعظمی، بی جا: مجلس الاعلمی.
طبرانی، سلیمان بن احمد (١٩٩٥/١٤١٥). المعجم الاوسط، تحقیق: قسم التحقیق بدار الحرمین، بی جا:
دار الحرمین للطباعة والنشر والتوزیع.
طبری، أبو جعفر محمد بن جریر (١٩٦٧/١٣٨٧). تاریخ الأمم و الملوك، تحقیق: محمد أبو الفضل
ابراهیم، بیروت: دار التراث، الطبعة الثانية.
طریحی، فخر الدین بن محمد (١٤٠٨). مجمع البحرين، تحقیق: السيد أحمد الحسينی، بی جا: مکتب
النشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية.
طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (١٣٨٨/١٤٣٠). رجال الطوسی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم:
مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
عجلی کوفی، ابوالحسن احمد بن عبدالله بن صالح (١٤٠٥). معرفة الثقات، مدينة منورة: مكتبة الدار.
عسقلانی، احمد بن علی بن حجر (١٩٨٤/١٤٠٤). تهذیب التهذیب، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و
التوزیع.
عسقلانی، احمد بن علی بن حجر (١٩٩٥/١٤١٥). الاصابة في تمييز الصحابة، تحقیق: عادل احمد عبد
الموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمية.
عقیلی، محمد بن عمرو (١٤١٨). الضعفاء الكبير، تحقیق: الدكتور عبد المعطی أمين قلعجی، بیروت: دار
الکتب العلمية، الطبعة الثانية.
فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤٠٥/١٣٦٣). العين، تحقیق: مهدی مخزومی، ابراهیم سامرای، قم: دار
الهیجة.
قاضی ابرقوه همدانی، رفیع الدین اسحاق بن محمد (١٣٧٧). سیرت رسول الله (ص)، تحقیق: اصغر
مهدوی، تهران: خوارزمی، چاپ سوم.
قرطبی، محمد بن احمد (بی تا). تفسیر قرطبی، تحقیق و تصحیح: أحمد عبد العليم البردوني، بیروت: دار
احیاء التراث العربی.
کحالة، عمر (١٩٦٨/١٣٨٨). معجم قبائل العرب، بیروت: دار الملايين، الطبعة الثانية.
کوفی، محمد بن سلیمان (١٤١٢). مناقب الامام امیر المؤمنین (ع)، تحقیق: شیخ محمد باقر محمودی، قم:
جمع احیاء الثقافة الإسلامية.
مالک بن انس (بی تا). المدونة الكبرى، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مغربی، قاضی نعمان (١٤٠٩). شرح الأخبار، تحقیق: سيد محمد حسینی جلالی، قم: مؤسسة نشر
اسلامی وابسته به جماعة مدرسین حوزه علمیه قم.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ الف). الامالی، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ ب). الجمل، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٤). الارشاد، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر
والتوزیع.

گرایش مدنیان به امام علی (ع) با بهره‌گیری از راویان مدنی / ۵۷

منقری، نصر بن مزاحم (۱۳۸۲). *وقعة صفین*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قاهرة: المؤسسة العربية الحديثة (افست: قم، منشورات کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴)، الطبعة الثانية.
یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۴۲۲). *البلدان*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
The Encyclopaedia of Islam (1986). Leiden: E. J. Brill.

بررسی اسناد روایات دلایل و کرامات امامان شیعه (ع) بر اساس قواعد درایة الحدیث

کامران محمدحسینی*

اصغر قائدان**

چکیده

در میراث حدیث شیعه، با روایاتی مواجه می‌شویم که افعال خارق عادات و کرامات ائمه (ع) را با هدف اثبات حقانیت ایشان در برابر مخالفان نقل می‌کنند. این روایات مانند دیگر احادیث حاکی از قول و فعل امامان (ع)، باید از نظر متن و سند بررسی و نقد شود. با توجه به اینکه نقل روایات دلایل و کرامات امامان (ع) محل توجه و علاقه غالبان بوده، نقد و پالایش این روایات ضرورت بیشتری دارد. مسئله این پژوهش، که اسناد روایات دلایل امامان (ع) را بر اساس قواعد علم درایة الحدیث بررسی می‌کند، این است که: جایگاه کتب و روایات دلایل و راویان آن بر اساس قواعد درایة الحدیث چگونه است؟ محدوده بررسی این پژوهش، کتب دلایل‌نگاری، و مجموعه‌های روایی موجود شیعه تا قرن هفتم هجری و روایات کرامات و دلایل امام ششم (ع) تا امام یازدهم (ع) شیعیان اثناعشری است. این بررسی نشان می‌دهد برخی اشکالات اساسی به مؤلفان متون دلایل‌نگاری یا اعتبار این کتب وارد است و اشکالاتی نیز به سند روایات و راویان آنها، که یا ضعیف‌اند یا مجهول، یا روایاتشان مرسل است؛ و البته اختلاف نظر رجالیان در توثیق یا تضعیف راویان، قضاوت را دشوار کرده است.

کلیدواژه‌ها: امامان شیعه (ع)، دلایل، کرامت، درایة الحدیث، علم رجال.

* کارشناس ارشد تاریخ تشیع (نویسنده مسئول)، Email: k.mohammadhoseini@gmail.com

** استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی

Email: qaedan@ut.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۰/۲۱]

مقدمه

کتاب دلایل بخش بزرگی از میراث حدیث شیعه را شکل می‌دهند که در آنها گزارش‌هایی در خصوص «معجزات» و «کرامات» ائمه (ع) آمده است. در اینجا لازم است به اختلاف متکلمان و محدثان در کاربرد این دو واژه اشاره کنیم. بیشتر متکلمان شیعی میان معنا و مصداق واژه‌های «معجزه» و «کرامت» تفاوت می‌گذارند و افعال خارق عادت را که از پیامبر (ص) سر می‌زند و از دیگران بر نمی‌آید و با تحدی همراه است، معجزه می‌شمرند و افعال خارق عادت امامان (ع) را کرامت نامیده‌اند (نک: شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۲؛ حلی، ۱۴۱۳: ۳۵۱؛ فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۱۹۹/۲)، در حالی که بیشتر محدثان، که نگارندگان متون دلایل امامان (ع) هستند، به‌صراحت و به‌فراوانی برای اشاره به همه اشکال افعال خارق عادت امامان (ع) از واژه «معجزه»، هم‌معنا با واژگانی مانند دلیل، آیه، بینه و ... استفاده کرده‌اند (نک: الخصبی، ۱۴۱۹: ۱۷۰؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ۱۷۱/۱ و ۲۰۰/۲، ۲۵۵؛ طبرسی، ۱۴۱۷: ۳۷/۱ و ۵۲۰؛ حسین بن عبدالوهاب، بی‌تا: ۱۳۹ و ۱۳۴؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۴۱/۱). بدین ترتیب افعال گوناگونی که دامنه مضامین آنها زنده کردن مردگان، خلق اشیا، تغییر در سیر طبیعی اشیا، علم به امور غیبی و علم به افکار اشخاص یا علم به آینده را در بر می‌گیرد، در متون دلایل برای امامان نقل شده است.

در این مقاله بررسی اسناد روایاتی که محدثان در مجموعه‌های خود گرد آورده‌اند مد نظر است، نه بحث از معنا و مصداق فعل خارق عادت و تعیین مفهوم و معنای واژگان مرتبط با آن، یا نقد و ویرایش مفاهیمی که محدثان استفاده کرده‌اند. از این‌رو در این پژوهش واژه عام «دلایل» برای اشاره به تمامی آنچه در منابع حدیث شیعه به عنوان افعال خارق عادت و غیرمعمول امامان (ع) شناخته شده به کار برده شده است.

با وجود اینکه قرن‌ها است علم درایة‌الحدیث همچون ابزاری برای نقد احادیث و روایات نقل‌شده از معصومان شکل یافته و بیشتر علمای شیعی آن را قبول دارند (درباره تاریخ علم درایة‌الحدیث نک: سبحانی، ۱۴۱۲: ۷-۱۱؛ ربانی، ۱۳۸۰: ۶-۷) هیچ‌گاه این قواعد به طور منسجم و نظام‌مندی برای بررسی و نقد اسناد روایات دلایل به کار گرفته نشده است. این در حالی است که روایات دلایل و کرامات امامان (ع) افزون بر اینکه مستقیماً با مسائل اعتقادی و کلامی درباره صفات امامان (ع) ارتباط دارند، بخشی از سیره امامان (ع) را تشکیل می‌دهند و تحقیق در صحت صدور آنان ضروری می‌نماید.

در این پژوهش با انتخاب بخش بزرگی از روایات معجزات امامان (ع) و تحقیق در آنها آسیب‌های متوجه اسناد این روایات بررسی شد. دامنه روایات بررسی شده در این پژوهش عبارت است از: روایات معجزات امام ششم (ع) تا امام یازدهم (ع) شیعیان در متون حدیثی و دلایل‌نگاری تا قرن ششم هجری.^۱ پرسش اصلی پژوهش این بوده است که منابع و روایات معجزه امامان (ع) از نظر درایة‌الحديث چه جایگاهی دارند و در صورتی که این روایات اشکالاتی دارند، اصلی‌ترین این اشکالات چیست. بر اساس فرضیه این پژوهش، بخشی از روایات دلایل امامان شیعه (ع) اشکالاتی از نظر درایة‌الحديث دارند که مهم‌ترین آنها شیوع راویان مجهول و راویان ضعیف، نقل روایات به شکل مرسل و نیز ضعف کتاب‌ها و متون دلایل‌نگاری از نظر انتساب به مؤلفان آنها است.

بر اساس قواعد علم درایة‌الحديث، روایات منسوب به قول و فعل امام (ع) را باید از نظر سند و متن بررسی کرد (نقیسی، ۱۳۸۰: ۱۴-۱۹). نقد محتوای روایات، که برای آن باید حدیث را با آیات قرآن، احادیث صحیح و یافته‌های عقلی و علمی سنجد، هدف این پژوهش نیست. آنچه در اینجا مد نظر است صرفاً پژوهش در کتب و روایات دلایل و تلاش برای شناخت آسیب‌های متوجه اسناد آنها است. قبل از هر چیز شایان یادآوری است که سند صحیح بر اساس قواعد علم درایة‌الحديث سندی است که متصل باشد و تمامی راویان موجود در آن، حدیث را مستقیماً از شیخ خود شنیده باشند و نیز تمامی راویان در تمامی طبقات، امامی و عادل و ثقه باشند. به سخن دیگر، اگر حتی یکی از راویان سلسله سند از نظر علم رجال ضعیف باشد یا سند به نوعی مرسل باشد، از نظر علمای درایة‌الحديث صحیح و قابل اعتماد نیست (صدر عاملی، بی‌تا: ۲۳۵؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۴۳؛ نقیسی، ۱۳۸۸: ۸۲-۸۶).

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود بررسی صحت سند روایت نیاز به شناخت تک‌تک راویان سند و تعیین ثقه بودن یا نبودن آنها از نظر علم رجال دارد. تحقیق درباره وثاقت راوی در علم رجال بر اساس قواعدی صورت می‌گیرد که درباره آنها بین علمای رجال اختلافات بسیاری وجود دارد؛ به حدی که تعیین وثاقت راوی را تا حد زیادی به عملی اجتهادی تبدیل کرده است. با این حال، بر اساس قواعدی که علمای رجال در خصوص آن اتفاق نظر دارند، برای تعیین وثاقت راوی در آغاز باید به کتب رجالی اصلی شیعه

مراجعه کرد و اگر راوی با الفاظ «تعدیل» یا «تجریح» توصیف شده باشد و درباره او بین رجالیان اختلافی نباشد می‌توان حکم به ثقه بودن یا نبودن وی کرد (خویی، ۱۴۱۰: ۴۱/۱-۴۳؛ الفضلی ۱۴۱۶: ۸۹-۹۶؛ ربانی، ۱۳۸۰: ۲۴۸). اگر درباره راوی خاصی در منابع داوری نشده باشد یا در صورتی که اختلافی میان علمای رجال وجود داشته باشد از قواعد توثیق عام برای تعیین وثاقت راوی استفاده می‌شود (درباره این قواعد نک.: خویی، ۱۴۱۰: ۴۹/۱-۸۳). در این پژوهش نیز، برای بررسی وثاقت راوی، ابتدا به منابع اصلی رجال شیعه (اصول رجالی) رجوع کرده‌ایم و سپس نظر رجالیان متأخر را درباره هر فرد از نظر گذرانده‌ایم.

در پایان تذکر این نکته درباره روش‌شناسی این پژوهش و نتایج برآمده از آن لازم است که روش‌های نقد حدیث نزد علمای متقدم شیعی با روش علمای متأخر، که به وضع قواعد علم درایة‌الحدیث پرداخته‌اند، متفاوت است و بررسی این روایات بر اساس علم درایة‌الحدیث صرفاً یکی از روش‌های نقد و تحلیل روایات است (نک.: عمادی حائری، ۱۳۸۸: ۳۱-۴۳؛ خدایاری، ۱۳۸۲: ۱۵۸-۱۶۲). بررسی متون و منابع روایات دلایل امامان (ع) بر اساس مبانی علمای متقدم، خود تحقیقی دیگر می‌طلبد و شاید به نتایجی متفاوت از تحقیق حاضر بینجامد. از سوی دیگر، چنان‌که گفته شد، در این مقاله فقط اسناد روایات دلایل و کرامات امامان (ع) را بررسی می‌کنیم و نقد محتوایی روایات مد نظر ما نیست. از این رو توجه به این موضوع لازم است که ضعف سند روایات همیشه دلالت بر ضعف متن روایات ندارد و ممکن است سند روایت یا روایاتی دچار اشکال باشد، اما محتوای روایت از طرق دیگر، مانند سازگاری با قرآن و روایات یا عقل، تأیید شود.

۱. بررسی متون دلایل

بخشی از اشکالات روایات دلایل امامان (ع) را می‌توان در سطح متون و منابع شناسایی کرد. برخی از آن منابع بر اساس معیارهای درایة‌الحدیث ضعیف‌اند و با شناسایی آنها دیگر نیازی به بررسی روایات موجود در آنها نخواهد بود.

بر اساس قواعد درایة‌الحدیث، نویسنده کتاب حدیثی (محدث) بخشی از سند و در واقع ابتدای سند حدیث است، که مانند دیگر اعضای سند باید از نظر علم رجال تأیید

و شناخته شده باشد، و نیز روایات را از شیخ خود به شکل مستقیم کسب کرده باشد. بنابراین، اگر راوی کتابی ناشناخته باشد یا نسبت دادن کتابی به نویسنده‌ای قطعی نباشد در حقیقت ابتدای سند همه احادیث موجود در آن کتاب مجهول خواهد بود. همچنین، اگر نویسنده کتاب از نظر علم رجال ضعیف و مطعون باشد اسناد تمام روایات جمع‌آوری شده در آن کتاب ضعیف خواهد بود.

ضعیف بودن نویسنده کتاب‌های دلایل امامان (ع) از جمله ضعف‌هایی است که حتی در برخی منابع نخستین حدیثی شیعه، که امروزه در دست نیست، قابل تشخیص است. برای نمونه، تعدادی از نویسندگانی که رسالتی با نام *دلایل* یا *دلایل الامامة* داشته‌اند و نجاشی در فهرست خود از آنان نام برده، مانند محمد بن علی الصیرفی (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۳۲)، علی بن احمد ابوالقاسم کوفی (همان: ۲۶۶) و الحسن بن علی بن ابی حمزه بطنائی (همان: ۳۶) از نظر رجالیان ضعیف و مطعون‌اند. از میان منابع باقی‌مانده نیز همه روایات کتاب *الهدایة الکبری*، از آثار کهن دلایل‌نگاری شیعه، به دلیل ضعیف بودن نویسنده آن، حسین بن حمدان الخصبی (متوفای ۳۵۸ ه.ق.)، که از سران فرقه نصیری و متهم به غلو بوده، ضعیف است (همان: ۶۷؛ ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۵۴؛ صفری فروشانی، ۱۳۸۴ الف: ۲۵).

ناشناس بودن نویسنده کتاب و احتمال مجعول بودن کتاب از دیگر عواملی است که اعتبار روایات موجود در کتاب را خدشه‌دار می‌کند؛ از این رو است که روایات کتاب *دلایل الامامة طبری*، اثر مشهور دلایل‌نگاری شیعی، از نظر قواعد درایة الحدیث ضعیف است.^۲ این کتاب را به محمد بن جریر بن رستم طبری آملی، معروف به طبری صغیر، منسوب کرده‌اند، اما درباره وجود چنین شخصی تردید وجود دارد. علاوه بر طبری تاریخ‌نگار سنی‌مذهب، سه نفر دیگر با عنوان محمد بن جریر طبری در میان نویسندگان شیعی وجود دارند. اولین طبری از یاران امام حسن عسکری (ع)، دومی نویسنده کتاب *المسترشد و سومی*، که هویتش معلوم نیست، نویسنده کتاب *دلایل الامامة* است (طهرانی، ۱۴۰۸: ۲۴۲/۸-۲۴۷؛ انصاری، ۱۳۷۳: ۱۴۲-۱۴۴؛ صفری فروشانی، ۱۳۸۴ ب: ۲۲۴-۲۲۵). کتاب دیگری که به این نویسنده نسبت داده شده کتاب *نوادیر المعجزات* است که باز هم نمی‌توان از هویت نویسنده آن مطمئن بود (طهرانی، ۱۴۰۸: ۳۴۹/۲۴).

گذشته از دو عامل ضعیف راوی و ناشناخته بودن نویسنده کتاب، ضعف سومی که می‌توان در بسیاری از منابع دلایل‌نگاری یافت، نقل روایات از منابع قبلی بدون ذکر

سند آنها است. این مسئله از مهم‌ترین عواملی است که روایات معجزه و دلایل امامان (ع) را از نظر سندشناسی با مشکل روبه‌رو کرده است، به گونه‌ای که امکان تحقیق در صحت بخش عمده‌ای از روایات را از میان برده و روایات این کتاب‌ها را در زمره روایات مرسل، که از نظر علم درایة‌الحديث ضعیف‌اند، قرار داده است. حذف سند روایات نزد نویسندگان کتاب‌های تاریخ و دلایل‌نگاری رویکردی شایع بوده، به نظر می‌رسد رواج این اندیشه که فقط روایات فقهی باید از نظر سند بررسی شوند و این گمان که نقل هر گونه روایتی که از قدرت فوق‌العاده امامان (ع) حاکی باشد خدمت به تشیع است، باعث شده گروهی از محدثان، این گونه روایات را نه تنها بدون تحلیل سند بلکه اصلاً با نادیده گرفتن سند و حذف آن بپذیرند و در کتاب‌های خود نقل کنند.

روایات موجود در این گونه کتاب‌ها یا به کلی فاقد سند است یا فقط بخشی از سند آنها ذکر شده است. گاهی نویسنده کتاب، روایت را از کتب پیش از خود نقل کرده بدون اینکه مشایخ خود تا آن کتاب را ذکر کند و گاهی فقط بخش پایانی سند و راوی اصلی و شاهد ماجرا یا ابتدای سند و نویسنده کتاب منبع را نام برده است. بر این اساس، روایاتی که با الفاظی مانند روی، ذکر، عن و ... شروع شده و آخرین راوی سند آن شیخ بی‌واسطه نویسنده کتاب نیست از جمله روایات مرسل محسوب می‌شود.

اثبات الوصیة منسوب به حسین بن علی مسعودی، عیون المعجزات منسوب به حسین بن عبدالوهاب، الارشاد والاختصاص نوشته شیخ مفید، اعلام الوری اثر طبرسی، الخرائج والجرائح اثر قطب‌الدین راوندی، مناقب آل ابی‌طالب اثر محمد بن علی بن شهر آشوب و الثاقب فی المناقب نوشته ابن حمزه طوسی از مهم‌ترین منابع تاریخی - حدیثی و دلایل‌نگاری شیعی تا قرن هفتم هجری است که همه یا بخش عمده روایاتشان بدون سند یا بدون سند کامل روایت شده است.

بدین ترتیب بخش عمده‌ای از روایات موجود در منابع حدیثی شیعه از نظر علم درایة‌الحديث نقدناپذیر است. با این حال، باید در نظر داشت که بسیاری از روایات موجود در این منابع به شکل مسند و با سند کامل در کتب پیشین یافت می‌شوند؛ و در حقیقت در این منابع تکرار شده‌اند.

۲. بررسی اسناد روایات دلایل

بر اساس آنچه تا اینجا گفته شد، آسیب‌شناسی روایات دلایل و معجزات امامان (ع) را باید صرفاً به روایاتی محدود کرد که اولاً در منابع معتبر گرد آمده، و ثانیاً سندشان کامل است و نویسنده با نقل روایات از مشایخ خود آن احادیث را در اثر خود نقل کرده است. از این رو دایره تحقیق ما (در محدوده زمانی مد نظر، یعنی تا قرن هفتم) محدود می‌شود به کتاب‌هایی مانند *بصائر الدرجات*، *کافی*، *عیون اخبار الرضا*، *رجال کشی*، *امالی* شیخ مفید و شیخ صدوق و شیخ طوسی، *قرب الاسناد*، *کمال الدین* و *تمام النعمة والغیبة* که هرچند هیچ یک کتاب دلایل‌نگاری نیستند اما بیشترین روایات مستند دلایل و کرامات امامان (ع) را در خود گرد آورده‌اند. از این میان کتاب‌های *بصائر الدرجات* و *کافی* و *عیون اخبار* بیشترین روایات را در بر دارند و باقی منابع، روایات بسیار کمتری را شامل می‌شوند. در این بخش از نوشتار، به ضعف‌های عمده روایات دلایل امامان (ع)، صرف نظر از ضعف منابع آنان، خواهیم پرداخت. با بررسی روایات دلایل و معجزات امام ششم (ع) تا امام یازدهم (ع) در این منابع، اطلاعات مفیدی درباره روایان اصلی این‌گونه روایات و صحت و ضعف اسناد آنان به دست می‌آید که در ادامه با تفصیل بیشتر از آن سخن خواهیم راند.

پرتکرارترین ضعف اسناد روایات دلایل و کرامات امامان (ع) وجود روایان مجهول در سند این روایات است. روایان مجهول روایانی هستند که یا نامشان در منابع رجالی نیامده یا نامشان در منابع آمده اما مدح و ذمی درباره آنان وجود ندارد و نمی‌توان به وثاقتشان حکم کرد^۳ (مدیر شانه‌چی، ۱۳۸۶: ۱۱۹؛ نفیسی، ۱۳۸۸: ۹۶-۹۸؛ ربانی، ۱۳۸۹: ۱۰۵).

در اسناد بسیاری از روایت دلایل امامان (ع) روایان مجهولی وجود دارند که بسیاری فقط یک یا دو روایت نقل کرده‌اند. برخی از این روایان در زمره عالمان حدیث و شاگردان ائمه (ع) نیستند و صرفاً شاهد یک معجزه از امام بوده‌اند. گروهی از این افراد از کارگزاران سیاسی خلفای زمان‌اند (برای نمونه: ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/۲۱۴ و ۷۴/۱؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۴۷۵) و گروهی از کنیزان و غلامان امامان (ع).

از سوی دیگر، نام برخی از روایان مجهول را می‌توان بارها در اسناد روایات متعدد دلایل امامان (ع) مشاهده کرد. برای نمونه، بیشترین حجم روایات کتاب *دلایل الامامة* از طریق روایان مجهول و ناشناخته مانند عمارة بن زید و سفیان بن وکیع و بدر بن عمار

الطبرستانی و محمد بن هارون بن موسی التعلکبری روایت شده است (برای نمونه نک: طبری، ۱۴۱۹: ۲۴۹ و ۲۵۰ و ۳۱۷ و ۳۹۷ و ۳۹۸ و ۴۰۰ و ۴۱۲ و ۴۴۹ و ۲۵۰ و ۳۶۲ و ۳۹۸ و ۲۴۸ و ۳۸۳ و ۴۱۰ و ۲۹۱ و ۲۹۹ و ۲۷۵). در اصل وجود افرادی با نام عماره بن زید و بدر بن عمار الطبرستانی تردید هست و تنها اطلاعی که از آنان در دست است از طریق راویان آنها، یعنی عبدالله بن محمد البلوی و محمد بن عبدالله الشیبانی، است که هر دو ضعیف و مطعون هستند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۰۳؛ نمازی، ۱۴۱۲: ۹۵/۴ و ۸۷/۲). نام سفیان بن وکیع نیز در منابع رجالی نیامده و درباره محمد بن هارون بن موسی التعلکبری نیز توثیقی در دست نیست (خویی، ۱۴۱۰: ۳۱۸/۱۷؛ نمازی، ۱۴۱۲: ۹۵/۴).

در سایر منابع نیز نام برخی افراد مجهول تکرار شده است. نام علی بن عبدالله الوراق و احمد بن محمد بن یحیی العطار، که هر دو از مشایخ شیخ صدوق بوده‌اند و در منابع رجالی شناخته شده نیستند (خویی، ۱۴۱۰: ۸۵/۱۲ و ۳۲۷/۲) در روایات دلایل موجود در کتاب *عیون اخبار الرضا (ع)* چندین بار تکرار شده است (برای نمونه: ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۸۹/۱ و ۲۴ و ۱۷۳/۲ و ۲۰۵-۲۰۸ و ۲۱۶ و ۲۱۸ و ۲۲۱ و ۲۲۲ و ۲۴۲ و ۲۵۴ و ۲۶۳).

دیگر اشکال عمده روایات دلایل و کرامات امامان (ع) حضور راویان ضعیف و راویان متهم به غلو در سند روایت این احادیث است. گروهی از این راویان، روایاتی اندک و بیشترشان فقط یک روایت نقل کرده‌اند. اما نام گروهی دیگر از این راویان بارها در اسناد روایات تکرار شده و در حقیقت از مهم‌ترین راویان روایات معجزه امامان (ع) هستند و در طرق حدیثی خاصی تکرار شده‌اند: در کتاب *کافی*، احمد بن مهران، که در خصوصش تردیدهایی وجود دارد، و گذشته از تضعیف ابن غضائری درباره او باقی رجالیان نیز او را توثیق نکرده‌اند (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۴۲؛ خویی، ۱۴۱۰: ۳۴۶/۲) بیشتر روایات خود در موضوع دلایل امامان (ع) را از محمد بن علی الصیرفی، معروف به ابوسمینه، نقل کرده (برای نمونه روایات وی نک: کلینی، ۱۳۶۲: ۲۱۰/۱ و ۲۸۵ و ۳۱۳ و ۳۰۸ و ۳۲۱ و ۴۸۴ و ۴۷۸ و ۳۵۴) که نزد رجالیان شیعه به شدت تضعیف شده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۳۳؛ ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۹۴). به طور کلی، محمد بن علی الصیرفی از مهم‌ترین راویان روایات دلایل امامان (ع) در منابع گوناگون حدیثی شیعه مانند کتاب *دلائل الامامة* است (برای نمونه نک: طبری، ۱۴۱۳: ۲۵۶ و ۲۵۷ و ۲۴۲؛ نیز روایاتش در: کشی، ۱۳۴۸: ۳۸۱ و ۴۴۲ و ۴۴۵).

سهل بن زیاد آدمی از دیگر روایان ثقه نزد کلینی در نقل روایات معجزه و دلایل امامان است (برای نمونه: کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۳۵۱ و ۳۹۵ و ۲۲۱ و ۴۹۱ و ۴۹۵ و ۴۹۶) که از نظر رجالیان ضعیف است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۸۵؛ طوسی، بی‌تا: ۲۲۷؛ ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۶۶؛ خویی، ۱۴۱۰: ۳۳۷/۸). اسحاق بن محمد بن احمد النخعی که بیشتر روایات معجزه امامان هادی (ع) و عسکری (ع) را در کتاب کافی نقل کرده است (برای نمونه: کلینی، ۱۳۶۲: ۵۰۸/۱-۵۱۲) از دیگر افراد ضعیفی است که به گفته نجاشی معدن التخلیط بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۷۳؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۳۸۴).

علی بن ابی حمزه بطائنی (برای نمونه: صفار، ۱۴۰۴: ۱۷۲ و ۲۶۹ و ۲۷۰ و ۳۴۱؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۳۸۵ و ۱۰۶/۵)، ابراهیم بن اسحاق الاحمری (برای نمونه: صفار، ۱۴۰۴: ۹۳ و ۲۱۸؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۲۵۶ و ۵۶۲ و ۱۰۶/۵)، محمد بن حسان (برای نمونه: صفار، ۱۴۰۴: ۴۰۲؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۳۶۶ و ۴۹۲ و ۴۹۷)، داوود بن کثیر الرقی (برای نمونه: صفار، ۱۴۰۴: ۲۷۴؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۲۷/۲)، موسی بن سعدان (برای نمونه: صفار، ۱۴۰۴: ۲۷۱ و ۴۰۳ و ۲۴۱ و ۴۰۱ و ۲۴۱) از جمله دیگر روایانی هستند که روایات متعددی از آنان در کتاب‌هایی مانند کافی، بصائر الدرجات، امالی طوسی و رجال کشی نقل شده و از نظر علمای رجال ضعیف‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۴۹ و ۱۹ و ۳۳۸ و ۵۸؛ کشی، ۱۳۴۸: ۴۰۳/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۱۶؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۳۳۶؛ خویی، ۱۴۱۰: ۱۱/۲۲۲ و ۱۵/۱۹۰ و ۷/۱۲۲).

جعفر بن محمد بن مالک الفزاری، که به تصریح نجاشی ضعیف و به گفته ابن‌غضائری غالی است (نجاشی، ۱۴۱۶؛ ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۴۸)، محمد بن جعفر بن بطه، که نجاشی او را در نقل حدیث سهل‌انگار دانسته (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۲؛ خویی، ۱۴۱۰: ۱۵/۱۵۷)، تمیم بن عبدالله بن تمیم القرشی، که به دلیل تضعیف ابن‌غضائری و ابن‌داوود و علامه حلی دیگر رجالیان نیز او را توثیق نکرده‌اند (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۴۵؛ ابن‌داوود، ۱۳۸۳: ۴۳۲؛ حلی، ۱۴۱۱: ۲۰۹؛ خویی، ۱۴۱۰: ۳۷۹/۳) از دیگر روایانی هستند که هر یک چند روایت در کتاب *عیون اخبار الرضا* نوشته شیخ صدوق دارند (برای نمونه: ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ۱/۱۰۱ و ۲۰۰/۲ و ۲۴۵ و ۲۶۰ و ۲۱۸).

گروهی از روایان روایات دلایل امامان (ع) نیز روایانی هستند که هرچند رجالیان درباره ضعف آنان متفق نیستند، اما می‌توان تردیدهای جدی درباره آنها مطرح کرد و بسیاری از روایات معجزه امامان (ع) نیز از ایشان نقل شده است. از جمله این افراد

ابراهیم بن هاشم از بزرگ‌ترین راویان حدیث شیعه و از فعال‌ترین راویان احادیث دلائل امامان (ع) است (برای نمونه: کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۴۷۷؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ۱/۳۲ و ۹۳ و ۲۶ و ۲۰۴/۲ و ۲۰۹ و ۲۱۰ و ۲۱۴ و ۲۱۷ و ۲۲۳ و ۲۲۶ و ۲۲۸ و ۲۵۶ و ۲۶۳) که با وجود روایات فراوانش هیچ کدام از رجالیان متقدم از الفاظ تعدیل درباره او استفاده نکرده و در اصطلاح او را توثیق نکرده‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۶؛ طوسی، بی‌تا: ۱۱؛ ابن‌داوود، ۱۳۸۳: ۲۰؛ حلی، ۱۴۱۱: ۴). اما بیشتر رجالیان متأخر با توجه به بزرگی مقام او در میان علمای شیعه و شواهد دیگر بر وثاقت او رأی داده‌اند (خویی، ۱۴۱۰: ۱/۲۱۶؛ نمازی، ۱۴۱۲: ۱/۲۲۲-۲۲۴). به هر ترتیب، برخی از فقها او را به عنوان راوی ممدوح، و روایاتش را حسن در نظر می‌گیرند (ربانی، ۱۳۸۹: ۴۰). نجاشی در شرح حال او می‌نویسد: «انه اول من نشر حدیث کوفیین بقم» (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۶). رجالیان این گفته را نوعی مدح برای ابراهیم بن هاشم به حساب آورده‌اند. به این دلیل که قمی‌ها در قبول روایات ائمه بسیار سخت‌گیر بودند و اگر روایات ابراهیم بن هاشم را پذیرفته‌اند بر وثاقتش اعتماد داشته‌اند (بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ۱/۴۶۴-۴۶۲؛ خویی، ۱۴۱۰: ۱/۳۱۷-۳۱۸). با این حال اگر سخت‌گیری قمی‌ها در خصوص عقاید غلوآمیز و در نقطه مقابل رواج اندیشه‌ها و روایات غالیانه در کوفه آن دوران را در نظر بگیریم (جباری، ۱۳۷۹: ۷۵-۷۸؛ آقاجانی قناده، ۱۳۸۰: ۸۹-۹۰) و سپس این واقعیت را به یاد بیاوریم که ابراهیم بن هاشم از پرکارترین راویان در نقل احادیث دلائل امامان (ع) است می‌توانیم در مدح‌بودن این جمله در حق ابراهیم بن هاشم تردید کنیم و آن را تذکری در تضعیف او به دلیل نشر روایاتی که قبلاً از طرف قمی‌ها پذیرفتنی نبوده در نظر بگیریم و آن را نتیجه تغییری بدانیم که به تدریج در موضع قمی‌ها درباره نقل روایات مشکوک به غلو ایجاد شده بود (نک: صفری فروشانی، ۱۳۸۴ الف: ۳۵).

محمد بن خالد البرقی و احمد بن محمد بن خالد البرقی دیگر راویانی هستند که در ابتدای بسیاری از اسناد دلائل و معجزات امامان (ع) حضور دارند (برای نمونه: صفار، ۱۴۰۴: ۳۳۹ و ۳۹۹؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ۱/۲۶ و ۲۰۸/۲ و ۲۲۸) با اینکه نجاشی محمد بن خالد البرقی را در حدیث ضعیف دانسته و ابن‌غضائری او را به اعتماد به روایان ضعیف و نقل احادیث مرسل متهم کرده، شیخ طوسی او را ثقه دانسته است و در تعارض آرای نجاشی و طوسی رجالیان متأخر معمولاً به دلیل اینکه نجاشی تضعیف را متوجه خود

محمد بن خالد نکرده رأی به وثاقت او داده‌اند. درباره فرزندش احمد نیز همین صفات آورده شده است و منابع در عین حال که خودش را توثیق کرده‌اند به شیوه او در نقل احادیث از ضعفها، و اعتمادش به احادیث مرسل اشاره کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۷۶؛ طوسی، بی‌تا: ۵۱؛ ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۳۹). احمد بن محمد بن خالد البرقی نیز از جمله افرادی بود که احمد بن محمد بن عیسی او را به اتهام غلو از شهر قم اخراج کرد. هرچند بعد از مدتی از کار خود پشیمان شد و او را به قم باز گرداند (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۳۹؛ خویی، ۱۴۱۰: ۲/۲۶۱).

محمد بن عیسی بن عبید، معروف به الیقطنی، و عبیدی دیگر راوی مهم روایات دلایل امامان (ع) است (برای نمونه: ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ۷۹/۱ و ۲۲۰/۲ و ۲۰۹ و ۲۲۱). نظر علمای رجال درباره محمد بن عیسی بن عبید متفاوت است. نجاشی از او به نیکی یاد کرده و او را ثقه و جلیل دانسته است و این سخن ابن‌ولید را نقل کرده است که «ما تفرد محمد بن عیسی من کتب یونس و حدیثه لا تعتمد علیه» (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۳۳). همین سخن ابن‌ولید دلیلی بوده برای اینکه شیخ طوسی در کتاب *الفهرست* او را به صراحت تضعیف کند (طوسی، بی‌تا: ۴۰۲) اما رجالیان متأخر، و از جمله آیت‌الله خویی، در این رأی شیخ طوسی مناقشه کرده‌اند و استثنای ابن‌ولید را در حق روایات محمد بن عیسی از یونس دانسته‌اند، نه همه روایات محمد بن عیسی، و با توجه به قرائن دیگر حکم به وثاقت و صحت روایات محمد بن عیسی داده‌اند (خویی، ۱۴۱۰: ۱۱۶/۱۷-۱۲۰). اما تضعیف شیخ طوسی درباره محمد بن عیسی بن عبید وجه دیگری هم دارد: شیخ طوسی بعد از بیان سخن ابن‌ولید گفته است: «و قیل انه کان یذهب مذهب الغلاة» (همان). آیت‌الله خویی این سخن شیخ طوسی را نیز به دلیل مغایرت با گزارش‌های دیگر از جمله گزارش نجاشی در بزرگی شأن محمد بن عیسی بن عبید، رد کرده است (خویی، ۱۴۱۰: ۱۱۸/۱۷).

مفضل بن عمر از دیگر راویان روایات معجزه امامان است که نامش در اسناد روایات پرتکرار، اما وثاقتش محل تردید است. نجاشی او را فاسدالمذهب و مضطرب‌الحدیث دانسته و اشاره کرده است که او را خطابی دانسته‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۱۶). ابن‌غضائری او را ضعیف و غالی و خطابی دانسته و تأکید می‌کند که غالیان روایات فراوانی ساخته‌اند و به او نسبت داده‌اند (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۸۷)، اما کشی، در *اختیار معرفة الرجال*، هم روایاتی در مدح او آورده و هم روایاتی با مضمون ذم او (کشی،

۱۳۴۸: ۶۱۲-۶۲۱). همین موضوع و نیز شواهدی دیگر از جمله اعتماد شیخ طوسی به او و مدح شیخ مفید درباره او و قطعی نبودن قول به غالی بودنش، برخی از رجالیان متأخر، از جمله آیت الله خوئی، را بر آن داشته تا در پایان بحثی مفصل درباره مفضل بن عمر، با صراحت او را موثق بدانند (خوئی، ۱۴۱۰: ۲۹۲/۱۸-۳۰۵؛ نمازی، ۱۴۱۲: ۱۴۷۷/۷-۴۸۱).

سومین آسیب مهم روایات دلایل و معجزات و کرامات امامان مرسل بودن بسیاری از این روایات است. در بالا نوعی از ارسال در سند، که همان حذف کامل سند در منابع دلایل نگاری است، بررسی شد، اما گونه رایجی از ارسال در سند حذف یک یا دو نفر از میانه سلسله اسناد روایات است که گاهی به شکل جلی و با ذکر عباراتی مانند عن رجل، عن ذکر، بعض اصحابنا و ... مشخص می شود و گاهی به شکل خفی و پنهان است و فقط با بررسی طبقات اسناد می توان به آن پی برد (نک: سبحانی، ۱۴۱۲: ۹۵؛ مدیر شانه چپی، ۱۳۸۶: ۱۱۰؛ ربانی، ۱۳۸۹: ۲۲-۲۴؛ نفیسی، ۱۳۸۸: ۱۵۳). بخش مهمی از روایات موجود درباره دلایل و کرامات امامان (ع) روایاتی مرسل است که بیشترش نیز ارسال جلی دارد (برای نمونه: صفار، ۱۴۰۴: ۱۷۳ و ۲۴۹ و ۳۳۴ و ۳۴۹ و ۳۷۴؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۳۵۴/۱ و ۴۷۳ و ۵۱۳؛ طوسی، ۱۳۴۸: ۷۶/۲ و ۱۱۳/۱؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۴/۱).

نتیجه

چنان که در مقدمه این نوشتار آمد، آنچه نتایج این تحقیق به دست می دهد به هیچ وجه سخن آخر درباره روایات دلایل امامان (ع) نیست. آنچه در اینجا بررسی شده صرفاً نقد متون و روایان کتب دلایل بر اساس علم درایة الحدیث است. تا زمانی که این روایات از نظر محتوا و نیز از دیدگاه های دیگر، غیر از قواعد درایة الحدیث، بررسی و نقد نشود نمی توان درباره کلیت روایات دلایل و کرامات امامان شیعه (ع) داوری کرد.

با وجود این، آنچه بر اساس نتایج این پژوهش آشکار می شود این است که بخش عمده ای از متون دلایل نگاری و روایی از نظر درایة الحدیث اشکال دارند. این روایات، که در طول قرون متمادی در منابع روایی شیعه جمع آوری شده، با وجود اهمیتی که از نظر اعتقادی برای شیعیان داشته هیچ گاه بررسی سندی نشده است. نه تنها اعتقاد به اصل توانایی امامان (ع) برای انجام دادن افعال خارق العاده، بلکه همچنین علاقه به گسترش

این باور در میان توده‌های شیعی، شاید به عنوان ابزاری در مقابل گروه‌های مخالف شیعه، عاملی در آسان‌گیری محدثان و پذیرش و نقل روایات بدون بررسی اسناد آنان بوده است.

بسیاری از روایانی که نقشی عمده در نقل روایات دلایل داشته‌اند یا از گروه روایان ضعیف و متهم به غلو بوده‌اند، یا از روایانی که از نظر رجالی ناشناخته‌اند و بر وثاقتشان دلایل محکمی در دست نیست، یا تردیدهای مهمی درباره آنها وجود دارد. اگر از امکان جعلی بودن سند روایات صرف نظر کنیم، فراوانی حضور روایان ضعیف و مجهول در سند این روایات را باید نشانگر نقل فراوان روایات دلایل از سوی گروهی از روایان شیعه بدانیم که کمتر شناخته شده و محل رجوع بودند و جوامع علمی شیعه به آنها اعتماد داشتند؛ و همین گروه از روایان بیشترین علاقه را به نقل چنین روایاتی داشته‌اند. با وجود این، باید در نظر داشت که ضعف سند روایات دلایل امامان (ع) متوجه همه روایات نیست و در میان انبوه روایات دلایل، بخشی از روایات نیز از صحت سند برخوردار است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله خلاصه نتایج پژوهشی است که بر روی حدود هفتصد روایت دلایل و کرامات امامان در پایان‌نامه‌ای با مشخصات زیر صورت گرفت: متون و روایات دلایل و معجزات ائمه «امام صادق (ع) تا امام مهدی (عج)» در منابع شیعی قرن دوم تا پایان قرن ششم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، کامران محمدحسینی، استاد راهنما: اصغر قائدان؛ استاد مشاور: محمدصادق جمشیدی، دانشگاه پیام نور تهران- جنوب، بهمن ۱۳۹۰.
۲. درباره کتاب *دلایل‌الامامة* این نکته را باید متذکر شد که ناشناس بودن نویسنده آن تنها ضعف کتاب نیست بلکه بیشتر روایات آن به دلایل متعدد ضعیف است که نمونه‌های آن را در ادامه مقاله خواهیم دید.
۳. درباره معنای دقیق اصطلاح مجهول و نیز کاربرد آن نزد رجالیان اختلاف‌های بسیاری وجود دارد. در این پژوهش صرف نظر از جزئیات این اختلافات، واژه «مجهول» به طور کلی برای اشاره به روایانی استفاده شده که ثقه بودن یا نبودن آنها، به دلیل کمبود روایات یا تضاد نظر رجالیان، معلوم نیست (درباره معانی اصطلاح مجهول نک.: سبحانی، ۱۴۲۵، ۱۲۱-۱۲۲؛ جدیدی‌نژاد، ۱۳۸۲: ۱۴۷-۱۴۸).

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی بن حسین (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا (ع)*، تهران: نقش جهان.
- ابن داوود، حسن بن علی (۱۳۸۳). *رجال ابن داوود*، تحقیق: جلال‌الدین حسینی، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن غضائری، احمد ابن حسین (۱۳۶۴). *رجال ابن الغضائری*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- انصاری، محمدرضا (۱۳۷۳). «طبری سوم و کتاب دلائل الامامة»، در: *کیهان اندیشه*، ش ۵۸، ص ۱۳۸-۱۵۲.
- آقاجانی قناد، علی (۱۳۸۰). «ابراهیم بن هاشم کوفی»، در: *علوم حدیث*، ش ۱۹، ص ۸۷-۱۰۲.
- بحر العلوم، سید محمدمهدی (۱۳۶۳). *الفوائد الرجالية*، تهران: کتابخانه صادق.
- بحرانی، هاشم (۱۴۱۳). *مدینه معجز الائمة الاثنی عشر و دلائل الحجج علی البشر*، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- جباری، محمدرضا (۱۳۷۹). «شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم»، در: *مجله دانشکده الاهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد*، ش ۴۹ و ۵۰، ص ۵۷-۸۰.
- جدیدی نژاد، محمدرضا (۱۳۸۲). *معجم مصطلحات الرجال و الدراریه*، قم: دار الحدیث.
- حسین بن عبدالوهاب (بی تا). *عیون المعجزات*، قم: مکتبه الداوری.
- حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱). *مختصر بصائر الدرجات*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱). *رجال العلامة الحلی*، قم: دار الذخائر.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). *کشف المراد فی تصحیح الاعتقاد*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- خدایاری، علی نقی (۱۳۸۲). «گزارشی از سیر مباحث درایه در امامیه تا سده دهم هجری»، در: *علوم حدیث*، ش ۳۰، ص ۱۳۶-۱۶۳.
- الخصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹). *هدایة الکبری*، بی جا: البلاغ.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰). *معجم رجال حدیث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- راوندی، قطب الدین (۱۴۰۹). *الخرائج والجرائج*، قم: مدرسه الامام المهدی.
- ربانی، محمدحسن (۱۳۸۰). *دانش درایه الحدیث*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- ربانی، محمدحسن (۱۳۸۹). *آسیب شناسی حدیث*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲). *اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراریه*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۵). *کلیات فی علم الرجال*، قم: دفتر نشر اسلامی.
- شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۱). *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
- صدر عاملی، حسن (بی تا). *نهایه الدراریه*، تحقیق: ماجد الغرباوی، قم: مشعر.
- صفار، محمد بن الحسن (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)*، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- صفری فروشانی، نعمت‌الله (۱۳۸۴ الف). «حسین بن حمدان خصیبی و کتاب الهدایة الکبری»، در: *مجله طلوع*، ش ۱۶، ص ۱۵-۴۶.

بررسی اسناد روایات دلایل و کرامات امامان شیعه (ع) بر اساس قواعد درایة الحدیث / ۷۳

صفری فروشانی، نعمت‌الله (۱۳۸۴ ب). «محمد بن جریر طبری آملی و دلایل الامامة»، در: علوم حدیث، ش ۳۷ و ۳۸، ص ۲۲۳-۲۴۰.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷). اعلام الوری، قم: آل البيت.

طبری، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۳). دلایل الامامة، قم: بعثت.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۱). رجال طوسی، نجف: انتشارات حیدریه.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۴). امالی للشیخ محمد بن الحسن الطوسی، نجف: مکتبه الاهلیه.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا). الفهرست، نجف: المکتبه المرثویه.

طهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۸). الذریعة الی تصانیف الشیعة، قم و تهران: اسماعیلیان و کتابخانه اسلامیه.

عمادی حائری، سید محمد (۱۳۸۸). بازسازی متون کهن حدیث شیعه، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی و دارالحدیث.

فخر الدین رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶). الاربعین فی اصول الدین، قاهره: بی نا.

الفضلی، هادی (۱۴۱۶). اصول علم الرجال، قم: مؤسسه ام القری.

کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸). اختیار معرفة الرجال، مشهد: دانشگاه مشهد.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). الکافی، تهران: اسلامیه.

مدیر شانه‌چی، کاظم (۱۳۸۶). درایة الحدیث، قم: دفتر نشر اسلامی.

مسعودی، علی بن الحسین (۱۴۲۶). اثبات الوصیة، قم: انصاریان.

مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳). الاختصاص، قم: کنگره شیخ مفید.

نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶). رجال النجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷). الغیبة، تهران: نشر صدوق.

نقیسی، شادی (۱۳۸۰). «معیارهای نقد متن در ارزیابی حدیث»، در: مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۰، ص ۴۴-۱۱.

نقیسی، شادی (۱۳۸۸). درایة الحدیث، تهران: سمت.

نمازی، علی (۱۴۱۲). مستدرکات علم رجال حدیث، تهران: شفق.

جانشینی امام علی (ع) و رخداد غدیر: بررسی و نقد دیدگاه رابرت گلیو

سعادت غضنفری*

شهاب‌الدین وحیدی**

چکیده

رابرت گلیو از شیعه‌پژوهان انگلیسی‌زبان کثیرالتألیفی است که برخلاف بسیاری از مستشرقان و شیعه‌پژوهان هم‌عصرش کوشیده است رویکردی عالمانه در پژوهش‌های خویش به کار ببندد. مهم‌ترین علل تمایز رویکرد پژوهشی او و بیان دیدگاه‌هایی همسو با باورهای شیعه بهره‌گیری‌اش از منابع شیعی است. با این حال، در جدیدترین پژوهش خویش، در طبع سوم *دایرة‌المعارف اسلام* لیدن با عنوان «علی بن ابی‌طالب» به رغم پیگیری رویکرد پیشین و بررسی‌های محققانه و گسترده، در بحث از جانشینی علی (ع) و مهم‌تر از همه درباره رخداد تاریخی غدیر، تحلیلی ناظر به تمام ابعاد موضوع ندارد و گاه استدلال‌ها و استنتاج‌های تعجب‌برانگیزی دارد. ضروری است که بدانیم مدعیان رویکرد عالمانه پژوهشی در مواجهه با رخداد تاریخی غدیر، با این همه مستندات موثق، چه دیدگاهی داشته‌اند و علل آن چیست.

کلیدواژه‌ها: رابرت گلیو، جانشینی امام علی (ع)، غدیر خم، شیعه‌پژوهی.

* کارشناس ارشد تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی و مدرس دانشگاه علمی - کاربردی گچساران (نویسنده مسئول)
Email: S.gh.tarikh@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه آیت‌الله حائری
[تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۲۰]

مقدمه

شیعه پژوهی به مثابه مولودی برای اسلام‌شناسی مستشرقان روندها و رویکردهای متفاوتی به خود دیده است؛ آنچه در دهه‌های اخیر جلب توجه می‌کند حرکت به سمت پژوهش‌های عالمانه از سوی غالب مستشرقان و شیعه‌پژوهان از جمله رابرت گلیو است؛ شیعه‌پژوهی که با بهره‌گیری از منابع شیعی و اسلامی در پژوهش‌های خود سعی در به‌کارگیری رویکردی عالمانه داشته و دارد. مقاله‌ی اخیر رابرت گلیو با عنوان «علی بن ابی طالب»، در ویرایش سوم *دائرةالمعارف اسلام* لیدن، نوید حرکتی عالمانه در خصوص شخصیت اصلی جهان و مذهب تشیع را می‌دهد. به گونه‌ای که با بهره‌گیری فراوان از منابع شیعی و بررسی محققانه جنبه‌های مختلف حیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی - مذهبی حضرت علی (ع) تا حدودی در این مسیر گام نهاده است. لذا پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که دیدگاه مؤلف درباره‌ی جانشینی حضرت علی (ع) و رخداد تاریخی غدیر چیست. آیا رابرت گلیو، همچون برخی مستشرقان، به کلی از کنار این موضوع گذشته و به نفی ماهوی آن پرداخته یا آنکه رویکرد عالمانه‌ای داشته است. فرض ما بر این است که رابرت گلیو به دلیل بهره‌گیری از منابع اصیل شیعی و رویکرد عالمانه‌اش سعی در تحقیقی منصفانه داشته و در این مسیر گام نهاده است. پژوهش برای پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی و اثبات یا رد فرض مطرح‌شده اهمیت خاصی دارد؛ زیرا این تحقیق می‌تواند روشنگر خط‌مشی مستشرقان و شیعه‌پژوهان دهه‌های اخیر راجع به این موضوع برای آمادگی در پاسخ به کج‌فهمی‌ها و غرض‌ورزی‌های آنها و اتخاذ سیاستی اصولی در مواجهه با آنها باشد. هرچند در تحقیقی دیگر مدخل مربوط به امام علی (ع) را بررسی و نقد کرده‌ام (نک: غضنفری، ۱۳۹۲: ۵۲-۷۷) اما به دلیل گستردگی مطالب مطرح‌شده در مقاله مذکور برای تفصیل شایسته بحث جانشینی امام (ع) و رخداد غدیر مجال کافی فراهم نیامد. لذا می‌توان ادعا کرد که تاکنون هیچ پژوهشی، به صورت جامع، در این زمینه انجام نشده و پژوهش پیش رو نخستین در این زمینه است.

۱. رابرت گلیو، شیعه‌پژوه انگلیسی‌زبان

رابرت گلیو از متخصصان آرا و عقاید اسلامی در دوره میانه، به ویژه اصول فقه

شیعه، و زمینه اصلی فعالیت و علاقه او حقوق اسلامی و تاریخ تشیع است («گفت‌وگو با رابرت گلیو»، ۱۳۸۸: ۲۵). او با انتشار کتاب *اسلام نص‌گرا؛ تاریخ و عقاید مکتب اخباری*^۱ جایگاه خویش را به عنوان متخصص عرصه مطالعات فقه شیعی با رویکرد اخباری تثبیت کرد. در این اثر عامل نزاع اخباری و اصولی و مکتب اخباری نخستین، اندیشه‌های فقهی، فلسفی و کلامی محمدامین استرآبادی، مؤسس مکتب اخباری، و مهم‌تر از همه تفسیر قرآن بر مبنای تفکر اخباری و جایگاه سنت و اخبار در فقه مکتب اخباری بررسی شده است (Gleave, 2007: 31, 61, 102, 140). در واقع، یکی از علل اصلی روی آوردن رابرت گلیو به شیعه پژوهی و آغاز جست‌وجو درباره اخباری‌گری به مثابه سرآغاز مطالعات اسلامی و شیعی، رویکرد غیرعالمانه و یکسونگرانه شیعه‌پژوهان غربی است («گفت‌وگو با رابرت گلیو»، ۱۳۸۸: ۲۴-۲۵). او با بهره‌گیری از منابع اصیل مربوط به موضوع در راستای پژوهشی انتقادی و عالمانه گام برداشت و در پژوهش‌های بعدی خود این رویکرد را ادامه داد (Gleave, 1997: 76). بی‌تردید به دلیل همین رویکرد او است که در سمینار شیعه‌شناسی دانشگاه دورهام (Durham) انگلستان بر اهمیت درک آیات قرآن و ضرورت توجه به جنبه‌های مختلف آن در استفاده از منابع اسلامی، از جمله روایات و احادیث در زندگی اجتماعی، تأکید کرده است (حسینی، ۱۳۸۷: ۲۸۶-۲۸۷). به دلیل بهره‌گیری گلیو از منابع اصیل شیعی و اسلامی و رویکرد عالمانه‌اش برخی کارهایش منتهی به کشف مطالبی نو همچون نظریه اخباریان در فهم زبان اخبار و قرآن شده است. نکته قوت دیگر او و عامل اصلی تمایز روش او آن است که به منابع اصیل، دست اول و معتبر رجوع می‌کند و با نگاهی دقیق، مستند و مسلط به موضوع، چون تحلیل اصطلاحات فقهی، در کنار بهره‌گیری از روش‌های علمی و روش‌شناسانه، منظری متفاوت از موضوع به دست می‌دهد. در مجموع، می‌توان او را شیعه‌پژوهی پنداشت که در علمی‌کردن مطالعات شیعی در غرب از بندهای رویکرد تبشیری و غیرعالمانه برخی شرق‌شناسان گسسته و برای کشف حقایق و به دست دادن دیدگاه‌هایی مستدل و واقع‌نگرانه کوشیده است (Gleave, 2007: 335)؛ و با بهره‌گیری از منابع شیعی سعی داشته به تمام ذائقه‌های روایی در تحلیل خود توجه کند و در راستای فراهم آوردن پژوهش‌های عالمانه و همدلانه گام بردارد.

۲. بررسی و نقد دیدگاه‌های رابرت گلیو

رابرت گلیو در مهم‌ترین اثر اسلام‌شناسی غربیان، یعنی *دایرةالمعارف اسلام* لیدن، مقالات متعددی نگاشته (نک: غضنفری، ۱۳۹۲: ۵۳-۷۷) که مقاله [امام] علی بن ابی‌طالب [ع]، از آن جمله است. او مقاله خویش را در هشت بخش شامل: ۱. تولد و اوایل زندگانی؛ ۲. گرویدن به اسلام و همراهی با پیامبر (ص)؛ ۳. دوره سه خلیفه اول راشد؛ ۴. خلافت امام علی؛ ۵. اقوال و آثار منسوب به امام علی (ع)؛ ۶. امام علی (ع) در نگاه اهل سنت؛ ۷. جایگاه امام علی (ع) در میان اهل تصوف؛ ۸. جایگاه امام علی (ع) در الاهیات تشیع، تنظیم کرده است. در این میان می‌توان دیدگاه‌های او را درباره جانشینی حضرت علی (ع) در محورهای ذیل ارزیابی و نقد کرد:

۲. ۱. افضلیت علی (ع) برای جانشینی پیامبر (ص)

یکی از احتجاجات اصلی شیعیان برای ذکر افضلیت و اصلحیت حضرت علی (ع) برای جانشینی پیامبر (ص) تقدم اسلام‌آوری او به عنوان نخستین مرد مسلمان است. پیشی گرفتن در اسلام به لحاظ جایگاه ویژه‌ای که در بین مسلمانان داشته همواره امتیاز محسوب شده است؛ به طوری که خلفای اولیه همواره برای بیان مشروعیت سیاسی خود، به ویژه در شورای سقیفه، بدان استناد کرده‌اند؛ در این باره، روایت‌های فراوانی از شیعه و سنی وجود دارد که علی (ع) نخستین مرد مسلمان بوده و سابقه او محل اجماع است. رابرت گلیو هم در بحث از اسلام‌آوری حضرت علی (ع) و بحث نخستین مسلمان، ابتدا به اختلاف نقل‌ها می‌پردازد و سپس می‌گوید:

مورخان اتفاق دارند که خدیجه (همسر پیامبر [ص]) نخستین مسلمان بعد از پیامبر [ص] بود؛ در صورتی که جایگاه [امام] علی [ع] به عنوان دومین شخص گرونده به اسلام محل مناقشه است. ... برخی منابع ابوبکر را دومین و [امام] علی [ع] را سومین روی آورنده به اسلام می‌شناسند. در حالی که برخی دیگر زید بن حارثه، پسرخوانده محمد [ص]، را قبل از ابوبکر و بعد از [امام] علی [ع] به عنوان دومین گرونده به اسلام می‌دانند.

اما در آخر به طور ضمنی روایات بیانگر تقدم اسلام‌آوری علی (ع) را ترجیح

می‌دهد و می‌گوید: «در نخستین روایات نام [امام] علی [ع] قبل از ابوبکر آمده است» (Gleave, 2007-2011: 62).

در سوی دیگر، سخن او درباره بالغ بودن یا نبودن آن حضرت در زمان اسلام‌آوری خالی از تحلیل و نقل صرف است. مهم‌تر از همه به نظر می‌رسد با بیان این نکته همگام با نظر غالب اهل سنت خواسته است نشان دهد که این امر فضلی برای او نبوده است، آنگاه که می‌نویسد: «منابع شیعی و برخی از منابع سنی گواهی می‌دهند که [امام] علی [ع] اندکی بعد از خدیجه به اسلام گروید، گرچه او در آن زمان هنوز به سن تکلیف نرسیده بود» (همان).

مورخان بسیاری اتفاق نظر دارند که حضرت علی (ع) نخستین مسلمان پس از پیامبر (ص) بوده است (ابن‌هشام، ۱۳۶۳: ۲۶۲/۱؛ بلاذری، ۱۴۰۰: ۱۱۲/۱؛ ابن‌حنبل، بی‌تا: ح ۱۹۷۹۶ و ۱۷۲۲؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۰۹۰/۳؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۴۱۲: ۴/۲؛ ابن‌اثیر، ۱۴۱۵: ۲۸۷/۱؛ ابن‌کثیر، بی‌تا: ۲۶/۳)، مهم‌تر از آن خود حضرت علی (ع)، بارها، تقدم خویش را یادآور شده است؛ از آن جمله در خطبه ۱۳۱ نهج‌البلاغه با بیان این جمله که «لم یستبقنی الا رسول الله به الصلاة» بر این مطلب تأکید مؤکد دارد (سید رضی، ۱۳۶۸: ۴۰۷).

در خطبه «قاصعه» نیز ضمن بیان میزان ارتباط خود با رسول خدا (ص)، و میزان محبت حضرت رسول (ص) به ایشان خود را سومین مسلمان بعد از پیامبر (ص) و حضرت خدیجه کبری (س) معرفی می‌کند:

ای مردم! شما از مقام و منزلت من نزد پیغمبر به واسطه خویشی و نزدیکی و منزلت خاصی که با آن حضرت داشته‌ام، آگاهی دارید. پیغمبر مرا در زمان کودکی در دامن خود پرورش داد، و نوزادی بودم که به سینه‌اش می‌چسبانید و در بسترش می‌خوابانید، در آغوش او جای داشتم و بوی خوش عرق مبارکش را استشمام می‌کردم. همچون سایه پیوسته دنبال او بودم. هر روز از خوی پسندیده‌اش چیزی به من می‌آموخت، و مرا و می‌داشت تا در کارها از وی پیروی کنم. هر ساله در کوه حرام مدتی به سر می‌برد. من او را در آن مدت می‌دیدم و جز من کسی او را نمی‌دید. در آن روزها غیر از پیامبر (ص) و خدیجه کسی به اسلام نگرویده بود، و من سومین آنها بودم. من نور وحی و رسالت را می‌دیدم و بوی نبوت را استشمام می‌کردم (سید رضی، ۱۳۸۷: ۳۰۰).

و در پایان همین خطبه می‌فرماید: «من بر فطرت یکتاپرستی متولد شدم و از دیگران به ایمان و هجرت سبقت گرفتم» (همان: ۹۲).

در حالی که ابوبکر و دیگران هیچ‌گاه چنین مدعایی نداشتند. مهم‌تر از همه تقدم ابوبکر بر امام علی (ع) اغلب با استدلال کم‌سن‌وسالی آن حضرت مطرح شده و مسعودی مورخ به‌ظرافت این موضوع را بیان کرده است (مسعودی، ۱۸۹۴: ۱۹۸). در صورتی که این مطلب به هیچ وجه از اهمیت موضوع نمی‌کاهد، به‌ویژه آنکه قرآن به‌صراحت می‌فرماید ما حضرت یحیی (ع) (مریم: ۱۲) و حضرت عیسی (ع) (مریم: ۳۰) را در سن کم به رسالت برگزیدیم. اینکه رسول خدا (ص) از حضرت علی (ع) دعوت کردند تا اسلام را بپذیرد، دال بر بلوغ فکری او است، و گرنه دعوت پیامبر (ص) از طفلی نابالغ در شرایطی که به اسلام‌آوری افراد بالغ و عاقل نیاز بود چه معنا داشت. همچنین، به گواهی منابع اهل سنت، اسلام ابوبکر بعد از نزول سوره اسرا بود و به دنبال آن پیامبر (ص) به ایشان لقب «صدیق» داد و نزول سوره اسرا و اعطای لقب مذکور بعد از معراج پیامبر (ص) رخ داده است (حلبی، بی‌تا: ۲۷۳/۱). نکته مهم‌تر اینکه، از نظر تاریخی، اسلام ابوبکر قبل از علی (ع) به اثبات نرسیده و حتی در برخی کتب معتبر، در شمار مسلمانان، ۵۰ نفر را پیش از ابوبکر ذکر کرده‌اند (طبری، بی‌تا: ۶۰/۲؛ ابن‌کثیر، بی‌تا: ۲۸۳).

رابرت گلیو از حدیث یوم‌الدار (حدیث انذار) با تردید سخن رانده و می‌گوید: «رابطه نزدیک [امام] علی [ع] با محمد [ص] در زمان حضور وی در مکه و مدینه در همه منابع مرتبط ذکر شده است. احتمالاً در اوایل رسالت، حضرت محمد [ص] در مکه، در میان مسلمانان اعلام داشته که [امام] علی [ع] برادر، امین و جانشین من (اخى، وصی و خلیفتی) است» (Gleave, 2007: 62).

تشکیک رابرت در این باره می‌رساند که مؤلف در برخی مواضع استفسار لازم را نکرده و همین مطلب او را در دام برخی منابع خاص (مانند ابن‌تیمیه، ۱۴۰۹: ۸۰/۴) انداخته است؛ در حالی که اجابت دعوت پیامبر (ص) از سوی علی (ع) در این موضع و سخن پیامبر (ص) درباره او در بسیاری از منابع تاریخی هنگام سخن‌گفتن از نخستین دعوت آشکار پیامبر (ص) و در ذیل تفسیر آیه ۲۱۴ و ۲۱۵ سوره شعراء در بسیاری از کتب تفسیری و کلامی آمده است (طبری، بی‌تا: ۳۲/۲؛ ابن‌حنبل، بی‌تا: ۱۱۱/۱، ۱۵۹؛ ابن‌حجر، ۱۳۷۹: ۶۴۳/۸، زمخشری، ۱۴۰۶-۱۴۰۷: ۳۴۷/۱).

رابرت گلیو درباره رخداد «لیلة المبيت» آورده است که «[امام] علی [ع] با خوابیدن در رختخواب پیامبر [ص] جان خود را به خطر انداخت تا مهاجرت [حضرت] محمد [ص] از مکه به مدینه مخفی بماند؛ بدین وسیله نقشه قریشیان برای قتل پیامبر [ص] را ناکام گذاشت» (Gleave, 2007-2011: 62).

هرچند نمی‌توان از او انتظار تحلیل و نظر اعتقادی داشت اما بایسته بود در مقام شیعه‌پژوه حداقل به این موضوع اشاره می‌کرد که رخداد لیلة المبيت یکی از عناصر اصلی در احتجاجات شیعیان برای جانشینی امام علی (ع) است و مهم‌تر از همه به عنوان مستشرقی که بنا بر استفاده محققانه از منابع اسلامی دارد و حتی پژوهش‌های تفسیری، حدیثی و کلامی هم انجام داده است (Gleave, 1999: 39; Ibid., 2001:350)، در پژوهش راجع به امام علی (ع) از این‌گونه منابع و مهم‌ترین منبع اسلام‌شناسی یعنی قرآن کریم بهره می‌برد؛ اگر چنین می‌کرد از نزول آیه ۲۰۷ سوره بقره درباره فداکاری حضرت علی (ع) که می‌فرماید: «از مردم کسی هست که جانش را برای خریدن رضای خداوند بفروشد و خداوند نیز با بندگان رئوف و مهربان است»^۲ (بقره: ۲۰۷) غافل نمی‌شد. در صورتی که اگر مدافه‌ای مشرف به تمام حقایق تاریخی و ذائقه‌های روایی داشت، از این مطلب مهم که اغلب منابع اهل سنت و تشیع (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۲۷۰/۳؛ ابن‌اثیر، ۱۴۱۵: ۲۵/۴؛ نیشابوری، ۱۴۱۱: ۴/۳؛ ابن‌حنبل، بی‌تا: ۳۴۸/۱؛ قمی، ۱۳۶۷: ۲۷۵/۱؛ ابن‌فرات کوفی، ۱۳۵۴: ۶۵؛ ابن‌بطریق، ۱۴۰۶: ۱۲۱) معترف نزول آیه ۲۰۷ سوره بقره درباره لیلة المبيت است به‌سادگی عبور نمی‌کرد.

این موضوع، که در زمان عقد برادری میان مهاجرین و انصار حضرت علی (ع) مفتخر به برادری رسول خدا (ص) شد، هم فضلی عظیم برای او بود و هم جایگاه ویژه آن حضرت نزد پیامبر (ص) را برای مسلمانان یادآور شد. گلیو در این باب، شاید از روی غفلت، بدون بیان فلسفه این تصمیم پیامبر (ص) از آن صرفاً تعبیر به سیاستی برای حفظ اتحاد مسلمانان کرده و نقلی صرف از آن داشته است. لذا می‌نویسد: «اندکی پس از هجرت وقتی جامعه اسلامی با تهدید شقاق و انفصال روبه‌رو شد، پیامبر [ص] اعلام کرد که هر مسلمانی باید دیگری را به عنوان برادر خود بشناسد. هدف از این اقدام ایجاد پیوند و اتحاد میان مهاجران زودرنج (از مکه) و انصار (از مدینه) بود. طبق این روایت، پیامبر [ص] [امام] علی [ع] را به عنوان برادر خود برگزید» (Gleave, 2007-2011: 63).

این مطلب آشکارا به این کلام تاریخی پیامبر (ص) خطاب به حضرت علی (ع) اشاره دارد که فرمودند: «انت اخي في الدنيا والآخرة والذی بعثنی بالحق ما اخرتک الا لنفسی. انت اخي في الدنيا والآخرة»؛ «تو برادر من در این جهان و سرای دیگر هستی. به خدایی که مرا به حق برانگیخته من کار برادری تو را به عقب انداختم که تو را برادر خود انتخاب کنم؛ اخوتی که دامنه آن هر دو جهان را فرا گیرد» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۴/۳). بی تردید این بیان حضرت رسول (ص) گواه روشنی بر منزلت حضرت علی (ع) نزد پیامبر اکرم (ص) از نظر معنویت، پاکی، و اخلاص در اهداف دینی است.

۲.۲. دیدگاه رابرت گلیو درباره رخداد غدیر

رابرت گلیو در اشاره به حدیث تاریخی غدیر می‌گوید: «محمد [ص] در آخرین سال زندگی خود به همراه پیروانش در بازگشت از مکه و آخرین حج خویش (حجۃ الوداع) آنها را در «غدیر خم»، در کنار برکه‌ای به این نام بین مکه و مدینه، گرد هم آورد و اعلام کرد: «هر آنکه من مولای (سرپرست) اویم از این پس علی مولای او است» (Gleave, 2007-2011: 63).

باید توجه داشت که بیشتر شیعه پژوهان دهه‌های اخیر در مواجهه با رخداد تاریخی غدیر با گذر از رویکردهای سکوت و نفی ماهوی مستشرقان سابق چون بروکلمان (Brockelmann, 1939: 370) و گلدزیهر (Goldziher, 1971: vol. 2, pp. 112-113). به سوی برداشت معنای غیرواقعی از واژه «مولا»، مثلاً برداشت معنای ناصر و سرپرستی، رفته‌اند و دچار کج‌فهمی شده‌اند (Madelung, 1996: 309-310; Vagliri, 1993; Morony, 2000: 153). البته درباره علل عمده سکوت گروه نخست درباره این رخداد تاریخی باید افزود که عامل آن، استناد این پژوهشگران به منابع سنی بوده است؛ مطلبی که نویسنده مقاله «علی بن ابی طالب (ع)» در طبع دوم *دایرةالمعارف اسلام* این‌گونه به آن اذعان می‌کند:

بیشتر اطلاعات ما درباره زندگی پیامبر [ص] از منابعی چون ابن هشام، طبری، ابن سعد و ... است که تا به رخداد توقف پیامبر در غدیر خم می‌رسند سکوت می‌کنند یا سخنان پیامبر [ص] درباره حضرت علی (ع) را ذکر نمی‌کنند؛ ناگفته پیدا است این سکوت معلول ترس صاحبان این منابع از خلفای اهل سنت به سبب اتهام فراهم‌سازی بستر احتجاجات شیعیان در برتری خویش و حق

جانشینی امام علی (ع) و رخداد غدیر: بررسی و نقد دیدگاه رابرت گلیو / ۸۳

خلافتشان است. لذا مستشرقانی که از این گونه منابع برای نوشتن زندگی‌نامه پیامبر [ص] بهره می‌برند، به این مطلب که در غدیر چه اتفاقی افتاد، هیچ اشاره‌ای نمی‌کنند (Vagliri, 1993).

اما گروه دوم چون با منابعی مواجه شدند که به‌وضوح این رخداد را شرح داده بود، دیگر نتوانستند آن را انکار کنند و با روشی سفسطه‌گرایانه در باب راویان و اصالت حدیث غدیر ایجاد شبهه و تردید کردند (برای نمونه نک: Goldziher, 1971: vol. 2, pp. 112-113). در نهایت چون دیدند این حدیث از احادیث موثق و متواتر است به سوی تفسیر غیرواقعی از این رخداد گام برداشتند.

رابرت گلیو هم به دلیل بهره‌گیری از منابع شیعی و رویکرد عالمانه خویش نمی‌تواند از رخداد غدیر درگذرد؛ اما تحت تأثیر رویکرد غالب مستشرقان پس از یادآوری اینکه رخداد غدیر «رکن اصلی احتجاجات شیعیان برای اثبات حقانیت رهبری [امام] علی [ع] بعد از وفات پیامبر [ص] است» در تحلیل این رخداد دچار خطا می‌شود و می‌گوید «این واقعه را می‌توان به عنوان تفویض رهبری معنوی، نه رهبری سیاسی، دانست» (Gleave, 2007-2011: 63).

جالب آنکه رابرت گلیو به رغم این برداشت غیرعلمی، در جای دیگری منتقد این رویکرد بسیاری از اسلام‌پژوهان و شرق‌شناسان به رخداد غدیر شده است که به‌سادگی از این موضوع گذر کرده‌اند و گفتمان رایج و غالب اهل سنت را پذیرفته‌اند؛ و سردرگمی و گرفتاری اسلام‌پژوهان شکاک غربی را به تحلیل‌های روایی متون اسلامی، یکی از علل اصلی نپرداختن به حقیقت یا افسانه‌بودن واقعه غدیر خم دانسته است (Gleave, 2009: 1600).

هرچند برخی دیگر از مستشرقان هم محققانه و روش‌شناسانه به این رخداد پرداخته‌اند (Graham, 1999: 194; Dakake, 2007: 34 ff.) و پژوهش‌های مستند و مستدل بسیاری تعلق این حدیث را به تفویض رهبری سیاسی حضرت علی (ع) برای جویندگان تبیین کرده است (نک: مدنی، ۱۳۷۷: ۱۲۱-۱۵۳) اما ضروری است که به استناد گزارش‌های متواتر تاریخی استدلالی یادآور شویم که لفظ «مولا» نمی‌تواند معنایی جز رهبری سیاسی و مذهبی جامعه اسلامی بعد از وفات حضرت رسول (ص) داشته باشد.

از جمله در روز واقعه تاریخی غدیر، حسان بن ثابت، شاعر رسول خدا (ص)، که آشنا به رموز زبان عرب بود، به جای لفظ «مولا» کلمه «امام» و «هادی» را به کار برد و در وصف این رخداد چنین سرود:

فقال له: قم یا علی فأنمی رضیتک من بعدی اماماً و هادياً

(امینی، بی تا: ۳۱/۱-۳۴)

چنان که پیدا است وی از لفظ «مولا»، که در کلام پیامبر (ص) بود، جز مقام امامت و پیشوایی و هدایت و رهبری امت، چیز دیگری برداشت نکرده است. پس از وی نیز، شعرای بزرگ اسلامی، که بیشتر آنان از ادبا و شعرای طراز اول جامعه عربی بودند و برخی نیز از استادان زبان عرب به شمار می رفتند، همگی از این لفظ همان معنا را برداشت کردند که حسان برداشت کرده بود و جز موضوع امامت و پیشوایی امت، چیز دیگری به فکر آنان نرسیده است.

مهم تر از همه علی (ع) در اشعار خود، که خطاب به معاویه نوشته، درباره حدیث

غدیر فرمود:

و اوجب لی ولایتہ علیکم رسول الله یوم غدیر خم^۳

همچنین، قرائنی در متن حدیث و در خطبه پیامبر (ص) وجود دارد که نشان می دهد مقصود از «مولا» اثبات زعامت و اولویت بر جان و مال است؛ یکی آنکه پیامبر (ص) پیش از بیان متن حدیث فرمودند: «الست اولی بکم من انفسکم»؟ (این جمله را نیز علامه امینی از ۶۴ محدث و مورخ اسلامی نقل کرده است؛ امینی، بی تا: ۳۷۱/۱). در این جمله، پیامبر (ص) لفظ «اولی به نفس» به کار برده و از همه مردم درباره اولویت خود بر جان آنان اقرار گرفته است. سپس بلافاصله فرمودند: «من کنت مولاہ فہذا علی مولاہ» و این تقارن هدفمند مقامی را که خود پیامبر (ص) بنا بر نص قرآن دارد، در خصوص حضرت علی (ع) نیز ثابت می کند. در نتیجه معنای حدیث آن است که هر کس من بر او اولی و سزاوارترم، علی نیز بر او اولی است؛ و اگر مقصود پیامبر (ص) جز این بود، دیگر لزومی نداشت برای اولویت خود از مردم اقرار بگیرد.

از سوی دیگر، پیامبر (ص) در آغاز سخن، از مردم در خصوص سه اصل مهم اسلامی، توحید، نبوت و معاد،^۴ اقرار گرفت. این مطلب به روشنی مبین این حقیقت است که پیامبر (ص) با این اقرارگیری می خواهد ذهن مردم را آماده کند، تا مقام و

موقعیتی را که در ادامه برای حضرت علی (ع) ثابت خواهد کرد، بسان اصول پیشین تلقی کند و بدانند که اقرار به ولایت و خلافت وی، در ردیف اصول سه‌گانه‌ای است که همگی به آن اقرار و اعتراف دارند. اگر مقصود از مولا، دوست و ناصر باشد، در این صورت رابطه جمله‌ها به هم خورده و کلام، بلاغت و استواری خود را از دست می‌دهد. زیرا علی (ع) منهای مقام ولایت، مسلمان برجسته‌ای بود، که در جامعه آن روز پرورش یافته بود و لزوم دوستی با همه افراد باایمان، چه رسد به مؤمنی مانند علی (ع)، مطلب مخفی و پنهانی نبود که پیامبر (ص) آن را در اجتماع بزرگ اعلام کند. همچنین، این مسئله (دوستی و یاری) چندان اهمیت نداشت که در ردیف اصول سه‌گانه قرار گیرد؛ و مهم‌تر از همه، پیامبر (ص) در آغاز خطابه خود، از مرگ و رحلت خویش سخن می‌گوید و می‌فرماید: «انی اوشک ان ادعی فاجیب» (همان: ۲۶/۱-۴۷، ۱۴۷). این جمله حاکی از آن است که پیامبر (ص) می‌خواهد برای پس از رحلت خود چاره‌ای بیندیشد و خلأی را که از رحلت آن حضرت پدید می‌آید، پر کند. آنچه می‌تواند چنین خلأی را پر کند، تعیین رهبری است که زمام امور را پس از رحلت پیامبر (ص) به دست بگیرد. افزون بر آن پیامبر (ص) پس از جمله «من کنت مولا» فرمودند: «الله اکبر علی اکمال الدین و اتمام النعمة و رضی الرب برسالتی والولاية لعلی من بعدی» (سیوطی، ۱۴۱۴: ۳/۳۲۳). اگر مقصود پیامبر (ص) دوستی و نصرت فردی از مسلمانان است، چگونه با ایجاب مؤدّت و دوستی علی (ع) و نصرت او، دین خدا تکمیل گردید و نعمت او به پایان رسید؟ روشن‌تر از همه، اینکه می‌فرماید «خداوند به رسالت من و ولایت علی (ع) راضی گردید» را بهانه‌گیران چگونه توجیه می‌کنند؟

از سوی دیگر، شیخین و گروه بی‌شماری از یاران رسول خدا (ص) پس از فرود آمدن از منبر خطابه، همگی به علی (ص) تبریک گفتند و موضوع تهنیت تا وقت نماز مغرب ادامه داشت و شیخین از نخستین افرادی بودند که به امام با بیان این جمله که، «هنیئاً - بخٌ بخٌ - لک یابن ابی طالب اصبحت و امسیت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنة» تبریک گفتند (ابن حنبل، بی تا: ۲۸۱/۴). علی (ع) در آن روز چه مقامی به دست آورد که شایسته چنین تبریکی شد؟ آیا جز مقام زعامت و رهبری امت، که تا آن روز به طور رسمی به او ابلاغ نشده بود، شایسته چنین تهنیتی بود؟ و آخرین نکته اینکه اگر مقصود همان مراتب دوستی علی (ع) بود، دیگر لازم نبود این مسئله در چنین هوای گرمی

مطرح شود. کاروان صد هزار نفری را از رفتن باز بدارد و مردم را در آن هوای گرم روی ریگ و سنگ‌های بیابان بنشانند و خطابه‌ای مفصل بخوانند. مگر نه اینکه قرآن افراد باایمان را برادر یکدیگر نامیده و می‌فرماید: «انما المؤمنون اخوة» (حجرات: ۱۰)، و در آیات متعدد دیگر افراد باایمان را دوست یکدیگر معرفی کرده است. علی (ع) نیز عضو همان جامعه باایمان بود و دیگر نیازی نبود مستقلاً درباره دوستی و موَدّت آن حضرت داد سخن دهد.

هرچند رابرت گلیو، به طور ضمنی، مطالبی درباره رابطه خاص حضرت علی (ع) با پیامبر (ص) آورده و می‌گوید:

وقتی پیامبر [ص] در سال ۶۳۲ م. وفات یافت [امام] علی [ع] اقدامات لازم را برای کفن و دفن وی انجام داد. به رغم حکایت این نشانه‌ها از رابطه‌ای خاص [امام] علی [ع] با پیامبر [ص] مورخان مسلمان به طور گسترده به آن نپرداخته‌اند. تفسیر این امور عامل اصلی تفاوت میان شیعه و سنی است؛ شیعیان معتقدند پیامبر [ص] [امام] علی [ع] را به عنوان جانشین خود منصوب کرد و اهل سنت این روایات را نشان‌دهنده رابطه معنوی نزدیک بین پیامبر [ص] و [امام] علی [ع] قلمداد می‌کنند و آن را الزاماً انتصاب به مسئولیت سیاسی نمی‌دانند (Gleave, 2007-2011: 63).

در این باره نیز از ابراز تحلیل و نظر شخصی خویش اجتناب کرده است؛ مطلبی که در سراسر مقاله وی می‌توان به وضوح آن را دید.

۲.۳. سقیفه و جانشینی پیامبر (ص)

رابرت گلیو ضمن اعتراف به آشفتگی گزارش‌ها درباره رخداد‌های پس از مرگ پیامبر (ص) می‌گوید: «به طور کلی پذیرفته شده است که بعد از وفات محمد [ص]، در شهر مدینه و در جایی به نام سقیفه (مکان ملاقات) بنی‌ساعده گرد هم آمدند تا درباره رهبری جامعه تصمیم‌گیری کنند. مدعیان اصلی ابوبکر و عمر بودند؛ و ادامه می‌دهد که [امام] علی [ع] در این زمان (بر طبق اغلب منابع) مشغول کفن و دفن پیامبر [ص] بود و در سقیفه حضور نداشت»؛ و طبق روال معمولش از اظهار نظر و تحلیل تاریخی

جانشینی امام علی (ع) و رخداد غدیر: بررسی و نقد دیدگاه رابرت گلیو / ۸۷

در این باره اجتناب می‌کند و صرفاً می‌گوید: «نویسندگان شیعی از این کار با عنوان حراست [امام] علی [ع] از میراث پیامبر [ص] در مقابل حرص و طمع ابوبکر و عمر برای قدرت نام برده‌اند» (Gleave, 2007: 63-64).

همچنین، پس از بیان رأی سقیفه و انتخاب ابوبکر به عنوان خلیفه مسلمانان باز از تحلیل و ابراز نظر اجتناب کرده، با بیانی متفاوت تحلیلی فرا روی خواننده قرار می‌دهد تا خود در این باره قضاوت کند. آنجا که می‌آورد:

اگر کسی معتقد باشد پیامبر [ص] به‌راستی [امام] علی [ع] را به عنوان جانشین خود منصوب کرد در واقع این‌گونه به نظر می‌رسد که دسیسه‌های ابوبکر و عمر و حمایت‌های آنها خیانت به خواسته‌های پیامبر [ص] است. در مقابل اگر معتقد باشد پیامبر [ص] چنین انتصابی انجام نداده است، پس رویه انتخاب ابوبکر و خلیفه‌های بعدی به‌سادگی نتیجه عادی توصیه کلی پیامبر [ص] برای رهبری سیاسی جامعه اسلامی است (Ibid.: 63).

رابرت گلیو درباره دلیل سکوت حضرت علی (ع) در مقابل رأی سقیفه، محققانه نظر داده و این سکوت را برای حفظ جامعه نوپای اسلامی ضروری خوانده است (Gleave, 2007-2011: 63) اما به رغم آنکه او در بررسی و نقد کتاب جانشینی محمد [ص] اثر ویلفرد مادلونگ معتقد است اثر مادلونگ گام مهمی در یافتن پاسخ به این پرسش برداشت که «آیا علی (ع) از سوی پیامبر (ص) به جانشینی منصوب شده بود یا شخص وی بعدها مدعی این انتصاب شد؟» در پاسخ و تحلیل موضوع همسو با مادلونگ نظر داده است و بدون هیچ‌گونه تردیدی بیان می‌کند که «حضرت علی (ع) خود معتقد به جانشینی پیامبر (ص) پس از وفاتش بوده و این اعتقاد بر مبنای رفتار و اعمال ایشان و نیز سنت‌های رهبری و زعامت در شبه‌جزیره شکل گرفته است» (Gleave, 2009: 1597). از این‌رو جای بسی پرسش است که چرا رابرت گلیو در مقاله دایرةالمعارف طبع لیدن درباره اظهار علی (ع) درباره محق‌بودنش به خلافت به تردید افتاده و می‌گوید: «احتمالاً [امام] علی [ع] خود را به عنوان جانشین منصوب‌شده از جانب پیامبر [ص] می‌دانست، اما انتخاب نشد و ...» (Gleave, 2007-2011: 63)؛ و علت این تناقض‌گویی چه بوده است. به زعم نگارنده، رابرت گلیو در این موضع و بسیاری از دیدگاه‌های خویش

محافظ کارانه و با احتیاط نظر داده و بیشتر کوشیده است با بازگوکردن ذائقه‌های روایی گروه‌های گوناگون و اسناد و متون مختلف استنتاج نهایی را به مخاطبانش بسپارد.

در حالی که به استناد منابع معتبر، حضرت علی (ع) به محض اطلاع از انتخاب سقیفه، با ضعیف خواندن احتجاج‌های مهاجران، خود را مستحق‌تر از آنها شمرد (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۱۱۶/۱). پس از آن نیز چندی همراه فاطمه زهرا (س) و حسنین (ع) با حضور در منزل انصار در بازیابی حق از دست رفته خود کوشید و حتی از سوی برخی متهم به حرص برای خلافت شد و در این موضع و مواضع دیگر (سید رضی، ۱۳۶۸: خطبه ۱۷۲؛ تقفی، ۱۴۱۱: ۳۰۷/۱-۳۰۸) از حق خود دفاع کرد. مهم‌ترین سند در این باره خطبه معروف «شقشقیه» است (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۵۸/۹)^۵ که به مثابه اعلامیه‌ای، روشنگر اعتقاد امام (ع) به محق‌بودن و تضییع حق ایشان از سوی خلفا است.

رابرت گلیو در بررسی عکس‌العمل‌های بعدی امام علی (ع) به رأی سقیفه، مدت‌زمان استتکاف آن حضرت از بیعت با خلیفه نخست را، مطابق نظر رایج، شش ماه بیان می‌کند (Gleave, 2007-2011: 64)؛ در حالی که بازخوانی روایات مربوط به زمان بیعت‌ستانی از حضرت علی (ع) و رخداد‌های هم‌عرض آن و شرایط دارالخلافه مسلمین این زمان طولانی را منطقی نمی‌نمایاند؛ باید توجه داشت که نقطه مشترک اغلب روایات درباره زمان بیعت‌ستانی از حضرت علی (ع) - چه آنها که زمان بیعت را شش ماه (بخاری، ۱۴۰۱: ۸۲/۵، ۸۴؛ نیشابوری، ۱۴۰۱: ۱۵۳/۵) و چه آنها که کمتر آورده‌اند (مسعودی، بی‌تا: ۶۴۶/۱؛ ابن‌قتیبه، ۱۳۸۸: ۲۹/۱-۳۰)، به استثنای اقوالی که معتقدند آن حضرت هرگز بیعت نکرد (مفید، ۱۴۱۴: ۴۰-۵۶) - آن است که ایشان تا فاطمه زهرا (س) در قید حیات بودند بیعت نکردند. از سوی دیگر، به رغم آنکه برخی زمان شهادت آن حضرت را شش ماه بعد از وفات پیامبر (ص) آورده‌اند (طبری، بی‌تا: ۴۴۸/۲؛ مسعودی، بی‌تا: ۶۴۶/۱) برخی دیگر زمان‌های ۴۰ روز (یعقوبی، بی‌تا: ۵۲۷/۱)، ۷۵ روز (ابن‌قتیبه، ۱۹۶۰: ۲۹-۳۰) و ۹۵ روز و ۱۰۰ روز (مقدسی، ۱۳۷۴: ۷۶۴/۲) و سه ماه (مسعودی، بی‌تا: ۶۴۶-۶۵۷) را زمان شهادت آن بانو می‌دانند. اگر وضعیت دشوار حکومت اسلامی در ایام بیعت‌ستانی، که درگیر فتنه اهل رده بود، و گزارشی که به‌صراحت بیعت را مقارن این فتنه می‌داند (ابن‌هلال، ۱۴۱۱: ۳۶/۱) بر آنچه گفته شد بیفزاییم، و تعجیل و فشار حکومتیان برای بیعت‌ستانی و هجوم آنها به منزل حضرت علی (ع) (ابن‌عبدربه، ۱۴۰۳: ۲۵۹/۴-۲۶۰) و

همچنین خیرخواهی آن حضرت برای امت را لحاظ کنیم زمان تقریبی سه ماه تا سه ماه و نیم، صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

۲. ۴. خلافت حضرت علی (ع)

رابرت گلیو علل کناره‌گیری امام علی (ع) از امور حکومتی در زمان سه خلیفه نخست و ظاهرشدن در نقش منتقد و مشاور را به دلیل حفظ اسلام و مصالح مسلمانان و علاقه حضرت علی (ع) به توسعه حکومت اسلامی می‌داند؛ و تأکید دارد که به رغم موافق‌نبودن ایشان با سیاست‌های مذهبی و حکومتی عثمان، برای سرنگونی خلیفه سوم، آن‌گونه که پیروانش عمل کردند، مستقیماً اقدامی نکرد (Gleave, 2007-2011: 63). اما با وجود تحلیل جامعه‌شناسانه و جامع در خصوص تأثیر رخدادهای زمان خلیفه سوم در به خلافت رسیدن حضرت علی (ع)، از این مطلب اساسی غفلت کرده است که خلافت از ابتدا حق امام علی (ع) بوده و فقط مدتی به اقتضای شرایط تأخیری در آن پدید آمد. از این‌رو در تحلیل نهایی موضوع به خطا رفته، می‌گوید: «پس از آنکه معلوم شد از حمایت خوبی برخوردار است مقام خلافت را پذیرفت» (Gleave, 2007-2011: 64). در صورتی که به گواهی تاریخ و استناد به سخنان و خطبه‌های امام (ع)، آن حضرت هیچ‌گونه علاقه‌ای به خلافت و حکومت بر مردم، و به طور کلی به دنیا و پست و مقام نداشت و صرفاً به دنبال رضای خداوند و اجرای احکام دینی بود. لذا در این باره فرمود: «اگر حضور حاضران نبود و حجت به سبب وجود یاران تمام نمی‌شد افسار شتر خلافت را بر پشت آن می‌انداختم» (سید رضی، ۱۳۶۸: خطبه‌های ۳، ۳۳، ۲۰۷؛ منقری، ۱۳۶۴: ۱۱۹)؛ بر این مبنا اگر مقصود رابرت گلیو از «حمایت خوب» حضور حاضران و اتمام حجت حضرت علی (ع) با آنها باشد نظر او پذیرفتنی است؛ اما انتساب منفعت‌طلبی شخصی در قاموس اخلاقی و مشی علی (ع) نمی‌گنجد؛ چنان‌که با کناره‌گیری و سکوت ۲۵ ساله‌اش این نکته را به اثبات رساند.

از سوی دیگر، این نظر رابرت گلیو که امام (ع) صرفاً بعد از اینکه طلحه و زبیر خلافت را نپذیرفتند عهده‌دار آن شد با قرائن سازگار نیست (Gleave, 2007-2011: 64-65). به‌ویژه با تکیه بر مطالب پیش‌گفته و اینکه امام (ع) حکومت را ابتدا بر طلحه و زبیر عرضه کرد و صرفاً زمانی که با حضور حاضران حجت را بر خود تمام دید آن را

پذیرفت. در سوی دیگر، با آنکه نظر گلیو درباره دو بیعت خصوصی و عمومی با امام علی (ع) بر مبنای شواهد تاریخی است، سخن او درباره بیعت با اکراه و تهدید برخی مانند طلحه و زبیر بی پایه است (همان).

لذا می توان گفت نظر مؤلف بر بیعت خصوصی با آن حضرت ناظر به روایت منفرد ابن عساکر است که بنا بر آن با علی (ع) ابتدا در خانه او یا خانه عمر بن محض انصاری بیعت شد (ابن عساکر، ۱۹۹۵: ۱۲۳/۳، ۱۲۴، ۳۴۰). و در شرح آن بیعت برخی مالک اشتر را نخستین بیعت کننده (ابن قتیبه، ۱۳۸۸: ۴۶/۱-۴۷) و برخی دیگر طلحه را نخستین دانسته اند (ابن اعثم، ۱۴۱۲: ۲۴۳/۲-۲۴۵). به فرض پذیرش گزارش ابن عساکر می توان بیعت مالک را مربوط به بیعت خصوصی و طلحه را نخستین در بیعت عمومی برشمرد. علاوه بر آن، برخلاف نظر گلیو، نمی توان بیعت به اجبار طلحه و زبیر و دیگران را پذیرفت؛ نخست به دلیل آنکه قریب به اتفاق منابع متقدم از طیب خاطر مردم در بیعت با علی (ع) سخن رانده اند که در این گزارش ها بیعت طلحه و زبیر نیز آمده است (منقری، بی تا: ۱۱۹؛ دینوری، ۱۹۶۰: ۱۷۶؛ ابن هلال، ۱۴۱۱: ۱۳۱-۱۳۲؛ یعقوبی، بی تا: ۱۷۸-۱۷۹؛ ابن اعثم، ۱۴۱۲: ۳۸۹/۲-۳۹۲). دیگر آنکه امام علی (ع) ابتدا خلافت را بر طلحه و زبیر عرضه داشت و پس از امتناع آنها از پذیرش و نیز استقبال حاضران پذیرفت (همان: ۲۴۳-۲۴۴). مهم تر از همه خود حضرت به صراحت بیان داشته است که طلحه و زبیر را مجبور به بیعت نکرده است و آنها خود بیعت کردند (ابن هلال، ۱۴۱۱: ۱۳۱-۱۳۲)؛ و اینکه آن حضرت هیچ گاه به زور از کسی بیعت نخواست. چنان که بعد از غائله شورشیان جمل از مروان که می گفت فقط اگر زور باشد بیعت خواهد کرد، بیعت نگرفت (بلاذری، ۱۴۰۰: ۲/۲۶۳). به احتمال زیاد، مورخان سخنان طلحه و زبیر نزد عایشه در مکه (یعقوبی، بی تا: ۱۸۰/۲) و توجیحات آنان در شورش علیه علی (ع)^۵ را با این مبحث خلط کرده اند و پژوهشگرانی چون رابرت گلیو آن را مبنای تحلیل و نظر خود قرار داده اند.

رابرت گلیو با افزودن این سخن که «افراد سرشناس دیگری که بیشتر از انصار بودند از بیعت با [امام] علی [ع] سرباز زدند» (Gleave, 2007-2011: 65, 66) سعی داشته است نظریه خویش را مبنی بر بیعت با اکراه برخی تثبیت کند؛ اما برخلاف نظر گلیو، نگارنده در این باره نظر دیگری دارد. این گزارش گلیو ناظر به روایت عبدالله بن حسن است که رؤسای ذی نفع انصار و کارگزاران عثمان را در شمار متمردان از بیعت می آورد

(طبری، ۱۳۶۵: ۲۳۳۷/۶-۲۳۳۹). اگر این مطلب را با گزارش یعقوبی مبنی بر بیعت اغلب انصار و سخنان برخی انصار چون ثابت بن قیس و ... در حمایت از علی (ع) (یعقوبی، بی تا: ۱۷۸/۲-۱۷۹) مقایسه کنیم در خواهیم یافت که جز گروه ذی نفع مذکور، دیگر انصار با طیب خاطر بیعت کرده بودند.

نتیجه

رابرت گلیو به عنوان شیعه پژوهی انگلیسی زبان در پژوهشش راجع به امام علی (ع)، برخلاف پژوهش‌های پیشین دیگر مستشرقان و مقاله همنام در طبع دوم دایرةالمعارف لیدن، با به کارگیری منابع شیعی سعی در تحقیقی عالمانه و منصفانه داشته است. نتیجه این روند انعکاس مطالبی درباره جانشینی حضرت علی (ع) در اثر خویش است؛ از آن جمله رخداد تاریخی غدیر است که در اثر رابرت گلیو به عنوان رخدادی مهم در اندیشه سیاسی شیعه از آن سخن به میان است. همچنین، از مباحث مبین فضایل حضرت علی (ع) مانند تقدم اسلام آوری، رخداد لیلۃ المبیت، حدیث انذار، عقد برادری میان او و حضرت محمد (ص)، کفن و دفن حضرت محمد (ص) سخن به میان آمده است.

با این حال، به رغم بهره‌گیری فراوان رابرت از منابع شیعی و پیگیری رویکردی عالمانه و با آنکه در برخی مواضع به خوبی حقیقت برخی امور را دریافته، اما به دلیل نداشتن مذاقه کافی و استفسار گسترده، گاه به یک‌جانبه‌نگری و افتادن در دام منابعی خاص دچار شده که حاصل این رویکرد او تفسیرهای غلط و دیدگاه‌های اشتباه او درباره رخداد غدیر و جانشینی امام علی (ع) است.

به طور خلاصه، می‌توان گفت رابرت گلیو به رغم رویکرد عالمانه‌اش در مواجهه با رخداد تاریخی غدیر با گذر از رویکردهای سکوت و نفی ماهوی مستشرقان سابق چون بروکلمان و گلدزیهر به سوی برداشت معنای غیرواقعی از واژه «مولا» (از جمله برداشت معنای ناصر و سرپرستی) رفته و دچار کج‌فهمی شده است.

پی‌نوشت‌ها

1. *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbari School of Shii Thought*

سید مهدی طباطبایی، دانشجوی رشته مطالعات تاریخ تشیع از دانشکده شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب در قالب پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود (با راهنمایی حمیدرضا شریعتمداری، مشاوره محمدحسن محمدی مظفر) چهار فصل اول و ابراهیم سلیمی، دانشجوی رشته مطالعات تاریخ تشیع، (با راهنمایی محمدحسن محمدی مظفر و مشاوره حمیدرضا شریعتمداری) دیگر فصل‌های این کتاب را ترجمه و نقد کرده‌اند.

۲. «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ».

۳. علامه امینی، این شعر را به همراه ابیات دیگر، از ۱۱ نفر از دانشمندان شیعه و ۲۶ نفر از دانشمندان سنی نقل کرده است؛ امینی، بی‌تا: ۲۵/۲-۳۰.

۴. «الستم تشهدون ان لا اله الا الله و ان محمداً عبده و رسوله و ان الجنة حق و النار حق؟».

۵. عبدالله بن عباس، فرستاده امام نزد طلحه و زبیر و عایشه برای ارشاد به بازگشت از مسیر طغیان، در جواب طلحه که بیعت خود را به اجبار خواند گفت من خود شاهد بیعتان بودم؛ و بعد طلحه با پیش‌کشیدن خون‌خواهی عثمان از پاسخ طفره رفت؛ مفید، ۱۳۷۴: ۱۶۰.

۶. از قضا مؤلف نیز در بحث از آثار منسوب به امام (ع) از آن سخن به میان می‌آورد.

منابع

قرآن کریم.

ابن ابى الحديد، عبدالحمید بن هبة الله (بى تا). شرح نهج البلاغه، بیروت: دار المكتبة الحیة. ابن اثیر جزرى، عزالدین (۱۴۱۵). اسد الغابة فى معرفة الصحابة، تحقیق: على محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت: دار الكتب العلمية.

ابن اعثم، ابو محمد احمد كوفى (۱۴۱۲). الفتح، بیروت: دار الفكر. ابن بطریق، یحیی بن حسن (۱۴۰۶). خصائص الوحى المبین، به كوشش: محمدباقر محمودى، تهران: بى تا.

ابن تیمیه حرانى، أحمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۹). منهاج السنة، قاهره: مكتبة ابن تیمیه. ابن حجر عسقلانى، شهاب الدین احمد بن على (۱۳۷۹). فتح الباری، بیروت: دار المعرفة. ابن حنبل، احمد (بى تا). مسند، بیروت: دار احیاء التراث العربی. ابن عبد البر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲). الاستیعاب فى معرفة الاصحاب، تحقیق: على محمد بالجاوى، بیروت: دار الجلیل.

ابن عبد ربه، احمد بن محمد (۱۴۰۳). عقد الفرید، تصحیح: احمد امین، ابراهیم الایارى و عبدالاسلام محمد هارون، بیروت: دار الكتاب العربی.

ابن عساکر، ابوالقاسم على بن الحسن (۱۹۹۵). تاریخ مدینة دمشق، دراسة و تحقیق: على شیرى، بیروت: دار الفكر.

ابن فرات كوفى، فرات بن ابراهیم (۱۳۵۴). تفسیر فرات الكوفى، نجف: چاپ محمدعلى غروى اوربدادى.

ابن قتیبه دینورى، عبدالله بن مسلم (۱۳۸۸). الامامة والسیاسة، تحقیق: طه محمد الزینى، بیروت: دار المعرفة.

ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل بن عمر دمشقى (بى تا). البداية والنهاية، تحقیق: احمد ابوملحم و دیگران، بیروت: دار الكتب العلمية.

ابن شهر آشوب، محمد بن على المازندرانی (۱۴۱۲). المناقب آل ابى طالب، بیروت: دار الاضواء. ابن هشام، محمد بن عبدالملک (۱۳۶۳). السیرة النبویة، تحقیق: مصطفى السقا و دیگران، قم: انتشارات ایران.

بخارى، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱). صحیح البخارى، استانبول: چاپ محمد ذهنى افندى. بلاذرى، احمد بن یحیی (۱۴۰۰). انساب الاشراف، بیروت: دار النشر.

ابن هلال ثقفى، ابو اسحاق ابراهیم بن محمد سعید (۱۴۱۱). الغارات، تحقیق: سید عبدالزهراء الحسينى، قم: دار الكتب الاسلامی.

حسینى، غلام احیا (۱۳۸۷). شیعہ پژوهى و شیعہ پژوهان انگلیسى زبان، قم: انتشارات مؤسسه شیعہ شناسی.

حلبی، علی بن برهان ایوبی (بی تا). *السیرة الحلبیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۶-۱۴۰۷). *الکشاف*، بیروت: دار الکتب العربی.
سید رضی، شریف (۱۳۶۸). *نهج البلاغه*، ترجمه: سید جعفر شهیدی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

سید رضی، شریف (۱۳۸۷). *نهج البلاغه*، تعلیق: الدکتور صبحی صالح، بیروت: دار الکتب اللبنانی.

سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۴). *در المنثور*، بیروت: دار المعرفة.
طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (بی تا). *تاریخ الامم والملوک*، بیروت: منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

امینی، عبد الحسین (بی تا). *الغدیر فی الکتاب والسنة والادب*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
غضنفری، سعادت (۱۳۹۲). «بررسی و نقد مقاله «[امام] علی بن ابی طالب [ع]»، دایرة المعارف اسلام (EI³)»، دن: پژوهش نامه علوی، س ۴، ش ۱، ص ۷۷-۵۳.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). *تفسیر التمی*، تصحیح: سید طیب موسوی جزائری، قم: مؤسسه دار الکتب.

«گفت و گو با رابرت گلیو» (۱۳۸۸). دن: *کتاب ماه دین*، ش ۱۴۱، ص ۲۴-۲۵.
مدنی، سید محمود (۱۳۷۷). «نقد دیدگاه های اهل سنت درباره حدیث غدیر»، دن: *نشریه علوم حدیث*، ش ۷، ص ۱۲۱-۱۵۳.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۸۹۴). *التنبیه والاشراف*، لیدن.
مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (بی تا). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت: دار المعرفة.

مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴). *مسار الشيعة فی مختصر تواریخ الشيعة*، تحقیق: شیخ مهدی، نجف: نشر دار المفید.

مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴). *البداء والتاریخ*، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر آگه.
منقری، نصر بن مزاحم (بی تا). *وقعة الصّفین*، تحقیق: عبدالاسلام محمد هارون، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.

نیشابوری، حاکم (۱۴۱۱). *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.

یعقوبی، احمد بن محمد بن واضح (بی تا). *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دار الصادر.
Brockelmann, K. (1939). *History of the Islamice People*, London: Routledg and kegan Paul LTD.

Dakake, M. M. (2007). *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*, New York, State University of New York Press.

Gleave, Robert with E Kermeli (1997). *Islamic law*, I B Tauris & Co Ltd.

- Gleave, Robert (1999). "Marrying Fatimid Women: Legal Theory and Substantive Law in Shii Jurisprudence," in: *Islamic Law and Society*, 6, I, pp. 38-68.
- Gleave, Robert (2001). "Between Hadith and Figh: Early Imami Collections of Akhbar," in: *Islamic Law and Society*, 8, iii, pp. 350-382.
- Gleave, Robert (2007-2011). "Ali b. Abi Talib", in: *Encyclopedia of Islam*, 3^{Ed}, B. Gudrun Kramer, Denis Martine, John Nawas and Everett Rawson, E. J. Brill.
- Gleave, Robert (2007). *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbari School of Shii Thought*, Brill.
- Gleave, Robert (2009). "Recent Research into the History of Early Shi'ism," *History Compass*, 7/6: 1593-1605.
- Goldziher, I. (1971). *Muslims Studies*, Tr Barber and Stem, Chicago: Aldine Inc.
- Graham, W. A. (1999). "Review of the Succession to Muammad: A Study of the Early Caliphate", *Muslim World*, 89.2.
- Madelung, W. (1996). *The Succession to Muammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge: University of Cambridge Press.
- Morony, M. (2000). "Review of the Succession to Muammad: A Study of the Early Caliphate", *JNES*, 59.2.
- Vagliri, V. (1993). "Ali ibn Abi Talib", in: *Encyclopedia of Islam*, ed², Ed By G. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinri CHS, Leiden-New York, E. j. Brill.

روی آورد سیاسی امام سجاد (ع) در شورش مردم مدینه

سید علیرضا واسعی*

چکیده

روی آورد سیاسی امام سجاد (ع) در مقاطع مختلف زندگی، از جمله در شورش مدنیان علیه دستگاه حاکمیت اموی از مسائل مهم سیره آن حضرت است. او که در سنین جوانی، شهادت سخت نزدیکان و اسارت خاندانش را دیده بود، در ادامه زندگی خویش الگوی رفتاری ویژه‌ای را دنبال کرد، به‌ویژه آنچه در مواجهه با سیاست خودکامانه یزید از خود بروز داد. امام به رغم انتظار اولیه، نه‌تنها با دستگاه حکومت اموی مقابله نکرد، بلکه در اعتراض‌های مردمی علیه حاکمیت نیز ورودی نیافت و به تعبیر امروزیان سیاست عدم مداخله در پیش گرفت و به عنوان دانشمندی پارسا و پیشوایی زهدپیشه، بیشتر اوقات خویش را با انجام‌دادن کارهایی سپری کرد که با ذهنیت مردم زمانه و ادوار دیگر همسازی نداشت. این مقاله بر آن است تا ضمن تبیین رفتار امام، مبنای مواجهه ایشان با قضایای پیش‌آمده را بکاود و روی آورد سیاسی ایشان را، به‌ویژه در واقعه حره، تبیین کند. فرضیه نوشته آن است که امام با روحیه‌ای مسالمت‌آمیز، برای حفظ کرامت انسانی، صیانت از جان آدمیان و تحکیم جامعه انسانی، چنین سیاستی را برگزیده بود.

کلیدواژه‌ها: امام سجاد، حاکمیت یزید، واقعه حره، روی آورد سیاسی، انسجام جامعه، حفظ خون.

* دانشیار تاریخ تمدن اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مقدمه

در دوران زندگی امام سجاد (ع)، گذشته از تحولات سیاسی و دگرگونی‌های فرهنگ دینی، چند رخداد بزرگ واقع شد که هر یک تأثیری جدی در حیات اسلامی داشت. البته آنچه در دوره نوجوانی آن حضرت واقع شد خود بحثی دیگر است. آن حضرت برابر داده‌های قابل استناد تاریخی، در دوران نوجوانی و جوانی پیشوایی عمویش امام حسن (ع) را تجربه کرده بود و آنچه را در آن دوره از زد و بندهای سیاسی و نیرنگ‌های حکومتی به نام دین پیش آمده بود در خاطر داشت، اما آنچه بیش از همه ذهن او را به خود مشغول کرده بود، تصمیم و عمل پدر بزرگوارش امام حسین (ع) و ماجراهای پیش آمده برای آن جناب بود که در نهایت به شهادت آن حضرت و دسته‌ای از افراد خانواده و یارانش منجر شد؛ واقعه‌ای که همه لحظه‌های آن در منظر امام سجاد (ع) قرار داشت.

جز اینها، وقایع دیگری نیز پدید آمد، مثل شورش مدنیان، قیام توابین، قیام مختار، قیام عبدالله بن زبیر و دیگر رویدادهای خرد و کلان که در مجموع دوره متفاوتی را برای آن امام رقم زد. امام به رغم همه این مسائل، زندگی متفاوتی به منظور ایفای نقش پیشوایی خود پیشه کرد و عملاً از انتظار عموم مردم در ورود علنی به عرصه فعالیت‌های سیاسی و اقدام‌های شورش‌محور پرهیخت. او در هیچ یک از حرکت‌های اجتماعی و سیاسی پس از عاشورا، که نقطه عطفی در زندگی ایشان و البته مسلمانان بود، مشارکت نجست و کوشید خود را از همه آنها دور نگه دارد. حتی برابر داده‌های تاریخی، آن حضرت در واقعه حره، که یکی از رخداد‌های بزرگ و پرهزینه زمانش بود، آشکارا کناره‌گیری کرد و در تأیید یا رد شورشیان سخنی بر زبان نراند و پس از آن نیز هرگز از آن حادثه یاد نکرد، در حالی که به زعم برخی نویسندگان، دسته‌ای از مدنیان برای انتقام خون پدرش وارد عمل شده بودند، هرچند این ادعا به‌آسانی پذیرفتنی نیست. امام در این واقعه خود را به کناری کشید و با فاصله گرفتن از شهر، دامن خود را از آن برچید و حتی در اقدامی شگفت و عملی انسان‌دوستانه خانواده مروان بن حکم را، که خود یکی از امویانی بود که مدنیان از او خشمگین بودند در امان خویش گرفت و از آن مهم‌تر، به گفته طبری، حصین بن نمیر، یکی از فرماندهان یزید در کشتار مدینه را به هنگام بازگشت از مکه، چون خسته و کوفته یافت، در مدینه پذیرایی کرد

(طبری، ۱۴۰۳: ۴۳۲/۷)، که در صورت صحت، می‌تواند حاکی از اصرار امام بر دخالت‌نکردن در واقعه باشد. به‌راستی چرا امام سجاد چنین سیاستی را پیشه کرد و اساساً روی آورد سیاسی وی چه بود؟ برای پاسخ به این پرسش اساسی، مقاله در سه بند و یک نتیجه سامان می‌یابد؛ بند اول تصویری از شخصیت امام سجاد (ع) ترسیم می‌کند؛ بند دوم واقعه حره را به‌اجمال بررسی می‌کند؛ و بند سوم به روی آورد سیاسی امام می‌پردازد و در نهایت نتیجه بحث را مطرح خواهیم کرد.

۱. شخصیت امام سجاد (ع)

در خصوص شخصیت و زیست‌نامه امام سجاد (ع) سخن به فراوانی گفته شده است، اما آنچه در اینجا محل تأمل است وجهی از شخصیت آن حضرت است که در تحلیل مباحث بعدی به کار می‌آید. امام به سال ۳۷ یا ۳۸ ه.ق. در شهر مدینه به دنیا آمد (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۶۶/۱؛ مفید، ۱۴۱۴: ۱۳۸/۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۱۷۵/۴). بنابراین، در زمان قیام عاشورا، که در آغاز سال ۶۱ هجری رخ داد، سنی بیش از بیست سال داشته که گویی به سبب مریضی (یعقوبی، بی‌تا: ۲۴۴/۲؛ اربلی، ۱۴۰۵، ۱۰۵/۲؛ ابن‌عنه، ۱۳۸۰: ۱۹۳؛ جعفری، ۱۳۶۶: ۲۷۸) از آن واقعه دردناک رهیده و جان سالم به در برده است.^۱ آن حضرت در نهایت به سال ۹۵ هجری، در دوره حکومت ولید بن عبدالملک، از دنیا رفت.

دوران امامت ایشان (۶۱-۹۵ ه.ق.) با پنج خلیفه و نیز با حکومت عبدالله بن زبیر در مکه مقارن بود و طبعاً آن حضرت سیاست‌های آنان را از نزدیک لمس کرده بود. همچنین، دو قیام انتقام‌جویانه و ظاهراً شیعی را از نزدیک دیده بود، همان‌طور که پیش از اینها، شورش مردم مدینه را تجربه کرده بود، اما در هیچ یک از منابع تاریخی سخنی از حضور آن حضرت در قیام‌ها یا نقش وی در تصمیم‌سازی‌ها نیامده است،^۲ چنان‌که گزارش متقنی در خصوص همراهی و همکاری ایشان با دستگاه حاکمیت دیده نشده است. گرچه برخی نویسندگان با پیش‌فرضی اعتقادی، مبنی بر اقتضای ستیزه‌گری امام، در مقام بیان رفتاری ستیزه‌گرانه از امام برآمدند، ولی تواریخ موجود گزارشی از آن به دست نمی‌دهد، جز آنچه آن حضرت در حضور یزید در شام بر زبان راند و به گفته راویان در ترسیم چهره حقیقی یزید سخت مؤثر افتاد، به گونه‌ای که او برای تبرئه خویش همه گناه را به گردن عبیدالله بن زیاد انداخت و او را لعن کرد که برخلاف

دستورش عمل کرده است (دینوری، ۱۹۶۰: ۲۶۱) دیگر چیزی از کنشگری سخت آن حضرت دیده نمی‌شود، به همین سبب هیچ یک از خلفا در مقام مبارزه علنی با آن حضرت برنیامدند، با اینکه اخباری از گوشه و کنار به آنان می‌رسید که امام به صورت پنهانی اقدام‌های زیربنایی انجام می‌دهد، جز آنچه در خصوص حجاج بن یوسف ثقفی نقل است که از عبدالملک مروان خواسته بود امام را، که مخفیانه به کارهای فرهنگی و مذهبی مشغول بود، از پای درآورد، ولی او در پاسخ، وی را از مبتلاشدن به خون بنی‌هاشم بر حذر داشت (مسعودی، ۱۴۲۶: ۱۴۶؛ اربلی، ۱۴۰۵، ۳۱۱/۲). غیر از این خبری وجود ندارد که نشان دهد به جان امام سوء قصدی شده یا در تحدید فعالیت‌های حضرتش اقدامی صورت گرفته باشد، هرچند برخی از روایتگران زندگی آن حضرت، فرجام زندگی‌اش را غیرطبیعی و با مسمومیت ذکر کردند (جعفریان، ۱۳۷۲: ۱۵۷ منقول از: الشبراوی، *الاتحاف بحب الاشراف*، س ۱۴۳) که در صورت اثبات، دلیل بر تعقیب سیاسی ایشان از سوی حکومت بوده است. همچنین، روایتی مبنی بر مقتول یا مسموم شدن ائمه دوازده‌گانه (قمی رازی، ۱۴۰۱: ۱۶۲؛ مجلسی، ۱۴۱۳: ۲۱۷/۲۷)، مؤیدی بر این دیدگاه قلمداد می‌شود که خود مایه گفت‌وگو است.

تاریخ، بیش از هر چیزی از فعالیت‌های علمی، فرهنگی، مذهبی و عرفانی امام سجاد (ع) سخن دارد. بزرگان تاریخ اسلام او را به وصف علمی و عبادی شناسانده‌اند. ابن ابی الحدید از محمد بن سعد نقل می‌کند که علی بن حسین فردی محل اعتماد و ثقه، پر حدیث و دارای شخصیتی برجسته، شناخته شده و پارسا پیشه بوده است (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۲۷۴/۱۵). به نقلی شافعی امام را فقیه‌ترین مردم مدینه می‌دانسته (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۲۲/۵) و افرادی چون ابن شهاب زهری، با همه خصومتی که با شیعه داشتند، از او به بزرگی یاد کرده (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۳۵/۳) و فاضل‌ترین فرد از بنی‌هاشم دانسته است (عجلی، ۱۴۰۵: ۱۵۳/۲). بی‌گمان امام سجاد (ع) بزرگ‌ترین شخصیت علمی و اخلاقی زمان خویش بود. دو اثر باقی‌مانده از ایشان، *رسالة الحقوق* و *صحیفه سجادیه* سندی ارجمند از کارنامه ماندگار آن بزرگ است که هر یک در جای خود اهمیت والایی دارد. در *رسالة حقوق* (مجموعه اصول، مقررات و وظایف) که محققان بر صحت انتسابش به امام تردیدی ندارند،^۳ به ظرافت تمام، حقوق انسان‌ها در پنجاه یا پنجاه‌ویک فقره بیان شده است که به‌راستی همچنان مایه تأمل است. دیگر کتاب

ارجمند صحیفه سجادیه است که آکنده از مضامین بلند نیایش و بیانگر نوع گفت و گوی عبد مؤمن در مقابل مولا و حاوی ادعیه زیبا است که نظر محققان و مفسران را به خود جلب کرده است.

بی تردید امام در پرتو ذکر نیایش‌ها و بیان حقوق، به گونه‌ای مدبرانه در حفظ و ترویج اسلام ناب و منزله از شوائب زمانه توفیق یافت. همچنین، در تثبیت موقعیت اجتماعی و فکری شیعه، که پس از جریان کربلا دچار تشتت و تا حدی یأس شده بودند، گام‌های بلند و مؤثری برداشت (جعفری، ۱۳۶۶: ۲۷۹). با همه اینها، از مجموع داده‌ها و اخبار برمی‌آید که رویکرد و عمل وی بیش از آنکه وجه سیاسی و اجتماعی داشته باشد، شأنی علمی و اخلاقی داشته است، چنان‌که القاب و اوصاف ذکر شده برای حضرتش به روشنی از آن پرده برمی‌دارد. جعفر شهیدی اوصاف و القاب ایشان را مستند به منابع چنین آورده است: «زین العابدین، ذوالثغفات، سیدالعابدین، قدوة الزاهدین، سیدالمتقین، امام المؤمنین، الامین، سجاد، الزکی، زین الصالحین، منارالقانتین، امام الامة، البکاء و...». سپس می‌نویسد: «بیشتر کسانی که این لقب‌ها را بدو داده‌اند نه شیعه بودند و نه او را امام و منصوب از جانب خدا می‌دانستند، اما نمی‌توانستند آنچه را در او می‌بینند ندیده بگیرند» (شهیدی، ۱۳۶۷: ۷-۸). از میان صفات و لقب‌های ذکر شده، جز دو لقب، امام المؤمنین و امام الامة، که تا حدی می‌تواند وجه اجتماعی حضرت را نشان دهد، بقیه ویژگی‌ها، همگی ناظر به کمال نفس و برتری ایمان و پایه‌ای از تقوا و پارسایی است. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که امام در ذهنیت زمانه خویش، فردی والا، شایسته، پرهیزکار و صالح بود که در مقام تهذیب نفس و اصلاح اخلاقی و اعتقادی می‌کوشید، بی‌آنکه رأساً و رسماً در حرکتی سیاسی و اجتماعی دخالت کند (جعفری، ۱۳۶۶: ۲۳۰-۲۷۸)، چنان‌که در شورش بزرگ مدینه خود را کنار کشید. فهم این اقدام با شناخت واقعه حره پیوند دارد.

۲. شورش مردم مدینه؛ واقعه حره

چنان‌که در نوشته‌ای به تفصیل از آن سخن به میان آمده (واسعی، ۱۳۹۱: فصل ۲)، واقعه حره در سال ۶۳ ه.ق.، یعنی دو سال پس از واقعه عاشورا روی داد. این واقعه به‌راستی یکی از حادثه‌های اعجاب‌آور و در عین حال اسفناک تاریخ اسلام و زشتی بزرگی در

کارنامه یزید است. این واقعه البته گوناگون ذکر شده، اما برآیند آنها این است که مردم مدینه طبق برآورد و تابع برنامه‌ای، علیه دستگاه خلافت یزید شورش کردند و در اقدامی شگفت‌انگیز و تا حدی مبهم، یزید را از خلافت خلع و امیر اموی شهر، عثمان بن محمد بن ابی سفیان، را به همراه دیگر امویان ساکن مدینه، که بالغ بر هزار تن بودند، از شهر مدینه بیرون کردند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵: ۵۴/۱؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۲۱۹/۸). سرعت عمل یا قدرت منسجمانه مردم در اقدام علیه حکومت و حامیان اموی‌اش، به گونه‌ای بود که امیر مدینه و همراهانش نتوانستند در مقابل آنان ایستادگی کنند و به‌ناچار تسلیم خواسته آنان شدند و شهر و دیار خویش را ترک کردند (ابن‌خیاط، ۱۴۱۴: ۱۴۸ به بعد)، به گونه‌ای که یزید با شنیدن آن دچار شگفتی شد که چگونه جمعیتی این‌چنینی نتوانستند در مقابل مدنیان تاب آورند و مقاومت کنند (طبری، ۱۴۰۳: ۴۸۳/۵-۴۸۴).

اینکه انگیزه اصلی مدنیان در چنین اقدام سهمگینی چه بود، روایات گوناگون است، اما روشن است که سمت و سوی حرکتشان بیشتر وجه سیاسی داشته است، چون به‌سرعت با عبدالله بن حنظله غسیل الملائکه به عنوان امیر یا حاکم بیعت کردند (ابن عبدربه، ۱۴۰۴: ۱۳۷/۵-۱۳۹) و با این عمل مسیر استقلال سیاسی یا تمرکز مجدد قدرت در مدینه را، که سالیان نسبتاً درازی از آن خارج شده بود، طراحی کردند. بدیهی بود که این عمل خشم و کینه خلیفه، یزید بن معاویه را که دو سالی بود خلافت مسلمانان را به دست گرفته بود، برانگیزد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵: ۵۵/۱؛ طبری، ۱۴۰۳: ۴۸۳/۵؛ بلاذری، ۱۳۹۴: ۳۲۱/۵). او به رغم وساطت دسته‌ای از بزرگان مثل عبدالله بن جعفر (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۲۶۳/۵؛ ذهبی، ۱۴۰۷: ۲۶/۵) و نعمان بن بشیر (ذهبی، ۱۴۰۷: ۲۶/۵) در صدد سرکوبی مردم مدینه برآمد، با اینکه می‌دانست در اثر آن قریشیان (ابن جوزی، بی‌تا: ۱۴/۶)، صحابه و بزرگانی کشته خواهند شد (طبری، ۱۴۰۳: ۴۸۵/۵؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۲۲۰/۸؛ نویری، ۱۴۲۳: ۴۸۸/۲۰-۴۸۹). او به این منظور مسلم بن عقبه را نشان کرد. مسلم کسی بود که در دستگاه معاویه آزموده شده و وفاداری خود را به خاندان او نشان داده بود، به همین سبب معاویه او را به عنوان فردی خیرخواه، برای تصدی کارهای بزرگ به یزید توصیه کرده بود (ابن عبدربه، ۱۴۰۴: ۱۳۷/۵؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۲۲۲/۸ و ۲۲۳؛ ابن طقطقی، ۱۴۱۸: ۱۶۰). یزید او را با سپاهی بزرگ همراه با تطمیع چشم‌گیر روانه مدینه کرد. مردم مدینه، وقتی از

حرکت شامیان اطلاع یافتند، بی گمان سازوکارهایی پیشه کردند و تاکتیک‌هایی به کار بستند تا در تقابل با یزیدیان توان ایستادگی داشته باشند؛ کندن خندق در بخش‌های نفوذپذیر اطراف شهر، مانند آنچه در عهد پیامبر (ص) در نبرد احزاب کنده شده بود (مسعودی، ۱۴۲۶: ۲۶۴؛ ابن جوزی، بی تا: ۱۵/۶)، کشیدن دیوار بلند در بخش‌هایی از شهر (یعقوبی، بی تا: ۲/۲۵۰) و نیز مسموم کردن چاه‌های بیرون مدینه که در مسیر راه سپاهیان قرار داشت، از آن جمله بود (ابن خیاط، ۱۴۱۴: ۱۴۹؛ ابوعلی مسکویه، ۱۳۷۹: ۲/۱۰۶؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۰۶/۴۶)، گرچه هیچ یک از این تاکتیک‌ها افاقه نکرد و مسلم با پشت سر گذاشتن همه موانع و از دست دادن شماری از یارانش، توانست داخل مدینه شود. البته در این نفوذ، خیانت بنی حارثه، یکی از قبایل ساکن مدینه نقش داشت (طبری، ۱۴۰۳: ۵/۴۸۸؛ بلاذری، ۱۳۹۴: ۵/۳۲۸ و ۳۳۵).

مسلم که به داخل شهر راه یافت، چنان‌که یزید خواسته بود، سه روز مردم مدینه را فرصت داد تا دست از شورش بردارند و به اطاعت درآیند (نک: طبری، ۱۴۰۳: ۵/۴۸۴-۴۸۵؛ نویری، ۱۴۲۳: ۲۰/۴۹۱-۴۹۲)، اما وقتی با مخالفت جدی آنان مواجه شد، به سرکوبی آنان روی کرد. جدال میان سپاه مسلم و مردم مدینه در شرق مدینه، منطقه‌ای به نام حره واقم واقع شد که در نهایت به شکست سنگین مدنیان منجر شد (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۱۱/۲۴۸). در این درگیری، ابن غسیل، فرمانده ارشد مدنیان، که اعتباری دینی داشت، همراه با هفت یا هشت فرزندش، کشته شد (طبری، ۱۴۰۳: ۵/۴۹۰-۴۹۱ و ۴۹۶؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۳/۱۱۵؛ و ابن جوزی، بی تا: ۱۵/۶) و ابن مطیع، دستیار او و دیگر فرمانده شورش، به صورت مشکوکی از چنگ امویان جان سالم به در برد و به مکه رفت و در آنجا با عبدالله ابن زبیر همراه شد و به عنوان یکی از سرداران وی ایفای نقش کرد (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۵/۲۶۵).

شامیان با این نگاه که با غیرمسلمانان می‌جنگند،^۴ پس از تصرف شهر، سه روز به کشتار مردم دست زدند و بی‌رحمانه تاخت و تاز کردند و به هر کسی دست یافتند از پای درآوردند (ابن حنبل، بی تا: ۴/۳۷۰؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۱۶۱). در این سه روز شهر را به ویرانه‌ای مبدل کردند، به گونه‌ای که کسی جرئت نمی‌کرد در معابر و مجامع ظاهر شود. سکوت تمام شهر را گرفت و حتی صدای اذانی بر نمی‌خاست. فقط همه‌همه آشوبیان بود که فضای مدینه را آکنده بود (دارمی، ۱۳۴۹: ۱/۴۴). مسلم شهر مدینه را بر سپاهیان خود مباح اعلام کرد تا آنچه تمایل دارند انجام دهند. گفته‌اند سپاه وی، گذشته از کشتار

مردم، غارت اموال و تخریب خانه‌های مردم (حلی، ۱۴۰۷: ۳۲۱)، افراد را تعقیب کردند و شکم زنان را دریدند (مقدسی، بی تا: ۱۵/۶) و حرمت بسیاری از زنان و دختران را شکستند (ابن طقطقی، ۱۴۱۸: ۱۶۰)، هرچند پاره‌ای از گزارش‌ها مقرون به واقع نمی‌نماید (نک: .: واسعی، ۱۳۹۱: ۱۶۶ به بعد).

شامیان دسته‌ای از مردم را به اسارت گرفتند و برخی را به حبس انداختند و برای اعمال سختی بیشتر، آنان را از غذا بازداشتند (ابن جوزی، بی تا: ۱۶/۶). علاوه بر اینها، بر اساس برخی داده‌های متأخران، اسبان در مسجدالنبی جولان دادند و چون مردم از ترس پنهان شده بودند، سگان به داخل مسجد شدند و آن را آلودند (حلی، ۱۴۰۰: ۲۶۸/۱). بدین‌گونه مسلم وظیفه خود را عملی کرد؛ او که پس از این ماجرا به مسرف شناخته شد، پس از فراغت از مأموریت، در نامه‌ای (ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۲۳۳/۸) به همراه تعدادی از سرهای کشته‌شدگان، یزید را از آنچه انجام داده بود باخبر کرد. یزید نیز با دریافت آن بنا به روایاتی، با تمسک به شعر ابن زبیری که در آن از انتقام امویان از خزرجیان سخن رفته،^۵ عقده‌های تاریخی درون خویش را آشکار کرد و از آنچه پیش آمده بود ابراز خرسندی کرد (دینوری، ۱۹۶۰: ۲۶۸؛ بلاذری، ۱۳۹۴: ۵/۳۳۴). بدین ترتیب شورش‌هایی که در شرف آن بود که پایه‌های حکومت او را متزلزل کند، سرکوب شد. واقعه حره، البته با همه شدت و حدت و هزینه‌هایی که داشت، در تواریخ بعدی چندان محل توجه محققان و اندیشمندان قرار نگرفت و به درستی تبیین نشد، اما به عنوان یکی از وقایع صدر اسلام اهمیت فراوانی دارد.

واقعه حره، چنان‌که به کوتاهی ذکر شد، در نگاهی اولیه، قیامی علیه دستگاه تبعیض و ستم بود و طبعاً اقتضا می‌کرد بزرگان مدینه با آن همراه شوند، اما با همه گستردگی و فراگیری، دسته‌ای از نامبرداران از آن فاصله گرفتند؛ افرادی چون عبدالله بن عمر فرزند خلیفه دوم، عمرو بن عثمان فرزند خلیفه سوم، محمد بن حنفیه فرزند امام علی (ع) خلیفه چهارم، علی بن عبدالله بن عباس فرزندزاده عموی پیامبر (ص)، و در رأس همه اینان امام سجاد زین‌العابدین (ع) فرزند امام حسین (ع) که اغلب مردم مدینه، بلکه جهان اسلام، به ایشان توجه داشتند و احترام خاصی برایشان قائل بودند، و بی‌گمان می‌توانست مانند پدر خود سردمداری قیام علیه یزید را به دوش بکشد، اما چنین نکرد. طبعاً این پرسش برای پژوهنده تاریخ اسلام پدید می‌آید که رفتار امام بر چه اساسی

تبیین‌پذیر است. آیا ناشایستگی رهبران قیام، وی را از همراهی بازداشته بود؟ یا آسوده‌طلبی آن حضرت و تجربه ناگوار عاشورا وی را به اتخاذ چنین سیاستی کشانده بود؟ یا یزید را آن قدر آلوده و منحرف نمی‌دانست که به تقابل با او برخیزد؟ یا امر دیگری موجب چنین روی آورد و رفتاری شده بود؟ پاسخ به این پرسش‌ها نیازمند تعمق و تأمل جدی است.

۳. شورش مدینه در سنجه نگاه امام

مورخان و گزارشگران واقعه حرّه اتفاق نظر دارند که امام سجاد (ع) در شورش مدینه حضور نداشت و به هیچ نحوی با آنان همراه نشد. البته در جایی نیز نیامده که رهبران قیام از آن امام درخواستی کرده باشند یا مشورتی با ایشان انجام داده باشند، جز آنچه خنجی اصفهانی آورده که مردم مدینه نزد آن حضرت آمدند و اتفاق کردند که یزید را خلع، و خون حسین را طلب کنند. اما امام نپذیرفت و فرمود من پس از پدر چنین کاری نمی‌کنم (خنجی اصفهانی، ۱۳۷۵: ۱۷۸). اما این سخن در جای دیگری نیامده است. همچنین، روایات حاکی از آن است که یزید بن معاویه، مسلم بن عقبه را توصیه کرده بود که از هر گونه تعرض به آن جناب پرهیز کنند و حرمت او را نگاه دارند (بلاذری، ۱۳۹۴: ۳۳۰/۵؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۱۶۴؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۸: ۲۲۰/۸). مسلم نیز چنین کرد، اما پیش از آن، این امام بود که مسیر اعتدال را پیشه کرده و از درافتادن در شورشی که فرجامی روشن داشت پرهیز کرده بود. اینکه به‌راستی چرا امام سجاد (ع) چنین سیاستی را پیشه کرد، پرسشی بنیادین است که پاسخ‌گویی به آن نیازمند دو چیز است؛ یکی انگیزه یا انگیزه‌های مدنیان در ایجاد شورشی علیه دستگاه حاکمیت که میزان ارج و اعتبار قیام را نشان می‌دهد؛ و دیگر روی آورد سیاسی امام در رویارویی با آن، که در پرتو مسئولیت و اهداف آن حضرت باید دیده شود.

۳. ۱. انگیزه یا انگیزه‌های قیام مدنیان

برابر گزارش‌های تاریخی، عبدالله بن حنظله غسیل الملائکه آغازگر قیام مدینه بود، بی‌آنکه پیش از آن گفت‌وگویی در میان مردم مدینه درگرفته یا تجمع و مشورتی رخ داده باشد. آورده‌اند که عبدالله به همراه جمعی از مردم مدینه برای گفت‌وگو با یزید به

دیار شام رفت، اما پس از ملاقات حضوری و همنشینی، خشمگینانه علیهش جبهه گرفت و مدعی شد اگر هیچ کس او را یاری نکند باز به مخالفت با یزید برمی‌خیزد (ابن‌خیاط، ۱۴۱۴: ۱۴۸ به بعد). بی‌گمان دغدغه‌های دینی در اندیشه او خلجانی آفریده بود، همان‌طور که رفتارهای یزید با خاندان رسول خدا (ص) نیز در این خشم و نفرت بی‌تأثیر نبود، ولی هیچ یک از اینها برای شورش کافی نبود، بلکه رفتار هیجانی عبدالله با هیجان‌های سیاسی - اجتماعی مردم مدینه به‌زودی پیوند خورد و بدون سنجش جوانب کار (جعفریان، ۱۳۷۲: ۱۸۱) به اقدامی سخت دست زدند.

با جست‌وجو در منابع و تحقیقات، به دیدگاه‌هایی در انگیزه‌شناسی قیام یا عوامل شورش می‌توان دست یافت. برخی آن را حرکتی انتقام‌جویانه دانستند که پس از جریان عاشورا در دل‌های مردم مدینه پدید آمده و مترصد فرصتی برای ابراز آن بودند (بلعمی، ۱۳۷۸: ۷۱۹/۴-۷۲۰؛ علی، ۱۳۶۶: ۹۵). دسته‌ای دیگر با رویکردی اخلاقی و ارزشی واقعه را تبیین کرده‌اند و آورده‌اند که قیام مردم برای مبارزه با فساد و بداخلاقی‌های دستگاه حاکمیت و ناشایستگی شخص خلیفه بوده است (ابن‌خیاط، ۱۴۱۴: ۱۴۸ به بعد؛ یعقوبی، بی‌تا: ۱۸۶/۲). دسته‌ای دیگر از مقوله‌های اقتصادی سخن به میان آوردند و شورش مدنیان را معطوف به درخواست مالیات سنگین شام دانستند (دینوری، ۱۹۶۰: ۲۲۹/۱؛ زرگری‌نژاد، ۱۳۸۱: ۱۷۵). گروه چهارم این شورش را زاده رقابت‌های قومی و قبیله‌ای ذکر کردند و از این منظر به تحلیل نشستند (نک: بیضون، ۱۴۰۳: ۲۵۰ به بعد). واقعیت آن است که همه اینها به نحوی در شکل‌گیری شورش و تجمع مردم اثرگذار بود، اما شاید انگیزه فراگیر یا محوری را بتوان در چیز دیگری پی‌جویی کرد. تأمل در ساخت و تدابیر واقعه، آدمی را آشکارا به این نتیجه می‌رساند که ناهمراهی امام، واکنشی طبیعی و اخلاقی در مقابل انگیزه یا انگیزه‌های اصلی قیام‌کنندگان بوده که از منظر دینی نمی‌توانست مساعدت آن حضرت را برانگیزد. به همین سبب از هر گونه همراهی با آنان سرباز زد.

به زعم این نوشتار، آنچه به عنوان محرک مدنیان، در خیزش علیه حاکمیت یزید نقش ایفا کرد، بیش از هر چیز، تلاش برای دست‌یافتن به موقعیت سیاسی از دست رفته و به تبع آن جایگاه دینی بود که آنان را به انتظار فرصتی نشانده بود تا خواسته خود را عملی کنند. ناهنجاری‌های اخلاقی یزید، اوضاع حاکم بر جامعه مدینه، مکه و شام، و نیز بحران عاطفی پدیدآمده از پس واقعه عاشورا، آنان را به تحلیلی مبتنی بر

سستی دستگاه خلافت و امکان براندازی آن کشاند که هم نسل قدیم را، که دغدغه دین داشتند، ارضا می کرد و هم نسل جدید را که در پی بازیافت موقعیت سیاسی بودند، بسیج می کرد. این رویکرد که ریشه در احساس حقارت مدنیان در مقابل شامیان داشت و ذیل «فاصله میان انتظار مدنیان و یافته های آنان (اصطیاد)» خودنمایی می کرد به شدت آنان را می آزد و طبیعی بود که جرعه کوچک یا بهانه خردی آنان را علیه دست اندرکاران این وضعیت بشوراند، چنان که چنین شد. بنابراین، می توان مدعی شد که علت یا انگیزه اصلی قیام، احیای حقوق سیاسی و شهروندی بود، بی آنکه دغدغه های دینی یا نقش آفرینی دیگر عوامل در آن به صورت کامل و صد درصدی نادیده گرفته شود. همین نقطه کانونی، انحراف از مسیر ارزش های دینی بود، هرچند راه دیگری شاید فراروی مدنیان برای احقاق حقوق از دسته رفته شان متصور نبود. این اقدام چون نه بر اصول اسلامی و آموزه های ارزشی استوار بود، نه در راستای تحکیم حیات اجتماعی یا توسعه ارزش های انسانی و نه از دورنمای روشنی بهره داشت، دسته ای از بزرگان مدینه، از جمله امام سجاد (ع) را به کناره گیری کشاند، در حالی که در نگاه اولیه او می بایست جلودار مبارزه با یزید و دستگاه حاکمیتش باشد.

۳.۲. روی آورد سیاسی امام (ع)

امام، که فردی آگاه به زمانه، برخوردار از تجارب گذشته و واقف به جریان های پیش رو بود، در مواجهه با قدرت، رویکرد متفاوت و ویژه ای داشت. به همین سبب، در مواجهه با اقدام مدنیان، نه تنها با مردم همراه نشد یا تشویق و تأییدشان نکرد، بلکه به گونه هایی کناره گیری خود را برجسته، و حتی طبق گزارشی آنان را مذمت کرد و در ملاقات با مسرف، رسماً عمل آنان را ناخوشایند خویش ذکر کرد (دینوری، ۱۹۶۰: ۲۶۶). این کنش ها حاکی از رفتار سیاسی^۶ آن حضرت در چگونگی مواجهه با قدرت حاکم است که برای فهم بهتر، کنش های امام در جریان شورش باید مد نظر قرار گیرد:

۱. حضور نداشتن در تصمیم گیری و حتی تصمیم سازی؛ با اینکه امام یکی از شخصیت های برجسته علمی، فرهنگی و تأثیرگذار در حیات اجتماعی زمانه و مقبول بخش بزرگی از جامعه بود (جعفری، ۱۳۶۶: ۲۸۴) و از منظر شیعه پیشوایی مردم را بر عهده داشت،^۷ در هیچ مرحله ای از شورش، حضور نداشت و حتی قیام کنندگان با وی

مشورت نکردند. در منابع موجود، روایت یا گزارشی دیده نمی‌شود که به گونه‌ای همراهی آن حضرت را نشان دهد. به‌علاوه، دسته‌ای از رفتارهای ایشان بر موافقت‌نکردن و همراهی‌نداشتن ایشان با شورشیان و انگیزه‌های آنان تأکید دارد، چراکه با اهداف بلند ایشان همسویی نداشت.

۲. بیرون‌رفتن از شهر؛ برابر داده‌های تاریخی، امام سجاد (ع) برای تبرای خویش از شورش یا انکار آن، و دوری از هیاهوی پیش‌آمده از شهر مدینه بیرون رفت (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۱۱/۲۴۵) تا دامن خویش را از هر گونه ارتباط با شورشیان پیراسته نگاه دارد.

۳. پناه‌دادن به خانواده مروان؛ مروان بن حکم، که از سردمداران اموی و هدف هجمه مردم مدینه بود در جریان پیش‌آمده به دنبال پناه‌خواهی برای خانواده خویش برآمد. بدین‌منظور با عبدالله بن عمر، فرزند خلیفه دوم، گفت‌وگو کرد که وی نپذیرفت، اما وقتی از امام خواست که آنان را در پناه خود گیرد، آن حضرت پذیرا شد و در عملی انسان‌دوستانه^۸ آنها را در حمایت خود گرفت تا از تعدی مردم در امان بمانند.^۹ امام با اینکه می‌دانست چنین مساعدتی چه‌بسا موجب اعتراض مردم شود، اعتنایی به آن نکرد. روشن است که این رفتار، کنشی نسنجیده و تابع عواطف یا احساسات زودگذر و مقطعی نبود. از این‌رو باید در ترازوی عقلانیت رهبرانه ارزیابی شود.

۴. اعلام همراهی با نمایندگان خلیفه؛ داستان خشونت‌ورزی شامیان و نمایندگان خلیفه با مردم مدینه دامنه وسیع و ابعاد گسترده‌ای داشت، از آن جمله اخذ بیعت از مردم در پایان نبرد بود. مسرف از بازماندگان خواسته بود با خلیفه به عنوان کسی که مالک جان و مالشان است، پیمان ببندند،^{۱۰} اما امام را از آن معاف کرد (مسعودی، بی‌تا: ۲۶۵؛ حمیری، ۱۹۸۴: ۱۹۳؛ حسنی، ۱۳۸۲: ۳/۱۳۶)، هرچند گزارشی مبنی بر مخالفت آن حضرت نیز دیده نمی‌شود. حتی بر پایه برخی گزارش‌ها، امام در زمانی دیگر برای بیعت اعلام آمادگی کرد (مجلسی، ۱۴۱۳: ۴۶/۱۳۸؛ کلینی، ۱۴۰۷، روضه کافی: ۲۳۵) که اگر صحیح باشد،^{۱۱} توصیه‌ای عملی برای دیگران بود تا از سماجتی که مایه خون‌ریزی می‌شد، دست بردارند.

۵. ملاطفت با حصین بن نمیر؛ حصین یکی از فرماندهان سپاه شام بود و به عنوان جانشین مسلم بن عقبه در واقعه حره حضور داشت و پس از این فاجعه، طبق برنامه یزید، به سوی مکه رفت تا عبدالله بن زبیر را بر جای خود بنشانند. او پس از فجایعی

که در آن دیار ایجاد کرد با شنیدن مرگ یزید، به سوی شام مراجعت کرد. در بازگشت از فرط خستگی، از امام یاری طلبید و آن حضرت به رغم همه بدرفتاری‌ها و خشونت‌ها، ضمن ملاحظت با وی، زمینه آرامشش را فراهم کرد (طبری، ۱۴۰۳: ۴۳۲/۷).

روی آوردهای سیاسی امام در این واقعه و دیگر رخدادهای سیاسی زمانه، به طور طبیعی داوری‌هایی را موجب می‌شد، چنان‌که مشروعیت اصل واقعه را نیز با تردیدهایی مواجه می‌کرد، به‌ویژه اگر دغدغه‌های پیشوایانه آن حضرت، همراه با حس دردمندانه‌ای که پس از رخداد عاشورا یافته بود، مد نظر قرار گیرد، پیچیدگی قضیه افزون می‌شود. بدیهی است این ناهمراهی نمی‌توانست زاده جبن امام یا دنیاخواهی یا اعتراضی به ناشایستگی رهبران قیام^{۱۲} بوده باشد، بلکه جهات دیگری در این میان موجب اتخاذ چنین رفتاری شده است.^{۱۳}

چنان‌که گفته شد، امام سجاد (ع) به دنبال ساخت جامعه‌ای سالم و خداپسند بود، اما وقتی دغدغه‌های مردم را در چیزی یافت که نتیجه‌ای جز خون‌ریزی و فلاکت به دنبال نداشت و طبعاً با کرامت انسانی ناسازگار بود، نه تنها با آنان همراه نشد، بلکه علناً ناصوابی حرکت آنان را به رخ کشید (همان: ۴۸۶/۵؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۱۱/۲۴۵) و بی‌پروا از ملامت‌های احتمالی از آنان دوری گزید. در نگاهی کلان‌تر، می‌توان گفت امام سجاد (ع) اساساً با رویکردی متناسب با ضرورت‌های زمانه و اقتضائات جامعه اسلامی، به سیاستی خاص تمسک جست و بی‌آنکه جوی علیه خویش ایجاد کند به ارشاد و هدایت پرداخت و این سیاست را تا پایان عمر دنبال کرد. ایشان در این روی آورد سیاسی، هدف بلندی را دنبال می‌کرد که چه‌بسا در ترازوی فهم بسیاری از همدوره‌ای‌ها یا بعدی‌ها راست نمی‌آمد، اما گذر زمان بر ارزشمندی رفتار آن حضرت صحنه نهاد. بدیهی بود که تخریب جایگاه انسانی و ریخته‌شدن خون انسان برای به دست آوردن موقعیت سیاسی، با تکریم انسان که بر پایه داده قرآنی نفله‌شدن یکی از آنان برابر با از بین بردن همگان شمرده می‌شد،^{۱۴} سازگار نبود و چنین قیامی به طور طبیعی نمی‌توانست همراهی امام را برانگیزد.

البته امام برای ایجاد فضای انسانی بر عنصر مسالمت تأکید داشت. اگر جمله منقول از آن حضرت که فرمود: «لو أن قاتل الحسین استودعنی السیف الذی قتل به الحسین لرددته؛ اگر قاتل حسین، شمشیری که با آن پدرم را کشته به من دهد، آن را به او

برمی گردانم» (امین، بی تا: ۶۳۶/۱)، محل تأمل باشد، روح حاکم بر رساله حقوق آن حضرت، حاکی از صبوری و پذیرش است تا امکان زندگی بهتر میسر شود (نک: مجلسی، ۱۴۱۳: ج ۷۱، (باب اول: رسالة الحقوق)، ص ۳ به بعد). همچنین، نقل است که وقتی دسته‌ای از مردم خراسان در ملاقات با ایشان از ظلم و ستم والیانشان شکایت کردند، امام آنان را به صبر و خودنگهداری امر کرد (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۱۷/۵). این رفتار سیاسی آثار ارزشمندی به دنبال داشت و در جریان حره، گذشته از اینکه خود آن حضرت از آسیب‌های متعرضانه در امان ماند (مفید، ۱۴۱۴: ۱۵۲/۲)، توانست چهارصد تن از زنان را با شوهران یا فرزندان‌شان تحت حمایت خود بگیرد و از تعرض دشمن محافظت کند (زمخشری، ربیع‌الابرار، ۴۲۷/۱ به نقل از: امین، بی تا: ۶۳۶/۱، اربلی، ۱۴۰۵: ۶۴۹/۲). تاریخ گواه است که او با رفتار خود موجب حفظ شیعه و بقا و گسترش آن برای فعالیت‌های بعدی شد (جعفریان، ۱۳۷۲: ۲۷۳/۱).

نتیجه

امام سجاد (ع)، که در طول زندگی خویش جریان‌های بسیاری را تجربه کرد، برخلاف انتظار اولیه از ورود به عرصه‌های انتقام‌جویانه و اعتراضی دوری جست، اما این کناره‌گیری نه از سر ترس و سستی یا گریز از مسئولیت‌پذیری، بلکه به منظوری بالاتر و هدفی متعالی‌تر بود. امام با الگوی سیاسی ویژه‌ای نقش پیشوایی را ایفا کرد و آنچه برایش اهمیت داشت، بیش از هر چیز حفظ کرامت انسانی، صیانت از جان و آبروی آدمیان و تحقق جامعه اسلامی بود که به‌خوبی توانست آن را به انجام برساند و با همین رویکرد از واقعه حره فاصله گرفت و راه دیگری را جست‌وجو کرد. مردم مدینه، هرچند پس از واقعه عاشورا و به دنبال رفتار شنیع یزید با خاندان رسول خدا (ص) به شورش دست زدند، اما برابر تحلیلی واقع‌نگر، انگیزه اصلی و پیشران عمومی آنان نه فسق و فجور یزید، یا دغدغه اصلاح جامعه و گسترش عدالت یا به کرسی نشاندن حق، بلکه دست‌یابی به موقعیت از دست رفته سیاسی و اجتماعی بود که امام سجاد (ع) نمی‌توانست با آنان همراه شود. از این‌رو به عنوان پیشوایی بزرگ و با رویکردی علمی، فرهنگی و مذهبی در سایه تقیه به ترسیم خط صحیح اسلام و فقه نبوی پرداخت و شاگردانی را تربیت کرد؛ کاری که اگر دیگر امامان نیز بودند، جز آن را انجام نمی‌داند.

پی‌نوشت‌ها

۱. دسته‌ای از روایات و شواهد وجود دارد که سن امام را در کربلا کمتر از اینها نشان می‌دهد، که البته وجاهت علمی ندارد (نک: طبری، ۱۴۰۳: ۲۲۹/۵ و ۲۳۱). شهیدی دیدگاه‌های مختلف را با نقدی تاریخی به دقت بررسی کرده است (نک: شهیدی، ۱۳۶۷: ۲۹-۳۷).
۲. برابر روایتی امام در جریان مختار نقش داشته و اساساً ایشان بوده که محمد بن حنفیه را به رهبری قیام مختار برگزیده بود. ابن‌نما حلی می‌نویسد امام به عمویش محمد حنفیه گفته بود اگر بنده سیاهی برای پشتیبانی و همراهی ما قیام کند بر دیگران است که وی را یاری رسانند. سپس فرمود: «من تو را بر این امر گماردم، هر چه می‌خواهی انجام ده» (نک: ابن‌نما حلی، ۱۴۱۶: ۹۶؛ مجلسی، ۱۴۱۳: ۳۶۵/۴۵). دعای امام در حق مختار نیز مؤید آن دانسته شد. آورده‌اند آن حضرت وقتی از انتقام خون پدرش به دست مختار خبر یافت، فرمود: «خداوند به او پاداش خیر دهد» (یعقوبی، بی‌تا: ۲۵۹/۲؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۱۲۵ و ۱۲۷). خوبی از مجموعه داده‌ها چنین نتیجه می‌گیرد که قیام مختار به اذن امام بوده است (نک: خوبی، ۱۴۱۱: ۱۰۱/۱۸). اما واقعیت این است که شواهد متقنی برای اثبات این ادعا وجود ندارد.
۳. این رساله اول بار در *تحف العقول* حرانی و سپس در کتاب‌های *خصال* و *من لایحضره الفقیه* شیخ صدوق با اختلاف‌های اندکی آمده است که محققان بعدی در نشر و ترجمه آن کوشیدند.
۴. بلاذری می‌نویسد: «شامیان با مردم مدینه می‌جنگیدند و آنان را یهودی خطاب می‌کردند» (بلاذری، ۱۳۹۴: ۳۳۱/۵).
۵. ابن‌عبد‌ربه می‌نویسد: «وقتی یزید به این شعر تمثل کرد، فردی به او گفت: مرتد شدی ای امیرالمؤمنین! در پاسخ گفت: درست می‌گویی، استغفار می‌کنم» (ابن‌عبد‌ربه، ۱۴۰۴: ۱۴۰/۵). هرچند برخی چون ابن‌کثیر، به مجعول‌بودن این انتساب گرایش داشته‌اند و آن را ناشی از اتهامات برآمده از انگیزه‌های مذهبی می‌دانند (نک: ابن‌کثیر، ۱۴۰۸: ۲۲۴/۸ و ۲۲۵).
۶. رفتار سیاسی، در تعریفی کوتاه، کنش‌های انسان در نسبت با قدرت است و روی‌آورد سیاسی، گونه‌های نگاه انسان به مقوله قدرت و تعریف رفتار بر اساس آن است.
۷. در روایات شیعی تأکید شده است که امام سجاد (ع) از سوی امام حسین (ع) به عنوان جانشین وی معرفی شده بود (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۳/۱).
۸. طبری عمل امام را از سر دوستی کهن می‌داند (طبری، ۱۴۰۳: ۴۸۶/۵)، اما محسن امین (بی‌تا: ۶۳۶/۱) و شهیدی با نقد جدی آن، اقدام امام را از سر انسان‌دوستی می‌شمارند (شهیدی، ۱۳۵۹: ۸۲).
۹. همسر مروان، عایشه دختر عثمان بن عفان بود (بلاذری، ۱۳۹۴: ۳۲۴/۵؛ مجلسی، ۱۴۱۳: ۱۳۸/۴۶).
۱۰. ابن‌بطریق می‌نویسد: «تمام خانه‌های مدینه تخریب شدند، جز خانه علی بن حسین که مردی شامی از آن مراقبت کرد و خانه اسامه بن زید که سگی آن را پاس داشت و خانه زنی حمیری که خود آن را نگهبان بود» (ابن‌بطریق، ۱۴۰۷: ۳۲۱).
۱۱. شهیدی در رد این گزارش، مطالب درخوری دارد (شهیدی، ۱۳۶۷: ۸۰ به بعد).

۱۲. برخی بدون استناد به منبعی تاریخی مدعی شدند چون شورش مردم مدینه به حکومت عبدالله ابن زبیر وابسته بود، امام به تقیه روی آورد (خضری، ۱۳۸۶: ۲۰۶-۲۰۷). این سخن، جدای از آنچه ذکر شد، موجهی مقبول برای ناهمراهی امام نمی تواند باشد.
۱۳. برای بررسی تفصیلی این دیدگاه‌ها، نک.: واسعی، ۱۳۹۱: فصل ۳ و ۴.
۱۴. خداوند در قرآن می فرماید: «من قتل نفساً بغير نفس او فسادا فی الارض فکانما قتل الناس جميعاً؛ هر کس انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد، چنان است که گویی همه انسان‌ها را کشته است» (مائده: ۳۲).

منابع

قرآن مجید.

ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد بن هبة الله مدائنی (۱۳۷۸/۱۹۵۹). شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربیة، الطبعة الاولى.

ابن اثیر، عز الدین (۱۳۷۱). کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه: ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.

ابن اثیر، عز الدین ابو الحسن علی بن ابی الکرم (۱۳۸۵/۱۹۶۵). الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.

ابن اعثم کوفی، احمد (۱۴۱۱). الفتوح، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الاضواء للطباعة والنشر والتوزیع، الطبعة الاولى.

ابن بطریق حلّی، یحیی بن حسن بن حسین (۱۴۰۷). العمدة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

ابن جوزی، أبو الفرج عبد الرحمن بن علی بن محمد (بی تا). المتتظم فی تاریخ الأمم والملوک، تحقیق: محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

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

ابن خیاط، خلیفه عصفری (۱۴۱۴/۱۹۹۳). تاریخ خلیفه، تحقیق: سهیل زکار، بیروت: دار الفکر.

ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع هاشمی بصری (۱۴۱۰/۱۹۹۰). الطبقات الكبرى، تحقیق: محمد عبد القادر عطاء، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

ابن شهر آشوب (۱۳۷۶/۱۹۵۶). مناقب آل ابوطالب، نجف اشرف: مطبعة الحیدریة.

ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا (۱۴۱۸/۱۹۹۷). الفخری فی الآداب السلطانیة والدول الاسلامیة، تحقیق: عبد القادر محمد مایو، بیروت: دار القلم العربی، الطبعة الاولى.

ابن عبد ربه، شهاب الدین (۱۴۰۴). العقد الفرید، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن بن هبة الله (۱۴۱۵/۱۹۹۵). تاریخ مدينة دمشق، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر والطباعة والنشر والتوزیع.

ابن عنبه، جمال الدین احمد بن علی حسینی (۱۳۸۰/۱۹۶۱). عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، تصحیح: محمد حسن آل طالقانی، نجف: مطبعة الحیدریة، الطبعة الثانية.

ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن کثیر دمشقی (۱۴۰۸/۱۹۸۸). البداية والنهاية، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.

ابن نما حلّی، جعفر بن محمد (۱۴۱۶). ذوب النصار فی شرح الثار، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

ابو علی مسکویه رازی، احمد ابن محمد ابن یعقوب (۱۳۷۹). تجارب الامم و تعاقب الهمم، تحقیق: ابوالقاسم امامی، تهران: سروش، چاپ دوم.

اربلی، علی ابن عیسی (۱۴۰۵). کشف الغمہ فی معرفة الائمة، بیروت: دار الاضواء.

اصفهانى، ابوالفرج علی بن حسین (۱۴۱۵). الاغانى، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.

اصفهانى، ابونعيم احمد بن عبدالله بن احمد بن اسحاق (۱۴۰۹). *حلیة الاولیاء*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

امین، سید محسن (بی تا). *ایمان الشیعه*، بیروت: دار التعارف.

بالذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۹۷۴/۱۳۹۴). *انساب الاشراف*، تحقیق: محمد باقر محمودی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

بلعمی، ابوعلی (۱۳۷۸). *تاریخ نامه طبری*، تحقیق: محمد روشن، تهران: سروش، چاپ دوم. بیضون، ابراهیم (۱۴۰۳). *الحجاز والدولة الاسلامیة*، بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات والنشر والتوزیع.

جعفری، سید حسین محمد (۱۳۶۶). *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه: سید محمد تقی آیت اللهی، تهران: دفتر فرهنگ نشر اسلامی، چاپ چهارم.

جعفریان، رسول (۱۳۷۲). *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه*، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.

حسنی، هاشم معروف (۱۳۸۲). *سیرة الائمة الاثنی عشر*، نجف: المكتبة الحیدریة.

حلبی، علی ابن ابراهیم (۱۴۰۰). *السیرة الحلبیة فی سیرة الامین المؤمن*، بیروت: دار المعرفة.

حمیری، محمد بن عبد المنعم (۱۹۸۴). *الروض المعطار فی خبر الاقطار*، بیروت: مكتبة لبنان، الطبعة الثانية.

خضری، سید احمد رضا (زیر نظر) (۱۳۸۶). *تاریخ تشیع*، تهران و قم: سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ سوم.

خنجی اصفهانى، فضل الله بن روزبهان (۱۳۷۵). *وسيلة الخادم الى المخدوم*، قم: انتشارات انصاریان.

خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۱). *معجم رجال الحدیث*، قم: منشورات مدينة العلم، الطبعة الخامسة.

دارمی، عبدالله بن بهرام (۱۳۴۹). *سنن دارمی*، دمشق: مطبعة الاعتدال.

دینوری، احمد بن داوود (۱۹۶۰). *اخبار الطوال*، تحقیق: عبد المنعم عامر، قاهره: دار احیاء الکتب العربی، الطبعة الاولى.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان (۱۹۸۷/۱۴۰۷). *تاریخ الاسلام*، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الاولى.

زرگری نژاد، غلام حسین (۱۳۸۱). *تاریخ تحلیلی اسلام*، قم: انجمن معارف اسلامی ایران، چاپ اول.

شهیدی، سید جعفر (۱۳۵۹). *قیام حسین (ع)*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

شهیدی، سید جعفر (۱۳۶۷). *زندگانی علی بن الحسین*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۹۸۳/۱۴۰۳). *تاریخ الطبری*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الرابعة.

طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۴). *رجال الکشی*، تصحیح و تعلیق: میرداماد استرآبادی، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.

- عجلی، احمد ابن عبدالله (۱۴۰۵). *معرفة الثقافات، مدينة المنورة*: مكتبة الدار.
- عسکری، سید مرتضی (۱۹۹۰/۱۴۱۰). *معالم المدرستین، بیروت*: مؤسسة النعمان للطباعة والنشر.
- علی، امیر (۱۳۶۶). *تاریخ عرب و اسلام، ترجمه: فخر داعی گیلانی، تهران*: گنجینه، چاپ سوم.
- قمی رازی، ابوالقاسم علی بن محمد بن علی بن خزاز (۱۴۰۱). *کفایة الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر، قم*: مطبعة الخيام.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران*: دار الکتب الاسلامیة، الطبعة الرابعة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۱۳). *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار (ع)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مسعودی، ابو الحسن علی بن حسین بن علی (بی تا). *التنبيه والاشراف، تصحیح: عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره*: دار الصاوی، (افست قم: مؤسسة نشر المنابع الثقافة الاسلامیة).
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۲۶). *اثبات الوصیة للامام علی بن ابي طالب، قم*: انصاریان، چاپ سوم.
- مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (۱۹۹۳/۱۴۱۴). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق: مؤسسة آل البيت لتحقیق التراث، بیروت*: دار المفید.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا). *البدء والتاریخ، بور سعید، بیروت*: مكتبة الثقافة الدينية.
- نوری، شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب (۱۴۲۳). *نهاية الارب فی فنون الادب، قاهره*: دار الکتب والوثائق القومية، الطبعة الاولى.
- واسعی، سید علیرضا (۱۳۹۱). *واقعه حره؛ رویارویی ارزش های دینی و سنت های جاهلی، قم*: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب ابن واضح (بی تا). *تاریخ الیعقوبی، بیروت*: دار صادر.

همگونی تصوف با تشیع و کارکردهای اجتماعی و سیاسی آن در مازندران (۷۶۰-۷۹۵ ه.ق.)

* سید محمد حسینی

** علی آقانوری

چکیده

همگونی تصوف با تشیع به معنای فرآیندی است که به وسیله آن، تصوف با تشیع پیوندی استوار برقرار کرد و بر فرهنگ اجتماعی جامعه ایران اثر گذاشت. این همگونی، در سده‌های میانی تاریخ ایران، هم‌زمان با یورش مغول و با کوشش فکری بزرگان شیعی و صوفی شکل گرفت. تأثیرپذیری هر دو مکتب از تعالیم محیی‌الدین عربی، ضمن اعتقاد به ولایت و امامت علی (ع) و نجات‌بخشی عقیده مهدویت، در این همگونی نقش مهمی داشت. به تدریج این همگونی با ادامه حیات در اندیشه‌های عالمانی شیعی چون سید حیدر آملی و گروه‌های گوناگونی چون شیخیه کبرویه و شیخیه جوریه، زمینه‌ساز تحولات سیاسی-اجتماعی شد. در پی تحولات فکری، جبهه سیاسی و اجتماعی ایران تحولات عمیقی یافت و دامنه آن به مناطق گوناگون ایران، به‌ویژه با رهبری میرقوام‌الدین مرعشی، به مازندران کشیده شد و در نتیجه آن، جنبش‌های رهایی‌بخش در مقابل قدرت سیاسی حاکم شکل گرفت. این تحقیق به دلیل اهمیت تاریخ تحولات فکری، با استفاده از منابع تاریخی سده‌های میانی ایران و با روش توصیفی و تحلیلی، در پی کشف آثار همگونی تصوف با تشیع و نقش آن در تحولات سیاسی و اجتماعی مازندران است.

کلیدواژه‌ها: تصوف، تشیع، همگونی، سید حیدر آملی، شیخیه جوریه، مرعشیان.

* دانشجوی دکتری مطالعات تاریخ تشیع اثناعشری، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول)
Email: hiu.Sh56@gmail.com

** دانشیار دانشکده شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب
[تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۲/۱۶]

مقدمه

در طول تاریخ، تحولات اجتماعی جزء جدایی‌ناپذیر نظام‌ها بوده است که در هر جامعه‌ای، عوامل و زمینه‌های گوناگونی دارد. فروپاشی قدرت‌ها، که اغلب به پیدایی قدرتی جدید می‌انجامد، می‌تواند از عوامل مهم تحولات اجتماعی باشد. تاریخ پرفراز و نشیب و چندهزارساله ایران، رویدادهای بسیاری به خود دیده که هر کدام در تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی این دیار نقشی ایفا کرده است. این نقش، پس از ورود اسلام به ایران پررنگ‌تر شد؛ زیرا ایرانیان که تشنه تعالیم عدالت‌محور اسلام بودند، با جان و دل آن را پذیرفتند؛ با این حال، به دلیل فراز و نشیب‌ها و کشمکش‌های حاکمان بر سر قدرت، رفتارهای تبعیض‌آمیز و ستم رواج یافت و در کالبد اجتماعی جامعه مازندران اثر گذاشت.

تاریخ ایران پس از اسلام، به‌ویژه پس از هجوم مغول، گذشته ناآرامی را به تصویر می‌کشد؛ به گونه‌ای که در مناطق گوناگون، به دلیل آشفتگی اوضاع و نبود حکومت مرکزی مقتدر، حاکمان محلی یا فئودال‌ها به استثمار طبقات پایین پرداختند. در چنین احوالی، با رفتارشناسی اجتماعی گروه‌های مردمی در راه رهایی از ستم و بررسی شیوه‌های تعامل آنان با حکومت‌ها می‌توان نمونه‌های روشنی از دلاوری‌های بزرگانی را مشاهده کرد که برای اهداف مقدس، در راه نجات بشر بسیار کوشیدند.

ظلم‌ستیزی و عدالت‌خواهی و جامعه‌ای امن، خواسته هر بشر اجتماعی است. جامعه ایران نیز، در برابر ناعدالتی‌ها، از آغازین دهه‌های ورود مسلمانان، به شیوه‌های گوناگون کوشید ریشه فساد و تباهی از اجتماع برکنده شود. شیعیان و گروه‌های متأثر از شیعه، که برخلاف دیگر مکاتب فقهی و فکری نمی‌توانستند در برابر این ناهنجاری‌های اجتماعی سکوت کنند، پرچمدار حرکت‌های انقلابی و اصلاحی شدند. فروپاشی خلافت عباسی (در ۶۵۶ ه.ق.)، که نماینده حاکمیت اهل سنت قلمداد می‌شد، شکست اسماعیلیان در الموت، تسلط مغول و برپایی حکومت در ایران، ثمره‌ای جز ویرانی و تباهی برای مردم نداشت. این ویرانی آسیب‌های فراوانی برای پایه‌های نظام اجتماعی در جامعه ایران داشت و در نابسامانی اجتماعی نقش بسزایی ایفا کرد.

در این وضع اجتماعی آشفته، ایلخانان و امیران محلی، به نقش توجیه‌گری خانقاه‌ها توجه کردند که در سده هفتم، بیش از پیش، در حیات فردی و اجتماعی مسلمانان

ریشه دوانده بود (رشیدالدین، ۱۹۴۰: ۱۹۰، ۲۰۹، ۲۱۵). خانقاه‌ها به سبب رشد فزاینده و آمادگی زمینه و استقبال مردم و نیز، رسمیت یافتن نزد حاکمان، در مناطق تحت تصرف مغول رونقی بیش از پیش یافت (ابن بطوطه، ۱۴۰۷: ۳۹۳-۳۹۹). شاید دلیل توجه حاکمان ایلخانی به این گرایش، حالت‌های روحی و انزواگرایانه و انقطاع از دنیای فانی و گذرا بوده باشد (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷: ۴۱۷/۱۵). بر این اساس، به تدریج، این تفکر که هجوم مغول مشیتی الاهی و تقدیری برای تنبیه مسلمانان گنہکار بوده است و در نتیجه، اندیشه جبرگرایی رواج یافت. این دو اعتقاد، یعنی جبرگرایی و انزواگرایی، در میان توده مردم سبب شد جامعه برای رهایی از اوضاع موجود، در پی روش‌های سلوکی برود تا اندکی از دردهایش تسکین یابد (همان).

به هر حال، اعتقادات تصوف در دنیاگریزی یا پرهیز از مداخله در امور دنیایی، مانند سیاست و قدرت، باور طبقات گوناگون جامعه به این سبک رفتاری و نیز، نقش تسلی بخش آن در کنش‌های اجتماعی، حاکمان را در حمایت‌گری از آن و اشاعه‌اش ترغیب کرد.

پس از چیرگی اقوام مغول بر بخش‌های گسترده‌ای از سرزمین‌های اسلامی (در قرن ۷) و تحمیل فشارها، موقعیت ویژه‌ای برای جامعه اسلامی پدید آمد. در آن زمان، تشیع به دلیل تسامح و تساهل امیران مغول مجال بیشتری یافت و توانست با آزادی بیشتری، به امور مذهبی خود پرداخته، رفته‌رفته، در میان صوفیه رواج یابد. از دیگر سو، در میان اهل تسنن نیز، تمایلاتی به تشیع معتدل و میانه‌رو پدید آمد (شیبی، ۱۳۷۳: ۹۲).

در این دوره، جمع برخی از تعالیم عرفانی تصوف و تشیع، به پیوندی مبارک بین این دو مکتب منجر و با ایجاد منطق سببی (Causal logic)^۱، زمینه‌ساز جنبش‌های استقلال‌طلبانه بعدی شد؛ برای نمونه ولایت و مهدویت، دو اصل عقیدتی شیعی، در میان برخی از سلسله‌های صوفی، مثل کبرویه مطرح شد و شیخ نجم‌الدین کبری^۲ (متوفای ۶۰۷ ه.ق.) و پس از او، خلفایش به اهل بیت (ع) اظهار ارادت می‌کردند (نک: نسفی، ۱۳۴۱: ۳۲۰/۱-۳۲۱).

مطالعات تاریخی به ما نشان می‌دهد که رونق تشیع متصوف در سایه این همگونی، در مناطق آسیب‌دیده، مانند مازندران، زمینه‌ساز حرکت‌های اعتراض‌آمیز مردم شد. این

در حالی بود که در مازندران، درگیری‌ها بر سر قدرت بین خاندان محلی آلباوند که نماینده ایلخانان مغول بودند و والیان محلی آنها، مثل کیاچلاوی‌ها و کیاجلالی‌ها،^۳ از یک سو و فساد اخلاقی، از سوی دیگر، ناهنجاری‌های بسیاری ایجاد کرده بود. قتل فخرالدوله حسن کیخسرو، آخرین بازمانده آلباوند در مازندران و روی کار آمدن کیاافراسیاب چلاوی، مردم رنج‌دیده مازندران را، بار دیگر، زیر فشار و ستم قرار داد تا آنکه سید قوام‌الدین مرعشی، عالم شیعی و از یادگاران مکتب سربداری خراسان، با تکیه بر نفوذ اجتماعی و مذهبی و با تأکید بر اصول مذهب تشیع، زمینه را برای احقاق حقوق دینی و اجتماعی مردم مازندران فراهم کردند و با براندازی حکومت ستمگر کیاافراسیابی چلاوی، سلسله مرعشیان مازندران در ۷۶۰ ه.ق. پایه‌ریزی شد (نک.: مرعشی، ۱۳۴۵: ۱۱۸-۱۲۰).

تصوف، که از تعالیم مذهبی اثر پذیرفته بود، پایگاه اجتماعی مناسبی برای عالمان شیعی بود و اقبال مردم مازندران به دارویش صوفی، زمینه‌ساز آغاز مبارزات سیاسی مرعشیان در تقابل با حکومت‌های محلی، مثل حکومت کیاافراسیاب چلاوی شده بود. نقش این رویکرد فکری در میان مردم مازندران، نویسنده را بر آن داشت تا با توجه به کارکردهای اجتماعی صوفی‌گری و مرجعیت آن نزد جامعه شیعی مازندران، به بررسی همگونی تصوف و تشیع بپردازد؛ البته با این فرض که این همگونی برای برخی از رهبران شیعی فرصتی فراهم کرد تا با بهره‌گیری از کارکردهای آن، جامعه را از آن وضع رهایی دهند که این حرکت، در نهایت، به پیروزی و شکل‌گیری دولت شیعی مرعشیان انجامید. در بررسی این همگونی و کارکردهای اجتماعی آن، از منابع تاریخ مازندران و برخی آثار کلامی برجای‌مانده از سده‌های میانی، و نیز روش توصیف و تحلیل، بهره گرفته می‌شود.

۱. زمینه‌های همگونی تصوف و تشیع

۱.۱. زمینه‌های فکری

الف. نهی ائمه (ع) از شیوه‌های صوفیانه

همگونی تصوف با تشیع در فضایی اتفاق افتاد که جامعه شیعه به دلیل وجود منع و نهی اهل بیت (ع) از گرایش‌های صوفیانه روی خوشی به تصوف نشان ندادند. شاید

بتوان عامل این تقابل اولیه را برداشت مخالفت مبنایی با تصوف از روایات ائمه (ع) دانست. به هر روی در منابع روایی و تاریخی، گزارش‌هایی از نهی و منع اهل بیت (ع) از صوفی‌گری وارد شده است؛ برای نمونه گزارش شده است که علی (ع) هنگام اقامت در بصره، به دلیل تیری که بر پیشانی ربیع (علاء) بن زیاد حارثی اصابت کرده بود و هر سال او را ناراحت می‌کرد، به عیادت او آمد. طبق این گزارش، پس از شکایت ربیع از وضع برادر خود، عاصم، امام (ع) از دنیاگریزی نهی کرد و به عاصم فرمود: «ای دشمن نفس خود! شیطان بر تو مسلط شده. آیا بر زن و فرزندان رحم نمی‌کنی! خداوند همه چیز را برایت حلال کرد؛ ولی تو کراهت داری از آن حلال‌ها استفاده کنی. تو در نزد خداوند، کوچک‌تر از اینها هستی». عاصم گفت: «یا امیرالمؤمنین، پس چرا خودت لباس درشت در بر کرده‌ای و غذاهای لذیذ نمی‌خوری؟». علی (ع) فرمود: «وای بر تو! من مانند شما نیستم، خداوند متعال بر رهبران حق واجب و لازم فرموده که با طبقه ناتوان، خود را هماهنگ کنند تا فقر آنها را به طغیان و اندارد» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۳۲/۱۱).

در دوره‌های دیگر از حیات شیعه هم، نهی از دنیاگریزی صوفیانه، در آموزه‌های امامان (ع) و رهبران دیده می‌شود. ابراهیم بن عبدالحمید می‌گوید:

من و سکین نخعی، با هم، به حج رفتیم. او زن را ترک کرد و بوی خوش استعمال نمود و لباس نو نپوشید و از غذاهای لذیذ هم نخورد و مشغول عبادت شد و در مسجد ساکن گردید و حتی سر به طرف آسمان هم بلند نمی‌کرد. او بعد از مناسک حج، وارد مدینه شد و خدمت امام [صادق] (ع) رسید و در کنارش، به نماز ایستاد. بعد از آن گفت: «قربانت گردم، می‌خواهم از شما مسائلی بپرسم». فرمود: «بروید آنها را بنویسید و برای من بفرستید». او بازگشت و نامه‌ای نوشت و سؤالات خود را مطرح کرد و گفت: «قربانت گردم، مردی خوف خدا در دلش جای گرفته و او ترک زن و خوردن غذا را کرده است و توانایی ندارد سرش را به طرف آسمان بلند کند». امام (ع) در جواب او نوشتند: «اما درباره زن خودت می‌دانی که رسول خدا (ص) چه اندازه با زنان خود آمیزش داشت و هرگز آنها را ترک نمی‌کرد. اما در مورد غذاهای لذیذ باید بدانی که رسول خدا گوشت و عسل میل می‌کردند»

امام صادق (ع) از عقیده ابوهاشم صوفی نیز نهی کرده است: «إنه فاسد العقیده جداً و هو الذی ابتدع مذهباً یقال له التصوف و جعله مفرأً لعقیده الخبیثة»؛ «عقیده ابوهاشم جداً فاسد است. او به بدعت، مذهبی اختراع کرد که به آن تصوف گفته می‌شود و از آن فرارگاهی به عقیده ناپاک خود ساخت» (حرعاملی، ۱۴۰۰: ۲۲).

نمونه دیگر از نهی ائمه (ع) از ابتلا به شیوه‌های صوفیانه حدیثی است که از امام رضا (ع) نقل شده است. علامه مجلسی ضمن نقل گزارشی از کشف النعمه می‌گوید:

گروهی از صوفیه، در خراسان، خدمت علی بن موسی (ع) رسیدند و گفتند: «امیرالمؤمنین، مأمون فکر کرد چه کسی برای ولایت امور شایسته است و خداوند از ولایت آن رضایت دارد. در این هنگام متوجه شد شما خانواده سزاوار هستید که بر مردم امامت کنید و از مردم به این مقام شایسته‌تر هستید؛ از این رو، خلافت را به شما برگردانید. امامت به کسی نیاز دارد که غذاهای سفت و محکم بخورد و لباس‌های خشن در بر کند و سوار الاغ شود و از بیماران عیادت نماید». امام رضا (ع) فرمود: «یوسف پیامبر بود؛ قباهای دینا که با طلا بافته شده بود، در بر می‌کرد و در بساط آفرعون قرار می‌گرفت و حکم می‌نمود. آنچه از امام خواسته می‌شود، عدالت و دادخواهی او می‌باشد. امام هر گاه سخن می‌گوید، باید صداقت داشته باشد و هر گاه بین متخاصمین داوری کرد، باید عدالت داشته باشد؛ هر گاه وعده‌ای داد، باید عمل کند؛ خداوند لباس و طعامی را حرام نکرده». و بعد این آیه شریفه را قرائت کردند: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۸/۶۷).

ب. سلسله‌های صوفی و تلاش برای همگونی

این منع‌ها که از سوی عموم شیعه منع و نهی مبنایی تلقی می‌شد به مرور با غنای مباحث و مسائل عرفانی و همسویی برخی مفاهیم عرفانی با مفاهیم صوفیانه و همچنین بسط و گسترش مفاهیم و تفسیر آن از سوی برخی عالمان شیعه در قرن ۷ و ۸، در نوع نگاه شیعیان به تصوف اثر گذاشت و زمینه همگونی میان این دو مقوله را فراهم کرد.

نجم‌الدین کبری، از شیوخ متصوفه قرن ۷، از جمله این افراد بود که با ورود مغول فعالیت‌های سیاسی و نظامی پیروانش، در ایران آغاز شد. روحیه مبارزه‌طلبی پیروان طریقه کبرویه ایران را می‌توان متأثر از مشرب عرفانی ابن‌عربی (متوفای ۶۳۸ ه.ق.) دانست؛ زیرا عده‌ای تعالیم وی را متأثر از آموزه‌های شیعی می‌دانند (شیبی، ۱۳۷۳: ۳۷۶-۳۷۹) که بیشتر، سید حیدر آملی (متوفای پس از ۷۸۲ ه.ق.) آنها را رواج داد (آملی، ۱۳۶۸: ۱۴). پس از قتل نجم‌الدین کبری و در حدود سال ۶۱۸ ه.ق.، مکتب کبرویه، در شرق ایران، با کوشش شاگردان وی شکل گرفت. تداوم مسلک صوفیانه شیخ، به تدریج، زمینه‌های آشتی تسنن و تشیع را فراهم کرد. این پیوند، در دوران بعد، جلوه بیشتری یافت؛ به گونه‌ای که خلفای متصوفه غالباً به تشیع منسوب یا مربوط شده‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۸۸).

سعدالدین حمویه (متوفای ۶۵۰ ه.ق.) (۱۳۶۲: ۱۳۷-۱۳۸)، از پیروان و شاگردان طریقت شیخ نجم‌الدین، در *المصباح فی التصوف*، به پیوند ولایت و نبوت اشاره کرده و اولیای امت اسلامی را دوازده تن و امام زمان (عج) را برقرارکننده عدل در سراسر جهان دانسته است (همان). عزالدین نسفی (متوفای ۷۰۰ ه.ق.) (۱۳۴۱: ۳۲۰/۱-۳۲۱) نیز، از مشهورترین شاگردان حمویه، در کتاب *انسان کامل*، ولایت در امت محمد (ص) را منحصر به دوازده تن، ولی آخر را خاتم اولیا و نام او را مهدی و صاحب دانسته است. از دیگر متصوفان متشیع، علاءالدوله سمنانی (متوفای ۷۵۶ ه.ق.)، از مشایخ سلسله کبرویه، در قرن ۸ است که با وجود پیروی از تسنن، به دلیل بیزاری از مشاجره‌های مکاتب فقهی، از مکتب خاصی پیروی نمی‌کرد. وی از میان خلفا، فقط علی (ع) را در هر سه جنبه امامت، خلافت و ولایت کامل می‌دانست و معتقد بود فقط ایشان به کمال رسیده است (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۶۳ و ۱۳۳)؛ از این رو، وی در برخی جهات، بیشتر به تشیع نزدیک شد تا به تسنن. برداشت او از تصوف و نقش آن موجب شد چیزی بنا کند که بیشتر به تشیع سنی‌گرا شبیه باشد. بنایی که او بنیان نهاد، گرچه مخالف نظر شیعیان بود، نقش اهل بیت (ص)، به‌ویژه علی (ع)، را می‌ستود (همان: ۳۴ و ۳۰۷؛ نک: بویل، ۱۳۸۱: ۵/۱۷۵).

در کنار این صوفیان متشیع از سلسله کبرویه، طریقه دیگری نیز در خراسان با این رویکرد وجود داشت: شیخیه جوریه. شیخیان جوری که پیروان شیخ حسن جوری و

استاد وی، شیخ خلیفه مازندرانی، بودند، به دلیل ارتباط استوار با جنبش سربداران خراسان، در تحولات سیاسی و اجتماعی سده‌های میانی ایران نقش اساسی ایفا کردند. شاگردانی از این مکتب، چون میرقوام‌الدین مرعشی، که از درویشان شیعی بود، دامنه تحولات را تا مازندران پیش بردند و با تمسک به قدرت نفوذ منش صوفیانه و تکیه بر تعالیم شیعی، در گسترش تشیع در این منطقه پیروز شدند.

ج. عالمان شیعی و تلاش برای همگونی

در دهه‌های میانی قرن هشتم، برخی عالمان شیعه نیز، در برقراری این همگونی کوشیدند که بی‌تردید می‌توان آنان را از شاگردان مکتب حله و در امتداد مکتب عقل‌گرای بغداد دانست. با کوشش‌های فکری این گروه از شیعیان، رویکردهای عرفانی شیعی، در قالب تصوف شیعی رونق یافت و با نظریه‌پردازی عالمانی چون سید حیدر آملی و با اثرپذیری از تصوف بزرگانی چون ابن عربی به اوج رسید. با ورود مغول به ایران نیز، بعد اجتماعی آن، در میان مردم، با تأیید و ترویج برخی از عالمان شیعی بیشتر شد. سید حیدر، صوفیان را شیعیان خاص نامید (امین، ۱۴۰۶: ۲۷۱/۶). این تفسیر و اعتقاد وی درباره تصوف، در آغاز، با مخالفت عالمان شیعی مواجه شد و آنان به دلیل رشد تصوف در میان اهل سنت حاضر نشدند آن را بپذیرند؛ اما برخی دیگر، ضمن پذیرفتن آن، خرقه‌درویشی پوشیدند و همین امر در رشد تصوف متشیع مؤثر شد.

شاید بتوان رواج تصوف متشیع را نتیجه تغییرات پدیدآمده در نظام اجتماعی ایران دانست که خود پیامد مستقیم ستم و قتل و غارت‌های مکرر مغولان و ناتوانی ایرانیان در مقابله با آن بود. عامه مردم برای حفظ دین و جان و مال خود و شاید، با اندیشه حفظ معنویات خود از هجوم مغولان، به خانقاه‌ها که مدعی حقیقت و باطن دین بود، روی آوردند و از جامعه و سیاست کنار کشیدند؛ راهی که فقط می‌توانست به دلیل ناامیدی مسلمانان از بهبود نابسامانی اوضاع برگزیده شده باشد. بنابراین، کنش صوفیانه، پایگاه اجتماعی ویژه‌ای در جامعه یافت و به پناهگاهی برای مردمی تبدیل شد که از یورش مغولان سرخورده شده بودند. روح فعال و ظلم‌ستیز موجود در تعالیم شیعی، از همگونی پدیدآمده سود برد و از تصوف که در بدنه جامعه نقش‌آفرین بود، بهره گرفت.

سید حیدر، در جایگاه عالمی برجسته و شیعی، و به دلیل آشنایی با معقولات و مبانی فقهی و کلامی تشیع، به تدوین کتاب جامع *الاسرار* پرداخت و هدف از آن را ترویج شیعه صوفی و صوفیه شیعه بیان کرد (آملی، ۱۳۶۸: ۴). وی در همین کتاب، با اعتقاد به ضرورت پیوند میان این دو مکتب و پذیرش حقانیت هر دو می‌گوید یکی بر شریعت و دیگری بر حقیقت تمرکز یافته و هر دو در صراط مستقیم است؛ ولو هر یک دیگری را طرد کند؛ زیرا هر یک بخشی از حقیقت را دارد.^۴ وی از همین رو، رسیدن به کمال را در گرو تباین موجود میان این دو گروه دانسته، می‌گوید ضروری است این دو گروه بکوشند از گروه دیگر، بخش دیگر حقیقت را فرا گیرند تا از هر جهت، به کمال دست یابند؛ لذا او صوفیان را مؤمنان ممتحن می‌خواند (همان: ۴۷).

اخلاق و آداب و منش جوان‌مردانه و زاهدانه و توجه به جنبه‌های عرفانی بزرگانی مانند امیرالمؤمنین (ع) و پیوند زدن خود به ایشان برای کسب مشروعیت، افزون بر برخی وجوه مشترک، زمینه این پیوند و در نتیجه، نفوذ تصوف را فراهم کرد؛ در نتیجه، شیعیان بسیاری مجذوب این طریقت شدند. کمال‌الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی (متوفای ۶۹۹ ه.ق.) از شیعیان عالمی بود که در این مسیر گام نهاد و بر اساس روایات و معضلات قرن‌های ۷ و ۸، زندگی عارفانه و زاهدانه امام علی (ع) را به منزله زندگی صوفیانه تبلیغ کرد (همان: ۳۸۹؛ شبلی، ۱۳۷۳: ۹۱).

با وجود نهی امامان شیعه از رهبانیت و زهد افراطی، وجود برخی مفاهیم اخلاقی در دین، مانند زهد و دنیاگریزی و معنویت و عرفان اسلامی، زمینه را برای حضور تصوف فراهم می‌کرد؛ از این رو، عالمان شیعی، با تکیه بر این نکته که هر یک از دو مکتب تشیع و تصوف بیانگر بخشی از واقعیت تعالیم عرفانی و باطنی در اسلام است، به گسترش این رویکرد نوظهور پرداختند (آملی، ۱۳۶۸: ۴۷). با توجه به جنبه‌های تاریخی این دو مکتب می‌توان پی برد که تشیع و تصوف از هم گرفته نشده است و در واقع، هر دو حجیت و اعتبار خود را منسوب به تعالیم پیامبر اکرم (ص) و منبع وحی می‌دانند. امامان شیعه هم، در سیر و سلوک معنوی سهم خاصی داشتند و می‌توان آنان را نماینده تعالیم معنوی و باطنی اسلام ناب دانست.

بیان یکی از وجوه اشتراک این دو مکتب خالی از فایده نیست: در اسلام، به طور اعم و در تصوف، به طور خاص، شخص واصل به حق را ولی الله^۵ و دارای مقام ولایت

می‌گویند. طبق مذهب شیعه، جایگاه امامت، با مقام ولایت ملازم و مرتبط و به دو شکل مطلق و مقید است. مطلق آن مخصوص حقیقت محمدیه و مقید آن مخصوص صورت محمد (ص) است. هر یک از آنها هم ختمی دارند. خاتم ولایت مطلق علی (ع) و خاتم ولایت مقید مهدی (ع) است (اولیاءالله، ۱۳۷۵: ۱۷۲-۱۷۳). از آنجا که امام همیشه زنده است و زمین هرگز از حجت خالی نمی‌ماند، مرتبه ولایت نیز که با امامت ملازم است، همیشه وجود دارد و می‌تواند مردم را به حیات معنوی راهنمایی و هدایت کند. بنابراین، گستره ولایت، که پس از نبوت می‌آید، تا امروز دائماً وجود داشته و مؤید و ضامن بقای طریقت باطنی اسلام است.^۶ البته شکی نیست که ولایت مراتب و انواعی دارد و طبعاً، مقام ولایت امام معصوم، نزد شیعه، با مقام ولایت مطرح‌شده در تصوف تفاوت‌هایی دارد. این بینش اسلامی، که مبنی بر حضور عنصری روحانی و معنوی و پایدار در انسان است که او را در تعالی روحی و دست‌یابی به حیات معنوی قادر می‌کند، پشتوانه «ولایت» انسان است و می‌تواند وجه شباهتی در عقیده شیعیان و صوفیان باشد.

این نوع تفکر، در ایران، با کوشش بزرگانی از سلسله‌های کبرویه و شیخیه جوریه و نیز، سید حیدر آملی رواج یافت. به تدریج، این تفکر، به دلیل وجود ارتباط فکری و مذهبی بین مشایخ آن با برخی از بزرگان در شمال ایران، به مازندران وارد، و زمینه‌ساز تحولات سیاسی و اجتماعی شد. چنان‌که گذشت، میرقوام، صوفی متشیع، نیز با ترویج اندیشه‌های خود، که با ریاضت‌ها و عبادت‌ها همراه بود، مریدان بسیاری از مازندران گرد آورد (دولتشاه، ۱۹۰۰: ۲۸۲)؛ در نتیجه، با تکیه بر تحولات سیاسی و اجتماعی توانست بر اوضاع مازندران مسلط شود.

۱.۲. زمینه‌های اجتماعی

از لابه‌لای منابع تاریخ مازندران می‌توان زمینه‌های اجتماعی ایجاد همگونی تصوف و تشیع را شناخت. فشارهای اقتصادی حاصل از تخریب گسترده کشتزارها، از یک سو، سیستم حکومتی وقت و فشارهای سیاسی و اخلاقی و اقتصادی، که بر زیرساخت‌های فرهنگی و اجتماعی مازندران اثر گذاشت، از دیگر سوی، از نمونه‌هایی است که از گزارش‌های موجود استنباط می‌شود.

هم‌زمان با تحولات حوزه اندیشه، در حوزه اجتماعی نیز تحولاتی پدید آمد. پس از هجوم نظامی مغول به ایران، کمتر شهر آسیب‌دیده‌ای، از تبلیغات دسته‌های صوفی خالی بود. در پی معضلات اجتماعی و سیاسی، که زمینه‌ساز توجه مردم به خانقاه‌ها و مشایخ شد، مشایخ نامداری در هر دو حوزه فکری، یعنی تشیع و تصوف ظهور کردند که افزون بر هدایت مردم، از ارکان ادب و فرهنگ اسلام و ایران بودند. می‌توان گفت ادامه این سلسله و تعالیم شیخ علاءالدوله سمنانی و شاگردانش، مانند شیخ خلیفه مازندرانی، شیخ حسن جوری، سید عزالدین سوغندی (در خراسان و سمنان) و میرقوام‌الدین مرعشی (در مازندران) بود که با تلفیق تعالیم تشیع با طریقت صوفی، زمینه‌ساز تحولات سیاسی و اجتماعی در ایران شد. این در حالی بود که مشکلات و نابسامانی‌ها، مسبب از هم‌پاشیدگی نظام اجتماعی و طبقات گوناگون در ایران بود و همین امر موجب شده بود گروه‌های جدیدی پدید آید. این طبقه جدید، که از دل ایلات برخاسته بودند، زمین‌ها و ثروت منقول و غیرمنقول فراوانی به چنگ آورده بودند و در به دست آوردن مراتع و چراگاه‌ها، آنها را نابود کرده بودند. طبقات پایین دست مولد، مانند کشاورزان و پیشه‌وران، زیر استثمار این فئودال‌های جدید، به آسیب‌های جدید اجتماعی و اقتصادی دچار شدند؛ به گونه‌ای که مازندران به هرج و مرج کشیده شد و بی‌نسق و بی‌قانون مانده بود (مرعشی، ۱۳۴۵: ۱۱۸؛ نک.: بیانی، ۱۳۷۹: ۲۵۵).

ستمگری طبقه حاکم و توجه به زندگی اشرافی، موجبات تغییر ساختار فرهنگی و اخلاقی را نیز، در مازندران در پی داشت. ظهیرالدین در وصف وضع اجتماعی و فرهنگی آن روز مازندران می‌نویسد «چون اکثر مردم مازندران، در آن زمان، به لباس عصیان و فسق و فجور ملبس بودند و شیطان به حکم آیه شریفه «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُحْلَصِينَ» [ص: ۸۲]، ایشان را در تیر ظلمت نفسانی و بیداری هوای شهوانی سرگردان کرده بود» (مرعشی، ۱۳۴۵: ۱۷۲-۱۷۵) به همین علت، در نخستین روزهای حضور سید قوام، گرایش به وی برای تطهیر باطن زیاد شد و حضورش فرصتی مغتنم برای تسلی و تشفی مردم بود (همان: ۱۷۵)؛ در نتیجه، مریدان سید، در مازندران، روز به روز افزون شدند؛ به گونه‌ای که جلسات و عظ، با حضور این مریدان شکل گرفت.

بالآخره در میان کشمکش‌های اجتماعی، اقتصادی، نظامی و گناه عقیدتی، عالمان متشیع متصوف به مازندران کوچ کردند و چون احترام ویژه‌ای، نزد مردم و والیان

داشتند، به تدریج، با فراهم شدن زمینه، در امور اجتماعی و سپس سیاسی مداخله کردند که به وقوع نهضت‌های اعتراض‌آمیز و استقلال‌طلبانه منجر شد.

۲. جنبش شیعیان مازندران

بازه زمانی جنبش شیعیان مازندران، به رهبری خاندان مرعشی را می‌توان از مهم‌ترین دوره‌های تاریخ تشیع در سده‌های میانی تاریخ ایران اسلامی دانست. اهتمام محققان و نویسندگان به این برهه، بیشتر به علت همگونی جریان‌های فکری در این دوره، به عنوان عاملی اثرگذار بر تاریخ بوده است. این دوره، پس از یورش مغولان به ایران (حدود قرن ۷)، نقطه عطفی در شکل‌گیری و گسترش جنبش‌های شیعی و انسجام ساختارهای اجتماعی جامعه ایران شمرده می‌شود.

در این دوره، برخی مناطق نیمه شمالی ایران، مانند حاشیه جنوبی دریای خزر و دامنه‌های البرز و آذربایجان، به‌ویژه ولایت مازندران، به دلیل پیشینه فعالیت‌های گروه‌های شیعی گوناگونی چون داعیان اسماعیلی، به رهبری حسن صباح و جانشینانش (۴۸۳-۶۵۴ ه.ق.) و داعیان زیدی در دوره علویان، از مراکز مهم تشیع در ایران بود (اولیاءالله، ۱۳۱۳: ۸۷-۸۹). در منابع تاریخی، گزارش‌هایی دال بر رقابت و کشمکش‌های شدید میان زیدیان و اسماعیلیان نقل شده است (همدانی، ۱۳۳۸: ۱۴۱). این منطقه، به دلیل وضع جغرافیایی، سیاسی و فرهنگی‌اش، همواره، گرچه بیشتر در گذشته، مأمن گرایش‌های غیررسمی بوده است (رابینو، ۱۳۴۳: ۳۶).

به دلیل دوری از مرکز حکومت، در این دوره، جامعه مازندران را دست‌نشانده‌های حکومت مرکزی، یعنی آل‌باوند، خاندان کیهای جلالی و چلابی اداره می‌کردند. ستم این حاکمان محلی بر مردم منطقه، تاریخی بس طولانی دارد. به گزارش مرعشی، در *تاریخ طبرستان*، ادوار حکومت پادشاهان و خاندان‌های حکومتگر، در این منطقه، بارها تکرار شده است. ورود داعی کبیر، یکی از سادات علوی به مازندران، که به دعوت مردم منطقه و برای رهایی از ستم بود، از نمونه‌های این تاریخ پرفراز و نشیب است. مرعشی (۱۳۴۵: ۱۲۹) می‌نویسد: «چون ظلم محمد اوس، در رویان، به غایت رسیده بود، مردم آن دیار دست تظلم برآورده، نزد سادات رفتند و فریاد می‌کردند که ما را از دست این ظالم خلاص کنید».

پس از حکومت داعیان در طبرستان و تسلط سید ابیض‌الثائر بالله که در سال ۳۵۰ ه.ق. از گیلان خروج کرد و دامنه آن همه مازندران را نیز فرا گرفت (همان: ۱۵۳)، سیدی دیگر به نام میرقوام‌الدین مرعشی در مازندران ظهور کرد و در تاریخ پرفراز و نشیب مازندران اثر گذاشت. طبق نقل ظهیرالدین مرعشی، نسب میرقوام‌الدین به امام زین العابدین (ع) می‌رسید: «قوام‌الدین بن عبدالله محمد بن محمد بن صادق بن حسین بن علی بن عبدالله بن محمد بن حسن مرعشی بن حسین اصغر بن امام زین‌العابدین علی بن حسین بن مرتضی بن ابی طالب (ع)» (همان: ۱۶۶).

رهبر قیام مردم مازندران، به دلیل دستیابی به مقام‌های رفیع معنوی، به «مرعش»^۵، یعنی «کبوتر دورپرواز» متصف شد (شوشتی، بی‌تا: ۱۲۰). غیاث‌الدین خواندمیر (۱۳۳۳): «در تاریخ حبیب‌السیر، درباره او می‌گوید: «از اوایل صبی و ابتدای نشو و نما، به تبع شیعه آبی بزرگوار و اجداد نامدار خود نموده، سلوک طریق و سداد و لزوم طریق صلاح و رشاد مشغول فرمود».

سید قوام به سبب گرایش‌های عقیدتی سلسله شیخیه جوریه، که شیعه دوازده‌امامی و رهبر جریان سربرداری بودند و نیز، شاگردی نزد سید عزالدین سوغندی، به شدت تحت تأثیر آنان قرار گرفت و مرید خاص سید عزالدین شد؛ به گونه‌ای که دولت‌شاه سمرقندی (۱۹۰۰: ۲۸۲) در تذکرة الشعراء، سید عزالدین را پدر (معنوی) سید قوام‌الدین دانسته است. در زمان حکومت خواجه شمس‌الدین علی، سید عزالدین، به علت گسترش نفوذش، از خراسان طرد و همراه سید قوام راهی مازندران شد (همان). سید قوام، که از سید عزالدین لقب «شیخی» دریافت کرده و از نهضت سربداران تأثیر گرفته بود، راهی دیار خود شد و در پی راهکار مناسب برای سامان‌دادن به اوضاع مازندران بود. بر این اساس، می‌توان گفت تعالیم سید قوام، همان تعالیم سید عزالدین سوغندی (همان) و ادامه طریقه شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری بود و چیزی غیر از مذهب تشیع فعال^۶ نبود که با مهدویت تلفیق یافته بود. در حقیقت، او مانند گذشتگان خود، شیخ خلیفه و شیخ حسن، تصوف را از گوشه خانقاه بیرون کشید و به آن بُعد دنیوی و سیاسی افزود.

با وجود هم‌زمانی کوشش بزرگان شیعی و صوفی در همگونی این دو مکتب، نویسنده هیچ اثری از دانش‌آموختگی سید قوام نزد عالمان شیعی مکتب حله، همچون

علامه حلی، سید حیدر آملی و فخرالمحققین نیافته است؛ بر این اساس، می‌توان گفت سید قوام دانش آموخته مکتب صوفی فرقه جوریه بوده و به دلیل وجود عقاید شیعی در آن، وی از آموزه‌های صوفیان متشیع بهره گرفته است.

از دو نکته دیگر نیز می‌توان درستی ادعای اعتقاد سربداران و میرقوام را به تشیع امامی فهمید: درخواست خواجه علی مؤید، سلطان سربدار، از شهید اوله برای تألیف کتابی در فقه امامی و نیز، گزارش غیاث‌الدین خواندمیر (۱۳۳۳: ۳۶۶/۳)، در حیب‌السیر: «در اظهار شعار مذهب علیّه امامیه مبالغه نموده، باقصی الغایه، در تعظیم سادات عظام کوشید و به امید ظهور صاحب‌الزمان سلام الله علیه، هر صباح و مساح انتظار می‌کشید. لطف و کرم آن خواجه محتشم را نهایت نبود و جهت رعایت شرع شریف، هرگز به ارتکاب بنگ و شراب اقدام نفرمود».

به هر روی، با اقدامات شیخ خلیفه مازندرانی و پس از او، میرقوام‌الدین مرعشی، تصوف جوریه با تعالیم شیعی امامی، به‌ویژه عقیده ولایت اولیای دوازده‌گانه و تأکید بر مهدویت امام دوازدهم تلفیق شد (سعدالدین، ۱۳۶۲: ۱۳۷-۱۳۸؛ نسفی، ۱۳۴۱: ۱/۳۲۰-۳۲۱). ثمره آن هم، در حرکت انقلابی سربداران مازندران ظهور یافت و صفحه‌ای نو، در تاریخ تصوف ایران، به‌ویژه مازندران، گشود. نمادهای گوشه‌نشینی و خرّقه‌پوشی و دنیاگریزی صوفیه، با تشیع پیوند خورد و در آن روزگار، با ایجاد شعور طبقاتی (class consciousness)^۸، در جامعه مازندران، پاره‌ای از فرهنگ اجتماعی مردم مازندران شد و ضمن پدیدآمدن تغییراتی در نظام اجتماعی و سیاسی، زمینه مناسبی برای جنبش ماندگار در تاریخ مازندران فراهم آمد.

۳. کارکرد همگونی در جنبش مازندران

یکی از کارکردهای همگونی تصوف با تشیع، در جریان برپایی نهضت مرعشیان، در حوزه سیاسی پدیدار شد. حضور تشیع در مازندران، از سال‌های میانی سده سوم هجری که به شکل‌گیری حکومت محلی در آمل منجر شد، زمینه‌ساز علاقه مردم به تشیع و احترام ویژه به سادات شد. همین امر از زحمات میرقوام در تبلیغ دینی که برای نفوذ تعالیم شیعی و نفوذ معنوی سادات و صوفیان شیعی بود، می‌کاست. حضور سادات مرعشی در مازندران که هم‌زمان با نابسامانی اوضاع سیاسی و اجتماعی آنجا بود، فرصت مناسبی برای هم‌صدایی با جامعه رنج‌دیده، در مقابل طبقه حاکم فراهم کرده بود.

برای پی بردن به عامل اثرگذار بر موفقیت نهضت مرعشیان در مازندران، ضمن توجه به رویکرد همگونی تصوف با تشیع لازم است به عوامل سیاسی و نقش پایگاه اجتماعی رهبر قیام پرداخت.

۱.۳. عامل سیاسی

نظام طبقه‌ای مازندران که پیامد نظام حاکمیتی دیوان‌سالار بود، با حضور آخرین شاخهٔ خاندان آل‌باوند، به نام کینخواریه و حکمرانی‌های فخرالدوله حسن بن کینخسرو و نیز، کیاافراسیاب چلاوی و کیهای جلالی، دو والی محلی و دارای پایگاه اکتسابی (achieved status)،^۹ رونق گرفت. کج‌روی‌های آنان، در بروز ناهنجاری‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و ایجاد نظام بسته (closed system)،^{۱۰} در مازندران نقش چشمگیری ایفا کرد. این دو والی، در کنار حاکم باوندی، سه قدرت هم‌زمان در مازندران بودند.

باوندیان، قدرت مسلط و حاکم بر اوضاع بودند. دو قدرت دیگر، یعنی خاندان کیهای جلالی و خاندان کیهای چلاوی که وزرا و هیئت حاکمه را تشکیل می‌دادند، در پی فرصتی بودند تا قدرت را از آن خود کنند. هر دوی این خاندان، با نزدیک کردن خود به باوندیان می‌خواستند به هدف خود برسند. کشمکش‌های گروه‌های گوناگون بر سر قدرت، مازندران را جولانگاه این قدرت‌ها و اوضاع اجتماعی آن را نابسامان کرد. این در حالی بود که در زمان آل‌باوند، که آخرین بازماندگان مغول بودند، اوضاع مازندران آرام بود و به نقل ابن‌اسفندیار (۱۳۲۰: ۵۱/۲) «نه بر رعایا و نه بر مصارف و ارباب خراج نبود. آب‌های آن ولایت مباح باشد».

پس از کشته‌شدن کیاجلال، بزرگ خاندان جلالی‌ها، و طرد این خاندان از اطراف حکومت مرکزی باوندی، فخرالدوله حسن (حاکم باوندیان)، کیاافراسیاب چلاوی را، که بزرگ خاندان چلاوی و رقیب اصلی و جدی جلالی‌ها بر سر ولایت خاندان باوند بود (اولیاءالله، ۱۳۱۳: ۱۳۵)، برای ولایت برگزید و تمام اختیارات ولایات خود را به وی سپرد. پس از آن، کیاافراسیاب، برای کسب قدرت مطلق در مازندران و حذف خاندان باوندی، فخرالدوله حسن را کشت و همین امر درگیری‌های شدیدی در پی داشت و جامعهٔ مازندران را به مدت سیزده سال، به اغتشاش و آشوب دچار کرد (همان: ۱۲۶).

آنان ستم بسیار بر مردم تحمیل کردند و خون‌های بسیاری ریختند (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۳/۳۳۷).

اوضاع اجتماعی مازندران، بر اثر کج‌روی‌های سیاسی و سرکوب‌گری‌های خاندان چلابی و قتل شاه باوندی که مردم الفتی دیرینه با آنان داشتند، به هم ریخت و به تدریج، موجی از نارضایتی، در مازندران ایجاد کرد. کیاافراسیاب برای مهار این اوضاع، پس از حضور سید قوام در آمل، از وی یاری خواست و با سیاست پذیرش سلک درویشی، به جمع مریدان سید قوام پیوست تا از قبل آن، به اهداف سیاسی خود برسد (مرعشی، ۱۳۴۵: ۱۷۵).

۲.۳. پایگاه اجتماعی رهبر قیام

سید قوام، که رهبر قیام مردم مازندران و از نوادگان امام زین‌العابدین (ع) بود، از کودکی، بن‌مایه فکری خود را بر اساس فرهنگ ناب شیعی بنا نهاد. او از مریدان اهل بیت (ع) و رویکرد نوظهور تصوف متشیع سلسله شیخیه جوریه بود. چارچوب تفکر انقلابی وی از تعالیم امامان شیعه (ع) و اعتقاد به ظهور مهدی موعود (عج) تلفیق یافته بود.

یافتن راهکاری مناسب برای مواجهه درست با نابسامانی‌های زادگاهش، او را به تکاپو انداخت تا ضمن گردآوری مریدان بسیار، به تقویت پایگاه و بنیادهای فکری شیعی بپردازد. بعد صوفیانه حرکت سید قوام با بعد اعتقادی و مذهبی شیعی وی آمیخته شده بود و او با بهره‌گیری از تعالیم شیعی بود که توانست تصوف را از کنج خانقاه‌ها بیرون کشد؛ به گونه‌ای که جهاد را در میان درویشان به کار بست (همان: ۱۷۸) و با حمایت آنان توانست به اقتدار لازم برای مبارزه با حاکمیت سیاسی وقت دست یابد.

همگونی تصوف و آیین فتوت فتیان^{۱۱} درویشان با تشیع امامیه، در تعالیم سید قوام بروز کرد و به اقتدار فرهمند (charismatic authority)^{۱۲} میرقوام در تسلط بر اوضاع اجتماعی مازندران منجر شد. او که بر تعالیم و منش رهبران سربدار خراسان و بر بعد دنیوی و انقلابی آن تأکید می‌کرد، به دلیل تهمت فقیهان و عالمان درباری حکومت چلاویان، به زندان افراسیاب افتاد (همان: ۱۷۶).

همگونی تصوف با تشیع و کارکردهای اجتماعی و سیاسی آن در مازندران (۷۶۰-۷۹۵ ه.ق.) / ۱۳۳

ویژگی حرکت سید قوام ارتباط با سازمان فتیان یا جوان مردان بود (آزند، ۱۳۶۵: ۲۷۳) و تحت لوای این حرکت، موفقیت‌های فراوانی کسب کرد. این سازمان میراثی از استادان میرقوام بود که در جریان نهضت سربدار بر آن تکیه زده بودند. اعضای این سازمان اجتماعی، که با هدف کمک به هموعان و مستضعفان جامعه شکل گرفته بود، جمعی سازمان‌یافته از توده پایین‌دستی جامعه، یعنی پیشه‌وران و کشاورزان، بودند. رهبری این تشکل اجتماعی، در اواخر دوره ایلخانی و هم‌زمان با فعالیت‌های سربداران گلو اسفندیار، بر عهده خواجه شمس‌الدین علی و حیدر قصاب بود (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۳۶۶/۳).

ویژگی بُعد معنوی تعالیم سید قوام، اعتقاد به تشیع، با پوشش درویشی و فقر بود که توانست ضمن تسلط بر افکار اجتماعی و جلب حمایت توده مردم، بر نابسامانی‌های اجتماعی فائق آید. بنا بر گزارش منابع تاریخی، هدف وی از برپایی نهضت، برابری و دعوت به برپایی و تقویت پایه‌های فرهنگ ناب اسلام و حمایت از فقیران و مساکین و امر به معروف و نهی از منکر بود (مرعی، ۱۳۴۵: ۱۸۳). وی همچون شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری، به جدایی‌ناپذیری دین از سیاست معتقد بود و شعار «المَلک والِدین توأمان» (همان) را برگزید و پایه‌های سیاست را در تعالیم و آموزه‌های دین جست‌وجو می‌کرد. سید قوام به نوعی از خلافت یا ولایت امر معتقد بود و آن را در حوزه حکومتی خود رعایت می‌کرد و در نتیجه پس از رسیدن به حکومت، گوشه عزلت اختیار کرد و اداره امور را به فرزندانش سپرد؛ اما به اعتقاد ظهیرالدین مرعی، قوم‌الدین برای ادامه تأثیر عالمان و حفظ دستاوردهای نهضت و جلوگیری از تفرقه بیت درویشان، تسلط معنوی خود بر رأس حکومت را ادامه داد و امور معنوی با او بود (همان).

او دلیل قیام خود را امر به معروف و نهی از منکر می‌دانست و می‌گفت: «در قلع و قمع مخالفان دین، مهما ممکن، سعی باید نمود. امر به معروف و نهی از منکر را که از اصول دین‌اند، شعار و دثار خود باید ساخت تا در روز قیامت، نزد جد بزرگوار خود شرمنده و سرافکنده نگردید» (همان).

از جمله سیاست‌های سید قوام، ایجاد اتحاد میان اقوام طبری بود. در عصری که سید قوام در مازندران می‌زیست، این منطقه خالی از عالمان سنی‌مذهب نبود (همان):

۱۲۴). درست است که مذهب شیعه، در این سامان، پیشینه‌ای بس طولانی داشت و از توجه خاص توده مردم برخوردار بود، ولی مذهب تسنن هم، در میان مردم، به‌ویژه عالمان، رواج داشت؛ چنان‌که همین علما چند باری، سید قوام را طرد و اذیت کردند. در نتیجه، سید به سبب آنکه تفرقه در میان مسلمانان ایجاد نشود، به طور کلی، از اسلام حرف زد و در آغاز کار، کمتر از مذهب شیعه سخنی می‌گفت (آژند، ۱۳۶۵: ۲۷۷).

همین جنبش‌های شیعی با رویکرد صوفی بود که قرن‌های ۷ و ۸ را از لحاظ تحولات سیاسی و اجتماعی و حتی عقیدتی، از دیگر زمان‌ها متمایز کرد. عقاید و تعالیم طریقه شیخیه، به ترتیب، از طریق شاگردان، به سید قوام رسید و وی توانست با بهره‌گیری از تحولات فکری صوفیانه خود، هدفش را نه قدرت‌طلبی و صرف تشکیل حکومت، بلکه گسترش عدالت و مبارزه با فساد اجتماعی و حمایت از ستم‌دیدگان قرار دهد (مرعی، ۱۳۴۵: ۱۲۴) و توانست شاگردانی تربیت کند که در بیرون‌کشیدن اعتقادات صوفیانه از دل خانقاه‌ها و کاربردی کردن آنها، تغییراتی پدید آوردند.

تسلط باوندیان و کیهای چلابی و جلالی بر مناطق گوناگون مازندران، پیامدی جز رواج فساد و تباهی برای جامعه نداشت. توجه فرماندهان این سلسله به لهو و لعب و فسق و فجور، روزه‌روز بیشتر و فشارهای آنان بر رعیت مظلوم افزون می‌شد. در چنین زمانی بود که شخصیت زاهدانه و عارفانه سید قوام، خیل زیادی از مردم رنج‌کشیده مازندران را به سوی خود کشاند. شخصیتی که با اشرافی‌گری و زندگی تجملاتی مبارزه و با فقر، که شیوه همه اهل تصوف است، روشنگری را آغاز کرد. سید قوام با وجود فقر مادی‌اش و برخلاف شیوه رایج اهل تصوف، از دنیا و برقراری برابری و عدالت از طریق قیام سخن می‌گفت. او، که مرجعیت و لقب شیخی‌اش در میان مردم طبرستان تثبیت شده بود، به‌تدریج رهبری نهضت درویشان شیعی مازندران را به عهده گرفت.

کارکردهای منش و کنش صوفیانه و نفوذ و قدرت درویشان چنان گسترش یافت که کیها فراسیاب چلاوی فهمید که فقط در صورت اتحاد با سید قوام و مریدانش، توان حفظ قدرت و حکومت را دارد. پس اول طریقت ایشان را پذیرفت و سپس مرید سید قوام شد و کلاه درویشانه و لباس فقر پوشید (همان: ۱۷۵؛ پطروشفسکی، ۱۳۵۱: ۱۰۴). اینکه کیها فراسیاب به افتخار درویشی رسید، خود نشان‌دهنده میزان نفوذ درویشان در

مازندران است. توجه به این نکته می‌تواند نقش تصوف را در نهضت‌های گذشته و آینده نشان دهد. توجه امیران محلی به صوفیان و احترام مردم به این گروه، زمینه را برای آنها مهیا کرد.

پس از پیوستن کیاافراسیاب به درویشان، پیروانش نیز، مرید سید قوام شدند. در مقابل، آنچه بر برقراری حکومت افراسیاب چلاوی، به طور مستقیم تأثیر گذاشت، تأیید صوفی بزرگ، میرقوام‌الدین، و گزینش لباس صوفیانه بود. در این حکومت، بسیاری از یاران کیاافراسیاب توبه کردند و سید قوام را مراد و مقتدای خود دانستند (مرعشی، ۱۳۴۵: ۱۷۵).

کیاافراسیاب، که برای بازیابی قدرت و تقویت نفوذ خود، با درویشان ارتباط برقرار کرده بود، در این زمان، جدایی از آنان را صلاح نمی‌دید؛ اما می‌دانست که سادات شیعی مازندران پیشینه مخالفت و خروج علیه قدرت‌ها را دارند و هیچ‌گاه، با ولی‌نعمتان خود مخالفت نخواهند کرد. در نتیجه، با احساس ضرر، از درویشان جدا شد و برخلاف سفارش‌های مؤکد سید قوام، از لباس فقر بیرون آمد و به مریدان سید آزار رساند و مرتکب شرب خمر (همان: ۱۷۶) و خوردن گوشت خوک شد (پطروشفسکی، ۱۳۵۱: ۱۰۶). او سپس سید را به زندان انداخت؛ ولی با مخالفت درویشان مواجه شد. در نبردی که میان مریدان سید و کیاافراسیاب رخ داد، وی گریخت و در ۷۲۶ ه.ق. دولت سادات مرعشیان استقرار یافت.

در آغاز حکومت مرعشیان بر مازندران، جناح درویشان حضور پر قدرتی داشت. اعتقاد آنان به حمایت از رعایا و مواجهه با اشرافیت و تجمل‌گرایی، در میان مردم منطقه شیوع یافت. آنها تحت تعلیم سید قوام، برای برقراری عدالت و انصاف و برابری اجتماعی مبارزه کردند و رسالت خود را با صداقت تمام به انجام رساندند. به این ترتیب، سازمان فتیان با ویژگی‌های محلی، در نهضت مرعشیان بروز کرد و مانند دیگر نهضت‌های سربرداری، این ویژگی را داشت. از سخنان ظهیرالدین مرعشی (۱۳۴۵: ۱۷۸ و ۱۷۹) برمی‌آید که آنها مانند شیخ حسن جوری در خراسان، عمدتاً از قشر آسیب‌پذیر، یعنی پیشه‌وران و زحمت‌کشان، بودند.

برگزیدن سید کمال‌الدین، نخستین اقدام حکومتی سید قوام در اداره امور بود. در واقع، این حرکت سید قوام، در راه دودمانی‌کردن حکومت بود که مردم منطقه، از دیرباز، با آن آشنا بودند. سید کمال پس از رسیدن به حکومت، برادر خود، سید رضی،

را به حکومت آمل منصوب کرد تا در برابر جلالیان که در حال نزدیک شدن به آمل بودند، سپاهی فراهم آورد. خاندان مرعشی، در طول حیاتشان، بارها به مشکلات سیاسی و نظامی دچار شدند. آنان توانستند قلمرو حکومت خود را تا استرآباد و حتی گیلان گسترش دهند. در راه تثبیت حکومت، فعالیت‌های تمدنی این خاندان نیز به انجام رسید؛ از جمله تأسیس ساختمان‌های عالی و بناهای عمومی (مثل مسجد و حمام و بازار) و حفر چاه‌های آب (پطروشفسکی، ۱۳۵۱: ۱۰۷). مردم مازندران، تحت تأثیر تصوف واقعی که پشتوانه ایدئولوژیکی شیعی داشت، توانستند با رهبری و مرجعیت سید قوام‌الدین مرعشی، صوفی شیعه و زاهدی عابد، به پیروزی رسیده، نهضتی تاریخی در مازندران برپا کنند.

نتیجه

در اواخر قرن‌های ششم و هفتم، بزرگان و عالمان شیعی و صوفی در ایران، که نقش مرجعیت اجتماعی را ایفا می‌کردند، تحت تأثیر تعالیم عرفانی ابن‌عربی، به تدریج، با پذیرش برخی تعالیم گروه مقابل، زمینه همگونی میان این دو مکتب اثرگذار (تصوف و تشیع) را فراهم کردند. اندیشه‌های صوفیانه شیخ نجم‌الدین کبری (متوفای ۶۰۷ ه.ق.) (از شیوخ متصوفه قرن شش)، گرایش وی به برخی آموزه‌های شیعی، کوشش بزرگانی از عالمان شیعه (مثل سید حیدر آملی که از شاگردان مکتب عقل‌گرای حله بودند) برای پیوند تصوف و تشیع و همچنین، حضور سلسله شیخیه جوریه (با کوشش‌های شیخ خلیفه مازندرانی و شیخ حسن جوری و رهبری آنها در قیام سربداران)، زمینه‌پیدایی تحولات سیاسی و اجتماعی را فراهم کرد. به دلیل وجود پیشینه عقیدتی شیعی در برخی نواحی ایران، همگونی تصوف و تشیع، با تمایل شیعی رونق گرفت و در حقیقت، به مکتب آشتی سنی و شیعه معروف شد. پس از رواج این رویکرد، به تدریج، گروه‌های مخالف قدرت حاکم، با اندیشه سیاسی شیعی سر برآورد و زمینه‌های زایش جنبش‌های اجتماعی را در مناطق گوناگون ایران، به‌ویژه مازندران، فراهم کرد. جامعه مازندران، پس از ورود میرقوام‌الدین مرعشی، تحت تأثیر شخصیت مذهبی و تعالیم دینی وی قرار گرفت. در مازندران، عواملی زمینه‌مقابل با حکومت فاسد و تشکیل سلسله مرعشیان مازندران را فراهم کرد؛ از جمله:

همگونی تصوف با تشیع و کارکردهای اجتماعی و سیاسی آن در مازندران (۷۶۰-۷۹۵ ه.ق.) / ۱۳۷

- آشنایی مردم مازندران با تشیع، از دوره حضور سادات علوی (حدود قرن سوم)؛

- زمینه‌های پیوند آموزه‌های تصوف با آموزه‌های تشیع و کاربرد آن در تحولات سیاسی مازندران؛

- کشمکش‌های سیاسی میان حاکمان محلی آلباوند با والیان و کارگزاران خود (مانند کیاجلالی‌ها و کیاجلاوی‌ها) و اغتشاشات سیاسی و فشارهای اجتماعی و اقتصادی بر مردم؛

- برخورداری رهبر جریان مخالف حکومت، از پایگاه اجتماعی مناسب و تعالیمی شیعی، چون یکپارچگی مسلمانان، برابری، عدالت، امر به معروف، نهی از منکر و به طور کلی، برپایی حدود الهی بر اساس تعالیم اهل بیت (ع).

میرقوام‌الدین مرعشی، که رویکرد صوفیانه وی را گوشه‌نشین خانقاه‌ها کرده بود، به برپایی حکومت تمایلی نداشت؛ اما پس از رویارویی با وضع نابسامان سیاسی و اجتماعی، با همراهی مریدانش و با اشاره به اینکه هدف نهضت تشکیل حکومت نیست، سلسله مرعشیان را در سال ۷۶۰ ه.ق. بنا نهاد. وی در این راه از نهضت سربداران خراسان پیروی کرد و بر کارکردهای همگونی تصوف و تشیع تکیه داشت و توانست در تاریخ پرفراز و نشیب مازندران گامی دیگر بردارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. رابطه بین یک حالت یا متغیر و یک پیامد خاص که در آن، اتفاقی به اتفاق دیگر منجر می‌شود.
۲. از بزرگان صوفی قرن هفت که پس از وفاتش (در ۶۱۸ ه.ق.)، فرقه صوفی کبرویه، برای ادامه حیات ایدئولوژیکی وی، در شرق ایران شکل گرفت (ترکمنی آذر، ۱۳۸۳: ۲۹۵).
۳. حکومت کیاجلالی‌ها از حکومت‌های محلی مازندران بود که در ساری مستقر و پس از استقرار حکومت مرعشیان، از دشمنان این خاندان شد.
۴. کتاب فهرست نسخ خطی مرکز احیای میراث اسلامی، از کتابی گزارش می‌دهد که احتمالاً در قرن دوازدهم تدوین شده و مؤلف آن عقیده صوفیان را در باب توحید و نبوت و امامت جمع‌آوری کرده و درصدد بوده اثبات کند که شیعیان حقیقی همان جماعت صوفیان هستند (حسینی، ۱۳۷۷: ۳۶۲/۱).
۵. در این نوشتار، اشتراک این واژه در معنای هدایتگری ولی مد نظر است. مفهوم ولایت، در تصوف و تشیع، کاملاً با هم متفاوت است. صوفیه تعریف‌های گوناگونی از ولایت دارند. برخی از آنان قائل‌اند که ولایت قیام عبد به حق، در مقام فنا از نفس خود است و ولایت خاص مختص سالکان واصل به

- حق و فنا و بقایافته در آن می‌دانند. در برخی تعریف‌های دیگر آمده است ولی کسی است که از حال خود فانی و در مشاهده حق باقی است و خود از نفس خود خبر ندارد و اگر با غیرحق باشد، عهد و قرار ندارد. اما نزد شیعه، ولایت از پایه‌های عقاید دینی و به معنای مرجعیت دینی، رهبری سیاسی و تصرف و نفوذ غیبی در جهان و انسان‌ها است.
۶. برای مطالعه بیشتر نک: سید حسین نصر، «تشیع و تصوف»، در: غلامرضا اعوانی (۱۳۷۵). حکمت و هنر معنوی؛ مجموعه مقالات، تهران: گروس.
۷. بنا بر گفته ظهیرالدین مرعشی، در تاریخ طبرستان، رویان و مازندران، این سلسله معارف خود را تعلیم امام صادق (ع) می‌دانستند (مرعشی، ۱۳۴۵: ۱۷۲).
۸. نوعی آگاهی ذهنی معطوف به منافع مقررۀ مشترک که اعضای طبقه‌ای خاص اتخاذ کرده‌اند و لازمه کنش سیاسی جمعی برای ایجاد تغییر اجتماعی است.
۹. موقعیت اجتماعی اختصاص یافته به یک شخص، از سوی جامعه، صرف نظر از استعدادها و ویژگی‌های منحصر به فرد وی.
۱۰. نظام اجتماعی‌ای که در آن، امکان تحرک فردی یا کم است یا اصلاً نیست.
۱۱. فتوت یا جوان‌مردی ارزشی اخلاقی بود که در عصرهای مختلف، در جمعی از جوانان رواج داشت. فتیان یا جوان‌مردان انسان‌هایی باگذشت و دارای ارزش‌هایی چون سخاوت و دلاوری بودند که تقریباً، در همه دوران‌ها، با این ویژگی‌های مشخص حضور داشتند. آیین فتوت، به ادعای نویسنده آیین فتوت و جوان‌مردی پهلوانان آذربایجان، در ایران باستان و حتی در عرب جاهلی وجود داشت و پس از اسلام، با الهام از روحیه بزرگ‌مردانه امام علی (ع) و ارزش‌های شیعی ادامه یافت. در قرن هشتم، در جریان فعالیت‌های سربداران، جوان‌مردی سهمی بسزا یافت و رهبران نهضت بر آن تأکید داشتند (نک: موتاب، ۱۳۷۷).
۱۲. قدرتی که به سبب جاذبه شخصی یا عاطفی استثنایی رهبر، برای پیروانش مشروعیت یافته است.

منابع

قرآن مجید.

- آزند، یعقوب (۱۳۶۵). قیام شیعی سر به داران، تهران: امیرکبیر.
- آملی، حیدر بن علی (۱۳۶۸). جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام نقد التقود فی معرفة الوجود، با تصحیح و مقدمه: هانری کورین و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه مقدمه‌ها از: جواد طباطبایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- «تصوف» (۱۳۸۷). دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۳۳۷). شرح نهج البلاغه، تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ج ۱۱.
- ابن اسفندیار، محمد بن حسن (۱۳۲۰). تاریخ طبرستان، تصحیح: عباس اقبال آشتیانی، به اهتمام: محمد رضانی، تهران: کلاله خاور، ج ۲.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۴۰۷). رحلة ابن بطوطه، به کوشش: محمد عبد المنعم، بیروت: دار صادر.
- امین، محسن (۱۴۰۶). اعیان الشیعة، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ج ۶.
- اولیاء الله، محمد بن حسن (۱۳۱۳). تاریخ رویان، تصحیح: عباس خلیلی، تهران: کتابخانه اقبال
- اولیاء الله، محمد بن حسن (۱۳۷۵). نص النصوص در شرح فصوص الحکم، ترجمه: محمدرضا جوزی، تهران: روزنه.
- بویل، جان آندرو (۱۳۸۱). تاریخ ایران از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی ایلیخانان؛ دین در عهد مغول، ترجمه: حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، ج ۵.
- بیانی، شیرین (۱۳۷۹). مغولان و حکومت ایلیخانی در ایران، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- پطروشفسکی، ایلیا پاولوویچ (۱۳۵۱). نهضت سربرداران خراسان، ترجمه: کریم کشاورز، تهران: انتشارات پیام.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۳). تاریخ سیاسی شیعیان اثناعشری در ایران؛ از ورود مسلمانان به ایران تا تشکیل دولت صفویه، تهران: مؤسسه شیعه‌شناسی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۰). رساله الاثنی عشریة فی الرد علی الصوفیة، تصحیح: مهدی حسینی الازوردی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- حسینی، احمد (۱۳۷۷). فهرست نسخ خطی، قم: مرکز احیاء التراث الاسلامی، ج ۱.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۳۳). تاریخ حبیب السیر، تهران: نشر اقبال، ج ۳.
- دولتشاه، دولتشاه بن بختی‌شاه (۱۹۰۰). تذکرة الشعراء، به کوشش: ادوارد برون، لیدن: بریل.

رابینو، یاسنت لویی (۱۳۴۳). *سفرنامه مازندران و استرآباد*، ترجمه: غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

رشیدالدین، فضل الله (۱۹۴۰). *تاریخ مبارک غازانی: داستان غازان خان*، تصحیح: کارلیان، انگلستان: هرنفورد.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). *دنباله جست و جو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.

سعدالدین حمویه، محمد بن مؤید (۱۳۶۲). *المصباح فی التصوف*، مقدمه و تصحیح و تعلیق: نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

شوشتری، نور الله بن شریف الدین (بی تا). *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، مقدمه: شهاب الدین مرعشی، تهران: بی نا.

شیبی، کامل مصطفی (۱۳۷۳). *الفکر الشیعی والنزعات الصوفیه*، ترجمه: ذکاوتی فراگزلو، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.

علاء الدوله سمنانی، احمد بن محمد (۱۳۶۲). *العروة لاهل الخلوۃ والجلوة*، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران: نشر مولی.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۶۷. مرعشی، ظهیر الدین بن نصیر الدین (۱۳۴۵). *تاریخ طبرستان رویان و مازندران*، مقدمه: محمدجواد مشکور، به کوشش: محمدحسین تسیحی، تهران: مؤسسه مطبوعات شرق.

موتاب، احمد (۱۳۷۷). *آیین فتوت و جوان مردی پهلوانان آذربایجان*، تبریز: بی نا.

نسفی، عزیز الدین بن محمد (۱۳۴۱). *مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل*، تصحیح و مقدمه: ماریژان موله، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران، ج ۱.

همدانی، رشیدالدین فضل الله (۱۳۳۸). *جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و داعیان و رفیقان)*، به کوشش: محمدتقی دانش پزوه و محمد مدرسی (زنجان)، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

The Similarity of Sufism and Shiism and Its social and Political Functions in Mazandaran (760-795 AH)

Seyyed Mohammad Hoseini*

Ali Aqanoori**

The similarity of Sufism with Shiism means a process by which Sufism created a tight relationship with Shiism and influenced on social culture of Iranian society. This process was formed, contemporary with the invasion of the Mongols, by the mental efforts of the grandees of Shiites and Sufis. Impressibility of both schools from Muhyi al-Din-Arabi, along with belief in the guardianship and leadership (imamate) of Imam Ali (pbuh) and belief in the salvation of Mahdaviyat doctrine, had a great role in this process. This similarity gradually by carrying on in the thoughts of Shi'a scholars such as Sayyed Haydar Amoli and various groups like Shaykhieh of Kabrueh, and Shaykhieh of Jourueh prepared for social and political turnabouts. Following the mental developments, the political and social society of Iran profoundly changed and spread in different regions of Iran; especially in Mazandaran under the leadership of Mir Ghavam-eddin Mar'ashi, and as its result, liberation movements were formed against the political sovereignty. In this paper, due to the importance of the history of intellectual developments, by using the historical resources of medieval centuries in Iran and applying the descriptive and analytical method, we will seek to discover the effects of the assimilation of Sufism with Shiism and its role in the social and political developments of Mazandaran.

Keywords: Sufism, Shiism, Sayyed Haydar Amoli, Shaykhieh of Kabrueh, Shaykhieh of Jourueh, Mar'ashis

* PhD student in Shiite History, University of Religions and Denominations

** Associate Prof. of the University of Religions and Denominations (Lead Author),
aliaghanore@yahoo.com

Imam Sajjad's Approach in the Uprising of the People of Medina

Seyyed Alireza Vasei*

Imam Sajjad's approach in various stages of life, including the Medina people's uprising against the rule of the Umayyad, is important issue of his life. He had seen the martyrdom and captivity of his family, while he was young; therefore pursued a particular behavior in his life, especially in confrontation with authoritarian politics of Yazid. Imam, despite initial expectation, not only did not oppose Umayyad rule, also did not participate in protests against the rule and adopted a policy of non-intervention. He as a pious scientist and ascetic leader, in most of his time did the things that were not compatible with the mentality of people of the time and other periods. This article, while explaining Imam's behavior, aims to explore the basis of his confrontation and explain his politic approach, especially in the case of Battle of al-Harrah. This article's hypothesis is that Imam peacefully adopted this policy to preserve human dignity and protect human lives and strengthen human society.

Keywords: Imam Sajjad, The rule of Yazid, Battle of al-Harrah, Politic approach, society unity, protecting lives

* Assistant Professor in University of Religions and Denominations, imdatturan@gmail.com

A Critical Examination of of Robert Gleave's View about the Succession of Imam Ali and Ghadir

Sa'adat Ghazanfari*

Shahab al-Din Vahidi**

Robert Gleave is a Shiite researcher and has many writing that, unlike many contemporary orientalist and Shiite researchers, tried to use practical approach in his works. His research approach, usage of Shiite sources and accompanying with Shiite beliefs in his opinions, can be considered as the distinction of his works. But his analysis of succession of Ali (AS) and most importantly, the historical event of Ghadir, in his latest study in encyclopedia of Islam (3rd ed.) under Title "Ali ibn AbiTalib", don't concern all aspects of the subject and sometimes his arguments And conclusions are unexpected. It is essential to know the viewpoint of claims of practical approach in research in dealing with the historical event of Ghadir; and also know its reasons.

Keyword: Robert Gleave, Succession of Imam Ali (AS), Ghadir Khom, Shiite Studies

* MA in History of Islamic culture and civilization and lecturer in University of Applied Science and Technology, Gachsaran, S.gh.tarikh@gmail.com

** Assistant Professor, Department of Philosophy and Wisdom, Ayatollah Haeri University

Traditions of the Supernatural Aspects of Shiite imams; A Study of Chain of Narrators on the Basis of Dirayat al-hadith

Asghar Qa'edan*

Kamran MohammadHosseini**

There are traditions in the Shiite tradition heritage that declare Imams extraordinary acts and miracles to prove their rightfulness against opponents. These narratives, like other traditions, should be investigated and criticized in terms of text and chain of transmitters. Exaggerators (Gholat) showed special interesting to these traditions; therefore criticize and refine of these traditions is more necessary. This paper studies the chain of transmitters of these narrations, and aim to answer these questions on the basis of Dirayat al-hadith: what position have the books and narrators of these traditions? What is the main problem of the chain of narrators of these traditions? According to `Ilm al-Rijāl, what position have narrators of these narrations? Domain of this study is books and collections of traditions till 7th century and traditions of miracles of sixth to eleventh Shiite Imams. This study shows that the authors of these texts or the books have major drawbacks. There are also some disadvantages in the chain of transmitters and narrators; some are weak and some are unknown (majhul) or their narrations are Mursal. Disagreements of Rijal scholars about validity of narrators makes the judgment more complex.

Keywords: Shiite Imams, miracle (dalayel), supernatural work (Kirama), Dirayat al-hadith, `Ilm al-Rijāl tt

* Assistant professor in the History of civilization of Islamic nations in Tehran university; qaedan@ut.ac.ir

** MA in Shiite History; k.mohammadhoseini@gmail.com

Tendency of the People of Medina to Imam Ali (AS) as Viewed by Madani Narrators

Mahdi Noormohammadi*

Mostafa Sadeqi**

According to historical evidence, Medina is the birthplace and home of the Shiite, but it has never been a center of the Shia. In the other words, Medina isn't a Shiite town originally, but it doesn't mean that the people of Medina have no tendency to Ahl al-Bayt. But rather there have been emotional desire and political and scientific tendency in different levels. This article attempts to decode the tendency of people of Medina to Imams, after demise of the prophet until the noble life of Imam Ali (40 AH); obviously this is reflected in the tendency to Imam Ali. It has been explored in various ways by researcher. This paper studies the origin of narrators of Medina, who narrated the Hadith from Imam Ali to prove tendency of Medinas people. As a result, the discovery of approximate equality between narrators of Medina and all of narrators, proves the acceptable attitude of narrators of Medina towards Imam Ali's Hadith.

Keywords: Imam Ali, narrators of Medina, Imams, Ahl al-Bayt

* PhD student in University of Religions and Denominations and researcher in Islamic Sciences and Culture Academy, mn13510301@gmail.com

** Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Thematology of Traditions Concerned with Creation of the Prophet and his Household out of Light

Imdat Turan*

Luminous creation of the Prophet and his household, that is their creation as luminous entities out of the light of God, is a debated and controversial issue in Imamite's theology. The raise of this issue is rooted mainly in narrations of luminous creation related from the prophet and his household themselves. The narrations prime face doesn't seem to provide us with a complete story of luminous creation, but when taken as parts of a puzzle seems to have common conceptual links with each other that enables us to catch the whole story. Using this method, we came to the conclusion that according to these narrations God created the prophet and his household as luminous entities before the creation of other creatures. Then they kept minifying and praising God in front of or besides the divine throne. After the creation of Adam, God put them as a unified light in his loin. This light transmitted in his progeny from the fathers to the mothers till the father and the mother of the prophet and every member of the household of the prophet. So every one of them transmitted from the last loin to the last womb were born to conduct an earthly life.

Keywords: luminous creation, the prophet, shadows, apparition, spirit

* Assistant Professor in University of Religions and Denominations, imdatturan@gmail.com

-
- 7 Thematology of Traditions Concerned with Creation of the Prophet and his Household out of Light**
Imdat Turan
- 31 Tendency of the People of Medina to Imam Ali (AS) as Viewed by Madani Narrators**
Mahdi Noormohammadi, Mostafa Sadeqi
- 59 Traditions of the Supernatural Aspects of Shiite imams; A Study of Chain of Narrators on the Basis of Dirayat al-hadith**
Kamran Mohammadhosseini, Asghar Qa'edan
- 75 A Critical Examination of of Robert Gleave's View about the Succession of Imam Ali and Ghadir**
Sa'adat Ghazanfari, Shahab al-Din Vahidi
- 97 Imam Sajjad's Approach in the Uprising of the People of Medina**
Seyyed Alireza Vasei
- 117 The Similarity of Sufism and Shiism and Its social and Political Functions in Mazandaran (760-795 AH)**
Seyyed Mohammad Hoseini, Ali Aqanoori
-

In the Name of Allah

Shi`a Pajoohi

(Shiite Studies)

A Quarterly Journal of Shiite Studies
Vol. 1, No. 3, Summer 2015



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abolhasan Navvab

Editor-in-Chief: Ali Aqanoori

Executive Manager: Mohammad Reza Mollanoori



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	Associate Professor, Al-Mustafa International University
Es'haq Taheri	Associate Professor, Shahid Mahalati College
Mohammadhadi Yoosefi Gharavi	Lecturer, Islamic History



Copy Editor: Zeynab Salehi

Copy Editor of English Abstracts: Mohammad Haqqani Fazl

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Seyyed Javad Mirqeydari



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: urd.ac.ir, **Email:** shiapazhoohi@urd.ac.ir

Print Run: 1000

Price: 60000 Rials

ISSN: 4125-2423