



شیعه پژوهی

فصل نامه علمی - ترویجی

سال اول، شماره چهارم، پاییز 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	علی آقانوری
دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)	محمدرضا جباری
دانشیار جامعه المصطفی العالمیه	نعمت‌الله صفری فروشانی
دانشیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی	اسحاق طاهری
استاد و پژوهشگر تاریخ و کلام اسلامی	نجم‌الدین مروجی طبسی
استاد و پژوهشگر حوزه و دانشگاه	رضا مختاری
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب	محمدحسن نادم
استاد و پژوهشگر تاریخ اسلام	محمدهادی یوسفی غروی

مشاوران علمی:

علی آقانوری، محمد الله اکبری، نعیمه پورمحمدی، امداد توران، محمد جاودان، محمدجعفر رضایی، مصطفی سلطانی، حمیدرضا شریعتمداری، محمد غفوری‌نژاد، احمدرضا مفتاح، سید حسن متهجدعسکری، محمدحسن محمدی‌مظفر، محمدرضا ملانوری، محمدحسن نادم، سید علیرضا واسعی.

ویراستار: زینب صالحی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: احمدرضا عبادی

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: مسعود موسوی

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

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۰۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷

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

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۷۵.۰۰۰ 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 (ایر/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 (ایر/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 گونه‌شناسی مواضع آثار مکتوب اسلامی راجع به مواضع ابن تیمیه درباره اهل بیت پیامبر اعظم (ع)
نجم‌الدین طبسی، محمد محسن مروجی طبسی
- ۳۹ بررسی و نقد پندار تعارض روایات نبوی با نصوص امامت؛ پاسخ به شبهات فیصل نور
سعید رسالتی، عزالدین رضانژاد
- ۶۳ بررسی منزلت انبیا و ائمه (ع) از منظر سه فرقه شیعی امامیه، زیدیه، و اسماعیلیه
فاضل گرنه‌زاده، محمود قیوم‌زاده
- ۸۷ تقابل رویکرد سیاسی مالک اشتر نخعی و اشعث بن قیس کندی در ماجرای حکمیت
آرمان فروهی، علی‌اکبر عباسی
- ۱۰۵ مشروعیت نظم سلطانی در نگرش سیاست‌نامه‌نویسان شیعی عصر صفوی
علی‌اکبر نیک‌زاد، امیر تیمور رفیعی
- ۱۲۵ بازخوانی انتقادی مبانی حجیت‌نداشتن خبر واحد در اعتقادات در مکتب بغداد
احمد مهدی‌زاده آری، محمد غفوری‌نژاد
-

گونه‌شناسی مواضع آثار مکتوب اسلامی راجع به مواضع ابن تیمیه درباره اهل بیت پیامبر اعظم (ع)

* نجم‌الدین طبری

** محمد محسن مروجی طبری

چکیده

اهل بیت پیامبر، یکی از محورهای اساسی وحدت‌آفرین میان مذاهب اسلامی است که با ظهور ابن تیمیه دمشقی در قرن هفتم هجری، و رویکرد تنش‌زای وی در خصوص اهل بیت، جهان اسلام دچار اختلاف و آسیب جدی شد. مواضع ابن تیمیه راجع به فضایل اهل بیت، به‌ویژه امام علی، از جمله مسائلی است که در عین اتفاق بر تند و زنده‌بودن عبارات ابن تیمیه درباره اهل بیت، در تحلیل مواضع وی بین مسلمانان اختلاف جدی وجود داشته و اعتقادی و ناصبی، یا غیراعتقادی دانستن مواضع ابن تیمیه درباره فضایل اهل بیت، دو گروه مخالفان و مدافعان سرسخت و جدی را به وجود آورده است. این مقاله با رویکرد توصیفی-تحلیلی در صدد ترسیم تصویری جامع از دیدگاه‌ها و رویکردهای عالمان مسلمان با هدف رسیدن به تحلیل واقع‌بینانه از مواضع ابن تیمیه راجع به اهل بیت پیامبر است.

کلیدواژه‌ها: اهل بیت، امام علی، فضایل، ابن تیمیه، عالمان مسلمان.

* استاد و پژوهشگر تاریخ و کلام اسلامی.

** دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب و پژوهشگر پژوهشکده ادیان و مذاهب (نویسنده

مسئول)، Email: m.tabasi110@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۴/۲۲]

مقدمه

جایگاه ویژه اهل بیت در امت اسلامی و نقش آن در انسجام مسلمانان، از جمله مسائل بدیهی است که به اجماع مسلمانان، منکر آن، ناصبی و دشمن اهل بیت معرفی شده است. ابن تیمیه، نظریه‌پرداز اصلی جریان سلفی در جهان اسلام، یکی از افرادی است که مواضعش راجع به اهل بیت، وی را در پرتگاه نصب و ناصبی‌گری قرار داده است. با وجود اتفاق نظر مسلمانان بر تندى مواضع ابن تیمیه در این باره، عالمان مسلمان کتاب‌های فراوانی در نقد و ارزیابی مواضع ابن تیمیه و ناصبی‌بودن یا نبودن وی نگاشته‌اند. مقاله پیش رو می‌کوشد، با تأکید بر کتاب‌های چاپ‌شده به صورت مستقل و غیرمستقل، دیدگاه‌ها و رویکردهای عالمان مسلمان درباره مواضع ابن تیمیه راجع به اهل بیت را ارزیابی کند.

دیدگاه‌ها و رویکردها

در مجموع، دو نگاه مخالف و موافق راجع به مواضع ابن تیمیه در قبال اهل بیت وجود دارد:

مخالفان؛ مخالفان مواضع ابن تیمیه در قبال فضایل اهل بیت نیز به دو گروه مخالفان حداقلی و حداکثری تقسیم می‌شوند:

الف. مخالفان حداقلی؛ کسانی که فی‌الجمله موافق ابن تیمیه هستند، ولی مخالف و منتقد روشی مواضع وی در قبال فضایل اهل بیت‌اند. این گروه در خصوص مواضع ابن تیمیه، رویکرد اعتقادی نداشته‌اند و فقط رویکرد روشی به مواضع تند وی داشته‌اند و آن را ناشی از افراط در جدل و ردّ بر علامه حلی قلمداد کرده‌اند، که از این گروه به «مخالفان حداقلی» یاد می‌شود.

ب. مخالفان حداکثری؛ کسانی که از اساس با تفکرات ابن تیمیه، به‌ویژه در مسئله فضایل اهل بیت، مخالف‌اند. این گروه، رویکرد اعتقادی دارند و آن را ناشی از بُغض، نفاق، تفکر خوارچ، و حتی نصب و ناصبی‌گری دانسته‌اند، که از این گروه به «مخالفان حداکثری» یاد می‌شود.

گونه‌شناسی مواضع آثار مکتوب اسلامی راجع به مواضع ابن تیمیه درباره اهل بیت پیامبر اعظم (ع) / ۹

مدافعان؛ مدافعان مواضع ابن تیمیه در قبال فضایل اهل بیت نیز به دو گروه مدافعان حداقلی و حداکثری تقسیم می‌شوند:

الف. مدافعان حداقلی؛ کسانی که با وجود پذیرش صددرصدی افکار و آرای ابن تیمیه، فقط در صدد تبرئه ابن تیمیه از عبارات تند وی راجع به فضایل اهل بیت هستند. این گروه می‌کوشد رویکرد اعتقادی به مواضع ابن تیمیه راجع به فضایل اهل بیت را نفی کرده، ابن تیمیه را از ورطه مُبغض، منافق، خارجی و ناصبی بودن، و حتی افراط در جدل، نجات دهد، که از آنها به «مدافعان حداقلی» یاد می‌شود.

ب. مدافعان حداکثری؛ موافقان افکار و آرای ابن تیمیه هستند که علاوه بر تبرئه ابن تیمیه، در صدد مُحب اهل بیت جلوه‌دادن ابن تیمیه‌اند! این گروه می‌کوشند با استفاد از برخی عبارات به‌ظاهر مثبت ابن تیمیه، او را دوستدار و محب واقعی اهل بیت ترسیم کنند، که از این گروه به «مدافعان حداکثری» یاد می‌شود.

به عنوان پیشینه تحقیق، به مهم‌ترین منابع و آثاری که به صورت شفاهی یا مکتوب، تک‌نگاری یا غیرتک‌نگاری، کتاب یا مقاله درباره منهاج و دیدگاه‌ها و رویکردهای مخالفان و موافقان حداقلی و حداکثری مواضع ابن تیمیه در خصوص اهل بیت اشاره می‌شود.

کتاب‌های مخالفان منهاج

مخالفان منهاج از تمامی فرق و مذاهب اسلامی، از جمله اهل سنت، شیعیان امامی، و زیدی، و حتی سلفی‌ها هستند، که البته بیشتر آنان از مخالفان حداکثری به شمار می‌آیند.

الف. کتاب‌های مخالفان حداقلی منهاج

کتاب‌های مخالفان حداقلی منهاج از اهل سنت

۱. لسان المیزان والدُّرَرِ الكامَّة، اثر ابن حجر عسقلانی

موضوع لسان المیزان، نقد رجال و راویان حدیث از قرن سوم تا قرن نهم هجری است و بر مبنای کتاب میزان الاعتدال فی نقد الرجال شمس‌الدین ذهبی

نگاشته شده است. همچنین، موضوع الدُّرر الکامنة نیز، تراجم و شرح حال عالمان قرن هشتم است. نویسنده هر دو کتاب، ابن حجر عسقلانی، تاریخ‌نگار، رجالی، حدیث‌شناس و فقیه شافعی مذهب شهر قاهره در قرن نهم هجری است (سخاوی، بی تا: ۳۶/۲، ش ۱۰۴). با اینکه ابن حجر هیچ کتاب مستقل و تک‌نگاری علیه عقاید و آرای ابن تیمیه ندارد ولی در دو کتاب نقد رجال و تراجم خود، با رویکرد روشی، به نقد مواضع ابن تیمیه در قبال اهل بیت در منهاج پرداخته، که مبنای مخالفان منهاج با رویکرد روشی نیز قرار گرفته است. در لسان المیزان ذیل نام پدر علامه حلی، با انتقاد از روش تند و افراطی ابن تیمیه در منهاج و تأیید اشعار سبکی در رد منهاج السنة، مواضع ابن تیمیه در منهاج را اعتقادی ندانسته، معتقد است ابن تیمیه به بهانه رد سخنان علامه حلی در منهاج الکرامه، احادیث صحیح‌السندی را که در فضایل امام علی نقل شده منکر شده و از طرف دیگر دچار تنقیص و جسارت به ساحت امام علی (ع) شده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۶: ۴۱۴/۶، ش ۹۴۵۴).

عسقلانی، ذیل نام علامه حلی، سخن وی درباره ردیه ابن تیمیه را یادآور شده و می‌گوید: «اگر ابن تیمیه سخن مرا درست می‌فهمید، جوابش را می‌دادم!!» (همان: ۳۶۲/۲، ش ۲۸۳۹). همچنین، در کتاب دیگر خود الدُّرر الکامنة به بهانه نام علامه حلی و کتاب منهاج الکرامه وی، به انتقاد روشی از ردیه ابن تیمیه بر آن پرداخته و با یادآوری اشعار سبکی در رد منهاج السنة و تأیید آن، به افراط ابن تیمیه در رد احادیث صحیحه در فضایل امام علی و تنقیص‌های وی در خصوص آن حضرت، اشاره می‌کند (همو، بی تا: ۷۱/۲، ش ۱۶۱۸).

۲. فتح الباری بشرح صحیح البخاری، اثر ابن حجر عسقلانی

کتاب فتح الباری در شرح صحیح بخاری و دفاع از وی، و نقدی بر دیدگاه منفی عینی حنفی راجع به صحیح بخاری در عمدة القاری است. ابن حجر عسقلانی در فتح الباری، برخلاف دو کتاب دیگرش (لسان المیزان و الدرر الکامنة)، از نقدهای کلی بیرون آمده و به نقدهای مصداقی روی آورده است.

گونه‌شناسی مواضع آثار مکتوب اسلامی راجع به مواضع ابن تیمیه درباره اهل بیت پیامبر اعظم (ع) / ۱۱

وی در بخش مناقب علی بن ابی طالب از فضائل الصحابة، و مناقب الأنصار در فتح الباری، با دفاع قاطع از فضایل امام علی، به مناسبت نقد جریان ناصبی‌گری به مواضع ابن تیمیه راجع به فضایل حضرت علی اشاره کرده است. مثلاً در مسئله حدیث سدّ الأبواب إلّا باب علیّ (همو، ۱۴۰۷: ۱۸۷ و ۱۹، ح ۳۶۵۴)، و مؤاخات بین پیامبر و امام علی (همان: ۳۱۸/۷، ح ۳۹۳۷)، دیدگاه ابن تیمیه در انکار دو فضیلت یادشده برای حضرت علی را نقد کرده است.

۳. قواعد فی علوم الحدیث، اثر تَهانوی

موضوع کتاب، شناخت مبانی کلی علوم حدیث، نوشته شیخ ظفر احمد تَهانوی، رجالی، حدیث‌شناس، متکلم و فقیه حنفی مذهب در شبه‌قاره هند، در قرن چهاردهم است (تهانوی، ۱۴۰۴: ۶). در کتاب یادشده، به مناسبت بحث متشددین در جرح و تعدیل، و کسانی که به اندک بهانه‌ای راوی یا روایتی را کنار می‌گذارند، ابن تیمیه در شمار متشددین ذکر شده، و با نقد مبانی رجالی ابن تیمیه، سخن ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان، درباره افراط ابن تیمیه در ردّ احادیث صحیح‌السند فضایل امام علی را یادآور شده است، که نشانگر رویکرد روشی و نه اعتقادی نویسنده به منهای است؛ وی از عملکرد ابن تیمیه، و رد بی‌دلیل روایات فضایل حضرت علی، از جمله رد حدیث ردّ الشمس، انتقاد می‌کند (همان: ۴۴۰ و ۴۴۱).

۴. أعیان العصر و اعوان النصر، اثر صَفَدی

تراجم و شرح حال‌نویسی عالمان و بزرگان قرن هفتم و هشتم هجری قمری، موضوع اصلی کتاب، صلاح‌الدین خلیل بن ایبک صفدی، تاریخ‌نگار، ادیب، لغت‌شناس، شاعر و فقیه شافعی مذهب شهر دمشق و شاگرد ابن تیمیه، نویسنده آن است (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا: ۸۷/۲، ش ۱۶۵۴). این کتاب از جمله منابعی است که نویسنده آن موافق ابن تیمیه است ولی رویکرد انتقادی به منهای دارد. صَفَدی، ضمن معرفی ابن تیمیه، به انتقاد از بعضی آثار وی از جمله منهای السنّة پرداخته، آن را کار بیهوده و بی‌فایده‌ای معرفی می‌کند (صَفَدی، ۱۴۱۸: ۱/۲۳۷، ش ۱۱۸).

۵. السیرة الحلبیة فی سیرة الأئمة المأمون، اثر حلبی

نام اصلی کتاب، إنسان العیون فی سیرة الأئمة المأمون است که به السیرة الحلبیة شهرت یافته است. موضوع کتاب، تاریخ پیامبر و سیره نبوی و نویسنده آن علی بن برهان‌الدین حلبی، مورخ و محدث حلب سوریه در قرن یازدهم هجری است (حاجی‌خلیفه، ۱۴۰۲: ۱۸۰/۱). حلبی با اینکه موافق و هم‌فکر ابن تیمیه است، ولی یکی از منتقدان مواضع ابن تیمیه در قبال فضایل امام علی است که به صورت مصداقی در کتاب خود به آن پرداخته است. وی درباره فضایل امام علی در جریان یوم‌الدار و آیه انذار (حَلَبی، ۱۴۰۰: ۱/۴۶۰ و ۴۶۱)، لیلۃ المَیْمِیت (همان: ۱۹۲/۱)، حدیث مؤاخات (همان: ۱۸۱/۲ و ۱۸۲)، شجاعت و دلاوری‌های امام علی در جنگ احد (همان: ۵۴۷/۲)، و سخن پیامبر در فضیلت امام علی در جنگ خندق که فرمودند: «قتل علی لعمر و بن عبدود، أفضل من عبادة الثقلین» (همان: ۶۴۲/۲ و ۶۴۳) به نقد مواضع ابن تیمیه درباره فضایل یادشده پرداخته است.

کتاب‌های مخالفان حداقلی منهج از سلفیان

۱. البدرُ الطالع بِمَحاسِنَ من بعد القرن السابع، اثر شوکانی

موضوع کتاب، تراجم و شخصیت‌شناسی از قرن هفتم تا قرن سیزدهم هجری نوشته محمد بن علی شوکانی، ادیب، شاعر، محدث، رجالی، مفسر و فقیه سلفی وهابی در قرن سیزدهم هجری در یمن است (زرکلی، ۲۰۰۷: ۲۹۷/۶). وی با اینکه ابتدا زیدی‌مذهب بوده و در ادامه، تحت تأثیر افکار محمد بن عبدالوهاب، گرایش‌های وهابی سلفی پیدا کرده، طبیعی است در آثار خود از ابن تیمیه تعریف و تمجید کند، ولی در کتاب البدر الطالع ذیل اسم ابن تیمیه، بعد از تعریف و تمجید از وی، با رویکرد روشی، منهج ابن تیمیه را نقد کرده و مواضع وی در قبال اهل بیت را ناشی از افراط و زیاده‌روی در جدل دانسته، که منجر به تنقیص اهل بیت شده است (شوکانی، ۱۴۲۸: ۱/۱۵۰، ش ۴۰).

گونه‌شناسی مواضع آثار مکتوب اسلامی راجع به مواضع ابن تیمیه درباره اهل بیت پیامبر اعظم (ع) / ۱۳

۲. سلسله‌الاحادیث الصحیحة، اثر البانی

محمد ناصرالدین البانی، حدیث‌شناس و رجال‌شناس سلفی آلبانی تبار در قرن پانزدهم، در این کتاب، احادیث صحیح را طبق مبنای اهل سنت گرد آورده است. گرچه موضوع کتاب حدیثی است و نویسنده، سلفی و طرفدار شدید ابن تیمیه است، ولی رویکرد روشی به منهج داشته، به مناسبت حدیث «مَنْ كُنْتُ مُؤَلَاةً فَعَلَىٰ مُؤَلَاةٍ»، ردّ این حدیث و سایر فضایل روایی از سوی ابن تیمیه در منهج را با شگفتی یادآور شده و با انتقاد از روش تند وی، منشأ آن را زیاده‌روی و جسارت بیش از حد ابن تیمیه در تضعیف احادیث فضایل می‌داند (البانی، ۱۴۱۶: ۲۶۳/۵، ح ۲۲۲۳).

۳. دَفْعُ الشُّبُهَةِ الْحَبَشِيَّةِ عَنِ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ، اثر سُويدان

این کتاب واکنش به دیدگاه عبدالله حَبَشِي راجع به ابن تیمیه، نوشته مراد شُکری سُويدان، وهابی معاصر است. انگیزه نگارش کتاب، نقد آرای حبشی است و محتوای آن نیز گواه این مدعا است. ولی نکته تأمل برانگیز این است که نویسنده بیشتر دیدگاه‌های حبشی را در این کتاب نقد می‌کند اما دیدگاه منفی حبشی راجع به مواضع ابن تیمیه و اهل بیت را نقد نمی‌کند، گویی در این زمینه با حبشی موافق بوده است (سُويدان، ۱۴۲۹).

ب. کتاب‌های مخالفان حداکثری منهج

کتاب‌های مخالفان حداکثری منهج از اهل سنت

۱. زُدُودِ عَلِيٍّ مِنْهَاجِ السُّنَّةِ، اثر گروهی از علمای اهل سنت قرن هشتم

ابن حجر عسقلانی، گزارش کلی از ردیه‌ها و مخالفت‌های شفاهی و احیاناً کتبی گروهی از علمای اهل سنت، علیه منهج السنة به دست می‌دهد. بر اساس گزارش ابن حجر، گروهی از علمای اهل سنت هم‌عصر ابن تیمیه، که نام و مذهب فقهی آنها مشخص نیست، رویکرد ابن تیمیه در منهج را اعتقادی تلقی کرده‌اند و او را به دلیل دیدگاه‌هایش درباره حضرت علی (ع)، و تشکیک در فضایل قطعی آن حضرت، منافق می‌دانستند (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا:

۱/۱۵۵، ش ۴۰۹). گزارش ابن حجر عسقلانی، یکی از مهم‌ترین مستندات مخالفان منهج با رویکرد اعتقادی، قرار گرفته است.

۲. الاستیفاء فی الردّ علی المنهاج، اثر سُبکی

الاستیفاء، مجموع اشعار تقی‌الدین سُبکی، فقیه شافعی و متکلم اشعری مذهب شهر دمشق در قرن هشتم و هم‌عصر ابن تیمیه است (سُبکی، بی‌تا: ۱۳۹/۱۰، ش ۱۳۹۳). وی از مهم‌ترین مخالفان تمامی آرای ابن تیمیه در اصول و فروع به شمار می‌آید که بیشترین ردیه‌ها علیه ابن تیمیه را به خود اختصاص داده است. یکی از ردیه‌های وی، مجموعه اشعار علیه منهج ابن تیمیه است که ابن حجر عسقلانی از آن به «استیفاء» یاد کرده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۶: ۴۱۴/۶، ش ۹۴۵۴). با اینکه وی گرایش‌های ضد شیعی داشته و علیه علامه حلی و کتاب منهج الکرامه او سخن گفته است، چنانچه در ابتدای همین اشعار آمده است، ولی ظاهراً مواضع ابن تیمیه را عقیدتی دانسته، با غث و سمین دانستن کتاب منهج ابن تیمیه، به نقد مواضع وی درباره اهل بیت پرداخته است (سُبکی، بی‌تا: ۱۷۶/۱۰، ش ۱۳۹۳). کهن‌ترین منبعی که این اشعار را نقل کرده، کتاب الطبقات الشافعیة الکبری اثر پسر سُبکی است. این کتاب را، که درباره معرفی عالمان شافعی از قرن سوم تا هشتم است، تاج‌الدین عبدالوهاب بن علی سُبکی، پسر تقی‌الدین علی بن عبدالکافی سُبکی، نگاشته است. دیدگاه سُبکی درباره منهج ابن تیمیه نیز، مستندی برای دانشمندان اهل سنت مخالف منهج شده است، چنانچه خواهد آمد.

۳. الفتاوی الحدیثیة، اثر ابن حجر هیتمی

مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌ها و مباحث گوناگون حدیثی، تفسیری، فقهی، عرفانی، کلامی و تاریخی، موضوع اصلی کتاب الفتاوی الحدیثیة است. نویسنده کتاب، ابوالعباس شهاب‌الدین احمد بن محمد بن حجر هیتمی، محدث، صوفی، متکلم و فقیه شافعی مذهب مکه مکرمه در قرن دهم هجری است که از مهم‌ترین مخالفان و ردیه‌نویسان علیه عقاید و آرای فقهی و کلامی ابن تیمیه به شمار می‌آید (عَزَی، ۱۴۱۸: ۱۰۱/۳، ش ۱۳۵۱). وی با اینکه کتب

گونه‌شناسی مواضع آثار مکتوب اسلامی راجع به مواضع ابن تیمیه درباره اهل بیت پیامبر اعظم (ع) / ۱۵

تک‌نگاری علیه عقاید ابن تیمیه در مسائل گوناگون، از جمله مسئله زیارت قبر پیامبر، دارد و علیه منهج و مواضع ابن تیمیه راجع به اهل بیت کتاب مستقلی ندارد، ولی در الفتاویٰ الحدیثیه تحت عنوان «مطلب اعتراض ابن تیمیه علی متأخری الصوفیه»، رویکرد اعتقادی به مواضع تند ابن تیمیه در خصوص حضرت علی دارد و آن را ناشی از عقیده باطل و فاسد وی می‌داند و با انتقاد شدید از دیدگاه ابن تیمیه که حضرت علی را در بیش از سیصد مسئله خطاکار معرفی کرده، نه تنها مواضع ابن تیمیه در خصوص حضرت علی را مایه نزول عذاب الهی می‌داند، بلکه از ابن تیمیه با توصیفات چو خوار، ذلیل، گمراه و کوردل تعبیر می‌کند (ابن حجر هیتمی، بی تا: ۸۶ و ۸۷).

۴. الردّ علی ابن تیمیه فی منهج السنّة، اثر تتوی سندی

موضوع این کتاب، بررسی و نقد سخنان ابن تیمیه درباره اهل بیت در منهج السنّة است. نویسنده آن محمد معین بن محمد امین تتوی سندی، متکلم، مفسر، حدیث‌شناس، صوفی و فقیه حنفی مذهب شبه‌قاره هند در قرن چهاردهم هجری است (تتوی سندی، ۱۴۲۳: ۳۶). وی با اینکه آثار فراوانی در زمینه‌های گوناگون، به زبان‌های سندی، عربی و فارسی دارد ولی ردیه‌ای مستقل علیه منهج السنّة و مواضع ابن تیمیه در خصوص اهل بیت نوشته است. شقی‌الدین خواندن تقی‌الدین ابن تیمیه، مذمت ابن تیمیه و پیروانش و فتوادادن به سوزاندن کتب ابن تیمیه، حاکی از مواضع تند و صریح وی راجع به افکار ابن تیمیه، به‌ویژه در خصوص اهل بیت است (همان: ۴۲ و ۴۳). وی مواضع ابن تیمیه راجع به اهل بیت، از جمله انکار خلافت حضرت علی، را مطرح می‌کند و آن را ناشی از عقیده فاسد وی می‌داند و در مقاطع مختلف ردیه خود، ابن تیمیه را خارجی، ملعون، مبغض، افراطی و گزافه‌گو معرفی می‌کند (همان: ۸۳). اصل کتاب در دسترس نیست و آگاهی از آن، از طریق ردیه‌ای بر کتاب محمد معین سندی، به نام الحُجّة القویّة فی الردّ علی من قدّح فی ابن تیمیه، نوشته محمد هاشم عبدالغفور تتوی سندی (متوفای ۱۱۷۴ ه.ق.) از معاصران وی، حاصل شده است.

۵. الردّ علی منهج السنة، اثر رباعی نجدی

موضوع اثر، نقد و ردّ دیدگاه‌های ابن تیمیه راجع به اهل بیت است که عثمان بن سند بن محمد رباعی نجدی، شاعر، ادیب، مورخ، صوفی، متکلم اشعری و فقیه حنبلی مذهب در نیمه نخست قرن سیزدهم آن را مطرح کرده است (زرکلی، ۲۰۰۷: ۲۰۶/۴). بر اساس گزارش عثمان بن عبدالعزیز بن منصور، که گرایش وهابی سلفی دارد، مناظره‌ای بین وی و عثمان بن سند درباره ابن تیمیه و آرا و عقاید وی صورت می‌گیرد. در این مناظره عثمان بن سند، آرای ابن تیمیه به صورت عام، و دیدگاه وی در منهج السنة را به صورت خاص، فاسد و گمراه‌کننده معرفی، و ابن تیمیه را سب و لعن می‌کند (نجدی، ۱۴۲۵: ۹۱ و ۹۹). این در حالی است که عثمان بن سند حنبلی بوده و گرایش‌های ضد شیعی نیز داشته است (همان: ۳۷).

۶. تقوية الايمان بردّ تزكية ابن ابي سفیان، اثر حضرمی

کتاب یادشده، نقد کتاب إعانة المُسترشدين علی اجتناب البدع فی الدین است که در دفاع از معاویه و بنی‌امیه نوشته شده است. محمد بن عقیل حضرمی، رجالی، ادیب، متکلم و فقیه شافعی مذهب قرن چهاردهم هجری است (زرکلی، ۲۰۰۷: ۲۶۹/۶)، که در کتاب تقوية الايمان، دشمنی بنی‌امیه با اهل بیت و بنیان‌گذاری جریان نصب و نواصب از سوی بنی‌امیه و معاویه، و دیدگاه علمای اهل سنت درباره آنان را بیان می‌کند. اگرچه عنوان کتاب در رد منهج نیست، ولی محتوای آن کاملاً مرتبط با منهج السنة است و نویسنده با اینکه گرایش‌های ضد شیعی دارد، اما بنی‌امیه و جریان نصب و نواصب را معرفی می‌کند، و با رویکرد اعتقادی به منهج و ابن تیمیه، روح حاکم بر تفکرات ابن تیمیه در منهج را نصب می‌داند. وی با جایگزین کردن لقب «شیخ النصب» به جای «شیخ الاسلام» (حضرمی، ۱۴۱۴: ۶۳ و ۷۱) در توصیف ابن تیمیه، بارها در کتاب خود، به ناصبی بودن ابن تیمیه، ذهبی و ابن حجر هیتمی تصریح می‌کند (همان: ۴۴) و درباره وجود تفکرات ناصبی‌گری ابن تیمیه و ابن حجر هیتمی در حضرموت و سایر کشورهای اسلامی در قرن چهاردهم هشدار می‌دهد (همان: ۱۰۰).

گونه‌شناسی مواضع آثار مکتوب اسلامی راجع به مواضع ابن تیمیه درباره اهل بیت پیامبر اعظم (ع) / ۱۷

۷. الاشفاق علی أحكام الطلاق، اثر کوثری

موضوع کتاب الاشفاق، فقهی است و در نقد دیدگاه ابن تیمیه در مسئله طلاق. مؤلف این کتاب شیخ محمد زاهد بن حسن کوثری، عالم و فقیه حنفی مذهب مصری در قرن چهاردهم است (زرکلی، ۲۰۰۷: ۱۲۹/۶). نویسنده، یکی از مخالفان جدی تمامی آرا و دیدگاه‌های اعتقادی و فقهی ابن تیمیه است که با رویکرد اعتقادی به مواضع وی، آثار فراوانی در این زمینه نگاشته است. وی در قسمتی از این کتاب، با تبیین نقش افکار و آرای ابن تیمیه در تفرقه بین مسلمانان، از منهج سخن به میان می‌آورد و با رویکرد اعتقادی به مواضع ابن تیمیه در خصوص فضایل و جایگاه امام علی در منهج، دروغ‌گویی و فساد عقیدتی ابن تیمیه را علت اصلی مواضع وی می‌داند و او را بدتر از خوارج معرفی می‌کند (کوثری، ۱۴۲۵: ۶۸). وی با مبغض خواندن ابن تیمیه، بغض و دشمنی با حضرت علی را یکی از نشانه‌های روشن آثار ابن تیمیه دانسته است (همان: ۲۷).

۸. علی بن ابی طالب امام العارفین، اثر احمد بن محمد عُماری

نام دیگر این کتاب البرهان الجلی فی تحقیق انتساب الصوفیة الی علی، و در رد دیدگاه ابن تیمیه و ابن خلدون، اثر ابوالفیض، احمد بن محمد بن صدیق عُماری، شاعر، محدث، رجالی، صوفی شاذلی و فقیه شافعی مذهب قاهره در قرن چهاردهم نگاشته شده است (زرکلی، ۲۰۰۷: ۲۵۳/۱). با اینکه گرایش‌های ضد شیعی احمد عُماری در کتابش مشهود است ولی از مخالفان سرسخت دیدگاه‌های ابن تیمیه در مسائل تصوف، حدیث و اهل بیت به شمار می‌آید؛ و با اینکه کتاب علی امام العارفین در رد دیدگاه‌های ضد صوفیانه ابن تیمیه و ابن خلدون است، به مناسبت‌های مختلف از منهج ابن تیمیه و دیدگاه وی درباره اهل بیت به شدت انتقاد می‌کند. احمد عُماری، با رویکردی اعتقادی به منهج، دیدگاه ابن تیمیه راجع به امام علی و انکار فضایل آن حضرت را، ناشی از بغض و نفاق می‌داند و او را در بالاترین درجه دشمنی معرفی می‌کند. عُماری با تأیید گزارش ابن حجر عسقلانی،

که گروهی از هم‌عصران ابن تیمیه او را منافق می‌دانستند، از ابن تیمیه، با الفاظی همچون «رأس المنافقین»، «امام الضالین» و «شیخ المجرمین» یاد می‌کند! (غُماری، ۱۴۱۸: ۵۳-۵۹). نویسنده در اثر دیگری با عنوان فتح الملک العلیّ بصحة حدیث باب مدینة العلم علیّ، به مبنای حدیثی ابن تیمیه در ردِ راویان فضایل امام علی اشاره کرده، او را از غُلّات نواصب معرفی می‌کند (غُماری، ۱۴۲۸: ۲۱۷).

۹. الرسائل الغُماریة، اثر عبدالله بن محمد غُماری

این کتاب در رد دیدگاه‌های البانی است. غُماری، حدیث‌شناس، رجالی، صوفی شاذلی و فقیه شافعی مذهب قاهره، در قرن پانزدهم است (غُماری، ۱۴۲۴: ۱۲۰). غُماری با رویکرد اعتقادی به مواضع ابن تیمیه در خصوص امام علی در منهاج، در لقب شیخ الاسلامی وی تشکیک می‌کند (همان: ۶۳ و ۶۴). در کتاب‌های افضل مقول فی مناقب افضل رسول صلی الله علیه وسلم (همو، ۱۴۲۶: ۱۲۰ و ۱۲۱)، سَمیر الصالحین (همو، ۱۳۸۸: ۷۷)، و الردّ المُحکم المَتین علی کتاب القول المُبین (همو، ۱۴۰۶: ۱۲۲)، نیز با منهاج البدعة خواندن منهاج السنة، به منهاج ابن تیمیه به شدت تاخته، کلمات وی را فاجرانه می‌خواند.

۱۰. کلمة الرائد، اثر ابراهیم

موضوع کتاب مجموعه مباحث تاریخی، اعتقادی، عرفانی و حدیثی، نوشته عالم، محدث، صوفی معاصر، شیخ محمد زکی‌الدین ابراهیم از مصر است. قسمتی از کتاب، به منهاج ابن تیمیه و مواضع وی درباره حضرت زهرا و امام علی اختصاص دارد. نویسنده با رویکرد اعتقادی به منهاج، مواضع وی را منافقانه و برخاسته از بغض و نصب می‌داند (ابراهیم، ۱۴۲۶: ۵۴۶).

۱۱. المَقالات السُّنیّة فی کشف ضلّالات احمد بن تیمیه اثر حبشی

کتابی است در ردّ عقاید و افکار کلامی و فقهی ابن تیمیه، نوشته شیخ عبدالله هرری حبشی، ادیب، متکلم، صوفی رفاعی، متکلم اشعری و فقیه شافعی مذهب قرن پانزدهم در لبنان و سوریه (حبشی، ۱۴۳۵: ۵/۱). وی از نویسندگان اثرگذار در جهان اسلام است که با نگارش کتاب المقالات

گونه‌شناسی مواضع آثار مکتوب اسلامی راجع به مواضع ابن تیمیه درباره اهل بیت پیامبر اعظم (ع) / ۱۹

السُّنِّيَّة، در تمامی منظومه فکری ابن تیمیه تشکیک کرد. نقدهای سلفی‌ها علیه حبشی بهترین نشانه تأثیرگذاری این کتاب در جهان اسلام است. این کتاب در دو جلد سامان یافته که جلد نخست، مخالفت‌های ابن تیمیه با اجماع امت اسلام در اصول دین، و جلد دوم، مخالفت‌های ابن تیمیه با اجماع امت اسلام در فروع دین، است. مقاله سیزدهم و چهاردهم جلد اول کتاب، درباره منهای ابن تیمیه است. نویسنده با رویکرد اعتقادی به آن، مواضع ابن تیمیه راجع به انکار فضایل متواتر، خلافت و تشکیک در حقانیت جنگ‌های امام علی، و مواضع مثبت وی درباره معاویه و بنی‌امیه را بررسی و نقد کرده (همان: ۳۱۷/۱-۳۸۲)، آن را روشن‌ترین مصداق نصب و ناصبی معرفی می‌کند (همان: ۳۴۴/۱).

۱۲. غایة التبجیل وترک القطع بالتفضیل، اثر ممدوح

موضوع کتاب درباره بحث افضلیت بین صحابه و بیان دیدگاه علمای اهل سنت در این زمینه، نوشته شیخ محمود سعید بن محمد بن ممدوح، متکلم، رجالی و فقیه شافعی مذهب قرن پانزدهم است (ممدوح، ۱۴۲۵: مقدمه). با اینکه عنوان کتاب، درباره منهای السنة نیست ولی محتوای آن کاملاً با مواضع ابن تیمیه درباره اهل بیت ارتباط دارد. وی در فصل ششم از فصول دوازده‌گانه کتاب خود، با اشاره به دیدگاه‌های مختلف درباره افضلیت حضرت علی بر صحابه، دیدگاه ابن تیمیه در منهای راجع به فضایل حضرت علی را یادآور شده، با رویکرد اعتقادی به منهای السنة، آن را منهای البدعة خوانده، و با ناصبی دانستن ابن تیمیه، وی را یکی از پایه‌گذاران جریان نصب معرفی می‌کند (همان: ۱۱۹).

۱۳. التوفیق الرّبّانی فی الردّ علی ابن تیمیة الحرّانی، اثر جمعی از علمای اهل سنت

این کتاب در رد مواضع و دیدگاه‌های کلامی و فقهی ابن تیمیه، به‌ویژه راجع به پیامبر و اهل بیت، نوشته جمعی از علمای اهل سنت در قرن چهاردهم است. در این کتاب پس از اشاره به زیست‌نامه ابن تیمیه، گزارشی از آرای منفی وی درباره فرقه‌های کلامی و مذاهب فقهی اهل سنت و دیدگاه علمای مخالف ابن تیمیه از معاصر و غیرمعاصر وی، مطرح می‌کند. کتاب در

فصلی با عنوان «افتراوات ابن تیمیة علی الامام علی» به نقل توصیفی رویکردهای علمای اهل سنت حنبلی، مالکی، شافعی و حنفی، به مواضع ابن تیمیه در منهاج، بسنده کرده است (جمعی از علمای اهل سنت، بی تا: ۸۵).

۱۴. مجموعة الرسائل، اثر سَقَاف

موضوع کتاب، مجموعه مقالات فقهی، حدیثی و کلامی در نقد تفکرات سلفی وهابی، نوشته حسن بن علی سَقَاف، حدیث شناس، رجالی، متکلم و فقیه شافعی مذهب اردن در حال حاضر است. وی یکی از مخالفان و منتقدان جریان فکری سلفی وهابی، به ویژه ابن تیمیه است که آثار بسیاری در این زمینه دارد. از جمله آثار وی، مجموعه الرسائل است. در مقاله دوم کتاب، با عنوان «البشارة والاتحاف بما بین ابن تیمیة والألبانی فی العقیدة من الاختلاف» با رویکرد اعتقادی به منهاج، دیدگاه های ابن تیمیه درباره روایات متواتر در فضایل امام علی، از جمله انکار حدیث «من كنت مولاة فعلى مولاة» را نقد، و ابن تیمیه را بدتر از نواصب معرفی می کند (سَقَاف، ۱۴۲۸: ۲۵/۱). در آثار دیگر خود، با مطالعه عبارات ابن تیمیه در منهاج، مانند جسارت وی به حضرت زهرا، و ردّ فضایل حضرت علی، مواضع وی را، اعتقادی و برخاسته از تفکر نصب و بغض اهل بیت دانسته، با لعن و نفرین بر ابن تیمیه از او، به رأس المنافقین و ناصبی خبیث یاد کرده است (همان: ۷۳۶/۱ و ۷۳۷، ۷۸۳؛ همو، ۱۴۲۳: ۱۵؛ العلوی، ۱۴۲۵، به همراه تعلیقات سَقَاف: ۲۷).

۱۵. أخطاء ابن تیمیة فی حقّ رسول الله واهل بيته، اثر صُبَّیح

این کتاب نوشته دکتر سید شریف محمود سید صُبَّیح، یکی از نویسندگان شافعی مذهب اهل مصر در حال حاضر است. وی در این کتاب با نقل تفصیلی آرا و مواضع ابن تیمیه درباره پیامبر و اهل بیت در منهاج و سایر آثارش، تفکرات ابن تیمیه را به شیوه رایج کلامی - حدیثی بررسی و نقد می کند (صُبَّیح، ۱۴۳۱: ۸). با اینکه نویسنده کتاب با روشی کاملاً مسالمت آمیز، تعارض سخنان ابن تیمیه با مصادر حدیثی و دیدگاه علمای اهل سنت را بیان می کند، ولی از نقدهای وهابیان سلفی در امان نمانده است.

گونه‌شناسی مواضع آثار مکتوب اسلامی راجع به مواضع ابن تیمیه درباره اهل بیت پیامبر اعظم (ع) / ۲۱

۱۶. قرائة فی کُتُب العقائد المذهب الحنبلی نُموذجا، اثر مالکی

موضوع اصلی این کتاب، جریان‌شناسی انتقادی سلفی‌گری افراطی از قرن سوم تا کنون با تأکید بر کتب کلامی حنابله است، که اثر حسن بن فرحان مالکی، عالم و منتقد سلفی عربستان در حال حاضر است. وی یکی از منتقدان جدی جریان سلفی وهابی افراطی است که با معرفی خود به عنوان سلفی وهابی معتدل، تفکر سلفی وهابی افراطی و پیشوایان آن، از جمله ابن تیمیه را، در این کتاب نقد می‌کند، هرچند از نقدهای گروه‌های افراطی وهابی در امان نمانده است. حسن بن فرحان، با برجسته‌کردن آثار و آرای منفی آنان، به‌ویژه ابن تیمیه، درباره اهل بیت و امام علی، و مواضع مثبت آنان در خصوص بنی‌امیه و معاویه، کتاب منهج را ناشی از اعتقاد ناصبی و عثمانیه‌بودن ابن تیمیه دانسته، با نکوهش کتاب منهج، آن را محرک اصلی بیدارکردن تفکر ناصبی در جهان اسلام می‌داند (مالکی، بی‌تا: ۶۵، ۷۹، ۱۷۰ و ۱۷۷). کتاب الصُحبة والصحابة بین الاطلاق اللُّغوی والتخصیص الشرعی وی نیز به نصب ابن تیمیه پرداخته است (همو، ۱۴۲۱: ۲۴۲).

کتاب‌های مخالف حداکثری منهج از شیعیان زیدی

۱. رسالة فی الرد علی ابن تیمیه، اثر صنعانی

موضوع کتاب رد دیدگاه ابن تیمیه در مسئله امامت در منهج است که نوشته حسن بن اسحاق بن مهدی صنعانی، ادیب، شاعر، محدث، رجالی، متکلم و فقیه زیدی مذهب اهل صنعا در قرن دوازدهم هجری است، که با نام‌های ردّ علی منهجه فی الامامة والتفضیل و بُلوغ الأُمیة فی إظهار مَخازی ابن تیمیه نیز ثبت شده است (الوجیه، بی‌تا: ۳۰۸/۱). کتاب یادشده، رویکردی اعتقادی به منهج دارد، و با روش کلامی - رجالی، و کلامی - حدیثی دیدگاه‌های ابن تیمیه درباره فضایل و خلافت امام علی را بررسی و نقد می‌کند و ضمن ناصبی معرفی کردن ابن تیمیه، نصب وی را بدتر از نصب خوارج می‌داند! (صنعانی، بی‌تا: ۱۷۴).

کتاب‌های مخالفان حداکثری منهج از شیعیان امامی

۱. الانصاف فی الانتصاف لأهل الحق من أهل الاسراف، اثر عالم شیعی در قرن

هشتم

این کتاب نخستین ردیه مستقل بر منهج ابن تیمیه، نوشته یکی از عالمان امامی مذهب قرن هشتم، است. این کتاب، که به تازگی احیا شده، با رویکرد اعتقادی به منهج، سخنان ابن تیمیه را از ابتدا تا پایان دلایل امامت حضرت علی، با روش کلامی - حدیثی، بررسی و نقد می‌کند و ناصبی بودن ابن تیمیه را دلیل بر مواضع تند وی در منهج راجع به اهل بیت می‌داند.

۲. الصراط المستقیم الی مستحقی التقدیم، اثر بیاضی نباطی

موضوع کتاب، اثبات سه اصل توحید، نبوت و امامت، نوشته زین‌الدین ابومحمد علی بن یونس عاملی بیاضی نباطی، حدیث‌شناس، متکلم، و فقیه بنام امامیه در جبل عامل لبنان در قرن نهم هجری است (حُرّ عاملی، ۱۳۶۲: ۱۳۵/۱، ش ۱۴۵؛ افندی اصفهانی، ۱۴۳۱: ۲۵۵/۴-۲۵۹). نویسنده در بحث امامت خاصه و اثبات وجود حضرت مهدی، با رویکرد اعتقادی به منهج ابن تیمیه، دیدگاه وی راجع به حضرت حجت را با شیوه کلامی، بررسی و نقد کرده است (بیاضی نباطی، ۱۳۸۴: ۲۲۵/۲ و ۲۲۶).

۳. القول الصراح فی البخاری وصحیحہ الجامع، اثر شیخ الشریعة اصفهانی

موضوع کتاب، نقد صحیح بخاری، و مؤلف آن میزرا فتح‌الله بن محمد جواد، مشهور به شیخ‌الشریعة اصفهانی، حدیث‌شناس، رجالی، اصولی، متکلم و فقیه امامیه در قرن چهاردهم است (امین، بی‌تا: ۳۹۱/۸). این کتاب در سه فصل سامان یافته که در فصل اول، با عنوان روایات فضایل امام علی و معاندان، به شدت روش ابن تیمیه در ردّ روایات فضایل حضرت در منهج را نقد می‌کند و منشأ آن را ناصبی بودن ابن تیمیه می‌داند (شیخ‌الشریعة اصفهانی، ۱۴۲۲: ۴۱).

۴. نهاية الدراية، اثر صدر

موضوع کتاب، رجالی در شرح وجیزه شیخ بهایی، نوشته سید حسن صدر، شیعه پژوه، متکلم، مجتهد و فقیه امامیه در سامرا، و در قرن چهاردهم است

گونه‌شناسی مواضع آثار مکتوب اسلامی راجع به مواضع ابن تیمیه درباره اهل بیت پیامبر اعظم (ع) / ۲۳

(صدر، ۱۴۲۷: ۱۳-۵۶). به مناسبت علمای جرح و تعدیل در این کتاب، به دیدگاه حدیثی ابن تیمیه درباره روایات فضایل اهل بیت در منهاج اشاره کرده، با نقد مواضع تند وی، منشأ این تشدد در ردّ روایات فضایل را نصب ابن تیمیه می‌داند (صدر، بی‌تا: ۵۱۳). از نویسنده، کتاب دیگری با عنوان البراهین الجلیّة علی زَیغ احمد بن تیمیة ثبت شده (طهرانی، بی‌تا: ۷۹/۳) که اطلاعی از چاپ آن در دسترس نیست.

۵. منهاج الشریعة فی الردّ علی ابن تیمیة، اثر کاظمی قزوینی

این کتاب به صورت تک‌نگاری در ردّ منهاج السنّة، نوشته سید محمد مهدی کاظمی قزوینی از متکلمان و فقهای امامیه در عراق در قرن چهاردهم است. نویسنده از جمله کسانی است که در مواجهه با فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی دوران خویش، بسیار فعال بوده و آثار فراوانی در این زمینه نگاشته است (کاظمی قزوینی، ۱۴۳۰: ۱۷-۳۹). این کتاب که تا به حال دو جلد از آن را محققان احیا و منتشر کرده‌اند، منهاج السنّة را به تفصیل، با رویکرد کلامی - حدیثی بررسی و نقد می‌کند.

۶. الرُّدود الستة علی ابن تیمیة، اثر موسوی بلادی

موضوع کتاب، رد دیدگاه‌های ابن تیمیه در منهاج، نوشته سید عبدالله بن ابی القاسم موسوی بلادی بوشهری، ادیب، محدث و فقیه امامی مذهب بحرین در قرن چهاردهم است (طهرانی، ۱۴۳۰: ۱۵/۱۱۸۹). این کتاب که در شش ردّ، سامان یافته و تا کنون ردّ اول آن در یک جلد منتشر شده، با روش کلامی - حدیثی، مواضع ابن تیمیه در منهاج را بررسی و نقد می‌کند.

۷. دلائل الصدق لِنهج الحق، اثر مُظفّر

موضوع کتاب، کلامی و در ردّ کتاب ابطال نهج الباطل فضل بن روزبهان علیه نهج الحق علامه حلی است. نویسنده کتاب شیخ محمدحسن مظفر، ادیب، شاعر، لغوی، و متکلم بنام امامیه در نجف اشرف در قرن چهاردهم هجری است (طهرانی، ۱۴۳۰: ۱۳/۴۳۱). با اینکه موضوع کتاب، ردیه بر ابطال نهج الباطل است ولی نویسنده ذیل فضایل قرآنی و روایی مرتبط با حضرت علی،

علاوه بر نقد فضل بن روزبهان، به عبارات ابن تیمیه در منهج نیز توجه داشته، آن را به شیوه کلامی خاص خود، بررسی و نقد می‌کند (مظفر، ۱۴۲۳: ۳۱/۴، ۴۱۹، ۳۳/۵، ۵۹، ۷۶، و ۱۷/۶) و در مقاطع مختلف کتاب خود، ناصبی بودن ابن تیمیه را دلیل اصلی مواضع وی در قبال حضرت علی در منهج دانسته است (همان: ۳۶۵/۵).

۸. الامامة الكبرى والخلافة العظمی، اثر قزوینی

این کتاب در ردّ منهج، نوشته سید محمد حسن قزوینی، متکلم، مجتهد و فقیه امامیه در کربلای معلی در قرن چهاردهم هجری است (تهرانی، ۱۴۳۰: ۳۸۹/۱۳). کتاب حاضر یکی از مفصل‌ترین ردیه‌ها علیه منهج است که تا به حال چهار جلد آن به چاپ رسیده است. نویسنده با اثبات امامت عامه و خاصه، و رویکرد اعتقادی به منهج، آرای ابن تیمیه درباره امام علی را با شیوه کلامی - حدیثی، بررسی و نقد می‌کند (قزوینی، ۱۴۲۳).

۹. الغدير في الكتاب والسنة والأدب، اثر علامه امینی

موضوع اصلی کتاب، اعتقادی و درباره امامت و ردّ شبهات، نوشته عالم رجالی، حدیث‌شناس، متتبع، متکلم و فقیه بزرگ امامیه، علامه شیخ عبدالحسین احمد امینی در نجف اشرف در قرن چهاردهم هجری است (امینی، ۱۴۱۶: ۳۷-۱۴). جلد سوم الغدیر، مهم‌ترین منابعی را که در خصوص امام علی و اهل بیت عبارات و مواضع تندی داشته، معرفی و نقد می‌کند، که منهج ابن تیمیه یکی از منابعی است که از نگاه علامه امینی، بیشترین توهین‌ها و جسارت‌ها را به ساحت اهل بیت و امام علی داشته و از موضع ناصبی‌گری به انکار فضایل متواتر حضرت علی و اهل بیت پرداخته است (امینی، ۱۴۱۶). علامه در مقاطع گوناگون در کتاب الغدیر، به شگردهای ابن تیمیه در ردّ فضایل امام اشاره می‌کند (همان: ۲۵۸/۱ و ۲۶۳) و با نکوهش شدید منهج ابن تیمیه و اتصاف آن به دروغ، گمراهی، ادعاهای بی‌دلیل، آن را منهج البدعة می‌نامد و با روش کلامی - حدیثی، برخی از ادعاهای ابن تیمیه درباره شیعه، فضایل امام علی و اهل بیت را بررسی و نقد می‌کند (همان: ۲۱۱/۳).

۱۰. أعيان الشيعة، اثر آمین

موضوع اصلی کتاب أعيان الشيعة شرح حال و تراجم اهل بیت و بزرگان شیعه است و نویسنده آن فقیه، متکلم، و مورخ قرن چهاردهم هجری در دمشق (امین، بی تا: ۳۳۳/۱۰). وی به مناسبت شجاعت‌های امام علی در جنگ خندق و کشتن عمرو بن عبد ود، به تکذیب‌های ابن تیمیه در خصوص سخن پیامبر در حق امام علی (قتل علی لعمر و بن عبد ود، أفضل من عبادة الثقلین) و رشادت‌های ایشان اشاره کرده، با ناصبی معرفی کردن ابن تیمیه ادعاهای وی را نقد می‌کند (همان: ۲۶۴/۱ و ۲۶۵). همچنین، به مناسبت حدیث یوم‌الدار در فضیلت امام علی، انکار ابن تیمیه را ناشی از نصب و ناصبی بودن وی دانسته است (همان: ۲۳۱/۱ و ۳۶۲).

۱۱. الذریعة إلى تصانیف الشيعة، اثر تهرانی

کتاب‌شناسی شیعه، موضوع اصلی کتاب الذریعة إلى تصانیف الشيعة، نوشته فقیه، مورخ، رجالی و کتاب‌شناس امامیه، شیخ آقابزرگ تهرانی در نجف اشرف در قرن چهاردهم هجری است (تهرانی، ۱۴۳۰). تهرانی ذیل عنوان کتاب النصّ الجلیّ فی معرفة الوصیّ، نوشته سید مهدی بن صالح کاظمی قزوینی که در ردّ ابن حجر هیتمی است، با ناصبی خواندن ابن تیمیه، ابن حجر هیتمی را پیرو ابن تیمیه و ناصبی توصیف کرده است (همو، بی تا: ۱۷۲/۲۴).

۱۲. دراسات فی منهج السنة لمعرفة ابن تیمیه، اثر میلانی

کتاب حاضر، به صورت خاص در نقد آرای ابن تیمیه در منهج، نوشته سید علی حسینی میلانی، از متکلمان و فقهای امامیه معاصر است. این کتاب یکی از مهم‌ترین ردیه‌ها بر منهج السنة است، به گونه‌ای که اکثر ردیه‌هایی که بعد از آن نوشته شده، متأثر از این کتاب است. کتاب دراسات فی منهج السنة، در چهار جلد سامان یافته است. جلد اول به نقد آرای ابن تیمیه و سه جلد دیگر به شرح منهج الکرامه فی معرفة الامامة علامه حلی اختصاص یافته است. این کتاب با ناصبی معرفی کردن ابن تیمیه از زبان علمای اهل سنت و با تأکید

بر منابع و مبانی اهل سنت، و روایات صحیح و متواتر و گزارش‌های متقن تاریخی (روش کلامی - حدیثی)، به تفصیل منهج را بررسی و نقد می‌کند (میلانی، ۱۴۱۹: ۵۷۵). کتاب دیگری با عنوان محاضرات فی الاعتقادات از همین نویسنده در دو جلد، وجود دارد که در جلد دوم (افتراات ابن تیمیه علیه امام علی)، دیدگاه ابن تیمیه راجع به حضرت علی را با روش کلامی - حدیثی بررسی و نقد می‌کند (همو، ۱۴۲۱: ۲/۷۶۴-۸۰۸).

۱۳. ابن تیمیه فکرا و منهجا، اثر سبحانی

این کتاب در رد مواضع ابن تیمیه راجع به اهل بیت، نوشته جعفر سبحانی، از متکلمان و فقهای بزرگ امامیه در حال حاضر است. این کتاب در پنج فصل تنظیم شده که فصل سوم، چهارم و پنجم کتاب، عقاید ابن تیمیه درباره فضایل و خلافت امام علی و فضایل سایر امامان معصوم در منهج را، به شیوه رایج کلامی - حدیثی، بررسی و نقد می‌کند (سبحانی، ۱۴۳۲: ۱۹۹-۵۵۰). نویسنده، ابتدا سخن علامه حلی، سپس رد ابن تیمیه و در نهایت نقد سخن ابن تیمیه را آورده، که مهم‌ترین ویژگی این کتاب است.

۱۴. ابن تیمیه، حیات و عقائده و موقفه من الشيعة و اهل البيت، اثر عبدالحمید

این کتاب به صورت اختصاصی در نقد عقاید و مواضع ابن تیمیه راجع به شیعه و اهل بیت نگاشته شده، و نویسنده آن مستبصر و ره‌یافته به مذهب اهل بیت، صائب عبدالحمید از عراق است که معاصر ما است. وی با قلمی شیوا در چهار بخش به زندگانی ابن تیمیه، مواضع وی درباره فرقه‌ها و مذاهب کلامی و فقهی اهل سنت، شیعیان و اهل بیت پرداخته است. وی با اشاره به شامات و بنی‌امیه به عنوان خاستگاه اصلی ابن تیمیه، مواضع وی راجع به اهل بیت و دشمنان اهل بیت را، اموی - ناصبی ارزیابی کرده، دیدگاه ابن تیمیه راجع به پنج تن آل عبا، امام علی، امام حسن و امام حسین و دشمنان آنان را با شیوه رایج کلامی - حدیثی، بررسی و نقد می‌کند (صائب عبدالحمید، ۱۴۲۶: ۲۳۰-۴۲۹). این کتاب دو ویژگی مهم دارد؛ نخست آنکه، در خصوص دیدگاه ابن تیمیه راجع به اهل بیت، فقط به منهج بسنده نشده، بلکه تمامی آثارش، مطالعه و

گونه‌شناسی مواضع آثار مکتوب اسلامی راجع به مواضع ابن تیمیه درباره اهل بیت پیامبر اعظم (ع) / ۲۷

نقد شده است؛ دیگر اینکه، به منتقدان منهج نیز توجه داشته و به‌اجمال به آنها اشاره می‌کند (همان: ۲۱۶).

۱۵. السلفية بين اهل السنة والامامية، اثر کثیری

این کتاب در نقد جریان سلف و سلفی‌گری، نوشته سید محمد کثیری از متفکران و دانشمندان امامیه در حال حاضر است. نویسنده در ضمن معرفی و نقد جریان سلفیه و پیشوایان فکری آن، در فصل دوم از بخش دوم کتاب، با عنوان «مع الشيعة الامامية»، با اموی‌دانستن ابن تیمیه، و با استفاده از کتاب/بن تیمیه صائب عبدالحمید، به گزارش اجمالی از مواضع ضد شیعی و ضد اهل بیتی ابن تیمیه بسنده می‌کند (کثیری، ۱۴۲۹: ۵۸۷-۶۹۹).

۱۶. موقف علماء أهل السنة من ابن تیمیه، اثر عبدالله

موضوع کتاب، گزارشی از مواضع علمای مذاهب چهارگانه اهل سنت درباره ابن تیمیه از قرن هشتم تا کنون است که عادل کاظم عبدالله، نویسنده و پژوهشگر امامی‌مذهب لبنانی معاصر گردآوری کرده است. گرچه غرض اصلی نویسنده، تدوین فهرستی جامع و تفصیلی از اسامی مخالفان و منتقدان مجموع افکار و عقاید ابن تیمیه است، ولی اسامی و عبارات کسانی را که به منهج ابن تیمیه و مواضع وی در خصوص اهل بیت نقدهایی داشته‌اند یادآور شده و آن را مشخص کرده است (عبدالله، ۱۴۲۸).

۱۷. النصب والنواصب، اثر مُعَلِّم

موضوع کتاب، معرفی نصب و جریان نواصب در اسلام، نوشته محسن معلم، یکی از پژوهشگران امامی‌مذهب لبنانی در عصر حاضر است. این کتاب جامع‌ترین اثری است که جریان نصب و ناصبی‌گری در اسلام را با تتبع گسترده‌ای در منابع اولیه فقهی، رجالی و ملل و نحل فریقین، از قرن اول تا حال حاضر، واکاوی کرده و در هفت بخش، سامان یافته است. فصل سوم کتاب با عنوان «النواصب فی العباد»، اسم ابن تیمیه را جزء نواصب آورده، دیدگاه علمای اهل سنت در اثبات نصب ابن تیمیه را گزارش می‌کند (مُعَلِّم، ۱۴۱۸: ۲۷۲).

۱۸. ابن تیمیة، اثر الشّمري

ردیه‌ای مستقل بر عقاید و افکار ابن تیمیه در برابر اهل بیت، نوشته حبیب طاهر الشّمري، از نویسندگان و پژوهشگران امامیه در حال حاضر، است. این کتاب در سه جلد تنظیم شده است؛ جلد اول به زیست‌نامه ابن تیمیه اختصاص دارد؛ جلد دوم عبارات و ادعاهای ابن تیمیه راجع به فضایل پنج تن آل عبا و امام علی را با روش رایج کلامی - حدیثی، بررسی و نقد می‌کند و تأثیرپذیری ابن تیمیه از تفکر خوارج را به اثبات می‌رساند! جلد سوم نیز، مخالفان آرا و عقاید فقهی، کلامی، و عرفانی ابن تیمیه، از قرن هشتم تا حال حاضر، را معرفی می‌کند (الشّمري، ۱۴۳۲).

۱۹. من أقطاب الكذّابين احمد بن تیمیة الحرّانی، اثر رضوی

موضوع کتاب، نقد ابن تیمیه و منهاج، نوشته محمد رضی رضوی، نویسنده و پژوهشگر امامی مذهب معاصر است. این کتاب با استناد به عبارات و ادعاهای ابن تیمیه در منهاج و تعارض آن با مصادر حدیثی و تاریخی و سخنان مخالفان وی از اهل سنت، در صدد اثبات دروغ‌گویی ابن تیمیه است (رضوی، بی‌تا).

۲۰. شناخت وهابیت، اثر طبسی

موضوع کتاب درباره نقد تاریخ و عقاید وهابیت و پیشوایان فکری آنان، نوشته نجم‌الدین طبسی، استاد و پژوهشگر تاریخ، کلام و فقه تطبیقی در عصر حاضر است. این کتاب، که مفصل‌ترین و جامع‌ترین اثر در شناخت و نقد تاریخ و عقاید وهابیت و سلفیه است، در فصل دوم از بخش دوم کتاب، با عنوان «وهابیان و دشمنی با پیامبر اکرم و اهل بیت»، مواضع ابن تیمیه در منهاج راجع به فضایل و خلافت امام علی و دشمنان آن حضرت، با نگاه رایج کلامی - حدیثی، بررسی و نقد شده است (طبسی، ۱۳۹۱: ۱۶۹-۲۵۸). همچنین، نویسنده در کتاب دیگر خود با عنوان سلفیان: باورها و عملکردها، با رویکرد جدید کلامی - رجالی و کلامی - تاریخی، دیدگاه سلفیه و ابن تیمیه راجع به حضرت علی را بررسی و نقد می‌کند (همو، ۱۳۹۰: ۵۳-۷۴).

منابع مدافعان منهج

منابع موافق منهج، نوشته اکثر سلفی‌ها و وهابیان بوده که در واکنش به مخالفان منهج و دفاع از وی، و البته با رویکردهای مختلف نوشته شده است. برخی با تعریف و تمجید، و دفاع حداکثری از منهج، کتاب نوشته‌اند و گروهی دیگر با دفاع حداقلی از منهج و توجیه‌های گوناگون آن، در صدد نفی ناصبی بودن ابن تیمیه برآمده‌اند.

الف. منابع مدافعان حداقلی منهج

۱. الْحُجَّةُ الْقَوِيَّةُ فِي الرَّدِّ عَلَى مَنْ قَدَّحَ فِي ابْنِ تَيْمِيَّةَ، اثر تتوی سندی

این کتاب در دفاع حداقلی از منهج ابن تیمیه و واکنش به اشکالات محمد معین حنفی بر منهج، نوشته محمد هاشم بن عبدالغفور تتوی سندی، اهل حدیث و فقیه حنفی مذهب هند، در قرن دوازدهم است (زرکلی، ۲۰۰۷: ۱۲۹/۷). کتاب یادشده با توهین به محمد معین حنفی و شیعیان، و بدون استناد به کتاب حدیثی یا تاریخی، در صدد دفاع حداقلی از منهج ابن تیمیه و دفع ناصبی‌گری وی برآمده است!! (تتوی سندی، ۱۴۲۳).

۲. الرَّدُّ الدَّامِغُ عَلَى الزَّاعِمِ أَنَّ ابْنَ تَيْمِيَّةَ زَائِعٌ، اثر نجدی

این کتاب، در دفاع از افکار ابن تیمیه و واکنش به اشکالات عثمان بن سَند نجدی، نوشته عثمان بن عبدالعزیز بن منصور نجدی، پیرو محمد بن عبدالوهاب، شاعر، ادیب، اهل حدیث و عالم حنبلی مذهب در قرن سیزدهم است (نجدی، ۱۴۲۵). کتاب حاضر و ردیه عثمان بن منصور در قالب شعر بیان شده و بدون استناد به کتاب حدیثی یا تاریخی! اشکالات عثمان بن سَند بر آرای ابن تیمیه، از جمله در منهج، را رد، و وی را از ناصبی‌گری تبرئه می‌کند. همچنین، قصیده‌ای در هجو الاستیفاء سبکی، که در انتقاد از منهج ابن تیمیه بوده، نیز سروده است (همان: ۹۹).

۳. ابن تیمیه لیس ناصبیا، اثر خراشی

موضوع کتاب، دفاع از منهج ابن تیمیه، نوشته سلیمان بن صالح خراشی وهابی معاصر است. این کتاب که در دو بخش نقد دیدگاه مخالفان منهج،

و دفاع حداقلی از مواضع ابن تیمیه در منهاج تنظیم شده، در صدد نفی ناصبی بودن ابن تیمیه با تمسک به برخی عبارات وی در منهاج است (خراشی، ۱۴۱۹).

۴. ابن تیمیه ردّ مُفتریات و مناقشة شبهات، اثر عبدالقادر

موضوع کتاب، دفاع از ابن تیمیه در برابر منتقدان وی، نوشته خالد عبدالقادر، وهابی معاصر است. کتاب یادشده، که در چهار فصل تنظیم شده، آخر فصل سوم و تمام فصل چهارم را به نفی ناصبی بودن ابن تیمیه و دفاع حداقلی از وی اختصاص داده است. وی با پذیرش عبارات تند ابن تیمیه درباره اهل بیت در منهاج می‌کوشد با استناد به برخی سخنان ابن تیمیه در منهاج و غیر آن، اعتقادی بودن مواضع وی را نفی، و او را از نصب تبرئه کند (عبدالقادر، ۱۴۳۲).

۵. النّصب والنّواصب، اثر عوّاد

موضوع کتاب، تبیین مسئله نصب، از نگاه تاریخی و فقهی، نوشته بدر بن ناصر بن محمد عوّاد وهابی معاصر است. این کتاب گرچه به کتاب النّصب والنّواصب محسن معلم، اشاره نکرده، ولی محتوای آن کاملاً ناظر به این کتاب و در واکنش به آن است. کتاب عوّاد، در صدد دفاع حداقلی و رفع اتهام نصب و ناصبی‌گری از وهابیت و سلفیه و پیشوایان آنان، به‌ویژه بنی‌امیه و ابن تیمیه است. این کتاب با پذیرش عبارات تند ابن تیمیه درباره امام علی و اهل بیت در منهاج، می‌کوشد با توجیهاات خود، مانع از انطباق واژه «ناصبی» و لوازم آن بر ابن تیمیه شود (عواد، ۱۴۳۲: ۴۹۹-۵۳۰).

۶. منهج ابن تیمیه الحرّانی فی کتابه منهاج السنّة للردّ علی الرافضة، اثر نابلسی

موضوع اصلی کتاب، روش‌شناسی ابن تیمیه در منهاج، نوشته انس سلیمان مصری نابلسی، وهابی معاصر است. کتاب در شش مطلب تنظیم شده، و نویسنده با به دست دادن گزارشی از منهاج، در صدد دفاع حداقلی و اثبات در مقام جدل بودن و روشی بودن مواضع تند ابن تیمیه راجع به اهل بیت و نفی نصب و دشمنی ابن تیمیه است (نابلسی، بی‌تا).

گونه‌شناسی مواضع آثار مکتوب اسلامی راجع به مواضع ابن تیمیه درباره اهل بیت پیامبر اعظم (ع) / ۳۱

۷. دعاوی المُنَاوِئین لابن تیمیه، عرض و نقد، اثر غُصْن

موضوع کتاب، واکنش به دیدگاه مخالفان آرا و افکار ابن تیمیه، نوشته عبدالله بن صالح بن عبدالعزیز غصن، وهابی معاصر است. کتاب یادشده، با گونه‌شناسی مخالفان ابن تیمیه، و تبیین محورهای مخالفت آنان با وی، از جمله دیدگاه ابن تیمیه راجع به اهل بیت در منهج، و گزارشی از مخالفان وی، به سخنان احمد و عبدالله غماری، حبشی، حسن بن اسحاق، و البانی درباره منهج، اشاره کرده است. وی با ردّ سخنان منتقدان یادشده، فقط به گزارشی از عبارات وی درباره اهل بیت اشاره کرده و درصدد دفاع حداقلی و نفی ناصبی بودن ابن تیمیه برآمده است (غصن، ۱۴۲۴: ۵۳۲-۵۷۹). نویسنده، از میان منتقدان ابن تیمیه در مسئله اهل بیت، از البانی سلفی به‌شدت ناراحت شده، سخنان تندى عليه وی گفته است (همان: ۵۵۷).

۸. جواب الشبهات المُنارة حول ابن تیمیه، اثر غامدی

موضوع کتاب، پاسخ به منتقدان افکار و عقاید ابن تیمیه، نوشته عبدالقادر بن محمد غامدی وهابی معاصر است. کتاب یادشده بدون دسته‌بندی مناسب سخنان منتقدان، ۳۷ مسئله را بررسی و نقد کرده که در آخرین مسئله، با عنوان «ابن تیمیه ینتقص الامام علی بن ابی طالب» اولاً منتقدان منهج و مواضع ابن تیمیه را در صوفیه خلاصه می‌کند! ثانیاً با نقل برخی عبارات از منهج، در مقام نفی ناصبی بودن ابن تیمیه برآمده است (غامدی، بی‌تا).

ب. منابع مدافعان حداکثری منهج

۱. العُقُودُ الدَّرِيَّةُ مِنْ مَنَاقِبِ اِحْمَدِ بْنِ تَيْمِيَّةَ، اثر مقدسی

موضوع کتاب شرح حال ابن تیمیه و دفاع حداکثری از وی، نوشته محمد بن احمد بن عبدالهادی مقدسی، نحوی، اهل حدیث، عالم حنبلی و شیفته ابن تیمیه در دمشق، در قرن هشتم هجری، است (ابن کثیر، ۱۴۰۹: ۲۲۱/۱۴). کتاب یادشده، که در تعریف و تمجید از ابن تیمیه و کتاب‌های وی نگاشته شده، از منهج وی به بزرگی یاد کرده! و با دفاع از آن، به علامه حلی و شیعیان، توهین و جسارت کرده است (مقدسی، بی‌تا: ۴۴).

۲. البدایة والنهائة، اثر ابن کثیر

موضوع کتاب تاریخ‌نگاری ترتیبی، از دوران پیامبر تا قرن هشتم، نوشته ابوالفدا اسماعیل بن عمر بن کثیر، تاریخ‌نگار، مفسر، محدث، عالم شافعی مذهب با گرایش‌های سلفی و شاگرد ابن تیمیه، در دمشق قرن هشتم است (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا: ۳۷۳/۱، ش ۹۴۴). کتاب یادشده ذیل وقایع سال ۷۲۶ ه.ق.، به رحلت علامه حلی با عنوان «ابن الْمُطَهَّر الشَّيْخِي جمال الدين» اشاره می‌کند و گزارشی اجمالی از شخصیت علمی علامه و آثار وی، از جمله منهاج الکرامه فی اثبات الامامة به دست می‌دهد که ضمن انتقاد شدید از منهاج الکرامه، به تعریف و تمجید از ردیه ابن تیمیه می‌پردازد و به علامه نیز، توهین و جسارت می‌کند! (ابن کثیر، ۱۴۰۹: ۱۲۹/۱۴ و ۱۳۰).

۳. الكواكب الدرّية فی مناقب ابن تیمیه، اثر کرمی مقدسی

کتاب یادشده، در شرح حال ابن تیمیه و دفاع از وی، نوشته مرعی بن یوسف کرمی مقدسی، شاعر، اهل حدیث، فقیه حنبلی با گرایش شدید سلفی، از بیت المقدس، در قرن یازدهم هجری است (مُحَبِّي، ۱۴۲۷: ۳۴۸/۴، ش ۱۱۶۴). رسالت اصلی کتاب، ذکر مناقب ابن تیمیه و دفاع حداکثری از وی است! و منهاج السنه و دیگر آثار ابن تیمیه علیه شیعه را از مناقب علمی وی معرفی کرده!، عبارت ابن عبدالهادی درباره منهاج را تکرار می‌کند (کرمی مقدسی، ۱۴۰۶: ۷۸).

۴. ترجمة ابن تیمیه، اثر محمد کُرد علی دمشقی

کتاب در شرح حال ابن تیمیه و واکنش به مخالفان وی، نوشته محمد بن عبدالرزاق مشهور به محمد کُرد علی، تاریخ‌نگار سلفی و رئیس فرهنگستان زبان عربی سوریه، در قرن چهاردهم است. کتاب یادشده، که درصدد دفاع حداکثری از آراء، افکار و آثار ابن تیمیه است، با تجلیل از منهاج السنه، و نقد سخنان صَفَدی، یکی از منتقدان حداقلی ابن تیمیه که منهاج وی را لغو و بیهوده خوانده بود، به دفاع حداکثری از ابن تیمیه و کتاب منهاج وی می‌پردازد (محمد کُرد علی، ۱۳۹۱: ۲۸ و ۲۹).

گونه‌شناسی مواضع آثار مکتوب اسلامی راجع به مواضع ابن تیمیه درباره اهل بیت پیامبر اعظم (ع) / ۳۳

۵. دعوة ابن تیمیه وأثرها على الحركات الإسلامية المعاصرة وموقف الخصوم منها،

اثر احمد

موضوع کتاب، نقش ابن تیمیه در جریان‌های اسلامی معاصر و بررسی مخالفان وی، نوشته صلاح‌الدین مقبول احمد، سلفی معاصر شبه‌قاره هند، است. این کتاب در دو جلد تنظیم شده که نویسنده در قسمت معرفی کتب ابن تیمیه، با رویکرد دفاع حداکثری، به شدت از منهج ابن تیمیه و مواضع وی درباره اهل بیت، تعریف و تمجید، به شیعه توهین می‌کند (احمد، ۱۴۱۶: ۳۲۲/۱). در بخش مخالفان ابن تیمیه، و از میان منتقدان حداقلی و حداکثری نیز، فقط به کتاب التوفیق الربانی فی الردّ علی ابن تیمیه الحرّانی اشاره کرده، با الفاظ تندی از آنها یاد می‌کند (همان: ۵۴۱/۲).

۶. مناظرات ابن تیمیه مع فقهاء عصره، اثر جمیلی

موضوع کتاب، گزارشی از مناظرات مخالفان ابن تیمیه با وی، نوشته سید جمیلی، سلفی معاصر از قاهره است. کتاب یادشده گزارش خود از مناظرات مخالفان ابن تیمیه را با مناظره علامه حلی و ابن تیمیه درباره منهج و اهل بیت، آغاز کرده است. این مناظره به گونه‌ای نقل شده که از علامه، چهره‌ای افراطی و منفی، و از ابن تیمیه، چهره‌ای مثبت و اعتدالی نشان داده است! (جمیلی، ۱۴۰۵: ۲۱).

۷. هکذا تحدث ابن تیمیه، اثر دوسری

کتاب در واکنش به نقدهای حسن بن سقاف به منهج، نوشته عائض بن سعد دوسری، نویسنده وهابی معاصر است. کتاب یادشده، در دوازده بحث، علاوه بر دفاع از افکار و جایگاه ابن تیمیه، با نقل بعضی عبارات وی، تلاش بسیاری در محب جلوه‌دادن ابن تیمیه، و تبرئه وی از نصب و ناصبی‌گری کرده است (دوسری، ۱۴۲۸: ۲۲۳ و ۲۲۵).

۸. العقیده فی أهل البيت بين الافراط والتفريط، اثر سحیمی

موضوع کتاب به دست دادن تصویری از اهل بیت با نگاه وهابی-سلفی، رساله دکتری سلیمان بن سالم بن رجاء سحیمی وهابی معاصر در مدینه است.

کتاب در دو جلد تنظیم شده و فرضیه اصلی آن، اثبات معتدل بودن عقیده سلفی‌ها، به‌ویژه ابن تیمیه، درباره اهل بیت، و تبرئه سلفیه و ابن تیمیه از اتهام نصب و ناصبی‌گری است و برای اثبات مدعای یادشده، غالباً از مصادر متهمان به نصب استفاده کرده است! (سحیمی، ۱۴۲۵). کتاب معرفة أهل البيت فی ضوء الكتاب والسنة اثر سید راضی حسینی، ناظر به کتاب یادشده، نوشته شده است.

۹. ثناء ابن تیمیه علی امیر المومنین علی بن ابی طالب و اهل البیت، اثر قُضَیْبِی

این کتاب، واکنش به منتقدان حداقلی و حداکثری منهج، نوشته عثمان الخمیس وهابی معاصر است که با اسم مستعار ابوخلیفه علی بن محمد قُضَیْبِی، خود را معرفی کرده است. کتاب یادشده، با گزارشی گزینشی از عبارات ابن تیمیه درباره امام علی، و قاتلان امام حسین، سعی در محب جلوه‌دادن ابن تیمیه و نفی نصب از وی دارد (قُضَیْبِی، بی‌تا).

۱۰. دفاع عن ابن تیمیه فی إتهامه بالطعن فی خلافته، اثر فیصل نور

مقاله‌ای در واکنش به مخالفان ابن تیمیه در انکار خلافت حضرت علی از سوی ابن تیمیه، نوشته فیصل نور، سلفی و وهابی معاصر سعودی تبار است. این مقاله کوشیده است با استناد به برخی عبارات متشابه ابن تیمیه، علاوه بر تبرئه ابن تیمیه از نصب، او را موافق خلافت امام علی جلوه دهد (نور، بی‌تا).

نتیجه

با توجه به اتفاق نظر عالمان مسلمان بر تندبودن مواضع ابن تیمیه در قبال اهل بیت، دیدگاه‌ها و رویکردهای آنان به مواضع ابن تیمیه یکسان نیست و به مخالفان روشی و حداقلی و مخالفان اعتقادی و حداکثری و همچنین موافقان حداقلی و حداکثری تقسیم می‌شوند.

منابع

- ابراهيم، محمد زكى (١٤٢٦). كلمة الرائد، قاهره: مؤسسة احياء التراث الصوفى، الطبعة الاولى.
- ابن تيميه، تقى الدين احمد بن عبد الحليم (١٤٢٤). منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، بيروت: مؤسسة الريان، الطبعة السادسة.
- ابن حجر عسقلانى، ابوالفضل احمد بن على (١٤٠٧). فتح البارى بشرح صحيح البخارى، قاهره: دار الريان للتراث، الطبعة الاولى.
- ابن حجر هيثمى، احمد بن حجر مكى (بى تا). الفتاوى الحديثية، مصر: بى نا، الطبعة الثالثة.
- ابن كثير، ابو الفداء اسماعيل بن كثير (١٤٠٩). البداية والنهاية، تحقيق: احمد ابوملحم، على نجيب عطوى، فؤاد سيد، مهدي ناصر الدين، على عبد الستار، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الخامسة.
- ابن حجر عسقلانى، ابوالفضل احمد بن على (١٤١٦). لسان الميزان، تحقيق: شيخ عادل احمد عبد الموجود و شيخ على محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى.
- ابن حجر عسقلانى، ابوالفضل احمد بن على (بى تا). الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة، بى جا: بى نا.
- ابن قاضى شهبه، ابوبكر احمد بن محمد (١٤٠٧). طبقات الشافعية، تحقيق: عبدالله انيس طباغ، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الاولى.
- احمد، صلاح الدين مقبول (١٤١٦). دعوة ابن تيمية وأثرها على الحركات الاسلامية المعاصرة وموقف الخُصوم منها، كويت: دار ابن الاثير، الطبعة الثانية.
- افندى اصفهانى، ميزرا عبدالله (١٤٣١). رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: سيد احمد حسيني، بيروت: مؤسسة التاريخ العربى، الطبعة الاولى.
- أمين، سيد محسن (بى تا). أعيان الشيعة، تحقيق: حسن امين، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
- امينى، عبد الحسين احمد (١٤١٦). الغدير فى الكتاب والسنة والأدب، قم: مركز الغدير للدراسات الاسلامية، الطبعة الاولى.
- البانى، محمد ناصر الدين (١٤١٦). سلسلة الأحاديث الصحيحة، رياض: مكتبة المعارف، الطبعة الاولى.
- بياضى نتاطى، على بن يونس عاملى (١٣٨٤). الصراط المستقيم الى مستحقى التقديم، قم: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار المرتضوية، الطبعة الاولى.
- تتوى سندی، محمد هاشم بن عبد الغفور حارثى (١٤٢٣). الحجة القوية فى الرد على من قدح فى ابن تيمية، تصحيح و تعليق: عبد القويم بن عبد الغفور سندی، مکه: جامعة ام القرى، الطبعة الاولى.
- تھانوى، ظفر احمد (١٤٠٤). قواعد فى علوم الحديث، حلب: مكتب المطبوعات الاسلامية، الطبعة الخامسة.
- جمعى از علمای اهل سنت (بى تا). التوفيق الربانى فى الرد على ابن تيمية الحرانى، بى جا: بى نا.
- جميلى، سيد (١٤٠٥). مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره، بيروت: دار الكتب العربى، الطبعة الاولى.
- حاجى خليفه، مصطفى بن عبدالله (١٤٠٢). كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، بيروت: دار الفكر.
- حَبَشَى، شيخ عبدالله هَرزى (١٤٣٥). المَقالات السُنِّيَّة فى كشف ضلالات احمد بن تيمية، بيروت: دار المشاريع، الطبعة العاشرة.

حُرّ عاملی، محمد بن حسن (١٣٦٢). أمَلُ الأمِل، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: دار الکتب الاسلامی، الطبعة الأولى.

حضرى، محمد بن عقيل (١٤١٤). تقوية الايمان برّد تزكية ابن ابى سفيان، بيروت: دار البيان العربى، الطبعة الأولى.

حلبى، على بن برهان الدين (١٤٠٠). السيرة الحلبية فى سيرة الأمين المأمون، بيروت: دار الباز للنشر والتوزيع.

خراشى، سليمان بن احمد وهابى (١٤١٩). ابن تيمية ليس ناصبياً، رياض: دار الوطن، الطبعة الأولى.

دُوسرى، عانض بن سعد (١٤٢٨). هكذا تحدّث ابن تيمية، بيروت: المكتب الاسلامى، الطبعة الأولى.

رضوى، محمد رضى (بى تا). من اقطاب الكذابين احمد بن تيمية الحرّانى، بى جا: بى نا.

زرکلى، خير الدين (٢٠٠٧). الأعلام، دمشق: دار الملايين، الطبعة السابعة عشر.

سبحانى، جعفر (١٤٣٢). ابن تيمية فکرا ومنهجاً، قراءة نقدية لعقائد وآراء ابن تيمية، قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى.

سُبكى، ابونصر عبد الوهاب بن على بن عبد الكافى (بى تا). طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد طنّاحى و عبد الفتاح محمد، بيروت: دار إحياء الكتب العربية.

سَحيمى، سليمان بن سالم (١٤٢٥). وهابى؛ العقيدة فى اهل البيت بين الافراط والتفريط، رياض: اضواء السلف، الطبعة الأولى.

سَخاوى، ابوالخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (بى تا). الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، قاهره: دار الكتب الاسلامى.

سَقّاف، حسن بن على (١٤٢٣). السلفية الوهابية أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية، امان: دار الامام النووى، الطبعة الأولى.

سَقّاف، حسن بن على (١٤٢٨). مجموع رسائل السَقّاف، بيروت: دار الامام الرواس، الطبعة الثانى.

سُويدان، مراد شكرى (١٤٢٩). دفع الشبه الحشبية عن ابن تيمية، اردن: دار العثمانية، الطبعة الثانية.

شربعت اصفهانى (شيخ الشريعة اصفهانى)، فتح الله بن محمد جواد (١٤٢٢). القول الصراح فى البخارى وصحيحه الجامع، تحقيق: شيخ حسين هرساوى، قم: مؤسسة الامام الصادق، الطبعة الأولى.

الشمرى، حبيب طاهر (١٤٣٢). ابن تيمية، مشهد: بنياد پژوهش هاى اسلامى، چاپ اول.

شوكانى، محمد بن على بن محمد (١٤٢٨). البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تحقيق: محمد احمد عبد العزيز سالم، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.

صَبّيح، محمود سيد (١٤٣١). أخطاء ابن تيمية فى حق رسول الله واهل بيته، بيروت: دار زين العابدين، الطبعة الأولى.

صدر، سيد حسن (١٤٢٧). الشيعة وفنُون الاسلام، تحقيق: سيد مرتضى ميرسجادى، قم: مؤسسة السبطين عليهما السلام العالمية، الطبعة الأولى.

صدر، سيد حسن (بى تا). نهاية الدراية، تحقيق: ناصر غرّباوى، قم: نشر مشعر.

صَفّدى، صلاح الدين ابو الصفاء خليل بن ايبك (١٤١٨). أعيان العصر وأعوان النصر، تحقيق: على ابوزيد،

نبيل ابوعمّشة، محمد موعّد، محمود سالم محمد، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى.

گونه شناسی مواضع آثار مکتوب اسلامی راجع به مواضع ابن تیمیة درباره اهل بیت پیامبر اعظم (ع) / ۳۷

صنعانی، حسن بن اسحاق زیدی (بی تا). رساله فی الردّ علی ابن تیمیة، تحقیق و نشر: مؤسسة شمس الضحی، قم: الطبعة الاولى.

طبسی، نجم الدین (۱۳۹۰). سلفیان: باورها و عملکردها، قم: انتشارات دلیل ما، چاپ دوم.

طبسی، نجم الدین (۱۳۹۱). شناخت و هابیت، قم: انتشارات دلیل ما، چاپ اول.

طهرانی، آقابزرگ (۱۴۳۰). طبقات اعلام الشیعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الاولى.

طهرانی، آقابزرگ (بی تا). الذریعة الی تصانیف الشیعة، تهران: المكتبة الاسلامية.

عالم شیعی در قرن هشتم (بی تا). الانصاف فی الانتصاف لأهل الحقّ من أهل الاسراف، تحقیق: طاهر عبد الأمير اسلامی، قم: مؤسسة دار الاعلام لمدرسة أهل البيت، الطبعة الاولى.

عبد القادر، خالد (۱۴۳۲). ابن تیمیة رد مفتریات و مناقشة شبهات، ریاض: مكتبة الرشد، الطبعة الاولى.

عبد الحمید، صائب (۱۴۲۶). ابن تیمیة حیاته و عقائده، قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامی، الطبعة الثانية.

عبدالله، عادل کاظم (۱۴۲۸). موقف علماء اهل السنة من ابن تیمیة، بیروت: دار وادی السلام، الطبعة الاولى.

العلوی، محمد بن عقیل (۱۴۲۵). العتب الجمیل علی أهل الجرح والتعذیل، تحقیق و تعلیق: حسن بن علی سقّاف، امان: دار الامام النووی، الطبعة الاولى.

علی، محمد کُرد (۱۳۹۱). ترجمة ابن تیمیة، دمشق: بی نا، الطبعة الثانية.

العوّاد، بدر بن ناصر بن محمد (۱۴۳۲). النصب والنواصب، ریاض: مكتبة دار المنهاج، الطبعة الاولى.

غامدی، عبد القادر بن محمد و هابی (بی تا). جواب الشبهات المثارة حول ابن تیمیة، عربستان: بی نا.

عزّی، ابوالکرام نجم الدین محمد بن محمد دمشقی (۱۴۱۸). الكواكب السائرة بأعیان المائة العاشرة، تحقیق: خلیل منصور، بی جا: دار الکتب العلمية، الطبعة الاولى.

عُصْن، عبدالله بن صالح بن عبد العزیز (۱۴۲۴). دعاوی المناوئین عرض و نقد، ریاض: دار ابن الجوزی، الطبعة الاولى.

عُماری، احمد بن محمد بن صديق حسنی (۱۴۱۸). علی بن ابی طالب إمام العارفين او البرهان الجلیّ فی تحقیق انتساب الصوفیة الی علیّ، قاهره: مطبعة السعادة، الطبعة الاولى.

عُماری، احمد بن محمد بن صديق حسنی (۱۴۲۸). فتح الملك العلی بصحة حديث باب مدينة العلم علی، تحقیق: عمار عبد الامیر فهداوی، قم: انتشارات دلیل ما، چاپ اول.

عُماری، عبدالله بن محمد بن صديق (۱۳۸۸). سَمیر الصالحین، مصر: مكتبة القاهرة، الطبعة الاولى.

عُماری، عبدالله بن محمد بن صديق (۱۴۰۶). الردّ المُحکم المَتمین، قاهره: مكتبة القاهرة، الطبعة الثالثة.

عُماری، عبدالله بن محمد بن صديق (۱۴۲۴). الرسائل العُماریة، مصر: دار المشاریع، الطبعة الثانية.

عُماری، عبدالله بن محمد بن صديق (۱۴۲۶). أفضل مقول فی مناقب أفضل رسول، قاهره: مكتبة القاهرة، الطبعة الاولى.

قزوینی، سید محمد حسن (۱۴۲۳). الامامة الكبرى والخلافة العظمی، تحقیق و تعلیق: سید جعفر قزوینی، بیروت: دار القارئ، الطبعة الاولى.

قُصَیبی، ابوخلیفه علی بن محمد (بی تا). ثناء ابن تیمیة علی امیر المومنین علی بن ابی طالب و اهل البيت، کویت: مؤسسة الآل و الصحب، الطبعة الاولى.

كاظمی قزوینی، سید محمد مهدی (١٤٣٠). منهاج الشريعة فی الردّ علی ابن تیمیة، بی جا: مركز الأبحاث الإسلامية، قم: الطبعة الأولى.

كثيری، سید محمد (١٤٢٩). السلفية بين أهل السنة والشيعة، قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامی، الطبعة الثانية.

كرمی مقدسی، مرعى بن يوسف (١٤٠٦). الكواكب الدرّية فی مناقب ابن تیمیة، تحقیق وتعليق: نجم عبد الرحمن خلف، بيروت: دار الغرب الاسلامی، الطبعة الأولى.

كوثری، محمد زاهد بن حسن (١٤٢٥). الاشفاق علی احكام الطلاق، قاهره: مكتبة الازهرية للتراث، الطبعة الأولى.

مالکی، حسن بن فرحان (١٤٢١). الصّحبة والصحابه، امان: نشر مركز الدراسات، الطبعة الأولى.

مالکی، حسن بن فرحان (بی تا). قراءة فی كتب العقائد، امان: مركز الدراسات التاريخية، الطبعة الثانية.

محبّی، محمد امین بن فضل الله (١٤٢٧). خلاصة الأثر فی أعیان القرن الحادی عشر، تحقیق: محمد حسن محمد حسن اسماعیل، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

مظفر، محمد حسن (١٤٢٣). دلائل الصدق لِنَهج الحق، قم: مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى.

معلم، محسن (١٤١٨). النصب والنواصب، بيروت: دار الهادی، الطبعة الأولى.

مقدسی، محمد بن احمد ابن عبد الهادی (بی تا). العُقود الدرّية من مناقب احمد بن تیمیة، تحقیق: محمد حامد الفقی، بی جا: دار الکاتب العربی.

ممدوح، محمود سعید بن محمد (١٤٢٥). غاية التبجيل وترك القطع فی التفضیل، ابوظبی: مكتبة الفقيه، الطبعة الأولى.

موسوی بلادی، سید عبدالله بن ابوالقاسم بوشهری (١٤٣٢). الرّدود الستة علی ابن تیمیة، تحقیق: سید محمود عُریفی، قم: دار حفظ التراث البحرانی، الطبعة الأولى.

میلانی، سید علی حسینی (١٤١٩). دراسات فی منهاج السنة لمعرفة ابن تیمیة، قم: مركز الحقائق الإسلامية، الطبعة الثالثة.

میلانی، سید علی حسینی (١٤٢١). مُحاضرات فی الاعتقادات، قم: مركز الأبحاث العقائدية، الطبعة الأولى.

نابلسی، انس سلیمان (بی تا). منهج ابن تیمیة الحرانی فی كتابه منهاج السنة للردّ علی الرافضة، بی جا: بی نا.

نجدی، عثمان بن عبدالعزيز بن منصور (١٤٢٥). الرّدّ الدامغ علی الزاعم أنّ ابن تیمیة زانغ، تحقیق: سلیمان بن صالح خراشی، ریاض: دار التدمرية، الطبعة الأولى.

نور، فیصل (بی تا). دفاع عن ابن تیمیة فی اتهامه بالطعن فی خلافة علی، بی جا: بی نا.

الوجیه، عبدالسلام بن عباس (بی تا). معجم أعلام الزیدية، صنعاء: بی نا.

بررسی و نقد پندار تعارض روایات نبوی با نصوص امامت؛ پاسخ به شبهات فیصل نور

* سعید رسالتی

** عزالدین رضانژاد**

چکیده

نصوص دال بر امامت ائمه اثناعشر در منابع شیعه، و وجود برخی از آنها در منابع اهل سنت، به حدی فراوان است که گاه به آسانی می‌توان ادعای تواتر کرد. بر این اساس، امامیه معتقدند جانشینان پیامبر اسلام (ص)، دوازده نفر از اهل بیت آن حضرت هستند که از جانب خدای متعال به امامت منصوب و به واسطه پیامبرش به مردم معرفی شده‌اند. فیصل نور، از نویسندگان معاصر وهابی، منکر تمامی نصوص امامت شده و به زعم خود، در کتاب الامامة والنص این مسئله را از منابع شیعه اثبات کرده است. وی در بخشی از این کتاب، پس از نقل روایاتی از پیامبر اکرم (ص)، که به ظاهر (و به زعم او) در تعارض با نصوص امامت است، فقدان نصوص امامت ائمه (ع) و جعل آنها به دست محدثان شیعه را نتیجه گرفته است. این مقاله با به‌کارگیری روش توصیفی-تحلیلی، به اختصار این دیدگاه را نقد می‌کند و نشان می‌دهد که عواملی همچون اثبات شایستگی و شجاعت حضرت علی (ع) و همچنین مهیانبودن مردم برای پذیرش امامت و جانشینی امام اول، و سرانجام تأکید بر مسئله امامت علی (ع)، موجب صدور روایاتی از این دست شده است.

کلیدواژه‌ها: نصوص امامت، پیامبر اکرم (ص)، امام علی (ع)، شبهات، تعارض، فیصل نور.

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف، گرایش مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف (نویسنده مسئول)،

Email: www.resalati5@yahoo.com

** دانشیار کلام اسلامی، جامعة المصطفی (ص) العالمية.

[تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۵/۰۸]

مقدمه

مسئله امامت، از مهم‌ترین مباحث کلامی است که متکلمان برجسته شیعه، ضمن تحلیل مسائل مربوط به آن، رساله‌های بسیاری در این باره نگاشته‌اند؛ یکی از مسائل اساسی و مهم در امامت، مسئله «نص» بر امامت است. «نص» به معنای اظهار و آشکارکردن است، و هر گاه وصف کلام، همچون قرآن و حدیث، قرار گیرد بدان معنا است که جز احتمال یک معنا در آن نرود (زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۶۹/۹). در علم کلام، بحث نص بیشتر در خصوص مسئله امامت و جانشینی پیامبر (ص) است. شیعه بر اساس احادیث متواتر و فراوانی که در منابع حدیثی شیعه گرد آمده است، به امامت دوازده جانشین پیامبر (ص) اعتقاد پیدا کرده است. همچنین معتقد است تنها راه سعادت انسان، در پذیرش این مسئله است.

فیصل نور، نویسنده معاصر وهابی، در کتاب الامامة والنص، منکر این حقیقت شده است. نه در این کتاب و نه در کتاب‌های دیگر و مقالاتی که به نام وی ثبت شده است، هیچ اطلاعی از وی به جز یک نام نمی‌توان یافت. البته وی در فضای مجازی حضوری فعال دارد، و در وبگاهی به نام «موقع فیصل نور» (www.fnoor.com)، آثار فراوانی بر ضد تشیع، انقلاب اسلامی و مقاومت منتشر کرده است. از پژوهش‌های بسیار وسیع روایی و تاریخی در منابع شیعی، در کتاب الامامة والنص و همچنین آثار دیگر وی، می‌توان حدس قوی زد که این نام، مستعار است، و چنین آثار حجیمی با انبوهی از اطلاعات، از عهده یک نفر بیرون بوده است و در حقیقت، چندین نفر در نگارش این کتاب و دیگر آثار مشابه آن نقش داشته‌اند.

فیصل نور، با استناد به برخی رویدادهای تاریخی که در عصر پیامبر (ص) رخ داده، ادعا کرده است که مسئله امامت، آن‌گونه که شیعه ادعا می‌کند، برای آن حضرت ناشناخته بوده و ایشان هیچ اطلاعی از امامان و جانشینان پس از خود نداشته‌اند. وی دلیل این مطلب را تعارض و ناسازگاری نصوص امامت با یکدیگر و در نتیجه بی‌اعتبارشدن تمامی این روایات می‌داند. وی سرانجام نتیجه گرفته است که داستان امامت و نصوص مرتبط با آن را، سال‌ها پس از حیات ایشان، محدثان شیعی وضع کرده‌اند (نور، ۱۴۲۵: ۴۰). به بیانی دیگر، بر اساس احادیث شیعه، امامت، مسئله‌ای الهی

بررسی و نقد پندار تعارض روایات نبوی با نصوص امامت؛ پاسخ به شبهات فیصل نور / ۴۱

است و امام مانند پیامبر (ص) از سوی خداوند انتخاب می‌شود. فیصل نور با استناد به برخی رویدادهای تاریخی عصر نبوی، مدعی تعارض آن، با الهی و انتصابی بودن امامت است. به باور وی، تمامی این نصوص، با روایاتی که امامت را دو هزار سال قبل از خلقت انسان‌ها، برای امیرالمؤمنین (ع) محقق می‌دانست در تعارض است. با این بیان که اگر دو هزار سال قبل، علی (ع) به عنوان امام، منصوب شده بود، دیگر چه نیازی بود که پس از بعثت، علی (ع) را به عنوان امام، نصب کند (همان).

با توجه به اینکه فیصل نور، نصوص امامت را از لحاظ سندی و دلالتی بررسی نکرده، و فقط به دلیل تعارض این نصوص با یکدیگر، آنها را فاقد اعتبار دانسته، ما نیز به دفع شبهه تعارض می‌پردازیم. بررسی سندی و دلالتی این نصوص، مجال دیگری می‌طلبد. به عبارت دیگر، وی اعتبار نصوص امامت و همچنین دلالت آنها بر امامت و وصایت امیرالمؤمنین علی (ع) را به طور تلویحی پذیرفته است، اما به دلیل ناسازگاری ظاهری آنها، حکم به بی‌اعتباری این نصوص کرده است.

برای قضاوت درباره درستی یا نادرستی ادعای مزبور، پس از بررسی اعتبار و دلالت برخی نصوص امامت، به پاسخ شبهات می‌پردازیم.

۱. نصوص امامت در منابع فریقین

۱.۱. نصوص امامت نزد شیعه

پیامبر اکرم (ص) در طول دوران رسالت خویش، همواره بر مسئله امامت و خلافت پس از خود، تأکید داشتند و از هر فرصتی استفاده می‌کردند و با تعبیر گوناگون، جانشینان خود را معرفی می‌کردند. به حدی آن حضرت در این زمینه اصرار داشتند که به جرئت می‌توان برخی نصوص را، که از ایشان در مسئله امامت و خلافت نقل شده است، متواتر دانست که برای رعایت اختصار، احادیث اثناعشر را در منابع شیعه تبیین می‌کنیم.

مطابق احادیث اثناعشر، پیامبر (ص) از سوی خداوند مأموریت یافته است دوازده نفر از اهل بیت خود را به عنوان جانشینان خویش برگزیند و نام یکایک آنان را برای مردم بازگو کند.

الف. **اعتبار احادیث اثنا عشر:** در اعتبار احادیث اثنا عشر، همین بس که برخی عالمان شیعه، همچون شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۵۶) و علامه حلی (حلی، ۱۳۷۹: ۱۷۷)، درباره آن ادعای تواتر کرده‌اند. با جست‌وجوی واژه‌هایی همچون «اثنی عشر خلیفه» و «اثنی عشر اماماً» و ... در نرم‌افزارهای حدیثی، می‌توان ادعای فوق را تصدیق کرد. افزون بر آن، در میان احادیث اثنا عشر، احادیث فراوانی با اسناد معتبر وجود دارد. در کتب روایی ذیل، این احادیث با اسناد معتبر آمده است: کافی (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۲۵/۱ و ۵۳۳)، من لا یحضره الفقیه (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۸۰/۴)، کمال الدین (همو، ۱۳۹۵: ۲۶۰/۱)، عیون اخبار الرضا (ع) (همو، ۱۳۷۸: ۵۶/۱)، *خصال* (همو، ۱۳۶۲: ۴۷۵/۲)، امالی (همو، ۱۳۷۶: ۱۱۱)، الغیبة (نعمانی، ۱۳۹۷: ۷۰).

ب. **محتوای احادیث اثنا عشر:** در منابع شیعه، تعداد دوازده امام (و نام ائمه (ع))، به صورت‌های مختلفی بیان شده است:

۱. در برخی روایات، فقط به تعداد، یعنی دوازده جانشین، اشاره شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳۰/۱ و ۵۳۲: صدوق، ۱۳۹۵: ۲۸۱/۱).

۲. در گروه دیگر، علاوه بر تعداد، نام اولین (امام علی (ع)) و آخرین (امام مهدی (عج)) آنان آمده است (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۵۹/۱).

۳. در برخی روایات، از عبارت «علی و یازده نفر از فرزندان او» استفاده شده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۴۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳۰/۱).

۴. در دیگر روایات، پس از مفروض‌شمردن سه جانشین پیامبر، یعنی امام علی و امام حسن و امام حسین (ع)، از سایر امامان با عنوان نه نفر از فرزندان حسین (ع) یاد شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳۳/۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ب: ۳۴۷/۲).

۵. در پاره‌ای دیگر، پس از ذکر نام شش امام اول، عبارت «یکمله اثنی عشر» به کار رفته است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۲۹/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۱۷/۶).

۶. برخی روایات، نام همه دوازده جانشین پیامبر را، به صورت دقیق بیان کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۲۵/۱؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۱۳۶).

برخی روایات، که در آن به تعداد و نام‌های ائمه (ع) اشاره شده، عبارت‌اند از: حدیث لوح (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۲۷)، داستان معراج (صدوق، ۱۳۷۸: ۵۸/۱)، داستان حضرت خضر (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۵۴) و داستان مرد یهودی و پرسش او از امام علی (ع) (نعمانی، ۱۳۹۷: ۹۳ و ۹۷).

بررسی و نقد پندار تعارض روایات نبوی با نصوص امامت؛ پاسخ به شبهات فیصل نور / ۴۳

علاوه بر احادیث اثنا عشر، احادیث منزلت (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۶/۸؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۲۴)، حدیث ثقلین (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۱۵/۲؛ مفید، ۱۴۱۳ ب: ۲۳۳/۱) و حدیث غدیر (امینی، ۱۴۱۶: ۱۴/۱-۶۰)، روایاتی اند که در اثبات خلافت و جانشینی حضرت علی (ع) و سایر ائمه (ع)، اسناد معتبر دارند و امامت امامان دوازده گانه را به طور قطع اثبات می کنند.

۱. ۲. نصوص امامت نزد اهل سنت

نصوص امامت، اختصاص به منابع شیعه ندارد و بسیاری از بزرگان اهل سنت نیز در منابع خود، نصوص امامت را بیان کرده اند، که کاملاً هماهنگ با چیزی است که در منابع شیعی آمده است.

در منابع اهل سنت نیز، تعداد دوازده امام و نام ائمه (ع) با عبارتهای متفاوتی نقل شده است؛

۱. مطابق برخی روایات، پیامبر گرامی اسلام (ص)، از دوازده خلیفه پس از خودشان، که اوصاف و ویژگی های خاصی دارند، خبر داده اند. از جمله فرمودند: «تا وقتی دوازده خلیفه از قریش رهبری می کنند، این دین عزیز خواهد بود» (مسلم نیشابوری، بی تا: ۳/۶ و ۴؛ ابی داوود، ۱۴۱۰: ۳۰۹/۲؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۱۲۷/۸).

۲. در برخی روایات، رسول اکرم، تعداد جانشینان خود را به تعداد نقبای بنی اسرائیل معرفی کرده است. احمد بن حنبل از عبدالله بن مسعود، روایت کرده است که پیامبر اکرم (ص) در پاسخ به پرسش از جانشینان خود فرموده است: «دوازده نفر به تعداد نقبای بنی اسرائیل» (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۳۹۸/۱؛ قندوزی حنفی، ۱۴۱۸: ۵۰۳/۳).

۳. برخی همچون قندوزی حنفی اعتراف کرده اند که مقصود پیامبر اکرم (ص) از امامان دوازده گانه، همان اهل بیت ایشان بوده است و این مطلب را با توجه به حدیث ثقلین و احادیث دیگر، اثبات پذیر دانسته اند (قندوزی حنفی، ۱۴۱۸: ۵۰۴/۳).

۴. در برخی روایات اهل سنت، به نام ائمه (ع) نیز تصریح شده است. حموی، روایتی را از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است که آن حضرت در پاسخ به نعلل یهودی، نام همه امامان شیعه را به ترتیب بیان فرمودند (حموی، ۱۳۹۸: ۱۳۴/۲؛ قندوزی، ۱۴۱۸: ۴۹۹/۳). خوارزمی، از سلمان نقل می کند که پیامبر اکرم (ص)، حسین (ع) را در آغوش

گرفتند و او را امام، فرزند امام و پدر نُه امام، که آخرین آنها قائم (ع) است، خطاب کردند (خوارزمی، بی تا: ۱۴۶/۱).

۵. احادیث دیگری نیز در منابع اهل سنت روایت شده که بیانگر فضیلت و برتری، و همچنین امامتِ امام علی (ع) و سایر امامان (ع) است. احادیث منزلت از جمله آنها است. ابویعلی در مسند خود از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است که به حضرت علی (ع) چنین فرمود: «تو برای من، به منزله هارون برای موسی هستی، مگر آنکه هیچ پیامبری پس از من نخواهد آمد» (ابویعلی موصلی، بی تا: ۸۷/۲ و ۷۳۹). حدیث ثقلین نیز، در منابع متعدد اهل سنت نقل شده است. پیامبر اکرم (ص) در شأن اهل بیت خود چنین فرمود: «من در میان شما، دو چیز گران بها باقی می گذارم، که اگر به آن دو چنگ زنید، هرگز گمراه نخواهید شد: کتاب خدا و عترت من، که اهل بیت من است. این دو، هرگز از یکدیگر جدا نمی شوند تا بر من در حوض کوثر وارد شوند» (ترمذی، ۱۴۰۳: ۳۲۹/۵؛ دارمی، بی تا: ۴۳۲/۲).

بر اساس احادیث اثنا عشر و غیر آن، که در منابع فریقین آمده است، تعداد اوصیای پیامبر (ص)، دوازده نفر است که اولین آنان، امام علی (ع) و آخرین ایشان امام مهدی (عج)، فرزند امام عسکری (ع) است. ده امام دیگر نیز از فرزندان امام علی (ع) است که نام کامل آنان در این احادیث آمده است.

پس از اثبات نصوص امامت و دلالت آن بر امامت امامان شیعه، اعتقاد به امامت، از امور قطعی دین و یکی از ملاک های سنجش روایات محسوب می شود. یعنی اگر روایت یا روایاتی به نحوی، با احادیث امامت تعارض پیدا کند، و قرار باشد یکی از آنها از اعتبار ساقط شود، به طور حتم، نصوص امامت نخواهد بود، بلکه در روایات متعارض با نصوص امامت، باید دست برد.

پس از اثبات نصوص امامت، باید دید چه عاملی باعث توهّم این تعارض شده است. به ادعای فیصل نور، روایاتی در منابع شیعه وجود دارد که حاکی از ناآگاهی رسول گرامی اسلام از جانشین پس از خود شده است.

اکنون، شبهات وی در این زمینه را تحلیل و بررسی می کنیم.

بررسی و نقد پندار تعارض روایات نبوی با نصوص امامت؛ پاسخ به شبهات فیصل نور / ۴۵

شبهه اول: دلالت حدیث یوم‌الدار بر ناآگاهی پیامبر (ص) از مسئله جانشینی اولین روایتی که فیصل نور از منابع شیعی ذکر می‌کند، حدیث یوم‌الدار است که در اوایل بعثت پیامبر اکرم (ص)، در پی انذار خویشاوندان رخ داده است. مطابق این روایت، ایشان حضرت علی (ع) را جانشین، وزیر و وصی خود معرفی می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۵۰/۱). بنابراین، این روایت می‌رساند که علی (ع) قبل از این واقعه، وصی و وزیر پیامبر اعظم (ص) نبوده است. حال آنکه مطابق برخی نصوص امامت، که در منابع شیعه آمده است، امامت، وصایت و وزارت، از هزاران سال قبل از پیدایش مخلوقات، برای علی (ع) محقق بوده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۶۱؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۵۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۱/۴۳؛ طبری، ۱۴۱۳: ۹۳)؛ و به دلیل تعارض و ناسازگاری این دو دسته روایات، همگی آنها ساقط شده، و جعلی و ساختگی قلمداد می‌شوند (نور، ۱۴۲۵: ۴۰).

از دیدگاه فیصل نور، حدیث یوم‌الدار، از سه حیث با نصوص امامت تعارض دارد:

۱. مطابق روایات اهل تشیع، هنگام تولد علی (ع) بود که جبرئیل پایین آمد تا به رسول‌الله (ص) بگوید: «ای حبیب خداوند! خداوند به تو سلام می‌کند و می‌گوید اکنون موقع ظهور نبوت تو است ... و تو را به برادر و خلیفه‌ات تأیید کردم و او کسی است که به واسطه او پشتوانه تو را محکم کردم و نام تو را به وسیله او بلند کردم و او علی بن ابی‌طالب است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱/۳۵).

و مطابق روایتی دیگر، هنگامی که علی بن ابی‌طالب (ع) متولد شد به سجده رفت، سپس سرش را بلند کرد و اذان و اقامه گفت و به وحدانیت خداوند گواهی داد، و به رسالت محمد (ص) و «خلافت و ولایت خودش» نیز گواهی داد ... سپس پیامبر (ص) را به آن شیوه که شایسته انبیا و اوصیا است، خطاب قرار داد و ساکت شد. پیامبر (ص) به او فرمود: «به دوران نوزادیت برگرد و کوتاه بیا و دست نگه دار» (حر عاملی، ۱۴۲۵: ۴۹۷/۳).

با توجه به این روایات، چطور مسئله نص بر امامت علی (ع)، از رسول‌الله (ص) و از علی (ع) و از همه آن کسانی که در جلسه یوم‌الانذار حضور داشتند، منخفی و

پوشیده ماند؟ (در حالی که به ادعای شیعه، قبل از یوم‌الدار، از این مسئله آگاهی داشته‌اند).

۲. چرا علی (ع) که مطابق روایت فوق، از هنگام تولد خویش، از امامت و جانشینی خود اطلاع داشت، این موضوع را مخفی نگه داشت؟ آیا احتمال داشت با عرضه کردن آن از طرف پیامبر (ص) به بنی‌عبدالمطلب، شخص دیگری زودتر از علی (ع) دعوت پیامبر را لیبک بگوید و در نتیجه، امامتش از بین برود و به کس دیگری برسد؟

۳. مطابق روایات شیعه، حضرت ابوطالب، هنگام تولد پیامبر اکرم (ص)، از مسئله جانشینی امیرمؤمنان باخبر بوده است؛ آنگاه که فاطمه بنت اسد نزد ابوطالب آمد تا مژده تولد پیامبر (ص) را به او بدهد، ابوطالب گفت: «صبر کن بعد از سی سال تو همانند او را به دنیا می‌آوری با این تفاوت که او پیامبر نیست» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۵۲/۱). و در روایتی دیگر آمده: «تو حامله می‌شوی و وصی و وزیر او را به دنیا می‌آوری» (همان: ۴۵۴/۱).

بنابراین، پدر علی (ع) چرا موضوع جانشینی فرزندش علی (ع) را در یوم‌الانذار پنهان کرد، در حالی که سی سال قبل از تولد فرزندش علی (ع) از این مسئله آگاهی داشته است؟

حاصل آنکه روایت یوم‌الانذار، به دلیل تعارض با نصوص امامت، که امامت را قبل از این واقعه برای امیرالمؤمنین (ع) محقق می‌دانست، از اعتبار ساقط است (نور، ۱۴۲۵: ۴۰).

پاسخ شبهه

۱. علم پیشین پیامبر یا امام معصوم، مانع از رفتار و عملکرد طبیعی آنان با مردم نخواهد بود؛ و حتی آنان مأمورند به طور طبیعی رفتار کنند و علم غیب خود را در مسائل عادی دخالت ندهند. عمل بر اساس علم غیرعادی، موجب اختلال در نظام عالم هستی است. زیرا مشیت و اراده خداوند به جریان امور بر اساس نظام اسباب و مسببات طبیعی و علم عادی نوع بشر تعلق گرفته است. از این رو پیامبر و ائمه (ع) برای شفای بیماری خود و اطرافیان خویش

بررسی و نقد پندار تعارض روایات نبوی با نصوص امامت؛ پاسخ به شبهات فیصل نور / ۴۷

از علم غیب استفاده نمی‌کردند (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۱/۱۲۱). بنابراین، رفتار طبیعی و اظهار بی‌اطلاعی ایشان در آن جلسه، دلیل ناآگاهی از نصوص امامت نیست؛ بلکه این عمل، مطابق علم عادی است.

۲. درباره علت سکوت پیامبر (ص) و علی (ع) و ابوطالب، می‌توان گفت پیامبر اکرم (ص) می‌دانست که از حاضران در آن جلسه، کسی غیر از علی (ع) دعوت او را اجابت نخواهد کرد؛ و اما جمع کردن خویشاوندان و ابلاغ مأموریت الهی خود به آنها، فوایدی داشت، از جمله اینکه: حجت الهی، همچون بعثت سایر پیامبران، بر آنان تمام شد: «لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۵)؛ چراکه با این بیان و رفتار واضح، دیگر جای هیچ بهانه‌ای باقی نمی‌ماند؛ فایده دیگر آن نیز، اعلان امامت امیرالمؤمنین (ع) بود و این مطلب در گرو حضور او در جمع آنان و پذیرش دعوت پیامبر (ص) از سوی علی (ع) بود.

۳. علاوه بر این، شیعیان، به ایمان ابوطالب به پیامبر اکرم (ص) اعتقاد دارند و بر این مسئله اتفاق نظر نیز دارند (طوسی، بی‌تا: ۱۶۴/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۴۴/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۸/۳۵؛ حسینی، ۱۴۰۰: ۱/۲۹۸). همچنین، معتقدند وی برای آنکه بتواند از پیامبر (ص) حفاظت و حمایت کند، مصلحت نبود علم خود را درباره امامت علی (ع)، به دیگران اظهار کند. حاصل آنکه سکوت این بزرگواران، دلیل بر ناآگاهی از مسئله نبوده است، بلکه مصلحتی و به دلایل پیش‌گفته بوده است.

شبهه دوم: معرفی نکردن جانشین هنگام دعوت از بنی کلاب

روایت دیگری که فیصل نور ذکر می‌کند این است که هنگام دعوت عمومی پیامبر (ص) از بنی کلاب، این قبیله گفته‌اند با تو بیعت می‌کنیم، به شرط آنکه پس از تو، ما متولی این امر شویم. پیامبر (ص) فرمود: «امر از آن خداوند است، اگر خدا بخواهد آن را به شما می‌سپارد یا به کس دیگری» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴/۲۳). به اعتقاد فیصل نور، با وجود جریان یوم‌الدار، که در آن جانشین آن حضرت معین شده بود، چرا پیامبر فرمود: «امر از آن خدا است»؟ بلکه باید می‌فرمود وصی من از

قبل (یوم‌الدار) مشخص شده است (نور، ۱۴۲۵: ۴۰-۴۱). از این پاسخ رسول گرامی اسلام روشن می‌شود که حدیث یوم‌الدار جعلی است و چنین جریانی اتفاق نیفتاده است!

پاسخ شبهه

۱. این مطلب که امامت، به اراده الاهی وابسته است و هر کس را که او برگزیند، واجد مقام امامت خواهد شد، با این منافات ندارد که او حضرت علی (ع) را برای امامت برگزیده است. همچنین، پیامبر اکرم (ص) در پاسخ به بنی‌کلاب، مشیت تعلیقی خدای سبحان را بیان کرده است، ولی آنچه در یوم‌الدار واقع شد، مشیت تنجیزی خدای سبحان بود و میان این دو مشیت، تعارض وجود ندارد.

۲. شاید مقصود از مشیت الاهی در پاسخ به بنی‌کلاب، مشیت تکوینی خداوند بوده است، نه مشیت تشریعی او؛ یعنی طبق مشیت تشریعی خداوند، امیرالمؤمنین (ع) به امامت برگزیده شده است، اما اینکه در آینده چه کسی عهده‌دار امامت خواهد شد، تابع مشیت تکوینی خداوند است که بر اساس اسباب عادی محقق می‌شود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۱۲۳).

۳. می‌توان گفت اگر پیامبر اکرم (ص) این‌گونه به آنها پاسخ می‌داد که از قبل و در یوم‌الدار، خلیفه و وصی من تعیین شده است، چه‌بسا آنها گمان می‌بردند که رسول اکرم، برای حکومت و سلطنت آمده است، و از قبل هم پسرعمویش را جانشین خود قرار داده و برای تحکیم تخت حکومتش از ما بیعت می‌گیرد. اما با این جمله پیامبر (ص) که «امر از آن خداوند است» تمام این توهمات دفع شده است. آنچه به این احتمال قوت می‌بخشد این است که پیش از اسلام، رهبران عرب بر اساس کهنولت سن، داشتن قبیله و عشیره قدرتمند و دیگر ویژگی‌ها انتخاب می‌شدند (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۶: ۵۶۸/۲). اما بر اساس آموزه‌های اسلام، جانشینی پیامبر (ص)، امری است الاهی که از سوی خداوند تعیین می‌شود. پیامبر (ص) می‌بایست این فرهنگ را به تدریج تغییر می‌داد. اگر آن حضرت یکباره امامت امام علی (ع) را رسماً به قبیله بنی‌کلاب اعلام

بررسی و نقد پندار تعارض روایات نبوی با نصوص امامت؛ پاسخ به شبهات فیصل نور / ۴۹

می‌کرد، بسیاری از آنها به دلیل فرهنگی که با آن خو کرده بودند، از اسلام روگردان می‌شدند. زیرا برای آنان دشوار بود که بپذیرند جانشین پیامبر (ص) شخص کم سن و سالی است که با آن حضرت قرابت فامیلی نیز دارد. به‌ویژه آنکه در برخی جنگ‌ها، عده‌ای از سران عرب به دست او کشته شده بودند.

۴. پیامبر اکرم (ص)، با گزینش عبارت «امر از آن خدا است»، انتصابی و الهی‌بودن امامت را به مردم یادآور شدند و تأکید کردند که این امر، به انتخاب و اختیار مردم و حتی به انتخاب خود آن حضرت نیست.

شبهه سوم: بی‌اطلاعی رسول اکرم از امامان بعد از خود، در روزهای پایانی اقامت ایشان در مکه (روایات معراج)

روایات دیگری که فیصل نور نقل می‌کند، روایات معراج است. به زعم وی، مطابق این روایات، رسول اکرم، در اواخر اقامتشان در مکه نیز از خلفا و اوصیای خود، بی‌اطلاع بوده است و نام آنها را از خداوند می‌پرسد؛ و این خود حاکی از فقدان نصوص امامت و تعیین جانشین برای پیامبر اکرم (ص) قبل از این تاریخ است. مثلاً پیامبر گرامی اسلام، وقتی از عروج خود در آسمان‌ها گزارش می‌داد، فرمود:

خداوند فرمود: ... کرامت خود را برای اوصیای تو واجب گردانیده‌ام و برای شیعیان و پیروان تو ثواب خود را واجب گردانیده‌ام. گفتم: پروردگارا! اوصیای من چه کسانی هستند؟ ندا داده شدم: ای محمد! اوصیای تو کسانی هستند که بر ساق عرش نام آنها را نوشته‌ام. لذا من در هنگامی که پیش خداوند بودم به ساق عرش نگاه کردم، دوازده نور دیدم (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۵۶/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۷/۲۶).

از دیدگاه فیصل نور، این جریان، مربوط به اواخر اقامت رسول اکرم در مکه و قبل از هجرت بوده است. با این حال، پیامبر (ص) از نام اوصیای خود بی‌اطلاع بوده است و از خداوند می‌پرسد (نور، ۱۴۲۵: ۴۲).

پاسخ شبهه

اساس شبهه فوق بر این استوار است که پرسش پیامبر (ص)، نشانه ناآگاهی آن حضرت از پاسخ پرسش خود، به شمار آید. بنابراین، لازم است پیش از پاسخ، معانی جملات و هیئت استفهامی بررسی شود. استفهام حقیقی، به معنای طلب فهم و پرسیدن از چیزی است که متکلم از پاسخ آن آگاه نیست و برای دانستن پاسخ، آن را مطرح کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۶). بیشترین کاربردهای هیئات استفهام در این معنا است. در صورتی که قرینه‌ای نباشد هیئت استفهامی بر این معنا حمل می‌شود.

هیئات استفهامی علاوه بر استفهام، در معانی دیگری مانند انکار، توبیخ، افتخار، امر، تأکید، تفخیم، تمنا، تهدید و ... نیز به کار می‌رود (پهلوان، ۱۳۸۲: ۳۶-۴۶) که مقصود متکلم در آن، دانستن پاسخ نیست. این‌گونه استعمالات، یکی از انواع شیوه‌های بلاغت و تحسین کلام به شمار می‌آید. یکی از وجوه معنوی تحسین کلام، تجاهل عارف است (امین شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۷۷). تجاهل عارف، به معنای پرسشی است که متکلم پاسخ آن را می‌داند، اما به دلایلی از قبیل توبیخ، مبالغه در مدح یا ذم، تحقیر و ... آن را در قالب پرسش مطرح می‌کند. یکی از انگیزه‌های متکلم برای تجاهل، «تقریر و تکرار» پاسخ است که در آن پرسش‌کننده به دنبال آگاهی یافتن از پاسخ نیست، بلکه مقصود او، تقریر و تکرار پاسخ از سوی مخاطب است (حموی، بی‌تا: ۱۲۳).^۱ شواهد و قراین ذیل نشان می‌دهد که پرسش پیامبر (ص) از خداوند یا جبرئیل درباره امامت امام علی (ع) در احادیث معراج، صرفاً برای تقریر و ثبت تاریخی پاسخ است نه آگاهی یافتن از پاسخ:

۱. یکی از قراین، سخنان بسیاری است که از پیامبر (ص) درباره امامت امام علی (ع) نقل شده است که پاره‌ای از آنها گذشت. بر اساس احادیث یادشده، پیامبر (ص) با صراحت و بدون پرده‌پوشی، امامت امام علی (ع) را اعلام کرده است. سخنان پرشمار پیامبر (ص) درباره خلافت امام علی (ع) از آغاز بعثت، قرینه محکم و قدرتمندی است بر اینکه گاه پیامبر (ص) برای اعلام ولایت امام علی (ع) از هیئت استفهامی برای ثبت پاسخ بهره برده است.

بررسی و نقد پندار تعارض روایات نبوی با نصوص امامت؛ پاسخ به شبهات فیصل نور / ۵۱

بنابراین، مقتضای جمع عرفی میان «احادیث پرسش» با «احادیث متواتر امامت» آن است که استفهام در احادیث پرسش، «تقریری» معنا شود تا در هماهنگی با احادیث امامت قرار گیرد.

۲. در احادیث معراج، گاه پیامبر (ص) از خداوند دربارهٔ جانشینش می‌پرسد و گاه پرسش‌کننده، خداوند و پاسخ‌دهنده پیامبر (ص) است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۹۳). بدون شک، پرسش خداوند برای دریافت پاسخ نیست. زیرا خداوند، عالم به همه چیز است، بلکه هدف، اثبات ولایت امام علی (ع) با خطاب پرسش و پاسخ است، تا پاسخ در ذهن مخاطبان تثبیت و ماندگار شود. این احادیث می‌تواند قرینه باشد، که سوی دیگر پرسش و پاسخ که در آن، جای پرسش‌کننده و پاسخ‌دهنده عوض شده، نیز همین هدف را دنبال می‌کند.

۳. در برخی احادیث معراج، پیامبر (ص) پرسش را تکرار کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۱/۱۸؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۳۷۴/۴). تکرار پرسش، قرینه دیگری است بر اینکه پرسش پیامبر (ص) برای آگاهی‌یافتن از پاسخ نیست؛ زیرا اگر پرسش برای دانستن پاسخ بود، پس از اولین پاسخ، تکرار پرسش معنا پیدا نمی‌کرد. از آنچه گذشت این نتیجه به دست می‌آید که پرسش پیامبر (ص) برای یافتن پاسخ نیست؛ بلکه هدف آن حضرت، تأیید، تثبیت و تکرار پاسخ است.

۴. به علاوه، چنان‌که گذشت، پرسش پیامبر (ص) و پاسخ خداوند نشان‌دهندهٔ انتصابی و الاهی بودن امامت است.

شبهه چهارم: تعارض حدیث لیلۃ‌المبیت با نصوص امامت

روایت دیگری که از نظر وی، در تعارض با نصوص امامت است، حدیث لیلۃ‌المبیت است. مطابق این روایت، «پیامبر (ص) در شب هجرت فرمود: ای علی! آیا راضی هستی که دشمنان در هنگام جست‌وجوی من، مرا نیابند و به جای من تو را بیابند که ممکن است نادانان باعجله تو را بکشند؟ فرمود: بلی ای رسول خدا!» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۱/۱۹). از نگاه نویسنده، این سخن پیامبر اکرم نشان می‌دهد که آن حضرت تا آن شب از داستان وصایت، بی‌خبر بوده است؛ زیرا اگر ایشان (مطابق نصوص گذشته)، می‌دانست که جایگاه امامت امت پس از پیامبر (ص) به علی (ع)

سپرده می‌شود، به طور حتم یقین پیدا می‌کرد که حضرت علی (ع) در آن شب به فیض شهادت نمی‌رسد، در حالی که چنین مطلبی از این روایت استفاده نمی‌شود؛ و به گفته وی:

همین جا فرض کن علی (ع) کشته می‌شد، ... به این اعتبار که علی بن ابی طالب (ع) پس از پیامبر خلافت را به دست خواهد گرفت. به این معنا که اگر پیامبر (ص) از جانب خداوند متعال اطلاع یافته که علی (ع) جانشین و وصی بر حق او است، چگونه باید جان او را در خطر بیندازد و او را سپر خود قرار دهد؟ بنابراین، جریان لیلۃ‌المیت، بر آن دلالت دارد که نص بر امامت علی (ع) از پیامبر (ص) مخفی بوده، در حالی که آنان (امامیه) گمان می‌برند که پیامبر (ص) در مکه و قبل از هجرت به مدینه، بر امامت علی (ع) نص نهاده است (نور، ۱۴۲۵: ۴۴).

پاسخ شبیهه

بین این دو مطلب (امامت حضرت علی (ع) و به خطر انداختن جان ایشان) تنافی وجود ندارد. زیرا اکنون پیامبر (ص) از نقشه کافران آگاه شده است و باید سریعاً چاره‌ای بیندیشد تا هم بتواند برای حفظ اسلام از این معرکه جان سالم به در ببرد و هم کارهای ناتمام خود در مکه را از طریق فردی قابل اعتماد به اتمام برساند. بهترین و مطمئن‌ترین فرد برای این کار کیست؟ او وزیر، مشاور، برادر، همدم و هم‌نفسی دارد که در یوم‌الانذار حکم جانشینی و خلافتش را بارها به همگان اعلام کرده است، اما چون کسی را برای این مأموریت مناسب‌تر از حضرت علی (ع) نمی‌یابد به‌ناچار، بهترین یاورش را در میان آن همه مردان جنگجو تنها می‌گذارد و مأموریت ادای امانات و انتقال خانواده خود از مکه به مدینه را نیز به او واگذار می‌کند. به چند دلیل پیامبر گرامی اسلام، چاره‌ای جز این کار ندارد:

۱. اطاعت خداوند؛ مطابق نص صریح قرآن کریم، هیچ‌گاه رسول رب‌العالمین، از روی هوا و هوس حرف نمی‌زند و هر چه می‌گوید وحی و از جانب پروردگار است (نجم: ۳). این تصمیم نیز با توجه به اهمیت و حساسیت فوق‌العاده‌اش، قطعاً به فرمان خداوند بوده است.

بررسی و نقد پندار تعارض روایات نبوی با نصوص امامت؛ پاسخ به شبهات فیصل نور / ۵۳

۲. حفظ جان رسول اکرم (ص) و دین اسلام؛ در لیلۃ‌المبیت و شب هجرت رسول خدا (ص)، که دشمنان همگی عزم خود را بر قتل آن حضرت جزم کرده بودند و دائماً مواظب بودند پیامبر (ص) از بستر خویش جدا نشود، بر همگان مسلم بود که تا لحظاتی نه‌چندان دور، پیامبر (ص) کشته خواهد شد و پس از آن دیگر خبری از رسالت، وحی و نبوت نخواهد بود. در چنین لحظات خطرناکی، قطعاً با تدبیری حکیمانه، جان پیامبر (ص) باید محفوظ بماند. اگر در این زمان، که هنوز دین به مرحله کمال نرسیده است، رسول خدا (ص) کشته شود، دیگر جانشینی حضرت علی (ع) چه ثمری خواهد داشت؟ پس مسئله جانشینی امام علی (ع) فرع بر اصل آمدن تمامی دستورهای دینی است که آن هم فرع بر حفظ وجود پیامبر اعظم (ص) است. بنابراین، بدون شک، جان آن وجود نازنین بدون جانبازی و ایثار حضرت علی (ع) و رعایت مسائل امنیتی و حفظ اسرار، امکان‌پذیر نبود؛ و این کار از هیچ کس دیگری ساخته نبود. در غیر این صورت، پیامبر همان فرد را به دستور خداوند، برای انجام‌دادن این مأموریت انتخاب می‌کرد.

۳. احراز صلاحیت مقام خلافت؛ این جان‌فشانی در آن لحظات سرنوشت‌ساز برای مکتب اسلام، فضیلت و شایستگی امام علی (ع) را، برای تصدی مقام خلافت روشن‌تر می‌کند. در بیان ارزش فداکاری حضرت در لیلۃ‌المبیت، همین بس که از جانب خداوند متعال آیه‌ای نازل شده و این کار بزرگ را تشویق کرده است، آنجا که می‌فرماید: «بعضی از مردم (باایمان و فداکار، همچون علی (ع) در لیلۃ‌المبیت به هنگام خفتن در جایگاه پیغمبر (ص)، جان خود را برای خشنودی خدا می‌فروشند؛ و خداوند با بندگان مهربان است» (بقره: ۲۰۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۴۴۲/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۰/۲).

۴. امتحان و آزمون الهی؛ گاه مصلحت ایجاب می‌کند پیامبر یا امام، مطلبی را نداند تا آزمایشی برای او صورت گیرد که موجب کمال او شود، همان‌گونه که در داستان لیلۃ‌المبیت آمده است که علی (ع) در بستر پیغمبر (ص) خوابید، در حالی که از خود آن حضرت نقل شده است که نمی‌دانست صبحگاهان که

مشركان قریش به آن بستر حمله می‌کنند شهید خواهد شد یا جان به سلامت می‌برد (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۸؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۵۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۶۴/۱).

در اینجا مصلحت این است که امام (ع) از سرانجام این کار آگاه نشود تا آزمون الاهی تحقق یابد. اگر امام (ع) می‌دانست که در بستر پیامبر (ص) می‌خوابد و صبح سالم برمی‌خیزد چندان افتخاری محسوب نمی‌شد؛ و آنچه در آیات قرآن و روایات در اهمیت این ایثارگری وارد شده است چندان موجه به نظر نمی‌رسید (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۰۰).

شبهه پنجم: بی‌اطلاعی پیامبر اکرم (ص) از امامت علی (ع) در کارزار خندق
فیصل نور در ادامه می‌گوید:

شیعه ذکر کرده‌اند در روز خندق، هنگامی که عمرو بن ود برای مبارزه در میدان آماده شد و مبارز طلبید و گفت: «آیا مبارزه‌کننده‌ای وجود دارد؟» مسلمانان خودداری می‌کردند. عمرو نیزه‌اش را روی خیمه پیامبر (ص) فرو برد و گفت: «ای محمد! بیا بیرون تا با هم به مبارزه درآییم». پیامبر (ص) فرمود: «چه کسی برای مبارزه با او بلند می‌شود تا پس از خودم امامت برای او باشد؟» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۸/۴۱).

پیشنهاد سمت جانشینی به اصحاب و یاران در جنگ خندق، با دسته‌ای از احادیث امامت، که جانشینی امام علی (ع) را تعیین شده از سوی خداوند و پیش از واقعه جنگ خندق می‌داند، ناسازگار است (نور، ۱۴۲۵: ۴۶).

پاسخ شبهه

۱. پرسش و استفهام، در کلام رسول‌الله (ص)، استفهام حقیقی نیست تا گفته شود که ایشان در صدد یافتن خلیفه‌ای برای خود هستند؛ بلکه استفهام تقریری بوده و غرض عمده آن، تأکید، اهمیت و تقریر مطلب است.
۲. جانشین پیامبر (ص) باید همانند آن حضرت در دانش، ایمان، شجاعت، پرهیزگاری، شکیبایی و ... سرآمد اهل زمان خود باشد (صدوق، ۱۴۱۳: ۴۱۸/۴). پیامبر گرامی اسلام، در موقعیت‌های فراوان، امام علی (ع) را در معرض

بررسی و نقد پندار تعارض روایات نبوی با نصوص امامت؛ پاسخ به شبهات فیصل نور / ۵۵

آزمون‌های سخت و دشوار قرار داد تا ایمان، شجاعت و جانبازی جانشین خود را به امت نشان دهد و شایستگی او را برای رهبری پس از خود به اثبات برساند. رویداد جنگ خندق از جمله آزمون‌های پیامبر (ص) بود.

۳. پیامبر اکرم (ص) در مناسبت‌های مختلف و در حضور افراد مختلف، مسئله امامت و خلافت امیرالمؤمنین (ع) را مطرح می‌کند تا بهتر در اذهان بماند، چراکه بیان مسئله‌ای حیاتی و مهم، در ضمن یک واقعه، بهتر در ذهن می‌ماند. مثلاً بعدها، هر زمان که مردم به یاد واقعه خندق می‌افتند، به یاد گفتار پیامبر و رشادت‌های امیرالمؤمنین (ع)، و انتخاب ایشان به عنوان وزات و خلافت نیز می‌افتند و این اتمام حجتی است بر مردم، تا راه هر گونه انکار و طفره‌رفتن را از آنها بگیرد.

شبهه ششم: حدیث غدیر و تعارض آن با نصوص امامت

روایت دیگری که فیصل نور مطرح کرده، حدیث غدیر است. طبق این حدیث: جبرئیل در روز غدیر خم فرود آمد و گفت: «ای محمد! خداوند به تو دستور می‌دهد به امت ولایت کسی را که اطاعت از او را فرض کرده و امر امت پس از خودت به او سپرده می‌شود، اعلام کنی و این دستور را در کتابش تأکید کرده که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹). پیامبر (ص) فرمود: «بلی، سوگند به پروردگارم چنین کاری را خواهم کرد، اما به من بگو که پس از خودم چه کسی ولی امر امت است؟». گفت: «او کسی است که یک لحظه برای من شریک قرار نداده است و هیچ‌گاه سر تعظیم را برای بت فرود نیاورده و هیچ‌گاه به اشتباه سوگند را یاد نکرده است، او علی بن ابی‌طالب امیرالمؤمنین است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷/۳۲۴).

به اعتقاد فیصل نور، با اینکه غدیر خم، در اواخر حیات پیامبر اتفاق افتاد، اما در آن زمان ایشان هنوز نمی‌دانست که ولی امر امتش چه کسی است و از جبرئیل درباره وی می‌پرسد (نور، ۱۴۲۵: ۴۷). بنابراین، تمامی نصوص قبلی که دلالت بر امامت و جانشینی علی (ع) داشتند از اعتبار ساقط می‌شوند.

پاسخ شبهه

علامه امینی در جلد اول کتاب ارزشمند و بی نظیرش، *الغدیر* به تفصیل درباره ارزش و اعتبار واقعه غدیر بحث کرده است (امینی، ۱۴۱۶: ۴۱/۱ به بعد). در جریان غدیر، که در حجة الوداع پیامبر اکرم (ص) اتفاق افتاد، پیامبر از جانب خداوند مأموریت یافت در میان جمع کثیری از مسلمانان مسئله‌ای را بیان کند که ادامه حیات نوپای اسلام، در گرو آن بوده، و به تعبیر قرآن کریم، رسالت ایشان، با آن به انجام می‌رسد (مائده: ۴۷). این مسئله، که همان ولایت و امامت امیرالمؤمنین بود، باید از جانب خدای سبحان، مطرح شود تا از هر گونه شائبه خطا و اشتباه و دخالت هواهای نفسانی، به دور باشد. اما اینکه چرا از جبرئیل درباره جانشین خود می‌پرسد، می‌تواند در نتیجه یکی از این عوامل باشد:

الف. استفهام پیامبر اکرم (ص)، با توجه به اینکه بارها خلافت امیرالمؤمنین (ع) را یادآور شده بودند، حقیقی نبوده و برای تقریر و تأکید مسئله، در آن جمعیت فراوان است. شاهد این مسئله، این سخن پیامبر گرامی اسلام است که در همان ابتدای خطبه غدیریه، در شأن نزول آیه تبلیغ، فرموده است: «إِنَّ جَبْرَائِيلَ (ع) هَبَطَ إِلَيَّ مِرَارًا ثَلَاثًا» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۵۹/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۲۳۰/۲)؛ جبرئیل سه بار بر من نازل شد ... و سپس مسئله خلافت و جانیشینی علی (ع) را ابلاغ کرد.

ب. بر فرض اینکه «پرسش حضرت از جبرئیل» استفهام حقیقی بوده است، می‌توان گفت فقط خداوند متعال واجب‌الوجود بوده و تمام صفات او ذاتی است و وابسته به غیر نیست. اما پیامبر، مثل سایر مخلوقات الهی، ممکن‌الوجود بوده و در ذات و صفات، کاملاً وابسته به خداوند است. بنابراین، علم حضرت رسول، نسبت به خدای متعال، ناقص و وابسته به خداوند است. از آنجایی که باید در غدیر خم، مسئله‌ای را بیان کند که انجام‌دادن رسالتش بسته به آن است، پس جا دارد که از خداوند درباره جانیشینش بپرسد تا مطمئن شود که هیچ‌گونه تغییر و «بدا» در این حکم حاصل نشده است و امر، همان است که در ابتدای رسالتش و در یوم‌الانذار بیان کرده است.

بررسی و نقد پندار تعارض روایات نبوی با نصوص امامت؛ پاسخ به شبهات فیصل نور / ۵۷

ج. پیامبر اکرم از جبرئیل می‌پرسد تا علاوه بر انتصابی بودن مسئله امامت، دلیل انتخاب علی (ع) از سوی خداوند را به مردم گوشزد کند. به عبارت دیگر، اگرچه امامت امری الاهی است و امام از سوی خداوند انتخاب می‌شود؛ اما انتخاب الاهی بر اساس ملاک و معیارهایی است که انسان‌ها می‌توانند درستی آن را با عقل خود ببینند. برای نمونه «او کسی است که یک لحظه برای من شریک قرار نداده است و هیچ‌گاه سر تعظیم را برای بت فرود نیاورده و هیچ‌گاه به اشتباه سوگند را یاد نکرده است» و...؛ دانستن این‌گونه ویژگی‌ها، سبب افزایش اعتماد و اعتقاد شیعیان شده، اطاعت‌پذیری آنان را از امام آسان‌تر می‌کند.

شبهه هفتم: ناآگاهی رسول اکرم (ص) از جانشین خود، به هنگام رحلت!
فیصل نور در پایان، روایاتی را از پیامبر اکرم (ص)، در آستانه رحلت ایشان، نقل می‌کند که از نظر وی، با نصوص امامت، سازگاری ندارد. از نظر وی، روایاتی در منابع شیعه است که بر اساس آن، رسول گرامی اسلام (ص) تا لحظه مرگ از وصی و جانشین خود اطلاعی ندارد و از خداوند درخواست می‌کند که کسی را به عنوان جانشین برای ایشان انتخاب کند. خداوند نیز به ایشان دستور می‌دهد «علی بن ابی طالب (ع) را وصیت به جانشینی کن که من نام او را در کتاب‌های گذشته ثبت کرده‌ام» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶/۲۷۲؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۱۰۴).

فیصل نور، دو نقد بر این دسته روایات وارد می‌داند:

۱. اگر ذکر امامت علی (ع) در کتاب‌های گذشته آمده است، به طریق اولی باید در قرآن آمده باشد و اگر در قرآن آمده باشد، امکان ندارد پیامبر (ص) از آن بی‌اطلاع باشد و اگر خلاف آن ثابت شود، اعتقاد به مسئله امامت از ریشه بی‌اعتبار می‌شود!

۲. اگر خداوند از خلائق، به‌ویژه پیامبران، عهد و میثاق برای امامت علی (ع) گرفته باشد، بدون شک، رسول‌الله (ص) در رأس آنها است. چطور ممکن است پیامبر (ص) از این عهد و میثاق ناآگاه باشد؟! (نور، ۱۴۲۵: ۴۸).

پاسخ شبهه

۱. آیاتی که درباره امامت به طور کلی و امامت امیرالمؤمنین (ع) به طور خاص در قرآن کریم آمده است، فراوان است. آیه ولایت (مائده: ۵۵ و ۵۶)، اولی الامر (نساء: ۵۹)، عصمت (تبلیغ) (مائده: ۶۷)، آیه اکمال (مائده: ۳)، و بسیاری از آیات قرآن از دیدگاه شیعه، درباره امامت اهل بیت پیامبر (ص) است.^۲ و پیامبر اکرم (ص) نیز که خود از طریق وحی، این آیات را دریافت و به مردم ابلاغ کرده است، قطعاً بی اطلاع از این آیات نبوده است.

۲. پیامبر اکرم (ص)، بارها این مسئله را تکرار کرده و منتظر دستور خداوند می ماند تا وصی ایشان را انتخاب کند. زیرا صرف تکرار یک مطلب، مخل فصاحت و موجب لغویت نیست؛ بلکه گاهی با توجه به اوضاع و احوال و مقتضیات، تکرار ضرورت هم پیدا می کند. پیامبر اکرم (ص)، که خود در میان اعراب رشد کرده و از تعصبات شدید قبیله ای آنها بااطلاع بود، می توانست به راحتی پیش بینی کند که پس از وی چه بر سر امتش در مسئله امامت خواهد آمد. اختلاف و دشمنی دو قبیله بزرگ اوس و خزرج، خود بهترین شاهد بر این مدعا است.

از منظر اسلامی، تعصبات مذهبی و قبیله ای، یکی از موانع جدی در راه تحقق آرمان اسلامی و برقراری وفاق و انسجام بین مسلمانان است و همین طور مانع فهم حقیقت می شود. یکی از راهکارهای پیامبر (ص) برای تحقق وحدت اسلامی، نفی نژادپرستی، قوم گرایی و تبعیض های ناروا بود. زیرا با ظهور اسلام در میان اعراب، مسئله نژادپرستی و تفاخر به قبیله، فراوان وجود داشت.

از نظر قرآن کریم، ملاک برتری، فقط تقوای الهی است (حجرات: ۱۳). رسول اکرم، به منظور برقراری وحدت اسلامی، زید بن حارثه را فرمانده سپاه اسلام، و بلال حبشی را مؤذن ویژه قرار می دهد و از سلمان فارسی ایرانی تجلیل می کند و به او مقام و منزلت والا می بخشد. با این حال، شاهد زنده کردن تعصبات قبیله ای و نژادی در فتنه سقیفه هستیم. در سقیفه دیدیم که هنوز بدن مبارک پیامبر (ص) دفن نشده بود که عده ای برای تعیین جانشین پیامبر (غصب خلافت)، گرد هم آمدند و

بررسی و نقد پندار تعارض روایات نبوی با نصوص امامت؛ پاسخ به شبهات فیصل نور / ۵۹

با دامن زدن به تعصبات کور قبیله‌ای، خلافت را از مسیر اصلی خود منحرف کردند؛ آنجا که خلیفه اول، برای کنار گذاشتن انصار از منصب خلافت گفته است: «ما قوم و خویشان رسول خدا هستیم و باید پس از او بر امتش امیر باشیم»؛ و خلیفه دوم نیز برای کنار گذاشتن قریش، به این ضرب‌المثل استناد کرده بود که: «دو شمشیر هرگز در یک غلاف نمی‌گنجند» (نک: ابن سعد، بی تا: ۱۸۲/۳).

بنابراین، ضرورت داشت پیامبر اکرم (ص) تا لحظات نزدیک به مرگ، نگران مسئله خلافت باشد و از خداوند درخواست تعیین جانشینی کند که هم الهی و انتصابی بودن امر امامت را به مردم بفهماند و هم مصداق امام و خلیفه پس از خود را، که حق تعالی معین، و جبرئیل ابلاغ کرده، به گوش مردم برساند.

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت:

- احادیث اثناعشر، که با اسناد صحیح و به صورت متواتر نقل شده است، دلیل کافی بر اثبات حقانیت ادعای امامیه (نص بر امامت امامان دوازده‌گانه شیعه) است.
- امامت امام علی (ع) و سایر امامان، پیش از واقعه «دعوت خویشاوندان» از سوی خداوند تعیین شده بود؛ و پیامبر (ص) نیز از این مسئله مهم اطلاع داشت اما پیامبر اکرم (ص) در موقعیت‌های فراوان، امام علی (ع) را در معرض آزمون‌های سخت و دشوار قرار داد تا ایمان، شجاعت و جانبازی جانشین خود را به امت نشان دهد و شایستگی او را برای رهبری پس از خود به اثبات برساند.
- در رویداد «دعوت خویشاوندان»، پیامبر اکرم (ص) مطابق علم عادی خود، به منظور اتمام حجت و معرفی جانشین خود به مردم، در همان جلسه، امام علی (ع) را خلیفه و وزیر خود معرفی می‌کند.
- پیامبر اکرم (ص) در دعوت از بنی‌کلاب، به منظور اعلان انتصابی بودن امامت و مسائل دیگر، خلافت امام علی (ع) را مخفی نگه داشته است.
- در روایات معراج و غدیر نیز، پرسش پیامبر (ص) از خداوند یا جبرئیل درباره امامت امام علی (ع)، فقط برای تقریر و ثبت تاریخی پاسخ است نه آگاهی یافتن از پاسخ.

- در لیلۃ المیت، رسول اکرم (ص)، به منظور اطاعت فرمان خداوند، حفظ اسلام، اعلان شجاعت امیرمؤمنان (ع) و تکامل ایشان، علی (ع) را انتخاب کرد که در بستر ایشان بخوابد.

- در کارزار خندق، به منظور اثبات شایستگی علی (ع) برای خلافت و تقریر این مسئله در اذهان مردم و تأکید بر آن، پیامبر اعظم (ص)، مسئله جانشینی امیرمؤمنان را پنهان کرده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. از این دست است آیه شریفه «ما تلک بیمینک یا موسی» (طه: ۱۷).
۲. نک: تفاسیر شیعه، همچون مجمع البیان، البرهان، و المیزان.

منابع

قرآن کریم.

- ابن حنبل، احمد (۱۴۱۶). المسند، قاهره: دار الحديث.
- ابن سعد، محمد بن سعد (بی تا). الطبقات الكبرى، بیروت: انتشارات دار صادر.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹). مناقب آل ابی طالب (ع)، قم: نشر علامه، چاپ اول.
- ابویعلی موصلی، احمد بن علی (بی تا). مسند ابی یعلی، تحقیق: حسین سلیم اسد، بی جا: انتشارات دار المأمون للتراث.
- ابی داود، سلیمان بن اشعث (۱۴۱۰). سنن ابی داود، تحقیق: سعید محمد لحام، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.
- امین شیرازی، احمد (۱۴۲۲). البلیغ فی المعانی والبیان والبدیع، بی جا: انتشارات فروغ قرآن.
- امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶). الغدیر، قم: مرکز الغدیر، چاپ اول.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶). البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسه البعثة، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱). صحیح بخاری، بیروت: انتشارات دار الفکر.
- پهلوان، محمد (۱۳۸۲). جایگاه و نقش استفهام در قرآن و روایات شیعه، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه آزاد واحد مرکزی.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳). سنن ترمذی، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت: انتشارات دار الفکر، الطبعة الثانية.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵). اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، بیروت: اعلامی، الطبعة الاولى.
- حسنی، سید بن طاووس (۱۴۰۰). الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، قم: خیام، چاپ اول.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹). منهاج الکرامه فی معرفة الامامة، مشهد: مؤسسه عاشورا، چاپ اول.
- حموی، علی بن محمد (بی تا). خزانه الادب و غایة الأرب، بیروت: انتشارات دار القاموس.
- حموی، ابراهیم بن محمد (۱۳۹۸). فرائد السمطين، تصحیح: باقر محمودی، بیروت: مؤسسه محمودی، الطبعة الاولى.
- خوارزمی، موفق بن احمد (بی تا). مقتل الحسین (ع)، تحقیق و تعلیق: محمد سماوی، قم: مکتبه المفید.
- دارمی، عبدالله (بی تا). سنن الدارمی، دمشق: انتشارات مطبعة الحديث.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات الفاظ القرآن، محقق/مصحح: صفوان عدنان داوودی، بیروت/دمشق: دار القلم/دار الشامیة، الطبعة الاولى.
- ربانی کلپایگانی، علی (۱۳۹۰). براهین و نصوص امامت، قم: انتشارات راند، چاپ اول.
- زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.
- صافی، لطف الله (۱۳۸۲). معارف دین، قم: نشر آستان مقدسه معصومه.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال، تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶). الامالی، تهران: کتابچی، چاپ ششم.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، محقق/مصحح: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چاپ اول.

- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵). کمال الدین و تمام النعمة، محقق/ مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه، چاپ دوم.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳). من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). الاحتجاج علی اهل اللجاج، محقق/ مصحح: محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه: محمدجواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳). دلائل الامامة، تحقیق: مؤسسة البعثة و قسم الدراسات الاسلامیه، قم: بعثت، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱). الغیبة، محقق/ مصحح: عبادالله تهرانی، علی احمد ناصح، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیه، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). الامالی، محقق/ مصحح: مؤسسه بعثت، قم: دار الثقافة، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، مقدمه: شیخ آغا بزرگ تهرانی، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، قم: انتشارات رضی، چاپ اول.
- قندوزی حنفی، شیخ سلیمان (۱۴۱۸). نایب المودة، بیروت: مؤسسة اعلمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (ع)، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محقق/ مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
- محمدری شهری، محمد (۱۳۸۶). دانش نامه امیرالمؤمنین (ع)، قم: انتشارات دار الحدیث، چاپ اول.
- مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا). صحیح مسلم، بیروت: انتشارات دار الفکر.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ الف). الفصول المختارة، تحقیق و تصحیح: علی میرشریفی، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ب). الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، محقق/ مصحح: مؤسسه آل البيت (ع)، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). یکصد و هشتاد پرسش و پاسخ، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷). الغیبة، محقق/ مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، چاپ اول.
- نور، فیصل (۱۴۲۵). الامامة والنص، یمن: انتشارات دار الصدیق.

بررسی منزلت انبیا و ائمه (ع) از منظر سه فرقه شیعی امامیه، زیدیه، و اسماعیلیه

فاضل گرهنه‌زاده*

محمود قیوم‌زاده**

چکیده

جایگاه پیامبران و ائمه (ع) یکی از مباحث کلامی است که هر یک از فرق شیعه به آن توجه کرده‌اند. بررسی دیدگاه‌های مذاهب شیعه نشان از اختلاف نظر چشمگیر میان آنان در این خصوص دارد. هر یک از فرق شیعی امامیه، اسماعیلیه و زیدیه با تکیه بر روش‌ها و ابزارهای معرفت‌شناسی دینی مقبول نزد خود، دلایل و دیدگاه‌های خویش را ابراز داشته‌اند. امامیه در قالب گرایش‌های عقل‌گرا، نقل‌گرا و عرفانی به استدلال در خصوص این موضوع پرداخته‌اند. زیدیان عمدتاً با نگاهی عقل‌گرایانه کوشیده‌اند این موضوع را تبیین کنند. اما اسماعیلیان با مبنا قراردادن تأویلات باطنی متعرض این بحث شده‌اند. این نوشتار با استناد به منابع اصلی هر یک از فرق، در صدد تبیین دیدگاه فرق شیعی در خصوص مسئله منزلت انبیا و ائمه، و شناسایی نقاط اشتراک و افتراق آنها است.

کلیدواژه‌ها: منزلت انبیا، منزلت ائمه، امامیه، زیدیه، اسماعیلیه، شیعه.

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول)،

Email: fgarnezadeh@noormet.net

** دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه.

[تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۶/۱۱]

مقدمه

مطالعه و بررسی دیدگاه‌ها و آرای علمای مذاهب شیعی، اعم از امامیه، زیدیه و اسماعیلیه، نشان از اختلاف نظر فراوان در خصوص منزلت پیامبران و امامان دارد. این اختلاف آرا و نظرها صرفاً منحصر به سه گرایش شیعی یادشده نیست، بلکه به گونه‌ای در میان اندیشمندان و متکلمان عقل‌گرا، نقل‌گرا، فلاسفه و عرفای امامی نیز دیده می‌شود. هر یک از این گروه‌ها آرای خود را درباره این موضوع با اتکا بر روش‌ها و ابزارهای فهم متون دینی پذیرفته‌شده نزد خودشان، ابراز کرده‌اند.

متکلمان عقل‌گرای امامی همواره دیدگاه‌های خویش را بر مدار استدلال‌ها و توجیهات عقلی در شناخت آموزه‌های دینی استوار کرده‌اند. گرچه میان این گروه در میزان اتکا به ادله عقلی و جایگاه نقل تفاوت‌هایی دیده می‌شود (مکدموت، ۱۳۷۲: ۵۱۹) اما همواره عقل نقش مهم و اساسی نزد آنان در تبیین گزاره‌های دینی داشته است. بررسی سخنان و دیدگاه‌های عالمان برجسته این رویکرد فکری این حقیقت را به خوبی آشکار می‌کند.

در کنار گرایش عقل‌گرا در میان متکلمان امامی گروهی نیز با تکیه بر نصوص و ظواهر دینی به تبیین آموزه‌های دین پرداخته‌اند. لذا عمده استدلال‌های کلامی این گروه، که به نص‌گرا مشهورند، مبتنی بر ظواهر آیات و روایات است و استعمال عقل را محدود به توضیح و بیان معانی حدیث می‌دانند (همان: ۴۲۶). در قرون متأخر، این رویکرد فکری در قالب جریان اخباری در میان امامیه ظهور کرد. پیروان این تفکر همواره حدیث معصومان (ع) را تنها راه قابل اعتماد در شناخت دین و علم‌آور دانسته‌اند و برای عقل جایگاه چندانی قائل نیستند (سبحانی، ۱۴۲۵: ۱۵۲/۴؛ مشکور، ۱۳۷۲: ۴۱).

تأویل‌گرایی نیز از جمله رویکردهایی است که در میان امامیه دیده می‌شود. گروهی از عرفا و متصوفه با کنارنهادن قوانین زبان‌شناختی مرتبط با وضع و دلالت الفاظ، برداشت‌های ذوقی خویش را به عنوان لبّ و گوهر دین، ملاک فهم قرآن قرار دادند، و مدلولات ظاهری شرع را به بهانه قشربودن در بوته نسیان نهادند (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۷۰). هرچند سایر گرایش‌ها هم به تأویل توجه داشتند اما می‌توان گفت روش یادشده

بررسی منزلت انبیا و ائمه (ع) از منظر سه فرقه شیعی امامیه، زیدیه، و اسماعیلیه / ۶۵

به دلیل استفاده گسترده عارفان و متصوفه از آن به مثابه شاخصه فکری جریان عرفانی در میان امامیه به شمار می‌آید.

پس از امامیه، زیدیه پرجمعیت‌ترین فرقه شیعی موجود در جهان اسلام است. زیدیان از دیرباز پیوند مستحکمی از جهت فکری و سیاسی با معتزله داشتند تا جایی که برخی فرقه‌نویسان یکی از شاخه‌های زیدیه را معتزله قلمداد کرده‌اند (ملطی، ۱۴۱۳: ۲۸). این ارتباط از آغاز پیدایش دو گروه یادشده تا پایان یافتن نفوذ کلامی معتزله ادامه داشت (عمرجی، ۱۴۲۰: ۲۱۹). زیدیه با پیروی از معتزله، که همواره اصرار می‌ورزیدند خرد به‌تنهایی و بی‌یاری و وحی باید بنیادهای دین را کشف کند (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۳۵)، اساس مسائل کلامی خود را بر استدلال‌های عقلی بنا نهادند و در بسیاری از مسائل اصول دین، به استثنای مسئله امامت، با آنان هم‌داستان شدند (سبحانی، بی‌تا: ۴۳۳/۷). از این‌رو تأثیرپذیری کلام زیدی از کلام معتزله در طول تاریخ را می‌توان واقعیتی انکارناپذیر دانست (صابری، ۱۳۸۸: ۶۵/۲؛ فرمانیان، ۱۳۸۷: ۸۸).

اما اسماعیلیان از آنجایی که به معانی باطنی برای متون دینی عقیده تام داشتند و باطن را برتر از ظاهر می‌دانستند به باطنیه معروف شدند. اسماعیلیه یا باطنیه کسانی هستند که برای معانی باطنی نهفته در پشت ظاهر الفاظ، متون و دستوره‌های دینی بیشترین اهمیت را قائل‌اند. در واقع، باطن‌گرایی شیعی کامل‌ترین صورت تحول خویش را در مذهب اسماعیلی پیدا کرده است (دفتری، ۱۳۸۶: ۱۰۴).

در این نوشتار کوشیده‌ایم دیدگاه امامیه در خصوص منزلت پیامبران و ائمه (ع) را در قالب سه جریان عقل‌گرا، نقل‌گرا و عرفانی بکاویم. همچنین، به آرای کلامی غالب در دو مذهب دیگر، یعنی زیدیه و اسماعیلیه، نیز اشاره کرده‌ایم.

۱. منزلت انبیا از نگاه امامیه

مباحث منزلت انبیا و ائمه در کلام اسلامی عمدتاً تحت عناوینی همچون تفاضل میان انبیا و ملائکه، تفاضل میان انبیا و رسول اکرم (ص)، تفاضل میان انبیا و اولیا یا ائمه مطرح است. این ترتیب غالباً در کتب کلامی، که متعرض این بحث شده‌اند، رعایت شده است. از این‌رو در اینجا ابتدا مسئله تفاضل میان انبیا و ملائکه و سپس

تفاضل میان انبیا یا به تعبیر دیگر تفاضل میان انبیا و خاتم النبیین (ص) را بررسی می‌کنیم و به دنبال آن متعرض بحث منزلت ائمه (ع) خواهیم شد.

۱.۱. تفاضل میان انبیا و ملائکه

در بررسی دیدگاه امامیان در این خصوص با سه رویکرد کلامی عقل‌گرایان، نقل‌گرایان و عرفا مواجهیم. هر یک از این سه رویکرد، همان‌گونه که خواهد آمد، قائل به برتری پیامبران بر سایر مخلوقات هستند و به افضلیت پیامبر اکرم (ص) بر سایر انبیا و رسل اذعان کرده‌اند. تنها چیزی که در اینجا مهم به نظر می‌رسد دلایلی است که هر یک از این گرایش‌ها به آن تمسک جسته‌اند.

رویکرد عقل‌گرای امامی در قالب مکاتب کلامی عقل‌گرا از مکتب کلامی کوفه آغاز شده و در پی آن نوبختیان با توجه به فلسفه، مکتب کلامی فلسفی و عقلی را بنا نهادند (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳: ۱۱؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۲). در قرن چهارم شیخ مفید، که گفته می‌شود به واسطه چند تن از استادانش با نوبختیان در ارتباط بوده است (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۱۶)، مکتب کلامی بغداد را با رویکردی عقل‌گرایانه بنا نهاد. این مکتب بعد از شیخ مفید با وجود شاگردان وی، مانند سید مرتضی و شیخ طوسی، استمرار یافت (سبحانی، بی‌تا: ۷۴۶/۶؛ مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۳۵). در دوره‌های بعد گرایش عقل‌گرای امامی پس از مکتب بغداد را باید در مکتب حله به رهبری علامه حلی، که تحت تعلیم خواجه نصیر قرار داشت، جست‌وجو کرد (حلی، ۱۳۷۶: ۳۵).

نوبختیان در تبیین جایگاه انبیا عمدتاً با تکیه بر ادله عقلی، به برتری انبیا بر ملائکه توجه کرده‌اند. آنان معتقد بودند انبیا به دلیل شرف رسالت و مشقتی که در به انجام رساندن تکالیف داشتند از ملائکه برترند (حلی، ۱۳۶۳: ۱۸۸). در واقع، این نگاه متأثر از باوری است که نبوت را امری استحقاقی می‌داند. بنا بر تفضلی‌دانستن مقام نبوت، دیگر جایی برای استدلال عقلی درباره منزلت انبیا باقی نمی‌ماند؛ چراکه مسئله تفاضل انبیا، فرع بر نبوت و چگونگی دریافت این مقام است. به همین دلیل است که شیخ مفید، گرچه در تبیین آموزه‌های دینی توجه بسیاری به عقل داشته تا جایی که برخی وی را به شکلی جدی متأثر از معتزله معرفی کرده‌اند (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۵۲۱)، اما در این خصوص،

بررسی منزلت انبیا و ائمه (ع) از منظر سه فرقه شیعی امامیه، زیدیه، و اسماعیلیه / ۶۷

یعنی مفاضله میان انبیا و ملائکه، خلاف رأی معتزلیان، که برخی از آنان ملائکه را برتر دانسته‌اند و برخی دیگر در این امر توقف کرده‌اند، اتفاق و اجماع امامیه را بر افضلیت انبیا مطرح کرده است (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۰).

سید مرتضی نیز، مانند استاد خویش، اجماع امامیه را دلیل بر افضلیت پیامبران بر ملائکه به شمار آورده و معتقد است چنین اجماعی در هر عصری خالی از قول معصوم نیست (مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۸۴/۱). وی در جایی دیگر، با استناد به آیه ۳۴ سوره بقره، امر به سجده کردن ملائکه برای آدم را نشانه علو قدر و منزلت او بر ملائکه می‌داند. لازمه چنین تفسیری از نگاه سید مرتضی برتری بخشیدن تمام انبیا بر تمام ملائکه است (همو، ۱۹۹۸: ۳۳۳/۲). البته سید مرتضی ضمن اینکه شبهات معتزله را در تفضیل ملائکه بر انبیا پاسخ داده است برخی ادله امامیه (گویا نوبختیان) برای اثبات برتری انبیا بر ملائکه را وافی نمی‌داند و نقد می‌کند. وی استدلال به مسئله کثرت مشقت انبیا در طاعت را با هدف برتری بخشیدن به آنان قابل اعتماد و کافی نمی‌داند؛ چراکه از نظر او ملائکه نیز مانند انبیا مأمور به تکلیف هستند و به‌ناچار باید مشقتی برای آنها در انجام دادن تکالیف حاصل شود، در غیر این صورت، استحقاق ثواب بر اطاعتشان معنا نخواهد داشت (همان: ۳۳۵). ضمن اینکه این پرسش مطرح می‌شود که چگونه با عقل می‌توان دریافت کرد که مشقت انبیا در به جا آوردن فرمان‌های الهی بیش از ملائکه است (همو، ۱۴۰۵: ۱۱۰/۱). وی در پاسخ به پرسشی، زیادتی ثواب را که در این مسئله مطرح شده است، خارج از استدلال‌های عقل می‌داند؛ چراکه کثرت و کمی ثواب تابع اعمال است و فقط خداوند است که بر آن آگاه است. در واقع، سمع (نقل) متکفل بیان این امر خواهد بود (همان: ۱۰۹).

شیخ طوسی با مطرح کردن این موضوع که نبوت پیامبر اکرم (ص) قطعاً ثابت شده است، نتیجه می‌گیرد که هر سخن و اخباری از ایشان باید پذیرفته شود و اخبار آن حضرت مبنی بر افضلیت خود بر سایر انبیا را باید دلیل محکمی بر این مسئله دانست (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۴۸). اما نصیرالدین طوسی، که می‌توان وی را مطرح‌کننده نظام کلام فلسفی در عقاید شیعه دانست، دلیل افضلیت پیامبر (ص) و پیامبران را وجود قوه ضد قوه عقل در ایشان می‌داند که ملائکه فاقد این ویژگی هستند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۰۷).

۲۱۹). از این رو پیامبران به دلیل ریاضت مجاهده و مخالفت با نفس به افضلیت رسیده‌اند. در واقع، کمال با وجود مانع همواره برتر از کمال بدون وجود مانع است (استرآبادی، ۱۳۸۲: ۶۵/۳).

علامه حلی با تأسی به نوبختیان، که مشقت و رسالت را توأماً سبب برتری دانسته‌اند، به این مسئله پرداخته است. او با رد استشهاد مخالفان تفضیل انبیا به برخی آیات قرآن کریم، آیه ۳۳ سوره آل عمران را، که به اصطغای آدم و ... اشاره دارد، دلیل محکمی بر برتری انبیا می‌داند (حلی، ۱۳۶۳: ۱۸۸).

متکلمان نقل‌گرای امامی در خصوص منزلت پیامبران مانند سایر معارف دین، با استعانت از نصوص و ظواهر آیات و روایات دیدگاه‌های خود را بیان کرده‌اند. شیخ صدوق، از مشهورترین عالمان نقل‌گرا که به مکتب کلامی حدیث‌گرای قم و ری تعلق دارد، در کتاب الاعتقادات خویش با استدلال به آیه ۳۰ سوره بقره، که در آن سخن از خلیفه قرار دادن آدم به میان آمده، قول ملائکه را تمنا و آرزوی آنان در داشتن منزلت آدم دانسته است. او این امر را نشان از علو منزلت آدم برشمرده است؛ چراکه ملائکه منزلتی را خواهان نبودند مگر اینکه افزون‌تر از منزلتشان بوده باشد. در واقع، پس از ثابت شدن برتری آدم بر ملائکه است که خداوند متعال فرمان سجود برای او را داده است (صدوق، ۱۴۱۴: ۸۹). در نهایت، وی معتقد است تفاوت خلقی ملائکه و پیامبران، از جمله اینکه ملائکه مخلوقاتی روحانی هستند که از لذایذ و آلام مادی برخوردار نیستند و ...، موجب شده است انبیا عاقبة‌الامر احوالی برتر از آنان داشته باشند (همان: ۹۱). شایان ذکر است که این استدلال شیخ صدوق بی‌شبهات به استدلال عقل‌گرایان در تفضیل انبیا بر ملائکه نیست.

در میان اندیشمندان امامی عرفا جایگاه ویژه‌ای برای تأویل متون دینی قائل شده‌اند. از این رو همواره در تبیین معارف دین با وجود توجه به ظواهر، بیش از هر چیز به تأویل روی آورده‌اند. سید حیدر آملی از عرفای برجسته امامیه، اساساً انسان را برترین مخلوقات و حتی برتر از تمام ملائکه می‌داند. البته از سخنان وی برمی‌آید که مرادش از انسان، انسان کامل است (آملی، ۱۴۲۲: ۱۶۶/۳). از این رو پیامبران، که به واسطه کمال نفس به مرتبه نبوت رسیده‌اند و سرآمد انسان‌ها هستند، از این منظر برتر از ملائکه به شمار

بررسی منزلت انبیا و ائمه (ع) از منظر سه فرقه شیعی امامیه، زیدیه، و اسماعیلیه / ۶۹

می‌آیند. شایان ذکر است که هرچند عرفا به مجاهده در ارتقای مقام انسان نقشی اساسی داده‌اند، اما سید حیدر آملی در خصوص نبوت و مسائل مربوط به آن برای تفضل اهمیت بیشتری قائل شده است.

ملاحظه می‌شود که تمام امامیان بر افضلیت انبیا از ملائکه اتفاق نظر دارند. تنها اختلاف موجود در ادله‌ای است که اقامه کرده‌اند. به نظر می‌رسد منشأ اختلاف یادشده را باید در استحقاقی یا تفضلی بودن مقام نبوت از منظر هر کدام از آنان جست‌وجو کرد. غالب علمای امامیه نبوت را تفضلی از جانب خدا می‌دانند، اما گروهی دیگر، مانند نوبختیان، رسیدن به این مقام را نتیجه استحقاق دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۶۳). بر این اساس، کسانی که مبنای نبوت را تفضل الاهی می‌دانند معتقدند حصول مرتبه نبوت متوقف بر عمل و مجاهده نیست، گرچه این مرتبه برای بیشتر آنان بعد از مجاهده بوده است اما کمال آنان چیزی جز عطاء محض و انعامی خاص نبوده است (آملی، ۱۴۲۲: ۴۵۳/۲). لذا برتری انبیا بر ملائکه نیز بر همین اساس توجیه‌شدنی است. در این نگاه، آنچه خداوند به بنده ارزانی می‌دارد، از جمله پاداش اخروی او، نیز بیشتر بر اساس تفضل قلمداد شده است (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۱۱). در مقابل، عقل‌گرایان نوبختی قرار دارند که مقام نبوت را نتیجه استحقاق و شایستگی آنان دانسته‌اند. لذا در تبیین منزلت انبیا از شایستگی و استحقاق آنان، که در سایه اعمال مشقت‌آمیز حاصل شده، غفلت نورزیده‌اند و آن را دلیل افضلیت دانسته‌اند. بر همین اساس است که سید مرتضی گرچه در طیف عقل‌گرایان امامی قرار دارد، اما چون نبوت را تفضلی از جانب خدا دانسته است (مرتضی، ۱۴۱۰: ۶۸/۳) استدلال به مشقت در طاعت در موضوع افضلیت پیامبران را نقد کرده است، که پیش‌تر به آن اشاره شد.

۱.۲. تفاضل میان پیامبران

تفاضل میان پیامبران الاهی از امور انکارناشدنی است که قرآن کریم در آیاتی به آن اشاره کرده است (بقره: ۲۵۳). به‌روشنی از این آیات می‌توان دریافت که همه پیامبران الاهی با اینکه از نظر نبوت و رسالت، همانند بودند از جهت مقام یکسان نبودند. زیرا هم شعاع مأموریت آنان متفاوت بوده، و هم میزان فداکاری‌های آنان با هم تفاوت داشته

است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/۲۵۲). رفیع بودن درجه برخی از انبیا نیز از امور مسلمی است که قرآن درباره آن سخن گفته است (بقره: ۲۵۳؛ یوسف: ۷۶؛ مریم: ۵۷). گرچه در تفسیر این آیات، به ویژه آیه تفضیل، سخنان متفاوتی از جانب مفسران عرضه شده، اما باید توجه داشت که این اختلاف آرا صرفاً مناقشات در تطبیق است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۲/۲-۳۱۳).

تمام گرایش‌های فکری امامیان بر اعتقاد به برتری پیامبر اکرم (ص) اتفاق نظر دارند. باور به افضلیت پیامبر (ص) در نوشته‌های شیخ مفید به خوبی قابل پیگیری است (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۳۴؛ همو، ۱۴۱۳ ج: ۲۰). وی با به‌کارگیری استدلال‌های عقلی، زبان‌شناسی و لغت در تبیین معارف دین دیدگاه‌های خویش را در این خصوص عرضه کرده است. شیخ مفید در پاسخ به پرسشی که در آن از الحاق حضرت رسول اکرم (ص) به ابراهیم (ع) در صلوات سخن به میان آمده و موجب گمان برتری ابراهیم (ع) بر ایشان شده است می‌گوید الحاق پیامبر (ص) به ابراهیم و آل ابراهیم در صلوات به این معنا نیست که پیامبر اکرم (ص) را به درجه وی برسانیم، بلکه مراد آن است که از خداوند می‌خواهیم آن تعظیم و تکریمی که پیامبر (ص) مستحق آن است به وی ارزانی دارد. همچنان که نسبت به ابراهیم نیز این‌گونه عمل کرد. شیخ مفید می‌افزاید این‌گونه سخن گفتن در عرف متداول است؛ مانند آنکه به شخصی که قبلاً به بنده خود احسان کرده است بگویم: «به فرزندان احسان کن، همان‌گونه که به بنده خود احسان کردی» (همو، ۱۴۱۳ ب: ۲۹-۳۰). در واقع مفهوم و مراد از این سخن در عرف هم‌شان کردن بنده با فرزندان نیست، بلکه فقط درخواست احسان کردن به آنان است.

شیخ مفید در جایی دیگر، که مسئله سیادت حضرت یحیی بر اساس روایتی از پیامبر (ص) مطرح شده، می‌گوید بر فرض صحت چنین روایتی باید آن را حمل بر سیادت حضرت یحیی بر امت خود کرد نه بر تمام پیامبران (همان: ۴۰). شیخ طوسی نیز به پیروی از برخی معتزله، مانند ابوهاشم و ابوعلی جبایی، تعبدنکردن پیامبر اکرم (ص) به شریعت پیامبران پیشین را دلیل محکمی بر برتری ایشان قلمداد کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۲/۵۹۰-۵۹۴).

عالمان نص‌گرا عمدتاً با استدلال به روایاتی که بعضاً ناظر به تفسیر برخی آیات قرآن کریم است مسئله افضلیت پیامبر اکرم (ص) بر سایر پیامبران را مطرح کرده‌اند.

بررسی منزلت انبیا و ائمه (ع) از منظر سه فرقه شیعی امامیه، زیدیه، و اسماعیلیه / ۷۱

شیخ صدوق در کتاب الاعتقادات خویش باور به این امر را که خداوند کسی را برتر از حضرت محمد (ص) نیافریده است از ضروریات مذهب امامیه برشمرده است. وی بعثت پیامبر اکرم (ص) در عالم ذر برای سایر پیامبران و همچنین سبقت گرفتن ایشان از سایرین در شهادت دادن به ربوبیت خداوند را مایه تفضیل و برتری و علو منزلت وی قلمداد می‌کند (صدوق، ۱۴۱۴: ۹۳). در تفاسیر روایی، مانند البرهان و نور الثقلین نیز، با استشهاد به روایاتی ذیل آیه میثاق، علت تفضیل پیامبر (ص) را سبقت آن حضرت در اجابت به «الست برکم» در آن نشئه دانسته است (بحرانی، ۱۴۱۶: ۶۰۶/۲؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۹۴/۲).

در هر صورت، استناد به آیه تفضیل از مواردی است که علمای امامی برای اثبات برتری خاتم‌الانبیا (ص) به آن تمسک جسته‌اند. در کنار این آیه شریفه، آیات دیگری نیز وجود دارد که در این خصوص به آنها استشهاد شده است، از جمله: برتری آن حضرت به دلیل بعثت برای تمام انسان‌ها (سبأ: ۲۸)؛ رحمت برای تمام جهانیان (انبیاء: ۱۰۷)؛ خاتم‌بودن (احزاب: ۴۰)؛ داشتن کتابی مافوق تمامی کتب آسمانی که بیانگر هر چیز است (مائده: ۴۸)؛ و اختصاص آن حضرت به دینی که از عهده تأمین تمامی مصالح دنیا و آخرت بشر برمی‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۲/۲-۳۱۳)؛ گواه‌بودن بر همه پیامبران (نساء: ۴۱) در حالی که هر پیامبری گواه امت خویش است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۳۷)؛ و در نهایت وصف امت پیامبر (ص) در قرآن به بهترین امت‌ها (آل عمران: ۱۱۰) که نتیجه آن بالضروره برتری پیامبر (ص) بر همگان است (شیخ طوسی، بی‌تا: ۲۱۰/۱).

در میان عرفای امامی سید حیدر آملی معتقد است افضلیت پیامبر خاتم (ص) و همچنین تفاضل سایر پیامبران بر یکدیگر بر اساس فضیلت‌های حقیقی و عینی بوده و از تفاوت رتبه مقام ولایت آنان نشئت گرفته است. در واقع، همان‌گونه که پیامبران در مقام‌های مختلفی با هم تفاوت دارند ریشه فضیلت انبیا بر یکدیگر و تفاوت در رتبه نبوت آنان بر معیار تفاوت رتبه مقام ولایت آنان استوار است؛ چراکه اساساً مقام رسالت و نبوت متکی بر مقام ولایت است و بدون آن محقق نمی‌شود. بنابراین، تفاوت‌ها در منزلت و تفاضل مقامات پیامبران (ع)، که در قرآن نیز به آن اشاره شده، تماماً بر مدار تفاوت در مقام ولایت است (آملی، ۱۴۲۲: ۱۵۳/۱).

سید حیدر آملی در عبارت دیگری می‌گوید خداوند، پیامبر (ص) را از آن رو که مظهر بالفعل جمیع است بر تمام انبیا و رسل برتری داد و او را بالفعل خاتم تمام انبیا گردانید، چنان‌که او را در نبوت بالقوه بر دیگران پیشی داد؛ چراکه پیامبر اکرم فرمود: «كنت نبیا و آدم بین الماء والطين؛ من نبی بودم در حالی که آدم بین آب و گل بود»؛ و همچنین فرمود: «انی اولهم خلقا و آخرهم بعثا؛ اولین مخلوق از میان آنان و آخرین فرستاده من هستم» (همان: ۴۵۰/۲-۴۵۱). از این رو افضلیت پیامبر بر سایر پیامبران (ص) نیز بر مبنای باور متکی بر نقل است، که عمدتاً مستند به روایاتی است که در آنها از نور پیامبر (ص) و خلقت ایشان و عالم ذر سخن رفته است. در اینجا نیز مسئله تفضل و کرامت، که پیش‌تر به آن اشاره شد، آثار خود را نمایان می‌کند. در مقابل، تفکر عقل‌گرا قرار دارد که با وجود اذعان به این اخبار، ادله ملموس‌تری را، که عموماً در مقام مقایسه میان پیامبر (ص) و سایر انبیا مطرح است، اقامه کرده و آنها را دلیلی بر افضلیت ایشان قلمداد می‌کند.

۲. منزلت ائمه (ع) از نگاه امامیه

عالمان امامی در خصوص منزلت ائمه اطهار (ع) دیدگاه‌های متفاوتی داشته‌اند. شیخ مفید دیدگاه‌های مشهور امامیه را در کتاب اوائل المقالات چنین برشمرده است؛ گروه اول معتقدند ائمه اطهار (ع) بر تمام پیامبران الهی به جز خاتم‌الانبیا فضیلت دارند؛ گروه دوم در برتری دادن ائمه (ع) بر پیامبران، اولوالعزم آنها را استثنا می‌کنند؛ و در نهایت سومین گروه از امامیان معتقدند انبیا به طور کلی بر ائمه معصوم (ع) برتری دارند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۷۰). مانند این تقسیم‌بندی را اشعری نیز در مقالات الاسلامیین، با اندکی تفاوت، ذیل اعتقادات روافض ذکر کرده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۷). نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه داشت این است که در باور بیشتر امامیه تفاوت‌هایی میان رسول و نبی گذاشته شده است (سبحانی، ۱۴۱۲: ۴۹۰/۳). این مسئله خود می‌تواند یکی از علل تفاوت آرای یادشده باشد.

شیخ مفید با گزارش چنین نگاهی در میان امامیه معتقد است موضوع منزلت ائمه (ع) موضوعی است که مجالی برای رد و قبول عقلی در آن نیست؛ چنان‌که بر هیچ یک

بررسی منزلت انبیا و ائمه (ع) از منظر سه فرقه شیعی امامیه، زیدیه، و اسماعیلیه / ۷۳

از دیدگاه‌های مطرح‌شده نیز اجماعی صورت نگرفته است (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۷۱). وی با ترجیح رأی گروه اول می‌گوید در آثار و اخباری که از نبی اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) در خصوص حضرت علی (ع) و ذریه او آمده است، و همچنین با توجه به آیاتی از قرآن کریم سخن دسته اول تقویت می‌شود، که قائل به برتری امامان (ع) بر پیامبران، به استثنای حضرت خاتم رسل، هستند (همان). بررسی منابع روایی و تفسیری امامیه این سخن شیخ مفید را تقویت می‌کند (قمی، ۱۳۶۳: ۱/۲۴۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۸/۲۶-۲۷۰). در نهایت شیخ مفید با آوردن عبارت «و انا اناظر فیه» (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۷۱) در پایان سخنش گویا به یقین قطعی و کافی در این خصوص نرسیده است و همچنان این مسئله را تأمل‌برانگیز می‌داند. اما با این همه، برخلاف رویه‌ای که وی در باب بیان روایات اعتقادی دارد، باب استدلال عقلی درباره این مسئله را نگشوده و به‌سادگی از کنار آن گذشته است. این امر می‌تواند گویای متعهدبودن شیخ مفید به نقل و تقدیم آن بر عقل باشد.

عبدالجلیل قزوینی (متوفای ۵۸۵ ه.ق.) در کتاب نقض، باور گروه دوم، که ائمه (ع) را افضل از انبیا به استثنای اولوالعزم قلمداد کرده‌اند، نشانگر شیعیان اصولی می‌داند و می‌گوید مذهب شیعه اصولیه آن است که هر یک از انبیای کبار بهترند از امیرالمؤمنین (ع) که ایشان هم نص‌اند و هم معصوم، و ایشان اصحاب وحی خداوندند و او را این درجه نیست (قزوینی، ۱۳۵۸: ۳۱۸). گویا قزوینی در مقام دفاع از شیعه و رفع اتهام از آنان و نشان‌دادن شیعیان راست‌کیش، فارغ از روایاتی که شیخ مفید درباره آنها نظر داده است سخن برخی متکلمان در این خصوص را مناسب‌تر یافته است.

فاضل مقداد با اشاره به دیدگاه‌های فوق و توقف شیخ مفید در این موضوع دیدگاه دیگری را بر دیدگاه‌های فوق می‌افزاید. او معتقد است منزلت حضرت علی (ع) بی‌شک از تمام پیامبران، به جز خاتم‌الانبیا، فزون‌تر است، اما سایر ائمه (ع) این‌گونه نیستند و فضیلت انبیای اولوالعزم از آنان بیشتر است (سیوری حلی، ۱۴۲۰: ۱۶۹).

با توجه به سخن فاضل مقداد روشن می‌شود علاوه بر تقسیم شیخ مفید از آرای امامیه در خصوص منزلت ائمه (ع) قول چهارمی نیز وجود دارد که در این مسئله میان حضرت علی (ع) و سایر ائمه تفاوت قائل شده است. گویا منشأ این تفاوت به توصیف

آن حضرت به عنوان نفس پیامبر (ص) بازگشته تا زمینه چنین باوری را به وجود آورد. از این رو سایر امامان به دلیل فقدان همین ویژگی است که در مراتبی پایین تر از اولوالعزم معرفی شده‌اند.

بر اساس دیدگاه‌های ذکر شده به روشنی می‌توان دریافت که عالمان امامی در مقایسه میان ائمه (ع) و ملائکه چه دیدگاهی دارند. شیخ مفید مفاضله میان ائمه و ملائکه را مانند سخن در مفاضله میان ائمه و پیامبران می‌داند. در نهایت، وی معتقد است باقی ملائکه (غیر از انبیا و رسل) هرچند منزلت و مقامی والا داشته باشند، ائمه آل محمد از آنان برترند و ثواب و پاداشی فزون تر نزد خداوند دارند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۷۱).

علامه حلی بدون اشاره به هیچ تفاوتی میان ملائکه دلایلی را بر افضلیت ائمه (ع) بر آنان مطرح کرده است. او نخست از منظر عقلی وجود مشقت در طاعت با وجود معارض را محکم‌ترین دلیل بر برتری ائمه (ع) بر ملائکه دانسته است. در عبارتی دیگر، با استشهاد به آیه «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۲۰۰) مراد از آل ابراهیم را ائمه معصوم دانسته که خداوند آنان را بر جهانیان برتری بخشیده است. همچنین، در تبیین «انفسنا و انفسکم» در آیه مباحله می‌گوید مراد از «انفسنا» کسی جز حضرت علی (ع) نیست و مساوی افضل قطعاً افضل است. از سوی دیگر، خطاب پیامبر (ص) به حضرت علی (ع) که «یا علی انا منک و انت منی» خود دلیل گویایی بر برتری حضرت علی (ع) بر ملائکه است (حلی، ۱۴۱۵: ۴۸۳). مانند این استدلال‌ها را فاضل مقداد نیز با کمی تفاوت، در برتری ائمه (ع) بر ملائکه مطرح کرده است (سیوری حلی، ۱۴۲۲: ۳۴۶).

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، در تفکر مبتنی بر نص‌گرایی، ائمه (ع) برتری ویژه‌ای دارند. از این رو است که شیخ صدوق از منظر عالمی متعهد به نقل و با به‌کارگیری حدیث در بیان معارف دین، وجود جمیع مخلوقات خداوند را به طور کلی مبتنی بر وجود ذوات مقدس معصومان (ع) می‌داند. وی می‌گوید اگر پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) نبودند خداوند هیچ یک از زمین و آسمان، بهشت و جهنم، آدم، حوا و ملائکه را نمی‌آفرید (صدوق، ۱۴۱۴: ۹۳).

بررسی منزلت انبیا و ائمه (ع) از منظر سه فرقه شیعی امامیه، زیدیه، و اسماعیلیه / ۷۵

در واقع، منشأ اختلاف و گوناگونی آرای امامیه در خصوص منزلت ائمه (ع) به باور هر یک از گروه‌ها راجع به حقیقت ائمه باز می‌گردد که می‌توان آنها را در دو رویکرد ارزیابی کرد؛ رویکرد حداکثری به ائمه که عموماً مبتنی بر باورهای برگرفته از برخی روایات طینت است که در آنها پیامبر (ص) و ائمه (ع) از نوری واحد دانسته شده‌اند و خلقت آنان قبل از خلقت آدم صورت گرفته است (مغربی، ۱۴۰۹: ۲۲۰/۱). طبیعی است که منزلت، شرافت و فضیلت آنان با عنایت به این باور بسان پیامبر (ص)، والاتر از سایر مخلوقات اعم از انبیا و ملائکه دیده شوند. در رویکرد حداقلی، فارغ از آن اخبار، بیشتر جنبه‌های بشری و فضیلت‌های علمی، عملی و معنوی آنان در نظر گرفته شده است. لذا در رتبه‌بندی، ائمه (ع) گاهی در مراتب بعد از انبیای اولوالعزم معرفی شده‌اند، همان‌گونه که صاحب نقض از آن به عنوان باور شیعه اصولی یاد می‌کند؛ و گاهی هم تمام انبیا بر آنان مقدم دانسته شده‌اند؛ چنان‌که شیخ مفید این باور را متوجه متکلمان امامی کرده است (مفید، ۱۴۱۳ ج: ۱۹).

۳. منزلت پیامبران از نگاه زیدیه

در سخنان بسیاری از اندیشمندان این گروه، ملائکه مقامی فزون‌تر از انبیا دارند. امام هادی الی‌الحق، مؤسس زیدیه یمن، دلیل اساسی تفضیل ملائکه بر انبیا را برتری ملائکه در طاعات می‌پندارد. او معتقد است ملائکه مانند پیامبران مکلف و مأمور و منهی هستند و مانند آنان مختار در اطاعت و معصیت‌اند. همچنین، ملائکه، برخلاف دیگران، به طور مداوم و مستمر و بدون هیچ وقفه‌ای به عبادت و اطاعت خداوند مشغول‌اند. از این‌رو آنان در عبادت و اعمال افضل از دیگران هستند. وی پشتوانه مدعای خود را آیه ۲۰ سوره انبیا^۱ می‌داند که در آن اختلاف میان ملائکه و سایرین در دوام عبادات و اطاعت و ... به‌خوبی آشکار است.

هادی الی‌الحق با استشهاد به آیه ۱۷۲ سوره نساء^۲ معتقد است ذکر ملائکه بعد از مسیح در استنکاف‌نکردن از بندگی خداوند دلیل دیگری در فضیلت ملائکه و برتری منزلت آنان است؛ چراکه اگر غیر از این بود می‌بایست ملائکه در آیه مقدم بر مسیح ذکر می‌شد (هادی الی‌الحق، ۱۴۲۱: ۵۷۶). اما منصور بالله علت برتری ملائکه بر انبیا را

عصمت آنان از گناهان صغیره می‌داند و معتقد است این ویژگی است که آنان را از پیامبران متمایز می‌کند (منصور بالله، ۱۴۲۲: ۳۶۰/۱)؛ چراکه از نگاه زیدیه و معتزله صدور گناه صغیره به گونه‌ای از پیامبران ممکن شمرده شده است (مانکدیم، ۱۴۲۲: ۳۸۸؛ شرفی، ۱۴۱۵: ۲۱/۲؛ منصور بالله، ۱۴۲۱: ۱۱۸). به علاوه، در جهان‌شناسی زیدیه عقول ملائکه در مرتبه بالاتری از عقول پیامبران و سایر مخلوقات قرار داده شده است (قاسمی، ۱۴۲۴: ۲۰۲ و ۴۲۱؛ شرفی، ۱۴۱۱: ۱۲۰/۱)، ضمن اینکه در این تفکر حتی ثواب و پاداش کمترین ملائکه از ثواب بافضیلت‌ترین انبیای الهی فزون‌تر به شمار آمده است (شرفی، ۱۴۱۵: ۲۰/۲).

تفاضل میان انبیا از مسائلی است که زیدیان نیز به آن قائل‌اند (عیانی، ۱۴۲۳: ۶۰). بر این اساس، عموم زیدیان قائل به افضلیت پیامبر (ص) هستند. آنان معتقدند خاتم‌الانبیا (ص) بافضیلت‌ترین انسان‌ها، و کامل‌ترین آنان از جهت دیانت و عقل است (قاسمی، ۱۴۲۴: ۲۰۲؛ شرفی، ۱۴۱۱: ۱۲۰/۱). حسین بن بدرالدین (متوفای ۶۶۳ ه.ق.) در *ینایع النصیحة فی العقائد الصحیحة*، اثری که مؤلف در آن اصول عقاید و پاره‌ای مسائل شرعی را بر اساس مذهب زیدیه بیان کرده، افضلیت پیامبر (ص) بر سایر پیامبران الهی، به‌ویژه پیامبران اولوالعزم را با استشهاد به روایاتی از پیامبر اکرم (ص) مطرح کرده است (ابن‌بدرالدین، ۱۴۲۲: ۳۰۶-۳۱۵).

البته میان زیدیان کسانی را می‌یابیم که ورود به مباحث تفضیل میان پیامبران را منع کرده‌اند. شوکانی ذیل تفسیر آیه تفضیل با مطرح کردن اختلاف و مناقشات میان برخی عالمان در مسئله جواز تفضیل پیامبر (ص) بر سایرین به جهت ورود اخبار منع از تفضیل از ناحیه پیامبر اکرم (ص) و تعارض این اخبار با آیاتی از قرآن کریم در این خصوص، معتقد است مسئله تفضیل میان انبیا امری مسلم است، اما این امر مستلزم آن نیست که ما هم مجاز باشیم انبیا را با تفسیر به رأی بر یکدیگر برتری دهیم (شوکانی، ۱۴۱۴: ۳۰۸/۱). از منظر وی، اموری که موجب تفضیل انبیا بر یکدیگر است فقط نزد خداوند معلوم و روشن است و بشر بر آن احاطه ندارد. از طرف دیگر، با وجود آیات تفضیل در قرآن اخباری نیز در نهی از تفضیل وارد شده است (همان) که باید به آن ملتزم بود. وی اعتقاد برخی ائمه تفسیر به این نکته را که مراد از «رفع بعضهم» در آیه ۲۵ سوره بقره، پیامبر اکرم (ص) است تفسیر به رأی و دستاویز قراردادن تفضیل میان

بررسی منزلت انبیا و ائمه (ع) از منظر سه فرقه شیعی امامیه، زیدیه، و اسماعیلیه / ۷۷

انبیا دانسته که هر دو امر منهی عنه شمرده شده است (همان: ۳۰۹). شوکانی به دلیل گرایش آشکارش به سلفیه در تبیین مسائل کلامی همواره برخلاف سنت زیدی و تفکر اعتزالی عمل کرده، و از دخالت دادن تبیین و تفسیرهای عقلی در این مسئله پرهیز داده است.

منصور بالله مدعی است فرقه مطرفیه تفضیل میان خلق را در هیچ چیزی نپذیرفته‌اند و قائل به مساوات میان آنان هستند (منصور بالله، ۱۴۲۲: ۴۷۵/۱). لاجرم لازمه این سخن انکار تفضیل میان انبیا است. پیش از این، ضرار بن عمر، از شیوخ معتزله، که در برخی مسائل با آنان اظهار مخالفت کرد و به مخالفانشان پیوست (زرکلی، ۱۹۸۹: ۲۱۵/۳) قائل به یکسانی درجات انبیا (حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۲۰۷) یا جایز نبودن تفضیل میان آنان بود (بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۳۶).

ملاحظه می‌شود که میان امامیه و زیدیه در مسئله تفضیل اختلاف نظر جدی وجود دارد. منشأ این اختلاف عمدتاً به رویکرد عقل‌گرایانه زیدیه در این مسئله، که متأثر از معتزله است، باز می‌گردد. در تفکر اعتزالی، ملائکه اشرف مخلوقات هستند و بعد از آنان انبیا و سایر مخلوقات قرار می‌گیرند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۰). می‌توان گفت مهم‌ترین دلیل این اختلاف به خلقت ملائکه باز می‌گردد. ملائکه، از نگاه عقل‌گرایان معتزلی، جواهری روحانی و نورانی در جوار پروردگارند که مبادی تمام موجودات هستند. آنان دائماً در حال تنعم و التذاذ از اموری هستند که از عالم قدسی و نور ربانی مشاهده و دریافت می‌کنند. برخلاف آنها، انبیا اجسامی هستند ظلمانی و فانی، که معلول ملائکه‌اند. آنان اغلب دچار غفلت، غضب، شهوت، بیماری و ... هستند که مانعی برای کمالات محسوب می‌شود. لذا از ملائکه ناقص‌ترند (آمدی، ۱۴۲۳: ۲۲۷/۴). توجه به مسئله خلقت در اینجا یادآور استدلال امامیان نقل‌گرا در برتری‌بخشیدن به پیامبر (ص) و امامان (ع) بر سایرین با استدلالی قریب به این مضمون است که بر اساس روایات، طینت و خلقت پیامبر (ص) و امامان (ع) از نور است.

دیگر اینکه در تفکر اعتزالی ملائکه برخلاف انبیا همواره معصوم‌اند. عقل نیز به این امر حکم می‌کند که در تفاضل، جانبی که پیوسته متصف به این ویژگی است افضل است و مجالی برای مناقشه باقی نمی‌ماند. اما در مسئله تفضیل پیامبر (ص) بر سایر

پیامبران، عموماً مانند امامیه حکم به برتری و افضیلت ایشان داده‌اند، هرچند در گرایش سنی زیدیه با تأمل به این مسئله نگریده شده است.

۴. منزلت ائمه از نگاه زیدیه

در تفکر زیدیه تفاوت چندانی میان خلیفه و امام دیده نمی‌شود. آنان معتقدند امام از جایگاه مقدس و تعظیم ذاتی برخوردار نیست. در واقع، امامت در نگاه اغلب زیدیه هویتی سیاسی دارد (فضیل، ۱۴۰۵: ۹۰-۹۱). این سخن در تبیین منزلت امام بسیار کلیدی است. در جهان‌شناسی زیدیه، ملائکه در مرتبه نخست، انبیا در مرتبه دوم، اوصیا در مرتبه سوم هستند، و پس از آنان ائمه قرار دارند (قاسمی، ۱۴۲۴: ۲۰۲). اشعری با اندکی تفاوت این دیدگاه زیدیه را گزارش کرده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸). زیدیان، برخلاف امامیه، معتقدند انبیا به طور عام همواره برتر از ائمه هستند (عیانی، ۱۴۲۳: ۶۰). از این رو است که در این باب بر امامیه تشنیع زده‌اند و با تمسک به روایتی از حضرت علی (ع) معتقدند هر کس به برتری ائمه (ع) بر انبیا معتقد باشد به هلاکت افتاده است (هندی نیشابوری، ۱۳۶۶: ۲۰/۲۱).

البته باید اشاره کرد که گروهی به نام حسینیه با اندیشه‌ای متفاوت از تفکر غالب زیدیه در دوره‌ای از حیات فکری و عقیدتی آنان ظهور کرده که ویژگی‌هایی برای امام خود قائل شده‌اند که بیشتر رنگی غلوآمیز داشت. آنان صرف نظر از اغراق‌هایی که در برخی باورها راجع به امام خود حسین بن قاسم داشتند، وی را بدون هیچ استثنایی برتر از تمام پیامبران قلمداد می‌کردند (ابن سلیمان، ۱۴۲۴، ۴۹۱-۴۹۶ و ۵۳۴). البته زیدیان، همواره این اندیشه را به شدت نقد کرده‌اند. نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که هرچند زیدیه شروط و صفات خاصی برای امام قائل‌اند، این شروط و صفات لزوماً به منزله تلقی مقامی فرازمینی برای امام نیست و صرفاً ملاک‌گزینش امام به شمار می‌آید. در نهایت نگاه زیدیه به منزلت امام را می‌توان مانند گروهی از متکلمان امامیه دانست که جایگاه آنان را پایین‌تر از تمام انبیا می‌دانستند.

۵. منزلت پیامبران از نگاه اسماعیلیه

اسماعیلیه همواره از راه تأویل، همه اصول و احکام شرعی و رسوم اسلامی را تعبیر باطنی می‌کردند (دفتری، ۱۳۸۶: ۴۴۴). از این رو معاصران اسماعیلیان، آنجا که بر وجه اهانت آنها را ملاحظه نمی‌خواندند، معمولاً قرمطی یا باطنی خطابشان می‌کردند (همان: ۱۱۱). در جهان‌شناسی اسماعیلیان، ملائکه در درجه نخست عالم قرار می‌گیرند و منزلت والایی دارند تا جایی که بشر توان راه‌یابی به آن را ندارد. ملائکه به دلیل نوع خلقت از عالم مادی پنهان و محجوب‌اند و به طور طبیعی کسی نمی‌تواند با آنان ارتباط برقرار کند، مگر آنکه خویشتن را به منزلتی و کمالی بسان پیامبران برساند. در این زمان است که حجاب فراروی او کشف خواهد شد (ابن‌ولید، ۱۴۰۳: ۴۵). از این رو می‌توان گفت منزلت ملائکه در این جهان‌بینی فراتر از منزلت انبیا دانسته شده است. از منظر اسماعیلیان، پیامبران، که حائز مرتبه رسالت شده‌اند، در بالاترین مقامات و منزلت در جهان قرار دارند. به گونه‌ای که سزاوار نیست کسی کمالی فراتر از آنان داشته باشد و هیچ علمی نباید از آنان پوشیده باشد. در واقع، سعادت‌مندی اهل یک دور اقتضای چنین ویژگی‌ای را برای هر رسول دارد (همان: ۵۷).

این فرقه شیعی در تعریفی که از رسول و نبی دارند، رسولان را برتر از انبیا می‌دانند. از میان رسولان نیز صاحبان شریعت، یعنی اولوالعزم، بر سایرین تفوق دارند. در این میان، منزلت خاتم‌الانبیا برتر از تمام انبیا و رسل دانسته شده است (حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۲۳۱). علی بن ولید با استناد به آیاتی از قرآن بر افضلیت پیامبر (ص) استدلال کرده است. وی خطاب خداوند به پیامبران با نام، و خطاب به خاتم‌الانبیا (ص) با واژه «یا ایها النبی» را فرض محبت اهل بیت (ع) در تأدیه اجر رسالت، سلام خداوند بر اهل بیت پیامبر (ص)، نسخ‌نشدن شریعت، قرارگرفتن مقام امامت در ذریه ایشان، برخوردارگی از اذن شفاعت و در نهایت ماندگاری معجزه خاتم‌الانبیا را دلایلی محکم بر فضیلت پیامبر بر سایر انبیا و رسل می‌داند (ابن‌ولید، ۱۴۰۳: ۵۹-۶۰).

۶. منزلت ائمه از نگاه اسماعیلیه

مقام و منزلت امام از نظر گروه‌های مختلف اسماعیلیه یکسان نیست و با فراز و فرودهایی همراه است. گاه تا جایی پیش می‌رود که مقام امام، به مانند نگاه گروهی از امامیه، فراتر از انبیای اولوالعزم پیش می‌رود. اما آنچه مسلم است امام به لحاظ برخوردارگی از مقام تشریحی و تکوینی در باور اسماعیلیان نقشی اساسی دارد. در باورهای اسماعیلیان پس از پیامبر با دو مقام روبه‌رو هستیم؛ نخست مقام وصایت و دیگری مقام امامت. در نگاه اسماعیلیان، صاحب وصایت یا وصی برترین فرد در هر دور پس از نبی است؛ چراکه جوهر وصی متصل به جوهر نبی و کمالش مشتق از کمال او و تمام رموز و اسرار و باطن شریعت و دین از طریق نبی در اختیار او قرار داده شده است (همان: ۶۵).

امامت در میان اسماعیلیان به معنای وراثت نبی و وصی است. امام کسی است که ظواهر و احکام دین را از نبی به ارث می‌برد و از سوی دیگر معانی و باطن دین را، که وصی از نبی به ارث برده است، نیز از او به ارث می‌برد (همان: ۶۷-۶۸). امام در باور اسماعیلیان خلیفه منصوب از جانب خدا بر روی زمین است تا میان خلق و حکومت داوری کند. او وارث زمین و تصرف‌کننده در احکام است (همان: ۷۰). بر اساس این دیدگاه، باید گفت امام افضل از نبی و وصی است؛ چراکه وی صاحب دو منقبت هم‌زمان است؛ یعنی در واقع ظاهر و باطن شریعت در یک جا در او جمع شده است. در این نگاه، فقط انبیاپی استثنا می‌شوند که علاوه بر نبوت از مقام رسالت نیز برخوردار باشند (سبحانی، بی تا: ۲۱۵/۸).

اساساً امام در نظام آفرینش در نگاه باطنیان اسماعیلی جایگاهی بس والا دارد. او به تعبیری مرکز آسمان‌ها و قطب زمین است و برپایی نظام هستی در گرو وجود او است. استمرار و بقای عالم و روح هر متحرک و ساکنی به او وابسته است. در واقع، نقش امام در عالم هستی به مثابه نقش قلب یا عقل در وجود انسان است. می‌توان گفت اسماعیلیان در این نگاه بسیار به تفکر نقل‌گرا و عرفانی امامیه نزدیک‌اند، هرچند در این زمینه تفاوت‌هایی هم وجود دارد. این مسئله ناشی از نگاه فرازمینی به پیامبر و امام است؛ مسئله‌ای که در زبیده و گروهی از امامیه، که پیش‌تر به آنها اشاره شد، دیده نمی‌شود.

نتیجه

حاصل بررسی دیدگاه‌های مذاهب شیعی در خصوص منزلت پیامبران و ائمه حکایت از وجود اختلاف نظر جدی میان آنان دارد. اساساً امامیه با تمام گرایش‌های خود، اعم از عقل‌گرایان، نقل‌گرایان و عرفا، بر فضیلت پیامبران بر سایر مخلوقات در جهان هستی اذعان دارند. در این میان، خاتم‌الانبیاء، در تفضیل میان انبیا، جایگاه رفیع‌تری دارد. با وجود اختلاف نظر میان امامیان در خصوص جایگاه ائمه (ع) می‌توان به این نتیجه دست یافت که نظر اغلب آنان افضلیت ائمه (ع) بر تمام مخلوقات، به جز خاتم‌الانبیاء، است. نکته‌ای که در اینجا جالب به نظر می‌آید همراهی عقل‌گرایانی همچون شیخ مفید با این باور است؛ گویا حتی عقل‌گرایان امامی در به‌کارگیری عقل حدود و ثغوری را مراعات کرده‌اند و در مواضعی این‌چنینی خود را به نقل پایبندتر نشان داده‌اند. می‌توان گفت اغلب متکلمان شیعی نیز در مواجهه با این مسئله بیش از هر چیز به روایات واردشده در این خصوص متعبد بوده‌اند و در آثارشان به این امر اذعان کرده‌اند.

مسئله تفاضل در اندیشه زیدیه به‌شدت عقل‌گرایانه است و اساساً منزلت‌ها به شکل طولی از عالم بالا به جهان فرودست امتداد می‌یابد. این مسئله در تبیین منزلت پیامبران به‌خوبی روشن است. در این میان، زیدیه هرچند برای امامان خود صفات و حتی کراماتی نقل کرده‌اند، اما همواره مانند معتزله برای آنان جایگاهی فرازمینی قائل نشده‌اند و به ویژگی سیاسی امام بیشتر توجه داشته‌اند.

برخلاف زیدیه، اندیشه محوری اسماعیلیه بر مسئله امامت استوار است، هرچند این فرقه برای انبیا جایگاه ویژه‌ای در عالم خلقت قائل‌اند و مرتبه امام را پس از آنان قلمداد می‌کنند، اما توجه به امام در نگاهی دیگر با توجه به نقشی که امام در عالم هستی بر عهده دارد می‌تواند مرتبه‌ای بس مهم‌تر از انبیا را برای وی فراروی ما قرار دهد. از این رو می‌توان گفت به همان اندازه که اندیشه اسماعیلیان در مسئله تفضیل به امامیه نزدیک است اندیشه زیدیه در این مسئله با دیدگاه امامیه فاصله ملموس‌تری دارد.

پی نوشت ها

۱. وَ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ يَسْبُحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ (الأنبياء: ۲۰).
۲. لَنْ يَسْتَنْكَفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ (النساء: ۱۷۲).

منابع

قرآن کریم.

ابن بدر الدین، حسین (۱۴۲۲). ینابیع النصیحة فی العقائد الصحیحة، تحقیق: مرتضی محطوری، صنعاء: مکتبة البدر، الطبعة الثانية.

ابن سلیمان، احمد (۱۴۲۴). حقائق المعرفة، تصحیح: حسن بن یحیی، صنعاء: مؤسسة الامام زید، الطبعة الاولى.

ابن نوبخت، ابو اسحاق ابراهیم (۱۴۱۳). الیاقوت فی علم الکلام، تحقیق: علی اکبر ضیایی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول.

ابن ولید، علی بن محمد (۱۴۰۳). تاج العقائد و معدن الفوائد، تحقیق: عارف تأمر، بیروت: مؤسسة عز الدین، الطبعة الثانية.

استرآبادی، محمد جعفر (۱۳۸۲). البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة، تحقیق: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ج ۳.

اشعری، ابو الحسن (۱۴۰۰). مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، آلمان - ویسبادن: فرانس شتاینر، چاپ سوم.

آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳). ابدار الافکار، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره: دار الکتب، ج ۴. آمدی، سید حیدر (۱۴۲۲). تفسیر المحيط الأعظم، تحقیق: سید محسن موسوی تبریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ سوم، ج ۱-۳.

بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶). البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسه البعثة، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول، ج ۲.

بغدادی، عبد القاهر (۲۰۰۳). اصول الايمان، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبة الهلال.

حسنی رازی، مرتضی (۱۳۶۴). تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، تصحیح: عباس اقبال آشتیانی، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.

حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶). تاریخ علم کلام در ایران و جهان، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم. حلبی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳). أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، قم: شریف رضی، چاپ دوم.

حلبی، حسن بن یوسف (۱۴۱۵). مناهج الیقین فی أصول الدین، تحقیق: یعقوب جعفری، تهران: دار الاسوة، چاپ اول.

حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵). تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ج ۲.

دفتری، فرهاد (۱۳۸۶). تاریخ و عقاید اسماعیلیه، تهران: نشر پژوهش فرزانه روز، چاپ پنجم.

زرکلی، خیر الدین (۱۹۸۹). الاعلام، بیروت: دار العلم للملایین، الطبعة الثامنة، ج ۳. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲). الالهيات علی هدى الكتاب والسنة والعقل، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، الطبعة الثالثة، ج ۳.

- سبحانی، جعفر (١٤٢٥). رسائل و مقالات، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ دوم، ج ٤.
- سبحانی، جعفر (بی تا). بحوث فی الملل و النحل، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ج ٦-٨.
- سعیدی روشن، محمدباقر (١٣٨٣). تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- سیوری حلی، مقداد بن عبدالله (١٤٢٠). الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، تحقیق: علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، الطبعة الاولى.
- سیوری حلی، مقداد بن عبدالله (١٤٢٢). اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة، تحقیق و تعلیق: شهید قاضی طباطبایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- شرفی، احمد بن محمد (١٤١١). شرح الأساس الکبیر، تحقیق: احمد عارف، صنعاء: دار الحکمة الیمانیة، الطبعة الاولى، ج ١.
- شرفی، احمد بن محمد (١٤١٥). عدة الأکیاس فی شرح معانی الأساس، صنعاء: دار الحکمة الیمانیة، الطبعة الاولى، ج ٢.
- شوکانی، محمد بن علی (١٤١٤). فتح القدر، دمشق/ بیروت: دار ابن کثیر/ دار الکلم الطیب، الطبعة الاولى، ج ١.
- صابری، حسین (١٣٨٨). تاریخ فرق اسلامی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، چاپ پنجم، ج ٢.
- صدوق، محمد بن علی (١٤١٤). الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الثانية.
- طباطبایی، محمد حسین (١٤١٧). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مکتبه النشر الاسلامی، الطبعة الثانية، ج ٢.
- طوسی، محمد بن حسن (١٤٠٦). الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت: دار الاضواء، الطبعة الثانية.
- طوسی، محمد بن حسن (١٤١١). العقائد الجعفریة، قم: مکتبه النشر الاسلامی، الطبعة الاولى.
- طوسی، محمد بن حسن (١٤١٧). العدة فی اصول الفقه، قم: ستاره، چاپ اول، ج ٢.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، ج ١.
- طوسی، نصیر الدین (١٤٠٧). تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- عمرجی، احمد شوقی (١٤٢٠). الحیة السیاسیة والفکریة للزیدیة فی المشرق الاسلامی، قاهره: مکتبه مدبولی، الطبعة الاولى.
- عبانی، قاسم بن علی (١٤٢٣). مجموع کتب و رسائل عبانی، تحقیق: عبدالکریم احمد جلدبان، صعده: مکتبه التراث الاسلامی، الطبعة الاولى.
- فرمانیان، مهدی (١٣٨٧). آشنایی با فرق تشیع، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- فضیل شرف الدین، علی بن عبد الکریم (١٤٠٥). الزیدیة نظریة و تطبیق، عمان: جمعیة المطابع التعاونیة.

بررسی منزلت انبیا و ائمه (ع) از منظر سه فرقه شیعی امامیه، زیدیه، و اسماعیلیه / ۸۵

قاسمی، حمیدان (۱۴۲۴). مجموع السید حمیدان، تحقیق: احمد حمزوی و هادی حمزوی و تقدیم مجدالدین مؤیدی، صعده: مرکز أهل البيت للدراسات الاسلامیة، الطبعة الاولى.

قزوینی، عبدالجلیل (۱۳۵۸). نقض معروف به بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، چاپ اول.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی، تحقیق: طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب، الطبعة الثالثة، ج ۱.

مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۱). فرقه‌های اسلامی، ترجمه: ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم. مانکدیم، قوام الدین (۱۴۲۲). شرح الأصول الخمسة، تعلیق: احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية، ج ۲۶.

مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵). رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: دار القرآن الکریم، چاپ اول، ج ۱.

مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۰). الشافی فی الامامة، تهران: مؤسسة الصادق (ع)، چاپ دوم، ج ۳.

مرتضی، علی بن حسین (۱۹۹۸). أمالی المرتضی، قاهره: دار الفکر العربی، ج ۲.

مشکور، محمد جواد (۱۳۷۲). فرهنگ فرق اسلامی، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ دوم.

مغربی، نعمان بن محمد (۱۴۰۹). شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم السلام، تحقیق: محمدحسین حسینی جلالی، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول، ج ۱.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ الف). أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ب). المسائل العکبریة، تحقیق: علی اکبر خراسانی، قم: دار المفید، چاپ اول.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ج). تفضیل امیر المؤمنین علیه السلام، تحقیق: علی موسی کعبی، قم: دار المفید، الطبعة الاولى.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ اول، ج ۲.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۳). آیات الولاية فی القرآن، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب (ع)، چاپ اول. مکدرموت، مارتین (۱۳۷۲). اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ملطی، ابن عبد الرحمن (۱۴۱۳). التنبیه والرد علی أهل الأهواء والبدع، تحقیق و تعلیق: محمد زینهم، قاهره: مکتبه مدبولی، الطبعة الاولى.

منصور بالله، عبدالله بن حمزه (۱۴۲۲). مجموع رسائل الامام المنصور بالله، تحقیق: عبد السلام وجیه، صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی، الطبعة الاولى، ج ۱ و ۲.

منصور بالله، قاسم بن محمد بن علی (۱۴۲۱). الاساس لعقائد الاکیاس، تعلیق: محمد قاسم عبد الله، صعده: مکتبه التراث الاسلامی، الطبعة الثالثة.

٨٦ / شيعه پژوهى، سال اول، شماره چهارم

هاى الى الحق، يحيى بن حسين (١٤٢١). مجموع رسائل الامام الهادى الى الحق، تحقيق: عبد الله شاذلى،
تقديم: مجد الدين مويدي، صنعاء: مؤسسة الامام زيد بن على، الطبعة الاولى.
هندي نيشابورى، ميرحامد حسين (١٣٦٦). عبقات الأنوار فى إمامة الأئمة الأطهار، اصفهان: كتابخانه
اميرالمؤمنين، چاپ دوم، ج ١٣.

تقابل رویکرد سیاسی مالک اشتر نخعی و اشعث بن قیس کندی در ماجرای حکمیت

آرمان فروهی *

علی اکبر عباسی **

چکیده

مالک اشتر نخعی و اشعث بن قیس کندی دو شخصیت مؤثر در حوادث دوران خلافت علی (ع) بودند که در میان کوفیان ابهت زیادی داشتند؛ اما نفوذ آن دو همیشه یکسان نبود. جایگاه و نفوذ این دو سردار در حادثه مهم حکمیت به مقابله آنها با یکدیگر منجر شد. مسئله اصلی در این پژوهش آن است که کاهش یا افزایش نفوذ مالک اشتر و اشعث در ماجرای حکمیت تحت تأثیر چه عواملی بوده است. بدین منظور این فرضیه به آزمون گذاشته شده است که «موقعیت و نفوذ دو سردار یمانی تابعی از وضعیت عمومی جامعه و جو حاکم بر نبرد صفین بوده است». همچنین، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که پیش از ماجرای حکمیت موقعیت مالک اشتر به شکل بارزی مؤثرتر بود. وی از طریق خطبه‌ها، رجزخوانی‌ها و همچنین عملکردش مجاهدان را برمی‌انگیخت؛ اما اشعث از اواسط نبرد صفین با بی‌میلی با سپاه علی (ع) همراهی می‌کرد. با وقوع جریان حکمیت موقعیت و جایگاه این دو سردار دگرگون شد و مالک منفعل و اشعث همه‌کاره این واقعه شد. افزایش نفوذ اشعث و هواخواهان وی سبب بازگشت مالک اشتر و یارانش شد و حتی علی (ع) را تهدید به قتل کردند. آنها در جریان حاکمیت در خصوص ذکرکردن یا نکردن اصطلاح «امیرالمؤمنین» برای علی (ع)، خوش بینی و بدبینی به کل عهدنامه و نیز درباره اطاعت از علی (ع) با هم اختلاف نظر اساسی داشتند. روش کار در این پژوهش توصیفی-تحلیلی است و داده‌های استنتاج‌شده از منابع متقدم تاریخی را تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها: علی (ع)، مالک اشتر، اشعث بن قیس، حکمیت، صفین.

* دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)،

Email: Arman.Forouhi@yahoo.com

** استادیار گروه تاریخ، دانشگاه اصفهان.

[تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۵/۶]

مقدمه

از میان سرداران و صاحب‌نفوذان سپاه علی (ع) در صفین دو نفر از بقیه شاخص‌تر و بانفوذتر بودند. این دو شخصیت متنفاذ از قبایل یمانی و اشراف و بزرگان کوفه بوده‌اند؛ مالک بن حارث، معروف به اشتر، از طایفه نخع قبیله مدحج، و اشعث بن قیس کندی از قبیله یمانی کنده. در واقع، با وجود خاستگاه مشترک این دو شخصیت متنفاذ، در وقایع تاریخی صدر اسلام موضع‌گیری‌های متفاوتی داشتند و از ماجرای حکمیت مقابل هم قرار گرفتند. رویکرد سیاسی این دو سردار یمانی با هم متفاوت بود. اشعث از عمال عثمان و حاکم او بر آذربایجان بود. همچنین، فرزند اشعث و فرزند خلیفه سوم با هم ازدواج کرده بودند (دینوری، ۱۳۶۸: ۱۵۶) و برخی حکومت اشعث را ناشی از پیوند او با خانواده خلافت می‌دانستند، در حالی که مالک اشتر معترض و منتقد عمال عثمان بن عفان بود. اشتر از مخالفان ولید بن عقبه و مهم‌ترین شورشی بر ضد سعید بن عاص محسوب می‌شد. وی در خلیفه‌شدن علی (ع) و ترغیب مردم به بیعت با آن بزرگوار مؤثر بود، در حالی که اشعث در زمان بیعت مردم با حضرت علی (ع)، حاکم عثمان در آذربایجان بود. مالک در نبرد جمل فرمانده جناح راست علی بود، در حالی که اشعث در آن جنگ حضور نداشت و پس از ورود امام علی (ع) به کوفه و پیروزی ایشان بر فتنه‌گران جمل، اشعث با بی‌میلی به ایشان پیوست. در واقع، بیش از آنکه اندیشه علی (ع) را قبول داشته باشد اصرار اطرافیانش باعث پیوستن او به ایشان شد. آنان به وی گفتند تو از بزرگان عراقی و پیوستنت به معاویه برایت از مرگ بدتر است (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۱۱۲/۱). با وجود این بعد از پیوستن اشعث کندی به علی (ع) و همراهی با آن حضرت و حضورش در صفین اشتر به وی هیچ‌گونه بدبینی نداشت و تقابلی بین تفکر آن دو دیده نمی‌شد؛ تنها تفاوت در سکوت اشعث و فعالیت فوق‌العاده مالک بود. حتی گاه مالک اشتر از جایگاه و موقعیت اشعث دفاع می‌کرد و سعی در حفظ موقعیت و منزلت (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۱۳۷) وی داشت.

این پژوهش در بخش‌های گوناگون به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد: چرا با وجود هماهنگی اشتر و اشعث قبل از عهدنامه حکمیت این دو در ماجرای حکمیت مقابل هم

قرار گرفتند و چرا نفوذ اشعث در انعقاد عهدنامه مؤثر واقع شد و اندیشه اشتر جایگاهی در آن لحظه حساس نیافت؟ تضاد عملکرد این دو سردار پس از آن در چه مسائل و مباحثی مشهود است؟ دیدگاه علی (ع) درباره این دو سردار در عهدنامه حکمیت و پس از آن چگونه بود؟ درباره موضوع محل بحث ما تحقیق مستقلی انجام نشده است؛ ولی مقالاتی پراکنده درباره مالک اشتر و اشعث می‌توان در تحقیقات تاریخی یافت. مجموعه مقالات همایش مالک اشتر نخعی در دانشگاه صنعتی مالک اشتر تهران (سال ۱۳۸۷) و کتاب پژوهشی پیرامون زندگی و عملکرد مالک اشتر (۱۳۸۵) از جمله آنها است.

صَفین: نبرد بزرگ در صدر اسلام

نبرد صفین مصافی بزرگ بین نیروهای علی (ع) و معاویه و بین جبهه عراق و شام بود. نیروهای اسلام قبل از خلافت علی (ع) و در عهد عمر و عثمان برای فتح ایران و روم به عراق و شام هجرت کرده بودند و در آن سرزمین‌ها مستقر شده بودند. برخی از شهرهای بزرگ (کوفه و بصره) برای اسکان مجاهدان و خانواده‌هایشان تأسیس شده بود و برخی شهرها در شام به واسطه مهاجرت اعراب وسعت پیدا کرده بودند. نیروهای اسلام در زمان فتوح در جبهه‌های مختلف توزیع شده بودند، ولی در صفین این‌گونه نبود. در نبردهای اعراب و ساسانیان همیشه بخشی از نیروهای مسلمانان حضور داشتند و بخشی در جبهه‌های روم (بیزانس) بودند. مثلاً به توصیه امام علی (ع) یک‌سوم نیروهای شام، نه همه آنان، برای نبرد نهایند عازم عراق شدند (دینوری، ۱۳۶۸: ۱۳۵؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۸/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۱۲۵/۴). جنگ‌های بزرگ قادسیه، جلولاء و نهایند^۱ با ایرانیان زود به نتیجه رسید و حداکثر دو یا سه روز بود (دینوری، ۱۳۶۸: ۱۲۲-۱۲۳؛ ۱۳۶). در مبارزه با رومی‌ها هم نیروهای اسلام برق‌آسا عمل کردند. جنگ یرموک، که برای بیزانسیان و مسلمانان سرنوشت‌ساز بود، طولانی نشد. به دلیل سرعت عمل مسلمانان و طولانی‌نشدن جنگ‌ها مدام نیروها بین جبهه‌ها جابه‌جا می‌شدند. چنان‌که هم اشتر و هم اشعث بعد از نبرد یرموک در سمت شام به ناحیه عراق آمدند و در نبرد قادسیه حضور یافتند (همان: ۱۲۰؛ بهرامیان، ۱۳۷۹: ۴۸). مسلمانان برای شکست نیروهای بیزانس در مصر

نیز مشکلی جدی نداشتند و قبل از انتشار خبر مخالفت خلیفه با ورود نیروهای اسلام به مصر آن سرزمین را فتح کردند (طبری، ۱۹۶۷: ۱۱۰/۴-۱۱۱).

در زمان خلافت علی (ع) نیروهای وفادار به ایشان در زمان کوتاهی از پس فتنه‌انگیزان جمل برآمدند و بعد از اینکه تلاش‌های امام (ع) برای به راه آوردن آنان نتیجه‌ای نداشت، در یک روز (مسعودی، ۱۴۰۹: ۳۵۱/۲) یا سه روز (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۲۶۳/۱) لشکریان جمل را شکست دادند، اما واقعه صفین با همه پیکارهای صدر اسلام متفاوت بود. بیشترین نیروی ممکن در دو سپاه بودند و هر دو هم در آمادگی برای نبرد نظامی به سر می‌بردند. موقعیت برای ضعف یکی از دو گروه فراهم نبود. به همین دلیل مدت زمان درگیری بسیار طولانی شد و خون‌ریزی شدیدی حاصل آن جنگ طولانی بود، به طوری که بسیاری از سرداران با تعبیر متفاوت در شعرهایشان بدان اشاره کرده‌اند. مالک اشتر درباره کشته‌شدن پهلوانان و دلاوران چنین سرود: «آتش جنگی را به انگیزه‌های پست و تباه برافروخت (معاویه) که در آن قهرمانان زره‌پوش و زورآور نابود شدند» (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۴۰۴؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۱۷۶/۳).

پیشینه عملکرد اشعث بن قیس در عهد خلفا و تلاش برای کسب قدرت

اجداد اشعث بن قیس و سابقه امارت در عهد جاهلی

تحلیل و بررسی زندگی اشعث بن قیس، اجداد و حتی ذریه وی نشان‌دهنده آن است که آنان حس امارت و فرمانروایی در سر داشتند و برای رسیدن بدان هر اقدامی را انجام می‌دادند. بنا به نقل حمزه اصفهانی فرمانروایی کندیان یمنی در شمال جزیره‌العرب تا اشعث بن قیس ادامه می‌یافت. وی می‌نویسد: «در روزگار قیس دین اسلام در مکه ظهور کرد. آنگاه اشعث بن قیس به ریاست آنان رسید» (اصفهانی، بی‌تا: ۹۳).

این حس فرمانروایی که از خردسالی در ذات اشعث نهادینه شده بود، در عملکرد بعدی وی در همه دوره‌ها، به‌خصوص در عهد امام علی (ع)، مشهود بود. حضرت علی (ع) به موقعیت اشرافی اشعث بن قیس اهمیتی نمی‌داد و این موضوع عناد وی با آن حضرت را می‌افزود.

تلاش اشعث بن قیس برای کسب قدرت در عهد خلفا

اشعث بعد از رحلت پیغمبر (ص)، که فرصت را برای کسب قدرت مناسب می‌دید، بر ضد خلیفه اول شورید و با وجود ترفندهایش شکست خورد و فقط برای آزادی خود و خانواده‌اش امان خواست^۲ و بسیاری از همراهانش را به کشتن داد. پس از مرتدشدن اشعث و ناکامی وی در شورش بر ضد خلیفه اول و دستگیری‌اش، وی را به مدینه بردند و بخشوده شد. اشعث برای رسیدن به امارت در عهد ابوبکر تلاش فراوانی داشت و بعد از ازدواج با خواهر خلیفه، به نام ام‌فروه (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۳۴/۱)، نیز با غرور، شتران زیادی را برای ولیمه عروسی خویش کشت. ابوبکر قبل از وفاتش تأکید داشت که در نکشتن اشعث اشتباه کرده؛ زیرا هر جا فتنه‌ای در جریان بود اشعث دستی در آن داشت (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۴۷/۲). همچنین، در عهد خلافت عثمان فرزند اشعث و فرزند خلیفه سوم با هم ازدواج کردند و پس از آن بود که اشعث از طرف عثمان حاکم آذربایجان شد (دینوری، ۱۳۶۸: ۱۵۶).

اقدامات اشعث برای کسب قدرت در عهد علی (ع)

پس از کشته شدن عثمان تا پایان واقعه جمل و ورود امام (ع) به کوفه او در آذربایجان بود و علی (ع) بعد از تسلط بر عراق اشعث را از آذربایجان برکنار کرد. او برای نزدیک شدن به حضرت علی (ع) نیز خود دختر ایشان را خواستگاری کرد، اما با واکنش تند امام مواجه شد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۷۴/۴). علی (ع) حتی هدیه اشعث را که برای رسیدن به حکومت تدارک دیده شده بود، نپذیرفت (همان: ۲۴۷/۱۱).

قدرت‌طلبی خاندان اشعث

فرزندان اشعث برای رسیدن به مناصب مهم در دولت اموی با حسین بن علی (ع) در کربلا جنگیدند. دختر اشعث به نام جعده با امام حسن (ع) ازدواج کرد و در اواسط خلافت معاویه به طمع اینکه همسر امپراتور آینده کل جهان اسلام شود، شوهرش را مسموم کرد (مقدسی، بی‌تا: ۵/۶). محمد بن اشعث برای نزدیک شدن به حجاج، امیر عراق و خراسان، دخترش میمونه را به عقد محمد، فرزند حجاج، درآورد (ابن‌قتیبه دینوری، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۴۴/۲). نوه اشعث، یعنی عبدالرحمن بن محمد بن اشعث برای دستیابی به خلافت بر ضد حجاج، که وی را تحقیر می‌کرد و فرمان‌های متناقض در زمان

فرماندهی‌اش بر سپاه به وی می‌داد، شورید و چهار ماه خلافت اموی را به سمت بحرانی جدی سوق داد (واگلیری، ۱۳۸۳: ۱۶۷)؛ و زمانی که پیشنهاد مصالحه خلیفه اموی را دید در عوض گرفتن امارت راضی به فرونشاندن شورش بود، هرچند بیشتر یارانش با وی در این باره مخالفت کردند (همان: ۱۷۴-۱۷۵).

مالک اشتر و تلاش برای گسترش اسلام

اسلام آوردن مالک از طریق علی (ع)

حضرت علی (ع) در سال دهم هجری از سوی پیامبر (ص) برای تبلیغ اسلام عازم یمن شد. مالک اشتر از بزرگان قبیله مَذْحِج بود که به دست امام علی (ع) اسلام آورد. واقدی می‌نویسد وقتی علی (ع) برای تبلیغ اسلام از سوی پیامبر (ص) به یمن فرستاده شد، برخی از بزرگان شاخه نَخَع قبیله مَذْحِج اسلام آوردند که از جمله آنان مالک بن حارث بود. آنها آن حضرت را در اقدامات نظامی در مَذْحِج همراهی کردند (واقدی، ۱۴۱۷: ۶۲/۱).

فرصت طلب و قدرت طلب نبودن مالک در دوران خلفای نخستین

برخلاف اشعث، مالک هیچ‌گاه از اسلام برنگشت یا با مرتدان همکاری نکرد. در فتوح ایران و روم اشتر از اینکه از یاران خالد بن ولید خوانده شود پرهیز داشت و در جواب یکی از رومیان در این باره گفت: «نه من از یاران رسول‌الله هستم» (همان: ۲۰۷/۱). همچنین، مالک در همان دوران یارانش (نخعیان) را از تعرض به شخصی از عبس که به وی توهین کرده بود بازداشت؛ «او را مرنجانید که او از جهت خویشان خویشتن خصومت می‌کند» (ابن‌عثم کوفی، ۱۳۸۰: ۱۵۰). در دوران عثمان هم در مخالفت با تعطیلی حدود الاهی بر ضد عمال وی به پا خاست و حتی در نهایت به شام هم تبعید شد (همان: ۳۳۷-۳۳۸). خطبه مالک (یعقوبی، بی‌تا: ۱۷۹/۲) در هنگام بیعت با علی (ع) اعتقاد وی و نه قدرت‌طلبی‌اش را اثبات می‌کند. برخلاف اشعث، مالک از ابتدای خلافت علی (ع) همواره مشاور و همراه ایشان بود و قبل از صفین در نبرد جمل جان‌فشانی‌های فراوانی از خود نشان داد. ابراهیم، فرزند مالک، و نوه او، مالک بن ابراهیم، هر دو در جنبش‌های ضد اموی شرکت کردند.

موضع مؤثر مالک اشتر و انفعال اشعث بن قیس در زمان حرکت به سمت صفین
مالک اشتر در آمادگی کوفه برای همراهی با امام علی (ع) نقش مؤثری داشت. با نفوذ مالک در کوفه و سخنرانی‌های او و دیگر همفکران علی (ع) مردم آماده همراهی با علی (ع) برای جهاد با شامیان شدند. مالک ضمن سخنانش گفت «چرا با قومی بدان‌گونه که امیرمؤمنان و صفشان کرد نجنگیم که دسته‌ای از آنها بر گروهی از مسلمانان هجوم برده و خدا را خشمگین کرده‌اند» (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۹۵). با فریاد مالک مردم کوفه اربد فزاری را، که مخالف نبرد با شامیان بود و با جسارت و بی‌ادبی به امام توهین کرده بود، از مسجد بیرون راندند و حتی در بازار مال‌فروشان کشتند (ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۴۹۹/۲).

اشعث با وجود نفوذش در بین یمانی‌های کوفه هیچ تلاشی نداشت و البته با وجود متفذبودنش تفکر او در زمان حرکت به سمت صفین خریدار چندانی نداشت. اگر او هماهنگ با مردم و امام خطبه‌ای می‌خواند بسیاری با شور و هیجان تأییدش می‌کردند. دست‌کم یمانی‌ها به او به چشم یکی از اشراف خویش می‌نگریستند. وقتی شامیان بر فرات مسلط شدند هواخواهان وی چنین می‌سرودند: «اگر اشعث حس اندوه‌گستر مرگ را که بر دل مردم نشست بر ندارد و از بین نبرد او را سرزنش باشد ... و توای اشعث نژاده‌مردی از یمنی» (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۱۶۶؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۹/۳؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۳۷۶/۲). وی با شعر رعایایش مصمم به بازپس‌گیری ساحل فرات شد. کندیان در اطاعت از او جان‌فشانی زیادی داشتند. شبی که طرفدارانش در ابهت او شعر سرودند و وی را به بازپس‌گیری فرات تشویق و تحریک کردند، اشعث در میان مردم ندا داد هر کس که آب یا مرگ خواهد وعده دیدار ما صبحگاهان است، چه من آهنگ آب کرده‌ام. همان شب دوازده‌هزار مرد، که سلاح بر بسته بودند، نزدش آمدند (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۱۶۶). در ابتدای حرکت برای نبرد صفین وی دوست نداشت مردم را به نفع علی (ع) به جهاد برانگیزاند. رفتن او به صفین هم از جهت هماهنگی با حس عمومی رعایایش در کوفه بود. افراد خیلی کم‌نفوذتر از او در اهمیت جهاد با شامیان خطبه خواندند، ولی از وی هیچ سخنی در این باره نقل نشده است.

حمایت مالک اشتر از اشعث بن قیس در مسیر صفین

مالک اشتر، هم به جهت حس مصلحت جویی و هم به علت اینکه او هم مثل اشعث یمانی بود، تمایل داشت اشعث منصب مهمی را در سپاه امام علی داشته باشد (همان: ۱۳۷) که در خور شأن وی باشد. او می دانست که دست کم بخشی از عراقیان تا حدودی تحت نفوذ اشعث هستند و در صورت هماهنگ شدن وی با علی (ع) موقعیت حکومت ایشان بهتر، و اقتدار دولت آن بزرگوار تثبیت می شود. او به امام پیشنهاد کرد اشعث، و نه حسان بن مخدوج، فرمانده ربیعه و کنده باشد. اما علی (ع) ابتدا وی را از ریاست کنده و ربیعه برکنار کرد و حسان را جایگزینش ساخت. شاعر معاویه به دستور او برای جداکردن اشعث از علی (ع) شعری سرود و اشعث را ستود و از نفوذش تمجید کرد (ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۶۸/۳). زمانی که اشعث به سخنان شاعر معاویه اعتنایی نکرد و علی (ع) اقدامی مثبت از اشعث ندید وی را به فرماندهی جناح راست سپاه خویش گماشت. این بدان معنا نیست که مالک همواره طرفدار اشعث بود؛ چنان که در ادامه خواهیم دید، وی پس از حکمیت و نیز در جریان نگارش عهدنامه و زمانی که نفاق و دورویی اشعث را دید بیش از علی (ع) از اشعث متنفر شد.

نامه معاویه به اشعث و تأکید بر مهم بودن اشعث و نوشتن نامه به اشتر

معاویه، که با برنامه به دنبال جذب نخبگان و صاحب نفوذان بود، در طول صفین بارها به اشعث نامه نوشت و تا توانست از وی تعریف و تمجید کرد؛ و ضمن آن به وی در صورت پیوستن به پسر ابی سفیان وعده و وعید داد. او همواره تأکید داشت که اشعث سرور و سالار عراقیان است. اشعث نیز متقابلاً به نامه های معاویه پاسخ می داد. او در نامه به معاویه نوشت که علت حمایتش از عراقیان این است که در آن سرزمین سکونت دارد (ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۱۳۷/۱؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷: ۶۲/۸) و تأکیدی بر یاغی بودن معاویه یا اصراری به ذکر برحق بودن علی (ع) نداشت. معاویه بیشتر از همه به فکر جذب وی بود و از پاسخ هایی که اشعث به نامه های وی می داد نیز این احساس استنباط می شد. در عمل هم اشعث، از جریان حکمیت به بعد، همان گونه که معاویه می خواست عمل کرد و حتی بنا به برخی روایات در تحریک ابن ملجم به قتل علی (ع) نقش داشت (یعقوبی، بی تا: ۲۱۲/۲). از آن سوی معاویه هیچ گاه به فکر نامه نوشتن به مالک

نیفتاد و دلیلش این بود که وی می‌دانست اشتر به هیچ وجه از علی (ع) جدا نمی‌شود و همواره وی را «اشتر فتنه‌انگیز» (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۴۷۰؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۱۲۲/۱۵) می‌نامید. پسر ابی‌سفیان برای شخصیت‌های زیادی نامه نگاشت و به آنان وعده و وعید داد؛ از جمله: ابویوب انصاری (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۳۶۶؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۴۳/۸). صاحب‌خانه رسول خدا در آغاز هجرت، قیس بن سعد (ثقفی کوفی، ۱۳۵۵: ۲۱۳/۱-۲۱۴) بزرگ خزر جیان و انصار، زیاد بن عبید ثقفی (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵: ۴۱۵/۳)، عبدالله بن عباس (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۴۱۴) از بزرگان بنی‌هاشم و پسرعموی علی (ع) و افرادی دیگر از سرشناسان سپاه علی (ع)؛ اما با وجود نفوذ اشتر در بین عراقیان هیچ وقت به فکر نامه‌نویستن به وی نیفتاد. زیرا به‌خوبی وی را می‌شناخت و می‌دانست که وی به هیچ قیمتی از علی (ع) جدا نمی‌شود.

معاویه و دعا بر ضد اشتر و اشعث

در ابتدای پیکار و در روزهای نخستین جنگ صفین، معاویه از دست عملکرد اشعث ناراحت بود. وی به عنوان بزرگ عراقیان یا یکی از بزرگان ناحیه عراق از اینکه شامیان آب فرات را ناجوانمردانه به رویشان بسته‌اند ناراحت بود و در روز جنگ، بر سر آب، پنج پهلوان شامی را کشت (همان: ۱۷۴)؛ و به فرمان او کندیان حملات همه‌جانبه‌ای را برای بازپس‌گیری فرات داشتند. وی همواره می‌گفت نباید کندیان از مذحجیان در بازپس‌گیری فرات عقب بمانند و از رعایایش می‌خواست وی را روسفید کنند. افرادی از کنده در اشعارشان تأکید می‌کردند که آیا با وجود آنکه اشعث در میان ما است ما باید تشنه باشیم (ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۱۱/۳؛ نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۱۸۰). در این وضعیت، وقتی در روز هفتم پیکار صفین، عبدالله بن بُدَیل بن ورقاء خزاعی، یکی از سرداران شجاع علی (ع)، از پای درآمد معاویه که بر سر جنازه او حاضر شده بود گفت «خدایا مرا بر اشترِ نخعی و اشعثِ کندی نیز پیروز بگردان» (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۲۴۶؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۸۷۴/۳؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۱۹۶/۵). معاویه این دو تن را متنفذترین و مؤثرترین یاران علی (ع) در نبرد می‌دانست. او اطلاع داشت که عراقیان بیش از هر کسی تابع این دو هستند و با سخنرانی‌های آن دو سپاه علی (ع) مصمم شدند با تمام توان بجنگند و آب فرات را پس بگیرند. خود اشعث برای نشان‌دادن پایداری‌اش در

جنگ سرش را برهنه کرد (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰: ۱۲۵/۱). البته این نگرش معاویه به اشعث بعدها کمی تغییر کرد.

معاویه و نگرانی از دیگر سرداران علی (ع)

از اواسط صفین، به تدریج تلاش اشعث کم شد و وی با بی میلی در نبردها حاضر می شد و تلاش جدی از خود نشان نمی داد. وی ابتدا فرمانده جناح راست بود (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵: ۱۱۷) ولی به دلیل عملکرد ضعیف از فرماندهی بر جناح راست سپاه امام هم معزول، و به جای وی مالک فرمانده جناح راست شده بود (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۴۷۵؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۲۰/۵؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۳۱۵/۳). معاویه وقتی از دل نگرانی خویش از برخی یاران علی (ع) یاد کرد و برای کشتنشان توطئه چید، نامی از اشعث نبرد. معاویه به سرداران قریشی خویش گفت که گروهی از یاران علی مرا دل نگران و اندوهگین کرده اند و آنان سعید بن قیس، عدی بن حاتم، اشتر بن حارث، هاشم بن عتبّه و قیس بن سعد هستند (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۴۲۷؛ ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۴۲۳-۴۴) و برای مبارزه با آنان تدابیری اندیشید، در حالی که صحبتی از اشعث نبود؛ این موضوع نشان دهنده آن است که ارتباطی پنهانی بین آنان برقرار شده بود، یا اینکه معاویه به هر دلیلی از بابت وی مطمئن بود و احساس می کرد از وجود او می تواند برای اهدافش بهره مند شود. در نامه های اشعث به معاویه هم تمایلات ضمنی به سمت و سوی وی دیده می شد. معاویه در اواسط صفین نامه ای به اشعث نوشت و از وی به عنوان بزرگ عراقیان تعریف و تمجید فراوان کرد و کوشید این سردار متنفذ یمانی را با اندیشه های خویش همراه کند. اشعث در پاسخ به وی و نیز در دیدار با عتبّه، برادر معاویه، اظهار داشت، دلیل حمایت او از علی سکونت در عراق است (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۴۰۹؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰: ۱۳۷/۱).

تحلیل پاسخ اشعث به معاویه نشان می دهد که وی به حق و باطل اهمیتی نمی داد. آشکار بود که وی روش و منش علی (ع) را قبول ندارد و مخالفت با امیر مؤمنان به صلاح اقتدار و نفوذش نبود. دنباله روهای این سردار بانفوذ همه عراقی بودند و مخالفت با رهبر عراقیان، امیر مؤمنان (ع)، به موقعیت قبیله ای ضربه می زد. او از اواسط صفین به بعد هیچ تلاش جدی نظامی نداشت و با بی میلی به پیکار ادامه می داد. وی در طول

صفین از عدل علی (ع) هم در رنج بود. امام به پایگاه قبیله‌ای اشعث توجهی نداشت و آن حضرت با توجه به بی‌میلی وی به نبرد مسئولیتش را به دیگران واگذار کرد؛ با اینکه در مسیر صفین وی به سالاری جناح راست سپاه امام انتخاب شده بود، بعداً برکنار شد و در لیلۃ‌الهریر مالک و ابن‌عباس فرماندهی دو جناح را بر عهده داشتند و علی (ع) در قلب سپاه و فرمانده کل بود.

سخنرانی اشعث در لیلۃ‌الهریر و عزم اشتر در حمله سرنوشت‌ساز

شروع تقابل جدی اشتر و اشعث مربوط به حمله سرنوشت‌ساز و همه‌جانبه علی (ع) بر شامیان بود. قرار بود با این حمله کار شامیان تمام شود و فتنه آل امیه در شام فرو ریزد. تضاد نظر اشعث و اشتر هم در حمله سرنوشت‌ساز نمایان شد.

در لیلۃ‌الهریر با مقاومت شامیان و اوج‌گیری درگیری‌ها زمینه برای عملی شدن اندیشه‌های اشعث فراهم شد. کشتار شدید سپاه عراق و شام و اوج‌گیری نبرد منجر به واکنش اشعث شد. در لیلۃ‌الهریر، که بیش از یک شب بود، جنگ‌هایی هولناک رخ داد و این موضوع واکنش اشعث بن قیس را به دنبال داشت. وی پس از شب اول لیلۃ‌الهریر در میان قوم خود به پا خاست و سخنرانی کرد و از کشتار اعراب اظهار نگرانی کرد. اشعث گفت اگر ما از جنگ دست برداریم نسل عرب نیست و نابود می‌شود. وی همچنین اظهار کرد که اگر اعراب عراق نابود شوند دهقانان ایرانی به دختران و زنان عرب چشم طمع خواهند دوخت و اگر اعراب شامی از بین بروند رومی‌های شام به ناموس عرب‌های آن سرزمین چشم طمع خواهند دوخت (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۴۸۱). وی در حساس‌ترین و بحرانی‌ترین لحظه روی مسئله‌ای انگشت گذاشت که اعراب به آن حساس بودند و این سخنان از زبان انسان بانفوذی چون اشعث آن هم بعد از کشتار لیلۃ‌الهریر نمی‌توانست بی‌تأثیر باشد. در واقع، خطبه او وضعیت فکری دست‌کم برخی نیروهای امام را تحت تأثیر قرار داد و باعث شد روز بعد در برابر دعوت معاویه به حکم قرآن دست از پیکار بکشند و از علی (ع) بخواهند تن به حکم قرآن دهد و پیکار با فاسقان را واگذارد. برعکس اشعث، اشتر از شنیدن خبر حمله سرنوشت‌ساز علی (ع) بسیار خوشحال شد و برای آماده‌کردن یارانش چنین خطبه خواند:

صف‌هایتان را منظم کنید. خدایتان رحمت کناد ... سپاس خدای را که پسرعموی خویش را در میان ما نهاد ... به من نگاه کنید. چون تنور جنگ گرم شود و گرد از صحنه جنگ برآید و نیزه‌ها بر هم شکنند و اسبان به زیر پای چابک‌سواران به تکاپو درآیند از من اطاعت کنید و به دنبال باشید (همان: ۴۷۴؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱: ۱۵۷/۳).

در عمل هم در حمله سرنوشت‌ساز فعالیتی بیش از سایر روزهای نبرد داشت، چنان‌که سه نیزه را در سینه شامیان شکست و پیاپی یارانش را تشویق می‌کرد و بعد از خسته شدن آنان به سراغ دسته‌های مختلف سپاه امام رفت و با جمع کردن داوطلبان با شور و هیجان نبرد را ادامه داد تا اینکه نشانه‌های شکست شامیان ظاهر شد. لحن سخنان اشتر به سبکی بود که داوطلبان را به نبرد تشویق می‌کرد. او در این راه از حساس بودن موقعیت و تأثیر آن بر سرنوشت مسلمانان سخن می‌گفت و به رزم‌آوران گوشزد می‌کرد: «پدر، مادر، عمو و عزیزانم فدای شما باد! کوشش کنید با تلاش خود دین را مسلط سازید». ابن‌ابی‌الحدید در توصیف نبردهای شورانگیز مالک و تلاش او در لیلۃ‌الهریر می‌نویسد: «به گمانم خداوند در میان عرب و عجم شجاع‌تر از اشتر به غیر از استادش علی نیافریده است» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۲۱۳/۲-۲۱۴).

اصرار اشعث بر ترک جنگ و تلاش اشتر بر ادامه آن

پس از آشکار شدن نخستین نشانه‌های شکست شامیان، و همچنین پس از اینکه جاسوسان معاویه خبر سخنان اشعث را به گوش وی رساندند، او به توصیه عمروعاص دستور داد سپاهیان قرآن‌ها را بر سر نیزه کنند تا در ادامه پیکار بین یاران علی (ع) اختلاف افتد. این پیش‌بینی عمرو صحیح بود. گروهی از صحابه علی (ع) همراه اشتر مصرانه جنگ را ادامه می‌دادند، در حالی که اشعث و یارانش اصرار بر ترک نبرد و بازگشت مالک و همراهانش داشتند. برخی هم در این موقعیت موضع خاصی نداشتند. اشعث با یارانش نه تنها دست از جنگ کشیدند، بلکه بدین بهانه که در وضعیت جدید نبرد با شامیان گناه است و نباید با حکم خدا بجنگند و با دعوت‌کنندگان به کتاب خدا نبرد کنند، علی را محاصره کردند و خواستار بازگرداندن مالک و نیروهای همراه وی شدند. از آن سوی، اشتر در برابر سفیر و فرستاده علی (ع)، یزید بن هانی، اصرار داشت که به وی مهلت داده شود تا کار نبرد را یکسره کند و بعد از دو بار رفت‌وآمد یزید و

زمانی که جان علی (ع) را در خطر دید، برخلاف میلش، بازگشت. پس از بازگشت با طرفداران اشعث و خود او درگیری سختی پیدا کرد (دینوری، ۱۳۶۸: ۱۹۰؛ طبری، ۱۹۶۷: ۵۰/۵؛ ابن مسکویه رازی، ۱۳۷۹: ۵۴۰/۱؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۲۱/۵). وی اصرار داشت اجازه دهند تکلیف جنگ را یکسره کند و آنان گفتند که در این صورت در گناه تو شریک می شویم. اشتر به آنان گفت به شما نیرنگ زده‌اند و شما هم در دام آنان گرفتار شده‌اید؛ آنان حالا که می بینند بر ایشان چیره می شوید به قرآن روی آورده‌اند (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۲۱/۵؛ نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۴۹۱)، ولی طرفداران اشعث سخنان مالک را نپذیرفتند و قبل از آن هم از علی نپذیرفته بودند. مالک آنان را دنیادوست خواند و گفت دیگر هیچ‌گاه روی عزت نخواهند دید و حتی کار بدان جا رسید که به روی اسب‌های یکدیگر تازیانه زدند و امام علی (ع) به آنها ندا داد که بس کنید.

درگیری اشتر و اشعث بر سر مفاد عهدنامه صلح

در تنظیم عهدنامه صلح نیز درگیری ادامه یافت و در حالی که طرفداران و همراهان معاویه اصرار داشتند اصطلاح «امیرالمؤمنین» برای علی (ع) ذکر شود دوستداران معاویه بدان اعتراض داشتند و می گفتند باید برای علی و معاویه با موقعیت‌هایی مساوی هیچ اصطلاحی ذکر نشود. این در حالی بود که مهاجران و انصار امام (ع) را به عنوان خلیفه مسلمانان انتخاب کرده بودند. تا زمانی که اشعث عکس‌العملی نشان نداده بود، امید آن بود که شامیان به ذکر اصطلاح «امیرالمؤمنین» برای علی در عهدنامه راضی شوند ولی با مخالفت اشعث متنفذ در سپاه عراق با قید این اصطلاح برای حضرت امیر (ع) و برای جلوگیری از اختلاف بیشتر، امام پذیرفت این عنوان، که حق مسلمش بود، حذف شود و در این باره به عهدنامه حدیبیه استناد کرد که رسول خدا با اینکه اصطلاح «رسول‌الله» حشش بود آن را حذف کرد و فرمود حذف آن ضرری به رسالت ایشان نمی زند (واقعی، ۱۴۰۹: ۶۱۰/۲). البته تفاوت این دو عهدنامه این بود که در عهدنامه حدیبیه هیچ مسلمانی اصرار بر حذف اصطلاح «رسول‌الله» از کنار نام پیغمبر نداشت. عبدالله بن ابی و مغیره بن شعبه هم از حاضران در حدیبیه بودند، ولی جرئت جسارت و دخالت در طرز نگارش عهدنامه به نفع قریشیان مکه را نداشتند. در حالی که در ماجرای حکمیت، اشعث هم که در سلک یاران علی (ع) بود، اصرار بر حذف اصطلاح

«امیرالمؤمنین» از کنار نام علی داشت و این موضوع باعث رنجش بیشتر خواص علی (ع) می‌شد. اهل قبله بودن معاویه و یارانش و ترفندهای او زمینه را برای جسارت اشعث فراهم می‌کرد. مالک از اظهار نظر تند و بی‌ادبانه اشعث، که آمرانه به علی دستور می‌داد اصطلاح «امیرالمؤمنین» را از کنار نامت در عهدنامه بزدای، به شدت خشمگین شد و خطاب به وی گفت: «به خدا سوگند ای یک چشم! که در نظر گرفتم شمشیر خود را از خون تو سیراب سازم. چه مردمی را کشته‌ام که از تو بدتر نبودند و من می‌دانم که تو جز فتنه جویی نظری نداری» (یعقوبی، بی تا: ۱۸۹/۲). اما باز هم علی (ع) وی را آرام کرد. در واقع، آنچه مالک را راضی به انعقاد عهدنامه کرده بود، رضایت علی (ع) بدان بود. وی در این باره گفت اگر امیر مؤمنان بدان (ترک جنگ) راضی شده من هم راضی‌ام (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۴۹۲).

نظر اشتر و اشعث درباره پیمان‌نامه

اشتر، که تلاش‌های خود و سایر مجاهدان را بر باد رفته می‌دید، بسیار ناراحت بود و به مذاکرات حکمیت خوش‌بین نبود. او در اثنای جنگ و در زمانی که نماینده علی (ع) مصرانه از وی می‌خواست بازگردد گفت این (قرآن بر سر نیزه کردن) کار پسر نابغه (عمرو بن عاص) است. با توجه به نقش عمرو عاص در ایجاد تفرقه در سپاه امام (ع)، مالک از دست وی عصبانی بود و به هنگام انتخاب حکم به امام گفت مرا در برابر عمرو عاص بدار که به خدا سوگند چون چشمم بر وی افتد او را بکشم (همان: ۵۰۱؛ طبری، ۱۹۶۷: ۵۲/۵؛ ابن مسکویه رازی، ۱۳۷۹: ۵۴۳/۱؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۳۱۹/۳). در زمان نگارش پیمان‌نامه نیز وی ضمن اینکه بر تبعیت کامل خویش از علی (ع) تأکید کرد، گفت به عهدنامه خوش‌بین نیست و دوست ندارد در متن عهدنامه از وی نامی برده شود. بنا به روایتی، وی گفت دست راستم از بدنم نباشد و دست چپم برایم سودی ندهد اگر در این عهدنامه از من نامی برده شود (طبری، ۱۹۶۷: ۵۵/۵). وی ادامه داد که شما با این کار خود مانع پیروزی شدید و گول خوردید. اشعث نظری کاملاً متفاوت داشت و معتقد بود پیروزی آشکار نشده بود و خطاب به مالک گفت رزمیدنت فایده‌ای نداشت. نظر عموم مردم برخلاف نظر تو بود و بهترین کار این است که عهدنامه را امضا کنی و با ما همراه شوی. مالک در جواب اشعث فرمود من به دلیل دنیاطلبی تو و نیز آخرت‌گریزی‌ات از تو

رویگردانم و با تو همراه نمی‌شوم، با وجود این معتقدم علی (ع) جز به راه حق و عدالت نمی‌رود و مطیع وی هستم. بعد از عهدنامه حکمیت، اشعث آن جایگاه و منزلتی را که اشتر در لیلۃ‌الهریر داشت به دست آورد و او بود که عهدنامه را با آب و تاب بر دسته‌های سپاه امام و معاویه خواند و قبل از آن هم او بود که از یاران معاویه پرسید که منظورتان از حُکم قرآن چیست؛ و خواسته آنان درباره انتخاب دو حَکَم را به اطلاع امام علی (ع) و یارانش رساند و اصرار کرد که دعوت و خواسته آنان پذیرفته شود.

دیدگاه علی (ع) درباره اشتر و اشعث

نظر امام علی (ع) درباره عهدنامه حکمیت و نبرد با معاویه مشابه نظر مالک اشتر بود و برای جلوگیری از تفرقه و به هم ریختگی سپاه ناچار شد برخلاف میل قلبی عهدنامه صلح با معاویه را بپذیرد. امام واقع‌بینانه‌تر می‌کوشید احساسی عمل نکند و همگان را آرام کند. وقتی به آن حضرت گفتند اشتر به عهدنامه راضی نیست و جز به جنگ با دشمن به چیز دیگری نمی‌اندیشد گفت ولی اگر وی ببیند که من راضی‌ام راضی شود (همان: ۵۹/۵؛ نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۵۲۱). حضرت علی (ع) در ادامه فرمود: «من از بابت او نگران نیستم. ای کاش در سپاه من دو تن دیگر شبیه او می‌بود که نظرشان درباره دشمن چون او می‌بود، بلکه ای کاش یک تن دیگر چون او می‌داشتم که در آن صورت بار گران فرماندهی شما بر من سبک می‌شد و به اصلاح برخی کز رفتاری‌های شما امیدوار می‌شدم» (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۳۲۲/۳). بعد از شهادت وی نیز، او را استثنایی خواند: «کوهی جدا از دیگر کوه‌ها و سنگی جدا از دیگر سنگ‌ها» (نهج‌البلاغه، کلمه قصار ۴۴۳، ص ۴۴۰)؛ و برایش درخواست آموزش کرد: «مردی که حکومت مصر را بدو دادیم مصلحت‌جوی ما بود ... خدایش بیامرزاد و پاداشش را دوچندان گرداناد» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۴، ص ۳۰۹).

برخلاف مالک، اشعث مخالف علی (ع) و اندیشه وی بود و حتی تمام طرح‌ها و برنامه‌های ایشان را بر هم می‌زد. به همین دلیل بود که امام در اوج نفاق اشعث و خراب‌کاری‌های وی، ضمن خطبه‌ای در ذم او لعنتش کرد: «لعنت خدا و لعنت‌کنندگان بر تو باد منافق کافرزاده» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹، ص ۲۱). امام که فحاشی خوارج را تحمل می‌کرد (نهج‌البلاغه، کلمه قصار ۴۲۰، ص ۴۳۷) و از یارانش می‌خواست با آنان تندی نکنند، یا زمانی که ضربه خورد توصیه کرد فقط یک ضربه به ضاربش بزنند (یعقوبی، بی‌تا:

۲/۲۱۲) به اشعث به دلایلی بدبین بود، از جمله: توقع زیاد وی، ارتباطش با معاویه، بازداشتن هواخواهانش از یاری علی (ع)، اختلاف انداختن بین خوارج و امام در زمانی که توافق برای نبرد با معاویه بین آنان ایجاد شده بود و ... تقریباً جایگاه و نقش اشعث در دوران علی (ع) را عبدالله بن ابی در دوران رسول خدا (ص) ایفا می‌کرد. فرزندان و نوه‌های اشعث نیز عناد پدر و جدشان با اهل بیت (ع) را ادامه دادند؛ همان‌گونه که فرزند مالک هواخواه اهل بیت رسول خدا (ص) بود و حتی نوادگان وی دست‌کم حس ضد اموی داشتند و در قیام‌های ضد اموی شرکت می‌کردند.

نتیجه

نقش و عملکرد مالک اشتر و اشعث بن قیس در دوران خلافت علی (ع) نمود دو رویکرد سیاسی متفاوت متفرد در کوفه بود که هر کدام در زمانی خاص موقعیتی برای عرض اندام یافت. مالک قبل از صفین و در اوایل آن پیکارِ بزرگ صاحب‌نفوذ بود و اشعث از ماجرای حکمیت به بعد موقعیت ممتازی به دست آورد. اوج تضاد دیدگاه این دو در ماجرای مذاکرات مربوط به عهدنامه حکمیت در پایان معرکه صفین بود. در آن مذاکرات، مالک بر اطاعت از علی (ع) و ادامه نبرد اصرار داشت و پس از شروع نگارش پیمان‌نامه معتقد به ذکر اصطلاح «امیرالمؤمنین» برای علی (ع) بود، در حالی که اشعث معتقد به حذف اصطلاح «امیرالمؤمنین» از کنار نام علی (ع) در نگارش عهدنامه حکمیت بود. همچنین، وی مخالف اوامر علی (ع) بود و بر ترک جنگ و پاسخ مثبت دادن به درخواست معاویه اصرار داشت و به محاصره حضرت علی (ع) دستور داد. با این اقدامات اشعث، زمینه برای اعتراضات بعدی خوارج، که امر بر بسیاری از آنان مشتبه شده بود، فراهم شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مدتی که در نهایند ایرانیان در حصارهایشان بودند طولانی شد ولی اصل نبرد و درگیری کوتاه بود.
۲. امام در کوفه ضمن خطبه‌ای در نکوهش اشعث با تأکید بر خیانت اشعث به قومش فرمود: «آن کس که کسان خود را به دم شمشیر بسپارد و مرگ را به سر آنان آرد سزاوار است که خویش وی دشمنش دارد و بیگانه بدو اطمینان نیارد»؛ نک: نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹، ص ۲۰.

منابع

- نهج البلاغه (۱۳۷۲). ترجمه: سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ چهارم.
- ابن ابی الحدید (۱۳۳۷). شرح نهج البلاغه، تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی، چاپ اول.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن الکرام (۱۳۸۵/۱۹۶۵). الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صار.
- ابن اعثم کوفی، ابومحمد احمد بن محمد (۱۴۱۱). الفتوح، ترجمه: محمد بن احمد مستوفی هروی، تصحیح: غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن جوزی، ابوالفرج بن عبد الرحمن بن علی (۱۴۱۲). المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
- ابن عبد البر (۱۴۱۲). الاستیعاب الی معرفة الاصحاب، بیروت: دار الجیل، الطبعة الاولى.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰/۱۹۹۰). الامامة والسیاسة، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الاضواء، الطبعة الاولى.
- ابن مسکویه الرازی (۱۳۷۹). تجارب الامم، تصحیح: ابوالقاسم امامی، تهران: سروش، چاپ دوم.
- اصفهانى، حمزة بن حسن (بی تا). تاریخ سنی ملوک الارض والانبياء، برلین: مطبعة کاویانی.
- بهرامیان، علی (۱۳۷۹). «اشعث بن قیس کندی»، در: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر: محمدکاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۹.
- ثقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (۱۳۵۵). الغارات، تصحیح: جلال الدین محدث ارموی، تهران: انتشارات انجمن ملی.
- خليفة بن خياط (۱۴۱۵). تاریخ خليفة بن خياط، تحقیق: فواز، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود (۱۳۶۸). اخبار الطوال، تحقیق: عبدالمنعم عامر و جمال الدین شیال، قم: منشورات الرضى.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷/۱۹۶۷). التاریخ طبری، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث العربی، الطبعة الثانية.
- عباسی، علی اکبر (۱۳۸۷). پژوهشی پیرامون زندگی و عملکرد مالک اشتر، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۴۰۹). مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق: اسعد داغر، قم: دار الهجره، الطبعة الثانية.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا). البدء والتاریخ، بور سعید، بی جا: مکتبة الثقافة الدینیة.
- نصر بن مزاحم (۱۴۰۴). وقعة صفین، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، القاهرة: المنشورات مکتبة المرعشی النجفی.
- واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹). المغازی، تحقیق: مارسدن جونز، بیروت: مؤسسة الاعلمی، الطبعة الثالثة.

۱۰۴ / شیعہ پژوهی، سال اول، شماره چهارم

واقدی، محمد بن عمر (۱۴۱۷). فتوح الشام، تصحیح: عبد اللطیف عبد الرحمن، بیروت: دار الکتب العلمیة.
واگلیری، آل ویکا (۱۳۸۳). «ابن اشعث»، ترجمہ: علی اکبر عباسی، در: فصل نامہ تاریخ اسلام، س ۵، ش ۱۷،
ص ۱۶۷-۱۸۶.
یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا). التاریخ، بیروت: دار صار.

مشروعیت نظم سلطانی در نگرش سیاست‌نامه‌نویسان شیعی عصر صفوی

علی‌اکبر نیک‌زاد*

امیر تیمور رفیعی**

چکیده

دولت صفویان زمانی پا به عرصه قدرت گذاشت که ملت ایران تجربه‌های تاریخی متعددی از جنبش‌های سیاسی شیعیان و تشکیل حکومت از سوی آنان در کارنامه خویش داشت. این پیشینه تجربه خوبی از مشروعیت سیاسی را برای صفویان به ارمغان آورد. پیدایش دولت صفوی، نقطه عطفی در تاریخ اندیشه سیاسی شیعه محسوب می‌شود. علمای شیعه برای نخستین بار به تکوین نظریه‌ای برای مشروعیت «سلطنت شیعی» برخاستند. «نظریه ولایت فقیه» و «نظریه ولایت عدول مؤمنین» یا «ولایت پادشاه عادل» مهم‌ترین دستاورد نظری‌ای بود که به کمکش، مشروعیت «نظام سلطانی» و پادشاهی شیعی رقم خورد. سیاست‌نامه‌نویسانی چون محقق سبزواری، فیض کاشانی، محمدباقر مجلسی، و ... با بهره‌بردن از این سنت دیرین، قرائت جدیدی از نظم سلطانی و مشروعیت آن به دست دادند. این مقاله، با استفاده از نظریه «نظام سلطانی» ماکس وبر و تعریف وی از مشروعیت و انواع آن، آرای این دسته از عالمان را بازخوانی می‌کند تا نوع جدیدی از نظریه مشروعیت را برای سلطنت شیعی معرفی کند.

کلیدواژه‌ها: نظام سلطانی، عدول مؤمنین، مشروعیت، محقق سبزواری، فیض کاشانی،

علامه مجلسی.

* دانشجوی دکتری تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول)،

Email: tehrani917@gmail.com

** استادیار گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی محلات.

[تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۶/۰۸]

مقدمه

علما و نخبگان مسلمان، که «نظم سلطانی» و دولت‌های مبتنی بر تغلب و استیلا را تجربه کرده بودند، از سه سنت رایج فلسفی، فقهی و سلوکی برای تفکر در مسائل سیاسی و تأثیرگذاری بر ارباب قدرت بهره‌جسته بودند. اندیشه سیاسی رایج در بین آنها به سه دسته فلسفه سیاسی، سیاست‌نامه و شریعت‌نامه تقسیم شده است (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۴-۳۳). مهم‌ترین نماینده رویکرد فلسفی به سیاست، ابونصر فارابی است که در آثارش، مبانی مشروعیت نظام‌های متغلب و خودکامه را (خواه در هیبت خلافت باشند یا شوکت سلطانی) نقد کرد. عالمانی مانند ابوالحسن ماوردی، امام غزالی و از متأخران نیز فضل‌الله بن روزبهان خنجی، که از مخالفان سرسخت فلسفه بودند، رویکرد تفکر فقهی در مقوله سیاست را نمایندگی کردند و با نگارش «شریعت‌نامه‌ها» به توجیه سیاست مبتنی بر تغلب پرداختند (همو، ۱۳۷۳: ۱۳۴).

رویکرد سوم در اندیشه سیاسی، که به سنت سیاست‌نامه‌نویسی شهرت یافته است، نیز تلاشی به منظور توجیه مشروعیت «نظام سلطانی» است، که بنیان آن نیز بر قهر و غلبه و زور و شمشیر بود. سیاست‌نامه‌ها نیز چون برخی سنت‌های فکری مسلمانان، به شدت متأثر از گفتمان غالب و اقتدار تفکر «نظم سلطانی» بوده است. با ظهور سلاطین قدرتمند و مستقل در دوره میانی، برخی عالمان دینی چون امام غزالی، خواجه نظام‌الملک طوسی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ابوالحسن عامری و ... به منظور حفظ مشروعیت نظام حاکم پادشاهی، و اصلاح رفتار آنان، به خلق آثار مهمی در این حوزه دست یازیدند. آثار فرهنگی و ادبی همچون نصیحة الملوك، قوانین الوزارة، سیاست الملک، و تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاق الملک در چارچوب این جریان از اندیشه سیاسی قرار می‌گیرد (همو، ۱۳۷۵: ۱۲۴). اغلب این نویسندگان اگر هم در خدمت سلطانی نبوده‌اند، لاجرم نسبتی با سیاست عملی داشته‌اند. از این حیث می‌توان گفت آنان در تکوین سازمان سیاسی کشور و تدوین ایدئولوژی سیاسی آن نقش بسزایی داشته‌اند (همو، ۱۳۶۷: ۱۹).

سنت سیاست‌نامه‌نویسی را چه صرفاً ادامه اندیشه ایران‌شهری در باب سیاست بدانیم، که ایرانیان برای کسب استقلال فکری و رسیدن به استقلال سیاسی از آن بهره

بردند (همو، ۱۳۷۳: ۴۱)، یا اینکه آن را جزئی از قلمرو فراخ فقه و فلسفه عملی و منضم به آن حوزه بدانیم (فیرحی، ۱۳۸۲: ۷۵) حدود شش قرن (تا قرن دهم) در فرهنگ و ادبیات سرزمین ایران، به حیات خویش ادامه داد؛ و نیز به دلیل گرایش مذهبی پادشاهان و ارباب قدرت در ایران، به سنت رایج فکری فرهیختگان اهل سنت در ایران تبدیل شده بود. البته علمای شیعه تا این دوره، صرفاً با رویکرد فلسفی و کلامی در حوزه تفکر و اندیشه سیاسی اندیشیده و به خلق آثاری در این عرصه نیز دست یازیده بودند. تحول سیاسی رخ داده در ابتدای قرن دهم و استقرار دولت فراگیر شیعی صفوی در ایران، از سویی موجبات گسست را در یکپارچگی سرزمین و تاریخ سلاطین سنی مذهب ایجاد کرد و از سوی دیگر، باب جدیدی برای اندیشیدن و تفکر به روی عالمان شیعه گشود؛ آنها با بهره‌گیری از پیشینه فلسفی، کلامی و حدیثی شیعه به احیا و بازتولید سیاست‌نامه‌های جدیدی پرداختند و آثار مهم و فاخری مانند روضة الانوار عباسی، قواعد السلاطین، رساله آئینه شاهی، قواعد سلطانی، تذکره الملوک، دستور الملوک، همم الثواقب، توضیح الأخلاق، آداب سلوک حاکم با رعیت، تحفة الملوک، و میزان الملوک را به منابع حوزه ادبیات و اندیشه سیاسی این مرز و بوم افزودند.

بررسی این گروه از منابع، از این حیث مهم است که ضمن حکایت از سیر اندیشه سیاسی شیعه، به پاسخ بسیاری از پرسش‌های تاریخی عصر صفوی، به‌ویژه تلاش علمای شیعه برای تولید نظریه‌ای درباره «مشروعیت نظم سلطانی» نیز کمک کند.

این نوشتار، ضمن پرداختن به ابعادی از اندیشه سیاسی عالمان سیاست‌نامه‌نویس، سعی دارد تلاش آنها برای بخشیدن مشروعیت به «نظم سلطانی» را در عصر صفوی بکاود. از این رو پرسش تحقیق این است که: سیاست‌نامه‌نویسان شیعه چه نظریه‌ای درباره مشروعیت نظم سلطانی صفویان داشتند؟ و نسبت آن با نظریه‌های رقیب موجود در بین علمای شیعه آن دوره چه بوده است؟

فرضیه ما این است که عالمان سیاست‌نامه‌نویس شیعه در عصر صفوی، با تأکید بر نظریه «مشروعیت سلطنت عدول مؤمنین» در «عصر غیبت»، توانستند نوع جدیدی از مشروعیت را برای پادشاهان صفوی، رقم بزنند. این نظریه با دو نظریه دیگر، که مبتنی بر «ولایت فقیه» است، در تقابل و تعارض است: نظریه «مشروعیت‌نداشتن و

غاصبانه بودن حکومت صفوی» و نظریه «مشروعیت سلاطین صفوی به دلیل اذنشان از سوی فقیه» یا «مشروعیت سلطنت سلطان و پادشاه مآذون».

۱. پیشینه تحقیق

کتاب چالش سیاست دینی و نظم سلطانی، با تأکید بر اندیشه و عمل سیاسی علمای شیعه در عصر صفوی نگاشته نجف لکزایی، یکی از معدود آثاری است که به بررسی موضع علمای شیعه در برابر مشروعیت سلاطین صفوی پرداخته است. این کتاب بر این باور است که الگوی سیاسی شیعه «امامت» است. بنابراین، نمی‌توان «نظم سلطانی» را مشروعیت داد. زیرا «نظم سلطانی» منافی «نظم شیعی» دوازده امامی است (لکزایی، ۱۳۸۹: ۱۵). از این رو سعی دارد با تبیین چگونگی «رابطه میان عالمان شیعه ...، با سلاطین صفوی، به عنوان حاملان نظم سیاسی غاصبانه»، مسئله همراهی عالمان شیعی با «نظم سلطانی» در این مقطع تاریخی را حل کند (همان). این اثر علی‌رغم تلاش علمای شیعه در مشروعیت‌بخشی «نظم سلطانی» صفویان، تأکید بر نفی مشروعیت نظام صفوی در اندیشه سیاسی علمای شیعه دارد (همان: ۸۰)؛ و با تکیه بر تقریر کاتوزیان از نظریه ماکس وبر درباره ساخت نظم سلطانی صفویه و نفی نمایندگی آن از طبقات مختلف اجتماعی، به‌ویژه علما، می‌نویسد: «هنر علمای شیعه در این دوره همین است که توانسته‌اند با استفاده از احساس نیاز دولت به علما و مذهب، برخی از خواسته‌های اصلاحی خود را در زمینه امور مذهبی و حقوق مردم تأمین کنند» (همان: ۱۰۹).

نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه شیعه؛ دوره صفویه و قاجاریه اثر سید محسن طباطبایی، نیز یکی دیگر از آثاری است که درباره مشروعیت در دوره صفویه بر مبنای نظریه «سلطنت شیعی» نگارش یافته است. این کتاب نظریه «سلطنت شیعی» به مثابه گفتمانی مستقل را در برابر دو نظریه دیگر، (نظریه «تداوم سلطنت ایران شهری» و نظریه برگرفته از «سلطنت سنی») به عنوان نظریه مختار عرضه داشت و مبانی و ویژگی‌های این نظریه را بررسی کرد.

مقاله حاضر متمایز از کتاب چالش سیاست دینی ... است. زیرا معتقد است اولاً همه علمای شیعه در عصر صفوی به «نظریه عام ولایت فقیه» باور نداشتند. دوم اینکه همه

آنها «نظم سلطانی» را مغایر با «نظم شیعی» نمی‌دانستند. سوم اینکه غالب آنها مشروعیت نداشتن سلاطین صفوی و غاصبانه بودن قدرت آنها را بر نمی‌تابیدند. بلکه بسیاری از فقهای شیعه با اعتقاد به نظریه «سلطان مأذون» و بسیاری نیز با التزام به نظریه «سلطنت عدول مؤمنین» به مشروعیت سلطنت‌شان به واسطه «اذن فقیه» یا بدون واسطه آن باور داشتند.

این نوشتار برخلاف کتاب *نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه شیعه... معتقد است فکر و اندیشه «نظم سلطانی» فارغ از هر صبغه و گرایش مذهبی، گفتمان غالب قدرت در سرزمین ایران از دوره میانی به بعد بوده و گرایش‌های مذهبی هیچ تأثیری در ماهیت متغلب و استیلاگرانه آن نداشته است. از این‌رو همان‌گونه که عالمان اهل سنت بر پایه گرایش کلامی و فقهی خویش به بازتولید مشروعیت «نظم سلطانی» پرداختند، در عصر صفوی نیز عالمان شیعه با تکیه بر کلام و فقه شیعی، به بازخوانی مشروعیت آن برخاستند.*

۲. چارچوب نظری

در این تحقیق، با بهره‌گرفتن از تعریف ماکس وبر از مشروعیت، ماهیت حکومت صفویان و اندیشه سیاسی سیاست‌نامه‌نویسان آن دوره را بررسی خواهیم کرد. ماکس وبر با نظر به مبانی شکل‌گیری نظام‌های سیاسی، مشروعیت را به سه دسته تقسیم می‌کند: «عقلانی - قانونی»؛ «سنتی»؛ «کاریزمایی» (وبر، ۱۳۷۴: ۲۷۶). وی یکی از نظام‌های برخاسته از مشروعیت سنتی را «نظام پاتریمونیال» یا حاکمیت موروثی سرور و پادشاه می‌داند که قدرت او به وسیله سنت محدود می‌شود (همان: ۳۴۷). وبر معتقد است دولت پاتریمونیال به عنوان دولتی خودکامه فقط در مشرق‌زمین وجود داشته و پادشاه، مرکز نظام سیاسی، و اراده او در حکم قانون بوده است (همان: ۳۸۱-۳۸۲). اگر قدرت در این نظام سیاسی شخصی شود، و سرور به قدرت فوق‌العاده‌ای دست یازد، «نظم پاتریمونیال» به «نظم سلطانی» تبدیل می‌شود (همان: ۳۴۷).

ظهور و شکل‌گیری «نظم سلطانی» در ایران‌زمین و مشروعیت آن، مبتنی بر بنیان‌های فرهنگی جامعه و متکی بر باورها و گرایش‌های فردی و اجتماعی مردم بوده، و به

تعبیر ماکس وبر، «مشروعیت بر باور مبتنی است و از مردم اطاعت می‌طلبد» (همان: ۳۶-۴۴).

از این رو چنین نیست که صرفاً «حکومت‌های دوران جدید بازتابی از جامعه تلقی شوند و منبع مشروعیت آنها در درون جامعه جست‌وجو و از دیدگاه مردم و حکومت‌شوندگان قابل بررسی باشد» (زارع، ۱۳۸۰: ۲۳)، بلکه در همه دوران‌ها منبع مشروعیت دولت‌ها و حکمرانی‌هایی را که با تکیه بر زور و شمشیر و بر پایه غلبه و استیلا به قدرت دست یازیدند، باید در درون جامعه، نه جایی فراتر از آن جست‌وجو کرد. مشروعیت حکومت‌های متغلب و استیلاگر در ایران نیز بر بنیان‌های فرهنگی جامعه و باورهای ایرانیان و نخبگان آن متکی بود. از این رو «نظم سلطانی» که «مردم را قهر کند به شوکت و لشکر» به عنوان «دولت شوکت» ستوده می‌شد و «استیلا و تغلب» را نیز طریقی پسندیده و مشروع برای دست‌یابی به قدرت برمی‌شمردند (خنجی، ۱۳۶۲: ۷۹-۸۲). از این رو گفته‌اند: «سلطان در عرف شرع کسی است که بر مسلمانان مستولی باشد به حکم شوکت و قوت لشکر، و واجب است طاعت امام و سلطان در هر چه امر و نهی کند مادام که مخالف شرع نباشد، خواه عادل باشد خواه جائز. و واجب است نصیحت او به حسب قدرت، و جایز است که گویند او را خلیفه و امام و امیرالمؤمنین و خلیفه رسول‌الله» (همان: ۸۲).

امام غزالی گامی فراتر نهاده و سلاطین را هم‌سنگ پیامبران نیز قرار داده که «خدای تعالی از بنی آدم دو گروه را برگزید و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد؛ یکی پیامبران و دیگر ملوک» (غزالی، ۱۳۶۷: ۸۱).

از این رو فکر حکمرانی، به اندیشه نیرومندی تبدیل شد که بر تمام دوره میانه سایه افکنده، و بر کل دانش سیاسی مسلمانان تأثیر گذاشت (نک: فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۲۲). عالمان شیعه، که در دوره میانی، به دلیل گرایش کلامی امامت محور، «نظم سلطانی» و مشروعیت آن را بر نمی‌تابیدند، با ظهور دولت شیعی صفوی در ایران قرن دهم، به بازتولید تفکر «نظم سلطانی» در چارچوب اندیشه سیاسی شیعه پرداختند؛ و در نتیجه سیاست‌نامه‌های یادشده محصول بازتولید این اندیشه از جانب برخی علمای شیعه در دوره صفوی و قاجار به حساب می‌آید.

۳. ویژگی‌های نظم سلطانی در سیاست‌نامه‌های شیعی

«گرایش به شوکت و تغلب»، «پیوستگی ملک و دین»، «عدالت‌گرایی»، «اخلاق‌مداری»، «معادباوری» و «سعادت‌گرایی» از مهم‌ترین مؤلفه‌های اندیشه سیاسی این دسته از نگارندگان سیاست‌نامه‌ها بوده است. البته، نقطه مشترک اندیشه سیاسی آنان، بازتولید قرائت جدیدی از «نظام سلطانی» و مشروعیت آن در دوران غیبت است.

۱.۳. «نظم سلطانی» در کانون تفکر سیاسی

همان‌گونه که گذشت، تفکر «نظم سلطانی» با تبدیل به یک اندیشه توانمند و گفتمان غالب در دوران میانی، آنچنان بر کل دانش سیاسی مسلمانان تأثیرگذار بود که نخبگان مسلمان، اعم از سنی و شیعه، با تکیه بر اندیشه کلامی و فقهی‌شان به بازتولید آن پرداختند. از این‌رو مهم‌ترین ویژگی اندیشه سیاسی «سیاست‌نامه‌نویسان شیعه» این است که به جای «فقیه» و ولایت او، «شاه» و سلطنت وی در کانون تفکر و اندیشه سیاسی آنان و بسیاری از عالمان شیعه در این دوره قرار می‌گیرد. این دسته از علما با تکیه بر کلام و اندیشه سیاسی، ابتدا سلطنت و پادشاهی را حق پیامبران و سپس ائمه (ع) دانستند، ولی در عصر غیبت امام، اندیشه آنان بر محور نظریه «پادشاه عادل» یا «نظم سلطانی» می‌چرخد.

رسول جعفریان، در مقدمه تحفة العالم سید ابوطالب فندرسکی، این پدیده را چنین توصیف می‌کند: «آنچه در چشم این عالم اهمیت حیاتی دارد، نگاه به سلطنت به عنوان تنها رکن قدرت و حکومت در ایران است، رکنی که همه چیز باید بر محور آن بچرخد ... این مقدار اعتنای به سلطنت از سوی یک عالمی که به لحاظ دینی نیز جایگاهی داشته است، قدری شگفت می‌نماید» (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۸: ۱۸).

بر پایه «نظریه مشروعیت سلطنت عدول مؤمنین»، برای نخستین بار «نظم سلطانی» به عنوان نظمی مشروع در عصر غیبت، جایگاه کانونی را در این منابع به خود اختصاص داده است، تا جایی که «بدون پادشاه کار این جهان به فساد و اختلال انجامد و منتظم نشود و هیچ کس را تعیش ممکن نباشد» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۷)، و «سلامت بلاد، رفع شرور و بلایا چون فتنه و خون‌ریزی و قحط و غلا و طاعون و وبا و

زلزله و امراض عامه هایله همه به برکت معدلت و حسن نیت آن اعلی حضرت (یعنی شاه عباس دوم) است» (همان: ۵۳).

اندیشه سیاسی فیض کاشانی نیز در رساله *آئینه شاهی*، که آن را به درخواست شاه عباس دوم نگاشته است، (فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۱۵۱-۱۵۲) بر مدار سلطنت و پادشاهی می‌گردد. وی در بیانی فلسفی، ضمن تبیین و تعریف پنج نیروی عقل، طبع، شرع، عرف و عادت که بر انسان حکومت دارند، سلطنت و پادشاهی را امری عرفی و ضروری هر اجتماعی می‌داند و می‌گوید: «عرف اگر مشتمل بر غلبه و استیلا باشد، آن را سلطنت خوانند و هر اجتماعی را ناچار است از سلطنتی تا جمعیت ایشان نظام گیرد و اسباب تعیش ایشان انتظام پذیرد» (همان: ۱۶۴).

بررسی آثار علامه مجلسی نیز نشان می‌دهد که «نظام سلطانی»، به‌ویژه پادشاهی شاهان «عدالت‌شعار» صفوی، که مصداق «ولات عدل» در عصر او هستند، در کانون اندیشه سیاسی وی قرار دارد و با برشمردن حقوقی برای آنان، بر مشروعیتشان نیز تأکید می‌ورزد. به همین دلیل است که وی می‌کوشد احادیث ملاحم یا علائم ظهور در عصر غیبت را، بر شاهان صفوی تطبیق دهد و برای تداوم سلطنت آنان تا زمان تحقق دولت امام عصر (عج) دعا کند و بنویسد: «لا یبعد أن یکون إشارة إلى الدولة الصفویة شیدها الله تعالی و وصلها بدولة القائم (ع)» (مجلسی، بی‌تا: ۲۴۳/۵۲). مجلسی با استفاده از این دو روایت و دوازده حدیث دیگر درباره رجعت ائمه (ع) رساله‌ای فارسی در تأیید پادشاهان صفوی نگاشته و آن را تقدیم شاه‌سلطان حسین کرده است که انتقاد شدید برخی عالمان معاصرش را برانگیخت. مجلسی با بهره‌گیری از این روایات بر جایگاه معنوی صفویان و مشروعیت سلطنت آنان تأکید می‌ورزد.

وی بعد از «ادای شکر نعمت سلسله علیّه صفویه انارالله برهانهم و شیدالله ارکانهم» و بیان لزوم «دعای خلود این دولت ابد پیوند بر عامه فرقه ناجیه شیعیان»، با استناد به این دو حدیث تأکید دارد که اولاً: «ائمه اهل بیت علیهم السلام به ظهور این دولت علیّه خبر داده‌اند»، و ثانیاً: «به اتصال این سلطنت بهیه به دولت قائم آل محمد صلوات الله علیهم اجمعین شیعیان را بشارت فرموده‌اند». وی در ادامه با نقل حدیث اول از امام باقر (ع) می‌نویسد:

مشروعیت نظم سلطانی در نگرش سیاست‌نامه‌نویسان شیعی عصر صفوی / ۱۱۳

مترجم گوید که بر صاحبان بصیرت ظاهر است که از جانب مشرق کسی که دین حق را طلب نمود و مردم را بدین حق دعوت کرد و پادشاهی یافت، به غیر سلسله علیه صفویه خلدالله ملکهم نبود. و در این حدیث شیعیان، خصوصاً انصار و اعوان این دولت توأمان را بشارت‌ها است که بر عاقل پوشیده نیست (جعفریان، ۱۳۹۰: ۷۴۹).

سپس با نقل حدیث دوم می‌گوید:

مترجم گوید که: ظاهر است که ... خروج‌کننده در گیلان اشاره است به شاه دین پناه رضوان مکان شاه اسماعیل حشره الله مع الائمة الطاهرین لهذا حضرت فرمود که از ماست و او را فرزند یاد کرد. و از میان خسروان روزگار به این نسب عالی‌مقدار، همین سلسله علیه ممتاز و سرافرازند. و پادشاه پادشاهان با مراد همان خسرو خلد آشیان است یا دیگری از سلاطین عظام و اولاد کرام او. و چون راوی بسیاری از حدیث را انداخته، به‌خصوص حکم نمی‌توان کرد. و کشتن قوچ فرزند خود را به گمان این حقیر اشاره است به شهادت شاهزاده عالی‌تبار صفی‌میرزا نور الله مضجعه و پادشاه دیگر که طلب خون نماید اشاره است به سلطنت سلطان علیین آشیان شاه‌صفی افاض الله علیه. و چون حدیث را اختصار کرده‌اند بعضی از وقایع افتاده است، اما بشارت به تعجیل ظهور حضرت صاحب‌الزمان علیه الصلاة والسلام و اتصال این دولت دین‌پرور به دولت حق امام البشر از آخر حدیث ظاهر است (نک: همان: ۷۵۰؛ مجلسی، بی‌تا: ۲۳۶/۵۲ و ۲۳۷).

۲.۳. تقدیرگرایی و برگزیدگی الاهی پادشاهان

از دیگر مبانی مشروعیت «نظم سلطانی» در این سیاست‌نامه‌ها، تأکید بر نوعی تقدیرگرایی و اصرار بر مقام برگزیدگی پادشاهان از ناحیه خداوند است. محقق سبزواری، شاه‌عباس دوم را «عطیه الاهی» و «نعمت بزرگ جلیل‌القدر» دانسته که «حضرت واهب متعال، نصیب اهل این زمان ساخته؛ جای آن دارد که هر یک از بندگان جان‌های خود را نثار جان او که فی‌الحقیقه روح این جهان است توانند نمود» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۲-۵۳).

مجلسی نیز در خطبه جلوس سلطان حسین می‌گوید:

«اذا اراد الله برعیته خیراً جعل لها سلطاناً رحیماً» چون اراده کریم لایزال و مشیت رحیم ذوالجلال به صلاح و خیریت و رفاه و امنیت گروهی تعلق گیرد، تاج سروری ایشان بر تارک فرمانفرمایی نهد که مطمح نظر خیراندیشش جز صلاح حال عباد و معموری جمیع بلاد نباشد و از خزانه بیکرانه «توتی الملک من تشاء» تشریف سلطنت و جهانبانی بر قامت با استقامت شهریاری پوشد که نصب‌العین خاطر خورشید ناظرش، بسط بساط رأفت و عدالت و خفض جناح مرحمت و مکرمت بر کافه امت بوده باشد.

... علی‌الخصوص در این اوان سعادت اقتران که مالک ملک و واهب سلطنت، از افق مبین رفعت و اعلا به فحوای وحی انتمای «توتی الملک من تشاء» خورشید جهان‌تابی طالع گردانیده که فلک حدیدالنظر، با عینک دوربین شمس و قمر، در ادوار بی‌شمار مثل او ندیده و از خزانه خاصه «یختص برحمته من تشاء» خلعت شهریاری بر قامت بارفعت نونهالی پوشانده و بر سریر فلک نظیر «نرفع درجات من تشاء» متمکن گردانیده (نصیری، ۱۳۷۳: ۶۳ و ۶۴).

مجلسی با به‌کارگیری تعابیر و ادبیاتی چون: «بدان که حق تعالی هر کس را در این دنیا سلطنتی داده»، «چنانچه پادشاهان را بر رعایای خود استیلا داده»، «و امرا و وزرا را بر بعضی از رعایا استیلا داده»، (مجلسی، ۱۳۸۲: ۲/۲۹۰) «و به هر کس درخور آنچه او را استیلا داده‌اند نعمتی به او کرامت نموده‌اند»، (همان: ۲۹۱) «ای آن کسی که خدا تو را سلطنت و استیلا داد» (همان: ۲۸۳) به تقدیرگرایی و ضرورت باور مردم به برگزیدگی آنان از سوی خداوند دامن می‌زند.

ایشان بر مبنای همین تقدیرگرایی است که مقصر هر گونه ظلم و ستم پادشاهان را نیز، رفتار و عملکرد مردم برمی‌شمارد که با گناهان خویش مقدمات خشم و ستم شاهان را فراهم کردند (همان: ۳۰۹)؛ یا اینکه اطاعت پادشاهان و دعا برای آنان را از حقوقشان و عزت شیعیان، و ترک اطاعت آنان را موجب ذلتشان برمی‌شمارد (همان)، تا جایی که ترک اطاعت پادشاهان، هم‌سنگ و برابر ترک بندگی می‌گردد. «زیرا که حق تعالی می‌فرماید که: خود را به مهلکه میندازید» (همان: ۳۱۰) و «هر که متعرض

پادشاه جابری شود، و به سبب آن به بلیه‌ای مبتلا شود، خدا او را بر آن بلا اجر ندهد و بر آن شدت او را صبر عطا نفرماید» (همان).

سید ابوطالب فندرسکی، از شاگردان برجسته علامه، نیز می‌نگارد: «پادشاهان برگزیدگان خداوندند از باقی مردم معاصر ایشان جهت امر پادشاهی و امارت، اگر مسلمان باشند و اگر کافر، و اگر نیکوکار باشند و اگر فاجر» (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۸: ۱۱۳). وی سپس به برتری آنان بر معاصران خویش استدلال عقلی و کلامی کرده که «اگر در آن عصر شخصی دیگر از زیردستان از راه عقل و دل‌آگاهی و معرفت لوازم امور ملک و پادشاهی در مرتبه او یا زیاده بر او باشد، لازم آید که حق تعالی ترجیح بلامرجع یا ترجیح مرجوع داده باشد و این خود محال است» (همان)؛ و لازمه این باور این است که خداوند «جاهل یا ظالم باشد که با وجود چنان شخصی تفویض امور عباد و بلاد به چنین کسی نماید و این هم بر آن محال است» (همان).
وی در ادامه می‌گوید:

کدام ابله نادان را به خاطر تواند رسید که حق تعالی، که حکیم علی‌الاطلاق و عالم و قادر در علم و قدرت طاق است عنان اختیار چندین هزار هزار خلق روزگار و کار نظام و انتظام آیت همه بلدان و امصار و نواحی و اقطار را در قبضه تصرف و کف کفایت شخصی گذارد، که از قیام به مصالح آن عاجز ماند، و طریق سلوک در امری که به او رجوع شده، نداند (همان).

وی معتقد بود «حکم و اسرار پادشاهی نمونه‌ای از حکم و اسرار الاهی است، همچنان که اطلاع بر جمیع آنها ممکن نیست، مطلع شدن اینها هم، همه کس را میسر نتواند شد». در نتیجه هر گونه اعتراض به پادشاه نیز «همچو اعتراض شیطان بر جناب مقدس الاهی، همچنان که آن کفر است، این هم راجع به کفر می‌شود» (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۸: ۷۵).

از این رو وی تأکید دارد که «اعلی حضرت شاهی بنده برگزیده جناب مقدس الاهی» (همان: ۸۷) و «خداوند حکیم... عنان اختیار چندین هزار هزار خلق موحد شیعه پاک اعتقاد را، که کثیری از ایشان سادات و علما و عبّاد و زهاد و اخیار و ابرارند، جز به کف اقتدار پادشاه مرشد کامل نسپارد و کار حلّ و عقد و قبض و بسط و رتق و فتق و

نظم و نسق چندین هزار معموره پر خلق امصار و بلاد جهان را جز به شاهنشاه عاقل کردانی که کما ینبغی از عهده کفایت آن برآید وانگذارند» (همان: ۷۶).

وی در تقدیرگرایی و باور به برگزیدگی پادشاهان، آنها را در حد امام معصوم می‌ستاید: پادشاهان صاحبان عقول قویه و از جانب حق تعالی مؤید به نفوس قدسیه‌اند، کردانی و تدبیر امور شاهنشاهی ایشان فطری است و ایشان را در هیچ باب از این ابواب، احتیاج به تعلیم و آموزندگی کسی نیست و قوت عقل ایشان زیاده بر عقول جمیع خلائق و فهم و ادراک ایشان بر فهم و ادراک هر عاقل کاملی راجح دقایق است (همان: ۷۷).

۳.۳. تأکید بر مقام ظل‌اللهی سلاطین صفوی

از دیگر ویژگی‌های «نظم سلطانی» در این سیاست‌نامه‌ها، تأکید بر جایگاه «ظل‌اللهی» سلاطین و پادشاهان شیعی در این دوره است. مفهوم «ظل‌اللهی» پادشاه که یادآور مفهوم «فرّه ایزدی» در نظریه ایران‌شهری است، با به‌کارگیری احادیثی چون «السلطان ظل الله فی الارض» به ایدئولوژی رسمی حکومت صفویان و به یکی از پایه‌های مشروعیت آنان تبدیل شده بود. تقریباً همه این سیاست‌نامه‌نویسان از عنوان «ظل‌الله» در تجلیل از سلاطین بهره گرفتند. محقق سبزواری در روضة الأنوار عباسی (ص ۵۲، ۷۵، ۱۷۱، ۵۰۱، ۸۶۵)، سید محمد عبدالحسیب علوی عاملی، در قواعد السلاطین (ص ۴۵، ۴۸، ۶۲ و ۶۶)، علامه مجلسی نیز در خطبه جلوس شاه سلطان حسین و در کتاب حقّ الیقین (ص ۱-۲)، و بیست و پنج رساله فارسی (ص ۷۴)، سید ابوطالب موسوی فندرسکی نیز در اثرش تحفة العالم (ص ۱۷، ۳۹، ۴۰، ۹۳، ۹۵) و ... از تعبیر «ظل‌اللهی» در تجلیل از پادشاهان صفوی بارها استفاده کرده‌اند.

این تأکید عالمان شیعه بر جایگاه «ظل‌اللهی» پادشاهان صفوی، در اسناد دینی یا سیاسی به‌جامانده از آن دوره نیز معمول بوده است. در وثیقه‌ای که علما در حمایت از حرکت شاه سلطان حسین در امر به معروف و نهی از منکر تنظیم کرده‌اند نیز شاه سلطان حسین صفوی را در کنار تعبیری چون: «حامی حوزه الدین، حارس شریعت سید المرسلین، مروج طریقه الائمه الطاهیرین»، به «ظلّ الله فی الارضین» نیز ستوده‌اند (نک: نصیری، ۱۳۷۳: ۴۵ و ۴۸).

۴.۳. پیوستگی ملک و دین

پیوستگی ملک و دین یکی از مؤلفه‌های مهم گفتمان غالب «نظم سلطانی»، در این سیاست‌نامه‌ها است. هرچند پیوند دین و سیاست ریشه در اندیشه ایران‌شهری دارد، ولی در اندیشه نخبگان مسلمان سنی و شیعه نیز به‌شدت بر آن تأکید شده و نظام سیاسی مطلوب را در همکاری «شمشیر و قلم» یا «سلطان و مجتهد» می‌دیدند.

محقق سبزواری با نقل جمله اردشیر بابکان بر این نظریه تأکید می‌ورزد که «الدین بالملک یقوی والملك بالدین یبقی؛ یعنی شریعت به بازوی شهریار معدلت‌شعار قوت گیرد و مملکت (پادشاهی) به اجرای احکام دین استوار گردد» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۵۴). از این رو وی ضمن باور به مشروعیت شهریاری، بر لزوم تبعیت از مناهج شرع نیز تأکید کرده است. به همین دلیل، تحقق «سلطنت فاضله» را مشروط به «سیر و اطوار ملک بر قواعد عقل و مناهج شرع» دانسته است (همان: ۵۰۵). وی از سویی «حفظ حریم دین را به وجود پادشاه مرتبط» دانسته (همان: ۵۹۰)، و از سوی دیگر با استدلال به مقبوله عمر بن حنظله، وجود مجتهدان را برای ارشاد و راهنمایی خلق از همه چیز ضروری‌تر می‌داند. زیرا معرفت امور دین و شرع، از فتاوا و اخبارات ایشان به دست می‌آید. از این رو «بر همه خلق [از جمله پادشاهان] پیروی ایشان و تعظیم حکم و فتوای ایشان واجب و متحتم است» (همان: ۵۹۹).

فیض کاشانی نیز سیاست مطلوب را ترکیبی از سلطان و علما دانسته که سلطان نقش مجری قوانین شرع و علما نقش مفسران شرع را بر عهده دارند (حسینی‌زاده، ۱۳۷۹: ۲۰۸). از این رو بر ضرورت وجود سلطان و فقیه، هر دو، تأکید می‌ورزد و می‌گوید: «چون انسان‌ها به دلیل امیال و شهواتشان با هم خصومت می‌ورزند، نیاز به سلطانی است که امور آنها را سیاست کند و سلطان نیازمند قانونی است که به وسیله آن، مردم را تدبیر نماید و فقیه، عالم به قانون سیاست و عالم به طریق میانجی‌گری برای رفع اختلاف آنها است» (فیض کاشانی، ۱۳۶۱: ۵۴/۱).

علامه مجلسی نیز، همچون اسلاف سیاست‌نامه‌نویس خویش، با تأکید بر مشروعیت «نظم سلطانی» صفویان صرفاً بر ضرورت همکاری سلطان با مجتهد تأکید می‌کند و

عنایتی به ولایت فقیه در امر حکومت و اختیارات اجرایی وی در عصر غیبت ندارد (نک: حسینی زاده، ۱۳۷۹: ۲۱۲).

سید جعفر کشفی نیز «علم و نبوت را بدون سلطنت و قوت» کارآمد ندانسته و آشکارشدن «عزت دین» (کشفی، ۱۳۷۵: ۶۴) یا «نشر و رواج علم را» (همان: ۱۴۳) نیازمند «سیف» و «سلطنت»، و سلطنت را نیازمند علم، به ویژه علم شریعت (همان: ۱۱۰)، دانسته است. وی درباره نیاز دین و دولت به هم، با اشاره به جمله مشهور «الدین والملک توأمان لایتم احدهما الا بالآخر»، می نویسد: «دین و سلطنت توأم و به هم بسته اند و هیچ یک از آنها به اتمام نمی رسد مگر به دیگری؛ چون که اقامه دین با عدم سلطنت سلطان و عدم نظام، غیر متحقق الوقوع است؛ و امارت و سلطنت بدون دین، طریقه معیشت و معاشرت حیوانات است و ثمره معادیة اخرویه، که شأن معیشت بنی نوع انسان است، بر آن مترتب نمی گردد» (همان: ۸۹۶/۲).

بدین ترتیب این دسته از عالمان نظم سیاسی مطلوبشان را در همبستگی ملک و دین یا پیوند سلطان و مجتهد می دیدند.

۵.۳. نظم سلطانی و اندیشه امامت

تبیین «نظم سلطانی» بر پایه اندیشه امامت و بیان نسبت شان در عصر غیبت، از ویژگی های مهم اندیشه سیاسی سیاست نامه نویسان دوره صفوی است. از پیامدهای ظهور دولت صفوی، بازتولید «نظم سلطانی» بر پایه کلام شیعه بوده است. تلاش این علمای شیعه به گونه ای رقم خورد که ضمن پذیرش تلقی ایرانی از پادشاهی، قدرت سلطنت را، که رسمیتی در فقه شیعه نداشت و به عنوان غضب حکومت امام معصوم (ع) تلقی می شد، به تفکر سیاسی شیعی نزدیک کردند و به عنوان ضرورت یا نیابت غیرمستقیم و مع الواسطه با آن همگام شدند (نک: مقدمه جعفریان، در: قزوینی، ۱۳۷۱) و در نتیجه به قرائتی جدید از «نظم سلطانی» و مشروعیت آن در دوران غیبت انجامید.

البته برخی علمای شیعه، همچون محقق اردبیلی و شیخ ابراهیم قطیفی، بر مشروعیت نداشتن و غاصبانه بودن حکومت صفوی اصرار ورزیدند. ولی بعضی دیگر، در صدد عرضه الگویی نظری برای اثبات مشروعیت آن در این دوره برآمدند. فقیهانی

مانند محقق کرکی، با تأکید بر نظریه «ولایت فقیه»، سلاطین صفوی را «مأذون در حکومت» از سوی فقیه دانستند و مشروعیت آنان را بدین واسطه رسمیت بخشیدند. اما گروهی دیگر همچون محقق سبزواری، فیض کاشانی، علامه مجلسی و ... با تأکید بر نظریه «مشروعیت سلطنت عدول مؤمنین» در «عصر غیبت»، و باور به عدالت پادشاهان صفوی، مشروعیت حکومت آنان را تأیید کردند. اینان با بهره‌گیری از کلام سیاسی شیعه، به اثبات مشروعیت برای «نظم سلطانی» بر پایه دو اصل «امامت» و «غیبت» پرداختند.

محقق سبزواری، با تقسیم سلطنت به فاضله و ناقصه، (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۰۵ و ۵۰۶) پادشاهی «پادشاهان عادل» را در کنار «ولایت پیامبر (ص)، ائمه (ع)»، از اقسام «سلطنت فاضله» دانسته است. وی، با یادکرد از دو نوع «پادشاهی مطلق و ملک علی‌الاطلاق» و «پادشاهی عادل»، و تأکید بر پادشاهی مطلق پیغمبران و ائمه (ع)، با بهره‌گیری از «اصل غیبت امام» و نبود «پادشاهی مطلق»، به اثبات ضرورت و مشروعیت «پادشاهی عادل» می‌پردازد و می‌گوید:

هیچ زمان از وجود «امام اصل» خالی نمی‌باشد، لیکن در بعضی از منته به جهت حکمت‌ها و مصلحت‌ها، «امام اصلی» از نظر غایب می‌باشد ... اگر «پادشاهی عادل» مدبر که کدخدایی و ریاست این جهان نماید در میان خلق نباشد، کار این جهان به فساد و اختلال انجامد و منتظم نشود و هیچ کس را تعیش ممکن نباشد، بلکه لابد و ناچار ضرور است خلق را از پادشاهی که به عدل زندگانی نماید و پیروی سیرت و سنت «امام اصلی» کند (همان: ۶۶ و ۶۷).

سلطان محمد کاشانی نیز، در رساله قواعد سلطانی، ضمن استدلال بر ضرورت حکومت و وجود «حاکمی عادل و مصلحی کامل» از مشروعیت سلطنت «پادشاهان عادل» دفاع می‌کند و می‌گوید:

کسی که این کار بر وی لازم و متحتم و به این صفت موصوف تواند بود، و بر همه عالم حکم تواند کرد، یکی از سه فرقه‌اند: اول پیغمبران‌اند. دوم اوصیا و ائمه معصومین سلام الله علیهم اجمعین. سوم پادشاهان عادل؛ و چون در این زمان فرقه اول (یعنی پیامبران) مفقود، و دوم (یعنی امام) به سبب اعذار و عدم رخصت در میان خلائق ظاهر نیست، منحصر است حکومت و فرمانفرمایی و

سلطنت و عدالت گستری در فرقه سوم. پس بر پادشاهان عادل لازم است که به قدر مقدور، خود را در باب اصلاح بین الناس و نظام عالم معاف ندارند (کاشانی، ۱۳۹۳، مقدمه).

علامه مجلسی نیز،^۱ در خطبه جلوس سلطان حسین، بر مبنای سنت کلامی شیعه، «سلطنت پادشاه عادل» را ادامه نبوت و امامت و برگزیده خداوند در «دوره غیبت» می داند و می گوید:

بعد از «غروب خورشید سپهر» در افق عالم بقا و «احتجاب اعمار فلک امامت در نقاب غیبت و سپهر و سحاب اختفا»، قادر بی منت و خالق بی ضنت^۲ از مزید لطف و مرحمت بر بقایای این امت، مقالید فرمانروایی و مفاتیح کشورگشایی را در کف کفایت و قبضه درایت سلاطین عدالت شعار و خواقین فلک اقتدار سپرده (نصیری، ۱۳۷۳: ۶۳).

تأکید بر مشروعیت حکومت «پادشاهان عادل» در عصر غیبت، می تواند مبنایی برای اثبات مشروعیت بی واسطه برای آنان به عنوان نایبان و جانشینان امام (عج) در زمان غیبت در مقام سیاست و سرپرستی جامعه باشد، همچنان که فقها نایبان حضرت در مقام فتوا و قضاوت هستند. کشفی بر این نکته تأکید دارد که «مجتهدین و سلاطین هر دو یک منصب را می دارند که همان منصب امامت است که به طریق «نیابت» از امام منتقل به ایشان گردیده و مشتمل بر دو رکن ... «دین» ... و «ملک و سلطنت» است. وی به دلیل جدایی بین «سیف و قلم» و جدایی مجتهدان و سلاطین می گوید:

لاجرم امر «نیابت» در مابین علما و سلاطین منقسم گردید. و مجتهدین و علما حامل یک رکن آن، که علم به دین و معرفت به اوضاع رسول است، شدند و سلاطین متکفل یک رکن دیگر آن، که اقامه و ترویج آن اوضاع است، گردیدند (کشفی، ۱۳۸۱: ۱۳۸۱-۱۳۸۲/۲-۱۸۹۹).

۶.۳. تأکید بر سیادت شاهان صفوی

از دیگر مبانی مشروعیت «نظم سلطانی» در سیاست نامه های عصر صفوی، رساندن نسب شان به «پادشاهان آرمانی»، یعنی پیامبر (ص) و ائمه (ع)، و استفاده از مشروعیت آنها است. محقق سبزواری «نسب عالی» را یکی از پایه های مشروعیت «نظم سلطانی»

می‌داند و می‌نویسد: «غیر او کدام یک از سلاطین عالم را نسب مصطفوی و حسب مرتضوی است؟» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۰۸). از این رو تعبیری مختلفی در تجلیل و تقدیس از صفویان در سیاست‌نامه‌ها به کار رفته است، از جمله: «چراغ دودمان مصطفوی، فروغ خاندان مرتضوی» (همان: ۵۲) «مروّج مذهب آبائے الکرّام و سنن أجداده العظام، زبده افاحم اولاد طه و یس، قدوة اعظم احفاده الطاهرین» (علوی عاملی، ۱۳۸۴: ۳۳) «مصطفوی آداب، مرتضوی انتساب» (کاشانی، ۱۳۹۳، مقدمه) «جناب مصطفوی نسب، مرتضوی حسب، حسینی لقب، ... چشم و چراغ دودمان مصطفوی، نوباوه گلستان مرتضوی» (مجلسی، ۱۴۱۲: ۷۴؛ همو، بی‌تا: ۳) «نبوی حسب، مرتضوی نسب، جعفری مذهب، موسی ادب، ... ابوالمظفر شاه سلطان حسین الصفوی الموسوی الحسینی» (نصیری، ۱۳۷۳: ۴۴ و ۴۵).

در منابع تاریخی دوره صفویه نیز، سیادت خاندان صفوی محل توجه بوده است و نسب این خاندان را به امام موسی کاظم (ع) می‌رسانند (نک: پاشازاده، ۱۳۷۹: ۲۱؛ آصف، ۱۳۴۸: ۴۸-۸۰).

نتیجه

سیاست‌نامه‌نویسان شیعی با نگارش آثار فاخری چون روضة الانوار عباسی، قواعد السلاطین، رساله آئینه شاهی، قواعد سلطانی، تذکرة الملوک، دستور الملوک، همم الثواقب، توضیح الأخلاق، آداب سلوک حاکم بارعیت، تحفة الملوک و میزان الملوک باب تازه‌ای در توسعه اندیشه سیاسی شیعه و خلق نظریه‌های سیاسی جدید در این حوزه گشودند. اساسی‌ترین نقطه مشترک این آثار، تأکید بر «نظریه ولایت عدول مؤمنین» و عرضه قرائتی جدید از «نظم سلطانی» و مشروعیت آن در دوران غیبت است.

در کنار عرضه قرائت شیعی از سلطنت و نظام سلطانی، جایگاه کانونی پادشاه در تفکر سیاسی، تقدیرگرایی و تأکید بر برگزیدگی پادشاه از سوی خداوند، مقام ظل‌اللهی سلاطین و تصریح بر سیادت شاهان صفوی را می‌توان از ویژگی‌های این دسته از سیاست‌نامه‌ها برشمرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. وی با تألیف رساله *آداب سلوک حاکم با رعیت*، که آن را برای «تنبیه ارباب غفلت و اصلاح اصحاب دولت» نوشت (مجلسی، ۱۴۱۲: ۱۳۵) و تألیف کتاب *عین الحیات و مطرح کردن عناوینی چون: «احوال سلاطین عدل و جور»، «کیفیت معاشرت با سلاطین»، «حقوق پادشاهان و نیز مفسد قرب به پادشاهان»* به سنت سیاست‌نامه‌نویسی روی آورد.
۲. اسم مصدر به معنای بخل و خساست.

منابع

- آصف، محمد هاشم (۱۳۴۸). رستم التواریخ، به اهتمام: محمد مشیری، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- پاشازاده، محمد عارف (۱۳۷۹). انقلاب الإسلام بین الخواص والعوام، به کوشش: رسول جعفریان، قم: دلیل.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۰). «نظریه اتصال دولت صفویه با دولت صاحب‌الزمان علیه‌السلام»، در: پیام بهارستان، دوره دوم، س ۳، ش ۱۱، ص ۷۳۵-۷۸۰.
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۷۹). علما و مشروعیت دولت صفوی، تهران: انجمن معارف اسلامی.
- خنجی، فضل‌الله بن روزبهان (۱۳۶۲). سلوک الملوک، تصحیح: محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
- زارع، عباس (۱۳۸۰). مبانی مشروعیت و قدرت در جمهوری اسلامی ایران، تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش طباطبایی، سید جواد (۱۳۶۷). درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۳). زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۵). خواجه نظام الملک، تهران: طرح نو.
- علوی عاملی، سید محمد عبدالحسین (۱۳۸۴). قواعد السلاطین، تهران: کتاب‌خانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۷). نصیحة الملوک، تصحیح: جلال‌الدین همایی، تهران: نشر هما.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۲). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۶۱). المحجة البيضاء، قم: جامعه مدرسین.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۱). ده رساله، رساله آینه‌شاهی، اصفهان: مرکز تحقیقات علمی-دینی امیرالمؤمنین.
- قزوینی، عبدالکریم بن محمد یحیی (۱۳۷۱). بقا و زوال دولت، ترجمه: رسول جعفریان، قم: کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- کاشانی، سلطان محمد (۱۳۹۳). رساله قواعد سلطانی، در: مجموعه جشن‌نامه آیت‌الله استادی، تصحیح: رسول جعفریان، قم: نشر مورخ.
- کشفی، جعفر بن ابی اسحاق (۱۳۷۵). میزان الملوک والطوائف، به کوشش: عبد الوهاب فراتی، قم: بوستان کتاب.
- کشفی، جعفر بن ابی اسحاق (۱۳۸۱). تحفة الملوک، تحقیق: عبد الوهاب فراتی، قم: بوستان کتاب، ج ۲.
- لک‌زایی، نجف (۱۳۸۹). چالش سیاست دینی و نظم سلطانی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (بی‌تا). حق‌الیقین، تهران: علمیه اسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۲). عین‌الحیة، محقق: مهدی رجایی، قم: انوار الهدی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۲). بیست و پنج رساله فارسی، قم: کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- مجلسی، محمدباقر (بی‌تا). بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفا.

۱۲۴ / شیعه پژوهی، سال اول، شماره چهارم

محقق سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۳). روضة الأنوار عباسی، تصحیح: اسماعیل چنگیزی اردھایی، تهران: میراث مکتوب.

موسوی فندرسکی، سید ابوطالب (۱۳۸۸). تحفة العالم در اوصاف اخبار شاه سلطان حسین صفوی، تهران: کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

نصیری، محمد ابراهیم بن زین العابدین (۱۳۷۳). دستور شہریاران، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار. وبر، ماکس (۱۳۷۴). اقتصاد و جامعه، ترجمه: عباس منوچهری و مهرداد ترابی نژاد، تهران: انتشارات مولی.

بازخوانی انتقادی مبانی حجیت‌نداشتن خبر واحد در اعتقادات در مکتب بغداد

احمد مهدی‌زاده آری*

محمد غفوری‌نژاد**

چکیده

حجیت خبر به عنوان یکی از منابع معرفت در شاخه‌های مختلف علوم دینی همچون فقه، کلام و تفسیر از دیرباز محل توجه اندیشمندان بوده است. در این نوشتار یکی از اولین مقاطع مطرح‌شدن این موضوع در کلام امامیه، یعنی مکتب بغداد (قرن چهارم و پنجم)، انتخاب شده و اندیشه‌های مهم‌ترین شخصیت‌های آن یعنی شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی بررسی می‌شود. آنان با تقسیم خبر به دو نوع متواتر و واحد (غیرمتواتر) عموماً خبر متواتر را در مسائل فقهی، تفسیری و کلامی، به‌ویژه در معاد و نبوت و امامت، پذیرفته‌اند؛ اما در خصوص خبر واحد با داشتن دیدگاه‌های متفاوت در پذیرش آن در فروع فقهی، در حجیت‌نداشتن آن در اعتقادات اتفاق نظر دارند و در این باره به دلایلی استناد کرده‌اند. در این نوشتار کوشیده‌ایم روشن کنیم که آنان به لوازیم دیدگاه خویش به طور کامل توجه نداشته‌اند. از این گذشته، به اعتراف آنان، هیچ مانع عقلی در خصوص حجیت خبر واحد در اعتقادات وجود ندارد. بنابراین، با توجه به آنکه به نظر ایشان عقیده نوعی فعل قلبی است، می‌تواند مشمول ادله حجیت خبر شود.

کلیدواژه‌ها: خبر واحد، عقاید، معرفت، نظر، تقلید، حجیت، مکتب بغداد، سید مرتضی.

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول)،

Email: a.mahdyzadeh@gmail.com

** استادیار شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب.

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۴/۲۵]

مقدمه

اخبار در حوزه معارف دینی به دو نوع متواتر و آحاد تقسیم می‌شود. اندیشمندان، از جمله متکلمان، خبر متواتر را خبر گروهی می‌دانند که از نظر عادی، تبانی همه آنها بر جعل خبر، محال باشد. البته در خصوص تعداد افراد لازم برای حصول تواتر حدّ معینی را شرط نکرده‌اند و آن را با توجه به موقعیت و نیز حالات گوناگون گزارشگران متفاوت دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۹). همچنین، به نظر ایشان لازم است در هر طبقه از راویان این شروط محقق باشد، وگرنه خبر متواتر نیست، بلکه واحد است (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۵).

در میان متکلمان امامی قرون میانه مشهور است که خبر واحد نه موجب علم است و نه موجب عمل (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۱۲۳؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۰۲/۱، ۲۶۱؛ همو، ۱۴۱۰: ۲۳۶/۱؛ طوسی، بی تا: ۳/۱). منظور از اعتبار نداشتن علمی خبر واحد، حجیت نداشتن آن در اعتقادات و فقدان اعتبار عملی، مربوط به حوزه احکام شرعی است.

حجیت نداشتن اخبار آحاد در اعتقادات آخرین حلقه از مسائل مربوط به حجیت اخبار است. به طور قطع، بررسی دقیق این مسئله مستلزم تحلیل اجزای این گزاره (خبر واحد در اعتقادات حجیت ندارد و تولید علم نمی‌کند) و بررسی همه جوانب آن و پاسخ به چندین پرسش در مراحل پیش از آن است که در ذیل به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. اعتقادات چیست؟ گستره آن تا کجا است؟ مؤلفه‌های اعتقاد چیست؟ راه و ابزار حصول اعتقاد کدام است؟
۲. حدّ معرفت لازم در اعتقادات چیست؟ به چه دلیل حصول علم لازم است؟ آیا در همه اعتقادات علم قطعی لازم است؟ آیا در همه یا بخشی از آن می‌توان به تقلید روی آورد؟
۳. علم و معرفت چیست؟ راه‌های حصول آن کدام است؟ رابطه علم و اعتقاد چیست؟
۴. کارکرد خبر متواتر در حوزه عقاید چیست؟ آیا خبر متواتر می‌تواند سبب پیدایش قطع و علم شود؟

۵. تفاوت خبر واحد با خبر متواتر در چیست؟ آیا در ناحیه دلالت و مدلول است یا در ناحیه سند و طریق اثبات؟
۶. آیا اعتبار‌نداشتن خبر واحد در حوزه احکام فرعی یا عقاید، ذاتی است یا آنکه در صورت معتبر شمرده‌شدن از سوی شارع مقدس می‌توان به آن استناد جست؟
۷. در صورت ذاتی نبودن حجیت‌نداشتن خبر واحد، آیا دلیلی بر اعتبار خبر واحد وجود دارد؟ علت تفاوت حوزه احکام شرعی با عقاید در اعتبار اخبار آحاد چیست؟ آیا تفاوت در ناحیه اثر شرعی است یا در ناحیه کاشفیت و میزان شناخت معتبر؟ بنابراین، مباحث مزبور در این مقاله را در چند محور پی می‌گیریم.

۱. عقاید و گستره آن

اولین مسئله در حجیت‌نداشتن اخبار آحاد در عقاید، بررسی این نکته است که عقاید چیست و عناصر اصلی آن کدام است و محدوده آن تا کجا است.

الف. عقیده و عناصر آن

عقیده و اعتقادداشتن نوعی عمل درونی است که از آن به تصدیق قلبی تعبیر می‌شود. از نگاه متکلمان امامیه، ایمان از افعال قلب است نه عمل اعضای خارجی بدن و نه اقرار زبانی (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۳۶-۵۵۲؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۲۷). بنابراین، کفر، که در برابر ایمان است، نیز عملی قلبی است و عبارت از نداشتن اعتقاد است. به نظر متکلمان امامیه بغداد، میان ایمان و کفر حدّ وسطی وجود ندارد. با توجه به باور این متکلمان عقل‌گرا به اینکه ایمان صرف عقیده نیست، بلکه مشروط به حصول معرفت و کسب آن است، نتیجه دو گزاره فوق، قطعاً این خواهد بود که هر گونه کوتاهی درباره شناخت اموری که اعتقاد به آنها لازم است، مانند خداشناسی (توحید، عدل، صفات) نبوت، امامت و معاد، به کفر می‌انجامد. از دیدگاه آنان، گاه اخلال در معرفت واجبات فقهی نیز کفر شمرده شده است (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۳۳-۵۳۶).

ب. انواع عقاید و محدوده آنها

می‌توانیم عقاید را از حیث لزوم نظر و استدلال عقلی یا لازم‌نبودن آن، به عقاید اصلی و فرعی تقسیم کنیم. چنان‌که اشاره شد، متکلمان عقل‌گرای امامی معتقدند خبر واحد در عقاید، حجیت ندارد و نمی‌توان عقیده‌ای را به آن مستند کرد، همچنان‌که نمی‌توان در این حوزه به تقلید روی آورد (همو، ۱۴۰۵: ۳۱۶/۲-۳۱۷)؛ البته آنان در بخشی از عقاید، که عقل بدان راه ندارد، مانند برخی امور مربوط به معاد و نیز مباحث اثباتی در نبوت و امامت، خبر متواتر را معتبر دانسته‌اند (همو، ۱۴۱۱: ۳۴۲).

این موضع‌گیری در آغاز چنین می‌نمایاند که بر همه مکلفان لازم است در همه امور، که به نوعی به عقیده درونی مربوط است و عقل در آنجا توان لازم را دارد، به نظر و استدلال پردازند، در صورتی که عملاً بیشتر مردم توجهی به همه مسائل در حوزه عقاید ندارند و در آن بخشی که توجه دارند، جز اندکی، قدرت و توانایی استدلال ندارند. از این‌رو متکلمان با تقسیم عقاید به دو نوع اصلی و غیراصلی گفته‌اند فقط در عقاید اصلی، استدلال و نظر و تأملات عقلانی لازم است، اما در سایر عقاید، تأملات و استدلال‌های عقلی بر عوام لازم نیست، بلکه اعتقاد اجمالی به آنها کافی است.

عقاید اصلی

سید مرتضی در کتاب اصولی خود، در بحث صفت مُفتی و مُستفتی، در پاسخ به این شبهه که اگر تقلید در فروع شرعی جایز باشد، در مسائل اعتقادی، که فهم آنها سخت‌تر است، به طریق اولی باید جایز باشد، چنین پاسخ می‌دهد که مسائل اصلی اعتقادی بسیار محدود و اندک است. این مسائل عبارت است از توحید و عدل و آنچه به این دو ملحق می‌شود. در ادامه به این مطلب اذعان می‌کند که متکلمان در این مباحث به سبب دقت‌هایی که داشته‌اند و فروعی که مطرح کرده‌اند، باعث طولانی شدن آنها شده‌اند، وگرنه علم اجمالی به آنها به‌سادگی به دست می‌آید (شریف مرتضی، ۱۳۷۶: ۳۲۰/۲-۳۲۴).

به نظر می‌رسد آنچه سید مرتضی در اینجا مطرح کرده، مبنی بر کاهش سطح توقع در معرفت نظری در حوزه عقاید، صرفاً پاسخی برای فرار از شبهه بوده است، وگرنه

متکلمان پیش و پس از او به این موضوع باور نداشته یا به لوازم آن پایبند نبوده‌اند. گواه بر این نکته، موضع‌گیری‌های استادش، شیخ مفید، در کتاب *تصحیح الاعتقادات* است. وی بارها شیخ صدوق را به تقلید از راویان و نداشتن معرفت و نظر متهم کرده است. با آنکه تقریباً بیشتر آنچه در اعتقادات صدوق مطرح و نقد شده، بر اساس معیاری که سید مرتضی مطرح کرده، مربوط به عقاید غیراصلی است. مسئله خلقت ارواح قبل از اجساد و بقای آن از آن جمله است (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۸۱، ۸۷، ۸۸). نیز در بحث چگونگی نزول وحی، خبری را که مستند شیخ صدوق قرار گرفته، خبر واحد دانسته که حجیت ندارد و شیخ صدوق را مقلد (تقلیدکننده) معرفی می‌کند (همان: ۱۲۲). حتی به عقیده شیخ صدوق درباره تقیه اشکال می‌کند و نظر او را نتیجه عمل به ظواهر اخبار بدون عمل به روش تفکر و تأمل و عدول از شیوه اعتبار (تأمل عقلانی) دانسته و گفته است که این روش اخباری به دین انسان ضرر می‌رساند (همان: ۱۳۷-۱۳۸).

اینها نشان می‌دهد که شیخ مفید حوزه اعتقاداتی را که باید با نظر و تأمل و بدون تقلید از روایات انجام گیرد بسیار گسترده‌تر از اصول اصلی می‌داند، همچنان که روش مختصر و کوتاه‌ترین راه را کافی ندانسته و معتقد است باید با دقت تمام به لوازم هر نظریه و اعتقادی توجه داشت.

بررسی و نقد: این پرسش از شیخ مفید جا دارد که: به چه دلیل عمل به خبر واحد را تقلید مذموم دانسته، اما در خصوص اخبار متواتر چنین اعتقادی ندارد؟ آنجا که در اشکال به شیخ صدوق در کیفیت وحی می‌گوید: «لیس الخبر به متواترا یقطع العذر ... فأما قطع أبي جعفر به و علمه علی اعتقاده فهو یستند إلى ضرب من التقلید و لسنا من التقلید فی شیء» (همان: ۱۲۲).

به نظر می‌رسد اگر این برداشت از کلام سید مرتضی درست باشد، که محدوده اعتقاداتی که نظر و اعتبار در آنها لازم است بسیار محدود است، با قطع نظر از دیگر جهات، مانند شمول ادله حجیت خبر، عمل به روایات نباید اشکال داشته باشد، و در ماهیت عمل به روایات نمی‌توان میان خبر واحد و متواتر فرق گذاشت و عمل به نوع اول را تقلید دانست.

متکلمان عقل‌گرای پس از او نیز، محدوده عقایدی را که تفکر و تأمل عقلانی در آنها لازم است بسیار گسترده‌تر از آنچه می‌دانند که از ظاهر کلام سید مرتضی برمی‌آید. شیخ طوسی در کتاب *الاقتصاد* محدوده علمی را که تحصیل آن بر مکلفان لازم است دو چیز می‌داند: عدل و توحید. به گفته وی، علم به توحید کامل نمی‌گردد، مگر با شناخت پنج چیز: ۱. چیزی که از طریق آن بتوان به شناخت خدا دست یافت؛ ۲. خداوند با همه صفاتش؛ ۳. چگونگی استحقاق خدا نسبت به آن صفات؛ ۴. گزاره‌ها و صفات ثبوتی و سلبی درباره خداوند؛ ۵. وحدت خداوند.

شناخت عدل خدا را نیز ممکن نمی‌داند، مگر بعد از شناخت اینکه همه کارهای خدا از روی حکمت بوده و درست است و هیچ قبیح یا اخلال به واجبی در کارهای او نیست. ایشان بیش از دوسوم کتاب مزبور را به تبیین اصول عقاید و معارفی که شناخت آنها بر مکلفان لازم است اختصاص داده و در بقیه کتاب نیز احکام پنج عبادت شرعی، نماز، زکات، روزه، حج و جهاد، را بیان می‌کند.

شیخ طوسی در برابر این اشکال که چگونه همه مردم توان شناخت این همه مسائل دقیق را دارند، مردم را به گروه‌های دارای توانمندی فکری و عوام تقسیم می‌کند و شناخت تفصیلی و دقیق را ویژه افراد متخصص و متکلمان می‌داند که در صدد دفع شبهات هستند، اما برای عوام مردم شناخت اجمالی کافی است. وی با تکلف فراوان و با مطرح کردن مثال‌هایی در صدد اثبات این نکته برآمده که مردم در شناخت اجمالی خدا و صفات ثبوتی و سلبی او و دیگر معارف، توانمندند (همان: ۱۱-۲۰).

۲. معرفت و لزوم تحصیل آن

متکلمان در بحث معرفت و نظر، گاهی معرفت خدا و صفات او را اولین تکلیف دانسته‌اند و نظر (تأملات عقلانی) را مقدمه آن قرار داده‌اند. گاهی هم نظر را در طریق معرفت به عنوان اولین تکلیف قرار می‌دهند (نک: مفید، ۱۴۱۳: ۲۰؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۳۳۹/۴؛ همو، ۱۴۱۱: ۱۷۰-۱۷۱). بررسی این نکته در این مرحله چندان مهم نیست. آنچه انتظار می‌رود این است که استدلالی عقلی و پیشادینی بر لزوم معرفت و نظر عقلانی اقامه شود. متکلمان دو دلیل برای وجوب نظر اقامه کرده‌اند که بر اساس آن نظر به عنوان امر مقدمی واجب شده است.

دلیل اول. وجوب عقلی دفع ضرر محتمل

بر اساس این دلیل، کسی که مسائلی درباره اعتقادات و وظایف دینی شنیده باشد این خوف برایش حاصل می‌شود که اگر چنین اموری حقیقت باشد، بی‌توجهی به آنها موجب ضرر خواهد بود. بنابراین، عقل قطعاً حکم می‌کند در این امور تحقیق کند و به باور اطمینان‌بخش در زمینه اثبات یا نفی چنین اموری برسد. روشن است که تنها طریق قابل اعتمادی که می‌تواند این حکم عقل را به طور قطع، تأمین کند نظر و تأملات عقلانی است که یقین‌آور است. اما تأملات یا راه‌هایی که قطع‌آور نباشد و فقط ظن یا کمتر از آن را پدید آورد، از نظر عقلی مردود است؛ چراکه نمی‌تواند این خوف را کاملاً برطرف کند.

چنین تقریری در سخنان و آثار سید مرتضی یافت می‌شود (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۶۷؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۳۸/۱). به نظر می‌رسد سید مرتضی این دلیل را از معتزلیان اقتباس کرده باشد (نک: معتزلی، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۳۵۲/۱۲)؛ چراکه دلیل مذکور پیش از ایشان در میان متکلمان امامیه در بغداد دیده نمی‌شود. از ظاهر کلام شیخ مفید و شیخ طوسی برمی‌آید که وجوب نظر را سمعی می‌دانسته‌اند حال آنکه در دلیل دوم بیان می‌شود که آنان وجوب نظر را اولین تکلیف از سوی خداوند دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۲۰؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۴-۲۵).

دلیل دوم. نظر، مقدمه معرفت خداوند

دلیل مزبور از چند مقدمه و یک نتیجه تشکیل شده است: ۱. معرفت خداوند غیربدیهی و اکتسابی است (همان: ۶۰، ۲۴-۲۵)؛ ۲. معرفت خدا واجب است؛ ۳. راه معرفت خدا، راهی عقلانی است نه سمعی؛ زیرا اعتبار دلیل سمعی متوقف بر معرفت خداوند است؛ ۴. پس معرفت و تأملات عقلانی از باب مقدمه واجب، واجب خواهد بود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۱۲۷/۱؛ ۱۵/۳؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۰؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۴-۲۶).

همان‌گونه که اشاره شد، این دلیل کاملاً عقلی نیست، بلکه به نظر می‌رسد بعد از فرض خدا و شریعت و تکلیف شرعی، ثواب و عقاب و انسان مکلف است.

تقریری که سید مرتضی از وجوب معرفت و غیربدیهی بودن آن و ارتباط مقدمی وجوب نظر برای آن عرضه می‌کند نیز بیانگر غیرپیشینی بودن این دلیل است. به گفته

وی، خداوند معرفت خویش را بر هر عاقلی واجب کرد؛ زیرا علم به استحقاق ثواب و عقاب، که لطفی در انجام دادن تکالیف است، جز با معرفت خداوند و صفات او حاصل نمی شود و هر گاه لطفی از فعل انسان باشد بر خود انسان واجب است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۳۳۹/۴)، و معرفتی مصداق لطف است که با تلاش و مشقت و تأمل حاصل شود، نه آنکه اعطایی و ضروری باشد. علاوه بر آنکه ما در ذهن خود هیچ گونه معرفت ضروری به خداوند احساس نمی کنیم (همو، ۱۴۱۱: ۱۷۹-۱۸۱).

بررسی و نقد

همان گونه که اشاره شد، در بحث معرفت توجه به چند نکته مهم است:

۱. انتظار می رود دلایل معرفت و لزوم نظر، که پایه اولیه اعتقادات است، دلایلی کاملاً عقلی باشد، اما متکلمان نام برده به دلیل عقلی محض، استناد نجسته اند، بلکه وجوب معرفت را اولین تکلیف از ناحیه خدای متعال دانسته اند. در این میان فقط سید مرتضی به دلیل دفع ضرر محتمل استدلال کرده که احتمالاً تحت تأثیر معتزله بوده است، چراکه آنها همچون خوارج و زیدیه عقل را نیازمند سمع نمی دانستند (نک: مفید، ۱۴۱۳ الف: ۴۴).

همچنین، سید مرتضی به لوازم عقلی لزوم نظر کاملاً ملتزم نیست و به نوعی به دخالت شریعت باور دارد. شاهد آن، سخن وی درباره عبادت کافر است. وی پس از آنکه تحقق اطاعت خداوند از کافران (غیرمسلمانان) را انکار کرده، می گوید سخن در معرفت کفار به خداوند متعال و پیامبران مانند همان سخن در طاعات است و صحیح این است که آنها عارف به خدا و پیامبران نیستند؛ چراکه معرفت خدا و رسولانش موجب ثواب جزیل و مدح و تعظیم است و کافر مستحق هیچ یک از آنها نیست. وی در ادامه تحقق تأملات عقلانی درست درباره آنان را انکار می کند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۱۶۲/۱-۱۶۴).

۲. بنا بر دلیل دوم، وقتی از وجوب نظر برای معرفت صحبت می شود، لازم است انحصاری بودن نظر برای معرفت بیان شود. به این منظور شیخ طوسی چهار طریق معرفتی را ذکر کرده و تنها راه ممکن را نظر دانسته است. اما جای این پرسش هست که: چرا راه های معرفت منحصر به همین چهار امر است، و

حجیت اخبار و علم‌آوردن آن منحصر به اخبار از محسوسات است؟ اگر با دلیل قطعی علم داشته باشیم که فردی راستگو است و با براهینی مانند معجزه علم پیدا کنیم که او توانایی اطلاع بر حقایق عالم را دارد و می‌تواند از آنها خبر دهد، به چه دلیل خبر او علم‌آور نیست؟ اگر گفته شود حجیت قول مخبر و رسول الهی فرع بر اثبات خدا است در پاسخ به آن به دو نکته اشاره می‌شود: اول آنکه در این دلیل دوم وجوب معرفت خدا به عنوان تکلیفی شرعی بعد از فرض وجود خدا تلقی شده است؛ دوم آنکه اگرچه سخن رسول الهی در اصل اثبات خدا حجیت ندارد، چراکه اصل رسالت متوقف بر وجود خدا است، اما در دیگر امور، مانند شناخت بخش اعظم صفات خدا، چنین توقّفی نیست.

۳. هرچند ظاهر استدلال‌های وی در این بخش این است که اعتماد به خبر یا رجوع به تقلید در حصول معرفت محذور عقلی دارد، اما در ادامه مباحث در بررسی ادله حجیت‌نداشتن خبر واحد روشن می‌شود که آنان از نظر عقلی هیچ محذوری در اعتماد به خبر واحد نمی‌بینند.

۴. نکته دیگر این است که اگر نظر و استدلال عقلی به جهت وجود مشقت و تلاش در راه آن مصداق لطف است و به همین دلیل معرفت اعطایی از تحت لطف خارج است، جای این پرسش هست که چرا خداوند تحقق این لطف را به صورت کامل نخواست و نظر و استدلال کامل و دقیق در همه مسائل اعتقادی را واجب نکرده است و آن‌گونه که در ادامه از سخن سید مرتضی برمی‌آید، نظر مختصر و اجمالی فقط در برخی مسائل اصلی کافی است (نک: همو، ۱۳۷۶: ۲/۳۲۲-۳۲۳).

۳. تقلید در عقاید

ارتباط بحث تقلید در عقاید با بحث حجیت اخبار در عقاید، در این است که یکی از راه‌های اعتباربخشی به اخبار آحاد در عقاید، نوعی همسان‌انگاری میان تقلید و عمل به روایات از یک سو و نیز قیاس تقلید در عقاید به تقلید در فروع شرعی از سوی

دیگر است. عموم متکلمان امامی با دلایل مختلف تقلید در عقاید را جایز ندانسته‌اند و به شبهات مربوط به آن پاسخ داده‌اند. البته سخنان آنان و نیز نتایجی که به آن رسیده‌اند کاملاً یکسان نیست.

الف. دلایل باطل بودن تقلید در عقاید

سید مرتضی سه دلیل برای بطلان تقلید مطرح کرده (همو، ۱۴۱۱: ۱۶۴-۱۶۵) که همان دلایلی است که قاضی عبدالجبار به آنها استدلال کرده است (نک: معتزلی، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۱۲/۱۲۳-۱۲۵). سید مرتضی کسی را که از راه تقلید به حقایق، مانند خداوند و دیگر معارف لازم، اعتقاد پیدا کند، غیرعارف بلکه کافر می‌داند؛ چراکه در خصوص معرفتی که بر او واجب بوده، کوتاهی کرده و آن را امثال نکرده است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲/۳۱۶-۳۱۷).

به نظر شیخ طوسی نیز، با توجه به دلایل عقلی و شرعی تقلید در عقاید باطل است. به گفته وی، در تقلید همیشه احتمال جهل و نادرست بودن می‌رود، و در اصول دینی باید اعتقاد علمی پیدا کرد. در بیانی دیگر، کسی را که قدرت بر تحصیل علم در اعتقادات حتی به اجمال نداشته باشد، همچون حیوانات از دایره مکلفان خارج می‌داند (طوسی، ۱۴۱۷: ۲/۷۳۰-۷۳۲). البته به باور وی، کسی که در اصول عقاید از انسانی دارای عقاید درست تقلید می‌کند، هرچند بر خطا رفته، اما مؤاخذه نمی‌شود و مشمول عفو قرار می‌گیرد. دلیل آن را روش و سیره عملی معصومان و مسلمانان، یعنی طردنکردن آنان، دانسته است (همان: ۲/۷۳۱).

البته شیخ طوسی در توجیه کار مقلدان و تکفیر نکردن آنان می‌گوید، این‌گونه نیست که همه آنها در اصول عقاید مقلد باشند، بلکه عامه مردم به اجمال به ادله آگاهی دارند، ولی چون قدرت بر استدلال و بیان دلیل و حجت ندارند، در مقام استدلال، و نه در اصل اعتقاد، به راحت‌ترین روش، یعنی ارجاع به اخبار، روی می‌آورند و خطا در این مسئله موجب کفر آنها نمی‌شود (همان: ۱/۱۳۲-۱۳۳؛ ۲/۷۳۱-۷۳۲).

این سخن وی درست در مقابل دیدگاه سید مرتضی است. سید مرتضی در برابر این پرسش که «به نظر شما شناخت خداوند به طریق مختصر و با کمترین استدلال عقلی

کافی است و لازم نیست انسان قادر به دفع شبهات باشد، پس چرا اخبار و روایات اصحاب حدیث را رد می‌کنید؟» پاسخ می‌دهد که ما کسی از اصحاب حدیث را نمی‌شناسیم که این حداقل‌ها را داشته باشد، چراکه وقتی از آنها درباره توحید و عدل و نبوت و امامت پرسیم به روایات ارجاع می‌دهند، آنها اگر معارف را از راه درست می‌شناختند، هیچ‌گاه به روایات ارجاع نمی‌دادند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۳/۳۱۱).

شیخ طوسی در جایی دیگر به روشنی تصریح می‌کند که اخذ معارف از پیغمبر اکرم (ص) و معصومان (ع) جایز است، هرچند نام آن را تقلید نمی‌داند؛ چراکه بر صحت و درستی قول آنان دلیل داریم و تقلید نادرست در جایی است که ما دلیل بر حجیت و درستی قول و نظری که آن را می‌پذیریم نداشته باشیم (طوسی، ۱۴۰۶: ۲۷).

به نظر می‌رسد ما چه نام این کار، یعنی اخذ قول معصومان، را تقلید بدانیم یا نه در ماهیت این عمل تفاوتی ایجاد نمی‌کند، چراکه با رجوع به معصومان زحمت نظر و استدلال برای حصول معرفت در گزاره‌های اعتقادی از مکلفان برداشته می‌شود. با وجود این به نظر می‌رسد دیگر جایی برای سخنان پیشین ایشان مبنی بر اینکه در اصول معارف نمی‌توان به اخبار اعتماد کرد و تنها راه برای حصول معرفت نظر و استدلال است، باقی نمی‌ماند.

ب. مقایسه تقلید در فروع فقهی با تقلید در اصول عقاید

همان‌گونه که اشاره شد، برخی تقلید در فروع شرعی را با تقلید در اصول عقاید مقایسه کرده و بر این اساس مدعی شده‌اند وقتی تقلید در فروع شرعی جایز باشد، با آنکه مباحث در آنها نسبت به اصول عقاید پیچیدگی کمتری دارد، پس تقلید در اصول عقاید نیز باید جایز باشد.

در پاسخ به این اشکال سه پاسخ مطرح شده است:

۱. تقلید در فروع مستند به «علم پیشین به برخی اصول عقاید چون توحید و نبوت» است و مکلف با علم قطعی به این اصول به تقلید در فروع اقدام می‌کند و به جایز بودن آن اطمینان دارد، اما در خصوص خود اصول عقاید،

علم پیشین به اصولی نداریم که جایز بودن تقلید در اصول عقاید را اثبات کند، چراکه قبل از آنها چیزی نیست (شریف مرتضی، ۱۳۷۶: ۳۲۲/۲).

۲. تقلید در فروع تابع مصالح فعلیه است نه واقع، و محال نیست که مصلحت مردم در امور شرعی در تقلید از علما باشد، به خلاف اصول اعتقادی که تابع مصلحت نیست (طوسی، ۱۴۱۷: ۷۳۲/۲).

۳. سخت‌تر بودن حصول علم در اعتقادات از فروع شرعی، درست نیست. به گفته سید مرتضی، اصول اصلی در اعتقادات محدود به عدل و توحید و برخی امور ملحق به آن دو است، و اینها هم چندان نیازمند مباحث سخت و پیچیده نیست، بلکه علم مختصر و اجمالی کافی است و این متکلمان بوده‌اند که به منظور دفع شبهات و دقت‌های علمی مباحث کلام را توسعه داده و پیچیده کرده‌اند، حال آنکه در فروع شرعی علم اجمالی کافی نیست و در خصوص هر مسئله باید حکم آن جداگانه بررسی شود (شریف مرتضی، ۱۳۷۶: ۳۲۲-۳۲۳).

به نظر می‌رسد پاسخ اول و سوم، برخلاف آنچه مدعی متکلمان بغداد بود، به روشنی گویای آن است که مشکل تقلید یا اتکا به اخبار فقط در بخشی از اصول اعتقادی است که زیربنای دیگر اصول از جمله نبوت است. این اصول اصلی فقط شامل گزاره‌هایی می‌شود که اثبات حجیت قول پیامبر یا امام معصوم بر آن متوقف است، اما در خصوص دیگر اصول و گزاره‌های اعتقادی، حتی اموری راجع به برخی صفات خداوند، دلیل بر جایز نبودن تقلید یا رجوع به اخبار نداریم.

۴. قدرت بر کسب معرفت علمی

مسئله دیگری که پیش از وجوب معرفت و تحصیل نظر باید به آن توجه کرد، امکان حصول معرفت علمی است. برای حجیت‌نداشتن اخبار یا تقلید در عقاید، این نکته باید اثبات شود که انسان‌ها می‌توانند از طریق علمی به عقاید درست برسند. بنابراین، اتکا به راه‌های غیر علم‌آور از نظر عقلی قبیح است و جایز نیست. اما اگر نتوان آن را اثبات کرد، دیگر فرقی میان تأملات عقلانی و نظر و استدلال با دیگر راه‌های ظنی نیست. متکلمان امامی بغداد در اینجا چند مدعی اصلی دارند.

الف. قدرت انسان بر تحصیل علم

دلیلی که برای این موضوع مطرح شده این است که انسان‌ها قدرت بر جهل دارند. پس بر ضد آن، یعنی علم نیز، قدرت دارند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۶۴-۱۶۵).

ب. تولید علم از طریق نظر و استدلال عقلی

معتزله معتقد بودند نظر صحیح تولید علم می‌کند، اما اشاعره می‌گفتند علمی که در پی نظر حاصل می‌شود کار خداوند است و تقارن علم و نظر از باب علت و معلول نیست، بلکه از نوع تقارن در عادیات است. بنابراین، ممکن است بعد از تفکر و نظر، علمی حاصل نشود. در این میان جوینی معتقد بود علم حتماً نیاز به نظر و تفکر دارد، اما از آن به دست نمی‌آید (نک.: حلی، ۱۳۶۳: ۱۵-۱۶، همو، ۱۹۸۲: ۴۹).

به باور متکلمان امامی بغداد، با فراهم بودن مقدمات، نظر، تولید علم می‌کند، و نمی‌تواند منجر به تولید شک یا جهل و ظن شود و این علم برآمده از فعل انسان است نه چیز دیگر. یکی از دلایلی که سید مرتضی اقامه کرده، این است که اگر کسی در چیزی مانند حدوث عالم نظر کند، حتماً علم به حدوث برایش حاصل می‌شود نه معلومات دیگر مانند طب یا هندسه (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۵۹-۱۶۰). وی در برابر این شبهه، که اگر نظر چنین ویژگی‌ای دارد، پس چرا مخالفان شما با وجود نظر، به آن علم و نتیجه‌ای که شما دست یافتید نرسیدند، پاسخ می‌دهد که آنها مانند ما تفکر و تأمل نکردند و به ادله، آن‌گونه که ما نگریم، نگاه نکردند (همان: ۱۶۳).

ج. حاصل‌نشدن معرفت از اخبار

به باور این متکلمان، ادله سمعی غالباً نمی‌تواند مفید یقین باشد؛ زیرا موانعی در ناحیه دلالت یا سند وجود دارد (نک.: حلی، ۱۳۶۳: ۳، ۱۰-۱۱). همچنین، به این نکته اشاره می‌کنند که هر گاه خبر، باعث حصول علم شود، مانند خبر متواتر در غیر عقاید اصلی یا در شریعات، علم حاصل از آن با علم حاصل از نظر، چندین تفاوت دارد؛ در علم حاصل از نظر و استدلال، هر چه تفکر و تأمل بیشتر باشد علم بیشتری حاصل می‌شود، اما در خبر متواتر وقتی تعداد خبردهندگان به حدّ معینی رسید دیگر اضافه‌شدن بر آن

تعداد، باعث علم بیشتر نمی‌شود. از این گذشته، گفته شده است که خود خبر سبب اصلی تولید علم نیست، چراکه اگر با واژه اخیر در خبر متواتر علم حاصل شود لازمه‌اش این است که اگر این واژه در جایی به‌تنهایی هم باشد باز علم حاصل شود (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۶۲).

بررسی و نقد: به نظر می‌رسد دلایل و شواهدی که برای مدعیات سه‌گانه فوق عرضه شده از نظر منطقی، کاملاً درست نیست و نمی‌تواند نتایج مد نظر را در پی داشته باشند، که در اینجا به برخی از اشکالات اشاره می‌کنیم.

در خصوص مدعای نخست، یعنی قدرت بر تحصیل معرفت به دلیل قدرت بر جهل، می‌توان گفت جهل، فقدان علم است نه ضد علم. جهل به عنوان امری وجودی فقط در مقابل عقل واقع می‌شود. جهلی که در مقابل علم قرار می‌گیرد امری عدمی است.

اما برای مدعای دوم، یعنی اینکه نظر و استدلال تولید علم می‌کند، دلیل منطقی تردیدناپذیری اقامه نشده است، و این سخن سید مرتضی، که آنان مانند ما تفکر نکردند، از نظر منطقی نمی‌تواند دلیل بر صحت مدعای ایشان باشد؛ چون از نظر عقلی در ابتدای کار، که هیچ‌گونه مبنای معرفتی محل اتفاق همه ثابت نشده است، دلیلی بر درستی مبانی و روش‌های یک گروه نداریم. بنابراین، دلیلی وجود ندارد که فقط یک طرف با نظر و استدلال به علم دست یافته باشد.

در اینجا لازم است به ماهیت علم توجه شود. از نظر افرادی مانند سید مرتضی، علم فقط سکون نفس و آرامش خاطر بدون ملاحظه جنبه مطابقت با واقع نیست، بلکه علم در صورتی موجب سکون نفس است که انسان به معلوم، آنچنان که هست، اعتقاد پیدا کند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۵۴). شیخ مفید نیز در صدق علم، مطابقت اعتقاد با واقع را شرط می‌داند (مفید، ۱۴۱۳: د: ۲۲).

حال با توجه به این نکته جای این پرسش هست که: به چه دلیل فرد یا گروهی با نظر و استدلال می‌توانند به اعتقاد مطابق با واقع دست یابند؟

در خصوص مدعای سوم به این نکته اشاره می‌شود که حاصل نشدن معرفت از اخبار، فقط در خصوص بخشی از اصول اعتقادی درست است که حجیت خبر بر آنها متوقف است، اما پس از حصول حجیت، دیگر معارف می‌تواند تولید علم کند.

بعد از پذیرش اصل این موضوع، که اخبار دست‌کم در بخشی از عقاید می‌تواند تولید علم کند، این پرسش پیش می‌آید که آیا هر خبری چنین ویژگی‌ای دارد، یا خبر باید متواتر باشد که در ادامه بررسی می‌شود.

۵. کارکرد انواع خبر

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، متکلمان عقل‌گرا اخبار متواتر را در حوزه فقه پذیرفته‌اند، اما در حوزه عقاید، برای اثبات نبوت از طریق اخبار معجزه و نیز در اثبات نصوص امامت و احوال معاد اخبار متواتر را معتبر می‌دانند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۴۱)، اما در حوزه‌های بنیادین، یعنی شناخت خدا و صفات او، اخبار متواتر را نامعتبر شمرده‌اند.

در خصوص اخبار آحاد، باور عمومی متکلمان امامی بغداد در حوزه عقاید، اعتبار‌نداشتن آنها است. اما در حوزه شریعت این یکپارچگی به چشم نمی‌خورد. شیخ مفید معتقد است اگر خبر واحد همراه با قرائنی باشد که علم به صحت را در پی داشته باشد، قاطع عذر است. قرائن مد نظر وی اموری مانند وجود حجت عقلی یا شاهدی از عرف یا اجماع است. اگر خبر واحد چنین قرائن صدقی نداشته باشد، حجت نیست؛ و نه موجب علم است، و نه عمل بر آن طبق آن لازم خواهد بود (مفید، ۱۴۱۳ ج: ۴۴-۴۵). اما سید مرتضی با انکار حجیت خبر واحد به طور مطلق، کوشید با ادعای وجود اخبار متواتر در بسیاری از مسائل و نیز با تمسک به ادعای اجماع در بسیاری از احکام و ادعای قطعی بودن حکم، خود را کاملاً بی‌نیاز از خبر واحد نشان دهد (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۳۱۲/۳-۳۱۳). وی قاطعانه منکر اعتماد فقهای امامیه به خبر واحد در فروع شده است و انتساب خلاف این دیدگاه را در مرحله عمل، به آنان، تهمت به ایشان می‌داند (همان: ۲۳/۱-۲۵، ۲۷). به گفته وی، عمل نکردن به خبر واحد مانند اعتماد‌نداشتن به قیاس شعار امامیه بوده است (همان: ۳۰۹/۳).

ولی شیخ طوسی در موضعی کاملاً مخالف ادعا می‌کند که علمای امامیه در فروع به خبر واحد عمل می‌کردند و در ادامه می‌گوید که ادعای مشهور مبنی بر اعتماد‌نداشتن امامیه به خبر واحد، مربوط به اخبار نقل‌شده از طریق اهل سنت بوده است، اما در

خصوص اخباری که از طرق امامی نقل شده و در کتاب‌های ایشان موجود است، معتقد است علمای شیعه به آنها عمل می‌کردند (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۲۶/۱-۱۲۸).

آنچه در این بخش نیاز به پژوهش دارد، چند نکته است:

۱. دلایل حجیت‌داشتن یا نداشتن اخبار آحاد در حوزه فروع شرعی؛ ۲. بررسی امکان تعمیم آنها در حوزه عقاید؛ ۳. علت یا علل تفاوتی که اندیشمندان میان دو حوزه مزبور در عمل به اخبار آحاد گذاشته‌اند. اگر بتوان با شرایطی معین، اخبار آحاد را در حوزه شریعت، معتبر و قابل اعتماد دانست، چرا نتوان با همان شرایط و روش‌ها در امور اعتقادی غیربنیادی، که حجیت خبر نیز بر آنها توقف ندارد، به مضمون اخبار آحاد اعتماد کرد، و اعتقادی را که با منابع بالادستی و مرجع، یعنی دلالت صریح و قطعی قرآن و برهان عقلی، در تعارض نباشد، سامان داد؟ آیا مانع، فقدان علم قطعی و نبود یقین روانی است یا غیرنظری بودن منشأ یقین؟ یا آنکه علی‌رغم مطرح کردن چنین دلایل عقلانی برای حجیت‌داشتن خبر واحد در اعتقادات، دلیل اصلی آنها نبود دلیلی اثباتی برای تعمیم حجیت خبر واحد در حوزه عقاید، حتی در معارف غیربنیادین، است؟ در ادامه مقاله ضمن بررسی دلایل حجیت‌داشتن یا نداشتن اخبار آحاد روشن می‌شود که دلیل اخیر از نظر متکلمان بغداد اصلی‌ترین دلیل بوده است.

۱. امکان عقلی اعتماد به خبر واحد

سخنان متکلمان امامی بغداد به روشنی گویای این حقیقت است که عمل به خبر واحد در حوزه شریعت هیچ محذور عقلی ندارد، و این نظریه در مقابل برخی متکلمان اهل سنت بوده است (نک: طوسی، ۱۴۱۷: ۹۷/۱-۱۰۰). به گفته سید مرتضی، از نظر عقلی هیچ امتناعی ندارد که شارع مقدس یا نبی اکرم (ص) بفرمایند که هر گاه مُخبری (راوی) که چنین شرایطی را داشته خبری آورد، به آن عمل کنید (شریف مرتضی، ۱۳۷۶: ۴۳/۲-۴۵). از جمله دلایل وی این است که در بسیاری از امور عقلی [= عقلایی]، عمل تابع ظن غالب است. بنابراین، مانعی نیست که در امور شرعی نیز چنین باشد. از این گذشته، در امور شرعی تعبد به قبول شهادت و اجتهاد در قبله و قول مُفتی جایز است. بنابراین، مانعی ندارد که تعبد به خبر واحد نیز مشروع باشد، چون همه از یک نوع

هستند (همان: ۴۶/۲). وی در ادامه، دلایل قائلان به امکان‌نداشتن تعبد به خبر واحد در شریعت را، مطرح و نقد می‌کند، از جمله:

الف. عمل تابع علم است و در خبر واحد علم منتفی است.

سید مرتضی یک پاسخ نقضی می‌دهد که عمل به خبر واحد همانند عمل به شهادت و اقرار و قول مُفتی و حاکم است که ما یقینی به مفاد آنها نداریم.

پاسخ حَلّی وی این است که درست است که عمل تابع علم است، اما دلیلی نداریم که همیشه آن علم، علم به صدق مُخبر باشد، ممکن است عمل تابع علم به وجوب عمل به خبر باشد، یعنی دلیل علمی تعبدی بر وجوب عمل به خبر کافی است (همان: ۵۰/۲). البته در ادامه روشن می‌شود که وی وجود چنین دلیل تعبدی را انکار می‌کند (همان: ۵۴/۲-۵۵).

ب. اگر عمل به خبر واحد در برخی احکام جایز باشد باید در بقیه آنها و حتی در اصول عقاید، ممکن، و اثبات قرآن و نبوت با خبر واحد جایز باشد (همان: ۴۷/۲-۴۸).

پاسخ سید مرتضی این است که بعد از علم به راست‌گفتاری رسول اکرم (ص) از راه معجزه، اثبات همه اصول شریعت به خبرهای واحد محال نیست (همان: ۵۰/۲-۵۱). به نظر شیخ طوسی نیز، جواز عمل و تعبد به خبر واحد هیچ‌گونه ارتباطی با حصول علم از ناحیه خبر ندارد و دلیل عقلی چنین اقتضایی ندارد، چراکه از نظر عقلی تعبد به امر ظنی اشکالی ندارد (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۰۲/۱-۱۰۵).

در خصوص دلایل سمعی و نقلی نیز شیخ طوسی معتقد است آنها دلالتی بر منع ندارند. وی به برخی دلایل سمعی، که برای اثبات ملازمه میان علم و عمل و جایز نبودن عمل به خبر واحد اقامه شده بود، اشاره و آنها را نقد می‌کند (همان: ۱۰۲/۱-۱۰۳).

۲. وجوب عمل به خبر واحد

وجوب عمل به خبر واحد، دیدگاه بخش اعظم فقها و متکلمان اهل سنت است. آنان غیر از دلیل ادعایی حصول علم از خبر واحد و دلایل عقلی دیگر (همان: ۹۷/۱-۱۰۰)، به برخی ادله نقلی و غیر آن تمسک کرده‌اند:

الف. آیات

۱. آیه نفر (توبه: ۱۲۲)؛ بر اساس این آیه، تفقّه و انذار بر طایفه‌ای از مؤمنان که در دین تفقّه کرده‌اند واجب است. طایفه بر یک نفر هم صدق می‌کند، چراکه همه آن گروه با هم به انذار نمی‌پردازند. بنابراین، عمل به خبر واحد و پروا از انذار او لازم است، و گرنه وجوب انذار فایده‌ای ندارد (نک: ابن حزم، بی‌تا: ۱۰۳/۱-۱۰۴؛ ابوالحسین بصری، بی‌تا: ۱۱۰/۲؛ شیرازی، بی‌تا الف: ۳۰۴؛ همو، بی‌تا ب: ۵۸۸/۲؛ شریف مرتضی، ۱۳۷۶: ۵۵/۲).

عمده‌ترین پاسخ سید مرتضی و شیخ طوسی این است که آیه دلالتی بر حجیت خبر واحد ندارد؛ زیرا آیه، انذار را واجب کرده و انذار ترساندن (تخویف) است و انذارکننده، کسی است که طرف مقابل را به نظر و تأمل وا می‌دارد و در اینجا هیچ‌گونه تقلید یا قبول بدون حجت وجود ندارد. به همین دلیل خداوند فرموده «لَعَلَّهْمُ يَخْذَرُونَ»، اگر وجوب قبول مفاد خبر مد نظر بود، حتماً در آیه به جای جمله مزبور عبارت «لَعَلَّهْمُ يَعْمَلُونَ یا يَقْبَلُونَ» می‌آمد (شریف مرتضی، ۱۳۷۶: ۵۸۸/۲-۵۹؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۱۱۰-۱۰۸/۱).

۲. آیه نبأ (حجرات: ۶)؛ بر اساس آیه نبأ، هنگامی که شخص فاسق (غیرعادل) خبری می‌آورد باید توقف کرد. مفهوم آیه این است که اگر عادل خبری آورد نباید توقف کرد و باید به آن عمل کرد (شیرازی، بی‌تا الف: ۳۰۴، ۳۱۲؛ همو، بی‌تا ب: ۵۸۸/۲-۵۸۹، ۶۰۴؛ ابوالحسین بصری، بی‌تا: ۱۱۶/۲؛ نک: شریف مرتضی، ۱۳۷۶: ۵۶/۲).

به نظر شیخ طوسی، این آیه هم دلالتی بر وجوب عمل به خبر واحد ندارد؛ زیرا مطلبی که از آیه استفاده شده بر اساس مفهوم مخالف است. بنابراین، برای کسی که مفهوم مخالف را قبول ندارد، مانند سید مرتضی (نک: شریف مرتضی، ۱۳۷۶: ۳۹۸/۱-۳۹۹؛ ۵۹/۲)، این آیه دلالتی ندارد. بر فرض که حجیت مفهوم مخالف را بپذیریم باز استدلال به آیه ممکن نیست؛ زیرا آیه ناظر به خبر فرد فاسقی، مانند ولید بن عقبه در خصوص ارتداد برخی اقوام است، و در مورد چنین مسائل مهمی خبر شخص عادل پذیرفته نمی‌شود چه رسد به شخص فاسق. به علاوه تعلیلی که در آیه برای توقف در خصوص خبر فاسق آمده، یعنی «ان تصبوا قوماً بجهالة»، در خصوص خبر واحد عادل نیز وجود دارد (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۱۱/۱-۱۱۳؛ شریف مرتضی، ۱۳۷۶: ۶۰/۲).

ب. عمل اصحاب

علاوه بر آیات مذکور، متکلمان و اندیشمندان اهل سنت به برخی گزارش‌های تاریخی در خصوص عمل اصحاب به خبر واحد تمسک جست‌ه‌اند و حتی در این خصوص ادعای اجماع کرده‌اند (ابوالحسین بصری، بی‌تا: ۱۱۳/۲-۱۱۵؛ شیرازی، بی‌تا الف: ۳۰۵؛ همو، بی‌تا ب: ۵۹۰/۲؛ غزالی، بی‌تا: ۲۵۰؛ نک.: شریف مرتضی، ۱۳۷۶: ۵۶/۲، ۶۱، ۶۳؛ ابن‌حزم، بی‌تا: ۱۰۸-۱۰۷/۱).

سید مرتضی و شیخ طوسی چندین اشکال بر استدلال به این‌گونه اخبار دارند:

۱. تمام این اخبار، از اخبار آحاد است و برای ما یقین‌آور نیست.
۲. بر فرض که ثابت شود اصحاب به آنها عمل کردند، شاید به دلیل قرینه‌ای دال بر صحت مفاد خبر بوده، یا آنکه شنونده آن خبر نیز خودش آن را از رسول اکرم (ص) شنیده بوده است، نه آنکه چون خبر واحد را به صورت مطلق و بدون قرینه حجت دانسته‌اند، به آن عمل می‌کرده‌اند (شریف مرتضی، ۱۳۷۶: ۶۶/۲-۶۷).
۳. معلوم نیست همه اصحاب به این اخبار عمل می‌کرده‌اند، شاید عده‌ای مخالف بودند و به دلایلی چون خوف و تقیه سکوت می‌کردند. از این گذشته، شواهد فراوانی وجود دارد که اصحابی چون ابوبکر و عمر خبر یک نفر را نپذیرفتند تا آنکه فرد دیگری همراه آنان شهادت دهد (همان: ۶۱/۲؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۱۲۱-۱۱۷/۱).

۳. حجیت‌نداشتن خبر واحد از نظر سید مرتضی

به نظر سید مرتضی، هرچند از نظر عقلی، تعبد به خبر واحد در شرعیات جایز است، اما در شرع هیچ دلیلی بر آن نداریم (همان: ۵۲/۲-۵۳). به باور وی، اثبات تعبد و قبول خبر واحد مانند دیگر عبادات امری شرعی است که تابع مصلحت است و عقل در اینجا راه ندارد و چون در شریعت دلیلی بر وجوب عمل به خبر واحد نداریم، درمی‌یابیم که تعبد به آن ممکن نیست (همان: ۵۳/۲-۵۵؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۳۵/۱). شیخ طوسی نیز به همین بیان وجوب عمل به خبر واحد را رد می‌کند (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۰۸/۱).

۴. حجیت خبر واحد از نظر شیخ طوسی

به نظر شیخ طوسی، عمل به خبر واحد در شریعات با شرایطی جایز است. دلیل اصلی وی اجماع است نه ادله نقلی، چراکه پیش تر دلالت آنها را انکار کرده بود. وی مدعی است امامیه بر عمل به اخبار آحادی که در اصول روایی آنها موجود است، اجماع دارند و اگر کسی فتوای خود را مستند به روایتی در کتاب معروف یا اصلی مشهور کند که راوی آن ثقه‌ای باشد که حدیثش انکار نشده باشد، سخنش را می‌پذیرند و این روش از زمان نبی اکرم (ص) و ائمه بعد ایشان، از جمله امام صادق (ع)، بوده است. به عقیده وی، این روش اجماعی است که معصوم در آن حضور دارد (همان: ۱۲۶/۱-۱۲۷).

وی در برابر این سخن بسیار معروف، که امامیه به خبر واحد همانند قیاس عمل نمی‌کنند، چنین پاسخ می‌دهد که آنها به خبر واحدی که مخالفان آنها از طریق خودشان نقل می‌کردند عمل نمی‌کنند، اما اگر راوی و طریق او از امامیه باشد، به اخبار آحاد عمل می‌کنند (همان: ۱۲۸/۱).

بررسی و نقد. به نظر می‌رسد با توجه به مباحثی که اصولیان متأخر در تمسک به ادله لفظی برای حجیت اخبار آحاد مطرح کرده‌اند پاسخ به شبهات مطرح شده در زمینه قصور دلالت آیات چندان دشوار نیست. در اینجا فقط به این نکته اکتفا می‌شود که ظاهر برخی آیات، مانند آیه نبأ، این است که حجیت خبر واحد امری عقلائی است که نیازی به دلیل ندارد، فقط موارد حجیت‌نداشتن است که دلیل می‌خواهد. چنان‌که آیه مزبور بر حجیت‌نداشتن خبر فاسق دلالت دارد. تنها نکته باقی‌مانده تعمیم ادله حجیت اخبار به حوزه عقاید است. با توجه به آنکه برخی آیات، مانند آیه نفر، ناظر به امور اعتقادی یا کلیه امور دینی است، بنابراین در صورت تمام‌بودن دلالت آیات مزبور بر حجیت خبر واحد، به طور قطع شامل اخبار آحاد در حوزه عقاید می‌شوند.

نتیجه

در مواجهه اولیه با سخنان متکلمان امامی بغداد، هرچند به نظر می‌رسد حجیت‌نداشتن خبر واحد در امور اعتقادی بنیادین، مسئله‌ای عقلانی است اما در خلال

مباحث روشن شد که فقط بخشی از دلایل مطرح شده کاملاً عقلی است. همچنین، وقتی این سخن متکلمان در کنار دیگر سخنان ایشان، که با حوزه عقاید و خبر واحد مرتبط است، ملاحظه شود، روشن می‌شود که کاملاً با یکدیگر سازگار نیستند و گاه به نتایج دیدگاه خویش ملتزم نبوده‌اند یا در صدد توجیه برآمده‌اند. گاهی هم در تناقضی آشکار گفته‌اند که از نظر عقلی هیچ محذوری در اعتماد به اخبار آحاد در اصول عقاید وجود ندارد، اما فقط از نظر شرعی دلیلی بر آن نداریم.

نکته دیگر، تفاوت دغدغه‌های متکلمان متقدم با اندیشمندان متأخر در زمینه حجیت‌نداشتن اخبار آحاد در اعتقادات است. به باور متکلمان امامی بغداد، مشکل اصلی در ناحیه نداشتن علم و یقین یا نداشتن اثر عملی برای حجیت اخبار آحاد در عقاید نبوده است. برخی از آنان در مقتضای دلیل لطف به این نکته تصریح کرده‌اند که مقتضای لطف این است که معرفت باید از راه سخت‌تر، یعنی نظر و استدلال، به دست آید و معارف اعطایی نمی‌تواند جانشین لطف شود. از طرف دیگر، به باور ایشان، اگر ادله حجیت خبر واحد شامل اخبار در حوزه عقاید شود، حتماً این اخبار اثر عملی خواهد داشت و آن التزام و باور قلبی است.

با وجود همه مباحث گذشته، بسیار روشن است که تبیین کارکرد حجیت اخبار در حوزه عقاید و ماهیت آن نیازمند بررسی جامع، دقیق و همه‌جانبه است. به‌سادگی نمی‌توان گفت پذیرش حجیت اخبار در اعتقادات به معنای تعبد صرف و بدون عملی عقلانی است. این بحث مجال دیگری را می‌طلبد.

منابع

- ابن حزم، علی بن احمد (بی تا). الاحکام فی اصول الأحکام، قاهره: دار الحدیث.
- ابو الحسین بصری، محمد بن علی بن طیب (بی تا). المعتمد فی اصول الفقه، بی جا: دار الکتب العلمیة.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳). انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم: الشریف المرتضی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵). الباب الحادی عشر، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲). نهج الحق و کشف الصدق، بیروت: دار الکتب اللبنانی.
- شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۳۷۶). الذریعة الی اصول الشریعة، تهران: دانشگاه تهران.
- شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵). الرسائل، قم: دار القرآن الکریم.
- شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۰). الشافی فی الامامة، تهران: مؤسسة الصادق (ع).
- شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۱). الذخیرة فی علم الکلام، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- شیرازی، ابراهیم بن علی بن یوسف (بی تا الف). التبصرة فی اصول الفقه، بی جا: دار الفکر.
- شیرازی، ابراهیم بن علی بن یوسف (بی تا ب). شرح اللمع، بی جا: دار الغرب الاسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۲). تلخیص الشافی، قم: انتشارات محبین.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶). الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد، بیروت: دار الأضواء.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷). العُدّة فی اصول الفقه، قم: علاقبندیان.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- غزالی، محمد بن محمد (بی تا). المنحول، بی جا: دار الفکر.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۲۳). معارج الاصول، لندن: مؤسسه امام علی (ع).
- معتزلی، قاضی عبد الجبار (۱۹۶۲-۱۹۶۵). المغنی فی ابواب التوحید والعدل، قاهره: الدار المصریة.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ الف). اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ب). تصحیح اعتقادات الامامیة، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ج). مختصر التذکره باصول الفقه، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ د). النکت فی مقدمات الاصول، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.

A Critical Review on the Principles for Khabar-e Vāhed, s Not Being Argumentable in Beliefs According to the School of Baghdad

Ahmad Mahdizadeh Ari^{*}
Mohammad Ghaforinejad^{**}

For centuries, there had been a disagreement amongst the Muslim scholars over the problem that whether the Khabar (Account), as a source of knowledge in various fields of studies of religion such as jurisprudence, theology and interpretation of Quran, could be considered argumentable or not. In this article the problem is surveyed during one of the initial eras of Imami theology namely the School of Baghdad along with the positions of the outstanding figures then such as Sheikh Mufeed, Seyyed Morteza and Sheikh Toosi. They almost agree on Khabar, s being argumentable whether it is Motavāter (Frequently Narrated) or Vāhed (Narrated Once), according to their division of it. This article is an effort to prove that they had not a comprehensive perception of entire various aspects of the problem as they claim that there is not any rational barrier to consider a Vāhed Khabar argumentable.

Keywords: Khabar-e Vāhed, Khabar-e Motavāter, Being Argumentable, School of Baghdad

* PhD Student of Shiite Studies, University of Religions and Denominations, a.mahdyzadeh@gmail.com

** Faculty Member of the University of Religions and Denominations.

The Legitimacy of the Sultanism from the Viewpoint of Shiite Authors of Works on Politics during the Safavid Era

Aliakbar Neekzad^{*}
Amirteymor Rafiee^{**}

The Safavids ascended the throne in an era up to which the people of Persia had witnessed several Shiite political movements rising and falling in an attempt to establish a religiously legitimate government. The experience brought along such a legitimacy for the Safavids whose emergence was a milestone in the history of Shiite political thought, as it was then that the Shiite scholars tended to develop the theory of Shiite Sultanism, in an attempt to legitimize it. Authors like Mohaghegh-e Sabzevāri, Feyz-e Kāshāni and Mohammad Bāgher-e Majlesi who wrote works on politics during the Safavid era developed a new theory to legitimize Shiite Sultanism. Employing Max Weber's theory of Sultanism along with his definition of legitimacy and its types, this article aims at surveying the positions of above-mentioned scholars to present a new definition for the legitimacy of Shiite Sultanism

Keywords: Legitimacy of Shiite Sultanism, Safavid Era, Mohaghegh-e Sabzevāri, Feyz-e Kāshāni, Mohammad Bāgher Majlesi.

* PhD Student of Shiite Studies, University of Religions and Denominations, tehrani917@gmail.com

** Faculty Member of the Azad University of Mahallat.

A Comparison between the Political Approaches of Mālik Ashtar Nakhaee and Ash,ath Bin Gheys Kendi in the Event of Hakamiyyah

Arman Farouhi^{*}
Aliakbar Abbasi^{}**

Mālik Ashtar Nakhaee and Ash,ath Bin Gheys Kendi were the two prominent figures during the Caliphate of Imam Ali whose positions were changed as the event of Hakamiyyah took place in the battle of Seffin, putting them at the two sides of a dispute in which the influence of the latter surpasses that of the former while it was vice versa up to then. As an effort to answer what the reason behind the increase or decrease of their influence was, this article hypothesize that "the position and influence of the two Yamani generals were subject to the general atmosphere of the community and the battle of Seffin". Our discriptive-analytic research also shows that the dispute also resulted in the schism of Malik' s proponents so that they even fell into a conspiracy to assassinate Imam Ali, being in doubt whether to obey him as Amir-ul-Mo,menin (The Commander of the Believers) or not.

Keyword: Imam Ali, Mālik Ashtar Nakhaee, Ash,ath Bin Gheys Kendi, Hakamiyyah, Battle of Seffin.

* PhD Student of the University of Isfahan, Arman.Forouhi@yahoo.com

** Faculty Member of the University of Isfahan.

A Comparative Survey on the Position of the Prophets and Imāms from the Viewpoint of the Imāmis, Zaydis and Ismāīlies

Fazel Garnezadeh^{*}

Mahmood Ghayyoomzadeh^{**}

The position of the Prophets and Imāms is one of the theological problems that has resulted in the development of various points of view amongst the Shiite scholars such as the Imāmis, Zaydis and Ismāīlies. Every Shiite theological sect faces the problem according to its own methodology and epistemological principles. The Imamis take three different approaches toward it namely rational, mystical and Narration-oriented. The Zaydis often maintain a rational approach toward it while the Ismāīlies tend to study the problem based on implicit interpretations.

Keywords: The Position of the Prophets and Imāms, Imāmis, Zaydis, Ismāīlies.

* PhD Student of Shiite Studies; fgarnzadeh@noornet.net

** Faculty Member of the Azad University of Saveh.

A Critical Survey on the Supposition of Contradiction between the Prophet's Narrations and the Texts of Imamate, a Response to Faisal Noor's Demurs

**Saeed Resālati^{*}
Ezzeddin Rezanejad^{**}**

Not only in Shiite sources but also in Sunnite ones, the texts (Nusoos) in approval of the Imamate of the twelve offspring of the Household of the Prophet according to the immediate decree of God are so abundant that could be simply considered as Motavater (Frequently Narrated). Faisal Noor, a contemporary Wahhabi writer, tends to reject all those texts in his *Kitab-ul-Imama-va-Nass through the Shiite sources as he claims*. In some part of the work, having quoted a number of Narrations of the Prophet, he concludes that there is not any text in approval of the Imamate of the twelve offspring of the Household, claiming that all those texts have been forged by the Shiite Hadith scholars. Based on descriptive-analytical method, this article criticizes Faisal's claim and demonstrates that the Narrations he mentions were issued by the Prophet usually as a result of his followers' not being prepared to accept Imam Ali as his successor.

Keywords: Texts of Imamate, Prophet Mohammad, Imam Ali, Faisal Noor, Demurs.

*PhD Student of Teaching Shiite Theology, University of Islamic Theology, www.resalati5@yahoo.com

**Faculty Member of the University of Al-Mustafa.

The Typology of the Positions of the Muslim Published Works on Ibn Taymiyyah's Viewpoints about the Household of the Prophet

Najmeddin Tabasi*

Mohammad Mohsen Moravveji Tabasi**

The Household of the Prophet is one of the foundational principles of Islam that results in a unity and harmony amongst the entire Muslim denominations. However, the unity has been placed in jeopardy by the emergence of Ibn Taymiyyah and his challenging viewpoints regarding the Household of the Prophet. Both proponents and opponents of Ibn Taymiyyah agree that his viewpoints are radical and offensive especially when he refers to the characteristics of Imam Ali. However it is not agreed whether all his positions are related with the set of beliefs of Islam or not.

Employing a descriptive-analytical method, by this article we aim at depicting a comprehensive overview of the positions maintained by the Muslim scholars toward Ibn Taymiyyah's viewpoints about the Household of the Prophet to analyze them in a more realistic way.

Keywords: The Household of the Prophet, Imam Ali, Ibn Taymiyyah, Muslim scholars.

* Professor and Researcher of Islamic Theology.

** PhD Student of Shiite Studies, University of Religions and Denominations, m.tabasi110@yahoo.com

-
- 7 The Typology of the Positions of the Muslim Published Works on Ibn Taymiyyah's Viewpoints about the Household of the Prophet**
Najmeddin Tabasi, Mohammad Mohsen Moravveji Tabasi
- 39 A Critical Survey on the Supposition of Contradiction between the Prophet's Narrations and the Texts of Imamate, a Response to Faisal Noor's Demurs**
Saeed Resālati, Ezzeddin Rezanejad
- 63 A Comparative Survey on the Position of the Prophets and Imāms from the Viewpoint of the Imāmis, Zaydis and Ismāīlies**
Fazel Garnezadeh, Mahmood Ghayyoomzadeh
- 87 A Comparison between the Political Approaches of Mālik Ashtar Nakhaee and Ash,ath Bin Gheys Kendi in the Event of Hakamiyyah**
Arman Farouhi, Aliakbar Abbasi
- 105 The Legitimacy of the Sultanism from the Viewpoint of Shiite Authors of Works on Politics during the Safavid Era**
Aliakbar Neekzad, Amirteymor Rafiee
- 125 A Critical Review on the Principles for Khabar-e Vāhed's Not Being Argumentable in Beliefs According to the School of Baghdad**
Ahmad Mahdizadeh Ari, Mohammad Ghaforinejad
-

In the Name of Allah

Shi`a Pajoohi

(Shiite Studies)

A Quarterly Journal of Shiite Studies

Vol. 1, No. 4, Autumn 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: Ahmadreza Ebadi

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Masoud Mousavi



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

Print Run: 1000

Price: 75000 Rials

ISSN: 4125-2423