



شیعه پژوهی

فصل نامه علمی - پژوهشی

سال چهارم، شماره سیزدهم، زمستان ۱۳۹۶



صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (دانشکده شیعه‌شناسی)

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: محمدحسن نادم

دبیر تخصصی: محمدرضا ملانوری



هیئت تحریریه:

دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب	علی آقانوری
دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)	محمدرضا جباری
استاد جامعة المصطفی العالمیة	نعمت‌الله صفری فروشانی
استاد 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:

رضا اسلامی (اسفندیاری)، محمود احمدی میانجی، فریدون اللهیاری، امداد توران، محمدجعفر رضایی، محمدکاظم رحمان ستایش، محمدحسن محمدی مظفر، علی‌اکبر نیکزاد طهرانی، محمدحسن نادم، سیدعلیرضا واسعی، محمدهادی یوسفی غروی
--



ویراستار: زینب فروزفر

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: محسن محصل یزدی

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری



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

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

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

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

شاپا: ۴۱۲۵-۲۴۲۳

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: ۱/۲۳۸).
- در صورت استفاده از بیش از یک اثر از نویسنده‌ای واحد، با استفاده از حروف الفبا از هم تفکیک شود. در صورتی که نام خانوادگی دو نویسنده مشترک باشد، نام کوچک آنها نیز درج شود.
- فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، به صورت: نام فرهنگ/ دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد و نام مدخل در گیومه درج شود. مثل: (دایرةالمعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن‌سینا»).
- 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 از طریق وب‌گاه اینترنتی به نشانی shia@urd.ac.ir ارسال فرمایند.

-
- ۵ مواجهه امام هادی (ع) با معتزله در مسائل کلامی (مطالعه موردی قرآن و امامت)
حمیدرضا مطهری، طاهره روحانی
- ۲۵ بررسی و نقد دیدگاه ملا اسماعیل خواجویی درباره افضلیت قرآن بر امام
عبدالرضا حسناتی نجفآبادی، سعید محمدی
- ۴۷ تحلیل انتقادی دیدگاه ابوژهو درباره اصالت احادیث وصایت امام علی (ع)
علیرضا طیبی، محمد تیموری
- ۷۳ علمای شیعه لبنانی و اصلاح فرهنگ عزاداری
محمد رجائی نژاد، محمدرضا بارانی
- ۹۷ مخالفت با شیعیان، عامل تغییر سنت‌های نبوی
عبدالرحمن باقرزاده
- ۱۲۱ بروز و ظهور باورهای شیعی در سیاست مذهبی شاه طهماسب اول صفوی
سعید نجفی نژاد، ناصر جدیدی، محمدکریم یوسف‌جمالی
-

مواجهه امام هادی (ع) با معتزله در مسائل کلامی (مطالعه موردی قرآن و امامت)

* حمیدرضا مطهری

** طاهره روحانی

[تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۵]

چکیده

معتزله یکی از جریان‌های فکری-دینی است که زمینه‌ساز پدید آمدن تحول بزرگ فکری، در میان مسلمانان شد. ورود اندیشه‌های کلامی آنان در تغییر ماهیت برخی از اندیشه‌های جامعه اسلامی تأثیرگذار بوده و موضع‌گیری‌های مختلفی را به دنبال داشته است. از جمله مسائل بسیار مهم کلامی این فرقه که موضع‌گیری افراد مختلف از جمله امام هادی (ع) را در پی داشت، دیدگاه آنها درباره کلام خدا و مباحث مربوط به امامت است که به دلیل اوضاع نامناسب فرهنگی و آشفتگی آراء، مواضع امام اهمیت بسزایی پیدا کرد. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع تاریخی و حدیثی، ضمن بیان برخی تعارض‌های جریان اعتزال با امامیه در مسائل مذکور (کلام خدا و امامت)، به نوع مواجهه و رفتارشناسی امام با آنها و دفع آسیب‌هایی که از ناحیه این اندیشه متوجه جامعه اسلامی شده بود، می‌پردازد. نامه‌نگاری با شیعیان، مناظره، رد شبهات مطرح‌شده، تبیین اندیشه صحیح در قالب دعا و زیارت (جامعه و غدیریه) را می‌توان از راهکارهای آن حضرت برشمرد.

کلیدواژه‌ها: مواجهه، امام هادی (ع)، معتزله، کلام خدا، امامت.

مقدمه

گرایش‌های فکری و اعتقادی مختلف در دوران امام هادی (ع) (۲۲۰-۲۵۴ ق.)، بحث‌های علمی و اعتقادی و گاه برخورد افکار و بینش‌های گوناگون با یکدیگر را به دنبال داشت. عواملی مانند اظهار تمایل حکمرانان عباسی این دوره، به مسائل علمی و فرهنگی، باز شدن دروازه‌های دانش از ملت‌های دیگر به روی مسلمانان و گسترش علوم عقلی مانند فلسفه و کلام و ترجمه بسیاری از کتاب‌های علمی به زبان عربی و فراهم آمدن موقعیت استثنایی برای بحث و مناظره با دانشمندان مکتب‌ها و جریان‌های مختلف، خصوصاً در دوره امامت امام رضا (ع)، از جمله عوامل مهم پیدایش این شرایط بود و یکی از جریان‌های مهم فکری در پوشش فرقه معتزله بروز یافت. اعتزال جنبشی فکری-دینی بود که در اواخر قرن نخست و سال‌های آغازین قرن دوم به دست واصل بن عطاء (۸۰-۱۳۱ ق.) پایه‌گذاری شد. این جریان در اواخر قرن دوم و نیمه نخست قرن سوم با سیاست پیوند خورد و سبب پیدایش بحران‌های فکری و فرهنگی شد. در دوره مأمون، موقعیت بسیار مهمی نصیب معتزله شد؛ اما با تندروی و تصمیم‌های نامناسبی مانند نفتیش باورها و اعمال خشونت در برابر مخالفان، به تدریج جایگاه خود را از دست دادند و خلافت نیز به فاصله کوتاهی پس از مأمون، با نامهربانی با آنان برخورد کرد.

معتزلیان ضمن تأکید بر عقل‌گرایی و تفسیر آیات و روایات بر اساس عقل، به برخی مفاهیم منطقی و فلسفی توجه داشتند (ابوزهره، ۱۳۸۴: ۲۱۵). این جریان در دوران امام هادی (ع) با مطرح کردن مبانی اعتقادی خویش درباره کلام الهی و جایگاه امام و ویژگی‌های آن در کنار اندیشه‌های دیگر فرقه‌های اهل سنت و شیعه، زمینه‌های بروز شبهات را فراهم کرده، جامعه را درگیر مباحث و مناظرات کلامی کرده بود.

مقاله حاضر به روش توصیفی تحلیلی درصدد طرح و بررسی این مسئله است که امام هادی (ع) با معتزله در مسائل کلامی مذکور چه برخورد و رفتاری داشتند که با وجود قرار داشتن در سخت‌ترین اوضاع فکری و فرهنگی توانستند اندیشه‌ی راستین اسلامی را مدیریت کنند. اهمیت این پژوهش در این است که شیعه در دوران تاریخی حساسی قرار گرفته و به راحتی با امام خود در ارتباط نبودند؛ اما با وجود همه مشکلات از جمله فشار، محاصره و کنترل امام به وسیله حکومت، امام هادی (ع) در

برابر افکار جریان‌های انحرافی سکوت نکرد. در این مقاله سعی شده است که ضمن تبیین جریان اعتزال به نوع برخورد و رفتار امام (ع) با این فرقه اشاره شود. امامت به معنای پیشوایی و رهبری است و امام فردی است که به او اقتدا می‌شود. متکلمان تعریف‌های مختلفی از امامت ارائه کرده‌اند که شاید جامع‌ترین تعریف را بتوان از زبان خواجه نصیرالدین طوسی بیان کرد که از هشت صفت به عنوان صفات لازم امام یاد می‌کند که عبارت‌اند از:

عصمت، علم به احکام شریعت و روش سیاست و مدیریت، شجاعت، افضلیت در صفات کمال، پیراسته بودن از عیوب نفرت‌آور جسمی، روحی و نَسَبی، مقرب‌ترین افراد در پیشگاه خداوند و در استحقاق پاداش‌های اخروی، توانایی برآوردن معجزه برای اثبات امامت خود در مواقع لزوم و یگانه بودن در منصب امامت (طوسی، ۱۴۰۵: ۱/۴۲۹-۴۳۰).

پیشینه پژوهش

درباره رفتارشناسی امام هادی (ع) با معتزله در مسائل کلامی، کتاب و مقاله مستقلی یافت نشد؛ اما در آثاری که به زندگانی و سیره امام هادی (ع) پرداخته‌اند، به طور کلی به سیره و فعالیت‌های امام و جریان‌های فکری این دوره پرداخته شده است که به صورت ضمنی به شبهات کلامی اشاره کرده است، ولی در هیچ‌یک از مقالات چگونگی رفتار و برخورد امام با این فرقه و همچنین به طور مشخص و کامل مسائل کلامی مذکور، مطرح و بررسی نشده است. از جمله این آثار می‌توان به *الامام الهادی قدوة و اسوة* نوشته محمد تقی مدرسی (نک: مدرسی، ۱۴۱۰) اشاره کرد که از سیره اخلاقی و اعتقادی و برخی فعالیت‌های امام در بین شیعیان سخن گفته است. مقاله «امام هادی؛ پرچمدار اندیشه و فرهنگ اسلامی» نوشته ابوالفضل هادی‌منش (نک: هادی‌منش، ۱۳۸۶: ۲۸-۴۳) است که به مبارزات فکری امام در مقابل جریان‌های فکری مجسمه و مشبهه، جبر و تفویض و غلات اشاره کرده است، اما با وجود اینکه معتزله از جمله جریان‌های فکری آن دوره می‌باشد، به آن پرداخته نشده است. مقاله «امام هادی (ع) در مصاف با انحراف عقیدتی» نوشته حسین مطهری محب (نک: مطهری محب، ۱۳۸۳: ۱۴-۲۴) به برخوردهای کلی امام در مقابل برخی انحرافات فکری پرداخته است و درباره مسائل

کلامی مطرح شده از جانب معتزله و رفتارشناسی امام بحث نشده است. مقاله «روش‌شناسی حرکت‌های مکتبی امامان (ع)» نوشته علی‌اکبر نوایی (نک: نوایی، ۱۳۸۹: ۱۲۱-۱۵۰)، به طور کلی درباره روش‌های ائمه (ع) و تلاش آنها برای حفظ مکتب تشیع و مبارزه با واقفیه، غالبان خوارج، نگاشته شده است. مقاله «نقش امام هادی (ع) در جهت‌دهی مباحث فکری و عقیدتی درباره قرآن کریم» نوشته امیر فتاحی و علی دشتی (نک: فتاحی و دشتی، ۱۳۹۲: ۷۹-۹۳) نیز به طور کلی به تدابیر امام (ع) در برابر تحریف و تفسیر قرآن و همچنین به تدبیر امام در اصالت دادن به قرآن پرداخته است و به طور خاص به دیدگاه معتزله در این باره و برخورد امام هادی (ع) با معتزله اشاره نشده است. در قسمتی از پایان‌نامه رفتار امامین عسکریین (ع) در مواجهه با انحرافات عصر خود (نک: سادات اشکور، ۱۳۹۴)، نوشته مظفر سادات اشکور و راهنمایی حمیدرضا مطهری، با عنوان رفع شبهه تحریف قرآن، به رفتارشناسی امام عسکری (ع) در برابر شبهه تحریف قرآن که از سوی معتزله بیان شده بود، پرداخته است، اما به مواجهه امام هادی (ع) اشاره‌ای نشده است. پایان‌نامه دیگری با عنوان بازکاوی احادیث امام هادی (ع) با تأکید بر فضای تاریخی صدور روایات نوشته کاظم فتاح دماوندی (نک: فتاح دماوندی، ۱۳۹۳) نیز به گونه‌شناسی و موضوع‌بندی روایات امام هادی (ع) پرداخته است و اشکال مختلف بیان روایات این عصر را بازگو کرده است، اما به دیدگاه کلامی معتزله و موضع امام اشاره‌ای نکرده است.

۱. رفتار امام هادی (ع) با معتزله

به منظور بررسی برخورد امام (ع) با معتزله و چگونگی رفتار امام در برابر این جریان، ابتدا عقاید و باورهای کلامی این فرقه را بیان می‌کنیم و سپس رفتار امام را بررسی خواهیم کرد. قدیم و حادث بودن کلام خدا و جایگاه امامت و ویژگی‌های آن از مباحث مهم اختلافی معتزله با امامیه بود.

۱.۱. کلام خدا

از مباحثی که معتزله بر آن تأکید داشتند و در انتشار و تثبیت آن کوشیدند، مسئله خلق قرآن بود. مسئله حادث بودن قرآن یکی از آموزه‌های مهم فکری معتزله بود که با

پافشاری (خیاط، ۱۳۴۴: ۱۶۰) بر آن، از بعد عقیدتی و کلامی فراتر رفت و تا حد مسائل سیاسی و دخالت حکومت در آن گسترش یافت.

آنان با استناد به دلایل عقلی و نقلی، قرآن را مخلوق و حادث می‌دانستند و با نفوذ و گسترش باورهای خود، برخی از حاکمان از جمله مأمون را با این اندیشه همراه کردند؛ در نتیجه در دوران او این مسئله به عنوان باور رسمی حکومت اعلام شد.

اگرچه بر اساس گزارش‌های تاریخی، بحث درباره مخلوق بودن قرآن، از اواخر حکومت بنی‌امیه (۴۱-۱۳۲ ق.) آغاز شد (اوائل قرن دوم هجری)، نخستین کسی که این بحث را مطرح کرد جعدبن درهم^۱ (۴۶-۱۰۵ ق.) بود (امین، بی‌تا: ۱۶۲/۳؛ مطهری، ۱۴۱۵: ۲۶۳/۵). اما گسترش و تثبیت آن در عصر عباسیان به ویژه مأمون (م ۲۱۸ ق.) بود (دینوری، ۱۳۷۱: ۴۲۷). وی پس از رسیدن به قدرت، رسماً از معتزله و در نتیجه از نظریه مخلوق بودن قرآن طرفداری کرد و آن را عقیده رسمی حکومت خود اعلام کرد و به سرکوب مخالفان این نظریه پرداخت (نک: ابن‌اثیر، ۱۴۱۵: ۴۲۳/۶-۴۲۴؛ طبری، ۱۳۶۹: ۵۷۵۱/۱۳) که با مقاومت مخالفان، جریان از حد بحث علمی و اعتقادی فراتر رفت و به بحثی جنجالی و عقیدتی - سیاسی تبدیل شد.

مأمون در سال ۲۱۸ ق. فرمانی خطاب به اسحاق بن ابراهیم (م ۲۶۵ ق.) (ابن‌اثیر، ۱۴۱۵: ۲۱۹/۱۷)، حاکم بغداد، صادر کرد که باید تمام قاضیان و محدثان و مقامات حکومتی مورد آزمایش قرار گیرند، هر کس معتقد به خلق قرآن باشد، در کار خود ابقا شود وگرنه از کار بر کنار گردد (ابن‌اثیر، ۱۴۱۵: ۴۲۳/۶؛ سیوطی، بی‌تا: ۳۰۸). این کار که در واقع نوعی تفتیش عقاید بود، در تاریخ به عنوان «محنة القرآن» مشهور شده است (یعقوبی، ۱۳۷۴: ۴۹۱/۲). این سیاست را پس از مأمون، معتصم (۲۱۸-۲۲۷ ق.) و واثق (۲۲۷-۲۳۲ ق.) ادامه دادند (یعقوبی، ۱۳۷۴: ۴۹۱/۲).

سختگیری بر مخالفان به حدی بود که مخالفان با خلق قرآن، مورد شکنجه و آزار قرار می‌گرفتند. احمدبن حنبل (م ۲۴۱ ق.) در دفاع از عقیده خویش و مخالفت با خلق قرآن، به دستور معتصم (۲۱۸-۲۲۷ ق.) در سال ۱۱۹ ق. تازیانه خورد (مسعودی، ۱۳۷۰: ۴۶۴/۳) و در زمان حکومت واثق (۲۲۷-۲۳۲ ق.)، احمدبن نصر خزاعی (م ۲۳۱ ق.) به قتل رسید و یوسف بن یحیی بُریطی (م ۲۳۱ ق.) (نک: ابن‌کثیر، ۱۹۹۸: ۱۰/ذیل حوادث سال ۲۳۱ ق.)، شاگرد شافعی، مورد شکنجه قرار گرفت (نک: فتاحی و دشتی، ۱۳۹۲: ۸۲).

این سخنگیری‌ها سبب نفرت مردم در جامعه اسلامی شد. شدت عمل خلفا با مخالفان معتزله که مبتنی بر اغراض سیاسی بود، موجب شد معتزلیان، مقصر و عامل اصلی آزارهای حکومت و این نگون‌بختی دانسته شوند (ابن‌اثیر، ۱۴۱۵: ۶/۴۲۳-۴۲۴). از این رو این مسئله از علل سقوط معتزله که در عهد متوکل عباسی (۲۰۶-۲۴۷ ق.) اتفاق افتاد، به‌شمار می‌آید. وقتی متوکل به خلافت رسید، جانب اهل حدیث را گرفت و به «محنة القرآن» (ابن‌اثیر، ۱۳۸۲: ۶/۴۳۳؛ مسعودی، ۱۳۷۰: ۳/۴۶۴) خاتمه داد و لقب «محبی السنه» را از طرف حنابله دریافت کرد (سبکی، ۱۳۲۴: ۱/۲۱۵-۲۱۶). ولی این بحث از رونق نیفتاد و تا مدت‌ها در جامعه اسلامی مطرح بود (نک.: سیوطی، بی‌تا: ۳۰۶-۳۱۲؛ امین، بی‌تا: ۱۵۵/۳-۲۰۷).

۲.۲. امامت

جانشینی پیامبر (ص) از موضوعات کلیدی و چالش‌برانگیز پس از رحلت پیامبر (ص) بوده است که در پی آن، اختلاف و درگیری میان مسلمانان پدید آمد و یکی از عوامل اساسی پیدایش گروه‌های مختلف در میان مسلمانان شمرده می‌شود.

پس از رحلت پیامبر (ص)، اختلاف در انتخاب جانشینی او، امت اسلامی را به تشکیل احزاب و گروه‌های مختلف کشاند. این اختلاف به تدریج، در میان صحابه، بزرگان دین و اندیشمندان عمیق‌تر شد و در نتیجه، ساختاری نظری به خود گرفت و اندیشمندان، بر اساس تئوری‌های هماهنگ با افکار خود، آن را تبیین و تحلیل کردند. در حقیقت، عقاید اندیشمندان متأخر برگرفته از عملکرد سیاسی، اجتماعی و دینی مسلمانان صدر اسلام و پس از آن بود، آنها این رفتار را با تمسک به آیات، روایات و سیره بزرگان توجیه و تبیین می‌کردند. برخی دیگر، با توجه به ورود اندیشه‌های فلسفی و منطقی در میان مسلمانان، برای پاسخ‌گویی روزآمد به مسائل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی، به این افکار قالب‌های جدیدی دادند و در نتیجه، اندیشه جدیدی تولید کردند. به دلیل اختلاف نظر اندیشمندان، به ویژه درباره امامت، این فرایند یکی از اسباب پیدایش گرایش‌های نو در قلمرو اسلام شد.

تعریفی که متکلمان برای امامت ارائه داده‌اند، ریاست عامه مسلمانان در امور دینی، دنیوی و جانشینی پیامبر (ص) در همه امور است^۲ (رئیس السادات، ۱۳۸۲: ۷۶؛ سیدمرتضی،

۱۴۰۵: ۲/۲۶۴؛ فاضل مقداد، بی تا: ۱۷۹). با این تعریف، امام حق دارد در امور اجتماعی و سیاسی دخالت کند و امامت یکی از ارکان اصلی اسلام قلمداد می‌شود. البته درباره جایگاه امامت اختلافاتی وجود دارد؛ مثلاً برخی امامت را مبحثی فرعی و فقهی یا برخی کلامی و عقیدتی می‌دانند. اهل سنت عمدتاً، آن را موضوعی فقهی می‌دانند. در واقع، امام در دیدگاه آنان، تنها فعالیت سیاسی و اجتماعی دارد و مانند پیامبر (ص) جایگاه دینی ندارد^۳ (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۷: ۱/۳۹). شیعه امام را جانشین پیامبر (ص) و منصوب از سوی خداوند و رسول او می‌داند و در نتیجه، جایگاهی مانند پیامبر (ص) برای او در نظر می‌گیرند و حتی اطاعت از او را واجب شرعی می‌دانند. به نظر آنان، امام حق دارد در همه امور (سیاسی، اجتماعی، دینی و فرهنگی) دخالت کند (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۱/۳۴۰-۳۹۵). شیعه و معتزله هر دو امامت را پذیرفته‌اند ولی شیعه آن را مانند نبوت از اصول اعتقادی دین می‌دانند (ابن بابویه، ۱۴۰۵: ۶۷۷)؛ ولی معتزله آن را از فروع دین می‌شمارند و آن را تا رهبری شرعی امت تنزل داده‌اند (ابن بابویه، ۱۴۰۵: ۶۷۷). آنها نگاه مصلحتی به امام دارند؛ به این معنا که برای امت در تعیین امام نقش اساسی قائل‌اند و تقدیم مفضول را بر فاضل، بر اساس مصلحت جامعه جایز می‌دانند (سالم، ۱۴۱۰: ۸۶) و معتقدند ضرورت ندارد خدا امام را نصب کند؛ از لحاظ تاریخی نیز پیامبر (ص) جانشینی برای خود انتخاب نکرده است (ابن حیون، ۱۳۸۳: ۱/۳۹). معتزله برخلاف اکثر شیعیان امامی که به عدالت، عصمت، اعلیت و افضلیت امام قائل‌اند، این شرایط را برای امام نمی‌پذیرند و عمل به کتاب، سنت، عدالت و ایمان را شرط امام می‌دانند (نک: ابن‌المرتضی، بی تا: ۴/۵۱۸؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۷) و البته برخی از آنان امام قریشی را بر غیرقریشی ترجیح می‌دهند (ابن‌المرتضی، بی تا: ۴/۵۱۸) و برخی قریشی بودن امام را واجب می‌دانند (عمرجی، ۲۰۰۰: ۸۶). آنها درباره عصمت، دیدگاه ویژه‌ای دارند و کسی را که گناه کبیره مرتکب نشود معصوم دانسته، عصمت را شامل ترک گناه صغیره نمی‌دانند^۴ (سید مرتضی، ۱۴۰۹: ۱۵-۲۴؛ نک: بارانی، ۱۳۹۲: ۱۱۲-۱۱۷).

۲. مواجهه امام هادی (ع) در موضوع کلام خدا

امامان معصوم (ع) که رهبری اندیشه اصیل اسلامی را برعهده داشتند، سکوت در برابر بحث و جدال حادث و قدیم بودن کلام الهی را ناروا شمرده، خط بطلان بر فکر

انحرافی کشیده، اندیشه درست را مشخص می‌کردند و با تبیین موضع اصولی و هدایت‌گرانه خود، مسلمانان را از وارد شدن در چنین بحث و جدال بیهوده‌ای برحذر می‌داشتند.

امام هادی (ع) در نامه‌ای به یکی از شیعیان خود دستور می‌دهد در این زمینه اظهار نظر نکنند. آن حضرت ضمن دعا برای نیفتادن در فتنه، جدال درباره قرآن را بدعت و پرسش‌گر و پاسخ‌دهنده را شریک در آن دانسته‌اند. اگرچه امام هادی (ع) به مخلوق بودن قرآن تصریح نمی‌کنند، اما با توجه به حصر خالق در خدای یکتا و اینکه جز او همه آفریده هستند، ضمن تأکید بر اینکه قرآن کلام خدا است، به شکل ماهرانه‌ای مخلوق بودن آن را پذیرفته و می‌فرمایند: «آفریننده‌ای جز خدا نیست و به جز او همه مخلوق‌اند. قرآن نیز کلام خدا است». ایشان در ادامه باز هم بر ورود نکردن به بحث در این باره تأکید کرده، آن را سبب گمراهی معرفی می‌کنند و می‌فرمایند: «قرآن نیز کلام خدا است و از پیش خود نامی بر آن قرار مده که از گمراهان خواهی بود» (ابن بابویه قمی، ۱۳۸۸: ۳۳۸، ح ۴).

با توجه به شرایط فکری حاکم و متن نامه، توضیح این مطلب ضروری است که با وجود اینکه معتزله در آغاز از شیعیان فاصله فکری داشتند، اما به تدریج به دلیل وضع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، زمینه پیوند و تعامل آنها فراهم شد. همان‌طور که اشاره شد، معتزله در دوره مأمون قدرت بسیار یافتند (ذهبی، ۱۴۰۷: ۳۰/۴۲۷) و در دروان خلفای دیگر عباسی، با قدرت‌گیری اهل حدیث و حنابله، موقعیت نامناسبی پیدا کردند و به ناچار با دوری از اهل سنت به شیعه نزدیک شدند (جعفریان، ۱۳۷۲: ۸۴). می‌توان گفت آنچه که شیعه و معتزله را در این زمینه جدا می‌کند، عقل زیستن بود؛ بدین معنا که شیعیان با تکیه بر سیره و سنت اهل بیت (ع) ابزار دست حکومت‌ها و قدرتمندان نشدند، اما معتزله برخلاف عقل زیستن عمل کردند و با حکومت‌ها کنار آمدند (ابن جوزی، بی‌تا: ۱۰/۶۱) و حتی یکی از ابزارهای مهم برای پیش‌برد حاکمان شدند (نک: عرو، ۱۹۹۷: ۷۹). در چنین جوی که مسئله کلامی حادث بودن قرآن دستاویزی برای پیش‌برد اهداف سیاسی خلفای عباسی قرار گرفته است، وارد شدن در این جریان می‌توانست بخشی از نیروی فکری و فرهنگی شیعه را به خود مشغول سازد و توان آنان را برای معرفی معارف شیعه کاهش دهد.

با دقت در پاسخ امام (ع) درمی‌یابیم آن حضرت با آگاهی به چنین شرایطی، بحث درباره قدیم و حادث بودن قرآن را از اساس بدعت و بی‌فایده برشمرد، از آن جریان با عنوان فتنه یاد می‌کنند و شیعیان را از ورود به این مباحث برحذر می‌دارند. از این‌رو، با وجود محنت‌بار بودن این موضوع و پیامدهای زیانبار آن بر جامعه و کشته شدن عده‌ای بی‌گناه، این بحث در میان شیعیان بازتابی نداشت. چراکه امام هادی (ع) شیعه را از ورود به آن برحذر داشتند و علاوه بر فتنه خواندن آن، اصل طرح این مسئله را بدعتی دانستند که سؤال‌کننده و جواب‌دهنده در آن شریک‌اند.

۳. مواجهه امام هادی (ع) با معتزله در موضوع امامت

معتزله در دوران مختلف از جمله عصر امام هادی (ع) (۲۲۰-۲۵۴ ق.) در بسیاری از بحث‌های کلامی مانند توحید و عدل با شیعه توافق داشتند و به اعتقاد برخی متکلمان معتزلی تنها اختلافشان بر سر امامت بوده است (قاضی عبدالجبار، ۱۳۹۳: ۳۰۸-۳۰۹). در زمان متوکل مبارزه با شیعه و معتزله برای حکومتی که تحت سیطره اهل حدیث بود، به صورت اصل درآمد؛ جز آنکه در این دوره، خلافت ضعیف‌تر از آن بود که بتواند همچون گذشته عمل کند. چنین شرایطی می‌توانست احساس همدردی مشترک و انسجام و همگرایی شیعه و معتزله را به وجود بیاورد، اما تفاوت دیدگاه آنها درباره امامت مانع از این اتحاد شد. اتحادی که در صورت وقوع، تبدیل به قدرتی بر ضد حنابله می‌شد (همان، ۲۹۱).^۵

معتزله امامت را یکی از فروع دین و در حد رهبری شرعی امت می‌دانستند و چنان‌که گفته شد، ویژگی‌هایی چون عصمت، عدالت و نص را برای امام قائل نبودند. امام هادی (ع) در چنین شرایطی به عنوان رهبری جامعه اسلامی و حافظ اندیشه‌های جامعه شیعی می‌بایست در برابر دیدگاه‌های مختلف درباره امام و جایگاه او که ناشی از حضور جریان‌های فکری و عقیدتی آن دوره از جمله معتزله بود، امامت را آن‌گونه که هست، تبیین کند؛ چراکه مبنای درستی بسیاری از مسائل کلامی، اخلاقی، حدیث و فقه در گرو شناخت صحیح ویژگی‌های امام و جایگاه امامت است.

بنابراین از یک سو بیان جایگاه امام و امامت‌شناسی به‌وسیله امام هادی (ع) باید روشن و جامع باشد، به‌گونه‌ای که راه از بیراهه مشخص گردد و زمینه شبهه‌های ناشی

از شناخت نادرست جایگاه امامت، از میان برداشته شود و از سویی دیگر تبیین امام شناسی، مشکلات جدی برای امام، نزدیکان و شیعیانش پدید نیاورد؛ چراکه تبیین این جایگاه و برخورد صریح با فرقه‌ای خاص، به لحاظ موقعیت دینی و مذهبی، جامعه شیعی را در مقابل فرقه‌های دیگر قرار می‌داد و گاه سبب چالش‌های عمیق و پی‌آمدهای ناگوار می‌شد. از این رو این مسئله می‌بایست به گونه‌ای بیان می‌شد که کمترین زیان و خطر را برای امام و شیعیان پدید آورد. برخورد امام هادی (ع) برای زدودن شبهات ناشی از اندیشه‌های متفاوت درباره امامت از جامعه اسلامی به روش‌های مختلف و با توجه به شرایط، متفاوت بوده است. مناظره، گفت‌وگو و به کارگیری دعا از راهکارهای آن حضرت برای انتقال معنای درست امام و امامت بود.

علی‌رغم محدودیت‌های ایجادشده از سوی حکومت عباسی، امام (ع) در هر فرصت و موقعیتی با افراد و گروه‌های مختلف دیدار و برای رفع شبهات مختلف آنان تلاش می‌کرد. گفت‌وگوی امام هادی (ع) با فتح‌بن یزیدگرگانی از آن جمله است. حضرت با فتح که دارای عقاید انحرافی بود، چند جلسه گفت‌وگو کرد و متناسب با درک و آمادگی او، جایگاه امامت در نظام اعتقادی و عملی اسلام را با استناد به قرآن تشریح و شبهه‌ها را برای وی تبیین کرد (مسعودی، بی‌تا: ۱۹۸-۱۹۹).

تبیین مسئله امامت و ولایت جایگاه مهمی در روایات امام هادی (ع) دارد. به همین دلیل روایت‌های مطرح‌شده در این باره بیشتر از محورهای دیگر است؛ به طوری که در برخی از تقسیم‌بندی‌ها، از روایات به دست آمده، ۳۱ عنوان به مباحث امامت عامه و ۱۱ عنوان به مباحث امامت خاصه پرداخته‌اند (عطاردی، ۱۴۱۰: ۸۳/۲). این فراوانی نشان‌دهنده اهتمام امام (ع) به این مسئله است. حضرت با این روش درصدد تبیین جایگاه امام و حق حاکمیت امام معصوم بود. ایشان در راستای معرفی مقام امامت، ضمن تبیین جایگاه اهل بیت نزد خداوند، آنها را وارث مقام و جایگاه امامت معرفی می‌کند (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۳۴). در حدیثی دیگر ضمن بیان اسامی امامان شیعه، اطاعت از ائمه (ع) را اطاعت از خدا معرفی کرده است (قمی، ۱۴۰۱: ۲۸۲).

برخی از معتزلیان معتقدند که امامت در زمان فتنه و آشوب واجب نیست (بغدادی، ۱۹۸۱: ۲۷۲). همچنین برخی دیگر از این فرقه امام را حجت نمی‌دانند و معتقدند اگر منظور از حجت کسی هست که راه درست را به ما بنمایاند فقط قرآن حجت است و

اگر فهم برخی اجزای آن مشکل باشد، از طریق تقارن این اجزا و آیات با سنت یا از طریق دیگر به فهم آن دست می‌یابند و بدین ترتیب نیازی به وجود امام به عنوان حجت باقی نمی‌ماند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۷: ۸۹/۲۰).

امام هادی (ع) با توجه به چنین دیدگاه‌هایی، اصل وجود حجت را ضروری دانسته، در روایتی می‌فرماید: «زمین هیچ‌گاه از حجت الاهی خالی نیست» (کلینی، ۱۴۰۵: ۱۷۹/۱، ح ۹). همچنین در بخشی از زیارت جامعه، اهل بیت (ع) را حجت‌های خدا معرفی کرده، می‌فرماید: «و حجج الله علی اهل الدنيا و الآخرة». برای فهم بهتر کاربرد این واژه در کلام امام باید مفهوم آن را دانست. واژه حجت برگرفته از «حج» و دارای معانی گوناگون است؛ معنای معروف آن قصد است. حج خانه خدا بدین مناسبت حج نامیده می‌شود که قصد خانه خدا برای انجام مناسک در آن لحاظ شده است. به راه روشن «محجّه» گفته می‌شود، چون مقصود است و «حجت» هم برگرفته از همین معنی است، چون حجت مورد قصد است و با آن می‌توان به مطلوب رسید (ابن فارس، ۱۴۱۸: ماده حج). جویری حجت را به معنای برهان گرفته است و می‌گوید: «حاجة به معنای آن است که با حجت بر او غالب شد» (ابن فارس، ۱۴۱۸: ماده حج). با توجه به متون دینی، خداوند برای انسان دو حجت قرار داده است؛ یکی حجت باطنی است که همان عقل است^۶ و او را دعوت به اطاعت از خداوند و بندگی می‌کند و دوم پیامبران و امامان هستند (کلینی، ۱۴۱۸: ۱۶/۱).

با توجه به این مسئله، امام هادی (ع) امامان را حجت خداوند بر مردم دانسته، سعادت انسان‌ها را در گرو اطاعت از معصومان (ع) معرفی کرده‌اند؛ آنان هستند که مفسر قرآن و هدایتگر به سوی بهترین زندگی‌ها هستند (اسراء: ۹).^۷ بدین لحاظ امام هادی (ع) در معرفی اهل بیت (ع) فرموده‌اند «حجج الله علی اهل الدنيا». آنچه مهم است تمسک به آنها و پیروی از آنها است. امام هادی (ع) در ادامه، معصومان را حجت خدا در آخرت معرفی می‌کند، یعنی آنجا نیز آنان میزان اعمال‌اند. بنابراین برخلاف معتزله که به ضرورت وجود امام معتقد نبودند و او را حجت الاهی نمی‌دانستند، امام هادی (ع) هم ضرورت وجود امام در هر زمانی را اثبات می‌کند و هم بیان می‌کند که باید امام به عنوان متولی و مفسر قرآن وجود داشته باشد و فقط قرآن به تنهایی برای فهم مراد و مقصود قرآن کافی نیست.

از جمله مسائلی که معتزله در باب امامت مطرح کردند، ضرورت نداشتن نص برای امام است. معتزله همه اختلافات میان شیعه و معتقدان به انتخاب امام را اعتقاد شیعه به نص می‌دانند. از این رو مجادله خود با شیعه را به همین موضوع متمرکز کرده‌اند و معتقدند که با شیعه درباره ادعایشان به نص باید سخن گفت (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۶: ۱/ ۴۹۴). منشأ اعتقاد شیعه به نص آن است که آنان امامت را با نبوت مقایسه می‌کنند و معتقدند همان‌گونه که خدای تعالی پیامبرانش را برمی‌گزیند و آن را به انتخاب مردم - که گاهی درست و گاهی خطا است - وانمی‌گذارد، امامت نیز چنین است؛ زیرا خدا بهتر از هر کس می‌داند که رسالت خود را به چه کسی واگذار کند. از نظر شیعه این استمرار لطف و رحمت الاهی است (حلی، ۱۹۶۲: ۱/ ۷۸-۷۹). معتزله استنادات شیعه بر وجوب نص بر امامت اعم از آیات و روایات را نمی‌پذیرند (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۷: ۲۰/ ۱۳۳-۱۳۹ و ۱۴۲). از جمله، آیه «انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا و الذین یقیمون الصلوه و یؤتون الزکوه» (مانده: ۵۵) و حدیث غدیر را دلیل بر نص نمی‌دانند و معتقدند که این آیه درباره کسان دیگری به غیر از علی (ع) نیز نازل شده است. همچنین در نقد حدیث غدیر معنای مولا را دوست دانسته‌اند، نه دلیل بر نص و استدلال کرده‌اند که اگرچنین بود علی (ع) بر شایستگی خود برای خلافت نسبت به صحابه دیگر، به آن استناد می‌کرد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۷: ۲۰/ ۱۳۳-۱۳۹ و ۱۴۲).

امام هادی (ع) در مقابل دیدگاه‌های معتزله در جامعه اسلامی، در زیارت غدیریه علاوه بر بیان فضیلت‌هایی چون افضلیت، علم و عصمت برای امام علی (ع)، بر انتخاب علی (ع) از جانب خداوند تأکید می‌کند. همچنین روایات مختلفی درباره نص بر امامت امام عسکری (ع) (کلینی، ۱۴۱۸: ۱/ ۳۲۵؛ ۲/ ۳۲۶، ح ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸؛ خصیبی، ۱۹۹۱: ۳۸۵ و ۳۸۶ و ۳۲۰ و ۳۲۱؛ مسعودی، بی‌تا: ۲۶۳ و ۲۴۶) و نص بر امامت امام مهدی (ع) (کلینی، ۱۴۱۸: ۱/ ۳۲۸، ۳۲۷/۱۳؛ قمی، ۱۴۰۱: ۲۸۲؛ مسعودی، بی‌تا: ۲۶۳ و ۲۴۴) از ایشان وجود دارد که دلالت بر ضرورت نص بر وجود امام دارد و تعیین امام (ع) را به واسطه امام قبل می‌داند (کلینی، ۱۴۰۵: ۱/ ۳۲۶، ح ۷). امام هادی (ع) در زیارت جامعه در توصیف ائمه (ع)، ابعاد گوناگون فضیلت‌ها، کمال‌ها، وظیفه‌ها و شیوه‌های زندگی و رهبری ائمه را بیان کرده است و به طور کلی منشوری از ویژگی‌های امام (ع) و جایگاه امامت را مطرح می‌کند. امام هادی (ع) در زیارت غدیریه محورهای مهمی را مورد توجه و تأکید

قرار می‌دهد؛ در محور اول به معرفی شخصیت حضرت علی (ع) پرداخته و به اطاعت از او دستور داده است و آن امام را جانشین و ولی بعد از پیامبر (ص) معرفی می‌کند و به اعلان رسمی ولایت و امامت دوازده امام (ع) می‌پردازد. در محور دوم با اشاره به توجه امت به مسئله امامت آن حضرت و فرزندانش، تأکید می‌کند که در صورت دوری کردن امت از این مسئله تمام کارهایشان بیهوده خواهد بود. در این زیارت ویژگی‌های مختلف امام معصوم (ع) نظیر علم، عصمت و افضل بودن از همه مردم را بیان شده است.

از جمله ویژگی‌هایی که غالب شیعیان برای ائمه (ع) قائل هستند، ویژگی عصمت است. ایشان معتقدند که ائمه (ع) مصون از گناه، لغزش، فراموشی، گرایش به باطل، ستم و هرگونه خطا در عمل و اندیشه و اختلال‌های درونی هستند.

به سبب موضع شیعه و معتزله درباره وظایف امام، میان شیعیان از یک سو و معتزلیان از سوی دیگر، بر سر موضوع عصمت امام اختلاف بروز کرده است. شیعیان امامی معتقدند که امام همانند پیامبر (ص) دارای وظایف اساسی دینی است. پیامبر ابلاغ‌کننده شریعت و امام محافظ و حجت آن است؛ چنان‌که لازم است ابلاغ‌کننده در تبلیغ خود و آنچه بدان ارتباط می‌یابد، دارای عصمت باشد، حافظ شریعت نیز در حفظ آن و آنچه بدان مربوط است، باید معصوم باشد. شیعه چنین عصمتی را برای امامان قائل است (رازی، ۱۹۷۸: ۸۵)، زیرا به اعتقاد آنها باید میان خدا و خلق واسطه و رابط معصومی اعم از پیامبر یا امام وجود داشته باشد (طوسی، ۱۳۸۳-۱۳۸۴: ۱ / ۲۰۱). معتزله بر این اساس که وظایف امام ماهیت دینی ندارد، عصمت امامان را نفی می‌کردند. علاوه بر این، آنها وظیفه امام و معصوم بودن یا نبودن او را به یکدیگر پیوند می‌دهند؛ برخی معتزله معتقدند عصمت پیامبر (ص) در جنبه دینی حیات او که در ابلاغ پیام پروردگار نمود می‌یابد، کامل و قطعی است؛ انبیا در ابلاغ و ادای رسالت از هر گونه خطایی مصون و معصوم‌اند و در غیرحیات دینی وقوع خطا از پیامبر (ص) را جایز می‌دانند (نک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۹۶۴: ۱ / ۱۲). آنها معتقد بودند ادعای ضرورت عصمت برای امام به سبب نیاز به مرجع تصحیح‌کننده خطا باطل است؛ زیرا مرجع تصحیح‌کننده به اعتقاد آنها امت است و عصمت درخور امت است نه امام. همچنین ادعای ضرورت عصمت برای امام به منظور نیاز به مرجع حافظ شریعت نیز باطل است، چراکه در این زمینه هم

مرجع، قرآن و احادیث متواتر و مدون است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۷: ۲۰/۷۵). بنابراین معتزله این ویژگی را برای امام لازم نمی‌دانستند. این مبحث از جمله مباحثی بود که در این دوران مطرح شد. امام هادی (ع) نیز در برابر این جریان فکری، در بسیاری از دعاها و زیارت‌ها، به ویژگی عصمت برای امامت تأکید می‌کردند.

امام هادی (ع) در بخشی از زیارت غدیریه در باب عصمت امام با استناد به آیه تطهیر می‌فرماید: «فأذهب عنکم الرجس و طهرکم تطهیرا» که دلیلی بر عصمت امام علی (ع) است. امام هادی (ع) در قسمتی از زیارت جامعه نیز این مسئله را بیان کرده، می‌فرماید: «عصمکم الله من الزلل و آمنکم من الفتن، و طهرکم من الدنس، و اذهب عنکم الرجس، و طهرکم تطهیرا؛ او شما را از لغزش‌ها نگاه داشت و شما را در امنیت قرار داد و از فتنه‌ها و از هر گونه ناپاکی و پلیدی پاک کرد و جان و نفس و روح شما را به اوج طهارت رساند» (صدوق، ۱۴۱۳: ۲/۱۱۱).

«عصمکم الله من الزلل» اشاره به عصمت ائمه (ع) دارد. عصمت به معنای حفظ و حمایت و دفاع از چیزی به منظور حفظ آن است (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۸/۱۵۴). در قرآن کریم، این واژه فراوان به این معنا به کار رفته است (نک: مائده: ۶۷؛ هود: ۴۳؛ نساء: ۳۳؛ احزاب: ۱۷).

از مجموع عبارات زیارت جامعه و به طور خاص از این چند جمله می‌توان چنین استفاده کرد که عصمت امام به صورت مطلق است و شامل گناه صغیره و کبیره، خطا و فراموشی در افکار، اقوال و اعمال آنان می‌شود؛ زیرا طبق این عبارات هیچ‌گونه لغزش و انحرافی در آنان راه ندارد و از هر گونه فتنه ایمن هستند و دامن آنان از هر پلیدی، زشتی و ناهنجاری پیراسته و وارسته است. استعمال الفاضلی از قبیل «زلل، فتن، دنس، رجس» در جمله مذکور، در کنار تأکید شدید بر طهارت آنان، نشانگر مطلق بودن عصمت آنان است. این جمله‌ها افزون بر اثبات عصمت ائمه، بر آن تأکید می‌ورزد، به ویژه جمله «و طهرکم تطهیراً» که این عصمت را از طرف خدای متعال دانسته است. خدای متعال مسئولیت‌های خطیری بر دوش ائمه (ع) نهاده است و انجام این مسئولیت‌ها تنها در سایه داشتن عصمت از عهده آنان برمی‌آید. خدای متعال اراده فرموده است که آنان را از لغزش‌ها مصون بدارد و از فتنه‌ها ایمن و از پلیدی‌ها پاکیزه نگه‌دارد. عبارات بیان‌شده مبین این نکته است که امام با انشای زیارت جامعه کبیره، گام

مهم و بسزایی برای تبیین جایگاه امام برداشتند. این زیارت مجموعه‌ای کامل از معارف امام‌شناسی و نقش امام در نظام آفرینش است.

با توجه با آنچه که درباره اعتقادات معتزله درباره ویژگی‌های امام بیان شد، معتزله قائل به علم غیب و اعلمیت امام نبودند. آنان عقیده شیعه را درباره علم امام مردود می‌شمارند و چنین استدلال می‌کنند که امام محافظ و نگهبان شریعت و معصوم نیست و تنها مصالح دنیا مانند محافظت از امت و دفاع از کیان آن و اجرای احکام و اقامه حدود به عهده او نهاده شده است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۷: ۲۰ / ۳۵۲-۳۵۳). آنها نه تنها نظر شیعه را درباره علم امام نمی‌پذیرند، بلکه بارها مقایسه علم دینی امام را با پیامبر مردود شمرده‌اند. به اعتقاد آنها علم پیامبر (ص) به همه مسائل دین نمی‌تواند مجوزی برای مقایسه علم دینی امام با او به دست دهد و می‌گویند چون ما مسائل دینی و شرعی را از امام فرا نمی‌گیریم، از این حیث وضع و حال امام، مانند دیگر فرمانروایان و حاکمان است (همان، ۲۱۰-۲۱۱).

با توجه به دیدگاه معتزله درباره علم امام، امام هادی (ع) در زیارت جامعه جایگاه علم امام را تبیین کردند؛ ایشان می‌فرماید: «و ارتضاکم لغیب»؛ در این عبارت اشاره شده است به اینکه خدای متعال ائمه را پسندیده است و آنان را برای آگاهی از اسرار و غیب خود، انتخاب کرده است. در واقع این جمله به آیه شریفه: «عالم الغیب فلا یظہر علی غیبه احد الا من ارتضی» (جن: ۲۶-۲۷) اشاره دارد. بر اساس روایاتی که از امام باقر (ع) و کاظم (ع) نقل شده است، ائمه از مصادیق «الا من ارتضی» هستند. روایات متعدد و مختلفی در این باره به روشنی نشانگر آن است که امامان در مقیاس بسیار گسترده‌ای، از علم غیب برخوردارند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶ / ۲۲۶).

در بخشی دیگر از زیارت آمده است: «و مستودعاً لحکمته و تراجمه لوحیه و علماء لعباده و مناراً فی بلاده و ادلاء علی صراطه»؛ در این عبارت، اهل بیت (ع) را معدن و سرچشمه علم می‌داند؛ نیز ترجمان وحی بودن برای آنها، بدین معنا است که اهل بیت (ع) در همه امور و علوم اعلم هستند و از این رو می‌توانند پاسخ‌گوی مسائل جامعه اسلامی باشند.

در زیارت غدیریه نیز به اعلمیت امام (ع) اشاره شده، می‌فرماید: «العالم لحدود اللہ من جمیع البریه و اللہ تعالیٰ اخبر عما اولاک من فضله بقوله أفمن کان مؤمناً کمن کان

فاسقا لایستون (سجده: ۱۸)؛ در ادامه نیز برای تأیید این نکته به آیات و روایات استناد کرده است.

نتیجه

در عصر امام هادی (ع) جریان‌های انحرافی و دگرگونی‌های سیاسی، اجتماعی و فکری گسترده‌ای در جهان اسلام اتفاق افتاد. امامت آن حضرت، مقارن با سلطه و خفقان سیاسی عباسیان به ویژه متوکل بود که زمینه و امکان هر گونه تحرک سیاسی و حتی فکری را از رقبای آنان سلب کرده بود، اما این وضعیت و رعایت اصل تقیه از جانب امام در مقابل حکومت، مانع از اتخاذ مواضع اصولی و بیان معارف ناب اسلامی نشد.

امام هادی (ع) در مواجهه با انحرافات فکری عصر خود به روش‌های مختلفی عمل کردند. چگونگی مواجهه ایشان با معتزله، به ویژه در دو مسئله امامت و خلق قرآن از اهمیت بسزایی برخوردار است. امام بحث قدیم یا حادث بودن کلام خدا را از اساس بدعت و غیرقابل اعتنا برشمردند و با تأکید، شیعیان را از ورود به این مباحث برحذر داشتند.

دیدگاه انحرافی معتزله درباره مسئله امامت نیز از جدی‌ترین چالش‌های شیعه و معتزله در اصول و مبانی اعتقادی بود. از این‌رو این مسئله، باید به روشنی و درستی از سوی امام معصوم و حجت خدا در روی زمین بیان می‌شد؛ به گونه‌ای که مشکل و خطری ایجاد نمی‌کرد و کمترین زیان و خطر را برای امام و شیعیان پدید می‌آورد و این جز با شناساندن امامت به طور غیرمستقیم امکان‌پذیر نبود.

امام هادی (ع) برای تبیین صحیح امامت و جایگاه آن از روش‌های مختلفی بهره می‌گرفتند، مانند مناظره، پاسخ‌گویی به سؤال‌ها، رد شبهات و تبیین اندیشه صحیح. همچنین با استفاده از قالب زیارت و دعا به تفصیل و با ارائه منشوری کامل از ویژگی‌های امام، پاسخی مستدل به افکار انحرافی معتزله دادند. ایشان با اثبات امامت به عنوان یکی از اصول شریعت اسلام، خط بطلانی بر نظریه فرعی بودن این اصل و ضرورت نداشتن نصب امام از جانب خدا و دیگر اعتقادات انحرافی معتزله کشیدند و بدین صورت به حفظ و تقویت نظام فکری و اعتقادی و عملی شیعه اهتمام ورزیدند. رفتار امام بیان‌گر این است که آن حضرت با زمان‌شناسی و آگاهی کامل به جریان‌های اطراف خود برای شناساندن اسلام راستین تلاش کردند.

پی‌نوشت‌ها

۱. «جَعَد» پس از مطرح کردن این بحث مورد تعقیب قرار گرفت و به کوفه فرار کرد و در آنجا این نظریه را به «جَهْم بن صفوان ترمذی» (م ۱۲۸ ق.) منتقل کرد. جَعَد را خالد بن عبدالله قسری در روز عید قربان در کوفه به جرم این سخنان به عنوان قربانی کشت! جَهْم را نیز در سال ۱۲۸ سالم بن احوز در مرو کشت.
۲. در رسائل آمده است: امام انسانی است که بالأصله عهده‌دار مسؤولیت‌های عمومی در امور دین و دنیا در عالم تکالیف و مسؤولیت انسان است. فاضل مقداد آورده است: امامت، عهده‌داری مسؤولیت‌های عمومی است در زمینه دین و دنیا به وسیله شخص معین.
۳. إِنَّ الْإِمَامَ إِنَّمَا يَرَادُ لِأُمُورٍ سَمْعِيَّةٍ، كِإِقَامَةِ الْحُدُودِ وَتَنْفِذِ الْأَحْكَامِ وَ مَا شَاكَلَهُمَا؛ مراد از وجود امام، تحقق بخشیدن به امور شرعی مانند اقامه‌ی حدود، اجرای احکام و نظائر آن است.
۴. این مطلب در کتاب‌های سید مرتضی، بارها مطرح و نقد شده است.
۵. درباره اندیشه تفاهم و رقابت میان آنان نصی در اختیار است که به خوبی می‌تواند آن را تأیید کند. قاضی می‌نویسد: «بلغنی ان ابا علی (الجبائی) هم بان یجمع بنی المعتزله و الشیعه بالعسکر و قال قد وافقونا فی التوحید و العدل و انما خلافنا فی الامامه فاجتمعوا حتی تکنونوا یدا واحده فصدده محمد بن عمر الصمیری».
۶. مقصود از حجت بودن عقل، مستقلات عقلیه است و این بدان معنا است که عقل انسان ادراکاتی دارد که اگر انبیا و ائمه هم نباشند، عقل این ادراکات را درمی‌یافت؛ مانند وجوب اطاعت از منعم، دفع ضرر محتمل و قبح عقاب بلا بیان.
۷. «ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم».

منابع

قرآن کریم

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله (۱۹۶۴). شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل، القاها: مؤسسه الحلبي.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۲). تاریخ کامل، ترجمه: حمیدرضا آذیر، تهران: بی‌نا.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۱۵). الکامل فی التاریخ، تحقیق: عبدالله قاضی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۲ و ۸.
- ابن المرتضی، امام المهدی احمد بن یحیی بن مرتضی زیدی معتزلی الحسنی (بی‌تا). شرح الازهار، صنعاء: مکتبه غمضان، ج ۴.
- ابن بابویه قمی، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین (شیخ صدوق) (۱۳۸۸). التوحید، ترجمه و شرح: استاد علی اکبر میرزایی، بی‌جا: انتشارات علویون.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۵). کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (بی تا). *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، مصطفی عبدالقادر عطا، نعیم زرزور، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۱۰ و ۱۱.
- ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۳۸۳). *دعائم الاسلام*، قاهره: دارالمعارف مؤسسه آل البیت (ع).
- ابن فارس، ابوالحسین احمد (۱۴۱۸). *معجم المقاییس فی اللغة*، بیروت: دارالفکر.
- ابن کثیر، اسماعیل (۱۹۹۸). *البدایه و النهایه*، به کوشش یوسف الشیخ محمد البقاعی و صدقی جمیل آل لعطار، بیروت: دار الفکر، ج ۷.
- ابوزهره، محمد (۱۳۸۴). *تاریخ مذاهب اسلامی*، ترجمه: علیرضا ایمانی، قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- امین، احمد (بی تا). *ضحی الاسلام*، قاهره: مکتبه النهضه المصریه، چاپ هفتم، ج ۳.
- بارانی، محمدرضا (۱۳۹۲). *بررسی تاریخی تعامل فکری و سیاسی امامیه با فرقه های معتزله، حنابله و اشاعره در عصر آل بویه در بغداد*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بحرانی، هاشم (۱۴۰۵). *الانصاف فی النص علی الأئمه*، قم: نشر فرهنگ اسلامی.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۹۸۱). *اصول الدین*، تحقیق: لجنه احیاء التراث العربی، بیروت: دارالآفاق الجدیده.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۲). *مناسبات فرهنگی معتزله شیعه تا دوره انحلال معتزله و شیعه*، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- حلی، جمال الدین ابومنصور بن مطهر (۱۹۶۲). *منهاج الکرامه فی معرفه الامامه*، تحقیق: دکتر محمد رشاد سالم، قاهره: مکتبه دارلعروب.
- خصیبی، حسین بن حمدان (۱۹۹۱). *الهدایه الکبری*، بیروت: مؤسسه البلاغ.
- خیاط معتزلی، عبد الرحیم بن محمد (۱۳۴۴). *الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد*، تحقیق: دکتر نبیرج، مصر: دارالکتب.
- دینوری، احمد بن داود (۱۳۷۱). *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نی، چاپ چهارم.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۹۷۸). *تاریخ الاسلام و وقیات المشاهیر و الاعلام*، تحقیق عبد السلام تدمری، بیروت: دارالنشر، ج ۲۴.
- رازی، فخرالدین (۱۹۷۸). *اعتقادات فرق المسلمین*، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- رئیس السادات، سید حسین (۱۳۸۲). *اندیشه های کلامی شیعه*، مشهد: نشر جلیل.
- سادات اشکور، مظفر (۱۳۹۴). *رفتار امامین عسگریین علیهما السلام در مواجهه با انحرافات عصر خود*، پایان نامه سطح سه، استاد راهنما: دکتر حمید رضا مطهری، قم: مرکز مدیریت علمیه استان.
- سالم، عبد الرحمن (۱۴۱۰). *التاریخ السیاسی المعتزلی*، قاهره: کلیه دارالعلوم.
- سبکی، عبدالوهاب بن تقی الدین (۱۳۲۴). *طبقات الشافعیه*، قاهره: بی تا.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵). *رسائل المرتضی*، تحقیق: سید احمد حسینی و اعداد سید مهدی رجایی، قم: مطبعه سید الشهداء، ج ۱ و ۲.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۹). *تنزیه الانبیاء*، بیروت: دار الاضواء.

- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (بی تا). *تاریخ الخلفاء*، بغداد: مکتبه المثنی.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۶۹). *تاریخ الرسل و الملوک*، ترجمه پاینده، تهران: اساطیر، ج ۱۴.
- طوسی، ابوجعفر بن الحسن (۱۳۸۳). *تلخیص الشافی*، تحقیق: السید حسن بحر العلوم، نجف: بی تا.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵). *تلخیص المحصل*، بیروت: دارالاضواء.
- عروی، عبدالله (۱۹۹۷). *مفهوم العقل فی المفارقات*، بیروت: المركز الثقافتی العربی.
- عطاردی، عزیزالله (۱۴۱۰). *مسند الامام الهادی*، قم: المؤتمر العالمی للامام الرضا.
- عمرجی، احمد شوقی ابراهیم (۲۰۰۰). *المعتزله فی بغداد و اثرهم فی الحیاه الفکریه و السیاسیه*، قاهره: مکتبه الدبولی.
- فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله (بی تا). *شرح باب حادی عشر*، بی جا: بی تا.
- فتاح دماوندی، کاظم (۱۳۹۳). *بازکاوی احادیث امام هادی علیه السلام با تاکید بر فضای تاریخی صدور روایات*، پایان نامه سطح سه، استاد راهنما: دکتر محمد کاظم رحمان ستایش، قم: مرکز مدیریت علمیه استان قم.
- فتاحی، امیر؛ دشتی، علی (۱۳۹۲). «نقش امام هادی (ع) در جهت دهی به مباحث فکری و عقیدتی پیرامون قرآن کریم»، *فصلنامه تخصصی تفسیر و علوم قرآن و حدیث (حسنا)*، بهار ۱۳۹۲، سال پنجم، شماره ۱۶، ص ۷۹-۹۲.
- قاضی عبدالجبار (۱۳۹۳). *فصل الاعتزال و طبقات المعتزله*، تحقیق: فؤاد سید، تونس: بی تا.
- قاضی عبدالجبار (۱۴۲۷). *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، بیروت: مکتبه العصریه.
- قاضی عبدالجبار (۱۹۶۶). *تثبیت دلائل النبوه*، تحقیق عبدالکریم عثمان، بیروت: بی تا.
- قمی، محمدبن علی (۱۴۰۱). *کفایه الاثر فی النص علی الائمه الاثنی عشر*، تحقیق: عبدالمطلب الحسینی، قم: انتشارات بیدار.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷). *کافی*، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفا.
- مدرسی، محمد تقی (۱۴۱۰). *الامام الهادی (ع) قدوة و اسوة*، بی جا: مکتب العلامه المدرسی.
- مسعودی، علی بن حسین بن علی (۱۴۰۹). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق اسعد داغر، قم: دارالهجره، چاپ دوم.
- مسعودی، علی بن حسین بن علی (بی تا). *اثبات الوصیه للامام علی بن ابی طالب*، قم: منشورات رضی.
- مصطفوی، حسن (۱۴۱۶). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- مطهری محب، حسین (۱۳۸۳). «امام هادی (ع) در مصاف با انحراف عقیدتی»، *فصلنامه مبلغان*، شماره ۵۷، ص ۱۴-۲۵.

مطهری، حمیدرضا (۱۳۸۷). *زندگه در ساءه های نخستین اسلامی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

نوایی، علی اکبر (۱۳۸۹). «روش‌شناسی حرکت‌های مکتبی امامان (ع)»، *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، دوره ۱۶، شماره ۴، ص ۱۲۱-۱۵۰.

هادی‌منش، ابوالفضل (۱۳۸۶). «امام هادی (ع) پرچمدار اندیشه و فرهنگ اسلامی»، *فصلنامه مبلغان*، شماره ۹۳، ص ۲۸-۴۳.

یعقوبی، احمدبن ابی‌یعقوب (۱۳۷۴). *تاریخ یعقوبی*، محمدابراهیم آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.

بررسی و نقد دیدگاه ملا اسماعیل خواجهی درباره افضلیت قرآن بر امام

عبدالرضا حسناتی نجف‌آبادی *

سعید محمدی **

[تاریخ دریافت: ۹۶/۸/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۵]

چکیده

احادیث ثقلین قرآن و امام را دو ریسمان الاهی برای تمسک مسلمین معرفی کرده است، لکن افضلیت قرآن بر امام یا بالعکس به صورت واضح از این احادیث فهمیده نمی‌شود؛ از این رو این سؤالات مطرح می‌شود که آیا در این احادیث، افضلیت هم مطرح شده است؟ مصداقی افضل کدام است؟ جهت و دلیل افضلیت چیست؟ بر اساس تتبع صورت‌گرفته، ملا اسماعیل خواجهی، اولین عالمی است که، افضلیت قرآن بر امام را اثبات کرده است؛ مهمترین دلیل ایشان این است که در برخی از احادیث ثقلین قرآن ثقل اکبر معرفی شده و اکبر همان افضل است. در این نوشتار، با استفاده از منابع درون‌دینی و بررسی احادیث ثقلین، ادله خواجهی را نقد کرده‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که اصل افضلیت، از این احادیث استفاده می‌شود؛ ولی با توجه به اینکه افضل افعال تفضیل است، جهت افضلیت می‌تواند مختلف باشد و مصداقی افضل، با توجه به جهات مختلف، متفاوت گردد، به این بیان که قرآن و عترت بدون در نظر گرفتن متمسکین به آن، مساوی‌اند؛ ولی اگر متمسکین به آن را در نظر بگیریم، از جهت دشوارتر بودن فهم قرآن نسبت به فهم کلام امام، امام افضل از قرآن خواهد بود و در عین حال از این جهت که عترت مفسر قرآن هستند، قرآن افضل است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، امام، افضلیت، اکبریت، خواجهی.

* دانش‌آموخته سطح چهارم و دانشجوی دکتری کلام اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول)،

hasanati62@gmail.com

** کارشناسی فلسفه اخلاق؛ hasanati62@yahoo.com

مقدمه

ملاً اسماعیل بن محمد حسین بن محمد رضا بن علاء الدین محمد المازندرانی معروف به خواجه‌بوی از علمای شیعه در قرن دوازدهم است. تاریخ تولدش در کتب تاریخ و تراجم یافت نشد؛ اما تاریخ وفات این عالم برجسته بنا بر آنچه روی قبر ایشان نوشته شده است، یازدهم شعبان ۱۱۷۳ ق. است (تهرانی، ۱۴۰۸: ۱۱۲/۳؛ حسینی جلالی، ۱۴۲۲: ۶۹/۲).

دیدگاه وی در کتاب *تبصرة الإخوان فی بیان أكبریة القرآن* این است که قرآن نسبت به امام افضل است، وی برای اثبات مدعای خود سیزده دلیل آورده است، البته شایان ذکر است که:

اولاً، همه آنچه از طرف ایشان به عنوان دلیل ذکر می‌شود، به صورت دلیل مستقل در کلام ایشان وجود ندارد، بلکه برخی از آنها در کلام وی به عنوان جواب اشکال یا مؤید بیان شده است.

ثانیاً، اکثر روایاتی که ایشان نقل کرده‌اند، بدون توضیح و تبیین است که در این نوشتار به منظور حفظ امانت به همان شکل و بدون توضیح نقل می‌شود.

ثالثاً، ایشان مجموعه‌ای از روایات را درباره فضیلت قرآن نسبت به امام بیان کرده و قائل است این مجموعه فضیلت قرآن را اثبات می‌کند.

دلایل ایشان دسته‌بندی شده نیست، اما برای وضوح بیشتر آنها را به صورت دسته‌بندی و در ضمن سیزده دلیل بیان می‌کنیم.

قبل از بیان ادله ایشان و تحلیل و بررسی آن، لازم است منظور از قرآن و عترتی که در اخبار ثقلین ذکر شده است، مشخص کنیم؛ قرآن حقیقتی واحد و دارای مراتب وجودی است که از مقام «لدن» (زخرف: ۴)، تا مرحله لفظ «عربی مبین» (نحل: ۱۰۳) امتداد دارد؛ یعنی قرآن در علم الهی است و همان قرآن تنزل کرده و در مرتبه لوح محفوظ است (بروج: ۲۱-۲۲) و بعد بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است و در حافظه حضرت بوده و بعد از قرائت بر دیگران به حافظه دیگران یا روی کاغذ منتقل شده است. همه این قرآن‌ها حقیقتی واحد در مراتب گوناگون هستند؛ مانند اینکه ما یک وجود خارجی عینی داریم و یک وجودی در علم الهی، همچنین موجود، به وجود ذهنی در اذهان دیگران نیز هستیم.

منظور از قرآنی که در اخبار ثقلین ذکر شده است، قرآنی است که در قلوب حفاظ، بر زبان قاریان قرآن جاری و همچنین بر روی کاغذ تدوین شده است و منظور از عترت، وجود عنصری آنها است؛ چراکه پیامبر اکرم (ص) وصیت به قرآن کرده و قرآن را جانشین خود قرار داده و دستور به تمسک و حفظ آن داده است و بدیهی است این امور زمانی معنا دارد که منظور از قرآن، قرآن در قلوب حفاظ و لسان قاریان و مدوّن شده بر روی کاغذ باشد. خلیفه زمانی معنا دارد که با مستخلف‌عنه از یک سنخ باشد؛ بنابراین چون نشئه عنصری پیامبر اکرم (ص) قرآن را خلیفه خود قرار داده است، قرآن هم باید همین قرآن عنصری در دست و حافظه و قرائت امت باشد، نه قرآنی که در علم الاهی است یا قرآن در لوح محفوظ یا قرآنی که در حین وحی بر نبی (ص) نازل شد و در حافظه حضرت نبود؛ چراکه آن قرآن‌ها در دسترس امت نیست، گرچه این قرآن‌های کتبی و لفظی قراء هم همان قرآن در علم الاهی است که به این نحو جلوه می‌کند، اما بحث در این است که آنچه پیامبر اکرم (ص) در اخبار ثقلین به عنوان خلیفه معرفی کرده و امر به حفظ و تمسک به آن فرموده است، قرآنی است که در دسترس امت می‌باشد.

ممکن است به ذهن برسد که با توجه به «حتی یردا علی الحوض» که در احادیث ثقلین بیان شده است، مشخص می‌شود مراد از قرآن، قرآن مکتوب و ملفوظ نیست؛ چون این الفاظ از بین می‌رود؛ پس نمی‌تواند ورود بر نبی اکرم (ص) داشته باشد، لکن در جواب این مطلب باید دانست که همه افراد قرآن حقیقت واحدی هستند با ظهورات و بروزات مختلف؛ به طوری که مراتب پایین‌تر، ظهور مراتب بالاتر است. پس اگر گفته می‌شود این قرآن مکتوب بعداً حاضر می‌شود، بدین معنا نیست که همین کاغذ و همین جلد و همین خط حاضر می‌شود، بلکه همین که قرآن مکتوب باشد، اتحاد و این‌همانی حفظ شده است. حقیقت واحد قرآنی در هر دو قرآن محفوظ است؛ پس همان‌گونه که بیان شد، این همان قرآن است نه قرآنی دیگری و یک حقیقت است که در مراتب وجودی مختلف وجود دارد. همان‌طور که درباره عترت این‌گونه است که با اینکه جسم تغییر کرده و سلول‌های بدن عوض شده است، ولی اتحاد به هم نمی‌خورد، چون روح انسانی واحد در هر دو جسم محفوظ است.

دلایل خواجویی

۱. روایاتی که تصریح دارند بر اینکه قرآن ثقل اکبر است

۱.۱. در تفسیر قمی روایتی نقل شده است که پیامبر اکرم (ص) در حجّة الوداع فرمودند: «من درباره ثقلین از شما سؤال خواهم کرد، پرسیدند ثقلین چیست؟ حضرت فرمود: كِتَابُ اللَّهِ؛ الثَّقَلُ الْأَكْبَرُ... وَ الثَّقَلُ الْأَصْغَرُ؛ عِتْرَتِي وَ أَهْلُ بَيْتِي...» (قمی، ۱۴۰۴: ۳/۱). خواجویی بعد از بیان روایت تفسیر قمی می‌فرماید: «محقق قمی معتقد است که قرآن افضل است و این افضلیت را از این روایت استفاده کرده است» (خواجویی، بی‌تا: ۵).

۱.۲. روایتی که تفسیر قمی با سند متصل به ابوذر نقل کرده است؛ خلاصه روایت این است که پیامبر اکرم (ص) می‌فرمایند در روز قیامت پنج گروه بر حضرت وارد می‌شوند و حضرت از آنها درباره ثقلین سؤال می‌کند و آنها در جواب بین اکبر و اصغر تفصیل می‌دهند و کوتاهی خود را در برابر ثقلین بیان می‌کنند، تا اینکه گروه پنجم می‌گوید: «أما الأكبر فاتبعناه و أطعناه و أما الأصغر فأحببناه و واليناه و وازرناه و نصرناه حتى أهرقت فيهم دماؤنا...» (قمی، ۱۴۰۴: ۱۰۹/۱؛ خواجویی، بی‌تا: ۷).

۱.۳. امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه بعد از خطبه معروف به غراء می‌فرماید: «أَلَمْ أَعْمَلْ فِيكُمْ بِالثَّقَلِ الْأَكْبَرِ وَ أَتْرَكُ فِيكُمْ الثَّقَلِ الْأَصْغَرَ» (شریف رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۲۰). خواجویی درباره این خطبه می‌فرماید: «و این خطبه هم مثل غیر این خطبه نصّ و صریح است و اگر در این مسئله غیر از این روایتی وجود نداشت، همین روایت کافی بود برای اثبات مطلب» (خواجویی، بی‌تا: ۹).

۱.۴. تفسیر صافی به نقل از عیاشی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «إِنِّي تَارِكُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ؛ الثَّقَلِ الْأَكْبَرِ وَ الثَّقَلِ الْأَصْغَرِ؛ فَأَمَّا الْأَكْبَرُ فَكِتَابُ رَبِّي وَ أَمَّا الْأَصْغَرُ فَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۱/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۵/۱، خواجویی، بی‌تا: ۹).

۱.۵. طبرسی در احتجاج نقل می‌کند که در غدیر خم نبی اکرم (ص) فرمود: «معاشر الناس! إِنَّ عَلِيًّا وَ الطَّيِّبِينَ مِنْ وَلَدِي هُمُ الثَّقَلِ الْأَصْغَرُ وَ الْقُرْآنُ الثَّقَلِ الْأَكْبَرُ» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۶۱/۱، خواجویی، بی‌تا: ۹).

۱.۶. در بحار الأنوار روایاتی است که خداوند متعال به انبیا و نبی اسلام خبر شهادت امام حسین (ع) را داده‌اند؛ حضرت فرموده‌اند وقتی در قیامت از گروهی درباره

ثقلین سؤال می‌کنند، جوابشان این است که: «فیقولون أما الأكبر فخالقنا و أما الأصغر فمزقناه کلّ ممزّق» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۷/۴۴، خواجویی، بی‌تا: ۱۵).

خواجویی این روایت را از بحار الأنوار نقل کرده است و در مصادر قبل از بحار، متن کامل روایت یافت نشد.

۱.۷. در مناقب ابن‌المغازی الواسطی با سند متصل به زیدبن أرقم نقل شده است، نبی مکرم اسلام (ص) سفارش به ثقلین نمود، سپس یکی از مهاجرین سؤال کرد ثقلین چیست؟ حضرت فرمود: «الأكبر منهما كتاب الله... و الأصغر منهما عترتي» (ابن‌بطریق، ۱۴۰۷: ۱۰۴، ابن‌طاووس، ۱۴۰۰: ۱۴۳/۱، خواجویی، بی‌تا: ۲۰-۲۱).

۲. روایاتی که تصریح می‌کند یکی از قرآن و عترت اقدم از دیگری است

در قسمتی از حدیثی از سلیم‌بن قیس، پیامبر اکرم (ص) بعد از سفارش به ثقلین چنین فرموده است: «فإن إحداهما أقدم من الأخرى فتمسكوا بهما» (هلالی، ۱۴۰۵: ۶۵۵/۲، خواجویی، بی‌تا: ۹).

خواجویی درباره نحوه استفاده افضلیت از این روایت توضیحی بیان نکرده است، اما به نظر می‌رسد ایشان از لفظ اقدم، استفاده افضلیت قرآن بر عترت را کرده است.

۳. روایتی که تصریح می‌کند امام افضل از کتاب است، به اعتبار اینکه کتاب زبان ندارد و تکلم نمی‌کند

دیلمی در کتاب ارشاد القلوب نقل می‌کند: «قال رسول الله (ص): إنني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و علي بن أبي طالب و إنَّ علي بن أبي طالب هو أفضل لكم من كتاب الله لأنه يترجم لكم كتاب الله» (دیلمی، ۱۴۱۲: ۳۷۸/۲).

طبق بیان خواجویی در توضیح این روایت، این روایت تصریح می‌کند که امام افضل از کتاب الله است، اما قرآن لسان ندارد و نیازمند ترجمه است و امام مترجم قرآن است. این حدیث دلالت بر این ندارد که امام فی‌نفسه افضل از قرآن باشد، بلکه فقط و فقط دلالت بر این دارد که امام نسبت به امت و در قیاس به امتی که تفاسیر قرآن را نمی‌دانند، افضل است. به همین دلیل است که حضرت فرمود علی (ع) مطلقاً افضل از

قرآن است؛ بلکه افضلیت را مقید به قید «لکم» کرد. این روایت مثل این است که کسی بگوید زید افضل است برای تو از کتاب شفاء؛ چون تو معانی شفاء را نمی فهمی و زید برای تو ترجمه می کند. پس احتیاج تو به زید بیشتر از احتیاجت به کتاب شفاء است، به طوری که اگر زید نباشد، بود و نبود کتاب شفاء برای تو مساوی است؛ از این رو نباید توهم کرد که با وجود زید، شخص بی نیاز از کتاب شفاء است و زید افضل از کتاب شفاء است.

بنابراین منافاتی بین این روایت و روایاتی که بیانگر افضلیت قرآن است، وجود ندارد؛ چون افضلیت قرآن بر امام، حقیقی و بالذات است، ولی افضل بودن امام بر قرآن بالعرض و نسبت به سایرینی که قرآن را نمی فهمند است، نه بالذات. همان طور که جمله «زید برای تو افضل از عمر است»، فقط دلالت بر این دارد که زید نسبت به عمر برای تو افضل است، نه اینکه دلالت کند بر اینکه زید در هر حال و برای همه و به صورت مطلق افضل است؛ چون حکم (افضل بودن) در کلام مقید، به قید (برای تو) رجوع می کند (خواجویی، بی تا: ۱۴).

۴. روایاتی که تصریح می کند یکی از قرآن و عترت، اکبر از دیگری است و قرآن

حبیل ممدود است (خواجویی، بی تا، ۱۷)

۱. عیون أخبار الرضا از پیامبر اکرم (ص) نقل می کند که درباره ثقلین فرمود: «أحدهما أكبر من الآخر کتاب اللّٰه حبیل ممدود من السماء إلی الأرض» (صدوق، ۱۳۷۸: ۳۰/۲).

۲. در کتاب صحیفه رضویه درباره ثقلین از رسول اللّٰه (ص) همان عبارتی را که از عیون أخبار الرضا (ع) نقل شد، در ضمن روایتی بیان کرده است (علی بن موسی، ۱۴۱۵: ۵۹).

۳. صدوق در کمال الدین نیز همان عبارتی را که از عیون أخبار الرضا (ع) نقل شد، در ضمن روایتی دیگر بیان کرده است (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۴۰/۱).

۴. در مسند احمد بن حنبل به نقل از ابی سعید الخدری، نیز عبارت عیون أخبار الرضا در ضمن روایتی دیگر ذکر شده است (ابن حنبل، ۱۴۱۹: ۵۹/۳).

۵. ثعلبی فی تفسیر آیه ۱۰۳ آل عمران با سندهای متعدّد از رسول اکرم (ص) عبارت عیون را نقل کرده است (ثعلبی، ۱۴۲۲، ۱۶۳/۳).

۵. روایتی که تصریح می‌کند یکی اطول از دیگری است و قرآن حبل ممدود است صدوق در معانی الأخبار در باب «معنی الثقلین»، همچنین در کمال‌الدین در باب «اتصال الوصیة» از رسول الله (ص) روایت کرده است: «أحدهما أطول من الآخر کتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض» (صدوق، ۱۴۰۳: ۹، صدوق، ۱۳۹۵: ۲۳۶/۱، خواجهی، بی تا: ۱۷).

۶. روایتی که تصریح می‌کند یکی افضل از دیگری است صدوق در کمال‌الدین با سندهای متعددی که متصل به امیرالمؤمنین (ع) است، در ضمن حدیث ثقلین روایت کرده است که پیامبر اکرم (ع) در این حدیث فرموده است: «أحدهما أفضل من الآخر» (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۳۶/۱، خواجهی، بی تا: ۱۸).

۷. روایاتی که تصریح می‌کند یکی اکبر از دیگری است (بدون اینکه تعیین کند اکبر کدام است) (خواجهی، بی تا: ۱۸-۱۹)
۱. کمال‌الدین با سندهای متعددی که به زیدبن أرقم می‌رسد روایت کرده است که پیامبر اکرم (ص) در ضمن حدیث ثقلین فرموده است: «أحدهما أكبر من الآخر» (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۳۸/۱).

۲. کشی با سندی متصل به ثویربن أبی‌فاخته، نقل کرده است که رسول الله (ص) در ضمن حدیثی طولانی درباره ثقلین فرمود: «إني تارك فيكم الثقلین أحدهما أكبر من الآخر» (کشی، ۱۳۶۳: ۲۱۹).

۸. روایتی که صریحاً قرآن را افضل از هر چیزی معرفی می‌نماید در جامع الأخبار، فصل ۲۱ و ۲۲ روایتی را نقل کرده است که صریحاً قرآن را افضل از همه اشیا معرفی می‌کند (شعیری، بی تا: ۴۰ و ۴۶، خواجهی، بی تا: ۱۹).

۹. مقدم بودن قرآن بر عترت در ورود بر پیامبر و سؤال درباره آن در بصائر الدرجات از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «پیامبر اکرم (ص) اولین فردی است که بر خداوند وارد می‌شود و بعد قرآن بر حضرت وارد می‌شود و بعد اهل بیت (ع)

وارد می‌شوند، سپس اَمّت حضرت بر او وارد می‌شوند و از آنها سؤال می‌شود با کتاب من چه کردید؟ با اهل بیت نبیّان چه کردید؟» (صَفّار، ۱۴۰۴: ۴۱۲/۱).

خواجه‌جویی بعد از نقل این روایت می‌فرماید:

این روایت هم دلالت بر افضلیّت کتاب و اقدمیت آن دارد؛ چون قبل از اهل بیت (ع) بر پیامبر اکرم (ص) وارد می‌شود و همچنین ابتدا پیامبر اکرم (ص) درباره قرآن و رفتار اَمّت با قرآن از اَمّت سؤال می‌کند و بعد از آن درباره اهل بیتش از اَمّت سؤال می‌فرماید و مسلماً حکیم ابتدا درباره اهل اَمّت سؤال می‌کند و سپس سراغ مهمّ می‌رود (خواجه‌جویی، بی‌تا: ۱۹).

۱۰. روایتی که تصریح می‌کند یکی اعظم از دیگری است و قرآن حبل ممدود است در سنن ترمزی نقل شده است رسول الله (ص) در ضمن حدیث ثقلین فرمود: «احدهما أعظم من الآخر کتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض» (ترمزی، بی‌تا: ۶۶۳/۵، خواجه‌جویی، بی‌تا: ۲۰).

۱۱. روایتی که تصریح می‌کند قرآن اول الثقلین است در صحیح مسلم در ضمن حدیث ثقلین از رسول الله (ص) نقل شده است که فرمود: «أنا تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله» (قشیری، بی‌تا: ۱۲۲/۷، خواجه‌جویی، بی‌تا: ۲۱).

۱۲. استفاده علمی اهل بیت (ع) از قرآن معانی الأخبار از امام سجّاد (ع) در ضمن حدیثی نقل می‌کند که وقتی از حضرت درباره معصوم بودن امام سؤال شد، حضرت در جواب فرمود: «هو المعصم بحبل الله و حبل الله هو القرآن» (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۳۲).

بیان خواجه‌جویی این است که:

منظور از اعتصام به قرآن این است که امام علوم را با مداومت بر توجّه و تفکّر در قرآن، از قرآن استفاده می‌کند و از آنچه در قرآن بیان شده است، عبرت می‌گیرد و عمل به مقتضای قرآن می‌کند، اوامر و نواهی قرآن را عمل می‌کند و ملازم طاعات و مداوم بر عبادات است و تخلّق به اخلاق حسنه

دارد و متّصف به صفات مرضیه می‌شود و از صفات بد و معاصی دوری می‌کند (خواجهی، بی‌تا: ۶۱).

همچنین در بیان دیگری از وافی نقل می‌کند که ایشان فرموده‌اند: «شاید سرّ اصغر بودن عترت نسبت به قرآن این باشد که عترت علوم خود را از قرآن استفاده می‌کنند» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲ / ۲۷۲). خواجهی بعد از نقل کلام وافی می‌گوید: «هذا وجه وجیه ظاهر» (خواجهی، بی‌تا: ۵۷).

۱۳. هدایت اهل بیت به وسیله قرآن

خلاصه دلیل ایشان را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

صغری: قرآن هادی عترت و عترت مهتدی به وسیله قرآن هستند.

کبری: هادی عترت افضل از عترت است.

نتیجه: قرآن افضل از عترت است.

ایشان برای اثبات صغرای قیاس سه دلیل بیان کرده‌اند:

۱. آیه کریمه: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ» (اسراء: ۹).

۲. کلام امام سجّاد (ع) در صحیفه کامله: «و جعلته نوراً نهتدی من ظلم الضلالة و الجهالة باتباعه» (علی بن الحسین، ۱۳۷۶: ۱۷۶) که می‌فرماید قرآن را نوری قرار دادی که ما با آن هدایت شویم.

۳. کلام علی (ع) در نهج البلاغه: «و النور المقتدی به ذلك القرآن» (شریف رضی،

۱۴۱۴: خطبه ۲۲۳) که قرآن را نوری معرفی کرده است که به آن اقتدا شده است (خواجهی، بی‌تا: ۳۷).

بررسی و نقد دیدگاه خواجهی

کلمه «افضل» افعال تفضیل، از لفظ فضل است و فضل به معنای زیاده است (جزری،

۱۳۶۷: ۳/۴۵۵)؛ از این رو افضل یعنی دارای زیاده، حال این زیاده در چیست؟

در مقایسه قرآن و عترت وقتی پرسش می‌شود قرآن افضل است یا عترت، باید

مشخص شود که مراد، زیاده در چیست و منظور از برتر بودن قرآن نسبت به عترت یا

بالعکس، برتری در چیست. به بیان دیگر افضل افعال تفضیل است و افعال تفضیل نیازمند تمییز است؛ حتی در مواردی مثل زیدٌ أطول من بکر به دلیل وجود قرینه و معلوم بودن تمییز، آن را حذف می‌کنند و نمی‌گویند زیدٌ أطول من بکر متراً، اما اگر قرینه‌ای در کار نباشد، تمییز باید ذکر شود، مثلاً گفته می‌شود زید افضل علماً من بکر یا افضل نسباً من بکر، پس باید متعلقِ افضلیت مشخص شود تا بتوانیم درباره افضلیت قرآن یا عترت نظر بدهیم.

پس از تأمل در نسبی بودن افضلیت نتیجه این می‌شود که ممکن است از جهتی قرآن افضل از عترت باشد و از جهت دیگر عترت افضل از قرآن.

در اخبار ثقلین افضلیت از دو جهت مطرح شده است: ۱. افضلیت قرآن یا عترت نسبت به یکدیگر. ۲. افضلیت قرآن یا عترت نسبت به دیگرانی که از قرآن و عترت استفاده می‌برند و به آن تمسک می‌جویند. بنابراین دو مطلب باید بررسی شود: ۱. قرآن و عترت نسبت به یکدیگر و بدون لحاظ متمسکان چه رابطه‌ای دارند، آیا یکی افضل از دیگری است؟ ۲. قرآن و عترت نسبت به متمسکان و با در نظر گرفتن بهره‌وران از قرآن و عترت چگونه هستند؟ علاوه بر اینکه تعیین جهت افضلیت، یعنی تمیز و متعلق افضلیت نیز لازم است.

جهت اول: قرآن و عترت بدون در نظر گرفتن متمسکان به آن

از این جهت، قرآن افضل نیست (یعنی در اخبار ثقلین بحثی از افضل بودن از این جهت به میان نیامده است)، بلکه نسبت، یا تساوی است یا افضل بودن عترت.

دلیل اول: عترت باید همسان قرآن باشد و از نظر فضیلت ذره‌ای کمتر از قرآن نباشد؛ چون بنا باشد عترت نسبت به قرآن نقصانی داشته باشد، لازمه‌اش این است که قرآن و امام - به همان اندازه که امام نسبت به قرآن نقصان دارد - افتراق داشته باشند و حال آنکه اخبار ثقلین امکان افتراق ثقلین را نفی می‌کند و این افتراق نداشتن به صورت جمله خبریه و با «لن» که دلالت بر نفی ابد دارد، بیان شده است؛ از این رو به این معنا است که قرآن و عترت هرگز از هم جدا نمی‌شوند و افتراق نداشتن قرآن و عترت که مستفاد از اخبار ثقلین است، لازمه‌اش این است که آنچه در قرآن به صورت تدوینی وجود دارد در عترت به صورت تکوینی وجود داشته باشد، افتراق نداشتن تام

و تمام زمانی محقق می‌شود که هرچه در قرآن به نحو تدوین است، در امام به نحو تکوینی موجود باشد و در این صورت است که قرآن و عترت قرین هم هستند و البته در رتبه و فضیلت هم مساوی خواهند بود و تنها تفاوتشان در تدوینی و تکوینی بودن است.

دلیل دوم: عبارت «کَهَاتَيْنِ إِصْبَعَيْنِ»: تفسیر قمی نقل می‌کند: «أَنْهَمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ كِإِصْبَعِي هَاتَيْنِ وَ جَمَعَ بَيْنَ سَبَابَتَيْهِ - وَ لَا أَقُولُ كَهَاتَيْنِ - وَ جَمَعَ بَيْنَ سَبَابَتَيْهِ وَ الْوُسْطَى - فَتَفْضُلَ هَذِهِ عَلَيَّ هَذِهِ» (قمی، ۱۴۰۴: ۳/۱).

طبق این روایت حضرت فرموده است: «قرآن و عترت مثل دو انگشت سبّابه هستند که اندازه هم هستند و یکی بر دیگری زیاده ندارد و مثل انگشت سبّابه و وسطی نیست که یکی بر دیگری زیاده دارد؛ این روایت تصریح می‌کند که قرآن و عترت بر یکدیگر برتری ندارند و اینکه در روایت دیگری نقل شده است: «أَنْهَمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ كَهَاتَيْنِ الْإِصْبَعَيْنِ فَإِنَّ إِحْدَاهُمَا أَقْدَمُ مِنَ الْأُخْرَى» (هلالی، ۱۴۰۵: ۶۵۵/۲)، با بیانی که گذشت منافاتی ندارد؛ چون منظور از اقدمیت، در این روایت، اقدمیت در ورود است؛ چون از طرفی اقدم افعال تفضیل است و از جهت نحوی نیازمند تمییز است و تمییز آن با توجه به قرائن لفظی، در روایت ذکر نشده است (انصاری، ۱۴۲۷: ۲۵۵/۳-۲۶۸)؛ از طرف دیگر با توجه به اینکه عبارت «کَهَاتَيْنِ الْإِصْبَعَيْنِ» بعد از «یردا علی الحوض» ذکر شده است، جار و مجرور، یعنی «کَهَاتَيْنِ الْإِصْبَعَيْنِ» متعلق به «یردا» است؛ از این رو معنا و مفهوم روایت این است که ورود آنها مثل این دو انگشت است و در ورود، یکی اقدم بر دیگری است و معلوم است که مجرد اقدم بودن در ورود، دلالتی بر افضل بودن ندارد؛ پس انبیای سابق بر نبی اکرم (ص) از جهت خلقت عنصری اقدم بر پیامبر هستند، ولی طبق روایات، عترت افضل از آنها هستند (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۷/۱).

علاوه بر اینکه این روایت در مقام بیان مصداق اقدم نیست، بلکه فقط بیانگر این است که یکی از این دو اقدم است و با توجه به سایر روایات، مصداق اقدم، امیرالمؤمنین (ع) و حضرت صدیقه طاهره (س) است (خرّاز رازی، ۱۴۰۱: ۳۷، قمی، ۱۳۶۳: ۱۱۵، مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۸/۳۶، ۲۷۲/۳۷، ۲۴۸/۳۸، ۱۸/۳۹، ۱۳۷/۶۵).

دلیل سوم:

صغری: قرآن هادی به سوی اهل بیت (ع) است.

کبری: کسی که به سوی او هدایت صورت می‌گیرد (اهل بیت)، افضل از هدایت‌کننده به سوی او (یعنی قرآن) است.
نتیجه: عترت افضل از قرآن است.

دلیل بر صغری روایات زیادی است مانند:

۱. کلینی در کافی در تفسیر آیه «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (إسراء: ۹) نقل کرده که امام فرمود: «یهدی الی الإمام» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۱۶).
۲. بصائر الدرجات در تفسیر آیه ذکرشده، روایتی با همان الفاظ نقل کرده است (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۴۷۷).
۳. عیاشی در تفسیر همین آیه از امام باقر (ع) نقل می‌کند: «یهدی الی الولاية» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۲۸۳).

پس طبق این روایات حتی قرآن کریم با آن عظمتش به سمت اهل بیت (ع) هدایت می‌کند؛ روایاتی در محاسن (برقی، ۱۳۷۱: ۱/۱۴۲)، تفسیر قمی (قمی، ۱۴۰۴: ۱/۲۴۹)، مناقب ابن شهر آشوب (مازندرانی، ۱۳۷۹: ۴/۱۲۹) و کافی (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۴۱۸) وجود دارد که هدایت به سوی عترت را هدایت به سوی خدا دانسته است و حتی طبق روایتی که عیاشی نقل کرده است، ولایت اهل بیت (ع) قطب قرآن است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۵/۱).

بنابراین اصل افضلیت عترت نسبت به قرآن ثابت می‌شود، گرچه متعلق افضلیت و اینکه افضلیت در چیست، بیان نشده است. اما ممکن است به ذهن خطور کند درست است که قرآن هدایتگر به سوی امام است، ولی امام هم هادی به سوی قرآن است؛ چراکه طبق روایت *أمالی صدوق*، امام به قرآن هدایت می‌کند و قرآن به امام (صدوق، ۱۴۰۳: ۱/۱۳۲)؛ بنابراین استدلال سابق تام و تمام نخواهد بود؛ چون فقط قرآن به سوی امام هدایت نمی‌کند بلکه امام هم به قرآن هدایت می‌کند.

جواب اشکال این است که هدایتگری امام به سوی قرآن، افضلیت قرآن بر امام را اثبات نمی‌کند، بلکه یا دلالت بر مساوات قرآن و امام دارد (که در واقع این همان افتراق نداشتن قرآن و عترت است، بدین معنا که هدایت به سوی قرآن همان هدایت به سوی امام است و بالعکس، چون یکی کتاب تدوین است و دیگری کتاب تکوین)، یا اینکه

دلالت بر افضلیت امام دارد؛ با این بیان که امام به قرآن هدایت می‌کند، زیرا قرآن هدایت به سوی امام دارد؛ اگر ائمه (ع) مردم را به خود دعوت می‌کردند، مفاسدی همچون در خطر قرار گرفتن جان مبارکشان را در پی می‌داشت؛ امام مردم را به قرآن دعوت می‌کرد و قرآن مردم را به سوی امام هدایت می‌کرد تا مفاسده‌ای بر دعوت امام مترتب نشود.

علاوه بر اینکه قرآن نزد همه مسلمین مسلم بود، مستمسک مناسبی نیز برای عترت بود، تا به واسطه آن بتوانند فضائل و مناقب خود را اثبات کنند، تا شاید مخالفان به واسطه بیان قرآن، فضائل و مناقب آنها را بپذیرند و مطیع آنها شوند؛ چراکه نمی‌توانستند قرآن را مورد افترا قرار دهند و بگویند آنچه درباره مناقب و فضائل امام در قرآن بیان شده است، صحیح نیست. بنابراین هدایت قرآن به سوی امام، تعارضی با هدایت امام به سوی قرآن ندارد.

دلیل چهارم: جمع بین روایاتی که قرآن را افضل از همه چیز، به جز خدا معرفی کرده و روایاتی که عترت را افضل از همه چیز جز خدا معرفی کرده است، این است که امام و قرآن هر دو افضل از همه اشیا به جز خداوند متعال هستند. دلیل چنین جمعی بین این دسته از روایات، این است که لسان هر دو صنف از روایات، اثباتی است و اثبات شیء لشیء لا ینافی إثباته لشیء آخر؛ از این رو اثبات افضل از همه چیز به جز خدا بودن برای قرآن، منافاتی با اثبات آن برای عترت ندارد؛ پس قرآن و عترت افضل از هر چیزی به جز خداوند تعالی هستند. چنین جمعی، جمع عرفی است، بدین معنا که روایات، تعارض بدوی دارند و با توجه به اینکه لسان هر دو دسته روایت، لسان اثباتی است، مقتضای جمع عرفی، بیان مذکور خواهد بود. این دو دسته روایت در جامع الأخبار (شعیری، بی‌تا: ۴۰/۴۶) و رساله علویه (کراچکی، ۱۴۲۷: ۴۲) بیان شده است.

جهت دوم: قرآن و عترت با لحاظ متمسکین به آن

الف. از جهت فهماندن مراد و مقصود خود به متمسکین

از این جهت عترت افضل و قرآن اکبر است، به دلیل قید «لکم» که در حدیث ثقلین بیان شده است. برای وضوح بهتر دلیل لازم است ابتدا اصناف حدیث ثقلین را بیان کنیم، سپس بین تعارضاتی که در این اصناف به نظر می‌رسد، جمع عرفی صورت گیرد تا به نتیجه ادعاشده دست یابیم.

احادیث ثقلین به نه صنف تقسیم می‌شود:

صنف اول: روایاتی که تصریح می‌کند یکی اکبر از دیگری است.

صنف دوم: روایاتی که تصریح می‌کند قرآن ثقل اکبر است.

صنف سوم: روایاتی که تصریح می‌کند یکی اکبر از دیگری است و قرآن حبل

ممدود است.

صنف چهارم: روایاتی که تصریح می‌کند یکی اطول از دیگری است و قرآن حبل

ممدود است.

صنف پنجم: روایاتی که تصریح می‌کند یکی اعظم از دیگری است و قرآن حبل

ممدود است.

صنف ششم: روایاتی که تصریح می‌کند یکی اقدم بر دیگری است.

صنف هفتم: روایاتی که تصریح می‌کند قرآن اول الثقلین است.

صنف هشتم: روایاتی که تصریح می‌کند یکی افضل از دیگری است.

صنف نهم: روایاتی که تصریح می‌کند امام افضل از کتاب است، به دلیل اینکه امام

ناطق است.

از جمع بین روایات صنف اول و دوم به دست می‌آید که قرآن ثقل اکبر است، لکن

از نظر لغت و عرف، مفهوم اکبر غیر از مفهوم افضل است؛ از این رو بیدآبادی در کتاب

روح الاسلام و الایمان فی معرفة الامام و تفضیله علی القرآن که ردی بر تبصرة الإخوان

خواجویی است، و جوهی برای اکبر بودن قرآن بر عترت را ذکر کرده است (بیدآبادی،

بی تا: ۲۷-۳۱) که می‌توان وجوه دیگری را نیز به آن اضافه کرد.

صنف سوم و چهارم هم دلالت بر افضلیت یکی بر دیگری را ندارند؛ چون اولاً در

این دو صنف اکبر و اطول تعیین نشده است. ثانیاً: اکبر و اطول در لغت و عرف ظهور و

دلالتی بر افضلیت ندارد.

صنف پنجم هم افضل بودن یکی بر دیگری را اثبات نمی‌کند؛ چون اولاً، اعظم افعال

تفضیل است، اما برای آن تمییز ذکر نشده و مشخص نشده است که مراد اعظم از

جهت شأن است یا از جهت فضیلت یا از جهت صعوبت در فهم یا احتمالات دیگر.

ثانیاً، جمله «أحدهما أعظم من الآخر» که در این صنف ذکر شده است، مصداق افضل را

مشخص نمی‌کند.

صنف ششم هم دلالت بر افضلیت ندارد؛ چراکه در صدد بیان اقدم بودن در ورود بر نبی اکرم (ص) است و اگر به فرض هم دلالت بر افضلیت داشته باشد، مصداق اقدم را معلوم نکرده است و بیان شد که با توجه به سایر روایات، امام اقدم در ورود است (خرآز رازی، ۱۴۰۱: ۳۷، قمی، ۱۳۶۳: ۱۱۵، مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۸/۳۶، ۲۷۲/۳۷، ۲۴۸/۳۸، ۱۸/۳۹، ۱۳۷/۶۵).

صنف هفتم هم ظهور در افضلیت هیچ‌یک بر دیگری ندارد؛ چون معلوم نیست متعلق اول بودن چیست و قرآن در چه چیزی اول است.

صنف هشتم هم ظهور در افضلیت امام بر قرآن یا بالعکس ندارد؛ چون در این صنف هم مصداق افضل تعیین نشده است، لکن این صنف را حمل بر صنف نهم می‌کنیم؛ چون صنف هشتم از جهت تعیین مصداق افضل، مطلق و صنف نهم مقید است؛ از این رو طبق قاعده، مطلق حمل بر مقید می‌شود و نتیجه این خواهد بود که امام افضل از قرآن است؛ ولی باید توجه داشت که این افضلیت با توجه به قید «لکم» است؛ یعنی امام «أفضلُ لکم» از قرآن است. واضح است که «أفضل لکم» غیر از افضل به نحو مطلق و بدون قید «لکم» است؛ در نتیجه امام برای ما افضل از قرآن است، دلیل این افضلیت همان‌طور که در روایت *إرشاد القلوب* بیان شده است، ناطق بودن امام است (دیلمی، ۱۴۱۲: ۳۷۸/۲).

بنابراین از جمع بین صنف اول و دوم و سوم، اکبر بودن قرآن به دست می‌آید و از جمع بین صنف هشتم و نهم افضل بودن امام از قرآن برای ما (در استفاده از آن دو). صنف چهارم و پنجم و ششم هم مصداق افضل یا اکبر را مشخص نکرده و درباره تعیین مصداق، مطلق یا مجمل است.

مطلب درخور تأمل دیگر این است که آنچه در اخبار ثقلین با عنوان اکبر، اطول، اقدم و اعظم ذکر شده است، آیا دلالتی بر افضلیت دارند یا خیر و اگر دلالت دارند مصداق آن قرآن است یا عترت. بدون نیاز به برهان، واضح است که اطول دلالتی بر افضلیت ندارد، اما اینکه معنای اطول چیست، مطلبی خارج از بحث است؛ چون بحث فقط در اثبات افضلیت است.

اقدم و اعظم هم با توجه به روایات، دو وصفی هستند که مصداق آن معلوم نشده است، پس نمی‌توان هیچ‌یک از قرآن یا عترت را در آن‌صاف به این وصف ترجیح داد؛

از این رو آنچه به طور قطع از اخبار ثقلین استفاده می‌شود این است که قرآن اکبر است و لفظ اکبر هم ظهوری در افضلیت ندارد.

نکته: جمع بین اکبر بودن قرآن و افضل بودن عترت

ثابت شد که قرآن و امام افضل از همه اشیا به جز خداوند هستند، همچنین ثابت شد امام برای متمسکان افضل از قرآن است. نیز ثابت شد که قرآن، اکبر از عترت است. به نظر می‌رسد اکبر بودن قرآن و افضل بودن امام به یک معنا رجوع دارد، چون همان‌طور که ازهری بیان کرده است، یکی از وجوه تسمیه ثقلین به ثقلین این است که فهم آنها و عمل به آنها ثقیل و سنگین است (ازهری، بی‌تا: ۷۸/۹)، ولیکن قرآن در فهم معنا اکبر است؛ یعنی فهم معانی قرآنی سخت‌تر و دشوارتر از فهم مراد کلام عترت است. گرچه قرآن کتاب هدایت است و هر شخصی به اندازه درک و فهم و علم خود به واسطه قرآن ارشاد می‌شود، پس منظور از اکبر بودن قرآن، اکبر از جهت سنگینی فهم است و چون فهم معانی آن نسبت به فهم کلام اهل بیت (ع) سنگین‌تر و مشکل‌تر است، تمسک به آن نیز سنگین‌تر و دشوارتر خواهد بود؛ از این رو در روایت فرموده‌اند: «ثقلین را به خاطر سنگینی در تمسک به آنها ثقلین می‌گویند» (صدوق، ۱۴۰۳: ۹۰). تمسک به قرآن و عترت هر دو سنگین و سخت است، ولی تمسک به قرآن ثقیل‌تر و سنگین‌تر از تمسک به عترت است. پس می‌توان گفت قرآن نسبت به عترت، ثقلاً اکبر است.

به بیان دیگر: لفظ «اکبر» افعال تفضیل است و افعال تفضیل به یکی از چهار صورت استعمال می‌شود:

۱. اضافه به نکره می‌شود، مثل: زید أفضل عالم.
 ۲. اضافه به معرفه می‌شود، مثل: زید أفضل العلماء.
 ۳. با «من» استعمال می‌شود، مثل: زید أفضل من بکر.
 ۴. «أل» بر آن داخل می‌شود، مثل: زید الأفضل (انصاری، ۱۴۲۷: ۲۵۵/۳-۲۶۸).
- در افعال تفضیل اگر وجه تفضیل مشخص باشد، نیازی به ذکر آن نیست؛ ولی اگر وجه تفضیل معلوم نباشد، باید به واسطه ذکر تمییز^۱ وجه افضلیت مشخص شود (انصاری، ۱۴۲۷: ۳۰۱/۲). در بحث ما که وجه اکبر بودن معلوم نیست، باید تمییزی ذکر شود تا معین کند قرآن از چه جهت اکبر است، ممکن است وجه اکبر بودن، ثقیل

بودن آن باشد، یعنی همان ثقلی که رسول اکرم (ص) قبل از بیان لفظ «اکبر» آن را فرموده است، وجه اکبر بودن باشد و نبی اکرم (ص) به اعتبار اینکه سابقاً لفظ ثقلین را فرموده بودند، برای اکبر تمییزی ذکر نفرموده‌اند. طبق این احتمال معنای اکبر این خواهد بود که چون قرآن فهمش ثقیل است، اکبر است. ثقیل بودن هم طبق لغت به معنای این است که فهم معنایش سنگین است (راغب اصفهانی، بی تا: ۱۷۴). البته لازم به ذکر است که ثقلین به معنای دو شیء گرانبها و با ارزش نیز هست (ازهری، بی تا: ۹/۷۸). از این رو معنای روایت این گونه خواهد بود که حضرت دو شیء گران‌بهای را که فهم هر دو سنگین است، ولی فهم یکی سنگین‌تر از دیگری است، برای تمسک مسلمین قرار داده‌اند.

نتیجه اینکه قرآن اثقل و سنگین‌تر از عترت است، لکن از جهت فهم مراد و مقصود، قرآن اکبر است؛ چراکه عترت ناطق است و در فهم معنا و تمسک به آن صعوبت کمتری دارد و اصغر است؛ برخلاف قرآن که از این جهت اکبر است. پس می‌توان گفت دلیل اکبر بودن قرآن نطق نداشتن آن است و دلیل اصغر بودن امام، نطق داشتن آن است، همان‌طور که دلیل افضل بودن امام برای متمسکان هم نطق داشتن امام بود. به بیان دیگر، قرآن از جهت تمسک و فهم معنا نسبت به امام، اکبر و اصعب است و چون قرآن اثقل در فهم است، امام برای ما افضل است. پس معنای اکبر بودن قرآن در واقع همان افضل بودن امام برای ما است و هر دو به یک منشأ بازگشت دارد، یعنی به همان دلیلی که قرآن اکبر است، عترت افضل است، روایاتی که امام را مفسر و مبین قرآن می‌داند یا امام را عالم محکم و متشابه معرفی می‌کند، مؤید مطالب مذکور است (هلالی، ۱۴۰۵: ۴۳/۱، ۷۷۱/۲ و ۹۴۲، صفار، ۱۴۰۴: ۲۰۲/۱).

ب. از جهت مفسر بودن عترت و مفسر بودن قرآن

از این جهت، قرآن افضل است، به این بیان که قرآن از جهت کلام‌الله و معیار حق بودن، افضل از عترت است. عترت مبلّغ و مبین و مفسر و مجری احکام قرآن است. حتی عترت مال و جان خود را برای تبیین قرآن و اجرای احکام آن می‌دهد. شاید بتوان اقدمیتی را که در روایات ذکر شده بود، همین معنا دانست؛ یعنی قرآن از این جهت مقدم بر عترت است.

آیت الله جوادی آملی می‌فرمایند: «از نظر نشئه ظاهر و در مدار تعلیم و تفهیم معارف دین، قرآن کریم ثقل اکبر و آن بزرگواران ثقل اصغراند و در این نشئه جسم خود را نیز برای حفظ قرآن فدا می‌کنند و حدیث ثقلین خود شاهد این مدعاست» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱/۷۶).

البته واضح است که احکام نشئه ظاهریه دلالتی بر افضلیت ندارد، همان‌طور که مرحوم کاشف الغطاء می‌فرماید: «قرآن افضل از پیامبر اکرم (ع) و اوصیای حضرت نیست، ولی تعظیم و احترام به قرآن بر آنها واجب است» (نجفی، ۱۴۲۲: ۳/۴۵۲). فدا شدن جسم در نشئه ظاهری هم دلالت بر افضلیت به‌طور مطلق ندارد؛ چراکه مثلاً اگر فرزندی از نظر تقوا و تدین افضل از پدرش باشد و پدر فرزند خود را به قتل برساند، پدر قصاص نمی‌شود (طوسی، ۱۳۸۷: ۹/۷) و این خود به نحوی فدا شدن فرزند برای پدر است با اینکه این حکم شرعی دلالتی بر افضلیت پدر بر فرزند ندارد.

بنابراین فدا شدن امام در راه دین دلالتی بر افضلیت قرآن بر امام ندارد، گرچه فدا شدن در راه دین و قرآن وجه مناسبی برای تبیین معنای اکبریت قرآن نسبت به عترت است؛ یعنی یکی از وجوه اکبریت قرآن می‌تواند این باشد که قرآن اکبر است چون بقای قرآن نسبت به عترت بیشتر است و عترت خود را فدای آن می‌کند، پس در واقع قرآن اکبر است و وجه اکبریت هم مدار تعلیم و تفهیم بودن قرآن است که البته این اکبریت دلالتی بر افضلیت ندارد.

نتیجه

ملا اسماعیل خواجه‌بوی در کتاب تبصرة الإخوان فی بیان اکبریة القرآن با برشمردن سیزده دلیل، اثبات می‌کند که قرآن افضل از امام است. با بررسی دیدگاه و ادله وی به این نتیجه می‌رسیم که نسبت قرآن و عترت بدون در نظر گرفتن نسبتشان به متمسکان و بهره‌وران از آن، یا تساوی است یا اینکه عترت افضل است؛ اما اگر قرآن و عترت را نسبت به متمسکان به آن لحاظ کنیم، از دو جهت بحث می‌شود:

۱. از جهت فهماندن مراد و مقصود، قرآن اکبر و امام افضل است و دلیل افضلیت امام هم ناطق بودن امام است، همان‌طور که دلیل اکبر بودن قرآن این است که فهم قرآن سنگین‌تر از فهم کلام عترت است و همین باعث می‌شود که قرآن اثقل و سنگین‌تر در

تمسک هم باشد؛ از این رو قرآن از این دو جهت اکبر از امام است، دلیل این اکبر بودن هم ناطق نبودن قرآن است؛ به طوری که می‌توان گفت دلیل اکبر بودن قرآن نسبت به امام، ناطق بودن امام و ناطق نبودن قرآن است؛ همان‌طور که دلیل افضل بودن امام برای متمسکان، ناطق بودن امام و صامت بودن قرآن است.

۲. از جهت مفسر بودن عترت، قرآن افضل از امام است؛ چون قرآن کلام الله و معیار حق است و نبی و عترت مبلّغ و مبیین و مفسر و مجری احکام آن هستند. پس قرآن از جهت تمسک و فهم معنا، نسبت به امام، اکبر و اصعب است و همین ثقیل بودن، علت این است که امام برای ما افضل باشد؛ از این رو معنای اکبر بودن قرآن در واقع همان افضل بودن امام برای ما است و هر دو به یک منشأ بازگشت دارد، بنابراین به همان دلیلی که قرآن اکبر است، عترت افضل است.

پی‌نوشت

۱. منظور تمییز در اصطلاح علم نحو است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن بطریق، یحیی بن حسن (۱۴۰۷). عمدة عیون صحاح الأخبار فی مناقب إمام الأبرار، جماعة المدرّسین بقم، الطبعة: الأولى، قم: مؤسسه النشر الإسلامیّ.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد (۱۴۱۹). مسند أحمد بن حنبل، المحقق: السيد أبو المعاطی النوری، بیروت: عالم الکتب، الطبعة الأولى.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۰). الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، المحقق و المصحح: العاشور، علی، قم: خیام، الطبعة الأولى.
- ازهری، محمد بن احمد (بی‌تا). تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- الأنصاری، جمال‌الدین عبدالله بن هشام (۱۴۲۷). أوضح المسالك إلى ألفیة ابن مالک و معه مصباح السالك إلى أوضح المسالك، بیروت: دارالفکر.
- البرقی، أحمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). المحاسن، المحقق و المصحح: المحدث، جلال‌الدین، قم: دار الکتب الإسلامیة، الطبعة الثانية.
- البیدآبادی، المیرزا یحیی محمد شفیع (بی‌تا). روح الإسلام و الإیمان فی معرفة الإمام و تفضیله علی القرآن، نسخه خطی ۶۰۱۱، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.

- الترمذی السلمي، محمد بن عيسى أبو عيسى (بی تا). *الجامع الصحیح سنن الترمذی*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- تهرانی، شیخ آقا بزرگ (۱۴۰۸). *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، ایران، اسماعیلیان، تهران: کتابخانه اسلامیة تهران.
- الثعلبی النیشابوری، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم (۱۴۲۲). *الكشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى.
- الجزري، ابن أثير، مبارك بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية فی غریب الحديث و الأثر*، المحقق و المصحح: الطنّاحی، محمود محمد، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، الطبعة الرابعة.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *تسنیم*، قم: نشر إسرائ، چاپ سوم.
- حسینی جلالی، سید محمد حسین (۱۴۲۲). *فهرس التراث*، قم: نشر دلیل ما.
- الخرزازی، علی بن محمد (۱۴۰۱). *كفاية الأثر فی النصّ علی الأئمة الاثنی عشر*، المحقق و المصحح: الحسینی الكوهکمری، عبداللطیف، قم: بیدار.
- الخواجویی، ملّا إسماعیل (بی تا). *تبصرة الإخوان فی بیان أكبریة القرآن*، نسخه خطی ۳۰۲۳، قم: مكتبة آیت الله المرعشی النجفی.
- الدیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲). *إرشاد القلوب إلى الصواب*، قم: الشریف الرضی، الطبعة الأولى.
- الراغب الإصفهانی، حسین بن محمد (بی تا). *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم، الطبعة الأولى.
- الشریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴). *نهج البلاغة*، المحقق و المصحح: صبحي صالح، قم: هجرت، الطبعة الأولى.
- الشعیری، محمد بن محمد (بی تا). *جامع الأخبار*، النجف: المطبعة الحیدریة، الطبعة الأولى.
- الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه (۱۴۰۳). *معانی الأخبار*، تحقیق: غفاری، علی أكبر، قم: جامعه مدرسین.
- الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا*، المحقق و المصحح: مهدي اللّاجوردی، تهران: نشر جهان، الطبعة الأولى.
- الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه (۱۳۹۵). *كمال الدین و تمام النعمة*، المحقق و المصحح: علی أكبر الغفاری، تهران: الإسلامیة، الطبعة الثانية.
- الصفّار، محمد بن حسن (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، المحقق و المصحح: محسن بن عباسعلی الكوجه باغی، قم: مكتبة آية الله المرعشی النجفی، الطبعة الثانية.
- الطبرسی، أحمد بن علی (۱۴۰۳). *الاحتجاج علی أهل اللّجاج*، المحقق و المصحح: محمد باقر الخرسان، مشهد: نشر المرتضی، الطبعة الأولى.
- الطوسی، أبو جعفر محمد بن حسن (۱۳۸۷). *المبسوط فی فقه الإمامیة*، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، چاپ سوم.

- علی بن الحسین (۱۳۷۶). *الصّحیفة السجادیة*، قم: نشر الهادی، الطبعة الأولى.
- علی بن موسی (۱۴۱۵). *صحیفة الإمام الرضا، المحقّق و المصحّح: محمّد مهديّ النجف، قم: اسماعیلیان.*
- العیاشی، محمّدين مسعود (۱۳۸۰). *تفسیر العیاشی، المحقّق و المصحّح: هاشم الرسولی المحلّاتی، تهران: المطبعة العلمیة، الطبعة الأولى.*
- الفیض الكاشانی، محمّدين شاه مرتضی (ملّا محسن) (۱۴۱۵). *تفسیر الصّافی، المحقّق و المصحّح: حسین الأعلمی، تهران: مكتبة الصّدر، الطبعة الثانية.*
- الفیض كاشانی، محمّدين شاه مرتضی (ملّا محسن) (۱۴۰۶). *السوافي، إصفهان: مكتبة الإمام علي أمير المؤمنين، الطبعة الأولى.*
- القشیری النیسابوری، أبوالحسین مسلم بن الحجاج بن مسلم (بی تا). *الجامع الصّحیح المسمی، بیروت: دار الجیل بیروت و دار الأفق الجديدة.*
- القمی، أبو الفضل شاذان بن جبرئیل (۱۳۶۳). *الفضائل، قم: الرضی، الطبعة الثانية.*
- القمی، علی بن إبراهیم (۱۴۰۴). *تفسیر القمی، المحقّق و المصحّح: الموسوی الجزائري، قم: دار الكتاب الكراچکی، محمّدين علي (۱۴۲۷). الرسالة العلویة فی فضل أمير المؤمنين علی سائر البریة، المحقّق و المصحّح: عبد العزيز الکریمی، قم: دلیل ما، الطبعة الأولى.*
- الکشّی، محمّدين عمر (۱۳۶۳). *رجال الکشّی، مع تعلیقات میرداماد الإسترآبادی، المحقّق و المصحّح: مهديّ الرجایی، قم: مؤسّسة آل البيت، الطبعة الأولى.*
- الکلینی، محمّدين یعقوب بن إسحاق (۱۴۰۷). *الکافي، المحقّق و المصحّح: علی أكبر الغفاری و محمّد الآخوندي، تهران: دار الكتب الإسلامیة.*
- المازندرانی، ابن شهر آشوب محمّدين علي (۱۳۷۹). *مناقب آل أبي طالب، قم: بی نا، الطبعة الأولى.*
- المجلسی، محمّد باقر بن محمّد تقی (۱۴۰۳). *بحار الأنوار، محقّق: جمعی از محقّقان، بیروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية.*
- النجفیّ الكاشف الغطاء، جعفر بن خضر المالکی (۱۴۲۲). *كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، قم: إنتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، الطبعة الأولى.*
- الهلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵). *كتاب سلیم بن قیس الهلالی، المحقّق و المصحّح: محمّد الأنصاری الزنجانی و الخوئیني، قم: الهادی، الطبعة الأولى.*

تحلیل انتقادی دیدگاه ابوزهو درباره اصالت احادیث وصایت امام علی (ع)

* علیرضا طیبی

** محمد تیموری

[تاریخ دریافت: ۹۶/۸/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۵]

چکیده

یکی از مسائل مهم اعتقادی میان فریقین، مسئله خلافت رسول الله (ص) است؛ شیعه بر این باور است که وصایت پیامبر اکرم (ص) امری منصوص و نشئت گرفته از آیات و روایات نبوی (ص) است؛ لکن قاطبه اهل سنت بر غیرمنصوص بودن این امر خطیر متفق اند. ابوزهو، نویسنده مصری، از جمله کسانی است که چنین ادعایی را مطرح کرده است و حتی پا را از این هم فراتر نهاده و قائل است احادیث وصایت امیرالمؤمنین (ع) ساخته و بافته شیعه است. مهم ترین دلیل وی بر این پندار آن است که خود امام علی (ع) این احادیث را نفی کرده است. این پژوهش بر آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی دیدگاه ابوزهو را در بوته سنجش قرار دهد. نتیجه آن است که آیات متعددی، همچون آیه ولایت و روایات متواتر و معتبر بسیاری، مانند حدیث غدیر و حدیث ثقلین و دهها ادله و شواهد تاریخی و ادبی دیگر بر انتصاب امیرالمؤمنین (ع) از سوی خدا و پیامبر اکرم (ص) برای وصایت و جانشینی، دلالت تام دارند.

کلیدواژه‌ها: ابوزهو، الحدیث و المحدثون، احادیث وصایت امام علی (ع)، شیعه، جعل حدیث.

مقدمه

یکی از منابع مهم شناخت معارف اسلامی، روایات است. روایات از صدر اسلام تا به امروز، تاریخ پر فراز و نشیبی را پشت سر گذاشته است. در طول تاریخ حدیث یکی از پدیده‌هایی که اعتبار روایات را تهدید می‌کرد، پدیده وضع و جعل حدیث بوده است. علما و محدثین فریقین، از همان قرون اولیه اسلام تا به امروز تلاش کرده‌اند تا احادیث را پالایش کرده، سره را از ناسره جدا کنند؛ اما از آنجا که جعل، پدیده‌ای شوم بوده است، برخی کوشیده‌اند تا آن را با هر مستند بی‌ارزش و نحیفی به دیگری نسبت دهد تا دامن خویش را پیراسته، انگشت اتهام به جانب آن یکی نشانه رود. محمد محمد ابوزهو، حدیث‌پژوه معاصر مصری، یکی از کسانی است که در کتاب *الحدیث و المحلثون* چنین نسبتی را به شیعه داده است (ابوزهو، ۱۴۰۴: ۸۷). وی معتقد است احادیث وصایت علی (ع) از سوی شیعیان وضع شده است و اساساً پیامبر اکرم (ص)، حضرت علی (ع) را به عنوان وصی خود انتخاب نکرده است و حدیث صحیحی در این باره روایت نشده است (همان، ۸۸). البته برخی دیگر از اهل سنت نیز با وی هم‌داستان‌اند؛ مثلاً عجاج خطیب قائل است شیعه برای اثبات جانشینی پیامبر (ص) به امام علی (ع)، احادیث بسیاری وضع کرده است (الخطیب، ۱۴۰۰: ۱۹۷ و نک: العمری، بی‌تا: ۲۷). پژوهش پیش‌رو در دو گام، بی‌پایگی چنین نگرشی به احادیث وصایت امام علی (ع) را اثبات می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. نقد دو روایت مورد استناد ابوزهو که وی آن دو را دلیل ساختگی بودن احادیث وصایت از سوی شیعه دانسته است.
۲. اثبات دیدگاه منصوص بودن وصایت و خلافت امیرالمؤمنین (ع) با استناد به براهین قرآنی، روایات متواتر و صحیح و شواهد تاریخی و ادبی.

۱. ادعای ابوزهو مبنی بر جعلی بودن احادیث وصایت

ابوزهو معتقد است که پیامبر اسلام (ص)، علی (ع) را به عنوان جانشین خود انتخاب نکرده بود و حضرت امیر (ع) نیز در این باره ادعایی نکرده، از صحابه نیز حدیث صحیحی در این باره روایت نشده است، او می‌گوید:

لم یوص النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعلی، ولا لغيره بالخلافة، ولم یرد عنہ فی

حدیث صحیح أنه عین علیا للخلافة. كما أنه لم یرد من طریق صحیح أن علیا ادعی شیئا من ذلك، ولو كان عنده فی ذلك شیء لذكره للصحابة؛ پیامبر (ص) برای خلافت علی و غیر او وصیت نکرده بود و از او حدیث صحیحی مبنی بر اینکه علی را به خلافت تعیین کرد، روایت نشده است، همان‌طور که از طریق صحیحی روایت نشده است که علی ادعایی درباره آن [خلافت] کرده باشد و اگر در این باره چیزی نزد او بود، قطعاً صحابه آن را نقل می‌کردند (ابوزهو، ۱۴۰۴: ۸۸).

وی سپس به پنج حدیث نبوی (ص) درباره مناقب^۱ امام علی (ع) و همچنین وصایت^۲ آن حضرت استناد کرده، درباره آنها حکم می‌کند که این احادیث را شیعیان جعل کرده‌اند. وی در نهایت ادعا می‌کند وصایت علی (ع) شایعه‌ای در بین شیعه بوده است و در واقع هیچ اصل و حدیثی بر این امر دلالت ندارد: «ویظهر أن أمر الوصیة من النبی لعلی بالخلافة، كان شائعاً علی ألسنة هؤلاء القوم {الشیعة}، فی زمن علی بن أبی طالب.» (همان، ۹۳). به طور کلی ابوزهو بر این باور است که وصی بودن امام علی (ع) مبنای روایی صحیحی ندارد و آنچه که از روایات بر امامت بلافصل وی دلالت دارند، همگی ساخته و پرداخته تشیع است.

۱.۱. دلایل ابوزهو برای جعلی بودن روایات وصایت

ابوزهو به منظور توجیه پندار خود مبنی بر ساختگی بودن روایات وصایت امام علی (ع)، دلیل متقنی اقامه نمی‌کند جز اینکه به دو روایت منقول از امام علی (ع) استناد می‌کند و آن دو را شاهی می‌داند بر اینکه امیرالمؤمنین (ع) این ادعاهای شیعه را نپذیرفته است. در ادامه به نقد و بررسی این دو حدیث می‌پردازیم.

۱.۱.۱. حدیث اول

ابوزهو در رد احادیث وصایت می‌گوید:

از آنجا که مسئله وصایت پیامبر (ص) به علی (ع) در زمان علی (ع)، بر زبان پیروانش رایج بود، از این رو برخی صحابه از او سؤال کردند و علی (ع) نیز وجود چنین سفارش نبوی (ص) را قاطعانه نفی کرد. ابوزهو در تأیید سخن

خود به روایتی استناد می‌کند که ابوجحیفه از علی (ع) سؤال می‌کند: «هل عندکم کتاب؟ قال: لا، اَلَا کتاب او فهم أعطیه رجلٌ سلمٌ أو ما فی هذه الصحيفة» آن مرد می‌گوید: در این صحیفه چیست؟ امام پاسخ می‌دهند: «العقل، و فکاک الأسیر، ولا یقتل مسلم بکافر» (همان، ۹۴).

او سپس می‌افزاید: علت طرح این سؤال هیاهویی بود که شیعه درباره وصیت و خلافت علی (ع) راه انداخته بودند؛ در حالی که علی (ع) با آن کلام، یعنی پاسخ به ابوجحیفه، به طور قطع آن را نفی کرد و قسم نیز یاد کرد (همان).

نقد و بررسی

استناد ابوزهو به این حدیث با اشکالاتی مواجه است، ضمن آنکه استناد به این گزارش برای منظوری که ابوزهو دنبال می‌کند، ناکارآمد است.

اولاً، برداشت ابوزهو از این حدیث صحیح نیست؛ زیرا ارتباط این حدیث با ماجرای وصایت و خلافت، زمانی ممکن خواهد شد که مسئله خلافت و رهبری را سبب صدور این حدیث بدانیم؛ چیزی که ابوزهو آن را قطعی گرفته است و بر اساس این پندار بی‌اساس، این دو را به هم ربط داده است. در حالی که در منابع حدیثی اهل تسنن نه تنها قرینه‌ای دال بر سببیت این حوادث در صدور حدیث وجود ندارد، بلکه به عکس، دقت در طرق دیگر این روایت و زیاداتی که روایات دیگر دارد و خود ابوزهو نیز به آن اشاره کرده است، نشان می‌دهد که ماجرا از این قرار بوده است که با توجه به قرابت و نزدیکی امام علی (ع) با پیامبر (ص)، آنها می‌خواستند بدانند آیا آیات دیگری از قرآن بر پیامبر (ص) نازل شده است که دیگران نتوانسته باشند بنویسند و آن آیات نزد امام علی (ع) موجود باشد. پاره‌ای از روایات بر این معنا دلالت دارند. بخاری در باب فکاک الأسیر چنین روایت می‌کند: «عن ابن ابی جحیفه قال: قلت لعلی رضی الله عنه: هل عندکم شیء عن الوحی فی کتاب اللّٰه؟» (بخاری، ۱۴۰۷: ۳/ ۳۵۷). پرسش ابوجحیفه تصریح دارد که درباره وجود آیاتی از کتاب خدا سؤال کرده است که احتمال می‌داد نزد دیگران نباشد. کما اینکه روایات باب «العاقلة» ی بخاری بر همین معنا تأکید دارد؛ آنجا که می‌گوید: «سمعتُ ابا جحیفه قال: سألتُ علیاً: هل عندکم شیء ما لیس فی

القرآن؟» (همان، ۸/ ۳۶۵-۳۶۸) و این معنا را در شرح مبارکفوری درباره روایت مذکور تأیید می‌کند. او در شرح «هل عندکم کتاب» می‌گوید: «أی مکتوبٌ اخذتموه عن رسول الله (ص) مما اوحی الله» (مبارکفوری، ۱۴۰۴: ۹/ ۵۰۰). بنابراین برداشت ابوزهو درباره حدیث مورد استناد اشتباه بوده و با مفهوم کلی این روایات در تعارض است.

ثانیاً، اگر ابوزهو این قدر به سخنان امام علی (ع) پایبند است و باور دارد که از علی (ع) جز حق صادر نمی‌شود - که حق هم همین است - و درباره این روایت می‌گوید: «فنفی ذلک علی نفیاً باتاً، وأقسم علی ذلک، ثم استثنی أشياء لا تمت إلی معتقدات الشيعة بصله» (ابوزهو، ۱۴۰۴: ۹۴)؛ پس چرا از سخنان دیگر او که در قالب اعتراض، حکایت از حقانیت و افضلیت او برای خلافت دارد و از قضا با استدلال و استناد بعدی ابوزهو در تعارض و تناقض جدی است، چشم‌پوشی می‌کند؟ ظهور آن سخنان در معنای مورد بحث بسیار آشکارتر است از آنچه ابوزهو به آن استناد کرده است؛ آنجا که با صراحت در خطبه ششقیه می‌فرماید: «لقد تقمصها ابن ابی قحافه و إنه لیعلم أن محلی منها محل القطب من الریح: آگاه باش سوگند به خدا که پسر ابی قحافه خلافت را مانند پیراهنی پوشید و حال آنکه می‌دانست من برای خلافت مانند قطب وسط آسیاب هستم»^۳ (رضی، ۱۳۷۹: ۴۶). این روایت به صراحت بر غصب خلافت توسط دیگری دلالت دارد و حتی سبب این اولویت را در عبارات بعدی بیان کرده است که خود برترین معیار عقلی برای انتخاب رهبران است. چرا ابوزهو به این روایت نمی‌نگرد که امام (ع) فرمود: «و طَفَقْتُ أُرْتَبِي بَيْنَ أَنْ أُصُولَ بَيْدِ جَدَاءٍ أَوْ أُصْبِرَ عَلَيَّ طَخِيَةَ عَمِيَاءٍ: و در کار خود اندیشه می‌کردم که آیا بدون دست [نداشتن سپاه و یاور] حمله کنم یا آنکه بر تاریکی کوری [و گمراهی خلق] صبر کنم»؟ (همان). این روایت کنایه‌ای صریح از غصب و ربودن مسند خلافت دارد. چرا او در همین خطبه توجهی نمی‌کند به اعتراض‌های امام علی (ع) به تصرف خلافت توسط نفر بعدی و چینش دست‌ساز و هدفمند شورا به منظور رسیدن به نتیجه خاص؟ چرا او به توصیف امام درباره سومی دقت نمی‌کند که فرمود: «إِلَى أَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ نَافِجاً حِضْنِيهِ بَيْنَ ثِيْلِهِ وَ مُعْتَلِّفِهِ: تا اینکه سوم قوم [عثمان] برخاست؛ در حالتی که باد کرد هر دو جانب خود را میان موضع بیرون دادن و خوردنش»؟ (همان: ۵۰).

۱.۱.۲. حدیث دوم

ابوزهو حدیثی دیگر بیان می‌کند مبنی بر اینکه امام علی (ع) با خلفای سه‌گانه بیعت کرد، بدون اینکه بر خلیفه شدن آنان اعتراضی داشته باشد: «فلما قبض الله نبيه صلى الله عليه وسلم، نظرنا في أمورنا، فاخترنا لدنيانا من رضيه نبي الله لدينا. وكانت الصلاة أصل الإسلام، وقوام الدين فبايعنا أبابكر...: هنگامی که پیامبر (ص) وفات یافت، در امور خود نظاره کردیم، پس برای دنیای خود کسی را اختیار کردیم که پیامبر خدا (ص) از او برای دین ما راضی بود. نماز اصل اسلام و مایه برپایی دین است. بنابراین با ابوبکر بیعت کردیم» (ابوزهو، ۱۴۰۴: ۹۵). نتیجه‌ای که مؤلف از این روایت می‌گیرد این است که این حدیث اوهام و اکاذیب شیعه را مبنی بر وصایت امام علی (ع) رد می‌کند و دیگر اینکه سه خلیفه اول خلافت را غصب نکردند: «فهذا الأثر إن صح يقضى على أوهام الشيعة في الوصية، ويبين لنا بوضوح أن أبابكر و عمر لم يكونا غاصبين للخلافة، كما يقولون: این خبر اگر صحیح باشد، اوهام شیعه درباره وصایت را پایان می‌دهد و به وضوح برای ما آشکار می‌سازد که ابوبکر و عمر (آن‌گونه که می‌گویند) غاصبین خلافت نبودند» (همان، ۹۶).

نقد و بررسی

اینکه حضرت امیر (ع) از خلافت سه خلیفه اول راضی بوده است و این رضایت دلالت دارد بر اینکه آن حضرت به مقام وصایت نصب نشده بود، به طور قطع مخدوش و رد شده است، زیرا:

اولاً، این روایت و چنین برداشتی از آن، مخالف با آیات و روایات دال بر امامت علی (ع) است که در بحث بعدی بدان خواهیم پرداخت.

ثانیاً، روایات و جریانات تاریخی زیادی نقل شده است که بر اساس آنها امام علی (ع) از خلافت سه خلیفه ناراضی بود، در موقعیت‌های مناسب اعتراض خود را به آنان گوشزد می‌کرد و وصایت را حق خود می‌دانست. از جمله این اعتراضات را می‌توان در احتجاج علی (ع) با ابوبکر مشاهده کرد که حضرت امیر (ع) برای اثبات برتری خود برای خلافت، ۳۴ فضیلت خود را بازگو کرد (طبرسی، ۱۴۳۱: ۱/۱۵۷-۱۳۸). جریان اعتراض و بیعت نکردن امام علی (ع) با ابوبکر و همچنین همراهی تعداد

در خورتوجهی از صحابه بزرگ با این رویه حضرت، در منابع معتبر تاریخی اهل سنت روایت شده است؛ ابن قتیبه دینوری به صراحت می نویسد:

به علی گفتند: با ابوبکر بیعت کن. علی گفت: من از شما بدین کار سزاوارترم، با شما بیعت نمی کنم و شما باید با من بیعت کنید. شما خلافت را از انصار گرفتید، با آنان به این طریق احتجاج کردید که شما از نزدیکان پیامبر (ص) هستید، در حالی که شما کار خلافت را از ما اهل بیت غصب کردید (دینوری، ۱۴۱۰: ۲۸/۱-۲۹).

طبری نیز چنین تصریحی دارد؛ آنجا که می گوید: «مردم بیعت کردند و بر آن ماندند، اما علی و زبیر بیعت نکردند و زبیر شمشیر عریان کرد و گفت: آن را در نیام نکنم تا با علی بیعت کنند» (طبری، ۱۳۸۷: ۲۰۳/۳). ابن اثیر می گوید: «علی و بنی هاشم و زبیر و طلحه از بیعت خودداری کردند» (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۳۲۵/۲). همچنین آن حضرت در روز شوری برای تعیین خلیفه سوم به ۹۶ مورد از فضائل خود استناد کرد تا ثابت کند خلافت حق آن حضرت است (طبرسی، ۱۴۳۱: ۱/ ۱۶۰-۱۷۶؛ نک: ابن مغزالی شافعی، ۱۴۲۴: ۱۳۸؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۵۵۲/۲؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۳۳۳؛ طبری آملی، ۱۳۸۳: ۲۴۳؛ حلی، ۱۴۱۱: ۴۲۳). خطبه سوم نهج البلاغه که به خطبه شمشقیه معروف است، یکی از اعتراض ها و شکوه های علی (ع) درباره خلافت سه خلیفه اول است (رضی، ۱۳۷۹: ۴۶-۵۴). بنابراین، روایتی که ابوزهو برای اثبات دیدگاه خود به آن استناد می کند، در تعارض با روایات بسیاری از منابع فریقین است.

۲. اثبات منصوص بودن وصایت امام علی (ع)

ادعای ابوزهو مبنی بر نبود روایت صحیح درباره وصایت امام علی (ع)^۴ در تعارض با آیات و روایات متواتر و صحیح و جریانات تاریخی و اشعار شعرا است؛ زیرا براهین قرآنی، روایی، تاریخی و ادبی موجود در منابع شیعی و سنی، بیانگر این حقیقت است که وصایت امام علی (ع) به صورت نصّ و از سوی خداوند و رسول اکرم (ص) بوده است، نه اینکه عده ای به نام شیعه روایاتی ساخته باشند و از این طریق خواسته باشند وصایت حضرت امیر را اثبات کنند؛ بلکه شیعیان از قرون نخستین اسلامی درصدد

اثبات منصوص بودن وصایت امیرالمؤمنین (ع) و دیگر ائمه (ع) بودند و حاصل این تلاش‌ها، تألیف صدها کتاب ارزشمند در این زمینه است. عالمان شیعی نه تنها به جمع‌آوری روایات شیعه در این باره اقدام کرده‌اند، بلکه در احتجاج با اهل سنت، روایات آنان را نیز گردآوری کردند. آغاز این روش به صورت فراگیر از قرن ششم با تألیف عمده عیون صحاح الأخبار فی مناقب إمام الأبرار اثر ابن بطریق (م ۶۰۰ ق.) بوده است (ابن بطریق، ۱۴۰۷: مقدمه ۲۸). بعد از او سید ابن طاووس (م ۶۶۴ ق.) هم با نگارش الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف به این روش روی آورد. این شیوه در استدلال با اهل سنت تا عصر حاضر نیز تداوم یافت و ثمره آن تألیف ده‌ها کتاب ارزشمند از جمله عقبات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار تألیف علامه میرحامدحسین هندی (م ۱۳۰۶ ق.) بوده است. آنچه در ادامه درباره اثبات منصوص بودن وصایت امام علی (ع) خواهیم آورد، تنها اندکی از دریای براهین و مدارک قرآنی، روایی، تاریخی و ادبی اثبات خلافت آن حضرت بر اساس فرمان الهی و نبوی (ص) است.

۲.۱. آیات دال بر وصایت امام علی (ع)

در چند آیه از قرآن کریم اشاراتی قطعی وجود دارد که به گواهی مفسرین، بر وصایت حضرت علی (ع) دلالت دارند. علاوه بر شیعه، تعداد درخور توجهی از علمای اهل سنت به شأن نزول و سبب نزول این آیات که درباره امام علی (ع) است، تصریح کرده‌اند. تحلیل درون‌متنی این آیات و روایات نیز به طور قطع اثبات می‌کند که مراد از این آیات وصایت و جانشینی امام علی (ع) است. اینک به بررسی سه مورد از این آیات می‌پردازیم.

۲.۱.۱. آیه ولایت

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ: وَلِيَّ شِمَا، تنها خدا و پیامبر او است و کسانی که ایمان آورده‌اند؛ همان کسانی که نماز برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند» (مائده: ۵۵). این آیه بنا بر اجماع شیعه و بر اساس روایات کثیری از اهل سنت، درباره امام علی (ع) نازل شده است؛ در آن هنگام که امام (ع) در رکوع نماز خود، انگشتر خویش را به فقیری عطا کرد.

جصاص در احکام القرآن در این باره روایت می‌کند: «روی عن مجاهد و السدی و ابی جعفر و عتبة بن ابی حکیم أنها نزلت فی علی بن ابی طالب حین تصدق بخاتمه و هو راکع» (جصاص، ۱۴۰۵: ۱۰۲/۴). زمخشری در تفسیر کشاف این گونه می‌گوید: «و إنها نزلت فی علی کرم الله وجهه حین سأله سائل و هو راکع فی صلاته فطرح له خاتمه» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۴۹/۱). حتی وی در پاسخ به اشکالی که ممکن است درباره تطبیق آیه بر علی (ع) پیش بیاید، چنین پاسخ می‌دهد: «اگر بگویی چگونه صحیح است که این آیه برای علی (رضی الله عنه) باشد، حال آنکه لفظ (الذین در این آیه)، جمع است؛ می‌گویم اگرچه سبب آن یک مرد بوده است، ولی به صورت جمع آمده است تا مردم را در انجام آن عمل تشویق کند و آنان به مثل ثواب آن برسند» (همان). فخر رازی این شأن نزول را از عبدالله بن سلام این گونه نقل می‌کند: «وقتی این آیه نازل شد، گفتم: یا رسول الله! من علی را دیدم که انگشتر خود را به نیازمندی صدقه داد، در حالی که در رکوع بود پس ما ولایت او را می‌پذیریم» (رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۳/۱۲). طبرانی نیز عبارتی را در تفسیر خود می‌آورد که تردید را در تطبیق آیه بر رکوع در نماز امام (ع) که برخی از اهل سنت بر آن بیهوده پای فشرده‌اند، برطرف می‌سازد. وی می‌نویسد: «و فی الآیه دلیل علی اباحه العمل الیسیر فی الصلاة» (طبرانی، ۲۰۰۸: ۴۱۴/۲).

دلالت آیه ولایت بر وصایت حضرت امیر (ع)

آیه شریفه به چند دلیل بر وصایت امام علی (ع) دلالت دارد:

اولاً، «الذین آمنوا»، شامل همه مؤمنان نمی‌شود، زیرا در این صورت، مولی و مولی‌علیه یکی خواهد شد که روایات فریقین نیز اثبات می‌کند که مراد از «وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» امام علی (ع) است نه همه مؤمنان. ثانیاً، «ولی» در این آیه به معنای اولی در تصرف است که با معنای امام و خلیفه مترادف می‌باشد، نه به معنای نصرت و محبت؛ زیرا همه مؤمنان به یکدیگر ولایت در محبت و نصرت دارند، در حالی که بر اساس تحلیل درون‌متنی آیه و روایات شأن نزول آن، ولایت در این آیه به خدا و رسول (ص) و امام علی (ع) اختصاص داده شده است؛ پس ناگزیر مراد از این ولایت برای امیرالمؤمنین (ع) همان ولایتی است که در انحصار خدا و رسول (ص) است و آن عبارت است از اولی در تصرف

(نک: طوسی، بی تا: ۳/ ۵۵۹-۵۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶/ ۵-۱۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۲۳-۴۳۲؛ نجارزادگان، ۱۳۹۱: ۲۶-۳۰).

ثالثاً، مفسران اهل سنت صفت «ولی» خداوند در آیات دیگر را به «متولی امور» معنا کرده اند؛ قشیری در تفسیر آیه «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره: ۲۵۷)، می نویسد: «الولی بمعنی المتولی لأمرهم، و المتفرد بإصلاح شئونهم» (قشیری، بی تا: ۱۹۸/۱). ابن جوزی نیز درباره ولی در این آیه می گوید: «أی: متولی أمرهم، یهدیهم، و ینصرهم، و یرعیهم» (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۳۲/۱؛ نک: ابن عربی، ۱۴۲۲: ۸۴/۱؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۳۵۰/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵/۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۵۵/۱؛ اندلسی، ۱۴۲۰: ۶۱۸/۲). بنابراین همان گونه که ولایت الاهی به معنای متولی امور و سرپرستی است، ولایت امام علی (ع) که در آیه ولایت، عطف به ولایت الاهی و نبوی (ص) شده است، به معنای «متولی امور و سرپرستی» خواهد بود.

رباعاً، مورخان اهل سنت به خلافت رسیدن خلیفه دوم را با تعبیر «ولی» و مشتقات آن به کار می برند، حال چگونه «ولی» را برای امام علی (ع) به این معنا نمی دانند؟! ابوبکر درباره به خلافت رساندن خلیفه دوم می گوید: «إنی ولیت أمرکم خیرکم فی نفسی: کار شما را به آن کس واگذاردم که نزد خود بهترین شما می دانم» (دینوری، ۱۴۱۰: ۳۵-۳۶؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴۲۹/۳). ابن کثیر می نویسد: «فلما ولی عمر کان أول ما تکلم به أن عزل خالد؛ هنگامی که عمر به سرپرستی رسید، عزل خالد اولین چیزی بود که درباره آن سخن گفت» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷: ۱۸/۷). همچنین درباره مقدار حکومت این خلیفه آمده است: «فکانت ولایته عشر سنین و ستة أشهر و اربع لیال؛ ولایت او ۱۰ سال و ۶ ماه و ۴ شب بود» (مسعودی، ۱۴۰۹: ۳۰۴/۲).^۵

۲.۲. روایات دال بر وصایت امام علی (ع)

روایات بسیاری از پیامبر اکرم (ص) درباره جانشینی امام علی (ع) صادر شده است. آنچه در پی خواهد آمد، سه روایت مهم در این باره است.

۲.۲.۱. حدیث غدیر

حدیث غدیر به اتفاق فریقین، هنگام برگشت پیامبر (ص) و مسلمانان از حجة الوداع

در منطقه‌ای به نام غدیر خم از سوی پیامبر (ص) در خطاب به مسلمین ایراد شد. در این حدیث که خطبه‌ای طولانی است، حضرت رسول (ص) بعد از اینکه فرمود: «أ لست أولى بالمؤمنین من أنفسهم؟»، دست امام علی (ع) را بالا برد و فرمود: «من كنت مولاه فعلى مولاه» (بخاری بی‌تا، ۴/ ۱۹۳). نسائی در سنن حدیث غدیر را از پیامبر (ص) این‌گونه روایت می‌کند: «قال إن الله مولای وأنا ولی کل مؤمن ثم أخذ بيد علی فقال من كنت ولیه فهذا ولیه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه» (نسائی، ۳/ ۱۳۰).

حاکم نیشابوری نیز در مستدرک علی الصحیحین، این‌گونه از پیامبر (ص) نقل می‌کند: «خداوند عزّ و عجلّ مولای من است و من مولای هر مؤمنی هستم، سپس دست علی را گرفت و فرمود: «هر که من مولای اویم علی نیز مولای او است، بارالها! ولی کسی باش که ولایت او را داشته باشد و دشمن کسی باش که دشمن او باشد» (نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۱۸۳). بنا بر اجماع شیعه این حدیث از احادیث متواتر است که هیچ‌گونه شکی در آن نیست.

علامه امینی در کتاب نفیس الغدیر، حدیث غدیر را از ۱۱۰ نفر از صحابه، ۸۴ نفر از تابعین و ۳۶۰ تن از علماء قرن دوم تا چهاردهم نقل کرده است (امینی، ۱۴۱۶: ۱/ ۴۱-۳۱۰) که این تعداد راوی، قطعاً بر تواتر این حدیث دلالت دارد. برخی از دانشمندان اهل سنت نیز بر تواتر حدیث غدیر اعتراف کرده‌اند؛ ملاعلی قاری در این‌باره می‌گوید: «وَالْحَاصِلُ أَنَّ هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ لَمْ يَرْتَفَعْ فِيهِ، بَلْ بَعْضُ الْحَفَاطِ عَدَّهُ مُتَوَاتِرًا» (قاری، ۱۴۲۲: ۹/ ۳۹۳۷). مناوی نیز حدیث غدیر را از متواترات دانسته است و می‌نویسد: «وَرَجَالَ أَحْمَدَ ثِقَاتٍ بَلْ قَالَ الْمُؤَلَّفُ حَدِيثٌ مُتَوَاتِرٌ» (مناوی، ۱۴۰۸: ۲/ ۴۴۲). علاوه بر این، بیشتر اهل سنت بر صحت و اعتبار آن اعتراف کرده‌اند، حاکم نیشابوری در مستدرک درباره صحت حدیث غدیر می‌نویسد: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرَطِ الشَّيْخَيْنِ، وَكَمْ يَخْرُجَاهُ بِطَوْلِهِ» (نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۱۸۳). ابوجعفر طحاوی نیز بعد از ذکر حدیث غدیر می‌نویسد: «فَهَذَا الْحَدِيثُ صَحِيحٌ الْإِسْنَادُ، لَا طَعْنَ لِأَحَدٍ فِي أَحَدٍ مِنْ رَوَاتِهِ» (طحاوی، ۱۴۱۵: ۵/ ۱۸).

نکته دیگری که باید درباره اعتبار حدیث گفته شود این است که این حدیث از چنان اعتبار و اهمیتی برخوردار است که برخی از اهل سنت درباره آن کتاب نگاشته‌اند، مانند: کتاب حدیث الولاية از ابن جریر طبری، کتاب الولاية از ابن عقده ابوبکر الجعابی، کتاب الدرایة فی حدیث الولاية از ابوزید سجستانی و طرق حدیث الولاية از

شمس‌الدین ذهبی (امینی، ۱۴۱۶: ۲۱۳/۱-۲۳۰). بنابراین حدیث غدیر از چنان وثاقت و اعتباری نزد فریقین برخوردار است که اگر به صدور آن شک شود، در واقع به هیچ روایتی نمی‌توان اعتماد کرد.

دلالت حدیث غدیر بر وصایت امام علی (ع)

مفاد این حدیث بر اساس تحلیل درون‌متنی و برون‌متنی، وصایت و جانشینی امام علی (ع) است. در اینجا به طور اختصار آنها را ذکر می‌کنیم:

اولاً، پیامبر (ص) قبل از عبارت «من كنت مولاة فعلى مولاة»، فرمودند: «ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟» (بخاری، بی‌تا: ۴/۱۹۳). عبارت اخیر دلالت واضح دارد بر اینکه «مولی» در حدیث غدیر به معنای اولی در تصرف است که اولی در تصرف برابر با خلافت آن حضرت می‌باشد؛ زیرا پیامبر (ص) در جواب به سؤال خود «ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟» می‌فرماید: «من كنت مولاة فعلى مولاة» و این سؤال و جواب بیانگر این است که این دو فقره با هم ارتباط دارند و لفظ مولی به همان معنای اولی در تصرف است.

ثانیاً، رسول خدا (ص) بعد از «من كنت مولاة فعلى مولاة»، برای پیروان و دشمنان حضرت امیر (ع) چنین دعا می‌فرماید: «اللهمّ وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله». این دعا بر معصومیت و حقانیت امام علی (ع) دلالت دارد، زیرا افاده عام دارد و بیانگر این است که موالات و یاری او و دشمنی نکردن با آن حضرت در همه زمان‌ها و بر همه مسلمانان واجب است؛ این وجوب مستلزم آن است که امام علی (ع) در هیچ زمانی مرتکب خطا و گناه نباشد، چراکه در صورت چنین ارتكابی، مسلمانان نباید او را یاری کرده و از او پیروی کنند. بنابراین کسی که دارای چنین مقامی است، قطعاً جانشین رسول‌الله (ص) خواهد بود (امینی، ۱۴۱۶: ۱/۶۵۵).

ثالثاً، بر اساس روایات فریقین، آیات تبلیغ و اكمال دین در ارتباط با واقعه غدیر نازل شده‌اند؛ آیه تبلیغ، سبب نزول حدیث غدیر بوده است که خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» (مائده: ۶۷). ثعلبی در تفسیر خود از ابن عباس نقل می‌کند که وی درباره «يَا أَيُّهَا

الرَّسُولُ بَلَّغٌ» می‌فرماید: «درباره علی (ع) نازل شد و خداوند به پیامبر (ص) دستور داد تا درباره او ابلاغ کند، بنابراین پیامبر (ص) دست علی را گرفت و گفت: هر که من مولای اویم علی نیز مولای او است» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۹۲/۴؛ نک: ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۲۳۷/۴۲). درباره دلالت آیه بر وصایت علی (ع) باید گفت تنها امری که ابلاغ نکردن آن برابر بود با ابلاغ نکردن همه رسالت پیغمبر (ص) [وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ] مسئله‌ی جانیشینی آن حضرت بود؛ چراکه رسالت پیامبر (ص) در صورتی امتداد می‌یابد که برای نبوت، جانیشینی باشد تا قوام‌دهنده دین باشد؛ بنابراین موضوع مورد تبلیغ در این آیه همان وصایت و خلافت امام علی (ع) است. دلیل این ادعا این است که سوره مائده از جمله آخرین سوره‌های نازل شده است و تا این هنگام موضوعات مهم دین از جمله توحید، نبوت، معاد، نماز، جهاد نازل شده بود و آنچه تا به آن روز اعلان عمومی نشده بود و از مسلمین بر آن بیعت گرفته نشده بود، همان وصایت و جانیشینی پیامبر اکرم (ص) بود؛ روایات سبب نزول آیه نیز مؤید همین مطلب است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۷۳/۲۳-۲۸۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۹-۳۲؛ نجارزادگان، ۱۳۹۱: ۱۲۰-۱۴۳؛ ابراهیمی، ۱۳۹۴: ۶۸-۸۲).

واقعه غدیر، سبب نزول آیه اکمال بوده است؛ آیه شریفه می‌فرماید: «...أَلْيَوْمَ يَسِّرَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...» (مائده: ۳). ابن‌عساکر در تاریخ دمشق سبب نزول آیه را این‌گونه نقل می‌کند: «هنگامی که پیامبر (ص) علی را در غدیر خم نصب کرد و او را با ولایت مورد ندا قرار داد، جبرئیل بر او با این آیه نازل شد: أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۲۳۷/۴۲؛ نک: خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۲۲۱/۹). پیامبر (ص) بعد از نزول آیه شریفه فرمودند: «اللَّهُ أَكْبَرُ عَلَى إِكْمَالِ الدِّينِ وَإِتْمَامِ النِّعْمَةِ وَرِضَا الرَّبِّ بِرِسَالَتِي وَالْوَلَايَةِ لِعَلِيٍّ» (خوارزمی، بی‌تا: ۱۱۷). در این آیه چهار ویژگی برای «الیوم» ذکر شده است: «روز یأس کافران، روز اکمال دین، روز اتمام نعمت و روزی که اسلام به عنوان دین، مورد رضایت الهی قرار گرفت». آنچه که می‌تواند این ویژگی‌های چهارگانه آیه را دربرداشته باشد، نصب امام علی (ع) به وصایت و جانیشینی پیامبر اکرم (ص) در روز غدیر است، زیرا کفار وقتی ببینند بعد از رحلت نبی (ص) کسی هست که راه او را ادامه دهد، دچار یأس و ناامیدی خواهند شد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵-۱۶۸-۱۷۶/ نجارزادگان، ۱۳۹۱: ۱۸۱-۱۸۴؛ ابراهیمی، ۱۳۹۴: ۸۴-۹۷). توضیح

اینکه در سال پایانی عمر پیامبر (ص) که اسلام به شوکت و جلال خود رسیده بود، بیشترین امید کفار (اعم از مشرکان، یهود، نصاری و مجوس) برای نابودی اسلام، نبود. جانشین برای پیامبر (ص) بود. نگاهی به سرگذشت ادیان پیشین، بیانگر این واقعیت است که دین در صورتی می‌تواند تداوم داشته باشد که بعد از رحلت آورندگان آن دین، افرادی به عنوان جانشین باشند که از جهت کارایی همانند آورندگان دین باشند تا دین را از خطر تحریف و دگرگونی حفظ کنند (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۶/۵). بر همین اساس، پیامبر (ص) امام علی (ع) را به جانشینی خود انتصاب کرد و این جانشینی، یأس کفار را فراهم کرد.

رایعاً، پیامبر اکرم (ص) بعد از ایراد خطبه غدیر دستور داد همه مردان و زنان با امام علی (ع) بیعت کنند و شیخین (ابوبکر و عمر) از اولین بیعت کنندگان بودند و نقل است که عمر این‌گونه با آن حضرت بیعت کرد: «بِخِ بَخِ یا علی اصْبَحْتَ مَوْلای و مولى كل مومن و مومنة» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۹۲/۴). فرمان بیعت با علی (ع) و بیعت مسلمانان با آن حضرت، دال بر این است که آن حضرت به مقام مهم و خطیری نصب شده بود که می‌بایست مردم با وی بیعت کنند و آن مقام جز وصایت و جانشینی، چیز دیگری مانند مقام دوستی (آن‌گونه که اهل سنت می‌گویند) نمی‌تواند باشد، زیرا برای دوستی با امام علی (ع) نیاز به بیعت نبود.

خامساً، حسان بن ثابت بلافاصله بعد از ایراد خطبه غدیر، از پیامبر (ص) اجازه خواست تا شعری بسراید و پیامبر (ص) به وی اجازه دادند و حسان این شعر را سرود: «فقال له: قم یا علی فانی رضیتک من بعدى اماما و هادیا، فمن كنت مولاه فهذا ولیه فكونوا له أنصار صدق موالیا» (موسوی، ۱۳۶۶: ۱۳۶۰/۹). مصرع «رضیتک من بعدى اماما و هادیا» به وضوح بر وصایت دلالت دارد.

سادساً، در برخی گزارش‌ها از حدیث غدیر، مولى بودن امیرالمؤمنین (ع) متصل به ولایت الهی شده است: «أیها الناس إن الله مولای وأنا مولى المؤمنین وأنا أولى بهم من أنفسهم فمن كنت مولاه فهذا مولى» (طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۸۰/۳). بر اساس این روایت از حدیث غدیر، هر معنایی که مولى برای خداوند داشته باشد، همان معنا برای امام علی (ع) نیز ثابت می‌شود (موسوی، ۱۳۶۶: ۲۷۰/۱۰-۲۷۳). مفسران اهل سنت صفت «مولى» خداوند در قرآن را به «متولى امور» معنا کرده‌اند؛ مثلاً در تفسیر آیه «أنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا»

(بقره: ۲۸۶) گفته‌اند: «ناصرنا و متولی أمورنا» (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۹۴/۱)، «أی أنت مالکنا و متولی أمورنا» (مراغی، بی تا، ۸۸/۳؛ نک: بغدادی، ۱۴۱۵: ۲۲۱/۱؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۳۵/۳) و در تفسیر آیه «قُلْ لَنْ يَصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا» (توبه: ۵۱) نوشته‌اند: «هُوَ مَوْلَانَا ناصرنا و متولی أمورنا» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۸۴/۳؛ نک: محلی و سیوطی، ۱۴۱۶: ۱۹۸/۱؛ مراغی، بی تا: ۱۳۵/۱۰). بنابراین مولی در حدیث غدیر معنای «متولی امور» را دارد و این معنا اثبات‌گر جاننشینی امام علی (ع) است.

۲.۲.۲. حدیث ثقلین

حدیث ثقلین از جمله احادیث مسلم نزد شیعه است که بسیاری آن را متواتر دانسته و عده‌ای دیگر بر صحت آن تأکید کرده‌اند. عده زیادی از اهل سنت نیز تصریح به صحت آن کرده‌اند. متن این حدیث در کتاب احمد بن حنبل این گونه آمده است:

قال رسولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ الْآخَرِ كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ وَعِترَتِي أَهْلُ بَيْتِي وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ؛ رسول خدا (ص) فرمود: من در بین شما دو چیز گران‌بها می‌گذارم که یکی از آن دو بزرگ‌تر از دیگری است؛ کتاب خدا که رشته‌ای کشیده شده از آسمان به زمین است و عترتم که همان اهل‌بیتم هستند و آن دو از یکدیگر جدا نمی‌شوند تا اینکه در کنار حوض بر من وارد شوند (ابن حنبل، ۱۴۲۰: ۱۷۰/۱۷).

ترمذی نیز حدیث ثقلین را این گونه روایت کرده است: «ای مردم! همانا من در بین شما چیزی را می‌گذارم که اگر آن را بگیرید، هیچ‌گاه گمراه نخواهید شد؛ کتاب خدا و عترتم که همان اهل‌بیتم هستند» (ترمذی، ۱۹۹۸: ۱۳۶/۶). حاکم نیشابوری یکی دیگر از عالمان اهل سنت است که متذکر این حدیث شده است: «ای مردم! همانا من در بین شما دو امر را می‌گذارم که اگر از آن دو تبعیت کنید، هرگز گمراه نخواهید شد؛ آن دو، کتاب خدا است و اهل‌بیتم که همان عترتم هستند» (نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۱۸/۳). بوصیری درباره صحت این حدیث می‌گوید: «هَذَا إِسْنَادٌ رَوَاهُ ثِقَاتٌ» (بوصیری، ۱۴۲۰: ۳۲۹/۶).

دلالیت حدیث ثقلین بر وصایت حضرت امیر (ع)

اولاً، پیامبر (ص) در این حدیث فرموده است: «من دو چیز در بین شما می‌گذارم» که این جمله اثبات‌کننده وصایت ائمه (ع) است، زیرا بی‌شک از این کلام متبادر می‌شود که این دو چیز را بعد از من حاکم خود بدانید و خود را محکوم هر دو قرار دهید (موسوی، ۱۳۶۶: ۶۱/۲۰).

ثانیاً، در این حدیث، پیامبر (ص) پیروی از اهل بیت (ع) را مانند پیروی از قرآن واجب دانسته است و واضح است کسانی که پیروی از ایشان مانند پیروی از قرآن واجب و لازم باشد، بعد از پیامبر (ص) زعامت و رهبری دین و جامعه را بر عهده خواهند داشت (همان، ۳۱/۲۰).

ثالثاً، حدیث مزبور بر عصمت ائمه (ع) دلالت دارد، زیرا پیامبر (ص) آنان را قرین قرآن در تبعیت قرار داده است و چون قرآن از هر باطل و خطا مبرا است، پس قرین او هم باید از هر خطا و اشتباهی معصوم باشد و هرگاه عصمت اهل بیت (ع) ثابت گردید، در امامت ایشان نیز شکی باقی نمی‌ماند.

رابعاً، عبارت «أَنْ تَضَلُّوا» بیانگر این است که تمسک به اهل بیت (ع) مانع از ضلالت و گمراهی می‌شود و واضح است کسانی که تبعیت از ایشان مانع از ضلالت باشد، خود ایشان معصوم از هر گمراهی هستند؛ بنابراین چنین عصمتی مستلزم امامت آنان است^۶ (همان، ۲۰/۸۵-۸۶). بنابراین حدیث ثقلین نیز یکی دیگر از احادیثی است که بر امامت و وصایت امام علی (ع) و دیگر ائمه (ع) دلالت دارد.^۷

۲.۳. اطلاق لفظ «وصی» به امیرالمؤمنین (ع)

علاوه بر براهین قرآنی و روایی پیشین که به جانشینی امام علی (ع) دلالت دارند، گزاره‌های دیگری نیز در روایات فریقین و متون تاریخی و ادبی وجود دارد که به صراحت بر وصایت آن حضرت دلالت دارد و آن، مواردی است که به امام علی (ع) لقب «وصی» اطلاق شده است. بررسی متون مختلف روایی، تاریخی و ادبی بیانگر این است که امام علی (ع) از صدر اسلام تاکنون به لقب «وصی» مشهور و معروف بوده است؛ بدین گونه که پیامبر اکرم (ص) او را وصی خود قرار داده و مسلمانان نیز با تبعیت از پیامبر (ص)، یکی از القاب مهم امیرالمؤمنین (ع) را «وصی» دانسته‌اند. این

درحالی است که حتی در منابع اهل سنت، به سه خلیفه اول این لقب داده نشده است. در ادامه به نمونه‌هایی از روایات و متون ادبی اشاره می‌کنیم که لقب «وصی» را برای امام علی (ع) دانسته‌اند.

۲.۳.۱. روایات

روایات متعددی در منابع شیعه و سنی نقل شده است مبنی بر اینکه امام علی (ع) از سوی پیامبر (ص) به وصایت و جانشینی انتخاب شده است که در اینجا به تعدادی از این روایات بر اساس منابع اهل سنت استناد می‌شود. بنا بر روایتی، پیامبر (ص) بعد از نزول آیه انذار: «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء: ۲۱۴)، نزدیکان خود را در دو روز پیاپی دعوت کرد و در روز دوم فرمود: «کدام یک از شما شریک رنج‌های من و کمک کار در ادای رسالت من می‌شود تا او برادر و وصی و خلیفه من در میان شما باشد؟» حضرت علی (ع) می‌فرماید: «همه افراد سکوت کردند و کسی ندای پیامبر را پاسخ مثبت نداد. اما من که کوچک‌ترین‌شان بودم گفتم: «أنا یا نبی الله اکون وزیرک علیه؛ من ای پیامبر خدا وزیر و مددکار تو می‌شوم». پیامبر گردن مرا گرفت و فرمود: «إِنَّ هَذَا أَخِي وَوَصِيَّيْ وَخَلِيفَتِي فَيَكْم. فاسمعوا له و اطيعوا؛ این، برادر و وصی و خلیفه من در میان شما است. از او فرمان برید و به گفته و دستورش گوش فرا دهید» (بغوی، ۱۴۲۰: ۴۸۱/۳؛ بغدادی، ۱۴۱۵: ۳۳۳/۳؛ نووی جاوی، ۱۴۱۷: ۱۶۲/۲؛ نک: طبری، ۱۳۸۷: ۳۲۱/۲؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۱۸۲/۷؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۶۳/۲؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۵۴۳/۱).^۱

در حدیث دیگری سلمان به پیامبر (ص) می‌گوید:

یا رسول الله! هر پیامبری وصی‌ای دارد، پس وصی شما کیست؟ پیامبر در جواب من سکوت فرمود؛ تا اینکه بعد از آن مرا ملاقات کرد و مرا خواند و فرمود: «ای سلمان!» من به سرعت به سوی او شتافتم و گفتم: لبیک! فرمود: «می‌دانی وصی موسی که بود؟» گفتم: آری، یوشع بن نون بود. فرمود: «به چه سبب او وصی موسی بود؟» گفتم: برای آنکه در آن زمان او [یوشع] اعلم ایشان بود. پیامبر (ص) فرمود: «پس وصی من و محلّ اسرار من و بهترین کسی که بعد از خود باقی می‌گذارم، کسی که وعده‌های مرا وفا می‌کند و دین مرا ادا می‌کند، علی بن ابی طالب است (طبرانی، ۱۴۰۴: ۲۲۱/۶؛ هیثمی، ۱۴۱۲: ۱۴۷/۹).

در حدیث دیگری بریده نقل می‌کند پیامبر (ص) فرمود: «إن لكل نبی وصیا و وارثا و إن علیا وصیی و وارثی»^۹ (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۳۹۲/۴۲).

۲.۳.۲. متون ادبی

لقب وصی برای امام علی (ع) چنان شهرتی داشته است که شاعران از همان صدر اسلام در اشعار خود آورده‌اند، مثلاً عمروعاص در شعر خود خطاب به معاویه می‌سراید: «فبی حاربوا سید الأوصیاء، بقولی دمٌ طُلَّ من نعتل» (امینی، ۱۴۱۶: ۱۷۳/۲)؛ بخونی که از احمقی شد هدر، بپا کردم آن جنگ و آن شور و شر/ که با سرور اوصیا از جفا، چنان جنگ خونین نمودم بپا (امینی، ۱۴۱۶: ۲۰۸/۳).

ابو الاسود دثلی (م ۶۹ ق.) در رثای اهل بیت (ع) می‌سراید: «أحب محمداً حباً شديداً، وعباساً وحمزة والوصیا» (مبرد، ۱۴۱۷: ۱۵۱/۳). مبرد درباره لقب وصی برای امام علی (ع) می‌گوید: «وصی چیزی است که برایش می‌گویند و بسیار تکرار می‌کنند» (همان، ۱۵۰/۳).

سید حمیری (۱۰۵-۱۷۳ ق.) نیز در شعر خود آورده است: «و فیهم علی وصی النبی بمحضرهم قد دعاه أمیرا / و كان الخصیص به فی الحیة و صاهره و اجتباه عشیرا» (حمیری، ۱۴۲۰: ۱۰۶)؛ در میان آنها (خاندان پیامبر) علی وصی پیامبر (ص) بود و او را در حضور همه، امیرالمؤمنین خواند و این اسم در زندگی به او اختصاص داشت و دخترش را به او داد و او را از میان عشیره‌اش برگزید.

عبدالله بن ابی سفیان درباره امام علی (ع) می‌گوید: «و منا علی ذاک صاحب خیبر و صاحب بدر یوم سالت کتائبه/ وصی النبی المصطفی و ابن عمه فمنا ذی دانیة و من ذی یقاربه» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۱/۱۴۳)؛ و علی همان خیبرگشای نامی، از ما است؛ فاتح روز بدر با ستون‌های سپاه خروشانش. «وصی» پیامبر برگزیده و پسر عمه او. چه کسی بلندی مقامش را درمی‌یابد و چه کسی بدان نزدیک می‌شود.

وقادة ام سنان بنت خیشمة بنخرشه مذحجیة این‌گونه سروده است که: «قد كنت بعد محمد خلفا كما اوصی الیک بنا فکنت وفیا / فالیوم لا خلف یؤمل بعده هیئات تأمل بعده انسیا» (ابن‌عبدربه، ۱۴۰۴: ۳۵۰/۱)؛ بعد از پیامبر جانشین او برای ما بودی، به تو وصیت کرد و تو با وفا و عامل به وصیت او بودی. امروز نیست جانشینی که بعد از پیامبر امید به او باشد و بسیار دور است بعد از پیامبر امید داشتن به انسانی، جز علی (ع).^{۱۰}

ابن ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه به ۲۳ شعر از اشعاری که در جنگ جمل و صفین سروده شده اند، استناد می‌کند که در این اشعار به لقب «وصی» برای امام علی (ع) تصریح شده است (نک: ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۱/۱۴۳-۱۵۰). وی در پایان تصریح می‌کند: «اشعاری که متضمن این کلمه [وصی] است، بسیار فراوان است و ما در این فصل، برخی اشعاری را که در دو جنگ جمل و صفین سروده شده است، آوردیم. اشعار دیگر، بیش از آن است که به شمارش آید؛ اگر بیم از پرحرفی نبود می‌توانستیم صفحات بسیار دیگری از آن بیاوریم» (همان، ۱۵۰/۱).

علاوه بر اشعار شعرا در این باره، برخی از لغت‌شناسان اهل سنت نیز در کتب لغت خود لقب وصی را برای آن حضرت مشهور دانسته‌اند، ابن منظور در لسان العرب می‌گوید: «قیل لعلی، علیه السلام، وصی لاتصال نسبه و سببه و سببه بنسب سیدنا رسول الله، صلی الله علیه و سلم، و سببه و سبته» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵/۳۹۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۰/۲۹۷؛ نک: ازهری، ۱۴۲۱: ۱۲/۱۸۷).

نتیجه

بر اساس مطالب پیش‌گفته، ادعای ابوزهو در «نبود نص معتبر بر وصایت امام علی (ع) و ساختگی بودن روایات وصایت آن حضرت از سوی شیعیان»، از دو جنبه نادرست است:

اولاً، دو حدیثی که ابوزهو برای اثبات مطلوب خود استناد کرده است، ناکارآمد هستند؛ توضیح اینکه حدیث اول مورد استناد وی، بیانگر بود و نبود کتاب اختصاصی قرآن در نزد علی (ع) است که این حدیث از جهت دلالت نافی وصایت آن حضرت نیست و حدیث دوم که بر اعتراض نکردن امام علی (ع) به سه خلیفه نخست و بیعت بی‌چون و چرای آن حضرت با آنان دلالت دارد، در تعارض با گزاره‌های معتبر از منابع فریقین است؛ گزاره‌هایی مانند: اعتراض امام علی (ع) به خلفا و احتجاج با آنها برای اثبات حقانیت خود در وصایت و همچنین گزاره‌های قرآنی، روایی، تاریخی و ادبی دال بر وصایت آن امام.

ثانیاً، براهین زیادی در کتاب‌های شیعه و سنی اثبات‌گر منصوص بودن وصایت امام علی (ع) است؛ ادله قرآنی همچون آیه ولایت (مانده: ۵۵) و براهین روایی مانند احادیث

متواتر و صحیح غدیر و ثقلین. علاوه بر این موارد گزاره‌های دیگری در روایات نبوی (ص) و متون تاریخی و ادبی وجود دارد که به صراحت حاکی از کاربرد لقب «وصی» برای امام علی (ع) است.

بنابراین دیدگاه ابوزهو و افرادی همچو او که بر نبود نصّ بر وصایت امام علی (ع) تأکید داشتند و مدعی ساختگی بودن روایات و وصایت از سوی شیعه هستند، بی‌پایه است و حقیقتاً نه تنها اثبات نمی‌شود، بلکه با ادله استوار و متقن وصایت امام علی (ع) در تعارض است.

پی‌نوشت‌ها

۱. مانند: «من مات و فی قلبه بغض لعلی بن ابی طالب، فلیمت یهودیا أو نصرانیا» (ابوزهو، ۱۴۰۴: ۹۳).
۲. مانند: «ستکون فتنة فان أدركها أحد منكم فعلیه بخصلتین کتاب الله، و علی بن ابی طالب. و فی آخره و هو خلیفتی من بعدی» (همان: ۱۴۰۴، ۹۳).
۳. این خطبه علاوه بر نهج البلاغه در دیگر مصادر و منابع شیعی و سنی، قبل و بعد از نگارش نهج البلاغه نیز آمده است؛ علامه امینی به ۲۸ منبع شیعی و سنی استناد می‌کند که این خطبه را آورده‌اند (امینی، ۱۴۱۶: ۱۱۰/۷-۱۱۵). مؤلف پرتوی از نهج البلاغه به ۸ منبع پیش از سید رضی، ۵ منبع از معاصران سید رضی و ۹ منبع از منابعی که بعد از تألیف نهج البلاغه نوشته شده‌اند، استناد کرده است. این منابع اخیر یا در سده‌های بعد از سده پنجم این خطبه را نقل کرده‌اند، لیکن از منبع یا منابعی مستقل از منابع نهج البلاغه یا متفاوت با آن‌ها نقل کرده‌اند (طالقانی، ۱۳۷۴: ۱۲۴-۱۲۸). علاوه بر این خطبه، موارد متعددی از اعتراضات امام علی (ع) به سه خلیفه اول در مواقع متعدد از حیات آن حضرت صادر شد که این اعتراضات در منابع فریقین ذکر شده است. وجود چنین گزارش‌هایی از اعتراضات آن حضرت، مؤید و اعتباربخش این خطبه نیز هست.
۴. «لم یوص النبی صلی الله علیه وسلم لعلی، ولا لغيره بالخلافة، ولم یرد عنه فی حدیث صحیح أنه عین علیا للخلافة» (ابوزهو، ۱۴۰۴: ۸۸).
۵. آیات زیادی درباره امامت امام علی (ع) نازل شده است، مانند: آیه تبلیغ (مائده: ۶۷)؛ آیه اکمال دین (مائده: ۳)؛ آیه اولی الامر (نساء: ۵۹)، آیه صادقین (توبه: ۱۱۹)؛ آیه تطهیر (احزاب: ۳۳). قاضی نورالله شوشتری در جلد دوم و سوم کتاب *إحقیاق الحق و إزهاق الباطل*، ۸۴ آیه برای امامت امیرالمؤمنین (ع) ذکر می‌کند (نک: مرعشی، ۱۴۰۹: ۲-۳). برای آگاهی بیشتر از دیگر آیات ولایت و چگونگی دلالت آنها بر امامت امیرالمؤمنین (ع) نک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۳-۴۶۴؛ رضوانی، ۱۳۸۶: ۲۰۹-۴۹۱.
۶. علامه میرحامدحسین ۶۶ دلیل درباره دلالت حدیث ثقلین بر وصایت امام علی (ع) ذکر می‌کند (نک: موسوی، ۱۳۶۶: ۲۵/۲۰-۲۰۸).
۷. احادیث زیادی بر امامت امام علی (ع) دلالت دارند، احادیثی مانند: حدیث منزلت، حدیث دار،

تحلیل انتقادی دیدگاه ابوژهو درباره اصالت احادیث وصایت امام علی (ع) / ۶۷

- حدیث ولایت، حدیث نور، حدیث سفینه، حدیث دوازده خلیفه. قاضی نورالله شوشتری در مجلدات چهارم تا هشتم کتاب *إحقات الحق و إزهاق الباطل* به ذکر احادیثی پرداخته است که بر امامت حضرت امیر (ع) دلالت دارند (نک: مرعشی، ۱۴۰۹: ۴-۸). مرحوم میرحامدحسین در کتاب شریف *عقبات الانوار* به بررسی سندی و دلالتی ۹ حدیث از احادیث دال بر امامت امیرالمؤمنین (ع) پرداخته است؛ این کتاب در ۲۳ جلد به چاپ رسیده است (نک: موسوی، ۱۳۶۶: ۱-۲۰).
۸. برای آگاهی بیشتر از منابع اهل سنت که این حدیث را روایت کرده‌اند نک: شرف الدین، ۱۴۲۶: ۲۵۲-۲۵۰. علامه شرف الدین به ۲۱ تن از عالمان اهل سنت استناد می‌کند که با گزارش‌های مختلف متذکر این حدیث شده‌اند. برای آگاهی از چگونگی صحت این احادیث نزد اهل سنت نک: همان، ۲۵۳-۲۵۴.
۹. علامه عسکری به ۱۴ سخن از دیگر معصومین (ع)، صحابه و تابعین استناد می‌کند که در آن لقب «وصی» را به امام علی (ع) استناد کرده‌اند (عسکری، ۱۴۲۶: ۲۹۹-۲۹۲/۱).
۱۰. علامه شرف الدین به ۳۲ شعر از شاعران عصر امام علی (ع) استناد می‌کند که در آن لقب «وصی» را برای امام (ع) اطلاق کرده‌اند (شرف الدین، ۱۴۲۶: ۵۸۶-۵۹۴).

منابع

- قرآن کریم، ترجمه: مهدی فولادوند.
- ابراهیمی، ابراهیم (۱۳۹۴). *غدیره؛ پیدایش و رویش*، قم: نشر تأمین. چاپ اول.
- ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد (۱۳۳۷). *شرح نهج البلاغه*، تصحیح: محمدابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن اثیر، أبوالحسن علی بن ابی‌الکرم (۱۳۸۵). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر، دار بیروت.
- ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۶۲). *الخصال*، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
- ابن بطریق، یحیی بن حسن (۱۴۰۷). *عمدة عیون صحاح الأخبار فی مناقب إمام الأبرار*، قم: جماعة المدرسین بقم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲). *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ اول.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۲۰). *المسند*، المحقق: شعیب الأرنؤوط وآخرون، بی‌جا: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية.
- ابن عبدربه، أبو عمر شهاب الدین (۱۴۰۴). *العقد الفرید*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
- ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد (۱۴۲۲). *تفسیر ابن عربی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- ابن عساکر، أبو القاسم علی بن الحسن (۱۴۱۵). *تاریخ دمشق*، تحقیق: عمرو بن غرامة العمروی، بی‌جا: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

ابن كثير الدمشقي، أبو الفداء اسماعيل بن عمر (١٤٠٧). *البدایة و النهایة*، بيروت: دار الفكر.
ابن مغازلي شافعي، ابی الحسن علی بن محمد (١٤٢٤). *مناقب ابن المغازلي الشافعي*، بيروت: دار الأضواء،
چاپ سوم.

ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤١٤). *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، چاپ سوم.
ابوزهو، محمد محمد (١٤٠٤). *الحديث و المحاشون*، بيروت: دارالكتب العربيه.
ازهری، محمد بن احمد (١٤٢١). *تهذيب اللغة*، بيروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
امینی، شیخ عبدالحسین (١٤١٦). *الغدیر فی الكتاب و السنة و الادب*، قم: مركز الغدیر، چاپ اول.
اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (١٤٢٠). *البحر المحيط فی التفسیر*، بيروت: دار الفكر.
ألوسی، سید محمود (١٤١٥). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بيروت: دارالكتب العلمیه، چاپ
اول.

بخاری جعفی، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله (١٤٠٧). *الجامع الصحیح المختصر*، تحقیق: د. مصطفى
دیب البغا، بيروت: دار ابن كثير، الإمامة، الطبعة الثالثة.

بخاری، محمد بن إسماعیل (بی تا). *التاریخ الكبير*، الدکن: دائرة المعارف العثمانية، حیدر آباد.
بغدادی، علاء الدین علی بن محمد (١٤١٥). *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بيروت: دار الكتب العلمية،
چاپ اول.

بغوی، حسین بن مسعود (١٤٢٠). *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، بيروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ
اول.

البوصیری، أحمد بن أبي بكر (١٤٢٠). *إتحاف الخیرة المهرة بزوائد المسانید العشرة*، الرياض: دار الوطن،
الطبعة الأولى.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (١٤١٨). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بيروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
ترمذی، محمد بن عیسی (١٩٩٨). *سنن الترمذی*، المحقق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب
الإسلامی.

ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (١٤٢٢). *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بيروت: دار
إحیاء التراث العربی، چاپ اول.

جصاص، احمد بن علی (١٤٠٥). *احکام القرآن*، بيروت: دار احیاء التراث العربی.
جوادی آملی، عبدالله (١٣٨٩). *تسنیم*، قم: اسراء.

حسکاني، عبيدالله بن احمد (١٤١١). *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات
وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (١٤١١). *کشف الیقین فی فضائل أمير المومنین (ع)*، تهران: وزارت
فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

حمیری، اسماعیل بن محمد (١٤٢٠). *دیوان السيد الحمیری*، تحقیق و تصحیح: ضیاء حسین اعلمی،
بيروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

تحليل انتقادی دیدگاه ابوزهو درباره اصالت احادیث وصایت امام علی (ع) / ٦٩

خطیب بغدادی، ابوبکر أحمد بن علی (١٤٢٢). *تاریخ بغداد*، بیروت: دار الغرب الإسلامی، الطبعة الأولى. الخطیب، محمد عجاج (١٤٠٠). *السنة قبل التدوین*، بیروت دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع، الطبعة الثالثة.

خوارزمی، الموفق بن احمد (بی تا). *المناقب*، تحقیق: الشیخ مالک المحمودی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، الطبعة التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة.

دینوری، ابن قتیبة أبو محمد عبد الله بن مسلم (١٤١٠). *الإمامة و السياسة المعروف بتاريخ الخلفاء*، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالأضواء، الطبعة الأولى.

رضوانی، علی اصغر (١٣٨٦). *امام شناسی و پاسخ به شبهات (امامت در آیات)*، قم: مسجد مقدس جمکران، ج ١.

رضی، ابوالحسن محمد بن طاهر (١٣٧٩). *ترجمه و شرح نهج البلاغه (فیض الاسلام)*، مترجم: سید علی نقی فیض الاسلام، تهران: موسسه چاپ و نشر تالیفات فیض الاسلام - انتشارات فقیه، چاپ پنجم.

زبیدی، محمد بن محمد (١٤١٤). *تاج العروس*، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.

زحیلی، وهبة بن مصطفى (١٤١٨). *التفسیر المنیر فی العقیلة و الشریعة و المنهج*، بیروت: دار الفكر المعاصر، چاپ دوم.

زمخشری، محمود (١٤٠٧). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ سوم.

شرف الدین، سید عبدالحسین (١٤٢٦). *المراجعات*، قم: المجمع العالمی لأهل البيت، چاپ دوم.

طالقانی، محمود (١٣٧٤). *پرتوی از نهج البلاغه*، مصحح: سید محمد مهدی جعفری، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.

طباطبایی، سید محمدحسین (١٤١٧). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

طبرانی، سلیمان ابن احمد ابوالقاسم (١٤٠٤). *المعجم الكبير*، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید السلفی، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية.

طبرانی، سلیمان بن احمد (٢٠٠٨). *التفسیر الكبير*، اربد (اردن): دارالكتاب الثقافی، چاپ اول.

طبرسی، ابو منصور احمد (١٤٣١). *الاحتجاج*، تعلیقات: محمد باقر موسوی خراسانی، قم: ذوی القربی. طبری آملی، عمادالدین ابی جعفر محمد بن ابی القاسم (١٣٨٣). *بشارة المصطفى لشیعة المرتضى*، نجف: المكتبة الحیدریة، چاپ دوم.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (١٣٨٧). *تاریخ الأمم و الملوك*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث، الطبعة الثانية.

طحاوی، ابوجعفر أحمد بن محمد (١٤١٥). *شرح مشكل الآثار*، تحقیق: شعیب الأرنؤوط، بی جا: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.

طوسی، محمد بن الحسن (١٤١٤). *الأمالی*، قم: دار الثقافة، چاپ اول.

طوسی، محمدبن حسن (بی تا). *التبيان في تفسير القرآن*، بيروت: دار احیاء التراث العربی. عسکری، مرتضی (۱۴۲۶). *معالم المدرستين*، قم: مركز الطباعة و النشر للمجمع العالمی لأهل البيت عليهم السلام، چاپ دوم.

العمری، اکرم بن ضیاء (بی تا). *بحوث في تاريخ السنة المشرفة*، بيروت: بساط. فخرالدين رازی، ابو عبدالله محمدبن عمر (۱۴۲۰). *مفاتيح الغيب*، بيروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

قاری، ملا علی بن علی بن (سلطان) محمد (۱۴۲۲). *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*، بيروت: دار الفکر، الطبعة الأولى.

قشیری، عبدالکریم بن هوزن (بی تا). *لطائف الاشارات*، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ سوم. مبارکفوری، ابوالحسن عبيدالله (۱۴۰۴). *مرعاة المفاتيح في مشكاة المصابيح*، بی جا: الجامعة السلفية، چاپ سوم.

المبرد، أبو العباس (۱۴۱۷). *الكامل في اللغة والأدب*، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الفکر العربی، الطبعة الثالثة.

محلّی، جلال الدین؛ سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶). *تفسير الجلالين*، بيروت: مؤسسه النور للمطبوعات، چاپ اول.

مراغی، احمدبن مصطفی (بی تا). *تفسير المراغي*، بيروت: دار احیاء التراث العربی. مرعشی، قاضی نور الله، (۱۴۰۹). *إحقاق الحق و إزهاق الباطل*، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، چاپ اول.

مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسين (۱۴۰۹). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق اسعد داغر، قم: دار الهجرة، چاپ دوم.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسير نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ اول. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). *آیات ولایت در قرآن*، قم: انتشارات نسل جوان، چاپ سوم. مناوی، زين الدين محمد (۱۴۰۸). *التيسير بشرح الجامع الصغير*، الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، الطبعة الثالثة.

موسوی، میر حامدحسین (۱۳۶۶). *عقبات الأنوار في إمامة الأئمة الأطهار*، اصفهان: کتابخانه امير المؤمنين، چاپ دوم.

نجارزادگان، فتح الله (۱۳۹۱). *بررسی تطبیقی آیات ولایت در دیدگاه فریقین*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: انتشارات سمت.

النسائی، أحمدبن شعيب أبو عبدالرحمن (۱۴۱۱). *سنن النسائي الكبرى*، تحقیق: د.عبد الغفار سليمان البنداری، سيد كسروي حسن، بيروت: دار الکتب العلمية، الطبعة الأولى.

نووی جاوی، محمدبن عمر (۱۴۱۷). *مراح لبید لكشف معنى القرآن المجيد*، بيروت: دار الکتب العلميه، چاپ اول.

تحليل انتقادی دیدگاه ابوژهو درباره اصالت احادیث وصایت امام علی (ع) / ۷۱

النیشابوری، أبو عبد الله الحاکم محمد (۱۴۱۱). *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
هیثمی، نورالدین علی (۱۴۱۲). *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت: دار الفکر.

علمای شیعه لبنانی و اصلاح فرهنگ عزاداری

بازتابی از اصلاح طلبی علمای ایرانی

با تکیه بر کتاب مبارزه علمای اصلاح طلب لبنان با تحریفات عاشورا

محمد رجائی نژاد*

محمد رضا بارانی**

[تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۵]

چکیده

پیوند مذهبی شیعیان امامیه ایران و لبنان، به‌ویژه از دوران صفویه، محدود به آموزه‌های مذهبی یک‌سویه عالمان لبنانی برای شیعیان ایرانی نماند و با گذر زمان دوسویه شد و منجر به تعامل فرهنگی گردید. در این دادوستد فرهنگی، گاه آسیب‌ها و ناهنجاری‌های مذهبی نیز جابه‌جا شده است. از آن میان تحریفات و خرافات عاشورا است. خانم سابرینا مرون در کتاب خود اشاره کرده است که تأثیرپذیری فرهنگ عزاداری شیعیان لبنان از ایران موجب جابه‌جایی تحریفات و خرافات عاشورایی شده است و برخی علمای اصلاح‌گر لبنانی به رهبری محسن امین در پی اصلاح آن برآمدند. در پژوهش پیش‌رو ضمن بررسی و تحلیل همین مسئله در گستره هفتادساله تاریخ مذهبی شیعیان لبنان، به اثرپذیری جنبش اصلاح‌طلبی علمای شیعه لبنان از اصلاح‌طلبی مذهبی ایرانی نیز اشاره می‌شود؛ مسئله‌ای که خانم مرون از آن غفلت کرده است. در واقع اصلاح‌طلبی مذهبی نیز دوسویه بوده است و علمای هر دو بلاد متأثر از هم بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: سوگواری عاشورا، تحریفات عاشورا، اصلاح‌طلبی، علمای لبنان و ایران.

* دانشجوی دکتری رشته تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول)، mrajaei1348@gmail.com

** استادیار گروه تاریخ دانشگاه الزهرا (س)، mrb1385@gmail.com

مقدمه

پیشینه شرق‌شناسی را که به پیش از اسلام می‌رسد، از دید تاریخی و اهداف و انگیزه‌ها می‌توان به دوره‌های گوناگون تقسیم کرد. از آن میان، در دوره پس از ظهور و پیشرفت اسلام، رویکرد دینی آن قوی‌تر است. روی کار آمدن دولت‌های شیعی، به ویژه صفویان در ایران، توجه خاورشناسان به جوامع شیعی مذهب را بیشتر کرد. پیروزی انقلاب اسلامی در ایران گرایش به مطالعات شیعی به‌ویژه عاشورا پژوهی را گسترش داد.

از شرق‌شناسان معاصر، خانم سابرینا مرون، خاورشناس فرانسوی با نگارش کتاب *مبارزه علمای اصلاح طلب لبنان با تحریفات عاشورا*، جنبش اصلاح طلبانه گروهی از علمای شیعه لبنانی به رهبری سید محسن امین را با تأکید بر مبارزه با تحریفات عاشورا (سنت‌ها و نمادهایی مانند؛ تعزیه، قمه‌زنی، زنجیرزنی، سینه‌زنی و...) تحلیل و بررسی کرده است. او که فرهنگ و نمادهای عزاداری عاشورای لبنان را متأثر از فرهنگ عزاداری ایران می‌داند، معتقد است برخی از آداب و نمادهای سوگواری ایرانی همراه با خرافات به لبنان منتقل شده و مبارزه علمای اصلاح طلب لبنان با خرافات و تحریفات عاشورا، به نوعی مخالفت با فرهنگ ایرانی نیز هست.

با اینکه پژوهش خانم مرون با جنبش اصلاح طلبانه مشروطیت ایران که علما و روحانیت، نقش برجسته و اساسی در آن داشتند، هم‌زمان است؛ اما نقش تأثیرگذار جنبش اصلاح طلبی علمای ایرانی بر لبنان را نادیده گرفته و مورد بررسی قرار نداده و تنها با اشاره‌ای کوتاه از آن رد شده است. به نظر می‌رسد این کوتاهی و غفلت خواسته یا ناخواسته ضعف اثر او است؛ هدف این مقاله نیز پرداختن به همین مسئله است؛ در واقع ما در پی اثبات این فرضیه هستیم که همان‌گونه که سده‌های پیاپی دو فرهنگ شیعی ایران و لبنان با هم پیوند داشتند و متأثر از هم بودند، روح حاکم بر آیین‌ها و نمادهای سوگواری شیعیان لبنان در عاشورا متأثر از آیین و مراسم و نمادهای ایران بوده است، جنبش اصلاح طلبی علمای مذهبی آن کشور درباره تحریفات عاشورا نیز متأثر از جنبش‌های احیاء علمای و نهضت‌های اصلاح طلبی ایران و ایرانیان بوده است.

در این مقاله قصد داریم با تکیه بر رویکرد پدیدارشناسانه و استفاده از روش توصیفی - تحلیلی ضمن پاسخ به این پرسش که جنبش اصلاح طلبی علمای شیعه لبنانی در تاریخ معاصر چه تأثیری از اصلاح طلبان ایرانی گرفته است، اثبات کنیم در امتداد

پیوستگی و اثرگذاری متقابل فرهنگی میان شیعیان ایران و لبنان، رویکرد اصلاحی علمای لبنان برای مقابله با آسیب‌های سوگواری و عزاداری عاشورا نیز متأثر از جنبش اصلاح‌طلبی علمای ایران بوده است.

خانم مروان از پیوند و تأثیر اصلاح‌طلبی ایرانی بر اصلاح‌طلبی لبنانی غفلت کرده و موجب شده است خواننده کتاب به این شبهه برسد که مبارزه علمای اصلاح‌طلب لبنانی با تحریفات عاشورا، به نوعی مخالفت و مبارزه با فرهنگ ایرانی بوده است.

مفهوم‌شناسی

مفاهیم اساسی این پژوهش عبارت است از: «احیاء» از ریشه «حی»، به معنای جان‌بخشی، تجدید حیات، زندگی دوباره، رونق تازه است. این واژه به معنای برپایی و برگزاری مراسم نیز آمده است (آذرنوش ۱۳۷۹: ۱۵۰-۱۵۱؛ انوری ۱۳۸۱: ۱/ ۲۷۷).

همچنین «اصلاح» واژه عربی از ریشه صلح به معنای به‌سازی، بازسازی، مرمت، تجدید بنا، برطرف کردن عیب و نقص و ویرایش و درست کردن آمده است (آذرنوش ۱۳۷۹: ۳۷۰؛ انوری ۱۳۸۱: ۱/ ۴۴۲). اصلاحات (جمع اصلاح) در امور مختلفی از جمله اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... کاربرد دارد و به معنای به سامان آوردن و ایجاد تغییرات مطلوب است (همان). واژگانی مانند اصلاح‌طلب، اصلاح‌پذیر، اصلاح‌طلبانه، اصلاح‌طلبی، اصلاحی و اصلاحیه از این ریشه است (انوری، ۱۳۸۱: ۱/ ۴۴۳). در عرف متداول سیاسی و اجتماعی نیز به معنای سامان دادن‌های آرام و تدریجی آمده است (آشوری ۱۳۸۰: ۷۲). به‌طور کلی «اصلاح» در فرهنگ اسلامی، تدبیر و تلاش برای هرچه نزدیک‌تر کردن خود و دیگران به وضعیت مطلوب با استفاده از همه راهکارها و امکانات است.

پس دو واژه احیاء و اصلاح، هرچند در معنای لغوی و اصطلاحی از جهاتی متمایزند، اما برای یاری رساندن به بازسازی مطالعات و تفکر دینی در جامعه، بار معنایی مشترکی داشته، ملازم یکدیگراند و رابطه عموم و خصوص من‌وجه دارند؛ یعنی پاره‌ای برداشت‌ها و نوآوری‌ها در فهم دین، به اصلاحات و تغییرات اجتماعی نیز منجر می‌گردد یا در همان محدوده مباحث معارف دینی باقی می‌ماند. با این نگاه منظور ما در مقاله، تلفیقی از معانی احیاء و اصلاح‌طلبی است.

۱. شناسه کتاب خانم مروان

کتاب مبارزه علمای اصلاح طلب لبنان با تحریفات عاشورا ترجمه فصل ششم از کتاب قطور یک اصلاح طلبی شیعی: علما و اندیشمندان جبل عامل از پایان امپراطوری عثمانی تا استقلال لبنان است.^۱ اصل کتاب نیز همان رساله دکترای خانم مروان، با عنوان نهضت اصلاح‌گری شیعه، علما و ادبای جبل عامل لبنان است که به معرفی جنبش اصلاح طلبی علما و بزرگان مذهب شیعه در جبل عامل لبنان، در پایان دوران امپراطوری عثمانی و به هنگام تشکیل دولت لبنان (۱۸۸۰-۱۹۴۳) پرداخته است.

نویسنده کتاب، خانم دکتر سابرینا مروان (Sabrina Mervin)، یکی از استادان برجسته شیعه‌شناسی دانشگاه سوربن فرانسه، نامی آشنا برای شیعه‌شناسان و پژوهشگران علوم اجتماعی است. او دارای دکترای زبان و ادبیات عربی از مؤسسه ملی زبان‌های شرقی است و مطالعات خود را بر شناخت شیعیان در لبنان، عراق و ایران متمرکز کرده است. کتابی که پایه این مقاله است، ترجمه دکتر فرشتیان است که در ۱۶۸ صفحه به‌وسیله نشر حبیب منتشر شده است. این کتاب یک پیش‌گفتار مفصل از مترجم و دو بخش با هفت فصل دارد.

بخش اول: حلقه دانشمندان جبل عامل و بدعت‌ها، شامل دو فصل؛ فصل اول، شیعه و بدعت؛ فصل دوم، اختلاف در مورد حمل و نقل جنازه اموات به کربلا و نجف. بخش دوم: اصلاح مراسم عاشورا، شامل پنج فصل؛ اول، آداب و اعمال این مراسم؛ دوم، از رفورم و اصلاح موسی شراره تا ورود مراسم فارس‌ها؛ سوم، اصلاحات محسن امین؛ چهارم، تفرقه و اختلاف (فتنه)؛ پنجم، عبدالحسین شرف‌الدین.

خانم مروان تلاش کرده است جنبش اصلاح طلبی علمای شیعه این مقطع از تاریخ لبنان را تبیین و ویژگی‌های آن را تجزیه و تحلیل کند (مروان، ۱۳۸۷: ۴۱). همچنین با بهره‌گیری از روش تاریخی‌گری به زمینه‌ها و علت‌ها و ریشه‌های تاریخی عزاداری و تحریفات آن در لبنان اشاره کرده (همان، ۱۴۲ و ۱۳۴)، نشان دهد چگونه برگزاری این مراسم از چارچوب مذهبی خارج و تبدیل به نمایش، حادثه، بازار تجاری و گاه تفریحی شده است. آسیبی که امروزه نیز در جوامع مذهبی شیعی شاهد آن هستیم و به نوعی هنوز چالش بین اصلاح طلبی و سنت‌گرایی ادامه دارد.

۲. جریان اصلاح طلبی در میان علمای شیعی لبنان

در تاریخ اسلام حرکت‌ها و نهضت‌های اصلاحی فراوانی وجود داشته است که درصدد احیا و اصلاح دین و سنت و بازگشت به اصول اولیه و عاری از خرافات و تحریفات بوده‌اند (الگار، ۱۳۶۲: ۳۶ - ۳۷). در تاریخ معاصر نیز مواجهه مسلمانان با تمدن غرب موجب بروز تفکر اصلاح طلبی در بین مسلمین شد؛ به خصوص از نیمه دوم قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که غرب تأثیر زیادی بر حیات فرهنگی و سیاسی - اجتماعی مسلمین و ظهور جریان‌های اصلاح طلبانه گذاشته است (پاشاپور، ۱۳۸۲: ۷۰؛ رشیدی، ۱۳۹۲: ۱۶۵). بهترین واژه برای توصیف جنبش‌هایی که در کشورهای ایران، شمال آفریقا، ترکیه، افغانستان، هندوستان، مصر، سوریه و لبنان ظهور کرده است، اصلاح طلبی اسلامی است. زیرا این نهضت‌ها هدف خود را زدودن غبار انحراف و بدعت از سیمای اسلام برای دستیابی به اسلام نخستین و راستین قرار داده‌اند (مطهری ۱۳۷۲: ۱۳؛ شیرودی ۱۳۹۰: ۲۱). حال با این توصیف و با توجه به مفاهیم اصلی پژوهش، آیا منظور از اصلاح طلبی نزد اهل سنت و شیعه یکی است؟

۲.۱. اصلاح طلبی سنی - شیعی

خاورشناسان بین اصلاح طلبی سنی و شیعی تفاوت قائل‌اند؛ اصلاح طلبی و مبارزه با خرافات و انحرافات - به‌ویژه در سده‌های اخیر - با دو شیوه متفاوت میان شیعیان و سنیان به پیش رفته است. عالمان سنی مذهب فرهنگ اصلاح طلبی را رجوع به اسلام اصیل و پیشینیان (سلف)، احیای دوباره خلافت اسلامی، گشایش باب اجتهاد و... می‌دانند (مرون، ۱۳۸۷: ۳۷ - ۳۸) و مبارزه با خرافات و انحرافات را هم بیشتر در مبارزه علیه فرهنگ و بعضی آداب و سنن جامعه شیعه، مثل زیارت قبور ائمه و بزرگان دین و مذهب و سوگواری برای آنان و... می‌بینند (همان، ۹ و ۴۷ - ۴۸)؛ اما، نگاه شیعه این‌گونه نیست؛ شیعه با اعتقاد به مهدویت و انتظار فرج، نگاه به آینده دارد، نه گذشته؛ همچنین در کل، آداب و اعمالی چون زیارت و توسل و سوگواری و... را تأیید می‌کند و اگر در این زمینه اختلافی هم بین شیعیان باشد در جزئیات و شیوه آن است (همان، ۱۰ و ۳۸). به اعتقاد عالمان شیعی چنین اعمالی از طرف شیعیان نوعی هویت‌بخشی و انسجام معنوی را در پی دارد و با روح فرهنگ دینی سازگار است، فقط باید با بعضی از شیوه‌ها و

رفتار و کردار ناپسند که در طول تاریخ از فرهنگ‌های مختلف وارد فرهنگ شیعه شده است، مبارزه کرد (همان: ۱۰، ۱۱، ۳۹ - ۴۸).

شماری از علمای شیعه لبنان نیز در همین راستا بود که تلاش کردند تا خرافات و انحراف در عزاداری امام حسین (ع) را کنار زده، شیعیان را از سوگواری‌ها و اعمال خلاف دین و مذهب و عرف جامعه لبنان دور کنند. در این راستا برخی بر جنبه‌ها و کارکردهای فرهنگ سوگواری عاشورا تأکید داشته‌اند؛ گروهی کارکرد آموزشی آن را ارجح دانسته و پاره‌ای هم بر جنبه‌های سیاسی و توان نهفته بسیج اجتماعی - سیاسی آن توجه کرده‌اند؛ اما، خانم مرون عالمان شیعی لبنان را به دو طیف «اصلاح‌طلبان» و «سنت‌گرایان» تقسیم کرده است و سیدمحسن امین را در رأس اصلاح‌گرایان و سید عبدالحسین شرف‌الدین را رهبر سنت‌گرایان معرفی می‌کند (همان، ۱۳-۱۴).

۲.۲. سنت‌گرایان

سنت‌گرایان لبنانی کسانی بودند که در عین مخالفت با خرافات و بدعت‌های عزاداری، به برپایی مجالس سوگواری حسینی به هر شکلی تأکید داشتند و آن را موجب تحکیم و انسجام و تثبیت شیعه می‌دانستند. آنها معتقد بودند اصلاحات در این زمینه، موجب سوءاستفاده مخالفان و دشمنان، به ویژه افراطیون اهل سنت می‌شود (همان: ۱۳۶ - ۱۴۰). رهبری این طیف با سید عبدالحسین شرف‌الدین، ساکن صور لبنان بود که فعالیت سیاسی و اجتماعی پررنگ‌تری داشت و همراه با هوادارانش دارای راهبرد سیاسی بود؛ از این رو تلاش می‌کرد از مراسم عاشورا به عنوان ابزاری برای احیای تشیع و انسجام اجتماعی - سیاسی و به صحنه کشیدن شیعیان استفاده کند، نه اینکه وقت و انرژی خود و شیعیان را صرف درگیری و مبارزه با عقاید و آداب و رسوم سنتی و توده مردم کند (همان، ۱۳-۱۴). به همین دلیل برابند نظرات و مواضع و عمل ایشان به گونه‌ای بود که توده‌های مخالف جریان اصلاحات، یعنی شرف‌الدین و پیروانش را پرچمدار و حامی سنت‌های سوگواری عاشورا می‌دانستند (همان، ۱۳۵ - ۱۴۲).

شرف‌الدین در گستره فراگیر برنامه‌ها و کارهای دینی و مذهبی دارای گرایش‌های اصلاحی بود و احیاگری و اصلاح را در قالب تأسیس نهادهای آموزشی، پرورشی، بهداشتی و خدماتی پیش می‌برد. همچنین برای بالا بردن جایگاه سیاسی و اجتماعی

شیعیان لبنان تلاش می‌کرد با بنیان‌گذاری مجلس مشورتی، به ارزیابی وضعیت جهان اسلام پرداخته، با برنامه‌های راهبردی در برابر مسائل بین‌المللی تصمیم صحیح اتخاذ کند؛ یا اینکه با تأسیس باشگاه بزرگی به نام «نادی الامام جعفر الصادق» که بیشتر به صورت یک نهاد علمی، اجتماعی و دینی عمل می‌کرد، سعی داشت برای زدودن جهل و خرافه‌گرایی از جوامع اسلامی اثرگذار باشد (شرف‌الدین، ۱۹۵۰: ۸۱-۸۲)، اما چون در زمینه تحریفات و خرافات سوگواری عاشورا به باور توده مردم احترام می‌گذاشت و معتقد بود نباید اعتقادات و آداب و رسوم مذهبی شیعیان را زیرسؤال برد و تشکیک کرد، او را مخالف اصلاحات می‌دانستند.

به نظر می‌رسد شرف‌الدین خرافه‌زدایی از سوگواری امام حسین (ع) را در اولویت نمی‌دید و معتقد بود اگر رویدادهای ملال‌انگیز اهل بیت (ع) به صورت نمایش برگزار شود، اثر خوبی بر دل‌ها خواهد گذاشت، ولی این برنامه باید از روی اصول صحیح به اجرا درآید (همو، ۱۹۸۱: مقدمه). نقطه اختلاف ایشان با دیگر عالمان اصلاح‌طلب لبنانی در همین جا بود؛ زیرا محسن امین تأکید می‌کرد در عزاداری‌ها باید از سیره ائمه (ع) پیروی کرد و اگر آن بزرگواران تصریحی در این امور نکرده‌اند، باید از شیوه‌ای منطقی و عاقلانه متابعت نمود و از خرافات و اعمال تقلیدی و وارداتی دوری کرد (امین ۱۹۷۳: ۲۴).

۲.۳. اصلاح‌طلبان

عالمان اصلاح‌طلب لبنانی در پی آن بودند که با ایجاد تشیعی سازمان‌یافته و منسجم و به دور از هیاهوی سیاسی و اجتماعی، بتواند از ناهنجاری‌ها و انحرافات و خرافات آن بکاهد و آن را پالایش کنند و نظم و سیاق دهند. آنها می‌خواستند فرهنگ غنی محرم و عاشورای حسینی مبرا از ناپاکی و ناخالصی شود و چهره‌ای ناب و به دور از آلودگی از تشیع ارائه دهند. محسن امین رهبر این گروه، در عین حال که از عقاید و بعضی نمادها و عناصر شیعی مثل تعظیم و تکریم مقابر ائمه و بزرگان دینی دفاع می‌کرد و زیارت قبور آنان و شفاعت را سنتی حسنه و مشروع می‌دانست (مرون ۱۳۸۷: ۴۸-۴۹)، اما نسبت به رسوم و عادات و آداب عامیانه شیعیان که برخلاف رویه عقلایی و اصول دینی بود، انتقاداتی داشت؛ سنت‌های عامیانه‌ای مثل سحر و جادو، تبرک جستن به درخت و دیگر اشیاء مقدس (همان، ۵۰). محسن امین از نگاه تاریخی، اعمالی چون تعزیه (شبیه‌خوانی)،

قمه‌زنی، زنجیرزنی و سینه‌زنی (لطم)، شاه حسینی (عملی شبیه زنجیرزنی، ولی با چوب؛ هر عزادار چوبی یک‌متری به دست گرفته و با بالا و پایین آوردن آن یا حسین و شاه حسین می‌گوید. چوب نشانه شمشیر است)، جیغ زدن و فریاد کردن که در زمان قدرت شیعه چون زمان آل بویه رواج داشت را غیرواقع می‌دانست (همان: ۶۷ و ۱۱۲؛ امین، ۱۹۷۳: ۳۱).

وی با استدلال و برهان ثابت می‌کند قمه‌زنی و برخی دیگر از خرافات رایج در عزاداری امام حسین (ع)، نه تنها ثوابی ندارد، بلکه از نظر شرع مقدس حرام و از کارهای شیطان است (مرون ۱۳۸۷: ۱۳).

در پی انتشار این اثر که با هدف پاک‌سازی مجالس مذهبی از بدعت‌ها و گمراهی‌ها انجام شد، توده مردم چنان در برابرش موضع گرفتند که برخی دوستانش خطر «انقلاب عوام» را به وی گوشزد کردند (امین، ۱۹۶۰: ۱۰/۳۶۳). حتی گروهی از گویندگان مذهبی در مسجدها او را گمراه دانستند و برخی با اندک سرمایه خود بر او تاختند و از او مجسمه کفر ساختند (همان)؛ اما او پا پس نکشید و سالیان بعد نیز برای اصلاح‌گری و مخالفت با تحریفات و خرافات مجالس سوگواری عاشورا جزوات و کتاب‌های دیگری نوشت و منتشر کرد؛ از جمله *لواقیط الاشجان فی مقتل الامام ابی‌عبدالله* (زخم‌های غم در مقتل امام ابی‌عبدالله)؛ *اصدق الاخبار فی قصه الاخذ بالثار* (حکایت‌های واقعی درباره قضیه انتقام)؛ *الدر النضید فی مراثی السبط الشهید* (گوهری در مرثیه نوه شهید پیامبر) (مرون، ۱۳۸۷: ۹۸)؛ *المجالس الثنیه فی مصائب و مناقب العتره النبویه* (همان، ۹۹).

محسن امین قصد داشت با این مطالب مستند، محتوای مجالس را تبیین و مشخص و منزه کند؛ شهادت امام حسین (ع) را از افسانه‌ها و اشتباهات تاریخی و خرافات و گفتار و اعمال وهن‌آلود پاک و پیراسته سازد و به قول خودش بین «دانه‌های مفید و علف‌های هرزه» جدایی افکند (همان، ۱۰۰).

محسن امین با تشکیل مدرسه و کلاس‌های آموزشی و تربیت روضه‌خوانان و مداحان نیز به جنگ خرافات و تحریفات عاشورا رفت. در همین کلاس‌ها بود که یاد می‌داد چگونه به منابع اصیل و دست اول دینی و مذهبی مراجعه کنند و احادیث و اخبار صحیح و غیرصحیح را تشخیص دهند (همان: ۱۰۱؛ امین، ۱۹۷۳: ۱۸؛ همو، ۱۹۷۴: ۹۱ پاورقی).

محسن امین مراسم مخصوص ماه محرم را در روزها و زمان‌های خاصی از سال گسترش می‌داد و در راستای اصلاحات از آنها بهره می‌گرفت و از این طریق اعتقادات و باورهای دینی توده مردم را توسعه و جهت می‌داد و اسلام شیعی آگاهانه را ترویج و معرفی می‌کرد. با همین دیدگاه از ۱۹۲۴ م. (۱۳۰۳ ش.) شبیه‌خوانی، قمه‌زنی، زنجیرزنی و... را در دمشق ممنوع کرد و گفت این اعمال با این کیفیت و سوسه شیطانی است و عاشقان واقعی حسین (ع) را از او دور می‌کند و موجب بدعت‌ها و محرمات می‌شود (مرون ۱۳۸۷: ۱۰۴).

یکی دیگر از اقدامات اصلاح‌طلبانه محسن امین ارتباط و حمایت از اقدامات دیگر علمای اصلاح‌طلب، از جمله عراق و ایران بود (همان: ۱۱۷). هرچند سید محسن امین از سوی اغلب جامعه شیعه به شدت تحت فشار بود و طرد شد، اما موافقانی نیز داشت که بارزترین آنها شیخ محسن شراره از علمای جبل عامل بود که در دفاع از او در مجلات می‌نوشت. شیخ محمد گنجی نیز با نوشتن کتاب *کشف التمیوه عن کتاب التنزیه* از او پشتیبانی کرد (الگنجی، ۱۳۴۷: ۲۹).

همچنین در جانب غیرحوزوی، مقالاتی عموماً با نام‌های مستعار، به حمایت از او در مجلات مختلف منتشر می‌شد. اما این حمایت‌ها در مقابل موج گسترده مخالفت آشکار علما سود چندانی نبخشید و سید محسن امین حتی در سرزمین مادری خود یعنی جبل عامل نیز مورد غضب اکثریت جامعه شیعه قرار گرفت و نظرات او که داعیه اصلاحی داشت، به شدت مورد انکار قرار گرفت و طرد شد (امین ۱۹۶۰: ۱۰ / ۳۸۰؛ مرتضی عاملی، ۱۴۲۵: ۳۵-۳۶).

۳. جریان جنبش اصلاح‌طلبی علمای ایرانی دوره مشروطه

زمینه‌های بیداری و تجددخواهی در ایران بسیار متنوع و پیچیده بوده است. ارتباط با دنیای غرب، اعزام دانشجویان به غرب، سفرنامه‌ها، تأسیس مدارس جدید، ترجمه آثار غربی، مطبوعات، روشنگری روشنفکران و... (آدمیت، ۱۳۴۰: ۴۰؛ اکبری، ۱۳۷۹: ۷۹ و ۸۱؛ آبراهامیان، ۱۳۷۹: ۵۷) از جمله آنها است. در این بین مدارس جدید در ایجاد نواندیشی و نهضت فکری مردمان ایران نقش بیشتری داشت و فرصتی برای استعدادهای بالقوه داخل کشور فراهم ساخت تا در راه اصلاحات قدم بردارند و رفته‌رفته عادات ذهنی

خود را - که گاه با خرافات دینی نیز همراه بود- کنار نهاده، به مبارزه با موهومات پردازند؛ در رأس این طیف، علمای اصلاح طلب حضور داشتند (شیرودی، ۱۳۹۰: ۲۱؛ مطهری ۱۳۷۲: ۱۳).

به جریان اصلاحی دوران مشروطه، از زوایای مختلف می توان نگریست؛ یکی بر اساس طیف های درگیر، یعنی جریان اصلاح طلبی و روشنفکری روحانیان و عالمان دینی و دیگر بر اساس طیف غیرروحانیان. در این مجال بر اساس نگرش اصلاح گران روحانی و عالمان دینی و با نگاهی گذرا به جریان غیرروحانی به بررسی موضوع پرداخته می شود.

۳.۱. اصلاح طلبان غیرروحانی

جریان روشنفکری غیرروحانی، خود به گروه های متفاوت تقسیم می شوند، عده ای با قبول مبانی کامل تجدد غربی بسیاری از عناصر و رسوم و نمادهای دینی مسلمانان و شیعیان و به ویژه سنت عزاداری شیعیان را برنافتند و مورد هجمه قرار دادند. میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۲۲۷-۱۲۹۵ ق.) از پیشاهنگان روشنفکری این جریان بود (اکبری، ۱۳۷۹: ۹۳-۹۴؛ آخوندزاده، ۲۰۱۶: ۲۱۳).

میرزا آقاخان کرمانی (۱۲۷۰-۱۳۱۴ ق.) نیز از نخستین کسانی هستند که از طریق رمان و نمایشنامه نویسی و ادبیات از ناروایی های اجتماعی و سنت های خرافی انتقاد کرده، به شدت آیین سوگواری امام حسین (ع) را نقد می کند (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۰۶).

احمد کسروی (۱۳۰۷-۱۳۶۴ ق.) نیز کسی بود که نقدهای زیادی بر نمادهای سوگواری عاشورا داشت. مراسمی چون سیاه پوشیدن، نخل برداری، قمه زدن، شبیه سازی، دسته راه انداختن و... را نادرست می دانست (کسروی ۲۰۱۱: ۱۸). این جریان را می توان در عصر مشروطه و پس از آن تا زمان رضا شاه و پهلوی دوم تا به امروز دید.

برخی از روشنفکران غیرروحانی هم بودند که با داشتن دغدغه دینی و احترام به متن اصلی دین، بر تفسیر و اجتهاد جدید از دین و تطبیق آن با نوآوری تأکید می کردند. کسانی مانند جلال آل احمد و دکتر علی شریعتی به مسائل فرهنگ عزاداری و تحریفات عاشورا نیز نظری داشتند. جلال آل احمد قشری گری های متعصبانه مذهبی را خلاف

اسلام می‌دانست و انجمنی به نام «اصلاح عقاید دینی مردم» تشکیل داد که به نفی اعمالی چون قمه‌زنی و قفل‌بندی و مانند اینها پرداخت (میرزایی، ۱۳۸۰: ۶ و ۸). همچنین در همین زمان کتاب *التنزیه الاعمال الشیعه* سید محسن امین را با عنوان *عزاداری‌های نامشروع* به فارسی ترجمه کرد.

۳.۲. اصلاح طلبان روحانی

یکی از اقدامات اصلاحی علمای شیعه، کوشش در اصلاح فرهنگ عزاداری مذهبی شیعیان بوده است؛ پیرایش و به‌سازی عناصر و مؤلفه‌هایی از مذهب شیعه که در دوره‌های مختلف تاریخی به‌ویژه بعد از صفویان در معرض انحرافات و خرافات قرار گرفت. گرچه در هر دوره شاهد مبارزه با آسیب‌ها و انحرافات از سوی فقها و عالمان بوده‌ایم، اما مواجهه جدی و روشمند با انحرافات و آسیب‌ها از ورود مدرنیسم مشروع و با جنبش مشروطه به اوج خود رسید و تا دوره نخست سلطنت محمدرضا پهلوی ادامه داشت (محمدی، ۱۳۹۰: ۲۸۳؛ گودرزی، ۱۳۸۳: ۴۸).

از گذشته، عالمان شیعی زیادی بودند که به اصلاحات متون و احادیث و خرافات در دین برخاستند. یکی از نخستین کسانی که در تاریخ معاصر شیعه به‌درستی مبارزه با تحریفات و خرافات عاشورا را آغاز کرد، میرزا حسین (محدث) نوری است. کتاب *لؤلؤ و مرجان* او نخستین تالیفی است که درباره اصلاح روضه‌خوانی و پاکسازی آن نوشته شده است (آلاندوزلی، ۱۳۸۱: ۱۷۳ - ۱۷۶). تا پیش از او از برخوردهای انتقادی خبری نبود و اگر هم بود، سطحی به نظر می‌رسید. وی با نگارش کتاب *لؤلؤ و مرجان* تحریفات عاشورا را متذکر شد (همان). پس از ایشان می‌توان از سید عبدالحسین شوشتری نام برد که کتاب *اکسیر السعاده فی اسرار الشهاده* را در سال ۱۳۱۹ ق. نگاشت. وی با اینکه بر عزا و گریستن بر ائمه فضیلت خاصی - مقدم بر تمام معارف، طاعات و عبادات - قائل است، اما آن را به تحقق شرایطی که مهم‌ترین آنها تحریفی نبودن آن است، منوط می‌دانست (صالحی، ۱۳۸۶: ۱۶).

شیخ محمدباقر خراسانی بیرجندی نیز با تألیف کتاب *کبریت احمر فی شرایط المنبر* (۱۳۳۰ ق.) در صدد اصلاح خرافات و موهومات از آداب منبر و وعظ برآمد. همچنین شیخ عباس قمی، از شاگردان محدث نوری به پیروی از استادش حساسیت خاصی به

نقل‌های ساختگی داشت و کوشید تا نفس‌المهموم را براساس متون صحیح بنویسد و حادثه کربلا را بازسازی کند (بیرجندی، ۱۳۸۵: ۷).

در دوران مشروطه نیز برخی از علمای ایرانی در عین مشروطه‌طلبی و اصلاح‌طلبی سیاسی و اجتماعی، به اصلاحات فرهنگی و مذهبی نیز توجه داشتند. کسانی چون آخوند خراسانی، میرزا محمدحسین تهرانی نجل میرزا خلیل، شیخ عبداللّه مازندرانی (مراجع سه‌گانه نجف در صدر مشروطیت)، شیخ محمداسماعیل محلاتی، میرزا محمدحسین نائینی، سید عبداللّه بهبهانی و سید محمد طباطبایی مخالف خرافات و تحریفات دینی و مذهبی بودند و در پی اصلاح بودند (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۶: ۲۰؛ فردید ۱۳۸۴: ۳۵).

میرزای نائینی، خرافه‌های دینی را بازگو کرده، معتقد بود اندیشه‌های خرافی، دین اسلام را از حل مسائل و مشکلات اجتماعی و سیاسی جامعه ناتوان می‌سازد (نائینی ۱۳۶۱: ۷۵، ۲۷، ۲۸). ایشان حتی طی فتوایی استفاده از هرگونه امور ناپسند را که شایسته سوگواری و شاعر حسینی نبود، جایز ندانستند. به‌گونه‌ای که ضمن تأیید عمل شبیه‌خوانی، این قید را بیان نمود که شعائر مزبور باید از هرگونه امور ناپسند که شایسته چنین شعاری نیست، پاک باشد.

آیت‌الله کاشف الغطاء نیز به سوگواری به شکل شبیه‌خوانی حساس بود و می‌گفت: سعی کنید عزاداری را از کارهایی که با حزن و عزا جور در نمی‌آید، جدا کنید؛ زیرا عزاداری برای زنده ساختن فلسفه قیام امام حسین (ع) است، نه برای قصه‌گویی، نمایش و وقت‌گذرانی. بکوشید مراسم سوگواری را بدون نقص برگزار کنید و مردم را به یاد خدا بیاندازید و ایمان آنها را زیاد کنید (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۶: ۲۱).

آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی نیز معتقد بود به کار بردن شمشیرها (قمه‌زنی) و زنجیرها و طبل‌ها و بوق‌ها و کارهایی مانند این امور که امروزه در دسته‌های عزاداری و در روز عاشورا معمول است، همگی حرام و غیرشرعی است (الخلیلی ۱۹۸۷: ۸/۳۷۸، پاورقی؛ الخلیلی ۱۹۶۳: ۳/۲۰۷). اینها نشانگر نگرانی و بیم علما از تثبیت خرافات به نام ارزش‌ها و شعائر دینی و مذهبی بوده است. ایشان که در آن زمان مقام ریاست تامه و

مرجعیت عامه شیعه را داشتند، به طرفداری از محسن امین عاملی و کتاب *التنزیه* وی، این فتوا را صادر کرد (مسائلی، بی تا: ۸۶). زمانی هم که سید محسن امین به زیارت نجف که سرسخت ترین مخالفانش آنجا بودند، رفت؛ سید ابوالحسن اصفهانی از او استقبال و پذیرایی شایانی کرد؛ طوری که مردم تشویق شدند و از همه طبقات به دیدار محسن امین رفتند (امین، ۱۹۶۰: ۳۸۰).

بنیان‌گذار حوزه علمیه قم، شیخ عبدالکریم حائری نیز در پی اصلاحات بود؛ تعزیه و عزاداری را با پیام واقعی عاشورا ناسازگار می‌دانست؛ از این رو تلاش کرد با تحریم چنین اعمالی از رواج رویه‌های نادرست سوگواری و کارهای خرافی به نام دین و امام حسین (ع) جلوگیری کند (بصیرت‌منش، ۱۳۷۶: ۱۳۶). در گامی دیگر، پاره‌ای از مجلس‌های تعزیه و شبیه‌خوانی را تبدیل به مجالس روضه‌خوانی کرد (خمینی، ۱۴۱۲: ۱۷۳). اقتدار او سبب شد در محافل تعزیه قم مجلس‌گردانان و صاحبان مجالس به احترام حاج شیخ، در پی برگزاری تعزیه‌های ناپسند نباشند و عزاداران را از چنین کارهایی بازدارند.

جعفر الخلیلی (متولد ۱۳۲۲ ق.) ایرانی‌الاصول ساکن نجف نیز با تأسیس چند روزنامه که بعضی از آنها به وسیله حکام وقت بسته شد و با تألیفات بسیاری مثل *موسوعة العتاب المقدسه* و *هکذا عرفتهم*، خرافات را نفی و محفل‌های مذهبی را اصلاح کند. او از معدود حامیان و پیروان سرسخت سید محسن امین در نجف بود (امین، ۱۹۶۰: ۱۰/۳۸۲؛ الخلیلی ۱۹۶۳: ۲۱۶/۱).

در بصره نیز سید مهدی قزوینی که خود آغازگر اصلاحات بود، به حمایت از سید محسن امین برخاست و در آثار خود به انتقاد از قمه‌زنی پرداخت (قزوینی، ۱۳۴۵: ب: ۴ و ۵؛ حسون، ۱۴۳۲: ۱۸۰ - ۱۹۰؛ امین ۱۹۷۳: ۳۰ - ۳۱). وی اعتقاد داشت استفاده از آهن، یعنی زنجیر و قمه در مراسم عزاداری حدود را یک قرن قبل مردمانی که تسلط زیادی به قوانین شریعت نداشتند، پدید آورده‌اند (قزوینی ۱۳۴۵ الف: ۱۱۲ و ۱۱۳)؛ پس ریشه دینی ندارند و باید کنار گذاشته شوند.

همچنین شیخ محمد گنجی در راستای اصلاحات سال ۱۳۴۷ ق.، فتوای علمای موافق با *رسالة التنزیه* محسن امین را در کتاب *کشف التمیوه عن رسالة التنزیه* گردآوری کرد و به جواب از اشکالات وارد بر این *رسالة التنزیه* پرداخت (تهرانی ۱۹۷۵: ۱۹۷۵).

۱۸/۲۴؛ امین، ۱۹۶۰: ۱۰/۳۸۲). پس نگاه اصلاحی علمای شیعه ایران و عراق هم‌سو و مرتبط بوده و این اندیشه اصلاحی بر برخی روحانیون و طلاب ساکن نجف نیز تأثیرگذار بوده است.

۴. نمادهای سوگواری ایرانی در عاشورای لبنان

پیشینه شیعیان در بلاد شام (سوریه و لبنان) به سده‌های اولیه اسلام برمی‌گردد. شیعیان جبل عامل از نخستین پیروان و علاقه‌مندان اهل بیت پیامبر (ص) بودند که در دوران خلافت عثمان بن عفان (۶۴۴ - ۶۵۶ م.) به شیعه گرویدند (بارانی، ۱۳۸۸ الف: ۸/۱۷).

با روی کار آمدن صفویان در ایران، حاکمان صفوی همیشه تلاش داشتند با شیعیان و عالمان شیعی در شامات ارتباط برقرار کرده، ضمن نفوذ در آن مناطق، از وجود عالمان شیعی لبنان برای تحکیم پایه‌های قدرت خویش بهره بگیرند. حتی از تاجران و بازرگانان شیعه نیز برای نفوذ در این مناطق استفاده می‌کردند. این پیوند و وفاق به اندازه‌ای رسید که عثمانی‌ها بعضی از سران و رهبران و بزرگان شیعه لبنان را اعدام کردند (همان، ۲۵-۲۶). این فشارهای عثمانی و آن درخواست‌های دولت صفوی زمینه مهاجرت دو طرفه را بیشتر کرد.

مهاجرت شیعیان لبنان به ایران با انگیزه تبلیغ و تبیین شیعه در دولت تازه‌تأسیس صفوی گاه انفرادی و گاه خانوادگی انجام می‌گرفت و علمای مهاجر پس از ورود به ایران در نهادهای مذهبی صفویان به مقامات بالایی دست می‌یافتند (همان، ۲۸). این مراوده دو طرفه در طول تاریخ چندصدساله موجب انتقال فرهنگ و آداب و رسوم ایرانی به لبنان شد. به گونه‌ای که در پاره‌ای از زمان‌ها زمینه‌های نفوذ و حضور فرهنگ شیعه ایرانی، حتی در دوران خود سید محسن امین بیشتر بوده است. برای مثال در مدارس زیر نظر محسن امین معمولاً سه نوع زبان خارجی تدریس می‌شد؛ ترکی استانبولی، فارسی و فرانسوی (مرون، ۱۳۹۳: ۱/۳۳۹) خود این نشانه نفوذ و حضور فرهنگ ایرانی در آن منطقه بوده است.

بعدها تأثیرپذیری شیعیان لبنان از فرهنگ عزاداری ایران، به ویژه در مسئله لطم و صدمه رساندن به بدن شدت بیشتری داشته است (همان، ۱۳۸۷: ۴۰؛ بارانی ۱۳۸۸: ۷/۲۸۰). به ویژه از اوایل قرن حاضر، آیین‌های عزاداری تقلیدی در حومه جنوبی بیروت

کاملاً مشهود بوده است. پیش از تأثیر فرهنگ عزاداری ایرانی، شیعیان لبنان مجالس عزاداری در منازل داشتند و در طول تاریخ با برگزاری همین نوع مجالس، تاریخ عاشورا را زنده نگه می‌داشتند، اما از صد سال پیش بود که اعمالی مثل لطم (زنجیرزنی و سینه‌زنی و قمه‌زنی و...) از ایران به جنوب بیروت راه یافت (ورنر ۱۳۸۲: ۳۳ و ۴۲؛ بارانی، ۱۳۸۸: ۷/ ۲۸۵)؛ تا آنجا که شیعیان لبنان نیز به تقلید از عزاداری ایرانی، دستجات سینه‌زنی و زنجیرزنی و مراسم تعزیه به راه انداختند (همان) که با فرهنگ بومی آنجا مغایرت داشت. از آداب و نمادهای عاشواری برگرفته از ایران این است که مردم آرام صحبت می‌کنند، خندیدن را عملی ناپسند می‌دانند و بسیاری سعی دارند لباس مشکی یا رنگ مایل به تیره بر تن کنند؛ در واقع در طول ماه محرم، کثرت رنگ سیاه به طرز جالب توجهی حومه جنوبی بیروت را از دیگر نواحی شهر متمایز می‌کند (بارانی ۱۳۸۸: ۳۰۶) و این نیست جز تأثیرپذیری از فرهنگ سوگواری ایرانی؛ البته فرهنگ ایرانی تأثیر مثبت هم داشته است و آن نفوذ اندیشه اصلاح‌طلبی ایرانی است.

محسن امین حتی دسته‌های عزاداری «مواکب الحسینیه» را هم برگرفته از شیوه سوگواری ایرانیان می‌دانست و مخالفت می‌کرد (مرون ۱۳۸۷: ۸۸ و ۸۹). نمایش دراماتیک صحنه کربلا در منازل لبنانی و دادن چای و قهوه و شیرینی به نیت امام حسین (ع) و نان مخصوص به یاد حضرت عباس (ع) از دیگر نمادهای سوگواری ایرانیان در لبنان بوده است (همان، ۸۹). حضور زنان در این مجالس به‌ویژه در تعزیه‌خوانی و واکنش منفی آنان به بازیگران نقش دشمنان امام حسین (ع)، مثل ناسزا گفتن به بازیگر نقش شمر و پرتاب کردن لنگ کفش به طرف او، تداعی واکنش زنان ایرانی است (همان، ۹۲). بعضی از اعمال عزاداری در بین مردم لبنان و دمشق به نام ایرانی معروف شده بود؛ دسته قمه‌زنی جوانان را «حلاقه عجمیه» (آرایش ایرانی) می‌نامیدند (همان، ۹۶). این مسئله نشانه نفوذ فرهنگ عزاداری ایرانی در بین شیعیان لبنان است.

۵. پیامدهای رویکرد اصلاحی علمای ایرانی و لبنانی

فرهنگ پدیدۀ پیچیده‌ای از آداب و رسوم، اندیشه، هنر و شیوه زندگی است که در طی تجربه تاریخی اقوام و تبادل با دیگر ملت‌ها شکل می‌گیرد و قابل انتقال به نسل‌های بعدی یا دیگر مناطق است (انوری ۱۳۸۱: ۶/ ۵۳۴۶). فرهنگ دربرگیرنده ارزش‌ها و

باورهای مشترک جامعه است که موجب تداوم همبستگی و وحدت میان افراد می‌شود. آثار ادبی، هنری، فکری، آداب و رسوم، سنت‌ها، نمادها و اخلاقیات از جمله فرهنگ‌های معنوی جامعه هستند (وثوقی و نیک‌خلق، ۱۳۸۵: ۱۲۲ و ۱۲۳؛ یوسفیان، ۱۳۶۸: ۲۱). آداب و سنن سوگواری و نمادهای عزاداری حسینی در بین شیعیان مناطق مختلف جهان نیز جزو فرهنگ‌های مردم همان مناطق به حساب می‌آیند و این تفاوت فرهنگی را به وجود می‌آورد. پس نمی‌توان گفت آداب و رسوم سوگواری عاشورا در بین تمام شیعیان جهان یکی است. همان‌طور که سوگواری‌های دینی و مذهبی که الآن در بین مسلمانان به‌ویژه شیعیان جاری و ساری است، در روزگار پیامبر (ص) و ائمه شیعه (ع) وجود نداشته است؛ اگر هم می‌بود، در شکل و قالب خاصی بوده است. محافل سوگواری صرفاً شکل ساده‌ای داشت و با چندتا شعرخوانی شاعر و نوحه‌سرایی مداحی به پایان می‌رسید و فاقد ابزار و آلات سوگواری امروزی بود. از نمادها، رمزها و نشانه‌های امروزی سوگواری در آن دوران خبری نبوده است. پس نمی‌توان از دین و مذهب چیزی به نام سنت سوگواری اقتباس کرد، آنچه به عنوان سنت و آداب عزاداری مطرح و مرسوم است، حاصل نوآوری‌ها، خلاقیت‌ها و سلیقه‌های عموم مردم دین‌داری است که در هر زمان و مکان شکل خاصی به خود گرفته است. از این رو باورها و آیین‌های سوگواری ایرانیان که آمیزه‌ای از آداب و سنن و باورهای کهن ملی و اسلامی است، اختصاص به ایران و ایرانی دارد و نمی‌توان انتظار داشت سنت‌ها و نمادهای عزاداری شیعیان غیرایرانی همانند ایرانیان باشد. هر دولت و ملتی دارای فرهنگ ویژه خود است. حتی دو کشور همسایه که زمانی در یک حوزه تمدنی بوده و کشور و امپراطوری واحدی را تشکیل می‌دادند، پس از جدایی و استقلال تلاش می‌کنند برای خود هویت‌سازی کرده، فرهنگ مستقلی بسازند. با همه این تفاوت‌ها، ممکن است در طول تاریخ، به علل گوناگون تبادل فرهنگی نیز بین کشورها و ملت‌های هم‌جوار یا هم‌مذهب وجود داشته باشد و به سبب تأثیر و تأثر، سنت‌ها و رسوم را از هم اقتباس کرده باشند. به ویژه عناصر فرهنگی که ریشه در دین و مذهب داشته باشد، شباهت‌ها و مشترکاتی بین هم‌کیشان دیده می‌شود.

پس اصلاح آسیب‌ها و مبارزه با کجی‌ها و خرافات توسط عالمان شیعی لبنان، مبارزه با انحرافات بوده است که در احکام و قوانین الهی و سنت‌های اسلامی و

مذهب تشیع وارد شده بود. حال این انحرافات و خرافات یا از عادات و آداب و رسوم سنتی پیش از اسلام بود یا از رسم و رسوم قبیلگی و فرهنگ محلی یا در مواجهه با دیگر فرهنگ‌های مهاجم وارد اسلام شده بود و به غلط به نام سنت اسلامی رواج پیدا کرده بود.

به همین منظور، سید محسن امین فتوا داد قمه‌زنی و اعمال دیگری از این قبیل، در مراسم عزاداری حسینی به حکم عقل و شرع حرام است و زخمی ساختن سر که نه سود دنیوی دارد و نه اجر اخروی، ایذای نفس است که خود در شرع حرام است و در مقابل این عمل، شیعه اهل بیت را در انظار مردم مورد تمسخر قرار داده، آن‌ها را وحشی قلمداد می‌کنند و شکی نیست که این اعمال ناشی از وساوس شیاطین است و خدا و پیامبر (ص) و اهل بیتش از آن راضی نیستند (امین، ۱۹۶۰: ۳۶۳/۱۰). ایشان تأکید داشتند در عزاداری‌ها باید از سیره ائمه (ع) پیروی کرد و اگر آن بزرگواران تصریحی در این امور نکرده‌اند، باید از شیوه‌ای منطقی و عاقلانه پیروی کرد (امین ۱۹۷۳: ۱۹ و ۲۰). با این فتوا و دیدگاه، تبلیغات و حملات فراگیری بر او آغاز شد و گفتند عزای حسینی را حرام می‌دانند. پس گروهی نیز او را به خروج از دین متهم کردند و با عنوان جهاد مقدس بر ضد او به پا خاستند (امین ۱۹۶۰: ۳۶۳/۱۰).

با بررسی منابع تاریخی می‌بینیم این اندیشه و روحیه اصلاح‌گری در پیوند با سایر مراجع و علما و روحانیت شیعه در دیگر مناطق، به‌ویژه ایران و عراق بوده است. چنان‌که پس از آغاز اصلاحات نیز این عالمان و اندیشمندان دیگر بلاد شیعی بودند که از او حمایت کرده و مقومش بودند. سنت و روال طبیعی حوزه‌های علمیه شیعی و پیوند بین روحانیت شیعه بیشتر این‌گونه بوده است که از هم تأثیر می‌پذیرفتند و مبلغ اندیشه‌های اساتید خود بودند. بنابراین محسن امین نیز پیوندی با مراجع و علمای ایران و ایرانی مقیم عراق داشت و مستقیم و غیرمستقیم از آنها تأثیر گرفته و آن‌ها را الگو قرار داده است و در مبارزه با تحریفات و خرافات از روش و حمایت معنوی آنها بهره می‌گرفت.

عالمان و مراجعی از ایران یا ایرانی مقیم عراق از ایشان حمایت کرده، فتاوایی در تأیید ایشان صادر کردند. از آن میان آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی - که در آن زمان مقام ریاست تامه و مرجعیت عامه را داشت - به طرفداری از محسن امین و

کتابش *التنزیه فتوا صادر کرد و به صراحت گفت: «ان استعمال السوف و السلاسل و الطبول و الابواق و مايجرى اليوم أمثاله فی مواكب العزاء بیوم عاشورا انما هو محرم و غیر شرعی (حاج سیدجوادی، ۱۳۸۳: ۲ / ۵۳۱؛ امین، ۱۹۶۰: ۱۰ / ۳۷۸)؛ همانا استفاده از امثال شمشیر و زنجیر و طبل و بوق و امثال آنچه امروزه در دسته‌ها و مواكب عزاداری عاشورا رایج شده است، قطعاً حرام و غیر شرعی است. چند تن از شاگردان سید ابوالحسن اصفهانی نیز با نوشتن مقاله و خطابه و سرودن شعر، محسن امین و نظریات اصلاحی وی را مورد ستایش و حمایت قرار می‌دادند (مرون ۱۳۸۷: ۱۲۳-۱۲۴).*

محسن امین در راستای پیش‌برد دیدگاه اصلاح‌طلبانه و سیر مطالعاتی خود، گاهی به کشورهای مسلمان سفر می‌کرد. به ایران و عراق هم سفر کرد. در این سفرها با علما و اندیشمندان اصلاح‌گر دیدار می‌کرد و تأثیر می‌گذاشت و تأثیر می‌گرفت. آن هم در اوج جبهه‌گیری مخالفان بر علیه او، به ویژه در نجف. با این حال در نجف مورد استقبال علما و روحانیت قرار گرفت. علاقه و اعتماد سید ابوالحسن اصفهانی به محسن امین به اندازه‌ای بود که در صف جلوی پیشوازکنندگان از او بود (همان، ۱۳۴؛ الخلیلی، ۱۹۶۳: ۱ / ۲۱۶).

در بصره نیز آیت‌الله سید مهدی قزوینی به حمایت از علامه سید محسن امین برخاست و در آثار خویش به انتقاد از قمه‌زنی پرداخت. ایشان یک سال پیش از انتشار کتاب *التنزیه* نیز در کتابی به نام *كشف الحق لغفله الخلق* از قمه‌زنی انتقاد کرد و مدتی پس از سید محسن امین نیز انتقاداتش را در کتاب *دوله الشجره الملعونه الشامیه علی العلویه* تکرار کرد. وی بر این اعتقاد بود که استفاده از آهن، یعنی زنجیر و قمه در مراسم عزاداری حدود یک قرن قبل و توسط مردمانی که تسلط زیادی به قوانین شریعت نداشتند، پدید آمده است (مرون ۱۳۸۷: ۱۰۵).

یکی دیگر از علمای شیعه ساکن عراق که با محسن امین در ارتباط بود و از او حمایت می‌کرد، عبدالکریم جزایری، از شاگردان و نزدیکان سید ابوالحسن اصفهانی بود (همان: ۱۳۲، پاورقی؛ امین ۱۴۱۸: ۳ / ۱۵۲). جالب است که گروهی از زهاد و عباد معروف نیز از او حمایت کردند. از آن میان شیخ علی قمی معروف به «زاهد» بود. وی از شاگردان عارف بزرگ حسینقلی همدانی و پس از او از خواص آیت‌الله کشمیری بود

که در زمان حیات خویش ضرب‌المثل تقوی و زهد بود؛ به گونه‌ای که همه اهل علم از عرب و عجم بر این نکته اتفاق داشتند که او پرهیزگارترین عالم زمان خویش است (همان؛ الخلیلی، ۱۹۶۳: ۲۱۲/۱).

همچنین یکی از شاگردان آیت‌الله محمدکاظم خراسانی، به نام «محمد الکنجی النجفی» در حمایت از اصلاحات و اصلاح‌طلبی محسن امین در زمینه عاشورا کتاب *افشای فریب‌ها و نیرنگ‌ها در موضوع پاکسازی و تنزیه* را نوشت (مرون، ۱۳۸۷: ۱۲۱). عالم ایرانی‌الاصل، هبه‌الدین شهرستانی نیز یکی از مدافعان و تأثیرگذاران بر اصلاح‌طلبان و هوادار جدی و محکم محسن امین بوده است (همان).

اساتید ایرانی سید محسن امین نیز از حامیان او بودند. علمایی چون: احمد الکربلایی، محمدباقر نجم آبادی، ملا فتح‌الله اصفهانی (شیخ‌الشریعه)، ملا کاظم خراسانی (آخوند خراسانی) و رضا همدانی (همان: ۱۵۷). سید محسن امین، از سال ۱۳۰۸ ق. تا ۱۳۱۱ ق. نزد سید احمد کربلایی تهرانی شاگردی کرد و تحت تأثیر روحی و اخلاقی و علمی ایشان بود (امین، ۱۹۶۰: ۲/۴۷۲؛ صدوقی، ۱۳۵۹: ۱۳۴).

آیت‌الله رضا همدانی، از شاگردان شیخ مرتضی انصاری و میرزا محمدحسن شیرازی (۱۲۲۴ - ۱۳۱۲ ق.) بود که سید محسن امین چند سال در درس او شرکت کرد و از نزدیک با شیوه زندگی و اخلاق و نظراتش آشنا بود (امین ۱۹۶۰: ۷: ۲۰). از بین این تربیت‌یافتگان درس رضا همدانی، دو نفر موفق به کسب اجازه اجتهاد شدند که یکی سید محسن امین بود (همدانی ۱۳۷۶: ۳۸).

غیر از محسن امین، عالمان دیگری نیز در لبنان بودند که نگاه اصلاح‌طلبانه آنان برگرفته از ایران و ایرانیان بود. موسی شراره که سال ۱۸۸۰ م. از عراق به جبل عامل آمد، حرکت‌های احیای و اصلاح‌طلبی را با الهام از مجالس سوگواری حسینی و عالمان شیعه ساکن عراق و ایران آغاز کرد و مجالس و محافل مذهبی جبل عامل را به گونه‌ای جدید برنامه‌ریزی کرد و تنوع بخشید. علاوه بر دهه محرم، همچون ایرانیان شیعه، مجالس سوگواری حسینی را به مجالس فاتحه و منازل در طول سال گسترش داد (امین ۱۹۶۰: ۳۴۲/۱۰).

بیشتر اساتید ایشان در نجف ایرانی بودند. کسانی مثل شیخ محمدعلی خوانساری، شیخ ملاعلی همدانی، شیخ محمدتقی ایروانی (در حکمت)، شیخ محمدتقی گلپایگانی

(در حکمت و فلسفه)، شیخ ملاحسین قلی همدانی (در اخلاقی و سلوک)، شیخ ملا محمدکاظم آخوند خراسانی (همان، ۱۳۶/۶؛ همان، ۲۵۷/۹؛ حرزالدین، ۱۴۰۵: ۲/۲۱۴ و ۳/۵۸-۵۹). شراره با تأثیر از همین اساتید بود که به احیاء گری و اصلاح گری پیدایش کرد و تلاشی فراوان کرد تا رسوم ناپسند و سنت‌های نامشروع و خرافات را از چهره دین بزدايد و هم از اصلاح طلبانی چون محسن امین حمایت کند.

حسن یوسف مکی نیز از دیگر عالمان لبنانی بود که از عراق (سال ۱۸۹۵ م.) به وطن برگشت و راه موسی شراره را ادامه داد. اگر موسی شراره با کنار گذاشتن کتاب و روضه خوانی‌های غیرمستند و قدیمی و گسترش و نظم و انضباط دادن به مجالس عزاداری، آغازگر اصلاحات بود، حسن یوسف مکی درصدد اصلاح کیفیت عزاداری و مخالفت با بعضی مراسم تقلیدی همچون قمه زنی، زنجیرزنی، شبیه خوانی و... برآمد. در ادامه، عالمانی چون «نجیب فضل‌الله» نیز مخالف سینه زنی و... بود.

سید محسن امین نیز ادامه دهنده راه همسلکان و هم‌فکران خود شد. او نیز تحت تأثیر اساتید و دوستان ایرانی خود و فتاوی مجتهدانی چون میرزای شیرازی، میرزای قمی و سید ابوالحسن اصفهانی و محمدحسین کاشف الغطا هر کار مخالف عقل را حرام و رهبری اصلاحات دینی را در لبنان بر عهده گرفت.

به طور خلاصه پیامدهای رویکرد اصلاحی علمای ایرانی و لبنانی عبارت‌اند از:

۱. تأکید بر پیروی از سیره ائمه (ع) در سوگواری‌ها؛
۲. صدور فتوا از جانب محسن امین و دیگر علمای هم‌فکر او مبنی بر حرام بودن قمه زنی و اعمالی دیگر از این قبیل در مراسم عزاداری حسینی؛
۳. حملات فراگیر علیه سید محسن امین به حدی که گروهی او را به خروج از دین متهم کرده، جهاد مقدس بر ضد او را اعلام کردند؛
۴. حمایت برخی مراجع و علمای ایران و عراق و... از محسن امین، حتی گروهی از زهاد و عباد معروف، مثل شیخ علی قمی، شیخ جعفر ندیری و آیت‌الله کشمیری که هر کدام در زمان حیات خویش ضرب‌المثل تقوی و زهد بودند؛
۵. نگارش کتاب و مقالات متعدد در حمایت یا مخالفت با اصلاحات، در نتیجه پویایی و تحرک حوزه‌های علمیه و جوامع علمی، به ویژه بین شیعیان.

نتیجه

آنچه در فرجام پژوهش می‌توان گفت این است که فرهنگ مذهبی شیعیان ایران و لبنان، به ویژه عالمان شیعی همیشه در پیوند با هم و اثرگذاری و اثرپذیری از هم بوده است. در این تبادل فرهنگی، گاه آسیب‌ها و ناهنجاری‌های مذهبی نیز منتقل شده است که از آن میان تحریفات و خرافات عاشورا است؛ نفوذ پاره‌ای از آداب و رسوم سوگواری عاشورای حسینی که هم مخالفانی در بین علمای ایرانی و هم لبنانی داشته است، یک‌سویه نبوده است که بگوییم فقط آداب و نمادهای خرافی و تحریف‌شده سوگواری عاشورا از ایران به لبنان رسوخ کرده است، نه! اندیشه اصلاح‌گری علمای ایرانی ساکن در ایران و عراق، به‌ویژه در دوران مشروطه و بعد از آن نیز تأثیر گذاشته است.

اصلاح‌طلبی علمای لبنانی در بازه زمانی‌ای که مورد نظر و پژوهش خانم مروان بود هم همین‌گونه بوده است و بی‌تأثیر از عالمان ایرانی نبوده و خودش تأثیرگرفته از اصلاح‌طلبی علمای ایرانی بوده است. این امر ناشی از پیوستگی عمیق بین علمای شیعه، به خصوص پیوند بین اساتید و شاگردان در سنت تحصیلات حوزه‌های علمیه شیعه است. پس همان‌طور که بعضی از آداب و نمادهای عزاداری ایرانی به لبنان منتقل شده است، به نظر می‌رسد جنبش اصلاح‌طلبی آنها به رهبری سید محسن امین نیز متأثر از اصلاح‌طلبی اندیشمندان و علمای ایرانی، به‌ویژه دوران انقلاب مشروطه و پس از آن باشد. حتی به نوعی می‌توان گفت اصلاحات شیخ محسن امین، به‌ویژه در روش اصلاحات درسی، علاوه بر هم‌زمانی با دوره شیخ عبدالکریم حائری در ایران، برگرفته از روش اصلاحات ایشان نیز بوده است.

همان‌طور که نزاع و مناقشه فکری بین اصلاح‌طلبان و مخالفان اصلاحات امور مذهبی، به‌ویژه در سنت‌های عزاداری عاشورا در عراق تحت تأثیر رقابت‌ها و دعوای همین تفکرات در ایران و الگوبرداری از همان نزاع‌های ایرانی بوده است. شیعیان لبنانی نیز مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر نزاع‌های عراقی و ایرانی بوده‌اند. محسن امین تحت تأثیر اساتید و علمای ایرانی ساکن عراق نیز بود و حتی در امر اصلاحات مورد حمایت آنها قرار داشت.

پی نوشت

1. "UN REFORMISME CHIITE: ULEMAS ET LETTRES DU GABAL AMIL (ACTUEL LIBAN-SUD) DE LA FIN DE L'INDEPENDANCE DU LIBAN", Sabrina MERVIN, KARTHALA-CERMOC-IFEAD, 2000, Paris., 520 pages.

منابع

- اکبری بیرق، حسن (۱۳۷۹). مبانی فکری ادبیات مشروطه، تهران: پایا.
- الگار، حامد (۱۳۶۲). نهضت بیدارگری در جهان اسلام، محمدمهدی جعفری، تهران: شرکت انتشار، چاپ اول.
- امین، حسن (۱۴۱۸). مستدرکات اعیان الشیعه، بیروت: دارالتعارف.
- امین، محسن (۱۹۶۰). اعیان الشیعه، حسن الامین، بیروت: بی نا، چاپ چهارم.
- امین، محسن (۱۹۷۳). رساله التنزیه الاعمال الشیبیه، جلال آل احمد، تهران.
- امین، محسن (۱۹۷۴). رحلات، بیروت: بی نا، دوم.
- انوری، حسن (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن، چاپ اول.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۹). ایران بین دو انقلاب از مشروطه تا انقلاب اسلامی، کاظم فیروزمند، تهران: مرکز، چاپ سوم.
- آخوندزاده، میرزافتحعلی (۲۰۱۶). مکتوبات کمال الدوله، به کوشش علی اصغر حقدار، ترکیه: باشگاه ادبیات، چاپ اول.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۰). فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت ایران، بی جا: سخن.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷). اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، تهران: پیام، چاپ دوم.
- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۷۹). فرهنگ معاصر عربی فارسی، تهران: نی، چاپ اول.
- آشوری، منوچهر (۱۳۸۰). دانشنامه سیاسی، تهران: مروارید، چاپ ششم.
- آلاندوزلی، محمد (۱۳۸۱). «کتاب شناسی توصیفی - انتقادی پیرامون تحریف های عاشورا»، آیینیه پژوهش، ش ۷۸، ص ۱۵۹-۱۸۵.
- بارانی، محمدرضا (۱۳۸۸). ترجمه و نقد مقالات خاورشناسان، قم: خاکریز، چاپ اول.
- بارانی، محمدرضا (۱۳۸۸). مجموعه مقالات همایش بین المللی تشیع و خاورشناسان، بارانی، قم: خاکریز، چاپ اول.
- بصیرت منش، حمید (۱۳۷۶). علما و رضاشاه، تهران: عروج، چاپ اول.
- بیرجندی، محمداقرا (۱۳۸۵). کبریت احمر در شرایط منبر، علیرضا اباذری، قم: صبح پیروزی.
- پاشاپور، حمید (۱۳۸۲). نهضت های اسلامی، بازیگران جدید نظام بین الملل، تهران: موسسه مطالعات اندیشه سازان نور، چاپ اول.
- تهرانی، آقابزرگ (۱۹۷۵). الذریعه، بیروت: دارالاضواء، ج هجدهم.

- جریان‌های فکری مشروطیت (۱۳۸۶). مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات، تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، چاپ اول.
- حاج سیدجوادی، احمد (۱۳۸۳). *دایرة المعارف تشیع*، تهران: شهید سعید محبی، چاپ سوم.
- حرزالدین، محمد (۱۴۰۵). *معارف الرجال*، قم: مکتب آیت‌الله مرعشی نجفی.
- حسون، محمد (۱۴۳۲). *رسائل شعاع الحسینیة*، قم: رافد، ج ۱، چاپ اول.
- الخلیلی، جعفر (۱۹۶۳). *هکذا عرفتهم*، بغداد: بیروت: چاپ چهارم.
- الخلیلی، جعفر (۱۹۸۷). *موسوعة العتبات المقدسة*، بیروت: مؤسسة الاعلمی.
- خمینی، روح‌الله (۱۴۱۲). *کشف اسرار*، بیروت: دارالمکتبه الرسول.
- رشیدی، بهروز (۱۳۹۲). *امام خمینی و نهضت احیای تمدن اسلامی*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- صالحی، سید عباس (۱۳۸۶). «پیشینه و جریان‌شناسی مبارزه با آسیب‌های فرهنگ عاشورا»، پگاه حوزه، ش ۱۲۷، ص ۴-۸.
- شرف‌الدین، عبدالحسین (۱۹۵۰). *الی المجمع العلمی العربی بدمشق*، لبنان، صیدا: مطبعة العرفان، چاپ اول.
- شرف‌الدین، عبدالحسین (۱۹۸۱). *المجالس الفاخرة فی ماتم العترة الطاهرة*، بیروت: دارالزهراء، چاپ دوم.
- شیرودی، مرتضی (۱۳۹۰). *جنبش‌ها و نهضت‌های سیاسی اسلامی معاصر*، قم: زمزم هدایت، چاپ اول.
- صدوقی سها، منوچهر (۱۳۵۹). *تاریخ حکما و عرفاء متأخرین صدر المتألهین*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- فریدید، سید احمد؛ ابوالحسنی (منذر)، علی (۱۳۸۴). «مشروطه دفع فاسد به افسد»، *زمانه*، ش ۳۵، ص ۷-۸.
- قزوینی، محمدمهدی (۱۳۴۵ الف). *صوله الحق علی جوله الباطل*، بصره: مطبعة الوطنیه.
- قزوینی، محمدمهدی (۱۳۴۵ ب). *کشف الحق لغفله الخلق*، بغداد: مطبعة دارالسلام.
- کاشف‌الغطا، محمدحسین (۱۴۲۶). *الفردوس الاعلی*، محمدعلی قاضی طباطبایی، قم: دارالانوار الهدی.
- کسروی، احمد (۲۰۱۱). *شیعی‌گری*، محمد امینی، آمریکا: شرکت کتاب.
- الگنجی، محمد (۱۳۴۷). *کشف التمیوه عن رسالات التنزیه*، نجف: بی‌نا.
- گوردزی، فاطمه (۱۳۸۳). *مبانی قرآنی اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه امام خمینی در مقایسه با سیدجمال‌الدین اسدآبادی*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- محمدی، منوچهر (۱۳۹۰). *بازتاب جهانی انقلاب اسلامی*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ چهارم.
- مرتضی عاملی، جعفر (۱۴۲۵). *أحیوا أمرنا*، بیروت: لمركز الاسلامی للدراسات.

مرون، سابرینا (۱۳۸۷). مبارزه علمای اصلاح طلب لبنان با تحریفات عاشورا، حسن فرشتیان، قم: حبیب، چاپ اول.

مرون، سابرینا (۱۳۹۳). جنبش اصلاح طلبی شیعی لبنان، اسدالله علوی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ اول.

مسائلی، مهدی (بی تا). «قمه زنی سنت یا بدعت»، قم: گلبن، ش ۸.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). بررسی اجمالی نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، تهران: صدرا، چاپ هجدهم.

میرزائی، حسین (۱۳۸۰). جلال اهل قلم، تهران: سروش.
نائینی، محمدحسین (۱۳۶۱). تنبیه الامر و تنزیه المله، مقدمه و تحشیه محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشارات.

وثوقی، منصور و نیک خلق، علی اکبر (۱۳۸۵). مبانی جامعه شناسی، وثوقی، تهران: بهینه، چاپ شانزدهم.
ورنر، اند (۱۳۸۲). «اختلاف نظر علما درباره برخی از جنبه های سوگواری محرم»، ترجمه جعفر جعفریان، آینه پژوهش، شماره ۸۴، ص ۳۳-۴۲.

همدانی، رضا (۱۳۷۶). مصباح الفقیه، قم: المؤسسة الجعفریه.
یوسفیان، جواد (۱۳۶۸). «نگاهی به مفهوم فرهنگ»، ماهنامه رشد آموزش علوم اجتماعی، شماره ۲، ص ۲۱-۲۵.

مخالفت با شیعیان، عامل تغییر سنت‌های نبوی

عبدالرحمن باقرزاده*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۵]

چکیده

بعد از قرآن کریم، سنت نبوی ارزشمندترین منبع برای مسلمانان است که حفظ آن و خودداری از بدعت در آن، همواره مورد تأکید پیامبر اکرم (ص) بوده است، تا جایی که برخی از اهل سنت، آن را ثقل دوم در حدیث ثقلین دانسته‌اند. علی‌رغم اهتمام مسلمین به حفظ سنت و پیروی از آن، شواهد فراوان حاکی از تغییرات تأثیرانگیزی در آن است؛ به گونه‌ای که کسی را جرئت انکار این تغییرات نیست.

سؤال این است که تغییرات مزبور معلول چیست. بی‌تردید عوامل گوناگونی در این تغییرات تأثیرگذار بوده است و به نظر می‌رسد که یکی از آن عوامل، مخالفت با پیروان مکتب اهل بیت (ع) باشد. از این‌رو، محقق در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به عامل مذکور پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد برخی با علم به سنت و تنها به دلیل پای‌بندی شیعیان به سنت، فتوا به تغییر آن و استحباب عمل به خلاف سنت داده و مصلحت مخالفت با شیعیان را اقوی دانسته‌اند.

کلیدواژه‌ها: سنت نبوی، تغییر سنت‌ها، شیعیان، اهل سنت، تشبه به اقوام.

مقدمه

سنت‌های نبوی (ص) از سرمایه‌های دینی است که پیروی از آنها به همه مسلمین توصیه شده است و پای‌بندی به آنها افتخار هر مسلمانی به حساب می‌آید. به همین دلیل هر مسلمانی علاقه‌مند به کشف سنت‌ها است و خود را موظف به محافظت از آنها می‌داند.

پیامبر خدا (ص) به حفظ سنت تأکید و بر پرهیز از مخالفت با آن هشدارهای زیادی دادند. از جمله فرمودند: «من خالف سنتی و سیرتی جیء به یوم القيامة، تأخذ النار من کل مکان ثم یصیر الی النار» (متقی هندی، ۱۴۱۹: ۲۷۵/۳، ح ۸۴۷۳)؛ هر کس با سنت و سیره من مخالفت کند، روز قیامت در حالی خواهد آمد که آتش از هر طرف او را احاطه کرده، به جهنم رانده می‌شود.

متأسفانه بررسی‌های تاریخی حاکی است بخشی از این سنت‌ها به دلایل گوناگون مورد بی‌مهری و دست‌خوش تغییرات و در حقیقت با مخالفت مواجه شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که گاهی نقطه مقابل سنت، به عنوان سنت، از سوی دانشمندان توصیه می‌شود و به تبع آن، مورد اهتمام مسلمین قرار می‌گیرد. این تغییرات همان چیزی است که برخی از بزرگان صدر اسلام از آن ابراز تأسف کردند و حتی بر آن می‌گریستند.

بر اساس روایت بخاری، سالم می‌گوید: «از ام درداء شنیدم که می‌گفت: ابودرداء در حالی که خشمگین بود بر من وارد شد. از سبب عصبانیتش پرسیدم. گفت: واللّه ما أعرف من أمة محمد شیئا إلا أنهم یصلون جمیعا» (بخاری، ۱۴۰۷: ۲۳۲/۱، ح ۶۲۲)؛ به خدا سوگند از امت محمد چیزی نمی‌شناسم جز آنکه نماز را به جماعت می‌گزارند.

زهری می‌گوید: «در شهر دمشق بر انس بن مالک وارد شدم و او را گریان دیدم. علت را پرسیدم. پاسخ داد: لا أعرف شیئا مما أدركت إلا هذه الصلاة و هذه الصلاة قد ضیعت» (همان: ۱۹۸/۱، حدیث ۵۰۷)؛ از آنچه (از سنت‌ها) می‌شناختم جز نماز باقی نمانده بود و آن نیز تباه شده است.

طبق روایت دیگر، انس گفته است: «از آنچه در زمان پیامبر وجود داشت چیزی را نمی‌شناسم». به او گفتند: نماز چطور؟ پاسخ داد: «ألیس صنعتم ما صنعتم فیها؟» (حمیدی، ۱۴۲۳: ۶۱۳/۲)؛ آیا این‌گونه نیست که هر آنچه خواستید در آن انجام دادید؟!

نکته مهم، کشف انگیزه‌های این تغییرات است. بی‌تردید انگیزه‌های مادی، تقرب به دربار خلفای بنی‌امیه و بنی‌العباس و... در این امر بی‌تأثیر نبودند. اما آنچه در این مقاله بدان پرداخته می‌شود، یکی از انگیزه‌های فرقه‌ای است که زمینه تغییرات فراوانی در سنت‌های نبوی شده است. بر اساس شواهد و اعترافات فراوانی که ارائه خواهد شد، پای‌بندی شیعیان به سنت‌های نبوی و تبدیل آن به پرچم افتخاری برای آنان، عاملی شد تا برخی از اهل سنت صرفاً برای مخالفت با شیعیان، سنت‌های مسلم پیامبر اعظم (ص) را تغییر دهند. متأسفانه این موضوع تا آنجا پیش رفت که برایشان به رویه ثابت تبدیل گشت و برخی برای آن «تأسیس اصل» کردند که: اگر شیعیان به سنتی پای‌بند بودند و عمل به آن، آرم و نشانه آنها شد، برای مخالفت با آنان، استحباب فعل از بین رفته، عمل برخلاف آن، مستحب خواهد شد، چراکه مفسده همراهی با شیعیان، مستحبات را از استحباب ساقط و مخالفت با عمل شیعیان، از مصالح آن فعل مستحب، بالاتر و قوی‌تر می‌گردد!!

چنان‌که ابن تیمیه تصریح می‌کند:

إذا كان في فعلٍ مستحبٍ مفسدةٌ راجحةٌ لم يَصِرْ مستحباً، و من هنا ذهب مَنْ ذهب من الفقهاء إلى ترك بعض المستحبات إذا صارت شعاراً لهم، فلا يتميز السنِّي من الرافضي، و مصلحة التَّميُّز عنهم لأجل هجرانهم و مخالفتهم أعظم من مصلحة هذا المستحب؛ هرگاه در فعل مستحب، مفسده برتری باشد، آن فعل مستحب نخواهد بود. از همین‌جا است که برخی فقها قائل به ترک بعضی مستحباتی شدند که نشانه شیعیان شده باشد. [زیرا عمل به آنها] باعث می‌شود سنی از رافضی شناخته نشود و مصلحت جدایی از آنها با دوری و مخالفت با آنان، از مصلحت عمل به آن مستحب عظیم‌تر است!! (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۵۴/۴).

وی در ادامه این موضوع را به پوشیدن لباسی چون عمامه زرد تشبیه می‌کند که ذاتاً مباح بود، ولی به سبب تبدیل شدن به سیره یهود، مورد نهی واقع می‌شود (همان). سلمان العوده از دانشمندان معاصر وهابی (متولد ۱۳۷۶ ق.) در پاسخ به سؤالی درباره نام‌گذاری فرزندان به نام معاویه، در پاسخی مفصل، ضمن تمجید فراوان از معاویه و توصیه به این نام، می‌گوید:

از اموری که استحباب این نام‌گذاری را افزایش می‌دهد، بدگویی رافضی‌ها از معاویه و کاستن از منزلت وی است. پس همین نام‌گذاری، نوعی ضدیت با شیعه محسوب می‌شود. چراکه پیشینیان ما امور بسیاری را که مخالفت با اهل بدعت (شیعیان) بود، مستحب می‌شمردند. همان‌طور که مسح بر کفش‌ها و بسیاری از امور دیگر را برای اثبات مخالفت با شیعیان مستحب شمردند (العوده، بی تا: ۴۷/۵۸).

در ادامه به نمونه‌هایی از این تغییرات اشاره می‌کنیم.

۱. بلند گفتن بسم‌الله

بسمله یا همان بسم الله الرحمن الرحیم از نظر شیعه بخشی از تمام سوره‌های قرآن کریم (جز سوره توبه) است و در تمام نمازها به صورت جهری ادا می‌شود. البته بلند گفتن آن، در نمازهای جهری (صبح، مغرب و عشا) واجب و در نمازهای اخفاتی (ظهر و عصر) که لازم است قرائت در آن آرام باشد) مستحب است.

بین برادران اهل سنت، درباره بسمله اختلاف فراوانی وجود دارد؛ مالکیه آن را بخشی از سوره‌های قرآن نمی‌دانند و گفتن آن را در نماز (جز ماه مبارک رمضان)، مکروه دانسته، معتقدند بعد از تکبیره الاحرام در نماز، باید بلافاصله سوره حمد بدون بسمله قرائت شود.

حنفیه هم آن را جزو هیچ سوره‌ای حتی سوره حمد نمی‌دانند. احمدبن حنبل و اصحابش آن را جزو همه سوره‌ها دانسته، ترک آن را جائز نمی‌دانند. شافعیه بسمله را بخشی از سوره حمد دانسته، معتقدند باید در نمازهای جهری به صورت جهری و در نمازهای اخفاتی، به صورت آرام قرائت شود. از اینها درباره جزو سوره بودن بسمله در بقیه سوره‌های قرآن دو دیدگاه نقل شده است؛ نظریه اول آن را آیه‌ای مستقل می‌داند و دیدگاه دوم معتقد است که بسمله به انضمام ابتدای سوره، یک آیه را تشکیل می‌دهند (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۲۸/۱).

فارغ از موضوع جزو سوره بودن بسمله - که بحث مفصلی می‌طلبد - روشن شد که بلند خواندن یا نخواندن آن، اختلاف فراوانی را ایجاد کرده است؛ در حالی که سنت

نبوی کاملاً واضح است و روایات معتبری حاکی است رسول خدا (ص) در تمام نمازها، بسمله را به صورت جهری ادا می‌فرمودند.^۱

دارقطنی (م ۳۸۵. ق.) از ابن عباس روایت می‌کند: «أن النبي (ص) لم يزل يجهر في السورتين بسم الله الرحمن الرحيم حتى قبض؛ پیامبر (ص) دائماً در هر دو سوره، نماز بسمله را بلند می‌فرمود تا آنکه از دنیا رفت» (دارقطنی، ۱۳۸۶: ۳۰۴/۱).

حاکم (م ۴۰۵. ق.) نیز به سند معتبر از ابن عباس روایتی مشابه نقل کرد (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳۲۶/۱؛ ح ۷۵۰) سپس برای تصحیح روایت، می‌گوید: «این روایت هیچ ایراد سندی ندارد و از راویان این حدیث، بخاری و مسلم در جای دیگر روایت کردند ولی این روایت را نقل نکردند! وی در روایت دیگر که راویانش را هم موثق دانسته است، از انس بن مالک همین مطلب را نقل می‌کند (همان: ۳۵۸/۱، ح ۸۵۳). وی حدیثی دیگر نیز از انس آورده است: «پشت سر پیامبر (ص) و ابوبکر و عمر و عثمان و علی (ع) نماز خوانده‌ام، همه آنها بسمله را بلند می‌گفتند» (همان، ح ۸۵۵). سپس می‌افزاید:

در این باره احادیثی از عثمان، علی، طلحه بن عبیدالله، جابر بن عبدالله، عبدالله بن عمر، حکم بن عمیر ثمالی، نعمان بن بشیر، سمره بن جندب، بریده اسلمی و عایشه نزد من وجود دارد که همه صحیح است و برای رعایت اختصار ذکر نکردم و تنها آنچه مناسب این باب است آوردم، در این باب نیز، کسانی را که از صحابه و تابعین و پیروان تابعین، بسمله را بلند می‌گفتند ذکر کردم (همان، ح ۸۵۵).

دارقطنی، سیوطی (م ۹۱۱. ق.) و... از ابوظیفیل نقل کردند که گفت: «از امام علی (ع) و عمار شنیدم که می‌فرمودند: پیامبر خدا (ص) در سوره حمد، جهر به بسمله می‌کردند (دارقطنی، ۱۳۸۶: ۳۰۲/۱؛ سیوطی، بی‌تا: ۴۴۸/۳۰، ح ۳۳۵۲۰).

ابن کثیر جهر به بسمله و بلند گفتن آن را سیره جمع زیادی از صحابه و تابعین و ائمه مسلمین می‌داند و نام افراد زیادی از آنان چون امام علی (ع)، ابن عباس، ابوهریره، ابن عمر، سعید بن جبیر، سعید بن مسیب، عطاء، مجاهد، ابی وائل، ابن سیرین، محمد بن منکدر و... را ذکر کرده، سپس می‌گوید: «در سنن نسایی، صحیح ابن خزیمه، صحیح

ابن حبان و مستدرک حاکم آمده است که ابی هریره نماز را با جهر به بسم الله قرائت کرد و بعد از فراغت از نماز گفت: شبیه ترین شما به رسول خدا در نماز من هستم». ابن کثیر در ادامه می افزاید: «صحت این روایت را دارقطنی، خطیب، بیهقی و جمعی دیگر تایید کردند» (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۲/۱).

فخر رازی می گوید: «بیهقی در سنن خود، بلند گفتن بسمله را از عمر بن خطاب، ابن عباس، ابن عمر و ابن زبیر روایت کرده است». سپس ادامه می دهد: «به تواتر ثابت شده است که علی بن ابی طالب بسمله را بلند می گفت و کسی که در دین خود به علی بن ابی طالب اقتدا کند، هدایت یافته است؛ دلیل آن، سخن پیامبر خدا (ص) است که فرمود: اللهم أدر الحق مع علي حيث دار؛ خدایا حق را با علی بچرخان، هر جا که او بگردد و بچرخد» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۰/۱).

با این حال، به گفته رازی، پس از حاکمیت بنی امیه و برای باطل کردن آثار علی بن ابی طالب (ع)، آنان سعی کردند که از جهر به بسمله جلوگیری کنند!! بعد از آن هم دانشمندانی از اهل سنت، تصریح کردند که برای مخالفت با شیعیان، باید بسمله را آرام تلفظ کرد! (همان، ۱۸۱).

در روایت معروفی وارد شد که معاویه وارد مدینه شد و در نماز جماعت از گفتن بسمله و تکبیرات هنگام رکوع و سجود خودداری کرد. مهاجرین و انصار همگی بعد از نماز فریاد برآوردند: ای معاویه! از نماز ما دزدیدی؟! پس بسمله چه شد؟! تکبیرات هنگام رکوع و سجود چه شد؟! پس معاویه ناچار شد نماز را با بسمله و تکبیرات اعاده کند. شافعی از این روایت استفاده کرده، می گوید: معاویه سلطانی قدرتمند و دارای شوکت بسیار بود و اگر بلند گفتن بسمله نزد مهاجر و انصار حتمی و ضروری نبود، جایی برای این اعتراض وجود نداشت [چراکه باید احتمال می دادند شاید معاویه آن را آهسته ادا کرده باشد]. (همان، ۱۸۰).

امامان شیعه به پیروی از پیامبر (ص) و امام علی (ع) بر جهر به بسمله در تمام نمازها پای بند بودند. صفوان می گوید: «مدت طولانی پشت سر امام صادق (ع) نماز می خواندم. در تمام نمازها، سوره حمد را با بسمله آغاز کرد و هرگاه به نمازهایی می ایستاد که جهر در قرائت آن لازم نبود، ایشان جهر به بسمله کرده، آن را بلند می گفتند (عاملی، ۱۴۰۹: ۷۴/۶).

امام صادق در روایتی می‌فرماید: «اجْتَمَعَ آلُ مُحَمَّدٍ عَلَى الْجَهْرِ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ آل محمد اتفاق نظر دارند که بسمله را بلند بخوانند» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۸۹/۴). تمامی فقهای شیعه نیز بر همین اساس فتوا داده‌اند و بر استحباب جهر به بسمله در نمازهای اخفاتی (ظهر و عصر) تأکید کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۳۲/۱).

متأسفانه در این سنت تحریف صورت گرفت و رفته رفته شکل عمومی به خود گرفت تا جایی که ابن تیمیه نقل می‌کند که برخی از امامان اهل سنت در عقائدشان بر ترک جهر به دلیل تبدیل شدن آن به شعار رافضی‌ها تصریح داشتند. ولی شافعی چون آن را مطابق سنت یافت، آن را دیدگاه خود قرار داد؛ هرچند با قول رافضی‌ها هماهنگ باشد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۵۱/۴). رافعی قزوینی نیز می‌گوید:

درباره جهر به بسمله از ابن‌ابی‌هریره حکایت شده است که وقتی تبدیل به شعار شیعه شد، برای مخالفت با آنان، مستحب است آهسته گفته شود. اینان به سنت پیامبر (ص) احتجاج می‌کنند که وقتی جنازه‌ای پیدا می‌شد، می‌ایستاد و زمانی که فهمید روش یهود چنین است، برای مخالفت با یهود از این روش خودداری کرد (رافعی، بی‌تا: ۱۲۸/۵).

البته ایشان در ادامه، جمهور دانشمندان را مخالف این روش دانسته، به نقل از آنان می‌گوید: «اگر ما به دلیل اتفاق نظر بدعت‌گذاران [یعنی شیعه!] بر سنت مشخص، آن را ترک کنیم؛ در نتیجه باید بسیاری از سنت‌ها را ترک گوئیم (همان).

۲. تلبیه در روز عرفه

از سنت‌های رسول خدا (ص) در حج، استمرار تلبیه و گفتن «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ...» در روز عرفه است. البته شیعیان معتقدند تلبیه فقط تا ظهر روز عرفه می‌تواند استمرار یابد؛ چرا که بر اساس روایات معتبر اهل بیت (ع) پیامبر اسلام (ص) از وقت زوال آفتاب یعنی ظهر روز عرفه، تلبیه را قطع می‌کردند.

امام باقر (ع) فرمودند: رسول خدا (ص) به هنگام ظهر روز عرفه تلبیه را قطع کردند. راوی عرض کرد: ولی برای ما روایت شد که حضرت تا روز عید قربان و رمی جمره عقبه به تلبیه ادامه دادند. امام (ع) این سخن را مردود دانستند و مجدداً

تأکید فرمودند که رسول خدا (ص) ظهر روز عرفه تلبیه را قطع کردند (عاملی، ۱۴۰۹: ۳۹۳/۱۲).

مالک بن انس روایتی را در *الموطأ* آورده است: «امام علی (ع) در حج (به پیروی از رسول خدا (ص)) تا ظهر روز عرفه لبیک می گفت. از آن هنگام دیگر تلبیه را قطع می کرد». مالک در ادامه می گوید: «این روش علی (ع) همان چیزی است که علمای شهر ما یعنی مدینه منوره، همواره بدان عمل می کنند و بر آن استمرار دارند (مالک بن انس، ۱۴۱۳: ۲۲۴/۲).

در مقابل، غالب برادران اهل سنت، به استناد روایاتی بر این باورند که تا رمی جمره عقبه در روز عید قربان، تلبیه مجاز می باشد؛ مثلاً در روایت معروفی در صحیحین و سایر جوامع روایی آنان آمده است که پیامبر (ص) فضل بن عباس را با خود بر مرکبش سوار کرد. فضل اظهار داشت: پیامبر (ص) تا وقتی که رمی جمره عقبه کرد، همچنان لبیک می گفت (بخاری، ۱۴۰۷: ۶۰۵/۲، ح ۱۶۰۱؛ نیشابوری، بی تا: ۹۳۱/۲، ح ۱۲۸۱). عبدالرحمن بن أسود نیز می گوید: «پدرم برایم روایت کرد از عمر بن خطاب شنید که روز عرفه تلبیه می گفت» (ابن حزم، بی تا: ۱۳۶/۷).

نتیجه آن است که تلبیه در روز عرفه، سنت نبوی و مورد اتفاق فریقین است. سنتی که صحابه بر آن مقید بودند.

علیرغم آنچه گذشت، در زمان خلافت جاثرانه معاویه بن ابی سفیان، به منظور اظهار مخالفت با امیرالمؤمنین (ع)، سنت مذکور ممنوع اعلام شد! به گونه ای که گفتن لبیک در روز عرفه، با ترس و دلهره از سوی مسلمین همراه بود! چنان که ابن حزم می گوید: کان معاویة نهی (ینهی) عن ذلك؛ معاویه از این کار نهی می کرد (همان).

ابن عباس تلاش می کرد در مقابل این بدعت بایستد. چنان که سعید بن جبیر می گوید: كنت مع ابن عباس بعرفات، فقال ما لي لا أسمع الناس يلبون؟ قلت: يخافون من معاوية! فخرج ابن عباس من فسطاطه فقال لبیک، اللهم لبیک لبیک، فإنهم قد ترکوا السنة من بغض علي؛ من در عرفات با ابن عباس بودم که فرمود: چه شده که از مردم صدای تلبیه را نمی شنوم؟ در جواب او عرض کردم: مردم از معاویه خوف دارند. آن گاه ابن عباس از خیمه خود بیرون آمد و شروع به تلبیه گفتن کرد و فرمود: مردم سنت را به سبب بغض با علی (ع) ترك

کرده‌اند (ابن خزیمه، ۱۳۹۰: ۲۶۰/۴، ح ۲۸۳۰؛ نسایی، ۱۴۱۱: ۴۱۹/۲، ح ۳۹۹۳؛
ألبانی، ۱۴۰۶: ۲۵۳/۵، ح ۳۰۰۶).

نورالدین سندی در حاشیه خود بر این حدیث نوشته است: «أی لأجل بغضه. أي و هو کان یتقید بالسنن، فهؤلاء ترکوها بغضاً له؛ یعنی به خاطر بغض علی (ع) سنت را ترک نکردند. یعنی او (ابن عباس) مقید به سنت‌ها بود و مردم به خاطر بغض علی (ع) سنت را کنار گذاشتند (سندی، ۱۴۰۶: ۲۵۳/۵).

ابن عباس نه تنها به مخالفت عملی با این حيله معاويه پرداخت، بلکه وی را به خاطر همین بدعت لعنت می‌کرد. احمد بن حنبل در روایتی دیگر از سعید بن جبیر نقل می‌کند که روز عرفه به حضور ابن عباس رسیدم. او ضمن سخنی گفت: «خداوند فلانی را لعنت کند. به سراغ برترین روزهای حج رفتند و زینت آن را محو نکردند. همانا زینت حج، تلبیه است (ابن حنبل، بی تا: ۲۱۷/۱، ح ۱۸۷۰).

متقی هندی نیز به نقل از طبری از ابن عباس آورده است: «خداوند فلانی را لعنت کند که از تلبیه در این روز نهی می‌کرد». ایشان می‌افزاید: «منظور ابن عباس روز عرفه است. چراکه علی (ع) در آن روز تلبیه می‌گفت» (متقی هندی، ۱۴۱۹: ۵۹/۵، حدیث ۱۲۴۲۸).

البته در این دو حدیث نام معاویه با صراحت ذکر نشد و به جای آن، از لفظ مبهم «فلانی» استفاده شد. ولی پرواضح است که منظور، همان معاویه بوده است و اینها به هر دلیل، نام معاویه را حذف کرده‌اند.^۲

۳. مسطح کردن روی قبور

یکی از سنت‌هایی که اهمیت چندانی در عقاید دینی نداشت ولی دستمایه برخی اختلافات شد، کیفیت قبور مسلمین است. از مجموع روایات و اظهارات تفسیری دانشمندان عامه می‌توان فهمید که سنت نبوی تسویه و تسطیح روی قبرها بوده است. شیعیان هم معتقدند مسطح کردن روی قبر سنت است و کوهانی شکل کردن آن - چنانکه اهل سنت انجام می‌دهند - بدعت است. شیخ طوسی در این باره می‌گوید: «تسطیح القبر هو السنه، و تسنیمه غیر مسنون...؛ تسطیح قبر سنت و تسنیم آن خلاف

سنت است». شافعی و یارانش موافق همین دیدگاه بودند و آن را سنت و مذهب خود می‌دانستند. دلیل ما بر این فتوا، اجماع دانشمندان شیعه و عمل آنها است... (طوسی، ۱۴۰۷: ۷۰۶/۱). چنان‌که پیامبر اسلام (ص) بعد از دفن فرزند کوچکش ابراهیم، قبرش را تسطیح کرد، سپس سنگی بر آن نهاد و بر آن آب ریخت. قبور انصار و مهاجرین نیز مسطح بوده است (عینی، بی‌تا: ۱۶۱/۱۳).

مسلم از ثمامه روایت کرد: «با فضاله بن عبید انصاری^۳ در سرزمین روم بودیم، یکی از دوستان و همراهان ما از دنیا رفت، فضاله دستور داد که قبر او را مساوی کنند و گفت از رسول خدا (ص) شنیدم که دستور می‌داد قبرها را تسطیح و مساوی کنند» (نیشابوری، بی‌تا: ۶۶۶/۲، ح ۹۶۸). نووی شارح معروف صحیح مسلم در شرح این حدیث می‌گوید: «سنت این است که قبر از زمین زیاد بلند نباشد و به شکل کوهان شتر در نیاید، بلکه به مقدار يك وجب بلند و مسطح باشد» (نووی، ۱۳۹۲: ۳۶/۷).

روایت دیگری که مورد استناد فقها واقع شد، روایت قاسم بن محمد است که جمع زیادی از دانشمندان مانند ابن حجر در تلخیص الحبیر (ابن حجر، ۱۳۸۴: ۳۰۵/۲)، نووی در کتاب المجموع (نووی، ۱۹۹۷: ۲۹۵/۵) و ابن قدامه حنبلی در المغنی (ابن قدامه، ۱۴۰۵: ۳۷۹/۲)، به این روایت استناد کرده‌اند. متن روایت که غالب حدیث‌شناسان آن را صحیح دانسته‌اند، چنین است: «دخلتُ علی عائشة، فقلت لها: اكشفي لي عن قبر النبي (ص) و صاحبیه فكشفت عن ثلاثة قبور، لامشرفةً ولا لاطئةً مبطوحةً ببطحاء العرصة الحمراء؛ به نزد عائشه رفتم و به او گفتم: پرده را از روی قبر پیامبر (ص) و دو قبر دیگر بردار. او چنین کرد و دیدم آن سه قبر نه مشرف (با ارتفاع زیاد) و نه آنچنان صاف بود که با زمین یکسان باشد» (سجستانی، بی‌تا: ۲۱۵/۳، ح ۳۲۲۰).

حاکم، ذیل همین روایت به تصحیح آن پرداخته است و می‌گوید: «اسناد این حدیث صحیح است ولی صاحبان صحیح بخاری و صحیح مسلم آن را نقل نکردند» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۵۲۴/۱، ح ۱۳۶۸).

قسطلانی (م ۹۲۳ ق.) هم درباره همین روایت گوید: «ابوداود به سند صحیح روایت کرد که قاسم بن محمد بن ابی بکر گفت بر عایشه وارد شدم و ...» (قسطلانی، ۱۳۲۳: ۴۷۷/۲).

روایت دیگر در این باره، روایت معروف ابی الهیاج است. این روایت هرچند از نظر

شیعه ضعیف است، ولی مورد قبول اهل سنت بوده و دستاویز اصلی وهابیت تکفیری برای تخریب قبور اهل بیت (ع) و بزرگان دین است. در این روایت که در منابع مهم عامه از جمله صحیح مسلم (نیشابوری، بی‌تا: ۶۶۶/۲، ح ۹۶۹)^۴ آمده است، ابی‌الهیاج مدعی است که امیرالمؤمنین (ع) بر اساس دستوری از پیامبر (ص)، به او فرمان داد تا هر قبر برجسته‌ای را تسویه کند. این روایت با فرض صحت، نه تنها منطبق با تفسیر وهابیت تکفیری نیست، بلکه بر تسطیح قبور و پرهیز از تسنیم و به شکل کوهان شتر در آوردن آنها دلالت دارد.

دانشمندانی چون عینی حنفی نیز با صراحت می‌گویند که شافعی به استناد همین روایت ابی‌الهیاج، تسطیح قبور را افضل دانسته، به آن فتوا می‌داد (عینی، بی‌تا: ۱۶۱/۱۳). نووی هم در پاسخ به شبهه تعارض بین حدیث ابی‌الهیاج و افضلیت تسطیح قبور می‌گوید: «پاسخ همان است که اصحاب ما گفتند و منظور حدیث ابی‌الهیاج، برابر کردن قبر با زمین نیست، بلکه منظور آن، صاف بودن و مسطح کردن روی قبرها است (نووی، ۱۹۹۷: ۲۹۷/۵).

علی‌رغم آنچه گذشت، بسیاری از بزرگان اهل سنت با استناد به خبری ضعیف و نیز به دلیل عمل شیعیان به این سنت و برای مخالفت با آنان، فتوا به افضلیت تسنیم دادند و از همین‌جا تحریف سنت و بدعتی جدید شکل گرفت که به موجب آن، غالب اهل سنت روی قبرها را به صورت کوهان شتر یا پشت ماهی قرار می‌دهند. شیخ محمدبن عبدالرحمان دمشقی درباره حقیقت سنت در موضوع تعمیر قبور گوید:

السنة في القبر، التسطيح. و هو أولى على الراجح من مذهب الشافعي و قال أبوحنيفة و مالك و أحمد: التسنيم أولى، لأن التسطيح صار شعاراً للشيعة؛ و قال الغزالي و الماوردي: إن تسطيح القبور هو المشروع، لكن لما جعلته الرافضة شعاراً لهم عدلنا عنه إلى التسنيم؛ سنت در قبر، مسطح کردن روی آن است و همین نظریه مقبول در مذهب شافعی است. ولی ابوحنیفه و مالک و احمد حنبلی گفتند: تسنیم قبر بهتر است. زیرا تسطیح قبور شیوه شیعیان است. غزالی و ماوردی هم گفتند: تسطیح مشروع است، ولی چون شیعیان آن را شعار و سنت خود قرار دادند، ما به نظریه ترجیح تسنیم روی آوردیم!! (امینی، ۱۴۱۶: ۲۹۹/۱۰).

غزالی با صراحت می گوید: «لکن التسنیم الآن أفضل مخالفة لشعار الروافض؛ الان تسنیم برای مخالفت با روافض و شیعیان افضل است (غزالی، ۱۴۱۷: ۳۸۹/۲).
 رافعی (م ۶۲۳ ق.) هم در فتح العزیز - که شرحی بر کتاب الوجیز ابو حامد غزالی در فقه شافعی است - می گوید:

ثم الأفضل في شكل القبر التسطيح أو التسنيم؟ ظاهر المذهب أن التسطيح أفضل، و قال مالك و أبو حنيفة رحمهم الله: التسنيم أفضل. لنا أن النبي سطح قبر ابنه إبراهيم، و عن القاسم بن محمد قال: (رأيت قبر النبي و أبي بكر و عمر عنهما مُسطَّحةً)، و قال ابن أبي هريرة: إن الأفضل الآن العدول من التسطيح إلى التسنيم، لأن التسطيح صار شعاراً للروافض، فالأولى مخالفتهم و صيانة الميت و أهله عن الاتهام بالبدعة؛ افضل در شکل قبر تسطیح است یا تسنیم؟ ظاهر مذهب این است که تسطیح افضل است ولی مالک و ابوحنیفه فتوا به افضلیت تسنیم دادند. دلیل ما این است که پیامبر اکرم (ص) قبر فرزندش ابراهیم را تسطیح نمود. و از قاسم بن محمد نقل شد که گفت: من قبر پیامبر و ابوبکر و عمر را مسطح دیدم. ابن ابی هریره گفت: در حال حاضر افضل عدول از سنت تسطیح به تسنیم است. زیرا تسطیح شعار و آرم شیعیان شد. پس بهتر، مخالفت با شیعیان و محفوظ ماندن میت و خانواده اش از متهم شدن به بدعت همراهی با شیعیان است! (رافعی، بی تا: ۲۲۹/۵).

ابن تیمیه هم گزارش می دهد که برخی از اصحاب شافعی با فتوایش مبنی بر تسطیح قبور به مخالفت برخاستند و گفتند: این شعار رافضی ها است، پس مکروه است. ولی جمهور اصحاب با این سخن مخالفت کرده، گفتند: تسطیح مستحب است، هر چند رافضی ها بدان عمل کرده باشند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۵۰/۴). وی در جای دیگر به نقل از برخی دیگر، چنین می گوید: گروهی از اصحاب شافعی تسنیم را مستحب دانستند، هر چند سنت نبوی اثبات شده نزد آنان، تسطیح است. گفتند: چون تسطیح شعار و آرم مبتدعه گشته است (ابن تیمیه، ۱۳۶۹: ۱۳۸/۱).

بیهقی هم ضمن تایید صحیح تر بودن و لزوم عمل به حدیث قاسم بن محمد - که قبلاً اشاره شد- در برابر حدیث سفیان تمّار که مدعی دیدن قبر پیامبر (ص) به صورت

کوهان شتر بود، می‌گوید: جز آنکه برخی از دانشمندان مذهب ما تسنیم را در این دوران مستحب دانستند. چون هم اجماعاً جایز است و هم تسطیح تبدیل به شعار و سیره اهل بدعت (شیعه) گشته است (بیهقی، ۱۴۱۴: ۳/۴).

ملاعلی قاری هم می‌گوید: آنچه که موجب می‌شود مذهب ما تسنیم قبور را تأیید کند، این است که تسطیح، آرم شیعیان شده است (قاری، ۱۴۲۲: ۱۵۴/۴).

فقیه نامدار شیعه شهید ثانی (ره) هم در مستحبات دفن آورده است: «و تسطیحه لایجعل له فی ظهره سنم، لأنه من شعار الناصبة و بدعهم المحدثه، مع اعترافهم بأنه خلاف السنة، مراغمة للفرقة المحقة؛ تسطیح روی قبر مستحب است و نباید مانند کوهان شتر باشد؛ چرا که تسنیم از شعار ناصبی‌ها و بدعت‌های جدید آنها است. با آنکه اعتراف می‌کنند که تسنیم خلاف سنت است، آن را برای مخالفت با فرقه مُحَقِّه [شیعه] انجام می‌دهند (عاملی، ۱۴۱۰: ۴۴۱/۱).

در این بین، برخی عمل شیعه را مانع التزام به سنت ندانستند و بر ضرورت پای‌بندی به آن تأکید کردند. چنان‌که محیی‌الدین نووی بعد از بیان افضلیت تسطیح قبور و معرفی بزرگانی چون شافعی، مالک‌بن‌انس، داود، مزنی، و جمعی از متقدمین و متاخرین مانند ماوردی، فورانی، بغوی، ابواسحاق شیرازی، به عنوان مدافع نظریه مذکور، دیدگاه برخی مبنی بر موافقت صحابه با تسنیم را مردود دانسته، می‌گوید: ادعای وی درست نیست. بلکه اکثر اصحاب معتقد به افضلیت تسطیح هستند (نووی، ۱۹۹۷: ۲۹۷/۵). وی در ادامه می‌گوید: جمهور فقها در برابر ابن‌ابی‌هریره - که به خاطر پایبندی شیعه به تسطیح، مدعی افضلیت تسنیم بود - مقاومت کرده‌اند. از این‌رو موافقت با رافضی در این حکم ضرری به ما نمی‌رساند. چرا که اگر قرار باشد موافقت شیعیان در عمل به سنت، باعث ترک سنت شود، باید واجبات و مستحبات فراوانی را ترک کنیم.

قسطلانی هم تسطیح را افضل دانسته، می‌گوید:

اینکه تسطیح شعار رافضی‌ها شد، تاثیری در افضلیت آن نخواهد داشت. زیرا نباید سنت به خاطر موافقت اهل بدعت!! با آن، ترک گردد. اینکه می‌گوییم سنت، تسطیح قبر است، با گفتار علی (ع) در حدیث ابی‌الهیّاج منافات ندارد؛ چراکه مقصود برابر کردن قبر با زمین نیست، بلکه مقصود این است که در عین ارتفاع از زمین، روی قبر مسطح و صاف شود (قسطلانی، ۱۳۲۳: ۴۷۷/۲).

ابواسحاق شیرازی هم بعد از نقل دیدگاه ابوعلی طبری مبنی بر ترجیح تسنیم به دلیل تبدیل شدن تسطیح به شعار شیعه، با صراحت آن را رد کرده، می‌گوید: این سخن نادرست است. زیرا سنت بر تسطیح ثابت و صحیح است و عمل رافضی‌ها به آن، ضرری ندارد (نوی، ۱۹۹۷: ۲۹۵/۵)^{۵۰}

گفتنی است تنها سند قائلان به تسنیم، روایت سفیان تمار است که مدعی شد قبر پیامبر (ص) و شیخین را مانند کوهان شتر (مسنّم) دیده است (بخاری، ۱۴۰۷: ۴۶۸/۱؛ حدیث ۱۳۲۵). راوی مذکور از تابعین بوده و ظاهراً بخاری در کتابش فقط همین یک روایت را از او آورده است (عینی، بی‌تا: ۲۲۴/۸).

برخی از بزرگان اهل سنت با فرض صحت این روایت، یادآور شدند که قبر پیامبر اکرم (ص) بر اساس روایت قاسم بن محمد، از همان ابتدا مسطح بوده است، ولی بعد از سقوط دیوار کناره بر روی قبر شریف در زمان ولید بن عبدالملک و عمر بن عبدالعزیز (بخاری، ۱۴۰۷: ۴۶۸/۱؛ ح ۱۳۲۶؛ ابن حجر، ۱۳۷۹: ۲۵۷/۳) و تعمیراتی که پس از آن صورت گرفت، به صورت کوهان شتر درآمد (بیهقی، ۱۴۱۴: ۳/۴، ح ۶۵۵۲؛ نوی، ۱۹۹۷: ۲۹۵/۵).

۴. گذاشتن انگشتر در دست راست

سنت دیگر، در دست راست گذاشتن انگشتر است. هرچند روایات اندک و بی‌اعتباری، درباره قرار دادن آن در دست چپ هم وارد شد، ولی احادیث متعددی که بزرگان اهل سنت بر صحت آنها مهر تایید زدند، بر سنت بودن دست راست دلالت دارند.

احمد بن حنبل روایت نمود: «... حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ، قَالَ: رَأَيْتُ ابْنَ أَبِي رَافِعٍ يَتَخَتَّمُ فِي يَمِينِهِ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ فَذَكَرَ أَنَّهُ رَأَى عَبْدَ اللَّهِ بْنَ جَعْفَرٍ يَتَخَتَّمُ فِي يَمِينِهِ، وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) يَتَخَتَّمُ فِي يَمِينِهِ»؛ حماد گوید: دیدم ابن ابی رافع انگشتر در دست راست گذاشت. دلیلش را پرسیدم. گفت: عبدالله بن جعفر را دید که این چنین کرد و گفت که رسول خدا (ص) نیز انگشتر در دست راست می‌نهاد (ابن حنبل، بی‌تا: ۲۰۴/۱).

ترمذی بعد از نقل این روایت، از محمد بن اسماعیل بخاری نقل می‌کند که گفت: «هذا أصح شيء روي في هذا الباب»؛ این بهترین روایت مربوط به این موضوع می‌باشد (ترمذی، بی‌تا: ۲۸۸/۴، ح ۱۷۴۴).

علامه بیاضی از کتاب *تعش الخواتیم* جاحظ (م ۲۵۵، ق. ۱) نقل می‌کند که گفت: «انّ الأنبياء من آدم إلى النبي (ص) تختّموا في أيمانهم؛ تمام پیامبران از آدم تا رسول اکرم (ص) انگشتر را به دست راست می‌نهادند (بیاضی، ۱۳۸۴: ۲۰۶/۳).

در سنن ابی‌داود نیز از ابوسلمه بن عبدالرحمن روایت شده است: «انّ النّبيّ (ص) كان يتختم في يمينه»؛ پیامبر (ص) انگشتر به دست راست می‌کرد (سجستانی، بی‌تا: ۹۱/۴، ح ۴۲۲۶).

راویان روایت اخیر، یعنی أحمد بن صالح مصری، عبدالله بن وهب، سلیمان بن بلال و شریک بن عبدالله بن ابی‌نمر همگی ثقه و مورد اعتماد بزرگان اهل سنت هستند، جز راوی اخیر که اندکی مورد جرح و ایراد قرار گرفته است، ولی باید دانست که او مورد اعتماد بخاری و مسلم، صاحبان صحیحین بوده است و دیگران هم از او به عنوان فردی صادق یاد کرده‌اند (ابن حبان، ۱۳۹۵: ۳۶۰/۴؛ ش ۳۳۴۴؛ مزی، ۱۴۰۰: ۴۷۵/۱۲؛ ش ۲۷۳۷؛ عجلی، ۱۴۰۵: ۴۵۳/۱؛ ش ۷۲۶).

علاوه بر پیامبر (ص)، خلفا و جمع زیادی از صحابه و تابعین نیز از همین سنت پیروی کرده، انگشتر را به دست راست می‌کردند (ابن حجر، ۱۳۷۹: ۳۲۷/۱۰). زمخشری از عایشه روایت می‌کند: «پیامبر (ص) انگشتر به دست راست می‌کرد و هنگام ارتحال نیز انگشتر به دست راستش بود» (زمخشری، ۱۴۱۲: ۴۳۹/۴).

وی در روایت دیگر آورده است: «پیامبر (ص) و خلفایش انگشتر به دست راست می‌کردند تا آنکه معاویه این سنت را تغییر داده و به دست چپ نهاد و مروانیان هم از او پیروی کردند. بعدها سفاخ آن را به دست راست نهاد. این روش باقی بود تا در زمان هارون الرشید که مانند معاویه، آن را به دست چپ گزارد و مردم هم همین روش را ادامه دادند (همان). راغب اصفهانی نیز روایت کرده است که: «معاویه اولین کسی بود که انگشتر به دست چپ گذاشت» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰: ۳۸۴/۲).

علی‌رغم این روایات صحیح که فتوای بسیاری از فقهای اهل سنت مانند علمای شافعی (ابن حجر، ۱۳۷۹: ۳۲۷/۱۰) را به همراه داشت، برخی از علمای عامه برای مخالفت با شیعیان، فتوا به گذاشتن آن در دست چپ می‌دهند!

مثلاً مصنف حنفی کتاب *الهدایة*^۶ می‌گوید: «إنّ المشروع التختّم في اليمين، ولكن لما اتخذته الرافضة جعلناه في اليسار»؛ سنت دینی، قرار دادن انگشتر در دست راست

است، ولی چون شیعیان این چنین می‌کنند، ما برای مخالفت با آنان، آن را در دست چپ می‌نهییم! (امینی، ۱۴۱۶: ۲۹۹/۱۰).

صاحب روح‌البیان هم ضمن رد هرگونه عزاداری در روز عاشورا گوید: «هرچند این سنت دارای ریشه و اصل دینی است، ولی چون سنت اهل بدعت (شیعه) گردید، ترکش سنت خواهد شد. مانند گذاشتن انگشتر در دست راست، که چون روش اهل بدعت شد، سنت در زمان ما چنین گردید که انگشتر در انگشت کوچک دست چپ قرار داده شود!! (حقی بروسوی، بی تا: ۸۴/۴).

جالب آن است که برخی از بزرگان معتقدند از آنجا که عمر و عاص در روز حکمیت، به نشانه خلع امیرالمؤمنین (ع) از خلافت، انگشتر را از دست راست درآورده و به نشانه نصب معاویه به خلافت، انگشتر را بر دست چپ نهاد، مخالفان امامت امام علی (ع) از معاویه تا به امروز، نیز برای ابراز این مخالفت، انگشتر را بر دست چپ می‌نهند (بیاضی، ۱۳۸۴: ۲۰۶/۳).

۵. صلوات بر اولیا

یکی از بهترین عوامل تقرب به خداوند، صلوات است که در قرآن (احزاب: ۵۶) بدان امر شده است. بین مسلمین همواره این سوال مطرح بود که آیا به غیر از آل پیامبر (ص) که بر اساس روایات فریقین، صلوات بر آنان همراه با صلوات بر پیامبر (ص) استجاب دارد، صلوات بر غیر آنان هم مجاز است یا خیر. از آیات مختلف مانند «هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ» (احزاب: ۴۳) و «وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» (توبه: ۱۰۳) و نیز از سیره نبوی که بر پرداخت کنندگان زکات و افرادی چون آل ابی‌اوفی، آل سعدبن عباد، جابر بن عبدالله و همسرش و... صلوات فرستاده است و صحت سند روایات مربوطه نیز مورد تأیید عامه است (بخاری، ۱۴۰۷: ۱۵۲۹/۴؛ ابن حجر، ۱۳۷۹: ۱۷۰/۱۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۵۸/۳)، استنباط شد که صلوات بر غیر پیامبر نیز مجاز است.

بر همین اساس، شیعیان برخی اوقات، به صورت انفرادی بر اهل بیت (ع) صلوات و درود می‌فرستند. ولی عالمان اهل سنت درباره صلوات بر غیر پیامبر (ص) مانند اهل بیت پیامبر (ص) خصوصاً به صورت انفرادی، اختلاف نسبتاً فراوانی دارند که ابن حجر، آلوسی و دیگران بدانها اشاره کردند (ابن حجر، ۱۳۷۹: ۱۷۰/۱۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۶۱/۱۱).

جمعی مانند احمد حنبل و اکثر اصحابش به جواز این کار تصریح کردند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۴۷۳/۲۲). چنان‌که از نحوه ذکر آیه و نقل حدیث ابن‌اوفی از بخاری همین برداشت می‌شود. جمعی دیگر با صلوات انفرادی و مستقل بر غیر پیامبر مخالفت کرده، فقط به صورت تبعی و همراه با ذکر نام پیامبر (ص) آن را پذیرفتند (ابن حجر، ۱۳۷۹: ۱۷۰/۱۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۶۱/۱۱).

دلیل اصلی این مخالفت که طرفداران فراوانی در بین اهل سنت دارد و برخی آن را حرام و برخی مکروه دانستند (نووی، ۱۴۰۸: ۱۱۸/۱)، پرهیز از تشبه به شیعیان و دوری از اتهام رافضی بودن ذکر شده است. با آنکه بر اساس اسناد پیش‌گفته، پیامبر (ص) بر صحابه عادی نیز صلوات فرستادند. چنان‌که زمخشری می‌گوید: «قیاس به سنت پیامبر، علامت جواز صلوات انفرادی بر غیر پیامبر است». ولی علما معتقدند اگر به تبع پیامبر باشد، مجاز است. اما اگر بر سایر اهل بیت (ع) به صورت انفرادی صلوات فرستاده شود، مکروه است. چراکه صلوات انفرادی، هم شعار خاص برای نام پیامبر است و هم منجر به اتهام رافضی بودن می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۵۸/۳).

نووی، آلوسی و... در دلیل مخالفان آورده‌اند: «چون رافضیان آن را درباره اهل بیت (ع) عمل می‌کنند و تشبیه به اهل بدعت مورد نهی واقع شد، پس مخالفت با شیعیان در این سنت لازم است» (نووی، همان، آلوسی؛ ۱۴۱۵: ۲۶۱/۱۱). مشابه این اختلاف درباره سلام فرستادن بر پیشینیان (گفتن علیه السلام برای آنان) هم واقع شده است. ابن حجر می‌گوید:

با وجود اتفاق نظر درباره مشروعیت سلام فرستادن بر زنده‌ها، درباره سلام بر غیر انبیا از پیشینیان نیز اختلاف شده است. عده‌ای گفتند مطلقاً مشروع است. برخی دیگر گفتند به تنهایی مجاز نیست؛ چراکه شعار رافضیان شده است. نووی آن را از ابی محمد جوینی نقل کرده است (ابن حجر، ۱۳۷۹: ۱۷۰/۱۱).

البته برخی از دانشمندان عامه مانند صنعانی با صراحت این منطق را ناصواب دانسته، گفتند: «تبدیل شدن به شعار شیعه، قابلیت منع از سنت را ندارد و خداوند سلام فرستادن بر گذشتگان را به زبان پیامبر (ص) مشروع کرد که آن حضرت می‌فرمود: «السلام علیکم دار قوم مؤمنین...» (صنعانی، ۱۳۷۹: ۲۱۵/۴).

توجیه این رویکرد

یادآوری نمونه‌های پیش‌گفته، در اثبات این رویکرد کافی است. آنچه مهم است آگاهی از مستمسک رویکرد مذکور است. همان‌طور که از لابه‌لای موارد گذشته پیدا است، دستاویز اصلی این تفکر، حدیث شریف «من تشبه بقوم فهو منهم» (متقی هندی، ۱۴۱۹: ۶/۹) است. با این تصور که عمل به مستحبی که باعث شباهت به شیعیان (که از آنها به رافضی و اهل بدعت^۷ تعبیر می‌کنند) شود، ناشایست و مردود است. چنان‌که غزالی در بیان حرمت موسیقی حرام، می‌گوید: «چون اجتماع بر آن، سیره فاسقان شد، جهت پرهیز از تشابه با آنان، باید ترک شود. زیرا هر که به قومی شباهت پیدا کند، از آنان است.» سپس می‌افزاید: «به همین دلیل زمانی که سنتی به شعار اهل بدعت (شیعیان) تبدیل شود، از ترس شباهت به آنان، معتقد به ضرورت ترک آن سنت هستیم» (غزالی، بی‌تا: ۲/۲۷۲).

همچنین ابو عبدالله مغربی مالکی (م ۵۳۶ ق.) می‌گوید: زید در نماز میت پنج تکبیر می‌آورد و می‌گفت: پیامبر (ص) نیز پنج تکبیر می‌فرمود. لکن این سنت اکنون متروک است؛ چراکه این سنت نبوی، نماد شیعیان رافضی گشته است (مغربی مالکی، ۱۹۸۸: ۴۴۸/۱).

نمونه دیگر، سخن حافظ ابوالفضل زین‌الدین عراقی (۷۲۵ - ۸۰۶ ق.) است که در کیفیت آویختن شاخه عمامه می‌گوید:

آیا در شریعت چنان است که شاخه عمامه را باید از طرف چپ بیاویزند، چنان‌که متداول است، یا آن را از سمت راست - که مبارك و با فضیلت است - بیاویزند؟ من جز در روایت ضعیفی که طبرانی آورده است، ندیده‌ام که سمت راست تعیین شده باشد و به فرض که این روایت ثابت و درست باشد، شاید حضرت (ص) شاخه عمامه را از سمت راست سست می‌کرده و در سمت چپ می‌آویخته است، همان‌طور که عده‌ای می‌آویزند؛ اما چون این طرز آویختن شاخه عمامه، شعار امامیه شده است، برای شبیه نشدن به آنها، باید آن را ترك کرد (امینی، ۱۴۱۶: ۳۰۰/۱۰). لحجی حضرمی، ۱۴۲۶: ۵۱۵/۱).

همچنین حقی بروسوی از *عقد الدرر و اللآلی* درباره اعمال عاشورا و ضرورت ترک اقامه عزاداری می‌گوید: «برای مومن سزاوار نیست که در برخی اعمال به یزید ملعون و به شیعه رافضی و خوارج شبیه گردد» (حقی بروسوی، بی‌تا: ۱۴۲/۴).

بر این توجیه، ملاحظاتی وارد است که عبارت‌اند از:

الف: روایت وارد شده، مربوط به نهی از مشابَهت با کفار ذمی، مشرکان و فاسقان است و هرگز ربطی به هم‌رنگی بین مسلمین ندارد.

ب: حتی اگر بر فرض محال، روایت مزبور، از مشابَهت با شیعیان و هم‌رنگی با سیره آنان نهی کند، یقیناً شامل مواردی که عمل به سنت قطعی نبوی می‌شود، نیست و ترک سنت و عمل، برای مخالف سنت، هرگز بهانه پذیرفتنی‌ای نخواهد بود.

ج: بر فرض که شیعیان، در پایبندی به برخی از امور، به سندی مستقیم از سنن نبوی، دست نیابند، ولی بر اساس دلائل فراوانی چون حدیث ثقلین، حدیث سفینه و... پیروی از سنت اهل بیت (ع) را در راستای پیروی از سنت نبوی دانسته، نه تنها آن را مشروع بلکه مایه افتخار می‌دانند.

د: برداشت پیش‌گفته از روایت و ترک سنت‌های شیعیان به آن بهانه، چنان ضعیف است که مخالفت پاره‌ای از دانشمندان عامه را به همراه داشته است.

زرکشی می‌گوید: «فعل مستحب، با تبدیل شدن به شعار اهل بدعت، نباید ترک شود؛ برخلاف ابن‌ابی‌هریره. به همین سبب، ترجیح در اذان، جهر به بسمله، قنوت در نماز صبح، در دست راست گذاشتن انگشتر و تسطیح قبور ترک شد؛ اما صحیح آن است که اینها ترک نشود» (زرکشی، ۱۴۲۱: ۲۳۵/۱).

ابن‌عثیمین دانشمند معاصر سعودی هم می‌گوید: «حق این است که به خاطر عمل برخی از اهل بدعت و کفار، سنت نباید ترک شود. زیرا با وجود عمل آنان، مصلحت عمل همچنان باقی است» (ابن‌عثیمین، ۱۴۱۳: ۱۸۱/۷).

علاوه بر مستمسک قبل، مخالفان گاهی روایاتی را دستاویز قرار می‌دهند که برخلاف سنت رایج است و آن را دلیلی بر تعدد سنت نبوی قلمداد می‌کنند. هرچند اصل اختلاف روایات در سنن پذیرفته شده است، ولی باید توجه داشت که انگیزه مخالفت با شیعیان در صدر اسلام، زمینه‌ای فراهم کرد تا عده‌ای از ترس و تقیه و برخی از روی طمع یا انگیزه‌های دیگر، ده‌ها روایت در برابر سنت‌های ثابت نبوی جعل کنند.

مثلا فخر رازی بعد از اثبات سنت جهر در بسمله، به روایات متعارض وارد شده از انس بن مالک در این موضوع اشاره کرده است و می‌گوید: «پس از حاکمیت بنی‌امیه و برای باطل کردن آثار علی بن ابی طالب (ع)، آنان سعی بسیار کردند که از جهر به بسمله جلوگیری کنند؛ گویا انس نیز از بنی‌امیه ترسیده بود و از همین‌رو، اقوالش در این موضوع مضطرب و مختلف است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱/۱۸۱).

نتیجه

در مقاله حاضر، پس از بررسی و ارائه مستندات و ذکر برخی از سخنان صریح دانشمندان اهل سنت ثابت شد که:

۱. یکی از عوامل تغییر سنت‌های نبوی، ضدیت با شیعه و مکتب اهل بیت (ع) بوده است.

۲. برخی علمای اهل سنت با صراحت اعتراف می‌کنند که عمل شیعه در اموری چون جهر به بسمله، گذاشتن انگشتر در دست راست، تسطیح قبور، صلوات بر اولیا و... نه تنها جایز بلکه دقیقا منطبق با سنت نبوی است؛ ولی برای پرهیز از مشابهت با شیعیان، خلاف آنها را سنت می‌دانند.

۳. بیان شد که مستمسک آنان، نهی پیامبر (ص) از تشبه به برخی از اقوام است که در حقیقت، نه به شیعه، بلکه متوجه مشرکان و پیروان سایر ادیان است.

۴. ثابت شد که حتی با فرض عدم انصراف نهی مزبور، باز هم هیچ توجیهی برای مخالفت رسمی با سنت نبوی پذیرفتنی نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته در نقطه مقابل، روایات ضعیفی وجود دارد که به دلیل ضعف اسناد و... قابلیت معارضه با روایات مذکور را نداشته و دانشمندان مختلف هم بدان‌ها پاسخ گفتند. برای نمونه نک: سبحانی، بی تا: ۲۲۳/۱ به بعد.

۲. این اقدام نمونه‌های فراوان دارد. مثلا در صحیح مسلم (۳/۲۰۷؛ ح ۱۵۸۲) آمده است که به دنبال مشروب‌فروشی سمره بن جندب و رسیدن خبر به خلیفه دوم، وی به روایت ابن عباس گفت: قاتل الله سمره ألم یعلم أن رسول الله قال لعن الله اليهود...؛ ولی همین روایت در صحیح بخاری (۲/۷۷۴، ح ۲۱۱۰) با حذف نام سمره بدین صورت وارد شد: ... فَقَالَ قَاتَلَ اللَّهُ فَلَانًا، أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ...

۳. از صحابه که اولین بار در جنگ احد حاضر شد و سپس در سایر غزوات حضور داشت. بعدها به

- شام هجرت کرد و از سوی معاویه به مقام قضاوت رسید و در سال ۵۳ یا ۶۹ وفات یافت (ابن اثیر، ۱۴۱۷: ۳۹۰/۱؛ ۳۹۰/۱؛ ابن حجر، ۱۴۱۲: ۳۷۱/۵ شماره ۶۹۹۶).
۴. قال لي علي بن أبي طالب ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله (ص) أن لا تدع تمثالا إلا طمسته ولا قبرا مشرفا إلا سويته.
۵. نگارنده می‌گوید: ما دیدگاه ابواسحاق شیرازی را از کتاب المجموع نووی که شرح المهذب شیرازی است، آوردیم. ولی نکته جالب این است که در متن موجود المهذب (شیرازی، بی‌تا: ۱۳۸/۱)، پاسخ وی به گفتار ابوعلی طبری چنین آمد: «و هذا لا يصح لان السنة قد صحت فيه فلا يعتبر بموافقة الرافضة»؛ این حرف درست نیست. زیرا سنت بر تسطیح، ثابت و صحیح است. پس موافقت با رافضی‌ها معتبر نیست!! از این رو بعید نیست که متن فعلی المهذب، مورد دستبرد تحریف‌گران واقع شده باشد.
۶. کتاب الهدایة شرح بادية المبتدي، تألیف علي بن أبي بكر عبدالجليل الفرغاني المرغيناني فقيه حنفي متوفی ۵۹۳ ق..
۷. بی‌تردید افرادی چون ابن تیمیه وقتی از اهل بدعت سخن می‌گوید، شیعیان نیز مورد نظرش هستند؛ مثلا وی می‌گوید: «كألأرضي الذي يتعصب لعلي...»؛ مثل رافضیان که نه نسبت به خلفای سه‌گانه و سایر صحابه، بلکه نسبت به علی (ع) تعصب دارند... اینها روش اهل بدعت و هواهای نفسانی است. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۲۵۲/۲۲).

منابع

- ابن اثیر جزری، عزالدین ابی‌الحسن علی بن محمد (۱۴۱۷). *أسد الغابة في معرفة الصحابة*، تحقیق: عادل أحمد الرفاعي، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ اول.
- ابن تیمیه، أحمد بن عبدالحلیم حرانی (۱۳۶۹). *اقتضاء الصراط المستقیم مخالفة أصحاب الجحیم*، تحقیق: محمد حامد الفقی، قاهره: نشر السنة المحمدية، چاپ دوم.
- ابن تیمیه، أحمد بن عبدالحلیم حرانی (۱۴۰۶). *منهاج السنة النبوية*، تحقیق: دکتر محمد رشاد سالم، بی‌جا: مؤسسة قرطبة، چاپ اول.
- ابن تیمیه، أحمد بن عبدالحلیم حرانی (۱۴۲۶). *مجموع الفتاوى*، تحقیق: أنور الباز - عامر الجزار، بی‌جا: دارالوفاء، چاپ سوم.
- ابن حبان، محمد أبو حاتم تمیمی بستی (۱۳۹۵). *التفصت*، تحقیق: سید شرف‌الدین احمد، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- ابن حجر (عسقلانی)، أبو الفضل أحمد بن علی (۱۳۸۴). *تلخیص الحییر فی أحادیث الرافعی الكبير*، تحقیق: السید عبد الله هاشم الیمانی المدني، مدینه منوره: بی‌نا.
- ابن حجر (عسقلانی)، أبو الفضل أحمد بن علی (۱۴۱۲). *الإصابة في تمييز الصحابة*، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل، چاپ اول.
- ابن حجر (عسقلانی)، أبو الفضل أحمد بن علی (۱۳۷۹). *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، تحقیق: محب الدین الخطیب، بیروت: دار المعرفة.

- ابن حزم اندلسی قرطبی، علي بن أحمد (بی تا). *المحلی*، بی جا: دار الفکر.
ابن حنبل، امام احمد (بی تا). *مسند احمد بن حنبل*، مصر: مؤسسة قرطبه.
ابن خزيمه، محمد بن إسحاق أبوبکر سلمی، (١٣٩٠). *صحيح ابن خزيمة*، تحقيق: دکتر محمد مصطفی أعظمی، بیروت: المكتب الإسلامي.
ابن عثيمين، محمد بن صالح (١٤١٣). *مجموع فتاوی و رسائل ابن عثيمين*، تحقيق: فهد بن ناصر بن إبراهيم سليمان، ریاض: دارالوطن و دارالتريا.
ابن قدامه مقدسي، عبدالله بن أحمد أبو محمد (١٤٠٥). *المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني*، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.
ابن کثير دمشقی، اسماعيل بن عمرو (١٤١٩). *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق محمد حسين شمس الدين، بیروت: دارالکتب العلميه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
ألبانی، ناصرالدين (١٤٠٦). *المجتبی من السنن (سنن نسائی با تحقیق و تدبیر ألبانی)*، تحقيق: عبدالفتاح أبوغدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية.
امينی، عبدالحسين، (١٤١٦). *الغدير في الكتاب و السنه و الادب*، قم: مركز الغدير، چاپ اول.
ألوسی، سيد محمود، (١٤١٥). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم*، تحقيق: علی عبدالباری عطيه، بیروت: دارالکتب العلميه، چاپ اول.
بخاری، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، (١٤٠٧). *الجامع الصحيح المختصر (صحيح بخاری)*، تحقيق: دکتر مصطفی ديب البغا، بیروت: دار ابن کثير، چاپ سوم.
بیاضی عاملی، زين الدين علی بن یونس (١٣٨٤). *الصرط المستقیم إلى مستحقي التقدير*، بی جا: المكتبة المرتضوية، چاپ اول.
بيهقي، ابوبکر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى (١٤١٤). *سنن كبرى*، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مکه مکرمه: مكتبه دار الباز
ترمذی، محمد بن عيسى (بی تا). *سنن ترمذی*، تحقيق: أحمد محمد شاکر و دیگران همراه با بیان دیدگاه ألبانی درباره احادیث، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
حاکم نیشابوری، محمد بن ابوعبدالله (١٤١١). *المستدرک علی الصحيحین و بذيله التاخييص للحافظ الذهبی*، تحقيق مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دارالکتب العلميه، چاپ اول.
حقی بروسوی، اسماعيل (بی تا). *روح البيان*، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
حمیدی، محمد بن فتوح (١٤٢٣). *الجمع بين الصحيحين البخاري و مسلم*، تحقيق: دکتر علي حسين البواب، بیروت: دار ابن حزم، چاپ دوم.
دارقطنی بغدادی، ابوالحسن (١٣٨٦). *سنن دار قطنی*، تحقيق: سيد عبد الله هاشم يمانی مدنی، بیروت: دارالمعرفه
راغب اصفهانی، أبوالقاسم حسين بن محمد، (١٤٢٠). *محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء*، تحقيق: عمر الطباع، بیروت: دار القلم.

رافعی قزوینی، عبد الکریم بن محمد (بی‌تا). فتح العزیز بشرح الوجیز، بی‌جا: دارالفکر.
زرکشی، بدرالدین محمد بن بهادر (۱۴۲۱). البحر المحيط فی أصول الفقه، تحقیق و تعلیق: دکتر محمد
محمد تامر، بیروت: دار الکتب العلمیة.

زمخشری، جارالله أبو القاسم محمود بن عمرو (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار
الکتاب العربی، چاپ سوم.
زمخشری، جارالله أبو القاسم محمود بن عمرو (۱۴۱۲). ربیع الأبرار ونصوص الأخیار، بیروت: مؤسسه
أعلمی.

سبحانی، جعفر (بی‌تا). الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
سجستانی ابی داود، سلیمان بن أشعث (بی‌تا). سنن أبی داود، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید،
بی‌جا: دار الفکر.

سندی، نورالدین بن عبد الهادی أبو الحسن (۱۴۰۶). حاشیة سندي علی نسائي، تحقیق: عبدالفتاح أبو غدة،
حلب: مکتب المطبوعات الإسلامیة، چاپ دوم.

شیرازی، إبراهیم بن علی بن یوسف أبو اسحاق (بی‌تا). المہذب فی فقه الإمام الشافعی، بیروت: دار
الفکر.

صنعانی، محمد بن إسماعیل امیر کلذانی (۱۳۷۹). سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحکام،
تحقیق: محمد عبدالعزیز الخولی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ چهارم.

طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷). الخلاف، تحقیق: علی خراسانی، سید جواد شهرستانی، مهدی
طه نجف، مجتبی عراقی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،

عاملی (شیخ حرّ)، محمد بن حسن (۱۴۰۹). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم:
مؤسسه آل البیت علیهم السلام، چاپ اول.

عاملی، شهید ثانی زین الدین بن علی (۱۴۱۰). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، با حواشی سید
محمد کلانتر، قم: کتاب فروشی داوری، چاپ اول.

عجلی، ابو الحسن احمد بن عبداللّه (۱۴۰۵). معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث...؛ تحقیق: عبد
العلیم عبد العظیم البستوی، مدینه منوره: مکتبة الدار، چاپ اول.

عوده، سلمان بن فهد بن عبداللّه (بی‌تا). دروس شیخ سلمان العوده، دروس پیاده شده صوتی، نرم افزار
شامله.

عینی، بدرالدین محمود بن أحمد (بی‌تا). عمدة القاری شرح صحیح البخاری، بیروت: دار إحياء التراث
العربی.

غزالی، ابو حامد محمد (بی‌تا). إحياء علوم الدین، بیروت: دار المعرفة.
غزالی، ابو حامد محمد (۱۴۱۷). الوسيط فی المذهب، تحقیق: أحمد محمود إبراهیم، محمد محمد تامر،
قاهره: دار السلام، چاپ اول.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار إحياء التراث العربی

- قاری، ملا علی بن سلطان بن محمد (۱۴۲۲). *مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح*، تحقیق: جمال عیتانی، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
- قسطلانی مصری، أبو العباس شهاب الدین أحمد بن محمد (۱۳۲۳). *ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری*، مصر: المطبعة الكبرى الأمیریة.
- لحجی حضر می، عبداللہ بن سعید بن محمد (۱۴۲۶). *منتہی السؤل علی وسائل الوصول إلی شمائل الرسول (ص)* (شرح وسائل الوصول شیخ یوسف بن اسماعیل نبهانی، جدہ: دار المنہاج، چاپ سوم.
- مالک بن انس، أبو عبداللہ الأصبیحی (۱۴۱۳). *موطأ الإمام مالک (روایة محمد بن الحسن)*، تحقیق: دکتر تقی الدین الندوی، دمشق: دار القلم.
- متقی ہندی، علاء الدین علی (۱۴۱۹). *کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال*، تحقیق: محمود عمر الدمیاطی، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
- مزى، عبدالرحمن أبو الحجاج (۱۴۰۰). *تہذیب الکمال*، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسۃ الرسالہ.
- مغربی مالکی، ابو عبداللہ محمد بن علی بن عمر تمیمی مازری (۱۹۸۸). *المعلم بغوائد مسلم*، تحقیق: شیخ محمد شاذلی، الجزائر: موسسہ وطنی بیت الحکمہ، الدار التونسیة، چاپ سوم.
- نسائی، أبو عبدالرحمن احمد بن شعیب (۱۴۱۱). *سنن کبری*، تحقیق: دکتر عبدالغفار سلیمان البنداری و سید حسن کسروی، بیروت: دار الکتب العلمیہ، چاپ اول.
- نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت: مؤسسہ آل البیت علیہم السلام، چاپ اول.
- نووی دمشقی، محیی الدین ابی زکریا (۱۳۹۲). *شرح صحیح مسلم*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
- نووی دمشقی، محیی الدین ابی زکریا (۱۴۰۸). *الأذکار*، تحقیق عبدالقادر الأرنؤوط، ریاض: نشر دار الہدی، چاپ دوم.
- نووی دمشقی، محیی الدین ابی زکریا (۱۹۹۷)، *المجموع*، بیروت: دار الفکر.
- نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج (بی تا). *صحیح مسلم*، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

بروز و ظهور باورهای شیعی در سیاست مذهبی شاه طهماسب اول صفوی

سعید نجفی نژاد*

ناصر جدیدی**

محمد کریم یوسف جمالی***

[تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۱۳، تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۵]

چکیده

سیاست‌های مذهبی شاه طهماسب اول صفوی، نقش مهمی در فرآیند گسترش مذهب تشیع اثنی‌عشری در ایران عصر صفوی داشته است. بدون آگاهی از انگیزه‌های درونی شاه طهماسب برای به کار بستن این سیاست‌های مذهبی، نمی‌توان به درک صحیحی از وضعیت فرهنگی و مذهبی ایران در دوران حکومت او رسید. ریشه‌یابی منشأ اتخاذ سیاست‌های مذهبی و چگونگی بروز اعتقادات و علائق شاه طهماسب در اقدامات فرهنگی او، مسئله اصلی این پژوهش است. متغیرهایی نظیر شرایط سیاسی و مذهبی زمان و پیشینه اعتقادی شاه طهماسب در این مورد تأثیرگذار بوده‌اند و به نظر می‌رسد اولویت اصلی شاه طهماسب در بخش سیاست فرهنگی و مذهبی، اعتلای جایگاه خاندان پیامبر (ص) در جامعه بوده است که نشئت گرفته از اعتقادات و تمایلات درونی او است.

کلیدواژه‌ها: شاه طهماسب، اهل بیت علیهم السلام، تشیع، صفویه، سیاست مذهبی، باورهای شیعی.

* دانشجوی دکتری رشته تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد، s.nagafinezhad@gmail.com
 ** استادیار گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد (نویسنده مسئول) adidi_naser@yahoo.com
 *** دانشیار گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد، yusef_jamali2000@yahoo.com

مقدمه

تاکنون درباره تاریخ سیاسی صفویان و حتی تاریخ اجتماعی ایران در این دوره، کتاب‌های متعددی نوشته شده است. اما یکی از مسائلی که به نظر می‌رسد مغفول واقع شده است، آگاهی از انگیزه‌های پادشاهان صفوی برای ترویج مذهب تشیع دوازده‌امامی است. صرف اطلاع از اقدامات آنها در راه گسترش تشیع، هرچند برای داشتن تصویری صحیح از فضای مذهبی در آن روزگار لازم است، اما توجه به علل توجه پادشاهان صفوی به این امر از این حیث اهمیت دارد که در این دوره با توجه به چهره ظل‌اللهی‌ای که از این پادشاهان در میان مردم متصور بود، همه مسائل به نوعی تحت‌الشعاع خواست آنها بوده است.

درباره باورهای مذهبی شاه طهماسب و تأثیر آن بر سیاست‌ها و اقدامات مذهبی او، تاکنون تحقیق مستقلی صورت نپذیرفته است. اصولاً موضوع باورشناسی شخصیت‌های تاریخی در پژوهش‌های علمی کمتر مورد توجه قرار می‌گیرند و دلیل اصلی این عدم اقبال، پیچیدگی‌های خاص این مسئله است که استنتاج را برای پژوهشگری که تنها مجموعه اطلاعاتی از وقایع تاریخی در دست دارد سخت می‌سازد.

درباره سیاست‌ها و اقدامات فرهنگی و مذهبی شاه طهماسب هم تاکنون کتابی مستقل تألیف نشده است، اما چند مقاله در این باره به چاپ رسیده است؛ برخی از این مقالات عبارت‌اند از: «اقدامات فرهنگی شاه طهماسب اول در نهادینه سازی تشیع در جامعه» تألیف جهانبخش ثواقب و فریده مروتی، «مؤلفه‌های فرهنگی - مذهبی مؤثر بر پیدایی و تداوم حیات سیاسی شاه اسماعیل اول و شاه طهماسب اول صفوی» نوشته فروغ پارسا و «سیاست مذهبی شاه طهماسب صفوی» تألیف محمدعلی چلونگر. این مقالات هرچند اطلاعاتی در خصوص سیاست‌ها و اقدامات مذهبی شاه طهماسب ارائه می‌دهند، اما به خاستگاه انگیزشی اتخاذ این سیاست‌ها در این مقالات کمتر توجه شده است، چراکه اساساً موضوع این پژوهش‌ها با موضوع مقاله حاضر تفاوت دارند.

چارچوب نظری بحث

برای آگاهی از اعتقادات مذهبی شاه طهماسب و میزان تعلق خاطر او به خاندان اهل بیت علیهم السلام لازم است به دو نکته مهم توجه شود؛ نخست اینکه باید از شرایط

خانوادگی، نسب، شخصیت و اعتقادات مذهبی او و همچنین شرایط مکانی و زمانی که در آن می‌زیست، آگاهی کسب کرد و دوم سلوک او در دورانی که زمام حکومت را در دست داشته است، بررسی کرد. با مطالعه اقدامات او که انگیزه‌های شیعی می‌توانست منشأ آنها باشد، می‌توان به تصویری صحیح از جایگاه اهل بیت علیهم السلام در نظر شاه طهماسب رسید.

با توجه به ابراز شگفتی و همچنین سردرگم بودن برخی از محققان دوره صفوی درباره عوامل و روند گسترش یکباره تشیع در ایران اوایل دوره صفوی، آگاهی از جایگاه اهل بیت علیهم السلام در نظر شاه طهماسب که بیشترین تأثیر را در تثبیت تشیع در ایران عصر صفوی داشته است، می‌تواند رهگشای بسیاری از مسائل دوران حکومت او و حتی دوره‌های بعدی باشد.

در بحث پیشینه اعتقادی و بازشناسی شخصیت شاه طهماسب، تمرکز اصلی بر روی عوامل اصلی مؤثر بر شکل‌گیری اعتقادات او است. اصولاً عوامل وراثتی و محیطی در زمینه اعتقاد به عوالم غیرمادی نقش مهمی دارند که در این تحقیق - هرچند که بر مسئله اصلی، بسیار تأثیرگذار است - اما به دلیل رعایت اختصار به صورت جزئی و گذرا مورد بررسی قرار می‌گیرند. سیاست‌های مذهبی شاه طهماسب هم در طول دوران حکومت نمایان‌گر باورهای درونی او است که یکی از محورهای اصلی این پژوهش را به خود اختصاص داده است. تداوم اشتیاق وافر و اقدامات متعدد برای ترویج مذهب تشیع اثنی عشری در طول دوره حکومت طولانی مدت شاه طهماسب دیده می‌شود و ما را به این سمت سوق داده است که تصویری از این اقدامات ارائه دهیم تا در نهایت به واسطه این تصویر به انگیزه‌های واقعی این پادشاه برای اعمال سیاست‌های مذهبی پی ببریم.

مقصود از این پژوهش، بررسی درون‌مایه‌های اعتقادی شاه طهماسب قرار گرفته است. هرچند که ظاهراً توصیف اقدامات شاه طهماسب در متن مقاله بر انگیزش‌های مذهبی چیرگی دارد، اما مراد از این گردآوری نمونه‌ها، رسیدن به همان باورهای درونی شاه طهماسب است که در این سیاست‌های مذهبی اعمال شده بروز یافته است. به بیانی دیگر، ما بدون ارائه شواهدی از اقدامات شاه طهماسب نمی‌توانیم به دنیای اعتقادی این شخصیت تاریخی پی ببریم. بنابراین محور اصلی بحث، معرفی اقدامات شاه طهماسب برای واکاوی انگیزه‌های او برای ترویج تشیع خواهد بود.

پیشینه اعتقادی شاه طهماسب

از جمله مسائلی که باید در تحلیل‌های تاریخی با احتیاط درباره آن سخن گفت، عقاید مذهبی شخصیت‌های تاریخی است. به بیان دیگر، اظهار نظر بدون پشتوانه مطالعاتی کافی درباره مسائل اعتقادی انسان‌ها، می‌تواند گمراه‌کننده باشد. به خصوص اگر این فرد شخصیتی تاریخی باشد و اطلاعات ما درباره او تنها بر اساس شنیده‌ها و مکتوبات منابع تاریخی باشد. گاه اطلاعات تاریخی به اندازه‌ای کم و نارسا است که حتی اظهار نظر با استفاده از عباراتی که نمایانگر تردید باشد نیز، کاری اشتباه بوده، موجب سردرگمی و به اشتباه افتادن خواننده می‌شود. در این موارد، سکوت درباره افکار درونی یک فرد، بهتر از قضاوت عجولانه و بدون پشتوانه داده‌های تاریخی متقن است. با این حال در مواردی که مستندات تاریخی درباره شخصیت و اقدامات به اندازه کفایت در دسترس باشد، می‌توان در خصوص نیات درونی شخصیت‌های تاریخی با وجود تمام پیچیدگی‌های روحی انسان‌ها اظهار نظر کرد و به شواهدی اشاره کرد که حاکی از انگیزه‌های درونی افراد برای انجام اموری است.

یکی از مواردی که می‌تواند به روشن‌تر شدن مسئله اعتقادات مذهبی افراد کمک کند، آگاهی از اعتقادات نیاکان فرد است. هرچند باورهای مذهبی اجداد فرد به طور مطلق نمی‌تواند شاهدی بر اعتقادات شخص باشد، اما می‌تواند یکی عوامل تأثیرگذار در این موضوع تلقی شود.

درباره نسب صفویان، گفته می‌شود که پس از به قدرت رسیدن صفویان، در محتوای کتاب *صفوه الصفوا* نوشته ابن بزاز اردبیلی، دست برده شده است و برای نیاکان صفوی و شخص شیخ صفی‌الدین نسب‌سازی شده است. گفته می‌شود مذهب شیخ صفی‌الدین شافعی بوده است، اما بعدها و در دوره صفویه انکار شده است و در منابع این دوره با عنوان شیعه دوازده‌امامی و از نوادگان امام موسی کاظم علیه السلام از او یاد می‌شود. نفی یا اثبات هر دو ادعا کار سختی است. با توجه به قطعیت نداشتن داده‌های تاریخی برای این نظریه، صحبت‌هایی که در این زمینه می‌شود جنبه حدس و گمان دارد و صدور نظریه قطعی درباره نسب صفویان و مذهب شیخ صفی مشکل به نظر می‌رسد.

اولین کسی که درباره نسب صفویان تشکیک کرد، کسروی بود. پس از آن مباحث زیادی در این باب مطرح شد و هم اکنون کفه ترازو به سمت منکران سیادت صفویان

سنگینی کرده و نظرات بیشتر به این سمت متمایل است که شیخ صفی‌الدین شافعی مذهب بوده و از زمان خواجه علی، گرایش به تشیع در میان اخلاف او ظاهر شده است.

شواهد بسیاری در منابع تاریخی این دوره وجود دارد که گویای این است که اسماعیل جوان در زمان خروج از گیلان دارای تفکرات شیعی افراطی بوده است و اقدامات و خونریزی‌ها و اجبار به پذیرش مذهب تشیع اثنی‌عشری را بدون در نظر گرفتن وجود این روحیه، نمی‌توان توجیه کرد.

شکل‌گیری اعتقادات طهماسب در فضایی بود که شاه اسماعیل به عنوان احیاگر تشیع در ایران، به‌شدت با مظاهر دینی غیرتشیع امامیه مبارزه می‌کرد و از تلاش برای ترویج و تثبیت تشیع فروگذار نمی‌کرد. مسلماً مشاهده این وضعیت، بر شخصیت و اعتقادات طهماسب تأثیرگذار بوده است. ظاهراً طهماسب در ابتدای رسیدن به حکومت به دنبال خوشگذرانی بوده است، اما بعد از چند سال اول حکومت که به دلیل کم‌سن‌وسال بودن او، مملکت در قبضه بزرگان کشور بود، در بیست سالگی از همه کارهای ناپسند توبه کرد. بعد از توبه که منجر به گرایش شدید او به دینداری شد، با جدیت مذهب تشیع اثنی‌عشری را ترویج می‌کرد و علما و زهاد و اهل تقوی را بسیار گرامی می‌داشت و در رونق یافتن آستانه‌ها و بقاع متبرکه و مدارس و مساجد می‌کوشید و امر به معروف و نهی از منکر را همواره مدنظر داشت. پس از این تحولات روحی و اقدامات متعاقب آن، حتی رفته‌رفته جمیع امرا و اعیان طوایف قزلباش به مطابقت با رفتار او به توبه رغبت پیدا کردند (ترکمان، ۱۳۵۰: ۱/۱۲۲). در این دوران، ارتکاب همه منکرات در سطح کشور ممنوع شد و احکام و فرمان‌هایی مبنی بر تعطیل شدن شراب‌خانه‌ها و بیت‌اللطیف‌ها صادر شد و به نقاط مختلف کشور ارسال گشت (سبزواری، ۱۳۷۷: ۱۶۸).

آنچه مسلم است این است که توبه شاه طهماسب توبه واقعی بود و هیچ‌گونه سندی که نشان‌گر بروز عملی خلاف (حداقل در حیطه محارمی نظیر شراب‌خواری) از او در دست نیست. بالعکس، اقدامات بسیاری از او در راستای ترویج دین و امور خیرخواهانه گزارش شده است. عبدی بیگ در سال چهارم از زمان این توبه می‌نویسد: «انابه و توبه شاه طهماسب که اکنون چهل سال از زمان آن توبه نصح می‌گذرد، به

حدی در طبیعت و عادات او رسوخ کرده است که تصور هیچ گونه خللی در آن نمی رود» (عبدی بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۶۶-۱۶۷). خود شاه طهماسب هم درباره توبه اش در بیست سالگی این رباعی را سروده و نوشته است: «در بیست سالگی که این سعادت نصیب من شد، این رباعی را انشا کردم:

یکچند پی زمرّد سوده شدیم یکچند به یاقوت تر آلوده شدیم

آلودگی ای بود به هر رنگ که بود شستیم به آب توبه آسوده شدیم»

(شاه طهماسب، ۱۳۶۳: ۳۰)

با این اوصاف به نظر می رسد، علاقه مندی طهماسب به اهل بیت علیهم السلام همانند تعلق خاطر برخی از بزرگان دوره صفویه نبوده است. بسیاری از سلاطین دوره صفوی و بزرگان این حکومت با تشیع محبتی خود، کمتر رعایت احکام شیعی را در سلوک خود مدنظر قرار می دادند؛ اما وضعیت اعتقادی شاه طهماسب به گونه ای دیگر بود. او علاوه بر اینکه علاقه فراوانی به خاندان پیامبر (ص) داشت، به احکام دین نیز به شدت پایبند بود و از این لحاظ، او و سلطان حسین در بین پادشاهان صفوی، شاخص هستند. همین ویژگی ها به همراه انتساب به اهل بیت علیهم السلام^۱ و برخی باورهای مردم درباره چهره ظل الهی پادشاهان صفوی موجب شده بود که شاه طهماسب در نظر مردم آن عصر، انسانی بسیار معنوی و پرهیزکار باشد. وینچنتو دالساندری سفرنامه نویس ونیزی در این باره به مطلب درخور توجهی اشاره می کند؛ او می نویسد: «خانواده ای خوشبخت است که آبی که شاه طهماسب دست هایش را در آن شسته به دست آورد و چنین آبی را دافع تب می دانند» (گروهی از نویسندگان، ۱۳۴۹: ۴۴۵).

تبلور اعتقادات شیعی در اقدامات مذهبی شاه طهماسب

در طول تاریخ سلاطینی حکومت کرده اند که از دین و باورهای مذهبی مردم قلمروشان به عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف دنیوی خود استفاده کرده اند. اما عموماً این نوع سوءاستفاده ها در مقاطعی از حکومت این حاکمان برملا می شود و پایبند نبودن به احکام شرع و ظاهر سازی های دینی در زندگی فردی و اجتماعی فرد بروز می کند. به خصوص در حکومت های طولانی مدت، احتمال مشخص شدن عقاید درونی با توجه به اقدامات مذهبی بیشتر است.

یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار در تاریخ فرهنگی مذهبی سرزمین ایران، شاه طهماسب اول صفوی بوده است. آثار اقدامات این پادشاه در دوره حکومت ۵۳ ساله‌اش (پیرزاده ابدال زاهدی، ۱۳۹۵: ۱۵۵) تا به امروز نیز مشهود است. دوران طولانی حکومت شاه طهماسب، آکنده از اقدامات پر دامنه و بی‌محابا در راه ترویج تشیع امامیه بوده است. شواهد تاریخی مختلفی در دست است که حکایت از تداوم اقدامات مصرانه شاه طهماسب در طی این مدت دارد. اگر این شواهد را در کنار پایبندی به احکام مذهب تشیع در سلوک فردی او قرار دهیم، تصویری از دوران حکومت او به دست می‌آید که در آن فرمانروا با اعتقادات شیعه دوازده‌امامی، علاوه بر رعایت احکام مذهبی این آیین، به شدت در پی ترویج این مذهب است و در این راه از تمام منابع انسانی و طبیعی که در اختیار دارد استفاده می‌کند. همین سیاست‌های مذهبی بود که موجب شد دوران حکومت شاه طهماسب در ایران به عنوان یکی از ادوار شاخص در زمینه گسترش دین و مذهب شناخته شود.

با این شرایط به نظر می‌رسد که این سخن ابوالحسن قزوینی مؤلف کتاب *فوائد الصفویه* هم درباره تدین شاه طهماسب و وضعیت مذهبی کشور در عصر او مبالغه نباشد. او اعتقاد دارد: «هیچ عصری از اعصار سلاطین همانند دوره حکومت شاه طهماسب اول از لحاظ دینداری و عدالت‌پروری و کشورداری بر اساس معیارهای الهی نبوده است» (قزوینی، ۱۳۶۷: ۳۰).

نکته‌ای که در اینجا ذکر آن لازم به نظر می‌آید، این است که شاه طهماسب با آگاهی از آیات و روایاتی که بر امامت ائمه علیهم السلام تصریح می‌کنند، بر امامت ایشان معتقد بوده است. این موضوع از تأکیدی که در نامه‌ها و گفتارهایش داشت، هویدا است. مثلاً او در نامه‌ای به سلیمان باشکوه، به این آیات و روایات اشاره می‌کند: «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته واللّه یعصمک عن الناس» (مائده: ۶۷)؛ «انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یؤتون الزکوه و هم راکعون» (مائده: ۵۵)؛ «مثل اهل بیتی کسفینه نوح من ربک فیها نجی و من تخلف عنها غرق» (مفید، ۱۴۱۵: ۱۴۵)؛ «انا و علی من نور واحد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۴/۳۵) و... در این نامه، شاه طهماسب به بیش از ده آیه و روایت در خصوص اثبات حقانیت ائمه علیهم السلام و اینکه آنها منصوص از طرف پروردگار بوده‌اند، اشاره می‌کند (نوائی، ۱۳۵۰: ۲۱۹ - ۲۲۳).

اعتقاد قلبی به این آیات و روایات موجب شده بود تا شاه طهماسب در رفتار خود، خاکساری بسیاری در برابر مقام اهل بیت علیهم السلام نشان دهد. بهترین راه کسب اطلاع دقیق و مستند از میزان علاقه مندی شاه طهماسب به اهل بیت علیهم السلام و جایگاهی که ایشان در نظر او داشتند، بررسی اقدامات عملی او در تکریم ائمه علیهم السلام و ترویج فرهنگ شیعی در جامعه است. شاه طهماسب در طول دوان حکومت خود اقدامات فراوانی در این راه انجام داده است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

بارزترین کار شاه طهماسب در این باره، گسترش نمادها و مظاهر شیعی است. در جامعه نوپای شیعی آن دوره، منطقی بود که مظاهر مادی مذهب تشیع اثنی عشری در جامعه به نمایش درآید تا موجب فرهنگ سازی شود. اصولاً در دوره اول حکومت صفوی یکی از نیازهای حیاتی مذهب تشیع دوازده امامی همین جلوه های فیزیکی تشیع بود که باید به سرعت و با وسعت خوبی در جامعه بسط می‌یافت تا غیرشیعیان و شیعیانی که کمتر با این مذهب انس داشتند، به سرعت جذب شوند.

نمونه های آثار معماری و نوشته هایی که در آنها مضامینی در رابطه با امامان شیعه علیهم السلام به کار رفته است، در دوره طهماسب به وفور یافت می‌شود که دلالت بر اهتمام او به نشر چنین مقولاتی دارد. برای نمونه می‌توان به کتیبه حدیثی نمای دارالحفاظ در بقعه شیخ صفی الدین اشاره کرد که مفاد کتیبه از نوع حدیثی و درباره اهل بیت علیهم السلام است و در آن عبارت نقش بسته است: «مثل اهل بیتی کمثل سفینه نوح من رکب فیها نجا و من تخلف عنها غرق» (یوسفی ملکه گلمغانی زاده اصل، ۱۳۹۲: ۷۸ و ۷۹). همچنین حوض داخل صحن بقعه شیخ صفی الدین اردبیلی که به شکل دایره است، با دوازده نیم دایره کوچک در محیط خود طراحی شده است که با توجه به اینکه ساخت این صحن در زمان شاه طهماسب انجام شده است، می‌تواند نمادی از تعلق خاطر او به ائمه علیهم السلام باشد.

علاوه بر اینها، شاه طهماسب کارهای عمرانی فراوانی برای حرم امام رضا علیه السلام و حرم حضرت معصومه (س) در قم انجام داد که موجب رونق یافتن آن مکان‌ها و جذب زائران بیشتر از تمامی مناطق شیعه نشین شد. از جمله آثار شاه طهماسب گنبد طلا و ضریح طلای روضه رضویه است (قروینی، ۱۳۶۷: ۳۳).

همچنین شاه طهماسب در دوران حکومت خود کلاه دوازده ترک قزلباش را که نمادی از تعلق خاطر او به ائمه اثنی عشر بود، رواج داد. هرچند این کلاه از زمان شیخ حیدر پدید آمده بود، اما شاه طهماسب که به تاج اثنی عشری علاقه داشت، آن را با نام خود نامگذاری کرد و به اطراف و اکناف مملکت ایران دستور داد که همه تاج طهماسبی بپوشند (تربت، ۱۳۷۷: ۲۰۱). از این موارد در دوره حکومت شاه طهماسب فراوان دیده می‌شود که در اینجا تنها به چند مورد از آنها اشاره شد.

وقف هم در دوره حاکمیت طهماسب، رشد و فزونی یافت. شاه و منسوبان و صاحب‌منصبان صفوی به واگذاری اموال و منافع به اماکن مقدسه، مدارس و مساجد گرایش یافتند. وقف برای معصومین علیهم السلام سرآمد اوقاف بود (پورامینی، ۱۳۸۱، ۱۰۹). مروج اصلی وقف در کشور شخص شاه طهماسب بود که با وقف اموال و مستغلات فراوان موجب ترغیب بزرگان مملکت و همچنین مردم عادی برای این کار می‌شد. به نظر می‌رسد امامزاده‌ها بیشترین میزان موقوفات را به خود اختصاص داده بودند؛ این امامزاده‌ها که به عنوان نمادی از تشیع در جامعه ایرانی آن عصر مطرح بودند، میزان ارج و قرب خاندان پیامبر (ص) در نظر شاه طهماسب را به نمایش می‌گذاشتند.

آداب و رسوم خاص شیعی نظیر بزرگداشت مناسبت‌های شیعی در اعیاد و عزاداری هم از جلوه‌های مهمی بود که شاه طهماسب آن را در جامعه به شدت ترویج می‌کرد. در دوره شاه طهماسب، بزرگداشت مناسبت‌های شیعی در رأس فرآیند گسترش فرهنگ شیعی قرار داشت. در این دوره این نوع مراسم با حمایت ویژه شاه طهماسب و با هزینه‌های سنگین برگزار می‌شد.

در دوران شاه طهماسب حضور عالمان شیعی و رونق جلسات و حوزه‌های درسی آنان که تا آن زمان در ایران بی‌سابقه بود، محسوس بود. با نفوذ عمیق اجتماعی و مذهبی علما و رویکرد مذهبی شاه طهماسب، تشیع فقهی و متشرع دوازده‌امامی جایگزین تشیع صوفیانه و غلوآمیز قزلباش شد و فقهای شیعه در امور شرعی و عرفی چیرگی کامل یافتند. همچنین مراسم مذهبی شیعیان که برای حفظ شعائر دینی و زنده نگه داشتن مذهب تشیع از نظر فقهای شیعه بسیار حیاتی و واجب بود، با توجه و دقت خاصی برگزار می‌شد (ایزدی، ۱۳۹۵: ۱۳۵-۱۳۶).

شاه طهماسب هر دو جنبه «توکی» و «تبری» را در دوران حکومت خود با جدیت مدنظر قرار داده بود. این مسئله در مناسبت‌های شیعی بیشترین اثر خود را نمایان می‌ساخت. این نوع اجتماعات که با حمایت گسترده شاه طهماسب همراه بود، در کل دوره حکومت او روند رو به رشدی داشت.

بزرگداشت مناسبت‌های شیعی، با شکوه بسیار و در قالب مراسم جشن و سرور یا مجالس عزاداری در دوره شاه طهماسب برگزار می‌شد. می‌توان گفت از آغاز شکل‌گیری مذهب تشیع تا دوره حکومت شاه طهماسب، در دوران حکومت هیچ پادشاه و خلیفه‌ای مراسم مربوط به مناسبت‌های شیعی همانند دوره شاه طهماسب رونق نداشته است. هرچند آرامش حاکم بر جامعه که به واسطه تلاش‌های شاه اسماعیل صورت پذیرفته بود و رفاه اقتصادی نسبی در این دوره، به برگزاری باشکوه‌تر این نوع مراسم کمک می‌کرد، اما مهم‌ترین موضوع ایمان قلبی شاه طهماسب به ائمه علیهم السلام و تلاش برای جذب مردم به سوی ایشان بود که در قالب تلاش برای برگزاری چنین مراسمی نمایان می‌شد.

اما بی‌گمان، در میان مناسبت‌های شیعی، توجه به مراسم عزاداری امام حسین علیه السلام در دوره شاه طهماسب در اوج قرار داشته است. در سفرنامه‌هایی نظیر سفرنامه اولتاریوس، دلاواله، شاردن، کمپفر و... درباره جزئیات مراسم عزاداری در شهرهایی مانند اردبیل و اصفهان و دیگر شهرهای ایران توضیحات مفصلی داده شده است.

شاه طهماسب توجه ویژه‌ای به مناطق و شهرهایی داشت که در آنها گرایش بیشتری به مذهب تشیع دیده می‌شد. یکی از این شهرها کاشان بود که از دیرباز مردم آن شیعه بودند و به اهل بیت علیهم السلام ابراز محبت می‌کردند. در یکی از فرمان‌های شاه طهماسب که به صورت سنگ‌نوشته بر دیوار مسجد جامع امیرعمادالدین در کاشان هنوز باقی است، آمده است:

شفقت پادشاهانه شامل حال و کافل آمال عموم شیعیان دارالمؤمنین کاشان فرموده مال و دکاکین و محترفه من دکاکین بقالی و بیع الخل... و مواشی و مراعی آنجا را عن باد و فین و رهق از ابتدای بیچین ٹیل، به تخفیف و تصدق مقرر فرموده ثواب آن را به ارواح مطهر حضرات چهارده معصوم صلوات اللہ علیهم اجمعین هدیه نمودم (نوائی، ۱۳۵۰: ۵۰۶).

این فرمان نموداری است از طرز فکر و نحوه حکومت شاه طهماسب. نکته دیگر درباره این فرمان، هدیه کردن ثواب این کار به چهارده معصوم علیهم السلام است که نشانه تعلق خاطر و تمایل شاه طهماسب به جلب رضایت اهل بیت علیهم السلام حتی در کوچک‌ترین امور کشورداری است.

علاوه بر این، شاه طهماسب با هرگونه مذهب و فکر و مرامی که در تعارض با اهل بیت علیهم السلام بود با قاطعیت برخورد می‌کرد. در دوره شاه طهماسب هر چند اجبار برای پذیرش مذهب تشیع دوازده‌امامی از میان برداشته شده بود، اما فرهنگ تبری همچنان پابرجا بود و خود شاه طهماسب تقید زیادی به اجرای آن داشت. در کتاب سه سفرنامه درباره اجرای روزانه مراسم تبری در دربار شاه طهماسب آمده است:

در دربار صبح‌هنگام که شاه از اندرون می‌آید تا به دیوان‌خانه برود، دو مرد که هر یک طبلی فولادی دارند و تبری نام دارند، پیش او راه می‌روند و فریاد الله اکبر می‌زنند و می‌گویند صد هزار لعنت بر عمر، عثمان و ابوبکر باد و به این کار ادامه می‌دهند تا وقتی شاه می‌نشیند و آنگاه ساکت می‌شوند و هنگامی که می‌خواهد به اندرون برگردد، همین کار را از سر می‌گیرند (تطیلی و همکاران، ۱۳۹۳: ۲۰۸).

حتی همایون، پادشاه هند، زمانی که به ایران پناهنده شده بود، برای جلب رضایت شاه طهماسب برخلاف مذهب خود، لعن دشمنان اهل بیت علیهم السلام کرد. عبدی بیگ که در دوره حکومت شاه طهماسب می‌زیست در این باره می‌نویسد:

همایون پادشاه با لشکریانش تاج شاهی که شعار شیعیان اثنی عشری است، بر سر نهادند. زبان به صلوات و سلام حضرات چهارده معصوم گویا ساخته، دهان به لعن و طعن عمر و عثمان و معاویه و یزید و اتباع و اشیاع ایشان گشادند و بعد از آن همایون پادشاه با سپاه داعیه سیر آذربایجان و طواف آستانه مقدسه صفویه اردبیل فرموده... (عبدی بیگ، ۱۳۶۹: ۹۴).

همچنین طهماسب در پاسخ نامه احمدپاشا وزیر اعظم عثمانی که او را به صلح دعوت کرده بود، با اشاره به نوشته‌های احمدپاشا در نامه قبلی، نوشت:

خلاصه این مهملات نامربوط و مخلص این حشویات نامضبوط آنکه تا شما دست اعتصام از عروه الوثقی محبت اهل بیت علیهم السلام کوتاه نکرده، قدم در طریق ناصواب اعدای خاندان ننهید و شعار بی مدار ابی بکر و عثمان و معاویه و یزید و مروان علیهم اللعنه و النیران اختیار نکنید، میان ما و شما صلح نمی گیرد. صلح میانه ما و شما محال است و آنچه در ازمنه ماضیه واقع شده، در آینده زمان از آن به ظهور خواهد رسید و... (نوائی، ۱۳۵۰: ۲۰۷).

همچنین ابیاتی از خود شاه طهماسب درباره تبری بر جای مانده است که نمایان گر تعصب خاص او در این باره است. از جمله اینکه:

هرکس گوید از تبرا ضرر است آن را نه ز دین و نه ز ایمان خبر است
فرزند علی اگر تبرا نکند فرزند علی نیست که نسل عمر است

(جعفریان، ۱۳۸۷: ۸۹ به نقل از استرآبادی، بی تا: ۴۸۷)

شاه طهماسب با اینکه در گسترش تولی و تبری بسیار مصمم بود، ولی هرگز کسی را مجبور به پذیرش مذهب تشیع نکرد و در گزارشات تاریخی چنین رفتاری از او نقل نشده است. شاه طهماسب بدون خشونت و با دعوت لسانی، پیروان ادیان و مذاهب دیگر را به مذهب تشیع دوازده امامی فرا می خواند؛ مثلاً گفته می شود که خاندان سادات امیرکیائی گیلان بیه پیش (لاهیجان) از پیروان مذهب شیعه زیدی بودند و شاه طهماسب توانست سلطان احمد خان والی (م ۹۴۰ ق.) را هنگامی که در دربار به میهمانی آمده بود، راضی به پذیرفتن مذهب شیعه اثنی عشری بکند. بعد از بازگشت والی، رعایای او نیز ناگزیر شدند از وی پیروی کنند (برن، ۱۳۴۹: ۱۴۴). همچنین در زمان پناهنده شدن همایون به دربار ایران، شاه طهماسب او را به پذیرش مذهب تشیع دعوت کرد و شرط در اختیار گزاردن نیروی نظامی را پذیرش تشیع قرار داد (پورامینی، ۱۳۸۱: ۱۰۷).

مؤلف سنی مذهب کتاب *مرآت الادوار و مرقات الاخبار* درباره فضای دشوار حاکم بر اهل تسنن در دوره شاه طهماسب می نویسد: «شاه طهماسب در ترویج مذهب شیعه اثنی عشری از ابتدای سلطنت نهایت جدیت را داشت و آثاری از اهل سنت در آن بلاد که در تصرف او بود، باقی نگذاشته است و تمایل دارد که علمای اهل سنت را از بین ببرد». مصلح الدین همچنین به کنایه می نویسد: «اکثر ممالک تحت حکومت شاه

طهماسب از اهل علم و فضل خالی گشته و از اهل جهل پرگشته است. در نظر او فضلا را به صورت جهلا در آورده‌اند و جهلا را به صورت فضلا» (لاری، ۱۳۹۳: ۹۰۰). نقش سکه شاه طهماسب هم «بنده شاه ولایت طهماسب» بود (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۴: ۵۳). به جز اهل تسنن، صوفیان نیز به شدت در این دوره تحت فشار قرار گرفتند و از قدرت و حضور آنان در رده‌های بالای حکومتی کاسته شد. در این دوره اساس عقائد آنها مورد هجوم قرار گرفت و کم‌کم اعتبار آنها در جامعه خدشه‌دار شد. در واقع به عقیده برخی از محققان، پس از جلوس شاه طهماسب اول و اصرار او بر تقید به شریعت، راه ارشاد بسته شد و با راه افتادن مکتب‌خانه‌ها و انتشار کتب، فرهنگی جدید آغاز شد و دیگر از آن صوفی‌بازی قبل چیزی دیده نمی‌شد (نوائی و غفاری فرد، ۱۳۸۱: ۳۶۶).

از دیگر موضوعاتی که می‌تواند نمایان‌گر اعتقاد راسخ شاه طهماسب به اهل بیت علیهم السلام باشد، تلاش گسترده او برای پیاده‌سازی احکام مذهب تشیع اثنی‌عشری است. نکته‌ای که در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد، التزام عملی خود طهماسب به رعایت احکام و قوانین مذهب تشیع است که برخلاف سلوک فردی اکثر پادشاهان این دوره است. شاه طهماسب به شدت به احکام شرعی پایبند بود و حتی گاهی دچار وسواس می‌شد و حتی حسین بن عبدالصمد، پدر شیخ بهایی، کتاب *عقد الطهماسبی* را در رد بر اهل وسواس به درخواست شاه طهماسب نوشت (قمی، ۱۳۲۷: ۱/۱۳۸).

در بُعد اجتماعی نیز مهم‌ترین و مؤثرترین اقدام شاه طهماسب در راستای ترویج تشیع، توجه به لزوم گسترش فقه و معارف شیعی بود که نشانه علاقه او به علوم آل محمد (ص) است. شاه طهماسب برای دستیابی به این هدف از علمای بزرگ شیعی که در مناطقی مانند جبل‌عامل و بحرین سکونت داشتند، دعوت کرد تا به ایران بیایند. در این دوره فقهای معروفی مانند خاندان کرکی در ایران حضور داشتند که سهم مهمی در تثبیت تشیع و گسترش فقه شیعی داشتند.

در دوران حکومت شاه طهماسب که علما حضور گسترده‌ای در رأس حکومت داشتند و امر و نهی می‌کردند، ایران صفوی در حال گذار از دوران حضور صوفیان و مسلک تصوف در کشور بود. در زمان شاه طهماسب حتی فرمان‌های سلطنتی می‌بایست

مورد تأیید مقام روحانی وقت قرار می گرفت (میراحمدی، ۱۳۶۹: ۱۲۲). دیدگاه به شدت اصولگرایانه شاه طهماسب سبب شد تا روحانیان شیعه عرب آسان تر بتوانند شیعه دوازده امامی را در ایران گسرنش دهند (بلو، ۱۳۹۵: ۳۸).

شاه طهماسب آگاه بود که اینها فقیه هستند و با علمای ایران متفاوت اند. علمای ایرانی ادبیات و فلسفه و کلام می دانستند، اما چندان از فقه و علوم شرعی آگاهی نداشتند (جعفریان، ۱۳۸۷: ۱۵۲). معروف ترین عالمی که در دوره شاه طهماسب و با حمایت همه جانبه او امور مهم کشور را در اختیار گرفت، علی بن حسین بن عبدالعال کرکی عاملی ملقب به محقق کرکی بود. تأثیر محقق کرکی (محقق ثانی) در ایران به حدی است که گفته اند بعد از خواجه نصیرالدین طوسی، هیچ کس به اندازه محقق کرکی در اعتلای مذهب جعفری و ترویج مکتب اهل بیت علیهم السلام مؤثر نبوده است (حسینیان، ۱۳۹۰: ۲۰۰). او در دوران خود اختیارات فراوانی برای اداره حکومت داشت و حتی گفته می شود که شاه طهماسب همه امور مملکت را به وی سپرده و به او گفته بود: «پادشاهی در اصل برای ایشان است، چراکه ایشان نائب امام علیه السلام هستند و شاه نیز یکی از کارگزاران او محسوب می شود که مجری اوامر و نواهی شان است». شاه طهماسب همچنین فرمانی صادر کرد که عوامل حکومت دستورات کرکی را اطاعت کنند (موسوی خوانساری، ۱۳۹۱: ۳۶۱).

القاب افتخارآمیزی که شاه طهماسب در اسنادش به علی بن عبدالعالی کرکی می داد، مانند خاتم المجتهدین و حتی نائب الامام و نیز موقوفه های سودمندی که کرکی متولی و جمع آوری کننده اعانات آنها بود، گواه بر این است که شاه او را بسیار محترم می شمرد و اختیارات وسیعی برای گسترش تشیع دوازده امامی به او تفویض می کرده است (هالم، ۱۳۸۹: ۱۶۲). محقق کرکی نیز با استفاده از این اختیارات تأثیرات زیادی بر وضعیت مذهب در ایران نهاد.

شاه طهماسب علاقه زیادی به علما داشت و احترام خاصی نیز برای آنان قائل بود. علما در نظر او ارزش بسیاری داشتند، به گونه ای که در ماجرای نامه ای که مقدس اردبیلی به شاه طهماسب نوشته و او را با عبارت «ایها الاخ» یاد کرده بود، شاه طهماسب به غلامش گفته بود که آن نوشته را در کفن او قرار دهند تا به وسیله آن با نکیر و منکر احتجاج کند (جزایری، ۱۴۳۱: ۲۰۲-۲۰۳).

از دیگر نشانه‌های علاقه و احترام فراوان شاه طهماسب به اهل بیت علیهم السلام، تعلق خاطر او به سادات و بزرگداشت مقام آنها است. هیچ‌کدام از پادشاهان صفوی به اندازه شاه طهماسب سادات‌نوازی نمی‌کردند. منشأ این اظهار ارادت خالصانه به سادات، قطعاً محبت و احترامی است که او برای ائمه علیهم السلام قائل بود و اینچنین در تجلیل مقام فرزندان ایشان تبلور یافته بود.

ایران در دوره پادشاهی شاه طهماسب سرزمین آرمانی سادات بود. آنان ضمن رهایی از فشارهایی که در گذشته بر آنان وارد می‌آمد، دارای ثروت و مقام اجتماعی شدند. توجه بیش از حد شاه طهماسب موجب افزایش احترام و نفوذ اجتماعی آنان در جامعه ایران شد (گروهی از نویسندگان، ۱۳۸۴: ۲۷۲).

در دوره شاه طهماسب مناصب مهمی به سادات واگذار شد. خاندان‌های معروف سادات در تبریز، از جمله خاندان‌هایی بودند که با دربار طهماسب روابطشان برقرار بود (جعفریان، ۱۳۸۴، ۳۰۳). ابوالقاسم اسکوئی از جمله سادات حسینی آذربایجان است؛ او چهار پسر داشت که هر چهار تن ایشان از ۹۴۳ ق. تا ۹۴۸ ق.، شش سال مورد توجه شاه طهماسب اول بودند (تربیت، ۱۳۷۷: ۴۳۸). آنها در خدمت شاه طهماسب پیشرفت کردند و به مرتبه محرمیت و عزت و اعتباری رسیدند که هیچ‌کس در هیچ زمانی در خدمت سلاطین به آن اعتبار نرسیده بود. آنها هر اراده مقدور و غیرمقدوری که می‌کردند هنوز زبان به اظهار نگشاده بودند که اجابت می‌شد (ترکمان، ۱۳۵۰: ۱۴۳/۱).

شاه طهماسب حتی در نامه‌نگاری‌های خود به دولت‌های سنی‌مذهب، به جایگاه برتر سادات اشاره می‌کرد. مثلاً می‌دانیم که شاه طهماسب در نامه‌ای که به سلطان سلیمان عثمانی از سادات و شیعیان و محبان اهل بیت علیهم السلام با عنوان بهترین انسان‌های عالم نام برده، سنیان را با عنوان سیه‌روزان عالم یاد می‌کند (نوائی، ۱۳۵۰: ۲۰۴). براساس فرمان شاه طهماسب، حقوق دخور توجهی به سادات عالی‌رتبه داده می‌شد و حتی برخی تا پانصد تومان نیز می‌گرفتند. همچنین برای آنان وقف نیز صورت می‌پذیرفت (جعفریان، ۱۳۹۳: ۸۹۸).

در دوره شاه طهماسب سادات و علما و فضلا با عنایات شخص پادشاه درجات عالی‌ه یافتند و انعام و زیورآلات فراوانی دریافت کردند و مردم نیز با توجه به عدالت اجتماعی که به‌وجود آمده بود، دوره آرام و همراه با صلح و صفایی را گذراندند

(قزوینی، ۱۳۶۷: ۳۲). شاه طهماسب همچنین به سبب علاقه به سادات، تولیت موقوفات اردبیل و شاهزاده حسین قزوین و شاه عبدالعظیم ری و شاه چراغ را یکجا به سیدحسین خاتم المجتهدین بخشید (باستانی پاریزی، ۱۳۶۲: ۷۶). شاه طهماسب نه تنها مقامات بالای دربار مانند نقابت را از سادات برمی‌گزید، بلکه دختر و خواهر خویش را به عقد سادات درآورد و خود نیز همسری از سادات (دختر شاه نعمت‌اله) اختیار کرد (میراحمدی، ۱۳۶۹: ۵۴).

شاه طهماسب از هنرمندان، شاعران و مورخان و... که به اهل بیت علیهم السلام عشق می‌ورزیدند، حمایت ویژه‌ای می‌کرد. از نظر او ملاک برتری در آثار هنری توجه آنها به مضامینی با محوریت اهل بیت علیهم السلام است. از این‌رو هنرمندان و شاعران و چهره‌های برجسته‌ای مقرر درگاه او می‌شدند که بیشترین علاقه به خاندان پیامبر (ص) در آثارشان جلوه‌گر بود.

با تشویق‌های او هنرمندان و ادیبان و شاعران به تمجید از اهل بیت علیهم السلام در آثارشان گرایش پیدا کردند. آثار مختلف علمی و مذهبی نیز درباره ائمه علیهم السلام در این دوره به نگارش درآمد. در ۹۴۴ ق. محمدحسین کاتب نشاطی، شاعر معروف، کتاب *روضه الشهداء* نوشته ملاحسین واعظ کاشفی را با نام *شهادت نامه* به ترکی ترجمه کرد. نشاطی این کار را به دستور شاه طهماسب انجام داد (زارع شاهمرسی، ۱۳۸۵: ۵۰). همچنین زمانی که محتشم کاشانی شعری در مدح شاه طهماسب سروده بود، او به محتشم گفته بود که به جای اینکه در شعرهایش مدح او را بکند، بهتر است که به مدح اهل بیت علیهم السلام بپردازد. عبدالحق اردبیلی معروف به الاهی اردبیلی (م ۹۵۴ ق.) هم کتاب *شرح فارسی نهج البلاغه* را به نام شاه طهماسب نوشت. در مجموع، نهضت فرهنگی‌ای که در این دوره به وجود آمده بود، مبتنی بر ترویج تشیع بود و تقریباً همه آثار فقهی، علمی و ادبی این دوره، با حمایت شاه طهماسب، در مسیر گسترش فرهنگ شیعی تألیف و ترجمه می‌شد.

یکی از مسئله مهم دیگر در دوره شاه طهماسب، گسترش مبحث نظری «موعودگرایی» است. در این دوره انتظار ظهور مهدی علیه السلام وارد مرحله‌ای شد که نه تنها در کل دوره صفوی بی‌نظیر بوده است، بلکه در تاریخ ایران اسلامی نیز منحصر به فرد به نظر می‌رسد. از مجموع گزارش‌های تاریخی این دوره برمی‌آید که دولت و

مردم در این دوره انتظار داشتند که امام دوازدهم شیعیان ظهور فرمایند. این انتظار، انتظار معمول ظهور حضرت حجت علیه السلام نبود که در مقاطع بسیاری از تاریخ ایران اسلامی وجود داشت، بلکه انتظاری جدی و حاکی از وجود باور و اطمینانی قلبی بود که پس از محقق نشدن در دوره شاه طهماسب به سردی گرایید؛ مردم در این امر دچار نوعی سرخوردگی نیز شدند. به نظر می‌رسد چهره فرابشری از طهماسب که در اذهان مردم نقش بسته بود، در بروز چنین انتظاری مؤثر بوده است. عباراتی مانند «ناصر صاحب الزمان» که در منابع این دوره برای طهماسب به کار رفته است، گویای این بود که شاه طهماسب مورد تأیید حضرات معصومین علیهم السلام و شخص حضرت مهدی علیه السلام است.

در این دوره قرار بر این بود که شاه طهماسب آخرین کسی باشد که حکومت می‌کند و آن را به مهدی علیه السلام واگذار کند. در این باره رساله‌ای داریم که حوالی ۹۵۰ ق. نوشته شده است و وعده ظهور را در ۹۶۳ ق. داده است. مؤلف تاریخ جهان‌آرا درباره اتصال حکومت شاه طهماسب و روایت «دولت آخر الزمان» می‌نویسد:

از لطایف غیبی که از آن استدلال به الطاف لاریبی می‌توان کرد و واقفان اسرار کلام معجز نظام مرتضوی صلوات الله علیه و آله بدان پی برده‌اند، آن است که فرموده‌اند: «لکل قوم دوله و دولتنا فی آخر الزمان». ظاهر این عبارت وافی بشارت مصرح است که این دولت که صاحبش خلد ملکه از روی نسبت بدان حضرت انما در طریق راه حق بدیشان اقتدا دارد، آخر دول سلاطین صوری است که منتهی می‌شود به ظهور صاحب الامر صلوات الله و سلام علیه بلافاصله اجنبی و مؤید این مدعا آنکه چون کلام آن حضرت مرموز و مکنون است و لفظ آخر الزمان به حسب عدد ابجد نهصد و سی مطابق سال جلوس همایون لاشک که زبان حال مصدق مقال است، یعنی هر قومی را دولتی است و ابتدای دولت ما در جلوس ابد مأنوس است (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۸۱).

او حکومت شاه طهماسب را آخرین حکومت می‌داند و معتقد است که این حکومت به حکومت امام زمان علیه السلام متصل خواهد شد. او در شرح عبارت «لکل

قوم دوله و دولتنا فی آخر الزمان» با تطبیق لفظ آخر الزمان با عدد ابجد و سال بر تخت نشستن طهماسب، حکومت طهماسب را حکومت مدنظر این روایت می‌داند. نکته جالب این است که قاضی احمد مؤلف تاریخ جهان‌آرا، رابطه خوبی با صفویان نداشت و حتی در این زمان ایران را ترک کرده بود تا با آنها مواجهه نداشته باشد، اما اینچنین تعبیری درباره حکومت طهماسب می‌کند.

محتشم کاشانی هم درباره اتصال حکومت طهماسب به حکومت صاحب الزمان علیه السلام در دو بیت آخر شعری که در مدح طهماسب سروده است، عبارت دعایی دارد:

یارب به صفدری که اگر اتصال شرق خواهد به غرب واسطه برخیزد از میان
کز بهر استقامت دین سازد متصل این سلطنت به سلطنت صاحب الزمان
(محتشم کاشانی، ۱۳۸۰: ۳۴۴/۲)

عبدی بیگ نیز در این باره می‌نویسد: «در نهصدوسی و نوزدهم ماه رجب بر سریر سلطنت و جهان‌بانی جلوس فرمود و چون آخر الزمان به حساب جمل موافق تاریخ است، سلطنت آخر الزمان به آن اعلی حضرت مخصوص است و رواج دین محمدی و رونق مذهب اثنی عشری در زمان سلطنت آن اعلی حضرت به مرتبه‌ای رسید که زمان مستعد آن شد که صاحب الأمر لوای ظهور برافرازد» (عبدی بیگ، ۱۳۸۶: ۶۰). این‌گونه استنتاج‌ها در منابع این دوره امری عادی بوده است.

عبدی بیگ در یکی از اشعارش در مدح شاه طهماسب می‌نویسد:

در دولت شاه موسوی اصل یابیم به صاحب الزمان وصل

(عبدی بیگ، ۱۹۷۹: ۴)

منشأ این‌گونه اظهار نظرها به نظر می‌رسد پیش‌بینی‌های امیر سیدشریف باشد که عهده‌دار مقام صدارت شاه اسماعیل در زمان تولد طهماسب بود؛ وی گفته بود: «از امارت طالع مسعودش ظاهر و مبرهن شد که رخساره جهان را به زیور عدل و احسان زیب و زینت خواهد داد و ایام دولت همایونش تا زمان ظهور حضرت صاحب الامر علیه التحیه و الدعا ممتد خواهد شد» (خورشاه‌بن قبادالحسینی، ۱۳۷۹، ۶۴).

یکی از عواملی که موجب می‌شد باور مردم و حتی نخبگانی نظیر عبدی بیگ به نظریه اتصال تقویت شود، شخصیت مذهبی شاه طهماسب و ارادت‌ورزی او به اهل

بیت علیهم السلام بود. در کنار این، برخی از کارهای شاه طهماسب نیز به شایع شدن این نظریه کمک می‌کرد؛ مثلاً میکائیل ممبره که در دوران شاه طهماسب در ایران حضور داشت و از نزدیک او را دیده بود، درباره آمادگی طهماسب برای ظهور امام زمان علیه السلام می‌نویسد:

شاه طهماسب خواهی دارد که در اندرون نگه می‌دارد، زیرا نمی‌خواهد او را به زنی به کسی بدهد؛ زیرا که می‌گوید می‌خواهد او را به زنی به مهدی علیه السلام بدهد. همچنین او اسب سفیدی هم دارد که همیشه برای مهدی علیه السلام آماده بود و پوششی از مخمل ارغوانی و نعل سیمین و حتی بعضاً از طلای خالص دارد. هیچ کس سوار این اسب نمی‌شود (تطیلی و همکاران، ۱۳۹۳، ۲۱۷).

واکاوی انگیزه‌های شاه طهماسب برای ترویج تشیع

با توجه به مطالبی که عنوان شد، نیروی انگیزشی بجز باورهای درونی برای اقدامات مذهبی شاه طهماسب نمی‌توان متصور شد. در حقیقت، تا زمانی که دلایل مستند و قابل اعتنایی در مورد وجود انگیزه‌هایی به غیر از اعتقادات درونی در مورد شاه طهماسب نیافته‌ایم، نمی‌توانیم اشتغال طولانی مدت و اشتیاق او به ترویج مذهب تشیع را نتیجه تمایلات مادی نظیر کسب ثروت و قدرت و مسائلی از این قبیل بدانیم.

واقعیت این است که هرچند در دوره شاه اسماعیل شدت سختگیری‌های مذهبی بر مردم ایران بسیار فراتر از دوره شاه طهماسب بوده است و شرایط حاکم بر دوره شاه اسماعیل هم چنین اقتضا می‌کرد، اما باید گفت که دوره شاه طهماسب به لحاظ ترویج تشیع از تمامی دوره‌های حکومت سلاطین صفوی پررونق‌تر بوده است. دلایلی موجب بروز چنین شرایطی بوده‌اند که از جمله دلایل مهم می‌توان به شخصیت مذهبی شاه طهماسب، آرامش حاکم بر ایران پس از اقدامات متهورانه شاه اسماعیل و طولانی بودن حکومت شاه طهماسب اشاره کرد.

هرچند که مذهب تشیع دوازده‌امامی در زمان به قدرت رسیدن شاه طهماسب در ایران رواج خوبی یافته بود، اما هنوز به طور کامل تثبیت نشده بود و موانع زیادی بر سر راه پادشاه جوان وجود داشته است. یکی از این موانع خطری جدی از جانب دو

دولت قدرتمند در شرق و غرب به نام‌های ازبک و عثمانی بود که موجودیت صوفیان را با تهدید مواجه می‌ساختند. مسلم است که او در این راه برخلاف منافع مادی خود گام برداشته است. بی‌گمان برای شاه طهماسب راحت‌تر بود که با اهل تسنن و صوفیان داخل کشور رابطه حسنه‌ای برقرار کند و به همین ترتیب جلوی تبری جستن از بزرگان اهل سنت و دشمنان اهل بیت علیهم السلام را در سطح کشور بگیرد تا اصطکاک داخلی و خارجی کمتری با مخالفان خود داشته باشد؛ اما او بر عکس، بر دامنه تبری از اهل سنت و بزرگان آن افزود و حتی وارد جنگ‌های طولانی مدتی با ازبک‌ها و عثمانی‌ها شد. مجموع این افکار و اقدامات نمایان‌گر دلدادگی عمیق او به خاندان پیامبر (ص) و مذهب تشیع امامیه بوده است.

یکی از بهترین نمونه‌هایی که نشان‌دهنده این سرسپردگی و ارادت به خاندان پیامبر (ص) است، جمله‌ای است که شاه طهماسب در نامه‌ای به سلطان سلیمان نوشته است. در آن نامه وی خطاب به سلیمان نوشته است: «ما سگ و غلام چهارده معصومیم و این را شرف روزگار خود می‌دانیم و غلامی ایشان را از سلطنت روی زمین بهتر می‌دانیم» (نوائی، ۱۳۵۰: ۲۹۵-۲۹۶). اهمیت این مطلب زمانی بیشتر معلوم می‌شود که توجه کنیم به اینکه پادشاه کشور وسیع و قدرتمندی به نام ایران آن روزگار این نامه را برای رقیب سرسخت و بسیار قدرتمند همسایه خود نوشته است. شاید همین یک جمله شاه طهماسب در نامه‌اش به سلطان عثمانی کافی باشد تا ما انگیزه‌های او از پایبندی و ترویج مذهب تشیع را نشئت گرفته از باورهای قلبی او بدانیم.

شاه طهماسب از قدرت صوفیان در ایران کاست و به شدت با آنها مقابله کرد و در عوض به فقهای شیعه نزدیک‌تر شد. علمای شیعه نیز از این فرصت استفاده کردند و با حمایت شاه طهماسب، تصوف را با چالش‌های بسیاری روبه‌رو ساختند، به طوری که از این دوره به بعد دیگر صوفیان جایگاهی مهم در کشور نداشتند و به کارهایی معمولی نظیر دربانی و غیره اشتغال داشتند. در حالی که صوفیان از جمله مهم‌ترین طرفداران شاه اسماعیل بودند و نقش اصلی را در به قدرت رساندن صوفیان در ایران داشتند؛ اما شاه طهماسب همانند شاه اسماعیل با آنها به مبارزه پرداخت، چراکه اساساً مذهب تشیع واقعی، در اصل و ریشه خود هم‌سوئی با تصوف ندارد. به‌رغم اینکه گفته می‌شود تشیع و تصوف اشتراکاتی با هم دارند، اما این اشتراکات بیشتر در حوزه محبت امیرالمؤمنین

علیه السلام است و تصوف در واقع برگرفته از مذهب تسنن است و در باب تقید به احکام شرعی و ولایت‌پذیری فاصله بسیاری با مذهب تشیع اثنی‌عشری دارد. شاه طهماسب بر اساس اعتقادی که به مذهب تشیع داشت، گسترش تصوف را در تضاد با آرمان‌های خود می‌دید و با وجود اینکه این اقدام موجب می‌شد او بخش اصلی هواداران شوریده خود را از دست دهد و موجب نارضایتی آنها شود، به این کار مبادرت ورزید و با تصوف و صوفیان مقابله کرد.

هدف شاه طهماسب از ترویج تشیع، فریفتن مردم ساده‌لوح و معرفی خود به عنوان نماینده خداوند بر روی زمین یا چیزی شبیه این نیز نمی‌توانست باشد، چراکه او با رواج چنین باورهایی درباره خود مخالفت می‌کرد. مثلاً حسینی استرآبادی در این‌باره واقعه‌ای را شرح می‌دهد که گویای پرهیز شاه طهماسب از چنین اموری است. او می‌نویسد:

گویند در این سال جمعی از قلندران بد اعتقاد به هم رسیده، نواب خاقان جنت‌مکان را به حضرت صاحب‌العصر و الزمان مخاطب کردند و امام عصر می‌خواندند. نواب خاقان ایشان را طلب کرده، سؤال فرمودند. همگی اظهار عقیدت و اخلاص نمودند و اسناد مهدویت به آن حضرت دادند و سر ارادت بر خاک قدم او گذاشتند. نواب خاقان به دلایل عقلی و برهان نقلی خاطر نشان نتوانست نمود و از این عقیده فاسد بازنگشتند. بالاخره سر ایشان را به تخم‌خا خُرد کردند (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۴: ۸۰).

در پایان این بحث می‌توان گفت که مباحثی که در این تحقیق درباره انگیزه‌های شاه طهماسب برای اعمال سیاست‌های مذهبی مبنی بر ترویج تشیع مطرح شد، می‌تواند پایه‌ای برای پژوهش‌های بعدی درباره چگونگی روند پرشتاب تثبیت مذهب تشیع دوازده‌امامی در ابتدای دوره صفوی باشد؛ چراکه آگاهی از شرایط زمان و روند حوادث در دوره شاه طهماسب از چند جهت می‌تواند به حل این معما کمک کند. اولاً اینکه این دوره، نخستین دوره پس از رسمی‌سازی مذهب تشیع در ایران بود که از آن با عبارت «دوره تثبیت» یاد می‌شود. همچنین طولانی بودن این دوره و اقدامات متنوعی که در راستای گسترش تشیع انجام گرفت نیز به شفاف‌تر شدن موضوع کمک می‌کند.

همچنین خود شخصیت شاه طهماسب و علاقه فراوان او به گسترش تشیع نیز می‌تواند از جمله عوامل تثبیت سریع تشیع و استحکام آن در میان مردم حتی پس از انقراض این سلسله به دست افغانه باشد.

نتیجه

علائق مذهبی شاه طهماسب همه شئونات کشورداری را در عصر حکومت او تحت تأثیر قرار داده بود. سیاست مذهبی شاه طهماسب منطبق با اصول و مبانی تشیع بود. در دوره حکومت شاه طهماسب برخلاف دوران حکومت اکثر پادشاهان صفوی، تلاش بر این بود که همه قوانین شرع در جامعه پیاده شود. هرچند ترویج مذهب تشیع و ابراز ارادت به خاندان پیامبر (ص) و جذب مردم به این سمت، در تمامی دوران صفوی (به استثنای دوره کوتاه مدت حکومت اسماعیل دوم) با جدیت پی‌گیری می‌شد، اما وضعیت مذهبی در دوره شاه طهماسب به‌گونه‌ای دیگر بوده است. این تمایز مربوط به شخصیت مذهبی شاه طهماسب و علاقه وافر او به اهل بیت علیهم السلام است.

شاه طهماسب تعلق خاطر به اهل بیت علیهم السلام و مذهب تشیع را با ولایت‌پذیری همراه ساخته بود. به‌گونه‌ای که اعتقادات شیعی او منجر به اطاعت از دستورات ائمه علیهم السلام در ابعاد فردی و اجتماعی شده بود. تا جایی که او حتی به روایت عمر بن حنظله معتقد شده بود و فراتر از «نظام سلطانی شیعه» حاکم در آن دوران، حتی می‌خواست حکومت را به محقق کرکی تفویض کند؛ او محقق کرکی را در آن دوران به عنوان نایب امام پذیرفته بود و اطاعت از دستورات او را بر خود واجب می‌دانست. شاه طهماسب حتی با وجود اینکه علاقه بسیاری به یکپارچه‌سازی مذهبی قلمرو خود داشت، اما هرگز از تعالیم ائمه علیهم السلام درباره تحمیل نکردن دین و مذهب به انسان‌ها تخطی نکرد؛ کاری که پدرش شاه اسماعیل با قساوت شدید درباره غیرشیعیان انجام می‌داد.

در مجموع می‌توان گفت اقدامات شاه طهماسب صفوی نمایان‌گر محبت قلبی او به اهل بیت علیهم السلام و اعتقاد استوار به مذهب تشیع اثنی‌عشری است و اقداماتی مانند تجدید بنای اماکن مذهبی شیعی، دعوت از علمای بزرگ شیعی جبل عامل و

بروز و ظهور باورهای شیعی در سیاست مذهبی شاه طهماسب اول صفوی / ۱۴۳

بحرین، بزرگداشت مناسبت‌های شیعی، تقابل با اهل تسنن و تصوف و... از اعتقادات و علائق مذهبی او حکایت دارند، تا جایی که برخی او را به زیاده‌روی در رعایت احکام شرع متهم می‌کردند.

پی‌نوشت

۱. در دوران معاصر درباره نسب صفویان تشکیک شده است.

منابع

قرآن کریم.

ایزدی، حسین (۱۳۹۵). شکل‌گیری و تحول مراسم مذهبی در عهد صفویه، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.

استرآبادی، علی‌بن داود خدام (بی‌تا). *انساب النواصب (نسخه خطی)*، کاتب: محمدحسن بن میرزا محمدتقی، قم: مرکز احیای آثار اسلامی.

باستانی پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۶۲). *سیاست و اقتصاد عصر صفوی*، تهران: انتشارات صفی‌علیشاه، چاپ سوم.

بُرُن، رُهر (۱۳۴۹). *نظام ایالات در دوره صفویه*، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

بلو، دیوید (۱۳۹۵). *شاه عباس پادشاه بی‌رحمی که به اسطوره مبدل گشت*، ترجمه خسرو خواجه نوری، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.

پورامینی، محمدباقر (۱۳۸۱). *صفویان نماد اقتدار ایران*، قم: انتشارات نورالسجاده، چاپ اول. جلد اول. پیرزاده ابدال زاهدی، حسین (۱۳۹۵). *سلسله‌النسب صفویه*، تصحیح حسین نصیر باغبان، تهران: نشر ارمغان تاریخ.

تریبت، محمدعلی (۱۳۷۷). *دانشمندان آذربایجان*، غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ترکمان، اسکندر بیگ (۱۳۵۰). *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم. جلد دوم. تطیلی و همکاران (۱۳۹۳). *سه سفرنامه*، ترجمه و تحقیق حسن جوادی و ویلم فلور، تهران: انتشارات دکتر محمود افشار، چاپ اول.

جزایری، نعمت‌الله (۱۴۳۱). *الانوارالنعمانیه*، بیروت: موسسه‌الاعلمی للمطبوعات، جلد چهارم. جعفریان، رسول (۱۳۸۷). *نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی*، تهران: نشر علم، چاپ اول.

جعفریان، رسول (۱۳۹۳). *تاریخ ایران از آغاز اسلام تا پایان صفویه*، تهران: نشر علم، چاپ اول.

جعفریان، رسول (۱۳۸۴). *کاوش‌های تازه در باب روزگار صفوی*، قم: نشر ادیان.
حسینی استرآبادی، سید حسن بن مرتضی (۱۳۶۴). *از شیخ صفی تا شاه صفی*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران: انتشارات علمی.

حسینیان، روح الله (۱۳۹۰). *تاریخ سیاسی تشیع*، تهران: نشر علیون.
خورشاه‌بن قبادالحسینی (۱۳۷۹). *تاریخ ایلیچی نظام شاه*، تصحیح و توضیح محمدرضا نصیری و کوئیچی هانه دا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
زارع شاهمرسی، پرویز (۱۳۸۵). *تاریخ زبان ترکی در آذربایجان*، تبریز: نشر اختر، چاپ اول.
سبزواری، ملا محمد باقر (۱۳۷۷). *روضه الانوار عباسی*، تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهایی، تهران: انتشارات میراث مکتوب، چاپ اول.

صفوی، شاه طهماسب اول (۱۳۶۳). *تذکره شاه طهماسب*، تهران: انتشارات شرق، چاپ دوم.
عبدی بیگ شیرازی، زین العابدین علی (۱۹۷۹). *جنه الاثمار. زینه الاوراق. صحیفه الاخلاق*، ترتیب متن و مقدمه ابوالفضل هاشم اوغلی رحیموف، مسکو: انتشارات دانش.
عبدی بیگ شیرازی، زین العابدین علی (۱۹۸۶). *مظهر الاسرار*، مقدمه ابوالفضل هاشم اوغلی رحیموف، مسکو: انتشارات دانش.

غفاری قزوینی، قاضی احمد (بی تا). *تاریخ جهان آرا*، تهران: انتشارات کتابفروشی حافظ.
قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷). *فوائد الصفویه*، تصحیح مریم میر احمدی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

قمی، شیخ عباس (۱۳۲۷). *فوائد الرضویه*، بی جا: انتشارات مرکزی، جلد اول.
گروهی از نویسندگان (۱۳۴۹). *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (شش سفرنامه)*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.

گروهی از نویسندگان (۱۳۸۴). *مجموعه مقالات همایش ایران زمین در گستره تاریخ صفویه*، به اهتمام مقصود علی صادقی، تبریز: انتشارات ستوده، چاپ اول.
لاری، مصلح‌الدین محمد (۱۳۹۳). *مرآت الادوار و مرقات الاخبار*، تصحیح سید جلیل ساغروانیان، تهران: نشر میراث مکتوب، ج ۲.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، جلد ۳۵.

محتشم کاشانی، کمال‌الدین (۱۳۸۰). *هفت دیوان*، تصحیح عبدالحسین نوایی و مهدی صدری، تهران: نشر میراث مکتوب، چاپ اول.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۵). *الامالی*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ سوم.
موسوی خوانساری، محمد باقر (۱۳۹۱). *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، قم: نشر مکتبه اسماعیلیان، جلد ۴.

میراحمدی، مریم (۱۳۶۹). *دین و دولت در عصر صفوی*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.

بروز و ظهور باورهای شیعی در سیاست مذهبی شاه طهماسب اول صفوی / ۱۴۵

نوائی، عبدالحسین و غفاری فرد، عباسقلی (۱۳۸۱). *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه*، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول.

نوائی، عبدالحسین (۱۳۵۰). *شاه طهماسب صفوی مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی*، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

هالم، هاینس (۱۳۸۹). *تشیع، محمدتقی اکبری*، قم: نشر ادیان.

یوسفی ملکه گلمغانی زاده اصل، حسن (۱۳۹۲). *تجلی هنر عرفانی در بقعه شیخ صفی‌الدین اردبیلی*، لندن: آکادمی مطالعات ایرانی لندن، چاپ اول.

The Emergence and Appearance of Shiite Beliefs in the Religious Policy of Safavid Shah, Tahmasb I

Saeed Najafinejad*

Naser Jadidi**

Mohammad Karim Yousefjamali***

Among the Safavid kings, Shah Tahmasb I has played an important role in establishing the secular Shia in Iran. During his long-term government, he took a lot of actions on this route, which has had many various consequences. The origins of the origins of religious policies and how Shah Tahmasb's Shiite beliefs and interests are expressed in his cultural practices is the main issue of this research. Variables such as the political and religious conditions of Shah Tahmasb's time and background have been influential in this regard. It seems that the main priority of Shah Tahmasb in the field of cultural and religious policy is the elevation of the position of the Prophet's family in society, which stems from his beliefs and inner desires. In this regard, by describing some of Shah Tahmasb's actions, in this research will try to provide an adequate analysis of the position of Ahl al-Bayt.

Key words: Shah Tahmasb, Ahl al-Bayt, Shia, Safavid

* PhD student of History, Azad University, Najafabad Branch, s.nagafinezhad@gmail.com

** Assistant Professor, Faculty of History, Azad University, Najafabad Branch, Correspondent Author, adidi_naser@yahoo.com

*** Associate Professor, Faculty of History, Azad University, Najafabad Branch,

Opposition to the Shiites, the Cause of Changing Traditions

Abdorrahman Bagherzadeh*

The tradition of holly prophet is considered as the most significant resource after holly Quran for all Muslims. Muslims attempt to keep saved this resource emphasized by prophet to refrain it from heretic behavior. According to some Sunni scholars this resource is considered as the second part of the dual resource (al-Thaqalayn) inherited by the prophet. Although the Muslim attempted to keep tradition saved and tried to follow it in life practice but there are many evidences that some heretic act has taken place so nobody could dare to deny its occurrence. The aim in this paper is to deal with the reason and basis of such heretic action regarding tradition. Of course there is no doubt that there are many reasons which are seen in opposing with Ahl al- Bayt. The writer attempts in the paper in descriptive – analytic method to find out what is the nature of such activities. The result displays that some Sunni scholars deliberately have changed the tradition due to Shiite`s commitment to such tradition in order to oppose them.

Keywords: Prophet's tradition, Change of tradition, Shiites, Sunni

* Assistant Professor, Islamic Sciences, University of Mazandaran, a.bagherzadeh@umz.ac.ir

Reforming Religious Mourning Culture Lebanese Shiite Scholars, Reflecting the Reform of the Iranian Scholars Relying on Lebanese Reformist Scholars' Struggle with Ashura's Distortions

Mohammad Rajaeinejad*

Mohammadreza Barani**

The religious bondage of the Shiite Imams of Iran and Lebanon in successive centuries, especially from the Safavid period, was not limited to the religious scholars of the Lebanese scholars for the Iranian Shiites; this conjunction became interlinked with time, and the religious culture of the Shiites and religious scholars of Iran and Lebanon was relatively influential. Became In this cultural trade, some of the damage and religious anomalies have also been shifted. Among the distortions and superstitions in Ashura, Mrs. Sabrina Murón has mentioned in her book that the influence of Lebanese Shiite mourning on Iran has led to the displacement of Ashura's distortions and superstitions, and some of the Lebanese reformist scholars led by Mohsen Amin sought to correct it. In the leading research, while analyzing this issue in the 70-year period (1880-1943, 1259-1322 AD, 1297-1362 AD), the religious history of the Shiites of Lebanon, also referred to the effectiveness of the reformist movement of the Shiite scholars of Lebanon from the religious reform of Iran. It seems that religious reform, especially the mourning customs of Ashura, has been two-sided, and the scholars of both sides have been affected.

Key words: Ashura, Mourning Culture, Distortion, Lebanon

* PhD student of History of Shi'a, University of Religions and Denominations, Correspondent Author, mrjaei1348@gmail.com

** Assistant Professor, Faculty of History, Al-Zahra University, mrb1385@gmail.com

A Critical Analysis of Abuzahav's View on the Authenticity of Hadiths about Imam Ali's Wisaya

Alireza Tayyebi*

Mohammad Teymouri**

One of the important faith issues between the two main Islamic sects is Caliphate of the Prophet. The Shiites believe that inheritor of the holy prophet is a strict matter and it comes from the verses and prophecy traditions. But the majority of the Sunnis disagree with it. Abozahav, the Egyptian writer, is one of figures that has such an idea. In addition of that, he has expressed that the traditions of Imam Ali inheritor has made by the Shiites. His most important reason is that Imam Ali himself has denied them. This study wants to evaluate Abuzahav viewpoint by descriptive – analytical method. According to it, there are multiple verses such as the Velayat verse and repeatedly stated traditions like, the Ghadir and Thaghalayn traditions, and many historical and literary evidences and reasons all of which fully confirm Ali's appointment from the God and the Prophet for the inheritor and subrogation.

Keywords: Abuzahav, Al-Hadith and Al-Muhaddesoun, Hadiths about Imam Ali's Wisaya, Shi'a

* Assistant professors, Faculty of Quran and Hadith, Arak University, Correspondent Author, a-tabibi@araku.ac.ir

** PhD student of Quran and Hadith, Arak University, phd.m.teymoori@gmail.com

A Critique on the Superiority of Quran over Imam from the Perspective of Mulla Ismail Khajouie

Abdorreza Hasanati Najafabadi*

Saeed Mohammadi**

In the tradition of Thaqalayn, the prophet left Quran and his household as two divine ropes for Muslims to hold on to. However, the superiority of Quran over Imam or vice-versa is not obvious. Therefore, the question is: Is superiority mentioned in the Thaqalayn tradition?

What is the direction of and reason for superiority?

Based on the investigation carried out in this paper Mulla Ismail Khajouie was the First scholar who proved reasons. His main premise was the traditions of Thaqalayn. In some of these traditions, Quran has been introduced as the major premise and he considers major equal to superior.

His other premise is the tradition that has presented Quran as the premise superior to all other premises. In this paper, after carrying out field investigations and using religious resources as well as studying the Thaqalayn traditions, I have criticized Khajouie's arguments and come to the conclusion that the concept of superiority is derived from Thaqalayn traditions and considering its different directions, the concept of superiority might have different realizations. That means, Quran and the Prophet's household are equal disregarding their followers. Therefore, superiority is meaningless in this regard. But if we take the followers of Quran and the household into consideration, Imams will be superior to Quran because of the difficulty in interpreting Quran similarly since the household of the prophet are the interpreters of Quran, Quran is considered superior to the household.

Key words: Quran, Imam, Superiority, Majority, Khajouie

* PhD student of Islamic Theology, Correspondent Author, hasanati62@gmail.com

** M.A of Philosophy of Ethics, Al-Mustafa University hasanati62@yahoo.com

Confrontation of Imam Hadi (AS) with Mu'tazilites in Kalami Matters (case study: Quran and Imamate)

Hamidreza Motahari*

Tahereh Rouhani**

The Mu'tazila is one of the intellectual-religious movements that led to the emergence of a major intellectual change among Muslims. The introduction of their verbal ideas has influenced the change in the nature of some thoughts of the Islamic society and has led to different positions. Among the most important theological issues of this cult, which resulted in the positions of different people, including Imam Hadi (AS) (220-254 BC) their viewpoints are on the word of God and the topics related to Imamate due to the inadequate cultural situation and the turmoil of the votes, Imam's positions were very important.

This article is a descriptive-analytical method based on historical and hadith sources in addition to expressing the conflicts of the flow of Mu'tazil with Imamiyya in these matters (the Word of God and Imamate), and addresses the kind of encounter and behavior of Imam with them and removing the damages that the Islamic community has received from this area of thought. Lettering with the Shiites, the debate, the rejection of the raised doubts, the explanation of the correct thought in the form of prayer and pilgrimage (society and Ghadiriyya) can be cited from as Imam Hadi's solutions.

Keywords: Encounter, Imam Hadi (AS), Mu'tazilite, Speech of God, Imamate

* Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Correspondent Author, h.motahari@isca.ac.ir

** PhD student of History of Ahl al-Bayt, Al-Mustafa University, tahereh251@yahoo.com

Abstracts in English

-
- 5 Confrontation of Imam Hadi (AS) with Mu'tazilites in Kalami Matters (case study: Quran and Imamate)**
Hamidreza Motahari, Tahereh Rouhani
- 25 A Critique on the Superiority of Quran over Imam from the Perspective of Mulla Ismail Khajouie**
Abdorreza Hasanati Najafabadi, Saeed Mohammadi
- 47 A Critical Analysis of Abuzahav's View on the Authenticity of Hadiths about Imam Ali's Wisaya**
Alireza Tayyebi, Mohammad Teymouri
- 73 Reforming Religious Mourning Culture Lebanese Shiite Scholars, Reflecting the Reform of the Iranian Scholars Relying on Lebanese Reformist Scholars' Struggle with Ashura's Distortions**
Mohammad Rajaeinejad, Mohammadreza Barani
- 97 Opposition to the Shiites, the Cause of Changing Traditions**
Abdorrahman Bagherzadeh
- 121 The Emergence and Appearance of Shiite Beliefs in the Religious Policy of Safavid Shah, Tahmasb I**
Saeed Najafinejad, Naser Jadidi, Mohammad Karim Yousefjamali
-

In the Name of Allah

Shi`a Pajoohi

(Shiite Studies)

A Quarterly Journal of Shiite Studies

Vol. 4, No. 13, winter 2017



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abolhasan Navvab

Editor-in-Chief: Mohammad Hasan Nadem

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



Copy Editor: Zeynab Foroozfar

Copy Editor of English Abstracts: Mohsen Mohasselyazdi

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Seyyed Javad Mirqeydari



Mailing Address: University of Religions and Denominations,
Opposite to the Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran
P.O.Box 37185/178



Tel: +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

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

ISSN: 4125-2423