



## شیعه پژوهی

فصل نامه علمی - ترویجی

سال دوم، شماره ششم، بهار ۱۳۹۵



صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (دانشکده شیعه‌شناسی)

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: علی آقانوری

مدیر داخلی: محمدرضا ملانوری



هیئت تحریریه:

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



مشاوران علمی:

علی آقانوری، محمد الله اکبری، علی الله بداشتی، امداد توران، محمد جاودان، مصطفی جعفرطیاری، سید محمد حسینی، محمدجعفر رضایی، محسن زندیه، حمیدرضا شریعتمداری، محمد غفوری‌نژاد، محسن فتاحی اردکانی، محمدحسن محمدی مظفر، محمدرضا ملانوری، محمدحسن نادم، سید علیرضا واسعی.



ویراستار: زینب صالحی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: محسن محصل یزدی

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری



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

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۰۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰، دورنگار: ۰۲۶۲۷-۳۲۸۰۲۶۲۷

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

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۶۰.۰۰۰ ریال

شاپا: ۴۱۲۵-۲۴۲۳

بر اساس مصوبه جلسه شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه مورخ ۹۴/۱۱/۸ به شماره نامه ۱۲۶۹۴ فصلنامه شیعه پژوهی از شماره اول حائز رتبه علمی- ترویجی گردید.

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

## راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقالات

- حوزه مطالعاتی فصل‌نامه شامل کلام، تاریخ و فرق تشیع است.
- مقالات ارسالی از جهت اعتبار، وزانت علمی، سلاست زبان و صورت‌بندی متناسب با نشریات معتبر باشد؛ فصل‌نامه از چاپ مقالاتی که گردآوری یا ترجمه باشد معذور است.
- مقاله ارسالی نباید پیش از این منتشر، یا هم‌زمان به نشریه‌ای دیگر ارسال شده باشد.
- حجم مقاله بین ۴۵۰۰ تا ۷۰۰۰ واژه، و چکیده آن (به دو زبان فارسی و انگلیسی) حدود ۱۵۰ واژه منتهی به ۴ یا ۵ کلیدواژه تنظیم شود.
- نام و نام خانوادگی نویسنده، زیر عنوان مقاله، سمت چپ، و دیگر مشخصات شامل مرتبه علمی، عنوان سازمان متبوع، نشانی دقیق پستی، رایانامه و شماره تماس در پانویست ذیل چکیده نگاشته شود.
- مقاله در صفحات A4، و با فاصله ۱/۵ سانتی‌متر بین سطرها، ترجیحاً با قلم میترا و فونت ۱۳، و ارجاعات و واژگان بیگانه آن با فونت ۱۱ (درون کمانک)، در برنامه word حروف‌چینی شود.
- ارجاع به منابع: نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار، شماره جلد و صفحه درون کمانک ذکر شود. مثال: (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۸/۱).
- در صورت استفاده از بیش از یک اثر از نویسنده‌ای واحد، با استفاده از حروف الفبا از هم تفکیک شود. در صورتی که نام خانوادگی دو نویسنده مشترک باشد، نام کوچک آنها نیز درج شود.
- فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، به صورت: نام فرهنگ/ دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد و نام مدخل در گیومه درج شود. مثل: (دائرة‌المعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن سینا»).
- در صورت تکرار پیاپی یک منبع، به جای تکرار مشخصات آن، بسته به زبان منبع از «همان»، و «Ibid»، و در صورت تکرار پیاپی منابع مختلف از یک نویسنده، از «همو» و «Ibid» استفاده شود.
- در ارجاع به آثار با سه نویسنده، نام هر سه، اما با بیش از سه نویسنده، به دنبال نام نویسنده اصلی، تعبیر «و دیگران» درج شود.
- ارجاعات پایان متن یا همان فهرست منابع به صورت‌های زیر تنظیم شود:
  - کتاب: نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان، نام نویسنده/ نویسندگان (تاریخ انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (یر/نیک)، نام سایر اشخاص دخیل (مترجم، مصحح، گردآورنده و...)، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.
  - مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به صورت ایتالیک (یر/نیک)، سال یا دوره نشریه، شماره نشریه، و شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
  - منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله»، نام وب‌سایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، و شماره)، صفحه، و آدرس اینترنتی.
  - اگر سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نباشد، به ترتیب به جای آن «بی‌تا»، «بی‌جا» و «بی‌نا» درج شود.
  - قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶) و مشخصات کتاب‌شناختی ترجمه‌ای که از آن در مقاله استفاده شده است.
  - کتاب‌های مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مانند (متی، ۱۲: ۲) یا (یسنا، ۱۴: ۳).
  - کتب مشهور یا فاقد مشخصات نویسنده: (نام کتاب: جلد/صفحه) یا (نام کتاب: بخش)، مانند: (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۷).
- مطالب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.
- مضامین مقالات بیانگر اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و فصل‌نامه مسئولیتی در قبال آن ندارد.
- نویسندگان محترم مقالات خود را به نشانی shiapazhoohi@urd.ac.ir ارسال کنند.



- 
- ۷ نگاهی به تطور جایگاه روایات رجعت در منابع امامیه  
ساجده یوسفی، محمد جاودان
- ۲۷ نظریه تأویل ظواهر دینی نزد محمدباقر مجلسی  
محمد عظیمی، محمد غفوری‌نژاد
- ۴۳ جستاری در رویارویی امام حسین (ع) با صلح امام حسن (ع)؛ رویکرد و کنش  
سید علی‌رضا واسعی
- ۶۷ نقش زمان و مکان و مقتضیات آنها در بررسی گزارش‌های عاشورایی  
منصور داداش‌نژاد، ابراهیم گودرزی
- ۹۱ منصب بابیت امامان در ترازوی نقد؛ بررسی محتواسناسانه با توجه به کتاب  
رازداران حریم اهل بیت (ع)  
نعمت‌الله صفری فروشانی
- ۱۲۵ تشیع و تاریخ اجتماعی ایرانیان در عصر صفوی  
علی‌اکبر نیک‌زاد طهرانی، حسین حمزه
-



## نگاهی به تطور جایگاه روایات رجعت در منابع امامیه

ساجده یوسفی \*

محمد جاودان \*\*

### چکیده

از میان روایات رجعت آنچه بیشتر تا پیش از قرن چهارم رواج داشته و توجه محدثان را به خود جلب کرده، روایات *دانه و عصا* و *میسم* است. تعداد این روایات اندک بوده و بیانگر شأنی از شئون امامت تلقی می شده است. از سده چهارم (آغاز غیبت کبری) تا سده نهم، نقل سایر روایات رجعت فزونی یافته و هرچند شمارشان بیش از گذشته است، اما روی هم رفته پرشمار نیست. این روایات، که از بازگشت پس از مرگ سخن می گویند، در شمار اخبار حوادث پس از ظهور امام دوازدهم جای گرفته اند و بابتی مستقل از سایر اخبار حوادث ظهور به خود اختصاص نداده اند. از قرن نهم به بعد، شمار روایات رجعت فزونی جدی یافته و از سایر اخبار مربوط به حوادث پس از ظهور، ممتاز شده است، به طوری که در کتب حدیثی باب مستقلی مفصلی یا حتی اثر مستقلی به آنها اختصاص یافته است.

کلیدواژه‌ها: رجعت، الکرة، تطور روایات رجعت، مختصر بصائر الدرجات.

---

\* دانش آموخته کارشناسی ارشد شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول)  
sajede.usofi@gmail.com

\*\* استادیار شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

[تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۱۰]

## مقدمه

طبیعی است که در طول زمان فهم از روایت و در پی آن، جایگاه نقل آن نیز تغییر کند. همان‌گونه که جایگاه موضوعات مختلف به مرور زمان روشن شده و دسته‌بندی علوم به تدریج شکل گرفت، جایگاه و اهمیت برخی از روایات نیز رفته‌رفته معین شد. مراد از جایگاه روایت، در اینجا، اختصاص بابی مستقل به یک موضوع و در ساختاری معین در اثری علمی است. برای مثال، شیخ صدوق ابواب *الاعتقاد فی الأخبار المفسرة والمجملة، الاعتقاد فی الحظر والاباحه، الاعتقاد فی الحدیثین المختلفین* را در کنار ابوابی همچون *الاعتقاد فی صفات الذات و صفات الأفعال، الاعتقاد فی العدل، الاعتقاد فی العصمة* را در کتاب *الاعتقادات* خود جای داده است، حال آنکه امروز روایات مفسر و مجمل، و حظر و اباحه موضوع علم اصول است.

امروزه و بلکه از چند قرن اخیر، روایاتی که به‌صراحت یا اشارت از بازگشت عده‌ای از اموات به دنیا سخن می‌گویند در میان اخبار حوادث پس از ظهور جایگاه ویژه‌ای یافته‌اند. اما اینکه آیا آن روایات همواره به موضوع آخرالزمان مربوط می‌شده و همیشه جایگاه ویژه‌امروزی خود را داشته یا نه، موضوع بحثی است که این نوشتار به آن پرداخته و در جست‌وجوی پاسخ به این پرسش روندی را دنبال کرده است که این روایات در کتب حدیثی پشت سر نهاده‌اند. روشن است که سخن‌گفتن از تطور تعیین جایگاه روایات یک موضوع به هیچ روی، به معنای کاستن از اهمیت یا دآوری درباره ارزش آن نیست؛ بلکه صرفاً گزارشی تاریخی از سیر تطور و روند طی شده است.

سخن در قدمت اعتقاد شیعیان به رجعت نیست. سخن در این است که روایات رجعت از چه زمان در کتب حدیثی بابی مستقل از سایر حوادث آخرالزمان به خود اختصاص داده‌اند.

## روایات رجعت و منابع

روایات رجعت در منابع مختلفی نقل شده است:

الف. منابعی که به رجعت اختصاص دارند؛ مثل: رجعت اثر مجلسی (متوفای



نگاهی به تطور جایگاه روایات رجعت در منابع امامیه / ۹

۱۱۱۰/۱۱۱ ه.ق.)، *الایقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة* اثر حر عاملی (متوفای ۱۱۰۴ ه.ق.)، *سرّ مخزون* اثر میرزا حسن لاهیجی (متوفای ۱۱۲۱ ه.ق.) و ...

ب. کتب مربوط به غیبت؛ مثل: *کمال الدین و تمام النعمة* اثر شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ ه.ق.)، *الغیبة* اثر شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ه.ق.) و ...

ج. مجموعه‌های حدیثی؛ مثل: *بصائر الدرجات* اثر صفار قمی (متوفای ۲۹۰ ه.ق.)، *اصول کافی* اثر کلینی، *معانی الأخبار* اثر شیخ صدوق، *امالی* ها و ...  
د. تفاسیر؛ مثل: تفسیر قمی، تفسیر عیاشی، تفسیر فرات و ...

در دهه‌های اخیر، هرچند هنوز بعضی از آثار به گردآوری روایات اهتمام دارند، مثل *رجعت یا دولت کریمه خاندان وحی* اثر خادمی شیرازی (۱۳۰۶ ش.)، اما اغلب بدون ذکر مفصل روایات، فقط به تبیین رجعت بر اساس روایات و دفاع از آن پرداخته‌اند؛ از جمله: *رجعت از دیدگاه عقل، قرآن و حدیث* اثر حسن طارمی؛ *بازگشت به دنیا در پایان تاریخ* اثر خدامراد سلیمیان؛ *رجعت: بازگشت بزرگ در هنگام ظهور* اثر حسین شه میری؛ و *رجعت از نظر شیعه اثر نجم‌الدین طبری*.

البته در برخی آثار اهل سنت نیز اشاراتی به باور شیعیان به رجعت آمده است. یک نمونه جالب، تفسیر *جامع البیان*، اثر طبری (متوفای ۳۱۰ ه.ق.) است که در آن به موضوع رجعت به عنوان باور گروهی از مردم عراق در زمان حیات ابن عباس اشاره کرده است (طبری، ۲۰۰۲/۱۴۲۳: ۱۳۲/۱۴).

اما در اینجا، چنان‌که از عنوان مقاله پیدا است، فقط به منابع حدیثی امامی خواهیم پرداخت. کتاب سلیم، *اثبات الرجعة* فضل بن شاذان، *بصائر الدرجات* صفار، *اصول کافی* کلینی، *الغیبة نعمانی* از آثار پیش از آغاز غیبت کبری، و آثار شیخ صدوق و شیخ مفید، *الغیبة* شیخ طوسی، مناقب ابن شهر آشوب و مختصر *بصائر الدرجات* از منابع عصر غیبت کبری هستند که موضوع رجعت در آنها بررسی شده است.

### کاربردهای واژه «رجعت»

با نگاهی به کتب فهرس، عنوان «*کتاب الرجعة*» یا عناوین مشابه را در میان آثار قدما می‌توان یافت؛ اما واژه «رجعت» در معانی اصطلاحی چندی به کار رفته است. از این‌رو نباید عنوان «*کتاب الرجعة*» در فهرس را یکسره بر معنای

کلامی رجعت حمل کرد. در واقع، رجعت، اشتراک لفظی دارد و به چند معنا به کار رفته است:

الف. اصطلاحی فقهی و به معنای بازگشت به زندگی زناشویی در مدت عده طلاق (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۷۹/۳۲).

ب. اصطلاحی کلامی و به معنای بازگشت از غیبت (: ظهور پس از غیبت). بازگشت از غیبت یکی از معانی اصطلاحی واژه «رجعت» است که تا پیش از قرن چهارم رایج بوده است. بعضی از روایات، مقطوعات و محتوای تعدادی از کتب تألیف شده با این عنوان، شواهد استخدام واژه «رجعت» به معنای ظهور است. از جمله مقطوعه کعب الأخبار که: «ان القائم من ولد علی له غیبة کغیبة یوسف و رجعة کرجعة عیسی بن مریم» (نعمانی، ۱۴۰۳: ۹۵، ح ۴؛ ۹۷، ح ۶ و ...). توجه به سه نکته نشان می‌دهد که واژه «رجعت» در اینجا به معنای ظهور به کار رفته است: اول آنکه، غیبت امام، به غیبت حضرت یوسف (ع) تشبیه شده است؛ پس رجعت که در مقابل آن به کار رفته به معنای بازگشت پس از مرگ نیست؛ دوم آنکه، رجعت امام قائم (ع) به رجعت حضرت عیسی (ع) تشبیه شده است و بازگشت حضرت عیسی (ع) از نوع ظهور پس از غیبت است نه بازگشت پس از مرگ؛ سوم آنکه، امام قائم از دنیا نرفته است تا رجعت او بر معنای دیگری غیر از ظهور، صدق کند. بدین ترتیب، این مقطوعه که در کتاب *الغیبة*، اثر نعمانی، ذکر شده نشان می‌دهد واژه «رجعت» در آن دوران به معنای بازگشت از غیبت (: ظهور) نیز به کار می‌رفته است.

ج. رجعت، اصطلاحی کلامی و به معنای بازگشت دولت اهل بیت (ع). عده‌ای از شیعیان بر آنند که حکومت، حق مغضوب ائمه (ع)، روزی به ایشان باز خواهد گشت. در نظر ایشان، «رجعت» به معنای بازگشت دولت و شوکت به اهل بیت (ع) است (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۱/۱۲۵-۱۲۶؛ حر عاملی، ۱۳۸۰: ۸۱). نامی از قدمای قائل به این رأی به دست نیامده است. از میان معاصران، سید محمدحسین فضل‌الله به این رأی نظر داشته است (<http://arabic.bayynat.org.lb/>).

د. رجعت، اصطلاحی کلامی و به معنای بازگشتن به همین دنیا پس از مرگ. از نظر امامیه، این بازگشت به دنیا فقط مختص امت اسلام است. در آن زمان، شیعیان ممحض در ایمان و محضین در نفاق به دنیا باز می‌گردند تا انتقام نیک‌ترین نیکان از بدترین

بدان گرفته شود (مفید، ۱۴۱۶ الف: ۳۵، فصل فی من یرجع من الأمم).

هـ رجعت بر معانی دیگری نیز حمل شده است، مثل رجعت تناسخی (اشعری، ۱۹۸۰/۱۴۰۰: ۴۶) یا رجعت مثالی (حر عاملی، ۱۳۸۰: ۴۲۷؛ اردبیلی، ۱۳۸۱: ۱۹۴/۳-۱۹۷).

برای مثال، موضوع اثبات الرجعة فضل بن شاذان، غیبت و ظهور امام زمان است. کتاب الرجعة شیخ طوسی عنوان اثری فقهی است. ضمن آثار شیخ طوسی آمده است: «کتاب القسم والنشوز، کتاب الخلع، کتاب الطلاق، کتاب الرجعة، کتاب الایلاء، کتاب الظهار، کتاب اللعان» (طوسی، بی تا: ۲۸۷، ش ۶۲۰). افزون بر واقعیت موجود، سیاق کلام نیز نشان می دهد مقصود، معنای فقهی این واژه است.

هرچند در میان آثار عیاشی نیز همین عنوان آمده، اما در تعیین موضوع آن تردید وجود دارد. نجاشی ضمن آثار عیاشی می نویسد: «کتاب الظهار، کتاب الایلاء، کتاب اللعان، کتاب الرجعة، کتاب التوحید والصفة، ... کتاب الغیبة» (نجاشی، بی تا: ص ۳۵۲، ش ۹۴۴). با توجه به سیاق، به نظر می رسد «رجعت» در معنای فقهی (یعنی رجوع پس از طلاق) به کار رفته است. چه بسا اگر رجعت کلامی بود، پس از کتاب التوحید و نزدیک به کتاب الغیبة ذکر می شد.

در تعیین دقیق معنای اصطلاحی رجعت در عنوان «کتاب الرجعة» شیخ صدوق نیز، برای داوری یقینی اقامه شواهد ضروری است؛ چراکه وی در کتاب الاعتقادات وعده تألیف کتابی مستقل را درباره کیفیت و ادله صحت رجعت، داده است (صدوق، ۱۳۸۹: ۱۵۴)؛ نجاشی نیز ضمن آثار وی می نویسد: «کتاب فی تحریم الفقاع، کتاب المتعة، کتاب الرجعة، کتاب الشعر، کتاب معانی الأخبار» (نجاشی، بی تا: ص ۳۹۰، ش ۱۰۴۹). اما با توجه به اینکه در آثار پس از شیخ صدوق ذکری از این کتاب و مطلب یا روایتی منقول از کتاب الرجعة منسوب به شیخ صدوق، یافت نمی شود، جای این پرسش و تردید وجود دارد که موضوع کتابی که نجاشی ذکر کرده، رجعت کلامی بوده است یا فقهی. از سوی دیگر، این احتمال جدی وجود دارد که این کتاب، اثر کلامی شیخ صدوق بوده، اما به هر سبب ذکر و نقلی از آن به سایر آثار راه نیافته است. به هر روی، حتی اگر این اثر مفقود، وفای به وعده صدوق مبنی بر تألیف کتابی درباره بازگشت پس از مرگ باشد، از کمیت و کیفیت روایت های مذکور در آن بی اطلاعیم.

## روایات رجعت در منابع حدیثی پیش از آغاز غیبت کبری

### کتاب سلیم

در کتابی که بنا به یک قول از سده اول بر جای مانده، یعنی کتاب سلیم بن قیس هلالی (متوفای ۷۶ ه.ق.)، فقط ابان بن ابی عیاش ضمن بیان داستان عرضه کتاب، سخنی درباره رجعت آورده است. او در مقدمه می‌گوید پس از آنکه کتاب سلیم را گرفته و آن را به امام سجاد (ع) عرضه کرده، به منزل ابوالطفیل رفته و سخن میان آن دو به موضوع رجعت رسیده است.<sup>۱</sup> از آنجا که این روایت در مقدمه ذکر شده نمی‌توان فهمید ابان آن را در زمره چه اخباری می‌دانسته، بلکه آنچه مسلم است باور ایشان به رجعت است.

### اثبات الرجعة، اثر فضل بن شاذان

اثر بعدی *اثبات الرجعة فضل بن شاذان* (متوفای ۲۶۰ ه.ق.) است که هرچند نسخه‌ای از آن باقی نمانده، اما روایاتش در لابه‌لای سایر آثار بر جای مانده است. دو محقق، باسم الهاشمی در کتاب *مختصر اثبات الرجعة* و غلام‌حسن محرمی در *اثبات الرجعة*، هر یک جداگانه این اخبار را جمع‌آوری و تحقیق کرده‌اند و در احیای اثر فضل بن شاذان کوشیده‌اند. قریب به اتفاق روایاتی که از این کتاب باقی مانده در اخبار از تولد، امامت، غیبت و ظهور امام دوازدهم (ع) است.

همین نشان می‌دهد که «رجعت» نزد فضل بن شاذان به معنای بازگشت از غیبت (: ظهور) بوده است. محدث نوری نیز ضمن معرفی کتب مربوط به غیبت می‌گوید: «کتاب اثبات الرجعة المعروف بالغیبة لأبی محمد الفضل بن شاذان النیسابوری» (طبرسی نوری، ۱۴۲۹: ۹۰، ذیل عنوان کتب الغیبة و مؤلفوها). شمار روایات رجعت «اثبات الرجعة» ابن‌شاذان چنان اندک است که غلام‌حسن محرمی، یکی از دو محقق، که ضمن جمع‌آوری روایات، آنها را فهرست‌بندی نیز کرده، عنوانی را به رجعت اختصاص نداده است. هر دو محقق در مقدمه از شمار اندک روایات رجعت در کتاب فضل ابراز تعجب کرده‌اند.

کمتر روایتی را در کتاب فضل بن شاذان می‌توان یافت که درباره بازگشت پس از مرگ باشد؛ اکثر همین اندک نیز صریح نیست. شواهدی نشان می‌دهد که در میان همین

تعداد بسیار اندک (کمتر از ده روایت)، نیز روایاتی هست که به درستی نقل نشده و نقل صحیح آن فاقد دلالت بر رجعت است. گمان می‌رود نسخه اصلی کتاب فضل بن شاذان فاقد بعضی از همین روایات انگشت‌شمار منسوب به او بوده است. دو نمونه زیر نشان می‌دهد که نقل صحیح برخی روایتهای مذکور در اثبات الرجعة فضل بن شاذان، فاقد دلالت بر رجعت است:

الف. سلیم بن قیس هلالی در کتابش، روایت نبوی در معرفی آخرین امام را آورده است: «مهدی هذه الأمة الذى يملأ الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً والله انى لأعرف من يبایعه بين الركن والمقام و أعرف اسماء الجميع و قبائلهم» (سلیم، ۱۴۱۵: ۶۲۰/۲، ح ۱۰). کلینی، نعمانی، عیاشی و صدوق این روایت را از سلیم نقل کرده‌اند. همه این نقل‌ها مشابه است و هیچ دلالتی بر رجعت ندارند (کلینی، ۱۳۸۸: ۱۵۷/۱-۱۶۲، ح ۱، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث؛ نعمانی، ۱۴۰۳: ۴۹-۵۲، ح ۱۰، فی أن الصحیح من الاحادیث عند امیرالمؤمنین؛ عیاشی، بی تا: ۱۴/۱، ح ۲؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۲۵۵/۲، ح ۱۳۱؛ باب أتى الناس الحدیث من رسول الله من اربعة لیس لهم خامس؛ صدوق، ۱۴۱۶ الف: ۲۸۴/۱، باب ۲۴: نص النبى على القائم، ح ۳۷). این روایت در *اثبات الرجعة فضل بن شاذان* نیز به نقل از کتاب سلیم آمده است؛ اما عبارت آخر چنین آمده: «ثم ابنة الحجة القائم خاتم اوصیائی و خلفائی و المنتقم من اعدائی، الذى يملأ الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً» (نیشابوری، ۱۴۱۳: ۱۸، ح ۱؛ همو، ۱۴۳۴: ۱۷-۲۲، ح ۳). منشأ انتساب چنین عبارتی به فضل بن شاذان کتاب *کفایة المتهتدی اثر میرلوحی سبزواری* (متوفای ۱۰۸۵ ه.ق.) است (نیشابوری، ۱۴۳۴: ۱۷-۲۲، ح ۳). او نسخه‌ای از کتاب فضل بن شاذان را در اختیار داشته و این روایت را از آن کتاب نقل کرده است (میرلوحی سبزواری، ۱۳۸۴: ۴۲۹، ح ۱). نظر به اینکه عبارت مذکور با قید «المنتقم من اعدائی» در نسخه‌های موجود کتاب سلیم، نقل کلینی، نعمانی، عیاشی و صدوق از سلیم نیست؛ این احتمال جان می‌گیرد که عبارت و قید مد نظر در نسخه کتاب فضل بن شاذان که نزد میرلوحی بوده، از افزوده‌های نساخ باشد.

واضح است که حتی با قبول عبارت مذکور، این روایت فقط وقتی بر رجعت دلالت می‌کند که عبارت «المنتقم من اعدائی» را لزوماً به معنای دشمنان معاصر پیامبر (ص) بدانیم. در این صورت، این روایت، مثبت رجعت دشمنان معاصر پیامبر (ص) خواهد بود و باز دلالتی بر رجعت ائمه (ع) ندارد.

ب. سلیم بن قیس هلالی آورده است که پیامبر (ص) فرمود: «یا علیان قریشا ستظهر علیک ما استبطنته و تجتمع کلمتهم علی ظلمک و قهرک فان وجدت اعوانا فجاهدهم و ان لم تجد اعوانا فکف یدک و احقن دمک فان الشهادة من ورائک». شیخ صدوق در *کمال الدین* و شیخ طوسی در *الغیبة* این روایت را بدون اختلاف از کتاب سلیم نقل کرده اند (سلیم، ۱۴۱۵: ۶۶۱/۲-۶۷۱، ح ۱۲؛ صدوق، ۱۴۱۶ الف: ۲۶۲/۱، باب ۲۴، ح ۱۰؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۳۳۴، ح ۲۸۰، باب العلة المانعة من ظهوره و ص ۱۹۳، ح ۱۵۵).<sup>۲</sup> اما در *اثبات الرجعة فضل بن شاذان* عبارت «و احقن دمک فان الشهادة من ورائک. واعلم ان ابنی ینتقم من ظالمیک و ظالمی اولادک و شیعتک فی الدنیا و یعذبهم الله فی الآخرة عذاباً شدیداً» افزوده شده (نیشابوری، ۱۴۱۳: ۲۹، ح ۳؛ همو، ۱۴۳۴: ۴۷، ح ۳۰)؛ حال آنکه نقل صحیح فاقد عبارت و دلالت مد نظر است.

به هر روی، چون نسخه‌ای از کتاب فضل بن شاذان باقی نمانده، نمی‌توان دانست که او روایات حاکی از بازگشت پس از مرگ را در بابی مستقل از کتابش آورده بوده یا ضمن سایر اخبار حاکی از حوادث پس از ظهور. اما قرائن و شواهد نشان می‌دهد که وی اخبار بازگشت مردگان را همچون سایر اخبار علائم و حوادث هنگام ظهور تلقی می‌کرده است.

### بصائر الدرجات اثر صفار قمی

اثر بعدی *بصائر الدرجات* صفار قمی (متوفای ۲۹۰ ه.ق.) است که در دو باب آن روایاتی را درباره بازگشت پس از مرگ می‌توان یافت: یکی ذیل عنوان «فی أن للأئمة جری ما جری لرسول الله و انهم امناء الله علی خلقه و أركان الأرض و امناء الله علی ما هبط من علم أو عذر أو نذر والحجة البالغة علی من فی الأرض و أنهم قد اعطوا علم المنايا والبلایا والوصایا و فصل الخطاب والعصا والمیسم» و دیگری بابی با عنوان «فی امیر المؤمنین انه قسیم الجنة والنار». در این دو باب ضمن روایاتی که نقل شده مجموعاً هفت روایت دال بر رجعت است که فقط یکی از آنها خالی از ذکر عصا و میسم است. در جزء ۴، باب ۹ (باب للأئمة جری ما جری ...) (ص ۲۳۵-۲۳۹)، هر کدام از احادیث ۱ و ۳ و نیز ۵ و ۶ را می‌توان یک روایت دانست که از دو طریق رسیده است. تمامی روایات این باب مشتمل بر ذکر عصا و میسم و دابة<sup>۳</sup> است. در جزء ۸ این کتاب، باب ۱۸ (باب انه قسیم الجنة والنار)، دو روایت دال بر رجعت

نگاهی به تطور جایگاه روایات رجعت در منابع امامیه / ۱۵

جای گرفته است. حدیث نهم ذکر عصا و میسم است (ص ۴۵۸، ح ۵ و ص ۴۵۹، ح ۹). بنابراین، با توجه به عناوین این دو باب، در نظر صفار این روایات از شئون امامت سخن می‌گوید.

### اصول کافی اثر کلینی

محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۹/۳۲۸ ه.ق.) در *اصول کافی* ذیل بابی تحت عنوان «ان الائمه هم ارکان الأرض» سه روایت مشابه هم آورده که علی (ع) را دابة و صاحب عصا و میسم معرفی می‌کند (کلینی، ۱۳۸۸: ۱/۱۹۶، ح ۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۱/۵۳، ح ۱۲۳، ۳۵۴/۲۵؛ استرآبادی، ۱۴۱۵: ۷۵، ح ۴۷؛ حر عاملی، ۱۳۸۰: ۳۳۷، ح ۱۲۲، ص ۳۴۱، ح ۱۳۲).  
به جز این سه روایت فقط یک روایت دیگر در «باب فی الغیبة» ذکر شده که ممکن است برای رجعت استفاده شود:

عن الاصغ بن نباتة قال: آتیت امیرالمؤمنین (ع) فوجدته متفکراً ینکت فی الأرض. فقلت: یا امیر المؤمنین مالی أراک متفکراً تنکت فی الأرض، أرغبة منك فیها؟ فقال: لا والله ما رغبت فیها و لا فی الدنیا یوما قط و لکنی فکرت فی مولود یكون من ظهري، الحادی عشر من ولدی، هو المهدی الذی یملاً الأرض عدلاً و قسطاً کما ملئت جوراً و ظلماً، تكون له غیبة و حیرة، یضل فیها أقوام و یهدی فیها آخرون. قلت: یا امیر المؤمنین! و کم تكون الحیرة و الغیبة؟ قال: ستة أيام أو ستة أشهر أو ست سنین، فقلت: و إن هذا لكائن؟ فقال: نعم کما أنه مخلوق و أنى لك بهذا الأمر یا اصغ اولئک خیار هذه الأمة مع خیار أبرار هذه العترة. فقلت: ثم ما یكون بعد ذلك؟ فقال: ثم یفعل الله ما یشاء فإن له بداءات و إزادات و غایات و نهایات (کلینی، ۱۳۸۸: ۱/۳۳۸، ح ۷، باب فی الغیبة؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۱۶۴، ح ۱۲۷ و ص ۳۳۶، ح ۲۸۲؛ حر عاملی، ۱۳۸۰: ۳۳۸، ح ۷).

بعید نیست که برخی، عبارت «مع أبرار العترة» را مفید معنای رجعت بدانند. این روایات چهارگانه فقط اشارات به رجعت در *اصول کافی* است. بنابراین، کلینی نیز روایت‌های محدودی را، که جنبه ذکر علائم امامت، به‌ویژه راجع به علی (ع) را دارد، در کتاب الحجة و ضمن مقامات امیرالمؤمنین (ع) جای داده است.

### الغیبة، اثر نعمانی

در *الغیبة* نعمانی (نیمه قرن ۴)، شاگرد کلینی نیز نه تنها عنوان بابی مشیر به رجعت نیست، بلکه روایاتی که بتوان از آنها برای رجعت استفاده کرد بسیار اندک، غیرصریح و پراکنده، در ابوابی مختلف و حتی غیرمرتبط با غیبت و ظهور ذکر شده است: باب ما روی فی الأئمة اثنا عشر اماما؛ فی ان الصحيح من الاحادیث عند امیرالمؤمنین؛ باب ما روی فیما أمر به الشيعة من الصبر فی حال الغیبة؛ باب ما روی فی غیبة الامام المنتظر و ذکر مولانا امیرالمؤمنین والأئمة صلوات الله علیهم أجمعین بعده و إنذارهم بها (نعمانی، ۱۴۰۳: ۹۲، ح ۱ و ص ۹۵، ح ۴ و ص ۹۷، ح ۶ باب ما روی فی غیبة الامام المنتظر و ذکر مولانا امیرالمؤمنین والأئمة بعده و إنذارهم بها؛ نیز باب ما روی فی الأئمة اثنا عشر اماما، ص ۴۱، ح ۴؛ نیز باب فی ان الصحيح من الاحادیث عند امیرالمؤمنین، ص ۴۹-۵۲، ح ۱۰؛ نیز باب ما روی فیما أمر به الشيعة من الصبر فی حال الغیبة، ص ۱۳۰).

### روایات رجعت در منابع حدیثی پس از آغاز غیبت کبری

#### آثار شیخ صدوق

تعداد روایات در آثار شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ ه.ق.) به وضوح بیش از پیش است و در کتب پیشین موجود برای ما از بعضی از آنها ذکر نرفته، هرچند دلالت بعضی از این روایات صریح است؛ اما در دلالت بعضی دیگر اختلاف است و نمی توان قاطعانه گفت که شیخ صدوق آنها را در زمره اخبار رجعت می دانسته است یا خیر.

فقط در نمونه ای کوچک، قرن اول را مد نظر قرار دادیم و دیدیم که در آثار صدوق از سده اول یازده روایت نقل شده است که این در مقایسه با آثار پیشین عدد بزرگی است. ده تا از آنها فقط از طریق آثار ایشان برای ما بر جای مانده است؛ یعنی گویا در کتب پیشین ذکر از آنها نرفته است. از این میان، دو روایت به صراحت نافی رجعت است (نک: صدوق، ۱۴۱۶ ب: ۴۰۶، ح ۸۱ و ۸۲، باب نوادر المعانی) و فقط چهار روایت صریحاً بر رجعت دلالت دارد (نک: صدوق، ۱۴۱۷: ۸۳ ح ۴۹، مجلس هشتم؛ همو، ۱۳۶۲: ۴۴۹/۲، ح ۵۲، باب العشرة؛ همو، ۱۴۱۶ الف: ۵۲۵/۲، ح ۱، باب حدیث الدجال و ما يتصل به من امر القائم؛ همو، ۱۳۸۴، باب ۴۶: ما جاء عن الرضا (ع) فی وجه دلائل الأئمة والرد علی الغلاة



نگاهی به تطور جایگاه روایات رجعت در منابع امامیه / ۱۷

والمفوضة لعنهم الله، ح ۱، ص ۴۸۳). برداشت رجعت از چهار روایت دیگر محل اختلاف است (نک: صدوق، ۱۴۱۷: ۶۵۶، ح ۸۹۱/۲، مجلس هشتاد و سوم؛ همو، ۱۴۱۶ الف: ۲۶۹/۱، ح ۱۴، باب ۲۴: نص النبی علی القائم، و ص ۲۶۴، ح ۱۱؛ همو، ۱۳۸۸: ۴۹۶، ح ۳، ۸۴۷، باب عقاب من قتل الحسین بن علی).

هرچند شیخ صدوق در *الاعتقادات* عنوان مستقلی را به رجعت اختصاص داده، اما در این کتاب به روایات نپرداخته است؛ بلکه فقط با اشاره به حدیث نبوی دال بر تکرار هر آنچه در امت‌های پیشین رخ داده و نیز ذکر نمونه‌هایی از احیای اموات در آن امت‌ها، از حتمیت و صحت اعتقاد به رجعت دفاع کرده است (همو، ۱۳۸۹: ۱۴۲-۱۵۴). از آن‌رو که این مقاله به کتب حدیثی توجه دارد، از پرداختن به کتاب *الاعتقادات* صدوق خودداری شد.

بدین ترتیب می‌توان گفت در هیچ یک از آثار حدیثی صدوق بابی با عنوان «رجعت» نمی‌توان یافت. این روایات به طور پراکنده ذیل ابواب مربوط به غیبت، ظهور و حوادث پس از آن ذکر شده است؛ نظیر باب «آیات الساعة» در *الخصال*؛ باب «حدیث الدجال» و باب «النص علی القائم» در *کمال الدین و تمام النعمة*.

### آثار شیخ مفید

در کتب کلامی شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ ه.ق.)، به راحتی می‌توان عنوان «رجعت» را یافت (از جمله: مفید، ۱۴۱۳ ب: ۳۲-۳۶؛ ۱۴۱۳ ج: ۴۶ و ۷۸).<sup>۴</sup> اما در میان آثار حدیثی‌اش فقط سه روایت به دست آمد. روایتی در کتاب *ارشاد*، ذیل *فصل سیرة القائم*،<sup>۵</sup> روایتی که از دو طریق رسیده و یک بار در *امالی* و یک بار در *ارشاد* نقل شده است.<sup>۶</sup> از آنجا که عنوان‌گذاری احادیث، در کتاب *امالی* را محقق انجام داده است، فقط عناوین *ارشاد* مهم است. او عنوان *کلامه فی تحذیر قومه* را برای این روایت برگزیده است. روایت سوم در *امالی* نقل شده و چه بسا خالی از دلالت بر رجعت تلقی شود.<sup>۷</sup>

گذشته از این، شیخ مفید در کتاب *ارشاد* ذیل باب «ذکر علامات قیام القائم و مدة ایام ظهوره، و شرح سیرته و طریقه احکامه و طرف مما یظهر فی دولته آیامه صلوات الله علیه» پیش از ذکر روایات، درباره موضوع توضیحی می‌دهد. وی علائمی را ذکر

می‌کند، تا آنجا که می‌گوید: «و أمواتٌ يُنشرون من القبور حتى يرجعوا الى الدنيا فيتعارفون فيها و يتزاورون» (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲/۳۷۰). این، کلام خود شیخ مفید است بی‌آنکه به روایتی ارجاع دهد. اما نه تنها در این باب بلکه در سایر ابواب نیز حتی یک روایت مربوط به رجعت نمی‌یابیم.

جالب توجه است که او در آخرین بند از کتاب *ارشاد می‌نویسد*: «و ليس بعد دولة القائم لأحد دولة الا ما جاءت به الرواية من قيام ولده ان شاء الله ذلك، و لم ترد به على القطع والثبات، و أكثر الروایات أنه لن يمضى مهدي هذه الأمة الا قبل القيامة بأربعين يوما يكون فيها الهرج و علامة خروج الأموات و قيام الساعة للحساب والجزاء». بنابراین، دست‌کم بر پایه این بیان، به نظر می‌رسد شیخ مفید به حکومت ائمه (ع) پس از رجعت ایشان باور نداشته است.

### الغیبة، اثر شیخ طوسی

شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ه.ق.) در *الغیبة* تعداد معدودی روایات رجعت را به طور پراکنده ضمن باب «علائم ظهور الحجة» و نیز باب «بعض صفاته و منازل و سیرته» آورده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۳۶، ح ۴۲۶، علائم ظهور الحجة؛ ص ۴۷۳، ح ۴۹۵، باب بعض صفاته و منازل و سیرته). بنابراین، او نیز این اخبار را در شمار حوادث مربوط به ظهور دانسته و در این میان توجه جداگانه نکرده و باب مستقلی به آنها اختصاص نداده است.

### مناقب آل ابي طالب، اثر ابن شهر آشوب

ابن شهر آشوب (متوفای ۵۸۸ ه.ق.) نیز در کتابش، *مناقب آل ابي طالب* روایات اندکی از دابة الأرض را ضمن «فصل فی انه [علی] الرضوان والاحسان والجنة والقطرة و دابة الأرض والقبلة والبقية والساعة واليسر والمقدم» قرار داده است (ابن شهر آشوب، ۱۹۹۱: ۱۲۲/۳، فصل فی انه الرضوان والاحسان والجنة والقطرة و دابة الأرض والقبلة والبقية والساعة واليسر والمقدم؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۷/۵۳، ح ۱۴۶؛ حر عاملی، ۱۳۸۰: ۳۵۹، ح ۱۷۷). از آن‌رو که کتابش با ذکر امام حسن عسکری (ع) پایان می‌یابد از کم و کیف روایات رجعت نزد او بی‌اطلاعم.

### مختصر بصائر الدرجات سعد بن عبدالله اشعری، اثر حسن بن سلیمان حلی

مختصر بصائر الدرجات حسن بن سلیمان حلی (متوفای اوائل قرن ۹) که از قرن هشتم بر جای مانده، خلاصه‌ای است از بصائر الدرجات سعد بن عبدالله اشعری (متوفای ۲۹۹/۳۰۱). اکنون نسخه‌ای از کتاب سعد در دست نیست و مشخص نیست از چه زمانی نسخه‌های بصائر سعد از بین رفته، اما مسلم است که مجلسی، بصائر الدرجات سعد بن عبدالله اشعری را در دست نداشته است (مجلسی، ۱۴۲۹: ۱۱/۱ و ۱۷).

کتاب مختصر بصائر الدرجات با دو تحقیق به چاپ رسیده است. مشتاق مظفر، یکی از محققان این کتاب، تأکید می‌کند که فقط محمد بن حسن بن فرّخ صفار قمی کتابی با عنوان بصائر الدرجات داشته است. سعد بن عبدالله اشعری قمی، کتاب صفار را تلخیص کرده، سپس حسن بن سلیمان حلی منتخبی را از مختصر بصائر الدرجات تهیه کرده است. وی مصرانه بر این رأی تأکید دارد، به‌ویژه آنکه می‌گوید اکثر احادیث مختصر را در بصائر صفار یافته است. افزون بر این، تأکید می‌کند که حسن بن سلیمان در ابتدای نسخه‌اش نوشته است: «نقلت من مختصر البصائر لسعد بن عبدالله الأشعری» (حلی، ۱۴۲۱: ۲۸-۲۹). این در حالی است که محقق دیگر، یعنی عبدالله سرشار تهرانی میانجی، بر آن است که هر یک از صفار و سعد، کتاب مستقلی به نام بصائر الدرجات داشته‌اند (همو، ۱۴۲۳: ۱۶). یکی از قرائن این رأی، آن است که نجاشی برای هر یک از صفار و سعد، کتابی با نام بصائر الدرجات، و نه مختصر بصائر الدرجات ذکر کرده است (نجاشی، بی‌تا: ۱۷۷ و ۳۵۴). ما نیز روایات باب «الکرات و حالاتها» را از کتاب سعد در کتاب صفار نیافتیم؛ بنابراین جایی برای رأی مشتاق مظفر نمی‌بینیم.

روایات رجعت در سه باب از این کتاب آمده است. یکی ذیل بابی با عنوان «الکرات و حالاتها»؛ این باب منسوب به خود سعد بن عبدالله (متضمن ۴۶ روایت) است. دو باب دیگر «احادیث الرجعة من غیر طریق سعد» (متضمن ۴۶ روایت) و «تتمة ما تقدم من احادیث الرجعة» (متضمن ۵۴ روایت) است که به تصریح حسن بن سلیمان افزوده او است.

تا قرن هشتم، این اولین کتاب حدیثی است که روایات رجعت را در بابی مستقل و تحت عنوانی صریح در این معنا (الکرات و حالاتها) در بر دارد. شمار روایات رجعت نیز در این کتاب در مقایسه با قبل از قرن هشتم، چشمگیر است.

## الرجعة اثر استرآبادی

محمد مؤمن بن دوست استرآبادی (متوفای ۱۰۸۸ ه.ق.) در اجابت درخواستی مبنی بر تألیف کتابی مختصر مشتمل بر روایت رجعت، ۲۱۱ روایت را گرد آورد. بعضی از این روایات به روشنی به بازگشت پس از مرگ دلالت دارد؛ اما در دلالت بعضی دیگر اختلاف است. در میراث امامیه، این اولین اثر مستقل حدیثی است که به رجعت اختصاص دارد. چنانچه در ابتدای مقاله اشاره شد، هرچند آثاری پیش از این قرن، عنوان «الرجعة» را حمل می‌کرده‌اند اما یا اثری از آنها باقی نمانده تا بتوان از محتوای آنها اطمینان یافت یا با اطمینان می‌توان گفت درباره بازگشت پس از مرگ نبوده‌اند، بلکه به رجعت در معنای فقهی پرداخته‌اند.

## الایقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة، اثر حر عاملی

در زمان تألیف این کتاب رساله‌هایی مشتمل بر مطالب بسیار غریبی درباره رجعت موجی از تردید و انکار برانگیخته بود. بعضی از علما برای نفی غریب و اثبات حقایق از محدث بزرگ زمان، محمد بن حسن حر عاملی (متوفای ۱۱۰۴ ه.ق.) خواستند زحمت تألیف کتابی در دفاع از رجعت را بر خود هموار کند. وی به امید آنکه با نور قلم به جدال ظلمت و غفلت رود، اثرش را *الایقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة* نامید (حر عاملی، ۱۳۸۰: ۳۵). در میان آثار برجای مانده، این اولین اثری است که نه تنها روایات بسیار بلکه آیات بسیاری (۶۴ آیه) را برای اثبات امکان وقوع رجعت، وقوع پیشین و وقوع آن در آینده اقامه می‌کند.

این اثر در دسته‌بندی موضوعی روایات رجعت نیز پیش‌گام است: باب «فی اثبات أن الرجعة قد وقعت فی الامم السالفة» (۲۶ روایت)، «فی اثباتان الرجعة قد وقعت فی الانبیاء والأوصیاء» (۶۰ روایت)، «فی اثباتان الرجعة قد وقعت فی هذه الامة فی الجملة» (۴۶ روایت)، «فی اثبات أن الرجعة قد وقعت للأنبیاء والأئمة فی هذه الامة» (۴۰ روایت)، «فی جملة من الاحادیث المعتمدة الواردة فی الاخبار بوقوع الرجعة لجماعة من الشيعة و غیرهم من الرعية» (۱۳۱ روایت)، «فی ذکر جملة من الأخبار المعتمدة الواردة فی الاخبار بالرجعة لجماعة من الانبیاء والأئمة» (۱۷۸ روایت). در این حجم عظیم روایات نیز هرچند دلالت بعضی روشن است، اما دلالت بسیاری دیگر محل اختلاف است.

## بحار الأنوار، اثر مجلسی

مجلسی (متوفای ۱۱۱۰/۱۱۱۱ ه.ق.) در جلد پنجاه و سوم از مجموعه بحار الأنوار، «باب الرجعة» (مشمول بر ۱۶۲ روایت) را گشوده و این اخبار را از سایر اخبار حوادث پس از ظهور امام زمان، ممتاز کرده است. روایاتی در ابواب «ما یكون عند ظهوره علیه السلام» و «خلفاء المهدي» نیز مربوط به رجعت است.

## رجعت، اثر مجلسی

مجلسی رساله‌ای فارسی با عنوان رجعت نگاشته است. تا جایی که جست‌وجو شد، این اولین رساله فارسی در این موضوع است. وی در مقدمه این اثرش می‌گوید در حین جمع‌آوری بحار الأنوار مضمون دو روایت، او را به این گمان رسانده که ائمه (ع) به ظهور دولت صفویه و اتصال آن به ظهور و سلطنت مهدی موعود (عج) بشارت داده‌اند. همین انگیزه‌ای شد تا آن دو روایت را همراه دوازده روایت دیگر درباره احوال صاحب‌الزمان (عج) در کتابی مستقل، با عنوان «رجعت» جمع‌آوری کند (مجلسی، ۱۳۶۷: ۵-۶).

## نتیجه

در جمع‌بندی کلی چنین به نظر رسید که:

۱. در کتب حدیثی پیش از قرن چهارم واژه «رجعت» میان بازگشت پس از مرگ و بازگشت از غیبت، یعنی ظهور، مشترک است و هنوز تعیین نیافته است. گذشت که اثبات الرجعة اثر فضل بن شاذان در قرن سوم از جمله نمونه‌هایی است که هرچند عنوان «الرجعة» را دارد اما روایات مربوط به تولد، غیبت و ظهور امام دوازدهم را در بردارد. این نشان می‌دهد که فضل بن شاذان واژه «رجعت» را به معنای ظهور به کار برده است. بنابراین، باید درباره آثاری که فقط عنوانی از آنها در فهرس باقی مانده محتاط بود و نباید آنها را یکسره به معانی اصطلاحی امروز حمل کرد.
۲. روایاتی از رجعت تا پیش از قرن چهارم (: پیش از غیبت کبری) بیانگر شأنی از شئون امامت تلقی می‌شدند؛ به‌ویژه آنکه بیشتر، روایات مربوط به دابه رایج بوده است. شمار روایات در مجموعه‌های حدیثی این دوره اندک و ذکر آنها پراکنده است.<sup>۸</sup>

۳. از قرن چهارم تا هشتم هرچند شمار روایات رجعت کمی بیشتر شده، اما پُر شمار نیست. در این دوران ابواب مربوط به غیبت و احوال پس از ظهور، جایگاه نقل این روایات است. روایات دابه و عصا و میسم نیز مرتبط با رجعت دانسته شده است. این اخبار صرفاً بیانگر حادثه‌ای پس از ظهور تلقی شده و در ضمن سایر اخبار ظهور، مثل اخبار خروج سفیانی و دجال ذکر شده و در مجموعه‌های حدیثی توجه ویژه و مستقلی به خود اختصاص نداده است.

۴. در قرن هشتم با تألیف کتاب *مختصر بصائر الدرجات* به قلم حسن بن سلمان حلّی، اولین منبع حدیثی حاوی شمار فراوانی از روایات رجعت ظهور می‌کند. این کتاب اولین اثر حدیثی است که بابتی مستقل درباره رجعت، با عنوانی صریح (الکرات) در خود جای داده و بدین ترتیب این روایات را از سایر اخبار حوادث پس از ظهور جدا کرده است.

۵. از قرن نهم به بعد، رجعت نه تنها باب فربه، بلکه کتب فربهی را به خود اختصاص داده است؛ مثل باب رجعت بحار که در آن مجلسی پس از ذکر ۱۶۲ روایت تأکید می‌کند که شماری را ذکر نکرده است؛ یا کتاب *الایقظاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة* که با وجود ذکر ۱۳۱ روایت تأکید می‌کند که شمار روایات باب رجعت بسیار بیش از اینها است!

### پی‌نوشت‌ها

۱. لقیّت أبا الطفیل بعد ذلك فی منزله فحدثنی فی الرجعة عن أناس من اهل بدر و عن سلمان والمقداد و أبی بن کعب و قال أبو الطفیل، فعرضت ذلك الذی سمعته منهم علی بن ابی طالب سلام الله علیه بالكوفة فقال لی: هذا علم خاص لا یسع الامة جهله، أو ردّ علمه إلى الله تعالی ثم صدقنی بكل ما حدثونی فیها و قرأ علی بذلك قرآنا کثیرا فسره تفسیرا شافیا حتی صرت ما أنا بیوم القيامة أشد یقیناً منی بالرجعة ... قلت: یا أمیر المؤمنین قول الله تعالی «و إذا وقع القول علیهم أخرجنا لهم دابة من الارض تکلمهم أن الناس كانوا بآیاتنا لا یوقنون» ما الدابة؟ قال: یا ابا الطفیل أله عن هذا فقلت: یا أمیر المؤمنین أخبرنی به جعلت فداک، قال: هی دابة تأکل الطعام، و تمشی فی الاسوق، و تنکح النساء، فقلت: یا أمیر المؤمنین من هو؟ قال: هو زرّ الارض الذی الیه تسکن الارض. قلت: یا أمیر المؤمنین من هو؟ قال: صدیق هذه الامة و فاروقها و رئیسها و ذوقنها قلت: یا أمیر المؤمنین من هو؟ قال: الذی قال الله عزّوجلّ «و یتلوه شاهد منه»، «والذی عنده علم الكتاب»، «والذی جاء بالصدق» والذی صدق به أنا والناس کلهم کافرون غیری و غیره (سلیم، ۱۴۱۵: ۵۵۹/۲-۵۶۳؛ حلّی، ۱۴۲۳: ۱۴۵، ح ۱۱۲/۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۸/۵۳، ح ۶۶؛ حر عاملی، ۱۳۸۰: ۳۳۶، ح ۱۲۱؛ استرآبادی، ۱۴۱۵: ۷۲، ح ۴۵).

## نگاهی به تطور جایگاه روایات رجعت در منابع امامیه / ۲۳

۲. شیخ طوسی این روایت را در باب العلة المانعة من ظهوره برای تقریب سبب غیبت به اذهان آورده است.
۳. طبق روایات، دابة الأرض امیرالمؤمنین است که هنگام رجعت با عصای موسی وجه مؤمن و با خاتم سلیمان (= میسم) وجه کافر را نشانه‌گذاری خواهد کرد (نک: طبرسی، ۱۳۶۵: ۳۶۶/۷؛ حر عاملی، ۱۳۸۰: ۳۱۰، ح ۵۵؛ حلی، ۱۴۲۳: ۴۸۶، ح ۵۴۱/۳۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۱/۵۳، ش ۱۰؛ استرآبادی، ۱۴۱۵: ۱۶۶، ح ۹۴؛ حر عاملی، ۱۳۸۰: ۳۵۲، ح ۱۵۵).
۴. او بر تعدد و معاضدت اخبار رجعت تأکید کرده است.
۵. روی عبدالله بن المغیره عن ابی عبدالله (ع) قال: «اذا قام القائم من آل محمد (ع) أقام خمسمائة من قریش فضرب أعناقهم ثم أقام خمسمائة فضرب أعناقهم ثم أقام خمسمائة أخرى حتى يفعل ذلك ستّ مرّات» قلت: و يبلغ عدد هؤلاء هذا؟ قال: «نعم، منهم و من مواليهم».
۶. سمعت عليا يقول: أنا سيد الشيب و في سنة من أيوب، والله ليجمعن الله لي أهلي كما جُمعوا ليعقوب (مفید، ۱۴۰۳: ۱۴۵، ح ۴، مجلس هجدهم؛ همو، ۱۴۱۳ الف: ۲۹۰/۱، فصل من كلامه فی تحذیر قومه).
۷. پیامبر (ص) به علی (ع) فرمود: «كانك بقوم قد تأولوا القرآن و أخذوا بالشبهات ... هم اهل فتنة يعمهون فيها اليان ايدركهم العدل. فقلت يا رسول الله العدل منا ام من غيرنا؟ قال بل منا؛ بنا فتح الله و بنا يختم و بنا أَلَف الله بين القلوب بعد الشرك و بنا يؤلف القلوب بعد الفتنة» (مفید، ۱۴۰۳: ۲۸۸، مجلس ۳۴، ح ۷).
۸. کتاب فضل بن شاذان تنها استثنای این دوره است که به نظر می‌رسد روایات رجعت اندک‌ش را در شمار اخبار پس از ظهور دانسته است. اما گذشت که نمی‌توان گفت همین مقدار اندک روایات مشیر به رجعت در کتاب او، واقعاً جزء کتابش بوده یا مقطع‌هایی است که به مرور زمان بدان افزوده شده است. از آن‌رو که نمی‌توان قضاوت قاطعانه‌ای کرد در نتیجه‌گیری کلی، این کتاب را نادیده گرفتیم.

## منابع

- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (١٩٩١). مناقب آل ابی طالب، تحقیق: یوسف البقاعی، بیروت: دار الأضواء، الطبعة الثانية.
- اردبیلی، سید عبد الغنی (١٣٨١). تقریرات فلسفه امام خمینی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول
- استرآبادی، محمد مؤمن بن دوست (١٤١٥). الرجعة، تحقیق: فارس حسون کریم، قم: دار الاعتصام، الطبعة الاولى.
- اشعری، ابو الحسن (١٩٨٠/١٤٠٠). مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتتر، ویسبادن: دار النشر فرانتر اشتاینر، الطبعة الثالثة.
- حر عاملی، محمد بن حسن (١٣٨٠). الايقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة، تحقیق: مشتاق مظفر، قم: دلیل ما، چاپ اول
- حلی، حسن بن سلیمان (١٤٢١). مختصر بصائر الدرجات، تحقیق: مشتاق مظفر، قم: جامعه مدرسین.
- حلی، حسن بن سلیمان (١٤٢٣). مختصر بصائر الدرجات، تحقیق: عبدالله سرشار تهرانی میانجی، بیروت: دار المفید، الطبعة الاولى.
- سمرقندی، مسعود بن عیاش (بی تا). التفسیر، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: المكتبة العلمية الاسلامية.
- صدوق، محمد بن علی (١٣٦٢). الخصال المحمودة والمأدومة، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
- صدوق، محمد بن علی (١٣٨٤). عیون اخبار الرضا، تهران: دار الکتب الاسلامية، چاپ دوم.
- صدوق، محمد بن علی (١٣٨٨). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: انتشارات ارمان طوبی، چاپ هشتم.
- صدوق، محمد بن علی (١٣٨٩). الاعتقادات، قم: مؤسسة الامام الهادی، چاپ اول
- صدوق، محمد بن علی (١٤١٦ الف). کمال الدین و تمام النعمة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الثالثة.
- صدوق، محمد بن علی (١٤١٦ ب). معانی الأخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ سوم.
- صدوق، محمد بن علی (١٤١٧). الأمالی، قم: تحقیق و نشر مؤسسة البعثة، چاپ اول
- صدوق، محمد بن علی (بی تا). التوحید، تصحیح: هاشم حسینی تهرانی، بیروت: دار المعرفة.
- صفا قمی، محمد بن حسن بن فرخ (١٤٠٤). بصائر الدرجات، تصحیح و تعلیق: محسن کوجه باغی، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
- طبرسی نوری، حسین (١٤٢٩). النجم الثاقب فی احوال الامام الحجة الغائب، تعریب: یاسین موسوی، قم: نشر مسجد مقدس جمکران، چاپ اول



## نگاهی به تطور جایگاه روایات رجعت در منابع امامیه / ۲۵

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۵). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۲۰۰۲/۱۴۲۳). جامع البیان عن تأویل آی القرآن، تحقیق: محمود شاکر، بیروت و عمان: دار ابن حزم و دار الاعلام، الطبعة الاولى.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱). الغیبة، تحقیق: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: مؤسسة المعارف الاسلامی، چاپ اول.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا). الفهرست، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.

عیاشی سمرقندی، محمد بن مسعود (بی تا). التفسیر، تهران: افست المكتبة العلمية، الطبعة الاولى.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸). اصول کافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ دوم.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء، الطبعة الثالثة.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۲۹). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تحقیق: محمد باقر درباب، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الاولى.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۷). رجعت، مصحح: ابوذر بیدار، تهران: بی تا.

مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵). رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: مهدی رجایی و احمد حسینی، قم: دار القرآن الکریم، چاپ اول.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۰۳). الأملی، تحقیق: حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم: جامعة المدرسین.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ الف). الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، الطبعة الاولى.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ب). المسائل السرویة، تحقیق: صائب عبدالحمید، تهران: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، الطبعة الاولى.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ج). اوائل المقالات، تهران: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، الطبعة الاولى.

میرلوحی سبزواری، محمد بن محمد (۱۳۸۴). کفایة المهتدی، مقدمه: شریعت موسوی اصفهانی، قم: دار التفسیر، چاپ اول.

نجاشی، احمد بن علی (بی تا). رجال النجاشی، قم: مكتبة الداوری.

نجفی، محمد حسن (۱۹۸۱). جواهر الكلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة السابعة.

نعمانی، محمد بن ابراهیم بن جعفر (۱۴۰۳). الغیبة، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الاولى. نیشابوری، فضل بن شاذان (۱۴۱۳). مختصر اثبات الرجعة، تحقیق: باسم الهاشمی، بیروت: دار الکرام، الطبعة الاولى.

٢٦ / شيعه پژوهی، سال دوم، شماره ششم

نیشابوری، فضل بن شاذان (١٤٣٤). اثبات الرجعة، تحقیق: غلام حسن محرمی، قم: دارالمجتبی، چاپ اول.

هلالی، سلیم بن قیس (١٤١٥). کتاب سلیم بن قیس هلالی، تحقیق: محمدباقر انصاری زنجانی، قم: الهادی، چاپ اول.

<http://arabic.bayynat.org.lb/ListingFAQ2.aspx?cid=329&Language=1>

## نظریه تأویل ظواهر دینی نزد محمدباقر مجلسی

محمد عظیمی \*

محمد غفوری نژاد \*\*

## چکیده

مجلسی، برخلاف برخی اندیشمندان که تأویل را ناظر به واقعیت خارجی می‌دانند، آن را ناظر به معانی الفاظ تلقی می‌کند. وی تأویل ظواهر را از مقوله استعمال مجازی قلمداد می‌کند و تأویلات رمزی باطنیه و فلاسفه و عرفا را مردود می‌داند. مجلسی با تأویل متون دینی مواجهه‌ای روشمند دارد. وی جواز تأویل را مشروط به اموری می‌داند که مخالف نبودن معنای مؤول با ادله عقلی و ضروریات دین، مناسبت با ظاهر کلام، مطابقت با دیگر ظواهر و موافقت با سیاق از آن جمله است. چنان‌که اموری همچون مخالفت معنای تأویلی با اجماع، ناتمام‌بودن دلیل اعراض از معنای ظاهری و صراحت لفظ در معنای ظاهری از جمله موانع تأویل نزد او است. وی بر اساس این ضوابط در مواضعی به تأویل متون دینی همت گماشته است. در عین حال، در مقابل برخی تأویلات به شدت موضع‌گیری کرده و آنها را مردود دانسته است.

کلیدواژه‌ها: محمدباقر مجلسی، تأویل، شرایط تأویل، موانع تأویل، ظاهر.

\* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) azimimohammad57@gmail.com

\*\* استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب ghafoori\_n@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۲۷]

## مقدمه

تأویل از مباحث مهمی است که در علوم قرآنی، علم فقه و اصول و دانش کلام جایگاه ممتازی دارد. «تأویل» از ماده «أول» به معنای رجوع یا رجوع به اصل اشتقاق یافته است (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۸۰/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۴۵/۱۸؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳۱۲/۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۲۳: ۳۰۶/۲۹) و با توجه به اینکه به باب تفعیل رفته و معنای متعدی پیدا کرده به معنای «ارجاع» است. راغب در معنای تأویل گفته است: «ردکردن چیزی به سوی غایت و مقصودی است که اراده شده، چه این بازگرداندن مربوط به علم باشد یا مربوط به عمل. تأویل از راه و طریق علم مانند آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷). اما بازگرداندن عملی تأویل به سوی مقصود، مانند سخن شاعر که می‌گوید: «وَاللَّيْلُ قَبْلَ يَوْمِ الْبَيْنِ تَأْوِيلٌ» (برای دوری پیش از روز جدایی مقصودی و تأویلی هست) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۹). بنابراین، تأویل در لغت به معنای ارجاع و بازگرداندن است.

اصطلاح «تأویل» در دانش‌های اسلامی لفظ مشترک است و در علوم قرآنی، تفسیر، اصول فقه و دانش کلام به کار می‌رود. تأویل هرچند در معنای لغوی خود معنای عامی دارد و ارجاع هر چیزی به اصل خود را شامل می‌شود ولی در علم کلام به معنای اصولی آن (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۹) و بیشتر در الفاظ به کار رفته است.

جرجانی در تعریف «تأویل» گفته است: «تأویل در اصل به معنای ترجیع است و در شرع به معنای برگرداندن لفظ از معنای ظاهری خود به معنای محتمل است، در صورتی که معنای محتمل موافق با کتاب و سنت باشد، مثلاً در آیه شریفه «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ» اگر به اخراج پرنده از تخم معنا شود تفسیر و اگر به اخراج مؤمن از کافر یا عالم از جاهل معنا شود تأویل خواهد بود» (جرجانی، ۱۴۱۲: ۲۲). ابن اثیر هم معنای لغوی آن را ارجاع دانسته و آن را در اصطلاح به برگرداندن لفظ و کلام از معنای ظاهری خود به معنایی که از معنای ظاهری ضعیف‌تر است تعریف کرده است (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۱۲/۵). ابن اثیر در تعریف تأویل گفته است: «مراد از تأویل نقل ظاهر لفظ است از معنای اصلی خود به معنایی که نیازمند دلیل باشد، به گونه‌ای که اگر دلیل نبود معنای ظاهری لفظ ترک نمی‌شد» (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۸۰/۱). ابن رشد اندلسی اخراج لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی را تأویل دانسته است (ابن رشد، ۱۹۷۲: ۳۲).

طریحی معتقد است معنای تأویلی، معنای خفی لفظ است که غیر از معنای ظاهری آن است و در ذیل روایت امام علی (ع) «ما من آیه إلا و علمنی تأویلها» می‌نویسد معنای تأویلی آیات همان بطن آیات است (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۱۲/۵).

برخی از پژوهشگران معاصر چهار معنا برای این اصطلاح بیان کرده‌اند. مرجع یا عاقبت و تفسیر و تبیین که در عصر نزول قرآن و صدور روایات به این معنا به کار می‌رفته است. به معنای رمز و باطن که باطنیه و غلات این معنا را قصد می‌کردند و به معنای خلاف ظاهر در اصطلاح اصولیان رایج است (شاکر، ۱۳۷۶: ۱۵).

مشهور قرآن‌پژوهان، حقیقت تأویل را از قسم معانی الفاظ و مخصوص متشابهات می‌دانند. در مقابل قول مشهور، دو نظریه دیگر وجود دارد که طبق این دو نظریه تأویل مختص متشابهات نیست و همه آیات قرآن را شامل می‌شود. این دو نظریه عبارت‌اند از:

الف. نظریه ابن تیمیه (عینیت مصداقی): از نظرگاه ابن تیمیه، تأویل از سنخ مدلول لفظ نیست، بلکه امر خارجی است که کلام بر آن مبتنی است. به عبارت دیگر، تأویل حقیقتی است که الفاظ و معانی حکایتگر آن است (ابن تیمیه، بی‌تا: ۲۳).

ب. نظریه محمدحسین طباطبایی: از نظر وی، مقصود از تأویل معانی الفاظ نیست، با این تفاوت که مراد از آن مصداق آن معانی هم نیست. بلکه تأویل هر چیزی اساس آن است که از آن برخاسته و به آن برمی‌گردد. تأویل رؤیا همان تعبیر آن است که انجام می‌شود. تأویل حکم همان مقتضی تشریح آن است. تأویل فعل هم مصلحت و غایت آن است. زیرا عاقل کاری انجام نمی‌دهد مگر آنکه داعیه مصلحت داشته باشد و هدفی را تعقیب کند. تأویل حادثه نیز سببی است که در به‌وجود آمدن آن نقش داشته است (طباطبایی ۱۴۱۷: ۲۳/۳، ۲۵، ۴۷، ۴۹ و ۱۳۵/۸ و ۳۴۹/۱۳).

## درآمدی تاریخی

برخی معتقدند تأویل در دانش کلام به سبب تطبیق متشابهات قرآن و حدیث با قوانین عقلی در باب تنزیه خداوند از صفات امکانی مطرح شد. زیرا در نظر گرفتن معنای ظاهری این آیات و روایات مستلزم تجسیم و تشبیه خداوند بود (موسوی، ۱۳۸۱: ۱۹۲؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۹۵/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵۰/۴). لذا آیات مربوط به ذات و صفات خداوند

محور تأویلات کلامی بوده است (شاکر، ۱۳۷۶: ۶۲). بی تردید یکی از علل بحث از تأویل در دانش کلام تطبیق متشابهات با قوانین عقلی بوده است ولی باید دانست که این تمام علت نبود. ورود این واژه در قرآن و مسئله تأویل متشابهات که در آیات قرآن (آل عمران: ۷) از آن یاد شده از دیگر اسباب مطرح کردن این مسئله در بین اندیشمندان مسلمان بوده است. همچنین، اختلاط و ارتباط مسلمانان با فرهنگ‌های دیگر از عوامل مهم روی آوردن به تأویل و پدید آمدن جریان‌های تأویلی بوده است (شاکر، ۱۳۷۶: ۶۱). در این بخش از مقاله مروری بر تاریخچه مبحث تأویل در قرون نخستین اسلامی خواهیم داشت. در این مرور تاریخی بر جایگاه تأویل نزد حدیث‌گرایان متقدم مسلمان تأکید داریم.

مکاتب مختلف فکری به انحاء و شیوه‌های گوناگون دست به تأویل زده‌اند. اساساً ظهور خوارج بر اساس تأویل آیه «ان الحكم الا الله» (یوسف: ۴۰) در جریان جنگ صفین بود. معتزله از فرق مهم کلامی است که به تأویل مشهورند. بسیاری از معتزله در تأویل افراط کردند و به انکار و تأویل عذاب قبر، نکیر و منکر، میزان، صراط، معراج و ... روی آوردند (میرولی‌الدین، ۱۳۶۲: ۲۸۷/۱؛ سبحانی، ۱۴۲۱: ۳۷/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۶۳). اسماعیلیه نیز همانند معتزله به افراط دچار شدند و به باطنیه ملقب گشتند (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۵۹). اهل حدیث و حنابله از مخالفان تأویل بودند و برخلاف معتزله، ظاهرگرا بودند. برای نمونه احمد بن حنبل فقط در سه جا تأویل را مجاز شمرده است (همان: ۱۵۰). اشاعره به زعم خود راه وسط را پیمودند (همان: ۱۶۴)، ولی به تدریج مایه‌های عقلانی در کلام اشاعره و رشد عقل‌گرایی در جامعه اسلامی سبب روی‌آوری مجدد اشاعره به تأویل شد. متکلمان اشعری مانند غزالی و فخر رازی همانند متکلمان معتزله به تأویل روی آوردند.

شهرستانی روش سلف را در صفات خبریه اثبات این صفات برای خداوند و تأویل نکردن آن بیان می‌کند و معتقد است به سبب اثبات این صفات برای خداوند به آنها صفاتی می‌گفتند، در مقابل معتزله که این صفات را نفی می‌کردند و معطله خوانده می‌شدند. وی در ادامه می‌افزاید برخی از سلف به تأویل این صفات روی آوردند، به گونه‌ای که لفظ قابلیت پذیرش آن تأویل را داشته باشد، ولی عده‌ای دیگر با این تأویل هم مخالفت کردند و گفتند به مقتضای عقل قطعی، خداوند مثل هیچ یک از مخلوقات نیست و ما معنای این صفات و الفاظ را که برای خداوند به کار رفته است نمی‌دانیم و

مكلف به فهم و تأویل آنها هم نیستیم. فقط تکلیف داریم که معتقد باشیم. خداوند مثل و شبه و شریک ندارد. مالک بن انس، أحمد بن حنبل، و سفیان ثوری، و داوود بن علی اصفهانی از جمله این گروه بودند. مالک بن انس در تفسیر «استوی علی العرش» (اعراف: ۵۴) گفت: «الاستواء معلوم، والکیفیه مجهولة، والایمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». گروهی از متأخران برخلاف روش سلف از این سخن هم پیش تر رفتند و گفتند واجب است این الفاظ را بر همان معنای ظاهری خودشان بگیریم. لذا در تشبیه گرفتار شدند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۵/۱).

به نظر شهرستانی، با ظهور عبدالله بن سعید کلابی، و ابی العباس قلانسی، و حارث بن أسد محاسبی و روی آوردن آنها به علم کلام عقاید سلف با حجج کلامی و براهین اصولی تأیید شد. برخی از این افراد اقدام به تصنیف و تدریس کردند تا اینکه بین ابوالحسن اشعری و استادش در مسئله صلاح و اصلح مناظره‌ای روی داد و اشعری از این گروه جدا شد و سخنان سلف را با مناهج کلامی تأیید کرد و مذهب وی مذهب اهل سنت و جماعت شد و از صفاتی به اشعریه تغییر نام دادند (همان). ولی احمد بن حنبل و داوود بن علی اصفهانی و گروهی دیگر از بزرگان سلف، روش اصحاب حدیث مانند مالک بن انس و مقاتل بن سلیمان را در پیش گرفتند و گفتند ما به آنچه در کتاب و سنت آمده است ایمان می‌آوریم و اقدام به تأویل هم نمی‌کنیم. این گروه از تشبیه نیز احتراز می‌کردند و معتقد بودند هر گاه کسی هنگام قرائت آیه «خَلَقْتُ بَدَى» (ص: ۷۵) دستش را تکان دهد یا هنگام خواندن روایت «قلب المؤمن بین إصبعین من أصابع الرحمن» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۸۳/۹) به انگشتانش اشاره کند قطع دست و انگشتان وی واجب می‌شود (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۱۹). این دسته به دو دلیل با تأویل مخالفت می‌کردند: یکی به دلیل منع از تأویل که در قرآن آمده است؛ دوم، به دلیل ظنی بودن معنای تأویلی. چون احتمال دارد آن معنای مؤول مقصود خداوند متعال نباشد. در واقع، مخالفان تأویل احتیاط می‌کردند. حتی برخی از سر احتیاط حاضر نبودند «ید»، «استوا» یا «وجه» را به فارسی ترجمه کنند (همان: ۱۲۰).

### تبیین مسئله

محمدباقر مجلسی (متوفای ۱۱۱۱ ه.ق.) یکی از علما و متکلمان پرکار در مدرسه

کلامی اصفهان است که به اثبات و تبیین آموزه‌های کلامی شیعه و دفاع از آن پرداخت. آرای کلامی وی بیشتر در بحار الانوار، مرآة العقول، حق الیقین، اربعین حدیث، حیات القلوب، عین الحیات و رسائل اعتقادی‌اش منعکس شده است.

از سوی دیگر، تأویل یکی از مسائل مهم در دانش کلام به شمار می‌آید که برای شناخت روش‌شناسی هر متکلمی، شناسایی رویکرد وی در این باره مهم است. دیدگاه مجلسی، به عنوان متکلمی حدیث‌گرا درباره تأویل چیست؟ حقیقت تأویل نزد وی چیست؟ آیا مجلسی تأویل را ناظر به واقعیت خارجی می‌داند یا معانی الفاظ؟ آیا وی اساساً تأویل متون دینی را به طور مطلق جایز می‌داند؟ اگر نه، ضوابط تأویل مجاز نزد وی چیست؟ در آثار پرشمار مجلسی چه اموری به عنوان شروط یا موانع تأویل معرفی شده است؟ موضع وی در قبال تأویلات باطنیان، عرفا و فلاسفه چیست؟ مجلسی در چه مواضعی به تأویل متون دینی دست یازیده و در کدام مواضع با تأویلات اندیشمندان مسلمان مخالفت کرده است؟ در این نوشتار با مطالعه‌ای روشمند در آثار پرشمار محمدباقر مجلسی در صدد برآمده‌ایم پاسخ این پرسش‌ها را بیابیم.

### دیدگاه‌های محمدباقر مجلسی

مجلسی در آثار متعدد خود درباره تأویل سخن گفته است. تعریف تأویل، شرایط تأویل، موانع تأویل و مباحث دیگری درباره تأویل در لابه‌لای مباحث وی قابل اصطیاد است.

### چیستی تأویل

مجلسی تأویل را اعم از الفاظ می‌داند. لذا می‌گوید «تأویل الفاظ» به معنای نقل لفظ از معنای ظاهری به معنای غیرظاهری و روشن کردن معنایی است که لفظ به آن برگشت دارد (مجلسی، ۱۴۲۳: ۳۰۶/۲۹؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۰۶/۱). در جایی دیگر، مدلول مطابقی یا تضمینی لفظ را تنزیل و معنای التزامی آن را تأویل خوانده و گفته است تأویل معنایی است غیرموافق با ظاهر که لفظ به کمک قرینه یا دلیل عقلی یا دلیل نقلی بر آن دلالت دارد (همو، ۱۴۰۴: ۴۳۴/۲). بنابراین، می‌توان گفت وی تأویل را در معنای اصولی آن به کار می‌برد و به سبک مجازی آن معتقد است. در ادامه روشن خواهد شد که وی بر تأویل‌های به سبک رمزی انتقادات جدی دارد.



از سوی دیگر، تأویل را از سنخ معنا می‌داند، بر خلاف نظر برخی مانند ابن تیمیه و محمدحسین طباطبایی که آن را از سنخ واقعیت خارجی دانسته‌اند.

### موضع کلی مجلسی در خصوص تأویل متون دینی

وی با اصل تأویل موافق است و خود بارها در مباحث کلامی، متون دینی را تأویل برده، و با برخی از تأویل‌های دیگران موافقت کرده و بعضی دیگر از تأویلات را مردود دانسته است. از دیدگاه وی، این حدیث نبوی (ص) که به حضرت علی (ع) فرمود: «تو بر تأویل قرآن جنگ خواهی کرد، چنان‌که من بر تنزیل قرآن جنگیدم» (همو، ۱۴۲۳: ۴۵/۲۸) بر تأویل‌های نادرست دلالت دارد (همو، بی‌تا: ۶۸۷).

برخی از محققان، شیوه‌ها و انواع تأویل را در دو سبک کلی جای داده‌اند؛ سبک رمزی و سبک مجازی. سبک رمزی شیوه‌ای در تأویل است که رابطه منطقی و زبان‌شناختی با الفاظ قرآن ندارد. به تعبیر دیگر، معنای تأویلی نه مدلول مطابقی لفظ است و نه مدلول تضمنی و التزامی آن. صوفیه، غلات، باطنیه و برخی عرفا و فلاسفه از این روش استفاده می‌کنند. سبک مجازی شیوه‌ای در تأویل است که رابطه منطقی با الفاظ دارد و به عبارت دیگر، معنای تأویلی همان معنای مجازی الفاظ است. این شیوه در فقه، اصول، کلام و تفسیر به کار گرفته می‌شود (شاکر، ۱۳۷۶: ۶۱).

از نظر مجلسی، تأویل باید بر اساس اصول و روش‌های درست انجام شود. اگر تأویل اصولی نباشد ممکن است سبب الحاد و تضلیل گردد. صرف درک نکردن عقلی ظاهر دلیل نقلی مجوز تأویل نیست (مجلسی، بی‌تا: ۵۸۷). یکی از علل اصلی مخالفت مجلسی با فلاسفه و تکفیر آنان تأویل‌های آنها است که به نظر وی ناصواب بوده است (همو، ۱۴۲۳: ۲۵۹/۵۴ و ۳۶۵/۸؛ ۲۰۵/۸؛ همو، بی‌تا: ۷۴۶). وی در مواضع متعددی با تأویلات عرفا نیز مخالفت می‌کند (همو، ۱۳۷۶: ۹۵/۱).

اصل از نظر وی تأویل نکردن و اصاله‌الظهور است. تا حد ممکن نباید سراغ تأویل رفت، مگر اینکه راهی برای پذیرش ظاهر دلیل نقلی نباشد (همو، ۱۴۲۳: ۳۵۱/۵۶). اگر ظاهر دلیل نقلی مخالف با عقل و ضروریات عقلی باشد باید آن را تأویل کرد. لذا خود وی نیز، متون دینی دال بر ایمان‌داشتن یا نداشتن برخی از موجودات بی‌جان و حیوانات را تأویل می‌کند. زیرا معتقد است پذیرش ظاهر این روایات مخالف بدیهیات عقلی است (همان: ۲۷۸/۲۷).

از دیدگاه مجلسی، تأویل بدون دلیل «أغاز الحاد» است (همان: ۴۷/۵۵). تأویل بدون دلیل قطعی کلام خداوند جرئت بر خداوند و تأویل روایات جرئت بر ائمه دین (ع) است (همو، ۱۴۰۴: ۴۴/۷). نیز تأویل از باب ضرورت جایز است؛ و الا در حال اختیار و امکان پذیرش معنای ظاهری به هیچ روی نباید سراغ تأویل رفت. از همین رو، وی تأویل برخی از بزرگان شیعه از روایات بدهاء را به دلیل فقدان ضرورت تأویل رد می‌کند (همو، ۱۴۲۳: ۱۲۹/۴). صرف بعید بودن و استبعاد معنای ظاهری مجوز اعراض از آن نیست (همان: ۱۳۰/۷). به هر روی، مهم آن است که شرایط و موانع تأویل را از دیدگاه مجلسی بشناسیم. در این مطالعه، هدف دستیابی به نظریه‌ای منسجم از محمدباقر مجلسی در باب موضوع تأویل است.

### شرایط تأویل

مطالعه آثار محمدباقر مجلسی نشان می‌دهد که از نظرگاه وی تأویل باید بر اساس شرایط و اصولی انجام گیرد که عبارت‌اند از:

الف. وجود دلیل؛ به نظر وی، اصل بر تأویل نکردن است مگر اینکه هیچ راهی برای پذیرش معنای ظاهری وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر، باید دلیل کافی بر رد معنای ظاهری دلیل سمعی موجود باشد. لذا مجلسی به سبب این شرط با برخی تأویلات مخالف می‌کند و معتقد است دلایل این تأویل سخیف و نادرست است و نباید معنای ظاهری را کنار گذاشت. برای مثال تأویل شیخ مفید در بحث خلق ارواح قبل از ابدان را نادرست می‌داند. به باور وی، دلایل شیخ مفید برای این تأویل ضعیف و سخیف است و نباید شیخ مفید با این دلایل ضعیف ظاهر آیات و اخبار مستفیض را رها می‌کرد (همو، ۱۴۲۳: ۲۶۷/۵). همچنین، با تأویل ادله نقلی که بر وجود عیب ظاهری در برخی انبیا دلالت دارد، موافق نیست. چون دلیل اعراض از ظواهر این ادله ناکافی است و می‌توان با توجیهاتی معنایی پذیرفتنی از این ظواهر به دست داد (همو، ۱۴۲۳: ۲۴۳/۱۲).

ب. از منظر مجلسی، «شهرت» می‌تواند دلیل اعراض از ظاهر باشد. از این رو وی روایتی را که برخلاف مشهور باشد، تأویل می‌کند. بر این اساس، روایتی را که برخلاف مشهور، دلالت بر اختصاص رسالت جهانی به نبی اکرم (ص) دارد، تأویل می‌کند (همان: ۳۲۲/۱۶). نیز روایت دال بر غیرمکلف بودن مشرکان در قبال فروع دین را، به دلیل

مخالفت با مشهور، تأویل کرده است (همان: ۸۴/۲۳).

ج. مخالفت‌نداشتن با ادله عقلی؛ معنای مؤولی که ذکر می‌شود نباید مخالف با ادله قطعی عقلی باشد (همو، ۱۴۲۳: ۲۶۷/۵؛ همو، ۱۴۰۴: ۴۴/۷).

د. مخالفت‌نداشتن معنای مؤول با ظواهر دیگر (همو، ۱۴۲۳: ۲۶۷/۵؛ همو، ۱۴۰۴: ۴۴/۷)؛ مجلسی در ضمن نقل سخن سید مرتضی در بیان تأویل آیه ذر از سوی برخی و نقد آن، بر این دو شرط اخیر تأکید کرده است.

ه. مطابقت با ظاهر کلام (همان: ۷۵/۱۷)؛ احتمالاً مراد مجلسی آن است که معنای مؤول نباید به گونه‌ای باشد که به هیچ وجه نتوان آن را از ظاهر کلام برداشت کرد. به عبارت دیگر، دلالت لفظ بر آن معنای مؤول هم محتمل باشد.

و. لزوم موافقت تأویل با سیاق کلام (همان: ۶۶/۵۵)؛ در باور مجلسی، تأویل باید موافق با سیاق کلام باشد. به تعبیر دیگر، وی سیاق را مقدم بر تأویل و از باب ظاهر لفظ دانسته است.

ز. مخالفت‌نداشتن تأویل با ضروریات دین؛ مجلسی معتقد است احادیث متواتر و نصوص قرآن دلالت دارند بر اینکه فرشتگان مجرد نیستند، بلکه اجسامی لطیف‌اند. بنابراین، تأویل این نصوص و اعتقاد به تجرد فرشتگان ناصواب است و انکار ضروری دین دانسته می‌شود و مستلزم کفر است (همو، ۱۳۷۶: ۱۱۵/۱).

### موانع تأویل

با بررسی آثار مجلسی روشن می‌شود وی برخی امور را از موانع تأویل می‌داند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

الف. مخالفت اجماع با معنای تأویلی؛ معنای مؤول نباید مخالف با اجماع علما باشد. به دیگر سخن، در تعارض بین اجماع و معنای مؤول نظر اجماعی مقدم است.

ب. ناتمام‌بودن دلیل اعراض از معنای ظاهری؛ دلیلی که سبب اعراض از معنای ظاهری متن دینی می‌شود باید تام و بی‌نقص باشد؛ چراکه اصل، تحفظ بر معنای ظاهری متن دینی است و تا دلیل درستی برای احتراز از این معنا وجود نداشته باشد عدول از معنای ظاهری جایز نخواهد بود. پیش از مجلسی نیز، برخی از متکلمان به این نکته تصریح کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۹۴/۵).

مجلسی به سبب این دو مانع، تأویل روایات رجعت به ظهور دولت نه رجوع اشخاص را مردود می‌داند (مجلسی، ۱۴۳۰: ۱۶۹).

ج. صراحت لفظ در معنای ظاهری (همو، ۱۴۲۳: ۱۵۶/۴؛ ۸۲/۳۱؛ ۶۶/۵۴ و ۲۵۹؛ همو، ۱۴۰۴: ۳۹۴/۲۶)؛ به عبارت دیگر، اگر لفظی در معنایی نص باشد نه ظاهر، تأویل آن جایز نیست؛ چون تأویل فقط در ظواهر مجاز است، ولی اگر لفظ فقط احتمال یک معنا داشته باشد و تحمل بیش از دو معنا نداشته باشد تأویل بی معنا و ناروا خواهد بود. از همین رو، وی تأویل روایات دال بر وحدت قدیم را نمی‌پذیرد (همو، ۱۴۲۳: ۱۵۶/۴). همچنین معتقد است این صراحت در روایات تحریف لفظی قرآن، که از دیدگاه وی سنداً صحیح بلکه متواترند، نیز یافت می‌شود. بنابراین، تأویل این روایات را نیز قبول ندارد (همو، ۱۴۰۴: ۵۲۵/۱۲). مجلسی ادله نقلی درباره معاد جسمانی را هم نص و صریح می‌داند که امکان تأویل ندارند (همو، ۱۴۲۳: ۴۸/۷؛ همو، ۱۴۳۰: ۲۵۲/۱). از دیدگاه وی، اخبار دال بر حدوث عالم نیز نص و صریح‌اند. لذا تأویل در آنها امکان ندارد (همو، ۱۴۲۳: ۶۶/۵۴). دلیل مخالفت مجلسی با تأویل اخبار و آیاتی که از نظر وی بر جسمیت فرشتگان دلالت دارند نیز همین نکته است (همو، ۱۳۷۶: ۱۱۵/۱).

مجلسی معتقد است در برخی از ادله نقلی احتمال تأویلات مختلف وجود دارد. به نظر وی، یکی از اسباب ایجاد غموض در اخبار همین احتمالات متعدد در تأویل است (همو، ۱۴۰۴: ۱۵۴/۴). لذا در چنین جاهایی باید به دنبال تأویل ارجح بود (همان: ۳۰۵/۵۷). هر چند مجلسی به صراحت معیارهای ترجیح را بیان نکرده است ولی می‌توان گفت تأویلی که شرایط و اصول تأویل را به نحو مطلوبی احراز کند و از موانع دور باشد از دیدگاه وی ارجحیت خواهد داشت.

پس از مطالعه ضوابط نظری تأویل از نظر مجلسی مناسب است به اجمال مروری بر نمونه‌هایی داشته باشیم که وی در مباحث کلامی در مقام عمل به تأویل دست یازیده یا تأویلات دیگر اندیشمندان مسلمان را برنتابیده است.

### برخی از تأویلات محمدباقر مجلسی در مباحث کلامی

برخی از تأویل‌هایی که مجلسی انجام داده یا موافقت خود را با آن اعلام کرده عبارت است از: تأویل آیات و اخبار موهم معصیت انبیا (مجلسی، بی‌تا: ۱۹؛ همو، ۱۴۲۳:

۱۱۹/۱۷؛ ۸۹/۱۴؛ تأویل دوازده مهدی که در برخی روایات آمده است به پیغمبر و سایر ائمه غیر از حضرت حجت (ع)؛ تأویل صفات خبری (همو، ۱۴۲۳: ۱/۴ و ۶۲) و آیات و اخباری که مشعر به زمان و مکان و حرکت داشتن خداوند هستند (همان: ۳۰۹/۳)؛ تأویل آیات رؤیت خدا (همان: ۲۶/۴)؛ تأویل «و نفخت فیہ من روحی» و «خلق الله آدم علی صورته» (همان: ۱۱)؛ تأویل روایت «خلق الله المشیئة بنفسها ثم خلق الاشیاء بالمشیئة» (همان: ۱۴۵)؛ تأویل نصوص دینی مخالف با عصمت ملائکه (همان: ۱۲۶/۱۱)؛ تأویل آیاتی که موجب نقص در خدا هستند و سخریه و استهزاء و مکر و ... را به خدا نسبت می‌دهند (همان: ۴۹/۶).

همچنین معتقد است به دلیل تظافر اخبار دال بر اینکه زمین هیچ‌گاه از حجت خدا خالی نمی‌شود، روایاتی را که از خالی بودن زمین از حجت خدا در دوره فترت بین حضرت آدم (ع) و حضرت نوح (ع) و همچنین فترت بین حضرت عیسی (ع) و حضرت محمد (ص) خبر می‌دهد باید تأویل کرد. وی مراد از این روایات را حجت ظاهر معرفی می‌کند (همان: ۱۲۲/۴).

### شماری از تأویلات ناصواب از منظر محمدباقر مجلسی

بر اساس اصول و نکات گفته‌شده، مجلسی برخی از تأویل‌هایی را که فلاسفه یا حتی متکلمان انجام داده‌اند مردود و ناصواب می‌داند. وی در موضوع تأویل، هم در مقابل فلاسفه و عرفا قرار گرفته و هم با برخی متکلمان مخالفت ورزیده است. یکی از مسائلی که وی با بسیاری از تأویل‌های انجام‌گرفته در آن مخالفت کرده و اعراض از ظاهر نصوص دینی را نمی‌پذیرد، مسئله معاد است. موضوع معاد از موضوع‌هایی است که تأویل در مسائل مرتبط با آن، به‌خصوص در جزئیات آن، بسیار مطرح شده است. یکی از گروه‌هایی که مجلسی به‌شدت در برابر تأویل‌های آنها در این موضوع، موضع‌گیری کرده، فلاسفه هستند. از نظرگاه وی، تأویل نصوص دینی که دلالت بر معاد جسمانی دارند و حصر معاد در معاد روحانی که برخی فلاسفه انجام داده‌اند به هیچ روی صحیح نیست. همچنین، معتقد است برخی از فلاسفه در نتیجه تأویل بهشت و جهنم به بیراهه رفته‌اند. به نظر وی، آیات قرآنی درباره معاد جسمانی نص و صریح‌اند. لذا قابلیت تأویل ندارند.

یکی از مباحث جزئی مربوط به قیامت، «عقبات» (گردنه‌ها) است. در نصوص دینی از تعبیر «العقبَة» و «العقبات» استفاده شده است (بلد: ۱۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۴۳۰). شیخ صدوق معتقد است به معنای حقیقی، عقبات و گردنه‌هایی در قیامت هست که هر یک به نام یکی از واجبات نام‌گذاری شده است. برخی موفق می‌شوند به سلامت از این گردنه‌ها عبور کنند ولی بعضی دیگر از این گردنه‌ها سقوط می‌کنند و داخل دوزخ می‌افتند (ابن‌بابویه، ۱۴۱۴: ۷۱). شیخ مفید با این دیدگاه مخالف است و استعمال عقبات در نصوص دینی را از باب مجاز و استعاره می‌داند و معتقد است مراد از عقبات، اعمال انسان است (مفید، ۱۴۱۳: ۱۱۲). مجلسی ضمن نقل رأی شیخ صدوق و شیخ مفید، موافقت خود را با شیخ صدوق اعلام می‌کند و معتقد است به صرف استبعاد نمی‌توان به تأویل روی آورد (مجلسی، ۱۴۲۳: ۱۲۹/۷).

همچنین، در متون دینی از برپایی میزان و موازین در قیامت سخن گفته شده است (انبیاء: ۴۷؛ المؤمنون، ۱۰۲ و ۱۰۳؛ اعراف: ۸). برخی از متکلمان اسلامی، به ویژه ظاهرگرایان، ظاهر این نصوص را بدون هیچ تأویلی پذیرفته‌اند (آمدی، ۱۴۲۳: ۴/۳۴۶). ولی بعضی دیگر مانند شیخ مفید و شیخ طوسی، میزان را به «تعديل بين اعمال» و عدالت خدا تأویل کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۱۱۴؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۲۲). مجلسی با این تأویل نیز مخالفت می‌کند و می‌گوید با این توجیهاات نمی‌توان از ظاهر نصوص دست کشید. وی در این خصوص نظری نداده و توقف را ترجیح می‌دهد (مجلسی، ۱۴۲۳: ۷/۲۵۳).

از دیدگاه مجلسی، نصوص دینی درباره تجرد فرشتگان و همچنین تحریف لفظی قرآن، متواتر و صریح است. از این‌رو تأویل این نصوص نیز صحیح نیست. درباره ملائکه معتقد است نصوص دینی، اعم از آیات و روایات متواتر، به صراحت و به صورت نص بر جسم‌بودن فرشتگان دلالت دارند (همان: ۳۲۹/۸؛ همان: ۱۳۳/۵۴؛ همو، ۱۴۰۴: ۲۶/۲۷۷). وی باورمندان به تجرد ملائکه را فلاسفه یا متأثر از آنها معرفی می‌کند (همو، ۱۴۰۴: ۴/۲۸۹؛ ۱۹۰/۱۴). نظریه جسمیت ملائکه به تعبیر تفتازانی موافق با نظر «اکثر متکلمان» است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳/۳۶۸). در عین حال برخلاف نظر بسیاری دیگر است که قائل به تجرد هستند و دلالت نصوص بر جسمیت را نادرست می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۶۲).

درباره تحریف قرآن، مجلسی معتقد است روایاتی که بر تحریف لفظی و کاسته‌شدن از الفاظ قرآن دلالت دارند، از جهت سند متواتر و یقینی‌الصدورند و از جهت دلالت نیز

نص و قطعی‌الدلالة‌اند. بنابراین، از دسترس تأویل خارج‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۲/۵۲۵). وی توجیه‌های مختلفی را که برای طرح یا تأویل این اخبار مطرح شده است مردود می‌داند (همان). دیدگاه مجلسی درباره تحریف لفظی قرآن برخلاف اکثر اندیشمندان شیعی است. اکثر قرآن‌پژوهان و حدیث‌پژوهان شیعی، بر روایات تحریف‌نما، هم از جهت سند و هم از جهت دلالت، خدشه وارد کرده‌اند. از جهت سندی این اخبار را تضعیف کرده یا خبر واحد دانسته‌اند و از جهت دلالت نیز آن را تأویل، و حمل بر تحریف معنوی کرده‌اند (نجارزادگان، ۱۳۸۷: ۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۷).

مجلسی تأویل برخی از متکلمان درباره آموزه رجعت را نیز رد می‌کند. بعضی از متکلمان رجعت را به برگشت دولت و امر و نهی و رجعت نوعی در مقابل رجعت شخصی و زنده‌شدن مردگان تأویل کرده‌اند. از دیدگاه مجلسی، دلیل اعراض این متکلمان و روی آوردن آنها به تأویل این است که پنداشته‌اند رجعت با تکلیف منافات دارد، حال آنکه هیچ تنافی‌ای بین تکلیف و رجعت وجود ندارد، همان‌گونه که تکلیف با ظهور معجزه و کرامت تنافی ندارد. همچنین، رجعت صرفاً به واسطه اخبار ثابت نمی‌شود که بتوان اخبار رجعت را تأویل کرد، بلکه اجماع نیز از ادله رجعت شخصی (زنده‌شدن برخی مردگان) است (مجلسی، ۱۴۳۰: ۲/۱۶۹). بنابراین، مجلسی دلیل یا ادله برخی از تأویل‌کنندگان را برای اعراض از ظاهر نصوص دینی ناکافی و ناصواب می‌داند و با این تأویل‌ها مخالفت می‌کند.

از نظرگاه مجلسی، تأویل روایاتی که بر وحدت قدیم دلالت دارند (همو، ۱۴۲۳: ۱۵۶/۴)، تأویل اخبار دال بر تقدم آفرینش ارواح بر اجساد (همو، ۱۴۰۴: ۷/۴۴)، و همچنین تأویل اخبار دال بر حدوث عالم (همو، ۱۴۲۳: ۵۴/۶۶) که برخی فلاسفه کرده‌اند نیز به دلیل فقدان شرایط و اصول تأویل باطل است. وی همچنین تأویل عرفا از یقین به وحدت وجود (همو، ۱۳۷۶: ۱/۹۵) در آیه «وَأَعْبُدْ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۹) را نادرست می‌داند.

### آگاهان به تأویل

از نظر مجلسی، هرچند غیرمعصومان نیز با اصول و روش‌های درست مجاز به تأویل‌اند ولی تأویل صحیح و به دور از خطا نزد خداوند و معصومان (ع) و راسخان در

علم است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۳۴/۲). با این حال برخی از روایات را از «متشابهات اخبار» دانسته است که تأویل آن را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند. به نظر وی، در چنین جاهایی سکوت اصوب و اولی و احوط است ولی با وجود این به صورت احتمالی این دسته از روایات را هم تفسیر و تأویل کرده است (همو، ۱۴۲۳: ۱۶۷/۴؛ ۳۲۸/۱۰؛ ۳۹۲/۲۳؛ ۲۸۳/۲۷؛ ۱۴۰۴: ۲۴/۲).

### ارتباط تأویل با تحریف قرآن

چون مجلسی معتقد به تحریف قرآن است (همو، ۱۴۰۴: ۵۲۵/۱۲) سبب ایجاد مشکل در پذیرش برخی ظواهر قرآن و روی آوری به تأویلات مختلف را تحریف دانسته است. لذا رجوع به قرائت صحیح امام (ع) از آیه را باعث رفع مشکل و بطلان تأویلات بیان کرده است (همو، ۱۴۲۳: ۳۲۰/۳).

### نتیجه

مجلسی با مقوله تأویل مواجهه‌ای روشمند دارد و اصول و شرایطی را برای تأویل صحیح مد نظر داشته است. وی با اصل تأویل موافق است و خود نیز برخی از ظواهر قرآنی یا روایی را تأویل کرده است. در عین حال، با برخی از تأویل‌ها از جمله تأویلات فلاسفه مخالفت کرده است. وی از سبک و روش مجازی در تأویل پیروی می‌کند و به شدت منتقد روش و سبک رمزی غلات، باطنیه و فلاسفه است. از دیدگاه وی، تأویل نادرست گاه سبب الحاد و کفر می‌شود. وی یکی از اسباب الحاد فلاسفه را نیز از این رهگذر می‌داند. به نظر مجلسی، اصل بر تأویل نکردن است، مگر اینکه به هیچ وجه نتوان ظاهر نص دینی را اخذ کرد. صرف استبعاد نمی‌تواند دلیل پذیرفتن ظاهر یا تأویل آن باشد بلکه اجتناب از معنای ظاهر و تأویل آن نیازمند دلیل قطعی است. علاوه بر آن، معنای مؤول باید موافق با ادله عقلی و ظواهر نصوص دیگر باشد و مخالف با اجماع نباشد. مجلسی وجود شاهد بر معنای مؤول را نیز شرط کرده و خود وی به این شرایط عمل کرده است.



## منابع

قرآن مجيد.

ابن اثير جزري، مبارك بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم: مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، ج ۱.

ابن بابويه (شيخ صدوق)، محمد بن علي (۱۴۱۴). *الاعتقادات*، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.  
ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم (بی تا). *الاکلیل فی المتشابه والتأويل*، اسکندريه: دار الايمان.  
ابن رشد اندلسي، محمد بن احمد (۱۹۷۲). *فصل المقال فی ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال*، مصر: دار المعارف.

آمدی، سيف الدين (۱۴۲۳). *أبکار الافکار فی اصول الدين*، قاهره: دار الكتاب.  
فتنازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۹). *شرح المقاصد فی علم الکلام*، قم: الشريف الرضي، الطبعة الاولى.  
جرجاني، علي بن محمد (۱۴۱۲). *التعريفات*، تهران: ناصر خسرو، چاپ چهارم.  
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *دين شناسی*، قم: اسراء.

راغب اصفهانی، حسين بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*، بيروت: دار الشامية، الطبعة الاولى.  
سبحانی، جعفر (۱۴۲۱). *رسائل و مقالات*، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، الطبعة الاولى.  
شاکر، محمدکاظم (۱۳۷۶). *روش های تأويل قرآن*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، چاپ اول.  
شهرستاني، محمد بن عبد الكريم (۱۳۶۴). *الملل والنحل*، قم: الشريف الرضي، چاپ سوم، ج ۱.

صدر الدين شيرازي، محمد بن ابراهيم (۱۳۶۶). *تفسير القرآن الكريم*، قم: بيدار، ج ۲.  
طباطبایي، محمدحسين (۱۴۱۷). *الميزان فی تفسير القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامي.  
طريحي، فخرالدين (۱۳۷۵). *مجمع البحرين*، تهران: كتاب فروشی مرتضوي، چاپ سوم، ج ۵.  
طوسي، محمد بن حسن (۱۴۰۶). *الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد*، بيروت: دار الاضواء.

غزالی، محمد بن محمد (۱۹۶۴). *فضائح الباطنية*، قاهره: چاپ عبد الرحمن بدوي، ج ۱.  
فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتيح الغيب*، بيروت: دار احياء التراث العربي، ج ۱۸.  
كليني، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷). *الکافي*، تهران: دار الكتب الاسلامية.

مجلسي، محمد باقر (۱۳۷۶). *عين الحيات*، تحقيق: سيد مهدي رجايي، قم: دار الاعتصام.  
مجلسي، محمد باقر (۱۴۰۴). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران: دار الكتب الاسلامية، چاپ دوم.  
مجلسي، محمد باقر (۱۴۲۳). *بحار الانوار لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

مجلسي، محمد باقر (۱۴۳۰). *الاربعون حديثا*، تحقيق: فارس حسون، قم: مكتبة فدک لاحياء التراث.  
مجلسي، محمد باقر (بی تا). *حق اليقين*، قم: ذوی القربی.  
مفيد، محمد بن نعمان (۱۴۱۳). *تصحیح اعتقادات الامامية*، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.  
موسوی (سيد مرتضی)، علي بن الحسين (۱۳۸۱). *المانخص فی اصول الدين*، تهران: مرکز نشر دانشگاهي و کتابخانه مجلس شورای اسلامي، چاپ اول.

موسوی (سید مرتضی)، علی بن الحسین (۱۴۰۵). *رسائل الشریف المرتضی*، مقدمه: سید احمد حسینی، قم: دار القرآن الکریم.

میروالی‌الدین (۱۳۶۲). «معتزله»، ترجمه: غلام‌علی حداد عادل، در: *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش: میان‌محمد شریف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.

نجازادگان، فتح‌الله (۱۳۸۷). *تحریف ناپذیری قرآن*، تهران: مشعر.

## جستاری در رویارویی امام حسین (ع) با صلح امام حسن (ع)؛ رویکرد و کنش

سید علی رضا واسعی\*

### چکیده

در خصوص شخصیت و نقش امام حسین (ع)، به‌ویژه آنچه مربوط به واقعه عاشورا است، نوشته‌ها و آثار بسیاری پدید آمده، اما در خصوص زندگی پیش از عاشورایی ایشان، از جمله حضور و نقش آفرینی‌اش در عهد امامت و خلافت برادرش امام حسن (ع)، به‌ویژه کارکردی که در جریان شکل‌گیری پیمان صلح با معاویه و واکنشی که پس از آن داشت، پژوهش و مذاقه‌چندانی صورت نگرفته است. این مقاله می‌کوشد بر اساس داده‌های منابع اولیه و بهره‌گیری از روش هرمنوتیک تاریخی و بسترشناسی، رویکرد و کنش آن حضرت را به عنوان یکی از بزرگان اهل بیت (ص) بررسی و تحلیل کند. با این پرسش محوری که: امام چگونه با مقوله صلح با معاویه مواجه شده است؟ فرضیه اصلی مقاله آن است که امام حسین (ع)، همچون امام حسن (ع) بر مبنای اصل مصالح امت اسلامی و حفظ جان‌های مردم، پای‌بندی خود را به صلح‌نامه نشان داد و تا آخر بر آن استوار بود، هرچند در آغاز، طبق برآوردهایی راجع به آن دل‌نگرانی‌هایی داشت.

کلیدواژه‌ها: امام حسن (ع)، امام حسین (ع)، صلح‌نامه، مصالح امت، عهدپذیری.

\* دانشیار گروه هنر و تمدن اسلامی، پژوهشکده اسلام تمدنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

vaseiali@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۳۰]

## مقدمه

شخصیت و نقش آفرینی امام حسین (ع) (۴-۶۱ ه.ق.) در تاریخ اسلام، از ابعاد مختلفی بررسی و مذاقه شده است، به ویژه درباره آنچه در دوره کوتاه هم‌زمانی‌اش با یزید بن معاویه شکل گرفت و منجر به قیام امام و شهادت ایشان شد، آثار بسیاری نگاشته شده و عموم آنها از زندگی پیشامامت ایشان نیز سخنانی به میان آورده‌اند. از دیگر سو، در خصوص صلح امام حسن (ع) با معاویه که در اوایل سال ۴۱ هجری واقع شد، کتاب‌ها و مقاله‌هایی تألیف شده که شایسته امعان نظر و تقدیر است، اما در باب اینکه در این رویداد بزرگ تاریخی که منجر به احاله خلافت از سوی امام حسن (ع) به معاویه شد و پیامدهای بسیاری را موجب گردید، امام حسین (ع) چه نقشی ایفا کرده، هنوز اثری شکل نگرفته است، به جز مقاله‌ای به قلم این نویسنده که در کتاب *نگاهی نو به جریان عاشورا* (واسعی، ۱۳۸۷: ۳۷ به بعد) منعکس شده است.

نقش امام حسین (ع) که در آن زمان از لحاظ سن (حدود ۳۷ سال)، خانواده، موقعیت و شخصیت در شمار افراد برجسته و نخبه بود، در تصمیم‌گیری یا تصمیم‌سازی صلح‌نامه و از آن مهم‌تر نوع نگاه ایشان به آن پدیده، از مسائل مهم است، چنان‌که پرسش در خصوص مشورت امام حسن (ع) با ایشان در این باره خود مسئله دیگری است که گشودن آن، از یک سو زاویه‌ای از زندگی و شخصیت امام حسین (ع) را روشن می‌کند و نشان می‌دهد آن حضرت تا پیش از رسیدن به مقام امامت چه جایگاهی در مسائل مهم سیاسی-اجتماعی داشته و از سوی دیگر فهم بهتری از پیمان‌نامه صلح ایجاد می‌کند. بی‌تردید پاسخ علمی به چنین پرسش بنیادینی، چه‌بسا پژوهنده را با دشواری‌هایی مواجه کند؛ چراکه اطلاعات باقی‌مانده و در اختیار محقق، به قدر کافی از جنبه‌های مختلف حیات امامان پرده‌برداری نمی‌کند و طبعاً باید با بهره‌گیری از داده‌های پراکنده، کاستی‌های موجود را رفع کرد.

### ۱. معاهده صلح و چگونگی شکل‌گیری آن

پیش از آنکه نقش امام حسین (ع) در شکل‌گیری صلح‌نامه بیان شود، لازم است نگاهی اجمالی به جریان شکل‌گیری پیمان‌نامه و نیز مفاد آن بیفکنیم تا امکان بررسی دقیق فراهم شود. چنان‌که روشن است پس از شهادت امام علی (ع) در سال چهل هجری، مردم امام

جستاری در رویارویی امام حسین (ع) با صلح امام حسن (ع)؛ رویکرد و کنش / ۴۵

حسن (ع) را به عنوان خلیفه برگزیدند و با او بیعت کردند (بلاذری، ۱۳۹۴: ۳۷۹/۲). او پس از تصدی خلافت در خطبه‌ای، با بیان ناپایداری دنیا، انتظار خود را از مردم بیان کرد و گفت: «من با شما بیعت می‌کنم بدان شرط که با آن که می‌جنگم بجنگید و با آن که صلح کردم از در مسالمت درآیید». مردم در پاسخ گفتند: «شنیدیم و اطاعت می‌کنیم و به فرمان تو پیش می‌رویم ای امام مؤمنین!» (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۱۴۸/۴؛ ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۶: ۱۹۳/۳).

از این گفت‌وگوی اولیه تا حدی می‌توان بی‌اعتمادی اولیه آن حضرت را دریافت. او بی‌تردید شایسته‌ترین فرد برای خلافت و عهده‌داری ولایت مسلمانان بود، اما از همان آغاز پذیرش خلافت با رقیب سرسخت و مدعی دیرینه قدرت روبه‌رو شد. معاویه که از زمان خلافت عمر بر بخشی از سرزمین اسلامی امارت استقلالی داشت، در تکاپوی دستیابی به قدرت در پی فرصتی بود تا سیادت از دست‌رفته بنی‌امیه را احیا کند و حاکمیت جامعه را بر عهده گیرد. این خواسته با خلافت عثمان مهر تأیید یافت و پس از کشته‌شدن او بهانه‌ای موجه پیدا کرد تا رسماً ادعای خویش را آشکار کند. جریان حکمیت، عقربه مشروعیت را به سوی او گرداند و با شهادت امام علی (ع) در شرف آن بود که مقبولیت عام بیابد، اما گزینش امام حسن (ع) از طرف کوفیان به خلافت، او را به تقابل جدی کشاند تا مانع نفوذ و بسط اقتدار امام شود. به همین دلیل در پی مخالفت و ستیز نظامی با آن حضرت برآمد.

دینوری درباره اقدام معاویه، از ارسال سپاهی به منظور تقابل با سپاه امام در مدائن یاد می‌کند (دینوری، ۱۳۶۴: ۱۹۹). معاویه خود نیز با شصت هزار نفر به قصد عراق از شام خارج شد (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۱۵۴/۴). وقتی امام از موضوع اطلاع یافت در نامه‌ای ضمن برشماری جایگاه خانوادگی، دینی، اجتماعی و سیاسی خویش و نیز شایستگی‌اش برای خلافت و مشروعیتی که یافته، از او خواست از خون‌ریزی بپرهیزد و از خدا بترسد و تسلیم شود (همان: ۱۵۱/۴؛ اصفهانی، ۱۳۸۵: ۵۷). اما معاویه در پاسخ، با نقد نامه امام حسن (ع) به بیان توانایی، تجربه، پیشینه و نیز مسن‌تر بودن و بالتبع صلاحیت بیشتر خود برای حاکمیت اشاره کرد و از امام خواست به اطاعتش درآید، با این وعده که پس از وی خلیفه شود (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۶: ۱۹۴/۳؛ اصفهانی، ۱۳۸۵: ۵۸). بی‌تردید چنین ادعایی برای امام پذیرفتنی نبود، از این‌رو چنان که همراهانش نیز انتظار داشتند، بر آن شد تا به مقابله با معاویه برخیزد (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۴۹).

امام به سرعت در صدد سازمان دهی نیرو برآمد و قیس بن سعد بن عبادة انصاری را با دوازده هزار نفر به همراه عبیدالله بن عباس به سوی شام فرستاد (طبری، ۱۴۰۳: ۱۲۲/۴). دو سپاه در موصل مقابل هم شدند. معاویه پنهانی یک میلیون درهم برای قیس فرستاد و از او خواست دست از امام حسن (ع) بکشد و به سپاه او درآید. او نپذیرفت، اما عبیدالله با پذیرش پیشنهاد، با هشت هزار سپاهی به سوی معاویه رفت (یعقوبی، بی تا: ۲۱۴/۲). چیزی نگذشت که شایعه کشته شدن قیس بن سعد، در مدائن میان سپاه امام پیچید! مردم پراکنده شدند و حتی سراپرده امام را به غارت بردند (همان). علاوه بر این، معاویه پنهانی عده‌ای را میان لشکر امام فرستاد تا شایعه توقف جنگ از سوی امام و صلحش با معاویه را بپراکنند. سپس مغیره بن شعبه، عبدالله بن عامر بن کریز و عبدالرحمن بن ام حکم را به عنوان هیئت مذاکره، به سوی امام فرستاد تا درباره وضعیت پیش آمده گفت و گو کنند.

منابع تاریخی از همراهان امام حسن (ع) در این گفت و گوی حساس تاریخی سخنی به میان نیاورده‌اند، چنان که از مباحث مطرح شده، جز آنچه از زبان سفیران شام ابراز شده، خبری انعکاس نیافت. آنان نیز پس از خروج از خیمه امام، با شادی و خرسندی، پذیرش صلح از سوی امام را منتشر کردند و ابراز داشتند خداوند با پسر پیامبر (ص) خون‌ها را حفظ کرد. با این سخن، ولوله‌ای در سپاه امام پدید آمد و فتنه به پا خاست (یعقوبی، بی تا: ۲۱۵/۲). امام حسن (ع) با دیدن اوضاع برخاست و ضمن خطبه‌ای گفت: «ای مردم! شما با من بیعت کردید مبنی بر آنکه تسلیم کسی که با او مسالمت کردم باشید و با آنکه می جنگم، بجنگید و ...». مردم از سخنان او چنین استنباط کردند که وی قصد دارد خلافت را به معاویه واگذارد. از این رو برآشفتنند و از هر سو به او حمله بردند، کلامش را بریدند، توشه‌اش را غارت کردند و حتی روپوشش را برداشتند. امام با دیدن این اوضاع بهت زده فرمود: «لا حول و لا قوة الا بالله» (ابن اعثم، ۱۴۱: ۱۵۵/۴).

شتاب همراهان در داوری و تحلیل، فرصت بیان واقعیت‌ها را گرفت و نشان داد اینان کسانی نیستند که بتوان به پشتوانه‌شان با سپاه دشمن روبه‌رو شد. با این حال، امام دست از تلاش خود برنداشت تا اینکه در مظلم ساباط، جراح ابن سنان اسدی از کمین بیرون آمد و با دشنه‌ای امام را مجروح و رنجور کرد. آنچه پیش آمد حضرت را واداشت تا با معاویه به گفت و گو بنشیند (یعقوبی، بی تا: ۲۱۵/۲؛ ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۶۴۰/۱).

جستاری در رویارویی امام حسین (ع) با صلح امام حسن (ع): رویکرد و کنش / ۴۷

بدین منظور به عبدالله بن عامر، که از طرف معاویه مأموریت داشت امام را از جنگ پرهیزاند (دینوری، ۱۳۶۴: ۲۰۰)، پیام داد تابع شرایطی حاضر است با معاویه صلح کند (بلاذری، ۱۳۹۴: ۳۸۵/۲).

## ۲. مفاد صلح نامه و دغدغه های امام

در خصوص چگونگی انعقاد پیمان و مفاد صلح نامه گزارش های مختلفی در دست است.<sup>۱</sup> برابر پاره ای از روایات، معاویه کاغذ سفیدی را به مهر رسمی خویش مهمور کرد و عده ای را بر آن گواه گرفت. سپس آن را از طریق عبدالله همراه با عده ای از اشراف قریش برای امام فرستاد. همراهان گواهی دادند معاویه با همه شرایط موافقت دارد (ابن اعمش، ۱۴۱۱: ۱۵۹/۴). امام نیز با شرایطی آمادگی خود را برای مصالحه بیان کرد. طبق نقل بلاذری، حسن بن علی پس از ذکر نام خدا، چند نکته را به عنوان شرایط واگذاری ولایت امر مسلمین به معاویه مطرح کرد:

۱. معاویه بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبرش و سیره خلفای صالح رفتار کند.

۲. برای پس از خویش کسی را جانشین نکند و انتخاب خلیفه را به شورا

واگذارد.

۳. مردم در هر جا که هستند بر مال و جان و خانواده شان ایمن باشند.

۴. هیچ دشمنی و ستیز پنهان و آشکاری علیه حسن بن علی صورت نگیرد.

۵. هیچ یک از اصحاب او به هراس نیفتند.

سپس عبدالله بن عامر، عمرو بن سلمه همدانی، عبدالرحمن بن سمره و محمد بن

اشعث کندی را بر نوشته گواه گرفت (بلاذری، ۱۳۹۴: ۳۸۶/۲).

برخی به اینکه اصحاب علی و شیعه اش بر نفس و اموال و زنان و فرزندان شان ایمن

باشند (طبری، ۱۴۰۳: ۱۲۲/۴) و اینکه بر حسن و برادرش حسین و هیچ یک از اهل بیت

ستمی نرود، نیز اشاره می کنند (ابن اعمش، ۱۴۱۱: ۱۶۰/۴). در استیعاب و الجوهره آمده است

که یکی از مواد صلح نامه بازگشت خلافت پس از معاویه به حسن بود (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲:

۳۵۵/۱ به بعد و تلمسانی، بی تا: ۳۰). بعدها در گفت و گویی که میان امام حسین (ع) و ولید

بن عتبه، در خصوص بیعت با یزید پیش آمد، امام بیعت نکردن خویش را به بندی از

صلح نامه مستند می کند که مقرر شده بود خلافت (امر) بعد از برادر من واگذار شود

و معاویه نیز بر واگذار نکردن آن به فرزنداناش سوگند یاد کرده بود (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۱۴/۵). گرچه ابن‌اعثم که خود ناقل این سخن است در بیان شرایط پیمان‌نامه به این ماده اشاره‌ای نمی‌کند، برخی دیگر از مورخان به موادی اشاره می‌کنند که در آن امام حسن (ع) بیشتر به مسائل مالی و ایجاد پشتوانه اقتصادی برای اهل بیت (ع) و شیعه توجه داشته است (بلاذری، ۱۳۷۹: ۳۸۰؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۸: ۴۶/۸).<sup>۲</sup>

به هر روی، پیمان صلح در ماه ربیع‌الآخر یا جمادی‌الاولی (ابن‌خیاط، ۱۴۱۴: ۱۲۳؛ دینوری، ۱۳۶۴: ۲۰۱؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۸: ۴۶/۸) یا ربیع‌الاول (ابن‌عساکر، ۱۴۰۰: ۱۷۳) سال ۴۱ منعقد شد و پس از آن امام از نیروهای خط مقدم جبهه خواست به عقب برگردند (طبری، ۱۴۰۳: ۱۲۲/۴) و خود نیز به کوفه درآمد. ایشان ضمن خطبه‌ای که به خواست معاویه و به اصرار عمروعاص و دیگران در دارالاماره ایراد کرد، پس از ذکر نسب و جایگاه خویش، انگیزه مصالحه را بیان کرد و گفت عامل اصلی چنین مسامحه و مصالحه‌ای، صلاح امت و حفظ خویشان بوده است (بلاذری، ۱۳۹۴: ۳۸۸-۳۸۷/۷). سپس معاویه را به پیروی از سیره رسول خدا و عمل به طاعت او فرا خواند و فرمود: «خليفة آن نیست که بر مردم ستم کند، سنت را معطل گذارد و به دنیا بچسبد» (طبری، ۱۳۵۶: ۱۴۰؛ اصفهانی، ۱۳۸۵: ۶۹).

### ۳. ناهمگرایی برخی از یاران امام با صلح

برخی از همراهان پیمان صلح را نپسندیدند (سیوطی، ۱۹۸۶: ۲۱۳)؛ حجر بن عدی، سلیمان بن سرد و سفیان بن لیلی زبان به اعتراض و انتقاد گشودند (دینوری، ۱۳۶۴: ۲۶۷؛ بلاذری، ۱۳۹۴: ۴۵/۳) و سفیان امام را مذلل‌المؤمنین خواند (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۶۷-۶۸). سلیمان و مسیب بن نجبه فزاری که انسان‌هایی نسبتاً آگاه، آشنا به مسائل سیاسی و اجتماعی و از شیعیان امام بودند و بعدها رهبری جمعیت توأبیین را به دست گرفتند، با اظهار شگفتی از امام حسن (ع) پرسیدند: «با اینکه چهل‌هزار جنگجو از اهل کوفه، جز اهل بصره و حجاز، با تو بودند، چرا به صلح و واگذاری خلافت تن دادی؟». در این میان حجر بن عدی نیز که فردی آگاه و دوستدار خاندان رسول خدا و پیرو امام بود دردمندانه می‌گوید: «به خدا دوست داشتم می‌مردی و ما نیز با تو می‌مردیم، ولی این روز را نمی‌دیدیم. ما به رغم کراحتی که داشتیم برگشتیم، ولی آنان به آنچه دوست



جستاری در رویارویی امام حسین (ع) با صلح امام حسن (ع)؛ رویکرد و کنش / ۴۹

داشتند مسرور بازگشتند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۷/۴۴). امام هرچند پاسخ‌هایی داد اما گویی برای آنان اقناع‌کننده نبود. به نظر می‌رسد این صلح برای آن دسته از مردم عراق که از امام و پدرش صرفاً به دلیل دشمنی با استیلای شامیان حمایت می‌کردند بسیار گران آمد (جعفری، ۱۳۶۶: ۱۸۶).

به هر روی، پیمان‌نامه قوام چندانی نیافت. چون اندکی بعد از طرف معاویه که ثبات و مشروعیتی سیاسی یافته بود به هیچ انگاشته شد. وی آن را در حضور جمعیتی از مسلمانان، بی آنکه پروای دین یا فردی را داشته باشد، زیر پا نهاد (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۶۹؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۷: ۱۶/۴) و رسماً اعلام کرد به هیچ یک از آنها عمل نخواهد کرد (مفید، ۱۴۱۴: ۱۱/۲؛ ابونصر مقدسی، ۱۹۶۵: ۱۹۳/۴). همچنین، مردم بصره را تحریک کرد تا از پرداخت خراج به امام سرباز زنند، در حالی که بر اساس برخی منابع پیش از این خود آن را پذیرفته (طبری، ۱۴۰۳: ۱۲۲/۴) و حتی برای بیش از آن نیز اعلام آمادگی کرده بود. او حجر و اصحابش را کشت (مسعودی، ۱۳۶۵: ۷/۲) و دیگر مفاد آن را نیز زیر پا نهاد.

اقدامات معاویه پس از مدتی برخی را بر آن داشت تا امام (ع) را به نقض پیمان بکشانند، ولی امام همچنان بر نگاه‌داشت فضای به‌دست‌آمده اصرار می‌ورزید و پیروانش را به سکوت و تحمل فرا می‌خواند (بلاذری، ۱۳۹۴: ۴۵/۳؛ دینوری، ۱۴۱۳: ۱۵۲/۱). بدین ترتیب صلح‌نامه قوام و دوام یافت. معاویه البته در پیمان‌شکنی از این حد نیز پا فراتر گذاشت و به رغم صراحت پیمان‌نامه، به ترفندی امام حسن (ع) را مسموم کرد؛ برای فرزندش یزید، که فردی بی‌کفایت و ناصالح بود، پیمان ولایت عهدی گرفت و شیعیان را تعقیب کرد (بلاذری، ۱۳۹۴: ۳۹۰/۲).

دسته‌ای عمل امام را به پیش‌گویی پیامبر (ص) مستند می‌کنند که فرمود: «این پسر من سرور اهل بهشت است. خدا به وسیله او دو گروه بزرگ از مؤمنان را به صلح می‌آورد» (مسعودی، ۱۳۶۵: ۴/۲؛ سیوطی، ۱۹۸۶: ۲۱۳). لذا این سال را سال جماعت خواندند (ابن‌عبدالبر، ۱۳۸۷: ۲۴۱؛ فارسی، ۱۴۱۴: ۳۸/۱). از خود امام نقل است که پدرم رسیدن خلافت به معاویه را گوشزد کرده بود (تلمسانی، بی‌تا: ۳۱). تردیدی نیست که تصمیم امام، بزرگ‌ترین اقدامی بود که برای حفظ جامعه اسلامی می‌توانست صورت گیرد و به‌حق شایسته عنوان پرشکوه‌ترین نرمش قهرمانانه تاریخ<sup>۳</sup> است.

#### ۴. جایگاه سیاسی و اجتماعی امام حسین (ع)

در زمان شکل‌گیری صلح‌نامه، بی‌گمان امام حسین (ع) فردی شناخته‌شده، محترم و با وجهت اجتماعی بود. او برابر داده‌های تاریخی به سال سوم (کلینی، ۱۳۴۸: ۴۶۳/۱؛ سید بن طاووس، ۱۴۱۷: ۶) یا چهارم هجری (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۹۲/۱؛ ابن‌عماد، ۱۴۰۶: ۱۰/۱) متولد شد و در دوره خلافت ابوبکر و نیز اوایل دوران عمر، هنوز نوجوانی بیش نبود. دوران جوانی آن حضرت با عصر گسترش سرزمین‌های اسلامی همراه بود، اما ذکری از نقش سیاسی یا نظامی وی در میان نیست، جز آنکه روایاتی از علاقه و احترام خلفا به او و تکریم وی وجود دارد (ابن‌کنیر، ۱۴۰۸: ۱۶۱/۸) که بیش از هر چیز ریشه در توصیه‌ها یا توصیف‌های نبوی (تمیمی بستی، ۱۳۹۳: ۶۸/۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶: ۱۷۸/۳؛ ابن‌حنبل، بی‌تا: ۱۷۳/۴؛ مزی، ۱۴۰۶: ۳۹۷/۶) دارد.

برجسته‌ترین نقش سیاسی امام، در واقعه شورش علیه عثمان بود که آن حضرت به فرمان پدر، همراه با برادرش، برای جلوگیری از قتل خلیفه و حمایت از او وارد میدان شد و تا حد آسیب‌دیدگی پیش رفت (مسعودی، ۱۳۶۵: ۳۳۸/۱) و پس از آن، در جریان بیعت مردم با امام علی (ع) باز در حمایت از پدر، در مقابل هجوم مشتاقانه مردم ایستاد، به گونه‌ای که نزدیک بود زیر دست و پای مهاجمان قرار گیرد (نهج‌البلاغه، ۱۳۶۸: ۱۱). در دوره خلافت پدر، علاوه بر همراهی‌های پیوسته، نبردهای جمل، صفین و نهروان (مفید، بی‌تا: ۳۴۸؛ منقری، ۱۳۸۲: ۱۱۴ و ۵۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶۶/۴۴) را تجربه کرد (ابن‌سعد، بی‌تا: ۱۸۳/۵)<sup>۴</sup> و به هنگام شهادت امام علی (ع) نزدیک به ۳۷ سال از عمرش سپری شده بود و از اعتبار و مرجعیت در میان مردم بهره داشت.

#### ۵. امام حسین (ع) در ذهنیت جامعه

به رغم اطلاعات کم از زندگی پیش از امامت امام حسین (ع)، بر اساس تکه قضایا یا گفته‌هایی می‌توان به صلاحیت آشکار آن حضرت در رهبری و اداره امور و شئون زندگی اجتماعی و سیاسی پی برد. به بیان دیگر، می‌توان دریافت او در این زمان، جدای از وجه آسمانی، انسانی پخته، تجربه‌دیده و آگاه بود که در تصمیم‌گیری‌ها یا دست‌کم تصمیم‌سازی‌ها نقش‌آفرینی می‌کرد:

جستاری در رویارویی امام حسین (ع) با صلح امام حسن (ع)؛ رویکرد و کنش / ۵۱

۱. اعلام رضایت مردم به امامت آن حضرت پس از برادرش حسن (ع) (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۱۴۸/۴) بر شایستگی بالفعل ایشان برای رهبری دلالت دارد.

۲. بر اساس نقلی، در صلح‌نامه آمده بود که خلافت پس از معاویه به امام حسن (ع) و پس از او به امام حسین (ع) منتقل شود. معاویه آن را پذیرفت و بر آن سوگند یاد کرد (همان: ۱۴/۵).

۳. متمایل شدن برخی از مسلمانان، خاصه شیعیان، پس از پذیرش صلح از امام حسن (ع) به امام حسین (ع) گواه دیگری بر شأنیت فعلیت‌یافته ایشان است. دینوری نقل می‌کند که حجر بن عدی و عبیده بن عمرو نزد امام حسین (ع) رفتند و گفتند: «ای اباعبدالله! خواری را در برابر عزت خریدی و چیز اندک را پذیرفتی و چیز فراوان را رها کردی! فقط امروز پیشنهاد ما را بپذیر و سپس تمام روزگار را با ما مخالفت کن؛ حسن و عقیده‌اش را درباره صلح رها کن. شیعیان خود را از مردم کوفه و دیگر نواحی جمع کن و من و این دوستم را به سرپرستی مقدمه لشکر بگمار تا بدون اینکه پسر هند متوجه باشد ناگاه او را با شمشیر فرو کوبیم» (دینوری، ۱۳۶۴: ۲۶۷ و ۲۶۸).

هرچند در این سخن، تلخی‌ها و تندی‌هایی ناشی از شتاب‌زدگی در داوری و نشناختن اوضاع حاکم نهفته است، اما روشن می‌کند که امام حسین (ع) در میان کوفیان و دیگر مسلمانان منزلت و اعتبار فراوانی داشت تا آنجا که دستورهایش را مطاع می‌دانستند و پیشوایی‌اش را مقبول می‌شمردند. علاوه بر اینها، سخنی از ابن‌عباس نیز شنیدنی است، گرچه ده سال پس از این صادر شده است. وی پس از شهادت امام حسن (ع) در گفت‌وگویی با معاویه که در مکه رخ داد، در پاسخ معاویه که به او گفت: «حسن با شربت‌ی مرد و ... آیا تو الان بزرگ قوم هستی؟»، پاسخ داد: «تا زمانی که ابوعبدالله هست، نه!» (بلاذری، ۱۳۹۴: ۳۹۸/۲). بر اساس این داده‌ها و نگاه‌ها، می‌توان دریافت که امام در عهد انعقاد صلح‌نامه جایگاه و اعتبار والایی داشته و طبعاً می‌توانست در فرآیند آن نقش‌آفرینی کند.

## ۶. نقش امام حسین (ع) در فرآیند صلح و تکوین پیمان‌نامه

اینکه امام حسین (ع)، با توجه به آنچه گفته شد در خصوص مصالحه چه نقش و

موضعی داشته و پس از انعقاد آن چگونه با آن مواجه شده، از مسائل مهم فکر سیاسی شیعه است. بدیهی است که برای حل این مسئله، راهی جز کاوش در منابع اولیه و بررسی همه داده‌های ممکن نیست. در نگاه اول، دو دسته از منابع، با ادبیات نسبتاً متفاوت به این مسئله نظر دارند:

### ۶.۱. بر اساس منابع اهل سنت

منابع کهن به تفصیل از نقش امام حسین (ع) سخن به میان نیاورده‌اند. لذا اظهار نظر روشن درباره آن آسان نیست. شاید اولین مورخی که از امام حسین (ع) در جریان مصالحه سخن به میان آورد، بلاذری (متوفای ۲۷۹ ه.ق.) باشد. وی پس از ذکر زمینه‌های شکل‌گیری قرارداد صلح، از گفت‌وگو و مشورت امام حسن (ع) با امام حسین (ع) یاد می‌کند و از مخالفت صریح و البته تند امام حسین (ع) با انعقاد صلح سخن می‌راند. او می‌نویسد:

وقتی امام حسن (ع) سپاهی به فرماندهی قیس بن سعد به سوی معاویه که از شام حرکت کرده بود، فرستاد، در جایی با برادرش حسین خلوت کرد و گفت: ای برادر! من در کارم تأمل کردم و دیدم که در این جنگ جز کشته‌شدن مردم شام و عراق که دوست ندارم خون آنان را به گردن گیرم، نتیجه دیگری حاصل نمی‌شود. بدین جهت بر آن شدم تا کار را به معاویه واگذارم و با او در نیکی مشارکت کنم و بدی‌هایش را به خودش واگذارم. حسین (ع) گفت: خداوند تو را هدایت کند تا اول کسی نباشی که بر پدرت خرده گرفتی و او را سرزنش کردی و از کارش کناره گرفتی! حسن (ع) گفت: من به آنچه تو می‌گویی باور ندارم. به خدا! اگر با من همراه نشوی تو را در آهنی می‌بندم تا زمانی که از کارم فارغ شوم. حسین (ع) با نظر پذیرش گفت: هر چه صلاح می‌دانی انجام ده. سپس امام حسن (ع) به خطبه برخاست و نظرش را درباره صلح بیان کرد (همان: ۳۹۳/۲-۳۹۴).

ابن عساکر مطلبی را به همین مضمون بیان می‌کند و می‌نویسد:

حسن دامن ابن جعفر را گرفت و گفت: «می‌خواهم مطلبی را با تو در میان

جستاری در رویارویی امام حسین (ع) با صلح امام حسن (ع): رویکرد و کنش / ۵۳

نهم». سپس تصمیم خویش را درباره مصالحه با معاویه بیان داشت و گفت در غیر این صورت فتنه‌ها برمی‌خیزد و خون‌ها ریخته می‌شود و رحم‌ها قطع می‌گردد و راه‌ها ناامن شده و مرزها معطل می‌ماند. ابن‌جعفر گفت: «خداوند تو را از امت محمد (ص) پاداش نیکو دهد، من نیز با تو در این گفتار هم‌سخنم». سپس حسین را فرا خواند و گفت: «ای برادر! من رأیی اندیشیده‌ام و دوست دارم تو در آن با من هم‌عهد شوی». حسین گفت: «آن چیست؟». حسن آنچه را به ابن‌جعفر گفته بود با او در میان نهاد. حسین گفت: «تو را به خدا پناه می‌دهم از اینکه بخواهی علی را در قبرش تکذیب کرده و معاویه را تصدیق کنی!». حسن گفت: «به خدا هیچ امری را اراده نکرده‌ام، جز اینکه تو به گونه‌ای با من مخالفت ورزیدی! سوگند به خدا تصمیم دارم تو را در خانه‌ای زندانی کنم تا کارم خاتمه یابد!». چون حسین خشم او را دید، زبان به مساعدت گشود و گفت: «تو فرزند بزرگ‌تر علی و جانشین اوئی و ما تابع تو هستیم. هر چه صلاح می‌دانی انجام بده!» (ابن‌عساکر، ۱۴۰۰: ۱۷۷-۱۷۸).

تشابه مضامین دو منبع پیشین، حکایت از اتخاذ از منشأ واحد دارد و پیام اصلی آنها یکی است.

طبری (متوفای ۳۱۰ ه.ق.)، که معمولاً بدون ارزیابی، روایات تاریخی را نقل، و تا آنجا که با باورهایش در تعارض نیفتد با تفصیل بیشتری یاد می‌کند یا روایات مفصل‌تر را می‌آورد، با تفاوتی فاحش و گفت‌وگویی ملایم‌تر از این حادثه خبر می‌دهد. او می‌نویسد:

حسن درباره صلح و امان‌خواهی نامه‌ای به معاویه نوشت و سپس به حسین و عبدالله بن‌جعفر گفت که من به معاویه درباره صلح و امان، نامه نوشتم. حسین بدو گفت: تو را به خدا سوگند می‌دهم از اینکه بخواهی سخن معاویه را تصدیق کنی و حرف علی را دروغ بشماری! حسن گفت: سخن مگو، من از تو به قضیه آگاه‌ترم (طبری، ۱۴۰۳: ۱۲۱/۴).

بدین ترتیب امام حسین (ع) از سخن خویش دست کشید و با برادر همراه شد.

ابن کثیر نیز مانند دیگران آورده است:

چون خلافت به برادر حسین (ع) رسید و خواست مصالحه کند، این کار بر او گران آمد و رأی برادر را تأیید نکرد، بلکه او را به ستیز و جنگ با اهل شام ترغیب کرد، اما برادرش حسن به او گفت: به خدا تصمیم گرفتیم تو را در خانه‌ای زندانی کنم و در را به رویت ببندم تا از این کار فارغ شوم. سپس بیرون آورم. چون حسین چنین دید ساکت شد و همراهی کرد (ابن کثیر، ۱۴۱۵: ۱۶۱/۸).

اربلی بر اساس داده ابی مخنف، روایتی از ناخرسندی امام حسین (ع) به میان می‌آورد و سپس اشعاری از زبان آن حضرت ذکر می‌کند که حاکی از رنجوری ایشان در این واقعه است. در ادامه نیز برای جمع میان دو نگره می‌گوید: «هر دوی آنان، امام و سرورند و کار هر دو بنا به مصالح و درست است» (اربلی، ۱۴۲۱: ۵۷۹/۱). ابن خلدون بدون اشاره به تهدید امام حسن (ع) از ملامت امام حسین (ع) و عبدالله می‌گوید و می‌نویسد: «چون حسین و عبدالله بن جعفر از تصمیم حسن آگاه شدند، او را ملامت کردند، ولی او به سخنانشان گوش نداد» (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۶۴۱/۱).

پیش از آنکه به دیگر منابع اشاره کنیم و تعبیرهایشان را درباره مشاوره و نظر امام حسین (ع) در پاسخ به برادر عرضه کنیم، ذکر چند رهیافت، ضروری به نظر می‌رسد که برابر آنها گفت‌وگوی ذکر شده رنگ اولیه و پیام ظاهری خویش را می‌بازد و تزلزل می‌یابد و جست‌وجوگر منصف را به معنایی دیگر رهنمون می‌شود:

۱. گرچه باور به مشروعیت خلافت معاویه، محرکی برای سازگارنمایی اکثریت با صلح‌نامه را اقتضا می‌کند و بالتبع جعل گزارش‌هایی که به گونه‌ای با صلح در تعارض باشد، خلاف انگیزه اهل سنت است، اما مخالفت آشکار امام حسین (ع) با یزید که به عنوان خلیفه مشروع حکم یافته بود، می‌تواند عامل ساختن خبر ناراست باشد. جعل روایاتی مبنی بر ناسازگارنمایی امام در عهد معاویه، آن هم در تقابل با برادرش که از یک سو خلافت مسلمانان و از دیگر سو امامت شیعه را به دوش داشت، می‌توانست به تخریب تعادل شخصیتی امام حسین (ع) بینجامد و این انگیزه بی‌بنیادی نیست.

جستاری در رویارویی امام حسین (ع) با صلح امام حسن (ع)؛ رویکرد و کنش / ۵۵

۲. بر این اساس گفت‌وگوی ذکرشده می‌تواند برساخته اندیشه‌های خردی باشد که آگاهانه یا ناآگاهانه در پی تطهیر خلیفگان و تخریب مخالفان برمی‌آمده‌اند.

۳. منطق حاکم بر گفت‌وگوی ذکرشده در منابع پیشین به گونه‌ای است که حتی از دو انسان معمولی نیز انتظار آن نمی‌رود، چه رسد به دو فردی که به شایستگی اخلاقی و کمال انسانی و شأن اجتماعی زبانزد بودند و تعلیم‌یافته بیت نبوت. گذشته از آنکه چنین خطاب و عتابی با برخی مبانی کلامی شیعه ناسازگار است، با اولیات اخلاقی نیز همساز نیست، به‌ویژه آنکه در یکی از روایات، از مخالفت همیشگی امام حسین (ع) با امام حسن (ع) سخن به میان آمده که هیچ مصداقی برای آن در میان منابع دیده نمی‌شود.

۴. پاره‌ای از سخن یادشده از امام حسین (ع)، با شخصیت آگاه و همه‌جانبه‌نگر وی موافقت ندارد. امام در این زمان، چنان‌که بیان شد، فردی آشنا به امور سیاسی و جریان‌های اجتماعی و زد و بندهای حاکم بود و دست‌کم همچون دیگران توانایی تحلیل قضایا و ارزیابی وضع حاکم را داشت. چنین انسانی هرگز بی‌محابا و بدون در نظر داشتن جوانب واقعه صریحاً داوری نمی‌کند، تا آنکه بخواهد بدون شنیدن علت‌ها و زمینه‌های پذیرش صلح مخالفتی قاطع داشته باشد و آن را مخالفت با پدر تلقی کند و آنگاه یکباره تغییر موضع دهد و به حکم اینکه نظر برادر بزرگ‌تر است تسلیم آن شود.

به همین جهات، برخی از محققان معاصر شیعه، چنین روایاتی را ساختگی و بی‌پایه قلمداد می‌کنند (قرشی، ۱۴۱۳: ۱۱۵؛ حسنی، ۱۳۸۲: ۲۱/۳-۲۳) و طبعاً استناد به آنها را علمی نمی‌دانند. گزارش برخی دیگر از مورخان قرون اولیه، به واقع نزدیک‌تر است. ابن‌اعثم کوفی که در گرایش‌های مذهبی‌اش گفت‌وگوهای بسیاری است (جعفریان، ۱۳۷۶: ۱۶۷-۱۶۸) در دو جا از این گفت‌وگو سخن دارد. در یک جا می‌نویسد: «چون امام حسن (ع) قضیه واگذاری امر خلافت به معاویه را به مردم خبر داد، برادرش حسین گفت: ای برادر تو را از این کار به خدا پناه می‌دهم! حسن گفت: به خدا چنین می‌کنم و امر را به معاویه وامی‌گذارم» (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۱۵۷/۴). در این گفت‌وگو هیچ سخنی از شدت مخالفت امام حسین (ع) با برادر نیست؛ همان‌طور که از تهدید امام حسن (ع) چیزی دیده نمی‌شود.

ابن اعثم در جای دیگری می‌نویسد:

چون برخی از کار حسن ابراز ناخوشی کرده و معترض شدند، حسین رو به برادرش کرد و گفت: به خدا سوگند! اگر تمامی خلق گرد هم می‌آمدند تا آنچه مقدر است رخ ندهد، نمی‌توانستند و من با اینکه از این کار خشنود نیستم، دوست ندارم تو را خشمگین کنم، چراکه تو برادر و همانند منی (همان: ۱۶۷).

در این دو گفتار، صرفاً از ناخشنودی اولیه امام حسین (ع) سخن به میان آمده که در نهایت بی‌هیچ مخالفتی به آن تن داده است.

ابن ابی‌الحدید معتزلی که در نقل و تحلیل رویدادهای تاریخی میان‌روی نسبی دارد، در این خصوص از قول مدائینی آورده است که وقتی حسن پس از مصالحه، ایامی در کوفه ماند، بر آن شد تا برای ادامه زندگی به مدینه برود. چون مهیای حرکت شد در حضور مسیب بن نجبه و ظبیان بن عماره که برای وداع آمده بودند، فرمود: «سپاس خدای را که بر کارش غالب است و اگر تمام خلق جمع شوند تا آنچه مقدر است را برگردانند، نمی‌توانند». در این هنگام حسین گفت: «من نیز به جهت اینکه خلاف راه پدرم بود، ابتدا آن را ناخوش داشتم، ولی چون تصمیم برادرم شد، پیروی کردم» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷: ۱۶/۱۶).

## ۶. ۲. در آینه منابع شیعی

در متون شیعی مطالب چندانی در خصوص زندگی پیش‌اعاشورایی امام حسین (ع)، به‌ویژه درباره نقش ایشان در تصمیم‌گیری یا تصمیم‌سازی مصالحه امام حسن (ع) به چشم نمی‌خورد. در مناقب ابن شهر آشوب آمده است که وقتی حسین (ع) از جریان صلح آگاه شد، گفت: «ای برادر! تو را از این کار به خدا پناه می‌دهم»، و سپس روی برگرداند. و چون حسن (ع) کار را تمام کرد، حسین (ع) گریان بر او وارد شد، سپس خندان بیرون آمد. چون علت را پرسیدند، گفت: «خواستم از راز چنین اقدامی آگاهی یابم». وقتی از برادرم پرسیدم چه چیزی تو را به تسلیم خلافت واداشت، گفت: «همان چیزی که پدرت را در گذشته بدان (حکمت) دعوت کرده بود» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۱۹۶/۳؛ مجلسی، ۱۳۸۲: ۴۳۶). حسین با شنیدن این جمله شادمان شد.



جستاری در رویارویی امام حسین (ع) با صلح امام حسن (ع)؛ رویکرد و کنش / ۵۷

مجلسی نیز قضیه را همان‌گونه که در مناقب آمده ذکر می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۷/۴۴). هرچند در منابع پیش‌تر از بحار الانوار این سخن دیده نشده و در متون شیعی دیگر نیز از آن یادی نشده است. به هر روی، از مجموع آنچه گفته شد، چند نکته به دست می‌آید:

۱. چون در منابع تاریخی سخنی از مشورت امام حسن (ع) با دیگران درباره پذیرش صلح و نگارش پیمان‌نامه نیامده، تشخیص میزان نقش امام حسین (ع) در آن آسان نیست، بلکه با توجه به برخی قراین می‌توان احتمال داد که امام حسین (ع) در آغاز تصمیم‌گیری و شکل‌یابی صلح عملاً نقشی نداشته، چنان‌که در نگارش پیمان‌نامه و ذکر شرایط بی‌نقش بوده است.

۲. همچنین، می‌توان از مجموعه اطلاعات و یافته‌های تاریخی ادعا کرد که آن حضرت ابتدا طبق برآورد مجموعه عوامل آشکار پیرامونی، راجع به پذیرش صلح دل‌نگرانی و وسواس داشت و علی‌الظاهر نبرد با معاویه را بر صلح ترجیح می‌داد، اما وقتی از قضایای پشت پرده خبردار شد، از برادر پیروی کرد.

## ۷. امام حسین (ع) و بیعت با معاویه

در اینکه «آیا امام حسین (ع) پس از پذیرش مصالحه و تسلیم در برابر خواسته امام حسن (ع) حاضر به بیعت با معاویه شد یا خیر؟» روایات مختلف است. بر اساس روایتی، چون معاویه خواست از او بیعت بگیرد، امام حسن (ع) گفت: «ای معاویه! او را واگذار و وادارش نکن، چراکه او هرگز بیعت نخواهد کرد، تا کشته شود و کشته نمی‌شود، تا اهل بیتش کشته شوند و اهل بیتش کشته نمی‌شوند، تا اهل شام کشته شوند» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۳۴/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۴/۴۴). بدین‌گونه امام حسن (ع) ابراز می‌دارد که برادرش به تبع او حاضر به پذیرش صلح شد، اما هرگز بیعت نخواهد کرد، هرچند بر اساس روایتی از امام صادق (ع)، معاویه پس از تثبیت موقعیت، چون به شام بازگشت در نامه‌ای از امام حسن (ع) خواست تا او، حسین (ع) و اصحاب علی (ع) به شام بروند. معاویه پس از استقبال از آنان و خوشامدگویی، مجلسی ترتیب داد و در آن از حسن (ع) خواست برخیزد و بیعت کند. آن حضرت چنین کرد. سپس رو به حسین (ع) کرد و گفت: «برخیز و بیعت کن». او نیز چنین کرد و در ادامه از دیگر افراد نیز بیعت ستاند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۱/۴۴).

این روایت همچنین با سخنی از امام حسن (ع) هم‌پشت است، آنجا که در پاسخ به اعتراض برخی افراد، به حکمی کلی اشاره می‌کنند و می‌فرمایند: «مگر شما نمی‌دانید که هیچ یک از ما نیست، مگر اینکه بیعت طاغوت زمانش بر گردنش واقع می‌شود، جز قائم (عج)!» (طبرسی، ۱۹۹۱: ۱۰/۲). در این صورت بیعت امام حسین (ع) را می‌توان محقق دانست، هر چند این به معنای پذیرش صلاحیت معاویه نبود، بلکه به حکم ضرورت‌های پیش‌آمده و رعایت مصالح جامعه بود، چنان‌که اعتراض امام به او حاکی از این رویکرد است (نک: بلاذری، ۱۳۹۴: ۱۵۴/۳-۱۵۵).

#### ۸. مواجهه امام حسین (ع) با پیمان‌نامه

چنان‌که آمد، برابر داده‌های تاریخی موجود،<sup>۵</sup> امام حسین (ع) گویا در آغاز، چندان از تصمیم امام حسن (ع) خشنود نبود و شاید حضور برادر را مانع نقض آن می‌دانست (تلمسانی، بی‌تا: ۳۲)، اما واقعیت آن است که آن حضرت پس از گفت‌وگو با برادر و برآورد ضرورت‌های مصالحه، نه تنها پذیرای آن شد، بلکه بر پای‌بندی بدان اصرار می‌ورزید. البته برخی کنش اولیه امام را تاکتیکی می‌دانند تا زمینه تبیین صلح و تفهیم آن برای مردم فراهم شود (موسوعة کلمات الامام الحسین (ع)، ۱۴۱۶: ۲۰۲). در هر حال، عواملی که موجب مصالحه امام حسن (ع) شد، برای حسین (ع) نیز پذیرفتنی بود. به همین سبب با برادر همراه شد و هرگز شکستن آن را مجاز ندانست. این عوامل، که حیات فرهنگی و اجتماعی جامعه اسلامی بر آن استوار بود، چنین است:

۱. حفظ جان شیعه و مسلمانان؛ امام با شناختی که از معاویه داشت می‌دانست وی از آزار و رنجاندن مخالفانش، به‌ویژه شیعیان صاحب نقش در رویدادهای سال‌های آغازین اسلام و مؤثر در جنگ‌های زمان امام علی (ع)، به‌خصوص صفین، دست برنمی‌دارد (شریف مرتضی، ۱۳۸۰: ۲۶۲)<sup>۶</sup> و خواهد کوشید به هر صورت ممکن انتقام‌جویی کند. از این رو برای حفظ جان آنان به چنین پیمانی گردن نهاد، چنان‌که خود می‌گوید: «کار من مثل کار خضر است بر موسی؛ رازش روشن نبود؛ و اگر من صلح نمی‌کردم شیعه‌ای در روی زمین باقی نمی‌ماند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۴۴). در جای دیگر، وقتی ابوسعید از او می‌پرسد «شما با اینکه برحق هستید چرا خلافت را به معاویه واگذاشتید؟» اقدام خویش را همچون عمل پیامبر (ص) تشبیه می‌کند، جز آنکه آن

حضرت با مشرکان که کافر به تنزیل بودند، طرف بود و وی با معاویه که کافر به تأویل بود (همان: ۲/۴۴). همچنین، در پاسخ دسته‌ای که به اعتراض و سرزنش بر او وارد شده بودند، فرمود: «وای بر شما! نمی‌دانید که چرا من چنین کردم؟ به خدا! کار من برای پیروانم بهتر از چیزی است که خورشید بر آن بتابد یا غروب کند» (طبرسی، ۱۹۹۱: ۹/۲).

۲. سستی و تجری مردم کوفه؛ کوفیان که از زمان امام علی (ع) کارنامه‌نه‌چندان درخشانی از خود به جا گذاشته بودند، در این زمان نیز کاهلی کردند. امام حسن (ع) خود به آن اشاره می‌کند و می‌گوید: «ای مردم کوفه! سه کار شما دلم را به درد آورده است: یکی آنکه پدرم را کشتید؛ دیگر آنکه مرا مجروح کردید؛ سه‌دیگر اینکه اموال مرا به غارت بردید» (طبری، ۱۴۰۳: ۱۲۶/۴؛ مسعودی، ۱۳۶۵: ۵/۲) و در پاسخ سلیمان بن سرد و مسیب بن نجبه که به اعتراض به او گفته بودند «چرا با همه یارانی که داشتی دست از نبرد کشیدی؟» می‌گوید: «قد کان ذلک فما تری الان؛ چنین بود، ولی اکنون چنین نمی‌بینی (دیگر آن‌گونه نیست)». همچنین، در پاسخ حجر بن عدی که آرزو کرده بود می‌مرد و چنین روزی را نمی‌دید، در خلوت گفت: «ای حجر! همه آنچه را تو می‌پسندی دیگران دوست ندارند و رأی آنان، رأی تو نیست. من هم که کاری کردم جز برای بقای شما نبود. خداوند هر روز در شأنی است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۷/۴۴). در جای دیگر صریح‌تر می‌فرماید: «من دیدم میل و رغبت بیشتر مردم به صلح است و جنگ را خوش نمی‌دارند و من نیز دوست نمی‌دارم آنان را به کاری که ناخوش دارند مجبور کنم و برای این صلح کردم که شیعیان مخصوص ما از کشته‌شدن محفوظ بمانند و مصلحت دیدم این جنگ‌ها را به هنگام دیگری موکول کنم» (دینوری، ۱۳۶۴: ۲۶۷؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۷۷۰-۷۷۱). از این دو جمله اخیر برمی‌آید که امام هرگز برای همیشه با معاویه مصالحه نکرده، بلکه اقتضائات موجود ایشان را به چنین مدارا و مسامحه‌ای واداشته بود. لذا همچنان در جست‌وجو یا انتظار فرصتی بود تا با او بجنگد.

وضعیت مردم کوفه و سستی‌شان بیش از آن بود که بتوان به آنان اعتماد کرد، چنان‌که امام در خصوص آنان تصریح می‌کند که: «مردم کوفه را چنان دیدم که هر که به آنها اعتماد کند مغلوب می‌شود، چون همیشه در اختلاف و کشاکش‌اند و هیچ یک با دیگری هم‌رأی نیستند. تصمیمی در خیر و شر و خوب و بد هم ندارند. پدرم از آنان رنج و سختی بسیار کشید. ای کاش! می‌دانستم بعد از من درخور چه کاری

خواهند بود. شهر کوفه بیشتر در خور ویرانی است نه آبادانی» (ابن اثیر، ۱۹۷۸: ۲۰۴/۳).  
 طبرسی به روایتی از زید بن وهب جهنی که در زمان جراحی امام حسن (ع) در مدائن به ملاقاتش رفته بود، می نویسد امام در آن حال به شدت از مردم کوفه انتقاد کرده و حتی از معاویه بدترشان دانسته است، تا آنجا که فرموده بود: «اینها گمان می کنند شیعه من اند، ولی به کشتن روی می کنند، بار و بنه ام را غارت می کنند و اموال را برمی دارند. والله اگر از معاویه پیمانی بگیرم که با آن خونم حفظ شود و خانواده ام ایمن گردند، بهتر از آن است که اینها مرا بکشند و اهل بیت و خانواده ام را به خواری بکشانند. سوگند به خدا اگر با معاویه بجنگم، اینان گردنم را می گیرند و راحت تسلیم او می کنند». سپس گفت: «اگر من با عزت مصالحه کنم، بهتر از آن است که مرا در حال اسارت بکشند» (طبرسی، ۱۹۹۱: ۱۰/۲). اگرچه متن ذکرشده در منابع پیش تر دیده نمی شود، اما بی گمان حالات مردم کوفه جز آنچه بیان شد، نبوده است.

۳. جلوگیری از کشتار مؤمنان در نبردی نابرابر (دینوری، ۱۳۶۴: ۱۹۹): در چنین فضایی اگر امام وارد عمل می شد خون آن دسته از مؤمنانی که برای احیای دین و به فرمان امام وارد نبرد شده بودند، بر زمین ریخته می شد، چنانکه در پاسخ سفیان بن ابی لیلی که گفته بود: «السلام علیک یا مذل المؤمنین»، فرمود: «ای ابو عمرو! چنین نگو. من مؤمنان را خوار نکردم، بلکه از اینکه آنان را در راه ملک و شاهی به کشتن دهم کراهت داشتم!»؛ و نیز می فرمود: «جمجمه های عرب در دست من بود؛ با آن که صلح می کردم، صلح می کردند و با آن که می جنگیدم، نبرد می کردند، ولی من آن را برای رضای خدا و حفظ خون مسلمانان ترک کردم» (طبری، ۱۳۵۶: ۱۳۹؛ سیوطی، ۱۹۸۶: ۲۱۳ و ۲۱۴).

همچنین، در پاسخ مالک بن ضمره که آن حضرت را با تعبیر «السلام علیک یا مسخّم وجوه المؤمنین» خطاب کرده بود، می گوید: «ای مالک! چنین نگو. به راستی من وقتی دیدم مردم جز اندکی که اهلش بودند آن را (جنگ) ترک گفتند، ترسیدم از روی زمین ریشه کن شوند. به همین دلیل خواستم تا در روی زمین فریادگری برای دین باشد» (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۷۹/۱۳). امام تداوم نبرد را جز در افتادن در آتش نمی دانست با اینکه به ظاهر به عمل فهم ناپذیر و سرزنش آلودی روی کرده بود، دلخوش بود که عار را بر نار برگزیده است. لذا می فرمود: «اخترت العار علی النار» (ابن سعد، بی تا: ۳۶/۲).

جستاری در رویارویی امام حسین (ع) با صلح امام حسن (ع)؛ رویکرد و کنش / ۶۱

علاوه بر دلایل ذکر شده، دو عامل دیگر نیز در خور تأمل است؛ یکی خیانت و نارویی برخی از قبایل تحت امر امام که رؤسای آنان پنهانی به معاویه نامه نوشتند و فرمان برداری خویش را بیان داشتند و او را به حرکت به سوی خویش ترغیب کردند و تضمین دادند که با نزدیک شدن سپاهش، امام حسن (ع) را به او تسلیم کنند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۱۹۵/۳؛ شریف مرتضی، ۱۳۸۰: ۲۶۲). دودیدگر شخصیت پیچیده، فریبنده و مرموز معاویه بود که برای رسیدن به خواسته‌هایش، هر راهی را پیمودنی می‌دانست؛ از شایعه کشته شدن برخی از فرماندهان امام (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۶۴/۱۳) و تطمیع افراد (یعقوبی، بی تا: ۲۱۴/۲-۲۱۵) تا ترسیم چهره‌ای صلح‌خواه و مسالمت‌جو از خویش (بلاذری، ۱۳۹۴: ۳۸۶/۲؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۱۵۹/۴) که بی‌گمان دل‌های بسیاری از سادگان را به سوی خود می‌کشید. در نتیجه بهترین و کارآمدترین راه ممکن برای ایجاد فضای آرام، مصالحه با معاویه و واگذاری خلافت به او بود. امام حسین (ع) نیز وقتی جوانب قضیه را سنجید و راز مصالحه را دریافت، مصرانه بر پیمان پافشاری کرد و دیگران را نیز به پای‌بندی به آن فرا خواند و چون عده‌ای نزد وی آمدند و از او خواستند قیام کند، فرمود: «ما بیعت کرده و پیمان بسته‌ایم و راهی برای شکستن بیعت ما نیست» (دینوری، ۱۳۶۴: ۲۶۸)؛ و چون برخی مثل حجر بن عدی و دیگران در صدد تشکیک در عمل امام حسن (ع) برآمدند، به تأکید فرمود: «ابومحمد (امام حسن) راست و درست می‌فرماید، تا هنگامی که معاویه زنده است باید هر یک از شما خانه‌نشینی را انتخاب کنید» (دینوری، ۱۴۱۳: ۱۸۷/۱؛ ذهبی، ۱۳۶۷: ۶/۵).

امام حسین (ع) حتی پس از شهادت امام حسن (ع) نیز به پیمان آن حضرت وفادار ماند؛ چنان‌که وقتی شیعیان عراق به جنبش درآمدند و برای او نوشتند که ما معاویه را از خلافت خلع، و با شما بیعت می‌کنیم، از پذیرش آن خودداری کرد و به آنان یادآور شد که میان من و معاویه عهد و پیمانی است که شکستن آن جایز نیست، جز آنکه زمان آن به پایان رسد و چون معاویه بمیرد در این کار اندیشه خواهم کرد (دینوری، ۱۳۶۴: ۲۶۹؛ مفید، ۱۴۱۴: ۲۹/۲ و ۳۰؛ ذهبی، ۱۳۶۷: ۳۴/۲). همان‌طور که امام حسن (ع) قبلاً فرموده بود: «تا معاویه زنده است هر یک از شما پناهگاه خود را از دست ندهد. اگر معاویه مرد و ما و شما زنده بودیم، از خدا مسئلت می‌کنیم که مرا راهنمایی کند و در کارها ما را

یاری دهد و به خودمان وانگذارد. به یقین خداوند با مردمی است که تقوا پیشه کنند و نیکوکار باشند» (بلاذری، ۱۳۹۴: ۴۸/۳-۴۹؛ دینوری، ۱۴۱۳: ۱۵۲/۱).

### نتیجه

گذشته از جنبه‌های اعتقادی و باورهای مذهبی که پاسخ هر پرسشی را از پیش معلوم می‌دارد، بر اساس منابع تاریخی و اطلاعات باقی مانده، امام حسین (ع) گرچه در ابتدای طرح و شکل‌گیری پیمان صلح، بر اساس اطلاعات به‌جامانده، نقشی بارز نداشته و حتی پس از تصمیم امام حسن (ع) به پذیرش صلح، با آن همسویی اولیه نداشته است، اما پس از آگاهی از راز و رمز عمل برادر و کشف عوامل پنهانی، نه تنها با تصمیم او موافق شد، بلکه تا پایان زندگی معاویه، که ده سال پس از امام حسن (ع) ادامه داشت، همچنان بر آن پیمان ایستاد و با همه پافشاری‌هایی که از جانب برخی شیعیان مبنی بر نقض آن صورت می‌گرفت به آن تن نداد. امام حسین (ع) تا آخر بر مشروعیت پیمان‌نامه و لزوم مراعات آن تأکید داشت و دیگران را نیز به آن فرا می‌خواند. شاید این اصرار بر مراعات پیمان‌نامه، گذشته از ضرورت پای‌بندی به عهد برادر، احاطه و اشراف بر فضا و زمینه‌هایی بود که مانند زمان شکل‌گیری پیمان‌نامه، بلکه شدیدتر از آن، همچنان وجود داشت. به همین سبب امام حسین (ع) تخطی از آن را مجاز نمی‌شمرد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برای رسیدن به مفاد نزدیک‌تر به واقع، نک: جعفری، ۱۳۶۶: ۱۸۰ به بعد.
۲. با توجه به اختلاف روایاتی که درباره مواد صلح‌نامه وجود دارد، شاید تشخیص درست آنچه در تاریخ واقع شده اندکی مشکل باشد. در عین حال برخی از نویسندگان با کاوش عالمانه و مقایسه‌های دقیق، تا حدی به فهم مقرون به واقع آن دست یافتند؛ نک: جعفری، ۱۳۶۶: ۱۷۸ به بعد.
۳. عنوان فرعی کتاب صلح امام حسن که مترجم برای آن برگزید.
۴. برخی ادعا کرده‌اند امام حسن (ع) و امام حسین (ع) در نبردهای سه‌گانه حضور داشتند، اما اجازه جنگ نیافتند! (سماوی، ۱۴۱۹: ۲۲).
۵. تأکید بر این نکته لازم است که اطلاعات مربوط به حضور امام حسین (ع) در جریان صلح و پس از آن، فراوانی چندانی ندارد تا بتوان به‌خوبی آن را تحلیل کرد. به همین سبب صرف همراهی آن حضرت با برادر، مبنای تبیین قرار گرفت.
۶. دستور معاویه به زیاد مبنی بر کشتن هاشم بن عتبّه و پسرش عبدالله از این قبیل است؛ نک: مسعودی، ۱۳۶۵: ۱۲/۲.

## منابع

- نهج البلاغه (۱۳۶۸). ترجمه: سید جعفر شهیدی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول
- ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد (۱۹۶۷/۱۳۸۷). شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربیة، الطبعة الثانية.
- ابن اثیر، ابو الحسن عزالدین علی بن محمد (۱۹۷۸). الکامل فی التاریخ، بیروت: دار الفکر.
- ابن اعثم کوفی، احمد (۱۴۱۱). الفتح، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الاضواء، الطبعة الاولى.
- ابن حنبل، احمد (بی تا). مسند احمد، بیروت: دار صادر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۳). العبر، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- ابن خیاط، خلیفه (۱۴۱۴). تاریخ خلیفه، بیروت: دار الفکر.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع (بی تا). الطبقات الکبری، بیروت: دار صادر.
- ابن شهر آشوب سروی، محمد بن علی (۱۳۷۶). مناقب آل ابی طالب (ع)، نجف اشرف: مطبعة الحیدریة.
- ابن عبد البر، یوسف بن عبدالله (۱۹۹۲/۱۴۱۲). الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل، الطبعة الاولى.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۳۸۷). التمهید، مغرب: وزارة عموم الاوقاف والشؤون الاسلامیة.
- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۰۰). ترجمة الامام الحسن (ع)، بیروت: مؤسسة محمودی للطباعة والنشر، الطبعة الاولى.
- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۹۹۵/۱۴۱۵). تاریخ مدینة دمشق، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ابن عماد حنبلی، ابوالفلاح عبدالحی بن احمد العکری (۱۹۸۶/۱۴۰۶). شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، تحقیق: أرناؤوط، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر، الطبعة الاولى.
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن کثیر (۱۹۸۸/۱۴۰۸). البداية والنهاية، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
- ابونصر مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۹۶۵). البدء والتاریخ، بیروت: دار صادر.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۴۲۱). کشف الغمة فی معرفة الائمة، قم: انتشارات رضی.
- اصفهانى، ابوالفرج علی بن حسین (۱۹۶۵/۱۳۸۵). مقاتل الطالبیین، تصحیح: کاظم مظفر، قم: مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، چاپ دوم.
- آل یاسین، شیخ راضی (۱۳۶۵). صلح امام حسن (ع)، ترجمه: سید علی خامنه‌ای، تهران: انتشارات آسیا، چاپ یازدهم.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۳۷۹). فتوح البلدان، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.

- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (١٣٩٤). *انساب الاشراف*، بیروت: مؤسسة الاعلمی.
- تلمسانی، محمد بن ابی بکر (بی تا). *الجوهرة فی نسب الامام علی و آله*، قم: انصاریان.
- تمیمی بستنی، محمد ابن حبان ابی حاتم (١٣٩٣). *کتاب الثقات*، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة، چاپ اول.
- جعفری، سید حسین محمد (١٣٦٦). *تشیع در مسیر تاریخ*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم.
- جعفریان، رسول (١٣٧٦). *منابع تاریخ اسلام*، قم: صدر، چاپ اول.
- حاکم نیشابوری، محمد بن محمد (١٤٠٦). *المستدرک*، بیروت: دار المعرفة.
- حسنی، هاشم معروف (١٣٨٢). *سیرة الائمة الاثنی عشر*، نجف: المكتبة الحیدریة.
- دینوری، ابو حنیفه احمد بن داود (١٣٦٤). *اخبار الطوال*، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- دینوری، عبدالله بن مسلم بن قتیبه (١٤١٣). *الامامة والسیاسة*، تصحیح: طه محمد زینی، قاهره: مؤسسة الحلبي.
- ذهبی، ابو عبدالله محمد بن احمد (١٣٦٧). *تاریخ الاسلام*، تحقیق: عبدالسلام تدمری، لبنان: دار الکتب العربی.
- سماوی، محمد بن طاهر (١٤١٩). *ابصار العین فی انصار الحسین*، قم: دانشگاه محلاتی.
- سید بن طاووس، علی بن موسی (١٤١٧). *اللہوف فی قتلی الطفوف*، قم: انوار الهدی، چاپ اول.
- سیوطی، جلال الدین (١٩٨٦). *تاریخ الخلفاء*، بیروت: دار القلم.
- شریف مرتضی، علم الهدی (١٣٨٠). *تنزیه الانبیاء والائمة*، تحقیق: فارس حسون کریم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- طبرسی، احمد بن علی (١٩٩١). *الاحتجاج*، بیروت: دار النعمان.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (١٩٨٣/١٤٠٣). *تاریخ الطبری*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الرابعة.
- طبری، احمد بن عبدالله (١٣٥٦). *ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی*، قاهره: مكتبة القدسی.
- فارسی، علاء الدین علی بن بلبان (١٤١٤). *صحیح ابن حبان*، بی جا: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية.
- قرشی، باقر شریف (١٤١٣). *حیة الامام الحسین*، قم: مدرسه علمیه ایروانی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (١٣٤٨). *الکافی*، بیروت: دار الکتب الاسلامیة، الطبعة الثانية.
- مجلسی، محمد باقر (١٣٨٢). *جلاء العیون*، قم: سرور.
- مجلسی، محمد باقر (١٤٠٣). *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية.
- مزی، ابوالحجاج یوسف (١٤٠٦). *تهذیب الکمال*، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (١٣٦٥). *مروج الذهب*، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.



جستاری در رویارویی امام حسین (ع) با صلح امام حسن (ع): رویکرد و کنش / ۶۵

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۹۹۳/۱۴۱۴). الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق: مؤسسة آل البيت، بیروت: دار المفید.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (بی تا). الجملة، قم: مكتبة الداوری.

منقری، نصر بن مزاحم (۱۳۸۲). وقعة صفین، بیروت: مؤسسة العربية الحديثة، الطبعة الثانية.

موسوعة كلمات الامام الحسين (ع) (۱۴۱۶). زیر نظر: محمود شریفی، قم: دار المعروف، چاپ سوم.

واسعی، سید علی رضا (۱۳۸۷). نگاهي نو به جریان عاشورا، قم: بوستان کتاب، چاپ ششم.

یعقوبی، ابن واضح (بی تا). تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر.



## نقش زمان و مکان و مقتضیات آنها در بررسی گزارش‌های عاشورایی

منصور داداش‌نژاد\*

ابراهیم گودرزی\*\*

### چکیده

زمان و مکان دو عنصر اساسی تشکیل‌دهنده حوادث تاریخی‌اند و بدون آنها تصور و تصدیق هیچ واقعه‌ای امکان‌پذیر نخواهد بود. از این رو یکی از ابزارهای مهم ارزیابی اخبار تاریخی که از گذشته نیز مورخان به آن توجه داشته و از آن استفاده کرده‌اند بررسی مقتضیات زمانی و مکانی رخدادها است. یکی از این رویدادها حادثه عظیم عاشورای سال ۶۱ ه.ق. است که گزارش‌های مربوط به آن، به منظور بررسی چرایی و چستی آن واقعه، همواره محل رجوع و مطالعه صاحب‌نظران و اندیشمندان بوده و هست. با این حال، نگاهی به سخن تحلیلگران حادثه و برداشت آنان از برخی اخبار، بیانگر فقدان توجه و دقت کافی بیشتر آنها در مسئله اساسی لزوم بررسی موقعیت زمانی و مکانی گزارش‌های عاشورایی است. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی برخی گزارش‌های قیام را از لحاظ اقتضات زمانی و مکانی می‌کاود و نشان می‌دهد که فقدان آن چگونه زمینه پیدایی تحلیل‌های نادرست را از نهضت سیدالشهداء (ع) فراهم آورده است.

کلیدواژه‌ها: سیدالشهداء (ع)، عاشورا، خطبه «خُط‌الموت»، زمان، مکان.

\* دانشیار گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه M.dadash@yahoo.com  
 \*\* کارشناس ارشد تاریخ تشیع پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (نویسنده مسئول) ebrahim1192@chmail.ir  
 [تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۲۲]

## مقدمه

با آنکه بنیاد تاریخ بر حوادث رخ داده در زمان گذشته استوار است، اما مقارن با شنیدن هر خبر، دو پرسش مهم و اساسی «کی؟» و «کجا؟» در ذهن آدمی نقش می‌بندد و بلافاصله آنها را بر زبان جاری می‌کند. از این رو، هر واقعه تاریخی در آن واحد از دو ظرف زمان و مکان برخوردار است که به هیچ روی از یکدیگر تفکیک‌شدنی نیستند. درهم‌تنیدگی و جدایی‌ناپذیر بودن این دو ظرف با تمامی وقایع تاریخی سبب شده است یکی از ابزارهای ارزیابی محققان در مواجهه با اخبار، بررسی موقعیت زمانی و مکانی حوادث باشد. بی‌شک آگاهی و شناخت آنها از مقتضیات زمان و مکان رویدادها می‌تواند زمینه مناسبی برای برداشت صحیح و سپس تحلیل دقیق‌تر از آنها به وجود آورد. برای نمونه می‌توان به نقد ابن‌حزم درباره برخی اخبار تورات یا سخنان ابن‌خلدون در این باره اشاره کرد که چگونه با بررسی ظرف زمانی و مکانی بعضی رخدادها در درستی آنها تشکیک کرده‌اند (نک: جعفریان، ۱۳۸۲: ۲۲-۳۱؛ داداش‌نژاد، ۱۳۸۲: ۹۹-۱۰۲).

بنابراین، یکی از بایسته‌های بررسی و نقد اخبار تاریخی، در کنار استفاده از نقد منبع، سند و متن، بهره‌گیری از شناخت بستر حادثه، از لحاظ زمانی و مکانی است. قیام سیدالشهداء (ع) نیز یکی از حوادث مهم تاریخ اسلام است که از همان ابتدا توجه مورخان و محدثان را به خود جلب کرد و آنان به صورت گسترده اقدام به ثبت و ضبط اخبار واقعه کردند. اگرچه بحث درباره تبیین و تحلیل تاریخی - کلامی این واقعه به عصر شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ ه.ق.)، سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ ه.ق.) و شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ه.ق.) و سپس سید بن طاووس (متوفای ۶۶۴ ه.ق.) و بعدها علامه مجلسی (متوفای ۱۱۱۰ ه.ق.) باز می‌گردد، اما حدود چهار دهه پیش و از زمان انتشار کتاب شهید جاوید، گفت‌وگوها درباره چرایی و چیستی قیام امام (ع) وارد مرحله جدیدی شد.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، تحقیق و پژوهش درباره عاشورا رونق و رواج بیشتری یافت و کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات بسیاری نگاشته شد. در عین حال مطالعات نشان می‌دهد جای بررسی و تحقیق درباره نقش زمان و مکان و اقتضات هر کدام، در برداشت از گزارش‌های رخداد کربلا و تحلیل‌های مطرح‌شده، خالی است. جابه‌جایی زمانی و مکانی دسته‌ای از اخبار عاشورایی سبب برداشت‌های گوناگون از

واقع شده است. نوشتار حاضر در صدد است با بررسی دقیق شش گزارش از گزارش‌های مربوط به حادثه عاشورا نشان دهد شناخت هرچه بهتر بستر زمانی و مکانی حوادث سهم در خور توجهی در نقد و پالایش گزارش‌ها و در نتیجه بیان یا انتخاب نظریه برتر خواهد داشت.

### ۱. خطبه خُط الموت

روایت شده که چون حسین (ع) تصمیم گرفت به عراق برود، به سخنرانی ایستاد و فرمود: «ستایش از آن خدا است و هرچه خدا بخواهد (همان خواهد شد) و هیچ نیرویی جز از سوی خدا نیست و درود خدا بر پیامبرش باد. قلاده مرگ برای فرزندان آدم مانند گردن‌بند بر گردن دختر جوان است و من اشتیاق فراوانی به دیدار گذشتگانم دارم. اشتیاقی همچون اشتیاق یعقوب به یوسف. برای من قتلگاهی انتخاب شده که آن را خواهم دید و گویا به بندهایم می‌نگرم که درندگان بیابان‌ها آنها را میان نواویس و کربلا از هم جدا کرده و شکم‌های خود را از آن پُر می‌کنند. هیچ چاره‌ای از سرنوشتی که نوشته شده نیست. خشنودی خدا خشنودی ما خاندان است. بر بلاهای صبر می‌کنیم و او پاداش صابران را به ما می‌دهد. پاره‌های تن پیامبر (ص) از او جدا نیستند؛ بلکه آنان در بهشت برین جمع خواهند شد و چشم پیامبر (ص) به آنان روشن خواهد گردید و وعده رسول خدا (ص) درباره آنان جامه عمل خواهد پوشید. هر کسی که جانش را در راه ما می‌بخشد و خود را برای ملاقات با خدا آماده کرده با ما سفر کند. به‌راستی که من فردا، به خواست خدا، حرکت خواهم کرد (ابن طاووس، ۱۴۲۵: ۱۲۶).

سخنان یادشده که به خطبه «خُط الموت» معروف است از مسائل بحث‌برانگیز در پذیرش نظریه حکومت و یکی از ارکان نظریه شهادت‌طلبی سیدالشهداء (ع) است. منبع قریب به اتفاق کسانی که متعرض این خطبه شده و به آن استناد می‌کنند کتاب *الملهوف*، نوشته سید بن طاووس (متوفای ۶۶۴ ه.ق.) است. نکته جنجالی این خطبه در تحلیل واقعه عاشورا، بر اساس نظریه حکومت، آن است که سید بن طاووس زمان ایراد این خطبه را شب پایانی حضور امام (ع) در مکه گفته است. باید پذیرفت که قبول انتساب این خطبه به امام (ع) و مُسلم‌انگاشتن زمان و مکان صدور آن، نقش مهمی در تقویت نظریه شهادت‌طلبی ایشان دارد.

با وجود چنین عبارات صریح و بی‌پرده‌ای چگونه می‌توان پذیرفت که آن حضرت برای حکومت به طرف کوفه رفته باشد؟! هرچند مانعی برای پذیرش اصل صدور چنین خطبه‌ای از امام (ع) وجود ندارد، اما در اینکه زمان بیان آن، شب پیش از حرکت کاروان حسینی به سمت کوفه بوده باشد مناقشه جدی وجود دارد. این خطبه پیش از الملهوف، در منابع زیر با مشخصاتی که در پی می‌آید، ذکر شده است. آبی (متوفای ۴۲۱ ه.ق.) و حلوانی، مؤلفان امامی مذهب قرن پنجم، این خطبه را آورده‌اند که البته آنان نیز مانند سید بن طاووس، منبع و سند خود را ذکر نکرده‌اند (آبی، بی‌تا: ۳۳۳/۱؛ حلوانی، ۱۴۰۸: ۸۶). ابوطالب یحیی بن حسین بن هارون حسنی از عالمان و حاکمان زیدی طبرستان (متوفای ۴۲۴ ه.ق.)، این خطبه را در کتاب *أمالی* خود آورده و عالم دیگر زیدی، قاضی جعفر بن احمد (متوفای ۵۷۳ ه.ق.) که *أمالی* را جمع‌آوری کرده، این خطبه را از وی نقل کرده است (جعفر بن احمد، ۱۳۹۵: ۱۹۹).

مُحلی، دیگر عالم زیدی (مقتول به سال ۶۵۲ ه.ق.) نیز، که معاصر سید بن طاووس می‌زیسته، خطبه را همانند ابوطالب نقل کرده است (مُحلی، ۱۴۲۳: ۱۹۷/۱). در روایت این دو نفر عبارت «بین النواویس و کربلا» وجود ندارد. در پایان خطبه هم افزوده‌اند که امام (ع) پس از آن به سوی دشمن هجوم بُرد و به شهادت رسید. کهن‌ترین منبعی که برای این خطبه یافت شد و به نظر می‌رسد همه نقل‌ها به آن برمی‌گردد کتاب *المصابیح* نوشته احمد بن ابراهیم حسنی (متوفای ۳۵۲ ه.ق.) یکی از عالمان زیدی است که آن را به نقل از محمد بن عبدالله بَجَلی، از زید بن علی (ع)، و او از پدرش امام سجاد (ع) نقل کرده است (حسینی، ۱۴۲۳: ۳۷۱). از چند منبعی که این خبر را آورده‌اند سند *أمالی* ابوطالب و *حدائق مُحلی*، آن‌گونه که خود بدان تصریح کرده‌اند، به *المصابیح* می‌رسد. آبی، حلوانی و سید بن طاووس هم که منبع و سند خود را ذکر نکرده‌اند به احتمال قوی از این کتاب‌ها گرفته‌اند، که البته در عبارات هر یک تفاوت‌های مختصری به چشم می‌خورد و متنی که سید آورده با کتاب *نزهة الناظر حلوانی* تطبیق کامل دارد و پیدا است که خطبه را از این کتاب آورده است.

این خطبه در مقتل خوارزمی (متوفای ۵۶۸ ه.ق.) نیز با سلسله سندی که به ابوطالب حسنی می‌رسد قابل رصد است، با این تفاوت که جمله پایانی «من کان باذلاً فینا مُهَجته، و موطناً علی لقاء الله نفسه، فإنی راحل مُصبحاً إن شاء الله تعالی» در آن دیده

نمی‌شود (خوارزمی، ۱۴۲۳: ۸/۲). احمد بن ابراهیم حسنی زیدی، نخستین راوی این خطبه، آن را در ردیف رویدادهای شب عاشورا آورده است. زمان این خطبه را می‌توان از ترتیب کتاب المصابیح به هنگام چینش روایات قیام کربلا به دست آورد. مؤلف پیش از این خطبه به بی‌قراری حضرت زینب (س) هنگام شنیدن شعر برادرش اشاره می‌کند و اینکه امام سجاد (ع) فرمود: «من در آن روز بیمار بودم». آنگاه می‌گوید: «امام دستور داد خیمه‌ها را به هم نزدیک و طناب‌ها را داخل یکدیگر کنند». سپس خطبه خُطالموت را ذکر کرده، می‌نویسد: «امام (ع) برای آنان خطبه خواند». مقصود از «آنان»، با توجه به مطالب پیشین، اصحاب امام (ع) در شب عاشورا است. در پایان خطبه هم آمده است که پس از آن امام (ع) به دشمن تاخت و شهید شد، که عبارت اخیر مربوط به روز عاشورا است. با این بیان باید واژه «غداً - مُصبحاً» را مربوط به روز عاشورا دانست. مؤید این مطلب، طریقه نقل خوارزمی و برداشت وی از این خطبه است که آن را در روز عاشورا دانسته و جمله «من کان باذلاً فینا مهجته ... فلیرحل فانی راحل غداً (یا مُصبحاً) إن شاء الله تعالی» را نیاورده است. او پس از گزارش آرایش لشکر از سوی امام (ع) و عمر بن سعد، دو خطبه از آن حضرت نقل می‌کند و می‌نویسد:

چون لشکر عمر بن سعد برابر حسین (ع) ایستادند و یقین کرد که با او خواهند جنگید، برای اصحابش خطبه خواند و پس از حمد و ثنای خداوند فرمود: «اما بعد فانه نزل من الامر ما ترون ... الا ترون الحق لا یعمل به والباطل لا یتناهی عنه؟ ... انی لا اری الموت الا سعادة والعیش مع الظالمین الا برما» (همان: ۷).

وی سپس خطبه «خُطالموت» را نقل می‌کند. از سوی دیگر، ابوطالب به اینکه خطبه در چه زمانی ایراد شده، تصریحی ندارد و فقط آن را نقل کرده است. آنگاه حلوانی به دلیل جمله «انی راحل مصباحاً» آن را مربوط به خروج امام از مکه تصور کرده و در آنجا قرار داده و از آنجا که سید بن طاووس روایت را از او نقل کرده، در زمان ایراد خطبه هم از وی تبعیت کرده است؛ به‌ویژه آنکه با اندیشه سید بن طاووس نیز سازگارتر است. این در حالی است که ناقل اصلی و نخستین آن، یعنی احمد بن ابراهیم، آن را در شب عاشورا آورده است. این خطبه را برخی معاصران ابن طاووس،

مانند ابن نما (متوفای ۶۴۵ ه.ق.) و اربلی (متوفای ۶۹۳ ه.ق.) نیز نقل کرده‌اند (ابن نما، ۱۴۰۶: ۴۱؛ اربلی، ۱۴۲۱: ۵۷۳/۱). علاوه بر مطالب یادشده، نکات ذیل که از واکاوی و بررسی محتوای خطبه و سنجش آن با رویدادهای تاریخی آن هنگام به دست آمده، پذیرش زمان ایراد این سخنان، در شب خروج امام (ع) از مکه را، با تردید جدی مواجه می‌کند. چون:

۱. ممکن است از ظاهر جمله «قام خطیباً» در ابتدای خطبه خطالموت این‌گونه برداشت شود که امام (ع) این کلمات را در اجتماع عمومی مردم مکه از مجاوران و زائران و با توجه به روزهای شلوغ ایام حج، در حضور تعداد بی‌شماری از حاجیان ایراد کرده، که چنین برداشتی به هیچ روی صحیح نیست. همچنان که لحن خطبه نشان می‌دهد این کلمات در جمع محدودی از یاران ایراد شده و اصولاً امام (ع) تا قبل از مواجهه با زهیر بن قین از هیچ‌کس، حتی نزدیکان خود از بنی‌هاشم، مانند محمد بن حنفیه و عبدالله بن عباس نیز نخواست وی را همراهی کنند. شاهد بر این سخن، نقل ابوطالب زیدی و خواری می‌است که به‌صراحت از ایراد این خطبه در جمع اصحاب سخن گفته‌اند.

علاوه بر این، اگر امام (ع) چنین مطالبی را در شب پایانی اقامتش در مکه فرموده بود اعلام پیش از موعد حرکت سیاسی خود بود و حاکم مکه از خروج آن حضرت با شدت بیشتری جلوگیری می‌کرد. حاکم مکه در آن هنگام عمرو بن سعید بن عاص بود که هم‌زمان منصب امیرالحاج و حکومت مدینه را نیز پس از کوتاهی ولید بن عتبه در اخذ بیعت از امام (ع) و عبدالله بن زبیر داشت. پس از آگاهی عمرو از خروج کاروان حسینی، وی برادرش یحیی را با جمعی از مأموران به تعقیب امام (ع) فرستاد. هدف از فرستادن یحیی بازگرداندن امام (ع) به مکه و ممانعت از رفتن ایشان به سوی عراق بود. یحیی به تعقیب امام (ع) پرداخت و هنگامی به کاروان حسینی رسید که هنوز از منطقه حرم خارج نشده بودند. او کوشید هم مانع ادامه حرکت کاروان به سمت عراق شود و هم امام (ع) و همراهانش را به مکه بازگرداند؛ اما کوشش او نتیجه نداد و در مأموریتش موفق نشد. رد و بدل شدن ضربات تازیانه میان طرفین، نشان از احتمال بالای درگیری میان آنان دارد (طبری، ۱۳۸۷: ۳۸۵/۵؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۲۴۴؛ مفید، ۱۴۱۳: ۶۸/۲؛ بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۶۴/۳).



زمان و مکان دقیق مواجهه مأموران حکومتی با امام (ع) در بیرون مکه مشخص نیست؛ اما به نظر می‌رسد پیش از ملاقات با فرزدق بوده است. احتراز یحیی از مواجهه نظامی با امام (ع) و اکتفا کردن به ضربات تازیانه نشان می‌دهد وی اجازه نبرد با آن حضرت را نداشته است. وقتی خبر امتناع شدید آن حضرت از بازگشت به مکه به عمرو بن سعید رسید وی به دلیل ترس از ایجاد درگیری به برادرش دستور داد بازگردد (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۴۴). بنابراین، اگر امام (ع) خطبه را در اجتماع عمومی زائران و مجاوران خانه خدا خوانده بود عمرو از آن آگاه می‌شد و نمی‌گذاشت کاروان حسینی از مکه خارج شوند.

۲. پس از پذیرش صدور اصل خطبه از امام (ع) نخستین مطلبی که در تحلیل خطبه باید بدان پرداخت پرسش از چرایی ایراد آن است. به‌راستی چرا آن حضرت چنین سخنانی فرموده است؟ به عبارتی، فلسفه و علت بیان این خطبه چیست؟ آن‌گونه که از جملات پایانی خطبه برمی‌آید به نظر نمی‌رسد هدف امام (ع) از بیان چنین عباراتی چیزی جز غربال کردن همراهان احتمالی سفر فردا بوده باشد. امام (ع) به دنبال آگاهی بخشی و بصیرت‌افزایی برای نزدیکان و اطرافیان خود از بنی‌هاشم و همه کسانی بود که تصمیم داشتند با ایشان همراه شوند. آنان باید می‌دانستند که به‌زودی امواج بلند و سهمگینی از مصائب و ناملایمات، امام (ع) و هر کسی که ایشان را همراهی کند در بر خواهد گرفت. همان اتفاقی که برای مُسلم بن عقیل، هانی بن عروه، قیس بن مُسهر، عبدالله بن بَقَطَر و عبدالله رزین در کوفه و بصره افتاد. از این‌رو هم طرفداران نظریه شهادت و هم صاحبان نظریه حکومت بر این نکته اتفاق نظر دارند که قصد امام (ع) از ایراد چنین خطبه‌ای آن بود که افراد، بدون علم، شناخت و آگاهی از سرانجام کار، پای در مسیر نهند و راه برای آنان تاریک و ناپیدا نباشد. با این حال منابع از پیوستن افراد مختلف به قافله حسینی در منازل بین راه و وانهادن و ترک امام (ع) به‌هنگام رسیدن خبر شهادت مُسلم بن عقیل و دگرگونی اوضاع کوفه سخن گفته‌اند (ابن‌سعد، بی تا ب: ۶۸؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۹۸/۵-۳۹۹؛ بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۶۹/۳؛ مفید، ۱۴۱۳: ۷۵/۲-۷۶؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۲۴۸).

تنهاگذاردن امام (ع) در آن وضعیت فقط یک علت می‌توانست داشته باشد و آن دگرگونی اوضاع کوفه به نفع یزید و ترس آنان از کشته‌شدن به جرم حضور در کنار سیدالشهداء (ع) بود. بنابراین، حتی اگر همه کسانی که با امام (ع) از مکه خارج شدند

آن خطبه را شنیده و آنگاه تصمیم به همراهی گرفته باشند، آنان که در میان راه به کاروان حسینی ملحق می‌شدند به طور قطع از خطبه و مُفاد آن بی‌خبر بودند. از این‌رو بر امام (ع) بود که آنها را پیش از پیوستن به کاروان، به مانند زمان خروج از مکه از عاقبت کار آگاه کند؛ اما به اتفاق منابع، امام (ع) غربالگری همراهان و یاران خویش را نه از مکه، که از منزل «زُبَّاله» و پس از رسیدن خبر رسمی شهادت مُسلم بن عقیل آغاز کرد.

امام (ع) پیش از منزل زُبَّاله و در منزل «ثعلبیه» نیز خبر شهادت مُسلم و هانی را دریافت کرده بود (طبری، ۱۳۸۷: ۳۹۷/۵-۳۹۸)؛ اما در آنجا با همراهانش سخنی از برداشتن بیعت و آزادگذاشتن ایشان در جداشدن یا ادامه همراهی نفرمود. دو منزل «بطان» و «شُقوق»، میان «ثعلبیه» و «زُبَّاله» فاصله انداخته بودند (ری‌شهری، ۱۳۸۸: ۱۱۴/۵-۱۱۵؛ گروهی از تاریخ‌پژوهان، ۱۳۹۳: ۶۳۰/۱)، و امام (ع) می‌توانست در یکی از آن منازل، بیعت خویش را از همراهان بردارد؛ اما چون هنوز خبر رسمی شهادت یارانش به ایشان نرسیده بود صبر کرد و پس از رسیدن خبر رسمی در «زُبَّاله» به خُطبه ایستاد و بیعت خویش را از همگان برداشت. آنجا بود که بسیاری از همراهان آن حضرت از اطرافش پراکنده شدند. بنابراین، از لحاظ ترتیب تاریخی اتفاقات قیام، صدور چنین خطبه‌ای از امام (ع) پیش از رسیدن خبر شهادت مُسلم بن عقیل، هانی بن عروه و عبدالله بن بَقَطَر بسیار بعید است.

۳. با آنکه منابع تاریخی بر این نکته تأکید دارند که علت اصلی هجرت امام (ع) به کوفه، نامه مُسلم بن عقیل در تأیید نامه‌های کوفیان و تقاضای تعجیل او از آن حضرت برای رفتن به عراق است، اما قبول این خطبه در موقعیت زمانی خروج کاروان حسینی از مکه درست در نقطه مقابل علت یادشده و در تعارض با آن است. توضیح آنکه، در گفت‌وگوی امام (ع) با عبدالله بن عباس، عبدالله بن زبیر و عبدالله بن عُمَر، درباره چرایی رفتن آن حضرت به عراق، به دعوت کوفیان و نامه مُسلم بن عقیل، درباره مهیا بودن وضعیت کوفه استناد شده است (مسعودی، ۱۴۰۹: ۵۵/۳؛ اصفهانی، بی‌تا: ۱۱۰؛ بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۶۳/۳). بر این اساس، حرکت امام (ع) به سمت عراق در همان روزی که مُسلم بن عقیل در کوفه شهید می‌شود، یا یک روز پیش از شهادت او، پذیرفتنی بوده و حکایت از مناسب بودن وضعیت به نفع قیام، یا دست‌کم خبر از عادی بودن اوضاع می‌دهد که اقدام عمرو بن سعید برای بازگرداندن کاروان حسینی را هم از همین حیث

می‌توان تحلیل کرد. حال آنکه محتوای خطبه برخلاف آن است. از این‌رو چگونگی می‌توان پذیرفت که امام (ع) از کشته‌شدن میان نوایس و کربلا سخن بگوید؟! ۴. طبق گزارش ابومخنف از امام سجاد (ع)، زینب کبری (س) در شب عاشورا پس از شنیدن شعری از زبان برادر (یا دهرُف لک من خلیل...)، که خبر از کشته‌شدن ایشان می‌داد، بی‌تاب و بیهوش شد (طبری، ۱۳۸۷: ۴۲۰/۵-۴۲۱؛ یعقوبی، بی‌تا: ۲۴۳/۲-۲۴۴). چنان‌که گفته شد، مؤلف المصابیح، که گویا نخستین راوی خطبه خط‌الموت است، نیز به خبر بی‌تابی زینب کبری (س) پس از شنیدن عبارات برادر اشاره کرده است (حسنی، ۱۴۲۳: ۳۷۱). پرسش اینجا است که چگونه آن حضرت به اشعار غیرصریح امام (ع) به‌شدت واکنش نشان می‌دهد، ولی پس از شنیدن چنین خطبه صریح و غمناکی بی‌تاب نمی‌شود؟! ۵.

اگر گفته شود این خطبه در جمع مردان بوده و زینب کبری (س) به‌هنگام بیان آن حضور نداشته، چگونگی خبر چنین جملات صریحی مبنی بر کشته‌شدن امام (ع) به آن بانو نرسیده است؟! بسیار بعید می‌نماید که کلمات و جملاتی این‌چنین، آن‌هم کمی قبل از ترک مکه به دختر امیرمؤمنان (ع) نرسیده باشد؟! و اگر رسیده چرا آن حضرت در ابتدای ورود به کربلا یا در شب عاشورا آن‌گونه بی‌تاب و نگران می‌شود؟! مگر امام (ع) پیش‌تر و به‌هنگام خروج از مکه آشکارا از قتل قریب‌الوقوع خود خبر نداده بود؟ جالب آنکه راوی اصلی گزارش بی‌تابی عقیده بنی‌هاشم (س) در گزارش ابومخنف و خطبه خط‌الموت در گزارش احمد بن ابراهیم حسنی زیدی، امام سجاد (ع) است و سند هر دو خبر به ایشان می‌رسد (طبری، ۱۳۸۷: ۴۲۰/۵-۴۲۱؛ حسنی، ۱۴۲۳: ۳۷۱). با این تفاوت که در خبر مربوط به اشعار و در کربلا زینب کبری (ع) به‌شدت ابراز ناراحتی می‌کند، اما در خبر خطبه خط‌الموت و در مکه چنین چیزی دیده نمی‌شود!

۵. معنای این بخش خطبه که امام (ع) می‌فرماید: «گویا به بندهایم می‌نگرم که درندگان بیابان‌ها آنها را میان نوایس و کربلا از هم جدا کرده و شکم‌های خود را از آن پُر می‌کنند» به‌روشنی معلوم نیست. اگر این جمله طبق ظاهرش معنا شود نه با عقاید کلامی شیعی سازگاری دارد، و نه در منابع روایی و تاریخی یافت می‌شود. تنها توجیه امکان‌پذیر در این باره آن است که گفته شود مقصود امام (ع) از «درندگان»، قاتلان آن حضرت است.

۶. با توجه به کهن‌ترین منبع این خطبه که از منابع زیدی است و نیز با در نظر گرفتن راوی اصلی خطبه، یعنی زید بن علی (ع)، که خطبه را به نقل از پدرش امام سجاد (ع) نقل می‌کند، به ظن قوی این سخنان از منابع زیدی به منابع شیعی راه یافته است. شاهد بر این مطلب آن است که علمای بزرگ شیعی، در منابع متقدم روایی و حدیثی، منابع تاریخی، مقاتل و کتاب‌های مزار و زیارات آن را نقل نکرده‌اند.

بر پایه مجموع مطالب پیش گفته، نمی‌توان پذیرفت که مکان ایراد این خطبه، مکه و زمان ایراد آن، شب خروج کاروان حسینی از حرم الاهی بوده باشد. زیرا با توجه به گزارش‌های معتبر تاریخی، در شب بیرون‌رفتن از مکه نیازی به پالایش و غربال نیروها، آن هم با چنین عبارات صریح و روشنی درباره اتفاقات یک ماه بعد و به شهادت رسیدن امام (ع) و سرانجام نهضت، احساس نمی‌شود. آری، با رسیدن خبر شهادت مُسلم بن عقیل و دیگران و دگرگون‌شدن اوضاع کوفه، آن حضرت طی دو یا چند مرحله در سخنانی بیعت خویش را از همراهانش برداشت، و اصحاب در ترک امام (ع) یا ادامه همراهی ایشان مُخیر شدند تا هر کس طالب زندگی دنیا است جان خویش را نجات دهد، که اوج این غربال‌گری در شب عاشورا صورت گرفت.

همچنین، دقت و تأمل در عبارات خطبه نشان می‌دهد که نمی‌توان این سخنان را، آن‌گونه که از ترتیب و چینش اخبار المصاییح فهمیده می‌شود مربوط به وقایع شب عاشورا دانست. از این‌رو این خطبه باید در ظرف زمانی رسیدن خبر شهادت مُسلم بن عقیل تا پیش از ورود کاروان حسینی به کربلا ایراد شده باشد.

این نظر که شاید برای نخستین بار در نوشتار حاضر انعکاس یافته، بر دو پایه استوار است: نخست آنکه تا قبل از منزل «زُبَاله» نیازی به آزمودن یاران و همراهان امام (ع) نبوده، که گزارش‌های تاریخی، آن‌گونه که گفته شد، این مطلب را تأیید می‌کنند؛ دیگر آنکه امام (ع) پس از ورود به کربلا قصد رفتن به جایی را نداشت تا بفرماید: «فإنی راحل مصححاً إن شاء الله تعالی». این جمله نشانه‌ای است بر اینکه این خطبه پیش از توقف کاروان حسینی در کربلا گفته شده است. مگر آنکه گفته شود جمله اخیر به اصل خطبه اضافه شده که اثبات چنین چیزی مشکل است. به علاوه، با فرض پذیرش و اثبات اضافه‌شدن جمله یادشده به اصل خطبه، و حذف آن، تأمل در محتوا و لحن خطبه نشان می‌دهد این خطبه در کربلا ایراد نشده است.

ممکن است کسی در دفاع از صدور این خطبه در شب عاشورا بگوید منظور از جمله «فإني راحل مصباحاً إن شاء الله تعالى»، همچنان که عبارت پیش از آن یعنی «من كان باذلاً فينا مُهَجته، و موطناً على لقاء الله نفسه» نیز گواهی می‌دهد سفر آخرت و شهادت امام (ع) در روز عاشورا است، نه کوچ کردن از مکانی به مکان دیگر تا گفته شود امام (ع) نه از کربلا به جایی رفت و نه قصد رفتن داشت. طبق این توجیه، باید دو کلمه «إلی» و «الله» را در جمله «فإني راحل مُصباحاً» در تقدیر گرفت تا مستند تأویل به این صورت مشخص شود: «فإني راحل إلی الله مُصباحاً». با آنکه چنین توجیهی جالب به نظر می‌آید اما سخنی خلاف ظاهر و بیان تأویل و باطن خطبه است، که پذیرفتنی نیست.

## ۲. روایت مشیت (إن الله شاء أن يراک قتيلاً)

جایگاه بلند و عظمت معنوی سید بن طاووس در میان علمای شیعه، سبب شهرت و رواج کتاب *المهوف* او، به‌ویژه در عصر حاضر و پس از پیروزی انقلاب اسلامی شد و اخبار موجود در آن نیز محل توجه فراوان محافل شیعی قرار گرفت. نگاه سید بن طاووس به قیام امام (ع) نیز با پذیرش و اقبال عمومی شیعیان مواجه شد که وجود خطبه «خُطالموت» و «روایت مشیت»، که از مهم‌ترین ارکان نظریه شهادت هستند، در *المهوف* نقل شده‌اند. روایت مشیت که فقط در برخی نُسخ *المهوف* دیده می‌شود نیز، مانند خطبه *خُطالموت* تأثیر بسزایی در تحلیل اهداف قیام عاشورا دارد. از این‌رو احتمال اینکه این جمله در نسخه اصلی نبوده و بعدها ناسخان *المهوف* به متن کتاب افزوده باشند وجود دارد (صادقی، ۱۳۹۴: ۳۱۳). طبق این نقل، امام صادق (ع) فرموده است: «وقتی امام حسین (ع) خواست از مکه به سمت کوفه برود، برادرش محمد بن حنفیه با آن حضرت گفت وگو، و او را از رفتن منع کرد تا آنکه امام (ع) به او فرمود: پیامبر را [در خواب] دیدم که فرمود بیرون شو که خدا می‌خواهد تو را کشته ببیند. محمد گفت: پس زن و بچه را با خود مبر. امام (ع) فرمود: پیامبر (ص) فرمود: خدا می‌خواهد آنها را اسیر ببیند» (ابن طاووس، ۱۴۲۵: ۱۲۸).

منبع این روایت، بنا بر آنچه در برخی نُسخ *المهوف* آمده، کتاب احمد بن حسین است که اکنون در دست نیست (همان: پاورقی ش ۱۷۶). وی از راویان شیعی است و

نجاشی ضمن توثیق او می‌نویسد: «از امام ششم و هفتم روایت کرده و آثاری دارد که جُز کتاب نوادر او را نمی‌شناسیم» (نجاشی، ۱۴۱۶: ۸۳). محمد بن داوود قمی هم که بنا به این نقل، نامش بر روی کتاب بوده است شناخته‌شده نیست. کلبرگ او را احمد بن محمد بن داوود می‌داند (کلبرگ، ۱۳۷۱: ۲۰۲). اگر چنین باشد احمد از رجال امامیه است. قسمت دوم این خبر الملهوف، در اثبات الوصیه نیز هست که طبق آن محمد حنفیه از امام (ع) می‌خواهد خانواده را همراه نبرد، اما آن حضرت می‌فرماید: «خدا می‌خواهد آنان را اسیر ببیند» (مسعودی، ۱۴۲۶: ۱۶۶).

گذشته از مشکل نسخه‌شناسی و تردید در انتساب آن به الملهوف، گفته شد که منبع خبر را نمی‌شناسیم. راه بررسی سند هم بر ما بسته است؛ زیرا سلسله سند آن در دست نیست. بنابراین، اظهار نظر درباره خبر، منحصر به متن و محتوای گزارش خواهد شد. بر اساس این روایت، محمد بن حنفیه هنگام رفتن امام به سوی عراق، در مکه بوده است. حال آنکه به اتفاق مورخان، امام (ع) در حالی مدینه را ترک کرد که ابن حنفیه همراه ایشان نبود (طبری، ۱۳۸۷: ۳۴۱/۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۴/۲). البته این احتمال وجود دارد که او در مدت اقامت ۱۲۵ روزه امام (ع) در مکه به آنجا رفته باشد. برای این حضور، دو شاهد می‌توان شمرد؛ نخست گزارشی از ابن سعد است که بنا به دلایلی نمی‌توان بر آن اعتماد کرد. خلاصه این گزارش که پس از ابن سعد توجه برخی از همفکرانش را جلب کرد، این است که ابن عباس در مکه، امام (ع) را از رفتن به عراق بازداشت و امام به آن توجهی نکرد و فرمود: «تو پیر شده‌ای». ابن عباس جواب داد: «اگر زشت نبود بر سرت می‌کوفتم». آنگاه با عصبانیت از امام (ع) جدا شد (ابن سعد، بی‌تا ب: ۶۰-۶۱). پس از آن امام (ع) پیکی به مدینه فرستاد و نوزده نفر از کسانی که همراه او نیامده بودند با تعدادی زن و بچه و از جمله محمد بن حنفیه به مکه آمدند. محمد نیز مانند ابن عباس، برادرش حسین (ع) را از رفتن به عراق منع کرد ولی سخن او پذیرفته نشد، و محمد فرزندان را حبس کرد تا با آن حضرت نروند. امام (ع) از این کار محمد حنفیه ناراحت شد و فرمود: «فرزندان را از اینکه با من در آنجا کشته شوند، باز می‌داری؟ محمد گفت: نمی‌خواهم به مصیبت آنها گرفتار شوم هر چند مصیبت تو بزرگ‌تر است» (همان).

گزارش ابن سعد اشکالات متعددی دارد که مهم‌ترین آن گفت‌وگو و مواجهه تند امام

(ع) با ابن عباس و برادرش محمد حنفیه است. از این مهم‌تر، ابن سعد با توجه به گرایش عثمانی‌اش، علاقه‌مند به تبرئه یزید است و روایاتی نقل کرده که یزید را بی‌گناه و امام (ع) را نصیحت‌ناپذیر و خودرأی معرفی کند. به نظر می‌رسد سخنان محمد حنفیه در اینجا همان سخنانش در مدینه است که گویا «دست‌مایه ذهن قصه‌پردازان برای پرورش این قصه شده است» (حسینی، ۱۳۸۶: ۲۰۹-۲۱۰). شاهد دوم بر حضور محمد بن حنفیه به هنگام خروج امام (ع) از مکه، بیان همین جمله مشهور از سوی آن حضرت خطاب به او است.

این خبر معارض قوی دارد و اثبات آن به آسانی ممکن نیست. معارض این خبر، سخن امام (ع) با عبدالله بن جعفر و یحیی بن سعید، برادر عمرو بن سعید (حاکم مکه)، پس از حرکت کاروان حسینی به سمت عراق است. عمرو به درخواست عبدالله بن جعفر نامه‌ای به امام (ع) نوشت و از ایشان خواست به مکه باز گردد. او نامه را به همراه یحیی بن سعید و عبدالله بن جعفر به نزد امام (ع) فرستاد. آن دو به امام (ع) رسیدند و پس از آنکه یحیی نامه را برای آن حضرت خواند، [به نزد عمرو] بازگشتند و گفتند نامه را برایش خواندیم و به وی اصرار کردیم، اما نپذیرفت، و از جمله عذرهایی که آورد، این بود که فرمود: «خوابی دیده‌ام که پیامبر (ص) در آن بود و دستوری یافته‌ام که آن را انجام می‌دهم، به ضررم باشد یا به سودم». به او گفتیم: «این خواب، چه بود؟». گفت: «به هیچ کس نگفته‌ام و به هیچ کس نخواهم گفت، تا به پیشگاه پروردگارم بروم» (طبری، ۱۳۸۷: ۳۸۸-۳۸۷/۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۴۰/۴-۴۱؛ ابن کثیر، بی‌تا: ۱۶۷/۸).

بر پایه این خبر که ابومخنف آن را به سند خود از امام سجاد (ع) گزارش کرده است، امام (ع) از بیان دستور جدش (ص) و آنچه در خواب دیده امتناع ورزیده و به‌صراحت از نقل نکردن آن تا زمان ملاقات پروردگار متعال سخن گفته است. اندک تأملی در روایت مشیت نشان می‌دهد که امام (ع) خواب خود و فرمان رسول خدا (ص) را به‌راحتی با محمد بن حنفیه در میان نهاده است. حال آنکه طبق گزارش ابومخنف، آن حضرت در این باره به کسی چیزی نگفته است. از طرفی، از لحاظ زمانی و مکانی، وداع و دیدار محمد بن حنفیه با آن حضرت، پیش از خروج از مکه و قبل از ملاقات با عبدالله بن جعفر و یحیی بن سعید بوده است. در مجموع، اصل حضور ابن حنفیه در مکه هنگام خروج امام (ع) از آنجا با تردید جدی روبه‌رو است. بلکه

می‌توان به حضورنداشتن وی در مناسک حج آن سال اطمینان پیدا کرد. زیرا ابومخنف تأکید کرده است که محمد بن حنفیه در هنگام خروج امام (ع) از مکه، در مدینه بود و وقتی خبر حرکت آن حضرت به عراق را شنید، در حالی که مشغول وضوگرفتن بود، اشک از چشمانش جاری شد و درون ظرف آب وضویش ریخت (بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۶۶/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۹۴/۵).

### ۳. دیدار با عبدالله بن مطیع

به گزارش برخی منابع، امام (ع) در مسیر حرکتش به سوی مکه، با عبدالله بن مطیع دیدار کرده است (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۸؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۲۲/۵؛ ابن‌سعد، بی‌تا الف: ۱۴۴؛ بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۵۵/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۵۱/۵). او از امام (ع) پرسید: «به کجا می‌روی؟». امام (ع) فرمود: «الآن قصد رفتن به مکه را دارم؛ اما بعد از آن از خدا طلب خیر می‌کنم». عبدالله گفت: «خدا برای تو خیر بخواهد و ما را فدای تو کند. اگر به مکه رفتی، مبادا به کوفه نزدیک شوی که شهری شوم است. پدرت در آنجا کشته شد و برادرت را تنها گذاشتند و به غافل‌گیری ضربتی بر او زدند که نزدیک بود وی را از پای درآورد. در حرم بمان که سرور عربی. به خدا مردم حجاز هیچ‌کس را با تو برابر نمی‌گیرند و مردم از هر طرف سوی تو می‌آیند. عمو و دایی من به فدایت. از حرم خدا دور مشو، که اگر تلف شوی، ما پس از تو مانند غلامان شویم». به گزارش دینوری، امام (ع) در پاسخ به وی فرمود: «خدا آنچه را بخواهد، انجام می‌دهد» (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۹).

مورخان، ملاقات دیگری میان عبدالله و امام (ع) در یکی از منازل راه عراق نیز گزارش داده‌اند (همان: ۲۴۶؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۹۵/۵). اصل این دو دیدار را می‌توان پذیرفت؛ اما اینکه در ملاقات نخست عبدالله درباره بی‌وفایی مردم کوفه سخن گفته و امام (ع) را از رفتن به کوفه منع کرده باشد، به‌راحتی پذیرفتنی نیست. لحن خبر و کلمات طرفین حکایت از آن دارد که سخنان عبدالله مربوط به همان دیدار راه کوفه است و احتمالاً چنین ملاقاتی به‌اشتباه دو بار گزارش شده است. شاهد بر این مطلب آنکه هیچ‌کس، جز عبدالله بن مطیع، درباره رفتن به کوفه تا پیش از رسیدن نامه‌های کوفیان با امام (ع) سخن نگفته است. حتی محمد بن حنفیه در دیدار خداحافظی با امام (ع) در مدینه، نام کوفه را نیز بر زبان نیاورده است. مروان و ولید نیز حرفی از کوفه نزدند. ابن‌عباس و



دیگران هم چیزی در این باره نگفته‌اند. چگونه عبدالله خبر از چیزی می‌دهد که قرار است مدتی دیگر روی دهد؟! چگونه ممکن است جملات عبدالله، خطاب به امام (ع) در هر دو ملاقات یکی باشد؟! اگر رفتن امام (ع) به کوفه تا این اندازه روشن بود چرا محمد حنفیه امام (ع) را از رفتن به کوفه حذر نداد و هیچ سخنی در این باره به ایشان نگفت؟! چرا عبدالله در ملاقات دوم به توصیه‌اش به امام (ع) در ملاقات نخست اشاره نمی‌کند؟! او در دیدار دوم، چنان با امام (ع) سخن می‌گوید گویی پیش از این، در این باره با آن حضرت گفت‌وگو نکرده است.

ممکن است کسی بگوید با توجه به حضور شیعیان علی (ع) در کوفه، دعوت امام (ع) از جانب کوفیان، محتمل و پیش‌بینی‌پذیر بوده است. ضمن پذیرش چنین سخنی باید گفت اگر رفتن امام (ع) به کوفه تا این اندازه برای عبدالله، روشن و قطعی بوده است، چرا ولید، مروان و حتی محمد حنفیه امام (ع) را بر حذر نداشتند؟ به نظر نگارنده، بهتر آن است، که با پذیرش اصل دیدار نخست، سخنان ابن‌مطیع درباره کوفه و مردم آن را متعلق به دیدار دوم بدانیم. دیدار دوم را فقط طبری و دینوری نقل کرده‌اند و بلاذری با عبارت «یُقال» به آن اشاره کرده است (بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۵۶/۳). این مطلب نشان می‌دهد که برخی مورخان مانند ابن‌سعد و بلاذری، فقط قائل به دیدار نخست میان عبدالله و امام (ع) هستند. نکته آنکه، آن دو، سخنان ابن‌مطیع در ملاقات دوم را برای ملاقات نخست آورده‌اند.

از طرفی ابن‌سعد، دو گزارش از ملاقات عبدالله با امام (ع) ذکر کرده که در گزارش نخست، سخنی از کوفه و خطرهای آن نیست. در گزارش دوم، اما بخشی از گزارش ابومخنف درباره دیدار عبدالله با امام (ع) در راه کوفه عیناً نقل شده که نشان می‌دهد مربوط به هنگام رفتن آن حضرت به سمت عراق است. شیخ مفید نیز فقط گزارش دیدار دوم عبدالله با امام (ع) را نقل کرده، و درباره ملاقات نخست ساکت است (مفید، ۱۴۱۳: ۳۵/۲، ۷۱). به خلاف شیخ مفید و بلاذری، طبری و دینوری، هر دو دیدار را گزارش کرده‌اند. تفاوت گزارش این دو نفر در پاسخ امام (ع) به عبدالله است. طبری پاسخ امام (ع) به هیچ‌یک از دو تحذیر عبدالله را ذکر نکرده است. در مقابل، دینوری پاسخ آن حضرت به هر دو تحذیر را آورده، که گرچه از لحاظ کلمات با هم متفاوت‌اند («یقضی الله ما احب» و «لن یصیبنا الا ما کتب لنا») اما از نظر معنا یکسان‌اند. همسویی

دو جواب، مؤید این مطلب است که امام (ع) فقط در یک دیدار چنین پاسخی به عبدالله داده است.

#### ۴. دیدار با عبدالله بن عمر و عبدالله بن عیاش بن اَبی ربیع

منابع از دیدار عبدالله بن عمر و گفت‌وگوی او با امام سخن گفته‌اند ولی محتوای گزارش‌ها و نیز مکان آنها یکسان نیست. ابن‌اعثم خبری در این باره نقل کرده که به داستان‌سرایی شباهت دارد (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۳۸۷/۵-۴۴). بلاذری گزارشی نقل کرده که طبق آن عبدالله بن عمر در هنگام حرکت امام (ع) به سمت عراق در مدینه بوده و پس از اطلاع از این موضوع شتابان به سوی آن حضرت حرکت کرده و در محلی که سه شب با مدینه فاصله داشته به ایشان رسیده است (بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۶۳/۳)؛ مشکل این گزارش مکان ملاقات آنان است. در گزارش، نامی از محل ملاقات وجود ندارد و این عجیب می‌نماید! عبدالله بن عمر سه شبانه‌روز برای ملاقات با امام (ع) و منصرف‌کردن ایشان از رفتن به عراق، شتابان در حرکت بوده است. او به کدام سو رفته که فقط بعد از سه شب توانسته خود را به دیدار امام (ع) برساند؟!

ابن‌سعد نیز از ملاقات عبدالله بن عمر و عبدالله بن عیاش با امام (ع) در بازگشت از انجام عمره در «أبواء» سخن گفته است (ابن‌سعد، بی‌تا ب: ۵۷)؛ بر پایه این گزارش، آنان از مقصد امام (ع) پرسیده‌اند و آن حضرت از حرکت به سوی عراق و شیعانانش با آن دو سخن گفته، و آن دو نیز ایشان را به نرفتن توصیه کرده و از رفتن بر حذر داشته‌اند. پیدا است که این گزارش مربوط به زمانی است که آن حضرت از مکه خارج شده و قصد رفتن به کوفه را داشته است. پذیرش گزارش ابن‌سعد بدان معنا است که مسیر حرکت امام (ع) به عراق با مسیر عبدالله بن عمر و عبدالله بن عیاش، که عازم مدینه بوده‌اند، یکی بوده و تقریباً هم‌زمان با یکدیگر از مکه خارج شده‌اند! حال آنکه أبواء، منزلی میان مدینه و مکه است و در مسیر کوفه قرار نداشته تا کاروان حسینی از آنجا عبور کند.

ممکن است گفته شود مواجهه و دیدار آن دو با امام (ع) در أبواء مربوط به زمانی است که آن حضرت از مدینه به سمت مکه می‌رفته و آنها نیز پس از انجام عمره در راه بازگشت به مدینه بوده‌اند. هرچند بیان این احتمال بخشی از مشکل گزارش را برطرف می‌کند، اما بخش دیگر اشکال همچنان به قوت خود باقی است. شکی نیست که حرکت

امام (ع) به سوی مکه پیش از رسیدن نامه‌های کوفیان بوده است، حال آنکه آن دو از مقصد آن حضرت پرسیده‌اند و ایشان پاسخ داده است که در حال رفتن به عراق و به نزد شیعیانش است.

## ۵. دیدار با ابوواقد لیثی

ابوواقد می‌گوید: «خبر خارج شدن حسین (ع) به من رسید. در مَکَل به او رسیدیم. پس به خدا سوگندش دادم تا خارج نشود؛ چراکه قیام او بیجا بود و فقط خود را به کشتن می‌داد. پس او گفت: بر نمی‌گردم» (همان).

مشکل این خبر، همان اشکال وارد بر دیدار عبدالله بن عمر و عبدالله بن عیاش با امام (ع) در ابواء است. اگرچه در متن گزارش اشاره نشده که خبر حرکت امام (ع) به سوی عراق در مکه به ابوواقد رسیده یا در مدینه، اما «مَکَل» نه منزلی از منازل مکه تا کوفه، که میان مدینه و بدر، قرار دارد. اگر ابوواقد به هنگام خروج امام (ع) در مکه بوده باشد، خیلی زود از خروج قافله حسینی آگاه شده و می‌توانسته در نزدیک‌ترین منازل اطراف مکه، به دیدار امام (ع) برسد و با ایشان سخن بگوید؛ اما اگر او در مدینه بوده و در آنجا از خروج امام (ع) مطلع شده باشد باید توجه داشت که کمترین زمان برای رساندن خبر حرکت امام (ع) از مکه به مدینه یا بالعکس سه روز است؛ چنان‌که پیش از غزوه اُحُد نیز خبر آماده‌شدن مشرکان برای حمله به مدینه را عباس بن عبدالمطلب از طریق مردی از بنی‌غفار به رسول‌الله (ص) رسانید (واقعی، ۱۴۰۹: ۲۰۳/۱-۲۰۴). این بدان معنا است که با نگاه خوش‌بینانه، ابوواقد، سه روز پس از خروج امام (ع) از مکه، از حرکت ایشان مطلع شده است. بنابراین، حتی اگر راه کوفه از مدینه نیز می‌گذشت و ابوواقد در مدینه می‌بود، باید چند روزی صبر کند تا قافله حسینی از مکه به مدینه برسد و آنگاه در مَکَل به ملاقات امام (ع) برود! حال آنکه مَکَل ارتباطی با منازل مکه تا عراق ندارد.

برای توجیه این گزارش فقط یک فرض وجود دارد و آن اینکه راویان خبر، میان خروج امام (ع) از مدینه با خروج ایشان از مکه خلط کرده‌اند و سخن ابوواقد و ملاقاتش با آن حضرت را که پس از خروج ایشان از مدینه و در نزدیکی آن، یعنی مَکَل، صورت گرفته به‌اشتباه درباره خروج ایشان از مکه گفته‌اند که البته اشکالات چنین

سخنی پوشیده نیست. اشکال اساسی این توجیه آن است که امام (ع) شبانه و تا حدودی مخفیانه از مدینه خارج شدند و کسی از این موضوع آگاه نبود. بنابراین، ابوواقد نمی‌توانسته است آن حضرت را در مَلک ملاقات کند. از طرفی، آیه‌ای که امام (ع) به هنگام ترک مدینه زمزمه می‌فرمود نشان می‌دهد که آن حضرت در آن موقعیت تاریخی، نه برای قیام مُسلحانه، که برای رهایی از خطرهای احتمالی و کسب امنیت، مدینه را به سوی مکه ترک کرد. از این رو توجیه یادشده مناسب نیست.

## ۶. دیدار با زُهَیر بن قَین بَجَلِی

به گفته دینوری، این ملاقات و پیوستن زهیر به کاروان حسینی، در منزل «زَرُود» بوده است (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۴۶). او زمانی به امام (ع) ملحق شد که خبر شهادت مُسلم بن عقیل هنوز به آن حضرت نرسیده بود و برای همین، وضعیت زَرُود، تفاوتی با اوضاع منازل پیشین نداشت. این بدان معنا است که نه‌تنها خطری کاروان حسینی را تهدید نمی‌کرد، بلکه بنا بر ظاهر امر، کوفه و مردم آن، مهیای استقبال از امام (ع) بوده‌اند. با این حال، طلاق همسر از سوی زهیر و سخنان وی به همراهانش به هنگام جدانشدن از آنها (همان؛ طبری، ۱۳۸۷: ۵/۳۹۶؛ بلاذری، ۱۳۹۷: ۳/۱۶۷؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲/۷۲) خبر از امنیت ناپایدار و به‌سرعت شکننده می‌دهد که اطلاع امام (ع) از شهادت مُسلم و هانی در همین منزل نیز شاهی بر این مطلب است.

ممکن است گفته شود چون به جز دینوری هیچ یک از مورخان مکان پیوستن زهیر به امام (ع) را مشخص نکرده‌اند، شاید اضافه‌شدن وی به یاران آن حضرت در منازل بعد از زَرُود، یعنی پس از رسیدن خبر شهادت مُسلم و نابسامانی اوضاع کوفه، بوده باشد. بر اساس این احتمال، زهیر زمانی همسرش را طلاق داد و با همراهانش از شهادت و پیوستن به امام (ع) سخن گفت که ورق برگشته بود. بررسی‌ها نشان می‌دهد احتمال یادشده پذیرفتنی نیست. زیرا همه مورخان، گزارش پیوستن زهیر به امام (ع) را پیش از خبر آگاهی آن حضرت از شهادت سفیرش در کوفه نقل کرده‌اند.

چنین اجماعی در میان مورخانی که پیوستن زهیر به امام (ع) و مطلع‌شدن ایشان از شهادت مُسلم بن عقیل را از طریق ابومخنف روایت کرده‌اند، نشان از آن دارد که در گزارش اصلی و ابتدایی ابومخنف نیز ترتیب حوادث به همین شکل بوده است. نباید از

این نکته غافل شد که توصیه امام (ع) به یارانش در شب عاشورا، درباره استفاده آنان از تاریکی شب، برای ترک کربلا و نجات جان خود (طبری، ۱۳۸۷: ۴۱۹/۵) به روشنی بیانگر آن است که یاری‌خواستن ایشان از افرادی مانند زهیر و عبیدالله بن حُر جُعی (همان: ۴۰۷)، برای هدایت آنها و به اقتضای مقام امامت آن حضرت صورت گرفت و پیوستن یا نپیوستن این دو نفر به کاروان حسینی، اثری در دفع خطرها و تغییر نتیجه نبرد نداشته است. از نظرگاه این تحقیق، ابهام جدی موجود در ماجرای پیوستن زهیر به امام (ع) چگونگی هم‌منزل‌شدن دو قافله با یکدیگر است! اگر سخن منابع درباره اینکه زهیر از حج برمی‌گشته پذیرفته شود، این پرسش مهم خودنمایی می‌کند که اگر زهیر پس از پایان اعمال حج و در همان آخرین روز مناسک و بدون هیچ‌گونه معطلی از مکه خارج شده و به طرف کوفه حرکت کرده باشد، چگونه توانسته است خود را به امام (ع) برساند؟! او و همراهانش دست‌کم پنج روز پس از کاروان حسینی شهر مکه را ترک کرده‌اند. با این اوصاف چگونه در زرود با امام (ع) هم‌منزل شدند؟!

طبق گزارش ابومخنف از مردی فزّاری، قافله زهیر پیش از زرود نیز کاروان حسینی را دیده ولی سعی کرده است با امام (ع) هم‌منزل نشود (همان: ۳۹۶)؛ این بدان معنا است که دیدار زهیر با امام (ع) می‌توانسته است در منازل پیش از زرود نیز اتفاق بیفتد. به گفته دینوری، امام (ع) با شتاب به سمت عراق در حرکت بود (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۴۵). این همان خواسته مُسلم بن عقیل از ایشان بود و فرزدق نیز در بیرون مکه از علت عجله و سرعت بالای امام (ع) پرسیده بود (طبری، ۱۳۸۷: ۳۸۶/۵). حال چگونه زهیر پس از پایان مراسم حج از چند منزل پیش از زرود با کاروان حسینی هم‌مسیر شده است؟

ممکن است گفته شود همان‌گونه که دو مرد اسدی، خود را به امام (ع) رساندند (نک: همان: ۳۹۷) زهیر نیز توانسته است به ایشان برسد. چنین پاسخی قانع‌کننده نیست. زیرا بنا به گفته آن دو مرد اسدی، آنها پس از انجام دادن حج، هیچ همی جز رساندن خود به کاروان حسینی و ملحق شدن به امام (ع) نداشته‌اند. آن‌گونه که آن دو گفته‌اند به‌شتاب شترها را می‌رانده‌اند تا بتوانند خود را به امام (ع) برسانند که در نهایت توانسته‌اند در زرود به ایشان برسند. رسیدن آن دو مرد با آن سرعت بالا پذیرفتنی است، اما چگونه می‌توان پذیرفت زهیر که او نیز همراه خانواده و نزدیکانش در قالب کاروان حرکت می‌کرده بتواند چندین منزل زودتر از آن دو مرد اسدی یا دست‌کم هم‌زمان با آن

دو نفر به امام (ع) برسد و در زرود با ایشان هم‌منزل شود؟! حال آنکه شواهد و قرائن حکایت از آن دارند که پیوستن زهیر به امام (ع)، پیش از رسیدن دو مرد اسدی به کاروان حسینی است! بعید نیست که زهیر اصلاً در مراسم حج نبوده و حتی شاید پیش از امام (ع) از مکه خارج شده باشد و در واقع این کاروان حسینی بوده که به دلیل شتاب خود، به قافله زهیر رسیده و در برخی منازل یکدیگر را مشاهده کرده و بالأخره در زرود با یکدیگر هم‌منزل شده باشند.

البته احتمال دیگر آن است که زهیر با سرعت هرچه تمام‌تر برای رسیدن به کوفه عجله داشته که قافله‌اش توانسته به کاروان امام (ع) برسد. بلاذری می‌گوید: «زهیر شتابان از مکه باز می‌گشت» (بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۶۷/۳). هرچند در گزارش طبری و بلاذری سخنی از بازگشت زهیر از حج نیست، اما بسیار بعید می‌نماید که او حج نکرده باشد. افزون بر آنکه، دینوری و ابن‌اثیر بدین مطلب تصریح کرده‌اند. با آنکه ابن‌اثیر به این نکته که مسیر آنها را به هم رساند تصریح کرده، اما در عین حال می‌گوید: «زهیر از مکه همراه حسین (ع) بود» (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۴۲/۴)! زهیر چگونه می‌توانسته هم همراه امام باشد و هم در مراسم حج حضور داشته باشد! عجیب‌تر آنکه، طبق عبارت دینوری زهیر پیش از امام (ع) به زرود رسیده و در آنجا اُتراق کرده است (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۴۶)! حتی اگر تعبیر بلاذری پذیرفته شود، چگونه زهیر و همراهانش می‌توانسته‌اند به اندازه دو مرد اسدی، بلکه بیشتر از آن دو، سرعت داشته باشند! به‌علاوه، چرایی عجله زهیر در عبارت بلاذری نامعلوم است و ابهام این گزارش به حال خود باقی است.

### نتیجه

در این نوشته کوشیدیم با برشمردن نمونه حوادثی از رخدادهای حادثه عاشورا، نقش و اهمیت شناخت «مکان حادثه» و «زمان حادثه» در بررسی‌های تاریخی را نشان دهیم و سهم و اهمیت این دو مؤلفه را در پذیرش نظریات کلی و تحلیلی مرتبط با عاشورا روشن کنیم. بررسی پیشینه و سند خطبه‌الموت نشان می‌دهد اصل خطبه از منابع متقدم زیدی وارد آثار شیعی شده و سپس سید بن طاووس آن را در الملهوف نقل کرده است. با آنکه کهن‌ترین منبع زیدی موجود، خطبه را در ردیف حوادث شب عاشورا نقل کرده، اما در الملهوف، زمان و مکان بیان آن، شب خروج سیدالشهداء (ع)

از مکه، یعنی شب هشتم ذی‌الحجه سال ۶۰ هـ.ق. گفته شده است. محتوای خطبه در کنار بسترشناسی زمانی و مکانی ایراد آن نشان از آن دارد که خطبه نه در مکه و شب ترک آن شهر، که در فاصله رسیدن خیر شهادت مُسلم بن عقیل تا پیش از ورود به صحرای نینوا ایراد شده و نمی‌توان زمان و مکان دقیقی برای آن تعیین کرد.

حدیث یا روایت مشیت هم، که فقط در *المهوف* و البته در برخی نسخه‌های آن دیده می‌شود، با حضور محمد بن حنفیه در مدینه به هنگام خروج امام (ع) از مکه در تعارض است. افزون بر آنکه، محتوای این خبر با خبر معتبر ابو مخنف و سخن امام (ع) به عبدالله بن جعفر پس از خروج از مکه و ملاقات با او که رسول خدا (ص) را در خواب دیده و دستوری خصوصی و ناگفتنی از ایشان دریافت کرده‌اند منافات دارد. دو نوع گزارش از ملاقات عبدالله بن مطیع با امام (ع) در منابع نقل شده که برخی مورخان از دو ملاقات، یکی در مسیر مدینه به مکه و یکی در راه مکه تا کوفه سخن گفته‌اند، و بعضی دیگر فقط به یکی از دو ملاقات اشاره کرده‌اند. دقت در گزارش‌ها بیانگر آن است که بر فرض قبول اصل دو ملاقات، سخنان ابن‌مطیع در راه کوفه، در گزارش برخی مورخان به ملاقات در راه مکه سرایت یافته است.

در دیدار ابوواقد لثی با امام (ع) نیز که مکان آن مَلَل گفته شده تأمل جدی هست. زیرا «مَلَل» در نزدیکی مدینه است نه در راه کوفه. چگونه می‌توان پذیرفت که ابوواقد و امام (ع) در حالی که عازم کوفه بوده است، در آن محل از قیام و خروج سخن گفته باشند!

دیدار عبدالله بن عمر و عبدالله بن عیاش با امام (ع) در أبواء نیز، که بعضی منابع از آن خبر داده‌اند، پذیرفتنی نیست. زیرا طبق خبر، امام (ع) به ایشان فرمود در حال رفتن به عراق و نزد شیعیانش است، حال آنکه أبواء در میانه راه مکه و مدینه است نه در راه کوفه. گزارش پیوستن زهیر بن قین به کاروان حسینی در منزل «زَرُود» با توجه به حضور او در مراسم حج و خروج دیرتر وی نسبت به امام (ع)، از مکه و حرکت شتابان آن حضرت به سمت عراق، ابهام دارد.

## منابع

- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.
- ابن اعثم، احمد بن اعثم (۱۴۱۱). *الفتوح*، بیروت: دار الاضواء.
- ابن سعد، محمد بن سعد (بی تا الف). *الطبقات الکبری*، بیروت: دار صادر.
- ابن سعد، محمد بن سعد (بی تا ب). *ترجمة الامام الحسین (ع)*، محقق: عبدالعزیز طباطبائی، بی جا: الهدف للاعلام والنشر.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۲۵). *الملهوف علی قتلی الطفوف*، تحقیق: فارس تبریزیان، تهران: أسوه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (بی تا). *البدایة والنهایه*، بیروت: دار الفکر.
- ابن نما حلی، جعفر بن محمد (۱۴۰۶). *مُثیر الاحزان*، قم: مؤسسه الامام المهدي (عج).
- إربلی، علی بن عیسی (۱۴۲۱). *کشف الغمة فی معرفة الأئمة (ع)*، تحقیق: احمد حسینی، قم: رضی.
- اصفهانى، علی بن حسین (بی تا). *مقاتل الطالبین*، بیروت: دار المعرفة.
- آبی، ابو سعد منصور بن حسین (بی تا). *نثر الدر*، تحقیق: محمد علی قرنه، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۹۷). *أنساب الاشراف*، تحقیق: محمد باقر محمودی، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ج ۳.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷). *انساب الاشراف*، بیروت: دار الفکر.
- جعفر بن احمد (۱۳۹۵). *تیسیر المطالب فی أمالی الامام أبی طالب*، بیروت: اعلمی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۲). «روش ابن حزم در نقد اخبار تاریخی»، در: *حوزه و پژوهش*، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۵-۵۶.
- حسینی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۳). *المصابیح*، صنعاء: مؤسسه الامام زید بن علی (ع).
- حسینی، عبدالله (۱۳۸۶). *معرفی و نقد منابع عاشورا*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حلوانی، حسین بن محمد (۱۴۰۸). *نزہة الناظر و تنبیه الخاطر*، قم: مدرسه الامام المهدي (عج).
- خوارزمی، موفق بن احمد (۱۳۸۱). *مقتل الحسین (ع)*، تصحیح: سماوی، قم: انوار الهدی.
- داداش نژاد، منصور (۱۳۸۲). «ریشه یابی لغزش های زمانی در متون تاریخی»، در: *حوزه و پژوهش*، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۹۱-۱۱۰.
- دینوری، ابوحنیفه (۱۳۶۸). *الاخبار الطوال*، قم: منشورات الشریف الرضی.
- ری شهری، محمد (۱۳۸۸). *دانش نامه امام حسین (ع)*، قم: دار الحدیث.
- صادقی، مصطفی (۱۳۹۴). «گزارشی از دست نویس های کتاب لهوف»، در: *صحیفه اهل بیت (ع)*، س ۱، ش ۲، ص ۳۰۵-۳۱۶.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الامم والملوک*، بیروت: دار التراث.
- کلبرگ، اتان (۱۳۷۱). *کتابخانه سید بن طاووس*، ترجمه: علی قرائی و رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.



- گروهی از تاریخ‌پژوهان (۱۳۹۳). تاریخ قیام و مقتل جامع سیدالشهداء (ع)، قم: مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی.
- مُحلی، حمید بن احمد (۱۴۲۳). الحدائق الوردیة فی مناقب ائمة الزیدیة، صنعاء: مكتبة بدر.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹). مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق: أسعد داغر، قم: دار الهجرة.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۲۶). اثبات الوصیة للامام علی بن ابی طالب (ع)، قم: انصاریان.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳). الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق و نشر: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، قم: کنگره شیخ مفید.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶). رجال نجاشی، تحقیق: موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹). المغازی، تحقیق: مارسدن جونز، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- یعقوبی، احمد بن واضح (بی تا). تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر.



## منصب بابیت امامان در ترازی نقد

بررسی محتوایشناسانه با توجه به کتاب رازداران حریم اهل بیت (ع)

نعمت‌الله صفری فروشانی\*

### چکیده

دیدگاهی وجود دارد مبنی بر اینکه منصبی کلیدی با عنوان بابیت ائمه (ع) در عصر حضور و غیبت صغرا وجود داشته و افرادی به عنوان ابواب معرفی می‌شدند. هرچند از عصر غیبت صغرا تعدادی از مؤلفان امامی و نصیری فهرستی از باب‌های معصومان مطرح کرده‌اند، اما بهترین و جامع‌ترین تبیین نظریه باب‌ها از دیدگاه امامیه را، در عصر حاضر، جواد سلیمانی در کتاب *رازداران حریم اهل بیت (ع)* به دست داده است. حال آنکه این نظریه نیاز به نقد استنادی و محتوایی دارد که در این تحقیق تمرکز بر نقد محتوایی است. به این ترتیب به این پرسش پاسخ داده می‌شود که: نظریه باب‌های امامان از لحاظ محتوایی با توجه به نظریه‌ای که سلیمانی تبیین کرده از چه میزان اعتبار برخوردار است؟ اهمیت پرداختن به این مسئله از آن رو است که نظریه بابیت پیامدهایی در نظام اعتقادی امامیه دارد و می‌تواند تحولی در آن ایجاد کند. این مقاله با دو رویکرد کلامی و تاریخی به نظریه بابیت می‌پردازد و از روش‌های کلامی، تاریخی و رجالی استفاده می‌کند. در انتها به این نتیجه می‌رسد که بابیت جایگاهی در اعتقادات امامیه ندارد و بررسی‌های تاریخی نیز آن را تأیید نمی‌کند.

کلیدواژه‌ها: ابواب ائمه، منصب بابیت، شبکه و کالت، بررسی محتوایی، رازداران حریم اهل بیت (ع).

## طرح مسئله

منصب باب‌های اهل بیت (ع) منصبی است که از آغاز غیبت کبرا تا کنون تعدادی از مؤلفان شیعه از آن باورمندانه یاد کرده‌اند. در ابتدای سخن باید توجه داشت که باور به این آموزه مختص به فرقه یا گروه خاصی از شیعیان نیست. به این منصب در منابع اسماعیلیه توجه شده است (نک: لويس، ۱۳۷۵: ۱۲/۱-۱۳، ذیل «باب ۲»)، همچنان که نصیریه نیز قائل به این آموزه بوده‌اند (نک: خصیبي، ۲۰۰۷: ۳۳۷-۳۹۱؛ برای مطالعه درباره نصیریه نک: المنصف بن عبدالجليل، ۲۰۰۴؛ عثمان، ۱۹۹۴؛ احمد هاشم عباس، ۱۴۲۱). ناگفته نماند در برهه‌ای از زمان که به دوران شکل‌گیری و دوره‌های ابتدایی فرقه نصیریه مربوط است شناخته‌شده‌ترین وجه تمایز این فرقه را از شیعیان امامی باید اعتقاد آنها به این آموزه بدانیم. بر حسب روایات، اولین مسئله‌ای که باعث شد امامان (ع)، شیعیان را از پیروی بنیان‌گذار این فرقه، یعنی محمد بن نصیر، منع کنند ادعای دروغین او مبنی بر باییت امامان (ع) بود (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۵۲۰؛ المنصف بن عبد الجليل، ۲۰۰۴: ۹۸-۹۹).

البته باید به این مسئله نیز توجه شود که در همان دوران طیف‌های دیگری از شیعیان غالی و حتی اندکی بعد از آن شخصیت‌هایی از شیعیان امامی نیز به این منصب قائل بوده‌اند، اما وجه تمایز این طیف‌ها از یکدیگر اعتقاد نصیریه به باییت محمد بن نصیر بود که گروه‌های دیگر شیعی به آن باور نداشتند. این آموزه در دوره‌های دیگر نیز توجه برخی از مؤلفان امامی‌مذهب را جلب کرد (نک: ابن ابی الثلج (منسوب)، ۱۴۱۰: ۱۴۵-۱۵۱؛ خصیبي، ۲۰۰۷: ۳۳۷-۳۹۱؛ ابن‌همام اسکافی (منسوب)، ۱۴۲۲: ۴۲، ۵۸، ۶۲، ۶۴، ۶۷، ۷۰، ۷۳، ۷۶، ۸۰، ۸۳، ۸۶؛ طبری (منسوب)، ۱۴۱۳: ۱۶۳، ۱۸۱، ۱۹۳، ۲۱۷، ۲۴۶، ۳۰۸، ۳۵۹، ۳۹۷، ۴۱۱، ۴۲۵؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۸/۴، ۷۷، ۱۷۶، ۲۱۱، ۲۸۰، ۳۲۵، ۳۶۸، ۳۸۰، ۴۰۲، ۴۲۳؛ کفعمی، ۱۴۰۵: ۵۲۲-۵۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۳/۴۴، ۱۳۴؛ ۳۳۱/۴۵؛ ۴۶؛ ۱۳۳/۱۶؛ ۳۴۵؛ ۳۵۰/۴۷؛ ۳۵۰/۵۰، ۱۱۷، ۲۱۶، ۲۳۸، ۳۱۰) اما بی‌تردید مهم‌ترین نقشی که طرح ادعای منصب باییت در دوره‌های متأخر ایفا کرد و جریانی فکری به وجود آورد که بعد از آن به جریان سیاسی و شورشی نیز بدل شد مطرح‌کردن این ادعا از سوی بابیه بود (برای مطالعه درباره بابیه نک: سجادی، ۱۳۸۱: ۳۳/۱۱-۳۷؛ ذیل «بابیه»؛ حسینی طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۱/۱-۱۹، ذیل «باب، سید علی محمد شیرازی»).

هرچند بررسی چند و چون مطرح‌شدن این ادعا از سوی بابیه و واکنشی که از جانب عالمان شیعه به دنبال داشت در این تحقیق مد نظر نیست اما این یادکرد مختصر

از این جهت اهمیت داشت که بگوییم اگر آموزه باییت منشأی از جانب امامان (ع) داشته باشد می‌توان نزاع بابیه با مخالفان آنها را در خصوص ادعای باییت در حد نزاع بر سر مصادیق کاهش داد. زیرا ادعاهای علی محمد باب (متوفای ۱۲۶۶ ه.ق.) در سال‌های اولیه در این مسئله منحصر بود که وی باب امام عصر (ع) است (نک: المنصف بن عبدالجلیل، ۲۰۰۴: ۳۷۶-۳۷۷؛ حسینی طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۱/۱).

نکته دیگر اینکه، در عصر حاضر درباره منصب باییت و مفهوم و جایگاه آن مباحثی مطرح شده و تلاش‌هایی در نظام‌مندکردن آن صورت گرفته است. از این‌رو در این تحقیق با توجه به نظریه‌های مطرح شده به این پرسش پاسخ می‌دهیم که: محتوای ادعاهای مطرح شده درباره باب‌ها چه اعتباری دارد؟

### پیشینه تحقیق

در موضوع باب‌های امامان (ع) در عصر حاضر تاکنون تحقیق‌هایی صورت گرفته است. علاوه بر مدخل دائرةالمعارف‌ها و برخی آثار دیگر که در تدوین این مقاله نیز از آن بهره برده‌ایم، جامع‌ترین اثری که در موضوع باب‌های امامان (ع) تا کنون تألیف شده کتاب *رازداران حریم اهل بیت (ع)* اثر جواد سلیمانی است که در واقع پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد وی بوده است. سلیمانی با بررسی اقوال مؤلفان شیعه در جهت اثبات این آموزه تلاش کرده و با کاوشی که در جوانب مختلف آن انجام داده نظریه باب‌ها را تبیین کرده است. با استنادکردن کتاب *هدایة الکبری*، که منبعی نصیری و متعلق به قرن پنجم است (نک: صفری فروشانی، ۱۳۸۴ الف: ۱۵-۴۶) باید گفت سلیمانی در این اثر خویش در بین امامیه کاری جامع، بدیع، و منحصر به فرد انجام داده است.<sup>۱</sup>

این موضوع از دو جهت در خور بررسی است: ارزیابی منبع شناختی، و ارزیابی محتوایی. مراد از ارزیابی محتوایی سنجش موضوع در دست مطالعه با مجموعه شواهد و قرآینی است که در منابع امامی آمده است. نگارنده ارزیابی منبع شناختی را در موضعی دیگر به انجام رسانده و به این نتیجه رسیده است که این آموزه از هیچ منبع و مأخذی که به یکی از امامان شیعه مربوط باشد به دست نیامده است. در تمام منابع موجود فقط به روایاتی در کتاب *هدایة الکبری* اثر حسین بن حمدان خصیبی و یک روایت در *رجال* کشی، که نه اصل منصب باییت بلکه باب‌بودن سلمان فارسی برای امام

علی (ع) را مطرح می‌کند، دست یافتیم. اما بررسی‌های رجالی نشان داد هیچ روایت صحیح‌السندی درباره اصل منصب باییت یا باییت یک تن از افرادی که به عنوان باب‌های امامان (ع) مطرح می‌شوند وجود ندارد. بنابراین، اصل و اساس این آموزه را نمی‌توان به امامان شیعه (ع) نسبت داد.<sup>۲</sup> با توجه به اینکه رویکرد این مقاله نقد محتوایی نظریه باب‌ها بر اساس تبیینی است که سلیمانی در کتاب مذکور مطرح کرده ابتدا لازم است نظری اجمالی به آن داشته باشیم.

### نظریه باب‌ها

نظریه باب‌های امامان منصبی را مطرح می‌کند که تعدادی از اصحاب امامان (ع) از آن برخوردار بوده‌اند. گفته می‌شود همه امامان (ع) دارای باب بوده‌اند و برخورداران از این منصب شخصیت‌های ممتازی از اصحاب امامان (ع) بودند که وظایف مهمی نیز بر عهده داشتند. با این حال این منصب ناشناخته مانده و مسائل مربوط به آن روشن نشده است. اما باورمندان به آن معتقدند می‌توان بر اساس آثار به‌جامانده از تألیفات برخی از مؤلفان شیعه به این امور دست یافت. سلیمانی نوع مطالعه خود را مطالعه تاریخی می‌داند و چنان‌که خود می‌گوید در این اثر خویش به کشف زوایای پنهان تاریخ اهل بیت (ع) همت گمارده است (سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۵-۱۶).

وی معتقد است مخفی‌کاری امامان (ع) برای حفظ جان باب‌ها و جلوگیری از سوءاستفاده‌های عناصر جاه‌طلب عامل ناشناخته‌ماندن ابواب و منزلتشان شده است. اما برخی از رجالیان، مورخان و محدثان تاریخ اسلام، همچون ابن شهر آشوب (متوفای ۵۸۸ ه.ق.) این افراد را شناسایی و اسامی آنها را گزارش کرده‌اند (همان: ۱۹). سلیمانی به اطلاق لفظ «باب» در روایات به ائمه (ع) و خصوصاً امام علی (ع) اشاره کرده و با توجه به اینکه کفعمی (متوفای ۹۰۵ ه.ق.) در کنار معرفی امام علی (ع) به عنوان باب پیامبر (ص) اشخاصی را باب سایر معصومان معرفی کرده است می‌گوید اطلاق لفظ «باب» بر گروهی از اصحاب خاص ائمه (ع) مفهومی همچون باییت امام علی (ع) برای پیامبر (ص) دارد (همان: ۴۰).

به این ترتیب وی تبیین تعریف اصطلاحی باب‌های اهل بیت (ع) را منوط به روشن شدن مفهوم باب‌بودن امام علی (ع) برای پیامبر (ص) می‌داند (همان: ۴۱). با

بررسی روایات به این نتیجه می‌رسد که عنصر اساسی و مقوم مفهوم باب برخورداری از اسرار و علوم خاص الاهی است که در هدایت بشر به آنها احتیاج است. پس امام علی (ع) از آن جهت باب‌الله خوانده می‌شود که از علوم الاهی برخوردار است و مردم با رهنمودهای او می‌توانند در جوار حضرت حق بار یابند و به خدا نزدیک شوند (همان: ۴۳). دیگر اینکه آن حضرت در حقیقت در سایه پیوند با منبع فیض علوم آسمانی، سرچشمه هدایت مخلوقات به سوی خداوند بوده و پیروی از او مایه مغفرت، سعادت، رستگاری، نجات از گمراهی و در نهایت دخول در جنت است (همان: ۴۴).

با این بیان است که سلیمانی چنین نتیجه می‌گیرد که باب عبارت است از خاص‌الخواص اصحاب امام که از اسرار و علوم خاص امام زمان خویش در قلمرو مسائل سیاسی، اجتماعی و معرفتی آگاهی داشته است. آنها بیش از دیگران به امامان (ع) قرابت روحانی داشتند و از رازدارترین یاران اهل بیت (ع) به شمار می‌آمدند. باب‌ها جریان‌ها و رویکردهای سیاسی و اجتماعی حاکم بر عصر خود را می‌شناختند و از راهبردهای اهل بیت (ع) برای نشر، گسترش و بقای مکتب تشیع در عصر و زمان خویش آگاه بودند. همچنین، باب‌ها به ساحت قدس معارف الاهی و غیبی اهل بیت (ع) راه یافته بودند (همان: ۴۴-۴۵).

به نظر سلیمانی، با به‌دست‌آوردن ویژگی‌های باب‌ها می‌توان امتیازشان را در مقایسه با سایر اصحاب کشف کرد و به شرایط لازم برای احراز این مقام و منزلت پی برد. وی متذکر می‌شود مراد از ویژگی باب‌ها صفات مشترک آنها است اما «از آنجا که تاریخ زندگی برخی باب‌ها به‌درستی ضبط نشده و یا شرایط ویژه زمانه چنین اجازه‌ای به اهل بیت (ع) نمی‌داد که آنان را به طور کامل معرفی کنند برخی از ابعاد شخصیتی آنان به‌درستی برای ما منعکس نشده است» (همان: ۱۱۳).

وی ویژگی‌های باب‌ها را چنین می‌داند:

۱. پیوند و ارتباط نزدیک با اهل بیت (ع) (همان: ۱۱۳-۱۲۰).
۲. بهره‌مندی از علوم اهل بیت (ع)؛ وی در توضیح این مسئله می‌گوید علم امامان (ع) به «ما کان، ما یکون و ما هو کائن» گسترده‌گی دارد (همان: ۱۲۰) و باب‌ها به حوزه مقدس علوم اهل بیت (ع) راه یافته و از برخی از این علوم بهره‌مند بودند (همان: ۱۲۰-۱۲۲). البته باب‌ها بسیاری از این علوم را از اهل بیت (ع) فرا گرفته بودند (همان: ۱۲۵) اما

راه الهام قلبی هم بر باب‌ها باز بود (همان: ۱۲۶). برخی نیز همچون سلمان محدث بودند. یعنی ملکی از جانب خدا مأمور بود با آنان سخن بگوید (همان: ۱۲۶).

۳. خرق عادت؛ باب‌ها در پرتو بهره‌مندی از برخی علوم اهل بیت (ع) و در پرتو تأییدات خداوند توان انجام‌دادن برخی از امور خارق‌العاده را داشتند (همان: ۱۲۷).

۴. وثاقت و رازداری؛ باب‌ها اسرار فراوانی از مسائل معرفتی، سیاسی و اجتماعی در سینه داشتند (همان: ۱۲۹).

۵. استقامت و ایمان کم‌نظیر؛ باب‌ها به اهل بیت (ع) ایمانی راسخ داشتند و بر سر پیمانی که با آنها بسته بودند تا پای جان ایستادگی می‌کردند (همان: ۱۳۱).

از دیدگاه سلیمانی، هر گاه در باب‌بودن شخصی تردید وجود داشته باشد با تطبیق این ویژگی‌ها بر او می‌توان به باب‌بودن یا نبودن آن شخص پی برد. او در واقع با همین سنجه ادعاهای مطرح‌شده درباره بابیت افراد را در جای‌جای کتاب خویش بررسی کرده است (همان: ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۴ و ...). سلیمانی سپس به تبیین کارکرد باب‌ها می‌پردازد و اموری را به عنوان کارکردهای اجتماعی آنها نام می‌برد:

۱. حفظ اسرار اهل بیت (ع) که این اسرار سه دسته است: معرفتی، سیاسی - اجتماعی، و اقتصادی (همان: ۱۳۵-۱۳۹).

۲. رتق و فتق امور مالی و اجتماعی که در این امور باب‌ها کارکرد وکیل تام‌الاختیار را داشتند (همان: ۱۳۹-۱۴۰).

۳. فعالیت و مبارزه علیه حکام جور؛ یکی از کارکردهای مهم باب‌ها کارکردهای مبارزاتی علیه منویات نظام حاکم و غاصب زمانشان به شمار می‌آید (همان: ۱۴۱).

۴. مقابله با انحرافات دینی و عقیدتی با این بیان که باب‌ها با انحرافات فرهنگی، اخلاقی و اعتقادی مقابله می‌کردند (همان: ۱۴۴-۱۴۷).

به نظر سلیمانی، هر یک از معصومان دارای باب بوده‌اند. بنابراین، علاوه بر امامان، پیامبر (ص) و حضرت زهرا (ع) نیز دارای باب بوده‌اند. البته در نگاه او هر امامی الزاماً یک باب نداشته، بلکه چه‌بسا بیش از یک باب داشته است (نک: همان: ۶۷-۷۰). وی پس از ارزیابی اسامی باب‌ها در منابع مختلف، شخصیت‌های نظام بابیت مد نظر خویش را مطرح می‌کند که عبارت‌اند از:



۱. امام علی (ع) باب پیامبر (ص) (همان: ۱۵۰)؛
۲. سلمان فارسی باب امام علی (ع) (همان: ۱۵۷)؛
۳. رشید هجری باب امام حسن و امام حسین (ع)، یا باب امام حسین (ع) بنا بر اختلاف اقوال (همان: ۱۸۰-۱۸۱)؛
۴. میثم تمار باب امام حسن (ع) (همان: ۱۸۴-۱۸۵)؛
۵. یحیی بنام طویل باب امام سجاد (ع) (همان: ۱۹۱)؛
۶. ابوخلالد کابلی باب امام سجاد (ع) (همان: ۱۹۶)؛
۷. جابر جعفی باب امام باقر (ع) (همان: ۱۹۷-۱۹۸)؛
۸. مفضل بن عمر باب امام صادق (ع) و بنا بر قولی باب امام کاظم (ع) (همان: ۲۰۶)؛
۹. عثمان بن سعید باب امام هادی، امام عسکری و امام عصر (ع)، یا باب امام هادی و امام عسکری (ع)، یا باب امام هادی (ع)، یا باب امام عصر (ع) بنا بر اختلاف اقوال (همان: ۲۱۴)؛
۱۰. محمد بن عثمان باب امام دوازدهم (ع) (همان: ۲۲۰)؛
۱۱. حسین بن روح باب امام دوازدهم (ع) (همان: ۲۲۷-۲۲۸)؛
۱۲. علی بن محمد سمیری باب امام دوازدهم (ع) (همان: ۲۳۴-۲۳۵).  
نیز فضه را باب حضرت زهرا (ع) می‌داند (همان: ۷۹).  
وی برای امام رضا و امام جواد (ع) بایی معرفی نکرده است (نک: همان: ۹۳-۱۰۱).

## ارزیابی محتوایی

چنان‌که پیش‌تر متذکر شدیم، در این مقاله فقط به نقد محتوایی می‌پردازیم و نقد استنادی را به مقاله یادشده ارجاع می‌دهیم. نقد محتوایی یکی از روش‌های اعتبارسنجی در علوم مختلف اسلامی، خصوصاً در علم حدیث، است. به این معنا که عالمان حدیث محتوای عرضه‌شده در احادیث را با سنجه‌های دینی مانند قرآن، سنت (به معنای اعم)، کلام، ضرورت شیعی و ...، و سنجه‌های غیردینی مانند عقل، علم، تاریخ و ... ارزیابی می‌کنند و با این نوع از بررسی، درباره صحت یا بطلان محتوای روایات حکم می‌دهند. این نوع از ارزیابی سابقه‌ای دیرینه در بین شیعیان دارد و احادیثی از امامان (ع) نیز بر لزوم به‌کارگیری بخشی از این سنجه‌ها مانند عرضه بر قرآن و سنت (نک: کلینی، ۱۴۰۷:

۶۹/۱-۷۲) دلالت دارد. در حقیقت، عالمان حدیث بر این نوع ارزیابی به منظور جلوگیری از خلط شدن روایات جعلی با احادیث امامان (ع) تأکید داشته و به آن عمل می‌کرده‌اند (نک: حسینی و حمادی، ۱۳۹۳: ۲۷-۵۱).

قبل از ورود به ارزیابی محتوایی نظریه باب‌ها، ذکر این نکته ضروری است که تبیین سلیمانی از نظریه باب‌ها نوعی دوگانگی دارد. از طرفی، وی مطالعه خود را مطالعه‌ای تاریخی می‌داند که با بررسی گزارش‌های تاریخی و بر مبنای داده‌های منابع به نظام بابت مد نظر خویش با گستره‌ای که از مفهوم، ویژگی‌ها و کارکردهای باب‌ها مطرح کرده، دست یافته است (سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۵-۱۶)، اما از طرف دیگر اموری چند باعث می‌شود نظام بابت مد نظر وی را در حد و اندازه آموزه‌های مهم کلامی امامیه بدانیم.

اول اینکه هرچند سلیمانی متذکر جایگاه این نظریه در آموزه‌های اعتقادی و کلامی شیعه نشده اما نظریه‌ای که مطرح کرده به خودی خود در حد یک آموزه کلامی مهم شیعی قرار دارد. این نظریه نظام و سلسله‌ای از شخصیت‌ها را در کنار امامان (ع) ایجاد می‌کند که دارای ویژگی‌ها و کارکردهای مشترکی با امامان (ع) بوده‌اند (از جمله بهره‌مندی از علوم خاص امامان (ع) (نک: همان: ۱۲۰-۱۲۶) و خرق عادت (نک: همان: ۱۲۶-۱۲۹)) که برخوردار از آنها از این ویژگی‌ها مانند امامان برای هدایت انسان‌ها بوده است (نک: همان: ۴۰-۴۵) و این ویژگی‌ها و مفاهیم از مجموعه روایاتی به دست می‌آید که جایگاه بابت امام علی (ع) را برای پیامبر (ص) روشن کرده است. بنابراین، ویژگی‌های آموزه‌های کلامی شیعی را دارد.

لازم است به این مسئله نیز توجه شود که نظریه باب‌ها با این ویژگی‌ها و اوصاف، نمونه‌ای مشابه در تاریخ دارد و آن نظامی است که در کتاب *هدایة الکبری* اثر خصیبی ترسیم شده است (نک: خصیبی، ۲۰۰۷: ۳۳۷-۳۹۱). این گونه از ویژگی‌ها و اوصاف را در *هدایة الکبری* نیز می‌توان دید، با این تفاوت که در آن کتاب بر این مسئله تصریح شده است که بابت آموزه‌ای اعتقادی است و اهمیت شناخت این جایگاه و مصداق‌های آن تا اندازه شناخت امام است و شناختن باب‌های اهل بیت (ع) مانند شناختن امام موجب گمراهی و پذیرفته‌نشدن اعمال است (همان: ۳۸۵).

مسئله دومی که باعث می‌شود نظام بابت را در حد و اندازه آموزه‌های اعتقادی مهم شیعه قابل مطرح شدن بدانیم پیامدهایی است که چنین نظریه‌ای در نظام اعتقادی شیعه

به دنبال خواهد داشت. با توجه به آنچه گفته شد و ویژگی‌های مشترکی که باب‌ها با امامان (ع) داشتند و از آنچه امامان (ع) برای هدایت انسان‌ها برخوردار بودند باب‌ها نیز به واسطه امامان و حتی گاه بدون واسطه امامان (ع) برخوردار بودند (نک: سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۲۶) باید باب‌ها را امامانی در ابعاد کوچک‌تر و به بیان دیگر تالی تلو امامان دانست؛ و لذا باید انتظار داشت همچنان که در زمان حضور امامان و فعالیت باب‌ها، شیعیان در مواقعی که دسترسی به امام وجود نداشته می‌توانستند به باب‌ها مراجعه، و امور مربوط به امامان را از آنها درخواست و دریافت کنند و به این وسیله از مراجعه نزد امام بی‌نیاز شوند، در زمان‌های متأخر نیز این مسئله جریان داشته باشد. به هر ترتیب، با توضیحاتی که داده شد، نمی‌توان انتظار داشت این نظام جایگاهی در اعتقادات امامیه نداشته باشد. لذا لازم است این نظریه با دو رویکرد کلامی و تاریخی بررسی شود.

## ۱. بررسی کلامی

### ۱.۱. آموزه اعتقادی باییت

بررسی کلامی آموزه باییت مهم‌ترین بحث بررسی محتوایی است. زیرا این آموزه نظام کلامی امامت را متحول می‌کند و جایگاهی را در کنار امامان شیعه ایجاد می‌کند که در صورت پذیرش آن باید دیدگاه شیعه راجع به امامان (ع) را توسعه داد و پذیرفت که در صورت دسترسی نداشتن به امامان (ع) باب‌ها مانند جانشینان امامان (ع) محسوب خواهند شد. مسئله‌ای که باید در این بررسی مد نظر قرار گیرد این است که: جایگاه این آموزه در کلام شیعه چیست؟ برای پاسخ به این پرسش در مرحله اول باید به منابع کلامی امامیه مراجعه کرد. با توجه به پیوندی که این مسئله با بحث امامت دارد باید انتظار داشت بحث از باب‌ها به عنوان یکی از فروع مسائل امامت یا به عنوان دنباله‌ای برای مبحث امامت در منابع کلامی شیعه بحث و بررسی شود. نصیریه اولین باورمندان به نظام باب‌ها هستند که برای آن نظامی را مشخص کرده‌اند و جایگاه و ویژگی‌های باب‌ها را نیز تبیین کرده‌اند. پیوند و قرابت نظام باب‌ها با امامان (ع) در دیدگاه نصیریه باعث شد خصیبه کتاب *هدایة الکبری* را، که به زندگی امامان اختصاص دارد، با فصلی اختصاصی درباره باب‌ها به پایان برساند (نک: خصیبه، ۲۰۰۷: ۳۳۷-۳۹۱).

در خور توجه است که فصل مربوط به باب‌ها از کتاب *هدایة الکبری* به عللی همچون ناهماهنگی این بخش (باب پانزدهم کتاب) با برخی از آموزه‌های امامی مانند اهمیت دادن به شخصیت‌های غالی همچون ابوالخطاب و گنجاندن آنها در نظام بابت به عنوان یکی از مهم‌ترین ابواب، در برخی از چاپ‌های این کتاب محذوف بود.<sup>۳</sup> در هر حال سابقه تبیین آموزه بابت در نظام اعتقادی باورمندان به آن به قرن چهارم باز می‌گردد.

دیگر نکته در خور توجه آنکه کلام امامیه در قرن‌های سوم، چهارم و پنجم به دست شخصیت‌هایی چون ابن‌قبة رازی (متوفای پیش از ۳۱۷ ه.ق.)، کلینی (متوفای ۳۲۹ ه.ق.)، صدوق (متوفای ۳۸۱ ه.ق.)، مفید (متوفای ۴۱۳ ه.ق.)، سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ ه.ق.)، شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ه.ق.) و ... تبیین و تشریح شده است (برای مطالعه در این باره نک: جبرئیلی، ۱۳۸۹؛ جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۵؛ مجله *نقد و نظر*، ۱۳۹۱، ش ۶۵، ۶۶ و ۶۷) که البته هر کدام از آنها با رویکردهای خاص خود به مباحث کلامی (اعم از نص‌گرایی و عقل‌گرایی) و با تألیفات مختلفی که انجام داده‌اند نقشی در سامان‌دادن به اعتقادات امامیه ایفا کرده‌اند.

در تألیفات کلامی این دوره‌ها می‌توان آثاری را یافت که مختص بحث امامت است؛ از جمله کتاب *الافصاح فی الامامة* اثر شیخ مفید، *الشافی فی الامامة* اثر سید مرتضی و *تلخیص الشافی* اثر شیخ طوسی. اما در هیچ کدام از آنها بحثی درباره باب‌ها مطرح نشده است. همچنان که دیگر منابع کلامی این دوران‌ها نیز وضعیتی مشابه دارند و بحثی در این خصوص مطرح نکرده‌اند. فقط در کتاب *اوائیل المقالات* شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ ه.ق.) در عباراتی کوتاه درباره ظهور معجزات به دست افراد خاصی که منصوب (از طرف امامان) هستند و سفرا و ابواب چنین آمده است: «این مسئله جایز است و مانعی از جهت عقل و سنت و کتاب ندارد. و این مذهب جماعتی از مشایخ امامیه و ابن‌اشعید معتزلی و اصحاب حدیث از صالحان و ابرار است که بنی‌نویخت از امامیه و ... آن را ممنوع می‌دانند» (مفید، ۱۴۱۴: ۶۹).

باید توجه داشت که در این عبارات توضیحی درباره اینکه مراد از سفرا و باب‌ها چیست به میان نیامده است، اما اگر هم شیخ مفید را بتوان بر اساس این عبارات از باورمندان به باب‌ها دانست باید گفت وی نیز منصب بابت و مصادیق آن را تشریح

نمی‌کند. بنابراین، این پرسش همچنان باقی می‌ماند که: چگونه می‌توان به وجود نظامی بلندپایه در اعتقادات شیعی اعتقاد داشت اما در کتاب‌ها و رساله‌های کلامی از آن سخنی به میان نیاورد؟

افزون بر کتاب‌های کلامی، که در قرون سوم و چهارم و پنجم تألیف شده، باید گفت بر پایه جست‌وجویی که صورت گرفت اساساً در هیچ منبع کلامی از امامیه بحثی درباره آموزه باییت مطرح نشده است، جز آنکه در کتاب *روضه‌التسلیم* می‌توان در چند سطر مطالبی درباره باب امام یا حجت اعظم و ... یافت که توضیحات مختصری درباره این جایگاه مطرح کرده است. در این کتاب گفته شده که باب باطن همان حجت اعظم است که از مردمان نزدیک به امام است و این افراد بی‌آنکه به تعلیم جسمانی محتاج باشند علم دارند و این علم را از فیض انوار دریافت می‌کنند (طوسی (منسوب)، ۱۳۶۳: ۱۲۲-۱۲۵). برخی این کتاب را نوشته نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۲ ه.ق.) می‌دانند و برخی نیز انتساب آن را به وی مردود می‌دانند. همچنان که گروهی معتقدند این اثر منسوب به حسن صباح است (برای مطالعه در این باره نک.: ملک‌مکان، ۱۳۸۰: ۹۴-۱۲۰). در هر حال این مسئله در خور توجه است که کتاب *روضه‌التسلیم* بر پایه مشرب «اسماعیلیه» نوشته شده است (امین، ۱۴۲۵: ۵۴؛ معصومی همدانی، ۱۳۹۱: ۱۴۸). در مجموع، می‌توان گفت مطرح‌نشدن بحث از باب‌ها در منابع کلامی امامیه نشان از آن دارد که در نظر مؤلفان امامی، آموزه باب‌ها در زمره مباحث اعتقادی امامی نیست.

## ۱. ۲. پیوند با باییت امام علی (ع)

روایات متعددی در دست است که در آنها از امام علی (ع) به عنوان باب یاد می‌شود (نک.: سلیم بن قیس (منسوب)، ۱۴۰۵: ۱۴۰۵/۲-۸۵۸-۸۶۰؛ امام حسن عسکری (ع) (منسوب)، ۱۴۰۹: ۱۳، ۱۶۹، ۲۲۸، ۲۵۹؛ برقی، ۱۳۷۱: ۸۹/۱). سلیمانی معتقد است چون برخی کتب تراجم، مناقب و تاریخ اهل بیت (ع) همچنان که امام علی (ع) را باب پیامبر می‌دانند اشخاصی را نیز باب سایر معصومان معرفی کرده‌اند، باب‌بودن سایر مصداق‌های باییت برای امامان (ع) مفهومی مانند باب‌بودن امام علی (ع) برای پیامبر (ص) دارد. از همین رو آنچه در روایات درباره باب‌بودن امام علی (ع) آمده را به دیگر مصداق‌های باییت تسری می‌دهد (سلیمانی، ۱۳۸۶: ۴۰-۴۵).

استناد سلیمانی به برخی کتب تراجم، مناقب و تاریخ اهل بیت (ع) در واقع به جدولی برمی گردد که کفعمی (متوفای ۹۰۵ ه.ق.) در المصباح عرضه کرده (نک: کفعمی، ۱۴۰۵: ۵۲۲-۵۲۳) و مامقانی (متوفای ۱۳۵۱ ه.ق.) نیز همان جدول را از او اخذ کرده است (نک: مامقانی، بی تا: ۱۹۰/۱). کفعمی در جدول مذکور اطلاعاتی از معصومان (ع) به اختصار از جمله نام، محل ولادت، پدر، مادر، سال ولادت و ... آورده و در نهایت باب آن معصوم را ذکر کرده است. مامقانی هنگام نقل این جدول می گوید تمام محتوای این جدول را تأیید نمی کند (نک: همان: ۱۹۰). در هر حال، دانسته نیست چگونه ممکن است این ویژگی ها و مراتب عالی را که در روایات متعدد برای امام علی (ع) نقل شده با چنین استحضاناتی به دیگران نسبت داد.

اگر در این روایات دقت کنیم روشن می شود که چنین مسئله ای امکان پذیر نیست. البته بررسی این روایات و دلالت هایی که دارند در این مقاله مد نظر نیست، اما ارتباط نداشتن این روایات با بابت اشخاص دیگر برای امامان (ع) نیاز به توضیح دارد؛ و آن اینکه در روایات متعدد از امام علی (ع) به صورت های مختلف با عنوان «باب» یاد شده است. گاه از آن حضرت با عنوان «باب الله» (نک: صدوق، ۱۳۷۸: ۶/۲) یاد می شود و گاه «باب مدینه علم پیامبر» (نک: قمی، ۱۴۰۴: ۶۸/۱)، «مدینه حکمت پیامبر» (ابن عقده، ۱۴۲۴: ۴۳-۴۴؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۲۵-۱۲۶)، «باب هدایت» (برقی، ۱۳۷۱: ۸۹/۱) و ... البته روایات متعدد دیگری نیز مانند این ویژگی ها را برای سایر امامان (ع) متذکر شده اند و گفته اند همان گونه که امام علی (ع) از این ویژگی ها برخوردار بوده است امامان (ع) نیز آن ویژگی ها را داشته اند (صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۸/۱).

جالب توجه است که سلیمانی به این دسته از روایات متعددی که امامان (ع) را در باب بودن امام علی (ع) همسان آن حضرت می دانند توجه نکرده است. اگر باب بودن امام علی (ع) بر پایه این روایات مطرح می شود، با وجود روایات متعددی که دیگر امامان (ع) را نیز باب معرفی کرده اند، نباید امامان دیگر را هم باب دانست؟ حال آنکه باورمندان به بابت، جز امام علی (ع) هیچ یک از امامان (ع) را باب نمی دانند و در نظام بابت خود متذکر آنها نمی شوند.

مسئله در خور توجه دیگر اینکه، در مجموع روایاتی که امام علی (ع) در آن به عنوان «باب» معرفی شده، فقط در سه روایت از آن حضرت با عنوان باب پیامبر (ص)

یاد شده است؛ روایات دیگر عموماً قید «مدینه علم» و «مدینه حکمت» و مانند آن یا «باب الله» دارد. اما دو روایت از سه روایت مذکور نیز با توجه به سلسله سندشان به جریان‌های غالی و جاعل منتسب‌اند. در سند یکی از آنها (نک: صدوق، ۱۳۷۶: ۳۸-۳۹) افرادی نظیر سهل بن زیاد آدمی قرار دارند که نجاشی (متوفای ۴۵۰ ه.ق.) او را ضعیف و غیرثقه در حدیث خوانده و شهادت احمد بن محمد بن عیسی به غالی بودن و کذب در حدیث او را گزارش می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۵). نیز عبیدالله بن دهقان در سند این حدیث است که تضعیف شده است (همان: ۲۳۲)؛ و دیگری را (نک: همان: ۲۰۳) فقط محمد بن فرات از امام باقر (ع) نقل کرده که البته خود فردی کذاب و شراب‌خوار و مدعی باییت بود (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۵۴-۵۵۵).

در هر حال، به نظر می‌رسد اساساً روایاتی که باب‌بودن امام علی (ع) را مطرح می‌کنند با نظام باییت ادعایی مذکور بیگانه‌اند؛ خصوصاً که در این روایات چنین تأکیدی نیز وجود دارد که امت مسلمان برای بهره‌مندی از هدایت الهی، علم و حکمت پیامبر (ص)، روی آوردن به خدا و ... راهی جز امامان (ع) ندارند (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۴۴، ۱۶۹-۱۹۷) و از این رو این نوع باییت را که در روایات آمده مرتبط با جایگاه امامت امامان (ع) می‌دانیم.

### ۱.۳. بهره‌مندی از علم خاص

بر اساس نظریه باب‌ها، ابواب ائمه (ع) از علوم خاصی برخوردار بوده‌اند. مراد از این علمی که باب‌ها از طریق امامان (ع) به دست می‌آوردند یا اینکه با الهام قلبی و مانند آن کسب می‌کردند از سنخ علمی نیست که دیگران نیز بتوانند به دست آورند. سلیمانی معتقد است عناوین علمی که باب‌ها از آن برخوردار بودند عبارت‌اند از: علم منایا، بلایا و فصل الخطاب<sup>۴</sup> (سلیمانی، ۱۳۸۶: ۵۶)؛ و برخورداری باب‌ها از علم خاص جزء ویژگی‌های مشترک بین باب‌ها است (همان: ۱۱۳) و بهره‌مندی باب‌ها از این ویژگی‌ها به گونه‌ای است که هر گاه در باب‌بودن شخصی تردید داشته باشیم می‌توان با تطبیق این ویژگی‌ها بر او بر باب‌بودن یا نبودن آن شخص حکم کرد (همان: ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۴ و ...). با وجود این، وی معتقد است چون تاریخ زندگی برخی از باب‌ها درست ضبط نشده یا وضعیت ویژه زمانه چنین اجازه‌ای به

اهل بیت (ع) نمی‌داد که آنان را به طور کامل معرفی کنند برخی از ابعاد شخصیتی آنان به درستی برای ما منعکس نشده است (همان: ۱۱۳).

به این ترتیب با مراجعه به نظام بابیت مد نظر سلیمانی درمی‌یابیم که او درباره همه مصداق‌های باب‌های مد نظر خویش نتوانسته است این ویژگی را اثبات کند، بلکه از مجموع ۱۳ شخصیتی که به عنوان باب‌های معصومان معرفی می‌کند درباره امام علی (ع) (همان: ۱۵۴-۱۵۵)، سلمان (همان: ۱۶۰-۱۶۷)، رشید (همان: ۱۸۲-۱۸۳)، میثم (همان: ۱۸۷-۱۸۹) و جابر (همان: ۲۰۰-۲۰۲) بهره‌مندی از چنین علومی را متذکر شده و درباره دیگران از آن سخنی به میان نیاورده است. علاوه بر تناقضی که در این گفتار هویدا است مسئله مهمی که سلیمانی آن را در نظر نداشته این است که بر پایه ظواهر آیات قرآن مانند آیه: «و ما تدری نفس بأی أرض تموت» (لقمان: ۳۴) خداوند بهره‌مندی انسان‌ها از چنین علومی را انکار کرده است؛ و اگر درباره امامان (ع) بهره‌مندی از چنین ویژگی‌ای مطرح می‌شود در واقع مسئله‌ای خلاف ظاهر قرآن است که در نهایت باید به مصداق یقینی آن اکتفا کرد. انتساب ویژگی‌هایی که مخصوص مرتبطان مستقیم با خداوند است به دیگران، زحمت فراوانی می‌طلبد که بر پایه چند روایت ضعیفی که سلیمانی به آن توجه داشته (نک: سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۲۲-۱۲۵) نمی‌توان آن را اثبات کرد.

اشکال دیگر نویسنده کتاب *رازداران حریم اهل بیت (ع)* این است که بررسی و نقد چنین روایات ضعیفی را مد نظر نداشته و آنها را به راحتی پذیرفته است. البته بررسی این روایات مبثتی است گسترده که از هدف این مقاله به دور است. اما به عنوان نمونه‌ای از روایات ضعیف می‌توان به این مسئله اشاره کرد که سلیمانی در مقام ذکر مثال‌هایی از برخورداری باب‌ها از علوم اهل بیت (ع) به روایتی اشاره می‌کند که در آن چنین آمده که رشید هجری علم منایا و بلایا را از امام علی (ع) دریافت کرد (همان: ۱۲۵). چنان‌که سلیمانی نیز متذکر شده، این روایت در *رجال کشی* (طوسی، ۱۴۰۹: ۷۵-۷۶) و کتاب *الاختصاص* (مفید (منسوب)، ۱۴۱۳: ۷۷-۷۸) نقل شده است. درباره کتاب کشی باید گفت در سند این روایت شخصیتی چون محمد بن عبدالله بن مهران قرار دارد که نجاشی او را غالی، کذاب، فاسدالمذهب والحديث و مشهور به این امور توصیف کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۰)؛ همچنان که در این سند شخصیت‌هایی چون علی بن محمد



بن عبدالله الحنطاط، وهیب بن حفص و ابوحیان بجلی قرار دارند که هیچ یک شناخته شده نیستند.

اما همین روایت در کتاب *الاختصاص* با سندی نقل شده که به جای محمد بن عبدالله بن مهران در آن نام محمد بن ابی القاسم ذکر شده است و چندین عبارت نیز تغییر یافته و نام‌های مذکور به صورت علی بن محمد بن عبدالله الخیاط و ابوحسان العجلی آمده است. علاوه بر مجهول‌بودن راویان باید گفت پژوهش‌ها نشان می‌دهد انتساب این کتاب به شیخ مفید منتفی است (نک: شبیری، ۱۳۷۰ الف: ۶۸-۸۱؛ همو، ۱۳۷۰ ب: ۱۵۰-۱۷۳) و مؤلف کتاب ناشناخته بوده و وثاقتش نامعلوم است (شبیری، ۱۳۷۰ ب: ۱۷۳). بنابراین، این‌گونه روایات ضعیف را در مقام معارض با اصولی چون آیه فوق نمی‌دانیم.

#### ۱. ۴. خرق عادت

ویژگی دیگری که درباره باب‌ها نزد باورمندان به آن مد نظر قرار گرفته خرق عادت است. سلیمانی نیز بر این ویژگی تأکید دارد و به عنوان اوصاف مشترک باب‌ها از آن یاد می‌کند (نک: سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۲۶-۱۲۹). با این حال، وی در وصف حال باب‌های مد نظر خویش، جز امام علی (ع)، فقط برای سلمان، میثم، رشید، جابر، محمد بن عثمان و علی بن محمد سمري (نک: همان: ۱۲۸-۱۲۹، ۱۷۰-۱۷۲، ۱۸۳-۱۸۴، ۱۸۸، ۲۰۲-۲۰۳، ۲۲۵-۲۲۷) چنین مسئله‌ای را یادآور شده است. سلیمانی در یادکرد از خرق عادت باب‌ها گاه مسائلی همچون خبر از زمان مرگ و میر را نیز متذکر شده است (نک: همان: ۱۲۸، ۱۸۷-۱۸۹، ۲۰۲-۲۰۳، ۲۲۶) که مشخص نیست چرا آن را با ویژگی دیگر باب‌ها از نظر وی، یعنی علم منایا، متفاوت ذکر کرده است. در هر حال، با توجه به اینکه سلیمانی درباره اکثر باب‌های مد نظرش برخوردار از آنها از خرق عادت را متذکر نشده مشخص نیست چرا این ویژگی را از اوصاف مشترک باب‌ها می‌داند و حتی با این سنجه، باب‌بودن یا نبودن افراد را بررسی می‌کند (همان: ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۸۱).

گذشته از این، خرق عادت، امری غیرعادی است که انتساب آن به اشخاص مختلف از جمله شخصیت‌هایی چون باب‌ها مؤونه فراوانی می‌طلبد. اما سلیمانی بر پایه روایات ضعیف به چنین ویژگی‌ای پای بند شده و به صرف آنکه برخی از شخصیت‌های مد نظر او در روایاتی به چنین ویژگی‌ای توصیف شده‌اند آن را به عنوان ویژگی مشترک همه

باب‌ها ذکر کرده است. در هر حال، با توجه به اینکه بررسی روایات مبحث گسترده‌ای است، فقط به یک نمونه از استناد به روایات ضعیف در این زمینه اشاره می‌کنیم. وی در مقام ذکر برخی از خرق عادت‌های باب‌های مد نظرش به این مسئله اشاره می‌کند که جابر گاهی مرگ و میر افراد را پیش‌بینی می‌کرد (همان: ۱۲۸، ۲۰۳). او این روایت را از رجال کشی نقل می‌کند. اگر در سند این روایت دقت کنیم (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۱۹۵) درمی‌یابیم که راوی آن شخصیتی ضعیف به نام عمرو بن شمر (نک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۸۷) است و این روایت به امامی منتهی نمی‌شود.

## ۲. بررسی تاریخی

### ۲. ۱. آثار برجای مانده از نظام باییت در تاریخ

واضح است که نظام باییت مانند هر پدیده تاریخی باید آثاری در تاریخ بر جای گذاشته باشد. سلیمانی معتقد است باییت از عصر امام علی (ع) در تاریخ و فرهنگ شیعه به چشم می‌خورد که تا پایان غیبت صغرا ادامه داشته و هر یک از معصومان بایی داشته‌اند. بررسی آثار تاریخی نقش باب‌ها می‌تواند در حل مسئله راه‌گشا باشد. ناگفته نماند که مراد از «تاریخ» در «بررسی تاریخی» معنای اعم آن است، یعنی هر آنچه بتواند ما را به کشف نزدیک کند، که روایات و منابع درون‌مذهبی شیعه را نیز شامل می‌شود. سلیمانی که نوع مطالعه خود را مطالعه تاریخی می‌داند ذکر عنوان «باب» برای برخی افراد نزدیک به امامان (ع) در منابع شیعی را دلیل بر وجود منصب باییت قلمداد می‌کند (سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۹-۲۰)، حال آنکه قدیمی‌ترین منابعی که اسامی باب‌ها را ذکر کرده‌اند مربوط به قرن چهارم است (نک: ابن ابی الثلج (منسوب)، ۱۴۱۰: ۱۴۵-۱۵۱؛ خصیبی، ۲۰۰۷: ۳۳۷-۳۹۱؛ ابن‌همام اسکافی (منسوب)، ۱۴۲۲: ۴۲، ۵۸، ۶۲، ۶۴، ۶۷، ۷۰، ۷۳، ۷۶، ۸۰، ۸۳، ۸۶) و به منابع معدودی منحصرند و بسیاری از منابع شیعی از ذکر چنین اموری خالی است. در هر حال، ذکر اسامی باب‌ها در برخی منابع معدود در این زمینه راه‌گشا نیست و باید با توجه به نظامی که برای باب‌ها ترسیم می‌شود، در تاریخ، آثار برخوردار باب‌ها از چنان نظام و ویژگی‌هایی را جست‌وجو کرد؛ آثاری همچون مراجع شیعیان و اصحاب امامان به باب‌های ادعاشده برای حل مسائل مختلف، یا انتصاب آنها از جانب امامان یا توصیف شخصیتی به عنوان باب و ...

این در حالی است که با مراجعه به تاریخ و روایات درمی‌یابیم در نظام باییتی که سلیمانی یا دیگران ثبت و ضبط کرده‌اند فقط درباره وکلای چهارگانه عصر غیبت چنین آثاری یافت می‌شود؛ به این معنا که درباره آنها گزارش‌های متنوع و متعددی از انتصاب این شخصیت‌ها از جانب امامان (ع)، مراجعه اصحاب امامان و شیعیان به ایشان در مواقع مختلف، اعلام جانشینی آنها و ... در منابع ثبت شده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۳-۳۹۶؛ برای مطالعه بیشتر نک.: حسین، ۱۳۸۵: ۱۴۱-۲۱۵) و جز در خصوص این چهار شخصیت، در خصوص هیچ یک از مصداق‌های باییت چنین مسئله‌ای یافت نمی‌شود. بنابراین، این پرسش مطرح می‌شود که: آیا این چهار شخصیت باب‌های امامان (ع) بوده‌اند یا اینکه منصب وکالت داشته‌اند؟ البته باید توجه داشت، چنان‌که سلیمانی متذکر شده، بین منصب باییت و وکالت تفاوت است (نک.: سلیمانی، ۱۳۸۶: ۵۳-۶۱). در هر حال، حتی در صورت اثبات باییت این چهار شخصیت، باز هم نسبت به شخصیت‌های ماقبل آنها چیزی ثابت نخواهد شد.

منابع گاهی از این شخصیت‌ها با عنوان «وکیل» یاد کرده‌اند و گاهی با عنوان «باب». صدوق (متوفای ۳۸۱ ه.ق.) در *کمال‌الدین* (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۳۲/۲-۴۳۳)، طوسی (متوفای ۴۶۰ ه.ق.) در *الغیبه* (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۶-۳۹۳، ۳۹۴)، راوندی (متوفای ۵۷۳ ه.ق.) در *الخرائج والجرائح* (راوندی، ۱۴۰۹: ۱۱۰۸/۳) و ... از لفظ «وکیل» استفاده کرده‌اند. البته در آنچه درباره این شخصیت‌ها در قالب روایتی از امامان (ع) نقل شده لفظ «وکیل» ذکر شده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۵-۳۵۶) اما در مقابل منابعی نیز وجود دارند که از این شخصیت‌ها با عنوان «باب امام» یاد کرده‌اند.

صدوق در *کمال‌الدین* بخشی از پاسخ‌های ابوسهل نوبختی به شبهات مخالفان را ثبت کرده که در آنها از این شخصیت‌ها به عنوان باب و سبب، که امر و نهی امام را به شیعیان می‌رسانند، یاد شده است (صدوق، ۱۳۹۵: ۹۰/۱، ۹۳). فضل بن حسن طبرسی (متوفای ۵۴۸ ه.ق.) در کتاب *اعلام‌الوری* از افراد متعددی به عنوان سفراء و باب‌های عصر غیبت صغرا نام می‌برد که از جمله آنها چهار شخصیت مد نظر است (طبرسی، ۱۳۹۰: ۴۴۴-۴۴۵). وی همچنین در کتاب *تاج‌الموالید* می‌گوید این چهار تن در دوران غیبت صغرا باب‌ها و سفیرانی بودند که دلیل قاطع بر باییت آنها معجزاتی بود که به دست هر کدام از آنها انجام می‌شد (همو، ۱۴۲۲: ۱۱۱). سخنان مشابهی نیز در کتاب

الاحتجاج احمد بن علی طبرسی (متوفای ۵۸۸ ه.ق.) آمده و افزوده شده که اینها هر کدام با نص صاحب الامر به بابت تعیین می شدند (طبرسی، احمد ابن علی، ۱۴۰۳: ۴۷۸/۲).

این منابع در واقع بدون در نظر داشتن تفاوت میان «منصب بابت» و «منصب وکالت» این عناوین را استفاده کرده اند. اینکه در این منابع سلسله ای از باب ها برای امامان معرفی نمی شود و نیز در برخی از آنها افراد متعددی به عنوان باب های امام در عصر غیبت معرفی می شود از جمله اموری است که بر این مسئله دلالت دارد. در مقابل، نصیری، که به تفاوت منصب وکالت و بابت توجه داشته اند، مراد خود از این تفاوت را روشن کرده و متذکر شده اند که وکالت منصبی در حد رسیدگی به امور مالی بوده است.

خصیبی روایتی را در *هدایة الکبری* گزارش می کند که در ترسیم دیدگاه آنها راجع به بابت و وکالت مهم است. وی می گوید با اعلام وکالت عثمان بن سعید برای امام عسکری (ع) عده ای از شیعیان درباره بابت محمد بن نصیر به تردید افتادند و گمان کردند که ممکن است در خصوص ابن نصیر بدائی حاصل شده باشد، همچنان که پیش تر درباره ابوالخطاب حاصل شده بود.<sup>۵</sup> این نگرانی باعث تجمع شیعیان شد. امام عسکری (ع) در مجلس آنها حاضر شد و این اختلاف را به این شکل حل کرد که محمد بن نصیر همچون سلمان باب است و نیز همچون او مقام وکالت ندارد و تا زمانی که زنده است باب خواهد بود، همچنان که در خصوص ابوالخطاب بدائی حاصل نشده بود و او تا زمان مرگ باب بود (خصیبی، ۲۰۰۷: ۳۹۴-۳۹۵).

در هر حال، به نظر می رسد با توجه به اینکه وکالت چهار وکیل عصر غیبت صغرا، که در واقع سازمانی از وکلا را سرپرستی می کردند، به صورت کلی بین شیعیان پذیرفته شده بود نصیری، برای آنکه خود را در تقابل با شیعیان قرار ندهند و بتوانند به جذب افراد بیشتری از شیعیان امیدوار باشند چنین اندیشیدند که بر تفاوت منصب بابت و وکالت اصرار کنند.

وقتی بین منصب بابت و وکالت تفاوت قائل می شویم باید مرزبندی دقیق آن نیز مشخص شود. مطالعه روشمند آن نیست که بدون روشن شدن این مسئله به بررسی برخی ویژگی ها و کارکردها در شخصیت ها بپردازیم و به معیار مشترکی درباره آنها برسیم و بخواهیم آن را به همه کسانی که باب می دانیم تسری دهیم. درباره بحث مد نظر نیز این مسئله اهمیت دارد که بدانیم ویژگی ها و کارکردهای باب ها و نیز منصب

وکالت چیست. با مشخص شدن این موضوع است که می‌توان درباره آثار تاریخی منصبی که این چهار شخصیت از آن برخوردار بودند داوری کرد.

آنچه مسلم است و جباری (جباری، ۱۳۸۲: ۵۹۹/۲) و سلیمانی (سلیمانی، ۱۳۸۶: ۵۵) نیز با آن موافقاند این است که این چهار شخصیت از منصب وکالت برخوردار بوده‌اند و نیز می‌دانیم که آنها به عنوان سرپرستان وکلا فعالیت داشته‌اند و وکلا را ساماندهی می‌کردند (نک: طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۳-۳۹۶؛ برای مطالعه بیشتر نک: حسین، ۱۳۸۵: ۱۴۱-۲۱۵). اما جباری و سلیمانی معتقدند آنها هم‌زمان از مقام باییت نیز برخوردار بوده‌اند (نک: جباری، ۱۳۸۲: ۴۳۰/۲، ۴۵۰-۴۸۲؛ سلیمانی، ۱۳۸۶: ۵۳-۶۱). آنچه باعث شده به چنین اعتقادی برسند این است که اسامی این چهار شخصیت در منابعی چند مانند *اعلام‌الوری اثر طبرسی*، *مناقب ابن شهر آشوب*، *مصباح کفعمی*، و ... به عنوان باب مطرح شده است (نک: جباری، ۱۳۸۲: ۳۸۱/۱-۳۹؛ سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۹-۲۰).

جالب است که سلیمانی به صرف وجود اسامی این افراد در بین فهرست‌های ابواب چنین نتیجه گرفته است که با مطالعه زندگی باب‌ها می‌توان به کارکردهای ابواب پی برد (سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۳۵)؛ و از همین‌رو است که فعالیت‌های این چهار شخصیت را نیز به عنوان کارکردهای نظام باییت مد نظرش مطرح می‌کند (همان: ۱۳۹-۱۴۱، ۱۴۶-۱۴۷). با این اوصاف، با توجه به اینکه مرزبندی دقیق کارکردهای باب‌ها و وکلا مشخص نشده لازم می‌آید بحث را به گونه‌ای دیگر ادامه دهیم. از آنجایی که سلیمانی ذکر اسامی این شخصیت‌ها در منابعی چند به عنوان باب‌های امامان (ع) را دلیل تاریخی بر منصب باییت این افراد تلقی کرده باید گفت بر این اساس نیز باییت این چهار شخصیت را نمی‌توان ثابت کرد و به دنبال آن نمی‌توان آثار تاریخی کارکردهای آنها را برای باب‌ها اثبات کرد. به این صورت که یکی از منابع ذکر اسامی باب‌ها کتاب *تاریخ منسوب* به ابن ابی الثلج است که چهار شخصیت مد نظر را جزء ابواب ذکر کرده است (ابن ابی الثلج (منسوب)، ۱۴۱۰: ۱۴۹-۱۵۱)، اما در این فهرست شخصیتی چون محمد بن فرات که غالی، کذاب و شارب‌الخمر توصیف شده (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۵۵۴) به عنوان باب امام رضا (ع) ذکر شده است (ابن ابی الثلج (منسوب)، ۱۴۱۰: ۱۴۸)، همچنان که عمر بن فرات غالی (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۶۲) نیز باب امام جواد (ع) قلمداد می‌شود (ابن ابی الثلج (منسوب)، ۱۴۱۰: ۱۴۸).

در کتاب منتخب الانوار، منسوب به محمد بن همام اسکافی (متوفای ۳۳۶ ه.ق.) نیز که اصل آن از بین رفته اما منتخبی از آن در اختیار مجلسی (متوفای ۱۱۱۱ ه.ق.) بوده<sup>۶</sup> نه تنها عمر بن فرات غالی به عنوان باب امام رضا (ع) ذکر شده (ابن همام اسکافی (منسوب)، ۱۴۲۲: ۸۰) عثمان بن سعید نیز باب امام جواد (ع) معرفی شده است (همان: ۸۳). این در حالی است که عثمان بن سعید در یازده سالگی به عنوان خدمتکار وارد منزل امام هادی (ع) شد (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۸۹). از این رو بعید به نظر می‌رسد او بتواند باب امام جواد (ع) باشد. علاوه بر آن، بخش مربوط به زندگی امام عصر (ع) در این کتاب موجود نیست و لذا درباره سه شخصیت دیگر از وکلای چهارگانه در این منبع مطلبی نیامده است.

منبع دیگری که مد نظر سلیمانی بوده کتاب دلائل الامامة منسوب به طبری است (درباره منسوب بودن این اثر به طبری نک.: صفری فروشانی، ۱۳۸۴ ب: ۲۲۳-۲۴۰). در این کتاب نیز محمد بن فرات و عمر بن فرات به عنوان باب‌های امام رضا (ع) و امام جواد (ع) معرفی شده‌اند (طبری (منسوب)، ۱۴۱۳: ۳۵۹، ۳۹۷). به علاوه، این منبع، باب بودن محمد بن نصیر برای امام عسکری (ع) را باطل نمی‌داند، هر چند بابت عثمان بن سعید برای امام عسکری (ع) را صحیح‌تر می‌داند (همان: ۴۲۵).

دیگر منابعی که این چهار شخصیت را به عنوان باب معرفی کرده‌اند از همین نوع اشکالات دارند. در هر حال، با این توضیحات روشن می‌شود که حتی بر پایه اعتقاد جباری و سلیمانی، که به مجرد نقل اسم این چهار شخصیت به عنوان باب در منابعی مانند آنچه ذکرش رفت، قائل به بابت این اشخاص شده‌اند نیز نمی‌توان این چهار شخصیت را باب دانست. چون در آن صورت باید ملتزم به بابت افراد معلوم‌الحالی که ذکرش رفت شویم و اشکالات تاریخی آن را نیز نادیده بگیریم. زیرا دلیلی که بتوان به سبب آن فهرست‌های این منابع را به دلخواه تغییر داد و بخشی از آن را حذف کرد در دست نیست. خصوصاً زمانی که تمام دلیل ما برای باب‌دانستن چهار شخصیت مد نظر ذکر نام آنها در این فهرست‌ها باشد. با این اوصاف، هیچ‌گونه آثاری از نظام بابت در تاریخ و روایات به دست نیامد.

## ۲.۲. آثار تاریخی بابت مصداق‌ها

در بررسی آثار تاریخی نظام بابت دیدیم که اثری از این نظام به معنای سلسله‌ای از

شخصیت‌های نزدیک به امامان (ع) که دارای منصبی مشخص به عنوان باب باشند یافت نشد. اما افزون بر نظام باییت، این‌گونه نیز می‌توان بررسی کرد که: آیا شخصیت‌هایی که به عنوان باب از آنها یاد می‌شود کارکردی با عنوان باب داشته‌اند؟ یا اینکه در تاریخ می‌توان آثاری از بهره‌مندی این شخصیت‌ها از منصب باییت یافت؟ جباری (۱۳۸۲: ۱/ ۲۴۶-۲۵۶) و بیش از او سلیمانی (۱۳۸۶: ۱۳۵-۱۴۷) به اموری به عنوان کارکردهای باب‌ها اشاره کرده است. اما آیا می‌توان کارکردهایی برای این اشخاص به عنوان باب در تاریخ به معنای اعم آن یافت؟ سلیمانی می‌گوید حفظ اسرار اهل بیت (ع) از کارکردهای اجتماعی باب‌ها بوده است. وی می‌کوشد نشان دهد سلمان اسم اعظم می‌دانست (همان: ۱۳۷) و میثم تمار علم‌الوصیة (که مراد از آن را روشن نکرده است) را از امام علی (ع) آموخت (همان: ۱۳۶) و جابر جعفی اسرار فراوانی از امام باقر (ع) آموخته بود (همان: ۱۳۶، ۱۳۷).

به‌علاوه، روایاتی که مد نظر وی بوده و بیان‌کننده این امورند نیاز به بررسی محتوایی و سندی دارد اما او به آن نپرداخته است. باید گفت بر فرض پذیرش اینها ارتباطش با منصب باییت دانسته نیست؛ و در واقع این امور در اثبات وجود منصبی به عنوان باییت راه‌گشا نخواهد بود. همچنان که درباره ده تن دیگر از باب‌های مد نظر سلیمانی چنین مسئله‌ای مطرح نشده است.

وی به عنوان دیگر کارکرد باب‌ها متذکر می‌شود که مفضل بن عمر و چهار وکیل عصر غیبت کارکردی با عنوان رتق و فتق امور مالی و اجتماعی داشته‌اند. اما خود نیز می‌گوید این شخصیت‌ها در این مقام کارکرد وکیل تام‌الاختیار را داشته‌اند (همان: ۱۳۹-۱۴۱). سلیمانی سپس به فعالیت و مبارزه باب‌ها علیه حکام جور به عنوان یکی دیگر از کارکردهای باب‌ها می‌پردازد و به برخی از آنها اشاره می‌کند، از جمله: شهادت میثم تمار به دست عبیدالله بن زیاد؛ رشید هجری و یحیی بنام طویل به دست حجاج بن یوسف؛ تحت تعقیب قرارگرفتن ابوخلد کابلی از سوی حجاج، و نیز محکوم‌شدن جابر جعفی به اعدام (همان: ۱۴۱-۱۴۴)؛ همچنان که تحت عنوان «مقابله با انحرافات دینی و عقیدتی» به عنوان چهارمین کارکرد باب‌ها به مبارزه سلمان با تبعیض نژادی و انحراف مسیر خلافت و نیز مقابله وکلای چهارگانه عصر غیبت با مدعیان باییت و غالیان پرداخته است (همان: ۱۴۴-۱۴۷).

او همچنین در این باره به روایت ضعیفی (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۳۲۷) استناد می‌کند و می‌گوید مفضل بن عمر از سوی امام صادق (ع) مأمور شد در برابر اندیشه‌های غلوآمیز ابوالخطاب پاسخ‌گوی مسائل دینی شیعیان کوفه باشد و پرسش‌های دینی و احکام شرعی شیعیان را بر مبنای فقه جعفری پاسخ دهد (نک: سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۴۶). ضعیف بودن این روایت از آنجا مشخص می‌شود که آن را نصر بن صباح غالی (درباره غالی بودن او نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۳۲۲) با سندی که کشی آن را حذف کرده و به ابن‌ابی عمیر ختم می‌شود نقل کرده است.

در واقع اشکال اساسی وارد بر این بخش از کتاب *رازداران حریم اهل بیت (ع)* آن است که صاحب اثر، بابت این افراد را مسلم دانسته و آنگاه با مطالعه زندگی آنها و به استناد روایاتی که ضعف و قوت آن را بررسی نمی‌کند کارکردهایی برای ابواب برمی‌شمرد که البته در هیچ کدام از آنها همه باب‌های مد نظر وی آن کارکرد را ندارد. لذا ذکر این نوع از کارکردها درباره آثار تاریخی منصب بابت راه‌گشا نیست و دلالتی بر برخورداری این شخصیت‌ها از منصب بابت ندارد. اینکه (بر فرض صحت) برخی از این شخصیت‌ها از علومی که ذکر آن رفت برخوردار باشند یا شخصیت‌هایی از شیعه در زمان بنی‌امیه به دست حاکمان اموی به شهادت برسند یا تحت تعقیب قرار گیرند، یا این مسئله که برخی از این شخصیت‌ها وکیل امامان (ع) بوده‌اند برخورداری آنها از منصب بابت را ثابت نمی‌کند.

### ۳. گونه‌شناسی مصداق‌های بابت

از مطالب مهم این بحث، گونه‌شناسی مصداق‌های بابت است. اهمیت آن در این است که مشخص می‌کند بر حسب ظاهر، جریان‌هایی غالی که به ایجاد منصبی با عنوان بابت علاقه‌مند بودند شخصیت‌هایی را به عنوان باب مطرح کرده و درباره آنها ادعاهایی عجیب و دست‌نیافتنی پیش کشیده‌اند. در تمامی فهرست‌هایی که اشخاصی را به عنوان باب‌های امامان معرفی کرده‌اند غالب مصداق‌هایی که معرفی می‌شود طیفی هستند که درباره آنها و جایگاه و کراماتشان شاهد نوعی تندروی هستیم. نکته مهم آنکه در هیچ کدام از این فهرست‌ها اسامی راویان و اصحاب تأثیرگذار و پرروایت در معارف شیعی یا محل اعتنای جریان‌های مهم شیعی به چشم نمی‌خورد. مثلاً مشخص نیست چرا هیچ یک از اصحاب



اجماع (برای مطالعه درباره اصحاب اجماع نک: انصاری، ۱۳۷۹: ۱۰۴/۹-۱۰۵ ذیل «اصحاب اجماع») مانند زراره، محمد بن مسلم، صفوان بن یحیی، محمد بن ابی عمیر، حسن بن محبوب، بزندی و ... در این فهرست‌ها نیستند. همچنان که دیگر شخصیت‌های تأثیرگذار شیعه مانند هشام بن حکم و هشام بن سالم و ... نیز در این فهرست‌ها جایی ندارند.

در مقابل، شخصیت‌هایی که مصداق‌های بابیت معرفی می‌شوند به گونه‌ای در منابع توصیف می‌شوند که از جایگاه واقعی خود فراتر می‌روند و به صورت خاصی معرفی می‌شوند که دارای کرامات، ویژگی‌ها و بهره‌مندبودن از علوم خاص و غیرعادی باشند. جالب اینکه برخی از شخصیت‌های غالی و نیز جریان‌های خاصی که در منابع نصیرییه روایات بسیاری دارند به اشاعه این‌گونه بزرگ‌نمایی‌ها اشتغال داشته‌اند. مثلاً از یکی از راویان به نام حسن بن خرزاذ (کذا) که نجاشی می‌گوید در آخر عمرش به غلو کشیده شد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴) چنین نقل شده که سلمان اسم اعظم می‌دانست (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۳). در روایت دیگری که از طرق همو روایت شده آمده است که سلمان محدث بود (همان: ۱۲)، حال آنکه در روایت دیگری چنین ذکر می‌شود که از امام صادق (ع) می‌پرسند: «منظور از اینکه در حدیث آمده سلمان محدث بود چیست؟». آن حضرت می‌فرماید: «منظور این است که از جانب امامش محدث بود و از آن تجاوز نمی‌کرد. زیرا غیر از حجت هیچ کس از جانب خدا محدث نیست» (همان: ۱۵).

البته مسئله به همین جا ختم نمی‌شود و در روایتی که آن را جریان نزدیک به نصیرییه (یعنی اسحاق بن محمد بصری که از افراد نزدیک به محمد بن نصیر بود نک: خصیبه، ۲۰۰۷: ۲۵۳) و محمد بن عبدالله بن مهران) نقل کرده‌اند، وقتی از امام صادق (ع) می‌پرسند محدث‌بودن سلمان به چه معنا است در جواب گفته می‌شود: «یعنی ملکی با او سخن می‌گفت» (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۹). درباره اسحاق بن محمد بصری باید توجه داشت که کشی (نیمه اول قرن چهارم) در یادکرد از سلمان و مفضل بن عمر به غالی‌بودن وی تصریح کرده است (همان: ۱۸، ۳۲۲). همچنان که روایات متعددی از او در تأیید باب‌های مد نظر نصیرییه در کتاب *مدایة الکبری* ثبت شده است (نک: خصیبه، ۲۰۰۷: ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۶۴، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۵). در همین کتاب ۸ روایت نیز از طریق محمد بن عبدالله بن مهران در تأیید باب‌های مد نظر نصیرییه نقل شده است (نک: همان: ۳۳۹، ۳۵۰، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۶۵، ۳۷۲، ۳۸۰).

به این مسئله باید این نکته را نیز افزود که این مضمون که «محدث بودن سلمان به این معنا است که ملکی در گوش وی می خواند» در روایت دیگری نیز نقل شده که راویان آن، غیر از محمد بن سنان (نک: ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۹۲، نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۸)، به غالبان منتسب نیستند (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۵-۱۶). در هر حال همه جوانب این روایات نمی تواند صحیح باشد و معلوم است که یک طرف جریان از واقعیت بهره ای ندارد. از دیگر بزرگ‌نمایی‌هایی که غالبان درباره سلمان داشته‌اند روایتی است که در طریق آن افرادی همچون سهل بن زیاد که بنا بر نقل نجاشی ضعیف و غیر قابل اعتماد در حدیث و غالی است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۵) و منخل بن جمیل که غالی و ضعیف توصیف شده (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۸۹) قرار دارند و در آن چنین ماجرای نقل می شود که سلمان در حال پخت غذا بود که دو بار دیگ غذا بر زمین افتاد و واژگون شد اما محتویات آن بر زمین نریخت و وقتی از امام علی (ع) در این باره پرسیدند فرمود این جریان درباره سلمان عجیب نیست. زیرا او باب‌الله در زمین است و هر که او را بشناسد مؤمن است و انکارکننده وی کافر (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۴-۱۵).

نمونه‌هایی از این دست راجع به مصداق‌هایی که باب دانسته شده‌اند بیش از این است. در روایاتی که از طریق محمد بن عبدالله بن مهران نقل شده از خبر دادن امام علی (ع) به رشید هجری درباره نحوه شهادتش و سپس به وقوع پیوستن این جریان و ... سخن رانده شده است (همان: ۷۵-۷۸)، همچنان که از طریق همو روایتی درباره ابو خالد کابلی نقل شده که در آن آمده است وی به نحوی که امام سجاد (ع) به او آموزش داد بیماری را علاج دختری را درمان کرد (همان: ۱۲۱-۱۲۳).

جالب اینکه از دیگر راوی نصیری، یعنی اسحاق بن محمد، نیز درباره جابر جعفی با سندی مختوم به عمرو بن شمر، که در حدیث بسیار ضعیف است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۸۷)، جریانی نقل شده مبنی بر اینکه وقتی گروهی از جابر خواستند آنها را در ساخت مسجد کمک کند وی گفت در ساخت بنایی که مردی از بالای آن می افتد و خواهد مرد کمک نمی کنم؛ و از قضا همان روز بنای ساختمان در حین کار سقوط کرد و جان داد (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۹۵). همچنین، از طریق همو روایات دیگری درباره جابر نقل شده است، از جمله اینکه مردی پیش جابر آمد و جابر به او گفت: «می خواهی امام باقر (ع) را ببینی؟». وقتی پاسخ مثبت شنید چشمان او را دست کشید و وی خود را در مدینه یافت (همان: ۱۹۷).

از بزرگ‌نمایی‌های همین جریان درباره مفضل، که البته از طریق دیگری که بنا بر تصریح کشی همه راویان آن غالی هستند نیز نقل شده (همان: ۳۲۲)، روایتی است که بر مبنای جریانی که در آن نقل می‌شود امام صادق (ع) تأیید کرد که همواره حق با مفضل است، حتی اگر در گردن او صلیب باشد (همان: ۳۲۱-۳۲۲). نیز گویا غالیان متوجه بوده‌اند که با وجود شخصیت‌های برجسته‌ای از شیعه مانند زراره، محمد بن مسلم و دیگران ادعای چنین جایگاه ویژه‌ای برای مفضل بدون مؤونه نخواهد بود؛ خصوصاً که اصحاب امامان (ع)، مفضل را نکوهش می‌کرده‌اند (نک.: همان: ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۵-۳۲۴، برای مطالعه بیشتر درباره مفضل و رویکرد انتقادی به او نک.: هاشمی و دیگران، ۱۳۹۴: ۹۳-۱۱۶). از این رو در روایتی که از نصر بن صباح که غالی بود (نک.: طوسی، ۱۴۰۹: ۳۲۲) به صورت مرفوع از محمد بن سنان نقل شده داستانی ذکر می‌شود که بر مبنای آن چنین فهمیده می‌شود که امام صادق (ع) در ماجرای به زراره، محمد بن مسلم، عبدالله بن بکیر، حجر بن زائده و ... که از همنشینی مفضل با کبوتربازها و شراب‌خوارها شکایت می‌کردند فهماند که این همنشینی ایرادی ندارد. زیرا آنها برای اجرای فرمان‌های امام و تأمین خواسته‌های حضرت آمادگی بیشتری از امثال زراره و دوستانش دارند. این جریان به آنجا ختم می‌شود که مفضل به زراره و دوستانش چنین طعنه می‌زند که خداوند به نماز و روزه زراره و دوستانش احتیاجی ندارد (همان: ۳۲۶-۳۲۷).

آنچه بیان شد نمونه‌هایی بود از بزرگ‌نمایی‌هایی که درباره مصداق‌های بایبیت در رجال کشی نقل شده است. البته منکر آن نیستیم که برخی از این امور از طرق دیگری که انتساب آنها به غالیان به این وضوح نیست نقل شده، اما نکته مهم در این زمینه این است که گروه‌های مختلفی از غالیان، خصوصاً گروه‌هایی که با نصیریه در ارتباط بودند، در این بزرگ‌نمایی سهم مهمی داشته‌اند. احتمالاً این‌گونه بزرگ‌نمایی‌ها، همسو با دیدگاه‌های غالیان و از همه مهم‌تر نصیریه، که در صدد مطرح کردن این اشخاص به عنوان باب بودند، انجام می‌پذیرفته است. آنچه باعث می‌شود این مطلب قوت بیشتری بگیرد این است که از این دست بزرگ‌نمایی‌ها درباره چهار وکیل عصر غیبت که در برخی منابع به عنوان باب مطرح شده‌اند صورت نگرفته است، و آنچه درباره این چهار شخصیت و خصوصاً عثمان بن سعید مطرح می‌شود غالباً مطالبی در توثیق ایشان است (نک.: طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۳-۳۹۶).

در هر حال، مطالبی مانند آنچه درباره دیگر مصداق‌هایی که باب دانسته شده‌اند مطرح شد درباره این چهار شخصیت موجود نیست. به نظر می‌رسد این مسئله از آنجا نشئت می‌گیرد که چهار وکیل عصر غیبت در دیدگاه غالیان و خصوصاً نصیریه رقیبان باییت بوده‌اند. باید توجه داشت نصیریه، که بر باییت محمد بن نصیر تأکید داشتند، با معرفی شدن عثمان بن سعید به عنوان وکیل امام هادی و امام عسکری (ع) دچار مشکل شدند. از این‌رو مسئله جدابودن منصب باییت از منصب وکالت را مطرح کردند و گفتند این چهار شخصیت از منصب وکالت برخوردار بوده‌اند که منصبی در حد رسیدگی به امور مالی بوده است (نک: خصیبه، ۲۰۰۷: ۳۹۲-۳۹۶).

### نتیجه

تنی چند از مؤلفان امامیه بدون در نظر داشتن پیامدهایی که باییت مد نظرشان به دنبال دارد شخصیت‌هایی را به عنوان باب در کتاب‌های خویش ذکر کرده‌اند. همین مسئله در عصر حاضر آثار تاریخی منصب باییت در دیدگاه امامیه تلقی شد و چنین گمان شد که این نام‌ها به جایگاه خاصی در تاریخ امامیه اشاره دارد که می‌توان آن را کشف کرد. سلیمانی وجود منصب باییت را امری مسلم پنداشت و به تبیین نظریه باب‌ها پرداخت. این در حالی بود که به تحولی که نظام باییت در اعتقادات امامیه می‌توانست ایجاد کند توجهی نشده بود. بررسی‌ها نشان داد نظریه باب‌ها بر مطالعه روشمند تاریخی استوار نیست، و بررسی تاریخی وجود چنین منصبی را در شیعیان امامی تأیید نمی‌کند. افزون بر آن، در نظام اعتقادی امامیه منصب باییت نه تنها جایگاهی ندارد، بلکه ویژگی‌ها و کارکردهایی که برای باب‌ها در نظریه باییت مطرح شده با اصولی چون ظواهر قرآن در تضاد است. از این‌رو نظریه باییت اثبات‌شدنی نیست.

### پی‌نوشت‌ها

۱. در سال ۱۳۹۲ جلسه نقد این کتاب با حضور جباری و سلیمانی و نقادی نگارنده در مجتمع آموزش عالی امام خمینی برگزار شد و طرفین دیدگاه‌های خود را مطرح کردند.
۲. مقاله‌ای در این باره در شماره‌ای از فصل‌نامه علمی - پژوهشی تاریخ/سلام منتشر خواهد شد.
۳. در نسخه‌ای که انتشارات البلاغ بیروت (۱۴۱۹) منتشر کرد این بخش محذوف بود، اما نسخه انتشارات دار لأجل المعرفة (۲۰۰۷) بیروت و انتشارات اعلمی (۲۰۱۱) بیروت این بخش را دارد.
۴. علم منایا یعنی آگاهی داشتن از مرگ و میر و کیفیت و مکان مرگ هر شخص؛ علم بلایا یعنی آگاهی داشتن از بلاهایی که افراد یا جوامع به آنها مبتلا می‌شوند و علم فصل الخطاب یعنی قدرت و علم داوری به حق و فیصله دادن بین حق و باطل (نک: سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۲۱).
۵. ابوالخطاب از اصحاب امام صادق (ع) بود (برقی، ۱۳۴۲: ۲۰) که راه غلو در پیش گرفت (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۹۶). او را بنیان‌گذار فرقه غالی خطابیه می‌دانند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۴۲) که ائمه (ع) لعنش کرده‌اند (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۳۰۸-۲۹۰؛ برای مطالعه بیشتر درباره ابوالخطاب نک: انصاری، ۱۳۷۲: ۴۳۶/۵-۴۳۲ ذیل «ابوالخطاب»).
۶. این منتخب بر اساس تک‌نسخه‌ای که از آن باقی مانده با تحقیق علی‌رضا هزار و به همت نشر دلیل ما در قم منتشر شده است.

ضمیمه: دیدگاه مؤلفان شیعه درباره مصادیق باب‌ها

رازداران حریم اهل بیت (ع)	المصباح	المناقب	دلایل الامامة	منتخب الانوار	هدایة الكبرى	تاریخ اهل بیت (ع)	
امام علی (ع)	امام علی (ع)	_____	_____	امام علی (ع)	_____	امام علی (ع)	پیامبر (ص)
فضه	فضه	_____	_____	_____	_____	_____	حضرت فاطمه (س)
سلمان	قبر - سلمان	_____	_____	سلمان	سلمان - سفینه (قیس بن ورقه)	سلمان - سفینه	امام علی (ع)
رشید هجری؛ میثم تمار	سفینه	قیس بن ورقه (سفینه)؛ رشید؛ و به قولی میثم تمار	سفینه	سفینه	سفینه (قیس بن ورقه)	سفینه؛ قیس	امام حسن (ع)
رشید هجری	رشید هجری	رشید هجری	رشید هجری	رشید هجری	رشید هجری	رشید هجری	امام حسین (ع)
یحیی بنام طویل؛ ابوخالد	ابوخالد	یحیی بنام طویل	یحیی بنام طویل؛ بنا بر قولی ابوخالد	یحیی بنام طویل؛ بنا بر قولی ابوخالد	ابوخالد کابلی؛ یحیی بنام طویل	ابوخالد کابلی؛ یحیی بنام طویل	امام سجاد (ع)
جابر جعفی	جابر جعفی	جابر جعفی	جابر جعفی	جابر جعفی	یحیی بنام طویل؛ جابر جعفی	جابر جعفی	امام باقر (ع)
مفضل بن عمر	مفضل بن عمر	محمد بن سنان	مفضل بن عمر	مفضل بن عمر	ابوالخطاب؛ مفضل بن عمر	مفضل بن عمر	امام صادق (ع)

امام کاظم (ع)	محمد بن مفضل	مفضل بن عمر؛ محمد بن مفضل	محمد بن فضل (کذا)	محمد بن مفضل	مفضل بن عمر	محمد بن فضل (کذا)	بنا بر قولی مفضل بن عمر
امام رضا (ع)	محمد بن فرات	عمر بن فرات	محمد بن فرات	محمد بن فرات	عمر بن فرات	محمد بن فرات	_____
امام جواد (ع)	عمر بن فرات	_____	عمر بن فرات	عمر بن فرات	عثمان بن سعید	عمر بن فرات	_____
امام هادی (ع)	عثمان بن سعید (برخی گفته‌اند بن نصیر)	محمد بن نصیر	عثمان بن سعید	عثمان بن سعید	محمد بن سعید	عثمان بن سعید	عثمان بن سعید
امام عسکری (ع)	عثمان بن سعید	محمد بن نصیر	عثمان بن سعید	عثمان بن سعید	محمد بن سعید	عثمان بن سعید	عثمان بن سعید
امام دوازدهم (ع)	عثمان بن سعید و سه وکیل عصر غیبت	غایب	؟؟؟	_____	_____	_____	عثمان بن سعید؛ محمد بن عثمان؛ حسین بن روح؛ علی بن محمد سمري

## منابع

قرآن کریم.

ابن ابی الثلج (منسوب) (۱۴۱۰). *تاریخ اهل البيت (ع)*، تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول.

ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الامالی*، تهران: کتابچی، چاپ ششم.

ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا (ع)*، تصحیح: مهدی لاجوردی زاده، تهران: نشر جهان، چاپ اول.

ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمة*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.

ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹). *مناقب آل ابی طالب*، قم: علامه، چاپ اول.  
ابن عقده، احمد بن محمد (۱۴۲۴). *فضایل امیر المؤمنین*، جمعه و رتبه و قدم له: عبدالرزاق محمد حسین، قم: دلیل ما، چاپ اول.

ابن غضایری، احمد بن حسین (۱۳۶۴). *رجال*، تحقیق: محمدرضا حسینی، قم: دار الحدیث، چاپ اول.  
ابن همام اسکافی، محمد بن ابی بکر (منسوب) (۱۴۲۲). *منتخب الانوار فی تاریخ الائمه الاطهار (ع)*، تحقیق: علی رضا هزار، قم: دلیل ما، چاپ اول.

امام حسن عسکری (ع) (منسوب) (۱۴۰۹). *تفسیر*، تحقیق: مدرسه امام مهدی (ع)، قم: مدرسه امام مهدی (ع)، چاپ اول.

امین، سید حسن (۱۴۲۵). *اسماعیلیون و مغول و خواجه نصیرالدین طوسی*، ترجمه: مهدی زندیه، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، چاپ اول.

انصاری، حسن (۱۳۷۲). «ابوالخطاب»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ۴۳۲-۴۳۶.

انصاری، حسن (۱۳۷۹). «اصحاب اجماع»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، ص ۱۰۴-۱۰۵.

برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۴۲). *الطبقات (رجال برقی)*، تحقیق: حسن مصطفوی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.

برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). *المحاسن*، تحقیق: محدث جلالالدین، قم: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.

جباری، محمدرضا (۱۳۸۲). *سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه (ع)*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.

جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۸۹). *سیر تطور کلام شیعه؛ دفتر دوم از عصر غیبت تا خواجه نصیر طوسی*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۵). *جستارهایی در مدرسه کلامی قم*، قم: دارالحدیث، چاپ اول.



حسین، جاسم محمد (۱۳۸۵). *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم (ع)*، ترجمه: سید محمدتقی آیت‌اللهی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.

حسینی طباطبایی، مصطفی (۱۳۷۵). «باب، سید علی محمد شیرازی»، در: *دانش‌نامه جهان اسلام*، زیر نظر: مصطفی میرسلیم، تهران: بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، ص ۱۱-۱۹.

حسینی، سید علی‌رضا؛ حمادی، عبدالرضا (۱۳۹۳). «جایگاه نقد محتوایی در اعتبارسنجی احادیث شیعه»، در: *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، س ۴۷، ش ۱، ص ۲۷-۵۱.

خصیبه، حسین بن حمدان (۲۰۰۷). *هادیة الكبرى*، تحقیق: ابو موسی و شیخ موسی، لبنان: دار لأجل المعرفة.

راوندی، قطب الدین (۱۴۰۹). *الخرائج والجرائح*، تحقیق: مدرسه امام مهدی، قم: مدرسه امام مهدی (ع)، چاپ اول.

زریاب خوبی، عباس؛ طارمی، حسن (۱۳۷۵). «باب»، در: *دانش‌نامه جهان اسلام*، زیر نظر: مصطفی میرسلیم، تهران: بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، ص ۱۰-۱۲.

سجادی، صادق (۱۳۸۱). «بابیه»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱، ص ۳۳-۳۷.

سلیمانی، جواد (۱۳۸۶). *رازداران حریم اهل بیت (ع)*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.

شبییری زنجان، سید محمدجواد (۱۳۷۰ الف). «شیخ مفید و کتاب اختصاص»، در: *نور علم*، ش ۴۰، ص ۶۰-۸۱.

شبییری زنجان، سید محمدجواد (۱۳۷۰ ب). «شیخ مفید و کتاب اختصاص؛ قسمت آخر»، در: *نور علم*، ش ۴۲، ص ۱۵۰-۱۷۳.

شهیدی، عبدالحسین؛ مشایخ فریدنی، محمدحسین (۱۳۷۱). «باب»، در: *دائرةالمعارف تشیع*، زیر نظر: احمد حاج‌سیدجواد، کامران فانی، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف

اهل‌البيت (ع)، ج ۱، ص ۲-۵.

صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات*، تحقیق: محمد کوجه‌باغی، قم: مکتبه آية الله المرعشي النجفی، چاپ دوم.

صفری فروشانی، نعمت‌الله (۱۳۸۴ الف). «حسین بن حمدان خصیبه و الهدیة»، در: *طلوع*، ش ۱۶، ص ۱۵-۴۶.

صفری فروشانی، نعمت‌الله (۱۳۸۴ ب). «محمد بن جریر طبری آملی و دلایل الامامة»، در: *علوم حدیث*، س ۱۰، ش ۳-۴، ص ۲۲۳-۲۴۰.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، تحقیق: محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰). *اعلام الوری باعلام الهدی*، تهران: اسلامیه.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۲). *تاج الموالید*، بیروت: دار القاری، الطبعة الأولى.
- طبری، محمد بن جریر بن رستم صغیر (منسوب) (۱۴۱۳). *دلائل الامامة*، قم: بعثت.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳). *رجال*، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *اختیار معرفة الرجال*، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱). *کتاب الغیبة*، قم: دار المعارف الاسلامیة، الطبعة الأولى.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۳). *روضه التسلیم*، تصحیح: ایوانوف ولادیمیر آکسی یویچ، تهران: جامی، چاپ اول
- عباس، احمد هاشم (۱۴۲۱). *اصول الدین عند الشیعة العلویین*، بیروت: دار المنتظر.
- عثمان، هاشم (۱۹۹۴). *هل العلویون الشیعة*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴). *تفسیر القمی*، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم: دار الكتاب، چاپ سوم.
- کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۰۵). *المصباح: جنة الامان الواقیة*، قم: دار الرضی، چاپ دوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- لوئیس، برنارد (۱۳۷۵). «باب ۲»، در: *دانش نامه جهان اسلام*، زیر نظر: سید مصطفی میرسلیم، تهران: بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، ص ۱۲-۱۳.
- مامقانی، عبدالله (بی تا). *تنقیح المقال فی علم الرجال*، بی جا: بی نا.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، تصحیح: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية.
- معصومی همدانی، حسین (۱۳۹۱). *استاد بشر: پژوهش هایی در زندگی، روزگار، فلسفه و علم خواجه نصیرالدین طوسی*، گردآورنده: محمدجواد انواری، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، چاپ اول
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴). *اوایل المقالات*، تحقیق: ابراهیم انصاری، بیروت: دار المفید، الطبعة الثانية.
- مفید، محمد بن محمد (منسوب) (۱۴۱۳). *الاختصاص*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمود محرمی، قم: کنگره جهانی شیخ مفید، چاپ اول
- ملک مکان، حمید (۱۳۸۰). «خواجه نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان»، در: *هفت آسمان*، ش ۹ و ۱۰، ص ۹۴-۱۲۰.
- المنصف بن عبدالجلیل (۲۰۰۴). *الفرقة الهاشمية فی الاسلام*، بیروت: دار المهدي الاسلامی، الطبعة الأولى.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). *رجال النجاشی*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة.

نویختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴). *فرق الشیعة، بیروت: دار الاضواء، الطبعة الثانية*.  
هاشمی، سیده زینب؛ طباطبایی، سید کاظم؛ جلالی، مهدی (۱۳۹۴). «بازخوانی دیدگاه رجال‌شناسان  
متقدم و متأخر درباره مفضل بن عمر جعفی»، در: *کتاب قیام، س ۵، ش ۱۳، ص ۹۳-۱۱۶*.  
هلالی، سلیم بن قیس (منسوب) (۱۴۰۵). *کتاب سلیم بن قیس، تحقیق: محمد انصاری زنجانی، قم:*  
الهادی، چاپ اول.



## تشیع و تاریخ اجتماعی ایرانیان در عصر صفوی

علی اکبر نیکزاد طهرانی\*

حسین حمزه\*\*

### چکیده

مؤلفه‌های گوناگونی در شکل‌گیری تاریخ اجتماعی هر ملت یا پیروان هر مذهبی مؤثر است. بررسی همه‌جانبه تاریخ اجتماعی هر ملتی، نیازمند توجه به تمامی علل و عواملی است که در فرآیند شکل‌گیری تاریخ اجتماعی آنها دخالت دارد. از جمله این علل و عوامل، توجه به کارکردهای دین و مذهب است که از مؤلفه‌های بسیار تأثیرگذار در تاریخ اجتماعی و هویت جمعی ملت‌ها به شمار می‌رود. نوشتار حاضر از روش تاریخ‌نگاری مکتب آنال، و با نگاه و گرایش جامعه‌شناسانه به تاریخ، برای بررسی نقش دین و مذهب تشیع در ایران عصر صفوی بهره جسته است. مهم‌ترین دستاورد و یافته این نوشته، شناسایی و تحلیل برخی از باورها، آیین‌ها، نهادها، و نمادهای شیعی است که در فرآیند شکل‌گیری هویت جمعی ایرانیان این دوره، نقش و کارکرد مثبتی داشته است. از این‌رو این نوشتار عوامل و موضوعاتی را بررسی کرد که در عملکرد و رفتار اجتماعی ایرانیان عصر صفوی، تأثیرگذار بود و با تقویت هویت شیعی در جامعه ایرانی، از سویی زمینه‌جویی آنان از جوامع غیرشیعی، و از دیگر سو مقدمات شکل‌گیری ملت و کشور شیعی مستقلی را فراهم کرد.

کلیدواژه‌ها: تاریخ اجتماعی، صفویه، تشیع، دین، آیین، باورها، نهادها، نمادها.

\* دانشجوی دکتری تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) tehrani917@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب قم  
[تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۲/۱۹]

## مقدمه

تاریخ اجتماعی به عنوان رشته علمی جدیدی، رویکردی نو در مطالعات تاریخی است که بنیان‌گذاران مکتب و مجله آنال، به آن توجه و بر آن تأکید کردند. این شیوه تاریخ‌نگاری «رویکرد سیاسی یا سیاست‌اندیشانه» حاکم بر تاریخ‌نگاری را برنتابیده و به جای آن بر نگاه و «گرایش جامعه‌شناسانه» در تاریخ اصرار و تأکید ورزیده است (نک: موسی‌پور، ۱۳۸۶: ۱۴۱-۱۵۶).

تاریخ اجتماعی با رویکرد جدید به جای پرداختن به صاحبان قدرت، به بررسی گرایش‌های فکری و اخلاقی و سبک زندگی توده‌های مردم می‌پردازد. اگر در تاریخ اجتماعی چاره‌ای هم از توجه به نقش حاکمان و صاحبان قدرت نباشد، به آنها نیز مانند دیگر افراد جامعه نگریسته می‌شود که دارای باورها، آداب و سنت‌ها، آیین و سبک زندگی مشترکشان هستند.

هرچند در منابع تاریخی برخی از آیین‌ها و رفتار اجتماعی ملت‌ها گزارش شده، ولی تاریخ اجتماعی به عنوان رشته‌ای علمی با رویکرد جامعه‌شناسی آن، در گذشته محل توجه نبوده و میراث مکتوب گذشتگان، خالی از تاریخ‌نگاشته‌ای اجتماعی است. از این رو باید با نگاه دقیق، گزارش‌های تاریخی موجود را کنکاش و بررسی کنیم و با گردآوری آن دسته گزارش‌ها که به زندگی اجتماعی مردم برمی‌گردد، تاریخ اجتماعی گذشتگان در دوره‌های خاص را تدوین و تحلیل کنیم.

از این رو برخی بر تنوع و گوناگونی منابع تاریخ اجتماعی تأکید کرده و گفته‌اند مطالب متنوعی همچون گزارش‌های رسمی، اسناد حقوقی، جرائد، کتابچه‌ها، موضوع‌های هنری، پوسترها، آثار ادبی، و مکتوبات شخصی همچون نامه‌ها و دفتر خاطرات را در بر می‌گیرد (هکت، ۱۳۹۰).

مطالعه و بررسی تاریخ اجتماعی شیعیان پیشینه چندانی ندارد. در عصر جدید، این گرایش از مطالعات اجتماعی درباره شیعیان محل توجه برخی از اهل تحقیق قرار گرفت. اما بررسی تاریخ اجتماعی شیعیان در ایران عصر صفوی، از جمله حلقه‌های مفقوده این دسته از مطالعات درباره تاریخ اجتماعی شیعه به حساب می‌آید که اهمیت ویژه‌ای دارد. زیرا بررسی این دوره، ضمن اینکه حکایت از تحولات اجتماعی‌ای دارد که به شکل‌گیری «هویت ملی و مذهبی» ایرانیان انجامید، به تلاش عالمان و متفکرانی

نیز اشاره دارد که زمینه رشد و بالندگی «هویت شیعی» را در ایران به گونه‌ای رقم زدند که پس از پنج قرن، هنوز عامل تعیین‌کننده‌ای در تحولات فرهنگی- اجتماعی این سرزمین محسوب می‌شود.

پرسش اصلی این پژوهش درباره نقش تشیع در تاریخ اجتماعی ایرانیان عصر صفوی است؛ و پرسش‌های فرعی آن را، سهم و کارکرد باورها، آیین‌ها، نهادها و نمادهای شیعی در ایجاد همبستگی اجتماعی ایرانیان در آن دوره تشکیل می‌دهد.

فرضیه این است که مذهب تشیع، به‌ویژه تأسیس نهادهای مذهبی، به‌کارگیری سنت‌های فرهنگی، اجتماعی، احیای آداب، رسوم، آیین‌ها و نمادهای مذهبی شیعه، مجموعه مؤلفه‌هایی است که تاریخ اجتماعی ایرانیان را در این دوره رقم زده است.

این نوشتار بر پایه مؤلفه‌های یادشده نقش آموزه‌های شیعی در ابعاد تاریخ اجتماعی ایرانیان دوره صفوی را بررسی می‌کند؛ عواملی که تأثیر بسیار شگرفی در شکل‌گیری هویت ملی و مذهبی ایرانیان از خود به جا گذاشت و تا کنون نیز عامل تعیین‌کننده‌ای در حرکت‌های فرهنگی و اجتماعی این ملت محسوب می‌شود.

## برخی از مؤلفه‌های تاریخ اجتماعی شیعیان در دوران صفوی

### ۱. دین و باورهای مذهبی

از مؤلفه‌های مهم و سازنده تاریخ اجتماعی ایرانیان عصر صفوی، دین اسلام و باورهای شیعی آنها بوده است. جامعه‌شناسان نیز به نقش و کارکرد دین، در ایجاد همبستگی اجتماعی توجه کرده و آن را «شیرازه نیرومند» و «سنگ بنای سامان اجتماعی» دانسته‌اند که افراد جامعه را با کیش و نظام عقیدتی مشترکی به همدیگر پیوند می‌دهد (نک: کوزر، ۱۳۷۳: ۲۰۰). دورکیم نیز بر کارکردهای دین در تحکیم همبستگی اجتماعی تأکید می‌کند و می‌گوید:

در واقع تشریفات دینی هر قدر کم‌اهمیت باشد، اجتماع را به حرکت درمی‌آورند؛ گروه‌هایی از مردم برای برگزاری این جشن‌ها گرد هم می‌آیند. پس نخستین اثر آنها این است که افراد را به هم نزدیک می‌کنند، بر تماس‌هایشان با یکدیگر می‌افزایند و صمیمیت بیشتری بینشان ایجاد می‌کنند. محتوای آگاهی افراد از همین رهگذر تغییر می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۸۶ و ۲۸۰).

قرآن نیز، یکی از کارکردهای دین را همبستگی اجتماعی و دور نگه داشتن جامعه از اختلاف می‌داند و می‌فرماید: «وَ أَنْ صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (انعام: ۱۵۳). نیز تمسک به دین را عامل اصلی وحدت و انسجام اجتماعی معرفی می‌کند: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳).

ایرانیان در دوره صفوی توانستند بر اساس باورها و عقاید مذهب تشیع به نوعی از همبستگی اجتماعی و به تعبیر مطهری به «درد مشترک»، «طلب مشترک» و «آرمان‌های مشترک» دست یازند و وحدت و یکپارچگی ملی را بیافرینند (نک: مطهری، ۱۳۸۶: ۲۱-۳۳). تشیع از دیرباز، به‌ویژه در قرون میانی، نزد ایرانیان موقعیت ممتازی یافته بود. قیام‌های متعدد سیاسی بر اساس باورها و ارزش‌های شیعی در ایران رخ داده بود. نظر به همین نقش و کارکرد باورهای شیعی در ایجاد وفاق اجتماعی بود که پادشاهان صفوی پیش از ایرانی‌بودن، بر هویت‌های مذهبی، چون سیادت و تشیع خود تأکید می‌کردند و به گفته ادوارد براون، آنان توانستند بدین وسیله پس از گذشت هشت قرن و نیم، روح همبستگی را در میان مردم ایران تقویت کنند و از آنها «ملتی دوباره» بسازند. وی می‌نویسد:

در ملیت‌های مرسوم، این زبان، نژاد و ... است که هویت ملی یک ملت را می‌سازد و مذهب، نقش و اهمیت کمتری در ایجاد احساسات ملی دارد، در حالی که مطالعه اجمالی و بررسی عهد صفویه، به‌صراحت نشان می‌دهد که قوی‌ترین و مؤثرترین عامل تقویت روح همبستگی میان ایرانیان و تحریک احساسات فزاینده آنان، مذهب تشیع بوده است (نک: براون، ۱۳۴۵: ۲۵).

مذهب تشیع در این دوره بر تمام شئون زندگی ایرانیان سایه انداخته بود. مراسم، آداب دینی و مذهبی و رفتارهای فردی و اجتماعی شیعیان به‌شدت تحت تأثیر آموزه‌های شیعی قرار داشت. ساختن تکایا، حسینیه‌ها، احترام به اهل بیت (ع) و خاندان پیامبر (ص)، اهتمام به تعظیم شعائر شیعی، برپایی عزاداری محرم و عاشورا، زیارت قبور ائمه (ع) و امام‌زادگان، احترام به زائران مقابر عتبات عالیات، احترام به سادات و ... همه با تأثیرپذیری از مذهب شیعه بود که ضمن تأثیر مستقیم بر زندگی اجتماعی شیعیان، موجب تمایز آنان از پیروان دیگر مذاهب اسلامی نیز می‌شد.



راجر سیوری نیز، درباره این کارکرد مذهب تشیع و ایجاد هویت ملی و همبستگی مستقل اجتماعی در این دوره می‌نویسد:

[مذهب تشیع] تمایز آشکاری بین دولت صفویه و امپراطوری عثمانی ... به وجود آورد و به این ترتیب به دولت صفوی هویت ارضی و سیاسی داد. برقراری تشیع اثناعشری به عنوان مذهب رسمی کشور توسط صفویه موجب ایجاد آگاهی بیشتری نسبت به هویت ملی و بدین طریق، ایجاد دولت متمرکزتر و قوی‌تری شد. اگر هویت ملی ایران، که قوام آن به مذهب تشیع بود، به وجود نمی‌آمد کشور ایران توسط کشور قدرتمند عثمانی که روزگار اوج اقتدارش را می‌گذراند به تصرف در می‌آمد (سیوری، ۱۳۷۸: ۲۹).

## ۲. نهادهای مذهبی - اجتماعی

از دیگر مؤلفه‌های تاریخ اجتماعی شیعیان در دوره صفویان و عوامل تأثیرگذار بر آن، ساختارهای مذهبی و نهادهای اجتماعی‌ای بود که شیعیان را از دیگر فرقه‌های اسلامی متمایز می‌کرد. ظهور و بالندگی این نهادها به نوعی ریشه در باورها و مسائل تاریخی شیعیان داشت. برخی از نهادهای اجتماعی شیعی و کارکرد آنها در ادامه بررسی می‌شود:

### ۲.۱. نهاد مرجعیت

نهاد مرجعیت از جمله ساختارهای مهم مذهبی - اجتماعی است که شیعیان در عصر صفوی به آن توجه جدی داشتند و در تاریخ اجتماعی آنان بسیار تأثیرگذار بود. باور مذهبی شیعیان به اینکه در امور فردی و اجتماعی خویش باید به فقهی جامع‌الشرایط مراجعه کنند، در شکل‌گیری نهاد مرجعیت بسیار مهم بود. میرزا عبدالله افندی می‌گوید:

شیخ علی کرکی خود از بلاد جبل‌عامل و دیار شام و عراق به ولایت ایران آمده و آخر الامر به اشفاقات شاهنشاهی سرافراز گشته و به فرموده آن دو پادشاه دین‌پناه، این پیشوای دین، به جهت هر یک از شهرهای ولایت ایران مرشد و معلم تعیین کرده، بلکه به هر ده و قصبه نیز و در هر مکانی به مناسب مردم آن به زبان معلمان از طلبه علم، عربی‌لسان یا فارسی و ترکی‌زبان فرستاده، مردم هر ناحیه را به لغت خودشان به دین و آیین شیعه راهنمایی نموده، حلال

و حرام مذهب حق را به مردم آموخته می‌کرده‌اند تا آنکه رفته‌رفته آن معلمان، به سعی و جهد خود، مقدمه شیعیگی و ایمان و معرفت مسائل دین مؤمنان را در آن زمان در دل‌های شیعیان ایران می‌دادند (افندی، ۱۴۰۱: ۱۵-۱۶).

محقق کرکی به عنوان مرجع علی‌الاطلاق شیعه، در گسترش تشیع فقیهانه در برابر تشیع صوفیانه و ترویج احکام و سنت‌های شیعی کوشید (نک: جعفریان، ۱۳۸۴: ۷۹) و برای هر شهری از شهرهای ایران، عالمی را برای آموزش و تربیت مردم اعزام کرد و خود نیز به آموزش دولت‌مردان پرداخت (خوانساری، ۱۳۹۰: ۳۶۲/۴). در برخی منابع تاریخی، نقش مرجعیت محقق کرکی در گسترش تشیع، با نقش نصیرالدین طوسی مقایسه شده (روملو، ۱۳۵۷: ۱۱۴۵/۲) و از او تحت عنوان «مخترع الشیعه» یاد کرده‌اند (نک: کامل الشیبی، ۱۳۵۹: ۳۹۳). نهاد مرجعیت در دوره صفوی به همت علمایی، همچون مقدس اردبیلی، شیخ بهایی، محقق سبزواری، مجلسی و ... تحت عناوین و مناصب همچون «صدر» و «شیخ‌الاسلام» ادامه یافت.

کمپفر در ترسیم وضعیت منحصر به فرد مرجعیت می‌نویسد:

شگفت آنکه متألّهین و عاملین به کتاب نیز در اعتقاد به مجتهد با مردم ساده‌دل شریک‌اند و می‌پندارند که طبق آیین خداوند، پیشوایی روحانی مردم و قیادت مسلمین در عهده مجتهد گذاشته شده است، و ... شاه که خداوند، زمام رعایا و اداره کشورش را به دست او سپرده است، باید از زبان مجتهد وقت نیت و مشیت او را دریابد (کمپفر، ۱۳۶۰: ۵۸-۵۹).

### ۳. آداب و آیین ملی مذهبی

#### ۳.۱. عید غدیر

عید غدیر از آیین‌های مذهبی است که سازنده تاریخ اجتماعی شیعیان به شمار آمده و به رمز و شعار تشیع نیز تبدیل شده است. شیعیان و بزرگان آنان از ابتدا به برگزاری عید غدیر به عنوان «عید الله الأكبر» توجه و عنایت فراوان داشته‌اند (صدوق، ۱۴۰۴: ۹۰/۲). برگزاری رسمی آن به سال ۳۵۱ ه.ق. (ابن‌خلدون، بی‌تا: ۴۵۲/۳) یا ۳۵۲ ه.ق. و فرمان احمد معزالدوله دیلمی برمی‌گردد (کامل الشیبی، ۱۳۵۹: ۴۱؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۷: ۳۱۶/۷؛ ابن‌کثیر،

۱۴۰۵: ۲۶۸/۱۱-۲۷۱) نیز در دوره صفویه عید غدیر از اعیاد رسمی شیعیان و از ارکان هویت جمعی آنان شمرده می‌شد. کمپفر در این باره می‌نویسد:

به اعتقاد ایرانیان، هنگامی که پیامبر (ص) و امام علی (ع) با یکدیگر مصافحه می‌کردند، بر اثر معجزه حیرت‌انگیزی به یک جسم و روح تبدیل شدند و به همین دلیل شیعیان در این روز جشن باشکوهی برگزار می‌کنند ... این اتحاد جسم و روح دلیل و مدرک خوبی است برای ایرانی‌ها (شیعه) بر ضد ترک‌ها (سنی)، و آن را نشانه‌ای قاطع می‌دانند از تصمیم پیامبر اکرم (ص) برای تعیین علی (ع) برای جانشینی خود. زیرا علی (ع) بیش از دیگران مورد علاقه پیامبر (ص) بود (کمپفر، ۱۳۶۰: ۱۸۳).

### ۳.۲. برگزاری آیین‌های عزاداری

#### ۳.۲.۱. عزاداری محرم و عاشورا

عزاداری دهه محرم و عاشورا از دیگر آیین‌های مذهبی است که در شکل‌گیری تاریخ اجتماعی شیعیان، به‌ویژه در ایران عصر صفوی، بسیار تأثیرگذار بوده است، تا جایی که برگزاری این آیین به یکی از شعائر ارزشمند مکتب تشیع تبدیل شده است. هرچند پیشینه تاریخی عزاداری اباعبدالله الحسین (ع) به عصر ائمه اهل بیت (ع) برمی‌گردد، شکل فراگیر و عمومی آن از قرن چهارم (سال ۳۵۲ ه.ق.) و با فرمان معزالدوله آغاز شده است.

مردم در روز عاشورا اجتماع کردند و به صورت گروهی، حزن خویش را بروز داده و بازارها بسته، و خرید و فروش متوقف گردید ... در بازارها خیمه برپا کردند و بر آنها پلاس آویختند. بر سینه زدن و نمد سیاه از گردن آویختن که رسم دیلمی‌ها است، متداول گشت. زنان بر سر و روی خود می‌زدند و بر امام حسین (ع) و یارانش ندبه می‌کردند (نک: فقیهی، ۱۳۶۵: ۴۶۶ و ۴۶۷).

در روز عاشورای سال ۳۵۲ ه.ق. معزالدوله به اهل بغداد دستور داد ماتم برپا دارند و نوحه‌گری کنند. مغازه‌ها را بسته و در جلو آنها پلاس بیاویزند. طبّاخان را از پختن طعام منع کرد. زنان مویه‌کنان بیرون آمدند. گویند این نخستین روزی بود که بر شهدای کربلا سوگواری شد (یافعی، ۱۳۹۰: ۲۴۶/۳-۲۴۷).

با ظهور دولت شیعی صفوی در ایران، و احیای این سنت، و فراگیری آن در کشور، و ابداع اشکال جدیدی چون روضه خوانی (خواندن کتاب روضه الشهداء ملاحسین کاشفی (متوفای ۹۱۰ ه.ق.))، عزاداری محرم جایگاه اجتماعی و فرهنگی ویژه‌ای در ایران پیدا کرد. سفرنامه نویسان غربی نیز در گزارش‌های خود از عصر صفوی، ضمن توصیف برگزاری آن در اصفهان، از شرکت مردم در مساجد برای این منظور یاد کرده‌اند (نک: فیگوئروا، ۱۳۶۴: ۳۰۷-۳۱۰).

فیگوئروا ضمن تشریح مراسم عزاداری در سفرنامه خویش می‌گوید: «ایرانیان به سبب شهادت امام حسین (ع) کینه و بغضی از سنیان، یعنی ترکان و عرب‌ها، در سینه دارند» (همان: ۳۰۷). اولناریوس نیز ضمن گزارشی از عزاداری ماه محرم می‌نویسد: «برگزاری مراسم عزاداری در ایران در بین عثمانیان (سنی مذهب) نیز بازتاب داشته و به این سبب به ایرانی‌ها ناسزا می‌گفتند» (اولناریوس، ۱۳۶۳: ۷۵۷).

کمپفر نیز ضمن توصیف چگونگی شهادت امام حسین (ع)، برگزاری این آیین را چنین گزارش می‌کند:

ایرانیان ده روز اول ماه محرم را هر ساله به تجدید خاطره این واقعه جانسوز می‌گذرانند. قبل از ظهرها به میدان‌ها و معابر عمومی می‌آیند و با احترام تمام به سخنان ملا، که روزانه یکی از فصول ده‌گانه کتاب روضه الشهداء را می‌خواند، گوش فرا می‌دهند. غروب ... آتشی می‌افروزند تا دور آن برای عزاداری حلقه بزنند (کمپفر، ۱۳۶۰: ۱۸۰-۱۸۱).

وی در ادامه می‌نویسد:

این عزاداری ده‌روزه به عاشورا ختم می‌شود. در این روز مردم به صورت دسته‌جمعی تابوت امام مقتول را ... حمل می‌کنند ... در بعضی از شهرها شرکت‌کنندگان در این تشییع جنازه با تیغی که در دست دارند بر سر خود که تازه تراشیده شده زخم می‌زنند ... تا این قتل شرم‌آور را به صورتی محسوس مجسم کرده باشند (همان).

### ۳.۲.۲. عزاداری روز اربعین و بیست و هشت صفر

از دیگر نوآوری‌های دوره صفوی این است که ایام سوگواری از ده روز محرم و

عاشورا، به دو ماه محرم و صفر نیز تعمیم داده می‌شود. از این رو عزاداری روز اربعین امام حسین (ع) و ایام شهادت امام حسن (ع)، رحلت پیامبر (ص) و شهادت امام رضا (ع) نیز محل توجه قرار می‌گیرد. کمپفر در سفرنامه‌اش از مراسم عزاداری ایرانیان در روز اربعین امام حسین (ع) یاد می‌کند. هرچند به تعبیر مترجم، اظهارات وی با شواهد تاریخی و اعتقاد عموم موافقت ندارد و بی‌پایه و اساس است (همان: ۱۸۱). وی در ادامه درباره روز شهادت امام حسن (ع) می‌نویسد: «در بیست و هشتم صفر، ایرانیان بر سرنوشت غم‌انگیز امام حسن، برادر ارشد امام حسین که به خدعه و حيله دشمنانش با نوشتن یک جام زهرآلود از سر راه برداشته شد اشک می‌ریزند» (همان).

### ۳.۳. اظهار برائت از مخالفان اهل بیت (ع)

#### ۳.۳.۱. تجاهر به سب و لعن

تجاهر به تبراً و سب و لعن علنی، از دیگر آداب مذهبی است که در شکل‌گیری تاریخ اجتماعی شیعیان در دوره صفویه مؤثر بوده است. پادشاهان صفوی به‌شدت در پی دامن‌زدن به این سیاست مذهبی بودند. شاه‌اسماعیل اول در برابر توصیه برخی مبنی بر چشم‌پوشی از ترویج تجاهر به تبراً می‌گوید: «من پادشاهی و شهریاری را از برای ترویج دین مبین و لعن دشمنان اهل بیت طیبین صلوات الله علیهم اجمعین می‌خواهم و اگر این نباشد آن به چه کار من آید» (ناجی، ۱۳۸۷: ۱۵۹).

شاه‌طهماسب نیز در برابر مصلحت‌اندیشی یکی از درباریان مبنی بر ترک موقت سب و لعن با هدف کاهش تنش میان صفویان و عثمانی‌ها، چنان خشمگین شد که همان لحظه تصمیم به کشتن آن فرد گرفت، ولی بنا بر دلایلی از او درگذشت (قمی، ۱۳۸۳: ۲۶۳/۱). این سیاست مذهبی در گسترش جدایی و گسست مذهبی بین ملت ایران با بلاد سنی‌نشین، نقش بسزایی داشت. پادشاهان صفوی برای «تبدیل اظهار برائت و تجاهر به لعن به فرهنگ عمومی شیعیان» اقدامات ویژه‌ای انجام دادند.

#### ۳.۳.۱. تأسیس نهاد تبرائیان

گزارش‌های زیر تأیید می‌کند که صفویان عده‌ای از صوفیان را به عنوان «تبرائیان»

سازمان دادند. آنها بخشی از نظام صفوی محسوب می شدند که حکومت حامی آنها بود و مأموریت داشتند در کوی و برزن، خلفا و دشمنان اهل بیت (ع) را طعن و لعن کنند. عموم مردم نیز باید با بانگ بلند «بیش باد و کم مباد» با آنان همراهی می کردند و الا تنبیه و مجازات می شدند.

به تبرائیان مقرر فرمودند که در کوچه ها و بازارها و محلات می گشته، لعن و طعن بر خلفای ثلاث و بر سنیان و اعدای حضرات دوازده امام و بر قاتلان ایشان می نموده باشند و مستمعان به بانگ بلند کلمه بیش باد و کم مباد گفته، هر یک از معنا تکاهل و تغافل ورزند، تبرداران و قورچیان به قتل ایشان پردازند (طهرانی، بی تا: ۱۱۸).

صاحب *تکملة الاخبار* درباره نقش تبرائیان می نویسد:

تبرائیان، علی رغم مخالفان، غلغله تبرا به فلک اطلس رسانیده، شیاطین انس را به رجوم طعن و لعن از پیرامون سماوات سمات رمانیدند.  
از تبرزین تیرایی لب سنی شکست      کاز ضرب ابراهیم نقش آذری  
(عبدی بیک، ۱۳۶۹: ۴۰-۴۱)

معمولاً تبرائیان پیشاپیش علما، پادشاه و امیران حرکت می کردند و پس از لعن بر خلفا، جمله «بیش باد و کم مباد» را نیز تکرار می کردند. مؤلف *قصص العلماء* در شرح حال محقق کرکی می نویسد:

هرگز شیخ، سوار نمی شد و یا به جایی پیاده نمی رفت، مگر اینکه جوانان [تبرائیان] در رکاب او بودند و مجاهد متخلفین می نمودند؛ و لعن می کردند هر کسی را که بر طریقه متخلفین بود ... گویند: شیخ در روزی که وارد اصفهان شد، صبح آن روز به مسجد رفت و نماز جماعت گزارد و پس از نماز، یکی از تلامذه شیخ بر منبر آمد و تجاهر نمود بر سب متخلفین صحابه؛ و تا آن زمان، کسی در آن بلاد، تجاهر به سب نمی نمود ... چون سب در ایران هرگز نبوده، پس شاید محقق ثانی (ره) مصلحت را در این دانست که آن را شایع و رایج کند تا بر مردم بطلان آنها محسوس و عیان شود (تنکابنی، ۱۳۸۳: ۴۵۱).

سید نعمت‌الله جزائری درباره محقق کرکی و حضور «تبرائیان» در رکابش می‌نویسد: «محقق که رحمت خدا بر او باد، هرگز سوار مرکبی نشد و به جایی نرفت، مگر اینکه شاه و فردی در رکاب وی می‌رفتند که تجاهر به لعن شیخین و کسی که بر کیششان بود می‌کرد» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۳: مقدمه، ص ۱۳). جزائری ضمن نقد سیره محقق کرکی، موضع تأییدآمیزی راجع به مواجهه خوب و رابطه حسنه شیخ بهایی با اهل سنت دارد و می‌گوید:

هنگامی که پادشاهان سنی از این مسئله آگاهی یافتند، اختلاف و جنگ بین آنها برانگیخته شد و خون‌ها بر زمین ریخت و اموال به غارت رفت. در حالی که شیخ بهایی این پیامدها را در نظر می‌گرفت و با ارباب مذاهب برای پیش‌گیری از برانگیخته‌شدن فتنه‌ها معاشرت نیکو می‌کرد (همان).

بحرانی نیز در کتاب *لؤلؤة البحرين* نقد جدی‌تری از سیره محقق کرکی می‌کند و به‌صراحت می‌نویسد:

آنچه از ترک تقیه و تجاهر به سب شیخین از شیخ مزبور [محقق کرکی] نقل شده مخالف آن چیزی است که از اخبار ائمه اخیار ابرار استفاده می‌شود. اگر نقل یادشده درست باشد، این حرکت غفلتی است که از شیخ ما سر زده است. سید نعمت‌الله جزائری نقل کرد که علمای شیعه‌ای که در مکه شریف ساکن‌اند، به علمای اهل محراب و منبر نوشتند: «شما در اصفهان رهبران‌شان را سب می‌کنید و ما در حرمین شریفین از این لعن و سب شما در رنج و گرفتاری هستیم» (بحرانی، ۱۳۹۰: ۱۵۳؛ خوانساری، ۱۳۹۰: ۳۶۲/۴).

مؤلف *ریاض العلماء* نیز درباره سید حسین مجتهد کرکی عاملی، نوه محقق کرکی، که معاصر با شاه‌اسماعیل دوم می‌زیسته، می‌نویسد: «شاه برای وی پیغام داد که نباید اجازه بدهی که تبرائی دنبال رکاب تو حرکت کند، در غیر این صورت اجازه قتل تو را خواهد داد. اما او حاضر به ترک این کار نشد» (افندی، ۱۴۰۱: ۷۳/۳).

صفویان در تبدیل فرهنگ تولایی شیعیان ایرانی به فرهنگ تجاهر به تبرا تا جایی موفق شدند که به دلیل فرمان شاه‌اسماعیل دوم، مبنی بر ممنوعیت طعن و لعن خلفا و

مقابله با تبرائیان، «اکثر ایران در لباس سوگواری و قرین نوحه و زاری به سر می برد» (جنابدی، ۱۳۷۸: ۵۳۸). پس از سقوط صفویان، نادرشاه نیز آن را ممنوع، و حتی با برگزاری آیین‌هایی چون سوگواری عاشورا و عید غدیر مخالفت کرد (مرعشی صفوی، ۱۳۶۲: ۸۴) ولی ایرانیان هرگز از سب و لعن علنی و اظهار براءت دست برنداشتند.

### ۳. ۱. ۲. تبدیل شدن لعن به شعار ملی در تمام مراسم و آیین‌ها

صفویان با هدف گسترش لعن و اظهار تبرا، ضمن استفاده از سازمان و نهاد تبرائیان که وابستگی ساختاری به حکومت داشت، از درویش و صوفیان، خطبا و اهل منبر، مؤذنان و ... نیز استفاده کردند. ملا ابوبکر طهرانی، مؤلف تاریخ جهان‌آرا، می‌نویسد:

چنین قرار دادند که تمامی خطبای ممالک خطبه ائمه اثناعشر علیهم صلوات الملك الاکبر بخوانند و مؤذنان مساجد را مقرر شد که ... بعد از اتمام اذان، تبرا و لعن و طعن بر اعدای دین محمدی و تولا بر آل او نمایند» (طهرانی، بی‌تا: ۱۱۷-۱۱۸).

حسن بیک روملو، یکی از مورخان، برخی از رفتارهای افراطی صفویان را چنین توصیف می‌کند: «فرمان همایون شرف نفاذ یافت که در اسواق، زبان به طعن و لعن ابابکر و عمر و عثمان بگشایند و هر کس خلاف کند، سرش را از تن بیندازند» (روملو، ۱۳۵۷: ۸۴/۲).

برخی نیز نگاشته‌اند:

[وقتی شاه اسماعیل اول] متوجه دارالسلطنه تبریز گردید عامه خلق آن دیار استقبال کرده، غاشیه اطاعت بر دوش گرفتند و آن حضرت در تبریز بر تخت سلطنت نشسته، خطبه اثناعشر به نام نامی او خوانده شد و سکه لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله ... بر دراهم و دنانیر نقش شد؛ و بی‌ملاحظه حکم فرمودند که خطبا در منابر زبان به طعن معاندان شاه مردان که تا غایت به زبان احدی نگذشته بود، و هیچ گوشی نشنیده بود، گشایند و شعار مذهب حق شایع گشته، احدی را مجال چون و چرا نشد (شاملو، ۱۳۷۴: ۳۶).



این سیاست و گرایش‌های افراطی بر زمینه‌سازی و تشدید تنش‌های سیاسی میان صفویان و عثمانیان تأثیر خود را گذاشت و سلاطین عثمانی مدعی خلافت نیز بر پایه همین بهانه، زمینه صدور فتوای عالمان اهل سنت در تکفیر شیعیان و سپس جنگ با آنها را فراهم کردند (اسپناچی پاشازاده، ۱۳۷۹: ۹۱).

همین فرصت برای ازبکان نیز فراهم شد تا آتش تنش‌های سیاسی و مذهبی را روشن کنند. آنها نیز سب و لعن خلفای سه‌گانه و عایشه همسر پیامبر (ص) را دستاویز دست‌اندازی خود به قلمرو ایران قرار می‌دادند (اسکندربیک ترکمان، ۱۳۸۲: ۳۹۰/۲-۳۹۲) که در قالب جنگ‌های پیاپی و متعددی میان صفویان و ازبکان تجلی کرد؛ جنگ‌هایی که علی‌رغم شعارها و بهانه‌های مذهبی، برخاسته از استیلاگری و اقتدارگرایی هر دو دولت صفوی و ازبک به منطقه حاصل‌خیز خراسان بود (راوندی، ۱۳۸۲: ۳۶۰/۲).

رقابت سیاسی و مناقشات بین دو دولت عثمانی و ازبک از سویی و شاهان صفوی از سوی دیگر، ریشه در مسائل سیاسی بین آنان داشت. ولی در عمل این رقابت‌ها به تشدید منازعات مذهبی در بین مسلمانان انجامید و جان، مال و آبروی مسلمانان، علی‌رغم حرمت آنها، هزینه اقتدار و شوکت سلاطین قرار می‌گرفت.

### ۳.۳.۱. ۳. تألیف کتب و رساله

از سوی دیگر، عالمان شیعه نیز در این دوره، در موضوع مطاعن و سب برخی از خلفا کتاب‌هایی نگاشتند که موجب خشم و برانگیختگی علمای اهل سنت و واکنش‌های تند آنان شد (جعفریان، ۱۳۷۹: ۷۰/۱). این مطاعن به طور معمول، به صورت شرحی بر دعای «صنمی القریش» نگاشته می‌شد. عالمان این دوره توانستند با تألیف این کتاب‌ها و صدور جواز سب و لعن خلفا و دشمنان اهل بیت (ع) یا وجوب آن، و بیان اجر و ثواب برای این رفتار، اظهار براءت و سب علنی را به فرهنگ عمومی تبدیل کنند.

محقق کرکی اولین عالم شیعی در این دوره است که ضمن تجاهر به سب و لعن خلفا، کتاب *نفحات اللاهوت فی لعن العجت والطاغوت* را نیز در مشهد در ذی‌حجه سال ۹۱۷ ه.ق. تألیف کرد. وی در این کتاب با عناوینی چون «الدولة القاهرة الباهرة الشريفة المنيفة العالية السامية العلية الشاهية الصفوية الموسوية، امدها الله تعالى بالنصر والتمكين و ایدها بالملائكة والانس والجن اجمعين» دولت صفویه را ستوده (پیش‌گفتار

مؤلف، به نقل از: جعفریان، ۱۳۸۴: ۸۲) و هدف خویش از نگارش آن را تقرب به خدا، و رسول و امامان معصوم (ع) و خدمتی برای پرچمدار این دولت قاهره برمی شمرد (محقق کرکی، ۱۴۰۹: ۱۹).

کتاب دیگری هم با نام *ذم المعاندين الحق والتبری منہم* در سال نهصد و اندی، در اوایل دوره صفویه، به شیوه *نہجات اللاہوت* نگاشته شد (تهرانی، ۱۴۰۳: ۴۲/۱۰-۴۳).

### ۳.۲.۳. برگزاری جشن نهم ربیع

آیین جشن و شادی «عید نهم ربیع» یا «عید بابا شجاع‌الدین» که با حمایت و پشتیبانی حکومت صفوی برگزار می‌شد، از دیگر عواملی است که تاریخ اجتماعی و هویت جمعی شیعیان عصر صفوی را در تقابل با اهل سنت قرار داده است. البته برگزاری این آیین از قرن هشتم در شهر کاشان رایج بوده است (نک: جعفریان، ۱۳۸۸: ۱۰۰) ولی در زمان شاه اسماعیل اول و شاه طهماسب، عید بابا شجاع‌الدین در روز نهم ربیع بعد از تحقیق و بررسی محقق کرکی تثبیت شد (همان: ۲۳۲؛ به نقل از: افندی، ۱۳۷۹):

از جمله شورش‌هایی که به بهانه همین گرایش‌های غالیانه و برگزاری آیین‌هایی همچون «عید بابا شجاع‌الدین» به همراه سب و لعن، در قلمرو صفویان به وقوع پیوست، شورش میرویس افغان و افراد قبیله‌اش بود. وی برای جلب حمایت عمومی اهل سنت از شورش خویش سعی کرد از علمای اهل سنت در بلاد مختلف، فتوای جهاد و مبارزه با صفویان را بگیرد. در سفری که به مکه و مدینه داشت، از عالمان و فقیهان سنی این شهرها درباره خروج بر حکومت صفویه استفتاء کرده و گفته بود: «ما در نهایت شرقی ایران متصل به ملک هندوستان مسکن داریم و در اصل سنی سنوی پاک‌اعتقادیم. جمعی کثیر از اقوام و عشایر به ما متعلق است. مدتی است که از شاهان عجم که از روافض و دشمن صحابه می‌باشند، بر ما مسلط شده و ما رعیت ایشان شده‌ایم، تعدی و بی‌حسابی به ما می‌کنند. در پیش چشم ما صحابه سه‌گانه را از چهاریار لعن و سب می‌نمایند و دشنام آشکارا می‌دهند. نیز (کسانی که) گرجی و کافرند بر ما گماشته، ما را به انواع بلا و مصائب داشته و آنها را محافظ نامیده‌اند، به ما تعیین کرده، به چندین امور خلاف شرع مرتکب می‌شوند و

جور و جفا می‌کنند و دست به عرض و ناموس ما دراز دارند، هیچ‌گونه ترحم و فتوت بر ما نمی‌دارند و اولاد ما را به طریق غضب و سرقت از ما ربوده، به گرجستان می‌فرستند و در آنجا می‌فروشند و زنان ما را روافض جبراً و قهراً، تزویج می‌کنند. اگر ما عاجزان را غیرت دین دست دهد شرعاً جایز است که ما شمشیر به روی آنها بکشیم و هر جا که آنها را ببینیم، بکشیم و با صف بسته با ایشان مقابله نماییم و اگر مقابله کنیم اطلاق لفظ معنی جهاد بر ما وارد است و آیا مقتول ما در راه خدا شهید است. و در این صورت هر گاه غلبه از ما باشد، مال روافض و عرض و خون ایشان و اسیر ایشان اگر بفروشیم، بر ما حلال است؟ و چون مملکت ما به هندوستان اتصال دارد، اگر ما مملکت خود را به پادشاه هند بدهیم و از جنس خود به سنی سنوی پناه ببریم، جایز است و مورد بحث شرعی نیستیم؟ فتوای آن را به اقلام حقایق ارتسام قلمی فرمایید» (سفرنامه کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۳۵-۳۶).

عالمان و فقیهان سنی نیز به استفتای او پاسخ مثبت و فتوای شرعی داده بودند و او با این دستاویز و پشتوانه مذهبی برای شورش زمینه‌سازی می‌کرد (همان: ۳۶). او علی‌الظاهر علاوه بر استفتا از علمای حجاز، فتاوی علمای سنی هند و ماوراءالنهر را هم جمع‌آوری کرده بود. با این توجیه مذهبی بود که پس از شورش، اقدامش را ناشی از غیرت دینداری و اجبار و اضطراب می‌دانست و به یاران خود می‌گفت: «مضی ما مضی حالا باید یک‌دل و یک‌جهت باشیم و جان و مال و عرض خود را در راه دین محمدی بگذاریم» (همان: ۴۰). او با این استدلال که صفویان «دست تعدی به زنان و عیال ما دراز کرده، صحابه پیغمبر را روبه‌روی ما دشنام دادند» آنها را واجب‌القتل می‌شمرد. سپس فتاوا را به آنها نشان می‌داد و عواطف مذهبی آنها را با خویش همراه می‌کرد (همان).

برگزاری جشن «عید بابا شجاع‌الدین» در روز نهم ربیع‌الأول به دست کارگزاران صفوی در قندهار، موجب برانگیختن عواطف مذهبی میرویس و حامیانش شد. او با بهره‌گیری از فتوای یادشده و پشتیبانی مذهبی عالمان و فقیهان سنی و اقبال سنیان قندهار، سرانجام توانست حرکتی را آغاز کند که به دست اعقابش منجر به براندازی حکومت صفوی‌ها شد.

در این دوره آثار دیگری نیز درباره برخی از خلفا و نسب آنها نوشته شد که اصولاً بنیان علمی نداشت؛ از جمله: مقتل عمر اثر سید حسن مجتهد کرکی (تهرانی، ۱۴۰۳: ۳۴/۲۲)؛ یوم وفات عمر که رساله‌ای ده‌صفحه‌ای است که ابی الفتح محمد بن محمد جعفر حسنی حائری نگاشت (همان: ۳۰۳/۲۵)؛ رساله فی قاتل الثانی و تعیین شخصه اثر قاضی نورالله شوشتری (همان: ۳/۱۷)؛ انساب النواصب اثر شیخ علی بن داوود خادم استرآبادی (متوفای ۱۰۷۷ ه.ق.) که به زبان فارسی در پنجاه باب در طعن و لعن و رد نواصب و نسب خلفا تألیف شده است (همان: ۳۸۸/۲) و کتاب تحفه فیروزیه اثر میرزا عبدالله افندی (نک.: جعفریان، ۱۳۸۸: ۲۲۵).

#### ۴. استفاده از نمادهای شیعی

نمادها و نشانه‌ها از جمله مؤلفه‌هایی است که سازنده تاریخ اجتماعی هر گروه و ملتی است. شکل‌گیری نشانه و نمادها تابع نوعی قرارداد اجتماعی و پذیرش عمومی است و به تصمیم آدمیان نیازمند است و تداوم آن نیز زمانی تضمین می‌شود که کاربردی همگانی پیدا کند. شیعیان در عصر صفوی نیز کوشیدند از نشانه‌ها و نمادهای مختلفی بهره بگیرند. از ویژگی مشترک این نمادها این بود که همه بر هویت ملی و مذهبی ایشان دلالت داشت و از طریق آنها بر هویت شیعی خویش تأکید می‌کردند. در این قسمت مهم‌ترین این نمادها بررسی می‌شود (نک.: فیاضی و جباری، ۱۳۹۰: ۱۳۷-۱۶۳).

#### ۴. ۱. رسانه و نمادهای غیرزبانی

##### ۴. ۱. ۱. لباس، پرچم و رنگ سیاه

سیاه‌پوش شدن عزاداران امام حسین (ع)، استفاده از پرچم و پارچه سیاه، یا استفاده از رنگ سیاه در ایام محرم و عاشورا، از نمادها و دیگر نشانه‌های شیعی است که پیشینه تاریخی دارد. معزالدوله دیلمی در سال ۳۵۲ ه.ق. فرمان داد مردم در روز عاشورا به صورت گروهی عزاداری کنند. در این روز بازارها بسته شد، و بر گردن آویختن نماد سیاه که رسم دیلمی‌ها است، متداول گشت. برخی مورخان گفته‌اند زنان نیز در حالی که چهره‌های خود را سیاه کرده بودند، به راه می‌افتادند و برای امام حسین (ع) به صورت خویش سیلی می‌زدند (فقیهی، ۱۳۶۵: ۴۶۶ و ۴۶۷).

در عصر صفوی نیز نماد لباس سیاه پوشیدن و استفاده از پارچه سیاه برای تزیین در بین عزاداران رایج بوده است. پیتر و دلاواله، که در سفرنامه‌اش از عزاداری عصر صفوی گزارش کرده، می‌نویسد:

ایرانیان تمام این مدت (محرم) را به طور مداوم عزاداری می‌کنند. تشریفات و مراسم عزاداری به این قرار است که همه غمگین و مغموم به نظر می‌رسند و لباس عزاداری به رنگ سیاه می‌پوشند ... عده‌ای که با پارچه‌های تیره ستر عورت کرده‌اند، سر تا پای خود را با جوهری سیاه و براق رنگ زده‌اند و حرکت می‌کنند و تمام این تظاهرات برای نشان‌دادن مراتب سوگواری و غم و اندوه آنان در عزای حسین است ... ملأیی که از سادات است و علامت ممیزه‌اش عمامه سبز است، برای مردم بر فراز منبر روضه می‌خواند ... همین مراسم روزها در مساجد و شب‌ها در مکان‌های عمومی و برخی خانه‌ها که با چراغ‌های فراوان و علامات عزاداری و پرچم‌های سیاه مشخص شده‌اند، تکرار می‌شود ... پس از اینکه روز دهم ماه محرم فرا رسید، از محلات اصفهان دسته‌های بزرگی به راه می‌افتد و بیرق و علم با خود حمل می‌کند و بر روی اسب‌های آنان سلاح‌های مختلف و عمامه‌های متعدد قرار دارد. چندین شتر همراه دسته‌ها هستند که بر روی آنها جعبه‌هایی حمل می‌شود که درون هر یک سه چهاربچه به علامت فرزندان اسیر حسین (ع) قرار دارند. علاوه بر این، دسته‌ها هر کدام به حمل تابوت‌هایی می‌پردازند که دور تا دور آنها مخمل سیاه‌رنگی پوشیده شده و در روی آنها یک عمامه که به رنگ سبز است و نیز یک شیشه جای داده‌اند و دور تا دور تابوت سلاح‌های گوناگونی چیده شده است و تمامی این اشیا روی طبق‌های متعدد بر سر عده‌ای قرار دارد که به آهنگ سنج و نای جست و خیز می‌کنند و دور خود می‌چرخند. در میدان و محل‌های اصلی تقاطع، تعداد زیادی از سواران آماده‌اند، که نگذارند دسته‌های عزادار درگیر شوند (دلاواله، ۱۳۷۰: ۱۲۳-۱۲۶).

#### ۴. ۱. ۲. علامت‌ها و دیگر نشانه‌ها

از این گزارش پیتر و دلاواله در پاراگراف پیشین روشن می‌شود که بیرق، علم، کتل،

تابوت پوشیده با مخمل سیاه، یا استفاده از ابزار موسیقی سنج و نای، کجاوه و تخت روان که بر روی اسب یا شتر می‌بستند نیز، از دیگر نمادهایی است که از طرف شیعیان در آیین سوگواری عاشورا در عصر صفوی به کار گرفته می‌شده است.

#### ۴. ۲. رسانه و نمادهای زبانی

نمادهای زبانی، اعم از نشانه‌های مکتوب، مانند نوشته‌های روی کاشی و سکه، و نمادهای غیرمکتوبی که فقط بر زبان جاری می‌شود، مانند ضرب‌المثل‌ها و شعارها، که در بردارنده پیام متنی برای انتقال به دیگران است.

#### ۴. ۲. ۱. سکه

یکی از نمادهای زبانی شیعی در دوره صفویه، ضرب شعارهای شیعی بر روی یا پشت سکه است که بر هویت شیعی آنها تأکید داشت. وقتی شاه اسماعیل اول «متوجه دارالسلطنه تبریز گردید ... خطبه اثناعشر به نام نامی او خوانده شد و سکه لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله ... بر دراهم و دنانیر نقش شد» (شاملو، ۱۳۷۴: ۳۶).

سکه شاهی عصر شاه اسماعیل صفوی که از سال ۹۰۸ تا ۹۲۹ ه.ق. ضرب خورده بود، در روی آن نوشته شده بود: «السلطان العادل الهادی الوالی ابوالمظفر شاه اسماعیل بهادر خان خلدالله ملکه و سلطنته» یا «السلطان العادل الكامل الهادی الوالی ابوالمظفر سلطان اسماعیل بهادر خان الصفوی الحسینی خلدالله ملکه»؛ و در پشت سکه، شعار شیعی «لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله» و نام دوازده امام هم دیده می‌شود. در بعضی از سکه‌ها فقط مکان ضرب و نام دوازده امام ضرب شده است (نک: [www.sekeha.com](http://www.sekeha.com)).

سکه‌های رایج در زمان صفویه از زر و سیم و برنز و واحد آن تومان بود. سکه زر به نام اشرفی و سکه نقره بیستی، محمدی، شاهی و عباسی نامیده می‌شد. در روی سکه‌های صفوی عمدتاً متضمن شعارهای شیعی جمله شهادتین، علی ولی الله، نام دوازده امام و در بعضی از نمونه‌ها آیات قرآنی و دعای ناد علی دیده می‌شود و در پشت سکه‌ها نام و القاب شاهان همراه با جملاتی همچون: بنده شاه ولایت، کلب علی، غلام شاه دین، بنده شاه دین، کلب آستان امیرالمؤمنین، غلام علی ابن ابی طالب (ع)،

غلام امام مهدی (ع) و آبائه، کلب آستان علی رضا ... که ارادت و وابستگی آنها را به ائمه اطهار و امامان شیعه می‌رساند (نک: همان: اسماعیلی، ۱۳۸۵: ۲۱).

در برخی از دوره‌ها از اشعاری با هویت شیعی بهره می‌جستند. اشعاری چون:

سکه مهر علی را تا زدم بر نقد جان	گشت از فضل خدا محکوم فرمانم جهان
سکه زد طهماسب ثانی بر زر کامل عیار	لافتی الا علی لاسیف الا ذوالفقار
دارد ز شاه مردان فرمان حکمرانی	فرزند شاه طهماسب سلطان حسین ثانی
ز شرق تا به مغرب گر امام است	علی و آل او ما را تمام است
از خراسان سکه به زر شد به توفیق خدا	نصرت و امداد شاه دین علی موسی الرضا
بگیتی آنکه اکنون سکه زد صاحبقرانی	ز توفیق خدا کلب علی عباس ثانی
گشت صاحب سکه از توفیق رب المشرقین	در جهان کلب درگاه امیرالمؤمنین سلطان حسین
گشت رایج بحکم لم یزلی	سکه سلطنت به نام علی
بنده شاه ولایت سام بن سلطان حسین	سکه زد بر زر بگیتی چون طلوع نیرین

(نک: همان: ۲۲، ۴۳-۵۳)

#### ۴. ۲. اذان شیعی

اذان شیعی، یکی از نمادهای زبانی و از شاخصه‌های شیعه و رمز تشیع است که در عصر صفوی، در تمامی بلاد و جوامع شیعی، در مساجد و مأذنه‌ها به کار گرفته می‌شد. دو جمله «اشهد أن علیاً ولی الله» و «حی علی خیر العمل» از شاخصه‌ها و ممیزه‌های اذان شیعی است که در این دوره به شعار و پرچم شیعیان تبدیل شده است. با این تفاوت که فقهای شیعه به صورت اجماعی معتقدند جمله «حی علی خیر العمل» در نخستین اذان زمان پیامبر (ص) نیز، وجود داشته و دو بار تکرار می‌شد (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۵: ۱۳۷) ولی خلیفه دوم آن را منع کرد (طبری، ۱۴۱۵: ۵۱۶؛ مجلسی، ۱۳۸۴: ۳۵۷/۳۰). البته بزرگان شیعه در اذان خود این جمله را می‌خواندند. علی (ع) مؤذنش را بابت گفتن این ذکر تشویق می‌کرد (صدوق، ۱۴۰۴: ۲۸۸/۱). امام سجاد (ع) نیز به گفتن این جمله در اذان التزام داشت و می‌فرمود: «هُوَ الْأَذَانُ الْأَوَّلُ» (بیهقی، بی‌تا: ۱/۴۲۵؛ حلبی، ۱۴۰۰: ۳۰۵/۲).

ولی فقهای شیعه معتقدند «اشهد أن علیاً ولی الله» یا «شهادت ثالثه» جزء اذان نیست (طباطبایی، ۱۴۰۹: ۲۷۳/۱). شیخ صدوق درباره این سنت می‌نویسد: «مفوضه خدا لعنتشان

کند، خبرهایی را جعل کردند ... و در بعضی از روایاتشان پس از «أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ» دو بار «أَشْهَدُ أَنْ عَلِيًّا وَوَلِيَّ اللَّهِ» را اضافه کردند: (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۸۸/۱).<sup>۱</sup> برخی از فقها به دلیل اینکه این شهادت تبدیل به شعار مذهب و رمز تشیع شده، قائل به رجحان بلکه وجوب شهادت ثالته در اذان شده‌اند ولی نه به قصد جزئیت آن<sup>۲</sup> (حکیم، ۱۴۱۶: ۵۴۴/۵). سید ابوالقاسم خویی نیز می‌نویسد:

ما برای گفتن جمله (اشهد ان علیا ولی الله) نیازی به ورود نص نداریم. زیرا فی نفسه هیچ شبهه‌ای در رجحان شهادت ثالته نیست ... به‌خصوص در این عصر این جمله از روشن‌ترین شعار و بارزترین رمز تشیع و از شعار مذهب فرقه ناجیه است (خویی، ۱۳۶۵: ۲۸۷/۲).

بنابراین، شهادت ثالته در اذان به شعار تشیع تبدیل شده است. لذا حفظ این رمز و شعار فرقه ناجیه رجحان می‌یابد.

البته سیاست پادشاهان صفوی نیز تأثیری جدی در فراگیر شدن اذان شیعی در این دوره و خارج شدن شیعیان ایران از حالت تقیه داشت. شاه اسماعیل «در اوایل جلوس امر کرد که ... «اشهد أن علیاً ولی الله» و «حی علی خیر العمل» که از آمدن سلطان طغرل بیک بن میکائیل بن سلجوق و فرار نمودن بساسیری که از آن تاریخ تا سینه مذکوره پانصد و بیست و هشت سال است از بلاد اسلام برطرف شده بود با اذان ضم‌کرده بگویند و فرمان همایون نفاذ یافت» (روملو، ۱۳۵۷: ۹۷۶/۲-۹۷۷). علی دوانی نیز می‌نویسد: «محقق در ... رواج دادن واجبات الهی و دقت در وقت اقامه نماز جمعه و جماعت و بیان احکام نماز و روزه و دلجویی از علما و دانشمندان و رواج دادن «اذان» در شهرهای ایران ... کوشش‌های فراوان و نظارت شدیدی را به عمل آورد» (دوانی، ۱۳۷۷: ۴۴۲/۴).

بنابراین اذان شیعی، همراه جملات «اشهد أن علیاً ولی الله» و «حی علی خیر العمل» به نماد و شاخصه اصلی جامعه شیعی و شعار و پرچم شیعیان تبدیل شد.

#### ۴.۲.۳. نماز شیعی

هرچند نماز از مشترکات همه مذاهب اسلامی محسوب می‌شود ولی هر یک از این



مذاهب، ویژگی‌هایی را برای نماز تعریف کرده‌اند که به نماد همان مذهب تبدیل شده است. در نماز دو دسته ویژگی و نشانه وجود دارد که به نماد مذاهب، از جمله نماد تشیع، تبدیل شده است. دسته اول نمادهای غیرزبانی است. اهل سنت معمولاً نماز را به صورت دست‌بسته (تکتف) می‌خوانند و شیعیان با دستان باز. از این رو «نماز با دستان بسته» به نماد و شعار اهل سنت و «نماز با دستان باز» به نماد و شعار شیعه تبدیل شده است. همچنین، سجده بر مهر یا تربت حسینی از دیگر نمادهای نماز شیعی برشمرده می‌شود که به پیشنهاد محقق کرکی رواج یافت (نک: خوانساری، ۱۳۹۰: ۳۶۰/۴ و ۳۷۵) و رساله‌ای به نام «السجود علی التربة المشویة» در این موضوع نگاشته است (طهرانی، ۱۴۰۳: ۱۴۷/۱۲).

دسته دوم نمادهای زبانی است که نماز شیعی را از نماز غیرشیعی جدا می‌کند. مهم‌ترین نماد زبانی نماز شیعی «جهر به بسم الله» است؛ یعنی بلندخواندن «بسم الله الرحمن الرحیم» در حین خواندن حمد و سوره‌ای که در رکعت اول و دوم نماز خوانده می‌شود. امام باقر (ع) در تعریف و بیان اندازه اجهار و اخفات می‌فرماید: «الاجهار أن ترفع صوتک تسمعه من بعد عنک، والاخفات أن لاتسمع من معک إلا سیراً» (حر عاملی، ۱۴۱۴: باب ۳۳، ح ۲-۷). امام حسن عسکری (ع) «جهر به بسم الله الرحمن الرحیم» را از جمله پنج علامت مهم مؤمن و شیعه دانسته است (طوسی، ۱۳۶۵: ۵۲/۶).

فقه‌های شیعه، برخلاف اهل سنت، بر «جهر به بسم الله» حتی در نمازهایی که به اخفات خوانده می‌شود، تأکید دارند؛ و برخی آن را از شعائر شیعه برشمرده و تقیه در آن را نیز جایز ندانسته‌اند<sup>۳</sup> (نجفی، ۱۳۶۸: ۳۸۵/۹). برخی روایات اهل بیت (ع) حکایت از وجوب یا تأکید بر تلاوت بسم‌الله با صدای بلند در آغاز سوره‌های نماز دارد و اقرار به آن را از دین امامیه و نشانه آن دانسته است<sup>۴</sup> (همان: ۳۸۹).

#### ۴.۲.۴. شعر و مدیحه‌خوانی برای اهل بیت (ع)

از نمادهای زبانی تاریخ اجتماعی شیعیان در دوره صفوی، استفاده از زبان شعر بوده است. با توجه به رسمی شدن مذهب تشیع از سوی صفویان و فضای مناسبی که برای شیعه به وجود آمده بود، شعرای بزرگی پا به عرصه وجود گذاشتند و درباره مفاهیم و آموزه‌های شیعی، به‌ویژه فضایل اهل بیت (ع)، اشعار نغزی سرودند.

محتشم کاشانی (متوفای ۹۹۶ ه.ق.)، از معروف‌ترین این دوره است که با سرودن مرثیه دوازده‌بند خود، شعر شیعی را به اوج رساند. به گفته صاحب‌نمای افکار: «اگرچه اکثر عالی‌طبعان به فکر مرثیه آن حضرت [امام حسین (ع)] پرداختند فاما این مرثیه شأنی و شرف و مقبولیتی بالاتر دارد» (صفا، ۱۳۷۱: ۷۹۴/۵). مدرس تبریزی معتقد است این ترکیب‌بند را محتشم به هدایت علی (ع) در عالم رؤیا سروده است که فرمود: «بگو باز این چه شورش است که در خلق عالم است» (مدرس، ۱۳۷۴: ۲۲۶/۵-۲۲۷).

#### ۴.۲.۵. اظهار برائت از دشمنان اهل بیت (ع)

تجاهر به سب و لعن و اظهار برائت از دشمنان و مخالفان ائمه اهل بیت (ع)، از دیگر نمادهای زبانی تاریخ اجتماعی شیعیان در این دوره بود که شاهان صفوی نیز از آن حمایت می‌کردند (نک: مباحث پیشین) و با گذر زمان، به فرهنگ عمومی و اجتماعی شیعیان در ایران تبدیل شد، تا جایی که به دلیل مخالفت برخی از پادشاهان بعدی همچون شاه‌اسماعیل دوم و نادرشاه، ایرانیان هرگز از سب و لعن علنی و اظهار برائت دست برنداشتند.

#### نتیجه

در این مقاله کوشیدیم بر مبنای برخی از مؤلفه‌ها، زوایایی از تاریخ اجتماعی شیعیان در ایران عصر صفوی را تبیین کنیم؛ نمونه‌هایی از باورها، نهادها، آداب، آیین‌ها، علائم و نمادهایی را ذکر کردیم که هر یک حکایت از آموزه‌های دینی و باور مذهبی‌شان در آن عصر داشت و در نهایت به دلیل هویت ملی و مذهبی که برای شیعیان شکل داد، آنان را از پیروان سایر باورها و مذاهب جدا کرد. بررسی تاریخ شیعیان در عصر صفوی مبین آن است که:

۱. رفتار شیعیان این دوره به شدت تحت تأثیر مستقیم و غیرمستقیم حوادث مهم تاریخی‌ای است که در تاریخ تشیع، به‌ویژه در عصر حضور، رخ داده است.
۲. برگزاری مراسم و آیین‌های شیعی، همچون جشن عید غدیر و عزاداری‌های محرم و صفر، از ابعاد مهم و از مؤلفه‌های پررنگ در زندگی اجتماعی شیعیان عصر صفوی بوده است.

۳. فراگیری برگزاری آیین‌های شیعی در گستره شهرها و روستاهای ایران عصر صفوی، اثر و نقش منحصر به فردی در گسترش و تحکیم هویت مذهبی ایرانیان در این دوره داشته است.

از نتایج مهم این تحقیق تأکید بر نقش سازنده و اهمیت «نهاد مرجعیت» در عصر صفوی است و اینکه چگونه توانسته است با مدیریت فکری و اجتماعی شیعیان و تنظیم رابطه آنان با عالمان دینی به گسترش و تعمیق مذهب در این دوره دست یابد و هویت شیعی در ایران را حفظ و تقویت کند.

جمع‌بندی بحث این است که این بررسی حکایت از اهمیت فراوان نقش مذهب در تمامی ابعاد تاریخ اجتماعی شیعیان در ایران عصر صفوی داشته و اینکه شیعیان آن دوره چگونه با تکیه بر باورها، نهادها، نمادها، آداب و رسوم مذهبی خویش، در جهت حفظ و تحکیم هویت ملی و مذهبی خویش کوشیدند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. «وَالْمَقْصُودُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ قَدْ وَضَعُوا أَخْبَاراً وَ زَادُوا فِي الْأَذَانِ مُحَمَّدٌ وَ آلُ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ مَرَّتَيْنِ وَ فِي بَعْضِ رَوَايَاتِهِمْ بَعْدَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ مَرَّتَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ رَوَى بَدَلَ ذَلِكَ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا مَرَّتَيْنِ وَ لَا شَكَّ فِي أَنَّ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ وَ أَنَّهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا وَ أَنَّ مُحَمَّدًا وَ آلَهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ وَ لَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ فِي أَصْلِ الْأَذَانِ».
۲. «بل ذلك في هذه الأعصار معدود من شعائر الأيمان و رمز إلى التشيع، فيكون من هذه الجهة راجعا شرعاً بل قد يكون واجبا، لكن لا بعنوان الجزئية من الأذان».
۳. (والمسنون في هذا القسم الجهر بالبسملة في مواضع الاخفات في أول الحمد و أول السورة) على المشهور بين الأصحاب نقلا و تحصيلا شهرة عظيمة كادت تكون إجماعا بل في التذكرة نسبتة إلى علمائنا مشعرا بدعوى الاجماع عليه كالمحكى عن المعتبر، بل في كنز العرفان و عن الخلاف الاجماع عليه صريحا، بل في الذكري و غيرها أن من شعائر الشيعة الجهر بالبسملة لكونها بسملة، و زاد في المدارك (حتى قال ابن أبي عقيل تواترت الأخبار أن لا تقية في الجهر بالبسملة).
۴. كما عن الأمالى أنه من دين الامامية الاقرار بأنه يجب الجهر بالبسملة عند افتتاح الفاتحة و عند افتتاح السورة بعدها.

## منابع

### قرآن کریم

ابن ابی جمهور (۱۹۸۳/۱۴۰۳). *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، تحقیق: مجتبی عراقی، قم: مؤسسه سیدالشهداء.

ابن اثیر، عز الدین ابی الحسن (۱۴۰۷). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار الکتب العلمیه.  
ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (بی تا). *تاریخ ابن خلدون*، بیروت: مؤسسه جمال للطباعة والنشر.  
ابن کثیر، ابی الفداء الحافظ (۱۴۰۵). *البدایة والنهایة*، بیروت: دار الکتب العلمیه.  
اسپناچی پاشازاده، محمد عارف (۱۳۷۹). *انقلاب الاسلام بین الخواص والعوام*، به کوشش: رسول جعفریان، قم: دلیل.

اسکندریک ترکمان (۱۳۸۲). *تاریخ عالم آرای عباسی*، تصحیح: ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.  
اسماعیلی، صغری (۱۳۸۵). *پژوهشی در سکه‌ها و مهرهای دوره صفوی*، تهران: میراث فرهنگی.  
افندی، میرزا عبدالله (۱۳۷۹). «تحفه فیروزه شجاعیه»، در: جعفریان، رسول (۱۳۷۹). *مقالات تاریخی*، دفتر هفتم، قم: دلیل ما.

افندی، میرزا عبدالله (۱۴۰۱). *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، قم: مطبعة الخيام.  
اولثاریوس، آدام (۱۳۶۳). *سفرنامه*، ترجمه: احمد بهپور، تهران: سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار.  
بحرانی، شیخ یوسف (۱۳۹۰). *لولوة البحرین فی الاجازة لقررة العین*، مشهد: سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی.

براون، ادوارد (۱۳۴۵). *تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر*، ترجمه: رشید یاسمی، تهران: کتابخانه ابن سینا.

بیهقی، احمد بن الحسین (بی تا). *سنن الکبری*، بیروت: دار الفکر.  
تنکابنی، میرزا محمد (۱۳۸۳). *قصص العلماء*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.  
تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۳). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، قم: اسماعیلیان.  
جعفریان، رسول (۱۳۸۸). *سیاست و فرهنگ روزگار صفوی*، تهران: نشر علم.  
جعفریان، رسول (۱۳۷۹). *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.  
جعفریان، رسول (۱۳۸۴). *کاوش‌هایی تازه در باب روزگار صفوی*، قم: نشر ادیان.  
جنابدی، میرزا بیگ (۱۳۷۸). *روضه الصفویه*، به کوشش: غلام‌رضا طباطبایی، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام لاحیاء التراث.  
حکیم، سید محسن (۱۴۱۶). *مستمسک العروة الوثقی*، قم: مؤسسه دار التفسیر.  
حلبی، علی بن برهان الدین (۱۴۰۰). *السیرة الحلبیة*، بیروت: دار المعرفة.  
خوانساری، میرزا محمد باقر (۱۳۹۰). *روضات الجنات فی احوال العلماء السادات*، قم: اسماعیلیان.  
خوئی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۵). *مستند العروة*، مقرر: مرتضی خوئی، قم: نشر لطفی.

## تشیع و تاریخ اجتماعی ایرانیان در عصر صفوی / ۱۴۹

- دلاواله، پیترو (۱۳۷۰). *سفرنامه*، ترجمه: شعاع‌الدین شفا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دوانی، علی (۱۳۷۷). *مفاحر اسلام*، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳). *صورت بنیانی حیات دینی*، ترجمه: باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- راوندی، مرتضی (۱۳۸۲). *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران: انتشارات نگاه.
- روملو، حسن (۱۳۵۷). *احسن التواریخ*، تصحیح: عبدالحسین نوایی، تهران: بابک.
- سایت راهنمای سکه‌های ایران، به آدرس: [www.sekeha.com](http://www.sekeha.com)
- سفرنامه کروسینسکی: یادداشت‌های کشیش لهستانی عصر صفوی (۱۷۰۷-۱۷۲۵) (۱۳۶۳)*. ترجمه: عبدالرزاق دنبلی (مفتون)، تصحیح: مریم میراحمدی، تهران: انتشارات توس.
- سید مرتضی (علم الهدی) (۱۴۱۵). *الانتصار*، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- سیوری، راجر (۱۳۷۸). *ایران عصر صفوی*، ترجمه: کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز.
- شاملو، ولی قلی (۱۳۷۴). *قصص الخاقانی*، تصحیح و پاورقی: سید حسین سادات ناصری، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴). *من لایحضره الفقیه*، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱). *تاریخ ادبیات ایران*، تهران: انتشارات فردوس.
- طباطبایی، سید محمد کاظم (۱۴۰۹). *عروة الوثقی (المحشی)*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانية.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵). *المسترشد فی إمامة أمير المؤمنين علی بن أبی طالب (ع)*، تحقیق: شیخ أحمد محمودی، قم: چاپخانه سلمان فارسی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). *تهذیب الأحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ج ۴.
- طهرانی، ملا ابوبکر (بی‌تا). *تاریخ جهان‌آرا*، نسخه خطی دیجیتالی، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی.
- عبدی بیگ (۱۳۶۹). *تکملة الأخبار: تاریخ صفویه از آغاز تا ۹۷۱ ه.ق.*، تصحیح: عبدالحسین نوایی، تهران: نشر نی.
- فقیهی، علی اصغر (۱۳۶۵). *آل بویه نخستین سلسله قدرتمند شیعه*، تهران: انتشارات صبا.
- فیاضی، محمدانور؛ جباری، محمدرضا (۱۳۹۰). «نمادهای اجتماعی شیعه در عصر حضور: نمادهای زبانی»، در: *تاریخ در آینه پژوهش*، س ۸، ش ۲۹، ص ۱۳۷-۱۶۴.
- فیگوئروا، دن گارسیا دسیلوا (۱۳۶۴). *سفرنامه*، ترجمه: غلام‌رضا سعیدی، تهران: نشر نو.
- قمی، قاضی احمد (۱۳۸۳). *خلاصة التواریخ*، تصحیح: احسان اشراقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کامل الشیبی، مصطفی (۱۳۵۹). *تشیع و تصوف*، برگردان: علی‌رضا ذکاوتی فراگزلو، تهران: امیرکبیر.
- کمپفر، انگلیبرت (۱۳۶۰). *سفرنامه کمپفر*، ترجمه: کیکاووس جهاننداری، تهران: خوارزمی.

کوزر، لوئیس (۱۳۷۳). *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.

مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۴). *بحار الانوار*، تهران: المكتبة الإسلامية.

محقق الکرکی، علی (۱۴۰۹). *مجموعه رسائل*، تحقیق: محمد حسون، قم: کتابخانه مرعشی.

مدرس تبریزی، محمدعلی (۱۳۷۴). *ریحانة الادب*، تهران: انتشارات خیام.

مرعشی صفوی، میزا محمد خلیل (۱۳۶۲). *مجمع التواریخ*، تصحیح: عباس اقبال تهران: کتابخانه سنایی، کتابخانه طهور.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *خدمات متقابل اسلام و ایران*، در: *مجموعه آثار*، ج ۱۴، تهران: صدرا.

موسی‌پور، ابراهیم (۱۳۸۶). «تاریخ اجتماعی: رویکردی نوین به مطالعات تاریخی»، در: *تاریخ و تمدن اسلامی*، ش ۶، ص ۱۴۱-۱۵۶.

ناجی، محمد یوسف (۱۳۸۷). *رساله در پادشاهی صفوی*، به کوشش: رسول جعفریان، تهران: کتابخانه موزه.

نجفی، محمدحسن (۱۳۶۸). *جواهر الکلام*، تحقیق: شیخ عباس قوچانی، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.

هکت، جی. جین (۱۳۹۰). «تاریخ اجتماعی»، ترجمه: حسن زندیه، در: *تاریخ اسلام*، ش ۴۵-۴۶، ص ۱۶۱-۱۸۲.

یافعی یمنی، عبدالله بن اسعد (۱۳۹۰). *مرآة الجنان*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.



## Shi'a and the Social History of Iranians in the Safavid Era

Aliakbar Nikzad Tehrani\*

Hussein Hamzeh\*\*

Different factors have influenced the formation of the social history of every nation or the followers of every religion. For a multifaceted investigation of the social history of any nation, all the causes and factors which play a role in creating its social history must be taken into consideration. One of the above- mentioned causes or factors is paying attention to the functions of religions and religious denominations, which is considered as one of the highly influential components in the social history and the collective identity of nations.

This paper has used Annales Method in historiography so as to examine the role of religion as well as Shiite school of thought in Iran in Safavid era, looking at history through a sociological lens. The most significant achievement of the present research is identifying and analyzing some of the beliefs, rituals, institutions and symbols of Shiite school, which have played a positive role in creating the collective identity of Iranians in Safavid era. Therefore, the present study has explored factors and issues which had a great influence on the social behaviors and performance of Iranians in Safavid era, and strengthened the Shiite identity in Iranian society and thus separated them from non-Shiite societies on one hand, and paved the ground for the creation of an independent Shiite nation on the other.

**Key words:** Social History, Safavid Era, Shiite School of thought, Religion, Ritual, Beliefs, Institutions, Symbols.

---

\* PhD student in History of Shi'a, University of Religions and Denominations, tehrani917@gmail.com

\*\* PhD student in History of Shi'a, University of Religions and Denominations,



## **Position of Imams' Gates, A Critique: Study of the Book'' Confidants of Ahl al-Bayt's Privacy''**

**Nematollah Safari Foroushani \***

There is a view that a key position named Gates of Imams (AS) in the era of presence and the minor occultation existed and some people as the Gates were introduced. However from the minor occultation, some of the Imami and Nasiri authors have offered a list of Imams' gates, but the best and most comprehensive one in explaining the theory of gates from Imam's point of view in this period have been offers by Javad Soleimani in his book " Confidants of Ahl al-Bayt's Privacy ". Whereas this theory needs to be criticizing based on citation and content and this paper focuses on content. So this question is answered that to what extent the theory of Imams' gates in terms of content according to Soleimani's explanation is authentic? The importance of addressing this issue is because theory of Imams' gates has consequences in Shiite belief system and can make changes in it. In the end, it comes to the conclusion that this theory has no status in Shiite beliefs and historical studies have not confirmed it.

**Key words:** Imams' gates, Advocacy Network, Study of content, Confidants of Ahl al-Bayt's Privacy

---

\* Associate professor, Faculty of History, Al-Mustafa International University, nsafari8@gmail.com

## **The Role of Time and Space, and their Requirements, in Studying of Ashura Reports**

**Mansour Dadashnejad**\*

**Ibrahim Goudarzi**\*\*

Time and space are two basic elements forming the historical events and without them, affirmation and conception of any events is not possible. Therefore one of the important tools for evaluating the historical news, being considerable and used by some historians, is studying the events time and space requirements. One of these events, is the great event of Ashura that was occurred in 61 AH, and the reports of this event always are studied by experts and intellectuals because of its quiddity. However a glimpse to speech of event analysts, and their conception has shown that most of them don't have enough attention and accuracy to the basic issue that is necessity for studying Ashura reports. This article analyses some reports of insurrection in aspect of time and space requirements and prove loss of that, how provide the base of incorrect analysis of Imam Hussein's movement.

**Keywords:** Imam Hussein (AS), Ashura, "Khot al-Mout" sermon, Time, Place.

---

\* Associate Professor, Research Institute of Hawzah and University, M.dadash@yahoo.com

\*\* M.A. History of Shi'a, Research Institute of Hawzah and University, ebrahim1192@chmail.ir

## **An investigation into Imam Hussein's Confrontation and Imam Hasan's Treaty: An Approach and Action**

Sayyid Alireza Vase'ei\*

Many works have been written and produced about the character and role of Imam Hussein (AS), especially for what concerns the event of Ashura, but there isn't prominent research about his life before Ashura such as his presence and role in the period of his imamate and his brothers' especially his efficiency in establishing Hasan–Muawiya treaty . This paper attempts to study Imam Hussein's approach and action according to early sources' data and using historical Hermeneutics. The central question is how Imam Hussein encounters with the issue of Hasan–Muawiya treaty? And the main hypothesis is that Imam Hussein (AS), like Imam Hassan (AS) based on the interests of the Islamic Ummah and preserving the lives of the people showed his commitment to the treaty and abided by it. However, in the beginning, there were concerns about it according to some estimates.

**Key words:** Imam Hussein (AS), Imam Hasan (AS), Hasan–Muawiya treaty, Covenant

---

\* Associate Professor, Department of History, Islamic Sciences and Culture Academy; vaseiali@yahoo.com

## The Reinterpretation of the Apparent Meanings of Religious Texts According to Allamah Majlisi

Mohammad Azimi<sup>\*</sup>

Mohammad Ghaforinejad<sup>\*\*</sup>

Contrary to many thinkers who feel that 'tawil' (i.e. interpreting a religious text in a manner that goes against its apparent meaning) is something related to external realities, Allamah Majlisi is of the opinion that it is related to the meanings of words. He says that the reinterpretation of the apparent meanings of religious texts is a type of metaphorical usage [of the words used therein]. He also considers the hidden, philosophical and mystical re-interpretations of religious texts to be incorrect. Allamah Majlisi has a methodical reaction to the reinterpretation of religious texts. He says that the permissibility of the reinterpretation of religious texts depends upon certain conditions some of which are the following: the new meanings should not contradict rational proofs or the necessary principles of religion, it should be compatible with the apparent meanings of the text, it should also be compatible with the apparent meanings of the other religious texts and finally, it should be compatible with the context of the text as a whole. Also, the following are some of the things that prevent the reinterpretation of a religious text according to Allamah Majlisi: The new meaning contradicts religious consensus, the reason why the apparent meanings of the text was rejected in the first place is incorrect and the apparent meaning of the text is explicit. Based upon these principles, Allamah Majlisi reinterprets religious texts in ways that go against their apparent meaning in certain cases. At the same time, in contrast, some have adamantly opposed reinterpretation of religious texts and have absolutely rejected them.

**Key Words:** Allamah Majlisi, Tawil, the Conditions of Tawil, the Hindrances of Tawil, Apparent Meaning

---

\* PhD student in Studies on Shi'a, University of Religions and Denominations,(corresponding author), azimimohammad57@gmail.com

\*\* Assistant professor, Faculty of Shi'a Studies, , University of Religions and Denominations, ghafoori\_n@yahoo.com

## **An overview to the evolution of *rajah* narrations' place in the sources of Imammism**

Sajede Yousofi\*

Mohammad Javdan\*\*

Between the narrations of *rajah* (return from the), what has been more prevalent until before 4<sup>th</sup> century A.H. and drawn attention of narrators are the *Dabbah*, *Asa* and *maysam* narrations. The number of these narrations isn't much and was considered as a representer of one of the dignities of Imamate. From the 4<sup>th</sup> A.H. century (beginning of the *great occultation*) until the 9<sup>th</sup> A.H. century narrating the other narrations of *rajah* increased and although their number is more than past but altogether they are not much. These narrations which speak of the return from death, have been categorized as the news of the events after the appearance of 12<sup>th</sup> Imam and have not an independent field in the news of his appearance. From the 9<sup>th</sup> century A. H., the number of the narrations of *rajah* has had a serious increase and has been distinguished from the other news of the events after the appearance of 12<sup>th</sup> Imam, as there has been a spacious independent field or even book assigned to them among the narrational books.

**Key words:** *rajah*, *karrah*, evolution of *rajah* narrations, Mokhtasar Al-Basair al-drajat

---

\* Graduated in Shiite studies( responsible writer), sajede.usofi@gmail.com

\*\* Assistant professor of university of religions and denominations, m\_javdan\_1383@yahoo.com



- 
- 7 An overview to the evolution of *rajah* narrations' place in the sources of Imammism**  
Sajede Yousofi, Mohammad Javdan
- 27 The Reinterpretation of the Apparent Meanings of Religious Texts According to Allamah Majlisi**  
Mohammad Azimi, Mohammad Ghaforinejad
- 43 An investigation into Imam Hussein's Confrontation and Imam Hasan's Treaty: An Approach and Action**  
Sayyid Alireza Vase'ei
- 67 The Role of Time and Space, and their Requirements, in Studying of Ashura Reports**  
Mansour Dadashnejad, Ibrahim Goudarzi
- 91 Position of Imams' Gates, A Critique: Study of the Book" Confidants of Ahl al-Bayt's Privacy"**  
Nematollah Safari Foroushani
- 125 Shi'a and the Social History of Iranians in the Safavid Era**  
Aliakbar Nikzad Tehrani, Hussein Hamzeh
-

In the Name of Allah

## *Shi`a Pajoohi*

(Shiite Studies)

A Quarterly Journal of Shiite Studies  
Vol. 2, No. 6, Spring 2016



**Proprietor:** University of Religions and Denominations

**Director in Charge:** Seyyed Abolhasan Navvab

**Editor-in-Chief:** Ali Aqanoori

**Executive Manager:** Mohammad Reza Mollanoori



### Editorial Board

<b>Ali Aqanoori</b>	Associate Professor, University of Religions and Denominations
<b>Mohammad Reza Jabbari</b>	Associate Professor, Imam Khomeini Educational & Research Institute
<b>Reza Mokhtari</b>	Lecturer, Seminary and University
<b>Najmoddin Moraveji Tabasi</b>	Lecturer, Islamic History and Theology
<b>Mohammad Hasan Nadem</b>	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
<b>Ne`matollah Safari Forooshani</b>	Associate Professor, Al-Mustafa International University
<b>Es`haq Taheri</b>	Associate Professor, Shahid Mahalati College
<b>Mohammadhadi Yoosefi Gharavi</b>	Lecturer, Islamic History



**Copy Editor:** Zeynab Salehi

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

**Print Run:** 1000

**Price:** 60000 Rials

**ISSN:** 4125-2423