



## شیعه پژوهی

فصل نامه علمی - پژوهشی

سال سوم، شماره دوازدهم، پاییز ۱۳۹۶



صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (دانشکده شیعه‌شناسی)

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: محمدحسن نادم

دبیر تخصصی: محمدرضا ملانوری



هیئت تحریریه:

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



مشاوران علمی:

محمود احمدی میانجی، محمد جاودان، مصطفی جعفرطیاری، عبدالهادی مسعودی، محمدحسن نادم، ابراهیم نوئی، علی‌اکبر نیکزاد.
--



ویراستار: زینب فروزفر

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: محسن محصل یزدی

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری



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

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

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

نشانی اینترنتی: [Shia.urd.ac.ir](http://Shia.urd.ac.ir)، پست الکترونیک: [shiapazhoohi@urd.ac.ir](mailto:shiapazhoohi@urd.ac.ir)

شاپا: ۴۱۲۵-۲۴۲۳

## راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقالات

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

- 
- ۵ اختلاف نقل و برداشت در روایات رجعت  
ساجده یوسفی، محمدهادی یوسفی غروی
- ۲۳ مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ صدوق و شیخ مفید و دیدگاه سیدمرتضی و شیخ  
طوسی درباره بداء  
رسول محمدجعفری
- ۴۹ واکاوی آثار فردی و اجتماعی اخلاق توحیدی قرآن از دیدگاه علامه  
طباطبایی (ره)  
غلامرضا خلیلی‌نیا، رضا الاهی‌منش، علی فضلی
- ۷۱ بررسی اصالت اخبار غیرمسند کتاب دلائل الامامة  
محمی‌الدین سلطانی‌فر، محسن رنجبر
- ۹۳ تعامل روحانیان شیعه با دولت صفوی؛ علل و پیامدها  
سید جواد ورعی
- ۱۰۷ روایات عاشورایی کامل الزیارات در بوته نقد  
محسن رفعت، محمدکاظم رحمان‌ستایش، مریم السادات حجازی
- ۱۴۷ چکیده‌های انگلیسی
-



## اختلاف نقل و برداشت در روایات رجعت

\* ساجده یوسفی

\*\* محمدهادی یوسفی غروی

[تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۹/۲۰]

### چکیده

انکارناپذیر است که اغلب روایات، دست‌خوش اختلاف در نقل شده‌اند. اختلافات ناشی از اموری چون نقل به معنا و واقعیتی اجتناب‌ناپذیر است؛ اما در این میان گاه افزوده یا کاسته شدن کلمه یا عبارتی، دلالت روایت را تغییر می‌دهد. روایات رجعت نیز از این واقعیت مستثنی نیستند. از سوی دیگر اختلاف فهم و برداشت علما نیز خود زمینه‌ساز اختلافات بعدی شده است. گاه روایتی در نظر عده‌ای مفید رجعت است؛ حال آنکه نزد عده‌ای دیگر چنین نیست. همین دو امر، یعنی اختلاف نقل‌های منجر به اختلاف دلالت و نیز اختلاف برداشت‌ها، نقش درخور توجهی در فزونی روایات رجعت در کتب حدیثی پس از قرن هشتم داشته است. در این نوشتار در پی نشان دادن نقش این دو عامل در حجیم شدن ابواب رجعت، در طول زمان هستیم. برای نمونه، شش مورد اختلاف نقل را که منجر به اختلاف دلالت شده است و شش مورد اختلاف فهم و برداشت را آورده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: رجعت، الکرة، روایات رجعت، اختلاف نقل، منابع رجعت.

\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول)

sajede.usofi@gmail.com

\*\* دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه u.gharavi@gmail.com

## مقدمه

اختلاف نقل در روایات، همیشه متعمدانه و به دست جاعلان صورت نمی‌گیرد؛ بلکه گاه عوامل ساده‌ای چون مرور زمان، خطای حافظه یا نقل به معنا سبب می‌شود نقل راویان با هم متفاوت شود. این واقعیتی است که باید اینک، قرن‌ها پس از صدور این روایات، در نظر گرفته شود تا بتوان از این گنجینه عظیم بهتر بهره برد. گذشته از این، فهم مخاطبان نیز با هم یکسان نیست. همان‌طور که در زندگی روزمره فهم ما از آنچه می‌شنویم و می‌خوانیم همیشه یکسان نیست، در فهم روایات نیز این حالت طبیعی جریان دارد. برداشت‌های مختلف از یک روایت، به ویژه وقتی قرن‌ها از صدور آن گذشته است، زمینه‌ساز اختلاف دیدگاه‌ها می‌شود.

روایات رجعت (بازگشت برخی صالحان و بدکاران به دنیا) نیز دست‌خوش چنین اختلافاتی است. از آن‌رو که روایات، مهم‌ترین مستند شیعه در اثبات رجعت است و حتی آیات نیز با کمک آنها تبیین می‌شود، تأثیر و اهمیت اختلاف مذکور دوچندان می‌شود. با نگاهی به روایات رجعت، افزون بر اختلاف نقل، اختلاف فهم نیز ذهن را به خود معطوف می‌کند و ما را فرامی‌خواند تا در این مقاله به بررسی آن پردازیم.

پرسش اصلی این است که در دایره روایات رجعت، اختلاف نقل‌ها از یک‌سو و تأثیر پیش‌فرض‌ها در فهم روایات از سوی دیگر، چه پیامدی داشته است؟

پرسش‌های فرعی که به این سؤال اصلی ختم شده است نیز عبارت است از:

آیا روایات رجعت دست‌خوش اختلاف نقل شده است؟

آیا این اختلاف نقل‌ها صرفاً از قبیل نقل به معنا بوده یا تأثیری در اختلاف دلالت روایات نیز داشته است؟

آیا پیش‌فرض‌های علما، در فهمشان از روایات رجعت، تأثیر داشته است؟

آیا شکاف میان اختلاف فهم‌ها به حدی می‌رسد که روایتی را به کلی از این باب خارج کند؟

درباره رجعت، پژوهش‌های متعددی در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه صورت گرفته است. برخی حوزه‌های پژوهش در این باره عبارت است از: جمع‌آوری روایات، تأویل آیات بر اساس روایات، تبیین رجعت بر اساس روایات و دفاع از آن، دسته‌بندی روایات، نقد و ارزیابی روایات و رجعت از منظر فلسفی. در میان پژوهش‌های معاصر،

تبیین و دفاع از رجعت، بیشتر و نقد و ارزیابی روایات و نیز سیر تطور و منبع‌شناسی، کمتر موضوع پژوهش‌ها بوده است. مقاله پیش رو را می‌توان پژوهشی درباره منبع‌شناسی روایات رجعت و تغییرات آن دانست. در این حوزه دو مقاله نگاشته شده است که عبارت‌اند از: «پیشینه رجعت‌نگاری در شیعه، تحلیل کمیت و کیفیت آن» اثر سید نسیم حیدر زیدی در فصلنامه سخن تاریخ، شماره ۲۰، پاییز ۱۳۹۳ و «منبع‌شناسی موضوع رجعت» اثر مجید نبوی، زهره اخوان مقدم و رضا سحر مرادی در فصلنامه امامت پژوهی، سال چهارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۹۳؛ هر دو مقاله سعی دارند فهرستی از پژوهش‌های معاصر درباره رجعت ارائه کنند؛ اما مقاله پیش رو سعی دارد به عوامل تکثر روایات رجعت در منابع پس از قرن هشتم بپردازد.

همان‌طور که در مقاله دیگر نشان دادیم، حجم روایات رجعت، پیش و پس از قرن هشتم، تفاوت درخور توجهی دارد. از قرن هشتم است که رجعت در کتب حدیثی باب مستقلی را به خود اختصاص می‌دهد و رفته‌رفته این ابواب فربه می‌شوند (نک: یوسفی و جاودان، ۱۳۹۵). در مقاله حاضر در پی آن هستیم که با روش کتابخانه‌ای و با استفاده از منابع روایی و رجالی نقش دو عامل پیش‌گفته، یعنی اختلاف نقل و اختلاف فهم را در فزونی روایات متأخر بررسی کنیم. از آنجا که احصای تمام شواهد در یک مقاله ممکن نیست، در این مقاله تنها به شش نمونه اختلاف نقل مؤثر در دلالت و شش نمونه اختلاف برداشت بسنده کرده و علاوه بر ذکر نمونه‌ها، به سند آن نیز اشاره کرده‌ایم.

## اختلاف نقل

شش موردی که در ادامه می‌آید، نمونه‌هایی است که دست‌خوش اختلاف نقل شده است؛ به‌گونه‌ای که نقلی، دلالت بر رجعت ندارد، اما نقل دیگر، دالّ بر آن است.

۱. سلیم‌بن قیس هلالی (م ۷۶ ق.) در کتابش، روایتی را از امیرالمؤمنین (ع) نقل کرده است که در آن امام با هشدار از جعل حدیث و دروغ بستن به پیامبر، از گفت‌وگویی میان خود و آن حضرت سخن می‌گوید؛ تا آنجا که پیامبر (ص) یک‌یک ائمه (ع) را نام می‌برد و در معرفی آخرین، می‌فرماید: «مهدی هذه الأمة الذی یملاً الأرض قسطاً و عدلاً کما ملئت جوراً و ظلماً و الله انی لأعرف من ینبئ به بین الرکن و المقام و أعراف اسماء الجمیع و قبائلهم» (هلالی، ۱۴۱۵: ۲/۶۲۰، ح ۱۰).<sup>۱</sup>

کلینی، در *اصول کافی*، ذیل باب اختلاف الحدیث، این روایت را به نقل از سلیم آورده است، اما روایتش تا پیش از نام بردن از ائمه، پایان می‌یابد. شاید او به تناسب موضوعی که در نظر داشته است، روایت را تقطیع کرده است (کلینی، ۱۳۸۷: ۱۵۷-۱۶۲، ح ۱). صدوق نیز آن را در سه اثر خود، *الخصال*، *کمال الدین و الاعتقادات*، به نقل از سلیم آورده است. در *الخصال*، روایت را به تناسب قصدی که داشته است، تقطیع کرده و پیش از نام بردن از ائمه آن را پایان داده است (صدوق، ۱۳۶۲: ۲۵۵، ب ۴، ح ۱۳۱)، اما در *کمال الدین و الاعتقادات*، روایت را کامل آورده است. افزون بر او، نعمانی و عیاشی نیز این روایت را از سلیم، تا پایان، با ذکر نام ائمه نقل کرده‌اند. همه این نقل‌ها مشابه است و هیچ دلالتی بر رجعت ندارد (نعمانی، ۱۴۰۳: ۴۹-۵۲، ح ۱۰؛ عیاشی، بی‌تا: ۱/ ۱۴، ح ۲؛ صدوق، ۱۴۱۶: ۱/ ۲۸۴، ب ۲۴، ح ۳۷؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۴۵/ ۳۷۹).

این روایت در کتاب *مختصر اثبات الرجعة فضل بن شاذان* نیز به نقل از کتاب سلیم آمده است؛ اما در عبارت آخر، اختلافی به چشم می‌خورد. امروز نسخه‌های *اثبات الرجعة فضل بن شاذان* در دست نیست؛ بلکه تنها، روایت‌های نقل‌شده از آن در میان سایر آثار برجای مانده است. با اسم الهاشمی و غلام حسن محرمی، هر یک جداگانه اقدام به جمع‌آوری و تحقیق این روایت‌ها کرده و آن را به چاپ رسانده‌اند. هر دو محقق، عبارت آخر را چنین آورده‌اند: «ثم ابنه الحجة القائم خاتم اوصیائی و خلفائی و المنتقم من اعدائی، الذی یملاً الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً» (ابن‌شاذان، ۱۴۳۴: ۱۷-۲۲، ح ۳؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۸، ح ۱).<sup>۲</sup> منشأ انتساب چنین عبارتی به فضل بن شاذان کتاب *کفایة المهتدی* اثر میرلوحی سبزواری (م ۱۰۸۵ ق.) است. او نسخه‌ای از کتاب *اثبات الرجعة فضل بن شاذان* را در اختیار داشته و این روایت را از آن کتاب نقل کرده است (میرلوحی سبزواری، ۱۳۸۴: ۴۲۹، ح ۱). طریق فضل بن شاذان نیز ذکر شده است و روشن است که او نیز این روایت را به نقل از سلیم بن قیس هلالی آورده است.

بنابراین، همه نقل‌ها به کتاب سلیم ختم می‌شود. نظر به اینکه عبارت مذکور با قید «المنتقم من اعدائی» در نسخه‌های موجود کتاب سلیم و نقل نعمانی، عیاشی و صدوق از سلیم نیست، این احتمال جان می‌گیرد که عبارت و قید مدنظر در نسخه کتاب فضل بن شاذان که نزد میرلوحی بوده است، از افزوده‌های نسخا باشد.



واضح است که حتی با قبول عبارت مذکور، این روایت تنها وقتی بر رجعت دلالت می‌کند که عبارت «المنتقم من اعدائی» را لزوماً به معنی 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.

در بررسی طریق روایت نیز باید گفت که ضعف أبان بن أبی عیاش، راوی هر دو طریق، مورد اتفاق است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۹ / ۱؛ شوشتری، ۱۴۲۲: ۹۳-۹۶ / ۱؛ جواهری، ۱۴۱۷: ۲). به‌علاوه ابن غضائری، ابراهیم بن عمر یمانی، یکی از راویان طریق فضل بن شاذان را نیز بسیار ضعیف دانسته است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۹ / ۱؛ شوشتری، ۱۴۲۲: ۲۵۲-۲۵۶ / ۱؛ جواهری، ۱۴۱۷: ۱۲).

۲. سلیم بن قیس هلالی آورده است که در گفت‌وگویی میان امیرالمؤمنین (ع) و سلمان، آن حضرت می‌فرماید پیامبر (ص) چنین به من سفارش کرد: «یا علی إن قریشاً سَظْهَرُ علیک ما استنبطته و تجتمع کلمتهم علی ظلمک و قهرک فان وجدت اعوانا فجاهدهم و ان لم تجد اعوانا فکُفْ 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 کرده‌اند (هلالی، ۱۴۱۵: ۶۶۱/۲-۶۷۱، ح ۱۲؛ از آن در صدوق، ۱۴۱۶: ۲۶۲/۱، باب ۲۴، ح ۱۰؛ و در طوسی، ۱۴۱۱: ۳۳۴، ح ۲۸۰؛ ۱۹۳، ح ۱۵۵).<sup>۳</sup>

باسم الهاشمی در تحقیق کتاب *مختصر اثبات الرجعة* اثر فضل بن شاذان، این روایت را از *الغیبة* شیخ طوسی نقل کرده است، اما عبارت «...و احقن دمک فان الشهادة من ورائک. و اعلم ان ابنی ینتقم من ظالمیک و ظالمی اولادک و شیعتک فی الدنیا و یعذبهم الله فی الآخرة عذاباً شدیداً» بدان افزوده شده است. شایسته بود تذکر دهد عبارت مذکور و در نتیجه دلالت مورد نظر، در *الغیبة* طوسی نیست. محقق دیگر کتاب فضل، غلام حسن محرمی نیز این روایت را با همین عبارت زائد، از *کفایة المهتدی* میرلوحی آورده است (ابن شاذان، ۱۴۱۳: ۲۹، ح ۳؛ همو، ۱۴۳۴: ۴۷، ح ۳۰). هرچند طریق مذکور فضل صحیح است،<sup>۴</sup> اما چنان‌که گذشت، به نظر می‌رسد نسخه‌ای که از *اثبات الرجعة* فضل بن شاذان نزد میرلوحی سبزواری بود، مغشوش است و بنابراین نقل‌های *کفایة المهتدی* درخور اتکا نیست؛ به ویژه آنکه همین روایت را منابع دیگر مانند سلیم، صدوق و طوسی، بدون این عبارت زائد آورده‌اند.

۳. باسم الهاشمی و غلام حسن محرمی در دو تحقیق مستقل خود درباره کتاب *اثبات الرجعة* اثر فضل بن شاذان (م ۲۶۰ ق.)، روایتی نبوی را چنین آورده‌اند: «عشر قبل الساعة لا بدّ منها: السفیانی و الدجال و الدخان و خروج القائم و طلوع الشمس من مغربها و نزول عیسی و خسف بالمشرق و خسف بجزیرة العرب و نار تخرج من قعر عدن تسوق الناس إلى المحشر» (ابن شاذان، ۱۴۱۳: ۴۷، ح ۱۵؛ همو، ۱۴۳۴: ۶۵، ح ۶۶، به نقل از میرلوحی سبزواری، ۱۳۸۴: ۶۴۳، ح ۳۸).

هر دو محقق این روایت نبوی را از طریق دیگری نیز چنین آورده‌اند: «عشر قبل الساعة لا بدّ منها: السفیانی و الدجال و الدخان و الدابة و خروج القائم و طلوع الشمس من مغربها و نزول عیسی و خسف بالمشرق و خسف بجزیرة العرب و نار تخرج من قعر عدن تسوق الناس إلى المحشر» (ابن شاذان، ۱۴۱۳: ۴۷، ح ۱۵؛ همو، ۱۴۳۴: ۶۱، ح ۸؛ از آن در طوسی، ۱۴۱۱: ۴۳۶، ح ۴۲۶؛ و در حرعاملی، ۱۳۸۰: ۳۲۷، ح ۱۰۰؛ و در مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۹/۵۲، ح ۴۸).

طریق و نقل اول، صحیح است و فاقد دلالت بر رجعت.<sup>۵</sup> در نقل دوم با افزوده شدن کلمه «دابة»، روایت مفید معنای رجعت تلقی شده است، اما طریق آن، مشتمل بر یک راوی مهمل است.<sup>۶</sup>

۴. در تفسیر قمی، چاپ نجف، ذیل آیه ۱۵۹ سوره نساء: «و إن من أهل الكتاب الا لیؤمننّ به قبل موته» آمده است که شهرین حوشب خلال در گفت‌وگویی با حجاج بن یوسف، از قول امام باقر (ع) نقل کرد که وقتی عیسی (ع) به دنیا بازگردد، تمام یهودیان و مسیحیان به او ایمان می‌آورند (قمی، ۱۳۸۶: ۱/۱۵۸).

حرعاملی (م ۱۱۰۴ ق.) در کتابش *الایقاظ*، شاید در اثر خطای حافظه، به تفسیر قمی چنین نسبت داده است: «روی أن رسول الله إذا رجع آمن الناس کلهم» (حرعاملی، ۱۳۸۰: ۳۱۳، ح ۶۳). بدین ترتیب آن را مثبت رجعت پیامبر اسلام (ص) دانسته است.

گفتنی است روایت مذکور *الایقاظ* در تفسیر قمی، به تحقیق و چاپ مؤسسه الإمام المهدي درآمده است، اما ایشان در تحقیق تفسیر قمی به نسخ خطی مراجعه نکرده‌اند! متن تفسیر قمی به چاپ مؤسسه الامام المهدي، مطالبی زاید بر چاپ نجف دارد، اما این افزوده‌ها (از جمله روایت مذکور)، ناشی از تحقیق در نسخ خطی نیست، بلکه از سایر کتب مطبوع جمع‌آوری شده است. در تحقیق مؤسسه الامام المهدي، روایاتی که

در کتب دیگر به تفسیر قمی نسبت داده شده، بدون تطبیق با نسخه‌ای خطی، بدان افزوده شده است (قمی، ۱۴۳۵: ۱/ ۲۳۱، ح ۳۰).

۵. محمدبن حسن صفار قمی (قرن ۳) در *بصائر الدرجات*، ذیل باب *الکلمة التي علم رسول الله امير المؤمنين* (ع) روایتی را چنین آورده است:

عن عبادة الأسدي قال دخلت على امير المؤمنين (ع) و أنا خامس خمسة اصغر القوم فسمعتة يقول حدثني اخي رسول الله (ص) انه خاتم الف نبي و أنا خاتم الف وصي و كلفت ما لم يكلفوا قلنا ما انصفك القوم يا امير المؤمنين قال ليس حيث تذهب يا ابن اخ اني لأعلم ألف كلمة ما يعلمها غيري و غير محمد (ص) يقرؤون منها آية في كتاب الله و إذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم ان الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون (صفار قمی، ۱۴۰۴: باب ۱۸، ح ۷).<sup>۷</sup>

واضح است که این روایت تنها بر علم امام دلالت دارد و هیچ اشاره‌ای به رجعت ندارد.

حسن بن سلیمان حلی (متوفی اوائل قرن ۹) در کتاب *مختصر بصائر الدرجات*، ذیل باب «تتمة ما تقدم من احاديث الرجعة»<sup>۸</sup> همین روایت را از طریق دیگری چنین آورده است:

عن عبادة بن ربيعي عن امير المؤمنين (خامس خمسة و هو أصغرهم يومئذ فسمع امير المؤمنين)<sup>۹</sup> يقول حدثني أخي أنه ختم ألف نبي و إني ختمت الف وصي و إني كلفت ما لم يكلفوا. و إني لأعلم ألف كلمة ما يعلمها غيري و غير محمد مامنها كلمة إلا مفتاح ألف باب بعد ما تعلمون منها كلمة واحدة، غير أنكم تقرأون منها آية واحدة في القرآن و إذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم أن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون و ما تدرونها من! (حلی، ۱۴۲۱: ۴۸۵، ح ۵۳۹/۳۲ و ۵۴۰/۳۳؛ از آن در مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۱/۵۳، شماره ۸ و ۹).

از آنجا که خروج دابة الأرض در روایات به معنی رجعت امیرالمؤمنین (ع) دانسته شده است،<sup>۱۰</sup> کلام امام پس از این آیه نیز دال بر تعیین خود به عنوان مصداق دابة الأرض و بازگشتش به دنیا فهمیده شده است؛ گویی که امیرالمؤمنین (ع) با عبارت «و

ما تدرونها من» اشاره دارد به اینکه خود، دابة الأرض است و بنابراین روایت با تعیین ایشان به عنوان دابة الأرض، بر رجعت دلالت دارد. بدین ترتیب افزوده شدن عبارت «و ما تدرونها من!» این نقل را مفید معنای رجعت کرده است. با بررسی سند این نقل، دریافتیم که نام یکی از راویان، احمد بن محمد بن اسحاق الحضرمی میان جهل و اهمال مردد است<sup>۱۱</sup> (شوشتری، ۱۴۲۲: ۵۷۸/۱؛ جواهری، ۱۴۱۷: ۴۰). محمد بن کثیر بن بشیر بن عمیرة الأزدی مهممل است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۸۶/۲؛ شوشتری، ۱۴۲۲: ۹/۵۳۷-۵۳۸؛ جواهری، ۱۴۱۷: ۵۷۱).

۶. در سعد السعود للنفوس، اثر سید ابن طاوس (م ۶۶۴ ق.) مرسل‌های آمده، حاکی از گفت‌وگویی میان ابلیس و خداوند است. ابلیس می‌گوید: «...ربّ فأنظرني إلى يوم يبعثون». پاسخ خداوند چنین است:

لا ولكنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم، فانه يوم قضيته وحتمته أن أظهر الأرض ذلك اليوم من الكفر والشرك والمعاصي وانتخبته لذلك الوقت عبادا لي امتحنت قلوبهم للإيمان وحشوتها بالورع والاخلاص واليقين والتقوى والخشوع والصدق والحلم والصبر والوقار والعفاف والزهد في الدنيا والرغبة فيما عندي بعد الهدى وأجعلهم دعاة الشمس والقمر في استخلفهم في الأرض وأمكن لهم دينهم الذي ارتضيته لهم يعبدونني لا يشركون بي شيئا، يقيمون الصلاة لوقتها و يؤتون الزكاة لحينها و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و...

تا آنجا که خداوند می‌فرماید:

أولئك أوليائي اخترت لهم نبيا مصطفي و أمينا مرتضى فجعلته لهم نبيا و رسولا و جعلتهم له أولياء و أنصارا، تلك امة اخترتها للنبي المصطفي و أميني المرتضى، ذلك وقت حجته في علم غيبی و لا بد أنه واقع، أبعدك يومئذ و خيلك و رجلك و جنودك أجمعين فاذهب: فأنتك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم (ابن طاووس، ۱۴۲۸: ۱۲۷؛ همو ۱۴۲۱: ۶۷ و ۶۸، ح ۱۷؛ از آن در مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸۴/۵۲، ح ۱۹۴؛ و در کورانی، ۱۴۲۷: ۹۱۸).

در عبارت «تلك امة اخترتها» اختلافی رخ داده است؛ دو تحقیق از سعد السعود به چاپ رسیده است که هر دو محقق، یعنی فارس تبریزیان حسون و صاحبعلی محبی کلمه «امة» را ضبط کرده‌اند و هیچ‌کدام به اختلاف یا احتمال خطا در این کلمه تذکر نداده‌اند. علامه مجلسی نیز این روایت را از سعد السعود نقل کرده است؛ در بحار نیز واژه «امة» ضبط شده است و تذکری به احتمال خطا یا اختلاف نسخ داده نشده است. با اینکه این روایت در کتاب علی کورانی، المعجم الموضوعی لأحادیث المهدي نیز از سعد السعود نقل شده، اما به جای «امة» واژه «ائمة» نوشته شده است (ابن طاووس، ۱۴۲۸: ۱۲۷؛ همو ۱۴۲۱: ۶۷ و ۶۸، ح ۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸۴/۵۲، ح ۱۹۴؛ کورانی، ۱۴۲۷: ۹۱۸). بدین ترتیب این روایت دال بر رجعت دانسته شده است، با این توضیح که ائمه منحصر در تعداد معین مشخصی هستند که همگی، جز یکی، از دنیا رفته‌اند؛ اما این روایت از حضور ائمه در آخرالزمان سخن می‌گوید، پس یعنی ایشان باز خواهند گشت.

واضح است که اگر «امة» صحیح باشد، روایت دلالتی بر بازگشت ائمه پس از مرگ ندارد. این احتمال وجود ندارد که صاحب کتاب المعجم الموضوعی لأحادیث المهدي از باب تصحیح، واژه را تغییر داده باشد؛ چراکه ویژگی‌های بیان‌شده، اختصاص به ائمه علیهم السلام ندارد تا تنها صورت صحیح روایت، با ضبط کلمه «ائمة» باشد. افزون بر این، در عبارتی که وی آورده است (تلك امة اخترتها للنبي المصطفى و أمینی المرتضی)، دو اشکال وجود دارد؛ یکی آنکه واژه ائمه به اعتبار لفظ آن معامله مفرد مؤنث شده است، حال آنکه چنین استعمالی، هرچند صحیح است، اما رایج نیست. دوم آنکه ائمه برای پیامبر (ص) انتخاب نشده‌اند تا گفته شود: «ائمة اخترتها للنبي»!!

درخور توجه است که سید ابن طاووس این روایت را در ضمن اخبار ابتدای خلقت آورده است. علامه مجلسی نیز این روایت را در باب رجعت نیآورده است، بلکه آن را در تاریخ امام دوازدهم، باب سیره و اخلاق و ویژگی‌های زمان ایشان، به عنوان حوادث پس از ظهور ذکر کرده است. علامه مجلسی در توضیح این روایت تنها از نابودی شیطان، پس از ظهور، سخن می‌گوید و هیچ اشاره‌ای به رجعت ائمه نمی‌کند. بدین ترتیب، این نمونه از اختلاف نقل که منجر به اختلاف دلالت شده است، مربوط به دوران کنونی ما است.

## اختلاف برداشت

شش موردی که در ادامه می‌آید نیز نمونه‌هایی از تأثیر پیش‌فرض‌ها در فهم روایات است:

۱. در روایتی آمده است که روزی در حالی که اُبی‌بن کعب نزد پیامبر (ص) بود، امام حسین (ع) بر آن حضرت وارد شد. پیامبر (ص) او را به «زینت آسمان‌ها و زمین» خطاب کرد. این خطاب، تعجب اُبی‌بن کعب را برانگیخت که با وجود پیامبر (ص)، چگونه حسین (ع) زینت آسمان‌ها و زمین است. در این هنگام آن حضرت بیان فضائل حسین (ع) و امامان (ع) از نسل او را آغاز کرد و از شفاعت ایشان و توسل به آنان سخن گفت. ایشان تک‌تک نه امام از ذریه حسین (ع) را نام برد و وصف کرد تا اینکه به دوازدهمین امام و وصف او رسید و در وصفش فرمود: «او شمشیر از غلاف بکشد و دشمنان خدا را هر جا بیابد بکشد». این چنین، روایت پس از چهار صفحه پایان می‌یابد (صدوق، ۱۴۱۶: ۲۶۴/۱، ح ۱۱). شیخ صدوق این روایت را به عنوان نص نبوی برای تعیین ائمه آورده است.

علامه مجلسی در رساله‌ای فارسی با عنوان رجعت این روایت را آورده است (مجلسی، ۱۳۶۷: ۷۹، ح ۹).<sup>۱۳</sup> هرچند در این روایت هیچ سخنی از بازگشت به دنیا نیست، اما گویا ذهن علامه مجلسی معطوف به دشمنانی بوده است که در زمان ظهور امام دوازدهم زنده نیستند و از این رو لازم است به دنیا بازگردند تا امام دوازدهم آنها را بکشد؛ بدین ترتیب مجلسی این روایت را دال بر رجعت دانسته است. درخور توجه است که خود مجلسی در بحار این روایت بلند چهارصفحه‌ای را نه در باب رجعت، بلکه در باب «نصوص الله علی الائمه من خبر اللوح و الخواتیم» آورده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۴/۳۶، ح ۸).

۲. شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق.) در کتاب *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، در عقاب قاتل امام حسین (ع) آورده: «قال رسول الله اذا كان يوم القيامة نصب الله لفاطمة قبة من نور فيقبل الحسين و رأسه على يده فاذا رأته شهقت شهقة...»، تا آنجا که می‌گوید:

(فيمثل الله رجلا لها في أحسن صورة و هو يخاصم قتلته بلارأس)<sup>۱۴</sup> فيجمع الله قتلته و المجهزين عليه و من شرك في قتله فيقتلهم حتى يأتي على آخرهم. ثم يُنشرون فيقتلهم أمير المؤمنين)<sup>۱۵</sup> ثم يُنشرون فيقتلهم الحسن ثم ينشرون

اختلاف نقل و برداشت در روایات رجعت / ۱۵

فیقتلهم الحسین ثم ینشرون فلا یبقی من ذریتنا أحدٌ الا قتلهم قتلة فعند ذلک  
یکشف الغیظُ و ینسی الحزنُ» (صدوق، ۱۳۸۸: ۴۹۶، ح ۳ / ۸۴۷؛ از آن در حر  
عاملی، ۱۳۸۰: ۲۳۸، ح ۲۹).

ابن طاووس (م ۶۶۴ ق.) نیز در کتاب *التهوف*، پس از ذکر شهادت امام حسین (ع)،  
این روایت را به صورت مرسل و بدون ذکر منبع آورده است (ابن طاووس، ۱۳۶۴: ۶۰؛  
صادقی کاشانی، ۱۳۹۵: ۲۲۲). روایت تصریح دارد که در قیامت چنان خواهد شد. شیخ  
صدوق و ابن طاووس بر این روایت، تعلیق‌های دالّ بر رجعت نرده‌اند. اما حرعاملی در  
کتاب *الایقاظ* خود پس از نقل این روایت گفته است: «از آنجا که در قیامت مرگی  
نیست، این روایت مربوط به قیامت صغری در این دنیا، یعنی رجعت است. او اظهار  
کرده است که اصطلاح قیامت صغری را از کلام «بعض المتقدمین» گرفته است، بی آنکه  
حتی یک نفر را نام ببرد (حرعاملی، ۱۳۸۰: ۲۳۸، ح ۲۹).<sup>۱۶</sup>  
شایسته است گفته شود از آنجا که طبق آیه قرآن در قیامت مرگی نیست: «لا یذوقون  
فیها الموت إلا الموتة الأولى» (دخان: ۵۶)، محتوای این روایت، خلاف قرآن است و باید  
طرد شود.

۳. در مجلس هشتادوسوم *مالی* شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق.)، در روایتی  
چهارصفحه‌ای درباره فضائل امیرالمؤمنین (ع) از خود آن حضرت نقل شده  
است که پیامبر بر منبرش فضائل مرا چنین و چنان گفت تا آنجا که می‌گوید: «یا  
علی إن لک کنز<sup>۱۷</sup> فی الجنة و أنت ذوقنیه» (صدوق، ۱۴۱۷: ۶۵۶، ح ۸۹۱/۲؛ از آن در  
حرعاملی، ۱۳۸۰: ۳۴۱، ح ۱۳۱).

حرعاملی این روایت را دالّ بر رجعت دانسته است؛ اما توضیح نداده است که  
چگونه چنین فهمی از این روایت داشته است. هرچند ذوالقرنین مفهومی مرتبط با  
رجعت دانسته شده است،<sup>۱۸</sup> اما در این روایت پیامبر (ص) تنها فرموده است که  
علی (ع) در بهشت ذوالقرنین است، نه در این دنیا! به نظر می‌رسد فهم رجعت از این  
روایت برداشت ویژه‌ای می‌طلبد.

۴. پیامبر به علی (ع) فرمود: «کأنک بقوم قد تأولوا القرآن و أخذوا بالشبهات... هم  
أهل فتنة یعمهون فیها إلى أن یدرکهم العدل. فقلت یا رسول الله العدل منا أم من غیرنا؟

قال بل منا؛ بنا فتح الله و بنا یختم و بنا أَلف الله بین القلوب بعد الشرك و بنا یؤلف القلوب بعد الفتنة» (مفید، ۱۴۰۳: ۲۸۸، ح ۷؛ از آن در طوسی، ۱۴۱۴: مجلس ۳، ۶۶، ح ۵/۹۶). این روایت در *امالی* شیخ مفید و طوسی نقل شده و اشاره‌ای به دلالت آن بر رجعت نشده است. حر عاملی این روایت را از همین دو منبع دریافت کرده و آن را مفید معنای رجعت دانسته است. به نظر می‌رسد او «یختم» را مرتبط با آخرالزمان و «بنا» را منحصر در پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) تلقی کرده است؛ حال آنکه می‌توان گفت امام عصر (عج) خارج از «بنا» نیست، تا برای تحقق آن، رجعت ائمه لازم آید (حرعاملی، ۱۳۸۰: ۲۹۸، ح ۲۸).

۵. در خطبه‌ای منسوب به امیرالمؤمنین (ع)، ایشان از گفت‌وگویی میان خود و پیامبر (ص) حکایت می‌کند:

...یا رسول الله بأی المنازل أنزلهم إذا فعلوا ذلك؟ قال: بمنزلة فتنة، ینقذ الله بنا أهل البيت عند ظهورنا السعداء من أولى الأبواب إلا أن یدعوا الضلالة، و یتحلوا الحرام فی حرم الله، فمن فعل ذلك منهم فهو کافر. یا علی! بنا ختم الله، و بنا فتح الإسلام، و بنا یختمه، بنا أهلك الله الأوثان و من یعبدها، و بنا یقسم کل جبار و کل منافق، حتی لیقتل فی الحق من یقتل فی الباطل. یا علی! إنما مثل هذه الأمة مثل حدیقة أطمع منها فوج عاماً، ثم فوج عاماً، ثم فوج عاماً، ففعل آخرها فوجاً أن یتبها أصلاً، و أحسنها فرعاً، و أمدها ظلاً، و أحلاها جنی، و أكثرها خیراً، و أوسعها عدلاً، و أطولها ملكاً. یا علی! کیف تهلك أمة أنا أولها، و مهدیها وسطها، و المسیح بن مریم آخرها. یا علی! إنما مثل هذه الأمة کمثل الغیث لا یدری أوله خیر أم آخره، و بعد ذلك نتج الهرج، لست منه و لیس منی... (حلی، ۱۴۲۱: ۴۷۷، ح ۵۲۴/۱۷).

کتاب *مختصر بصائر الدرجات* را قدیم‌ترین منبع موجود یافتیم که این خطبه را بدین صورت نقل کرده است. حسن بن سلیمان حلی، تلخیص‌کننده *بصائر الدرجات* سعدین عبدالله اشعری، این خطبه را ضمن مطالبی آورده است که در کتاب سعدبن عبدالله اشعری نبوده و او آنها را از طریق دیگری یافته است. گویا وی تمامی «ختم»ها را مرتبط با آخرالزمان و «بنا»های مذکور را منحصر در پیامبر (ص) و



امیرالمؤمنین (ع) دانسته و بدین ترتیب این کلام را ناظر به رجعت دانسته است؛ حال آنکه دوازدهمین و آخرین امام خارج از «بنا» نیست تا دلالت این کلام منحصر در رجعت باشد.

همچنین در این خطبه اگر مقصود از عبارت «و المسيح عیسی بن مریم آخرها» آن است که او آخرین ظهورکننده خواهد بود، پس این عبارت با سایر اخبار منافات دارد. چراکه بنابر سایر اخبار، مسیح (ع) همراه مهدی (عج) ظهور خواهد کرد و رجعت ائمه پس از ایشان رخ خواهد داد. بنابراین مسیح، آخرین نخواهد بود.

۶. منسوب به پیامبر (ص) است که در حجة الوداع فرمود: «لأقتلن العمالقة فی کتیبة». سپس جبرئیل نازل شد و به آن حضرت تذکر داد که امر را بین خود و علی (ع) مردد کند. بدین ترتیب آن حضرت افزود: «أو علی بن ابي طالب».

در قرن چهارم، طبرانی از اهل سنت این روایت را نقل کرده است<sup>۱۹</sup> (طبرانی، ۱۹۸۴: ۱۱/ح ۱۱۰۸۸، ۶۱) و تا جایی که جستجو شد گویا این روایت برای اولین بار در قرن هشتم از طریق کتاب *مختصر بصائر الدرجات* ضمن ابوابی که ملخص، حسن بن سلیمان حلی، به کتاب افزوده است، به منابع شیعی راه یافته است. او اولین کسی است که این روایت را در زمره روایات دال بر رجعت آورده است؛ اما توضیح نداده است که چگونه این روایت بر رجعت دلالت می‌کند. علامه مجلسی و حر عاملی نیز آن را از روایات رجعت دانسته‌اند؛ اما هیچ‌یک وجه دلالت آن بر رجعت را توضیح نداده‌اند (حلی، ۱۴۲۱: ۴۹۱، ح ۵۵۳/۴۶؛ از آن در مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۴/۵۳، شماره ۱۹؛ و در حرعاملی، ۱۳۸۰: ۳۵۶، ح ۱۶۵).

## نتیجه

روایات رجعت نیز همچون روایات دیگر، دست‌خوش اختلاف نقل و اختلاف برداشت شده است. هرچند اختلاف نقل‌ها در بعضی روایات رجعت، اختلافی در دلالت وارد نمی‌کند، در بعضی دیگر دلالت را چنان تغییر می‌دهد که گاه روایت را از دایره رجعت بیرون می‌کند. غالباً طریق این‌گونه نقل‌ها نیز مختلف است؛ نقل دال بر رجعت از طریقی و نقل غیردال از طریق دیگر رسیده است که این خود کمکی است در ترجیح یکی از دو نقل.

اختلاف فهم نیز بعضی روایات را در برزخی میان روایات دالّ و غیردالّ قرار داده است. در اینجا اختلاف، نه در نقل راویان، بلکه در فهم مخاطبان است. گاه به نظر می‌رسد تحقق مفاد بعضی روایات مستلزم بازگشت اموات نیست؛ اما از آنجا که ذهن مخاطب به دنبال چنین معنایی بوده، چنین نیز برداشت کرده است.

با مقایسه فراوانی روایات رجعت در کتب حدیثی پیش و پس از قرن هشتم، آنچه توجه را به خود جلب می‌کند، فزونی روایات این باب در دوران متأخر است که دو عامل اختلاف نقل‌ها و اختلاف فهم‌ها بی‌شک در آن مؤثر بوده است و به مرور زمان در فربه شدن ابواب و کتب رجعت، نقش داشته است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. محقق کتاب سلیم، در بخش تخریجات مربوط به این روایت، فهرست بلندی را آورده است. با مراجعه به این منابع، درمی‌یابیم که بسیاری، به نقل بخشی از این روایت بسنده کرده‌اند و تنها، منابع معدودی آن را کامل آورده‌اند.
۲. باسم الهاشمی اشاره کرده است که این نقل امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه آمده است. اما جا داشت تذکر دهد که در نهج البلاغه از ائمه نامی برده نشده است و از ظهور سخن به میان نیامده است (نک: شریف رضی، ۱۳۶۵: خطبه ۲۱۰).
۳. شیخ طوسی این روایت را در باب «العلّة المانعة من ظهوره علیه السلام» برای تقریب سبب غیبت به اذهان آورده است.
۴. عبدالرحمن بن ابی‌نجران (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱/۴۴۴؛ شوشتری، ۱۴۲۲: ۶/۸۶-۸۸؛ جواهری، ۱۴۱۷: ۷۳۲) و عاصم بن حمید (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱/۲۴۵؛ شوشتری، ۱۴۲۲: ۵/۵۹۳-۵۹۵؛ جواهری، ۱۴۱۷: ۲۹۴) و ابوحزمه ثمالی (=ثابت بن ابی‌صفیه = ثابت بن دینار) (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱/۱۳۴؛ شوشتری، ۱۴۲۲: ۲/۴۴۴-۴۵۲ و ۱۱/۲۹۵؛ جواهری، ۱۴۱۷: ۹۶ و ۶۹۶) موثق‌اند.
۵. حسن بن محبوب (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱/۲۲۱-۲۲۴؛ شوشتری، ۱۴۲۲: ۳/۳۴۷-۳۵۳؛ جواهری، ۱۴۱۷: ۱۵۲)؛ علی بن رئاب (طوسی، بی‌تا: ۲۲۱؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۵؛ جواهری، ۱۴۱۷: ۳۹۵)؛ ابوحزمه ثمالی (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱/۱۳۴؛ شوشتری، ۱۴۲۲: ۲/۴۴۴-۴۵۲ و ۱۱/۲۹۵؛ جواهری، ۱۴۱۷: ۹۶ و ۶۹۶)؛ سعید بن جبیر (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱/۳۵۹؛ شوشتری، ۱۴۲۲: ۵/۸۵-۸۹؛ جواهری، ۱۴۱۷: ۲۵۰)؛ عبدالله بن عباس (شوشتری، ۱۴۲۲: ۶/۴۱۸-۴۲۲؛ جواهری، ۱۴۱۷: ۳۳۸).
۶. ابو نصر، راوی مهمل این طریق است (جواهری، ۱۴۱۷: ۷۲۴). به‌علاوه عامر بن واثله (ابوالطفیل) نیز در این طریق هست که هرچند کثی از پیوستن او به مختار، اعتقادش به حیات محمد بن حنفیه و حتی سرودن شعری در این باره، سخن می‌گوید (کثی، ۱۳۴۸: ۹۴، ش ۱۴۹)؛ اما وی همچنان در زمره خواص اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام ذکر می‌شود. شوشتری با دفع شواهد کیسانی بودن او،

## اختلاف نقل و برداشت در روایات رجعت / ۱۹

- می‌افزاید که مخالفین، او را به جهت اعتقادش به رجعت، از شیعیان مفرط خوانده‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۲۸ / ۵؛ شوشتری، ۱۴۲۲: ۵ / ۶۲۷-۶۳۶؛ جواهری، ۱۴۱۷: ۲۹۷).
۷. اسحاق بن محمد بن محمد بن مروان از جمله راویان این خبر، نزد برخی رجال‌شناسان مجهول و نزد برخی مهمل است (جواهری، ۱۴۱۷: ۵۸)؛ اردبیلی و شوشتری، نامش را نیاورده‌اند. عبدالله بن زبیر نیز مهمل است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱ / ۴۸۴؛ شوشتری، ۱۴۲۲: ۶ / ۳۵۵-۳۵۷؛ جواهری، ۱۴۱۷: ۳۳۴).
۸. سعد بن عبدالله اشعری (قرن ۳) مجموعه حدیثی با عنوان *بصائر الدرجات* نگاشت. حسن بن سلیمان در قرن هشتم آن را تلخیص کرد. مشخص نیست چه زمانی نسخه‌های کتاب سعد از دست رفته است؛ اما یقیناً علامه مجلسی کتاب سعد را نیافته است. این مطلب را از مقدمه آقای دریاب، محقق *بحار الأنوار* می‌توان فهمید (مجلسی، ۱۴۲۹: ۱۱/۱ و ۱۷). حسن بن سلیمان حلی ابوابی را به کتاب افزوده و آنها را مشخص کرده است؛ از جمله بابی تحت عنوان *تمتة ما تقدم من احادیث الرجعة* که در آن به گردآوری روایاتی در موضوع رجعت پرداخته که در کتاب سعد ذکر نشده است و وی آنها را از طریق دیگری به دست آورده است. روایت مذکور در مقاله، از آن زمره است.
۹. مشتاق مظفر، محقق مختصر *بصائر* تذکر داده است که بین القوسین در چاپ نجف و *بحار الأنوار* نیامده است (حلی، ۱۴۲۱: ۴۸۵).
۱۰. برای واضح شدن ارتباط مفهوم «دابة» با رجعت به این روایت دقت کنید: «عن عبادة قال: أتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال: حدثني عن الدابة قال: وما تريد منها؟ قال: أحببت أن أعلم علمها، قال: هي دابة مؤمنة تقرا القرآن وتؤمن بالرحمان وتأكل الطعام وتمشي في الاسواق. ثم قال: من هو يا أمير المؤمنين؟ قال: هو على نكلتك أمك (حلی، ۱۴۲۱: ۴۸۴، ح ۵۳۸/۳۱؛ از آن در مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۱/۵۳، شماره ۷؛ و در استرآبادی، ۱۴۱۵: ۱۶۳، شماره ۹۲)؛ نیز نک.: مقاله «بررسی مصداق دابة الارض در روایات فریقین» نوشته حسین نقی زاده و سعیده سادات موسوی نیا که در شماره ۵۳ فصلنامه علوم حدیث منتشر شده است.
۱۱. علاوه بر رجال کشی و نجاشی و *المهرست طوسی* به *قاموس الرجال*، *جامع الرواة*، *المفيد من معجم رجال الحديث*، *تهذيب التهذيب* و *میزان الاعتدال* نیز مراجعه شد.
۱۲. نزد اردبیلی، مجهول و نزد شوشتری و خویی، مهمل است.
۱۳. علامه مجلسی در مقدمه این اثرش می‌گوید: «در حین جمع آوری *بحار الأنوار* مضمون دو خبر، او را به این گمان رسانده است که ائمه اطهار علیهم السلام به ظهور دولت صفویه و اتصال آن به ظهور و سلطنت مهدی موعود بشارت داده‌اند. همین انگیزه‌ای شد تا آن دو خبر را همراه دوازده روایت درباره احوال صاحب الزمان در کتابی مستقل جمع‌آوری کند».
۱۴. عبارت داخل پرانتز در *الایقاظ* چنین است: «فیمثله الله لها فی أحسن صورة و هو یخاصم قتلته» (حر عاملی، ۱۳۸۰: ۲۳۸، ح ۲۹).
۱۵. عبارت داخل پرانتز در *الایقاظ* نیامده است (نک.: حر عاملی، ۱۳۸۰: ۲۳۸، ح ۲۹).
۱۶. تعبیر «الآخرة الصغری» درباره رجعت را در کلام شیخ احمد احسائی (م ۱۲۴۱ ق.) یافتیم (نک.: احسائی، ۱۴۱۴: ۲۰۱)؛ اما در کتب قدما چنین تعبیری نیافتیم.
۱۷. در *الایقاظ*، «بیت» آمده است (حر عاملی، ۱۳۸۰: ۳۴۱، ح ۱۳۱).

۱۸. این ارتباط در این خبر ثقفی روشن می‌شود: «قال ابن جریر: أخبرنی غیرهما [رجل وزادان] أنه [=ابن الكواء] سأله [=أمیر المؤمنین] عن الذین بدلوا نعمة الله كفرا. قال: دعهم لغيرهم هم قريش. قال: فما ذوالقرنین؟ قال (ع): رجل بعثه الله إلى قومه فكذبوه و ضربوه على قرنه فمات، ثم أحياه الله، ثم بعثه إلى قومه فكذبوه و ضربوه على قرنه الآخر فمات، ثم أحياه الله، فهو ذوالقرنین، لانه ضربت قرناه». ثقفی ادامه می‌دهد: «و فی حدیث آخر و فیکم مثله یرید نفسه» (ثقفی، ۱۳۹۵: ۱/ ۱۸۲؛ از آن در حلی، ۱۴۲۱: ۴۷۹-۴۸۰، ح ۲۱- ۵۲۸/۲۳-۵۳۰؛ و در مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۳/ ۱۰۷-۱۰۹، ح ۱۳۷؛ و در استرآبادی، ۱۴۱۵: ۱۵۸، ح ۸۶؛ و در احسائی، ۱۴۱۴: ۲۰۲-۲۰۳).
۱۹. حمدی عبدالمجید، محقق کتاب المعجم الكبير به ضعف دو راوی، اسماعیل و پدرش تذکر داده است.

## منابع

### قرآن کریم

- ابن‌شاذان نیشابوری، فضل (۱۴۱۳). مختصر اثبات الرجعة، تحقیق: باسّم الهاشمی، بیروت: دارالکرام، الطبعة الاولى.
- ابن‌شاذان نیشابوری، فضل (۱۴۳۴). اثبات الرجعة، تحقیق: غلام حسن محرمی، قم: دارالمجتبی، چاپ اول.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۴). الملهوف فی قتلی الطفوف، قم: منشورات الرضی، الطبعة الثانية.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۲۱). سعد السعود للنفوس، تحقیق: فارس تبریزیان حسون، قم: نشر دلیل، الطبعة الاولى.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۲۸). سعد السعود، تحقیق: صاحب علی مجبّی، قم: موسسه احسن الحديث، الطبعة الاولى.
- احسائی، احمد بن زین‌الدین (۱۴۱۴). الرجعة، بیروت: الدار العالمية، الطبعة الاولى.
- اردبیلی، محمد (۱۴۰۳). جامع الرواة، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
- استرآبادی، محمد مؤمن بن دوست (۱۴۱۵). الرجعة، تحقیق: فارس حسون کریم، قم: دار الاعتصام، الطبعة الاولى.
- ثقفی، ابراهیم (۱۳۹۵). العارات، مقدمه و تعلیقات: میر جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- جواهری، محمد (۱۴۱۷). المفید من معجم رجال‌الحديث، قم: منشورات مكتبة المحلاتی، الطبعة الاولى.
- حرعاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۰). الايقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة، تحقیق: مشتاق مظفر، قم: دلیل ما، الطبعة الاولى.
- حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱). مختصر بصائر الدرجات، تحقیق: مشتاق مظفر، قم: جامعه مدرسین.

## اختلاف نقل و برداشت در روایات رجعت / ۲۱

سمرقندی، مسعود بن عیاش (بی تا). *التفسیر، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: المكتبة العلمية الإسلامية.*

شریف رضی (۱۳۶۵). *نهج البلاغه، ضبط صبحی صالح، قم: هجرت.*

شوشتری، محمدتقی (۱۴۲۲). *قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الاولى.*

صادقی کاشانی، مصطفی (۱۳۹۵). *تصحیح و منبع شناسی کتاب الملهوف، قم: پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت، چاپ اول.*

صدوق، محمدبن علی (۱۳۶۲). *النخصال المحمودة و المذمومة، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، الطبعة الثانية.*

صدوق، محمدبن علی (۱۳۸۸). *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: انتشارات ارمنان طوبی، الطبعة الثامنة.*

صدوق، محمدبن علی (۱۳۸۹). *الاعتقادات، قم: مؤسسة الامام المهدي، الطبعة الاولى.*

صدوق، محمدبن علی (۱۴۱۶). *کمال الدین و تمام النعمة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثالثة.*

صدوق، محمدبن علی (۱۴۱۷). *الأمالی، قم: تحقیق و نشر مؤسسة البعثة، الطبعة الاولى.*

صفار قمی، محمدبن حسن بن فرخ (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات، تصحیح و تعليق: محسن کوچه باغی، قم: منشوات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.*

طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۹۸۴). *المعجم الكبير، تحقیق: حمدي عبدالمجيد السلفی، موصل: مطبعة الزهراء، الطبعة الثانية.*

طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۱). *الغیبة، تحقیق: عباد الله سرشار میانجی تهرانی و علی احمد ناصح، قم: موسسه المعارف الإسلامي، الطبعة الاولى.*

طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۴). *الأمالی، قم: تحقیق و نشر موسسه البعثة، الطبعة الاولى.*

طوسی، محمدبن حسن (بی تا). *الفهرست، مشهد: دانشگاه مشهد.*

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۸۶). *تفسیر القمی، تصحیح: طیب موسوی جزائری، نجف: مكتبة الهدی.*

قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۳۵). *تفسیر القمی، قم: تحقیق و نشر مؤسسة الإمام المهدي.*

کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸). *اختیار معرفة الرجال، تلخیص محمد بن حسن، تصحیح: حسن مصطفوی، مشهد: دانشگاه مشهد.*

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۷). *اصول کافی، قم: تحقیق و نشر دارالحديث.*

کورانی، علی (۱۴۲۷). *المعجم الموضوعی لأحاديث الإمام المهدي، بی نا، الطبعة الاولى.*

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

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: موسسه الوفاء، الطبعة الثالثة.*

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

مفید، محمدبن محمد (۱۴۰۳). *الأمالی*، تحقیق: حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم: جامعه المدرسین.

میرلوحی سبزواری، محمدبن محمد (۱۳۸۴). *کفایة المهتدی*، مقدمه: شریعت موسوی اصفهانی، قم: دارالتفسیر، الطبعة الاولى.

نجاشی، احمدبن علی (۱۳۶۵). *رجال النجاشی*، قم: مکتبة الداوری.

نعمانی، محمدبن ابراهیم (۱۴۰۳). *الغیبة*، بیروت: موسسه اعلمی للمطبوعات، الطبعة الاولى.

هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۱۵). *کتاب سلیم بن قیس هلالی*، تحقیق: محمدباقر انصاری زنجانی، قم: الهادی، الطبعة الاولى.

یوسفی، ساجده؛ جاودان، محمد (۱۳۹۵). «نگاهی به تطور جایگاه روایات رجعت در منابع امامیه»، *فصلنامه شیعه پژوهی*، سال دوم، شماره ششم، بهار ۱۳۹۵، ص ۷-۲۳.

## مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ صدوق و شیخ مفید و دیدگاه سیدمرتضی و شیخ طوسی درباره بداء

رسول محمد جعفری \*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۳/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۹/۲۰]

### چکیده

از جمله باورهای کلامی شیعیان که آنها را از اهل سنت متمایز کرده است، مسئله بداء است. عالمان شیعه خود نیز در تبیین آن همداستان نیستند و دیدگاه‌های متفاوت دارند. قرن چهارم و پنجم، از دوره‌های مهم تبیین دگرسان بداء در میان دانشوران امامیه، با مرجعیت شیخ صدوق، شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی است؛ آنان به بحث و بررسی ابعاد مختلف آموزه بداء پرداخته، گاه دیدگاهی مشترک و گاه متفاوت داشته‌اند؛ این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی درصدد مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ صدوق و شیخ مفید و دیدگاه سیدمرتضی و شیخ طوسی درباره مسئله بداء است. بدین منظور، آرا و رویکردهای این چهار دانشی‌مرد درباره آموزه بداء در چند محور تبیین، تحلیل و مقایسه شد؛ از جمله: تعریف بداء، رابطه بداء و نسخ، بداء در معنای حقیقی یا مجازی، بداء و مصلحت الاهی، بداء در افعال مشروط، بداء در افعال نامعلوم، بداء و یهود، روایات بداء و تأثیر اندیشه اعتزالی در نگرش به بداء. در نهایت مشخص شد که دیدگاه این چهار اندیشمند وجوه مشترک و مفترقی دارد؛ بیشینه وجوه اشتراک در یک سو میان صدوق و مفید و در سوی دیگر میان سید و شیخ وجود دارد؛ اما در مقایسه دیدگاه هر یک از طرفین، با وجود برخی شباهت‌ها، وجوه افتراق فراوانی وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: بداء، صدوق، مفید، سیدمرتضی، طوسی، مقایسه.

## مقدمه

یکی از باورهای کلامی مهم شیعه، آموزه بدهاء است. از دیرباز تاکنون این باور، یکی از تمایزات شیعه با اهل سنت به حساب آمده است. گذشته از آنکه این باور از اختلافات اساسی فریقین است، در معرض انتقادات اهل سنت و حتی شیعیان غیراثنی عشری قرار گرفته است، چنانکه شهرستانی (م ۵۴۸ ق.) از سلیمان بن جریر زیدی، یکی از بزرگان فرقه زیدیه، آورده است: «پیشوایان رافضه دو عقیده بدهاء و تقیه را برای پیروان خود وضع کرده‌اند تا به واسطه آن دو هیچ کس بر آنان غالب نگردد» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۸۶).

بی‌گمان نقد بدهاء ناشی از فهم نادرست این باور یا نگاه متعصبانه به عقاید شیعی است که به این نمونه ختم نشده و باورهای بسیاری از توحید تا امامت و غیره را دربرگرفته است. در میان باورهای کلامی مورد اختلاف فریقین، بدهاء اهمیتی ویژه دارد، چراکه شاید از معدود باورهایی است که به‌رغم باورمندان فراوان در میان عالمان شیعی، گاه برخی متکلمان شیعی، قرائتی دگرسان از دیگر عالمان امامی و همسان با متکلمان اعتزالی ارائه کرده‌اند؛ کراجکی (م ۴۴۹ ق.) در کتاب *کنز الفوائد* این مسئله را به روشنی نمایانده است: «بدان که غیر از متکلمان، باقی اصحاب ما (امامیه) به بدهاء اعتقاد دارند و مخالفان این عقیده را قبیح دانسته‌اند» (کراجکی، بی‌تا: ۲۲۷/۱). از سخن کراجکی برمی‌آید که در قرن پنجم و حتی قبل از آن، دست‌کم گروهی از متکلمان شیعی، نگاه متفاوتی به بدهاء داشته‌اند.

گزارش اشعری (م ۳۲۴ ق.) در *مقالات اسلامیین*، نشان می‌دهد که عالمان شیعه دست‌کم در قرن چهارم، سه نگرش متفاوت به بدهاء داشته‌اند:

گروه نخست، معتقدند برای خداوند اموری روشن می‌گردد و اراده می‌کند که در زمانی، چیزی (در عالم تکوین) انجام دهد، به دلیل وقوع بدهاء، آن را انجام نمی‌دهد، همچنانکه گاه به حکمی شرعی امر می‌کند، سپس به سبب بدهاء آن را نسخ می‌نماید. همچنین آنچه خداوند می‌داند و از بندگانش پوشانده است، بدهاء در آن جایز است و در آنچه بندگانش را بر آن آگاهانیده است، بدهاء جایز نیست. گروه دوم، ادعا می‌کنند در آنچه خداوند می‌داند که اتفاق می‌افتد، اما نمی‌افتد و در آنچه خداوند بندگانش را بر آن آگاهانیده یا از بندگانش پنهان داشته است، بدهاء جایز است. گروه سوم بر آن‌اند که بدهاء بر خداوند جایز نیست و آن را از خداوند نفی کرده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۹).



از این رو، به نظر می‌رسد قرن چهارم و حتی پیش از آن، آبستن شکل‌گیری تبیین‌های ناسازوار از بدهاء در شیعه است. در دو قرن چهارم و پنجم، چهار چهره برجسته علمی شیعه در آثار خود با شیوه‌ها و نگاه‌های تقریباً دگرسان، به تبیین این آموزه پرداختند. آنان به ترتیب تاریخی عبارت‌اند از: ۱. شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق.)، ۲. شیخ مفید (م ۴۱۳ ق.)، ۳. سید مرتضی (م ۴۳۶ ق.)، ۴. شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق.). آنچه این چهار فرهیخته در این باب گفته‌اند، در میان پیسینیان مقبول افتاد و بن‌مایه اغلب نوشته‌های متأخران، بر دیدگاه‌های آنان استوار است.

در بررسی‌های صورت‌گرفته، به پژوهش مستقلی در این زمینه دست نیافتیم. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی درصدد مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ صدوق و شیخ مفید با دیدگاه سیدمرتضی و شیخ طوسی درباره عقیده بدهاء است.

## ۱. تعریف بدهاء

زیربنای مسئله بدهاء دو مبحث علم خداوند و اراده خداوند است (موسوی، ۱۳۹۲: ۶۰). علم خداوند که خود به ذاتی و فعلی منقسم است، نقش مهمی در تبیین بدهاء و پذیرش و رد آن دارد. در اندیشه صدوق و مفید، خلط این دو با یکدیگر، کج‌فهمی و انکار بدهاء را در پی دارد. آنان وقوع بدهاء را در مرتبه علم ذاتی رد کرده‌اند؛ از این رو، پیش از تعریف بدهاء، متذکر می‌شوند که مراد از بدهاء پشیمانی و ندامت خداوند (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۵) یا آشکار شدن موضوعی نیست که برای خداوند پنهان بوده است (صدوق، ۱۳۹۵: ۱/ ۶۹-۷۰؛ مفید، ۱۴۱۴: ۶۵-۶۶).

رکن بعدی بحث بدهاء، اراده خداوند است. تفسیرهای مختلفی از اراده الاهی شده است؛ برخی آن را به رضا و غضب خداوند تفسیر کرده‌اند (باقلانی، ۱۴۰۷: ۱/ ۴۰۷)، بعضی اراده را علم خداوند به نظام اصلح دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۳۳۳)، گروهی آن را علم به مصلحت فعل تفسیر کرده‌اند و عده‌ای آن را درباره خداوند علم به افعال خویش و درباره مخلوقات امر به ایجاد آنها دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱/ ۲۸۸). بر اساس تعریف اخیر، صدوق پس از اشاره به وقوع بدهاء در مرتبه علم فعلی، به شکل‌گیری آن بر اساس اراده الاهی اشاره می‌کند: «هر کس اعتراف کند که خداوند آنچه بخواهد انجام می‌دهد، آنچه بخواهد معدوم کرده، به جای آن می‌آفریند، آنچه

بخواهد، مقدم می‌دارد و آنچه بخواهد، به تأخیر می‌افکند و به آنچه بخواهد و هر طور که بخواهد امر می‌کند، در این صورت به بداء اعتراف کرده است» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۵). این سخن صدوق بدین جهت است که هرچه حادث می‌شود، مسبوق به مشیت و اراده و قدر و قضای الاهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۱۰/۶).

صدوق و مفید، بداء را به آشکار کردن امری از طرف خداوند که برای بندگان پنهان بوده است، تعریف می‌کنند (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۵؛ همو، ۱۳۹۵: ۱/۶۹-۷۰؛ مفید، ۱۴۱۴: ۶۵)؛ به طوری که هرگاه بنده‌ای برای خداوند متعال صله رحم آشکار کند، خداوند بر عمرش بیفزاید و اگر قطع رحم آشکار کند، از عمرش بکاهد و اگر زنا آشکار کند، از روزی و عمرش بکاهد و اگر پاکدامنی آشکار کند، بر روزی و عمرش بیفزاید (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۵-۳۳۶؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۰)؛ بنابراین، بداء از جانب خداوند به معنای آمدن رأیی در پی رأی دیگر، پیدایش رأی جدید و انتقال از تدبیری به تدبیر دیگر نیست؛ زیرا لازمه آن، علم به چیزی است که برای خداوند معلوم نبوده است (مفید، ۱۴۱۳ ج: ۱۰۰).

گفتنی است مفید برای زدودن توهم حدوث علم جدید برای خداوند، به هنگام تبیین فعل بداء، حرف جرّ «من» را به جای «ل» قرار داده است؛ وی معتقد است: همان‌طور که عرب تعبیر «بدا لفلان عمل حسن» و «بدا له کلام فصیح» را به کار می‌برد، از تعبیر «بدا من فلان کذا» نیز استفاده می‌کند. آنان در اصل حرف «لام» را جانشین حرف «من» کرده‌اند (و «لام» در معنای «من» است)؛ بنابراین از دیدگاه امامیه «بدا لله فی کذا» به معنای «ظهر له فیه» و آن به معنای «ظهر منه» است (مفید، ۱۴۱۴: ۶۵).

مفید تعریف دیگری را از برخی دانشیان بیان کرده است و آن را پذیرفتنی می‌داند؛ وی نوشته است: «برخی از عالمان شیعه گفته‌اند: «واژه بداء در اصل لغوی آن به معنای آمدن نظری در پی نظر دیگری است و این امر به خداوند متعال به صورت مجاز اطلاق می‌شود، همان‌طور که غضب و رضا به طور مجاز اطلاق می‌شود» (مفید، ۱۴۱۴: ۶۷). طبق این تعریف، شیخ مفید تصریح کرده است که انتساب بداء به خداوند حقیقی نیست؛ از این‌رو، درصدد بیان معنایی معقول از بداء است. در این تبیین، مراد این است که همان‌طور که رضا و غضب از صفات فعلیه الاهی است، انتساب آنها به خداوند به

معنای بشری آن محال است؛ زیرا خداوند منزله از انفعال و اثرپذیری است و مراد از آثار غضب و رضا، عذاب و رحمت است. بر این اساس، بداء نیز صفت فعل خداوند است و انتساب آن به خداوند، به معنای روشن شدن امری پنهان برای خداوند نیست که مستلزم انفعال باشد، بلکه منظور آثار تحول و دگرگونی نظر است که بر مخلوقات مترتب شده، در عالم تکوین یا تشریح با تغییراتی رخ می‌نمایند.

سیدمرتضی بداء را از دیدگاه متکلمان این‌گونه مطرح کرده است که خداوند در وقتی مخصوص، به وجهی معین و به مکلفی واحد، امر و سپس نهی کند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ۱/ ۱۶؛ همو، ۱۳۴۶: ۱/ ۴۲۱؛ همو، ۱۴۱۱: ۳۵۷). شیخ طوسی تعریف بداء را در دو بخش روا و ناروا آورده است؛ به این صورت که اگر بداء به خداوند نسبت داده شود، این نسبت هم روا و هم ناروا می‌تواند باشد: «نسبت روا همان معنای نسخ است و اطلاق آن بر خداوند با توسعه در معنای بداء است. نسبت ناروا - که در اصطلاح متکلمان است - آن است که خداوند به وجهی واحد و در زمانی واحد، مکلف را به چیزی که از آن نهی کرده‌است، به همان امر کند» (طوسی، ۱۴۱۷: ۲/ ۴۹۵-۴۹۶). از فحوای سخنان سید نیز به دست می‌آید که وی نیز به تفکیک بداء به دو صورت روا و ناروا معتقد است (نک: سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۳۵۷؛ همو، ۱۴۱۰: ۱/ ۸۷). افزون بر آن، به باور سید، استعمال بداء برای نسخ، هم می‌تواند حقیقی باشد و هم استعاری (سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ۱/ ۱۱۸-۱۱۹).

شیخ طوسی تعریفی متفاوت از سید گزارش کرده و آن را تعریفی بسیار نیک دانسته است؛ وی به نقل از استادش می‌نویسد:

می‌توان بداء را بر معنای حقیقی‌اش حمل کرد و گفت «بداء له تعالی» به این معنا است که برای خداوند امر و نهی که آشکار نبود، ظاهر گشت؛ زیرا امر و نهی قبل از وجود یافتن، ظاهر و درک کردنی نیستند، خداوند علم به امر و نهی در آینده دارد، اما امر یا ناهی بودن او زمانی صحیح است که امر و نهی وجود یابند، از این رو، مراد آیه «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ» (محمد: ۳۱) این است که ما شما را می‌آزماییم تا بدانیم جهاد شما موجود است؛ زیرا قبل از وجود جهاد، نمی‌داند که جهاد موجود است و آن را پس از حصولش می‌داند؛ اعتقاد به بداء چنین است (طوسی، ۱۴۱۷: ۲/ ۴۹۶).

در این تعریف، بداء بر اساس علم فعلی تعریف شده و به طور حقیقی به خداوند نسبت داده شده است. شایان ذکر است که این تعریف در آثار موجود سیدمرتضی یافت نشد.

### تحلیل تطبیقی دیدگاه‌ها در تعریف بداء

صدوق و مفید با پذیرش رخداد بداء در مرتبه علم فعلی خداوند، آن را پذیرفته و به طور مجازی به خداوند نسبت داده‌اند؛ توضیح آنکه برای خداوند در مرتبه علم ذاتی، صله رحم یا قطع رحم، زنا یا پاکدامنی بنده روشن است و در آن مرحله از پیش، عمر و روزی او مقدر شده است؛ اما وقتی افعال تغییردهنده مقدرات از بنده سرمی‌زند، علم فعلی به فعل حادث تعلق می‌گیرد، زیرا به تعبیر برخی دانشیان، علم فعلی عین فعل است، نه عین ذات؛ حادث است و از این رو در مقام فعل - نه در مقام ذات - با خدای سبحان متحد است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۷/۳۱۴). بنابراین با آشکار شدن فعلی از جانب بنده است که امر خداوند برای او آشکار می‌شود و در مقدرات او تغییر ایجاد می‌کند. از همین جا روشن می‌شود که مراد صدوق و مفید از بداء، «ابداء» است. بداء نسبت به انسان‌ها «بداء» و نسبت به خداوند «ابداء» است. نزد خدای سبحان که علم شهودی به اشیا از ازل تا ابد دارد و می‌داند در هر مقطع چه پدیده‌ای حادث خواهد شد و کدام پدیده رخت برخواهد بست، بدائی مطرح نیست، بلکه ابداء، اظهار پس از اخفاء است؛ ولی نزد انسان‌ها بداء و ظهور پس از خفا خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶/۱۰۹-۱۱۰).

تبین لغوی مفید که استعمال فعل «بدا» با حرف جرّ «من» بود، تلاشی متفاوت با تبیین صدوق برای حل شبهه جهل خداوند است؛ بر این اساس، فعل «بدا» با حرف «لام» به معنای آشکار شدن امر برای خداوند نخواهد بود، بلکه با حرف «من» به معنای آشکار شدن از جانب خداوند است؛ با این فرض شبهه تعارض بداء با علم ذاتی زدوده شده و وقوع بداء محدود به مرتبه علم فعلی شده است. بر این اساس صدوق و مفید، جزء گروه نخست شیعیان هستند که اشعری آنها را از قائلان بداء برشمرده بود. آنان با این تبیین به اشکال امثال خیاط معتزلی پاسخ داده‌اند که در نقد بداء گفته است: «ناشی از جهل خداوند به امور است؛ زیرا بداء زمانی رخ می‌نماید که خداوند فعلی را انجام دهد یا خبری دهد، سپس برای او روشن شود که صواب نبوده است» (خیاط معتزلی، ۱۳۴۴: ۱۳۰).

اما سید و شیخ تحت تأثیر معتزله - که بدهاء را بر خداوند محال می‌دانند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۹۴-۳۹۵) - تلاش کرده‌اند که با تقسیم بدهاء به روا و ناروا، تبیین معقولی از بدهاء ارائه کنند؛ نسبت روا و مقبول همان معنای نسخ است - که در مبحث بعدی از آن سخن خواهیم گفت -، اما بدهاء ناروا در معرض نقد است؛ زیرا اولاً، با علم الاهی تعارض دارد؛ ثانیاً، با استمرار وجود لطف تعارض دارد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۹۲؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۳۶-۱۳۷) و ثالثاً، تکلیف ما لایطاق است به سبب وقوع توأم چهار شرط، یعنی مکلف، فعل، وجه و زمان واحد (طوسی، ۱۴۱۷: ۲/ ۴۹۶-۴۹۷).

## ۲. رابطه بدهاء و نسخ

صدوق در کتاب *التوحید*، هنگام تبیین معنای بدهاء، آن را با نسخ مرتبط می‌سازد و بدهاء را معنا می‌کند به اینکه خداوند آفرینش مخلوقی را آغاز کند و آن را قبل از چیزی بیافریند، سپس آن چیز را معدوم کند و آفرینش چیز دیگری را آغاز کند یا به چیزی امر کرده، سپس از مثل آن نهی کند یا از چیزی نهی کرده، سپس به مثل آن امر کند؛ مانند نسخ شرایع، نسخ در تحویل قبله و نسخ در عدّه زنی که شوهرش مُرده است (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۵). صدوق در ادامه، مثال‌هایی از عالم تکوین بیان می‌کند: «اگر بنده‌ای برای خداوند متعال صلّه رحم آشکار گرداند، خداوند بر عمرش بیفزاید و اگر قطع رحم آشکار گرداند، از عمرش بکاهد و اگر زنا آشکار گرداند، از روزی و عمرش بکاهد و اگر پاکدامنی آشکار گرداند، بر روزی و عمرش بیفزاید» (همان: ۳۳۵-۳۳۶). صدوق در آغاز کلامش برای تبیین بدهاء، به نسخ در شرایع و شریعت مثال زده و در فرجام سخنش به تغییراتی در عالم تکوین اشاره کرده است؛ در اینجا از کلام صدوق نسخ‌انگاری بدهاء برداشت می‌شود.

به نظر می‌رسد، صدوق در کتاب *التوحید*، به سبب مماشات با خصم، بدهاء را همان نسخ دانسته است، زیرا در کتاب *الاعتقادات* بدهاء را اعم از نسخ معرفی می‌کند؛ وی آنجا نوشته است: «نسخ الشرایع و الأحكام بشریة نبینا محمد (ص) من ذلك [البدهاء] و نسخ الکتب بالقرآن من ذلك» (همو، ۱۴۱۴: ۴۱). در این عبارت حرف جر «من» در هر دو استعمالش، ظهور در معنای تبعیض دارد؛ از این رو، نسخ زیرمجموعه بدهاء خواهد بود؛ بر این اساس می‌توان گفت وی به بدهاء در حوزه تشریح و تکوین اعتقاد دارد و بدائی را

که در حوزه تکوین رخ دهد، نسخ مصطلح و بدائی که در حوزه تکوین واقع می‌شود، بداء مصطلح می‌داند.

مفید برخلاف نظر صدوق در کتاب *الاعتقادات*، نسخ را اعم از بداء دانسته است؛ به نظر او، تغییرات خواه در عالم تکوین و خواه در عالم تشریح از مقوله نسخ هستند. وی هنگام تعریف بداء می‌نویسد:

معنای بداء همان است که تمام مسلمانان درباره نسخ و امثال آن می‌گویند؛ بداء، فقر پس از ثروت، بیماری پس از سلامتی و مرگ پس از حیات است. نیز بداء، فزونی و کاستی در عمر و روزی است، به واسطه اعمالی که اهل عدل بدان معتقدند؛ بنابراین، در اصل بداء، میان عموم مسلمانان اختلافی وجود ندارد؛ اختلاف میان مسلمانان، صرفاً نزاع لفظی است (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۰).

به اعتقاد وی، تغییراتی که در عالم تکوین رخ می‌دهند و تغییراتی که در عالم تشریح به وقوع می‌پیوندند، همگی از مقوله نسخ هستند؛ دیگر مسلمانان هر دو مورد را نسخ می‌دانند. مفید نیز هر دو را نسخ به حساب می‌آورد؛ با این تفاوت که مورد دوم را نسخ و مورد اول را بداء می‌نامد؛ از این رو، اختلاف میان او و تمام مسلمانان، تنها اختلاف در نام‌گذاری است. اما از منظر سید و شیخ، بداء به روا که صحیح و معادل نسخ است و ناروا که باطل است، تقسیم می‌شود؛ بر اساس این دسته‌بندی، قاعداً بداء اعم از نسخ خواهد بود. ظاهراً آنان بداء روا یا همان نسخ را در تکوین و تشریح جاری می‌دانند؛ چنان‌که سید و شیخ در رد شبهه یهود که نسخ شرایع را به جهت اینکه به بداء منتهی می‌شود، عقلاً نادرست می‌دانند، سه پاسخ داده‌اند؛ در پاسخ اول، بداء ناروا را از نسخ جدا کرده‌اند. بداء زمانی رخ می‌دهد که شروط چهارگانه (فعل واحد، وجه واحد، زمان واحد و مکلف واحد) محقق شود؛ نسخ برخلاف آن است، زیرا فعل مأمور به، غیر از منهی<sup>۱</sup> عنه است. در پاسخ دوم، تغییرات عالم تکوین را امری انکارناپذیر عنوان کرده‌اند و نوشته‌اند: «لازمه استدلال یهود این است که خداوند زندگان را نمیراند، فقیران را ثروت نبخشد و مریضان را سلامتی ندهد؛ در حالی که این امور و امثال آنها جایز است و بر بداء دلالت ندارد». در پاسخ سوم، به نسخ در شرایع استدلال کرده‌اند:

لازمه سخن یهود این است که شرایع پیامبران (ع) با یکدیگر متفاوت نباشد؛ در حالی که می دانیم با یکدیگر تفاوت دارند و بدهاء تلقی نمی شود. همان طور که در شریعت آدم (ع)، ازدواج برادر با خواهر مباح بود، در شریعت ابراهیم (ع)، تأخیر ختنه تا دوران بزرگسالی جایز بود و در شریعت یعقوب (ع)، جمع بین دو خواهر در ازدواج مباح بود و در شریعت موسی (ع) هیچ کدام از آنها جایز نبود (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۳۵۷-۳۵۸؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۶۳-۲۶۶).

در پاسخ اول، مراد از بدهاء، همان بدهاء باطل است. در پاسخ دوم و سوم به ترتیب، تغییرات عالم تکوین و ازاله احکام شریعت نسخ تلقی شده است.

### تحلیل تطبیقی دیدگاه‌ها در رابطه بدهاء و نسخ

وجه اشتراک دیدگاه چهار عالم این است که آنان بدهاء و نسخ را برخوردار از حقیقت واحدی می دانند و آن آشکار ساختن موضوعی است که بر دیگران پنهان بوده است؛ بنابراین، احیاناً می توان آن دو را به جای یکدیگر استعمال کرد، شیخ بر این وجه همگونی تصریح کرده است: «سرّ اطلاق واژه بدهاء بر نسخ و وجه مشابهت میان آن دو این است که نسخ، ظاهر ساختن چیزی برای مکلفانی است که برای آنان ظاهر نبوده و آگاهی از چیزی است که بدان آگاه نبوده اند؛ بدهاء نیز چنین است» (طوسی، ۱۴۱۷: ۲/ ۴۹۵-۴۹۶). بر این اساس می توان ادعا کرد که این دانشوران اختلاف مبنایی ندارند و تفاوتشان تنها در روش تبیین و نام گذاری است.

صدوق اگرچه در کتاب التوحید بدهاء را همان نسخ می داند، اما با توجه به مفهوم بدهاء که معنای ظهور دارد و همچنین با عنایت به مفهوم نسخ که در آن آشکار شدن امری نهفته است، در کتاب الاعتقادات، بدهاء را اعم از نسخ تلقی کرده است؛ البته این دو را با یکدیگر خلط نکرده و یکسان نپنداشته است و با اختصاص بدهاء به تکوین و نسخ به تشریح، میان آن دو تفاوت قائل شده است. به نظر می رسد هدف او در عام قرار دادن بدهاء نسبت به نسخ، نمایاندن بیگانه نبودن بدهاء از معارف اسلامی و دفاع از آن بوده است.

مفید برخلاف صدوق، نسخ را که مورد پذیرش همه فرق اسلامی است، اصل و اعم از بداء می‌داند؛ با عنایت به اینکه همه مسلمانان هم‌رأی هستند که در نسخ، با ازاله حکمی، امری پنهان آشکار می‌شود، بداء نیز چنین است و در واقع چیزی خارج از نسخ نیست. تفاوت تنها در این است که بداء در حوزه تکوین جریان می‌یابد. به نظر می‌رسد این تبیین مفید، برای قبولاندن بداء به مخالفانی چون جریان اعتزال است، چراکه پس از برشمردن مثال‌هایی از بداء، مانند فزونی و کاستی در عمر و روزی به واسطه اعمال می‌گوید اهل عدل (معتزله) به اینها اعتقاد دارند، اما بداء نمی‌نامند؛ بنابراین، کشمکش تنها در نام‌گذاری است.

در تحلیل آرای سید و شیخ سه قسم متصور است: ۱. بداء به روا (نسخ) و ناروا تقسیم می‌شود که در این حالت، بداء اعم از نسخ است؛ ۲. بداء همان نسخ است و میان آنان رابطه تساوی برقرار است؛ ۳. بداء از جهتی متفاوت با حالت نخست، اعم از نسخ است.

قسم اول، چنان‌که گذشت، مشترک میان سید و شیخ است، قسم دوم را سید باور دارد و مؤید آن، سخن او در کتاب *الشافی فی الإمامة* است که آن را در نقد جلد بیستم *المعنی* قاضی عبدالجبار نگاشته است (سبحانی، بی‌تا: ۳/۲۶۶)، آنجا در پاسخ به اشکال قاضی عبدالجبار مبنی بر اعتقاد هشام بن حکم به بداء، پاسخ می‌دهد: «درباره بداء، عقیده هشام و اغلب شیعه، دقیقاً همان عقیده معتزله درباره نسخ است و مراد آنان از بداء همان مراد معتزله از نسخ است. نزاع آنان با شیعه نزاع لفظی است؛ زیرا شیعه بر اساس روایات، نسخ را بداء نام نهاده‌اند» (سیدمرتضی، ۱۴۱۰: ۱/۸۷). همچنین در واکاوی استعمال واژه بداء در روایات نیز نوشته است: «محققان از اصحاب ما، مراد از لفظ بداء در روایات را نسخ در شرایع دانسته‌اند و هیچ اختلافی در وقوع نسخ در شرایع وجود ندارد» (همو، ۱۴۰۵: ۱/۱۱۷).

شیخ به قسم سوم اعتقاد دارد. او چون صدوق، بداء را اعم از نسخ می‌داند. وی معتقد است اخباری که واژه بداء در آنها به کار رفته است، اگر مربوط به موارد جواز نسخ باشد، همان نسخی است که مدنظر معتزله است و اگر خبر از کائنات باشد، تغییر در شروط بوده، اطلاق بداء به آن جایز است (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۲۹-۴۳۰). روشن است که شیخ بداء را اگر در حوزه تشریح باشد، نسخ تلقی کرده و اگر در حوزه تکوین باشد،



بداء دانسته است. این نکته را باید یادآور شد که هر چهار عالم برای قبولانیدن بداء به معتزله، آن را نسخ تلقی کرده‌اند. این کوششی است که عالمان شیعه پیش از آنان، در پیش گرفته‌اند. سخن خیاط معتزلی گواه بر این مدعا است: «حُدَّاق (نخبگان) شیعه درباره بداء، دیدگاه معتزله درباره نسخ را برگزیده‌اند و اختلاف میان آنان و معتزله در اسم و نه مسمی است» (خیاط معتزلی، ۱۳۴۴: ۱۲۷).

اختلاف دیگری که میان چهار عالم دیده می‌شود، این است که صدوق و مفید تفاوت میان نسخ و بداء را به حوزه وقوع آنها در محدوده تشریح و تکوین کشانده و از این جهت بدان نگریسته‌اند. اما سید هر نوبت که به تفاوت این دو پرداخته است، با محور قرار دادن چهار شرط، بداء را نقد و نسخ را اثبات و تأیید کرده است؛ چنان‌که سید گاه نوشته است: «فرق میان نسخ و بداء در این است که در نسخ بین ناسخ و منسوخ اختلاف در زمان وجود دارد، اما در بداء چنین نیست» (سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ۱/۱۱۶) و گاه در کنار اختلاف زمان، به اختلاف دو فعل نیز اشاره کرده است (همو، ۱۳۴۶: ۱/۴۲۲). با توجه به ذکر تفاوت در زمان و فعل در نسخ، می‌توان این دو شرط را به شروط دیگر تعمیم داد و گفت از منظر سید، هر یک از شروط چهارگانه بداء محقق نشود، بداء بر خداوند محال نبوده و اساساً بدان بداء اطلاق نمی‌شود (موسوی، ۱۳۹۲: ۶۲).

اما شیخ هم بسان صدوق و مفید، به تفاوت میان نسخ و بداء در تشریح و تکوین باور دارد (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۲۹-۴۳۰) و همچون سید، وجه افتراق نسخ با بداء را تخلف در یکی از چهار شرط دانسته است (همو، ۱۴۱۷: ۲/۴۹۶-۴۹۷؛ ۵۰۴-۵۰۵).

### ۳. بداء در معنای حقیقی یا مجازی

با توجه به تبیین بداء بر اساس علم فعلی، از دیدگاه صدوق و مفید، انتساب آن به خداوند مجازی خواهد بود. همچنین در تعریف دوم که مفید از برخی عالمان آورده بود که انتساب بداء به خداوند بسان انتساب غضب و رضا تلقی شده بود، نسبت آن به باری تعالی به طور مجاز بوده است (مفید، ۱۴۱۴: ۶۷).

در نگاه سید و شیخ، بداء به دو دسته روا و ناروا تقسیم می‌شد و بداء روا یا همان نسخ، در صورت انتساب به خداوند به صورت حقیقی بود. البته در این صورت، بداء به همان معنای ابداء است؛ اما بداء ناروا که جامع چهار شرط است، انتسابش به خداوند

محال است و آنگاه که به خداوند نسبت داده شود، به صورت مجازی است. این مطلب در سخن سید انعکاس یافته است، آنجا که نوشته است:

استعمال بداء برای نسخ، هم می تواند حقیقی باشد و هم مجازی؛ ۱. استعمال بداء برای نسخ به صورت حقیقی: هرگاه امر بعد از نهی و نهی بعد از اباحه به صورت تدریجی آشکار گردد، در این حالت بداء اتفاق افتاده است؛ زیرا خداوند امری را آشکار کرده است که آشکار نبوده و چیزی را روشن کرده است که روشن نبوده است. در این حالت بداء که به معنای ظهور و بروز است، در دو امر حاصل شده است. ۲. استعمال بداء برای نسخ به صورت استعاری (مجازی) زمانی است که بداء در معنای اصلی که متکلمان گفته اند و به معنای آشکار شدن چیزی که پنهان بوده است، پذیرفته شود (همان: ۱/ ۱۱۸-۱۱۹).

استعمال حقیقی، ناظر بر بداء روا یا همان نسخ است و استعمال مجازی، ناظر بر بداء باطل است که به صورت استعاری بدان بداء گفته می شود؛ چراکه عینیت خارجی و تحقق بیرونی ندارد و صرفاً انتزاعی و برای تبیین علمی قضایا است. گفتنی است در تعریف متفاوتی که شیخ از سید نقل کرده بود، انتساب بداء به خداوند به صورت حقیقی است؛ چراکه در این تبیین، بداء در مرتبه علم فعلی رخ می دهد و علم الاهی و فعل بنده توأم با یکدیگر هستند (طوسی، ۱۴۱۷: ۲/ ۴۹۶).

#### ۴. بداء و مصلحت الاهی

صدوق معتقد است وقوع بداء به دلیل مصلحت بندگان است؛ از این رو، خداوند آنان را زمانی به عملی امر و در زمانی دیگر از همان نهی می کند (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۵-۳۳۶). اما سید و شیخ به دلیل جمع مصلحت و مفسده در بداء، آن را نقد کرده اند؛ از نظر سید و شیخ، از آنجا که وقوع بداء مستلزم جمع شروط چهارگانه است، در چنین حالتی گویا خداوند بنده را به چیزی به دلیل مصلحت امر و به سبب مفسده از همان نهی کرده است، در این فرض در چیز واحد و وقت واحد، مصلحت و مفسده جمع گردیده اند که محال است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۳۵۶؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۲/ ۴۹۷).

## تحلیل تطبیقی دیدگاه‌ها در مسئله بدهاء و مصلحت الاهی

صدوق با مبنای پذیرش بدهاء، اصل مصلحت را عامل مشروعیت بدهاء دانسته است ولی سید و شیخ با مبنای انکار بدهاء بر خداوند، نظر مقابل صدوق را دارند؛ روشن است که مراد آنان بدهاء ناروا است، زیرا در بدهاء روا یا همان نسخ، وقوع آن را به دلیل مصلحت تجویز می‌کنند، چنان‌که نوشته‌اند: «نسخ به دلیل وجود مصلحت در زمانی و مفسده در زمانی دیگر یا مصلحت برای زید و مفسده برای عمرو جایز است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۳۵۶؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۶۵)».

## ۵. بدهاء در افعال مشروط

یکی از مباحث مهم درباره مسئله بدهاء، تعیین افعال و اموری است که در معرض بدهاء هستند؛ مفید و شیخ معتقدند بدهاء در اموری است که خداوند آنها را به صورت مشروط مقدر کرده است. مفید می‌نویسد:

بدهاء در چیزی رخ می‌دهد که به صورت مشروط مقدر شده است؛ از آیه «ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ» (الانعام: ۲) برمی‌آید که دو نوع اجل وجود دارد: مشروط و غیرمشروط؛ اجل مشروط، اجلی است که در آن فزونی و کاستی راه دارد، مانند آیات: «وَمَا يَعْمرُّ مِنْ مَّعْمَرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ» (فاطر: ۱۱) و «وَأُولُو الْأَرْحَامِ الْأَقْرَبُونَ وَآتَقُوا لَفَتَّحْنَا عَلَيْهِمُ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (الاعراف: ۹۶). این آیات می‌گویند که استمرار اجل آنان، مشروط به نیکی و انقطاع اجل آنان، مشروط به فسق است (مفید، ۱۴۱۴: ۶۶).

شیخ نیز بر این باور است که امکان دارد برای بندگان، فعلی از خداوند آشکار گردد که آن را می‌دانستند ولی از شرط آن با خبر نبودند، در حالی که خداوند از ابتدا به هر دو امر (تغییر و ثبات) عالم است؛ از این‌رو اشکال ندارد که یکی از آنها به طور مشروط و دیگری بدون شرط برای خداوند معلوم باشد (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۲۹-۴۳۰).

## تحلیل تطبیقی دیدگاه‌ها درباره بدهاء در افعال مشروط

از چالش‌های مطرح‌شده در آموزه بدهاء، رابطه علم و تقدیر الاهی و تغیر در امور محل

بداء است. مفید و شیخ در پاسخ، وحدت نظر دارند. آنان برای حل مسئله، به تقدیر مشروط چنین اموری اشاره کرده‌اند. در چنین فرضی، دیگر با علم الاهی نیز تعارض نخواهد داشت؛ چراکه خداوند آگاه به تغییرات بوده و آنها را این‌گونه تقدیر فرموده است. گرچه از میان چهار عالم، مفید و شیخ از بداء در امور مشروط سخن گفته‌اند، این به معنای اعتقاد نداشتن صدوق و سید نخواهد بود.

## ۶. بداء در افعال نامعلوم

از جمله مسائل مهم درباره بداء، مسئله وقوع آن در افعالی است که بر بندگان نامعلوم است. این مطلب از روایتی که صدوق نقل کرده است، پیدا است. در این روایت امام رضا (ع) فرموده‌اند: «خداوند دو علم دارد؛ ۱. علم مخزون و مکنون که آن را جز خداوند کسی نمی‌داند و بداء از این علم رخ می‌دهد؛ ۲. علمی که خداوند به فرشتگان و رسولان تعلیم داده است و عالمان اهل بیت (ع) آن را می‌دانند» (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۴۳). روایت دلالت دارد بر اینکه اولاً، خاستگاه بداء، علم مخزون و مکنون است. ثانیاً، رخداد بداء در امور تقدیری و مشروط است و بندگان نیز از آن ناآگاه‌اند. مفید نیز بر رخداد بداء در امر پنهان از مردم، تصریح کرده است:

از نظر امامیه، مراد از بداء، این نیست که موضوعی از خداوند پنهان بوده، سپس آشکار شده است؛ زیرا تمام افعال غیرآشکار خداوند که در خلقتش آشکار می‌گردد، همواره برای او معلوم است. صرفاً افعالی به بداء توصیف می‌شوند که گمان ظهور بداء و ظن غالب بر وقوع آن نمی‌رود؛ اما آنچه که علم به وجودش و ظن غالب بر حصولش است، واژه بداء بدان اطلاق نمی‌شود (مفید، ۱۴۱۴: ۶۵-۶۶).

سید این بحث را زیر موضوع جواز نسخ در جملات خبریه و انشائیه مطرح کرده است. باید اشاره کرد که معتزله نسخ را صرفاً در اوامر و نواهی می‌دانند و آن را در اخبار جایز نمی‌دانند (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۰۶). سید در نقد معتزله، نسخ را هم در اوامر و نواهی (جملات انشائیه) و هم در اخبار (جملات خبریه) جایز می‌داند، وی می‌گوید: «اگر با نسخ در اخبار، کذب رخ دهد با نسخ در اوامر نیز بداء (که مردود است) واقع

می‌شود؛ بنابراین نسخ بر هر دو تعلق می‌گیرد. مقصود از نسخ در اخبار، اخبار مربوط به عالم تکوین نیست و محدود به اخبار مرتبط با احکام شرعی است» (سیدمرتضی، ۱۳۴۶: ۱/۴۲۸). در تحلیل این عبارات باید گفت که سید اولاً، بر اساس مبنای خود در نفی بدهاء، این مسئله را درباره نسخ مطرح کرده است و نسخ نیز چون بدهاء، در اموری است که وقوع آن بر بندگان نامعلوم است. ثانیاً، برخلاف معتزله، نسخ را در همه گزاره‌های تشریحی، خواه خبری و خواه انشائی، جایز دانسته است. ثالثاً، با پاسخ نقضی، دیدگاه معتزله را به بوته نقد نهاده است؛ به این صورت که اگر طبق اعتقاد معتزله با پذیرش نسخ در اخبار، کذب رخ می‌دهد، با نسخ در اوامر نیز بدهاء رخ خواهد داد. در تعریف بدهاء از منظر معتزله و سید، بدهاء زمانی واقع می‌شد که در مکلف واحد، زمان واحد و وجه واحد، همان فعلی که بدان امر شده است، مورد نهی قرار گیرد و این بدهاء، باطل است، رابعاً، نسخ در اخبار را صرفاً در حوزه تشریح دانسته و وقوع آن را در اخبار مربوط به عالم تکوین رد کرده است.

شیخ دیدگاه سید را با بیان اقسام آن و حتی مواردی افزون بر آن مطرح کرده و پذیرفته است؛ از نظر شیخ اساساً اخبار دو نوع است:

۱. اخباری که متضمن معنای امر و نهی است؛ خواه به صورت انشاء و خواه به صورت خبر در معنای انشاء باشد، ۲. اخباری که خبر محض از صفت شیئی (موصوف) می‌دهند و متضمن معنای امر و نهی نیستند که خود به دو دسته تقسیم می‌گردند: اول اخبار از شیئی که تغییر صفت در موصوفش جایز نیست، دوم اخبار از شیئی که تغییر صفت در موصوفش جایز است. در همه این حالت‌های سه گانه نسخ جایز است (طوسی، ۱۴۱۷: ۲/۵۰۳-۵۰۴).

گفتنی است مورد اول مربوط به تشریح است، زیرا امر و نهی در محدوده افعال است. دو مورد اخیر، شامل امور تکوینی است، زیرا به تغییر در صفت شیء دلالت دارد. در اینجا شیخ نسخ را اعم از تشریح و تکوین دانسته و نسخ را در هر دو، روا فرض کرده است.

شیخ روایتی گزارش کرده است که بر اساس آن، به نظر می‌رسد در افعال و اموری که مردم از آن آگاهی دارند، نسخ در امور تشریحی و بدهاء در امور تکوینی رخ نمی‌دهد.

شیخ از امام صادق (ع) نقل کرده است: «در علمی که خداوند به ملائکه منتقل می‌کند و ملائکه به پیامبران و پیامبران به انسان‌ها منعکس می‌کنند، بداء صورت نمی‌گیرد» (طوسی، ۱۴۱۱: ۵۲). گفتنی است در برابر این روایت، روایاتی وجود دارد که از وقوع بداء در اموری که پیامبران به مردم خبر داده‌اند، سخن می‌گویند؛ مانند خبر پیامبر (ص) به مرگ فردی یهودی و رخ داد بداء و زنده ماندن او به واسطه اطعام مسکینی (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۴) یا خبر عیسی (ع) به مرگ نوعروسی و دفع بلا از او به سبب صدقه به سائلی (صدوق، ۱۴۰۰: ۵۰۰). ظاهراً شیخ به تعارض این دو دسته روایات تفتن داشته و برای حل آن نوشته است:

اخبار دو گونه هستند: ۱. اخباری که تغییر در خبر آنها جایز نیست، مانند اخبار مربوط به صفات خداوند و کائنات و پاداشی که خداوند به مؤمنان می‌دهد؛ ۲. اخباری که به دلیل تغییر مصلحت و تغییر شروط در آنها، جایز است تغییر یابند، مانند اخباری که از حوادث آینده خبر می‌دهند؛ مگر آنکه خبر به صورتی باشد که یقین کنیم محتوای خبر، حتمی است و تغییر نمی‌یابد؛ اکثر اخبار اینچنین هستند (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۳۱-۴۳۲).

بنابراین از نظر شیخ، وقوع بداء در امور حتمی-که غالباً چنین هستند- متفی است؛ ولی در امور غیرحتمی که در معرض تغییر مصلحت و شروط هستند، به‌ندرت رخ می‌دهد و روایات امام صادق (ع) ناظر به همان دسته اول است. علامه مجلسی برای حل تعارض این دو دسته روایات، پنج وجه مطرح کرده است که یکی از آن وجوه، همین دیدگاه شیخ طوسی است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲/۱۳۵).

### تحلیل تطبیقی دیدگاه‌ها در مسئله بداء در افعال نامعلوم

از چالش‌های مطرح‌شده در آموزه بداء، مسئله وقوع بداء در اخبار واردشده از معصومان است. این مسئله را تقریباً هر چهار عالم بررسی کرده‌اند. صدوق و مفید دیدگاه یکسانی دارند؛ آنان وقوع چنین بدائی را رد کرده‌اند و محدوده آن را اموری دانسته‌اند که مردم احتمال رخ داد تغییر را در آن نمی‌دهند؛ در غیر این صورت، کذب سخن معصوم یا انتساب جهل به خداوند را در پی دارد. روایت منقول از صدوق و

سخن مفید مبنی بر اینکه بداء در جایی است که گمان بداء نمی‌رود، بر این امر دلالت دارد. این دیدگاه صدوق و مفید، مبتنی بر رویکرد گروه اول شیعه به بداء است که اشعری گفته است آنان معتقدند آنچه خداوند می‌داند و از بندگانش پوشانده است، بداء در آن جایز است و در آنچه بندگانش را بر آن آگاهانیده است، بداء جایز نیست (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۹).

سید برخلاف صدوق و مفید، به دلیل نپذیرفتن بداء، بداء در اخبار را مطرح نکرده است و صرفاً از نسخ در گزاره‌های شرعی، خواه خبریه و خواه انشائیه سخن گفته و آن را در اخبار تکوینی رد کرده است. گویا این رویکرد همان دیدگاه گروه سوم شیعه به بداء است که آن را نفی کرده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۹). اما شیخ از جهتی دیدگاهی مشابه صدوق و مفید و از جهتی مشابه سید دارد و از جهتی نیز با هر سه آنها تفاوت دارد؛ وجه شباهت با صدوق و مفید آن است که بداء را به حوزه تکوین جریان داده است، شباهتش با سید در این است که نسخ در گزاره‌های شرعی، خواه خبریه و خواه انشائیه را مطرح کرده است و وجه تفاوتش در این است که وقوع بداء در اخبار غیرحتمی هرچند محدود را جایز می‌داند. ظاهراً رویکرد شیخ نیز با اندکی تفاوت، همان نگرش گروه اول شیعه به بداء است.

## ۷. بداء و یهود

یکی از موضوعاتی که دانشیان هنگام بحث از بداء، بدان پرداخته‌اند، دیدگاه یهود درباره بداء است. یهود نه نسخ را در عالم تشریح قبول دارند و نه بداء را در عالم تکوین؛ آیه «مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَاتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (البقره: ۱۰۶) در رد این باور آنان است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲/۶).

از آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُولَةٌ...» (المائده: ۶۴) برمی‌آید که یهود دست خداوند را در تغییر امور تکوینی‌ای چون رزق و روزی بسته می‌پنداشتند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲/۶). صدوق در کتاب اعتقاد/الامامیه در پاسخ به این شبهه یهود، آیات «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹) و «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (الرعد: ۳۹) را ذکر می‌کند و می‌نویسد: «برخلاف ادعای یهود و پیروانشان و مخالفان که ما را به اعتقاد بداء متهم می‌کنند، این آیات به بداء اشاره ندارند» (صدوق، ۱۴۱۴: ۴۰). صدوق ضمن اشاره به

تغییرات عالم تکوین بر اساس آیات، بدان پرداخته است و برای مماشات با یهود و مخالفان شیعه، تحفظ داشته و از کاربست اصطلاح بداء پرهیز کرده است؛ اما در کتاب *التوحید* این تحفظ را کنار گذاشته و بی‌پیرایه و صریح از بداء سخن گفته و دفاع کرده است، آنجا در مواجهه با این مسئله می‌نویسد: «بداء ردی بر یهود است؛ آنان می‌گفتند که خداوند از امور بازنشسته است؛ ما در پاسخ می‌گوییم: خداوند هر روز در کاری است، زنده می‌کند و می‌میراند، روزی می‌دهد و هر چه بخواهد انجام می‌دهد» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۵-۳۳۶).

یهود برای رد نسخ شریعت، استدلال می‌کنند به اینکه چون نسخ به بداء منتهی می‌شود، بنابراین نسخ عقلاً صحیح نیست (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۳۵۷؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۶۳). سید و شیخ در نقد این شبهه یهود نوشته‌اند:

نسخ موجب بداء نمی‌شود، زیرا اولاً، بداء زمانی رخ می‌دهد که شروط (فعل) واحد، وجه واحد، زمان واحد و مکلف واحد (محقق شود و نسخ برخلاف آن است، زیرا فعل مأمور به، غیر از منهی عنه است؛ مثلاً امساکي که یهود روز شنبه در زمان موسی (ع) بدان مأمور بودند غیر از امساکي است که در زمان پیامبر ما از آن نهی شدند. ثانیاً، لازمه استدلال یهود این است که خداوند زندگان را نمیراند، فقرا را غنی نکند و مریضان را سلامت ندهد؛ در حالی که این امور و امثال آنها جایز است و بر بداء دلالت ندارد. ثالثاً، لازمه سخن یهود این است که شرایع پیامبران (ع) با یکدیگر متفاوت نباشند؛ در حالی که می‌دانیم با یکدیگر تفاوت دارند و آن بداء تلقی نمی‌شود. چنان‌که در شریعت آدم (ع) ازدواج برادر با خواهر مباح بود، در شریعت ابراهیم (ع) تأخیر ختنه تا دوران بزرگسالی جایز بود و در شریعت یعقوب (ع)، جمع بین دو خواهر در ازدواج مباح بود و در شریعت موسی (ع) هیچ‌کدام از آنها جایز نبود (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۵۷-۳۵۸؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۶۳-۲۶۶).

### تحلیل تطبیقی دیدگاه‌ها در مسئله بداء و یهود

صدوق، سید و شیخ هر سه به نقد یهود پرداخته‌اند، ولی با توجه به اختلاف دیدگاه‌هایی که بین آنان درباره بداء وجود دارد، شیوه متفاوتی در پاسخ به یهود



داشته‌اند. صدوق با استفاده از آیات قرآن بر این باور است که یهود با رد مسئله بداء، خداوند را در تغییر مقدرات و حوادث عالم ناتوان دانسته‌اند، حال آنکه بر اساس آیات قرآن خداوند قادر به تغییر است و این شأن الاهی، بداء نام دارد. اما سید و شیخ، چون بداء را بر خداوند محال دانسته، در مقابل، نسخ را صحیح می‌دانند، در پاسخ به شبهه یهود، اولاً اصل بداء را باطل فرض کرده‌اند و ثانیاً با اشاره به نمونه‌هایی از تغییر در عالم تکوین و تشریح که مورد پذیرش همگان است، معتقدند که نسخ صحیح است و به بداء نیز منتهی نمی‌شود. لازم به تذکر است که مراد سید و شیخ از بداء، همان بداء باطل است.

## ۸. روایات بداء

روایات بداء به دو دسته مصرح و غیرمصرح تقسیم می‌شوند؛ مراد از روایات مصرح، روایاتی است که در آنها واژه بداء صریحاً به کار رفته است و منظور از روایات غیرمصرح، روایاتی هستند که در آنها واژه بداء استعمال نشده است که خود دو دسته هستند: ۱. روایاتی که با مفاهیم مشابهی چون محو و اثبات و تقدیم و تأخیر بر بداء دلالت دارند؛ ۲. روایاتی که به تغییر آجال و ارزاق و به طور کلی مقدرات، به واسطه اعمال بندگان اشاره دارند. روایات مصرح محل مناقشه و بحث میان اندیشمندان هستند، اما اگرچه روایات غیرمصرح مورد اجماع تمام مسلمانان هستند، با این حال مخالفان بداء از نام‌گذاری عنوان بداء بر آنها، پرهیز دارند.

بداء در منظومه فکری صدوق و مفید یک باور مسلم شیعی است و مبنای پذیرش آن، آیات و روایات هستند، تا جایی که بدون دخالت دادن عنصر عقل، با اتکا به نقل آن را اثبات کرده‌اند. وی در کتاب التوحید به هنگام تبیین بداء، بحث خود را با استناد به آیات و روایات پیش برده است و روایات مصرح و روایات غیرمصرح (از نوع اول) را که از اهمیت و مفهوم و مصادیق بداء سخن می‌گویند، یکجا گرد آورده است (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۱-۳۳۶).

مفید با استفاده از روایات مصرح و غیرمصرح به اثبات بداء همت گماشته است. وی با توجه به روایات مصرح، حداقل در دو اثر خود، مبنای پذیرش این باور را نقل یا به تعبیر خودش «سمع» شناسانده است؛ در تصحیح الاعتقادات نوشته است: «امامیه

عقیده بداء را با استدلال نقلی و نه عقلی، اثبات می‌کنند؛ نقلی که از روایات ائمه (ع) به دست آمده است» (مفید، ۱۴۱۴: ۶۵)، همچنین در قسمتی از کتاب *أوائل المقالات* نوشته است: «امامیه در اطلاق واژه بداء به خداوند اتفاق نظر دارند و آن بر اساس نقل و نه قیاس است» (همو، ۱۴۱۳ الف: ۴۶). در جایی دیگر مبنای پذیرش بداء را روایاتی می‌داند که از وسائط بین خدا و بندگان (ائمه (ع)) وارد شده است (همو، ۱۴۱۳ الف: ۸۰). مفید معتقد است که با روایات غیر مصرح نیز، بداء اثبات می‌شود؛ از این رو، در ادامه گفته است: «اگر درباره بداء به طور خاص هم روایات وارد نشده باشد، از اطلاق روایاتی که به طور عام از تغییر در عالم تکوین سخن می‌گویند، می‌توان آن را اثبات کرد (همان).

سید روایات مصرحی را که در آنها بداء به خداوند متعال نسبت داده شده است، اخبار واحدی می‌داند که نه علم آور هستند و نه یقین آور (سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ۱۱۷/۱)؛ البته آنها را انکار نکرده است و مراد از لفظ بداء در روایات را نسخ در شرایع عنوان می‌کند (همان: ۱۱۷/۱). روایات غیر مصرح نیز از دیدگاه سید، نسخ به حساب خواهند آمد؛ اگرچه نسخ در اخبار را صرفاً محدود به اخبار مرتبط با احکام شرعی می‌داند (سیدمرتضی، ۱۳۴۶: ۱/ ۲۸۱)، با این حال چنان‌که گذشت، وی در مقام محاجه با یهود، میراندن زندگان و سلامتی مریضان را دلیل نسخ مطرح کرده است. شیخ برخلاف سید، روایات بداء را صحیح می‌داند و در تبیین و تحلیل آنها کوشیده است. وی مانند استادش معتقد است که در روایات مصرح، واژه بداء در همان مفهوم نسخ - که مورد پذیرش معتزله است - می‌باشد (طوسی، ۱۴۱۷: ۲/ ۴۹۵؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۹). نسبت به روایات غیر مصرح نیز چنین دیدگاهی برداشت می‌شود (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۳۱-۴۳۲).

### تحلیل تطبیقی دیدگاه‌ها در باب روایات بداء

صدوق و مفید با اشاره به این روایات، در صدد آن هستند که خاستگاه بداء را روایات ائمه (ع) معرفی کرده و این عقیده را باوری اسلامی و شیعی - و نه بافته متکلمان و نه اندیشه‌ای التقاطی - نشان دهند. آنان روایات بداء را صحیح می‌دانند؛ اما سید، به دلیل پذیرش نقدهای معتزله و یکسان‌انگاری نسخ و بداء، روایات بداء را علم آور نمی‌داند و با فرض صحت این روایات، مراد از آنها را نسخ در شرایع می‌داند. اما شیخ در میان این سه عالم حرکت کرده است؛ اولاً، مانند صدوق و مفید، روایات بداء را پذیرفته و به

مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ صدوق و شیخ مفید و دیدگاه سیدمرتضی و شیخ طوسی درباره بداء / ۴۳

امور تکوینی سرایت داده و آنها را تبیین کرده است و این به دلیل سببه روایی پرمایه شیخ است؛ ثانیاً، شیخ مانند مفید و سید، روایات بداء را در همان معنای نسخ تلقی کرده است و این برای دفاع از شیعه در مقابل مخالفان شیعه است.

## ۹. تأثیر اندیشه اعتزالی در نگرش به بداء

یکی از جریان‌های مؤثر در نوع نگرش متکلمان و عالمان عقل‌گرای شیعه به بداء، معتزله است. این حقیقت تا حدودی از مطالب گذشته روشن گشت؛ در ادامه، جمع‌بندی و تبیین روشن‌تر تأثیر اندیشه اعتزالی در نگرش به بداء، در سه محور می‌آید:

۱. نسخ‌انگاری بداء: خیاط مدعی بود که شیعه درباره بداء، دیدگاه معتزله درباره نسخ را دارند و اختلاف میان آنان و معتزله در اسم است (خیاط معتزلی، ۱۳۴۴: ۱۲۷).
- صدوق (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۵-۳۳۶)، مفید (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۰)، سیدمرتضی (سیدمرتضی، ۱۴۱۰: ۸۷/۱) و طوسی (طوسی، ۱۴۱۷: ۲/۴۹۵؛ همو، ۱۴۱۱: ۴۲۹) مراد از بداء را همان مفهوم نسخ که مورد پذیرش معتزله است، بیان کرده‌اند.

۲. نوع تبیین بداء: چنان‌که گذشت، سید و شیخ برای تحقق بداء چهار شرط ذکر کرده‌اند. مطالعه آثار متکلمان معتزلی پیش از سید نشان می‌دهد که چنین تبیینی را آنان از بداء داشته‌اند؛ قاضی عبدالجبار در کتاب *شرح الأصول الخمسة* ضمن بحث از اصل عدل، به تفاوت نسخ و بداء پرداخته و در توضیح آن نوشته است: «بداء، بداء نخواهد بود، مگر اینکه مکلف واحد، فعل واحد، زمان واحد و وجه واحد باشند؛ آنگاه ابتدا نهی، سپس امر کند یا ابتدا امر سپس نهی کند» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۹۴-۳۹۵).

۳. شیوه پاسخ به شبهه یهود: همان‌گونه که گفته شد، سید و شیخ به شبهه یهود درباره نسخ شریعت پرداخته و مسئله بداء را مطرح کرده و به آن پاسخ گفته‌اند. مشابه پاسخ آنان را قاضی عبدالجبار در کتاب *المختصر فی أصول الدین* آورده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱: ۲۴۱-۲۴۲). روشن است که سید و شیخ مطالب خود را از این کتاب یا امثال آن برگرفته‌اند.

## تحلیل تطبیقی دیدگاه‌ها در باب تأثیر اندیشه اعتزالی در نگرش به بداء

در مقایسه تأثیر اعتزالیان بر رویکرد این چهار اندیشمند به بداء، نگاه سید و شیخ در

این آموزه تحت تأثیر دیدگاه اعتزالیان است؛ توضیح آنکه از جمله استادان سید، قاضی عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۵ ق.) است (ابن مرتضی، بی تا: ۱۱۷)؛ از این رو، او و شیخ که شاگرد سید است، متأثر از معتزلیان هستند. آنان با نسخ‌انگاری بداء روا، در پی ایجاد مفاهیم با معتزله هستند و با محال دانستن بداء ناروا بر خداوند، در صدد همسویی با معتزله در متعارض دانستن علم خداوند با این نوع بداء هستند. اما مفید با نسخ‌انگاری بداء، قصد قبولاندن اصل بداء را دارد؛ ولی برخلاف سید و شیخ، با نوع تبیینی که از بداء داشته است، شبهه تعارض با علم الهی را مرتفع ساخته است. صدوق در ری، در فضایی آکنده از اندیشه معتزلی قرار داشت و بداء را به گونه‌ای تبیین کرده است که اشکالات کمتری از ناحیه معتزله وارد باشد (موسوی، ۱۳۹۲: ۵۷). وی اگرچه در کتاب اعتقادات خود، محتاطانه عمل کرده و از استعمال اصطلاح بداء طفره می‌رود، اما در کتاب *التوحید* این احتیاط را وانهاد و به نقل روایات و تبیین آن بر اساس آموزه‌های شیعی پرداخته است.

### نتیجه

از آنچه گذشت، مشخص شد که صدوق، مفید، سید و شیخ در محورهای گوناگون، دیدگاه‌های گاه همگون و گاه ناهمگونی درباره عقیده بداء داشته‌اند؛ در یک طرف صدوق و مفید و در طرف دیگر سید و شیخ به‌رغم اندک تفاوت‌ها، بیشترین آرای مشابه را دارند، اما در مقایسه هر یک از طرفین، با وجود برخی شباهت‌ها، تفاوت دیدگاه‌های فراوانی وجود دارد که به شرح ذیل است:

۱. صدوق و مفید، بداء را آشکار کردن امری از طرف خداوند که برای بندگان پنهان بوده است، تعریف کرده‌اند. از منظر آنان بداء در مرتبه علم فعلی خداوند رخ داده است و بداء درباره انسان‌ها «بداء» و درباره خداوند «ابداء» است. در مقابل، سید و شیخ بداء را به روا و ناروا تقسیم کرده‌اند؛ بداء روا معنای نسخ دارد و بداء ناروا هنگامی است که شروط چهارگانه یک‌جا جمع شوند.
۲. از دیدگاه صدوق بداء اعم از نسخ است، وی به بداء در حوزه تشریح و تکوین اعتقاد دارد؛ اما مفید برخلاف صدوق، نسخ را اعم از بداء می‌داند. به نظر او تغییرات خواه در عالم تکوین و خواه در عالم تشریح از مقوله نسخ هستند.

۳. با توجه به تبیین بداء بر اساس علم فعلی، از دیدگاه صدوق و مفید انتساب آن به خداوند حقیقی خواهد بود؛ چراکه در این تبیین بداء در مرتبه علم فعلی رخ می‌دهد و علم الاهی و فعل بنده توأم با یکدیگر هستند. در نگاه سید و شیخ، بداء به دو دسته روا و ناروا تقسیم می‌شود؛ بداء روا یا همان نسخ، در صورت انتساب به خداوند به صورت حقیقی می‌باشد، البته در این صورت، بداء به همان معنای ابداء است؛ اما بداء ناروا که جامع چهار شرط است، انتسابش به خداوند محال است و اگر به خداوند نسبت داده شود، به صورت مجازی است.
۴. صدوق و مفید محدوده بداء را اموری دانسته‌اند که مردم احتمال تغییر را در آن نمی‌دهند، زیرا در غیر این صورت، کذب سخن معصوم یا انتساب جهل به خداوند را در پی خواهد داشت. سید و شیخ این مطلب را درباره نسخ در گزاره‌های شرعی، خواه خبریه و خواه انشائیه مطرح کرده‌اند، با این تفاوت که سید آن را در اخبار تکوینی رد کرده است، ولی شیخ پذیرفته است.
۵. صدوق و مفید با استفاده از روایات مصرح و غیرمصرح بداء، درصدد اثبات این آموزه برآمده‌اند. آنان با اشاره به این روایات، در پی آن هستند که خاستگاه بداء را روایات ائمه (ع) معرفی کنند؛ اما سید، به دلیل پذیرش نقدهای معتزله و یکسان‌پنداری نسخ و بداء، روایات بداء را علم‌آور نمی‌داند و با فرض صحت، آنها را در معنای نسخ می‌داند.
۶. معتزله در نوع نگرش متکلمان و عالمان شیعه به بداء، مؤثر بوده‌اند؛ در مقایسه تأثیر آنان بر دیدگاه چهار عالم به بداء، باید گفت که نوع نگاه سید و شیخ در این آموزه، تحت تأثیر دیدگاه معتزله است؛ آنان با نسخ‌انگاری بداء روا در پی ایجاد مفاهمه با معتزله هستند.

## منابع

قرآن کریم.

- ابن مرتضی، احمدبن یحیی (بی‌تا). *طبقات المعتزله*، بیروت: دار المکتبه الحیاء.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۱۴۰۰). *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، آلمان- ویسبادن: فرانس شتاینر، چاپ سوم.
- باقلانی، ابوبکر محمدبن طیب باقلانی مالکی (۱۴۰۷). *تمهید الأوائل فی تلخیص الدلائل*، لبنان: مؤسسه الکتب الثقافیه.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). تسنیم، قم: اسراء.
- خیاط معتزلی، عبدالرحیم بن محمد بن عثمان (۱۳۴۴). الانتصار، مصر: دارالکتب.
- سبحانی، جعفر (بی تا). بحوث فی الملل و النحل، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- سیدمرتضی، علی بن حسین علم الهدی (۱۳۴۶)، الذریعة، تهران: دانشگاه تهران.
- سیدمرتضی، علی بن حسین علم الهدی (۱۴۰۵). رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن الکریم.
- سیدمرتضی، علی بن حسین علم الهدی (۱۴۱۰)، الشافی فی الإمامة، تهران: مؤسسة الصادق (ع).
- سیدمرتضی، علی بن حسین علم الهدی (۱۴۱۱). الذخيرة فی علم الکلام، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴ ش). الملل و النحل، قم: الشریف الرضی.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۵). کمال الدین و تمام النعمة، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۸). التوحید، قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه (۱۴۰۰). الأمالی، بیروت: اعلمی.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۴). اعتقادات الإمامیه، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت: دار الأضواء.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱)، کتاب الغیبة، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷). العدة فی الاصول، قم: چاپخانه ستاره.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر حلی (۱۴۱۳). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار (۱۴۲۲). شرح الأصول الخمسة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار (۱۹۷۱). المختصر فی أصول الدین، بیروت: دار الهلال.
- کراجکی، ابوالفتح محمد بن علی (بی تا). کنز الفوائد، بی جا: بی نا.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ الف). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ب). الفصول المختارة، محقق: علی میرشرفی، قم: کنگره شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ج). المسائل العکبریة، قم: المؤتمر العالمی للافیه الشیخ المفید.

مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ صدوق و شیخ مفید و دیدگاه سیدمرتضی و شیخ طوسی درباره بدهاء / ۴۷

مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۴). تصحیح اعتقادات الإمامیه، قم: کنگره شیخ مفید.  
ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة،  
بیروت: دار إحياء التراث العربی.  
موسوی، سیدجمال الدین (۱۳۹۲). «آموزه بدهاء در اندیشه امامیه از آغاز غیبت تا پایان مدرسه بغداد»،  
مجله تحقیقات کلامی، سال اول، شماره دوم، ص ۵۱-۶۸.





## واکاوی آثار فردی و اجتماعی اخلاق توحیدی قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

غلامرضا خلیلی نیا\*

رضا الاهی منش\*\*

علی فضلی\*\*\*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۹/۲۰]

### چکیده

علامه طباطبایی (ره) در تفسیر المیزان از سه سطح معرفتی در اخلاق سخن گفته است که سه نوع اخلاق را به وجود آورده است که عبارت‌اند از: فلسفی - مادی، عامّ انبیا (ع) و خاصّ قرآن. این سه نوع اخلاق معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و آثار متفاوتی دارند. اخلاق خاصّ قرآنی که از آن به «اخلاق قرآنی - عرفانی» یا «اخلاق توحیدی» یاد خواهد شد، آثار متمایزی نسبت به سایر انواع اخلاق دارد؛ از جمله آثار فردی می‌توان به ارتقای اخلاق انسانی به اخلاق الاهی، تعبیر ملاک فضایل و ردایل، حرکت به سوی برترین ساحات وجود آدمی، وصول به نهایت آرامش و کمال اشاره کرد و از جمله آثار اجتماعی آن می‌توان کاهش تنش‌ها و درگیری‌های اجتماعی، افزایش صلح و دوستی و رسیدن به جامعه جهانی توحیدی را نام برد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق توحیدی قرآن، علامه طباطبایی، آثار فردی و اجتماعی، اخلاق قرآنی - عرفانی.

\* دانشجوی دکتری عرفان و تصوف، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) ghr.khalilinia@yahoo.com

\*\* استادیار گروه عرفان و تصوف دانشگاه ادیان و مذاهب elahimanesh@chmail.ir

\*\*\* استادیار گروه عرفان، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی fazliamoli99@yahoo.com

## مقدمه

علامه طباطبایی (رحمه الله علیه) ذیل تفسیر آیات ۱۵۳ تا ۱۵۷ سوره بقره، از سه مبنای مهم اخلاقی سخن به میان می آورند که عبارت‌اند از مبنای اخلاق مادی، مبنای اخلاق عام دینی (انبیا) و مبنای خاص اخلاق قرآن (اخلاق توحیدی). مبنای اول مربوط به حکما و فلاسفه، به ویژه حکمای قدیم یونان، مبنای دوم متعلق به تعلیمات عموم پیامبران الهی و مبنای سوم مخصوص قرآن کریم است.

پیش از پرداختن به تبیین معانی سه گانه فوق، ذکر این نکته ضروری است که از نظر علمای اخلاق و از جمله مرحوم علامه، اصلاح اخلاق و خوی‌های نفسانی و نیز کسب ملکات فاضله تنها یک راه دارد، آن هم تکرار عمل صالح و مداومت بر آن است. به عبارت دیگر اگر بخواهیم تخلّق الهی پیدا کنیم، تنها راه آن تکرار رفتارهایی است که مورد رضایت و پسند خدای تعالی است. از این‌رو، علامه طباطبایی (رحمه الله علیه) معتقدند که با تکرار عمل صالح، اثر فعل، رفته‌رفته در نفس نقش بسته و استوار می‌شود؛ به طوری که آن اثر به زودی زایل نشده، به اصطلاح علمای اخلاق، حال به ملکه تبدیل می‌شود. باید دانست که اصلاح اخلاق و خوی‌های نفس و تحصیل ملکات فاضله در دو طرف علم و عمل و پاک کردن دل از خوی‌های زشت، تنها یک راه دارد که عبارت است از تکرار عمل صالح و مداومت بر آن. پس باید عملی را که مناسب با آن خوی پسندیده است، به قدری تکرار کند که اثرش در نفس قرار گیرد و در صفحه دل نقش ببندد؛ نقشی که به زودی زائل نشود یا اصلاً زوال نپذیرد؛ مثلاً اگر انسان بخواهد خوی ناپسند ترس را از دل بیرون کند و به جایش فضیلت شجاعت را در دل جای دهد، باید کارهای خطرناکی را که طبعاً دل‌ها را تکان می‌دهد، مکرر انجام دهد تا ترس از دلش بیرون شود؛ آن چنان‌که وقتی به چنین کاری اقدام می‌کند، حس کند نه تنها باکی ندارد، بلکه از اقدام خود لذت می‌برد و از فرار کردن و پرهیز از آن ننگ دارد. در این هنگام است که در هر اقدامی شجاعت در دلش نقشی ایجاد می‌کند و نقش‌های پشت سر هم در آخر به صورت ملکه شجاعت در می‌آید؛ پس هرچند به دست آوردن ملکه عملی در اختیار آدمی نیست، مقدمات تحصیل آن در اختیار آدمی است و می‌تواند با انجام آن مقدمات، ملکه را تحصیل کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۵۳۴ - ۵۳۳).

مسئله مهم دیگر این است که چگونه انگیزه و راهی که باعث تکرار عمل و استمرار آن می‌شود، در انسان به وجود می‌آید. بر اساس مبنای اخلاقی حکمای قدیم، به خصوص فلاسفه یونان، عامل ایجاد انگیزه، توجّه به فواید دنیوی و تحسین افکار عمومی است. بر اساس مبنای دینی عام یا تعالیم عمومی انبیا، عامل ایجاد انگیزه، توجّه به فواید و پاداش‌های اخروی است. بر اساس مبنای سوم هم مرحوم علامه از عامل انگیزشی دیگری نام می‌برند که تنها در قرآن کریم یافت می‌شود و آن صرفاً کسب رضایت الاهی از طریق توجّه انسان به حاکمیت اسما و صفات او است. در ادامه مبنای سه‌گانه مذکور را به‌طور مبسوط تبیین کرده، به تحلیل هر یک از آنها به ویژه مبنای خاص قرآن که همان اخلاق توحیدی است، می‌پردازیم.

### ۱. مبنای معرفت‌شناختی اخلاق فلسفی یا مادی

انسان به‌طور طبیعی وقتی کاری را انجام می‌دهد، دوست دارد مورد تأیید و حتی تحسین دیگران قرار گیرد. از همین‌رو، تلاش می‌کند به کارهایی دست زند که می‌پندارد مورد تأیید و تحسین دیگران است و از اموری که خلاف آن است، پرهیز کند. این مسئله باعث شده است برخی از حکما مبنای رفتارهای اخلاقی انسان را در پذیرش یا رد دیگران بدانند؛ از این‌رو، معتقدند ملاک رفتار پسندیده و ناپسند آن است که جامعه آن را تحسین یا تقبیح کند. این مبنا صرفاً جنبه دنیوی و مادی دارد و به امور ماورای طبیعی توجّهی ندارد؛ به همین جهت مرحوم علامه آن را اخلاق مادی نامیده، می‌فرمایند:

منفعت دنیوی انگیزه اصلی اخلاق مادی است. در این روش از راه توجّه دادن مردم به منافع و آثار دنیوی و رفتارها، آنان وادار به رعایت فضایل اخلاقی می‌شوند؛ مثل اینکه گفته شود عفت و قناعت و صرف نظر کردن از آنچه در اختیار دیگران است، انسان را سربلند و در انظار مردم بزرگ می‌سازد، ولی برعکس، حرص موجب خواری و تنگ‌دستی است، طمع نیز انسان را ذلیل و علم، آدمی را عزیز می‌کند و باعث عظمت و خوش‌نامی در نظر توده مردم و مأنوس شدن با خواص می‌شود. علم مانند چشم تیزیابی است که به کمک آن می‌توان هر حادثه ناگواری را دید و از آن اجتناب کرد و به هر مقصد عالی

رسید. جهل نابینایی است. علم نگاهبان انسان است، اما مال را انسان باید نگاهبانی کند. شجاعت آدمی را از تلون و دودلی رهایی می‌بخشد؛ شخص شجاع در هر حال محبوب مردم است، چه فاتح شود و چه مغلوب؛ به عکس، جبن و ترس و بی‌باکی، موجب نفرت است. عدالت وجدان انسان را از ناراحتی‌ها خلاصی می‌بخشد و مایه حیات جاودان یعنی نام نیک ابدی و محبت عمومی است. این راه، همان راه معروفی است که علم اخلاق را بر پایه آن استوار ساخته‌اند و دانشمندان اخلاقی یونان و دیگران طرفدار آن‌اند (همان، ۵۳۶/۱).

اینکه مبنای اخلاق مادی و فلسفی را علامه در یک مقوله قرار داده است، بدین معنا نیست که آن دو از هر حیث با یکدیگر تطابق دارند، بلکه به جهت پیامدهای مشترکی که بر آن دو مترتب است، در مقوله‌ای واحد انگاشته شده‌اند. جهان‌بینی مادی به چیزی ورای عالم ماده اعتقادی ندارد؛ هستی را مساوی با ماده می‌داند و کمال سعادت آدمی را دستیابی به لذات مادی و رفاه دنیوی قلمداد می‌کند. در چنین فضایی حسن و قبح افعال ملاک مادی پیدا کرده، مدح و ذم رفتارهای انسان، تنها به تأمین شدن یا نشدن مقاصد مادی بستگی پیدا می‌کند.

## ۲. مبنای معرفت‌شناختی اخلاق عام دینی

عمومی‌ترین راه برای تهذیب نفس و تخلّق به اخلاق پسندیده، توجه به حکم عقلی جامع‌نگر، از طریق اشاره به فواید و مضرات آخرتی اعمال و نیز اعتقاد به سنت‌هایی چون قضا و قدر الاهی است. در این طریقه نیز مانند طریقه پیشین، ملاک فعل اخلاقی، اعتدال قوای نفسانی و پرهیز از افراط و تفریط در فعالیت‌های آنها است؛ با این تفاوت که انگیزه افراد در این طریقه دستیابی به سعادت حقیقی در آخرت است (همان، ۳۷۳/۱). برای دستیابی به این اخلاق، باید از سلطه خیال و وهم رهایی یافت و هستی را از منظر عقل برهانی درک کرد. بنابراین مادامی که نفس انسان به مرتبه درک عقلانی نرسیده باشد و بر اساس قوه خیال و وهم خود جهان خارج را بشناسد، ادراک اخلاقی وی نیز در ساحت خیال و وهم فعالیت می‌کند و به جای درک فضائل و رذایل

واقعی نفس خود، به مشهورات و قضاوت‌های عرف تکیه می‌کند و در نتیجه تصویری را که عرف از وی می‌سازد، واقعیت نفس خود می‌پندارد؛ در حالی که واقعیت نفس او چیز دیگری است. پس اخلاق در این مرحله مبتنی بر درک فضائل و رذائل نفس است، نه آن گونه که دیگران می‌پندارند. عامل قضاوت در اینجا خود فرد است، نه شعور اجتماعی و عقل جمعی. چون عقل فرد بی‌واسطه خود را می‌یابد؛ بنابراین درکی که از خود دارد، بسیار موثّق‌تر از ادراکی است که دیگران با واسطه از وی دارند (افشار کرمانی، ۱۳۹۰: ۷۳/۸).

این روش که عموم انبیا (علیهم السّلام) از آن بهره می‌جستند، مورد تأیید قرآن کریم نیز بوده است و آیات فراوانی بر آن دلالت دارند. در این روش، پیامبران الهی تلاش می‌کنند با تبیین مراحل زندگی انسان از بدو تولّد و حتی پیش از آن، تا نهایی‌ترین مرحله در آخرت و دخول بهشت یا دوزخ و نیز تأثیرپذیری سعادت و شقاوت اخروی از نوع زندگی دنیوی، انسان را به انتخابی درست و سازنده رهنمون شوند. تزکیه نفس و تهذیب اخلاق هم بدین سبب انجام می‌گیرد که می‌تواند اولاً، آدمی را از پاداش‌های آخرتی و نعمات بهشتی بهره‌مند می‌سازد، ثانیاً، او را از عذاب‌های آن جهانی و رنج‌های دوزخی در امان نگه می‌دارد.

### ۳. ماهیت و مبانی اخلاق خاص قرآن

انگیزه و راه سومی که برای تهذیب نفس و اصلاح اخلاق وجود دارد و به قول علامه تنها در تعالیم قرآن کریم یافت می‌شود، فهم این نکته است که انسان خود را به مقام بندگی رسانده، رفتارهای خود را صرفاً با انگیزه توحیدی و کسب رضایت حق انجام دهد. در اینجا فرد، نه تنها منفعت دنیوی یا تحسین دیگران را در نظر نمی‌گیرد، بلکه هدفش پاداش‌های اخروی و دوری از کیفرهای آن نیز نیست. او فقط به دنبال جلب رضایت حق تعالی و وصول به مقام بندگی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۵/۱).

لازم است یادآوری کنیم که انسان در انجام رفتارهای خود دانسته یا ندانسته هدفی را دنبال می‌کند و در تحلیل نهایی، هدف او یا جلب منفعت است یا دفع ضرر. همان چیزی که پیش‌تر با عنوان جذب لذّت و دفع رنج از آن یاد شد. اما در طریق سوم، منفعت و لذّت یا ضرر و رنج موضوعیتی ندارند. در این طریق فرد به جایی می‌رسد که

برای خود هیچ نوع استقلال و جودی قائل نیست تا به دنبال جذب منفعت و دفع ضرر برای آن باشد، بلکه اساس فعالیت‌های او بر محور معرفت و حبّ الهی می‌چرخد. در اینجا هدف فقط خدا است و انگیزه‌ای جز او مدّ نظر نیست و همه چیز به پای خواست او فدا می‌شود. انسان با آگاهی از حقیقت نفس خویش و جایگاه آن در عالم هستی و نیز شناخت نظام اسماء و صفات الهی، چنان معرفتی پیدا می‌کند که هرگز به خود اجازه نمی‌دهد رفتاری جز از سر بندگی و اطاعت حق تعالی انجام داده، انگیزه‌ای جز خدا و کسب رضایت او برای رفتارهای خود در نظر داشته باشد. علامه طباطبایی (رحمه الله علیه) در خصوص این مبنا می‌گوید:

در این میان طریقه سومی هست که مخصوص قرآن کریم است و در هیچ‌یک از کتب آسمانی که تاکنون به ما رسیده است، یافت نمی‌شود و نیز از هیچ‌یک از تعالیم انبیای گذشته (سلام الله علیهم اجمعین) نقل نشده و نیز در هیچ‌یک از مکاتب فلاسفه و حکمای الهی دیده نشده است و عبارت است از اینکه انسان‌ها از نظر اوصاف و طرز تفکر، طوری تربیت شوند که دیگر محلّ و موضوعی برای ردائل اخلاقی باقی نماند و به عبارت دیگر اوصاف رذیله و خوی‌های ناستوده از طریق رفع از بین برده شود نه از طریق دفع؛ یعنی اجازه نداده است که ردائل در دل‌ها راه یابد تا درصدد برطرف کردنش برآیند، بلکه دل‌ها را آن‌چنان با علوم و معارف خود پر کرده که دیگر جایی برای ردائل باقی نگذاشته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۸/۱).

#### ۴. آثار فردی اخلاق توحیدی قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی (رحمه الله علیه)

اخلاق توحیدی آثار فردی فراوانی دارد که در ادامه به برخی از آن اشاره می‌شود:

##### ۴.۱. ارتقای اخلاق انسانی به اخلاق الهی

دانستیم که علامه طباطبایی (رحمه الله علیه) اخلاق را در سه سطح مادی - فلسفی، عامّ انبیا و خاصّ قرآن (توحیدی) مطرح کرده، معتقد بود تهذیب نفس و تخلّق به اخلاق نیک با سه انگیزه جلب رضایت جامعه (تحسین اجتماعی)، جذب منفعت‌های اخروی و جلب رضایت حق تعالی انجام می‌گیرد (همان، ۳۵۵/۱).

اخلاق مادی - فلسفی جنبه بشری و انسانی دارد؛ چون تعدیل قوای نفسانی در انسان و کسب فضایی مانند شجاعت، عفت، حکمت و عدالت، صرفاً به منظور هدفی غیرالاهی انجام می‌گیرد. انسان در این نوع اخلاق به دنبال رفتارهایی است که تحسین اجتماعی را جلب و تقبیح جامعه را دفع کند. او نه کاری را برای جلب رضای خدا انجام می‌دهد و نه فعلی را به خاطر نهی الاهی ترک می‌کند. در واقع، رفتارش با انگیزه خودخواهی و با محوریت خود مادی انجام می‌گیرد.

تهذیب نفس و تخلق به اخلاق نیک در مکتب عام انبیا با انگیزه‌ای متفاوت از سطح پیشین صورت می‌پذیرد. گرچه در اینجا نیز روش تهذیب نفس همان تعدیل قوای نفسانی و کسب فضایل اخلاقی است؛ اما هدف، تا حد زیادی از جنبه بشری فاصله گرفته، به سمت خداگرایی سوق می‌یابد. از همین رو، اصطلاح جدیدی با عنوان «تخلق به اخلاق الاهی» در این نوع اخلاق از خود نشان می‌دهد. این اصطلاح که هم در مکتب عام انبیا و هم در مکتب اخلاقی خاص قرآن (اخلاق توحیدی) مورد استفاده قرار می‌گیرد و به عبارتی هم در سطح اخلاق متعارف مطرح است هم در عرفان، این سؤال را بر می‌انگیزاند که آیا این دو مکتب اصطلاح «اخلاق الاهی» را در معنا و مصداق واحدی به کار می‌برند یا هر یک آن را در مفهوم و مصداق خاص خدا به کار می‌گیرند. در پاسخ باید گفت که تخلق به اخلاق الاهی، عبارتی است که بیشتر در آثار عرفانی مشاهده می‌شود؛ گرچه در آثاری که جنبه اخلاق متعارف دارند نیز کم و بیش دیده می‌شود. تخلق به اخلاق الاهی در اخلاق عام انبیا معمولاً به معنای آراسته شدن به فضیلت‌هایی است که در خداوند از صفات کمالیه او محسوب می‌شوند. مثل اینکه گفته شود عالم بودن فضیلت است، چون خداوند عالم است. بنابراین همین که فرد موفق شود نقایص اخلاقی خود را برطرف کرده، به صفات نیکوی الاهی آراسته گردد، متخلق به اخلاق الاهی شده است. آثاری چون «تهذیب الاخلاق» و «اخلاق ناصری» که بر اساس سنت فلاسفه، هدف اخلاق را اعتدال قوای نفسانی می‌دانند، سعادت انسان را دست‌یابی به این صفات که از اخلاق خداوند است، برمی‌شمارند (طوسی، ۱۳۸۷: ۶۹).

علامه طباطبایی (رحمه الله علیه) می‌فرماید:

اخلاق توحیدی انسان‌ها را از نظر اوصاف و طرز فکر، طوری تربیت کرده است که دیگر محل و موضوعی برای ردائل اخلاقی باقی نگذاشته و به عبارت

دیگر اوصاف رذیله و خوی‌های ناستوده را از طریق رفع از بین برده است نه دفع؛ یعنی اجازه نداده است رذائل در دل‌ها راه یابد تا درصدد برطرف کردنش برآیند، بلکه دل‌ها را آن‌چنان با علوم و معارف خود پر کرده که دیگر جایی برای رذائل باقی نگذاشته است. توضیح اینکه هر عملی که انسان برای غیرخدا انجام دهد، آلا و لابد یا به خاطر ترس از نیرویی آن را انجام می‌دهد، تا از شرّ آن نیرو محفوظ بماند، قرآن کریم هم عزّت را منحصر در خدای سبحان کرده و فرموده است: «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً...»؛ عزّت همه‌اش از آن خداست (یونس: ۶۵) یا نیرو را منحصر در او کرده و فرموده است: «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً»؛ نیرو همه‌اش از آن خداست (بقره: ۱۶۵) (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۹/۱).

#### ۴.۲. تغییر ملاک فضایل و رذایل

اما ملاک فضیلت و رذیلت در اخلاق توحیدی رضایت یا نارضایتی خداوند است. پسند یا ناپسند بودن افعال در این طریقه بستگی دارد به خواست و اراده الاهی که آن را تجویز بکند یا نکند. عشق به محبوب و توجّه دائمی به او در اخلاق توحیدی، سالک را به جایی می‌رساند که نه تنها برای خود خواسته‌ای در نظر ندارد که اصولاً شأنی برای خویش قائل نیست که بخواهد برای آن چیزی را اراده کند. هدف انسان در این مکتب با هدف‌های مردم، مختلف است، چون او تاکنون مانند سایر مردم هرچه می‌کرد به منظور کمال خود می‌کرد، به این منظور می‌کرد که فضیلتی انسانی کسب کند و اگر از کاری دوری می‌کرد یا از خلقی دوری می‌گزید، بدین سبب بود که آن عمل یا خلق و خو رذیله بود، ولی حالا هر کاری می‌کند، بدان سبب است که محبوبش دوست دارد و اگر نمی‌کند برای این است که محبوبش از آن کراهت دارد و خلاصه همه هم و غمّش محبوب است؛ نه فضیلتی برایش مطرح است و نه رذیلتی، نه ستایش مردم و نه بارک‌الله ایشان و نه یاد خیرشان؛ نه توجّهی به دنیا دارد و نه به آخرت، نه بهشتی در نظر دارد و نه دوزخی؛ روزبه‌روز عبودیتش و دلیل محبتش بیشتر می‌شود (همان، ۳۷۴/۱).

#### ۴.۳. حرکت به سوی برترین ساحات وجود آدمی

از آثار و فواید دیگر اخلاق توحیدی این است که انسان را متوجّه ساحات برتر



وجودی خویش کرده، راه را برای شکوفایی آنها فراهم سازد. در اخلاق مادی، بالاترین مرتبه وجود انسان شکوفایی نوعی عقل است که معاش او را تدبیر کند و احتیاجات جسمانی او را برآورده سازد. توقّف انسان در این مرحله به این معنا است که او موجودی خاکی و متعلّق به عالم ماده است و تمام رسالت و مأموریتش شکوفایی جسم طبیعی، تعامل با طبیعت و بهره‌مندی از منافع مادی است. با اینکه مراتب وجود آدمی از دیدگاه فلسفه مادی، اوجی فراتر از ماده نمی‌گیرد، اما فلسفه اسلامی به ویژه «حکمت متعالیه»، انسان را از طبیعت و ماده عبور داده، به عقول فرامادی می‌رساند. فلاسفه حکمت متعالیه، انسان را دارای دو قوه عقل نظری و عقل عملی می‌دانند که هر یک دارای مراتبی است. مراتب عقل نظری شامل عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد و مراتب عقل عملی نیز شامل عقل تجلّیه، تخلیه، تحلیه و فنا است. فنا نیز دارای سه مرتبه محو، طمس و محق است (شجاری، ۱۳۸۹: ۲۱۹ - ۲۱۷). پس ساحت برتر وجود آدمی در اینجا عقل مستفاد، در بُعد نظری و مقام فنا، در بُعد عملی است.

گرچه دیدگاه‌های حکمت متعالیه و عرفان اسلامی به هم نزدیک است، اما مراتب وجود آدمی در میان عرفان‌نویسان به گونه‌ای متفاوت تبیین می‌شود. اهل عرفان با استفاده از آیات قرآن و روایات، انسان را آینه تمام‌نمای الهی و وجود او را هماهنگ با مراتب توحید می‌دانند. از نظر آنان حقیقت انسان، واحد کثیری است که به واسطه تجلیات گوناگون نام‌های متعددی به خود می‌گیرد؛ به عنوان مثال قشیری مراتب وجود آدمی را «جسد، نفس، قلب، روح و سر» (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۶۷ - ۱۶۵)، نجم‌الدین رازی در بین مدرکات باطنی آدمی در یک جا از ادراک در مراتب «نفس، دل، سر، خفی» و در جایی دیگر از «عقل، دل، سر، روح و خفی» یاد می‌کند (رازی، ۱۳۷۹: ۱۱۷ - ۱۱۳). روزبهان بقلی از «فؤاد، لب، عقل، قلب، روح، سرالسر» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۳۳/۲) نام برده است و قیصری در مقدمه *فصوص الحکم* می‌گوید:

روح اعظم که در حقیقت همان روح انسانی است، مظهر ربوبیت ذات خداوندی است؛ چنان‌که این روح در جهان کبیر بیرون از انسان دارای مظاهر و نام‌هایی از قبیل عقل اول، قلم اعلی، نور، نفس کلیه و لوح محفوظ است. در جهان صغیر انسانی نیز مظاهر و نام‌هایی دارد از قبیل: سر، خفی، روح، قلب، کلمه، روع، فؤاد، صدر، عقل و نفس (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۳۹ - ۱۳۷).

به نظر می‌رسد در میان آثاری که در این خصوص وجود دارد، جامع‌الکلیات تقسیم‌بندی جامعی از مراتب وجود آدمی ارائه کرده و آنها را نفس، قلب، عقل، روح، سرّ، خفیّ و اخفیّ نامیده است و همچنین این مراتب را با اطوار قلب یعنی «صدر، شغاف، دل (قلب)، فؤاد، حیة القلب، سویدا و مهجه القلب» هماهنگ می‌داند (نیریزی، ۱۳۸۱: ۱۶۶-۱۵۷). منظور از ساحات برتر وجود آدمی در اخلاق توحیدی و عرفان، مراتب فنا است که همان مراتب بالاتر از «عقل»، یعنی «روح» تا «اخفی» است که به آنها «روح کامل» نیز گفته می‌شود. در مرتبه روح، سالک اطمینان به حضور حق دارد. مرتبه سرّ که به معنای سرّ الاهی و وجود مفاضی بر حقیقت سالک است، با خروج از تعلّقات کونیّه و درک مقام فقر که خُلو از غیرت باشد، بلکه خُلو از رؤیت خُلو تحقّق می‌یابد. در این مقام حقیقت که عین ربط و اضافه و نسبت عرفانی به حق تعالی است، شهود می‌گردد. مرتبه خفیّ، قابلیت تجلّی اسم باطن است. در این مقام نفس از وحدت وجودی عینی و خارجی به مقام کثرت اسمایی نسبی علمی عروج می‌نماید. حق در مرآت تجلّی عارف در این مقام به اسمای باطنی تجلّی می‌کند. این مقام، آخرین سیر معنوی پیامبران اولوالعزم می‌باشد (ابن فناری، ۱۳۷۴: ۹-۷). بعد از این مرتبه نوبت به تجلّی ذات است که اختصاص به حقیقت محمدیه (صلی الله علیه و آله) و ائمه طاهرین (علیهم السّلام) دارد و این مقام هفتم است. صاحب این مقام از مراتب فتوح، صاحب فتح مطلق می‌باشد. حقیقت محمدیه (صلی الله علیه و آله) به این اعتبار نهایت وجودی ندارد و درجاتش بی انتها بوده و محکوم به حکمی نیست (سید موسوی، ۱۳۸۷: ۵۸۴-۵۶۵). یادآوری می‌شود که از دیدگاه قرآن کریم ساحات‌ها و مراتب وجود آدمی از ملک تا ملکوت امتداد داشته و شامل چهار عالم «مادّه، مثال عقل و اله» است. یعنی انسان می‌تواند مراتب مادّی، مثالی، عقلی و الاهی داشته باشد. اوج کمال انسان در وصول به ساحات الوهی و رسیدن به خدا است. دیدگاه مادّی، اوج صعود آدمی را به همین عالم طبیعت محدود ساخته و در همین محدوده انسان را تعریف کرده است. در حکمت متعالی، عرفان و اخلاق توحیدی قرآن مراتب وجود آدمی چنان تعالی می‌یابد که حقیقت وجودی او در هستی خداوند مندرک شده، انسان به مرتبه الوهیت تقرّب می‌یابد. بنابراین اخلاق توحیدی قرآن منطبق بر مراتب متعالی وجود آدمی است که از آن با تعبیر گوناگونی چون مرتبه فنا، خفی و اخفی، مهجه القلب، ساحات الوهی، مقام تسلیم و... یاد می‌شود.

#### ۴.۴. دستیابی به نهایت آرامش

انسان در زندگی خویش با اینکه همواره به دنبال آرامش و اطمینان خاطر است، اما اغلب در معرض آسیب‌های متعدد جسمی و روحی است که آرامش او را بر هم می‌زند. ترس، اضطراب، نگرانی، دلهره، افسردگی و... از جمله آسیب‌هایی هستند که به ویژه در این دوران بسیار از آنها گفته و شنیده می‌شود. دانشمندان زیادی هم در شناخت ماهیت این بیماری‌ها و راه‌های درمان آنها مشغول بررسی و تحقیق‌اند. امامی توان حقیقت عوامل ایجادکننده و برهم‌زننده آرامش انسان را از زوایای مختلف بررسی کرد.

علمای اخلاق، گناهان را منشأ بسیاری از بیماری‌های روحی و عامل اخلال در سلامت روانی انسان می‌دانند. در اخلاق گفته می‌شود که خروج از حالت تعادل و لغزیدن به جانب افراط و تفریط موجب بروز گناهان و خروج از حالت عدالت است و این خود سبب بروز بیماری‌هایی است که «امراض قلبیه» نام دارند؛ به عنوان مثال قوای حیاتی انسان، یعنی عقل، شهوت، غضب و وهم در حالت تعادل سلامتی نفس و در حالت افراط و تفریط بیان‌گر بیماری انسان‌اند و برای درمان آنها باید به توصیه‌های علم اخلاق در این خصوص مراجعه کرد.

فارغ از مباحث «روان‌درمانی» یا «اخلاق‌درمانی»، نکته مهمی در بحث اخلاق توحیدی قرآن وجود دارد که باید به آن اشاره شود. در اخلاق مادی که ملاک فضیلت و رذیلت، سود و زیان مادی یا تحسین و تقبیح اجتماعی است، هیچ‌گاه نگرانی‌ها و دغدغه‌های انسان از بین نمی‌رود. به عبارت صحیح‌تر؛ در این نظام هیچ‌گاه آرامش خاطری وجود ندارد؛ بنابراین نمی‌توان آن را نظام اخلاقی‌ای دانست که برای آدمی آرامش می‌آورد، حتی آرامش نسبی.

راز آرامش نداشتن در مکتب مادی از نظر قرآن، وجود خواسته‌های متعدد و متضاد خدایان پراکنده و نبود خواسته‌های واحد خدای یگانه و یاد نکردن او است (یوسف: ۳۹). در مقام اخلاص که آدمی خود را برای خدا خالص می‌کند، از همه اربابان درونی و بیرونی رهایی یافته، از اطاعت خواسته‌های متعدد و متناقض ناشی از هوی و هوس آنان نجات می‌یابد. از همین رو حضرت یوسف (علیه السلام) نیز در استدلالی علیه مشرکان، پیروی از خدایان متعدد را عامل «شر» دانسته (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۹/۱۱)، چنین

می فرماید: «أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»؛ آیا خدایان متفرّق (بی حقیقت) بهتر (و در نظام خلقت مؤثرتراند) یا خدای یکتای قهّار (یوسف: ۳۹). این استدلال برای تأکید بر آرامشی است که از نفی خدایان متعدّد و عبودیتّ خالص خدای واحد و قهّار نصیب انسان می گردد.

سخن حضرت یوسف (علیه السّلام) خطاب به مشرکانی است که در بند خدایان متعدّد گرفتار شده بودند. ایشان با استدلالی ساده، روشن می کنند که آیا اشیای متفرّق را که هر یک در وجود و بقا به اشیای دیگر محتاج اند، می توان پرستش کرد یا خدای واحدی که تعدّد نه در ذات او و نه در صفات حقیقیّه او و نه در الوهیتّ او راه ندارد؛ خدایی که مستغنی از غیر است و قهّار است که قاهر و غالب بر تمام ممکنات است (امین، ۱۳۶۱: ۳۷۵/۶).

بنابراین با پذیرش مبانی اخلاق مادّی که رفتارهای انسان را بر اساس سود و زیان مادّی یا تحسین و تقبیح اجتماعی شکل می دهد، انسان به دام خدایان متعدّد می افتد؛ چراکه نیازهای گوناگون مادّی، به شکل خدایان متفرّق ظاهر شده، از او می خواهند که خواسته های آنان را برآورده سازد. انسان افتاده به این دام نیز چاره ای ندارد جز اینکه همه آن درخواست ها را به هر نحوی که بتواند اجابت کند؛ سرانجام هم معلوم نیست توانایی اجرای خواسته ای از آن همه را داشته باشد و درخواست کننده ای را خشنود ساخته باشد.

در اخلاق عامّ انبیا گرچه با حاکمیت دیدگاه آخرت گرایانه بر دنیاگرایانه، اضطراب ها و نگرانی های متعلّق به دنیاگرایی طبیعتاً از بین می رود، اما هنوز جای خوف و ترس یا امید و رجا از گذشته و آینده وجود دارد. آخرت گرایان گرچه به آینده ای روشن و وصول به نعمت های بهشتی امیدواراند، اما در عین حال نگران اند که نکند بنا به دلایلی به چنین نعماتی دست نیابند و از آن محروم گردند. همچنین نمی دانند که اعمال گذشته آنان (ماتقدّم) مورد پذیرش خداوند قرار گرفته است و نعمات بهشتی را نصیب آنان خواهد کرد یا خیر. در مورد گناهان خود نیز بیمناک اند که مبدا سبب سقوط آنان در عذاب های جهنّم گردد. بنابراین در این مکتب نیز امیدها و نگرانی ها مشغولیت همیشگی به بار آورده، انسان را به خود سرگرم می کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۷۳/۱).

آنچه در نظر عرفا و بزرگان مکتب توحیدی مایه آرامش و طمأنینه به معنای واقعی می‌گردد، وصول به مرتبه توحید ناب است. تنها با رسیدن به این مرتبه است که همه نگرانی‌ها از بین می‌رود و آرامش به معنای واقعی ظهور پیدا می‌کند. منشأ اضطراب‌های انسان، خودخواهی است. هرگاه «خود» دیده شود، به هر منظوری و با هر انگیزه‌ای که باشد، نگرانی به وجود می‌آید. با کنار گذاشتن خود و فانی ساختن آن در وجود حق تعالی، دیگر موضوعی برای نگرانی و اضطراب باقی نمی‌ماند. در این مقام حتی آرامش و راحتی جان نیز در سالک جایگاهی ندارد. علامه طباطبایی (رحمه الله علیه) هم می‌گوید: «اعتقاد و ایمان به خدا از نظر فردی، آرامش‌دهنده روح و روان و پشتوانه فضایل اخلاقی است و از نظر اجتماعی ضامن قدرت، قانون، عدالت و... است» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۸/۵).

همچنین کسب رضایت الهی و رسیدن به قرب او تنها انگیزه‌ای است که می‌تواند تمامی پراکندگی‌ها را به وحدت مبدل ساخته، خدایان متفرق، از مادی و معنوی یا همان حجاب‌های ظلمانی و نورانی را زایل و آرامش حقیقی را ایجاد کند. کسب رضایت الهی نیز در اطاعت بی‌چون‌وچرا از اوامر و دوری از منهیات او حاصل می‌شود. با ورود به محدوده توحید، عبادت‌های متعدّد و متضاد اربابان متفرق رخت برمی‌بندند و تفرق در عبودیت از بین می‌رود. بنابراین اگر انسان بتواند خود را برای خدا، خالص نماید از زحمات بی‌شماری که خدایان متعدّد از او توقّع دارند، رهایی یافته، تنها به وظایف و تکالیف خدای واحد قهار بسنده می‌نماید؛ خدایی که در برابر عبادات، برای درخواست‌کنندگانش پاداشی چندبرابر معصیت، عفو و بخششی بی‌نهایت عطا می‌کند.

#### ۴.۵. وصول به نهایت کمال و سعادت حقیقی

از دیگر ویژگی‌های اخلاق توحیدی رسیدن به کمال حقیقی است. آدمی در تکاپوی حقیقت، لحظه‌ای از پای نمی‌نشیند. فطرت کمال‌جوی انسان، هر آن او را وادار به کاری می‌کند که می‌پندارد نوعی کمال است. حتی گاه کارهایی انجام می‌دهد که ظاهری فریبنده و کمال‌گونه دارند، در حالی که در جهت خلاف آن سیر می‌کند. کمال‌داری سطوح و مراتب متعدّد است و از کمال مادی تا الهی امتداد دارد. در اخلاق مادی و فلسفی، چنان‌که گفته شد، کمال اوجی مادی دارد و تنها موجب ارضای غرایز مادی

انسان می‌گردد؛ از این رو کسی که قصد رسیدن به کمالات را دارد، باید متوجه باشد که کمال مادی تنها می‌تواند دام و فریبی به سر راه وصول به آن کمالات محسوب شود. در مرتبه بالاتر، کمال اخروی یعنی نعمات بهشتی و لذایذ اخروی وجود دارند و بسیاری آن را به مثابه نقطه پایانی کمالات انسان تصور کرده و به دنبال کسب آن برمی‌آیند. طبیعتاً اینها تمام هم‌تشان را به اموری معطوف می‌دارند که منجر به برخورداری آنان از بهشت شود یا آنان را از جهنم و عذاب‌های آن حفظ کند.

اما در وصول به کمال حقیقی هنوز مراتب بسیاری مانده است. بنا به آنچه از اخلاق توحیدی قرآن سراغ داریم، کمال حقیقی این است که آدمی به مرتبه‌ای برسد که جز به حق توجه نکند و به کمالی جز خداوند راضی نگردد. نهایت کمال آدمی چنان که بارها اشاره شده است، رسیدن به مقام فنا، بلکه فنا از فنا است که آدمی در فانی دیدن اراده، کمال و ذات خویش در خداوند، دیگر هیچ خود و انانیتی برای خویش قائل نیست. سخن علامه طباطبایی (رحمه الله علیه) نیز ناظر به همین ادعا است که می‌گوید:

تشریح احکام و دستورهای دینی در اسلام گرد سه محور توحید ذاتی، ولایت مطلقه و نبوت عامه می‌چرخد. البته به کارگیری گرایش‌های فکری و فطرت ساده درباره تشریح احکام در شریعت مقدس اسلام، به نتایج گران‌قدر و شگفت‌انگیزی در تمام امور مربوطه به ملکات و اخلاق و اعمال انجامیده است. درباره ملکات اخلاقی باید دانست که ملکه نوعی علم و آگاهی است و انسان کامل جز حق نمی‌بیند و انسانی که در طریق کمال‌جویی است، شایسته نیست به غیر حق به کسی توجه کند... بنابراین طبق روش اخلاقی اسلام که آدمی را از طریق توحید و توجه تام و انحصاری به خدا سیر می‌دهد و تربیت می‌کند، اخلاق فاضله با خدا و برای خدا انجام می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۴/۱).

می‌دانیم که در عرفان اسلامی کمال حقیقی تا مرحله «بقای باللّه» پیش می‌رود و حتی مراتب متعدّد فنا اعمّ از فنای نفس، عقل، روح و... در مراتب پایین‌تری از کمال حقیقی قرار دارند:

مرد باطنی حال اتحّاد را توصیف ناپذیر می‌داند و به باور او هیچ‌کس به حال اتحّاد راه نمی‌یابد. سالک برای فهم این حالت به بصیرت و ژرف‌نگری خاصی نیازمند است. او با بریدن از تعلّقات فردی، تداوم حیات خویش را در حق می‌یابد، یعنی هر که از خودش بمیرد، در مسیر تقرّب خداوند زندگی خواهد کرد؛ چراکه تحلیل و تلاش به معنای میل به بقا و اتّصال به حیات الاهی است. اتحّاد در تعبیر عارف مسلمانان، عبارت از شهود و وجود واحد مطلق است و از جهت آنکه همه اشیا به وجود واحد حق موجودند و فی نفسه معدوم، عارف فناى نفسانى را تحقّق وحدانیّت خود و خدا می‌داند (حلاج، ۱۳۸۶: ۲۲).

#### ۴.۶. جامعیت و دربرداشتن آثار تمام انواع اخلاق

از دیگر فواید اخلاق توحیدی قرآن، جامعیت و فراگیر بودن آن است، به این معنا که با تخلّق به اخلاق توحیدی، کمالاتی نصیب انسان می‌گردد که نه تنها شامل فضایل و کمالات سایر طریقه‌ها است، بلکه بیشتر و بالاتر است. در اخلاق مادّی و فلسفی که بر اساس سنّت فیلسوفان یونان مانند ارسطو شکل گرفته است و هدف، رسیدن به نعمات دنیوی یا کسب تحسین اجتماعی است، با اخلاق توحیدی مغایرتی ندارد. چنین نیست که تخلّق به اخلاق توحیدی، انسان را از بهره‌مندی مادّی دور ساخته یا موجب قبح اجتماعی او را شود. در نظر سالک، هدف مادّی یا کسب تحسین اجتماعی، هدفی نیست که سرمایه عمر آدمی در وصول به آن مصروف گردد، و گرنه تا آنجا که نیاز باشد، تمتّعات دنیوی در دسترس سالک نیز هست. همچنین چه کسی بیشتر از اولیای الاهی و سالکان طریق توحید، مورد احترام و تحسین اجتماعی قرار می‌گیرند، بی‌آنکه خود به آن وقعی نهند یا بدان راضی باشند. اما بهشت و نعمات آن حداقل تمتّعاتی است که نصیب سالک می‌گردد و عذاب جهنّم نیز آزاردهنده‌تر از دوری حق تعالی برای او نیست. بنابراین، کسب بهشت یا دوری از جهنّم، برای کسی که فقط به دنبال وصول به حق است و عشقش سیر در مراتب توحید است، هدفی نه چندان والا است و نمی‌تواند عطش درونی او را اطفای روح بی‌نهایت طلب او را ارضا کند، گرچه این امر برای وی خودبه‌خود حاصل است.

## ۵. آثار اجتماعی اخلاق توحیدی از دیدگاه علامه طباطبایی (رحمه الله علیه)

انسان موجودی اجتماعی است و بالذات یا بالضروره باید با دیگران زندگی کند. لازمه زندگی اجتماعی نیز آداب و مقرراتی است که زندگی با دیگران را میسر می‌سازند. به سبب توانایی‌های محدودی که بشر دارد، رفع نیازهای متعدد او به صورت فردی امکان‌پذیر نیست. بنابراین لازم است برای رفع این نقیصه به زندگی اجتماعی روی آورد. نیاز به زندگی اجتماعی، بیان‌گر این است که انسان موجودی نیازمند است و برای رفع نیازهایش با دیگران در دو حالت سازش یا اصطکاک به سر می‌برد. با اینکه ساختار وجودی یا نیاز به زندگی اجتماعی، انسان‌ها را گرد هم جمع آورده، در عین حال اختلافات و اصطکاکات فراوانی نیز میان آنها وجود دارد که به درگیری‌ها و برخوردهای همیشگی دامن زده است.

### ۵.۱. کاهش تنش‌ها و درگیری‌های اجتماعی و افزایش صلح و دوستی

اختلاف در دین، عقیده، آداب و رسوم، منافع و خواسته‌های گوناگون از عوامل اصلی برخوردهای پیش‌گفته است. قرآن کریم ضمن اشاره به این واقعیت، ریشه اختلافات بشری را در پیروی عده‌ای و پیروی نکردن عده‌ای دیگر از فرستادگان الهی دانسته، می‌فرماید:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ مردم قبل از بعثت انبیاء، همه یک امت بودند. خداوند به سبب اختلافی که میان آنان پدید آمد، انبیاپی به بشارت و انذار برگزید و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده‌اند، حکم کنند. این بار در خود دین و کتاب اختلاف کردند و این اختلاف پدید نیامد مگر از ناحیه کسانی که اهل آن بودند و انگیزه‌شان در اختلاف حسادت و طغیان بود. در این هنگام بود که خدا کسانی را که ایمان آوردند، در مسائل مورد اختلاف به سوی حق رهنمون شد و خدا هر که را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند (بقره: ۲۱۳).



اندیشمندان بشری با اتکا به خرد فردی و اجتماعی، برای رفع اختلافات میان انسان‌ها راه‌هایی را پیشنهاد داده و سازمان‌های متعددی را بنیان نهاده‌اند. تدوین «حقوق بشر» و تصویب آن، تشکیل دولت‌ها و نظام‌های دولتی، تعیین مرزهای جغرافیایی، تشکیل و ساماندهی ارگان‌های درون‌مرزی و برون‌مرزی و ده‌ها فعالیت دیگر برای تحقق همین هدف صورت گرفته است؛ البته کاهش و رفع اختلافات بشری در دیدگاه الاهیان، بر اساس تعلیمات پیامبران داستان دیگری دارد. آنان با ورود به دایره دین و پایبندی به آداب و مقررات آن، زمینه‌های اختلاف و درگیری را میان بشر از بین می‌برند. در اخلاق مادی و فلسفی که انگیزه رفتارهای آدمی، کسب بهره‌های مادی یا تحسین اجتماع است، درگیری‌های آدمیان نه تنها از بین نمی‌رود، بلکه در بسیاری موارد، خود عوامل اصلی ایجاد این درگیری‌ها است.

اختلاف در تعاریف و مصداق‌های منافع مادی و نیز اتفاق نداشتن بر معنای واحدی از «تحسین» و «تقیح» اجتماعی، همچنین غلبه هوا و هوس بر خرد فردی و اجتماعی، فضایی را ایجاد می‌کند که امید به وحدت و یک‌دلی و رفع اختلاف و نزاعات در این نظام اخلاقی، بسیار دور از دسترس است. اما در طریقه عامّ انبیا که انگیزه رفتار آدمیان وصول به نعمات اُخروی یا دفع مضرات آن است، به سبب اینکه انسان از بسیاری منافع مادی و دنیوی می‌گذرد تا مسیر برخورداری از پاداش‌های آخرتی را هموار سازد، درگیری‌ها و تصادمات بسیار کاهش می‌یابد. حتی در صورتی که افراد جامعه، پایبندی کامل به مقررات الاهی داشته و حقیقتاً آخرت‌گرا باشند، می‌توان گفت ایجاد وحدت عمومی و رفع اختلافات اجتماعی امری قطعی الوقوع است.

با ارتقای سطح اختلاف به مرتبه توحیدی یا عرفانی، اختلافات میان انسان‌ها کاملاً برطرف شده، وحدت حقیقی شکل خواهد گرفت. بارها گفته شده است که در این نظام اخلاقی، هدف سالکان، رفع خودخواهی و خودمحوری‌هایی است که منشأ همه اختلافات و نزاعات به شمار می‌رود. وقتی خودمحوری اصلی‌ترین مقصد زندگی لحاظ می‌شود، طبیعی است که به دنبال آن، تلاش برای ارضای خواسته‌های مادی بشر، یکی پس از دیگری نمایان شود و انسان را به برآورده ساختن آنها وادار کند. در مسیر برآورده کردن نیازها، تعارض منافع، همراه با فشار هواها و هوس‌های نفسانی، موجب اختلاف و نزاعات متعدد می‌شود و امنیت و آرامش را از انسان سلب می‌کند. به

کارگیری ابزارهایی چون قانون، عرف و... گرچه در کاهش نزاعات مؤثرند، اما رویکرد اخلاقی به ویژه اخلاق توحیدی گامی بلندتر و اقدامی مؤثرتر در رفع آنها به شمار می‌رود. تنها با پای‌بندی به مبانی دینی و اخلاقی است که خودخواهی انسان رفته‌رفته جای خود را به خداخواهی داده، اختلافات و درگیری‌ها از بین می‌روند. با فنای «خود» در حقیقت، نه انسانی باقی می‌ماند، نه انگیزه‌ای، نه گرایش و نه خواسته‌ای تا سبب اختلافی شده یا نزاعی را پی‌ریزی کند.

## ۵.۲. جامعه جهانی توحیدی

اندیشمندان جهان از دیرباز به دنبال یکپارچه‌سازی جهانی و قرار دادن همه افراد بشر تحت قوانین و مقررات واحد بوده‌اند. انگیزه آنان از این کار بهبود شرایط و روان‌سازی امور مردم جهان بود که با آداب و مقررات هماهنگ، نه تنها برخوردها و نزاعات جهانی کاهش یابد، بلکه تربیت انسان‌ها با سهولت بیشتری انجام پذیرد. بسیاری از کشورگشایان نیز با هدف کشیدن سرزمین‌های گوناگون زیر آداب و مقررات خویش و تشکیل نظامی جهانی، به آن سرزمین‌ها یورش می‌برند. بعد از جنگ جهانی دوم، تشکیل «جامعه جهانی» و سپس «سازمان ملل متحد» برای متحد ساختن قوانین و مقررات جهانی به گونه‌ای که منافع دول قدرتمند را تأمین کند، با همین قصد انجام گرفت.

تشکیل نظام واحد جهانی در اسلام به عنوان یکی از آرزوهای بزرگ دینی و از صحنه‌های باشکوه زندگی حقیقی انسان در آخرالزمان است و وعده آن به همه مستضعفین عالم داده شده است: «و تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»؛ در حالی که ما اراده داشتیم تا بر آنها بی‌کسی در آن سرزمین مستضعف شده بودند منت نهمیم و آنها را پیشوایان [مردم] و وارثان [روی زمین] سازیم» (قصص: ۵). ایجاد چنین نظامی بیانگر اتحاد انسان‌های متکاملی است که سالیان سال تجربیات نظام‌های گوناگون را دریافته و ناکارآمدی آنها را در شکل‌دهی به نظام معقول و منطقی و سازگار با روح توحیدی انسان باور دارند. بنابراین اندیشه تشکیل جامعه جهانی با حاکمیت واحد و آداب و مقررات هماهنگ، همواره در میان آدمیان با گرایش‌ها و انگیزه‌های متفاوت وجود داشته است. اکنون باید دید چه عواملی

خواسته مشترک انسان‌ها در تشکیل حاکمیت و قانون واحد جهانی را تأمین می‌کند. به عبارت دیگر مردم جهان با گرد آمدن حول چه محوری قادر خواهند بود حکومت و قوانین واحدی را اجرا نمایند.

اگر طبق نظر علامه طباطبایی (رحمه الله علیه)، گرایش‌های مکاتب اخلاقی را به سه گروه «ماده‌گرا یا دنیاگرا»، «آخرت‌گرا» و «خداگرا» تقسیم کنیم، پیروان گروه نخست که خود به مکاتب متعددی تقسیم شده‌اند، هرگز نخواهند توانست جامعه یکپارچه جهانی با حاکمیت و قوانین مشترک تشکیل دهند؛ چراکه خواسته‌های مادی و دنیوی بشر متکثر و در غالب موارد متضاد و متخالف است و تصور وحدت آنها محال و قوعی است. اگر هم چنین امری تحقق یابد، لزوماً با تبعیضات و بی‌عدالتی‌های فراوان همراه خواهد بود که زوال آن دیر یا زود قطعی به نظر می‌رسد. در مکتب عام انبیا که آخرت بر دنیا ترجیح دارد، کار بسیار آسان‌تر می‌شود؛ چراکه عامل اصلی اختلافات یعنی مطامع دنیوی از بین می‌رود و افراد به آداب و مقررات الهی برای دستیابی به پاداش اخروی یا دفع عذابش پایبند می‌شوند و حاضر به پذیرش قوانین واحد جهانی که از منبع وحی نازل شده و به وسیله پیامبران الهی ابلاغ شده است، می‌گردند. با پذیرش اصل توحید و باور قلبی به آنها در همه ابعاد، اعم از نظری و عملی و به ویژه توحید عملی و عبادت است که می‌توان به تشکیل جامعه یکپارچه جهانی اندیشید و همه را تحت قانون و مقررات واحد درآورد. آنچه در فطرت انسان‌ها به عنوان کمال مطلوب قرار داده شده است، توحید و یگانه‌پرستی است و این اصل، مایه اتحاد و یگانگی همه انسان‌ها و جمع شدن آنها زیر لوای واحد است. هر جا توحید ظهور و تجلی بیشتری یابد، خداپرستان و موحدان در وحدت و یگانگی افزون‌تری زندگی خواهند کرد. برای آنان حدود و مرزهای جغرافیایی و سیاسی معنا و مفهومی ندارند و تنها به مرزهای عقیدتی و اندیشه‌های توحیدی خویش بها می‌دهند. بنابراین، وقتی توحید به معنای خالصش یعنی توحید قرآنی ظهور می‌یابد، همه جهانیان را در یک هماهنگی ناب و خالص قرار داده و حاکمیت واحد جهانی را متجلی خواهد ساخت.

#### نتیجه

از آنجا که انسان از سوی آفریدگار هستی به عنوان جانشین او در زمین انتخاب شده

است، جامع همه مراتب هستی و مظهر تمام اسماء و صفات الهی است. از دیدگاه علامه طباطبایی (رحمه الله علیه) سطح معرفتی در اخلاق توحیدی قرآن در هیچ کدام از مکاتب بشری و حتی تعالیم انبیا (علیهم السلام) و کتب آسمانی پیشین سابقه ندارد و تنها قرآن و معرفت اسلامی است که آدمی را از مراتب نفس، عقل و روح عبور داده، با گذر از مرحله «سرّ و خفی» به نهایت درجه کمال یعنی مرتبه «اخفی» می‌رساند. مرتبه‌ای که نشانه وصول به توحید ذات و فنای از فنا است. در این مقام خودخواهی آدمی به کلی زائل شده، وجود او در ذات حق تعالی مضمحل می‌گردد. با وصول به این مرتبه است که اخلاق توحیدی قرآن به عنوان محصول مقام فنای از فنا و بقای بالله تحقق یافته است. با واکاوی در آثار علامه طباطبایی (رحمه الله علیه)، آثار فردی و اجتماعی متمایزی برای اخلاق توحیدی قرآن یافت شد که از جمله آثار فردی می‌توان به ارتقای اخلاق انسانی به اخلاق الهی، تغییر ملاک فضایل و رذایل، حرکت به سوی برترین ساحات وجود آدمی، وصول به نهایت آرامش و کمال و از جمله آثار اجتماعی آن می‌توان به کاهش تنش‌ها و درگیری‌های اجتماعی، افزایش صلح و دوستی و رسیدن به جامعه جهانی توحیدی اشاره نمود.

## منابع

### قرآن کریم.

- ابن‌فناری، حمزه (۱۳۷۴). مصباح الانس، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- افشار کرمانی، عزیزاله (۱۳۹۰). مقاله «مراتب فضیلت و اخلاق از منظر علامه طباطبایی (رحمه الله علیه)»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۷۸ - ۶۱.
- امین، نصرت (بانوی اصفهانی) (۱۳۶۱). مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۷۸). المکنون فی حقایق الکلم النبویه، قم: مرکز تحقیقات دارالحدیث.
- حلاج، حسین بن منصور (۱۳۸۶). مجموعه آثار حلاج، قاسم میرآخوری، تهران: انتشارات شفیعی.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۷۹). مرصادالعباد، تحقیق محمدامین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سید موسوی، سیدحسین (۱۳۸۷). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: انتشارات حکمت.
- شجاری، مرتضی (۱۳۸۹). انسان‌شناسی در عرفان و حکمت متعالیه، تبریز: نشر دانشگاه تبریز.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷). مجموعه رسائل، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، قم: انتشارات بوستان کتاب.

واکاوی آثار فردی و اجتماعی اخلاق توحیدی قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی (ره) / ۶۹

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۷). *اخلاق ناصری*، تصحیح عبدالهادی قضایی، تهران: انتشارات بهزاد.  
قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۴۵). *الرساله التشریبه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی؛ با تصحیحات و استدراقات: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

قیصری، داوود (۱۳۸۶). *شرح فصوص الحکم*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: انتشارات بوستان کتاب.

نریزی، ام سلمه بیگم (۱۳۸۱). *جامع الکلیات*، تصحیح مهدی افتخار، قم: کتابسرای اشراق.



## بررسی اصالت اخبار غیرمسند کتاب دلائل الامامة

\* محی‌الدین سلطانی فر\*

\*\* محسن رنجبر\*\*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۹/۲۰]

### چکیده

انتساب کتاب *دلائل الامامة* به ابوجعفر محمد بن جریر طبری امامی، صاحب *المستترشد* تاکنون مورد تردید و بحث بوده است. آخرین یافته‌های تحقیقات اخیر این بوده است که نه تنها این کتاب متعلق به طبری امامی نیست، بلکه اصلاً دلیلی وجود ندارد نام نویسنده طبری باشد؛ بنابراین نویسنده فردی مجهول است که با توجه به اسناد کتاب، معاصر شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق.) بوده است. در این تحقیق، ابتدا با نشان دادن آشنایی ناکافی سید بن طاووس (م ۶۶۴ ق.) با کتاب *دلائل الامامة*، خطای وی در انتساب این کتاب به طبری امامی با شواهد بیشتری اثبات می‌شود و علاوه بر آن، این یافته را اثبات و اضافه می‌کنیم که همه احادیث غیرمسند یا نیمه‌مسند این کتاب، الحاقی و غیراصیل هستند و پس از تألیف این کتاب و پیش از زمان ابن طاووس به این کتاب افزوده شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: *دلائل الامامة*، طبری، دلائل‌نگاری، انتساب، ابن طاووس.

\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته تاریخ تشیع، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) (نویسنده مسئول) [soltanifar68@gmail.com](mailto:soltanifar68@gmail.com)

\*\* استادیار گروه تاریخ، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) [ranjbar@qabas.net](mailto:ranjbar@qabas.net)

## مقدمه

انتساب کتاب *دلایل الامامه* به ابوجعفر محمدبن جریر طبری امامی، صاحب *المستترشد* که در طول تاریخ، مخصوصاً پس از سیدبن طاووس (م ۶۶۴ ق.) امر مسلمی تلقی شده است، در دوران معاصر مورد تردید قرار گرفته است. غیر از منابع رجالی متقدم، تاکنون تحقیقات متعددی درباره این کتاب نگاشته شده است که در میان آنها عبداللّه مامقانی (م ۱۳۵۱ ق.) در *تنقیح المقال* اولین کسی است که انتساب سنتی کتاب به طبری امامی، صاحب *المستترشد* را انکار کرده است. وی قائل به وجود طبری دیگری، معاصر با شیخ طوسی یعنی طبری صغیر شده و کتاب *دلایل الامامه* را متعلق به او دانسته است (مامقانی، ۱۴۳۱: ۹۱/۲). محمدتقی تستری (م ۱۴۱۶ ق.) در *قاموس الرجال*، نظر مامقانی را رد کرده، اولین کسی است که منکر وجود طبری سوم می‌شود و می‌گوید نویسنده کتاب، معاصر شیخ طوسی بوده و هویت او مجهول است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۱۵۶/۹). علی موسی الکعبی در مقاله «الطبریون، نظرة فی المتفق و المفترق» به این مطلب اشاره دارد که صاحب *دلایل علی* رغم معاصر بودن با شیخ طوسی و نجاشی در طبقه، کمی از آن دو متقدم‌تر بوده است (الکعبی، ۱۴۲۶: ۱۱۱). در حقیقت، آشفتگی در تعیین هویت مؤلف کتاب، ناشی از محتوای کتاب و وضعیت اسناد آن بوده است؛ چراکه از طرفی، نام ابوجعفر محمدبن جریربن رستم طبری به عنوان مؤلف کتاب در ابتدای روایات بسیاری از کتاب آمده است و از طرف دیگر، بسیاری از اسناد و راویان کتاب متعلق به طبقه‌ای بسیار متأخرتر از زمان طبری امامی هستند و این مسئله، انتساب کتاب به او را غیرممکن می‌کند. در پژوهشی تفصیلی که بر روی روایات کتاب *دلایل الامامه* انجام شد، مشخص شد این کتاب پس از تألیف به دست مؤلف اولیه، دستکاری شده است و بخش‌های زیادی از آن اصالت ندارد. احادیث ابوجعفر طبری که موهم انتساب کتاب به وی شده‌اند، از این جمله هستند. در حقیقت، کتاب متشکل از سه لایه است که تنها لایه اول، یعنی احادیث مسند با طبقه متأخر، نوشته‌های اصلی مؤلف است و دو لایه دیگر یعنی احادیث ابوجعفر طبری و احادیث مرسل، در دستکاری‌های بعدی به کتاب افزوده شده‌اند. این اتفاق در حد فاصل زمان تألیف کتاب تا زمان سیدبن طاووس رخ داده است. ابن طاووس متوجه این مسئله نشده و بدون دقت کافی، کتاب را به اشتباه به ابوجعفر طبری نسبت داده است. در ادامه، با توجه به تقدم ابن طاووس و تخصص او



در کتاب‌شناسی، نظر او محکم‌ترین و متقدم‌ترین سند برای این انتساب اشتباه قرار گرفته است. همچنین نقل‌های مکرر از این کتاب در آثار مختلف ابن طاووس و توجهی که بدان نشان داده، باعث شهرت و مطرح شدن این کتاب در میان امامیه، مخصوصاً در قرون متأخر شده است. بنابراین لازم است پیش از بحث اصلی، ابتدا این مسئله روشن شود که آیا ابن طاووس با شناخت و توجه کافی حکم به این انتساب داده است یا خیر؟

### میزان آشنایی ابن طاووس با کتاب دلائل الامامة

ابن طاووس نخستین فردی است که در آثار خود نقل‌های فراوانی از کتاب دلائل الامامة آورده است. اعتماد ابن طاووس به این کتاب در کنار جایگاه رفیع او در میان امامیه، موجب رواج و شهرت این کتاب نیز شده است. ابن طاووس عموماً به عنوان متخصصی خبره، مرجع در علوم و فنون مختلف به ویژه کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی است و به قول آقابزرگ تهرانی «خريط صناعة معرفة الكتب» (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۲۴۷/۸) شناخته می‌شود.

درباره وضعیت کتاب دلائل الامامة نزد ابن طاووس باید گفت نگاهی به نقل‌های او از کتاب دلائل الامامة حاکی از آن است که متأسفانه او درباره این کتاب دقت به خرج نداده و با شناختی سطحی و غیرتحقیقی و بدون اندک تأمل و توجهی، از این کتاب نقل کرده است. آشفتگی در اظهارات ابن طاووس درباره این کتاب در آثار مختلفش کاملاً هویدا است.

توضیح آنکه نسخه‌ای که ابن طاووس از دلائل الامامة دارد، جزء اول کتاب را (یعنی باب حضرت علی (ع) که در نسخ امروزی مفقود است) نیز داشته است؛ چراکه ابن طاووس مجموعاً چهار روایت از آن جزء را در آثار مختلف خود نقل کرده است؛ مانند: «الباب فیما نذکره من المجلد الأول من کتاب الدلائل تألیف الشیخ الثقة ابی جعفر محمد بن جریر الطبری بتقدیم تسمیة مولانا علی (ع) بأمر المؤمنین (ع) فقال ما هذا لفظه...» (ابن طاووس، ۱۴۱۳: ۲۲۲). این حدیث در نسخه کنونی موجود نیست.

همچنین نسخه‌ای که نزد ابن طاووس بوده است، مثل نسخه کنونی، دارای هر سه دسته روایات ابوجعفر طبری، روایات مرسل بی‌سند و روایات مسند اصلی که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم، بوده است؛ چراکه ابن طاووس از هر سه دسته، روایاتی را

نقل کرده است. بنابراین اگر دستکاری‌هایی در کتاب صورت گرفته باشد، پیش از زمان ابن طاووس بوده است؛ مثلاً یکی از احادیث ابوجعفر طبری در *دلائل الامامه* (حدیث ۹۸) (طبری، ۱۴۱۳: ۱۸۲) را ابن طاووس در *لهوف* نقل کرده است: «و روی أبو جعفر محمد بن جریر الطبری الإمامی فی کتاب دلائل الإمامة قال حدثنا أبو محمد سفیان بن وکیع عن أبیه وکیع عن الأعمش قال قال أبو محمد الواقدی و زرارة بن خلیج لقینا الحسین بن علی ع...» (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۶۱-۶۲).

از احادیث مرسل و بی‌سند *دلائل الامامه*، حدیث ۱۶۲ (طبری، ۱۴۱۳: ۲۳۳) را ابن طاووس در کتاب *الأمان* خود به این شکل نقل کرده است: «من کتاب دلائل الإمامة تألیف أبی جعفر محمد بن رستم بن جریر الطبری الإمامی من أخبار معجزات مولانا محمد بن علی الباقر (ع) ذکر بإسناده عن الصادق (ع) قال حج هشام بن عبد الملک بن مروان سنة من السنین...» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۶۶) و همچنین از احادیث اصلی مسند در کتاب *دلائل الامامه*، حدیث ۵۲۵ (طبری، ۱۴۱۳: ۵۵۱) را ابن طاووس در *فرج المهموم* به این شکل نقل کرده است: «ما رویناه بإسنادنا إلى الشیخ أبی جعفر الطبری قال حدثنا أبو جعفر محمد بن هارون بن موسی التلعکبری قال حدثنی أبو الحسین بن أبی البغل الکاتب قال تقلدت عملاً من أبی منصور الصالحان...» (ابن طاووس، ۱۳۶۸: ۲۴۵).

ابن طاووس هم روایت طبری از کلینی (م ۳۲۹ ق.) را آورده است (همان: ۲۴۵) و هم روایات فراوانی از طبری از محمد فرزند هارون بن موسی التلعکبری<sup>۱</sup> (م ۳۸۵ ق.) که نمونه آن پیش‌تر ذکر شد. وی همچنین به تاریخ‌های ذکر شده در خلال اسناد کتاب توجه نکرده است: «حدثنا أبو المفضل محمد بن عبد الله بن المطلب الشیبانی سنة خمس و ثمانین و ثلاثمائة، قال...» (طبری، ۱۴۱۳: ۴۸۹). مشاهده می‌شود که وی هرگز متوجه این چند دستگی نبوده و توجه نکرده است که طبقه و زمان این روایت‌ها با توجه به رجال و مشایخ آنها با یکدیگر سازگار نیست و نمی‌توانند همگی روایات یک نویسنده باشند. بنابراین، ابن طاووس از این کتاب شناخت کاملی نداشته است و بنابراین استناد به قول ایشان در انتساب کتاب به طبری امامی معتبر نیست.

### تبیین چند لایگی اخبار کتاب

کتاب *دلائل الامامه* اثری است از نویسنده‌ای مجهول و معاصر شیخ طوسی و نجاشی که

نه نام او را می‌دانیم و نه هیچ اطلاع دیگری از او داریم. مشکلات درونی و آشفتگی‌های سندی عجیبی دامن‌گیر این کتاب است و همین مشکلات باعث شده است، نام طبری به اشتباه برای این کتاب مطرح شود. محور این مشکلات، احادیث ابوجعفر طبری است. توضیح بیشتر اینکه این کتاب متعلق به اوایل قرن پنجم و دارای ۵۲۹ روایت<sup>۲</sup> غالباً مسند است و این بسیار ارزشمند است؛ مخصوصاً در مقایسه با کتاب‌های مشابه مناقب و دلائل امامان که اخبار آنها غالباً وضعیت خوبی از نظر سند ندارد. در مجموع، اخبار این کتاب از حیث سند به سه دسته تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از:

### دسته اول: اخبار مسند و عادی

از مجموع ۵۲۹ حدیث کتاب *دلائل الامامة*، در مجموع ۲۹۸ حدیث که اکثر احادیث کتاب را تشکیل می‌دهند، با سند کامل و با رعایت کامل آداب نقل حدیث، گزارش شده‌اند. اینها همان احادیثی هستند که مؤلف با روش‌های رسمی تحمل حدیث مثل سماع، اجازه، قرائت و... از مشایخ خود اخذ کرده است. مشایخی که عمدتاً همان مشایخ شیخ طوسی و نجاشی هستند. این احادیث با تعبیر حدثنی/حدثنا یا خبرنی/أخبرنا آغاز می‌شوند. تعداد مشایخی که مؤلف کتاب *دلائل الامامة* از آنها به این روش نقل حدیث می‌کند، بیست نفر است. اسناد این اخبار گاه معلق<sup>۳</sup> شده‌اند. یعنی طبق قاعده احادیث معلق، سند کاملشان در احادیث قبلی آمده و در تکرارهای بعدی، به‌منظور اختصار، حذف شده است.

### دسته دوم: اخبار بی‌سند یا مرسل

صدوسی‌ونه حدیث از احادیث کتاب با تعبیر «و رُوی» شروع می‌شوند و بعد نام یکی از محدثان و راویان معمولاً معروف و شناخته‌شده و پرحدیث امامیه ذکر می‌شود. میان مؤلف کتاب و این راویان، فاصله هست و مؤلف سند و طریق خود به این راویان را یا به‌منظور اختصار بیان نکرده یا اصلاً طریقی نداشته است. طبق اصطلاحات علم حدیث، این احادیث را باید مرسله نامید؛ اما ادامه سند، یعنی از این افراد تا معصوم (ع) یا اولین راوی ماجرا نیز مختلف است. گاه سندی کامل وجود دارد، گاه فقط نام برخی از

حلقه‌های سند آمده است و گاهی اصلاً فاصله‌ای وجود ندارد و فرد مذکور، خود، راوی اصلی ماجرا است.

### دسته سوم: اخبار ابوجعفر طبری

نودودو حدیث از مجموع ۵۲۹ حدیث کتاب *دلایل الامامه* با لفظ «قال» و سپس اشکال مختلف نام ابوجعفر محمد بن جریر الطبری آغاز می‌شوند. این احادیث به احادیث معلق شباهت دارند. مشایخ ابوجعفر طبری در این احادیث، برخی مشایخ شناخته شده طبری سنی صاحب تاریخ، به طور مشخص ابومحمد سفیان بن وکیع بن جراح رؤاسی (م ۲۴۷ ق.) و ابومحمد عبدالله بن محمد البلوی (م بعد از ۲۵۰ ق.) و چند نفر دیگر هستند. اسناد این احادیث تنوع زیادی ندارد به گونه‌ای که اکثر اسناد در این ۹۲ حدیث، دست‌کم در ابتدای سند، یکسان‌اند. مشاهده می‌شود که طبقه این مشایخ از طبقه مشایخ صاحب *دلایل الامامه*، نزدیک به دو قرن متقدم‌تر است.

### نحوه پراکندگی اخبار هر دسته در کتاب

غیر از باب اول و آخر که ساختار متفاوتی دارند، سایر ابواب ائمه (ع) ابتدا با بخش کوتاهی از زندگی‌نامه آن امام آغاز می‌شود که به چند صفحه نمی‌رسد و سپس قسمت معجزات شروع می‌شود. در قسمت شرح حال کوتاه ائمه (ع)، بدنه اصلی متن، قسمت‌هایی از روایتی طولانی از امام حسن عسکری (ع) بوده است که در آن به بیان تاریخچه و زندگی‌نامه فشرده هریک از ائمه (ع) می‌پردازد. این روایت از نوع مسند عادی است. مؤلف در باب متعلق به هر یک از امامان، بخش متناظر با آن امام را از آن روایت جدا کرده و ابتدای باب قرار داده است. سند مؤلف به امام حسن عسکری (ع) در اولین استفاده از آن، یعنی در ابتدای باب امام حسن (ع) آمده است و در سایر ابواب سند معلق شده است. متن این حدیث زمینه اصلی است و گاهی یک یا دو روایت مسند از نوع اول یا غیرمسند از نوع دوم نیز در لابه‌لای این متن آورده شده و دوباره روایت ادامه یافته است.

در قسمت معجزات، از باب امام حسن مجتبی (ع) تا باب امام حسن عسکری (ع)، ابتدا یک دسته روایات نوع سوم یعنی روایات ابوجعفر طبری به صورت پیاپی آمده

است و بعد سایر روایات از انواع دیگر؛ غیر از این موارد هم هیچ‌گونه روایت دیگری از نوع روایات ابوجعفر طبری در جای دیگری از باب وجود ندارد. همچنین در باب اول یعنی باب حضرت فاطمه (س) و باب آخر یعنی باب امام زمان (ع) نیز هیچ روایتی از ابوجعفر طبری وجود ندارد. تنها در دو باب امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) است که قبل از روایات طبری در بخش معجزات، چند روایت دیگر آمده است. در سایر ابواب، شروع بخش معجزات با روایات طبری است.

سایر احادیث معجزات، اغلب احادیث مسند عادی هستند و تعداد کمتری هم احادیث غیرمسند از نوع اخبار دسته دوم، به صورت پراکنده و بدون نظم خاصی در لابه‌لای احادیث مسند جای گرفته‌اند.

### دو دیدگاه درباره ماهیت روایات ابوجعفر طبری

قبل از هر کار باید وضعیت این دسته روایات و رابطه آن با سایر روایات مشخص شود. فارغ از اینکه مؤلف کتاب کیست و اینکه آیا طبری دومی وجود دارد یا نه، مشکل این کتاب در خود و ذات آن است که دوگانه است و طبقه دو دسته از روایاتش به هم نمی‌خورد. هر اظهار نظر کلی درباره مؤلف این کتاب بدون روشن کردن تکلیف این دو دسته از روایات، ناقص و ناکارآمد است. مؤلف این کتاب را هر که و در هر طبقه‌ای بدانیم، با بخشی از روایات کتاب سازگار نخواهد بود. آیا این کتابی است واحد یا متن‌هایی از نویسنده‌های متعدد که به گونه‌ای به یکدیگر ضمیمه شده‌اند؟

درباره ماهیت روایات ابوجعفر طبری دو دیدگاه تاکنون وجود داشته است که در ادامه به بیان و نقد آن می‌پردازیم:

#### ۱. اشاره به مؤلف

یکی از روش‌های قدما در تألیف کتاب این بوده است که اغلب نام خود را نیز در آغاز جمله یا سند حدیث می‌آوردند و بدین وسیله به خود اشاره می‌کردند. مثلاً بسیاری از مطالب یا احادیث در *الهدایة الکبری* اثر خصیبی این‌گونه شروع می‌شود: «قال الحسين بن حمدان الخصیبی... الخ». البته گاهی نیز این کار را یکی از راویان بعدی کتاب انجام می‌دهد؛ چراکه در تاریخ حدیث، علاوه بر روایت حدیث، پدیده روایت

کتاب نیز وجود داشته است. راوی بعدی هنگام استنساخ و روایت کتاب، در ابتدای سند هر حدیث، نام نویسنده را نیز می افزوده است. البته این کار گاهی اوقات تنها در ابتدا و مقدمه یا خطبه کتاب انجام می شد و بعد مطالب کتاب بدون تغییر به همان صورت که بود، ارائه می شد.

همه کسانی که کتاب *دلایل الامامه* را متعلق به ابوجعفر طبری پنداشته اند چنین تصور کرده اند که در این کتاب نیز این مسئله جاری است. اولین و متقدم ترین فردی که چنین پنداری را از او سراغ داریم، ابن طاووس است. چنان که پیش تر ذکر شد، از نقل های او از کتاب *دلایل* روشن می شود که او عبارت «قال ابوجعفر» را اشاره به مؤلف می گرفته است. حال اشاره راوی به مؤلف یا اشاره مؤلف به خود، تفاوتی نمی کند؛ اما از نقلی که در ادامه می آید، معلوم می شود در ذهن ابن طاووس «قال ابوجعفر» اشاره راوی به مؤلف بوده است: «ما رویناه بآسنادنا إلی الشیخ ابی جعفر الطبری - قال حدثنا محمد بن یعقوب الکلینی قال حدثنی أبو حامد المرغی عن محمد بن شاذان بن نعیم قال...» (ابن طاووس، ۱۳۶۸: ۲۴۵)

توضیح اینکه در متن کنونی *دلایل*، بدون اختلاف نسخ، این روایت چنین است که: «و عنه قال حدثنا محمد بن یعقوب الکلینی». البته ابن طاووس «عنه» را انداخته و مابقی را به عنوان مروی صاحب کتاب یعنی طبری نقل کرده است؛ یعنی «عنه» از نظر او به مؤلف کتاب یعنی طبری اشاره داشته است؛ در حالی که خود مؤلف هیچ گاه نمی تواند با ضمیر غائب به خود اشاره کند، اما راوی کتاب می تواند. پس ابن طاووس خود آگاه یا ناخود آگاه، «قال ابوجعفر» های ابتدای این روایات را اشاره راوی به مؤلف در نظر می گرفته است.

خطای ابن طاووس علاوه بر مواردی که قبلاً گذشت، اینجا نیز بار دیگر آشکار می شود؛ چراکه در اینجا «عنه» به ابوالفضل الشیبانی برمی گردد. در کتاب، در موارد فراوان دیگری روایات با «عنه» شروع شده و در همه آنها منظور اضممار راوی اول (شیبانی) در روایات قبلی است نه ابوجعفر طبری که این مسئله با ملاحظه راویان بعدی و کل سند کاملاً اثبات می شود. در اینجا منظور ابوالفضل الشیبانی است. اگرچه در روایت قبل، سویقانی و ابراهیم بن فرج، راویان اول هستند، ولی قطعاً «عنه» به چند روایت قبلی اشاره دارد که در همگی به طور مشابه شیبانی از کلینی یا دایی کلینی نقل

می‌کند. از سویقانی و ابراهیم تنها همین یک روایت در *دلائل الامامة* نقل شده است. شاهد محکم دیگر اینکه در مباحث مربوط به طبری امامی، گفتیم که طبقه او حتی از طبری سنی (م ۳۱۰ ق.) هم کمی متقدم‌تر است، چه برسد به کلینی. بنابراین، کلینی باید از طبری نقل کند، نه طبری از کلینی. بنابراین، ضمیر در اینجا نمی‌تواند به ابوجعفر طبری اشاره داشته باشد.

دلیل اصلی‌ای که اجازه نمی‌دهد عبارات «قال ابوجعفر» را اشاره به مؤلف بدانیم، این است که اساساً احادیث این کتاب تفاوت طبقه دارند و نمی‌توانند متعلق به یک نفر باشند. درست به همین دلیل است که عبارت «قال ابوجعفر» هرگز برای روایات مسند و متأخر کتاب و همچنین احادیث مرسل که مشایخ آنها طبقات متفاوتی دارند، به کار نرفته است. فقط روایات ابوجعفر طبری با آن خصیصه‌های سندی و متنی و محتوایی متمایزاند که با این عبارت شروع می‌شوند. اگر این کتاب، متن واحدی بود و مؤلف یا راوی کتاب در جای جای کتاب نام مؤلف را آورده و به او اشاره کرده بود، آنگاه بایستی این اشاره را در همه قسمت‌های کتاب بدون تفاوت مشاهده می‌کردیم؛ در حالی که این‌طور نیست و این اشارات فرضی، تنها در ابتدای روایات ابوجعفر طبری با مشایخ متقدم آن آمده است. حتی یک مورد هم چنین چیزی در ابتدای روایات مسند عادی با طبقه متأخر وجود ندارد و نویسنده، همه آنها را با نام شیخ خود آغاز کرده است.

### بررسی مسئله‌ای مشکوک

حدیث فدک از جمله احادیث مسند عادی و با طبقه متأخر است. در ابتدای حدیث، مؤلف چند سند مختلف را برای این روایت ارائه کرده و سپس متن واحدی آورده است که گویا در همه روایت‌های گفته‌شده مشابه و یکسان بوده است و نیاز به ترکیب متنی نبوده است. بلافاصله پس از پایان یافتن این حدیث آمده است: «قال ابوجعفر: نظرت فی جمیع الروایات، فلم أجد فیها أتم شرح، و أبلغ فی الإلزام، و أؤكد بالحجة من هذه الروایة... الخ». (طبری، ۱۴۱۳: ۱۲۴)

اگر جمله «قال ابوجعفر» اصیل باشد، یعنی جزئی از متن اصلی کتاب باشد، این تعبیر، اولین اشاره به مؤلف در غیر از روایات نوع ابوجعفر طبری خواهد بود. اما محقق

کتاب در پاورقی اشاره کرده است که در دو نسخه از نسخ خطی کتاب، این تعبیر نیست. بنابراین به احتمال قوی این عبارت، افزوده یکی از مستنسخان باشد؛ چراکه اگر توجه شود، نیاز به چنین جمله‌ای در اینجا واقعاً احساس می‌شود و بدون این جمله تصور می‌شود حدیث فدک هنوز ادامه دارد و کلام مؤلف با حدیث خلط می‌شود. دست‌کم از زمان ابن طاووس به بعد هم تصور بر این بوده است که مؤلف کتاب *دلائل الامامه* شخصی طبری نام بوده است؛ از این رو نسخ در اینجا به زعم خود نام مؤلف را آورده تا انتهای حدیث قبلی را اعلام کند. در واقع این جمله را همان کسی نوشته است که جمله «رجع الحدیث قال...» را در مباحث قبلی نوشته بود.

اما روشن است که حساب این حدیث با دسته احادیث ابو جعفر طبری، یکی نیست. آن احادیث نه از حیث طبقه با این کتاب سازگاری دارند و نه معقول است که به صورت مکرر و پشت سر هم، در ابتدای هر کدام از آنها اشاره به مؤلف شود. اشاره به مؤلف در مواردی مثل مورد پیش گفته لازم می‌شود نه در همه جا.

علاوه بر دلائل فوق، دلیل دیگری که نشان می‌دهد عبارت مورد بحث نمی‌تواند اشاره به مؤلف باشد، این است که ابو جعفر طبری در این دسته روایات کسی است که در باب امام حسن عسکری (ع) خود مستقیماً از ایشان حدیث شنیده و روایت کرده است (طبری، ۱۴۱۳: ۴۲۶-۴۲۷)

پس اولاً اینها نمی‌تواند اشاره مؤلف به خود باشد. ثانیاً این ابو جعفر قطعاً نویسنده *دلائل الامامه* که معاصر شیخ طوسی (ره) و نجاشی است، نیست.

بنابراین، فرض اینکه عبارت «قال ابو جعفر الطبری» در روایات مزبور، اشاره به مؤلف باشند، نیز منتفی است.

## ۲. تعلیق

نویسنده مقاله «محمد بن جریر طبری آملی و *دلائل الامامه*» (نک: صفری فروشانی، ۱۳۸۴: ۲۲۳-۲۴۰) به این بحث ورود کرده و احتمال داده است که در روایات ابو جعفر طبری، ابتدای سند یعنی طریق مؤلف به ابو جعفر در بخش اول و مفقود کتاب وجود داشته و در سایر روایات به قرینه اسناد قبل، حذف و در واقع تعلیق شده است. پیش‌تر نیز چند نمونه دیگر از تعلیق در اسناد کتاب ارائه کردیم. ظاهراً



به تصور ایشان این سند بار دیگر به شکل کامل در حدیث شماره ۴۷۰ کتاب آمده است. در کل کتاب *دلائل الامامة* تنها در دو مورد نام ابو جعفر محمد بن جریر طبری در میانه سند ذکر شده است که عبارت‌اند از: حدیث شماره ۷۷ و حدیث شماره ۴۷۰. حدیث ۷۷ خود یکی از همین احادیث طبری مورد بحث است و طبری دیگری که در انتهای سند آن آمده است، معلوم است که فردی متقدم بوده و ارتباطی به موضوع بحث ما ندارد. ضمن اینکه در ادامه مشخص خواهد شد که این دسته احادیث اساساً مجعول بوده و به کتاب الحاق شده‌اند. با بررسی‌های انجام گرفته درباره حدیث ۴۷۰ نیز معلوم شد که منظور از طبری در آن، برخلاف تصور اولیه، طبری سنی صاحب تاریخ است. در این روایت، نویسنده کتاب با سند خود از محمد بن جریر الطبری روایت کرده است:

و أخبرني أبو الحسين محمد بن هارون، قال: حدثنا أبي هارون بن موسى (رضي الله عنه)، قال: حدثنا محمد بن جرير الطبري، قال: حدثنا عيسى بن عبد الرحمن، قال: أخبرنا الحسن بن الحسين العرنی، قال: حدثنا يحيى بن يعلى الأسلمي و علي بن القاسم الكندي و يحيى بن المساور، عن علي بن المساور، عن علي ابن الحزور، عن الأصمغ بن نباتة، قال كنا مع علي (ع) بالبصرة... (طبری، ۱۴۱۳: ۴۷۸).

به اشتباه تصور شده است که طبری در اینجا طبری امامی صاحب *المسترشد* است؛ اما باید گفت در اینجا منظور طبری سنی مورخ است؛ زیرا:

اولاً، قاضی نعمان تمیمی مغربی (م ۳۶۳ ق.) در *شرح الأخبار*، همین حدیث را از طبری سنی، از کتابی در فضائل علی (ع) که او نوشته بود، نقل کرده است:

ممن رواه (حدیثی که قبل از این بود) و أدخله فی کتاب ذکر فیه فضائل علی علیه السلام غیر من تقدمت ذكره: محمد بن جریر الطبری و هو أحد أهل بغداد من العامة عن قرب عهد فی العلم و الحدیث و الفقه عندهم (ابن حیون، ۱۴۰۹: ۱۱۶/۱)... و بعد در ادامه، احادیث متعددی را به نقل از این کتاب می‌آورد؛ از جمله همین حدیث مورد بحث ما: ... و بآخر یرفعه الی الأصمغ بن نباتة، قال: كنا مع علی (ع) بالبصرة... (همان، ۱۲۴/۱).

یرفعه به معنی مرسله نیست؛ بلکه به این معنا است که سند را می‌رساند به اصبح بن نباته. سند کامل بوده است چراکه *دلایل الامامه* آن را نقل کرده است. همچنین منابع مستقل، داشتن کتابی در فضائل علی (ع) را برای طبری سنی تأیید کرده‌اند و نوشته‌اند که آن را در بغداد نوشته ولی موفق به اتمام آن نشده است (نک: ذهبی، ۱۴۲۷: ۱۶۹/۱۱؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۲۵۶/۱۶ مدخل ۱۰۲۴).

ثانیاً، این سند نیز از اسناد طبری مورخ است. در دو روایت دیگر در همین موضوع، یعنی جنگ جمل در تاریخ طبری، این سند دو بار تکرار شده است.<sup>۴</sup> طبری امامی از حسن بن حسین عرنی بدون واسطه نقل می‌کند؛ در حالی که اینجا واسطه‌ای هست (نک: شبیری، ۱۳۸۳: ۱۱). این مسئله به دلیل تقدم جزئی طبری امامی بر عامی است.<sup>۵</sup>

ثالثاً، طبری سنی مورخ، کتابی به نام *مناقب اهل البیت (ع)* داشته است که با فضائل حضرت علی (ع) آغاز می‌شود.<sup>۶</sup> این روایت سازگار با این موضوع و به احتمال زیاد برگرفته از آن کتاب است.

در نهایت، باید گفت تعلیق حداکثر تا چند صفحه قبل و بعد است و نه در کل اثر. سایر موارد تعلیق در این کتاب، هیچ‌کدام مانند احادیث طبری، سراسر کتاب را فرا نگرفته‌اند. تعلیق کامل هم ممکن نیست، زیرا در تعلیق کامل اولاً کتاب بخش مشیخه باید داشته باشد و ثانیاً همه اسناد کتاب تعلیق می‌شوند و نه فقط یک سند. اینها با وضع کتاب *دلایل الامامه* منطبق نیست. بنابراین، فرض تعلیق کاملاً متفی است.

### شواهدی بر الحاقی بودن اخبار دسته دوم و سوم

در ابتدای باب امام صادق (ع) نویسنده کتاب می‌گوید: «و الأول أصح، لأننی نقلته من أصل لابی علی محمد بن همام رحمه الله» (طبری، ۱۴۱۳: ۲۴۶) که منظور از الأول، قول ۶۵ سال برای مدت عمر امام صادق (ع) است. بنابراین، نویسنده قول اول را از اصل ابن همام نقل کرده است و بر او رحمت می‌فرستد که در حالت عادی دال بر وفات شخص است. همچنین به شکل رسمی تحمل حدیث به همراه اجازه نکرده است؛ بلکه به صورت وجاده از اصل او نقل می‌کند. اینها نشانه تأخر طبقه ناقل، از ابن همام (م ۳۳۶ ق.) است. اساساً طبری امامی حتی از طبری عامی مورخ (م ۳۱۰ ق.) هم متقدم‌تر بوده

است و هرگز امکان ندارد از ابن همام نقل کند. دهه ۲۸۰ اوج فعالیت او بوده است و به احتمال بسیار زیاد قبل از ابن همام از دنیا رفته است.<sup>۶</sup> حتی اگر زنده باشد، ابن همام است که باید از او نقل حدیث کند نه طبری از او.

قول اول قطعاً ادامه و جزئی از مطالب ابتدای باب و نوشته شخص واحدی است و شخص دیگری نمی‌تواند آن را افزوده باشد؛ چراکه قبل از آن از ابتدای باب، ذکر دیگری از مدت عمر امام نشده است، در حالی که نویسنده کتاب درباره همه امامان این مطلب را رعایت کرده است.

تا اینجا نتیجه این است که بخش‌های تاریخ کتاب *دلائل الامامة* نوشته شخصی است که طبقه‌اش متأخر از ابن همام (م ۳۳۶ ق.) است و قطعاً نمی‌تواند طبری امامی باشد. او همان نویسنده سایر بخش‌های کتاب یعنی روایات مسند نوع اول است که محتوای اصلی کتاب را شکل می‌دهند.

اما شواهدی که در ادامه می‌آید نشان می‌دهند روایات بی‌سند دسته دوم و دسته سوم، الحاقاتی هستند که لابه‌لای محتوای اصلی افزوده شده‌اند و یک پارچگی متن اصلی را به هم ریخته‌اند:

### شاهد اول: ضمیر بی‌مرجع

بعد از خیر ۱۱۱ کتاب، این جمله آمده است که: «رجع الحدیث قال: و قال إبلیس (لعنه الله)... الخ». (طبری، ۱۴۱۳: ۱۹۶). سؤال این است که فاعل قال کیست. از ابتدای باب امام سجاد (ع) تا این نقطه کسی نیست که بتوان او را فاعل قال دانست. هیچ حدیثی نیست که این حدیث را بتوان ادامه آن دانست. هیچ حدیثی نیست که ناقص مانده و به جمله معترضه برخورد کرده باشد که حالا از اینجا دوباره به آن حدیث برگردیم. احادیث قبلی یک به یک در منابع تخریج شد و مشاهده شد که احادیثی مستقل‌اند و کاملاً به پایان رسیده‌اند. این حدیث و احادیث قبلی در سایر منابع هم به همین شکل هستند و هیچ‌کدام در ادامه دیگری نیست و قبل و بعدی ندارد. همچنین روایانی که احیاناً در بعضی منابع برای هر یک از این احادیث ذکر شده‌اند هم ارتباطی با هم ندارند تا بتوان گفت حدیث دیگر هم ادامه منقولات آن فرد است.

همچنین قبل از حدیث ۱۱۲ نیز این ابهام تکرار می‌شود: «و قال: کان علی بن الحسین (ع) حسن الصلاة... الخ» (همان: ۱۹۸). در اینجا نیز فاعل فعل «قال» مشخص نیست.

آیا ممکن است این تعبیر را فرد دیگری به کتاب اصلی افزوده و منظورش از «قال» نویسنده اصلی کتاب باشد؟ بدین صورت که مطالبی که از ابتدای باب تا اینجا آمد، مطالب نویسنده اول و اصلی بوده است و اکنون به ادامه آن مطالب برمی‌گردیم. یعنی چند حدیث اخیر معترضه‌هایی بودند که نویسنده دومی میان کلام نویسنده اصلی اضافه کرده است و اکنون دوباره توجه را به مطالب مؤلف اصلی جلب می‌کند. البته می‌توان از این هم فراتر رفت؛ چه بسا همه روایات بدون سند کتاب، اضافات نویسنده دوم باشد؛ چطور ممکن است نویسنده اصلی که با رعایت کامل ضوابط نقل حدیث و ارائه اسناد کامل، روایات اصلی خود را آورده است یک‌دفعه درباره بعضی روایات دیگر خلاف رویه‌اش عمل کرده، روایات را بدون سند بیاورد؟ بنابراین، سهم کسی که روایات بدون سند کتاب را نوشته است، بسیار فراتر از روایات ابوجعفر طبری است. در واقع باید گفت همه روایات بدون سند کتاب را این شخص افزوده است؛ شخصی که متأخر از نویسنده اصلی *دلائل الامامه* در ابتدای قرن پنجم است. پای نویسنده دومی در میان است که کتاب نویسنده قرن پنجمی را اصل قرار داده و احادیث بسیاری بدان افزوده است. این مداخله البته ظاهراً مخفیانه و پوشیده نبوده است. تعبیر فوق نشان می‌دهند او آشکارا به نویسنده اصلی اشاره می‌کند. اما به دلیلی نامش و کارش مخفی مانده یا فراموش شده است.

### شاهد دوم: احادیث تکراری

شاهد دیگر بر وجود الحاقات متأخر، روایات تکراری است. در ابواب مختلف کتاب مشاهده می‌کنیم که حدیثی یا به بیان دقیق‌تر رویدادی یک بار به صورت مسند و با سبک احادیث عادی کتاب روایت شده است که پیدا است از روایات اصلی کتاب بوده، نویسنده اصلی آن را نوشته است؛ بار دیگر همان حدیث، بدون تفاوت خاصی در معنا و محتوا و اگرچه لفظاً کمی متفاوت، به نقل از ابوجعفر طبری و با همان شمایل و ویژگی‌های احادیث ابوجعفر طبری در کتاب آمده و بار سوم نیز همان حدیث، بدون

سند و در شکل احادیث مرسله با آغاز «و روی» در کتاب آمده است. یعنی موضوع یکسانی در هر یک از سه دسته احادیث کتاب که پیش‌تر معرفی شد، آمده است. نکته مهم این است که اولاً، این روایات در کنار یکدیگر نیستند و هر کدام در دسته خود و کنار سایر روایات هم‌شکل خود نقل شده‌اند و ثانیاً، به لحاظ مفاد و معنا تفاوت معناداری با یکدیگر ندارند که احتمال بدهیم نویسنده واحدی عمداً خواسته است روایت‌های دیگر ماجرا را نیز ذکر کند. ضمن اینکه در این صورت باید این روایات را در کنار هم می‌آورد. این توجیهی ندارد جز اینکه بگوییم نویسنده دیگری بدون توجه به تکراری بودن مضامین، آنها را به کتاب افزوده است.

احادیث دیگری نیز هست که حتی بدون تفاوت در لفظ تکرار شده است؛ به عنوان مثال احادیث ۲۷۷ و ۲۷۸ تکراری هستند. حدیث دوم از احادیث اصلی و مسند کتاب است و متن آن کامل است؛ اما در حدیث ۲۷۷ تنها قسمت ابتدایی متن نقل شده است. در ادامه متن هر دو حدیث را ذکر می‌کنیم:

۲۷۷- و روی عبد الله بن ابراهیم، عن ابراهیم بن محمد، قال: حدثنا علی بن المعلى، قال: حدثنا ابن ابي حمزة، عن سيف بن عميرة، عن إسحاق بن عمار، قال: سمعت العبد الصالح (ع) يقول و نعى إلى رجل نفسه، فقلت فى نفسى: و الله، إنه لیعلم متى يموت الرجل من شيعته! فقال شبه المغضب: یا إسحاق، قد كان رشید الهجرى یعلم علم المنايا و البلايا، و الإمام أولى یعلم ذلك.

۲۷۸- و بإسناده عن سيف بن عميرة، عن إسحاق بن عمار، قال: سمعت العبد الصالح (عليه السلام) ینعى إلى رجل نفسه؛ قلت فى نفسى: إنه لیعلم متى يموت الرجل من شيعته! فالتفت إلى شبه المغضب. فقال: یا إسحاق، كان رشید الهجرى من المستضعفين، و كان یعلم علم المنايا و البلايا، و الحجة أولى یعلم ذلك. ثم قال: یا إسحاق، اصنع ما أنت صانع، عمرک قد فنى، و أنت تموت إلى سنتين، و أخوک و أهل بیتک لا یلبثون إلا یسیرا حتى تفترق کلماتهم، و یخون بعضهم بعضاً. قال إسحاق: فقلت: إنى أستغفر الله مما عرض فى صدرى. قال سيف: فلم یلبث إسحاق بن عمار إلا یسیرا حتى مات، و ما ذهب الأيام حتى أفلس ولد عمار، و قاموا بأموال الناس (طبری، ۱۴۱۳: ۳۲۴-۳۲۵).

روایت اول با توجه به سند آن، روشن است که از *بصائر الدرجات* صفار اخذ شده است (قس.: صفار، ۱۴۰۴: ۲۶۴/۱). تنها عبدالله بن محمد به عبدالله بن ابراهیم تغییر یافته است که اشتباه است. همان طور که پیش تر گفته شد، احادیث غیرمسند کتاب که با تعبیر «و روی...» شروع می شوند اغلب احادیث مشهور و متداولی هستند که در منابع اصلی و متعدد امامیه آمده اند و از این رو، نویسندگان ضرورتی برای اسناد کامل و ارائه طریق خود به منبع اخذ روایت، نمی دیده اند. سند حدیث دوم هم تعلیق شده است. در حالت عادی، طبق قاعده تعلیق و طبق ظاهر، این مسئله باید ناظر به حدیث قبل باشد. یعنی ابتدای این حدیث نیز همانند حدیث قبل است و به قرینه حدیث قبل در اینجا حذف شده است. اما اینجا حدیث عیناً تکراری است و تعلیق بی معنا است. اساساً این تکرار برای چیست؟ اگر به این قصد بوده است که حدیث با طرق متعدد ارائه شود تا اعتبار و اتقان آن نشان داده شود، پس چرا طرق متعدد ارائه نشده و سند یکی است؟ مثلاً دو حدیث تکراری ۴۴ و ۴۵ کتاب دو طریق کاملاً متفاوت دارند. ثانیاً در این صورت ذکر اسانید مختلف کافی بود و نیازی به تکرار متن ها نبود. تکرار متن چرا صورت گرفته است؟ چرا یکی ناقص و دیگری کامل است؟ اینها به وضوح نشان دهنده اختلال و ناهنجاری است. نگاه به احادیث قبل کاملاً روشن می کند و هیچ شکی باقی نمی گذارد که حدیث دوم در اینجا در ادامه احادیث قبلی بوده و تعلیق آن هم ناظر به آنها است؛ اما حدیث اول در این میان افزوده و الحاق شده است و این ارتباط را گسسته است. دو حدیث قبل چنین اند:

۲۷۵- أخبرنی أبو الحسن علی بن هبة الله، قال: حدثنا أبو جعفر محمد بن علی بن الحسين بن موسی، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن ابی عمیر، عن هشام بن سالم، قال:...

۲۷۶- و یاسناده إلى محمد بن ابی عمیر، عن سلیم مولى علی بن یقطين، قال:...

سند حدیث ۲۷۵ کامل است و سند بعدی به قرینه آن تعلیق و حذف شده است. این سند تا ابن ابی عمیر یکسان است و از او به بعد متفاوت می شود. سپس روایت بدون سند الحاقی آمده و سپس تعلیق بعدی مورد بحث با این سند: «و یاسناده عن سیف بن عمیرة، عن إسحاق بن عمار، قال:...». روشن است که این مورد هم در ادامه موارد قبل

است. در اینجا سند تا ابن ابی عمیر یکسان بوده و او نیز از سیف بن عمیره نقل کرده است. قسمت تکراری به قرینه قبل حذف شده و تعبیر «بأسناد» به آن اشاره دارد. سیف بن عمیره از مشایخ اصلی ابن ابی عمیر است. سلسله یعقوب بن یزید از ابن ابی عمیر از سیف بن عمیره، سند متداول و مشهوری است و با جستجویی ساده، به وفور در منابع حدیثی یافت می شود. بنابراین «بأسناد» به علی بن هبة الله الموصلی در سه حدیث پیش تر برمی گردد؛ اما حتی در این صورت نیز ممکن است گفته شود روایت مرسل میان الحاقی نبوده و نوشته خود مؤلف است؛ چراکه اکنون سند دو حدیث متفاوت است و می توان گفت مؤلف، حدیث را با سند کمی ارائه داده است. باید گفت در این صورت، اولاً، چنان که پیش تر نیز ذکر شد، لازم به تکرار متن نبود و ترکیب اسناد کافی بود و ثانیاً، سند کمی خود می بایست کامل باشد نه مرسل و نیمه کاره. وقتی سند مرسل و طریق مؤلف به راوی اول یعنی عبدالله بن ابراهیم مجهول است، چطور می تواند تقویت کننده سند کامل قبلی باشد؟

### شاهد سوم: اعاده محذوفات نویسنده اصلی

دلیل نهایی ای که گمانه های پیش گفته را به یقین تبدیل می کند و تردیدی باقی نمی گذارد که روایات بی سند کتاب، اعم از روایات ابوجعفر طبری و روایاتی که به شکل وجاده روایت شده اند، همگی از ملحقات بعدی فرد دیگری به کتاب است، این است که در ابتدای باب امام کاظم (ع)، وقتی حدیث شماره ۲۶۱ که از احادیث مسند نویسنده اصلی است، به پایان می رسد، نویسنده می گوید: «و بقی فی الحدیث ما لم یحسن ذکره مما فعله الرشید به، کذا وجدت الحکایة». اما در کمال تعجب، این مطلبی که ذکر آن را شایسته ندانسته بود، بلافاصله بعد از آن در قالب روایتی بدون سند و با فعل مجهول «روی» آمده است که همان ماجرای توطئه هارون برای مسموم ساختن امام با یک خرما می سمی است که البته خنثی می شود (طبری، ۱۴۱۳: ۳۱۶). ارتباط این حدیث با حدیث قبل و اینکه این حدیث همان مطلبی است که نویسنده نمی خواست آن را ذکر کند، از منابع دیگر معلوم می شود که در آنها این دو روایت به هم پیوسته و در ادامه یکدیگر و با سند واحد نقل می شوند (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۰۲/۱؛ خصیبی، ۱۴۱۹: ۲۶۴-۲۶۵).<sup>۸</sup> البته ترتیب این دو متن در روایت آن منابع، گاه متفاوت است؛ اما در مجموع، یک

حدیث با یک سند است. این مسئله نشان می‌دهد نویسنده *دلائل الامامه*، این تتمه را نقل نکرده است، اما بعد از او شخص دیگری آن را بدون سند و در ادامه همان روایت آورده است. احتمالاً به این دلیل نقل نکرده است که این ماجرا به روشنی و صراحت حاکی از معجزه‌ای نیست در حالی که حدیث قبل هست و باب حاضر هم باب معجزات امام است.

بنابراین، بهتر است بپذیریم این وصله‌های ناجور در لابه‌لای احادیث کتاب که هم با روال اصلی کتاب ناسازگاراند و هم یک‌پارچگی و پیوستگی روایات مسند اصلی را قطع کرده‌اند، اضافات و الحاقات متأخری هستند که معلوم نیست طی چه فرایندی به این کتاب افزوده شده‌اند.

### نتیجه

کتاب *دلائل الامامه* در طول تاریخ همواره به ابوجعفر محمدبن جریربن رستم طبری، عالم امامی سده چهارم منسوب بوده است؛ اما امروزه معلوم شده است که این کتاب از او نیست. همچنین این کتاب متعلق به ابوجعفر طبری دیگری هم نیست؛ چراکه چنین شخصی اصلاً وجود ندارد و باید گفت نویسنده کتاب *دلائل الامامه* کاملاً مجهول و ناشناخته است. منشأ این سوء تفاهم دیرین آن است که کتاب *دلائل الامامه* در شکل کنونی خود اساساً کتابی یک‌پارچه و اصیل نیست و در حقیقت حاصل ادغام نوشته اصلی با چرک‌نویس‌ها و مسوده‌هایی است که فرد یا افراد دیگری فراهم کرده‌اند. این مسئله موجب آشفتگی اسناد در این کتاب شده است و حتی بزرگانی مانند ابن‌طاووس را در تعیین هویت نویسنده کتاب، به اشتباه انداخته است. حتی چه بسا همین مسئله، عامل فراموش شدن نویسنده اصل اولیه کتاب بوده است. همواره باید در نظر داشت که میزان شناخت و دقت مراجع علمی متقدم، مانند ابن‌طاووس، درباره موضوعات مختلف یکسان نیست و سخن آنان نباید معیار مطلق دانسته شود. احتمالات و توجیهاتی برای حل ناسازگاری اسناد کتاب پیشنهاد شده است که تلاش می‌کنند، یک‌پارچگی کتاب و وحدت تألیف آن را تبیین کنند؛ اما این توجیهات صحیح نیست و با موارد نقض متعددی روبه‌رو است. در مقابل، شواهد متعددی در متن کتاب به چشم می‌خورد که نشان می‌دهد این کتاب از شکل اولیه خود خارج شده و روایاتی را نویسندگان دیگر



بدان افزوده‌اند. در برخی متون حدیثی فرعی امامیه از جمله کتب اثبات الوصیه، عیون المعجزات، تفسیر قمی و... این پدیده مشاهده می‌شود که مجموعه‌ای از احادیث را افراد مختلف بازنویسی می‌کنند و احادیث آن کم و زیاد می‌شود و بسیاری اوقات با همان نام قبلی به همان نویسنده اولیه منسوب می‌شود. چگونگی این پدیده در پژوهش‌های مرتبط به این کتب، مورد بحث قرار گرفته است.<sup>۹</sup> کتاب دلائل الامامة نیز از منابعی است که دچار این مسئله شده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. اطلاعات محدودی از فرزند تلعبیری را نک.: حسینی جلالی، ۱۴۲۲: ۴۶۰/۱.
۲. این عدد طبق شماره‌گذاری مصححان کتاب در چاپ اخیر است. مقدار کمی جای خطا در آن وجود دارد.
۳. تعلیق آن است که مؤلف قسمت ابتدای سند را، یعنی همان طریق خود به کتاب یا روایانی که مکرراً از آن‌ها نقل می‌کند، تنها یک‌بار در اولین حدیث یا در بخشی در انتهای کتاب به نام مشیخه یا مشابه آن می‌آورد، اما در سایر احادیث کتاب آن را جهت اختصار حذف می‌کند، به‌گونه‌ای که در ظاهر میان مؤلف کتاب و اولین راوی سند اتصال برقرار نیست، اما در واقع هست که برای دانستن آن باید به احادیث پیشین یا قسمت مشیخه کتاب مراجعه کرد. در حالت اول قسمت حذف شده گاه با تعبیر «بهذا الاسناد عن...» جایگزین می‌شود (نک.: نصیری، ۱۳۸۵: ۱۸۶-۱۸۷؛ میرداماد، ۱۴۲۲: ۲۰۰؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۱۵/۱).
۴. حدیثی عیسی بن عبد الرحمن المروزی، قال: حدثنا الحسن بن الحسين العرنی، قال: حدثنا یحیی بن یعلی الأسلمی، عن سلیمان بن قرم، عن الأعمش، عن عبد الله بن سنان الکاهلی، قال: لما کان یوم الجمل... و همچنین: حدیثی عیسی بن عبد الرحمن المروزی، قال: حدثنا الحسن بن الحسين العرنی، قال: حدثنا یحیی بن یعلی، عن عبد الملك بن مسلم، عن عیسی ابن حطان قال: حاص الناس حیصة... (طبری، ۱۳۸۷: ۵۳۲/۴).
۵. نک.: انصاری، ۱۳۹۴: <http://ansari.kateban.com/post/2676>.
۶. ابن طاووس بارها کتابی به این نام را به او نسبت داده و گفته است تبویب آن بر اساس حروف الفبا است و از آن روایاتی را نقل کرده است که روایان آن از مشایخ متداول و شناخته‌شده طبری عامی هستند (ابن طاووس، ۱۴۲۰: ۱۸۶؛ همو، ۱۴۱۳: ۲۳۵، ۴۷۷، ۴۸۷). همچنین عبارتی را از خطبه آن کتاب نقل کرده که در آن طبری ادعا می‌کند مناقب اهل بیت (ع) را از روایات کوفیان، بصریان، مکیان، شامیان و همه اهل علم جمع‌آوری نموده و در این کتاب با تبویب الفبایی جای داده است (ابن طاووس، ۱۴۱۳: ۲۱۵). این کتاب قطعاً متفاوت از دلائل الامامة و متعلق به طبری سنی است. نه روایات منقول از آن در دلائل الامامة موجود است و نه تبویب کتاب که الفبایی است با تبویب دلائل الامامة که بر اساس ائمه (ع) است سازگار است. آقابزرگ در الذریعه برای نفی انتساب این کتاب به طبری سنی دلیلی نمی‌آورد جز اینکه یک سنی احادیثی با چنین محتوایی را نمی‌تواند روایت کرده

باشد (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۳۲۵/۲۲). این در حالی است که هیچ تردیدی وجود ندارد که او کتاب *الولاية* را تألیف کرده و در آن، طرق حدیث غدیر را جمع‌آوری کرده بود (برای بحثی در این باره نک: الکعبی، ۱۴۲۵: ۱۰۳). همچنین کتابی داشته است که در آن طرق «حدیث طیر» را جمع کرده است (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۱۴۷/۱۱). همچنین سعه روایی و جمع‌آوری روایات بوم‌های مختلف که در خطبه کتاب ذکر شده است، چیزی است که حتی ادعای آن بیشتر با طبری عامی سازگار است و نه طبری امامی. سنیان دیگری نیز نظیر احمد بن حنبل، قاضی جلابی شافعی و قاضی ابواسحاق طبری مالکی کتبی با موضوع مناقب اهل بیت (ع) داشته‌اند. بنابراین، استبعاد آقابزرگ هیچ وجهی ندارد.

۷. یک شاهد دیگر برای تقدم طبری امامی بر عامی این است که طبری امامی بدون واسطه از حسن بن حسین عرنی در کتاب خود *المسترشد* نقل می‌کند، ولی طبری عامی با یک واسطه. عرنی همچنین از مشایخ حسین بن حکم حبری (م ۲۸۱ ق.) نیز بوده است. این نیز معاصرت ابن‌رستم با حبری را نشان می‌دهد. نک: انصاری، ۱۳۹۴.

۸. البته در کتاب اخیر این دو مطلب به شکل دو حدیث مجزا آمده‌اند، اما سند این دو حدیث عیناً یکسان است و معلوم است متنی واحد بوده که تقطیع شده است.

۹. به عنوان نمونه نک: انصاری، ۱۳۸۶ الف: ۴-۱۷؛ انصاری، ۱۳۸۶ اب:

<http://ansari.kateban.com/post/1196>.

## منابع

ابن حیون مغربی، نعمان بن محمد (۱۴۰۹). *شرح الأخبار فی فضائل الائمة الأطهار*، چاپ اول، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

ابن طاووس، رضی‌الدین علی بن موسی (۱۳۴۸). *اللهورف علی قتلی الطفوف*، چاپ اول، تهران: جهان.  
ابن طاووس، رضی‌الدین علی بن موسی (۱۳۶۸). *فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم*، چاپ اول، قم: دار الذخائر.

ابن طاووس، رضی‌الدین علی بن موسی (۱۴۰۹). *الآمان من أخطار الأسفار و الزمان*، چاپ اول، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).

ابن طاووس، رضی‌الدین علی بن موسی (۱۴۱۳). *الیقین فی إختصاص مولانا علی علیه السلام بامرة المؤمنین*، چاپ اول، قم: دار‌الکتاب.

ابن طاووس، رضی‌الدین علی بن موسی (۱۴۲۰). *طرف من الأنباء و المناقب*، چاپ اول، مشهد، انتشارات تاسوعا.

ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷). *البداية و النهایة*، بیروت: دار الفکر.

آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳). *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، چاپ سوم، بیروت: دار‌الأضواء.  
انصاری، حسن (۱۳۸۶ الف). «از ابوالقاسم کوفی تا نویسنده *عیون المعجزات*»، کتاب ماه دین، سال دهم، شماره ۹ و ۱۰ و ۱۱، ص ۴-۱۷.

- انصاری، حسن (۱۳۸۶ب). «معمای چند کتاب: از کتاب الاوصیای سلمغانی تا اثبات الوصیه مسعودی»، پایگاه حلقه کاتبان، <http://ansari.kateban.com/post/1196>
- انصاری، حسن (۱۳۹۴). «ابن رستم طبری، متکلمی امامی با گرایشات معتزلی که نمی تواند نویسنده الايضاح باشد»، پایگاه حلقه کاتبان، <http://ansari.kateban.com/post/2676>
- حسینی جلالی، سید محمدحسین (۱۴۲۲). فهرس التراث، چاپ اول، قم: دلیل ما.
- خصیصی، حسین بن حمدان، (۱۴۱۹). الهدایة الکبری، بیروت: البلاغ.
- ذهبی، ابو عبدالله شمس الدین محمدبن احمد (۱۴۲۷). سیر اعلام النبلاء، قاهره: دار الحدیث.
- شیری زنجانی، سید محمدجواد (۱۳۸۳). «سالشمار آموزشی هارون بن موسی التلعکبری»، قم: علوم حدیث، شماره ۳۲، ص ۱۰-۲۴.
- شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۰). قاموس الرجال، چاپ دوم، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- صدوق، ابوجعفر محمدبن علی (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا (ع)، چاپ اول، تهران: جهان.
- صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، چاپ دوم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- صفری فروشانی، نعمت الله (۱۳۸۴). «محمدبن جریر طبری آملی و دلائل الامامة»، علوم حدیث، سال دهم، شماره ۳۷ و ۳۸، ص ۲۲۳-۲۴۰.
- طبری آملی، محمدبن جریربن رستم (۱۴۱۳). دلائل الامامة، چاپ اول، قم: بعثت.
- طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (۱۳۸۷). تاریخ الأمم و الملوک، چاپ دوم، بیروت: دار التراث.
- الکعبی، علی موسی (۱۴۲۵). «الطبريون نظرة فی المنفق و المفترق»، القسم الأول، علوم الحدیث، سال هشتم، شماره ۱۶، ص ۷۰-۱۲۷.
- الکعبی، علی موسی (۱۴۲۶). «الطبريون نظرة فی المنفق و المفترق»، القسم الثاني، علوم الحدیث، سال نهم، شماره ۱۷، ص ۱۰۷-۱۷۲.
- مامقانی، عبدالله (۱۴۱۱). مقباس الهدایة فی علم الدراية، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- مامقانی، محی الدین (۱۴۳۱). تنقیح المقال فی علم الرجال، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۴۲۲). الرواشح السماویة، چاپ اول، قم: دار الحدیث.
- نصیری، علی (۱۳۸۵). آشنایی با علوم حدیث، چاپ دوم، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.



## تعامل روحانیان شیعه با دولت صفوی؛ علل و پیامدها

سید جواد ورعی\*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۹/۲۰]

### چکیده

این مقاله به پرسش از علل و پیامدهای تعامل روحانیان شیعه با دولت صفویه پاسخ می‌دهد و زمینه‌های گسترش تشیع در این دوره تاریخی را بررسی می‌کند. روش این مقاله، بررسی اسناد تاریخی درباره چگونگی رفتار دولت صفویه و عکس‌العمل عالمان شیعی است. رویکرد اعتدالی اهل تسنن در ایران بعد از قرن هفتم و گرایش متصوفه به برخی آموزه‌های شیعی مانند ولایت انسان کامل که با نگرارش زندگی پیشوایان دوازده‌گانه شیعه و سرودن اشعاری در فضائل و مناقب آنان نمایان شده است، از زمینه‌های تاریخی این رویکرد به‌شمار می‌رود. علاقه خاندان صفوی به علویان و نیاز پادشاهان و مجتهدان به یکدیگر، از علل تعامل عالمان شیعی با دولت صفویه و از زمینه‌های گسترش تشیع در این دوره است. برخی عوامل دعوت عالمان دینی به همکاری عبارت بود از: پیدایش اندیشه جایگزینی کانون قدرتی به جای قزلباشان گرفتار جنگ قدرت در شاهان صفوی، نیاز به نفوذ کلام عالمان دینی در بین مردم، ناکافی بودن آموزه‌های تصوف و نیاز به مکتبی فقهی - حقوقی (شریعت) برای اداره جامعه و کسب مشروعیت دینی. در مقابل عوامل پذیرش این دعوت از سوی عالمان نیز عبارت بود از: نجات از انزوا و شرایط تقیه و به‌دست آوردن آزادی‌های مذهبی و اجتماعی، احیای معارف مذهبی و تقویت پایه‌های تشیع با تأسیس حوزه‌های علوم دینی و اقامه شعائر شیعی و نظارت بر صاحبان قدرت و جلوگیری از ترویج منکرات و ستم به مردم.

**کلیدواژه‌ها:** تشیع، تسنن، تصوف، روحانیان شیعه، دولت صفوی، تعامل روحانیان و دولت.

## مقدمه

مکتب تشیع در ایران، مذهب جمعیت اندکی از مردم بود تا آنکه به تدریج در طول قرن‌های متمادی زمینه‌های رشد و توسعه آن فراهم شد و بالاخره در عصر دولت صفوی رسمیت پیدا کرد. رسمیت تشیع مانند رسمیت هر مذهبی، زمینه‌های رشد و گسترش آن را فراهم کرد. مذاهب رسمی معمولاً به خاطر حمایت دولت‌ها، مانع جدی برای رشد و گسترش ندارند، اما ادیان و مذاهبی که پیروانشان در اقلیت به‌سرمی‌برند، با موانع جدی برای رشد و گسترش روبه‌رو هستند؛ تشیع نیز از این قاعده مستثنی نبود. تا قبل از دوره صفویه که شیعیان در سلطه حکومت‌های مخالف به‌سرمی‌بردند، مذهبشان زمینه رشد و توسعه نداشت، اما از عصر صفویه که تشیع در ایران به عنوان مذهب رسمی مطرح شد، زمینه‌های رشد و گسترش فراهم گردید. موضوع اصلی این مقاله، زمینه‌ها، علل و پیامدهای تعامل روحانیان شیعه و دولت صفوی است که به گسترش وسیع تشیع در این دوره انجامید.

پی بردن به این زمینه‌ها، علل و پیامدها، نیازمند آگاهی از شرایط اجتماعی پیش از عصر صفویه و زمان تأسیس دولت صفوی و رویکرد مؤسسان این دولت و چگونگی برخورد عالمان بزرگ شیعه با این دولت است. با توجه به رویکرد منفی روحانیان شیعه در برخورد با حکومت‌ها، جز در مقاطعی کوتاه، تغییر این رویکرد و تعامل مثبت با دولت صفویه درخور مطالعه و تأمل جدی است و خوشبختانه آثار پژوهشی مفیدی در این زمینه منتشر شده است. در هر یک از این آثار و پژوهش‌های تاریخی به یک یا چند عامل از این عوامل توجه شده و مستندات تاریخی آن مورد مطالعه قرار گرفته است. نویسندگان در این مقاله درصدد جمع‌آوری مجموعه این عوامل و پیامدها برآمده است تا عوامل متنوع عقیدتی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی این پدیده تاریخی تأثیرگذار در سرنوشت تشیع، بازخوانی و بازنویسی شود و برخی نکات مهمی که مغفول واقع شده یا کم اهمیت تلقی شده است، مورد توجه و تأکید قرار گیرد.

## زمینه‌های گسترش تشیع پیش از عصر صفوی

با توجه به سنی بودن اکثریت مردم ایران، مثل دیگر سرزمین‌های اسلامی، نخستین زمینه گسترش تشیع، رویکرد مثبت اهل سنت در این مقطع تاریخی است. بعد از قرن

هفتم در ایران، اهل سنت که اکثریت جامعه را تشکیل می‌دادند، در برابر شیعیان، رویکردی اعتدالی داشتند. نتیجه این رویکرد، مدارا و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با پیروان سایر ادیان و مذاهب بود. خروج شیعیان از انزوا و احساس آزادی و امنیت، از دستاوردهای این رویکرد است. از آنجا که عموم مردم، پیرو عالمان و نخبگان جامعه‌اند، رویکرد اعتدالی تعدادی از عالمان سنی در این دوره، همراه با حسن ظن آنان به اعتقادات شیعه، نقش مهمی در رواداری سنیان با شیعیان داشت؛ به عنوان نمونه، تعدادی از عالمان سنی در آثار خود به معرفی پیشوایان تشیع پرداختند یا آثاری مستقل در معرفی آنان نگاشتند. این رویکرد از بغداد آغاز شد و عالمان سنی ایران را هم تحت تأثیر قرار داد. محمد پارسا (قرن نهم)، فضل‌الله روزبهانی (م ۹۲۷ ق.)، حسین کربلایی (قرن دهم) و محیی لاری (نیمه دوم قرن ۱۰)، از جمله عالمان سنی ایرانی هستند که در آثار خود شرح زندگانی امامان شیعه را نگاشته‌اند.

حمدالله مستوفی (م ۷۵۰ ق.) نگارنده تاریخ‌گزیده، شرح حالی از زندگی امامان دوازده‌گانه شیعه می‌نگارد؛ با این استدلال شگفت از عالمی سنی که «خلافت حق امامان معصوم بود» (مستوفی، ۱۳۶۲: ۲۰۷). برخی محققان تاریخ صفویه بر این باورند که این رویکرد در عالمان سنی ایران، بی‌تردید از زمینه‌های اصلی پیدایش دولت صفوی است؛ خاندانی که در این مسیر قدم نهاد و به تدریج از تسنن به تشیع گروید (جعفریان، ۱۳۹۰: ۸۴۲).

همچنین سرودن اشعار در فضیلت امامان شیعه توسط عالمان سنی (خوارزمی، ۱۳۰۵: ۱۰۲؛ خواجه کرمانی، ۱۳۶۹: ۵۷۱)، نگاشتن عبارت «علی ولی الله»، در کنار «محمد رسول الله» در برخی از سکه‌های این دوره، از سوی زمامداران سنی مذهب (جعفریان، ۱۳۹۰: ۸۴۴؛ به نقل از طباطبایی، ۱۳۵۵: ۱۵ - ۱۷)، عشق و علاقه تعداد زیادی از اهل سنت به امام حسین (ع) و حتی برپایی مراسم عزاداری در برخی مناطق و جایگزین کردن آن به جای مراسم ذکر صوفیان، از دیگر زمینه‌های گسترش تشیع در این مقطع تاریخی است (نک: جعفریان، ۱۳۹۰: ۸۴۰ - ۸۵۰).

عامل دیگر، حمله مغولان به ایران و عراق است. آنان از یک سو، در برابر مذهب، تساهل و تسامح می‌ورزیدند؛ از سوی دیگر، با خلافت عباسی درافتاده، بغداد را فتح کرده، موجب کاهش قدرت اهل سنت شده بودند. عالمان شیعه مانند خواجه

نصیرالدین طوسی و سیدبن طاووس فرصت را غنیمت شمرده و در تحکیم پایه‌های تشیع تلاش کردند (نک: بیانی، ۱۳۷۱: ۵۸۰ - ۵۸۱). به‌رغم کشتار مسلمانان، تدبیر تعدادی از عالمان دینی در مماشات با مغولان، مانع تداوم جنایات آنان شد. شیعیان در شرایط جدید، تا حدی از سختگیری‌های دستگاه خلافت و سنیان متعصب رها شدند و در عصر ایلخانان جایگاهی هم‌تراز اکثریت جامعه، یعنی سنیان پیدا کردند؛ حتی رفت‌وآمد شیعیان به دربار ارغون (۶۸۳ - ۶۹۰) را نشانه‌ای از آزادی عمل شیعیان و پیشرفت سیاسی آنان در این مقطع دانسته‌اند (ترکمنی، ۱۳۹۰: ۲۸۲)، چنان‌که تشیع اولجایتیو و نهادن نام خدابنده بر خود و میدان دادن به علامه حلّی، عالم نامور شیعی، گشایش بیشتری برای شیعیان فراهم ساخت (امین، ۱۴۰۶: ۳۹۹). هر چند با وفات وی و حاکمیت ابوسعید، حاکم دیگر مغول، آزادی‌های شیعیان محدود شد و بار دیگر تحت فشار قرار گرفتند (خواندمیر، ۱۳۷۰: ۱۱۸).

صوفیان با اینکه رسماً پیرو مذهب تشیع نبودند و به تعبیر برخی محققان تاریخ عصر صفوی، نهایتاً سنیان دوازده‌امامی بودند، اما به برخی آموزه‌های شیعه مثل «ولایت انسان کامل» باور داشتند و همین باور، بیش از پیش، صوفیان را به تشیع متمایل نمود. به‌رغم آنکه شیخ صفی، جدّ اعلای صوفیان و برخی از نوادگان وی، شافعی‌مذهب بودند، اما نسل‌های بعدی آنان، به تشیع گرایش پیدا کردند (مزوی، ۱۳۶۸: ۱۴۱ - ۱۶۶).

به هر تقدیر، علاقه و عقیده صوفیان به علی (ع) به عنوان مصداق تامّ انسان کامل و باور شیعیان به مقام علمی و معنوی و ولایت بلافصل ایشان، از زمینه‌های نزدیکی صوفیان به شیعیان و گسترش تشیع در عصر صفوی است. این عقیده راسخ در میان صوفیان سنی، به طور طبیعی آنان را از اهل سنت که چنین عقیده‌ای به علی (ع) ندارند، دور کرده، به شیعیان و علویان نزدیک کرد. به‌ویژه اگر به این نکته توجه کنیم که صوفیان بیش از آنکه در بند «شریعت» باشند، اهل «طریقت» و سیر و سلوک معنوی برای رسیدن به «حقیقت» هستند. صاحبان چنین تفکری به خاطر عقیده به «ولایت» می‌توانند به راحتی از مذهبی دور و به مذهبی دیگر نزدیک شوند (خواندمیر، ۱۳۷۰: ۱۱۸). به باور آنان، این حقیقت که هدف چیزی جز رسیدن به کمال انسانی و مقام ولایت نیست، بیش از سنیان در اختیار شیعیان است. بر این اساس، تمایل صوفیان صوفی مسلک به شیعیان، می‌تواند مبنای عقیدتی داشته باشد؛ هرچند شاهان و



زامامداران صفوی، بیشتر به سبب نیاز به عالمان شیعی برای دوام دولت خویش به تشیع نزدیک شدند.

### همکاری متقابل شاهان و مجتهدان

یکی از عوامل مهم رشد و گسترش تشیع در عصر صفویان، همکاری متقابل شاهان صفوی و فقیهان شیعه است که بر نیاز طرفینی استوار بود. با قدرت یافتن خاندان صفوی که به علویان تمایل داشتند، نیاز به ارتباط با عالمان شیعی احساس شد و روزبه‌روز تقویت شد. چنان‌که عالمان شیعی به منظور دستیابی به اهدافی، برای پیشبرد مرام تشیع و ایجاد زمینه مناسب برای زندگی شیعیان، از دعوت دولت صفوی به همکاری استقبال کردند. در ادامه به بررسی علل و عوامل این نیاز و همکاری متقابل می‌پردازیم.

### الف) علل و عوامل دعوت دولت صفوی از عالمان شیعی

علاقه شاهان صفوی به همکاری با عالمان شیعی علل و عوامل متعددی دارد که برخی از آنها عبارت است از:

#### ۱. نبود پشتوانه‌ای برای حکومت صفوی

هر حکومتی بر مؤلفه‌هایی از قدرت تکیه دارد. یکی از پایه‌های قدرت صفویان، قزلباشان بودند؛ کسانی که با اعتقاد به اطاعت از شاه صفوی به عنوان «مرشد کل»، جایگاه مهمی در دولت صفوی داشتند. اما با شکست شاه اسماعیل صفوی در جنگ چالدران و تردید صوفیان در باور به قدرت مرشد و گرفتار شدن قزلباشان به جنگ قدرت به جای همکاری با یکدیگر، ارکان دولت متزلزل شد (سایکس، ۱۳۸۰: ۲۳۴ – ۲۳۵). شاه صفوی در صدد مقابله با قزلباشان قدرت طلب و متمرّد، با هدف کنترل آنان به وسیله قدرتی دیگر بود؛ عالمان شیعی به دلیل جایگاه اجتماعی‌شان، گزینه مناسبی برای این منظور بودند. از این‌رو، شاه اسماعیل صفوی پس از فتح بغداد و سفر به عتبات عراق در سال ۹۱۴ ق.، به فکر دعوت از عالمان طراز اول شیعه از حوزه نجف افتاد. به طور طبیعی اگر عالمانی از حوزه نجف، به عنوان مرکز روحانیت شیعه به این دعوت پاسخ

می دادند، علمای مراکز دیگر نیز برای سفر به ایران و همکاری با دولت صفوی تشویق می شدند. شاهد این مدعا، پاسخ مثبت محقق کرکی، عالم لبنانی مقیم نجف است که موجب شد تعداد درخور توجهی از علمای لبنان عازم ایران شوند.

## ۲. نفوذ کلام عالمان شیعه

رسمیت مذهب شیعه در ایران، الزاماتی را برای دولت صفوی به همراه داشت؛ آشنا کردن اهل تسنن با آموزه‌های شیعی، قانع کردن آنان برای تغییر مذهب و استفاده از ظرفیت مردم در شرایطی مثل جنگ، حضور عالمان و مجتهدان شیعی را اجتناب‌ناپذیر می‌کرد. موفقیت در مسیری که شاه صفوی گشوده بود، بدون حضور عالمان دینی ممکن نبود. تغییر مذهب رسمی کشور، بدون مخالفت و مقاومت از طرف عالمان سنی و پیروانشان نبود. قشری که می‌توانست از نظر علمی بر عالمان سنی چیره گشته، مردم را تحت تأثیر قرار دهد، مجتهدان شیعه بودند. آنان می‌توانستند مردم را با آموزه‌های شیعی آشنا کنند. احیای شعائر مذهبی تنها با حضور فعال ایشان مقدور بود. اقناع مردم از نظر مذهبی و واداشتن آنان به اطاعت از شاهان صفوی و بسیج ایشان در شرایطی مثل جنگ و برای گشودن دروازه‌های سرزمین‌های دیگر و دفاع از اساس حکومت، تنها با حضور مجتهدان شیعی و همکاری‌شان با دولت صفوی امکان‌پذیر بود. در یک کلمه، دولت صفوی به نفوذ کلام عالمان شیعی در میان مردم برای پیشبرد اهداف صفویان، نیاز مبرم داشت. غیر از قزلباشان که شاه را مرشد کل دانسته، اطاعت مطلق از او را لازم می‌شمردند، بقیه مردم چنین باوری به پادشاهان نداشتند. عموم مردم بیش از آنکه تحت تأثیر شاهان باشند، تحت تأثیر و نفوذ عالمان دینی بودند. حتی قزلباشان نیز در ادامه راه در عقیده خویش دچار تردید شدند و از اطاعت شاه سرباز می‌زدند (نک: جعفریان، ۱۳۷۹: ج ۱).

## ۳. ناکافی بودن آموزه‌های تصوف برای اداره جامعه

عامل مهم دیگری که به احتمال قوی بر نیاز دولت صفوی به عالمان شیعی دلالت دارد، ماهیت تصوف بود. تصوف بیش از آنکه به زندگی دنیا اهمیت دهد و راهکار و تدبیری برای اداره مطلوب جامعه ارائه کند، به خودسازی معنوی و تهذیب نفس برای رسیدن

به کمال سفارش می‌کند. صوفی بیشتر به عاقبت و سرنوشت خویش می‌اندیشد تا عاقبت و سرنوشت مردم. تصوف بیشتر مکتبی فردی و شخصی است تا اجتماعی و سیاسی. عبور از «شریعت» در مرام تصوف نیز در همین راستا ارزیابی می‌شود؛ در حالی که حکومت، به قاعده و قانون اداره جامعه و تمشیت امور دنیوی مردم نیاز دارد. هر حکومتی بر مکتبی فقهی و حقوقی استوار است. تصوف هرچند با تکیه بر آموزه «پیروی مطلق از قطب و مرشد کل» می‌تواند در جنگ پیروز شده، حکومتی را براندازد و دولتی جدید بنا کند، اما ظرفیت اداره جامعه و برآوردن نیازهای آن را ندارد؛ زیرا برنامه و دستورالعملی برای رتق و فتق امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ندارد و بیشتر به «رابطه انسان با خدا» تمرکز می‌کند تا «رابطه انسان‌ها با یکدیگر» و «رابطه دولت و ملت». شاهان صفوی با رسیدن به قدرت و رویارویی با مسائل مختلف اداره جامعه، نیاز به مکتبی فقهی و حقوقی را حس کردند، به گونه‌ای که تداوم حکومتشان را در گرو تکیه بر چنین مکتبی یافتند. دعوت از عالمان دینی به منظور رتق و فتق امور مذهبی، فتوا دادن و عهده‌دار شدن مناصبی چون قضاوت، شیخ الاسلامی، صدارت، نقابت، امامت جمعه و... همگی برای رفع نیازهای اجتماعی بود (نک: جعفریان، ۱۳۷۹: ج ۱؛ حسینی زاده، بی‌تا: ۹۶).

#### ۴. کسب مشروعیت دینی

هر حکومتی، دغدغه مشروعیت دارد، به ویژه اگر رویکرد دینی و مذهبی داشته باشد. صفویان برای کسب مشروعیت دینی و قانع کردن مردم به مشروعیت حکومت، نیازمند حمایت عالمان دینی بودند. با دور شدن از مذهب اهل سنت، و رسمیت بخشیدن به تشیع، انتظار کسب مشروعیت از طریق عالمان سنی، انتظاری دور از واقع بود. قزلباشان هم که آنان را قطب و مرشد خویش می‌خواندند، در اقلیت بودند. کسب اعتبار و مشروعیت نزد مردم، نیازمند منبع دیگری بود. شاهان صفوی از عقیده مشهور عالمان شیعی و عموماً شیعیان درباره مسئله «امامت» در عصر حضور امام معصوم و «نیابت» فقیه از طرف ایشان در عصر غیبت، آگاه بودند (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۱۴۵/۳؛ کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۲۵). از این رو، ضمن دعوت از عالمان شیعه به عنوان نمایان امام زمان، به دنبال کسب مشروعیت برای دولت صفوی هم بودند. شاهان صفوی، بی‌آنکه قصد واگذاری قدرت

به عالمان شیعی را داشته باشند، خود را نایب فقیهان برای تصدی امور جامعه معرفی کردند. فرمان معروف شاه طهماسب به محقق کرکی و معرفی او به عنوان نایب امام زمان (عج) و انجام امور مملکتی به نیابت از وی، در این باره ارزیابی می‌شود (حسن، ۱۴۲۳: ۴۵۵/۱ - ۴۵۷). قدرت شاهان، برآمده از رأی مردم نبود تا نیاز به منبع دیگری برای مشروعیت نداشته باشند. گذشته از آن، اصولاً مشروعیت برآمده از رأی مردم، در نظام‌های سیاسی آن روز مطرح نبود. شاید بتوان ادعا کرد مهم‌ترین عاملی که موجب شد تا شاهان صفوی احساس نیاز به عالمان شیعه پیدا کرده و آنان را به همکاری دعوت کنند، مسئله «مشروعیت» بود. هیچ حکومتی نمی‌تواند بدون حل کردن این مسئله به حیات خویش ادامه دهد. دولت صفوی نیز از این قاعده مستثنا نبود.

### ب) علل و عوامل همکاری عالمان شیعه با دولت صفوی

عالمان شیعه که همواره از فرصت‌های مناسب برای پیشبرد مرام و مذهب تشیع بهره می‌بردند، این فرصت طلایی را نیز مغتنم شمردند. آنچه در ادامه می‌آید، برخی عوامل پاسخ مثبت عالمان شیعه به دعوت همکاری شاهان صفوی است؛ پاسخی که توانست رسمیت مذهب شیعه را در این سرزمین تاکنون استمرار بخشد. هرچند در این مدت، هیچ‌گاه نظام سیاسی مطلوب عالمان دینی تشکیل نشد و آموزه‌های این مکتب به طور کامل جامه عمل نپوشید، اما شیعیان توانستند در کشور بزرگی مثل ایران با برخورداری از قدرت سیاسی، هویت خویش را حفظ کنند. این رویکرد، از هضم شدن شیعیان در جوامع دیگر با مرام‌ها و مکتب‌های مختلف، یا استمرار حیات در قالب اقلیتی تحت ستم و دست‌خوش حوادث گوناگون، جلوگیری کرد.

#### ۱. رها شدن از آوارگی و شرایط دشوار تقیه

با قدرت یافتن بنی امیه، پیشوایان شیعه در شرایط دشواری قرار گرفتند. تنها در دوره کوتاه انقراض دولت اموی و آغاز خلافت عباسی، فرصت فعالیت و نشاط علمی برای امام باقر (ع) و امام صادق (ع) فراهم شد. همچنین در دوران ولایت عهدی امام رضا (ع) تا حدودی از فشار برای علویان کاسته شد. همه امامان، به گونه‌ای تحت فشار حکومت‌ها بودند و در نهایت به شهادت رسیدند. گاه شیعیان که از مراجعه به ایشان، به

منظور دریافت پاسخ پرسش‌هایشان در امور دینی نیز محروم بودند، مجبور می‌شدند با تغییر لباس و چهره و به عنوان دست‌فروش و دوره‌گرد، با ترس و لرز به خانه پیشوای دینی‌شان رفته، پاسخ مسئله‌ای را دریافت کنند یا از فرصت استفاده کرده، دور از چشم مأموران حکومتی خود را به امام نزدیک کنند و سئوالی بپرسند.

عالمان شیعه نیز نه تنها مورد مراجعه دولتمردان نبودند، بلکه جز در مقاطعی کوتاه، عموم مردم نیز به ایشان مراجعه نمی‌کردند. مردم معمولاً تابع سیاستی هستند که حکومت‌ها ترسیم می‌کنند. دغدغه زندگی و ترس از محرومیت و محدودیت، غالباً مانع می‌شود تا مردم بر عقیده خویش استوار بمانند. با حاکمیت خلفای اموی، عباسی، عثمانی و... شیعیان در اقلیت و انزوا به‌سرمی‌بردند. عالمان شیعه، افزون بر سخت‌گیری‌های دستگاه خلافت، با مانع بزرگ عالمان سنی هم روبه‌رو بودند و جز در برخی مقاطع تاریخی که دولتمردان یا عالمان سنی رویکردی اعتدالی داشتند، در فشار و تنگنا به‌سرمی‌بردند. شیعیان همواره برای حکومت‌های سنی خطری بالقوه شمرده می‌شدند. از این‌رو، فعالیت‌هایشان تحت مراقبت مأموران حکومتی بود. چه بسیار عالمانی که زندگی خود را در عزلت زندان و تبعید سپری کرده یا جانشان را در راه عقیده خویش نهادند. به همین جهت، هرگاه فضای آزادی برای تنفس و فعالیت علمی یا اجتماعی فراهم می‌شد، از آن استقبال می‌کردند. قبل از صفویه نیز در عصر آل بویه و حتی حکومت مغولان که به مذهب مردم حساسیتی نداشتند، از آزادی نسبی برخوردار بودند. حضور تعدادی از عالمان برجسته شیعه مثل: سید مرتضی علم‌الهدی، علامه حلی و خواجه نصیرالدین طوسی در دستگاه حکومتی، گشایشی در زندگی شیعیان ایجاد کرد و از شدت ستمی که بر آنان می‌رفت، کاست (نک: زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۴۷۸؛ مزوی، ۱۳۶۸: ۱۷۶؛ بیانی، ۱۳۷۱: ۵۷۸/۲).

دولت صفوی پس از تحکیم پایه‌های حکومت، از عالمان شیعه برای سفر به ایران دعوت کرد. محقق کرکی، عالم نامور لبنانی که در سال ۹۰۹ ق. به نجف هجرت کرده بود، برای احیای مکتب تشیع به این دعوت پاسخ مثبت داد. به دنبال وی، تعداد زیادی از عالمان جبل‌عامل به ایران سفر کردند. یکی از عوامل سفر عالمان جبل‌عامل، شرایط دشوار آنان در منطقه لبنان، در اثر حاکمیت دولت عثمانی بود. رویکرد افراطی حاکمان و عالمان سنی و آزار و اذیت شیعیان در طول تاریخ و حتی تکفیر و قتل عالمان برجسته

جهان اسلام، شرایط دشواری را فراهم کرده بود (عاملی، ۱۴۱۷: ۱/ ۶)؛ کشتن محمد مکی عاملی معروف به شهید اول (م ۷۸۶ ق.) و به صلیب کشیدن و سوزاندن پیکرش و نیز کشتن زین الدین عاملی معروف به شهید ثانی (م ۹۶۶ ق.)، دو نمونه معروف است. آمار غیرعادی مهاجرت علمای جبل عامل و بقاع (بیش از ۱۴۰ نفر) در این مقطع تاریخی، نشان می‌دهد که شرایط سختی بر آنان حاکم بود. حدود نیمی از آنان به ایران و یک‌سوم نیز به حجاز، یمن، هند و عراق سفر کردند (حسن، ۱۴۲۳: ۱/ ۴۱۱). بدیهی است دعوت دولت صفویه از علمای شیعه برای سفر به ایران و همکاری با این دولت، می‌تواند از عوامل هجرت تعداد درخور توجهی از عالمان جبل عامل به ایران و در پی آن همکاری با دولت صفویه باشد.

## ۲. احیای معارف مذهبی و تقویت پایه‌های تشیع

با توجه به شرایط دشواری که عالمان شیعی برای انجام شعائر مذهبی و ترویج معارف شیعی با آن روبه‌رو بودند، یکی دیگر از انگیزه‌های سفر به ایران و همکاری با دولت صفویه، احیای معارف شیعی و ترویج مکتب تشیع بود. این هدف تا حدود زیادی با تأسیس حوزه‌های علوم دینی، تصدیٰ مناصب شرعی مانند: شیخ الاسلامی، صدارت، قضاوت، نماز جمعه و تولیٰ موقوفات و مانند آن ممکن می‌شد. حال که دولت صفوی زمینه این قبیل فعالیت‌ها را فراهم کرده بود، بهترین فرصت برای عالمان شیعی به‌شمار می‌رفت تا از رهگذر آن بتوانند مکتب تشیع را از انزوای خارج کرده و به احیا و گسترش آموزه‌های آن همت گمارند. محقق کرکی با سفر به ایران و قبول منصب شیخ الاسلامی توانست در اقصی نقاط کشور، علما را در مناصب شرعی قرار دهد. آرزوی عالمان شیعه بود که بتوانند احکام شرعی را اجرا کنند و از حقوق شیعیان دفاع نمایند. قضاوت‌ها بر اساس موازین صحیح شرعی و با تصدیٰ منصب قضا از سوی عالمان واجد شرایط و بدون اعمال نفوذ صاحبان قدرت و ثروت انجام شود و شیعیان به خاطر مذهبشان مورد ستم قرار نگیرند. اموال عمومی، موقوفات و مانند آن حیف و میل نشود و در راه ترویج دین و تأمین نیازهای مردم مصرف شود. هرچند بر اساس آموزه‌های پیشوایان معصوم شیعه، پیروان ایشان مجاز به تصدیٰ مناصب دولتی در حکومت‌های نامشروع نبودند، اما در صورتی که به مصالح شیعیان بیندیشند و بتوانند در سایه همکاری و پذیرش منصب

دولتی از حقوق آنان دفاع کرده، امر به معروف و نهی از منکر کنند یا مانع ستم بیشتر به مردم شوند، مجاز به همکاری می‌شدند، چنان‌که برخی از اصحاب ائمه مانند علی‌بن یقظین، اسماعیل بن بزيع و نجاشی با اذن پیشوایان معصوم با دولت‌های جائز عصر خویش همکاری می‌کردند (نک: بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۸/۱۳۳). این مسئله، مقبول قاطبه فقیهان شیعه است (عاملی، ۱۴۱۹: ۱۲/۳۷۵؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۲/۷۳). مینا و مستند این دیدگاه فقهی، سیره پیشوایان معصوم مثل امام کاظم (ع) در زمان خلافت هارون الرشید و در حمایت از تصدی منصب از سوی برخی از شیعیان مانند علی‌بن یقظین است. ابن یقظین می‌گوید: امام کاظم به من فرمود: «انَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَعَ السُّلْطَانِ أَوْلِيَاءَ، يَدْفَعُ بِهِمْ عَنِ أَوْلِيَاءِهِ»<sup>۱</sup> خدای تبارک و تعالی در دستگاه سلطان دوستدارانی دارد که به وسیله آنان شر و بدی را از دوستانش دور می‌کند. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۳/۱۹۲، ح ۱). وی برای ترک همکاری با دستگاه خلافت، از امام پرسید، ولی با مخالفت حضرت روبه‌رو شد (حمیری، ۱۴۱۳، ۳۰۵ - ۳۰۶)<sup>۲</sup> بر اساس روایتی از امام صادق (ع)، برآورده کردن نیاز مؤمنان، کفاره همکاری با دستگاه خلافت جور شمرده شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۳/۱۹۲، ح ۳).

### ۳. مراقبت از رفتار سلاطین و جلوگیری از ستم به مردم و رواج منکرات

یکی دیگر از اهداف عالمان دینی از پذیرش این دعوت، مراقبت از صاحبان قدرتی بود که به نام تشیع حکمرانی می‌کردند. انگیزه آنان مراقبت از رفتار آنان و جلوگیری از ستم به مردم و رواج منکرات بود. از ابتدای تشکیل دولت صفوی این مسئله مورد توجه عالمان شیعی قرار گرفت. در آثار عالمان این دوره که غالباً برای ارشاد و راهنمایی شاهان در اداره کشور نوشته شده است، این رویکرد مشاهده می‌شود؛ اینکه شاه باید از نزدیک شدن به افرادی که عقیده درستی ندارند، بپرهیزد و امر به معروف و نهی از منکر و حفظ دین مردم را از وظایف حتمی خود بداند، برای این منظور با علما ارتباط داشته، از آنان حمایت مالی کند و امور دینی مملکت را به آنان بسپارد (نک: سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۴۷ - ۴۷۰ و ۴۷۳ - ۵۰۰) و بالاخره اینکه، برقراری عدالت اجتماعی وظیفه سلطان است. در همین راستا، عالمان شیعه توانستند در برخی از مقاطع، پادشاهان را - مثلاً - از نوشیدن شراب و رفتارها و پیامدهای ناپسند آن باز دارند و برخی از آنان را وادار به

صدور فرمان‌های عمومی برای جلوگیری از فساد و منکرات کنند (جعفریان، ۱۳۹۰: ۱/ ۳۷۰) و در فرمان‌هایی که برای شیخ الاسلام‌ها صادر می‌کنند، یکی از وظایف آنان را امر به معروف و نهی از منکر قرار دهند. (همان، ۲۲۷ - ۲۳۴).

### نتیجه

نتیجه آنکه، همکاری شاهان صفوی با عالمان شیعی در دوران حاکمیت دولت صفوی، که از نیاز دو طرف به یکدیگر سرچشمه می‌گرفت، دستاوردهای مثبتی برای طرفین داشت. از یک سو، موجب رسمیت، تقویت و گسترش مذهب تشیع، احیای شعار مذهبی، رشد و گسترش حوزه‌های علوم شیعی، رها شدن شیعیان از تنگنای دشوار تقیه، و آزادی و فراغت شیعیان برای انجام شعائر مذهبی شد؛ و از سوی دیگر، استمرار دولت صفوی تا بیش از دو قرن را تضمین کرد. هم چنین به تشویق شیعیان در حمایت از رویکرد اعتدالی اهل سنت انجامید. شیعه و سنی به جز پاره‌ای از مقاطع که نسبت به یکدیگر رویکرد افراطی داشتند، غالباً در این دیار، از همزیستی مسالمت آمیزی برخوردار بوده‌اند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۶، ح ۱.
۲. عَنْ عَلِي بْنِ يَفْطِينٍ، أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ قَلْبِي يَضِيقُ مِمَّا أَنَا عَلَيْهِ مِنْ عَمَلِ السُّلْطَانِ - وَكَانَ وَزِيْرًا لَهُارُونَ - فَإِنَّ أَذُنَتَ لِي - جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ - هَرَبْتُ مِنْهُ. فَرَجَعَ الْجَوَابُ: «لَا أَذُنٌ لَكَ بِالْخُرُوجِ مِنْ عَمَلِهِمْ، وَاتَّقِ اللَّهَ».

### منابع

- امین، سید محسن (۱۴۰۶). *اعیان الشیعه*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵). *مکاسب*، قم: کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- بحرانی، شیخ یوسف بن احمد (۱۴۰۵). *الحلائق الناصره*، تصحیح محمد تقی ایروانی و سید عبدالرزاق المقرم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- بیانی، شیرین (۱۳۷۱). *دین و دولت در ایران عهد مغول*، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۹۰). *تاریخ سیاسی شیعیان اثناعشری در ایران*، چاپ چهارم، قم: مؤسسه شیعه‌شناسی.



## تعامل روحانیان شیعه با دولت صفوی؛ علل و پیامدها / ۱۰۵

جعفریان، رسول (۱۳۷۹). *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.  
جعفریان، رسول (۱۳۹۰). *تاریخ تشیع در ایران تا طلوع دولت صفوی*، چاپ چهارم، تهران: نشر علم.  
حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البیت (ع).  
حسنّ، محمد (۱۴۲۳). *حیاه المحقق الکرکی و آثاره*، قم: الاحتجاج.  
حسینی زاده، سید محمد علی (بی تا). *علما و مشروعیت دولت صفوی*، تهران: انجمن معارف اسلامی ایران.

حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳). *قرب الاسناد*، قم: مؤسسه آل البیت (ع).  
خواجوی کرمانی، محمد بن علی (۱۳۶۹). *دیوان اشعار*، تصحیح: احمد سهیلی خوانساری، تهران: انتشارات نگاه.

خوارزمی، کمال الدین حسین (۱۳۰۵). *دیوان اشعار*، به اهتمام محمد ملک الکتاب، بمبئی: چاپخانه علوی.

خواند میر، محمود (۱۳۷۰). *تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی*، تصحیح محمد علی جراحی، تهران: نشر گستره.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰). *تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه*، تهران: امیرکبیر.  
سایکس، سر پرسی (۱۳۸۰). *تاریخ ایران*، سید محمد تقی فخر، چاپ هفتم، تهران: نشر افسون.  
سبزواری، محمد باقر (۱۳۸۳). *روضه الانوار عباسی*، تصحیح اسماعیل چنگیزی، چاپ دوم، میراث مکتوب.

شاردن (۱۳۷۴). *سفرنامه*، ترجمه اقبال نیمایی، تهران: انتشارات توس.  
طباطبایی، سید جمال ترابی (۱۳۵۵). «سکه‌های آق قویونلو»، *نشریه موزه آذربایجان*، شماره ۷.  
عاملی، سید جواد (۱۴۱۹). *مفتاح الکرامه فی شرح القواعد*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.  
عاملی، محمد بن مکی، (۱۴۱۷). *الدرروس الشرعیه*، مقدمه: محمد مهدی آصفی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

کمپفر (۱۳۶۳). *سفرنامه*، ترجمه کیکاوس جهانداری، تهران: خوارزمی.  
مزاوی، میشل. (۱۳۶۸). *پیدایش دولت صفوی*، ترجمه یعقوب آژند، چاپ دوم، تهران: نشر گستره.  
مستوفی، حمدالله (۱۳۶۲). *تاریخ گزیده*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.



## روایات عاشورایی کامل الزیارات در بوتنه نقد

\* محسن رفعت

\*\* محمد کاظم رحمان ستایش

\*\*\* مریم السادات حجازی

[تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۹/۲۰]

## چکیده

روایات مربوط به مقتل امام حسین (ع) در *کامل الزیارات*، تألیف ابن قولویه، بخش گسترده‌ای از این کتاب را دربر گرفته است. طرق حدیثی غالب در کتاب *کامل الزیارات*، مسند و متصل است؛ اما با بررسی متن روایات ابن قولویه، می‌توان دریافت که مؤلف با نقل روایات ویژه‌ای، هدف اصلی نهضت امام را تحت تأثیر دیدگاه ویژه‌ای قرار داده است؛ هدفی که بن‌مایه‌های آن را در کتب اهل سنت می‌توان یافت. روایات وی در حوزه حوادث غیرطبیعی پس از شهادت امام که بخشی از آن در کتب متقدم اهل سنت یافت می‌شود و طرق مؤلف نیز همان طرق اهل سنت است، درخور دقت و توجه است. این مقتل در برخی موارد با وقایع مسلم یا روایات تاریخی ناسازگار است و در مواردی شأن امام معصوم (ع) خدشه‌دار شده است و به جهت شخصیت تأثیرگذار مؤلف و اتصال اسناد وی، پایه و اساسی برای نقل علمای شیعی در قرن‌های بعد شده است.

کلیدواژه‌ها: *کامل الزیارات*، مقتل الحسین (ع)، ابن قولویه، روایات عاشورایی، تحریفات.

\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه (ع) (نویسنده مسئول) mohsenrafaat@gmail.com

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم. Kr.setayesh@gmail.com

\*\*\* دانش آموخته کارشناسی ارشد مترجمی زبان عربی، دانشگاه اصفهان، maryamsadat.hejazi@yahoo.com

## مقدمه

تحریف از مسائلی است که پس از هر واقعه‌ای، امکان بروز و ظهور دارد. پس از عاشورا سیل هجوم نقل اخبار و ذکر رخدادها و وقایع آن حادثه عظیم، به گفتار و نوشتار تبدیل شد؛ چراکه حادثه عاشورا چنان عظیم بود که کمتر کسی پیدا می‌شد که در گستره حکومت اسلامی آن را شنیده و درباره آن به بحث و گفت‌وگو ننشسته باشد. از این‌رو، پس از حادثه عاشورا انبوهی از اخبار و روایت وارد کتب تاریخی حدیثی شد که پالایش و آرایش آنها به تدریج کار سهل و آسانی نبود. تردیدی نیست که انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی فراوانی برای تحریف این واقعه از همان آغاز، وجود داشته است که مهم‌ترین آن حاکمیت استبدادی مخوف امویان بر سرزمین‌های اسلامی آن هم به مدتی نسبتاً طولانی بوده است؛ از این‌رو، درباره حادثه عاشورا نمی‌توان با قاطعیت سخن گفت. کتاب‌های فراوانی در این باره نگاشته شده است (نک: اسفندیاری، ۱۳۸۷؛ صحتی‌سردودی، ۱۳۸۵) که گویی عاشورا و نهضت امام حسین (ع) لابه‌لای این نگارش‌ها درهم تنیده شده و از میان رفته است. از ابتدای حادثه عاشورا تاکنون، دو جبهه ناهمگون با هم در تضاد قرار گرفته‌اند که جدا شدن از همدیگر را می‌توان ناممکن دانست؛ این دو جبهه تحریف‌ساز و تحریف‌ستیز برای عملکرد خود دلایل مختلفی دارند؛<sup>۱</sup> برخی از آنها هم بدون غرض و یا به طور ناخواسته وارد این جبهه شده‌اند. به هر حال تحریف در سازوکار مورخان و نویسندگان قرار گرفته است و راه مبارزه با آن، تذکر و تحقیق و بررسی است و یکی از اهدافی که این پژوهش پی گرفته است، همین مسئله است.

*کامل‌الزیارات* یکی از کتب مهم و کهن حدیثی است که رویداد عاشورا را گزارش کرده است و به جهت شخصیت تأثیرگذار مؤلف، نزد شیعه جایگاه ویژه‌ای دارد. به سبب اهمیت واقعه عاشورا، دقت در قیام امام حسین (ع) از اهمیت بسیاری دارد؛ از این‌رو این کتاب و روایات آن، به جهت تأثیر عمیق آن، نیازمند بررسی و واکاوی ظریفی است. این مقاله پس از پژوهش، با تکیه بر قواعد سنجش حدیث، به بررسی دسته خاصی از روایات *کامل‌الزیارات* پرداخته است که به صورت تاریخی و حدیثی در این کتاب جای گرفته است. قطعاً در نظر گرفتن شأن والای مؤلف کتاب و نیز خود کتاب، ما را از ارزیابی روایات و تحقیق در کتاب بی‌نیاز نمی‌کند. ابن‌قولویه یا شیخ

کلینی یا شیخ صدوق گرچه بر مبنای قدما دست به تألیف کتب حدیثی زده‌اند، اما ما ملزم به بررسی روایات این کتب هستیم تا از ورود آموزه‌های ناصحیح به شیعه جلوگیری کرده و بنا به دستور خود معصومان، شیعه را از نابسامانی‌های اعتقادی بپیراییم.

مراد از روایات در اینجا روایاتی است که فعل معصوم را گزارش می‌کند، چراکه روایات تاریخی که در حقیقت حاکی از فعل معصوم است، کمتر مورد توجه حدیث‌پژوهان بوده است و کمتر با اصول نقد حدیثی مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته‌اند. غالباً برخورد مورخان با این روایات، به صورت سبک‌های تاریخ‌پژوهانه بوده است. اما این‌گونه روایات هم باید با ملاک‌های سندی و متنی و اصول ارزیابی حدیث مورد نقد روایی قرار گیرند. واقعه عاشورا اهمیت خاصی در تاریخ تشیع دارد و از این رو در معرض دستبرد حدیث‌سازان بوده است. پس ارزیابی روایات این واقعه اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. این پژوهش به صورت جامع و با رعایت اصول تحقیق آکادمیک تاکنون انجام نشده است؛ از این رو شایسته است که این روایات در پژوهشی علمی، در مقاتل مختلف چه مقاتلی که مورخان به نگارش در آورده‌اند یا محدثان تحریر کرده‌اند، بررسی شوند.

پژوهش پیش‌رو به دنبال پاسخ به سوالاتی است، از جمله:

۱. آیا ابن‌قولویه اخبار مربوط به عاشورا را با در نظر گرفتن حضور معصوم در اسناد نقل کرده است یا صرفاً بیان اخبار عاشورا از همه اشخاص برای او اولویت داشته است؟

۲. با ایجاد مقایسه میان روایات ابن‌قولویه و دیگر مورخان و محدثان چه روایاتی از او در شیعه تأثیرگذار بوده است و آیا اسناد روایات محل بحث، قابلیت انتساب به گزارشگران آن را دارد؟

۳. با توجه به شخصیت برجسته مؤلف و قدمت و نیز اتصال اسناد کتاب، آیا اخبار ابن‌قولویه در صورت صحت اسناد، می‌تواند مورد تمسک قرار گیرد؟

ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور بن قولویه قمی از روایان برجسته شیعه در قرن چهارم هجری است. اگرچه به درستی روشن نیست که ابن‌قولویه در چه سالی متولد شده است، اما سال هجرت او به عتبات که برای زیارت خانه خدا از

آنجا گذشته است (راوندی، ۱۴۰۹: ۴۷۵/۱ - ۴۷۸؛ ابن طاووس، ۱۳۶۸: ۲۵۴؛ اربلی، ۱۳۸۱: ۵۰۲/۲) و سال رحلت او در تاریخ ثبت شده است. شیخ طوسی سال وفات ایشان را ۳۶۸ ق. و علامه حلی ۳۶۹ ق. می‌داند (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۱۸؛ حلی، ۱۴۱۷: ۸۹). وی پایین مضجع امام جواد (ع)، محاذی قبر شیخ مفید دفن شد (حلی، ۱۳۴۲: ۳۳۴؛ همو، ۱۴۱۱: ۱۴۷). وی از شاگردان کلینی و از مشایخ برجسته شیخ مفید به‌شمار می‌آید (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۳؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۵۳؛ حلی، ۱۴۱۱: ۳۱). در اسنادی که از کتب شیخ مفید بر جای مانده است، نام ابن قولویه به نقل از شیخ کلینی نمودار است (مفید، ۱۴۱۳هـ: ۱۶۹؛ همو، ۱۴۱۳الف: ۱۹۲/۲، ۲۲۱؛ همو، ۱۴۱۳ج: ۶۸، ۱۵۶).

ابن قولویه در شهر قم به دنیا آمد و از اساتید بزرگی همچون احمد بن ادریس اشعری قمی (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۲۹، ۴۸، ۱۶۵؛ مفید، ۱۴۱۳ج: ۲۱۴)، پدرش محمد بن قولویه (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۰، ۲۴، ۳۱، ۵۶، ۵۷، ۷۸، ۱۲۱، ۱۶۵، ۲۶۶؛ مفید، ۱۴۱۳اب: ۱۱)، محمد بن حسن صفار (همان، ۲۸، ۱۶۵) و علی بن بابویه (پدر شیخ صدوق) (همان، ۱۹، ۲۱، ۳۹، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۵، ۸۹، ۹۰، ۹۹، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۵۵، ۱۶۳، ۱۸۷، ۲۱۳، ۲۲۱، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۷۳، ۲۸۰، ۲۸۷، ۲۹۸، ۳۲۴ و...) و... بهره برده است (بروجردی، ۱۳۸۶: ۲۶-۲۵). ابن قولویه دارای تألیفات فراوانی است مانند: *کامل الزیارات* که مشهورترین تألیف وی است، *مداواة الجسد، الصلاة، قیام اللیل، الرضاع، الصدق، الوطاء بملک الیمین، یوم و لیلة، العقیقة* و... (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۳ - ۱۲۴). کتابی در موضوع زیارت پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) با عناوینی چون *کتاب الزیارات* (همان، ۱۲۳)، *جامع الزیارات* (طوسی، ۱۴۲۰: ۹۲)، *کامل الزیارات*<sup>۲</sup> و *کامل الزیارة* (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸/۱، ۲۷) به ابن قولویه نسبت داده‌اند که علامه مجلسی آن را از اصول معتبر و مشهور میان فقهای شیعه دانسته است (همان، ۱/۲۷). ابن قولویه تمام احادیث کتاب خود را به صورت *مُسْنَد* و *مُتَّصِل* نقل کرده است و این مسئله از ویژگی‌های مهم کتاب او است؛ ضمن اینکه مشایخ او همه از بزرگان حدیث شیعه به‌شمار می‌روند. گفتنی است برخی احادیث ابن قولویه به معصوم نمی‌رسد (نک: ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۸۹)، اما مضامین احادیث دیگر با حدیثی که *مُتَّصِل* نیست، همسان است. از این‌رو، وی با نقل احادیث غیر *مُتَّصِل* در صدد هم‌پوشانی احادیث *مُتَّصِل* و غیر *مُتَّصِل* است. برخی از علما با استفاده از عباراتی از مقدمه ابن قولویه

در *کامل الزیارات*<sup>۳</sup>، توثیق عامّ همه راویان یا مشایخ ابن قولویه را نتیجه گرفته‌اند و این موضوع را از ویژگی‌های مهم این کتاب دانسته‌اند (حرّعاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۲/۳۰؛ خوبی، ۱۳۷۲: ۵۰/۱). البته برخی توثیق مشایخ بلاواسطه را برداشت کرده‌اند (نوری، ۱۴۰۸: ۲۵۲/۳؛ محسنی، ۱۳۷۹: ۵۵؛ سبحانی، ۱۴۱۴: ۳۰۱)، گروهی نیز بر آن‌اند که از *مقدمه کامل الزیارات*، نه توثیق اساتید ابن قولویه بر می‌آید، نه همه راویان کتاب او (سیستانی، ۱۴۱۴: ۲۱؛ صرّامی، ۱۴۲۴: ۱۳۷ - ۱۳۹).

این مقاله به دنبال آن است که روایات ابن قولویه در موضوع عاشورا را در میزان نقد نهد و کیفیت آن را از نظر تاریخی و محتوایی، با نگاه سندمحور بررسی کند. در ادامه پیش از ورود به بحث نکاتی درباره رویکرد مؤلف به واقعه عاشورا مطرح می‌شود.

### ۱. ابن قولویه و واقعه کربلا

بخش اعظم کتاب *کامل الزیارات* یعنی بیش از هشتاد باب، مربوط به ثواب گریه و اقامه عزا بر امام حسین (ع) و چگونگی نماز و زیارت در حرم امام حسین (ع) است. از اخبار غیبی پیامبر (ص) مبنی بر شهادت امام نیز احادیث فراوانی نقل کرده است. با توجه به انگیزه ابن قولویه از تألیف کتاب، بدون تردید احادیثی که وی در کتاب خود به ثبت رسانده است، حاوی مسائلی خواهد بود که از فضیلت امام حسین (ع) سخن گفته و از وقایع ماورایی حادثه عاشورا پرده برمی‌دارد. اخبار و احادیث درباره شهادت امام حسین (ع) به وفور و به انواع گوناگون در منابعی مانند *کامل الزیارات* و به تبع *امالی* شیخ صدوق سبب انقلابی در رویکرد به قیام امام حسین (ع) شد؛ چرا که تا پیش از این منابع، چنین رویکردی در منابع شیعه یافت نمی‌شود. فضیلت‌نگاری و منقبت‌نویسی درباره عاشورا با نگاهی شدن کتبی مانند کتاب ابن قولویه به اوج می‌رسد و ثمرات این رویکرد در جامعه امروزین به وضوح پیدا است. همین رویکرد به فضیلت‌نگاری در حوزه عاشورا را می‌توان نوعی سبک حدیثی علمای شیعی دانست؛ در حالی که برخی مانند شیخ مفید فصل‌هایی از کتاب تاریخی خود یعنی *الارشاد* را به ذکر فضایل و معجزات اهل بیت اختصاص می‌دهند (اصغری‌پور، ۱۳۸۶: ۲۷۹).

## ۲. مطالب غیرواقعی و تحریفی کامل الزیارات

### ۲.۱. نقد روایات پیش از عاشورا

#### ۲.۱.۱. شیر نخوردن امام حسین (ع) از حضرت زهرا (س)

ابن قولویه ذیل روایتی از امام صادق (ع) که خبر شهادت امام حسین (ع) را از قول جبرئیل به پیامبر (ص) می‌دهد، آورده است:

[پس از ولادت حسین (ع)] وی نه از فاطمه (س) شیر خورد و نه از زن دیگری؛ پس حسین (ع) را نزد پیامبر (ص) می‌آوردند و ایشان انگشت ابهام خود را در دهان او می‌گذارد و حسین (ع) به مقدار غذای دو یا سه روز خویش را از انگشت حضرت می‌مکد، پس گوشت حسین (ع) از گوشت رسول خدا (ص) و خونش از خون حضرت تکوین یافت (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۵۷).

این روایت به صورت مرسل نقل شده است: «و حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الرَّزَّازِ (زراری، ۱۳۶۹: ۲۲۴) قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۴) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سَعِيدِ الزِّيَّاتِ (همان، ۳۶۹) قَالَ: حَدَّثَنِي رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)». همه افراد داخل سند، توثیق شده‌اند، جز فرد مجهول که سبب شده است سند مرسل خوانده شود.

اگر ولادت امام حسین (ع) را بنا بر مشهور (ابن سعد، ۱۴۱۴: ۳۶۹/۱؛ بلاذری، ۱۳۹۷: ۴۰۴/۱؛ طبری، ۱۳۸۷: ۵۵۵/۲)، سوم شعبان<sup>۴</sup> سال چهارم هجری<sup>۵</sup> بدانیم، باید سخن طبری را نیز در نظر بگیریم که می‌نویسد: «پیامبر پس از أحد، بقیه شوال و ذی‌قعدة و ذی‌حجه و محرم را در مدینه به سر برد. آن سال کار حج با مشرکان بود و در ماه صفر، چهار ماه پس از احد گروه بئر معونه را فرستاد» (طبری، ۱۳۸۷: ۵۴۵/۲). سخن ابن اسحاق نشان می‌دهد که حضور پیامبر (ص) پیش از شوال، قطعی نبوده و ممکن است صرفاً برای امور ضروری پای به مدینه نهاده باشند و چون حدیث مورد بحث دلالت بر ماضی استمراری [حسین (ع) را نزد پیامبر (ص) می‌آوردند] دارد، نمی‌توان صریحاً مدعی شد پیامبر (ص) در این ایام که مشغول غزوه بدر الموعد بوده است، پیوسته امام حسین (ع) را به نزد ایشان آورده و امام از انگشتان پیامبر (ص) تغذیه کرده باشد. بنابراین استمرار



حضور ایشان در مدینه منتفی است، چراکه این روند باید تا اتمام شیرخوارگی یعنی دو سالگی امام حسین (ع) ادامه داشته و مشغولیت‌های پیامبر تا سال ششم هجری این امکان را به پیامبر (ص) نمی‌داده است؛ مشغولیت‌هایی مانند غزوه‌های احزاب و بنی‌قریظه در پنجم هجرت و غزوه‌های بنی‌مصطلق، صلح حدیبیه در سال ششم هجری و دیگر اموری که مربوط به اسلام بود.

### ۲.۱.۲. تجسم خداوند بر پیامبر (ص)

ابن‌قولویه در دو روایت شبیه به هم آورده است:

روزی رسول خدا (ص) در منزل فاطمه (س) حضور داشت، در حالی که حسین (ع) در دامنش بود، پیامبر (ص) گریست و به سجده رفت. سپس فرمود: ای فاطمه، ای دختر محمد! در این ساعت و در همین مکان خداوند علی‌اعلی در بهترین صورت و زیباترین شکل، خود را به من نشان داد و گفت: ای محمد! آیا حسین را دوست داری؟ گفتم: آری، نور دیده و گل خوشبو و میوه دل و پرده ما بین دیدگان من است. در حالی که دست بر سر حسین (ع) نهاده بود، به من فرمود: ای محمد! برکت حاصل می‌شود از مولودی که بر او برکات و رحمت و رضوان من باشد و لعنت و غضب و عذاب و ذلت و عقوبت من بر کسی که او را کشته و نسبت به او دشمنی روا داشته و با وی به جنگ برخاسته است. قطعاً از اولین و آخرین در دنیا و آخرت، او سرور شهدا است... (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶: ۶۷، ۷۰ - ۷۱).

این روایت بر این دلالت دارد که پیامبر (ص) خداوند را در صورتی دیده که بهترین و زیباترین شکل بوده و این بدین معنا است که پیش از این، خداوند بر پیامبر (ص) به اشکال مختلف ظاهر شده است، در حالی که خداوند در آیاتی از قرآن، امکان رؤیت خود را نفی کرده است (انعام: ۱۰۳؛ اعراف: ۱۴۳). ضمن اینکه روایات بی‌شمار دیگری به این نکته اشاره کرده‌اند (کلینی، ۱۳۸۸: ۹۵/۱ و ۹۸)؛ مگر اینکه مقصود از «خداوند علی‌اعلی» جبرئیل دانسته شود، اما ظاهر روایت دلالتی بر این معنا ندارد.

دست نهادن خداوند بر سر امام حسین (ع) نیز دلالت بر تجسم خداوند دارد و می‌توان تأویلی نیز برای آن در نظر گرفت مبنی بر اینکه دست رحمت حق بر سر امام، مراد روایت بوده است؛ اما با در کنار هم قرار دادن قرائن متن، این معنا نیز از ظاهر روایت به دور است. ضمناً در سند هر دو روایت محمدبن سنان قرار دارد که همواره در حال رجالی او اختلاف وجود داشته است (کشی، ۱۴۰۹: ۶۷۸/۲؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۸؛ ابن‌الغضائری، ۱۳۶۴: ۹۲؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۰۶؛ حلی، ۱۳۴۲: ۳۱۵؛ حلی، ۱۴۱۱: ۲۵۱)؛ چنان‌که برخی دو برهه لغزش و صحت برای او بر شمرده‌اند.<sup>۶</sup>

### ۲.۱.۳. خروج امام از مکه یک روز پیش از یوم الترویبه

ابن قولویه بنابر روایت ضعیف‌السندی به نقل از ابوالجارود (کشی، ۱۴۰۹: ۴۹۵/۲؛ ابن‌الغضائری، ۱۳۶۴: ۶۱؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۰؛ خویی، ۱۳۷۲: ۷۶/۲۱) از امام باقر (ع) نقل کرده است که امام یک روز پیش از یوم الترویبه از مکه خارج شد (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶: ۷۳)؛ در حالی که منابع متعددی خروج امام از مکه را در همان روز ترویبه ذکر کرده‌اند (بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۶۰/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۸۱/۵؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۶۹/۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۶۶/۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۳۹/۴؛ ابن‌کثیر، ۱۴۲۲: ۱۵۸/۸؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۹۶/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۴/۹۵).

### ۲.۱.۴. مکالمه میان امام باقر (ع) و هشام‌بن عبدالملک درباره شباهت شهادت امام

#### علی (ع) و امام حسین (ع)

ابن قولویه به نقل از امام صادق (ع) می‌نویسد:

هشام‌بن عبدالملک به دنبال پدرم فرستاد و ایشان را به شام دعوت کرد. هنگامی که پدرم بر وی داخل شد، به پدرم گفت: ای ابوجعفر من تو را به اینجا دعوت کردم تا مسئله‌ای را از تو بپرسم؛ چه آنکه صلاح نیست دیگری آن را از شما جویا شود و اساساً بر روی زمین کسی را سراغ ندارم که شایسته دانستن این مسئله بوده یا کاملاً از آن اطلاع داشته باشد و تنها شخصی که از آن آگاه است یک نفر است و او شما هستید. پدرم فرمود: آنچه را امیرالمؤمنین می‌خواهد سؤال کند اگر بدانم جواب می‌دهم و اگر ندانم می‌گویم نمی‌دانم و برای من راست گفتن سزاوارتر است. هشام گفت: به من خبر دهید از شبی که

در آن علی بن ابی طالب (ع) کشته شد و بگو غایبی که در آن شهر نبوده و هنگام شهادت آن حضرت حضور نداشته، به چه دلیلی بر قتل آن جناب استدلال کند و اصلاً برای مردم چه علامتی دال بر شهادت او وجود دارد؟ اگر از آن آگاه هستی به من جواب ده! در ضمن به من خبر ده آیا آن علامت برای شهادت و قتل غیر علی بن ابی طالب (ع) نیز بوده است یا نه؟ پدرم به او فرمود: ای امیرالمؤمنین در آن شبی که امیرمؤمنان (ع) کشته شد، هر سنگی را که از زمین بلند می کردند زیر آن خون تازه بود، چنانکه در شبی که هارون برادر موسی (ع) کشته شد و شبی که در آن یوشع بن نون مقتول شد و شبی که در آن حضرت عیسی بن مریم به آسمان رفت و شبی که در آن شمعون بن حمون صفا به قتل رسید، چنین بود و همچنین شبی که در آن حسین بن علی (ع) شهید شد، زیر هر سنگی که برداشته می شد خون تازه دیده می شد. امام صادق (ع) سپس فرمود: رنگ صورت هشام از غضب تغییر کرد و به پدرم حمله کرد که وی را بگیرد. پدرم به او فرمود: ای امیرالمؤمنین! بر بندگان لازم است از امامشان اطاعت کنند و ناصح و خیرخواهی او باشند. تنها چیزی که مرا بر آن داشت که درخواست امیر را اجابت کنم و در اینجا حاضر شوم، علم به این نکته است که اطاعت امیر بر من لازم است؛ از این رو، انتظار دارم که امیرالمؤمنین به من حسن ظن داشته باشد. هشام به ایشان گفت: اگر می خواهی نزد اهل خود برگرد. امام صادق (ع) فرمود: پدرم از نزد او خارج شد و هشام هنگام خروج به ایشان عرض کرد: با خدا عهد و میثاق کن که این حدیث را تا من زنده ام با کسی بازگو نکنی. پدرم به وی قول مساعد داد و او را از این رهگذر خشنود کرد (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۷۵ - ۷۶).

دقت در این حدیث چند نکته را روشن می سازد:

۱. سند روایت عبارت است از: «حَدَّثَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ وَجَمَاعَةٌ مَشَايِخِي عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا بَصِيرٍ يَقُولُ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع)». علاوه بر مرسل بودن روایت، شخصی به نام یحیی بن بشیر در کتب رجالی موجود نیست؛ گرچه روایاتی در

کتب روایی قدیم از او برجای مانده است<sup>۷</sup> (برقی، ۱۳۷۱: ۲۵۵/۱؛ ۵۰/۲؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۲۹۶/۲؛ ۳۳۴/۶).

۲. امیرمؤمنان خواندن هشام بن عبدالملک توسط امام باقر (ع) بعید به نظر می‌رسد؛ گویا یکی از روایت روایت [یعنی همان «عن رجل» که سبب شد روایت مرسل دانسته شود] از اهل سنت محسوب می‌شود، چرا که در میان شیعیان کسی جز امیرمؤمنان (ع) به این نام خطاب نشده است (کلینی، ۱۳۸۸: ۲۹۲/۱، ح ۱؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۴۸/۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱۰۲/۱). ابن مردویه آورده است که جبرئیل در محضر پیامبر (ص)، علی (ع) را امیرالمؤمنین خوانده است (امینی، ۱۳۸۷: ۸۷/۸)؛ شیخ مفید می‌نویسد: «امامیه متفق‌اند بر اینکه هر کس پس از امیرالمؤمنین بدین نام نامیده شود [و خود، نیز بپذیرد]، کار منکری (حرام) انجام داده است» (مفید، ۱۴۱۳: ۳۱۱). حتی از نظر فقهی در میان امامیه، سخن از حرمت کاربرد لقب امیرالمؤمنین درباره هر فردی جز علی (ع) مطرح است که بنابر این فرض، موارد کاربرد امیرالمؤمنین درباره ایشان، حمل بر تقیه خواهد شد؛ چنان‌که در منابع تاریخی، کاربرد لقب امیرالمؤمنین از سوی برخی امامان معصوم، خطاب به خلفای وقت<sup>۸</sup> گزارش شده است.<sup>۹</sup>

۳. در منابع روایی و تاریخی، خبری مبنی بر شهادت هارون، برادر موسی وجود ندارد. هارون پیش از موسی رحلت کرد (قمی، ۱۴۰۴: ۱۳۷/۲؛ طبری‌آملی، ۱۴۱۵: ۵۷۴؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲۴۶/۱؛ ابن‌طاووس، ۱۴۲۰: ۳۳۳؛ همو، بی‌تا: ۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹/۱۳ - ۱۰ و...). تنها شبهه‌ای که درباره مرگ او وجود دارد، آن است که پس از مرگ هارون به موسی تهمت قتل برادرش زده شد؛ زیرا بنی‌اسرائیل به هارون نزدیک‌تر بودند. پس خداوند به ملائکه خویش دستور فرمود که به محافل ایشان بروند و در حالی که او مرده است، به زبان درآید و موسی را از تهمت ایشان بری سازد. نیز روایت شده است که موسی برادرش هارون را خارج از قبر ندا داد که آیا من تو را به قتل رساندم؛ هارون گفت: نه، سپس به قبر خویش بازگشت...<sup>۱۰</sup> (علم‌الهدی، ۱۳۷۷: ۸۷).

۴. مشخص نیست که چرا در شب عروج حضرت عیسی (ع) به آسمان، از زیر سنگ‌ها خون جاری می‌شود؛ چراکه حضرت عیسی (ع) به قتل نرسید (نساء: ۱۵۷). اگر قتل حضرت عیسی (ع) قطعی بود، این واقعه دور از امکان نبود؛ گرچه می‌توان توجیه کرد که این واقعه به دلیل شناخت نداشتن مردم از پیامبر زمان خویش بوده است.

۵. عملکرد امام باقر (ع) در مقابل هشام بن عبدالملک گویای آن است که ایشان اطاعت از هشام را اطاعت از ولیّ امر خویش می‌داند، چون ایشان می‌فرماید: «تنها چیزی که مرا بر این داشت درخواست امیر را اجابت کنم و در اینجا حاضر شوم، علم به این نکته است که بر من اطاعت امیر لازم است. از این رو، انتظار دارم که امیرالمؤمنین به من حسن ظن داشته باشد»؛ در حالی که امام باقر (ع) خود ولی امر بود و اطاعت از حاکم جائز جایز نیست. ضمن آنکه دلیلی برای غضب هشام وجود ندارد؛ چون خود به دنبال پاسخ سواش بود. به نظر می‌رسد این روایت در صدد القای این مطلب است که اطاعت از خلفای بنی امیه به حق بوده است و همان اطاعت از اولی الامر محسوب می‌شود؛ مگر اینکه با فرض صحت دیگر شبهات وارد شده به روایت، فعل امام باقر (ع) را بر تقیه حمل کنیم.

۶. پای‌بند نبودن امام باقر (ع) به قولی که به هشام داد مبنی بر بازگو نکردن این جریان یا حدیث، محل تأمل است، چراکه این حدیث در نهایت افشا شد و امام صادق (ع) بدون تردید این رویداد را از امام باقر (ع) شنیده و نقل کرده است. بنابراین امام باقر (ع) به قول و میثاق خویش پای‌بند نبوده و این نکته با سیره امامان (ع) مطابقت ندارد.

## ۲.۲. نقد روایات پس از عاشورا

ابن قولویه در کتاب خویش روایت تاریخی خاصی که در قالب مقتل جامعی بگنجد، نقل نکرده است؛ اما فصلی مفصل درباره حوادث پس از شهادت امام حسین (ع) نقل کرده است که درخور دقت و توجه است.

### ۲.۲.۱. حوادث غیرطبیعی پس از شهادت امام حسین (ع)

بیشتر احادیث در این موضوع به معصوم اتصال ندارد، بلکه طرق همین اسناد در کتب اهل سنت نیز یافت می‌شود. در ابتدا تمامی اسناد مورد بررسی قرار می‌گیرد و در انتها به نقد کلی این روایات پرداخته می‌شود.

## ۲.۲.۱.۱. جوشش خون تازه

### حدیث نخست

یکی از اهالی بیت المقدس می‌گوید: ...هیچ ریگ و کلوخ و سنگی را برنداشتیم مگر زیر آن خون تازه‌ای دیدیم که می‌جوشید، دیوارها قرمز گشت همچون خون بسیار سرخ، باران تا سه روز به صورت خون تازه می‌بارید و در دل شب منادی نداء می‌کرد: آیا امتی که حسین (ع) را کشتند امید دارند در روز حساب جدش ایشان را شفاعت کند؟... تا سه روز خورشید در نظر ما به حالت کسوف دیده می‌شد و پس از سه روز باز مشاهده گردید. در شب ستارگان از کثرت و تراکم به طور خاصی دیده شدند. پس فردای آن روز، از قتل و شهادت آن حضرت پی‌گیری کرده، چیزی نصیب ما نشد تا خبر شهادت و قتل آن جناب (ع) به ما رسید (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۷۷).

سند روایت ابن قولویه از این قرار است: «حَدَّثَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ النَّاقِدُ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْبَلْخِيُّ [السُّلَمِيُّ] قَالَ لِي أَبُو الْحُسَيْنِ وَأَخْبَرَنِي عَمِّي عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي نَصْرِ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ الْمُقَدَّسِ أَنَّهُ قَالَ. نَامِي مِنْ ابْنِ أَبِي الْحُسَيْنِ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْبَلْخِيُّ يَا سَلْمِيُّ فِي كِتَابِ رَجَالِي نَيْسْت. ضَمِنَ ابْنُ كَيْسَانَ «رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ الْمُقَدَّسِ» مَوْجُودٌ فِي طَرِيقِ دَوْمِ سَنَدٍ، سَبَبُ إِسْرَالِهَا شَدِيدٌ.»

### حدیث دوم و سوم

زهري نقل کرده است: «هنگامی که حسین بن علی (ع) شهید شد، در بیت المقدس ریگی باقی نماند؛ مگر زیر آن خون تازه بود» (همان).

سند اول این حدیث به این شرح است: «حَدَّثَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ النَّاقِدُ بِإِسْنَادِهِ قَالَ قَالَ عُمَرُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو مَعْشَرَ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ. رَأَوِي أَوَّلَ ابْنِ أَبِي الْحُسَيْنِ النَّاقِدِ اسْتِ كِهْ شَرْحِ حَالِي مِنْ ابْنِ كَيْسَانَ مَوْجُودٌ نَيْسْت. ضَمِنَ ابْنُ كَيْسَانَ سَنَدِ ابْنِ كَيْسَانَ مَانَدِ عَمْرُ بْنُ سَعْدٍ، ابْنِ مَعْشَرَ وَ زُهْرِيِّ مِي رَسَدِ. سَنَدِ دَوْمِ بَدِينِ شَرْحِ اسْتِ: «وَ قَالَ عُمَرُ بْنُ سَعْدٍ وَ حَدَّثَنِي أَبُو مَعْشَرَ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ» (همان، ۹۳). ابومعشر نجیح بن عبدالرحمان، سندی است که کتب رجالی او را ضعیف

و دچار تخلیط دانسته‌اند (ذهبی، بی تا: ۲۳۴/۱؛ همو، ۱۴۱۳ الف: ۴۳۵/۷؛ عسقلانی، ۱۴۱۵: ۲۴۱/۲). زهری نیز در کتب اهل سنت توثیق شده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۹۴/۵۵؛ ذهبی، ۱۴۱۳ ب: ۲۱۹/۲؛ همو، بی تا: ۱۰۸/۱). نکته اینجا است که سال وفات زهری را ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۶ و ۵۸ دانسته‌اند (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۰۶/۵۵؛ ذهبی، ۱۴۱۳ الف: ۳۲۶/۵؛ همو، بی تا: ۱۰۸، ۱۱۱/۱؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۵۲۴/۱)، با توجه به رخداد عاشورا در ابتدای ۶۱ ق.، چنین ادعاهایی از سوی زهری اندکی بعید می‌نماید. بیفزاییم که ابتدای زندگی وی در مدینه بود و پس از چند سال به شام رفت و در آنجا اقامت کرد (سمعانی، ۱۳۸۲: ۳۵۰/۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳ الف: ۳۲۶/۵؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۵۲۴/۱)؛ از این رو، اوایل زندگی‌اش در مدینه بوده و نقل چنین اخباری که گویای حضور او در شام است، بی‌معنا است.

این روایت در دیگر کتب نیز موجود است که اسناد آنها اکثراً یا به زهری می‌رسد یا بدون سند نقل شده‌اند (ذهبی، ۱۴۱۰: ۱۶/۵؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۲۴۱/۱۲؛ مغربی، ۱۴۰۹: ۴۴۷/۲؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۷۷، ۹۳؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۶۸؛ مفید، ۱۴۱۳ ب: ۱۴۶؛ قتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۹۲/۱؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۲۲۰؛ ابن نما حلی، ۱۴۰۶: ۸۲؛ ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۳۳/۷؛ اربلی، ۱۳۸۱: ۵۶/۲؛ حرّعاملی، ۱۴۲۵: ۴۳/۴ و...). در *الطبقات الکبری* ابن سعد و *دلائل النبوة* بیهقی نیز تصریح شده است که زهری گفته است: «این خبر به من رسید که در بیت المقدس هیچ سنگی برداشته نشد، مگر اینکه از زیر آن خون تازه جاری شد». بنابراین زهری خود شاهد این ماجرا نبوده است (ابن سعد، ۱۴۱۴: ۳۵۱/۵؛ طبری آملی، ۱۴۱۳: ۴۷۱/۶). نکته دیگر این است که اولاً، کسانی که شاهد این خون بوده‌اند چگونه تشخیص داده‌اند خون حسین بن علی (ع) است که جاری شده است؛ ثانیاً، اشکال حدیث اول نیز در این روایت بیشتر لحاظ می‌شود که خبر شهادت امام از فاصله کربلا تا شام چگونه سبب شد این واقعه را برخی مانند زهری که در آن زمان قطعاً در مدینه ساکن بوده است، به شهادت امام مرتبط سازند.

## ۲.۲.۱.۲. سرخی طلوع و غروب خورشید

### حدیث نخست

عبدالله بن هلال از امام صادق (ع) نقل کرده است که: «آسمان بر حسین بن علی و یحیی بن زکریا (ع) گریست و بر احدی غیر این دو گریه نکرد. گفتم: گریه

آسمان چیست و چگونه بود؟ حضرت فرمود: چهل روز آسمان درنگ و توقف نمود، خورشید با رنگی قرمز طلوع نموده و با رنگی سرخ غروب می کرد. گفتم: این گریه آسمان بود؟ فرمود: بلی (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۸۹).

حال رجالی عبداللّه بن هلال (برقی، ۱۳۴۲: ۲۲؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۲۶۴) و نیز محمد بن عبدالجبار (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۷۸، ۳۹۱) مشخص نیست. درباره شخص اخیر اکتار نقل او در معجم رجال الحدیث مشهود است، اما صاحب کتاب هیچ اطلاعی درباره حال رجالی اش نداده است (خویی، ۱۳۷۲: ۴۱۴/۱۶ - ۴۲۲).

### حدیث دوم

حسن بن زیاد از امام صادق (ع) نقل می کند که فرمود: «قاتل یحیی بن زکریا و حسین بن علی (ع) زنازاده بودند و آسمان بر احدی نگریست مگر بر این دو». راوی می گوید: گفتم چگونه آسمان گریست؟ حضرت فرمود: طلوع خورشید و غروبش در سرخی بود (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۹۱).

سند: «و بهَذَا الْأَسْنَادِ [حَدَّثَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ وَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بِشِيرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عَامِرِ بْنِ مَعْقِلٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ]. سند مرسل است؛ در کتب رجالی نیز نامی از عامر بن معقل وجود ندارد. این اشکال شامل طریق دوم - که ابن قولویه آن را آورده است - نیز می شود.

### حدیث سوم

عبداللّه بن هلال از امام صادق (ع) نقل کرده است که آسمان بر حسین بن علی و یحیی بن زکریا (ع) گریست و بر احدی غیر این دو گریه نکرده است. گفتم: چگونه آسمان گریسته است؟ حضرت فرمود: «تا چهل روز طلوع و غروبش در سرخی بود». عرض کردم: گریه آسمان این گونه بوده است؟ حضرت فرمودند: بلی (همان، ۹۱).

سند: «و حَدَّثَنِي أَبِي وَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ رَحِمَهُمَا اللَّهُ جَمِيعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هَلَالٍ



عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «حَالِ رَجَالِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هَلَالٍ مُشَخَّصٍ نَيْسَتْ (برقی، ۱۳۴۲: ۲۲؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۲۶۴)».

### ۲.۲.۱.۳. آسمان خونین

#### حدیث نخست

علی بن مسهر قرشی نقل کرده است جدّه ام برایم نقل کرد که هنگام شهادت حسین بن علی (ع) را درک کرده است؛ وی گفت: یک سال و نه ماه پس از این واقعه پیوسته آسمان مانند لخته خونی بود و خورشید اصلاً دیده نشد (همان، ۸۹).

علی بن مسهر (م ۱۸۹/۱۸۷ ق.) (مزّی، ۱۴۰۶: ۱۳۵/۲۱ - ۱۳۸؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۴۷/۲؛ همو، بی تا: ۲۹۰/۱؛ عسقلانی، ۱۴۰۴: ۳۳۵/۷؛ همو، ۱۴۱۵: ۷۰۳/۱) توثیق شده است؛ اما در کتب رجالی درباره راوی اول یعنی «ام حکیم» که جدّه علی بن مسهر است، مطلبی وجود ندارد. به علاوه، اگر هم شخصیتی به این نام باشد، طبقه علی بن مسهر با جدّه اش ام حکیم تطابق نخواهد داشت؛ چراکه بنابر تاریخ وفات علی بن مسهر، حداکثر تاریخ وفات ام حکیم می بایست پیش از واقعه کربلا باشد. این سخن وقتی قوت می گیرد که در کتب رجالی اهل سنت نامی از ام حکیم در میان طبقه علی بن مسهر دیده نمی شود و در میان اساتید روایی علی بن مسهر نیز نامی از ام حکیم موجود نیست (مزّی، ۱۴۰۶: ۱۲۶/۲۱؛ ذهبی، ۱۴۱۳: الف/۸/۴۸۵). هیشمی می نویسد: «رجال این حدیث تا ام حکیم همه صحیح هستند [جز ام حکیم]» (هیشمی، ۱۴۰۸: ۱۹۷/۹). این روایت در دیگر کتب حدیثی اهل سنت به اشکال مختلفی نقل شده است (بیهقی، ۱۴۰۵: ۴۷۲/۶؛ هیشمی، ۱۴۰۸: ۱۹۶/۹؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۲۴۳/۱۲؛ ۱۵۱/۱۴) که همه آنها را علی بن مسهر از جدّه خود روایت کرده است، اما چون هویت ام حکیم نامعلوم است، نمی توان از او این روایت را پذیرفت. این روایت در منابع شیعی نقل شده است؛ ابن قولویه به سند خود آن را به علی بن مسهر از جدّه اش، ام حکیم و نه معصوم متصل کرده است که دیگر محدثان شیعی به پیروی از او در کتاب خود آن را آورده اند (بحرانی، ۱۴۱۳: ۱۴۴/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۰/۴۵؛ بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳: ۴۶۸/۱۷). بنابراین در کتب شیعی نیز راوی این روایت، متفرد و حدیث، غریب تلقی می شود. بسیاری از روایات اهل سنت بدین گونه وارد منابع مهم شیعی شده است. منظور

از «علقه بودن آسمان» نامعلوم است؛ همچنین محل وقوع این حادثه نامشخص است. اگر در خود کربلا چنین امری رخ داده باشد، شاید مورد پذیرش واقع شود که البته نیست. اما در دیگر شهرها دلیلی بر وقوع آن نخواهد بود. علاوه بر این، مراد راوی از نقل این روایت مبهم است. ضمن اینکه این روایت با روایاتی که آسمان را خونین معرفی کرده‌اند، در تعارض است.

### حدیث دوم

داودبن فرقد از امام صادق (ع) نقل کرده است که فرمود: «هنگامی که حسین (ع) شهید شد و یحیی بن زکریا را کشتند، آسمان تا یک سال سرخ بود و این سرخی، گریستن آسمان به حساب آمده است» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۹۰).

سند: «و حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الرَّزَّازِ الْقُرَشِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ» سند روایت صحیح است و همه از توثیق برخوردار هستند. این روایت با روایت پیشین که مدت سرخی را یکسال و نه‌ماه می‌دانست، هم‌خوانی دقیقی ندارد.

### حدیث سوم

عبدالخالق بن عبدربه نقل کرده است که شنیدم امام صادق (ع) در ذیل آیه «لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا» فرمود: «حسین بن علی (ع) پیش‌تر هم‌نامی نداشت و یحیی بن زکریا (ع) نیز قبلاً هم‌نامی نداشت و آسمان بر احدی نگریست مگر بر این دو که چهل صباح گریه کرد». راوی می‌گوید: گفتم گریه آسمان چه بود؟ وی فرمود: «هنگام طلوع و غروب آسمان سرخ بود» (همان).

سند: «و حَدَّثَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ عَبْدِ الْخَالِقِ بْنِ عَبْدِ رَبِّهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ» روایت سند همه از ثقات هستند. اما تناقض موجود در این روایت با دو روایت پیشین مشهود است. سرخی آسمان در آنها یکسال و یکسال و نه‌ماه بود، اما این سرخی در این روایت صرفاً هنگام طلوع و غروب آسمان بیان شده است.

### حدیث چهارم

اسلم بن قاسم گوید:

عمر بن وهب به ما خبر داد از پدرش، از علی بن الحسین (ع) که فرمود: «از زمانی که آسمان تعبیه شد و وضع گردید تا حال بر احدی نگریسته است مگر بر یحیی بن زکریا و حسین بن علی (ع)». عرض کردم: گریه آسمان چه بوده؟ حضرت فرمود: وقتی لباسی را در مقابل آن قرار می دادی روی آن اثری شبیه به خون پشه واقع می گشت. (همان)

سند: «حَدَّثَنِي حَكِيمُ بْنُ دَاوُدَ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ سَلْمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَسْلَمِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ وَهَبٍ [عَمْرُو بْنُ ثَبَيْتٍ] عَنْ أَبِيهِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (ع) قَالَ».

نام های حکیم بن داود، حسین بن عیسی، اسلم بن قاسم، عمر بن وهب یا عمرو بن ثبیت در کتب رجالی وجود ندارد. سلمة بن الخطاب نیز ضعیف شمرده شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۷؛ ابن الغضائری، ۱۳۶۴: ۶۶).

### حدیث پنجم

امام صادق (ع) فرمود: «هنگامی که حسین بن علی (ع) کشته شد تا یک سال آسمان سرخ بود»، پس از آن فرمود: «آسمان و زمین بر حسین بن علی (ع) و یحیی بن زکریا (ع) گریست و همین سرخی آن، گریه وی است» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۹۳).

سند: «حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ» ابن قولویه روایتی چند به صورت مستقیم یا به واسطه پدرش از محمد بن حسن بن مهزیار نقل کرده است (همان، ۱۹، ۳۲، ۹۳)، اما این نام و پدرش و حال هر دو را در کتب رجالی نمی یابیم. متن این حدیث شبیه به روایاتی است که پیش تر از نظر گذشت.

### ۲.۲.۱.۴. باریدن خاک سرخ

محمد بن سلمه به نقل از کسی می گوید: «هنگامی که حسین بن علی (ع) کشته شد، از

آسمان خاک سرخ می‌بارید» (همان، ۹۰).

سند: «وَعَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الرَّزَّازِ الْكُوفِيِّ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ نَصْرِبْنِ مُزَاحِمٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَلَمَةَ [مَسْلَمَةَ] عَمَّنْ حَدَّثَهُ قَالَ. سند مرسل است؛ شیخ طوسی نیز در رجال سخنی از عمرو بن سعد نگفته است (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۵۱).

### ۲.۲.۱.۵. باریدن خون از آسمان

زهری نقل کرده است: «هنگامی که حسین بن علی (ع) شهید شد، آسمان خون بارید» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۹۲).

سند: «وَعَنْهُ [حَدَّثَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ] عَنْ نَصْرِبْنِ مُزَاحِمٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعْدٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو مَعْشَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ. بخشی از سند این روایت پیش‌تر بررسی شد.

نکته: بخشی از احادیث نیز تنها درباره گریستن آسمان و زمین بدون هیچ قید دیگری صادر شده است، گرچه اسناد غالب آنها ضعیف‌اند (همان: ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۲)، البته متن آنها توجیه‌پذیر است و بررسی آنها مقال دیگری می‌طلبد.

### نکاتی درباره روایات حوادث خارق‌العاده

۱. تمامی این روایات درباره اینکه سرخ بودن آسمان تا یک سال یا خون باریدن یا سرخی‌اش در طلوع و غروب؛ در چه موقعیت مکانی صورت گرفته است، ساکت مانده است. اگر در تمام کره زمین رخ داده باشد، دیگر منابع اعم از منابع جغرافیایی یا تاریخی یا منابعی که سابقه کهنی در میراث علمی زمین‌شناسی دارند، چه منابع اسلامی و چه منابعی که با اسلام هماهنگ نیستند، این رخداد یا حوادثی شبیه به این را طی سال‌هایی که از عمر زمین گذشته است، گزارش نکرده‌اند و اگر در همان منطقه‌ای که راوی در آن زندگی کرده است، رخ داده باشد، این اتفاق باید در میان مردم آن منطقه آن قدر شهره شده باشد که به حد تواتر رسیده، سینه به سینه نقل شده باشد؛ چراکه این رویداد اهمیت بسیاری دارد. این رویداد در زمین بی‌بدیل است و شاید بتوان ادعا کرد تا به امروز این رویداد منحصر به فرد بوده و رخداد مجدد آن بسیار بعید به نظر می‌رسد. بدون تردید گریستن آسمان و زمین دلیل بر خون باریدن آن نخواهد بود.

می‌توان توجیهی را بر مبنای روایت دیگری ارائه داد با این مضمون که در عالم معنا این رویداد رخ داده است و هر کسی قدرت دیدن این واقعه را نخواهد داشت. روایت از این قرار است:

شنیدیم امام صادق (ع) می‌فرمودند: «هنگامی که حسین بن علی (ع) به شهادت رسیدند، آسمان‌های هفت‌گانه و طبقات هفت‌گانه زمین و آنچه در آنها و میان آنها بود و تمام موجودات و جنبنندگان بر روی آنها و بهشت و دوزخ و بالأخره کلیه اشیایی که پروردگار آنها را آفریده است و موجودات مرئی و نامرئی همگی بر آن حضرت گریستند» (همان، ۸۰).

گرچه کیفیت گریستن مانند روایاتی که خصوصاً درباره آسمان گذشت، بیان نشده است، اما خبر از گریستن عالم ملکوت، می‌تواند توجیهی برای روایات پیش‌گفته باشد تا عالم واقع را تحت تأثیر قرار دهد.

۲. ناگفته نماند تناقض در برخی از این روایات مشهود است، در برخی از این روایات آمده است که سرخی آسمان تا یک سال بود و در برخی دیگر، این سرخی را تا چهل روز دانسته است. در برخی سرخی مربوط به طلوع و غروب بوده و در دیگر روایات سرخی تمام ساعات روز را فرا گرفته است. پس تناقضات و تعارضات جدی و جمع‌ناپذیر این روایات، مانع از پذیرش قطعی خواهد بود.

۳. از سوی دیگر بعید نیست راویان، گریستن آسمان و زمین در بیان امام معصوم را با در نظر داشتن عمق فاجعه عاشورا، دلیل بر خون باریدن یا سرخی آن دانسته و عباراتی را لابه‌لای روایات درج کرده‌اند و این انجام نگرفته مگر به خاطر تأثیری که روات یا روایات اهل سنت بر ایشان داشته‌اند.

۴. بیشتر این روایات به شخصیت‌های سنی بازمی‌گردد و از راویان شیعی تنها گریستن و خونین شدن آسمان مطرح شده است که تمامی آنها جز یکی ضعیف به شمار می‌آیند. اکثر قریب به اتفاق کسانی که این روایات به نام آنان در کتاب‌ها ثبت شده است، چه کسانی که در طبقه اول قرار دارند و چه در بقیه طبقات، شامی هستند؛ از این رو بیشتر حوادث غیرعادی در شام و بیت المقدس گزارش شده است. راویان شامی در روایت مطالب وهمی و مغرضانه و مبغضانه نسبت به اهل بیت سرآمد هستند.

۵. روایاتی از شیعه که به معصوم نیز متصل شده، حکایت از گریستن آسمان دارد. ضرورتی ندارد گریستن آسمان را حمل بر این بدانیم که تمامی مردم عالم آن را رؤیت کردند، چه بسا تنها افرادی مانند معصومین به این امر واقف شدند که از زوایا و بواطن امور آگاهی داشتند.

۶. اگر اتفاقات پس از شهادت به این گستردگی بوده است، تبعاً می‌بایست داعی بر نقلش بسیار می‌بود، در حالی که در کتب حدیثی و تاریخی معتبر شیعه به چنین رویدادهایی به صورت جدی توجه نشده است.

۷. سرآمد کسانی که به نقل این روایات توجهی ویژه داشته‌اند، ابن سعد و ابن عساکر هستند که گویا غرض اصلی آنان این بود که شیعیان را افرادی کوتاه‌فکر جلوه دهند؛ چون این افراد در مقتل خویش بدون توجه به زمینه‌ها و علل پیدایش قیام به اخباری از این دست توجهی ویژه داشته‌اند.

۸. در میان منابع اهل سنت که در نقل این روایات پیشگام بوده‌اند، معجم طبرانی و تاریخ ابن عساکر بیشترین استقبال را کرده‌اند، اما طبری و تا حدی بلاذری که روش روایت‌گری‌شان متفاوت با دیگر مورخان یا محدثان است، کمترین روایات را نقل کرده‌اند. در میان شیعه نیز *کامل الزیارات* و کتب قرن دهم به بعد، بیشترین توجه را به نقل این روایات داشته‌اند؛ اما *الإرشاد* شیخ مفید تنها کتاب متقدم و معتبر شیعی است که گویا به این روایات اعتنایی نکرده است.

۹. وجود طرق مختلف و نیز متن‌های متعدد دلالت بر پذیرش این اخبار نمی‌کند؛ چراکه نمونه‌های دیگری از احادیث مختلف در فریقین وجود دارد که علاوه بر وجود طرق متعدد، حتی از نظر سندی قابل استناد هستند، اما دانشمندان دلایل متعددی اعم از سند یا متن بر رد آن اقامه کرده‌اند؛ مانند: ازدواج ام‌کلثوم دختر امیرمؤمنان (ع) با عمر بن خطاب، روایات جمع قرآن (نک: خویی، بی‌تا: ۲۳۵ - ۲۵۷) یا روایات منع حدیث توسط پیامبر (ص) (نک: معارف، ۱۳۸۴: ۴۴ - ۹۴؛ مؤدب، ۱۳۹۳: ۱۶۷ - ۱۹۸). احادیث فراوانی مبنی بر «حَدَّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَأَ حَرَجَ» نیز از این نمونه‌اند (دیاری بیدگلی، ۱۳۸۳: ۲۱۹). فطرس فرشته‌ای که از درگاه خداوند رانده شد و با وساطت امام حسین (ع) بازگردانده شد، نیز از جمله مواردی است که روایات بی‌شماری درباره آن وارد شده است (معودی، ۱۴۲۶: ۱۶۴؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۶۶؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۳۷؛ طبری‌املی، ۱۴۱۳: ۱۹۰).

و...، حال آنکه از نظر دلالتی خدشه‌پذیر است (نک: جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۰۰/۳؛ قاسم‌احمد، ۱۳۹۳)؛ از این رو، نمی‌توان درباره اخبار حوادث غیرطبیعی پس از شهادت امام، مدعی تواتر یا در حدّ تواتر شد، چون معنای حقیقی تواتر در اینجا ثابت نیست.

### ۲.۲.۲. نوحه‌سرایی جنیان در عزای حسین بن علی (ع)

در بیشتر کتب تاریخی و حدیثی به ویژه کتب حدیثی متأخران، با تکیه بر منابعی چون *کامل الزیارات*، به نوحه‌سرایی جنیان توجه شده است. در ادامه پس از بررسی سندی روایات نه‌گانه *کامل الزیارات* به بررسی کلی آنها پرداخته می‌شود.

#### حدیث اول

ابن قولویه آورده است:

ام سلمه همسر پیامبر (ص) گوید: «از زمانی که خداوند، پیامبر (ص) را قبض روح فرمود، نوحه‌سرایی طائفه جن را نشنیدم، مگر همان شب و ندیدم ایشان را مگر وقتی که به مصیبت فرزندم حسین (ع) مبتلا شدم. در همان زمان جنیه از طائفه جن آمد، در حالی که می‌سرود: ای دو چشم من با شدت و زاری گریه کنید، زیرا بعد از من چه کسی بر شهداء بگرید...» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۹۳).

سند: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الْقُرَشِيِّ الرَّزَّازُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ نَصْرَبْنِ مَزَاحِمَ عَنْ عَمْرِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ ثَابِتٍ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجَةِ النَّبِيِّ (ص) قَالَتْ:»

شبهه این سروده در کتب شیعی و سنی نقل شده است (طبرانی، بی‌تا: ۱۲۲/۳؛ مغربی، ۱۴۰۹: ۱۶۷/۳؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۳۹؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۷۰/۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۶۲/۴؛ ابن‌نما حلی، ۱۴۰۶: ۱۰۸). یکی از راویان روایت، نصر بن مزاحم است که نجاشی او را «مستقیم الطريقة» توصیف می‌کند، اما نقل از ضعفا را از ویژگی روایات نصر بن مزاحم می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۲۷؛ حلی، ۱۳۴۲: ۵۲۲). نجاشی درباره عمرو بن ثابت [ابی‌المقدام] ساکت مانده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۹۰)، برخی دیگر حال او را اختلافی می‌دانند (حلی، ۱۴۱۱: ۲۴۱)؛ اما ابن غضائری علی‌رغم طعنه‌هایی که بر او وارد ساخته‌اند، وی را توثیق کرده

است (ابن الغضائری، ۱۳۶۴: ۱۱۱). رجالیان درباره حبیب بن ابی ثابت نیز سخنی نگفته‌اند و تنها او را در عداد اصحاب امیرمؤمنان (ع) دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۷۳: ۶۱؛ خویی، ۱۳۷۲: ۴/۲۱۶).

### حدیث دوم

میشمی نقل کرده که گفت: پنج تن از اهل کوفه به قصد یاری حسین بن علی (ع) حرکت کردند و به قریه‌ای رسیدند که به آن شاهی می‌گفتند پس دو نفر یکی پیر و دیگری جوان جلوی آنها آمده و به ایشان سلام کردند پیرمرد گفت: من مردی از طائفه جن هستم و این جوان برادرزاده من بوده و ما قصدمان یاری نمودن به این مظلوم می‌باشد. پیرمرد جنی سپس به ایشان گفت: من پیشنهادی دارم. یک نفرگفت: بگو، پیرمرد جنی گفت: پیشنهادم این است که من پرواز کرده بروم و خبر این گروه را بیاورم تا شما با آگاهی به سوی مقصدتان بروید. ایشان در جوابش گفتند: پیشنهاد خوبی است. راوی می‌گوید: پیرمرد جنی یک روز و یک شب از نظر ایشان غائب بود پس فردای آن روز ایشان صدائی شنیدند بدون اینکه صاحب آن را ببینند، صدا این بود: به خدا قسم نیامدم نزد شما مگر آنکه خود دیدم، در زمین طفّ که سری بریده و دو گونه‌هایش به خاک آلوده بود...» (ابن قولویه، ۹۳)

سند: «حَدَّثَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ الْمِثْمِيِّ قَالَ» در رجال نجاشی و رجال ابن داود یا علامه حلی درباره او سخنی گفته نشده، اما برقی او را در زمره اصحاب امام هادی (ع) معرفی کرده است (برقی، ۱۳۴۲: ۵۸). از احمد بن عمرو بن مسلم نیز خبری در دست نیست. آیت الله خویی نیز به همین حدیث ابن قولویه استناد کرده و نام او را برده است (خویی، ۱۳۷۲: ۱۸۲/۲). اگر مراد از میثمی احمد بن الحسن میثمی باشد که بنا بر نقل شیخ طوسی، واقفی است (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۳۲) و اگر محمد بن حسن بن زیاد میثمی است که نجاشی وی را توثیق کرده و او را از راویان امام رضا (ع) دانسته است (نجاشی، ۳۶۳) به هر حال با توجه به روایات و طبقه او نمی‌توان نام او را کشف کرد.

در متن روایت عبارتی است که تأمل برانگیز است و آن اینکه «پیرمرد جنی یک روز و یک شب از نظر ایشان غائب بود پس فردای آن روز ایشان صدائی شنیدند» اگر جن



قدرت ماورایی و سرعتی دارد که مافوق سرعت انسان‌هاست پس یک روز غیبت او جای توجیه ندارد، چرا که او به سرعت یک چشم به هم زدن می‌توانست در واقعه طفلاً حاضر شود و خبر عاشورا را برای آن پنج نفر برده و این امر نباید به مدت یک روز و یک شب دوام داشته باشد.

### حدیث سوم

ابوزیاد قندی می‌گوید: «وقتی حسین (ع) شهید شد، گچ‌کارها در وقت سحر نوحه‌سرایی‌های طائفه جن را در قبرستان می‌شنیدند. ایشان می‌گفتند: رسول خدا (ص) پیشانی او را دست کشید، پس در رُخش نوری ساطع شد...» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۹۴).

سند: «حَدَّثَنِي حَكِيمُ بْنُ دَاوُدَ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ سَلْمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ سَعْدٍ وَعَمْرُؤُ بْنُ ثَابِتٍ عَنْ أَبِي زِيَادِ الْقَنْدِيِّ قَالَ». نام حکیم بن داود و ابوزیاد قندی مجهول است و در کتب رجالی نامی از ایشان نیست؛ اما شخصی به نام زیاد بن مروان قندی در برخی کتب وجود دارد که واقفی خوانده شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۲؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۳۳۷). ابن غضائری و نجاشی نیز سلمه بن خطاب را در حدیث ضعیف دانسته‌اند (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۶۶؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۷؛ حلی، ۱۳۴۲: ۴۵۸). نجاشی درباره عمرو بن ثابت [ابی المقدام] ساکت مانده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۹۰) و برخی دیگر حال او را اختلافی می‌دانند (حلی، ۱۴۱۱: ۲۴۱).

### حدیث چهارم

ولید بن غسان به نقل از کسی می‌گوید: «طائفه جن بر حسین بن علی (ع) نوحه‌سرایی کرده، می‌گفتند: این اشعار و ابیات که در سرزمین طفلاً در ترسیم بلاهای وارد شده بر فرزندان سروده شد، از کیست؟...» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۹۵).

سند: «حَدَّثَنِي حَكِيمُ بْنُ دَاوُدَ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ سَلْمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ قَالَ عُمَرُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ حَدَّثَنِي الْوَلِيدُ بْنُ غَسَّانَ عَمَّنْ حَدَّثَهُ قَالَ». سند مرسل است. درباره وضع رجالی حکیم بن داود و سلمه بن خطاب پیش از این سخن گفتیم. نامی از ولید بن غسان نیز برده نشده است.

### حدیث پنجم

لیلی می گوید: «نوحه سرایی طائفه جنّ بر حسین بن علی (ع) را شنیدم که می گفتند: ای چشم اشک بریز! زیرا می گرید شخص حزین با سوز و دل‌تنگی. ای چشم! مردم به واسطه خوشی و خوش گذرانی تو را از یاد آل محمد (ص...)» (همان).

سند: «حَدَّثَنِي حَكِيمُ بْنُ دَاوُدَ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ سَلْمَةَ قَالَ حَدَّثَنِي أَيُّوبُ بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ أَيُّوبَ الْفَزَارِيَّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَزْوَرِّ قَالَ سَمِعْتُ لَيْلَى وَ هِيَ تَقُولُ. أَيُّوبُ بْنُ سُلَيْمَانَ وَ عَلِيُّ بْنُ حَزْوَرٍ وَ لَيْلَى مَانِدٌ حَكِيمُ بْنُ دَاوُدَ رَاوِيَانِي هَسْتَنْدُ كَه رَجَالِيَانِ دَرْبَارَه ايشان گزارشی ارائه نداده اند.

### حدیث ششم

عبدالله بن حسان کنانی نقل کرده است که طائفه جنّ بر حسین بن علی (ع) گریستند و گفتند: چه خواهید گفت زمانی که پیامبر (ص) به شما بگوید شما که آخرین امت هستید، چه کردید با اهل بیت و برادران و خویشان من؛ برخی را اسیر و بعضی را کشته و آلوده به خون خود کردید» (همان).

سند: «حَدَّثَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ نَصْرِ بْنِ مُزَاحِمٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ عَنْ أَبِي لَيْلَى الْوَأَسِطِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَسَّانَ الْكِنَانِيِّ قَالَ. بِه عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ، رَمَى ضَعْفَ وَ غَلَوُ زَدَه شَدَه اِسْت (ابن الغضائری، ۱۳۶۴: ۸۰؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۳۸؛ حلی، ۱۳۴۲: ۴۷۲). ابولیلی واسطی، مجهول و عبدالله بن حسان نیز مهمل است.

### حدیث هفتم

جابر از امام باقر (ع) نقل کرده است:

هنگامی که حسین (ع) با افراد و نفرات از مدینه آهنگ خروج نمود، زنان بنی‌المطلب برای نوحه سرایی و گریستن جمع شدند. حسین (ع) در میان ایشان راه می‌رفت و می‌فرمود: شما را به خدا سوگند که معصیت خدا و رسولش را نکرده، نوحه سر نداده، آشکارا نگرید. زنان بنی‌المطلب گفتند: پس برای چه کسی نوحه و گریه را ذخیره کنیم؟ امروز مانند روزی است که

در آن رسول خدا (ص) از دنیا رفتند و همانند روزی است که حضرت علی (ع) و فاطمه (س) از دنیا رحلت کردند و همچون روزی است که رقیه و زینب و ام‌کلثوم (دختران رسول خدا (ص)) ارتحال کردند؟!... سپس یکی از عمه‌های آن حضرت پیش آمد و در حالی که می‌گریست چنین سرود: ای حسین شاهد باش شنیدم صدای جنیان را که برای شما نوحه‌سراییی کرده، می‌گویند: همانا مقتول و کشته‌شده در سرزمین طف، از آل هاشم است که پست‌ترین و ذلیل‌ترین مردم از قریش او را کشتند...» (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶: ۹۶ - ۹۷).

سند: «حَدَّثَنِي أَبِي رَحْمَهُ اللَّهُ وَ جَمَاعَةٌ مَسَائِيخِي عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي خَلْفٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْمُعَاذِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ [الْحَسَنُ] بْنُ مُوسَى الْأَصَمِّ عَنْ عَمْرٍو عَنْ جَابِرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) قَالَ». ابن‌داود، محمد بن یحیی معاذی را ضعیف معرفی کرده است (حلی، ۱۳۴۲: ۵۱۲؛ خویی، ۱۳۷۲: ۴۳/۱۸). نام حسین یا حسن بن موسی اصم نیز در کتب رجالی وجود ندارد. صاحب معجم رجال‌الحديث نیز با تمسک به این سند، نام او را در کتاب خود درج کرده است (خویی، ۱۳۷۲: ۹۸/۶). آنچه در متن به نظر می‌رسد آن است که بر مبنای روایات، وقایع غیرطبیعی پس از شهادت امام (ع)، در قالب شعر نیز در آمده است و این همان تأثیری است که جامعه اهل سنت بر ادبیات و فرهنگ شیعی گذاشتند؛ به طوری که تأثیر آن همچنان در اجتماع شیعیان هویدا است (نک: صاحب‌کاری، ۱۳۷۹: ۲۲-۳۷). گویا این حدیث در صدد القای این مطلب است که گریه برای شهادت امام، امر پسندیده‌ای نیست و حتی در شهادت امیرمؤمنان (ع) و حضرت زهرا (س) کسی نگریست؛ این در حالی است که مفاد این روایت با روایات توصیه به اشک در مصیبت اهل‌بیت ناسازوار است.

### حدیث هشتم

عمر و بن‌عکرمه می‌گوید: «بامداد روزی که حسین بن علی (ع) کشته شد، ما در مدینه صبح کردیم. در این هنگام غلامی که داشتیم گفت: شب گذشته شنیدیم منادی می‌گفت: ای کسانی که حسین را از روی ستم و جور کشتید بشارت باد شما را به عذاب و عقوبتی سخت...» (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶: ۹۷).

سند: «حَدَّثَنِي أَبِي وَ جَمَاعَةٌ مَشَايِخِي عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْمُعَاذِي عَنْ عَبْدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَمْرِو بْنِ ثَابِتٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عِكْرِمَةَ قَالَ: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى مُعَاذِي، سَخَنِي مَبْنِي بِرِ تَوْثِيقٍ يَأْتِ تَضْعِيفَ عَبْدِ بْنِ يَعْقُوبَ [چه عباد ابوسعید صفری و چه عباد بن یعقوب رواجی که گفته شده است عامی مذهب بوده است.] به میان نیاورده است (نجاشی، ۲۹۳؛ حلی، ۱۳۴۲: ۱۹۴؛ خویی، ۱۳۷۲: ۲۱۰/۹، ۲۱۸). نجاشی درباره عمرو بن ثابت [ابی المقدام] ساکت مانده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۹۰)، برخی دیگر حال او را اختلافی می دانند (حلی، ۱۴۱۱: ۲۴۱). نام عمرو بن عکرمة در کتب رجالی موجود نیست، آیه الله خویی درباره او صرفاً به روایات معاویه بن عمار از او در کافی (کلینی، ۱۳۸۸: ۶۶۶/۲، ح ۱؛ ۶۶۹، ح ۱) تمسک جسته و اطلاع دیگری از او نداده است (خویی، ۱۳۷۲: ۱۱۹/۱۳). بعید نیست نام عمرو بن عکرمة، تصحیف «عمرو عن عکرمة» باشد که البته نیاز به بررسی دقیق تری دارد؛ چراکه ابن نما همین روایت را به شکلی دیگر چنین آورده است: «وَذَكَرَ صَاحِبُ الدَّخِيرَةِ عَنِ الْمُحَشَّرِ عَنْ عِكْرِمَةَ» (ابن نما حلی، ۱۴۰۶: ۱۰۸).

### حدیث نهم

داود رقی می گوید: «جده ام حکایت کرد که وقتی حسین (ع) کشته شد، [یکی از] جنیان بر آن حضرت گریست و این ابیات را خواند [ند]: ای چشم اشک بریز و گریه کن، پس قطعاً خبر شهادت حسین (ع) حق و راست است... حسین (ع) و یارانش کشته شدند، افسوس از چنین خبری...» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۹۷).

سند: «حَدَّثَنِي حَكِيمُ بْنُ دَاوُدَ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ سَلْمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِيِّ قَالَ: دَرَبَارَه دُو رَاوِي حَكِيمِ بْنِ دَاوُدَ بْنِ حَكِيمٍ وَ سَلْمَةَ بْنِ خَطَّابٍ بِبِشِّ از این سخن گفتیم. علی رغم چند روایتی که از عبدالله بن محمد بن سنان<sup>۱۱</sup> بر جای مانده است (کلینی، ۱۳۸۸: ۵۸۹/۴، ح ۱)، اما در کتب رجالی، مانند عبدالله بن قاسم بن حارث سخنی از او نیست. درباره داود بن کثیر رقی نیز آورده اند که ضعیف است، ضمن آنکه غلات از او روایت کرده اند (ابن الغضائری، ۱۳۶۴: ۵۸؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۵۶)؛ اما شیخ طوسی و علامه حلی او را ثقة شمرده اند (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۳۶؛ حلی، ۱۳۴۱: ۶۸). آیه الله خویی در جمع بندی اقوال گفته است: «توثیق شیخ طوسی و علامه حلی گرچه دلالت بر جلالت شأن او دارد، اما اعتماد به قول او را ثابت

می‌کند» (خویی، ۱۳۷۲: ۱۲۴/۷ - ۱۲۵). علی‌رغم این گفته‌ها، اطلاعی از جدّه داودبن‌کثیر در دست نیست تا صحت و سقم گفته او را ثابت بدانیم.

### نکاتی درباره روایات نوحه‌سرایی جنیان

۱. پرواضح است که عزاداری ایشان تنها بر کسانی واضح است که امکان ارتباط با آنها را داشته‌اند.

۲. دقت در روایات این نکته را می‌رساند که اغلب روایات به معصوم متصل نشده‌اند یا اگر متصل‌اند، سند آنها دارای ضعفی است که صدور آن به معصوم را محرز نمی‌کند.

۳. اغلب این روایات از ضعفا و مجاهیلی است که نمی‌توان به قول آنها اعتماد کرد. حکیم‌بن‌داود و سلمه‌بن‌خطاب در این میان بیشترین نقش را ایفا کرده‌اند.

۴. درباره روایت گچ‌کارها و شنیدن صدای جنیان باید گفت احتمالاً برخی چون این روایت را دیده‌اند، به پروبال دادن آن پرداخته‌اند و سخنانی بدان افزوده‌اند که نتیجه‌اش روایت مسلم جصاص [گچ‌کار] در بحارالأنوار است که خود علامه در ابتدای این روایت آورده است: «أقول: رأيتُ في بعضِ الكتبِ المُعْتَبَرَةِ رُويَ مُرسَلًا عنِ مُسَلِمِ الجصاصِ...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۴/۴۵).

۴. بیشتر روایات ابن‌قولویه درباره حوادث خارق‌العاده یا نوحه‌سرایی جنیان و... از سوی سعدبن‌عبدالله نقل شده است که به واسطه پدر ابن‌قولویه به دست صاحب کتاب رسیده است. نجاشی درباره وی می‌نویسد: «كان سمع من حديث العامة شيئاً كثيراً، و سافر في طلب الحديث» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۷). تأثیرپذیری برخی راویان شیعی از روات اهل سنت و ارتباط این دو طیف امری است که در طول تاریخ رخ داده است، چراکه کسانی مانند ابن‌قولویه و پدرش یا دیگر روات سرشناس شیعی در بغداد زندگی می‌کردند و این شهر محل تجمع دو تفکر بزرگ اهل سنت و شیعه بود و ناگزیر مباحثات و مناظرات علمی سبب اختلاط در حوزه‌های علمی و خصوصاً حدیث و فقه شده بود (نک: صالحی‌نجف‌آبادی، ۱۳۸۲: ۲۵۹، ۳۱۸)؛ از این رو می‌توان چنین روایاتی را روایات منتقله‌نامید (عسکری، ۱۴۱۶: ۱۳/۳). در نظر داشتن فضایی که سبب شد ابن‌قولویه دست به تألیف چنین کتابی زند و نیز توجه به مضامین احادیث کامل الزیارات این

احتمال را قوی تر می‌کند که ابن قولویه، قاضی نعمان یا شیخ صدوق برای بازنگری در احادیث در دسترس، خود را ملزم به تغییر فضای فکری شیعیان کرده، با بهره‌جویی و غنیمت شمردن از فضا و فرصت ایجادشده، به ویژه در دوران آل‌بویه تمام روایاتی را که به نوعی در تغییر این فضا مؤثر بود، جمع کردند و برای رفع هر گونه شبهه و سوء ظنی غالب اسناد آنها را متصل کردند تا فضای غالب شهرهای شیعی را که در خطر نابودی فکری بود، تغییر دهند. از این رو در میان متون اعجاز‌آمیز شرح الأخبار، کامل الزیارات و امالی شیخ صدوق که رنگ و بوی فضایل و مناقب دارد، روایاتی دیده می‌شود که غالب مضامین آنها با روایات اهل سنت یکی است؛ مضامینی که راویان اهل سنت آنها را نه به انگیزه وفاداری به خاندان رسول الله (ص)، بلکه با هدف زدن ضربه‌ای سهمگین به افکار شیعی و متهم ساختن آنها به خرافه‌پرستی، رواج می‌دادند (ابن کثیر، ۱۴۲۰: ۲۰۱/۸) تا امروزه برای ستیز با چنین رویکردی که در قرن چهارم شروع شد، با کنار گذاشتن این دست روایات، دست به انکار علم امام حسین (ع) بزنند (نک: صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۱؛ ضیایی، ۱۳۸۴). بدین صورت برخی اندیشه‌های ناب شیعی به دست برخی فرصت‌طلبان از اهل سنت با افکار خرافه‌ممزوج شد؛ به عنوان مثال شاید نوحه جنیان برای امام حسین (ع) را تنها کسی مانند ام‌سلمه نقل کرده باشد، اما کسانی با سودجویی، آن را بیش از حد شاخ و برگ دادند تا امکان ورود افکار خرافی جدید را به اندیشه‌های شیعی فراهم کنند.

### نتیجه

۱. ابن قولویه از شخصیت‌های حدیثی شیعی است که کتابی در زیارت پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) با نام کامل الزیارات تألیف کرده است. ابن قولویه بخش تقریباً مفصل کتاب خود را به تاریخ ولادت و شهادت امام حسین (ع) و بخش بسیار طویل‌تری را متناسب با عنوان کتاب، به زیارت و اقامه عزرا برای امام حسین (ع) و شهدای عاشورا اختصاص داده است.

۲. ابن قولویه با تألیف چنین کتابی، سبب شد شیعیان به زیارت امام حسین (ع) اهمیت بیشتری دهند و نگاه ویژه‌ای به امام سوم داشته باشند که ناشی از عمق فاجعه و مصیبتی است که روز عاشورا به خود دیده است.

۳. اخبار و احادیث درباره شهادت امام حسین (ع) به وفور و به انواع گوناگون در منابعی مانند کامل الزیارات و به تبع امالی شیخ صدوق سبب انقلابی در رویکرد به قیام امام حسین (ع) شد؛ چراکه تا پیش از منابعی مانند شرح الأخبار، کامل الزیارات و امالی شیخ صدوق چنین رویکردی در منابع شیعه یافت نمی‌شود، اما نگاه به فضیلت‌نگاری و منقبت‌نویسی درباره عاشورا با ننگاشته شدن کتبی مانند کتاب ابن قولویه به اوج می‌رسد و ثمرات این رویکرد در جامعه امروز به وضوح پیدا است.

۴. ورود اخباری از اهل سنت درباره حوادث غیرطبیعی به منابع شیعی و تبدیل آن به احادیث مسند یا در برخی موارد متصل به معصوم، سبب شد رویکرد سنی مآبانه به شیعه داخل شود و اخباری که اهل سنت خواسته یا ناخواسته یا با هدف واژگون نشان دادن افکار محرّف شیعی، وارد تاریخ کردند، در اعتقادات شیعه رخنه کند. این مسئله سبب شد نگاه شیعه به امامت ائمه معصومین (ع)، صرفاً رنگ فضیلت‌خواهی و منقبت‌تراشی به خود گیرد و از هدف غایی امامت فاصله بگیرند و بیشتر به دنبال شنیدن فضائل امامان معصوم باشند تا پی گرفتن معارف ایشان. البته بدون تردید هدف کسانی مانند ابن قولویه و شیخ صدوق ایجاد چنین انگیزه‌ای در میان شیعیان نبود، اما به هر حال این انگیزه پس از این محدثان بالیدن گرفت.

۵. غالب روایات ابن قولویه در حوزه تاریخی عاشورا ضعیف‌السند بوده، از نظر متنی دچار آشفتگی است که برخی از آنها توجیه‌پذیر نیست.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برای مطالعه بیشتر نک.: صحتی سردرودی، ۱۳۸۵: ۶۰-۱۱۵.
۲. این نامی است که ابن قولویه در مقدمه کتاب، بدان تصریح کرده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۷).
۳. وی می‌نویسد: «وَأَمَّ أُخْرَجُ فِيهِ حَدِيثًا رَوَى عَنْ غَيْرِهِمْ إِذَا كَانَ فِيمَا رَوَيْنَا عَنْهُمْ مِنْ حَدِيثِهِمْ - (صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ) كَفَايَةٌ عَنْ حَدِيثِ غَيْرِهِمْ وَقَدْ عَلَّمْنَا أَنَا لِأَنْحِيظُ بِجَمِيعِ مَا رَوَى عَنْهُمْ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَلَا فِي غَيْرِهِ، لَكِنْ مَا وَقَعَ لَنَا مِنْ جِهَةِ الثَّقَاتِ مِنْ أَصْحَابِنَا - (رَحِمَهُمُ اللَّهُ) بِرَحْمَتِهِ، وَلَا أُخْرَجَتْ فِيهِ حَدِيثًا رَوَى عَنْ الشُّذَّازِ مِنَ الرَّجَالِ يُؤَثِّرُ ذَلِكَ عَنْهُمْ عَنِ الْمَذْكُورِينَ غَيْرِ الْمَعْرُوفِينَ بِالرَّوَايَةِ الْمَشْهُورِينَ بِالْحَدِيثِ وَالْعِلْمِ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۴).
۴. برخی ولادت امام را پنجم شعبان دانسته‌اند (اصفهانی، بی‌تا: ۸۴؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۷/۲؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۸۲/۲).
۵. برخی سال سوم را سال ولادت امام ثبت کرده‌اند (کلینی ۱۳۸۸: ۱/۴۶۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۶/۴۱).

۶. برای مطالعه بیشتر، نک: عرب و نقی زاده، ۱۳۹۰.
۷. در رجال شیخ طوسی نام او ذکر شده است، اما حال رجالی اش مشخص نشده است (نک: طوسی، ۱۳۷۳: ۳۲۲).
۸. برای نمونه نک: خطاب امام رضا (ع) به مأمون (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۵۹/۲؛ خطاب امام جواد (ع) به مأمون، نک: همان، ۲۸۴/۲؛ خطاب امام جواد (ع) به واثق عباسی، نک: مسعودی، ۱۴۰۹: ۴۸۸/۳؛ خطاب امام هادی (ع) به متوکل عباسی، نک: همان، ۱۱/۴. نمونه‌ای دیگر که در آن تقیه آشکار است: خطاب امام صادق (ع) به منصور عباسی، نک: ابن بکار، ۱۳۷۴: ۱۴۹ - ۱۵۰.
۹. برای مطالعه بیشتر در این زمینه، نک: منتظری مقدم، ۱۳۸۷.
۱۰. به نقل از امیرمؤمنان (ع) در تفسیر آیه «یا ایها الذین آمنوا لا تکتوبوا کالذین آذوا موسی».
۱۱. درباره این راوی نک: کلینی، ۱۴۲۹: ۷۰۷/۱۵، پاورقی ۶.

## منابع

### قرآن کریم.

- ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم (۱۳۸۵). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر- داربیر، قموت.
- ابن أعمش کوفی، احمد بن علی (۱۴۱۱). *الفتوح*، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالأضواء.
- ابن بکار، زبیر (۱۳۷۴). *الأخبار الموفقیات*، تحقیق: عانی سامی مکی، قم: الشریف‌الرضی.
- ابن سعد، محمد (۱۴۱۴). *الطبقات الکبری*، تحقیق: محمد بن صامل السلمی، طائف: مکتبة الصدیق.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۶۹). *مشابه القرآن و مختلفه*، قم: داربیدار.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹). *مناقب آل‌ابی طالب (ع)*، قم: علامه.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۸). *فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم*، قم: دارالذخائر.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۶). *التشرف بالمنن فی التعریف بالفتن [الملاحم و الفتن]*، تحقیق و چاپ: اصفهان: صاحب‌الأمر.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۲۰). *طرف من الأنباء و المناقب*، تحقیق: فیس عطار، مشهد: تاسوعا.
- ابن طاووس، علی بن موسی (بی‌تا). *سعد السعود للنفوس منضود*، قم: دارالذخائر.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲). *الإستیعاب فی معرفة الأصحاب*، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دارالجلیل.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن (۱۴۱۵). *تاریخ مدینة دمشق*، علی شیری، بیروت: دارالفکر.
- ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴). *الرجال*، تحقیق: محمدرضا حسینی، قم: دارالحديث.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). *کامل الزیارات*، تحقیق: عبدالحسین امینی، نجف: دارالمرتضویه.
- ابن کثیر دمشقی، إسماعیل (۱۴۲۲). *البلدایة و النهایة*، بیروت: دارالمعرفة.
- ابن نما حلی، جعفر بن محمد (۱۴۰۶). *مثیر الأحران*، تحقیق: مدرسة الإمام‌المهدی (عج)، قم: مدرسة الإمام‌المهدی (عج).



## روایات عاشورایی کامل الزیارات در بوته نقد / ۱۳۷

اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱). *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز: بنی هاشمی.

اسفندیاری، محمد (۱۳۸۰). *کتاب شناسی تاریخی امام حسین (ع)*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

اصغری، حسن (۱۳۸۶). «درآمدی بر مناقب نگاری»، *علوم حدیث*، سال دوازدهم، شماره سوم و چهارم، پاییز و زمستان.

اصفهان، ابوالفرج علی بن حسین (بی تا). *مقاتل الطالبیین*، تحقیق: سیداحمدصقر، بیروت: دارالمعرفة.

امینی، عبدالحسین (۱۳۸۷). *الغدیر فی الکتاب و السنة و الأدب*، بیروت: دارالکتب العربی.

بحرانی اصفهانی، عبدالله (۱۴۱۳). *عوامل العلوم*، قم: موسسه الامام المهدي (عج).

بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان (۱۴۱۳). *مدینه معجز الأئمة الاثنی عشر*، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.

برقی، احمد بن محمد (۱۳۴۲). *رجال البرقی*، تحقیق: محمد بن حسن طوسی، تهران: دانشگاه تهران.

برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *المحاسن*، تحقیق: جلال الدین محدث، قم: دارالکتب الإسلامیة.

بروجردی، سید حسین (۱۳۸۶). *جامع أحادیث الشیعة*، تهران: فرهنگ سبز.

بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۹۷). *أنساب الأشراف*، تحقیق: محمدباقر محمودی، بیروت: دارالتعارف.

بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۰۵). *دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشریعة*، تحقیق: عبدالمعطی قلعجی، بیروت: دارالکتب العلمیة.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *تسنیم، تفسیر قرآن کریم*، قم: اسراء.

حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعة (تفصیل و سائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة)*، قم: مؤسسه آل البیت.

حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵). *إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات*، بیروت: اعلمی.

حلی، حسن بن علی بن داود (۱۳۴۲). *الرجال*، تهران: دانشگاه تهران.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۱). *رجال العلامة الحلی*، تحقیق: محمدصادق بحر العلوم، نجف: دارالذخائر.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۷). *خلاصة الأقوال*، تحقیق: جواد قیومی، مؤسسه نشر الفقاهة.

خوبی، سیدابوالقاسم (۱۳۷۲). *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، قم: مرکز نشر الثقافة الإسلامیة.

خوبی، سیدابوالقاسم (بی تا). *البيان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.

دیاری بیدگلی، محمدتقی (۱۳۸۳). *پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر*، تهران: سهروردی.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ الف). *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق: شعیب الأرنؤوط، بیروت: مؤسسه الرسالة.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ ب). *الکاشف فی معرفة من له رواية فی کتب السنة*، تحقیق: محمدعوامة، جدة: دار القبلة للثقافة الاسلامیة.

ذهبی، محمدبن احمد (۱۴۱۰). تاریخ الإسلام و ذیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق: عبدالسلام قدمری، بیروت: دارالکتب العربی.

ذهبی، محمدبن احمد (بی تا). تذکرة الحفاظ، بیروت: دار إحياء التراث العربی.  
راوندى، سعیدبن هبة الله (۱۴۰۹). الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسة الإمام المهدي (عج).  
زراری، أبو غالب احمدبن محمد (۱۳۶۹). رسالة أبي غالب الزراري إلى ابن ابنه في ذكر آل أعين، تحقیق: محمدرضا حسینی، قم: مركز البحوث و التحقیقات الإسلامية.

سبحانی، جعفر (۱۴۱۴). کلیات فی علم الرجال، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.  
سبحانی، جعفر (۱۴۱۸). موسوعة طبقات الفقهاء، قم: مؤسسه امام صادق (ع).  
سمعانی، عبدالکريم (۱۳۸۲). الأنساب، تحقیق: عبدالرحمن بن يحيى معلمی یمانی، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية.

سیستانی، سیدعلی (۱۴۱۴). قاعدة لا ضرر و لا ضرار [تقریرات بحث]، قم: مکتب آية الله العظمی السیستانی.

صاحبکاری، ذبیح الله (۱۳۷۹). سیری در مرثیه عاشورایی، تهران: تاسوعا.  
صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۸۲). حدیث های خیالی، تهران: کویر.  
صحتی سردودی، محمد (۱۳۸۵). عاشورا پژوهی با رویکردی به تحریف شناسی تاریخ امام حسین (ع)، قم: خادم الرضا.

صدوق، أبو جعفر محمدبن بابویه (۱۳۷۶). الأمالی، تهران: کتابچی.  
صرامی، سیف الله (۱۴۲۴). مبانی حجیت آرای رجالی، قم: دارالحدیث.  
ضیایی، عبدالحمید (۱۳۸۴). جامعه شناسی تحریفات عاشورا، تهران: انتشارات ققنوس.  
طبرانی، سلیمان بن أحمد (بی تا). المعجم الكبير، تحقیق: حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰). إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران: اسلامية.  
طبری آملی، محمدبن جریر (۱۴۱۳). دلائل الإمامة، تحقیق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم: مطبعة البعثة.

طبری آملی، محمدبن جریر (۱۴۱۵). المسترشد فی إمامة علی بن أبي طالب (ع)، تحقیق: احمد محمودی، قم: مطبعة كوشانپور.

طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۷). تاریخ الطبری (تاریخ الأمم و الملوك)، تحقیق: محمدابولفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.

طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.  
طوسی، محمدبن حسن (۱۳۷۳). رجال الطوسی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۱). مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، بیروت: مؤسسة فقه الشيعة.

## روایات عاشورایی کامل الزیارات در بوته نقد / ۱۳۹

طوسی، محمدبن حسن (۱۴۲۰). *الفهرست*، تحقیق: عبدالعزیز طباطبائی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.  
طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۷). *تهذیب الأحكام*، تحقیق: حسن موسوی خراسان، تهران: دارالکتب  
الإسلامیة.

عرب، مرتضی؛ نقی زاده، حسن (۱۳۹۰). «بازکاوی اعتبار رجالی محمدبن سنان»، *کتاب قیّم*، سال اول  
شماره ی دوم.

عسقلانی، أحمدبن علی بن حجر (۱۴۰۴). *تهذیب التهذیب*، بیروت: دارالفکر.  
عسقلانی، أحمدبن علی بن حجر (۱۴۱۵). *تقریب التهذیب*، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت:  
دارالکتب العلمیة.

عسکری، سیدمرتضی (۱۴۱۶). *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، تهران: مجمع الفکر الاسلامی.  
علم الهدی، علی بن حسین (۱۳۷۷). *تنزیه الأنبیاء*، قم: دارالشریف الرضی.  
فتال نیشابوری، محمدبن احمد (۱۳۷۵). *روضة الواعظین و بصیرة المتعظین*، قم: رضی.  
قاسم احمد، مریم (۱۳۹۳). «نقد دلالی روایت های فطرس ملک»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره  
۲۱.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴). *تفسیر القمی*، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب.  
کشی، محمدبن عمر (۱۴۰۹). *رجال الکشی (إختیار معرفة الرجال)*، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد:  
مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۸). *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیة.  
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الأنوار الجامعة لعلوم الأئمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء التراث  
العربی.

محسنی، محمد آصف (۱۳۷۹). *بحوث فی علم الرجال*، قم: مرکز المصطفی (ص) العالمی.  
مزّی، جمال الدین أبوالحجاج (۱۴۰۶). *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال*، تحقیق: بشار عواد معروف،  
بیروت: مؤسسة الرسالة  
مسعودی، أبو الحسن علی بن حسین (۱۴۰۹). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق: اسعد داغر، قم:  
دارالهجرة.

مسعودی، علی بن حسین (۱۴۲۶). *اثبات الوصیة*، قم: انصاریان.  
معارف، مجید (۱۳۸۴). *تاریخ عمومی حدیث با رویکردی تحلیلی*، تهران: کویر.  
مغربی، قاضی نعمان (۱۴۰۹). *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (ع)*، تحقیق: محمدحسین حسینی  
جلالی، قم: جامعه مدرسین.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۳ الف). *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، تحقیق: مؤسسة  
آل البيت (ع)، قم: کنگره شیخ مفید.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۳ ب). *الإختصاص [منسوب به شیخ مفید]*، تحقیق: علی اکبر غفاری،  
محمود محرمی زرنندی، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۳ج). *الأمالی*، تحقیق: حسین استادولی، علی اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۳د). *الفصول المختارة*، تحقیق: علی میرشریفی، قم: کنگره شیخ مفید.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۳هـ). *المزار - مناسک المزار*، تحقیق: محمدباقر ابطحی، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

مقریزی، أحمدبن علی (۱۴۲۰). *إمتاع الأسماع*، تحقیق: محمد عبدالحمید النمیسسی، بیروت: دارالکتب العلمیة.

منتظری مقدم، حامد (۱۳۸۷). «بررسی کاربردهای لقب «امیرالمؤمنین» در بستر تاریخ اسلام (۱)»، *تاریخ درآینه پژوهش*، شماره ۱۷، سال پنجم.

مؤدب، سیدرضا (۱۳۹۳). *تاریخ حدیث*، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشرالمصطفی.

نجاشی، احمدبن علی (۱۳۶۵). *رجال النجاشی*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، تحقیق: مؤسسه آل البیت، قم: مؤسسه آل البیت.

هیثمی، علی بن ابی بکر (۱۴۰۸). *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

## A Study and Critique of the Narrations of Ashura in Ibn Qulavaih's Book

Mohsen Raf'at\*

Mohammad Kadim Rahman Setayesh\*\*

Maryam al-Sadat Hijazi\*\*\*

The narrations related to Imam Hussein's Imam Hossein's Kamel Al-Ziarat have included a large part of this book. The authoritative dignity of this book does not allow us to evaluate and investigate the narratives of the book. Qulavaih and others have written, based on the ancients, anecdotal books, however, we are obliged to examine the narrations of these books in order to prevent the introduction of wrong doctrines to the Shiites, According to the instructions of the infallibles, let us turn Shi'a away from the devastation. The Hadiths are dominant in in this book, continuous and connected. But reviewing the text of the narrations of Ibn Qulavaih, it can be seen that the author, by quoting specific narrations, influenced the main purpose of Imam's movement in a special viewpoint, the purpose of which is found in Sunni books. His narratives in the field of abnormal events after the martyrdom of the Imam, some of which are found in the early Sunnite books, and the author's ways are the same way of the Sunni, are worthy of attention. His narrations about Imam Husayn and the day of Ashura in addition to textual disturbances, are sometimes incompatible with certain historical events, and the status of the infallible Imams and author's influential personality and the attachment of his documents, he has become the basis for the translation of Shi'a scholars in the following centuries.

**Key words:** Kamel Al-ziarat, Martyrdom of Imam Husayn, Ibn Qulavaih, Ashura accounts, Distortions.

---

\* Assistant Professor, University of Hazrat Ma'sumeh, mohsenrafaat@gmail.com

\*\* Assistant Professor, University of Qom, kr.setayesh@gmail.com

\*\*\* M.A. of Arabic language Translation, University of Isfahan, maryamsadat.hejazi@yahoo.com

## **Interaction of Shiite Clerics toward Safavid Dynasty; Causes and Consequences**

**Sayyid Javad Vara'i\***

This Paper attempts to answer the question of the causes and consequences of the interaction of Shiite clerics with the Safavid state and explores the grounds for the growth of Shiism in this historical period. The method of this paper is to examine historical documents on how the Safavid dynasty behaves and what was the reaction of the Shiite scholars. Sunni moderate approach in Iran after the seventh century (AH) and Sufism attitude to some Shiite teachings like the perfect human guardianship that manifests itself through writing the twelve Shiite Imams history and the compilation of poems in their virtues, considered as the historical contexts of this approach. The interest of the Safavid dynasty in the Alawites and the need of kings and mujtahids to each other is due to the interaction of the Shiite scholars with the Safavid dynasty and the grounds for the expansion of Shi'ism in this period. Some factors for the invitation of religious scholars to cooperation were: the emergence of the idea of replacing the power center from Qizilbashan who were caught in the power struggle of the Safavid kings, the need for the influence of the word of religious scholars among the people, the inadequacy of Sufism teachings and the need for a jurisprudential-legal school (Sharia) to run the society and gain religious legitimacy. In contrast, the reasons for acceptance of the invitation by the scholars included: salvation from isolation and conditions of Taqiya and gaining religious and social freedoms, the revival of religious education and the consolidation of Shi'a foundations with the establishment of seminaries for religious knowledge, and the establishment of Shiite rituals and monitoring authorities and to prevent the promotion of vices and oppression to the people.

**Keywords:** Safavid Dynasty, Taqiya, Shiite Clerics, Interaction

---

\* Associate Professor, Faculty of Fiqh and law, Research Institute of Hawzah and University, jvarai@rihu.ac.ir

## An Inquiry into Originality of non-Referenced Narrations in Dala'il al-Imama

Mohyoddin Soltanifar\*

Mohsen Ranjbar\*\*

The attribution of the book "Dala'il al-Imama" to Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, the Imami scholar and the author of "al-Mustarshid", has been so far subject to question and controversy. The latest findings of recent researches indicate that the book does not belong to the Imami Tabari and even more, there is basically no reason for the author's name being al-Tabari. Therefore, the author is an anonymous person who is contemporary to Shaykh al-Tusi (460 A.H. / 1067 AD) according to the book chain of narrators. First, establishing Ibn Tawus's (664 A.H. / 1266 AD) insufficient familiarity with the book, this study, offering more evidence, proves his mistake in attributing this book to the Imami Tabari and additionally proves that all of the non-referenced or semi-referenced narrations of the book are unoriginal additions that have been inserted into the book after it was first written and before Ibn Tawus.

**Keywords:** Dala'il al-Imama, Tabari, Ibn Tawus, Dala'il, Imama, Originality

---

\* M.A. of History of Shi'a, Imam Khomeini Education and Research Institute, soltanifar68@gmail.com

\*\* Assistant Professor, Faculty of History, Imam Khomeini Education and Research Institute, ranjbar@qabas.net

## **An Investigation into Personal and Social Impacts of Monotheistic Morality of Quran from Allameh Tabataba'i's View**

**Gholamreza Khalilinia**\*

**Reza Elahimanesh**\*\*

**Ali Fazli**\*\*\*

The holy Quran, as the last document for guiding mankind, presents its teachings into three sections: beliefs, practical rules of religious Law, and morality. From among these three, morality acts as an umbrella covering all the aspects of human life, including his beliefs and behaviors. Allameh Tabataba'i in his book, Tafsir al-Mizan, has indicated three levels of knowledge which created three types of moralities: philosophical-material, common to all prophets' teachings, and exclusive to Quran. These three types have different natures, impacts, and approaches toward the whole universe. Exclusive Quranic morality, which is also called 'Quranic-Mystic' or 'monotheistic' morality, has significant impacts in comparison to other types of morality. In terms of personal impacts of this morality we can point to promoting human morality to divine morality, altering the criteria of excellence and iniquity, movement towards the best levels of human existence and reaching to the extreme equilibrium and accomplishment. In terms of social impacts we can point to decreasing social tensions and antagonisms, increasing peace and friendship and reaching to the monotheistic global community.

**Keywords:** Monotheistic morality of Quran, Allameh Tabataba'i, Quranic-Mystic morality, Personal impacts, Social impacts.

---

\* PhD Student of Mysticism, University of Religions and Denominations, ghr.khalilinia@yahoo.com

\*\* Assistant Professor , Faculty of Mysticism, University of Religions and Denominations, elahimanesh@chmail.ir

\*\*\* Assistant Professor, Faculty of Mysticism, Islamic Research Institute for Culture and Thought, fazliamoli99@yahoo.com



## **A Comparative Study of Shaykh Saduq's and Shaykh Mufid's Views with Sayyid Morteza's and Shaykh Tusi's Views about Bada'**

**Rasoul Mohammadjafari\***

Of the beliefs of the Shiites, which differentiate them from the Sunnis, is Bada'. Important periods of explaining Bada' among the scholars of Imamiyya, are fourth and fifth centuries (AH), with the authority of Shaykh Saduq, Shaykh Mufid, Sayyid Morteza and Shaykh Tusi. They discussed the different aspects of the Bada's doctrine and have both the same and different views about that. Therefore, this research, using a descriptive-analytical method, seeks to adapt the views of Shaykh Sadoogh and Shaykh Mufid with the views of Sayyid Mortaza and Shaykh Tusi on Bada's belief. For this purpose, the views and approaches of these four scholars on the doctrine of Bada' are analyzed and compared in eleven parts including defining the Bada', allowed and unallowable Bada', relation of the Bada and abolishment, Bada' in real or virtual sense, Bada' and the God's will, Bada' in conditional actions, Bada' in unknown actions, Bada' and the Jews, and the traditions of Bada and the effect of Mu'tazilite thought in the attitude towards Bada'. Eventually it became clear that they had a common ground. On the one hand, there is more sharing between Shaykh Saduq and Shaykh Mufid. On the other hand, there has been more sharing between Sayyid Morteza and Shaykh Tusi.

**Keywords:** Bada', Saduq, Mufid, Sayyid Morteza, Tusi, Comparison.

---

\* Assistance Professor, Faculty of Quran and Hadith, University of Shahid, rasulmohamadjafari@yahoo.com

## Discrepancy of Account and Perception of Narrations on Raj'ah

Sajedeh Yousefi\*

Mohammad Hadi Yousefi Gharavi\*\*

Though the discrepancies among different accounts of narrations is an undeniable fact that we inevitably have to agree on, some times they result in diversion in their meanings, not excluding the narrations dealing with the problem of Raj'ah . On the other hand, there are cases that inconsistent perceptions of the same narration by different scholars ignite the upcoming disputes, where a narration is considered in favor of Raj'ah in the eyes of some but it is vice versa in the eyes of some others. These two facts including different accounts resulting in diversion in the meaning and different perceptions of the same narration have played a crucial role in the abundance of narrations on Raj'ah in recent Hadith compilations. This paper aims at reflecting the effects of the two in the inflation of the works on Raj'ah throughout the history of Hadith compilation.

**Keywords:** Raj'ah, Narrations on Raj'ah, Discrepancy of Account.

---

\* M.A. of Shi'a Studies, University of Religions and Denominations, sajede.usofi@gmail.com

\*\* Graduated from Qom Seminary, u.gharavi@gmail.com



Abstracts in English

- 
- 5 Discrepancy of Account and Perception of Narrations on Raj'ah**  
Sajedah Yousefi, Mohammad Hadi Yousefi Gharavi
- 23 A Comparative Study of Shaykh Saduq's and Shaykh Mufid's Views with Sayyid Morteza's and Shaykh Tusi's Views about Bada'**  
Rasoul Mohammadjafari
- 49 An Investigation into Personal and Social Impacts of Monotheistic Morality of Quran from Allameh Tabataba'i's View**  
Gholamreza Khalilinia, Reza Elahimanesh, Ali Fazli
- 71 An Inquiry into Originality of non-Referenced Narrations in Dala'il al-Imama**  
Mohyoddin Soltanifar, Mohsen Ranjbar
- 93 Interaction of Shiite Clerics toward Safavid Dynasty; Causes and Consequences**  
Sayyid Javad Vara'i
- 107 A Study and Critique of the Narrations of Ashura in Ibn Qulavaih's Book**  
Mohsen Raf'at, Mohammad Kadim Rahman Setayesh, Maryam al-Sadat Hijazi
-

In the Name of Allah

## *Shi`a Pajoohi*

(Shiite Studies)

**A Quarterly Journal of Shiite Studies**

**Vol. 3, No. 12, Fall 2017**



**Proprietor:** University of Religions and Denominations

**Director in Charge:** Seyyed Abolhasan Navvab

**Editor-in-Chief:** Mohammad Hasan Nadem

**Executive Manager:** Mohammad Reza Mollanoori



### **Editorial Board**

<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>	Professor Professor, Al-Mustafa International University
<b>Es`haq Taheri</b>	Professor Professor, Shahid Mahalati College
<b>Mohammadhadi Yoosefi Gharavi</b>	Lecturer, Islamic History



**Copy Editor:** Zeynab Foroozfar

**Copy Editor of English Abstracts:** Mohsen Mohasselyazdi

**Cover Designer:** Shahram Bordbar

**Layout:** Seyyed Javad Mirqeydari



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



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

**Website:** [Shia.urd.ac.ir](http://Shia.urd.ac.ir), **Email:** [shiapazhoohi@urd.ac.ir](mailto:shiapazhoohi@urd.ac.ir)

**ISSN:** 4125-2423