



شیعه پژوهی

فصل نامه علمی - پژوهشی

سال سوم، شماره دهم، بهار ۱۳۹۶



صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (دانشکده شیعه‌شناسی)

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: محمدحسن نادم

مدیر داخلی: محمدرضا ملانوری



هیئت تحریریه:

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



مشاوران علمی:

محمد الله اکبری، محمد جاودان، مصطفی جعفرطیاری، محمد کاظم رحمان ستایش، حمیدرضا شریعتمداری، اسحاق طاهری، محمد غفوری نژاد، محمد کیوانفر، عبدالهادی مسعودی، محمد مولوی، محمدرضا ملانوری، محمدحسن نادم



ویراستار: زینب صالحی

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 فصل نامه شیعه‌پژوهی از شماره سوم حائز رتبه علمی- پژوهشی گردید. این فصل نامه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه شده است و از طریق پایگاه www.noormags.ir نیز قابل مشاهده و دریافت است.

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

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

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

شاپا: ۴۱۲۵-۲۴۲۳

راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقالات

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

-
- ۵ معاد جسمانی صدرالدین شیرازی از منظر زبان دین
احمد زارعی حسن بقعه، امیرعباس علی‌زمانی
- ۲۵ رگه‌هایی از رأی‌گرایی در اندیشه و عملکرد اجتهادی زرارة بن اعین
محمد فرقان، نعمت‌الله صفری فروشانی
- ۵۱ بررسی چگونگی رویارویی امام علی (ع) با مسائل کلامی، در نهج‌البلاغه
رسول محمدجعفری
- ۷۵ نقد شبهه ولایت نداشتن حضرت علی (ع) در زمان حیات رسول اکرم (ص) در آیه
ولایت
رقیه یوسفی، محمدحسن محمدی مظفر، محمدامین مؤمنی
- ۹۳ بررسی و تحلیل مناسبات شاهان صفوی با اقلیت مسیحی در ایران؛ دوره ضعف و
زوال
حسن زندیه، عباس مسیحا
- ۱۱۳ روایات عاشورایی مقتل شیخ صدوق در میزان نقد
محسن رفعت
-

معاد جسمانی صدرالدین شیرازی از منظر زبان دین

احمد زارعی حسن بقعه*

امیرعباس علی زمانی**

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۱/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۳/۱۰]

چکیده

معنای زبان دین یکی از مباحث داغ فلسفی در این روزگار است. فیلسوفان زبان دین به جد این مسئله را کاویده و دیدگاه‌های مختلفی از قبیل بیان‌ناپذیری، نظریه‌الاهیات سلبی، نظریه تمثیل، نظریه تنزیهی عرفانی، نظریه کارکردگرایی و نظریه بی‌معنایی را مطرح کرده‌اند. در این میان، برخی از پژوهشگران با مطالعه آثار صدرای شیرازی، به عنوان یکی از فیلسوفان بسیار مهم عالم اسلام، به استخراج دیدگاه وی در حوزه زبان دین پرداخته‌اند. نتیجه این بررسی‌ها آن است که وی زبان دین را لایه‌لایه و ذومراتب دانسته که واژه‌های آن در هر عالم معنای خاص همان عالم را دارد. سبک صدرا در تعریف واژه‌های زبان دینی توسعه در معنا و فاصله‌نگرفتن از معنای حقیقی است. در این نوشتار، به بررسی دیدگاه وی در دو حوزه زبان دین، یعنی معناشناسی اوصاف الاهی با تأکید بر صفت وجود و تحلیل معناشناسی زبان دین در قلمرو معاد می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: صدرالدین شیرازی، زبان دین، معاد جسمانی، صراط.

* دانشجوی دکتری کلام (فلسفه دین)، دانشگاه آزاد واحد خوراسگان (نویسنده مسئول) sahne@ejna.ir

** دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه تهران amir_alizamani@ut.ac.ir

مقدمه

تاکنون در کتاب‌های فلسفی، بحث‌های زبان دین در مهم‌ترین گزاره‌های کلامی، یعنی اوصاف مشترک بین خدا و انسان متوقف شده و فیلسوفان دین، معاد و موضوعات مربوط به آن از قبیل قبر، حشر، صراط، و میزان را کمتر محور بحث فلسفی خویش در زبان دین قرار داده‌اند. از این رو بر آن شدیم تا زبان دین را در قلمرو معاد بررسی کنیم. البته این کار و بررسی این حوزه از گزاره‌های کلامی با محوریت زبان دین از دیدگاه تمام فیلسوفان در این مختصر نمی‌گنجد. لذا در این نوشتار فقط دیدگاه‌های صدرای شیرازی بررسی می‌شود.

زبان در صورتی دینی می‌گردد که اهداف متبوع دین را تعقیب، و باورهای گوناگون دینی را بیان کند (Donavan, 1985). عبارت «دینی» در ترکیب «زبان دینی» به جای آنکه صفتی دانسته شود که توصیف‌کننده نوع خاصی از زبان است، بهتر است قیدی دانسته شود که بیانگر شیوه خاصی از به‌کاربردن زبان است (ibid.). زبان دین قسمی زبان طبیعی محسوب نمی‌شود، بلکه دینی‌بودن زبان به معنای شیوه کاربرد آن در زمینه دین است. به عبارت دیگر، زبان در صورتی دینی می‌شود که در تعقیب اهداف دینی و در راستای بیان باورهای دینی به کار رود (علی‌زمانی، ۱۳۸۶). این تعریفی است که امروز از زبان دین می‌شود و واضح است که در زمان صدرای شیرازی بحث فلسفی زبان دین به معنای امروزی آن مطرح نبوده، ولی پژوهشگران معاصر با بررسی مبانی فلسفی صدرای نظریه‌ای مبنی بر «اشتراک در معنا و تشکیک در وجود» در موضوع صفات مشترک بین انسان و خداوند (نک: علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ۳۵۷) یا «رمزی و نمادین بودن زبان دین» (حسینی، ۱۳۹۰) از آثار این فیلسوف بزرگ استخراج کرده و به نام وی در فلسفه زبان دین به ثبت رسانده‌اند. این نظریه در کنار دیگر نظریه‌های مطرح در زبان دین از قبیل نظریه بیان‌ناپذیری، الاهیات سلبی، نظریه تمثیل، و نظریه تنزیهی عرفانی مطرح می‌شود.

صدرای متکلمان و فلاسفه را در فهم زبان دین به چهار گروه تقسیم کرده است:

۱. اکثر معتزله و گروهی از متفلسفان که در از بین بردن ظواهر اسراف می‌کنند و حقایقی مثل حساب، میزان، صراط، کتاب، مناظره بین اهل بهشت و اهل جهنم را به معنایی غیر از معنای ظاهری آنها حمل کرده‌اند (همان).

۲. حنبلی‌ها که در «حسم» و از بین بردن عقل به قدری زیاده‌روی کرده‌اند که حتی تأویل آیه «کن فیکون» (بقره: ۱۱۷) را هم ممنوع دانسته و معتقدند خطاب الاهی خطاب به شکل حرف و صوت است و این خطاب را حتی گوش انسان هم می‌تواند بشنود (همان: ۸۵).

۳. اشعریه که کوشیده‌اند در باب تأویل و حمل بر غیرظاهر جانب احتیاط را رعایت کنند و میانه‌رو باشند. به همین دلیل در آنچه از کتاب و سنت درباره مبدأ وارد شده در تأویل را باز کرده و در باب هر آنچه در احوال معاد آمده در تأویل را بسته‌اند (همان).

۴. عده‌ای از فلاسفه و علمای طبیعی که راه میانه‌روی و احتیاط را در این دیده‌اند که آنچه در باب آخرت وارد شده به آلام و نعمت‌های عقلی تأویل برند و به طور کلی قائل به مجازگویی زبان دین در قلمرو معادند.

رمزی و لایه‌لایه بودن زبان دین

صدرا با افراط و تفریط خواندن این روش‌ها در تفسیر زبان دین می‌فرماید: «فهم اسرار تأویل و تنزیل بالاتر از آن است که با قدرت فکر اهل اعتزال مثل زمخشری و قفال و بقیه متکلمین و متفلسفین فهمیده شود» (شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۱). آنگاه به روایت ابوبصیر اشاره می‌کند که بر اساس آن فهم محکم و متشابه قرآن، که به عنوان متن کتاب مقدس مسلمانان از مهم‌ترین مصادیق زبان دینی است، کار راسخون در علم، یعنی حضرت علی (ع) و اولاد بزرگوار آن حضرت است (همان). از نظر وی، فهم معنای زبان دین (قرآن) ده ادب دارد و بدون این آداب نمی‌توان درک صحیحی از قرآن داشت. این آداب به ترتیبی که صدرا در *مفاتیح الغیب* ذکر می‌کند از این قرار است: فهم عظمت کلام الاهی، تطهیر قلب از معاصی، تطهیر از عقاید فاسد، حضور قلب، تدبّر، تخلی از مواضع فهم، تأثر و وجد، ترقّی و تبرّاً (همان: ۵۸). از نظر وی، زبان دین، زبانی حقیقی و رمزی است که لایه‌های مختلف دارد (همان: ۱۱). اما معنای برداشتی فیلسوف از زبان دین نباید با ظاهر آیات قرآن تناقض داشته باشد، بلکه باید کامل‌کننده آن و راهی برای عبور از ظاهر به باطن و معنای لفظ باشد (همان: ۸۴).

به عقیده وی، در فهم و تفسیر زبان دین باید به این نکات توجه کرد:

۱. در تفسیر زبان دین نباید ظاهر آن را از بین برد و اقتضای زبان دین باقی‌ماندن ظواهر به حال خود است.
۲. هیچ‌گاه نباید منطوق و عین ظاهر قرآن و سنت را به تأویل برد مگر به همان صورت و هیئتی که از جانب پروردگار و رسول ذکر شده است.
۳. هر تأویل، کشف معنا یا دست‌یابی به رمز تأویل از جانب فیلسوف نباید ظاهر و فحوای زبان دین را نقض کند. به عبارت دیگر، معنای برداشتی فیلسوف نباید با معنای ظاهری زبان دین مخالفت داشته باشد.
پس از مطرح کردن این اصول در روش برداشت از متن زبان دین، خود صدرا دست به تحلیل معناشناختی نمونه‌ای از اصطلاحات زبان دین می‌زند. وی می‌کوشد قوانین یادشده را در استخراج معنا از اصطلاح یادشده کاملاً رعایت کند. یعنی هم ظاهر لفظ را حفظ کند و هم مخاطب را به عمق معنای کلام الاهی رهنمون شود. مثال صدرا مسئله عرش و کرسی پروردگار است و به این شکل دست به تأویل می‌زند:

 ۱. هر چه خداوند متعال در عالم صور خلق کرده دارای نظیری در عالم معنا است؛ و هر آنچه در عالم معنا خلق کرده دارای نظیری در عالم عقبی است. هر چه در عالم عقبی خلق کرده نظیری در عالم آخرت دارد و هر آنچه در عالم آخرت خلق کرده نظیری در عالم اسما دارد و هر چه در عالم اسما باشد نظیری در مقام غیب‌الغیوب دارد. بنابراین، مخلوقات دنیا دارای وجودهای متعالی‌تر در عوالم آخرت، عالم اسماء الاهی و مقام غیب‌الغیوب‌اند.
 ۲. بر اساس این قانون هر آنچه در دنیا وجود دارد قالب و مثال عالم ارواح است. بنابراین، مثلاً بدن انسان در دنیا، قالب و مثال روح او در عالم ارواح است؛ و هر آنچه در عالم ارواح باشد شبح و مثال چیزهایی است که در عالم اعیان عقلیه ثابت است. اعیان عقلیه نیز مظاهر اسماء الاهی‌اند و اسم خداوند متعال عین وجود مقدس او است.
 ۳. خدای متعال در دنیا و آخرت چیزی خلق نکرده مگر آنکه نمونه آن در وجود انسان باشد. و انسان خلاصه هستی است.
 ۴. حقیقت عرش و کرسی و استواء بر عرش و تمکن بر آن با یک مثال در این عالم در قیاس با انسان حل می‌شود.

مثال عرش در ظاهر عالم انسان، قلب صنوبری شکل او است.
مثال عرش در باطن عالم انسان، نفس حیوانی (نفسانی) او است.
مثال عرش در باطن باطن عالم انسان، نفس ناطقه است که قلب معنوی انسان محسوب می‌شود؛ جایی که محل استواء روح انسان (جوهر علوی نورانی مستقر بر انسان) است و به خلافت الاهی در این عالم وجود دارد.

مثال کرسی در ظاهر عالم بشری، سینه انسان است.
مثال کرسی در باطن روحانی عالم بشری، نفس طبیعی او است که آسمان، قوای هفت‌گانه طبیعت، و زمین، قابلیت جسد را در بر می‌گیرد.

مثال کرسی در باطن باطن عالم بشری، نفس حیوانی است که موضع قدم راست ناطقه و قدم چپ مدرکه و محرکه است.

برای همین است که عرش با آن عظمت و نسبتی که با پروردگار دارد از نظر وسعت مساوی وسعت قلب عبد مؤمن است. چون قلب مؤمن مثال و قالب عرش الاهی است. چنان‌که در حدیث ربانی آمده است: «لا یسعی ارضی و لا سمائی و لکن یسعی قلب عبدی المؤمن».

صدرا معتقد است با فهم این مثال و به‌کاربردن این الگو در تمام گزاره‌های زبان دین می‌توان از ظاهر کلام به عمق معنای آن راه یافت. ضمن اینکه چنین تأویلی با ظاهر کلام کاملاً تطبیق دارد و لازم نیست دست به تأویل خلاف ظاهر و منطوق زبان دین زد (شیرازی، ۱۳۶۰: ۸۹).

نتیجه‌ای که از بیان صدرا گرفته می‌شود این است که:

۱. هر موجودی دارای وجودهای متعدد در سلسله عوالم سیر صعودی به سمت پروردگار متعال است. اولین مرحله این وجودهای متعدد وجود در دنیا است.
۲. زبان دین هم هنگامی که از مقام غیب‌الغیوبی تنزل کرده و از عوالم مختلف گذشته تا به عالم دنیا رسیده در هر عالمی وجودی دارد و طبق همان وجود معنای مخصوص همان عالم را دارد.
۳. پس لفظی که در کتاب مقدس ذکر شده علاوه بر معنای ظاهری دارای معانی بالاتری مطابق با عوالم بالاتر است. به تعبیر دیگر، زبان دین در معنا لایه‌های مختلفی دارد که آخرین لایه معنای آن در دنیا تعبیر می‌شود.

۴. معنای زبان دین مراتبی دارد، چنان‌که تمام هستی دارای مراتبی است. همچنان‌که دنیا ضعیف‌ترین مرتبه هستی است معنای زبان دین در قواره دنیا سطحی‌ترین معنا بوده و برای دستیابی به حقیقت معنای آن باید به عوالم دیگر توجه کرد.

۵. شاید بتوان از این بیان صدرا چنین نتیجه گرفت که هر چه نفس آماده‌تر باشد و از عوالم بالاتر از دنیا اطلاع بیشتری داشته باشد می‌تواند معانی دقیق‌تری از کلام الهی دریافت کند. برای همین است که در فهم زبان دین از ما خواسته شده که به راسخون در علم مراجعه کنیم؛ یعنی ائمه اطهار (ع) که از نظر مقام در درجه عصمت قرار دارند و تسلط آنها بر عوالم علوی بسیار بیشتر از عالم دنیا است.

زبان دین در آثار صدرالدین شیرازی

تحلیل معناشناختی برخی از گزاره‌های زبان دین در قلمرو معاد از نگاه صدرا

۱. قبر

قبر از نظر مردم در دنیا یعنی محل دفن میت. اما این کلمه معنای دیگری در عالم برزخ دارد. از نظر صدرا، بدن محسوس مرکب از جوهرهای متعدد است که از اجتماع آنها ابعاد ثلاثه و طبیعت پدید می‌آید (شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸۶). هنگامی که اجل فرا رسد هر یک از جوهرهای تشکیل‌دهنده بدن محسوس به عالم خود باز می‌گردند. عرض، قائم به غیر است و نمی‌تواند از موضع دنیا به موضع آخرت منتقل شود. اعراض محسوس از قبیل کم، کیف و وضع به سبب تبعیت از طبیعت در حال استحاله ممکن نیست به دارالقرار آخرت منتقل شوند (همان). عرضی که شأن آن تجدد و تدرج است، مثل حرکت و زمان که ظرف حرکت است، نمی‌تواند به عالم ثبات و بقا منتقل شود (همان). هنگامی که مرگ بین جوهرهای تشکیل‌دهنده بدن دنیایی مفارقت ایجاد کرد و ترکیب و هیئت آنها را متلاشی کرد، اعراض این جوهرها هم از بین می‌روند اما خودشان باقی می‌مانند. مدت‌زمانی که اعراض و هیئت جسم متلاشی می‌شود مدت‌زمان عالم قبر و برزخ تا قیامت است. در طول این مدت انسان مثل کسی است که در خواب است: «حالة البرزخ التي هي حالة بين الموت والحياة الثانوية مثل حالة النائم» (همان). سپس در معاد جسمانی مجدداً جسم دیگری از ترکیب این جوهرهای باقی‌مانده تشکیل می‌شود،

با ترکیب جدیدی که این بار فسادپذیر نیست: «ثم اذا جاء وقت العود ركب الجسم من تلك الجوهر ترکیبا لا یقبل الفساد» (همان). پس جسم اخروی از جوهرهای مجرد دنیا بدون عرض و بدون صفات زائل تشکیل می‌شود و مواد تشکیل‌دهنده آن فسادپذیر نیستند. لحظه مرگ، نفس از بدن جدا شده و دیگر چیزی از هیئت‌های بدنی همراه او نیست. پس از مرگ نیز نفس با قدرت و هم خود عین همان انسانی را که در دنیا بوده (و جسم داشته) درک می‌کند؛ همان‌طور که در خواب خود را درک می‌کند. همچنین، تمام عقوبت‌هایی را که بر او وارد می‌شود به همین شیوه درک می‌کند و این عذاب قبر است. صدرا در *مفاتیح الغیب* پنج نوع قبر برای انسان ترسیم می‌کند. قبر زمین، قبر قالب، قبر قلب، قبر روح و قبر نفس که متناسب با این پنج قبر پنج بعث دارد (همان: ۶۱۳).

نقد: از نظر صدرا، قبر در دنیا معنایی دارد و در برزخ معنای دیگری متناسب با عالم برزخ دارد که خیال انسان در معنای برزخی قبر نقش مهمی بر عهده دارد. لایه‌لایه بودن معنای واژه‌های ناظر به آخرت از نگاه صدرا در تفسیر واژه «قبر» در حوزه معاد کاملاً روشن است. یعنی قبر هم مثل بقیه گزاره‌های زبان دین معانی مختلف دارد و هر انسانی پنج قبر دارد. داشتن پنج قبر و بعث از هر یک از این قبور، توسعه‌ای است که صدرا در معنای قبر داده و بسیار زیبا است. اما پرسشی که به ذهن می‌آید این است که: قبری که در آیات قرآن به آن اشاره شده کدام یک از این قبرها است؟ قبری که اموات به یک‌باره در قیامت از آن برانگیخته می‌شوند کدام مصداق از این قبرها است؟ آیات بسیاری در قرآن حاکی از بیرون آمدن اموات از قبر و محل دفن آنها است (نک: اعراف: ۲۴ و ۲۵؛ مریم: ۶۶-۶۸؛ مؤنون: ۳۳-۳۸؛ یس: ۵۱-۵۴؛ طه: ۵۵؛ ق: ۴۱-۴۴؛ قمر: ۶-۸؛ معارج: ۴۲-۴۴؛ نوح: ۱۷ و ۱۸؛ عبس: ۱۷-۴۲؛ انشقاق: ۱-۱۹؛ زلزال: ۱-۸؛ عادیات: ۹-۱۱). قبری که در قرآن به آن اشاره شده کدام یک از این قبور است؟ آیا متناسب با هر قبری نوعی قیامت بر پا می‌شود؟ که این با صریح قرآن ناسازگار است. تلاش صدرا ستودنی است، اما واقعیت این است که اگر تمام واژه‌های زبان دین این‌گونه معنا شود مخاطبان این زبان چگونه می‌توانند برداشت صحیحی از آن داشته باشند؟ چگونه می‌توان این معنا را به مردم انتقال داد؟ اگر این روش صحیح باشد هر فیلسوف با مشرب فلسفی خود می‌تواند تفاسیر و مصادیقی زیبا از قبر مطرح کند و هیچ دلیلی ندارد که انواع قبر در همین پنج

قسمی که صدرا فرموده منحصر شود. آیا اگر این گونه برداشت از متن دینی در بین فلاسفه و متکلمان باب شود معانی انتزاعی شمارش پذیر است؟ واضح است که این تفاسیر فقط با مبانی مقبول نزد صدرا در فلسفه قابل فهم است. در صورتی که بیان دینی بیانی عمومی است که باید به تمام مشرب‌های فلسفی سازگار باشد. در همین معنای معاد جسمانی مستفاد صدرا، هم معاصران و هم تابعان وی و حتی طرفداران حکمت متعالیه شبهات و اشکالات فراوانی مطرح کرده‌اند. در برداشت از گزاره‌های ناظر به معاد باید به سمت و سویی رفت که این بیان‌ها قدرت برانگیختن و بازدارندگی خود را از دست ندهند.

۲. حشر

از نظر صدرا، زمان از جهتی علت دگرگونی و پی‌درپی آمدن (تعاقب) و پوشیدگی (احتجاب) است و مکان نیز از جهتی باعث تکثر و جدایی و مخفی‌بودن (اغتیاب) است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۴۰). این دو عامل در دنیا باعث مخفی‌بودن موجودات از همدیگرند. هنگامی که حجاب‌های بین خلایق در روز قیامت برداشته شود همه مخلوقات، اولین و آخرین در یک جا جمع می‌شوند (همان). یکی از نام‌های قیامت «یوم الفصل» است (صافات: ۲۱). دنیا دار اشتباه و مغالطه است که در آن حق و باطل با همدیگر اشتباه می‌شوند و وجود و عدم، خیر و شر، نور و ظلمت با همدیگر در تقابل‌اند (شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۴۰). دلیل این تقابل محدودیت دنیا به زمان و مکان است و هنگامی که زمان و مکانی در میان نباشد همه موجودات متفرق می‌شوند و خدای متعال طیب و خبیث را از هم تفکیک می‌کند و افراد متخاصم دست از خصومت با یکدیگر برمی‌دارند (همان). میان این فصل و جدایی مخلوقات و جمع شدن هم‌زمان آنها در روز قیامت منافاتی نیست (همان). حشر خلایق بر حسب اعمال و ملکه‌های آنها به اشکال مختلفی است: «اعلم أن حشر الخلائق علی انحاء مختلفة علی حسب اعمالهم و ملکاتهم» (همان). از آنجا که تکرار افعال مختلف باعث حدوث اخلاق و ملکه‌های متفاوتی می‌شود، هر صفت و ملکه‌ای که در دنیا بر انسان غلبه کرده باشد، در آخرت با صورتی متناسب با آن محشور می‌شود (همان). کارهای اشقیاء بر حسب همت کوتاهی که دارند از راه‌یابی به عالم ملکوت قاصر است و در برزخ حیوانی می‌ماند. از آنجا که

تصورات آنها در اهداف حیوانی منحصر است در آخرت هم به همان صورت حیوانی محشور می‌شوند. آیات قرآنی نیز که بر حشر حیوانات دلالت دارند (تکویر: ۵) ناظر بر همین معنا هستند. عده‌ای از مردم به صورتی محشور می‌شوند که صورت میمون و خوک از صورت آنها بهتر است (شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۲۷؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۲۷/۹). در باطن هر انسانی (فی اهابها) حیوانی با جمیع اعضا و حواس و قوا نهفته است. این حیوان اکنون موجود است و با مرگ بدن عنصری گوشتی از بین نمی‌رود: «لایموت بموت البدن العنصری اللحمی» (همان).

حیات بدنی که روز قیامت محشور شده و ثواب و عقاب می‌بیند مثل حیات بدن دنیایی نیست که از خارج به آن وارد شود، بلکه حیات آن مثل حیات نفس، ذاتی است. این حیوان، حیوانی متوسط بین حیوان عقلی و حیوان حسی است که در آخرت به صورت اعمال و نیت انسان محشور می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸۹؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۴۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۲۷؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۲۸/۹).

مجموع زمان و آنچه مطابق با زمان است مثل یک ساعت است و آن ساعت هم شأنی از شئون الاهی است که مشتمل بر تمام شئون جاری در هر روز و هر ساعت است: «هی شأن واحد من شئون الله مشتمل علی شئون التجلیات الواقعة فی کل یوم و ساعة» (شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۶۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۸۹). همچنین، مجموع مکان‌های دنیا نیز در نظر الاهی مثل مجموع آنات متصل‌اند. بنابراین، همه زمین‌ها از آزال و آباد با جمیع زمان‌ها به صورت زمین واحد و زمان واحد به همراه جمیع مخلوقات در برابر ملائکه و انبیا و شهدا و پروردگار عالم حاضر می‌شوند (همان).

صدرا با تأکید بر حشر جسمانی معتقد است انسان در دنیا می‌تواند به فرشته یا شیطانی درنده تبدیل شود. اگر علم و تقوا بر او غالب شود به فرشته تبدیل می‌شود و اگر غضب و تهاجم به دیگران بر وی غلبه کند به شیطان تبدیل خواهد شد (همو، ۱۳۶۱: ۲۴۱). وی با اشاره به شبهه آکل و ماکول با تأکید بر اینکه بین بدن روز حشر و بدن این دنیا، این‌همانی واقع است کیفیت این‌همانی این دو بدن را توضیح می‌دهد. از نظر او، هنگامی که بدن‌ها از قبور مبعوث می‌شوند به شکلی هستند که هنگامی که دیگران آنها را می‌بینند می‌گویند: «این فلانی است! این فلانی است!» (همو، ۱۳۵۴: ۳۹۶). این بدن‌ها مثل و اشباح نیستند، بلکه وجود آنها به شکلی است که ذات و حقیقت انسان با این

بدن‌ها کاملاً تطبیق داشته و یکسان است: «الابدان الانسانیة یجب ان یکون مما یرصدق علیها ذوات الناس و حقائقها دون امثالها و اضلالها» (همان).

از نظر صدرای انسان در این عالم نوع واحدی است که افراد یکسان دارد. اما در سرای آخرت انواع انسان شمارش‌ناپذیر است؛ چراکه صورت نفسانی انسان یا همان باطن که در آخرت ظاهر می‌شود متناسب با ملکه‌های اخلاقی است که انسان در دنیا کسب کرده است. در قیامت هر کس با چهره‌ای متناسب با اخلاقیاتی که در دنیا داشته محشور می‌شود: «یَوْمَ یُنْفَخُ فِی الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا» (النبا: ۱۸). البته حشر مخلوقات به حسب اعمالی که داشته‌اند متفاوت است.

انسان‌های شقی به حسب همت قاصر و نازلی که دارند همواره دارای تصورات شهوانی و غضبانی هستند. بنابراین، روز قیامت به شکل حیواناتی درمی‌آیند که شهوت و غضب در آنها غلبه دارد؛ و در حدیث نبوی آمده است که «یحشر الناس علی صور نیاتهم» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰/۵)؛ «و یحشر الناس علی صورة تحسن عندها القردة والخنزیر» (همان: ۳۲۹/۹). در درون هر انسان، حیوانی برزخی با جمیع اعضا و اشکال و قوا و حواس وجود دارد. این حیوان برزخی یا حیوان انسان‌صفت به هنگام حیات انسان وجود دارد و با مرگ بدن از بین نمی‌رود و به حیات خود ادامه می‌دهد. روز قیامت هم با جسم و صورت متناسب خود محشور می‌شود و ثواب و عقاب می‌بیند. تفاوت این بدن با بدن دنیایی در این است که حیات بدن عنصری دنیایی از امور خارجی ناشی می‌شود؛ اموری مثل غذا خوردن و تنفس، اما حیات حیوان برزخی مثل حیات نفس ذاتی است (شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۶۵).

نقد: بر اساس توصیف صدرای کمالات یا رذایل اخلاقی به ملکه تبدیل شده و صورت اخروی انسان را می‌سازند. یعنی انسان با اعمالی که در دنیا انجام می‌دهد صورت اخروی خود را شکل می‌دهد. مثلاً کسی که شهوت‌ران باشد به شکل خوک محشور می‌شود. پرسش این است که: آیا این شخص که صورت خوک دارد انسان است و به صورت خوک ظهور پیدا کرده یا به سبب اعمال بدش نفس او هم تنزل پیدا کرده و به نفس متناسب با قالب خوک تبدیل شده است؟ بیان صدرای با شکل دوم سازگار است؛ چراکه شخص صورت اخروی خود را ساخته و این صورت با نفس او سازگار است. در واقع، این نفس او است که به اندازه نفس خوک تنزل پیدا کرده است.

خوک‌شدن انسان در صورتی عذاب محسوب می‌شود که انسان باشد و مجبور باشد مثل خوک زندگی کند. اما با این توصیفی که صدرا انجام داده انسان وقتی به خوک تبدیل شد هم نفسش تنزل پیدا کرده و هم جسمش متناسب با خوک است. پس او به خوک تبدیل شده که خوک‌بودن برایش دیگر عذاب محسوب نمی‌شود. طبع انسان در دنیا به طبع خوکی تبدیل می‌شود و در آخرت با همین طبع خوکی زندگی می‌کند. این نمی‌تواند عذاب باشد، چون حیات او با شخصیت جدیدی متناسب است که پیدا کرده است.

مشکل دومی که باعث دورشدن توصیف صدرا از نص قرآن می‌شود این است که حداقل نمونه‌های قرآنی احیای اموات در دنیا، که برای اثبات معاد بیان شده، مثل احیای پرندگان برای حضرت ابراهیم (ع)، زنده‌شدن عزیر پیامبر و زنده‌شدن مقتول بنی اسرائیل از جمله نمونه‌های احیای اموات است که در قرآن به آنها اشاره شده و دقیقاً روح به همین جسم عنصری بازگشته است. در صورتی که در توصیف صدرا جسم اخروی از طریق خیال ساخته می‌شود و عجب‌الذنب که همان خیال باشد با نفس به آخرت می‌رود و نفس با استفاده از آن به ساخت بدن اخروی اقدام می‌کند. صدرا در تفسیر سوره یس به نقل از ابن عربی می‌گوید هر انسانی به وسیله توهم در نیروی خیال خود چیزهایی می‌سازد که جز در خیال وجود ندارند. اما عارف با قصد و همت خود چیزهایی می‌آفریند که بیرون از عالم خیال وجود دارد و می‌تواند با استمرار قصد خود، آنها را در عالم خارج نگه دارد. در واقع، اصل این سخن از ابن عربی است و چیزی که صدرا به آن افزوده این است که در عالم پس از مرگ همه انسان‌ها، اعم از خوب و بد، این توانایی را پیدا می‌کنند که موجودات متصور در خیال خود را در عالم خارج بسازند و آنها را در عالم خارج نگه دارند.

از این گذشته بیان صدرا در توصیف بدن اخروی گاهی متناقض به نظر می‌رسد. گاهی می‌گوید بدن اخروی عین اعاده بدن دنیوی نیست: «والتحقیق ان الابدان الاخریة مسلوب عنها کثیر من لوازم هذه الابدان فان بدن الآخرة کظل لازم للروح و کعکس و مثال له بخلاف هذه البدن المستحیل الفاسد» (شیرازی، ۱۳۸۷: ۸۷؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۸۳/۹)؛ «و من آراء السخيفة ايضاً اعتقاد اكثر الناس أن اجسام اهل الجنة اجسام لحمية و اجساد طبيعية مثل اجساد اهل الدنيا مركبة من اخلاط اربعة قابلة للاستحالات والتغييرات

معروضه للآفات» (همو، ۱۳۵۴: ۴۶۱)؛ و گاهی می گوید بدن اخروی عین همان بدن دنیوی است: «بدن الانسان المشخص الذى مات باجزائه بعینها لا مثله» (همان: ۳۷۶).
و ضمن اینکه تفاوت بین جسم عنصری و جسمی که صدرا توصیف می کند در واقع تفاوت بین جسم و غیرجسم است. جسمی که محدودیت های این جسم مادی را نداشته باشد دیگر جسم محسوب نمی شود.

۳. قیامت

از نظر صدرا، هر کس که می میرد قیامت صغرای او بر پا می شود. قیامت ذومراتب است و هر آنچه در قیامت کبرا باشد نظیری در قیامت صغرا دارد (همو، ۱۳۶۳: ۲۹۸). با این حساب معنای قیامت و معاد از نفسی به نفس دیگر متفاوت است و هر چه مرتبه نفس بالاتر باشد معنای قیامت او نیز نسبت به همان مرتبه تفاوت خواهد داشت. از نظر صدرا، انسان در طول زندگی خود انقلاب های متعددی داشته و اطوار مختلفی را پشت سر گذاشته است. صورت نطفه، صورت حیوانی، صورت عقلانی مراتبی است که انسان طی کرده و این دگرگونی تا بی نهایت ادامه دارد (همان).

نقد: معیار صدرا در معنای گزاره های زبان دینی در این تفسیر کاملاً مشهود است. وی در تفسیر قیامت آن را دارای مراتب دانسته و البته مراتب مختلف معنای این کلمه را طوری مطرح کرده که از نظر معنا متحد باشند تا کار به مجازگویی و حمل لفظ بر معنای مجازی نرسد.

اما بر اساس نصوص دینی، قیامت عالمی است که یک دفعه حاصل می شود و همه مخلوقات با همدیگر محشور می شوند: «ذلک یوم مجموع له الناس» (هود: ۱۰۳). بر اساس توصیف قرآنی، در قیامت همه مردم یکجا از قبر برانگیخته می شوند. اگرچه حال افراد در قیامت متفاوت است، اما باعث نمی شود بگوئیم قیامت افراد مختلف است. نه، قیامت یکی است و حال مردم در آن متفاوت است. ضمن اینکه صدرا در بیان شروط تفسیر زبان دین می گوید برداشت فیلسوف نباید از ظاهر نص دینی فاصله داشته باشد. برداشت خود وی با آنچه در قرآن و روایات درباره قیامت وارد شده تفاوت فاحشی دارد؛ چراکه قیامت وارد شده در قرآن امری خارجی است نه نفسی محض. وی بر تفاوت قیامت افراد تأکید دارد، در صورتی که بر اساس بیان قرآن قیامت یکی است

ولی حال مردم در آن متفاوت است. تفاوت حال دلیل بر تفاوت نوع نمی‌شود. مثل اینکه همه موجودات در این دنیا حیات دارند، اگرچه نوع حیات آنها با همدیگر متفاوت است اما نمی‌توان این تفاوت را تفاوت در دنیای آنها دانست، بلکه همه آنها در یک دنیا ولی در حالت‌های گوناگون زندگی می‌کنند، مگر آنکه کلمه «دنیا» را مطابق با محیط پیرامونی شخص معنا کنیم که مجازگویی است. اگر گفته می‌شود فلان شخص برای خودش عالمی دارد معنایش این نیست که او در عالمی غیر از این عالم زندگی می‌کند، بلکه معنایش این است که در این عالمی که بقیه موجودات هم حضور دارند وضعیت ویژه‌ای دارد. پس نهایت چیزی که با توجه به توصیف قرآن از قیامت می‌توان گفت این است که قیامت واحد است ولی حال افراد در آن متفاوت است.

۴. حساب و میزان

صدرا با بیان اینکه هر امری میزانی دارد و میزان بررسی اعمال و اقوال با میزان اجسام سنگین متفاوت است برخی میزان‌ها در علوم مختلف را معرفی می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۶/۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۵۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۳۶؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۷۰؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۵۸)؛ مثلاً میزان مواقیت اسطرلاب. اسطرلاب وسیله‌ای برای به دست آوردن طول و عرض جغرافیایی محل، ارتفاع کوه‌ها، پهنای رودخانه‌ها، محاسبه ساعت طلوع و غروب آفتاب است. مسطره (خط‌کش) و فرجار (پرگار) وسیله اندازه‌گیری خط و دایره، شاقول میزان اندازه‌گیری کجی و برآمدگی دیوار، و عروض میزان شعر، و ذوق سلیم میزان معانی دقیق است (همو، ۱۳۵۴: ۴۵۸). میزان هر چیزی باید از جنس همان چیز باشد. روز قیامت که افعال و اقوال، اسرار، ضمائر، افکار و عقاید و نیت مردم محاسبه می‌شود باید با میزانی که توانایی محاسبه این امور را دارد محاسبه شوند (همان).

هر فعلی در نفس فاعل آن اثری دارد. بعضی از افعال برای انسان ثبات و استقرار و آرامش به بار آورده، اضطراب و تزلزل را از او زائل می‌کنند (شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۵۱). پس می‌توان ثقل و سنگینی را به آنها نسبت داد؛ مثل اجرام سنگین (اثقال) که از حرکت کشتی جلوگیری می‌کنند و باعث سکون آن می‌شوند (همان). بعضی افعال سبب تحیر نفس و اضطراب آن می‌شوند و باعث می‌گردند از هوا و هوس پیروی کند و دنبال اعراض متفرقه باشد. این افعال را می‌توان به سبکی و خفت نسبت داد؛ چراکه شیء

سبک و خفیف با اندک محرکی به آسمان می‌رود و حرکاتش هیچ نظمی ندارد (همان: ۶۵۲). نتیجه متابعت از هوای نفس و حرکت انسان تحت تأثیر آن، هدایت‌شدن به هاویه است. صدرا به آیات «فأما من ثقلت موازینه فهو فی عیشة راضیه * و اما من خفت موازینه فأمه هاویه» استشهاد می‌کند. خدای متعال انسان را از گل و شیطان را از آتش خلق کرده است. اقتضای طبع آتش سبکی و خفت و حرکت، و اقتضای طبع زمین استقرار و سکون است. افعال شیطانی موجب سبکی و اضطراب می‌شود و افعال انسانی اقتضای سکون و آرامش و اطمینان دارد: «کل یعمل علی شاکلته» (همان: ۶۵۲). هر عملی از اعمال حسنه مثل نماز، روزه، حج و غیره تأثیر معینی در خلاصی قلب از رنج اسارت دنیا و قید شهوات و نورانی‌شدن آن دارد که جز خدای متعال کسی میزان این تأثیر را نمی‌داند. هر یک از اعمال سیئه نیز قدر معینی باعث دورشدن نفس از عالم رحمت و تاریکی (اظلام) جوهر آن می‌شود. این تأثیر را نیز فقط خدای متعال می‌داند. تمام این تأثیرات در آخرت برای مخلوقات روشن می‌شود. چون حجاب‌ها رفع شده و پرده‌ها کنار می‌رود و هر کس سنگینی اعمال و افعال خیر و شر خود را می‌داند.

انسان‌های مشرک روز قیامت وزنی ندارند. یعنی بهره‌ای از وجود ندارند: «لا قدر لهم من الوجود». هیچ عملی برای آنها وزن نمی‌شود؛ همچنین، کسانی که ملاقات با پروردگار را تکذیب، و آیات الاهی را انکار می‌کنند (همان).

نقد: تا اینجا بیان صدرا گویای آن است که سنگینی و سبکی اعمال به معنای عرفی آنها نیست و باید در معنای آنها توسعه داد، اما خود وی در *سفار* مثالی می‌زند که با توصیفات یادشده تناقض دارد.

وی در تأیید این مطلب به خبر صاحب السجلات در روایات اشاره می‌کند. بر اساس این روایت، شخصی در عمر خویش هیچ عمل خیری انجام نداده بود جز اینکه یک بار کلمه توحید را بر زبان جاری کرده بود. روز قیامت ۹۹ کتاب از اعمال شری که مرتکب شده بود در مقابلش گذاشتند. هر یک از این کتاب‌ها وسعتی معادل فاصله مشرق تا مغرب داشت. این اعمال بد را روی یک کفه ترازو گذاشتند. در مقابل، یک ورقه نازک به او دادند که روی آن نوشته شده بود: «لا اله الا الله محمد رسول الله». به او گفته شد این ورقه را در کفه دیگر ترازو بگذار. عرض کرد پروردگارا این کاغذ در مقابل این همه کتاب‌های قطور به چه کار من می‌آید؟ امر شد که ورق را روی کفه

دیگر بگذار. تا گذاشت سنگینی ورقه بر کتاب‌های قطور چربید (تطیث السجلات). این روایت و نقل آن در آثار صدرا دقیقاً با آنچه درباره خفت و ثقل اعمال ذکر شد تناقض دارد؛ چراکه در روایت دقیقاً ترازو و سنگینی به معنای عرفی آن مد نظر است.

۵. صراط

از نظر صدرا، هر موجودی دارای حرکتی ذاتی به سمت آفریدگار است که عبادت فطری او محسوب می‌شود: «لکلّ شیء حركة جبلية و عبادة فطرية» (شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۹۰). انسان علاوه بر این حرکت، حرکت دیگری نیز دارد؛ حرکتی ارادی در طلب آنچه به گمناش خیر و کمال است. هر انسانی از ابتدای حدوث تا انتهای عمر دارای حرکت‌های طبیعی و انتقال‌های فطری است. اولین نشئه انسان به حسب جسم و قالب او، قوه استعدادیه است. نشئه دوم صورت طبیعی است که شأن این صورت حفظ ترکیب انسان است. نشئه بعدی صورت معدنی برای ماده بدن است که باعث رشد و نمو آن می‌شود. نشئه دیگر صورت حیوانی است که محسوسات را درک می‌کند و حرکت بالاراده دارد. این آخرین درجه صورت حسیه است. اولین درجه از صور عقلیه قوه‌ای است که نزد حکما از آن به عقل منفعل تعبیر می‌شود. در صور عقلیه نیز از صورتی به صورت دیگر منتقل می‌شود تا آنجا که به عالم عقلی متصل می‌شود و اگر توفیق داشته باشد به ملاً اعلی ملحق می‌گردد. اما اگر طبیعت بر او غلبه کند با شیاطین محشور می‌شود (همان). اقتضای اولیه نفس، تکمیل نشئه حسی و تعمیر این قالب است. سپس هنگامی که این نشئه را کامل کرد متوجه عالم دیگری می‌شود که بالاتر از این عالم است؛ عالمی شریف‌تر و نزدیک‌تر به خالق آن. این معنای صراط الاهی است که مردم را بر آن خلق کرده است: «فهذا معنی صراط الذی فطر علیه الخلق» (همان: ۲۹۱). استقامت بر این صراط و ایستادگی در آن خواست خداوند از بندگان است و برای رسیدن به همین هدف رسول خود را برای مردم فرستاده است: «و انک لتهدی الی صراط مستقیم صراط اللّٰه الذی له ما فی السموات و ما فی الارض» (الشوری: ۵۲). انحراف از این صراط موجب سقوط از فطرت و سقوط به جهنم است (همان). این صراط نازک‌تر از مو، تیزتر از شمشیر است: «و هو اذق من الشعر و احد من السیف» (همان). صراط مستقیم راه میانه بین اطراف است که عرض ندارد و بشر استقامت بر آن

را ندارد، مگر کسی که خدای متعال اراده کرده باشد (همان). به همین سبب رسول خدا فرموده است: «شبیبتی سورة هود لمکان فاستقم کما امرت». به نظر وی، صراط مستقیمی که اگر پیموده شود انسان را به بهشت می‌رساند، صورتی است که انسان مادامی که در عالم طبیعت زندگی می‌کند با اعمال قلبی برای خودش می‌سازد (همان). این صورت مثل سایر معانی غایب از حواس، صورت حسیه‌ای ندارد. هنگامی که پرده طبیعت با مرگ بالا رفت، در روز قیامت پلی محسوس برای انسان روی جهنم کشیده می‌شود. این پل از موقف انسان در قیامت شروع شده و از روی جهنم می‌گذرد و انتهایش بهشت است. هر که این پل را ببیند می‌داند ساخته چه کسی بوده و به دست چه کسی بنا شده است. این پل کشیده شده بر روی جهنم طبیعت انسان است؛ همان طبیعتی که به آن گفته می‌شود: «آیا سیر شدی؟»، می‌گوید: «هل من مزید» (شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۶۵).

صدرا در عرشیه به روایتی که مفضل بن عمر از امام صادق (ع) نقل می‌کند به عنوان مؤید دیدگاه خود اشاره می‌کند. حضرت فرمود صراط یعنی راه معرفت الاهی. صراط دو صراط است؛ صراطی در دنیا و صراطی در آخرت. صراط دنیا امام واجب‌الاطاعة است. کسی که در دنیا او را بشناسد و به هدایت او اقتدا کند در آخرت از روی صراطی که بر روی جهنم است عبور می‌کند. اما کسی که او را نشناسد قدمش بر روی صراط آخرت متزلزل می‌شود و در آتش جهنم سقوط می‌کند. همچنین، از امام صادق (ع) منقول است که ذیل آیه «اهدنا الصراط المستقیم» فرمود: «صراط المستقیم امیرالمؤمنین است» (همان: ۲۶۳ و ۲۶۴). از نظر صدرا، این احادیث معانی موافقی با اصول فلسفی وی دارند. با این بیان که نفس انسان از مبدأ حدوث تا انتهای عمر دنیوی انتقالات نفسانی و حرکت‌های جوهری بسیار دارد. با این حساب هر نفسی به اعتباری، صراطی به سوی آخرت است: «فلکل نفس صراط الی الآخرة بوجه». همان‌طور که همین نفس به اعتبار دیگری سالک محسوب می‌شود (همان). به عبارت دیگر، مسافت و متحرک بالذات یک چیزند ولی به اعتبار متغایرنند. از نظر صدرا، هر نفس، صراطی به سوی آخرت است: «فالنفس صراطات الی العاقبة». بعضی‌ها مستقیم، بعضی‌ها منحرف‌اند. بعضی‌ها واصل و بعضی معطل‌اند. از نفوس و صراط‌های واصل هم برخی سریع و برخی دیگر کُندند. کامل‌ترین صراط‌ها نفس امیرالمؤمنین و اولاد او است

(همو، ۱۹۸۱: ۲۸۸/۹). تفاوت نفوس که به تفاوت صراط‌ها منجر می‌شود به حسب قوه نظریه و قوه عملیه است که در حدیث از آنها به صراط دنیا و صراط آخرت تعبیر شده است (همو، ۱۳۶۱: ۲۶۴). صراط دنیا عبارت است از تحصیل عدالت و نگه‌داشتن قوای سه‌گانه شهویه، غضبیه و وهمیه بین افراط و تفریط به شکلی که به هیچ سمتی متمایل نشوند، تا انسان نه فاجر باشد و نه خامل (گمنام، فرومایه)، بلکه عقیف باشد. نه متهور باشد و نه ترسو بلکه شجاع باشد. نه جریز (فریبنده) باشد و نه ابله بلکه حکیم باشد (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۲/۹؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۶۴). از ترکیب این حد وسط‌ها باید هیئتی برای شکستن قوا (هیئة اذعانیة للقوی) و هیئتی بالابرنده و استعلایی برای روح تشکیل شود (همان). این حالت برای نفس جز با عمل به شریعت و اطاعت امام واجب‌الطاعة حاصل نمی‌شود و این معنای صراط در دنیا است که امام باشد (همو، ۱۳۶۱: ۲۶۵). صراط دیگر عبارت است از مرور نفس با قوه نظریه و عملیه از مراتب موجودات و اطوار حسی و نفسی و عقلی و خروج آن از نهان‌گاه‌های حجاب و پرده‌ها به سوی فراخ‌گاه‌های نور الاهی (افضیة الانوار). پس صراط مستقیم دو وجه دارد، یکی تیزتر از شمشیر که هر که بر آن توقف کند شقی است و دیگری باریک‌تر از مو که وقوف بر آن باعث قطع و فصل می‌شود (همان).

نقد: آنچه مد نظر صدرا است توسعه در معنای صراط مثل بقیه گزاره‌های زبان دین در قلمرو معاد است. از نظر وی، حرکت همه موجودات به سمت کمال مصداقی از صراط است. حرکت انسان به سمت کمال طبیعی نیز مصداقی از صراط است و به تعداد انسان‌ها در قیامت صراط داریم. البته روایتی که صدرا نقل می‌کند با معنای عرفی صراط کاملاً تطابق دارد؛ چراکه اعمال انسان در دنیا و تبعیت از حجت خدا در زندگی، کیفیت عبور او را از صراط معین می‌کند، ولی چنین توسعه‌ای در معنای صراط که هر حرکت طبیعی موجودات را به سمت کمال شامل شود به نظر زیاده‌روی در توسعه معنای کلمه صراط است، به شکلی که از معنای مد نظر شارع بسیار دور است. نکته دیگر اینکه صدرا در اینجا همان‌طور که قیامت و حشر انسان‌ها را متعدد می‌دانست صراط‌های افراد را با هم مختلف می‌داند و صراط هر شخص با اشخاص دیگر متفاوت است. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، مستفاد از بیان دینی آن است که صراط یکی و حال مردم هنگام عبور از آن متفاوت است، ولی بیان صدرا ناظر بر تعدد صراط‌ها است.

نتیجه

۱. صدرا برای برون‌رفت از شبهات رایج زمان خود درباره مسئله معاد جسمانی، مثل شبهه آکل و مأکول و شبهه اعاده معدوم، مسئله معاد را از اول طوری مطرح می‌کند که اساساً با شبهات رایج مواجه نشود و ضمناً معانی آیات را نیز به تأویل نبرد. هم معنا واقعی باشد و هم تفسیر زبان دین به گونه‌ای باشد که با ظاهر آیات در تضاد نباشد. این کار بسیار مهمی است که وی در کمال دقت انجام داده و توانسته است بین مبانی فلسفی و توصیفات قرآن در حوزه معاد جمع کند. صدرا، هم زبان دین را زبانی واقعی دانسته و هم سعی کرده مبانی فلسفی خویش، یعنی وحدت در معنا و تشکیک در وجود در مبدأ، را کاملاً در حوزه فهم زبان دین، خصوصاً در قلمرو معاد، حفظ کند. اما اشکالی که به صورت کلی بر معناشناسی صدرا از قبر و قیامت و صراط وارد می‌شود همان اشکال کلی است که بر معاد جسمانی وی وارد شده است؛ و آن اینکه برداشت وی از معاد را بسیاری از فلاسفه مخالف با ظواهر کتاب و سنت ارزیابی کرده‌اند.
۲. صدرا در خصوص دیدگاه‌های مختلف متفکران سنتی اسلامی راجع به زبان دین موضع داشته و طرفداران تعطیل و تشبیه در تفسیر اوصاف الاهی را، که جان بحث زبان دین است، تخطئه کرده است.
۳. از نظر صدرا، زبان دین رمزی، نمادین و لایه‌لایه است و برای فهم آن باید درون انسان با رعایت آداب فهم معنای زبان دین تطهیر شود تا قابلیت دستیابی به معنا حاصل گردد.
۴. صدرا تمام گزاره‌های زبان دین در قلمرو معاد را با همین ویژگی لایه‌لایه‌بودن و اتحاد در معنا و در عین حال داشتن مصادیق متعدد تفسیر کرده است.
۵. از نظر صدرا، زبان دین، چه در قلمرو اوصاف الاهی و چه در قلمرو معاد، لایه‌لایه و رمزی است و باید طوری آن را معنا کرد که از ظاهر لغت عدول نشود؛ کاری که خود صدرا با موفقیت انجام داده است.
۶. اگرچه صدرا برای فهم زبان دین شرایطی ذکر کرده و روش مخصوصی را پیش کشیده و تأکید کرده که در برداشت از زبان دین نباید از ظواهر نصوص فاصله گرفت ولی خود وی در برداشت از واژه‌هایی مثل «قیامت»، «قبر»، «صراط» و «حشر» قدری از ظاهر نصوص فاصله گرفته است.

منابع

قرآن کریم

حسینی، معصومه (۱۳۹۰). «زبان دین از دیدگاه ملاصدرا و قاضی سعید قمی»، در: *اندیشه دینی*، ش ۳۸، ص ۲۳-۴۸.

دغیم، سمیع (۱۴۲۸). *موسوعة مصطلحات صدرالدین شیرازی*، قم: ذوی القربی.
شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية*، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.

شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). *العرشیه*، تصحیح: غلام حسین آهنی، تهران: انتشارات مولا.
شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الكاملة*، مقدمه و تصحیح: سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثالثة.

علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۶). *سخن‌گفتن از خدا*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، محقق و مصحح: علی‌اکبر غفاری، محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.

Donavan, Peter (1985). *Religious Language*, Fifth Impression, London: Shildon Press.

رگه‌هایی از رأی‌گرایی در اندیشه و عملکرد اجتهادی زرارة بن اعین

محمد فرقان*

نعمت‌الله صفری فروشانی**

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۲/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۳/۱۰]

چکیده

زرارة بن اعین فقیه، متکلم و محدث امامی، یکی از شخصیت‌های جریان‌ساز کوفه در سده دوم است. وی در عرصه‌های گوناگون فقهی، کلامی و حدیثی فعالیت‌های چشمگیری در میان امامیه داشته است. هرچند او از نظر رجالی و حدیثی شخصیتی شناخته‌شده است، اما عملکرد اجتهادی وی تاکنون به دلایل مختلفی تبیین نشده است. نوشته حاضر در صدد است اندیشه‌ها و عملکرد اجتهادی زرارة را با روش تحلیل گزاره‌های رجالی و حدیثی متعلق به وی با نگاهی بسترشناسانه و با توجه به نوع پرسش‌هایی که وی مطرح کرده است تبیین کند تا روشن شود که او در اندیشه‌های خود چقدر از نصوص فراتر می‌رفته است. نیز نگرش وی به نصوص و میزان پای‌بندی به آنها را نیز تا حدودی تبیین می‌کند. فرض بر آن است که او در عین حالی که خدمات ارزنده‌ای در حوزه حدیثی انجام داده است، عنصر رأی‌گرایی در عملکرد اجتهادی‌اش به‌روشنی دیده می‌شود، چنانچه می‌توان نشانه‌های آن را در برخی آرا و دیدگاه‌های فقهی و کلامی وی دید؛ و نیز ادامه آن را در شاگردان فطحی وی مانند ابن‌بکیر ردیابی کرد.

کلیدواژه‌ها: زرارة بن اعین، اجتهاد، رأی‌گرایی، اندیشه استطاعت، امام صادق (ع).

درآمد

در میان اصحاب ائمه (ع) افراد شاخصی در عرصه‌های گوناگون معرفتی شیعه یافت می‌شوند. نام زرارة بن اعین (متوفای ۱۴۸ ه.ق.) در روایات فقهی اغلب در کنار محمد بن مسلم (۸۰-۱۵۰ ه.ق.) به چشم می‌خورد. وی در گزارش‌های کثی (حدود ۳۴۰ ه.ق.) در میان فقیهانی که شیعیان در برابر فقه آنها خاضع‌اند، به عنوان فقیه‌ترین آنها، معرفی شده است (کثی، ۱۳۶۳: ۵۰۷/۲). از طرفی نیز تعداد روایاتی که از طریق وی در میراث شیعی انتقال یافته، هم‌اکنون قریب به دو هزار روایت است که بیشتر آن فقهی است (محمدی مازندرانی، ۱۴۱۳: ۱۹۱ تا آخر کتاب)، و این توجه محدثان و فقها را به خود جلب کرده است. از این‌رو شخصیت حدیثی و این بخش از فعالیت‌های فقهی وی تا حد خوبی شناخته شده است.

اما این فقط یک بُعد شخصیتی زرارة است. بُعد دیگر آن به فعالیت‌های اجتهادی وی تعلق دارد که کمتر بدان پرداخته شده است. ابن‌ندیم او را به عنوان بزرگ‌ترین مرد شیعی در فقه، حدیث و معرفت کلامی معرفی کرده است (ابن‌ندیم، ۱۹۷۸: ۳۰۸). چنانچه شاید بتوان بر اساس گزارش‌های کثی که دیگر منابع حدیثی نیز تأیید می‌کند، او را جزء افرادی به حساب آورد که به رأی روی خوش نشان دادند و با رهیافت «رب رأی خیر من اثر» (کثی، ۱۳۶۳: ۳۷۳/۱) برخی گزاره‌های روایی را به پرسش کشیدند و آرای خود را بر آنها برگزیدند. رأی‌گرایی در میان فقهایی مانند زرارة در عرصه‌های کلامی و فقهی ظهور و بروزهای متفاوتی داشته است. در عرصه‌های کلامی، او بسیاری از نظریه‌های کلامی را مطرح، و درباره آن بحث کرده و راه‌حلی برای معضلات فکری و اعتقادی دوران خود عرضه کرده است. همچنین، در عرصه‌های فقهی، محل رجوع بسیاری از شیعیان دوران خود بوده است، چنانچه در گزارشی از کثی درباره رجال فقه و حقوق شیعه در عصر صادقین (ع) از آن به عنوان اصحاب اجماع دانسته شده و در اعتباربخشی روایات آنها از این قاعده بهره‌برداری شده است (در این خصوص نک.: انصاری، ۱۳۷۹: ۱۰۴/۹-۱۰۵). زرارة، فقیه‌ترین فرد در میان شاگردان امام باقر و امام صادق (ع) معرفی شده است (کثی، ۱۳۶۳: ۵۰۷/۲). او شاگردانی مانند ابن‌بکیر و جمیل بن دراج (زنده تا ۱۸۳ ه.ق.) تربیت کرده است، چنانچه جمیل خود را در برابر زرارة مانند طفل مکتب می‌دانسته است (همان: ۷۲۳/۱). بر این اساس، پژوهشگران اذعان کردند که

زرارة جریان مستقل فقهی و کلامی پی‌ریزی کرده است (نک: پاکتچی، ۱۳۷۵: ۱۵، ۲۲؛ موسوی خلخالی، ۱۳۹۲: ۹۵). تعبیر «اصحاب زرارة» در برخی گزارش‌های رجالی (کشی، ۱۳۶۳: ۱/۳۵۴، ۲/۷۸۹)، و تعبیر «زراریه» در کتب رجال و فرقه‌شناسی (نک: همان: ۲/۵۴۲؛ اشعری، ۲۰۰۵: ۳۶) از یک طرف نشان از جریانی منظم و شناخته‌شده وابسته به طرز فکر زرارة دارد و از طرفی نیز نشان‌دهنده نقش زرارة به عنوان شخصیت اصلی و پایه‌گذار این جریان است.

۱. مفهوم رأی‌گرایی

رأی‌گرایی در سده دوم متعلق به جریانی به نام اصحاب رأی است که بنا به گفته برخی پژوهشگران این جریان فکری در سده دوم در برابر اصحاب حدیث معنا پیدا می‌کرد و به دلیل نسبی بودن این مفاهیم، تمایز میان این دو گرایش بسیار دشوار است (پاکتچی، ۱۳۷۹: ۱۲۷/۹). این جریان در امور فقهی شریعت را معقول‌المعنا می‌پندارد و معتقد است در امور عادی هدف دستورهای دینی تحقق‌بخشیدن به مصلحت دنیوی یا تنظیم روابط میان فرد و جامعه است (بابکر الحسن، ۱۹۹۷: ۲۹).

رأی‌گرایی منجر به نوعی انسجام درونی و نظام‌سازی اندیشه‌های دینی نزد صاحب اندیشه می‌شود. گاه این فهم کلی به طور جزئی در برابر روایات و نصوص ایستادگی می‌کند و بدین سبب، معنای منفی به خود می‌گیرد. اما همیشه این‌گونه نیست، بلکه ممکن است دلایل به کارگیری عمومات و کلیات برای فهم جزئیات باشد. به طور کلی، آنچه در رأی‌گرایی اهمیت دارد، رویکرد فهم‌گرایانه است، در برابر رویکرد تعبدگرایانه‌ای که همواره چشم به راه نص شرعی است. چنانچه یکی از دلایل مهم تقابل اهل حدیث با اهل رأی در همین بوده است (پاکتچی، ۱۳۷۵: ۱۳۰). در پژوهش حاضر، گرایش زرارة به رأی را اغلب از موضع‌گیری‌های وی در برابر روایات موجود در جامعه شیعی که زاویه‌ای با آنها پیدا کرده به دست آورده‌ایم، هرچند شاخصه‌های دیگری نیز وجود دارد که در این مقاله روشن می‌شود.

۲. پیشینه تحقیق

از آنجایی که زرارة بن اعین نقش مهمی در انتقال میراث حدیثی شیعه داشته و

بخش اعظم احادیث وی متعلق به فقه بوده است، این ویژگی سبب شد وی یکی از شخصیت‌های محل رجوع حلقه‌های حدیثی و رجالی قرار گیرد. همچنین، چون شخصیت وی در برخی منابع رجالی، مانند کشی، متضاد و دوگانه معرفی شده و روایات مدح‌کننده وی در تقابل با روایات ذامه قرار دارد، و سنخیتی میان آن دو دیده نمی‌شود، لذا بیشتر این تحقیقات با تمرکز بر تبیین این تضاد و دوگانگی، دنبال تیرئه زرارة از این‌گونه اتهامات بوده است.

در شرح حال زرارة می‌توان به مقاله حمید فلاحی با عنوان «نگاهی به زندگی و شخصیت علمی زرارة بن اعین» (فلاحی، ۱۳۸۹: ۱۴۰-۱۴۹) اشاره کرد که مباحث شناس‌نامه‌ای مربوط به زرارة را به طور کامل مطرح کرده است. در کنار آن، می‌توان از کاوش ارزنده سهیلا پیروزفر و سعیده سادات موسوی‌نیا با عنوان «بررسی روایات لعن زرارة بن اعین با توجه به جریان‌های کلامی امامیه» نام برد که با بررسی گرایش‌های قدری در اندیشه زرارة و شناسایی جریان هشام بن حکم به عنوان جریان مخالف آن، و نیز نقل شدن نیمی از روایات ذامه یا کمی بیشتر به دست این جریان به این نتیجه دست یافته است که روایات سرزنش‌کننده زرارة ناظر به اندیشه کلامی مذکور است.

موسوی خلخالی در پایان‌نامه کارشناسی ارشد تحت عنوان «جریان‌های کلامی تاریخی امامیه در دوران امام صادق» (موسوی خلخالی، ۱۳۹۲) از جریان آل‌اعین به عنوان جریانی مستقل در کنار دیگر جریان‌های امامیه یاد کرده است. او در مقاله‌ای با عنوان «جریان آل‌اعین» (در حال چاپ) به اندیشه‌های کلامی این جریان پرداخته است. نیز در مقاله‌ای دیگر با عنوان «متکلمان امامی عصر امام صادق (ع) و مسئله استطاعت» (در حال چاپ) اندیشه متکلمان امامی را در بازه زمانی مذکور درباره مسئله استطاعت ارزیابی کرده است. نیز در مقاله‌ای دیگر با عنوان «متکلمان امامی عصر امام صادق (ع) و صفات خداوند» (همو، ۱۳۹۴) آرای زرارة به طور ویژه در این خصوص انعکاس یافته است. نویسنده سعی داشته زرارة بن اعین را به عنوان شخصیتی که در صفاتی مانند «سمع» «بصر» و «علم» خداوند، قائل به حادث‌بودن این صفات شده معرفی کند و ریشه این تفکر را بازبشناساند.

مسندنویسان نیز به سبب کثرت روایات به‌جامانده از زرارة بن اعین به وی توجه نشان دادند که می‌توان در این خصوص از دو کتاب یاد کرد؛ یکی *مسند زرارة بن اعین*

تألیف بشیر محمدی مازندرانی که جمعاً ۱۹۲۰ روایت از زرارة در آن جمع‌آوری شده است. البته این کتاب را صادق طه‌وری در مطلبی با عنوان «نقدی بر مسند زرارة بن اعین» (طه‌وری، ۱۳۷۶: ۲۷-۳۵) ارزیابی کرده است؛ و کتاب دیگر مجموعه ما رواه الحواریون، از کاظم جعفر مصباح است که مجلد ۴-۶ از آن را به روایات زرارة اختصاص داده و تعداد آنها را به ۲۳۲۳ روایت رسانده است.

هر کدام از این نوشته‌ها، زوایای گوناگون زندگی و شخصیت وی را پوشش می‌دهد، و به گونه‌ای با تحقیق حاضر ارتباط دارد. اما نوشته حاضر تمرکز اصلی خود را بر رویکرد رأی‌گرایانه زرارة گذاشته است و با این زاویه اندیشه‌های اجتهادی وی را، اعم از فقهی و کلامی، بازشناسی می‌کند، و به نوعی تحلیل تاریخی از این اندیشه‌ها به دست می‌دهد؛ و چون با روشی واقع‌گرایانه سعی در کشف و تبیین واقعیت داشته، لزوماً در مقام تبرئه وی برنیامده است.

۳. ابعاد شخصیتی زرارة بن اعین

ابوحسن (یا ابوعلی) زرارة بن اعین بن سنسن شیبانی (متوفای ۱۴۸ یا ۱۵۰ ه.ق.) با نام اصلی «عبدربه» (کشی، ۱۳۶۳: ۱/۳۴۵) از تبار رومیان بوده است. پدر وی اعین، برده رومی، بود که فردی شیبانی از حلب او را خریداری کرد و پس از مدتی آزاد شد. سپس از طریق پیوند قراردادی و لاء با قبیله بنی‌شیبان لقب شیبانی بر این خاندان نهاده شد. نیز گزارش شده که نیای وی سنسن راهبی در روم بوده است (طوسی، بی تا: ۷۸). از آنجایی که اعین فرزندان بسیار داشت و ظاهراً شغل تجارت را اختیار کرده بودند، در اندک‌زمانی وقتی زرارة پا به سن جوانی گذاشت، این خاندان در کوفه از جایگاه اجتماعی بالایی برخوردار شده بودند، و در ناحیه بنی‌اسعد (یکی از تیره‌های قبیله شیبان) در کوفه خانه‌های بسیاری نزدیک به هم و مسجدی جداگانه داشتند که گفته می‌شود امام صادق (ع) در آن نماز خواند (ابو‌غالب زراری، ۱۳۹۹: ۱۲۷-۱۲۸). از نظر فرهنگی، می‌توان به گزارشی از ربیعة‌الرأی (متوفای ۱۳۶ ه.ق.)، فقیه رأی‌گرای مدینه در عصر امام صادق (ع)، اشاره کرد که در آن، از این خاندان به عنوان کسانی که تمایل بسیار به علم‌آموزی دارند یاد شده است (کشی، ۱۳۶۳: ۱/۳۸۳).

درباره زرارۀ باید یادآور شویم که طبق گزارش کشی، او قبل از اینکه با امام باقر (ع) آشنا شود، نزد حکم بن عتیبه (متوفای ۱۱۵ ه.ق.)، فقیه حدیث‌گرای کوفه و جانشین شعبی، زانوی تلمذ زده بود (همان: ۴۶۹/۲). این شاگردی ظاهراً تأثیر فراوانی بر او گذاشته است. چنانچه مستشرق آلمانی، یوزف فان اس (Josef van Ess) برخی موضع‌گیری‌های فقهی زرارۀ را با تأثیرپذیری از حکم بن عتیبه معرفی کرده است (فان اس، ۲۰۰۸: ۴۶۲). گزارشی از شهید اول (۷۳۴-۷۸۶ ه.ق.)، فقیه بنام شیعه، بر داد و ستد حدیثی زرارۀ با حکم بن عتیبه حتی پس از پیوستن وی به ائمه شیعه حکایت دارد (شهید اول، ۱۴۱۹: ۴۲۲/۲). طبق برخی گزارش‌ها، زرارۀ از وی چنان تأثیر پذیرفته است که حتی درباره گفته امام صادق (ع) راجع به حکم بن عتیبه مبنی بر دروغ‌گویی وی نیز تردید روا می‌دارد و می‌گوید: «فکر نمی‌کنم فردی مثل او بر امام باقر (ع) دروغ بسته باشد» (کشی، ۱۳۶۳: ۳۷۷/۱). در تفسیر این سخن، فیلسوف رجال‌شناس شیعه، میرداماد (متوفای ۱۰۴۰ ه.ق.) می‌گوید منظور زرارۀ این است که این مسئله بر ابن عتیبه مشتبه شده است، نه اینکه او عمداً بر امام باقر (ع) دروغ بسته باشد (میرداماد، ۱۳۶۳: ۳۷۸/۱). در چگونگی پیوستن این خاندان با اهل بیت از ابوخالد کابلی (۳۸-۹۵ ه.ق.) شاگرد خاص امام سجاد (ع)، و صالح بن میثم تمار از یاران امام باقر (ع) و امام صادق (ع) (درباره وی نک.: خوبی، ۱۴۱۰: ۸۴/۹) به عنوان کسانی که نقش واسطه‌گری را در آشناکردن آنها با خاندان پیامبر (ص) ایفا کردند، یاد شده است (ابوغالب زراری، ۱۳۹۹: ۱۳۵). هرچند فان اس بر این گمان است که آنان در سفرهای تجاری‌ای که به حجاز داشتند، با خاندانی حسینی ارتباط برقرار کردند (فان اس، ۲۰۰۸: ۴۵۹).

پس از آشنایی وی با امام باقر (ع) هنوز رویه‌های کوفی فراوانی در وی دیده می‌شود. گزارش‌ها از توان‌های کلامی وی پرده برمی‌دارد، چنانچه در مناظره‌ای که با زید بن علی (ع) (کشی، ۱۳۶۳: ۳۶۹/۱) و نیز با ربیع‌الرأی داشته (همان: ۲۶۹/۱-۳۷۰) این را نشان داده است، در عین حال با گفتن این سخن که: «الکلام یورث الضغائن» (کلام باعث کینه‌ها می‌شود) (همان) اعتراف کرد که کلام برخی ناهنجاری‌های اجتماعی را به دنبال دارد، و شاید بتوان بر این اساس گزارش ابوغالب زراری مبنی بر خودداری وی از کلام به سبب اشتغال در عبادت با تصریح به مهارت‌های جدلی وی و استادی وی در این فن (ابوغالب زراری، ۱۳۹۹: ۱۳۶) را تأیید کرد.

گزارش‌ها نشان می‌دهد که وی آرای خود را نزد امام باقر (ع) آزادانه مطرح می‌کرد که گاه تا مرز جدال کشیده می‌شد، چنانچه آن حضرت راجع به بحثی که بسیار به طول انجامید فرمودند: «أَمَا إِنَّكَ إِنْ كَبَرْتَ رَجَعْتَ وَ تَحَلَّلْتَ عَنْكَ عُقْدُكَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۳/۲)؛ «وقتی بزرگ‌تر شدی گره‌هایت باز می‌شود و از گفته‌ات برمی‌گردی».

داشتن طبع شعری بُعد دیگری از شخصیت زرارة را تشکیل می‌دهد که او اعتقاد به مهدویت را در آنها مطرح کرده است، چنانچه به گفته ابوغالب زراری ابیاتی به نقل از جاحظ به وی نسبت داده شده است (ابوغالب زراری، ۱۳۹۹: ۱۳۳). در این اشعار که به‌خوبی طبع شعری زرارة را منعکس می‌کند، او راجع به بچه‌ای که هنوز در گهواره است، و عنقاء (سیمرغ) را رام می‌کند و دریا را منجمد، سخن رانده است (جاحظ، ۱۴۲۴: ۷۲/۷) و فان اس بر این گمان است که منظور وی کوچک‌ترین فرزند امام صادق (ع)، محمد دیباج، است که شاید در حین تولدش این اشعار را انشا کرده است (فان اس، ۲۰۰۸: ۴۶۱). اما دو گزارش از کشتی نشان می‌دهد که او خود امام صادق (ع) را به عنوان قائم (ع) می‌شناخته و بر آن بسیار اصرار می‌ورزیده است (کشتی، ۱۳۶۳: ۳۷۴/۱، ش ۲۵۸ و ص ۳۷۶، ش ۲۶۱). البته ظاهراً راجع به مسئله غیبت او به تعجب می‌نگریسته است (همان: ۳۷۵/۱).

۴. رأی‌گرایی در اندیشه‌ها و مسائل کلامی

شواهد تاریخی نشان می‌دهد در اندیشه زرارة سه موضوع را با توجه به وضعیت محیطی کوفه در زمان وی و علاقه‌مندی‌اش بدان‌ها می‌توان پیگیری کرد.

۴. ۱. اندیشه ارجاء

حلقه‌های رأی‌گرایی کوفه در اوایل سده دوم، عمیقاً تحت تأثیر گرایش‌های مرجئی قرار داشتند، یعنی اعتقاد به تفکیک ایمان از عمل که شکل پیشرفته ارجای اولی به معنای تأخیرانداختن قضاوت درباره امام علی (ع) و عثمان و دیگر رقبای آن حضرت و کافردانستن آنها بود (برای مطالعه بیشتر نک: غلامی دهقی، ۱۳۸۳: ۱۲۹-۱۴۶). پس از پیوستن حماد بن ابی‌سلیمان اشعری (متوفای ۱۲۰ ه.ق.) استاد ابوحنیفه به جریان ارجاء (ذهبی، ۱۹۹۳: ۳۴۷/۷-۳۴۸)، که نوعی تخطی از عملکرد استادش ابراهیم نخعی (متوفای ۹۶ ه.ق.)،

فقیه معروف کوفه محسوب می‌شد (ابن‌سعد، ۱۹۹۰: ۲۸۲/۶-۲۸۳) طیف رأی‌گرای دستگاه فقهی کوفه گرایش‌های مرجئی پیدا کردند، و این بود که ابوحنیفه نیز گرایش ارجائی را دنبال کرد (نک: خطیب بغدادی، بی‌تا: ۳۷۶/۱۳-۳۸۰). راجع به گرایش استاد زراره، حکم بن عتیبه که فقیه معاصر ابوحنیفه و جانشین شعبی پس از درگذشت وی بوده است (ابن‌سعد، ۱۹۹۰: ۳۲۴/۶) گزارشی وجود دارد که ثابت می‌کند او از ارجاء دور بوده است، چنانچه نام وی در میان افرادی که از حماد به علت گرایش به ارجاء دوری جسته‌اند، به چشم می‌خورد (ذهبی، ۱۹۹۳: ۳۴۸/۷). اما کشی قولی را درباره گرایش‌های مرجئی وی به طور مجهولی نقل می‌کند (کشی، ۱۳۶۳: ۴۶۹/۲).

با توجه به این فضا، دور از انتظار نیست که زراره نیز گرایش‌های مرجئی داشته باشد. جوزف فان اس طبق گزارش‌هایی از کشی، که او خودش آنها را مبهم خوانده، معتقد به مرجئی بودن وی شده است (فان اس، ۲۰۰۸: ۴۵۵). آنچه این ادعا را تقویت می‌کند، وجود موضع‌گیری‌های دفاعی وی در برخی روایاتی است که او در برابر امام باقر (ع) نسبت به افراد غیرناصبی‌ای که ولایت ائمه (ع) را قبول نداشتند، اتخاذ کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۸/۱). او برخلاف افرادی مانند عبدالرحیم قصیر و کسانی دیگر که بحث ارتداد عموم مردم را پس از پیغمبر اسلام (ص) پیش می‌کشیدند، مسلمان بودن کسانی را که معاندان امام علی (ع) نبودند اما با خلیفه اول بیعت کردند، از زبان امام باقر (ع) روایت کرده است (همان: ۲۹۵/۸). در عین حال، از ظاهر برخی بحث و گفت‌وگوهای زراره این‌گونه استنباط می‌شود که او در مسئله ایمان و کفر بسیار سرسختانه به کفر مخالفان معتقد بوده است، چنانچه به ازدواج با زنان مخالف تن نمی‌دهد و کنیزکان را بر آنها ترجیح داده است. طبق این گزارش، امام باقر (ع) وی را به ازدواج با زنانی ساده‌لوح (بله‌اء) توصیه کردند. آن حضرت وقتی در وصف این زنان سخن گفتند، زراره اعتراض کرد که آیا می‌توان با توجه به آیه «فمنکم کافر و منکم مؤمن» (تغابن: ۲) آنها را از این دو دسته بیرون کرد. آن حضرت (ع) در پاسخ با پیش‌کشیدن بحث مستضعفان، اصحاب اعراف و «مرجون لامر الله»، برای وی ثابت کردند که انحصار مردم در کفر و ایمان درست نیست، بلکه سرنوشت این قشرها به مشیت الهی موکول شده است. اما طبق ظاهر گزارش، او هنوز قانع نشده بود (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۲/۲-۴۰۳ و ۴۰۷-۴۰۸؛ و مقایسه شود با: کشی، ۱۳۶۳: ۳۵۴/۱). البته بعید نیست که او

دنبال اثبات عکس آن باشد، یعنی هدف وی از انحصار در دو دسته اثبات این مطلب باشد که چون نمی‌توان آنها را کافر نامید، باید مؤمن خوانده شوند. لذا است که وقتی آن حضرت به وی توصیه می‌فرماید: «اترکهم حیث ترکهم الله»، یعنی با سرنوشت آنها در آخرت کاری نداشته باش، او می‌گوید: «أفترجئهم»؛ یعنی پس شما می‌خواهید آنها را ارجاء بدهید؛ یعنی معامله آنها را به تأخیر بیندازید. آن حضرت نیز جواب مثبت می‌دهند و این نشان می‌دهد که او دنبال اخذ مدرکی برای ارجاء، هرچند در سطح محدود، یعنی قشرهای خاص جامعه، مانند مستضعفان، بوده است. نکته جالب در این گزارش نقل به معنا شدن آن است که از مقایسه گزارش کلینی و کشی می‌توان بدان پی برد، چنانچه کشی، بحث طیب‌الازدواج را مطرح می‌کند؛ به این معنا که زرارة ازدواج با زنان مخالف را نمی‌پسندیده است؛ و نزد کلینی بحث حلیت و حرمت این ازدواج مطرح می‌شود؛ یعنی نزد کلینی، کاملاً با وجهه قانونی و حقوقی دنبال شده است، در حالی که مسئله در نزد کشی، مسئله‌ای اجتماعی‌فرهنگی بوده، و با توجه به ظاهر گزارش مسائل امنیتی مانع ازدواج وی می‌شده است، چنانچه حتی در روایت کلینی نیز واژه «رابتنی» به معنای شک‌برانگیختن به عنوان علت فروش کنیزکان مطرح شده است؛ و این می‌رساند که رنگ و بوی قانونی و حقوقی در روایت کلینی در خصوص صدر روایت مبتنی بر برداشت نادرستی بوده است، هرچند از نظر استنادی روایت کلینی دقیق‌تر از کشی است که او آن را به اشتباه به امام صادق (ع) نسبت داده است.

۲.۴. اندیشه استطاعت

اما بالاتر از اندیشه ارجاء، مسئله قضا و قدر است که جزء دامنه‌دارترین مباحث کلامی در اواخر سده نخستین اسلامی است و هدف اصلی آن تعیین دایره اختیار انسان در مقایسه با قدرت خداوند است. ظاهراً تلقی عمومی مسلمانان از همان ابتدا (بدون توجه به تبعات آن) این بوده که فعل انسان نیز به نوعی تحت سیطره قدرت خداوند قرار دارد. از این رو افعال او نیز مقدر شده است. شواهدی کافی مبنی بر بهره‌برداری دستگاه اموی از این تلقی عمومی وجود دارد (نک.: قائمی و صادقی، ۱۳۹۱: ۱۲۵ به بعد). اما با ظهور منتقدان اندیشه سیاسی اجتماعی دستگاه اموی مانند معبد جهنی (متوفای ۷۹ یا ۸۰ ه.ق.) (نک.: سمعانی، ۱۹۶۲: ۴۴۱/۳؛ مقریزی، ۱۹۹۹: ۱۲۵/۳؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۱۹۹/۶؛ ابن‌کثیر،

۱۹۸۶: ۳۴/۹)، غیلان بن مسلم دمشقی (متوفای ۱۲۵ ه.ق.) (درباره وی بنگرید: ابن سعد، ۱۹۹۰: ۷۰/۶ و ۳۳۲/۷؛ ابن قتیبه، ۱۹۶۹: ۴۸۴؛ طبری، ۱۹۶۷: ۲۰۳/۷؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۹۰/۸؛ بیهقی، ۱۹۸۵: ۴۹۶/۶) و همراهش صالح (بلاذری، ۱۴۱۷: ۴۱۹/۸ و ۱۶۸/۹) و کسانی دیگر (ابن سعد، ۱۹۹۰: ۳۰۱/۵) که با به نقد کشیدن سیاست‌های امویان و همچنین مسئولیت قائل شدن برای رفتارهای انسانی یکی از پشتوانه‌های توجیهی آنها را به پرسش کشیدند، و این بود که بحث اختیار انسان در جامعه اسلامی به‌ویژه در شام (نک: بیهقی، ۱۹۸۵: ۴۹۷/۶) و مناطقی از عراق بالا گرفت و در گذر زمان این بحث رنگ و بوی کلامی پیدا کرد (برای اطلاعات بیشتر نک: پاکتچی، ۱۳۸۴: ۳۳۰ به بعد).

زرارة بن اعین با تألیف کتابی به نام *الاستطاعة والجبر* (طوسی، بی تا: ۷۵؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۵)، به‌وضوح در نفی قضای تعیین‌شده الهی در خصوص افعال انسان گام برداشته است. ظاهراً او در کوفه اولین کسی بوده که به این مسئله توجه کرده و از این‌رو فان اس او را زمینه‌ساز تفکر معتزله در کوفه معرفی کرده است (فان اس، ۲۰۰۸: ۴۵۵). خود نام کتاب نشان می‌دهد که در آن دوره زمانی هنوز جای پای تفکر «امر بین الامرین» در میان شیعیان به‌خوبی باز نشده بود و او برای فرار از اندیشه جبر سراغ قدرگرایی رفت و آن را برگزید. گزارش‌های کثیفی نشان می‌دهد زرارة سعی داشت آن را از زبان امام صادق (ع) نیز بشنود، چنانچه در قالب‌های گوناگونی، مستقیم و غیرمستقیم، دنبال آن بوده است، گاه راجع به اندیشه‌ها و اعمال یهود و نصارا و مجوس و نقش مشیت الهی در آن از آن حضرت (ع) می‌پرسید (کشی، ۱۳۶۳: ۳۷۰/۱، ش ۲۵۰؛ و نیز نک: همان: ۳۶۲، ۳۶۵-۳۶۶، ش ۲۳۵، ۲۴۳) و گاه در قالب پرسش از حج و اینکه چه کسی مستطیع برای حج به حساب می‌آمد (همان: ۳۵۹/۱، ش ۲۳۴)، چنانچه در این صورت وقتی آن حضرت با رویکرد فقهی پاسخ وی را دادند، او استنتاج کلامی را خودش انجام داد و با تعبیرهایی مانند «أعطانی الاستطاعة من حیث لا یعلم» و «لقد أعطانی الاستطاعة و ما شعر» نشان داد که او صرفاً دنبال گرفتن پاسخ مد نظر خود در این باره بوده است (در این زمینه نک: همان: ۳۵۹/۱، ش ۲۳۴ و ص ۳۶۲، ش ۲۳۵، و ص ۳۶۴، ش ۲۳۶).^۱ و روایاتی از امام صادق (ع) در مذمت وی را می‌توان در این زمینه دنبال کرد (نک: کشی، ۱۳۶۳: ۳۸۰/۱ به بعد، ش ۲۶۷، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۶۹؛ و ش ۲۶۳ را نیز می‌توان در همین سیاق دید). البته ناگفته نماند که در رساله‌ای که به دست برادر زرارة عبدالملک بن اعین، برای عبدالرحیم قصیر (کوتاه‌قد) نوشتند، درباره

استطاعت، نظر آن حضرت (ع) نزدیک به آنچه، طبق گزارش‌ها زرارة بدان معتقد بود، بیان شده است (نک: صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۷-۲۲۸).

استطاعت مد نظر زرارة بن اعین و افراد مربوط به این جریان مانند پسرش عبید، محمد بن حکیم، عبدالله بن بکیر، هشام بن سالم جوالبقی (زنده تا ۱۸۳ ه.ق.) و حمید بن رباح و مؤمن طاق، آن‌گونه که اشعری گزارش می‌دهد، این بود که آنها استطاعت را پیش از انجام دادن کاری و مساوی با صحت و تنومندی قلمداد می‌کردند؛ به تعبیری صحیح و سالم بودن انسان از نظر آنها مساوی با استطاعت پیدا کردن او است، و در نتیجه، هر انسانی که از نظر قوای جسمی سالم باشد مستطیع است (اشعری، ۲۰۰۵: ۴۳). از هشام بن سالم حکایت شده که استطاعت جزء جسم است و قسمتی از فرد مستطیع است؛ یعنی جزء ذات مستطیع به حساب می‌آید (همان). شواهد نشان می‌دهد این تفکر به صورت جریان درآمد، چنانچه در برخی روایات کلینی و کشی وجود چنین جریانی در شیعیان دوران امام رضا (ع) تأیید می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۰/۱؛ کشی، ۱۳۶۳: ۳۵۷/۱).

ظاهراً مشکلی که این نوع استطاعت با عقیده عمومی امامیه داشت این بود که استقلال بالاتر از «أمر بین الامرین»، که در روایات مطرح شده (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۵/۱ به بعد، باب الجبر والقدر والامر بین الامرین) برای انسان‌ها قائل است و آنها را به اختیار کامل سوق می‌دهد، چون «صحت» وقتی «تام‌الاختیار» بودن را معنا دهد، معنایش این است که انسان صحیح و سالم، انسانی مختار و مستطیع است، و طبق بیان اشعری این استطاعت «قبل‌الفعل» است. لذا در روایات ائمه (ع) این معنا از استطاعت نفی شده و قیود اضافی‌ای مانند قید اذن خداوند در آنها منظور شده است (کشی، ۱۳۶۳: ۳۶۱/۱). این مطلب را از دیدگاه‌های متقابل مطرح در امامیه نیز می‌توان فهمید، چنانچه سه جریان دیگری که اشعری درباره مسئله استطاعت یاد می‌کند، قیود اضافی بالاتری را در استطاعت انسان لحاظ می‌کنند و به این سادگی آن را مستطیع به حساب نمی‌آورند (نک: اشعری، ۲۰۰۵: ۴۲-۴۳).

بنا بر گفته اشعری، هرچند رأی مؤمن طاق درباره استطاعت با رأی زرارة یکسان بوده، اما مؤمن طاق معتقد است فعل بدون مشیت الاهی انجام نمی‌شود (همان: ۴۳). ظاهراً همین نکته افتراق وی با زرارة است، چنانچه از روایتی نیز معلوم می‌شود که

زراره در افعال انسان به مشیت الاهی توجهی نشان نمی‌داده و این باعث شد امام باقر (ع) این نکته را به وی متذکر شوند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۵/۲).
 با اینکه امام صادق (ع) بارها مسئله اختیار مطلق انسان را رد کردند و شواهد نشان می‌دهد این سخن به گوش زراره رسیده بود (کشی، ۱۳۶۳: ۳۵۹/۱-۳۶۱)، اما شواهدی بر بازگشت وی از این تفکر وجود ندارد، بلکه حکایت از آن دارد که حتی در دوران امام رضا (ع) نیز کسانی یافت می‌شوند که به رأی زراره درباره استطاعت معتقدند و آن حضرت سعی در اصلاح این رویکرد دارند (همان: ۳۵۷/۱). گزارش‌ها نشان می‌دهد او این مسئله را در دوران امام صادق (ع) مطرح کرده است و آن حضرت نیز سعی داشتند برائت خود را از این مسئله اعلام کنند تا کسی نتواند حرف زراره را بر آنها تحمیل کند. لذا یکی از دلایل اصلی‌ای که آن حضرت برای برائت مطرح کردند همین بود؛ و بیرون کردن حمران، برادر زراره، از دایره این برائت شاهد دیگر ماجرا است (همان: ۳۶۳/۱). لذا قسمت اصلی گزارش‌هایی که در آنها امام صادق (ع) از گفته‌های زراره برائت می‌جویند ناظر به همین مسئله است، و بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که در مباحث فقهی، او زاویهٔ چندانی با ائمه (ع) نداشته، هرچند گاه رأی خود را به کار می‌گرفته است.

۳.۴. اندیشه حدود صفات خداوند

مسئله دیگر در اندیشه زراره و شاگردانش راجع به صفات خداوند است، که او قائل به حدود سه صفت خداوند یعنی سمع، علم و بصر، شده است (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۶)، همان‌طوری که از گزارش اشعری پیدا است، او فقط این سه صفت را حادث دانسته، اما پژوهشگران نشان دادند که فرقه‌نویسان متأخری مانند بغدادی، شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸ ه.ق.) و دیگران بدون توجه به این ظرافت‌ها، قول به حدود تمامی صفات را به وی نسبت دادند (فان اس، ۲۰۰۵: ۴۶۵؛ موسوی خلیفایی، ۱۳۹۴: ۲۶). فان اس تأکید دارد که بحث از حدود و قدم صفات خداوند، فقط به سبب علاقه‌مندی زراره در شناسایی سرنوشت افعال انسانی و اعتقاد همیشگی وی به بداء بوده است. او همخوانی تفسیر وی از بداء به معنای قدرت کیفیت‌پذیری خداوند بر اساس رویدادها را، با تفسیری که زراره از حدود این صفات مطرح کرده، یعنی ایجاد این سه صفت به قدرت خداوند وقتی او

اراده کند، به عنوان شاهد مطلب ذکر می‌کند و می‌گوید این به معنای آن است که خداوند در همان لحظه این صفات را خلق می‌کند که بر موضوع و متعلق خود بار شده باشد (فان اس، ۲۰۰۵: ۴۶۶).

البته شاید بتوان سخن فان اس را، که بدهاء را اعتقاد همیشگی زرارة تلقی کرده با نگرش خود زرارة که مسئله تعبد را در این اعتقاد مطرح کرده و با نقل جمله «ما عبدالله بشيء بمثل البدهاء» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۶/۱) این اعتقاد را نشانه بندگی خداوند دانسته است، نقد کرد، هرچند این احتمال نیز وجود دارد که منظور از حدیث مذکور این باشد که اعتقاد به بدهاء باعث می‌شود مردم برای تغییر مثبت در سرنوشت خود به عبادت خداوند بپردازند و از تغییر در قضای الاهی ناامید نباشند.

۵. رأی‌گرایی در عرصه فقهی

با اینکه حجم انبوهی از میراث فقهی شیعه که از صادقین (ع) نقل شده به سه تن از فقهای دوران صادقین (ع)، یعنی محمد بن مسلم ثقفی (۸۰-۱۵۰ ه.ق.) و زرارة بن اعین و ابوبصیر تعلق دارد، زرارة به عنوان فردی مهم در میراث حدیثی شیعه جایگاه ویژه‌ای دارد، و مسند زرارة بن اعین با ۱۹۲۰ روایت منسوب به وی شاهد خوبی بر این مدعا است (نک: محمدی مازندرانی، ۱۴۱۳: سراسر کتاب). از برخی گزارش‌ها نیز استنباط می‌شود که روایت در فتاوی زرارة از چنان نقش محوری‌ای برخوردار بود که هر گونه مخالفت احتمالی ائمه (ع) با آن، منجر به تکذیب وی می‌شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۹۴/۴).

اما این به معنای نفی رأی‌گرایی نیست، چنانچه از گزارش‌های متعدد و گوناگونی می‌توان این رویکرد زرارة را تبیین کرد. بنا بر گزارش کشی، زرارة درباره حلال و حرام با رأی خود فتوا صادر کرد و وقتی در این باره از وی پرسیدند خودش را آگاه به مسائل خواند و گفت: «آیا برخی آرا از روایت بهتر نیست؟» (کشی، ۱۳۶۳: ۳۷۳/۱). این گزارش نشان می‌دهد زرارة به رأی، روی خوش نشان می‌داده است. گزارش دیگری از کشی نشان می‌دهد که او برخی روایات را به بوته نقد کشیده و به‌صراحت در ضمن باطل خواندن آن این‌گونه پاسخ داده است: «وَلَكِنِّي سَأَخْبِرُكَ وَلَا أُرْوِي لَكَ شَيْئًا وَالَّذِي أَقُولُ لَكَ هُوَ وَاللَّهِ الْحَقُّ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۲/۷)؛ «به شما خبر می‌دهم، اما چیزی در این خصوص روایت نمی‌کنم و آنچه برای شما می‌گویم به خدا قسم حق است». بنا بر

گزارش کلینی نیز، او این رویکرد انتقادی به صحیفه‌ای را که خود امام باقر (ع) به وی داده بودند، با تعبیری مشابه نشان داد (همان: ۹۴/۷).

اگر عینی‌تر به قضیه نگاه کنیم، نمونه‌هایی در آرای زرارة به چشم می‌خورد که با روایات شیعی سازگاری ندارد، چنانچه در مشروعیت نماز شب قبل از نصف شب با اینکه روایات بسیاری داریم که می‌توان این کار را انجام داد، اما زرارة آن را نپذیرفت و استدلالش آن بود که: چگونه می‌توان نماز را قبل از وقت آن اقامه کرد؟ (طوسی، ۱۳۹۰: ۲۸۰/۱، ذیل ح ۱۰۱۶؛ همو، ۱۴۰۷: ۱۱۹/۲؛ روایات جواز تقدیم نماز شب بر وقت آن را نیز در همان باب می‌توان مشاهده کرد). او نماز عصر را نیز نزدیک غروب (ظاهراً مثل اهل سنت) می‌خوانده است، و این طرز عمل در برخی شاگردان فطحی وی، مثل عبداللّه بن بکیر، نیز پیروی شده است (کشی، ۱۳۶۳: ۳۵۵/۱). بنا بر روایتی، امام صادق (ع) کسی را فرستاد که وی را از این عمل باز دارد، اما او همچنان بر آن مداومت می‌کرد، و گفت آن حضرت (ع) به من دستور داده که کراهت دارم از آن منصرف شوم (همان).^۲ همچنین، دستور به گزاردن نماز مغرب قبل از مزدلفه در زمان حج در حین کوچ از عرفات برعکس دستور امامان شیعه (ع) را نیز می‌توان از این دست قلمداد کرد (همان).

درباره نوافل صبح پس از دخول وقت نماز فریضه که نظر خاص شیعه این است که پس از دخول وقت فریضه نباید به نوافل پرداخت (نک: محقق حلی، ۱۴۰۷: ۶۰/۲؛ فیض کاشانی، بی تا: ۹۷/۱. وی این رأی را به مشهور نسبت داده است، در حالی که از کلام محقق ادعای اجماع برمی‌آید. البته مراد، نوافل غیرروزانه است) ظاهراً زرارة با این مسئله نیز مشکل داشته و آن حضرت (ع) در این باره او را با این جمله خطاب کرد: «أترید ان تقایس؛ می‌خواهی قیاس کنی؟».^۳ سپس آن حضرت (ع) با مسئله روزه آن را مقایسه می‌کنند تا زرارة به مسئله پی ببرد (یعنی همان‌طوری که با داشتن روزه قضا نمی‌توان به نوافل پرداخت، با رسیدن وقت فریضه نیز نمی‌توان به نوافل پرداخت) (نک: طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۳/۲). جالب است که شهید اول (۷۳۴-۷۸۶ ه.ق.) ادامه گزارش را نیز ظاهراً از منبعی که امروز در دسترس نیست، نقل می‌کند که طوسی از آن صرف نظر کرده است. طبق گزارش، زرارة در اظهار نظر خود می‌گوید: «فقایسنی و ما کان یقایسنی» (عاملی، ۱۴۱۹: ۴۲۴/۲). یعنی آن حضرت (ع) با من مواجهه قیاسی کرد که برخلاف شیوه آن حضرت (ع) بود. البته

شهید اول در توجیه آن می‌گوید احتمالاً می‌رود امام (ع) این کار را صرفاً برای تمثیل انجام داده باشد یا برای تعلیم‌دادن زرارة که خصم خود را چگونه عاجز کند (همان). گزارش کلینی حاکی از آن است که زرارة در اصل توقیت اوقات نماز نگاه خاصی غیر از شیعیان دوران خود داشته است، چنانچه کلینی روایت تفویض اوقات به پیامبر (ص) را گزارش می‌دهد. طبق آن، او با حمران (بن اعین بن سنسن شیبانی، محدث امامی قرن دوم و برادر بزرگ خود) (نک.: شاکری، ۱۳۸۴: ۱۳۳/۱۴-۱۵۵) در این باره که قضیه تعیین وقت به پیامبر (ص) تفویض شده بود اختلاف داشت. چون حمران می‌گفت این کار با اشاره جبرئیل (و از طرف خداوند) انجام شده است. آن حضرت (ع) نظر زرارة را تأیید کرده و می‌فرماید جبرئیل، مشیر آن حضرت بوده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۳/۳). طبق این گزارش، کار تعیین وقت به پیامبر (ص) محول شده بود، اما راجع به اینکه «آیا برداشت زرارة از همان ابتدا این بود که پیامبر (ص) با اشاره جبرئیل این کار را انجام داده است یا اینکه امام (ع) سعی در اصلاح طرز تفکر وی از این طریق داشتند» نتیجه قاطعی نمی‌توان گرفت، هرچند تفاوت قول زرارة که گفت: «هُوَ الَّذِي وَضَعَهَا» و آن حضرت (ع) قول زرارة را این‌گونه برای حمران بیان کردند: «فَوَضَعَهَا وَ أَشَارَ جَبْرَائِيلُ (ع) بِهِ عَلَيْهِ» (همان) احتمال دوم را تأیید می‌کند.

در بازگشت به اصل مطلب، شواهدی بر استفاده برادرزاده زرارة، عبدالله بن بکیر (زنده حدود ۱۷۵ هـ.ق.) از رأی نیز به چشم می‌خورد، چنانچه درباره رجوع پس از طلاق گویی قائل بود که اگر ازدواج جدید پس از انقضای دوران عده با همان زن انجام گیرد، امکان ازدواج آن زن با وی تا ابد هست و نیازی به محلل ندارد، و این با نظر مشهور متفاوت است. وقتی از وی راجع به منبع حرفش پرسیده شد، تکراراً گفت این همان چیزی است که خداوند از رأی به من ارزانی داشته است (همان: ۷۸/۶). استدلال وی ظاهراً این بوده که برخلاف رأی مشهور که در آن همسر جدید موضوعیت داشت، وی ازدواج جدید را موضوع حلیت قرار داد و به همین سبب گفت: «زوج و غیر زوج عندی سواء!» («نزد من همسر و غیر مساوی‌اند» (همان)، به علاوه، ابن بکیر روایت جالبی نیز درباره نمازخواندن زن آزاد (الحرّة) با سر باز (مکشوفة الرأس) دارد (طوسی، ۱۳۹۰: ۳۸۹/۱)، که چون با سایر روایات امامیه در این باره به کلی ناسازگاری دارد، جالب توجه است (برای نمونه نک.: کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۵/۳؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۳۸۸/۱. بَابُ أَنَّ الْمَرْأَةَ الْحُرَّةَ لَا تُصَلِّيَ بِغَيْرِ حِمَارٍ).

طبق گزارش کلینی، ابن بکیر (زنده حدود ۱۷۵ ه.ق.) پیروانی نیز داشته است که با وی در مسئله طلاق همراهی می کردند (کلینی، ۱۴۰۷: ۷۷/۶). ظاهراً پیروان وی همان بنی فضال فطحی مذهب اند (کشی، ۱۳۶۳: ۶۳۵/۲) که گزارش های تاریخی (برای نمونه: همان: ۴۵۵/۲؛ ابوغالب زراری، ۱۳۹۹: ۱۳۶-۱۳۷) و نیز میراث حدیثی به جامانده از آنها وابستگی بنی فضال با خاندان اعین را به وضوح نشان می دهد و از طرفی نیز گزارش طوسی، در ضمن بیان نفوذ علمی این خاندان در میان شیعیان دوران امام عسکری (ع)، توصیه به ترک آنچه آنها از آرای خود در کنار روایات به کار بردند را مطرح کرده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۰). وجود چنین گزارشی درباره بنی فضال فطحی مذهب، بدون در نظر گرفتن صحت و سقم صدور چنین دستوری از طرف امام (ع)، از نظر تاریخی نشان دهنده قدرت و نفوذ این جریان رأی گرا در میان جامعه شیعی بوده است.

۶. ارتباط رأی گرایی در فقه با نظریه تفویض شریعت به پیامبر اسلام (ص)

از رویکرد رأی گرایانه زرارۀ در مسئله وقت گذاری نمازها که سابقاً نمودهای گوناگونی از آن دیده شد، و از طرفی وجود گزارشی درباره اصرار وی بر وقت گذاری نمازها به دست خود پیامبر (ص) شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که او میان اصول کلی دین و فروع آن تفاوت قائل بود و فروع آن را به پیامبر اسلام (ص) متعلق می دانست، و با این دید جنبه بشری بودن آن را تقویت می کرد، اما تفویض غیر از اجتهاد است، چنانچه از گزارش های زرارۀ که در این خصوص نقل شده است، این گونه می توان استنباط کرد که او تفویض امر دین را به پیامبر اسلام (ص) اختصاص داده است. چون زرارۀ به طرز جالبی در روایات متعلق به «تفویض امر دین» فقط در روایاتی حضور دارد که آن را به پیامبر اسلام (ص) نسبت می دهند (همان: ۲۶۶/۱، ش ۳، ص ۲۶۷، ش ۵ و ۷؛ ۱۸۲/۲، ش ۱۶؛ ۲۷۳/۳، ش ۷)، و این مسئله ارتباط این اندیشه را با رأی گرایی وی محکم تر می کند، چنانچه نظر مشابه آن به یونس بن عبدالرحمان (متوفای ۲۰۸ ه.ق.)، فقیه رأی گرای دیگری، نیز نسبت داده شده است، مبنی بر اینکه کلیات دین از طرف خداوند بر پیامبر (ص) نازل شده است و او جزئیات آن را موقع اتفاق افتادن آن از طریق استنباط استخراج می کند بدون اینکه به قیاس متوسل شود (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۹۸).

از این طریق به خلط برخی پژوهشگران نیز می‌توان پی برد (گرامی، ۱۳۹۱: ۱۴۵-۱۴۶) که سعی داشتند مطلق تفویض را، که شامل تفویض به ائمه (ع) نیز می‌شود، با پدیده رأی و قیاس مرتبط کنند، در حالی که این علاوه بر نداشتن شاهد تاریخی، به دلیل اینکه افرادی که رأی را به کار می‌گرفتند روایات تفویض به ائمه (ع) را نقل نکردند، مشکل دیگری نیز دارد، و آن اینکه خود اعتقاد به «تفویض امر دین به ائمه» باعث می‌شود آنها در برابر ائمه (ع) سر تسلیم فرود آورند و فرموده آنها را به عنوان دستور خداوند بپذیرند، نه اینکه رأی خود را در برابر رأی آنها قرار دهند، چنانچه در یکی از گزارش‌های تفویض به پیامبر (ص) وقتی امام باقر (ع) می‌فرماید پیامبر (ص) دیه بر چشم و نفس گذاشت، نبیذ و سایر مسکرات را حرام کرد بدون اینکه چیزی بر او نازل شود، زرارة، علت و فلسفه این کار را از زبان امام باقر (ع) آزمایش مردم و اینکه چه کسی مطیع پیامبر (ص) است معرفی می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۷/۱). در گزارش دیگری، با اینکه در مقام مقایسه شئون پیامبر (ص) با شئون ائمه (ع) بوده است، بحث تفویض را اختصاصاً برای پیامبر (ص) نقل کرده است (همان: ۱۸۲/۲) که شاهد خوبی بر مدعا است.

مسئله دیگر این است که در ناقلان اصلی «تفویض به ائمه (ع)» کسانی مانند موسی بن اشیم قرار دارند (نک: همان: ۲۶۵/۱، ش ۲) که بنا بر گزارش کشی با ابوالخطاب ارتباط مستقیم داشت، و امام صادق (ع) از دروغ‌هایی که موسی بر آن حضرت (ع) می‌بست یا دست‌کم تأویل‌های نادرستی که از گفته‌های آن حضرت (ع) می‌کرد، در رنج بودند (کشی، ۱۳۶۳: ۶۳۵/۲). از این رو بعید نیست برای توجیه اختلاف در احادیث ائمه (ع) از طریق تفویض مسئله را حل کرده باشند. ناقل دیگر این‌گونه اندیشه تفویضی محمد بن سنان (متوفای ۲۲۰ ه.ق.) است که او نیز به غلو متهم شده است (ابن‌الغضائری، بی‌تا: ۹۲) و افراطی‌ترین شکل تفویض از آن وی است، چون می‌گوید: «فَوَضَّ أُمُورَهَا إِلَيْهِمْ فَهُمْ يَحْلُونَ مَا يَشَاءُونَ وَيَحْرَمُونَ مَا يَشَاءُونَ وَكُنْ يَشَاءُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ؛ خداوند امور مردم را به آنها سپرده است، پس آنچه را بخواهند حلال می‌کنند و آنچه را بخواهند حرام می‌کنند، هرچند خواست آنها با خواست خدا یکی است» (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۴۴۱/۱). همان‌طور که ملاحظه شد، این تفسیر از تفویض با جریان اجتهادی فاصله بسیار دارد و ارتباط دادن آن با این جریان خطای فاحشی است.

۷. تفسیر و تحلیل نصوص

یکی از نمودهای رویکرد اجتهادی زرارة بن اعین، تفسیر نصوص همراه با نوعی تحلیل عقلی است. این تحلیل با هدف تبیین عقلانی نصوص صورت گرفته است. لذا گاه احتمال اینکه صرفاً جنبه مجاب کردن طرف مقابل داشته باشد، در آنها وجود دارد؛ چنانچه زرارة در تفسیر روایتی منقول از امام باقر (ع) مبنی بر تقیه نکردن آن حضرت (ع) در سه چیز (شرب مسکر، مسح خفین و متعه حج) می گوید آن حضرت (ع) نفرمود که بر شما نیز واجب است در اینها از هیچ کس تقیه نکنید (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲/۳). تفسیر پیش گفته زرارة نوعی تحلیل به همراه دارد، که همه افعال امام تعمیم پذیر نیستند تا وقتی که دستوری از طرف ائمه (ع) نباشد. چنانچه در مباحثه‌ای که او با ابن ابی‌یعفور (متوفای ۱۳۰ یا ۱۳۱ ه.ق.) داشت، نیز می‌توان این نظریه وی را دنبال کرد (نک: صدوق، ۱۳۸۶: ۱/۲۹۲).

فقه تحلیلی گاه با تعلیل، یعنی علت‌یابی یا علت‌سازی، همراه است، چنانچه در آرای فقهی زرارة از این نوع تعلیل‌ها یافت می‌شود و فضل بن شاذان (متوفای ۲۶۰ ه.ق.) نیز گاه از وی پیروی کرده و گاه عیناً همان تعلیل را در امثال اینها به کار برده است. چنانچه در مسائلی مانند حاجب شدن دو برادر از سهم مازاد بر یک‌ششم، که حکم شرعی تعیین شده‌ای بود، زرارة آن را این‌گونه تعلیل کرد که چون بار اقتصادی برادران میت بر گردن پدر است، وقتی دو فرزند یا بیشتر داشته باشد طبیعتاً مخارج وی سنگین‌تر است، و این باعث می‌شود از نظر قانونی به مادر میت، چیزی بالاتر از یک‌ششم نرسد. زرارة این تعلیل را در تفاوت گذاشتن میان برادران مادری با سایر برادران میت آورده است. چون خرج برادران مادری از نظر قانونی بر عهده پدر ناتنی نیست (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۴/۷). فضل بن شاذان نیز همین تعلیل را در مقام تفکیک پدربزرگ از برادران مطرح کرده و گفته است که چون بار اقتصادی برادران میت بر دوش پدر است برعکس پدربزرگ که بار اقتصادی آنها بر گردن پدر نیست، پس دو پدربزرگ اگر با هم جمع شوند مانع مادر از سهم مازاد نمی‌شوند، برعکس دو برادر که مانع می‌شوند (همان: ۱۱۶/۷).

تعلیل دیگری از زرارة که باز توجیه‌گرایانه به نظر می‌رسد راجع به تجویز قرعه‌کشی برای حل مسائل حقوقی است. چون برخی مثل ابوحنیفه (متوفای ۱۵۰ ه.ق.)

ظاهراً به قرعه‌کشی، به جز در خصوص تقسیم اموال مشترک (برای نمونه نک: ابن‌نجیم حنفی، بی‌تا: ۱۳۳/۸)، روی خوش نشان نمی‌دادند (مثلاً نک: طوسی، ۱۴۰۷: ۲۳۹/۶؛ سرخسی، ۲۰۰۰: ۱۳۴/۷؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۲۸۱/۳) اما زرارة با توجه به روایات ائمه (ع) معتقد به آن بود. محمد طیار، یکی از متکلمان امامی، به وی می‌گوید اگر، بنا به ادعای شما، از طریق قرعه‌کشی مستحق به حق خود می‌رسد، بیایید با هم در چیزی نزاع فرضی کنیم تا ببینیم از طریق تجربه به اثبات می‌رسد یا نه. زرارة نمی‌پذیرد و می‌گوید قرعه‌کشی برای امور مشکل است و نوعی واگذاری امر به خداوند متعال است، که این کار از تجربه به دور است. طیار می‌گوید: «اگر دو نفر درباره چیزی ادعا کنند که مال هیچ کدام نیست، چطور به مستحق می‌رسد؟». زرارة می‌گوید در این صورت به جای دو سهم باید سه سهم باشد که آن را سهم مبیح نامیده است^۴ (نک: طوسی، ۱۴۰۷: ۲۳۸/۶). پیشنهاد سهم مبیح ظاهراً بی‌سابقه و بدون پشتوانه روایی است، که تحلیل مذکور زرارة، وی را به این نتیجه رسانده است.

هرچند به گواهی برخی پژوهشگران معاصر، اکثریت مطلق دانشمندان شیعه تا پایان قرن سوم هجری از استدلال عقلی و اجتهاد در فقه به‌شدت خودداری کرده و کار و تلاش علمی خود را در نقل و ضبط گفته‌های معصومان در مسائل مختلف منحصر و متمرکز کرده بودند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۳۰)، اما در عین حال می‌توان از قراین فوق چنین نتیجه گرفت که زرارة بن اعین جزء افراد معدودی بوده است که اندیشه و روش‌های عقلی و اجتهادی را در سر می‌پروراندند و از آنها در عرصه‌های مختلف دینی بهره می‌بردند. این رویکرد از سویی برخاسته از نیازی است که از ارتباط با مردم و جامعه شیعی زمان خود و عهده‌دارشدن پاسخ‌گویی به آنان در اثر دوری از امام (ع) نشئت گرفته بود و از طرفی نیز تأثیرپذیری از محیط کوفه، که محیطی رأی‌گرا بود و مهد جریان‌های گوناگون کلامی، اجتماعی و فکری شناخته می‌شد. نیز تشویق‌های گوناگون ائمه (ع) مبنی بر تفقه و تعقل دینی باعث شد امثال زرارة به چنین اندیشه‌ورزی‌هایی دست یازند (در این باره نک: فرقان، ۱۳۹۶: ۱۱۴-۱۲۵). از این‌گونه افراد به عنوان «راویان فقیه» نیز یاد شده است (فضلی، ۲۰۰۷: ۱۲۹). همان‌طور که از مباحث پیش‌گفته به اثبات رسید میزان به‌کارگیری رأی در میان آنها اندک بوده و در بین امامیه معهود نبوده است. آنها بیشتر در چارچوب روایات و آیات «رأی» را به کار می‌گرفتند و

با اجتهادالرأیی که در بین پیروان مکتب ابوحنیفه بوده فرق داشته است. از این رو اشعری اجتهادالرأیی را از تمامی شیعیان نفی کرده است (اشعری، ۲۰۰۵: ۵۳).

نتیجه

از مجموع گزارش‌هایی که در منابع گوناگون درباره اندیشه‌های اجتهادی زرارة بن اعین یافت می‌شود، می‌توان چنین نتیجه گرفت که عنصر رأی‌گرایی در وی مشهود است؛ از جمله در مسئله جبر و اختیار در باب انسان‌شناسی، اختیار و استطاعت را با صحت جسمانی تفسیر می‌کند؛ در باب صفات الاهی سه صفت، یعنی علم، سمع و بصر را حادث می‌داند؛ در بحث کفر و ایمان می‌کوشد با پیش‌کشیدن مسائلی همچون استضعاف فکری مخالفان فکری خود، آنها را مسلمان و مؤمن قلمداد کند و امر آنها را در آخرت به مشیت الاهی موکول کند.

همچنین، در مسائل فقهی، برخی روایات را نمی‌پذیرد و در عوض رأی خود را بر آن ترجیح می‌دهد و لذا آرای فقهی متمایزی پیدا کرده است. داشتن نگرش نقادانه به روایات و در صورت لزوم رد و باطل شمردن آنها مشخصه دوم این رأی‌گرایی است. همچنین، نگرش تحلیلی به روایات و دستورهای فقهی و حقوقی ائمه (ع) مشخصه سوم این رأی‌گرایی است، به این معنا که از نظر وی، احکام اجتماعی عملاً به مصلحت جامعه بشری و اسلامی ناظر است و بدون آن نمی‌تواند باشد، چنانچه تعلیل وی در باب ارث حاکی از این رویکرد بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. راجع به حدیث ش ۲۳۴، محقق میرداماد می‌گوید در صحت سند آن تردیدی وجود ندارد (نک: میرداماد، ۱۳۶۳: ۳۵۹/۱)، چنانچه مجلسی نیز این مطلب را از برخی گزارش‌های زرارة استنباط کرده که وی در نفی جبر و اثبات اندیشه اختیار انسان راه افراط را پیموده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۷/۵).
۲. شاید منظور همان دستوری باشد که بنا به روایتی امام صادق (ع) در آن، خطاب به وی، راجع به اقامه نماز ظهر و عصر پشت سر هم، به عنوان عادت دائمی، اظهار ناپسندیدگی می‌کنند (طوسی، ۱۳۹۰: ۲۵۲/۱).
۳. در این باره که «تقایس» با صیغه معلوم خوانده شود یا مجهول قیل و قال فراوان است، و طبق هر دو معنا توجیهاتی نیز ذکر شده است. برای تفصیل بیشتر نک: بهایی، ۱۳۹۰: ۱۴۸؛ میرداماد، ۱۳۹۷: ۴۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۱۶/۷.

رگه‌هایی از رأی‌گرایی در اندیشه و عملکرد اجتهادی زرارة بن اعین / ۴۵

۴. ظاهراً منظور از سهم مبیح این است که این سهم به نفع بیت‌المال است، و پس از قرعه‌کشی دولت آن را تحویل می‌گیرد و نوعی اباحه تصرف برای حاکم شرع می‌آورد. برای احتمالات دیگر راجع به آن نک.: مجلسی، ۱۴۰۶: ۶۶/۱۰.

منابع

- ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (۱۴۱۰). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۸۶). *علل الشرائع*، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول ج ۱.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸). *التوحید، تحقیق و تصحیح: هاشم حسینی*، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
- ابن سعد، محمد (۱۴۱۰/۱۹۹۰). *الطبقات الكبرى*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى، ج ۵-۷.
- ابن غضائری، احمد بن ابی عبدالله (بی تا). *رجال ابن الغضائری*، تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: بی نا.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۹۶۹). *المعارف*، تحقیق: ثروت عکاشة، مصر: دار المعارف، الطبعة الثانية.
- ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۰۷/۱۹۸۶). *البدایة والنهاية*، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.
- ابن نجیم الحنفی، زین الدین (بی تا). *البحر الرائق شرح کنز الدقائق*، بیروت: دار المعرفة.
- ابن ندیم، محمد بن إسحاق (۱۳۹۸/۱۹۷۸). *الفهرست*، بیروت: دار المعرفة.
- ابو غالب زراری (۱۳۹۹). *رسالة فی آل اعین*، تصحیح: سید محمدعلی موسوی ابطحی، بی جا: مکتبه ربانی.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰). *المقالات والفرق*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۲۰۰۵). *مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین*، تحقیق: هلموت ریتر، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
- انصاری، حسن (۱۳۷۹). «اصحاب اجماع»، در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر: محمدکاظم بجنوردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول ج ۹.
- بابکر الحسن، خلیفه (۱۹۹۷). *الاجتهاد بالرأی فی مدرسة الحجاز الفقهية*، مصر: مکتبه الزهراء، چاپ اول.
- بلاذری، أحمد بن یحیی (۱۴۱۷). *انساب الاشراف*، تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى، ج ۸.
- بیهقی، احمد بن الحسین (۱۹۸۵/۱۴۰۵). *دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة*، تحقیق: عبدالمعطی قلجی، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
- پاکتچی، احمد (۱۳۷۵). «گرایش های فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری»، در: *نامه فرهنگستان علوم*، ش ۴، س ۲، ص ۱۱-۲۸.
- پاکتچی، احمد (۱۳۷۹). «اصحاب رأی»، در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر: محمدکاظم بجنوردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول ج ۹.

رنگه‌هایی از رأی‌گرایی در اندیشه و عملکرد اجتهادی زرارة بن اعین / ۴۷

پاکتچی، احمد (۱۳۸۴). «سیر اندیشه‌های کلامی در تاریخ اسلام»، در: اسلام، پژوهشی تاریخی و فرهنگی، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم.

جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۲۴). *الحيوان*، بیروت: دار الکتب العلمية، الطبعة الثانية. حسینی (میرداماد)، محمدباقر (۱۳۶۳). *تعلیقات میرداماد بر رجال کشی*، تحقیق: مهدی رجایی، قم: مؤسسه اهل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول ج ۱.

حسینی (میرداماد)، محمدباقر (۱۳۹۷). *التعلیقة علی الاستبصار*، تهران: بی‌نا، چاپ اول. خطیب بغدادی، احمد بن علی (بی‌تا). *تاریخ بغداد او مدینة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ۴۶۳*، بیروت: دار الکتب العلمية.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰). *معجم رجال الحديث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه. ذهبی، محمد بن احمد (۱۹۹۳). *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر والاعلام*، تحقیق: عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الثانية، ج ۶-۷.

سرخسی، محمد بن ابی سهل (۲۰۰۰). *المبسوط*، دراسة و تحقیق: خلیل محیی الدین المیس، بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع، الطبعة الاولى.

سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۹۶۲). *الانساب*، تحقیق: عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف عثمانیة، الطبعة الاولى، ج ۳.

شاکری، سیمین دخت (۱۳۸۴). «حمران بن اعین»، در: *دانش‌نامه جهان اسلام*، زیر نظر: غلام‌علی حداد عادل، تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، چاپ اول ج ۱۴، ص ۱۵۳-۱۵۵.

طبری، محمد بن جریر (۱۹۶۷). *تاریخ الامم والملوک*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث، الطبعة الثانية، ج ۷.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰). *الاستبصار فیما اختلف فيه الأخبار*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ اول.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). *تهذیب الأحکام*، تحقیق: خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱). *کتاب الغیبة للحجة*، قم: دار المعارف الاسلامیة، الطبعة الاولى. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *الفهرست*، محقق/مصحح: سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: مکتبه مرتضویة.

طهوری، صادق (۱۳۷۶). «نقدی بر مسند زرارة بن اعین»، در: *آئینه پژوهش*، ش ۴۵، ص ۲۷-۳۵. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۴۱۹). *ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، الطبعة الاولى، ج ۲.

عاملی (شیخ بهایی)، محمد بن حسین (۱۳۹۰). *الحیل المتین فی أحكام الدین*، قم: کتابفروشی بصیرتی، چاپ اول.

- غلامی دهقی، علی (۱۳۸۳). «مرجئه و بنی امیه: همسازی یا ناهمسازی»، در: *تاریخ در آئینه پژوهش*، ش ۱، ص ۱۲۹-۱۴۶.
- فان اس، جوزیف (۲۰۰۸). *علم الکلام والمجتمع فی القرنین الثانی والثالث للهجرة*، ترجمه: سالمه صالح، بغداد- بیروت: منشورات جمل، الطبعة الاولى.
- فرقان، محمد (۱۳۹۶). بررسی تاریخی اجتهاد اصحاب ائمه (ع): از دوران امام باقر (ع) تا پایان امامت امام جواد (ع)، پایان نامه کارشناسی ارشد تاریخ تمدن اسلامی، استاد راهنما: نعمت الله صفری فروشانی، قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- فضلی، عبدالهادی (۲۰۰۷). *التقلید والاجتهاد*، بیروت: مرکز الغدیر، الطبعة الاولى.
- فلاحتی، حمید (۱۳۸۹). «نگاهی به زندگی و شخصیت علمی زرارة بن اعین»، در: *فرهنگ کوثر، علوم قرآن و حدیث*، ش ۸۴، ص ۱۴۰-۱۴۹.
- فیض کاشانی، محمدمحسن ابن شاهمرتضی (۱۴۰۶). *السوفی*، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع)، چاپ اول، ج ۷.
- فیض کاشانی، محمدمحسن ابن شاهمرتضی (بی تا). *مفاتیح الشرائع*، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (ره)، چاپ اول، ج ۱.
- قائمی، سید رضا؛ صادقی، هادی (۱۳۹۱). «نقش امرای بنی امیه در ترویج نظریه جبر»، در: *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، س ۳، ش ۶، ص ۱۲۱-۱۳۸.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۶۳). *رجال کشی* (اختیار معرفة الرجال)، با تعلیقات محقق میرداماد استرآبادی، تحقیق: مهدی رجایی، قم: مؤسسه اهل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- گرامی، سید محمدهادی (۱۳۹۱). *نخستین مناسبات فکری تشیع*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق، چاپ اول
- مجلسی، محمداقبر (۱۴۰۳). *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الأطهار*، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثانية، ج ۵.
- مجلسی، محمداقبر (۱۴۰۶). *ملاذ الأخبار فی فهم تهذیب الأخبار*، تحقیق: مهدی رجایی، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، چاپ اول، ج ۱۰.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۷). *المعتبر فی شرح المختصر*، تحقیق: گروهی از پژوهشگران، قم: مؤسسه سیدالشهداء، چاپ اول، ج ۲.
- محمدهدی مازندرانی، بشیر (۱۴۱۳). *مسند زرارة بن اعین*، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ اول
- مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۸۶). *مکتب در فرآیند تکامل*، ترجمه: هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر، چاپ اول

رنگه‌هایی از رأی‌گرایی در اندیشه و عملکرد اجتهادی زرارة بن اعین / ۴۹

مقریزی، أحمد بن علی (۱۹۹۹). *إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع*. تحقیق: محمد عبدالحمید النمیسی، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

موسوی خلخالی، سید احسان (۱۳۹۲). جریان‌شناسی کلامی امامیه در عصر امام صادق (ع)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد مطالعات تاریخ تشیع، استاد راهنما: نعمت‌الله صفری فروشانی، استاد مشاور: علی آقانوری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

موسوی خلخالی، سید احسان (۱۳۹۴). «متکلمان امامی عصر امام صادق (ع) و مسئله صفات خداوند»، در: *تحقیقات کلامی*، ش ۱۰، ص ۲۳-۴۴.

نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷). *رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، تحقیق: موسی شبیری زنجانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

بررسی چگونگی رویارویی امام علی (ع) با مسائل کلامی، در نهج البلاغه

رسول محمد جعفری *

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۳/۱۰]

چکیده

در دوران رسالت پیامبر (ص)، اندیشه‌های فکری و کلامی، مسلمانان را با مشکل چندانی مواجه نمی‌کرد، اما با رحلت ایشان و در پی تحولات سیاسی و اجتماعی گسترده‌ای که جامعه اسلامی به خود دید، مسائل عقیدتی گاه نه به عنوان باور شخصی مسلمان، بلکه نماد جریانی انشعاب‌یافته از امت یکپارچه اسلامی به شمار می‌آمد. در این میان، امام علی (ع) گو اینکه از حکومت کنار گذاشته شد و عرصه برای ایشان تنگ آمد، اما چون حکومت فقط یکی از شئون امامت است، در دوران عزلت، به قدر میسور، اندیشه‌های صحیح کلامی را تبیین کرد و آنگاه که زمام حکومت را با قدرت به دست گرفت، در شناسایی انحرافات فکری و بیان عقیده صحیح دریغ نورزید. در نهج البلاغه گوشه‌ای از این رویارویی‌ها منعکس شده است. این پژوهش که با روش توصیفی تحلیلی سامان یافته، در پی پاسخ به این پرسش است که: مهم‌ترین موضوعات کلامی پیش روی امام علی (ع) کدام است و مواجهه ایشان در نهج البلاغه چگونه است؟ یافته‌های تحقیق حکایت از آن دارد که امام (ع) با سه ابزار قرآن، سنت و عقل به مواجهه با موضوعات کلامی، از جمله امامت، کفر و ایمان، حکمیت در دین، قضا و قدر، و تشبیه و تنزیه، برخاستند.

کلیدواژه‌ها: امام علی (ع)، نهج البلاغه، مسائل کلامی، فرقه‌ها.

مقدمه

با رحلت رسول خدا (ص) جامعه اسلامی انسجام و یکپارچگی خود را از دست داد. افراد با انگیزه‌های مختلف به تکثر ناسازوار جامعه اسلامی که تکفیر گروهی گروه دیگر را به دنبال داشت، دامن زدند و با پدیدار ساختن مسائل و معضلات مختلف کلامی، تولد فرقه‌های فکری و کلامی را موجب شدند. مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری معضلات فکری و کلامی و نیز شکل‌گیری فرق و جریان‌ها عبارت‌اند از: گرایش‌های حزبی و تعصبات قبیله‌ای، کج‌فهمی از حقایق دینی، منع کتابت و نقل حدیث، زمینه‌سازی برای قصه‌گویی عالمان یهودی و مسیحی، تضارب فکری مسلمانان با غیرمسلمانان ایرانی، رومی و هندی و اجتهاد در مقابل نص (سیحانی، بی‌تا: ۵۰/۱).

در این میان امام علی (ع) در طول سی سال امامت خود (۱۱-۴۰ ه.ق.)، که ۲۴ سال و چند ماه (۱۱-۳۵ ه.ق.) آن را از تصرف در حکومت محروم بوده و فقط پنج سال و چند ماه حکومت ظاهری خود (۳۵-۴۰ ه.ق.) را به دست داشت (مفید، ۱۴۱۴: ۹/۱-۱۰)،^۱ به مواجهه با مسائل و معضلات کلامی شکل گرفته در جامعه اسلامی پس از پیامبر (ص) رفت و در این مسیر از سه ابزار قرآن، سنت و عقل بهره جست تا در هر دو حوزه قرآن و سنت با تفسیر و تبیین صحیح آیات و روایات نبوی (ص) به اصلاح انحرافات فکری همت گماشته باشد.

نهج‌البلاغه از جمله مهم‌ترین و متقن‌ترین متون روایی در دسترس است که با بهره‌گیری از آن می‌توان به برخی از ابعاد کیفیت رویارویی امام علی (ع) با مسائل و معضلات کلامی پی برد. تاکنون چنین تحقیقی در حوزه *نهج‌البلاغه* پژوهی سامان نیافته است. تنها تحقیق مرتبط، مقاله‌ای با عنوان «اندیشه‌های کلامی در عصر امام علی (ع)» به خامه علی ربانی گلپایگانی است که مباحث کلامی را بر اساس سه محور: ۱. مناظره و مجادله، ۲. پرسش و پاسخ، ۳. آموزش و تعلیم، سامان داده است، اما تحقیق پیش رو با مراجعه به *نهج‌البلاغه* موضوعات کلامی مسئله‌برانگیز دوران امام علی (ع) را نه بر طبق ترتیب متداول متکلمان، که از توحید آغاز می‌شود و به معاد می‌انجامد، بلکه به ترتیب تاریخی حدوث آنها، از آغاز رحلت رسول خدا (ص) تا فرجام حکومت امام علی (ع)، مطرح، و موضع‌گیری امام (ع) را در پرتو سه ابزار عقل، قرآن و سنت تبیین کرده است.

مهم‌ترین موضوعات کلامی که ناظر به جریان‌های کلامی بوده و امام علی (ع) در نهج‌البلاغه به رویارویی با آنها برخاستند، به ترتیب تاریخی عبارت‌اند از: ۱. امامت؛ ۲. حکمیت در دین؛ ۳. کفر و ایمان؛ ۴. قضا و قدر؛ ۵. تشبیه و تنزیه.

۱. امامت

نخستین مسئله کلامی که پس از رحلت پیامبر (ص) میان مسلمانان ظهور کرد، اختلاف در امامت است؛ شهرستانی بزرگ‌ترین اختلاف در میان امت را، مسئله امامت می‌داند؛ چراکه هیچ شمشیری در اسلام برای قاعده‌ای دینی مانند امامت از نیام بیرون نیامده است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۳۱/۱). امامت از اواسط قرن اول مسئله‌ای کلامی شد و در تنصیصی یا انتخابی بودن این جایگاه مباحث کلامی شکل گرفت (سبحانی، ۱۴۲۵: ۱۱۷/۵). امامیه در منصوص بودن امام اجماع کردند ولی معتزله، خوارج، زیدیه، مرجئه و اصحاب حدیث، امامت بدون نص را جایز دانستند (مفید، ۱۴۱۴: ۴۰/۱).

با وفات پیامبر (ص) انصار در سقیفه بنی‌ساعده گرد آمدند و خواستند سعد بن عباده را برای امامت برگزینند. چون خبر به ابوبکر و عمر رسید با جمعی از مهاجران به سوی اجتماع انصار روانه شدند. ابوبکر با احتجاج به حدیث نبوی «الامامة فی قریش» امامت را منحصر به قریش دانست. انصار با پیشنهاد «منا امیر و منکم امیر» کوشیدند در خلافت سهیم باشند، اما با مخالفت عمر مواجه شدند و در نهایت به امامت ابوبکر گردن نهادند (نک: اشعری، ۱۳۹۷: ۲). در این میان، نامی از علی (ع) از تیره بنی‌هاشمی قریش و برخوردار از خویشاوندی رسول خدا (ص) به میان نیامد. بعدها خلیفه دوم علت خودداری عرب را کراهت آنان در اجتماع نبوت و خلافت در بنی‌هاشم اظهار می‌دارد (نک: طبری، ۱۳۸۷: ۲۲۳/۴)؛ و این چنین دیری نپایید تا تعصبات قومی و قبیله‌ای از کمون سر بیرون کشد و با پس‌زدن اصول و قواعد نظام برآمده از تقوآسالاری و شایسته‌سالاری، همچنان ترک‌تازی کند.

در پی این واقعه، امام علی (ع) چون دید خلافت مسلمانان، که فقط سزاوار او بوده، در دستان اغیار است به معارضه علمی و فکری پرداخت. بسیاری از استدلال‌های امام (ع) بر امامت، در نهج‌البلاغه گزارش شده است. سخنان امام علی (ع) در نهج‌البلاغه حکایت از آن دارد که ایشان در سه مرحله موضع‌گیری داشته‌اند: ۱. هنگام

انتخاب ابوبکر به خلافت؛ ۲. هنگام انتخاب عثمان در شورای خلافت؛ ۳. پس از رسیدن امام علی (ع) به حکومت.

۱. موضع گیری امام علی (ع) هنگام انتخاب ابوبکر به خلافت: برابر با خطبه ۶۷ نهج البلاغه، چون برای حضرت علی (ع) خبر آوردند که در سقیفه میان انصار و قریش چه گذشته است، ایشان جویای استدلال‌های هر یک از طرفین دعوا (انصار و قریش) شدند و ادله آنان برای به دست گرفتن خلافت را نقد کردند. امام (ع) نخست می‌فرماید: «انصار چه گفتند؟ عرضه داشتند: سخنان این بود که از ما امیری و از شما امیری» (منا امیر و منکم امیر). امام (ع) فرمود: «چرا بر آنان حجّت نیاوردید که رسول خدا (ص) سفارش فرمود با نیکوکاران انصار نیکی کنید، و از گناهکارانشان درگذرید. اگر امارت از آن آنان می‌بود، سفارش آنان را کردن، درست نمی‌نمود»^۲ (سید رضی، ۱۳۷۸: ۵۲).

جمله امام علی (ع) «أَنْ يَحْسَنَ إِلَىٰ مُحْسِنِهِمْ وَيَتَجَاوَزَ عَنْ مُسِيئِهِمْ» به سخن پیامبر (ص) درباره انصار اشاره دارد؛ بخاری از انس بن مالک نقل می‌کند که در هنگام بیماری پیامبر (ص)، ابوبکر و عباس در یکی از مجالس انصار حاضر شدند و آنان را گریان دیدند. پرسیدند: «چرا می‌گریید؟». گفتند: «به یاد همنشینی با پیامبر (ص) افتادیم». این واقعه به اطلاع ایشان رسانده شد. رسول خدا (ص)، در حالی که دستمالی بر سر بسته بود، از منزل بیرون آمد و منبر رفت و پس از حمد و ثنای الهی فرمود: «درباره انصار به شما سفارش می‌کنم. آنان رازداران و معتمدان من هستند. به نیکانشان توجه کنید و از بدانشان درگذرید»^۳ (بخاری، ۱۴۰۱: ۱۸۶/۷).

امام علی (ع) سخن پیامبر (ص) را دلیلی بر صلاحیت نداشتن آنان برای به دست گرفتن زمام خلافت دانستند. استدلال امام (ع) در این جملات به شکل قضیه شرطیه متصله‌ای است که نقیض تالی در آن استثنا شده است. شکل برهان چنین است: ۱. اگر امامت حق انصار بود، که به نفع آنها وصیت نمی‌شد؛ ۲. ولی به نفع آنها وصیت شده است؛ ۳. پس نمی‌تواند امام و رهبر دیگران باشند. ملازمه میان وصیت درباره آنها و مجازنبودن خلافتشان بدین شرح است: قضاوت عرف در چنین مسئله‌ای این است که توصیه رعایت حال و شفاعت در حق مرئوس به رئیس داده می‌شود، هیچ‌گاه به رعیت و افراد تحت قیمومت و سرپرستی نمی‌گویند مراقب دولت و سرپرست خود باشید.

بنابراین، چون وصیت در حق انصار شده است، امامت و خلافت حق آنها نیست (ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲: ۳۹۸/۲-۳۹۹).

سپس امام (ع) از دلیل قریش برای تصاحب خلافت جويا شدند تا با دلیل آنان نیز احتجاج کنند. لذا پرسیدند: «قریش چه گفتند؟». حجت آوردند که آنان درخت رسول‌اند. فرمود: «حجت آوردند که درخت‌اند و خلافت را بردند و خاندان رسول را که میوه‌اند تباه کردند»^۴ (سید رضی، ۱۳۷۸: ۵۲). منظور امام (ع) از میوه (ثمره) خود و اهل بیتش است. زیرا آنان میوه شاخه‌های پربرگ و پرثمر آن درخت هستند. ابن میثم دو احتمال درباره تباه کردن داده است: نخست، مقصود واگذار نکردن خلافت به امام (ع) است؛ دوم، سنت خداوند است که حقانیت ایشان را برای خلافت اقتضا می‌کرد و با اهمال امت، حق از رسیدن به صاحبش باز ماند (ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲: ۴۰۰/۲).

مواجهه امام (ع) با قریش همان قوت محاجه با انصار را دارد، به این صورت که اگر قریش به دلیل آنکه درخت رسول خدا (ص) هستند از انصار به خلافت سزاوارترند، به همان دلیل ما بر قریش سزاوارتریم؛ زیرا میوه آن درخت هستیم، و میوه درخت به دو دلیل از درخت مهم‌تر است: نخست، نزدیکی است و برای صاحب درخت برتری آن نسبت به درخت روشن است؛ دوم، میوه مطلوب بالذات است و غرض از غرس درخت دستیابی به آن است (همو).

ممکن است در اینجا این پرسش مطرح شود که: چرا پیامبر (ص) به نیکی با نیکان انصار و گذشت از گناهکاران آنان سفارش کرده‌اند؟ آیا انصار را بر دیگران ترجیح داده و امتیاز ویژه‌ای برای آنان در نظر گرفته‌اند یا مسئله دیگری در کار است؟ پاسخ جامع به این پرسش، مجالی گسترده‌تر می‌طلبد، اما به اجمال باید گفت بسیاری از لشکریان پیامبر (ص) در رویارویی با مشرکان مکه را انصار تشکیل می‌دادند و جمع فراوانی از قریش با شمشیرهای آخته انصار هلاک شدند. به علاوه، در سالیان پیش از اسلام، مردم مکه که پیشه بازرگانی داشتند، مردم مدینه را به دلیل حرفه زراعت، که از منظر مکان پیشه‌ای پست بود، تحقیر می‌کردند (شهیدی، ۱۳۹۲: ۶۶). لذا پیامبر (ص) می‌دانست به انصار ستم خواهد شد. به آنان خبر داده و فرموده بود: «پس از من، شما از حقوقتان محروم می‌شوید، صبر پیشه کنید تا به ملاقات خدا و رسولش درآیید» (واقعی، ۱۴۰۹: ۹۵۸/۳). لذا پس از وفات پیامبر (ص) انصار در سقیفه خطاب به ابوبکر و

عمر نگرانی خود را منتقل کردند و گفتند: «ما از این بیمناکیم که پس از شما کسانی عهده‌دار امور شوند که ما با فرزندان، پدران و برادران آنان پیکار کردیم» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۹: ۱۰/۲).

از گزارش‌های تاریخی به دست می‌آید که در سال‌های پسین، سخن پیامبر (ص) و ترس انصار به واقعیت گرایید. تقسیم بیت‌المال طوری بود که گویا انصار شهروند درجه دو به حساب می‌آیند. خلیفه دوم، سهم آنان را از بیت‌المال کمتر از مهاجران مقرر کرد (ابن‌قدمه، بی‌تا: ۳۱۰/۷). قرائت عمر از آیه ۱۰۰ سوره توبه («وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مَنْ أَلْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارَ») (نک: طبری، ۱۴۱۲: ۱۱/۷) به گونه‌ای بود که گویا انصار منزلت کمتری نسبت به مهاجران داشتند. به روزگار خلافت معاویه، آنگاه که بَسْر بن ابی‌ارطاة به جنگ با مردم مدینه بر این شهر داخل شد، آنان را با تعبیر «مَعشَرُ الْيَهُودِ» و «أبناء العبيد» دشنام گفت (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۹: ۱۰/۲). در نوبتی، نعمان بن بشیر انصاری از فقر و نداری نزد معاویه شکایت برد و حدیث پیامبر (ص) در سفارش انصار به صبر را یادآور شد. معاویه این حدیث را به باد استهزا گرفت. ابن‌ابی‌الحدید استهزای سخن پیامبر (ص) را نشان‌دهنده کفر معاویه، به باور بسیاری از همفکرانش، دانسته است (همان: ۳۲/۶). هنگامه حکمرانی یزید به فرمان او، واقعه حرّه در سال ۶۳ هجری رخ داد و ۱۷۳ تن از انصار کشته شدند (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵: ۱۵۵). چون خیر کشتار مدینه به یزید رسید، ابیاتی را خواند که گویی انتقام اجدادش را از خزرجیان جنگ بدر ستانده است (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۶۷).

۲. موضع‌گیری امام علی (ع) هنگام انتخاب عثمان در شورای خلافت: در سال ۲۳ هجری در پی قتل خلیفه دوم، شورایی شش‌نفره برای انتخاب خلیفه مسلمانان شکل گرفت. اعضای این شورا عبارت بودند از: علی (ع)، عثمان، عبدالرحمن بن عوف، سعد بن ابی‌وقاص، زبیر بن عوام و طلحة بن عبیدالله (طبری، ۱۳۸۷: ۲۲۸/۴)؛ و در نهایت از بین آنان، عثمان انتخاب و به عنوان خلیفه مسلمانان معرفی شد (همان: ۲۳۳). امام علی (ع) در خطبه ۷۴ ناخشنودی خود را از این انتخاب اظهار می‌دارد: «همانا می‌دانید که سزاوارتر از دیگران به خلافت منم». ^۵ با وجود این، مادامی که امور مسلمانان سامان یابد بر این انتخاب گردن می‌نهد: «به خدا سوگند، بدانچه کردید، گردن می‌نهم، چند که مرزهای مسلمانان ایمن بود و کسی را جز من ستمی نرسد». ^۶

در خطبه ۱۷۲ آمده است که شخصی به امام (ع) اعتراض کرد و گفت: «پسر ابوطالب! تو بر این کار بسیار آزمندی!». امام (ع) در پاسخ می‌فرماید: «نه به خدا سوگند! شما آزمندترید و به رسول خدا، دورتر، و من بدان مخصوص ترم و به ایشان، نزدیک تر. من حقی را که از آنم بود خواستم، و شما نمی‌گذارید، و مرا از رسیدن بدان باز می‌دارید. پس چون در جمع حاضران با برهان، او را مغلوب کردم، درایستاد و چنان که گویی مبهوت شد، ندانست چه پاسخی تواند داد».^۷ ابن ابی‌الحدید معتقد است این خطبه بعد از قتل عمر و در جریان شورا ایراد شده و کسی که امام (ع) گفته است که تو بر این کار حریصی، سعد بن ابی وقاص بوده است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۹: ۳۰۵/۹).

در ادامه خطبه ۱۷۲، امام (ع) از قریش به خداوند شکایت می‌برد که عظمت امام (ع) را نادیده گرفتند و حق او را پایمال کردند: «خدایا من از تو بر قریش و آن که قریش را کمک کند یاری می‌خواهم، که آنان پیوند خویشاوندی مرا بریدند، و رتبت بزرگم را خرد دیدند. فراهم آمدند و در کاری که از آن من است با من بستیزیدند».^۸

۳. موضع‌گیری امام علی (ع) پس از رسیدن به حکومت: بیشترین سخنان و موضع‌گیری‌های امام (ع) در مسئله امامت پس از دستیابی به خلافت است. به باور مطهری، مسائل مربوط به خلافت در نهج‌البلاغه در سه محور است: مقام ممتاز اهل بیت (ع)، احقیق و اولویت ایشان، انتقاد از خلفا و فلسفه سکوت (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۴۳-۱۴۴). این سه محور نوعاً در سخنان پس از خلافت امام (ع) دیده می‌شود.

پیش از بررسی این سه محور، ذکر این نکته ضروری است که اکثر مشایخ اصحاب حدیث کوفی، مانند وکیع بن جراح، أصحاب عبدالله بن إدريس شافعی، عبدالله ابن نعیم، ابونعیم فضل بن دکین، برترین مردم را بعد از پیامبر (ص) به ترتیب ابوبکر، عمر، علی (ع) و سپس عثمان برمی‌شمردند. مشایخ اصحاب حدیث بصری و واسطی مانند حماد بن سلمه، هشام بن بشر، حماد بن زید، یحیی بن سعید و عبدالرحمان بن مهدی تفضیل را به ترتیب امامت ابوبکر، عمر، عثمان و علی (ع) می‌دانند. اما مشایخ اصحاب حدیث بغدادی مانند ابن‌معین، ابوخیثمه و احمد بن حنبل، علی (ع) را از امامت حذف و ادعا کرده‌اند ولایت او فتنه بود (اکبر، ۱۳۸۶: ۲۱۷-۲۱۸).

امام علی (ع) در نهج‌البلاغه در دو محور نخست (مقام ممتاز اهل بیت (ع)، احقیت و اولویت ایشان)، ویژگی‌های لازم صاحبان زعامت امت را تبیین می‌کند؛ چنان‌که در خطبه ۱۰۹ در معرفی مقام ممتاز اهل بیت (ع) فرموده است: «ما درخت نبوتیم و فرود آمدن گاه رسالت، و جای آمد شد فرشتگان رحمت، و کان‌های دانش و چشمه‌سارهای بینش»^۹ (سید رضی، ۱۳۷۸: ۱۰۶؛ برای نمونه‌های دیگر نک: خطبه‌های ۲، ۳، ۱۴۴، ۱۵۴، ۲۳۹ و حکمت ۱۴۷).

و درباره احقیت و اولویت اهل بیت (ع) در خطبه دوم، بیان داشته است: «حقّ ولایت خاصّ ایشان است و میراث پیامبر (ص) مخصوص آنان. اکنون حقّ به خداوند آن رسید و رخت بدانجا که بایسته او است، کشید»^{۱۰} (همان: ۹؛ برای نمونه‌های دیگر نک: خطبه‌های ۳، ۶، ۱۶۲، ۱۷۲، ۱۹۷).

حضرت علی (ع) در محور سوم (انتقاد از خلفا و فلسفه سکوت) به نقد عملکرد خلفای سه‌گانه پرداخته است که در خطبه سوم نهج‌البلاغه، معروف به شقشقیه، نقدها یک‌جا جمع است. درباره خلیفه اول فرموده‌اند:

هان به خدا سوگند، فلان، جامه خلافت را پوشید و می‌دانست خلافت جز مرا نشاید که آسیا سنگ تنها گرد استوانه به گردش درآید^{۱۱} ... شگفتا کسی که در زندگی می‌خواست خلافت را واگذارد، چون اجلش رسید کوشید تا آن را به عقد دیگری درآرد.^{۱۲}

در اشکال به خلیفه دوم می‌فرماید:

آن را به راهی درآورد ناهموار، پرآسیب و جان آزار، که رونده در آن هر دم به سر درآید، و پی درپی پوزش خواهد، و از ورطه به در نیاید. سواری را مانست که بر بارگیر توسن نشیند، اگر مهارش بکشد، بینی آن آسیب بیند، و اگر رها کند سرنگون افتد و بمیرد.^{۱۳}

امام (ع) در انتقادی تند به خلیفه سوم فرموده‌اند:

تا سومین به مقصود رسید و همچون چارپا بتاخت، و خود را در کشتزار مسلمانان انداخت، و پیاپی دو پهلو را آکنده کرد و تهی ساخت. خویشاوندانش

بررسی چگونگی رویارویی امام علی (ع) با مسائل کلامی، در نهج البلاغه / ۵۹

با او ایستادند، و بیت‌المال را خوردند و بر باد دادند. چون شتر که مهار برد، و گیاه بهاران چرد، چندان اسراف ورزید، که کار به دست و پایش بیچید و پرخوری به خواری، و خواری به نگونساری کشید^{۱۴} (همان: ۴۸-۴۹).

امام علی (ع) در فلسفه سکوت خویش نیز فرموده است:

و ژرف بیندیشیدم که چه باید، و از این دو کدام شاید؛ با دست تنها بستیزم یا صبر پیش گیرم و از ستیز بپرهیزم که جهانی تیره است، و بلا بر همگان چیره؛ بلایی که پیران در آن فرسوده شوند و خردسالان پیر، و دیندار تا دیدار پروردگار در چنگال رنج اسیر. چون نیک سنجیدم، شکیبایی را خردمندانه‌تر دیدم، و به صبر گرایدم حالی که دیده از خار غم خسته بود، و آوا در گلو شکسته. میراثم ربوده این و آن، و من بدان نگران^{۱۵} (همان).

۲. حکمیت در دین

از اولین فرقه‌هایی که در اسلام و پس از رحلت پیامبر (ص) شکل گرفت، خوارج‌اند. شکل‌گیری این جماعت در گرماگرم نبرد صفین بود، آنجا که سپاهیان معاویه قرآن‌ها را به نیزه آویختند و گروهی از یاران امام علی (ع) بانگ برافراشتند که سپاه معاویه ما را به کتاب خدا می‌خواند و تو ما را به شمشیر. امام (ع) فرمود: «من به آنچه در کتاب خدا می‌باشد، آگاه‌ترم؛ با باقی مانده آنان و کسی که می‌گوید خدا و رسول (ص) دروغ گفتند، پیکار کنید». آنان امام علی (ع) را تهدید کردند که اگر مالک اشتر را از میدان کارزار منصرف نکند چون عثمان او را خواهند کشت. امام (ع) مالک را که در چند قدمی هزیمت معاویه بود بازگرداند. آنان امام (ع) را به پذیرش حکمیت وادار کردند. امام (ع) عبدالله بن عباس را برگزید ولی آنان ابوموسی اشعری را تحمیل کردند تا بر اساس کتاب خدا به داوری نشیند. پس از حکمیت خرده گرفتند که چرا در دین خدا حکم قرار داده است و «لا حکم الا للّه» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۳۲/۱).

نخستین رویارویی فکری امام علی (ع) با خوارج در سال ۳۷ ه.ق. به وقوع پیوست؛ چه اینکه آنان در این سال نضج یافتند و اندیشه‌هایشان را تبیین کردند (طبری،

۱۳۸۷: ۶۵/۵). امام (ع) در نهج البلاغه در رویارویی با تفکر نفی حکمیت خوارج چند گونه موضع گیری دارند:

۱. خوارج را فریب خورده شیطان و نفس اماره معرفی کردند. در حکمت ۳۲۳ نهج البلاغه آمده است که امام (ع) فرمود: «شیطان گمراه کننده (الشَّيْطَانُ الْمُضِلُّ) و نفس های به بدی فرمان دهنده (الْأَنْفُسُ الْأَمَّارَةُ بِالسُّوءِ)، آنان را فریفته آرزوها ساخت و راه را برای نافرمانی شان برداخت، به پیروز کردنشان وعده کرد و به آتششان در آورد».^{۱۶}

۲. آسیب شناسی گرایش خوارج به این اندیشه را، که تفسیر به رأی آیات باشد، تبیین می فرماید. شعار «لا حکم الا لله» خوارج، حاصل تفسیر ناصواب آنان از آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (الأنعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰ و ۶۷) بود. امام علی (ع) در مواجهه با شعار «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» فرمودند: «كَلِمَةٌ حَقٌّ يَرَادُ بِهَا بَاطِلٌ؛ سخنی است حق که بدان باطلی را خواهند» (سید رضی، ۱۳۷۸: ۳۹).

۳. امام علی (ع) که می دید خوارج چنین در تفسیر و تأویل باطل به رأی آیات غوطه ور بودند، در نامه ۷۷ نهج البلاغه ابن عباس را از استدلال به آیات هنگام مناظره با آنان بر حذر می داشت: «به قرآن بر آنان حجت میاور، که قرآن تاب معناهای گونه گون دارد. تو چیزی، از آیه ای، می گویی، و خصم تو چیزی، از آیه دیگر، لیکن به سنت با آنان گفت و گو کن، که ایشان را راهی نبود جز پذیرفتن آن»^{۱۷} (همان: ۳۵۸). از ابن عباس درباره این رویکرد خوارج به آیات نقل است که آنها در مواجهه با محکمت قرآن ایمان دارند اما در مواجهه با متشابهات آن هلاک می شوند (ابن ابی شیبۀ کوفی، ۱۴۰۹: ۷۳۴/۸).

ممکن است در اینجا اشکال شود که سخن امام علی (ع) مستلزم چند معنای پذیری آیات قرآن و در نتیجه حجیت نداشتن آنها برای مخاطبان است. در پاسخ به این اشکال باید گفت چند معنایی آیات به دو صورت متصور است:

نخست اینکه، آیه دارای مفهوم گسترده و پذیرای چند معنای صحیح است. آیات از این قسم در قرآن فراوان است و مفسران نیز پذیرفته اند. برای نمونه، محمد حسین طباطبایی در آیه «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (النحل: ۴۳) معتقد است مراد از «اهل الذکر» بر اساس سیاق، یهود و نصارا هستند، اما با قطع نظر از سیاق و الغای خصوصیت و تخصیص نداشتن آیه به موردش، «اهل الذکر» مفهوم عام و مصداق خاص

دارد که آن مصداق خاص، بر اساس روایات، اهل بیت پیامبر (ص) هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۴-۲۸۵). همچنین، طباطبایی ذیل بخشی از آیه هفتم سوره حشر: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» می‌نویسد: «این آیه درباره دستور پیامبر (ص) در کیفیت تقسیم فیء است، اما با چشم‌پوشی از سیاق آن مفهومی عام داشته و تمام دستوراتی که پیامبر (ص) آورده و بدان امر فرموده است یا از آن نهی کرده است، در بر می‌گیرد» (همان: ۲۰۴/۱۹). تفسیر نمونه در تبیین مصداق شاهدان آیه «إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ» (غافر: ۵۱) نوشته است: «در اینکه این گواهان چه کسانی هستند تفسیرهای مختلفی شده است که همه قابل جمع هستند: ۱. فرشتگان مراقب اعمال، ۲. پیامبران، ۳. فرشتگان و پیامبران و مؤمنان که گواهان اعمال انسان‌ها می‌باشند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲۸/۲۰).

دوم، چندمعنایی آیه که برخی از آنها درست و برخی دیگر نادرست است. توضیح آنکه، بر اساس آیه هفتم سوره آل‌عمران، برخی آیات قرآن محکم است و برخی متشابه. قرآن در مقام «لدن» که پیامبر (ص) به آن مقام راه یافت و آن را دریافت کرد، هیچ تشابهی نداشت، اما آنجا که خداوند می‌خواهد با واژه‌های عربی با مردم سخن بگوید، چون هر کس اصول و مبادی و لغت و فرهنگ خاصی دارد و دقت نظر و طرز تفکر افراد متفاوت است، از کنایات، استعارات، تشبیهات، مجازات و مشترکات لفظی و معنوی و ... برداشتهای متفاوتی به وجود می‌آید و برخی از آیات متشابه می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۱۵-۴۱۶). با توجه به چندمعناپذیری آیات متشابه، کسانی که در دل‌هایشان انحراف است، معنایی از آیه مطرح می‌کنند که آنان را به هدفشان در فتنه‌جویی و ترسیم تأویل باطل از آیات برساند (أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ). سخن امام علی (ع) به ابن عباس ناظر به همین مطلب است. خوارج با سطحی‌نگری و تعمق‌نکردن در مجموعه آیات، به محض مواجهه با آیه‌ای که مفهومی متشابه داشت، معنای مد نظر خود را بر آیه تحمیل می‌کردند، در حالی که با عرضه آیات متشابه به محکم، مفهوم صحیح آیه که حجیت پیروی برای مخاطب دارد، روشن خواهد شد.

۴. امام (ع) با استدلالی منطقی نیاز جامعه به رهبری را که مجری حکم باشد تبیین می‌کند: «آری حکم، جز از آن خدا نیست، لیکن اینان گویند فرمانروایی را، جز خدا روا

نیست، حالی که مردم را حاکمی باید؛ نیکوکردار یا تبه‌کار، تا در حکومت او مرد باایمان کار خویش کند، و کافر بهره خود برد، تا آنگاه که وعده حق سر رسد و مدت هر دو در رسد. در سایه حکومت او، مال دیوانی را فراهم آورند، با دشمنان پیکار کنند، و راه‌ها را ایمن سازند، و به نیروی او حق ناتوان را از توانا بستانند، تا نیکوکردار روز به آسودگی به شب رساند، و از گزند تبه‌کار در امان ماند»^{۱۸} (سید رضی، ۱۳۷۸: ۳۹).

امام علی (ع) شش ماه با آنان محاجه کرد تا اینکه برخی به جماعت مسلمانان بازگشتند. سپس ابن عباس را به سوی آنان گسیل داشت. با مناظرات وی دو هزار نفر دیگر به همراه عبدالله بن کواء، سرکرده آنان، مراجعت کردند. عبدالله بن وهب راسبی ریاست خوارج را عهده‌دار شد و به قتل و غارت روی آوردند (مقدسی، بی تا: ۲۲۴/۵).

۵. از آنجا که خوارج برخلاف معاویه جویای آب حیات بودند اما در سراب، امام (ع) از ستیز با آنان بعد از خود نهی فرمود: «پس از من خوارج را مکشید، چه آنکه به طلب حق درآید و راه خطا پیماید همانند آن نیست که باطل را طلبد و بیابد و بدان دست گشاید [معاویه و اصحاب او مقصود است]»^{۱۹} (همو).

۶. خارجی‌گری را اندیشه و جریانی پایدار توصیف می‌کنند، لذا «چون خوارج کشته شدند، گفتند: ای امیر مؤمنان! همگی کشته شدند. آن حضرت فرمود: هرگز! به خدا که نطفه‌هایند در پشت‌های مردان و زهدان‌های مادران. هر گاه مهتری از آنان سر برآرد، از پایش دراندازند، چندان که آخر کار مال مردم ربایند و دست به دزدی یازند»^{۲۰} (سید رضی، ۱۳۷۸: ۴۸). از این‌روی برخی تا نوزده فرقه فروع خوارج را برشمرده‌اند (نک: بغدادی، ۱۹۹۲: ۵۷).

شهرستانی فرق اصلی را: «المحکمة، الازارقة، النجدات، البیهسیة، العجاردة، الثعالبة، الاباضیة و الصفریة» برمی‌شمرد و مابقی را فروع می‌داند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۳۳/۱). در میان فرق خوارج، اباضیه چون نزدیک‌ترین گروه به اهل سنت و فرقه معتدل خوارج است، توانسته تا امروز باقی بماند. این فرقه در عمان، زنگبار و شمال آفریقا پراکنده است و در عمان مذهب رسمی است (سبحانی، بی تا: ۲۴۲/۵).

۳. کفر و ایمان

طرح مسئله کفر و ایمان به عنوان یکی از مسائل کلامی مهم، نخستین بار با

خوارج جلوه کرد. آنان با تعریفی که از ایمان مطرح می‌کردند مسلمانان بسیاری را از قلمرو ایمان و حتی اسلام خارج می‌کردند. خوارج ایمان را تصدیق قلبی و زبانی و عمل به همه واجبات می‌دانند که در صورت خلل در یکی از این امور سه‌گانه، همه ایمان نابود می‌شود. بر اساس مذهب آنها، امکان ندارد پاره‌ای از ایمان از بین برود و پاره‌ای دیگر باقی بماند. لذا فزونی و نقصان ایمان را انکار می‌کنند. به عقیده آنان، مرتکب گناهان کبیره کافر است و اگر بدون توبه بمیرد به عذاب ابدی گرفتار خواهد آمد (اشعری، ۱۳۹۷: ۸۶). بعدها معتزله نیز با خوارج هم‌عقیده شدند، با این تفاوت که مرتکب گناهان کبیره را تکفیر نمی‌کردند (احمدی، ۱۴۱۶: ۷۶/۱) و معتقد بودند مرتکب گناهان کبیره نه مؤمن است و نه کافر، بلکه در جایگاهی بین آن دو جایگاه (منزلة بین المنزلتین) قرار دارد (مسعودی، ۱۴۰۹: ۲۲۲/۳). معتزله در پرتو اصل وعد و وعید گفتند مرتکب گناهان کبیره اگر بدون توبه بمیرد در آتش جاوید خواهد بود (سبحانی، بی‌تا: ۹۷/۹).

برابر با پاره‌ای از گزارش‌ها، خوارج برای اثبات مدعای خود چنین استدلال می‌کردند که طبق آیه «وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ» (سبأ: ۱۷)، خداوند جز کافران را مجازات نمی‌کند و بر اساس آیه «وَمَنْ يُقْتَلْ مُؤْمِنًا مَّتَعِمًّا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ» (النساء: ۹۳) کسی که گناه کبیره قتل نفس را مرتکب شود، مجازات می‌گردد. بنابراین قاتل، که گناهی کبیره را مرتکب شده است، کافر است و مجازات می‌شود (ایچی و جرجانی، ۱۳۲۵: ۳۳۴/۸). خوارج با تفسیر قرآن به قرآن خود قیاس منطقی شکل داده‌اند. در این قیاس اقتراسی، صغرای قضیه «وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ» صحیح است ولی چون کبرای قضیه به دلیل تفسیر ناصواب از آیه صحیح نیست، تالی فاسدی به دست داده‌اند.

آنان معتقد بودند تعیین حکم در دین گناه کبیره است و هر گناه کبیره‌ای کفر است و خداوند سبحان کسانی را که گناهان کبیره مرتکب می‌شوند به عذاب جاویدان گرفتار می‌کند (اشعری، ۱۳۹۷: ۸۶؛ اسفراینی، بی‌تا: ۳۸).

خوارج بر کفر امام علی (ع) اجماع داشتند. زیرا او در دین حکم قرار داده است (اشعری، ۱۳۹۷: ۸۶). آنان غیر از علی (ع)، عثمان، عایشه، اصحاب جمل، معاویه و اصحابش، حکمین (ابوموسی اشعری و عمرو بن عاص) و هر کس را که به حکمیت رضایت داده کافر می‌دانستند (نک: بغدادی، ۱۴۰۸: ۶۱؛ همو، ۱۹۹۲: ۵۸).

از این رو خوارج اصرار داشتند که امام علی (ع) باید توبه کند. امام (ع) در خطبه ۵۸ نهج البلاغه در برابر این خواسته باطل آنان فرمودند: «سنگ بلا بر سرتان ببارد، چنان که نشانی از شما باقی نگذارد. پس از ایمان به خدا و جهاد با محمد مصطفی (ص) بر کفر خود گواه باشم؟! اگر چنین کنم گمراه باشم و در رستگاری بیراه»^{۲۱} (سید رضی، ۱۳۷۸: ۴۷).

مراد امام (ع) از این سخنان این است که اگر ایشان تحت فشار خوارج، حتی به صورت مصلحتی، توبه کند، بر کفر خود صحنه گذاشته و سخن خوارج را تأیید کرده است، در حالی که نخستین مؤمن به رسالت پیامبر (ص) بوده و همواره برای اعتلای اسلام در کارزارهای متعدد جهاد داشته است.

چنان که گذشت، امام علی (ع) خوارج را به تفسیر و تأویل به رأی مبتلا می دانست و ابن عباس را توصیه فرمود که در مناظره با آنان از سنت نبوی بهره گیرد و این انحراف را در آستانه کارزار نهروان و در رویارویی مستقیم با خوارج تصریح کرد، آنجا که در بخش پایانی خطبه ۱۲۲ فرمود: «امروز پیکار ما با برادران مسلمانی است که دودلی و کج بازی در اسلامشان راه یافته است، و شبهت و تأویل با اعتقاد و یقین در یافته است»^{۲۲} (همان: ۱۲۱).

حالی خوارج چون چنین بودند امام علی (ع) با استناد به سیره رسول خدا (ص) با آنان مواجه می کند. لذا در خطبه ۱۲۷ نهج البلاغه در رد تفکر تکفیر خوارج فرمود:

همانا دانستید که رسول خدا (ص) زناکار محصن را سنگسار کرد، سپس بر او نماز گزارد و به کسانش داد و قاتل را کشت و میراثش را به کسانش واگذارد. دست دزد را برید و زناکار نامحصن را تازیانه نواخت. سپس بخش هر دو را از فیء به آنان پرداخت و هر دو خطاکار، دزد و زناکار، زنان مسلمان را به زنی گرفتند. رسول خدا (ص) گناهانشان را بی کیفر نگذاشت و حکم خدا را درباره ایشان برپا داشت و سهمی را که در مسلمانی داشتند از آنان باز نگرفت و نامشان را از طومار مسلمانان بیرون نکرد. پس شما بدترین مردمید و آلت دست شیطان و موجب گمراهی این و آن^{۲۳} (همان: ۱۲۵).

۴. قضا و قدر

یکی از موضوع‌های فکری مهمی که همواره اذهان انسان‌ها را به خود مشغول داشته و با مسئله جبر و اختیار انسان‌ها گره خورده، قضا و قدر است که در تعالیم قرآن نیز ریشه دارد و در سده نخستین اسلامی، در جامعه اسلامی به صورت مسئله‌ای پیچیده و بغرنج رخ برکشید؛ آن‌سان که گاه با سیاست‌های اتخاذی حاکمان نیز در هم تنیده بود و حتی یکی از وجوه مهم در تمایز فرقه‌های اسلامی از یکدیگر بود.

در مواجهه با مسئله قضا و قدر، بسیاری از فهم صحیح آن در ماندند. لذا گروهی به جبر و گروهی به تفویض گرویدند. از این‌روی عنوان «قدریه» گاه به مجبّره و گاه به معتزله اطلاق شده است. معتزله برای اینکه مصداق حدیث «الْقَدَرِيَّةَ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ» نباشند، آن را به قائلان جبر نسبت دادند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۵۶/۱؛ عبدالجبار بن احمد، ۱۴۲۲: ۵۲۳-۵۲۴).

اهل حدیث معتقد بودند در زمین هیچ خیر و شری اتفاق نمی‌افتد مگر به خواست و قضا و قدر خدا، و اشیا تحت مشیت الاهی هستند، چنان‌که فرموده: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (الانسان: ۳۰؛ التکویر: ۲۹) و خداوند خالق گناهان و اعمال بندگان است (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۹۱).

اما در نقطه مقابل، قدریه و معتزله گفتند خداوند افعال بندگان را خلق نکرده است. آنان با قدرتی که خداوند در اختیارشان قرار داده به اوامر و نواهی عمل می‌کنند (مسعودی، ۱۴۰۹: ۲۲۱/۳-۲۲۲؛ سبحانی، بی‌تا: ۹۶/۹). از این‌رو معتزله توحید افعالی را انکار کردند. زیرا معتقد بودند لازمه توحید افعالی این است که بشر خود خالق افعالش نباشد و خداوند خالق افعالش باشد (مطهری، بی‌تا: ۷۴/۳). غیر از معتزله، برخی از خوارج و مرجئه نیز از قائلان به قدر بودند (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۲۴ و ۱۵۴). از قتاده نقل است: «کلّ شیء بقضاء الله و قدر الا المعاصی؛ هر چیزی جز گناهان به قضا و قدر خداوند است» (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ۱۵۳/۱).

عمرو بن عبید معتزلی در مناظره با شخصی در موضوع قضا و قدر، با استناد به آیات «فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلَنَّهٗمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ پس سوگند به پروردگارت که از همه آنان خواهیم پرسید، از آنچه انجام می‌دادند» (الحجر: ۹۲-۹۳) می‌گوید خداوند در این آیه نگفته است که از آنان، آنچه را که قضا کردم یا تقدیر کردم یا اراده کردم یا برای آنان خواستم

بازخواست می‌کنم.^{۲۴} بنابراین، باید به عدل اقرار کرد و راجع به ستمی که بر خداوند جایز نیست سکوت پیشه کرد (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ۱۷۷/۱؛ ابن‌شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹: ۲۰۲/۱).

در *نهج‌البلاغه*، امام علی (ع) از ابعاد گوناگون درباره مسئله قضا و قدر سخن رانده که به برخی از اهم آنها اشاره می‌شود:

۱. **نهی از ورود به قضا و قدر:** امام (ع) کسانی را که از نظر فکری و علمی آمادگی ورود به چنین مبحث دشواری را ندارند نهی کرده است، چنان‌که وقتی از ایشان درباره قدر پرسیدند، فرمود: «راهی است تیره. آن را مپیمایید و دریایی است ژرف بدان درمیایید و راز خدا است برای گشودنش خود را مفرسایید»^{۲۵} (سید رضی، ۱۳۷۸: ۴۱۴).

۲. **نفی تلازم جبر و قضا و قدر:** در خطبه ۷۸ *نهج‌البلاغه* آمده است که کسی از امام علی (ع) پرسید آیا «رفتن ما به شام به قضا و قدر خدا بود؟». امام (ع) در پاسخ می‌فرماید: «وای بر تو! شاید قضای لازم و قدر حتم را گمان کرده‌ای. اگر چنین باشد پاداش و کیفر باطل بود، و نوید و تهدید عاطل. خدای سبحان بندگان خود را امر فرمود، و در آنچه بدان مأمورند، دارای اختیارند، و نهی نمود تا بترسند و دست بازدارند. آنچه تکلیف کرد آسان است نه دشوار، و پاداش او بر کردار اندک، بسیار. نافرمانی‌اش نکنند از آنکه بر او چیرند، و فرمانش نبرند از آن‌رو که ناگیرند. پیامبران را به بازیچه نفرستاد، و کتاب را برای بندگان بیهوده نازل نفرمود و آسمان‌ها و زمین و آنچه میان این دو است به باطل خلق نمود». امام (ع) سپس این آیه را قرائت می‌فرماید: «ذَلِك ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ؛ این گمان کسانی است که کافر شدند. وای بر آنان که کافر شدند از آتش» (ص: ۲۷)^{۲۶} (همان: ۳۷۲).

۳. **تغییرپذیری قضا و قدر غیر حتمی:** امام (ع) در پایان نامه ۳۱، که امام حسن (ع) را به دستورهای اخلاقی سفارش کرده است برای فرزندش از خداوند بهترین قضا را مسئلت می‌دارد^{۲۷} (همان: ۳۰۸). بدیهی است دعا زمانی معنا پیدا می‌کند که احتمال تغییر در مقدرات انسان ممکن باشد.

۴. **شکیبایی در قضا و قدر حتمی:** اشعث بن قیس، فرزندش را از دست داده بود. امام (ع) در تسلیت او فرمود: «ای اشعث! اگر شکیبایی پیش‌گیری قضای خدا بر تو رفته است و مزد داری، و اگر بی‌تابی کنی تقدیر الهی بر تو جاری است و گناهکاری»^{۲۸} (همان: ۴۱۵).

در جمع‌بندی سخنانی که از امام علی (ع) گذشت باید گفت ایشان برای حل موضوع دشوار قضا و قدر، راه میانه‌ای بین جبر و تفویض مطرح کرده‌اند که بعدها فرزندشان امام صادق (ع) آن را «امر بین الامرین» نامیده‌اند. بر این اساس، خداوند بندگان را به حال خود رها نکرده و آنان را نیز در عمل به وظایف خود مجبور نکرده است. خداوند هم به آنان توان انجام دادن فعل را داده و هم قادر است اگر بخواهد از آن باز دارد. شایسته است این بخش را با روایتی از احتجاج طبرسی به پایان برسانیم. در نوبتی از امام علی (ع) درباره قضا و قدر می‌پرسند. ایشان می‌فرمایند: «نگویید خداوند انسان‌ها را به حال خود رها کرده که او را خوار کرده‌اید و نگویید بندگان را به معاصی مجبور کرده که در حق او ظلم روا داشته‌اید؛ لیکن بگویید: خیر با توفیق خداوند است و شرّ با واگذاری بنده به حال خویش، و همه اینها در علم خداوند گذشته است»^{۲۹} (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۰۹/۱).

۵. تشبیه و تنزیه

ابن خلدون می‌نویسد:

عرب قبل از اسلام، پیش از اختیار اسلام از علم و دانش بی‌بهره بود و در مسائلی چون آغاز خلقت و اسرار هستی به اهل کتاب، که همان یهود و نصارا بودند، مراجعه می‌کرد. غالب این عرب که از قبیله حمیر بودند، به آیین یهود درآمدند؛ چون اسلام آوردند، اخبار اهل کتاب در میانشان وجود داشت و از آنان کسانی چون کعب الاحبار، وهب بن منبه و عبدالله بن سلام، با این اخبار به تفسیر پرداختند. بعدها مفسران با گشاده‌دستی، چنین منقولاتی را که ریشه در یهود داشتند، گرد آوردند (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۵۵۴-۵۵۵).

ذیل آیه «خَلَقْتُ بَدِيَّ» از کعب الاحبار نقل شده است: «خداوند فقط سه چیز را با دستانش خلق کرده است: خلق آدم با دستانش، تورات را با دستش نگاشت و بهشت جاوید را با دستش غرس کرد» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۲۱/۵). مشابه این بیان از عبدالله بن عمر گزارش شده است (ابن قیم جوزی، بی‌تا: ۴۵۵).^{۳۰} از ابن عباس نقل شده است: «کرسی، موضع قدم‌های خداوند است» (حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۲۸۲/۲).

بعید نیست این سخن آنان از افکار کعب الاحبار نشئت گرفته باشد (مرکز المصطفی، ۱۴۱۹: ۱۱/۲)، چنان که در حضور خلیفه دوم، کعب الاحبار با استفاده از تورات اظهار داشت که خداوند قبل از خلقت عرش روی سنگ بیت المقدس قرار داشت. امام علی (ع)، از حاضران جلسه، به کعب می فرماید: «پیروان اشتباه کردند و کتاب های خدا را تحریف کرده و بر او دروغ بستند» (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰: ۵/۲). البته کعب الاحبار از یهود است و برابر با آیات قرآن، مانند آیه «فَقَالُوا أُرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً» (النساء: ۱۵۳)، یهود حس گرا هستند.

در سده های نخست اسلامی، برخی جریان ها تحت تأثیر اندیشه های غیراسلامی و به ویژه یهودی به جسمانیت خداوند معتقد شدند و آیات و روایات متشابه را مطابق این دیدگاه تفسیر کردند. ابن خلدون در مقدمه خود می نویسد:

در عصر سلف (صحابه و تابعین) اندکی بدعت گذار از آیات متشابه تبعیت کردند و به تشبیه مبتلا شدند؛ گروهی به تشبیه در ذات گرفتار آمدند و بر اساس ظاهر آیات، برای خداوند دست، پا و صورت قائل شدند، و چون خواستند از زشتی سخنشان بگریزند، گفتند: «جسمی است نه چون اجسام»؛ گروهی دیگر به تشبیه در صفات دچار آمدند و برای خداوند جهت، استواء، نزول، صوت، حرف و امثال آنها را اثبات کردند. آنان نیز مانند گروه اول گفتند: «او را صوتی نه مانند اصوات اجسام، جهتی نه مانند جهت های اجسام و نزولی نه مانند نزول اجسام است» (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۵۸۶/۱-۵۸۷).

از این روی است که طباطبایی درباره معارف الاهی که از اصحاب پیامبر (ص) به جای مانده، می نویسد:

آنچه در مورد معارف الاهی از اصحاب پیامبر برای ما باقی مانده، چیزی نیست جز یک سلسله اخبار در زمینه تجسیم و تشبیه و یا احياناً تنزیه باری تعالی. پاره ای نیز شامل معلومات بسیار سطحی و ساده و عوامانه است، در حالی که تعداد و شماره صحابه ای که ترجمه و شرح حال آنان در کتب تراجم و رجال آمده، بالغ بر دوازده هزار نفر می باشند و مسلمانان هم در نقل حدیث و ضبط اخبار از ایشان کوتاهی و قصور نکرده اند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴۱).

اما کتاب قیم نهج البلاغه آکنده از سخنان بلند آن امام (ع) در نفی تشبیه خداوند است که پرداختن گسترده به آن گفتاری جداگانه می‌طلبد و در این مجال به مقدار مقتضی از آن سخن می‌رود. برابر با خطبه اشباح (خطبه ۹۱)، شخصی نزد حضرت علی (ع) حضور می‌یابد و از ایشان می‌خواهد که خداوند را چنان وصف کند که گویی آشکارا او را می‌بیند. امام (ع) از این سخن در خشم می‌شود و مردم را به مسجد می‌خواند. پس از سپاس خداوند و درود بر پیامبر (ص)، به درازا از صفات سخن می‌گوید و آنگاه تشبیه را نفی می‌کند و می‌فرماید:

گواهی می‌دهم، آن که تو را به آفریده‌ات همانند کرده، با عضوهایی جدا از یکدیگر، و مفصل‌های پیوسته، چون عضوهای یک پیکر، که رمز تدبیر حکمت تو را در نهان دارد، و سرّ قدرتت را در بیان، درون او تو را، چنان‌که باید، نشناخته است، و نور یقین بر دل وی پرتو نینداخته، و ندانسته است که تو را همتایی نیست و جز تو یکتایی نیست^{۳۱} ... دروغ گفتند مشرکان که تو را همانند کردند به بتان، و پیکری دارد چون آفریدگان، و چون جسم‌ها جزء جزءت کردند از روی گمان، و برای تو قوت‌ها انگاشتند، به پندار و به حکم خرد ناتوان، و گواهی می‌دهم، آن که تو را به چیزی از آفریده‌هایت برابر نهاد، به تو شرک آورد، و شرک‌آورنده به تو کافر است، بدانچه آیت‌های محکم تو نازل کرد، و حجّت‌های روشن تو بدان گویا است، و بر یکتایی تو گواه است^{۳۲} (سید رضی، ۱۳۷۸: ۷۶).

در خطبه ۱۷۹ آمده است که ذعلب یمانی از امام علی (ع) پرسید: «ای امیر مؤمنان! آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟». فرمود: «آیا چیزی را که نبینم می‌پرستم؟». گفت: «چگونه او را می‌بینی؟». فرمود: «دیده‌ها او را آشکارا نتواند دید، اما دل‌ها با ایمان درست بدو خواهد رسید. به هر چیز نزدیک است نه بدان پیوسته، و از آنها دور است نه جدا و گسسته، گوینده است نه به اندیشه و نگرش، اراده‌کننده است نه از روی آرزو و خواهش، سازنده است نه با پا و دست»^{۳۳} (همان: ۱۸۷).

نتیجه

بر اساس آنچه در این پژوهش گذشت، امت یکپارچه اسلامی پس از رحلت پیامبر (ص) با مسائل فکری و کلامی متعددی مواجه شد. مهم‌ترین موضوعات کلامی مسئله برانگیز که امام علی (ع) به مواجهه با آنها برخاستند عبارت بود از: ۱. امامت، ۲. حکمیت در دین، ۳. کفر و ایمان، ۴. قضا و قدر، ۵. تشبیه و تنزیه.

گو اینکه امام علی (ع) در حکومت مستعجل خود سه بار با منحرفان دینی که به نام دین و حکومت فریفته شده و فریفتند، در آویخت، اما جهاد علمی با کج‌اندیشان کژدیسه را هیچ‌گاه فرو نگذارد، چنان‌که نهج‌البلاغه سندی معتبر و موجود در به تصویر کشیدن این حقیقت است. معضل کلامی، با عقبه سیاسی خود، با مسئله امامت آغازید که به کنارزدن ۲۵ ساله ایشان انجامید. امام (ع) حکومت را و نهاد تا دولتش در رسید و آنچه می‌بایست می‌گفت، گفت. غیر از این مسئله، خوارج شبهه تعیین داوری در دین یا همان حکمیت و کفر مرتکبان گناهان کبیره را پیش کشیدند. مسئله قضا و قدر خداوند که از دیرباز اندیشه انسان‌ها را به خود مشغول داشته، مجالی دوباره برای خودنمایی یافت و تفکر تشبیه خداوند با مخلوقات از طریق نومسلمانان به ظاهر دیندار به میان مردم خزید. در این حیص و بیص، امام علی (ع) گاه با بهره‌گیری از آیات قرآن، گاه با استفاده از سنت پیامبر (ص) و گاه با بهره‌گیری از گوهر عقل، تفسیر صحیح از آیات و سنت و باور صحیح و عقیده بی‌آلایش عرضه می‌کرد.

اما در عصری که دست‌خوش تحولات روزبه‌روز است و مکاتب فراوانی در حال بروز و ظهور هستند، سیره امام علی (ع) و مجاهدت‌های ایشان در عرضه جهان‌بینی و ایدئولوژی صحیح، نقشه راهی است برای دل‌دادگان مکتب علوی تا با پیروی از ایشان در پرتو عقل، قرآن و سنت، پاسخ‌های خردمندانه فراهم آورند؛ در برابر کسانی که عالمانه یا جاهلانه، شبهاتی را مغرضانه یا غیرمغرضانه بر ایدئولوژی اسلامی وارد می‌کنند، به‌ویژه آنکه در قامت خوارج امروز، یعنی داعش و النصره، بدان صبغه اسلامی نیز داده می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. طبری آغاز خلافت امام علی (ع) را سال ۳۵ هجری می‌نویسد (طبری، ۱۳۸۷: ۴/۴۲۷). پیامبر (ص)، در سال ۱۱ هجری دار دنیا را وداع گفتند (همان: ۳/۲۰۰-۲۰۱).

۲. «فَهَلَّا احْتَجَجْتُمْ عَلَيْهِمْ بِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) وَصَّى بِأَنْ يَحْسَنَ إِلَى مُحْسِنِهِمْ وَ يَتَجَاوَزَ عَنْ مُسِيئِهِمْ قَالُوا وَ مَا فِي هَذَا مِنَ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ فَقَالَ (ع) لَوْ كَانَ الْإِمَامَةُ فِيهِمْ لَمْ تَكُنِ الْوَصِيَّةُ».
۳. «فأقبلوا من محسنهم و تجاوزوا عن مسيئهم».
۴. «ثُمَّ قَالَ (ع) فَمَاذَا قَالَتْ قُرَيْشٌ قَالُوا احْتَجَّتْ بِأَنَّهَا شَجَرَةُ الرَّسُولِ (ص) فَقَالَ (ع) احْتَجُّوا بِالشَّجَرَةِ وَ أَضَاعُوا الثَّمَرَ».
۵. «لَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي أَحَقُّ النَّاسِ بِهَا مِنْ غَيْرِي».
۶. «وَاللَّهِ تَأَسَّلَمْنَ مَا سَلِمَتْ أُمُورُ الْمُسْلِمِينَ، وَ لَمْ يَكُنْ فِيهَا جَوْرٌ إِلَّا عَلَى خَاصَّةٍ».
۷. «وَ قَدْ قَالَ لِي قَائِلٌ "إِنَّكَ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ لَحْرِيصٌ فَقُلْتُ بَلْ أَنْتُمْ وَاللَّهِ لَأَحْرَصُ وَ أَبْعَدُ وَ أَنَا أَحْصُ وَ أَقْرَبُ وَ إِنَّمَا طَلَبْتُ حَقًّا لِي وَ أَنْتُمْ تَحْوِلُونَ بَيْنِي وَ بَيْنَهُ وَ تَضْرِبُونَ وَجْهِي دُونَهُ فَلَمَّا قَرَعْتَهُ بِالْحُجَّةِ فِي الْمَلَأِ الْحَاضِرِينَ هَبَّ كَأَنَّهُ بُهِتَ لَأ يَدْرِي مَا يَجِيبُنِي بِهِ».
۸. «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَعْدِيكَ عَلَى قُرَيْشٍ وَ مِنْ أَعَانَهُمْ فَإِنَّهُمْ قَطَعُوا رَحِمِي وَ صَغَرُوا عَظِيمَ مَنْزِلَتِي وَ اجْمَعُوا عَلَيَّ مَنَازِعَتِي أَمْرًا هَوَى لِي».
۹. «نَحْنُ شَجَرَةُ النَّبِيِّ وَ مَحَطُّ الرِّسَالَةِ وَ مُخْتَلَفُ الْمَلَائِكَةِ وَ مَعَادُنُ الْعِلْمِ وَ بِنَايِعُ الْحُكْمِ».
۱۰. «لَهُمْ خَصَائِصٌ حَتَّى الْوَلَايَةِ وَ فِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَ الْوَرَاثَةُ الْآنَ إِذْ رَجَعَ الْحَقُّ إِلَى أَهْلِهِ وَ نُقِلَ إِلَى مُتَّقِلِهِ».
۱۱. «أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فَلَأَنَّ [ابْنَ أَبِي حَفَافَةَ] وَ إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى».
۱۲. «فِيَا عَجَبًا بَيْنَا هُوَ يَسْتَقْبِلُهَا فِي حَيَاتِهِ إِذْ عَقَدَهَا لِأَخْرَ بَعْدَ وَفَاتِهِ».
۱۳. «فَصَبِرْهَا فِي حَوْزَةِ خَشْنَاءٍ يَغْلُظُ كَلِمَهَا وَ يَخْشَنُ مَسْهَا وَ يَكْثُرُ الْعِنَارُ فِيهَا وَ الْإِعْتِدَارُ مِنْهَا فَصَاحِبِهَا كِرَاكِبُ الصَّعْبَةِ إِنْ أَشْتَقَّ لَهَا حَرَمٌ وَ إِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَقَحَّمْ».
۱۴. «إِلَى أَنْ قَامَ ثَلَاثُ الْقَوْمِ نَافِجًا حَضْنِيهِ بَيْنَ نَثِيلِهِ وَ مُعْتَلِفِهِ وَ قَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ - [خَضْمٌ] خَضْمَةُ الْأَبْلِ نَبْتَةُ الرَّبِيعِ إِلَى أَنْ أَتَيْتُكَ عَلَيْهِ فَتَلَّهُ وَ أَجْهَزَ عَلَيْهِ عَمَلَهُ وَ كَبْتُ بِهِ بَطْنَتَهُ».
۱۵. «طَلَقْتُ أُرْتَمِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدِ جَدَاءٍ أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخِيَةِ عَمِيَاءٍ يَهْرَمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَ يَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ وَ يَكْدَحُ فِيهَا مَوْمٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ فَرَأَيْتَ أَنْ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْبَبِي فَصَبْرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَدَى وَ فِي الْحَلْقِ شَجَا أَرَى تُرَأَى نَهْبًا».
۱۶. «وَ قَالَ (ع) وَ قَدْ مَرَّ بِقَتْلِي الْخَوَارِجُ يَوْمَ النَّهْرَوَانَ بُؤْسًا لَكُمْ لَقَدْ ضَرَكْتُمْ مِنْ غَرَكُمُ فَقِيلَ لَهُ مَنْ غَرَهُمْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ الشَّيْطَانُ الْمُضِلُّ وَ النَّفْسُ [النَّفْسُ] الْإِمَارَةُ بِالسُّوءِ غَرَّتْهُمْ بِالْأَمَانِي وَ فَسَحَتْ لَهُمْ بِالْمَعَاصِي [فِي الْمَعَاصِي] وَ وَعَدَتْهُمْ بِالْإِظْهَارِ فَافْتَحَمَتْ بِهِمُ النَّارُ».
۱۷. «لَا تَخَاصِمُهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وَجْهِ تَقُولُ وَ يَقُولُونَ ... وَ لَكِنْ حَاجَجْتُمْ بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا».
۱۸. «قَالَ (ع): كَلِمَةٌ حَقٌّ بَرَادٌ بِهَا بَاطِلٌ نَعَمَ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَكِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ لَا أَمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ وَ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يَعْمَلُ فِي أَمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَ يَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَ يَبْلُغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ وَ يَجْمَعُ بِهِ الْفَيْءُ وَ يَقَاتِلُ بِهِ الْعَدُوُّ وَ تَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ وَ يُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِي حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَ يَسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ».
۱۹. «قَالَ (ع): لَا تَغَاتِلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِي فَلَيْسَ مِنْ طَلَبِ الْحَقِّ فَأَخْطَاهُ كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَذْرَكَ».

٢٠. «و قال (ع) لما قتل الخوارج فقيل له يا امير المؤمنين هلک القوم بأجمعهم: کلاً واللّه إنهم نُطِفُ فی أصلاب الرّجال و قرارات النساء کلاً ما نَجَمَ مِنْهُمُ قَرْنٌ قُطِعَ حَتَّى يَكُونَ آخِرُهُمْ لُصُوصاً سَلَّابِينَ».
٢١. «أصابکم حاصبٌ و لا بقی منکم [أبر] أثراً أ بعد إيمانی باللّه و جهادی مع رسول اللّه (ص) أشهد علی نفسی بالکفر لقد ضللت إذا و ما أنا من المهتدين فأوبوا شرّ مآب».
٢٢. «إنما أصبحنا نقاتل إخواننا فی الإسلام علی ما دخل فیهِ من الزیغ والأعوجاج والشبهه والتأویل».
٢٣. «و قد علمتم أن رسول اللّه (ص) رجم الزانی المحصن ثم صلی علیهِ ثم ورثه أهله و قتل القاتل و ورث میراثه أهله و قطع [ید] السارق و جلد الزانی غیر المحصن ثم قسم علیهما من الفیء و نکح المسلمات فأخذهم رسول اللّه (ص) بذنوبهم و أقام حقّ اللّه فیهم و لم یمنعهم سبهم من الإسلام و لم یخرج أسماءهم من بین أهله ثم أنتم شرار الناس و من رمی به الشیطان مرامیه و ضرب به تیغه».
٢٤. «لم یقل: لنسألهم عما قضیت علیهم أو قدرته فیهم، أو أردته منهم، أو شنته لهم».
٢٥. «[و قال (ع) و قد] و سئل عن القدر فقال طریقٌ مظلمٌ فلا تسلكوه- [ثم سئل ثانياً فقال] و بحر عمیقٌ فلا تلجوه- [ثم سئل ثالثاً فقال] و سرّ اللّه فلا تتكفوه».
٢٦. «و من [کلامه] کلام له (ع) للسائل الشامی لما سأله أ كان مسیرنا إلى الشام بقضاء من اللّه و قدره قدر بعد کلام طویل هذا مختاره و یحک لعلک ظننت قضاء لازماً و قدراً حاتماً لو کان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب و سقط الوعد والوعید إن اللّه سبحانه أمر عباده تخیراً و نهاماً تحذیراً و کلف سیراً و لم یكلف عسیراً و أعطی علی القلیل کثیراً و لم یعص مغلوباً و لم یطع مکرهاً و لم یرسل الأنبیاء لعیباً و لم یزل الکتب للعباد عبثاً و لا خلق السموات والأرض و ما بینهما باطلاً، ذلك ظنّ الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار».
٢٧. «استودع اللّه دینک و ذنباک و أسأله خیر القضاء لک فی العاجلة والأجله والذنیة والآخرة والسلام».
٢٨. «یا أشعث إن صبرت جرى علیک القدر و أنت ماجور و إن جرعت جرى علیک القدر و أنت مازور».
٢٩. «و روی عن امیر المؤمنین (ع) أنه سئل عن القضاء والقدر فقال لا تقولوا و کلهم اللّه علی أنفسهم فتوهونوه و لا تقولوا أجبرهم علی المعاصی فتظلموه و لكن قولوا الخیر بتوفیق اللّه والشر بخذلان اللّه و کل سابق فی علم اللّه».
٣٠. بیهقی در الاسماء والصفات از عبدالله بن عمر چهار چیز را گزارش می کند: عرش، بهشت، آدم و قلم (بیهقی، ١٤١٧: ٤٦٥).
٣١. «فأشهد أن من شبهک بتباین أعضاء خلقک و تلاحم حقائق مفاصلهم المحنجة لتدبیر حکمتک لم یعد غیب ضمیره علی معرفتک و لم یباشر قلبه الیقین بأنه لا ند لک».
٣٢. «کذب العادون بک إذ شبهوک بأصنامهم و تحلوک حلبة المخلوقین بأوهامهم و جزءوک تجزئة المجسمات بخواطرمهم و قدروک علی الخلقه المختلفة القوی بقرائح عقولهم و أشهد أن من ساواک بشيء من خلقک فقد عدل بک والعدل بک کافر بما تنزلت به محکمات آیاتک و نطقته عنه شواهد حجج بیناتک».
٣٣. «لا تدرك العیون بمشاهدة العیان و لكن تدركه القلوب بحقائق ایمان قریب من الأشياء غیر [ملامس] ملابس بعيد منها غیر مباین متکلم [بلا روية] لا بروية مرید لا بهمة صانع لا بجارحة لطیف لا یوصف بالخفاء کثیر لا یوصف بالخفاء بصیر لا یوصف بالحاسة رحیم لا یوصف بالرفقة تعنو الوجوه لعظمته و تجب القلوب من مخافته».

منابع

- قرآن کریم، ترجمه: محمدمهدی فولادوند، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۹). شرح نهج البلاغه، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- ابن ابی شیبۀ كوفی، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹). المصنف، بیروت: دار الفكر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸). تاریخ ابن خلدون، بیروت: دار الفكر.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۶۹). متشابه القرآن و مختلفه، قم: دار بیدار.
- ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بكر (بی تا). حادی الأرواح إلى بلاد الأفراح، بیروت: عالم الكتب.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (۱۳۶۲). شرح نهج البلاغه، ترجمه: قربانعلی محمدی مقدم، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد (بی تا). المغنی، بیروت: دار الكتاب العربي.
- احمدی، عبدالله بن سلمان (۱۴۱۶). المسائل والرسائل المروية عن الامام أحمد بن حنبل فی العقيدة، ریاض: دار طيبة.
- اسفرائینی، شهفور بن طاهر (بی تا). التبصیر فی الدین، تعلیق: محمد زاهد کوثری، قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۳۹۷). الابانة عن أصول الديانة، قاهره: دار الأنصار.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰). مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، آلمان: فرانس شتاینر.
- اکبر، ناشی (۱۳۸۶). مسائل الامامة، تحقیق: علی رضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- ایچی، عضدالدین؛ جرجانی، میر سید شریف (۱۳۲۵). شرح المواقف، قم: الشریف الرضی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱). صحیح البخاری، بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۸). الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم، بیروت: دار الجیل - دار الآفاق.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۹۹۲). الملل والنحل، تحقیق: بثر نصری، بیروت: دار المشرق.
- بیهقی، أحمد بن حسین (۱۴۱۷). الأسماء والصفات، بیروت: دار الجیل.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). قرآن در قرآن، قم: اسراء.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی تا). المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دار الفكر.
- خلیفة بن خیاط (۱۴۱۵). تاریخ خلیفة بن خیاط، بیروت: دار الكتب العلمية.
- دینوری، احمد بن داود (۱۳۶۸). الأخبار الطوال، قم: منشورات الرضی.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۳). «اندیشه های کلامی در عصر امام علی (ع)»، در: کیهان اندیشه، ش ۵۷، ص ۹۹-۱۱۷.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۵). رسائل و مقالات، قم: مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سبحانی، جعفر (بی تا). بحوث فی الملل والنحل، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، مؤسسة الامام الصادق.
- سید رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۸). نهج البلاغه، ترجمه: جعفر شهیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴). نهج البلاغه، شرح: صبحی صالح، محقق: فیض الاسلام، قم: هجرت.

سید مرتضی (علم الهدی)، علی بن حسین (۱۹۹۸). الامالی، قاهره: دار الفكر العربی.
سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴). الدر المثور فی تفسیر المأثور، قم: کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). الملل والنحل، قم: الشریف الرضی.
شهیدی، سید جعفر (۱۳۹۲). تاریخ تحلیلی اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). علی و فلسفه الاهی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). الاحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی.
طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). تاریخ الطبری (تاریخ الامم والملوک)، بیروت: دار التراث.
طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
عبدالجبار بن احمد (قوام‌الدین مانکدیم) (۱۴۲۲). شرح الأصول الخمسة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مرکز المصطفی (۱۴۱۹). العتائد الاسلامیة، قم: مرکز المصطفی للدراسات الاسلامیة.
مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹). مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق: اسعد داغر، قم: دار الهجرة.
مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). سیری در نهج البلاغه، تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (بی‌تا). مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴). الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، بیروت: دار المفید.
مقدسی، مطهر بن طاهر (بی‌تا). البدء والتاریخ، بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹). المغازی، تحقیق: مارسدن جونز، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰). مجموعه ورام، قم: مكتبة فقيه.

نقد شبهه ولایت نداشتن حضرت علی (ع) در زمان حیات رسول اکرم (ص) در آیه ولایت

* رقیه یوسفی

** محمدحسن محمدی مظفر

*** محمدامین مؤمنی

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۳/۱۰]

چکیده

یکی از ادله روشن قرآنی بر ولایت و امامت حضرت علی (ع) آیه ولایت است. با وجود شواهد و قرائن درونی و بیرونی بر این مطلب، باز این استدلال آماج شبهات بسیار مخالفان قرار گرفته است، از جمله اینکه لازمه اعتقاد به اینکه مراد از ولایت در این آیه، امامت و سرپرستی، و مقصود از «الذین آمنوا» علی (ع) است، این است که وی در زمان نزول آیه و حیات پیامبر (ص) صاحب ولایت بوده است، در حالی که چنین حقی برای او ثابت نبوده است. پاسخ‌های گوناگونی به این اشکال داده شده که بیشتر آنها نادرست یا ناقص است. از این رو بر آن شدیم در این نوشتار پاسخی دقیق و روشن به این اشکال بدهیم. خلاصه پاسخ داده شده این است که واژه «ولئ» بیش از ثبوت ولایت به نحو اقتضا و حق سرپرستی دلالت ندارد و صرفاً بر این مطلب دلالت می‌کند که حق ولایت و اعمال آن برای حضرت ثابت بوده اساساً ولی به کسی گفته می‌شود که این حق را دارد و لازمه داشتن حق به معنای اعمال آن نیست.

کلیدواژه‌ها: آیه ولایت، ولایت بالفعل، ولئ، وصف مشتق، نقد شبهه.

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) r.yousefi2003@gmail.com

** استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم mhmozaffar@gmail.com

*** دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، دانشگاه قم aminmomeni66@yahoo.com

مقدمه

با وجود صدها برهان و شاهد قرآنی و روایی بر ثبوت ولایت و امامت و خلافت بلافصل حضرت علی (ع) همواره جاهلان و دشمنان اهل بیت (ع) شبهات بسیاری را مطرح کرده‌اند. یکی از دلایل و شواهد قرآنی مهم در این حوزه آیه ۵۵ سوره مائده معروف به آیه ولایت است. خدای متعال در این آیه می‌فرماید: «إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ؛ به درستی که ولی و صاحب‌اختیار شما کسی نیست جز خدا و رسول او و کسانی که ایمان آورده‌اند؛ همان کسانی که نماز به پا می‌دارند و در حال رکوع زکات (صدقه) می‌دهند». با توجه به روایات بسیار و معتبری که از طرق عامه و خاصه درباره شأن نزول این آیه رسیده جای هیچ و شک و شبهه‌ای در دلالت آیه بر امامت و خلافت بلافصل حضرت علی (ع) نمی‌ماند. تفصیل این مطلب در جای خود بحث و اثبات شده است. شبهات گوناگون بسیاری درباره این آیه و دلالت مد نظر آن مطرح شده که دانشمندان حافظ مذهب علوی به درستی و زیبایی در کتب کلامی و تفسیری پاسخ داده‌اند. یکی از شبهات مهم در اطلاق واژه «ولی» است که از جهات مختلفی بحث شده است. یکی از این جهات، شبهه در ولایت‌نداشتن حضرت علی (ع) در زمان حیات رسول اکرم (ص) است که موجب می‌شود مقصود از «ولی»، اولی بالتصرف و صاحب‌اختیار نباشد، بلکه مراد، دوستدار و کمک‌کار باشد. در حالی که ظهور واژه «ولی» در ثبوت ولایت ایشان است. تبیین کامل و دقیق این شبهه خواهد آمد. دانشمندان شیعی پاسخ‌های گوناگونی بیان کرده‌اند که به نظر نگارنده همه یا بیشتر این پاسخ‌ها نقدشدنی یا ناتمام‌اند. از این‌رو لازم است نگاهی نو به این شبهه و پاسخ آن بیندازیم و در حد بضاعت خود این مسئله را به تفصیل در این نوشتار دنبال کنیم.

۱. نقل و تبیین شبهه

شاید قدیمی‌ترین کسی که این شبهه را به عنوان دلیلی بر نفی اراده امامت مطرح کرده است احمد بن محمد بن نحاس (متوفای ۳۳۸ ه.ق.) باشد. وی در کتاب *إعراب القرآن* خود به شکل بسیار موجز در این باره چنین آورده است: «لیس هذا من الإمامة فی شیء؛ یدل علی ذلک أن هذا التولی فی حیاة رسول الله صلی الله علیه و سلم»

نقد شبهه ولایت‌نداشتن حضرت علی (ع) در زمان حیات رسول اکرم (ص) در آیه ولایت / ۷۷

(نحّاس، ۱۴۲۱: ۲۷۳/۱)؛ یعنی ولایت در آیه نمی‌تواند به معنای امامت باشد. زیرا این تolkی که در آیه آمده است در زمان حیات رسول اکرم (ص) بوده است.»
بعدها این شبهه به تفصیل در کلام قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفای ۴۱۵ ه.ق.) دیده شد. وی در کتاب خود المعنی فی أبواب التوحید والعدل بنا به نقل سید مرتضی علم‌الهدی در این باره گفته است:

اگر هم فرض بگیریم که ولایت مقصود در آیه مختصّ به علی (ع) است از کجا اختصاص آن به وی در زمان معینی ثابت می‌شود در حالی که زمان خاصی در آیه شریفه مطرح نیست؟! اگر شیعه در پاسخ گوید: مقتضای اطلاق کلام ثبوت ولایت به معنای امامت در همه زمان‌ها است، در جواب گوییم: ظهور کلام، با توجه به پاسخشان، می‌طلبد که ولایت و امامت در حال خطاب و زمان نزول آیه نیز برای وی ثابت باشد در حالی که با وجود رسول اکرم (ص)، علی (ع) نمی‌تواند امام باشد. اگر شیعه در پاسخ گوید: وی بعد از پیامبر اکرم ولی و امام است، ما نیز گوییم: این پاسخ خارج شدن از ظاهر کلام است و به اصطلاح دست‌برداشتن از پاسخ نخست است که ولایت و امامت را در همه زمان‌ها برای وی ثابت می‌کرد. در نتیجه چه فرقی می‌کند که بگوییم پس از پیامبر اکرم بلافاصله ولی و امام بوده است یا بافاصله و در وقت امامت خود که ما نیز قبول داریم (یعنی پس از خلفای سه‌گانه) (علم‌الهدی، ۱۴۳۱: ۱۶۸/۲).^۱

پس از وی فخر رازی (متوفای ۶۰۶ ه.ق.) نیز این شبهه را در تفسیر خود مطرح کرد. حاصل مراد وی این است:

اگر مقصود از ولایت در آیه، امامت و تصرف باشد مؤمنانی که در آیه ذکر شده‌اند در زمان نزول آیه صاحب ولایت نبودند. زیرا علی بن ابی‌طالب در زمان حیات رسول اکرم نافذالتصرف نبوده و با وجود ایشان حق تصرف نداشته است، در حالی که مقتضای آیه این است که مؤمنان مذکور در آیه در آن زمان نیز صاحب ولایت بوده و این حق برایشان ثابت باشد. اما اگر مقصود از ولایت دوستی و یاری باشد این ولایت در آن زمان نیز ثابت خواهد بود و مشکلی پیش نخواهد آمد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۴/۱۲).^۲

این شبهه در کلام دیگر دانشمندان سنی، به ویژه متکلمان ایشان، نیز مطرح شده است؛ متکلمانی چون: قاضی عضدالدین ایجی (متوفای ۷۵۶ ه.ق.) (۱۴۱۷: ۶۰۱/۳)، تفتازانی (متوفای ۷۹۲ ه.ق.) (۱۴۰۹: ۲۷۱/۵)، سید شریف جرجانی (متوفای ۸۱۶ ه.ق.) (۱۳۲۵: ۳۶۰/۸) و ملاعلی قوشچی (متوفای ۸۷۹ ه.ق.).

اما حاصل شبهه به تبیین ما این است که در آیه ولایت، لفظ «ولی» بر مؤمنان اطلاق شده و یکی از مصادیق آن، مؤمنان (همه یا افراد یا فرد معینی) دانسته شده است. حال اگر از سویی معنای «ولی» بر معنای امام منطبق باشد، به این بیان که این امام است که ولایت به معنای حق تصرف داشته و صاحب اختیار امور است و از سوی دیگر مصداق آن حضرت علی (ع) باشد، چنان که شیعه معتقد است، در این فرض لازم می آید که حضرت علی (ع) در زمان نزول آیه و وقت خطاب، متصف به ولایت بوده و حق تصرف و در اختیار گرفتن امور را داشته باشد. در حالی که این حق برای او با وجود رسول اکرم (ص) در زمان گفته شده نبوده است. از اینجا به دست می آید که نه مقصود از ولایت امامت است و نه مصداق مؤمنان مذکور در آیه، علی (ع) است، بلکه ولایت به معنای دوستی و یاری است و مراد از مؤمنان مذکور در آیه همه مؤمنان واقعی و مخلص است که از ویژگی های ایشان، چنان که در همین آیه آمده است، برپاداشتن نماز و دادن زکات است. اما علت اینکه لازم است حضرت علی (ع) در وقت نزول آیه و حال خطاب نیز این حق را داشته باشد می تواند یکی از این دو باشد:

۱. اوصافی که مطلقاً اند و به زمان خاصی قید نخورده اند، ظهور آنها در این است که مصداقشان در زمان حال اطلاق به آن صفت، متصف اند؛ و به اصطلاح ظاهر و متبادر از وصف مشتق، تلبس ذات آن به مبدأ در زمان حال است. مثلاً وقتی به کسی می گوییم: «أنت عالم»، ظهور صفت «عالم» در این است که مخاطب در همان زمان اطلاق کلام، یعنی همان زمان گفتار، صفت علم را دارد و این قاعده اجماعی است و به تفصیل در علم اصول فقه ثابت شده است (نک: میرزای قمی، ۱۴۳۰: ۱۵۵/۱؛ اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹: ۳۶۳/۱؛ مجتهد تبریزی، ۱۳۱۷: ۳۱۸؛ مظفر، ۱۳۷۵: ۴۹/۱).

۲. چون کلام مطلق است ولایت و ولی بودن این گروه به زمان خاصی مقید نشده است. از این رو لازمه این اطلاق ثبوت ولایت در همه زمان ها، از جمله زمان حال

نقد شبهه ولایت نداشتن حضرت علی (ع) در زمان حیات رسول اکرم (ص) در آیه ولایت / ۷۹

خطاب و نزول آیه، است (نک: مظفر، ۱۳۷۵: ۱۸۴/۱). به این علت، در کلام قاضی عبدالجبار اشاره شده است؛ چنانچه گذشت.

۲. پاسخ شبهه

دانشمندان شیعی پاسخ‌هایی به این اشکال و شبهه داده‌اند که به تفصیل به مهم‌ترین آنها می‌پردازیم و اگر نقدی یا نقصی داشت بدان اشاره می‌کنیم و در ادامه پاسخ تفصیلی خود را با استدلال بیان خواهیم کرد.

۲. ۱. پاسخ سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ ه.ق.)

پاسخ علم‌الهدی به اشکال و جواب قاضی عبدالجبار

بر ثبوت ولایت و امامت بلافضل حضرت علی (ع) پس از رسول اکرم (ص) و نه در همه زمان‌ها اجماع وجود دارد؛ و قائل به عمومیت و اطلاق زمانی ثبوت امامت، آن را با دلیل خارجی که اجماع امت به غیر زمان حیات رسول اکرم (ص) است تخصیص زده و مقید می‌کند. ولی دلیلی بر تخصیص و تقیید زمان بعد از وفات ایشان بدون فاصله نیست. در نتیجه امامت برای او بلافاصله پس از وفات ایشان ثابت خواهد بود. البته پاسخ اصلی و پذیرفتنی همان پاسخ نخست ما است. اما پاسخ این مطلب که گفته است: «در نتیجه چه فرقی می‌کند که بگوییم پس از پیامبر اکرم بلافاصله ولی و امام است یا بافاصله و در وقت امامت خود که ما قبول داریم (یعنی پس از خلفای سه‌گانه)» همان پاسخ اجماع است. زیرا هیچ‌کسی از امت اسلامی نیست که به واسطه این دلیل (آیه ولایت) امامت را برای وی پس از عثمان و نه پیش از آن ثابت نداند (علم‌الهدی، ۱۴۳۱: ۱۶۹/۲؛ همو، ۱۴۱۰: ۲۳۳/۲).^۳

بررسی و نقد پاسخ

به نظر می‌رسد پاسخ وی تام و کامل نیست. زیرا در جواب پاسخ نخست وی ممکن است گفته شود این اجماع سودی برای مخالفان ندارد. چون درست است که فرض و بنای اشکال بر پذیرش ولایت به معنای امامت و ثبوت آن برای مولای

متقیان است ولی این پذیرش از باب جدل بوده و مقدمه‌ای است برای بیان تالی فاسد این ادعا. پس ادعای اجماع، برای مخالفان پذیرفتنی نبوده و پاسخی درون مذهبی است. در جواب پاسخ دوم وی نیز، گرچه خود علم‌الهدی آن را نمی‌پذیرد، ممکن است گفته شود پذیرش این تخصیص و تقييد در واقع نوعی التزام به اشکال است. زیرا لازمه این پاسخ این است که ولایت در آیه برای حضرت علی (ع) در زمان حیات رسول اکرم (ص) ثابت نیست، در حالی که بیان خواهیم کرد که ثابت است و این فقدان ثبوت، خلاف ظاهر اطلاق وصف «ولی» بر حضرت علی (ع) است. ضمن اینکه، پذیرش ثبوت ولایت برای حضرت علی (ع) در همه زمان‌ها، چنان‌که در علم اصول فقه ثابت شده است، متوقف بر تمامیت شرایط اطلاق و به اصطلاح، تمامیت مقدمات حکمت است که از جمله این مقدمات، در مقام بیان بودن متکلم نسبت به جهت عمومیت و اطلاق است که وجود این شرط چه بسا محرز نباشد و محل شک و شبهه شود. البته ممکن است با توجه به عام بودن مخاطبان قرآن و عنایت به حقیقی بودن حصر ولایت در آیه این شک و شبهه رفع شود.

۲.۲. پاسخ شیخ طوسی (متوفای ۶۶۰ ه.ق.)

شیخ طوسی در جواب این اشکال دو پاسخ داده است که بدون نقد پاسخ نخست پاسخ دوم را می‌پذیرد:

۱. ما می‌پذیریم که وی در زمان حیات رسول اکرم (ص) ولی و امام بوده ولی وجود رسول اکرم (ص) مانع از اعمال این ولایت و امامت و تصرف بوده است، و اعمال ولایت پس از وفات ایشان به فعلیت رسیده است.

۲. حاصل پاسخ دوم این است که آیه بیش از این دلالت ندارد که وی مستحق امامت بوده و اطاعتش واجب است. اما اینکه در زمان حال خطاب و نزول آیه با وجود رسول اکرم (ص)، تصرف در امور برای حضرت، روا باشد آیه چنین دلالتی ندارد. بلکه این تصرف وابسته به وفات رسول اکرم (ص) است، چنانچه در ولی عهد و وصی نیز چنین است. زیرا اعمال تصرف بالفعل و به اختیار گرفتن امور پس از وفات مولی و موصی است^۴ (طوسی، بی تا: ۵۶۳/۳).^۵

بررسی و نقد پاسخ

پاسخ دوم که خود شیخ طوسی می‌پذیرد محل اشکال است. زیرا اولاً آیه فقط بر استحقاق امامت و فرض و واجب بودن طاعت دلالت ندارد، بلکه فراتر از این، بر ثبوت ولایت بالفعل برای همه نام‌بردگان دلالت دارد و اساساً از همین جا اشکال و شبهه مطرح شد، چنان‌که تقریر و تبیین آن به تفصیل گذشت. ثانیاً قیاس ولیّ با ولیّ عهد و وصیّ قیاس مع‌الفارق است. برخی مفسران در تبیین فارق داشتن این قیاس چنین گفته‌اند:

گاهی واژه «ولیّ» همانند کلمه «وصیّ» و «خلیفه» بر کسی که بالقوه دارای ولایت است اطلاق می‌شود، همچنان که وصیّ و خلیفه بعد از رحلت موصی و مستخلف عنه اعمال وصایت و خلافت می‌کنند؛ مثلاً حضرت زکریّا (ع) برای پس از رحلتش از خداوند ولیّ درخواست کرد: «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي» (مریم: ۵ و ۶) که با قرینه «یرثنی» واژه مشتقّ «ولیّ» بر فرزندی که بالقوه ولایت دارد، اطلاق شده است. به چند دلیل تشبیه آیه ولایت با آیه اخیر قیاس مع‌الفارق است:

الف. برخی از مشتق‌ها مانند وصیّ، خلیفه، ولیّ عهد و ... خصوصیتی دارند که مبدأ آنها اقتضای آینده را دارد و می‌فهماند که برای بعد مرگ است؛ نه اینکه استعمال مشتقّ در آینده روا باشد، در حالی که بحث ما در هیئت مشتقّ است نه مبدأ و ماده آن. از طرفی، مبدأ «ولاء» اقتضای آینده را ندارد و هیئت هم معمولاً در جایی به کار می‌رود که فردی با مصداق بالفعل، متلبّس بالمبدأ باشد. از این رو قیاس «ولیّ» با «وصیّ» مع‌الفارق است.

ب. در مبحث مشتقّ، فقط در برخی از مبادی اشتقاق چنین است که باید مصداق، مبدأ اشتقاق را به شکل ملکه دارا باشد و این مستلزم آن نیست که هر مشتقّ باید بر مصداقی حمل شود که این مبدأ را به نحو ملکه داشته باشد.

ج. در آیه «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي» اولاً واژه مشتقّ «ولیّ» با قرینه «ارث» آمده است: «... وَلِيًّا * يَرِثُنِي» و ثانیاً بر مصداقی در آینده حمل شده است؛ نه اینکه بر مصادیق بسیاری اطلاق شده باشد که برخی از آنها بالفعل متلبّس به مبدأ باشند و بعضی بالقوه، تا استعمال لفظ در اکثر از معنا شود؛ یا در جامع انتزاعی بین متلبّس بالفعل و متلبّس بالقوه استعمال شود، در حالی که در آیه ولایت، مشتقّی استعمال شده است که برخی از مصادیقش بالفعل متّصف بالمبدأ هستند و بعضی بالقوه که در اینجا یا باید بگوییم از باب عموم‌المجاز در جامع استعمال شده؛ یعنی جامع بالفعل و بالقوه؛ یا در

چند معنا هم بالفعل و هم بالقوه استعمال شده است که استعمال لفظ در اکثر از معنا است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۱۹/۲۳ و ۱۲۰).^۶

۲.۳. پاسخ محقق اردبیلی (متوفای ۹۹۳ ه.ق.)

او در پاسخ این اشکال که قوشچی مطرح کرده است می‌گوید: «چنانچه دور از ذهن نیست که ولایت خدا را همیشگی و ولایت رسول اکرم را بعد از رسالت تا زمان وفات قرار داد، دور از ذهن نیز نیست که ولایت امیر مؤمنان را پس از امامت و پایان ولایت رسول اکرم قرار داد» (محقق اردبیلی، ۱۴۱۹: ۲۱۷).^۷

بررسی و نقد پاسخ

چنان‌که روشن است بحث و اشکال در امکان ذاتی یا وقوعی تحقق ولایت و فعلیت آن در زمان حیات رسول اکرم (ص) یا پس از آن نیست، بلکه بحث در این است که مطابق ظاهر آیه، ولایت برای وی در زمان نزول آیه، که مقارن با حیات رسول اکرم (ص) بوده است، ثابت است، در حالی که قطعاً ولایت به معنای سرپرستی برای حضرت امیر ثابت نبوده است.

۲.۴. پاسخ مجلسی (متوفای ۱۰۳۷ ه.ق.)

وی در پاسخ به این اشکال گفته است: «مقصود از لفظ «ولی» در آیه واجب‌الاطاعة و مستحق تصرف بودن با امر و نهی است و این معنا برای وی در آن زمان نیز ثابت بوده است» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۴۵).^۸

بررسی و نقد پاسخ

واجب‌الاطاعة و مستحق تصرف بودن از لوازم ولایت‌داشتن و ولی‌بودن است نه اینکه ولایت به آن معنا باشد. زیرا نه تنها دلیلی بر مطلب وی نیست بلکه از کتب لغت و استعمالات عرب و سخنان مفسران به دست می‌آید که ولایت در اینجا نوعی سرپرستی است. در نتیجه تفسیر آن به آنچه گفته است تفسیر دقیقی نیست و نوعی بازگشت به اشکال و التزام به آن است.

نقد شبهه ولایت‌نداشتن حضرت علی (ع) در زمان حیات رسول اکرم (ص) در آیه ولایت / ۸۳

۲. ۵. پاسخ مظفر (متوفای ۱۳۷۵ ه.ق.)

وی پاسخ داده است که اساساً حق این است که حضرت علی (ع) در زمان حیات رسول اکرم (ص) نیز ولایت داشته اما در مرتبه دوم. بنابراین، اطاعتش واجب و تصرفاتش نافذ بوده است، چنانچه امام حسن (ع) در زمان حیات حضرت علی (ع) و امام حسین (ع) در زمان برادرشان چنین بوده‌اند (مظفر، ۱۴۲۲: ۳۰۵/۴).^۹

بررسی و نقد پاسخ

این پاسخ در نهایت اتقان و استواری و همراه با مبانی شیعی است. چون قائل است در زمان نزول آیه، حضرت علی (ع) دارای ولایت فعلی و مجاز به تصرفات به صلاح دید خود بوده‌اند، گرچه از این اجازه هرگز در زمان حیات رسول خدا (ص) استفاده نکردند، با اینکه به اعتقاد محققان شیعی، حضرت علی (ع) نفس پیامبر بوده و ولایتش و دیگر امامان (ع) عین ولایت او بوده است. از این رو در آیه اولی الامر «أولی الامر» مستقیم به «رسوله» بدون زیاده لفظ «أطیعوا» عطف شده است: «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء: ۵۹). ولی این پاسخ را اهل سنت نمی‌پذیرند. زیرا پاسخی مبنایی و به اصطلاح برون‌مذهبی است. از این رو مناسب است پاسخی بنایی و به اصطلاح درون‌مذهبی و به بیان دیگر جدلی بدهیم.

۲. ۶. پاسخ برخی از دانشمندان معاصر شیعه

برخی در پاسخ به این اشکال گفته‌اند مفرد آمدن واژه «ولی» در صدر آیه با وجود تعدد اولیا نشانگر این است که در مقام ولایت، یک ولایت اصیل وجود دارد و آن ولایت خدای متعال است، اما ولایت رسول اکرم (ص) و اولی الامر از توابع آن ولایت اصیل الهی است. از این رو همین که ولایت اصلی، فعلی باشد کافی است (موسوی یزدی و همکاران، ۱۳۹۹: ۷۳ و ۷۴).

بررسی و نقد پاسخ

این پاسخ، دو اشکال دارد:

۱. این مطلب که در مقام ولایت یک ولایت اصیل وجود دارد و آن ولایت خدای

متعال است، اما ولایت رسول اکرم (ص) و اولی الامر از توابع آن ولایت اصیل الاهی است، مطلبی کاملاً درست و بی اشکال است، اما اینکه از آیه چنین مطلبی به دست می آید دلیلی بر آن نیست. زیرا مفرد آمدن واژه «ولی» و جمع نیامدن آن کاملاً فصیح و مطابق قواعد زبان عربی است و نیازمند نکته خاصی نیست. مثلاً وقتی گفته می شود: «ضاربُ زید عمرو و بکر» یا گفته می شود: «اللهم حاجتی إلیک أن تغفر لی ذنوبی و أن تشفینی و أن ترحمنی»، کاملاً طبیعی بوده و نیازمند بیان نکته خاصی برای مفرد آمدن مبتدا نیست. بر فرض پذیرش وجود نکته خاص نیز گوییم: نهایت دلالتی که این تعبیر دارد دلالت بر وجود نکته ای ادبی یا معرفتی است، و لزوماً نکته آن، مطلب بالا نیست، گرچه محتمل است. بلکه وجوه دیگری نیز متصور است (نک: آوسی، ۱۴۱۵: ۳۳۳/۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۲۴/۲۳). یکی از این وجوه این است که افراد ولی دلالت می کند بر اتحاد سنخ ولایت هر سه دسته و اینکه نوع ولایت این سه گروه از یک سنخ بوده و با سایر ولایت هایی که وجود دارد متفاوت است.

۲. اینکه گفته شده همین که ولایت اصلی فعلی باشد کافی است دلیلی بر این مطلب نیست، بلکه ظاهر کلام چنانچه تقریب و تبیین شد این است که همین ولایتی که بر سه گروه ثابت شده است در احکام دلالتی لفظی یک حکم دارند و ولایت همه یا بالفعل است یا بالقوه.^{۱۰}

۲. ۱. پاسخ جوادی آملی (معاصر)

وی پس از نقد پاسخ شیخ طوسی پاسخ دیگری داده است که عیناً نقل می شود:
 یک. به استناد او عطف در آیه مذکور که در حکم تکرار معطوف علیه و ایجاد سه جمله مستقل «إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ»، «إِنَّمَا وَلِيكُمُ رَسُولُهُ»، «إِنَّمَا وَلِيكُمُ الَّذِينَ آمَنُوا...» است، «ولی» در دو جمله نخست به قرینه اینکه در حیات پیامبر اکرم (ص) کسی غیر از او ولی نیست به معنای اولی بالتصرف بالفعل است، و در جمله سوم به استناد همین قرینه داخلی به معنای اولی بالتصرف بالقوه است.

دو. «إنما» در آیه برای حصر حقیقی مطلق است. پس مراد از ولی، سرپرستی است. زیرا محبت و نصرت با حصر سازگار نیست تا اختصاصی گروهی باشد و با عنایت به ذیل «الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة...»، که معرفی مؤمنان مخصوص است، مشخص

می‌شود «ولی» بر جامع میان کسی که ولایت بالفعل (خدا و پیامبر) و بالقوه (مؤمنان خاص: امام علی) دارد اطلاق می‌شود اما در بالقوه با قرینه به کار می‌رود. سه. پیامبر اکرم (ص) در غدیر خم نیز پیش از معرفی حضرت علی (ع)، به استناد آیه ۶ احزاب، از سرپرست بودن خود بر جامعه اسلامی پرسید، نه از محب و ناصر بودن؛ و پس از اقرار حاضران فرمود: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه». از این پیدا است که ولایت در این عبارت یقیناً به معنای ولایت و سرپرستی است، اما در آینده. زیرا آن حضرت در مقام جعل ولایت برای آینده امت اسلامی بوده است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۲۲-۱۲۰/۲۳ با تلخیص).

بررسی و نقد پاسخ

به نظر می‌رسد پاسخ دوم وی، یا پاسخی جدا از پاسخ نخست نیست. زیرا یا به قرینه ذیل عبارت وی به پاسخ نخست برمی‌گردد. زیرا قرینه‌ای غیر از پاسخ نخست وجود ندارد. در این صورت پاسخ، دوم نخواهد بود بلکه بیان دیگری از پاسخ نخست است؛ یا ناتمام است. زیرا دلالت «إنما» بر حصر حقیقی مطلق، بر فرض تسلیم آن، و دلالت ذیل آیه بر اختصاص ولایت به مؤمنان خاص، دلیلی بر اطلاق ولایت بر جامع ولایت بالفعل و بالقوه نیست. پاسخ نخست نیز مخدوش است. زیرا گرچه لازمه او عطف، تکرار حکم، در متعلقات معطوف علیه است، مستلزم اجرای تمام احکام نخواهد بود. مثلاً تکرار نشدن «أطيعوا» در «أولى الأمر» در آیه «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم» (نساء: ۵۹) دلالت بر نکته‌ای دارد و اگر ما به حکم او عطف، «أطيعوا» را در حکم تکرار بدانیم، به نحوی که تمام احکام تکرار بر آن بار شود، دیگر فاقد نکته خواهد بود؛ و این یعنی، وجود او عطف، مستلزم جریان جمیع احکام تکرار شدن بر تکرار نشدن نخواهد بود. در آیه مذکور نیز، او عطف می‌فهماند که رسول و مؤمنان نیز مانند خدا ولی هستند، اما چون ولی یک بار ذکر شده است لازم است معنای واحدی، حیثیت واحده افاده کند و آن یا ولایت بالقوه است یا ولایت بالفعل که هر دو مشکل دارد. اگر سه بار تکرار می‌شد ممکن بود چنین کلامی گفته شود، گرچه در این صورت نیز، حمل دو ولی نخست بر ولایت بالفعل و ولی سوم بر ولایت بالقوه خلاف وحدت سیاق می‌شد، مگر با وجود قرینه؛ و نفی ولی در زمان حیات پیامبر (ص) با این اطلاق

درست نیست. زیرا خدا در آن زمان ولیّ است. اگر کسی در مقام دفاع از پاسخ وی بگوید با قرینه می فهمیم که ولیّ در ولیّ بالاعتضاء یا جامع بین بالقوه و بالفعل به کار رفته است، در مقام جواب و ردّ این دفاع می گوییم: ۱. این بیان خلاف مقصود وی است و با عباراتش در پاسخ نخست، که مقام اشکال ما در آن است، ناسازگار است؛ ۲. این پاسخ به پاسخ نخست شیخ طوسی باز خواهد گشت و در نتیجه پاسخ دیگری نخواهد بود. اما پاسخ سوم وی نیز پاسخ مستقلّی نیست. زیرا بازگشتش به وجود قرینه بر اراده ولایت بالقوه است.

۲.۷. پاسخ نهایی

ابتدا مقدمه ای درباره انواع اطلاق اوصاف مشتقّ گفته می شود. حاصل بیان کمتر گفته شده بهبهانی این است که مشتقات و اوصاف بر دو گونه اند: ۱. اوصافی که بر مجرد اتصاف ذات به مبدأ دلالت می کنند، بدون اینکه بر ثبوت و دوام یا ملکه یا مقام منصب و مانند این دلالت کنند، مثل ضارب و ضارب نسبت به زید. در این قسم ظهور، مشتقات در فعلیت تامه است؛ ۲. اوصافی که بر اتصاف ذات به مبدأ به یکی از انحاء و انواع مذکور دلالت می کنند. در این قسم اتصاف به نحو اقتضاء، کافی است و برای حقیقی بودن اطلاق، اتصاف بالفعل ذات به حدث لازم نیست؛ مانند اینکه گفته می شود: آتش سوزاننده است؛ اطلاق و اتصاف وصف بر ذات خود حقیقی است، گرچه به سبب وجود مانع یا نبود همه شرایط یا دلیل دیگری بالفعل متّصف و متلبّس به مبدأ و حدث خود نشوند (بهبهانی، ۱۴۲۲: ۱۰۳).^{۱۱}

وصف «ولیّ» نیز از قسم دوم است. یعنی صدق وصف «ولیّ» بر ذاتی که مقتضی ولایت در او وجود دارد بدون هیچ تصرّف و تجوّزی پذیرفته است و به هیچ وجه خلاف ظاهر و عرف نیست. از این رو پیامبر اکرم (ص) در غدیر خم فرمودند: «من كنت مولاة فهذا علیّ مولاة»، و فرمودند: «فعلیّ سبکون مولاة»؛ و ظاهراً کسی نیز چنین نفهمیده و نمی فهمد. بنابراین، اطلاق لفظ «ولیّ» در آیه ولایت بر کسی است که بالاعتضاء^{۱۲} ولایت دارد، چه آن شخص خدای متعال باشد یا پیامبر اکرم (ص) یا حضرت علی (ع)؛ و اینکه آیا این ولایت فعلیّ است و همه شرایط آن مهیا است یا موانعش مرتفع است یا چنین نیست، مطلبی است که به دلالت لفظ باز نمی گردد، بلکه

از قرائن داخلی یا خارجی فهمیده می‌شود. نتیجه اینکه فعلیت ولایت اگر به معنای داشتن ویژگی امامت و حق سرپرستی برای صاحبش باشد هر سه گروه مذکور در آیه ولایت، ولایت بالفعل دارند و اگر به معنای داشتن حق تصرف در همه زمان‌ها و تحت هر شرایطی است، با فرض پذیرش اینکه حضرت علی (ع) با وجود رسول اکرم (ص) و در زمان حیات ایشان چنین حقی نداشته است می‌گوییم این فقدان به هیچ وجه به دلالت لفظ و اطلاق لفظ «ولی» در آیه ولایت و مشابه آن، مانند حدیث غدیر، مربوط نبوده و به قرائن خارجی مستند است.

فرق مهم این نظریه با بیشتر نظریات گذشته در این است که صاحبان آن نظریات به نوعی به مجازبودن یا خلاف ظاهر بودن واژه «ولی» در آیه ولایت ملتزم‌اند و با قرینه داخلی یا خارجی مرتکب خلاف ظاهر شده‌اند، در حالی که طبق این نظریه، در اطلاق واژه «ولی» هیچ نوع تجوز، تصرف یا خلاف ظاهری وجود ندارد، بلکه در معنای حقیقی و ظاهر و متبادر خود به کار رفته است؛ و اما نوع و نحوه ولایت و خصوصیات و ویژگی‌های آن و فراهم‌بودن یا نبودن شرایط و موانع اعمال آن اموری است که باید از خارج فهمید و به دلالت لفظ ارتباطی ندارد.

نتیجه

واژه «ولی» در آیه ولایت بدون هیچ‌گونه تجوز یا تصرفی به معنای صاحب‌اختیار امور و کسی است که حق تصرف در امور دیگران را دارد. این واژه در معنای حقیقی و ظاهر و متبادر خود به کار رفته است و شبهه ولایت‌نداشتن علی (ع) در زمان حیات رسول اکرم (ص) با ظهور واژه «ولی» در ثبوت ولایت ایشان، مردود و روا نیست که مقصود از ولی، اولی بالتصرف و صاحب‌اختیار باشد. بلکه مراد دوستدار و یار است؛ و پاسخ آن این است که اطلاق لفظ «ولی» در آیه ولایت بر کسی است که بالاتضاء ولایت دارد، چه آن شخص خدای متعال باشد یا پیامبر اکرم (ص) یا حضرت علی (ع)؛ و اینکه آیا این ولایت فعلی است و همه شرایط آن مهیا است یا موانعش مرتفع است یا چنین نیست مطلبی است که به دلالت لفظ باز نمی‌گردد، بلکه از قرائن داخلی یا خارجی فهمیده می‌شود. البته دانشمندان بزرگ شیعی پاسخ‌های دیگری مطرح کرده‌اند که به نظر می‌رسد کاستی دارد و شایسته و بایسته نیست.

پی نوشت ها

۱. «و بعد فإن صحَّ أنه المختص بذلك، فمن أين أنه يختص بهذه الصفة فى وقت معين و لا ذكر للأوقات فيه؟ فإن قالوا: لأنه تعالى أثبتته كذلك فيجب أن يكون هذا الحكم ثابتاً له فى كلِّ وقت. قيل لهم: إن الظاهر انما يقتضى أنه كذلك فى حال الخطاب، و قد علمنا أنه لا يصحَّ أن يكون إماماً مع الرسول صلى الله عليه و آله و سلم فلا يصحَّ التعلُّق بظاهره. و متى قيل: إنه إمام من بعد فى بعض الأحوال فقد زالوا عن الظاهر، و ليسوا بذلك أولى ممن يقول: إنه إمام فى الوقت الذى ثبت أنه إمام فيه».
۲. «أنا لو حملنا الولاية على التصرف و الامامة لما كان المؤمنون المذكورون فى الآية موصوفين بالولاية حال نزول الآية، لأن على بن أبى طالب كرم الله وجهه ما كان نافذ التصرف حال حياة الرسول و الآية تقتضى كون هؤلاء المؤمنين موصوفين بالولاية فى الحال أما لو حملنا الولاية على المحبة و النصرة كانت الولاية حاصلة فى الحال» فتثبت أن حمل الولاية على المحبة أولى من حملها على التصرف».
۳. «يقال له: أما الذى يدلُّ على اختصاصه بموجب الآية فى الوقت الذى ثبت له عليه السَّلام الامامة فيه عندنا، فهو أن كل من أوجب بهذه الآية الامامة على سبيل الاختصاص أو جبهها بعد الرسول صلى الله عليه و آله و سلم بلا فصل، و ليس يعتمد على ما حكاه من أنَّ الظاهر إثبات الحكم فى كلِّ وقت، و من قال بذلك من أصحابنا فإنه ينصر هذه الطريقة بأن يقول: الظاهر لا يقتضى الحال فقط، بل يقتضى جميع الأوقات التى الحال من جملتها، فإذا خرج بعضها بدليل بقى ما عده ثابتاً بالظاهر أيضاً، و لم يسغ الزوال عنه، و يقول: إننى أخرجت الحال بدليل إجماع الأمة على أنه لم يكن مع النبى صلى الله عليه و آله و سلم إمام غيره. و لا دليل يقتضى إخراج الحال التى تلى الوفاة بلا فصل، و المعتمد هو الأول. فأما الجواب لمن قال: لستم بذلك أولى ممن يقول: إنه إمام فى الوقت الذى ثبتت عنده إمامته فيه، يعنى بعد وفاة عثمان، فهو أيضاً ما قدمناه؛ لأنه لا أحد من الأمة يثبت الامامة بهذه الآية لأمير المؤمنين عليه السَّلام بعد عثمان دون ما قبلها من الأحوال بل لا أحد يثبتها له عليه السَّلام بعد عثمان دون ما تقدَّم من الأحوال على وجه من الوجوه و بدليل من الأدلة».
۴. «فان قيل: لو كانت الآية تفيد الامامة لوجب أن يكون ذلك إماماً فى الحال و لجاز له أن يأمر و ينهى و يقوم بما يقوم به الأئمة. قلنا: من أصحابنا من قال: إنه كان إماماً فى الحال و لكن لم يأمر لوجود النبى (ص) و كان وجوده مانعاً من تصرفه، فلما مضى النبى (ص) قام بما كان له. و منه من قال- و هو الذى نعمده- أن الآية دلت على فرض طاعته و استحقاقه للامامة. و هذا كان حاصله. و أما التصرف فموقوف على ما بعد الوفاة كما يثبت استحقاق الأمر لولى العهد فى حياة الامام الذى قبله و إن لم يجز له التصرف فى حياته. و كذلك يثبت استحقاق الوصية للوصى و إن منع من التصرف و جود الموصى».
۵. سيّد على حسینی میلانی نیز در کتاب الامامة خود (ص ۲۰۳) مشابه این پاسخ بیانی دارند كه عیناً نقل می شود: «قد يقال بتوقف تصرفه على وفاة النبى صلى الله عليه و آله و سلم، و هذا كما فى الوصية، حيث يثبت استحقاقها للوصى، لكنه يمنع من التصرف ما دام الوصى موجوداً».
۶. با توجه به این سخنان نقد پاسخ مكارم شیرازی در آیات الولاية نیز روشن می شود؛ نك: مكارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۷۱.

۷. متن عبارت وی این است: «کما لا بعد فی جعل ولایة الله دائماً و ولایة الرسول صلی الله علیه و آله و سلم بعد الرسالة إلى حین الممات، لا بعد فی جعل ولایة أمير المؤمنين علیه السلام بعد إمامته و انتهاء ولایة الرسول صلی الله علیه و آله و سلم إلى انتهاء عمره».

۸. متن عبارت وی این است: «فإن قيل: لو كان المراد بالآية الامامة لوجب أن تكون ثابتة فی الحال، و قد أجمع المسلمون علی أن لا إمام مع النبی؟ قيل له: إنا بینا أن المراد بلفظ الولی فرض الطاعة و الاستحقاق للتصرف بالأمر و النهی و هذا ثابت له فی الحال».

۹. وی پس از این پاسخ شواهدی بر مدعای خویش می‌آورد (نک: مظفر، ۱۴۲۲: ۴/۳۰۵-۳۰۸). متن عبارت وی این است: «علی أن الحق ثبوت الولاية لأمر المؤمنين علیه السلام فی حياة النبی صلی الله علیه و آله و سلم برتبة ثانية، فتجب طاعته و تمضى تصرفاته، لكنه ساكت غالباً كما هو شأن الامام فی حياة الامام الذى قبله، كالحسن علیه السلام فی زمن أبيه، والحسين فی زمن أخيه علیه السلام. و يدل علی ذلك...».

۱۰. توضیح بیشتر در نقد پاسخ دوم گذشت و در نقد پاسخ هفتم نیز خواهد آمد.

۱۱. متن عبارت وی چنین است: «إن نسبة الذات إلى المبدأ لا تخلو عن أحد وجوه ثلاثة: الصلوح المحض و الاقتضاء و الفعلية و الأول لا یوجب اتصاف الذات بالمبدأ و إلا لصدق القائم علی القاعدة و عکسه ... فینحصر الاتصاف فی أحد أمرین: الاقتضاء و الفعلية. و المراد من الاقتضاء تمحض الذات للمبدأ بحيث یعدّ صفة من صفاتها و هو قد یكون فی صدوره منها أو اتصافه بها كالأحراق بالنسبة إلى النار و القتل بالنسبة إلى السمّ و الأضائة بالنسبة إلى الشمس و الأناارة بالنسبة إلى القمر. فالنار محرقة و إن لم تحرق و السمّ قاتل و إن لم یقتل و الشمس مضيئة و إن لم تُضیء و القمر منیر و إن لم یُنیر لا اشتغال المحلّ بالمثّل أو فقد شرط أو قابلية المحلّ أو لوجود مانع أو مزاحم قوی. و قد یكون فی وقوعه علیها كالرفع بالنسبة إلى الفاعل و الاقتضاء حیث بمعنی الاستحقاق و التأهل لوقوع المبادئ علیها أو الأعداد له ... و قد یكون فی وقوعه فیة كالسجدة بالنسبة إلى المحلّ المعد لها و الاقتضاء فیة بمعنی الاستحقاق أو الأعداد أيضاً».

۱۲. مقصود از الاقتضاء این است که ذات هر علتی با قطع نظر از وجود شرایط یا نبود موانع تأثیرگذار است و اینکه این تأثیر به فعلیت برسد، یعنی در عالم خارج محقق شده و اتفاق بیفتد، منوط به وجود شرایط و نبود موانع است. مثلاً چاقو با اقتضا برنده است؛ یعنی ذاتش طوری است که صفت و ویژگی بریدن را دارد، اما اینکه الان ببرد یا نبرد به شرایط و موانع بستگی دارد.

منابع

- ألوسی، محمود (١٤١٥). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، الطبعة الاولى.
- اصفهانى نجفی، محمدتقی (١٤٢٩). هداية المسترشدين (شرح معالم الأصول)، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الثانية.
- بهبهانی، سید علی (١٤٢٢). أساس النحو، تحقیق: محمدحسین شاهرودی، قم: دار العلم آیت الله بهبهانی، نهضت، چاپ اول.
- فتنازانی، مسعود بن عمر (١٤٠٩). شرح المقاصد، قم: منشورات شریف رضی، الطبعة الاولى.
- جوادی آملی، عبدالله (١٣٩١). تسنیم، تحقیق: حیدر علی ایوبی، حسین اشرفی و محمد فراهانی، قم: مرکز نشر إسرائ، چاپ سوم، ج ٢٣.
- حسینی میلانی، سید علی (١٤٢٢). الامامة فی أهمّ الکتب الکلامیة و عقيدة الشیعة الاسلامیة، قم: چاپخانه شریعت، چاپ دوم.
- سید شریف جرجانی، علی بن محمد (١٣٢٥). شرح المواقف، قم: منشورات شریف رضی، چاپ اول طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح: احمد حبیب عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الاولى، ج ٣.
- علم الهدی، سید مرتضی (١٤١٠). الشافی فی الامامة، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ دوم، ج ٢.
- علم الهدی، سید مرتضی (١٤٣١). تفسیر الشریف المرتضی معروف به نفائس الفنون، تصحیح: مجتبی احمد موسوی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الاولى، ج ٢.
- فخر رازی، محمد بن عمر (١٤٢٠). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ج ١٢.
- قاضی ایجی، عبدالرحمان ابن احمد (١٤١٧). المواقف، بی جا: مصادر الحدیث السنیة، القسم العام، الطبعة الاولى.
- مجتهد تبریزی، صادق بن محمد (١٣١٧). المقالات الغریة فی تحقیق المباحث الأصولیة، تبریز: مطبعه مشهدی اسدآقا، چاپ اول.
- مجلسی، محمدباقر (١٤٠٤). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ دوم.
- محقق اردبیلی، احمد بن محمد (١٤١٩). الحاشیة علی إلهیات الشرح الجدید للتجرید، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- مظفر، محمدحسن (١٤٢٢). دلائل الصدق، قم: مؤسسة آل البيت (ع)، چاپ اول.
- مظفر، محمدرضا (١٣٧٥). أصول الفقه، قم: نشر اسماعیلیان، چاپ پنجم.
- مکارم شیرازی، ناصر (١٣٨٣). آیات الولاية فی القرآن، قم: مدرسة الامام علی بن أبی طالب (ع)، چاپ اول.

نقد شبهه ولایت نداشتن حضرت علی (ع) در زمان حیات رسول اکرم (ص) در آیه ولایت / ۹۱

موسوی یزدی، سید علی اکبر؛ محمدی گیلانی، محمد؛ یزدی، محمد؛ مظاهری، حسین؛ مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹). *الامامة والولاية في القرآن الكريم*، قم: مطبعة الخيام.
میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۴۳۰). *التوانين المحکمة*، قم: إحياء الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى.
نحّاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱). *إعراب القرآن*، حواشی: عبدالمنعم خليل ابراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علی بیضون، الطبعة الأولى، ج ۱.

بررسی و تحلیل مناسبات شاهان صفوی با اقلیت مسیحی در ایران؛ دوره ضعف و زوال

حسن زندیه*

عباس مسیحا**

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۲/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۳/۱۰]

چکیده

صفویه، نخستین حکومت شیعی اثناعشری مستقل و فراگیر و اولین آزمون دولتی شیعی و اولین صحنه ورود تقریبی علما به سیاست و حکومت است. نحوه تعامل این دولت با اقلیت‌های دینی غیرمسلمان یکی از مسائل و ابهامات دوره مذکور است. مهم‌ترین اقلیت دینی از حیث تعداد و جایگاه، مسیحیان بودند. در نوشتاری دیگر دوره نخست حکومت صفویه تحت عنوان «دوره اقتدار و تثبیت» بررسی شد. این پژوهش تعامل و رویکرد حکام در دوره دوم حکومتی، یعنی دوران ضعف و زوال و گسترش تعصب مذهبی بعد از شاه‌عباس تا زمان انقراض، را بررسی می‌کند و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که: نحوه تعامل حکام صفوی با مسیحیان چگونه بوده و از چه الگوها و متغیرهایی تبعیت می‌کرده است؟ و آیا این رویه یکسان یا متفاوت و منعطف بوده است؟ روش تحقیق تحلیلی توصیفی است و با مطالعه منابع تاریخی و تحلیل‌ها و مطالعات مستشرقان متأخر و صاحب‌نظران داخلی انجام شده است. به نظر می‌رسد روند تعامل با اقلیت مسیحی یکسان نبوده و در سال‌های پایانی حکومت صفوی به دلیل ضعف حکومت و قدرت درباریان و علما، سخت‌گیری و ناملایمات افزایش یافته باشد.

کلیدواژه‌ها: اقلیت‌های دینی، حکومت صفوی، صفویه، مسیحیان، ارمنیان.

* استادیار گروه تاریخ، دانشگاه تهران zandiyehh@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) masiha_72@yahoo.fr

مقدمه

مسیحیان ایران، بزرگ‌ترین اقلیت دینی کشور در عهد صفویه بوده‌اند که بر اساس گزارش‌های مستشرقان و مورخانمانند دلاواله (Pitro Della Valle)^۱ (۱۳۸۹: ۴۴۳)، کشیشان ژزوئیت^۲ (۱۳۷۰: ۳۲)، لکه‌هارت (Laurence Lokhart)^۳ (۱۳۴۳: ۸۶)، دره‌هانیان (Harootun Der Hovanian) (۱۳۷۹: ۳۰ و ۱۷۵)، و با برآوردهای صورت گرفته می‌توان گفت جمعیت تقریبی ۲۵۰ هزار نفر، ۳ درصد جمعیت ایران و ۶۴ درصد جمعیت اقلیت‌های ایران را تشکیل می‌دادند (مسیحا، ۱۳۹۱: ۴۰). مضافاً بر این، بیشتر آنها از نفوذ فراوان و در خور توجهی نیز برخوردار بودند و به عبارتی از اقلیت‌های مهم و تأثیرگذار کشور به شمار می‌آمدند. از آنجا که دولت‌های پیشرفته و مطرح آن روز اغلب به مسیحیت گرایش داشتند، فراز و نشیب مراودات و تحولات اجتماعی و سیاسی در تعامل با این کشورها همواره بر وضعیت و نحوه تعامل دولت با اینها مؤثر بود. در بررسی نوع نگاه و تعاملات در تمامی این نوشتار، یک نکته را نیز باید مد نظر قرار داد و آن سایه احتمالی تعارضات مذهبی بین شیعه و اهل سنت بر تعاملات با دیگر ادیان است. هرچند در این دوره دامنه نزاع و ستیز با همسایگان سنی عثمانی و ازبک تا اندازه‌ای فروکش کرده، اما همچنان نگاه دشمن‌انگاری سنیان در اندیشه و اذهان حکام و مردم مستقر مانده بود.

این نوشتار نحوه تعامل دولت صفوی با اقلیت‌ها را در مقطع زمانی ضعف و انحلال حکومت صفویان می‌کاود. مسئله اصلی در این پژوهش این است که: تعامل و مواجهه حکام و دولت صفوی در این دوره با اقلیت‌های دینی چگونه بوده است؟

روش تحقیق، به سنت مرسوم مطالعات تاریخی، توصیفی تحلیلی است. بدین صورت که اطلاعات بر اساس مطالعه منابع دست‌اول و مآخذ اطلاعاتی جمع‌آوری و بر اساس آن تحلیل و نتیجه‌گیری می‌شود. می‌توان گفت تاکنون پژوهش ویژه و کاملی در این زمینه صورت نگرفته است.

منابع پژوهش حاضر عبارت است از: منابع دست‌اول، شامل تواریخ معتبر این دوره مانند عباس‌نامه، خلاصه‌السير، تاریخ شاه‌صفی و ... و سفرنامه‌هایی که سفرا و فرنگیان حاضر در ایران نگاشته‌اند؛ مانند سفرنامه‌های شاردن (Jean Chardin)^۴، تاورنیه (Jean Baptiste Tavernier)^۵، سانسون (Sanson)، دلاواله، کمپفر (Engelbert Kampher)^۶ و ...؛ و منابع دست دوم، شامل پژوهش‌های محققان ایرانی مانند پاریزی، آفاجری و ... و

مستشرقان و محققان غیرایرانی مانند لکهارت، ویلم فلور (Williem Floor)، رودی متی (Rudolph P. Mathee)، راجر سیوری (Roger Savory)^۷، والتر هینتس (Walther Hinz) و در این نوشتار، نحوه تعامل حکومت صفوی با اقلیت‌ها در دوره دوم، که «دوره ضعف و تعصب مذهبی» است، بررسی می‌شود. در نگاه برخی صاحب‌نظران، بعد از پایان حکومت شاه‌عباس اول، هرچند دولت صفوی همچنان اقتدار و شوکت خویش را حداقل تا زمان حکمرانی دو پادشاه دیگر حفظ کرده بود اما روند اضمحلال و اوج‌گرفتن تعصب مذهبی از همین زمان به‌تدریج شروع می‌شود (شاردن، ۱۳۶۲: ۱۹۲).

ثبات و تسامح پیشین در دوره شاه‌صفی (۱۰۳۸-۱۰۵۲ ه.ق./ ۱۶۲۸-۱۶۴۲ م.)

شاه‌صفی پس از مرگ عباس اول (۱۰۳۸ ه.ق.) و شاید به اشارت و وصیت وی به تخت سلطنت نشست (حسینی، ۱۳۸۸: ۱۴ و ۲۱۵). مجموعه گزارش‌های مکتوب درباره مسیحیان دوره وی، حکایت از آرامش اوضاع و تعامل نسبتاً مثبتی با این اقلیت دارد. از این‌رو برخی تحلیل‌گران معتقدند سیاست مذهبی وی در قبال اقلیت‌ها و از جمله مسیحیان، کمابیش تداوم سیاست پیشین جدش بود (آفاجری، ۱۳۸۹: ۳۱۰). اما شواهد تاریخی بیانگر هر دو دسته تعاملات مثبت و منفی است. برای نمونه شاه‌صفی برای نشان دادن حمایت خود از اقلیت‌های مذهبی در سال اول سلطنتش فرمان داد خانه‌هایی را که بر روی زمین‌های واگذاری شده به ارمنیان ساخته شده، به ارمنیان واگذار کنند. همچنین در سال ۱۶۳۱ م. (۱۰۴۱ ه.ق.) فرمانی صادر کرد که بر اساس آن از تصرف اموال ارمنیانی که در خارج از کشور فوت می‌کردند جلوگیری می‌شد. نیز در سال ۱۶۳۳ م. (۱۰۴۳ ه.ق.) به مأموران شاهی و راهدارها دستور داد به عناوین مختلف از بازرگانان ارمنی اخاذی نکنند (رائین، ۱۳۴۹: ۶ و ۱۱۵).

فلور از توجه ویژه شاه به مسیحیان و دادرسی مستقیم از آنها تمجید می‌کند (فلور، ۱۳۸۵: ۲۳). شاردن از وضعیت خوب ارمنیان اصفهان (شاردن، ۱۳۵۸: ۸، ۱۸۸) و سیوری نیز از رفتار رأفت‌آمیز و دلچسب او یاد کرده‌اند (سیوری، ۱۳۸۵: ۲۲۸). گزارش‌های لکهارت و اولئاریوس (Adam Olearius)^۸ نیز مؤید همین مطلب است (لکهارت، ۱۳۴۳: ۳۲؛ اولئاریوس، ۱۳۶۳: ۱۰۷). شاه‌صفی مانند جدش، شاه‌عباس اول با ارمنیان رفت و آمد داشت، به خانه تجار معتبر ارمنی نیز می‌رفت و در آنجا بزم شراب بر پا می‌داشت (شاردن، ۱۳۵۸: ۱۹۰).

وی همچنین در مراسم و اعیاد مسیحیان نیز شرکت می‌کرد (خواجهگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۶۸ و ۷۰؛ واله قزوینی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۲۵۲). ارمنیان نیز مراسم مذهبی خویش را در کمال آزادی برگزار می‌کردند (اولناریوس، ۱۳۶۳: ۶۵-۶۶). مجموعه مکاتبات ثبت شده از وی نیز حاکی از آن است که در تعامل با اروپاییان هم ادامه‌دهنده سیره شاه‌عباس بود (ثابتیان، ۱۳۴۳: ۳۳۷-۳۴۰). وی در برخی از نامه‌ها بر آزادی مذهبی و دینی مسیحیان با قاطعیت تأکید می‌کند (نویسی، ۱۳۶۳: ۶۸).

اما علی‌رغم گزارش‌های رفتار ملایم شاه با مسیحیان، برخی کنش‌های خشونت‌آمیز یا ناملایم با مسیحیان نیز از وی گزارش شده است. نمونه بسیار جنجال‌برانگیز این دوره، قتل رودلف (Rodelf)، ساعت‌ساز سوئسی بود که بازتاب بسیاری داشت (تاورنیه، ۱۳۶۳: ۵۲۶-۵۳۰) و برخی مستشرقان و سفرنامه‌نویسان آن را شروع افول رفاه و شوکت مسیحیان بر شمرده‌اند (شاردن، ۱۳۶۲: ۱۹۲؛ تاورنیه، ۱۳۶۳: ۵۳۹). سوای جریان رودلف و قتل مسئله‌ساز وی، گزارش‌های دیگری نیز از اجبار یا اکراه ارمنیان و مسیحیان موجود است (اولناریوس، ۱۳۶۳: ۲۲۹). همچنین، از ختنه‌کردن اجباری شخصی ارمنی به دستور شاه یاد شده است (همان: ۲۲۳). گزارش‌های یورش به گرجستان نیز موجود است (حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۹۹) که علت آن را نافرمانی حکمران گرجستان و شورش جدایی طلبان ذکر کرده‌اند (مهدوی، ۱۳۸۸: ۱۰۳). همچنین، وی رفتارهایی مذهبی مانند دستور تخریب میخانه‌ها و ریختن خم‌های شراب، در ابتدای سلطنتش داشته است (حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۲۳؛ حسینی تفرشی، ۱۳۸۸: ۲۲۰).

اما در نگاه کلی، می‌توان پذیرفت که شاه‌صفی، سوای برخی رفتارهای جزئی با ارمنیان و مسیحیان، که عمدتاً به سبب خشونت طبع و بی‌تدبیری وی بوده است، در مجموع، نگاه و سیره به قول خود «شاه‌بابا انارالله برهانه» را دنبال می‌کرده (ثابتیان، ۱۳۴۳: ۳۳۷-۳۴۰) و به نظر می‌رسد الگویی از وی آموخته بود.

شروع ناملایمات و آهنگ اضمحلال با روی کار آمدن شاه‌عباس دوم (۱۰۷۷-۱۰۵۲ هـ.ق/۱۶۶۶-۱۶۴۲ م.)

پس از شاه‌صفی، فرزند هشت‌ساله‌اش، عباس به تخت سلطنت نشست (شاملو، ۱۳۷۱: ۲۶۸). برخی گزارش‌های مورخان حاکی از آن است که خصلت‌ها و منش

شاه عباس دوم بسیار شبیه جد اعلایش شاه عباس یکم بوده است. وی را دادگستر، باتدبیر، مقتدر و مهربان با اقلیت‌ها توصیف کرده‌اند (کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۷۶؛ قزوینی، ۱۳۲۱: زح). ظاهراً شاه تعصب مذهبی خویش را داشته و گویا قدرت علما نیز که در دوره شاه عباس یکم کمی محدود شده، مجدداً فزونی یافته بود. از مجموعه نقل‌ها چنین برمی‌آید که ویژگی‌های مذهبی عباس دوم نیز مانند شاه عباس کبیر چندان ثابت و یکنواخت نبود. وی که از سال اول سلطنت (۱۰۵۲ ه.ق.) تحت تعلیم عالمی به نام «میرمرتضی اصفهانی» (م. ۱۰۷۱ ه.ق.) قرار گرفته و خواندن و نوشتن را از او آموخته بود (قزوینی، ۱۳۲۱: ۲۵؛ خواجهگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۳۰۷-۳۰۸) گاهی پشت سر علمای بزرگی چون ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۰ ه.ق.) نماز می‌گزارد و حاضر می‌شد برای مسیحیان، علمای بلاد را بیازارد.

محمدطاهر قزوینی دو نقل یکی از روزه‌خواری و دیگر از روزه‌داری شاه گزارش داده است (قزوینی، ۱۳۲۱: ۲۰۷ و ۲۳۶). وی در این دوران چنان از خود شخصیت و سیاست مذهبی نشان داده که در سال ۱۰۶۵ ه.ق. هنگامی که «کلیسای لوری و منسک» فرو ریخت، آن را نتیجه «پاسداری شریعت» اعلی حضرت ظل‌اللهی دانستند (همان: ۲۱۷). فراهم آوردن طعام حلال برای شاه از کاروانسرای ویژه این امر، نیز شایان توجه است (همان). همچنین، ارتباط شاه با علما نیز مناسب گزارش شده است (شاملو، ۱۳۷۱: ۳۲) و حتی سفارش نگارش برخی متون را به علمایی چون محمدتقی مجلسی (متوفای ۱۰۷۰ ه.ق.) و ملاخلیل‌الله قزوینی (متوفای ۱۰۸۹ ه.ق.) می‌دهد (همان: ۱۸۴-۱۸۵). مجموعه رفتار شاه عباس ثانی به گونه‌ای بود که برخی صاحب‌نظران معتقدند رفتار مذهبی وی نیز کاملاً تابع سیاست بوده است (آقاجری، ۱۳۸۹: ۳۰۶؛ Mathee, n.d.: 24).

گزارش‌های مناسبات مثبت وی با ارمنیان و مسیحیان بسیار است. مطابق گزارش‌ها، شاه در مراسم عید مذهبی مسیحیان شرکت می‌جست (تاورنیه، ۱۳۶۳: ۴۳۹). سیاحانی چون تاورنیه، شاردن، کروسینسکی (Krusinski) و کمپفر وی را ستودند که بیانگر رفتار مسالمت‌آمیز او با آنان و هم‌کیشانشان است (تاورنیه، ۱۳۶۳: ۴۳۷؛ کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۲۰؛ شاردن، ۱۳۵۸: ۳۰۹-۳۳؛ کمپفر، ۱۳۶۰: ۴۰). وی دستور داده بود برای سکونت سفرا و نمایندگان، خانه‌هایی که آب روان داشته باشد تهیه کنند و به مسیحیان اجازه دهند مردگان خود را در زمین‌های نزدیک قبرستان ارمنیان دفن کنند و درخواست‌های آنها را

در صورتی که خلاف اصول شرع و قوانین مملکتی نباشد، بدون توقع و چشم داشت انجام دهند. همچنین، خلفای آنها را با دادن خلعت تقدیر می کرد (کمپفر، ۱۳۶۰: ۴۰).

متی به استناد نظر کمپفر (همان: ۳۹) معتقد است این حمایت های شاه از اقلیت های دینی، خصوصاً ارمنیان و مسیحیان، ناشی از تلاش ها و حمایت های شاه و مردانش (ظاهراً افراد ذی نفوذ دربار) بوده و اگر این حمایت ها نمی شد، روحانیان و طبقات مذهبی همه اقلیت های دینی مقیم را وادار به پذیرش اسلام می کردند (Mathee, n.d.: 25 of Kaempfer, p. 46). این ادعای متی با گزارش هایی که به دنبال می آید، نقدشدنی است؛ چراکه از سویی در رأس برخی اقدامات منفی علیه اقلیت ها وزرای دربار بودند که می توان آنها را مردان اول دربار پس از شاه نامید و از سوی دیگر، علمای طراز اولی مانند فیض کاشانی بودند که شاه آنها را می پذیرفت و اکرام می کرد و همواره از اقلیت ها در برابر شاه حمایت می کردند. مطابق گزارش هایی در سال های قحطی، ارمنیان مجبور به پرداخت مالیات و آرد فراوان به دولت شدند (شاردن، ۱۳۵۸: ۹۷/۸؛ کاراپتیان، ۱۳۸۵: ۴۶).

همچنین، ارمنیان از شغل پوستین دوزی و فروختن این اقسام اجناس به مسلمانان منع شدند (قزوینی، ۱۳۲۱: ۷۱-۷۲). محدودیت های دیگری نیز مانند ممنوعیت ساخت کلیسای جدید، ممنوعیت به صدا درآوردن ناقوس کلیساها و ممنوعیت معامله شراب با مسلمانان گزارش شده است (Mathee, n.d.: 27 of Richard, 1995: 11; Chardin, vii, 411).

همچنین، گزارش دیگری به نقل از شاردن مبنی بر اخراج از بخشی از جلفا و لزوم نصب علامت بر روی لباس هایشان وجود دارد که به نظر با حکم زرتشتیان و یهودیان اشتباه شده باشد (Mathee, n.d.: 28 of Chardin, vii, 315). اما بنا بر گزارشی گویا شاه فرمان خروج ارمنیان و مسیحیان از اصفهان به جلفا را داده باشد (دروهانیان، ۱۳۷۹: ۶۱). در خصوص وقایع و نحوه تعامل شاه عباس دوم با اقلیت ها و خصوصاً اقلیت مسیحی، صاحب نظران نقش وزرای سه گانه^۹ وی را مهم دانسته اند (بنایی و دیگران، ۱۳۸۰: به نقل از: Mathee, Coffee in safavid Iran: 26-30). البته در این دوره اختلافات داخلی مسیحیان بومی و مبلغان و خارجیان مقیم نیز در اقدامات شاه مؤثر بوده است (بنایی و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۹۲). منابع از فشار مذهبی مردم و مزاحمت های مسلمانان نیز یاد می کنند (شاردن، ۱۳۵۸: ۱۸۸). نمونه هایی مانند آنکه به بهانه آلوده شدن آب های شهر، مردم خواستار اخراج ارمنیان از شهر شدند (دروهانیان، ۱۳۷۹: ۶۱). همچنین، در کارنامه شاه عباس دوم نیز دو

بار گزارش تهاجم به گرجستان (۱۰۲۲ ه.ق. ۱۶۱۳ م. و ۱۰۲۴ ه.ق. ۱۶۱۵ م.) به چشم می‌خورد (قزوینی، ۱۳۲۱: ۴۳ و ۱۵۹-۱۶۰).

با ملاحظه نکات فوق، حتی اگر پذیرفته شود که بخشی از تحرکات مردم در خصوص ارمنیان، به سبب تحریکات علما بوده، که محل تأمل است، خصوصاً با اقدامات علمای مشهوری چون فیض کاشانی، می‌توان گفت حکومت زمینه را برای برخی اقدامات فراهم آورده بود. بنابراین، متعاقب اختلافات داخلی مسیحیان، خواست و اراده دربار در تزییقات ایجادشده برای مسیحیان، بی‌تأثیر نبود. همچنین، اگر تصور شود که شاه بر وزرای خویش تسلط کامل داشته است، ناچار باید اعمال برخی محدودیت‌ها علیه مسیحیان را خواسته شاه و در جهت منویات وی به شمار آورد. لذا می‌توان نتیجه گرفت که علی‌رغم نظر مستشرقان، سیاست مهرورزانانه در مواجهه با مسیحیان در مسیر نشیب و تنزل بوده است؛ سیاستی که در دوره دو پادشاه متأخر وی، سیری صعودی در پیش گرفت.

شدت گرفتن نامالیقات و دوره تعصب دگرباره مذهبی تکمیل اضمحلال (شاه سلیمان، شاه‌سلطان حسین) شاه سلیمان (۱۱۰۵-۱۰۷۷ ه.ق/ ۱۶۹۴-۱۶۶۶ م.)

بعد از مرگ شاه‌عباس دوم، پسرش صفی‌میرزا که خود را «شاه‌سلیمان» نامید، به سلطنت رسید. این دوره که از یک سو تشدید دوره اضمحلال و نشیب صفویه بوده، با افزایش فشار بر اقلیت‌ها نیز توأم شد. درباره تعامل شاه‌سلیمان با مسیحیان نیز گزارش‌هایی موجود است؛ مانند دستور شاه به حکام اصفهان و چهارمحال که در امور مذهبی ارمنیان مداخله نکنند و این مردم را در امور مذهبی آزاد گذارند (موزه کلیسای وانک، ردیف ۲۶۷). گزارشی از بازدید شاه از کلیسای وانک و ابراز علاقه‌مندی به رفتار آنها نیز آورده شده است (درهوهانیان، ۱۳۷۹: ۴۸۶-۴۸۷).

در دوره این پادشاه، تبلیغات مسیحیان افزایش یافت و هیئت‌های مختلف مسیحی با ایجاد روابط و پرداخت رشوه و امتیازهای دیگر به دنبال کسب مجوز تبلیغ بودند. اما علی‌رغم آن، گرایش ارمنیان و مسیحیان به اسلام بیشتر شد (سیوری، ۱۳۸۵: ۱۱۷). برخی مستشرقان علل اصلی این گرایش را مسئله انتقال ارث فرد متوفا به فرزند مسلمان و محرومیت وراثت غیرمسلمان می‌شمارند (همان: ۱۷۵-۱۷۶). برخی، فشارهای اقتصادی را

نیز عامل تغییر آیین دانسته‌اند (کشیشان ژزوئیت، ۱۳۷۰: ۷۰). اختلافات داخلی مسیحیان در این دوره نیز مزید علت شده که گرایش به این دین روند معکوس داشته باشد (همان: ۸۵).

همچنین گزارش‌هایی گسترش نفرت مردم از مسیحیان را در این دوره تأیید می‌کند (کمپفر، ۱۳۶۰: ۱۷۳) که این گسترش نفرت مردم از مسیحیان می‌تواند ریشه در اعتراضات روحانیت شیعه، حمایت نکردن شاه از اقلیت‌ها یا گسترش تبلیغات دینی مسیحیان داشته باشد. البته به نظر، تبلیغات کشیشان مسیحی و پشتیبانی دولت‌های اروپایی از مبلغان کلیسا و علنی کردن حمله بر ضد عقاید و مقدسات اسلامی، در واکنش و حساسیت به مسیحیان بی‌تأثیر نبوده است. انتشار کتاب‌هایی از سوی مسیحیان که از عصر شاه‌عباس اول آغاز و در این زمان نیز تداوم یافته بود، سوءظن به مسیحیان را افزایش می‌داد (حائری، ۱۳۶۷: ۴۸۶-۴۸۷). مطابق گزارشی، گروهی فرمانی از شاه در حالت مستی دریافت کردند که به بهانه اینکه ارمنیان و کلیمی‌ها در نتیجه عقاید ضاله خود به آیین اسلام لطمه وارد آورده‌اند، تعدادی از آنها را اعدام کنند (آقاجری، ۱۳۸۹: ۴۳۸ به نقل از: A *Chronicle of the Carmelites in Persia*. Vol. 1).

در سال ۱۶۷۹ م. ورود ارمنیان از جلفا به مناطق مسلمان‌نشین، اصفهان حتی برای امور تجاری، نیز ممنوع شد (Matthee, 1999: 30؛ شاردن، ۱۳۵۸: ۱۵۷۲/۴). کمپفر در گزارشی از تعدی شاه به دختران ارمنیان در سال ۱۶۸۳ م. خبر می‌دهد (کمپفر، ۱۳۶۰: ۶۲). ظاهراً این عمل در دو سال دیگر نیز راجع به دختران خارجی صورت پذیرفت که این بار سفرای خارجی واسطه شدند و دختران را از قید حرمسرای شاه نجات دادند (همان: ۶۳). مورخ ارمنی، درهوهانیان، درباره صحت این اخبار اظهار تردید کرده و دلیل آن را هم محکوم کردن یسوعیان جلفا در دعوی آنها با ارمنیان از سوی شاه سلیمان می‌داند. بعید نیست گزارش کمپفر نیز از سوی یسوعیان مقیم رسیده باشد. در گزارشی نیز به پذیرفتن دختران ارمنی در عوض مالیات اشاره شده است (Van Gorder, 2010: 62).

در این زمان، آزار و اذیت دیگر اقلیت‌های مذهبی نیز به گونه‌ای اوج گرفت (آقاجری، ۱۳۸۹: به نقل از *A chronicle of the Carmelites in Persia*, Vol. 1؛ کشیشان ژزوئیت، ۱۳۷۰: ۱۰۷). بخشی از این آزار و اذیت قطعاً از جانب مردم بوده که در سکوت حکومت و حمایت نکردن از اقلیت‌های دینی صورت می‌گرفت. بی‌شک انتشار عقیده به ناپاکی

مسیحیان، باعث تنفر و فاصله گرفتن مردم از آنها می‌شد؛ مسئله‌ای که اگر در دوره شاه‌عباس اول صورت می‌پذیرفت، احتمالاً با تنبیه خاطیان همراه بود. بخشی از تعدیات بنا بر روایات و تحلیل‌ها، مسائل اقتصادی بود (Newman, 2006: 119). افزایش فشارها بر اقلیت مسیحی مانند افزایش سقف مالیات‌ها، جزیه و جریمه‌ها (کاری، ۱۳۷۳: ۹۰-۹۱؛ شاردن، ۱۳۶۲: ۱۹۱-۱۹۲) حکایت از انحطاط اقتصادی و فشارهای ناشی از آن بر سیاست‌های اجتماعی اقتصادی دولت می‌کند (آقاجری، ۱۳۸۹: ۴۳۶). برخی نظریه‌ها از نیازهای اقتصادی به عنوان عامل مهم خشونت علیه مسیحیان یاد می‌کند (همان: ۴۳۷). در خصوص کاهش درآمدهای دولت صفوی در این دوره برخی منابع از صحت آن خبر می‌دهند (مینوریسکی، ۱۳۷۳: ۲۲۶-۲۳۸) اما گزارش‌های دیگری نیز حاکی از طمع شاه به افزودن خزانه و خست و مال‌دوستی وی بوده است (سانسون، ۱۳۶۴: ۲۱۰). علت فشارهای مالیاتی به اقلیت‌ها هر چه باشد نباید نقش شیخ علی‌خان زنگنه^{۱۱} (۱۰۸۰-۱۰۸۲ ه.ق.)، وزیر مقتدر شاه را در این زمینه نادیده گرفت. برخی تحلیل‌ها از نقش برجسته روحانیان در مهار شاه‌سلیمان و شاه‌سلطان حسین یاد می‌کنند (Van Gorder, 2010: 62). در گزارش سیاحانی مانند سانسون نیز هر دو عامل اقتصادی و مذهبی در فشار واردشده سهمیم دانسته شده است (سانسون، ۱۳۶۴: ۲۰۶-۲۰۷).

در جمع‌بندی دوره شاه‌سلیمان با پذیرش آنکه جز معدود اتفاقاتی و بیشتر در ابتدای دوره، فشار از دو جهت به مسیحیان و ارمنیان شدت گرفته است، می‌توان یادآور شد که گسترش فشارهای اقتصادی به مسیحیت اغلب از جهت فساد دربار و نفوذ اطرافیان بوده و گسترش فشارهای مذهبی عمدتاً از ناحیه روحانیان و فشار آنها به دربار و نفوذ معنوی در مردم بوده است، هرچند تبلیغات دینی مبلغان مذهبی مسیحی هم در برانگیختن احساسات علما تأثیر بسزایی داشته است.

شاه سلطان حسین صفوی (۱۱۰۵-۱۱۳۵ ه.ق./ ۱۶۹۴-۱۷۲۲ م.)

در گزارش‌های تاریخی آمده که شاه‌سلیمان هنگام مرگش به سرداران خویش گفت اگر به دنبال جنگ و ستیز هستید، عباس و اگر به دنبال صلح و آسایش هستید، حسین را به پادشاهی انتخاب کنید (حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۴۹۰؛ کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۲۱). ظاهراً مطابق روایات تاریخی، شاه‌سلطان حسین صفوی، فردی نرم‌خو و تا اندازه‌ای

ضعیف‌النفس بوده است. لذا به نحو شایسته، قدرت اداره کشور و زعامت امور را نداشت. اما، علی‌رغم ضعف نفس، گزارشگرانی چون کروسینسکی وی را علیم و کریم و فاضل می‌شمرد (کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۹۰؛ نصیری، ۱۳۷۳: ۳۸). برخی منابع نیز وی را خرافاتی، شهوتران و هوسران معرفی کرده‌اند (آصف، ۱۳۱۹: ۷۰-۹۰).

از نظر قدرت و اقتدار علما، اوج قدرت علما از ابتدای صفویه تاکنون در این دوره است و از این رهگذر علمای مشهوری چون محمدباقر مجلسی نفوذ فراوانی بر دربار یافتند، به طوری که پژوهشگرانی مانند کروسینسکی (۱۳۶۳: ۹۵) و لکه‌هارت (همان: ۸۷) بخش مهمی از اقدامات شاه را منبعت از دستورها یا خواسته‌های مجلسی‌ای می‌دانند که به قول نصیری «محمدباقر تاج بر سر شاه‌سلطان حسین گذاشت» (نصیری، ۱۳۷۳: ۱۹). هرچند عده‌ای از محققان معتقدند لکه‌هارت و دیگر مستشرقان متأخر، محمدباقر مجلسی، عالم مشهور، را با میرمحمدباقرنامی دیگر اشتباه گرفته‌اند؛ چراکه: ۱. محمدباقر مجلسی در سال‌های آخر دوره صفویه که منجر به سقوط اصفهان شد، در قید حیات نبوده است؛ ۲. وی شیخ‌الاسلام بوده و سمت قضایی داشته ولی محمدباقر، صدر بوده که سمتی سیاسی محسوب می‌شد؛ و ۳. جانشین وی نیز ملامحمدحسین تبریزی بوده نه میرمحمدحسین نوه مجلسی (دهقان‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۸۰). اما این تعریض نمی‌تواند نقش و نفوذ مؤثر مجلسی بر شاه را انکار کند. مطابق زمان شروع سلطنت شاه‌سلطان حسین (۱۱۰۵ ه.ق.)، مجلسی فقط توانسته ۶ سال دوره سلطنت این پادشاه را درک کند اما به گواه تاریخ همین حضور کوتاه، مؤثر و پررنگ بوده است. وی از همان زمان گذاشتن تاج بر سر شاه یا بستن کمربند زرین بر کمر سلطان، دستور ریختن شراب‌ها و شکستن خم‌ها را از شاه گرفت (نصیری، ۱۳۷۳: ۳۶).

گذشته از ارتباط خوب شاه‌سلطان حسین با مجلسی و نوه وی، مناسبات شاه با سادات و علما را با این بیان می‌توان دریافت که سادات و فضلالی متقی و پرهیزگار را به جای امراء در شهرهای ایران به حکومت گماردند (قزوینی، ۱۳۶۷: ۷۸). او تمام وقت خود را به مصاحبت فقها و مجتهدان و فرائض یومیه و نوافل لیلیه می‌گذرانید (حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۴۹۱)، اما همین شاه مصاحب فقها و مواظب نوافل با تمام اعتقادات مذهبی خویش، چنان در خمره خم و سور میگساری غرق می‌شود که حکایت نهان‌خانه وی قصه قصه‌پردازان و سفیران دربار ایران شده و بر صفحات تاریخ نقش بسته است.

تشکیل حرمسرای به سبک شاهان ساسانی (آصف، ۱۳۱۹: ۷۰-۹۰)، ربودن زنان ارمنی جلفا، حتی راهبه‌های مسیحی (نویس، ۱۳۶۳: ۳) و برقراری ارتباط با سفیر زیبای فرانسه، ماری پتی (گرس،^{۱۱} ۱۳۷۰: ۲۲۰-۲۲۳) گوشه‌هایی از رخداد‌های دربار وی است. رفتار وی با مسیحیان نیز فراز و نشیب داشت. بعید نیست بخشی از آن متأثر از وضعیت آن زمان باشد. در این دوره علاوه بر شدت گرفتن مناظرات کلامی که گاهی خود شاه نیز به آن ابراز علاقه می‌کرد، گرایش به اسلام نیز در میان ارمنیان و مسیحیان شدت می‌گرفت و با اعلام پذیرش اسلام از سوی برخی کشیشان و رهبران صومعه‌های داخل ایران، بحرانی در مسیحیت ایران شکل گرفت. خاصه آنکه کشیشان نومسلمان، مبارزه کلامی و اعتقادی خویش را علیه مسیحیت شروع کردند و مناظرات و تألیفاتی از خود به جای گذاشتند. می‌توان گفت تغییر دین ارمنیان و مسیحیان از ابتدای صفویه رواج داشت و بسیاری، خصوصاً از ارمنیان گرجی، با تغییر آیین، قبول اسلام می‌کردند، اما پدیده گرایش کشیشان و راهبان مسیحی به اسلام موضوع تازه‌ای بود و می‌توان از اسلام‌آوردن آنتونیو دو ژرژ (P. Antonio de Jesus)^{۱۳} (۱۷۲۲ م.) به عنوان مهم‌ترین نمونه آن یاد کرد، به‌خصوص آنکه وی پس از اسلام به «علی‌قلی جدیدالاسلام» تغییر نام داد و تبلیغ علیه مسیحیت را آغاز کرد (حائری، ۱۳۶۷: ۴۷۸-۴۹۲). این کار برای جامعه مبلغان مسیحی حاضر در ایران افتضاحی عظیم بود، به نحوی که بسیار کوشیدند توجیهی برای افکار عمومی بیابند. برخی سفرای اروپایی دگردیسی آیینی کشیش را کدورت با سفیر پرتغال شمرده‌اند (اشراقی، ۱۳۷۸: ۱۴). چند کشیش دیگر نیز در این زمان به اسلام گرایش یافتند (لکه‌پارت، ۱۳۴۳: ۸۷). برخی، ارتداد‌های مسیحیت را نه به سبب اعتقاد صرف، بلکه به سبب ضعف ایمان و طمع ثروت قلمداد می‌کردند (همان: ۸۹). رهبران و مردم گرجی نیز در وقت مقتضی به آیین اسلام درمی‌آمدند (همان: ۸۶).

گویا شاه خود نیز به مباحث مذهبی میان ادیان علاقه‌مند بوده و شخصاً خواستار آن بوده است که نمایندگان مسلمانان و مسیحیان با هم بحث و گفت‌وگو کنند. حتی به عالم بزرگ، محمدباقر خاتون‌آبادی^{۱۴} (۱۱۲۷ ه.ق.) دستور ترجمه انجیل را می‌دهد. نفس توجه او به ترجمه اناجیل، اولاً نشانگر توجه خاص عالمان این دوره به این‌گونه مباحث بوده و ثانیاً داغ‌بودن این بحث‌ها را در این عهد نمایان می‌کند (جعفریان، ۱۳۸۸: ۹۹۳-۹۹۴). می‌توان گفت شاه‌سلطان حسین نیز در تعامل با مسیحیان رویه یکسانی در

پیش نگرفته است. رفتار متناقض شاه با مسیحیان، پژوهشگران را از دادن نظر نهایی در این خصوص باز می‌دارد. در مرور حکومت سی‌ساله وی، نشانه‌های هر دو نوع رفتار و تعامل، گاه ملایم و گاه در حالت افراطی آن، به چشم می‌خورد.

به موجب اسناد کلیسای وانک، شاه در سال ۱۱۱۹ ه.ق. (۱۷۰۷ م.) فرمانی صادر کرد و همه کلیساهای ارمنیان را از پرداخت مالیات معاف کرد (موزه کلیسای وانک، ردیف ۱۷۳) و در نخستین دیدار هیئت فرانسوی تقاضای پرداخت پرولاماز (Pere de Lamaze) مبنی بر توسعه کلیسای شماخیه را پذیرفت (کشیشان ژوئیت، ۱۳۷۰: ۸۱). روابط با کشورهای اروپایی نیز هرچند به مانند سلفشان، شاه‌عباس کبیر گسترش نیافت اما کماکان با چند کشور از جمله روسیه، انگلستان و فرانسه روابط تجاری و سیاسی برقرار بود. مجموعه مکاتباتی نیز بین دولت ایران و طرف‌های اروپایی مبادله شده است که در همه آنها شاه‌سلطان حسین رویه دوستانه‌ای را در پیش گرفته است. برای نمونه، در نامه‌ای که به لویی چهاردهم، پادشاه فرانسه، می‌نگارد وی را با القابی چون «اکرم سلاطین رفیع‌الشان عیسویه و افخم خواتین بلندمکان مسیحیه» می‌ستاید و به وی اطمینان می‌دهد که سفارش پادشاه فرانسه در خصوص رعایت حال نصارای نخجوان را در اسرع زمان اجابت کرده است (نویسی، ۱۳۶۳: ۹۰-۹۱) اما در همین حال راجع به درخواست ارتدوکس‌ها علیه کاتولیک‌ها موضع‌گیری کرد (لکهارت، ۱۳۴۳: ۸۷). در گزارشی دیگر، هیئت فرانسوی موفق به انعقاد عهدنامه‌ای می‌شود که در آن بر حق آزادی عبادت و امتیازهای دیگر مسیحیان تأکید شده است (نویسی، ۱۳۶۳: ۳۲؛ سیوری، ۱۳۸۵: ۱۱۸).

گزارش اقدامات خصمانه شاه نیز با مسیحیان چندان کم و بی‌اهمیت نیست. به موجب این گزارش‌ها، مسیحیان در سال ۱۶۹۴ م. (۱۱۰۵ ه.ق.) از عبور و مرور هنگام برف و باران منع شدند. در سال ۱۶۹۹ م. (۱۱۱۰ ه.ق.) طی فرمانی مقرر شد غلات ابتدا به اصفهان بیاید، سپس از طریق اصفهان به جلفا ارسال شود. ارمنیان از فروش میوه و سبزیجات و سایر مواد خوراکی به مسلمانان و ساخت‌وساز در اطراف زاینده‌رود منع شدند. ضمن اینکه مالیات نیز برای آنها افزایش یافت (Mathee, n.d.: 33). به نمونه‌های دیگری از تخفیف ارمنیان مانند کندن خندق بین آنها و مسلمانان، متمایز کردن از مسلمانان با نشان لباس، دستور حمل تابوت معدومان (اعدام‌شدگان)، ممنوعیت ورود به اصفهان

در روزهای بارانی و ... نیز اشاره شده است (لکهارت، ۱۳۴۳: ۹۰). همچنین، تشویق آنها به پذیرش دین اسلام افزایش یافت که ظاهراً با موفقیت نیز همراه بود (همان: ۱۴۷-۱۴۹).

برخی پژوهشگران تفاوت رفتاری را این‌گونه تشریح می‌کنند که شاه ذاتاً فردی ملایم بود و رفتار مسالمت‌آمیزی با اقلیت‌ها داشت. لذا مجموعه مکاتبات با دربارهای اروپایی، و برخی احکام و فرمان‌های حمایتی از مسیحیان مطابق نظر و اراده شاه تدوین شده است ولی در این بین دو گروه، درباریان فاسد و روحانیان دینی متعصب، مانع اجرای رویه مسالمت‌آمیز شاه می‌شدند (همان: ۸۶؛ کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۹۰ و ۹۵)، اما به زعم برخی دیگر، فقط فساد و نفوذ درباریان عامل این ناملازمات بود (جعفریان، ۱۳۷۸: ۴۵۹-۴۶۰). سوای فشار مذهبی، فشار مالیاتی نیز بر ارمنیان و دیگر اقلیت‌ها شدت گرفت (Matthee, 1999: 205) که در این خصوص البته فتحعلی‌خان (۱۱۲۷-۱۱۳۳ ه.ق.)^{۱۵} وزیر شاه، بسیار مقصر بوده است (Ibid.: 214).

جمع‌بندی بحث نیاز به شناخت کافی از تقید مذهبی شاه، قدرت و نفوذ درباریان و علما، میزان تسلط شاه بر امور و وضعیت اقلیت‌ها در آن دوره دارد. شکی نیست که شاه‌سلطان حسین در میان شاهان صفوی به سبب تقید، هرچند ظاهری، هم‌ردیف طهماسب اول یا شاید بیشتر بوده است و هم اینکه اراده‌ای ضعیف داشت و از تسلط کافی به امور برخوردار نبود و این قطعی است که این رویه نفوذ درباریان و اطرافیان را تقویت می‌کند. از سوی دیگر، به سبب وجهه مذهبی و قدرت گرفتن علما، نفوذ علما و روحانیان نیز بر وی و اداره جامعه مشخص است. حقیقت آن است که ضعف حکومت صفوی را، که تقریباً از شاه‌صفی شروع شده بود، وجود وزیران لایق جبران می‌کرد و دربار را از فساد و انحطاط حفظ می‌کرد که این برای شاه‌سلطان حسین مهیا نشد. لذا رقص شاه به ساز درباریان رایج شد.

نکته مهمی درباره مکاتبات شاه با اروپاییان نیز در خور ذکر است و آن اینکه: علت ستایش شاه از پادشاهان فرنگ چیست؟ آیا وجه سیاسی در آن نهفته بوده یا صرف اعتقاد و تمایل شاه باعث آن می‌شد؟ مطالعه و بررسی نامه‌ها نشان می‌دهد دست‌کم خواسته‌های نظامی در آن مشهود نیست، جز یک نامه که از پادشاه فرانسه برای به‌دست‌آوردن مسقط‌کمک خواسته شده است (نوابی، ۱۳۶۳: ۲۸). لذا آنچه درباره امثال

شاه عباس اول و شاه طهماسب اول راجع به احتمال سیاسی بودن ارتباطاتشان گفته می‌شود (آقاجری، ۱۳۸۹: ۲۳۴)، درباره شاهسلطان حسین شاید کمی نامتناسب و دور از واقعیت باشد، با تأکید بر اینکه عثمانی نیز سرگرم جنگ با اروپا بوده و مزاحمتی برای ایران فراهم نمی‌آورد. لذا می‌توان پذیرفت که روحیه ملایمت شاهسلطان حسین توأم با روحیه شیعی و رادیکالی وی در مذهب، در اختیار مردان سیاست و روحانیان قرار می‌گرفته و هر کدام آن را به سویی می‌کشاندند. همچنین، می‌توان گفت با رسیدن به واپسین سال‌های حکومت صفویه، فشارهای مذهبی نیز اوج بیشتری گرفت.

مسئله دیگری که باید بر آن تأکید داشت این است که فشارهای مذهبی فقط از ناحیه روحانیان نبوده و نقش وزرا و سایر صاحب‌منصبان درباری با اغراض گوناگون اغماض‌پذیر نیست. اما در نهایت، مجموع رفتارهای دولت و مردم حاکی از افزایش فشار بر اقلیت دینی مسیحی بوده است. لکه‌هارت معتقد است ارمینان هرچند گاهی از سر طمع و سودجویی اُمرا و مقامات حکومتی ارمینان و مسیحیان تحت فشار قرار می‌گرفتند، اما در مجموع به سبب مذهبشان متحمل تضيیقاتی نمی‌شدند (لکه‌هارت، ۱۳۴۳: ۸۷-۸۸).

نتیجه

در این نوشتار تعامل حکام صفوی با اقلیت مسیحی در ایران شامل مسیحیان با ملیت ایرانی و مسیحیان غیرایرانی حاضر در ایران، اعم از بازرگانان، سفرا، مبلغان مذهبی و جهانگردان بررسی شد. اقلیت مسیحی در ایران که شامل ارمینان مقیم ایران و مسیحیان مهاجر، اعم از تاجران، سیاحان، سفرای خارجی و مبلغان مذهبی می‌شد، از دو امتیاز برخوردار بودند؛ یکی نفوذ در دربار پادشاهی ایران و دیگری حمایت دولت‌های اروپایی مسیحی مذهب از آنها و رابطه مسالمت‌آمیزی که دولت صفوی با جامعه اروپایی در طول دوره برقرار کرد. با وجود این امتیازات، در مقاطع مختلفی از دوران ضعف و تعصب مذهبی دگرباره پادشاهان صفوی، وضعیت اقلیت مسیحی نیز نامساعد می‌شد.

در دوران ضعف پادشاهان صفوی در تصمیم‌گیری‌های کلان حکومتی، عناصر متعدد دیگری اهمیت داشت، از جمله: تأثیر علما و درباریان (سپاهیان و غلامان)، و

حتی کنیزان و همسران شاه. وزن و میزان نفوذ این عناصر یکسان نبود، اما به نظر در بازه‌ای از این دوران، ملموس و مهم باشد. عامل مناسبات سیاسی دول اروپایی نیز در این دوران تا حدی مؤثر بود. تداوم روند مکاتباتی که بین ایران و دول اروپایی، اعم از پاپ و پادشاه در خصوص درخواست ملاطفت با اقلیت‌ها مبادله شده، مبین این واقعیت است. اما قدرت‌گیری عوامل دیگر تا حد زیادی، به خصوص در دوره دو پادشاه واپسین این مجموعه، یعنی شاه سلیمان و شاه سلطان حسین، روند این تعاملات را با مشکلاتی مواجه کرد. لذا می‌توان گفت هرچند جامعه مسیحی ایران از رهگذر دو عامل، یکی روابط نیکوی دولت صفوی با غرب و دیگری خصومت با عثمانی غرب‌ستیز در بازه‌ای مهم از دوره صفوی، در آسایش و رفاه نسبی به سر برده‌اند، اما این رفاه و آسایش در تمام دوره حکم فرما نبوده و در دوره دوم این دولت، به خصوص با نزدیک شدن به زمان‌های پایانی حکومت صفوی، ناملایمات و سختی‌هایی بر این گروه وارد شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. جهانگرد ایتالیایی که در اواخر دوره شاه عباس اول به ایران آمد و ۵ سال در خدمت شاه ایران بود. وی پس از بازگشت به رم خاطرات خویش را منتشر کرد.
۲. تعدادی از کشیشان این مذهب که در دوره شاه سلطان حسین و تا دوره نادرشاه افشار در ایران بوده و مشاهدات خود را از وقایع ایران انعکاس داده‌اند.
۳. محقق دانشمند معاصر، که سالیانی از عمر علمی خویش را صرف پژوهش درباره ایران کرده است. دو اثر معروف وی عبارت است از: *انقراض سلسله صفویه، زندگی نادرشاه*.
۴. سیاح معروف فرانسوی که در کار تهیه و تجارت جواهرات نیز تبحر داشت. در ۱۶۶۵ م. و در دوره شاه عباس دوم به ایران آمد و پس از آن چند بار دیگر با مجموعه جواهرات سفارشی‌اش به دربار شاه عباس دوم و شاه سلیمان راه یافت. مجموعه گزارش‌های دقیق وی، که توأم با معرفی مشاغل حکومتی و نحوه اداره دربار ایران و اوضاع اقتصادی ایران است، در مجموعه‌ای مفصل انتشار یافت.
۵. بازرگان سوئسی فرانسوی که در خلال سال‌های ۱۶۳۱ تا ۱۶۶۸ م. چندین سفر به ایران داشت که اولین آن در دوره حکومت شاه صفی بود. وی نیز گزارش‌های خود را درباره ایران جمع‌آوری و در سال ۱۶۷۰ م. منتشر کرد. وی در ۱۶۸۹ م. در حالی که قصد عزیمت مجدد به ایران داشت در روسیه درگذشت.
۶. پزشک سوئدی که در ۱۶۸۴ م. (۱۰۶۲ ه.ق.) به همراه هیئتی به دربار شاه سلیمان آمد و در حدود ۱۰ سالی که در ایران بود به ثبت فرهنگ و تاریخ و جغرافیای ایران پرداخت. مجموعه نگاهشده‌های

- وی بعد از مرگش در قالب کتابی منتشر شد. از مهم‌ترین ویژگی‌های اثر کمپفر ثبت دقیق رویدادها، فواصل و آثار باستانی و جغرافیایی با مساحی دقیق و تصویرگری است.
۷. ایران‌شناس انگلیسی که در ۱۹۵۸ م. دکترای خود را در رشته ایران‌شناسی از دانشگاه لندن گرفته و اکنون نیز استاد دانشگاه تورنتوی کانادا در مطالعات اسلامی و خاور نزدیک است. وی چند مقاله و کتاب درباره دوره صفویه منتشر کرده است.
۸. مستشرق آلمانی که به همراه هیئتی سیاسی در زمان شاه‌صفی (۱۶۳۷ م. ۱۰۴۶ ه.ق.) به ایران آمد و برای مذاکرات تجاری و سیاسی مدتی را در ایران ماند. وی در این مدت به شهرهای مختلفی از ایران سفر کرد و مجموعه مشاهدات و یادداشت‌های خود را در قالب اثری منتشر کرد.
۹. وزرای سه‌گانه عبارت بودند از: علاءالدین حسین مرعشی آملی (خلیفه سلطان) (۱۰۵۵-۱۰۶۴ ه.ق.)، محمدبیگ ارمنی (اعتمادالدوله) (۱۰۶۴-۱۰۷۲ ه.ق.)، میرزا محمد مهدی کرکی (اعتمادالدوله) (۱۰۷۲-۱۰۸۰ ه.ق.).
۱۰. Gemelli Careri؛ جهانگرد ایتالیایی که در دوره شاه سلیمان به ایران آمد و ابتدای تاج‌گذاری شاه سلطان حسین را حضور داشت. وی سفرنامه‌ای از سفر خویش نگاشته که تصویرگری آن اهمیت دارد.
۱۱. شیخ علی‌خان زنگنه وزیر کردزبان و مقتدر دوره شاه سلیمان صفوی است که ۲۰ سال وزارت کرد و در سال ۱۱۰۰ ه.ق. درگذشت. گزارش‌های تاریخی حاکی از نظم، درایت و اقتدار وی در این دوره است، به طوری که بسیاری از کارهای دربار و حکومت با نظر و تشخیص وی صورت می‌پذیرفت. وی در گردآوری مال و افزایش مالیات‌ها به منظور ذخیره در خزانه دولت معروف بود.
۱۲. Yvonne gres؛ یونانی‌الاصل فرانسوی معاصر که از مجموعه اسناد و گزارش‌های سفر هیئت فرانسوی به ایران در دوره شاه سلطان حسین صفوی سفرنامه ذیل را گردآوری کرده است.
۱۳. پدر آنتونیو دو ژوزف، کشیش پرتغالی که در ربع آخر قرن هفدهم میلادی برای تبلیغ مسیحیت به ایران آمد، اما پس از چندی (در ۱۶۹۷ م.) به کیش اسلام گرایید و نام علی‌قلی جدیدالاسلام اختیار کرد. وی در دو کتاب *سیف المؤمنین و هدایة الضالین* مباحثی در رد مسیحیت نگاشته است.
۱۴. میرمحمدباقر خاتون‌آبادی از علمای سرشناس اواخر دوره صفویه و معتمد شاه سلطان حسین صفوی بوده، که آثاری، از جمله ترجمه *اناجیل سه‌گانه*، را تدوین کرده است.
۱۵. فتحعلی‌خان وزیر با تدبیر شاه سلطان حسین و بر اثر سعایت درباریان از صدارت عزل شد و به دست میرزا حسین ملاباشی نابینا گردید.

منابع

- آصف، محمد هاشم (رستم الحکماء) (۱۳۸۹/۲۵۳۷). *رستم التواریخ، تصحیح: محمد مشیری*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه امیرکبیر، چاپ سوم.
- آقاجری، هاشم (۱۳۸۹). *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی*، تهران: طرح نو.
- اشراقی، فیروز (۱۳۷۸). *اصفهان از دید سیاحان خارجی*، اصفهان: نشر آتریات.
- اولثاریوس، آدام (۱۳۶۳). *سفرنامه اولثاریوس*، ترجمه: احمد بهپور، تهران: سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار.
- بنایی، امین؛ و دیگران (۱۳۸۰). *صفویان*، ترجمه و تدوین: یعقوب آژند، تهران: نشر مولا.
- تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۶۳). *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه: ابوتراب نوری، تهران: کتاب‌خانه سنایی.
- ثابتیان، ذ. (۱۳۴۳). *اسناد و نامه‌های تاریخی و اجتماعی دوره صفویه*، تهران: کتاب‌خانه ابن‌سینا.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۸). *صفویه از ظهور تا زوال*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۸). *سیاست و فرهنگ روزگار صفوی*، تهران: نشر علم.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۷). *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر.
- حسینی سوانح‌نگار تفرشی، ابوالمفاخر بن فضل‌الله (۱۳۸۸). *تاریخ شاه‌صفی: تاریخ تحولات ایران در سال‌های ۱۰۳۱-۱۰۵۲ ه.ق.*، به انضمام مبادی تاریخ زمان نواب رضوان‌مکان (شاه‌صفی) (تاریخ تحولات ایران در سال‌های ۱۰۳۱-۱۰۴۱ ه.ق.)، مقدمه و تصحیح و تعلیق: محسن بهرام‌نژاد، تهران: میراث مکتوب.
- حسینی فسایی، میرزا حسن (۱۳۶۷). *فارس‌نامه ناصری*، تصحیح: منصور رستگار صفایی، تهران: امیرکبیر.
- خواجگی اصفهانی، محمد معصوم (۱۳۶۸). *خلاصه السیر: تاریخ روزگار شاه‌صفی صفوی*، تهران: انتشارات علمی.
- دروهانیان، هارتون (۱۳۷۹). *تاریخ جلفای اصفهان*، ترجمه: لئون گ. نیاسیان و محمدعلی موسوی فریدنی، اصفهان: زنده‌رود با مشارکت نقش خورشید.
- دلاواله، پیترو (۱۳۸۹). *سفرنامه کامل پیترو دلاواله*، ترجمه: محمود بهفروزی، تهران: آفرینش.
- دهقان‌نژاد، مرتضی (۱۳۹۰). «علامه محمدباقر مجلسی و سقوط اصفهان»، در: *اصفهان و صفویه: مجموعه مقالات*، به اهتمام: محمدعلی چلونگر، اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری.
- رئین، اسماعیل (۱۳۴۹). *ایرانیان ارمنی*، تهران: مصور.
- سانسون (۱۳۶۴). *سفرنامه سانسون: وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه‌سلیمان صفوی*، ترجمه: تقی تفضلی، تهران: ابن‌سینا.
- سیوری، راجر (۱۳۸۵). *ایران عصر صفوی*، ترجمه: کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، چاپ پانزدهم.
- شاردن (۱۳۶۲). *سفرنامه بخش اصفهان*، ترجمه: حسین عریضی، تهران: یگانه.

- شاردن، جان (۱۳۵۸). *سیاحت‌نامه شاردن*، ترجمه: محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.
- شاملو، ولی قلی ابن داوودقلی (۱۳۷۱). *قصص الخاقانی*، تصحیح: سید حسن سادات ناصری، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فلور، ویلیام (۱۳۸۵). *نظام قضایی عصر صفوی*، ترجمه: حسن زندیه، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷). *فوائد الصفویة: تاریخ سلاطین و امرای پس از سقوط دولت صفویة*، تصحیح، مقدمه و حواشی: مریم میراحمدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- قزوینی، محمداطاهر (۱۳۲۱). *عباس‌نامه*، تصحیح و تحشیه: ابراهیم دهگان، اراک: کتاب‌فروشی داوودی.
- کاراپتیان، کاراپت (۱۳۸۵). *خانه‌های ارامنه جلفای نواصفهان*، ترجمه: مریم قاسمی سیچانی، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
- کارری، جملی (۱۳۷۳). *سفرنامه کارری*، ترجمه: عباس نخجوانی، عبدالعلی کارنگ، تهران: علمی فرهنگی.
- کروسینسکی، یوداش تادئوش (۱۳۶۳). *سفرنامه*، ترجمه: عبدالرزاق دنبلی (مفتون)، مقدمه و تصحیح: مریم امیراحمدی، تهران: انتشارات طوس.
- کشیشان ژزوئیت (۱۳۷۰). *نامه‌های شگفت‌انگیز از کشیشان فرانسوی دوران صفویه و افشار*، ترجمه: بهرام فره‌وشی، تهران: مؤسسه علمی اندیشه جوان.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۰). *سفرنامه کمپفر به ایران*، ترجمه از: انجمن آثار ملی، تهران: خوارزمی.
- گرس، ایوان (۱۳۷۰). *سفیر زیبا، سرگذشت و سفرنامه فرستاده فرانسه در دربار شاه‌سلطان حسین صفوی*، ترجمه: علی اصغر سعیدی، تهران: انتشارات تهران.
- لکه‌هارت، لارنس (۱۳۴۳). *انقراض سلسله صفویه*، ترجمه: اسماعیل دولت‌شاهی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مسیحی (مسیحا)، عباس (۱۳۹۱). *بررسی تحلیلی تعامل دولت صفویه با اقلیت‌های دینی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد مطالعات تاریخ تشیع، استاد راهنما: حسن زندیه، استاد مشاور: محمدرضا بارانی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- موزه کلیسای وانک، *اسناد و مکاتبات تاریخی*، اصفهان.
- مهدوی، عبدالرضا هوشنگ (۱۳۸۸). *تاریخ روابط خارجی ایران: از ابتدای دوره صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی*، تهران: امیرکبیر.
- مینوریسکی، ولادیمیر فدروویچ (۱۳۷۳). *تذکره الملوک یا سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمه: مسعود رجب‌نیا، تهران: امیرکبیر.
- نصیری، محمدابراهیم بن زین العابدین (۱۳۷۳). *دستور شهریاران*، به کوشش: محمدنادر نصیری مقدم، تهران: مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی، چاپ اول.
- نوایی، عبدالحسین (۱۳۶۳). *اسناد و مکاتبات سیاسی ایران: از سال ۱۱۰۵ ه.ق. تا سال ۱۱۳۵ ه.ق.*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

بررسی و تحلیل مناسبات شاهان صفوی با اقلیت مسیحی در ایران؛ دوره ضعف و زوال / ۱۱۱

واله قزوینی اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۸۲). *ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

Mathee, Rudolph P. (1999). *The Politics of Trade in Safavid Iran: Silk Silver, 1600-1730*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mathee, Rudolph P. (n.d.). "*Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment*", unpublished.

Newman, Andrew J. (2006). *Safavid Iran, Rebirth of a Persian Empire*, I.B. Tauris & Co Ltd.

Van Gorder, Christian A. (2010). *Christianity in Persia and the Status of Non-muslims in Iran*, London & New York: Lexington.

روایات عاشورایی مقتل شیخ صدوق در میزان نقد

محسن رفعت*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۱/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۳/۱۰]

چکیده

مقتل الحسین موجود در کتاب *الأمالی* شیخ صدوق از جمله مقاتل برجای مانده و قدیمی شیعی است که در حدود قرن چهارم نگاشته شده است. برخی روایات موجود در این کتاب از جمله روایاتی است که دستاویز کتب غالبانه‌ای شد که در قرن دهم به بعد رواج پیدا کرد و بر افکار شیعه در سده‌های پس از خود تأثیر شگرفی گذاشت. شیخ صدوق پنج روایت مفصل را در پنج مجلس نقل کرده که البته در قالب یک مقتل جامع نمی‌گنجد. علی‌رغم اینکه گزارش شیخ صدوق بر اساس حدیث سامان یافته، اما لحن روایات وی مانند لحن ابن‌اعثم کوفی، لحنی است که در «زبان حال» استفاده می‌شود. علاوه بر لحن، روایت شیخ صدوق نیز به گزارش ابن‌اعثم شباهت نزدیکی دارد، به طوری که چنین برداشت می‌شود که هر دو گزارش برآمده از قصه‌های قصه‌خوانانی است که در عراق شهره بوده‌اند که به تدریج به شکل روایت در روایتگری رایج قرار گرفت و در نتیجه به شیخ صدوق رسید. روایات او درباره امام حسین (ع) و روز عاشورا ضمن اینکه آشفتگی‌های متن دارد، بعضاً با وقایع مسلم تاریخی ناسازگار بوده و گاه شأن امام معصوم خدشه‌دار شده است. این بررسی می‌کوشد به برخی از این هجمه‌های تحریفی اشاره کند و مطالب تاریخی و روایی آن را بکاود.

کلیدواژه‌ها: *الأمالی*، شیخ صدوق، مقتل الحسین (ع)، روایات عاشورایی، تحریفات.

مقدمه

پس از حادثه عاشورا انبوهی از اخبار و روایات وارد کتب تاریخی حدیثی شد که پالایش و آرایش آنها سهل و آسان نبود. تردیدی نیست که انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی فراوانی برای تحریف این واقعه از همان آغاز وجود داشته که از مهم‌ترین آنها حاکمیت استبدادی مخوف حزب اموی بر سرزمین‌های اسلامی، آن هم به مدتی نسبتاً طولانی، بوده است. به همین دلیل است که درباره حادثه عاشورا نمی‌توان با قاطعیت سخن گفت. چون آن‌قدر کتاب‌ها نگاشته شده (نک: اسفندیاری، ۱۳۸۷؛ صحتی سردرودی، ۱۳۸۵) که گویی عاشورا و نهضت امام حسین (ع) لابه‌لای این نگارش‌ها در هم تنیده شده و از میان رفته، و این بدین سبب است که از ابتدای حادثه عاشورا تاکنون، دو جبهه ناهمگون همچنان با هم در تضاد قرار گرفته‌اند که جداسدن آنها از همدیگر را می‌توان ناممکن دانست. این دو جبهه تحریف‌ساز و تحریف‌ستیز برای عملکرد خود دلایل مختلفی دارند (نک: صحتی سردرودی، ۱۳۸۵: ۶۰-۱۱۵). البته برخی از آنها هم بدون غرض یا ناخواسته وارد این جبهه شده‌اند اما خلاصه اینکه تحریف به‌راحتی در ساز و کار مورخان و نویسندگان قرار گرفته و راه مبارزه با آن تذکر، تحقیق و بررسی است. به هر حال، باید در نظر داشت که در حال حاضر ما با مجموعه مقاتلی اصلی پیش رو هستیم که می‌توان تعداد آنها را از آغاز تا پایان، حدود چهل مقتل دانست.^۱

در متن این مقاتل که قرار می‌گیریم در شماری از آنها به مطالبی برمی‌خوریم که یا سند آن مشکل دارد یا متن و محتوای آن با قیام عاشورا و انگیزه امام حسین (ع) در تنافی است. یکی از این کتب تاریخی روایی *الأمالی* است که شیخ صدوق در مجالس متعدد و در شهرهای مختلف آن را نقل کرده و بعدها به صورت کتاب درآمده است. آنچه در پی می‌آید جستاری است درباره قسمتی از تحریفات کتاب شیخ صدوق در حوزه روایاتی که در قالب پنج روایت مفصل درباره امام حسین (ع) ثبت شده است. ضمن آنکه پس از مقدماتی چند درباره روش شیخ صدوق در نگارش مقتل خویش، درباره رویدادهای غیرواقعی با دلایل قرآنی، حدیثی، شواهد تاریخی و عقلی به بررسی و کاوش نشستیم.

۱. شیخ صدوق و مقتل الحسین (ع)

در میان فهرست آثار شیخ صدوق اثری با نام *مقتل الحسین (ع)* به چشم می‌خورد که امروزه در دسترس نیست، اما خود او ضمن برخی تألیفاتش از این کتاب نام برده است (صدوق، ۱۴۱۳: ۵۹۸/۲؛ و نیز: همو، ۱۳۶۲: ۶۸). مقتلی که وی در *امالی* آورده نیز درخور توجه است. شیخ صدوق در *امالی* خود پنج مجلس خود را به امام حسین (ع) اختصاص داده است، این مجالس عبارت‌اند از: مجلس ۲۷، روز جمعه اول محرم (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۲۶-۱۳۳؛ حاوی ۹ حدیث) مجلس ۲۸، روز سه‌شنبه پنجم محرم (همان: ۱۳۳-۱۳۸؛ حاوی ۹ حدیث)، مجلس ۲۸، روز جمعه هشتم محرم (همان: ۱۳۹-۱۵۰؛ حاوی ۲۱ حدیث)، مجلس سی‌ام روز شنبه نهم محرم (همان: ۱۵۰-۱۶۴؛ حاوی ۱ حدیث مفصل) و مجلس سی‌ویکم روز یکشنبه، روز عاشورا، دهم محرم (همان: ۱۶۴-۱۶۸، حاوی ۵ حدیث) سال ۳۶۸ پس از بازگشت از خراسان ایراد شده است. در این میان، برخی احادیث به معصوم اتصال ندارند. به همین منظور از ویژگی‌های مهم این مقتل می‌توان به این نکات اشاره کرد: بیشتر مطالب این مقتل که حدود نود درصد آن را تشکیل می‌دهد از احادیث و اخبار مأثوری است که از معصومان (ع)، به‌ویژه امام سجاد (ع)، امام صادق (ع) و امام رضا (ع) نقل شده است. همه اخبار و احادیث این مقتل به صورت مستند و با ثبت دقیق اسناد و سلسله‌ی روایان نقل شده است. این مقتل از لحاظ زمانی به عصر عصمت و زمان حضور امامان معصوم (ع) نزدیک است، گاه به واسطه پدر و دو سه واسطه دیگر به معصوم می‌رسد (صحتی سردودی، ۱۳۸۵: ۳۶۷-۳۶۸).

قرائت شیخ صدوق از عاشورا کاملاً دینی و الاهی است. در زبان شیخ صدوق، پیوسته سخن از خدا، فرشتگان، پریان، روز رستاخیز، آسمان‌ها و عرش، جهان آخرت، معجزه، وحی و الهام، اخبار غیبی، ایمان و اعتقاد، انبیا و اولیای الاهی جاری است. در قرائت وی جز اشارت‌های گنگ و مجمل، اثری از دنیا، قدرت و حکومت دیده نمی‌شود. عاشورا در این قرائت مستند، حماسه، انقلاب و حتی نهضت نیست، بلکه فاجعه و مصیبت بزرگی است که به‌زور بر امام تحمیل شده است. همچنین، در این نگاه، امام بیش از آنکه قهرمان قیام و انقلاب باشد، قهرمان مظلومیت و معصومیت است.

در این نگرش، وقایع و حوادث بیشتر از آنکه رنگ خاکی و مادی داشته باشد صبغه

خدایی و دینی دارد و عجیب اینکه کشندگان امام نیز دم از دین می‌زنند و او را برای خدا و به اصطلاح «قربةً إلى الله» می‌کشند! برخی وقایع تا آنجا ماورای طبیعت و عادت است که گاهی منقولات، کاملاً اسطوره‌ای می‌نماید. این قرائت را در سه محور می‌توان خلاصه کرد: ۱. «امتناع و فرار از بیعت»، ۲. «شهادت»، ۳. «مظلومیت تکان‌دهنده و بیداری‌بخش، همراه با معصومیت و صمیمیت مجذوب‌کننده و ایمان‌آفرین» که این هر سه محور، از رفتار و کردار و گفتار امام حسین (ع) همیشه و در همه جا به‌وضوح پیدا است (همان: ۳۶۸).

در مجلس سی‌ام، شرحی از قیام امام و واقعه عاشورا در قالب روایت با سند موجود است. شیخ صدوق این روایت را از حافظ محمد بن عمر بغدادی و او از کتاب حسن بن عثمان بن زیاد تستری و او از ابراهیم بن عبدالله بن موسی سبیبی قاضی بلخ و او از عمه‌اش مریسه و او از عمه‌اش صفیه دختر یونس بن ابی اسحاق همدانیه و او از بهجه دختر حارث بن عبدالله تغلبی و او از دایی خود عبدالله بن منصور که رضیع (هم‌شیر) یکی از فرزندان زید بن علی بوده، از امام صادق (ع) به نقل از امام باقر (ع) از امام سجاد (ع) روایت می‌کند (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۰-۱۵۱). حافظ محمد بن عمر بن سالم بغدادی جعابی یکی از شیوخ شیخ صدوق (که در کتب خویش از وی روایات متعددی نقل کرده: همان: ۶۴، ۷۷، ۹۶، ۱۲۳، ۱۵۰، ۲۳۶، ۳۳۳، ۳۳۴، ۴۰۵، ۴۱۵، ۴۷۹، ۵۷۴؛ همو، ۱۳۹۸: ۳۸۰؛ همو، ۱۳۶۲: ۳۱/۱، ۱۷۴، ۲۷۱، ۳۰۳، ۳۵۰، ۳۶۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۳۸/۱، ۲۸۱، ۵۸/۲، ۶۴، ۶۸؛ همو، ۱۳۹۵: ۲۰۵/۱، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۷۹؛ همو، ۱۴۰۳: ۶۵، ۶۶، ۵۷، ۲۳۴) در کتب رجالی شیعی و سنی توثیق شده است (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۲۴؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۸۸/۱۶؛ همو، ۱۳۸۲: ۶۷۱/۳؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰: ۳۲۲/۵). در کتب شیعه نامی از حسن بن عثمان بن زیاد تستری موجود نیست، اما رجالیان اهل سنت او را به جعل حدیث و نسبت دادن احادیث دیگران به خود متهم کرده‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰: ۲۲۰/۲؛ ذهبی، ۱۳۸۲: ۵۰۲/۱-۵۰۳؛ عجمی، ۱۴۰۷: ۹۱). گویا وی دارای مقتل یا کتابی بوده که این روایت را از روی آن می‌خوانده است. در سند این روایت سه زن وجود دارد که هر کدام از آنها عمه‌ راوی بعدی است و نام هیچ‌کدام برای رجالیان آشنا نیست. برخی رجالیان شیعی نام این سه نفر را فقط برای گزارش روایت صدوق در میان روایات نقل کرده‌اند و مشخصه‌ای برای ایشان ذکر نکرده‌اند (نمازی، ۱۴۱۲: ۵۸۴/۸؛ شوشتری، ۱۴۱۹: ۳۴۴/۱۲).

علی‌رغم نقایصی که در بخش بعدی بدان‌ها اشاره خواهد شد، می‌توان بزرگ‌ترین نقص متنی این روایت را توضیح‌ندادن بسیاری از وقایع تاریخی دانست، چراکه در این روایت از رفتن امام به مکه، فرستادن مسلم به کوفه و نامه‌های کوفیان به امام سخنی به میان نیامده است. حرکت امام را از مدینه به طرف کوفه روایت کرده و نحوه بیان به گونه‌ای است که نمی‌توان حذف این وقایع را اختصار نامید، گویی امام مستقیم از مدینه به عراق رفته است (حسینی، ۱۳۸۶: ۱۵۳). امام حسین (ع) در این سفر همه خانواده خود را با خود همراه کرد و دست‌کم چهار نفر از فرزندان امام حسن (ع) با ایشان بودند، اما در این روایت فقط از دخترش و قاسم پسر برادرش یاد شده است (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۲). محتمل است این قسمت منشأ داستان عروسی قاسم باشد مطلبی که در قرن دهم جلوه می‌کند (کاشفی، بی‌تا: ۳۲۱) و با توجه به این سخن، به احتمال ضعیف داستان عروسی قاسم از قرن چهارم مطرح بوده است، علاوه بر این، از همراهی مسلم و سفرش به کوفه و حتی شهادتش یاد نشده (حسینی، ۱۳۸۶: ۱۵۴) ولی درباره فرزندش عبدالله سخن گفته شده است (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۶۲).

روایت شیخ صدوق از عاشورا به ابن‌اعثم کوفی شباهت بسیار دارد، وقایعی مانند خواب‌ها (همان: ۱۵۱)، فرود اختیاری در کربلا (همان: ۱۵۵)، عبدالله بن مسلم نخستین شهید بنی‌هاشم (همان: ۱۶۲؛ ۱۵۹) و ... همه حاکی از آن است که ناقل روایت از مقاتل در دسترس مانند کتاب ابن‌اعثم استفاده کرده، چراکه طبق بررسی صورت‌گرفته می‌توان مقتل ابن‌اعثم کوفی در کتاب *الفتوح* را بر پایه روایتی دانست که به زبان حال بیشتر شباهت دارد تا زبان قال؛ روایت‌هایی بدون سند با تغییرات بسیار در الفاظ که حتی گاه به نقل به معنا نزدیک‌تر است نشان می‌دهد که ابن‌اعثم روایت مقتل خویش را بر پایه زبان حال سامان بخشیده است. گزارش شیخ صدوق نیز به گزارش ابن‌اعثم شباهت نزدیکی دارد، حوادث مذکور که در هر دو کتاب یکی است، این فرض را قوت می‌بخشد. از این رو است که می‌توان چنین نتیجه گرفت که لحن روایت شیخ صدوق همان لحنی است که در «زبان حال» استفاده می‌شود (همان: ۱۶۲، ۱۶۳؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۱۱۴/۵؛ برای مطالعه بیشتر، نک: رحمان ستایش و رفعت، ۱۳۸۹). اشکال دیگری که با مطالعه روایات صدوق می‌توان دریافت پراکندگی و آشفته‌گویی برخی خبرها است، به طوری که انسجام، هماهنگی و توازن مطالب را نمی‌توان دریافت. این روایت مؤید چنین

ادعایی است: «فاطمه دختر علی (ع) گفت: سپس یزید دستور داد زنان حسین (ع) را با امام بیمار در زندانی جا دادند که از سرما و گرما جلوگیری نداشت تا چهره‌هایشان پوست گذاشت و در بیت‌المقدس سنگی برنداشتند جز آنکه خون تازه زیرش بود و مردم خورشید را بر دیوارها سرخ دیدید مانند پتوهای رنگین تا علی بن‌الحسین (ع) با زنان بیرون شد و سر حسین را به کربلا برگرداند» (همان: ۱۶۷-۱۶۸). این در حالی است که روایت پیشین درباره مجلس ابن‌زیاد و روایت پسین آن درباره خون‌خواهی امام حسین (ع) در قیامت است، ضمن اینکه خود روایت دچار اضطراب است.

کوشش این پژوهش بر آن بوده است که مقولات شیخ صدوق که نخستین بار در روایات تاریخی شیعه جای گرفته را به نقد بگیرد و گرنه روایات ذیل که در این کتاب دیده می‌شود در کتب پیش از او نیاز به بررسی و نقد دارد؛ مطالبی مانند اشعار موجود بر روی سنگ‌های کنیسه‌ها پیش از بعثت پیامبر با مضمون خبر از شهادت امام حسین (ع) (صدوق: ۱۳۷۶: ۱۳۱) (نخستین ناقل: طبرانی در المعجم الکبیر (۳/۱۲۳-۱۲۴))؛ فرود اختیاری در کربلا (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۵؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۸۱/۵ و ۸۴)؛ حرّ بن یزید ریاحی نخستین شهید سپاه امام (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۹؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۱۰۱/۵-۱۰۲)؛ عبدالله بن مسلم نخستین شهید بنی‌هاشم (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۶۲)^۲ و هدایت‌یافتن یزید و معاویه در مشاجره حضرت زینب (س)^۳ و یزید (همان: ۱۶۷)^۴.

۲. مطالب غیرواقعی و تحریفی‌الأمالی

۲.۱. روایت میثم و علم او به جزئیات شهادت امام حسین (ع)

شیخ صدوق در روایتی در مجلس ۲۷ می‌نویسد:

جبله مکیه از میثم تمار نقل می‌کند: به خدا این اُمّت پسر پیغمبر خود را در دهم محرم بکشند و دشمنان خدا این روز را روز برکت گیرند، این کار شدنی است و در علم خداوند متعال گذشته، من آن را از سفارشی که مولایم امیرالمؤمنین (ع) به من نموده، می‌دانم و به من خبر داده که همه چیز بر آن حضرت بگریند تا وحشیان بیابان و ماهیان دریا و پرندگان هوا و خورشید و ماه و ستارگان و آسمان و زمین و مؤمنان انس و جنّ و همه فرشته‌های آسمان‌ها و رضوان و مالک و حاملان عرش بر او بگریند و آسمان خاکستر و

خون گرید، سپس فرمود: لعنت بر قاتلان حسین (ع) واجب است، چنانچه بر مشرکان واجب است که با خدا معبودان دیگری قرار دهند و چنانچه بر یهود و نصارا و مجوس واجب است، جبله گوید: گفتم: ای میثم! چطور مردم روزی که حسین کشته شود روز برکت گیرند؟ میثم گریست و گفت: به گمان حدیث مجعولی که آن روز خدا توبه آدم را پذیرفته با آنکه خدا توبه او را در ذی حجه پذیرفته و گمان کنند آن روز خدا یونس را از شکم ماهی برآورده با آنکه خدا یونس را در ذی قعدة از شکم ماهی برآورده و گمان کنند آن روزی است که کشتی نوح در آن روز بر جودی استوار شده با اینکه روز هجدهم ذی حجه بر جودی استوار شده و گمان کنند روزی است که خدا دریا را برای بنی اسرائیل شکافته با اینکه در شهر ربیع الاول بوده، سپس گفت: ای جبله! بدان که حسین بن علی روز قیامت سید شهیدان است و یارانش یک درجه بر شهیدان دیگر دارند، چون بینی خورشید مانند خون تازه سرخ شده بدان که آقایت حسین کشته شده، جبله گوید: روزی بیرون شدم و دیدم آفتاب بر دیوارها چون پارچه‌های زعفرانی است، شیون کردم و گریستم و گفتم به خدا آقای ما حسین (ع) کشته شد (صدوق: ۱۳۷۶: ۱۲۶-۱۲۸).

۱. حال رجالی کسانی مانند حسین بن احمد بن ادريس (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۲۵)، فضیل الرسّان (برقی، ۱۳۴۲: ۱۱، ۳۴؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۱۴۳) مشخص نیست. نامی از عمر بن سعد و جبله مکيه نیز در کتب رجالی موجود نیست. این حدیث از نظر سند نیز مشتمل بر افرادی مجهول مثل جبله مکيه است. همچنین، نصر بن مزاحم در کتاب‌های رجالی شیعه (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۲۷-۴۲۸) و سنّی (عقیلی، ۱۴۱۸: ۳۰۰/۴؛ رازی، ۱۳۷۱: ۴۶۸/۸؛ ابن عدی، ۱۴۰۹: ۳۷/۷؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲۸۳/۱۳-۲۸۴) متهّم است که از افراد ضعیف روایت کرده است (حسینی، ۱۳۸۶: ۱۶۱). چنان‌که در این روایت نیز از عمر بن سعد نقل کرده است که هویت وی مجهول مانده که آیا وی عمر پسر سعد بن ابی وقاص است یا شخص دیگری که نامی شبیه به او داشته است.

۲. این حدیث از نظر متن نیز پذیرفتنی نیست، زیرا معنای حدیث این است که میثم می‌دانسته که امام در روز دهم محرم کشته می‌شود و بعد مردم این روز را روز برکت قرار

می دهند و می دانسته که در این باره احادیثی جعل می کنند، حتی مضمون این احادیث را می دانسته است، یعنی پیش از اینکه این احادیث وضع شود یا حتی بر وضع این احادیث تصمیم گرفته شود، او آگاهی داشته که در آینده چنین حدیثی جعل خواهد شد! جالب اینجا است که راوی از زبان او تاریخ دقیق این وقایع را نیز بیان می کند، به این صورت که این وقایع در روز عاشورا اتفاق نیفتاده، بلکه توبه خدا بر آدم در ذی حجه، بیرون شدن یونس از شکم ماهی در ذی قعدة، نشستن کشتی نوح بر کوه جودی در هجدهم ذی حجه و گذشتن بنی اسرائیل از دریا در ربیع الأول اتفاق افتاده است؛ نقل چنین تاریخ‌های دقیقی برای حوادثی بسیار دور، غیر علمی و مخالف روش قرآن است؛ چون در قرآن در بررسی هیچ حادثه‌ای تاریخ دقیق و حتی تقریبی بیان نشده است (همان: ۱۶۰-۱۶۱). اما تنها توجیهی که می توان درباره علم میثم به حوادث آینده داشت، آن است که گفته شود وی تمام این آگاهی‌های جزئی را از حضرت علی (ع) گرفته است. البته نباید منکر مقام والا و صاحب‌سری وی نزد حضرت علی (ع) شد، اما نقل وقایع به این شکل جزئی کمی دور از ذهن است و البته نباید منکر امکان آن شد.

۳. بنا بر روایتی دیگر از امام صادق (ع) نشستن کشتی حضرت نوح بر کوه جودی در بیست و پنجم ذی قعدة رخ داده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۸۲۰/۲) که در این روایت این اتفاق در هجدهم ذی حجه منطبق شده است.

۲.۲. سلونی قبل آن تفقدونی و عمر بن سعد

شیخ صدوق در روایتی از قول اصبع بن نباته می آورد:

در این میان که امیرالمؤمنین (ع) خطبه می خواند و می فرمود از من پرسید پیش از آنکه مرا از دست بدهید ... جز اینکه خبر دهم شما را بدان، سعد بن ابی وقاص به پا خاست و گفت: ای امیرالمؤمنین! به من بگو چند رشته مو در سر و ریش من است؟ فرمود: به خدا سؤالی از من کردی که دوستم رسول خدا (ص) به من خبر داده که مرا از آن خواهی پرسش کرد. در سر و ریش تو مویی نباشد جز آنکه در بُنش شیطانی نشسته و در خانه تو گوساله‌ای است که حسین فرزندم را می کشد، عمر بن سعد در آن روز برابرش بر سر دست راه می رفت (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۳۳).

درباره این روایت ذکر نکاتی چند ضروری است:

۱. سال ولادت عمر بن سعد در میان مورخان محل اختلاف است: الف. ولادتش در حجة الوداع یا اندکی پیش از آن (واقدی، ۱۴۰۹: ۱۱۱۵/۳؛ ابن کثیر، ۱۴۲۲: ۷۵/۸؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ الف: ۲۱۹/۵)؛ ب. نوجوانی او به هنگامی که عمر بن خطاب در سال نوزده هجری، پدرش را برای لشکرکشی به شام و عراق فرستاد (طبری، ۱۳۸۷: ۵۳/۴؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ الف: ۲۱۹/۵؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۴۳/۴۵)؛ ج. ولادتش در سال مرگ عمر بن خطاب (مزی، ۱۴۰۶: ۷۵/۱۴؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۴۳/۴۵؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ الف: ۲۱۹/۵)، در صورتی که او را مولود سال حجة الوداع بدانیم. وی در زمانی که حضرت علی (ع) خطبه خوانی می کرده ۲۶ تا ۳۰ سال داشته؛ اگر وی را متولد پیش از سال نوزده بدانیم به طوری که وی قدرت بر همراهی پدرش را در فتح شام و عراق داشته، چنان که کتب تاریخی او را در این زمان «حدیث السنن» می خوانند، ولادت او تقریباً مصادف با همان سال حجة الوداع یا کمی قبل از آن خواهد شد. اگر وی را مولود سال ۲۳ هـ.ق.، یعنی همان سالی که عمر بن خطاب در آن کشته شد (طبری، ۱۳۸۷: ۱۹۰/۴؛ یعقوبی، بی تا: ۱۵۹/۲؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۳۰۴/۲؛ دینوری، ۱۹۹۲: ۱۸۳؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۱۵۲/۳؛ طقطقی، ۱۴۱۸: ۱۰۱؛ ذهبی، ۱۴۱۰: ۱۶۲/۶؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۱۵۱/۶)، در سال ۳۶ تا ۴۰ هـ.ق. باید ۱۳ تا ۱۷ ساله بوده باشد. در این صورت عبارت روایت که «عمر بن سعد در آن روز برابرش بر سر دست راه می رفت» بی معنا است و کسی با سن ۲۶-۳۰ یا ۱۳-۱۷ بر سر دست پدرش راه نمی رود، چراکه خود قدرت راه رفتن دارد. اگر عبارت روایت را صحیح فرض کنیم باید سن او در سالهای حکومت حضرت علی (ع) را یک تا چهار سال بدانیم. این در حالی است که سال ولادت عمر بن سعد بعد از ۲۳ هـ.ق. گزارش نشده است.

۲. این روایت در دیگر کتابها نقل شده است که تقریباً اکثر آنها سعد بن ابی وقاص را خطاب حضرت علی (ع) دانسته اند (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۷۴؛ حلبی، ۱۴۰۴: ۳۵۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۷/۲۲؛ ۲۵۶/۴۴؛ جزائری، ۱۴۲۷: ۱۷۸/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۱۴۳/۱۷). برخی کتب به جای سعد بن ابی وقاص از تعبیر «رجل» استفاده کرده اند (مفید، ۱۴۱۳: ۳۳۰/۱؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۱۷۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۶۹/۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۶۱/۱؛ حلبی، ۱۹۸۲: ۲۴۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۵/۱۰؛ ۲۹۷/۳۴؛ ۳۱۳/۴۱؛ ۳۲۸؛ ۲۵۸/۴۴؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۱۵۳/۱۷). ابن ابی الحدید هم به نقل از

الغارات ابن هلال ثقفی، ضمن نقل این روایت مخاطب کلام حضرت علی (ع) را پدر «سنان بن انس نخعی» معرفی کرده است (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۲/۲۸۶).

۲.۳. سفارش معاویه به یزید درباره مدارا با امام حسین (ع)

شیخ صدوق در مجلس سی ام خود به نقل از امام سجاد (ع)، درباره گفت و گوی معاویه با یزید راجع به امام حسین (ع) می گوید:

اما حسین بن علی را دانی که چه نسبتی با رسول خدا (ص) دارد و از گوشت و خون وی باشد، من می دانم که مردم عراق او را بر تو بشورانند و دست از او بردارند و ضایعش کنند اگر به او دست یافتی حق او را بشناس و مقام او را نسبت به رسول خدا (ص) رعایت کن و مؤاخذه اش مکن با اینکه ما با او همدم و خویش هستیم مبادا به او بدی کنی و از تو بدی بیند (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۱).

در این گزارش معاویه به یزید سفارش می کند اگر به حسین (ع) دست یافتی به او نیکی کن، زیرا با ما خویشاوندی نزدیکی دارد. لحن گزارش شیخ صدوق در تبرئه معاویه است؛ معاویه ای که فقط برای به دست آوردن قدرت با حضرت علی (ع) و امام حسن (ع) جنگید و به پیمانش با امام حسن (ع) پای بند نماند. از این رو دلیلی ندارد که امام سجاد (ع) او را تبرئه کند، در حالی که مسبب سلطنت یزید و نیز شهادت امام حسین (ع) خود او است. این لحن دقیقاً شبیه عبارت ابن سعد در *الطبقات الکبری* است (ابن سعد، ۱۴۱۴: خامسه ۱/۴۴۱؛ همو، بی تا: ۵۵).

نکته دیگر درباره این روایت آن است که گویا امام صادق (ع) که با واسطه امام باقر (ع) از قول امام سجاد (ع) گزارشگر این روایت است در مجلس گفت و گوی معاویه و یزید حضور داشته و به کم و کیف جریان واقف بوده است، چراکه در بخش ابتدایی این روایت آمده است که «معاویه یزید را پیش خود نشانده و با او شروع به گفت و گو کرد». بدون تردید چنین لحنی گویای آن است که راویان عباراتی را در روایت داخل کرده اند.

۲. ۴. عتبه بن ابی سفیان حاکم مدینه

بنا بر این گزارش، عتبه بن ابی سفیان، عموی یزید، قاصد وی و حاکم جدید مدینه بود که بعد از آمدن او، مروان، حاکم سابق مدینه فرار کرد و پس از اینکه امام حسین (ع) از بیعت با یزید خودداری کرد، عتبه برای یزید نوشت که حسین بن علی (ع) نه بیعت تو را می پذیرد و نه خلافت تو را. یزید در جواب می نویسد سر او را با پاسخ نامه برایش بفرست. وقتی این خبر به امام می رسد شبانه برای وداع نزد قبر رسول خدا (ص) می رود. در ادامه خواب امام حسین (ع) را نقل می کند (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۱) که شبیه خوابی است که ابن اعثم نقل کرده (ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۱۹/۵، همو، ۱۳۷۴: ۸۳۱) با این تفاوت که در گزارش ابن اعثم سخنی از عتبه نیست.

نکته دیگر درباره والی گری عتبه بر مدینه اینکه، طبق همه منابع تاریخی، در این هنگام ولید بن عتبه والی مدینه بوده (بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۴۴/۵، ۳۰۰-۳۰۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۴: خامسه ۴۴۳/۱؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۷-۲۲۸؛ یعقوبی، بی تا: ۲۴۱/۲؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۳۸/۵-۳۴۰) نه عتبه؛ چراکه عتبه مدت ها پیش در سال ۴۳ یا ۴۴ مرده بود (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۴۵۶/۳) و مروان نه تنها فرار نمی کند، بلکه به ولید پیشنهاد قتل امام را می دهد (ابن سعد، ۱۴۱۴: خامسه ۴۴۲/۱-۴۴۳؛ همو، بی تا: ۵۵-۵۶؛ بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۴۴/۵، ۳۰۰؛ یعقوبی، بی تا: ۲۴۱/۲؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۷-۲۲۸؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۳۸/۵، ۳۴۰). بنابراین، چنین مطلبی را که جزء مسلمات تاریخی است نمی توان به امام صادق (ع) نسبت داد، زیرا تمام عمر شریف خود را در مدینه سپری کرده است. علاوه بر این، نمی توان چنین مطلبی را ناشی از اشتباه نسخ دانست. زیرا به این مطلب تصریح می کند که مروان فرار کرد و عتبه برای یزید نامه نوشت که امام حسین (ع) حاضر نیست با تو بیعت کند.

۲. ۵. عبدالله بن عمر و بوسیدن ناف امام هنگام وداع

در بخشی از مجلس سی ام چنین آمده است:

عبدالله بن عمر از حرکت او مطلع شد و شتابان دنبال آن حضرت رفت و در یکی از منازل به آن حضرت رسید و گفت: «ای پسر رسول خدا! قصد سفر به کجا داری؟». فرمود: «عراق». گفت: «آرام باش. برگرد به حرم جدت».

حسین (ع) نپذیرفت. ابن عمر گفت: «ای ابا عبدالله! آنجا که رسول خدا می‌بوسید به من بنما». حسین ناف خود را عیان کرد و ابن عمر سه بار بر آن بوسه زد و گریست و گفت: «تو را به خدا می‌سپارم که تو در این سفر کشته خواهی شد» (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۳).

دیدار امام با عبدالله بن عمر در منابع دیگر ذکر شده (ابن سعد، ۱۴۱۴: خامسة ۱/۴۴۴؛ ابن‌اثم کوفی، ۱۴۱۱: ۲۳/۵؛ ابن کثیر، ۱۴۲۲: ۱۶۲/۸؛ ذهبی، ۱۴۱۰: ۷/۵) اما چنین کیفیتی که در *مالی* صدوق آمده در هیچ یک از منابع تاریخی و حدیثی متقدم نیامده، جز در کتب حدیثی قرن یازدهم به بعد که از *مالی* شیخ صدوق نقل کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۳/۴۴؛ جزائری، ۱۴۲۷: ۱۹۹/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۱۶۲/۱۷). به‌علاوه، آنچه در منابع روایی آمده حاکی از آن است که بوسه پیامبر (ص) بر صورت و دستان و چشمان امام حسین (ع) جای می‌گرفته و سخنی از بوسه بر ناف ایشان نیست (ابن‌سعد، ۱۴۱۴: خامسة ۱/۴۸۲؛ ابن‌قولویه، ۱۳۵۶: ۵۱، ۷۰؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۴۰، ۱۵۲، ۴۳۷).

۲.۶. ملاقات حرّ بن یزید با امام

برخی وقایع به صورتی بیان شده که در کتب دیگر نمی‌توان عین آن را یافت. مثلاً درباره دیدار حرّ بن یزید ریاحی آمده است:

حر بن یزید را با هزار سوار جلو او فرستاد. حرّ گفت چون از منزل برآمدم که برابر حسین (ع) روم، سه بار ندایی شنیدم که ای حر! مژده بهشت گیر. برگشتم. کسی را ندیدم. گفتم مادر به عزای حرّ نشیند. به جنگ زاده پیغمبر می‌رود. چگونه مژده بهشت دارد؟! حرّ هنگام نماز ظهر به حسین (ع) رسید. حسین (ع) به پسرش دستور گفتن اذان و اقامه را داد و حسین (ع) با هر دو گروه نماز ظهر را خواند و چون سلام نماز داد، حرّ پیش جست و گفت: «السلام علیک یا ابن رسول الله و رحمة الله و برکاته». حسین (ع) فرمود: «و علیک السلام. تو کیستی ای بنده خدا؟!». گفت: «من حرّ بن یزیدم». فرمود: «حرّ به جنگ ما آمدی یا به یاری ما؟». گفت: «مرا به جنگ تو فرستادند و به خدا پناه می‌برم که از قبر بیرون بیایم و پایم به موی سرم بسته باشد و دستم به

گردنم و مرا به رو در آتش جهنم اندازند. ای زاده رسول خدا (ص)! کجا می‌روی؟ برگرد به حرم جدّت زیرا تو را می‌کشند» (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۴).

منابع دیگر این ملاقات را به شکلی بیان کرده‌اند که معقولانه‌تر است: ۱. امام به حجاج بن مسروق جعفی دستور گفتن اذان را داد (طبری، ۱۳۸۷: ۴۰۱/۵) نه به فرزندش؛ ۲. حدیث نفس حرّ در منابع دیگر ذکر نشده است؛ ۳. آشنایی امام با حرّ پیش از اقامه نماز صورت گرفت، چراکه ابتدا خطبه‌ای مختصر قرائت کرد و به حرّ فرمود که با سپاه امام نماز می‌خواند یا با سپاه خودش، که حرّ پذیرفته با سپاه امام نماز بخواند (همان). اما در این روایت حرّ ابتدا نماز را می‌خواند و سپس پیش می‌رود و خود را معرفی می‌کند؛ ۴. به حرّ دستور نبرد با امام داده نشده بود، بلکه مأمور بود مانع پیشروی امام به سمت کوفه شود و ضمن جدانشدن از سپاه امام، ایشان را نزد عبیدالله بن زیاد ببرند (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۰۲).

۲. ۷. ملاقات امام با عبیدالله بن حرّ حنفی

شیخ صدوق آورده است:

حسین (ع) در قطقطنیه خیمه‌ای بر پا دید. فرمود: «این خیمه از کیست؟». گفتند: «از عبیدالله بن حرّ حنفی [جعفی]». حسین (ع) به او پیغام داد که: «ای مرد! تو گنهکار و خطاکاری و به راستی خداوند بدانچه کردی مؤاخذه‌ات می‌کند، اگر در این هنگام، به خدا توبه نکنی و مرا یاری نکنی، جدم در پیشگاه خداوند شفیع تو نباشد». گفت: «ای پسر رسول‌الله! اگر یاری‌ات کنم، اول کس باشم که جانم قربانت کنم، ولی این اسبم را تقدیمت کنم که به خدا هر وقت سوارش شدم هر چه را خواستم دریافتم و هر که قصد مرا کرده از او نجات یافتم، او را برگیر». حسین (ع) از او روی گردانید و فرمود: «ما را نیازی به تو و اسب تو نیست و من ستمکاران را به کمک خود نپذیرم، ولی بگریز، نه با ما باش و نه بر ما که هر که فریاد و شیون ما خاندان را بشنود و اجابت نکند خدایش به روی در دوزخ اندازد». سپس روانه شد (همان: ۱۵۴-۱۵۵).

این گزارش نیز در منابع دیگر به شکل دیگری بازگو شده است.

۱. دیدار مختصر امام حسین (ع) با عبیدالله بن حرّ در قصر بنی مقاتل صورت گرفته است (بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۷۴/۳؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۲۶۲؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴۰۷/۵؛ ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۷۳/۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۸۱/۲) و نه در منزل قطقطنیه.

۲. رفتار امام با عبیدالله بن حرّ بسیار کریمانه و بزرگووارانه بوده و او را گناهکار و خطاکار معرفی نکرده، بلکه پیغام ابتدایی امام برای ملاقات با او بوده، نه اینکه بدون مقدمه همراه با پیغام او را گناهکار بخواند. در کتب در این باره چنین آمده است:
حسین (ع) به نزد عبیدالله وارد شد و سلام گفت و نشست و او را دعوت کرد که در کار قیام با وی همراه شود. اما ابن حرّ همان گفته را برای وی تکرار کرد. حسین (ع) گفت: «اگر یاری ما نمی کنی، از خدا بترس و جزء کسانی که با ما پیکار می کنند مباش. به خدا هر که بانگ ما را بشنود و یاریمان نکند، به هلاکت افتد» (طبری، ۱۳۸۷: ۴۰۷/۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۸۱/۲).

۳. جزئیاتی که در این جریان ذکر شده مانند دادن اسب از سوی عبیدالله و ... در گزارش های دیگر یافت نمی شود. بدیهی است چنین جزئیاتی با پیش فرض های ذهنی در این روایت داخل شده است.

۲. ۸. فرستادن علی بن حسین (ع) برای آوردن آب از سوی امام حسین (ع)
در گزارش شیخ صدوق آمده است که حسین پسرش علی (ع) را با سی سوار و بیست پیاده برای آوردن آب فرستاد (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۶). سیاق این روایت نشان دهنده آن است که دستور امام در شب عاشورا اتفاق افتاده است، اما این مطلب برخلاف دیگر روایات مشهور است که امام حضرت عباس (ع) را برای آوردن آب روانه کرد و البته این قضیه در شب هشتم بوده (بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۸۱/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴۱۲/۵؛ رازی، ۱۳۷۹: ۷۰/۲)، نه شب عاشورا.

۲. ۹. اغراق در کشته شدن دشمنان به دست سپاه امام حسین (ع)
در این گزارش از تعداد کسانی که به دست یاران امام حسین (ع) کشته شدند، با

اغراق فراوان یاد شده است. تا قرن چهارم هجری در هیچ یک از منابع عاشورا از این مطالب سخنی به میان نیامده، اما از قرن چهارم به بعد در روایت *امالی* (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۶۰-۱۶۳)، *روضه الواعظین* (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۸۶/۱-۱۸۸) و *مناقب ابن شهر آشوب* (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۰۰/۴-۱۱۰) تعداد افراد کشته شده به دست جوانان اهل بیت با اغراق بیشتری نقل شده است (حسینی، ۱۳۸۶: ۱۵۵). این نکته در قرون نهم به بعد به اوج خود می‌رسد.

درباره تعداد کشته شدگان به دست علی اکبر (ع) آمده است که ایشان ۵۴ نفر را به قتل رسانده است. قاسم بن حسن و عبدالله بن مسلم هر کدام سه نفر کشته‌اند. از حضور، جنگ یا شهادت فرزندان عقیل و عبدالله بن جعفر، حضرت عباس (ع) و دیگر فرزندان حضرت علی (ع) هیچ یادی نشده است. در تعداد کسانی که به دست یاران امام کشته شدند، آمده است که حرّ ۱۸ نفر، زهیر بن قین ۱۹ نفر، حبیب بن مظاهر ۳۱ نفر، عبدالله بن عروة غفاری ۲۰ نفر، بریر بن خضیر ۳۰ نفر، مالک بن انس کاهلی ۱۸ نفر، زیاد بن مهاصر ۹ نفر، هلال بن حجاج ۱۳ نفر و وهب بن وهب هفت یا هشت نفر را کشتند (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۶۰-۱۶۳) و از دیگر یاران او هیچ نامی نمی‌برد، گویا کس دیگری با وی نبوده است.

این تعدادی که شیخ صدوق در این روایت ذکر کرده، اگر به صورت تخمینی حساب شود، یعنی چنانچه کشتن هر یک نفر از سپاه دشمن در یک دقیقه به طول بینجامد، بنا بر شماری که اعلام شده حدود چهار ساعت قتل ۲۲۵ نفر از سپاه یزید به دست ۱۱ نفر از سپاه امام، زمان برده است که اگر ۶۱ نفر دیگر به طور متوسط و طبق آماری که روایت برای آن ۱۱ نفر گزارش کرده، هر کدام ۲۰ نفر را به قتل برسانند، حدود ۱۲۲۰ نفر کشته می‌شود که بدون تردید از حوصله یک نیم‌روز یا کمتر در روز عاشورا خارج بوده و حتی از نظر عقلی و عرفی هم امکان‌پذیر نیست. البته این تعداد که در *مناقب ابن شهر آشوب* نیز بیشتر خواهد شد، گرچه از نظر عقلی و عرفی پذیرفتنی نیست اما می‌توان توجیهی برای آن ذکر کرد که امام با قدرت الهی خویش قادر بود در نیروی این افراد تأثیری ایجاد کند که یک انسان عادی چنین قدرتی نداشته و روند عادی جنگ و پیکار را تحت تأثیر قرار دهد. اما باید در نظر داشت که اگر امام چنین تأثیر و تحولی را در روند طبیعی جنگ می‌گذاشت، سبب می‌شد بسیاری از افراد سپاه

مقابل از رویارویی با افراد بسیار قدرتمند سپاه امام سرباز زند و این روند سبب‌ساز تعطیلی جنگ می‌شد یا دست‌کم جنگ به استراحت بیشتر می‌انجامید تا نیروی سپاه واکاوی، و از تلفات بیشتر جلوگیری شود. به‌علاوه، برای کشته‌شدن این افراد قدرتمند دیگر نمی‌توان توجیهی در نظر گرفت، چراکه ایشان در سیطره قدرت امام قرار داشتند و امکان قتلشان کاملاً منتفی می‌شد، مگر اینکه امام اذن کشته‌شدنشان را بدهد. در هر حال چنین گزارش‌هایی باعث خواهد شد جریان از روند طبیعی خود خارج شود و جنگ و پیکار ائمه را نیز غیرعقلایی فرض کند.

۲. ۱۰. اشتباه در نقل اسامی یاران امام حسین (ع) یا اشعارشان

الف. در این کتاب از کسانی نام برده شده که در هیچ گزارش دیگری از یاران امام حسین (ع) شمرده نشده‌اند، مثل مالک بن انس، هلال بن حجاج یا وهب بن وهب نصرانی که به دست امام مسلمان شده بود. وهب بعد از جنگ سختی اسیر می‌شود. مادرش به سوی دشمن حمله می‌کند و امام از او می‌خواهد که برگردد، چراکه جهاد بر زنان تکلیف نیست (همان: ۱۶۱-۱۶۲). در گزارش‌های دیگر این داستان، درباره عبدالله بن عمیر کلبی نقل شده که ام‌وهب همسر او است نه مادرش (بلاذری، ۱۳۹۷: ۳/۱۹۰، ۱۹۴؛ طبری، ۱۳۸۷: ۵/۴۲۹؛ ابومخنف، ۱۴۱۷: ۲۱۸؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۴/۱۰۴؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲/۱۰۱؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۴/۶۵؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴/۱۰۱؛ ابن‌نما حلی، ۱۴۰۶: ۵۷؛ ابن‌کثیر، ۱۴۲۲: ۸/۱۸۲) و احتمال دارد قصه‌گویان به اشتباه نام او را وهب بن وهب گفته و ام‌وهب را نیز مادرش معرفی کرده باشند. همچنین، احتمال دارد مالک بن انس تغییر یافته انس بن مالک کاهلی و هلال بن حجاج تغییر یافته هلال بن نافع باشد.

ب. در نام و اشعار یاران امام نیز اشتباهاتی صورت گرفته؛ برای مثال رجزی که برای عبدالله بن مسلم بن عقیل نقل کرده (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۶۲) همان شعری است که در روایت‌های دیگر به مسلم بن عقیل نسبت داده شده است (ابومخنف، ۱۴۱۷: ۱۳۴؛ طبری، ۱۳۸۷: ۵/۳۷۴؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۵/۵۴؛ اصفهانی، بی‌تا: ۱۰۶؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۳/۵۸؛ مفید، ۱۴۱۳: ۵۸/۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۴/۳۳).

در بخشی چنین آمده است:

ابن ابی جویریه از لشکر عمر سعد آمد و به آتش سوزان [پشت خیمه‌ها در داخل خندق] نگاه کرد و گفت: «ای حسین و ای یاران حسین! مژده آتش گیرید که در دنیا بدان شتافتید». حسین (ع) فرمود: «کیست این مرد؟». گفتند: «ابن جویریه». گفت: «خدایا! به او عذاب آتش در دنیا را بچشان!». اسبش رم برداشت و او را در همان آتش انداخت و سوزاند. مرد دیگری به نام تمیم بن حصین فزاری از سپاه عمر بن سعد بیرون آمد و فریاد کشید: «ای حسین و یاران حسین! آب فرات را ببینید که چون شکم ماهی موج می‌زند، به خدا قطره‌ای از آن نخواهد چشید تا از بی‌تابی جان دهید». حسین (ع) فرمود: «این مرد کیست؟». گفتند: «تمیم بن حصین است». فرمود: «او و پدرش از اهل دوزخ باشند. خدایا! امروز او را از تشنگی هلاک گردان». تشنگی او را گلوگیر کرد تا از اسبش به زمین افتاد و زیر سم اسب‌ها خرد شد. مرد دیگری از سپاه عمر بن سعد به نام محمد بن اشعث کندی پیش آمد و گفت: «ای حسین بن فاطمه! تو از طرف رسول خدا چه حرمتی داری که دیگران ندارند؟». فرمود: «از این آیه: إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ». سپس فرمود: «به خدا محمد (ص) از آل‌ابراهیم است و عترت راهبر از خاندان محمدند». فرمود: «این مرد کیست؟». گفتند: «محمد بن اشعث بن قیس کندی است». حسین سر به آسمان برداشت و گفت: «خدایا! به محمد بن اشعث یک خواری بده که هرگز عزیزش نگردانی». بر او عارضه‌ای رخ داد و از لشکر به کناری رفت تا خود را وارسد و خدا کژدمی بر او مسلط کرد و او را گزید و مکشوف‌العوره جان داد (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۷).

در منابع دیگر، کسی به نام ابن ابی جویریه یا تمیم بن حصین که در کربلا حضور داشته باشد و چنین بر او حادث شده باشد، وجود ندارد. در تاریخ طبری مطلبی آمده که امام فردی را که یاهو گفت نفرین کرد، اما درباره اینکه نفرین مستجاب شده باشد، مطلبی ذکر نشده است (طبری، ۱۳۸۷: ۴۲۳/۵-۴۲۴؛ ابومخنف، ۱۴۱۷: ۲۰۵). عبارت منقول از طبری شبیه جمله ابن‌ابی جویریه است که بنابراین روایت درباره شمر رخ داده است. شبیه چنین رویدادی درباره ابن‌حوزه نیز آمده است (بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۹۱/۳؛ طبری،

۱۴۱۷: ۴۳۰/۵-۴۳۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۰۲/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۶۶/۴). شاید بنا بر تشابه اسمی، گزارش شیخ صدوق چنین از او نام برده است، اما گزارش شیخ صدوق و داستان اولی مربوط به حفر خندقها است که به نظر می‌رسد هر دو حادثه بنا به شباهت اندکی که داشته‌اند در یک حادثه گزارش شده است.

محتمل است مراد از تمیم بن حصین، حصین بن تمیم یکی از فرماندهان سپاه عمر بن سعد باشد، اما چنین واقعه‌ای درباره وی گزارش نشده، چنانچه دیگر منابع گزارش می‌دهند او با حبیب بن مظاهر نیز پیکار کرده، در حالی که گزارش صدوق مربوط به لحظات پیش از نبرد روز عاشورا است (بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۹۴/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴۳۹/۵؛ ابومخنف، ۱۴۱۷: ۲۳۰). اما کسی که رویدادی شبیه به آنچه شیخ صدوق آورده برایش اتفاق افتاده عبدالله یا عبیدالله بن ابی حصین ازدی است که به امام گفت به خدا یک قطره از آن نمی‌چشی تا از تشنگی بمیری:

گوید حسین (ع) گفت: «خدایا او را از تشنگی بکش و هرگز او را نبخش». حمید بن مسلم گوید: «به خدا بعدها هنگامی که بیمار بود عیادتش کردم. به خدایی که جز او خدایی نیست دیدمش آب می‌خورد تا شکمش پر می‌شد و قی می‌کرد. آنگاه باز آب می‌خورد تا شکمش پر می‌شد و قی می‌کرد، اما سیراب نمی‌شد و چنین بود تا جان داد» (طبری، ۱۳۸۷: ۴۱۲/۵).

همچنین، محمد بن اشعث کندی که کتب تاریخی تا زمان قتل مسلم و دادن امان به او سخنانی درباره او گفته‌اند (ابن سعد، ۱۴۱۴: خامسه ۱/۴۶۱؛ بلاذری، ۱۳۹۷: ۲۲۴/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۹۱/۵؛ ابن کثیر، ۱۴۲۲: ۱۵۹/۸) پس از مقتل مسلم دیگر نقشی ایفا نکرده است. از لحن روایت چنین مشخص می‌شود که مرگ این سه نفر در همان لحظه صورت گرفته، اما کسانی در کربلا بوده‌اند که امام آنها را نفرین کرده و برخی از آنها بعدها در حقشان مستجاب شده است (طبری، ۱۳۸۷: ۴۱۲/۵).

ج. نکته مهم دیگری که نشان می‌دهد لحن روایت، لحن امام صادق (ع) نیست، آن است که درباره اشخاص عبارتی به کار برده شده است، مانند: «بَعَثَ إِلَى الْحُسَيْنِ رَجُلًا يُقَالُ لَهُ عُمَرُ بْنُ سَعْدٍ قَائِدُهُ فِي أَرْبَعَةِ آلَافِ فَارِسٍ» (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۵) یا «وَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ زُهَيْرُ بْنُ الْقَيْنِ الْبَجَلِيُّ» (همان: ۱۵۶). این تعبیر یعنی «رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ» برای افراد

غیرمعروف به کار می‌رود، در حالی که عمر بن سعد و زهیر بن قین افراد مشهوری بودند (حسینی، ۱۳۸۶: ۱۵۶). البته این تعبیر برای افراد دیگری به کار برده شده است (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۸).

۲. ۱۱. گردن زدن سنان بن انس به دست ابن زیاد

شیخ صدوق می‌گوید: «سنان سر حسین را نزد عبیدالله زیاد آورد و شعری سرود ... عبیدالله گفت: وای بر تو! اگر می‌دانستی او بهتر مردم است از نظر پدر و مادر! چرا او را کشتی؟ دستور داد گردن او را زدند و روحش به دوزخ شتافت» (همان: ۱۶۳). برخی روایات حاکی از آن است که مختار برای دستگیری سنان بن انس فرستاد، چراکه او ادعای قتل حسین (ع) داشت. او به بصره گریخته و پناه برده بود. خانه او را ویران کردند (طبری، ۱۳۸۷: ۶۵/۶؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۲۴۳/۴؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۳۳۴/۳). مختار به همراه او بسیاری دیگر از بزرگان کربلا را به قتل رساند (ابن کثیر، ۱۴۲۲: ۲۹۰/۸). ابن نما در نقلی که پیش از او چنین سخنی دیده نمی‌شود، می‌نویسد:

سنان بن انس به بصره گریخت، [مختار] خانه‌اش را ویران کرد. سپس سنان از بصره به سمت قادسیه حرکت کرد. جاسوسانی بر او گمارده شده بودند که به مختار خبر دادند و مختار او را در میان عذیب و قادسیه دستگیر کرد و انگشتانش را بندبند برید و دست و پاهایش را قطع کرد و دیگی از روغن، داغ کرد و او را در آن انداخت (ابن نما حلی، ۱۴۱۶: ۱۲۰؛ همو، ۱۴۰۶: ۷۵؛ ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۱۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷۵/۴۵).

۲. ۱۲. تعداد زخم‌های وارد شده به بدن امام حسین (ع)

شیخ صدوق از قول امام باقر (ع) می‌نویسد: «حسین بن علی (ع) کشته شد و سبب و بیست و چند زخم نیزه و شمشیر و تیر در او یافتند و روایت شده که همه در جلو تنش بود چون پشت به دشمن نمی‌داد» (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۶۴ و نیز، نک: قتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۸۹/۱).

۱. در این نقل صحیح‌السند، روات روایت همه جز ابن‌بکیر که اختلافی است موثق‌اند (نک: طوسی، ۱۴۲۰: ۳۰۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۱۲، ۱۵۸، ۱۷۰، ۱۷۷؛ حلی، ۱۴۱۱: ۱۳، ۱۰۶؛

ابن داوود حلی، ۱۳۴۲: ۴۰، ۱۹۹، ۳۸۵). اغراق در شمارش زخم‌هایی که بر بدن امام حسین (ع) وارد شده، هویدا است، چراکه شیخ صدوق در روایتی دیگر که به امام صادق (ع) نسبت داده، نحوه شهادت امام را بیان می‌کند، چنین کیفیت پرطمطراقی را برنناخته، بلکه شهادت را با برخورد تیری به گلوگاه امام خلاصه کرده. از این رو این تعداد را نمی‌توان با چنین کیفیتی جمع کرد (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۶۳). تنها توجیهی که می‌توان برای روایت نخستین در نظر گرفت آن است که زخم‌های وارد شده بر امام زمانی صورت گرفت که دستور تاختن بر پیکرهای شهدای کربلا صادر شد (طبری، ۱۳۸۷: ۴۵۴/۵-۴۵۵؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۶۲/۳؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۱۳/۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۸۰/۴) و همین سبب شد زخم‌های بی‌شماری بر پیکرهای امام و شهدای دیگر وارد شود.

طبری نیز درباره ضربت‌هایی که به امام وارد شد روایتی نقل کرده که هر کسی کشتن امام را به دیگری وامی‌گذاشت که شمر آنها را سرزنش می‌کند. سپس از هر سو به او حمله بردند. ضربتی به کف دست چپ و شانه زدند که سنگین شد و در حال افتادن بود. در این حال سنان بن انس نخعی حمله برد و نیزه در او فرو برد که بیفتاد» (طبری، ۱۳۸۷: ۴۵۲/۵-۴۵۳). این نقل نشان می‌دهد هر کسی خود را در شأن مبارزه با امام نمی‌دید چه رسد به اینکه بتواند بر امام ضربت زند. این نقل وقتی در کنار روایت دیگر طبری و ... منقول از امام صادق (ع) قرار می‌گیرد که فرمود: «وقتی حسین بن علی (ع) کشته شد، ۳۳ ضربت نیزه و ۳۴ ضربت شمشیر بر او بود» (همان: ۴۵۳/۵؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۶۲/۳) این استدلال را مطمئن‌تر می‌کند که نقل صدوق باید با توجیهی که بیان شد همراه شود. چنین روایتی در دیگر کتب به اشکال گوناگون نقل شده است: قاضی نعمان: ۳۳ ضربه نیزه و ۴۴ ضربه شمشیر (ابن‌حیون مغربی، ۱۴۰۹: ۱۶۴/۳)، کلینی به نقل از امام باقر (ع): ۶۳ ضربه شمشیر و نیزه و کمان (کلینی، ۱۳۸۸: ۴۵۹/۶، ح ۹)، صاحب دعائم الاسلام به نقل از امام سجاد (ع): ۴۰ جراحت (ابن‌حیون مغربی، ۱۳۸۵: ۱۵۴/۲)، طبری امامی از امام صادق (ع): ۳۳ ضربه نیزه و ۴۴ ضربه شمشیر (طبری، ۱۴۱۳: ۱۷۸) و سید بن طاووس: ۳۳ ضربه نیزه و ۴۳ ضربه را ذکر کرده‌اند (ابن‌طاووس، ۱۳۴۸: ۱۲۹-۱۳۰) جز روضة الواعظین (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۸۹/۱) که بنا به تشابه کامل حدیث از شیخ صدوق نقل کرده، تمامی منابع تعداد این ضربات را تقریباً شبیه به هم و معقولانه‌تر بیان داشته‌اند.

۲. اگر هر زخم را یک سانتی متر مربع در نظر بگیریم، ۳۲۰ زخم مساحتی بیش از سه مترمربع را در بر می‌گیرد و بدن انسان هرچند تنومند باشد سه متر مربع وسعت ندارد چه رسد به اینکه فقط قسمت جلوی بدن انسان این قدر مساحت داشته باشد (حسینی، ۱۳۸۶: ۱۶۱).

۲.۱۳. رخدادهای غیرطبیعی پس از شهادت امام حسین (ع)

الف. جاری شدن خون زیر سنگ‌های بیت المقدس

شیخ صدوق در یکی از روایات مجلس ۳۲ خود می‌نویسد:

فاطمه دختر علی (ع) گفت: سپس یزید دستور داد زنان حسین (ع) را با امام بیمار در زندانی جا دادند که از سرما و گرما جلوگیری نداشت تا چهره‌هایشان پوست گذاشت و در بیت المقدس سنگی برنداشتند، جز آنکه خون تازه زیرش بود و مردم خورشید را بر دیوارها سرخ دیدند مانند پتوهای رنگین تا علی بن حسین (ع) با زنان بیرون شد و سر حسین (ع) را به کربلا برگرداند (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۶۷-۱۶۸).

۱. سند این روایت به شرح زیر است: «حَدَّثَنِي بِذَلِكَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيَّةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ نَصْرِ بْنِ مُزَاحِمٍ عَنْ لُوطِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحَارِثِ بْنِ كَعْبٍ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ عَلِيٍّ».

سخنی از حال رجالی استاد شیخ صدوق، محمد بن علی ماجیلویه، نیست، اما خویی اکثر روایت شیخ صدوق را از ماجیلویه دلیل بر ترضی شاگردش شیخ صدوق گرفته؛ چون این شخص در کتب شیخ صدوق روایات بسیاری را نقل کرده است (خویی، ۱۴۱۳: ۵۵/۱۷). نام حارث بن کعب و حال رجالی عموی ماجیلویه موجود و مشخص نیست (همان: ۲۹۴/۱۴). محمد بن علی کوفی نیز به شدت فاسد الاعتقاد و ضعیف خوانده شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۲؛ حلی، ۱۴۱۱: ۲۵۳). درباره نصر بن مزاحم (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۲۷-۴۲۸؛ عقیلی، ۱۴۱۸: ۳۰۰/۴؛ رازی، ۱۳۷۱: ۴۶۸/۸؛ ابن عدی، ۱۴۰۹: ۳۷/۷؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲۸۳/۱۳-۲۸۴) از تمامی روایاتی که از ابومنخف لوط بن یحیی در منابع اهل سنت و شیعه موجود است، هیچ روایتی را نمی‌یابیم که درباره رخداد غیرطبیعی پس از شهادت

امام حسین (ع) روایتی نقل شده باشد. طبری که در تاریخ خود، تقریباً همه روایات ابومخنف را نقل کرده، با وجود اینکه وی در این زمینه روایات اندکی را نقل کرده، اما در تاریخ وی، چنین روایتی با این مضمون به سند ابومخنف دیده نمی‌شود.

۲. این روایت بسان برخی روایات شیخ صدوق دچار آشفتگی و پراکندگی در متن است. این نکته یا ناشی از آشفته‌گویی راوی روایت، یعنی فاطمه دختر امام حسین (ع)، است یا متأثر از اضطراب در سخن راویان بعدی است که این روایت را از فاطمه بنت‌الحسین (ع) نقل کرده‌اند، چراکه روایت درباره دو رویداد جدا از هم است که پشت سر هم بیان شده و پیوستگی و انسجام میان آنها برقرار نیست.

۳. از این روایت چنین برداشت می‌شود که تا زمان حضور اهل بیت که اسیر شامیان بودند، خون تازه از زیر هر سنگی که برمی‌داشتند جاری بود، یا مردم خورشید را بر دیوارها سرخ می‌دیدند، به محض انتقال اسرا به مدینه و الحاق سر مبارک امام به بدن شریفشان، نظام غیرطبیعی این شهر به حالت عادی بازگشت. بدون تردید بیت‌المقدس با حکومت یزید، که اصطلاحاً شام گفته می‌شد، اندک تفاوتی دارد. زیرا صحیح است که مناطق تحت نفوذ یزید بیت‌المقدس را شامل می‌شد، اما یزید در این منطقه حکمرانی نمی‌کرد، بلکه حکومت او در دمشق بوده که با بیت‌المقدس فاصله دارد. بنابراین، چه دلیلی می‌توان اقامه کرد که اسرا در شام و این اتفاق در بیت‌المقدسی بیفتد که ارتباط بین این دو را نمی‌توان دریافت. از طرفی تمام فجایع در سرزمین کربلا رخ داده؛ چرا این دو رویداد یا دیگر اتفاقاتی که خارق‌العاده است، در این سرزمین واقع نشده! به نظر می‌رسد برای یافتن ارتباط این جریان نمی‌توان هیچ دلیل و توجیهی مطرح کرد. همچنین، نمی‌توان برای این قطعه که «مردم خورشید را بر دیوارها سرخ دیدند» معنایی مناسب دریافت تا بتوان آن را توجیه کرد.

۴. در بخشی از این روایت می‌خوانیم: «یزید دستور داد زنان حسین (ع) را با امام بیمار در زندانی جا دادند که از سرما و گرما جلوگیری نداشت تا چهره‌هایشان پوست گذاشت». این مطلب در منابع به نحو دیگری بیان شده است. در الفتوح چنین آمده: «یزید برای ایشان [اسرا] خانه‌ای تدارک دید و آنها روزهایی را در آن ساکن بودند و می‌گریستند و بر حسین (ع) نوحه‌سرایی می‌کردند» (ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۱۳۳/۵). در

تاریخ طبری آمده است: «آنگاه [یزید] گفت تا زنان را در خانه‌ای جداگانه جای دهند و لوازم همراه کنند، برادرشان علی بن حسین نیز با آنها در همان خانه بود. پس از آن به خانه یزید رفتند و از زنان خاندان معاویه کس نماند که گریه‌کنان و نوحه‌گویان به پیشوازشان نیامده باشد. سه روز عزای حسین (ع) گرفتند و یزید به چاشت و شام نمی‌نشست، مگر با علی بن حسین (ع)» (طبری، ۱۳۸۷: ۴۶۲/۵). به نظر می‌رسد خبر صدوق پایه و اساس خبر خرابه یا دارالحجارة‌ای است که در قرن هفتم کامل بهایی بدان سخن معتقد بوده است (طبری، ۱۳۸۳: ۶۴۴).

ب. اشعار موجود بر روی سنگ‌های کنیسه‌ها پیش از بعثت پیامبر با مضمون خبر از شهادت امام حسین (ع)

از شیوخ بنوسلیم نقل شده به سرزمین‌های روم حمله بردیم. داخل کنیسه‌ای از کنیسه‌های آنان شدیم. در آن بیت شعری یافتیم که نوشته بود: «آیا گروهی که حسین را کشتند در روز حساب امید شفاعت از جدش را دارند؟!». پرسیدیم از چه سالی این مطلب بر این کنیسه نوشته شده؟ گفتند: سیصد سال پیش از اینکه پیامبرتان مبعوث شود (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۳۱).

۱. همین روایت در معجم طبرانی از ابوسعید تغلبی نقل شده که در *امالی* شیخ صدوق، ابوشعب تغلبی آمده و وی را منکرالحديث خوانده‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴: ۴۰/۹؛ همو، ۱۴۱۵ ب: ۵۴/۲). یحیی بن یمان، او را دارای خطای بسیار، اما صدوق خوانده است (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۵۶/۸؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴: ۲۶۷/۱۱؛ همو، ۱۴۱۵ ب: ۳۱۹/۲). امام بنی‌سلیم نیز مجهول است. از این رو حدیث ضعیف تلقی خواهد شد.

۲. اگر این ماجرا صحت داشت، پیش از قتل امام حسین (ع) و به‌ویژه در زمان پیامبر (ص)، یعنی هنگامی که امام متولد می‌شد، باید این خبر در میان مسلمانان انتشار می‌یافت، حال آنکه نه در میان یهودیان و مسیحیان و نه در میان مسلمانان چنین خبری رواج نداشته است. این خبر در کتب دیگر نیز وجود دارد که همه با واسطه یحیی بن یمان نقل شده است (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۳۱؛ طبری آملی، ۱۳۸۳: ۲۰۱).

ج. نوحه جنیان بر امام حسین (ع)

صدوق به نقل از عمرو بن ثابت می نویسد: «ام سلمه همسر پیامبر گوید: نوحه جنیان را از هنگامی که پیامبر رحلت فرمود نشنیده بودم مگر شب [شهادت حسین (ع) که] یکی از آنها چنین سرود: أَلَا يَا عَيْنُ فَأَنْهَمِلِي بِجَهْدٍ * فَمَنْ يَبْكِي عَلَى الشُّهْدَاءِ بَعْدِي» (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۳۹).

۱. روایاتی را که روایان آنها زنانی مانند ام سلمی، میمونه و ام سلمه بودند می توان چنین توجیه کرد: چه بسا اینکه این افراد ادعای شنیدن نوحه جنیان کرده اند، به دلیل ارتباطی بوده که با آنها داشته اند، اما مسئله ای که باقی می ماند این است که چرا جنیان در مکه یا مدینه به نوحه سرایی مشغول شدند و در همان سرزمین کربلا چنین نکردند.

۲. باید دانست که نیاز عاشورا به حوادث خارق العاده و شگفت چه بوده که روایان یا صاحب کتبی این مجموعه روایات اندک را نقل کرده اند. اگر نوحه ای هم شنیده می شده فقط افرادی می توانستند بشنوند که امکان ارتباط با جنیان برای آنها بوده است. بدون تردید اگر نوحه جنیان فراگیر بوده، روایات بی شماری باید موجود باشد که به حد تواتر رسیده و نه اینکه چند روایتی که روایان آنها افرادی خاص بوده و صرفاً با اهدافی خاص به نقل این روایات پرداخته باشند. همچنین، باید به این پرسش پاسخ داد که تفاوت نوحه سرایی جنیان با انسان ها در چیست که سبب شده چنین روایت یا مؤلفانی به نقل این گونه روایات اهتمام ورزند. در اینکه حادثه عاشورا آن قدر فجیع بوده که هر فرد دارای عواطف انسانی را به گریه و داشته و هر جنبنده ای را که از تسبیح خداوند روی گردان نیست به تأثر انداخته^۵ تردیدی نیست، اما داستان سرایی برخی برای نشان دادن وقایعی که حقیقتش را فقط افرادی درمی یابند که با قدرت ماورایی در ارتباطند و هیچ ارتباطی به این داستان سراها ندارد، حقیقتاً حادثه مهم نهضت عاشورا را تحت تأثیر اخباری از این دست قرار می دهد تا افراد از فهم اهداف عالیّه آن درمانند.

نتیجه

۱. نگاه روایات شیخ صدوق به رویداد عاشورا نگاهی غیرطبیعی و ماورایی است. در زبان شیخ صدوق، پیوسته سخن از خدا، فرشتگان، پریان، روز رستاخیز، آسمان ها و عرش، جهان آخرت، معجزه، وحی و الهام، اخبار غیبی، ایمان و اعتقاد، انبیا و اولیای

الاهی جاری است. برخلاف قرائت رسمی و رایج امروزی که می‌کوشد به امام حسین (ع) به عنوان انسانی سیاست‌مدار و رهبر سیاسی نگاه کند. عاشورا در این قرائت حماسه نیست، بلکه مصیبت بزرگی است که به‌اجبار بر امام حسین (ع) تحمیل شده است.

۲. توضیح‌ندادن بسیاری از وقایع تاریخی را باید یکی از نقایص اصلی *امالی صدوق* دانست، چراکه در این روایت از رفتن امام به مکه، فرستادن مسلم به کوفه و نامه‌های کوفیان به امام سخنی به میان نیامده است. حرکت امام را از مدینه به کوفه روایت کرده و نحوه بیان به گونه‌ای است که نمی‌توان حذف این وقایع را اختصار نامید.

۳. علی‌رغم اینکه گزارش شیخ صدوق بر اساس حدیث سامان یافته، اما لحن روایات وی مانند لحن ابن‌اعثم، لحنی است که در «زبان حال» استفاده می‌شود.

۴. علاوه بر لحن، روایت شیخ صدوق نیز به گزارش ابن‌اعثم شباهت نزدیکی دارد، به طوری که چنین برداشت می‌شود هر دو گزارش برآمده از قصه‌های قصه‌خوانانی است که در عراق شهره بوده‌اند و داستان‌ها در لسان مردم رواج پیدا کرده بود که به‌تدریج به شکل روایت در افواه روات در آمده و در نتیجه به شیخ صدوق رسیده است.

۵. غالب روایات وی ضعیف‌السند، و از نظر متنی دچار آشفتگی است که برخی از آنها توجیه‌پذیر نیست. مجلس سیم که به امام صادق (ع) منسوب و البته مفصل است و بیشتر حوادث تاریخی از ابتدا تا انتها در این حدیث گنجانده شده علاوه بر ضعف سندی دچار ناهمخوانی و ناهماهنگی با تاریخ مسلم و روایات دیگر است. محتمل است که این روایت از صورت شفاهی که میان مردم به صورت سینه‌به‌سینه رواج داشته، به مرور زمان و در اثر اشتباه روات دچار حذف و اضافه شده و بدین‌صورت کتابت شده که در نتیجه نمی‌توان این روایت را به امام صادق (ع) نسبت داد، مگر اینکه با نگاهی متعادل‌تر کلیت مطالب آن را که با دیگر منابع همسان است بپذیریم.

۶. تأثیر شیخ صدوق، به مانند ابن‌قولویه، از فضا و زمانه خود سبب شد احادیثی در کتب خود ثبت یا در مجالس خود نقل کند که منشأ تحول روحی شیعه از فضای بسته به فضای باز خود بود، و این ناگزیر چه عالمان شیعی و چه عوام شیعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، می‌توان چنین گفت که نباید خفقان سیاسی‌مذهبی زمانه

پیش از وی را از نظر دور داشت که سبب شد عالمان و بیشتر، عوام برای رهایی از بن‌بست، خفقان و فشار چندساله‌ای که بر شیعه تحمیل شده بود، آن‌هم در مرکز تجمع شیعه و سنی، یعنی بغداد، و به طور کلی عراق، دست به فضیلت‌تراشی، منقبت‌خواهی و افراط یا تفریط‌گری‌هایی زنند که اثرش سال‌ها و قرن‌ها بعد بر جای ماند.

۷. برخی عبارات روایات وی که با دیگر منابع تطبیق داده می‌شود، گویای آن است که شیخ صدوق در بیان آنها دچار اشتباه شده، و بعضاً امکان توجیه اشتباهات نیست. وی در تعداد کشته‌شدگان دشمن به دست یاران امام حسین (ع) یا در شمار زخم‌هایی که دشمن بر تن شریف امام حسین (ع) گذاشت، به اغراق سخن گفته و به نظر می‌رسد روایات وی پایه‌گذار اغراق‌هایی است که در قرون دهم به بعد به اوج خود رسید.

پی‌نوشت‌ها

۱. این چهل مقتل علاوه بر کتب تاریخی دست اول کتب مناقب و ... را در بر می‌گیرد، برای مطالعه بیشتر درباره اسامی این مقاتل، نک: رحمان ستایش و رفعت، ۱۳۸۹.
۲. هر سه روایت اخیر نخستین مرتبه در *الفتوح* ابن‌اعثم نقل شده است؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۱۱۰/۵.
۳. در نقل‌های دیگر مانند *روضه الواعظین* که در اصل از *امالی* صدوق مطالب مقتل الحسین خود را گرفته این مشاجره به خواهر ناقل این روایت، که دختر امام حسین (ع) است، نسبت داده شده است؛ نک: فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱/۱۹۲.
۴. نخستین ناقل آن طبری در *تاریخ الأمم والملوک*، ۱۳۸۷: ۴۶۱/۵-۴۶۲.
۵. طبق آیه ۱۴ سوره اسراء توجه‌نکردن انسان‌ها ناشی از خاموشی درک و شعور آنها است نه اینکه این جنبندها از ادراک و شعور بی‌بهره‌اند.

منابع

قرآن کریم.

ابن أبی الحدید، عزالدین بن هبة الله (۱۳۷۸). شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: دار احیاء الکتب العربیة.

ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن (۱۳۸۵). الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.

ابن أعمش کوفی، احمد بن علی (۱۳۷۴). ترجمه الفتوح، ترجمه: محمد بن احمد مستوفی هروی، تصحیح: غلامرضا محمد مجد طباطبایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

ابن أعمش کوفی، احمد بن علی (۱۴۱۱). الفتوح، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الأضواء.

ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی (۱۳۹۰). لسان المیزان، بیروت: مؤسسة الأعلمی.

ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی (۱۴۰۴). تهذیب التهذیب، بیروت: دار الفکر.

ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی (۱۴۱۵ الف). الاصابة، تحقیق: عادل أحمد عبدالموجود، علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی (۱۴۱۵ ب). تقریب التهذیب، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن حیون مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۸۵). دعائم الاسلام، تحقیق: آصف فیضی، قم: مؤسسة آل البيت (ع).

ابن حیون مغربی، نعمان بن محمد (۱۴۰۹). شرح الأخبار، تحقیق: محمدحسین حسینی جلالی، قم: جامعه مدرسین.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸). تاریخ ابن خلدون (دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر)، تحقیق: خلیل شحادة، بیروت: دار الفکر.

ابن داود حلّی، حسن بن علی (۱۳۴۲). الرجال (رجال ابن داود)، تهران: دانشگاه تهران.

ابن سعد، محمد (۱۴۱۴). الطبقات الكبرى، تحقیق: محمد بن صامل السلمی، الطائف: مكتبة الصديق.

ابن سعد، محمد (بی تا). ترجمة الامام الحسين (ع) من طبقات ابن سعد، تحقیق: عبدالعزيز الطباطبائي، بی جا: الهدف.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹). مناقب آل ابی طالب (ع)، قم: علامه.

ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۴۸). اللهوف علی قتلى الطفوف، ترجمه: احمد فهري زنجاني، تهران: جهان.

ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲). الاستيعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل.

ابن عدی، أبو أحمد عبدالله (۱۴۰۹). الکامل، تحقیق: یحیی مختار غزاوی، بیروت: دار الفکر.

ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵). تاریخ مدینة دمشق، علی شیری، بیروت: دار الفکر.

ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). کامل الزیارات، تحقیق: عبدالحسین امینی، النجف: دار المرتضویة.

- ابن کثیر، أبو الفداء إسماعيل (١٤٢٢). *البداية والنهاية*، بيروت: دار المعرفة.
- ابن نما حلي، جعفر بن محمد (١٤٠٦). *مثير الأحران*، تحقيق: مدرسة الامام المهدي (عج)، قم: مدرسة الامام المهدي (عج).
- ابن نما حلي، جعفر بن محمد (١٤١٦). *ذوب النصارى فى شرح الثار*، تحقيق: فارس حسون كريم، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
- ابومخنف كوفى، لوط بن يحيى (١٤١٧). *وقعة الطف*، تحقيق: محمدهادى يوسفى غروى، قم: جامعه مدرسين.
- اسفنديارى، محمد (١٣٨٧). *كتاب شناسى عاشورا و امام حسين (ع)*، قم: صحيفه خرد.
- اصفهانى، على بن الحسين (بى تا). *مقاتل الطالبين*، تحقيق: سيد احمد صقر، بيروت: دار المعرفة.
- بحرانى، سيد هاشم بن سليمان (١٤١٣). *مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر*، قم: مؤسسة المعارف الاسلامية.
- برقى، احمد بن محمد (١٣٤٢). *رجال البرقى*، تحقيق: محمد بن حسن طوسى، حسن مصطفوى، تهران: دانشگاه تهران.
- بلاذرى، أحمد بن يحيى (١٣٩٧). *أنساب الأشراف*، تحقيق: محمد باقر المحمودى، بيروت: دار التعارف.
- جزائرى، نعمة الله بن عبدالله (١٤٢٧). *رياض الأبرار فى مناقب الأئمة الأطهار*، بيروت: مؤسسة التاريخ العربى.
- حسينى، سيد عبدالله (١٣٨٦). *معرفى و نقد منابع عاشورا*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى.
- حلبى، تقى بن نجم (١٤٠٤). *تقريب المعارف*، تحقيق: فارس تبريزيان (الحسون)، قم: الهادى.
- حلى، حسن بن يوسف (١٤١١). *رجال العلامة الحلى*، تحقيق: محمداصدق بحر العلوم، النجف: دار الذخائر.
- حلى، حسن بن يوسف (١٩٨٢). *نهج الحق و كشف الصدق*، بيروت: دار الكتاب اللبنانى.
- خطيب بغدادى، احمد بن على (١٤١٧). *تاريخ بغداد*، بيروت: دار الكتب العلمية.
- خوبى، سيد ابوالقاسم (١٤١٣). *معجم رجال الحديث*، بى جا: بى نا.
- دينورى، احمد بن داود (١٣٦٨). *الأخبار الطوال*، تحقيق: عبدالمنعم عامر مراجعه جمال الدين شيال، قم: الرضى.
- دينورى، عبدالله بن قتيبة (١٩٩٢). *المعارف*، تحقيق: ثروت عكاشة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ذهبي، شمس الدين محمد (١٣٨٢). *ميزان الاعتدال فى نقد الرجال*، تحقيق: على محمد البجاوى، بيروت: دار المعرفة.
- ذهبي، شمس الدين محمد (١٤١٠). *تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير والأعلام*، تحقيق: عبدالسلام قدمرى، بيروت: دار الكتاب العربى.
- ذهبي، شمس الدين محمد (١٤١٣). *سير اعلام النبلاء*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- رازى، ابن مسكويه (١٣٧٩). *تجارب الأمم*، تحقيق: ابوالقاسم امامى، تهران: سروش.
- رازى، عبدالرحمن بن أبى حاتم (١٣٧١). *الجرح والتعديل*، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، بيروت: دار إحياء التراث العربى.

روایات عاشورایی مقتل شیخ صدوق در میزان نقد / ۱۴۱

- رحمان ستایش، محمد کاظم؛ رفعت، محسن (۱۳۸۹). «روایات عاشورایی الفتوح ابن أعثم کوفی در میزان نقد و بررسی»، در: حدیث پژوهی، ش ۳، ص ۷۹-۱۱۶.
- شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۹). قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- صحتی سردرودی، محمد (۱۳۸۵). عاشورا پژوهی با رویکردی به تحریف شناسی تاریخ امام حسین (ع)، قم: خادم الرضا.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶). الأمالی، تهران: کتابچی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا (ع)، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: جهان.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵). کمال الدین و تمام النعمة، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیة.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸). التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳). معانی الأخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (بی تا). المعجم الکبیر، تحقیق: حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). الاحتجاج علی أهل اللجاج، تحقیق: محمد باقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰). إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران: اسلامیة.
- طبری آملی، محمد بن جریر (۱۴۱۳). دلائل الامامة، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسة البعثة، قم: مطبعة البعثة.
- طبری، حسن بن علی (۱۳۸۳). کامل بهایی، تحقیق: اکبر صفدری قزوینی، تهران: مرتضوی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). تاریخ الطبری (تاریخ الأمم والملوک)، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
- طقطقی، محمد بن علی (۱۴۱۸). الفخری فی الآداب السلطانیة والدول الاسلامیة، تحقیق: عبدالقادر محمد مایو، بیروت: دار القلم العربی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳). رجال الطوسی، جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱). مصباح المتجهّد و سلاح المتعبّد، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰). فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب الأصول (الفهرست للطوسی)، تحقیق: عبدالعزیز الطباطبائی، قم: مکتبة المحقق الطباطبائی.
- عجمی، سبط (۱۴۰۷). الكشف الحیث، تحقیق: صبحی السامرائی، بیروت: مکتبة النهضة العربیة.
- عقبلی، محمد بن عمرو (۱۴۱۸). ضعفاء العقیلى، بیروت: دار الکتب العلمیة، تحقیق: عبدالمعطی أمین قلعهجی.

- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (١٣٧٥). *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، قم: رضی.
- کاشفی سبزواری، ملاحسین (بی تا). *روضه الشهداء*، تصحیح: ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (١٣٨٨). *الکافی*، تحقیق: علی اکبر الغفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (١٤٠٣). *بحار الأنوار الجامعة لعلوم الأئمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مزی، یوسف بن عبدالرحمن (١٤٠٦). *تهذیب الكمال فی أسماء الرجال*، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- مسعودی، علی بن حسین (١٤٠٩). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق: اسعد داغر، قم: دار الهجرة.
- مفید، محمد بن محمد (١٤١٣). *الارشاد*، تحقیق: مؤسسة آل البيت (ع)، قم: کنگره شیخ مفید.
- مقریزی، أحمد بن علی (١٤٢٠). *إمتاع الأسماع*، تحقیق: محمد عبدالحمید النمیسى، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نجاشی، احمد بن علی (١٣٦٥). *رجال النجاشی*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- نمازی شاهرودی، علی (١٤١٢). *مستدرکات علم رجال الحدیث*، بی جا: بی نا.
- واقدی، محمد بن عمر (١٤٠٩). *المغازی*، تحقیق: مارسدن جونس، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- یعقوبی، احمد بن أبی یعقوب (بی تا). *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دار صادر.

A Study and Critique of the Narrations of Ashura in Shaykh Saduq's Book

Mohsen Ra'fat*

The chapter of Imam al-Husayn's martyrdom epic in Shaykh Saduq's book entitled al-Amāli is one of the old Shiite sources in this regard, remaining from fourth century. Some narrations of this book were misused by Gholāt and spread from tenth century onwards having tremendous influence of Shi'a thoughts in next centuries. Shaykh Saduq has narrated five detailed narrations in five sessions which do not fit into a comprehensive chapter. Despite the fact that Shaykh Saduq's report is based on hadiths, the tone and tense of his narrations, like Ibn A'tham Kufi's, is present tense. In addition, Shaykh Saduq's narrations are also very similar to Ibn A'tham's account to the extent that both reports are presumed to be derived from storytellers 'legends known in Iraq, which gradually became parts of transferors' narrations, thereby reaching Shaykh Saduq. 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. This paper seeks to point out some of these false allegations and investigate their historical and narrative content.

Key words: al-Amali, Shaykh Saduq, Martyrdom of Imam Husayn, Ashura Accounts

* Assistant Professor of the University of Hazrat Ma'sumeh

Critical Analysis of the Safavid's Interaction toward Religious Minorities

Hasan Zandiye^{*}

Abbas Masiha^{**}

The Safavid era is the first reign of twelfth-Imam of Shi'a. On the other hand, it is the first reign which the Ulama came into the field of Politics seriously & had run their laws, decrees & political functions up to the last official Safavid king, Shah Sultan Hussein- in this era. Since Iran's official religion had been declared twelfth-Imam of Shi'a, the rule confronted to two religious groups who were Sunni & non-Moslem religions. Historical sources reported different views & maybe contradictory one about this problem & they even had different approach towards a minority. In this paper, it will be studied that "how had been rulers' interaction, approach, & the Safavid rule in three periods of times follows as foundation, stabilization & demise towards religious minorities? Had the way of the Safavid rule discriminated or been equal against non-Muslims? In the research, we will consider different factors which affected to interaction among five religious minorities including Christians, Zoroastrians, Jews and Indian founders. The result of the paper will identify & explain effective factors on interaction of minorities & compare partial position of minority in interacting with rule.

Key words: Religious Minorities, The Safavid Rule, Christians, Armenians

* Assistant Professor, Faculty of History, University of Tehran, zandiyehh@ut.ac.ir

** PhD Student of Shi'a Studies, University of Religions and Denominations. Correspondent Author, masiha_72@yahoo.fr

A Critique of Doubt about Leadership of Imam Ali in Lifelong of Prophet Muhammad in the Verse of Velayat

Roghayye Yousefi *

Mohammad Hasan Mohammadi Mozaffar **

Mohammad Amin Momeni ***

One of the clear matters on leadership and Imamate of Ali's reason is Velayat verse. With this lucid document; however, this logic is in doubt by enemies. One of main doubts is to believe on this verse which means leadership of Imam Ali and sent it by Allah in lifelong of the prophet. This is accepted by Sunnis and Shiites which is not proved. Various responses are given to that which is wrong or not true. We decided to give clear and exact answers to these challenges.

An abridged response is that the word of leader is not tried to prove Velayat and the right of it. This paper attempts to study this subject by libratical and analytical method to get the best answer the doubt about leadership of Imam Ali in Lifelong of Prophet Muhammad.

Key words: Velayat Verse, Practical Velayat, Leadership, Description

* PhD Student of University of Religions and Denominations, Correspondent Author, r.yousefi2003@gmail.com

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

*** PhD Student of University of Qom, aminmomeni66@yahoo.com

An Investigation into Imam Ali's Approach toward the Theological Problems of Nahj al-Balaghah

Mohammad Rasouljafari^{*}

During the Prophet's mission, intellectual and theological thoughts did not challenge Muslims, but with his death, following the widespread political and social developments that the Islamic society saw, theological Issues were sometimes not only seen as a Muslim's belief, but also as a symbol of a divided stream from the unified Islamic Ummah. Meanwhile, Imam Ali (AS) was dismissed from the government and the field got tight for him, because the government is just one of the shades of Imamate, During the time of departure, he expressed correct theological ideas and when he took control of the government, he did not hesitate to identify the deviations of thought and the expression of the correct belief. Nahj al-Balaghah, reflects a corner of these confrontations, therefore, this research with the descriptive and analytical method, is going to the answer to this question which is the most important theological issues of Imam Ali (AS) and his approach with the theological problems in the Nahj al-Balaghah. The research findings indicate that Imam (AS) with three instruments of the Qur'an, tradition and reason was faced the challenging theological subjects: Imamate, Disbelief and belief, Arbitration in religion, predestination, likeness and dislikeness.

Key words: Imam Ali'(AS), Nahj al-Balaghah, Theological problems, Groups.

* Assistant professor, Faculty of Quran and Hadith, University of Shahed, rasulmohamadjafari@yahoo.com

An Investigation into Zorara's Ijtihadi Views and function on His Opinion-oriented approach

Mohammad Forghan^{*}

Nematollah Safari Foroushani^{**}

Zorara ibn Ayon, a jurispudent, theologian and Imami scholar, is one of the main characters of the Kufa city in the second century of Hegira. In various jurisprudential, verbal and hadith spheres, he has had remarkable activities in the Imamiyah, although he is well-known personality from the perspective of Rijāl and Hadith, but his "ijtihād" function has not been explained for various reasons.

This paper seeks to elucidate the thoughts and functions of Zorara's ijtehad with the method of analyzing Rijāl's and hadith's propositions belonging to him with the historical context insight and according to the types of questions posed by him in order to clarify how much he has gone further from religious texts in his thoughts. It also explains his attitude to the texts and the degree of adherence to them.

It is assumed that while he has performed valuable role in the area of hadith, the element of opinion-oriented approach is clearly seen in his ijtehad practice, as it can be seen in some of his theological and jurisprudential views and also the continuation of his thoughts can be seen in his "Fatahy" students like Ibn Bokair.

Key words: Zorara bin Ayon, Ijtehad, Theory of "istetaeh", Imam Sadiq (A.S)

* M.A. of History of Islamic Civilization, al-Mustafa University, Correspondent Author, m.furqan512@yahoo.com.

** Professor of al-Mustafa University

Mulla Sadra's Physical Resurrection from the Perspective of the Religious Language

Ahmad Zarei Hasanboghe^{*}

Amirabbas Alizamani^{**}

The meaning of the Religious language is one of the important topics of philosophy in this period. Philosophers have studied this issue seriously and different views, such as Ineffable, theory of negative theology, Metaphor theory, Mystical transcendence theory, Theory of functionalism, Semantic Theory, have raised. In the meantime, some researchers studying the works of Mulla Sadra as one of the most important philosophers of Islam have tried to extract his views on the religious language. The result is that he believes that religious language is layered. Mulla Sadra's approach in religious language is defining of words and he is not taking away from the original meaning. This article examines Mulla Sadra in the language of religion. In the language of religion the sense of the divine attributes with emphasis on the divine attribute and analysis of the semantics of the language of religion in the realm of resurrection are studied.

Key words: Mulla Sadra, Religious language, Resurrection, Way

* PhD Student of Theology, Azad University of Khorasgan, Correspondent Author, sahne@ejna.ir

** Associate Professor, Faculty of Philosophy and Theology, University of Tehran, amir_alizamani@ut.ac.ir

Abstracts in English

-
- 5 Mulla Sadra's Physical Resurrection from the Perspective of the Religious language**
Ahmad Zarei Hasanboghe, Amirabbas Alizamani
- 25 An Investigation into Zorara's Ijtihadi Views and Function on His Opinion-oriented Approach**
Mohammad Forghan, Nematollah Safari Foroushani
- 51 An Investigation into Imam Ali's Approach toward the Theological Problems of Nahj al-Balaghah**
Rasoul Mohammadjafari
- 75 A Critique of Doubt about Leadership of Imam Ali in Lifelong of Prophet Muhammad in the Verse of Velayat**
Roghayye Yousefi, Mohammad Mohammadi Mozaffar, Mohammad Momeni
- 95 Critical Analysis of the Safavid's Interaction toward Religious Minorities**
Hasan Zandiye, Abbas Masiha
- 113 A Study and Critique of the Narrations of Ashura in Shaykh Saduq's Book**
Mohsen Ra'fat
-

In the Name of Allah

Shi`a Pajoohi

(Shiite Studies)

A Quarterly Journal of Shiite Studies

Vol. 3, No. 10, 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

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



Copy Editor: Zeynab Salehi

Copy Editor of English Abstracts: Mohsen Mohasselyazdi

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Seyyed Javad Mirqeydari



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



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

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

ISSN: 4125-2423