



شیعه پژوهی

فصل نامه علمی - پژوهشی
سال سوم، شماره نهم، زمستان ۱۳۹۵

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
دانشیار جامعه المصطفی العالمیه	نعمت‌الله صفری فروشانی
دانشیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی	اسحاق طاهری
استاد و پژوهشگر تاریخ و کلام اسلامی	نجم‌الدین مروجی طبسی
استاد و پژوهشگر حوزه و دانشگاه	رضا مختاری
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب	محمدحسن نادم
استاد و پژوهشگر تاریخ اسلام	محمدهادی یوسفی غروی

مشاوران علمی:

علی امیرخانی، حمیدرضا شریعتمداری، مصطفی صادقی کاشانی، محمد غفوری نژاد، عبدالهادی مسعودی، حمیدرضا مطهری، محمدرضا ملانوری، محمدحسن نادم

ویراستار: زینب صالحی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: ابوالفضل غریبی

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری

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

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

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

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

شاپا: ۴۱۲۵-۲۴۲۳

راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقالات

- حوزه مطالعاتی فصل‌نامه شامل کلام، تاریخ و فرق تشیع است.
- مقالات ارسالی از جهت اعتبار، وزانت علمی، سلاست زبان و صورت‌بندی متناسب با نشریات معتبر باشد؛ فصل‌نامه از چاپ مقالاتی که گردآوری یا ترجمه باشد معذور است.
- مقاله ارسالی نباید پیش از این منتشر، یا هم‌زمان به نشریه‌ای دیگر ارسال شده باشد.
- حجم مقاله بین ۴۵۰۰ تا ۷۰۰۰ واژه، و چکیده آن (به دو زبان فارسی و انگلیسی) حدود ۱۵۰ واژه منتهی به ۴ یا ۵ کلیدواژه تنظیم شود.
- نام و نام خانوادگی نویسنده، زیر عنوان مقاله، سمت چپ، و دیگر مشخصات شامل مرتبه علمی، عنوان سازمان متبوع، نشانی دقیق پستی، رایانامه و شماره تماس در پانویست ذیل چکیده نگاشته شود.
- مقاله در صفحات A4، و با فاصله ۱/۵ سانتی‌متر بین سطرها، ترجیحاً با قلم 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 (یسا، 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 روش‌های مبارزاتی امام سجاد (ع) در مواجهه با پدیده جعل حدیث
محمد مولوی، اکرم جعفری سروجهانی
- ۲۹ بررسی تاریخی مرجعیت فقهی ائمه (ع) و نقش آنها در حفظ سنت پیامبر (ص)
محسن رنجبر
- ۵۱ بررسی و نقد دیدگاه علمای سلفی جهادی درباره اتهام تحریف شدن قرآن کریم
به دست علمای شیعه
محمود سرافراز، رحیم صبور
- ۶۹ کاربرد سکه‌شناسی در مطالعات تاریخ تشیع؛ مطالعه نمونه‌ای سکه‌های ولایت
عهدی امام رضا (ع)
سید مسعود شاه‌مرادی، اصغر منتظرالقائم
- ۹۵ جایگاه «شأن معصوم» در ارزیابی روایات تاریخی از نگاه اخبار‌گرایی
محمد کاظم رحمان ستایش، ناصر حیدرزاده
- ۱۲۱ نقش مسیر دریایی خلیج فارس در ورود اسلام به پس‌کرانه‌های شمالی خلیج
فارس
محمد زارع، محمد جاودان
-

روش‌های مبارزاتی امام سجاد (ع) در مواجهه با پدیده جعل حدیث

[تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۲]

* محمد مولوی

** اکرم جعفری سروجانی

چکیده

جعل و وضع حدیث از آسیب‌هایی است که در سده اول، به‌ویژه دوران امامت امام چهارم واقع شد. پژوهش پیش رو با روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای نشان می‌دهد که دشمنی آشکار معاویه و خلفای اموی با اهل بیت (ع)، تشویق عالمان درباری به جعل حدیث، مشروعیت‌بخشی به عقاید فِرَق کلامی، جعل حدیث برای گرفتن صلّه از خلفا و حدیث‌سازی غالبان و قُصاص از جمله علل شیوع جعل حدیث بود. امامان معصوم (ع) و پیروان آنها نیز ضمن مبارزه با این پدیده درصدد پاک‌سازی دین از کژی‌ها بودند. امام سجاد (ع) نیز به طرق مختلف با این پدیده شوم دینی اجتماعی مبارزه کردند که مهم‌ترین آنها عبارت است از: شناساندن احادیث جعلی، شناساندن شخصیت واقعی رسول خدا (ص) و احیای سنت او، مقابله با انحرافات اعتقادی ناشی از روایات جعلی، افشای ماهیت عالمان درباری و جعلیات آنان.

کلیدواژه‌ها: امام سجاد (ع)، جعل حدیث، سیره، بنی امیه.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین molavi@isr.ikiu.ac.ir
 ** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (نویسنده مسئول)؛ مقاله مستخرج از پایان‌نامه است. jafaria615@gmail.com

طرح مسئله

حدیث، پس از قرآن، به عنوان مهم‌ترین منبع دریافت معارف دینی از زمان پیامبر اکرم (ص) محل توجه دانشمندان و عالمان دینی بوده است. همین مسئله موجب شده برخی از این جایگاه رفیع حدیث سوءاستفاده کنند و به انگیزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، فرقه‌ای و ... درصدد جعل و وضع حدیث برآیند و قول، فعل یا تقریری به دروغ به معصوم نسبت دهند. جااعلان در حوزه‌های مختلفی، احادیث بسیار برساخته و در میان روایات پراکنده‌اند. مطابق نظر مشهور، آغاز جعل حدیث به دوران پیامبر اکرم (ص) برمی‌گردد و در زمان معاویه به اوج گسترش خود می‌رسد (ابن جوزی، ۱۴۱۸: ۲۸/۲، ابوریه، ۱۹۸۰: ۶۶؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۱۱۵/۸).

از طرف دیگر، به دلیل گستردگی مکانی و زمانی دوران حکومت معاویه و دشمنی آشکار وی و عمالش با اهل بیت (ع) و شیعیان، و همچنین تشویق برخی از عالمان درباری به جعل حدیث بر ضد علویون و به نفع خلفا و هیئت حاکم روایات ساختگی فراوانی در میان احادیث پراکنده شده بود. پیشوایان معصوم (ع) از جمله امام سجاد (ع) در مقابله با پدیده جعل و مواجهه با جااعلان از شیوه‌های مختلف استفاده می‌کردند. برخی از این روش‌ها عبارت‌اند از: «اصلاح عقاید منحرفان»، «تفسیر و تبیین معارف والای قرآن و ترویج فرهنگ قرآنی»، «احیای سنت رسول خدا و دفاع جدی از حریم دین و سنت نبوی»، «ارشاد و هدایت امت در همه ابعاد زندگی»، «نشر احکام و بیان حقوق آحاد جامعه»، «برابردانستن عرب و غیر آن»، «تداوم‌بخشی و تفسیر درست حادثه عاشورا و جلوگیری از تحریف آن»، «بیان معیارهای صحیح اخلاقی و مبارزه با فساد اخلاقی»، «مبارزه با قُصاص»، «نظارت بر اندیشمندان و فقهای جامعه اسلامی و هدایت آنها»، «رفع شبهات اعتقادی، اجتماعی و اخلاقی». امام سجاد (ع) با مشکلات و واقعیت‌هایی روبه‌رو شد که می‌بایست با خط مشی صحیح، از یک سو حماسه حسینی و پیام عاشورا را در میان مردم زنده نگه دارد و نقشه‌های شوم تحریف‌کنندگان را خنثا کند و از سوی دیگر، اندیشه علوی و شیعی را که دچار آسیب شده بود ترمیم کند و مبانی اسلام و تشیع و تفکر ناب محمدی (ص) و علوی (ع) را استحکام بخشد و تبیین کند. از طرفی درباره روش‌ها و راهکارهای مبارزاتی امام سجاد (ع) با این پدیده تاکنون هیچ تحقیقی انجام نشده است. لذا این پژوهش در پی آن است تا با روش

روش‌های مبارزاتی امام سجاد (ع) در مواجهه با پدیده جعل حدیث / ۷

توصیفی تحلیلی و بررسی کتاب‌خانه‌ای در منابع دست اول و معتبر، راهکارهای امام سجاد (ع) در مواجهه با جعل حدیث و پیامدهای آن را بررسی کند. راجع به زندگی امام سجاد (ع) و سیره ایشان کم و بیش در کتب تاریخ و سیره بحث شده است. همچنین، در تک‌نگاری‌هایی با محوریت امام سجاد (ع) در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه، محققان مطالبی نگاشته‌اند^۱ ولی بررسی آنها نشان می‌دهد هیچ یک به مسئله این پژوهش، به طور ویژه، نپرداخته‌اند.

۱. شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دوران امام سجاد (ع)

برای تجزیه و تحلیل مواضع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی هر یک از امامان (ع)، شناخت و آگاهی از وضعیت و مقتضیات عصر آنان ضروری است؛ چه اینکه بدون این شناخت، تجزیه و تحلیل مواضع و خط مشی آنها، نمی‌تواند بایسته و مطابق با واقع باشد (حیدری و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۸۴). جهان اسلام در عصر امامت حضرت سجاد (ع) یکی از دوران‌های بسیار اسفبار خود را سپری می‌کرد. از نظر نظام سیاسی حاکم، بخش وسیعی از قلمرو اسلامی تحت حاکمیت و سیطره دودمان اموی قرار داشت که در ضدیت با ارزش‌های بنیادین اسلامی و انهدام و نابودی تعالیم نبوی برای خود هیچ حد و مرزی نمی‌شناختند و برای مشروعیت‌بخشی به کارهای خود به جعل حدیث دست می‌زدند (جعفری، ۱۳۸۶: ۹۸). از سوی دیگر، به دنبال مصائب سنگین تحمیل شده بر جامعه شیعه و ناممکن بودن حضور مؤثر و فعال رهبری معصوم در میان آنان به سبب جوّ خفقانی شدید و نشر و گسترش روایات جعلی، انحرافات عقیدتی و فکری متعددی در جامعه شیعه پیدا شده بود. برخی از آنها عبارت‌اند از: پیدایش «فرقه کیسانیه» که به داعیه امامت و مهدویت «محمد بن حنیفه» خط خود را از امامت حضرت سجاد (ع) جدا کردند. علاوه بر این، پیدایش اندیشه‌هایی انحرافی همچون غلو،^۲ «جبر»،^۳ «تشبیه و تجسیم»،^۴ «ارجاء»^۵ و ... که ناشی از پدیده جعل حدیث یا تحریف در روایات بودند و از ناحیه حکومت اموی نیز پشتیبانی می‌شدند در دوران امام سجاد (ع) رو به گسترش نهاده بود (مسعودی، ۱۳۷۳: ۸۵/۳).

از دیگر خصوصیات دوران امام سجاد (ع) این بود که خلفای معاصر امام (ع) و سردمداران حکومت، آشکارا قداست تعالیم اسلامی را ضایع کرده و به کسی هم اجازه

اعتراض نمی‌دادند. کشتار بی‌رحمانه مسلمانان به دست حجاج و دیگر والیان گواهی بر این سخن است (ابن‌اثیر، ۱۴۱۴: ۵۲۲/۴). از نظر فرهنگی نیز، جامعه از ارزش‌های دینی فاصله گرفته بود. برای نمونه در جامعه‌ای که روزگاری جهاد و شهادت و علم و تقوا در آن ارزش محسوب می‌شد، امروز آوازه‌خوان‌ها ارزش پیدا کرده بودند، چنان‌که به هنگام ورود یکی از آوازه‌خوان‌های مشهور زن به مکه، آنچنان از او استقبال شد که در خصوص هیچ مفتی، فقیه و محدثی سابقه نداشت (صادقی و تقوی، ۱۳۸۱: ۱۴، به نقل از: اصفهانی، ۱۳۷۸: ۲۲۵/۸).

امام (ع) در چنین اوضاع و احوالی به مبارزه با انحرافات، به‌ویژه پدیده جعل حدیث، پرداخت. احادیث ساختگی ابزاری برای توجیه کارهای حکمرانان اموی بود. در این دوران، جاعلان حدیث و دروغ‌پردازان و حتی تازه‌مسلمانان از اهل کتاب به عنوان معلمان و هادیان امت به حساب می‌آمدند و حاکمان از آنان حمایت، و آنها را از مال بسیار برخوردار می‌کردند. البته این مساعدت‌ها و پشتیبانی‌ها به چند منظور صورت می‌گرفت:

۱. این افراد با روش‌های گوناگون از قبیل نشر اکاذیب و سخنان بی‌پایه در قالب احادیث نبوی (ص) حکومت را حمایت، و از این طریق به آنان خدمت می‌کردند. زیرا روایات پیامبر اکرم (ص) در چشم مردم تقدس خاصی داشت و در وجودشان رسوخ می‌کرد. لذا از حربه دینی علیه دین بهره می‌بردند.

۲. حکومت دریافته بود که می‌تواند از این افراد به عنوان جایگزین اهل بیت (ع) استفاده، و خلأ روحی و عقیدتی و تشریحی ناشی از به عزت کشیدن آنان را به نحوی جبران کند.

۳. مهم‌تر از همه اینکه یکی از اصول سیاست اموی، دور نگه داشتن مردم از اسلام صحیح و حقیقی بود، و می‌کوشیدند پوشش کاملی بر سنت و سیره پیامبر (ص) و حتی بر سیره اصحاب ایشان بیندازند و چهره حقیقت را مشوش کنند. همین سیاست به طور قاطع و مستمر راجع به سیره و تعالیم امام علی و اهل بیت (ع) نیز اعمال می‌شد تا در حد امکان اذهان مردم را درباره آنان شبهه‌ناک کند و روش و تعالیم ایشان را به کلی وارونه جلوه دهد (معروف الحسینی، ۱۳۸۹: ۷۴).

با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود که فضای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی که امام سجاد (ع) در آن می‌زیست فضایی کاملاً تیره و تاریک بود و نابسامانی و ناهنجاری علیه دین و مخصوصاً علیه خاندان رسالت فراوان شده بود. از این‌رو، بسیاری از مخالفان اهل بیت (ع)، هیئت حاکم و خلفای اموی از این فرصت بهره‌گرفتند و از روش‌های گوناگون برای تضعیف جامعه شیعی استفاده می‌کردند. یکی از این روش‌ها، جعل حدیث بود. امام سجاد (ع) نیز به‌ناچار باید با این پدیده شوم مبارزه می‌کرد؛ مسئله‌ای که در این پژوهش بررسی شده است.

۲. پدیده جعل حدیث و تأثیر آن در فرهنگ اسلامی

جعل یعنی ساختن چیزی از روی قصد برخلاف واقع مانند جعل اسناد (جوهری، ۱۴۱۰: ۱۲۹۹/۳). حدیث جعلی یا موضوع، حدیثی را گویند که به‌دروغ به معصوم (ع) نسبت داده شده باشد. ساختگی بودن حدیث گاه با اقرار جعل‌کننده آن و گاه از قراین و شواهد معلوم می‌شود (بستانی، ۱۳۸۶: ۱۳). پدیده جعل حدیث آثار مخربی در متون دینی ایجاد می‌کند، از جمله: دشواری دستیابی به احادیث صحیح، نفی احادیث صحیح به بهانه جعل‌زدایی، شکل‌گیری جریان‌های فکری مختلف، محرومیت مردم از اهل بیت (ع)، و در نهایت مخدوش کردن چهره اسلام ناب محمدی (معارف، ۱۳۷۷: ۹۸). امام باقر (ع) فرمود: «برخی علیه ما سخنان دروغ می‌سازند تا از این طریق نسبت به ما تنفر و کینه در دل‌ها ایجاد کنند» (کشی، ۱۳۶۳: ۴۹۱/۲). در چنین وضعیتی، تغییرات، جابه‌جایی و بدعت‌هایی در دین انجام شد. فساد و هرزگی، عیاشی و افسارگسیختگی، نتیجه چنین فضایی بود که البته به یزید و دربار شام اختصاص نداشت، و در همه جای حکومت و حتی میان مردم عادی رواج یافته بود (مسعودی، ۱۳۷۳: ۶۷/۳). ابوالفرج اصفهانی در *الأغانی* می‌نویسد: «مجالس لهو و لعب و رقص و آواز به‌طور گروهمی و مختلط تشکیل می‌شد در حالی که میان زنان و مردان مانعی نبود» (اصفهانی، ۱۴۱۵: ۲۳۵/۸).

جاعلان حدیث با انگیزه‌های متفاوتی به این کار دست می‌زدند. مشروعیت‌بخشی به دیدگاه‌های فرقه‌ای و مذهبی و استوارسازی آن، انگیزه خدمت یا تحصیل‌خشنودی خداوند و کسب پاداش آخروی، حسادت به مقام والای ائمه (ع) و تلاش در جهت بزرگ‌داشت مخالفان آنان، خیانت به دین اسلام و مخصوصاً آموزه‌های علوی، جهل و

نادانی، حفظ منافع مادی و حفظ جایگاه نزد حاکمان و قدرتمندان، غلو در باره برخی شخصیت‌ها و محبت افراطی به آنها و بسیاری عوامل دیگر از جمله برخی از این انگیزه‌ها است (جوشقانی، ۱۳۸۹: ۲۷).

جاعلان حدیث در همه طیف‌های مسلمانان از جمله سیاسیون، غالیان، قصه‌پردازان، طرفداران فرقه‌ها و نحله‌ها، عالمان درباری و زندیقان یافت می‌شدند. گستره جعل حدیث نیز شامل بسیاری از حوزه‌های دین مانند اعتقادات، احکام عملی، فضایل و رذایل، اسباب نزول آیات قرآن، تأیید یا تکذیب برخی فرقه‌ها و افراد و مانند آن است (مسعودی، ۱۳۷۳: ۱۱۹).

۳. روش‌های مبارزاتی امام سجاد (ع) در مواجهه با جعل حدیث

امام سجاد (ع) در راستای هدف بزرگ الهی خود، که هدایت و رهبری جامعه اسلامی است، در مواجهه با انحراف جعل حدیث، ساکت نشست و با توجه به اوضاع و احوال و فضای سیاسی، فرهنگی و اجتماعی حاکم بر جامعه، علیه این انحرافات مبارزه کرد. برخی از مهم‌ترین فعالیت‌های امام (ع) در این باره در ادامه می‌آید.

۳.۱. شناساندن اسلام راستین در پرتو آشکارسازی جعلیات

راه یافتن روایات جعلی پس از پیامبر اکرم (ص) در میان منابع اسلامی اعم از کتب تاریخی، حدیثی و تفسیری چهره اصیل اسلام را، هم در حوزه اعتقادی و هم در حوزه احکام عملی، مشوش و مخدوش کرد (مهدوی‌راد، ۱۳۸۶: ۲۸). در نتیجه نشر و گسترش روایات موضوع، اسلام اموی جایگزین اسلام ناب محمدی می‌شود. تبلیغات واعظان و سخنرانان دربار سلاطین و همچنین قُصاص (قصه‌گویان) می‌تواند تأثیر بسیاری در تغییر اندیشه مردم داشته باشد، به گونه‌ای که معروف را منکر و منکر را معروف کند. در نتیجه نشر و گسترش همین روایات، امام علی (ع) به عنوان ملحد و مستحق سب و لعن می‌شود، و معاویه با عنوان «کاتب وحی» معرفی می‌گردد. خلفای اموی نیز نه تنها از این مسئله استقبال می‌کردند بلکه برخی عناصر سست‌ایمان و عالمان درباری را برای جعل و وضع حدیث به نفع حکومت تشویق و حمایت می‌کردند و خودشان هم از این موقعیت سوءاستفاده می‌کردند. در نتیجه توجه به همین روایات بود که خلفای معاصر

امام سجاد (ع) و والیان و سردمداران حکومت آشکارا قداست تعالیم اسلامی را در هم شکستند و پا بر روی تمام اصول مسلم اسلام گذاشتند، بدون آنکه از کسی بیم داشته باشند یا کسی جرئت اعتراض داشته باشد (سیوطی، ۱۳۷۰: ۲۱۸).

تأثیر جعلیات و موضوعات در وارونه‌کردن اسلام در حوزه احکام عملی نیز چنان بود که عموم مردم و حتی برخی از هاشمیین در زمان امام سجاد (ع) روش انجام‌دادن بسیاری از احکام عملی دین مانند کیفیت به جای آوردن نماز، حج و بسیاری احکام دیگر را نمی‌دانستند (کاظمی تستری، ۱۳۸۳: ۶۷). انس بن مالک، صحابی رسول خدا (ص)، در این باره معتقد است احکامی که در زمان رسول خدا (ص) انجام می‌شد به فراموشی سپرده شده است. در همین باره محمد بن مسلم بن شهاب زهری از مالک بن انس نقل کرده که از مجموع آنچه از رسول خدا (ص) درباره احکام دین فرا گرفتیم، فقط فریضه نماز باقی مانده است که آن هم ضایع شده و در آن بدعت‌هایی ایجاد شده است (امین، ۱۴۲۵: ۳۸۶/۱). از حسن بصری نقل شده که اگر پیامبر اکرم (ص) برگردد از میان آنچه به شما تعلیم داده است، جز قبله را نمی‌شناسد (ابن‌عبدالبر، ۱۴۲۴: ۲۴۴/۲). وارونه جلوه‌دادن دین و ناآگاهی از معارف و احکام به گونه‌ای بود که حتی عمر بن عبدالعزیز، والی مدینه، وقوف در منا در عید قربان را غلط انجام داد (حسنی، ۱۳۸۰: ۳۶).

در چنین فضایی، امام (ع) از روش‌های گوناگون برای شناساندن اسلام واقعی و تبیین معارف حقیقی اسلام و زنده نگه‌داشتن مشعل معنویت بهره می‌برد. بهره‌گیری از سلاح دعا برای این کار از مهم‌ترین این روش‌ها بود، به گونه‌ای که امروزه یکی از منابع غنی معارف اسلامی در حوزه‌های اعتقادی و اخلاقی را دعاها، مناجات‌ها و عبادت‌های آن حضرت تشکیل می‌دهد (شهیدی، ۱۳۶۸: ۷). از دیگر روش‌های تبلیغی امام (ع) برای شناساندن اسلام حقیقی و زدودن جعلیات از چهره دین، بهره‌گیری از ایام حج بود. امام (ع) از این فرصت استثنایی استفاده می‌کردند و در مسجدالحرام توقف داشتند و به پرسش‌های مردم پاسخ می‌دادند و به تبلیغ و ترویج معارف دین می‌پرداختند. امام سجاد (ع) در پاسخ به پرسش‌های اعتقادی و فقهی نوعاً کلام خود را به روایاتی از پیامبر اکرم (ص) یا کتاب امام علی (ع) مستند می‌کردند. برای نمونه درباره «حَى عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ» وقتی عده‌ای اعتراض کردند امام (ع) فرمودند: «پیامبر (ص) این‌گونه اذان می‌گفت» (نوری، ۱۳۶۹: ۵۸/۴).

۳.۲. شناساندن شخصیت واقعی رسول خدا (ص) و احیای سنت او

صحابه و تابعین که کم و بیش با خلق و خوی بزرگ‌منشانه پیامبر (ص) آشنا بودند از جانشینان او نیز چنین انتظاری داشتند، در حالی که زندگی سراسر فسق و فجور خلفا و والیان شهرها، با جانشینی پیامبر، تناقض تام داشت. این تناقض، لطمه بزرگی به کیان حکومتشان وارد می‌کرد. پس لازم بود برخی از کارهای خود را با استناد به روایت توجیه کنند و مشروع جلوه دهند (عسکری، ۱۳۶۵: ۳۷۲/۱)، و از این طریق، هم نارضایتی‌های اجتماعی کاهش پیدا کند، هم راه رسیدن به اهداف و اعمال قدرت در مسائل مختلف هموار گردد. در نتیجه به جعل حدیث و تخریب شخصیت حقیقی پیامبر (ص) پرداختند.

از این‌رو وجود روایات جعلی فراوان، که شخصیت ایشان را وارونه نشان می‌داد و حتی محتوای برخی از این احادیث با شأن و جایگاه پیامبر (ص) ناسازگار بود، در میان مردم رو به گسترش نهاده بود. برای نمونه، مطابق برخی روایات جعلی، اگر پیامبر اکرم (ص) فردی را لعن کند لعن پیامبر (ص) موجب تزکیه شخص ملعون می‌شود (همان: ۱۷۳/۱). در روایتی دیگر، لعن پیامبر (ص) بر افرادی مثل معاویه و سایر بنی‌امیه و دیگر بزرگان قریش که بعدها سالیان متوالی زمامدار مسلمانان می‌شوند، فقط به دلیل نزدیکی ایشان به خداوند بوده و باعث پاکی و کفاره گناهانشان محسوب می‌شود (همان). برای مثال، درباره معاویه روایتی به پیامبر نسبت داده‌اند که مطابق آن روایت روزی رسول خدا (ص) با دست خود تیری به معاویه داد و فرمود: «این را بگیر که در بهشت به وسیله آن به ملاقاتم بیایی» (خطیب بغدادی، ۱۳۸۵: ۲۵۹/۱). همچنین، از ابوهریره نقل کرده‌اند که: «از رسول خدا (ص) شنیدم که گفت: خداوند سه کس را امین وحی خویش گردانیده است؛ من، جبرئیل و معاویه» (ابن‌عساکر، ۱۴۱۹: ۱۱۰/۱). همین‌گونه است روایاتی که دلالت می‌کند بر نفوذ شیطان در وجود پیامبر اکرم (ص) و وحی الاهی و القای آیات شیطانی به ایشان (ابن‌سعد، ۱۳۸۸: ۲۰۵/۱). نتیجه گسترش و نشر چنین روایاتی سست‌شدن مردم نسبت به سنت رسول اکرم (ص) و مقدسات دینی و به‌ویژه بی‌اعتمادی به شخصیت رسول اکرم (ص) است.

در اینجا امام (ع) وظیفه خود می‌دانست محتوای شوم روایات جعلی را برملا، و شخصیت پیامبر اکرم (ص) را معرفی حقیقی کند. از این‌رو، بخش‌هایی از ادعیه

امام (ع) به شناساندن مقام و شخصیت رسول اکرم (ص) اختصاص دارد. صلوات دادن بر محمد و آل محمد که ترجیح‌بند بسیاری از ادعیه حضرت است، تلاشی است برای مبارزه با پدیده جعل حدیث. همچنین، صلوات دادن بر خاندان پیامبر که پس از صلوات و درود بر خود پیامبر آمده است نوعی آموزش و مواجهه با سیاست لعن بر علی بن ابی طالب (ع) نیز بود (رنجبر، ۱۳۸۶: ۴۹). در بسیاری از اینها، پس از صلوات، امام (ع) جایگاه پیامبر اکرم (ص) و خاندان رسالت و اهل بیت (ع) را معرفی می‌کند. برای نمونه امام سجاد (ع) در دعای ۴۸ صحیفه درباره شأن و جایگاه پیامبر اکرم (ص) چنین می‌گوید:

اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ أَمِينِكَ عَلَى وَحْيِكَ، وَ تَجِيْبِكَ مِنْ خَلْقِكَ، وَ صَفِيكَ مِنْ عِبَادِكَ، إِمَامَ الرَّحْمَةِ، وَ قَائِدَ الْخَيْرِ، وَ مِفْتَاحَ الْبَرَكَةِ، كَمَا نَصَبَ لَأَمْرِكَ نَفْسَهُ، وَ عَرَضَ فِيكَ لِلْمَكْرُوهِ بَدَنَهُ، وَ كَاشَفَ فِي الدُّعَاءِ إِلَيْكَ حَامَتَهُ ... وَ هَاجَرَ إِلَى بِلَادِ الْغُرْبَةِ، وَ مَحَلَّ النَّأْيِ عَنِ مَوْطِنِ رَحْلِهِ، وَ مَوْضِعِ رَجْلِهِ، وَ مَسْقَطَ رَأْسِهِ، وَ مَأْنَسَ نَفْسَهُ، إِيرَادَةً مِنْهُ لِإِعْزَازِ دِينِكَ، وَ اسْتِنصَاراً عَلَى أَهْلِ الْكُفْرِ بِكَ ... اللَّهُمَّ فَارْفَعْهُ بِمَا كَدَحَ فِيكَ إِلَى الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مِنْ جَنَّتِكَ؛ پروردگارا، بر محمد امین وحی تو و بهترین از میان خلق تو و برگزیده از میان بندگان درود فرست. او که پیشوای رحمت و پیشاهنگ نیکی و کلید برکت است. همچنان که او نفس خود را برای اجرای فرمانت به کار گرفت و بدنش را آماج حوادث ناگوار در راه تو قرار داد و در راه دعوت به سوی تو با خویشان خود آشکارا به ستیز برخاست ... به شهرهای غربت و دور از وطن و قدمگاه و محل تولد و مأنوس‌ترین جایش هجرت کرد، و همدفش از هجرت، عزت بخشیدن به دین تو و یاری جستن علیه اهل کفر به تو بود ... خداوند! پس او را به پاس رنج‌هایی که در راه تو برد، به بالاترین درجه بهشت خود بالا بر (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۵: ۳۶۰).

علاوه بر تبیین شأن و جایگاه رسول اکرم (ص)، در چنین دورانی امام سجاد (ع) به احیای سنت از دست رفته پیغمبر (ص) پرداخت. ایشان با آشکارکردن هویت و چهره واقعی بدعت‌های بنی‌امیه و سنت‌های آنان، که عموماً ناشی از احادیث مجعول و ساختگی طرفداران و عمال بنی‌امیه بود و در میان مردم پراکنده شده بودند، می‌کوشید با معرفی سنت صحیح نبوی، فرهنگ حقیقی اسلام را از ورطه نابودی نجات بخشد و

موجب احیای سنت پیامبر اکرم (ص) شود. یکی دیگر از راه‌های احیای سنت نبوی از طریق آموزش سنت حقیقی رسول اکرم (ص) به بردگان و تربیت آنان به آداب اسلامی و در نهایت آزادکردن آنان بود. ایشان بردگان را فرزند می‌نامید و آنان را با تعبیر «یا بُنی» صدا می‌زد (اربلی، ۱۳۸۱: ۸۵/۳؛ جعفریان، ۱۳۶۹: ۳۸۷).

یادآوری این نکته ضروری است که با توجه به اینکه بسیاری از بردگان از سرزمین‌های دور آورده می‌شدند، آموزش‌های امام سجاد (ع)، که در حقیقت معارف ناب و حقیقی اسلام و سنت نبوی بود، در دیگر سرزمین‌های اسلامی نیز پخش و منتشر می‌شد. این مسئله می‌تواند جلوه دیگری از مقابله امام (ع) با احادیث مجعول و ختناسازی نتایج سوء آن در جامعه باشد. این رفتار امام سجاد (ع) در آشناکردن مردم با سنت صحیح اسلامی و از بین بردن نقش مخرب روایات جعلی تأثیر چشمگیری داشته است (مسعودی، ۱۳۷۳: ۲۰۴؛ سجانی، ۱۳۸۰: ۸۸/۱).

بعضی از همین آزادشدگان که در مکتب امام سجاد (ع) تربیت شده بودند، به محدثانی برجسته و پرتلاش تبدیل شدند، که از آن جمله می‌توان از شخصیت‌های بزرگی چون «حسن بن سعید اهوازی»، «حسین بن سعید اهوازی»، «احمد بن حسین بن سعید» و «شعیب» یاد کرد که همه از موالی و آزادشدگان امام سجاد (ع) هستند (طوسی، ۱۳۸۲: ۸۲۷/۲). شیخ طوسی نیز راوی معروف، «علی بن یحیی بن حسن» را از همین افراد شمرده است (همو، ۱۳۴۸: ۳۸۲). همین راویان بعدها خود در گسترش معارف شیعی و نشر سنت نبوی و مقابله با پدیده جعل حدیث نقش بسزایی داشتند.

۳.۳. تبیین جایگاه و اهمیت امر به معروف و نهی از منکر در جامعه

یکی دیگر از انحرافات که در عصر امام سجاد (ع) به دلیل انتشار احادیث جعلی گریبان‌گیر جامعه شده بود ممنوع‌بودن امر به معروف و نهی از منکر در جامعه یا تبدیل معروف به منکر و برعکس بود (سیوطی، ۱۳۷۰: ۲۴۶). برای نمونه در روایتی که به پیامبر نسبت داده شده آمده است که هر گاه دیدید معاویه بر منبرم سخن می‌گوید، سخن او را پذیرا شوید و تصدیق کنید. زیرا وی درستکار و درخور اطمینان و معتمد است (خطیب بغدادی، ۱۳۸۵: ۲۵۹/۱). بر اساس این روایت، سخنان معاویه باید بدون چون و چرا پذیرفته شود و کسی حق ندارد او را امر و نهی کند.

امام سجاد (ع) نیز از یک طرف به عنوان امام و هادی امت، خود را مسئول و پاسبان اجرای فریضه امر به معروف و نهی از منکر در تمام ابعاد سیاسی، فرهنگی، اجتماعی در جامعه و ... می‌داند؛ از سوی دیگر، به عنوان یک عضو و شهروند در جامعه اسلامی این مسئولیت را عهده‌دار بود. از این رو، در سیره و سخن آن حضرت بارها از این مسئولیت در تمام ابعاد و حوزه‌های پیش‌گفته سخن به میان آمده است. از نظر امام (ع)، تارک امر به معروف و نهی از منکر مانند کسی است که کتاب خدا را پشت سر انداخته است: «الَّتَارِكُ لِلْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ كَنَابِذِ كِتَابِ اللَّهِ وَرَاءَ ظَهْرِهِ» (شریف قریشی، ۱۳۸۷: ۳۴۴؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۳۷۸: ۱۴۰/۳). همچنین، از نظر امام (ع)، ترک امر به معروف و نهی از منکر از گناهای است که موجب نزول بلا در جامعه می‌شود: «الذُّنُوبُ الَّتِي تُنَزِّلُ الْبَلَاءَ تَضْيَعُ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ» (صدوق، ۱۳۷۷: ۱۳۶).

بسیاری از منکراتی چون غلو، جبرگرایی، اندیشه تشبیه و تجسیم، زاهدنمایی، روحیه رفاه‌طلبی و نیازدگی، نفرت از اهل بیت (ع)، ثروت‌اندوزی، بی‌عدالتی، تبعیض، و ده‌ها منکر دیگر در اثر پدیده نامیمون جعل حدیث در عصر امام (ع) شیوع پیدا کرده بود. امام (ع) در چنین فضایی، که حکومت اموی رسماً امر به معروف و نهی از منکر را ممنوع اعلام کرده بود، به هدایت و ارشاد امت مشغول بود و با عرضه‌کردن تفسیر صحیح قرآن و تبیین سنت نبوی به روشنگری مردم در همه زمینه‌های اصول اعتقادی و احکام عملی می‌پرداخت (مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۱/۱).

امام (ع) در عمل و رفتار، چه در بعد فردی و چه در بعد اجتماعی، به این اصل حیاتی عمل می‌کرد. لذا یکی از اصحاب را چنین نهی فرمود:

برای تو شایسته نیست با هر کسی نشست و برخاست کنی. زیرا خدای تعالی می‌فرماید: «وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَ أَمَا يَنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ»؛ «چون کسانی را می‌بینی که درباره آیات ما به عناد گفت و گو می‌کنند، پس از ایشان روی بگردان تا اینکه درباره مطلب دیگری سخن بگویند و اگر شیطان از خاطر تو برد، بعد از آنکه به خاطر آمد، با گروه ستمگران ننشین» (بحرانی، ۱۳۸۹: ۳۲۲/۱).

۳. ۴. تربیت شاگردان و نخبگان و شرکت آنان در مناظرات علمی و کلامی برای شناساندن اسلام راستین

یکی از راه‌های مبارزه با پدیده جعل حدیث، که امام سجاد (ع) با توجه به اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی دوران خود برگزید، تربیت شاگردان و نیروی انسانی زبده و آشنا با مبانی اسلام و احکام شریعت بود. در میان آنان، شاگردانی بودند که جزء خواص امام (ع) محسوب می‌شدند، مانند یحیی بن ام الطویل، سعید بن جبیر، سعید بن مسیب و ابوخلد کابلی و برخی افراد دیگر. بسیاری از روایاتی که امام (ع) نمی‌توانست در مسجد یا در جلسات عمومی بیان کند برای آنان می‌فرمود و از این طریق معارف زلال و حقیقی اسلام را به آنها می‌گفت و آنان نیز در موقعیت‌های گوناگون در دوران حیات امام (ع) و پس از شهادت ایشان به نشر این معارف می‌پرداختند (ابن‌قتیبه، ۱۳۷۱: ۱۲۰). این روش مبارزاتی با پدیده جعل حدیث، مخصوصاً با توجه به اختناق شدید حاکم بر دوران امام (ع) و تقیه‌ای بودن بسیاری از فعالیت‌های ایشان و پیروان اهل بیت (ع)، اهمیت خاصی داشت.

امام (ع) به تربیت انسان‌هایی همت گمارد که بتوانند با روشنگری و توضیح معارف الهی مسیر اسلام راستین و تشیع علوی را استمرار بخشند. حضرت در مدت ۳۴ سال امامت خود، افراد بسیاری را تربیت کردند و برای تداوم مکتب اسلام ناب محمدی، توانستند آنان را از هر جهت آماده کنند، به گونه‌ای که برخی از آنان از بزرگان و سرآمدان دانشمندان اسلامی شدند (ادیب، ۱۳۷۷: ۲۵۷). برخی از این افراد عبارت‌اند از: جبیر بن مطعم، یحیی بن ام طویل، ابوخلد کابلی و سعید بن مسیب، جابر بن عبداللّه انصاری و ... شیخ طوسی در رجال خود تعداد اصحاب و شاگردان حضرت سجاد (ع) را بیش از ۱۷۰ نفر می‌داند (طوسی، ۱۴۱۳: ۸۱-۱۰۲).

۳. ۵. تبیین جایگاه اهل بیت (ع) و ویژگی‌های آنها برای مردم

یکی دیگر از آثار مخرب پدیده جعل حدیث، نشر و گسترش روایات فضایل خلفا و مذمت اهل بیت (ع) بود. در واقع، می‌توان گفت یکی از بسترهای اصلی برای پدیده جعل حدیث در سده اول، حوزه روایات فضایل و مطاعن است. برای نمونه، معاویه برای تخریب شخصیت علی (ع) دستور می‌داد هر گونه فضیلتی را که برای ایشان

روش‌های مبارزاتی امام سجاد (ع) در مواجهه با پدیده جعل حدیث / ۱۷

هست، نظیرش را هم برای او یا به نفع او جعل کنند (عسکری، ۱۳۶۵: ۴۴۰/۱). به سبب بدگویی‌ها و مذمت‌هایی که از ناحیه خلفا بر امامان روا داشته می‌شد، شخصیت اهل بیت (ص) برای مردم مبهم مانده بود و بسیاری از مردم از شخصیت حقیقی اهل بیت (ع) آگاهی نداشتند.

در چنین فضایی حضرت سجاد (ع) در موقعیت‌های گوناگون، به شناساندن جان‌نشینان و اهل بیت پیامبر (ص) اقدام می‌کردند؛ برای نمونه وقتی اسیران اهل بیت (ع) وارد شام شدند، مردی جلوی امام (ع) ایستاد و گفت: «سپاس خدایی که شما را کشت و مردمان را از شرّتان آسوده کرد و امیرالمؤمنین را بر شما پیروز گردانید». امام علی بن الحسین (ع) خاموش ماند تا آن مرد شامی آنچه در دل داشت، بر زبان آورد. آنگاه از او پرسید: «قرآن خوانده‌ای؟». گفت: «آری». سپس فرمود: «أَيَا آيَةَ قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى (الشوری: ۲۳) را خوانده‌ای؟». گفت: «آری». سپس فرمود: «أَيَا آيَةَ وَءَاتَ ذَاقُرْبَى حَقَّهُ (الاسراء: ۲۶) را خوانده‌ای؟». گفت: «آری» و در پایان از آیه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (الاحزاب: ۳۳) پرسید. آن مرد باز پاسخ مثبت داد. امام (ع) سپس رو به مرد کرد و فرمود: «ای پیرمرد! این آیه‌ها در حق ما نازل شده است، ماییم ذوی‌القربای پیامبر (ص)، ماییم اهل بیت پاکیزه از هر گونه آرایش». پیرمرد و اطرافیان که سخنان امام (ع) را می‌شنیدند دانستند که آنچه درباره اسیران به آنان گفته شده حقیقت ندارد و آنان خارجی نیستند؛ بلکه فرزندان پیغمبرند و از کردار خود پشیمان می‌شدند و طلب توبه می‌کردند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۵۶/۴۵).

در شام نیز که مردم شناختی از اهل بیت (ع) نداشتند، به اسرای کربلا جسارت‌های بسیار می‌شد. ایشان با سخنان افشاگرانه خود در جمع مردم و کاخ یزید، اهل بیت عصمت و طهارت را معرفی کردند. امام (ع) در لباس اسارت، همان جهاد عظیمی را انجام داد که حسین بن علی (ع) در کربلا با خون و شهادت انجام داده بود. او با ایراد خطبه، تحولی بزرگ در امپراتوری شام و در بین مردم آن ایجاد کرد (همان: ۱۳۸).

پس از اسارت و در مدینه نیز امام سجاد (ع) در قالب دعا جایگاه و شأن اهل بیت پیامبر (ص) را تبیین کردند. عبارت «صلوات بر محمد و آل محمد» که در آغاز بسیاری

از دعاهای حضرت بود، و بهره‌گیری از تعبیری همچون «آله الطیبین الطاهرین الاخیار الانجبین» پس از صلوات و نام پیامبر اکرم (ص) در حقیقت روشی بود برای مقابله با سیاست لعن بر علی ابن ابی طالب (ع) که از زمان معاویه در شام شروع شده بود (پیشوایی، ۱۳۸۹: ۱۲۵). سیاست لعن بر امام (ع) به گونه‌ای بود که حتی در مساجد پس از نمازهای یومیه، امام جماعت مساجد و مردم، امام علی (ع) را لعن می‌کردند. در چنین فضایی جامعه رو به زوال گذاشته بود و خاندان اهل بیت (ع) و پیروان آنها در نهایت سختی و فشار روزگار می‌گذرانند و به آنها بی‌توجهی و بی‌مهری می‌شد. بر منبرها آنان را لعن می‌کردند و حکام بنی‌امیه را ستایش (الحموی، ۱۴۰۹: ۱۹۲/۳).

مطرح کردن معارف و جایگاه اهل بیت (ع) در قالب دعا و صلوات، گوشه‌ای از بُعد اجتماعی سیاسی صحیفه سجاده است (محدثی، ۱۳۷۹: ۹۰). برای نمونه در قسمتی از دعای ۴۷ صحیفه سجاده آمده است:

پروردگارا! بر پاکیزه‌ترین افراد خاندان پیامبر درود فرست که آنان را برای اجرای اوامر خود برگزیده‌ای و خزانه علم و نگه‌دارنده دین و جانشین در زمین و حجت خویش بر بندگانت قرار دادی و به خواست و اراده‌ات آنان را از هر پلیدی و ناپاکی پاک ساختی و وسیله ارتباط با خود و راه بهشت خویش کردی ... خدایا! تو دین خود را در هر زمان و روزگاری به وسیله پیشوایی کمک فرموده‌ای که او را راهنمای بندگان و مشعل هدایت در شهرها قرار داده‌ای؛ پس از آنکه او را با وسیله ارتباط غیبی، به خود ارتباط دادی و او را سبب خوشنودی خویش کردی و فرمانبری از او را واجب نمودی و از نافرمانی او بیم دادی و به فرمانبری فرمان‌هایش و پذیرش نهی او دستور دادی و فرمودی که هیچ کس از او پیشی نگیرد و هیچ فرد از پیروی او پس نماند (صحیفه سجاده، ۱۳۷۵، دعای ۴۷).

دقت در این عبارات نشان می‌دهد که امام (ع) در همه موقعیت‌ها و مخصوصاً در دورانی که شدیدترین دشمنی‌ها و مواجهه‌ها با آل محمد (ص) انجام می‌گرفت به معرفی آنان می‌پرداخت و غبار جهل و نادانی را از چهره مردم می‌زدود و مردم را با جایگاه و نقش اهل بیت (ع) در هدایت جامعه آشنا می‌کرد (قائمی، ۱۳۶۶: ۸۹).

۳.۶. مقابله با انحرافات اعتقادی ناشی از روایات جعلی و افشای ماهیت جریان‌های انحرافی

پس از رحلت رسول خدا (ص)، اندیشه‌ها و افکار گوناگونی در حوزه فرهنگ اسلامی شکل گرفت. هر مذهب و گروهی خود را حق می‌دانست و سایر آرا و مذاهب را باطل می‌خواند. صاحبان این آرا و مذاهب برای مشروعیت‌بخشی به دیدگاه‌های خود و استوارسازی آن، علاوه بر تأویل ناروا از آیات قرآن، به جعل حدیث دست می‌زدند که رنج و هزینه کمتری داشت (امینی، ۱۳۶۶: ۲۷۷/۵؛ رفیعی، ۱۳۸۹: ۱۶۹). صبحی صالح می‌گوید: «از مهم‌ترین انگیزه‌های جعل حدیث از همان آغاز، نصرت مذاهب به وسیله طرفداران هر کدام از فرقه‌ها بوده است» (صبحی، ۱۳۶۳: ۲۸۶). پیدایش مذاهب و نحله‌های گوناگون در عرصه‌های کلامی، فقهی و تفسیری از بدترین پیامدهای منع نقل و تدوین سنت پیامبر اکرم (ص) بود (ابن‌سعد، ۱۳۸۸: ۲۰۶/۳). ناآگاهی از سنت حقیقی پیامبر اکرم (ص) و تأویل‌های نابجای آیات قرآن میدان را برای انواع انحرافات در اصول و پایه‌های اعتقادی باز کرد و فرقه‌های گوناگون مانند اصحاب قیس، قدریه، مرجئه، خوارج، غلات، مشبهه، کیسانیه، مجسمه و ... به وجود آمدند و چنان فضای تیره و تاری به وجود آمد که حتی در اصل رهبری و جانشینی رسول (ص) تردید و انحراف ایجاد کردند (امین، ۱۴۰۴: ۳۸۶/۱).

امام سجاد (ع) در مقابل این انحرافات سکوت اختیار نکرد و با توجه به اوضاع و احوال حاکم بر جامعه، علیه این انحرافات مبارزه کرد. امام (ع) در سراسر فعالیت‌های مبارزاتی خود و به‌ویژه در دعاهای صحیفه سجادیه علیه انحرافات عقیدتی، به پا خواسته و با محور قراردادن توحید در همه ابعاد زندگی، هدف نهایی تربیت انسان را توحید، قرب الاهی و رضایت خدای متعال می‌داند. ایشان در تمام ادعیه، مخاطب را با زبان دعا و مناجات به آن حقیقت یکتا راهنمایی می‌کند و با محور قراردادن خدا در همه امور، این حقیقت را روشن می‌کند که محور زندگی انسان در تمام شئون آن، باید اعتقاد به وحدانیت خدا و توجه به ربوبیت او و استمرار آن در مسیر زندگی باشد؛ بدین معنا که اصلی‌ترین اشکال در اندیشه‌های فرّق انحرافی دوربودن از توحید و تأویل آیات و روایات متناسب با دیدگاه‌های فرقه‌ای است. بنابراین، ایشان از این طریق نحله‌های عقیدتی و فرقه‌های مختلفی را

نقد می‌کند که بسیاری از اندیشه‌ها و مبانی آنان بر اساس روایات جعلی یا تأویلات ناروای آیات و روایات است.

برای نمونه یکی از این انحرافات اعتقادی، پیدایش «جریان غلو» بود. علی‌رغم اختلافات جزئی، تفکر عمومی این جریان آن است که آنان امامان (ع) را از شأن بندگی خداوند بالاتر برده و به الوهیت آنها معتقد شده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۹: ۹۰/۳). مستند آنان نیز عموماً روایات ساختگی است که غالباً خود غالیان بر بافته‌اند. برای نمونه، در تفسیر آیه «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ» (النجم: ۱) گفته شده که مقصود سقوط ستاره در خانه امام علی (ع) است و این دلیل بر امامت ایشان است (ابن‌المغازلی، ۱۴۲۴: ۲۶۶؛ ذهبی، ۱۳۸۲: ۴۵/۲)، این در حالی است که در سند این حدیث عمرو بن شمر است که رجالیان او را تضعیف کرده و در زمره غالیان دانسته‌اند (خوئی، ۱۴۰۳: ۱۰۶/۱۳). از نظر دلالتی و متنی نیز حدیث اشکالات جدی دارد. شوشتری در این باره نوشته است: «کوچک‌ترین ستاره‌ها از زمین بزرگ‌تر است. چگونه می‌توان پذیرفت خانه علی توانسته باشد ستاره‌ای را در خود جای دهد که زمین گنجایش آن را ندارد؟». وی سپس می‌افزاید: «مراد از آیه، سوگند به پیامبر (ص) است وقتی از دنیا رفت یا به معراج مشرف گردید» (شوشتری، ۱۳۹۰: ۲۱۶-۲۱۷). از نظر امام سجاد (ع)، تفکر غلو، تفکری انحرافی محسوب شده و شیعه غالی در زمره شیعیان نیستند. امام (ع) در این باره در حدیثی می‌فرمایند: «گروهی از پیروان ما چنان در دوستی ما مبالغه می‌کنند که هر آنچه را یهودیان به عزیر و مسیحیان به حضرت عیسی نسبت دادند آنها نیز به ما نسبت می‌دهند». سپس فرمودند که: «نه آنان از ما هستند و نه ما از آنانیم» (طوسی، ۱۴۱۳: ۳۵۸/۱).

بر اساس حدیثی دیگر، جمعی از مردم به خانه امام سجاد (ع) آمدند و در ستایش امام (ع) مبالغه و زیاده‌روی کردند. امام (ع) آنان را سرزنش کرد که چرا وی را بیش از حد طبیعی بالا می‌برند، همین که او را جزء صالحان بدانند برای ایشان کافی است (ابن‌سعد، ۱۳۸۸: ۱۶۵/۵). در جایی دیگر، به برخی از شیعیان عراق چنین خطاب کردند: «أَحِبُّونَا حُبَّ الْإِسْلَامِ وَلَا تَرْفَعُونَا فَوْقَ حَدِّنَا» (اصفهانی، ۱۳۷۸: ۱۳۶/۳). همان‌گونه که مشاهده می‌شود این روایت در مقابل اندیشه غلوآمیز غالیان است.

نمونه دیگر را در اندیشه‌های انحرافی فرقه مرجئه می‌توان سراغ گرفت. یکی از اعتقادات این فرقه آن است که از نظر آنها هیچ مسلمانی با ارتکاب به گناه، ایمان خود

را از دست نمی‌دهد و معصیت به ایمان آنان ضرر نمی‌رساند (شیخانی، ۱۳۸۵: ۶۳-۶۵). از نظر آنان، حتی قتل نفس محترمه، زنا، سرقت، آتش‌زدن قرآن، و دیگر گناهان کبیره، مؤمن را از ایمان به وحدانیت خدا و حتی از بهشت منع نمی‌کند (حلبی، ۱۳۷۶: ۱۰۴). مکتب اعتقادی مُرجئه برای امویان، که از ارتکاب گناهان بزرگ در نهان و آشکار پروایی نداشتند، پناهگاه و مأوای خوبی بود. این عقاید و بسیاری دیگر از عقاید مرجئه ناشی از روایات جعلی، ضعیف و گاه برداشت نادرست از روایات است. ابن‌جوزی در *الموضوعات* بابی را گشوده و پنج حدیث جعلی را تحت عنوان «باب فی أن الایمان لا یزید و لا ینقص» آورده است. برای نمونه نقل کرده که مرجئه گفته‌اند پیامبر فرمود: «الایمان لا یزید و لا ینقص»؛ این در حالی است که در حدیثی صحیح که از رسول اکرم (ص) نقل شده است ایشان فرموده‌اند: «الایمان قول و عمل، یزید و ینقص، و من قال غیر ذلک فهو مبتدع» (ابن‌جوزی، ۱۴۱۸: ۱۹۲/۱). بنابراین، مطابق دیدگاه صحیح، ایمان مراتب دارد و قابل نقصان و فزونی است. از طرف دیگر، سخنانی نیز در ذم مرجئه جعل و وضع شده است، مانند این حدیث که به رسول خدا (ص) نسبت داده شده است: «إن لكل أمة یهوداً و یهود أمتی المرجئة» (همان: ۴۵۴). به هر حال، انشعاب‌های کلامی یکی از عوامل جعل حدیث بود که هر کدام برای مشروعیت عقاید خود و رد دیدگاه‌های دیگران روایتی را جعل کرده‌اند.

امام سجاد (ع) با اندیشه مرجئه که به دنبال اباحی‌گری بودند و ایمان را به اعتقاد قلبی و زبانی منحصر می‌دانستند به‌شدت مبارزه کرد. تبلور روشن مبارزه با این تفکر در سیره عبادی آن حضرت (ع) روی آوردن به عبادت و پرستش خدا در مقام عمل بود که گاهی در شبانه‌روز بیش از هزار رکعت نماز می‌خواند و نشان داد که اطاعت از دستورهای الهی و پرستش حق، فقط به اعتراف زبانی نیست، بلکه باید در رفتار نیز جلوه‌گر باشد (رافعی قزوینی، ۱۹۸۷: ۱۱۰/۲). به هر حال، امام (ع) با هوشیاری کامل، با جعل حدیث و نتایج آن در همه اشکالش به‌جد مقابله می‌کرد.

۳.۷. افشای ماهیت عالمان درباری و آشکارسازی جعلیات آنان

حاکمان ستمگر اموی برای آنکه بتوانند بر مسلمانان حکومت کنند، چاره‌ای جز جلب اعتماد عمومی نداشتند. از این‌رو می‌کوشیدند حکومت خود را نزد

مردم مشروع جلوه دهند؛ چراکه اگر مردم ناشایستگی حاکمان بنی‌امیه را می‌فهمیدند ممکن بود در برابر حکومت موضع بگیرند و با آنان مخالفت کنند. یکی از اقدامات حاکمان برای مشروع جلوه‌دادن خلافتشان، جذب کردن دانشمندان حدیث‌شناس و عالمان به دربار حکومت بود تا از این طریق قادر باشند روایاتی را از طریق آنان به نفع خلفا جعل کنند و در نتیجه زمینه فکری پذیرش حکومت آنان را در میان عموم مردم هموار سازند. از جمله این دانشمندان محمد بن مسلم زهری بود که خود را به طور کامل در اختیار حکومت اموی قرار داده بود و به نفع آنان کتاب می‌نوشت و حدیث جعل می‌کرد (یعقوبی، ۱۳۷۳: ۲۶۱/۲). ابن‌ابی‌الحدید او را یکی از مخالفان امام علی (ع) می‌شمارد و می‌نویسد: «روزی علی بن حسین شنید که زهری و عروة بن زبیر در مسجد پیامبر نشسته‌اند و درباره علی (ع) بدگویی می‌کنند. علی بن حسین به مسجد رفت و بالای سر آنان ایستاد و آن دو را سخت توبیخ کرد» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۷: ۱۰۲/۴). زهری احادیثی به نفع بنی‌امیه و در جهت توجیه سیاست کفرآمیز آنان، بر ضد خاندان هاشمی جعل کرده است (نیشابوری، ۱۴۱۴: ۱۲۶/۴؛ ابن‌ابی‌داود، بی تا: ۲۱۶؛ نسائی، بی تا: ۳۸/۲). با توجه به سوابق سیاه زهری، امام سجاد (ع) نامه تند و کوبنده و در عین حال خیرخواهانه و نصیحت‌آمیزی به وی نوشت (حرانی، ۱۳۹۸: ۲۷۴). حسن بصری نیز از دیگر دانشمندان قرن اول هجری است، که دستگاه حکومت بنی‌امیه از چهره مذهبی او برای توجیه خیانت خود فراوان استفاده می‌کرد (طبرسی، ۱۴۱۶: ۱/۲۵۱). امام (ع) با ایشان نیز مناظراتی داشتند تا چهره واقعی وی را به جامعه بشناسانند.

یکی دیگر از روش‌های مبارزاتی امام (ع) با جعلیات فقها، قضات و عالمان درباری این بود که به صورت حضوری یا در قالب نامه، فقها و محدثان و قضات درباری را وعظ می‌کردند و پند می‌دادند و آنان را به پیروی از حق دعوت می‌کردند، و با این شیوه حکیمانانه تفکرات اصیل اسلامی را به آنان منتقل می‌کردند و در عین حال حساسیت حکومت را بر نمی‌انگیختند. در نتیجه، آن حضرت می‌توانستند در فضایی مناسب، اهداف و آرمان‌های والای خود را در جهت مبارزه با جعلیات آنها عملی کنند (صادقی و تقوی، ۱۳۸۱: ۲۳، به نقل از: حرانی، ۱۳۹۸: ۲۷۶).

۳. ۸. مبارزه با اسرائیلیات و قصه‌سرایی و آثار آنها

مقصود از اسرائیلیات تمام روایاتی است که از طریق اهل کتاب، به‌ویژه یهود، وارد فرهنگ اسلامی شده است. از مهم‌ترین شخصیت‌های گسترش‌دهنده اسرائیلیات کعب‌الاحبار، تمیم داری، عبدالله بن سلام، وهب بن منبه، و ابوهریره است. روایات اسرائیلی غالباً درباره قصص قرآن و جزئیات داستان‌های انبیا، آفرینش انسان و گاهی درباره فضیلت شهرها است؛ مانند روایتی که از کعب‌الاحبار نقل شده که گفته است: «پنج شهر از شهرهای بهشت است: بیت المقدس، حمص، دمشق، جبرین و ظفار الیمن که از شهرهای یمن و محل سکونت قبلی کعب‌الاحبار است» (ابن‌عساکر، ۱۴۱۹: ۲۱۱).

گسترش فتوحات اسلامی و افزایش تازه‌مسلمانان یهودی‌مسیحی خود عاملی بود که امام سجاد (ع) با این گونه از روایات نیز مبارزه کند. امام (ع) از طرق متعددی با این گونه روایی مقابله می‌کرد. گاه، ضمن دعا، به ابطال جعلیات و خرافه‌های اهل کتاب می‌پرداخت (حیدری، ۱۳۸۷: ۱۸۶). برای نمونه درباره نفی تشبیه و تجسیم خداوند نقل شده است که امام (ع) در مسجد رسول خدا (ص) در مدینه نشسته بود. در این هنگام متوجه شد گروهی در بحث اعتقادی، ضمن استناد به برخی اسرائیلیات خدا را به خلق او تشبیه می‌کنند. امام (ع) از این سخنان برآشفت و از جای خود برخاست و کنار قبر رسول خدا (ص) رفت و دعاهایی را خواند که مضمون آن، نفی عقیده تشبیه بود؛ از جمله این بخش را که: «معبود من! قدرت تو آشکار است، لکن تو هرگز هویدا نخواهی شد. پس نشناختند تو را. چراکه تو را با مقادیری که لایق مقام تو نیست اندازه‌گیری کردند و برای تو تشبیه قرار دادند، و من ای معبودم بیزارم از کسی که با تشبیه تو را می‌جوید» (اربلی، ۱۳۸۱: ۸۹/۲). همین‌گونه بود مواجهه امام (ع) با قصاص که حتی در کنار خانه خدا قصه‌سرایی می‌کردند و با استفاده از جعلیات، مشغول بازارگرمی بودند (ابن‌خلکان، بی‌تا: ۷۰/۲).

نتیجه

حدیث پس از زمان پیامبر اکرم (ص) در معرض آسیب‌هایی همچون جعل، وضع و تحریف و نقل به معنای نادرست قرار داشته و احادیث صحیح و ناصحیح فراوانی با یکدیگر مخلوط شده است. عالمان اسلامی، به‌ویژه پیشوایان معصوم (ع)، برای مقابله

با پدیده جعل و مواجهه با جاعلان، متناسب با وضعیت زمانی و مکانی خود از شیوه‌های مختلف استفاده می‌کردند. در این میان، امام سجاد (ع) پس از واقعه عاشورا در اوضاع و احوالی به امامت رسیدند که اختناق و فشار سیاسی بر جامعه مسلمانان، خصوصاً شیعیان، حاکم بود. در این دوران، جعل حدیث به دست گروه‌های مختلف و با انگیزه‌های گوناگون فراوان شده بود. برخی از آنها عبارت‌اند از: عداوت و دشمنی معاویه، امویان، زبیریان و مروانیان با اهل بیت، جعل حدیث به دست علمای درباری به نفع خلفا، جعل حدیث به دست طرفداران اندیشه‌های کلامی برای توجیه عقاید خود و مشروعیت‌بخشی به آن، جعل حدیث به نفع یا علیه برخی اشخاص مانند فعالیت‌های غالیان، تلاش فُصّاص برای ساختن قصه‌های ساختگی برای کسب منافع مادی و

امام (ع) در چنین فضایی با روش‌های گوناگون با پدیده جعل حدیث مقابله کردند. مهم‌ترین این روش‌ها عبارت‌اند از: شناساندن اسلام راستین در پرتو آشکارسازی جعلیات؛ شناساندن شخصیت واقعی رسول خدا و احیای سنت او (ص)؛ تبیین جایگاه و نقش امر به معروف و نهی از منکر در جامعه؛ تربیت شاگردان و نخبگان و شرکت آنان در مناظرات علمی و کلامی برای شناساندن اسلام راستین؛ تبیین جایگاه اهل بیت (ع) و ویژگی‌های آنها برای مردم؛ مقابله با انحرافات اعتقادی ناشی از روایات جعلی و افشای ماهیت جریان‌های انحرافی و آشکارسازی جعلیات آنها؛ افشای ماهیت عالمان درباری و آشکارسازی جعلیات آنان؛ مبارزه با اسرائیلیات و قصه‌سرایی و آثار نامطلوب آنها.

پی‌نوشت‌ها

۱. از جمله: کوثری، عباس، «پرتوی از مبارزات امام سجاد (ع)»؛ رنجبر، محسن، «مواضع امام سجاد (ع) پس از واقعه کربلا»؛ رنجبر، محسن، «امام سجاد (ع) و دفاع فرهنگی»؛ معینی‌پور، مسعود و موسوی، سید محمد مهدی، «سبک آموزش دینی امام سجاد (ع)»؛ کشوری، محسن، «وضعیت سیاسی فرهنگی تشیع در عصر امام سجاد (ع)»؛ حدادی، ۱۳۹۴، «روش‌های امام سجاد (ع) در بهره‌گیری از دعا در مواجهه با انحرافات اجتماعی».
۲. «غلو» در لغت به معنای افراط و زیاده‌روی است و در اصطلاح «غالی» به کسی گفته می‌شود که در حقّ برخی انبیا یا ائمه (ع) یا دیگر رجال الهی راه افراط در پیش گرفته و برای آنها مقامی فوق انسانی قائل‌اند (شهرستانی، ۱۴۲۰: ۱۴۹/۱).
۳. «جبر» در لغت یعنی انجام‌دادن فعلی برخلاف قصد و اختیار انسان و در اصطلاح جبریه طرفدار

روش‌های مبارزاتی امام سجاد (ع) در مواجهه با پدیده جعل حدیث / ۲۵

- گرایشی اعتقادی هستند که افعال انسانی را مخلوق خدا می‌دانند و اختیار انسان را نفی می‌کنند (ابن حزم، ۱۴۰۲: ۳۵/۳).
۴. تشبیه یعنی خداوند شبیه مخلوقات تصور شود و تجسیم یعنی خداوند مانند موجودات جسم دارد و قابل دیدن است (سبحانی، ۱۳۷۸: ۶۹/۱).
۵. «ارجاء» یا از ماده «رجاء» است، یعنی امید ثواب از خداوند برای گناهکاران؛ یا از ماده «ارجاء» و به معنای به تأخیر انداختن است. زیرا آنها حکم مرتکبان گناه کبیره را به آخرت موکول می‌کردند (سبحانی، ۱۳۷۸: ۷۵/۱).

منابع

قرآن کریم.

- صحیفه سجادیه (۱۳۷۵). ترجمه: سید علی نقی فیض الاسلام، تهران: نشر فقیه.
- ابن ابی الحدید (۱۳۸۷). شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بی‌جا: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن ابی داود، سلیمان بن عبداللّه (بی‌تا). سنن ابی داود، تصحیح و تعلیق: محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم (۱۴۱۴). الکامل فی التاریخ، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن المغازلی، علی بن محمد (۱۴۲۴). مناقب امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب، المحقق: أبو عبدالرحمن ترکی، بی‌جا: دار الآثار صنعاء.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۷). اعتقادات شیخ صدوق، ترجمه: محمد علی بن محمد حسنی، تهران: علمیه اسلامیة.
- ابن جوزی، عبدالرحمان (۱۴۱۸). الموضوعات من الاحادیث المرفوعات، ریاض: مکتبة اضواء السلف.
- ابن خلکان، احمد بن محمد (بی‌تا). وفيات الاعیان، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دار صادر.
- ابن سعد، محمد (۱۳۸۸). الطبقات الکبری، بیروت: دار صادر.
- ابن عبدالبر، یوسف (۱۴۲۴). الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، بیروت: دار الجیل.
- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۹). تاریخ مدینة دمشق، بیروت: دار الفکر.
- ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۰۸). البداية والنهاية، تحقیق: علی شیری، بی‌جا: دار احیاء التراث العربی.
- ابن حزم، علی (۱۴۰۲). الفصل فی الملل والأهواء والنحل، به کوشش: محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، بیروت: دار الجیل.
- ابوریه، محمود (۱۹۸۰). اضواء علی السنة المحمدیة، قاهره: نشر البطحاء.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبداللّه (۱۳۷۸). حلیة الاولیاء، بیروت: دار الکتب العربی.
- ادیب، عادل (۱۳۷۷). زندگانی تحلیلی پیشوایان ما، ترجمه: اسدالله مبشری، قم: مؤسسه آل‌البتیت لاحیاء التراث.

- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱). *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*، تبریز: مکتبه بنی هاشمی.
- اصفهان، علی بن حسین (۱۴۱۵). *الأغانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- امین، احمد (۱۴۲۵). *ضحی الاسلام*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- امینی، عبدالحسین (۱۳۶۶). *الغدير فی الكتاب والسنة والاداب*، تهران: دار الكتاب الاسلامی.
- بحرانی، سید هاشم (۱۳۸۹). *البرهان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: عبدالله صالحی نجف آبادی، قم: ذوی القربی.
- بستانی، قاسم (۱۳۸۶). *معیارهای شناخت احادیث ساختگی*، اهواز: نشر رسش.
- پیشوایی، مهدی (۱۳۸۹). *سیره پیشوایان*، قم: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- جعفری، سید محمد (۱۳۸۶). *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه: محمدتقی آیت‌اللهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفریان، رسول (۱۳۶۹). *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه (ع)*، قم: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- جوشقانی، فرح (۱۳۸۹). *احادیث جعلی، مشهد: آفتاب توس*.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق: احمد بن عبدالغفور، بیروت: دار العلم للملایین.
- حرانی، حسن (۱۳۹۸). *تحف العقول تصحیح: علی اکبر الغفاری*، تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
- حسینی، علی اکبر (۱۳۸۰). «امام سجاد (ع) در عصر شبگون و ظلمانی»، در: *درس‌هایی از مکتب اسلام*، ش ۱۰، ص ۳۴-۴۰.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶). *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، تهران: اساطیر.
- الحموی، یاقوت بن عبدالله (۱۴۰۹). *معجم البلدان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حیدری، محمود؛ و همکاران (۱۳۸۷). *تاریخ تشیع (۱)*، تهران: انتشارات سمت، چاپ پنجم.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۳۸۵). *تاریخ بغداد*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۳). *معجم رجال الحدیث*، بیروت: مدیة العلم، الطبعة الثانية.
- دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۳۷۱). *الامامة والسیاسة*، تحقیق: علی شیری، قم: منشورات شریف رضی.
- ذهبی، محمد بن أحمد (۱۳۸۲). *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- ذهبی، محمدحسین (۱۴۰۹). *التفسیر والمفسرون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رافعی قزوینی، عبدالکریم (۱۹۸۷). *التدوین فی اخبار قزوین*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- رفیعی، ناصر (۱۳۸۹). «عوامل و انگیزه‌های دروغ‌پردازی حدیث»، در: *مجله علوم انسانی دانشگاه الزهراء (ع)*، ش ۴۱، ص ۱۶۹-۲۰۲.
- رنجبر، محسن (۱۳۸۶). *نقش امام سجاد (ع) در رهبری شیعه*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- سبحانی، جعفر (۱۳۷۸). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم: نشر توحید.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۰). *دراسات و بحوث فی تاریخ الاسلام*، تهران: مؤسسه نشر اسلامی.
- سیوطی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *تاریخ الخلفاء*، تحقیق: محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قم: منشورات شریف رضی.
- شریف قرشی، باقر (۱۳۸۷). *حیة الامام زین العابدین علیه السلام*، قم: مهر دلدار.
- شوشتری، محمدتقی (۱۳۹۰). *الاخبار الدخیلة*، علق علیه: علی‌اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۰). *الملل والنحل*، بیروت: دار المعرفة.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۶۸). *زندگانی علی بن الحسین (ع)*، تهران: امیرکبیر.
- شیخانی، علی باقر (۱۳۸۵). *امام سجاد (ع) از دیدگاه اهل سنت*، بی‌جا: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- صادقی، حسین؛ تقوی، علی (۱۳۸۱). «شمه‌ای از فضایل و مناقب امام سجاد (ع)»، در: *مبلغان*، ش ۳۴، ص ۱۴-۲۹.
- صبحی، صالح (۱۳۶۳). *علوم الحدیث و مصطلحه*، قم: منشورات رضی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۷). *الخصال*، قم: مکتبه النجفی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۷). *اعتقادات شیخ صدوق*، ترجمه: محمد علی بن محمد حسینی، تهران: علمیه اسلامیة.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۶). *مجمع البیان لعلوم القرآن*، به تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۴۸). *اختیار المعرفة الرجال*، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۲). *اختیار معرفة الرجال*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳). *الرجال*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- عسکری، سید مرتضی (۱۳۶۵). *نقش ائمه در احیای دین*، تهران: مجمع علمی اسلامی.
- قائمی، علی (۱۳۶۶). *در مکتب پیشوای ساجدان حضرت امام علی بن الحسین (ع)*، بی‌جا: پیام مقدس.
- کاظمی تستری، اسدالله بن اسماعیل (۱۳۸۳). *کشف القناع*، تهران: انتشارات الاسلامیه.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۶۳). *رجال کشی*، مصحح: مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). *ایمان و کفر*، ترجمه: عبدالعزیز عطاردی، تهران: عطارد.
- محدثی، جواد (۱۳۷۹). *تاریخ سیاسی ائمه (ع)*، تهران: پژوهشگاه دانش و اندیشه معاصر.
- مسعودی، علی بن الحسین (۱۳۷۳). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، بیروت: دار الاندلس.
- معارف، مجید (۱۳۷۷). *تاریخ عمومی حدیث*، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- معروف حسینی، هاشم (۱۳۸۹). *زندگی دوازده امام*، ترجمه: محمد مقدسی، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم.

مهدوی راد، محمدعلی (١٣٨٦). «تدوین حدیث: منع تدوین حدیث، پیامدها و بازتاب‌ها»، در: علوم حدیث، ش ٩، ص ٩-٢٨.

نسائی، احمد بن علی (بی تا). سنن النسائی، شرح: جلال‌الدین سیوطی، حاشیه: امام سندی، بیروت: دار الكتاب العربی.

نوری، حسین بن محمدتقی (١٣٦٩). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت (ع) لاحیاء التراث.

نیشابوری، مسلم بن الحجاج (١٤١٤). صحیح مسلم، بیروت: دار الفکر.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (١٣٧٣). تاریخ یعقوبی، قم: منشورات رضی.

بررسی تاریخی مرجعیت فقهی ائمه (ع) و نقش آنها در حفظ سنت پیامبر (ص)

[تاریخ دریافت: ۹۵/۹/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۲]

محسن رنجبر*

چکیده

پژوهش حاضر به بررسی تاریخی مرجعیت علمی ائمه (ع) با تأکید بر نقش آنها در حفظ سنت پیامبر (ص) می‌پردازد. مسئله این پژوهش آن است که: چگونه و با چه شیوه‌ای ائمه (ع)، مرجعیت فقهی خود را نه تنها برای شیعیان بلکه برای مسلمانان به اثبات رساندند؟ پاسخ اجمالی به این پرسش آن است که با وجود حاکمیت فشار و اختناق در بیشتر مقاطع تاریخی عصر حضور، ائمه (ع) اقدامات و کوشش‌های بسیاری برای انجام‌دادن چنین رسالت بزرگی به کار بستند که در این میان دو اقدام مهم آنان، یعنی احیای کتاب خدا و سنت پیامبر اکرم (ص) و تبیین و تفسیر احکام و پاسخ به پرسش‌های فقهی، مهم و در خور توجه بیشتر است.

کلیدواژه‌ها: مرجعیت علمی ائمه (ع)، حفظ سنت پیامبر (ص)، عصر حضور، امامیه.

مقدمه: وضعیت دینی و فرهنگی عصر حضور

بی‌اعتنایی به نص الهی و کنار گذاشتن آن درباره وصایت حضرت علی (ع) و در نهایت حذف امامان (ع) از مرجعیت سیاسی و سپس مرجعیت علمی و دینی جامعه اسلامی به دست خلفای نخست و بعدها حاکمان اموی و عباسی، پیامدهای ناگوار دینی و فرهنگی از جمله اختلافات عمیق اعتقادی و فقهی را میان امت اسلامی رقم زد. زمامداری افراد نالایق و ناتوان در پاسخ‌گویی به امور دینی و فقهی مسلمانان بر جامعه اسلامی و تلاش فراگیر برای حذف جایگاه خاندان پیامبر (ص)، سبب شد کار تفسیر دین و فقه را نیز خود یا علما و فقهای همسو با آنان عهده‌دار شوند و چون شایستگی این را نداشتند، مسائل و معضلات بسیاری را در این خصوص به وجود آوردند. چنان‌که نخستین پیامد این سیاست، درگیری و معضل علمی فقهی در مسائلی چون ارث رسول خدا (ص) و نبرد با مانعان زکات بود (شهرستانی، بی‌تا: ۲۵/۱).

افزون بر این، یکی از سیاست‌های مهم دینی و فرهنگی خلفای سه‌گانه، منع نقل و نگارش حدیث پیامبر (ص) بود که به علل و انگیزه‌های گوناگونی (درباره علل این منع، برای نمونه، نک: شهرستانی، ۱۴۲۰؛ حسینی جلالی، ۱۳۸۸؛ ابوریه، بی‌تا؛ مؤدب، ۱۳۸۴؛ جعفریان، ۱۳۶۸؛ مهدوی‌راد، ۱۳۷۷ الف و ۱۳۷۷ ب) صورت گرفت. این سیاست به هر انگیزه و هدفی که صورت گرفت، در کنار پیامدهای سیاسی، نتایج و پیامدهای مهم اعتقادی و فرهنگی را به تدریج در جامعه اسلامی به دنبال داشت که از مهم‌ترین آنها، طرد و انزواي دانش حدیث و فقه اهل بیت (ع) و در نهایت، بی‌خبری و ناآگاهی مسلمانان از سنت پیامبر (ص) و احکام شریعت اسلام بود.

این در حالی بود که پیامبر اکرم (ص) سفارش بسیاری به کتابت احادیث خود و به طور کلی، هر دانشی کرده بود (احمدی میانجی، ۱۴۱۹: ۳۵۹/۱ به بعد). آن حضرت فرمود: «هر کس دانشی یا حدیثی را از من بنویسد، تا زمانی که آن دانش یا حدیث ماندگار باشد، برای نویسنده آن پاداش نوشته می‌شود»^۱ (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۱۸۳/۱۰، ح ۲۸۹۵۱؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹: ۳۶۴/۱).

مرجعیت علمی فقهی امامان (ع)

پیش از پرداختن به اصل موضوع، تذکر این نکته مهم است که بنا بر باور امامیه که

امامان (ع) را معصوم و آگاه به همه احکام شریعت می‌دانند، ائمه (ع) در اثبات درستی بیان احکام شریعت برای شیعیان، نیازی به استناد به سنت پیامبر (ص) نداشتند، چراکه آنان حامل و دارنده علم پیامبر اکرم (ص) بودند. بنابراین، همانند پیامبر (ص) حکم هر چیزی را که بیان می‌کردند، حکم الاهی بود. حتی بر اساس برخی روایات، اگر پاسخ مسائلی در قرآن و سنت یافت نمی‌شد، پاسخ آنها را با الهام الاهی دریافت می‌کردند (صفار قمی، ۱۳۹۰: ۸۲۷/۱-۸۲۸، جزء پنجم، باب نهم).

اما عموم مسلمانان، به‌ویژه اهل مدینه، با توجه به آنکه با حضرت علی (ع) به عنوان خلیفه (نه امام) بیعت کرده بودند، به وصایت و امامت آن حضرت اعتقاد نداشتند. همچنین، امامان دیگر نیز به عنوان امام و وصی در میان عموم مسلمانان مطرح نبودند. بنابراین، تنها منابع نقلی پذیرفتنی نزد اهل سنت، قرآن و سنت پیامبر (ص) بود که البته بیشتر ناقلان سنت، به سبب حاکمیت جریان منع تدوین حدیث، تابعان و افراد پس از آنان بودند. از این‌رو امامان (ع) برای قبولاندن احکام شریعت به مسلمانان، راهی جز استدلال و استشهاد به قرآن و سنت نبوی پذیرفته‌شده نزد همه مسلمانان نداشتند. به همین سبب، آنان، به‌ویژه حضرت علی (ع)، تأکید بسیاری بر احیای سنت رسول خدا (ص) داشتند تا با این شیوه از یک سو، جامعه اسلامی آمادگی مناسب‌تری برای دریافت و فهم احکام واقعی شریعت پیدا کند و از سویی، زمینه و بستری فراهم شود تا بدعت از سنت، تمیز داده شود.

افزون بر این، ائمه (ع) اقدامات دیگری برای آشنایی جامعه اسلامی و به‌ویژه شیعیان، با احکام فقهی و سنت پیامبر (ص) و در نتیجه، پذیرش تدریجی مرجعیت فقهی آنان از سوی جامعه اسلامی انجام دادند که پرداختن به هر یک از آنها، مجال دیگری می‌طلبد. اما در این میان، دو اقدام آنان در این باره، جایگاه مهم و خاصی دارد که به تبیین و تحلیل آن می‌پردازیم.

۱. احیای کتاب خدا و سنت پیامبر اکرم (ص)

با خلافت حضرت علی (ع) یکی از سیاست‌های بنیادین آن حضرت برای تقویت باورهای دینی مردم و اصلاح امور دینی‌شان، به‌ویژه اصحاب امامیه، احیای کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) بود. با توجه به حاکمیت ۲۵ ساله خلفای سه‌گانه بر جامعه اسلامی و

فاصله گرفتن تدریجی جامعه از آموزه‌های قرآنی و سنت نبوی و جایگزین شدن سنت و اجتهادات سه خلیفه اول در بسیاری از امور دینی، بازگشت به عمل به تعالیم قرآن و سنت نبوی و احیای آن، بزرگ‌ترین رسالت و آرمان حضرت علی (ع) در عصر خلافت خویش و رسالت دیگر امامان (ع) در دوران امامتشان بود؛ چراکه مهم‌ترین و منحصرترین راه اصلاح امور دینی و دنیوی مسلمانان و زدودن کژی‌ها، ناراستی‌ها و بدفهمی‌ها از باورهای دینی آنان، عمل به کتاب خدا و احیای سنت نبوی، عمل به سنت نبوی و ترویج آن در جامعه اسلامی بود.

بر این اساس، حسن بصری (متوفای ۱۱۰ ه.ق.) از فقها و زاهدان اهل سنت، درباره شخصیت و سیره دینی و سیاسی حضرت علی (ع) گفته است: «أراهم السبیل و أقام لهم الدین إذا عوجَّ» (ابن‌ابی‌شبهه، ۱۴۰۹: ۵۰۵/۷)؛ «راه را به مردم نمایاند و زمانی که دین به کجی گراییده بود، آن را راست کرد». این سخن حسن بصری، بسیار سنجیده و حساب‌شده و کاملاً منطبق بر سیاستی بود که آن حضرت در دوران خلافت بر اساس آن عمل کرد. ابوذر نیز در توصیف دین‌مداری حضرت علی (ع) و صیانت وی از اصول دین و سنت پیامبر (ص) می‌گفت: «[علی (ع)] زُرُّ الدین» (زمخشری، ۱۴۱۷: ۸۲/۲؛ ابن‌منظور، ۱۳۶۳: ۳۲۲/۴ ماده «زر»؛ «[علی (ع)] قوام دین است.

البته آن حضرت حتی پیش از خلافت نیز در صورت فراهم‌بودن زمینه، از التزام و پای‌بندی به کتاب خدا و سنت رسول خدا (ص) دفاع کرده و به ترویج آن همت می‌گمارد تا جایی که در جریان شورای شش نفری عمر برای انتخاب خلیفه، فقط عمل به کتاب خدا و سنت رسول خدا (ص) (ابن‌واضح یعقوبی، بی‌تا: ۱۶۲/۲؛ رازی جصاص، ۱۴۰۵: ۵۵/۴؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۱۸۸/۱؛ ابن‌عبّری، ۱۹۹۲: ۱۰۴) و اجتهاد خویش (رازی جصاص، ۱۴۰۵: ۵۵/۴؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۱۸۸/۱؛ ابن‌عبّری، ۱۹۹۲: ۱۰۴) و سرباز زدن از عمل به روش شیخین در خلافت، آن حضرت را از خلافت بازداشت. یا زمانی که عثمان در عهد خلافت خود از مُحَرِّم شدن به عمره در ایام حج یا مُحَرِّم شدن به عمره و حج با هم نهی کرد، حضرت علی (ع) ضمن مخالفت با او درباره رعایت سنت رسول خدا (ص) به عثمان فرمود: «ما کُنْتُ لَأَدْعَ سُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) لِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ» (ابن‌شَبَّه نمیری، ۱۳۸۶: ۱۰۴۳/۳-۱۰۴۴)؛ «من به خاطر کسی، سنت آن حضرت را رها نمی‌کنم». همچنین، در یکی از سال‌ها که عثمان در منا نمازش را تمام می‌خواند، چون ناخوش شد، از آن

حضرت خواست به جای او نماز بخواند. امام (ع) به این شرط پذیرفت که اگر او نماز بخواند، همانند پیامبر (ص) خواهد خواند. عثمان نپذیرفت و امام (ع) درخواست او را رد کرد (صنعانی، بی تا الف: ۵۰).

به سبب چنین اهمیت و جایگاه ویژه‌ای که سنت پیامبر اکرم (ص) پس از قرآن، در اسلام داشت، حضرت علی (ع) یکی از وظایف «امام» را احیای سنت می‌دانست (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۵). البته پیامبر اکرم (ص) از چنین تکلیفی در حیات خود به حضرت علی (ع) خبر داد و به آن حضرت فرمود: «انت تقاتل علی ستنی» (هلالی، ۱۴۰۵: ۵۶۹، ۶۵۵ و ۷۶۹؛ ابن سلیمان کوفی، ۱۴۱۲: ۳۵۱؛ تمیمی مغربی، بی تا الف: ۱۱۳/۱؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۵۵۸؛ ابن خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۷۶؛ طبرسی، ۱۴۱۷: ۳۶۶/۱)؛ «تو بر اساس (سیره و) سنت من (با دشمنان) می‌جنگی».

بر این اساس، آن حضرت پس از خلافت در سخنان خود، تأکید بسیاری بر وفاداری به کتاب خدا و سنت رسول خدا (ص) و عمل به آن دو کرد و سرپیچی از سنت رسول خدا (ص) را منشأ انحرافات می‌دانست. از دیدگاه امام (ع)، بهترین بنده خدا، امام عادل است که سنتی را احیا کند و بدعتی را نابود؛ و بدترین بندگان خدا، پیشوای ستمگری است که سنتی را از بین برد و بدعتی را احیا کند (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۴). او معتقد بود هیچ بدعتی پیدا نشد، مگر آنکه سنتی ترک شد. همچنین، اهتمام آن حضرت به سنت پیامبر (ص) تا آنجا بود که ضایع نکردن سنت پیامبر (ص) در کنار شرک‌نورزیدن به خدا، به عنوان دو پایه و چراغ (دین) در وصیت وی مطرح شده است (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۵). وی در تأکید بر این سیاست می‌فرمود: «اگر من از میان شما غایب شوم، چه کسی به این سیره در میان شما عمل کند؟» (صنعانی، بی تا ب: ۱۲۴/۱۰).

امام (ع) در همین راستا، در یکی از نخستین خطبه‌هایش خطاب به مردم زمانه خویش، فرمود: «و اینی حاملکم علی منهج نبیکم (ص)» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۳۶/۷)؛ «من سنت پیامبر (ص) را در میان شما پیاده خواهم کرد»؛ و در سخن دیگری فرمود: «مگر ... شما را از مرز و حدود حلال و حرام آگاه نکردم؟» (نهج البلاغه، خطبه ۸۷).^۲ بر این اساس، امام (ع) بر همراهی و هماهنگی سیره خود با سیره رسول خدا (ص) اصرار داشت. آن حضرت مردم را دو گروه می‌داند: «متبع شرعة و مبتدع بدعة» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶)؛ گروهی پیرو شریعت و دین و برخی بدعت‌گذارند که از سوی خدا دلیلی از

سنت پیامبر (ص) و نوری از براهین حق ندارند. او در جای دیگری، مصداق گروه نخست را منافقان می‌داند که در دریای فتنه فرو رفته، بدعت‌ها را به کار گرفته و سنت‌ها را کنار گذاشته‌اند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۴) و اولیای الهی را مصداق گروه دوم می‌داند که «یَحْيُونَ سُنْنَ اللَّهِ وَ سُنْنَ رَسُولِهِ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۲)؛ «سنت‌های خدا و رسول او را زنده می‌کنند».

حتی امامان بعدی نیز، التزام و پای‌بندی آن حضرت به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) را گواهی داده‌اند. امام سجاد (ع) در زیارتی که با عنوان «زیارت امین‌الله» مشهور است، شهادت می‌دهد که جدشان حضرت علی (ع) امامی است که به کتاب خدا عمل، و از سنت پیامبر (ص) پیروی کرده است^۳ (ابن‌قولویه قمی، ۱۴۱۷: ۹۲؛ طوسی، ۱۴۱۱ ب: ۷۳۸).

این سخنان و مانند آن، اهتمام و تأکید آن حضرت را بر پیروی از سنت و پرهیز از بدعت نشان می‌دهد. اما در برابر این توجه و اهتمام، کسانی بودند که بدعت‌هایی را ایجاد کردند و چون بر آنان خُرده گرفته می‌شد می‌گفتند: «اگر هم بدعت است، بدعت خوبی است!» (ابن‌انس، ۱۴۰۶: ۱۱۴/۱-۱۱۵؛ ابن‌شبه نمیری، ۱۳۸۶: ۷۱۴/۲؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۵۱/۸).

افزون بر این، پیشوای اول در مقام عمل و سلوک فردی و اجتماعی و به‌ویژه، در سیره سیاسی و حکومتی، کاملاً پای‌بند به احکام شریعت و سنت رسول خدا (ص) بود. در روزهای آغازین خلافت، زمانی که طلحه و زبیر از مشورت‌نکردن امام (ع) با آنان شکایت کردند، آن حضرت علت را این‌گونه فرمود: «چون کار حکومت به من رسید، به کتاب خدا و آنچه برای ما مقرر نموده و ما را به حکم‌کردن بدان امر فرموده، نگریستم و از آن پیروی کردم و به سنتی که رسول خدا (ص) نهاده است، اقتدا کردم. از این‌رو نیازی نداشتم تا در این باره از شما و دیگران نظر خواهم» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۵). همچنین، درباره رفتار خود با اهل بصره، پس از نبرد جمل، فرمود: «من همانند سیره پیامبر (ص) در مواجهه با مردم مکه، با اهل بصره رفتار کردم» (بلاذری، ۱۴۱۷: ۶۴/۳).

پای‌بندی آن حضرت به سیره و سنت پیامبر اکرم (ص) منحصر به امور حکومتی و اداره جامعه اسلامی نبود، بلکه وی در امور عبادی نیز به‌شدت پیرو سیره رسول اکرم (ص) بود، تا جایی که هر کس در نماز به او اقتدا می‌کرد، با دیدن نماز آن حضرت، نماز پیامبر (ص) را به یاد می‌آورد. مطرف بن عبدالله می‌گوید همراه عمران بن حصین

(از اصحاب رسول خدا (ص)) پشت سر علی نماز می خواندم. پس از پایان نماز، عمران دست مرا گرفت و گفت: «لقد صَلَّى صَلَاةَ مُحَمَّدٍ، و لقد ذَكَرَنِي صَلَاةَ مُحَمَّدٍ (ص)» (همان: ۴۰۴/۲)؛ «علی، همانند نماز پیامبر (ص) نماز خواند. او مرا به یاد نماز پیامبر (ص) انداخت». بر اساس گزارش دیگری، زمانی که ابوموسی اشعری در آغاز ورود امام (ع) به کوفه، پشت سر امام (ع) نماز خواند، گفت: «ذَكَرْنَا عَلِيَّ بْنَ اَبِي طَالِبٍ صَلَاةَ النَّبِيِّ (ص)» (ابن حنبل، بی تا: ۳۹۲/۴؛ بخاری، بی تا: ۳۳/۴؛ امینی نجفی، ۱۴۱۶: ۶۶/۹)؛ «علی (با نماز خود) ما را به یاد نماز پیامبر (ص) انداخت». شیعیان و اصحاب خاص امام (ع) نیز این حقیقت را به درستی درک کرده بودند. عمار در این باره می گفت: «اگر علی هیچ کاری جز زنده کردن دو تکبیر هنگام سر برداشتن از سجده نکرده باشد، به سبب این کار، به فضیلت بزرگی دست یافته است»^۴ (بلاذری، ۱۴۱۷: ۴۰۳/۲).

به هر حال، حضرت علی (ع) بر اجرای کامل و دقیق سنت رسول خدا (ص) اصرار داشت تا جایی که می کوشید هیچ سنتی از سنت های رسول خدا (ص) حتی در امور فردی همچون خوراک و پوشاک بر زمین نماند. وقتی اسود بن قیس از امام (ع) پرسید چرا در مسجد غذای مناسب به مردم می دهد، اما خود در خانه نان با سبوس می خورد، امام (ع) با گریه پاسخ داد: «به خدا سوگند هرگز ندیدم در خانه پیامبر (ص) نان بدون سبوس باشد» (همان: ۴۰۸/۲). همچنین، گزارش های تاریخی بسیاری در این باره وجود دارد (نک: سبط ابن جوزی، ۱۴۲۶: ۴۵۶/۱-۴۶۲). به علاوه، آن حضرت در لباس و پوشاک خود به نامرغوب ترین، خشن ترین و ارزان ترین آن اکتفا می کرد (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲/۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۴۲/۲؛ ابن عساکر دمشقی، ۱۴۱۵: ۴۸۱/۴۲؛ سبط ابن جوزی، ۱۴۲۶: ۴۶۳/۱-۴۶۷ و ۴۷۰-۴۷۶؛ اربلی، ۱۴۲۶: ۳۳۴/۱ و ۳۳۶-۳۳۷). از این رو است که عبیدالله بن عباس پس از شهادت آن حضرت، در خطبه ای که مسلمانان را به بیعت با امام حسن (ع) فرا می خواند، در توصیف شخصیت حضرت علی (ع)، یکی از ویژگی هایی که برای آن حضرت می شمرد، آن است که او سنت پیامبر (ص) و پسرعمویش را احیا کرد و در میان امت پیامبر (ص) به حق حکم کرد (بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۷۹/۳).

امامان بعدی نیز پای بندی به سنت پیامبر (ص) و فراخوانی مسلمانان به عمل به سنت پیامبر (ص) را در عرصه ها و موقعیت های گوناگون اظهار کرده اند. بر اساس خبری، امام حسین (ع) نیز بر احیای سنت رسول خدا (ص) تأکید داشت، تا جایی که

چون جهاد را احیای سنت پیامبر (ص) می‌دانست، از برترین اعمال شمرده است (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۲۴۳؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۱۲۴/۶). همچنین، آن حضرت در سخنان و نامه‌های خود، فلسفه و چرایی قیام خویش را احیای سنت رسول خدا (ص) و از بین بردن بدعت دانسته است؛ چنان‌که در نامه خود به بزرگان بصره که از آنان به همیاری و همراهی با خویش دعوت کرده است، ضمن دعوت به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص)، انگیزه قیامش را از میان رفتن سنت پیامبر (ص) و زنده‌شدن بدعت می‌داند^۵ (طبری، ۱۳۸۷: ۳۵۷/۵؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۳۵/۲) و در پاسخ به پرسش عبدالله بن مُطیع که چرا از حرم خدا و جدش خارج شده است، فرمود: «کوفیان به من نامه نوشته و از من خواسته‌اند نزدشان بروم. چون امیدوارند (که با رهبری من) نشانه‌های حق، زنده و بدعت‌ها، نابود شود»^۶ (دینوری، ۱۹۶۰: ۲۴۶).

افزون بر این، آن حضرت در خطبه‌ای که پس از مواجهه با حرّ بن یزید ریاحی در منزل «بِیْضَه» ایراد فرمود، یکی از علل و انگیزه‌های قیام خود را به استناد فرمایش پیامبر (ص)، مخالفت و رویارویی حاکم روزگار خویش (یزید) با سنت پیامبر (ص) ذکر کرد^۷ (طبری، ۱۳۸۷: ۴۰۳/۵) و سرانجام آن حضرت در روز عاشورا، خطاب به عمر سعد و سپاهش فرمود: «به خدا سوگند، من نزد شما نیامدم تا زمانی که نامه‌های بزرگان‌تان دستم رسید که (در آن نوشته بودید) سنت پیامبر (ص) از بین رفته و نفاق ظاهر شده و حدود الهی تعطیل شده است»^۸ (ابن سعد، ۱۴۰۵: ۷۲).

روش فقهی امام سجاد (ع) نیز بر اساس نقل احادیث پیامبر (ص) به نقل از جدش حضرت علی (ع) بود (برای نمونه نک: روایات فقهی آن حضرت به نقل از جد بزرگوارش: عطاردی، ۱۳۷۹: ج ۲). چنان‌که از دیدگاه آن حضرت، برترین اعمال نزد خدا هرچند اندک، عمل به سنت نبوی است^۹ (کلینی، ۱۳۶۳: ۷۰/۱). از این رو آن حضرت هر وقت اذان می‌گفت، پس از «حی علی الفلاح»، «حی علی خیر العمل» را (که اهل سنت آن را ترک کرده بودند) می‌گفت و چون به او اعتراض کردند فرمود: «هو الاذان الاول» (ابن ابی‌شیبه کوفی، ۱۴۰۹: ۲۴۴/۱)؛ «اذان نخستین، این‌گونه بوده است». اما برخی با حذف این جمله، سنت پیامبر (ص) را نادیده گرفته و اذان را تحریف کرده‌اند. همچنین، وقتی بحث از جهر به بسمله مطرح شد، امام (ع) فرمود: «ما فرزندان فاطمه بر این امر اتفاق نظر داریم» (تمیمی مغربی، بی‌تا ب: ۱۶۰/۱).

امام باقر (ع) نیز علوم پیامبر (ص) را از طریق حضرت علی (ع) برای مردم روایت می‌کردند، در حالی که افرادی همانند ابومسلم مکحول شامی (متوفای ۱۱۲ ه.ق. یا پس از آن) (مزّی، ۱۴۰۶: ۴۷۳/۲۸) از فقهای شام و از معاصران آن حضرت و برخی دیگر، وقتی حدیثی از حضرت علی (ع) روایت می‌کردند، به سبب ترس، از آن حضرت به «ابوزینب» یا «رجل من قریش» یاد می‌کردند (منسوب به مفید، ۱۴۱۴: ۱۲۸؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۱۰/۱). یا حسن بصری در عصر حجاج به سبب وضعیت خفقان، روایات منقول از حضرت علی (ع) را به پیامبر (ص) نسبت می‌داد که چون علت آن از او پرسیده شد، گفت در روزگاری هستم که نمی‌توانم از علی یاد کنم (مزّی، ۱۴۰۶: ۱۲۴/۶).

بنابراین، میراث امام باقر (ع) بود که سبب مصونیت شیعه از تحریفات حدیثی شد که به سبب مکتوب‌نشدن احادیث و انگیزه‌های دیگر، زمینه‌های آن ایجاد شده بود. آن حضرت با استناد به حدیث «أفضاکم علی» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۱۸/۱)، «فقیه‌ترین شما، علی است»، که از طریق عامه و خاصه از رسول خدا (ص) نقل شده، می‌کوشید یکی از علمای اهل سنت را به پذیرفتن احکام فقهی و قضایی حضرت علی (ع) وادارد و باور آن عالم را مبنی بر جواز عمل کردن به احکام فقهی و قضایی دیگران، باطل کند (کلینی، ۱۳۶۳: ۴۰۸/۷؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۲۲۰/۶-۲۲۱). همچنین، آن حضرت بعضاً علوم را که از طریق برخی صحابه نقل شده بود، به‌صراحت باطل اعلام کرد، تا جایی که یک بار پس از تقسیم احکام به الاهی و جاهلی، گواهی داد که زید بن ثابت در مسئله ارث، مطابق احکام جاهلیت حکم کرده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۴۰۷/۷؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۲۱۸/۶).

بنابراین، شیعه تنها وارث احادیث رسول خدا (ص) بود، چراکه این میراث متکی بر قرآن بود و امامان شیعه تنها مفسر و شارح و تطبیق‌دهنده آن با کتاب خدا بودند، تا آنجا که امام باقر (ع) فرمود: «وقتی حدیثی برای شما نقل می‌کنم، درباره تطبیق آن با کتاب خدا از من بپرسید» (برقی، ۱۳۷۰: ۲۶۹/۱؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۶۰/۱ و ۳۰/۵؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۲۳۱/۷). همچنین، در پای‌بندی آن حضرت به سنت پیامبر (ص) این سخن حضرت کافی است که فرمود: «هر کس از سنت تجاوز کرد، باید به سنت برگردانده شود» (برقی، ۱۳۷۰: ۲۲۱/۱؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۷۱/۱). و نیز بر اساس گزارش سدید صیرفی، امامین صادقین (ع) فرمودند: «تنها آنچه با کتاب خدا و سنت پیامبرش موافق است، بر ما تصدیق کنید» (عیاشی، بی‌تا: ۹/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۴/۲).

ائمه دیگر نیز اصل و ریشه همه احکام را در کتاب و سنت می دانستند. از این رو رویکرد آنان با فقهای اهل سنت، تفاوت مبنایی داشت. امام صادق (ع) می فرمود: «هیچ امری نیست که دو تن در آن اختلاف نکنند، مگر اصلی در کتاب خدا دارد، اما عقول مردم به آن دست نمی یابد» (برقی، ۱۳۷۰: ۲۶۸/۱؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۶۰/۱ و ۱۵۸/۷؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۳۵۷/۹). همچنین، آن حضرت با اشاره به آیه «... تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ...» (نحل: ۸۹)، قرآن را دربردارنده همه آنچه انسان به آن نیاز دارد، دانسته است^{۱۰} (برقی، ۱۳۷۰: ۲۶۷/۱). ابان بن تغلب نیز می گوید: «گروهی به سبب آنکه از جعفر بن محمد (ع) روایت می کنم، بر من خرده می گیرند. به آنان گفتم چگونه درباره روایت کردن از مردی بر من خرده می گیرید که هر زمان چیزی از او پرسیدم، او در پاسخ فرمود: رسول خدا (ص) فرمود» (نجاشی، ۱۴۲۹: ۱۲-۱۳).

همچنین، امام کاظم (ع) در پاسخ محمد بن حکیم که به آن حضرت گفته بود گاهی پاسخ مسئله کوچکی را نمی دانیم، اما با مشابه آن (قیاس) می توانیم فتوا دهیم، فرمود: «رسول خدا (ص) با آنچه آورده است، نیازهای (فقهی) مردم زمان خویش و پس از خود را تا روز قیامت، برطرف کرده است»^{۱۱} (صفار قمی، ۱۳۹۰: ۱۴۴/۲، جزء ششم، باب ۱۵). افزون بر این، جریان موافقت امام رضا (ع) با اقامه نماز عید قربان در عهد خلافت مأمون به شرط آنکه آن حضرت به شیوه پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) نماز بر پا دارد، حاکی از پای بندی استوار آن حضرت به سنت رسول خدا (ص) است. البته مأمون چون دید آن حضرت به شیوه پیامبر اکرم (ص) آماده امامت نماز شده است، احساس خطر کرد و مانع از ادامه کار ایشان شد تا از بروز شورش و انقلاب جلوگیری کرده باشد (کلینی، ۱۳۶۳: ۴۸۹/۱-۴۹۰؛ صدوق، ۱۴۰۴ ب: ۱۶۱/۱-۱۶۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۶۴/۲-۲۶۶).

اما نکته مهم دیگر آنکه با توجه به دسترسی امامان پس از حضرت علی (ع) به مکتوباتی چون صحیفه (برای نمونه در این باره، نک: صدوق، ۱۳۸۵: ۸۹/۱-۹۰، باب ۸۱)، جامعه و کتاب علی (ع) و بی نیازی از مراجعه به استنادات معمول در محافل عادی محدثان اهل سنت در مسیر دست یابی به سنت نبوی، به طور طبیعی بسیاری از مسائلی که می توانست برای معاصران آنان در خصوص سنت و حدیث مطرح باشد، ممکن بود برای آنان و اصحاب امامیه مطرح نباشد. برای نمونه، در عصر امام صادق (ع) مباحثی مانند «ضرورت فراهم آوردن آسناد» برای امکان ارزیابی و نقدپذیری احادیث، که از

عصر تابعانی چون محمد بن سیرین (متوفای ۱۱۰ ه.ق.) آغاز شده بود و در روزگار شعبه بن حجاج و سفیان ثوری و ابن مبارک، به اوج رسیده بود، یا «حجیت اخبار واحد» که بیشتر، متکلمان تعقیب می‌کردند و محافل فقهی چون محافل اصحاب رأی^{۱۲} را نیز درگیر کرده بود، یا این بحث که «چه خبری قاطع عذر است و چنین خبری تا چه حد حجیت دارد؟» و امثال آن، در محافل آن عصر به جد مطرح بوده است، در حالی که برای آن حضرت زمینه‌ای برای این بحث‌ها وجود نداشته است. این در حالی است که امام صادق (ع) از اقوال اصحاب و تابعان، آگاه بوده و گاه مانند مسئله رفتار با مجوس، مأخذ نقل برخی از اختلاف اقوال نزد سلف بوده است^{۱۳} (صنعانی، بی تا ب: ۳۲۵/۱۰).

۲. تبیین و تفسیر احکام و پاسخ به پرسش‌های فقهی

بیان، تشریح و تفسیر احکام فقهی و شیوه استخراج مسائل و فروع فقهی از قرآن و سنت پیامبر اکرم (ص)، یکی دیگر از شئون مرجعیت علمی و فقهی ائمه (ع) بود؛ چراکه یکی از مصادیق و نمودهای عینی احیای سنت پیامبر اکرم (ص)، تفسیر و مستدل کردن آن و در نتیجه، تسهیل در فهم و پذیرش آن برای اصحاب امامیه و حتی مسلمانان بود. افزون بر این، آنان با استدلال‌های محکم و متقن به آیات قرآن و سنت رسول خدا (ص)، پاسخ‌گوی مراجعات و پرسش‌های فقهی مسلمانان بودند. پیامبر (ص) حضرت علی (ع) را موظف کرد و وضو و سنت را به مسلمانان تعلیم دهد (ابن سعد، ۱۴۱۸: ۳۸/۴). امام باقر (ع) فرمود: «امیرالمؤمنین (ع) پس از اقامه نماز صبح تا طلوع آفتاب، تعقیبات نماز را انجام می‌داد. زمانی که آفتاب طلوع می‌کرد، فقرا و دیگر مردمان نزد او جمع می‌شدند و آن حضرت به آنان فقه و قرآن می‌آموخت» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۱۰۹/۴). ابن حجر نیز نگاشته است: «علی پس از پیامبر (ص)، پیوسته یار و یاور علم و فتوا بود» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۴۶۵/۴).

همچنین، گزارش شده مردی هنگام وضوگرفتن، بر کفش خویش مسح کشید و وارد مسجد شد و به نماز ایستاد. حضرت علی (ع) که شاهد ماجرا بود، به او فرمود: «وای بر تو، بدون وضو به نماز می‌ایستی؟!». گفت: «عمر به من فرمان داده که بر روی کفش‌هایم مسح بکشم». علی (ع) دست او را گرفت و پیش عمر برد و با صدای بلند فرمود: «ببین که این مرد چه چیزی از تو روایت می‌کند». عمر گفت: «درست است من

به او امر کردم. چون رسول خدا (ص) این گونه مسح می کشید». آن حضرت پرسید: «قبل از نزول سوره مائده یا پس از آن؟». عمر گفت: «نمی دانم». علی (ع) فرمود: «پس چرا فتوا می دهی در حالی که نمی دانی؟ کتاب خدا، مسح بر خُفَّین^{۱۴} (موزه) را کنار گذاشته است»^{۱۵} (عیاشی، بی تا: ۲۹۷/۱).

همین منزلت و جایگاه علمی حضرت علی (ع) سبب شد بسیاری از معاصران و حتی دشمنان و معارضان آن حضرت، به اعلمیت آن حضرت اعتراف کنند، چنان که عطا از تابعان، می گفت علی، فقیه ترین شخص در میان اصحاب پیامبر (ص) است (ابن ابی الدنیا، ۱۳۶۹: ۱۰۷). همچنین، با وجود دشمنی های عایشه با حضرت علی (ع) او معتقد بود علی (ع)، داناترین مردم به سنت رسول خدا (ص) است (بخاری، بی تا: ۲۵۵/۲ و ۲۲۸/۳؛ تمیمی مغربی، بی تا الف: ۳۱۰/۲ و ۵۶۱؛ ابن عبدالبر قرطبی، ۱۴۱۵: ۱۱۰۴/۳). عمر نیز آن حضرت را داناترین مردم به کتاب و سنت و همه امور دیگر می دانست (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۳۱/۱؛ طوسی، ۱۴۱۱ الف: ۱۵۲-۱۵۳؛ طبرسی، ۱۴۱۷: ۱۶۷/۲). به همین سبب بود که این دو آن حضرت را مرجع پاسخ گویی به مسائل فقهی می دانستند (ابن عبدالبر قرطبی، ۱۴۱۵: ۱۱۰۳/۳). عمر هر گاه در پاسخ گویی به مسائل دینی ناتوانی خود را نشان می داد، با تعبیر گوناگون، آن را اظهار می کرد، از جمله می گفت: «لولا علی لَهَلَكَ عمر» (کلینی، ۱۳۶۳: ۴۲۴/۷؛ صدوق، ۱۴۰۴ ب: ۳۶/۴؛ منسوب به مفید، ۱۴۱۴: ۱۱۱؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۳۰۶/۶ و ۵۰/۱۰؛ ابن عبدالبر قرطبی، ۱۴۱۵: ۱۱۰۳/۳؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۱۸/۱ و ۱۴۱ و ۱۷۹/۱۲ و ۲۰۵-۲۰۶). امینی این تعبیر را گرد آورده است (امینی نجفی، ۱۴۱۶: ۹۷-۹۸ و ۳۲۷/۶-۳۲۸).

معاویه پس از شهادت محمد بن ابی بکر، وقتی احادیث فقهی آن حضرت را که برای محمد حاکم مصر نوشته بود، به چنگ آورد، آنها را با شگفتی مطالعه می کرد و بر اساس آن فتوا و حکم می داد و چون ولید بن عقبه به این کار وی اعتراض کرد، در پاسخ به اعتراض او گفت: «به خدا سوگند، من علمی جامع تر، محکم تر و روشن تر از این احادیث نشنیده ام» (تقی، بی تا: ۲۵۱/۱؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۷۲/۶). همچنین، وقتی خبر شهادت آن حضرت را شنید، پس از استرجاع، گفت: «افسوس! مردم چه کسی را از دست دادند که از دانش، خیر و فضیلت و فقه برخوردار بود» (ابن ابی الدنیا، ۱۳۶۹: ۱۰۵؛ ابن عساکر دمشقی، ۱۴۱۵: ۵۸۳/۴۲). و نیز بر اساس روایتی مفصل از امام حسن (ع)، کعب الاحبار، حضرت علی (ع) را داناترین این امت پس از پیامبر (ص) دانسته است

(ابن ابراهیم کوفی، ۱۴۱۰: ۱۸۴ و ۱۸۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱/۵۴ و ۹۴). حضرت علی (ع) خود می‌فرمود: «ای جماعت قریش، ما اهل بیت تا زمانی که در میان ما کسی باشد که قرآن را می‌خواند و سنت را می‌شناسد و به دین حق ایمان دارد، به این امر (خلافت) از شما سزاوارتریم» (ثقفی، بی‌تا: ۳۰۷/۱). عُمَر ابوالنصر، از مورخان معاصر اهل سنت، در این باره می‌نویسد: «علی (ع) در مدینه کوشید تا بُعد علمی نیروهای جوان را هدایت کند. از این‌رو همراه پسرعمویش عبدالله بن عباس هر هفته در مسجد در زمینه حکمت، حدیث، بلاغت و فقه به سخنرانی می‌پرداخت» (عبود، ۱۳۷۱: ۱۰۱).

امامان دیگر نیز این رسالت را همانند حضرت علی (ع) به‌درستی به انجام رسانده‌اند. جابر می‌گوید امام باقر (ع) هفتاد هزار حدیث برایم بیان فرمود که هرگز آنها را برای کسی بیان نکرده‌ام و هیچ‌گاه بیان نخواهم کرد. وی می‌افزاید به امام باقر (ع) گفتم: «فدایت کردم! بار سنگینی بر من نهاده‌ای؛ چراکه اسراری (در قالب احادیث) برایم بیان کرده‌ای که نباید برای کسی بیان کنم. به این سبب گاه سینه‌ام به جوشش درمی‌آید، تا جایی که حالتی شبیه جنون به من دست می‌دهد». امام (ع) فرمود: «در این حالت به کوه‌های اطراف برو، حفره‌ای بکن و سرت را در آن فرو ببر و بگو: محمد بن علی به من چنین و چنان گفت» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۵۷؛ منسوب به مفید، ۱۴۱۴: ۶۷؛ طوسی، ۱۳۸۲: ۲۶۶-۲۶۷، ش ۳۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۹/۲). از دیگر امامان می‌توان به امام رضا (ع) اشاره کرد که واقعی درباره‌اش گفته: «علی بن موسی بن جعفر (ع) در مسجد رسول خدا (ص) فتوا می‌داد، در حالی که بیست و چند سال عمر داشت» (سبط ابن جوزی، ۱۴۲۶: ۴۷۱/۲؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۱۹/۱۰-۱۲۰؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴: ۳۳۹/۷). ظاهراً ذهبی با استنباط از این گزارش است که گفته آن حضرت در جوانی و در زمان حیات مالک بن انس، فقیه مدینه، فتوا می‌داده است (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۸۸/۹).

در کنار بیان و تشریح احکام فقهی، رسالت و وظیفه دیگر ائمه (ع)، پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و مسائل فقهی اصحاب امامیه و غیر آنان بود. عبدالله بن مَعْمَر (عمیر) لثی از امام باقر (ع) پرسید: «نظر شما درباره متعه زنان چیست؟». امام (ع) فرمود: «خدا آن را در کتابش و به زبان پیامبرش حلال کرده و تا قیامت حلال است». عبدالله گفت: «مانند تو این‌گونه قائل است، در حالی که عمر آن را حرام کرده و از آن نهی کرده است». آن حضرت فرمود: «اگرچه او حرام کرده است». عبدالله گفت: «من به خدا پناه می‌برم از

اینکه تو چیزی را حلال می‌دانی که عمر آن را حرام کرد». امام (ع) فرمود: «تو بر فتوای رفیقت باش و من بر حکم رسول خدا (ص)» (اشعری قمی، ۱۴۰۸: ۸۶؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۴۴۹/۵؛ آبی، ۱۴۲۴: ۲۳۴/۱؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۲۵۰/۷-۲۵۱؛ اربلی، ۱۴۲۶: ۱۳۹/۳-۱۴۰).

مکحُول بن ابراهیم از قیس بن ربیع نقل می‌کند که از ابواسحاق درباره مسح بر خُفین پرسیدم. در پاسخ گفت مردم را می‌دیدم که بر خُفین مسح می‌کردند تا شخصی از بنی‌هاشم را که محمد بن علی بن الحسین بود، دیده و در این باره از او پرسیدم. فرمود: «امیرالمؤمنین (ع) بر خُفین مسح نمی‌کرد و می‌فرمود کتاب خدا نیز آن را تجویز نکرده است». ابواسحاق می‌گوید: «از زمانی که امام (ع) مرا نهی کرده است، من دیگر این‌گونه مسح نکردم». قیس بن ربیع نیز گفت: «از زمانی که این مسئله را از ابواسحاق شنیدم، این‌گونه مسح نکردم» (مفید، ۱۴۱۳: ۱۶۱/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۷/۷۷). همچنین، امام صادق (ع) در پاسخ به پرسش کلبی نَسَابَه^{۱۶} درباره پرسش پیشین فرمود: «چون روز قیامت شود، خدا هر چه را به اصل خود برمی‌گرداند و پوست (موزه شده) به گوسفند برمی‌گردد. پس می‌بینی کسانی که مسح بر آن کرده‌اند، وضوی آنها به کجا می‌رود» (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۵۰).

افزون بر این، آن حضرت درباره کسی که نذر کرده بود مال بسیاری (کثیر) را صدقه دهد، فرمود: «مقصود از بسیار، هشتاد (درهم یا دینار) و بیشتر از آن است. چون خدا در قرآن می‌فرماید خدا شما را در جاهای بسیار یاری کرد (توبه: ۲۵) که مقصود هشتاد جا است»^{۱۷} (صدوق، ۱۳۶۱: ۲۱۸). همچنین، وقتی مهدی، خلیفه عباسی، از امام کاظم (ع) پرسید که آیا می‌توان حرمت خمر را بر اساس آیات قرآن اثبات کرد، آن حضرت با استدلال و استشهاد به دو آیه قرآن^{۱۸} (اعراف: ۳۳ و بقره: ۲۱۹)، حرمت آن را اثبات کرد و مهدی را واداشت تا اعتراف کند که چنین فتوایی، فتوای هاشمی است (عیاشی، بی‌تا: ۱۷/۲؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۴۰۶/۶، ح ۱).

نکته دیگر آنکه با توجه به اینکه معصومان (ع) پیشوای جنیان نیز بودند، پاسخ‌گویی به پرسش‌های دینی و فقهی آنان نیز از دیگر شئون و وظایف ائمه (ع) بود. در منابع کهن حدیثی شیعه، روایاتی درباره مراجعه جنیان شیعه به پیامبر (ص) و ائمه (ع) و پاسخ‌گویی آنان به پرسش‌های دینی و فقهی جنیان بیان شده است (برای نمونه، نک: صفار قمی، ۱۳۹۰: ۳۶۸-۳۸۵، جزء دوم، باب ۱۸؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۳۹۴/۱-۳۹۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۴۹/۱).

طبرسی، ۱۴۱۷: ۱/۳۵۱-۳۵۲). این روایات حاکی از آن است که جنیان نیز مرجعیت علمی اهل بیت (ع) را پذیرفته بودند و برای حل و فصل مسائل و معضلات دینی و فقهی خود، چاره‌ای جز مراجعه به اهل بیت (ع) نداشتند.

آنچه گذشت، فقط بیان گوشه‌ای از دو اقدام مهم ائمه اطهار (ع) برای اعلام و اثبات مرجعیت علمی فقهی خویش بود، چراکه آنان کوشش‌ها و اقدامات دیگری را نیز در این باره به انجام رساندند که فقط به فهرستی از آنها اکتفا می‌شود و پرداختن به آن، مجال دیگری می‌طلبد: ۱. اعلام مرجعیت دینی و علمی خود و فراخوانی مردم به پیروی؛ ۲. تعلیم روش صحیح اجتهاد به اصحاب خود و نهی آنان از قیاس؛ ۳. ارجاع به اصحاب و برخی از بزرگان اهل سنت؛ ۴. تبیین ناکارآمدی مکتب فقهی اهل سنت؛ ۵. تقیه و کتمان اسرار در عرضه کردن آرا و دیدگاه‌های فقهی؛ ۶. مبارزه با آرا و دیدگاه‌های فقهی غلات کژاندیش؛ ۷. نهی از دروغ‌بستن به آنان؛ ۸. نهی از فتوای بدون علم.

نتیجه

ائمه اطهار (ع) به منظور اعلام و اثبات مرجعیت فقهی علمی خود بر همه فقها و اندیشمندان عصر خویش، شیوه‌های گوناگونی را به کار بستند که افزون بر آنکه شیوه‌های یادشده بدیع بود و برخی از آنها جنبه تحدی و دعوت به هم‌آوردی داشت، معضلات، تنگناها، بن‌بست‌ها و نارسایی‌های دستگاه فقهی حاکمیت اهل سنت را نمایان، و راه‌حل‌های مناسب را برای برون‌رفت از آن معضلات و بن‌بست‌ها عرضه می‌کرد. نکته دیگر آنکه رسالت اعلام و اثبات مرجعیت فقهی و برتری علمی ائمه (ع) با توجه به اختناق و فشار حاکم در بسیاری از مقاطع تاریخی، با رعایت تقیه بوده و رعایت چنین اعتدال و موازنه‌ای (میان انجام رسالت یادشده و حفظ تقیه) کاری بس دشوار و هوشمندانه بوده است که فقط ائمه (ع) توان مدیریت و اجرای درست آن را داشته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. «من كتب عني علماً أو حديثاً لم يزل يكتب له الأجر ما بقي ذلك العلم أو الحديث».
۲. «الم اعلم فيكم بالثقل الأكبر و أترك فيكم الثقل الأصغر و ركزت فيكم راية الأيمان و وقفتكم على حدود الحلال والحرام و ألبستكم العافية من عدلي و فرشتكم المعروف من قولي و فعلی و أريتكم كرائم الأخلاق من نفسي».

۳. «السلام عليك يا أمير المؤمنين، أشهد أنك جاهدت في الله حق جهاده و عملت بكتابه و اتبعت سنن نبیه».
۴. «لو أن علياً لم يعمل عملاً و لم يصنع شيئاً الا أنه أحيى التكبيرتين عند السجود، لكان قد أصاب بذلك فضلاً عظيماً»؛ و به اختصار قریب به این گزارش: ابن ابی شیبیه کوفی، ۱۴۰۹: ۲۷۱/۱.
۵. «أنا أدعوكم إلى كتاب الله و سنة نبیه (ص) ان السنة قد أميتت و ان الأبدعة قد أحييت»؛ و مشابه آن، نک: دینوری، ۱۹۶۰: ۲۳۱. «فأني أدعوكم إلى إحياء معالم الحق و إمامة البدع»؛ «من شما را به زنده کردن نشانه‌های حق و نابود کردن بدعت‌ها می‌خوانم».
۶. «ان أهل الكوفة كتبوا إلى يسألونني أن أقدم عليهم لما رجوا من إحياء معالم الحق و إمامة البدع».
۷. «أيها الناس! ان رسول الله (ص) قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنة رسول الله (ص)»؛ همچنین، ابن‌اعثم (۱۴۱۱: ۸۱/۵-۸۲) و به پیروی از او، خوارزمی (۱۴۱۸: ۱/ ۳۳۵) این خطبه را با اندکی تفاوت در عبارات، در قالب نامه‌ای که آن حضرت خطاب به اشراف و بزرگان کوفه نوشته است، آورده‌اند.
۸. «والله ما أتيتكم حتى أتني كتب أمثالكم بان السنة قد أميتت و النفاق قد نجم و الحدود قد عطلت».
۹. «ان أفضل الأعمال عند الله ما عمل بالسنة و ان قل».
۱۰. همچنین حسن بن سلیمان حلی (۱۳۷۰: ۱۰۹) و صفار قمی (۱۳۹۰: ۱۴۳/۲، جزء ششم، باب ۱۵) مشابه این خبر را به نقل از امامان دیگر آورده‌اند.
۱۱. برقی (۱۳۷۰: ۲۱۳/۱) و کلینی (۱۳۶۳: ۵۷/۱) مشابه این خبر را آورده‌اند.
۱۲. مقصود اهل حدیث از اهل سنت است.
۱۳. «أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا ابن جريج قال: أخبرني جعفر أيضا عن أبيه أن النبي (ص) كتب لأهل هجر: ألا يحمل علي محسن ذنب مسيء، و إنى لو جاهدتكم أخرجتكم من هجر»، برگرفته از: پاکتچی، ۱۳۹۱: ۱۴۲-۱۴۳.
۱۴. خفین به معنای صندل و دمایبی است.
۱۵. همچنین، آن حضرت در مناسبت‌های دیگری با استشهاد به آیه ۶ سوره مائده، جواز مسح بر خفین پس از نزول آیه یادشده را جایز نمی‌دانستند (طوسی، ۱۳۶۵: ۳۶۱/۱-۳۶۲؛ همو، ۱۴۰۷: ۲۰۶/۱-۲۰۷).
۱۶. مقصود محمد بن سائب کلبی (متوفای ۱۴۶ ه.ق.) پدر هشام کلبی (شاگرد و راوی مقتل ابومخنف) است.
۱۷. کلینی (۱۳۶۳: ۴۶۳/۷)، ابن‌شعبه حرانی (۱۳۶۳: ۴۸۱) و طوسی (۱۳۶۵: ۳۰۹/۸) مشابه این خبر را به تفصیل درباره نذر متوکل آورده‌اند. خلاصه این خبر آنکه متوکل مسموم شد و نذر کرد اگر سالم شود، مال بسیاری انفاق کند. چون سالم شد، از فقها درباره میزان پرداخت مال بسیار پرسید. اما آنان در میزان آن اختلاف کردند. از امام هادی (ع) در این باره پرسیدند. آن حضرت با استشهاد به آیه مذکور، این مشکل فقهی را حل کرد. اما اربلی پس از نقل این خبر به اختصار و اینکه اگر این جریان برای متوکل اتفاق افتاده باشد، پاسخ‌دهنده باید امام هادی (ع) باشد نه امام جواد (ع)، چراکه امام نهم (ع) خلافت متوکل را درک نکرد، چنین پاسخی را شایسته امام (ع) ندانسته است، چراکه تعبیر «کثیر» به حسب اشخاص و اشیا، متفاوت است (اربلی، ۱۴۲۶: ۵۲۳/۳-۵۲۴).

بررسی تاریخی مرجعیت فقهی ائمه (ع) و نقش آنها در حفظ سنت پیامبر (ص) / ۴۵

۱۸. «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْأثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ» و «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا».

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغة.

آبی، منصور بن حسین (۱۴۲۴). *نشر الدرّ فی المحاضرات*، تحقیق: خالد عبدالغنی محفوظ، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن ابراهیم کوفی، فرات (۱۴۱۰). *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق: محمد کاظم، تهران: مؤسسه الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، الطبعة الاولى.

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۳۷۸). *شرح نهج البلاغة*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.

ابن ابی الدنيا، عبدالله بن احمد (۱۳۶۹). *مقتل الامام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع)*، تهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی.

ابن ابی شیبہ کوفی، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹). *المصنّف فی الاحادیث والآثار*، تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.

ابن اعثم، احمد (۱۴۱۱). *کتاب الفتح*، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الاضواء.

ابن انس، مالک (۱۴۰۶). *کتاب الموطأ*، تصحیح، تخريج و تعليق: محمد فؤاد عبدالباقي، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۶۱). *معانی الاخبار*، تصحیح و تعليق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۶۲). *الخصال*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: منشورات جماعة المدرسين.

ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۸۵). *علل الشرائع*، تحقیق: سید محمدصادق بحر العلوم، نجف: منشورات المكتبة الحيدرية.

ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۴ الف). *عیون أخبار الرضا (ع)*، تحقیق: شیخ حسین اعلمی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۴ ب). *من لایحضره الفقیه*، تصحیح و تعليق: علی اکبر غفاری، قم: منشورات جماعة المدرسين، الطبعة الثانية.

ابن بکار، زبیر (۱۳۷۴). *الاخبار الموقفیات*، تحقیق: سامی مکی العانی، قم: منشورات الشریف الرضی.

ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی (۱۴۱۲). *المنتظم فی تاریخ الامم والملوک*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (١٤٠٤). *تهذیب التهذیب*، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.
ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (١٤١٥). *الاصابة فی تمییز الصحابة*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

ابن حنبل، احمد (بی تا). *المسند*، بیروت: دار صادر.
ابن خزاز قمی، علی بن محمد (١٤٠١). *کفایة الاثر*، قم: انتشارات بیدار.
ابن سعد، محمد (١٤٠٥). *ترجمة الامام الحسين (ع) و مقتله*، تحقیق: سید عبدالعزیز طباطبائی، قم: مؤسسة اهل البيت لاحیاء التراث.

ابن سعد، محمد (١٤١٨). *الطبقات الكبرى*، تحقیق: عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
ابن سلیمان کوفی، محمد (١٤١٢). *مناقب الامام أمير المؤمنين علی بن أبي طالب (ع)*، قم: مجمع إحياء الثقافة الاسلامیة.

ابن شبه نمیری بصری، ابوزید عمر (١٣٨٦). *تاریخ المادینة المنورة*، تحقیق: فهیم محمد شلتوت، بیروت: دار الفکر.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (١٣٦٣). *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

ابن عبدالبر قرطبی، یوسف بن عبدالله (١٤١٥). *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، تحقیق: شیخ عادل احمد عبدال موجود و شیخ علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
ابن عبّری، غریغوریوس ملطی (١٩٩٢). *تاریخ مختصر الدول*، تحقیق: أنطوان صالحانی الیسوعی، بیروت: دار الشرق، الطبعة الثالثة.

ابن عساکر دمشقی، علی بن حسن (١٤١٥). *تاریخ مدينة دمشق*، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر.
ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد (١٤١٧). *کامل الزیارات*، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (١٣٦٣). *لسان العرب*، قم: نشر أدب الحوزة.
ابن واضح یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا). *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دار صادر.
ابوریة، محمود (بی تا). *أضواء علی السنة المحمدیة*، بی جا: نشر البطحاء، چاپ پنجم.
ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (١٤١٢). *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، قاهره: مطبعة السعادة.
احمدی میانجی، علی (١٤١٩). *مکاتیب الرسول (ص)*، قم: مؤسسة دار الحدیث الثقافیة.
ارلی، علی بن عیسی (١٤٢٦). *کشف الغمّة فی معرفة الائمة (ع)*، تحقیق: علی الفاضلی، بی جا: مرکز الطباعة والنشر للمجمع العالمی لاهل البيت (ع).

اشعری قمی، احمد بن محمد (١٤٠٨). *کتاب النوادر*، تحقیق و نشر: مدرسة الامام المهدي (ع)، قم: مدرسة الامام المهدي، چاپ اول.

امینی نجفی، عبدالحسین احمد (١٤١٦). *الغدیر فی الكتاب والسنة والادب*، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة.

بررسی تاریخی مرجعیت فقهی ائمه (ع) و نقش آنها در حفظ سنت پیامبر (ص) / ۴۷

بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا). *التاریخ الكبير*، دیار بکر: المكتبة الاسلامية.
برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۰). *المحاسن*، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین حسینی، تهران: دار الکتب
الاسلامیة.

بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷). *انساب الاشراف*، تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار
الفکر، الطبعة الاولى.

پاکتچی، احمد (۱۳۹۱). «امام صادق (ع) و تدوین مذهب جعفری: تدوین فقه جعفری»، چاپ شده در:
مبانی و روش اندیشه علمی امام صادق (ع)، به کوشش: احمد پاکتچی، تهران: دانشگاه امام
صادق (ع).

تمیمی مغربی، نعمان بن محمد (بی تا الف). *شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار (ع)*، تحقیق: سید
محمد حسینی جلالی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

تمیمی مغربی، نعمان بن محمد (بی تا ب). *دعائم الاسلام و ذکر الحلال والحرام والقضایا والاحکام عن
اهل بیت رسول الله (ص)*، تحقیق: آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره: دار المعارف، الطبعة الثانية.
ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد (بی تا). *الغارات*، تحقیق: سید جلال‌الدین محدث ارموی، تهران: انتشارات
انجمن آثار ملی.

جعفریان، رسول (۱۳۶۸). *مقدمه‌ای بر تاریخ تدوین حدیث*، قم: نشر فؤاد.
حسینی جلالی، سید محمدرضا (۱۳۸۸). *تدوین السنة الشریفة*، قم: بوستان کتاب.
حلی، حسن بن سلیمان (۱۳۷۰). *مختصر بصائر الدرجات*، نجف: المكتبة الحیدریة.
خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷). *تاریخ بغداد او مدینة السلام*، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا،
بیروت: دار الکتب العلمیة.

خوارزمی، موفق بن احمد (۱۴۱۸). *مقتل الحسین (ع)*، تحقیق: محمد سماوی، قم: دار انوار الهدی.
دینوری، احمد بن داود (۱۹۶۰). *الاخبار الطوال*، تحقیق: عبدالمنعم عامر، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة،
الطبعة الاولى.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳). *سیر أعلام النبلاء*، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت: مؤسسه الرسالة،
الطبعة التاسعة.

رازی جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵). *الفصول فی الاصول*، دراسة و تحقیق: عجیل جاسم النشمی،
بی جا: بی تا.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷). *الفاقی فی غریب الحدیث*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
سبط ابن جوزی، یوسف بن حسام الدین (۱۴۲۶). *تذکرة الخواص من الامة بأذکر خصائص
الائمة (ع)*، تحقیق: حسین تقی زاده، بی جا: مرکز الطباعة والنشر للمجمع العالمی لاهل البيت (ع)،
الطبعة الاولى.

شهرستانی، سید علی (۱۴۲۰). *منع تدوین الحدیث*، قم: مرکز الابحاث العقائدیة، الطبعة الاولى.
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی تا). *الملل والنحل*، تحقیق: محمد سید گیلانی، بیروت: دار المعرفة.

- صفار قمی، محمد بن حسن (١٣٩٠). *بصائر الدرجات فی علوم آل محمد (ص)*، ترجمه، تصحیح و تعلیق: علی رضا زکی زاده رنانی، قم: وثوق، چاپ چهارم.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام (بی تا الف). *الامالی فی آثار الصحابة، تحقیق و تعلیق: مجدی السید ابراهیم، قاهره: مكتبة القاهرة.*
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام (بی تا ب). *المصنف، تحقیق و تخريج و تعلیق: حبیب الرحمن الاعظمی، بی جا: منشورات مجلس علمی.*
- طبرسی، فضل بن حسن (١٤١٧). *إعلام الوری بأعلام الهدی، تحقیق: مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث.*
- طبری، محمد بن جریر (١٣٨٧). *تاریخ الامم والملوک، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.*
- طوسی، محمد بن حسن (١٣٦٥). *تهذیب الاحکام، تحقیق و تعلیق: سید حسن موسوی خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.*
- طوسی، محمد بن حسن (١٣٨٢). *اختیار معرفة الرجال المعروف بـ «رجال الکشی»، تحقیق: محمد تقی فاضل میبیدی و ابوالفضل موسویان، تهران: مؤسسة الطباعة والنشر لوزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، الطبعة الاولى.*
- طوسی، محمد بن حسن (١٤٠٧). *الخلاف، تحقیق: سید علی خراسانی، سید جواد شهرستانی و مهدی طه نجف، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.*
- طوسی، محمد بن حسن (١٤١١ الف). *الغیبة، تحقیق: عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة، الطبعة الاولى.*
- طوسی، محمد بن حسن (١٤١١ ب). *مصباح المتهجد، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة، الطبعة الاولى.*
- عبود، عبدالغنی (١٣٧١). *فی التریبۃ الاسلامیة، قاهره: دار الفكر العربی.*
- عطاردی، عزیزالله (١٣٧٩). *مسند الامام السجاد (ع)، تهران: عطارد، چاپ اول.*
- عیاشی، محمد بن مسعود (بی تا). *تفسیر العیاشی، تصحیح، تحقیق و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: مكتبة العلمیة الاسلامیة.*
- کلینی، محمد بن یعقوب (١٣٦٣). *الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة.*
- متقی هندی، علی (١٤٠٩). *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال، تصحیح: بکری حیانی و صفوة الصفا، بیروت: مؤسسة الرسالة.*
- مجلسی، محمد باقر (١٤٠٣). *بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.*
- مزنی، یوسف (١٤٠٦). *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة.*
- مفید، محمد بن محمد (١٤١٣). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق: مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، الطبعة الاولى.*

بررسی تاریخی مرجعیت فقهی ائمه (ع) و نقش آنها در حفظ سنت پیامبر (ص) / ۴۹

منسوب به مفید (۱۴۱۴). الاختصاص، تصحیح: علی اکبر غفاری و سید محمود زرنندی، بیروت: دار المفید.

مهدوی‌راد، محمدعلی (۱۳۷۷ الف). «تدوین حدیث (۶): منع تدوین حدیث؛ رازها و رمزها»، در: علوم حدیث، ش ۸، ص ۷-۳۹.

مهدوی‌راد، محمدعلی (۱۳۷۷ ب). «تدوین حدیث (۷): منع تدوین حدیث؛ پیامدها و بازتاب‌ها»، در: علوم حدیث، ش ۹، ص ۹-۲۸.

مؤدب، سید رضا (۱۳۸۴). تاریخ حدیث، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

نجاشی، احمد بن علی (۱۴۲۹). فهرست اسماء مصنفی الشيعة المشتهر بـ «رجال النجاشی»، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

هلالی، سلیم ابن قیس (۱۴۰۵). کتاب سلیم بن قیس الهلالی، تحقیق: محمدباقر انصاری زنجانی، قم: هادی، چاپ اول.

بررسی و نقد دیدگاه علمای سلفی جهادی درباره اتهام تحریف‌شدن قرآن کریم به دست علمای شیعه

[تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۲]

محمود سرافراز*

رحیم صبور**

چکیده

تحریف‌ناپذیری قرآن از جمله باورهایی است که علمای اسلام، چه شیعه و چه سنی، بر آن اصرار دارند و در اعصار مختلف به واسطه ادله نقلی و عقلی از آن دفاع کرده‌اند. وهابیت در قرون اخیر و در ادامه آن گروه‌های سلفی جهادی متأثر از اندیشه وهابیت، کوشیده‌اند به هر بهانه‌ای شیعیان را از دایره اسلام خارج کنند. از جمله دلایلی که سلفی جهادی‌ها برای تکفیر شیعیان به آن استناد می‌کنند مسئله تحریف قرآن است. آنها می‌گویند شیعه قائل به تحریف قرآن کریم است و کسی که این عقیده را داشته باشد، کافر است، در حالی که بررسی‌ها نشان می‌دهد علمای شیعه همچون علمای اهل سنت نه تنها قائل به تحریف‌ناپذیری قرآن کریم هستند بلکه در قرون مختلف از تحریف‌ناپذیری قرآن دفاع کرده و برای آن ادله عقلی و نقلی آورده‌اند. به علاوه، درباره تکفیر قائلان به تحریف قرآن در میان مسلمانان اختلاف وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: سلفی جهادی، تکفیر، شیعه، تحریف قرآن.

مقدمه

علمای اهل سنت و شیعه، علی‌رغم اختلاف نظر در مسائل مختلف، در برخی اصول، نظر واحد داشته و برخی مسائل محل اجماع و تأیید هر دو گروه بوده است. از جمله این اصول محل اتفاق، مسئله تحریف‌نشدن قرآن کریم است که شیعه و سنی معتقدند قرآن حتی پس از گذشت ۱۴۰۰ سال از نزول آن بر پیامبر (ص) از هر گونه تحریفی مصون است. اندک افرادی از هر دو فرقه در برهه‌هایی از زمان معتقد به نوعی تحریف در قرآن بودند که علی‌رغم مناقشه علمی علمای فریقین در دیدگاه آنها، به تکفیر پیروان آن مذهب حکم نمی‌کردند. اما در قرن دوازدهم هجری و با پیدایش وهابیت، خدشه‌کردن در عقاید و باورهای مسلمانان در مسائل مختلف شدت گرفت و علمای وهابیت، مسلمانان جهان را به دلیل داشتن برخی عقاید تکفیر می‌کردند. حتی با افترازدن و دادن برخی نسبت‌های ناروا به مسلمانان، ایشان را از دایره اسلام و دین خارج می‌دانستند و جان و مال و ناموسشان را مباح می‌انگاشتند.

از جمله این افتراءات که وهابیت به شیعه نسبت داده و به سبب آن، شیعیان را کافر دانسته‌اند، مسئله تحریف قرآن است که با استناد به ظاهر برخی روایات و نیز دیدگاه اندک افرادی از علمای شیعی، تمام شیعیان را متهم کرده‌اند، هرچند عین یا مضمون همین روایات را در کتب معتبر اهل سنت نیز می‌توان یافت. در پی آن، گروه‌های سلفی جهادی^۱ و رهبران آن، که زائیده افکار و عقاید وهابیت‌اند، این مسیر را دنبال کرده و با همین اتهام شیعه را تکفیر می‌کنند و جان و مال و ناموس او را مباح می‌دانند. در این مقاله بر آنیم پس از بیان اقوال علما و رهبران گروه‌های سلفی جهادی (که همچون اقوال علمای وهابی، حاوی افراط در تکفیر است)، با استفاده از ظرفیت علمای شیعه و سنی عقاید این گروه‌ها را نقد، و از شیعه رفع اتهام کنیم. هرچند برخی دیگر از گروه‌های سلفی نیز به تکفیر شیعه دست زده‌اند، اما افراط سلفیان جهادی در تکفیر و اقدام مسلحانه در این زمینه انگیزه‌ای شد تا روی سخن در این مقاله به سوی این گروه باشد.

مفهوم‌شناسی تحریف

تحریف از ماده «حرف» به معنای متمایل کردن چیزی از مسیر و وضع اصلی است

بررسی و نقد دیدگاه علمای سلفی جهادی درباره اتهام تحریف‌شدن قرآن کریم به دست علمای شیعه / ۵۳

(ابن‌عباد، بی‌تا: ۸۲؛ ازهری، بی‌تا: ۱۲/۵). در قرآن نیز به این معنا اشاره شده است: «مَنْ أَلْدَيْنَ هَادُوا يَحْرُفُونَ أَلْكَمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ؛ برخی از کسانی که یهودی‌اند، حقایق [کتاب آسمانی] را از جایگاه‌های اصلی و معانی حقیقی‌اش تغییر می‌دهند» (النساء: ۴۶). معنای اصطلاحی تحریف نیز به معنای لغوی باز می‌گردد و مصادیق متعددی دارد که مهم‌ترین آنها تحریف لفظی و معنوی است. تحریف لفظی به معنای زیادت یا نقصان یا تغییر و تبدیل در کلمات و حروف آن است و تحریف معنوی به معنای تغییر در معنای الفاظ قرآن و مراد و مقصود از آن است (حسینی، ۱۳۷۵: ۴۴). تحریف در معانی مختلفی به کار می‌رود که برخی از آن به اتفاق علما، در قرآن اتفاق افتاده و برخی هم به اجماع مسلمانان، اتفاق نیفتاده و برخی هم محل اختلاف است. تحریف به معنای تفسیر به رأی، زیادت و نقصان برخی از حروف و حرکات با حفظ اصل قرآن و زیادت و نقصان کلمه قبل از یکی شدن مصاحف، محل اجماع است. تحریف به معنای زیادی قرآن بر آنچه بر پیامبر نازل شده نیز بالاتفاق مردود است. اما درباره نقصان قرآن از آنچه بر پیامبر نازل شده، اختلاف است (خویی، بی‌تا: ۱۹۹-۲۰۰). آنچه محل بحث و اختلاف علمای اسلامی است، تحریف به نقصان کلمه (بعد از یکی شدن مصاحف) یا آیه یا سوره است (شریفی، ۱۴۲۹: ۱۹-۲۰).

سخنان برخی از علما و رهبران سلفی جهادی

برای روشن شدن بیان علمای سلفیه جهادی کلام آنها در این باره را ذکر می‌کنیم: ابومصعب زرقاوی در نامه خود به اسامه بن لادن، پس از اینکه شیعه را خطری قریب‌الوقوع معرفی می‌کند، در این باره می‌گوید شیعه به چند دلیل کافر است. سپس در ادله خود به مسئله تحریف قرآن نیز اشاره می‌کند که در کتب معتبر شیعه به آن اشاره شده است^۲ (زرقاوی، ۱۴۲۷: ۵۹).

او در جای دیگری نیز ادعای خود را درباره اینکه شیعیان قائل به تحریف قرآن هستند تکرار کرده است و در اینکه آنها بدین جهت کافرند به قول ابن‌تیمیه استشهاد می‌کند (زرقاوی، ۱۴۲۷: ۵۲۱). زرقاوی تحریف قرآن را اعم از تحریف لفظی و معنوی می‌داند و تحریف قرآن به دست شیعه را به علت فقدان آیاتی از قرآن که با عقاید آنها منطبق باشد، بیان می‌دارد^۳ (همان: ۵۸۷).

ابومصعب سوری^۴ نیز علمای شیعه را به عقیده تحریف قرآن متهم کرده و شیعه را به سبب این اعتقاد از دین اسلام خارج دانسته و آنها را کافر شمرده است (سوری، بی تا: ۱۶۱ و ۱۷۲).

طرطوسی^۵ در کتاب مجموع فتاوی خود در پاسخ به پرسشی درباره ازدواج با زنان شیعی می نویسد این گروه کافرند، زیرا عقاید باطلی دارند، از جمله تحریف قرآن و ازدواج با ایشان جایز نیست (طرطوسی، بی تا ب: ۳۵/۲-۳۶). او در جای دیگری، شیعه را جزء طایفه مشرکان می شمارد: «ادله نقلی و عقلی و حسی فراوانی وجود دارد که شیعه اثناعشریه، گروهی مشرک است و از دایره اسلام خارج است و دین آنها بر پایه کذب و تکذیب دیگران بنا شده است» (همان). سپس علت مشرک بودن شیعه را بیان می کند و از جمله دلایل کفر آنان را قول به تحریف قرآن می داند: «کفر شیعه از چند جهت است اول اینکه آنها قائل به تحریف قرآن هستند» (همان: ۲). او در جای دیگری قول به تحریف قرآن به دست شیعه را باعث منهدم شدن ارکان شریعت و دین معرفی می کند (همان: ۲۸).

همچنین، مقدسی^۶ در جواب این پرسش که «آیا عوام شیعه کافرند؟» خاصه را به عللی از جمله قول به تحریف قرآن کافر می شمرد و عوام شیعه را در صورت جهل به حقیقت مذهب خود و در صورت اظهارنکردن به چنین عقایدی، تبرئه می کند، هر چند او راجع به بی اطلاعی شیعیان از درون مذهب خود ابراز تردید می کند (مقدسی، بی تا ب: ۶۱). در جای دیگری شیعیانی را که چنین اعتقادی دارند کافر دانسته است (همو، بی تا ج: ۴). مقدسی شیعیان را از قائلان به تحریف قرآن می داند (همو، بی تا الف: ۲).

ابوبصیر طرطوسی تحریف قرآن به دست شیعیان را به دو بخش تحریف در تأویل و تحریف در تنزیل تقسیم کرده است. او در بخش تحریف تأویلی قرآن به روایاتی از کتاب کافی مثال زده است که آن روایات به مصداق شناسی آیات اشاره دارد. برای نمونه کتاب کافی در تفسیر آیه «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ؛ قرآن هدایت می کند به سوی چیزی که باقوام تر است» حدیثی بیان کرده است که «یهدی للتی ...» را به «یهدی للامام علی (ع)» تفسیر کرده است (طرطوسی، بی تا الف: ۱-۵). طرطوسی در قسم تحریف تنزیل به مسئله کم و زیاد شدن آیات قرآنی مثال زده است. او در این باره به روایاتی در کتب شیعه، از جمله کتاب الکافی، استناد کرده است. برای نمونه کلینی در کافی گفته

است: «امام باقر (ع) فرموده است کسی نمی‌تواند ادعا کند که کل قرآن را همان‌طوری که نازل شده، جمع کرده است مگر علی بن ابی طالب (ع)». یا در حدیثی دیگر آمده که به جز اوصیا کسی نمی‌تواند ادعا کند که در نزد او ظاهر و باطن قرآن است (همان: ۵). طرطوسی چرایی قائل‌بودنش به تحریف قرآن را چنین بیان کرده است:

کسی که قائل به تحریف قرآن است در واقع برخی از آیات قرآن را قبول ندارد. مانند آیه ۹ سوره حجر که می‌فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ؛ ما قرآن را نازل کردیم و خود آن را حفظ می‌کنیم»، در حالی که این سخن صریح خداوند است که فرموده من آن را حفظ می‌کنم. یا در آیه اکمال که می‌فرماید: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳)؛ امروز دین را برای شما کامل کردم و بر شما نعمتم را تمام کردم و اسلام را به عنوان دین شما پسندیدم». در این آیه، خداوند می‌فرماید دین کامل شد، در حالی که کسی که قائل به زیادت یا نقصان قرآن است قائل به ضد این است و می‌گوید دین کامل نشده است. همچنین، این آیه قرآن را انکار کرده است که می‌فرماید: «يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَ اللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنْ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ؛ ای پیامبر! آنچه از سوی پروردگارت بر تو نازل شده ابلاغ کن؛ و اگر انجام ندهی پیام خدا را نرسانده‌ای. و خدا تو را از [آسیب و گزند] مردم ننگه می‌دارد؛ قطعاً خدا گروه کافران را هدایت نمی‌کند» (مائده: ۶۷). زیرا نقصان یا زیادت قرآن به معنای ابلاغ‌نشدن رسالت از ناحیه پیامبر (ص) است. طرطوسی تعداد آیات را بیش از اینها می‌داند و معتقد است انکار این آیات منجر به کفر شیعه می‌شود (طرطوسی، بی‌تا الف: ۸-۹).

خلاصه بیان علمای سلفی جهادی درباره تحریف قرآن در یک قضیه خلاصه می‌شود: علمای شیعه قائل به تحریف قرآن هستند. هر کس قائل به تحریف قرآن باشد کافر است. پس در نتیجه شیعه و علمای شیعه کافرند.

بنابراین، صغرا و کبرای این قضیه از دو ادعا تشکیل شده که باید بررسی شود؛ یکی اینکه شیعه قائل به تحریف قرآن است. دوم اینکه هر کس قائل به تحریف قرآن است کافر است. اگر این دو ادعا اثبات شود نتیجه‌ای که ذکر شد نیز درست است؛ یعنی شیعه کافر است و اگر این هر دو یا یکی از آنها اثبات نشود نتیجه آن، یعنی تکفیر شیعه، به سبب این دلیل مردود است.

ادعای اول (صغرای قضیه): انتساب تحریف قرآن به علمای شیعه

گروه‌های سلفی جهادی معتقدند شیعه قائل به تحریف قرآن است که دلیل بر این ادعا به دو مطلب بازگشت می‌کند؛ یکی آنکه احادیثی از تحریف قرآن در کتب معتبر حدیثی شیعه وجود دارد و این خود نشان عقیده به تحریف قرآن است. دوم اینکه علمای شیعه قائل به تحریف قرآن هستند. مانند محدث نوری که کتابی درباره تحریف قرآن نگاشته است (سوری، بی‌تاب: ۱۶۱-۱۶۲).

الف. وجود روایات تحریف قرآن در کتب شیعه

در این باره علمای سلفی جهادی به اندک روایاتی که در برخی از کتب شیعه آمده است مثال می‌زنند که در کلام طرطوسی به برخی از آنها اشاره شد. پاسخ به این ادعا به دو صورت نقضی و حلی است:

پاسخ نقضی

با توجه به ملاک مذکور در مسئله تحریف قرآن، لبه تیغ تیز علمای سلفی جهادی به تمام مسلمانان اصابت می‌کند. زیرا روایات مذکور در کتب حدیثی اهل سنت نیز وجود دارد و طبق بیان عسکری، اکثر روایاتی که در کتب شیعه وجود دارد از مکتب خلفا به کتب شیعه وارد شده است (عسکری، ۱۳۷۸: ۱۱۹/۳-۱۲۹). بنابراین، صرف وجود روایات در کتب حدیثی شیعه و اهل سنت به معنای پذیرش تحریف قرآن نیست. در ذیل به برخی از روایات تحریف قرآن در کتب حدیثی اهل سنت اشاره می‌شود؛

۱. در روایتی از صحیح بخاری عمر مدعی نزول آیه‌ای درباره رجم شده است که در قرآن وجود ندارد (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۶۸/۸، ح ۶۸۳۰).
۲. روایتی از عایشه؛ آیه رجم و رضاع کبیر نازل شده و در یک صحیفه زیر سر من بود که وقتی پیامبر (ص) فوت کرد ما مشغول به کفن و دفن حضرت شدیم. در این زمان موریانه آن را خورد (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۳۴۲/۴۳؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۹: ۴۳۹).
۳. عمر می‌گوید: «اگر مردم نمی‌گفتند عمر چیزی به قرآن اضافه کرده است، من آیه رجم را به قرآن اضافه می‌کردم». این بدین معنا است که عمر قائل است آیه رجم از قرآن کم شده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹: ۶۹/۹، ۱۲۰/۱۲ و ۱۴۳).

بررسی و نقد دیدگاه علمای سلفی جهادی درباره اتهام تحریف‌شدن قرآن کریم به دست علمای شیعه / ۵۷

۴. روایت عائشه؛ سوره احزاب در زمان رسول خدا (ص) دویست آیه بوده است، اما زمانی که عثمان قرآن‌ها را جمع، و یکی کرد، جز همین مقدار که اکنون وجود دارد یافت نشد، یعنی ۷۳ آیه (سیوطی، ۱۳۹۴: ۸۲/۳).

۵. روایت عبدالله بن عمر؛ کسی ادعا نکند که تمام قرآن را دارد و تمام قرآن را گرفته است. او چه می‌داند تمام قرآن چیست. بسیاری از قرآن از بین رفته است (همان: ۸۲/۳).

پاسخ حلی

به روایاتی که به ظاهر بر تحریف قرآن دلالت دارند چند پاسخ حلی می‌توان داد؛

پاسخ اول: خبر واحد بودن روایات تحریف قرآن و متواتر بودن قرآن

طباطبایی در این باره می‌نویسد اولاً، اخبار تحریف، خبر واحدند و در آن روایات، خبر متواتر یا خبر واحد همراه با قرینه قطعی وجود ندارد (در نتیجه باید گفت این اخبار ضعیف‌اند)؛ ثانیاً، روایات تحریف که دال بر زیاده یا نقیصه هستند با نظم اعجازگونه قرآن نمی‌سازد (یعنی اگر چیزی از قرآن کنونی کم یا زیاد کنیم نظم اعجازگونه قرآن به هم می‌ریزد) (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۱۲). محمدجواد بلاغی نیز روایات تحریف قرآن را روایاتی شاذ می‌داند که در خور اعتنا نیست (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰: ۱۸/۱). مصطفی زید نیز این گونه روایات را در شأن کسانی چون عبدالله بن عمر و عایشه نمی‌داند و آن را جعلی و از دسیسه‌های دشمنان اسلام می‌داند (زید، ۱۴۰۸: ۲۸۳/۱).

پاسخ دوم: قابل حمل بودن روایات تحریف

بسیاری از علمای شیعه درباره روایات تحریف موضع خود را بیان کرده و آنها را حمل بر تحریف معنوی، اختلاف قرائات تفسیری (محمدی، ۱۴۲۳: ۵۵-۵۶)، بیان شأن نزول مصداق‌شناسی و ... کرده‌اند (شریفی، ۱۴۲۹: ۱۱۹-۱۲۰). در ذیل به نظر برخی از بزرگان شیعه اشاره می‌شود؛

۱. شیخ مفید می‌گوید بعضی از شیعیان گفته‌اند از قرآن هیچ کلمه یا آیه یا سوره‌ای کم نشده، اما آنچه در مصحف علی (ع) به عنوان تأویل و تفسیر معانی آیات طبق

حقیقت نزول آنها بوده، حذف شده است؛ آنها حقایقی ثابت و نازل شده است که جزء قرآن و معجزه الهی نبوده، بلکه تأویل قرآن است که قرآن نامیده شده؛ چنانچه در خود قرآن به تأویل قرآن، قرآن گفته شده است (نک: طه: ۱۱۴). به نظر من، این سخن به حق شبیه تر است از حرف کسی که مدعی کاهش کلماتی از خود قرآن است نه تأویل آن. همچنین، وی در ادامه به تحریف نشدن قرآن به زیادت قائل می شود (مفید، ۱۴۱۳: ۸۰-۸۲). در نهایت، باید گفت شیخ مفید تحریف نشدن قرآن به زیاده و نقیصه را اختیار کرده است.

۲. خویی در این باره می نویسد زیاداتی که در برخی روایات به آن اشاره شده از باب تفسیر و تأویل یا تنزیلی (محمدی، ۱۴۲۳: ۴۴-۴۵) است که شرح مراد خداوند از آن آیه است؛ نه اینکه جزء قرآن باشد (خویی، بی تا: ۲۲۳ و ۲۳۱).
 علمای اهل سنت نیز که در کتب معتبرشان بسیاری از روایات تحریف وجود دارد، به همین صورت روایات تحریف را توجیه کرده اند؛

۱. حمل بر تفسیر: زرکشی زیاده هایی را که در برخی روایات آمده تفسیریه گرفته است؛ مثلاً در روایتی که عایشه و حفصه کلمه «صلاة العصر» را به آیه «حَافِظُوا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» (البقرة: ۲۳۸) اضافه کردند آن را کلامی تفسیری برای بیان معنای صلوة الوسطی گرفته اند (زرکشی، ۱۴۱۷: ۱/۲۱۵).
 ۲. حمل بر حدیث قدسی: چفری، از مفسران اهل سنت، آیه رجم و رضاع را حمل بر حدیث قدسی کرده و گفته است این حدیثی قدسی بوده که از بین رفته است (چفری، ۱۹۵۴: ۸۶). علاوه بر این، احتمالات دیگری نیز درباره روایات مذکور داده شده است (محمدی، ۱۴۲۳: ۶۷).

پاسخ سوم: طرد روایات تحریف

طبق مبنای شیعه، هیچ یک از روایات به صرف اینکه در فلان کتاب آمده است عمل کردنی نیست، مگر پس از بررسی سند و انطباق آن با قرآن و سنت. اگر روایتی از لحاظ سندی صحیح باشد اما محتوای آن با قرآن سازگار نباشد، باز روایت مذکور عمل کردنی نیست و باید از آن دست کشید، چنان که سفارش به این مسئله در روایات بسیاری آمده است؛ مثلاً امام صادق (ع) از پیامبر (ص) نقل فرموده است: «فَمَا وَاقَقَ

بررسی و نقد دیدگاه علمای سلفی جهادی درباره اتهام تحریف‌شدن قرآن کریم به دست علمای شیعه / ۵۹

کِتَابَ اللَّهِ فَخَذُّوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ؛ آنچه موافق با کتاب خدا است بگیرید و آنچه مخالف با کتاب خدا است رها کنید» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱). لذا روایات تحریف چون با برخی آیات قرآن از جمله آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ؛ همانا ما قرآن را نازل کردیم، و یقیناً ما نگهبان آن [از تحریف و زوال] هستیم» مخالف است، آن روایات را کنار گذاشته و به آن عمل نمی‌شود. خویی در این باره می‌نویسد اگر این روایات قابل حمل نبود باید آنها را طرد کرد و به آن عمل نکرد، چنانچه در احادیث متواتر امر شده که روایات به کتاب و سنت عرضه شود (خویی، بی‌تا: ۲۳۰).

ب. قول به تحریف قرآن به دست علمای شیعه

سلفی جهادی‌ها در این قسمت از بیان خود انگشت اتهام تحریف قرآن را به سوی علمای شیعه نشانه رفتند و علمای شیعه را به قول به تحریف قرآن متهم کردند و حکم تحریف را به تمام علمای شیعه از قدام و متأخران نسبت دادند که در ادامه صحت و سقم آن بررسی می‌شود؛

الف. پاسخ نقضی

اگر در ظاهر، افراد بسیار نادر از علمای شیعه قائل به تحریف قرآن هستند، همین مسئله درباره اهل سنت نیز وجود دارد و علمای نادری از آنان نیز قائل به تحریف قرآن هستند؛ مانند سجستانی که در کتاب *المصاحف* برخی از احادیث تحریف قرآن را آورده است (نک: سجستانی، ۱۴۲۳: ۴ و ۹؛ *اکنوبه تحریف القرآن*، بی‌تا: ۵ و ۱۱) و یکی از اندیشمندان الأزهر کتابی به نام *الفرقان فی تحریف القرآن* نگاشته است (*اکنوبه تحریف القرآن*، بی‌تا: ۵ و ۱۱). آیا صحیح است به جهت این چنین اقوال شاذ و نادر و اندک افرادی، قول به تحریف قرآن را به تمام علمای اهل سنت نسبت داد؟ قطعاً چنین نسبتی، کلامی است به دور از انصاف و واقعیت. بلکه باید گفت این افراد فقط ناقلان و جمع‌کنندگان احادیث در کتب بودند و درباره صحت و سقم آن چیزی نگفتند، همان‌گونه که در اهل سنت نیز این رویه در علمای اهل سنت بوده است که احادیث را (بدون نسبت‌دادن صحت و سقم به آن) جمع‌آوری می‌کردند (محمدی، ۱۴۲۳: ۷۳).

ب. پاسخ حَلّی

واقعیت آن است که اکثریت قریب به اتفاق علمای شیعه قائل به تحریف نشدن قرآن به زیاده و نقیصه، تغییر و تبدیل هستند.^۷ شاهی بر این ادعای اشعری (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۷)، از علمای قرن چهارم، راجع به اختلاف روافض (شیعه) در تحریف قرآن به زیاده و نقیصه نیز یافت نمی‌شود، بلکه شیخ صدوق از علمای قرن چهارم به صراحت ادعای تحریف قرآن به زیاده و نقیصه را رد کرده و نظر علمای امامیه را بر تحریف نشدن قرآن بیان می‌دارد (صدوق، ۱۴۱۴: ۸۴). ضمن اینکه فقدان قول صریح درباره نقصان و زیادت قرآن، خلاف ادعای اشعری است. شاید فرد یا افراد نادری از علمای شیعه مانند محدث نوری باشند که در برهه‌ای زمانی قائل به تحریف بودند که در خور اعتنا نیست، حتی باید گفت محدث نوری نیز قائل به تحریف قرآن نبوده است. زیرا پس از اینکه برخی بر کتاب او ردیه نوشتند، او در جواب گفت منظور من از تحریف، تبدیل و تغییر قرآن نیست و منظور من از قرآن، قرآن فعلی که در زمان عثمان جمع شده، نیست. صاحب مستدرک درباره کتاب محدث نوری می‌گوید این کتاب صرفاً اثری علمی است و بیانگر اعتقادات او درباره قرآن نیست (طهرانی، بی‌تا: ۲۳۱/۱۶). همچنین، او کتابی درباره حفظ قرآن نگاشته (نوری، ۱۴۰۸: ۵۵/۱) و احادیث فراوانی در بیان فضیلت تعلیم و تعلم قرآن جمع‌آوری کرده است (همان: ۲۳۱/۴؛ شریفی، ۱۴۲۹: ۱۳۸-۱۳۹)؛ ضمن اینکه در همان زمان و زمان‌های بعد عالمان شیعی راجع به این عالم به شدت موضع‌گیری کرده و علیه او ردیه نگاشته‌اند.^۸ در حال حاضر، هیچ یک از علمای شیعه قائل به تحریف قرآن نیستند بلکه برای اثبات تحریف‌ناپذیری قرآن کتاب‌ها تألیف کرده‌اند. برای اثبات این ادعا کافی است به نظریات علمای شیعه نگاهی انداخته شود؛

۱. شیخ صدوق از علمای قرن چهارم: عقیده ما این است که قرآن موجود همان قرآنی است که بر پیامبر خدا حضرت محمد (ص) نازل شده و تعداد سوره‌های آن نیز ۱۱۴ سوره است و هر کس نسبت تحریف به شیعه بدهد دروغ‌گویی بیش نیست (صدوق، ۱۴۱۴: ۸۴).

۲. شیخ مفید^۹ (مفید، ۱۴۱۳: ۸۰-۸۲)، سید مرتضی (هندی، ۱۴۱۰: ۹۲۸/۳) و شیخ طوسی (طوسی، بی‌تا: ۴/۱) از علمای قرن پنجم نیز قائل به تحریف نشدن قرآن هستند. سید مرتضی نیز می‌نویسد: «قرآن در زمان رسول خدا (ص) مدوّن و جمع بوده است، به

همین صورتی که اکنون وجود دارد. حتی پیامبر اکرم (ص) افرادی از صحابه را بر حفظ قرآن گماشته بود». همچنین، شیخ طوسی در رد تحریف قرآن می‌گوید: «سزاوار نیست درباره نقصان و زیادت قرآن بحث شود. زیرا اجماع بر بطلان زیادت قرآن است. اما نقصان نیز، ظاهراً اجماع مسلمانان بر خلاف آن است؛ یعنی مسلمانان همه قائل به عدم نقصان‌اند و نظر صحیح درباره شیعه نیز همین است».^{۱۰}

۳. طبرسی از بزرگان مذهب شیعه در قرن پنجم قول به تحریف قرآن را رد می‌کند و می‌گوید: «کلام درباره زیادت و نقصان قرآن است. اما زیادت قرآن که اجماع بر بطلان آن است، اما در نقصان قرآن از شیعه و اهل سنت روایاتی نقل شده است. اما قول درست خلاف این روایات است»^{۱۱} (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۴/۱).

۴. ابن طاووس حلی، از علمای قرن هفتم، درباره تحریف‌نشدن قرآن چنین می‌گوید: «قرآن مصون و محفوظ از زیادت و نقصان است، چنانچه عقل و شرع این را می‌گوید»^{۱۲} (ابن طاووس حلی، بی‌تا: ۱۹۳-۱۹۴).

۵. حلی، از اعلام شیعه در قرن هشتم، راجع به تحریف‌نشدن قرآن می‌نویسد: «حق آن است که هیچ‌گونه تقدیم و تأخیر و تبدیل در قرآن و آیات قرآنی نیست و اینکه در آن هیچ‌گونه زیاده و نقصانی صورت نگرفته است. پناه به خدا می‌بریم از این‌گونه اعتقاد. زیرا باعث نفوذ در معجزه متواتر پیامبر می‌شود»^{۱۳} (حلی، ۱۴۰۱: ۱۲۱).

۶. زین‌الدین عاملی، از عالمان قرن نهم، درباره تحریف‌نشدن قرآن می‌گوید: «به صورت علم اجمالی و تفصیلی تواتر قرآن ثابت شده و مراقبت از آن نیز به نحو اتم صورت گرفته است، به گونه‌ای که در تفسیر سور و تفسیر آن نزاع می‌کردند نه در اصل آیات. مردم از حفظ فارغ شده و به تفکر در معانی آن مشغول بودند. اگر چیزی از قرآن زیاد یا کم می‌شد هر عاقلی آن را می‌دانست، هرچند آن را حفظ نباشد. زیرا تحریف، مخالف با فصاحت و اسلوب قرآن است» (بیاضی، ۱۳۸۴: ۴۵/۱).

۷. نورالله تستری (بلاغی، ۱۴۲۰: ۲۵-۲۶) و شیخ بهاء‌الدین عاملی، از عالمان قرن یازدهم، نیز به مسئله تحریف‌نشدن قرآن تصریح دارند. شیخ بهایی در این باره می‌گوید: «نظر صحیح آن است که قرآن محفوظ از تحریف است، به دلیل آیه حفظ؛ و آنچه مشهور است بین مردم از اینکه می‌گویند اسم امام علی (ع) از قرآن حذف شده است حرفی است که نزد علما هیچ اعتباری ندارد»^{۱۴} (همان: ۲۵-۲۶).

۸. محمدحسین کاشف الغطاء، شرف‌الدین العاملی (شرف‌الدین، ۱۳۷۳: ۳۴-۳۸)، محمدرضا مظفر (مظفر، ۱۳۸۷: ۵۹) از اعلام شیعه در قرن چهاردهم به مسئله تحریف‌نشدن قرآن اشاره دارند. کاشف الغطاء در این باره می‌نویسد: «کتابی که اکنون در دست مسلمانان است همان کتابی است که خداوند بر پیامبر نازل کرده است برای اعجاز، تحدی و بیان احکام و در این کتاب هیچ‌گونه نقض و تحریف و زیادی وجود ندارد و اخباری که از طریق شیعه و اهل سنت درباره تحریف قرآن وارد شده ضعیف و شاذ است و خبری که واحد است مفید علم نیست و در مرحله عمل بی‌فایده است» (آل کاشف الغطاء، ۱۴۱۳: ۶۶-۶۷).

۹. طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۶/۱۲)، موسوی خمینی (موسوی خمینی، ۱۳۸۲: ۱۶۵/۲)، خوبی (خوبی، بی‌تا: ۲۵۸) و بسیاری دیگر از علمای شیعه (نک: معرفت، ۱۳۸۶: ۵۵-۷۲؛ رضوی، بی‌تا: ۱۵۷-۱۸۱)، در قرن پانزدهم نیز قائل به تحریف‌ناپذیری قرآن هستند. موسوی خمینی در جواب به اخباری که دال بر تحریف قرآن است چنین نگاه‌اشته است: «کسی که آگاهی داشته باشد بر اینکه چقدر مسلمین بر حفظ و جمع، ضبط آن از جهت قرائت و نوشتار تلاش داشته و دارند، متوجه می‌شود که قول به تحریف قرآن قولی است باطل، و روایاتی که درباره تحریف قرآن به آن تمسک می‌کنند یا ضعیف است که قابلیت استدلال ندارد یا جعلی است که در آن نشانه‌های جعلی بودن آشکار است یا غریب است، اما آن روایاتی که صحیح است مسئله تأویل و تفسیر را بیان می‌کند»^{۱۵} (موسوی خمینی، ۱۳۸۲: ۱۶۵/۲).

علمای اهل سنت نیز شیعه را از قول به تحریف قرآن مبرا می‌دانند. رحمت‌الله هندی می‌نویسد: «قرآن مجید نزد جمهور علمای شیعه امامیه، مصون از تحریف است و اگر کسی از آنها قائل به تحریف باشد، دیگر علما آن را رد کرده‌اند»^{۱۶} (هندی، ۱۴۱۰: ۹۲۸/۳). محمد غزالی می‌نویسد: «مردی غضبناک پیش من آمد و پرسید چگونه شیخ الأزهر فتوا داده که شیعه مذهبی از مذاهب اسلامی و معروف است، در حالی که می‌گویند آنها قرآنی غیر از این قرآن دارند و به سوی کعبه می‌روند برای اینکه آن را تحقیر کنند؟ نگاه تأسف‌باری به این مرد کردم و گفتم تو معذوری. زیرا همواره این چنین بوده که برخی از ما برخی دیگر را در معرض حمله و از بین بردن کرامت قرار می‌دهد» (غزالی، ۱۳۷۹: ۴۱۴). محمد عبدالله دراز نیز در این باره می‌نویسد:

بررسی و نقد دیدگاه علمای سلفی جهادی درباره اتهام تحریف‌شدن قرآن کریم به دست علمای شیعه / ۶۳

«شیعه ۱۳ قرن است که قائل به تحریف‌نشدن قرآن است». او در ادامه کلام شیخ صدوق را به عنوان شاهد ذکر می‌کند (دراز، ۱۳۹۱: ۳۹). محمد مدنی، از بزرگان دانشگاه الأزهر، چنین می‌نویسد: «امامیه اعتقاد به نقص قرآن ندارند، فقط برخی از روایات در کتب آنها ذکر شده است، همچنان‌که مثل همین روایات در کتب ما هم ذکر شده است و محققان و علمای دو فرقه این روایات را رد کردند و در شیعه امامیه و زیدیه کسی که به تحریف قرآن قائل باشد، وجود ندارد» (مدنی، ۱۳۷۹: ۳۸۲).

مصطفی الشکعة، أحمد محمد جلی، زرقانی، بهنساوی، عبدالصبور شاهین از دیگر علمای اهل سنت‌اند که به عقیده شیعه بر تحریف‌نشدن قرآن تصریح کرده‌اند (حسینی، ۱۳۷۵: ۱۶۹، ۱۷۸). برخی دیگر از علمای اهل سنت به صور غیرصریح به تنزیه شیعه از تحریف قرآن اذعان کردند. مولوی عبدالرحمن محبی (محبی، بی‌تا: ۷) و قرطبی (قرطبی، ۱۳۶۴: ۸۰/۱) از جمله این افراد هستند.

ادعای دوم: قائلان به تحریف قرآن کافرند

این ادعا به این مطلب اشاره دارد که قائلان به تحریف قرآن کریم کافرند. زیرا قائل به تحریف، غیرمستقیم قائل به انکار برخی آیات، از جمله آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (الحجر: ۹) (قائل به ابلاغ‌نشدن رسالت از ناحیه پیامبر (ص)) است و این کفر است. کفری که این گروه ثابت کرده کفر معین است. زیرا تمام علمای شیعه را به دلیل تحریف قرآن کافر می‌دانند.

پاسخ

۱. برای نسبت‌دادن کفر به شخص یا گروهی به صورت معین دو چیز نیاز است. اول اینکه مقتضی موجود و در مرحله دوم مانع مفقود باشد. می‌توان گفت در کلام اخباری‌ها مقتضی برای نسبت کفر وجود ندارد. زیرا اخباری‌ها قائل به حجیت‌نداشتن ظواهر به صورت مستقل بوده و حجیت آن را با توجه به روایات مبین می‌دانند. در واقع، اخباریان کلام خدا را بالاتر از آن می‌دانند که عقول بشر عادی به آن دست یابد (العلانی، ۱۴۲۵: ۲۷/۱)؛ در نتیجه کلام اخباری‌ها جایی برای اتهام ایشان به کفر نیست. ضمن اینکه علمای اهل سنت منکران برخی آیات و سور قرآنی را کافر نمی‌دانند.

ابن نجیم حنفی در *البحر الرائق* می نویسد: «در جزئیت بسمله اختلاف است. برخی آن را جزء تمام سور قرآن دانسته و برخی آن را جزء سوره حمد می دانند». ایشان در ادامه قول به جزء سور بودن را انتخاب کرده و در پایان می گوید: «اگر کسی انکار جزئیت بسمله کند تکفیر نمی شود. زیرا انکار چیزی قطعی موجب کفر نمی شود» (ابن نجیم، بی تا: ۳۳۰/۱). همچنین، وی به اختلاف درباره تکفیر قائلان به تحریف اشاره کرده است (همان: ۱۰۱/۵). نووی، یکی دیگر از علمای اهل سنت، تکفیر اثبات کنندگان و منکران بسمله را به دلیل مشتبه شدن امر بر او جایز نمی داند. حتی ابن تیمیه نیز قائلان به تحریف را کافر ندانسته، بلکه درباره آنها تعبیر به مبتدعه کرده است (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۶: ۱۷۹/۱۲-۱۸۰). وی در جای دیگری می گوید حتی برخی از صحابه برخی از آیات قرآنی را قبول نداشتند و آن را جزء قرآن نمی دانستند (همان: ۴۹۲/۱۲-۴۹۳).

۲. در این ادعا بیان شده قائلان به تحریف قرآن کافرند. بر فرض که این قضیه درست باشد باید افراد بسیار کم و نادری تکفیر شوند نه همه علمای شیعه. زیرا در جای خود ثابت شد که قاطبه علمای شیعه قائل به تحریف ناپذیری قرآن هستند.

نتیجه

قول به تحریف قرآن از اتهاماتی است که برخی از تندروها، از جمله گروه‌های سلفی جهادی، برای توجیه جنایات خود علیه شیعه به علمای شیعه و شیعیان می‌زنند و بر گفته خود چنین استدلال می‌کنند که شیعه قائل به تحریف قرآن است و کسی که این عقیده را دارد کافر است، در حالی که با بررسی‌های به عمل آمده مشخص شده که علمای شیعه از قدیم‌الایام تاکنون قائل به تحریف ناپذیری قرآن بودند و بر این باور به ادله عقلی و نقلی تمسک کردند. ضمن اینکه علمای اهل سنت و حتی ابن تیمیه به عنوان پدر معنوی گروه سلفی جهادی قائلان به تحریف را تکفیر نمی‌کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. گروه‌های سلفی جهادی عبارت‌اند از گروه‌ها یا افرادی که قائل به جهاد مسلحانه علیه حکومت‌های موجود در کشورهای اسلامی و همچنین حرکت مسلحانه علیه دشمنان خارجی خود هستند. تفکرات این گروه در چارچوبی متشکل از مبادی حاکمیت و قواعد ولاء (دوستی با مسلمانان) و براء (دشمنی با کفار) و قواعد اساسی جهاد بنا شده است (السوری، بی تا: ۶۸۶). به گفته رهبران این

بررسی و نقد دیدگاه علمای سلفی جهادی درباره اتهام تحریف‌شدن قرآن کریم به دست علمای شیعه / ۶۵

گروه، ارکان سلفیه جهادیه متشکل از عقاید سلف با تکیه بر عقاید و افکار ابن تیمیه، فقه علمای وهابیت و افکار محمد بن عبدالوهاب و اندیشه رادیکالی برخی از رهبران اخوان المسلمین، از جمله سید قطب، است (همان).

۲. «فمن الشرك الصراح و عبادة القبور والطواف بالأضرحة إلى تكفير الصحابة ... وصولاً إلى تحريف القرآن ... إلى غير ذلك من صور الكفر و مظاهر الزندقة».

۳. «مَعَ غَيَابَاتِ هَذِهِ الظُّلُمَاتِ أَضَافُوا لِمُعْتَقَدَاتِهِمُ الرَّدِيئَةَ قَوْلَهُمْ بِتَحْرِيفِ الْقُرْآنِ، سَوَاءً أَكَانَ بِاللَّفْظِ أَمْ بِالْمَعْنَى وَالشَّرْحِ».

۴. مصطفی بن عبدالقادر معروف به ابومصعب سوری متولد ۱۳۷۸ ه. ق. از کشور سوریه است. او در سوریه علیه نظام قانونی این کشور دست به عملیات های نظامی و خرابکارانه زد. جنگ در افغانستان سبب آشنایی بیشتر او با رهبران گروه های تکفیری از قبیل امام شریف، بن‌لادن، و عبدالله عزام و همکاری او با القاعده شد. سوری از طریق رسانه و تألیف کتاب در زمینه جذب جوانان به گروه‌های تکفیری فعالیت داشت (علوش، ۲۰۱۵: ۳۸۴-۳۸۵).

۵. عبدالمنعم مصطفی حلیمه، معروف به ابوبصیر طرطوسی، «پدر معنوی» و «مفتی» جنبش احرار الشام محسوب می‌شود و از افراد بسیار مؤثر در فعالیت‌های «جبهه اسلامی» به شمار می‌آید که جنبش احرار الشام یکی از تشکیل‌دهندگان اصلی‌اش است (علوش، ۲۰۱۵: ۳۸۷-۳۸۶).

۶. عصام طاهر البرقاوی، معروف به ابو محمد المقدسی، متولد ۱۹۵۹ م. است که در اردن زندگی می‌کند. او یکی از نظریه پردازان و رهبران فکری گروه‌های تکفیری در دوره‌های القاعده و جبهه النصرة است که در تشویق جوانان به جنگ و ترور نقش کلیدی ایفا می‌کند. همچنین، در زمینه تشویق جوانان به این کار، کتب و بیانیه‌های مختلفی نگاشته است و استاد ابومصعب زرقاوی شمرده شده و چندین بار حکومت اردن او را به سبب آرا و افکارش به زندان انداخته است (علوش، ۲۰۱۵: ۳۸۸-۳۸۹).

۷. اهتمام علمای شیعه، خصوصاً مفسران به آیاتی که دال بر تحریف‌نشدن قرآن است و نقل احادیث دال بر تحریف‌نشدن بهترین شاهد بر این مطلب است (محمدی نجارزادگان، ۱۴۲۳: ۱۸-۲۷).

۸. از جمله کتبی که در رد کتاب محدث نوری در همان زمان نگاشته شد کتاب کشف الارتیاب عن تحریف القرآن نوشته محمود تهرانی معروف به معرب، و در عصر حاضر کتب مختلفی از جمله کتاب سلامة القرآن من التحريف و تغنيد الافتراءات على الشيعة نوشته فتح‌الله نجارزادگان است، که در فصل سوم به نقد آن پرداخته است.

۹. چنانچه بیان شد، نظر و عقیده شیخ مفید تحریف‌نشدن قرآن به زیاده و نقیصه است.

۱۰. «و أمّا الكلام في زيادته و نقصانه فمما لا يليق به، لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها، و أمّا النقصان منه فالظاهر أيضاً من مذاهب المسلمين خلافة، و هو الأليق بالصحيح من مذهبنا».

۱۱. «الكلام في زيادة القرآن و نقصانه؛ فأما الزيادة فيه فمجمع على بطلانها، و أمّا النقصان منه فقد روى جماعة من أصحابنا و قوم من الحشوية العامة أن في القرآن تغييراً و نقصاناً، و الصحيح من مذهب أصحابنا خلافة».

١٢. «كان القرآن مصوناً من الزيادة والنقصان كما يقتضيه العقل والشرع ... و إن رأى الامامية هو عدم التحريف».
١٣. «الحقّ أنه لا تبديل ولا تأخير ولا تقديم فيه، وأنه لم يزد و لم ينقص، و نعوذ باللّٰه تعالى من أن يعتقد مثل ذلك و أمثال ذلك. فإنّه يوجب التطرّق إلى معجزة الرسول عليه و آله السلام المنقولة بالتواتر».
١٤. «والصحيح ان القرآن العظيم محفوظ من التحريف، زيادةً كانت أو نقصاناً بنص آية الحفظ من الذكر الحكيم، و ما اشتهر بين الناس من إسقاط اسم أمير المؤمنين فى بعض المواضع فهو غير معتبر عند العلماء».
١٥. «إن الواقف على عناية المسلمين على جمع الكتاب و حفظه و ضبطه قراءةً و كتابةً يقف على بطلان تلك الدعوة المزعومة- التحريف- و ما ورد من أخبار- حسبما تمسكوا به- أمّا ضعيف لا يصلح للاستدلال به، أو مجعول تلوح عليه أمارات الجعل، أو غريب يقضى بالعجب، أمّا الصحيح منها فيرمى إلى مسألة التأويل والتفسير، و إن التحريف إنّما حصل فى ذلك، لا فى لفظه و عباراته».
١٦. «القرآن المجيد عند جمهور علماء الشيعة الامامية الاثنى عشرية، محفوظ عن التغيير والتبديل، و من قال منهم بوقوع النقصان فيه فقلوه مردود غير مقبول عندهم».

منابع

- ابن بابويه قمى (صدوق)، محمد بن على (١٤١٤). *الاعتقادات*، قم: بى نا، چاپ دوم.
- ابن تيميه حرانى، احمد (١٤١٦). *مجموع الفتاوى*، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدينة نبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن حنبل شيبانى، أحمد (١٤٢١). *مسند أحمد بن حنبل*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط و عادل مرشد و ديكران، بى جا: مؤسسة الرسالة، الطبعة الاولى.
- ابن حجر عسقلانى، احمد (١٣٧٩). *فتح البارى شرح صحيح البخارى*، بيروت: دار المعرفة.
- ابن طاووس حلى، على (بى تا). *سعد السعود*، قم: محمد كاظم الكتبي (ناشر)، چاپ اول.
- ابن عباد، صاحب (بى تا). *المحيط فى اللغة*، بيروت: بى نا، الطبعة الاولى.
- ابن قتيبه دينورى، عبدالله بن مسلم (١٤١٩). *تأويل مختلف الحديث*، بى جا: المكتب الاسلامى، مؤسسة الاشراق، الطبعة الثانية.
- ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم (بى تا). *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، بى جا: دار الكتاب الاسلامى، الطبعة الثانية.
- ازهرى، محمد بن احمد (بى تا). *تهذيب اللغة*، بيروت: بى نا، الطبعة الاولى.
- اشعري، على بن اسماعيل (١٤٠٠). *مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين*، تصحيح: هلموت ريتتر، فيسبادن، آلمان: دار فرانز شتايز، چاپ سوم.
- أكذوبة تحريف القرآن* (بى تا). السويد: المكتبة الاسلامية الثقافية فى مالمو.
- آل كاشف الغطاء، محمد حسين (١٤١٣). *أصل الشيعة وأصولها*، بيروت: مؤسسة الأعلمى، الطبعة الرابعة.

بررسی و نقد دیدگاه علمای سلفی جهادی درباره اتهام تحریف‌شدن قرآن کریم به دست علمای شیعه / ۶۷

بخاری، محمد (۱۴۲۲). صحیح بخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر، بی‌جا: دار طوق النجاة، الطبعة الاولى.

بلاغی نجفی، محمدجواد (۱۴۲۰). آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت، چاپ اوله بیاضی، علی بن محمد (۱۳۸۴). الصراط المستقیم إلى مستحقی التقدیم، بی‌جا: المكتبة المرتضوية، الطبعة الاولى.

جفری، اُثر (۱۹۵۴). مقدمتان فی علوم القرآن (مقدمه کتاب المبانی و مقدمه کتاب ابن عطیه)، بی‌جا: مكتبة الخانجي.

حسینی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). «اتفاق المسلمین علی صیانة القرآن من التحریف»، در: رسالة التقریب، ش ۱۳، ص ۴۴-۶۵.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۱). أجوبة المسائل المهنية، قم: خیام. خوئی، سید ابوالقاسم (بی‌تا). البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، الطبعة الاولى. دراز، محمد عبدالله (۱۳۹۱). مدخل إلى القرآن الکریم، الکویت: دار القلم.

رضوی، مرتضی (بی‌تا). آراء علماء المسلمین فی التقیة والصحابة و صیانة القرآن الکریم، بی‌جا: بی‌نا. زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی‌تا). مانهل العرفان فی علوم القرآن، بی‌جا: مطبعة عیسی البابی الحلبي و شرکاه، الطبعة الثالثة.

زرقاوی، ابومصعب (۱۴۲۷). الأرشيف الجامع لكلمات و خطابات الشيخ أبي مصعب الزرقاوی، بی‌جا: شبكة البراق الاسلامية، الطبعة الاولى.

زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۷). البرهان فی علوم القرآن، بی‌جا: دار إحياء الكتب العربية عیسی البابی الحلبي و شرکائه، الطبعة الاولى.

زید، مصطفی (۱۴۰۸). النسخ فی القرآن، مصر: دار الوفا، الطبعة الثالثة.

السجستانی، أبوبکر بن أبي داود (۱۴۲۳). کتاب المصاحف، مصر: الفاروق الحديثة، الطبعة الاولى.

سوری، ابومصعب (بی‌تا الف). الثورة الاسلامية الجهادية فی سوريا ۲، الفكر والمنهج، بی‌جا: بی‌نا.

السوری، ابومصعب (بی‌تا ب). دعوة المقاومة الاسلامية العالمية، بی‌جا: بی‌نا.

سیوطی، ابوبکر جلال‌الدین (۱۳۹۴). الاتقان فی علوم القرآن، محقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

شرف‌الدین الموسوی، عبدالحسین (۱۳۷۳). أجوبة مسائل جار الله، صیدا: مطبعة العرفان، الطبعة الثالثة.

شرفی، محمود (۱۴۲۹). اسطورة التحریف (دراسة فی مسألة التحریف عند الشيعة والسنة)، تهران: نشر

مشعر، چاپ اول.

صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۴). الاعتقادات، تحقیق: عصام عبدالسید، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد،

الطبعة الثانية.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). الميزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامي جامعه

مدرسين حوزه علميه قم، چاپ پنجم.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
 طرطوسی، ابوبصیر (بی تا الف). الشیعة الروافض طائفة شرک وردة، بی جا: بی نا.
 طرطوسی، ابوبصیر (بی تا ب). مجموع فتاوی الشیخ أبی بصیر الطرطوسی، بی جا: بی نا.
 طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 طهرانی، آقابزرگ (بی تا). الذریعة، بیروت: دار الأضواء، الطبعة الثالثة.
 عسکری، مرتضی (۱۳۷۸). تحریف القرآن الکریم و روایات المدرستین (ج ۳)، تهران: دانشکده اصول
 دین، چاپ اول.
 العلائی، صادق (۱۴۲۵). إعلام الخلف بمن قال بتحریف القرآن من اعلام السلف، قم: مرکز الآفاق
 للدراسات الاسلامیة، الطبعة الاولى.
 علوش، محمد (۲۰۱۵). داعش و اخواتها من القاعدة الى الدولة الاسلامیة، ریاض: الرياض الریس الکتب
 والنشر، الطبعة الاولى.
 الغزالی السقا، محمد (۱۳۷۹). رسالة الاسلام، مصر: مجمع تقریب بین المذاهب.
 قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.
 کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب
 الاسلامیة.
 محبی، عبدالرحمن (بی تا). اتفاق مسلمانان بر صیانت قرآن مجید از تحریف، بی جا: بی نا.
 محمدی (نجارزادگان)، فتح الله (۱۴۲۳). سلامة القرآن من التحریف و تفنید الافتراءات علی الشیعة،
 بی جا: نشر مشعر، چاپ دوم.
 مدنی، محمد (۱۳۷۹). «رحة البعث فی کلیة الشریعة»، رسالة الاسلام، مصر: مجمع تقریب بین المذاهب.
 مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷). عقائد الامامیة، قم: انتشارات انصاریان، چاپ دوازدهم.
 معرفت، محمدهادی (۱۳۸۶). صیانة القرآن من التحریف، قم: مؤسسة التمهید، چاپ اول.
 مفید، محمد (۱۴۱۳). أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم: بی نا، چاپ اول.
 مقدسی، ابومحمد (بی تا الف). کلمة فی المنهاج (۳) العبرة بالحقائق والمعانی لا بالأسماء والمبانی،
 بی جا: بی نا.
 مقدسی، ابومحمد (بی تا ب). أجوبة أسئلة اللقاء المفتوح لأعضاء شبكة شموخ الاسلام، بی جا: بی نا.
 مقدسی، ابومحمد (بی تا ج). نکت اللوامع فی ملحوظات الجامع، بی جا: بی نا.
 موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۲). تهذیب الأصول (تقریرات جعفر سبحانی تبریزی)، قم: دار الفکر،
 الطبعة الاولى.
 نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسة آل البيت (ع)،
 الطبعة الاولى.
 هندی، رحمت الله (۱۴۱۰). اظهار الحق، عربستان: الرئاسة العامة لادارات البحوث العلمیة والافتاء
 والدعوة والارشاد، الطبعة الاولى.

کاربرد سکه‌شناسی در مطالعات تاریخ تشیع؛ مطالعه نمونه‌ای سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع)

[تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۲]

* سید مسعود شاه‌مرادی

** اصغر منتظرالقائم

چکیده

سکه‌شناسی نقشی مهم و اساسی در شناخت رویدادهای تاریخی دارد؛ به‌ویژه در روشنگری تاریخ مذهبی دوران‌های مختلف نقش مؤثری ایفا می‌کند. از مهم‌ترین سکه‌های دوران اسلامی، سکه‌های ضرب‌شده در دوران ولایت‌عهدی امام رضا (ع) است. این سکه‌ها در سال‌های ۲۰۱ تا ۲۰۵ ه‍.ق، و در مناطق شرقی خلافت اسلامی ضرب شده‌اند. پژوهش حاضر در صدد است با استفاده از روش توصیفی تحلیلی و مطالعات کتابخانه‌ای، سکه‌های ضرب‌شده در دوران ولایت‌عهدی امام رضا (ع) را بررسی، و ضمن معرفی مشخصات این‌گونه از سکه‌ها، نکات تاریخی مستخرج از آنها را نیز بیان کند؛ و بدین وسیله اهمیت کاربرد دانش سکه‌شناسی را به عنوان یکی از علوم کمک‌کار تاریخ، در بررسی رویدادهای تاریخ تشیع نشان دهد.

کلیدواژه‌ها: سکه‌شناسی، تاریخ تشیع، امام رضا (ع)، ولایت‌عهدی.

مقدمه

سکه‌شناسی یکی از شاخه‌های پژوهشی علم باستان‌شناسی و از بخش‌های مهم این دانش است. نقش سکه‌شناسی در شناخت رویدادها و وقایع مهم تاریخی و روشنگری اوضاع سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی دوران‌های مختلف بر هیچ پژوهشگری پوشیده نیست. سکه‌ها را می‌توان مدارکی موثق از رویدادهای مبهم گذشته دانست که بر پایه یقین قرار دارند. بدین سبب سکه‌های به‌جای‌مانده از ادوار پیشین، از باارزش‌ترین مدارک تاریخی نزد پژوهشگران هستند. بنابراین، سکه‌شناسی، به‌عنوان یکی از دانش‌های کمک‌کار تاریخ، اسناد منحصر به فردی در اختیار پژوهشگر مطالعات تاریخی قرار می‌دهد و می‌تواند روشنگر بسیاری از مسائل تاریخی باشد. سکه‌شناسی در شناخت تحولات مربوط به تاریخ تشیع نیز نقش بسزایی داشته و روند بسیاری از وقایع مهم تاریخ تشیع را روشن و آشکار می‌کند.

از مهم‌ترین سکه‌های دوران اسلامی، که تاکنون نیز تعدادی از آنها بر جای مانده‌اند، سکه‌های دوران ولایت عهدی امام رضا (ع) است. مأمون عباسی، امام رضا (ع) را از مدینه به خراسان احضار کرد و ولایت عهدی خود را به ایشان سپرد. در دوران ولایت عهدی امام رضا (ع)، سکه‌هایی به نام ایشان در سرزمین‌های شرقی خلافت اسلامی ضرب شد. پژوهش حاضر در صدد است ضمن بررسی مشخصات کلی این سکه‌ها، نظیر جنس، شعائر حک شده بر آنها و مکان‌های ضرب، نکات تاریخی مستخرج از این سکه‌ها را بیان کند. اهداف این مقاله، توصیف، نقد، تحلیل و فهم جریان ولایت عهدی امام رضا (ع) بر مبنای دانش سکه‌شناسی و مقایسه یافته‌های حاصل از دانش سکه‌شناسی با گزارش‌های منابع مکتوب درباره جریان ولایت عهدی امام رضا (ع) است.

به‌علاوه، این پژوهش نشان خواهد داد استفاده از دانش سکه‌شناسی، به‌عنوان یکی از دانش‌های کمک‌کار تاریخ، می‌تواند به روشنگری هر چه بیشتر وقایع و رویدادهای تاریخ تشیع یاری رساند. اهمیت این نکته از این رو است که هرچند درباره گزارش‌های منابع مکتوب تاریخی در زمینه تاریخ تشیع، پژوهش‌های گسترده‌ای انجام شده، اما در بهره‌گیری از سکه‌شناسی، به‌عنوان یکی از علوم کمک‌کار تاریخ، در پیشبرد این تحقیقات، اقدامات درخور توجهی انجام نشده است. بهره‌گیری از یافته‌های علم سکه‌شناسی در مطالعات تاریخ تشیع علاوه بر اینکه اسناد و مدارک جدیدی در اختیار

کاربرد سکه‌شناسی در مطالعات تاریخ تشیع؛ مطالعه نمونه‌ای سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع) / ۷۱

پژوهشگران قرار می‌دهد، اهمیت کاربرد مطالعات میان‌رشته‌ای را در پژوهش‌های مربوط به تاریخ تشیع هویدا می‌کند.

۱. کاربرد سکه‌شناسی در مطالعات تاریخ تشیع

سکه، سندی مکتوب و معتبر و کتابی کوچک و پرمحتوا است که ضرورت شناخت آن از جهات مختلف مهم است؛ به‌ویژه آنکه سکه در مقام مقایسه با دیگر منابع تاریخی آسیب‌پذیری کمتری دارد. می‌توان هر سکه را دفتری از اسرار فرهنگ و هنر و تاریخ تعریف کرد. سکه در طول تاریخ علاوه بر نقش اصلی‌اش که تسهیل داد و ستدها بوده، ابزاری تبلیغاتی در دست حکومت‌ها نیز بوده است. سکه‌شناسی از جمله علمی است که می‌تواند پژوهشگران را در بازشناسی رویدادهای تاریخی یاری رساند و جنبه‌های مختلفی از وضعیت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه را در مقاطع مختلف تاریخی باز نمایاند. با بررسی سکه‌های کهن همچنین می‌توان اندیشه‌ها و باورهای حاکمان و قدرتمندان را در مقاطع مختلف تاریخی دریافت. بررسی سکه‌ها فواید بسیاری برای دانشمندان عرصه‌های گوناگون در پی خواهد داشت؛ عرصه‌هایی چون تاریخ، باستان‌شناسی، کتیبه‌شناسی، زبان‌شناسی، فلزشناسی، متن‌شناسی و تصحیح متون، علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، دین‌شناسی، اقتصاد و هنر (رضایی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱).

در واقع، سکه‌ها یکی از دقیق‌ترین و معتبرترین منابع شناخت اوضاع و احوال مردمان، از روزگار گذشته تاکنون، و از محکم‌ترین و معتبرترین اسناد تاریخی به شمار می‌آیند و به همین مناسبت است که دانش سکه‌شناسی، فارغ از جایگاه خویش به عنوان علمی مستقل یا یکی از زیرشاخه‌های علم باستان‌شناسی، از جمله «علوم کمک‌کار در تاریخ‌نگاری» نیز به شمار می‌آید. این علوم، مجموعه‌ای از معارف، دانش‌ها و شیوه‌های علمی هستند که پژوهنده تاریخ در گردآوری منابع تاریخ، فهم‌کردن، بررسی و نقد، تحلیل و تفسیر و تدوین آن بر شیوه مقبول از آنها سود می‌برد. دانش‌های کمک‌کار تاریخ، در همه مراحل پژوهش تاریخی، مورخ را همراهی می‌کنند و مورخ در خلال تدوین تحقیق از آنها بهره می‌گیرد. برخی از این دانش‌ها در اثنای گردآوری منابع و مآخذ و برخی دیگر در حین نقد و اجتهاد و دسته‌آخر در مرحله نهایی، یعنی مرحله تألیف و عرضه تحقیق، در تحقیقات تاریخی استفاده می‌شود^۱ (آیینه‌وند، ۱۳۷۷: ۳۶۸).

هدف از به کارگیری «دانش‌های کمک‌کار در تاریخ»، ایجاد توان بیشتر در مورخ و محقق برای بهره‌گیری از آخرین آموزه‌های هر دو حوزه (حوزه تاریخی و حوزه دانش‌های کمک‌کار) است. محقق تاریخ می‌تواند از سکه‌شناسی نیز به عنوان یکی از «دانش‌های کمک‌کار در تاریخ» در تمامی این مراحل، به منظور شناخت حقایق تاریخی استفاده کند. به عبارت دیگر، سکه‌ها می‌توانند به عنوان «بهترین سندهای تأیید اخبار تاریخی» (همان) نقش مؤثری در مطالعات تاریخی ایفا کنند.

مطالعات تاریخ تشیع، نظیر دیگر حوزه‌های مطالعات تاریخی، نیازمند بهره‌گیری از «دانش‌های کمک‌کار تاریخ» است. بهره‌گیری درست و بجا از این دانش‌ها به پژوهشگر تاریخ امکان می‌دهد در فهم، بررسی، نقد، تحلیل و تفسیر تحولات تاریخ تشیع توان بیشتری بیابد. می‌توان از دانش سکه‌شناسی، به عنوان یکی از علوم کمک‌کار تاریخ، در بررسی تحولات تاریخ تشیع بهره‌های بسیار برد. زیرا یکی از مهم‌ترین ابعاد پژوهشی سکه‌ها، به عنوان اسناد رسمی و حکومتی، شعائر مذهبی حک شده بر روی آنها است که همواره نشانگر تمایلات و سیاست‌های مذهبی حکومت‌ها و مردمان تحت سلطه آنان است. بنابراین، دانش سکه‌شناسی نقشی مهم در آشکارسازی و روشن کردن تحولات مذهبی دوران‌های مختلف دارد. یافته‌های حاصل از سکه‌شناسی می‌تواند در دو سطح به مطالعات تاریخ تشیع یاری رساند:

الف. در سطح عمومی، دانش سکه‌شناسی می‌تواند اسنادی موثق در زمینه سیاست‌های مذهبی حکومتگران مختلف و میزان رواج تشیع در سرزمین‌های تحت سلطه آنان در اختیار پژوهشگران قرار دهد؛

ب. در سطح تخصصی، می‌توان با تطبیق یافته‌های حاصل از سکه‌شناسی با گزارش‌های منابع مکتوب تاریخی، به تأیید، رد یا تصحیح برخی از آن گزارش‌ها اقدام کرد یا اینکه با تلفیق گزارش‌های منابع مکتوب و یافته‌های دانش سکه‌شناسی، روایتی جدید از برخی تحولات تاریخ تشیع عرضه کرد. به عبارت دیگر، با استفاده از مطالعات علم سکه‌شناسی می‌توان خوانشی جدید از تحولات تاریخ تشیع عرضه کرد که گاه موافق یافته‌های حاصل شده از منابع مکتوب است و گاه آن یافته‌ها را رد یا تصحیح می‌کند. علاوه بر این، گاه می‌توان با استفاده از یافته‌های علم سکه‌شناسی، نکات جدیدی در زمینه تحولات تاریخ تشیع مطرح کرد.

۲. مروری بر احوال امام رضا (ع)

ابوالحسن علی بن موسی الرضا (ع) (۱۴۸-۲۰۳ ه.ق.) پیشوای هشتم شیعه امامیه است؛ مدت امامت و پیشوایی آن حضرت پس از شهادت پدر بزرگوارش بیست سال بوده که حدود ده سال نخست آن با خلافت هارون، حدود پنج سال با خلافت امین و حدود پنج سال پایانی آن با خلافت مأمون هم‌زمان بوده است. امام تا آغاز خلافت مأمون در زادگاه خود، شهر مدینه، اقامت داشت؛ ولی مأمون پس از رسیدن به حکومت، حضرت را به خراسان دعوت کرد و سپس اصل خلافت را به امام رضا (ع) پیشنهاد داد و چون آن حضرت نپذیرفت، ولایت‌عهدی ایشان را مطرح کرد که آن حضرت با آن نیز مخالفت کرد، اما چون با تهدید مأمون روبه‌رو شد، به‌ناچار با قراردادن شرط‌هایی آن را پذیرفت. ایشان ولایت‌عهدی را بدین شرط پذیرفت که هیچ امر و نهی نکند، هیچ فتوا و قضاوتی بر عهده نگیرد، هیچ کس را ولایت ندهد و از ولایتش برکنار نکند و هیچ چیز را تغییر ندهد (نک: مفید، ۱۳۸۰: ۶۰۰-۶۰۱؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۴۴۵-۴۴۶؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷۲: ۳۷-۳۵/۱ و ۳۱۳/۲ و ۳۱۵).

مسلماً مأمون از روی حقیقت و صداقت قصد واگذاری خلافت و حتی ولایت‌عهدی به آن حضرت را نداشته و به همین دلیل امام رضا (ع) نیز قصد پذیرش این را نداشت، چراکه مأمون در قالب پیشنهاد خود به دنبال اهداف دیگری بود که از جمله آنها عبارت بوده‌اند از: منصرف‌کردن امام رضا (ع) از امامت خود و سوق‌دادن دعوت امام به نفع حکومت عباسیان، مشروعیت‌بخشیدن به حکومت بنی‌عباس و بی‌اعتبارکردن امام رضا (ع) در نظر شیعیان و ترس از اقدامات امام رضا (ع). به‌علاوه هنگامی که مأمون گسترش تشیع را در ایران و عراق دید، از تأثیر جنبش‌های علوی بر حکومت و خلافت خویش بیمناک شد و پس از چاره‌اندیشی، برای اینکه شیعیان و طرفداران خاندان اهل بیت (ع) را به مسیری تازه اندازد و آنان را با سیاست خلافت موافق و هماهنگ کند، به این اقدام کاملاً تازه و بدیع دست زد. پس از آنکه مأمون در هیچ یک از نقشه‌هایش برای تضعیف جایگاه امام به توفیقی دست نیافت، تصمیم به شهادت آن حضرت گرفت و آن را در سال ۲۰۳ ه.ق. عملی کرد.^۲

۳. مشخصات کلی سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع)

از موضوعات جالب توجه در دوران ولایت‌عهدی امام رضا (ع)، ضرب سکه‌هایی با عنوان ولایت‌عهدی ایشان است. گفته شده در دوره عباسیان، زیباترین سکه‌ها از لحاظ خط و مطلب، سکه ولی‌عهدی علی بن موسی الرضا (ع) است. این سکه‌ها با نام مأمون و با ذکر ولایت‌عهدی امام رضا (ع) ضرب شده (سرفراز و آورزمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۱-۱۷۲) و از لحاظ هنر سکه‌شناسی بسیار جالب توجه بوده و بسیار کمیاب و پرازش است (ملک‌زاده بیانی، ۱۳۵۴: ۵۱).

۳.۱. متن روی سکه‌ها

بر روی (یا پشت) سکه‌های مزین به نام امام رضا (ع) در چهار سطر متن «لا اله الا الله وحده/ لا شریک له/ المشرق» و در حاشیه دور دایره عبارت «بسم الله ضرب هذا الدرهم بمدينه ... سنة ...» و در حاشیه خارجی متن «لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله» نقر شده است. بر پشت (یا روی) این سکه‌ها نیز در هفت سطر متن «لله/ محمد رسول الله/ المأمون خليفة الله/ مما امر به الامير الرضا/ ولی عهد المسلمين علی بن موسی/ بن علی بن ابی طالب/ ذوالریاستین» آمده و در حاشیه عبارت «محمد رسول الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله ولو کره المشرکون» حک شده است (نک.: سرفراز و آورزمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۲-۱۷۳؛ رضایی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۳۹؛ شریعت‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۶۷؛ علاء‌الدینی، ۱۳۹۴: ۲۰-۲۶).

۳.۲. ضرب‌خانه‌ها و سال‌های ضرب

سکه‌های امام رضا (ع) ضرب شهرهای مرو، سمرقند، فارس، اصفهان، محمدیه (ری) و نیشابور است که در سال‌های ۲۰۱ تا ۲۰۵ ه.ق. (سرفراز و آورزمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۳؛ ملک‌زاده بیانی، ۱۳۵۴: ۴۷ و ۵۱؛ رضایی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۳۹؛ علاء‌الدینی، ۱۳۹۴: ۱۹) و حتی به نوشته برخی تا سال ۲۰۷ ه.ق. (سهیلی خوانساری، ۱۳۵۴: ۷۹) ضرب شده‌اند.

۳.۳. جنس سکه‌ها

برخی منابع تاریخی از ضرب سکه‌های دینار و درهم ولایت‌عهدی امام رضا (ع)

کاربرد سکه‌شناسی در مطالعات تاریخ تشیع؛ مطالعه نمونه‌ای سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع) / ۷۵

سخن گفته‌اند. بر اساس روایت یعقوبی و مسعودی، نام امام رضا (ع) را به دینار و درهم سکه زدند (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۴۶۵/۲؛ مسعودی، ۱۳۷۴: ۴۴۱/۲). در تاریخ بیهقی نیز آمده است که نام رضا (ع) «بر درم و دینار و طراز جامه‌ها نبشتند» (بیهقی، ۱۳۷۴: ۱۹۱/۱). برخی از محققان معاصر نیز به وجود تعدادی از دینارهای دوران ولایت‌عهدی امام رضا (ع) اشاره کرده‌اند که در دست است (نک: ملک‌زاده بیانی، ۱۳۵۴: ۵۰-۵۱). با این حال، صدوق در *عیون اخبار الرضا* فقط از ضرب سکه‌های نقره در دوران ولایت‌عهدی امام رضا (ع) سخن گفته است (نک: ابن‌بابویه، ۱۳۷۲: ۳۳۱/۲). برخی از محققان معاصر نیز معتقدند تاکنون فقط تعدادی از درهم‌ها به دست آمده است (سرفراز و آورزمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۲؛ سهیلی خوانساری، ۱۳۵۴: ۷۹). همچنین، گفته شده ممکن است مأمون، حضرت را اجازه ضرب سکه طلا نداده است و اینکه آنچه تاکنون به عنوان سکه طلا از ولایت‌عهدی حضرت ملاحظه شده، اصالتی نداشته و جعلی است (سهیلی خوانساری، ۱۳۵۴: ۷۹؛ رضایی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۴۰).

سکه‌های سیمینی (درهم) که بررسی می‌کنیم سه نوع‌اند. در درهم نوع اول بر روی سکه در وسط عبارت «لا اله الا / الله وحده / لا شریک له» و در حاشیه داخلی عبارت «بسم الله ضرب هذا الدرهم بسمرقند سنة اثنين و مائین» (۲۰۱ ه.ق.) و در حاشیه دوم عبارت «لله الامر من قبل و من بعد و یومئذ یفرح المؤمنون بنصر الله» (روم: ۳) و در پشت سکه در وسط «لله / محمد رسول الله / المأمون خلیفة الله / مما امر به الامیر الرضا / ولی عهد المسلمین علی بن / موسی بن علی بن ابی طالب» و در حاشیه «محمد رسول الله / ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین و کره المشرکون» (توبه: ۳۳) آمده است. وزن این سکه‌ها ۲/۵ گرم و قطر آنها ۲۳ میلی‌متر است. درهم دیگری از این نوع ضرب سمرقند و مربوط به سال ۲۰۲ ه.ق. است (ملک‌زاده بیانی، ۱۳۵۴: ۴۷-۴۸).

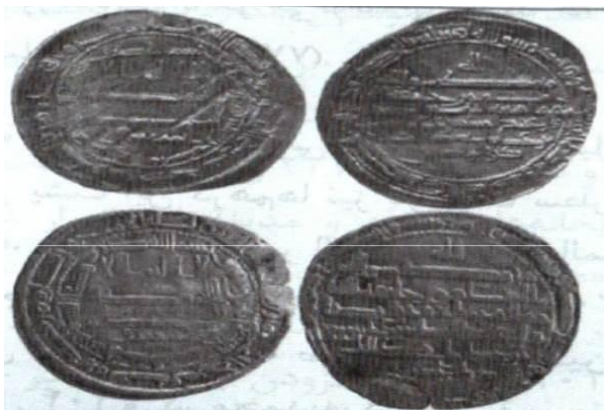
در درهم نوع دوم بر روی سکه در وسط عبارت «لا اله الا / الله وحده / لا شریک له / المشرق» و در حاشیه داخلی متن «بسم الله ضرب هذا الدرهم بمدینة اصفهان / مرو / فارس / سمرقند سنة ۲۰۲/۲۰۲/۲۰۳ هجری» و در حاشیه دوم عبارت «لله الامر من قبل و من بعد و یومئذ یفرح المؤمنون بنصر الله» (روم: ۳) و در پشت سکه عبارت «لله / محمد رسول الله / المأمون خلیفة الله / مما امر به الامیر الرضا / ولی عهد المسلمین علی

بن موسی / بن علی بن ابی طالب / ذوالریاستین» و در حاشیه عبارت «محمد رسول الله / ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین و کره المشرکون» (توبه: ۳۳) حک شده است. وزن این سکه‌ها ۲/۶۰ گرم و قطر آنها ۲/۳ سانتی‌متر است (ملکزاده بیانی، ۱۳۵۴: ۴۸-۴۹).

درباره درهم نوع سوم باید گفت از امام رضا (ع) درهم بی‌نظیری ضرب محمدیه (ری) موجود است که از دو جهت بسیار در خور توجه است؛ یکی آنکه متن نوشته‌شده مانند درهم‌های معمولی نیست و تغییری در آن مشاهده می‌شود، به این ترتیب که قسمت آخر متن منقور بر سکه حذف شده است (علی بن موسی بن علی بن ابی طالب) و همچنین حاشیه دوم که آیه سوم از سوره روم است، حذف شده و به جای آن به فواصل دایره‌هایی نقر است. دیگر آنکه، سال ضرب سکه یک سال پس از شهادت آن حضرت است (۲۰۴ ه.ق.) (ملکزاده بیانی، ۱۳۵۴: ۴۹). روی این سکه در وسط عبارت «لا اله الا الله وحده / لا شریک له / المشرق» و حاشیه عبارت «بسم الله ضرب هذا الدرهم بحمدية سنة اربع و ماتین» (۲۰۴ ه.ق.) و در پشت سکه در وسط عبارت «الله / محمد رسول الله / المأمون خلیفة الله / مما امر به الامیر الرضا / ولی عهد المسلمین / ذوالریاستین» و در حاشیه متن «محمد رسول الله / ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین ولو کره المشرکون» نقر شده است. وزن این سکه ۲/۵ گرم و قطر آن ۲۳ میلی‌متر است (همان: ۵۰).

همان‌گونه که اشاره شد، برخی محققان از تعدادی از سکه‌های زرین (دینار) امام رضا (ع) نیز خبر داده‌اند که در دست است. بر روی یکی از این نوع سکه در وسط عبارت «لا اله الا الله وحده / لا شریک له» و در حاشیه داخلی عبارت «بسم الله ضرب هذا الدنیر (دینار) بسمرقند سنة اثنین و ماتین» (۲۰۲ ه.ق.) و در حاشیه دوم عبارت «الله الامر من قبل و من بعد و یومئذ یفرح المؤمنون بنصر الله» (روم: ۳) و در پشت سکه در وسط عبارت «الله / محمد رسول الله / المأمون خلیفة الله / مما امر به الامیر الرضا / ولی عهد المسلمین علی بن / موسی بن علی ابی طالب» و در حاشیه متن «محمد رسول الله / ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین ولو کره المشرکون» نقر شده است. وزن این سکه ۲ گرم و قطر آن ۲۲ میلی‌متر است (ملکزاده بیانی، ۱۳۵۴: ۵۱).

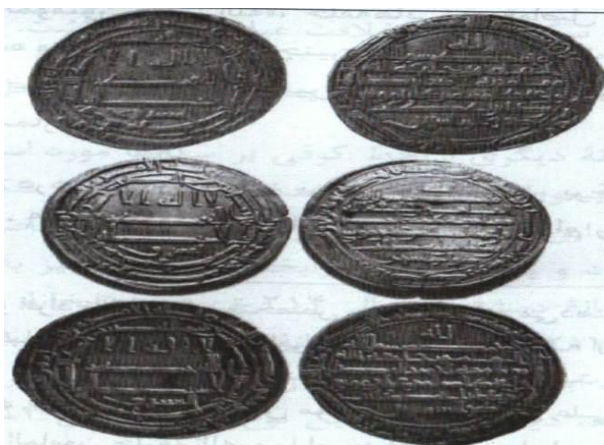
کاربرد سکه‌شناسی در مطالعات تاریخ تشیع؛ مطالعه نمونه‌ای سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع) / ۷۷



ضرب اصفهان - ۲۰۲ ه.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شريك له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم بمدينة
اصبهان سنة اثنتين و مائتين / لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون
بنصر الله.

پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا ولى عهد
المسلمين على بن موسى بن على بن ابى طالب / ذوالرياستين / محمد رسول الله ارسله
بالحدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.



ضرب سمرقند - ۲۰۲ ه.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شريك له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم بسمرقند
سنة اثنتين و مائتين / لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا ولى عهد المسلمين على بن موسى بن على بن ابى طالب / ذوالرياستين / محمد رسول الله ارسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.



ضرب محمدیه - ۲۰۲ هـ.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شريك له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم بالمحمدية سنة اثنتين و مائتين / لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا ولى عهد المسلمين على بن موسى بن على بن ابى طالب / ذوالرياستين / محمد رسول الله ارسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.



ضرب مرو - ۲۰۲ هـ.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شريك له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم بمرو سنة اثنتين و مائتين / لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا ولى عهد المسلمين على بن موسى بن على بن ابى طالب / ذوالرياستين / محمد رسول الله ارسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.



ضرب اصفهان - ۲۰۳ هـ.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شریک له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم
بمدينة اصفهان سنة ثلاث و مائتين / لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون
بنصر الله.

پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا ولى عهد
المسلمين على بن موسى بن على بن ابى طالب / ذوالرياستين / محمد رسول الله ارسله
بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.



ضرب سمرقند - ۲۰۳ هـ.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شریک له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم بسمرقند
سنة ثلاث و مائتين / لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا ولى عهد
المسلمين على بن موسى بن على بن ابى طالب / ذوالرياستين / محمد رسول الله ارسله
بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.



ضرب اصفهان - ٢٠٤ هـ.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شريك له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم بمدينة
اصبهان سنة اربع و مائتين / لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون بنصر
الله.

پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا ولى عهد
المسلمين على بن موسى بن على بن ابى طالب / ذوالرياستين / محمد رسول الله ارسله
بالحدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.



ضرب محمدیه - ٢٠٤ هـ.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شريك له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم
بالمحمدية سنة اربع و مائتين.

پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا ولى عهد
المسلمين / ذوالرياستين / محمد رسول الله ارسله بالحدى و دين الحق ليظهره على الدين
كله ولو كره المشركون.



ضرب اصفهان - ۲۰۵ هـ.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شريك له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم بمدينة
اصبهان سنة خمس و مائتين / لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون بنصر
الله.

پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا ولى عهد
المسلمين على بن موسى بن على بن ابى طالب / ذوالرياستين / محمد رسول الله ارسله
بالحدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.



اصفهان - ضرب ۲۰۳ هـ.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شريك له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم
بمدينة اصبهان سنة ثلث و مائتين / لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون
بنصر الله.

پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا ولى عهد
المسلمين على بن موسى بن على بن ابى طالب / ذوالرياستين / محمد رسول الله ارسله
بالحدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.



ضرب مرو - ٢٠١ هـ.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شريك له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم بمرو سنة احدى و مائتين / لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله. پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا ولى عهد المسلمين على بن موسى بن على بن ابى طالب / ذوالرياستين / محمد رسول الله ارسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.



ضرب اصفهان - ٢٠٢ هـ.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شريك له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم بمدينة اصفهان سنة اثنتين و مائتين / لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله. پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا ولى عهد المسلمين على بن موسى بن على بن ابى طالب / ذوالرياستين / محمد رسول الله ارسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.



ضرب سمرقند - ۲۰۲ هـ.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شريك له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم
بسمرقند سنة اثنتين و مائتين / لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون
بنصر الله.

پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا ولى عهد
المسلمين على بن موسى بن على بن ابى طالب / ذوالرياستين / محمد رسول الله ارسله
بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.



ضرب محمدیه - ۲۰۲ هـ.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شريك له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم
بالمحمدية سنة اثنتين و مائتين / لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون
بنصر الله.

پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا ولى عهد
المسلمين على بن موسى بن على بن ابى طالب / ذوالرياستين / محمد رسول الله ارسله
بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.



ضرب نیشابور - ٢٠٣ هـ.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شريك له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم
بنشابور سنة ثلث و مائتين / لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون
بنصر الله.

پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا
ولي عهد المسلمين على بن موسى بن علي بن ابي طالب / ذوالرياستين / محمد
رسول الله ارسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره
المشركون.



ضرب فارس - ٢٠٣ هـ.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شريك له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم
بفارس سنة ثلث و مائتين / لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون
بنصر الله.

پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا ولي عهد
المسلمين على بن موسى بن علي بن ابي طالب / ذوالرياستين / محمد رسول الله ارسله
بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.



ضرب محمدیه - ۲۰۴ ه.ق.

رو: لا اله الا الله / وحده لا شریک له / المشرق / بسم الله / ضرب هذا الدرهم
بالمحمدية سنة اربع و مائتين / لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون بنصر
الله.

پشت: لله / محمد رسول الله / المأمون خليفة الله / مما امر به الامير الرضا ولي عهد
المسلمين / ذوالرياستين / محمد رسول الله ارسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين
كله ولو كره المشركون.

۴. نکات تاریخی مستخرج از سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع)

از سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع) نکات تاریخی مهمی به دست می‌آید،
از جمله:

۱. در تمام سکه‌ها، حضرت «ولی عهد مسلمانان» معرفی شده‌اند نه «ولی عهد
مأمون»؛ این نشان می‌دهد امام رضا (ع) از نیات واقعی مأمون در انتخاب ایشان به
عنوان ولی عهد، که پیش‌تر به آنها اشاره شد، آگاه بودند و به همین مناسبت و برای
جلوگیری از مشروعیت‌بخشی این انتخاب به خلافت عباسی، خواستار معرفی خود به
عنوان «ولی عهد مسلمانان» شده‌اند و نه «ولی عهد مأمون»؛

۲. این مسکوکات فقط در نواحی شرقی خلافت، ایران و دیگر سرزمین‌های شرقی
مانند مرو و سمرقند، ضرب شده‌اند که کلمه «المشرق» در متن سکه‌ها مؤید این نظر
است. شایان ذکر است که در دوره اسلامی گاه برای نمایاندن منطقه‌ای که سکه در آنجا
ضرب شده، واژه‌های «العراق»، «المشرق» و «المغرب» بر سکه‌ها نوشته می‌شد. عراق
بر مرکز خلافت عباسی و شهرهای پیرامون آن، مشرق بر ایران و دیگر سرزمین‌های
شرقی و مغرب بر سرزمین‌های شمال آفریقا دلالت می‌کرد (نک.: قوچانی، ۱۳۸۳: ۲۰۷؛

رضایی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۳۷-۱۳۸). ضرب سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع) فقط در مناطق شرقی خلافت عباسی نشان می‌دهد که مأمون از حساسیت کانون‌های قدرت، در مناطق مرکزی و غربی خلافت، از این مسئله آگاهی داشته است. هنگامی که خبر ولی‌عهدی امام رضا (ع) به عباسیان رسید، کار مأمون را نپسندیدند، خاصه منصور و ابراهیم (پسران مهدی) که چون از نیت واقعی مأمون اطلاع نداشتند، سخت برآشفتمند و اهل بغداد را از بیعت با امام بازداشتند؛ پس مردم بغداد با حسن بن سهل، کارگزار مأمون، درافتادند و او را از آن شهر بیرون کردند و سپس در نزدیکی واسط جنگی خونین با او درآنداختند و مأمون را از خلافت خلع کردند و در پنجم محرم ۲۰۲ ه.ق. با ابراهیم بن مهدی بیعت کردند و او را «مرضی» لقب دادند (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۴۶۸/۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۲۸۳/۱۶؛ مسعودی، ۱۳۷۴: ۴۴۱/۲؛ طبری، ۱۳۷۵: ۵۶۶۲/۱۳).^۳ در همین حال اوضاع مصر نیز آشفته شد. مأمون که در این هنگام خلافت و حکومت خود را در معرض خطر می‌دید، بی‌درنگ به اقداماتی دست زد تا رضایت مخالفان را جلب کند. بنابراین، در نخستین گام از مرو به سوی عراق حرکت کرد تا از نزدیک اوضاع آن دیار را در نظر گیرد. او سپس فضل بن سهل را به قتل رساند (نک.: طبری، ۱۳۷۵: ۵۶۷۲/۱۳-۵۶۷۳؛ یعقوبی، ۱۳۷۱: ۴۶۹/۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۲۹۰/۱۶؛ مسعودی، ۱۳۷۴: ۴۴۱/۲-۴۴۲). با وجود این، مهم‌ترین مانع آشتی مأمون و آل‌عباس، ولی‌عهدی امام رضا (ع) بود؛ از این‌رو در گام سومی که به سوی آشتی با مخالفان برداشت، امام رضا (ع) را در طوس مسموم کرد و به شهادت رساند (نک.: مفید، ۱۳۸۰: ۶۱۲-۶۱۳؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۴۵۲-۴۵۸؛ مسعودی، ۱۳۷۴: ۴۴۲/۲؛ یعقوبی، ۱۳۷۱: ۴۷۱/۲؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷۲: ۵۸۷/۲-۶۱۴). بنابراین، مأمون در ضرب سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع) از واکنش مخالفان این اقدام در مناطق غربی و مرکزی خلافت عباسی آگاهی داشته و بدین‌سبب، این سکه‌ها فقط در مناطق شرقی خلافت عباسی ضرب شده‌اند. این مسئله همچنین می‌تواند نشانگر این نکته باشد که اظهار بی‌اطلاعی مأمون از حساسیت مخالفان نمی‌توانسته مبنای واقعی داشته باشد. مأمون به گونه‌ای وانمود می‌کرد که گویا از شورش مخالفان واگذاری ولایت‌عهدی به امام رضا (ع) بی‌خبر است (نک.: ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۲۸۸/۱۶-۲۹۰).

۳. عبارت «ذوالریاستین»، لقب فضل بن سهل، وزیر مأمون، در بیشتر سکه‌ها، جز برخی از درهم‌های ضرب سال ۲۰۲ ه.ق. در سمرقند (رضایی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۳۹)، دیده

کاربرد سکه‌شناسی در مطالعات تاریخ تشیع؛ مطالعه نمونه‌ای سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع) / ۸۷

می‌شود و نشان می‌دهد که فضل در ضرب سکه‌ها نقش و نظارت مستقیم داشته، زیرا امرایی که در ضرب سکه‌ها نقش داشته و بر این کار نظارت می‌کردند معمولاً نامشان در متن سکه‌های عباسی نوشته می‌شد. همچنین، می‌تواند نشانگر این نکته باشد که در ولایت‌عهدی امام رضا (ع)، تدبیر و اقدامات فضل نیز نقش مؤثری داشته است. برخی روایات نیز از نقش فضل بن سهل در ولی‌عهدی امام رضا (ع) خبر داده‌اند. صدوق نقل کرده است که فضل بن سهل با کنایه و اشاره به مأمون می‌گفت:

با عمل خیر، که صلح رحم باشد، به خداوند عزّ و جلّ و رسول او (ص) تقرّب جوید؛ یعنی حقّ ولایت اهل بیت (ع) را به خودشان واگذارد و مقام خلافت را که از ایشان غصب شده است به ایشان باز گرداند، و به وسیله ولی‌عهد کردن علی بن موسی (ع) جنایات هارون را نسبت به خاندان پیغمبر از یادها برده و محو سازد، و مأمون نتوانست با نظر فضل بن سهل موافقت نکند، و خلاف گفته او را انجام دهد، لذا دستور داد تا امام را به مرو آورند و سپس او را به ولایت‌عهدی برگزید (نک: ابن‌بابویه، ۱۳۷۲: ۳۳۰/۲).

بیهقی نیز روایت کرده چون:

خلافت به مأمون رسید، دو سال و چیزی به مرو بماند، فضل بن سهل وزیر خواست که خلافت از عباسیان بگرداند و به علویان آرد. مأمون را گفت: نذر کرده بودی به مشهد من و سوگندان خورده که اگر ایزد تعالی، شغل برادرت کفایت کند و خلیفت گردی، ولی عهد از علویان کنی، و هرچند بر ایشان نماند، تو باری از گردن خود بیرون کرده باشی و از نذر و سوگند بیرون آمده. مأمون گفت: سخت صواب آمد، کدام کس را ولی عهد کنیم؟ گفت: علی بن موسی الرضا که امام روزگار است و به مدینه رسول علیه السلام می‌باشد (بیهقی، ۱۳۷۴: ۱۹۰/۱).

۱. به نظر می‌رسد برای ضرب بیشتر این سکه‌ها از قالب سکه‌های اولیه استفاده شده است، به طوری که عبارت «ذوالریاستین» در تمام سکه‌ها تا سال ۲۰۴ ه.ق. به چشم می‌خورد (سرفراز و آوزمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۳). همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، فضل بن سهل در سال ۲۰۲ ه.ق. کشته شد (نک: ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۲۹۰/۱۶؛ یعقوبی، ۱۳۷۱: ۴۶۹/۲).

۲. نکته بسیار مهم درباره سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع) اینکه این سکه‌ها در سال‌های ۲۰۱ تا ۲۰۵ ه.ق. (نک.: سرفراز و آوزمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۳؛ ملک‌زاده بیانی، ۱۳۵۴: ۴۷ و ۵۱؛ رضایی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۳۹؛ علاء‌الدینی، ۱۳۹۴: ۲۰-۲۶) و حتی به نوشته برخی تا سال ۲۰۷ ه.ق. (سهیلی خوانساری، ۱۳۵۴: ۷۹) ضرب شده‌اند. با توجه به اینکه بیشتر منابع سال شهادت امام رضا (ع) را در ۲۰۳ ه.ق. ذکر کرده‌اند (نک.: مسعودی، ۱۳۷۴: ۴۴۲/۲؛ یعقوبی، ۱۳۷۱: ۴۷۱/۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۲۹۳/۱۶-۲۹۴؛ طبری، ۱۳۷۵: ۵۶۷۵/۱۳)، ادامه ضرب سکه‌های ولایت‌عهدی ایشان در بعد از تاریخ اشاره‌شده پرسش‌هایی را ایجاد می‌کند. دلایل گوناگونی در بیان چرایی این مسئله متصور است:

الف. نخست اینکه شاید بتوان نظیر آنچه درباره آوردن عبارت «ذوالریاستین» در تمام سکه‌ها تا سال ۲۰۴ هجری بیان شد، استفاده از قالب سکه‌های اولیه ولایت‌عهدی امام رضا (ع) در ادوار بعدی را دلیل این اقدام شمرد. به عبارت دیگر، قالب سکه‌های ضرب‌شده در سال‌های پس از شهادت امام رضا (ع) را در سال‌های قبل از شهادت ایشان (یعنی قبل از ۲۰۳ ه.ق.) ساخته بودند.

ب. دلیل دیگر می‌تواند این باشد که این اقدام با دستور مأمون بوده، زیرا او می‌خواست همچنان علاقه خود را به آن حضرت نشان دهد و ضمن مبراکردن خود از اتهام قتل امام، بدین طریق دل شیعیان و دوستان اهل بیت (ع) را به دست آورد و از قیام‌های آنان نیز جلوگیری کند. با توجه به اینکه اکثر منابع تاریخی از ابراز حزن و ناراحتی مأمون پس از قتل امام خبر داده‌اند (نک.: مفید، ۱۳۸۰: ۶۱۳؛ یعقوبی، ۱۳۷۱: ۴۷۱/۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۲۹۴/۱۶؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷۲: ۵۸۸/۲-۵۸۹)، می‌تواند دلیل موجهی برای این اقدام محسوب شود. به عبارت دیگر، این تفسیر، ادامه ضرب سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع) در دوران بعد از شهادت ایشان را نوعی عوام‌فریبی حکومت وقت برای تبرئه خود از دخالت در شهادت امام تلقی می‌کند. می‌توان این نکته را توجیهی منطقی برای ادامه ضرب سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع) در دوران بعد از شهادت ایشان دانست.

ج. با وجود اینکه اکثر منابع شهادت امام رضا (ع) را در سال ۲۰۳ ه.ق. ذکر کرده‌اند (نک.: مسعودی، ۱۳۷۴: ۴۴۲/۲؛ یعقوبی، ۱۳۷۱: ۴۷۱/۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۲۹۳/۱۶-۲۹۴)، برخی منابع دیگر از شهادت امام در سال ۲۰۵ ه.ق. (نک.: طبرسی، ۱۳۹۰: ۴۲۴) یا ۲۰۶

کاربرد سکه‌شناسی در مطالعات تاریخ تشیع؛ مطالعه نمونه‌ای سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع) / ۸۹

ه.ق. (نک: امین عاملی، ۱۳۷۶: ۱۴۱/۶) نیز یاد کرده‌اند. این نیز می‌تواند دلیل موجهی برای ادامه ضرب سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع) تا سال ۲۰۵ ه.ق. و حتی بعد از آن باشد. به عبارت دیگر، ادامه ضرب این نوع از سکه‌ها تا سال ۲۰۵ ه.ق. می‌تواند مؤیدی بر آن دسته از روایات تلقی شود که تاریخ شهادت امام را در سال‌های بعد از ۲۰۳ ه.ق. ذکر کرده‌اند.

د. احتمال دیگری که می‌توان درباره دلیل ادامه ضرب سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع) پس از تاریخ شهادت ایشان، بر مبنای نقل اکثر منابع (۲۰۳ ه.ق.) در نظر گرفت این است که توجه و علاقه‌مندی مردم، به‌ویژه شیعیان و دوستداران خاندان اهل بیت (ع)، به امام و تأثر آنان از شهادت ایشان، آنان را برانگیخت که علی‌رغم قدرت دستگاه خلافت و عمال آنان، در سال‌های بعد سکه‌هایی ضرب کنند که احتمالاً به مناسبت گرامی‌داشت آن حضرت بوده است. شاید برخی تغییرات این نوع سکه‌ها نیز برای مشخص کردن آن است که تصور نشود اشتباهی در سال ضرب در ضراب‌خانه روی داده است، از جمله این سکه‌ها، سکه‌ای ضرب محمدیه (ری) است که از دو جهت بسیار در خور توجه است. یکی آنکه متن نوشته مانند درهم‌های معمولی نیست و تغییری در آن دیده می‌شود به این ترتیب که قسمت آخر متن منقور بر سکه حذف شده است (علی بن موسی بن علی بن ابی طالب) و همچنین حاشیه دوم که آیه سوم از سوره روم است حذف شده و به جای آن به فواصل دایره‌هایی نقر است. دیگر آنکه سال ضرب سکه، یک سال پس از تاریخ شهادت آن حضرت بر مبنای روایت اکثر منابع است (۲۰۴ ه.ق) (ملک‌زاده بیانی، ۱۳۵۴: ۴۹-۵۰).

ه. همچنین، می‌توان ادامه ضرب سکه‌های ولایت‌عهدی امام پس از تاریخ شهادت نقل شده در بیشتر منابع (۲۰۳ ه.ق.) را چنین تفسیر کرد که شاید گروهی از شیعیان پس از وفات آن حضرت با عقیده‌ای راسخ درگذشت آن حضرت را صحیح ندانسته و معتقد بودند ایشان در قید حیات‌اند و سکه باید به نام آن حضرت زده شود و خلافت حق مسلم این خاندان است؛ از این روی بعد از آن حضرت همچنان سکه به نام ایشان زده‌اند. بر این مبنای، برخی احتمال داده‌اند شاید بعد از سال ۲۰۷ ه.ق. هم سکه به نام امام رضا (ع) ضرب شده ولی هنوز به دست ما نرسیده است (سهیلی خوانساری، ۱۳۵۴: ۷۹). در واقع، این احتمال مبتنی است بر ادامه ضرب این سکه‌ها بعد از شهادت امام، به دست

گروهی که رحلت امام رضا (ع) را قبول نداشتند، و در حقیقت بر آن حضرت وقف کرده بودند. با این حال باید متذکر شد که هرچند پس از رحلت امام رضا (ع) یکی از حیرت‌های بزرگ در میان شیعه روی داد، اما به رغم آن، گروه خاصی بر امام رضا (ع) وقف نکرد و فقط گروهی با نام مؤلفه به رغم آنکه به امامت امام رضا (ع) پیوسته بودند، پس از رحلت آن حضرت به وقف بر امام کاظم (ع) برگشتند و به‌مطوره^۵ پیوستند (نک.: صابری، ۱۳۸۴: ۲/۲۹۹؛ نویختی، ۱۳۸۶: ۷۶؛ اشعری قمی، ۱۳۸۷: ۱۷۰). بنابراین، فقدان گروهی که بر امامت امام رضا (ع) وقف کرده باشند تقریباً قطعی است. به‌علاوه، با توجه به اقبال‌نکردن شیعیان، به‌طور عام، به گروه‌های واقفه و نیز رفتار خشن حکومت با این‌گونه از فرق، بسیار بعید است که گروهی از واقفه دارای امکانات لازم برای ضرب سکه بوده باشند.

درباره دو احتمال آخر، همچنین، باید یادآور شد با توجه به اینکه از سویی ضرب سکه همواره حاکمیتی و مربوط به دولت‌ها بوده و در حقیقت در حوزه اقتدار حاکمان قرار داشته و از سوی دیگر با وجود قدرت فائقه حکومت عباسی در این زمان، شیعیان و دوستانداران امام و خاندان اهل بیت (ع) هرگز نمی‌توانسته‌اند به چنین اقدامی دست بزنند. زیرا این کار می‌توانسته به نوعی رویارویی با حکومت تعبیر شود و سبب رفتار خشن حاکمیت با آنها گردد. به‌علاوه، باید متذکر شد که امکانات فنی لازم برای ضرب سکه نیز همواره در اختیار حکومت قرار داشته و این گروه از شیعیان نیز در صورت خواست خود برای ضرب این‌گونه از سکه‌ها، از امکانات فنی لازم برای این کار برخوردار نبودند.

نتیجه

یافته‌های علم سکه‌شناسی خوانشی جدید از جریان ولایت‌عهدی امام رضا (ع) عرضه می‌کند که گاه موافق یافته‌های حاصل‌شده از منابع مکتوب است و گاه آن یافته‌ها را رد یا تصحیح می‌کند. همچنین، بعضاً می‌توان با استفاده از یافته‌های علم سکه‌شناسی، نکات جدیدی در زمینه تحولات مربوط به ولایت‌عهدی امام رضا (ع) مطرح کرد. مطابق این خوانش نو، امام رضا (ع) از نیات واقعی مأمون در انتخاب ایشان به عنوان ولی‌عهد، که مهم‌ترین آنها مشروعیت‌بخشی به خلافت عباسی بود، آگاه بودند و به

همین سبب نام ایشان با عنوان «ولی عهد مسلمانان» بر روی سکه‌ها قید شده و از هر گونه اشاره به نام مأمون خودداری شده است. همچنین، این سکه‌ها نشان می‌دهند به سبب حساسیت مراکز قدرت و اهل سنت مناطق غربی سرزمین‌های خلافت عباسی به واگذاری ولایت‌عهدی به اهل بیت (ع)، این مسکوکات فقط در نواحی شرقی خلافت ضرب شده‌اند. حک عبارت «ذوالریاستین»، لقب فضل بن سهل، وزیر مأمون، در این سکه‌ها نشان می‌دهد تدبیر و اقدامات فضل در ضرب این مسکوکات و همچنین در ولایت‌عهدی امام رضا (ع)، نیز نقش مؤثری داشته است. نکته مهم دیگر اینکه بنا بر نقل اکثر منابع، این سکه‌ها در سال‌های ۲۰۱ تا ۲۰۵ ه.ق. ضرب شده‌اند، در حالی که بیشتر منابع سال شهادت امام رضا (ع) را در ۲۰۳ ه.ق. ذکر کرده‌اند. با قبول احتمال شهادت امام رضا (ع) در سال ۲۰۳ ه.ق.، می‌توان ادامه ضرب این سکه‌ها در سال‌های پسین را ناشی از دلایلی نظیر استفاده از قالب سکه‌های اولیه ولایت‌عهدی امام رضا (ع)، اقدام عمدی مأمون برای تبرئه خویش از اتهام قتل امام یا ادامه ضرب سکه‌ها به دست شیعیان علاقه‌مند یا حتی به دست گروهی از واقفه دانست؛ در غیر این صورت باید ضمن تشکیک در تاریخ شهادت مشهور و نقل شده در بیشتر منابع (یعنی سال ۲۰۳ ه.ق.)، به تاریخ‌های دیگری که برخی منابع دیگر به عنوان تاریخ شهادت امام نقل کرده‌اند توجه کرد. با توجه به نمونه‌های نقل شده می‌توان نتیجه گرفت استفاده از مطالعات سکه‌شناسی در تحقیقات تاریخ تشیع می‌تواند زمینه‌های جدیدی را پیش روی محققان این حوزه از مطالعات تاریخی قرار دهد و آنان را در مطرح کردن دیدگاه‌های جدید در این حوزه یاری دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. بعضی از محققان نام «دانش‌های پیونددهنده» و برخی دیگر نام «دانش‌های خدمت‌گزار» را برای این دانش‌ها به کار برده‌اند (آیین‌وند، ۱۳۷۷، پانوشت ص ۳۶۸).
۲. نک.: مفید، ۱۳۸۰: ۶۱۲-۶۱۳؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۴۵۲-۴۵۸، طبرسی سال شهادت امام را ۲۰۵ هجری آورده است؛ مسعودی، ۱۳۷۴: ۴۴۲/۲، از احتمال مسموم کردن امام سخن به میان آورده؛ یعقوبی، ۱۳۷۱: ۴۷۱/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۲۹۳/۱۶-۲۹۴، فقط از رحلت امام به سبب خوردن انگور یاد کرده است؛ درباره نحوه شهادت امام نک.: ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۵۸۷/۲-۶۱۴.
۳. طبری می‌نویسد او را «مبارک» لقب دادند.
۴. از احتمال مسموم کردن امام سخن به میان آورده است.

۵. هنگامی که اصطلاح واقفه به طور مطلق به کار می‌رود مقصود از آن گروهی است که بر امام موسی بن جعفر (ع) توقف کردند، چنان‌که نوبختی می‌نویسد این گروه به گونه‌هایی متفاوت منکر درگذشت امام کاظم (ع) شدند و گفتند آن امام زنده است و همو قائم و مهدی موعود است و عدالت را در جهان خواهد گسترد. این طیف از واقفه که بعدها از سوی مخالفان کلاب ممتوره نامیده شدند خود صاحبان برداشتهای متفاوتی را در بر می‌گرفت (نک: نوبختی، ۱۳۸۶: ۷۲-۷۳؛ اشعری قمی، ۱۳۸۷: ۱۶۵-۱۶۹؛ و همچنین صابری، ۱۳۸۴: ۳۰۲/۲-۳۰۳).

منابع

قرآن کریم.

آیینه‌وند، صادق (۱۳۷۷). علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۷۱). تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ترجمه: عباس خلیلی، ابوالقاسم حالت، تهران: مؤسسه مطبوعات علمی.

ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق) (۱۳۷۲). عیون اخبار الرضا، ترجمه: حمیدرضا مستفید، علی‌اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.

اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۸۷). تاریخ عقاید و مذاهب شیعه (المقالات والفرق)، تصحیح متن عربی و تعلیقات: محمدجواد مشکور، ترجمه از متن عربی: یوسف فضایی، تهران: آشیانه کتاب.

امین عاملی، سید محسن (۱۳۷۶). سیره معصومان، ترجمه: علی حجتی کرمانی، تهران: سروش.

بیهقی، محمد بن حسین (۱۳۷۴). تاریخ بیهقی، تهران: انتشارات مهتاب.

رضایی باغبیدی، حسن (۱۳۹۳). سکه‌های ایران در دوره اسلامی: از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، تهران: سمت.

سرفراز، علی‌اکبر؛ آوزرمانی، فریدون (۱۳۸۹). سکه‌های ایران از آغاز تا دوران زندیه، تهران: سمت. سهیلی خوانساری، احمد (۱۳۵۴). «سکه ولایت عهدی امام رضا (ع)»، در: گوهر، س ۳، ش ۱، ص ۷۸-۷۹.

شریعت‌زاده، سید علی اصغر (۱۳۹۳). سکه‌های ایران زمین: مجموعه سکه‌های مؤسسه کتاب‌خانه و موزه ملی ملک (از دوره هخامنشی تا پایان دوره پهلوی)، تهران: پازینه، چاپ دوم.

صابری، حسین (۱۳۸۴). تاریخ فرق اسلامی، فرق شیعی و فرقه‌های منسوب به شیعه، تهران: سمت، ج ۲.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰). زندگانی چهارده معصوم (ع)، ترجمه: اعلام الوری باعلام الهدی، ترجمه: عزیزالله عطاردی، تهران: اسلامیه.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵). تاریخ طبری، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.

علاءالدینی، بهرام (۱۳۹۴). سکه‌های ایران از طاهریان تا خوارزمشاهیان، تهران: فرهنگ‌سرای میردشتی.

کاربرد سکه‌شناسی در مطالعات تاریخ تشیع؛ مطالعه نمونه‌ای سکه‌های ولایت‌عهدی امام رضا (ع) / ۹۳

قوچانی، عبدالله (۱۳۸۳). گنجینه سکه‌های نیشابور مکشوفه در شهرری، تهران: سازمان میراث فرهنگی. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۷۴). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

مفید، محمد بن محمد (۱۳۸۰). *ارشاد*، ترجمه: محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران: اسلامیه. ملک‌زاده بیانی (۱۳۵۴). «سکه‌های حضرت ثامن الائمه آلاف التحية والثناء»، در: *معارف اسلامی*، ش ۲۱، ص ۳۹-۵۴.

نویختی، حسن بن موسی (۱۳۸۶). *فرق الشیعه*، ترجمه و تعلیقات: محمدجواد مشکور، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۷۱). *تاریخ یعقوبی*، ترجمه: محمدابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

جایگاه «شأن معصوم» در ارزیابی روایات تاریخی از نگاه اخبارگرایی

[تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۲]

محمد کاظم رحمان ستایش*

ناصر حیدرزاده**

چکیده

یکی از ملاک‌های ارزیابی روایات تاریخی، به‌ویژه تاریخ انبیا، شأن معصوم است. در تاریخ انبیا، تاریخ‌نگاری بدون توجه به روایات کارساز نیست. لذا می‌توان با توجه‌کردن به کلام نقلی و مبانی اعتقادی، نقل روایات تاریخی را بررسی و جنبه‌های مختلف شأن و شخصیت انبیا و دیدگاه‌های کلامی این حوزه را کاوید. اخبارگرایی، برخلاف اخباری‌گری، به دیگر منابع احکام توجه دارد و از اتهام صحیح‌انگاری تمام روایات کتب اربعه فاصله دارد و متون روایات را نقد می‌کند. اما آیا در اخبارگرایی به معیارهای غیرروایی نقد نیز در ارزیابی روایات توجه می‌شود و مؤلفه‌های آن کدام است؟ در این پژوهش با روش تحلیل محتوا با تتبع در سخنان مجلسی در تاریخ انبیای بحارالانوار و سایر منابع مرتبط، کارکردهای معیار شأن معصوم در اخبارگرایی با مؤلفه‌هایی چون برخورداری از عصمت، راه‌نداشتن شیطان بر انبیا، جایز نبودن تکیه بر غیر خدا در کنار مؤلفه‌هایی از کمالات جسمانی، در ارزیابی روایات تاریخی انبیا شناسایی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: شأن معصوم، ارزیابی روایات، عصمت، روایات تاریخی، اخبارگرایی.

طرح مسئله

اخبار‌گرایان مهم‌ترین منبع معرفت دینی را اخبار و روایات می‌شمارند. اخبار‌گرایی مبتنی بر اجتهاد و تفقه در اخبار، استقلال فهم، تأمل عقلی و پذیرش استدلالی عقاید است (حکیمی، ۱۳۷۸: ۱۲۹). این تفکر همچون تفکر اخباریان نیست که عقل و اجماع را به عنوان ابزار کسب معرفت در فرآیند فهم دینی دخالت ندهد (همان: ۱۲۳) بلکه به فهم و فقه‌الحدیث و به دست دادن شرحی معقول از روایات توجه دارد. از جهات مختلفی اخبار‌گرایی با اخباری‌گری تفاوت دارد، گرچه با توجه به طیف‌های مختلفی که از هر دو تفکر وجود دارد مرزهای مشترکی نیز دارند. عقل‌گرایی به عنوان یکی از ابزارهای اصولیان در شناخت احکام از نقد اخباریان مصون نبوده و در عرصه‌های مختلف، به‌ویژه در عرصه حجیت دلیل عقلی، انکار شده است. با این حال، علاوه بر انکار حجیت عقل، اخباریان به دلیل پذیرش اخبار و اعتماد بر روایات به نقد‌گزینی نیز متهم‌اند، به گونه‌ای که سعی در پذیرش همه روایات، به‌خصوص روایات کتب اربعه، دارند ولی آیا این امور، یعنی بهره‌مندی از معیارهای نقد و به‌طور ویژه ملاک‌های غیرنقلی نقد درباره اخبار‌گرایان نیز صادق است؟ و اینکه آیا اخبار‌گرایان همانند اصولیان عقل‌گرا علاوه بر مشروع‌دانستن نقد از معیارهای غیرنقلی صرف، همچون شأن معصوم نیز در تعامل با روایات تاریخ انبیا بهره می‌برند؟ از طرفی با توجه به اینکه درباره انبیا منبع تاریخی مستقلی وجود ندارد و همه مستند در این باره روایات مذهبی است، ارزیابی این روایات باید به‌جد و با نگاهی کاشفانه از طریق تحلیل محتوای روایات انجام شود.

انصاف آن است که وجوه مختلف این تفکر اولاً به قدر کافی معرفی و تبیین شود و ثانیاً بررسی و نقد لازم صورت پذیرد تا در شناخت راه صحیح که راهی به دور از هر گونه افراط و تفریط است، مؤثر باشد. از جمله عالمان و محدثان منتسب به اخباریان معتدل^۱ که مناسب است ایشان را ادامه تفکر اخبار‌گرایی مکتب قم در اصفهان بدانیم محمدباقر مجلسی است. روش اندیشه کلامی مجلسی از جهت محوربودن روایات به عنوان منبع معرفت کلامی به روش اخباریان نزدیک است. اما نمی‌توان او را همچون محمدامین استرآبادی و ابن‌ابی‌الجمهور احسایی متکلم اخباری به شمار آورد. زیرا با بررسی نقش عقل در آثار او ملاحظه می‌شود که عقل به گونه‌های مختلفی در اندیشه

مجلسی حضور چشمگیری دارد و وی هم در مرحله تحقیق حدیث از عقل استفاده صوری می‌کند و هم در شرح و کشف معنای حدیث از عقل بهره‌روشی می‌برد. این در حالی است که کلام اخباری حتی در سطح ابزار کسب معرفت یا فرآیند تولید علم دینی به عقل اهمیت چندانی نمی‌دهد (پورمحمدی، ۱۳۹۳: ۱۲۵). شایان ذکر است که در این پژوهش مراد از اخبار‌گرایان عالمانی چون مجلسی، صدوق، و طبرسی است و به طور کلی تفکر آن دسته از عالمان که به اخبار و روایات در عین توجه به عقل و اجماع به عنوان ابزار فهم اهتمام ویژه دارند.

علاوه بر این، در حوزه نقد روایات، مجلسی و دیگر عالمان اخبار‌گرا، فراوان از ملاک‌های نقد حدیث همچون قرآن و سنت بهره می‌برند. یکی از معیارهای مهم در ارزیابی روایات، به‌ویژه روایات تاریخ انبیا و ائمه (ع) شأن و شخصیت معصوم است که با شناخت جنبه‌ها و مؤلفه‌های مختلف آن، به عنوان معیاری کارآمد در این حوزه قابل استفاده است. در اهمیت و جایگاه این معیار توجه به مقدماتی شایسته است. از آنجا که هدف خداوند از آفرینش انسان، پرورش مخلوق کاملی است که پرتوی از صفات جمال و جلال حق در او باشد و شایسته مقام قرب الاهی شود، بی‌تردید رشد و تربیت چنین موجودی بدون برنامه‌ریزی دقیق و متناسب در تمام جنبه‌های زندگی امکان‌پذیر نیست. از طرفی، عقل آدمی به دلیل محدودیت قادر نیست تمام جوانب چنین برنامه‌ای را تدبیر کند و به تمام اسرار جسم و جان بشر اعم از عواطف، غرایز، امیال، هوس‌ها، آرزوها، فطریات و ادراکات عقلی او آگاهی یابد و به تمام اصولی که حاکم بر روابط انسان‌ها با یکدیگر است احاطه داشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ الف: ۴۳/۷). از این رو خداوند نمایندگان از سوی خود برگزید که با چراغ هدایت الاهی به سوی انسان‌ها آیند و آنها را به سوی تمام خوبی‌ها و در یک کلام به کمال انسانیت رهنمون شوند. این مأموریت بسیار مهم و سنگین که بر عهده انبیای الاهی گذاشته شده، آمادگی‌های خاصی را از نظر شخصیتی در ابعاد جسمی، روحی، علمی و اخلاقی می‌طلبد. به همین دلیل کسانی می‌توانند بار این مسئولیت مهم را بر دوش کشند که در پرتو خودسازی‌ها از یک سو و امدادهای الاهی از سوی دیگر، برای این کار آماده شده باشند (همان: ۵۵/۷).

این مسئولیت اساسی در هر برهه تاریخی بر عهده یکی از پیامبران الهی بوده که به بحث نبوت خاصه (نبوت یکایک پیامبران به صورت جداگانه) مشهور است. نبوت خاصه از مباحث مهم کلامی است که اطلاعات مربوط به آن در موضوع تاریخ انبیا گرد آمده است. از آنجا که برای تاریخ انبیا، وجود منابع تاریخ و تاریخ نگاری بدون توجه به روایات این حوزه تلاشی بی نتیجه است یا به عبارت دیگر به تاریخ انبیا غالباً بر اساس روایات اسلامی توجه شده و بدون بهره گیری از آن جز در کتب قصص الانبیا چندان محل بحث و گفت و گو نبوده است، لازم است با توجه کردن به کلام نقلی،^۲ که حاصل نقل روایات تاریخی است، جنبه های مختلف شأن و شخصیت انبیا و دیدگاه های کلامی این حوزه بررسی شود تا گذشته از شناسایی مؤلفه های مؤثر در ارزیابی روایات تاریخ انبیا، اهتمام تفکر اخبارگرایی به نقد و ارزیابی روایات بر اساس این معیار روشن شود. درباره انبیای الهی نگاهشده های فراوانی، چه به صورت کلی و چه تک نگاری، تدوین شده است، همچنان که درباره ارزیابی و نقد روایات نیز آثار مختلفی نگاشته اند، و معیارهای مختلف نقد در آنها بررسی شده و از معیار شأن معصوم هم به صورت گذرا سخن به میان آمده است (نک: نیسی، ۱۳۸۰: ۲۸؛ همو، ۱۳۸۴: ۵۶-۵۷؛ ایزدی، ۱۳۹۴: ۱۲۷-۱۳۹؛ دلبری، ۱۳۹۱: ۷۲۱-۷۲۴) ولی طبق بررسی های صورت گرفته، پژوهشی که به شناسایی مؤلفه های شأن و شخصیت معصوم (انبیا) و کاربرد آن در ارزیابی روایات تاریخی ایشان در منابع اخبارگرایان پرداخته باشد، یافت نشد. از این رو در این نوشتار بر اساس روش تحلیل محتوا با تتبع در سخنان مجلسی در بخش تاریخ انبیای بحار الانوار، به عنوان جامع مهم حدیثی که این اخبار را گردآوری کرده، و سایر منابع مرتبط با روایات این حوزه تلاش می شود به مؤلفه های کاربردی مشترک شخصیت انبیای الهی، که نقش مهمی در ارزیابی روایات تاریخی ایشان بر عهده دارند، با توجه به منابع اخبارگرایی پردازیم. به عبارت دیگر، این پژوهش علاوه بر نمایان ساختن اهتمام اخبارگرایی به نقد و معیارهای غیرنقلی به این مسئله می پردازد که شخصیت انبیا و مؤلفه های آن از لحاظ تاریخی و با نگاه کلامی چه جهاتی را مد نظر دارد که در ارزیابی روایات کارآمد باشد.

۱. اخبارگرایی و شأن و شخصیت معصوم

شخصیت انبیای الهی مؤلفه های مختلفی را شامل می شود و ما نیز در این مجال در

صدد پرداختن به تمامی جوانب شخصیت ایشان نیستیم، بلکه به جنبه‌هایی از آن می‌پردازیم که برای ارزیابی روایات تاریخی ایشان کاربرد دارد. نصیرالدین طوسی پس از آنکه حقیقت نبوت انبیای الهی را بر پایه قاعده لطف در واجبات عقلیه، واجب دانسته، صفات و ویژگی‌هایی همچون عصمت، کمال عقل، ذکاوت و باهوشی و مانند آن را برای پیام‌آوران الهی لازم برشمرده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۳). از آنجایی که این صفات نقش مهمی در ارزیابی روایات ایفا می‌کند پس از این به تفصیل به آنها خواهیم پرداخت. مؤلفه‌های مرتبط با شخصیت انبیای الهی را می‌توان به دو دسته کمالات روحی و معنوی و کمالات جسمی پیامبران تقسیم کرد. عصمت و علم رسولان الهی در واقع از ویژگی‌های معنوی و روحی ایشان به شمار می‌رود.

اگر به اهداف بعثت پیامبران توجه کنیم، یعنی به اهدافی همچون اصلاح فکر و عقیده انسان‌ها، تعدیل خرافات یا اصلاح اخلاق جامعه و برقراری قسط و عدل اجتماعی در زمینه‌های مختلف اصلاح اجتماعی، تردیدی نیست که برآورده شدن این آرمان‌های والا در شکل کامل و همه‌جانبه، در گرو اعتماد تمام‌عیار انسان‌ها به رسولان الهی است و این جلب اعتماد، معلول پیراستگی آنان از هر گونه نقص فکری و روحی است (سبحانی، ۱۳۷۰: ۲۰۸/۱۰). به بیان دیگر، ابزار لازم برای تحقق آرمان والای نبوت دو دسته شرایط تکوینی و اکتسابی است که محل سخن فعلاً در شرایط تکوینی است که از آن به کمالات جسمی و روحی پیامبران تعبیر می‌شود. مسلم است که از نگاه عقل، پیامبران الهی نباید نقص روحی و جسمی داشته باشند و فاقد کمالاتی از کمالات روحی باشند. به عبارت دیگر، لازم است پیامبران از ویژگی عصمت و علم فراگیر و سرشار برخوردار باشند. همچنین، لازم است انسان‌هایی صبور، شجاع، حلیم و بردبار، متواضع و فروتن، دلسوز و مهربان، مصلحت‌اندیش و خیرخواه، زاهد و پارسا، دوراندیش و بلندنظر و ... باشند تا بتوانند از عهده وظایف خطیر خویش برآیند (همان: ۲۰۹).

۱.۱. کمالات روحی و معنوی

انبیای الهی از یک سلسله کمالات معنوی و قدرت‌های روحی معنوی چون نیروی ایمان فوق‌العاده و علم و دانش سرشار برخوردارند که بیشتر این کمالات بر روح و روان ایشان جاری است. همین عوامل روحی، به‌ویژه ایمان و علم سرشار، باعث شده

است عوامل گناه و انحراف را در وجود آنها از بین ببرد؛ چراکه وقتی فردی به زشتی گناه و تأثیر ناگوار آن بر سعادت ابدی خود آگاهی داشته باشد و نیروی ایمان و تقوا در او به حد کمال باشد، هیچ چیز قادر نیست بر او تأثیر بگذارد و در نتیجه مرتکب گناه نمی‌شود.

۱. ۱. ۱. بهره‌مندی از عصمت

از والاترین کمالات روحی انبیا، برخورداری از عصمت است. از جمله صفاتی که نصیرالدین طوسی برای پیام‌آوران الهی واجب دانسته، عصمت است تا برای انسان‌ها ایجاد اعتماد کرده، مقصود از ارسال رسل را حاصل کند (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۳). عصمت امری است از جانب خداوند در انسان معصوم که او را از خطا و گناه مصون می‌دارد. حلی عصمت را لطفی پنهانی ذکر می‌کند که خداوند با مکلفان انجام می‌دهد، به گونه‌ای که انگیزه‌ای برای ترک طاعت و ارتکاب گناه در عین قدرت بر ترک واجب و فعل حرام، باقی نمی‌ماند (حلی، ۱۳۶۵: ۹).

عقاید فرق اسلامی راجع به مسئله عصمت پیامبران با یکدیگر تفاوت‌هایی دارد. شیعه امامیه هیچ نافرمانی و گناه صغیره یا کبیره‌ای را قبل یا بعد از نبوت بر ایشان روا نمی‌داند. اهل حدیث و حشویه، ارتکاب گناهان کبیره را پیش از نبوت و گروهی از آنان، پس از نبوت نیز جایز می‌شمردند. البته گناه کبیره دروغ را، آن هم در آنچه مربوط به پیامبری آنها است از این امر مستثنا می‌کنند. برخی از ایشان هم این گناه را به شرط عدم تجاهر، پس از نبوت نیز جایز می‌دانند و بالأخره گروهی از آنان ارتکاب هر کبیره‌ای را و در هر حال بی‌اشکال می‌دانند (علم‌الهدی، ۱۳۷۷: ۲). معتزله هم ارتکاب کبیره، و صغیره‌ای که شأن پیامبران را پایین آورد قبل و پس از نبوت ممنوع می‌دانند. اما در هر دو حال (قبل از پیامبری و پس از آن) ارتکاب گناهان صغیره را مشروط بر آنکه شأن ایشان را نکاهد، جایز می‌دانند (همان: ۳).

البته عصمت دو نوع است؛ یکی علمی و دیگری عملی که از یکدیگر انفکاک می‌پذیرد. ممکن است کسی در ملکه علم معصوم باشد، ولی در ملکه عمل معصوم نباشد. اما عصمتی که در پیامبران است، جامع هر دو است و پیامبران در علم و عمل معصوم‌اند؛ یعنی هم کردارشان صالح و مطابق با واقع است، هم علم و دانش آنان

صائب و برخاسته از مبدئی است که هیچ‌گونه اشتباه و سهو و نسیان در آن راه نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۹۸/۳). در واقع، عصمت عملی پیامبران، عالی‌ترین درجه تقوا است که متوقف بر عصمت علمی و نظری آنان است؛ ولی عصمت علمی و نظری آنها، متوقف بر عصمت عملی نیست. بنابراین، ایشان در اراده، نیت، تصمیم، عزم، اخلاص، تقوا، توکل و تبرا معصومانند و هرگز مرتکب خلاف نمی‌شوند (همان: ۲۰۰).

۱. ۲. ۱. صدق گفتار انبیای الاهی

بر اساس آنچه در بیان مفهوم و اقسام عصمت ذکر شد، یکی از جنبه‌های مهم عصمت و به عبارت بهتر نخستین ویژگی هر پیامبر، قبل از هر چیز، صداقت در گفتار است؛ چراکه او از سوی خدا خبر می‌دهد، و اگر اعتماد به صدق او نباشد هیچ‌گاه نمی‌توان بر سخنان او اعتماد کرد. از این رو قرآن بارها بر این صفت تکیه کرده است (مریم: ۴۱؛ مریم: ۵۶؛ یوسف: ۴۶). بنابراین، یکی از کمالات روحی و معنوی انبیای الاهی برخوردار از عصمت و به تبع آن بهره‌مندی از صداقت و راست‌گویی است و همین به عنوان ملاک و معیاری کارآمد در ارزیابی روایات تاریخی مربوط به انبیای الاهی محل توجه است. بر پایه همین اصل است که در روایات، اموری که متوهم نسبت دروغ‌گفتن به انبیای الاهی است بر وجهی صحیح حمل شده و دامان ایشان از گناه مبرا شده است.

در روایات ناظر به آیات مربوط به داستان حضرت ابراهیم (ع) سخن از اموری به میان آمده که بر صدور نوعی دروغ از آن حضرت دلالت دارد^۳ (البخاری، ۱۴۰۱: ۱۱۲/۴). البته به شدت هم این نوع روایات مردود دانسته شده است^۴ (التوحیدی، ۱۳۷۷: ۶۱۵/۱). خداوند در داستان ایشان فرموده است: «فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» (صافات: ۸۸-۸۹) که مضمونش آن است که چون خواستند قوم او به عیدگاه روند، ابراهیم (ع) نظری در ستارگان کرد و گفت من بیمارم و با ایشان نرفت. با توجه به اعتقاد به اصل صداقت در گفتار برای انبیای الاهی و جوهی بیان شده تا آیه و روایات واردشده را بر وجهی صحیح حمل کنیم. برخی گفته‌اند: «آن حضرت را تب نوبه عارض می‌شد، در ستارگان نظر کرد و گفت: وقت نوبه من است و نمی‌توانم با شما بیرون بیایم». بعضی گفته‌اند: «چون آنها منجم بودند، آن حضرت هم به طریقه ایشان نظر به ستارگان کرد و

گفت: من در ستاره خود می‌یابم که بیمار خواهم شد». برخی دیگر این کلام را بر سبیل مصلحت و عذر دانسته و کلامی را که خلاف واقع باشد و بر سبیل مصلحت گفته شود و در آن توریه کنند جایز دانسته‌اند، بلکه در بسیاری از مواقع برای حفظ نفس، مال یا آبروی خود یا دیگری واجب دانسته‌اند. بعضی دیگر گفته‌اند: «آن حضرت چون در ستارگان نظر کرد که بر وجود و وحدت صفات کمالیه صانع دلالت می‌کند و قوم خود را دید که ستارگان و بت‌ها را می‌پرستند فرمود: من دلم بیمار است و از ضلالت قوم خود در اندوهم» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۲/۸). بنابراین، کلام حضرت سخنی بر سبیل مصلحت بوده است. لذا وقتی از حضرت صادق (ع) می‌پرسند: «چگونه حضرت ابراهیم گفت من سقیمم؟»، ایشان فرمود: «ابراهیم سقیم نبود و دروغ نگفت، و غرضش آن بود که من در دین خود بیمارم» (ابن‌بابویه قمی، ۱۴۰۳: ۲۱۰).

همچنین، در ماجرای شکسته شدن بت‌ها به دست ابراهیم (ع) این شائبه وجود دارد. حضرت ابراهیم (ع) چگونه فرمود بت بزرگ سایر بت‌ها را شکسته است و حال آنکه خود شکسته بود؟ در جواب این شبهه نیز پاسخ‌هایی بیان شده است. اول آنکه، کلام آن حضرت مشروط به شرطی بود، زیرا چنین فرمود: «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَنَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظِقُونَ» (انبیاء: ۶۳). معنایش این است که اگر ایشان می‌توانند سخن بگویند و شعور دارند، ممکن است از ایشان صادر شده باشد. پس از ایشان پرسید که چه کسی این کار را انجام داده است؟ چنانچه از حضرت صادق (ع) از تفسیر این آیه پرسیدند. حضرت فرمود: «ابراهیم (ع) در آخر سخنش گفت: إِنْ كَانُوا يَنْظِقُونَ؛ معنایش این است که اگر ایشان سخن گویند پس بزرگ ایشان کرده است و ایشان سخن نگفتند و بزرگ ایشان نکرده بود و ابراهیم (ع) دروغ نگفت» (ابن‌بابویه قمی، ۱۴۰۳: ۲۱۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۵۴/۲). دوم آنکه، نسبت فعل به بزرگ ایشان دادن بر سبیل مجاز بود. چون دلیل ابراهیم بر شکستن اینها این بود که قوم تعظیم بت‌ها می‌کردند و چون تعظیم بت بزرگ بیشتر صورت می‌گرفت، پس آن بت بیشتر در شکستن آنها دخل داشت و این میان عرب شایع است که فعل را به اسباب دیگر غیرفاعل نسبت می‌دهند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۴/۱۲). همچنین، وجوه دیگری چون فاعل فعل مقدر بودن «کبیرهم»، بیان مصلحتی این سخن از سوی حضرت برای عاجز کردن ایشان و مانند آن نیز در این باره ذکر شده است تا دامان حضرت را به‌درستی از این افتراها بزدایند (همان).

در بخشی از بیان داستان زندگانی حضرت یوسف (ع) نیز می‌فرماید: «فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أُخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيُّهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (یوسف: ۷۰). عبارت «إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» نسبت سرقت‌دادن به کاروانی است که برادران یوسف (ع) با آن به سوی کنعان در حرکت بودند. البته تهمت‌زننده مشخص نیست و مفسران برای این پرسش احتمالاتی داده‌اند؛ برخی گویند یکی از کارمندان یوسف (ع) دانسته‌اند که از دستور یوسف (ع) آگاهی نیز نداشته است. همچنین، طرف اصلی سخن که بنیامین بود به این نسبت سرقت راضی بود؛ چراکه این نقشه ظاهراً او را به سرقت متهم می‌کرد اما در واقع، مقدمه‌ای برای ماندن او نزد برادرش یوسف بود. بنابراین، اگر این سخن را یوسف (ع) گفته باشد، در نظر برادران به او تهمت زده است و نه در نظر خود او، و این نام‌گذاری به سرقت، نام‌گذاری جدی و تهمت حقیقی نبوده، بلکه توصیفی صوری بوده که مصلحت لازم و جازمی آن را اقتضا می‌کرده است. با در نظر داشتن این جهات، گفتار یوسف (ع) جزء افتراهای مذموم عقلی و حرام شرعی نبوده تا با عصمت انبیا منافات داشته باشد.

گذشته از این، برای این امر وجوهی بیان شده است، از جمله گفته شده که جایز است در مقام تقیه یا در جایی که مصلحت شرعی انگیزه باشد، کسی سخنی بگوید که موهم معنای خلاف واقع باشد و در این مقام چون مصلحت در نگاه‌داشتن بنیامین بود، دستور داد چنین ندا کنند و منظورش این نبود که پیمان را دزدیده‌اید، بلکه منظورش این بود که شما بودید که یوسف را از پدرش دزدیدید و در چاه انداختید. قول دیگر در این باره صدور پرسشی و استفهامی این جمله است که در این قول همزه استفهام از ابتدای جمله ساقط شده؛ یعنی آیا شما دزد هستید؟ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲/۲۴۱). البته باید همان‌گونه که مجلسی بعد از بیان این قبیل روایات می‌گوید، چنین بگوییم که بعد از اثبات عصمت برای انبیای الهی با دلایل قطعی، مجالی برای اعتراض بر این امور وجود ندارد (همان).

۱. ۱. ۳. راه‌نداشتن شیطان بر انبیای الهی

پس از رانده‌شدن شیطان از درگاه الهی، خداوند به او خاطر نشان ساخت که نمی‌تواند بندگان حقیقی را اغوا کند و امور ناپسند را در منظر آنها زیبا جلوه دهد تا

ایشان را از صراط مستقیم ایمان و اطاعت به سوی کفر و معصیت بکشاند. انسان با میل خود، راه نفوذ به قلبش را بر روی شیطان باز می‌کند و بدون اجازه او توان گذر از این مرز را ندارد. واضح است که پیامبران با توجه به داشتن درجات عالی اخلاص و تقوا، کمترین تأثیر را از شیطان می‌پذیرند و هرگز گناهی از آنها دیده نمی‌شود. هرچند ممکن است آن عزم بسیار عالی را نداشته باشند و دچار ترک اولایی شوند. به بیان دیگر، مقصود از راه یافتن شیطان این است که بر اثر ضعف ایمان و سهل‌انگاری انسان، قلبش تحت تسخیر شیطان دربیاید و ارتکاب گناه را در نظر وی آسان کند، ولی هرگز شیطان چنین راهی به روح و روان پیامبران ندارد.

بر این اساس، در روایاتی که درباره برخی از انبیای الهی، سخنانی حاکی از تسلط یا نفوذ شیطان بر ایشان بیان شده، لازم است با دیده تردید نگریم یا وجهی برای بری دانستن انبیای الهی از آن جست‌وجو کرد. از جمله این امور، تفسیرهای تأمل‌برانگیز در داستان حضرت یوسف (ع) است که نشان از نفوذ شیطان بر ایشان و فراموش کردن یاد خدا دارد. سیوطی آورده است:

عن مجاهد رضی الله عنه فی قوله وَ قَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ قَالَ يَوْسُفُ لِلَّذِي نَجَا مِنْ صَاحِبِ السِّجْنِ اذْكُرْنِي لِلْمَلِكِ فَلَمْ يَذْكُرْهُ حَتَّى رَأَى الْمَلِكَ الرَّؤْيَا وَ ذَلِكَ اِنْ يَوْسُفَ اُنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذَكَرَ رَبَّهُ وَ اَمْرَهُ بِذِكْرِ الْمَلِكِ وَابْتِغَاءَ الْفَرَجِ مِنْ عِنْدِهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بَضْعَ سِنِينَ عَقُوبَةَ لِقَوْلِهِ اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۱/۴).

مسلم است که چنین تفاسیری که نشان از نفوذ شیطان بر انبیای الهی و بازداشتن ایشان از یاد خدا دارد، پذیرفتنی نیست و ضرورت دارد به وجوه تفسیری دیگری که در این باره وجود دارد و مرجع ضمیر در آنسأه الشیطان را به ساقی و نه حضرت یوسف (ع) برمی‌گرداند، توجه کرد؛ چراکه اگر مرجع ضمیر در «آنسأه الشیطان ذکر ربّه» به ساقی بازگردد، معنای آیه این‌گونه خواهد بود که شیطان، یاد یوسف را نزد پادشاه و صاحب‌اختیار ساقی از ذهن وی برد^۵ و در نتیجه مدت‌زمان حبس حضرت یوسف (ع) به طول انجامید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/۱۸۱). طباطبایی پس از آنکه مرجع ضمیر را به ساقی برمی‌گرداند به اشکال وجه دیگر پرداخته و آن را مخالف با نص کتاب می‌داند (همان).

در همین داستان، خداوند متعال به نقل از یوسف (ع) می‌فرماید: «مَنْ بَعْدَ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي» (یوسف: ۱۰۰). این آیه نیز مقتضی فرمانبری آن حضرت از شیطان و نفوذ کید و نزع او در حضرت به نظر می‌رسد و در پاسخ به این موضوع نیز باید به سخن سید مرتضی اشاره کرد که این اضافه را مقتضی مضمون پرسش و مبهم نمی‌داند و بلکه نزع و ارتکاب قبیح را از جانب برادران او و متوجه آن حضرت دانسته است، نه اینکه این عمل از جانب حضرت یوسف (ع) صورت گرفته باشد (علم‌الهدی، ۱۳۷۷: ۵۹).

همچنین، در داستان حضرت ایوب (ع)، خداوند در قرآن از زبان ایشان می‌فرماید: «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ» (ص: ۴۱). پرسش این است که چگونه شیطان می‌تواند بر پیامبران تأثیر و تسلط داشته باشد، در حالی که در آیات بعدی (ص: ۸۲-۸۳) همین سوره شیطان قسم می‌خورد که به جز بندگان مخلص الاهی، همه را گمراه خواهد کرد. با توجه به این آیات، شیطان بر بندگان مخلص نمی‌تواند نفوذ و تسلطی یابد؛ پس چطور در آیات قبل نشانی از تأثیر شیطان دیده می‌شود؟

در پاسخ باید گفت، این آیه خطاب به پیامبر خدا (ص) و برای تسلای خاطر او است از طریق یادآوری حوادثی که به ایوب پیامبر (ع) وارد شده است. در اینجا درد و ناگواری که برای ایوب (ع) رخ داده، به نیرنگ شیطانی نسبت داده شده و از ساحت پروردگار درخواست ترحم و رفع مشکلات خود را می‌کند. بنابراین، مقصود از «مسّ شیطان به نُصْب و عذاب» این است که حضرت ایوب (ع) می‌خواهد «نُصْب» و «عذاب» را به نحوی به شیطان نسبت دهد و بگوید شیطان در این گرفتاری‌های من مؤثر و دخیل بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۹/۱۷) و تسلط شیطان بر حضرت وجود ندارد تا منافاتی با این اصل داشته باشد. از همین رو طباطبایی بعد از ذکر این قبیل آیات می‌گوید این دست‌اندازی‌های شیطان و مانند آن به جز آزار دادن انبیا اثر دیگری ندارد. این گونه نیست که بر روح و نفوس مقدّس انبیا تسلط پیدا کند؛ چون دست‌اندازی و تسلط شیطان در روح و باطن انبیا به دلیل عصمت آنان محال است و هرگز صفای روح و روان آنان در معرض تیرگی الهامات شیطانی قرار نمی‌گیرد (همان: ۱۸۰/۳).

۱. ۱. ۴. جایز نبودن تکیه بر غیر خدا

تکیه کردن بر منبع قدرتی مطمئن، از عوامل بسیار مهم در افزایش مقاومت در برابر سختی‌ها است. کسی که به منبع قدرتی اَتکال می‌کند، قدرت او را به قدرت خود پیوند می‌زند. از این رو، بر توان خود می‌افزاید و احساس اقتدار می‌کند. از سوی دیگر، با اعتماد به منبع قدرت، انسان، تحت حمایت و حفاظت صاحب قدرت قرار می‌گیرد و همین موجب تقویت روحی و روانی انسان می‌گردد. این اَتکال، همان چیزی است که در ادبیات دین، از آن به عنوان «توکل» یاد می‌شود (پسنندیده، ۱۳۹۲: ۳۱۸). طبیعی است که هرچه منبع قدرت و تکیه‌گاه، قوی‌تر و شکست‌ناپذیرتر باشد، فرد نیز قدرتمندتر و شکست‌ناپذیرتر می‌شود. هرچه در آسمان و زمین است از آن خدا و همه نعمت‌ها از جانب او است (نحل: ۵۳)؛ و از طرفی این عالم، عالم اسباب است. به این معنا که هر فردی باید از طریق اسباب وارد شود و اینکه کسی در خانه بنشیند و فقط دعا کند کافی نیست، چراکه «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۳/۱). جمع بین این دو مطلب به چه صورت ممکن است؟ چراکه اگر دنبال اسباب نرود خطا کرده و اگر خدا را مسبب‌الاسباب نداند مشرک است؟ جواب آن روشن است. اگر دنبال اسباب برود و مسبب‌الاسباب را خدا بداند، بین این دو مطلب جمع کرده است. مانند کسی که دارو می‌خورد و تأثیر دارو را به دست خدا می‌داند و تکیه‌گاه اصلی‌اش خدا است.

طباطبایی در این باره می‌گوید:

دست یافتن به هدف و مقصد در این عالم احتیاج به اسباب طبیعی و اسباب روحی دارد و چنان نیست که اسباب طبیعی تمام تأثیر را داشته باشد، پس اگر انسان بخواهد وارد در امری شود که بسیار مورد اهتمام او است و همه اسباب طبیعی آن را که آن امر نیازمند به آن اسباب است فراهم کند، و با این حال به هدف خود نرسد، قطعاً اسباب روحی و معنوی تمام نبوده و همین تمام نبودن آن اسباب نگذاشته است که وی به هدف خود برسد ... این‌گونه امور بسیار مهم و عمومی است و اگر انسان در هنگام ورود در آن امر به خدا توکل کند در حقیقت به سببی متصل شده که شکست‌ناپذیر است (طباطبایی،

انسان، همان‌گونه که جز خدا را نمی‌پرستد، در زندگی دنیوی و اخروی خود نیز جز از خداوند یاری نمی‌طلبد. از این‌رو است که خداوند، توحید در استعانت را به توحید در عبادت عطف می‌کند و مسلمانان را فرمان می‌دهد که شب و روز در نمازهای پنج‌گانه بگویند: «أَيَّكَ نَعْبُدُ وَ أَيَّكَ نَسْتَعِينُ». از سوی دیگر، همه پیامبران و اولیای الهی همواره در زندگی خویش، از غیرخدا کمک می‌خواهند. حتی خداوند دستور می‌دهد از غیرخدا کمک بطلبید: «وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ»؛ از یک سو آیات قرآن، یاری‌خواهی و استعانت را منحصر به خداوند می‌داند؛ از سوی دیگر، دستور می‌دهد از غیرخدا کمک بخواهید! پس باید حقیقت استعانتی را که مخصوص خدای سبحان است بررسی کرد و تفاوت آن را از نصرت‌خواهی از غیرخدا که محور زندگی اجتماعی است مشخص کرد (سبحانی، ۱۴۲۸: ۷۳). ممکن است استعانت از غیرخدا به دو صورت باشد. اول اینکه از عاملی، طبیعی یا غیرطبیعی، کمک بخواهیم، با این اعتقاد که کار او مستند به خدا است؛ یعنی آن عامل می‌تواند بندگان را کمک کند و با قدرتی که از سوی خدا و به اذن او دارد، مشکلات مردم را حل کند. این نوع از استعانت، در واقع جدا از استعانت از خدا نیست. چون به طور ضمنی این اعتراف در آن نهفته که خدا به آن عوامل، آن اثر را داده است. دوم اینکه از کسی یا عامل طبیعی یا غیرطبیعی کمک بخواهد، با این اعتقاد که آن را در وجودش یا کار و تأثیرش مستقل از خدا بدانند. بی‌شک این اعتقاد شرک است (همان: ۷۴).

توکل در کلام الهی لازمه جدانشدنی ایمان (آل عمران: ۱۲۲؛ مائده: ۲۳) و از صفات بارز مؤمنان (انفال: ۲) دانسته شده است و انبیای الهی که از بالاترین درجه ایمان برخوردار بوده و مؤمن واقعی هستند همواره این اصل اساسی را سرلوحه زندگانی خویش قرار داده‌اند. بر این اساس، روایاتی را که حاکی از توجه انبیای الهی به غیرخدا بدون توجه به مسبب‌الاسباب بودن او در برخی از اوقات زندگی‌شان است نمی‌توان پذیرفت و باید وجه مناسبی برای پذیرش این قبیل روایات یافت.

در داستان حضرت یوسف (ع) برخی مدت‌زمان در خور توجه زندان‌رفتن حضرت را عقوبتی الهی برای ایشان در اثر لحظه‌ای غفلت از توجه خداوند و یاری‌جستن از غیر او دانسته‌اند، در حالی که استعانت از بندگان و توسل بدیشان در دفع زیان‌ها و رهایی از مشکلات جایز است. از این‌رو اگر این روایات صحیح باشد باید گفت این

سرزنش و عتاب یوسف (ع) برای ترک آن عادت پسندیده‌ای بود که در برابر مشکلات صبر می‌کرد و در تمام کارهای خود و در هر بلا و سختی فقط به خدای سبحان توکل می‌کرد و این درسی است که به انسان می‌آموزد که در برابر سختی‌ها و نزول شدائد باید از خدای تعالی استعانت بجوید و بدو پناه برد، اگرچه کمک‌جستن و استعانت از بندگان خدا نیز جایز است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۵۹/۵).

سید مرتضی در تأیید عمل حضرت می‌گوید چنانچه زندانی شدن آن حضرت قبیح و منکر دانسته شود، او می‌تواند از هر وسیله‌ای برای رهایی از آن بهره جوید و به هر آنچه گمان کند موجب رفع آن می‌شود توسّل کند، عوامل مختلف را گرد آورد و علاوه بر استمداد از خداوند متعال به کسی که گمان رهایی‌اش را می‌برد بگوید مرا به یاد داشته باش و برای رهایی‌ام کاری کن. از طرفی قبیح، ترک توکل به خدا و صرفاً خواستن از غیر خداست و اگر کسی توکل به خدا را در کنار دوراندیشی و تدبیر قرار دهد، کاری به اقتضای دین و عقل انجام داده است. ضمن آنکه ایشان احتمال دیگری را بیان می‌کند که ممکن است خداوند متعال به آن حضرت وحی فرموده باشد تا این جمله را به آن زندانی بگوید (علم‌الهدی، ۱۳۷۷: ۵۶).

مجلسی نیز استعانت از بندگان برای دفع ضرر را جایز و گاه حتی واجب دانسته است. البته وی به نقل از طبرسی این سخن را پذیرفته ولی قیاس‌دانستن استعانت حضرت یوسف (ع) از غیر خداوند با استعانت حضرت رسول اکرم (ص) از مهاجرین و انصار را قیاسی مع‌الفارق می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۱/۱۲).

۱. ۱. ۵. جایز نبودن صبر بر بندگی و بردگی دیگران

عبادت به معنای غایت خضوع و تذلل و به عبارت بهتر مرتبه‌اعلای خضوع است. از این رو عبادت جز برای کسی که مراتب اعلای وجود و کمال را دارد، شایسته نیست و عبادت غیرحق، شرک است. زیرا اخلاص در عبادت و بندگی حق تحقق نیافته است. از این رو لازم است انبیای الهی که بندگان حقیقی خدا هستند، همواره در صراط بندگی او گام بردارند و از هر چه شائبه عبودیت غیر را می‌رساند، مبرا باشند. بنابراین، از دیگر خصوصیات مشترک انبیا و معیاری برای ارزیابی روایات تاریخ انبیا می‌توان به جایز نبودن صبر ایشان بر بندگی و بردگی دیگران اشاره کرد.

در داستان حضرت یوسف (ع) آمده است که برادران یوسف (ع) به او گفتند به برده بودن خود اقرار کند تا از کشتنش صرف نظر کنند و ایشان هم پذیرفت. چگونه یوسف (ع) بردگی ایشان را پذیرفت؟ آیا به بندگی و بردگی گرفتن پیامبر جایز است؟ از آنجا که پذیرش این امر مشکل است پاسخ‌هایی متناسب برای توجیه این اقرار به بندگی بیان شده است، از جمله بنا به گفته بسیاری از مفسران، یوسف (ع) در آن زمان پیامبر نبوده و چون بیم کشته شدن خود را داشته بر او روا بوده است که به بردگی تن دهد. معتقدان این وجه به آیه «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (یوسف: ۱۵) استناد می‌کنند. زیرا بنا بر این آیه، در آن زمان به یوسف (ع) وحی نشده بود و به اجماع، آن حضرت پس از این دوران به پیامبری رسیده است (علم‌الهدی، ۱۳۷۷: ۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۳/۱۲).

علاوه بر این، پاسخ‌های دیگری نیز برای رفع این شائبه بیان شده است. از جمله اینکه شاید خداوند متعال فرمان خود را پنهان داشته و تحمل سختی بردگی را نیز برای امتحان و سخت کردن تکلیف آن حضرت قرار داده است؛ همان‌گونه که ابراهیم و اسحاق (ع)، اجداد آن حضرت، را با پادشاهی چون نمرود و دیگری را با سربریدن آزمود. نیز بیان شده که چه بسا آن حضرت به ایشان گفته باشد که او برده نیست، اما آنان سخن او را نپذیرفتند و از طرفی ممکن است اخبار همه آنچه در آن روزگار رخ داده به ما نرسیده باشد (همان).

۱. ۱. ۶. ترس و واهمه نداشتن انبیای الاهی

پیامبران الاهی مقام والایی در معرفت الاهی دارند و به خوبی می‌دانند که منبع اصلی هر قدرت و خیر و برکتی خداوند است و اگر او از فردی حمایت کند تمام جهانیان هم قدرت آسیب‌رساندن به او را ندارند. محصول چنین معرفت و درکی آن است که فقط از مخالفت فرمان الاهی بترسند و از دیگران ترس و واهمه‌ای نداشته باشند. از این رو یکی دیگر از ویژگی‌های مشترک انبیای الاهی و ملاکی مهم در ارزیابی روایات تاریخی ایشان این است که در همه مشکلات و خطرهای جز از خدا از هیچ نیرویی ترسی ندارند و همین مضمون کلام الاهی است که «الَّذِينَ يَبْلُغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَ يَخْشَوْنَهُ وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَ كَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا» (احزاب: ۳۹). این خصوصیت،

قدرت بسیار به انبیای الهی عطا کرده و به ایشان توان استقامت و پایداری در برابر دشمنان سرسخت و لجوج عنایت کرده است.

از این رو است که مجلسی به نقل از سید مرتضی در پاسخ به شبهه‌ای که حضرت یوسف (ع) را از بیم کشته‌شدن به کتمان امر نبوت خود متهم می‌کند، فاسد می‌داند و می‌گوید قطعاً حضرت یوسف (ع) می‌دانسته که خداوند متعال که او را مبعوث کرده تا پیام خود را برساند و ندای دعوتش را همگان بشنوند، خودش نیز نگه‌دارنده و مانع کشته‌شدن او است؛ چراکه در غیر این صورت نقض غرض بود و مراد از بعثت حاصل نمی‌شد (علم‌الهدی، ۱۳۷۷: ۴۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۴/۱۲). بر این اساس، مؤلفه دیگری از شأن معصوم روانبودن کتمان امور به سبب ترس از قتل و مانند آن است. البته باید توجه داشت که دلیلی وجود ندارد که پیامبران ملزم به اعلام نبوت خود باشند.

۱. ۱. ۷. خودداری از ولایت ظالم

قبول مقام و موقعیت از سوی ظالم همیشه حرام نیست، بلکه گاهی مستحب یا واجب می‌شود و این در صورتی است که منافع پذیرش آن بیش از زیان‌های حاصل از تقویت آن دستگاه باشد. به هر صورت، قبول یا رد این‌گونه مناصب تابع قانون اهم و مهم است و باید سود و زیان آن از نظر دینی و اجتماعی سنجیده شود، چه بسا کسی که چنین مقامی قبول می‌کند سرانجام به خلع ید ظالم می‌انجامد و گاه سرچشمه‌ای برای انقلاب‌ها و قیام‌های بعدی می‌شود؛ چراکه او از درون دستگاه زمینه انقلاب را فراهم می‌کند. گاهی حداقل این‌گونه اشخاص سنگر و پناهگاهی برای مظلومان و محرومان هستند و از فشار دستگاه روی این‌گونه افراد می‌کاهند. اینها اموری است که هر یک به‌تنهایی می‌تواند مجوز قبول این قبیل مناصب باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۷/۱۰). بنابراین، درخواست ولایت از ظالم یا قبول ولایت پیشنهادی با شرایطی جایز است و از این اصل در روایات تاریخی مربوط به انبیای الهی می‌توان بهره جست.

در داستان حضرت یوسف (ع) بعد از آنکه شاه فرمان مکانت و امانت یوسف را به صورت مطلق صادر کرد، یوسف درخواست کرد او را به وزارت مالی و خزانه‌داری منصوب کند و امور مالی کشور و خزانه‌های زمین را به وی بسپارد. محمدحسین طباطبایی می‌گوید این درخواست از این جهت بود تا امور مالی کشور و ارزاق را به

مباشرت خود اداره کند و ارزاق را برای سالهای قحطی که مردم دچار گرانی و گرسنگی خواهند شد، ذخیره کند و خود آن ذخیره‌ها را میان مردم تقسیم کند و به قدر استحقاق به افراد بپردازد و از حیف و میل جلوگیری کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۱/۱۱). بنابراین، به هنگام ضرورت، بیان لیاقت و شایستگی خود، منافاتی با توکل و زهد و اخلاص ندارد. سید مرتضی هدف حضرت یوسف (ع) را اجرای عدالت و صرف دارایی مصر در راه شایسته آن می‌داند و این مسئله را چیزی غیر از همکاری با ستمگران دانسته است و خواهش حضرت را برای یافتن قدرت لازم در انجام دادن حقی ذکر کرده که بر عهده‌اش بوده است و حضرت در صدد فراهم آوردن زمینه و عوامل لازم برای آن بوده است و در نتیجه کار ناشایستی متوجه حضرت نبوده و نیست (علم‌الهدی، ۱۳۷۷: ۵۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۷/۱۲).

در روایتی از امام رضا (ع) نیز تلویحاً بر این مطلب صحه گذاشته شده است. جمعی به حضرت اعتراض کردند که: شما با کمال زهد به دنیا و پارسایی که دارید چرا ولایت عهدی مأمون را پذیرفته‌اید؟ حضرت فرمود وقتی امر دائر شد میان قبول این امر و کشته شدن، آن را بر قتل نفس برگزیدم. یوسف پیامبر بود و چون ضرورت اقتضا کرد از «پادشاه» مصر خواست او را از جانب خود والی کند، چنانچه حق تعالی فرموده است: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (ابن‌بابویه قمی، ۱۳۷۶: ۷۲).

۱. ۸. روابودن مدح و ستایش خویشتن در موقعیت‌های خاص

بی‌گمان از خود تعریف کردن کار ناپسندی است، ولی با این حال قانونی کلی نیست و گاه وضعیت ایجاب می‌کند که انسان خود را به جامعه معرفی کند تا مردم او را بشناسند و از سرمایه‌های وجودش استفاده کنند و به صورت گنجی مخفی و متروک باقی نماند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ب: ۱۲/۱۰). بنابراین، می‌توان از این اصل نیز، یعنی جایز بودن مدح خویش در موقعیت‌های خاص، به عنوان خصوصیت مشترک انبیای الهی در ارزیابی روایات تاریخی ایشان بهره‌مند شد.

یوسف (ع) هنگامی که مسئولیت خزانه‌داری مصر به او پیشنهاد شد، خود را با جمله «حَفِيظٌ عَلِيمٌ» ستود تا سلطان مصر و دیگر مردمان بدانند که از صفات لازم برای سرپرستی کار و صلاحیت لازم بهره‌مند است. از امام صادق (ع) نقل شده است که در

پاسخ به این پرسش که «آیا جایز است انسان خودستایی کند؟» فرمود: «نعم إذا اضطر إليه، أما سمعت قول يوسف: «اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» و قول العبد الصالح: «أَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۸۱/۲).

۱. ۱. ۹. بهره‌مندی از کمال عقل، خوش‌خویی، خوش اخلاقی و مانند آن

دل‌های انسان‌ها به سمت انسان کامل گرایش دارد (انسانی که از هر لحاظ کامل‌تر باشد) و از افراد ناقص‌گریزان است. غرض از بعثت پیامبران (ص) هم این است که مردم به سوی آنان جذب شده و سخنان آنان را با جان و دل قبول کنند. اگر پیامبران الهی از یکی از جهات مذکور به عیب و نقصی مبتلا باشند مردم از آنان متنفر می‌شوند و به سخنان آنان گوش نمی‌دهند و در نتیجه نقض غرض حاصل می‌شود. پس برای رسیدن به هدف از بعثت باید ایشان از هر عیب و نقصی منزّه باشند. بر این اساس، ایشان باید از نظر سیاست‌مداری و تیزبینی و تصمیم‌گیری و شجاعت کمبودی نداشته باشند و الا اگر خللی در عقل آنها باشد یا در موقع تصمیم‌گیری تردید و دودلی داشته باشند یا انسان‌های ترسو و بزدلی باشند از چشم مردم می‌افتند و حتی تمسخر می‌شوند و این با هدف از بعثت انبیا سازگار نیست. از نظر روحی و اخلاقی، باید انسان نمونه و کاملی باشند که کمالات اخلاقی را در حد اعلا دارا باشند و از رذایل اخلاقی کاملاً دور باشند (محمدی، ۱۳۷۸: ۳۵۹). صفات پسندیده‌ای چون خوش‌خلقی پس از تأثیرگذاری در حالات و ویژگی‌های شخصی، وی را در زمینه برقراری ارتباطی شایسته با دیگران به نیکوترین شکل یاری می‌رساند. خوش‌خلقی در زمره خصلت‌های ستوده‌ای به شمار می‌آید که همواره تعالیم اسلامی در شکل‌دهی روابط اجتماعی سالم با دیگران به عنوان ابزاری کارآمد و نتیجه‌بخش به آن توصیه ویژه کرده است. در اهمیت و امتیاز این صفت همین بس که بنا بر آیات و روایات، یکی از صفات مشترک تمامی انبیا و اوصیای الهی، خُلق نیکو معرفی شده است. امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: «حسن خلق از اخلاق انبیا است» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶۰/۳). در واقع، اولیای دین با بهره‌مندی از این کمالات، مسیر دستیابی به اهداف الهی خود را هموار می‌کنند و به مدد این ویژگی سرعت، عمق و گستره نفوذ دعوت انبیا در مقایسه با دیگران اعجاب‌آور بوده است. البته نباید از نظر دور داشت که نگاه ایشان به خوش‌اخلاقی و دیگر کمالات فقط به عنوان ابزار نبوده،

بلکه اساساً برخاسته از اعتقاد و بینش آنها به این صفت به عنوان خصیصه و فضیلتی انسانی است؛ چیزی که مکرر به پیروان خود رعایت آن را گوشزد کرده‌اند. در حدیثی امام صادق (ع) می‌فرماید: «رفتار پسندیده و خوش‌رویی محبت دیگران را جلب و فرد را به بهشت وارد می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۳/۲).

بر این اساس، این ویژگی و کمالات از شخصیت انبیای الهی به عنوان یک اصل در مواجهه با روایات تاریخی ایشان می‌تواند محل توجه باشد و روایاتی که به هر نوعی، نقصانی از جهت کمال عقل یا سایر خصوصیات اخلاقی انبیای الهی در آنها آمده است با دیده تردید بررسی می‌شود، مگر آنکه وجهی مناسب برای آن روایات پیدا شود.

۱.۲. کمالات جسمانی

شخصیت والای انبیای الهی می‌طلبد که ایشان از کمالات خَلْقی و خُلُقی والایی برخوردار باشند. آنچه عقل به‌روشنی می‌تواند داوری کند این است که پیامبران باید از عیوب جسمانی که مانع از تحقق آرمان‌های الهی آنان و مایهٔ نفرت و انزجار عمومی است، پیراسته باشند. زیرا در غیر این صورت مستلزم نقض غرض خواهد بود و خداوند متعال منزّه از آن است. به عبارت دیگر، همان‌طور که برای حصول اطمینان به اقوال و افعال پیامبران و دستیابی به غرض بعثت ایشان لازم است آنها از گناه و خطا در تبلیغ و تطبیق شریعت و امور عادی معصوم باشند، لازم است از هر صفت جسمانی که موجب تنفّر و روی‌گردانی مردم می‌شود، منزّه و به آنچه موجب جذب و گرایش مردم است، آراسته باشند. منزّه‌بودن انبیای الهی از مصادیق لطف است که باعث تمایل بیشتر مردم به پیروی از ایشان می‌شود. بنابراین، آن‌گونه که نصیرالدین طوسی می‌گوید پیامبران لازم است دارای کمال عقل، ذکاوت، هوشیاری و قوت رأی و نظر باشند؛ از سهو و نسیان و آنچه مایه تنفر انسان‌ها است، مانند پستی پدران، بدکاری مادران، درشت‌خویی، بیماری‌های جنسی و مانند آن پیراسته باشند و نیز کارهایی مانند غذاخوردن در میان راه و نظایر آن را که نفرت‌آور است انجام ندهند (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۳). مظفر، از عالمان بزرگ کلامی معاصر، نیز بر لزوم پرهیز معصوم از امور منافی مروت همچون خنده با صدای بلند و هر عملی که نزد عموم مردم ناپسند آید، تأکید می‌کند؛ چراکه این امور موجب تحقیر و وهن معصوم در نظر مردم

می شود و با مروت و شخصیت اجتماعی افراد محترم ناسازگار است (مظفر، ۱۳۸۷: ۵۴).
 پرسشی که در اینجا مطرح است اینکه دانستیم پیامبران واجد همه کمالات روحی هستند و از همه صفات نقص و عیب، اعم از روحی و جسمی، منزّه و پیراسته‌اند. آیا در زمینه صفات جسمانی علاوه بر پیراستگی از نقایص و عیوب، باید برترین کمالات جسمی را دارا باشند؟ مثلاً زیباترین، خوش صداترین، و از نظر اندام بدنی اکمل همگان باشند؟ نه از نظر عقل و نه از نظر قرآن و روایات دلیلی بر این سخن نیست (سبحانی، ۱۳۷۰: ۲۱۶/۱۰). بنا بر آنچه گفته شد، از این ویژگی و کمالات جسمانی انبیای الهی نیز می توان به عنوان معیاری مهم در ارزیابی روایات تاریخی بهره برد و روایات ناسازگار با این اصل را با نگاهی تردیدگونه نگریست.

۱.۲.۱. سلامت خلقت انبیای الهی

از نظر خلقت و ساختمان جسمانی، لازم است پیامبران الهی از سلامت کامل برخوردار باشند و از انواع مرض‌ها همچون جذام، برص، کری، لالی و ... و هر مرضی که موجب فراری بودن دیگران از ایشان می شود، به دور باشند؛ چراکه در غیر این صورت غرض از بعثت حاصل نمی شود. بر این اساس، این هم به عنوان اصل و معیاری مهم در مواجهه با روایات تاریخ انبیا و ارزیابی آنها می تواند کارساز باشد.

در داستان حضرت ایوب (ع) ابتلای ایشان به انواع بیماری‌ها که مردم از او فرار می کنند، بیان شده است و چهره پاک ایشان که نماد صبر هستند و در قرآن کریم همواره تجلیل می شود (ص: ۴۴) در معرض انتقاد و خدشه قرار گرفته است. از جمله اینکه ایوب (ع) به هنگام بیماری بدنش کرم برداشت، و آنقدر متعفن و بدبو شد که اهل قریه او را از آبادی بیرون کردند و در مزبله‌ای سکنا گزید (قمی، ۱۳۶۷: ۲/۲۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲/۳۴۲). بدون شک چنین روایتی نمی تواند صحیح باشد، هرچند در کتب حدیث ذکر شده باشد. زیرا علاوه بر مایه نفرت طبع هر انسانی بودن، روایات دیگری از ائمه اهل بیت (ع) نقل شده است که این مطلب را با شدیدترین لحن انکار می کند (ابن بابویه قمی، ۱۳۶۲: ۲/۳۹۹). گذشته از آن، رسالت پیامبران ایجاب می کند که مردم در هر زمان بتوانند با میل و رغبت با آنها تماس بگیرند، و آنچه موجب تنفر و بیزاری مردم و فاصله گرفتن افراد از آنها می شود، در آنها نخواهد بود.

این نکته در کلام دانشمندان شیعه نیز به وضوح تأیید شده است. سید مرتضی می‌گوید جایز نیست پیامبران به بیماری‌های عفونی نظیر پسی و جذام، به گونه‌ای که بیننده را منزجر کند و موجب ترس او شود، مبتلا گردند. زیرا ایجاد نفرت و بیزاری، از جنس گناه و قبیح است و چه بسا دردها و بیماری‌های آن حضرت سخت‌تر از جذام بوده است. اما آنچه منکر آنیم، نفرت‌انگیز بودن این بیماری‌ها به دلیل اقتضای رانده‌شدن مردم از ایشان است (علم‌الهدی، ۱۳۷۷: ۶۱). مجلسی نیز بعد از بیان روایات هر دو دسته، روایات گروه دوم را موافق با اصول متکلمان امامیه دانسته و روایات دیگر را بر تقیه حمل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲/۳۴۹).

۱.۲.۲. منزهبودن پدر و مادر انبیای الهی از پستی و بدی

از لحاظ نسب، انبیای الهی باید از خاندان کریم، بزرگوار و خوش‌نامی باشند و به تعبیر زیارات در اصلاّب شامخه و ارحام مطهره (طاهره) پرورش یافته باشند (ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹: ۴۲۲، ۴۳۱، ۵۱۵؛ ابن‌طاووس، ۱۴۰۹: ۵۰۹/۲، ۶۰۷) و دیگران، والدین ایشان را به نیکی و بزرگواری بشناسند. بی‌تردید وقتی رهبری از خاندانی پاک و طاهر باشد که به عفاف و تقوا معروف‌اند، تأثیر بسزایی در تمایل و حرکت افراد به سمت ایشان وجود خواهد داشت؛ چراکه اغلب، فرزندان صفات پدر و مادران خود را به ارث می‌برند (سبحانی، ۱۴۱۲: ۲۰۹/۳). مسئلهٔ موحدبودن و ایمان آباء و اجداد پیامبران بیشتر در بحث از پدران و اجداد پیامبر گرامی خدا (ص) مطرح می‌شود و با ثابت‌شدن ایمان و خداپرست‌بودن اجداد پیامبر (ص)، این عقیده قابلیت این اثبات را دارد که همه پیامبران الهی از نسل موحدان و خداپرستان بودند.

پاکدامنی پدران و مادران پیامبر از اصول اساسی و مسلم عقاید شیعه امامیه است؛ پیروان اهل بیت (ع) با استفاده از نظریات آن پیشوایان الهی معتقدند تمامی اجداد رسول خدا (ص) مؤمن و خداپرست بوده‌اند. گروهی از آنان توانسته‌اند ایمان خویش را اظهار کنند و همه مردم آنان را بدین‌سان می‌شناسند و گروهی دیگر که در دوران تقیه و فترت می‌زیستند، ایمان خویش را پنهان کرده و در درون، بر سر ایمان خویش ثابت و استوار بودند. کلام برخی از دانشمندان بزرگ شیعه در این باره چنین است.

صدوق می‌گوید: «اعتقاد ما درباره پدر و اجداد پیامبر (ص) آن است که همه آنها از حضرت آدم (ع) تا پدرش مسلمان بوده‌اند» (ابن‌بابویه قمی، ۱۴۱۴: ۱۱۰). شیخ مفید نیز می‌گوید پدر و اجداد پیامبر (ص) تا حضرت آدم (ع) موحد بوده و به خداوند ایمان آورده بودند (مفید، ۱۴۱۴: ۱۳۹). ایشان در جای دیگری درباره اتفاق علمای امامیه بر این موضوع سخن می‌گوید (مفید، ۱۴۱۳: ۴۵). حلی و برخی دیگر از دانشمندان شیعی نیز بر این مطلب صحه گذاشته‌اند (حلی، ۱۹۸۲: ۱۵۹). بنابراین، از این معیار هم می‌توان به عنوان اصلی مهم در ارزیابی روایات تاریخی مربوط به انبیای الهی بهره‌مند شد. از همین رو است که در داستان حضرت ابراهیم (ع) که ظاهر آیات قرآن و برخی روایات بر مشرک بودن پدر ایشان اشاره دارند، وجوهی برای بری دانستن ایشان از شرک بیان شده است. از جمله بر سبیل مجاز دانستن واژه «اب» در آیه که عموی آن حضرت بوده و در میان عرب متعارف است که عم را پدر می‌گویند یا جد مادری آن حضرت بوده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۸/۱۲). در این باره آیه «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدِي وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (ابراهیم: ۴۱) استناد شده که بهترین شاهد است بر اینکه این پدر که با مادرش یک‌جا برای آنها مغفرت می‌خواهد غیر از «آزر» است، زیرا دعا برای آزر از روی وفا به وعده بود و پس از بیزاری جستن از وی، دیگر معنا ندارد که در آخر عمر باز برایش آرمزش بخواهد و نکته مهم اینکه در این دعا «والدی» آمده که جز بر پدر و مادر اصلی اطلاق نمی‌شود. مجلسی نیز در بحث از موحد بودن پدر حضرت ابراهیم (ع) می‌گوید اخبار دال بر اسلام آبای پیامبر (ص)، مستفیض بلکه متواتر است و شیعه بر مسلمان بودن پدر حضرت ابراهیم (ع) اجماع دارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۹/۱۲).

نتیجه

بر اساس آنچه گذشت:

۱. در نگاه اخبارگرایی، معیارهای غیرنقلی چون شأن معصوم نیز همانند معیارهای نقلی در ارزیابی روایات تاریخ انبیای الهی همواره محل توجه بوده که در مؤلفه‌های مختلفی از شأن و شخصیت انبیای الهی نمودار شده است.
۲. مؤلفه‌هایی از شخصیت انبیا که در ارزیابی روایات تاریخی ایشان کاربرد دارد به دو

دسته کمالات روحی و کمالات جسمی تقسیم می‌شود. کمالات روحی، به‌ویژه ایمان و علم سرشار ایشان، باعث شده است عوامل گناه و انحراف در وجودشان از بین برود. نیز ایشان از عیوب جسمانی که مانع تحقق آرمان‌های الهی و مایه نفرت و انزجار عمومی است، پیراسته‌اند.

۳. کمالات روحانی شخصیت انبیا مؤلفه‌هایی چون برخورداری از عصمت، راه‌نداشتن شیطان بر انبیا، جایزنبودن تکیه بر غیر خدا، جایزنبودن صبر بر بندگی دیگران، جایزنبودن کتمان امور به دلیل ترس از قتل، جایزنبودن درخواست ولایت از ظالم، روابودن مدح خویشتن در موقعیت‌های خاص، بهره‌مندی از کمال عقل، خوش‌خویی، خوش‌اخلاقی را شامل می‌شود که هر یک به عنوان اصل و معیاری کارساز در ارزیابی روایات تاریخی کاربرد دارد. در واقع اولیای دین با بهره‌مندی از این کمالات، مسیر دستیابی به اهداف الهی خود را هموار می‌کنند. البته نگاه ایشان به کمالات اخلاقی و روحانی فقط به عنوان ابزار نیست، بلکه اساساً برخاسته از اعتقاد و بینش آنها به این صفت به عنوان خصیصه و فضیلتی انسانی است.

۴. کمالات جسمانی شخصیت انبیا مؤلفه‌هایی چون سلامت خلقت انبیا و منزّه‌بودن پدر و مادر پیامبران الهی را شامل می‌شود که به عنوان اصولی بنیادین در ارزیابی روایات تاریخی انبیا کاربرد دارد. به عبارت دیگر، از نظر خلقت و ساختمان جسمانی لازم است پیامبران الهی از سلامت کامل برخوردار باشند و از انواع مرض‌ها مبرا؛ و از لحاظ نسب انبیای الهی باید از خاندان کریم، بزرگوار و خوش‌نامی باشند و دیگران، والدین ایشان را به نیکی و بزرگواری بشناسند تا تأثیری بسزا در تمایل و حرکت افراد به سمت ایشان ایجاد شود.

۵. اصل و معیاربودن مؤلفه‌های کاربردی متناسب با کمالات روحی و جسمی شأن و شخصیت معصوم در ارزیابی روایات بدین معنا است که در تعامل با روایات این حوزه لازم است محتوا و مضامین روایات با این مؤلفه‌ها سازگاری داشته باشد و در تعارض بودن محتوای روایات با این مؤلفه‌ها، زمینه را برای تأویل و رد علم روایات به صاحبان آنها فراهم می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی حتی دیدگاه‌های ایشان را نزدیک به اصولیان دانسته‌اند و نه اخباریان میان‌ه‌رو (نک: ملکی میانجی، ۱۳۷۹: ۲۶۱/۲-۲۶۲)، همچنان که برخی به اخباری‌بودن ایشان نظر دارند (نک: پورمحمدی، ۱۳۹۳: ۱۲۶).
۲. بخش نقلی کلام، مسائلی است که هرچند از اصول دین است و باید به آنها مؤمن و معتقد بود، ولی نظر به اینکه این مسائل فرع بر نبوت است نه مقدم بر نبوت و نه عین آن، کافی است از طریق وحی الاهی یا سخن قطعی پیامبر مطلب اثبات شود (مطهری، ۱۳۷۲: ۶۲/۳).
۳. «عن أبی هريرة رضی الله عنه قال لم یکذب إبراهیم علیه الصلاة والسلام الا ثلاث کذبات تثبتن منهن فی ذات الله عز وجل قوله انی سقیم و قوله بل فعله کبیرهم هذا و قال بینا هو ذات یوم و سارة إذ أتى علی جبار من الجابرة».
۴. خویی بعد از بیان روایات مربوط به این مسئله ضمن رد آنها می‌گوید: «و لكن الروایات المذكورة كلها ضعيفة السند، كما أن بقية الأحادیث التي اطلعت علیها فی القصص المزبورة مشتملة علی ضعف فی السند أيضا و جهالة فی الراوی، فلا یمکن الاستناد إليها بوجه».
۵. دلیل این وجه عبارت قبل از آیه است که یوسف (ع) از او می‌خواهد مرا نزد صاحب و مالکت بازگو کن. ظاهر این است که ضمیر به شخص ساقی باز می‌گردد. دلیل دیگری که بر صحت این قول می‌توان بیان کرد چند آیه بعدی همین سوره است که فرموده: «و قال الأذی نجا منهما وادكر بعد أمة» که قرینه روشنی است بر اینکه فراموش‌کننده ساقی بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ الف: ۱۴/۹).

منابع

قرآن کریم.

- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۶۲). *الخصال*. قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الأمالی*، تهران: کتابچی، چاپ ششم.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۴۰۳). *معانی الأخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۴۱۴). *اعتقادات الامامیه*، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ دوم.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹). *إقبال الأعمال*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
- ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹). *المنازل الکبیر*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- ایزدی، مهدی (۱۳۹۴). *روش‌شناسی نقد متن حدیث*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول.
- البخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱). *صحیح البخاری*، استانبول: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- پسندیده، عباس (۱۳۹۲). *رضایت از زندگی*، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، چاپ سیزدهم.

جایگاه «شأن معصوم» در ارزیابی روایات تاریخی از نگاه اخبارگرای / ۱۱۹

- پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۳). «رویکرد کلامی علامه مجلسی؛ اخباری‌گری یا اخبارگرایی؟»، در: پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی، ش ۲، ص ۱۲۵-۱۴۷.
- التوحیدی، محمدعلی (۱۳۷۷). مصباح الفقاهة تقرير أبحاث سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره، قم: مكتبة الداوری، الطبعة الأولى.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). تفسیر موضوعی قرآن کریم: وحی و نبوت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت (ع)، الطبعة الأولى.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۸). «اخباری‌گری و اخبارگرایی»، اجتهاد و تقلید در فلسفه: مقالات، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵). الباب الحادی عشر، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲). نهج الحق و كشف الصدق، بیروت: دار الكتاب اللبنانی، الطبعة الأولى.
- دلبری، سید علی (۱۳۹۱). آسیب‌شناسی فهم حدیث، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۰). منشور جاوید، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲). الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامية، الطبعة الثالثة.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۸). دليل المرشدين الى حق اليقين، تهران: نشر مشعر.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴). الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). الاحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷). تجرید الاعتقاد، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- علم‌الهدی، علی بن حسین (۱۳۷۷). تنزیه الأنبياء عليهم السلام، قم: دار الشریف الرضی، الطبعة الأولى.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). کتاب التفسیر، تهران: چاپ‌خانه علمیه.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسیر قمی، قم: دار الكتاب، الطبعة الرابعة.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی (ط - الاسلامیة)، محقق / مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، الطبعة الرابعة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثانية.
- محمدی، علی (۱۳۷۸). شرح كشف المراد، قم: دار الفکر، چاپ چهارم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم: صدرا، چاپ هشتم.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷). عقائد الامامية، قم: چاپ دوازدهم.

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

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴). *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ دوم.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ الف). *پیام قرآن*، قم: مطبوعاتی هدف، چاپ دوم.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ب). *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، الطبعة الاولى.

ملکی میانجی، علی (۱۳۷۹). «علامه مجلسی؛ اخباری یا اصولی»، در: *یادنامه مجلسی: مجموعه مقالات، گفت‌وگوها و سخنرانی‌های همایش بزرگ علامه مجلسی*، ج ۲.

نفیسی، شادی (۱۳۸۴). *علامه طباطبایی و حدیث*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.

نفیسی، شادی (زهرا) (۱۳۸۰). «معیارهای نقد متن در ارزیابی حدیث»، در: *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۷۰، ص ۱۱-۴۴.

نقش مسیر دریایی خلیج فارس در ورود اسلام به پس کرانه‌های شمالی خلیج فارس

[تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۲]

محمد زارع*

محمد جاودان**

چکیده

ورود اسلام به ایران از مسائلی است که همواره محققان تاریخ اسلام به آن توجه داشته‌اند. بیشتر راه‌هایی که برای ورود تاکنون بررسی شده ارتباط مسلمانان با ایران، حضور برخی ایرانیان در حجاز و فتوحات از طریق خشکی است. این نوشتار به نقش دریایی خلیج فارس در ورود اسلام به پس کرانه‌های شمالی آن و سپس گسترش اسلام به سایر مناطق می‌پردازد تا نشان دهد که آیا خلیج فارس نقشی در انتقال اسلام داشته و آیا از آن می‌توان به عنوان مسیر دوم برای فتح بخش‌های دیگر ایران یاد کرد یا خیر. با تأکید بر نقش خلیج فارس در این خصوص، با تتبع در منابع و استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و مراجعه به منابع دست اول، به چگونگی ورود اسلام به ایران و حوادث پیش‌آمده از این مسیر اشاره خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که این منطقه از ایران تا پیش از سال ۲۸ ه.ق. فتح شده، هرچند به طور کامل مسلمان نشدند و جمعیتی از اعراب به این منطقه مهاجرت کرده و ساکن شدند.

کلیدواژه‌ها: گسترش اسلام، خلیج فارس، پس کرانه‌های شمال، فتوحات اعراب.

* دانشجوی دکتری تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) mzboushehri@yahoo.com

** استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم m_javdan_1383@yahoo.com

مقدمه

چگونگی ورود اسلام به ایران موضوعی است که در پذیرش اسلام از سوی ایرانیان مؤثر است. از راه‌هایی که به آن پرداخته شده، فتوح و حمله به مرزهای ایران است که اغلب به ورود لشکر اسلام به ایران از مسیر عراق اشاره شده و جنگ معروف قادسیه نمادی برای شکست لشکر ایران و ورود مسلمانان به ایران است. آنچه در این مقاله مطرح نظر است ورود اسلام از راه دریا و به‌ویژه سواحل پس‌کرانه‌های شمالی خلیج فارس است. اگرچه این مناطق در آن زمان حکومت مستقلی نداشت و بخشی از ایالت فارس و کوره ارجان محسوب می‌شد و شهرهای آن با نام‌های دیگری اشتهار داشت ولی پرداختن به آن می‌تواند بخشی تقریباً مغفول‌مانده یا کمتر به آن پرداخته‌شده از تاریخ گوشه‌ای از ایران اسلامی را روشن کند. با همین نگاه، در سطور آینده، چگونگی حمله اعراب مسلمان از راه دریا به سواحل ایران و ورود به پس‌کرانه‌های شمالی خلیج فارس و نیز فتح شهرهای تاریخی توج، جنابه، ری شهر، سینیز، مهروبان و سیراف را بررسی خواهیم کرد؛ و نقش دریایی خلیج فارس را در ورود اسلام به پس‌کرانه‌های شمالی خلیج فارس و مناطق پیرامونی آن نشان می‌دهیم و نیز ورود اسلام از این طریق به عنوان مسیر دیگری به ایران را اثبات خواهیم کرد. شایان دقت است که فتح همه این مناطق در بازه زمانی خاصی اتفاق افتاده که به آن اشاره خواهد شد. همچنین، برای شناخت بهتر منطقه مذکور به جغرافیای تاریخی و معرفی اجمالی برخی مناطق در آن دوره تاریخی که فتح آن عمدتاً در زمان خلیفه دوم (۱۳-۲۳ ه.ق.) اتفاق افتاده است خواهیم پرداخت. در خصوص موضوع بحث به صورت مستقل مقاله یا اثری منتشر نشده، اما از برخی مطالب کتاب تاریخ بوشهر اثر محمدحسین سعادت، که مربوط به یک قرن پیش است، بهره فراوان برده‌ایم.

جغرافیای تاریخی پس‌کرانه‌های شمالی خلیج فارس

پرداختن به موقعیت جغرافیایی پس‌کرانه‌های شمالی خلیج فارس تا زمان ورود اسلام به منطقه و پس از آن برای روشن‌شدن بهتر موضوع تحقیق ضروری به نظر می‌رسد. محدوده مدنظر در این نوشتار استان بوشهر کنونی است. محدوده زمانی

تحقیق هم دوران خلفای راشدین است. در آن زمان شهرها و مناطق فعلی یا وجود نداشته یا با نام دیگری مشهور بوده و نیز مناطق و شهرهایی وجود داشته که اکنون اثری از آنها نیست و فقط برخی بقایای شهرها وجود دارد. لذا به موقعیت آنها اشاره کرده و به مناطق مهم همان عصر پرداخته‌ایم. البته بیشتر مناطقی که ذکر شده مناطقی است که لشکر اسلام فتح کرده و پس از آن قبایلی از مسلمانان در آن ساکن شده و در نشر اسلام نقش داشته‌اند.

آنچه می‌توان از بررسی مصادر اولیه تاریخی به آن اذعان کرد این است که نواحی حاشیه خلیج فارس در زمان سلطنت هخامنشی و کیانی تابع حکومت مرکزی الام یا عیلام، یعنی خوزستان و لرستان فعلی، بوده، ولی به طور خاص در زمان سلطنت ساسانیان (۲۲۴-۶۵۲ م.) این سواحل جزء مملکت فارس محسوب می‌شده و در تقسیمات کشوری آن ایالت، که هر قسمتی را کوره^۱ می‌نامیده‌اند، داخل بوده است. ایالت فارس به پنج کوره تقسیم می‌شده^۲ که کوره پنجم آن کوره قباد و مرکز حکمرانی آن ارگان (ارجان) بوده و اکنون به جای آن بهبهان بنا شده است (ابن‌بلخی، ۱۳۷۴: ۳۴۱). سواحل خلیج فارس تا بندر سیراف (طاهری فعلی) ضمیمه این کوره بوده است. برخی بخشی از سواحل را ضمیمه اردشیر خره دانسته و به قسمت‌های ساحلی این کوره، سیف، یعنی کناره، می‌گفتند (لسترنج، ۱۳۷۳: ۲۶۶-۲۷۷).

بندر ری شهر

ذیضهر (ری شهر) را، که به ری‌بان معروف است، لهراسپ کیانی^۳ ساخت و شاپور اردشیر بابکان تجدید عمارتش کرد (مستوفی، ۱۳۸۱: ۱۸۸). ری شهر به عقیده حمزه، مخفف و مختصر ریو اردشیر است؛ و آن ناحیه‌ای از خاک ارجان است^۴ (حموی، ۱۹۹۵: ۷۷۳/۱). این شهر (ری شهر) به کسر اول و فتح شین شهری است در خوزستان (فیروزآبادی، ۱۹۸۷: ۳۶/۲). گفته شده که در قدیم، ری شهر گاهی تابع حکومت ارجان و گاهی نیز تابع حکومت خوزستان بوده که در برخی از تقسیمات کشوری آن زمان ذکر شده است (سعادت، ۱۳۸۰: ۵۲). البته این مطلب صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چراکه در منابع، دو ری شهر ذکر شده که یکی از آنها در نزدیکی ارجان و دیگری ری شهر محل بحث است (لسترنج، ۱۳۷۳: ۲۸۱ و ۲۹۲).

بندر سیراف

بندر باسابقه سیراف در فاصله ۲۴۰ کیلومتری بوشهر، و ۳۸۰ کیلومتری بندرعباس قرار دارد (سمسار، ۱۳۳۷: ۹). شاپور دوم (۳۱۰-۳۷۹ م.)^۵ بندر سیراف را برای حراست از مرزهای آبی ایران در خلیج فارس و نظارت بر آن احداث کرده بود. در زمان ساسانیان دژی نظامی در سیراف احداث شده بود. مورخان به شکوه و عظمت این بندر اشاره کرده‌اند. ابن‌خردادبه در کتاب *المسالک و الممالک* که در سال ۲۳۲ ه.ق. تألیف شده، نام سیراف را به عنوان یکی از بخش‌های «کوره اردشیر خوره» ذکر کرده است (ابن‌خردادبه، ۱۸۸۹: ۴۴؛ مشایخی، ۱۳۸۴: ۱۳۳/۱). ابن‌فقیه همدانی (متوفای ۳۶۵ ه.ق.) می‌نویسد: «نوبندجان از استان اردشیر خره است. روستاهای آن چنین است: جور و میمند ... و سینیز و سیراف» (ابن‌فقیه همدانی، ۱۳۴۹: ۱۵). همو از اصمعی نقل می‌کند که دنیا سه جا است: «عمان، ابله و سیراف» (همان).

ابن‌بلخی سال ۵۱۰ ه.ق. درباره بندر سیراف می‌نویسد: «سیراف در گذشته بزرگ و آبادان بود و پر نعمت و مشروب، به عهد خلفای گذشته در وجه خزانه بودی و مالی بسیار از آنجا بخاستی تا آخر روزگار دیلم برین جملت بود» (ابن‌بلخی، ۱۳۸۴: ۱۳۶). سیراف با تمام شکوهش به سه دلیل اصلی زیر رو به خاموشی گذاشت:

سقوط آلبویه (علت سیاسی)

برآمدن کیش (علت اقتصادی)

زلزله سیراف (عامل طبیعی) (مشایخی، ۱۳۸۴: ۸۱/۲-۹۷)

نجیرم

از دیگر بندرهای مهم منطقه نجیرم است. این بندر از حیث وسعت و موقعیت به سیراف نمی‌رسد، ولی ترانزیت کالا در آن وجود داشته و در حوزه معارف اسلامی دانشمندانی داشته است. محل بندر نجیرم را در حوالی روستای زیارت ساحلی فعلی در بوشهر می‌دانند. صاحب *حدود العالم می‌نویسد*: «نجیرم بر ساحل دریا و محل اقامت بازرگانان زیاد است» (*حدود العالم من المشرق الی المغرب*، ۱۴۲۳: ۱۴۵). فاصله بین سیراف و نجیرم را ۱۳ و برخی نیز ۱۲ فرسنگ ذکر کرده‌اند (الحمیری، ۱۹۸۰: ۵۷۵). یاقوت حموی درباره نجیرم می‌نویسد:

نقش مسیر دریایی خلیج فارس در ورود اسلام به پسرانه‌های شمالی خلیج فارس / ۱۲۵

نجیرم بلدی مشهور به غیر از سیراف است و در کنار کوه بنا شده و بین سیراف و بصره است. من بارها به نجیرم سفر کرده‌ام. شهر کوچکی است اما آثار و بناهای باستانی آن نشان از عظمت گذشته می‌دهد. در بصره هم محله‌ای است به نام نجیرم که همان نجیرمی‌های مهاجر به بصره هستند. از نجیرم عالمان و دانشمندان زیادی برخاسته‌اند (حموی، ۱۹۹۵: ۲۷۴/۵).

سمعانی نیز معتقد است نجیرم شهر معروفی به غیر از سیراف است (سمعانی، ۱۴۱۹: ۱۳۷/۷). محقق دیگری نجیرم را کنار دریا می‌داند که دارای دو مسجد جامع است که صحن یکی از آنها از سنگ تراشیده شده است. بازاری نزدیک در بیرون شهر دارد. از چاه و برکه‌ها می‌آشامند که از باران انباشته شده است (مقدسی، ۱۴۱۱: ۴۲۷).

جنابه / گناوه

طبق نقل مقدسی، جنابه در کنار شعبه‌ای از دریا قرار دارد (همان)؛ و نیز یاقوت می‌گوید: «در ساحل دریای بزرگ واقع نیست، بلکه از طریق خلیجی منشعب از دریا است. کشتی‌ها به آن می‌رسند. بین شهر و دریا تقریباً سه مایل یا کمتر از آن فاصله است» (حموی، ۱۹۹۵: ۱۲۲/۲). با توجه به این نظر، نمی‌تواند گناوه امروزی باشد. چون گناوه بندر است و در کنار دریا واقع شده است. برخی مورخان جنابه را بزرگ‌تر از بندر مهربان دانسته و هوای آن را بسیار گرم و زمین آن را حاصل‌خیز شمرده‌اند (اصطخری، ۱۳۷۳: ۳۱)؛ و نیز گناوه را شهری بزرگ و خرم و جای بازرگانان با خواست‌های بسیار دانسته که از وی جامه‌های گوناگون خیزد و در دریای آن را معدن مروارید می‌دانند (حدود العالم من المشرق الی المغرب، ۱۴۲۳: ۱۴۵).

توز / توج / توه

تَوَجَّ / تَوَزَّ هر دو اسم به فتح تاء و تشدید واو آمده است. یکی از شهرهایی است که تسخیر آن برای مسلمانان بسیار مهم بوده است. جزء خوره اردشیر بر رود شاپور نزدیک کازرون و در ۳۲ فرسنگی شیراز قرار داشته است. این شهر بندری تجاری و اقتصادی بوده که در زمان خلیفه دوم از راه دریا و با کشتی به تصرف مسلمانان درآمد

(حموی، ۱۹۹۵: ۵۶/۲-۵۸). در دوران عضدالدوله دیلمی^۶ جمعیت این شهر بسیار کم شده بود. در نتیجه وی قومی از اعراب شام را به آنجا کوچ داد. در قرن ششم هنوز این اعراب در توج ساکن بودند، اما شهر رونق سابق را نداشت (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۲۳۶) و رو به انحطاط نهاد و در قرن هفتم به کلی ویران شد (قبادیانی مروزی، ۱۳۵۴: ۲۲۲).

مهروبان

بندر مهروبان در ساحل دریا بین عبادان و سیراف قرار داشت و جزء کوره ارجان محسوب می شد. این بندر در قرن چهارم هجری آباد بود. در سال ۴۴۳ ه.ق.، ناصر خسرو که به آن دیار سفر کرده آن را چنین توصیف می کند:

شهری بزرگ است بر لب دریا نهاده بر جانب شرقی و بازاری بزرگ دارد و جامعی نیکو، اما آب ایشان از باران بود و غیر از آب باران چاه و کاریز نبود که آب شیرین دهد. ایشان را حوض ها و آبگیرها بود که هرگز تنگی آب نبود؛ و در آنجا سه کاروانسرای بزرگ ساخته اند، هر یک از آن چون حصاری است محکم و عالی و در مسجد آدینه آنجا نام یعقوب لیث دیدم (همان: ۱۶۳).

آثار و خرابه های این بندر در یک فرسخی شمال بندر دیلم و در مصب رود هندیان است (ستوده، ۱۳۴۶: ۲۳۷/۲). برخی به اشتباه بندر مهروبان را با گناوه کنونی یکی دانسته اند (میریان، بی تا: ۲۸۰).

سینیز

از بندرهای قدیمی خلیج فارس نزدیک بندر فعلی دیلم است که مورخان و جغرافی دانان از عمران و آبادی گذشته آن یاد کرده اند.^۷ سینیز از شهرهای بازرگانی عصر ساسانی بود که تا اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم از رونق برخوردار بود. حدود این شهر را تا دیلم و حتی تا هندیجان ذکر کرده اند که در آن زمان جزء ارجان محسوب می شد.

در منابع ذکر شده است که این شهر دارای منبر^۸ بود (ابن حوقل، ۱۹۸۳: ۳۹). پارچه و نیز روغن چراغ آن معروف است که به سایر نقاط صادر می شد (مستوفی، ۱۳۸۱: ۱۵۷).

«نعمت بسیار و هوای درست دارد و جامه‌های سینیز به همه جا برند» (حدود العالم من المشرق الی المغرب، ۱۴۲۳: ۱۳۲). سینیز در حقیقت رقیب بندر مهروبان در شمال دیلم بوده که البته از آن بزرگ‌تر بوده است. همچنین، دارای مسجد، دارالاماره و نخلستان و میوه‌های گرمسیری بوده و محققان از آن به‌خوبی یاد کرده‌اند (مقدسی، بی‌تا: ۴۲۶). دلیمی اولیبری، دانشمند انگلیسی، نیز از وجود دانشگاه یا مدرسه عالی در این شهر، که طب و نجوم در آن تدریس می‌شد، خبر داده است (دلیمی، ۱۳۷۴: ۱۱۰).

جزیره خارک / خارگ

عمر این جزیره به حدود سه هزار سال پیش از میلاد می‌رسد و جزء قلمرو کشور ایلام بوده است. هرچند فقط دو قرن پیش ذکر آن در منابع تاریخی آمده است (خرمی، ۱۳۴۲: ۱۴-۱۵). نام این جزیره برخلاف برخی جزایر از آغاز تاریخ اسلام تا به حال تغییر نکرده و همان است که جغرافی‌نویسان قرون اولیه اسلامی نوشته‌اند (فرامزی، ۱۳۴۷: ۳۴). حدود این جزیره را یک فرسنگ در یک فرسنگ گفته‌اند و آن را از کوره قباد خوره^۹ شمرده‌اند (مستوفی، ۱۳۸۱: ۱۶۸). در کتب تاریخی و جغرافیایی مختلف نام این جزیره ذکر شده است.^{۱۰} اصطخری، خارک را دارای منبر دانسته است (اصطخری، ۱۳۷۳: ۳۲ و ۱۰۷). ابن حوقل نیز خارک را دارای منبر دانسته و گفته دارای سکنه و مردم بسیاری است که تجارت و صادرات در آن وجود دارد (ابن‌حوقل، ۱۹۸۳: ۲۶۷/۲).

اقدامات مسلمانان برای ورود به ایران از راه دریا و فتح سواحل

اولین ناحیه از خاک ایران که در خلیج فارس به دست مسلمانان فتح شد جزیره بحرین است. در سال دهم هجری جارود بن عمرو، از قبیله عبدالقیس، که ساکن بحرین بود با طایفه خود که مسیحی بودند به مدینه طیبه مسافرت کرد؛ و با حضور در محضر پیامبر مسلمان شدند.^{۱۱} پیامبر اکرم (ص)، علاء بن الحضرمی را که از صحابه بود برای دعوت با جارود روانه بحرین کرد (ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۴۰/۱؛ بلاذری، ۱۹۸۸: ۸۵؛ خورموجی، ۱۳۸۰: ۱۲۲) که قبیله عبدالقیس، بکر بن وائل و ربیعه مسلمان شدند (حسینی فسایی، ۱۳۸۶: ۱۷۱/۱). پس از رحلت پیامبر (ص) تمامی آنها از دین اسلام برگشتند، ولی قبیله عبدالقیس و جارود که رئیس آنها بود بر دین اسلام باقی ماندند. علاء بن الحضرمی از

بحرین به مدینه رفت و خلیفه اول را از ارتداد آنها مطلع کرد. خلیفه لشکری را با دو هزار مرد جنگی از مهاجر و انصار تحت فرماندهی علاء روانه بحرین کرد (طبری، ۱۹۰۱: ۴۲۷/۳). پس از ورود به بحرین قبیله عبدالقیس با آنها همراهی کرد. با سایر قبایل مرتد و سربازان عجمی که ساسانیان به کمک آنها فرستاده بودند جنگیدند و آنها را شکست دادند و مرتدان را به دین اسلام بازگرداندند (ابن اعمش کوفی، ۱۴۱۱: ۴۶/۱).

یعقوبی می گوید ری شهر در دوران ابوبکر فتح شد. عثمان بن ابی العاص با کمک قبیله عبدالقیس که مسلمان شده بودند به پس کرانه های شمالی خلیج فارس حمله کردند و شهر توج/ توز را فتح کردند و سپس راهی مناطق دیگر ایران شدند (یعقوبی، بی تا: ۱۳۴/۲). این گزارش را فقط یعقوبی (۲۹۲ ه.ق.) نقل کرده و سایر مورخان مانند طبری (۳۱۰ ه.ق.)، بلاذری، ابن اثیر، فتح این مناطق را به دست علاء حضرمی در دوران خلافت خلیفه دوم می دانند و گزارش این مورخان نسبت به گزارش یعقوبی از شهرت بسیاری برخوردار است و خلیفه اول در دوران کوتاه خلافت خود به جنگ با رده پرداخته است. هیندیز، نخستین اعزام نیروها به طرف سواحل فارس از طریق دریا را در سال چهاردهم ه.ق. می دانند (وثوقی، ۱۳۸۴: ۹۰) که در دوران خلافت خلیفه دوم است. بنابراین، گزارش یعقوبی صحیح به نظر نمی رسد و فتح بوشهر و توابع در دوران خلیفه دوم رخ داده است.

اکثر فتوح در دوران خلیفه دوم رخ داد و تصرف ایران نیز برای خلیفه مهم بود. خلیفه دوم در مشورتی که با هرمان ایرانی تازه مسلمان داشت از او درباره شهرهای اصفهان و آذربایجان پرسید. هرمان در پاسخ، اصفهان و آذربایجان را به دو بال و فارس را به سر تشبیه کرد و با این تشبیه اهمیت فتح فارس برای آنان روشن شد (ابن فقیه همدانی، ۱۴۱۶: ۴۰۶). فتح این منطقه برای مسلمانان بسیار سخت بود؛ به اندازه ای که خلیفه دوم به مردم بصره می گفت سواد عراق و اهواز از آن شما باشد اما ای کاش بین ما و فارس کوهی از آتش قرار داشت که نه ما به آنان برسیم و نه آنها به ما برسند.^{۱۲} به همین دلیل، وی تسخیر فارس را در اولویت قرار داد. بلاذری می نویسد فارس در دوران عمر به دست علاء حضرمی و عثمان بن ابی العاص فتح شد. البته در سال ۱۷ ه.ق. / ۶۳۸ م. علاء حضرمی، حکمران بحرین، با فرماندهی هرثمه بن عرقجه بارقی از قبیله ازد به فرمان خلیفه دوم، عمر بن خطاب، جزیره ای را در دریای خلیج فارس و

نزدیک استان فعلی بوشهر فتح کرد (بلاذری، ۱۹۸۸: ۳۷۴). برخی این جزیره را «لارو» [لارک] دانسته‌اند (ابن‌بلخی، ۱۳۷۴: ۲۷۱/۱). برخی نیز جزیره فتح‌شده را خارگ دانسته‌اند (فرامرزی، ۱۳۴۷: ۳۸).

پس از مدتی خلیفه دوم علاء بن الحضرمی را معزول و عثمان بن العاص ثقفی را به جای وی منصوب کرد (بلاذری، ۱۹۸۸: ۳۷۴). بلاذری علت این عزل را بیان نکرده، ولی در منابع دیگر می‌توان علت آن را یافت که نوشته‌اند علاء به خاطر حسادتی که به سعد بن ابی‌وقاص پیدا کرده بود، چون خبر استیلای وی بر عراق را شنید، به خیال فتح فارس از راه دریا و منطقه بوشهر افتاد، در حالی که خلیفه او را از این کار منع کرده بود (طبری، ۱۹۶۴-۱۹۶۵: ۷۹/۴؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۵۳۸/۲؛ ابن‌مسکویه رازی، ۱۳۷۹: ۳۸۶/۱).

علاء بعد از مشورت با سران سپاه خود به ساختن چند کشتی بزرگ و کوچک مشغول شد و بدون اجازه از خلیفه، سال هفدهم هجری، لشکری را به سرکردگی جارود بن معلی و سوار بن همام العبیدی با ریاست و امارت خلیل بن منذر بن ساوی و قبایل عرب مسلمان عبدالقیس از راه دریا به سوی کرانه خلیج فارس روانه کرد. سپاه خود را بین ری‌شهر و گناوه، که در آن زمان آباد بودند، در ساحل پیاده کرد و برای تسخیر شهر اسطخر، مرکز حکومت فارس، روانه شد. هیرید، حاکم فارس، شهرک، فرماندهی قشون فارس را، که داماد یزجرد پادشاه ایران بود، مأمور مقابله با اعراب کرد. وی با لشکرش به مقابله با اعراب رفت و میان لشکر عرب و دریا حائل شدند؛ کشتی‌های آنان را غرق کرد؛ مسلمانان راه بازگشت نداشتند و در حالی که در محاصره سپاه شهرک قرار داشتند مجبور به نبرد شدند. در بین جنگ سوار بن همام و جارود بن معلی کشته شدند و خلیل در حالت محاصره مشغول دفاع شد. خبر به خلیفه رسید. وی در نامه‌ای علاء را از حکومت بحرین برکنار کرد و دستور داد تحت امر سعد بن ابی‌وقاص قرار گیرد. خلیفه دوم در نامه دیگری به عتبه بن غزوان، والی بصره، ماجرای کشته‌شدن مسلمانان و محاصره آنها به سبب خودسری علاء را خبر داد و به وی دستور داد به کمک خلیل برود. وی لشکر دوازده هزار نفره‌ای را به سرکردگی احنف بن قیس به مدد خلیل فرستاد. آنها را از محاصره نجات داد و از راه ارجان به رامهرمز و جراحی^{۱۳} به سمت بصره فرار کردند (طبری، ۱۹۶۴-۱۹۶۵: ۷۹/۴).

چون خبر به مدینه رسید خلیفه دوم دستور داد تمامی لشکر عرب از شهرهای بصره، بحرین و عمان بر تمامی فارس هجوم ببرند. به مجاشع بن مسعود دستور داد کوره (استان) اردشیر را تسخیر کند و دستوری به عثمان بن ابی‌العاص ثقفی داد که کوره اسطخر را تسخیر کند. نامه دیگری به سارمه بن زئیم کنانی فرستاد و او را مأمور کوره دارب‌جرد کرد. سرداران سه‌گانه سال هجدهم از بصره حرکت کردند و نواحی دورق و جراحی را به تصرف درآوردند. در این زمان هیربد، والی فارس، و شهرک،^{۱۴} فرمانده لشکر ایران، در شهر توّج (توز) بودند. چون برتری عرب را در برخی نواحی شنیدند لشکر خود را برای جلوگیری از اعراب به اطراف روانه کردند و پس از جنگ شدید بالأخره فتح نصیب اعراب شد. شهر را به قهر و غلبه گرفتند. مردمش را کشتند. اموالشان را تاراج کردند و بازماندگان را با گرفتن جزیه امان دادند؛ و به نشانه فتح و پیروزی مسجدی در آن بنا کردند (بلاذری، ۱۹۸۸: ۳۷۴).

عثمان بن ابی‌العاص پس از فتح کوره اردشیر قصد فتح اسطخر را کرد. شهرک، داماد یزجرد، چون تاب مقاومت نداشت صلح کرد. سردار عرب پس از آن از جلگه شیراز و دشت ارژن گذر کرد و کازرون را به تصرف درآورد و از آنجا قصد تسخیر ارّجان را کرد که کوره قباد است. آن شهر و تمام نواحی آن را فتح کرد و برای فتح جنابه (گناوه) حرکت کرد. در زمان کمی آنجا را فتح و سپس به سمت ری شهر حرکت کرد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۳، ۱۶؛ راثین، ۲۵۳۶: ۸۷/۱؛ افشار، ۱۳۶۹: ۱۱۵).

فتح توّج

بنا بر گزارش دیگری از طبری، خلیفه دوم یک بار علاء را برکنار کرد و به جای او قدامه بن مظعون را به بحرین فرستاد و سپس قدامه را برداشت و علاء را دوباره برگرداند (طبری، ۱۹۶۴-۱۹۶۵: ۷۹/۴). دلیل این اقدام مشخص نیست و طبری هم اشاره نکرده است، اما شاید به این دلیل که علاء از طرف پیامبر (ص) والی بحرین بوده و ابوبکر هم او را ابقا کرده و آشنایی کامل او به منطقه بحرین، خصوصاً در جریان جنگ مرتدان، این بار خلیفه خواسته از او در امور جنگی با تجربه‌ای که داشته استفاده کند. هرچند به او سفارش شده بود که از راه دریا به فارس حمله نکند، ولی او تمرد کرد. بلاذری درباره علاء حضرمی گزارش کرده که

علاء پس از برکناری به شهر توج آمد و همان جا ساکن شد (بلاذری، ۱۹۸۸: ۸۸). با توجه به این گزارش حضور مسلمانان در این مناطق از طریق علاء حضرمی رقم خورده است. علاء پس از مدتی از توج به بحرین بازگشت و در همان جا درگذشت و دفن شد. وی در دوران عمر به سال ۱۹ ه.ق. یا ۲۱ ه.ق. به علت بیماری درگذشت (خورموجی، ۱۳۸۰: ۱۲۲). طبق گزارش بلاذری^{۱۵} خلیفه دوم علاء را برکنار کرد و عثمان بن ابی‌العاص را به جای وی به امارت بحرین فرستاد. عثمان بن ابی‌العاص بحرین و عمان را در اختیار خود درآورد و برادرش حکم بن ابی‌العاص را به همراه قبایل عرب عبدالقیس، ازد، تیمم و بنی‌ناجیه از راه دریا به سوی فارس فرستاد. آنها جزیره بنی‌کاوان [را که روشن نیست مراد چه جزیره‌ای است] و سپس شهر توج را تسخیر کردند (بلاذری، ۱۹۸۸: ۳۷۴). بلاذری از ابی‌مخنف نقل کرده که خود عثمان بن ابی‌العاص شهر توج را تسخیر کرد و در آن مسجد بنا کرد و قبایل عرب را سکنا داد و برادرش حکم را به جای خود گمارد و آهنگ ارجان کرد (همان: ۳۷۵). در حدود سال ۲۴ ه.ق. اعضای قبیله ازد در محله‌های توج ساکن شدند که پیش از آن در اختیار قبیله عبدالقیس بود (ولایتی، ۱۳۹۱: ۱۰۴).

به هر حال اولین شهر مهمی که در حمله از راه دریا در دوران عمر فتح شد شهر توج است. توج در سال ۱۹ ه.ق. به تصرف سپاه اسلام درآمد. مدائنی حتی ماه وقوع جنگ را در ذی‌الحجه ذکر کرده است. در حالی که تاریخ و ترتیب فتوحات مسلمانان در توج و راشهر [ری‌شهر] واضح به نظر می‌رسد، اما مکان دقیق وقوع جنگ را نمی‌توان به‌درستی مشخص کرد (وثوقی، ۱۳۸۴: ۹۶). این شهر از کوره اردشیر خُره بوده است (اصطخری، ۲۰۰۴: ۱۰۶). پس از تصرف مسلمانان به شهر مهم و آبادی تبدیل می‌شود و طبق نقل ابن‌بلخی برمی‌آید که به عنوان قرارگاه اصلی حمله به نواحی مختلف پارس استفاده شده است؛ و شهرهای سینیز، کازرون، جره و نوبندجان با اعزام سپاه از این شهر فتح شدند. توج برای مسلمانان و ایرانیان اهمیت ویژه‌ای داشت؛ چراکه مردم فارس در شورش سال ۲۲ ه.ق. علیه فاتحان عرب در توج گرد آمدند و اجتماع بزرگی را تشکیل دادند، به گونه‌ای که اعراب به‌سختی توانستند شورشیان را سرکوب کنند (ابن‌بلخی، ۱۳۷۴: ۵۵۶/۳). تا قرن ششم این شهر وجود داشته است. احداث مسجد و اسکان قبایل عرب در این شهر و از همه مهم‌تر پایگاه حملات سپاه اسلام به

مناطق مختلف از ویژگی های شهر توج است (بلاذری، ۱۹۸۸: ۳۷۶). در زمان عمر شهر توج فتح، و به عنوان دارالهجره مقرر شد (المقدسی، بی تا: ۱۸۴/۵؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۱۳۳).

فتح ری شهر

با فتح شهر توج به دست عثمان بن ابی العاص، شهرک، فرمانده لشکر فارس، به سمت ری شهر گریخت و در آنجا سپاه انبوهی گرد آورد و آماده دفاع در مقابل سپاهیان عثمان بن ابی العاص شد. عثمان بن ابی العاص برادرش حکم را مأمور تسخیر ری شهر کرد و جنگ سختی بین لشکر ایران و عرب واقع شد. بالأخره شهرک به دست ناب بن جره کشته شد، لشکر ایران شکست خورد، و ری شهر به دست اعراب فتح شد (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۷۲-۷۳). این جنگ در بزرگی و سختی، مانند جنگ قادسیه بود، چنان که «وقعة ری شهر» را یکی از ایام عرب به شمار آورده اند و فتح آن را برابر با فتح قادسیه دانسته اند (حموی، ۱۹۹۵: ۱۱۳/۳؛ بلاذری، ۱۹۸۸: ۳۷۵). پس از فتح ری شهر عثمان بن ابی العاص از بلوک دشتستان گذشت و بخش های دیگری را مسخر کرد. ساریه بن زنیم نیز کوره داراب تا بندرعباس را فتح کرد؛ و بالأخره تمام منطقه فارس و سواحل خلیج فارس، شهرها و آبادی های بوشهر (خارک، ریگ، گناوه، سینیز، مهروبان، دشتستان، توج و ری شهر) به فاصله سال های ۱۷ تا ۲۳ ه.ق. / ۶۳۸ تا ۶۴۹ م. به تصرف اعراب درآمد و اسلام وارد این مناطق شد (بلاذری، ۱۹۸۸: ۱۳؛ نویری، ۱۳۶۴: ۲۴۱).

فتح بندر مهم سیراف

بعد از فتح نقاط مختلف پس کرانه های شمالی خلیج فارس، مسلمانان متوجه سیراف شدند و در صدد فتح و تصرف آن برآمدند. ظاهراً پس از فتح مجدد اسطخر در سال ۲۹ ه.ق. ۶۵۰ م. اعراب مسلمان تصمیم به هجوم و حمله به سیراف گرفتند. بلاذری به نقل از فضیل بن زید رقاشی حمله مسلمانان را این گونه گزارش می کند:

سپاهیان اسلام به فرماندهی عبدالله بن گریز بن ربیع بن حبیب بن عبد شمس که فرماندهای بزرگ بود و شهرها و بلاد بسیاری را فتح کرده بود، پس از فتح مجدد اسطخر در سال ۲۹ ه.ق. ۶۵۰ م. از راه فیروزآباد به سیراف رسیدند و شهر را محاصره کردند. مردم شهر که در فاصله ده سال گذشته، یعنی طی سال های ۱۹ تا ۲۹ ه.ق. /

۶۴۰-۶۵۰ م. شاهد و ناظر حمله و هجوم اعراب به نواحی فعلی جنوب غربی ایران و کرانه‌های شمالی خلیج فارس بودند و طبعاً آمادگی قبلی داشتند دفاع کردند و با تازیان مهاجم جنگیدند. چون تعداد سپاهیان عرب پرشمار بود، سیرافی‌ها برای دفاع از شهر و دیار خود به دژ نظامی شهر، که آن را «سوریانج» می‌نامیدند و اعراب آن را «شهریاج» می‌خواندند (بلاذری، ۱۹۸۸: ۳۷۹)، پناه بردند و به جنگ و مقاومت پرداختند.

عمرو ناقد از مروان بن معاویه قزازی و او از عاصم احوال و او از فضیل بن زید رقاشی روایت کرده که گفت ما شهر شهریانج را یک ماه طولانی در محاصره داشتیم و هر روز می‌پنداشتیم که آن را فتح خواهیم کرد. روزی اهل شهر با ما نبرد کردند. ما به لشکرگاه بازگشتیم (همان: ۳۷۸). بلاذری می‌نویسد:

روزی اهل شهر با ما نبرد کردند و ما به لشکرگاه بازگشتیم. برده‌ای مملوک عقب ماند و پنداشتند که گریخته است. همان برده امانی برای ایشان بنوشت و با تیر به سویشان انداخت. وی [فضیل بن زید رقاشی] می‌گوید که ما به قصد نبرد رفته بودیم ولی آنان از حصار بیرون آمدند و گفتند این امان شما است! ما در این باب به عمر نوشتیم و او پاسخ داد که: برده مسلمان از مسلمان است و ذمه او همچون ذمه ایشان. پس امانش باید تنفیذ شود. ما امان را تنفیذ کردیم (همان: ۳۷۸).

با فتح سیراف حلقه فتوح لشکر مسلمانان از راه دریا تکمیل شد. بلاذری گزارش دیگری نیز از فتح سیراف و دژ سوریانج داده که شبیه گزارش اول است، اما حاوی اسامی تاریخی تازه‌ای است (همان). از لحاظ تاریخی، گزارش بلاذری حاوی تناقض مهمی است. او فتح سیراف را پس از فتح دوباره اسطخر و ذیل حوادث سال ۲۹ ه.ق. ذکر کرده، اما وقتی از خلیفه وقت نام برده «عمر» را ذکر کرده، در حالی که عمر از سال ۱۳ ه.ق. تا ۲۳ ه.ق. / ۶۳۴ تا ۶۴۴ م. خلیفه بوده و سال ۲۳ ه.ق. به دست آسیابان ایرانی به قتل رسیده است (طبری، ۱۳۷۸: ۱۹۰/۴). اواخر قرن دوم ه.ق. / هشتم م. مردم سیراف به اسلام گرایش پیدا کردند. هیچ چیز اسلامی مربوط به قرن‌های اول و دوم در بررسی‌ها و کاوش‌ها تاکنون به دست نیامده و بر اساس برخی آثار تا اواسط قرن سوم اکثر اهالی سیراف را زرتشتی‌ها تشکیل می‌دادند (یاحسینی، ۱۳۸۴: ۴۰).

نتیجه

دریا و سواحل خلیج فارس راه دوم و مهمی بوده است که لشکر مسلمانان برای فتح بخش‌هایی از ایران انتخاب کرده بودند؛ و پس از فتح بحرین با ساخت کشتی و انتقال لشکر به سواحل پس کرانه‌های شمالی خلیج فارس تقریباً به موازات لشکرکشی از طریق خشکی به ایران اقدام به فتح ایالت مهم فارس کردند. فتح این منطقه برای مسلمانان بسیار اهمیت داشته، به گونه‌ای که پس از فتح ری شهر از آن به عنوان «وقعة ری شهر» یاد کردند و فتح آن را با فتح قادسیه برابر دانستند. آخرین نقطه مهمی هم که فتح شد بندر پرآوازه و باسابقه تجاری سیراف بود که در ابتدای خلافت عثمان و پایان خلافت عمر صورت گرفت. شهر توج نیز، پس از فتح، پایگاه نظامی مسلمانان قرار داده شد و قبایلی از اعراب در آن ساکن شدند. بنابراین، مسیر دوم فتح قسمت‌هایی از سرزمین پهناور ایران از این طریق صورت گرفته که کمتر به آن توجه شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. کوره اسم فارسی است که عرب آن را استعاره برای استان آورده و کوره به معنای استان است، همان‌گونه که اقلیم را از یونان گرفتند و به جای کشور در فارسی به کار می‌برند (حموی، ۱۳۸۳: ۳۶/۱). ابن بلخی می‌گوید کوره معرب خُره است. خوره در حقیقت به معنای نوری است که از جانب خدا بر بندگان فایض می‌شود که به وسیله آن قادر بر ریاست و بزرگی می‌شوند (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۱۸۹).
۲. ابوعبدالله محمد بن احمد مقدسی در *احسن التقاسیم* درباره تقسیمات فارس می‌نویسد: «من فارس را به شش خوره و سه ناحیت بخش کرده‌ام» (مقدسی، ۱۳۶۱: ۶۳۰/۲-۶۳۱).
۳. لهراسپ از پادشاهان کیانی است که کیخسرو وی را به جانشینی خود برگزید. در شاهنامه فردوسی از وی به عنوان پدر گشتاسب یاد شده است.
۴. ارّجان معرب ارگان یا ارغان، بهبهان فعلی است.
۵. شاپور دوم یا شاپور بزرگ و نیز معروف به ذوالاکتاف دهمین پادشاه ساسانی بود که مدت سلطنت وی را هفتاد سال ذکر کرده‌اند.
۶. عضدالدوله، ابوشجاع فناخسرو (پناه‌خسرو) از امرای آل‌بویه که در سیزده‌سالگی در شیراز بر سریر قدرت نشست و بر ایران و عراق حکومت داشت.
۷. ابن حوقل در قرن ۴، ابن بلخی در قرن ۵، یاقوت حموی در قرن ۷ و حمدالله مستوفی در قرن هشتم مورخان هستند که به سببیز در آثار خود پرداخته‌اند.
۸. راوندی در کتاب *تاریخ اجتماعی ایران* به نقل از متز در کتاب *الحضارة الاسلامیة* می‌نویسد علامت شهر منبر بود. بنابراین، اگر گفته شده جایی دارای منبر است یعنی شهر بوده است (راوندی، ۱۳۸۲: ۱۹۸/۳).

نقش مسیر دریایی خلیج فارس در ورود اسلام به پس‌کرانه‌های شمالی خلیج فارس / ۱۳۵

۹. مرکز قباد خوره «قبر» بوده که این بخش از فارس در شکم اردشیر خوره قرار داشته است (فرامرزی، ۱۳۴۷: ۳۵).
۱۰. ابن بلخی در *فارس‌نامه*، ص ۱۲۲، مسعودی در *مروج الذهب*، ص ۶۶ و مقدسی، ابوالفداء، و ابن سعد نام خارک را در گزارش‌های خود ذکر کرده‌اند. همه جغرافی‌دانان قدیم خارک را جزء کوره اردشیر خره می‌دانند. ابن حوقل در *صورة الارض*، ج ۲، ص ۲۶۷، اصطخری در *مسالك والممالک*، ص ۱۰۶ و ۱۰۷، به این نکته اشاره کرده‌اند.
۱۱. وی در فتوحات دوران خلیفه دوم در منطقه فارس کشته شد (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۴۷۶/۲ و ۶۵).
۱۲. تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۴۵، جمله خلیفه دوم را کنایه از این دانسته که ای کاش بین ما و اهل فارس جنگی رخ نمی‌داد. زیرا فتح فارس برای مسلمانان بسیار سخت بود. چون: ۱. در مشورت با هرمزان ایرانی فارس به سر و آذربایجان و اصفهان به دو بال تشبیه شده بود؛ ۲. منطقه فارس مرکز حکومت سلاطین و پادشاهان ساسانی بود و تصرف آن به راحتی شکل نمی‌گرفت؛ ۳. فارس بسیار بزرگ و پهناور بود و تسخیر آن سال‌ها طول می‌کشید تا اینکه در سال ۲۹ فارس به تصرف کامل درآمد.
۱۳. منطقه‌ای در خوزستان فعلی.
۱۴. شهرک نام مرزبان و سپهسالار لشکر فارس بوده است.
۱۵. بین گزارش طبری و بلاذری درباره عزل و نصب علاء و جانشین وی اختلاف است که هر دو گزارش به دلیل اهمیت نقل شده است.

منابع

- ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم (۱۳۸۵). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.
- ابن اعثم کوفی، احمد ابن علی (۱۴۱۱). *الفتوح*، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الاضواء.
- ابن بلخی (۱۳۷۴). *فارس‌نامه*، مصحح: منصور رستگار فسایی، شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
- ابن حوقل (۱۹۸۳). *صورة الارض*، لندن: مطبعة بریل.
- ابن خردادبه (۱۸۸۹). *المسالك والممالک*، افست لیدن، بیروت: دار صادر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸). *تاریخ ابن خلدون*، بیروت: دار الفکر، ج ۲.
- ابن فقیه همدانی، احمد بن محمد (۱۴۱۶). *البلدان*، بیروت: عالم الکتب.
- ابن مسکویه رازی، احمد ابن محمد (۱۳۷۹). *تجارب الامم*، تحقیق: امامی، تهران: سروش.
- اصطخری، ابراهیم بن محمد (۱۳۷۳). *المسالك والممالک*، ترجمه: تستری، بی‌جا: انتشارات ادبی تاریخی.
- افشار، ایرج (۱۳۶۹). *نگاهی به بوشهر*، تهران: نشر دانش، چاپ اول ج ۱.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۸۸). *فتوح البلدان*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- حدود العالم من المشرق الی المغرب* (۱۴۲۳). محقق و مصحح: الهادی یوسف، قاهره: دار الشافیه للنشر، الطبعة الاولى.

- حسینی فسایی، میرزا حسن (۱۳۸۶). *فارس نامه ناصری*، مصحح: رستگار فسایی، تهران: امیرکبیر.
- حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۸۳). *معجم البلدان*، تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵). *معجم البلدان*، بیروت: دار الصادر، الطبعة الثانية.
- حمیری، محمد بن عبدالمنعم (۱۹۸۰). *الروض المعطار فی خبر الاقطار*، مصحح: احسان عباس، بیروت: ناصر الثقافة.
- خرمی، خسرو (۱۳۴۲). *جزیره خارک در دوره استیلای نفت*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.
- خورموجی، میرزا جعفرخان (۱۳۸۰). *نزهة الاخبار*، مصحح: سید علی آداوود، تهران: شرکت چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دلیسی، اولیری (۱۳۷۴). *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه: احمد آرام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- دینوری، احمد بن داود (۱۳۶۸). *اخبار الطوال*، قم: منشورات الرضی.
- راوندی، مرتضی (۱۳۸۲). *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران: نگاه، چاپ دوم، ج ۳.
- رائین، اسماعیل (۲۵۳۶). *دریانوردی ایرانیان*، تهران: بی جا.
- ستوده، حسین قلی (۱۳۴۶). *تاریخ آل مظفر*، تهران: دانشگاه تهران.
- سعادت، محمدحسین (۱۳۸۰). *تاریخ بوشهر*، تهران: کازرونیه و میراث مکتوب اول.
- سمسار، محمدحسن (۱۳۳۷). *جغرافیای تاریخی سیراف*، تهران: زیبا.
- سمعانی، ابوسعید (۱۴۱۹). *الانساب*، تعلیق: عبدالله عمر بارودی، بیروت: دار الفکر.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۸). *تاریخ طبری*، بیروت: دار التراث، الطبعة الثانية، ج ۴.
- طبری، محمد بن جریر (۱۹۶۴-۱۹۶۵). *تاریخ الامم والملوک*، لیدن: چاپ دخویه (افست تهران)، ج ۴.
- فرامرزی، احمد (۱۳۴۷). *جزیره خارک*، مصحح: حسن فرامرزی، تهران: کتابخانه ابن سینا، چاپ اول.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۹۸۷). *قاموس المحيط*، بیروت: مؤسسة الرسام.
- قبادیانی مروزی، ناصر خسرو (۱۳۵۴). *سفرنامه*، تصحیح: محمد دبیر سیاقی، تهران: بی نا.
- لسترنج، گای (۱۳۷۳). *سرزمین های خلافت شرقی*، ترجمه: محمود عرفان، تهران: علمی فرهنگی.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۸۱). *نزهة القلوب*، مصحح: دبیر سیاقی، قزوین: حدیث امروز.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۷۴). *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی فرهنگی، چاپ پنجم.
- مشایخی، عبدالکریم (۱۳۸۴). *مجموعه مقالات کنگره بین المللی سیراف*، بوشهر: بوشهرشناسی، ج ۱ و ۲.
- مقدسی، محمد بن احمد (۱۳۶۱). *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمه: علی منزوی، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا). *البدء والتاریخ*، مصحح: پورسعید، بیروت: مکتبة الثقافة الدینیه.

نقش مسیر دریایی خلیج فارس در ورود اسلام به پس‌کرانه‌های شمالی خلیج فارس / ۱۳۷

میریان، عباس (بی‌تا). *جغرافیای تاریخی خلیج فارس و دریای پارس*، خرمشهر: کتاب‌فروشی میریان.
نویری، احمد بن عبدالوهاب (۱۳۶۴). *نهایة الارب فی فنون الادب*، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی،

تهران: امیرکبیر، چاپ اول.

وثوقی، محمدباقر (۱۳۸۴). *تاریخ خلیج فارس و ممالک هم‌جوار*، تهران: سمت.

ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۹۱). *خلیج فارس در عصر ظهور اسلام*، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.

یاحسینی، قاسم (۱۳۸۴). *سیراف شهر گفت‌وگوی تمدن‌ها*، بوشهر: شروع، چاپ اول.

یعقوبی، احمد ابن واضح (بی‌تا). *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر.

The Role of the Persian Gulf in Arrival of Islam to Northern Areas of the Gulf

Mohammad Zare^{*}

Mohammad Javdan^{**}

Arrival of Islam to Iran has always been of interest to scholars of Islamic history. The most important ways which have been investigated for such arrival have been the relationship between Muslims and Iran, the presence of some Iranians in Hijaz and the conquest of the land. This paper deals with the role of the Persian Gulf in arrival of Islam to northern areas of the Gulf and the spread of Islam in other regions to show whether the Persian Gulf has had any role in spread of Islam and whether it can be used as a second track to conquer other parts of Iran. This paper will study the arrival of Islam to Iran emphasizing the role of the Persian Gulf, investigating the first-hand sources and applying descriptive- analytical method to show that this area in Iran has been conquered prior to 28 AH and a group of Arabs migrated to and resided in this area although not all of the residents have converted to Islam

Keywords: The spread of Islam, the Persian Gulf, northern areas, the Arab conquests

* PhD student of Shi'a History, University of Religions and Denominations, Qom, mzboushehri@yahoo.com

** Assistant professor of Shi'ite Studies, University of Religions and Denominations, Qom, m_javdan_1383@yahoo.com

The Status of "Status of the *Infallible*" in the Evaluation of Historical Narrations from the Perspective of Hadith-Orientation

Mohammad Kazem Rahman Setayesh*

Naser Heidarzadeh**

One of the criteria for evaluating historical narrations, especially the history of the prophets, is "infallible status". Since, in the history of the prophets, historiography is not effective without considering the traditions; one can study the sources of historical narrations based on the narrative and religious principles and explore various aspects of the status of the prophets and the theological views in this field. Unlike Akhbaris, hadith-oriented ones focuses on other sources of the rules, such as intellect, and is far from the accusation that all the traditions of the Four Books are well-documented and criticizes the texts of narrations. The question is whether in hadith-orientation, the non-narrative criteria of critique (versus narrative ones), such as status of the infallible are also considered in the evaluation of narrations and what are their components?

In this research, using content analysis method and investigating Allamah Majlesi's sayings regarding the history of the prophets in *Bihar Al-Anwar* and other related sources, the functions of the status of the infallible in the view of the hadith-orientation have been identified considering such elements as being infallible, Satan's lack of domination on the prophets, illegality of relying anyone but God, impeccable creation, and purification of the prophets' parents.

Keywords: status of the infallible, evaluation of narrations, history of prophets, historical narrations, hadith-orientation

* Assistant professor, Quran and Hadith Department, Qom University, kr.setayesh@gmail.com

** PhD student, Quran and Hadith University, nheydarzadeh@gmail.com

Historical Investigation on the Role and Jurisprudential Authority of the Imams

Mohsen Ranjbar *

The current study seeks to investigate the historical scholarly authority of the Imams particularly their jurisprudential authority. This article answers to the question that how the Imams proved their scholarly authority not only for the Shi'as but also for all Muslims. The short answer to this question would be; in spite of the governments' pressure during the time of presence of Imams, they did well work to perform this duty. Two of their most important measures are reviving God`s book and prophet`s tradition and the interpretation of the principles and also answering the jurisprudential questions.

Keywords: scholarly authority of Imams, the role and authority of jurisprudential authority, the time of presence of Imams, Imamiyeh.

* Assistant professor, department of History/ IKI

Investigating and Criticizing the Viewpoint of the Salafi-Jihadi Scholars on the Charge of Distorting the Holy Quran by the Shiite Scholars

Mahmud Sarafraz *

Rahim Sabour **

The undistorted nature of the Qur'an is one of the beliefs that the scholars of Islam, whether Shi'a or Sunni, insist on and have defended in different ages by virtue of rational and narrative evidences. In the recent centuries, Wahhabism and Salafi-Jihadi groups affected by Wahhabi thought have tried to exclude Shiites from the circle of Islam. One of the reasons that Salafi-jihadists refer to for the Shiite Takfir is the issue of distortion of the Qur'an. They claim that the Shi'as believes in distortion of the Holy Qur'an, and the one who has this belief is infidel, while studies show that Shi'ite scholars, like Sunni scholars, not only regard the Qur'an as undistorted but ,during centuries, have defended the Quran using rational and narrative arguments. In addition, there is a controversy among the Muslims about Takfir of the believers to distortion of the Qur'an.

Keywords: Salafi-jihadi, Takfir, Shiite, distortion of the Quran.

* Ph.D. student of Shiism, Qom, University of Religions and Denominations (main author)
m_sarafraz110@yahoo.com

** Fourth Level Student, Shi'ite Specialized Training Center Qom Seminary rasaaaaa16@gmail.com

Applying of Numismatics in Study of Shiite History; Case Study on the Coins of the Imam Reza's Being Crown Prince Period

Seyyed Mas'oud Shahmoradi*

Asqar Montazer Al-Qa'em**

Numismatics has an important role in recognizing historical events; especially it plays an effective role in the enlightenment of religious history in different periods. The coins minted during Imam Reza's being Crown prince period are of the most important coins of the Islamic era. These coins were minted in the eastern regions of the Islamic State during 201 to 205 AH. The present descriptive-analytical study aims to investigate the coins of this period to introduce their feature and illustrate their historical information and consequently show the importance of Numismatics as an assisting science to history to know more about the events of Shiite history.

Keywords: Numismatics, Shiite history, Imam Reza, Crown prince

* assistant professor, Islamic Teaching department, Medical University of Zanjan
shahmoradi86@yahoo.com

** History professor, Isfahan University, montazer5337@yahoo.com

Imam Sajjad (AS)'s Methods to Confront with Fabricating Hadith

Mohammad Moulawi^{*}

Akram Jahani Sarvejahani^{**}

Phenomenon of fabricating hadith is one of damages which hadith faced in the first century especially during the era of Imam Sajjad (AS). This study, via descriptive - analytical method and through library documents, shows that obvious hostility of Moaviyeh and Omavi caliphs to the household of the Prophet, encouraging the government scholars to fabricate hadith, legitimizing the beliefs of theological sects, fabricating hadith to be rewarded by the caliphs and the activity of extremist and story tellers have been some of the reasons for spreading of the phenomenon of faked hadith in the first century. This matter left undesirable consequences in Islam. Some of them are as follows: destruction of personality and Sunnah of the Prophet and his household and scattering people from around their scholarly authority, causing heresy, prohibition of enjoining the good and forbidding the evil, emergence of deviant sects and many other consequences. Infallible Imams and their followers tried to purify Islamic religion from the perversity as much as time and conditions permitted. Imam Sajjad (AS) confronted this unpleasant religious phenomenon in different methods like: identifying the faked hadiths, Introducing of true personality of holy Prophet and reviving his Sunnah, clarification of the status of enjoining the good and forbidding the evil, clarification of the status of household of the Prophet and their features, confronting to the theological deviation caused by fabricated hadiths and revealing the true identity of the government scholars and what they had fabricated.

Keywords: Imam Sajjad (AS), fabricated Hadith, Ommayyah, Sirah

* assistant professor Quran and Hadith Department, Imam Khomeini International University, Qazvin
molavi@isr.ikiu.ac.ir

** MA student of Quran and Hadith studies, Imam Khomeini International University, Qazvin. The article is derived from the thesis. jafaria615@gmail.com

Abstracts in English

-
- 5 Imam Sajjad (AS)'s Methods to Confront with Fabricating Hadith**
Mohammad Moulawi, Akram Jahani Sarvejahani
- 29 Applying of Numismatics in Study of Shiite History; Case Study on the Coins of the Imam Reza's Being Crown Prince Period**
Seyyed Mas'oud Shahmoradi, Asqar Montazer Al-Qa'em
- 51 Investigating and Criticizing the Viewpoint of the Salafi-Jihadi Scholars on the Charge of Distorting the Holy Quran by the Shiite Scholars**
Mahmud Sarafraz, Rahim Sabour
- 69 Historical Investigation on the Role and Jurisprudential Authority of the Imams**
Mohsen Ranjbar
- 95 The Status of "Status of the *Infallible*" In the Evaluation of Historical Narrations from the Perspective of Hadith-Oriented**
Mohammad Kazem Rahman Setayesh, Naser Heidarzadeh
- 121 The Role of the Persian Gulf in Arrival of Islam to Northern Areas of the Gulf**
Mohammad Zare, Mohammad Javdan
-

In the Name of Allah

Shi`a Pajoohi

(Shiite Studies)

A Quarterly Journal of Shiite Studies

Vol. 3, No. 9, Winter 2017



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abolhasan Navvab

Editor-in-Chief: Mohammad Hasan Nadem

Executive Manager: Mohammad Reza Mollanoori



Editorial Board

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



Copy Editor: Zeynab Salehi

Copy Editor of English Abstracts: Abolfazl Gharibi

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