



## پژوهش نامه امامیه

دوفصل نامه علمی - پژوهشی

سال چهارم، شماره هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: اسحاق طاهری

دبیر تخصصی: محمدرضا ملانوری

### هیئت تحریریه:

دانشیار گروه مطالعات تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب	علی آقانوری
استاد گروه دین‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب	سید حسن اسلامی اردکانی
استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم	علی‌الله‌بداشتی
دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)	محمدرضا جباری
استادیار گروه مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب	مصطفی سلطانی
استاد گروه تاریخ اسلام جامعه المصطفی العالمیه	نعمت‌الله صفری فروشانی
استاد گروه فلسفه و کلام مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی	اسحاق طاهری
استادیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب	محمد غفوری‌نژاد

### مشاوران علمی:

نصرت‌الله آیتی، مهدی ابوطالبی، غلامحسین اعرابی، سید محمد حسینی، سید محمد حسن حکیم، سید محمد حیدری خورمیزی، محمد کاظم رحمان ستایش، محسن رنجبر، ابراهیم قاسمی، سعید مسرور طاوسی، حمیدرضا مطهری، سید علیرضا واسعی، سید جواد ورعی، فرج‌الله هدایت‌نیا، محمد هادی یوسفی غروی.

ویراستار: مصطفی حقانی فضل

مترجم چکیده‌های انگلیسی: احمد آقامحمدی عمید

مترجم چکیده‌های عربی: خلیل زامل العصامی

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید مسعود موسوی

بر اساس ابلاغیه شماره ۳۷۱۸/۲۳۷۰۹۲ مورخ ۱۳۹۵/۱۰/۲۶ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور دوفصل‌نامه پژوهش‌نامه امامیه دارای درجه علمی-پژوهشی است. پژوهش‌نامه امامیه 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 (علیه‌السلام)، دانشگاه ادیان و مذاهب

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

نشانی اینترنتی: imamiya.urda.ac.ir، رایانامه: p.emamiye@urd.ac.ir

شاپا الکترونیکی: ۶۷۱۲-۲۴۷۶، قیمت: ۲۵۰۰۰۰ ریال

## راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

- حوزه مطالعاتی نشریه:
- تاریخ: ماهیت، ظهور، رشد، تطورات و مظاهر تمدنی شیعه امامیه؛
- جغرافیای تاریخی: جغرافیای شیعه امامیه در طول تاریخ و قبض و بسط آن؛
- اعتقادات: توحید، نبوت، معاد و امامت؛
- شعائر، احکام، اخلاقیات و آموزه‌های تفسیری و معنوی و... .
- حجم مقاله: بین ۴۵۰۰ تا ۷۰۰۰ واژه در صفحه A4، فونت ۱۳ میتر با فاصله ۱/۵ سانتی‌متر (ارجاع و واژگان بیگانه داخل کمانک و با قلم ۱۱) در برنامه Word؛ حجم چکیده (به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی): حدود ۱۵۰ واژه منتهی به ۴ تا ۵ کلیدواژه؛
- نام و نام خانوادگی نویسنده، زیر عنوان مقاله، سمت چپ، و رتبه علمی، نام سازمان متبوع، نشانی دقیق، رایانامه و شماره تماس در پانوشت ذیل چکیده درج شود؛
- ارجاع: (نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار: جلد/ صفحه) مثل: (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۲۳۸)؛ در صورت تعدد آثار یک نویسنده یا همسانی نام خانوادگی دو نویسنده، آثار با حروف الفبا تفکیک می‌شود. در صورت تکرار پی در پی اثر واحد، بسته به زبان اثر، از همان یا ibid استفاده می‌شود. در ارجاع به اثر مشترک با دو یا سه نویسنده، نام نویسندگان، و با بیش از سه نویسنده، تعبیر «و دیگران» بعد از نام نویسنده اصلی درج می‌گردد.
- ارجاع به فرهنگ یا دانش‌نامه محتوی مقالاتی که نویسنده مستقل ندارد: (نام فرهنگ/دانش‌نامه، سال انتشار: جلد و «نام مدخل»): مثل: (دائرةالمعارف فارسی، ۱۳۸۰: «ابن سینا»)
- تنظیم فهرست منابع به صورت:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (تاریخ انتشار)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم، مصحح و... محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (تاریخ انتشار)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه (ایتالیک)، سال یا دوره، شماره، شماره صفحات.
- شبکه: نام خانوادگی، نام (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نام وبسایت یا (عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، شماره و صفحه)، نشانی شبکه.
- قرآن: (سوره: آیه) مثل: (مائدة: ۱۶) و مشخصات کتاب‌شناختی نسخه‌ای که از آن استفاده شده است؛
- کتاب مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مثل: (متی، ۲: ۱۲).
- کتب مشهور یا فاقد مشخصات نویسنده: (نام کتاب، جلد/صفحه یا بخش) مثل: (رهج/البلاغه، خطبه ۲۷).
- اگر سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نباشد به ترتیب بی‌تا، بی‌جا و بی‌نا درج می‌شود.
- مقاله نباید قبلاً منتشر یا همزمان به نشریه دیگری ارسال شده باشد. محتوای مقالات بیانگر نظر نویسندگان است و نشریه مسئولیتی درباره آن ندارد.

## فهرست

- ۵ تفکیک قوا در مذهب امامیه با عنایت به نظریه ولایت فقیه  
زین العابدین نجفی، مهدیه نجفی کرسامی
- ۲۷ تحلیل جایگاه «قیاس» در فقه و فلسفه و نقد نظریه غزالی در باب قیاس  
محمد ملکی (جلال الدین)، مرضیه نوری صفت (نورا)
- ۴۹ نقد دیدگاه قفاری درباره جابر جعفری  
حسین جوادی نیا
- ۷۳ نقدی بر ترجمه بطله کربلاء بنت الشاطئ  
مریم بخشی، علی قهرمانی، زیلا سروری
- ۹۵ عوامل تأثیرگذار بر حیات امارت بنی مزید (در دوره آل بویه)  
محسن مؤمنی
- ۱۱۹ بازخوانی نقادانه و واکاوی روایات عاشورایی کتاب الهدایة الكبرى خصیبی  
محسن رفعت، وحید شریفی گرمدره
- ۱۵۹ چکیده‌های عربی و انگلیسی



## تفکیک قوا در مذهب امامیه با عنایت به نظریه ولایت فقیه

زین العابدین نجفی \*

مهدیه نجفی کرسامی \*\*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۱۳]

### چکیده

فقیهان امامیه درباره نظریه تفکیک قوا بحث و اختلاف داشته‌اند. فقیهانی چون علامه نایینی و مرحوم آخوند خراسانی این نظریه را پذیرفته و از آن دفاع کرده‌اند و فقیهانی مانند شیخ فضل‌الله نوری و محمدحسین تبریزی آن را نپذیرفته و بدعت، ضلالت و مخالف شرع دانسته‌اند. نظریه تفکیک قوا در نظام ولایت فقیه پیچیده‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا نظام ولایت فقیه، که همان نظام امت و امامت است، متناسب با تمرکز قوا است. در این نوشتار با بررسی سیر تحول مفهوم تفکیک قوا در طول تاریخ و دلایل مسئله از آیات، روایات و سیره عقلا و بررسی آرای صاحب‌نظران اثبات شده است که اولاً از دیدگاه مذهب امامیه، نظام تفکیک قوا به عنوان یک مدل حکومتی قابل قبول است و ثانیاً تفکیک قوا در نظام ولایت فقیه کارآمدتر و بالنده‌تر است، با عنایت به این نکته که تفکیک قوا از دیدگاه امامیه و علمای این مذهب با آنچه در اندیشه غربی مطرح است، تفاوت‌های فراوانی دارد.

کلیدواژه‌ها: تفکیک قوا، مذهب امامیه، ولایت فقیه.

\* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی (نویسنده مسئول)

abedin414@yahoo.com

\*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم m175031143@gmail.com

## طرح مسئله

تفکیک قوا در اندیشه سیاسی غرب جایگاه والایی دارد و اکنون بیشتر نظام‌های سیاسی دنیا بر اساس تفکیک قوا تنظیم یافته‌اند یا مدعی‌اند که دارای نظام سیاسی مبتنی بر تفکیک قوا هستند. در ایران بحث تفکیک قوا، در دوران جنبش ناتمام مشروطه مطرح شده است. در این عصر فقیهان بزرگی مانند علامه نایینی و مرحوم آخوند خراسانی نظریه تفکیک قوا را پذیرفتند و از آن دفاع کردند (نایینی، ۱۳۸۲: ۱۳۸) و فقیهانی چون شیخ فضل‌الله نوری و محمدحسین تبریزی نظریه تفکیک قوا را نپذیرفتند و آن را بدعت، ضلالت و مخالف شرع دانستند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۶۶؛ آبادیان، ۱۳۷۴: ۵۰). حال سؤال این است که دیدگاه مذهب امامیه درباره مسئله تفکیک قوا چیست، به‌ویژه با عنایت به نظریه ولایت فقیه که با تمرکز قوا سازگارتر به نظر می‌رسد؛ زیرا نظام ولایت فقیه همان نظام امت و امامت است (منصور، ۱۳۷۷: ۲۵، اصل پنجم).

روشن است که نظام امت و امامت متناسب با تمرکز قوا است، نه تفکیک قوا؛ زیرا امام کسی است که ریاست عامه در امور دین و دنیا را دارد» (علامه حلی، ۱۳۶۵: ۳۹؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۸/۴). او در رأس هرم سیاسی قرار دارد و مشروعیت همه نهادهای حکومتی از او است؛ چنانکه امام خمینی گفته است: «در مسائل مربوط به حکومت و سیاست، ولی فقیه همه اختیارات پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) را دارد (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۴۱۷/۲). حال که در نظام ولایت فقیه سررشته تمام امور به دست ولی فقیه است، تفکیک قوا در این نظام چه جایگاهی دارد؟ در این نوشتار با بررسی سیر تحول مفهوم تفکیک قوا در طول تاریخ و دلایل مسئله، در پی آنیم با بهره‌گیری از آیات، روایات، سیره عقلا و آرای صاحب‌نظران ببینیم دیدگاه مذهب امامیه درباره نظریه تفکیک قوا چیست و این نظریه در نظام ولایت فقیه چه جایگاهی دارد. مطالب مورد نظر در سه محور اساسی ارائه خواهد شد:

۱. سیری در تحول مفهوم تفکیک قوا؛
۲. دیدگاه مذهب امامیه درباره تفکیک قوا؛
۳. تفکیک قوا در نظام ولایت فقیه.

## ۱. سیری در تحول مفهوم تفکیک قوا

امروزه تفکیک قوا به معنای تفکیک قدرت حکومت است بین سه قوه مقننه، مجریه و قضائیه. طبق نظریه تفکیک قوا، هیچ یک از این سه قوه نمی‌توانند در کار دیگری دخالت کنند و وظایف دیگری را انجام دهند (علی‌بابی، ۱۳۶۹: ۱۸۱/۱). درباره سابقه نظریه تفکیک قوا دو دیدگاه متفاوت به چشم می‌خورد؛ برخی بر آن‌اند که ریشه این نظریه به ایران قدیم و نصوص اهل بیت بازمی‌گردد. مرحوم نایینی گفته است: «اصل این تجزیه (تفکیک قوا) را مورّخین فرس از جمشید دانسته‌اند، حضرت سید اوصیا هم در طی فرمان تفویض ولایت مصر به مالک اشتر (آن را) امضا فرموده است» (نایینی، ۱۳۸۲: ۱۳۸-۱۳۹). فراتر آنکه به نظر مرحوم طالقانی، اروپاییان از طریق نامه امام علی (ع) به مالک اشتر با مسئله تفکیک قوا آشنا شده‌اند:

این تقسیم قوا در دستور امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر صریح و روشن بیان شده ... پس از آنکه مالک به وسیله سم در بین راه مصر شهید شد، (این دستور) به دست حکومت اموی افتاد و سرمایه گران‌بهایی بود برای دولت اموی. پس از آنکه دولت اموی در شرق منقرض شد و در غرب - اندلس - تأسیس گردید، در آنجا مورد استفاده بود و اروپاییان به آن پی بردند (نایینی، ۱۳۵۸: ۱۰۷، پاورقی ۳).

در مقابل، برخی معتقدند که سابقه نظریه تفکیک قوا به یونان دوره قدیم بازمی‌گردد. حکمای یونان، به‌ویژه افلاطون و ارسطو، در آثار خود درباره قوای مختلف بحث کرده و هر کدام بنا بر مشی فلسفی و سیاسی خود از آن سخن گفته‌اند (قاضی، ۱۳۷۵: ۱۷۵). ارسطو می‌گوید:

هر حکومت دارای سه قدرت است ... نخستین این سه قدرت، هیئتی است که کارش بحث و مشورت درباره مصالح عالم است. دومین آنها... به فرمانروایان و مشخصات و حدود و صلاحیت و شیوه انتخاب آنان مربوط می‌شود. سومین قدرت، کارهای دادرسی را در بر می‌گیرد (ارسطو، ۱۳۵۸: ۱۸۷-۱۸۸).

ارسطو اگرچه به روشنی مسئله تفکیک قوا را متناسب با زمان خویش مطرح کرده، روح کلامش تقسیم وظایف است، نه آنچه امروزه تفکیک قوا خوانده و فلسفه‌اش پیشگیری از فساد و خودکامگی حاکمان دانسته می‌شود. وانگهی، قوای سه‌گانه ارسطویی با تفکیک قوای جدید تفاوت‌های فراوانی دارد و وظایفی که وی برای قوا لحاظ کرده، نظام تفکیک قوایی را به سمت اختلاط قوا سوق داده است.

فارغ از آنکه ریشه نظریه تفکیک قوا در ایران بوده یا در یونان، آنچه اکنون درخور توجه است این است که مسئله تفکیک قوا به گونه‌ای که امروزه در کانون بحث دانشمندان علوم سیاسی قرار دارد، محصول اندیشه علمای قرن هفدهم و هجدهم است؛ چراکه در این قرون با پیدایش زمینه مباحث یادشده و برخورد اندیشه‌ها، فرصت تازه‌ای برای بازخوانی مسائل مربوط به حکومت و قدرت سیاسی و تأمل در آنها پدید آمد.

در این عصر، مفهوم تفکیک قوا در آثار سه تن از دانشمندان نامدار مکتب حقوق فطری و بین‌المللی به نام‌های «گروسیوس»، «پوفندرف» و «ولف» یافت می‌شود. آنان تعداد وظایف و اختیارات حکومت را متنوع و بی‌شمار و هر کدام را بخشی از ظرفیت حاکمیت می‌دانند. بنا بر نوشته‌های پوفندرف و ولف، از قدرت سیاسی هفت بخش نشئت می‌گیرد: ۱. قوه مقننه؛ ۲. حق برقراری مجازات؛ ۳. قوه قضائیه ... (قاضی، ۱۳۷۵: ۱۷۷). آنچه نظریه تفکیک قوای دانشمندان یاد شده را نقض و بی‌اثر می‌کند، آن است که آنان در مقام عمل، تفکیک نهادهای اجرایی این قوا را بر خلاف اصول فرمانروایی می‌دانستند و می‌پنداشتند در مقام اجرا باید یک نفر یا یک دستگاه مرکزی امور حکومت را بر عهده داشته باشد و پیونددهنده واقعی تشکیلات حکومتی باشد؛ مثلاً ژان بُدن و شاگردانش با اینکه قائل به تمایز پنج تا شش مظهر حاکمیت بودند، چون حاکمیت را تجزیه‌ناپذیر می‌دانستند و قوه مقننه را مادر قوای دیگر می‌شمردند، معتقد بودند سایر مظاهر حاکمیت از قوه مقننه برآمده‌اند، به گونه‌ای که باید زیر نظر این قوه قرار گیرند.

جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م)، دانشمند انگلیسی، در اواخر قرن هفدهم کتاب معروف خود رساله‌ای در باب حکومت مدنی را نوشت و برای نخستین بار، نظریه جامعی را در



تفکیک قوا در مذهب امامیه با عنایت به نظریه ولایت فقیه / ۹

باب اصل تفکیک قوا مطرح کرد (همان: ۱۷۸). او معتقد است که جامعه دارای سه قوه است که دو قوه قدرت اساسی محسوب می‌شوند:

یکی قوه مقننه که تعیین می‌کند نیروهای دولت چگونه باید به کار گرفته شوند تا جامعه و اعضای آن حراست شوند، و دیگر قوه مجریه که اجرای قوانین موضوعه را در داخل کشور تضمین می‌کند. در مسائل خارجی، یعنی عقد معاهدات و اعلام صلح و جنگ، قوه سومی که به قوه مجریه وابسته است وارد عمل می‌شود که لاک آن را قوه کنفدراتیو (نیروی ائتلافی) می‌نامد (شوالیه، ۱۳۷۳: ۱۰۱).

سپس لاک می‌گوید: «که قوه مقننه و قوه مجریه را ... نباید در اختیار مرجعی واحد قرار داد... اگر هر دو قدرت در اختیار مرجعی واحدی قرار گیرند، چه بسا وسوسه سوءاستفاده از قدرت بر دارندگان این قدرت‌ها غلبه کند» (همان). جان لاک با تمایز دو قوه مقننه و مجریه و توضیح وظایف هر کدام و خطرناک شمردن اختلاط این دو، هوادار همکاری این دو با یکدیگر است (قاضی، ۱۳۷۵: ۱۷۹). نکته قابل توجه آنکه در نوشته‌های لاک، قوه قضائیه مورد عنایت قرار نگرفته است. گویا او به عمد این قوه را مطرح نکرده است؛ چراکه وظیفه قضا را بیرون از امور حکومتی و سیاسی می‌داند.

اصل تفکیک قوا به نحوی که اکنون در غرب و بیشتر کشورها متداول شده و قانون اساسی آنها بر اساس آن تدوین یافته، محصول اندیشه منتسکیو (۱۶۸۹-۱۷۵۵م)، فیلسوف و متفکر قرن هجدهم فرانسه (عالم، ۱۳۹۳: ۳۰۰-۳۰۲)، است. وی در کتاب روح *القوانین* نظریه خود را در زمینه تفکیک قوای مقننه، مجریه و قضائیه به گونه‌ای مدلل کرده و پایه‌های آن را استحکام بخشیده که تأثیر انکارناپذیری بر اندیشه تدوین‌کنندگان قانون اساسی کشورها، به ویژه کشورهای غربی، و در نهایت بر شکل‌گیری نظام سیاسی آنها گذاشته است. منتسکیو می‌گوید:

وقتی قوه مقننه و قوه مجریه با همدیگر مخلوط شد و در اختیار شخص واحد یا هیئتی که زمامدار هستند، قرار گرفت، دیگر آزادی وجود نخواهد داشت؛ زیرا باید از این ترسید که آن شخص یا آن هیئت قوانین جابرانه وضع کند و

جابرانه هم به موقع اجرا بگذارد. همچنین اگر قوه قضائی از قوه مقننه و مجریه مجزا نباشد، باز هم آزادی وجود ندارد؛ چه آنکه اختیار نسبت به زندگی و آزادی افراد خودسرانه خواهد بود... اگر یک فرد یا هیئتی که مرکب از رجال یا توده و اعیان است، این سه قوه را در عین حال با هم دارا باشد، یعنی هم قوانین وضع کند و هم تصمیمات عمومی را به موقع اجرا بگذارد و هم اختلافات بین افراد را حل کند و هم جنایات را کیفر دهد، آن وقت همه چیز از بین می‌رود (متسکیو، ۱۳۹۳: ۳۹۷/۱).

از نظر متسکیو، خطر سوء استفاده از قدرت همواره وجود دارد؛ بنابراین «برای اینکه از اختیارات سوء استفاده نشود، باید... اوضاع و احوال عمومی کشور طوری باشد که خود قدرت جلو قدرت را بگیرد» (همان: ۳۹۵)؛ در نتیجه، برای حفظ آزادی و امنیت شهروندان، قدرت باید با قدرت مهار شود.

نظریه متسکیو تأثیرهای فراوانی بر نهضت قانون اساسی — که با قانون اساسی ایالات متحده آمریکا در سال ۱۷۸۷م و نخستین قانون اساسی انقلابی فرانسه در سال ۱۷۹۱م آغاز می‌شود و در سراسر قاره اروپا دامن می‌گسترده — به جا گذاشت (قاضی، ۱۳۸۰: ۳۳۹)؛ ولی موضوع تفکیک قوا با دو برخورد متفاوت مواجه شد. نویسندگان قانون اساسی ۱۷۸۷م ایالات متحده آمریکا و تدوین‌کنندگان قانون اساسی فرانسه در سال ۱۷۹۱م درصدد تقسیم حاکمیت به قوای سه‌گانه به صورت مساوی بودند و جدایی قوای سه‌گانه را بر اساس استقلال کامل قوا پیگیری می‌کردند. در مقابل، گروه دیگر بر آن بودند که تفکیک مطلق قوا نه عملی است و نه به مصلحت؛ از این رو تفکیک نسبی قوا یا به تعبیر دیگر، همکاری قوا را برگزیدند. در نتیجه دو گونه رژیم پدید آمد: ۱. رژیم ریاستی که محصول اندیشه تفکیک مطلق قوا است و ۲. رژیم پارلمانی که از اندیشه تفکیک نسبی قوا برآمده است.

در نظام سیاسی اسلام، مسئله سوء استفاده از قدرت، قرن‌ها پیش از آنکه در اندیشه متفکران غربی مطرح شود، در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته است: «إن الانسان لیطغی أن رآه استغنی (علق: ۶-۷)؛ به یقین انسان طغیان می‌کند، از آن رو که خود را

تفکیک قوا در مذهب امامیه با عنایت به نظریه ولایت فقیه / ۱۱

بی‌نیاز می‌بیند». قرآن کریم ثروت، شهرت و قدرت را لغزشگاه انسان معرفی و با آنها مبارزه کرده است، چراکه تکاثر را سبب هلاکت انسان می‌داند (تکاثر: ۱). علاوه بر این، دستورالعمل حکومتی امام علی (ع) به مالک اشتر نیز بر محور تفکیک قوا تنظیم یافته است (نهج البلاغه: ۵۷۱، نامه ۵۳).

بحث تفکیک قوا در ایران در دوران جنبش ناتمام مشروطه مطرح شد. در آن عصر فقیه بزرگی چون محمدحسین نایینی در کتاب معروف خود *تنبیه الأئمه*، مسئله تفکیک قوا را از زوایای گوناگون بررسی کرد و آن را در چارچوب مذهب شیعه پذیرفت و فقیهانی مانند آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی، به صورت کتبی، این کتاب را تأیید کردند و محتوای آن را مطابق با شریعت دانستند (نایینی، ۱۳۸۲: ۳۲). مرحوم نایینی با مد نظر قرار دادن تقسیم وظایف، بر استقلال قوا از یکدیگر و عدم تجاوز از وظایف مقرر تأکید کرده و نوشته است:

سیم از وظایف لازمه سیاسیة، تجزیه قوای مملکت است که هر یک از شعب وظایف نوعیه را در تحت ضابط و قانون صحیح علمی منضبط نموده، اقامه آن را با مراقبت کامله در عدم تجاوز وظیفه مقرر به عهده کفایت و درایت مجربین در آن شعبه سپارند (همان: ۱۳۸).

در همین دوره ملا عبدالرسول کاشانی نظام تفکیک قوا را به عنوان مبارزه با طغیان‌گری و فساد انسان پذیرفت و در رساله *انصافیه* درباره آن بحث و آن را مستند به نصوص دینی کرد (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۵۵۶ «رسالة انصافیه»).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ش به رهبری امام خمینی، مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی که از ده‌ها فقیه تشکیل شده بود، نظام تفکیک قوا را در چارچوب مذهب امامیه برای حکومت جمهوری اسلامی ایران پذیرفت (منصور، ۱۳۷۷: ۴۵، اصل ۵۷).

نکته درخور توجه آنکه تفکیک قوای مورد نظر فقهای امامیه و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با تفکیک قوای غربی تفاوت‌هایی دارد؛ این بحث در بخش آخر مقاله مطرح خواهد شد. از این رو می‌توان گفت تعریفی که مرحوم عمید زنجانی

از تفکیک قوا ارائه داده، در مجموع جامع و قابل قبول است؛ زیرا از طرفی توازن و تعادل قوا را مد نظر قرار داده که به جلوگیری از تمرکز و تراکم قدرت در دست یک شخص یا یک گروه اشاره دارد و از طرف دیگر، انفصال و پراکندگی قوا و نیز تساوی و تقارن مطلق را نفی کرده تا در فراسوی اختیارات و جدایی قوا، وحدتی به وجود آید و جدایی ارکان حکومت منجر به نابودی و ازهم‌پاشیدگی آن نشود:

منظور از تفکیک قوا نوعی توازن و تعادل بین قوای سه‌گانه است تا هر کدام بتوانند بدون دخالت و بیرون از نفوذ دیگری بر انجام وظایف و تحقق اهداف خاص خود قادر گردد و به هیچ وجه معنای تفکیک قوا، انفصال و پراکندگی یا حفظ تساوی و تقارن مطلق نیست (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۱۱۳/۱).

## ۲. دیدگاه مذهب امامیه درباره تفکیک قوا

دقت در مبانی کلامی مذهب امامیه و ادله فقهی از آیات، روایات و سایر ادله ما را به این نتیجه می‌رساند که نظام تفکیک قوا به عنوان یک مدل حکومتی، مورد قبول مذهب امامیه است؛ دلایل آن را در پی می‌آوریم.

### ۱-۲. مقتضای مذهب

در مذهب امامیه الگوی قابل قبول و مشروع برای حکومت بر مردم، امامت است؛ امامت نزد امامیه عبارت است از «ریاست عامه در امور دین و دنیا» (علامه حلی، ۱۳۶۵: ۳۹؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۸/۴). اصل پنجم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز حکومت اسلامی را ولایت امر و امامت امت خوانده است (منصور، ۱۳۷۷: ۲۵). همچنین از دیدگاه امامیه، واجب است حاکم اسلامی که یکی از شئون امامت است، دارای عصمت باشد؛ به گفته خواجه نصیر طوسی «واجب است، امام معصوم باشد» (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۳۶۴). سبحانی نیز گفته است: «شیعه امامیه از میان شرایط امام، بر این شرط (عصمت) اتفاق داشته و بر آن چندین دلیل اقامه نموده‌اند» (سبحانی، ۱۴۱۲: ۱۱۶/۴). مرحوم طالقانی نیز معتقد است: «حق قانونی و طبیعی حکومت برای کسی است که دارای غریزه عصمت باشد... این شخصیت عالی همان کسی است که ما شیعه او را امام می‌دانیم» (نابینی، ۱۳۵۸: ۱۳، پاورقی ۱).

تفکیک قوا در مذهب امامیه با عنایت به نظریه ولایت فقیه / ۱۳

عصمت امام آثار گوناگون مادی و معنوی دارد که بی‌شک یکی از آنها مصونیت کامل حکومت از استبداد، خودکامگی و تأمین حقوق اساسی مردم، از قبیل آزادی و برابری، است. روشن است که در زمان حضور امام معصوم (ع) شرط عصمت حاصل است؛ اما در زمان غیبت که دست ما از دامن عصمت کوتاه است، تکلیف چیست؟

بر اساس مقتضای مذهب امامیه، در زمان غیبت باید برای جایگزینی قوه عاصمه عصمت، متناسب با زمان چاره اندیشید؛ زیرا بر اساس مذهب، هنگامی که زمامداری جامعه و تأمین حقوق اساسی مردم به قدری اهمیت دارد که لازم است زمامدار دارای شرط سنگینی مانند عصمت باشد، بدیهی است که نمی‌توانیم در زمان غیبت به وضعیت حکومت و سرنوشت مردم بی‌تفاوت باشیم، بلکه لازم است متناسب با زمان، حداکثر توان را برای جایگزینی قوه عاصمه عصمت به کار بندیم؛ چنانکه از دیدگاه امامیه، در زمان غیبت برای حاکم شرایط ویژه‌ای مانند عدالت، آن هم بالاترین درجات آن، لازم است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصل ۱۰۹ مقرر می‌دارد: «شرایط و صفات رهبر: ۱. صلاحیت علمی لازم برای افتا در ابواب مختلف فقه؛ ۲. عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام» (منصور، ۱۳۷۷: ۶۶).

یکی از اموری که برای جانشینی قوه عاصمه عصمت مطرح است، مسئله تفکیک قوا است؛ چراکه بنا به نظر اهل فن، تفکیک قوا در از بین بردن استبداد، خودکامگی و فساد حاکمان مؤثر است (قاضی، ۱۳۷۵: ۱۷۵). متسکیو گفته است: «برای اینکه از اختیارات سوء استفاده نشود باید... اوضاع و احوال عمومی کشور طوری باشد که خود قدرت جلو قدرت را بگیرد» (متسکیو، ۱۳۹۳: ۳۹۵/۱). از کلام محقق نایینی به دست می‌آید که او اعمال تفکیک قوا در حکومت را مقتضای مذهب می‌داند؛ زیرا اموری مانند تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورا را جانشین قوه عاصمه عصمت دانسته است:

با دسترسی نبودن به آن دامان مبارک... غایت آنچه به حسب قوه بشریه جامع این جهات و اقامه‌اش با افراد و رسمیت به جای آن قوه عاصمه عصمت... موقوف بر دو امر است؛ اول: مرتب داشتن دستوری (تدوین قانون اساسی)... دوم: استوار داشتن اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت کامله به گماشتن هیئت مسدده و رادعه نظاری (تشکیل مجلس شورا) (نایینی، ۱۳۸۲: ۴۸-۴۶).

روشن است که نظریه محقق نایینی درباره تشکیل مجلس شورایی مجزا از قوه مجریه جهت قانون‌گذاری در واقع همان تفکیک قوا است؛ چنانکه او در برخی موارد به آن تصریح کرده است: «سیم از وظایف لازمه سیاسیه تجزیه قوای مملکت است» (همان: ۱۳۸). وانگهی، محقق نایینی جانشینی قوه عاصمه عصمت را متوقف بر تجزیه قوای مملکت می‌داند و به صراحت آن را مقتضای مذهب امامیه می‌شمرد:

متوقف بودن این جانشینی (جانشینی قوه عاصمه عصمت) به همین تجزیه قوای مملکت و مأخوذ بودن تمام این مبانی، پس از رد هر یک از فروع به اصل خودش از شرع قویم اسلام و خاصه از مقتضیات مذهب ما — طایفه امامیه — چه قدر بدیهی است (همان: ۹۰).

## ۲-۲. قاعده میسور

بر اساس قاعده میسور، هر گاه انجام تکلیف به نحو تمام و کمال ممکن نباشد، درباره آنچه میسر است، تکلیف ساقط نمی‌شود (مصطفوی، ۱۴۱۷: ۲۹۰). تحلیل محتوای قاعده و دقت در مبانی مذهب امامیه در مسئله حکومت اقتضا دارد که در زمان غیبت، که از حضور امام معصوم (ع) محروم هستیم، آنچه در امور حکومتی میسر است را به عنوان جانشین عصمت، برای اداره مطلوب جامعه فراهم کنیم. یکی از اموری که به طور نسبی می‌تواند در زمینه حکومتداری جانشین عصمت شود، تفکیک قوا است که تا حدودی از استبداد، خودکامگی و فساد جلوگیری می‌کند. از کلمات محقق نایینی به دست می‌آید که او در استدلال برای مشروعیت تدوین قانون اساسی و تفکیک قوا، به قاعده میسور نیز عنایت داشته، بلکه به آن تصریح کرده است. او در چند مورد تعبیر «قدر مقدور از جانشینی قوه عاصمه عصمت» را آورده که کاملاً منطبق با قاعده میسور است؛ برای نمونه: «گماشتن قوه و هیئت مسدده (تشکیل مجلس شورا)، بنا بر اصول مذهب ما — طایفه امامیه — قدر مقدور از جانشینی قوه عاصمه عصمت است» (نایینی، ۱۳۸۲: ۸۸).

**بررسی:** اگرچه برخی از فقها در بعضی از ابعاد و ادله قاعده میسور مناقشه کرده‌اند (موسوی خویی، ۱۳۸۶: ۴۸۵/۲؛ مصطفوی، ۱۴۱۷: ۲۹۱)، در مجموع دلایل موجود در این زمینه برای اثبات این قاعده کافی است (بجنوردی، ۱۳۸۶: ۱۴۶/۴)؛ چراکه دلالت روایت‌هایی

تفکیک قوا در مذهب امامیه با عنایت به نظریه ولایت فقیه / ۱۵

مانند «لا یسقط المیسورُ بالمعسور» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۵۸/۴) و «ما لا یدرک کله لا یتُرک کله» (همان)، که دارای شهرتی عظیم هستند (مصطفوی، ۱۴۱۷: ۲۹۰)، بر این قاعده واضح و برای اثبات حجیت آن کافی است (بجنوردی، ۱۳۸۶: ۱۴۶/۴).

## ۳-۲. بنای عقلا

بنای عقلا به این معنا است که عقلای جهان برای بهبود وضع حکومت و جلوگیری از استبداد و خودکامگی حاکمان یا از باب تخصص و تقسیم وظایف، مسئله تفکیک قوا را در نظام سیاسی خود به کار می‌بندند، به گونه‌ای که اکنون این مسئله به صورت یک روند فراگیر در میان عقلای عالم درآمده است؛ پیش از این آرای دانشمندانی مانند جان لاک و منتسکیو درباره نظریه تفکیک قوا مطرح شد. امروزه تقریباً تمام کشورهای جهان، به نوعی دارای نظام سیاسی مبتنی بر تفکیک قوا هستند. روشن است که بنای عقلا در مجموع حجت است و دانشمندان علم اصول آن را یکی از ادله و حجج دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۸۲: ۳۳/۱ و ۱۱۶/۲-۱۲۱).

**بررسی:** استدلال یادشده تمام نیست؛ زیرا صاحب‌نظران درباره اصل لزوم تفکیک قوا، کم و کیف و نیز کارکرد آن اختلاف دارند، به گونه‌ای که بسیاری از آنها در نظریه تفکیک قوا برای مبارزه با فساد و خودکامگی حاکمان تردید کرده‌اند، چنانکه پس از این خواهد آمد؛ در نتیجه نمی‌توان گفت درباره نظریه تفکیک قوا به عنوان راه مبارزه با استبداد و خودکامگی حاکمان، بنایی از عقلای جهان محقق شده است. وانگهی، نظریه تفکیک قوا، به گونه‌ای که اکنون در علوم سیاسی مطرح است، در زمان معصومان (ع) متداول نبوده، بلکه در قرون متأخر پدید آمده است؛ بنابراین در فرض تحقق چنین بنایی از سوی عقلا، متصل به عصر معصوم (ع) نیست و از این جهت نیز حجیت آن قابل مناقشه است.

## ۴-۲. شهرت

بسیاری از فقیهان متأخر امامیه نظریه تفکیک قوا را پذیرفته‌اند، به گونه‌ای که می‌توان گفت: «این نظریه مورد قبول مشهور فقیهان متأخر امامیه است، البته برخی از فقها، همانند شیخ فضل‌الله نوری، مسئله تفکیک قوا را نپذیرفته و آن را بدعت و ضلالت

دانسته‌اند» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۶۶) «رساله حرمت مشروطه». محمدحسین تبریزی نیز گفته است: «قبول اینکه مملکت دو قوه لازم دارد، یکی مقننه که مجلس متکفل او است و یکی قوه مجریه که وزرای ثمانیه مکلف به اجرای او است، مخالف با شرع است» (آبادیان، ۱۳۷۴: ۵۰). در مقابل، فقهای بزرگی مانند علامه نایینی، تفکیک قوا را پذیرفته، از آن دفاع کرده و آن را مستند به نصوص شرعی دانسته‌اند (نایینی، ۱۳۸۲: ۴۸ و ۱۴۸). مرحوم طالقانی نیز تفکیک قوا را تأیید کرده و دلالت نامه امام علی (ع) به مالک اشتر را بر آن صریح و روشن دانسته است (نایینی، ۱۳۵۸: ۱۰۷، پاورقی ۳).

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، که ده‌ها فقیه در تدوین آن شرکت داشته‌اند، نیز تفکیک قوا پذیرفته شده، بر استقلال آنها از یکدیگر تأکید و ارکان حکومت بر اساس آن پی‌ریزی شده است (منصور، ۱۳۷۷: ۴۵، اصل ۵۷).

**بررسی:** در بررسی مسئله شهرت باید به دو نکته توجه کرد.

**الف)** به طور کلی در اثبات حکم شرعی، حجیت شهرت محل تأمل و مناقشه است و بسیاری از فقها آن را رد کرده‌اند (انصاری، ۱۴۳۰: ۱/۲۳۱-۲۳۵). امام خمینی فقط شهرت قدما، یعنی شهرت فقهای نزدیک عصر ائمه (ع)، را حجت می‌داند (موسوی خمینی، بی‌تا: ۱۶۹/۲).

**ب)** مسئله شهرت در باب تفکیک قوا از نظر صغرا خالی از اشکال نیست؛ چراکه تحقق شهرت فتوایی به گونه‌ای که فقهای امامیه به مسئله‌ای به عنوان یک مسئله شرعی فتوا دهند، جای تردید است.

در مجموع می‌توان گفت آرای فقیهانی مانند علامه نایینی، آخوند خراسانی، شیخ عبدالله مازندرانی، مرحوم طالقانی، فقهای مجلس خبرگان قانون اساسی، امام خمینی و امام خامنه‌ای مؤید قابل قبولی برای مشروعیت تفکیک قوا است.

## ۲-۵. نص

### الف) قرآن کریم

در آیه «انّ الانسان لیطغی ان رآه استغنی (علق: ۶-۷) به یقین انسان طغیان می‌کند، از آن رو که خود را بی‌نیاز می‌بیند»، جمله «ان رآه استغنی» در مقام تعلیل است (طبرسی، ۱۴۳۰:



تفکیک قوا در مذهب امامیه با عنایت به نظریه ولایت فقیه / ۱۷

۲۹۵/۱۰؛ ابوالبقاء، ۱۳۶۱: ۲۹۰/۲؛ ابن‌انباری، ۱۳۶۲: ۵۲۲/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۴: ۳۲۵/۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۶۳/۲۷، پاورقی (۲)؛ به این معنا که طبیعت انسان چنین است که استغنا و بی‌نیازی موجب طغیانش می‌شود. به نظر علامه طباطبایی، فقره «إنَّ الإنسانَ لیطغی» مربوط به چیزی است که در طبیعت انسان نهفته است که انسان به حسب طبع، در صورت بی‌نیازی طغیان خواهد کرد (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۳۲۵/۲۰). بنابراین آیه یک قاعده کلی را درباره انسان مطرح می‌کند.

برخی از مفسران آیه را به نحوی محدود کرده‌اند، مثلاً در تفسیر آن، مال را مطرح کرده‌اند (طوسی، ۱۴۳۱: ۳۱۶/۱۰)؛ ولی سیاق و نیز تعلیل در آیه نشان می‌دهد که آیه دارای اطلاق است و موردش منحصر در مال و مانند آن نیست. بنابراین از مفاد آیه به دست می‌آید که استغنائی در قدرت نیز موجب طغیان می‌شود و می‌توان گفت که از دیدگاه عرف، تمرکز قدرت در یک شخص یا گروه همان استغنائی در قدرت است و به مقتضای آیه یادشده، چنین چیزی به حسب طبع انسان، موجب طغیان وی خواهد شد. در نتیجه، با مقداری مسامحه می‌توانیم بگوییم از این آیه استفاده می‌شود که تفکیک قوا پسندیده و برای مبارزه با طغیان و فساد ناشی از تمرکز قوا لازم است. از کلام ملا عبدالرسول کاشانی نیز به دست می‌آید که او تفکیک قوا را با ملاک طغیان‌گری و استبدادورزی انسان پذیرفته است (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۵۵۶ «رساله انصافی»); گویا برای استناد حکم درباره تفکیک قوا، آیه یادشده را مدنظر داشته است.

**پروسی:** استدلال به آیه یادشده برای مسئله تفکیک قوا تمام به نظر نمی‌رسد؛ زیرا آیه اگرچه نشان می‌دهد که تمرکز قدرت در یک شخص یا گروه، به حسب طبع انسان، موجب طغیان و فساد می‌شود، در مقام بیان راه‌های مبارزه با طغیان و سرکشی انسان نیست و از این نظر ساکت است. بنابراین آیه دلالت نمی‌کند که تفکیک قوا راه حل قرآن برای مبارزه با طغیان و سرکشی حاکمان است.

(ب) روایت

امام علی (ع) در فرمان تفویض ولایت مصر به مالک اشتر فرمود: «واعلم أنَّ الرعیة طبقات لا یصلح بعضها إلاَّ ببعض و لا غنیَّ ببعضها عن بعض؛ (نهج‌البلاغه: ۵۷۱، نامه ۵۳)

بدان که مردم جامعه را گروه‌های گوناگون تشکیل می‌دهند که برخی از آنها جز با برخی دیگر اصلاح نشوند و نیز برخی از آنها تو را از برخی دیگر بی‌نیاز نسازند». این فقره با عنایت به سایر فقرات نامه امام (ع)، به روشنی بر مسئله تفکیک قوا دلالت دارد؛ چراکه باء در «بعض» به معنای سبب است و جمله «لا یصلح بعضها الا ببعض» به صورت نفی و استثنا مطرح شده که دلالت بر انحصار دارد. «لا» در جمله «لا غنی ببعضها عن بعض» نیز برای نفی جنس است که گستردگی و شمول را می‌رساند. از این رو می‌توان گفت نظریه برخی از دانشمندان غرب مبنی بر اینکه «برای حفظ آزادی و امنیت شهروندان، قدرت باید با قدرت مهار شود» و «باید اوضاع و احوال کشور طوری باشد که قدرت جلو قدرت را بگیرد» (متسکیو، ۱۳۹۳: ۱/۳۹۴)، با نامه امام علی (ع) به مالک اشتر هماهنگ است. بر این اساس، سخن مرحوم طالقانی که «اروپاییان از طریق نامه امام علی (ع) به مالک اشتر با مسئله تفکیک قوا آشنا شده‌اند» (نایینی، ۱۳۵۸: ۱۰۷، پاورقی ۳) تأیید می‌شود.

مرحوم نایینی پس از یادآوری لزوم تفکیک قوا در حکومت، فقره یادشده را به همراه بخش‌هایی از نامه امام (ع) مدرک و مستند مسئله تفکیک قوا قرار داده است: «اصل این تجزیه (تفکیک قوا) را مورخین فرس از جمشید دانسته‌اند و حضرت سید اوصیا (ع) هم در طی فرمان تفویض ولایت مصر به مالک اشتر امضا فرموده است» (نایینی، ۱۳۸۲: ۱۳۸-۱۳۹). همچنین مرحوم طالقانی گفته است: «این تقسیم قوا در دستور امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر صریح و روشن بیان شده است» (نایینی، ۱۳۵۸: ۱۰۷، پاورقی ۳). فراتر از این، او دلالت نامه یادشده بر تفکیک قوا را چنان روشن می‌داند که معتقد است اروپاییان از طریق همین نامه با اموری مانند تفکیک قوا و مانند آن آشنا شده‌اند (همان).

نتیجه آنکه دلالت کلام امام علی (ع) در این نامه بر مسئله تفکیک قوا تمام است؛ چنانکه دلالت برخی از ادله پیشین، مانند مقتضای مذهب، بر مشروعیت تفکیک قوا پذیرفتنی است. برخی از ادله مانند قاعده میسور و شهرت نیز می‌توانند مؤید مسئله باشند. بنابراین می‌توان گفت تفکیک قوا به عنوان یک مدل حکومتی در نظام سیاسی اسلام پذیرفته شده و مورد قبول مذهب امامیه است.

### ۳. تفکیک قوا و نظام ولایت فقیه

گفته شد که از دیدگاه مذهب امامیه، نظام تفکیک قوا به عنوان یک مدل حکومتی قابل قبول است؛ حال تفکیک قوا در نظام ولایت فقیه چه جایگاهی دارد؟ به ویژه با عنایت به اینکه نظام ولایت فقیه همان نظام امت و امامت است (منصور، ۱۳۷۷: ۲۵، اصل ۵؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۸/۴؛ علامه حلی، ۱۳۶۵: ۳۹) که با تمرکز قوا تناسب دارد؛ زیرا امام کسی است که ریاست عامه در امور دین و دنیا از آن او است (علامه حلی، ۱۳۶۵: ۳۹؛ سبحانی ۱۴۱۲: ۸/۴). امام در رأس هرم سیاسی و مشرف به کل نظام است و همه نهادهای حکومتی مشروعیتشان را از او می‌گیرند. حال که در نظام ولایت فقیه سررشته همه امور به دست ولی فقیه است، تفکیک قوا در این نظام چه جایگاهی دارد؟

پاسخ آنکه نه تنها تفکیک قوا با نظام ولایت فقیه ناسازگار نیست، بلکه در این نظام بالنده‌تر و کارآمدتر خواهد بود؛ زیرا:

**الف)** تفکیک مطلق قوا، نه عملی است و نه مصلحت دارد؛ چنانکه بسیاری از صاحب‌نظران به این مطلب اذعان کرده‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۱۱۴-۱۱۸). قاضی می‌نویسد:

تفکیک مطلق قوا به گونه‌ای که برخی از صاحب‌نظران امریکایی و اروپایی از کتاب روح‌القوانین استنباط کرده‌اند، عملی نیست؛ زیرا حدود تعیین‌کننده مرزهای قوا را آن اندازه هم که گمان می‌رود، نمی‌توان روشن و واضح رسم کرد... هر کدام از دستگاه‌های تخصصی در عمل، چاره‌ای جز ورود در قلمرو آن دیگر ندارد (قاضی، ۱۳۸۰: ۳۴۵).

از این رو در بسیاری از کشورها با اینکه روش‌های حقوقی متفاوتی در تدوین قانون اساسی به کار گرفته شده، مشکل اساسی همچنان ریشه‌کن نشده است و برخورد قوا با یکدیگر، به سود قوه مجریه یا قوه مقننه ختم می‌شود. در نتیجه «تفکیک مطلق قوا به خاطر پیامد منفی آن که انفصال و گسیختگی دستگاه‌های حکومت است، امری نامعقول به نظر می‌رسد. آنچه ضروری است تعادل و موازنه توأم با هماهنگی قوا است و تفکیک مطلق قوا به جای اینکه این هدف اساسی را تأمین کند، ما را از آن دورتر

می‌سازد» (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۱۱۶/۱).

به همین دلیل برخی از دانشمندان به فکر چاره‌جویی افتادند و قوه‌ای را به عنوان فوق قوه یا قوه تعدیل‌کننده در نظر گرفتند. این قوه بر خلاف قوای سه‌گانه که در عرض هم قرار دارند و در برابر یکدیگر صف‌آرایی می‌کنند، قوه‌ای بی‌طرف است که هنگام بروز اختلاف، نقش سازنده‌ای را جهت رفع اختلاف و حل و فصل امور خواهد داشت. برخی از متفکران نیز «قوه مؤسس» را بر قوای سه‌گانه کلاسیک اضافه و استدلال کرده‌اند که «این قوه... نهادساز و قانون اساسی آفرین است که قبل از تشکیل ارگان‌های عادی... به پایه‌ریزی ساختار جامعه می‌پردازد» (قاضی، ۱۳۸۰: ۳۴۴). برخی دیگر نظیر بن ژامن کنستان به وجود «قوه تعدیل‌کننده» نیز اعتقاد داشته‌اند (همان).

ب) تفکیک نسبی قوا در نظام ولایت فقیه با ویژگی‌های خاص خود به نحو شایسته قابل اعمال است. نظام جمهوری اسلامی ایران و قانون اساسی‌اش نمونه عینی آن به شمار می‌رود که در آن تفکیک قوا در چارچوب مذهب امامیه با ترکیبی نو و منحصر به فرد ارائه شده و صبغه کاملاً جدیدی به سیستم تفکیک قوا داده است؛ از این رو در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به جای واژه تفکیک قوا، واژه استقلال قوا مطرح شده است (منصور، ۱۳۷۷: ۴۵، اصل ۵۷). این واژه موجب می‌شود نظام ولایت فقیه در سیستم حقوقی دنیا منحصر به فرد باشد؛ زیرا مفهوم این واژه آن است که قوای سه‌گانه حاکم در فعل و انفعالات سیاسی و تأثیرهای متقابل یکدیگر استقلال دارند، ولی در برابر رهبر مستقل نیستند و رهبر در جایگاه عالی‌ترین مقام (همان: ۷۰، اصل ۱۱۳) و از باب ولایت بر قوا (همان: ۴۵، اصل ۵۷) بر آنها نظارت دارد.

ج) کارآمدی تفکیک قوا در نظام ولایت فقیه؛ متفکرانی چون جان لاک و منتسکیو بر آن بودند که مشکل استبداد و خودکامگی حاکمان را از طریق تفکیک قوا و کشیدن دیوار نفوذناپذیر میان آنها — که منتسکیو آن را مهار قدرت با قدرت می‌خواند (منتسکیو، ۱۳۹۳: ۳۹۵/۱) — مرتفع سازند؛ ولی چنانکه پیش از این بررسی شد، اولاً تفکیک قوای مورد نظر آنها، یعنی تفکیک مطلق قوا، عملی نیست (قاضی، ۱۳۷۵: ۱۸۸-۱۸۹؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۱۱۶/۱). ثانیاً صرف تفکیک قوا بدون ایجاد موازنه و تعادل میان آنها اهداف مورد

تفکیک قوا در مذهب امامیه با عنایت به نظریه ولایت فقیه / ۲۱

نظر آنها را تأمین نمی‌کند (قاضی، ۱۳۸۰: ۳۴۶)، ولی در نظام ولایت فقیه که بر اساس مذهب امامیه و تحت نظر ده‌ها فقیه این مذهب در مجلس خبرگان قانون اساسی طراحی شده، تفکیک قوا کارآمدتر و اثربخش‌تر است.

دو عامل را می‌توان برای کارآمدی و اثربخشی بیشتر تفکیک قوا در نظام ولایت فقیه مطرح کرد:

۱. **سیستم هدایت و نظارت بی‌بدیل:** نقصی که از نظر جان لاک، منتسکیو و همفکرانشان در تفکیک قوا وجود دارد و موجب شده دانشمندانی مانند بن ژامن کنستان فوق‌قوه‌ای با عنوان «قوه مؤسس» یا «قوه تعدیل‌کننده» را لازم بدانند (قاضی، ۱۳۸۰: ۳۴۴). در نظام ولایت فقیه به نحو مطلوب و با جامع‌نگری مرتفع شده است. در این نظام ولی فقیه، که در قانون اساسی رهبر نیز خوانده شده (منصور، ۱۳۷۷: اصل‌های ۱۰۷، ۱۰۹ و ۱۱۰)، بر قوای سه‌گانه نظارت و اشراف دارد (همان: اصل‌های ۵۷، ۱۱۰).

نکته مهم ویژگی‌های ولی فقیه است که بر حسب اعتقادات بیشتر شهروندان (پیروان مکتب اهل بیت)، جانشین امام معصوم (ع) و برترین فرد یا یکی از افراد برتر در دانش دینی و عدالت است. وانگهی، حُسن سابقه و رشد در محیط ویژه در آزمودگی و کارآمدی او بسیار مؤثر است؛ چراکه یک دانشجوی علوم دینی باید برای رسیدن به مقام فقاہت، راهی طولانی و پر پیچ و خم را بپیماید، دشواری‌های بسیاری را تحمل کند و از امکانات رفاهی فراوانی چشم‌پوشد. این امور به همراه سازگار انتخاب رهبر و اختیاراتش نقش بی‌بدیلی در حراست از حقوق اساسی مردم و جلوگیری از فساد و خودکامگی حاکمان خواهد داشت.

۲. **توازن قدرت رهبر:** در نظام ولایت فقیه، همان‌طور که رهبر به عنوان فوق‌قوه، بر ارکان حکومت نظارت و اشراف دارد و با اعمال اختیاراتش (همان: اصل‌های ۵۷، ۱۱۰ و ۱۵۷) موجب بالندگی و کارآمدی نظام می‌شود، قدرت خود رهبر نیز تعدیل و به دو شیوه درونی و بیرونی متوازن شده است.

توازن درونی قدرت رهبر از طریق شرایط سنگینی است که در قانون اساسی برای رهبر منظور شده است. این اوصاف و شرایط عبارت‌اند از: فقاہت، عدالت، تقوا، آگاهی

به زمان، شجاعت، مدیریت و مدیریت (همان: اصل‌های ۵ و ۱۰۹). در میان این اوصاف، عدالت و تقوا نقش فوق‌العاده‌ای در خودکنترلی درونی رهبر دارند؛ زیرا عدالت حالتی است که در نفس انسان رسوخ می‌کند و موجب می‌شود که شخص ملازم با تقوا باشد، یعنی گناهان، از جمله ظلم و دروغ و حیله و بدخواهی، را ترک کند و واجبات را انجام دهد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۱۲/۱). شایسته توجه است که برای ولی فقیه بالاترین درجات عدالت و تقوا لازم است؛ زیرا او در جای امام معصوم (ع) نشسته است.

بر این اساس، در نظام ولایت فقیه شرایط سختی برای رهبری در نظر گرفته شده و خودکنترلی رهبر در حد عالی مورد اهتمام قانون‌گذار بوده است. خودکنترلی کارآمدترین سازگار برای کنترل عملکرد افراد است و نظارت و راهکارهای بیرونی در صورتی اثربخش‌اند که خودکنترلی درونی نیز وجود داشته باشد، وگرنه حتی راه‌کارهایی چون تفکیک قوا نیز در جلوگیری از فساد و خودکامگی حاکمان تأثیرگذار نخواهند بود؛ زیرا در صورت نبود خودکنترلی درونی ممکن است مسئولان قوا با هم تبانی کنند.

در نظام جمهوری اسلامی به توازن قدرت رهبر از طریق عامل بیرونی نیز توجه شده است، اگرچه اهتمام بیشتر قانون‌گذار به توازن درونی قدرت رهبر بوده است. مهم‌ترین نهادی که مسئول نظارت بر رهبری به صورت نهادی است، مجلس خبرگان رهبری است. اصل یکصد و یازدهم مقرر می‌دارد:

هر گاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم گردد یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود برکنار خواهد شد. تشخیص این امر به عهده خبرگان مذکور در اصل یکصد و هشتم می‌باشد (منصور، ۱۳۷۷: ۶۸).

در دوره رهبری امام خمینی و امام خامنه‌ای نصاب اوصاف و شرایط رهبری در حدی از اوج و مقبولیت بوده که اساساً شائبه نیاز به نظارت منتفی بوده است؛ اما در شرایط عادی، مجلس خبرگان رهبری موظف است برای ادای وظیفه مربوط به اصل ۱۱۱، پیوسته بر اعمال و رفتار رهبر و نهادهای تحت امر وی نظارت کند تا از بقای

توانایی و شرایط مورد بحث در ایشان اطمینان یابد.

علاوه بر این، اوصافی چون عدالت، فقاہت، تدبیر، شجاعت، مدیریت، بینش درست سیاسی و اجتماعی و قدرت کافی از شرایط رهبر است. روشن است احراز این شرایط در اداره حکومت و در طول زمان با توجه به گستردگی و ابعاد پیدا و پنهان آن، نیازمند تدقیق و بررسی‌های کارشناسانه است. بنابراین می‌توان گفت دست مجلس خبرگان رهبری برای نظارت بر ایشان باز است.

### نتیجه‌گیری

از مباحث گفته‌شده نتیجه می‌گیریم که از دیدگاه مذهب امامیه، نظام تفکیک قوا به عنوان یک مدل حکومتی قابل قبول است، اگرچه فقها در این باره اختلاف دارند. فقیهانی چون شیخ فضل‌الله نوری و محمدحسین تبریزی این نظریه را نپذیرفته‌اند، ولی بسیاری از فقها مانند علامه نایینی، آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی این نظریه را پذیرفته و از آن دفاع کرده‌اند.

برای مشروعیت نظریه تفکیک قوا در مذهب امامیه دلایل فراوانی وجود دارد. در عصر غیبت، که دست ما از دامن عصمت کوتاه است، مقتضای مذهب امامیه، مشروعیت تفکیک قوا است. دلالت برخی از فقرات نامه امام علی (ع) به مالک اشتر بر مسئله تفکیک قوا تمام است. قاعده میسور و شهرت فقهای امامیه نیز مؤیدهای قابل قبولی برای نظریه تفکیک قوا هستند. علاوه بر این مباحث، این نوشتار نشان می‌دهد که تفکیک قوا در نظام ولایت فقیه کارآمدتر و بالنده‌تر است. در این نظام، تفکیک قوا در چارچوب مذهب امامیه با ترکیبی نو و منحصر به فرد ارائه شده و صبغه کاملاً جدیدی به سیستم تفکیک قوا داده است.

## منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۷۴)، *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروطه*، تهران: نشر نی.
- ابن‌ابی‌جمهور احسائی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، *عوالی اللئالی العزیزة*، قم: انتشارات سید الشهداء.
- ابن‌انباری، ابوالبرکات (۱۳۶۲)، *البيان فی غریب اعراب القرآن*، قم: انتشارات هجرت، ج ۲.
- ابوالبقاء، عبدالله (۱۳۶۱)، *املاء ما من به الرحمن*، تهران: منشورات مکتبه الصادق، چاپ سوم.
- ارسطو (۱۳۵۸)، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ سوم.
- بجنوردی، محمدحسن (۱۳۸۶ش)، *القواعد الفقہیہ*، قم: منشورات دلیل ما، چاپ سوم.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴)، *رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)*، تهران: انتشارات کویر.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲)، *الإلهیات*، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة، چاپ سوم، ج ۴.
- شوالیه، ژان ژاک (۱۳۷۳)، *آثار بزرگ سیاسی از ماکیاولی تا هیتلر*، ترجمه لی‌لا سازگار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات، چاپ سوم، ج ۲۰.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۳۰)، *مجمع البیان*، نجف: مکتبه دارالمجتبی، ج ۱۰.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۳۱)، *التبیان*، بیروت: انتشارات الأمیره، ج ۱۰.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۳)، *تاریخ فلسفه سیاسی غرب*، تهران: اداره نشر وزارت امور خارجه، چاپ هفدهم.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵)، *الباب الحادی عشر*، شرح مقصد سیوری و ابوالفتح حسینی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۷)، *کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه‌النشر الإسلامی.
- علی‌بابایی، غلامرضا (۱۳۶۹)، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران: شرکت نشر و پخش ویس، چاپ دوم، ج ۱.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۳)، *فقه سیاسی*، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم، ج ۱.
- قاضی، ابوالفضل (۱۳۷۵)، *بایسته‌های حقوق اساسی*، تهران: نشر دادگستر، چاپ دوم.
- قاضی، ابوالفضل (۱۳۸۰)، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هفتم.



تفکیک قوا در مذهب امامیه با عنایت به نظریه ولایت فقیه / ۲۵

- مصطفوی، سید محمد کاظم (۱۴۱۷)، *القواعد*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ سوم.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۲)، *اصول الفقه*، قم: انتشارات دارالتفسیر، چاپ هفتم، ج ۱ و ۲.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۶۶)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ج ۲۷.
- منتسکیو، شارل (۱۳۹۳)، *روح القوانين*، ترجمه و نگارش علی اکبر مهدی، تصحیح و تعلیقات محمد مددپور، تهران: انتشارات امیر کبیر، ج ۱.
- منصور، جهانگیر (۱۳۷۷)، *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، تهران: نشر دوران، چاپ چهارم.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹)، *تحریر الوسیله*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۱۵)، *کتاب البیع*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ج ۲.
- موسوی خمینی، سید روح الله (بی تا)، *تهذیب الأصول*، تقریر جعفر سبحانی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ج ۲.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۸۶)، *مصباح الإصول*، تقریر سید محمد سرور واعظ بهسودی، نجف: مطبعة النجف، ج ۲.
- نایینی، میرزا محمدحسین (۱۳۵۸)، *تنبيه الأئمة و تنزیه المآله*، با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ پنجم.
- نایینی، میرزا محمدحسین (۱۳۸۲)، *تنبيه الأئمة و تنزیه المآله*، تحقیق سید جواد ورعی، قم: بوستان کتاب.



## تحلیل جایگاه «قیاس» در فقه و فلسفه و نقد نظریه غزالی در باب قیاس

محمد ملکی (جلال‌الدین)\*

مرضیه نوری صفت (نورا)\*\*

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۴/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۱۳]

### چکیده

در محدوده سده دوم که می‌رفت فقه شفاهی به فقه تعلیمی و مدرسه‌ای تبدیل شود، اختلافات فقیهان نیز در برخی از مسائل، چه در اصول و چه در فروع، پا را از نهان‌خانه ذهن‌ها بیرون نهاد و چه بسا همین اختلافات فقهی بود که در تأسیس مکتب‌های فقهی در صدر اسلام نقش اساسی را ایفا کرد. از میان اختلافات، قیاس مهم‌ترین مسئله‌ای است که در فلسفه و منطق، به‌ویژه در فقه اهل سنت و امامیه، به اصلی از اصول تبدیل شد، به‌گونه‌ای که یکی از منابع اجتهادی در فقه اهل سنت، یکی از ادله اجتهادی در فقه امامیه و یکی از برهان‌ها و ابزار استدلال، به‌ویژه در منطق و فلسفه، شمرده شد. این مقاله بر آن است ضمن تعریف جامع از قیاس، ضعف و قوت آن را بررسی کند و با توجه به فقه و فلسفه و نقد دیدگاه‌های غزالی در *المستصفی*، به این پرسش که «چرا امامیه به قیاس عمل نمی‌کند؟» پاسخ اجتهادی و منطقی بدهد و اثبات کند که امامیه به دلیل گمان‌آور بودن قیاس فقهی مورد پذیرش عامه و ضرورت تحصیل یقین در احکام شرعی از طریق قرآن و سنت معصومان (ع) به قیاس عمل نمی‌کند.

کلیدواژه‌ها: قیاس، تمثیل، اهل سنت، فلسفه، فقه، امامیه، اجتهاد، عقل، نقد غزالی.

\* استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) maleki.ghalam@gmail.com

\*\* مدرس گروه فلسفه و کلام دانشگاه ادیان و مذاهب (غیر حضوری) m.noorisfat57@gmail.com

## پیش‌درآمد

اول آن کس کاین قیاسک‌ها نمود پیش انوار خدا ابلیس بود

گفت نار از خاک بی‌شک بهتر است من زنار و او زخاک آکدر است

### مولوی

در فقه و فلسفه دو عنصر «قیاس و عقل» از جایگاه و کاربرد خاصی برخوردارند، به‌گونه‌ای که قیاس در منطقی، فلسفه و فقه، به‌ویژه فقه اهل سنت، در جایگاه برهان نشسته و بخشی از احکام بر اساس و ملاک همین قیاس سامان می‌پذیرد. از سوی دیگر، عقل اساس و عنصر تشکیل‌دهنده در فلسفه، به‌ویژه فلسفه مشاء است. باز همین عقل یکی از ادله اجتهادی در فقه شیعه به شمار می‌آید و در واقع معادل قیاس فقهی در فقه اهل سنت است. این مقاله بر آن است که صرف‌نظر از عنصر عقل، عنصر قیاس را محور بحث قرار دهد و ضعف برهانی بودن آن را بررسی و تحلیل کند.

چنانکه در ماهیت قیاس اختلاف است، در تعریف قیاس نیز بین منطقدانان و فقیهان اتفاق نظر وجود ندارد. شماری از فقیهان قیاس را همان اجتهاد می‌دانند (شافعی، بی‌تا: ۴۷۷)؛ البته شافعی عرضه حکمی بر حکم دیگر را که دیگران در قالب قیاس عمل می‌کنند، یک نوع اجتهاد قلمداد می‌کند (همان: ۴۷۷). در این صورت باید دقت شود که آیا در واقع این عمل در قالب قیاس تعریف می‌شود یا همان‌گونه که شافعی باور دارد، در چارچوب اجتهاد قرار می‌گیرد. مشهور منطقدانان در تعریف قیاس گفته‌اند: «قیاس گفتاری تشکیل شده از قضایایی است که لازمه آن اثبات و درستی قول دیگر است» (مطهری، ۱۳۷۱: ۸۵/۵).

غزالی قیاس را حمل حکم معلومی بر معلوم دیگر برای اثبات حکم بر آن دو می‌داند؛ برای نفی باشد یا برای اثبات: «حمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم لهما أو نفیه عنهما بأمر جامع بینهما من اثبات حکم أو صفة أو نفیهما عنهما» (غزالی، ۱۳۲۴: ۲۲۸/۲). ابن تیمیه قیاس را لفظ مجملی می‌داند که هم بر قیاس درست و هم بر قیاس

نادرست اطلاق می‌شود، سپس می‌نویسد: «قیاس جمع بین متمثلین است» (ابن تیمیه، ۱۹۹۸: ۳). شیخ طوسی قیاس را اثبات حکم مقیس علیه بر مقیس تعریف می‌کند (طوسی، ۱۳۷۵: ۸۳). ابوحنیفه قیاس را «ثبوت مثل حکم أحد المعلومین للآخر بعلة جامعة لاتدرک بمجرّد اللّغة» دانسته است (ابوزهره، بی تا: ۲۹۰). هیچ‌یک از این تعریف‌ها نمی‌تواند تعریفی جامع و مانع باشد؛ چراکه برخی از آنها متضمن دور، برخی متوجه قیاس خفی و برخی دیگر متوجه قیاس جلی هستند یا برخی از آنها قیاس منصوص العله را شامل نمی‌شوند.

به موازات فقیهان، منطق‌دانان نیز قیاس را تعریف کرده‌اند. قیاس در علم منطق یکی از وجوه سه‌گانه استدلال است و برحسب داده‌های قیاس در منطق، از قضایای معلوم به قضایای مجهول پی می‌بریم و در نتیجه معلومات جدیدی به دست می‌آوریم؛ این نوع استدلال در منطق از سه راه استقراء (=جستار)، قیاس و تمثیل امکان‌پذیر است (مطهری، ۱۳۷۱: ۸۶/۵).

نوع اهل سنت قیاس را به مثابه یک منبع اجتهادی پذیرفته‌اند، اما امامیه به نوعی نگاه متقابل را دارد که شاید در مواردی نیز به نگاه منفی تبدیل شود؛ با این حال در مواردی با اهل سنت همراه است. فقیهان شیعی در مواردی به قیاس عمل کرده‌اند که اگر بخواهیم وارد آن بشویم دامن این مقاله به درازا می‌کشد. البته شایسته دقت است که عمل به قیاس از جانب برخی محدود از امامیه، نباید با تمثیل منطقی و فقهی و رأی یکسان شمرده شود؛ چون در تعریف منطقی تمثیل گفته‌اند: «مثال آن بود که حکم کنند بر چیزی بدانچه اندر مانده او بینند» (ابن سینا، ۱۳۹۴: ۷۰). پرواضح است مراد از «حکم» در قیاس اصولی و تمثیل منطقی به یک معنا نیست؛ چراکه مراد در علم منطق، حکم عقلی و منظور در علم اصول، حکم شرعی است. همچنین است تفاوت رأی و قیاس که بر این باورند چندان تفاوتی بین رأی و قیاس دیده نمی‌شود، ولی منابع مستند غیر این را ثابت می‌کنند و اجتهاد حکم به متفاوت بودن این دو می‌دهد؛ چراکه ماهیت قیاس و رأی چنین اقتضا دارد.

همان‌گونه که اشاره شد، حجت در منطق بر سه قسم است. حال با تعریف و تحلیل این سه قسم می‌خواهیم به این مسئله جواب دهیم که «چرا قیاس نمی‌تواند یکی از منابع اجتهاد باشد و باید آن را در حد یک دلیل یا یک دلیل ظنی پذیرفت یا حتی در زمره دلایل نیز به شمار نیاورد؟». در اقسام حجت، که به نوعی کار ذهن است، ذهن با تجربیات خود، قضایای معلوم را از مجهول جدا می‌کند. در این تجرید ذهنی یا عقلی، ذهن انسان سه نوع گزاره عقلی می‌سازد: ۱. سیر ذهن از جزئی به جزئی، در واقع در این سیر، ذهن از مماثلی به مماثل دیگر می‌رود؛ این سیر، سیری فقهی است؛ ۲. سیر از جزئی به کلی، یعنی از خاص به عام و فراگیر؛ در این سیر، ذهن انسان سیری صعودی را از کوچک‌تر به بزرگ‌تر می‌پیماید؛ ۳. سیر از کلی به جزئی و به عبارت دیگر، از عام به خاص. این سیر در مقابل سیر دوم است، یعنی از بزرگ‌تر به کوچک‌تر سیر می‌کند و طبیعی است که در این روش، ذهن سیری نزولی دارد. منطق‌دانان سیر از جزئی به جزئی یا از مماثل به مماثل را «تمثیل» می‌گویند و فقیهان و اصولیان، به‌ویژه ابوحنیفه، آن را «قیاس» می‌نامند. منطق‌دانان سیر از جزئی به کلی را «استقراء» (=جستار) و منطق‌دانان و فیلسوفان سیر از کلی به جزئی را «قیاس» می‌نامند.

با توجه به این پیش‌درآمد باید این مسئله — که پرسش اصلی این مقاله است — مطرح شود که «چگونه این سیر ذهنی از کلی به جزئی که قیاس نامیده شده است، می‌تواند یکی از منابع اجتهاد باشد؟». برای یافتن پاسخ این پرسش، نخست این مسئله از نگاه امامیه بررسی می‌شود، سپس دیدگاه‌های ابوحامد غزالی، با توجه به کتاب *المستصفی من علم الاصول* مطرح خواهد شد.

امامیه نگاه خاص خود را درباره قیاس دارد و آنچه در شیوه اجتهادی امامیه ثابت و قطعی قلمداد شده، این است که احکام شرعی با قیاس تمثیل و رأی ثابت نمی‌شوند؛ ولی با نگاهی دیگر، این احکام را می‌توان با دلایل شرعی اجتهادی یا فقهاتی و نیز با شرطها و حدودی که از طریق قانون ملازمه بین «عقل و شرع» با دلایل اجتهادی و فقهاتی ثابت می‌شوند، به اثبات رساند. این مطلب در اصول اجتهاد امامیه قطعی است؛ هرچند در شروط و حدود آن اختلاف و نوعی کشمکش علمی وجود دارد و هر

مسلك اجتهادی طریق خاص خود را می‌پیماید. در اینجا شایسته است انواع قیاس فقهی را تعریف و اختلاف امامیه و اهل سنت در قول به اعتبار و بی‌اعتباری قیاس را بررسی کنیم تا مصادیق قیاس از نگاه این دو فرقه رخ نماید.

### تعریف قیاس فقهی

در تعریف قیاس فقهی گفته‌اند که قیاس عبارت از اثبات حکم بر یک مسئله فرعی است با توجه به اصلی که بین آن فرع و اصل مشترک است؛ در واقع با آن قیاس، حکم صورت عمل به خود می‌گیرد. در نتیجه، قیاس چهار رکن پیدا می‌کند: ۱. اصل یا همان موضوعی که حکم شرعی برای آن ثابت و قطعی است؛ ۲. حکم این موضوع که همان اصل است؛ ۳. فرع یا همان موضوع فرعی که می‌خواهیم حکم ثابت برای اصل را بر آن بار کنیم؛ ۴. وصف و جهت مشترک بین اصل و فرع که علت اثبات حکم برای فرع قرار می‌گیرد. در واقع از نظر کسی که قائل به قیاس است، این جهت مشترک همان علت و تعلیل ثبوت حکم اصل برای فرع است (غزالی، ۱۳۲۴: ۲/۲۴۸، فخر رازی، ۱۹۹۲: ۵/۵).

قیاس‌باوران معتقدند که قیاس دلیلی ظنی و گمان‌آور است؛ زیرا تمثیل منطقی که در فقه قیاس نامیده می‌شود، رهاوردی جز ظن و گمان ندارد و در نتیجه از سنخ برهان نیست. حال اگر وصف و جهت جامع و مشترک، علت تامه حکم شرعی باشد، قیاس فقهی به قیاس منطقی بازمی‌گردد و استنباط ظنی به استنباط یقینی تبدیل می‌شود. اینجا است که باید راه‌های اجتهاد در علت‌های جامع بین اصل و فرع بررسی شود (غزالی، ۱۳۲۴: ۲/۲۴۹).

نخستین راه، تنقیح مناط است، به این معنا که شارع مناطی معلوم و مشخص برای حکم قرار داده است؛ مثلاً اینکه قبله مناط قرار گرفته تا در نماز به آن رو کنند، حال اینکه در هر مکان قبله در کدام جهت است، باید با دقت و پیگیری مشخص شود. نمونه دیگر آنکه مناط و معیار وجوب نفقه بر شخص مکلف نسبت به کسانی که واجب‌النفقه او هستند، کفایت مقدار نفقه در گذران زندگی او است، حال مکلف باید با دقت و اجتهاد مشخص کند که چه مقدار پول یا جنس این کفایت را برآورده می‌کند.

دومین راهی که می‌تواند ملاک عمل باشد علل و مناط‌هایی است که شارع برای احکام قرار داده و با مشخص ساختن علت اصلی، از آنچه در واقع علت نیست دوری بسته و مناط واقعی حکم را منقح و پیراسته کرده است. توضیح این ملاک و مناط آن است که شارع پس از بیان حکمی، علت آن را معین و آن حکم را به چیزی منوط کرده است، در حالی که اوصاف و شرایط دیگری درباره این حکم وجود دارد و ما به ضرورت یا با اجتهاد درمی‌یابیم که این اوصاف و شرایط، نقش یا دخالتی در ثبوت حکم برای این موضوع ندارند.

معنای اجتهاد در اینجا پیراسته ساختن مناط حکم از هر چیز دیگری است که در ثبوت حکم و در «بود و نبود»ش نقشی ایفا نکرده است. در این هنگام باورمند قیاس می‌تواند ادعا کند این «مناط منقح» علت و سبب کامل و تام حکم برای موضوع است، پس هر جا این مناط محقق شود، هرچند شارع به ظاهر در آن مورد سخنی نگفته باشد، حکم جاری و ساری خواهد بود؛ در نتیجه، به این نوع قیاس، «قیاس تنقیح مناط» می‌گویند که در سه مرحله می‌توان اختلافات را بررسی کرد.

الف) آیا در واقع مناط یاد شده تمام سبب و علت است یا بخشی از علت شمرده می‌شود؟ مثلاً در باب مکلف شدن افراد آیا رسیدن دختران به نُه سالگی و پسران به پانزده سالگی، تمام علت برای مکلف شدن است یا بخشی از آن است؟ آیا غیر از بلوغ فیزیکی، بلوغ روانی هم می‌تواند یکی از ملاک‌های بلوغ باشد؟ با توجه به اینکه تأثیر سردسیر و گرمسیر بودن مناطق در زمان بلوغ مطرح است، آیا بلوغ منطقه‌ای می‌تواند یک نوع ملاک قلمداد شود؟

ب) برخی از اوصاف و شرایطی که در مناط دخالت ندارند معلوم و روشن‌اند و برخی ظن‌آور و گمان‌زا. این وجه از مناط چگونه می‌تواند در حکم نقش داشته باشد؟ در این موارد اختلاف است که آیا مناط منقح است و می‌شود برای ثبوت حکم به آن احتجاج کرد یا ظرفیتی برای احتجاج وجود ندارد.

ج) آیا مناط یاد شده در شرع از سنخ علت و سبب کامل و تام حکم به شمار می‌آید یا از نوع حکمت است؟ حکمت سبب واقعی نیست، بلکه در خارج مناط تحقق موارد



فراوانی قرار می‌گیرد؛ هرچند ممکن است علت اصلی چیز دیگری باشد. جداسازی و روشن کردن اینکه آیا این مناط از سنخ علت است یا حکمت، کار علمی بسیار دشواری در پی دارد.

سومین راه اجتهاد، بیرون کشیدن مناط از دل حکم است، یعنی استنباط مناطی که شارع عنوان آن را مطرح نکرده و در «قول و فعل و تقریر» خویش هم حکم را به حسب ظاهر، بر آن مناط مترتب نساخته است. بیشترین مخالفت‌ها و اختلاف‌نظرها درباره این راه شکل گرفته است؛ زیرا از همه جهات ظنی — از حیث تحقق، ماهیت، سببیت، تنقیح و پیراسته بودن مناط و فراگیر بودن و حتی فراگیر ساختن — بر گمان استوار است و هیچ اعتماد و تکیه‌ای بر طریق بودن آن نیست. با این حال، مقتضای نقد علمی این است که در این باره پژوهشی اجتهادی صورت پذیرد تا سره از ناسره شناخته و ضابطه و مبنای کار مشخص شود. باید توجه داشت که بحث و پژوهش علمی محض و خالص از فرایند عملی و فتوایی جدا است و چه بسا طریق یا دلیلی حجت و منجز نباشد و حتی در ردیف مسائل علمی مفید هم به شمار نیاید، اما به حکم آیین نقد و پیرایشگری علمی، دلیل یا طریق محسوب شود و بر حسب نظرات موافقان و مخالفان، درباره وجوه ضعف یا قوت آن بحث شود (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۶: ۳۷۱).

### ماهیت تمثیلی قیاس

استدلال در سه صورت قیاس، استقرا و تمثیل خود را نشان می‌دهد. قیاس به قیاس استثنائی و اقترائی، استقرا به تام و ناقص، و اقترائی به حملی و شرطی تقسیم می‌شود. نخستین راه، که راه اساسی و برهانی است، از طریق یکی از اشکال منطقی با مرتب ساختن قضایای ثابت شده تحقق می‌یابد؛ پس اگر استدلالی از راه برهان بدون خللی در قانون و مقدمات صغروی و کبروی آن صورت پذیرفت، قضیه‌ای صادق و درست را نتیجه می‌دهد که پیرو مقدمات و قانون حاکم بر آن است.

استقرا بر دو قسم است: ۱. استقرای محض که از پشتوانه عقلی برخوردار نیست و عبارت است از: ملاحظه موارد جزئی و حکم کردن بر سایر موارد جزئی دیده نشده؛ ۲.

استقرای عقلی که عبارت است از: نوعی استدلال ترکیبی از یک قانون عقلی پیشین با جستار موارد جزئی. این نوع از جستار همانی است که در بیشتر دانش‌های طبیعی — از جمله فیزیک، مکانیک، شیمی و زیست‌شناسی — به کار می‌رود.

راه سوم تمثیل، چنانکه در منظومه سبزواری آمده، شریک ساختن یک جزئی با جزئی دیگر در چیزی است آن دو را در حکم با هم جمع می‌کند؛ در نتیجه، تمثیل استدلال از حکم یک جزئی به حکم جزئی دیگر است. سبزواری می‌نویسد:

تمثیل تشبیه یک جزئی به جزئی دیگر است در معنایی که مشترک بین آنها است تا در نتیجه حکمی که برای مشبّه به ثابت است برای مشبّه نیز ثابت شود. و علت ثبوت آن همان معنای مشترک است، مثل گفته برخی از متکلمان که می‌گویند: «عالم و جهان مادی از عناصر گوناگون ترکیب شده است، مانند خانه‌ای که از مصالح و خشت و گل ترکیب شده است؛ در نتیجه حادث و پدید آمده است و دیرین و ازلی نیست» و همچنین سخن فقیهان که «تمثیل» را «قیاس» می‌نامند و می‌گویند: «نبیذ حرام است، چون خمر حرام است و علت حرمت خمر مست‌کننده بودن آن است که در نبیذ هم موجود است» (سبزواری، ۱۴۱۶: ۳۱۲/۱).

بر همین اساس می‌توان صورت‌های قیاس فقهی را در شکل قیاس تمثیلی بررسید و صورت تشبیهی که با وجود شباهت بین مقیس (فرع) و مقیس‌علیه (اصل) قابل بررسی است را نشان داد. در علوم مختلف مانند علوم طبیعی، روان‌شناسی و فقه نمونه‌هایی وجود دارد که عقل می‌تواند از قصور و نارسایی استدلال در آنها، قصور و نارسایی قیاس تشبیهی را در نتیجه‌بخش بودن و اثبات مشارکت فرع با اصل در حکم نشان دهد. برای نمونه در علوم طبیعی، «عسل و شکر» در شیرین بودن اشتراک و شباهت ظاهری دارند و اگر این جهت کافی باشد باید شکر نیز مانند عسل در شفافبخشی و رها ساختن تن انسان از بیماری‌ها مؤثر و مفید باشد، در حالی که چنین نیست؛ زیرا خاصیت شفافبخشی عسل فقط به شیرین بودن آن بر نمی‌گردد و شکر که دیگر خاصیت‌های عسل را ندارد، نمی‌تواند مانند عسل باشد. در روان‌شناسی نیز دو حالت «جُبْن» و «خشیت»

در معنای ترس مشترک‌اند، ولی اگر این شباهت در معنای ترس کافی بود، باید جُبْن نیز مانند خشیت، کمال و نیکو شمرده می‌شد، در حالی که جُبْن در علم اخلاق ناپسند و در روان‌شناسی نیز کاستی به شمار می‌آید. بر خلاف جُبْن، خَشِیت ترسی است که از ادراک عظمت و بزرگی جایگاه الهی حاصل می‌شود و پسندیده شمرده شده است؛ به همین جهت اگر خَشِیت از آمیخته بودن با جُبْن پیراسته باشد، به خشیت کبریایی اختصاص پیدا می‌کند.

### نقد قیاس

با ذکر چند مثال کاستی‌ها و ناکافی بودن عمل به قیاس نشان داده شد تا ضعف منبع اجتهادی بودن آن نیز آشکار شود. در علم فقه می‌توان به شباهت خمر با برخی از خوردنی‌ها اشاره کرد که موجب سرخوشی، نشاط یا اعتیاد می‌شوند؛ حال اگر مبنای حکم به حرمت در خمر، سرخوشی یا اعتیاد بود باید آن خوردنی‌ها یا آشامیدنی‌ها نیز حرام می‌شدند، حال آنکه چنین نیست.

آنچه موجب می‌شود تشبیه، قیاس یا تمثیل در نتیجه دادنِ درست، عقیم و ناتوان باشد، این است که این تشبیه مندرج در فن استعاره است که بخشی از علم بیان شمرده شده و در علوم عقلی یا تجربی و طبیعی یا در روان‌شناسی یا فقه مطرح نشده است؛ چراکه علوم یاد شده مبتنی بر ملاک‌ها و ضوابط واقعی و نفس الامری خود هستند، اگرچه در علوم تجربی و طبیعی یا علم اخلاق و روان‌شناسی و مانند اینها نیز آمده باشند. در ادامه با نقد قیاس تشبیه، نقاط ضعف آن از نقاط قوت باز شناخته می‌شود و می‌توان فهمید که چرا باورمندانش به ارزش و اعتبار این قیاس در استنباط احکام معتقد شده‌اند و با چه دلیلی بر آن استدلال کرده‌اند.

ابوحامد غزالی ضمن استدلال به جواز و درستی قیاس تشبیه، می‌نویسد اگر کسی که به قیاس مناسبت — که نوعی تعلیل است و موجب ظن به حکم می‌شود (شافعی، بی‌تا: ۴۷۷) — تمسک می‌کند بگوید: «این مناسبت‌یابی بر اساس کاوش و تلاش فراوان و به کار بردن همه کوشش من بوده» و آن را بپذیریم، باید همین سخن را از کسی که

قیاس تشبیه را به کار می‌برد نیز بپذیریم. علاوه بر این، باید از کسی که این قیاس را نفی می‌کند نیز بپذیریم و او را به ارائه مطلبی واداریم که آشکارتر و سودمندتر باشد و گمان شخص موافق و تأییدکننده را باطل کند. این همان تحقیق قیاس تشبیه و تمثیل و دلیل آن است (غزالی، ۱۳۲۴: ۳۱۲/۲ به بعد).

بایسته است ابتدا گفتار غزالی را نقد، سپس مبنای گفتار او — که این دلیل جهت تقویت قیاس و ساماندهی آن در راه استنباط بر آن استوار شده است — را تفسیر و نقاط ضعف و قوت آن را بیان کنیم تا روشن شود که آیا قیاس تشبیه می‌تواند از ادله اجتهاد و در مواردی ثابت‌کننده احکام باشد یا نه.

آنچه قیاس تشبیه را در نزد غزالی تقویت کرده، بلکه آن را مستند و دلیلی بر احکام شرعی قرار داده، این است که قیاس مناسبت نوعی از قیاس تعلیل است که موجب ظن به حکم می‌شود؛ پس اگر ظن و گمان ناشی از قیاس مناسبت در استنباط کافی باشد، باید ظن و گمان ناشی از قیاس تشبیه هم کافی باشد. در غیر این صورت، تبعض یا چند پاره شدن مناط واحد پیش می‌آید، یعنی مناط در یک مورد از دو موردی که در اقتضای مناط مشترک‌اند، دلیل باشد و در مورد دیگر دلیل نباشد.

این مبنا عبارت از قابلیت ظنون برای استناد در استنباط احکام و غیر آن از تصمیم‌گیری‌های فقهی است که پایه توجیه قیاس تمثیلی و سایر ادله ظنی شمرده می‌شود؛ چون چیزی که آن را باطل کند و از درجه تأثیرگذاری پایین بیاورد، وجود ندارد و با آن در تعارض نیست. غزالی در *المستصفی* حجیت ادله ظنی را بر استنادپذیری ظنون، به‌ویژه بر مسلک و مبنای تصویب در اجتهادات ظنی و اینکه نتیجه اجتهاد هر چه باشد، مجتهد به راه درست رفته، مبتنی کرده است (سهروردی، ۱۳۹۶: ۴۵۴/۱۱).

اگر مسئله ظنون مهم‌ترین مسئله اجتهاد نباشد، به‌یقین یکی از مسائل مهم در نیاز به نقد و پیراسته‌سازی و تحلیل و جداسازی جنبه‌های مختلف آن است که اختلاف نظر فراوانی در نفی و ابطال یا تأیید و اثبات آن پدیدار شده است. نگارنده از راه پویش و کاوش و عیارسنجی بر اساس استنباط از کتاب و سنت پیامبر — درود خدا بر او — و نیز بر پایه عقل ضروری، که حجت در مقام عقل و ذهن است، به این نتیجه رسیده است

که «ظن و گمان با وصف ظن و گمان بودن، قابل استناد نیست و نمی‌تواند در اجتهاد، جز در مقارنات مسائل ظنون و شکوک در شبهات موضوعیه، حجت و منجز باشد؛ اما در شبهات حکمیّه و احکام، ملحق به شک است و ارزشی ندارد». همان‌گونه است که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً؛ همانا گمان به هیچ روی، بی‌نیاز کننده از حق و یقین نخواهد بود» (یونس: ۳۶).

برای روشن شدن مسئله احوال مکلفان از جهت قطع و ظن و شک، باید مطلبی پراهمیت را به اختصار بیاوریم. مسئله شک و اینکه هیچ‌گونه حجیت و تنجیزی بر آن بار نمی‌شود واضح‌تر از آن است که نیاز به توضیح داشته باشد. پس در اینجا فقط باید به طور خلاصه درباره «قطع» بحث کنیم. مواردی که قطع به عنوان چیزی که از دلیل برخاسته مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، موضوع این بحث نیست، بلکه در اینجا قطع با وصف «قطع بودن» آن مورد بحث است.

آنچه بر قطع با صفت قطع بودن آن بار می‌شود، فقط منجز ساختن مطلب برای شخص قاطع است و تا زمانی که این قطع موجود باشد، سلب تنجیز از آن ممکن نیست. در قطع، حجیت به معنای جدایی از منجزیت برای قطع وجود ندارد و آنچه عالمان در اصول فقه درباره حجیت ذاتی قطع گفته‌اند، حجیت به معنای منجزیت است، نه حجیت به معنای تمام بودن استدلال و احتجاج و برهان و نه به معنای اثبات اجتهادی احکام و مقررات شرعی. هیچ قطع یا ظنی به خودی خود حجت بر فتوا دادن عملی و منجز نیست؛ زیرا شرع و عقل طریق اثبات احکام خویش را بر مدارک و ادله‌ای جدا و مستقل از احوال شخصی افراد بنیان گذاشته‌اند. این احوال و وضعیت‌های شخصی نه در شمار ادله عقلی شمرده می‌شوند و نه در شمار ادله شرعی. به همین علت ضروری است که سنجش «قطع و ظن» بر پایه مدارک و سنجه‌هایی بنیان شود که آن را منجز می‌کند و در این صورت است که منضبط ساختن «قطع و ظن» و مندرج کردن آن دو در زیر ضوابط «عقل و شرع» امکان می‌یابد. این ضوابط را می‌توان از حدیثی که درباره عقل آمده استنباط کرد. از امام باقر حدیثی به این مضمون نقل شده است: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ وَ عَزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقاً

هو أحبّ إليّ منک» (کلینی، بی‌تا: ۱۰/۱). قسمت نخست حدیث به ملازمه عقل و شرع اشاره دارد که در کتاب‌های کلامی و اصولی با جمله مشهور «کُلَّمَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ، حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ» آمده است. قسمت دوم به شرافت عقل در میان مخلوقات اشاره دارد و قسمت سوم به لیاقت بشر که به سبب داشتن عقل مورد خطاب الهی قرار گرفته است. قسمت نخست حدیث شریف به موضوع این مقاله مربوط می‌شود.

شاید با توجه به این حدیث و احادیث مشابه آن است که عقل جایگاهی ارجمند دارد و یکی از منابع اجتهاد شمرده می‌شود. فقیهانی که استفاده از رأی و اجتهاد را جایز می‌شمارند، در مواردی عقل را منبع اجتهادی می‌دانند، در مواردی آن را به عنوان میزان برای اثبات حکم شرعی به کار می‌گیرند و در مواردی استلزامات عقلی را ملاک قرار می‌دهند. شماری از فقیهان نیز در برخی موارد با دلایل عقل راهی برای پی بردن حکم شرعی می‌یابند. البته باید توجه داشت که دلیل عقلی با دلیل عقل متفاوت است. دلیل عقل جایی است که عقل به طور مستقیم بر اثبات یا نفی شیء حکم می‌کند، ولی دلیل عقلی می‌تواند دلیلی از باب اصول مصادراتی باشد که عقل آنها را تأیید می‌کند. در برخی موارد نیز ممکن است حکم ویژگی‌هایی داشته باشد که عقل از باب تنقیح مناط آن را به موارد مشابه تسری می‌دهد (سبزواری، ۱۴۱۶: ۳۶۶).

### مدارک و ادله ظنون

ملاکی که استناد به ظنون را جایز شمرده یا از استناد و تکیه به آن بازداشته، همان اسباب و علل پدیدار شدن و موجود شدن این ظنون است. اگر این اسباب و علل از موارد قابل استناد و اتکا باشند، تکیه و استناد به ظنون شایسته است، وگرنه چنین تکیه‌ای روا نیست. این اسباب را می‌توان «ادله» خواند؛ چراکه هر کدام از اسباب شرعی، عقلی و اجماع، با حدود و شروط خود، می‌تواند دلیل قلمداد شود. برای اینکه منظور از این بحث آشکار شود، شایسته است نمونه‌هایی از این موارد عرضه شود؛ از جمله خبر واحد که در نزد متأخران، بنا بر قول مشهور، در شمار ادله ظنی است که می‌توان استنباط را بر آن بنیاد کرد؛ اما هر خبر واحدی چنین نیست، بلکه شروطی دارد:

سند آن صحیح، موثق، حسن یا قوی باشد، معارض سندی نداشته باشد، از جهت متن مخالف قرآن یا سنت قطعی معصومان - درود خدا بر آنان - نباشد و با عقل عام که صدق آن ضروری و مسلم است یا اجماع محصلی که واجد تمام شروط کافی برای احتجاج و تنجیز است، مخالفت نکند (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۶: ۳۷۴).

بنا بر این خبری که سند آن ضعیف باشد، مبنای استنباط قرار نمی‌گیرد. همچنین اجماع منقولی که چنین وضعی داشته باشد، اجماع محصلی که فاقد حدود و شروط منجزیت باشد و نیز دلیل عقلی که حدود و شروط قانون ملازمه بین عقل و شرع را ندارد، اگر فاقد شروط صحت باشند، نمی‌توانند مبنای اجتهاد قرار گیرند. پس همان‌گونه که مظنون با صفت مظنون بودن، در استنباط احکام و مقررات شرع حجت و منجز نیست، ادله ضعیفی که مقتضی ظنون‌اند نیز در استنباط این مقررات و احکام حجت و منجز نیستند؛ چراکه اگر ملاک حجیت ادله، قول به حجیت ظنون باشد، ادله پیرو ظنون می‌شوند و از آنجا که ظنون فاقد حجیت‌اند، ادله نیز فاقد حجیت خواهند بود و اگر ملاک قول به حجیت ادله، خود دلیل‌ها باشند، ظنون پیرو ادله خواهند بود و چون بنا بر فرض دلیل‌های یاد شده به خودی خود، ضعیف و نارسا هستند، ظنون برخاسته از آنها نیز فاقد حجیت خواهند بود، مگر در مواردی که دلیل ظنون با دلایل معتبر عقلی و نقلی تأیید شود.

نکته دیگر اینکه آیین‌گذار شریعت از عمل به چنین داده‌هایی نهی کرده و از همین جا است که قیاس منصوص العلة معتبر دانسته شده است؛ چون در چنان قیاسی مناط یا علت حکم با کمک عقل شناخته و استخراج می‌شود که در عرف فقها و شریعت «تخریج مناط» خوانده می‌شود.

### اقسام قیاس فقهی و نقد آن

ابوحامد غزالی قیاس را چهار نوع و نوع اول را قیاس مؤثر دانسته است. قیاس مؤثر عبارت است از قیاس تعلیل و علت مؤثر که با نص، اجماع یا کاوش کامل شناخته می‌شود و دربرگیرنده تمام وجوه و احتمالات است. این نوع از قیاس، چنانکه او و

سایر باورمندان به قیاس تبیین کرده‌اند، ارزشمندترین و معتبرترین قیاس است. این قیاس چند قسم دارد که در بارزترین آنها عین علت یادشده در اصل، علت برای عین همان حکم باشد. ابوحامد می‌نویسد:

این همان چیزی است که در واقع در معنای اصل گفته می‌شود و همان موضوع قطعی است که چه بسا منکران قیاس هم به آن اعتراف کنند؛ زیرا تفاوتی بین «فرع و اصل» جز تعدد محل نیست (غزالی، ۱۳۲۴: ۲۲۸/۲).

حال نوع اول از چهار قیاسی که ابوحامد غزالی تعریف و تقسیم کرده را نقد می‌کنیم. اگر در شرع ثابت شود که چیز خاصی با ماهیت خود و فارغ از هر چیز دیگر، علت و وجوب، حرمت یا حکمی دیگر از احکام وضعی یا تکلیفی باشد، بدون اینکه هیچ ویژگی‌ای برای حکمی که معلل به موضوع خویش است وجود داشته باشد، آن چیز خاص با صفت علت بودن برای حکم، موجودیت‌بخش کبرای یک استنباط فقهی می‌شود، به گونه‌ای که هرگاه مقدمه صغروی‌اش به آن ضمیمه شود، استنباط اجتهادی فقهی برای وجود در هر موضوعی که دربردارنده این چیز خاص باشد، حاصل می‌شود؛ زیرا برحسب فرض، آن چیز علت کامل و حقیقی آن حکم بوده است. در این هنگام، استنباط خارج از چهارچوب قیاس فقهی و بر پایه اجتهاد استدلالی مرکب از صغرا و کبرایی که در شرع به عنوان قانون کلی حکم شرعی ثابت شده‌اند، شکل گرفته و موجودیت یافته است. پس این اجتهاد از نوع قیاس تمثیلی فقهی نیست، بلکه از سنخ استنباطی است که بر قانون مقدمه کبروی استوار است که حکماً آن را در برابر استنباط تمثیلی و استنباط استقرایی، استنباط برهانی می‌نامند. با نقدی که ذکر شد، طبعاً نوع اولی که غزالی برای قیاس نقل می‌کند، از اعتبار ساقط می‌شود.

ابوحامد پس از بیان «قیاس مؤثر»، ویژگی این نوع از قیاس را مطرح می‌کند. خاصیت قیاس مؤثر یا به تعبیری قیاس تعلیل، این است که از غور و کاوش و منحصر ساختن بی‌نیاز است و احتیاجی به نفی بقیه ندارد؛ زیرا اگر در حکم یا در اصلی مؤثر دیگری یافت نشود، دور انداخته نمی‌شود، بلکه وجود حکم به هر دوی آن علت‌ها یا بیشتر تعلیل می‌شود.



## اجتهاد و تنقیح مناط

در یک نگاه کلی به اصطلاحات فقه در دوره‌های فقه اسلامی، واژه «تنقیح مناط» را در سده‌های نخستین کمتر می‌یابیم؛ از این رو کاربرد این واژه در فرهنگ فقه به سده‌های چهارم به بعد برمی‌گردد. این اصطلاح نخست در فقه اهل سنت مورد توجه قرار گرفت، سپس به فقه شیعه راه یافت. دلیل این سخن را می‌توان در کتاب *المستصفی غزالی* و *رساله فی اصول الفقه ابوعلی عکبری* جست. فقیهان حنفی به جای «تنقیح مناط» بیشتر از فقیهان شافعی و حتی دیگر مذاهب فقهی، از واژه «استدلال» بهره برده‌اند. به هر حال تنقیح مناط از روش‌هایی است که گاهی گونه‌ای از قیاس و گاهی روشی غیر از قیاس را به اذهان متبادر می‌سازد و هرگونه که داده‌های تاریخی را تحلیل کنیم، این روش پس از سده پنجم مورد توجه فقیهان مذاهب اسلامی قرار گرفته است. تنقیح مناط یکی از گونه‌های اجتهاد است و شهید دوم فقه و فقهات، تنقیح مناط را وسیله راه‌یابی به متعلق حقیقی حکم و کاویدن حکم از درون نصوص می‌داند (شهید ثانی، ۱۳۶۰: ۲۲۴/۱).

وقتی اجتهاد در تنقیح مناط آشکار می‌شود که مناط به عنوان یک قانون در شریعت تشریح شده باشد، مانند قبله که برای رویکرد نمازگزار به سوی آن تشریح شده است. پس رویکرد از شرط‌های رکنی همراه با نماز است و بر نمازگزار واجب است که جهت قبله را بشناسد تا بدان روی آورد؛ حال شناخت و محقق ساختن این جهت قبله یا با یقین و به صورت ضروری است و هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد، مانند حاضران در مسجد الحرام و کسانی که در دایره‌های اطراف هستند و همچنین حاضران در مکه مکرمه و حوالی نزدیک به آن و یا با علائم و نشانه‌ها شناخته می‌شود، مثل اینکه با ستارگان بین مشرق و مغرب بودن شناخته شود یا با ابزار و آلات، مانند قبله‌نما و دایره هندی، مشخص می‌گردد یا با بیّنه مثل شهادت دو انسان عادل این قبله شناسایی می‌شود (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۶: ۳۷۶).

به جز صورت اول که ضروری و روشن است، هرگونه تحقیق و تلاش در این زمینه به روش اجتهاد مستقیم است، مانند جست‌وجو با علائم یا تحقیق با آنچه به اجتهاد

منتهی می‌شود، مانند کاوش با قبله‌نما یا دایره هندی؛ چراکه اجتهاد کاوش با ابزارهای ساخته شده مهندسی را تأیید می‌کند. این بخش از اجتهاد را بسیاری از اهل سنت روا می‌دانند، ولی امامیه آن را جز با گرد آمدن سه شرط همزمان و همپوشان، که آن را از قیاس تمثیلی خارج می‌کند و به سمت اجتهاد فقهی می‌برد، روا نمی‌شمارند. این سه شرط عبارت‌اند از:

الف) شارع با نص بر علت بودن مناط حکم تصریح کرده باشد. این تصریح و تنصیص باید از یکی از این طریق صحیح صورت پذیرد: مسلک و شیوه متقدمان، مسلک و روش متأخران یا مسلک تجمیع و تفریق؛ مسلک اخیر جامع و مکمل و متمم دو مسلک پیشین است.

ب) مناط منصوص از سوی شارع به صورت حتمی و یقینی علت و سبب حکم شمرده شده باشد، نه حکمت آن؛ چراکه اگر حکمت باشد نمی‌توان حکم را از طریق استنباط بر کرسی نشانند.

ج) مناط منصوص و علت حکم، قابل تعمیم و فراگیرسازی باشد تا بتواند مجوزی برای مرتب ساختن و بارکردن حکم بر بقیه موارد باشد.

باید توجه کرد که این سه شرط، شرط‌های لازم برای استنباط حکم از طریق مناط منصوص در شریعت‌اند؛ اما در اصول اجتهادی امامیه شرط کافی برای اجتهاد اصولی و استنباط فقهی شمرده نمی‌شود، بلکه با تنقیح مناط در سایه نص تنها می‌توان علت را کشف کرد و گویی با این ملاک تردیدی در اعتبار تنقیح مناط باقی نمی‌ماند. آنچه در برخی از عبارات فقیهان مبنی بر بی‌اعتباری تنقیح مناط دیده شده، ناظر به ظنی بودن کشف است.

این سه شرط اساسی و مهم، اگرچه فراهم‌کننده تنقیح مناط در مناط‌های مورد نص و تصریح شارع هستند، شرط تعمیم و فراگیرسازی مناط را فراهم نمی‌کنند، بلکه نیازمند شرط مکملی هستند که اجتهاد مبتنی بر تنقیح مناط را از تمثیل منطقی بیرون آورد و وارد جرگه استدلال اصولی و استنباط فقهی کند. پس در اصول اجتهاد امامیه، اجتهاد مبتنی بر تنقیح مناط و استنباط فقهی روادار موجب تحقق فتاوی عملی نمی‌شود.

همچنین باید مشخص شود که آیا اجتهاد مبتنی بر تعمیم مناظرات منصوص و مصرح شارع اسباب و علل کافی و کاملی برای مرتب و بار کردن احکام به شمار می‌رود یا نه. برای روشن شدن این نوع از اجتهاد — که از قیاس‌های فقهی غیر صحیح در شریعت به شمار نمی‌آید — باید از طریق بیان بعضی نمونه‌های تحقق یافته اقدام شود. از جمله می‌توان به عنوان «کثیر الشک»، از آن حیث که سبب نفی احکام شک می‌شود، اشاره کرد. روایت صحیحی از امام باقر — درود خدا بر او — روایت شده که: «آنگاه که سهو و شک تو زیاد شد، به نمازت ادامه بده» (کلینی، بی تا: ۳۵۹/۳)؛ یعنی به شک و تردید خود اعتنا نکنید. همچنین است روایتی از محمد بن سنان از حضرت صادق که عین روایت قبل است. اینها نمونه‌هایی از روایات معصومان (ع) است که احکام را از جهت اسباب و علل آنها در شرع، تبیین و تشریح کرده‌اند.

بر اساس آنچه در این روایات صحیح آمده است، قانونی از قوانین فقهی تحقق یافته و شکل پذیرفته است. این قانون آن‌گونه که در فقه و اصول فقه تحقیق و اثبات شده است، بر ادله شکوک حاکم است و شک فراوان را از ادله شکوک خارج می‌نماید و این خارج کردن به نحو حکومت، دلیل تبعیدی است به گونه‌ای که علمای اصول در اصول فقه آن را تفسیر نموده‌اند. این نوع خارج ساختن از سنخ تخصیص یا تقیید یا نسخ نیست، بلکه از نوع تصرف شرعی در موضوعات ادله با روش توسعه یا تضییق یا تفسیر است که حکومت را به ورود تبدیل می‌کند؛ همان که از حکومت تبعیدی در حکومت دلیلی قوی‌تر است و به بیان دیگر، آنچه ورود دلیل حاکم را بر دلیل محکوم از اول امر محقق می‌سازد (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۶: ۳۷۹).

این قانون در ملاکی که سبب نفی اعتنا به شک در شرع می‌شود، در بردارنده اموری است. یکی اینکه فراوانی شک از ناحیه کثرت شک است، نه از ناحیه‌ای دیگر. بر اساس روایتی که از طریق حسین بن سعید از امام صادق نقل شده، این امر به خودی خود موجب لغو کردن شک است. اگر سبب و علت در شک کثیر این باشد می‌توان گفت که فراوانی شک علت الغای اعتبار شک در شرع است؛ چنانکه فراوانی شک می‌تواند

حکمت تشریح این کار و الغای اعتبار شک نیز باشد، نه علت آن که حکم کاملاً دایر مدار آن باشد. علت یا حکمت بودن فراوانی شک نیازمند دلیل است. اگر با دلیل ثابت شود که علت است، حکمت بودن نیز ثابت می‌شود؛ زیرا هر علتی حکمت است، ولی هر حکمتی علت نیست.

دیگر اینکه فراوانی شک از وسواس نشئت می‌گیرد که در شریعت مبعوض و منفور است؛ از این جهت ملاک در سبب و علت بودن، قوی است. اگر ملاک علت باشد، حکمت را نیز در بر خواهد داشت؛ چراکه احکام و تصمیمات شرعی تابع اساس عقلی مبتنی بر قانون اخلاقی و حُسن عقلی ذاتی در اوامر و قضایای اثباتی یا ملاک‌های قبح ذاتی عقلی در نواهی و قضایای سلبی هستند. بنابراین هر علتی عبارت است از حکمت ملزمه‌ای که شارع تصمیم شرعی خود را بر آن بنا می‌کند، اما هر حکمتی علت نیست؛ زیرا بسا مواردی که حکمت در نوع و بسیاری از مصادیق آن موجود است، نه در تمام آنها که در این صورت یک قانون که بتواند کبرای قیاس منطقی باشد، شکل نمی‌گیرد. اما اگر حکمت در همه مصادیق باشد، حکمت ملزمه‌ای است که موجب یک قانون کلی و ایجاد کبرای قیاس منطقی می‌شود و علت حکم شرعی خواهد بود.

وجه دیگر اینکه فراوانی شک چون معلول فرمانبرداری از شیطان و مخالفت با شرع و ناشی از وسواس است و شخص را دچار سختی می‌کند، باطل اعلام می‌شود. این مطلب علت اصلی نادیده گرفتن شک ناشی از وسواس است و می‌تواند تعمیم یابد و علتی برای الغای هرگونه شک و سواسی در هر عبادتی غیر از نماز نیز باشد؛ اما قابل تعمیم و فراگیر بودن هم در این مورد کافی نیست، بلکه شرط مکملی لازم دارد و آن اینکه مناط و ملاک مورد نص و تصریح در حکم شرع علت تصمیم و بنای شارع در تمام موضوعات و موارد باشد و به یک یا چند مورد خاص که شارع حکم خود را بر آن بار می‌کند، اختصاص نداشته باشد.

وجه دیگری که در اینجا می‌توان تصور کرد این است که هرگونه مخالفت با شرع با این وصف، دربردارنده ملاک قبح عقلی ذاتی است و کار مخالف با واقع شرع، به خودی خود مصداق ذاتی ظلم است؛ کما اینکه موافقت با شرع به خودی خود مصداق

ذاتی عدل است. با این بیان معلوم می‌شود که شک فراوان ناشی از وسواس منفور و مبعوض شارع و دربردارنده ملاک تعمیم به تمام شک‌های برخاسته از وسواس است. با این مبنا، نادیده گرفتن این سنخ از شک‌های ناشی از وسواس درباره مبتلایان به آن، قانون کلی و فراگیر در تمام عبادت‌های غیر از نماز نیز خواهد بود.

بنابراین از ناحیه اجتهاد علمی می‌توان گفت که نادیده گرفتن شک برخاسته از وسواس اختصاص به نماز ندارد، بلکه در عبادات دیگر، مثل وضو و غسل و تیمم، هم جاری است؛ البته جز در اعمال اصلی و رکنی و بسیار مهم، مانند اعمال حج، که به علت دشواری تکرار آن، مبتنی بر احتیاط است. باید دقت داشت این احتیاط به وسواس منتهی به زوال عقل سلیم منجر نشود.

#### نتیجه

با وجود اینکه در اصول فقه مورد بحث علمای امامیه، عقل یکی از دلیل‌های چهارگانه فقه و احکام شرعی بیان شده است، استنباط و استخراج حکم شرعی و التزام قلبی و عملی به حکم استنباط شده از طریق قیاس مصطلح در فقه و اصول فقه اهل سنت (البته با اختلافاتی که در بین مذاهب ایشان وجود دارد) و آنچه در فن منطق تمثیل خوانده می‌شود، مشروع و پذیرفته نیست. علت اصلی آن نیز این است که شیعه امامیه احکام شرعی الهی را ناشی از یقینی می‌داند که یا در قرآن کریم به آن تصریح شده باشد یا در سنت (قولی، فعلی و تقریری) پیامبر (ص) و اوصیای معصوم (ع) آن حضرت آمده باشد؛ از این رو باز کردن در احکام و بیان آن و التزام به آن با روش و طریقه‌ای دیگر، برخلاف این اصل اصیل و رکن رکن است که البته بخش عمده‌ای از این مطلب اساسی نیز به علم کلام و مبحث امامت بازمی‌گردد.

از نظر غزالی، قیاس مناسبت، که نوعی از قیاس تعلیل است، موجب ظن به حکم می‌شود و در استنباط حکم کافی است، به‌ویژه اینکه او معتقد به تصویب است و اینکه هر حکمی که نتیجه نظر مجتهد باشد، همان حکم واقعی است. او همچنین قیاس مؤثر یا قیاس تعلیل را بی‌نیاز از غور و کاوش و منحصر ساختن می‌داند و می‌گوید هر علت

یا مؤثری در حکم یا اصلی یافت شد، دور انداخته نمی‌شود، بلکه به آن اضافه می‌شود. در مذهب امامیه، فقط در صورتی که علت و سبب کلیت حکمی بیان شده و نص صریح و غیرقابل توجیهی بر علیت آن سبب برای آن حکم آمده باشد و بخواهد ضابطه‌ای به دست دهد، می‌توان قائل به جواز قیاس یا تمثیل به اشباه و نظایر آن شد، مثل اینکه هر مایع مسکری حکم خمر را دارد و حرام و نجس است یا اینکه سبب و علت فرمان به بی‌اعتنایی به شک در مورد شخصی که بسیار شک می‌کند، فراوانی شک او باشد که در این صورت نه تنها شک او در تعداد رکعات نماز، بی‌اثر و غیرقابل اعتنا است، بلکه هرگونه شک فراوان و غیرمتعارف این شخص در سایر عبادت‌ها که ناشی از وسواس باشد نیز اثر ندارد و باید به این شک‌ها عمل نکند. البته باید علت بودن مسلم باشد، وگرنه ممکن است امری حکمت یک حکم باشد، مانند حکمت عدم اختلاط میاه در بحث «عدّه»، در حالی که حکم عدّه دایر مدار آن نیست.

درباره ارزش و جایگاه دلیل عقلی در فقه می‌توان به این نکته اشاره کرد که در موارد فراوانی احکامی در باب مستقلات عقلی وجود دارد که عقل می‌تواند بر اساس آن، به مصادیق و موارد آن رهنمون شود، مانند قبح و گناه ظلم و وجوب عدل و انصاف که عقل آدمی بر اساس حکم کلی شرع و خودش راهگشای موارد و مصادیق آن است.

## منابع

- ابن تیمیّه، تقی الدین (۱۹۹۸م)، *القیاس فی الشرع الاسلامی*، بغداد: مکتبه الوطنیّه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۴)، *دانشنامه علایی*، تصحیح و مقدمه: محمد معین، دیپاچه: منوچهر صدوقی سها، تهران: انتشارات مولی.
- ابوزهره، محمد (بی تا)، *اصول فقه*، بیروت: دارالفکر العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۹۲م)، *المحصول فی علم الاصول*، بیروت: مؤسسه الرساله.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۶ق)، *شرح المنظومه*، تحقیق و تعلیق حسن زاده آملی، تهران: انتشارات ناب.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۹۶)، *کتاب التنقیحات فی اصول الفقه*، تحقیق و تصحیح محمد ملکی (جلال الدین)، تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شافعی، محمد بن ادريس (بی تا)، *الرساله*، تحقیق و شرح احمد محمد شاکر، بیروت: دارالکتاب العلمیه.
- شهید ثانی، زین الدین عاملی (۱۳۶۰)، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، تهران: انتشارات علمیّه اسلامیّه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۵)، *العده فی اصول الفقه*، تحقیق: انصاری قمی، چاپ: چاپخانه ستاره.
- عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۶)، *التعلیقات چاپ شده در الحکمة الاشرافیة*، ج ۱۱، کتاب التنقیحات فی اصول الفقه، تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه ادیان قم.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (۱۳۲۴ق)، *المستصفی من علم الاصول*، قاهره: بولاق.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، *اصول کافی*، لوح فشرده.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، *مجموعه آثار*، جلد ۵، شرح مختصر منظومه، تهران: انتشارات صدرا.





## نقد دیدگاه قفاری درباره جابر جعفری

حسین جوادی نیا\*

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۴/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۱۳]

### چکیده

جابر بن یزید جعفری از اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) و از روایان مشهور شیعه است که روایات مدح و ذم متعددی درباره اش وارد شده است. عده‌ای اندک از دانشمندان امامیه وی را تضعیف کرده‌اند؛ اما بسیاری دیگر او را توثیق کرده و در شمار برترین روایان و خواص اصحاب این دو امام آورده‌اند. آن روایات ذم و آرای تضعیف بهانه‌ای شده تا ناصر بن عبدالله قفاری، از علمای معاصر وهابی، در کتاب *اصول مذهب الشیعه* تلاش کند چهره‌ای کذاب و جاعل از جابر به تصویر بکشد و روایات منقول از وی در منابع روایی شیعه را مخدوش و ضعیف جلوه دهد. این نوشتار با بررسی سندی و متنی مستندات قفاری درباره جابر جعفری، نشان می‌دهد ایرادهای وی صحیح نیست و جابر از اتهام‌های مورد نظر (مانند جرح روایات، اختلاط، دیوانگی، جادوگری و شعبده‌بازی) مبرا است. سند تمام روایات مورد استناد قفاری در باب دیوانگی، جادوگری و شعبده‌بازی جابر ضعیف است و برخی روایات ضعف متنی نیز دارند. مستند وی درباره اختلاط جابر نیز مخدوش و غیر قابل استناد است.

کلیدواژه‌ها: جابر بن یزید جعفری، ناصر بن عبدالله قفاری، *اصول مذهب الشیعه*، دیوانگی، جادوگری.

## مقدمه

درباره جابر بن یزید جعفی، از اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) و از روایان مشهور شیعه، روایات مدح و ذم متعددی وارد شده است. برخی از صاحب‌نظران امامیه درباره وی<sup>۱</sup> یا روایات نقل شده از روایان ضعیف وی<sup>۲</sup> توقف کرده و برخی نیز او را ضعیف دانسته‌اند.<sup>۳</sup> در مقابل، بسیاری دیگر از دانشمندان امامیه با توجیه روایات ذم، از منظر تقیه یا ضعف سند، وی را توثیق کرده<sup>۴</sup> و نامش را در شمار برترین روایان یا خواص اصحاب این دو امام آورده‌اند.<sup>۵</sup> اختلاف نظرها و روایات ذم، بهانه‌ای شده تا ناصر بن عبدالله بن علی القفاری<sup>۶</sup> در کتاب *اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه عرض و نقد* این راوی بزرگ را نقد کند و با ترسیم چهره‌ای کذاب از وی، روایات شیعه را کذب و نامعتبر جلوه دهد (ر.ک: قفاری، ۱۴۱۵: ۳۷۵/۱-۳۷۸). در ادامه، ادعاهای قفاری را نقل، نقد و بررسی خواهیم کرد. گفتنی است کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی در پاسخ به ادعاهای وی و شبهات کتابش نگاشته شده؛ اما در هیچ‌یک موضوع این پژوهش نقد و بررسی نشده است.<sup>۷</sup>

## ۱. شناخت جابر

ابوعبدالله جابر بن یزید جعفی (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۲۸، ش ۳۳۲؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۱۷۶، ش ۲۰۹۲) تابعی (طوسی، ۱۳۸۱: ۱۷۶) و از اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۲۸؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۱۲۹، ش ۱۳۱۶ و ۱۷۶، ش ۲۰۹۲). وی اهل کوفه بود (حلی، ۱۴۱۱: ۳۵، ش ۲؛ کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۲، ش ۳۳۹) و در سال ۱۲۸ق از دنیا رفت (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۲۸، ش ۳۳۲؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۱۲۹، ش ۱۳۱۶).<sup>۸</sup> جابر در جوانی (کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۲، ح ۳۳۹) و به مدت هجده سال (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۹۶، ح ۲۹) برای کسب فیض از محضر علمی امام باقر (ع) به مدینه رفت (کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۲، ح ۳۳۹). او به اهل بیت علاقه فراوانی داشت (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۶/۳) و از امام باقر (ع) با عناوین والایی مانند «وصی الأوصیاء» و «ارث علم الأنبياء» (کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۲، ش ۳۳۷؛ مفید، ۱۴۱۳: الف/۲) و «سید الامام» (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۹۶، ح ۲۹) یاد می‌کرد و به سبب همین ارادت خالص، گاه آماج اتهام و بدگویی برخی ناهلان قرار می‌گرفت (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۲، ش ۳۳۷). وقتی از امام صادق

(ع) درباره او پرسیدند، فرمود: «خداوند جابر جعفی را رحمت کند؛ او با راست‌گویی از ما روایت نقل می‌کرد» (همان: ۱۹۱، ش ۳۳۶؛ صفار، ۱۴۰۴: ۲۳۸، ح ۱۲ و ۵۹، ۴؛ طبری، بی‌تا: ۱۳۸؛ حلی، ۱۴۱۱: ۳۵). برخی دانشمندان امامیه وی را از یاران خاص امام باقر و امام صادق (ع) (مازندرانی، ۱۳۷۹: ۲۱۱/۴ و ۲۸۱) و کسی که حامل اسرار بود<sup>۹</sup> توصیف کرده‌اند (خویی، ۱۴۱۰: ۲۶ و ۲۵/۴؛ مامقانی، ۱۴۲۶: ۱۱۷/۱۴؛ قمی، ۱۴۱۴: ۵۳۶/۱). به دلیل معارف عمیق و خاصی که در برخی روایات جابر وجود داشت، امام صادق (ع) از نقل آن روایات برای سفله<sup>۱۰</sup> نهی کرد تا مبادا به سبب عدم درک صحیح، آن روایات را تباه سازند (کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۲، ش ۱۹۳ و ۳۳۸، ش ۳۴۰). برخی از عالمان اهل سنت به وثاقت جابر شهادت داده‌اند،<sup>۱۱</sup> اما مانند سایر راویان بزرگ شیعه، وی نیز به جرم تشیع و عقاید شیعی، از گزند جرح بسیاری از آنان در امان نمانده است (ر.ک: ذهبی، ۱۳۸۲: ۳۸۰، ش ۱۴۲۵؛ عسقلانی، ۱۳۲۶: ۴۹ و ۴۸/۲؛ قشیری نیشابوری، ۱۴۲۴: ۲۰/۱، ش ۵۳ و ۵۵). جابر کتاب‌های متعددی درباره تفسیر قرآن، تاریخ جنگ‌های جمل و صفین و نهروان، مقتل امیرالمؤمنین، مقتل امام حسین و غیر آنها نوشته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۲۸، ش ۳۳۲؛ طوسی، بی‌تا: ۱۱۶، ش ۱۵۸).

## ۲. بررسی و نقد ادعاهای قفاری در تضعیف جابر

### ۲-۱. موثقه زراره

مهم‌ترین روایت قابل اعتنا در منابع امامیه درباره جرح جابر، موثقه<sup>۱۲</sup> زراره بن‌اعین<sup>۱۳</sup> است. متن روایت چنین است: «حدثنی حمدویه و إبراهيم ابنا نصير قالا حدثنا محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن ابن بكير عن زراره قال سألت أبا عبدالله (ع) عن أحاديث جابر؟ فقال ما رأيته عند أبي قط إلا مره واحده و ما دخل علي قط (کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۱، ش ۳۳۵)؛ عبدالله بن‌بکیر از زراره نقل می‌کند که از امام صادق درباره روایات جابر پرسیدم. امام فرمود: هرگز او را نزد پدرم ندیدم مگر یک بار و هرگز بر من وارد نشده است». قفاری با استناد به این روایت می‌گوید:

در این روایت، امام صادق آنچه را جابر گمان می‌کند از او و پدرش نقل کرده، تکذیب می‌کند؛ بنابراین جابر چگونه این احادیث فراوان را از کسی که هرگز

ملاقات نکرده یا یک بار ملاقات کرده نقل می‌کند، در حالی که جابر تصریح می‌کند این روایات را از طریق سماع و تحدیث دریافت کرده است (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۷۶/۱).

#### نقد

این روایت که با سند موثق نقل شده و در نقل نیز منفرد است، تاب مقاومت در برابر روایت صحیح دیگری که در توثیق جابر وارد شده را ندارد؛ زیرا اعتبار و ارزش روایت صحیح افزون‌تر از روایت موثق است و در مقام تعارض «روایت موثق نمی‌تواند با روایت صحیح معارض باشد» (خویی، ۱۴۱۰: ۲۵/۴). ضمن اینکه روایات متعدد دیگری که بر وثاقت جابر دلالت دارند، این روایت صحیح را تأیید می‌کنند. به سند صحیح، از زیاد بن‌ابی حلال نقل شده:

اصحابمان درباره روایات جابر جعفری اختلاف نظر داشتند.<sup>۱۴</sup> به آنان گفتم: «در این باره از امام صادق سؤال می‌کنم». وقتی بر امام وارد شدم، [بدون اینکه پرسشی کنم] فرمود: «خداوند جابر جعفری را رحمت کند؛ او با راست‌گویی از ما روایت نقل می‌کرد. خداوند مغیره بن‌سعید را لعنت کند که بر ما دروغ می‌بست»<sup>۱۵</sup> (کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۱، ش ۳۳۶).

این روایت با طریق دیگر و گاه با اندکی اختلاف متنی در منابع دیگر نیز نقل شده است (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴: ۲۳۸، ح ۱۲ و ۴۵۹، ح ۴؛ طبری، بی‌تا: ۱۳۸؛ حلی، ۱۴۱۱: ۳۵). در روایت دیگری حسین بن‌ابی‌العلاء می‌گوید: «امام صادق بر جابر رحمت فرستاد و فرمود: او با راست‌گویی از ما روایت نقل می‌کرد» (حلی، ۱۴۱۱: ۳۵).<sup>۱۶</sup> با این توضیح چاره‌ای جز توجیه موثقه زراره، در صورت امکان، یا رد آن وجود ندارد.<sup>۱۷</sup> خویی آن را بر توریه حمل کرده است:

اما سخن امام صادق در موثقه زراره که فرمود «جابر را، جز یک بار، نزد پدرم ندیدم و هرگز نزد من نیامده»، پس گریزی نیست جز اینکه به گونه‌ای از توریه توجیه شود؛ زیرا اگر جابر هرگز به حضور امام نرسیده بود و همه مردم این را

دیده بودند [و می‌دانستند]، همین برای تکذیب و عدم تصدیقش [در نقل روایات بی‌واسطه از امام] کافی بوده است، پس چگونه [برخی روایان] در [درستی یا نادرستی] روایات جابر اختلاف داشتند تا اینکه زیاد محتاج پرسش از امام درباره احادیث جابر باشد؟ (خویی، ۱۴۱۰: ۲۵/۴).

به دیگر سخن، اگر جابر در واقع هرگز به دیدار امام نرفته بود، پرسش از درستی یا نادرستی روایاتی که بی‌واسطه نقل می‌کرد، موضوعیت و جای طرح نداشت و نیاز نبود روایانی مثل زیاد نزد امام بروند و از این موضوع استفسار کنند، بلکه همین که جابر نزد امام نیامده بود، بهترین دلیل برای تضعیف روایاتش بود. خویی می‌افزاید:

ضمن اینکه وارد نشدن جابر بر امام منافاتی با راست‌گویی او در روایاتش ندارد؛ زیرا ممکن است وی امام را در جایی دیگر، غیر از خانه ایشان، ملاقات می‌کرده و معارف و احکام را از ایشان فرا می‌گرفته و نقل می‌کرده است (همان).

جالب اینکه شرح حال‌نویسان و رجالیان شیعه و سنی، چندان متعرض اثبات این مطلب نشده‌اند که جابر با امام باقر (ع) فقط یک بار ملاقات داشته و با امام صادق (ع) هرگز دیداری نداشته است. به عبارت دیگر، نه معاصران جابر و نه بعدی‌ها، به‌ویژه کسانی که او را جرح کرده‌اند، درباره این نکته که جابر با امام باقر (ع) تنها یک‌بار ملاقات داشته و با امام صادق (ع) هرگز دیداری نداشته، سخنی نگفته‌اند و درصدد اثبات آن برنیامده‌اند؛ این خود قرینه روشنی بر پذیرفته نشدن این مطلب در میان دانشمندان شیعه است. گویی دیدار و رفت و آمد جابر با امام باقر و امام صادق (ع) بدیهی بوده و همه از آن آگاه بوده‌اند و شاید امام در این روایت، همین شاهد بدیهی را قرینه فهم سخنش قرار داده تا اگر این روایت به مخاطب‌های بعد رسید، بدانند وجه صدورش عادی نبوده و در شرایط خاص صادر شده است. گزارش رسیده درباره تهدید هشام و تظاهر جابر به جنون با اشاره امام برای رهایی از آن مشکل (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۴، ش ۳۴۴؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۳۹۶، ح ۷)، درک این معنا را روشن‌تر می‌کند که جابر

گاه در معرض خطر جدی و قتل بوده و برای رهایی از این گونه خطرها، چاره‌ای جز تقيه یا نیرنگ نداشته است؛ از این رو خویی می‌گوید: «موثقه زراره به گونه‌ای از توریه توجیه شود» (خویی، ۱۴۱۰: ۲۵/۴).

نکته شایان توجه اینکه کشی در نقل موثقه زراره منفرد است و این روایت از طریق دیگری نقل نشده است. عجیب‌تر آنکه این روایت در نقل هم مورد اعراض قرار گرفته و دیگر رجالیان و محدثان امامیه، غالباً آن را نقل نکرده‌اند؛ حتی نجاشی که از نقادان اصلی جابر است، نه تنها این روایت را نقل نکرده، بلکه ظاهراً محتوای آن را هم نپذیرفته است؛ زیرا تصریح دارد جابر با امام باقر و امام صادق (ع) ملاقات داشته است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۲۸)، در حالی که به تصریح روایت مورد نظر، جابر هرگز با امام صادق (ع) ملاقاتی نداشته است.

نکته دیگر اینکه قفاری ادعا کرده است: «در جامع الرواة اردبیلی اشاره شده، روایتی که خویی آن را صحیح شمرده، به طریق مجهول برای آنها نقل شده است»<sup>۱۸</sup> (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۷۶/۱)، در حالی که اردبیلی سند روایت عقیقی و ابن عقده، که علامه حلی در خلاصه الاقوال نقل کرده (ر.ک: حلی، ۱۴۱۱: ۳۵)، را مجهول دانسته (ر.ک: اردبیلی، ۱۳۳۱: ۱۴۴/۱)، اما روایت زیاد بن ابی‌حلال که کشی آورده (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۱، ش ۳۳۶) و خویی به آن استناد کرده (ر.ک: خویی، ۱۴۱۰: ۲۵/۴)، را مجهول نخوانده است (ر.ک: اردبیلی، ۱۳۳۱: ۱۴۴/۱). متن سخن اردبیلی چنین است:

و علی ما فی (صه) روی کل من العقیقی و ابن عقده فی طریق مجهول ان الصادق ترحم علیه و قال انه کان یصدق علینا و نحوه فی (کش) عن حمدویه و ابراهیم عن محمد بن عیسی عن علی بن الحکم عن زیاد بن ابی‌الحلال عن الصادق (ع) و قال روی عن سفیان الثوری انه قال جابر الجعفی صدوق فی الحدیث الا انه کان یتشیع (همان).

منظور اردبیلی از واژه «و نحوه» همانندی در محتوای روایت است، نه آن‌گونه که قفاری پنداشته است، همانندی در مجهول بودن سند. شاهد مطلب آنکه متن روایت دوم

را، به قرینه روایت قبلی، نقل نکرده است؛ یعنی محتوای این روایت نیز همانند روایت پیشین است و تکرار نمی‌کنم. اگر قفاری این توجیه را نپذیرد، باز هم استدلالش ایراد دارد؛ زیرا «و نحوه» در کلام اردبیلی تاب هر دو معنا را دارد و می‌تواند ناظر به همانندی در محتوای روایت یا مجهول بودن سند باشد و در مقام اثبات مدعا، نمی‌توان به این‌گونه احتمال‌ها استناد کرد (اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال)؛ بنابراین سند این روایت صحیح است (ر.ک: خویی، ۱۴۱۰: ۲۵/۴؛ مازندرانی، ۱۴۱۶: ۲/۲۱۹). حسن بن هادی عاملی نیز در *مختلف الرجال* درباره روایت زیاد بن ابی‌حلال می‌گوید:

در سند این روایت راوی‌ای که جای بحث داشته باشد، وجود ندارد، مگر محمد بن عیسی بن عبید و علی بن‌الحکم که اولی به نظر من ثقه است، همان گونه که در ترجمه‌اش در نوشتاری دیگر این مطلب را بیان کرده‌ام. اما علما درباره علی بن‌الحکم اختلاف نظر دارند، مانند پدر شیخ بهایی در رساله‌اش [در بحث طهارت] درباره حصیر و بوریا، و ابن‌داوود در *رجالش* این نام را دارای مسماهای مختلف دانسته‌اند و ظاهر این است که همه آنها یکی و ثقه هستند؛ پس سند صحیح است (قاینی بیرجندی، ۱۳۸۴: ۲۶۹).

شایان ذکر است دانشمندان رجال درباره وثاقت محمد بن عیسی بن عبید — که هم در سند موثقه زراره آمده (ر.ک: کثی، ۱۳۴۸: ۱۹۱، ش ۳۳۵) و هم در سند صحیح زبیر (ر.ک: همان: ش ۳۳۶) — اختلاف نظر دارند. برخی مانند نجاشی، وی را با الفاظی والا ستوده و توثیق کرده‌اند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۳، ش ۸۹۶)؛<sup>۱۹</sup> اما برخی نیز مانند طوسی، با استناد به استثنای ابن‌ولید و صدوق درباره روایات وی، او را ضعیف دانسته‌اند (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۴۰۲، ش ۶۱۲)،<sup>۲۰</sup> حال آنکه استثنای مذکور فقط ناظر به منفردات محمد بن عیسی از یونس بن عبدالرحمن یا منفردات محمد بن احمد بن یحیی از محمد بن عیسی به سند منقطع است، نه مطلق روایات محمد بن عیسی (ر.ک: حسین‌نژاد، ۱۳۹۵: ۲۶). از این رو خویی با دفاع از وثاقت و جلالت وی، تضعیف طوسی را نقد کرده است (ر.ک: خویی، ۱۴۱۰: ۱۱۸-۱۱۳/۱۷).

همچنین روایت زیاد بن ابی‌حلال با سند صحیح دیگر، در *بصائر الدرجات* نقل شده است:

[محمد بن الحسن الصفار قال] حدثنا أحمد بن محمد عن علي بن الحكم قال حدثني زياد بن أبي الحلال قال اختلف الناس في جابر بن يزيد و أحاديثه و أعاجيبه قال فدخلت علي أبي عبدالله (ع) و أنا أريد أن أسأله عنه فابتدأني من غير أن أسأله رحم الله جابر بن يزيد الجعفي كان يصدق علينا و لعن الله المغيرة بن شعبة كان يكذب علينا (صفار: ۱۴۰۴: ۲۳۸، ح ۱۲).

تمام راویان این روایت ثقه و جلیل هستند؛ محمد بن الحسن بن فروخ الصفار: «كان وجهها في أصحابنا القميين ثقة عظيم القدر راجحا قليل السقط في الرواية» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۵۴، ش ۹۴۸). أحمد بن محمد بن عيسى: «شيخ قم و وجهها و فقيها» (طوسی، بی‌تا: ۶۰، ش ۷۵) و «ثقة» (طوسی، ۱۳۸۱: ۳۵۱، ش ۵۱۹۷). علی بن الحكم الانباری: «ثقة جلیل القدر» (طوسی، بی‌تا: ۲۶۳، ش ۳۷۶).

نکته پایانی اینکه قفاری پس از نقد جابر، زراره را نیز نقد کرده و وی را مانند جابر، جاعل و کذاب خوانده است (ر.ک: قفاری، ۱۴۱۵: ۳۷۸/۱-۳۸۳). قفاری اگر زراره را جاعل و کذاب می‌داند — و به آن تصریح کرده است — دیگر نمی‌تواند برای نقد جابر، به روایت زراره استناد کند؛ زیرا زراره جاعل و بسیار دروغ‌گو است و روایتش نیز، مطابق مبنای قفاری، جعلی و دروغ است. ضمن اینکه اگر زراره را ثقه و راست‌گو بداند، دیدگاهش در جاعل و کذاب خواندن زراره، اشتباه و بدون دلیل خواهد بود. قفاری نمی‌تواند ادعا کند که «در اینجا به دلایل موجود در کتاب خصم استناد می‌کنم، نه مبنای مورد قبول خود»؛ زیرا در این صورت باید به روایات صحیح‌السند دیگری که در کتاب خصم آمده و دال بر سلامت و راست‌گویی و وثاقت این دو راوی است نیز ملتزم شود، از جمله صحیح‌ه زیاد بن ابی‌حلال درباره وثاقت جابر (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۱، ش ۳۳۶: صفار: ۱۴۰۴: ۲۳۸، ح ۱۲). در این فرض نیز نادرستی استناد قفاری روشن می‌شود.



## ۲-۲. دیوانگی

قفاری با ارجاع به رجال کشی ادعا می‌کند که «در روایاتشان چیزهایی آمده که ثابت می‌کند جابر یکی از دیوانه‌ها بوده است؛ اگرچه آنان گمان می‌کنند او آن را از ترس خشم خلیفه انجام می‌داده است» (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۷۷/۱).

### نقد

متن روایت مورد نظر قفاری چنین است:

نصر بن صباح از إسحاق بن محمد بصری از علی بن عبدالله نقل می‌کند: یک روز جابر از منزل خارج شد، در حالی که سبیدی بر سر داشت و سوار چوبی شده بود تا اینکه [با همان حال] از میان کوچه‌های کوفه گذر کرد و مردم می‌گفتند: «جابر دیوانه شده، جابر دیوانه شده». چند روزی گذشت تا اینکه نامه‌ای از هشام<sup>۲۱</sup> رسید که گفته بود جابر را برایش بفرستند. امیر درباره جابر پرسید و دیگران نزد او شهادت دادند که دچار اختلاط و دیوانگی شده است. امیر این جریان را به هشام نوشت و هشام دیگر متعرض جابر نشد، آنگاه جابر به حال اولش بازگشت (کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۴، ش ۳۴۴).

متن این گزارش به روشنی نشان می‌دهد خطر قتل یا آزار جابر از سوی هشام در میان بوده و جابر برای حفظ جان‌ش ناچار شده با تظاهر به دیوانگی، خطر را از خود دور کند. عبارت پایانی روایت نیز تصریح دارد که جابر در این نیرنگ موفق بوده و پس از رفع تهدید، به سلامت قبلی‌اش بازگشته است. اگر قفاری ایراد بگیرد که «جابر از کجا می‌دانست چنان تهدیدی برایش وجود دارد تا ناچار به انجام چنین کاری شود؟»، پاسخ آن است که این روایت درباره چگونگی آگاهی جابر از تهدید قریب‌الوقوع و منبع آگاهی وی از آن، ساکت است. در واقع، راوی این روایت فقط بخشی از ماجرا — شامل تظاهر جابر به دیوانگی، آمدن نامه تهدیدآمیز هشام، پاسخ کارگزار هشام مبنی بر اختلاط جابر، رفع تهدید از سوی هشام و بازگشت جابر به دوران سلامت — را دیده و نقل کرده و درباره بخش دیگر ماجرا — یعنی منبع آگاهی جابر و چگونگی اطلاع وی

از تهدید قریب‌الوقوع — چیزی نگفته است. راوی این روایت، علی بن عبدالله، در کوفه حضور داشته و فقط این قسمت از ماجرا را دیده و گزارش کرده است؛ اما وقایع پیش از آن در خارج از کوفه رخ داده و چون علی بن عبدالله در آنجا حضور نداشته، از آن بی‌اطلاع بوده و گزارش نکرده است. برای کشف آن قسمت ماجرا ناچاریم به روایتی کامل‌تر، یعنی گزارش نعمان بن بشیر که خوبی آورده (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۰: ۲۶/۴)، مراجعه کنیم:

با جابر بن یزید جعفی هم‌کجاوله [و همسفر] بودم. وقتی به مدینه رسیدیم، خدمت امام باقر رسید و از او خداحافظی کرد و شادمان از نزدش بیرون آمد تا اینکه روز جمعه به چاه اُخیرِجَه<sup>۲۲</sup> رسیدیم. آنجا نخستین منزلی است که از فید به سوی مدینه برمی‌گردیم. وقتی نماز ظهر را خواندیم و آماده حرکت شدیم، مرد بلندقامت گندم‌گونی پیدا شد که نامه‌ای داشت و آن را به جابر داد. جابر آن را گرفت و بوسید و بر دیده گذاشت. نامه از جانب محمد بن علی به جابر بن یزید بود و بر آن نامه، مهر سیاه‌تری بود. جابر به او گفت: «چه زمانی نزد آقایی بودی؟». گفت: «هم اکنون». جابر گفت: «پیش از نماز یا بعد از نماز؟». گفت: «بعد از نماز». جابر مهر را برداشت و شروع به خواندن کرد و چهره‌اش را درهم می‌کشید تا به آخر نامه رسید. سپس نامه را نگاه داشت و تا زمانی که به کوفه رسیدیم دیگر او را خندان و شادمان ندیدم. شبانگاه به کوفه رسیدیم و من خوابیدم. وقتی صبح شد، به خاطر احترام و بزرگداشت او نزدش رفتم؛ اما او را دیدم که بیرون آمده، به جانب من می‌آید و چند استخوان به گردن بسته، سوار یک چوب شده و می‌گوید: «منصور بن جمهور را فرماندهی می‌بینم که فرمانبر نیست» و اشعاری از این قبیل می‌خواند. او به من نگریست و من به او؛ نه او چیزی به من گفت و نه من به او. من از وضعی که از او دیدم شروع به گریستن کردم. کودکان و مردم گرد ما جمع شدند و او آمد تا وارد میدان شد و با کودکان می‌چرخید و مردم می‌گفتند: «جابر بن یزید دیوانه شده؛ دیوانه شده». به خدا سوگند که چند روز پیش نگذشت که از جانب هشام بن عبدالملک نامه‌ای به فرماندارش رسید که مردی را که نامش جابر بن یزید جعفی است پیدا کن و گردنش را بزن و سرش را برای من

بفرست. فرماندار از اطرافیان خود پرسید: «جابر بن یزید جعفی کیست؟». گفتند: «خدا تو را اصلاح کند، مردی دانشمند و فاضل و آگاه به حدیث بود که حج گزارد و دیوانه شد و اکنون در میدان بر چوبی سوار است و با کودکان بازی می‌کند». والی آمد و از بلندی نگریست. او را دید بر چوبی سوار شده، با بچه‌ها بازی می‌کند. گفت: «خدا را سپاس که مرا از کشتن وی برکنار داشت». روزگاری نگذشت تا اینکه منصور بن جمهور وارد کوفه شد و آنچه جابر می‌گفت، عملی شد<sup>۲۲</sup> (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۳۹۶، ح ۷).

تظاهر جابر به دیوانگی، تنها در همین جریان نقل شده و در منابع امامیه، گزارش معتبری مبنی بر دیوانگی ادواری یا همیشگی وی نقل نشده است.<sup>۲۴</sup> نبود گزارش دیوانگی ادواری یا همیشگی جابر از یک سو و تعلیل وارد شده در این روایات درباره جنون وی از سوی دیگر، به خوبی نشان می‌دهند که این دیوانگی کاملاً تظاهری و نیرنگی برای حفظ جان بوده است. گزارش‌هایی که این ماجرا را نقل کرده‌اند نیز نشان می‌دهند که وی در انجام مقصودش موفق بوده است: «امیر این جریان را به هشام نوشت و هشام دیگر متعرض جابر نشد، آنگاه جابر به حال اولش بازگشت» (کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۴، ش ۳۴۴).

اگر قفاری ایراد بگیرد که «نعمان بن بشیر مجهول است و روایتش مقبول نیست»، پاسخ می‌دهیم که روایت علی بن عبدالله — که کشی نقل کرده و مورد استناد قفاری قرار گرفته — نیز ضعیف است؛ زیرا روایان آن، یعنی نصر بن صباح و اسحاق بن محمد، هر دو متهم به غلو و ضعیف‌اند.<sup>۲۵</sup> با رد روایت نعمان بن بشیر، منبع آگاهی جابر و چگونگی اطلاع قبلی وی از تهدید هشام در حاله‌ای از ابهام باقی می‌ماند؛ نتیجه اینکه از محتوای این روایات ضعیف‌السند، دیوانگی ادواری یا همیشگی جابر ثابت نمی‌شود و به گفته خویی «حتی اگر بپذیریم که جابر تظاهر به جنون نداشته، بلکه در دوره‌ای از زندگی خویش دچار جنون و فساد عقل شده، با وثاقت و لزوم اخذ روایات وی در زمان سلامت روانی‌اش منافاتی ندارد» (خویی، ۱۴۱۰: ۲۶/۴).

در روایتی گزارش شده که جابر فقط به علت ابراز اعتقادی شیعی از سوی جماعتی از مردم به دیوانگی متهم شده و روشن است که چنین اتهامی ارزش علمی ندارد؛ متن آن گزارش چنین است:

عبدالحمید بن ابی‌العلاء می‌گوید: وقتی ولید<sup>۲۶</sup> کشته شد، به مسجد رفتم و مردم هم جمع شده بودند. در این هنگام جابر جعفی در حالی که دستارِ سرخ رنگی از جنس خز بر سر داشت وارد شد و می‌گفت «وصی اوصیا و وارث دانش پیامبران، محمد بن علی، به من گفت [و روایاتی از امام نقل می‌کرد]». آنگاه مردم گفتند: «جابر دیوانه شده؛ جابر دیوانه شده» (کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۲، ش ۳۳۷).

#### ۱-۲-۲. اختلاط

قفاری می‌گوید: «مفید اشعار زیادی درباره جابر دارد که در آنها به اختلاط<sup>۲۷</sup> جابر استدلال کرده<sup>۲۸</sup> و نجاشی به این مطلب اشاره کرده است» (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۷۶/۱).

#### نقد

اگرچه به ادعای نجاشی، شیخ مفید در اشعاری جابر را دارای اختلاط دانسته (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۲۸، ش ۳۳۲)، در رساله/العددیه وی را در زمره راویانی برشمرده که طعن و ذمی بر آنان وارد نیست (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳: ۲۵ و ۳۵). خوبی نیز به همین توثیق شیخ مفید استشهاد کرده و آن را یکی از دلایل وثاقت جابر شمرده است (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۰: ۲۵/۴). در واقع نجاشی برای اختلاط جابر دلیلی جز اشعاری که به زعم وی بر پریشان‌حالی جابر دلالت دارد، بیان نکرده، ولی نه متن آن اشعار را آورده و نه آن را با دلیل معتبر دیگری همراه کرده است؛ از این رو برخی رجالیان از استناد نجاشی به شعر اظهار شگفتی کرده (ر.ک: مازندرانی، ۱۴۱۶: ۲۱۹/۲) و برخی دیگر در اصل محتوا و گوینده آن اشعار تردید کرده‌اند (ر.ک: مامقانی، ۱۴۲۶: ۱۴/۱۱۸).

بر این اساس نمی‌توان مفید را، چنانکه نجاشی ادعا کرده (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۲۸، ش ۳۳۲)، قائل به اختلاط جابر دانست. حتی اگر توثیق مفید درباره جابر را نپذیریم<sup>۲۹</sup> نیز دلیل معتبری بر اعتقاد وی به اختلاط یا ضعف جابر نداریم، جز آنچه نجاشی ادعا کرده

است که به دلیل ابهام‌های مذکور، قانع‌کننده و اطمینان‌بخش نیست. افزون بر این، قریب به اتفاق دانشمندان امامیه اختلاط جابر را رد کرده‌اند یا دست‌کم درباره آن سخنی نگفته‌اند (برای نمونه ر.ک: مازندرانی، ۱۳۷۹: ۲۱۱/۴ و ۲۸۱؛ حلی، ۱۴۱۰: ۶۰۴/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ۹۵ و ۹۴/۱؛ مجلسی، ۱۳۷۸: ۴۲، ش ۳۳۲؛ مامقانی، ۱۴۲۶: ۱۲۰/۱۴؛ خویی، ۱۴۱۰: ۲۵/۴؛ تستری، ۱۴۲۶: ۵۴۶/۲).

### ۳-۲. جادوگری و شعبده‌بازی

قفاری با ارجاع به روایات کثی، ادعا می‌کند که «روایاتشان او را به صورت یکی از بزرگان جادوگر و شعبده‌باز تصویر کرده، اگرچه از او با این نام یاد نشده است» (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۷۷/۱).

### نقد

چهار روایت از روایاتی که کثی درباره جابر نقل کرده، درباره کرامات او است که سه موردش بر آگاهی غیبی و انجام کارهای خارق‌العاده دلالت دارد (ر.ک: کثی، ۱۳۴۸: ۱۹۵، ح ۳۴۶، ۳۴۵؛ ۱۹۸، ح ۳۴۸)؛ یک مورد نیز به طی الارض او اشاره کرده است (ر.ک: همان: ۱۹۷، ح ۳۴۷). به اعتقاد خویی، این چهار روایت ضعیف‌اند<sup>۳۰</sup> (خویی، ۱۴۱۰: ۲۱/۴). سند این روایات را، به اجمال، بررسی و نکاتی از صاحب‌نظران درباره آنها ذکر می‌کنیم.

**روایت اول:** «نصر بن الصباح قال حدثنا إسحاق بن محمد قال حدثنا فضيل عن محمد بن زيد الحافظ عن موسى بن عبد الله عن عمرو بن شمر قال...» (کثی، ۱۳۴۸: ۱۹۵، ح ۳۴۵).

- نصر بن صباح ابوالقاسم بلخی: «غال المذهب» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۲۸، ش ۱۱۴۹) و «هو غال» (کثی، ۱۳۴۸: ش ۱۸، ح ۴۲)؛

- اسحاق بن محمد: «و هو معدن التخليط» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۷۳، ش ۱۷۷) و «یرمی بالغلو»

(طوسی، ۱۳۸۱: ۳۸۴، ش ۵۶۵۳)؛

- عمرو بن شمر را نجاشی و علامه حلی ضعیف دانسته و گفته‌اند «روایاتی را در

کتاب‌های جابر وارد می‌کرد و به او نسبت می‌داد» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۸۷، ش ۷۶۵؛ حلی،

۱۴۱۱: ۲۴۱). خوبی نیز وی را مجهول‌الحال توصیف کرده است (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۰: ۱۰۷/۱۳)، اما برخی از وی دفاع کرده‌اند (ر.ک: موحد ابطحی، ۱۴۱۷: ۸۱/۵-۸۳). بنابراین سند این روایت ضعیف است.

**روایت دوم:** «نصر قال حدثنا إسحاق قال حدثنا علي بن عبيد و محمد بن منصور الكوفي عن محمد بن إسماعيل عن صدقه عن عمرو بن شمر قال...» (کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۵، ح ۳۴۶).

توصیف رجالی نصر و اسحاق و عمرو ذکر شد؛ بنابراین سند این روایت نیز ضعیف است. تستری نیز این روایت — که درباره سخن گفتن جابر با گوسفندان و برگرداندن انگشتر پرت شده در آب فرات است — را موضوع [=جعلی] و ساخته و پرداخته گالیان دانسته است (تستری، ۱۴۲۶: ۵۴۶/۲).

**روایت سوم:** «حدثني محمد بن مسعود قال حدثني محمد بن نصير عن محمد بن عيسى و حمدويه بن نصير قال حدثني محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن عروه بن موسى قال...» (کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۸، ح ۳۴۸).

تمام راویان این سند ثقة‌اند، مگر عروه بن موسی الجعفی که مجهول است؛ بنابراین سند این روایت نیز ضعیف است.

**روایت چهارم:** «نصر بن الصباح قال حدثني إسحاق بن محمد البصري قال حدثنا محمد بن منصور عن محمد بن إسماعيل عن عمرو بن شمر قال...» (کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۷، ح ۳۴۷).

توصیف رجالی نصر و اسحاق و عمرو ذکر شد؛ بنابراین سند این روایت نیز ضعیف است. علامه مجلسی از شیخ طوسی یا کشی نقل می‌کند که درباره این روایت — که درباره طی الارض جابر است — گفته است: «این حدیث موضوع است و تردیدی در دروغ بودن آن وجود ندارد و همه راویانش متهم به غلو و تقویض‌اند»<sup>۳۱</sup> (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۸۰/۶۶). سپس می‌افزاید: «شکی نیست که این روایت، موضوع و ناظر به تناسخ است و در واژه‌ها و معانی‌اش تشویش دارد» (همان).<sup>۳۲</sup>

نتیجه اینکه سند هر چهار روایت ضعیف و در مقام اثبات مدعا، غیرقابل استناد است و نقل روایت ضعیف در یک کتاب روایی یا رجالی، دلیل بر پذیرش محتوای آن نیست.

در اینجا مناسب است روایت عثمان بن ابی شیبه درباره جابر را نیز بررسی کنیم. عثمان از پدرش و او از جدش نقل کرده که جابر در زمان نیابی برخی میوه‌ها، از آنها به وی داده و سوگند یاد کرده که آنها را با زراعت به دست نیاورده است<sup>۳۳</sup> (عسقلانی، ۱۳۲۶: ۵۰/۲). این روایت، بنا بر فرض صحت، ناقل کرامتی درباره جابر است؛ کرامتی شبیه آنچه قرآن کریم درباره حضرت مریم (س) نقل کرده است.<sup>۳۴</sup>

اگر قفاری روایت عثمان بن ابی شیبه را بپذیرد،<sup>۳۵</sup> همان کرامتی که قرآن کریم درباره حضرت مریم (س) نقل کرده را درباره جابر پذیرفته است و اگر آن را نپذیرد، نباید ادعای موجود در متن آن را به جادوگری و شعبده‌بازی تعبیر کند؛ زیرا در این صورت مطلبی که خدای سبحان درباره حضرت مریم (س) نقل کرده را نیز نوعی جادوگری و شعبده‌بازی دانسته است. مطابق توضیح مفسران اهل سنت درباره آیه مورد نظر، میان آنچه خدای سبحان درباره حضرت مریم (س) نقل کرده و آنچه عثمان بن ابی شیبه از جدش درباره جابر نقل کرده، تفاوتی وجود ندارد.

### ۳. نتیجه‌گیری

قفاری برای تضعیف جابر به موثقه زراره بن اعین (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۱، ش ۳۳۵) — که بر عدم ملاقات جابر با امام باقر (ع) و فقط یک بار ملاقات وی با امام صادق (ع) دلالت دارد — استناد کرده است (ر.ک: قفاری، ۱۴۱۵: ۱/۳۷۵ و ۳۷۶)؛ اما این روایت نمی‌تواند با صحیحہ زیاد بن ابی حلال (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۱، ش ۳۳۶؛ صفار: ۱۴۰۴: ۲۳۸، ح ۱۲) و روایات مؤید آن (ر.ک: حلی، ۱۴۱۱: ۳۵؛ کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۲، ح ۳۳۹؛ ۱۹۴، ح ۳۴۳) که بر وثاقت جابر دلالت دارند، معارضه کند (ر.ک: خویی، ۱۴۱۰: ۲۵/۴). بنابراین چاره‌ای نیست جز اینکه موثقه زراره به گونه‌ای توجیه (ر.ک: خویی، ۱۴۱۰: ۲۵/۴) یا رد شود (ر.ک: نوری، ۱۴۲۹: ۲۱۶/۴).

قفاری با استناد به سخن نجاشی، مدعی شده که شیخ مفید جابر را دارای اختلاط دانسته است (ر.ک: قفاری، ۱۴۱۵: ۳۷۶/۱)؛ اما گفتار شیخ مفید در رساله عادیه (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳: ۲۵ و ۳۵)، نشان می‌دهد که وی نیز جابر را توثیق کرده است. خویی نیز به همین

توثیق استشهد کرده و آن را یکی از دلایل وثاقت جابر برشمرده است (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۰: ۲۵/۴). افزون بر این، قریب به اتفاق دانشمندان امامیه اختلاط جابر را رد کرده‌اند یا دست‌کم درباره آن سخنی نگفته‌اند.

قفاری با استناد به روایتی ضعیف (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۴، ش ۳۴۴)، جابر را به دیوانگی متهم کرده است (ر.ک: قفاری، ۱۴۱۵: ۳۷۷/۱)؛ اما بررسی متن آن روایت و روایت مشابه دیگر (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۳۹۶/۱، ح ۷)، نشان می‌دهد که آن دیوانگی تظاهری و برای حفظ جان بوده (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۰: ۲۶/۴) و جابر پس از رفع خطر، به حال سلامت بازگشته است (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۴، ش ۳۴۴). نبود گزارش دیوانگی ادواری یا همیشگی جابر در منابع معتبر امامیه و تعلیل وارد شده در روایات مورد اشاره، این نظر را تأیید می‌کند. افزون بر اینکه آن روایات به دلیل ضعف سندی، صلاحیت اثبات مدعا — یعنی دیوانگی جابر — را ندارند.

قفاری با استناد به روایاتی، جابر را به جادوگری و شعبده‌بازی متهم کرده است (ر.ک: قفاری، ۱۴۱۵: ۳۷۷/۱)؛ اما سند تمام آن روایات (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۵، ح ۳۴۵ و ۳۴۶: ۱۹۷، ح ۳۴۷؛ ۱۹۸، ح ۳۴۸) ضعیف (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۰: ۲۱/۴) و در مقام اثبات مدعا، غیر قابل استناد است. ضمن اینکه برخی از آن روایات (ر.ک: کشی، ۱۹۷، ح ۳۴۷)، از نظر متنی نیز دچار تشویش و اضطراب‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۸۰/۶۶).

### پی‌نوشت‌ها

۱. مانند شهید ثانی (ر.ک: مامقانی، ۱۴۲۶: ۱۳۷/۱۴).
۲. مانند علامه حلی (ر.ک: حلی، ۱۴۱۱: ۳۵).
۳. مانند نجاشی (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۲۸/ش ۳۳۲).
۴. مانند ابن‌ادریس حلی (حلی، ۱۴۱۰: ۶۰۴/۳)، محمدباقر مجلسی (مجلسی، ۱۳۷۸: ۴۲/ش ۳۳۲)؛ خوبی (خوبی، ۱۴۱۰: ۲۵/۴)؛ محمدتقی شوشتری (تستری، ۱۴۲۶: ۵۴۶/۲).
۵. مانند محمد بن شهر آشوب مازندرانی (مازندرانی، ۱۳۷۹: ۲۱۱/۴ و ۲۸۱)، محمدتقی مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۶: ۹۴/۱ و ۹۵)، محدث نوری (ر.ک: نوری طبرسی، ۱۴۲۹: ۱۹۷/۴)، محدث قمی (ر.ک: قمی، ۱۴۱۴: ۵۳۶/۱)، عبدالله مامقانی (مامقانی، ۱۴۲۶: ۱۱۷/۱۴)، حسن بن هادی موسوی عاملی (ر.ک: قاینی بیرجندی، ۱۳۸۴: ۲۶۹).



۶. از علمای وهابی و از اساتید دانشگاه محمد بن سعود ریاض. وی کتاب‌های متعددی در نقد عقاید شیعه و تکفیر آنها نوشته و در آنها تلاش کرده شیعه را فرقه‌ای جعلی، بدعت‌گذار، منحرف و مشرک توصیف کند، برخی از آثار وی عبارت‌اند از:

الف) *اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه عرض و نقد* (سه جلد)؛ این کتاب در اصل رساله دکتری قفاری به راهنمایی محمد رشاد سالم، از مروجان آثار و عقاید ابن تیمیّه، است که در سال ۱۴۰۷ق در دانشگاه محمد بن سعود، در بخش عقاید و مذاهب معاصر، دفاع و به چاپ و تبادل آن بین دانشگاه‌ها توصیه شده است (ر.ک: قفاری، ۱۴۱۵: ۳/۱). قفاری در مقدمه این کتاب ادعا کرده به کتاب‌های مورد اعتماد شیعه در موضوعات گوناگون مراجعه کرده و با استناد به آنها — که به زعم او، متکی به روایات فراوان شیعه و آرای دانشمندان امامیه است — اعتقادات شیعه را نقل و نقد کرده است (ر.ک: قفاری، ۱۴۱۵: ۱۷/۱-۲۴).

ب) *الموجز فی الأدیان و المذاهب المعاصره* که در سال ۱۴۱۳ق به عنوان اولین کتاب از مجموعه درس‌های اعتقادی در عربستان چاپ شده است. وی در این کتاب که با همکاری ناصر بن عبدالکریم العقل تألیف کرده، مذهب شیعه را تکفیر کرده است.

ج) *نواقض توحید الاسماء و الصفات* که در سال ۱۴۱۹ق در ریاض چاپ شده است. این کتاب بر آن است که بگوید شیعیان مجسمه و کافرند.

د) *بروتکولات آیات قم حول الحرمین الشریفین* که در سال ۱۴۱۲ق بدون ذکر ناشر و محل نشر به چاپ رسیده است. این کتاب نیز به مسئله توحید عبادی و تکفیر شیعیان اختصاص دارد.

ه) *فکره التقرب بین اهل السنه و الشیعه* که در واقع، پایان‌نامه کارشناسی ارشد قفاری است، در سال ۱۴۱۲ق در عربستان به چاپ رسیده است. وی در این کتاب می‌گوید چون قبایلی از مردم عربستان شیعه شده‌اند، لازم بود مسئله تقرب را بررسی و بیان کنیم که بین اسلام و کفر [یعنی بین اهل سنت و شیعه] تقرب ممکن نیست (ر.ک: عابدی، ۱۳۹۰: ۲۴).

۷. البته پژوهش‌هایی همسو با مسائلی که در این مقاله مطرح شده، نگاشته شده؛ ولی هیچ یک در مقام پاسخ به ادعاهای قفاری نبوده است. برای آگاهی بیشتر ر.ک: طاووسی مسرور، سعید (۱۳۸۹ش)، *پژوهشی پیرامون جابر بن یزید جعفی*، نشر دانشگاه امام صادق (ع)؛ همو (۱۳۸۸ش)، «بررسی دیدگاه‌های رجالی اهل سنت درباره جابر جعفی»، *مجله علوم حدیث*، شماره ۵۴.

۸. سال‌های دیگری نیز گفته شده است (ر.ک: ابطحی، ۱۴۱۷: ۶۸/۵ و ۶۹؛ تستری، ۱۴۲۶: ۵۵۰/۲).

۹ برای نمونه روایات ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۲، ش ۳۳۹؛ ۱۹۴، ش ۳۴۳؛ صفار، ۱۴۰۴: ۴۰۴، ح ۴.

۱۰. سغله در لغت به معنای افراد رذل و فرومایه است (ابن اثیر جزری، ۱۳۹۹: ۳۷۶/۲، ماده سفل؛ ابن منظور، بی تا: ۳۳۷/۱۱، ماده سفل؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۱۳/۱، ماده سفل). «از امام رضا (ع) درباره سغله پرسش شد. فرمود: کسی که چیزی دارد که او را از [یاد] خدا غافل نماید؛ و سئل (ع) عن السغله فقال من كان له شيء يلهيه عن الله» (حرانی، ۱۴۰۴: ۴۴۲). در روایات دیگر نیز معانی

- دیگری برای سفله ذکر شده که توضیح آن را از بیان توانای شیخ صدوق نقل می‌کنیم. وی در توضیح روایتی که این واژه در آن چنین آمده: «وَقَالَ (ع) إِيَّاكُمْ وَمُخَالَطَةَ السَّفَلَةِ فَإِنَّهُ لَا يُثْبَلُ إِلَّا خَيْرٌ؛ (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۶۴/۳، ح ۳۶۰۵) از معاشرت با فرومایگان بپرهیزید؛ زیرا عاقبت خوشی ندارد»، می‌نویسد: «جَاءَتِ الْأَخْبَارُ فِي مَعْنَى السَّفَلَةِ عَلَى وَجْهِ فَمِنْهَا أَنَّ السَّفَلَةَ هُوَ الَّذِي لَا يَبَالِي مَا قَالَ وَلَا مَا قِيلَ لَهُ وَ مِنْهَا أَنَّ السَّفَلَةَ مَنْ يَضْرِبُ بِالطُّنْبُورِ وَ مِنْهَا أَنَّ السَّفَلَةَ مَنْ لَمْ يَسِرْهُ الْإِحْسَانُ وَ لَا تَسْوُؤُهُ الْإِسَاءَةُ وَ السَّفَلَةُ مَنْ ادَّعَى الْأَمَامَةَ وَ لَيْسَ لَهَا بِأَهْلٍ وَ هَذِهِ كُلُّهَا أَوْصَافُ السَّفَلَةِ مَنِ اجْتَمَعَ فِيهِ بَعْضُهَا أَوْ جَمِيعُهَا وَ جَبَّ اجْتِنَابُ مُخَالَطَتِهِ (همان: ۱۶۵)؛ در روایات چند معنا برای سفله بیان شده است. یکی از آن معانی این است که سفله کسی است که از آنچه می‌گوید یا درباره‌اش می‌گویند ابایی ندارد. معنای دیگر آن است که سفله کسی است که نیکی کردن او را شادمان و بدی کردن او را ناخوش نکند. [معنای دیگر آنکه] سفله کسی است که ادعای پیشوایی کند، در حالی که صلاحیت آن را ندارد؛ همه اینها صفات سفله است. باید از معاشرت با آن که همه یا برخی از این صفات در او جمع باشد، دوری کرد». گفتنی است حر عاملی مجموعه روایات ناظر به سفله، که صدوق به آنها اشاره کرده، را در «بَابُ كَرَاهَةِ مُخَالَطَةِ السَّفَلَةِ وَ الْإِسْتِعَانَةِ بِالْمَجُوسِ وَ لَوْ عَلَى ذَبْحِ شَاةٍ» نقل کرده است (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۱۷/۱۷ و ۴۱۸).
۱۱. برای نمونه، ابن مهدی از سفیان نقل کرده: «جابر جعفی در نقل حدیث پارسا بود؛ پارسا تر از وی در حدیث ندیدم». شعبه گفته است: «جابر راست گو است». یحیی بن ابی‌بکر از شعبه نقل کرده: «وقتی جابر بگوید اخبارنا و حدیثنا و سمعت، از معتمدترین مردم است». وکیع گفته است: «در هر چیزی تردید کردید، در اینکه جابر جعفی مورد اعتماد است، شک نکنید» (ذهبی، ۱۳۸۲: ۳۷۹، ش ۱۴۲۵؛ عسقلانی، ۱۳۲۶: ۴۷/۲). ابونعیم از ثوری نقل کرده: «وقتی جابر بگوید حدیثنا و اخبارنا، درست است». ابن ابی‌بکر از زهیر بن معاویه نقل کرده: «هر گاه جابر بگوید سمعت یا سألت، از راست‌گوترین مردم است» (عسقلانی، ۱۳۲۶: ۴۷/۲).
۱۲. دلیل موثقه بودن این روایت، عبدالله بن بکیر است که ثقة، اما فطحی مذهب است (طوسی، بی‌تا: ۳۰۴، ش ۴۶۴؛ حلی، ۱۴۱۱: ۱۰۶، ش ۲۴؛ خوبی، ۱۴۱۰: ۲۵/۴).
۱۳. زراره بن عین بن سئسن شیبانی، از یاران امام باقر و امام صادق (ع)، از اصحاب اجماع است و امامیه درباره وثاقتش اتفاق نظر دارند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۵، ش ۴۶۳؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۳۳۷، ش ۵۰۱۰؛ طوسی، بی‌تا: ۳۱۲/۲۰۹؛ حلی، ۱۳۸۳: ۱۵۶ و ۱۵۷).
۱۴. ریشه این اختلاف نقل مطالب شگفت از امامان بوده است (صفار، ۱۴۰۴: ۲۳۸، ح ۱۲؛ مازندرانی، ۱۴۱۶: ۲۱۸/۲؛ مامقانی ۱۴۲۶: ۱۴/۲۳).
۱۵. «حمدویه و ابراهیم، قالوا حدثنا محمد بن عیسی عن علی بن الحکم عن زیاد بن ابی‌الحلال قال اختلف أصحابنا فی أحادیث جابر الجعفی، فقلت لهم أسأل أبا عبد الله (ع)؛ فلما دخلت ابتدأنی، فقال رحم الله جابر الجعفی كان یصدقُ علینا، لعن الله المغیره بن سعید كان یکذب علینا».

۱۶. برای نمونه روایات دیگر دال بر جلالت و مدح جابر ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۲، ح ۳۳۹؛ ۱۹۴، ح ۳۴۳.

۱۷. محدث نوری این روایت را موضوع (=جعلی) توصیف کرده و تقیه بودن آن را بسیار بعید دانسته است (نوری، ۱۴۲۹: ۲۱۶/۴).

۱۸. یعنی سندش دارای راوی مجهول است.

۱۹. «محمد بن عیسی بن عبید بن یقظین بن موسی مولی أسد بن خزیمه أبوجعفر جلیل فی (من) أصحابنا ثقة عین کثیر الروایة حسن التصانیف روی عن أبی جعفر الثانی (ع) مکاتبه و مشافهة. و ذکر أبوجعفر بن بابویه عن ابن الولید أنه قال: ما تغرد به محمد بن عیسی من کتب یونس و حدیثه لا یعتمد علیه، و رأیت أصحابنا ینکرون هذا القول و یقولون: من مثل أبی جعفر محمد بن عیسی سکن بغداد».

۲۰. «محمد بن عیسی بن عبید الیقظینی ضعیف استثناء أبوجعفر ابن بابویه من رجال نوادر الحکمة و قال: لا أروى ما یختص بروایته».

۲۱. هشام بن عبدالملک اموی (حکومت ۱۰۵-۱۲۵ق).

۲۲. اقامتگاهی بین مکه و مدینه.

۲۳. ترجمه با استفاده از کلینی، بی تا: ۲۴۵/۲، ح ۷ و ویرایش نگارنده.

۲۴. برخی علمای اهل سنت که با جابر مخالفاند، چنین ادعایی مطرح کرده‌اند. ابن حجر عسقلانی می‌گوید: «و قال أبو بدر کان جابر یهیج به فی السنة مرة فیهدی و یخلط فی الکلام فلعل ما حکى عنه کان فی ذلك الوقت و خرج أبوعبید فی فضائل القرآن حدیث الأشجعی عن مسعر ثنا جابر قبل أن یقع فیما وقع فیہ قال الأشجعی ما کان من تغیر عقله» (عسقلانی، ۱۳۲۶: ۵۰/۲)؛ «ابوبدر گفته است بیماری صفرای جابر در سال عود می‌کرد، پس هذیان می‌گفت و دچار اختلاط در سخن می‌شد؛ شاید آنچه از او حکایت شده، در آن هنگام بوده است. ابوعبید در فضائل القرآن روایت اشجعی از مسعر را نقل کرده که جابر را ستایش کرده است پیش از آنکه دچار شود به آنچه که در او واقع شد. اشجعی گفته است: [یعنی] آنچه که موجب تغییر عقلش شد».

۲۵. برای ترجمه و توصیف رجالی نصر بن صباح ابوالقاسم البلخی ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۲۸، ش ۱۱۴۹؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۴۴۹، ش ۶۳۸۵؛ کشی، ۱۳۴۸: ۳۲۲، ش ۵۸۴؛ حلی، ۱۴۱۱: ۲۶۲، ش ۲. برای ترجمه و توصیف رجالی اسحاق بن محمد البصری نیز ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۷۳، ش ۱۷۷؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۳۸۴، ش ۵۶۵۳؛ کشی، ۱۳۴۸: ۱۸، ش ۴۲؛ حلی، ۱۳۸۳: ۴۲۶، ش ۵۱؛ حلی، ۱۴۱۱: ۲۰۰، ش ۳.

۲۶. منظور، ولید بن یزید است که بعد از هشام به حکومت رسید (تستری، ۱۴۲۶: ۵۴۳/۲).

۲۷. اختلاط از ماده خلط (درهم آمیختن) و به معنای فساد عقل است (ابن منظور، بی تا: ۲۹۱/۷ و ۲۹۴). وقتی این لفظ مطلق آورده شود، به این معنا است که راوی اعتقادات نادرست دارد. در روایتی اختلاط به معنای فساد مذهب به کار رفته است (ر.ک: صدر، بی تا: ۴۳۶ و ۴۳۷؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۲۸/۳، ح ۹).

۲۸. فقاری به اصل اشعار مفید مراجعه نکرده، بلکه مرجع سخنش را کلام نجاشی در رجال معرفی

است.

۲۹. برخی از پژوهشگران در توثیق عام بودن گفتار مفید در رساله عددیه تشکیک کرده یا دست‌کم آن را ناظر به همه روایان مورد نظر ندانسته‌اند (ر.ک: ملکیان، ۱۴۳۸: ۳۳۹-۳۴۲).

۳۰. «و ذکر فيه روايات أخر مادحه إلا أن كلها ضعيفه». محدث نوری نیز گفته: «و روی الکشی اخبارا کثیره فی ظهور الکرامات العجیبه منه لم نستشهد بها لضعف اسانیدها و عدم الحاجه اليها؛ کشی روایات زیادی درباره کرامات شگفت جابر نقل کرده، ولی به دلیل ضعف سند آن روایات و نیز بی‌نیازی، به آنها استشهد نکردیم» (ر.ک: نوری طبرسی، ۱۴۲۹: ۲۰۵/۴).

۳۱. این توضیح در رجال کشی نیامده (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۷، ح ۳۴۷)؛ اما در نقل علامه مجلسی آمده است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۸۰/۶۶).

۳۲. البته علامه مجلسی در بحارالانوار در باب ذکر برخی صفات و کرامات اولیا و صالحان (ر.ک: همان: ۲۵۴، باب ۳۷) سه روایت دیگر را به عنوان کرامات جابر نقل کرده است (ر.ک: همان: ۲۷۰، ح ۱؛ ۲۷۱، ح ۲؛ ۲۸۰، ح ۱۶).

۳۳. «قال عثمان بن أبي شيبة حدثني أبي عن جدی قال كنت آتیه فی وقت لیس فیہ فاکهه و لا قثناء و لا خیار، فیزهد إلى بسیتین له فی داره فیجیء بقاء و خیار فیقول کل، فوالله ما زرعت».

۳۴. «فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولِ حَسَنٍ وَ أَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَ كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (الْعَمْرَان: ۳۷)؛ خداوند او [مریم] را به طرز نیکویی پذیرفت و به طرز شایسته‌ای (نهال وجود) او را رویانید (و پرورش داد) و کفالت او را به زکریا سپرد. هر زمان زکریا وارد محراب او می‌شد، غذای مخصوصی در آنجا می‌دید. از او پرسید: ای مریم، این را از کجا آورده‌ای؟ گفت: این از سوی خدا است. خداوند به هر کس بخواهد، بی حساب روزی می‌دهد». مفسران اهل سنت منظور آیه را «وجود انگور در فصلی غیر از فصل آن» (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۶۴۰/۲، ش ۳۴۴۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۰/۲) یا «وجود میوه تابستانی در زمستان و وجود میوه زمستانی در تابستان» (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۶۴۰/۲، ش ۳۴۴۵ و ۳۴۴۶) تفسیر کرده‌اند.

۳۵. قفاری این روایت را نیاورده و درباره آن اظهار نظر نکرده است.

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی (۱۳۸۹ش)، لبنان: تابان، چاپ اول
- ابطحی، سید محمدعلی (۱۴۱۷ق)، *تهذیب المقال* قم: ناشر مؤلف، چاپ اول ج ۵.
- ابن اثیر جزیری، مبارک بن محمد (۱۳۹۹ق)، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، تحقیق: طاهر احمد الزاوی، محمود محمد الطناحی، بیروت: المكتبة العلمیه، ج ۲.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، ج ۷ و ۱۱.
- اردبیلی غروی حائری، محمد بن علی (۱۳۳۱ش)، *جامع الرواه و ازاحه الاشتباهات عن الطرق و الاسناد*، بی جا: بی نا، چاپ اول ج ۱.
- تستری، محمد تقی (۱۴۲۶ق)، *قاموس الرجال*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ چهارم، ج ۲.
- حرانی، حسن بن شعبه (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البیت، چاپ اول ج ۱۷.
- حسین نژاد، سید مجتبی (۱۳۹۵ش)، «نقد نگره تضعیف محمد بن عیسی بن عبید بن یقظین»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، دوره ۱۳.
- ابن ادریس حلی (۱۴۱۰ق)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ج ۳.
- حلی، ابن داود (۱۳۸۳ق)، *رجال ابن داود*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، *رجال العلامه الحلی*، قم: دار الذخائر.
- خوبی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۱۰ش)، *معجم رجال الحدیث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ج ۴ و ۱۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق: الدار الشامیه، ج ۱.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۳۸۲ق)، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، تحقیق: علی محمد بجاوی، بیروت: دارالمعرفه، چاپ اول.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ق)، *الإتقان فی علوم القرآن*، تحقیق: سعید المنسوب، لبنان: دارالفکر، چاپ اول.
- صدر، سید حسن (بی تا)، *نهایه الدراییه*، تحقیق: ماجد الغرباوی، تهران: مشعر.
- صدوق (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ سوم، ج ۳.

- صفر، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
- طبری، محمد بن جریر (بی تا)، *دلائل الإمامه*، قم: نشر دار الذخائر للمطبوعات.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی للطوسی*، قم: نشر دارالتقافه، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵ش)، *تهذیب الأحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه. چاپ چهارم، ج ۳.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۱ق)، *رجال الطوسی*، نجف: نشر حیدریه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *فهرست الطوسی*، نجف: المکتب المرتضویه.
- عابدی، احمد (۱۳۹۰ش)، *توحید و شرک در نگاه شیعه و وهابیت*، تهران: مشعر، چاپ اول.
- عسقلانی، أبو الفضل أحمد بن علی (۱۳۲۶ق)، *تهذیب التهذیب*، هند: دائرة المعارف النظامیه، چاپ اول ج ۲.
- قائنی بیرجندی، محمدباقر (۱۳۸۴ش)، «مختلف الرجال»، *میراث حدیث شیعه*، دفتر سیزدهم، شماره ۲۱.
- قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۴۲۴ق)، *صحیح مسلم*، بیروت: دارالفکر، چاپ اول ج ۱.
- قفاری، ناصر بن عبدالله بن علی (۱۴۱۵ق)، *اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه عرض و نقد*، قاهره: انتشارات دارالحرمین، چاپ دوم، ج ۱.
- قمی، عباس (۱۴۱۴ق)، *سفینه البحار*، قم: دار الاسوه، چاپ اول ج ۱.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸ش)، *رجال الکشی*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، *اصول کافی*، ترجمه: سید جواد مصطفوی، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی، چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ج ۱.
- مازندرانی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶ق)، *منتهی المقال فی احوال الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول ج ۲.
- مازندرانی، محمد بن شهر آشوب (۱۳۷۹ق)، *المناقب*، قم: مؤسسه انتشارات علامه، ج ۴.
- مامقانی، عبدالله (۱۴۲۶ق)، *تفیح المقال فی علم الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول ج ۱۴.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۸ش)، *الوجیزه فی الرجال*، تحقیق: محمدکاظم رحمان‌ستایش، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، ج ۶۶.

- مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، *روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه*، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشان پور، چاپ دوم، ج ۱.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق الف)، *الإرشاد*، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول، ج ۲.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق ب)، *جوابات أهل الموصل فی العدد و الرؤیه*، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول.
- ملکیان، محمدباقر (۱۴۳۸ق)، «تأملات فی توثیقات الشیخ المفید»، *الاجتهاد و التجدید*، شماره ۴۲.
- نجاشی، أحمد بن علی (۱۴۰۷ق)، *رجال النجاشی*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- نوری طبرسی، حسین (۱۴۲۹ق)، *خاتمه مستدرک الوسائل*، بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول، ج ۴.





## نقدی بر ترجمه بطله کربلاء بنت الشاطی

مریم بخشی\*

علی قهرمانی\*\*

زیلا سروری\*\*\*

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۵/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۱۳]

### چکیده

ترجمه کانالی برای داد و ستد اندیشه و مهم‌ترین ابزار ارتباطی و پیشرفت بین ملت‌ها بوده که در آن مهارت و درک درست اندیشه‌ها در کنار امانتداری و پایبندی به سبک اهمیت فراوان می‌یابد. برای بررسی میزان موفقیت یک ترجمه، نقد ترجمه مورد توجه قرار می‌گیرد. هدف از نقد و بیان کاستی‌های ترجمه کمک به بهبود آن و دوری از خطاها و تلاش برای رفع آنها است. بطله کربلاء کتاب ارزشمند و سند مهم زندگانی آن حضرت و برخی از حوادث کربلا است. این کتاب اثر یک نویسنده سنی به نام عائشه عبدالرحمان است که آثار خود را با اسم بنت الشاطی منتشر می‌کرد. پژوهش حاضر به دنبال آن است که ترجمه این اثر، با عنوان زینب بانوی قهرمان کربلا، به قلم حبیب‌الله چایچیان (حسان) و مهدی آیت‌الله‌زاده نایینی را با روش توصیفی - تحلیلی نقد کند تا میزان موفقیت مترجمان را بسنجد و خطاهای آنان در ترجمه آن را مشخص کند. این ترجمه در دو بخش محاسن و کاستی‌ها و در دو قسمت کاستی‌های محتوایی و شکلی تحلیل شده است.

کلیدواژه‌ها: نقد ترجمه، بطله کربلاء، عائشه عبدالرحمان، بنت الشاطی، چایچیان، آیت‌الله‌زاده نایینی.

\* استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول) m.bakhshi8@gmail.com

\*\* استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان d.ghahramani@yahoo.com

\*\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان abisabz@yagoo.com

## مقدمه

حضرت زینب، بانوی قهرمان اسلام، در کنار سیدالشهدا و پس از آن در اسارت، مسئولیت بزرگی را بر عهده داشت. ایشان با حضور در بزرگ‌ترین نهضت اسلام، با روشنگری‌های خود همه را از حقیقت عاشورا آگاه و دستگاه اموی را رسوا کرد. ایشان با غلبه نیروی تفکر و تعقل بر احساس در این واقعه، جریان اسارت را به‌خوبی مدیریت کرد و با سخنوری و فصاحت پرده از فسادهای دستگاه ظلم برداشت و با صبر و درایت خود ارزش‌های اسلامی را پاس داشت. محمد غالب شافعی، از علمای اهل سنت در مورد حضرت زینب (س) می‌نویسد:

یکی از بزرگ‌ترین زنان اهل بیت از نظر حسب و نسب و از بهترین بانوان طاهره که دارای روحی بزرگ و مقام تقوا و آئینه سرتاپانمای رسالت و ولایت بوده، حضرت سیده زینب دختر علی بن ابی‌طالب است که به نحو کامل او را تربیت کرده بودند و از پستان علم و دانش خاندان نبوت سیراب شده بود، به حدی که در فصاحت و بلاغت یکی از آیات بزرگ الهی شد و در حلم و کرم و بینایی و بصیرت و تدبیر کارها در میان خاندان بنی‌هاشم، بلکه در عرب، مشهور شد. او جمال و جلال و سیرت و صورت و اخلاق و فضیلت را جمع کرده بود. شب‌ها در حال عبادت بود و روزها را روزه داشت و به تقوا و پرهیزکاری معروف بود (وجدی، ۱۹۷۱: ۷۹۶-۷۹۵).

بدون شک یکی از حوادث مهمی که در طول تاریخ موضوع نگارش اندیشمندان و صاحبان قلم، اعم از مسلمان و غیر مسلمان و شیعه و سنی بوده، واقعه کربلا و نقش حضرت زینب است. از آن زمان تاکنون هزاران کتاب به چاپ رسیده و منبعی برای رهروان و شیفتگان اسلام و امامت شده است. کتاب‌های متعدد و فراوانی نیز به زبان‌های دیگر، از جمله عربی، نگاشته شده که با عنایت مترجمان به فارسی برگردانده شده و مورد استفاده قرار گرفته‌اند. کتاب *زینب بطلة کربلاء* تألیف عایشه عبدالرحمان، معروف به بنت الشاطی، بانوی نویسنده مصری است که با ترجمه حبیب چایچیان

(حسان) و مهدی آیت‌الله‌زاده نایینی به فارسی برگردانده شده است. این کتاب یکی از معتبرترین کتاب‌هایی است که به قلم یک بانوی نویسنده غیرشیعی نوشته شده و سند محکمی برای حقانیت شیعه و شناخت شخصیت حضرت زینب(س) و واقعه کربلا است.

### پیشینه پژوهش

کتاب *بطله کربلاء* از کتاب‌های ارزشمند در مورد واقعه کربلا و حضرت زینب (س) است که تا به حال مترجمان مختلفی آن را ترجمه کرده‌اند؛ ترجمه حبیب چایچیان و مهدی آیت‌الله‌زاده، ترجمه سید رضا صدر و ترجمه سید جعفر شهیدی از آن جمله‌اند که میزان اهمیت و ارزش کتاب را بیان می‌کنند. ترجمه چایچیان و آیت‌الله‌زاده با عنوان *زینب بانوی قهرمان کربلا*، که مورد بحث این مقاله است، تاکنون ۲۰ بار تجدید چاپ شده است، ولی علی‌رغم این اهمیت، هیچ کدام از ترجمه‌ها نقد و بررسی نشده‌اند. از این رو پژوهش حاضر با هدف ارتقای سطح علمی و ارزش ادبی این کتاب ارزشمند، گامی نو در این زمینه است.

### نویسنده و مترجم

**نویسنده:** بنت الشاطی عایشه عبدالرحمان، بانوی مؤلف و محقق مصری در ادبیات و علوم قرآنی، در ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م در دمیاط مصر متولد شد و در همان‌جا رشد یافت. او نزد پدرش، که از تربیت‌یافتگان الازهر بود، ادبیات عربی و قرآن را آموخت. بنت الشاطی از معدود زنان مسلمان مصری عصر خویش است که در سطوح دانشگاهی شهرت و مقبولیت نسبی یافت. وی در محافل علمی و کنفرانس‌های جهانی بسیاری شرکت کرد، استاد میهمان چند دانشگاه در کشورهای عربی بود و بارها در مصر و دیگر کشورهای عربی از آثارش تقدیر شد (طیب حسینی، ۱۳۸۷: ۱۶).

بخشی از شهرت بنت الشاطی در جهان اسلام، به‌ویژه در ایران، به سبب نوشته‌های او درباره زندگی پیامبر اسلام و زنان خاندان او است. این نوشته‌ها اگرچه بر استنادهای تاریخی مبتنی‌اند، پردازش هنری و داستانی دارند که آنها را از تألیفات سیره‌نویسی

معاصر، چون آثار طه حسین و محمدحسین هیکل، متمایز می‌کند (دانش‌نامه جهان اسلام، ۱/ ۱۸۲۵). علاوه بر مقالات پراکنده‌ای که در برخی مجلات و روزنامه‌ها نوشته، بیش از ۶۰ عنوان کتاب و رساله کوچک و بزرگ درباره اعجاز قرآن، تفسیر ادبیات عرب، مسائل اجتماعی روز و زندگی‌نامه پیامبر و زنان خاندان او از بنت الشاطی به جا مانده که علاوه بر *التفسیر البیانی للقرآن الکریم*، برخی از آثار مهم او عبارت‌اند از: *الاعجاز البیانی للقرآن الکریم* و *مسائل ابن‌ازرق، مقال فی الانسان، القرآن و التفسیر العصری، تراجمه سیدات بیت النبوة، القرآن و حرّیة الارادة، الخنساء، الشاعرة العربیة الأولى، لغتنا و الحیاة*. بنت الشاطی در دسامبر ۱۹۹۸م از دنیا رفت.

**مترجم:** حبیب‌الله چایچیان، متخلص به حسان، شاعر و مرثیه‌سرای اهل بیت در سال ۱۳۰۲ در تبریز زاده شد. در شش سالگی همراه خانواده به تهران مهاجرت کرد و تحصیلات خود را در تهران، در مدرسه ایران و آلمان، به پایان رساند. چایچیان با تشویق مادر به سرودن اشعار در مدح و مرثیه ائمه رو آورد. وی پس از سفر به کربلا فقط به سرودن مدح آل علی همت گماشت و آثار دیگرش را در آتش افکند. اشعار او مورد توجه جامعه مذهبی ایران و پارسی‌زبانان است و در جمع عزاداران عاشورایی زمزمه می‌شود. *گل‌های پرپر، خزان گلریز، باغستان عشق، سایه‌های غم، ای اشک‌ها بریزید* (جلد اول دیوان اشعار)، *خلوتگاه راز* (جلد دوم دیوان اشعار)، *چهل حدیث جالب از حضرت علی بن‌ابی‌طالب (ع)* و *جلد سوم دیوان اشعار* از جمله آثار او است.

#### ۱. نقد ترجمه

هیچ مترجمی عاری از خطا نیست؛ «مترجم مدام در معرض خطا است و عملاً خطا هم می‌کند» (خزاعی‌فر، ۱۳۹۴: ۱۱). به این دلیل، نقد ترجمه میدان وسیعی برای تاخت و تاز منتقدان ترجمه است. هدف از بیان این نکته آن است که وجود چند خطا و نقد آن، از ارزش کار مترجم نخواهد کاست و جسارتی به محضر مترجم محترم نیست. هدف از نقد ترجمه و بیان کاستی‌های آن، کمک به بهبود این جریان، دوری از خطا و تلاش برای رفع آنها است. «نقد ترجمه اگر بدون غرض و کینه و با توجه به اصول و

چارچوب‌های درست آن به‌درستی انجام گیرد و مبتنی بر علم و آگاهی باشد، موجب تحولی شگرف و پیشرفتی چشمگیر می‌شود» (تقیه، ۱۳۸۴: ۵۳).

«ترجمه‌ای کامل است که مترجم از طریق گزینش و ترتیب مناسب کلمات و معادل‌یابی ماهرانه، لحنی مناسب به متن اصلی ببخشد. توجه نکردن به اصول صحیح ترجمه به متن اصلی و هم به زیبایی آن لطمه وارد می‌کند» (سیاوشی، ۱۳۹۱: ۶۰). کاستی‌های ترجمه چایچیان و آیت‌الله‌زاده از کتاب *بطله کربلاء* با عنوان *زینب بانوی قهرمان کربلا* به دو دسته محتوایی و شکلی تقسیم می‌شود:

## ۱-۱. کاستی‌های محتوایی

### ۱-۱-۱. رعایت نکردن امانتداری در ترجمه

تسلط بر زبان مبدأ و مقصد و آشنایی با موضوع متن اصلی سه شرط لازم برای درستی ترجمه است؛ اما کافی نیست. ترجمه خوب شرایط دیگری نیز دارد که یکی از آنها رعایت امانت است (فقهی‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۵). مترجم نماینده و امین مؤلف است و باید از موضوع و سبک او محافظت کند. این امانتداری باید به‌گونه‌ای باشد که اگر مؤلف می‌خواست کتابش را به زبان ترجمه بنویسد، تفاوت چندانی با آن نمی‌کرد (معروف، ۱۳۸۳: ۴۷). در ادامه موارد عمده رعایت نکردن امانتداری می‌آید:

### الف) حذف در ترجمه

متن امانتی در دست مترجم است. از جمله معیارهایی که می‌تواند نشان‌دهنده حسن امانتداری مترجم باشد، نبود حذف و اسقاط‌های بیجا در ترجمه است. مترجم تا زمانی که دلیل منطقی برای حذف ترجمه نداشته باشد، نباید به این کار اقدام کند (گیتی، ۱۳۹۲: ۱۴۲). «مترجم باید در قبال هر کلمه‌ای که از متن اصلی حذف می‌کند، پاسخ‌گو باشد» (مختاری اردکانی، ۱۳۷۶: ۵۲). حذف نابجا جفا به متن اصلی است؛ حتی اگر در گفتار نویسنده اصلی اطناپ وجود داشته باشد، باز هم مترجم حق ندارد که به اختیار خود در آن دخل و تصرف کند (معروف، ۱۳۸۳: ۵۴).

نمونه‌های زیر از مواردی است که به دلایل مختلف حذف و اسقاط‌هایی در ترجمه انجام شده و با توجه به اینکه این کتاب یک کتاب و در واقع یک سند تاریخی و مذهبی به حساب می‌آید، حذف در آن به حوادث تاریخی و سیر آنها لطمه وارد می‌کند. در این کتاب دو نوع حذف صورت گرفته که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود: حذف واژگان و حذف عبارت.

### حذف واژگان

- فرحبت به وأمنت روعة (بنت الشاطئ، ۱۴۰۶: ۶۵۲).

**ترجمه ارائه شده:** زینب نیز به او خوش آمد گفت و امانش داد (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۳).  
کلمه روعة به معنای ترس و خوف و وحشت است که حالت زینب را بیان می‌کند و مترجم با حذف این کلمه ترجمه جمله را ناقص ارائه داده است.  
**ترجمه پیشنهادی:** زینب نیز به او خوش آمد گفت و با ترس و دلهره امانش داد.

- و اخوتها العباس و جعفر و عبدالله و عثمان و محمد و ابوبکر (بنت الشاطئ، ۱۴۰۶: ۷۵۵).

**ترجمه ارائه شده:** برادرانش عباس و عبدالله و عثمان و محمد و ابوبکر (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۳۵).

جعفر در بین اسامی قید نشده است و چون این کتاب شرح یک رویداد مهم و یک سند تاریخی است، حذف یک اسم به روند کتاب و همچنین سیر حادثه مذکور در آن آسیب می‌زند.

- فأراها متفانية في حب اخيها و بنى اخيها (بنت الشاطئ، ۱۴۰۶: ۷۳۲).

**ترجمه ارائه شده:** او را می‌بینیم که در راه دوستی و محبت برادرزادگانش فانی شده است (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۰۷).

منظور از واژه «أخیها» امام حسین (ع) است که عشق و علاقه حضرت زینب به او در تمام لحظه‌های زندگی اش متبلور است و مترجم با حذف این واژه محبت او را نادیده گرفته است.

**ترجمه پیشنهادی:** او را می‌بینم که در راه عشق و محبت برادر و برادرزادگانش فانی شده است.

### حذف عبارت

- خدیجه بنت خویلد أولى امهات المؤمنین ... انفردت بحبه و اعزازه خمساً و عشرین سنة لا تشاركها فيه امرأة أخرى (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۶۵۵).

**ترجمه ارائه شده:** خدیجه بنت خویلد سرور همسران حضرت، که آنان را ام‌المؤمنین می‌گفتند، بود (چاپچیان، ۱۳۷۰: ۱۷).

عبارت حذف شده جمله‌ای مهم و کلیدی است که نشان می‌دهند پیامبر به حضرت خدیجه عشق می‌ورزید و در زمان حیات او همسر دیگری اختیار نکرد؛ اما مترجم با حذف این عبارت، که مؤلف آن را به زیبایی بیان کرده، این منظور را نیاورده است.

**ترجمه پیشنهادی:** خدیجه بنت خویلد سرور همسران پیامبر (ص)، که به آنان ام‌المؤمنین می‌گفتند، بود و او ۲۵ سال یگانه محبوب و عزیز پیامبر (ص) بود و زن دیگری در این عشق و محبت با او شریک نشد.

- وزرع لی فی قلوبهم العداوة بما استعظموا من قبلی حسیناً ... مالی و لابن مرجانة لعنه الله (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۹۰).

**ترجمه ارائه شده:** نهال دشمنی مرا در دل‌هایشان بکاشت؛ زیرا که کشتن حسین (ع) را به دست من کاری بس بزرگ شمردند (چاپچیان، ۱۳۷۰: ۱۷۶).

این جمله نشانگر پشیمانی و پریشانی یزید از کشتن امام حسین (ع) است و مترجم با حذف این جمله نتوانسته منظور نویسنده را به طور کامل منتقل کند.

**ترجمه پیشنهادی:** نهال کینه و دشمنی مرا در دل‌هایشان کاشت؛ زیرا کشتن حسین (ع) را به دست من کاری بسیار بزرگ شمردند؛ مرا به پسر مرجانه چه کار؟ خدا او را لعنت کند.

- اعرف ذلک یا ابی ... أخبرتنی به أُمی کما تهیئنی لغدی و لم یجد الاب ما یقول، فأطرق صامتاً و قلبه یخفق رحمة و حناناً (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۶۶۵).

**ترجمه ارائه شده:** ای پدر، آن را می‌دانم؛ مادرم از آن خبردارم نموده است تا مرا برای فردا آماده نماید (چایچیان، ۱۳۷۰: ۳۰۶).

عبارت «لم یجد...» نشان‌دهنده عکس‌العمل حضرت علی (ع) در برابر گفته حضرت زینب (س) است و مترجم با حذف ناپجای آن باعث خدشه‌دار شدن مطلب شده است.

**ترجمه پیشنهادی:** ای پدر، آن را می‌دانم؛ مادرم از آن خبردارم نموده است تا مرا برای فردا آماده نماید. پدر جوابی نیافت، پس با سکوت و قلبی که از مهر و محبت می‌تپید سر به زیر انداخت.

موارد فراوانی از حذف واژه و عبارت در ترجمه وجود دارد که برای رسیدگی به مباحث دیگر، به موارد فوق بسنده می‌کنیم.

### ب) جعل ترجمه و ارائه ترجمه نادرست

جعل ترجمه نیز به نوعی می‌تواند عدم امانتداری در ترجمه به شمار آید؛ زیرا مترجم به دلایل مختلف، از جمله تسلط نداشتن به زبان مبدأ یا فرار از ترجمه، قسمتی را حذف و اضافه می‌کند یا با تکیه بر حدس و گمان خود، ترجمه‌ای دور از واقعیت و نادرست ارائه می‌دهد (گیتی، ۱۳۹۲: ۱۴۴). مثال‌های زیر از جمله این موارد در ترجمه مورد بحث است:

- قتلت منهم مضرى بمضری (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۰۰).

**ترجمه ارائه شده:** با شمشیر از طایفه «بنی مضر» نیز به قتل رسانیدم (چایچیان، ۱۳۷۰:



در این عبارت منظور این است که افراد قبیله بنی مضر به دلیل اختلاف بین خودشان به دست افراد قبیله خود کشته شده‌اند؛ اما مترجم منظور نویسنده را متوجه نشده و ترجمه‌ای نادرست ارائه کرده است.

**ترجمه پیشنهادی:** افرادی از طایفه بنی مضر را به دست همان طایفه به قتل رساندم.

- یا رَبُّ هِیْجَا هِی خَیْر مِنْ دَعَا (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۶۸۳).

**ترجمه ارائه شده:** بسا هنگام که جنگ و جهاد بهتر از ترک آن است (چایچیان، ۱۳۷۰:

۵۲).

دعا به معنای مهربانی، صلح طلبی و ملایمت است که مترجم آن را از «ودع» به معنای ترک و رها کردن در نظر گرفته و ترجمه‌ای نادرست ارائه داده است.

**ترجمه پیشنهادی:** چه بسا جنگ و نبردی که بهتر از صلح و دوستی است.

- والله ما أقدمنی هذا المصیر و قد كنت هاربا منه لا آمن مع أهله (بنت الشاطی، ۱۴۰۶:

۷۰۴).

**ترجمه ارائه شده:** اما به خدا قسم خیال آمدن به این شهر را نداشتیم؛ زیرا به اهل

آن ایمان نداشته و از اینجا گریزان و فراری بودم (چایچیان، ۱۳۷۰: ۷۳).

در این عبارت مترجم به کلمه مصیر، که به معنای سرنوشت است، توجه نداشته و

عبارت «ما أقدمنی هذا المصیر» را ترجمه نکرده است.

- ترقب عن کتب و میض تلك الثورة التي شبتها عائشه (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۶۹۴).

**ترجمه ارائه شده:** از دور نگران فتنه‌ای بود که عایشه برپا کرده بود (چایچیان، ۱۳۷۰:

۶۰).

در این عبارت «کتب» به معنای نزدیک و قرب است و مترجم به اشتباه معنای دور

را برای آن به کار برده است. «رقب» نیز به معنای با دقت نگرستن و اشراف داشتن

است که مترجم آن را به اشتباه به نگران ترجمه کرده است. همچنین مترجم «ومیض»،

به معنای شعله و جرقه و بارقه، را به فتنه ترجمه کرده و در کل ترجمه‌ای نامناسب ارائه داده است.

**ترجمه پیشنهادی:** او از نزدیک شراره آتش انقلابی را که عایشه برافروخته بود، با دقت می‌نگریست.

- یجیر علی المسلمین أدناهم (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۶۵۳).

**ترجمه ارائه شده:** حتی کوچک‌ترین افراد مسلمین هم حق دارد کسی را در پناه مسلمین بگیرد (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۴).

گویا مترجم در این جمله ساختار جمله و منظور نویسنده را متوجه نشده است؛ از این رو ترجمه‌ای نامفهوم و نامناسب ارائه داده است.

**ترجمه پیشنهادی:** بدترین و پست‌ترین آنها (مشرکان) می‌توانند به مسلمانان پناهنده شوند.

- ام عبدالله بن جعفر «اسما بنت عمیس أخت میمونه ام المؤمنین» (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۶۸۰).

**ترجمه ارائه شده:** مادر عبدالله بن جعفر اسماء دختر عمیس بود که میمونه همسر امیرالمؤمنین خواهر او بود (چایچیان، ۱۳۷۰: ۴۸).

ام المؤمنین لقبی برای زنان پیامبر (ص) بود و به کس دیگری اطلاق نمی‌شد. میمونه نیز یکی از زنان پیامبر (ص) بود؛ ولی مترجم بدون توجه به این نکته، ام المؤمنین را همسر امیرالمؤمنین ترجمه کرده است.

**ترجمه پیشنهادی:** مادر عبدالله بن جعفر اسماء دختر عمیس و خواهر میمونه همسر پیامبر (ص) بود.

## ۱-۲. عدم معادل‌یابی صحیح واژگان

معادل‌یابی بازگویی عبارت متن اصلی با واژه‌ها و عبارات مأنوس و آشنا برای خواننده متن ترجمه است، به این معنا که مترجم موقعیت عبارت متن اصلی را با موقعیتی مشابه

در زبان مقصد مقایسه می‌کند و از خود می‌پرسد در زبان مقصد چنین مفهومی در چنین موقعیتی چگونه بیان می‌شود (ناظمیان، ۱۳۸۶: ۴۹-۵۰). معادل‌یابی صحیح واژگان تا آنجا اهمیت دارد که یوجین نایدا «نزدیک‌ترین معادل طبیعی» را در تعریف ترجمه عنوان کرده است (سعیدان، ۱۳۸۷: ۲۴). معادل‌یابی عنصر واژگانی در زبان مقصد چنان دقت و حساسیتی می‌طلبد که گاه آن را تا مرز ترجمه‌ناپذیری واژه پیش می‌برد. بدیهی است که یافتن برابره‌های ترجمه آسان نیست؛ چون مترجم باید به جنبه‌های دیگری از زبان مثل نوع متن، بار عاطفی و هدف نویسنده متن در زبان مبدأ نیز توجه کند (مسبوق و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۹).

به هر حال بیشترین مشکلات ترجمه در دستور زبان نیست، بلکه در مقوله واژگان، یعنی لغات و همایندها و عبارات ثابت یا اصطلاحات است. این مشکلات دو گونه است: الف) آنها را درک نمی‌کنید؛ ب) در برگرداندن آنها مشکل دارید (پالامبو، ۱۳۹۰: ۳۹). مثال‌های زیر از مواردی است که مترجم با بی‌توجهی به معادل‌یابی واژه‌ها، ترجمه‌ای نادرست و نامناسب ارائه داده است:

– أما لقد أخذ قضيبك من ثغره مأخذاً لربما رأيت رسول الله (ص) يرشفه (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۷۶).

**ترجمه ارائه شده:** عجباً که چوبدست تو به جایی از دهان حسین (ع) وارد آمد که من بارها دیده‌ام که رسول خدا (ص) آنجا را می‌مکید (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۵۹). «رشف» به معنای جرعه جرعه نوشیدن و قورت دادن است و ترجمه آن به مکیدن ترجمه‌ای نادرست و نامناسب است؛ چراکه مرجع ضمیر «ه» در یرشفه دهان امام حسین (ع) است و مکیدن دهان توسط پیامبر (ص) از لحاظ فرهنگی معادل خوبی نیست.

**ترجمه پیشنهادی:** با چوبدستی‌ات جایی از دهان او را می‌زنی که بارها دیده‌ام رسول خدا (ص) به آنجا بوسه می‌زد.

– يوم حاول عمر بن الخطاب أن يقتحم بيت الزهراء كي يحمل علياً علي البيعه لابی بكر (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۶۶۸).

**ترجمه ارائه شده:** روزی که عمر بن خطاب قاهرانه وارد خانه زهرا (س) شد تا علی (ع) را برای بیعت با ابوبکر همراه خود ببرد (چایچیان، ۱۳۷۰: ۳۶).

فعل «اقتحم» به معنای حمله کردن و یورش بردن است؛ اما به قاهرانه، یعنی پیروز و غالب، ترجمه شده و با توجه به اینکه این عبارت بیان وقایع بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) و خلافت ابوبکر و نحوه برخورد با آن است، ترجمه درست از اعتبار و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

**ترجمه پیشنهادی:** روزی که عمر سعی کرد به زور وارد خانه حضرت زهرا (س) شود تا علی (ع) را برای بیعت با ابوبکر با خود ببرد.

- و قلوبهم تحف بالسيدة الوالدة اجلالاً و محبةً و الستهم تلهج لها بالدعاء الحار (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۶۵۱).

**ترجمه ارائه شده:** در حالی که قلوب آکنده از محبت و احترام ایشان بر گرد آن مادر گرامی طواف نموده و زبانشان به دعاگویی او مشغول بود (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۱).

در این جمله فعل «حفی» به معنای خوش آمدگویی و تبریک است و طواف کردن ترجمه مناسبی برای آن نیست؛ زیرا تبریک و شادباش برای تولد است و از لحاظ فرهنگی، طواف کردن معادل مناسبی برای این موقعیت نیست.

**ترجمه پیشنهادی:** در حالی که قلب‌های لبریز از احترام و محبتشان به آن مادر بزرگوار تبریک می‌گفت و زبانشان به دعاگویی گرم او مشغول بود.

- لم یكونوا فی ذلك الظن سذجاً أو غافلین (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۸۹).

**ترجمه ارائه شده:** این گمان از راه مبالغه یا نادانی نبود (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۷۵).

«سذجاً و سذاجه» به معنای ساده‌لوحی، سادگی و بی‌اطلاعی است و واژه مبالغه معنای صحیح و مناسب آن نیست.

**ترجمه پیشنهادی:** این گمان آنها از روی ساده‌لوحی یا نادانی نبود.

### ۱-۳-۱. انتقال نامأنوس و نامتعارف

انتقال در ترجمه به معنای فرایند منتقل کردن کلمه‌ای است از زبان مبدأ به زبان مقصد (نیومارک، ۱۳۸۲: ۱۰۳). «مترجم در صورتی که بخواهد کلمه‌ای را از زبان مبدأ به زبان مقصد انتقال دهد باید به این نکته توجه داشته باشد که آیا معنای واژه انتقال‌یافته به همان اندازه که در متن مبدأ برای مخاطب روشن و مأنوس است، در ترجمه نیز چنین خواهد بود یا خیر» (گیتی، ۱۳۹۲: ۱۴۷).

یکی از اصول ترجمه، دقت در گزینش واژگان صحیح و پرهیز از به‌کارگیری واژگان نامأنوس است؛ زیرا متن ترجمه نباید از متن اصلی دشوارتر باشد. از این رو مترجم باید واژگانی را انتخاب کند که در زبان مقصد رایج و گویا باشد؛ زیرا بهره‌گیری از واژگان نامأنوس در متن ترجمه موجب گنگی آن و سردرگمی خواننده خواهد شد. مترجم افزون بر ترجمه همه واژگان متن اصلی، باید بکوشد بهترین و رساترین معادل را برای آنها بیابد و آنها را در متن ترجمه به کار برد (فقهی‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۶).

در ادامه به نمونه‌های استفاده از واژه‌های عربی در ترجمه فارسی و ترجمه و انتقال نامتعارف، نامفهوم و نامأنوس در ترجمه چایچیان و آیت‌الله‌زاده اشاره می‌شود:

– ای خوف غامض قد غزا قلبها الخلی (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۶۶۷).

**ترجمه ارائه شده:** که می‌داند که در آن هنگام چه دهشت نامفهومی به قلب بی‌آلایش او روی آورده شده بود (چایچیان، ۱۳۷۰: ۳۳).

کلمه «دهشت» عربی و به معنای حیرت و تعجب است؛ بنابراین استفاده از آن در زبان فارسی صحیح نیست و معادل مناسبی برای کلمه خوف به شمار نمی‌رود. همچنین فعل «قد غزا» به «روی آورده شده» ترجمه شده که با اسلوب ساختاری زبان فارسی متناسب نیست.

**ترجمه پیشنهادی:** چه کسی می‌داند که در آن زمان چه ترس مبهمی به قلب بی‌آلایش او روی آورده بود.

– قاتل زید برایة الرسول حتی مزفته رماح القوم فأخذها جعفر (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۶۸۰).

**ترجمه ارائه شده:** آنگاه جعفر رایت را به دست خویش گرفت (چایچیان، ۱۳۷۰: ۴۷).  
رایه کلمه‌ای عربی به معنای پرچم است که مترجم به اشتباه عین همان واژه، که برای مخاطب متن مقصد واژه‌ای نامأنوس است، را به متن مقصد انتقال داده است.  
**ترجمه پیشنهادی:** جعفر پرچم را به دست گرفت.

- أجل هی زینب التی جعلت من مصرع اخیها الشهد مأساة خالدة (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۸۰۰).

**ترجمه ارائه شده:** آری زینب بود که از واقعه شهادت برادرش سرگذشتی الم‌انگیز و جاودانی بر جای نهاد (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۹۱).  
واژه «الم» عربی و به معنای درد است؛ بنابراین ترجمه «مأساة» به الم‌انگیز صحیح نیست.

**ترجمه پیشنهادی:** آری زینب بود که از واقعه شهادت برادرش یک تراژدی جاودان بر جای نهاد.

- ما أجرأهم علی الله و علی انتهاک حرمة رسول الله (ص) (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۵۴).  
**ترجمه ارائه شده:** آیا چه چیزی آنان را این چنین بر خدا و از بین بردن حرمت پیامبر خدا (ص) گستاخ نموده است (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۳۳).

- فما عذرنا إلی ربنا و عند لقاء نبینا (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۹۶).  
**ترجمه ارائه شده:** آیا عذر ما در پیشگاه پروردگار و هنگام دیار پیغمبرمان چه خواهد بود (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۸۴).

واژه «آیا» در این عبارت‌ها نه در متن مبدأ وجود دارد و نه متن مقصد چنین اقتضایی را ایجاب می‌کند؛ بنابراین آوردنش در اینجا اضافی است و آمدن دو اسم استفهام در یک عبارت باعث نامأنوس شدن آن می‌شود.

### ۱-۱-۴. ترجمه تحت‌اللفظی

در ترجمه تحت‌اللفظی، مترجم برای هر واژه از زبان مبدأ، واژه‌ای از زبان مقصد انتخاب می‌کند. در این نوع ترجمه، مترجم هیچ‌گونه تغییری در معانی واژگان و ساختار دستور زبان مبدأ ایجاد نمی‌کند و به دستور زبان مقصد و معنای دوم کلمات و اصطلاحات بی‌توجه است. «این نوع ترجمه اغلب به دلیل نارسا بودن نسبت به سایر انواع ترجمه از مقبولیت کمتری برخوردار است» (معروف، ۱۳۸۳: ۱۳)؛ زیرا «ترجمه تحت‌اللفظی در پاره‌ای موارد گنگ و رمز ناگشوده است و ارزش ارتباطی آن ناچیز است» (امامی، ۱۳۷۶: ۲۵). یوجین نایدا و چارلز تیبر در کتاب ترجمه در نظر و عمل می‌نویسند: «بهترین ترجمه آن است که ترجمه به نظر نیاید» (رابینسون، ۱۳۸۰: ۲۰۱). ترجمه تحت‌اللفظی در واقع همان زبان ترجمه‌وار است که مترجم باید سعی کند از آن بپرهیزد.

در ترجمه بطله کربلاء نیز مواردی از ترجمه تحت‌اللفظی وجود دارد که به چند مورد اشاره می‌شود:

- لکنهم مضوا عنه واحداً فی أثر واحد (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۵۷).

ترجمه ارائه شده: اما هر یک از ایشان در پی دیگری از پیش او می‌گذشتند (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۳۷).

این عبارت واژه به واژه ترجمه شده که در نتیجه ترجمه‌ای ناخوشایند ارائه شده است.

ترجمه پیشنهادی: اما آنها به دنبال هم از مقابل او می‌گذشتند.

- فطمت الاخت وجهها و صاحت (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۴۴).

ترجمه ارائه شده: خواهر لطمه به صورت خویش زد و فریاد کشید (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۲۱).

لطمه زدن به صورت در هنگام مصیبت واژه‌ای نامناسب است و در زبان فارسی کاربرد ندارد؛ بنابراین بهتر است به جای آن از واژه چنگ زدن استفاده شود.

ترجمه پیشنهادی: زینب به صورتش چنگ زد و فریاد کشید.

- لیس لك الویل یا اخیه (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۴۵).

**ترجمه ارائه شده:** ای خواهر شری برای تو نیست (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۲۱).  
در این عبارت علاوه بر ترجمه تحت‌اللفظی، واژه ویل که به معنای غم و اندوه و مصیبت است، اشتباه ترجمه شده است.  
**ترجمه پیشنهادی:** وای بر تو نیست ای خواهرکم.

- تلتفت زینب وراءها مرة و مرتین (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۳۴).

**ترجمه ارائه شده:** زینب یک بار و چند بار به پشت سر خویش نظر می‌افکند (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۰۹).  
این عبارت ترجمه واژه به واژه است که مطابق اسلوب زبان فارسی نیست.  
**ترجمه پیشنهادی:** زینب بارها به پشت سرش نگاه کرد.

#### ۱-۱-۵. عدم معادل‌یابی دستوری (خطاهای صرفی و نحوی)

یکی از وظایف مترجم توجه به صرف و نحو عربی و در نظر گرفتن متن ساختار زبان مبدأ و مطابقت دادن با ساختار زبان مقصد است. در حقیقت «نظریه ترجمه بر سه پایه استوار است: ۱. انتقال پیام؛ ۲. معادل‌یابی واژگانی؛ ۳. معادل‌یابی دستوری» (ناظمیان، ۱۳۸۱: ۶۱). رعایت نکردن معادل‌یابی دستوری علاوه بر وارد کردن ساخت‌های نامأنوس به زبان مقصد، از روانی و شیوایی نثر می‌کاهد (همان: ۷۰).

به نمونه‌هایی از خطاهای صرفی و نحوی موجود در ترجمه مورد بحث اشاره می‌شود:  
- ثم لم ترها المدینه بعد ذلك أبدأ (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۸۵).

**ترجمه ارائه شده:** بعد از آن دیگر مدینه را به چشم ندید (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۷۰).  
در این جمله «مدینه» نقش فاعل را دارد که مترجم، هرچند مفهوم را رسانده، آن را به صورت مفعول ترجمه کرده است. در این جمله نویسنده از صنعت تشخیص استفاده کرده که با بی‌توجهی مترجم، این نکته بلاغی از بین رفته است.  
**ترجمه پیشنهادی:** بعد از آن مدینه هرگز او را ندید.



– لا والله لا عذر دون أن تقتلوا قاتله و الموالین علیه او تقتلوا فی طلب ذلک (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۹۶).

**ترجمه ارائه شده:** به خدا سوگند که عذری نخواهد بود، مگر اینکه قاتلین حسین (ع) و یاران آنها را بکشید و یا در راه رسیدن به این مقصود به مبارزه برخیزیم (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۸۴).

در این عبارت خطاهای صرفی و نحوی متعددی وجود دارد:

۱. قاتل مفرد به صورت جمع ترجمه شده است؛
  ۲. ضمیر «ه» جمع ترجمه شده است؛
  ۳. فعل «تقتلوا» علاوه بر اشتباه معنایی، باید برای صیغه «جمع مذکر مخاطب» و مجهول به کار رود که در ترجمه برای متکلم مع غیر استفاده شده است.
- ترجمه پیشنهادی:** به خدا قسم هیچ بهانه‌ای ندارید، جز اینکه قاتل حسین و یاری‌کنندگان او را بکشید یا در راه رسیدن به این هدف کشته شوید.

– إنما الأمر إلى الجلیل (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۴۷).

**ترجمه ارائه شده:** کارها به دست خدای جلیل است (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۲۵).

«إنما» از ادات حصر است که معادل ترجمه آن در فارسی «فقط» و «تنها» و الفاظ مشابه آنها است.

**ترجمه پیشنهادی:** کارها فقط به دست خدای بزرگ است.

– انطلقت من الدار خارجة تعدو فی ذعر (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۶۳).

**ترجمه ارائه شده:** سراسیمه از خانه بیرون رفت (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۴۲).

«ذعر» به معنای ترس و وحشت است و تعدو از ریشه «عدو» به معنای دویدن. «تعدو فی ذعر» جمله حالیه برای بیان حالت زن پس از دیدن سر مبارک امام حسین (ع) است که مترجم با حذف جمله حالیه نتوانسته منظور دقیق نویسنده را بیان کند.

**ترجمه پیشنهادی:** به سرعت از خانه خارج شد در حالی که وحشت‌زده می‌دوید.

### ۱-۱-۶. ترجمه نادرست عددها

در ترجمه چایچیان و آیت‌الله‌زاده از بطله کربلاء مواردی از ترجمه نادرست عددها وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

- غربت شمس العاشر من المحرم سنة احدى وستين (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۵۸).

**ترجمه ارائه شده:** وقتی که آفتاب عاشورای محرم سال ۷۱ هجری غروب کرد (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۳۸).

**ترجمه پیشنهادی:** وقتی که خورشید روز دهم محرم سال ۶۱ هجری قمری غروب کرد.

- قصه ثلاثه و سبعین شهیداً ثبتوا ساعات ذات عدد امام اربعة آلاف (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۵۹).

**ترجمه ارائه شده:** سرگذشت هفتاد و دو نفر شهیدی که ساعت‌ها در مقابل چهارهزار نفر پافشاری نمودند (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۴۰).

در این عبارت «ثلاثه و سبعین» به معنای ۷۳ شهید و منظور مؤلف امام حسین (ع) و ۷۲ یار او است که مترجم با توجه به زمینه ذهنی از شهدای کربلا، آن را به اشتباه به ۷۲ نفر ترجمه کرده است. ضمن آنکه واژه نفر از شیوایی ترجمه کاسته است. همچنین «پافشاری کردن» معادل خوبی برای «ثبتوا» نیست و بهتر بود مترجم از کلمات «مقاومت و ایستادگی» استفاده می‌کرد.

**ترجمه پیشنهادی:** داستان هفتاد و سه شهیدی که ساعت‌ها در مقابل چهار هزار نفر ایستادگی کردند.

### ۱-۱-۷. رعایت نکردن وحدت رویه

مترجم باید رعایت وحدت رویه و سبک یکسان در ترجمه را مدنظر داشته باشد. ارائه ترجمه‌های متفاوت برای یک واژه، بدون اینکه تفاوت معنایی داشته باشد، از خطاهای ترجمه است. به برخی از نمونه‌ها در ترجمه مورد بحث اشاره می‌کنیم:

- تبقى الأرامل و الثواكل (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۸۲).

**ترجمه ارائه شده:** بیوه‌زنان و یتیمان باقی می‌مانند (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۶۷).

- فلم یتربک سوی هذه البقیة التعمسة من الصبیة الیتامی و النسوة الثواکل (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۸۲).

**ترجمه ارائه شده:** و از آنان به جز چند نفر دختر یتیم و زنان داغ‌دیده محنت‌زده کسی را باقی نگذاشت (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۶۶).

مترجم در این دو جمله ترجمه‌های متفاوتی را برای واژه «ثواکل» ارائه داده است. ثواکل جمع «ثکلی» از ریشه ثکل به معنای «زنان داغ‌فرزند دیده» است؛ ولی مترجم در جمله نخست آن را به معنای یتیمان به کار برده است.

**ترجمه پیشنهادی:** بیوه‌زنان و زنان داغ‌دیده باقی می‌مانند.

- تحرکت القافلة من جدید واجمة مسیره (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۳۷).

**ترجمه ارائه شده:** بار دیگر کاروان به حرکت درآمد؛ حرکتی که اختیاری نبود (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۲۳).

- کانت المدینه فی تلك الفتره واجمة تترقب أبناء سبط الرسول (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۷۸۰).

**ترجمه ارائه شده:** مدینه در آن ایام آرامش بعد از طوفان را داشت و با سکوت غم‌انگیزی در انتظار رسیدن اخبار از نواده پیغمبر (ص) بود (چایچیان، ۱۳۷۰: ۱۶۴).

«واجمة» یعنی کسی یا چیزی که در اثر ترس خاموش، گرفته، اخمو و ساکت باشد که مترجم دو معنای متفاوت برای آن ارائه داده و در جمله نخست به اشتباه آن را «اختیاری» ترجمه کرده است.

## ۲-۱. کاستی‌های شکلی

### ۱-۲-۱. نداشتن انسجام واحد در ساختار کتاب

مترجم محترم در این کتاب سبک واحدی را رعایت نکرده است. اشعار و نقل قول‌هایی در متن اصلی وجود دارد که مترجم ترجمه برخی از آنها را همراه با اصل جمله عربی

آورده و در برخی از موارد فقط به ذکر ترجمه بسنده کرده است. این روال از آغاز تا پایان کتاب وجود دارد؛ از جمله صفحات ۳۹، ۴۱، ۴۸، ۵۰، ۵۴، ۵۹، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۹۵، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۷۶ و ۱۸۷.

### ۱-۲-۲. ترجمه نکردن پاورقی‌ها

مترجم باید تمام قسمت‌های کتاب را ترجمه کند و حذف هر قسمتی از آن، وفادار نبودن به مؤلف و دریغ مطالب مفید از خواننده کتاب است. در این ترجمه، مترجم چند مورد از پاورقی‌های کتاب، از جمله صفحه ۷۸۷ و ۷۹۳، را ترجمه نکرده است.

### ۲-۲-۳. رعایت نکردن ساختار شکلی کتاب

پاراگراف‌بندی و ترتیب مطالب در این ترجمه با متن اصلی اثر یکسان نیست، به طوری که اگر خواننده برای یافتن مطلبی از یک پاراگراف متن مبدأ به متن مقصد مراجعه کند، آن را به راحتی نخواهد یافت؛ پایبند نبودن مترجم به ساختار شکلی کتاب باعث سردرگمی مخاطب می‌شود.

### ۲. محاسن ترجمه

این ترجمه، با وجود خطاهایی که دارد، از متنی روان و شیوا برخوردار است. علاوه بر این، با توجه به اینکه مؤلف کتاب از اهل تسنن است، در مواردی که مطالب متن اصلی با عقیده یا روایات شیعی اختلاف داشته یا نیازمند شرح و تفسیر بوده، مترجم در پاورقی برای آن شرح و توضیح نوشته است که از جنبه‌های مثبت و مهم کتاب به شمار می‌آید.

دیگر مزیت این ترجمه این است که در ابتدای هر فصل و متناسب با عنوان آن، اشعاری را آورده که به زیبایی کتاب افزوده است. سراینده این اشعار یکی از مترجمان کتاب، آقای حبیب‌الله چایچیان معروف به حسان، از شاعران و مداحان اهل بیت است.

### نتیجه‌گیری

هدف از نقد ترجمه و بیان کاستی‌های آن، کمک به بهبود این جریان، دوری از خطاها و تلاش برای رفع آنها است. کاستی‌های کتاب زینب بانوی قهرمان کربلا ترجمه بطله کربلاء به دو دسته محتوایی و شکلی تقسیم می‌شوند: کاستی‌های محتوایی عبارت‌اند از: رعایت نکردن امانتداری در ترجمه که موارد عمده آن از این قرارند: ۱. حذف در ترجمه؛ ۲. جعل ترجمه و ارائه ترجمه نادرست؛ ۳. عدم معادل‌یابی صحیح واژگان؛ ۴. انتقال نام‌انوس و نام‌تعارف؛ ۵. ترجمه تحت‌اللفظی؛ ۶. عدم معادل‌یابی دستوری؛ ۷. ترجمه نادرست عددها و ۸. رعایت نکردن وحدت رویه. کاستی‌های شکلی نیز عبارت‌اند از: ۱. نداشتن انسجام واحد در ساختار کتاب؛ ۲. ترجمه نکردن پاورقی‌ها و ۳. رعایت نکردن ساختار شکلی کتاب.

از محاسن این ترجمه می‌توان به این نکات اشاره کرد: ۱. ترجمه این کتاب از متنی روان و شیوا برخوردار است؛ ۲. با توجه به اینکه مؤلف کتاب از اهل تسنن است، در مواردی که مطالب متن اصلی با عقیده یا روایات شیعی اختلاف داشته یا موردی نیازمند شرح و تفسیر بوده، مترجم در پاورقی برای آن شرح و توضیح نوشته است؛ ۳. یکی از مترجمان، که از شاعران از اهل بیت است، برای ابتدای هر فصل و متناسب با عنوان آن اشعاری را سروده است.

## منابع

- بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن (۱۴۰۶)، *السیة زینب بطة كربلاء*، بیروت: دارالهلل.
- بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن (۱۳۷۰)، *زینب بانوی قهرمان كربلا*، ترجمه حبیب چایچیان و مهدی آیت‌الله‌زاده نایینی، تهران: سپهر.
- تقیه، محمدحسن (۱۳۸۴)، «نقد ترجمه چیست؟»، *مطالعات ترجمه*، دوره سه، شماره یازده.
- خزاعی فر، علی (۱۳۹۴)، «نقد نقد ترجمه»، *فصل‌نامه مترجم*، سال بیست و چهارم، شماره ۵۶.
- پالامبو، کیز په (۱۳۹۰)، *اصطلاحات کلیدی در مطالعات ترجمه*، ترجمه فرزانه فرج‌زاد و عبدالله کریم‌زاده، تهران: قطره.
- راینسون، داگلاس (۱۳۸۰)، *مترجم شدن*، ترجمه رضی خدادادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سعیدان، اسماعیل (۱۳۸۷)، *اصول و روش کاربردی ترجمه*، تهران: رهنما.
- سیاوشی، صابره (۱۳۹۱)، «بررسی و نقد ترجمه کتاب *تاریخ ادبیات عربی*»، *پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی*، سال دوازدهم، ش ۱۲.
- طیب حسینی، محمود (۱۳۸۷)، «با بنت الشاطی در التفسیر البیانی»، *آینه پژوهش*، ش ۱۱۳، آذر-دی.
- فقهی‌زاده، عبدالهادی (۱۳۸۹)، *کارگاه روش ترجمه*، تهران: سمت.
- مختاری اردکانی، محمدعلی (۱۳۷۶)، «چهارچوبی نظری برای ارزیابی ترجمه»، *فصل‌نامه مترجم*، شماره ۲۵.
- معروف، یحیی (۱۳۸۳)، *فن ترجمه (اصول نظری و عملی ترجمه)*، تهران: سمت.
- گیتی، شهریار و دیگران (۱۳۹۲)، «نقدی بر ترجمه العبرات منفلوطی بر مبنای ضرورت تسلط بر زبان مبدأ و مقصد»، *فصل‌نامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*، شماره ۷.
- مسبوق، سیدمهدی و دیگران (۱۳۹۴)، «معادل واژگانی و اهمیت آن در فهم دقیق متن، مورد کاوی پنج ترجمه فارسی از خطبه‌های نهج البلاغه»، *فصل‌نامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*، شماره ۱۲.
- ناظمیان، رضا (۱۳۸۱)، *روش‌هایی در ترجمه از عربی به فارسی*، تهران: سمت.
- ناظمیان، رضا (۱۳۸۶)، *فن ترجمه*، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- نیومارک، پیتر (۱۳۸۶)، *دوره آموزش و فنون ترجمه*، ترجمه دکتر منصور فهیم و سعید سبزیان، تهران: رهنما.
- وجدی، محمد فرید (۱۹۷۱)، *دائرة معارف القرن العشرين*، بیروت: دارالمعرفة.

## عوامل تأثیرگذار بر حیات امارت بنی مزید (در دوره آل بویه)

محسن مؤمنی\*

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۷/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۱۳]

### چکیده

با تضعیف خلافت عباسی در قرن چهارم هجری، فضای سیاسی برای قدرت‌گیری امارت‌های محلی در منطقه عراق مساعد شد و به این ترتیب امارت شیعه مذهب بنی مزید در کنار مرکز خلافت عباسی شکل گرفت. مسئله اساسی که پژوهش حاضر با استفاده از منابع کتابخانه‌ای با روش و رویکرد توصیفی - تحلیلی دنبال می‌کند تعیین عوامل تأثیرگذار بر حیات این امارت در دوران حاکمیت آل بویه است. امارت بنی مزید چه نقشی در تحولات این دوره داشت؟ چه عواملی بر حیات سیاسی این امارت تأثیرگذار بوده است؟ چالش‌ها و فرصت‌های این امارت برای حفظ قدرت و نفوذ در منطقه فرات میانه تابع چه مسائلی بوده است؟ یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد امارت بنی مزید در منطقه فرات نفوذ و نقشی مؤثر و روابطی چندسویه با دستگاه خلافت، آل بویه و قبایل منطقه داشته است. امارت مزید در دوره آل بویه گاه تیول‌دار آل بویه و خلافت عباسی بوده است، گاه حامی شیعیان منطقه و زمانی نیز تأمین‌کننده امنیت راه‌های تجاری و زیارتی عراق عرب. قدرت‌های محلی مانند بنی عقیل، بنی خفاجه و بنی دبیس در تحولات این امارت تأثیرگذار بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: امارت بنی مزید، آل بویه، خلیفه عباسی، شیعیان، بنی خفاجه.

## مقدمه

فتوحات اعراب مسلمان در قرن اول هجری باعث شد بسیاری از قبایل شبه‌جزیره عربستان به سوی منطقه بین‌النهرین سرازیر شوند. یکی از این قبایل، که بعدها در حوادث قرن چهارم نقش پررنگی یافت، قبیله بنی‌اسد بود. این قبیله بعد از واقعه کربلا و تدفین شهدای کربلا چندان در حوادث تاریخی نقش پررنگی نداشت؛ اما با شروع روند تضعیف و افول قدرت خلفای عباسی از اواسط قرن سوم هجری، فضای مساعدی برای قدرت‌گیری قبایل ساکن در منطقه بین‌النهرین ایجاد شد، به‌خصوص با روی کار آمدن آل‌بویه شیعه مذهب که چندان علاقه‌ای به اقدام نظامی در سرزمین‌های اطراف کوفه و صحاری این منطقه نداشت. تضعیف خلافت عباسی از یک سو باعث شد تسلط خلفا بر قبایل ساکن در منطقه بین‌النهرین کم شود که تکاپوهای قبایل این منطقه را برای به دست آوردن نفوذ و قدرت بیشتر کرد. از سوی دیگر، آل‌بویه با کم کردن قدرت دنیوی خلفا، عملاً ابزارهای کنترل و تسلط خلفا بر منطقه بین‌النهرین را از آنان گرفت.

در نیمه دوم قرن چهارم هجری شاهد حضور شاخه‌هایی از قبیله بنی‌اسد (بنی‌مزید و بنی‌دبیس) در منازعات عضدالدوله فناخسرو با پسرعمویش عزالدوله بختیار هستیم که هر کدام به طرفداری از یک گروه وارد جنگ شدند. با مرگ عضدالدوله و شکست‌های مدعیان برای کسب قدرت، امارت‌های محلی منطقه عراق عرب فرصت رشد و کسب قدرت یافتند. این پژوهش به دنبال تحلیل مؤلفه‌های تأثیرگذار بر روند قدرت‌گیری امارت بنی‌مزید و ادامه حیات آن در دوره آل‌بویه است. سؤال اصلی این است که «امارت بنی‌مزید چه نقشی در تحولات این دوره داشته است؟». فرضیه پژوهش نیز این است که نقش‌های امارت بنی‌مزید متأثر از شرایط قدرت‌های مجاور و ارتباط با آنان بوده است. فرضیه مکمل نیز این است نفوذ منطقه‌ای در فرات میانه، به‌خصوص در بین شیعیان، مهم‌ترین عامل تأثیرگذار بر حیات این امارت بود. این پژوهش با روش و رویکرد توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای به دنبال یافتن پاسخی مناسب برای سؤال‌های پژوهش و اثبات فرضیه خود است. محدوده زمانی پژوهش از اواسط قرن چهارم تا پایان عمر حکومت آل‌بویه در اواسط قرن پنجم را در بر می‌گیرد.



### پیشینه پژوهش

درباره عوامل تأثیرگذار بر حیات امارت بنی مزید در دوره آل‌بویه تحقیق مستقل و جداگانه‌ای انجام نشده است. بهترین پژوهش درباره حیات سیاسی و فرهنگی امارت بنی مزید کتاب مزیدیان تألیف عبدالجبار ناجی الیاسری است. پژوهشگر این اثر تمام دوران حیات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی بنی مزید را بررسی کرده است. از میان مقاله‌ها می‌توان به مقاله‌های «سیف‌الدوله امیر نامدار بنی مزید و حوزه علمیه حله سیفیه» تألیف یدالله نصیریان، «کرخ در دوره آل‌بویه» تألیف ساسان طهماسبی، «سیف‌الدوله صدقه، امیر شیعی بنی مزید» تألیف محسن مؤمنی، «نگاهی به تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی سلسله شیعه مذهب مزیدیان» تألیف محمدرضا مهدوی و «نقش مزیدیان در گسترش تمدن اسلامی» تألیف سید احمدرضا خضری اشاره کرد. نویسندگان این پژوهش‌ها بیشتر موضوع نقش و جایگاه بنی مزید در دوره سلاجقه، به‌خصوص امیر سیف‌الدوله صدقه و روابط آنان با سلاجقه، تأثیر فرهنگی علمای حله بر جریان تفکر تشیع امامیه در دوره‌های مختلف را مطرح کرده‌اند. همچنین در بیشتر منابع پژوهشی، در بحث از حوادث مربوط به ورود سلجوقیان به بغداد و ماجرای بساسیری، اشاره‌ای مختصر به نقش نورالدوله دبیس در اقدامات بساسیری شده است.

### چهارچوب نظری

پژوهشگران درباره عوامل مؤثر بر حیات سیاسی امارت بنی مزید در دوره آل‌بویه نظریه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند که می‌توان آنها را به این شکل دسته‌بندی کرد:

۱. امارت بنی مزید به عنوان والی آل‌بویه در عراق مرکزی (باسورث، ۱۳۸۱: ۱۷۸)؛
۲. امارت بنی مزید با حمایت و پشتیبانی آل‌بویه به وجود آمد. آل‌بویه برای نگهداری و تداوم اقتدار خود نیاز به همراهی و هم‌پیمانی نیروهای تازه‌نفس داشت، به همین دلیل از بنی مزید حمایت کرد و منطقه بین کوفه تا هیت را در اختیارشان گذاشت (خضری، ۱۲۹۲: ۶۷، ۷۶)؛
۳. نقش امارت بنی مزید در تأمین امنیت راه‌های حجاج (ناجی، ۱۳۹۰: ۱۷۳)؛ مهدوی،

۴. نقش اقتصادی بنی‌مزید به عنوان تیول‌دار آل‌بویه و خلافت عباسی در مناطقی از فرات مرکزی (ناجی، ۱۳۹۰: ۱۶۸-۱۶۷ و ۱۶۱)؛

۵. نفوذ منطقه‌ای بنی‌مزید عامل مهم تشکیل این امارت (ناجی، ۱۳۹۰: ۲۱۹-۲۱۸)؛

۶. نقش بنی‌مزید در کنترل قبایل متمرّد منطقه فرات مرکزی (ناجی، ۱۳۹۰: ۱۶۷)؛

۷. ضعف آل‌بویه و کشمکش‌های شاهزادگان آن برای کسب قدرت (مهدوی، ۱۳۸۰:

۲۵۸)؛

۸. هم‌کیشی آل‌بویه و بنی‌مزید عامل قدرت‌گیری مزیدیان بود (مهدوی، ۱۳۸۰: ۲۵۸)؛

۹. کثرت مزیدیان (مهدوی، ۱۳۸۰: ۲۵۸)؛

۱۰. قرار گرفتن بنی‌مزید در منطقه حائل بین دودمان‌های رقیب، آل‌بویه و فاطمیان

(مهدوی، ۱۳۸۰: ۲۵۹)؛

۱۱. غیبت طولانی بهاء‌الدوله از بغداد که باعث ضعف قدرت آل‌بویه در عراق و

زمینه‌ساز به وجود آمدن امارت بنی‌مزید شد (مهدوی، ۱۳۸۰: ۲۶۰)؛

تئوری اصلی پژوهش حاضر آن است که قدرت‌یابی امارت بنی‌مزید بر اساس نقش‌هایی بوده که این امارت از اواسط قرن چهارم هجری به عهده گرفت؛ نقش‌هایی که روند ثابت و مشخصی نداشتند. این امارت با توجه به شرایط قدرت‌های مجاور — مانند خلافت عباسی و آل‌بویه — و قبایل رقیب — مانند بنی‌عقیل، بنی‌خفاجه و در اواخر دوره آل‌بویه، فاطمیان مصر — سیاست‌ها و راهبردهای مختلفی را پیش گرفت تا بتواند به حیات سیاسی خود ادامه دهد؛ گاهی تیول‌دار مناطقی از عراق بود، گاه متحد نظامی آل‌بویه و در بعضی از مواقع حامی خلیفه عباسی.

#### ۱. تکاپوهای اولین امیر بنی‌مزید برای کسب قدرت

طبق منابع موجود، قبیله بنی‌مزید یکی از شاخه‌های بنی‌اسد بودند. با گسترش فتوحات مسلمانان، قبیله بنی‌اسد وارد بین‌النهرین شدند. گروهی از آنان در شهرهایی چون کوفه و بصره ساکن شدند و گروهی نیز تا زمان ایجاد امارت بنی‌مزید به زندگی بدوی خود ادامه دادند. در قرن چهارم هجری بین قبیله بنی‌اسد نوعی انشعاب ایجاد شد و گروهی

از این قبیله صحراگرد به رهبری بنی‌دبیس از دجله عبور کردند و در حدود هویزه ایران ساکن شدند. گروه دیگر به رهبری شیخ مزید در نزدیکی کانال نیل،<sup>۱</sup> نزدیک رود فرات، سکنا گزیدند. در دوره حکومت امیراحمد معزالدوله دیلمی (۳۴۵-۳۵۲ق) زمین‌هایی در اطراف هیت و کوفه به تصرف شاخه بنی‌مزید درآمد (باسورث، ۱۳۸۱: ۱۷۹-۱۸۰). در این زمان بین این دوشاخه از قبیله بنی‌اسد هنوز درگیری و اختلافی نبود، ولی از نظر سیاسی با هم تفاوت داشتند به‌گونه‌ای که در درگیری سپاه عضدالدوله دیلمی با بختیار عزالدوله، دبیس بن‌عفیف سردار بیابان، رئیس شاخه دبیس بنی‌اسد که در قسمت چپ سپاه بختیار بود، به عضدالدوله پناهنده شد. این کار او باعث شکست سپاه بختیار و غارت لشکرش به وسیله عرب‌ها و کردهای سپاه شد. ابن‌بقیه، وزیر بختیار، با گروهی از سپاه خود به هویزه فرار کرد و گنجینه خود و بختیار را با بار و بنه‌ای که همراه داشت به بنی‌اسد سپرد؛ آنان نیز اموال او را غارت کردند (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۹: ۴۳۶/۶). کمک بنی‌دبیس به عضدالدوله در جنگ با عضدالدوله دیلمی باعث شد عضدالدوله به هنگام تسلط بر بغداد آنان را سرکوب کند (ابن‌اثیر، بی‌تا: ۱۲۵/۱۵؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۴۴۷). همکاری نکردن شاخه بنی‌مزید با عضدالدوله باعث شد که آنان به تدریج در دستگاه حکومت آل‌بویه دارای قدرت شوند.

ظاهراً نخستین کسی که از این خاندان به حکومت رسید، مزید بود که نسب مزیدیان به او می‌رسد. ابو‌محمد مهلبی، وزیر معزالدوله، محافظت سورا و توابعش را به او سپرد. پس از بروز اختلاف بین آل‌بویه، او گاه به فرمان بود و گاه سر به شورش برمی‌داشت. ابو‌غالب فخرالملک وی را به جنگ بنی‌خفاجه فرستاد که از آنها انتقام گرفت و خودش نیز درگذشت. این موضوع نظریه وجود امارت بنی‌مزید در پیش از سال ۴۰۳ق را آشکار می‌کند. گویا نقشی که مزید در منطقه بازی کرده، با شرایط سیاسی حاکمان بویه مرتبط بوده است. آل‌بویه، به‌ویژه پس از مرگ معزالدوله، در حاکمیت بغداد با یکدیگر منازعه کردند که موجب ضعف و از میان رفتن نیروهای آنان شد، به طوری که در بسیاری موارد توان دفاع در برابر تهاجم قبایل حاضر در مناطق نزدیک بغداد را نداشتند؛ از این رو وظیفه مزید محافظت از این منطقه در برابر تهاجم

دیگر قبال بود. از سوی دیگر، آشفتگی حکومت بویهیان زمینه را برای مزید و دیگر امیران فراهم کرد تا نفوذ سیاسی خویش را گسترش دهند (ناجی، ۱۳۹۰: ۶۳).

بنی مزید در سال ۴۰۳ق و در زمان فرزند مزید، ابوالحسن علی بن مزید، به صورت رسمی به امارت دست یافتند و خلیفه القادر به علی بن مزید خلعت داد. سبط بن جوزی می‌نویسد او اولین فرد از این طایفه بود که به این مهم دست یافت (سبط بن جوزی، ۱۴۳۴: ۲۱۴/۱۸). با این حال منابع فعالیت‌ها و تکاپوهای علی بن مزید پیش از سال ۴۰۳ق را گزارش کرده‌اند، به خصوص در سال ۳۸۷ق که بنی مزید به رهبری علی بن مزید ملقب به سندالدوله، از اطاعت بهاءالدوله بویهی دست کشیدند و علیه او شورش کردند (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۵۴۱/۲؛ کحاله، ۱۹۹۴: ۲۲/۱-۲۳؛ لین پل و دیگران، ۱۳۶۳: ۱۳۱/۱). اعطای لقب از سوی خلیفه به علی بن مزید — سال‌ها پیش از سال ۴۰۳ق که از سلطان‌الدوله بویهی به صورت رسمی امارت یافت — نقطه تحولی در جایگاه سیاسی وی به شمار می‌رفت. لقب سندالدوله به معنای این بود که علی بن مزید نیرویی نزدیک به خلیفه است که می‌شود در محافظت و دفاع به او اعتماد کرد. در قبال اعطای این گونه القاب، امیر مزیدی باید مال تقدیم می‌کرد، خدمات ارائه می‌داد و وظایفی را بر عهده می‌گرفت (الناجی، ۱۳۹۰: ۶۷). از این رو وقتی در سال ۳۹۹ق بدویان به حاجیانی که از مکه بازمی‌گشتند، حمله کردند، علی بن مزید برادرش حماد را به یاری حاجیان فرستاد و آنان را به سلامت به بغداد و مدائن رساند (سبط بن جوزی، ۱۴۳۴: ۱۷۸/۱۸).

## ۲. امرای بنی مزید، تیول‌داران خلیفه و آل بویه

یکی دیگر از دلایل ورود بنی مزید به عرصه سیاست و قدرت، اقتصاد این قبیله بود. قبیله بنی‌اسد و شاخه‌های مربوط به آن در هنگام فتوحات اسلامی و حکومت‌های اسلامی بعد از آن، سهم زیادی از غنایم و زمین به دست نیاوردند. آنان تا دوران آل‌بویه به زندگی شبانی ادامه دادند و از نظر اقتصادی وضعیت خوبی نداشتند؛ به همین دلیل نیروهای این قبیله به دنبال هر اقدامی می‌رفتند که بتواند برایشان منفعت مالی داشته باشد. در درگیری‌های عزالدوله بختیار با عضدالدوله فناخسرو، عزالدوله از آنان و

عوامل تأثیرگذار بر حیات امارت بنی مزید (در دوره آل بویه) / ۱۰۱

ارزش نظامی شان در برابر عضدالدوله استفاده کرد (ابن مسکویه، ۱۳۷۹: ۳۶/۶). طرفداری و کمک بنی دبیس به عضدالدوله دلیل مالی داشت؛ هرچند آنان و قبایلی مثل آنها از تسلط فردی قدرتمند بر بغداد می ترسیدند، زیرا مانع توسعه طلبی و افزایش قدرت این قبایل می شد. استفاده اقتصادی - نظامی آل بویه از نیروی امارت های محلی، از جمله بنی مزید، تا پایان حکومت بنی مزید ادامه داشت. بنابراین علی بن مزید سعی کرد املاکی را، چه به صورت حمایت<sup>۲</sup> و ضمانت و چه به صورت تیول از خلیفه عباسی و امرای آل بویه بگیرد.

خلیفه القادر در سال ۳۹۷ق املاک کوئی و رودخانه را به ابن مزید بازگرداند و علاوه بر آن به وی لقب سندالدوله بخشید. این املاک را پیش از آن خلیفه به قراوش عقیلی داده بود (ابن کثیر، ۱۹۸۶: ۳۳۷/۱۱). احتمالاً قراوش عقیلی مبلغی بیش از آنچه بر علی بن مزید مقرر بوده، پیشنهاد کرده و موجب تغییر نظر خلیفه شده بود. تیول هایی که خلیفه یا امیر بویه به بنی مزید می بخشیدند، چند دلیل می توانست داشته باشد: ۱. انجام خدمات سیاسی یا اجتماعی؛ ۲. شرایط سیاسی و بیم از تجاوز قبایل به دولت؛ ۳. نیاز دولت به مال و کمک. جز این، برخی از تیول های اقلیمی بنی مزید به احتمال از نوع جنگی بود (ناجی، ۱۳۹۰: ۱۶۸). اعطای این تیول ها به بنی مزید در طول دوران آل بویه ادامه داشت. در سال ۴۴۱ق ملک رحیم حمایت رودخانه های صله و فضل را به تیول دبیس بن مزید داد که با مخالفت سپاهیان واسط، کار به جنگ کشید و نورالدوله بر واسطی ها پیروز شد (ابن اثیر، بی تا: ۲۶۱/۲۲).

دولت برای هر یک از روستاهای تحت حمایتش مبلغی را تعیین می کرد که باید سالانه می پرداختند. حامیان (بنی مزید) آنچه از این راه به دست می آمد را به دولت می پرداختند و خودشان نیز بی بهره نمی ماندند. دبیس بن علی در سال ۴۲۰ق به ازای بازگرداندنش به امارت، ده هزار سابوری می پرداخت. مقدار مالی که باید بنی مزید بابت حمایت از سورا و حومه اش می پرداختند را دولت تعیین می کرد. در سال ۳۸۷ق بهاءالدوله بویه مال مقرر را از علی بن مزید طلب کرد، ولی او نه تنها مالی نپرداخت، بلکه نام بهاءالدوله را از خطبه انداخت و به نام صمصامالدوله خطبه خواند. در سال

۳۹۳ق عمیدالجیوش بویه‌ی در قبال تصرف علی بن مزید در امور قلمروش، ۴۰ هزار دینار بر او خراج سالانه بست.

این نحوه دریافت نشان می‌دهد که از یک شیوه مالی ویژه پیروی می‌شده و اداره منطقه در قبال پرداخت اجاره یا تعهد پرداخت آن بوده و در صورت خودداری ضامن از پرداخت مبلغ مقرر، دولت اقدام به مداخله می‌کرد. همچنین پرداخت این اجاره نشان می‌دهد که ابن مزید بر آن منطقه تسلط داشته و حمایت قانونی با او بوده است. به باور عبدالجبار ناجی، با توجه به منافع مالی زیاد شهرهای منطقه فرات و ضعف اداری دوران آل‌بویه و سلاجقه، هدف اصلی امیران بنی مزید دستیابی به اموال بوده است (ناجی، ۱۳۹۰: ۱۶۱-۱۶۵). سورا اصلی‌ترین کانون قلمرو علی بن مزید بود. وی این قلمرو را از پدرش مزید به ارث برده بود و در مقابل حمایت از این منطقه، سالانه مبلغی به آل‌بویه می‌پرداخت. در این زمان بنی مزید تیولدار خلافت و آل‌بویه در مناطق فرات مرکزی شناخته می‌شد. علی بن مزید در سال ۳۸۷ق قصد توسعه قلمرو را داشت و در زمانی که بنی عقیل موصل با یکدیگر اختلاف داشتند، انبار را تصرف کرد؛ اما در نهایت در نبرد با بنی عقیل، انبار را از دست داد و با مقلد صلح کرد. علی بن مزید در طرح دوم، وقتی بهاء‌الدوله درخواست مال مقرر را کرد، از پرداختن سر باز زد و بر او شورید. او با استفاده از غیبت بهاء‌الدوله و اختلافش با صمصام‌الدوله، در قلمرو مزیدی به نام صمصام‌الدوله خطبه خواند و بنی مزید را برای حمله به واسط اعزام کرد؛ ولی بهاء‌الدوله با ارسال سپاه، علی بن مزید را به پرداخت مال مقرر و بازگشت به قلمروش واداشت.

بدون شک از انگیزه‌هایی که علی بن مزید را وادار به همکاری با بنی عقیل ساخت، احساسات قبیله‌ای بود. او فرمانبرداری از حکومت مرکزی را دوست نمی‌داشت و سالانه ۴۰ هزار دینار در مقابل حمایت از منطقه به دولت می‌پرداخت. مهم‌تر اینکه طمع گسترش قلمرو را نیز داشت (ناجی، ۱۳۹۰: ۶۴-۶۵). وی در سال ۳۹۲ق در نبرد قراوش بن مقلد با سپاه ابوجعفر حجاج برای تصرف مدائن، بر ضد سپاه آل‌بویه با عقیلیان هم‌پیمان شد. به این ترتیب توازن قوا به نفع قبایل عرب تغییر کرد؛ ولی فرمانده بویه‌یان

عوامل تأثیرگذار بر حیات امارت بنی مزید (در دوره آل‌بویه) / ۱۰۳

از بنی خفاجه کمک گرفت و در جنگی نزدیک کوفه، علی بن مزید را شکست داد و اموالش را غارت کرد (ابن‌اثیر، بی تا: ۲۸۲/۲۱؛ ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۵۴۶/۳). علی‌رغم این موضوع قدرت بنی مزید رو به رشد بود و آنان برای رسیدن به اهداف خود وارد اتحاد با دیگر قبایل می‌شدند. نکته مهم درباره بنی مزید اینکه آل‌بویه قصد داشت از بنی مزید به عنوان یک متحد محلی در منطقه عراق استفاده کند؛ اما در عمل هر چه از ابتدای قرن پنجم به اواسط این قرن پیش می‌رویم، قدرت بنی مزید افزایش می‌یابد و از یک امارت دست‌نشانده آل‌بویه به یک چالش برای آل‌بویه بغداد تبدیل می‌شود.

### ۳. امرای بنی مزید، مدافعان تشیع در عراق

درگیری‌های شیعه و سنی در طول تاریخ خلافت عباسی در منابع منعکس شده است. این درگیری‌ها در بغداد، مرکز خلافت، نمود بیشتری داشت؛ چراکه این شهر از ابتدای ایجاد آن در زمان منصور عباسی بر اساس قبایل و طایفه‌ها محله‌بندی شده بود. رود دجله از مرکز بغداد می‌گذشت و بغداد را به دو بخش تقسیم می‌کرد. در غرب دجله محله معروف کرخ قرار داشت که بیشتر اهالی آن شیعیان بودند و در مقابل آن محله‌های سنی‌نشین قرار داشت مانند باب‌البصره و باب‌الشعیر. این محلات، چه شیعه‌نشین و چه سنی‌نشین، دارای مسجد جامع و بناهای عمومی خاص خود بودند. موقعیت محله شیعه‌نشین کرخ استراتژیک‌تر از محله‌های دیگر بود و در طول تاریخ خلافت عباسی معمولاً درگیری شیعه و سنی در بغداد جریان داشت. به دلیل حمایت بعضی از خلفای عباسی از اهل سنت در این درگیری‌ها، معمولاً محله‌های شیعه‌نشین در معرض قتل و غارت قرار می‌گرفتند؛ هرچند گاه خلفای عباسی مجبور می‌شدند برای جلوگیری از خرابکاری بیشتر و ترس از سرایت اغتشاش به تمام شهر جلو افراط سنیان، به‌خصوص حنبلیان متعصب، را بگیرند.

دلایل این درگیری‌ها چند دسته بود: ۱. دلایل مذهبی و اختلاف‌های رایج بین شیعه و سنی؛ ۲. دلایل اقتصادی و رونق محله کرخ که طمع سپاهیان ترک عباسی را برمی‌انگیخت؛ ۳. نقش دزدان و عیاران که برای فراهم کردن شرایط غارت محلات به

این درگیری‌ها دامن می‌زدند؛ ۴. شخصیت‌های اداری یا دیوان‌سالاری اهل سنت که بر خلیفه تسلط داشتند نیز در ادامه این درگیری‌ها مؤثر بودند.

در سال ۳۸۲ق ابوالحسن بن معلم الکوکی، وزیر بهاء‌الدوله، که بر امور سلطان تسلط داشت شیعیان را از انجام مراسم عاشورا منع کرد و سه سال به این منوال گذشت (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۳۶۱/۱۴). در سال ۳۸۹ق شیعیان دوباره مراسم عاشورا و عید غدیر خم را در بغداد برگزار کردند و اهل سنت برای مقابله، کشته شدن مصعب بن زبیر و روز غار (یوم الغار) را برگزار کردند (ابن عماد، بی‌تا: ۱۰۲/۳، ۱۳۰). در سال ۳۹۳ق عمیدالجیوش در غیاب بهاء‌الدوله دیلمی، بار دیگر مانع شد که اهل کرخ و باب الطاق مراسم عاشورا را برگزار کنند. همچنین برای آنکه بین شیعیان و اهل سنت درگیری ایجاد نشود، به اهالی باب البصره و باب الشعیر نیز اجازه برگزاری مراسم در روز قتل مصعب بن زبیر را نداد (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۳۷/۱۵؛ مهدوی عباس‌آباد، ۱۳۸۰: ۲۶۲). کاهش قدرت امرای آل‌بویه باعث شد خلیفه عباسی در درگیری‌های شیعیان و اهل سنت به نفع اهل سنت دخالت کند. در سال ۳۹۸ق بین شیعیان و اهل سنت بغداد نزاعی رخ داد که با دخالت خلیفه، القادر بالله، شیعیان قتل عام شدند (ابن عماد، بی‌تا: ۱۴۹/۳).

با نزدیک شدن پایان حکومت آل‌بویه، درگیری شیعیان بغداد با اهل سنت شدت گرفت. از بعد از سال ۴۰۸ق که نزاع بزرگی بین شیعیان و اهل سنت بغداد اتفاق افتاد، بین اهل سنت و شیعه در بغداد دوستی و صلح بود، تا سال ۴۴۳ق که باز هم بین محله‌های شیعه و سنی نزاع بزرگی در گرفت. اهالی شیعه کرخ برج‌هایی ساختند و با طلا بر آنها نوشتند: «محمد و علی خیرالبشر، فمن رضی فقد شکر، و من أبی فقد کفر؛ محمد و علی بهترین انسان‌ها هستند، هرکس بپذیرد شکر کرده و هر کس نپذیرد کفر ورزیده است» (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۳۲۹/۱۵؛ ابن عماد، بی‌تا: ۱۸۶/۳، ۲۷۰). بیشتر نزاع‌های مذهبی بغداد در این زمان بین حنبلی‌ها و شیعیان اتفاق می‌افتاد. در آغاز قرن چهارم، حنبلیان بغداد در برپایی تظاهرات عمومی پرتکاپوتر از تمام گروه‌های مذهبی بودند؛ زیرا مرزهای فکری خود را در برابر دیگر گروه‌های مذهبی مشخص‌تر کرده بودند (متحده، ۱۳۸۸: ۳۶).



در دوران تسلط آل‌بویه بر بغداد درگیری‌های شیعه و سنی به اوج خود رسید؛ ولی هیچ‌گاه آل‌بویه از تشیع به طور کامل طرفداری نکرد. دلایل تسامح مذهبی آل‌بویه را می‌توان این‌گونه تحلیل کرد:

الف) آل‌بویه علاقه‌مند به ادامه فرمانروایی خود در میان ایرانیان، اعراب و ترکان بودند که بیشترشان اهل سنت بودند؛ بنابراین نمی‌خواستند با از میان برداشتن خلیفه عباسی و جانشین کردن فردی از علویان، خشم و ناخشنودی و شورش اهل سنت را بر ضد خویش برانگیزند.

ب) اگر آنان فردی از علویان را بر مسند خلافت می‌نشانند و او مقبولیت عام می‌یافت خود آل‌بویه ناچار بودند از روی عقیده و ایمان فرمانبرداری کنند و در حقیقت به جای سلطنت، فرماندهی یا سرداری سپاه خلیفه شیعی را عهده‌دار باشند.

ج) عوامل اقتصادی و فرهنگی آنان را وامی‌داشت که به سیاست تسامح مذهبی خود ادامه دهند. سیاست آنان گاهی ایجاب می‌کرد که به دلیل چشمداشت به مال و منال، علویان را دستگیر و ثروتشان را مصادره کنند و آنان را به زندان بیندازند. برای نمونه عضدالدوله در سال ۳۶۹ق، نقیب بغداد ابی‌احمد حسین موسوی، پدر شریف رضی و برادرش ابی‌عبدالله و قاضی القضاة ابی‌محمد را دستگیر کرد و به قلعه استخر فارس فرستاد و ثروتشان را نیز مصادره کرد. وی همچنین محمد بن عمر بن یحیی علوی حسینی، رئیس علویان عراق، را دستگیر و یک میلیون دینار اموال او را مصادره کرد (ابن‌اثیر، بی‌تا: ۱۲۵/۲۱؛ موسوی، ۱۳۸۱: ۲۱۲-۲۱۳). بعدها شرف‌الدوله، فرزند عضدالدوله، شریف ابوالحسین محمد بن عمر علوی و نقیب ابی‌احمد موسوی، پدر شریف رضی، و قاضی ابامحمد بن معروف و ابانصر خواشاده را که عضدالدوله زندانی کرده بود، آزاد کرد (ابن‌اثیر، بی‌تا: ۱۴۳/۲۱).

آشتی شیعه و سنی در سیاست کلی امرای آل‌بویه قرار داشت؛ زیرا آنان فضای آرام را برای ادامه حکومت خود نیاز داشتند. نمونه موردی این مسئله رابطه آل‌بویه با فاطمیان مصر است که علی‌رغم اشتراکات مذهبی، هیچ‌گاه رابطه بسیار خوبی بین این دو دولت شیعی ایجاد نشد و هیچ‌گاه سعی نکردند که با هم خلافت سنی عباسی را

نابود کنند. آل‌بویه قدرت یافتن حکومت‌های رقیب، به‌ویژه حکومت‌های شیعی، را تحمل نمی‌کرد و بیشتر پادشاهان این حکومت به فکر اقتدار حکومت خود بودند تا ترویج و حمایت از مذهب تشیع و حکومت‌های شیعی. این موضوع زمانی ثابت شد که معزالدوله قصد داشت یکی از علویان را جایگزین خلیفه کند و مشاوران او مانع شدند که وی کسی را روی کار بیاورد که آل‌بویه مجبور به اطاعت از او باشند (ابن‌اثیر، بی‌تا: ۱۷۰/۲۰).

امارت بنی‌مزید چه نقش و تأثیری در این درگیری‌ها داشت؟ با نگاه به تاریخ بنی‌مزید متوجه می‌شویم زمانی اولین حکمران بنی‌مزید به رسید که حکومت بویهیان در عراق ضعیف شده بود و قدرت دستگاه خلافت در حال افزایش قدرت بود. نخستین پادشاهان آل‌بویه تسلط فراوانی بر خلافت و اوضاع بغداد داشتند، ولی پادشاهان اواخر این سلسله این اقتدار و تسلط را نداشتند. در سال ۳۸۳ق القادر بالله به خلافت رسید. او از غیبت بهاء‌الدوله برای احیا و تثبیت مقام معنوی خلافت استفاده کرد و پسرش را به جانشینی برگزید، در حالی که پیش‌تر امرای آل‌بویه جانشین خلیفه را تعیین می‌کردند (گردیزی، ۱۳۸۴: ۱۵۴؛ مستوفی، ۱۳۹۴: ۳۵۱). بهاء‌الدوله که سعی داشت امور بغداد را در کنترل داشته باشد، در سال ۳۹۴ق احمد موسوی را بار دیگر به مقام نقابت علویان، قاضی القضااتی و امیر حجاج منصوب کرد و دیوان مظالم را نیز به عهده او گذاشت. فرمان بهاء‌الدوله از شیراز به بغداد رسید و خلیفه به جز قاضی القضااتی، بقیه مناصب را تأیید کرد (ابن‌اثیر، بی‌تا: ۲۹۳/۲۱؛ ابن‌جوزی، ۱۴۱۲: ۴۳/۱۵). این مخالفت نشانه احیای قدرت معنوی خلیفه عباسی و شروع ضعف امیران آل‌بویه بود. القادر بالله علاوه بر اقدام برای احیای اقتدار خلیفه، درصدد تضعیف و حذف شیعیان نیز برآمد. او از برگزاری مجالس مناظره معتزله و شیعه ممانعت و مخالفان را سرکوب کرد (ترکمنی‌آذر، ۱۳۸۵: ۹۲). بنابراین امارت بنی‌مزید می‌توانست به عنوان یک متحد هم‌کیش آل‌بویه برای مهار قدرت خلفا عمل کند.

با ورود آل‌بویه انتظار شیعیان این بود که حمایت‌های لازم از آنان در برابر اهل سنت انجام گیرد. در ابتدا، به‌خصوص در زمان احمد معزالدوله که انجام مراسم

عوامل تأثیرگذار بر حیات امارت بنی‌مزید (در دوره آل‌بویه) / ۱۰۷

عاشورای حسینی را در عراق رایج کرد، شیعیان ترقی کردند؛ ولی به تدریج با سیاست تسامح مذهبی امرای آل‌بویه، که راهی برای کسب مشروعیت به عنوان پادشاهی اسلامی از طرف خلیفه بود، اوضاع شیعیان بدتر شد، حتی بدتر از زمان پیش از تسلط آل‌بویه به عراق. دلیل آن را باید در اقدامات آل‌بویه برای برگزاری مراسم مذهبی، چون روز عاشورا و عید غدیر خم، دانست که حساسیت‌های اهل سنت را بیشتر کرد و باعث شد که اهل سنت نیز مراسمی چون زیارت قبر مصعب بن‌زبیر را در مقابل مراسم عاشورا ایجاد کنند. در دورانی که آل‌بویه در عراق در حال ضعیف شدن بود، اوضاع شیعیان بدتر شد. در این بین نقش امارت شیعی بنی‌مزید بیشتر شد؛ زیرا تعصبشان در تشیع بیشتر از آل‌بویه بود (طهماسبی، ۱۳۸۲: ۱۰۷-۱۱۹). آل‌بویه شیعه مذهب به طور رسمی از شیعیان طرفداری نمی‌کرد؛ اما مخالف ظلم و ستم به شیعیان بود، به‌خصوص در نزاع‌های داخلی شهر بغداد که معمولاً بین محلات شیعه‌نشین و سنی‌نشین درمی‌گرفت. بنابراین امرای بنی‌مزید می‌توانستند از طرف آل‌بویه وظیفه حمایت از شیعیان را در برابر اهل سنت انجام دهند؛ اما نه به طور رسمی، بلکه به حالت غیررسمی.

در سال ۴۰۷ق در واسط آشوبی قومی میان شیعه و سنی روی داد. در نتیجه این آشوب سنی‌ها محله‌های شیعی و زیدی نشین را غارت کردند. آنگاه بزرگان و پیشوایان شیعه گروهی را نزد علی بن‌مزید در نیل به شکایت فرستادند و خواستار کمک و یاری او شدند با آنکه آل‌بویه قدرت سیاسی، نظامی را در دست داشتند. اهالی واسط به جای رفتن نزد آنها، ترجیح دادند از مزیدیان کمک بگیرند. این وضعیت به روشنی نشان می‌دهد که مزیدیان از اقتداری گسترده برخوردار بودند و علی بن‌مزید تکیه‌گاه مردم منطقه و مناطق مجاور آن مانند واسط بود. مهم‌تر اینکه اهالی منطقه پیشوایی شیعه و اینکه زمام امورشان به دست آنان باشد را قبول داشتند که گویای علاقه بنی‌مزید به دفاع از شیعیان است (ابن‌اثیر، بی‌تا: ۲۹۵/۱۶؛ ناجی، ۱۳۹۰: ۲۱۸-۲۱۹).

طرفداری از شیعه در زمان نورالدوله دبیس شدت بیشتری گرفت؛ نورالدوله از ضعف آل‌بویه برای افزایش قدرت خود استفاده کرد و طبیعی بود که برای ادعاهای قدرت‌طلبی خود از شیعیان حمایت کند و جایگزین قدرت آل‌بویه شود. در ماه صفر

سال ۴۴۳ق خلیفه القائم بامرالله یکی از عسس‌های شهر<sup>۲</sup> بغداد را بر محله باب‌الکرخ مسلط کرد. اقدامات این شخص سنی مذهب در آزار و اذیت شیعیان باعث اعتراض شیعیان و درگیری شیعه و سنی شد. در این درگیری حنبلیان متعصب به کرخ حمله کردند و شیعیان نیز کوی فقهای حنفی را به آتش کشیدند. وقتی نورالدوله دبیس خبر قتل عام شیعیان محله کرخ بغداد را شنید، به دلیل کوتاهی خلیفه در توقف اقدامات علیه شیعیان نام او را از خطبه حذف کرد (ابن‌کثیر، ۱۹۸۸: ۷۹/۱۲؛ شوشتری، ۱۳۷۶: ۳۴۸/۲؛ مهدوی، ۱۳۸۰: ۲۶۲). این موضوع میزان ارتباط اعتقادی امیر مزیدی با امامیه را نشان می‌دهد و روشن می‌سازد که هرچند خلیفه ناتوانی خود را در برابر این رفتار وحشتناک نشان داد، امیر مزیدی حامی تأثیرگذار شیعیان در بغداد بود. واقعیت این است که خلیفه عباسی توان انجام هیچ‌گونه کمکی را در حمایت از شیعیان یا حفظ نظم و امنیت نداشت. از این گذشته، خود او با طرفداری از یک گروه از جامعه بغداد بر ضد دیگری، به آشوب‌های فرقه‌ای دامن می‌زد. از این رو علی بن مزید به دلیل سهل‌انگاری خلیفه و تسلط نداشتنش بر اوضاع او را نکوهش کرد (ناجی، ۱۳۹۰: ۲۱۹).

در اواسط قرن پنجم نشانه‌های قدرت‌گیری خلفای عباسی و ضعف سیاسی آل‌بویه آشکارتر شد. در زمان ملک رحیم، آخرین امیر آل‌بویه در بغداد، درخواست لقب امیر بویهی از خلیفه ابتدا پذیرفته نشد و به نقل از ابن‌خلدون، خلیفه گفت لقب ملک رحیم مانع شرعی دارد؛ ولی پس از رفت و آمد فرستادگان موافقت صورت گرفت و خلیفه القائم بامرالله دستور داد به نام ملک رحیم خطبه بخوانند. بازیابی قدرت خلیفه، موضع اهل سنت را در بغداد تقویت کرد و امیر بویهی ضعیف‌تر از آن بود که واکنشی نشان دهد. فقط مقاومتی از جانب سرداران شیعه و نورالدوله دبیس صورت گرفت، نورالدوله نام خلیفه را از خطبه انداخت و سپاهیان ترک به فرماندهی بسامیری، که گرایش‌های شیعی داشت، در حمایت از ملک رحیم به دارالخلافه هجوم بردند (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۵۶۱-۵۶۲؛ ترکمنی‌آذر، ۱۳۸۵: ۹۵).

در این دوران امارت بنی مزید حامی اصلی شیعیان در منطقه عراق به شمار می‌رفت. نورالدوله دبیس در اواخر عمر حکومت آل‌بویه به ایجاد رابطه با فاطمیان علاقه پیدا

کرد. این علاقه به معنای تأیید فاطمیان نیست، بلکه آن را باید از طبیعت قبایل دانست که دوست دارند حکومت بزرگ دور را تأیید کنند تا حکومتی که به آنها نزدیک است (ناجی، ۱۴۲۹: ۳۰۲). اقدامات حمایتی بنی‌مزید از شیعیان در دوره سلجوقیان نیز ادامه پیدا کرد. در سال ۴۸۲ق آشوبی در بغداد میان اهالی کرخ و دیگر محلات شکل گرفت. خمارتگین، شحنة بغداد، فرمان خلیفه را برای آنان خواند که دست از آشوب بردارند؛ اما درگیری ادامه پیدا کرد و یک مرد هاشمی از ساکنان باب‌الازج کشته شد. خلیفه پیکی نزد سیف‌الدوله صدقه روانه کرد و او سپاهی به بغداد گسیل داشت. سپاهیان به دنبال مفسدان و عیاران افتادند و خانه‌های آنها را منهدم کردند و عده‌ای را کشتند یا تبعید کردند. سرانجام فتنه آرام گرفت و مردم امنیت یافتند (ابن‌اثیر، بی‌تا: ۱۵۳/۲۳).

#### ۴. نقش بنی‌مزید در ایجاد امنیت راه حج

یکی از نقش‌های بنی‌مزید در منطقه فرات مرکزی کنترل قبایل متمرده منطقه بود. در اوایل قرن پنجم هجری قمری به دلیل اختلافات درونی آل‌بویه، عراق بسیار ناامن و متشنج شده بود. قبایل راهزن شهرها، روستاها و حتی کاروان‌های تجاری و زیارتی را غارت می‌کردند. اوضاع بد اقتصادی — که تا حدودی نتیجه سیاست‌های فاطمیان مصر و اقدام آنان در تغییر مسیر تجارت دریایی از خلیج فارس به دریای سرخ و نیز کاهش ارزش دینار در آن زمان بود — باعث شده بود افراد فراوانی دچار فقر و ناداری شوند و گروه‌های ولگرد چنان افزایش یابند که سبب سلب آسایش مردم شوند (کرمر، ۱۳۷۵: ۹۱). حج و انجام مناسک مربوط به آن از مسائل مهم مذهبی و اجتماعی در میان مسلمانان است و اختلال در انجام آن می‌توانست نتایج بدی برای یک حکومت داشته باشد و باعث شود که مردم از حکومت مرکزی به دلیل کاستی در تأمین امنیت کاروان‌ها و برگزاری آن ناراحت و به حکومت بدبین شوند.

از زمانی که قرامطه اقدام به بستن راه حجاج و قتل و غارت کاروان‌های حج کردند، حجاج به اعراب بیابان‌نشین باج می‌پرداختند تا سلامت عبور آنان را تضمین کنند. ابن‌جوزی می‌نویسد در سال ۳۸۲ق اصیفر، امیر عرب، به خلیفه القادر تعهد داد که

امنیت حجاج را تأمین کند و به نام القادر خطبه بخواند؛ خلیفه نیز برای او خلعت و لوا فرستاد. دو سال بعد در ۳۸۴ق اصیفر مانع عبور حجاج شد و گفت چون دینارهای سال گذشته که از طرف خلیفه به عنوان حق عبور پرداخته شده بود، ناخالص بوده باید حجاج حق عبور دو سال را بپردازد. حجاج نتوانستند این مبلغ را بپردازند تا اینکه زمان حج سپری شد و حجاج بدون اینکه بتوانند خود را به مکه برسانند، مجبور به بازگشت شدند (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۳۶۳/۱۴-۳۶۸). در سال ۳۸۵ق نه هزار درهم برای اصیفر امیر عرب فرستاده شد تا دیگر از حجاج چیزی نگیرد و این به صورت رسم و مقرری باقی ماند. برخی از فرمانروایان، علاوه بر پولی که خلافت بغداد می‌پرداخت، از خود اموالی را برای تأمین راه حجاج می‌پرداختند. بدر بن حسنویه در ۳۸۵، ۳۸۶ و ۳۹۵ق مبالغی را برای اصیفر فرستاد تا او چیزی از حجاج نگیرد؛ به نقل از ابن جوزی، این رسم تا سال ۴۰۳ق برقرار بود (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۳۷۴/۱۴-۳۸۴؛ ۴۶/۱۵؛ مترز، ۱۳۶۴: ۳۵۷/۲). موضوع امنیت حجاج در قرن پنجم در سفرنامه ناصر خسرو نیز بیان شده است. وی در بازگشت از چهارمین سفر مکه از راه صحرای عربستان می‌نویسد که هر قوم از اعراب صحراگرد چراگاه مشخصی دارند و هر فرد بیگانه اگر از آن حدود گذر کند او را غارت می‌کنند. ناصر خسرو تنها راه چاره را اجیر کردن فردی از همان قبیله به نام خفیر بدرقه می‌داند که بدون او عبور از بیابان غیر ممکن است (قبادیانی، ۱۳۷۰: ۱۰۱).

در اوضاع بد اقتصادی و اجتماعی، تأمین امنیت راه‌ها و کاروان‌های تجاری و زیارتی بسیار سخت بود و حکومت آل‌بویه توان کنترل نابسامانی‌ها را نداشت. بنابراین ایجاد حکومت یا امارتی در بین‌النهرین لازم بود تا بتواند مانع غارتگری‌های قبایلی چون بنی‌خفاجه، شاخه‌ای از بنی‌عقیل، شود. این قبیله غارتگر راه کاروان‌های حجاج را می‌بست و آنها را غارت می‌کرد (ابن جبیر، بی تا: ۱۶۸؛ القلقشندی، ۱۹۹۱: ۱۲۴؛ ابن فضل، ۱۴۲۳: ۳۷۷/۴). بنی‌خفاجه از قبایل حاجی‌آزار عرب در قرن چهارم بودند که عده‌ای از حجاج را اسیر کرده و به شبانی واداشته بودند. پس از دو سال که مأموران حکومت بر بنی‌خفاجه غلبه کردند، حاجیان آزاد شدند و به وطن خود بازگشتند؛ اما دیدند که زنانشان ازدواج کرده‌اند و اموالشان بین وارثان تقسیم شده است. آنان فکر می‌کردند

عوامل تأثیرگذار بر حیات امارت بنی مزید (در دوره آل بویه) / ۱۱۱

بنی خفاجه این حاجیان را کشته‌اند (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۸۵/۱۵؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۹: ۵۱۵/۷؛ متز، ۱۳۶۴: ۳۵۶/۲).

قبیله بنی خفاجه در ناامن کردن راه‌ها و غارت حجاج نقش پررنگی داشتند. ابن مسکویه اشاره می‌کند که در سال ۳۹۲ق حجاج خراسان که برای ادای مناسک حج وارد بغداد شده بودند، بعد از عبور از بغداد دیدند که به دلیل غارت‌های خفاجه عبور از بیابان میسر نیست؛ بنابراین به خراسان برگشتند و نتوانستند مراسم حج را به جا آورند (ابن مسکویه، ۱۳۷۹: ۵۱۵/۷). در سال ۴۰۳ق قبیله خفاجه متعرض حاجیان شد و با مسموم کردن آب‌ها بسیاری از حجاج را کشت. فخرالملک، حاکم آل بویه در بغداد، به علی بن مزید فرمان داد تا با خفاجه بجنگد. ابن مزید خفاجه را شکست داد و اسیران و اموالی که از حاجیان گرفته بود را نزد فخرالملک فرستاد. او نیز بر او خلعت پوشاند. او اولین فرد قبیله بود که خلعت پوشید و نشان داد که قدرت بنی مزید در میان قبایل عرب افزایش یافته است. در حوادث سال ۴۰۴ق رئیس خفاجه از فخرالملک تقاضای صلح کرد و از علی بن مزید خواست که واسطه این کار شود. فخرالملک تقاضای خفاجه را پذیرفت؛ ولی خفاجه بار دیگر پیمان شکستند و در حومه کوفه دست به حمله و غارت زدند. مردم به وحشت افتادند و در مکاتبه با فخرالملک خواستار تعقیب و سرکوب خفاجه شدند. علی بن مزید بار دیگر به سوی آنان رفت، آنان را شکست داد و رئیسشان را به اسارت گرفت (ناجی، ۱۳۹۰: ۱۶۷).

مهم‌ترین دستاورد آشفتگی اوضاع حکومت مرکزی به دلیل جنگ جلال‌الدوله با ابوکالیجار، برای دبیس این بود که توانست قلمرو خود را ضد قبایل مجاور و حتی حکومت گسترش دهد و نفوذ سیاسی خود را تقویت کند. دبیس علاوه بر مناطق نیل، توانست جامعین، سورا، رودخانه‌های صله و فضل را نیز از سوی ملک رحیم تیول بگیرد. قدرت دبیس به اندازه‌ای شد که در سال ۴۲۱ق قراوش عقیلی برای بیرون راندن غزها از موصل، از جلال‌الدوله و دبیس کمک خواست. دبیس به قراوش کمک کرد و غزها را شکست دادند. در سال ۴۳۱ق که جلال‌الدوله با شورش سربازان ترک خود روبه‌رو شد نیز از نورالدوله دبیس کمک خواست (ناجی، ۱۳۹۰: ۷۷-۷۹).

بنابراین حکومت آل‌بویه سرکوب قبایل غارتگر و تأمین امنیت کاروان‌های حجاج را به امارت بنی‌مزید واگذار کرد؛ چراکه منطقه عشایری بنی‌مزید میان قادسیه تا شقوق در طول و عرض از نزدیک سماوه تا نزدیک بصره بود، شهر قادسیه بر راه حجاج و کنار بیابان قرار داشت (اصطخری، ۱۳۷۳: ۲۶؛ *حدود العالم من المشرق الی المغرب*، ۱۳۶۲: ۱۵۴؛ مقدسی، ۱۳۶۱: ۱/۱۶۱) و شاخه‌های مختلفی از بنی‌اسد بین بغداد و مکه ساکن بودند (ادریسی، ۱۴۲۲: ۱/۳۸۰). در سال ۴۰۴ق خفاجه دست به تاراج سرزمین کوفه زد و نماینده بنی‌مزید، یعنی ابوالحسن بن‌مزید، با آنان جنگید. در سال ۴۵۰ق خلیفه به دبیس بن‌مزید فرمان داد که به سرعت خود را به بغداد برساند. او نیز با صد سوار خود را به آنجا رساند. بنابراین وظیفه اصلی علی بن‌مزید در درجه نخست نظامی بود. جنگ او با بنی‌خفاجه دلالت دارد که این جنگ از وظایف مقرر وی بوده است (ناجی، ۱۳۹۰: ۱۷۳). در حوادث سال ۴۴۶ق بنی‌خفاجه اقدام به آشوب و غارت نواحی غربی فرات و جامعین<sup>۴</sup> کردند که نورالدوله دبیس که در آن زمان در قسمت شرقی فرات بود، از فرات عبور کرد و با کمک گرفتن از بساسیری، که شخصاً وارد نبرد شد، شکست سختی بر بنی‌خفاجه وارد کرد. او امرای خفاجه را به بغداد برد و همه را بر دار کرد (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۴/۳۵۹-۳۶۰). بعدها شهر حله در مسیر راه حجاج ایجاد شد. بنابراین موضوع سرکوب قبایل غارتگری چون بنی‌خفاجه و تأمین امنیت کاروان‌های حجاج و کاروان‌های تجاری یکی از دلایل مهم تفویض امارت به بنی‌مزید بود.

نکته مهم اینکه حکومت آل‌بویه نمی‌توانست به طور مستقیم با قبایل غارتگر درگیر شود؛ زیرا شیوه‌های جنگی این قبایل بر اساس چپاول و غارت سریع بود و هرگاه احساس خطر می‌کردند، در بیابان‌های بی‌آب و علف پراکنده می‌شدند. بنابراین سرکوب کامل آنان با سپاهیان مجهز امکان‌پذیر نبود و در برابر شیوه جنگی این قبایل، قبایلی با شیوه مبارزه مشابه لازم بود. در دوره آل‌بویه این وظیفه به بنی‌مزید واگذار شد؛ چراکه بیشتر قبیله بنی‌مزید به صورت بدوی و صحراگردی زندگی می‌کردند، ضمن اینکه قبیله بنی‌خفاجه را به چشم رقیب می‌دیدند.



## ۵. روش‌های آل بویه برای مهار قدرت بنی مزید

رابطه امارت بنی مزید با آل بویه پیچیدگی‌های خاصی دارد؛ چراکه امرای بنی مزید فرمان امارت را باید از امیر بویهی می‌گرفتند، اما گاهی این روابط شکل‌های دیگری به خود می‌گرفت. امرای بنی مزید با دستخط سلطان می‌توانستند به امارت برسند؛ چنانکه حق انجام هیچ کاری را بر ضد مصالح سلطان نداشتند. در سال ۴۰۳ ق علی بن مزید، پسرش دبیس را به نیابت از خود فرستاد تا از سلطان بویهی بخواهد که تعیین ولیعهد و واگذاری کارهایش را بر عهده وی بگذارد؛ سلطان بویهی نیز منشور امارت را به نام وی نوشت. در سال ۴۰۹ ق که قبیله بنی مزید درباره تعیین امیر اختلاف پیدا کردند، مقلد، برادر دبیس بن علی، به بغداد رفت و اموالی را میان ترکان توزیع کرد. هدف وی از این کار گرفتن تأیید شرعی امارت خود از پایتخت و امیر بود (ابن اثیر، بی‌تا: ۲۵/۲۲). امرای آل بویه سعی می‌کردند که قدرت بنی مزید افزایش پیدا نکند و از کنترل آنها خارج نشود. بنابراین نقش فعالی در ایجاد اختلاف بین شاخه‌های بنی مزید و بنی دبیس داشتند. در سال ۴۰۵ ق بین علی بن مزید و مضر بن دبیس کار به جنگ کشید. علی بن مزید بنی دبیس را تا حویزه تعقیب کرد و تعدادی از آنان را به قتل رساند. طبق گزارش ابن اثیر، از جمله چیزهایی که نزد آنها یافت مکاتبه‌های فخرالملک با بنی دبیس بود که آنان را به جنگ با علی بن مزید تشویق کرده بود. پس از آن روابط طرفین رو به تیرگی نهاد (ابن اثیر، بی‌تا: ۳۵۴/۲۱).

شاید عامل خونخواهی و رسوم صحرائشینی در اقدام بنی مزید نقش داشت؛ اما علت اصلی گسترش اختلاف آنان عمیدالجیوش، حاکم بویهی، بود که با بنی دبیس به طور پنهانی مکاتبه و آنان را به جنگ با ابن مزید تشویق می‌کرد. علت مداخله آل بویه این بود که علی بن مزید نفوذی گسترده یافته بود. محدود ساختن قدرت مزیدی‌ها با برانگیختن شاخه دیگر بنی‌اسد بهترین گزینه بود؛ چراکه در صورت پیروزی بر علی بن مزید قلمروش به تصرف درمی‌آمد و در صورت شکست بنی دبیس، نیروی مزیدیان کاسته می‌شد (ناجی، ۱۳۹۰: ۷۰-۷۱). گزارش‌های دیگری نیز از اختلاف‌افکنی‌های آل بویه در منابع وجود دارد. با قدرت یافتن دبیس به جای پدرش علی بن مزید، که به صورت

رسمی بود، برادرش مقلد بارها با کمک گرفتن از ترکان، آل‌بویه و بنی‌خفاجه، دبیس را از قلمروش بیرون کرد. در نزاع نورالدوله دبیس با برادرش مقلد، او به بنی‌عقیل پیوست. بعدها مقلد نزد منیع بن حسان، امیر خفاجه، رفت و هر دو برای جنگ با دبیس متحد شدند و به نام جلال‌الدوله خطبه خواندند. چون کار نورالدوله دبیس مشکل شد، به نام ابوکالیجار خطبه خواند و به او پیام داد و او را برای تسخیر آن سرزمین تحریک کرد؛ ابوکالیجار به واسط رفت. این موضوع باعث جنگ بین ابوکالیجار و جلال‌الدوله شد (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۳۵۸/۴)؛ اما به دلیل همراهی نکردن قبیله، بار دیگر نورالدوله دبیس به قدرت بازگشت و در سال ۴۲۵ق موفق به شکست برادرش شد. رقابت‌های شدید بین امرای بویهی باعث ایجاد جنگ‌ها و جدال‌هایی در عراق شد که معمولاً عقیلی‌ها، بنی‌مزید و خفاجه جبهه‌بندی‌های مختلفی را علیه یا متحد با یکدیگر داشتند (ناجی، ۱۳۹۰: ۷۴). در این میان، نورالدوله دبیس تلاش می‌کرد از اختلافات مدعیان قدرت در آل‌بویه برای توسعه قلمرو و نفوذ خود در عراق استفاده کند.

### یافته‌های پژوهش

امارت بنی‌مزید به عنوان امارتی شیعه مذهب در اواخر قرن چهارم در مناطقی از عراق و فرات مرکزی شکل گرفت. این امارت با استفاده از فضای سیاسی اواخر قرن چهارم که ناشی از ضعف جانشینان عضدالدوله در کنترل قلمرو چند تکه آل‌بویه بود، موفق به تشکیل امارت شد. خلفای عباسی در این دوران به دنبال تجدید قدرت خود بودند — که در زمان نخستین امرای آل‌بویه کم شده بود — اما نتوانستند اقدامی برای تضعیف قدرت بنی‌مزید حله انجام دهند. از سوی دیگر، آل‌بویه از تشکیل امارت شیعه مذهب حله استقبال می‌کرد، به‌خصوص که این امارت می‌توانست نقش متحد پر نفوذی را برای آل‌بویه در عراق عرب و در میان قبایل عرب منطقه ایفا کند.

باید به نقش مذهبی امارت بنی‌مزید نیز توجه کرد. نزاع‌های طولانی شیعیان و اهل سنت در عراق عرب، به‌خصوص در شهر بغداد، مشکلاتی را برای آل‌بویه ایجاد می‌کرد؛ چراکه شیعیان از آل‌بویه انتظار حمایت در برابر اهل سنت و همچنین خلیفه را داشتند.

عوامل تأثیرگذار بر حیات امارت بنی‌مزید (در دوره آل‌بویه) / ۱۱۵

در این نزاع‌ها خلفای عباسی از اهل سنت حمایت می‌کردند. بر این اساس آل‌بویه می‌توانستند وظیفه حمایت از شیعیان را به بنی‌مزید واگذارند. این موضوع در حوادث این دوران بازتاب داشته است.

از دیگر فواید این مزیدیان برای آل‌بویه نقش اجتماعی این امارت بوده است. بنی‌مزید بر منطقه‌ای تسلط داشت که راه‌های کاروانی حجاج از آن عبور می‌کرد و امارت بنی‌مزید می‌توانست امنیت کاروان‌های حجاج را در مقابل غارت‌های قبایلی چون بنی‌خفاجه حفظ کند.

امارت بنی‌مزید در دوره آل‌بویه برای حفظ و توسعه قدرت خود در منطقه عراق با چالش‌ها و موانعی روبه‌رو بود. از یک سو قبایل و حکومت‌های محلی، مانند بنی‌خفاجه و بنی‌عقیل، رقبای این امارت بودند و از سوی دیگر، امرای آل‌بویه سعی داشتند قدرت این امارت را محدود کنند و تحت کنترل داشته باشند. با این حال امارت بنی‌مزید موفق شد روند روبه‌رشدی را تا پایان حکومت آل‌بویه در منطقه عراق داشته باشد، این روند حتی در زمان حاکمیت ترکان سلجوقی بر منطقه عراق ادامه داشت.

### پی‌نوشت‌ها

۱. کانال نیل، که از فرات انشعاب پیدا کرده، در نزدیکی سواد کوفه و نزدیک شهر حله بنی‌مزید قرار دارد. این نهر را یکی از اجداد ابن‌العقیمی، وزیر خلیفه عباسی، ساخت (یاقوت الحموی، ۱۹۵۷: ۳۳۴/۵).

۲. تفاوت میان تیول و ضمانت و حمایت این است که تیول وراثتی بود، به فرزندان تیولدار می‌رسید و هیچ مبلغ سالانه‌ای که دولت میزانش را تعیین کند، با آنان شرط نمی‌شده است؛ اما ضمانت و حمایت در قبال مالی مقرری بود که سالانه پرداخت می‌شد و در آنها عامل رقابت در دستیابی به مناطق دیگران نقش داشت (ناجی، ۱۳۹۰: ۱۶۹).

۳. منصبی که در آن دوران معادل داروغه و گزمه بوده است.

۴. جامعین مکانی بود که بعدها شهر حله در آنجا ساخته و تبدیل به مرکز امارت حله شد.

## منابع

ابن اثیر، عزالدین ابی‌الحسن علی بن‌الکرم (بی‌تا)، *تاریخ بزرگ اسلام و ایران*، جلد ۱۵ و ۱۶ ترجمه علی هاشمی حائری و جلدهای ۱۷، ۱۸، ۱۹ و ۲۰ ترجمه ابوالقاسم حالت، بی‌جا: شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران.

ابن جبیر، ابوالحسن محمد بن‌احمد (بی‌تا)، *رحله ابن‌جبیر*، بیروت: ناشر دار و مکتبه الهلال  
ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن‌علی بن‌محمد (۱۹۹۲م/۱۴۱۲ق)، *المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک*،  
تحقیق محمد عبدالقادر عطاء و مصطفی عبدالقادر عطاء، بیروت: دارالکتب العلمیه.

سبط ابن‌جوزی (۱۴۳۴ق/۲۰۱۳م)، *مرآة الزمان فی تواریخ الاعیان*، دمشق: دارالرساله العالمیه.  
ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن‌محمد (۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م)، *دیوان المبتداء و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و*  
*من عاصرهم*، تحقیق خلیل شحاده، بیروت: دارالفکر، طبعه الثانیه.

ابن‌فضل، شهاب‌الدین احمد بن‌یحیی بن‌فضل‌الله (۱۴۲۳ق)، *مسالك الابصار فی ممالک الامصار*، ابوظبی:  
ناشر المجمع الثقافی، طبعه الاول.

ابن‌کثیر، ابی‌الفداء حافظ (۱۹۸۶م)، *البدایه و النهایه فی التاریخ*، دقق اصوله و حقیقه علی نجیب عطوی،  
بیروت: دارالکتب العلمیه،

ابن‌عماد، ابی‌الفلاح عبدالحی الحنبلی (بی‌تا)، *شذرات الذهب فی اخبار من الذهب*، بیروت: احیاء التراث  
العربی، طبعه جدیده.

اصطخری، ابواسحق ابراهیم (۱۳۷۳ش)، *ممالک و مسالک*، ترجمه محمد بن‌اسعد بن‌عبدالله تستری، به  
کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.

القلقشندی، ابی‌عباس احمد بن‌علی (۱۹۹۱م)، *نهایه الارب فی معرفه الانساب العرب*، تحقیق ابراهیم  
الابیاری، بیروت: دارالکتب البنانی، الطبعه الثالثه.

ادریسی، محمد بن‌محمد بن‌عبدالله بن‌ادریس الحمودی الحسینی الشریف الإدریسی (۱۴۲۲ق/۲۰۰۲م)،  
*نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق*، الناشر: مکتبه الثقافة الدینیة، التعمیل المباشر.

باسورث، کلیفورد ادومند (۱۳۸۱)، *سلسله‌های اسلامی جدید (راهنمای گاه‌شماری و تبارشناسی)*،  
ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات مرکز بازشناسی اسلام و ایران، چاپ اول.

ترکمنی‌آذر، پروین (۱۳۸۵)، «آبویه، عباسیان و تشیع»، *مجله تاریخ اسلام*، دانشگاه باقرالعلوم، شماره  
۲۵، بهار.

## عوامل تأثیرگذار بر حیات امارت بنی مزید (در دوره آل بویه) / ۱۱۷

حدود العالم من المشرق الى المغرب (۱۳۶۲)، به کوشش دکتر منوچهر ستوده، تهران: ناشر کتابخانه طهوری.

حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۵۷م)، معجم البلدان، بیروت: دارصادر لطباعة و النشر.

خضری، سید احمد رضا (۱۳۹۲)، «مزیدیان و نقش آنان در گسترش تمدن اسلامی»، مجله مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۱۶، بهار.

خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین الحسینی (۱۳۵۳)، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد البشر، تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران: انتشارات کتابفروشی خیام.

طهماسبی، ساسان (۱۳۸۲)، «کرخ در دوره آل بویه»، فصلنامه تخصصی تاریخ اسلام، شماره ۱۳.

ابن مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۷۹ش)، تجارب الامم، جلد ۷، تحقیق ابوالقاسم امامی، تهران، سروش، طبعه الثانيه.

ابن مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۷۶)، تجارب الامم، جلد ۶، ترجمه علینقی منزوی، تهران: انتشارات توس، چاپ اول.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳)، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم.

شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۷۶ق)، مجالس المؤمنین، جلد دوم، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیة.

فرای، ریچارد ن. (۱۳۸۰)، تاریخ ایران کمبریج، جلد ۴، ترجمه حسن انوشه، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.

قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۷۰)، سفرنامه ناصر خسرو، به کوشش نادر وزین پور، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ هشتم.

کحاله، عمر رضا (۱۹۹۴م)، معجم القبایل العرب، مؤسسه الرساله.

کرمر، جوئل ل. (۱۳۷۵)، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.

گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود (۱۳۸۴)، زین الاخبار، به اهتمام دکتر رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

لین پل، استانیلی و دیگران (۱۳۶۳)، تاریخ دولت‌های اسلامی و خاندان‌های حکومت‌گر، جلد اول، ترجمه صادق سجادی، تهران: نشر تاریخ ایران، چاپ اول.

متحده، روی پرویز (۱۳۸۸)، اوضاع اجتماعی در دوره آل بویه، ترجمه محمدرضا مصباحی و علی یحیایی، مشهد: انتشارات خانه آبی، چاپ اول.

متر، آدم (۱۳۶۴)، *تمدن اسلامی در قرن چهارم*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.

مستوفی قزوینی، حمدالله بن ابی‌بکر بن احمد بن نصر (۱۳۹۴)، *تاریخ گزیده*، با اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.

مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد (۱۳۶۱)، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

موسوی، سید حسن (۱۳۸۱)، *زندگی سیاسی و فرهنگی شیعیان بغداد*، قم: انتشارات بوستان کتاب قم.

مهدوی عباس‌آباد، محمدرضا (۱۳۸۰)، «نگاهی گذرا به تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی سلسله شیعی مذهب مزیدیان (۴۰۳-۵۴۵ق)»، *مجله فلسفه و کلام علامه*، دوره اول، شماره ۲، زمستان.

ناجی الیاسری، عبدالجبار (۱۳۹۰)، *مزیدیان (پژوهشی درباره اوضاع سیاسی و فرهنگی امیرنشینین مزیدی اسدی در حله)*، ترجمه عبدالحسین بینش، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

ناجی الیاسری، عبدالجبار (۲۰۰۸م/ ۱۴۲۹ق)، «الاماره المزیدیه فی الحله و علاقتها بالفاطمیین»، *الموسم، السنه ۲۰، العددان ۶۹-۷۰*.

## بازخوانی نقادانه و واکاوی روایات عاشورایی کتاب الهدایة الکبری خصیبی

محسن رفعت \*

وحید شریفی گرم‌دره \*\*

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۹/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۱۳]

### چکیده

مقتل الحسین موجود در کتاب الهدایة الکبری از مقاتل قدیمی شیعی است که در قرن چهارم نوشته شده است. بخشی از احادیث این کتاب، از روایاتی است که دستاویز کتب غالبانه‌ای شد که از قرن دهم به بعد رواج یافت و بر افکار شیعه در سده‌های بعد تأثیر گذاشت. خصیبی پنج روایت مفصل نقل کرده که — اگرچه در قالب یک مقتل جامع نمی‌گنجد — بیشتر بیانگر تصرف بی‌قید و شرط امام در نظام هستی و نیز علم غیب نامحدود و مطلق ایشان است. روایات او در مورد امام حسین (ع) و روز عاشورا ضمن اینکه دارای اضطراب متنی است، در برخی موارد با وقایع مسلم تاریخی ناسازگاری دارد و در مواردی نیز بر شأن امام معصوم (ع) خدشه وارد کرده است. مقتل او در برخی از مطالب مربوط به جریان عاشورا، مخاطب را در موطن تأمل و تردید می‌افکند و حتی در برخی موارد، شیعه را متأثر از اعتقاداتی خاص معرفی می‌کند، تا جایی که برخی از معاندان بر همین اساس، شیعیان را پیرو عقاید خرافی و بدون مبنا دانسته‌اند. این مقاله می‌کوشد با بررسی جامع تک‌تک گزاره‌های این کتاب به برخی از این هجمه‌های تحریفی اشاره کند و نیز مطالب تاریخی و روایی آن را — که عمده‌ترین مباحث مورد تردید و دقت در این مقتل است — مورد ارزیابی قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: الهدایة الکبری، خصیبی، امام حسین (ع)، مقتل الحسین (ع)، روایات عاشورایی، شیعه.

## بیان مسئله

نهضت عاشورا و قیام امام حسین (ع) واقعیتی انکارناپذیر در رأس هویت‌بخشی و اصالت دادن به فرهنگ امامیه است. صرف‌نظر از مراجعه به روایات صریح معصومان (ع) درباره این واقعه، عظمت و سترگی این رویداد مهم را می‌توان با تحلیل زمینه‌ها، چگونگی، چرایی و پیامدهای وقوع آن بررسی کرد و از آن مشق گرفت. انگیزه‌های فردی، سیاسی و اجتماعی فراوان برای تحریف حادثه عاشورا از ابتدای این نهضت، سبب ورود انبوهی از اخبار و روایت در کتب تاریخی و حدیثی شد که پالایش آنها آسان نبود. از این اسباب مهم می‌توان به استقرار حاکمیت استبدادی و جعلی اموی بر سرزمین‌های اسلامی برای مدتی طولانی اشاره کرد؛ حاکمیتی که برای استقرار استمرار نظام خود، احادیث نبوی را جعل و وقایع تاریخی را تحریف کرد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۴۸/۱۱-۱۱۰).

یکی از وقایع تاریخی که از ابزار تدلیس و تحریف حاکمیت بنی‌امیه در امان نبوده، قیام امام حسین (ع) است که تلاش‌های فراوانی شد تا این قیام کمرنگ و امام (ع) ناحق جلوه کنند. ورود احادیث صحیح آمیخته به سقیم و نقل‌قول‌ها و نگاه‌شسته‌های متعارض و متناقض که گویی نهضت عاشورا لابه‌لای اینها تنیده و مخفی شده، سبب می‌شود نتوان با قاطعیت در مورد آن سخن گفت (برای مطالعه بیشتر ر.ک: صحتی سردرودی، ۱۳۸۶: ۲۳-۱۲۴). همین امر سبب شده که از ابتدای واقعه کربلا تا کنون، دو حوزه متضاد جبهه تحریف‌کننده و مخالف تحریف در برابر هم قرار گیرند، تا جایی که جدا شدن آنها از همدیگر ناممکن می‌نماید؛ دو جبهه‌ای که برای عملکرد خود دلایل مختلفی دارند (ر.ک: صحتی سردرودی، ۱۳۸۶: ۶۰-۱۱۵).

هدف این مقاله تحقیق جوانب مواجهه با نهضت عاشورا و بررسی راهیابی تحریف در سازکار مورخان، با محوریت مطالعه موردی روایات عاشورایی خصیبه در *الهدایة الکبری* است. باید اذعان کرد که در حال حاضر در متن شماری از مقاتل اصلی که فراروی ما قرار دارند — که می‌توان تعداد آنها را از آغاز تا پایان، حدود چهل مقتل دانست<sup>۱</sup> — مباحثی وجود دارد که یا از حیث سند مورد خدشه و تأمل‌اند یا از



جهت متن و دلالت با قیام و انگیزه امام حسین (ع) منافات دارند. یکی از این کتب تاریخی - روایی *الهدایة الکبری* نوشته خصیصی در قرن چهارم است. آنچه در پی می‌آید جستاری است درباره قسمتی از تحریفات این کتاب در حوزه احادیث که در قالب پنج حدیث مفصل در مورد امام حسین (ع) ثبت شده است. ضمن آنکه رویدادهای تاریخی آن را با سنجه‌هایی چون دلایل قرآنی، حدیثی، شواهد تاریخی و عقلی نقد و بررسی کرده‌ایم.

پیش از این تحقیق، درباره روایات به صورت عام و حتی خاص، یعنی روایات عاشورایی کتاب خصیصی با مختصات و شرایط مذکور، مقاله یا کتابی تدوین نشده است.

ابوعبدالله حسین بن حمدان جنبلایی خصیصی از عالمان شیعی است که در مورد او اطلاعات اندکی در منابع شیعی وجود دارد. وی در آغاز غیبت صغرا، یعنی سال ۲۶۰ق زاده شد و در ۱۴ ذی‌قعدة سال ۳۳۴ق (ر.ک: خصیصی، مقدمه *الهدایة الکبری*) یا ۳۴۶ق (طهرانی، ۱۴۰۳: ۲۶۸/۳) یا ربیع‌الاول سال ۳۵۸ق (ابن داود، ۱۳۴۲: ۱۳۴؛ نمازی، ۱۴۱۲: ۱۲۲/۳) در حلب وفات کرد و به خاک سپرده شد. ابن‌غضائری و شیخ طوسی او را «حصینی» (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۵۴؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۴۲۳، ۴۸۸) و علامه حلی و آقابزرگ «حصینی» (حلی، ۱۴۱۷: ۳۳۹، ۴۶۳؛ طهرانی، ۱۴۰۳: ۳۸۲/۱؛ ۳۴۴/۲۰) خوانده‌اند؛ اما او به «حصیسی» شهرت یافته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۶۷؛ حلی، ۱۴۱۱ الف: ۱۹؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۴۴/۶؛ نمازی، ۱۴۱۲: ۱۲۱/۳). او در کتاب مشهورش، *الهدایة الکبری*، بخشی را به امام حسین (ع) اختصاص داده است. خصیصی روایات را از طریق سماع از مشایخ خود نقل کرده است؛ تعبیر «حدثنی» در آغاز بسیاری از اسناد این احتمال را تأیید می‌کند. البته گاهی نقل مستقیم از روایتی را می‌یابیم که به جهت فاصله زمانی نمی‌توان نقل وی از آنان را صحیح دانست، مانند نقل از ابوبصیر (خصیصی، ۱۴۱۹: ۷۳) که از شاگردان امام صادق (ع) بوده یا روایت از ابوحمزه ثمالی (همان، ۲۳۹-۲۴۰) که از اصحاب امام سجاد (ع) تا امام کاظم (ع) بوده است (برای نمونه‌های بیشتر ر.ک: همان، ۲۴۲، ۳۵۸، ۳۵۹ و ۳۷۴).

### ۱. ویژگی‌های *الهدایة الکبری* و روش روایتگری خصیصی

علاوه بر اختلاف فراوان درباره مذهب و صحت عقیده خصیصی (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۵۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۶۷) در انتساب کتاب *الهدایة الکبری* به او نیز اختلاف وجود دارد. برخی معتقدند علاوه بر اسناد ضعیف، از متن روایات کتاب *الهدایة بوی غلو* و الوهیت ائمه به مشام می‌رسد؛ از این رو کتاب قابل استناد نیست و خصیصی تضعیف می‌شود (ر.ک: صفری فروشان، ۱۳۸۴: ۲۵). در مقابل، برخی دیگر معتقدند چون نجاشی و شیخ طوسی از کتاب *الهدایة الکبری* نامی نبرده‌اند و به کتاب‌های مورد اشاره خود سند نداده‌اند، نمی‌توان با اطمینان گفت این کتاب از آن خصیصی است. همچنین وجود اسناد قابل تأمل و نیز امکان دست بردن غالیان در کتاب وی برای مشروعیت بخشیدن به مسلک خویش سبب سوء ظن علما و رجالیان شیعه شده و در نتیجه خصیصی را تضعیف کرده‌اند (ر.ک: نجفی یزدی، ۱۳۸۵: ۱۲۷-۱۳۰). در پاسخ می‌توان گفت که اگر بنا باشد که با وجود چند روایت ضعیف حکم شود که برای مشروعیت به مسلک خویش کتاب را تحریف کرده‌اند، باید تمام روایات کتبی که چنین روایاتی در آنها یافت می‌شود را منتسب به غالیان دانست و کتبی چون *کافی* و *بصائر الدرجات* نیز از این حکم مستثنا نخواهند بود؛ از این رو چنین احتمالاتی صحیح و قابل استناد نیستند.

ساختار کتاب *الهدایة الکبری* بر اساس ابواب است. هر باب شامل دو قسمت اصلی است: ۱. جز محدوده کوچکی که در مورد حضرت رسول (ص) است، سلسله روات در سند ذکر نشده است و شامل کلیاتی درباره تاریخ زندگانی هر معصوم است؛ اطلاعاتی از قبیل تاریخ تولد و شهادت، القاب و کنیه‌ها، فرزندان و مدت نبوت یا امامت. ۲. روایات مختلفی را به همراه سلسله اسناد بیان می‌کند که صدر سلسله سندشان به معصوم مستند می‌شود. این روایات شامل کرامات و معجزات تک‌تک امامان معصوم است؛ از جمله بیان مصادیق علم غیب، تصرف در عالم تکوین مثل احیای اموات، طی الارض (به‌تنهایی یا به همراه اصحاب)، تکلم به لغات مختلف، سخن گفتن با موجودات غیر انسان، مثل نباتات، حیوانات و جمادات (برای نمونه، ر.ک: خصیصی، ۱۴۱۹: ۹۲-۱۷۲: ۱. تبدیل شدن یکی از مخالفان به سنگ توسط حضرت علی (ع)؛ داستان یهودی که جنیان الاغ او را به سرقت بردند و علی (ع) آن را بازگرداند؛ جریان سه مرتبه بازگشتن خورشید به خاطر حضرت علی (ع)).

نحوه تحمل احادیث خصیبه از مشایخ خویش سماع و شنیدن بلاواسطه از آنها است و عبارت «حدثنی» در ابتدای بخش اعظمی از اسناد این سخن را تأیید می‌کند. البته در مواردی نیز نقل بلاواسطه از راویانی به چشم می‌خورد که با نظری دقیق می‌بایم که امکان نقل مستقیم و بلاواسطه وی از آنان وجود ندارد؛ مواردی چون نقل از ابوبصیر، شاگرد امام صادق (ع) (همان: ۷۳) و نقل از ابوحمزه ثمالی (همان: ۲۳۹-۲۴۰) که از یاران امام سجاد (ع) تا امام کاظم (ع) بوده است (برای نمونه‌های بیشتر ر.ک: همان: ۱۸۹، ۲۴۲، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۷۴). بهترین توجیه برای این مصادیق این است که گفته شود وی این موارد را از طریق کتاب یا اصل منتسب به این اصحاب یا راویان از آنها نقل کرده است (ر.ک: صفری فروشانی، ۱۳۸۴: ۲۸). نکته مهم دیگر در اسناد خصیبه وجود افراد مهمل است که رجالیان شیعه آنها را نمی‌شناسند و هیچ خبری در کتب خویش از آنها نقل نکرده‌اند (همان: ۳۴). البته این دلیل بر ضعف روایت نیست، بلکه ضعف ما در شناخت راوی است، با این حال روایاتی با چنین اسناد را بر اساس این مبنا نه می‌توان پذیرفت و نه می‌توان رد کرد، بلکه باید آنها را از تمام جوانب بررسی کرد.

## ۲. خصیبه و واقعه کربلا

صرف نظر از اختلاف‌ها در مورد شخصیت خصیبه، منظور این پژوهش بررسی جامع روایات الهدایة الکبری در مورد واقعه خطیر عاشورا است. برای این کار، پس از بررسی دقیق روایات کتاب، ارزیابی نهایی در مورد آنها را ارائه می‌کنیم و بررسی دقیق رجالی خصیبه را به مجال دیگر وامی‌نهمیم.<sup>۲</sup>

مطابق بررسی دقیق مباحث خصیبه در مورد قیام امام حسین (ع)، پنج گزارش از وی به دست می‌آید که با واسطه‌هایی دو یا سه‌گانه به امام چهارم و پنجم می‌رسند. این پنج روایت در قالب یک مقتل جامع نمی‌گنجند، اما بیانگر محورهایی از جمله تصرف بی‌قید و شرط امام (ع) در نظام هستی یا علم غیب نامحدود او هستند. امروزه در مقاتل جدید و کتب عاشورا و نیز در میان عوام، تفکر و منشی مبتنی بر این چند روایت عادی جلوه کرده و رواج یافته است که امکان رویارویی و برخورد با آن وجود ندارد. خصیبه

با هر منش، رویکرد و اعتقادی، تفکری درباره عاشورا و به طور کلی درباره ائمه و قدرت ایشان ایجاد کرده که امروزه برخی بر اساس آن مدعی‌اند شیعه و اعتقادشان به ائمه برآمده از شوری است که در قرون سوم و چهارم به پا شد (رشید، ۱۴۳۸: ۲۷۱/۱).

### ۳. مطالب تحریفی الهدایة الكبرى

از مؤلفه‌هایی که در این کتاب از تحریف مصون نبوده، جلوه‌های زندگانی امام حسین (ع) است که به اجمال مطرح شده است. در این مجال به برخی از این گزارش‌ها اشاره و ارزیابی آنها ارائه می‌شود.

#### ۱-۳. سن امام حسین (ع) در روز عاشورا

خصیبی سن امام حسین (ع) در روز عاشورا را ۶۷ سال دانسته است (خصیبی، ۱۴۱۹: ۲۰۱)، در حالی که در منابع دیگر با وجود اختلاف فراوان در این باره، هیچ کس جز او سن امام را ۶۷ نمی‌داند. می‌توان اقوال مختلف را چنین تقسیم‌بندی کرد:

الف) ۵۴ سال و ۶ ماه (ابن‌عساکر، ۱۴۱۴: ۱۱۶/۱؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۹۷/۱ [از قول قتاده]؛ خوارزمی، بی‌تا، ۴۲/۲)؛

ب) ۵۵ سال (طبری، ۱۳۸۷: ۳۹۴/۵؛ مزی، ۱۴۰۶: ۴۴۶/۶ [واقعی وی را ۵۵ سال و چند ماه دانسته است]؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۶۲/۳ [سن ۵۹ سال با «قیل» آمده است])؛

ج) ۵۶ سال (ابن‌سعد، ۱۴۱۴: خامسه ۱/۴۷۴؛ یعقوبی، بی‌تا: ۲۴۶/۲؛ اصفهانی، بی‌تا: ۸۴؛ ابن‌عبدربه، ۱۴۰۴: ۱۲۹/۵؛ طبرانی، بی‌تا: ۱۱۵/۳؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۸۶/۱؛ عسقلانی، ۱۴۱۵: ۲۱۶/۱)؛

د) ۵۷ سال (کلینی، ۱۳۸۸: ۶۳/۱؛ مسعودی، بی‌تا: ۲۶۳؛ صدوق، ۱۳۵۶: ۱۵۹)؛

ه) ۵۸ سال (بلاذری، ۱۳۷۹: ۲۱۹/۳؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۳۳/۲؛ دینوری، ۱۹۹۲: ۲۱۳؛ ابن‌حبان،

۱۳۹۳: ۶۹/۳؛ بخاری، بی‌تا: ۳۸۱/۲؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۵۴/۱)؛

و) ۵۹ سال (مسعودی، ۱۴۰۹: ۶۲/۳)؛

ز) ۶۱ سال (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۹۰/۴)؛

ح) ۶۵ سال (یافعی، بی‌تا، ۱۰۶/۱)؛

ط) ۶۶ سال (همان).

مشهورترین قول ۵۷ سال است که اغلب علمای شیعه آن را پذیرفته‌اند. خصیصی مرتکب اشتباهی دیگر شده، در ادامه می‌نویسد: «همراهی امام حسین (ع) با پیامبر (ص) شش سال و شش ماه و ده روز بود... وی با امام علی (ع) نیز شش سال و پس از شهادت او، با ابومحمد [امام حسن (ع)] ده سال زندگی کرده است، پس از شهادت امام حسن (ع)، ده سال و شش ماه دیگر زنده بوده است» (خصیصی، ۱۴۱۹: ۲۰۱). طبق این گفته سن امام حسین (ع) ۳۳ سال بوده است، در حالی که بنا بر قول شیخ مفید، امام هفت سال آن را با جدش، سی سال را با پدر و ده سال را با برادر خویش زندگی کرد و خلافت او بعد از برادرش یازده سال طول کشید. به نظر می‌رسد شیخ مفید در این دیدگاه دچار اشتباه شده باشد؛ زیرا خود او می‌نویسد: «امام حسین (ع) در پنج شعبان سال چهارم هجری به دنیا آمد» (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۷/۲). اگر چهار سال پیش از سال ۶۱ق را در نظر بگیریم، سن امام ۵۷ می‌شود، در حالی که می‌دانیم امام در سال ۶۱ق تنها ده روز زندگی کرد. بنابراین خلافت وی بعد از امام حسن (ع) ده سال است، نه یازده سال. با حساب دقیق‌تر و با در نظر گرفتن اینکه آن حضرت در پنجم شعبان سال چهارم هجری به دنیا آمده، باید توجه کرد که از سال ولادت امام تنها چهار ماه و ۲۵ روز باقی بوده که اگر آن را با حاصل تفریق چهار از شصت، یعنی ۵۶، جمع کنیم، سپس ده روز سال ۶۱ق را بیفزاییم، مجموع عمر امام حسین (ع) ۵۶ سال و ۶ ماه و ۵ روز خواهد شد. اشتباه خصیصی بسیار فاحش‌تر از شیخ مفید است؛ چراکه اشتباه خصیصی حدود ۳۴ سال است.

### ۲-۳. سال شهادت امام حسین (ع)

خصیصی همچون برخی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۵۲/۱؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۲۴۷/۱۴)، سال شهادت امام حسین (ع) را ۶۰ هجری می‌داند (خصیصی، ۱۴۱۹: ۲۰۱)، در حالی که در بیشتر منابع، سال شهادت امام ۶۱ هجری معرفی شده است (ابن‌سعد، ۱۴۱۴: خامسه ۴۷۴/۱؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۲۵۳؛ خلیفه، ۱۴۱۵: ۱۴۳؛ بلاذری، ۱۳۹۷: ۲۱۹/۳؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۴۶۳/۱؛ مسعودی، ۱۴۲۶: ۱۶۶؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴۰۰/۵؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۳/۲؛ مغربی، ۱۴۰۹: ۲۴۵/۳؛ مقدسی، بی‌تا: ۱۲/۶).

### ۳-۳. شمار سپاه اموی

یکی از مقوله‌های مرتبط با نهضت امام حسین (ع) تعداد نفرات سپاه دشمن در برابر امام است. صاحب‌نظران در این مقوله گزارش‌های مختلفی را ارائه کرده‌اند.

### ۳-۳-۱. دیدگاه خصیبی

خصیبی شمار سپاه اموی را ۳۲ هزار سواره و ۲۴ هزار پیاده ثبت کرده است (خصیبی، ۱۴۱۹: ۲۰۲) که به در نظر گرفتن منابع دیگر، این تعداد به ترتیب، چنین است:

(الف) چهارهزار نفر (یعقوبی، بی تا: ۲۴۳/۲؛ ابن کثیر، ۱۴۲۲: ۱۷۴/۸)؛

(ب) شش هزار نفر (سبط بن جوزی، ۱۴۱۸: ۲۲۶)؛

(ج) یازده هزار نفر (بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۷۸/۳-۱۷۹] بلاذری این تعداد را کم و زیاد می‌داند؛ چرا که

برخی از افراد گسیل شده از سپاه کم می‌شدند و برخی به اجبار فرستاده می‌شدند[)؛

(د) دوازده هزار نفر (شامی، ۱۴۲۰: ۵۵۱)؛

(ه) شانزده هزار نفر (همان)؛

(و) بیست هزار نفر (ابن حجر، بی تا: ۱۹۷)؛

(ز) ۲۲ هزار نفر (حنبلی، ۱۴۰۶: ۲۷۴/۱؛ اربلی، ۱۳۸۱: ۴۷/۲؛ حسینی موسوی، ۱۴۱۸: ۲۷۵/۲)؛

(ح) سی هزار نفر (حسینی، ۱۳۸۰: ۱۹۲؛ حسینی موسوی، ۱۴۱۸: ۲۶۰/۲، بحرانی، ۱۴۱۳: ۳۹۴/۳)؛

(ط) ۳۵ هزار نفر (ابن شهر آشوب، بی تا: ۹۸/۴)؛

(ی) چهل هزار نفر (اسفراینی، ۱۳۱۲: ۲۳).

### ۳-۳-۲. نظریه بیش از سی هزار نفر

بر خلاف خصیبی، برخی معتقدند که سپاه امویان که به جنگ با حضرت رفت، دست‌کم سی هزار نفر بود (طبری، ۱۳۸۶: ۲۰۶-۲۰۷)؛ مدرک این نظر احادیث ذیل است:

(الف) حدیث ضعیفی<sup>۳</sup> در *المالی* صدوق به نقل از امام مجتبی (ع) که به امام حسین

(ع) می‌فرماید: «ای اباعبدالله، هیچ روزی مانند روز تو نخواهد بود. سی هزار تو را

احاطه می‌کنند که ادعا دارند از امت جدمان و مسلمان‌اند...» (صدوق، ۱۳۷۵: ۱۱۶)؛

بازخوانی نقادانه و واکاوی روایات عاشورایی کتاب الهدایة الكبرى خصیصی / ۱۲۷

ابن شهر آشوب، بی تا: ۸۶/۴؛ ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۲۵؛ ابن نما، ۱۴۰۶: ۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۱۶۴؛ حر عاملی، ۱۴۲۵: ۲۰/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۸/۴۵).

ب) روایت دیگری شبیه به روایت فوق از امام سجاد (ع) نقل شده که فرمودند: «هیچ روزی شبیه روز پدرم حسین (ع) نبود. سی هزار نفر — که به زعم خود از این امت بودند — او را احاطه کردند و ریختن خون او را مایه تقرب به خدا می دانستند...» (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۶۲).

بدون تردید دو گروه مشمول سخنان امام حسن (ع) و امام سجاد (ع) خواهند بود: ۱. کسانی که به اجبار و زور اطرافیان ابن زیاد به سپاه ابن سعد پیوستند؛ چراکه می توانستند مانند عبدالله بن عقیف ازدی در مقابل ابن زیاد ایستادگی کنند (بلاذری، ۱۳۹۷: ۲۱۰/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴۵۸/۵؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۱۷/۲؛ ابن کثیر، ۱۴۲۲: ۱۹۱/۸)؛ ۲. هواپرستانی که به طمع دنیا اجبار ابن زیاد را به جان خریدند و راهی کربلا شدند و نیز کسانی که دل‌هایشان با امام و شمشیرهایشان با دشمنان ایشان بود؛ چون عنصر اصلی ارتکاب این جنایت بودند (ر.ک: بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۷۸/۳-۱۷۹؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۲۵۴-۲۵۵).

### ۳-۳. نظر مختار

برخلاف نظر برخی پژوهشگران، شمار سپاه اموی را نمی توان بیش از سی هزار نفر دانست، بلکه بنا بر گزارش‌ها و مستندات تاریخی، باید قدر متیقن شمار آن را بین یازده تا بیست و اندی هزار نفر دانست. دلایل و مستندات این نظر را می توان با توجه به اسامی فرماندهان و نظامیانی که به کربلا اعزام شدند و تعداد آنان با تکیه بر منابع تاریخی معتبر بررسی کرد:

۱. عمر بن سعد به همراه چهار هزار نفر (ابن سعد، ۱۴۱۴: ۱۲۸/۵؛ همو، خامسه ۱/۴۶۴؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۲۵۱؛ بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۷۷/۳؛ یعقوبی، بی تا: ۲۴۳/۲؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴۰۹/۵؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۴/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۵۲/۴؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۳۶۴/۵؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۸۹/۵؛ ابن اعثم در الفتح شمار همراهان عمر بن سعد را نه هزار نفر نوشته است).

۲. شمر بن ذی الجوشن به همراه چهار هزار نفر (ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۸۹/۵؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۵؛ ابن شهر آشوب، بی تا: ۹۸/۴؛ اربلی، ۱۳۸۱: ۴۷/۲؛ شامی، ۱۴۲۰: ۵۵۱). گفتنی است در منابع

اهل سنت در مورد همراهان شمر شمارشی ارائه نشده است. به نظر می‌رسد منابع شیعی تعداد نظامیان شمر را از الفتح گرفته باشند و چون شمر در روز نهم محرم وارد کربلا شده (ابن سعد، ۱۴۱۴: خامسه ۴۶۶/۱؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۳۳۷/۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۵۶/۴)، بعید است با نظامیان فراوان وارد کربلا شده باشد. از این رو نمی‌توان گفت این تعداد مورد اجماع کتاب‌های تاریخی است، چنانکه کتاب *با کاروان حسینی از مدینه تا مدینه* به آن پای‌بند شده است (طیسی، ۱۳۸۶: ۲۰۷/۴).

۳. حصین بن نمیر [تمیم] به همراه چهارهزار نفر (ابن سعد، ۱۴۱۴: خامسه ۴۶۶/۱ [ابن سعد دوهزار نفر برای وی نقل کرده است]؛ بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۷۸/۳؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۸۹/۵؛ شامی، ۱۴۲۰: ۵۵۱؛ حسینی موسوی، ۱۴۱۸: ۲۵۹/۲؛ این شمارش دقیقاً از شمارش ابن اعثم تبعیت می‌کند).

۴. شبت بن ربیع به همراه هزار نفر (بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۷۸/۳؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۸۹/۵؛ ابن شهرآشوب، بی‌تا: ۹۸/۴).

۵. حرّ بن یزید ریاحی به همراه هزار نفر (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۴۹؛ بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۶۹/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴۰۰/۵؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۷۶/۵؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۷۸/۲؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۴؛ قتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۷۹/۱؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۵۲/۴؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۳۶۴/۵).

۶. مضایر بن رهینه مازنی به همراه سه‌هزار نفر (ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۸۹/۵ [ابن اعثم نام وی را مصار الماری ثبت کرده و مترجم *الفتح* نامش را مصار بن مزینه آورده است؛ بعید نیست هر دو نام یکی باشند]؛ ابن شهرآشوب، بی‌تا: ۹۸/۴).

۷. نصر بن حرشۀ به همراه دوهزار نفر (ابن اعثم: ۸۹/۵ *در الفتح* نصر بن حربۀ ضبط شده است]؛ ابن شهرآشوب، بی‌تا: ۹۸/۴).

۸. کعب بن طلحه به همراه سه‌هزار نفر (ابن شهرآشوب، بی‌تا: ۹۸/۴ [فقط ابن شهرآشوب از او نام برده است]).

۹. یزید بن رکاب کلبی به همراه دوهزار نفر (ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۸۹/۵ [ابن اعثم نام وی را یزید بن رکاب کلبی نوشته است]؛ ابن شهرآشوب، بی‌تا: ۹۸/۴ [بدون شک ابن شهرآشوب اسامی نصر بن حرشۀ/حربۀ و یزید بن رکاب کلبی را از ابن اعثم گرفته است]).

۱۰. حرث بن یزید بن رویم به همراه هزار نفر (بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۷۹/۳؛ مفید (۱۴۱۳): ۳۸/۲) یزید بن حارث بن رویم آورده است).



بازخوانی نقادانه و واکاوی روایات عاشورایی کتاب الهدایة الکبری خصیصی / ۱۲۹

۱۱. حجار بن ابجر به همراه هزار نفر (بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۷۸/۳؛ ابن شهر آشوب (بی تا: ۹۸/۴) حجار بن ابجر ضبط کرده است).

۱۲. ازرق بن حرب صیداوی به همراه چهارهزار نفر (ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۹۱/۵).

### ۳-۳-۴. نتیجه گیری

اگرچه با جمع این تعداد به سی هزار تن خواهیم رسید، قابل ذکر است که بیشتر این آمارها از کتاب الفتح ابن اعثم کوفی نقل شده که دارای اشتباهات فراوانی در نقل وقایع و آمار است؛ به ویژه که خود وی در نقل شمارش سپاه ابن سعد دچار تناقض گویی است (ر.ک: ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۸۹/۵، ۹۲-۹۰ و ۱۰۱). علاوه بر این، برخی از شمارش های ابن اعثم با قول مشهور مخالف است؛ از این رو نمی توان به آن اعتماد کرد (برای مطالعه دیگر اشتباهات ابن اعثم ر.ک: رفعت، ۱۳۹۶: ۱۱۷). دیگر منابعی که از کتاب ابن اعثم نقل کرده اند نیز اشتباه وی را پی گرفته و فقط به قول او اعتماد کرده اند. درباره شمارش بلاذری از سپاه اموی، که حدود یازده هزار تن را آورده است (بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۷۸/۳)، سید بن طاووس در لهوف می نویسد: «ابتدا سپاه عمر بن سعد چهارهزار نفر بودند؛ ولی ابن زیاد تا روز ششم محرم سربازانی برای او فرستاد تا در نهایت به بیست هزار نفر رسیدند» (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۵۲).

بر اساس مطالب پیش گفته اگرچه اختلاف در شمارش سپاه اموی بسیار است، می توان نتیجه گرفت که تعداد سپاه اموی با در نظر نگرفتن روایت ضعیف امام حسن (ع) یا امام سجاد (ع)، بین یازده هزار تا بیست و اندی هزار بوده است؛ از این رو اقوال بدون سند و مدرک که تعداد را از ۲۵ تا بیش از ۵۰ هزار معرفی کرده اند، عقلاً و سنداً پذیرفتنی نیستند (طریحی: ۳۷؛ دربندی: ۳۹/۳-۴۳؛ کاشانی: ۲۵۶/۱-۲۵۹). ضمن آنکه نباید شمار جمعیت کوفه و اطراف آن را نیز از یاد برد؛ بنابراین کسانی مانند خصیصی که در روایاتشان — چنانکه خواهیم دید — بی دقتی یا حتی قصد تحریف داشته اند و شمارش را تا ۵۶ هزار رسانده اند، به یقین بدون سند سخن گفته اند و اعتمادی به قولشان نیست.

### ۳-۴. ام سلمه و شیشه تربت امام حسین (ع) و علم به جزئیات شهادت خصیصی از امام باقر (ع) روایت کرده:

پیامبر (ص) مقداری تربت حسین (ع) را به ام سلمه سپرد و فرمود: «چنانچه حسین (ع) سمت عراق عزیمت کرد، نگاهی به این خاک بینداز؛ چون تبدیل به خون شد، همان لحظه شهادت حسین است». ام سلمه هنگام حرکت امام برای منصرف کردن نزد ایشان آمد و شرح ماجرا کرد. امام فرمود: «من کشته می‌شوم و هیچ گریزی از قضا و قدر خداوند نیست». ام سلمه فرمود: «کجا می‌روی در حالی که تو کشته شده‌ای؟». فرمود: «من از جزئیات زمان و مکان کشته شدن و همچنین از محل دفن خویش، قاتل و کسانی که در جنگ با من هستم، آگاهم. نام تک‌تک آنان، نام‌های قبیله‌هایشان و رؤسای آنها را — همین‌گونه که به شما شناخت دارم — می‌دانم و می‌توانم محل کشته شدنم را نشانت دهم». ام سلمه می‌گوید به او گفتیم: «نشانم بده!»؛ اما او با من حرفی نزد، نام خدا را بر زبان راند و در همین حین شکافته شدن زمین برای او را دیدم و موقعیت اعوان و انصار ایشان برایم آشکار شد. حضرت دوباره تربتی به من اعطا کرد و فرمود: «مادر، وقت کشته شدن من عاشورا و روز شنبه است». ام سلمه لحظه شماری می‌کرد و ایام را می‌شمرد تا موعد فرا رسید. در خواب افرادی را دید که برای شهادت حسین (ع) گریه می‌کنند. از خواب پرید و به بیرون خانه دوید. در پاسخ به سؤال مردم گفت: «قسم به خدا که حسین (ع) و یارانش شهید شده‌اند». مردم به وی گفتند: «خواب پریشان دیده‌ای». وی گفت: «من کمی از تربت حسین (ع) نزد خویش دارم». شیشه تربت را — در حالی که خاکش تبدیل به خون تازه شده بود — نشان داد که همه دریافتند حسین (ع) در آن روز کشته شده است (خصیصی، ۱۴۱۹: ۲۰۲-۲۰۴).

### ۳-۴-۱. بررسی سندی

«حَدَّثَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ (ع)». (الف) محمد بن علی فارسی: در کتب رجالی شرح احوال محمد بن علی فارسی نیامده؛ اما از آنجا که بیشتر روایات خصیصی از وی است (همان: ۶۲، ۹۶، ۲۱۷، ۲۲۳، ۲۷۱)،

بازخوانی نقادانه و واکاوی روایات عاشورایی کتاب الهدایة الکبری خصیصی / ۱۳۱

احتمال تصحیف این نام تقویت می‌شود. کتب رجالی تنها نام او را آورده و هیچ توثیق و تضعیفی برای او ذکر نکرده‌اند (کشی، ۱۴۰۹: ۷۳۸/۲؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۴۳۹). در کتب روایی و رجالی کتبه او «ابوالحسن» ثبت شده است (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۴۳/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۱: ۳۸۲/۴؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۴۳۹).

ب) ابوبصیر اسدی: یحیی بن قاسم ابوبصیر اسدی، از شاگردان صادقین (ع)، از ثقات حدیث به شمار می‌آید (برقی، ۱۳۴۲: ۱۱؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۱/۱). ظاهراً تنها حدیثی که محمد بن علی فارسی از ابوبصیر نقل کرده، همین حدیث است. سند حدیث در اصطلاح رجالیان، چه راوی اول را محمد بن علی بدانیم — که مهمل خوانده می‌شود — و چه محمد بن یحیی — که مجهول است — ضعیف محسوب می‌شود.<sup>۴</sup>

### ۳-۲-۴. بررسی متنی

#### ۳-۲-۴-۱. اضطراب در نقل متن حدیث

روایات مشابه این حدیث در بسیاری از منابع اهل سنت (ابن سعد، ۱۴۱۴: خامسه ۱/۴۲۷؛ ابن عساکر، ۱۴۱۴: ۲۶۲-۲۴۷؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۹۳/۴؛ ابن کثیر، ۱۴۲۲: ۲۳۰/۶؛ بیهقی، ۱۴۰۵: ۴۶۸/۶؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴: ۱۵۴/۱۰؛ ذهبی، ۱۴۱۰: ۱۷/۵) و شیعه (مثلاً یعقوبی، بی‌تا: ۲۴۵/۲؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۳۲۴/۴؛ ابن قولویه، ۳۵۶: ۶۰؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۴۰؛ همو، ۱۴۱۴: ۳۱۴؛ مسعودی، ۱۴۲۶: ۱۶۵؛ شامی، ۱۴۲۰: ۵۳۵؛ حسینی موسوی، ۱۴۱۸: ۱۱۲/۲) نقل شده است؛ اما این نقل‌ها علاوه بر تفاوت ظاهری و نقلی با یکدیگر — به سان روایات شیعی که تقریباً شبیه به هم‌اند — تناقض‌های بسیاری دارند که می‌توان مصادیق اضطراب در متن آنها را چنین دسته‌بندی کرد:

۱. در بیشتر روایات، گفت‌وگوی ام‌سلمه با امام حسین (ع) حضوری و در موضعی دیگر گفت‌وگو به صورت واسطه‌ای (مسعودی، ۱۴۲۶: ۱۶۵) گزارش شده است.

۲. بنا بر یکی از نقل‌ها، ایشان حضرت را در مکه دیده (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۳۰/۲)، حال آنکه محل سکونت و زندگی وی مدینه بوده است. بنا بر نقلی وی حضرت را در مدینه دیده (ابن سعد، ۱۴۱۴: خامسه ۱/۴۲۴؛ ابن عساکر، ۱۴۱۴: ۲۵۱؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۹۳۹/۴)، حال آنکه قصد امام و حرکت وی در ابتدا به قصد مکه بوده و تصمیم ایشان به فرستادن مسلم برای بررسی شرایط عراق در مکه بوده است.

۳. در برخی روایات، پیامبر (ص)، جبرئیل، امام و ام سلمه نقش آفرین اند (ابن‌عساکر، ۱۴۱۴: ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۲؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۴: خامسه ۱/۴۲۵؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۲۳۸/۱۲؛ بیهقی، ۱۴۰۵: ۶/۶۶۸)؛ اما در برخی دیگر تنها از امام و ام سلمه یاد شده یا عایشه نیز اضافه شده است (ابن‌عساکر، ۱۴۱۴: ۲۵۷، ۲۶۱).

۴. برخی روایات «سلمی مدنیّه» را در خانه ام سلمه راوی می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۵/۲۳۲؛ بحرانی اصفهانی: ۵۰۸/۱۷) و برخی دیگر «ابن‌عباس» را در بیرون از خانه ام سلمه (ابن‌سعد، ۱۴۱۴: خامسه ۱/۴۲۷).

۵. در روایاتی ام سلمه بارها با اضطراب از خواب بیدار می‌شود و دوباره به خواب می‌رود و در برخی دیگر این امر به پیامبر (ص) نسبت داده شده است (ابن‌عساکر، ۱۴۱۴: ۲۴۷، مقریزی، ۱۴۲۰: ۱۲/۲۳۹؛ ابن‌کثیر، ۱۴۲۲: ۶/۲۳۰؛ بیهقی، ۱۴۰۵: ۶/۶۶۸).

۶. در بخشی از روایات، تربت در دست پیامبر به خون تبدیل می‌شود (ابن‌عساکر، ۱۴۱۴: ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۲؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۱۲/۲۳۹؛ ابن‌کثیر، ۱۴۲۲: ۶/۲۳۰؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴: ۱۰/۱۵۴)، در برخی به خاک یا خاک خوش‌عطر (مقریزی، ۱۴۲۰: ۱۴/۱۴۶؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۴: ۲۵۲، ۲۵۵؛ یعقوبی، بی‌تا: ۲/۲۴۵) و در برخی به خون خوش‌عطر مبدل می‌گردد (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۴/۳۲۴). در برخی نیز خود خون و نه تربت در دست پیامبر بوده و آن را نشان داده است (ابن‌سعد، خامسه ۱/۴۲۷، ۴۲۹). در بعضی روایات نیز درون شیشه (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۴/۹۳؛ یعقوبی، بی‌تا: ۲/۲۴۵) ذکر شده است.

۷. در روایاتی ام سلمه در رؤیا پیامبر را خاک‌آلود، موی‌پریشان و مضطرب می‌بیند (ابن‌عساکر ۱۴۱۴: ۲۴۷؛ ذهبی، ۱۴۱۰: ۵/۱۷)؛ اما در روایاتی دیگر سخنی از خواب دیدن پیامبر نیست (ابن‌کثیر، ۱۴۲۲: ۴/۲۳۰). در برخی نیز ابن‌عباس پیامبر را در خواب خاک‌آلود و مضطرب می‌بیند (ابن‌سعد، ۱۴۱۴: خامسه ۱/۴۲۷؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۴/۹۳؛ ذهبی، ۱۴۱۰: ۵/۱۷).

۸. وقوع روز عاشورا را در روز شنبه (خصیبه، ۱۴۱۹: ۲۰۱؛ اصفهانی، بی‌تا: ۸۴؛ ابن‌قولویه، ۱۳۵۶: ۷۳)، دوشنبه (اصفهانی، بی‌تا: ۸۴ [ابوالفرج وقوع روز دوشنبه را باطل می‌داند]؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۴/۳۰۱؛ ج ۶/۴۲ [شیخ طوسی جمعه و شنبه را به عنوان «قیل» گفته است])، چهارشنبه (ابن‌خیاط، ۱۴۱۵: ۱۴۵؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۲۵۳؛ اصفهانی، بی‌تا: ۸۴) و پنج‌شنبه و جمعه (طبری، ۱۳۸۷: ۵/۴۲۲؛ اصفهانی، بی‌تا: ۸۴؛ ابن‌کثیر، ۱۴۲۲: ۶/۲۳۱) گفته‌اند. یکی از محققان بر اساس زیج و طبق

بازخوانی نقادانه و واکاوی روایات عاشورایی کتاب الهدایة الکبری خصیبه / ۱۳۳

ریاضی، روز دوشنبه مطابق با بیستم مهر ماه ۵۹ شمسی را تأیید کرده است (زمانی قمشه‌ای، ۱۳۸۳: ۵۸-۶۲).

بنابراین می‌توان گفت تناقض و اختلاف در این روایات آن‌قدر فراوان است که امکان جمع میان بیشتر آنها وجود ندارد.

### ۳-۲-۲. اشکالات دلالی و متنی

**الف) تصویری جبری از قیام امام:** در روایت خصیبه عباراتی وجود دارد<sup>۶</sup> که مفهوم آن ارائه تصویری جبری از حرکت امام (ع) است؛ با این بیان که امام گریزی از جبری که برایش مقدر شده نداشته است. بدون تردید شیعه بر این نکته واقف است که امام تسلیم امر خدا و راضی به رضا و قدر او است؛ اما اینکه خصیبه و راویانی چون او، صورت قیام امام را گونه‌ای تصویر کنند که امام فقط به خاطر صورت پذیرفتن تقدیر امر خداوند به سرزمین عراق رفت، با اهداف عالی نهضت عاشورا در تناقض است.<sup>۶</sup>

**ب) ارائه تحلیل نادرست از علم امام:** مشهور عالمان امامیه قائل به محدود بودن علم غیب ائمه‌اند و اعتقاد به احاطه کامل امام بر تمام جزئیات حوادث را رد کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۴: ۶۹-۷۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰۳/۲۵۸-۲۵۹). اگرچه مبتنی بر احادیثی که نقل شده و رسول خدا (ص) خبر از شهادت حضرت داده‌اند می‌توان نتیجه گرفت که امام از شهادت در این مسیر — هرچند سربسته — باخبر بوده‌اند، شکافتن زمین به گونه خارق‌العاده و نشان دادن محل قتل به ام‌سلمه و نیز علم به اسامی تک‌تک دشمنان و اموری از این قبیل در هیچ‌یک از تراث تاریخی، به‌خصوص منابع تاریخی شیعی، گزارش نشده است. قدر متیقن این روایات آن است که می‌توان ملتزم شد مکالمه ام‌سلمه با امام حسین (ع) فقط درباره خبر شهادت ایشان بوده که رسول خدا (ص) به ام‌سلمه داده بود (قائدان، ۱۳۸۱: ۵۹)؛ چراکه وقتی رسول خدا (ص) خبر شهادت امام را از جبرئیل اخذ می‌کنند، می‌فرمایند: «کاش می‌دانستم قاتل حسین من کیست» (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۱۴/۱۹۴؛ همو، ۱۴۱۴: ۲۵۹؛ امینی، ۱۴۱۲: ۴۷).

**ج) محدوده علم امام:** الگو بودن معصومان (ع) و هدایت بشر به این معنا نیست که آنان همیشه از علم لدنی و ماورائی استفاده می‌کنند، بلکه ایشان در مسائل عادی، فردی و امور اجتماعی موظف به استفاده از علم عادی بوده‌اند؛ از این رو همواره در این گونه مسائل از طرق معمولی تحقیق و کسب آگاهی و بر اساس برایندهای آن عمل می‌کردند. این امر با شأنی بودن علم معصومان (ع) قابل جمع است؛ یعنی چنان نیست که همواره هر چیزی را بالفعل بدانند، بلکه اگر بخواهند از طریق غیبی بدانند، خواهند دانست یا اگر خدا بخواهد، علم هر چیزی را در اختیار آنان قرار خواهد داد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸: ۲۵۶/۱-۲۶۱).<sup>۷</sup> شیخ مفید معتقد است ائمه شیعه در بسیاری از موارد از بواطن اشخاص مطلع بوده و از حوادث قبل از زمان وقوعشان خبر داده‌اند، اما این شاخصه و علم ائمه به لغات و زبان‌های دیگر و اطلاعشان از حرفه‌ها و مانند آن — برخلاف صفاتی چون عصمت و آگاهی از احکام دین — برای آنان واجب و ضروری عقلی نیست و نمی‌توان ایشان را به آگاهی از علم غیب نامحدود توصیف کرد؛ چراکه این وصف از اوصاف و خصایص خداوند است و آگاهی امامان از درون انسان‌ها غیراستقلالی و موهبتی از ناحیه خداوند است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۴: ۶۷؛ همو، ۱۴۱۳: اب: ۱۱۳-۱۱۴).

با بررسی جامع ادله این بحث می‌توان اذعان کرد که بدون تردید امام علم غیب دارد و این علم از جانب خداوند به او هبه شده است؛ اما کیفیت این علم به دست خود امام نیست و محدوده آن را خدا مشخص می‌کند. به تعبیری دیگر، علم امام دارای محدودیت خاصی است که حدود آن را خداوند مشخص می‌کند. آیات و روایات این سخن را تأیید می‌کنند.<sup>۸</sup>

بنابراین امام فقط بر اساس اخباری که از پیامبر (ص) شنیده بود، علم کلی به مکان شهادت خویش داشته و از کیفیت شهادت خویش به صورت جزئی یا اسامی دشمنانشان، آن‌گونه که برای ام‌سلمه در مدینه شرح داده، بی‌خبر بوده است. این نتیجه با دیدگاه برخی از صاحب‌نظران — که احتمال داده‌اند امام در میانه راه، یعنی در مسیر مدینه تا کربلا، با الهام غیبی یا دیدن رؤیای پیامبر (ص) به صورت کلی از چگونگی

شهادت خود و آنچه رخ می دهد خبردار شده است (ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۷/۵، ۱۲، ۱۹؛ ابن قولویه: ۱۳۵۶: ۷۵؛ ابن نما، ۱۴۰۶: ۶۴) — قابل جمع است.

### ۵-۳. خبر غیبی از شهادت اصحاب و عبدالله رضیع در شب عاشورا

خصیصی می نویسد:

ابوحزمه ثمالی می گوید از علی بن حسین (ع) شنیدم که فرمود: ابا عبدالله (ع) در شب روزی که به شهادت رسید، همه را جمع کرد و به ایشان گفت: «ای اهل من و ای شیعیان من، از تاریکی شب استفاده کنید و بروید. اینان کسی جز من را نمی خواهند، جانان را نجات دهید که من عهد خدا و بیعتم را از شما برداشتم». آنان گفتند: «سرور ما، هرگز تو را ترک نخواهیم کرد. مردم خواهند گفت که امام را تنها رها کردند تا اینکه کشته شد... آیا راضی نمی شوی که همراه با تو به درجه تو نائل شویم؟». فرمود: «خداوند به شما خیر دهد» و در حقشان دعا فرمود. صبحگاهان امام کشته شد و همگی همراه با او کشته شدند. قاسم پسر برادرم حسن به او گفت: «ای عمو، من هم کشته خواهم شد؟». امام گفت: «ای پسر برادرم، مرگ در نزد تو چگونه است؟». گفت: «شیرین تر از عسل». فرمود: «آری به خدا، تو و پسرم عبدالله از افرادی هستی که آزمایش سختی خواهید شد و جان نثاری های فراوانی خواهید کرد و در نهایت شهید می شوید». پرسید: «دشمن به زنان هم دسترسی خواهد یافت و عبدالله شیرخوار شهید می شود؟». فرمود: «زمان شهادت عبدالله وقتی است که تشنگی بر من مستولی شده و جانم به لبم آمده است که به سمت خیام و چادرها در طلب چیزی حرکت می کنم. وقتی چیزی پیدا نمی کنم می گویم بچه شیرخوارم، عبدالله، را به من بدهید تا از دهانش بنوشم. او را می آورند، دهانم را به دهانش نزدیک می کنم که ناگاه فاسقی تیری رها می کند و کودک فغان می کند و خونش در کف دست من روان می شود؛ آن را به آسمان می پاشم و می گویم: "پروردگارا، از تو صبر و شکیبایی می خواهم". پس نیزه های دشمن به سرعت به سمت من می آیند، حال آنکه شعله های آتش در خندق پشت خیام فوران می کند. در آخرین لحظات زندگی ام بر ایشان حمله می برم؛ پس آنچه

خدا بخواهد می‌شود». او گریست، ما نیز گریستیم و از خیمه‌ها صدای ناله فرزندان رسول خدا (ص) بلند شد. زهیر بن قین و حبیب بن مظاهر در مورد علی از من پرسیدند و گفتند: «وضعیت او چه می‌شود؟» و من با دیده‌ای گریان گفتم: «خداوند نسل مرا از دنیا قطع نخواهد کرد؛ چگونه به او دست پیدا می‌کنند، در حالی که او پدر هشت امام است» و هر چه گفت شد (خصیبه، ۱۴۱۹: ۲۰۴-۲۰۵).

### ۳-۵-۱. بررسی سندی

«وَعَنْهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ جُمُهَورٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَاصِمِ الْخِطَّابِ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ (ع) يَقُولُ: ...».

الف) حسین بن محمد بن جمهور: در کتب رجال نامی از حسین بن محمد بن جمهور یافت نشد؛ اما خصیبه چند روایت دیگر نیز از او نقل کرده است (همان: ۲۸۶، ۳۰۰). در موضعی دیگر حسن بن محمد بن جمهور آمده (همان: ۷۶، ۲۵۰، ۳۱۴) که البته در دو موضع شیخی حدیث هر دو محمد بن علی است (همان: ۲۵۰، ۳۱۴)؛ از این رو به نظر می‌رسد در نام راوی این روایت تصحیف رخ داده باشد. نجاشی حسن بن محمد بن جمهور را توثیق کرده، با این تفاوت که وی از مراسیل نقل و به ضعفا اعتماد می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۶۲).

ب) محمد بن علی: در مورد محمد بن علی اطلاعات دقیقی در دست نیست؛ چون اسامی مشترک با این نام بسیارند.

ج) علی بن حسن: علی بن حسن نیز مشترک میان اسامی روات است؛ البته اگر مراد از علی بن حسن، علی بن حسن بن رباط بجلی (همان: ۲۵۱)، علی بن حسن بن محمد طائی (طاطری) — از سران واقفه — (همان: ۲۵۵) یا علی بن حسن بن علی بن فضال (همان: ۲۵۷) باشد، ثقه شمرده شده‌اند و اگر مراد علی بن حسن صیرفی یا علی بن حسن بصری باشد، هیچ توثیق یا ذمی در مورد آنان وارد نشده است (همان: ۲۷۵، ۲۷۹). برخی این احتمال را — که مراد از علی بن حسن، علی بن حسن بن محمد بن علی باشد و در این روایت «بن» به «عن» تبدیل شده باشد — تقویت کرده‌اند (خویی، ۱۳۷۲: ۳۳۸/۱۱).



(د) عاصم خیاط: نام عاصم خیاط نیز در کتب رجالی نیامده؛ اگرچه روایاتی از او رسیده است (صدوق، ۱۴۰۶: ۱۰۷، ۱۱۸، ۱۲۰).

(ه) ثابت بن دینار ابو حمزه ثمالی از ثقات و یاران امام سجاد (ع) به شمار می‌رود (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۲۹). با توجه به مجهول بودن چند راوی در این روایت، حدیث ضعیف شمرده می‌شود؛ اما به بررسی متنی نیز نیاز دارد.

### ۳-۵-۲. بررسی دلالی

#### ۳-۵-۲-۱. اضطراب در نقل حدیث

متن پریشان و مضطرب خصیصی مانع از پذیرش این روایت است. اضطراب در متن در چند موضع روایت نمود دارد:

الف) در ادامه سخن اصحاب به امام که «آیا راضی نمی‌شوی که همراه با تو به درجه تو نائل شویم»، آمده است که «صبحگاهان امام کشته شد و همگی همراه با او کشته شدند». سپس سخن حضرت قاسم (ع) را می‌آورد که «ای عمو، من هم کشته خواهم شد؟ امام بر او رقت برد و گفت: مرگ در نزد تو چگونه است؟ گفت: شیرین تر از عسل». پس از آن پاسخ امام به اصحاب آمده که فرمود: «آری به خدا، هیچ کس همراه با من کشته نخواهد شد، مگر به درجه‌ای بزرگ نائل شود». به عبارتی، قسمت اول پرسش و پاسخ قاسم با امام در میان مکالمه اصحاب با امام قرار گرفته است؛ زیرا ادامه پاسخ امام دقیقاً با درخواست اصحاب (آیا راضی نمی‌شوی که همراه با تو به درجه تو نائل شویم) هماهنگ و متناسب است و هیچ ارتباطی به پاسخ قاسم ندارد. افزون بر این، عبارتی که گویا سخن امام سجاد (ع) است (صبحگاهان امام کشته شد و همگی همراه با او کشته شدند) نیز اضافی است؛ چون سخن در مورد شب عاشورا و مکالمه‌ای است که میان اصحاب و قاسم با امام صورت پذیرفته، اما ناگاه سخن به صبح فردا کشیده می‌شود و باز به شب عاشورا و پرسش قاسم بازمی‌گردد. در ادامه نیز امام به کشته شدن عبدالله اشاره می‌کند که البته هیچ مقدمه‌ای ندارد و پاسخ به سؤال نیز نیست.

ب) گویا این عبارت از امام سجاد (ع) است که «قاسم، پسر برادرم حسن، به او گفت: ای عمو، من هم کشته خواهم شد؟ امام بر او رقت برد و گفت: ای پسر برادرم،

مرگ در نزد تو چگونه است؟ گفت: شیرین‌تر از عسل؛ اما امام حسین (ع) فرزندى به نام حسن نداشته است. اینکه امام حسین (ع) قاسم را «پسر برادرم» خطاب می‌کند، نشان از آن دارد که خصیبه در این مورد نیز دچار اشتباه شده است؛ چراکه قاسم را پسر برادر امام سجاد (ع) معرفی کرده، با این بیان که از راوی مطلب که ابتدا امام سجاد (ع) بوده، به امام حسین (ع) عدول کرده است.

ج) یکی دیگر از خلط‌ها و اشتباهات خصیبه در نقل روایت این عبارت است: «وَ يَسْأَلُنِي زُهَيْرُ بْنُ الْقَيْنِ وَ حَبِيبُ بْنُ مُظَاهِرٍ عَنْ عَلِيٍّ...؛ زهير بن قين و حبيب بن مظاهر در مورد علی از من پرسیدند و گفتند: وضعیت او چه می‌شود؟ و من گفتم: خداوند نسل مرا از دنیا قطع نخواهد کرد؛ چگونه به او دست پیدا می‌کنند در حالی که او پدر هشت امام است». همان‌طور که گفته شد، راوی روایت خصیبه امام سجاد (ع) است که بدون تردید ضمیر «ی» در «یَسْأَلُنِي» جمله را مشتبه کرده که راوی امام حسین (ع) است یا امام سجاد (ع). واضح است که امام در اوج فصاحت و بلاغت سخن می‌گوید و این اشتباهات از کسانی مانند خصیبه یا حتی ناسخان است. به راوی روایت، یعنی ابوحمزه، نمی‌توان خرده گرفت و بر فرض که اشتباه از راوی بوده باشد، خصیبه — بنا به شواهدی که گذشت و از آنجا که وی را شاعری چیره‌دست دانسته‌اند — بدون شک به این اشکالات نحوی آگاه بوده و باید آنها را تصحیح و در کتاب خود نقل می‌کرده تا به بی‌خبری از زبان و ادبیات متهم نشود، مگر اینکه گفته شود کتاب خصیبه از آن او نیست یا اشکال به ناسخان کتاب وارد شود.

این اشتباه در ادامه روایت نیز تکرار شده است. وقتی زهير بن قين و حبيب بن مظاهر می‌پرسند: «يا سَيِّدَنَا، عَلِيٌّ اِلَيْهِ مَا يَكُونُ مِنْ حَالِهِ؟ فَاَقُولُ مُسْتَعْبِرًا: لَمْ يَكُنِ اللّٰهُ لِيَقْطَعْ نَسْلِي مِنَ الدُّنْيَا وَ كَيْفَ يَصِلُونَ اِلَيْهِ وَ هُوَ اَبُو ثَمَانِيَةَ اُثْمَةَ»، لحن روایت، به‌ویژه در عباراتی نظیر «فَاَقُولُ مُسْتَعْبِرًا»، «نَسْلِي» و «كَيْفَ يَصِلُونَ اِلَيْهِ وَ هُوَ اَبُو ثَمَانِيَةَ اُثْمَةَ» که ضمیر غایب را در مورد امام سجاد (ع) به کار برده‌اند، نشان می‌دهد راوی روایت امام حسین (ع) است که بر اشتباه و خلط مضمون روایات با همدیگر دلالت دارد. مقطع بودن روایت نشان می‌دهد که این روایت متشکل از چند روایت جدا است که مشخص

نیست راویان‌شان امام سجاد (ع) است یا امام حسین (ع). این چند روایت عبارت‌اند از:

۱. سخنرانی و مکالمه امام حسین (ع) با اصحاب در شب عاشورا از زبان امام سجاد (ع)؛

۲. داستان قاسم و سخن او از زبان امام سجاد (ع) و امام حسین (ع)؛

۳. برگشت به مکالمه امام با اصحاب از زبان امام سجاد (ع)؛

۴. برگشت به قاسم و سخنان امام در مورد او و عبدالله رضیع از زبان امام سجاد (ع)؛

۵. سؤال زهیر و حبیب از زبان امام سجاد (ع) و امام حسین (ع)؛

(د) شیرین‌تر از عسل خواندن مرگ از سوی قاسم، که امروزه به شهرت رسیده، در دیگر منابع متقدم موجود نیست؛ چه‌بسا راویان یا خصیصی خواسته‌اند با این عبارت — که دلالت بر زبان حال دارد — وفاداری قاسم (ع) به امام حسین (ع) را نشان دهند. حتی منابع پس از خصیصی که صورت نقلی دارند نیز به این مطلب اشاره نکرده‌اند، جز منابع متأخری چون *مدینه المعجز بحرانی و نفس المهموم* شیخ عباس قمی که با اندکی تغییر در عبارات از ابوحمزه ثمالی، راوی خصیصی نقل کرده‌اند (بحرانی، ۱۴۱۳: ۲۱۵/۴، ۲۲۸)، با این حال این مکالمه امروزه در میان مردم به شهرت رسیده است.

(ه) اینکه امام فرمود «صبحگاهان او کشته شد و همه یارانش نیز با او کشته شدند» خلاف مشهور است؛ چراکه بنا بر نقل برخی، کسانی مانند حسن بن حسن مثنی (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۱۴۵؛ ابن‌نما، ۱۴۰۶: ۸۵)، سوار بن منعم نهمی (شمس‌الدین، ۱۴۰۱: ۹۱؛ سماوی، بی‌تا: ۱۳۶-۱۳۵، ۲۲۲؛ شیخ طوسی وی را از اصحاب امام برشمرده است ر.ک: طوسی، ۱۳۷۳: ۱۰۱)، موقع/مرقع بن ثمامه اسدی (طبری، ۱۳۸۷: ۴۵۴/۵؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۸۰/۴)، عقبه بن سمعان (طبری، ۱۳۸۷: ۴۵۴/۵؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۸۰/۴) و ضحاک بن عبدالله مشرقی (طبری، ۱۳۸۷: ۴۴۵/۵) را اگر جزء یاران امام بدانیم،<sup>۹</sup> کشته نشدند، مگر اینکه توجیه شود که این افراد در آن گفت‌وگو در آن لحظه حضور نداشته‌اند یا اینکه مقصود این خطاب جمع به نحو تغلیب است.

(و) بنا بر آنچه از روایات تاریخی منابع عاشورایی به دست می‌آید، شخص امام و برخی یاران و اهل‌بیتش نیمروز دوم عاشورا، یعنی بعدازظهر، به شهادت رسیدند (همان:

۴۳۹/۵؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۰۵/۲، ۱۱۴). در نتیجه این جمله که «صبحگاهان امام به همراه یارانش کشته شد»، نمی‌تواند صحیح باشد.

(ز) این جمله که امام حسین (ع) خطاب به قاسم و اصحاب خویش می‌فرماید: «پس نیزه‌های دشمن با شتاب به سوی من می‌آید، در حالی که آتش در خندق پشت چادرها زبانه می‌کشد. در آخرین لحظات زندگی‌ام بر ایشان حمله می‌برم» حاکی از آن است که راوی کوشیده به سرعت شرح وقایعی از روز عاشورا را از زبان امام بازگوید، وگرنه به نظر می‌رسد در میان آن فجایع، نتوان معنایی برای زبانه کشیدن آتش در پشت چادرها جست. علاوه بر این، آتش زدن پشت اردوگاه مربوط به بامداد روز عاشورا است، دلیل حفر چنین گودالی شبیه خندق<sup>۱۰</sup> به دستور امام آن بود که دشمن تنها از یک سو با آنان بجنگد و جنگ را محدود به یک طرف کند که دشمنان با دیدن آتش در صبحگاه عاشورا عصبانی شدند و واکنش‌های تندی نشان دادند (بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۸۷/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۲۲/۵؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۹۶/۵؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۹۶/۵؛ رازی، ۱۳۷۹: ۷۶/۲؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۲۴۰؛ ابن‌شهر آشوب، بی‌تا: ۹۹/۴). بی‌تردید زبانه کشیدن آتش تا زمانی بوده که امکان حمله به همه یاران امام نبوده باشد، اما وقتی امام بیشتر یاران خود را از دست داد، دیگر نیازی به افروختن آتش نبوده است؛ چراکه امکان حمله به امام از هر سو فراهم شده و کسی مدافع امام نبوده است. از نظر واقعیت عرفی نیز زبانه کشیدن آتش از گودالی شبیه خندق تا بعدازظهر، یعنی ساعتی نزدیک به غروب عاشورا، ممکن نیست.

(ح) بنا بر کتب تاریخی روایی، امام در صحبت با یارانش فقط درباره شهادت خود و آنان از غیب خبر داده و جزئیاتی نظیر شهادت عبدالله رضیع در هیچ یک از کتب وارد نشده است. افزون بر این، نیازی نبوده امام با ایراد این سخنان در دل اهل‌بیت خویش اضطراب ایجاد کند. عبارت خصیبه چنین است: «او گریست و ما نیز گریستیم و از خیمه‌ها صدای ناله و فغان فرزندان رسول خدا (ص) بلند شد»، در حالی که در شب عاشورا اصحاب مخاطب سخن بودند و زنان و کودکان در این ساعت حضور نداشتند. امام در جایگاه فرمانده سپاه موظف بود وظایف قانونی و عملیاتی هر کدام از یاران را گوشزد کند و ضمن ترسیم نقشه حملات سپاه (برای مطالعه بیشتر ر.ک: قزوینی، ۱۴۱۵: ۲۸۰)، بر اساس عرف نظامی آن روزگار، افراد برگزیده را در میسر و میمنه و

قلب سپاه مشخص کند (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۵۶؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴۲۲/۵؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۹۵/۲؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۸۴/۱؛ ابن کثیر، ۱۴۲۲: ۱۷۸/۸).

### ۶-۳. ملاقات گروهی از ملانکه و جنیان با امام حسین (ع) در مدینه

خصیصی در یکی از روایات خود از امام صادق (ع) می‌نویسد:

چون اباعبدالله (ع) از مدینه شروع به حرکت کرد، تعدادی از فرشتگان به صورت منظم و صف کشیده، با نیزه‌هایی از درختان بهشتی اطراف حضرت ایستادند و بر ایشان سلام کردند و گفتند: «ای حجت حق خدا بر مردم بعد از جدش و پدرش و برادرش، ما فرستادگان خداییم و برای یاری تو آمده‌ایم». امام فرمود: «محل دیدار من و موضعی که در آن به شهادت می‌رسم در کربلا است، هنگامی که به آنجا رسیدم، آنگاه بیایید». گفتند: «خداوند به ما دستور فرموده که گوش به فرمان و مطیع تو باشیم؛ آیا وقتی همراه تو هستیم، از دشمنی که با تو روبه‌رو می‌شود هراسی داری؟». فرمود: «هیچ راهی و هیچ سختی بر من پیش نیاید تا به منطقه‌ای که می‌خواهم برسم». گروهی از جنیان نیز گرد او جمع شدند و گفتند: «ما شیعیان و یاران توایم؛ اگر فرمان دهی همه دشمنان تو را می‌کشیم. تو بر جای خود بایست، ما تو را کفایت می‌کنیم و فرمانت اجرا می‌شود». حسین (ع) برای آنان طلب پاداش نیکو کرد و فرمود: «آیا کتاب خدا را نخوانده‌اید که فرمود: قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كَتَبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ؛ اگر من در مکان و جایگاهم بایستم، خداوند این مردم سیه‌بخت را با چه چیز می‌آزماید، حال آنکه محسور شدنشان با آتش حتمی است. کدام شخص در جوار من و در کربلا ساکن خواهد بود که خداوند در روز دحوالارض آن را انتخاب کرد و پناهگاهی برای شیعیان و محبان من قرار داد. سر مرا برای یزید بن معاویه که به لعنت خدا بر او و بر هر ستمکاری از ایشان باد — خواهند برد». جنیان به او گفتند: «اگر دستور تو دستور خدا نبود و خلاف اطاعت تو جایز بود، با تو مخالفت می‌کردیم و تمام دشمنان را می‌کشیم، پیش از اینکه به تو دست یازند». امام به ایشان فرمود: «به خدا ما بر ایشان تواناییم، ولی [چنین شد] تا خداوند کاری را که انجام شدنی بود به انجام برساند [و] آن که هلاکش قطعی است، با دلیل آشکار و

روشن هلاک شود و کسی که [باید] زنده بماند، با دلیلی واضح زنده بماند»  
(خصیصی، ۱۴۱۹: ۲۰۶-۲۰۷).

### ۱-۶-۳. بررسی سندی

سند روایت مورد بحث در نظر ابتدایی داری تعلیق است،<sup>۱۱</sup> اما با برگشت به سند پیشین، چنین بازسازی می‌شود: «وَعَنْهُ<sup>۱۲</sup> عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ جُمُهور عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الطَّيِّبِ الصَّابُونِيِّ، قَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ حَمْدَانَ: لَقِيتُ عَلِيَّ بْنَ الطَّيِّبِ الصَّابُونِيِّ فَحَدَّثَنِي بِهَذَا الْحَدِيثِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدِ الْمَدَنِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ الزِّيَّاتِ عَنِ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ التَّمَّارِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ (ع) قَالَ: ...».

نام علی بن طیب صابونی و حسین بن زید مدنی<sup>۱۳</sup> تنها در کتاب خصیصی آمده و در کتب رجال اثری از آنان نیست. نام محمد بن علی بن حسین زیات نیز در کتب رجالی موجود نیست، البته شاید خصیصی به اشتباه محمد بن حسین زیات را به این نام ثبت کرده باشد که از او نیز اگرچه روایاتی وجود دارد، حال رجالی اش در کتب رجالی مشخص نشده است. سیف بن عمیره را نجاشی و شیخ طوسی توثیق کرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۹؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۲۲۴). روایت به دلیل مجهول و مهمل بودن چند راوی ضعیف شناخته می‌شود.

### ۲-۶-۳. بررسی دلالی

الف) عبارت «يَا حُجَّةَ اللَّهِ عَلِيٍّ خَلَقَهُ بَعْدَ جَدِّهِ وَأَبِيهِ وَأَخِيهِ» از نظر نحوی و معنایی صحیح نیست؛ چراکه ضمیر غایب در «جد، أب و أخ» به «الله» بازمی‌گردد و چون خطاب ندایی است، باید به این صورت نقل شود: «يَا حُجَّةَ اللَّهِ عَلِيٍّ خَلَقَهُ بَعْدَ جَدِّكَ وَأَبِيكَ وَأَخِيكَ». تکرار اشتباه در «أب و أخ» نشان می‌دهد که اشتباه از نسخه‌نویسان نبوده، بلکه نویسنده کتاب دچار اشتباه شده است. نحوه نقل خصیصی نشان می‌دهد وی از نظر ادبیات عرب ضعیف بوده و استناد به روایات او باید با دقت صورت گیرد. همچنین روایات او با در نظر گرفتن این اشتباهات، نقل به معنا شده است؛ از این رو بررسی روایاتی که در آنها نقل به معنا لحاظ شده، نیاز به دقت فراوانی دارد.

ب) مشخص نیست امام از عبارت «اگر در سر جایم باشم، پس به چه چیزی خدا این مردمان سیه‌بخت را بیازماید در حالی که با آتش محشور می‌شوند» چه کسانی را اراده کرده و چرا تعبیر سیه‌بخت را برای مردمان به کار برده است. چنین تعبیراتی از امام معصوم بعید است، مگر اینکه گفته شود منظور امام کوفیانی بوده که نامه نوشته، سپس پیمان شکسته‌اند.

ج) این حدیث در کتب دیگر نقل شده که به نظر می‌رسد همه از خصیصی نقل کرده‌اند، چون عباراتشان شبیه عبارات خصیصی است. سید بن طاووس به نقل از مولد النبی شیخ مفید این روایت را نقل کرده، اما دارای اشتباهاتی است؛ از جمله در ابتدای روایت آمده است: «لَمَّا سَارَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ مِنْ مَكَّةَ لِيَدْخُلَ الْمَدِينَةَ» (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۶۶-۶۸)، حال آنکه امام از مدینه به مکه حرکت کرد، نه برعکس. دیگر کتب نیز این روایت را نقل کرده‌اند (حسینی موسوی، ۱۴۱۸: ۲۳۱/۲-۲۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۰/۴۴-۳۳۱؛ جزائری، ۱۴۲۷: ۲۰۷/۱؛ بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳: ۱۷۹/۱۷-۱۸۰؛ نوری، ۱۴۰۸: ۲۱۷/۱۰؛ البته همه از تسلیة المجالس و این کتاب از مولد النبی شیخ مفید آورده‌اند). گفتنی است روایت شیخ مفید شباهت بسیاری به روایت خصیصی دارد و می‌توان گفت الفاظ تقریباً همان الفاظ الهدایة الکبری است؛ از این رو گویا شیخ مفید این روایت را از کتاب خصیصی نقل کرده است. ضمن آنکه آنچه در بحار الأنوار آمده، اگرچه از شیخ مفید نقل شده، در حقیقت متن بازسازی شده روایت خصیصی است؛ به همین دلیل برخی عبارات مبهم وی در متن بحار موجود نیست و روایت پیچیدگی متنی، که ویژگی بیان خصیصی است، را ندارد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۰/۴۴-۳۳۱).

### ۷-۳. شتریان و کمر بند امام حسین (ع)

خصیصی ذیل روایتی می‌نویسد:

هنگامی که حسین (ع) به شهادت رسید و مردم حج می‌کردند، خدمت امام سجاد (ع) شرفیاب شدم و گفتم: «حج نزدیک شده، چه دستور می‌فرمایید؟». فرمود: «بر نیت [خالصانه] حرکت کن». حج کردم. در حال طواف مردی را دیدم که صورتش تاریک بود، دو دست در بدن نداشت و با حالتی پریشان به

پرده کعبه التجا و زاری می‌کرد و می‌گفت: «خدایا مرا ببخش، هرچند گمان نمی‌کنم که مرا ببخشی حتی اگر همه ساکنان آسمان‌ها و زمین و تمام آفریدگانت شفیع من شوند؛ چراکه جرمم سنگین است». آن مرد با دعایش همه مردم را که مشغول طواف بودند، از طواف بازداشت و به دور خود جمع کرد. به او گفتیم: «وای بر تو، ابلیس هم که باشی نباید از رحمت خدا مأیوس شوی. تو کیستی و گناهت چیست؟». مرد گریست و گفت: «من به خود و گناه خود آگاه‌ترم؛ شما نمی‌دانید». گفتیم: «به ما بگو». گفت: «من شتربان حسین بن علی (ع) بودم. وقتی ایشان به سمت عراق حرکت کرد، دیدم وقتی می‌خواستند وضو بسازند، کمربندی زیبا از لباسش باز کرد. من تا کربلا شیفته آن بودم. حسین بن علی (ع) کشته شد، در حالی که من همراه او بودم. خودم را در گودالی مخفی کردم. شب‌هنگام بیرون آمدم و آن معرکه را دیدم که نور بود و تاریکی نبود و جنازه‌های کشتگان بر زمین افتاده بود و چون ماه می‌درخشید. به یاد کمربند افتادم و با خودم گفتم به خدا سوگند، حسین را پیدا می‌کنم و آن کمربند را از او باز می‌کنم. در حال جست‌وجو یکی‌یکی به روی کشته‌ها نگاه می‌کردم که او را یافتم. به او نزدیک شدم و شروع کردم کمربند را — که بر لباس زیرین بسته شده بود — باز کنم. دست راست ایشان گره آن را محکم نگه داشت و نتوانستم از او باز کنم. نفس نفرین‌شده‌ام مرا واداشت تکه‌ای شمشیر بجویم. شمشیر شکسته‌ای یافتم و دست راست حسین (ع) را از میچ قطع کردم و از روی کمربند دور انداختم. تا خواستم کمربند را باز کنم این بار با دست چپ آن را محکم گرفت و من دست چپ وی را هم بریدم. کمربند را از لباسش بیرون کشیدم [که بدن عریان شد]. ناگهان دیدم ارض و سما لرزید و صدای آه و گریه و ناله «وا ابناه، وا حسیناه» به گوش می‌رسید. سریع خود را در میان کشتگان پنهان کردم و به تماشای آن صحنه نشستم. سه مرد و یک زن را دیدم که اطرافشان خلایق و گروه‌های بسیاری بودند که به شکل فرشتگان و ملائکه دیده می‌شدند. یکی از آنها می‌گفت: ای وای پسر، جدت، پدرت، مادرت و برادرت فدای تو. دیدم بدن حسین (ع) — که سر ایشان بر آن قرار گرفته بود — نشست و می‌گفت: لبیک یا جدا، یا رسول الله و یا امیرالمؤمنین و



یا ام‌ماه، یا فاطمه یا اخانی المقتول بالسمّ. آنان جوار جسد نشستند. زهرا (س) گفت: ای رسول خدا، اذن می‌دهید که من از خون حسین (ع) پیشانی‌ام را خضاب کنم و به همین صورت به دیدار خدا در قیامت بروم؟ حضرت اذن داد و زهرا چنین کرد. رسول خدا (ص) و علی (ع) و حسن (ع) هم با خون او مسح کردند. من شنیدم پیامبر (ص) فرمود: حسین قاتل ناپاک تو چه کسی است؟ چه کسی دستان تو را بریده است؟ حسین (ع) جواب داد: جدّاه، ساریان شتران. او همسفرم و دلبسته کمربندم بود. می‌خواستم آن را به وی ببخشم؛ اما می‌دانستم که او با من چنین خواهد کرد. پس از شهادتم در پی من آمد و مرا بی سر دید. لباسم را بررسی کرد و کمربند را یافت. بر گره آن دست دراز کرد تا باز کند من دست راست خود را بر آن گرفتم ولی وی شمشیری یافته و دست راست مرا قطع کرد، دست چپم را به کمربندم گرفتم تا آن را نگشاید و عورتم کشف نشود که دست چپم را گرفت و پس از بازکردن گره کمربند، آن را نیز قطع کرد. گفتند: ننگ بر تو باد. رویت در آخرت سیاه و دستان تو بریده باد. خداوند تو را از افرادی قرار دهد که خون ما را ریختند و در راه خدا برای قتل ما چونان جماعت زنبور عسل جمع شدند. هنوز دعای حضرت تمام نشده بود که دست‌هایم از شانه‌هایم قطع شد و تکه‌ای از آتش صورتم را گرفت. به همین دلیل به این خانه پناه جستم و بر این باورم که خدا من را نخواهد بخشید». هنگامی که این داستان به گوش مردم مکه رسید، وی را لعن می‌کردند و لعن او را باعث تقرب به خداوند می‌دیدند و می‌گفتند که حقت همین است و این از عجایب و غرایب و دلایل و براهین او است (خصیصی، ۱۴۱۹: ۲۰۷-۲۰۹).

### ۳-۱-۷. بررسی سندی

«وَعَنْهُ<sup>۱</sup> عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ الصَّائِغِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ شَهَابِ الْوَشَّاءِ عَنْ كَثِيرِ بْنِ وَهَبٍ عَنِ الْحَدَا بْنِ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَحْيَى الْمَعْبَرَانِي عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ قَالَ...».

از هیچ‌یک از راویان این روایت، جز سعید بن مسیب که گفته شده از یاران امام سجاد (ع) محسوب می‌شود، نامی در کتب رجال فریقین نیامده است؛ از این رو

بعید نیست سند روایت از سوی خصیبی یا دیگران فقط نمایشی بوده باشد. گفتنی است در مورد شخصیت سعید بن مسیب بحث‌هایی جنجالی در میان علمای رجال دیده می‌شود؛ برخی وی را از حواریون امام سجاد (ع) می‌دانند (کشی، ۱۴۰۹: ۱۱۵؛ حلی، ۱۴۱۱: ۷۹).

### ۳-۲. بررسی دلالی

۱. روایتی شبیه به روایت خصیبی جعل شده و امروزه بین مردم با عنوان «انگشت و انگشتر» به شهرت رسیده است؛ به نظر می‌رسد این روایت مشهورتر از روایت خصیبی است. این روایت آشفته و متشتت در *مدینه المعاجز* علامه بحرانی آمده که هم از اضطراب متنی و تناقض رنج می‌برد و هم با آنچه در *الهدایة الکبری* نقل شده تعارض فراوانی دارد (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۳: ۶۷/۴-۷۰؛ بحرانی اصفهانی: ۲۴۱-۲۳۹/۱۱).

۲. این عبارت که «حسین بن علی (ع) کشته شد، در حالی که من همراه او بودم. خودم را در گودالی مخفی کردم و شب‌هنگام بیرون آمدم» با واقعیت‌های تاریخی ناسازگار است؛ چون بنا بر قرائن، این روایت — که مربوط به غروب عاشورا است — پس از شهادت امام حسین (ع) و غارت خیمه‌ها بوده که همه اهل بیت و همراهان امام اسیر سپاه اموی شدند و کسی از این قاعده مستثنا نشد. از این رو جایی برای مخفی شدن کسانی مانند شتربان امام باقی نماند و طبیعی است که تعداد اندکی اسیر در مقابل هزاران اموی تاب مخفی شدن نداشته‌اند. به علاوه در ادامه آمده: «دیدم که نور بود و تاریکی نبود، روز بود و تاریکی شب نبود». این عبارت نشان می‌دهد آن منطقه در شب نیز مانند روز روشن بود و مخفی شدن هر کس به‌وضوح مشخص بوده است.

۳. عبارت «در حال جست‌وجو یکی یکی به روی کشته‌ها نگاه می‌کردم» با روایات دیگر در تعارض است. طبق روایات دیگر، پس از شهادت هر یک از یاران، سر او را بریدند و برای ابن‌سعد بردند؛ از این رو کسی چون ساربان نمی‌توانست به صورت تک‌تک کشته‌ها نگاه کرده باشد تا به امام (ع) برسد. این نکته در مورد امام نیز صادق است؛ چراکه پس از شهادت امام سر ایشان را سنان بن انس (طبری، ۱۳۸۷: ۴۵۳/۵؛ ر.ک: بلاذری، ۱۳۷۹: ۲۰۳/۳؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۶۲/۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۷۸/۴) یا شمر (مفید، ۱۴۱۳: الف:

۱۰۲/۲) برید. بنابراین اینکه در بخشی آمده که سر امام بر سینه ایشان قرار داشت و پیامبر سر را به بدن ملحق کردند، با آنچه روایات گفته‌اند، ناسازگار است.

۴. بنا بر برخی روایات، پس از شهادت امام، لباس‌ها و ابزار جنگی ایشان ربوده شد (ابن سعد، خامسه ۱/۴۸۹؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴۵۵/۵، ۴۶۴؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۸۶/۴؛ ابن نما، ۱۴۰۶: ۱۰۶؛ ابن کثیر، ۱۴۲۲: ۱۹۶/۸)؛ بنابراین کمربند بسیار زیبا هم باید ربوده شده باشد و برای شب چیزی دیگر باقی نمانده بوده تا ساریان بتواند آن را برآید.

۵. این روایت درصدد نشان دهد که پیامبر (ص) از جزئیات بی‌خبر است. در موضعی آورده است: «صدای گریه شنیده شد که وا ابنه، واحسیناه. من خود را به سرعت در میان کشته‌ها مخفی کردم». در جایی دیگر آورده: «ای حسین، فدای تو شوم چه فرد ناپاکی دست راست و چپ تو را قطع کرده است؟» و در ادامه امام پاسخ پیامبر (ص) را به طور مفصل می‌دهد. چگونه پیامبری که نفرینش در حق ساریان بلافاصله مستجاب می‌شود، از وقایعی که برای فرزندش رخ داده، بی‌اطلاع است.

۶. مشخص نیست امامی که مظهر بخشش و کرامت است به چه دلیل کمربند خود را به یکی از همراهانش نبخشید تا از شقاوتش پیشگیری کند. در بخشی آورده: «می‌خواستم به او ببخشم؛ اما می‌دانستم که او چنین عملی را با من خواهد کرد». اگر امام می‌دانست او چنین عملی را انجام می‌دهد، باید پیش قدم می‌شد و او را از شقاوت بازمی‌داشت. جدای از این، امام پیش از درخواست او می‌دانست شتربان شیفته کمربند شده؛ اما آن را هبه نکرد، حال آنکه امام اسوه بخشش است. سخن امام (ع) که «می‌دانستم او چنین عملی را با من خواهد کرد» با بی‌اطلاعی پیامبر (ص) از قاتل فرزندش نیز ناسازگار است و اهانت به علم پیامبر (ص) تلقی می‌شود.

۷. در موضعی آورده: «دست چپم را به کمربندم گرفتم تا آن را نگشاید و عورتم کشف نشود که دست چپم را گرفت و پس از بازکردن گره کمربند، آن را نیز قطع کرد». مفهوم این عبارت آن است که چون دست چپ امام قطع شد، عورتش کشف شد. این سخن با آنچه در شأن امام نقل شده، ناسازگار است؛ چراکه اگر کسی به عورت امام نظر افکند، نابینا خواهد شد (الإمام الرضا (ع)، ۱۴۰۶: ۱۸۸؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۵۷۳/۲؛ علوی، ۱۴۲۸: ۱۵۲؛ طوسی ۱۴۱۴: ۶۶۰؛ ابن طاووس، ۱۴۲۰: ۵۴۶، ۶۰۶؛ عاملی نباطی، ۱۳۸۴: ۹۴/۲؛

بحرانی، ۱۳۷۸: ۱۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۹۲/۲۲، ۵۱۷، ۵۳۶، ۵۴۴، ۵۴۵؛ ۴۳۴/۳۱، ۳۰۲/۷۸، ۳۰۴؛ نوری، ۱۴۰۸: ۱۹۷/۲؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۲۴۲/۱۲، ۲۴۳، ۲۵۹).

۸. روایت، «نفرین» پیامبر (ص) را «دعا» خطاب کرده، در حالی که کلمه «دعا» اگر با حرف اضافه «علی» به کار رود، معنای نفرین می‌دهد و اگر غیر از این باشد، معنای دعا می‌گیرد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۸/۱۴). این نکته رکاکت لفظی روایت را نشان می‌دهد.

۹- جمله «قطعه‌ای از آتش صورت مرا گرفت» با قسمتی از خود روایت در تناقض است. در ابتدای روایت سخن از آن است که مردم به سبب سخنان آن مرد که دستار کعبه را گرفته بود، گرد او حلقه زدند، حال آنکه اگر قطعه‌ای از آتش صورت او را گرفته بود، مردم باید به محض ورود به مسجد الحرام از سبب آنچه به صورتش آمده می‌پرسیدند، نه پس از التجا و زاری و ناله و فغانش.

۱۰. از دیگر اشکالات مهم این روایت حالت مکاشفه‌ای است که برای کسی رخ داده که به امام جسارت کرده است. این فرد تمام وقایع، اعم از نورانی بودن فضای کربلا به سبب وجود شهدا، درخشیدن صورت‌های ایشان، لرزیدن آسمان‌ها و زمین، دیدن پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) و حضرت زهرا (س) و امام‌حسن (ع)، دیدن ملحق شدن سر امام به بدن ایشان و شنیدن مکالمه پیامبر با امام حسین (ع) و شرح ماقوع از زبان ایشان را دیده است، در حالی که طبیعتاً فردی که نهایت جسارت و توهین را به امام خویش کرده، از حالاتی که فقط برای اولیای خدا رخ می‌دهد، بی‌بهره است.

۱۱. وجود این روایت در منابع پیش از *الهدایة الکبری* متغی است؛ اما منابع قرن دوازدهم به بعد، به‌ویژه *اثبات الهداة* شیخ حرّ عاملی، *بحار الأنوار* علامه مجلسی، *ریاض الأبرار جزائری* و *عوامل العلوم* علامه بحرانی، به نقل از خصیبه این روایت را ثبت کرده‌اند (حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ۵۳۷/۴-۵۴ و یاسناده [الخصیبه] فی حدیث؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۶/۴۵؛ جزائری، ۱۴۲۷: ۲۸۰/۱؛ بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳: ۶۲۹/۱۷-۶۳۲). با توجه به محتوای این روایت و اهتمام محدثان قرن دوازدهم به نقل چنین روایاتی، می‌توان دریافت در قرن دوازدهم به تدریج از روند نقل معجزات و کرامات امام، به هر نحو که باشد، استقبال شد.

۱۲. در نسخه موجود فعلی و در دسترس، تنها عبارت «وَأَبْنَاهُ، وَأَحْسَبَانَهُ» آمده است (خصیبه، ۱۴۱۹: ۲۰۸)، اما علامه مجلسی عبارت این بخش را که به نظر از زبان

حضرت زهرا (س) بدان افزوده شده، چنین آورده است: «وَأَبْنَاهُ وَآ مَقْتُولَاهُ وَآ ذَبِيحَاهُ وَآ حُسَيْنَاهُ وَآ غَرِيبَاهُ يَا بُنَيَّ قَتْلُوكَ وَ مَا عَرَّفُوكَ وَ مِنْ شُرْبِ الْمَاءِ مَنَعُوكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۵: ۳۱۷). وی این روایت را به نقل از بعضی نوشته‌های اصحاب شیعه امامیه (همان، ۴۵: ۳۱۶) ثبت کرده است که به احتمال زیاد همین کتاب الهدایة الكبرى است، که الفاظ آن جز عبارت فوق با نسخه امروزی آن، یکی است. این عبارت مسجّع، نثرگونه و عاطفی تا پیش از نقل علامه مجلسی در کتابی یافت نمی‌شود. بگذریم از اینکه شبیه به این عبارت در داستانی که اسفراینی در نور العین فی مشهد الحسین از زبان هند همسر یزید نقل کرده، موجود است (اسفراینی، ۱۳۱۲: ۷۱-۷۲).

۱۳. می‌توان احتمال داد که این خبر را مزدوران بنی‌امیه با این غرض شوم ساخته‌اند که در ذهن خوانندگان این داستان القا کنند که یاران و اصحاب حسین (ع) به آن حضرت بی‌وفا بودند تا آنجا که ساربان‌ش که عمری با او بود - اگر نگوییم کرایه‌ای بوده - و از نزدیک اخلاق و رفتار امام را دیده بود، با حضرت چنان رفتار کرد که دشمن جانی و کافر حربی نمی‌کند (صحتی سردودی، ۱۳۸۶: ۱۹۷).

۱۴. با نگاهی جامع و تحلیل مجموع روایت خصیصی به جریان‌های فکری خواهیم رسید که منتج از اندیشه‌های غالبان شیعی است؛ اندیشه‌ای که برای امامان معصوم، منزلت و مقامی الوهی و خداوندگونه قائل است. روایتگر این روایات در مورد امام (ع) به مقامی مافوق مقام بشری اعتقاد دارد. به نظر می‌رسد قصه‌ها و داستان‌هایی از این سنخ نتیجه‌ای جز وهن تشیع و خدشه در اعتقاد شیعیان نداشته باشد. همچنین سبب می‌شود اعتقادات شیعی در اذهان عموم، تفکراتی خرافه‌گونه نشان داده شود و در نتیجه هدف قیام امام حسین (ع) - که امر به معروف و نهی از منکر و خروج علیه حاکم جائر است - را مورد تردید قرار دهد (قائدان، ۱۳۸۱: ۶۱-۶۲).

#### نتیجه

۱. کتاب الهدایة الكبرى از کتبی است که گمانه‌زنی‌های فراوانی درباره انتسابش شده است؛ اگرچه بیشتر محققان این کتاب را از آن خصیصی دانسته‌اند. این کتاب بیش از

آنکه احادیث صحیح را برای ما به ارمغان آورده باشد، درصدد بازگویی تفکری از شیعه در نیمه قرن چهارم است که شاید بتوان آن را «غلو افراطی» خواند. نجاشی پس از فاسد المذهب خواندن خصیبه و فهرستی از آثارش، در مورد او عبارت «تخلیط» را به کار می‌برد که نشان از آگاهی نجاشی به وی دارد.

۲. علی‌رغم اشتباهات متن کتاب، مضامین آن گویای اندیشه‌ای است که امروزه به تدریج جزئی از اعتقادات شیعه امامیه شده است. خصیبه احادیثی را ثبت کرده که همواره در مظان این اتهام است که یا خود او یا بسیاری از روایت‌ساخته‌اند تا نماد چنین اندیشه‌ای را برای خود ثبت کرده باشد؛ اگرچه وی به صورتی نامحسوس یکی از سردمداران آن بوده است. امروزه بسیاری از اعتقاداتی که در مورد علم یا قدرت امام یا برخی وقایع عاشورا در اذهان عوام جای گرفته، ناشی از القای اندیشه خصیبه و امثال او است که توانسته با احادیثی ضعیف‌السند با متن‌هایی ضعیف به غرض خود دست یابد و تفکر افراطی خود را در قالب احادیث ساخته شده، میان روایات شیعی جای دهد و در نتیجه بر تفکر کلامی شیعه تأثیر بگذارد. البته در صورتی که خصیبه را غالی ندانیم، بدیهی است که اشکال کتاب مساوی با اشکال بر شخصیت مؤلف نیست؛ زیرا چه بسا کتاب مورد تصرف قرار گرفته باشد، اما نقد و پالایش روایات عاشورایی بنا بر هست‌ها صورت می‌پذیرد.

۳. رویکرد خصیبه به جریان عاشورا رویکردی فراطبیعی است؛ به عبارت دیگر، وی روند عاشورا را بدون انجام معجزه یا کرامت امام جایز نمی‌داند. خصیبه جدای از بی‌دقتی‌هایی که در ضبط وقایع از خود به یادگار گذاشته، مضامین بسیاری از احادیثش را از تفکر غالبانه‌ای برگرفته است که در قرن سوم و چهارم تقریباً روند رو به اوج خود را آغاز کرده بود.

۴. خصیبه در جریان نقل روایات عاشورایی، چهار روایت آورده که هر کدام گویای آن است که به نظر وی، علم مافوق بشری ائمه مساوی علم خداوند است، ضمن آنکه معجزاتی را نقل کرده که فارغ از تصور حقیقی آن، بیشتر شبیه به تراژدی و حاکی از صورتی خیالی است که در عقل مافوق بشری نیز نمی‌گنجد.

۵. وی برای اثبات علم یا قدرت امام (ع) بر حقایق عاشورا که در دیگر کتب حدیثی - تاریخی به آن تصریح شده، چشم بسته است؛ چنانکه برای اثبات اصل و عقیده خود، علم و قدرت خدا یا پیامبر (ع) را زیر سؤال برده است.
۶. روایات او از چالش‌های حدیثی - تاریخی مصون نمانده است و توجه بیشتری را طلب می‌کند؛ روایاتی تحریفی مانند ام سلمه و شیشه تربت امام (ع)، خبر غیبی از شهادت اصحاب و عبدالله رضیع در شب عاشورا، ملاقات گروهی از ملائکه و جنیان با امام (ع) در مدینه و ناموفق بودن شتریان در سرقت کمر بند امام (ع).

### پی‌نوشت‌ها

۱. گفتنی است این چهل مقتل علاوه بر کتب تاریخی دسته اول کتب مناقب و مانند آن را در برمی‌گیرد؛ برای مطالعه بیشتر در این زمینه ر.ک: رحمان‌ستایش، ۱۳۸۹: ۸۱.
۲. درباره زندگی‌نامه و ارزیابی رجالی خصیصی ر.ک: فرایمن، ۱۳۸۶؛ غالب طویل، بی‌تا: ۲۰۶/۱-۲۰۷، دجیلی، ۱۳۷۵: ۶۲۱/۱.
۳. به دلیل مجهول بودن دو راوی نخست آن.
۴. حدیث مهمل حدیثی است که برخی از رجال سند آن در کتب رجالی نیامده باشد یا آمده باشد ولی وصفی از آن راوی نشده باشد (شانه‌چی، ۱۳۸۶: ۱۱۸). حدیث مجهول نیز حدیثی است که درباره عقیده و مذهب برخی از افراد سند آن در کتب رجالی ذکری به میان نیامده باشد و مدح و قدحی مشاهده نشود (همان: ۱۱۹).
۵. من کشته می‌شوم و هیچ‌گیزی از قضا و قدر خداوند نیست ...
۶. درباره تحلیل‌های کلامی واقعه عاشورا ر.ک: سعیدی‌مهر، ۱۳۷۵؛ واعظ‌زاده، ۱۳۷۴؛ مطهری، ۱۳۷۹.
۷. درباره روایات و چگونگی علم امام و متعلق آن ر.ک: صفار، ۱۴۰۴: ۳۱۵/۱؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۲۵۸/۱-۲۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸/۲۶-۲۲۶؛ صافی، ۱۳۷۹: ۲۱/۱؛ مظفر، ۱۳۸۵: ۷۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸/۴؛ ۴۴/۱۲؛ ۷۲/۱۳ و ۷۴/۱۳؛ ۱۹۲/۱۸؛ ۹۲/۱۹؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۵؛ ۱۳۸۸: ۲۴۳/۲-۲۵۴.
۸. دو روایت نشان‌دهنده آن است که علم امام محدود است. در *بصائر الدرجات* و دیگر کتب احادیثی وارد شده که مضمون آیه ۳۴ سوره لقمان را تأیید و دست‌کم علم پنج موضوع را مخصوص خدا معرفی می‌کند؛ اگرچه این آیه علم غیب امام را نفی نمی‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۸/۱۶-۲۴۰)، روایات موجود وسعت علم غیب امام را محدود می‌کند. روایتی دیگر در *بصائر* و *توحید* صدوق نقل شده که همین مضمون را می‌رساند (صفار، ۱۴۰۴: ۱۰۹/۱، ۱۱۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۳۸، ح ۱۴).
۹. چون وی با شرطی که از قبل برای امام گذاشته بود، از معرکه فرار کرد.

۱۰. این گودال خندق نبوده، بلکه شبیه آن بوده است. بیشتر منابع از آن تعبیر «شبیه خندق» کرده‌اند، برخلاف خصیبی که در روایت خود لفظ «خندق» را به کار برده است.
۱۱. «وَعَنْهُ بِهِذَا الْإِسْنَادِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرَ الصَّادِقِ (ع) قَالَ...».
۱۲. امکان رفع تعلیق از ضمیر «عنه» وجود ندارد؛ چرا که نام حسین بن علی بن جمهور در کتب رجالی و روایی موجود نیست، از این رو از طریق طبقات و اساتید و شاگردان نیز چنین امکانی میسر نخواهد شد.
۱۳. ذکر این نکته ضروری است که اگر حسین بن زید مدنی را نوه امام سجاد(ع) بدانیم، ظاهراً به لحاظ سال وفات خصیبی با همدیگر تناسب طبقه‌ای ندارند.
۱۴. رفع تعلیق به جهت اهمال یا جهالت روات و نیز ابهامی که در اسناد وجود دارد، ممکن نیست.



## منابع

- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۳۷۸ق)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن اعثم کوفی، احمد بن علی (۱۴۱۱ق)، الفتح، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالأضواء.
- ابن اثیر، علی بن ابی الکریم (۱۳۸۵ق)، الکامل فی التاریخ، دارصادر، دار بیروت.
- ابن عبری، غریغوریوس (۱۹۹۲م)، تاریخ مختصر الدول، تحقیق: انطون صالحانی یسوعی، بیروت: دارالشرق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۱۲ق)، المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (۱۴۱۹ق)، الثاقب فی المناقب، تحقیق: علوان، نبیل رضا، قم: انصاریان.
- ابن سعد، محمد (۱۴۱۴ق)، الطبقات الكبرى، تحقیق: محمد بن صامل السلمی، الطائف: مکتبة الصدیق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (بی تا)، معالم العلماء، بی نا.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹)، مناقب آل ابی طالب (ع)، قم: علامه.
- ابن طاووس، علی (۱۳۴۸)، اللهوف، ترجمه احمد فهری زنجانی، تهران: جهان.
- ابن طاووس، علی (۱۴۲۰ق)، طرف من الأنباء والمناقب، تحقیق: قیس عطار، مشهد: تاسوعا.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق)، الاستیعاب، تحقیق: علی محمد بجاوی، بیروت: دارالجیل.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن (۱۴۱۴ق)، ترجمة الإمام الحسين (ع)، تحقیق: محمدباقر محمودی، قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینة دمشق، شیری، بیروت: دارالفکر.
- ابن غضائری، احمد بن حسین واسطی بغدادی (۱۳۶۴)، الرجال، تحقیق: محمدرضا حسینی، قم: دارالحديث.
- ابن قتیبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم (۱۹۹۲م)، المعارف، تحقیق ثروت عکاشة، القاهرة: الهيئة المصرية.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶)، کامل الزیارات، تحقیق: عبدالحسین امینی، نجف: دارالمرتبویة.
- ابن کثیر، أبو الفداء اسماعیل (۱۴۲۲ق)، البدایة و النهایة، بیروت: دارالمعرفة.
- ابن نما، جعفر بن محمد (۱۴۰۶ق)، مثير الأحزان، تحقیق: مدرسة الإمام المهدي (عج)، قم: مدرسة الإمام المهدي (عج).

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

اسفرائینی، ابواسحاق (۱۳۱۲ق)، نور العین فی مشهد الحسین (ع)، تقدیم: محمدحسین حسینی جلالی، القاهرة: المطبعة العلمية.

اسفندیاری، محمد (۱۳۸۷)، کتابشناسی عاشورا و امام حسین (ع)، قم: صحیفه خرد.

اصفہانی، ابوالفرج علی بن الحسین (بی تا)، مقاتل الطالبیین، تحقیق: سید احمد صقر، بیروت: دارالمعرفة.

الإمام الرضا (ع) (۱۴۰۶ق)، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا (ع)، مشهد: مؤسسة آل البيت (ع).

امین عاملی، سید محسن (۱۴۰۳ق)، أعيان الشيعة، تحقیق: سید حسن امین، بیروت: دارالتعارف.

امینی عبدالحسین (۱۴۱۲ق)، سیرتنا و سنتنا، بیروت: دارالغدير و دارالكتاب الإسلامی.

بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۴۱۳ق)، مادیة معاجز الأئمة الإثنی عشر، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة.

بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۸)، الإنصاف فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، تحقیق: سیدهاشم - رسولی محلاتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالدین (۱۴۱۳ق)، عوالم العلوم و المعارف و الأحوال من الآيات و الأخبار و الأقوال، قم: مؤسسة الامام المهدي.

بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا)، التاريخ الكبير، تركيا: المكتبة الإسلامیة.

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

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

جزائری، نعمت الله (۱۴۲۷ق)، ریاض الأبرار فی مناقب الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسة التاريخ العربي.

حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق)، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، بیروت: اعلمی.

حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشيعة (تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة)، قم: مؤسسة آل البيت.

حسینی، احمد بن علی (۱۳۸۰)، عمدة الطالب فی أنساب آل ابی طالب، تحقیق: محمدحسن آل الطالقانی، النجف: الحیدریة.

حسینی موسوی، محمد بن أبی طالب (۱۴۱۸ق)، تسلیة المجالس و زیة المجالس، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۱الف)، ایضاح الإشتباه، تحقیق: محمد الحسون، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

بازخوانی نقادانه و واکاوی روایات عاشورایی کتاب الهدایة الكبرى خصیبی / ۱۵۵

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

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

حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵م)، معجم البلدان، بیروت: دارصادر.

حلی، ابن داوود (۱۳۴۲ق)، الرجال، تهران، دانشگاه تهران.

حنبلی، ابن عماد (۱۴۰۶ق)، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، تحقیق: الأرنؤوط، دمشق-بیروت: دارابن کثیر.

خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، تحقیق: عبداللطیف حسینی کوه کمری، قم: بیدار.

خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق)، الهدایة الكبرى، بیروت: البلاغ.

خطیب بغدادی، ابوبکر محمد بن علی (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، بیروت: دارالکتب العلمیة.

خلیفة، أبو عمرو (۱۴۱۵ق)، تاریخ خلیفة بن خیاط، تحقیق فواز، بیروت: دارالکتب العلمیة.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحدیث، بی جا.

دینوری، احمد بن داود (۱۳۶۸)، الأخبار الطوال، تحقیق: عبدالمنعم عامر، قم: منشورات الرضی.

دجیلی، عبدالحمید (۱۳۷۵)، مجموع الاعیاد و الطریقة الخصیبیة، مجمع علمی العراقی.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۱۰ق)، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق: عبدالسلام قدمری، بیروت: دارالکتب العربی.

رازی، ابوعلی مسکویه (۱۳۷۹)، تجارب الأمم، تحقیق ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.

رحمان ستایش، محمدکاظم و رفعت، محسن (۱۳۸۹)، «روایات عاشورایی الفتوح ابن اعثم کوفی در میزان نقد و بررسی»، حدیث پژوهی، شماره ۳.

رشید، عبدالله بن عبدالرحمن بن صالح (۱۴۳۴)، عاشوراء عند الإمامیة الإثنی عشریة و آثارها؛ عرض و نقد، ریاض، لندن: جامعة أم القرى، مكتبة العصر.

رفعت، محسن (۱۳۹۶)، «روایات عاشورایی مقتل شیخ صدوق در میزان نقد»، فصلنامه علمی پژوهشی شیعه پژوهی، سال سوم، ش ۱۰.

زمانی قمشهای، علی (۱۳۸۳)، «پژوهشی درباره تاریخ شمسی عاشورا»، تاریخ در آینه پژوهش، ش ۲.

سبط بن جوزی، شمس الدین یوسف (۱۴۱۸ق)، تذکرة الخواصر، قم: منشورات الشریف الرضی.

سماوی، محمد و طبسی، محمدجعفر (بی‌تا)، *ابصار العین فی أنصار الحسین*، قم: مرکز الدراسات الإسلامية فی حرص الثورة الإسلامية.

سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۷۵)، *تحلیل معرفت‌شناختی مبانی کلامی پژوهش در نهضت عاشورا*، کنگره امام خمینی و نهضت عاشورا.

شامی، یوسف بن حاتم (۱۴۲۰ق)، *الدر النظیم فی مناقب الأئمة اللہامیم*، قم: جامعه مدرسین.

شمس‌الدین، محمد مهدی (۱۴۰۱ق)، *أنصار الحسین (ع)*، الدار الإسلامية.

شامی، محمد بن یوسف (۱۴۱۴ق)، *سبل الہادی و الرشاد فی سیرة خیر العباد*، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیة.

صحتی سردودی، محمد (۱۳۸۶)، *تحریف‌شناسی عاشورا و تاریخ امام حسین (ع)*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه (۱۳۷۶)، *الأمالی*، تهران: کتابچی.

صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۸)، *التوحید*، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.

صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه (۱۴۰۶ق)، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم: دارالشریف الرضی.

صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه (۱۳۷۸)، *عیون أخبار الرضا (ع)*، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: جهان.

صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه (۱۳۶۲)، *الخصال*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.

صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، تحقیق: محسن کوچه‌باغی، قم: مکتبة آية الله المرعشی النجفی.

صفری فروشانی، نعمت‌الله (۱۳۸۴)، «حسین بن حمدان خصیوی و کتاب الہدایة الكبرى»، طلوع، سال چهارم، شماره ۱۶.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

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

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸)، *مجموعه رسائل*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.

بازخوانی نقدانه و واکاوی روایات عاشورایی کتاب الهدایة الكبرى خصیصی / ۱۵۷

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰)، *إعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران: اسلامیه.  
طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۳۸۷)، *تاریخ الطبری (تاریخ الأمم و الملوك)*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.

طبسی، نجم الدین، شاولی، علی (۱۳۸۶)، *با کاروان حسینی از مدینه تا مدینه*، قم: زمزم هدایت.  
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، تحقیق: مؤسسة البعثة، قم: دارالتقافة.  
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰)، *الفهرست*، تحقیق: عبدالعزیز الطباطبائی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.  
طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳)، *الرجال*، جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.  
طهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۳)، *الذریعة فی تصانیف الشیعة*، بیروت: دارالأضواء.

عاملی نباطی، علی بن محمد (۱۳۸۴)، *الصراط المستقیم إلى مستحقى التقدیم*، تحقیق: میخائیل رمضان، النجف: المکتبه الحیدریة.

علوی، محمد بن علی (۱۴۲۸)، *المناقب (الکتاب العتیق)*، تحقیق: حسین موسوی بروجردی، قم: دلیل ما.  
فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵)، *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، قم: رضی.  
غالب طویل، محمد امین (بی تا)، *تاریخ العلویین*، بیروت: دارالاندلس.

فرایمن، اروین (۱۳۸۶)، «زندگی نامه خصیصی»، ترجمه محمدحسن محمدی مظفر، *هفت آسمان*، شماره ۳۳.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۳۷۱)، *نوادیر الأخبار*، تحقیق: مهدی انصاری قمی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

فائدان، اصغر (۱۳۸۱)، «تحریفات عاشورا در مکتب تاریخ نگاری شام»، مشکوة، شماره ۷۶ و ۷۷.  
قزوینی، فضل بن علی (۱۴۱۵ق)، *الإمام الحسین (ع) وأصحابه*، تحقیق: احمد حسینی، قم: نشر محمود شریعت المهدوی.

کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، *رجال الکشی*، تحقیق: محمد بن حسن طوسی، حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۸۸)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیه.  
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار النجامة لعلوم الأئمة الأطهار*، بیروت: دارإحیاء التراث العربی.

مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسین (۱۴۰۹ق)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق: اسعد داغر، قم: دارالهجرة.

مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسین (بی تا)، التنبیه و الإشراف، تصحیح عبدالله اسماعیل صاوی، القاهرة: دارالصاوی.

مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسین (١٤٢٦ق)، اثبات الوصیة، قم: انصاریان.

مطهری، مرتضی (١٣٧٩)، تحلیل واقعه عاشورا، قم: صدرا.

مظفر، محمدرضا (١٣٨٥)، پژوهشی در باب علم امام، ترجمه و مقدمه علی شیروانی، قم: دارالفکر.

مغربی، قاضی نعمان (١٤٠٩ق)، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (ع)، تحقیق: محمدحسین حسینی جلالی، قم: جامعه مدرسین.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٤ق)، اوائل المقالات، تحقیق: إبراهيم انصاری، بیروت: دارالمفید.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣الف)، الإرشاد، تحقیق: مؤسسة آلالبیت (ع)، قم: کنگره شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ب)، الفصول المختارة، تحقیق: علی میرشریفی، قم: کنگره شیخ مفید.

مقدس، مطهر بن طاهر (بی تا)، البدء و التاریخ، تحقیق: بورسعيد، مكتبة الثقافة الدينية.

مقریزی، أحمد بن علی (١٤٢٠ق)، إمتاع الأسماع، تحقیق: محمد عبدالحمید النمسی، بیروت: دارالکتب العلمية.

نجاشی، احمد بن علی (١٣٦٥)، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

نجفی یزدی، سیدمحمد (١٣٨٥)، «اعجاز ائمه (ع) و روایات مربوط به آن» (نقد مقاله «حسین بن حمدان خصیصی و کتاب الهدایة الكبرى»)، طلوع، سال پنجم، ش ١٩.

نمازی شاهرودی، علی (١٤١٢ق)، مستدرکات علم رجال الحدیث، بی جا، بی نا.

نوری، حسین بن محمدتقی (١٤٠٨ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق: مؤسسة آلالبیت، قم: مؤسسة آلالبیت.

واعظزاده خراسانی، محمد (١٣٧٤)، نهضت عاشورا از دیدگاه کلامی فرق اسلامی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

هاشمی خویی، میرزا حبیب الله (١٤٠٠ق)، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، تحقیق: ابراهیم میانجی، تهران: مكتبة الإسلامية.

یافعی، عبدالله بن اسعد (بی تا)، مرآة الجنان و عبرة الیقظان فی معرفة ما یعتبر من حوادث الزمان، بیروت: دارالکتب العلمية.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر (بی تا)، تاریخ یعقوبی، بیروت: دارصادر.

حکایدهای عربی





## ملخص البحث

- ١٦٣..... الفصل بين السلطات في مذهب الإمامية في ضوء نظرية ولاية الفقيه  
زين العابدين نجفى، مهديه نجفى كرسامى
- ١٦٤..... مكانة القياس في الفقه والفلسفة ونقد رأي الغزالي في باب القياس  
محمد ملكى (جلال الدين)، مرضية نورى صفت (نورا)
- ١٦٥..... نقد لرأي القفاري في جابر الجعفي  
حسين جوادى نيا
- ١٦٦..... نقد لترجمة كتاب بطللة كربلاء لبنت الشاطى  
مريم بخشى، على قهرمانى، زيلا سرورى
- ١٦٧..... العوامل التي أثرت على وجود امارة بني مزيد (في العهد البويهى)  
محسن مؤمنى
- ١٦٨..... اعادة قراءة ناقدة وتمحيص لروايات عاشوراء في كتاب الهداية الكبرى للخصيبي  
محسن رفعت، وحيد شريفى گرمدره



## الفصل بين السلطات في مذهب الإمامية في ضوء نظرية ولاية الفقيه

زين العابدين نجفي\*

مهديه نجفي كرسامي\*\*

[تاريخ الاستلام: ۱۴۳۹/۰۵/۰۹؛ تاريخ القبول: ۱۴۴۰/۰۴/۲۶]

هنالك جدل واختلاف في وجهات النظر بين فقهاء الإمامية حول نظرية الفصل بين السلطات. فقهاء چون كالعلامة النائيني والمرحوم الآخوند الخراساني يقرّون هذه النظرية ويدافعون عنها، في حين أن فقهاء كالشيخ فضل الله النوري، ومحمد حسين التبريزي يرفضونها ويعدونها بدعة، وضلالة، ومخالفة للشرع. وتبدو نظرية الفصل بين السلطات أكثر تعقيداً في نظام ولاية الفقيه؛ وذلك لأن نظام ولاية الفقيه، الذي هو نظام الأمة والإمامة، يتناسب مع تركيز السلطات وحصرها. في هذا البحث نأتى من خلال تسليط الضوء على مسيرة التطور التي حصلت لمفهوم الفصل بين السلطات طيلة التاريخ، واستدلالات المسألة من الآيات، والروايات، وسيرة العقلاء، ودراسة آراء أصحاب النظر، الى اثبات ما يلي: أولاً من وجهة نظر مذهب الإمامية، فإن نظام الفصل بين السلطات أمر مقبول كنموذج من نماذج الحكم، وثانياً ان الفصل بين السلطات في نظام ولاية الفقيه أكثر فاعلية ورقياً. هذا طبعاً مع ملاحظة أن الفصل بين السلطات في نظر الإمامية وعلماء هذا المذهب، يختلف اختلافاً شاسعاً عما هو مطروح في الفكر الغربي.

**الألفاظ المفتاحية:** الفصل بين السلطات، مذهب الإمامية، ولاية الفقيه.

---

\* استاذ مساعد في قسم الفقه ومبادئ الحقوق الإسلامية، مجمع الشهيد محلاتي للتعليم العالي (الكاتب المسؤول).

abedin414@yahoo.com

\*\* خريج ماجستير في العلوم السياسية، جامعة باقر العلوم. m175031143@gmail.com

## مكانة القياس في الفقه والفلسفة ونقد رأي الغزالي في باب القياس

محمد ملكي (جلال الدين)\*

مرضية نوري صفت (نورا)\*\*

[تاريخ الاستلام: ١٤٣٩/١٠/١٢؛ تاريخ القبول: ١٤٤٠/٠٤/٢٦]

في حدود القرن الثاني كاد الفقه الشفوي يتحول الى فقه تعليمي ومدرسي، كما أن اختلافات الفقهاء في بعض المسائل، سواء أن كانت في الاصول أم في الفروع، شقت طريقها من الأذهان الى دائرة العالم الخارجي، وكثيراً ما كان لهذه الاختلافات الفقهية دور أساسي في تأسيس المذاهب الفقهية في صدر الاسلام. ومن بين تلك الاختلافات، القياس الذي يعدّ أهم مسألة في الفلسفة والمنطق، وخاصة في فقه أهل السنة والإمامية، وغداً أصلاً من الاصول بحيث أصبح أحد المصادر الاجتهادية في فقه أهل السنة، وأحد الأدلة الاجتهادية في فقه الامامية، وأحد البراهين وأدوات الاستدلال، وخاصة في المنطق والفلسفة. يحاول هذا البحث في سياق وضع تعريف جامع للقياس، أن يبحث جوانب ضعفه وقوته، ثم الاستئناس بما في الفقه والفلسفة ونقد آراء الغزالي في المُستصفي، للإجابة عن سؤال وهو: «لماذا لا يعمل الإمامية بالقياس؟» لطرح اجابة اجتهادية ومنطقية، واثبات أن الإمامية لا يعملون بالقياس بسبب ظنية القياس الفقهي الذي يأخذ به العامة، وضرورة التوصل الى اليقين في الأحكام الشرعية عن طريق القرآن وسنة المعصومين (ع).

**الألفاظ المفتاحية:** القياس، التمثيل، أهل السنة، الفلسفة، الفقه، الإمامية، الاجتهاد، العقل، نقد الغزالي.

\* استاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام، جامعة الأديان والمذاهب (الكاتب المسؤول).

maleki.ghalam@gmail.com

\*\* مدرسة في قسم الفلسفة والكلام، جامعة الأديان والمذاهب (عن بُعد). m.noorisefat57@gmail.com

## نقد لرأی القفاری فی جابر الجعفی

حسین جوادی‌نیا\*

[تاریخ الاستلام: ۱۴۳۹/۱۰/۱۶؛ تاریخ القبول: ۱۴۴۰/۰۴/۲۶]

جابر بن یزید الجعفی من أصحاب الإمامین الباقر والصادق (علیهما السلام) ومن مشاهیر رواة الشیعة. وقد وردت روایات متعددة فی مدحه وذمه. عددٌ قليل من علماء الإمامیة وصفوه بالضعیف؛ غیر أن آخرین کثر منهم وثقوه وجعلوه فی عداد أفضل الرواة وخواص أصحاب هذین الإمامین. وقد اتخذ ناصر بن عبد الله القفاری، وهو من مشایخ الوهابیة المعاصرین، تلك الروایات التي وردت فی ذمه والآراء التي قیلت فی قدحه وتضعیفه، اتخذها ذریعة وحاول - فی كتابه الذي جاء تحت عنوان: اصول مذهب الشیعة - تصویر جابر وكأنه كذاب یضع الأحادیث من عنده، ویوحي وكأن الروایات المنقولة عنه فی المصادر الحدیثیة الشیعیة، ضعيفة ومطعون فی صحتها. یكشف هذا البحث من خلال تمحیص وتدقیق للمتن والاسانید التي عول علیها القفاری للحكم علی جابر الجعفی، أن مؤاخذاته لم تكن صحیحة، وأن جابر مبرءٌ من الاتهامات المذكورة (مثل القدح بروایاته، والاختلاط، والجنون، والسحر، والشعوذة). إن أسانید جمیع الروایات التي استند إليها القفاری حول جنون جابر وسحره وشعوذته، ضعيفة وبعض الروایات یكتنفها ضعف فی المتن أيضاً. كما أن ما أثاره حول اختلاط جابر مردود ولا یمكن التعمیل علیه..

**الألفاظ المفتاحیة:** جابر بن یزید الجعفی، ناصر بن عبد الله القفاری، اصول المذهب الشیعی، الجنون، السحر.

## نقد لترجمة كتاب بطة كربلاء لبنت الشاطيء

مريم بخشي\*

علي قهرماني\*\*

زيلا سروري\*\*\*

[تاريخ الاستلام: ١٣/١١/١٤٣٩؛ تاريخ القبول: ٢٦/٠٤/١٤٤٠]

الترجمة نافذة لتبادل الأفكار وأهم وسيلة للتواصل ونقل واكتساب الخبرات والتجارب بين الشعوب، ومما يحظى بأهمية فائقة في الترجمة هو المهارة والفهم الصحيح للأفكار، هذا طبعاً الى جانب الأمانة والحرص على نقل وبيان اسلوب النص المترجم. واذا أردنا التعرف على مدى دقة ونجاح أية ترجمة، لا بدّ من طرحها على بساط التقييم والنقد. إن الهدف من النقد وبيان نقاط الضعف في الترجمة هو النهوض بها وتلافي ما يُحتمل من الأخطاء فيها، مع السعي لرفعها. *بطة كربلاء* كتاب قيم وسند مهمّ يعكس حياة السيدة زينب ولمحات من حوادث كربلاء. هذا الكتاب خطّه يراع مؤلّفة من أهل السنّة اسمها عائشة عبد الرحمن وهي تنشر مؤلفاتها باسم مُستعار هو بنت الشاطيء. انتهج بحثنا هذا الاسلوب الوصفي - والتحليلي لنقد الترجمة الفارسية لهذا الكتاب، التي صدرت تحت عنوان *كربن بانوي قهرمان كربلاء*، بقلم حبيب الله چايچيان (حسان) ومهدي آية الله زاده ناينئي، من أجل التعرف على مدى نجاح المترجمين وتشخيص مواضع أخطاءهما في الترجمة. جرى تقييم ونقد هذه الترجمة في بابين، هما المحاسن والمعائب، من حيث الشكل والمحتوى.

**الألفاظ المفتاحية:** نقد الترجمة، *بطة كربلاء*، عائشة عبد الرحمن، بنت الشاطيء، چايچيان، آية الله زاده الناينئي.

\* استاذة مساعدة في قسم اللغة والأدب العربي، جامعة الشهيد مدني، آذربايجان (الكاتبة المسؤولة).

m.bakhshi8@gmail.com

\*\* استاذ مساعد في قسم اللغة والأدب العربية، جامعة الشهيد مدني، آذربايجان. d.ghahramani@yahoo.com

\*\*\* طالبة ماجستير في قسم اللغة والأدب العربية، جامعة الشهيد مدني، آذربايجان. abisabz@yahoo.com

## العوامل التي أثرت على وجود اماره بني مزيد (في العهد البويهي)

محسن مؤمني\*

[تاريخ الاستلام: ۱۴۴۰/۰۱/۲۳؛ تاريخ القبول: ۱۴۴۰/۰۴/۲۶]

أدى الضعف الذي دبّ في جسد الخلافة العباسية في القرن الرابع للهجرة الى ايجاد أجواء سياسية ساعدت على نشوء واستفحال شوكة امارات محلية في العراق. وهكذا نشأت اماره شيعية وهي اماره بني مزيد الى جانب مركز الخلافة العباسية. المسألة الأساسية. يستند هذا البحث الى مصادر مكتبية ليتعاطى معها بأسلوب وصفي - وتحليلي من أجل تعيين العوامل التي أدت الى نشوء وزوال هذه الإمارة في العصر البويهي. وما هو الدور الذي لعبته اماره بني مزيد في تحولات ذلك العصر؟ وما هي العوامل التي اثرت في الحياة السياسية لهذه الامارة؟ وما هي التحديات التي واجهتها، والفرص التي أتاحت لها من أجل حفظ سلطتها ونفوذها في منطقة الفرات الأوسط؟ وقد أظهرت معطيات البحث أن اماره بني مزيد كان لها نفوذ ودور مؤثر في منطقة الفرات وكانت لها علاقات متعددة الاتجاهات مع مركز الخلافة، ومع البويهيين، ومع قبائل المنطقة. كانت اماره بني مزيد في عصر البويهيين تابعة للخلافة العباسية وللبويهيين تارة، وحمية لشيعه المنطقة تارة اخرى، أو حتى انها كانت في بعض الأوقات تتولى مهمة ضبط الأمن وتأمين طرق التجارة والزيارة في عراق العرب. كما كانت لبعض القوى المحلية تأثيرها في تحولات هذه الامارة مثل بني عقيل، وبني خفاجة، وبني ديبس.

**الألفاظ المفتاحية:** اماره بني مزيد، البويهيين، الخليفة العباسي، الشيعة، بني خفاجة.

## اعادة قراءة ناقدة وتمحيص لروايات عاشوراء في كتاب الهداية الكبرى

### للخصيبي

محسن رفعت\*

وحيد شريفي گرمدره\*\*

[تاريخ الاستلام: ١٤٤٠/٠٣/١٩؛ تاريخ القبول: ١٤٤٠/٠٤/٢٦]

مقتل الحسين الموجود في كتاب *الهداية الكبرى* من المقاتل الشيعية القديمة، وقد كتب في القرن الرابع. قسم من الأحاديث الواردة في هذا الكتاب، من الروايات التي تمسكت بها كتب العُلّاة وراجت منذ القرن العاشر فصاعداً، وتركت تأثيراً على أفكار الشيعة في القرون التالية. وقد نقل الخصيبي خمس روايات مفصلة — وإن كانت لا تستوعب في اطار مقتل جامع — أكثر ما تشير الى تصرف الإمام في نظام الوجود دون قيد أو شرط، وكذلك علمه المطلق بالغيب. رواياته حول الإمام الحسين (ع) ويوم عاشوراء يكتنفها اضطراب في المتن، كما أن بعض مواردها لا تنسجم مع الوقائع التاريخية المسلّم بها، وفي موارد اخرى فيها مساس بشأن الإمام المعصوم (ع). بعض الامور التي وردت في هذا المقتل حول حادثة عاشوراء، يدفع المتلقي الى الشك والتردد، وحتى انه في بعض المواطن يوحي وكأن المذهب الشيعي متأثر باعتقادات معينة، الى درجة جعلت بعض خصوم الشيعة يتهمونهم باعتناق معتقدات خرافية ليس لها أساس. يحاول هذا البحث من خلال تقصي كل واحد من الأخبار والأحاديث الواردة في هذا الكتاب، الإشارة الى قسم من هذه الهجمات التحريفية، مع تقييم ما فيه من مواضيع تاريخية وروائية وهي تؤلف معظم ما ورد في هذا المقتل من مباحث مثيرة للشك.

**الألفاظ المفتاحية:** *الهداية الكبرى*، الخصيبي، الإمام الحسين (ع)، مقتل الحسين (ع)، الروايات العاشورائية، الشيعة.

\* استاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث، جامعة السيدة المعصومة (س)، قم، (الكاتب المسؤول).

mohsenrafaat@gmail.com

\*\* طالب ماجستير في جامعة القرآن والحديث، وطالب دراسات عليا في الحوزة العلمية بقم. vsharifii10@gmail.com



## Critical Review and Analysis of the Narrations about Ashura in the Book *Al-Hidayat al-Kubra* by Khasibi

Mohsen Razaat \*

Vahid Sharifi Garmdareh \*\*

(Received on: 2018-11-27; Accepted on: 2019-01-03)

Maqal al-Husayn<sup>1</sup> in the book *al-Hidayat al-kubra* is one of the old Shi'i maqtals written in the 4th century. Part of the hadiths of this book are from the narrations used as document in the books of exaggerators that became prevalent from the tenth century onwards, and influenced Shi'i thoughts in the later centuries. Khasibi has narrated five detailed narrations which – although do not come in the form of a comprehensive maqal – mostly suggest unconditional Imam's modification in the order of existence, as well as Imam's unlimited and absolute knowledge of the unseen. Khasibi's narrations about Imam Husayn (as) and the day of Ashura, while having textual disorder, in some cases are inconsistent with certain historical events, and in some cases also damage the honor of the infallible Imams (as). His maqal in some of its contents about the events of Ashura draws the audience to doubt and suspicion, and even in some cases, introduces Shi'a influenced by certain beliefs, so far as some opponents, on this basis, consider Shi'a the followers of superstitious and unfounded beliefs. This article tries to highlight some of these misleading criticisms by comprehensively examining each of the propositions of this book, and also evaluate its historical and narrative contents, which are the main issues doubted and inspected in this maqal.

**Keywords:** Al-Hidayat al-kubra, Khasibi, Imam Husayn (as), Maqal al-Husayn (as), Narrations about Ashura, Shi'a.

---

\* Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Hazrat-e Masoumeh University of Qom, (Corresponding Author), mohsenrafaat@gmail.com.

\*\* MA Student in Quran and Hadith University, Student of Sath level in Hawza Ilmiyya Seminary of Qom, vsharifii10@gmail.com.

1. Maqal al-Husayn (Arabic: مقتل الحسين (ع)) refers to the written accounts and narrations about how Imam al-Husayn (a) was martyred

## **Factors Affecting the Life of Banu Mazid Emirate (During the Rule of the Buyids)**

Mohsen Momeni \*

(Received on: 2018-10-03; Accepted on: 2019-01-03)

With the weakening of the Abbasid caliphate in the 4th century AH, the political atmosphere got prepared for local emirates in Iraq region to get power, and thus the Shiite emirate of Banu al-Mazid was established near the Abbasid caliphate center. The main issue that the present research is pursuing, using a descriptive-analytic approach to library resources, is to determine the factors affecting the life of this emirate during the rule of the Buyids. What role did Banu Mazid emirate play in the evolutions of this period? What factors have been affecting the political life of this emirate? What issues made the challenges and opportunities of this emirate to maintain its power and influence in the Middle Euphrates region? The findings of this research indicate that Banu Mazid emirate in Euphrates region had influence, effective role and multilateral relationship with the caliphate, the Buyids and the region tribes. The Mazidi emirate during the rule of the Buyids was sometimes feoffee of the Buyids and the Abbasid Caliphate, sometimes supporter of the Shi'as of the region and sometimes provider of the security of commercial and pilgrimage routes of Arab Iraq. Local powers such as the Banu 'Uqayl, Banu khafaja and Banu Dibis have affected in the evolutions of this emirate.

**Keywords:** Emirate, The Buyids, The Abbasid caliph, Shi'as, Banu Khafaja.

---

\* Assistant Professor, Department of History, Urmia University, momeni2003@yahoo.com.

## A Critique on the Translation of the Book Batalata Karbala by Bint al-Shati

Maryam Bakhshi \*

Ali Ghahramani \*\*

Zhila Sarwari \*\*\*

(Received on: 2018-07-27; Accepted on: 2019-01-03)

Translation is a channel for exchanging thought and the most important means of communication and development of nations, in which skill and true understanding of the ideas along with accuracy and adherence to style are of great importance. To evaluate the success of a translation, the translation is critiqued. The purpose of criticizing and presenting the shortcomings of the translation is to help to improve it, avoid errors, and try to fix them. Batalata Karbala is a valuable book and an important document of the life of Lady Zaynab and some of the events of Karbala. This book is the work of the Sunni author, Aisha Abd al-Rahman, who published her works under the pen name Bent al-Shati. The present study seeks to criticize the translation of this work, titled “Zaynab, Banuye Qahraman-e Karbala” by Habibollah Chaichian (Hesan) and Mehdi Ayatollahzadeh Naini to evaluate the success of the translators and determine their errors in translating it. This translation has been analyzed in two parts of merits and shortcomings and two sections of content and form deficiencies.

**Keywords:** Critique of translation, Batalata Karbala, Aisha al-Rahman, Bent al-Shati, Chaichian, Ayatollahzadeh Naini.

---

\* Assistant Professor, Department of Arabic language and literature, Azarbaijan Shahid Madani University, (Corresponding Author), m.bakhshi8@gmail.com.

\*\* Assistant Professor, Department of Arabic language and literature, Azarbaijan Shahid Madani University, d.ghahramani@yahoo.com.

\*\*\* MA Student, Department of Arabic language and literature, Azarbaijan Shahid Madani University, abisabz@yahoo.com.

## Critique of Qifari's View About Jabir al-Ju'fi

Hossein Javadinia \*

(Received on: 2018-06-30; Accepted on: 2019-01-03)

Jabir b. Yazid al-Ju'fi is one of the companions of Imam Baqir and Imam Sadiq (as), and among the famous Shi'a narrators, whom many narratives exist in praising or reprehending. Few Imamiyya scholars have criticized him, but many others have authorized and counted him among the greatest narrators and elite companions of these two Imams. Those few narratives in criticizing him made an excuse for Nasir b. Abdullah al-Qifari from the contemporary Wahhabi scholars to attempt to depict a false and fabricator figure of Jabir in the Book Usul al-madhab al-Shi'a, and cast doubt about the hadiths narrated from him in Shia hadith resources. This paper, by examining the textual and documentary evidences of Qifari on Jabir Ju'fi's case, shows that Qifari's claims are not true and that Jabir is free from the accusations (such as discrediting narrations, mixing, insanity, magic, and illusion). The document of all the narratives cited by Qifari concerning insanity, magic, and illusion of Jabir is weak and some narratives have also textual weakness. His document about Jabir's mixing is also flawed and unreliable.

**Keywords:** Jabir b. Yazid al-Ju'fi, Nasir b. Abdullah al-Qifari, Usul al-madhab al-Shi'a, Insanity, Magic.

---

\* PhD, Islamic Doctrinal Thought Teacher Training, Qom Payame Noor University, (Corresponding Author), javadiniah@yahoo.com.

## Analysis of the Position of "Analogy" in Jurisprudence and Philosophy and a Critique of al-Ghazzali's Theory on Analogy

Muhammad Maleki (Jalal al-Din) \*

Marziyeh Noorisefat (Nura) \*\*

(Received on: 2018-06-26; Accepted on: 2019-01-03)

Around the second century AH, when oral jurisprudence was about to change to school jurisprudence, the differences of jurists on some issues, both in primary and secondary principles, became apparent, and perhaps the same jurisprudential differences played a major role in establishment of jurisprudential schools in the early Islam. Among the differences, analogy is the most important issue in philosophy and logic, especially in Sunni and Imamiyya jurisprudence that became one of the principles, so that it was counted one of the *ijtihadi* sources<sup>v</sup> in Sunni jurisprudence, one of the *ijtihadi* proofs<sup>v</sup> in Imamiyya jurisprudence, and one of the arguments and argumentation tools, especially in logic and philosophy. This article, in addition to providing a comprehensive definition of analogy, seeks to examine its weakness and strength, and according to logic, philosophy, and the critique of al-Ghazzali's views in al-Mustaṣfa, give a logical answer based on *ijtihadi* to the question "Why does not Imamiyya act according to analogy?". Also, it proves that Imamiyya does not act according to analogy, due to the conjectural essence of commonly accepted jurisprudential analogy and the necessity of acquiring certainty in religious rules through the Qur'an and the conduct of the infallibles (as).

**Keywords:** Analogy, Allegory, Sunni, Philosophy, Jurisprudence, Imamiyya, *Ijtihad*, Intellect, Critique of Ghazzali's views.

---

\* Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, University of Religions and Denominations, (Corresponding Author), maleki.ghalam@gmail.com.

\*\* Instructor, Department of Philosophy and Theology, University of Religions and Denominations, (Virtual Education), m.noorisefat57@gmail.com.

2 Sources of *Ijtihad* in Sunni jurisprudence

3 Proofs for *Ijtihad* in Imamiyya jurisprudence

## Separation of Powers in Imamiyya with Regards to the Theory of Wilayat-e Faqih

Zainulabedin Najafi \*

Mahdiyyeh Najafi Kersami \*\*

(Received on: 2018-01-27; Accepted on: 2019-01-03)

Imamiyya jurists have had controversy over the theory of separation of powers. The jurists like Allamah Naini and the late Akhund Khurasani have accepted this view and defended it. The scholars such as Sheikh Fazlollah Nouri and Mohammad Hussein Tabrizi did not accept and considered it innovation, delusion, and opposition to Shari'a. The theory of separation of powers in the system of wilayat-e faqih seems more complicated, because the system of wilaya-e faqih that is the system of Ummah and Imamate is congruent with the concentration of power. In this paper, by examining the evolution of the concept of separation of powers through history and the proofs provided from the verses, narrations and intellectuals' conduct for the issue, and studying the opinions of the scholars, it is proved that firstly, from Imamiyya's view, the system of separation of powers is acceptable as a governance model; secondly, the separation of powers in the system of wilayat-e faqih is more efficient, given the fact that the separation of powers from the view of Imamiyya and its scholars is very different from that of Western thought.

**Keywords:** Separation of powers, Imamiyya, Wilayat-e faqih.

---

\* Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Basics of Islamic Law, Mahallati College, (Corresponding Author), abedin414@yahoo.com.

\*\* MA Graduate, Political Sciences, Baqir Al-Olum University, m175031143@gmail.com.



## **Table of Contents:**

<b>Separation of Powers in Imamiyya with Regards to the Theory of Wilayat-e Faqih.....</b>	<b>5</b>
Zainulabedin Najafi, Mahdiyyeh Najafi Kersami	
<b>Analysis of the Position of "Analogy" in Jurisprudence and Philosophy and a Critique of al-Ghazzali's Theory on Analogy.....</b>	<b>6</b>
Muhammad Maleki (Jalal al-Din), Marziyeh Noorisefat (Nura)	
<b>Critique of Qifari's View about Jabir al-Ju'fi .....</b>	<b>7</b>
Hossein Javadinia	
<b>A Critique on the Translation of the Book Batalata Karbala by Bint al-Shati.....</b>	<b>8</b>
Maryam Bakhshi, Ali Ghahramani, Zhila Sarwari	
<b>Factors Affecting the Life of Banu Mazid Emirate (During the Rule of the Buyids).....</b>	<b>9</b>
Mohsen Momeni	
<b>Critical Review and Analysis of the Narrations about Ashura in the Book <i>Al-Hidayat al-Kubra</i> by Khasibi.....</b>	<b>10</b>
Mohsen Rafaat, Vahid Sharifi Garmdareh	



---

*Abstracts in English*

---

In the Name of Allah  
**PAJOOHESHNAME-E IMAMIYYAH**

A Biannual Journal of Imamiyyah Studies

Vol. 4, No. 8, Winter 2019



**Proprietor:** University of Religions and Denominations

**Director in Charge:** Seyyed Abolhasan Nawwab

**Editor-in-Chief:** Es`haq Taheri

**Executive Manager:** Mohammad Reza Mollanoori



**Editorial Board**

<b>Ali Aqanoori</b>	Associate Professor, University of Religions and Denominations
<b>Seyyed Hasan Eslami</b>	Professor, University of Religions and Denominations
<b>Ali Allahbedashti</b>	Professor, Qom University
<b>Mohammad Reza Jabbari</b>	Associate Professor, Imam Khomeini Educational & Research Institute
<b>Mostafa Soltani</b>	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
<b>Ne`matollah Safari Forooshani</b>	Professor, Al-Mustafa International University
<b>Es`haq Taheri</b>	Professor, Shahid Mahalati High Education Complex
<b>Mohammad Ghafoorinejad</b>	Assistant Professor, University of Religions and Denominations



**Copy Editor:** Mustafa Haghani fazl

**Translator of English Abstracts:** Ahmad Agha Mohammadi Amid

**Translator of Arabic Abstracts:** Khalil Zamel Alesami

**Cover Designer:** Shahram Bordbar

**Layout:** Sayyid Masoud Mousavi



**Mailing Address:** University of Religions and Denominations,

Opposite Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran

P.O.Box 37185/178



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

**Website:** imamiya.urd.ac.ir, **Email:** p.emamiye@urd.ac.ir

Price: 250.000 R, ISSN: 2476-6712