



پژوهش نامه امامیه

دوفصل نامه علمی - پژوهشی

سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (دانشکده شیعه‌شناسی)

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
دانشیار 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:

محمود احمدی‌میانجی، محمدرضا بیات، سیدمحمدحسن حکیم، علی راد، مرتضی شیرودی، باقر صاحبی، اسحاق طاهری، عبدالهادی مسعودی، علیرضا میرزایی، محمدحسن نادم، ابراهیم نوئی، فرج‌الله هدایت‌نیا، هادی یعقوب‌زاده.

ویراستار: زینب صالحی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: اسحاق طاهری

ویراستار چکیده‌های عربی: احمد حاتمی کن کبود

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: 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.urd.ac.ir، p.emamiye@urd.ac.ir

شاپا: ۶۷۱۲-۲۴۷۶

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 مینیمال 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 پانویست 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: «ابن‌سینا»)
- 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: (مائده: ۱۶) و مشخصات کتاب‌شناختی نسخه‌ای که از آن استفاده شده است؛
 - کتاب مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مثل: (متی، ۴: ۱۲).
 - کتب مشهور یا فاقد مشخصات نویسنده: (نام کتاب، جلد/صفحه یا بخش) مثل: (نهج‌البلاغه، 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 بررسی دیدگاه نقادانه قفاری راجع به زراره با تأکید بر دیدگاه خوبی
محمدتقی رفعت‌نژاد، محمدکاظم رحمان‌ستایش، حسین جوادی‌نیا
- ۲۷ ارزیابی بی‌اعتباری اشعثیات
فاطمه ژیان
- ۵۳ يوم الرحبه و تحليل مواجهه شاهدان غدیر خم با آن
عبدالرحمن باقرزاده، زینب السادات حسینی
- ۷۹ حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی
آملی از آن
حمید ملک‌مکان، سلمان قاسم‌نیا
- ۹۹ جایگاه رواداری در تمدن‌سازی اسلامی از دیدگاه سید جمال‌الدین اسدآبادی
محمد دهقانی، محمدرضا بارانی
- ۱۲۳ بررسی اعتبار مقاصد شریعت در آثار فقهای امامیه با تأکید بر دیدگاه امام
خمینی
مهدی شوشتری، سید محمد حیدری خورمیزی

بررسی دیدگاه نقادانه قفاری راجع به زراره با تأکید بر دیدگاه خوئی

محمدتقی رفعت نژاد*

محمدکاظم رحمان ستایش**

حسین جوادی نیا***

[تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۱۰]

چکیده

درباره زرارۀ بن اعین، از اصحاب امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام و از روایان مشهور و در خور اعتماد شیعه، روایات مدح و ذم متعددی وارد شده، اما دانشمندان امامیه با توجیه روایات ذم، از منظر تقیه یا ضعف سند یا ضعف متن، وی را توثیق کرده‌اند، بلکه در شمار برترین روایان و خواص اصحاب امامان به شمار آورده‌اند. ناصر بن عبدالله قفاری، از علمای معاصر وهابی، در کتاب *اصول مذهب الشیعه*، با استناد به روایات ذم و لعن، این راوی بزرگ را به جد نقد می‌کند و با ترسیم چهره‌ای کذاب از وی می‌کوشد بخش چشمگیری از روایات شیعه را، که از طریق زراره نقل شده است، کذب و نامعتبر جلوه دهد. این نوشتار با بررسی مستندات قفاری نشان داده است ایرادها و اشکال‌های وی وارد نیست و زراره از اتهام‌های واردشده، مانند جرح روایات، روایات لعن، ملاقات نکردن با امام باقر علیه السلام، و سرپیچی از دستورهای امام، مبرا است.

کلیدواژه‌ها: زرارۀ بن اعین، قفاری، اصول مذهب الشیعه، لعن، تقیه.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور قم. rafatnejad95@gmail.com

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور قم. kr.setayesh@gmail.com

*** دانشجوی دکتری مدرسی معارف، دانشگاه پیام نور قم (نویسنده مسئول). javadiniah@yahoo.com

مقدمه

درباره زرارۀ بن اعین، از راویان در خور اعتماد شیعه، روایات فراوانی از امامان نقل کرده است. با این حال روایتی نیز در ذم وی وارد شده که دانشمندان شیعه توجیه کرده‌اند. قفاری^۱ در کتاب *اصول مذهب الشیعه*، با استناد به آن روایت، وی را نقد کرده و با این ادعا که امام صادق علیه السلام در زمان خودش محترم بوده و ضرورتی برای تقیه مطرح نبوده است تا کسی به یارانش آزاری برساند، توجیه تقیه را نمی‌پذیرد، بلکه مدعی شده است زراره با امام باقر ملاقات نداشته و برده و اسیری مسیحی بوده و علاوه بر دروغ‌بستن به امام صادق علیه السلام، سخنانی ناروا راجع به وی بیان می‌کرده است! چنین فردی باید طرد شود یا دست‌کم درباره‌اش توقف گردد (نک: قفاری، ۱۴۱۵: ۳۷۸/۱-۳۸۳). در ادامه، این ادعاها را به تفصیل، نقل و بررسی خواهیم کرد. اما در آغاز، گذری خواهیم داشت بر شناخت زراره.

زراره

زرارة بن اعین بن سنن^۲ شیبانی؛ نامش عبد ربه است و لقبش زراره (طوسی، بی‌تا: ۲۰۹، ش ۳۱۲؛ حلی، ۱۳۸۳: ۱۵۶؛ ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۴۰۳). بنا به گفته نجاشی، آزادشده بنی‌شیبان بوده (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۵، ش ۴۶۳)، اما به گفته شیخ طوسی و ابن‌ندیم، پدرش برده رومی برای مردی از بنی‌شیبان بوده و قرآن را یاد گرفت و سپس آزاد شد (طوسی، بی‌تا: ۲۰۹، ش ۳۱۲؛ ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۴۰۴؛ نیز نک: برقی، ۱۳۸۳: ۱۴؛ حلی، ۱۳۸۳: ۱۵۶). کنیه‌اش، ابوالحسن (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۵، ش ۴۶۳؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۲۱۱، ش ۲۷۴۴) و ابوعلی (طوسی، بی‌تا: ۲۰۹، ش ۳۱۲؛ ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۴۰۴) است. ساکن کوفه (طوسی، ۱۳۸۱: ۲۱۱، ش ۲۷۴۴) و استاد راویان بزرگ امامیه در زمان خودش، بلکه برتر از آنها بوده (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۵، ش ۴۶۳) و ثقه است (طوسی، ۱۳۸۱: ۳۳۷، ش ۵۰۱) و از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام روایت کرده است (همان). وی قاری، فقیه، متکلم، شاعر، و ادیب است و در روایاتش بافضیلت، متدین و راست‌گو است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۵، ش ۴۶۳)، بلکه از راست‌گوترین و برترین مردم زمان خود بوده (حلی، ۱۳۸۳: ۱۵۶) و اوصافش روشن‌تر از آن است که نیاز به توضیح داشته باشد (همان: ۱۵۷). فرزندان زراره و برادران و برادرزادگانش نیز اهل دانش بوده‌اند و

بررسی دیدگاه نقادانه قفاری راجع به زراره با تأکید بر دیدگاه خوبی / ۷

کتاب‌های متعدد و روایت‌های فراوانی از آنها نقل شده است (طوسی، بی‌تا: ۲۰۹ و ۲۱۰، ش ۳۱۲؛ نیز نک: ابوغالب زراری، ۱۴۱۱: ۱۱۳ و ۱۱۴؛ ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۴۰۳ و ۴۰۴). وی در سال ۱۵۰ ه.ق. از دنیا رفت (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۵، ش ۴۶۳؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۲۱۱، ش ۲۷۴۴).^۳

بررسی ادعاهای قفاری

۱. تضعیف‌های روایات

۱.۱. روایات لعن

قفاری می‌گوید:

ابوعبدالله^۴ گفته: هیچ‌کس در اسلام، همانند بدعت‌های زراره ایجاد نکرد! لعنت خدا بر او باد. نیز گفته: زراره از یهود و نصارا و کسانی که گفتند با خداوند شریک‌های سه‌گانه است، بدتر است. کشی نیز از اباعبدالله روایت کرده که سه بار زراره را لعنت کرد و گفت خداوند قلب زراره را دگرگون کرده است و روایات دیگری نیز در ذم وی نقل کرده است (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۷۹/۱ و ۳۸۰).

بررسی

پس از بررسی مجموعه روایات ذم زراره، که کشی در رجالش نقل کرده (نک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۴۳-۱۵۱، روشن شد زراره در چهار روایت به صورت لعن مذمت شده است (نک: همان: ۱۴۷، ح ۲۳۴ و ۱۴۸، ح ۲۳۷ و ۱۴۹، ح ۲۴۱ و ح ۲۴۲)؛ به این صورت که در سه روایت به‌تنهایی (نک: همان: ۱۴۷، ح ۲۳۴ و ۱۴۹، ح ۲۴۱ و ح ۲۴۲)، و در یک روایت نیز به همراه بُرید لعن شده است (نک: همان: ۱۴۸، ح ۲۳۷). در آغاز، این چهار روایت را بررسی می‌کنیم و نشان خواهیم داد همه آنها ضعف سندی دارد.

۱.۱.۱. «حدثني أبو جعفر محمد بن قولويه قال حدثني محمد بن أبي القاسم أبو عبد الله المعروف بماجيلويه عن زياد بن أبي الحلال قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام إن زرارَةَ روى عنك في الاستطاعة شيئاً ... فقال ليس هكذا سألتني ولا هكذا قلت كذب علي والله كذب علي والله لعن الله زرارَةَ لعن الله زرارَةَ لعن الله زرارَةَ» (همان: ۱۴۷، ح ۲۳۴).

بررسی

این روایت به دلیل ارسال ضعیف است. زیرا راویان واسطه، بین محمد بن ابی القاسم تا زیاد بن ابی‌الحلال حذف شده‌اند! توضیح اینکه، محمد بن ابی القاسم چند طبقه بعد از زیاد بن ابی‌الحلال قرار دارد. زیرا نجاشی می‌گوید: «محمد بن ابی القاسم از بزرگان قم و ثقه و داماد احمد بن ابی‌عبدالله برقی^۵ است و با دخترش ازدواج کرده است» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۵۳، ش ۹۴۷). احمد بن ابی‌عبدالله برقی نیز از اصحاب امام جواد علیه‌السلام (نک: برقی، ۱۳۸۳: ۵۷) و امام هادی علیه‌السلام (نک: همان: ۵۹) است. بنابراین، بین محمد بن ابی‌القاسم، که معاصر و داماد برقی است، تا زیاد بن ابی‌الحلال، که از اصحاب امام باقر علیه‌السلام (نک: طوسی، ۱۳۸۱: ۱۳۶، ش ۱۴۲۴) و امام صادق علیه‌السلام (نک: همان: ۲۰۸، ش ۲۶۹۵) است، یک تا چند راوی فاصله است.

۲.۱.۱. «حدثني حمدويه قال حدثني محمد بن عيسى عن يونس عن مسمع كردين أبي سيار قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لعن الله بريدا و لعن الله زرارة» (کشی، ۱۳۴۸: ۱۴۸، ح ۲۳۷).

بررسی

در سند این روایت، محمد بن عیسی قرار دارد و از یونس نقل روایت کرده است، حال آنکه محمد بن حسن بن ولید^۶، متفردات محمد بن عیسی از یونس بن عبدالرحمن را ضعیف شمرده است (نک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۳، ش ۸۹۶).^۷

به علاوه، درباره محمد بن عیسی نکته شایان توجهی وجود دارد که با توجه به جریان‌های کلامی و فقهی آن زمان، در خور تأمل است؛ توضیح اینکه، احتمال دارد روایات ناظر به جرح و ذم جابر، در تقابل جریان فکری زرارة بن اعین و هشام بن حکم ریشه داشته و برخی پیروان جریان فکری هشام، برای تضعیف زراره از این شیوه بهره برده باشند! یکی از نشانه‌های تأیید این مدعا آن است که موضوع یکی از روایاتی که در آنها زراره لعن شده استطاعت است (نک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۴۷، ح ۲۳۴).^۸ این موضوع، یکی از عوامل مهم تمایز فکری زراره از دیگر جریان‌های فکری امامیه، از جمله حلقه فکری هشام بن حکم، است. از دیگر نشانه‌های تأیید این مدعا آن است که از حدود ۳۰ روایت ناظر به جرح جابر، ۱۵ روایت آن به حلقه مشترک محمد بن

بررسی دیدگاه نقادانه قفاری راجع به زراره با تأکید بر دیدگاه خوبی / ۹

عیسی عبیدی می‌رسد؛ کسی که کشی وی را به جریان فکری هشام بن حکم منتسب کرده و رجالیون دیگر نیز او را تضعیف کرده‌اند (نک: موسوی‌نیا، ۱۳۹۴: ۱۳۰-۱۳۳). شهید ثانی نیز با ضعیف‌دانستن محمد بن عیسی، قرارگرفتن وی در طریق مجموعه روایات ذم زراره را قرینه مهمی بر رویگردانی و جدایی وی از زراره دانسته است (اردبیلی، ۱۳۳۱: ۳۲۵/۱).

۳.۱.۱. بهذا الاسناد^۹ عن یونس عن ابراهیم المؤمن عن عمران الزعفرانی قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لأبي بصير يا أبا بصير و كنى اثني عشر رجلا ما أحدث أحد في الاسلام ما أحدث زرارة من البدع عليه لعنة الله هذا قول أبي عبد الله (كشي، ۱۳۴۸: ۱۴۹، ح ۲۴۱).

بررسی

در سند این روایت ابراهیم المؤمن و عمران زعفرانی مجهول‌اند (نک: موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۴۱/۷، ذیل ح ۱۱) و جبریل بن احمد نیز توثیق نشده است (نک: همان: ۲۳۵، ذیل ح ۱ و ۲۳۶، ذیل ح ۵).

۴.۱.۱. حدثني حمدويه بن نصير قال حدثني محمد بن عيسى عن عمار بن المبارك قال حدثني الحسن بن كليب الأسدي عن أبيه كليب الصيداوي أنهم كانوا جلوسا و معهم عذافر الصيرفي و عدة من أصحابهم معهم أبو عبد الله عليه السلام قال فابتدأ أبو عبد الله عليه السلام من غير ذكر لزارة فقال لعن الله زرارة لعن الله زرارة لعن الله زرارة ثلاث مرات (كشي، ۱۳۴۸: ۱۴۹، ح ۲۴۲).

بررسی

در سند این روایت، عمار بن مبارک، مهمل^{۱۰} است و حسن بن کلب اسدی نیز مجهول^{۱۱} است (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۴۲/۷، ذیل ح ۱۲).

نتیجه اینکه پس از بررسی روایات لعن زراره، روشن شد همگی آن روایات، از نظر سندی ضعف دارند و چون در مقام اثبات ادعا، روایت ضعیف در خور استناد نیست، این روایات نیز دست‌کم به سبب ضعف سندی، در خور استناد و اعتنا نیست! بنابراین، پاسخ این قسمت از کلام قفاری نیز روشن می‌شود که گفته است: «حتی اگر بگوییم آن

مذمت‌ها از روی تقيه بوده، نباید به این حد از تکفیر و لعن برسد» (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۸۲/۱).
زیرا اساس مدعایش بر روایت‌های ضعیف چیده شده است!

۲.۱. روایات توهین آمیز

۱.۲.۱. قفاری می‌گوید: «زراره همواره می‌گفت: «و اما جعفر؛ پس در قلب من نسبت به او رویگردانی است»، و زراره دلیل آن را این‌گونه گفته که «اباعبدالله زشتی‌هایش را آشکار کرده است»» (همان: ۳۸۰/۱ و ۳۸۱).

بررسی

سند این روایت چنین است: «حدثنا محمد بن مسعود قال حدثنا جبریل بن أحمد الفاریابی قال حدثني العبيدي محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن ابن مسكان قال سمعت زرارة يقول...» (کشی، ۱۳۴۸: ۱۴۴، ح ۲۲۸). در سند این روایت جبریل بن احمد فاریابی قرار دارد و چند روایت دیگر که در ذم جابر وارد شده نیز از طریق همین فرد نقل شده است. موسوی خویی همه این روایت‌ها را به دلیل ثقه‌نبودن جبریل بن احمد ضعیف دانسته است (برای نمونه، نک: موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۳۵/۷، ح ۱ و ۲۳۶، ح ۵).

قفاری به پاسخ موسوی خویی ایراد گرفته است که:

تضعیف سندی مد نظر خویی وارد نیست. زیرا وی جبرائیل^{۱۲} بن احمد را، که از راویان روایات ذم زراره است، مجهول دانسته، در حالی که وی مجهول نبوده، بلکه به گفته اردبیلی «در کش اقامت داشته و روایات بسیاری از عالمان عراق و قم و خراسان نقل کرده است» (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۸۲/۱).

برخلاف ادعای قفاری، موسوی خویی نگفته جبرئیل بن احمد مجهول است بلکه گفته «توثیق نشده است» (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۳۵/۷، ذیل ح ۱ و ۲۳۶، ذیل ح ۵ و ج ۱۴۹/۱۴)^{۱۳} و سخن موسوی خویی درست است. زیرا تنها اطلاعی که در کتاب‌های رجال معتبر درباره وی ثبت شده، بیان شیخ طوسی است که گفته است: «جبرئیل بن احمد فاریابی، کنیه‌اش ابامحمد است و در کش اقامت داشته و از علمای عراق و قم و خراسان بسیار

بررسی دیدگاه نقادانه قفاری راجع به زراره با تأکید بر دیدگاه خوئی / ۱۱

روایت کرده است»^{۱۴} (طوسی، ۱۳۸۱: ۴۱۸، ش ۶۰۴۲) و ظاهراً کتابی نیز داشته که کشی در چند جا از آن نقل روایت کرده است (نک: کشی، ۱۳۴۸: ۳۹۳، ح ۷۴۱ و ۵۱۷، ح ۹۹۵ و ۵۸۷، ح ۱۰۹۹) اما این توضیح‌ها دلالتی بر توثیق وی ندارد. به علاوه، در کتاب کافی و دیگر کتب اربعه، روایتی از وی یافت نشد!

۲.۲.۱. قفاری می‌گوید: «و جفای زراره بر اباعبدالله^{۱۵} تا آنجا رسید که سخنان بدی درباره‌اش گفت» (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۸۰/۱ و ۳۸۱). سپس به روایتی اشاره می‌کند که محتوای زشت و اهانت‌آمیزی دارد (نک: همان).^{۱۶}

بررسی

سند این روایت چنین است: «یوسف قال: حدثني علي بن أحمد بن بقاح عن عمه عن زرارة قال...» (کشی، ۱۳۴۸: ۱۵۹، ح ۲۶۵؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۰: ۲۳۸/۷، ح ۷). یوسف و علی بن أحمد بن بقاح و عمویش، همگی مجهول‌اند و در کتاب‌های رجال، اطلاعی از آنها ثبت نشده است. بنابراین، روایت از حیث سند به‌غایت ضعیف است! از نظر محتوا نیز اهانت‌آمیز است. بنابراین، ضعفش آشکار است. موسوی خوئی از اینکه کشی و طوسی این روایت را نقل کرده‌اند، به شدت اظهار شگفتی کرده و گفته: «این روایت با مقام و جلالت زراره، هیچ تناسبی ندارد و بطلانش یقینی است و همه راویانش نیز مجهول‌اند» (همان).

۳.۱. دیگر روایات تضعیف

توضیح دیگر روایات مذمت جابر را با بیان اشکالی از قفاری به دیدگاه موسوی خوئی در این باره ذکر می‌کنیم. قفاری به موسوی خوئی ایراد گرفته است که: «وی برای رهایی از روایات ذم زراره، برخی از آنها را بر تقیه حمل کرده و برخی دیگر را از نظر سندی ضعیف دانسته است» (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۸۲/۱).

بررسی

موسوی خوئی تحلیل مفصلی از روایات ذم زراره، که کشی در رجالش نقل کرده (نک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۴۳-۱۵۱)، مطرح، و آنها را به سه دسته تقسیم کرده است:

الف. «روایاتی که دلالت دارند بر اینکه زراره در امامت [امام] کاظم تردید داشته است» (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۳۰/۷). وقتی امام صادق علیه السلام از دنیا رفت، زراره فرزندش عبید را به مدینه فرستاد تا از امر امامت خبر بیاورد که برای عبدالله است یا [امام] کاظم، اما پیش از بازگشت عبید، زراره از دنیا رفت (همان). موسوی خویی شش روایت ناظر به این موضوع را نقل کرده و سپس چهار روایت آن را به سبب وجود راویان مجهول^{۱۷} از لحاظ سندی ضعیف توصیف کرده است (همان: ۲۳۰ و ۲۳۱، ح ۱-۴). دو روایت دیگر که از نظر وی صحیح‌السنند (نک: همان: ۲۳۳، ح ۵ و ۶)، بیانگر زمانی است که امام صادق علیه السلام از دنیا رفته، و زراره پسرش را برای تفحص و جست‌وجو از امام بعدی به مدینه فرستاده بود. اما پیش از بازگشت وی، از دنیا رفت. زراره پیش از فوتش، به ایمانش به امام واجب‌الطاعه اقرار کرد (همان: ۲۳۲). موسوی خویی در ادامه می‌نویسد:

این دو روایت، بر وهن یا مذمت زراره دلالتی ندارد. زیرا مطابق برخی روایات،^{۱۸} بر هر مکلفی واجب است امام زمان خود را بشناسد و در صورت فوت وی، برای شناخت امام بعدی، جست‌وجو و تفحص کند و اگر مکلف در زمان جست‌وجویش برای شناخت امام از دنیا برود، معذور خواهد بود و التزامش به امام واجب‌الطاعه کافی است، هرچند فرصت نیافته که شخص وی را بشناسد؛ همان‌گونه که درباره زراره چنین شد^{۱۹} (همان: ۲۳۲ و ۲۳۳).

از این رو، در این دو روایت صحیح‌السنند نیز زراره مصداق «مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ» (نساء: ۱۰۰) معرفی شده است (همان: ۲۳۳).

ب. «روایاتی که دلالت دارند بر اینکه زراره مطالبی گفته که با ایمانش منافات دارد» (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۳۴). موسوی خویی هفت روایت را برای این دسته ذکر می‌کند (نک: همان: ۲۳۴-۲۳۸، ح ۱-۷). سپس پنج روایت را به دلیل راویانی که توثیق نشده‌اند^{۲۰} یا ضعیف^{۲۱} یا مجهول^{۲۲} هستند، ضعیف دانسته (نک: همان: ۲۳۴-۲۳۷، ح ۱ و ۲ و ۳ و ۵ و ۶ و ۷) و یک روایت را صحیح اما فاقد محتوای واقعی برای ذم زراره قلمداد کرده است (نک: همان: ۲۳۴ و ۲۳۵، ح ۴).

ج. «روایاتی که بر قدح زراره از سوی امام دلالت دارند» (همان: ۲۳۸). موسوی خویی ۲۳ روایت برای این دسته ذکر می‌کند (نک: همان: ۲۳۸-۲۴۵). وی بسیاری از این روایات

بررسی دیدگاه نقادانه فقاری راجع به زراره با تأکید بر دیدگاه خوبی / ۱۳

را به دلیل راویانی که توثیق نشده‌اند^{۲۳} یا راویانی که ضعیف^{۲۴} یا مجهول^{۲۵} یا مهمل^{۲۶} یا مشترک بین ثقه و غیرثقه^{۲۷} هستند ضعیف دانسته است (نک: همان: ۲۳۹، ح ۳ و ۲۴۰، ح ۵ و ۶ و ۲۴۱، ح ۸-۱۲ و ۲۴۳، ح ۱۶ و ۲۴۴، ح ۱۹ و ۲۰ و ۲۲) و برخی روایات را مرسل قلمداد کرده (نک: همان: ۲۴۲، ح ۱۳-۱۵ و ۲۴۴، ح ۲۱) و برخی دیگر از روایات را از لحاظ متنی تحریف شده می‌داند (نک: همان: ۲۴۳ و ۲۴۴، ح ۱۸). موسوی خوبی در پایان می‌نویسد:

بیشتر روایات ذم، به سبب ضعف سندی‌ای که دارند، صدورشان از معصوم ثابت نیست. آنهایی هم که صدورشان ثابت شود، گریزی نیست مگر آنکه بر تقیه حمل شود. زیرا امام نه به صورت واقعی، بلکه به دلیل توجه به زراره و اهمیت دادن به جایگاه وی [و در امان ماندن او از خطرهای تهدیدکننده] برایش عیبی بیان می‌کرده است (نیز نک: مامقانی، ۱۴۲۶: ۱۲۷/۲۸) (همان: ۲۴۵).

سپس برای تأیید این نظر به روایت عبدالله بن زراره^{۲۸} (نک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۳۸-۱۴۱، ح ۲۲۱) و روایت حمزة بن حمران^{۲۹} (نک: همان: ۱۴۶، ح ۲۳۳) استشهد می‌کند (نک: موسوی خوبی، ۱۴۱۰: ۲۴۵/۷ و ۲۴۶).

دقت در متن روایات عبدالله بن زراره و حمزة بن حمران گویای این مطلب است که برخی راویان، آگاهانه یا ناآگاهانه و با نقل به معنا، سخنان امام صادق علیه السلام را تحریف می‌کردند. زیرا در این روایات، امام برائت از زراره و لعن وی را انکار کرده و برائت خود را ناظر به سخنان و دیدگاه‌های نادرستی دانسته که به ایشان گزارش داده‌اند اما برخی راویان، آن نفی و برائت امام را به زراره، که به گمان آنها گوینده آن ادعاها بود، نسبت می‌دادند (نک: موسوی‌نیا، ۱۳۹۴: ۱۲۳).

بنابراین، ایراد دیگر فقاری که می‌گوید «شیوخ شیعه چگونه فردی با این درجه از جرح را توثیق می‌کنند، در حالی که این تکفیر و لعن‌ها از کسی که به اعتقاد آنها معصوم است صادر شده است؟» (فقاری، ۱۴۱۵: ۳۸۱/۱) وارد نیست. زیرا، همان‌گونه که گذشت، همه روایات حاوی لعن زراره، و بیشتر روایات ذم وی، ضعف سندی دارد. بنابراین، صدورش از معصوم ثابت نیست و نمی‌توان به آن اعتنا و استناد کرد، مگر اندکی از روایات که اگر صدورش ثابت شود، نیازمند توجیه است. زیرا تاب مقاومت در برابر روایات متعدد توثیق^{۳۰} را ندارد که از جمله آن روایات چنین است:

فضل بن عبدالملک از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «در میان زندگان و مردگان، محبوب‌ترین مردم نزد من چهار نفر هستند: برید بن معاویه عجلی و زراره و محمد بن مسلم و الاحول» (کشی، ۱۳۴۸: ۱۳۵، ح ۲۱۵). در روایتی دیگر نقل شده است که امام صادق علیه السلام، فیض بن مختار را برای اخذ روایت به زراره ارجاع می‌دهد (نک: همان: ح ۲۱۶)؛ و در روایتی دیگر از حضرت نقل شده است که فرمود: «خداوند زرارة بن اعین را رحمت کند. اگر زراره و همانند زراره نبود، روایات پدرم از بین می‌رفت» (همان: ۱۳۶، ح ۲۱۷). نیز در روایت دیگری فرمود: «کسی یاد ما و روایات پدرم را زنده نکرد، مگر زراره و ابوبصیر لیث مختاری و محمد بن مسلم و برید بن معاویه عجلی. اگر آنان نبودند، کسی این [روایات و معارف] را به دست نمی‌آورد. آنان حافظان دین و امینان پدرم بر حلال و حرام خدایند و در دنیا و آخرت، به سوی ما پیشگام‌اند» (همان: ۱۳۵، ح ۲۱۹).

۲. ملاقات نکردن با امام باقر علیه السلام

قفاری به نقل از موسوی خویی می‌گوید: «زراره از ابی جعفر روایت کرده و روایاتش از او به ۱۲۳۶ عدد می‌رسد. نیز روایاتش از ابی جعفر و ابی عبدالله با همین عنوان، به ۸۲ روایت می‌رسد ... و روایاتش از ایشان با عنوان احدهما، به ۵۶ تا می‌رسد» (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۷۸/۱ و ۳۷۹). آنگاه می‌افزاید: «اما سفیان ثوری گفته است زراره اباجعفر را ندیده است. نیز وقتی به سفیان بن عیینه گفته شد زرارة بن اعین از اباجعفر کتابی را روایت می‌کند، گفت وی اباجعفر را ندیده، ولی روایاتش را جست‌وجو می‌کرد» (همان: ۳۷۹).

بررسی

ظاهراً این ادعا، فقط از سفیان بن عیینه نقل شده و نقل‌هایی که این مطلب را به سفیان ثوری نسبت می‌دهند اشتباه است. زیرا علی بن عبدالله بن جعفر بن مدینی، که ناقل این روایت است، می‌گوید «از سفیان شنیدم» (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۲۷۱: ۳۷/۱). ابن‌مدینی از سفیان بن عیینه بدون واسطه (عجلی، ۱۴۰۵: ۳۵۰)، و از سفیان ثوری، که همان سفیان بن سعید است (همان: ۱۹۰)، با واسطه، نقل روایت می‌کند؛ پس مراد از سفیان در اینجا، که بدون واسطه از او نقل روایت شده، سفیان بن عیینه است، نه سفیان ثوری! (نک: حسینی، ۱۳۹۱:

بررسی دیدگاه نقادانه فقاری راجع به زراره با تأکید بر دیدگاه خوئی / ۱۵

ش ۴۱/۵ و ۴۲). ابن ابی حاتم رازی نیز تصریح می‌کند منظور از این سفیان، سفیان بن عیینه است (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۳۷/۱).^{۳۱}

اما سفیان بن عیینه نیز در ادعایش اشتباه کرده است. زیرا رجالیون و صاحب نظران، زراره را از اصحاب امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام برشمرده‌اند، از جمله: برقی (برقی، ۱۳۸۳: ۴۷)، ابوغالب زراری (ابوغالب زراری، ۱۴۱۱: ۱۱۴)، شیخ طوسی (طوسی، بی تا: ۲۱۰، ش ۳۱۲؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۱۳۶، ش ۱۴۲۲ و ۲۱۰، ش ۲۷۴۴) و ابن داوود (حلی، ۱۳۸۳: ۳۸۴). نقل سخن کشی در این مقام، ما را کفایت می‌کند. وی تحت عنوان «اسامی فقیهانی که از اصحاب ابی جعفر و ابی عبدالله بودند» (کشی، ۱۳۴۸: ۲۳۸، ح ۴۳۱)، می‌گوید:

امامیه بر تصدیق آن افراد متقدم که از اصحاب ابی جعفر و ابی عبدالله بوده‌اند اتفاق نظر دارند و روایات فقهی آنان را می‌پذیرند، پس گفته‌اند: فقیه‌ترین آنان شش نفر هستند که عبارت‌اند از: زراره و معروف بن خربوذ و بُرید و ابوبصیر اسدی و فضل بن یسار و محمد بن مسلم طائفی، و گفته‌اند که زراره از همه فقیه‌تر بود و برخی به جای ابوبصیر اسدی، ابوبصیر مرادی، که همان لیث بن بختری است، را نام برده‌اند (همان).

در روایات صحیح‌السند، امام صادق علیه السلام زراره را از محبوب‌ترین اصحاب پدرش، امام باقر علیه السلام یاد کرده (کشی، ۱۳۴۸: ۱۳۹، ح ۲۲۱؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۰: ۲۴۵/۷) و وی را از حافظان دین و افراد قابل اعتماد نزد ایشان توصیف کرده است (کشی، ۱۳۴۸: ۱۳۵، ح ۲۱۹).

۳. برده، اسیر و مسیحی

فقاری می‌گوید: «از فهرست طوسی روشن می‌شود زراره اسیری مسیحی بوده. زیرا جدش سنسن در سرزمین روم راهب بوده و پدرش عبدی رومی برای مردی از بنی شیبان بوده است. تأثیر زراره در مذهب شیعه، همانند تأثیر ابن سبأ بوده است» (فقاری، ۱۴۱۵: ۳۷۹/۱ و ۳۸۰).

بررسی

نقل قفاری از فهرست طوسی اشتباه است. زیرا شیخ طوسی ادعا نکرده که خود زراره، اسیری مسیحی بوده است! کلام شیخ طوسی چنین است: «و اعین بن سنسن [=پدر زراره]، برده رومی برای مردی از بنی‌شیبان بوده و قرآن را یاد گرفت، سپس آزاد گردید. آن مرد به اعین پیشنهاد کرد که در نسبش درآید، اما اعین نپذیرفت و گفت: بگذار به دوستی با تو باقی باشم و سنسن [=جد زراره] در روم راهب بود» (طوسی، بی‌تا: ۲۰۹، ش ۳۱۲). بنا به گفته نجاشی، زراره آزادشده بنی‌شیبان بوده (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۵، ش ۶۳) اما به گفته شیخ طوسی و ابن‌ندیم، پدر زراره، و نه خود زراره، برده رومی و آزادشده مردی از بنی‌شیبان بوده است (طوسی، بی‌تا: ۲۰۹، ش ۳۱۲؛ ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۴۰۴؛ نیز نک.: برقی، ۱۳۸۳: ۱۴؛ حلی، ۱۳۸۳: ۱۵۶).

با اینکه قفاری کوشیده است ادعای بردگی یا رومی‌بودن زراره و نیز راهب‌بودن جد وی را به عنوان طعن و عیبی برای وی برشمرد، اما مطابق آیات قرآن، نه رومی‌بودن و نه برده‌بودن (حجرات: ۱۳)^{۳۲} و نه حتی راهب‌بودن (آل‌عمران: ۱۱۳-۱۱۵)،^{۳۳} هیچ‌گونه عیب و نقصی محسوب نمی‌شود. قرآن کریم بر تمام این افکار جاهلی، خط بطلان کشیده و ملاک امتیاز و برتری انسان‌ها را تقوا معرفی کرده است (حجرات: ۱۳). به سبب همین مضامین بلند آسمانی بود که از میان بردگان^{۳۴} یا غیراعراب^{۳۵} به اسلام گرویدند و از یاران راستین و صحابه بزرگ پیامبر خدا شدند.

نیز تشبیه زراره به ابن‌سبأ، اتهامی غیرمنطقی و بدون دلیل است؛ درباره شخصیت ابن‌سبأ اختلاف شدیدی وجود دارد و برخی صاحب‌نظران وی را شخصیتی موهوم و افسانه‌ای دانسته‌اند (نک.: حسینی‌قزوینی، ۱۴۳۴: ۲۷۸/۱-۲۸۵) و برخی دیگر نیز او را شخصیتی حقیقی اما فاقد تأثیر مهم قلمداد کرده‌اند (نک.: همان: ۲۸۹ و ۲۹۰) و افکار و عقایدی که برای وی برشمرده‌اند، با آرای راویان بزرگ امامیه، از جمله زراره، تناسبی ندارد.^{۳۶}

۴. نماز عصر، بعد از غروب آفتاب

قفاری با این ادعا که «زراره بر او^{۳۷} دروغ می‌بست و اصرار داشت دروغ‌هایش را به وی مستند کند» (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۸۰/۱)، به روایتی درباره نماز عصر خواندن او بعد از غروب

بررسی دیدگاه نقادانه قفاری راجع به زراره با تأکید بر دیدگاه خوبی / ۱۷

آفتاب و استناد آن به دستور امام، استشهاد کرده (همان: ۳۸۰ و ۳۸۱) و گفته: «اگر جعفر برای دفاع از زراره تقیه می‌کرده، پس چرا زراره به او دروغ می‌بسته که نماز عصر را بجا نیاورده مگر بعد از غروب آفتاب، و وی را تکذیب کرد و از این کار بدش آمد؟ کجای این تقیه است؟» (همان: ۳۸۲).

بررسی

منظور قفاری روایتی است که محمد بن ابی‌عمیر به امام صادق علیه السلام گزارش داده که زراره نماز عصر را بعد از غروب آفتاب می‌خواند و امام به واسطه وی، زراره را از این کار نهی می‌کند اما زراره آن کار را به دستور امام نسبت داده و اظهار می‌کند از ترک کردن آن دستور اکراه دارد (کشی، ۱۳۴۸: ۱۴۳، ح ۲۲۴). سند این روایت ضعیف است. زیرا محمد بن ابراهیم الوراق، مجهول است (طوسی، ۱۳۸۱: ۴۴۰، ش ۶۲۸۳) و بنان بن محمد بن عیسی نیز مهمل است (حلی، ۱۳۸۳: ۷۴، ش ۲۶۳).

جالب اینکه این روایت با سند ضعیف از طریق محمد بن ابی‌عمیر نقل شده، در حالی که در روایت صحیح‌السند از طریق وی تا برسد به زراره، از امام باقر علیه السلام نقل شده است که: «رسول خدا نماز ظهر و عصر را با یک اذان و دو اقامه با هم خواند، و نماز مغرب و عشاء را با یک اذان و دو اقامه با هم خواند»^{۳۸} (طوسی، ۱۳۶۵: ۱۸۳، ح ۶۶). زراره در روایت دیگری در توضیح وقت نماز ظهر و عصر، از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «وقت نماز ظهر، دو قدم بعد از گذشتن آفتاب از خط نصف‌النهار است و وقت نماز عصر نیز دو قدم دیگر بعد از آن است»^{۳۹} (صدوق، ۱۴۰۴: ۲۱۶/۱، ح ۶۴۹).

۵. ضروری نبودن تقیه

قفاری می‌گوید: «جعفر^{۴۰} در زمان خودش تکریم و تجلیل می‌شد، پس چگونه به دوستان و نزدیکان وی اهانت می‌کردند؟» (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۸۲/۱).

بررسی

اهل بیت پیامبر، به سبب شرافت انتساب به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و نیز فضایل والای علمی، اخلاقی، معنوی و انسانی، همواره در معرض توجه و تجلیل مردم بودند (نک. طبری،

۱۳۸۳: ۲۴۴؛ نباطی بیاضی، ۱۳۸۴: ۱۸۱/۲) و همین نفوذ کلام و جایگاه مردمی و توجهات عمومی موجب می‌شد دستگاه حاکم از اهل بیت حساب ببرد و همواره آنها را زیر نظر داشته باشد. از این‌رو گاه بر آنان سخت می‌گرفت (نک: مازندرانی، ۱۳۷۹: ۳۲۳/۴؛ اربلی، ۱۳۸۱: ۲۱۹/۲) و گاه نیز به دلیل ترس از توده آنها را آزاد می‌گذاشت و گاه با تظاهر و ریاکاری، آنان را تکریم می‌کرد. نمونه روایاتی که در ادامه نقل می‌شود ترسیمی از فضای کلی حاکم بر زندگانی امام صادق علیه السلام است و نشان می‌دهد ایشان در عین آزادی‌های نسبی که در برخی دوران‌ها داشتند، همواره در معرض توجه و تهدید حاکمان ستمگر زمانه بودند و هنگامه خطر، به‌ناچار با سپر تقیه زندگی می‌کردند. نقل شده است که:

منصور^{۴۱} چندین مرتبه تصمیم گرفت اباعبدالله^{۴۲} را به قتل برساند اما هر بار که او را احضار می‌کرد تا ایشان را بکشد، تا چشمش به آن جناب می‌افتاد از هیبت و بزرگی‌اش می‌ترسید و از تصمیم خود صرف نظر می‌کرد، اما دیگر اجازه نمی‌داد کسی خدمت ایشان برسد و از اینکه امام برای رفع امور مردم در جایی بنشیند ممانعت می‌کرد و او را در محاصره سختی قرار داد، طوری که گاهی مسئله‌ای دینی، مربوط به ازدواج یا طلاق و از این قبیل، برای کسی [از شیعیان] پیش می‌آمد و حکمش را نمی‌دانستند و نمی‌توانستند به محضر امام برسند. پس به‌ناچار [و برای احتیاط]، مرد از همسرش کناره می‌گرفت [زیرا حکم مسئله مد نظر را نمی‌دانستند]! این جریان بر شیعیان گران آمد و سخت در فشار قرار گرفتند (مازندرانی، ۱۳۷۹: ۲۳۸/۴).

پس از مدتی، منصور با دریافت یکی از یادگارهای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از طریق امام صادق علیه السلام، اظهار شادمانی کرد و ایشان را آزاد گذاشت و موانع پیش‌گفته را رفع کرد (همان). در روایتی دیگر نقل شده است:

منصور به حسن بن زید، که از طرف او، والی مکه و مدینه بود، پیغام داد «خانه جعفر بن محمد را بسوزان». او به خانه اباعبدالله آتش افکند و آتش به درب خانه و راهرو رسید. اباعبدالله در میان آتش گام برداشته و راه می‌رفت و می‌گفت: «من فرزند اسماعیلیم؛ من فرزند ابراهیم خلیل‌الله هستم»^{۴۳} (همان: ۲۳۶).

بررسی دیدگاه نقادانه فقاری راجع به زراره با تأکید بر دیدگاه خوبی / ۱۹

از نمونه‌های شیعیانی که در زمان امام صادق علیه السلام به سپر تقیه مجهز نشدند و نتایج ناگوار آن را دیدند، زید بن علی^{۴۴} است که در باب قیام نیز با امام مشورت کرد. امام رضا علیه السلام به نقل از امام کاظم علیه السلام از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

خداوند عمویم زید را رحمت کند. زیرا مردم را به رضا از آل محمد دعوت می‌کرد و اگر پیروز می‌شد، به آنچه مردم را بدان دعوت می‌کرد، وفا می‌نمود. او با من درباره قیامش مشورت کرد و من به او گفتم: «عموجان! اگر راضی هستی کشته شوی و در کناسه،^{۴۵} جسدت را بر دار کشند، خواست خودت است.» بعد از رفتن زید، جعفر بن محمد گفت: «وای بر کسی که ندای او را بشنود و او را یاری نکند» (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۴۹/۱، ۲۵۰/۱، ح ۴؛ همو، ۱۳۶۲: ۳۹۲، ح ۳؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۶۷۲، ح ۱۴۱۸-۲۵).

پس از شهادت زید، امام صادق علیه السلام گریست و فرمود: «پاداش این مصیبت را از خدا خواهانم. او خوب عمویی بود؛ شایسته مردی بود برای دنیا و آخرت ما. به خدا قسم شهید شد، همانند شهادی که همراه پیامبر خدا و علی و حسن و حسین بودند» (همان: ۲۵۲، ح ۶).

آری، تقیه از دشمن، تاکتیکی برای حفظ جان و حفظ نیروهای انسانی و هدرندادن افراد مؤمن در راه موضوعات کوچک و کم‌اهمیت و سپری برای دفع خطرها (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۴۲۳/۱۱-۴۲۵) و در واقع، تغییر شکل مبارزه است (همان: ۵۰۲/۲ و ۸۸/۲۰-۹۰). قرآن کریم به هنگام ضرورت، تقیه را، حتی در قالب کفرگویی، مجاز اعلام کرده است: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»^{۴۶} (نحل: ۱۰۶). امام نیز برای حفظ یارانش از خطرهایی که آنان را تهدید می‌کرد، از این شیوه بهره می‌برد (نک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۳۸-۱۴۱، ح ۲۲۱ و ۱۴۶، ح ۲۳۳).

نتیجه

۱. فقاری برای تضعیف زراره، به روایات ذم وی استناد کرده بود (فقاری، ۱۴۱۵: ۳۷۹/۱-۳۸۱)، اما پس از بررسی این روایات، روشن شد همه روایات لعن زراره و بیشتر روایات ذم وی، ضعف سندی دارد و در مقام اثبات مدعا، در خور اعتنا و استناد نیست و اندک

روایات باقی‌مانده، توان مقابله با روایات متعدد ناظر به توثیق وی (نک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۳۵، ح ۲۱۵ و ۲۱۹ و ۱۳۶، ح ۲۱۷ و ...) را ندارد.

۲. قفاری مدعی شد زراره با امام باقر علیه السلام ملاقات نکرده است (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۷۸/۱ و ۳۷۹)، در حالی که رجالیون و صاحب‌نظران امامیه، وی را از اصحاب امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام (نک: طوسی، بی‌تا: ۲۱۰، ش ۳۱۲؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۱۳۶، ش ۱۴۲۲ و ۲۱۰، ش ۲۷۴۰؛ ابوغالب زراری، ۱۴۱۱: ۱۱۴)، بلکه از برترین آنها برشمرده‌اند (نک: کشی، ۱۳۴۸: ۲۳۸، ح ۴۳۱؛ حلی، ۱۳۸۳: ۳۸۴) و روایات صحیح از امام صادق علیه السلام که زراره را از محبوب‌ترین اصحاب امام باقر علیه السلام و از افراد تفه و حافظان روایات ایشان توصیف کرده (کشی، ۱۳۴۸: ۱۳۵، ح ۲۱۹ و ۱۳۶، ح ۲۱۷)، این مدعا را تأیید می‌کرد.

۳. قفاری، بردگی و اسارت زراره و راهب‌بودن جد وی را به عنوان طعنی برای او برشمرده بود (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۷۹/۱ و ۳۸۰)، در حالی که به گفته شیخ طوسی و ابن‌ندیم، پدر زراره، و نه خود وی، برده رومی و آزادشده مردی از بنی‌شیبان بوده است (طوسی، بی‌تا: ۲۰۹، ش ۳۱۲؛ ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۴۰۴؛ نیز نک: برقی، ۱۳۸۳: ۱۴؛ حلی، ۱۳۸۳: ۱۵۶). ضمن اینکه مطابق آیات قرآن، نه رومی بودن و نه برده‌بودن (حجرات: ۱۳) و نه حتی راهب‌بودن (آل‌عمران: ۱۱۳-۱۱۵)، هیچ‌گونه عیب و نقصی محسوب نمی‌شود و تنها ملاک امتیاز و برتری انسان‌ها، تقوا است (حجرات: ۱۳).

۴. قفاری مدعی شد زراره با استنادی دروغین، به دستور امام صادق علیه السلام نماز عصرش را بعد از غروب آفتاب بجا می‌آورده (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۸۰-۳۸۲)، در حالی که برخی راویان روایت مد نظر (نک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۴۳، ح ۲۲۴)، مجهول^{۴۷} و مهمل^{۴۸} بودند. ضمن اینکه مطابق روایت صحیح‌السند، وقت درست نماز ظهر و عصر از طریق زراره از امام باقر علیه السلام نقل شده است (نک: طوسی، ۱۳۶۵: ۱۸/۳، ح ۶۶؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۲۱۶/۱، ح ۶۴۹).

۵. قفاری مدعی ضروری‌نبودن تقیه در زمان امام صادق علیه السلام بود (قفاری، ۱۴۱۵: ۳۸۲/۱)، در حالی که برخی گزارش‌ها، از وضعیت دشواری حکایت داشت که گاه متوجه امام و یارانش می‌شد (نک: مازندرانی، ۱۳۷۹: ۲۳۶/۴ و ۲۳۸) و در چنان وضعیتی گریزی از تقیه نبود (نک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۳۸-۱۴۱، ح ۱۴۶ و ۲۲۱، ح ۲۳۳).

پی‌نوشت‌ها

۱. از استادان دانشگاه محمد بن سعود ریاض و نویسنده کتاب *اصول مذهب الشيعة الامامية الاثني عشرية: عرض و نقد* (سه جلدی) که نقدی مفصل بر عقاید و آرای شیعه است. وی در مقدمه این کتاب ادعا کرده به کتاب‌های اصیل و مهم شیعه مراجعه و مطالب آنها را بررسی و نقد کرده است. این کتاب در اصل رساله دکتری وی به راهنمایی محمد رشاد سالم، از مروجان فعال آثار و عقاید ابن تیمیه، بوده که در سال ۱۴۰۷ ه.ق. در دانشگاه محمد بن سعود، در بخش عقاید و مذاهب معاصر، دفاع شده و به چاپ و تبادل آن بین دانشگاه‌ها توصیه گردیده است.
۲. سنسن در سرزمین روم، راهب بوده است (طوسی، بی‌تا: ۲۰۹، ش ۳۱۲؛ حلی، ۱۳۸۳: ۱۵۶)؛ ابن ندیم نام وی را سنسن ذکر کرده و گفته: «در یکی از شهرها راهب بود» (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۴۰۴).
۳. مطابق برخی روایات، زراره هنگام رحلت امام صادق علیه السلام در سال ۱۴۸ ه.ق. بیمار بوده و حدود دو ماه بعد، در همان بیماری از دنیا رفته است (نک.: موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۳۳/۷ و ۲۳۴؛ کشی، ۱۳۴۸: ۱۴۳، ح ۲۲۳).
۴. امام صادق علیه السلام.
۵. شیخ طوسی می‌گوید: «خود برقی ثقه است اما از راویان ضعیف، بسیار نقل کرده و به روایات مرسل نیز اعتماد کرده است» (طوسی، بی‌تا: ۵۱، ش ۶۵). از طرفی، محمد بن ابی القاسم روایت‌های متعددی از برقی نقل کرده که نشان می‌دهد برقی از استادان روایت وی بوده است (نک.: حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۳/۲، ح ۱۳۲۸ و ۲۵۸/۵، ح ۶۴۸۵ و ۱۸۹/۶، ح ۷۶۹۶ و ...). بنابراین، احتمال دارد ضعفی که شیخ طوسی درباره برقی نقل کرده، در محمد بن ابی القاسم نیز وجود داشته باشد. البته در کتاب‌های رجالی به این نکته اشاره‌ای نشده و اثباتش نیازمند دقت در مجموعه روایات نقل شده از محمد بن ابی القاسم است.
۶. «از دانشمندان قم، جلیل‌القدر، آشنا به راویان و ثقه» (طوسی، بی‌تا: ۴۴۲، ش ۷۰۹).
۷. البته برخی نیز این نظر ابن ولید را نپذیرفته‌اند (نک.: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۳، ش ۸۹۶).
۸. از جمله مصنفات زراره کتابی است با موضوع الاستطاعة والجبر (نک.: طوسی، بی‌تا: ۲۱۰، ش ۳۱۲).
۹. این سند، به سند روایت ۲۳۹ تعلیق شده است (نک.: کشی، ۱۳۴۸: ۱۴۹). بنابراین، سند روایت محل بحث چنین می‌شود: محمد بن مسعود قال حدثني جبريل بن أحمد عن العبيدي عن يونس عن إبراهيم المؤمن عن عمران الزعفراني قال سمعت أبا عبدالله علیه السلام.
۱۰. روای‌ای که نامش در کتاب‌های رجالی آمده اما مدح و ذمی درباره وی بیان نشده است (سبحانی، ۱۴۲۴: ۱۱۸).
۱۱. روای‌ای که نامش در کتاب‌های رجالی ذکر نشده، یا اگر ذکر شده شناخته نشده و به مجهول‌بودنش حکم شده است (سبحانی، ۱۴۲۴: ۱۱۹).
۱۲. در کتاب‌های رجالی، نام این روای به سه شکل ثبت شده است: جبریل (نک.: کشی، ۱۳۴۸: ۴، ش ۷ و ۱۰۳، ش ۱۶۳؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۴۱۸، ش ۶۰۴۲) و جبرئیل (نک.: موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۳۳/۴، ش ۲۰۴۶)، و جبرائیل (نک.: همان: ۱۴۸/۱۴ و ۱۴۹).
۱۳. «هذه الرواية ضعيفة بجبرئيل بن أحمد فإنه لم يوثق»؛ البته خوبی در یک جا در بررسی سند، نام جبریل را به همراه دو روای دیگر، ذکر کرده و برای مجموع سه نفر، واژه «مجاهیل» را به کار برده و گفته «الرواية ضعيفة بجبرئيل بن أحمد و إبراهيم و عمران فإنهم كلهم مجاهيل» (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۱۴۱۰).

۲۴۱/۷، ذیل ح ۱۱)، اما با توجه به توضیحی که در چند جای دیگر درباره جبریل بن احمد آورده، منظور همان جهل به وثاقت او است.

۱۴. ابن داوود نیز همین سخن شیخ طوسی را نقل کرده است (نک.: حلی، ۱۳۸۳: ۸۰، ش ۲۸۹).

۱۵. امام صادق علیه السلام.

۱۶. متن روایت چنین است: «عن زرارة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التشهد؟ فقال أشهد أن لا إله إلا وحده لا شريك له و أشهد أن محمدا عبده و رسوله قلت التحيات الصلوات؟ قال التحيات والصلوات فلما خرجت قلت إن لقيته لأسأله غدا فسألته من الغد عن التشهد؟ فقال كمثل ذلك قلت التحيات والصلوات؟ قال التحيات والصلوات قلت ألقاه بعد يوم لأسأله غدا فسألته عن التشهد؟ فقال كمثلته قلت التحيات والصلوات؟ قال التحيات والصلوات فلما خرجت ضرت في لحيته و قلت لا يفlech أبدا» (كشي، ۱۳۴۸: ۱۵۹، ح ۲۶۵)؛ «ضرت: الضراط: صوت الفيخ معروف» (ابن منظور، بی تا: ۳۴۱/۷، ماده ضرت).

۱۷. مانند: محمد بن عثمان بن رشید و أبي يحيى الضرير و إبراهيم المؤمن.

۱۸. نک.: کلینی، ۱۳۶۵: ۳۷۸/۱، ح ۱.

۱۹. مامقانی می‌گوید: «بنا به دلیل عقلی و نقلی، تکلیفی بر بنده نیست مگر پس از بیان، و خداوند هیچ‌کس را مکلف نمی‌کند مگر به آنچه به او رسیده باشد. زراره نیز بدون شناخت به امام زمانش از دنیا نرفت، بلکه به آنچه قرآن کریم به امامت آنها دلالت دارد، ایمان آورده و این ایمان اجمالی برای کسی که بیش از آن برایش امکان ندارد کافی است و زراره هرگز کوتاهی نکرد» (مامقانی، ۱۴۲۶: ۱۲۰/۲۸).

۲۰. مانند جبرئیل بن احمد و خلف بن حماد و عیسی بن منصور.

۲۱. مانند سهل بن زیاد.

۲۲. مانند یوسف و علي بن أحمد بن بقاح و عمويش.

۲۳. مانند جبرئیل بن احمد و علي بن (محمد) الحسين بن قتيبه.

۲۴. مانند یوسف بن السخت و محمد بن جمهور.

۲۵. مانند حفص المؤذن و أبا العباس و ابن أبان و إبراهيم المؤمن و ...

۲۶. مانند عبدالرحيم و عمار بن المبارک.

۲۷. مانند محمد بن حرمان.

۲۸. در این روایت، امام علت عیب‌گذاری برای زراره را دفاع از او و ایمنی در برابر آزار دشمنان بیان کرده و فرموده: «زراره محبوب‌ترین مردم و محبوب‌ترین اصحاب پدرم، در نزد من است».

۲۹. مطابق این روایت، حمزة بن حرمان به امام صادق علیه السلام عرض کرد: «به من خبر رسیده شما عموم زراره را لعنت کرده‌اید! امام فرمود: نه، به خدا قسم چنان نگفته‌ام، اما افرادی نزد من می‌آیند و مطالبی از او نقل می‌کنند و من می‌گویم هر کس چنین بگوید، من از او بری هستم» (نک.: کشي، ۱۳۴۸: ۱۴۶، ح ۲۳۳). سپس حمزه نظر زراره را برای امام نقل می‌کند و امام نیز آن را تأیید می‌کند (همان)؛ در روایتی دیگر حمزة بن حرمان به امام صادق علیه السلام عرض کرد: «به من خبر رسیده شما از عموم زراره براءت جستید! امام فرمود: من از زراره براءت نجسته‌ام اما افرادی نزد من می‌آیند و مطالبی از او نقل و روایت می‌کنند. اگر ساکت باشم مرا با آن قول همراه می‌کنند [یعنی سکوت مرا به معنای تأیید آن قول تلقی می‌کنند]، پس می‌گویم من از این قول براءت می‌جویم [یعنی امام از خود زراره براءت نجسته اما برای اینکه نظر نادرستی را به ایشان نسبت ندهند، نظرات نادرست را نفی و از خود دور اعلام می‌کرده

است]» (کشی، ۱۳۴۸: ۱۴۶، ح ۲۳۲).

۳۰. موسوی خوئی درباره مجموعه روایات توثیق و مدحی که کشی درباره زراره نقل کرده، می‌گوید:

«این روایات مستفیض است و برخی از آنها صحیح‌السند است» (موسوی خوئی، ۱۴۱۰: ۲۳۰/۷).

۳۱. «علی - یعنی ابن‌المدینی - قال سمعت سفیان - یعنی ابن‌عیینه -».

۳۲. ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شما است. خداوند دانا و آگاه است!

۳۳. آنها همه یکسان نیستند از اهل کتاب، جمعیتی هستند که (به حق و ایمان) قیام می‌کنند و پیوسته در اوقات شب، آیات خدا را می‌خوانند در حالی که سجده می‌نمایند * به خدا و روز دیگر ایمان می‌آورند امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و در انجام کارهای نیک، پیشی می‌گیرند و آنها از صالحان‌اند * و آنچه از اعمال نیک انجام دهند، هرگز کفران نخواهد شد و خدا از پرهیزکاران، آگاه است.

۳۴. مانند بلال بن رباح (نک.: طوسی، ۱۳۸۱: ۲۷، ش ۸۰؛ حلی، ۱۳۸۳: ۷۳، ش ۲۶۲).

۳۵. مانند سلمان فارسی (نک.: مفید، ۱۴۱۳ الف: ۳۴۱).

۳۶. مثلاً گفته شده: «عبدالله بن سبأ معتقد بوده امام علی نمرده بلکه زنده است و برمی‌گردد و در ابر است و رعد صدای او و برق لبخند او است» (نک.: حسینی قزوینی، ۱۴۳۴: ۲۷۶/۱)، در حالی که چنین اعتقادی در هیچ‌یک از روایات معدود زراره درباره رجعت وجود ندارد (نک.: مجلسی، ۱۴۰۴: ۶۵/۵۳، ح ۵۸).

۳۷. امام صادق علیه السلام.

۳۸. کلینی نیز این روایت را با طریقی دیگر و سند موثق از زراره از امام صادق علیه السلام نقل کرده است (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۸۶/۳، ح ۱).

۳۹. «منظور این است که پس از زوال آفتاب از خط نصف‌النهار تا دو قدم، وقت انجام نافله ظهر است و مراد از قدم، سبع شاخص است. بنابراین، سایه زیادی که پس از زوال خورشید پدید می‌آید، مادام که دو سبع شاخص از آن نگذشته، می‌توان نافله را پیش از فریضه ظهر به جای آورد و پس از آنکه دو سبع گذشت، باید به ادای فریضه قیام نمود. البته یک قدم و نیم، و یک قدم نیز وارد شده که آن را بر حسب اختلاف اشخاص از نظر طول‌دادن نافله حمل کرده‌اند» (نک.: صدوق، ۱۳۶۷: ۳۲۳/۱).

۴۰. امام صادق علیه السلام.

۴۱. ابوجعفر عبدالله منصور مشهور به منصور دوانیقی، دومین خلیفه عباسی (حکومت: ۱۳۶-۱۵۸ ه.ق.).

۴۲. امام صادق علیه السلام.

۴۳. اشاره به آیه: «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلٰى اِبْرَاهِيمَ» گفتیم: ای آتش، بر ابراهیم سرد و سالم باش» (انبیاء: ۶۹).

۴۴. فرزند امام سجاد علیه السلام و عموی امام صادق علیه السلام (شهادت: ۱۲۱ ه.ق.) (نک.: طوسی، ۱۳۸۱: ۲۰۶،

ش ۲۵۶۵)؛ شیخ مفید می‌گوید: «زید بن علی، بزرگوارترین و برترین برادران امام باقر بود و مردی عابد و پارسا و فقیه و بخشنده و دلیر بود و برای امر به معروف و نهی از منکر و خون‌خواهی حسین، با شمشیر خروج کرد» (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۱۷۱/۲)؛ شیخ صدوق نیز با بیان اینکه «برای زید بن علی، فضایل بسیار است»، تعدادی از آن روایات را نقل می‌کند (نک.: صدوق، ۱۳۷۸: ۲۴۹/۱-۲۵۳).

۴۵. مکانی در کوفه.

۴۶. کسانی که بعد از ایمان کافر شوند، به جز آنها که تحت فشار واقع شده‌اند در حالی که قلبشان آرام و باایمان است.
۴۷. محمد بن ابراهیم الوراق (نک: طوسی، ۱۳۸۱: ۴۴۰، ش ۶۲۸۳).
۴۸. بنان بن محمد بن عیسی (نک: حلی، ۱۳۸۳: ۷۴، ش ۲۶۳).

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۹). ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، قم: تابان، چاپ اول
- ابن اَبی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۲۷۱). الجرح والتعديل، هند: مجلس دائرة المعارف العثمانية؛ بیروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، ج ۱.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۶۲). الأملی للصدوق، تهران: انتشارات کتاب‌خانه اسلامی، چاپ چهارم.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۶۷). من لا يحضره الفقيه، ترجمه: علی اکبر غفاری، تهران: صدوق، چاپ اول ج ۱.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا عليه السلام، قم: انتشارات جهان، ج ۱.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۴). من لا يحضره الفقيه، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم، ج ۱.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). لسان العرب، بیروت: دار صادر، ج ۷.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱). الفهرست، ترجمه: محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر، چاپ اول
- ابوغالب زراری، احمد بن محمد (۱۴۱۱). رسالة أبي غالب الزراري، قم: مرکز البحوث والتحقیقات الاسلامیة، الطبعة الاولى.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱). کشف الغمة، تبریز: مکتبه بنی هاشمی، ج ۲.
- اردبیلی غروی حائری، محمدعلی (۱۳۳۱). جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد، بی جا: بی نا، ج ۱.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۸۳). رجال البرقي، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعة، قم: انتشارات مؤسسه آل البيت، چاپ اول ج ۲۷.
- حسینی قزوینی، سید محمد (۱۴۳۴). نقد کتاب اصول مذهب الشیعة، قم: انتشارات مؤسسه ولی عصر، چاپ اول ج ۱.

بررسی دیدگاه نقادانه قفاری راجع به زراره با تأکید بر دیدگاه خویی / ۲۵

حسینی، سید علیرضا (۱۳۹۱). «زراره ابن اعین الشیبانی: شبهات و ردود»، در: کتاب شیعه، ش ۵، ص ۴۱-۵۸.

حلی، ابن داود (۱۳۸۳). *رجال ابن داود*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

سبحانی، جعفر (۱۴۲۴). *اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراییه*، قم: مؤسسه امام صادق، چاپ سوم.

طبری، محمد بن ابی القاسم (۱۳۸۳). *بشارة المصطفی*، نجف: انتشارات کتابخانه حیدریه، الطبعة الثانية.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). *تهذیب الأحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ج ۳ و ۶.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۱). *رجال الطوسی*، نجف: انتشارات حیدریه.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). *الأمالی للطوسی*، قم: دار الثقافة، الطبعة الاولى.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *فهرست الطوسی*، نجف: المکتب المرتضویة.

عجلی، احمد بن عبدالله (۱۴۰۵). *تاریخ الثقافت*، بی جا: دار الباز، الطبعة الاولى.

قفاری، ناصر بن عبدالله (۱۴۱۵). *اصول مذهب الشیعة الامامیة الاثنی عشریة عرض و نقد*، قاهره: دار الحرمین، الطبعة الثانية، ج ۱.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ج ۱ و ۳.

کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸). *رجال الکشی*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.

مازندرانی، محمد بن شهر آشوب (۱۳۷۹). *المناقب*، قم: مؤسسه انتشارات علامه، ج ۴.

مامقانی، عبدالله (۱۴۲۶). *تنقیح المقال فی علم الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ج ۲۸.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، ج ۵۳.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ الف). *الانتصاص* (ج ۱۲ از مجموعه مصنفات شیخ مفید)، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ب). *الارشاد* (ج ۱۱ از مجموعه مصنفات شیخ مفید)، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول، ج ۲.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ اول، ج ۲ و ۱۱ و ۲۰.

موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰). *معجم رجال الحدیث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ج ۴ و ۷ و ۱۴.

موسوی‌نیا، سعیده سادات (۱۳۹۴). «بررسی روایات لعن زرارۃ بن اعین با توجه به جریان‌های کلامی امامیه»، در: علوم قرآن و حدیث، ش ۷۵، ص ۱۱۶-۱۳۴.

نباطی بیاضی، علی بن یونس (۱۳۸۴). *الصراط المستقیم*، نجف: انتشارات کتاب‌خانه حیدریه، چاپ اول، ج ۲.

نجاشی، أحمد بن علی (۱۴۰۷). *رجال النجاشی*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

ارزیابی بی اعتباری اشعثیات

فاطمه ژیان*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۱۰]

چکیده

از دیرباز یکی از قرائن اعتبار روایات، وجود روایت در منابع معتبر بوده است. لذا محدثان همواره می کوشیدند روایات را از منابع موثق، استخراج و نقل کنند. *اشعثیات* یا *جعفریات*، کتابی روایی فقهی است و اکثر قریب به اتفاق روایات آن با واسطه اسماعیل بن موسی علیه السلام از امام کاظم علیه السلام و از اجداد گرامی شان نقل شده است. گروهی معتقدند انتساب کتاب حاضر به اسماعیل قابل دفاع نیست و نباید در استنباط‌های شرعی استفاده شود. این مقاله ادله آنان را داوری می کند و نشان خواهد داد که علاوه بر آنکه *اشعثیات* سند معتبر دارد و در طول قرون متمادی محدثان بزرگ شیعی آن را نقل و از آن استفاده کرده‌اند، اشکالاتی مانند جدیدبودن خط کتاب و نقل آن به دست راویان عامی مذهب، موجب بی اعتباری کتاب نخواهد شد.

کلیدواژه‌ها: اشعثیات، جعفریات، اعتبار کتب روایی.

مقدمه

کتاب *اشعثیات* به نام‌های *جعفریات*^۱، *کتاب النوادر*، *روایة الابناء عن الآباء* (تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۵۸/۱۱)، *علویات* (امین، بی تا: ۴۳۶/۱۲) و *موسویات* شناخته می‌شود. این کتاب را از آن جهت که راوی اش محمد بن محمد بن اشعث است *اشعثیات* می‌نامند و چون اکثر روایات آن را امام کاظم علیه السلام از امام صادق علیه السلام و ایشان از اجدادشان تا حضرت علی علیه السلام روایت می‌کنند، به *جعفریات*، *موسویات* و *علویات* معروف شده و از همین جهت، گاه به آن *روایة الابناء عن الآباء*^۲ نیز گفته می‌شود (تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۵۸/۱۱).

بخش اصلی *اشعثیات*^۳ را فضل‌الله راوندی، از علمای قرن ششم، در کتاب *النوادر* گردآوری کرده است. وی این کتاب را از ابوالمحاسن رویانی و او با سند خود از ابن اشعث روایت کرده است. لذا گاه *اشعثیات* را همان کتاب *النوادر* می‌دانند.^۴

کتاب‌های دیگری نیز گزیده‌ای از روایات *اشعثیات* را بیان کرده‌اند. آقابزرگ تهرانی از کتابی تحت عنوان *مجموعه شهید یا اختصار الجعفریات* یاد می‌کند که به خط شمس‌الدین جبعی است و از خط شهید اول نسخه‌برداری شده و حدود یک‌سوم روایات *اشعثیات* در آن جا گرفته است (همان).

کتاب *اشعثیات* حاضر مشتمل بر فصول متعددی است که اغلب فقهی است و به ترتیب شامل کتاب الطهارة، الصلاة، الزکاة، الصیام، مناسک الحج، الجهاد، النکاح، نفقات، الحدود، السیر والآداب، التفسیر، الجنائز، الدعاء، الطب والمأکول والرؤیا است. این کتاب نخستین بار به سفارش سید حسین بروجردی در قم منتشر شد و سپس انتشارات مکتبه نینوی الحدیثه در تهران، آن را به همراه کتاب *قرب الاسناد حمیری* منتشر کرد.

درباره اعتبار *اشعثیات*، در میان صاحب‌نظران اختلاف نظر وجود دارد. دیدگاه‌های گوناگون در این باره را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد. گروهی معتقدند این کتاب معتبر است. لذا روایات آن را نقل، و از آن استفاده کرده‌اند. شهید اول^۵ سید بن طاووس^۶، محدث نوری^۷ سید حسین بروجردی^۸، محمدحسین طباطبایی^۹، آقابزرگ تهرانی^{۱۰} و موسوی خمینی^{۱۱} در زمره مدافعان این دیدگاه هستند. گروهی دیگر *اشعثیات* را نامعتبر دانسته، روایات آن را قابل استفاده نمی‌دانند؛ فقهایی مانند خویی و محمدحسن نجفی (صاحب *جوهر الکلام*) در زمره آنان هستند. بعضی دیگر گرچه

سند/اشعئیات را ضعیف می‌دانند اما معتقدند روایات آن یکسره مردود نیست و می‌تواند به عنوان مؤید استفاده شود. مکارم شیرازی درباره این کتاب می‌نویسد: «سند جعفریات ضعیف است، اما به عنوان مؤید خوب است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۶۸/۶). دیدگاه دیگر فقط به روایاتی از این کتاب اعتماد می‌کند که در نوادر یا سایر کتب قدما نقل شده است (داوری، ۱۴۲۹: ۲۴/۲).

بررسی دلایل نامعتبر بودن اشعئیات

از آنجا که برخی از علما و رجالیان متأخر (همانند خویی و محمدحسن نجفی) که تأثیرگذاری دیدگاه‌های حدیثی فقهی‌شان را بر آرای علمای معاصر نمی‌توان نادیده انگاشت، از نامعتبر بودن اشعئیات دفاع کرده‌اند، در این مقاله، ادله مطرح شده در اثبات بی‌اعتباری اشعئیات را بررسی و ارزیابی کرده‌ایم تا در سایه این واکاوی میزان اعتبار کتاب نیز مشخص شود.

۱. ضعف سند اشعئیات

مجهول بودن راوی^{۱۲} این کتاب (همدانی، بی‌تا: ۸۴/۳) و در نتیجه مجهول و ضعیف بودن طریق آن در زمره ادله بی‌اعتباری کتاب اشعئیات است. مکارم شیرازی معتقد است سند جعفریات ضعیف است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۶۷/۴). زیرا سند این کتاب به اسماعیل بن موسی بن جعفر می‌رسد که پسرش موسی نیز از او نقل کرده و درباره اسماعیل و موسی و راوی از وی (ابن‌اشعث) توثیقی به ما نرسیده است (همان: ۲۵/۱).

خویی نیز معتقد است برخی راویان کتاب اشعئیات مجهول‌اند (خویی، ۱۴۱۳ الف: ۱۷۱؛ همو، بی‌تا ب: ۴۱۰/۱). وی در این باره می‌نویسد: «ما در گذشته به این کتاب اعتماد می‌کردیم اما اخیراً از نظر خود برگشتیم؛ چراکه در سند این کتاب شخصی به نام موسی بن اسماعیل وجود دارد که در کتب رجالی وثاقت او بیان نشده و لذا نمی‌توان به وی اعتماد کرد» (خویی، بی‌تا ب: ۱۸۲/۱؛ همو، بی‌تا ج: ۱۱۸/۱، پاورقی). خویی در کتاب النکاح تصریح کرده که علی‌رغم اصرار محدث نوری بر اعتبار این کتاب، سند این کتاب ناموثق است (همو، بی‌تا الف: ۵۸/۲).

بنابراین، سه راوی از راویان این کتاب، به عنوان روات مجهول معرفی شده‌اند: اسماعیل بن موسی که در واقع صاحب کتاب است؛ موسی بن اسماعیل، ابن اشعث. برای روشن شدن صحت این ادعا، شرح حال آنان را بیان می‌کنیم.

شرح حال اسماعیل بن موسی

نجاشی درباره اسماعیل بن موسی می‌نویسد:

وی ساکن مصر بود. در آنجا پسرانی داشت و کتبی دارد که از پدرش، از اجدادش نقل می‌کند، از جمله این کتب: کتاب الطهارة ... این کتاب را حسین بن عبیدالله از ابومحمد سهل بن أحمد بن سهل به طریق قرائت از ابوعلی، محمد بن محمد بن الأشعث بن محمد الکوفی در مصر، از موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر و او از پدرش برای ما نقل کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶).

شیخ طوسی در شرح حال اسماعیل عباراتی مشابه نجاشی آورده^{۱۳} و وی را صاحب کتاب مبوی می‌داند. طریق شیخ طوسی نیز به کتاب اسماعیل، همانند طریق نجاشی است (طوسی، بی تا: ۲۶).

در رجال کشی روایتی در شرح حال صفوان بن یحیی نقل شده که امام جواد علیه السلام به اسماعیل دستور دادند در سال ۲۱۰، بر جنازه صفوان نماز گزارد (کشی، ۱۳۴۸: ۵۰۲). البته برخی همچون خوبی به این روایت، به دلیل وجود جعفر بن محمد بن اسماعیل^{۱۴} در سلسه اسناد آن اعتماد نکرده‌اند (خوبی، ۱۴۱۳ ج: ۱۸۹/۳).

در روایت دیگری در کافی آمده است که امام کاظم علیه السلام، اسماعیل را متولی وقف و اموال و بردگان و کودکان خویش کردند (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۱۶/۱). برخی مانند خوبی به روایت کافی نیز از جهت دلالت نداشتن بر توثیق و حسن راوی اشکال کرده‌اند و طریق روایت را صحیح نمی‌دانند (خوبی، ۱۴۱۳ ج: ۱۸۹/۳).^{۱۵} در بررسی دلالت این روایت باید بر این نکته تأکید کنیم که گرچه وکیل بودن از سوی امام، آن هم وکالت خاص در اموال و سرپرستی خانواده، موجب حکم به وثاقت فرد نمی‌شود^{۱۶} اما باید توجه کرد که انتخاب فرد از سوی امام، برای ولایت در امور مالی و فرزندان ایشان، آن هم با وجود فرزندان بزرگ‌تر، نشانه امانتداری^{۱۷} و در معرض توجه بودن او است و نوعی مدح به شمار می‌رود.

شیخ مفید معتقد است تمامی فرزندان امام کاظم علیه السلام فضل و منقبتی مشهور دارند (مفید، ۱۴۱۴: ۳۰۳)، اما چون برخی از فرزندان امام کاظم علیه السلام فتنه‌هایی را برپا کردند، می‌توان گفت سخن شیخ مفید در صورت نداشتن معارض، موجب توثیق یا حداقل مدح عام برای فرزندان امام است.

بنا بر آنچه گذشت، می‌توان گفت دو روایت در مدح اسماعیل وجود دارد. گرچه این دو روایت خالی از خدشه نیست اما قرائن دیگر آنها را تأیید می‌کند؛ قرائنی همچون این نکته که اسماعیل نزد شیخ طوسی و نجاشی شناخته شده است و با وجود اینکه این دو تن به توثیق او، در کتب رجالی‌شان، تصریح نکرده‌اند اما طعن و ذمی نیز درباره وی، نه در این کتب و نه در هیچ یک از کتب رجالی یافت نمی‌شود. ضمن آنکه، شیخ مفید تمامی فرزندان امام کاظم علیه السلام را مدحی کلی^{۱۸} کرده و به همین دلیل است که برخی از رجالیان متأخر اسماعیل را از اجلای علما و روایان دانسته‌اند (امین، بی‌تا: ۴۳۹/۱۲؛ قهپایی، ۱۳۸۷: ۲۲۴/۱). سید بحرالعلوم نیز پس از بیان شرح حال اسماعیل می‌نویسد: «آنچه در شرح حال اسماعیل بن موسی علیه السلام ذکر شد بر علم، فضل و فقه ایشان شهادت می‌دهد» (بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ۱۲۰/۲).

بنابراین، باید بگوییم اسماعیل مدایح متعددی دارد که هر یک دیگری را تأیید می‌کند و حتی اگر با مستشکلان به مدایح وی نیز موافق باشیم و مدایح او را خدشه‌دار و ناپذیرفتنی بدانیم، باز چاره‌ای نیست جز آنکه بگوییم وی قطعاً در زمره روایان مجهول و ناشناخته به شمار نمی‌رود.

شرح حال موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر

نجاشی در شرح حال موسی بن اسماعیل می‌نویسد: «او دارای کتاب *جوامع التفسیر* و کتاب *الوضوء* است که کتاب اخیر را از محمد بن اشعث نقل می‌کند» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۱۰). شیخ طوسی نیز می‌گوید: «او دارای کتاب *الصلاة* و کتاب *الوضوء* است که آن را از محمد بن اشعث نقل می‌کند و همچنین دارای کتاب *جوامع التفسیر* است» (طوسی، بی‌تا: ۴۵۵).

ابوعلی حائری پس از بیان شرح حال موسی بن اسماعیل از کتاب شیخ طوسی و نجاشی می‌افزاید: «آنچه شیخ طوسی و نجاشی نقل می‌کنند، ظهور در این دارد که او از علمای امامیه است» (حائری، بی‌تا: ۳۴۱/۶).

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که گرچه موسی بن اسماعیل در کتب رجالی متقدم توثیق نشده اما برخی متأخران از عبارات شیخ طوسی و نجاشی، یعنی اینکه او دارای کتبی در فقه و تفسیر بوده، نتیجه گرفته‌اند که موسی بن اسماعیل از علمای امامی مذهب بوده است. در خور توجه است که بدانیم راوی مذکور در زمره مشایخ ابن‌قولویه در کتاب *کامل‌الزیارات* است^۹ و عده‌ای از فقها مانند خویی به توثیق کلی راویان احادیث این کتاب معتقدند (خویی، ۱۴۱۳ ج: ۵۰/۱).

خویی که در کتاب *الطهارة*، موسی بن اسماعیل را مجهول خوانده است، در کتاب *الصلاة* تصریح می‌کند که موسی بن اسماعیل به دلیل وقوع در اسانید *کامل‌الزیارات* موثق است، اما طریق راوندی را به این شخص، غیرمعلوم و سند کتاب را مرسل می‌خواند (خویی، ۱۴۱۰: ۳۶۱/۵).

بنابراین، راوی مذکور گرچه توثیق خاص ندارد اما بنا بر نظر برخی از رجالیان دارای توثیق عام است. ضمن آنکه به نظر می‌رسد موسی بن اسماعیل نزد محدثان شیعی، فرد موجهی بوده که بسیاری از آنان نقل وی را از کتاب پدر پذیرفته‌اند و آن را نقل کرده و اجازه نقل آن را به دیگران داده‌اند. به هر تقدیر، این راوی نیز هرگز در شمار مجهولان در نخواهد آمد.

شرح حال محمد بن محمد بن اشعث

نجاشی درباره محمد بن محمد بن الأشعث (أبوعلی الكوفی) می‌گوید: «او از اصحاب ثقه ما و ساکن مصر بود و دارای کتابی در حج است که در آن روایات اهل سنت از امام صادق علیه السلام را نقل می‌کند. این کتاب را سهل بن احمد برای ما نقل کرده است» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۹). شیخ طوسی درباره وی می‌گوید: «او کوفی و کنیه‌اش ابوعلی است. ساکن مصر بود و نسخه‌ای از موسی بن اسماعیل از اسماعیل بن موسی از پدرش، امام کاظم علیه السلام نقل می‌کند. تلعبیری می‌گوید در سال ۳۱۳، از او برای من اجازه گرفته شد» (طوسی، ۱۳۸۱: ۴۴۲).

حلی و مجلسی نیز به پیروی از نجاشی او را توثیق کرده‌اند (حلی، ۱۴۱۷: ۲۶۶؛ مجلسی، بی‌تا: ۱۷۰/۱). ضمن آنکه این راوی نیز در زمره مشایخ کتاب *کامل الزیارات* است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۴). بنابراین، راوی مذکور علاوه بر توثیق خاص، توثیق کلی نیز دارد. بنا بر آنچه گذشت، می‌توان گفت از میان روایتی که حکم به مجهول‌بودن آنان داده شده محمد بن محمد بن اشعث دارای توثیق خاص و عام، اسماعیل بن موسی ع دارای مدح خاص و عام، و موسی بن اسماعیل دارای توثیق عام است. بنابراین، هیچ یک از این راویان مجهول نیستند، بلکه حکم به مهمل بودن و مسکوت بودن آنان نیز دشوار است، چه برسد به مجهول‌بودنشان.^{۲۰}

جالب توجه است که بدانیم خوبی که سند اشعثیات را به دلیل وجود موسی بن اسماعیل مجهول و ضعیف می‌داند، در کتاب *رجالی خویش* می‌نویسد:

کتابی که نجاشی و شیخ در شرح حال موسی بن اسماعیل بن موسی ع از آن یاد می‌کنند که او از آباء خود این کتاب را نقل کرده و شامل کتاب *الصلاة* و غیره می‌شود، معتبر است، اما با آنچه در دست ما است تطابق ندارد (خویی، بی‌تا: ۲۲۶/۱-۲۲۷).

از آنجا که وثاقت راویان کتاب، فرع بر معتبربودن کتاب است، از این سخن چنین استنباط می‌شود که موسی بن اسماعیل و اسماعیل بن موسی هر دو موثق‌اند و گویا اشکال در مابقی سلسله سند کتاب یا نسخه‌های آن است.

از جهت دیگر، بررسی‌ها نشان می‌دهد که سند این روایت پس از ابن اشعث به شهرت^{۲۱} رسیده است. اسناد موجود از این کتاب عبارت‌اند از:

۱. شیخ طوسی، نجاشی و ابن بابویه قمی^{۲۲} از طریق سهل از ابن اشعث از موسی بن اسماعیل از اسماعیل بن موسی از امام کاظم ع ... (انتقال‌دهنده این کتاب از مصر به بغداد، سهل است).

۲. تعلقبری از ابن اشعث (از طریق اجازه) از موسی بن اسماعیل از اسماعیل بن موسی از امام کاظم ع ...

۳. تلکبری از محمد بن سلیمان (از طریق سماع) از ابن‌شعث از موسی بن اسماعیل از اسماعیل بن موسی از امام کاظم علیه السلام ...
۴ و ۵. در سند نسخه در دسترس ما که در واقع دو سند مجزا است:
- علی بن محمد بن محمد از عطار از ابن‌سقا از ابن‌شعث از موسی بن اسماعیل از اسماعیل بن موسی از امام کاظم علیه السلام ...
- ابونعیم از عطار از ابن‌سقا از ابن‌شعث از موسی بن اسماعیل از اسماعیل بن موسی از امام کاظم علیه السلام ...
۶. سند اجازه حلی به بنی‌زهره: عبدالرحیم از ابوشجاع از علی بن جعفر بن حماد از محمد بن محمد بن اشعث ...

محدث نوری از افراد دیگری همچون شیبانی، علی بن جعفر بن حماد، عبدالله بن مفضل، و ابراهیم بن محمد نیز به عنوان راویان *اشعثیات* از ابن‌اشعث یاد می‌کند (نوری، ۱۴۱۵: ۲۰/۱). طرق دیگری نیز برای برخی روایات کتاب وجود دارد (داوری، ۱۴۲۹: ۱۹/۲).

بنابراین، اولاً راویان *اشعثیات* مجهول‌الحال یا محکوم به ضعف نیستند. ثانیاً سند این کتاب از ابن‌اشعث مشهور شده است و چون شهرت و کثرت اجازه کتاب، موجب افزون‌شدن طرق و اسناد کتاب شده است، اطمینان به آن نیز افزون می‌شود. این نکته در کنار سایر قرائن می‌تواند قرینه‌ای بر اعتبار کتاب باشد.^{۲۳}

۲. تردید در نقل *اشعثیات* از موسی بن اسماعیل

ابن عدی یکی از علمای اهل تسنن می‌گوید من در مصر روایاتی از محمد بن محمد بن اشعث نوشتم که او این روایات را به علت شدت تمایلش به تشیع برای ما قرائت می‌کرد. این کتاب هزار حدیث داشت و سند همه آنها به علی علیه السلام و سپس پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رسید. این کتاب خطش جدید و تمامی روایات آن منکر^{۲۴} بود. اما یکی از شیوخ مصر می‌گفت موسی بن اسماعیل چهل سال در مدینه همسایه ما بود و ما نشنیدیم که وی از پدرش یا دیگران حتی روایتی نقل کرده باشد (ابن‌عدی، ۱۴۰۹: ۵۶۵/۷).

مستند تردید ابن عدی در صحت انتساب/اشعئیات به موسی بن اسماعیل در فقرات زیر خلاصه می‌شود:

۱. جدیدبودن خط کتاب
۲. منکر بودن محتوای روایات
۳. ادعای استماع‌نشدن روایت از موسی بن اسماعیل

جدیدبودن خط کتاب در اثبات منتسب‌نبودن کتاب به موسی بن اسماعیل استوار نیست؛ چراکه چه‌بسا نسخه‌ای جدید از نسخه قدیمی کتاب نوشته شده باشد و لذا جدیدبودن خط آن، به‌تنهایی دلیل قاطعی بر ساختگی بودن این کتاب نیست و حتی تردید رواداشتن در صحت انتساب کتاب به مؤلف نیز با واسطه چنین دلیلی درست نمی‌نماید.

منکرخواندن روایات کتاب نیز مدرکی بر ساختگی بودن یا نامعتبر بودن اشعئیات به شمار نمی‌رود؛ چراکه همان‌گونه که می‌دانیم ابن عدی در زمره علمای اهل تسنن است و از صدر کلام وی می‌توان دلیل منکرخواندن روایات این کتاب را تشخیص داد. ابن عدی می‌گوید: «محمد بن محمد بن اشعث به دلیل شدت تمایلش به تشیع روایاتی را برای ما قرائت می‌کرد» (ابن عدی، ۱۴۰۹: ۵۶۵/۷). طبیعی است که روایاتی در این کتاب وجود داشته باشد که با اعتقادات ابن عدی و اهل تسنن سازگار نباشد و آنها را منکر بخوانند.

اما سخن شیخ مصری درباره استماع‌نشدن روایت از موسی بن اسماعیل می‌تواند به دلیل وجود فضای خفقان و مناسب‌نبودن اوضاع و احوال برای نقل روایت در مدینه باشد؛ چراکه در نیمه دوم قرن سوم هجری که سال‌های حیات موسی بن اسماعیل است، مدینه آماج درگیری‌ها، قیام‌ها و آشوب‌ها است (ابن خلدون، بی‌تا: ۱۳۹/۳) و چه‌بسا تقیه یا هر نکته دیگری موجب خودداری موسی بن اسماعیل از نقل روایات در آن زمان شده باشد.

توجه به این نکته نیز خالی از لطف نیست که همان‌گونه که در شرح حال اسماعیل بن موسی ذکر شد، او و فرزندان‌ش در مصر زندگی می‌کردند و اگرچه غیرمعقول نیست که پسر وی، موسی بن اسماعیل، چهل سال در مدینه زندگی کرده باشد، اما دور از

انتظار است. با وجود این، قطعاً مدتی از اقامت موسی در مدینه در دوران طفولیت بوده است.

ضمن آنکه ابن‌اشعث تنها فردی نیست که از موسی بن اسماعیل نقل روایت می‌کند. افراد دیگری همچون ابوالجریش، احمد بن عیسی الکلابی (صدوق، بی‌تا الف: ۲۸؛ همو، ۱۴۱۷: ۳۲۷؛ همو، ۱۴۱۰: ۳۲۵)، احمد بن سعید کوفی (همان: ۳۸۹)، عبدالله بن حمید (حر عاملی، ۱۳۸۰: ۵۸۷) نیز از او نقل روایت کرده‌اند و تمامی روایات منقول از ابوالجریش از موسی، در اشعثیات موجود است. پس استشهاد به سخن شیخ مصری که موسی بن اسماعیل روایتی را نقل نکرده است، استوار نیست.

بنابراین، هیچ یک از دلایل ابن‌عدی در اثبات منتسب‌نبودن کتاب به مؤلف از اتقان کافی برخوردار نیست.

۳. نقل اشعثیات به دست عامی‌مذهبان

ممکن است گفته شود که راویان اشعثیات تا ابن‌اشعث عامی‌مذهب هستند و لذا این کتاب نمی‌تواند مبنای حکم به وجوب یا حرمت در فتاوا باشد. از راویان سنی‌مذهب این کتاب می‌توان از عبدالله بن محمد، معروف به ابن‌سقا، نام برد که ذهبی به نقل از کتاب تاریخ الواسط او را در زمره حفاظ و متقنان در حدیث می‌داند (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۵۲/۱۶). همچنین، ابن جوزی وی را با عبارت «کان فهماً حافظاً» توصیف کرده است (نقوی، ۱۴۰۵: ۱۵۴/۴). در خور توجه است که بدانیم ابن‌سقا از کسانی است که حدیث طبر^{۲۰} را برای مردم واسط نقل کرده است (قمی، بی‌تا: ۳۱۱/۱). به همین دلیل، مردم واسط او را طرد کردند (تهرانی، ۱۴۰۳: ۲۵۸/۱۱).

ابوالحسن ذهبی، احمد بن المظفر العطار، یکی دیگر از روایت‌های عامی‌مذهب این کتاب را، از قول عبدالغافر فارسی، متقی و شخص باورعی دانسته (ذهبی، ۱۴۰۷: ۲۱۲/۳۲) و ابن حجر نیز محمد بن ابراهیم بن محمد الجمازی، راوی دیگر این کتاب را توثیق کرده است (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا: ۱۶۵/۱). بنابراین، باید بگوییم که راویان عامی‌مذهب جعفریات، نزد علمای اهل تسنن در زمره ثقات به شمار می‌روند. اما باید در اینجا دو مسئله بررسی شود؛ نخست آنکه، آیا اقوال رجالیان اهل تسنن در نزد

شیعیان پذیرفته می‌شود یا خیر؟ دوم اینکه، به فرض پذیرش اقوال اهل تسنن، آیا منقولات ثقات غیرامامی، نزد علمای شیعی مذهب موثق و پذیرفتنی است یا خیر؟ در حجیت اقوال غیرامامیان در توثیق و تضعیف راویان اختلاف نظر وجود دارد؛ مامقانی درباره حجیت قول رجالیان غیرامامی معتقد است اگر ملاک حجیت اقوال رجالیان از باب شهادت باشد، توثیقات اهل تسنن حجت نیست، اما اگر از باب وثوق و ظنی باشد که حجیت آن در رجال ثابت شده باشد، حجت است (مامقانی، ۱۴۱۱: ۳۶۴-۳۶۵). وحید بهبهانی نیز اظهارات اهل تسنن را از باب مرجحات قبول روایت و اثبات قوت سند، خالی از اشکال دانسته اما این گونه اظهارنظرها را موجب اثبات عدالت راوی نمی‌داند (بهبهانی، بی تا: ۲۱؛ همان: ۱۰).

درباره پذیرش روایات ثقات از غیرامامیه دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است. برخی فقها همچون خوبی (خوبی، ۱۴۱۳ ج: ۱۰۷/۳) عمل به روایات ثقة غیرامامی را جایز می‌دانند و این قول را به شیخ طوسی^{۲۶} نیز نسبت می‌دهند.^{۲۷} اما فاضل مقداد و فخرالدین حلی اعتبار روایات ثقات غیرامامی را نپذیرفته‌اند (باقری و رحمان ستایش، ۱۳۹۰: ۱۹۲). برخی نیز ملاکات دیگری را، غیر از حال راوی، همچون شهرت برای پذیرش روایات در نظر گرفته‌اند و لذا اگر روایتی مشهور باشد، آن را می‌پذیرند و آلا نخواهند پذیرفت (عاملی جبعی، ۱۴۰۸: ۹۱)؛ چه راوی آن امامی باشد و چه نباشد.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت توثیقات رجالیان اهل تسنن، گرچه در اثبات عدالت راویان کفایت نمی‌کند اما فقهای شیعی دیدگاه‌های آنان را یکسر مردود نمی‌دانند. حداقل می‌توان ادعا کرد تا معارضی وجود نداشته باشد در خور اعتنا است. علاوه بر اینکه عده‌ای از علمای حدیث، روایات ثقات از غیرامامی را در خور اعتماد دانسته‌اند. در نتیجه نمی‌توان غیرامامی بودن برخی راویان/اشعئیات را از موجبات قطعی سقوط کتاب/اشعئیات از درجه اعتبار به شمار آورد.

۴. افزوده‌شدن روایات به اشعئیات

یکی از دلایل بی‌اعتباری کتاب/اشعئیات، افزوده‌شدن به روایات کتاب در طول زمان است. گفته شده است علامه حلی و آقابزرگ روایات این کتاب را هزار عدد و با سند

یکسان دانسته‌اند، اما کتاب حاضر ۱۶۵۱ حدیث دارد که روایاتی از طرق دیگر شیعه و اهل سنت را شامل می‌شود (ضمیری، ۱۳۸۲: ۳۶۴).

برای ارزیابی این دلیل توجه به این نکته لازم است که ابن طاووس در کتاب *اقبال* می‌نویسد: «این کتاب شامل هزار روایت با طریق یکسان است» (سید بن طاووس، ۱۴۱۴: ۲۸۱-۲۹). آقابزرگ تهرانی نیز در کتاب *الذریعة* می‌گوید: «این کتاب دارای هزار حدیث با سند واحد و عظیم‌الشان است و علامه حلی نیز در اجازه بنی‌زهره این کتاب را این‌گونه توصیف کرده است» (تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۰۹/۲-۱۱۱). آقابزرگ در جای دیگری از کتاب *الذریعة* می‌نویسد: «ظاهراً این کتاب شامل ۱۵۰۰ و اندی روایت، و تماماً با سند واحد است که ابن‌اشعث از موسی بن اسماعیل از امام کاظم علیه‌السلام نقل می‌کند» (همان: ۲۵۸/۱۱).

بنابراین، می‌توان گفت عدد هزار روایت که در برخی گزارش‌ها از *اشعثیات* مطرح شده، عددی تقریبی است و مراد از سند واحد نیز اسناد اکثر روایات موجود در این کتاب بوده است، نه تمامی روایات کتاب. بنابراین، اثبات ادعای افزوده‌شدن به روایات کتاب نیاز به قرائن و شواهد محکم‌تری دارد.

۵. انطباق‌نداشتن منقولات رجالیان با اشعثیات موجود

خویی پس از بیان اینکه نجاشی، ابن‌اشعث را توثیق کرده و گفته که او دارای کتاب حج است که در آن روایات اهل تسنن را گرد آورده، می‌افزاید: «گرچه این کتاب معتبر است اما به دست ما نرسیده؛ چراکه کتاب *اشعثیات* موجود، دارای ابواب مختلف فقهی و غیرفقهی است و نمی‌تواند همان کتاب حج بوده باشد» (خویی، بی‌تا د: ۲۲۶/۱). نجاشی و شیخ طوسی در ترجمه موسی بن اسماعیل از کتابی نام می‌برند که آن کتاب نیز به دست ما نرسیده است؛ چراکه کتاب *اشعثیات* موجود مشتمل بر کتاب *الجهاد*، *التفسیر*، *النقعات* و *الطب و المأکول* است که این فصول در گزارش شیخ طوسی و نجاشی وجود ندارد و کتاب *الطلاق* را آنان ذکر کرده‌اند اما در کتاب موجود خبری از آن نیست. بنابراین، قطعاً این کتاب همانی نیست که نجاشی و شیخ طوسی بیان کرده‌اند یا حداقل اتحاد آن دو ثابت نیست و به همین دلیل، صاحب *وسائل* و *بحار الانوار* از این کتاب

نقل روایت نکرده‌اند. ضمن آنکه این کتاب به شیخ طوسی نیز نرسیده و او در دو کتابش از آن چیزی نقل نکرده است. پس بر کتاب موجود اعتمادی نیست (همان: ۲۲۷/۱).

در بررسی اشکال مطرح شده چند نکته در خور توجه است:

۱. ظاهر کلام نجاشی که می‌نویسد: «أخبرنا الحسين بن عبيد الله قال: حدثنا سهل بن أحمد عنه بالكتاب» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۹)، نشان می‌دهد که کتاب حج، کتابی غیر از *اشعئیات* است و ظاهراً مؤلف این کتاب خود ابن اشعث است و لذا سندش به ابن اشعث منتهی می‌شود نه به اسماعیل، و در نتیجه مغایرت آن با *اشعئیات* منطقی است.

۲. بنا بر نقل نجاشی، بخش‌هایی از کتاب اسماعیل بن موسی عبارت است از: الطهارة، الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج، الجنائز، الطلاق، النكاح، الحدود، الدعاء، السنن والآداب، الرؤيا (همان: ۲۶)؛ و بخش‌هایی از این کتاب در فهرست شیخ طوسی نیز عبارت است از: الطهارة، الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج، الجنائز، الطلاق، النكاح، الحدود، الديات، الدعاء، السنن والآداب، الرؤيا (طوسی، بی‌تا: ۲۶).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در فهرست شیخ طوسی، بخشی به نام الديات موجود است که افزون بر بخش‌هایی است که نجاشی معرفی کرده است و چون طریق هر دو به کتاب یکی است و در واقع کتاب واحد با سند واحد در نزد آن دو بوده است، می‌توان گفت گویا شیخ طوسی و نجاشی در صدد بیان بخش‌های مهم فصول *اشعئیات* هستند، نه تمامی بخش‌های آن. ضمن آنکه شیخ طوسی و نجاشی در هنگام معرفی کتاب اسماعیل تعبیر «منها» را به کار برده‌اند که با توجه به آنچه آمد، ظهور در معرفی پاره‌ای از بخش‌های کتاب دارد.

۳. بخش چشمگیری از فصول کتاب حاضر، با آنچه شیخ طوسی و نجاشی نقل کرده‌اند مطابقت دارد و خود همین نکته موجب اعتماد به کتاب می‌شود.

۴. این احتمال هست که برخی بخش‌ها در نسخ قدیمی در یکدیگر ادغام شده باشند؛ چنانچه بعید نیست که روایات کتاب نفقات در ضمن کتاب نکاح نقل شده باشد.

۵. پاره‌ای از روایات سه فصل جهاد، نفقات و تفسیر که در گزارش شیخ طوسی و نجاشی دیده نمی‌شوند و در نسخه موجود از *اشعئیات* وجود دارند، در کتاب *نوادیر*

قطب‌الدین راوندی نقل شده‌اند. این نکته نشان می‌دهد که این فصول در نسخه‌ای که راوندی (در قرن ۶ هجری) استفاده کرده نیز وجود داشته است؛ راوندی در *نوادیر* بخشی را به نام «الجهاد والقتال» گشوده و بسیاری از روایات کتاب *الجهاد/شعثیات* را در این بخش نقل کرده است؛ همانند روایت «كُلُّ نَعِيمٍ مَسْئُولٌ عَنْهُ» (راوندی، ۱۳۷۷: ۲۰). همچنین، روایاتی از کتاب *نفقات* همچون روایت «إِنْ أَسَأْتُ غَفَرْتُ» (ابن‌اشعث، بی‌تا: ۱۰۹؛ راوندی، ۱۳۷۷: ۴۸) و نیز روایاتی از کتاب *تفسیر* همچون روایت «فَإِيَاكُمْ وَدَعْوَةَ الْوَالِدِ» (ابن‌اشعث، بی‌تا: ۱۸۶؛ راوندی، ۱۳۷۷: ۵) را در *نوادیر* خود نقل کرده است.

حتی روایاتی در این ابواب وجود دارد که در کتب معتبر روایی دیگر نیز دیده می‌شود^{۲۸} و فقط روایات بخش *الطب والمأکول* در کتاب *نوادیر* دیده نمی‌شود؛ ظاهراً دلیل آن اهتمام‌نداشتن مؤلف به آوردن روایات در این موضوع خاص بوده است، که روایاتی از این بخش *شعثیات* نیز در کتب معتبری همچون *کافی* و *من لایحضره الفقیه* نقل شده است؛ همانند روایت «فَأَيُّ الْمَالِ بَعْدَ النَّخْلِ» (ابن‌اشعث، بی‌تا: ۲۴۶؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۲۶۱/۵؛ صدوق، ۱۴۱۷: ۴۳۱؛ همو، ۱۴۰۳: ۲۴۶؛ همو، ۱۴۱۰: ۱۹۷؛ همو، بی‌تا: ۲۹۱/۲).

نتیجه اینکه، اولاً روایات فصولی که در گزارش‌های نجاشی و شیخ طوسی دیده نمی‌شود، در سایر کتب روایی، از جمله کتب اربعه، نیز نقل شده است که تاریخ نگارش آنها بعضاً به سال‌های قبل از نگارش رجال نجاشی و شیخ طوسی باز می‌گردد. بنابراین، روایات این فصول خالی از اعتبار و ساخته و پرداخته جاعلان حدیث در دوران‌های بعدی نیست. ثانیاً، روایاتی از بخش‌های مذکور در کتاب *نوادیر* که در قرن ۶ هجری به نگارش درآمده و در واقع مختصر کتاب *شعثیات* است، وجود دارد و این نکته نشانگر وجود این فصول در نسخه موجود در قرن ۶ هجری است.

گرچه تعداد بسیار اندکی از روایات وجود دارد که در کتب قدما از ابن‌اشعث از موسی بن اسماعیل از پدرش نقل شده است که در *شعثیات* دیده نمی‌شود، فقط به دو نمونه از این روایات دست یافتیم: «أَدْخَلْتُ الْجَنَّةَ فَرَأَيْتُ عَلَى بَابِهَا مَكْتُوباً بِالذَّهَبِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ حَبِيبُ اللَّهِ عَلَى وَكِي اللَّهِ - فَاطِمَةُ أُمَّةُ اللَّهِ الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ صَفْوَةُ اللَّهِ عَلَى مَبْغُضِيهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ» در کتاب *خصال* صدوق (صدوق، ۱۴۰۳: ۳۲۴/۱؛ کراچی، ۱۴۱۰: ۱۴۹/۱) و *کنز القوائد* (همان: ۳۲۴/۱) و روایت «كَانَ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَدِيقٌ وَكَانَ مَا جِئْنَا فِتْبَاطًا

عَلِيه أَيَامَا» در کتاب *معانی الاخبار* (صدوق، ۱۴۱۰: ۳۸۹) نقل شده است اما در *اشعئیات* وجود ندارد. احتمالاً ابن‌اشعث علاوه بر نقل *اشعئیات* از موسی، منقولاتی را نیز شفهاً از وی نقل کرده است، گرچه احتمال کاسته‌شدن از کتاب به طور کامل منتفی نیست اما بحث ما بر سر اعتبار روایات موجود در این کتاب است.

۶. فقدان اشعئیات در قرن‌های متمادی

گفته شده که بر اساس سخن محدث نوری، کتاب *اشعئیات* را یکی از سادات اهل علم برای ایشان از هند آورده (نوری، ۱۴۱۵: ۳۲/۱) و نسخه‌های دیگری از این کتاب در دست دیگران نبوده است. بنابراین، *اشعئیات* نسخ متعدد نداشته و در مقطع زمانی طولانی در دسترس علما قرار نگرفته است.^{۲۹}

در پاسخ به این اشکال باید توجه کرد که *اشعئیات* قبل از محدث نوری و حتی قبل از حلی کتاب معروف و مشهوری در میان امامیه بوده است؛ چراکه اولاً حلی طریق خود را به این کتاب ذکر کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۴/۱۳۲). پس این‌گونه نبوده که از کتاب تا زمان محدث نوری اثری نبوده باشد و علما در طی سالیان دراز اجازه نقل و روایت کردن از این کتاب را می‌دادند و بنا بر نظر برخی، تعدادی از علما تا قبل از حلی از این کتاب آگاه بودند (مادلونگ، ۱۳۷۵: ۲۵۹). ثانیاً، محدث نوری از این کتاب با تعبیر «الکتب القديمة المعروفة المعول علیها لاسماعيل بن موسى بن جعفر علیهما السلام» (نوری، ۱۴۱۵: ۱۵/۱) یاد کرده و این توصیف نشانگر اعتماد علما در طی قرون متمادی به این کتاب است تا جایی که حتی برخی معتقدان به بی‌اعتباری *اشعئیات* به وجود این کتاب از قدیم‌الایام تاکنون، در نزد علما اقرار کرده‌اند (بهبودی، ۱۳۶۲: ۲۲۷).

بررسی‌ها نشان می‌دهد که علما در طول تاریخ از *اشعئیات* استفاده کرده‌اند و فقط در دوران‌های کوتاهی این کتاب در دسترس محدثان مشهور قرار نگرفته، و بهتر است بگوییم گزارشی از استفاده از این کتاب به دست نگارنده نرسیده است. ابن‌اشعث به عنوان راوی این کتاب، مطابق با آنچه تلعبکبری از دریافت اجازه از او نقل می‌کند، تا سال ۳۱۳ ه.ق. زنده است. در قرن چهارم هجری ابن‌قولویه (متوفای ۳۲۹ ه.ق.) در کتاب *کامل‌الزیارات* (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶: ۱۴) و پس از او تلعبکبری (متوفای ۳۸۵ ه.ق.) (حلی، ۱۴۱۷:

۱۸۰) این کتاب را به واسطه اجازه از ابن‌اشعث و سماع بعض کتاب از محمد بن سلیمان نقل کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۱: ۴۴۴/۱). در قرن پنجم هجری، ابو‌الفتح کراجکی در *کنز الفوائد* (کراجکی، ۱۴۱۰: ۱۴۹/۱ و ...)، شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ه.ق.) (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۶۶/۶؛ همو، ۱۳۹۰: ۲۵/۳)، ابن مغزلی (متوفای ۴۸۳ ه.ق.) (ابن مغزلی، بی‌تا: ۹۰؛ همان: ۲۵۰؛ همان: ۱۶ و ...) و در قرن ششم، راوندی (متوفای ۵۷۱ ه.ق.) در *نوادیر*^{۳۰} از آن نقل کرده و در قرن هفتم، سید بن طاووس (متوفای ۶۴۴ ه.ق.) این کتاب را توصیف، و بارها (تهرانی، ۱۴۰۳: ۲۵۸/۱) از جمله در *فلاح السائل* از این کتاب نقل کرده است (سید بن طاووس، ۱۴۱۴: ۲۸۱-۲۹). شهید اول در کتاب *الذکری از اشعثیات* نقل روایت کرده (عاملی، بی‌تا: ۱۳۰، ۸۴ و ۱۸۵ و ...) و در قرن هشتم و نهم، حلّی (۶۴۸-۷۱۶ ه.ق.) در اجازه به بنی‌زهره، محمد بن محمد جزری (۷۵۱-۸۳۳ ه.ق.) (امین، بی‌تا: ۴۳۶/۳) و محمد بن علی جباعی در سال ۸۷۲ نسخه خلاصه‌شده‌ای از این کتاب را به خط شهید اول (متوفای ۶۸۷ ه.ق.) دیده است (تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۱۳/۲۰).

از توصیفات که محمدحسن نجفی^{۳۱} (متوفای ۱۲۶۶ ه.ق.) درباره این کتاب و خصوصاً محتویات آن بیان می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که این کتاب در قرن ۱۳ نیز در دسترس علما بوده است، تا آنجا که در قرن چهاردهم هجری نیز محدث نوری از این کتاب به وفور نقل کرده و موجب احیا و انتشار این کتاب در عصر حاضر شده است. فقط در قرن‌های ۱۰ تا ۱۲ گزارشی از نقل از این کتاب یافت نشده است. گرچه تأثیر و نقش رویکرد حوزه‌های علمیه در طی این دو قرن به سمت اصول‌گرایی و فاصله‌گرفتن از نقل روایات، در استفاده‌نکردن از این کتاب را نمی‌توان نادیده انگاشت.

۷. بی‌اعتباری اشعثیات نزد فقها

محمدحسن نجفی در بیان علت بی‌اعتباری *جعفریات* می‌گوید: «این کتاب از اصول معروفه و مشهوره نبوده و احدی از امامیه به صحت این کتاب حکم نکرده است» (نجفی، ۱۳۶۵: ۳۹۸/۲۱)؛ و نیز صاحب *مصباح الفقیه* می‌نویسد: «امامیه از این کتاب اعراض، و عمل به آن را ترک کرده‌اند» (همدانی، بی‌تا: ۸۴/۳).

در پاسخ به این اشکال به چند نکته باید توجه کرد:

الف. گروه چشمگیری از علما به این کتاب اعتماد کرده و از آن روایت نقل کرده‌اند، که تعدادی از آن را در پاسخ به دلیل پیشین، در بیان وجود این کتاب در طول قرون متمادی و در بخش مقدمه ذکر کردیم.

ب. در کلام برخی از علما تصریحاتی بر اعتبار/اشعئیات وجود دارد؛ سید بن طاووس می‌گوید: «کتاب جعفریات دارای هزار روایت با سند یکسان عظیم‌الشان است» (سید بن طاووس، ۱۴۱۴: ۲۸/۱-۲۹). حلی نیز در اجازه‌اش به بنی‌زهره می‌نویسد: «و هی الف حدیث باسناد واحد عظیم‌الشان» (تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۰۹/۲). محدث نوری در خاتمه مستدرک ضمن بیان اعتبار این کتاب، به تفصیل ادله‌اش را بیان کرده است (نوری، ۱۴۱۵: ۱۵/۱-۳۸). آقابزرگ تهرانی در *الذریعه* می‌نویسد: «این کتاب از کتب قدیمی است که محل اعتماد و رجوع امامیه بوده است» (تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۰۹/۲). وی معتقد است بهره‌بردن صاحب *مستدرک الوسائل* از *اشعئیات*، موجب اعتبار و اهمیت و کثرت مراجعه مجتهدان به کتاب *مستدرک الوسائل* شده است (همان: ۱۱۰/۲).

سید احمد خوانساری پس از نقل سخن مخالفان اعتبار/اشعئیات می‌نویسد: «انطباق‌نداشتن با آنچه شیخ طوسی و نجاشی نقل کرده‌اند، موجب بی‌اعتباری آنچه از این کتاب در دست ما است، نمی‌شود؛ چراکه این کتاب، بنا بر مشهور، به افرادی منسوب است که شیخ طوسی و نجاشی توثیق کرده‌اند و الا موجب بازشدن باب خدشه به کتب اعلام می‌شود» (خوانساری، ۱۳۵۵: ۶۰/۷). مرتضی حائری می‌نویسد: «جعفریات معتبر و مستند است» (حائری، بی‌تا: ۸۸۰). موسوی خمینی پس از نقل روایتی از *جعفریات* می‌نویسد: «بنا بر اعتبار جعفریات، این روایت موجب وثوق می‌شود» (خمینی، بی‌تا: ۲۹۴/۱-۲۹۵).

ج. در پاسخ به این پرسش که آیا این کتاب از اصول اربعه‌ماه شیعه به شمار رفته است یا خیر، باید بگوییم که همان‌گونه که آقابزرگ تهرانی می‌گوید: «به‌کاربردن اصطلاح اصل را در خصوص این کتاب، نزد قدما نمی‌بینیم و گویا نخستین فردی که این اصطلاح را درباره این کتاب به کار برده است، سید بن طاووس است» (همان: ۲۵۸/۱۱). اگر بپذیریم که اصل مجموعه‌های نوشتاری غیرمبوب باشد (تستری، ۱۴۱۹:

۶۴/۱)، طبیعی است که به کاربردن این اصطلاح درباره این کتاب صحیح نبوده مگر آنکه اصل را به معنای لغوی‌اش حمل کنیم، همان‌طور که گاه به کتب اربعه، اصول اربعه نیز اطلاق می‌شود.

۸. استفاده نکردن مجلسی و حر عاملی از اشعثیات

یکی دیگر از ادله محمدحسن نجفی در بی‌اعتباری اشعثیات این است که انتساب این کتاب به مؤلف آن، نه از طریق متواتر علم‌آور ثابت می‌شود و نه حتی از طریق اطمینان‌آور. به این جهت است که مجلسی و حر عاملی، علی‌رغم تلاش و اهتمامشان برای به‌کارگیری کتب معتبر، از این کتاب استفاده نکرده‌اند (نجفی، ۱۳۶۵: ۳۹۸/۲۱).

بهره‌نگرفتن افرادی همچون مجلسی و حر عاملی از کتاب اشعثیات می‌تواند جهات دیگری به جز بی‌اعتباری کتاب داشته باشد، همچون دسترسی نداشتن آنان به این کتاب. اگر گفته شود که چگونه ممکن است کتابی به دست محدث نوری برسد اما به دست حر عاملی و مجلسی نرسیده باشد، می‌گوییم دسترسی متأخران به کتبی که در دسترس پیشینیان نبوده، نکته بعیدی نیست، همان‌طور که برخی کتب روایی دیگر نیز در دسترس متأخران قرار گرفته که متقدمان به آن دسترسی نداشته‌اند (ایروانی، ۱۴۱۶: ۱۱۸). بنابراین، ترجیح احتمال بی‌اعتباری کتاب نزد مجلسی و حر عاملی ترجیح بلامرّج است.

قابل توجه آنکه حر عاملی در مواضع متعدد، روایتی را با واسطه سید بن طاووس از جعفریات نقل کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۲۳۲/۷؛ همان: ۳۲۰/۱۰)، حال چگونه ممکن است به منقولات کتابی با واسطه اعتماد کرد اما بدون واسطه آن را نامعتبر دانست؟ محدث نوری نیز نقل نکردن حر عاملی از این کتاب را به دلیل دسترسی نداشتن به آن می‌داند و می‌نویسد: «شیخ حر از کتبی که ضعیف‌تر از این کتاب هستند، بهره برده و اگر اشعثیات در دسترس او قرار می‌گرفت قطعاً از آن نقل روایت می‌کرد» (نوری، ۱۳۱۵: ۳۰/۱-۳۱).

مجلسی نیز در ضمن معرفی منابع خود در گردآوری بحار الانوار، از کتاب نوادر یاد می‌کند و می‌نویسد اکثر روایات این کتاب از اشعثیات نقل شده است. وی پس از ذکر

توثیق برخی از روایان این کتاب تصریح می‌کند که با وجود این قرائن، عمل به احادیث کتاب مذکور تقویت می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶/۱). همچنین می‌نویسد: «اخبار/اشعنیات میان عامه و خاصه مشهور است» (همان: ۷۲/۱۰۲).

درباره متواتر نبودن کتاب نیز باید بگوییم که بسیاری از روایات و کتب حدیثی وضعیت مشابهی دارند و طریق آنها به حد تواتر نمی‌رسد و اساساً اکتفا به روایات متواتر و انتظار سند متواتر از روایات و کتب موجب خارج شدن بسیاری از روایات و کتب روایی از چرخه منابع روایی معتبر می‌شود. گرچه طریق/اشعنیات مانند اخبار آحاد به شمار می‌رود اما با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت سند کتاب در برخی طبقات به حد استفاضه رسیده است و می‌توان از جهت اعتبار آن را «حسن» نامید. بنابراین، نمی‌توان با قطع و یقین ادعا کرد که علت نقل نکردن حر عاملی و مجلسی از این کتاب، اعتمادداشتن آن دو به این کتاب بوده است.

۹. تطابق روایات اشعنیات با روایات اهل سنت و تطابق نداشتن با منقولات شیعه

در بیان بی‌اعتباری این کتاب گفته شده است که مقایسه روایات این کتاب و اصول حدیثی شیعه روشن می‌کند که روایات این کتاب با روایات آنها مغایرت دارد، بلکه اکثر روایات آن مخالف با روایات موجود در اصول و مطابق با روایات اهل تسنن است (نجفی، ۱۳۶۵: ۳۹۸/۲۱).

این در حالی است که محتوای مقدار در خور توجهی از روایات این کتاب از طریق نوفلی از سکونی از امام صادق علیه السلام نقل شده، به گونه‌ای که در نظر برخی جعفریات، همان کتاب سکونی است و شاید بتوان گفت سکونی در مجلسی که امام صادق علیه السلام روایات را برای امام کاظم علیه السلام روایت می‌کردند حضور داشته است (نوری، ۱۴۱۵: ۳۷/۱؛ کلباسی، ۱۴۱۹: ۴۶/۲).

در بررسی ۵۰ روایت نخست این کتاب، فقط ۶ روایت،^{۳۲} عین یا مشابه آن، در کتب روایی اهل تسنن دیده شده که حتی برخی از این روایات^{۳۳} در کتبی همچون کتاب کافی (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۷/۳)، خصال شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۰۳: ۵۴) یا تهذیب الاحکام (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۸/۱) نیز نقل شده و نقل روایات مشترک میان امامیه و غیرامامیه طبیعی است.

در بررسی تصادفی ۵۰ روایت این کتاب، نتیجه مشابهی به دست آمد و از این روایات فقط ۷ روایت، خود آن یا مشابهش، در روایات اهل تسنن یافت شد^{۳۴} که گاه این روایات در منابع شیعی همچون کافی (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۱۲/۶) نیز نقل شده است.

نتیجه

اشعثیات کتابی روایی فقهی است که گرچه سند این کتاب را در اصطلاح متأخران نمی‌توان صحیح‌السند خواند، اما سندی قابل اعتنا و اعتماد است و می‌توان آن را حسن‌السند نامید. برخی روایات آن از اجلا و محدثان برجسته شیعه و اهل تسنن به شمار می‌آیند. جدیدبودن خط *اشعثیات* دلیلی قاطع در اثبات منتسب‌نبودن آن به موسی بن اسماعیل نیست. از آنجا که راویان عامی‌مذهبی که *اشعثیات* را روایت کرده‌اند ثقه و قابل اعتمادند، نقل آن به دست روایان عامی‌مذهب، موجب سلب اطمینان به کتاب نخواهد شد. شواهد قاطعی بر افزودن روایات یا باب‌هایی به کتاب حاضر در دوران‌های متأخر وجود ندارد، گرچه انکارشدنی نیست که کتاب حاضر تماماً روایات امام کاظم علیه السلام از اجدادشان از پیامبر صلی الله علیه و آله نیست؛ چراکه برخی از این روایات منقول از حضرت علی علیه السلام، مقداری منقول از صادقین علیهم السلام، و مقدار ناچیزی نیز از دیگران نقل شده است. *اشعثیات* در طول قرون متمادی همواره محل توجه و استفاده علمای شیعی مذهب بوده، گرچه در دسترس برخی از محدثان بزرگ همچون مجلسی و حر عاملی قرار نگرفته است. بسیاری از روایات منقول در این کتاب با سایر احادیث شیعه در کتب معتبر هماهنگ است و تشابه اندکی میان روایات آن و منقولات اهل تسنن وجود دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. گویا نخستین بار این نام را سید بن طاووس در کتاب *اقبال* بر این کتاب اطلاق کرده است (تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۲۲/۵).
۲. سید بن طاووس این کتاب را در *فلاح السائل*، روایة الابناء عن الآباء نامیده است (سید بن طاووس، بی‌تا: ۲۱۴).

۳. جز بخش کوچکی از آن (بنا بر نظر مجلسی).
۴. ابن شهر آشوب جعفریات را از تصانیف رویانی دانسته است (ابن شهر آشوب، بی‌تا: ۱۷۵).
۵. در *اختصار الجعفریات* (تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۵۸/۱۱) این کتاب را مختصر کرده و در *الذکری* از روایات آن بهره برده است (عاملی، بی‌تا: ۱۳۰، ۸۴، ۱۸۵ و ...).
۶. در *فلاح السائل* از روایات آن استفاده کرده است (سید بن طاووس، بی‌تا: ۲۸۷ و ...).
۷. در *خاتمه مستدرک* از اعتبار کتاب دفاع کرده است (نوری، ۱۴۱۵: ۱۵/۱-۳۸).
۸. در *جامع احادیث الشیعة* (بروجردی، ۱۳۹۹: ۲۱۹/۱ و ۳۳۹ و ...).
۹. در *سنن النبی* بارها از این کتاب استفاده کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۱۳۵، ۱۳۶ و ...).
۱۰. در *الذریعة* این کتاب را ستوده است (تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۰۹/۲).
۱۱. در کتب مختلف فقهی از جمله *کتاب الطهارة* از این کتاب بهره برده است (خمینی، بی‌تا: ۲۹۴/۱-۲۹۵).
۱۲. و هو ما لم یعنون فی کتب الرجال او عنون و لکن لم یعرف ذاته و حکم علیه بالجهالة (سبحانی، بی‌تا: ۱۱۹).
۱۳. در نسخه در دست ما از فهرست شیخ طوسی آمده است که «مولد» او در مصر بود که گویا تصحیف شده «ولده» است کما آنکه صاحب *اعیان الشیعة* هم از شیخ طوسی چنین نقل می‌کند (امین، بی‌تا: ۴۳۶/۱۲).
۱۴. که مهمل است و توثیق نشده است (خویی، ۱۴۱۳ ج: ۱۳۲/۳؛ همان: ۱۸۹/۳).
۱۵. در برخی نسخ آمده است که سند این روایت نیست اما صحیح آن است که سند این روایت به دلیل وجود محمد بن علی ضعیف است.
۱۶. گرچه عده‌ای همچون شیخ بهایی (صدر، بی‌تا: ۴۱۶)، میرزای قمی (قمی، بی‌تا: ۵۳۶/۲) و اعرجی (اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ۱۳۴/۱) وکیل بودن از جانب امام را از امارات وثاقت راوی شمرده‌اند.
۱۷. خویی به این نکته در مقدمه کتاب رجالی خود تصریح کرده است (خویی، ۱۴۱۳ ج: ۸۸/۱).
۱۸. اگر نگوییم توثیقی کلی کرده است.
۱۹. نمونه‌ای از روایات این فرد را در *کامل الزیارات* می‌بینید (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۴).
۲۰. در تعریف مهمل چنین آمده است: «معنون فی کتب الرجال و لکن لم یحکم علیه بشیء من المدح والذم» (سبحانی، بی‌تا: ۱۱۸).
۲۱. اگر نگوییم به استفاضه رسیده است.
۲۲. علی بن بابویه، مستقیم (نوری، ۱۴۱۵: ۱۸۱-۱۹) و شیخ طوسی و نجاشی با واسطه حسین بن

عبدالله (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶؛ طوسی، بی تا: ۲۶).

۲۳. برخی معتقدند بسیاری از اسنادهای شیخ صدوق و شیخ طوسی و امثال آنان به کتب برای خارج شدن روایات از حالت ارسال است و الا بسیاری از کتب معروف و مشهورند و نیاز به ذکر سند ندارند (سبحانی، ۱۴۱۴: ۳۴۲-۳۴۵).

۲۴. و هو ما رواه غیر الثقة مخالفا لما رواه جماعة و لم یکن له الا اسناد واحد (مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۵۷/۱).

۲۵. مضمون این حدیث این است که پیامبر ﷺ می‌خواستند پرنده بریان را میل کنند. از خداوند می‌خواهند با بهترین خلق هم‌غذا شوند، که حضرت علی علیه السلام با پیامبر ﷺ هم‌غذا می‌شوند (طبرانی، ۱۴۰۵: ۸۲/۷).

۲۶. مشروط به آنکه انکار نشده باشد و مخالف آن از سوی امامیان نقل نشده باشد (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۴۹/۱-۱۵۰).

۲۷. شیخ طوسی در اثبات این مطلب به روایتی از امام صادق علیه السلام استناد می‌کند که ایشان فرمودند: «هنگامی که حادثه‌ای برای شما رخ داد و چاره آن را در روایات ما نیافتید، بنگرید در آنچه [غیر امامیه] از علی علیه السلام نقل می‌کنند» (همان: ۱۴۹/۱).

۲۸. برای نمونه روایت «لَا تَزَوِّجُ امْرَأَتَهُ حَتَّى يَبْلُغَهَا» که در بخش نفقات/اشعثیات موجود است (ابن‌اشعث، بی تا: ۱۰۹) در کتاب تهذیب (طوسی، ۱۳۶۴: ۴۷۸/۷) و وسائل الشیعة به نقل از سکونی وجود دارد (عاملی، ۱۴۰۴: ۱۵۷/۲۲).

۲۹. برگرفته از: امیر غنوی، تقریرات درس خارج فقه، جلسه چهاردهم.

۳۰. نوادر گزیده‌ای از اشعثیات است.

۳۱. همین مقاله، ذیل تطابق روایات اشعثیات با روایات اهل سنت.

۳۲. این روایات عبارت‌اند از: «کان اذا بال نتر» (ابن‌اشعث، بی تا: ۱۲)؛ «لا یستنجی بالماء» (همان: ۱۴)؛ «السواک مطهرة للقم» (همان: ۱۵)؛ «الغسل بصاع» (همان: ۱)؛ «الاستنجاء بالیمین» (همان: ۱۷)؛ «صلوات بالوضوء الواحد» (همان: ۱۷).

۳۳. همچون «أَبُولُ فِي الْمَاءِ الْقَائِمِ مِنَ الْجَفَاءِ وَالْأَسْتَنْجَاءُ بِالْيَمِينِ مِنَ الْجَفَاءِ» (ابن‌اشعث، بی تا: ۱۷).

۳۴. این روایات عبارت‌اند از: «سَبَّحُوا اللَّهَ ثَلَاثَ تَسْبِيحَاتٍ رُكُوعًا» (ابن‌اشعث، بی تا: ۵۰)؛ «الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ يَصْلِيَانِ» (همان: ۵۲)؛ «طِيبُ النِّسَاءِ مَا ظَهَرَ لَوْنُهُ» (همان: ۷۱)؛ «أَمْرٌ مُنَادِيَةٌ فَنَادَى مَنْ ضَيْقٌ» (همان: ۸۰)؛ «إِنَّمَا النِّسَاءُ لِحَمِّ عَلِيٍّ» (همان: ۹۵)؛ «فِي وَكَيْبِنِ إِذَا نَكَحَ وَكَيْبَانَ فَالنِّكَاحُ» (همان: ۱۰۰).

منابع

ابن اشعث، محمد بن محمد (بی‌تا). *الجغریات (الاشعنیات)*، تهران: انتشارات النینوی الحدیثة، الطبعة الاولى.

ابن حجر عسقلانی، احمد ابن علی (بی‌تا). *تبصیر الممتنبه بتحریر الممتنبه*، بیروت: مكتبة العلمية.
ابن خلدون، عبدالرحمن ابن محمد (بی‌تا). *تاریخ ابن خلدون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الرابعة، ج ۳.

ابن شهر آشوب، محمد (بی‌تا). *معالم العلماء*، قم: بی‌نا.
ابن عدی، عبدالله (۱۴۰۹). *الکامل فی الضعفاء الرجال*، محقق: یحیی مختار غزاوی، بیروت: دار الفکر، ج ۷.

ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). *کامل الزیارات*، نجف: مرتضوی.
ابن مغازلی، علی بن محمد (بی‌تا). *مناقب الامام علی علیه السلام*، بیروت: دار الاضواء.
اعرجی کاظمی، سید محسن بن حسن (۱۴۱۵). *عادة الرجال*، قم: مؤسسة الهدایة لاحیاء التراث، الطبعة الاولى.

امین، سید محسن (بی‌تا). *اعیان الشیعة*، محقق: حسن امین، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ج ۱۲.
ایروانی، محمدباقر (۱۴۱۶). *دروس تمهیدیه فی القواعد الرجالیة*، قم: قلم، الطبعة الثانية.
باقری، حمید؛ رحمان ستایش، محمدکاظم (۱۳۹۰). «حدیث موثق و اعتبار آن نزد دانشمندان امامی»،
در: *حدیث پژوهی*، ش ۶، ص ۱۸۵-۲۲۰.

بحرالعلوم، سید محمدمهدی (۱۳۶۳). *فوائد الرجالیة*، محقق: محمد صادق بحرالعلوم، تهران: مكتبة الصادق، الطبعة الاولى، ج ۲.

بروجردی، حسین (۱۳۹۹). *جامع احادیث الشیعة*، قم: المطبعة العلمية، ج ۱.
بهبودی، محمدباقر (۱۳۶۲). *معرفة الحدیث و تاریخ نشره و ثقافته عند الشیعة الامامیة*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

بهبهانی، وحید (بی‌تا). *الفوائد الرجالیة*، بی‌جا: بی‌نا.

تستری، محمدتقی (۱۴۱۹). *قاموس الرجال*، بی‌جا: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ج ۱.

تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۳). *الذریعة*، بیروت: دار الاضواء، ج ۵، ۱۱، ۲، ۲۰.

حائری، محمد بن اسماعیل (بی‌تا). *منتهی المقال*، قم: مؤسسه آل البيت، ج ۶.

حائری، مرتضی (بی‌تا). *کتاب الخمس*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۳۸۰). *الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه*، تهران: انتشارات دهقان، چاپ سوم.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳). *تحصیل وسائل الشیعه*، محقق: عبد الرحیم ربانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۷، ۱۰، ۲۲.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷). *خلاصه الاقوال*، محقق: جواد قیومی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول.

خمینی، روح‌الله (بی‌تا). *کتاب الطهاره*، بی‌جا: بی‌نا.

خوانساری، سید احمد (۱۳۵۵). *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، تهران: مکتبه الصدوق، ج ۷.

خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰). *کتاب الصلاه*، قم: دار الهادی للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ج ۵.

خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ الف). *کتاب الزکاة*، قم: العلمیه، چاپ اول.

خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ ب). *کتاب الزکاة*، قم: مدرسه دار العلم، چاپ اول، ج ۱.

خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ ج). *معجم رجال الحدیث*، بی‌جا: بی‌نا، چاپ پنجم، ج ۱، ۳.

خویی، ابوالقاسم (بی‌تا الف). *کتاب النکاح*، قم: مؤسسه دار العلم، ج ۲.

خویی، ابوالقاسم (بی‌تا ب). *مصباح الفقاهه*، قم: مکتبه الداوری، چاپ اول، ج ۱.

خویی، ابوالقاسم (بی‌تا ج). *کتاب الطهاره*، قم: مؤسسه آل‌البتی، چاپ سوم، ج ۱.

خویی، ابوالقاسم (بی‌تا د). *مبانی تکلمه المنهاج*، نجف: مطبعة الآداب، ج ۱.

داوری، مسلم (۱۴۲۹). *اصول علم الرجال بین النظرية والتطبيق*، مصحح: شیخ حسن عبودی، قم: کوثر، ج ۲.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۷). *تاریخ اسلام*، محقق: عمر عبد السلام تدمیری، بیروت: دار الکتاب العربی، الطبعة الأولى، ج ۳۲.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳). *سیر اعلام النبلاء*، محقق: شعیب الارنؤوط، حسین الاسد، بیروت: مؤسسه الرسالة، الطبعة التاسعة، ج ۱۶.

راوندی، فضل‌الله (۱۳۷۷). *النوادر*، محقق: سید رضا علی عسکری، قم: دار الحدیث.

سبحانی، جعفر (۱۴۱۴). *کلیات فی علم الرجال*، قم: انتشارات اسلامی، چاپ اول.

سبحانی، جعفر (بی‌تا). *اصول الحدیث و احکامه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۴). *اقبال الاعمال*، محقق: جواد فیومی، بی‌جا: مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۱.

سید بن طاووس، علی بن موسی (بی‌تا). *فلاح السائل و نجاح المسائل*، قم: بوستان کتاب.

- صدر، سید حسن (بی‌تا). *نهایة الدرایة*، محقق: ماجد غرباوی، قم: نشر مشعر.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳). *النخصال* محقق: علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ج ۱.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۰). *معانی الاخبار*، بیروت: مؤسسه النعمان.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۷). *الامالی*، قم: مؤسسه البعثة.
- صدوق، محمد بن علی (بی‌تا الف). *التوحید*، محقق: سید هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی (بی‌تا ب). *من لایحضره الفقیه*، محقق: علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم، ج ۲.
- ضمیری، محمدرضا (۱۳۸۲). *کتاب‌شناسی تفصیلی مذاهب اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی مذاهب اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۹). *سنن النبی*، محقق: محمدهادی فقیهی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۵). *المعجم الکبیر*، محقق: عبدالمجید سلفی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۷.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۴). *تهذیب الاحکام*، محقق: شیخ محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ج ۱، ۶، ۷.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۱). *الرجال*، نجف: انتشارات حیدریه، ج ۱.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰). *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ج ۳.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷). *علاء الاصول*، محقق: محمدرضا انصاری، قم: ستاره، چاپ اول، ج ۱.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *الفهرست*، نجف: المكتبة المرتضویة.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (بی‌تا). *الذکر الشیعة فی احکام الشریعة*، بی‌جا: بی‌نا.
- عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی (۱۴۰۸). *الرعاية*، محقق: محمد علی بقال، قم: بهمن، چاپ دوم.
- قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (بی‌تا). *القوانین المحکمة فی الاصول*، محقق: رضا حسین صبح، قم: دار احیاء الکتب الاسلامیة.
- قمی، عباس (بی‌تا). *الکنی واللقاب*، تهران: مکتبة الصدر.
- قهپایی، عنایت‌الله (۱۳۸۷). *مجمع الرجال*، اصفهان: کتاب‌فروشی ثقفی، ج ۱.
- کراجکی، ابوالفتح (۱۴۱۰). *کنز الفوائد*، قم: دار الذخائر، الطبعة الاولى، ج ۱.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸). *اختیار معرفة الرجال (الرجال)*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.

- کلباسی، ابوالهدی (۱۴۱۹). *سماء المقال فی علم الرجال*، محقق: سید محمد حسینی قزوینی، قم: مؤسسه ولی عصر، چاپ اول، ج ۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). *الکافی*، محقق: علی‌اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، ج ۵.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۵). *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی*، ترجمه: جواد قاسمی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- مامقانی، عبدالله (۱۴۱۱). *مقیاس الهادیة*، محقق: محمدرضا مامقانی، قم: مؤسسه آل‌البتیت، ج ۱.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار*، بیروت: مؤسسه دارالوفاء، الطبعة الثالثة، ج ۱.
- مجلسی، محمدباقر (بی‌تا). *الوجیزة فی علم الرجال*، محقق: محمدکاظم رحمان ستایش، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱.
- ابن‌اشعث، محمد بن محمد (بی‌تا). *الجغریات (الاشعثیات)*، تهران: انتشارات النینوی الحدیثة، الطبعة الاولى.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴). *الارشاد*، قم: مؤسسه آل‌البتیت، الطبعة الثانية.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴). *کتاب النکاح*، قم: مدرسه الامام علی علیه السلام، الطبعة الاولى، ج ۶، ۴.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷). *فهرس اسماء المصنّفین (الرجال)*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- نجفی، محمدحسن (۱۳۶۵). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، محقق: عباس قوچانی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۲۱.
- نقوی، سید حامد (۱۴۰۵). *خلاصة العقیقات الانوار*، تهران: مؤسسه البعثة، ج ۴.
- نوری، میرزا حسین (۱۴۱۵). *خاتمه مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسه آل‌البتیت، چاپ اول، ج ۱.
- همدانی، آقارضا (بی‌تا). *مصباح الفقهیه*، قم: مؤسسه الجعفریة.

یوم الرحبه و تحلیل مواجهه شاهدان غدیر خم با آن

عبدالرحمن باقرزاده*

زینب السادات حسینی**

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۵/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۱۰]

چکیده

حدیث غدیر خم از مهم‌ترین اسناد شیعه در اثبات ولایت امام علی علیه السلام است. به رغم تواتر و دلالت صریح آن بر امامت، یکی از دلایل مخالفان امامت و ولایت بلافصل حضرت علی علیه السلام، ادعای استشهاده کردن ایشان به حدیث مزبور است. از آنجا که بیشتر دوران امامت ظاهری ایشان در کوفه سپری شد و یکی از میدانگاه‌های معروف کوفه به گاه ایراد خطبه، رحبه بود، این مقاله یکی از مناشده‌های امام علیه السلام را در این میدان، به روش توصیفی تحلیلی با رویکرد کتابخانه‌ای بررسی کرد و به این نتایج دست یافت که ایشان در رحبه به حدیث غدیر استشهد کرده که حدود ۳۰ نفر از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، برخی به صراحت و فی‌المجلس شهادت داده و برخی بعدها به آن اذعان کردند. از شواهد به دست می‌آید که مناشده مزبور، علاوه بر روایت شدن از طریق صحابه، تواتر معنوی نیز دارد؛ و از قراین، از جمله اینکه مناشده پس از جنگ جمل و تردید در اطاعت از امام علیه السلام رخ داده و حضرت علیه السلام با شدت با منکران برخورد کرده و نیز از ابتلای برخی به بیماری و سپس اقرار آنان به حدیث، برمی‌آید که منظور از حدیث غدیر امامت و ولایت است نه صرف محبت و دوستی.

کلیدواژه‌ها: امام علی علیه السلام، مناشده، رحبه، استشهد، غدیر خم، صحابه.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول). a.bagherzadeh@umz.ac.ir

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران. z.hosseini@umz.ac.ir

۱. طرح مسئله

حدیث غدیر خم از مهم‌ترین اسناد شیعه در اثبات ولایت امام علی علیه السلام و سایر امامان شیعه است. به رغم تواتر حدیث و دلالت صریح آن بر موضوع امامت، یکی از بهانه‌های مخالفان ولایت حضرت علی علیه السلام، ادعای استشهادنکردن آن حضرت علیه السلام به احادیثی چون حدیث غدیر در اثبات ولایت و امامت خود است. لذا محمد بن عبدالوهاب با صراحت می‌گوید: «من کنت مولاه بر خلافت بلافضل او [علی علیه السلام] دلالت ندارد؛ چراکه اگر داشت، علی (رضی الله عنه) آن را ادعا می‌کرد. زیرا او به منظور حدیث داناستر بود. پس ادعای خلافت بلافضل ضرورتاً باطل است» (ابن عبدالوهاب، ۱۴۲۲: ۷). این در حالی است که به گواهی تاریخ، آن حضرت علیه السلام بارها به این حدیث استشهاد کرد، از جمله در روز شورا، ایام خلافت عثمان، جنگ‌های جمل و صفین و ... علاوه بر همه اینها، مناشده آن حضرت علیه السلام در رجه کوفه و استشهاد به این حدیث شهرت بسیار دارد که بحث درباره آن، محور این مقاله است. لذا پس از بیان معنای «رجه» و جایگاه آن در کوفه، برداشت اصحاب شاهد در غدیر، از حدیث غدیر بررسی می‌شود؛ چراکه از استنباط آنان از حدیث غدیر بر خلافت بلافضل امام علی علیه السلام، سندی دیگر بر حقانیت ادعای خلافت حضرت علیه السلام اثبات می‌شود. پس به طور واضح پرسش اصلی مقاله چنین است: برداشت اصحاب شاهد خطبه غدیر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از حدیث «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» چه بوده است؟

۲. پیشینه تحقیق

بسیاری از منابع، به صورت ضمنی مباحثی درباره مناشده رجه مطرح کردند (امینی، ۱۴۱۶: ۳۷۶/۱، أعلام الشهود لأئمة المؤمنین علیهم السلام، يوم الرجة بحدیث الغدیر؛ میلانی، ۱۳۸۷: ۵/۹، مناشدة أمير المؤمنين علیه السلام الصحابة عن حدیث الغدیر)، با این حال، نگارندگان با وجود جست‌وجو، به مقاله یا کتاب مستقلی در این موضوع دست نیافتند تا بتوانند مقایسه‌ای در این باره داشته باشند. لذا با توجه به اهمیت مناشده و ضرورت تبیین مستقل آن، این تحقیق صورت پذیرفت.

۳. مفهوم‌شناسی

۱.۳. آشنایی با «رحبه»

واژه «رحبه» به معنای موضعی وسیع، فراخ و گسترده مانند میدان‌های امروزی است که در جلوی منازل، مساجد یا سایر اماکن واقع شده باشد. این واژه به صورت «الرَّحْبَةُ» و «الرَّحْبَةُ» خوانده می‌شود و جمع آن عبارت است از: رِحَاب، رَحْب، رَحَب، رَحَبَات و رَحَبَات (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۱۴-۴۱۶).

علاوه بر مناطق گوناگون در کوفه و اطراف که به نام «رحبه» معروف بودند (از جمله رحبه خنيس و رحبه مالک بن طوق^۱ که در هفت فرسخی مرکز کوفه بود و بعدها تخریب شد) روبه‌روی مسجد و دارالاماره کوفه نیز منطقه بازی بود و ظاهراً سکوهایی برای نشست و برخاست داشت که در تاریخ به نام «رحبه کوفه» مشهور شد. به نقل برخی، ظاهراً چون سکونت امام علی علیه السلام در آن نقطه با عنوان «رحبه علی [ع]» هم نام برده می‌شد (بلاذری، بی‌تا: ۳۷۴/۱)، به گفته حموی از این منطقه با نام «رحبه بنی‌هاشم» نیز نام برده می‌شود (حموی، بی‌تا: ۴۳۲/۱). تاریخ از این نقطه کوفه، فراوان نام برده و بزرگان و مردم کوفه از آن به عنوان محلی برای گفت‌وگوهای عمومی استفاده می‌کردند.

بنا به نقل، حضرت علی علیه السلام بعد از جنگ جمل، در روز دوازدهم رجب سال ۳۶ ه.ق. با سپاه ظفرمند خود با استقبال گسترده مردم وارد کوفه شد و در پاسخ به پرسش از اینکه «در کجا نزول اجلال خواهید داشت؟ آیا در قصر حکومتی؟» فرمود: «در رحبه نزول خواهم کرد». آنگاه به مسجد آمد و دو رکعت نماز به جای آورد. سپس بر منبر رفت و خطبه‌ای ایراد کرد (عطار منقري، بی‌تا: ۳/۱).

بعدها آن حضرت علیه السلام از این مکان برای ایراد خطبه، آموزش احکام و معارف اسلامی، گفت‌وگو و پرسش و پاسخ با مردم استفاده فراوان کرد؛ مانند خطبه معروف شمشقیه که به روایت ابن‌عباس، امام علیه السلام آن را در رحبه ایراد فرمود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۱۹/۱). برخی نیز آورده‌اند که حضرت علیه السلام در رحبه مردم را اطعام می‌کرد (بلاذری، بی‌تا: ۲۹۲/۱). از برخی روایات نیز به دست می‌آید که امام عصر (عج) و خانواده و اهلس هم، در رحبه کوفه که مسکن حضرت نوح علیه السلام نیز بوده و سرزمین مقدس و پاکی محسوب می‌شود، سکونت خواهند کرد (بحرانی، ۱۴۱۶: ۳۵۲/۱).

هرچند نقاط مختلفی در کوفه به نام رحبه وجود داشت اما شواهد حاکی از آن است که مناشده مد نظر در رحبه مسجد کوفه اتفاق افتاد؛ چنانچه شارح معتزلی *نهج البلاغه* آورده است: «علی علیه السلام با مردم در رحبه قصر کوفه یا رحبه مسجد جامع کوفه مناشده کرده است» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۳: ۷۴/۴).

۲.۳. بررسی واژه «مناشده»

واژه «مناشده» مصدر و اسم مفعول از «نَشَدَ» و «نَاشَدَ» و به معنای فراخوانی، التماس، دعوت، درخواست کمک و تمنا است. «نَشَدَهُ» به معنای «او را سوگند داد» است، و بنابراین، «نَشَدْتُكَ بِاللَّهِ» یعنی «با قسم به الله از تو پرسیدم» (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱۷۹۰/۳). «ناشده الله» و «ناشده بالله» یعنی «او را به خدا قسم داد» و «ضمن قسم به الله از او درباره چیزی پرسید» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۲۱/۳). بنابراین، منظور از مناشده حضرت علی علیه السلام این است که حضرت علیه السلام با قسم دادن اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله به الله، که در روز غدیر خم حاضر و شاهد بیان حدیث غدیر بودند، درباره حدیث غدیر و معنا و مفهوم واقعی آن استفسار کرد.

۴. بررسی صحت روایات مناشده

مناشده امام علی علیه السلام در رحبه کوفه بین شیعه و اهل سنت بسیار معروف است و اخبار رسیده در خصوص آن به اندازه‌ای فراوان است که زمینه هر گونه انکار ماجرا را از بین می‌برد. زیرا تعدد روایان این داستان و علاوه بر آن، وثاقت غالب یا همگی آنان، باعث شده است صحت روایاتشان را بزرگان رجالی عامه تأیید کنند. بر اساس این روایات، بعد از آنکه برخی گفت‌وگوهای مردم درباره امامت امام علی علیه السلام به گوش آن حضرت علیه السلام رسید در فرصتی مناسب که بسیاری از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و سایرین در رحبه حضور داشتند آنان را سوگند داد که هر که با گوش خود از پیامبر صلی الله علیه و آله حدیث غدیر را شنید برخیزد و بر آن گواهی دهد. تعدادی از آن جمع بین ۱۲ تا ۳۰ نفر بر شنیدن این حدیث شهادت دادند که برخی، از مجاهدان جنگ بدر بودند؛ چنان‌که سیوطی از احمد بن حنبل از ابوالطفیل آن را نقل کرده است (سیوطی، ۱۳۷۱: ۱۵۰/۱).

از آنجا که تاریخ این احتجاج بعد از سال ۳۵ ه.ق. بوده و از وقت صدور حدیث غدیر ۲۵ سال گذشته بود، طبیعی است بسیاری از صحابه که حدیث را شنیده بوده‌اند از دار دنیا رحلت کرده باشند و نیز برخی در جنگ‌ها شهید شده و برخی دیگر نیز در کشورها و شهرهای مختلف پراکنده شده باشند و این چند نفر تنها کسانی بودند که در کوفه، آن هم در منطقه رحبه، در آن وقت حاضر بوده و برای امامت امیرالمؤمنین علیه السلام به حدیث غدیر شهادت و گواهی دادند.

در این بخش از مقاله، به تعدادی از روایات مربوط اشاره می‌کنیم. خوش‌بختانه این روایات شهرت بسیار دارد و صحت بسیاری از آنها را دانشمندان رجالی عامه تأیید کرده‌اند، به گونه‌ای که هر پژوهشگری را از بررسی اسناد تک‌تک آنها بی‌نیاز می‌کند. در این بخش، روایت به نقل از برخی از حاضران در این مناسده ذکر می‌شود.

۱.۴. ابوظیفیل

منابع مختلفی از عامه روایت مناسده رحبه را از ابوالطفیل عامر بن وائله لیثی نقل کردند. وی از یاران حضرت علی علیه السلام در برخی از جنگ‌ها و آخرین نفر از درک‌کنندگان و صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که (احتمالاً) در سال ۱۰۲ ه.ق. از دنیا رفت (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۱۷: ۱۹۱/۶؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۷۱۶/۳). در مسند احمد بن حنبل از زبان وی آمده است:

امیرالمؤمنین علیه السلام مردم را در رحبه جمع کرد و فرمود: «سوگندتان می‌دهم هر مسلمانی که سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را در روز غدیر خم شنید برخیزد». پس سی نفر و به گفته ابونعیم شمار فراوانی برخاستند و شهادت دادند که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در حالی که دست‌های علی را گرفته بود به مردم فرمود: «آیا من به خودتان اولویت ندارم؟». گفتند: «بله یا رسول‌الله». فرمود: «من كنت مَوْلَاهُ فَهَذَا مَوْلَاهُ. اللهم وَاٰلِ مِنْ وَاٰلَهُ وَاَعَادٍ مِنْ عَادَاهُ». از رحبه خارج شدم. گویا در قلبم چیزی بود. لذا با زید بن ارقم ملاقات کردم و داستان را برایش گفتم. گفت: «چه چیزی انکار شود؟ من هم از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم همین را شنیدم» (ابن‌حنبل، بی‌تا: ۳۷۰/۴، ح ۱۹۳۲۱).

از منابع دیگر که روایتش را نقل کردند می‌توان به مسند بزار (بزار، ۱۴۰۹: ۱۳۳/۲)، خصائص نسائی (نسائی، ۱۴۰۶: ۱۱۳/۱)، صحیح ابن حبان (ابن حبان، ۱۴۱۴: ۳۷۶/۱۵)، اسد الغابة (ابن اثیر جزری، ۱۴۱۷: ۲۶۵/۶)، البداية والنهاية (ابن کثیر دمشقی، بی‌تا: ۲۱۱/۵)، مجمع الزوائد هیثمی همراه با تأیید صحت روایت (هیثمی، ۱۴۰۷: ۱۰۴/۹) و ... اشاره کرد.

ناصرالدین البانی، حدیث‌شناس معروف معاصر، بعد از نقل این روایت از چند منبع می‌گوید: «سند حدیث بر اساس شرط بخاری صحیح است» (البانی، بی‌تا: ۲۴۹/۴). ضیاء مقدسی نیز سند این روایت را تأیید می‌کند و می‌گوید: «سند آن حسن است» (مقدسی، ۱۴۱۰: ۳۰۳/۱)؛ و در تعلیق شعیب الأرئووط، ذیل روایت فوق، چنین آمده است: «اسناد آن صحیح و رجال آن ثقه و از جمله رجال شیخین هستند، به جز فطر بن خلیفه که از جمله رجال سنن است» (ابن حنبل، بی‌تا: ۳۷۰/۴).

عثمان خمیس، محقق معاصر وهابی، ضمن اشاره به داستان مناشده رحبه، و شهادت صحابه پیامبر ﷺ، صحت روایت را می‌پذیرد و می‌گوید: «دوازده نفر صحابه بدری بر سخن علی گواهی دادند. این حدیث در مسند احمد آمده و سندش صحیح است» (خمیس، بی‌تا: ۸۳/۱)، هرچند در مفاد حدیث مناقشه می‌کند و از پذیرش معنای امامت شدیداً می‌پرهیزد.

۲.۴. عمرو بن ذی مر، سعید بن وهب و زید بن یثیع

برخی مناشده رحبه را از سه راوی نقل کرده‌اند:

ابوعبدالله کوفی را، که عمرو بن ذی مر و عمرو بن مره (ابن کثیر دمشقی، بی‌تا: ۲۱۰/۵) نیز خوانده می‌شود، بزرگان عامه نیز توثیق کرده‌اند و با داشتن نهایت دقت و پیشوایی توصیف، روایاتش مقبول واقع می‌شود (ذهبی، بی‌تا: ۱۲۱/۱).

سعید بن وهب نیز از راویان صحیح مسلم و از صحابه کهنسالی است که دوره جاهلیت را درک کرد (ابن اثیر جزری، ۱۴۱۷: ۴۵۵/۱). ابن سعد در طبقات (ابن سعد، بی‌تا: ۱۷۰/۶)، ابن حبان (ابن حبان، ۱۴۱۴: ۲۹۱/۴)، عجللی (عجللی، ۱۴۰۵: ۴۰۶/۱)، رازی در الجرح والتعدیل (رازی تمیمی، ۱۲۷۱: ۶۹/۴) ابن نمیر و ابن معین (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴: ۸۴/۴) و ...

یوم الرحبه و تحلیل مواجهه شاهدان غدیر خم با آن / ۵۹

از وی تجلیل کردند. وی سعید بن ابی حره نیز نامیده شده و متوفای ۹۵ یا ۹۶ ه.ق. است (همو، ۱۴۱۲: ۲۵۸/۳) ولی ابن سعد او را متوفای ۸۶ ه.ق. در دوران عبدالملک مروان می‌داند (ابن سعد، بی تا: ۱۷۰/۶).

زید بن یثیع را نیز در منابع عامه بزرگانی همچون ابن حبان، ترمذی، نسائی و عجللی توثیق کرده‌اند و در خور اعتماد بوده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴: ۳۶۹/۳، ش ۷۸۲: مزی، ۱۴۰۰: ۱۱۵/۱۰).

ابن کثیر و ابوبکر هیشمی به سند خود از ابواسحاق سبیعی داستان مناشده را از قول این سه نفر عیناً مانند روایت ابوظیفیل (با اضافه جمله «وَ أَحَبَّ مَنْ أَحَبَّهُ، وَ أَبْغَضَ مَنْ يَبْغِضُهُ، وَأَنْصَرَ مَنْ نَصَرَهُ، وَأَخَذَ مَنْ خَذَلَهُ» در دعای پیامبر ﷺ) نقل کرده و در پایان آن می‌گویند: «بزار آن را روایت کرده و راویان آن هم راویان کتاب صحیح (بخاری یا مسلم) هستند، جز فطر بن خلیفه که البته او هم موثق است» (ابن کثیر دمشقی، بی تا: ۲۱۰/۵؛ هیشمی، ۱۴۰۷: ۱۰۴/۹، ح ۱۴۶۱۴).

البته در مسند احمد بن حنبل نیز روایت مزبور تا «وَ عَادَ مِنْ عَادَاهُ» وارد شده (ابن حنبل، بی تا: ۱۱۸/۱) و شعیب ارنؤوط هم در تعلیق بر مسند احمد بن حنبل صحت روایت را تأیید کرده است. ضیاء مقدسی هم سند این روایت را تأیید می‌کند و می‌گوید: «سند روایت حسن است» (مقدسی، ۱۴۱۰: ۲۷۰/۱).

۳.۴. اصیغ بن نباته

از جمله راویان مناشده، رحبه اصیغ بن نباته است. ابن اثیر روایتش را چنین آورده است: امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ با مردم در رحبه مناشده کرد و گفت: «هر که سخن پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را در روز غدیر خم شنید برخیزد. فقط هم کسانی برخیزند که مستقیم از پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شنیدند». عده‌ای که در میان آنها ابویوب انصاری، و ابوعمرة بن عمرو بن محسن، ابوزینب، سهل بن حنیف، خزیمه بن ثابت، عبدالله بن ثابت انصاری، حبشی بن جنادة سلولی، عبید بن عازب انصاری، نعمان بن عجلان انصاری، ثابت بن ودیعة انصاری، ابوفضالة انصاری و عبدالرحمن بن عبد رب انصاری بودند برخاستند و گفتند: «شهادت می‌دهیم که از پیامبر شنیدیم که فرمود: آگاه باشید که خدا ولی من و من ولی مؤمنان هستم. آگاه باشید هر که

من مولای اویم، علی مولای او است. خداوند دوستانش را دوست بدار و دشمنانش را دشمن بدار» (ابن اثیر جزری، ۱۴۱۷: ۴۸۴/۳).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، راوی، ۱۲ نفر از اصحاب حاضر در روز غدیر و روز مناشده را نام برده است.

۴.۴. عبدالرحمن بن ابی لیلی

ابن ابی لیلی که از بزرگان تابعین و شخصی موثق به حساب می‌آید (ذهبی، ۱۴۱۳: ۶۴۱/۱) نیز از راویان این حدیث است که ابن کثیر و احمد بن حنبل و بسیاری دیگر آن را از طرق مختلف، از جمله به سند خود از سماک بن عبید بن الولید العبسی، نقل کرده‌اند که: «بر عبدالرحمن بن ابی لیلی وارد شدم. داستان مناشده و برخاستن و شهادت دوازده نفر را بر حدیث غدیر بیان کرد و در پایان گفت: همگی جز سه نفر برخاستند که امام عَلَيْهِ السَّلَام آن سه نفر را نفرین کرد و نفرینش نیز مستجاب شد» (ابن حنبل، بی‌تا: ۱۱۹/۱؛ ابن کثیر دمشقی، بی‌تا: ۲۱۱/۵).

همچنین، مسند ابی یعلی (ابی یعلی، ۱۴۰۴: ۴۲۸/۱)، ابن اثیر (ابن اثیر جزری، بی‌تا: ۱۱۸/۴)، هیثمی در مجمع الزوائد (هیثمی، ۱۴۰۷: ۱۰۵/۹) نیز روایت را نقل کردند. ناصرالدین البانی هم با اشاره به هر دو طریق روایت فوق، بر صحت آن مهر تأیید می‌زند و می‌گوید: «هر دو طریق روایت از ابن ابی لیلی صحیح است» (البانی، بی‌تا: ۲۴۹/۴).

۵.۴. یعلی بن مره

یعلی از صحابه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و از حاضران در بیعت رضوان، خبیر، غزوه طائف، حنین، فتح مکه، و ... ساکن کوفه (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۲: ۶۸۷/۶) و ... نیز از راویان حدیث مناشده است. ابن اثیر از او نقل می‌کند که گفت: «از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شنیدم که فرمود: من کنت مولاة فعلى مولاة، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه. وقتی علی عَلَيْهِ السَّلَام به کوفه آمد مردم را سوگند داد که چه کسی این را از پیامبر شنید؟ عده‌ای از جمله یزید یا زید بن شراحیل انصاری برخاستند و شهادت دادند» (ابن اثیر جزری، ۱۴۱۷: ۳۴۷/۲).

۶.۴. زاذان ابو عمر الکندی

زاذان از یاران پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام است که دانشمندان عامه چون ذهبی (ذهبی، ۱۴۱۳: ۴۰۰/۱، ش ۱۶۰۳)، ابن معین (مزی، ۱۴۰۰: ۲۶۵/۹)، و عجللی (عجللی، ۱۴۰۵: ۳۶۶/۱) او را توثیق کردند. ابن حجر عسقلانی در تقریب التهذیب (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶: ۲۱۳/۱) هم از او با عنوان «صدوق» نام برده است. احمد بن حنبل و ابن کثیر از ابی عبدالرحیم کندی از زاذان نقل می‌کنند که: «در رحبه، از علی علیه السلام، در حالی که با مردم مناشده می‌کرد، شنیدم که هر کس سخن پیامبر ﷺ در روز غدیر خم را شنید برخیزد. ۱۳ نفر برخاستند و شهادت دادند که از پیامبر شنیدند در غدیر فرمود: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيَ مَوْلَاهُ» (ابن حنبل، بی تا: ۶۳۸/۱، ح ۶۴۱؛ ابن کثیر دمشقی، بی تا: ۲۱۰/۵).

۵. حاضران در مناشده

علاوه بر راویان فوق که خود از حاضران مناشده بودند، نام افراد ذیل نیز به عنوان شهود آن ماجرا ثبت شده است: ابوزینب بن عوف انصاری، أبوعمرة بن عمرو بن محسن انصاری، أبوفضالة انصاری از بدریون و شهید جنگ صفین، أبوقدامة انصاری از شهیدان صفین، ابولیلی انصاری (ظاهراً از شهدای صفین)، أبوهریره، أبوالمهیثم ابن تیّهان از بدریون و شهید جنگ صفین، ثابت بن ودیعه انصاری خزرجی، حبشی بن جنادة سلولی، ابویوب خالد انصاری، خزیمة بن ثابت انصاری ذوالشهادتین از بدریون و شهید جنگ صفین، أبوشریح خُوَیلد بن عمرو خزاعی، زید (یا یزید) بن شراحیل انصاری، سهل بن حنیف انصاری اوسی از بدریون، ابوسعید خدری انصاری، شداد بن اوس معروف به ابویعلی انصاری، ابوالعباس سهل بن سعد انصاری، عامر بن لیلی غفاری، عبدالرحمن بن عبد رب انصاری، عبدالله بن ثابت انصاری خادم رسول الله ﷺ، عبید بن عازب انصاری، ابوطریف عدی بن حاتم، عقبه بن عامر جهنی، ناجیه بن عمرو خزاعی، نُعمان بن عجلان انصاری شاعر (امینی، ۱۴۱۶: ۳۷۶/۱).

۶. صحابه کتمان کننده حدیث

از نکات تأسفانگیز در مناشده رحبه، انکار و تحریف حقیقت از سوی برخی از صحابه است. هر چند برخی از نویسندگان معاصر در تلاش اند گناه بزرگ انکار حقیقت

و در نتیجه ابتلا به نفرین امام علیه السلام را از دامن این افراد پاک کنند، ولی این امر چنان مشهور است که با یک روایت ضعیف نمی‌توان در مقابل آن ایستادگی کرد.

بزرگان عامه ضمن نقل روایت تصریح کردند که: «إلا ثلاثة لم یقوموا فدعا علیهم فأصابتهم دعوته؛ جز سه نفر که برخاستند و امام آنها را نفرین کرد و نفرینشان نیز به آنها اصابت کرد» (ابن حنبل، بی‌تا: ۱۱۹/۱؛ ابن کثیر دمشقی، بی‌تا: ۲۱۱/۵)؛ و به روایت دارقطنی در انتهای روایت عبدالرحمن بن ابی لیلی آمده است: «عده‌ای برخاستند و شهادت دادند و برخی حقیقت را کتمان کردند. اینان از دنیا نرفتند تا آنکه به نابینایی و برص مبتلا شدند» (ابن عساکر، ۱۹۹۵: ۲۰۸/۴۲؛ متقی هندی، ۱۴۱۹: ۱۳۱/۱۳، ح ۳۶۴۱۷).

ابن ابی‌الحدید ذیل عنوان «فصل فی ذکر المنحرفین عن علی [ع]» می‌گوید:

گروهی از استادان بغدادی ما ذکر کردند که عده‌ای از صحابه و تابعین و محدثین از علی علیه السلام منحرف بودند و نسبت به او بدگویی می‌کردند و بعضی از آنها برای رسیدن به دنیا و منافع آنی و عاجل آن، مناقب او را کتمان می‌کردند و به دشمنان او اعانت می‌نمودند! و از جمله آنها انس بن مالک است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۳: ۷۴/۴).

پس در اصل انکار جمعی از صحابه حاضر در مناشده رحبه تردیدی باقی نمی‌ماند. اما این افراد چه کسانی بودند؟ باید به سراغ تاریخ و روایات مربوط رفت. نام افراد زیر در روایات به چشم می‌خورد:

۱.۶. ابوحمزه انس بن مالک

برخی از روایات حاکی از آن است که انس بن مالک یکی از این افراد منکر حدیث غدیر در زمان مناشده امام علی علیه السلام در رحبه بود. معروف است که وی از ناحیه صورت دچار برص بود، به گونه‌ای که با عمامه پوشانده نمی‌شد. مزی می‌گوید: «أنس ابن مالک پیسی داشت. عمرو بن دینار از ابی‌جعفر محمد بن علی نقل کرد که انس بن مالک را دیدم که برص و پیسی شدید داشت» (مزی، ۱۴۰۰: ۳۷۵/۳).

روایات مختلف حاکی از آن است که این برص محصول نفرین حضرت علی علیه السلام به دلیل انکار ایشان در داستان رحبه بوده است؛ چنان‌که ابن‌قتیبه دینوری آورده است:

يوم الرحبه و تحليل مواجهه شاهدان غدیر خم با آن / ۶۳

در صورت أنس بن مالک برص بود. برخی گفتند علی عليه السلام درباره حدیث پیامبر صلى الله عليه وآله «اللهم وال من والاه، و عاد من عاداه» پرسید. گفت: «پیر شدم و فراموش کردم». علی عليه السلام او را نفرین کرد و گفت: «اگر دروغ می‌گویی خداوند تو را به سفیدی (برص) مبتلا کند که عمامه‌ات آن را نپوشاند» (ابن قتیبه، بی‌تا: ۱۳۰).

و سید شرف‌الدین در نامه ۵۶/المراجعات به کتمان انس اشاره می‌کند و می‌گوید: «چه بسا افرادی که بغض و کینه با امام، آنان را از «قیام به شهادت واجب» بازداشت. همچون انس بن مالک و بعضی دیگر که گرفتار نفرین امام عليه السلام شدند» (شرف‌الدین موسوی، ۱۴۱۶: ۱۸۷).

در مجموعه‌ای سراسر توهین از وهابیت به نام موسوعة شبه الرافضة والرد عليها که در نرم‌افزار معروف المكتبة الشاملة آمده، به استناد شرف‌الدین اشاره می‌کند و آن را نشانه تزویر و دروغ می‌داند و به جمله پایانی کتاب ابن قتیبه استناد می‌کند و می‌گوید: «ابومحمد (ابن قتیبه) گوید: این روایت بی‌اساس است؛ و در ادامه می‌آورد: این ابن قتیبه است که روایت را تکذیب، و ریشه‌دار بودن آن را نفی کرده و اساساً آن را برای تکذیبش مطرح کرده است» (موسوعة شبه الرافضة، ۴۰/۶۶). این در حالی است که حقیقت حاکی از نبود این جمله پایانی در متن اصلی کتاب و دسیسه مخالفان در کتاب ابن قتیبه و افزودن این جمله در سال‌های اخیر به دست آنان است تا باعث بی‌اعتباری این سند کهن شوند؛ چراکه ابن‌ابی‌الحدید باطمینان می‌گوید:

ابن قتیبه حدیث برص و نفرین امیرالمؤمنین عليه السلام بر انس بن مالک را در کتاب المعارف در باب برص، که اعیان رجال بدان مبتلا بوده‌اند، ذکر نموده و ابن قتیبه با وجود آنچه نسبت به انحراف او مشهور است اتهامی (دایر به محبت و علاقه به علی عليه السلام) ندارد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۳: ۲۱۸/۱۹).

به‌علاوه، مؤلف کتاب المعارف در هر موضوعی مصادیقی را ذکر می‌کند که نزد او مسلم باشد، و از آغاز تا انجام این کتاب دیده نشده که موضوعی را مطرح، و مصادیق آن را ذکر، و سپس آنها را نفی و رد کند، جز موضوع محل بحث! وی اول کسی را که

به برص مبتلا شده و نام او را می‌برد انس بن مالک است. سپس نام افراد دیگر را می‌برد. بنابراین، آیا ممکن است مؤلف در اثبات چیزی، آنچه را مصداق آن دانسته ذکر و بدان تصریح، و سپس آن را انکار کند و بگوید این داستان اصل ندارد؟! بلاذری نیز نام سه نفر، از جمله انس، را در میان کتمان‌کنندگان ذکر کرد. او از ابووائل نقل می‌کند که:

علی [ع] بر روی منبر بود که گفت: «شما را به خدا سوگند، هر کس که از رسول‌الله ﷺ شنید که در روز غدیر فرمود: «خدایا دوست بدار دوستان علی را و دشمن بدار دشمنان علی را» پس بایستد و شهادت بدهد». با اینکه انس بن مالک و براء بن عازب و جریر بن عبدالله در زیر منبر نشسته بودند، ولی هیچ کدام بلند نشدند و شهادت ندادند. دوباره علی عَلَيْهِ السَّلَامُ همان حرف‌ها را زد ولی کسی پاسخ نداد. پس علی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: «خدایا هر کس شهادت صحت این کلام را مخفی کرد، در حالی که درستی آن را می‌داند، پس از دنیا نرود تا اینکه نشانه‌ای (بلائی) بر او بیاید تا بدان شناخته شود» (بلاذری، بی‌تا: ۲۸۹/۱).

ابووائل در ادامه گفته است: «پس انس بن مالک به مرض برص مبتلا شد و براء بن عازب کور شد و جریر هم بعد از هجرت به جاهلیت اعرابی بازگشت و مرد» (همان). هرچند در این روایت با صراحت از رجه نام برده نشد ولی شواهد و قرائن به ضمیمه سایر روایات، حاکی از اشاره روایت به داستان مزبور است. ابونعیم اصفهانی نیز همین روایت را به سندش از عمیره بن سعد چنین آورد:

علی [ع] را بر منبر مشاهده کردم در حالی که اصحاب رسول خدا ﷺ را سوگند می‌داد و در میان آنها ابوسعید و ابوهریره و انس بن مالک از جمله دوازده تن که در اطراف منبر بودند، حضور داشتند و علی [ع] در حالی که بر منبر قرار داشت فرمود: «شما را به خدا قسم می‌دهم. آیا شنیدید از رسول خدا ﷺ که می‌فرمود: من کنت مولاه فعلی مولاه». در نتیجه همه آنها برخاستند و گفتند: «بارخدا یا! آری». یکی از آن گروه برخاست. [علی عَلَيْهِ السَّلَامُ] فرمود: «چه چیز مانع شد از اینکه برخیزی؟». گفت: «یا امیرالمؤمنین! در اثر سال‌خوردگی دچار فراموشی شدم!». [علی عَلَيْهِ السَّلَامُ] فرمود: «اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ كَاذِبًا فَاضْرِبْهُ بِبِلَاءِ حَسَنِ، قَالَ فَمَا مَاتَ حَتَّى

یوم الرحبه و تحلیل مواجهه شاهدان غدیر خم با آن / ۶۵

رَأَيْنَا بَيْنَ عَيْنَيْهِ نُكْتَةً بَيَّضَاءَ لَا تُؤَارِيهَا الْعِمَامَةُ؛ بارخدایا! اگر دروغ می‌گویند او را گرفتار بلایی حسن و نیکو بگردان. راوی گویند: آن شخص از دنیا نرفت تا اینکه ما دیدیم که بین دو چشم او نقطه سفیدی آشکار شد که عمامه نمی‌توانست آن را بپوشاند» (اصفهانی، ۱۴۰۵: ۲۶/۵).

به نظر می‌رسد دو تحریف در متن ابونعیم اتفاق افتاده است. تحریف اول اینکه، نام شخص کتمان‌کننده حقیقت حذف شد، حال آنکه در روایات دیگر، نام انس بن مالک برده شد. ضمن آنکه نام براء بن عازب و جریر هم در این روایت نیامد! و تحریف دیگر، مربوط به دعای حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ است که در آن آمده بود: «فاضربه ببلاء حسن». بسیار بعید است کلمه «حسن» در نفرین بوده باشد. زیرا غذایی که در اثر کتمان حقیقت و دعای امام عَلَيْهِ السَّلَامُ عارض او شد، برایش نکبت بود نه بلای نیکو! لذا امینی با اشاره به همین تحریف می‌گوید:

لفظ «حسن» زیادی است و این اضافه‌کردن از راویان یا استنساخ‌کنندگان است. زیرا آنچه به آن مرد (که بر اساس سایر احادیث وی همان انس بوده است) از کوری یا برص رسید، عذاب و نکبتی بود که در اثر ادعای خلاف واقع و عذر پیری و فراموشی به او رسید و چنین بلایی، بلای حسن نخواهد بود، چه این بلیه برای رسوایی و فضیحت بر سر او آمد و خود نیز اذعان به آن داشت و ورد زبانش بود (امینی، ۱۴۱۶: ۳۶۹/۱).

نکته گفتنی اینکه انس علاوه بر ادعای نسیان، ادعای پیری کرده و فراموشی را معلول آن دانسته که این ادعای وی نیز خلاف واقعیت بود؛ چراکه بعد از مهاجرت رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به مدینه، مادرش در حالی که حدود ده سال داشت دستش را گرفت و خدمت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آورد و از آن حضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خواست وی را به عنوان خادم بپذیرد. از طرف دیگر، مناشده حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ قبل از سال ۴۰ ه.ق. بوده؛ در نتیجه در زمان این گفت‌وگو، انس بن مالک کمتر از پنجاه سال داشت (همان: ۳۹۲/۱).

برخی از منابع عامه نیز ابتلای انس بن مالک به برص را ذکر کردند ولی از تصریح به علت آن طفره رفتند. احمد بن خطیب از این دسته است که می‌گوید:

از جمله خواص و نزدیکان رسول‌الله ﷺ، انس بن مالک، خادم ایشان است ... و علی بن ابی طالب [ع] درباره موضوعی از او پرسید ولی انس پاسخ او را نداد. پس علی [ع] گفت: «خدایا بر جایی از بدن او برص قرار ده که حتی عمامه‌اش آن را نپوشاند». پس انس بن مالک برص گرفت. مردی به انس بن مالک گفت: «این چیست؟». انس پاسخ داد: «اثر نبوت است». منظورش پرسش و خواسته علی بن ابی طالب (رضی الله عنه) بود (ابن خطیب، ۱۴۰۴: ۸۰).

روشن است که داستان فوق، مربوط به کتمان ماجرای حدیث غدیر و نفرین امام علی علیه السلام در واکنش به کتمان مالک بن انس است ولی مؤلف مزبور، حقیقت ماجرا را تحریف کرد. در نقطه مقابل، برخی کوشیدند انس را با استناد به روایتی از عمیر بن سعد، جزء شهادت‌دهندگان رحبه معرفی کنند. یکی از نویسندگان وهابی می‌گوید:

طبرانی در معجم الصغیر (طبرانی، بی‌تا: ۱۷۸/۱، ح ۱۷۵) از عمیره نقل کرد: «شاهد مناشده علی علیه السلام با اصحاب پیامبر ﷺ بر منبر بودم که هر که از آن حضرت ﷺ حدیث روز غدیر را شنید شهادت دهد. ۱۲ نفر از جمله ابوهریره، ابوسعید خدری و انس بن مالک برخاستند و گواهی دادند». ... حدیث سند دیگری هم دارد که این کثیر در البدایة (بی‌تا: ۲۱۱/۵) نقل کرد. ... این روایت تصریح دارد که انس از شهادت‌دهندگان به حدیث غدیر بود (موسوعة شبه الرافضة: ۴۲/۶۶).

بررسی‌ها نشان می‌دهد این کثیر روایت عمیره بن سعد را دو بار از طریق إسماعیل بن عمرو بجلی (ابن کثیر دمشقی، بی‌تا: ۲۱۱/۵ و ۳۴۸/۷) نقل می‌کند، در حالی که خودش، او (اسماعیل) را به عنوان راوی ضعیف معرفی می‌کند (همان: ۲۱۱/۵؛ عقیلی، ۱۴۰۴: ۸۶/۱ ش ۹۹). وی بار دیگر بدون تکرار متن حدیث، به طریق دیگری به این روایت اشاره می‌کند که به نظرش طریق «ثقه» به حساب می‌آید: «و قد رواه عبیدالله بن موسی عن هانی بن ایوب و هو ثقة عن طلحة بن مصرف» (همان). این طریق دقیقاً همان طریقی است که نسائی نیز روایت عمیره بن سعد را نقل می‌کند (نسائی، ۱۴۱۱: ۱۳۱/۵، ش ۸۴۷۰)، بدون آنکه نامی از انس بن مالک به عنوان ادای شهادت در آن برده شده باشد.

يوم الرحبه و تحليل مواجهه شاهدان غدیر خم با آن / ۶۷

از طرف دیگر، روایت عمیره^۲ در منابع مختلف دیگر مانند کنز العمال (متقی هندی، ۱۴۱۹: ۱۵۴/۱۳، ح ۳۶۴۸۰)، و جامع الاحادیث (سیوطی، بی تا: ۲۶۲/۱۶) نیز به همین صورت آمده است. البته هیشمی هر دو روایت را در مجمع الزوائد ذکر کرده اما او فقط سند روایت فوق را حسن دانسته نه روایتی که انس را جزء شهادت دهندگان معرفی کرده است (هیشمی، ۱۴۰۷: ۱۰۸/۹، ح ۱۴۶۳۴). طبرانی نیز علاوه بر معجم الصغیر، در معجم الاوسط این روایت را که انس جزء شهادت دهندگان است، آورده اما در پایان می گوید: «این حدیث را جز اسماعیل بن عمرو از مسعر روایت نکرد» (طبرانی، بی تا: ۳۶۸/۲، ح ۲۲۵۴)، حال آنکه مزی در تهذیب الکمال، اصلاً اسماعیل را جزء راویان از مسعر نیاورده است (مزی، ۱۴۰۰: ۴۶۴/۲۷).

نتیجه آنکه روایت طلحة بن مصرف از عمیر بن سعد (سعید) با چند طریق نقل شد که فقط در طریق اسماعیل بن عمرو بجلی نام انس به عنوان شهادت دهنده آمد، و با توجه به ضعیف بودن اسماعیل مزبور و بی اعتنائی اغلب بزرگان به روایت وی، روایتش از درجه اعتبار ساقط است؛ چنانکه احتمال تحریف در روایت مزبور و افزوده شدن نام انس، به منظور دفاع از اندیشه «عدالت صحابه» بعید به نظر نمی رسد.

گفتنی است نفرین امام علیه السلام باعث شد انس به فکر جبران بیفتد و بعدها مناقب امام علی علیه السلام را ذکر کند؛ چنانکه ابن ابی الحدید در جای دیگری از کتابش ضمن نقل مجدد حدیث انس از عثمان بن مطرف نقل کرده است که:

مردی اواخر عمر انس بن مالک درباره [امام] علی بن ابی طالب [ع] از او پرسید. گفت: «بعد از جریان رحبه سوگند خوردم حدیثی درباره علی [ع] را کتمان نکنم. او سلسله متقین در روز قیامت است. به خدا سوگند این را از پیامبر [ص] شما شنیدم» (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۳: ۷۴/۴).

۲.۶. براء بن عازب انصاری

براء یکی از مشهورترین اصحاب است که برخی روایات مانند روایت پیش گفته از بلاذری، حاکی از کتمان وی در روز رحبه و ابتلا به نابینایی در اثر نفرین امام علیه السلام است؛ و صفدی هم وی را در ردیف نابینایان ذکر می کند و می گوید: «بعد از نابینایی

وارد کوفه شده و در سال ۷۱ و در زمان مصعب بن زبیر در آنجا وفات یافت» (صفدی، بی‌تا: ۴۵/۱). محب‌الدین طبری نیز بدون بردن نامی از فرد خاص و به صورت مبهم می‌گوید: «از علی بن زاذان روایت شد که امام علی علیه السلام حدیثی را نقل کرد و مردی آن حدیث را تکذیب کرد. پس علی علیه السلام فرمود: «اگر راست می‌گویی تو را نفرین کنم؟». مرد گفت: «بله». پس علی علیه السلام آن مرد را نفرین کرد و آن مرد برنگشت مگر اینکه کور شده بود» (مرعشی، ۱۴۰۹: ۷۴۳/۸).

۶.۳. عبدالرحمن بن مدلیج و یزید بن ودیعه

از جمله افرادی که به کتمان حقیقت غدیر روی آوردند عبدالرحمن بن مدلیج و یزید بن ودیعه انصاری هستند. در *اسد الغابة* ضمن ذکر داستان و سند روایت از ابن‌عقده^۴ می‌گوید او از ابوسعحاق نقل کرده است که:

علی [ع] روز رجب مردم را سوگند داد که هر کس این سخن رسول‌الله صلی الله علیه و آله «من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه» را شنید شهادت دهد. پس گروهی برخاسته و شهادت دادند و گروهی نیز کتمان کردند و آنها که کتمان کردند از دنیا نرفتند مگر اینکه کور شدند یا آفتی بدانها رسید که یزید بن ودیعه و عبدالرحمن بن مدلیج از این کتمان‌کنندگان بوده‌اند (ابن‌اثیر جزری، بی‌تا: ۵۰۷/۳-۵۰۸، ش ۳۳۸۸).

شگفت اینک ابن‌حجر عسقلانی در نقل این مطلب عیناً با همان سند از ابن‌عقده، امانتداری را زیر پا گذاشته و از یک طرف، متن روایت غدیر را کامل بیان نکرده و قسمت دوم روایت یعنی جمله «اللهم وال من والاه و عاد من عاداه» را حذف کرده است و از طرف دیگر، برخلاف نقل ابن‌عقده، ضمن حذف نام یزید بن ودیعه، عبدالرحمن بن مدلیج را نیز به جای کسانی جا زده است که بر شنیدن حدیث غدیر شهادت دادند (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۲: ۳۵۹/۴، رقم ۵۲۰۱)، در حالی که عبدالرحمن بن مدلیج از کسانی بود که بر این مطلب شهادت نداده و روایت را کتمان کرده است.

۴.۶. جریر بن عبدالله بجلی

از روایات گذشته روشن شد که جریر بن عبدالله نیز در جمع کتمان‌کنندگان بوده و مشمول نفرین آن حضرت علیه السلام شده است (بلاذری، بی تا: ۲۸۹/۱).

۵.۶. زید بن ارقم خزرجی

پاره‌ای از روایات نیز حاکی از آن است که زید بن ارقم نیز از جمله کتمان‌کنندگان روایت غدیر بود و به نفرین حضرت علی علیه السلام مبتلا شد. طبرانی، هیشمی، ابن مغزلی و ... از زید بن ارقم نقل کردند که:

علی علیه السلام روز رحبه مردم را سوگند داد که هر کس این سخن رسول‌الله صلی الله علیه و آله «من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه» را شنید شهادت دهد. پس ۱۶ نفر برخاستند و شهادت دادند. سپس زید بن ارقم ادامه داد: «فَكُنْتُ فِيمَنْ كُنْتُ فَذَهَبَ بَصْرِي، وَ كَانَ عَلِيٌّ عَلِيٌّ اللَّهُ عَنْهُ دَعَا عَلِيٌّ مَنْ كُنْتُ» (طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۷۱/۵، ح ۴۹۸۵ و ۴۹۹۶؛ ابن مغزلی، ۱۴۲۴: ۷۴؛ حلبی، ۱۴۰۰: ۳۳۷/۳؛ هندی، ۱۳۶۶: ۷۵۰/۲۲؛ امینی، ۱۴۱۶: ۳۴۵/۱).

در نقطه مقابل، برخی از روایات حاکی از ادای شهادت زید در روز رحبه است (ابن کثیر دمشقی، بی تا: ۳۴۷/۷؛ مرعشی، ۱۴۰۹: ۳۱۶/۶)؛ چنانچه روایت ابوظیفیل و اظهار وی مبنی بر پرسش از زید درباره مناشده امام علی علیه السلام به حدیث غدیر و پاسخ زید به وی با روایت کتمان ایشان در رحبه ناسازگار می‌نماید؛ والله اعلم.

البته روایات فراوانی هم از زید بن ارقم وارد شده که واقعه غدیر خم را بیان می‌کند. ظاهراً دلیل این تنبّه، همان نفرین حضرت علی علیه السلام بود که او را در ادامه زندگی، به بیان حقیقت و اداری کرده بود؛ چنان‌که ابن‌ابی‌الحدید از ابی‌سلیمان مؤذن نقل می‌کند که:

علی علیه السلام مردم را سوگند داد که چه کسی این سخن «من كنت مولاه فعلى مولاه» را از پیامبر صلی الله علیه و آله شنید؟ عده‌ای گواهی دادند ولی زید بن ارقم با آنکه آن را می‌دانست گواهی نداد. لذا علی علیه السلام بر او به کورشدن نفرین کرد. او هم نایبنا شد و بعدها که نایبنا شد برای مردم حدیث را روایت می‌نمود (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۳: ۷۴/۴).

فضل بن روزبهان مدعی است احادیث مناشده رحبه و انکار برخی صحابه به دلیل مستفیض بودن داستان غدیر، از روایات جعلی شیعیان است (میلانی، ۱۳۸۷: ۲۴/۹، به نقل از: *ابطال نهج الباطل*، مخطوط). ولی گزارش‌های معتبر فوق در کتمان حدیث غدیر در رحبه، نادرستی اظهارات وی و سایر همفکرانش را ثابت می‌کند. وی همچنین نفرین صحابه از جانب امام علی علیه السلام را بعید دانسته و دور از اخلاق ایشان می‌داند، در حالی که صحابه مزبور با انکار یکی از معتبرترین اسناد تاریخی در روز مناشده، خود را مستحق نفرین قرار داده‌اند و گزارش‌های فراوانی از نفرین پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت علی علیه السلام و سایر صحابه بر بعضی افراد، استبعاد مزبور را ابطال می‌کند.

گفتنی است تحریف حدیث غدیر در رحبه، نادرستی انگاره عدالت تمام صحابه را نیز ثابت می‌کند؛ چراکه صحابه‌ای که شاهد ماجرای غدیر خم بودند به راحتی حقیقت را کتمان کردند.

۷. دلالت مناشده بر خلافت بلافصل امام علی علیه السلام

برخی از مخالفان شیعه در تلاش‌اند مناشده امام علیه السلام را به معنای تثبیت محبت و نصرت وی بدانند و دلالت آن بر امامت را انکار کنند. مثلاً علی سالوس در سخنی که ظاهراً برگرفته از سیره حلبی است می‌گوید:

از اموری که دلالت دارد بر اینکه حدیث غدیر به معنای محبت و نصرت است نه خلافت، مناشده امام [ع] بعد از رسیدن به خلافت در کوفه است که مردم کوفه و یارانی که با وی به کوفه رفتند با او بیعت کردند ولی او را یاری نکردند، چنان‌که معروف است؛ و اگر مراد از آن خلافت بود باید با آن بر خلفای راشدین قبل از خودش و بیعت‌کنندگانشان احتجاج می‌کرد و من در کتاب‌های اهل سنت که مراجعه داشتم حتی یک روایت در این باره ندیدم (سالوس، بی‌تا: ۱/۱۱۴).

در پاسخ باید گفت:

۱. از شواهد تاریخی به دست می‌آید که امام علی علیه السلام و سایر اهل بیت علیهم السلام مانند حضرت زهرا (س) همواره به حدیث غدیر استشهاد و احتجاج می‌کردند. در روایتی

شیعی آمده است که امام علی علیه السلام خطاب به ابوبکر، ضمن سخنانی مفصل فرمود: «أشددك بالله أنا المولى لك و لكل مسلم بحديث النبي يوم الغدير أم أنت؟ قال: بل أنت؛ به خدا سوگندت می‌دهم آیا من به دلیل حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله در روز غدیر، مولای تو و سایر مسلمانانم یا تو؟ گفت: بلکه شما» (صدوق، بی تا: ۵۴۹/۲). واضح است که نمی‌توان از راویان اهل سنت انتظار داشت که چنین اعتراف روشنی را از ابوبکر نقل کنند؛ چراکه تمام اعتقاد آنها را هدف قرار خواهد داد.

۲. این مناشده بعد از پیروزی در جمل و اوایل ورود پیروزمندان به کوفه بود. لذا هنوز وقت بروز بی وفایی کوفیان با حضرت علیه السلام فرا نرسیده بود که سالوس آن را بهانه‌ای برای مناشده امام علیه السلام و گلایه از یاری نکردن قرار دهد. ضمن آنکه بر اساس برخی گزارش‌های تاریخی، این مناشده به دنبال بعضی گفت‌وگوها و تردیدها درباره امامت و ضرورت اطاعت از امام علی علیه السلام صورت گرفت (امینی، ۱۴۱۶: ۳۳۹/۱). قطعاً در چنین مقامی امام علیه السلام باید به سندی استناد کنند که دلیل امامت باشد نه صرف محبت و دوستی و ... لذا از حدیث غدیر استفاده کردند.

۳. اگر مراد امام علیه السلام صرفاً اثبات وجوب محبت بود و نه اولویت در امامت، انس بن مالک و دیگران چه انگیزه‌ای برای کتمان حدیث داشتند؟! اگر آن‌گونه که عامه ادعا می‌کنند محبت بین صحابه موج می‌زد، چرا باید امثال انس و براء و ... از شهادت بر روایت نبوی در شأن حضرت علی علیه السلام امتناع ورزند؟ اساساً مگر کسی منکر محبت امام علیه السلام و ضرورت آن بود تا محتاج مناشده برای اثبات آن باشند؟! قطعاً آنچه برخی از صحابه انکار می‌کردند خلافت بلافصل ایشان بوده است نه محبتشان. لذا ماجرای غدیر را کتمان کردند و اگر غیر از این بود هرگز آن را کتمان نمی‌کردند.

بر فرض که حرف این عده قبول باشد که پیام حدیث غدیر صرفاً محبت باشد، بر اساس گزارش‌های پیش گفته و کتمان حدیث از سوی برخی صحابه، خلافت بلافصل اثبات خواهد شد؛ چراکه وقتی اینان ضرورت محبت آن حضرت علیه السلام برایشان تحمل‌ناپذیر باشد و انکار کنند، قطعاً امامت و خلافتشان را هم کتمان و انکار خواهند کرد. به عبارت دیگر، وقتی حدیث بیانگر محبت را انکار می‌کنند چگونه می‌توان از آنان انتظار داشت به امامت و خلافت بلافصل آن حضرت علیه السلام اعتراف کنند؟!

۴. حلبی شافعی نیز پس از نقل روایت غدیر و اشاره به مناشده رحبه ضمن پذیرش ضمنی دلالت حدیث بر امامت می‌گوید: «به فرض که بپذیریم مراد از حدیث و مناشده، اولویت امام علی علیه السلام در امامت باشد، منظور این است که او نهایتاً (بعد از خلفای سه‌گانه) به امامت خواهد رسید. اگر غیر از این بود او باید در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله نیز امام باشد» (حلبی، ۱۴۰۰: ۳/۳۳۸).

این همان اشکالی است که بارها شیعه پاسخ داده و گفته است که هیچ قیدی در سخن پیامبر صلی الله علیه و آله وجود ندارد تا بر اساس آن، منظور ایشان، اشاره به جانشینی علی علیه السلام در آینده دور و بعد از سه خلیفه دیگر باشد و روشن است که هر گاه کسی، دیگری را به عنوان جانشین معرفی کند، هدفش جانشینی بلافصل است و سیره پیامبر صلی الله علیه و آله نیز حاکی از آن است که اگر ترتیبی در مسئولیت باشد، حتماً ترتیب را بیان می‌فرمود؛ چنان‌که به هنگام اعزام مجاهدان به جنگ مته، ضمن معرفی زید بن حارثه به عنوان فرمانده، فرمود: «اگر او به شهادت رسید جعفر بن ابی طالب فرمانده لشکر باشد و در صورت شهادت او عبدالله بن رواحه» (همان: ۷۸۷/۲).

۵. ابوظیفیل در روایت معروفش گفته است از شنیدن سخنان علی علیه السلام در رحبه متعجب شدم و حقیقت امر را از زید بن ارقم پرسیدم. زید هم گفت تردید مکن که من این را از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیدم (ابن‌حنبل، بی‌تا: ۴/۳۷۰). قطعاً تعجب ایشان نه از اصل حدیث، بلکه از مفاد آن بود. زیرا اگر حدیث معنایی جز ولایت و امامت داشت تردید مزبور فاقد توجیه بود. آیا کسی می‌پذیرد ابوظیفیل در ضرورت دوستی با علی علیه السلام به عنوان یکی از مؤمنان تردید داشت؟! آری؛ همان‌طور که برخی از بزرگان فرمودند ابوظیفیل (که هم‌زمان با جنگ احد متولد شده و فقط هشت سال از دوران پیامبر صلی الله علیه و آله را درک کرده بود) (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۱۷: ۶/۱۹۱) با مقایسه بین صراحت حدیث غدیر در امامت و عملکرد منفی اصحاب در قبال آن، دچار شگفتی شده بود.

نتیجه

۱. به گواهی تاریخ، حضرت علی علیه السلام در سال ۳۶ ه.ق. بعد از جنگ جمل در رحبه کوفه به حدیث غدیر مناشده کرده است و استشهاد ایشان به این حدیث در یوم الرحبه شهرت بسیار دارد.

یوم الرحبه و تحلیل مواجهه شاهدان غدیر خم با آن / ۷۳

۲. اصحاب شاهد این مناشده امام علی علیه السلام در یوم الرحبه بین ۱۲ تا ۳۰ نفر گزارش شده‌اند که در این تحقیق اسامی ۲۷ نفر که بدان اذعان کرده‌اند، ذکر شده که همگی از منظر رجال عامه به دلیل صحابی بودن موثق بوده‌اند و صحت روایاتشان را تأیید کرده‌اند. البته ۴ نفر از منکران هم نام برده شده‌اند.

۳. برداشت واضح شاهدان غدیر، مثل ابوالطفیل لیشی، ابوعبدالله عمرو بن ذی مرکوفی، و سعید بن وهب از حدیث غدیر، خلافت بلافصل امام علی علیه السلام بوده، و انکار اولیه انس بن مالک و زید بن ارقم و سپس بازگشت آنان از نظر خود و اعتراف به حقیقت، خود شاهد متقنی بر حقانیت و استنباط صحیح خلافت بلافصل حضرت علی علیه السلام است.

۴. از آنجا که این مناشده پس از جنگ جمل و به دنبال برخی تردیدها درباره امامت و ضرورت اطاعت از امام علیه السلام رخ داده و نیز حضرت علیه السلام با منکران شهادت به حدیث غدیر با شدت رفتار کرده و نیز ابتلا و سپس اقرار برخی از آنان به حدیث غدیر، و نیز از اینکه هیچ‌یک از صحابه منکر، ادعای مفهوم محبت از حدیث غدیر را نکرده‌اند، برمی‌آید که منظور از حدیث غدیر و نیز استنباط صحابه شاهد، اعم از معترف و منکر، امامت و ولایت و خلافت بلافصل امام علی علیه السلام بوده است نه صرف محبت و دوستی؛ و ادعای مفهوم محبت، از متأخرین است.

۵. انگاره عدالت همه صحابه با واقعیت عینی سازگار نیست. زیرا برخی از صحابه به رغم شاهدبودن در غدیر خم، منکر حدیث غدیر شدند.

پی‌نوشت‌ها

۱. رَحْبَةُ مَالِكِ بْنِ طَوْقٍ: مَدِينَةُ أُحُدِّهَا مَالِكٌ عَلَى شَاطِئِ الْفُرَاتِ (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۴۱۵).
۲. گویا در قلبش تردید درباره اکثر امت و صحابه وجود داشت که چگونه به این حدیث عمل نکردند!؟
۳. در برخی منابع نام ایشان عمیر بن سعد آمده است (متقی هندی، ۱۴۱۹: ۱۳/۱۵۴، ح ۳۶۴۸۰؛ سیوطی، بی تا: ۲۶۲/۱۶).
۴. احمد بن محمد بن سعید بن عبدالرحمن، ابوالعباس همدانی کوفی معروف به ابن عقده (۲۴۹-۳۳۳ ه.ق.) (امین، ۱۴۰۶: ۳/۱۱۲).

منابع

- ابن ابی الحدید، عزالدین بن هبة الله (١٣٨٣). شرح نهج البلاغه، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
- ابن اثير جزري، علي بن محمد (١٤١٧). أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: عادل أحمد الرفاعي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى.
- ابن حبان التميمي البستي، محمد (١٩٩٣/١٤١٤). صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية.
- ابن حجر عسقلاني، أحمد بن علي (١٤٠٤). تهذيب التهذيب، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى.
- ابن حجر عسقلاني، أحمد بن علي (١٤٠٦). تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامه، حلب: دار الرشيد، الطبعة الأولى.
- ابن حجر عسقلاني، أحمد بن علي (١٩٩٢/١٤١٢). الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى.
- ابن حنبل، أحمد (بي تا). مسند أحمد بن حنبل، مصر: مؤسسة قرطبة.
- ابن خطيب، أحمد (١٤٠٤). وسيلة الاسلام بالنبي عليه الصلاة والسلام، تحقيق: سليمان العيد المحامى، بيروت: دار الغرب الاسلامي.
- ابن سعد، محمد (بي تا). الطبقات الكبرى، بيروت: دار صادر.
- ابن عبد الوهاب، محمد (١٤٢٢). الرد على الرافضة، تحقيق: محمد مال الله، بي جا: بي نا.
- ابن عساکر، علی بن حسن (١٩٩٥). تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، بيروت: دار الفكر.
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم (بي تا). المعارف، بي جا: بي نا.
- ابن كثير دمشقي، اسماعيل بن عمرو (بي تا). البداية والنهاية، بيروت: مكتبة المعارف.
- ابن مغازلي (١٤٢٤). مناقب الامام علي بن أبي طالب، بيروت: دار الأضواء، الطبعة الثالثة.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤١٤). لسان العرب، بيروت: انتشارات مؤسسة اعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى.
- أبويعلى، أحمد بن علي (١٤٠٤). مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى.
- أصفهاني، أحمد بن عبدالله (١٤٠٥). حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة.

- ألباني، ناصر الدين (بي تا). سلسلة الصحيحة، رياض: مكتبة المعارف.
- امين، سيد محسن (١٤٠٦). اعيان الشيعة، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
- اميني، عبدالحسين (١٤١٦). الغدير، قم: مركز الغدير.
- بحراني، سيد هاشم (١٤١٦). البرهان في تفسير القرآن، تهران: انتشارات بعثت.
- البراز، أحمد بن عمرو بن عبدخالق (١٤٠٩). البحر الزخار (مسند بزار)، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، بيروت: مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الاولى.
- بلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (بي تا). أنساب الأشراف، بي جا: بي نا.
- حاكم نيشابوري، محمد بن ابو عبدالله (١٩٩٠/١٤١١). المستدرک على الصحيحين و بذيله التلخيص للحافظ الذهبي، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى.
- حلي، علي بن برهان الدين (١٤٠٠). السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون، بيروت: دار المعرفة.
- حموي، ياقوت بن عبدالله (بي تا). معجم البلدان، بيروت: دار الفكر.
- خميس، عثمان (بي تا). وقفات مع كتاب المراجعات، (غير مطبوع)، نرم افزار المكتبة الشاملة.
- ذهبي، محمد ابن احمد (١٤١٣). الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق: محمد عوامه أحمد، جده: دار القبلة للثقافة الاسلامية.
- ذهبي، محمد ابن احمد (بي تا). تذكرة الحفاظ، بيروت: دار الكتب العلمية.
- رازي تميمي، عبدالرحمن بن ابى حاتم (١٢٧١). الجرح والتعديل، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى.
- سالوس، علي (بي تا). مع الشيعة الاثني عشرية في الاصول والفروع، بي جا: بي نا.
- سيوطي، عبدالرحمن بن أبى بكر (١٩٥٢/١٣٧١). تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، مصر: طبعة السعادة.
- سيوطي، عبدالرحمن بن أبى بكر (بي تا). جامع الاحاديث، بي جا: بي نا.
- شرف الدين موسوي، سيد عبدالحسين (١٤١٦). المراجعات، تحقيق: حسين آل راضي، قم: المجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام)، الطبعة الثانية.
- صدوق، محمد بن علي (بي تا). الخصال، بي جا: انتشارات جامعه مدرسين.
- صفدي، صلاح الدين خليل (بي تا). نكت الهميان في نكت العميان، بي جا: بي نا.

طبرانی، سلیمان بن احمد (١٤٠٤). المعجم الكبير، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید السلفی، موصل: مكتبة الزهراء، الطبعة الثانية.

طبرانی، سلیمان بن احمد (١٤٠٥). الروض الدانی (المعجم الصغير)، تحقیق: محمد شکور محمود الحاج أمریر، بیروت: المكتب الاسلامی؛ عمان: دار عمار، الطبعة الاولى.

طبرانی، سلیمان بن احمد (بی تا). المعجم الأوسط، محقق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبدالمحسن بن إبراهيم الحسینی، قاهره: دار الحرمین.

عجلی، احمد بن عبدالله (١٤٠٥). معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث و من الضعفاء و ذکر مناهبهم و أخبارهم، تحقیق: عبدالعلیم عبدالعظیم البستوی، مدینه منوره: مكتبة الدار، الطبعة الاولى.

عَطَّارٍ مَنقَرِي، نصر ابن مزاحم (بی تا). وقعة صفین، بی جا: بی نا.

عقیلی، محمد بن عمرو (١٤٠٤). الضعفاء الكبير، محقق: عبدالمعطی أمين قلعجی، بیروت: دار المكتبة العلمية، الطبعة الاولى.

فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤١٤). ترتيب كتاب العين، تحقیق: مهدي مخزومي، ابراهيم سامرايی، تصحيح: أسعد الطيب، قم: انتشارات اسوه، چاپ اول

متقی هندی، علی (١٩٩٨/١٤١٩). كنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، تحقیق: محمود عمر الدمیاطی، بیروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى.

مرعشی، قاضی نورالله (١٤٠٩). إحقاق الحق و إزهاق الباطل، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.

مزی، عبدالرحمن أبوالحجاج (١٩٨٠/١٤٠٠). تهذيب الكمال، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الاولى.

مقدسی، محمد بن عبد الواحد (١٤١٠). الأحاديث المختارة، محقق: عبدالملك بن عبدالله بن دهيش، مكة مكرمة: مكتبة النهضة الحديثة.

مكارم شیرازی، ناصر (١٣٨٦). پیام امیرالمؤمنین علیؑ، تهران: دار الكتب الاسلامیة.

میلانی، سید علی (١٣٨٧). نجات الازهار، قم: الحقائق.

نسائی، أحمد بن شعيب (١٤٠٦). خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، تحقیق: أحمد میرین البلوشی، الكويت: مكتبة المعلا، الطبعة الاولى.

نسائی، أحمد بن شعيب (١٩٩١/١٤١١). السنن الكبرى، تحقیق: د. عبدالغفار سلیمان البنداری، سید کسروی حسن، بیروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى.

يوم الرحبه و تحليل مواجهه شاهدان غدیر خم با آن / ٧٧

هندي، ميرحامد حسين (١٣٦٦). *عبقات الانوار في إمامة الأئمة الأطهار*، اصفهان: كتابخانه عمومي امام اميرالمؤمنين علي عليه السلام.

هيثمي، علي بن ابي بكر (١٤٠٧). *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، قاهره/ بيروت: دار الريان للتراث/ دار الكتاب العربي.

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن

حمید ملک مکان*

سلمان قاسم نیا**

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۵/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۱۰]

چکیده

پرسش از رابطه وجودی الفاظ و مفاهیم قرآنی با کنه وحی و چگونگی اعتبار آنها از مسائل مطرح در علم کلام است. تحقیق حاضر با نگاهی به پیشینه تاریخی بحث و با روش تحلیلی اسنادی، و با تکیه بر نظر محمدحسین طباطبایی و جوادی آملی در پاسخ به پرسش از فرآیندی معقول برای فهم کلام، با نظر به غایت فعل الاهی، که هدایت و درک مقصود متکلم از سوی بشر است، این نتیجه را افاده می‌کند که وحی و کلام الاهی، فعل و جعل الاهی است، که غایت آن تحقق هدایت بوده و لازمه آن نزول و دریافت وحی در قالب مفاهیم بشری است. این حقیقت از مرتبه کنه تا مرتبه اعتبار، امر واحدی است که نفس نبوی به سبب جامعیت و تناسب آن با عوالم مختلف، واسطه در نزول و ظهور مراتب گوناگون آن است و حقیقت نبی، هرچند از نظرگاه فلسفی عین علمی وحی و کلام قرار می‌گیرد، اما فاعل کلام نیست، و مسیر و ظرف تحقق و نزول وحی با جعل الاهی است.

کلیدواژه‌ها: وحی، کلام الاهی، حقیقت وحی، کلام نفسی، طباطبایی، جوادی آملی.

* استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران. h.malekmakan@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول). sgns1349@chmail.ir

مقدمه

یکی از باورهای اساسی در ادیان الهی و به‌ویژه دین مبین اسلام، مسئله وحی و چگونگی ارتباط پیامبر خدا با عالم غیب است، که از دیرباز مذاهب و دانشمندان اسلامی به آن توجه داشته‌اند. از این‌رو، با عنایت به پیشینه تاریخی بحث^۱ و اینکه سخن درباره میزان ارتباط ظاهر یا الفاظ قرآن با باطن یا حقیقت آن امروزه نیز مطرح بوده و محور برخی تحقیقات و حتی مشاجرات دانشگاهی است، پرداختن به این مسئله، ضروری می‌نماید. هرچند تاکنون تحقیقاتی در این زمینه صورت گرفته و هر کدام از منظری به این بحث پرداخته‌اند، اما به نظر می‌رسد تبیین فلسفی ناظر به پیشینه بحث، که عمدتاً در نظریه کلام نفسی ریشه دارد، جامع‌تر است.

تحقیق حاضر با روش تحقیق اسنادی بر آن است تا با گذری کوتاه بر اندیشه کلام نفسی، ظهور حقیقت وحی و تنزیل آن از مرتبه ملکوتی آن تا مرتبه اعتبار و تلبس به عربیت را، با تحلیل دیدگاه طباطبایی و جوادی آملی تبیین کند؛ و به‌خصوص پاسخ به این پرسش را جست‌وجو خواهد کرد که سیر نزول وحی و کلام الهی با چه فرآیندی تبیین‌پذیر است، که هم ایرادهای وارد شده بر اندیشه کلام نفسی را نداشته باشد و هم حدوث کلام به عنوان فعل الهی را که غایت آن فهم پیام و مقصود خالق و تحقق هدایت است، به شکلی معقول توجیه کند. از این‌رو، چنین تحقیقی در مقام توجیه سیر نزول حقیقت وحی، با رویکردی وجودشناسانه و تبیین فلسفی، متمایز از بیشتر تحقیقات این حوزه بوده و مدعی توجیه بنیادی است.

۱. واژه «وحی»

«وحی» در لغت عبارت است از اشاره، کتابت، ارسال، الهام و کلام مخفی و هر چیزی که به غیر القا شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۷۹/۱۵). اصل آن در لغت، رساندن پیام و اعلام خبر به صورت مخفی است و به همین دلیل، الهام را وحی می‌نامند (همان). ولی در مفردات، اصل وحی به معنای اشاره سریع آمده که گاهی نیز مجرد از ترکیب است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۵۸). البته اگر وحی و ایحاء را تفهیم خفی و کلام خفی معنا کنیم جامع تمام معانی خواهد بود (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۸۹/۷). هرچند در مصباح‌المنیر، معانی یادشده به

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۸۱

هر کیفیتی که باشد، همراه با علم مخاطب به وحی بودن آن بیان شده است (فیومی، بی تا: ۶۵۲/۲) که این قید معنای لغوی را به معنای اصطلاحی و کاربردهای وحی ارجاع می دهد و در ادامه به آن اشاره می شود.

۲. کاربردهای وحی در قرآن

در قرآن کریم، وحی به معانی متعددی استعمال شده که به اختصار به آنها اشاره می کنیم (خلیلی، ۱۳۸۷: ۴۱/۱۳۲؛ کریمی، ۱۳۸۶: ۲۷).

- هدایت غریزی؛ مانند: «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ...» (نحل: ۶۸).
- وسوسه و القای شیاطین؛ مانند: «وَ إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْكَ أَوْلِيَاءَهُمْ» (انعام: ۱۲۱) و نیز «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ» (انعام: ۱۱۲).
- هدایت تکوینی جمادات؛ مانند: «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا» (زلزله: ۵).
- تقدیر الاهی در نظام هستی؛ مانند: «وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَّمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت: ۱۲)؛ امام رضا علیه السلام فرمود: «وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَّمَاءٍ أَمْرَهَا فَهَذَا وَحَىٰ تَقْدِيرٌ وَ تَدْبِيرٌ» (قمی، ۱۳۶۷: ۲۶۳/۲).

- اشاره؛ مانند: «فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» (مریم: ۱۱).

- الهام؛ مانند: «وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ» (قصص: ۷).
- تعلیم الاهی به انبیا علیهم السلام؛ مانند: «وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳ و ۴)؛ و نیز «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ» (نجم: ۱۰ و ۱۱).

در این دسته بندی، کاربردهای قرآنی واژه «وحی»، جز در فقره اخیر، در معانی لغوی آن استعمال شده است و طبق دیدگاه طباطبایی، از کاربردهای وحی در قرآن (مانند قصص: ۷، انعام: ۱۲۱، مریم: ۱۱، شوری: ۵۱) به دست می آید که معنای آن عبارت از «القای معنا به نحو مخفی و به قصد افهام مخاطب» خواهد بود، ولی ادب دینی اقتضا می کند لفظ «وحی» فقط بر رابطه خداوند با انبیا و تکلیم الاهی با آنان اطلاق شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۳/۱۲)؛ و همین معنا از وحی است که محل نزاع متکلمان بوده و در این تحقیق محور بحث است.

۳. انواع وحی

«وحی» در اصطلاح و به معنای رابطه خاص بین خداوند و انبیای الهی انواعی دارد که قرآن کریم در آیه «وَمَا كَانَ لَبَشِيرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بَيِّنَاتٍ» (شوری: ۵۱) به اجمال به آن اشاره می‌کند، که طبق دیدگاه طباطبایی، لفظ «وحیاً» در آیه و دو قسم پس از آن، هر سه از مصادیق تکلم خداوند با بشر است، با این تفاوت که در قسم اول، مراد، سخن گفتن خفی و بدون واسطه خداوند با پیامبر اسلام ﷺ است و در دو قسم دیگر، وحی با واسطه است؛ یعنی وجود حجاب و نیز حضرت جبرائیل، واسطه بین خداوند و انبیای الهی اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۳/۱۸-۷۴).

ولی فخر رازی لفظ «وحیاً» در آیه یادشده را به معنای لغوی و از سنخ الهام (و نه عین کلام) دانسته است: «... أنه تعالى خصَّص القسم الأول باسم الوحي، لأن ما يقع في القلب على سبيل الالهام فهو يقع دفعة فكان تخصيص لفظ الوحي به أولى فهذا هو الكلام في تمييز هذه الأقسام بعضها عن بعض» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۱۱/۲۷). چنانچه عبارت ابومنصور ماتریدی در تفسیر آیه یادشده که می‌گوید: «فأخبر أنه ليس من البشر من يكلمه إلا بالطرق الثلاثة التي ذكرها ... و طرق الرسول الى معرفة ذلك في الدنيا الوجوه التي ذكرنا: أما الهام و أما اللقاء في المسامع و أما رسول يرسل فيخبر عن امره و كلامه» (ابومنصور ماتریدی، بی تا: ۱۴۱/۹) بر همین معنا اشاره دارد. ولی برخی معتقدند هر چند حقیقت وحی نسبت به جمیع انبیا واحد است، ولی مظاهر و انواع آن متعدد است که در آیه محل بحث، فقط به سه نوع آن اشاره شده است (زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۱۰/۲۵).

۴. پیشینه تاریخی بحث

یکی از ویژگی‌های قرآن کریم، انتساب ظاهر الفاظ آن به خداوند و منزل بودن آن است: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (واقعه: ۷۷-۸۰)، چنانچه لازمه نزول و نیز تصریح برخی روایات، ذی بطون بودن آن را در پی خواهد داشت: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن الى سبعة ابطن» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۱۰۷/۴)، اما در وحی و کلام الهی دانستن الفاظ و ظاهر قرآن، نحله‌های فکری و

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۸۳

مذهبی، هر یک متناسب با رویکرد معرفتی خود اظهار نظر کرده‌اند. در تبیینات نقلی و کلامی، از یک سو، گروهی از اهل حدیث، کلام الاهی را همین اصوات و حروف می‌دانستند (البته به عنوان صفتی قدیم و ازلی) (ابن حنبل، بی‌تا: ۲۹۲/۱)، و معتزله نیز این الفاظ را مخلوق می‌دانستند ولی آن را از حوزه فعل الاهی تلقی می‌کردند (نک: قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۳۵۷)، که در جمع بین این دو دیدگاه، ابن کلاب برای اولین بار، بین حقیقت وحی و الفاظ دال بر آن تفاوت گذاشت (نک: ابن ابی العز الحنفی، ۱۴۲۷: ۱۶۸) و در ادامه، ابوالحسن اشعری و پس از او پیروانش و از جمله فخر رازی (فخر رازی، بی‌تا: ۶۱۲/۲۷) و دیگر متکلم تقریباً هم‌عصرش، ابومنصور ماتریدی (نسفی، ۲۰۰۶: ۲۹۹/۱)، همین رویه را در پیش گرفتند، امّا در تبیین فلسفی، برای اولین بار، ابونصر فارابی با مطرح کردن نظریه عقول و مسئله اتحاد نفس نبی با عقل فعال، رویه‌ای معرفت‌شناسانه از وحی را در پیش گرفت و پس از او ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۱-۳۴۰) و ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۴۱-۳۴۲) این تبیین را به کمال رساندند.

توضیح اینکه، در خصوص ارتباط الفاظ قرآن با معنا و نحوه نزول آن سه دیدگاه کلی وجود دارد که طبق بیان بدرالدین زرکشی، دو دیدگاه از سه دیدگاه مطرح شده بر انفکاک الفاظ و ظاهر قرآن از حقیقت و باطن آن دلالت دارند^۲ (زرکشی، بی‌تا: ۳۲۳/۱). دو دیدگاهی که زرقانی در *مناهل العرفان* با عبارت «قد اسفَّ بعض النَّاسِ فزعم أنَّ جبرائیل کان ینزل علی النَّبیِّ بمعانی القرآن والرسول یعبّر عنها بلغة العرب و زعم آخرون أنَّ اللفظ لجبرائیل و أنَّ الله کان یوحی الیه المعنی فقط» به آن اشاره دارد و هر دو نظر را باطل و مخالف با کتاب، سنّت و اجماع دانسته است، و بر این نکته تأکید دارد که چگونه ممکن است قرآن معجزه باشد و در عین حال لفظ آن از محمد ﷺ یا جبرائیل ﷺ باشد (زرقانی، بی‌تا: ۴۲/۱).

همچنین، در پاسخ برخی که با استناد به آیات «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۴) به نزول معانی قرآن بدون الفاظ معتقد شده‌اند، برخی دیگر به استناد همین آیات و نیز آیه ۱۹۵ همین سوره «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»، خلاف این دیدگاه را نتیجه گرفته‌اند و می‌گویند: «علی أن الآیة من سورۃ الشعراء ... ناصه علی أن النَّازل من عندالله و علی ید أمینه جبرائیل، هو هذا القرآن بنصّه و لفظه

العربی المبین» (معرفت، ۱۳۸۸: ۴۸/۱). ضمن اینکه برخی مانند معمر و اتباع وی قرآن را عرض دانسته‌اند و آن را فعل حقیقی خداوند نمی‌دانند (اشعری، بی‌تا: ۱۹۲/۱).

۱.۴. حقیقت وحی به عنوان کلام نفسی

در بیان فخر رازی، انفکاک حقیقت کلام از الفاظ مشیر به آن چنین گزارش شده است که کلام الاهی یا همین حروف و کلمات است یا چیزی غیر از آن. اگر حقیقت کلام الاهی همین الفاظ باشد یا قدیم‌اند یا حادث، که خود ایشان اعتقاد به قدیم بودن حروف و کلمات را غیرعقلانه دانسته‌اند. تحلیل او در حدوث الفاظ این است که این کلمات یا قائم به ذات خداوندند یا مخلوق در جسم دیگر. اما اگر حقیقت وحی چیزی غیر از این الفاظ و حروف باشد باید آن را صفتی قدیم دانست که این الفاظ بر آن دلالت دارند و این چیزی است که اشاعره به آن معتقدند: «الأشعری و أتباعه فإنهم زعموا أن کلام الله تعالی صفة قديمة يعبر عنها بهذه الحروف والأصوات» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۱۳/۲۷).

وی در پاسخ به شبهه‌ای مقلد، اعتقاد اشاعره را چنین بیان می‌کند که، همان‌طور که بعید نیست خداوند، با وجود جسمانی و متحیز نبودن، رؤیت شود، کلام الاهی را نیز با وجود منزّه بودن از حرف و صوت ملک و رسول می‌تواند درک کنند. یعنی رسول یا ملک، قرآن را قبل از آنکه در لباس لفظ درآید، بدون قوه سامعه، می‌تواند دریافت کنند. وی برای دفاع از این اعتقاد استدلال می‌کند که: آنجا که وحی با واسطه درک می‌شود، اولین شخصی که وحی را می‌شنود (چه پیامبر باشد و چه ملک) از کجا می‌داند که آنچه شنیده است کلام خدا است؟ اگر گفته شود چون آنچه این واسطه درک کرده صفتی قدیم و منزّه از حرف و صوت است می‌توان گفت در هنگام درک این صفت، بالضروره الاهی بودن کلام را هم درک می‌کند، ولی اگر آنچه شنیده شده همین حروف و اصوات باشد یقین به کلام الاهی بودن آن ممتنع است (همان: ۶۱۴). یعنی به تعبیر صاحب تفسیر الوسیط: «حقیقة الوحی الالهی: عرفان یجده الشخص من نفسه، مع الیقین بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة ... و کلام الله هو المعنی القائم فی النفس» (زحیلی، ۱۴۲۲: ۴۱۴/۱-۴۱۵).

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۸۵

در این دیدگاه، قرآن حاضر کلام لفظی و حادث است و حقیقت کلام یا کلام حقیقی، کلام نفسی است؛ یعنی حقیقتی که در نفس یا ذات متکلم است و کلام لفظی بیانگر آن است. به عبارت دیگر، الفاظ قرآن صفت فعل خدا و تعبیری از آن معنای ازلی و صفت قدیم و قائم به ذات است. از این رو فخر رازی اطلاق کلام خدا بر الفاظ و حروف قرآن را اطلاق مجازی می‌داند و تصریح می‌کند که: «إذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والأصوات المتعاقبة إنها كلام الله تعالى كان المراد أنها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز»؛ و به تعبیر وی، وقتی می‌گوییم کلام خدا معجزه محمد ﷺ است منظورمان این است که این الفاظ و حروف حادث‌اند. زیرا کلام ازلی خدا که قبل از آفرینش محمد ﷺ وجود داشته است نمی‌تواند معجزه او باشد (همان: ۴۴/۱).

اینکه «در نگاه قائلان به نظریه کلام نفسی، وجه تسمیه ظاهر یا الفاظ قرآن به کلام الاهی و وحی خواندن آن چیست؟» مطلبی است که ابومنصور در مقام پاسخ به آن معتقد است این وجه تسمیه به دلیل سرعت وقوع آن است؛ و از این جهت، در نگاه وی، نه تنها حقیقت وحی به انبیا، بلکه حقیقت الهام و وحی شیاطین به دوستانشان نیز برای مخاطبان آن روشن نیست (ابومنصور ماتریدی، بی‌تا: ۱۶۳/۵). به اعتقاد ماتریدی، هرچند در آیه «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴) برخی معتقدند خداوند کلام را به شکل صوت خلق کرده و آن را در مسامع القا فرموده است، اما گروه دیگر معتقدند خداوند وحی را به شکل مکتوب بر پیامبرش نازل و موسی عليه السلام به آن مکتوب تکلم کرد، ولی ما کیفیت آن را نمی‌دانیم. آنچه می‌دانیم این است که خداوند صوتی را ایجاد کرده که قبلاً نبوده و آن صوت را به موسی عليه السلام شنونده است. زیرا کلامی که خداوند در ازل به آن موصوف است، متصف به حروف، هجاء، صوت و آنچه کلام خلق به آن متصف است نیست. لذا اگر گفته شده: «هذا كلام الله»، این از باب موافقت و مجاز است. پس آنجا که فرمود: «حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (توبه: ۶) منظور این نیست که کلام ازلی شنیده می‌شود، بلکه از آن جهت که ظاهر این الفاظ با کلام ازلی سنخیت و به آن اشاره دارد به آن کلام می‌گویند (همان: ۴۲۰/۳).

وی در تفسیر آیه «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (حاقه: ۴۰) می‌گوید: «ثم الأصل أن [الكلام والقول] لا يسمعان، وإنما المسموع منهما الصوت الذي يعرف الكلام والقول به، و يدل عليه، لا أن يكون كلامه في الحقيقة صوته، فينسب أيضا هذا القرآن إلى كلام الله - تعالى - لما يدل على كلامه، لا أن يكون المسموع - في الحقيقة -» (همان: ۱۸۹/۱۰). در این عبارت، ابو منصور، شنیده شدن حقیقت کلام الاهی را ممتنع دانسته است، حتی اگر کیفیتی غیر از کیفیت کلام ملفوظ، یا به اعتقاد ایشان کلام مجازی، برای آن قائل باشیم و این می‌تواند وجه اختلاف اعتقاد وی با فخر رازی در کیفیت کلام حقیقی باشد؛ چراکه فخر رازی با وجود اعتقاد به مجازی بودن و دالبودن الفاظ قرآن بر کلام نفسی و حقیقت کلام، شنیده شدن حقیقت کلام را ممتنع نمی‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۱۳/۲۷) که خلاف این دیدگاه را ماتریدی از جانب فخر رازی چنین گزارش می‌کند: «زعم أبو منصور ... أن تلك الصفة القائمة يمتنع كونها مسموعة، وإنما المسموع حروف و أصوات يخلقها الله تعالى في الشجرة و هذا القول قريب من قول المعتزلة والله أعلم» (همان).

۵. وحی و کلام الاهی در تبیین طباطبایی و جوادی آملی

تبیین حقیقت وحی و نمود آن با تکیه بر اندیشه فلسفی محمدحسین طباطبایی و جوادی آملی راه‌گشا خواهد بود؛ دو اندیشمندی که در تفسیر کلام الاهی دارای اثر و صاحب نظرند و در متن گفتمان فلسفی دینی نیم قرن اخیر نیز فعال بوده‌اند. این تبیین در دو عنوان «وحی و کلام الاهی در مقام کنه» و «وحی و کلام الاهی: واحدی مشکک» مطرح می‌شود.

۱.۵. وحی و کلام الاهی در مقام کنه (نفس الامر) و نمود

از نگاه طباطبایی، حقیقت وحی برای بشر ناشناخته است و ما از موهبت وحی بی‌بهره‌ایم. به عبارت دیگر، آن را نچشیده‌ایم، حقیقت آن برای ما مجهول است و فقط برخی از آثار آن را، که قرآن و اوصاف نبوی است، می‌توانیم بشناسیم (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۴۹). وی بین حقیقت و نمود وحی فرق می‌گذارد و در تفسیر آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲) می‌گوید: «مرجع ضمیر در فعل «انزلناه» کتاب است،

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۸۷

چراکه کتاب مشتمل بر آیات الاهی و معارف حقیقی است که در مرتبه انزال، لباس قرائت و عربیت به خود گرفته است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۶/۱۱)؛ و معتقد است همین که خداوند امید تعقل و فهمیدن مردم را در آیه غایت قرار داده، خود، شاهد بر این است که قرآن قبل از آنکه به زبان عربی درآید در مرحله‌ای از کینونت بوده که در آن مرحله عقول بشر به آن دسترسی نداشته است؛ چنانچه در سوره زخرف اشاره شده است: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف: ۴). لذا کتاب بر حسب موطن نفس الامری و واقعیتش، مافوق فکر و عقول بشری است، و خدای تعالی آن را از آن موطن پایین آورده، و در خور فهم بشر نازل کرده است؛ به این امید که عقول بشر با آن انس گیرد و حقایقش را بفهمد (همان: ۸۴/۱۸).

هرچند سخن از مرتبه نفس الامری وحی و کلام الاهی، شباهت این دیدگاه به نگاه اشاعره و ماتریدیه را متبادر می‌کند، ولی نقد طباطبایی بر اشاعره، مخالفت وی با نظریه کلام نفسی را روشن می‌کند. وی می‌گوید وقتی ما سخن می‌گوییم در درون دل و در نفس خود چیزی به جز مفاهیم ذهنی که همان صورت‌های علمی است نمی‌یابیم. لذا اگر منظور اشاعره از کلام نفسی همین مفاهیم باشد، که مفاهیم کلام نیست، بلکه علم است، و اگر چیز دیگری غیر صور علمی را کلام نامیده‌اند، ما در نفس خود چنین چیزی سراغ نداریم. از سویی خدای سبحان منزله است از اینکه ذهن داشته باشد تا مفاهیم در ذهن او نقش ببندند (همان: ۳۲۸/۲).

لذا قرآن در عین حالی که تکلم به معنای معهود بین مردم را از خدای تعالی نفی می‌کند در آیه «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» (شوری: ۵۱) حقیقت معنای تکلم را درباره خدای تعالی اثبات کرده است، ولی آن حد اعتباری را که در تکلم معهود بشری است ندارد، و وقتی اثر کلام و نتیجه آن که همان فهماندن طرف باشد در خدای تعالی هست، قهراً به طور محدود جزء امور اعتباریه (اموری که فقط در اجتماع انسانی اعتبار دارد) باقی می‌ماند. از این رو آنچه در بیان طباطبایی مشهود است قائل شدن وی به مرتبه‌ای از اعتباری بودن الفاظ قرآن در برابر حقیقت وحی است، ولی این اعتباریت به معنای اعتباریت بشری که بهره‌ای از واقعیت ندارند نیست. یعنی انسان می‌تواند از طریق امری (مانند لفظ که فعل حقیقی الاهی است) به حقیقتی بالاتر که

مرتبه باطنی آن است، پی برد و خداوند هم برای فهماندن معنای مقصود به بشر، همین ظرفیت معهود اجتماعی را هدف گرفته است. یعنی خاصیت کلام در خدای سبحان هست و خداوند هم مقصود خود را به پیامبر خود می‌فهماند، و این همان حقیقت کلام است ... و ما خواه چگونگی این تفهیم را درک کنیم و خواه درک نکنیم، نمی‌توانیم خواص کلام معهود نزد خود را از خدا سلب کنیم و بگوییم خدا کلام ندارد، بلکه باید بگوییم آثار کلام یعنی تفهیم معانی مقصود و القای آن در ذهن شنونده در خدای تعالی هست (همان: ۳۱۷/۲).

پس این مقدار از اعتباریت کلام پذیرفته است. البته کلام الاهی در اندیشه طباطبایی مصادیقی دارد که یکی از آنها تفهیم معنا و مقصود به مخاطب است؛ چنانچه مصداق دیگرش اشاره است؛ مثل اینکه با دست به کسی اشاره کنی که بنشین، یا بیا و مانند آن. چون این حرکات هم وسیله‌ای برای تفهیم و مصداقی برای حقیقت کلام است، ولی علاوه بر این دو مصداق، موجودات خارجی که هر یک معلول علتی هستند و با هستی خود، هستی علت خود را نشان می‌دهند، و با خصوصیات ذاتشان بر خصوصیات علت خود دلالت می‌کنند، هم مصداق کلام الاهی اند، و هر موجود از موجودات عالم به آن جهت که وجودش مثالی برای کمال علت فیاضه است کلام است؛ و خدای تعالی با این کلمه سخن می‌گوید، و کمالات اسما و صفات خود را که نهفته در ذات او است ظاهر می‌کند. پس خدای تعالی همان طور که خالق عالم بوده و عالم، مخلوق او است، همچنین متکلم به عالم است، و عالم، کلام او است (همان: ۳۲۶/۲). در این بستر، حقیقت کلام عبارت می‌شود از: «کشف ما فی الضمیر»؛ و به این معنا، هر معلولی برای علتش کلام خواهد بود، چون با هستی خودش از کمال علت خود کشف می‌کند؛ کمالی که اگر هستی معلول نبود همچنان در ذات علت نهفته بود (همان: ۲۵۰/۱۴).

۲.۵. وحی و کلام الاهی: واحدی مشکک

از آنجا که وجود، حقیقتی واحد و البته دارای مراتب متعدد است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۰/۱) که نازل‌ترین مراتب آن ظهور در قالب ماهیات و صور محسوسه است و کثرت وجود در

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۸۹

مراتب، تکثری است که نه عارض از خارج است، (چون وجود غیر ندارد) و نه از حقوق اجزای داخلی عارض می‌شود (چون وجود حقیقتی بسیط است) بلکه کثرتی است که از حاق وجود ناشی می‌شود و مابه‌الامتیاز در آن به مابه‌الاشتراک برمی‌گردد (همان: ۱۲۴) طباطبایی برای کلام الاهی نیز، علاوه بر معنای خاص آن که وحی است، معنای عامی قائل است که همه موجودات از جهت انتسابشان به خداوند را شامل می‌شود؛ حقایقی که معنای وجود در آنها واحد بوده و به اعتبار حدود وجود و ماهیات عارض بر وجود متکثرند. از این رو با استفاده از تفسیر وی از آیه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةً بَالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰) که «امر خدا» را عبارت از کلمه «کن» می‌داند^۲ و می‌گوید آیه بر حسب مؤدایش فی نفسه حقیقتی عمومی در مسئله خلقت موجودات را افاده کرده، و می‌فهماند هستی موجودات از آن جهت که فعل خدا است، چون لمح بصر فوری است^۴ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۸/۱۹). وی ذیل آیه «و اوحی فی کلّ سماء امرها...» (فصلت: ۱۱ و ۱۲) استفاده می‌کند که تدبیر به معنای آوردن امر به دنبال امر، نخست از عرش صادر می‌شود، سپس از آسمانی به آسمان دیگر نزول می‌کند و بر هر آسمانی امر مختص به آن وحی می‌شود. به نظر وی، اطلاق وحی به انزال امر، از آن جهت است که امر کلمه وجودی حق است و القای این کلمه وجودی بر شیء همان وحی خدا به او است. لذا همیشه از آسمانی به آسمان دیگر نازل می‌شود تا به زمین برسد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۲-۲۳).

بنابراین، همه موجودات جسمانی و آثار آنها در اصل وجودشان که از حضرت حق افاضه می‌شود دارای دو وجه امری غیرتدریجی و خلقی تدریجی هستند، اما عالم خلق متفرع بر عالم امر و متأخر از آن است و هر موجود زمانی از نظام تدریج قائم و متفرع بر موجودات امریه آن عالم بوده و امر همراه خلق و محیط بر آن است (همان: ۲۱-۲۲). بر این مبنا، همه حقایق وجودی، از جمله نظام مفاهمه و نیز الفاظ و سیر دلالت آنها بر معانی نیز مرتبه‌ای از عالم خلق بوده که متصل با مرتبه امر و خزائن امور در نزد خداوند است، چنانچه فرمود: «و ما من شیء الا عندنا خزائنه» (حجر: ۲۱) که طباطبایی از لفظ «خزائن» در آیه که به صورت جمع آمده و مشعر به کثرت است، بهره‌جسته و معتقد است امتیاز بین افراد مختلف آن به شدت و ضعف وجود برمی‌گردد و کثرت در آن، رتبی و نه فردی است (همان: ۲۳-۲۴). با این تفصیل می‌توان گفت:

وحی و کلام الاهی در مرتبه «کن» امری واحد و عاری از ویژگی‌های زمانی، مکانی، لفظ و دیگر اعتبارات ماهوی است؛ و همان‌طور که حقیقت وجود که امری واحد است، در لباس ماهیات متعدد ظهور می‌یابد، وحی و کلام الاهی نیز که در ساحتی، واحد و فارغ از ویژگی‌های اعتباری است، اگر در ساحت ماهیات و اعتبارات ظهور کند، احکام آن ساحت بر آن عارض خواهد شد و آنگاه که بر نفس انسانی وارد می‌شود، در الفاظ و عبارات که از ویژگی‌های مفاهمه انسانی است متکثر می‌شود. با این توضیح که:

نشأ اعتبار به دست انسان، مظهري از مظاهر خداوند است. یعنی هرچند دلالت الفاظ بر معانی، اعتباری است اما فرآیند اعتبارکردن، و وضع الفاظ برای اشاره به معانی، خود امری حقیقی است، و منعی ندارد که حقیقت عینی به قالب اعتبار درآید. چون انسان در نشأ مادی واقعاً از دریچه الفاظ به معانی و حقایق پی می‌برد. به عبارت دیگر، فرآیند وضع الفاظ برای درک معانی، تکوینی و حقیقی (و نه اعتباری) است و ایجاد الفاظی متناسب با معانی و باطن کلام و وحی الاهی، از جانب خداوند هم حقیقت است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۴۸). لذا همان‌طوری که ایجاد حقیقت وحی الاهی در نزد حق به عنوان «علی حکیم» کار خدای سبحان است، تنزیل آن حقیقت به لباس عربی مبین و جعل الفاظ در مرتبه‌ای، برای اشاره به مرتبه و حقیقت بالاتر نیز کار خدای متعال است (همو، ۱۳۸۶: ۲۴۷/۱).

از نگاه دیگر و در قاعده تجلی، آن‌گونه که حضرت علی علیه السلام فرمود: «فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِى كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ بِمَا أَرَاهُمْ مِنْ قُدْرَتِهِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۳: ۱۶۵)، وحی و کلام الاهی، یعنی قرآن، حقیقتی است که از ملکوت تا ملک، و از مراتب غیب تا شهود را در بر گرفته و ریسمانی آویخته از ساحت الاهی به جان و چشم و گوش حضرت نبوی است، که در عین علو و بلندمرتبه‌بودنش، نزدیک و در عین قرابت و همجواری‌اش، بزرگ و برتر است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۶۵). یعنی حقیقت وحی و کلام الاهی موجودی وزین است که در سیر تجلی و تنزل از غیب به شهادت، آن ثقل معنوی و وزن ملکوتی در عالم ماده و ملک ظهور می‌کند (همو، ۱۳۸۲: ۴۷/۵) ولی تنزل حقیقت تکوینی قرآن باید مسیری داشته باشد تا در آن مسیر حقیقت قرآن تنزل یابد و با

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۹۱

اعتبار پیوند بخورد که محتملاً آن مسیر ویژه، نفس مبارک رسول اکرم صلی الله علیه و آله است (همو، ۱۳۸۸ ب: ۴۸)؛ و واضح است که جعل کلام الاهی و نزول آن در نفس نبوی متناسب با هدف نزول و با لحاظ شرایط مفاهمه در عالم اعتبار است؛ یعنی از آن جهت که مستعدترین نفوس در دریافت وحی، در وادی اعتبار متّصف به عربیت است، آخرین مرتبه جعل کلام الاهی نیز با ویژگی عربیت خواهد بود. در این بستر، ظاهر کلام الاهی را که در قالب الفاظ جلوه کرده است باید آخرین ظهور و ملکی ترین مرتبه این حقیقت دانست، و چون «وحی» الاهی معطوف به علم حضوری نبی است، از جنس یافتن است و پیامبر وقتی وحی را می یابد یقین دارد که یافته او وحی است (همو، ۱۳۸۷: ۲۴۱)، و وقتی حقیقت کلام خدا بر روح رسول اکرم صلی الله علیه و آله تنزّل می یابد، یا آن حضرت در قوس صعود، به ملاقات حقیقت وحی نائل می آید، در دریافت وحی الاهی هیچ گونه ابهامی ندارد و به شناخت کامل کلام الاهی نائل می شود (همو، ۱۳۸۸ ج: ۸۱).

این تحلیل مشعر به پرسش فخر رازی است که رسول یا ملک از کجا می داند که آنچه شنیده است کلام خدا است و گفت: «اگر گفته شود، چون آنچه را که این واسطه درک کرده صفتی قدیم و منزّه از حرف و صوت است، می توان گفت در هنگام درک این صفت، بالضروره الاهی بودن کلام را هم درک می کند، و طبیعتاً اگر از جنس الفاظ باشد یقین به وحی بودن آن ممتنع است» که تحلیل جوادی آملی مبین آن است که فهم مرتبه عالی وحی برای نبی با صعود نفس نبوی به مراتب عالی کمال و مشاهده حضوری حقایق، نیز ممکن و بلکه ضروری است. چون مبتنی بر پذیرش نقش سیر صعود نفس نبوی در تلقاء وحی و تنزیل آن روشن است که نفس در صعود خود عین عالم عقل و متحد با آن و حاضر در نزد آن است و در علم حضوری محال است مدرک، خود و حالات و مراتب خود را درک نکند، و اگر چنان است که نفس نبی به عنوان انسان کامل، در دریافت حقایق و حیانی از کلام تا کتاب، طبق قاعده اتحاد عاقل و معقول دخیل است، قرآن ناطق در کنار قرآن صامت شکل می گیرد (بهشتی و یعقوبیان، ۱۳۸۹: ۱۰۷-۱۳۲).

از این رو تنزّل حقایق و حیانی و کلام الاهی بدون واسطه و خود به خود نیست، بلکه به واسطه تنزّل و انبعاث نفس نبی از عوالم غیبی به عالم ناسوت، در بستر درجات متشکّکه هستی، متنزّل می گردد (همان). چنان که ملاحظه را اشاره می کند: «و حقیقة القرآن

عند المحققین من العرفا، هو جوهر ذات النبی» (صدر الدین الشیرازی، ۱۳۷۰: ۲۲/۶). یعنی نفس نبوی در صعود خود عین حقیقت وحی می‌شود و با نزول خود و اتحاد با مرتبه حسی، همان عین، تنزل می‌یابد و لباس عربیت می‌پوشد. در تبیین صدرا، هر کس در القاب قرآن مانند مجید، مبین، نور، کریم، حکیم و ... دقت کند و به اوصاف نبوی نیز نظری افکند، اوصافی چون نور، سراج، محمود، محمد، احمد، قاسم، حاشر، ماحی، هادی، بشیر، منذر و ... خواهد یافت که این مفاهیم بین نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و قرآن مشترک هستند و اتحاد لوازم، بر اتحاد ملزوم دلالت دارند (همان) و طبیعی است همان‌طور که حقیقت نبی جز برای او و کسی که در مقام او یا بالاتر از او باشد قابل درک نیست، کنه و حقیقت کلام و وحی الهی نیز جز برای نبی و نفس معادل یا حقیقت فراتر از او قابل درک نیست و مراتب نازله وحی و کلام الهی نیز جز با هدایت و تبیین نبوی بر بواطن آن، اشاره مفید یقین نخواهند داشت. پس نباید توهم شود که دریافت علوم از جانب نفس نبوی بر سبیل تقلید است. چون علم تقلیدی علم یقینی نیست، در حالی که حقیقت نبی و نفس قدسی او با ظفر بر مبادی و اسباب و اتصال به ملائک، علوم را دریافت و درک می‌کند (همان: ۲۷۶).

با وجود این، درک نکردن کنه و حقیقت وحی از سوی غیر معصوم و انسان‌های افتاده در وادی اعتبارات، معقول است، اما این درک نکردن به معنای نفهمیدن پیام و مقصود جاعل کلام نیست، چراکه جاعل که خدای عالم و حکیم است، پیام هدایت خویش را با علم به ظهور آن در ویژگی‌های بشری و اطمینان از اینکه بشر آن را درمی‌یابد، در همین ساحت و در قالب همین الفاظ اعتباری، جعل کرده است. اما چون وحی و کلام الهی امری تشکیکی است، به تعبیر جوادی آملی، معرفت و شناخت آن نیز تشکیکی خواهد بود، با این تفاوت که حرکت معرفتی به سوی حقیقت و کنه وحی، با فهم الفاظ و مدالیل آن آغاز می‌شود و در سیری تصاعدی، درک هر مرتبه زمینه صعود به مرتبه بالاتر را فراهم می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۰۳). از این‌رو نماز که از مهم‌ترین رهاوردهای وحی قرآنی است، هم همین ویژگی را دارد؛ حقیقتی که از مرحله قرائت تا اوج معارف آن را، که از کسوت هر گونه کثرتی مبراً و از تقمّص هر گونه جامه اعتبار منزّه است، در بر می‌گیرد (همان). بر این مبنا باید گفت ادراک حقیقت وحی

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۹۳

برای عموم انسان‌ها و با حواس پنج‌گانه ممکن نیست، بلکه به قدرت ادراکی دیگری نیاز دارد که فاقدان این قدرت، توان شناخت آن را ندارند و این شناخت فقط مقدر معصومان علیهم‌السلام است (همو، ۱۳۸۵: ۱۳۳/۱).

نتیجه

وحی و کلام الاهی حقیقتی از سنخ وجود و دارای مراتب شدت و ضعف است که از مرتبه نفس‌الامری تا مرتبه اعتبار و تلبس به لسان عربی مبین را فرا گرفته است. کنه این حقیقت و نحوه ارتباط نبی با آن، برای بشر عادی دست‌نیافتنی و مرموز است، اما نفس نبوی به عنوان حد واسط بین مرتبه عالی و سافل این حقیقت، از یک سو با صعود به مرتبه نفس قدسی و اتصال و بلکه اتحاد با عالم عقلی، باطن و حقیقت کلام الاهی را حضوراً ادراک می‌کند و با تنزل نفس قدسی نبوی و اتحاد ثانی با عالم اعتبار، معارف متحد با نفس او نیز تکویناً تنزل یافته، متناسب با عالم حسی، در قالب الفاظ ظهور می‌یابد. آنچه در این سیر محور مناقشات کلامی است، میزان نقش نفس نبوی در تنزل وحی از مرتبه ملکوتی به مرتبه ملکی آن است که تبیین وحی و کلام الاهی به عنوان حقیقتی واحد ولی مشکک و نیز جعل امر الاهی و وحی پیام هدایت متناسب با ساحت وجودی هر آسمان و از جمله آسمان دنیا، از سوی حق تعالی یا وسائط تدبیر و ملائک الاهی، این ابهام را تا حدی مرتفع می‌کند، ولی آنچه در نهایت مبین تام این واقعیت است، فهم سعه وجودی نفس نبوی و سیطره آن بر عوالم هستی است. به این معنا که هرچند وحی و کلام الاهی از صفات فعلی ذات باری است، ولی ظهور آن در هر ساحتی نیازمند استعداد لازم است و این استعداد جز در ظرف وجودی حقیقت نبی فراهم نمی‌آید و از این جهت است که کنه آن با کنه حقیقت نبوی مساوق است و لازمه دریافت و ادراک این کنه، صعود بشر به مرتبه کنه و نفس‌الامر و آسمان فرااعتبار است.

واضح است که این حقیقت، همان‌گونه که قبل از تلبس به مفاهیم در مرتبه‌ای از آسمان وجود نبی مکشوف، درک‌شدنی و رؤیت‌پذیر است، در مراتب نازله نفس نبوی که متوجه عالم ملکی است، نیز به رنگ و لباس عالم ناسوتی درک‌شدنی و رؤیت‌پذیر است و این درک و رؤیت وحی در مراتب متعدد باعث نمی‌شود در سیر نزول برای نبی

نقش فاعلی قائل شویم، چراکه نفس نبی فقط ظرفی وسیع و مستعد ظهور کلام و وحی الاهی است و این ظرفیت را دارد که وسائط و ملائک الاهی، وحی را در مراتب متعدد آن به ظهور برسانند. آری این امر در مبنای فلسفی اتحاد عقل و عاقل و معقول قابل فهم است که وقتی حقیقت وحی و قرآن کریم از مسیر نفس نبوی به ظهور می‌رسد، خود نفس نبوی نیز عین علمی وحی و قرآن کریم و بلکه مرتبه نطقی آن خواهد بود.

با چنین تبیینی پناه‌بردن به کلام نفسی برای تنزیه کلام الاهی ضرورت ندارد؛ چراکه در این سیر نیز، کنه غیرملفوظ کلام الاهی محل تأکید است، با این تفاوت که هدف غایی از کلام الاهی در این تبیین که همانا هدایت است با ظهور در مراتب نازله تأمین شده و با تطبیق آن بر مراتب وجود قابل فهم است، ولی در کلام نفسی، علت غایی کلام و نحوه ارتباط کلام نفسی با کلام ملفوظ یا نحوه دلالت کلام ملفوظ بر کلام نفسی مبهم است. گذشته از اینکه قدیم و ازلی دانستن آن نیز مفسده دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. که در متن مقاله به آن پرداخته می‌شود.
۲. طبق این نظر، نازل‌شده بر نبی اکرم ﷺ یا لفظ و معنا هر دو است، یا جبرائیل علیه السلام فقط معانی را نازل کرده و سپس نبی اکرم ﷺ آن معانی را در قالب الفاظ و لغت عرب ریخته، یا معانی بر جبرائیل علیه السلام نازل شده و وی قبل از نزول آیات بر نبی اکرم ﷺ، خود، آنها را در قالب لغت عرب ریخته است.
۳. و با بهره از سیاق کلام نتیجه می‌گیرد که وقتی خداوند تحقق و هستی چیزی را اراده کند هست شدن آن چیز احتیاجی به اینکه بار دیگر و بار دیگر امر را تکرار کند ندارد، بلکه همین که یک بار کلمه «کن» را القا کند متعلق آن هست می‌شود.
۴. هر چند از حیث وجود (موجودات زمانی و تدریجی) کم‌کم به وجود می‌آیند.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج‌البلاغه (۱۴۱۳). گردآورنده: محمد بن حسین شریف الرضی، محقق: عزیزالله عطاردی قوچانی، تهران: نشر بنیاد نهج‌البلاغه.

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۹۵

ابن ابی العز الحنفی (۱۴۲۷). شرح العقیة الطحاویة، تخریج: ناصر الدین الالبانی، بی جا: دار السلام لطباعة والنشر والتوزیع والترجمة، الطبعة الاولى.

ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵). عوالی الثالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة، قم: دار سید الشهداء للنشر، ج ۴.

ابن حنبل، احمد (بی تا). المسائل المرویة عن الامام احمد بن حنبل فی العقیة، محقق: احمدی عبدالله بن سلمان، مکه مکرمه: دار طیبة.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء، محقق: حسن حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت: دار صادر، الطبعة الثالثة.

ابومنصور ماتریدی، محمد بن محمد (بی تا). تأویلات اهل السنة، بیروت: دار الکتب العلمیة.

اشعری، علی بن اسماعیل (بی تا). مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، مصحح: هلموت ریتز، بیروت: دار النشر فرانز شتاينر، ج ۱.

بهشتی، احمد؛ یعقوبیان، محمدحسن (۱۳۸۹). «حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه»، در: معرفت فلسفی، ش ۲۹، ص ۱۰۷-۱۳۲.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). تسنیم، قم: اسراء، چاپ اول، ج ۵.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). بنیان مرصوص امام خمینی (ره)، قم: اسراء، چاپ هشتم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). ادب فنای مقربان، قم: اسراء، چاپ چهارم، ج ۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه، قم: اسراء، چاپ پنجم، ج ۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). دین شناسی، قم: اسراء، چاپ پنجم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ الف). شمس الوحی تبریزی، قم: اسراء، چاپ پنجم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ب). قرآن در قرآن، قم: اسراء، چاپ هشتم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ج). وحی و نبوت، قم: اسراء، چاپ اول.

خلیلی، مصطفی (۱۳۸۷). «وحی و امور وحیانی از نگاه سه حکیم الاهی: امام خمینی، علامه طباطبایی و شهید مطهری»، در: ماه نامه معرفت، س ۱۷، ش ۱۳۲، ص ۴۱-۵۸.

دائرةالمعارف چندرسانه ای قرآن کریم: نرم افزار جامع التفاسیر (۱۳۸۸). قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق/بیروت: دار العلم/المدار الشامیة، الطبعة الاولى.

زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸). *التفسیر المنیر فی العقیة والشریعة والمنهج*، بیروت/دمشق: دار الفکر المعاصر، الطبعة الثانية.

زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۲۲). *تفسیر الوسیط*، دمشق: دار الفکر، الطبعة الاولى.

زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی تا). *مناهل العرفان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱.

زرکشی، محمد بن بهادر (بی تا). *البرهان*، محققین: مرعشی، ذهبی و کردی، بیروت: دار المعرفة، ج ۱.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *شواهد الربوبیة فی مناهج السلوکية*، حاشیه نويس: هادی بن مهدی سبزواری، مصحح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۰). *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق: محمد خواجوی، قم: بیدار، چاپ دوم، ج ۶.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۵۳). *قرآن در اسلام*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح: علی شیروانی، قم: دار الفکر، ج ۱.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه: صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.

فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲۷.

فیومی، احمد بن محمد (بی تا). *مصباح المنیر*، بی جا: بی نا.

قاضی عبدالجبار (بی تا). *شرح الاصول الخمسة*، معلق: ابی هاشم/احمد بن حسین، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ ششم، ج ۷.

قمی، علی ابن ابراهیم (۱۳۶۷). *تفسیر قمی*، قم: دار الکتب، چاپ چهارم، ج ۲.

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۹۷

کریمی، مصطفی (۱۳۸۶). وحی شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

معرفت، محمدهادی (۱۳۸۸). التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ج ۱.

نسفی، میمون بن محمد (۲۰۰۶). تبصرة الادلة فی اصول الدین علی طریقة الامام ابی منصور الماتریدی، محقق: سلامه لکود، دمشق: المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربیة، ج ۱.

جایگاه رواداری در تمدن‌سازی اسلامی از دیدگاه سید جمال‌الدین اسدآبادی

محمد دهقانی*

محمد رضا بارانی**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۱۰]

چکیده

پژوهش حاضر با رویکردی بینارشته‌ای دیدگاه سید جمال‌الدین اسدآبادی در زمینه کارکردهای رواداری در تمدن‌سازی اسلامی را تبیین کرده است. اسدآبادی اندیشه احیای خود را بر پایه رواداری استوار کرده و نقش مهمی برای آن در تمدن‌سازی قائل است. از نظر او، مسائلی مانند باور به اسلام اصیل، روزآمدسازی اسلام متناسب با نیازها، گسترش مناسبات علمی با اندیشمندان دیگر، همگرایی و هم‌اندیشی مسلمانان و نخبگان آنان در زدودن خرافات از جامعه از مهم‌ترین محورهای پایه‌ای برای چنین هدفی است. همچنین، فرهنگ‌سازی رواداری بین ملت‌های مسلمان، زمینه همگرایی و دوری از واگرایی و تفرقه را فراهم خواهد کرد.

کلیدواژه‌ها: احیای تمدن، رواداری، تمدن اسلامی، همگرایی، سید جمال‌الدین اسدآبادی.

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول). mdehqan23@gmail.com

** استادیار گروه تاریخ، دانشگاه الزهراء. mrb1385@gmail.com

مقدمه

«رواداری» به همراه اصطلاحاتی چون «آزادی‌های سیاسی و مدنی»، «جامعه مدنی» و «سکولاریسم» یکی از مفاهیم اساسی برای ساختار قدرت به شکل جدید آن است و در زمینه‌های دینی، سیاسی و اجتماعی از مباحث جدید در فرهنگ اسلامی است. «رواداری» به معنای رعایت حقوق ذاتی و انسانی همه افراد جامعه با هر نوع گرایش فکری، سیاسی و مذهبی و حق حضور دادن به آنها در پناه قانون است، در حالی که امکان سرکوب آنها نیز وجود دارد (نک: فتحعلی، ۱۳۷۸: ۱۳؛ نیکفر، ۱۳۷۸: ۶۹؛ فولادوند، ۱۳۷۶: ۶۳). «رواداری» با طرد افراط و تفریط زمینه لازم را برای رشد فردی و اجتماعی فراهم کرده، به عنوان عنصری کارآمد در بلوغ فکری و فرهنگی جامعه ایفای نقش می‌کند.

به طور ذاتی تمدن و رواداری در بطن اسلام نهفته است و اسلام رواداری را تأیید می‌کند و همواره بر اهمیت آن در جامعه انسانی تأکید می‌ورزد (انفال: ۶۱؛ نساء: ۹۰؛ ممتحنه: ۸؛ اعراف: ۱۹۹). تمدن پویا و فرهنگ روادارانه از ملاک‌های جوامع تکامل یافته است. در عصر حاضر و در اوضاع و احوالی که رکود فرهنگی و تمدنی جوامع اسلامی را تهدید می‌کند اندیشمندان مسلمان به منظور تغییر وضع موجود و اصلاح امور مسلمانان راه‌حلی‌هایی مطرح کرده‌اند که رواداری یکی از آنها است. در این زمینه، در دوره معاصر، دو جریان اصلاح طلب غرب‌گرا و اصلاح طلب دینی (احیای تفکر دینی) برجسته هستند. جریان اصلاح طلب غرب‌گرا پیروی از تمدن غرب و الگوهای غربی را دنبال می‌کند و جریان اصلاح طلب دینی، اصلاح بر اساس مبانی دینی و اسلامی را راه نجات مسلمانان می‌داند. اصلاح طلبی دینی خود نیز به دو شاخه متمایز، یکی با رویکرد سلفی و دیگری با رویکرد نوحواخانه، تقسیم می‌شود که رهبری گروه اول را محمد ابن عبدالوهاب و رهبری گروه دوم را سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۸۳۸-۱۸۹۷) بر عهده داشت. وجه تمایز آنها نیز گرایش طیف دوم به عقل و فلسفه، اجتهاد، نوآوری، همگرایی و وحدت، علم‌گرایی و مبارزه با خرافات بود که با رواداری ارتباط دوسویه‌ای داشت. از این منظر می‌توان اسدآبادی را عالمی دانست که رواداری در اندیشه‌اش برجسته است و اندیشه احیاگری و تمدن‌سازی وی بر این اساس تبیین‌پذیر است.

اسدآبادی چاره دردهای جهان اسلام را بازگشت به اسلام نخستین (قرآن و سنت) معرفی می‌کرد و بر پیراستن خرافات از آن تأکید داشت (مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۲۱). وی با استفاده از قرآن، آموزه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را تبیین کرد و معتقد بود دین برنامه‌ای الهی است که ضامن سعادت مطلق انسان در دنیا و آخرت است (واتقی، ۱۳۵۵: ۳۷۲-۳۷۴) ولی برداشت‌ها و قرائت‌های ناقص از اسلام باعث رکود جوامع اسلامی شده است (مجتهدی، ۱۳۶۳: ۱۹). بر این اساس، وی اصلاح اندیشه دینی را لازمه تجدید حیات جهان اسلام دید (صاحبی، ۱۳۶۷: ۲۰۳) و با توجه به آشنایی با سابقه آن در تاریخ فرهنگ اسلامی، از جمله کتاب *احیاء علوم الدین* امام محمد غزالی و نیز با عنایت به اطلاع و توجه خاص به آرا و تأثیرات اجتماعی نهضت اصلاح دینی در غرب (پروتستان‌تیسیم) (شرابی، ۱۳۶۸: ۳۴) کوشید چهره حقیقی اسلام را معرفی کند. اهداف وی از احیای تفکر دینی، تبیین سازگاری میان اسلام و مقتضیات عصر جدید، تفسیر مجدد مفاهیم اسلامی و استخراج احکام فراموش شده دین بود.

در اندیشه اسدآبادی یکی از عوامل رکود و ناکارآمدی مسلمانان آمیختگی بسیاری از مفاهیم اسلامی با خرافات و عقاید نادرست بود. به نظر وی، برای تصحیح ذهنیت مسلمانان باید تفسیر صحیح و جدیدی از مفاهیم اسلامی شود و عالمان دینی خرافات را از دین بزدايند و مفاهیم دینی را به درستی تفسیر و تبیین کنند و شاخصه‌های اصلی دین را به آن بازگردانند (اسدآبادی، ۱۳۶۰: ۴۹). این کار مستلزم رواداری گروه‌های مختلف فکری و مذهبی در مواجهه با یکدیگر است.

این پژوهش درصدد پاسخ به این پرسش است که: رواداری در دیدگاه اسدآبادی چه جایگاهی دارد و چگونه می‌تواند در تمدن‌سازی اسلامی نقش داشته باشد؟ رواداری در تقویت اعتقاد و باور به اسلام و ظرفیت تمدن‌سازبودن اسلام چه نقشی دارد و چگونه سبب سازواری اسلام با دنیای کنونی می‌شود؟ رواداری چه کارکردهایی در وحدت و همگرایی مسلمانان، پویایی اجتهاد، داد و ستد علمی مسلمانان با جهان و مبارزه با خرافه‌پرستی دارد؟ در این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و با تمرکز بر شاخصه‌های رواداری و با استفاده از منابع کتاب‌خانه‌ای، اندیشه‌های اسدآبادی، به‌ویژه رواداری در تمدن‌سازی، بررسی شده است تا راهکارهای وی در تمدن‌سازی اسلامی تبیین شود.

فرضیه تحقیق بر این مبنا است که در اندیشه وی رواداری زمینه‌ساز تمدن اسلامی است و منجر به گسترش اعتقاد به اسلام، تعامل اسلام با دنیای کنونی، اجتهاد، همگرایی و وحدت و مبارزه با خرافات می‌شود که همه اینها از لوازم جامعه متمدن اسلامی است.

در زمینه پیشینه پژوهش گفتنی است آثاری مانند «بررسی و نقد دیدگاه سید جمال و محمد عبده» (یوسفی، ۱۳۹۰: ۹۱-۱۱۳)، «نقش امام خمینی در بیداری اسلامی در مقایسه با سید جمال‌الدین» (شیرودی و عابدی، ۱۳۹۲: ۷۷-۱۰۱)، «اندیشه‌های فلسفی، سیاسی و اجتماعی سید جمال» (کالن و احمد حسینی، ۱۳۸۲: ۲۱۱-۲۲۲)، «بیداری اسلامی و اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی» (باغچه‌وان، ۱۳۸۳: ۲۲۷-۲۴۲) از جمله مقالاتی هستند که بیشتر از ناحیه وحدت و مبارزه با استعمار، افکار و اندیشه‌های اسدآبادی را بررسی کرده‌اند و بیشتر جنبه سیاسی اندیشه وی را کاویده‌اند و به جنبه‌های اجتماعی و عقیدتی وی از منظر رواداری نپرداخته‌اند. از سوی دیگر، پژوهشی مستقل با رویکرد رواداری به تحلیل دیدگاه اسدآبادی نپرداخته و بسیاری از پژوهش‌ها در اولین گام درباره ملیت وی متعصبانه عمل کرده و در این خصوص نیز رواداری پیشه نکرده‌اند.

۱. کارکرد رواداری اصیل اسلامی در تمدن‌سازی اسلام

اسدآبادی اولین اندیشمند مسلمانی بود که راجع به بیماری‌های اجتماعی جوامع اسلامی و ضعف‌های موجود در آن هشدار داد و در مقابل قدرت‌های غربی اسلام‌گرایی را ترویج کرد. وی اصلاح اندیشه دینی را لازمه تجدید حیات جهان اسلام دید (صاحبی، ۱۳۶۷: ۲۰۳) و معتقد بود اسلام اصیل توانایی و ظرفیت شکوفایی فرهنگی و تمدنی جهان را دارد که در گام اول باید مسلمانان در تفکر خود راجع به توانمندی‌های اسلام تحول ایجاد کنند و به این باور برسند که اسلام، دینی فرازمانی و فرامکانی است و گذر زمان نمی‌تواند غبار کهنگی بر آن بنشانند و از کارآیی آن بکاهد. در اندیشه وی، احیای تفکر دینی با بازگشت به قرآن و افتتاح باب اجتهاد (مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۲۱) در جهت ایجاد سازگاری میان اسلام و مقتضیات عصر جدید از شاخصه‌های مهم تمدن‌سازی است. همچنین، اجتهاد زمینه استفاده حداکثری از قرآن و سنت را فراهم

می‌کند و این اجتهاد معطوف به زمان، مکان و شخص خاصی نیست. وی در این باره می‌گوید:

معنی اینکه می‌گوید باب اجتهاد مسدود است چیست؟ بر اساس چه نصی باب اجتهاد مسدود شده است؟ کدامین پیشوا و امام گفته است کسی حق ندارد پس از من اجتهاد کند و از هدایت قرآن و حدیث صحیح بهره‌مند گردد و آنچه را حاجت مردم و مقتضیات زمان حکم می‌کند و با دانش‌های زمان مطابقت دارد بپذیرد؟ همه آنها معتقد بودند باید طبق هدایت قرآن و سنت اقدام کنیم و هر کسی در راه گسترش زمینه اجتهاد خود با شناخت دقیق موازین، با کوشش و تلاش به نتیجه‌ای برسد باید آن را اعلام کند، حتی اگر با توجه به زمان و مکان، مخالف نظر رهبران قبلی مذاهب باشد (امین، ۱۹۶۵: ۱۱۳).

اسدآبادی دورشدن مسلمانان از اسلام اصیل و فقدان بهره‌برداری و درک صحیح از معارف قرآن را یکی از عوامل سقوط آنها معرفی می‌کند و معتقد است مسلمانان صدر اسلام به دلیل اعتقاد به اسلام اصیل که احکام آن دقیق و مشخص بود و دستورهای آن همه شئون زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان را پاسخ‌گو بود توانستند پیشرفت کنند، ولی به مرور زمان مسلمانان در درک صحیح از این دو دچار انحراف شدند و فقط نامی از اسلام و قرآن را به یاد می‌کشیدند. در نتیجه جوامع اسلامی دچار انحراف از معیارهای اسلام شدند.

رواداری زمینه آزادی علما و اندیشمندان در خصوص عرضه‌داشتن مباحث علمی و کاریست تفکر در فهم قرآن و حدیث را فراهم می‌کند. اسدآبادی بر این اساس معتقد بود ما وظیفه داریم از تفکر خود در فهم قرآن و احادیث بهره بگیریم و برای حل مشکلات از آن استفاده کنیم. وی دانش علمای سابق را نسبت به معارف عمیق قرآن و سنت همانند قطره‌ای از دریا می‌داند که این قطره مانع نمی‌شود که ما برای حل مشکلاتمان از قرآن و سنت بهره نگیریم (حلبی، ۱۳۵۶: ۵۵). مسلمانان همواره باید از دانش خویش برای دریافت راه‌حل مشکلات خود در قرآن و سنت تفقه کنند و در مسائل جدید و رخدادهای نوظهور به اجتهاد بپردازند. اگر برداشت از اسلام و قرآن رنگ و بوی تعصب و فرقه‌گرایی به خود گیرد و هر کس فقط برای اثبات حقایق

خود از قرآن و معارف اسلام بهره‌برداری کند و گفتمان واقعی قرآن را کنار نهد فقط نام و عنوانی از قرآن و اسلام باقی می‌ماند. رواداری، تعصب و افراطی‌گری را طرد می‌کند و امکان تحقیق علمی در مسائل مختلف، به‌ویژه امور دینی، را فراهم می‌سازد و با احترام به علوم جدید امکان نقد گذشته را نیز فراهم می‌کند. این عوامل باعث می‌شود زوائدی که خود را به عنوان مظاهر دینی به اسلام چسبانده‌اند از اسلام زدوده شود و اسلام واقعی و اصیل رخ نمایاند. در فضایی که رواداری نهادینه شود زمینه معرفی اسلام اصیل فراهم می‌شود و مسلمانان راجع به توانمندی‌های اسلام اصیل باورمند شده و از آن تبعیت می‌کنند. زیرا این باور در آنها نهادینه می‌شود که اسلام دارای معارف و برنامه‌ای عملی است و ظرفیت تمدن‌سازی و سعادت بشر را در تمامی دوران‌ها دارد.

۲. رواداری زمینه‌ساز بهره‌مندی از ظرفیت علمی تمدن‌های دیگر

انسان بدون آگاهی و شناخت در تأمین نیازهای اولیه خود نیز ناتوان است و حتی انتخاب دین و آیین نیز بدون آگاهی و شناخت ارزش چندانی ندارد. پس دانش ابزار انسان برای کشف حقیقت است که پیش‌شرط رواداری و پذیرش دین نیز تلقی می‌شود و تا انسان این دو ویژگی را نداشته باشد نمی‌تواند رواداری کند. همچنین، نمی‌تواند دین حقیقی و حقایق دینی را کشف کند. از طرفی رواداری عامل پویایی، بالندگی و رشد اندیشه‌های مختلف است و باعث افزایش ظرفیت پذیرش و تحمل عقاید و آرای مختلف جامعه در معرض تضارب آرا می‌شود و جامعه را به سمت پویایی و نشاط علمی پیش می‌برد. راه گسترش علم، رواداری در خصوص علوم است؛ چراکه علم نامتناهی است و افکار انسانی متناهی و محدود. پس هیچ وقت محدود نمی‌تواند تمام حقایق نامحدود را کشف کند. لذا شایسته است که حداقل محدود (انسان و افکارش) به وسیله موانع دیگر محدودتر نشود تا دست‌کم بتواند در منبع نامتناهی علم، تلاش و کوشش کند که این تلاش و کوشش با وجود رواداری تحقق‌پذیر است. اسدآبادی در این باره می‌گوید: «علم را حد و پایانی نیست و محسّنات علم را اندازه و نه‌ایتی نی و این افکار متناهی است که نمی‌تواند بر آن غیرمتناهی احاطه نماید. سلطان عالم علم است و به غیر علم نه پادشاهی بوده و نه هست و نه خواهد بود» (اسدآبادی، ۱۳۱۳: ۸۹).

رواداری در مسائل علمی یعنی اینکه با آگاهی، حقوق علم و لوازم آن مراعات شود و تمام لوازم تولید و گسترش علم استاد و دانشجو و محتوای علوم مختلف با محدودیت مواجه نباشد و علم، ارزش تلقی شود. اسلام دینی پویا است که پیروانش را به کسب علم و دانش در هر جا، فارغ از هر گونه تعصبی برای فهم بیشتر جهان هستی تشویق می‌کند. بسیاری از آیات قرآن انسان‌ها را به تفکر و تدبیر در جهان هستی دعوت می‌کند. قرآن و روایات تناقض بین اسلام و علم را رد می‌کند. بررسی تاریخ اسلام در چهارده قرن بیانگر این موضوع است که در برهه‌ای از زمان مسلمانان از نظر علمی در وضعیت مناسبی بودند ولی در چند قرن اخیر در خواب عمیقی فرو رفته‌اند و از شکوه علمی و تمدنی خود فاصله گرفته‌اند که عوامل مختلفی باعث این رکود و سکون بوده است؛ اما نمی‌توان پذیرفت که اسلام باعث این وضعیت بوده یا اینکه قوانین اسلامی مخالف کسب علم و دانش بوده است. زیرا پشتکار علمی و علاقه مسلمانان به یادگیری، ترجمه و تحلیل، میراثی گران‌بها را برای بشر به یادگار گذاشت که پایه و اساس رنسانس اروپا نیز حاصل دستاوردهای علمی مسلمانان بود. زیرا آنان بدون تعصب از ظرفیت علمی اسلام استفاده کردند.

وجود رواداری در مسائل علمی این ظرفیت را ایجاد خواهد کرد که علم به دلیل ارزش ذاتی‌اش محل توجه قرار گیرد. از همین‌رو بود که وی با تقسیم علم به اسلامی و غیراسلامی مخالف بود و می‌گفت:

علمای ما در این زمان علم را بر دو قسم کرده‌اند؛ یکی را می‌گویند علم مسلمانان و یکی را می‌گویند علم فرنگ و از این جهت منع می‌کنند دیگران را از تعلیم بعضی از علوم نافع و این را نفهمیدند که علم آن چیز شریفی است که به هیچ طایفه‌ای نسبت داده نمی‌شود و به چیزی دیگر شناخته نمی‌شود، بلکه هرچه شناخته می‌شود به علم شناخته می‌شود و هر طایفه‌ای معروف می‌گردد به علم معروف می‌گردد. انسان‌ها را باید به علم نسبت داد نه علم را به انسان‌ها. چه بسیار تعجب است که مسلمانان آن علوم را که به ارسطو منسوب است آن را به غایت رغبت می‌خوانند، گویا که ارسطو یکی از بزرگان مسلمانان بوده است و اما اگر سخنی به گالیله و نیوتن و کپلر نسبت داده شود آن را کفر می‌انگارند. پدر و مادر علم برهان است و

دلیل، نه ارسطو و نه گالیله. حق در آنجا است که برهان در آنجا بوده باشد (همان: ۹۵).

اسدآبادی بر این نکته تأکید داشت که استفاده از دانش و فنون غربی باید پس از تحکیم مبانی اعتقادی و ایمانی مسلمانان صورت پذیرد. همان‌گونه که مسلمانان صدر اسلام فقط هنگامی به فراگرفتن طب بقراط، جالینوس، هندسه اقلیدس، نجوم بطلمیوس، فلسفه افلاطون و ارسطو همت گماشتند که پایه‌های ایمان خود را استوار کردند، مسلمانان امروزی نیز فقط زمانی باید به فرهنگ و تمدن اروپایی روی آورند که دین خویش را به وجه درست آن بازگردانند (اسدآبادی، ۱۳۶۰: ۱۸-۲۱).

اسدآبادی با هدف تبیین ارتباط عمیق و تنگاتنگ بین اسلام و علم کوشید توجه مسلمانان را به اهمیت علم از منظر اسلام جلب کند و شبهه مخالف بودن اسلام با علوم جدید را پاسخ دهد. وی هیچ‌گونه تضادی میان اسلام و علم قائل نبود و باور داشت که نزدیک‌ترین دین به علوم و معارف، دین اسلام است و هیچ منافاتی بین علوم و معارف و اساس‌های دیانت اسلامی نیست (نک: همو، ۱۳۱۲: ۹۵) و هرگز تعصب دینی نباید موجب بغض با علوم و معارف و سبب تنفر از صنایع و بدایع گردد (همو، ۱۳۵۸: ۱۳۰-۱۳۱). از این رو وی با هر گونه تعصب که علوم و فنون جدید را طرد کند مخالفت می‌ورزید و می‌گفت: «از روی تعصب دینی بر ایشان واجب است که هر جا فضیلتی و کمالی و علمی و معرفتی ببینند و خود را احق و اولی دانسته و در به دست آوردن آن تلاش و کوشش کنند و نگذارند مخالفان دین اسلام، در فضایل و کمالات بر ایشان سبقت بگیرند» (همان).

وی در پاسخ به ارنست رنان، فیلسوف و شرق‌شناس معروف فرانسوی، که دین اسلام را دینی مخالف تحصیل علم، فلسفه و بحث آزاد و بر پایه قضا و قدر و خرق عادت دانسته که به نهضت علمی کمکی نکرده است، به چند ویژگی اسلام و مسلمانان عصر حاضر اشاره می‌کند که باید بین اسلام واقعی و چهره‌ای که امروزه از اسلام به جهانیان معرفی شده تفاوت قائل بود؛ چراکه اسلام بود که ملت عرب را از حالت توحش به راه پیشرفت ذهنی و علمی هدایت کرد و در طی یک قرن علوم یونانی و

ایرانی را به دست آورد و این علوم در همه کشورهایی که تابع فرمانروایی آنها بود پیشرفت کرد. پس از رد و بدل شدن مباحثی بین این دو، رنان اعتراف می‌کند که تشویق به فراگیری علم جزء طبیعت و ذات اسلام است و اسلام در نیمه اول موجودیتش، در سرزمین‌های اسلامی مانع از حرکت علمی نشد ولی در نیمه دوم موجودیتش، حرکت علمی دچار اختناق شد و به چنین خطری مبتلا گردید و این مطلب باعث بدبختی اسلام است (نک: اسدآبادی، ۱۳۹۸: ۶۵).

تنها راه نجات مسلمانان از عقب‌ماندگی و همچنین عنصر مؤثر در تمدن‌سازی اسلامی پی‌بردن به اهمیت علم و علم‌گرایی مسلمانان است. وی هویت و موجودیت انسان را به داشتن علم می‌داند و می‌گوید: «بالجمله جمیع عالم انسانی عالم صناعی است. یعنی عالم، عالم علم است و اگر علم از عالم انسانی گرفته شود دیگر انسانی در عالم باقی نمی‌ماند» (اسدآبادی، ۱۳۱۳: ۹۵) و مسلمانان اگر می‌خواهند عظمت گذشته خود را بازیابند باید علوم مختلف را فرا گیرند و خود را به عنوان منبع علمی در جهان معرفی کنند و رواداری زمینه استفاده از تمامی ظرفیت‌های علمی جهان را برای مسلمانان فراهم می‌کند. در تمدن‌سازی اسلامی مسلمانان باید در خصوص ظرفیت‌های علمی جهان رواداری پیشه کرده، بدین‌وسیله ظرفیت استفاده از تمام علوم و معارف بشری را برای خود فراهم کنند؛ چراکه یکی از راه‌های تبلیغ دین و گسترش اسلام حضور علما و اندیشمندان مسلمان در همه صحنه‌ها است. علم به عنوان بهترین معرف می‌تواند ایفای نقش کند.

۳. نقش رواداری در پویایی اجتهاد و تأثیر آن در تمدن‌سازی

اجتهاد یکی از ارکان تمدن‌سازی اسلامی است که پویایی آن نقش بسزایی در ایجاد و پویایی تمدن اسلامی دارد. از طرفی، رواداری می‌تواند زمینه لازم را برای پویایی اجتهاد و حمایت از عقلانیت و خردورزی در حوزه دین فراهم کند. دعوت به تعقل و تفکر از ویژگی‌های بارز قرآن و منابع دینی است که پشتیبان و حامی تفکر عقلانی در اسلام شده و باعث شده است در آیات متعددی انسان‌ها به دلیل تعقل نکردن عتاب شوند. تعبیری مانند «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (انعام: ۳۲؛ بقره: ۴۴ و ۷۶)، «أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ» (انعام: ۵۰)، «أَفَلَا

يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ» (محمد: ۲۴) که نشانگر اهمیت تفکر و تعقل است بارها در قرآن تکرار شده است. تمدن عظیم اسلام، که در مدت کوتاهی به بلوغ رسید و ثمر داد، محصول این اصول بود. حضرت علی علیه السلام در این زمینه می‌فرمایند: «به‌کار بستن عقل، مایه هدایت و نجات انسان‌ها و سرکوب کردن عقل باعث گمراهی و سقوط آدمیان است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۳۳۱، ۲۶۷).

عقل‌گرایی و گسترش علوم عقلی یکی از کارکردهای رواداری در تمدن‌سازی اسلامی است. اگر در مسائل عقلی و در بین‌گرایش‌های مختلف عقلی و کلامی رواداری وجود نداشت و مراودات فکری و علمی بین آنها شکل نمی‌گرفت زمینه تولید اندیشه‌های جدید فراهم نمی‌شد و چه‌بسا خشونت و درگیری جایگزین مراودات فکری و علمی می‌شد. همان‌طور که در ادوار مختلفی از تاریخ اسلام، به‌ویژه در عصر حاضر، طرفین اختلاف فکری به جای اینکه در میان محافل علمی و با استفاده از خرد و اندیشه اختلافات را حل و فصل کنند در میدان‌های جنگ رودرروی هم ایستاده‌اند. تفاوت دیدگاه‌ها ظرفیتی است که می‌تواند تمدن‌ساز باشد و به رواج عقلانیت در جامعه کمک کند، ولی اکنون با تضعیف رواداری، جریان عقل‌گرایی نیز به حاشیه رانده شده و تحجر و خشک‌مغزی در جوامع اسلامی به عنصری مخمل ساخت تمدن تبدیل شده و بسیاری از ظرفیت‌های تمدن‌ساز اسلام را از بین برده است.

اسدآبادی بینشی عقل‌گرا و پویا داشت و حکمت، خرد و عرفان را در جهت اصلاح افکار مردم می‌خواست (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۴۵). وی معتقد بود «دین اسلام یگانه دینی است که ذم اعتقاد بلا دلیل و اتباع ظنون را می‌کند و سرزنش پیروی از روی کوری را می‌نماید و مطالبه برهان را در امور به متدینین نشان می‌دهد و در هر جا خطاب عقل می‌کند» (اسدآبادی، ۱۲۹۸: ۷۶). همچنین، اسدآبادی با تکیه بر جایگاه عقلانیت در اسلام، حتی پذیرش دین اسلام را بدون دلیل و برهان سرزنش می‌کند و معتقد است این نوع گرایش دینی در اسلام جایگاه خاصی ندارد و آن را نوعی نابینایی به حساب می‌آورد. وی مطالبه استدلال و برهان را از مسلمانان می‌خواهد و در همه جا عقل را خطاب قرار می‌دهد و همه خوش‌بختی‌ها را نتیجه خرد و بینش، و گمراهی و ضلالت را نتیجه بی‌عقلی و بی‌بصیرتی می‌داند؛ و بر این اساس در بیان عقاید همواره می‌کوشد دلیل و

حجت عقلانی عرضه کند. وی در برخی مواضع از اصطلاح «روح فلسفی» استفاده کرده است که به نظر می‌رسد منظور همان قوه عقلانی انسان است. از منظر وی، حتی کسب علم بدون داشتن روح فلسفی نتیجه‌ای نخواهد داشت. زیرا باعث رشد عقلانی نمی‌شود. وی مدارس عثمانی را به دلیل حاکم‌نبودن عقل بر آن فاقد کارکرد اصولی می‌داند و می‌گوید: «دولت عثمانی شصت سال است که برای آموزش علوم جدید مدارس گشوده‌اند، ولی نتیجه نگرفته‌اند؛ چراکه فلسفه در آن مدارس تدریس نمی‌شود و فلسفه به منزله روح برای علوم است. چون که علوم همانند اعضا هستند» (اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۱۳۱).

با نگاهی به تاریخ پر فراز و نشیب جایگاه عقل در بین مسلمانان مشخص می‌شود که گسترش عقل‌گرایی در بین علمای اسلام زمینه‌ساز اجتهاد پویا و سبب سازگاری اسلام با مقتضیات زمان شده است. وی پرورش یافته مکتب اجتهاد بود و کاربرد علم و تعقل را در فهم شریعت از ویژگی‌های مکتب اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانست. همچنین، با توجه به پیشینه شکوه علمی و تمدنی اسلام اجتهاد را ضروری می‌دانست و معتقد بود علمای اسلام نیز باید به آن اهتمام بورزند و با بسط و گسترش آموزه‌های اسلام در جهت رفع نیازها و مقتضیات زمانه با بهره‌برداری از علوم جدید به حل معضلات اساسی فکری، اجتماعی و فرهنگی مسلمانان پردازند و به حفظ دین و بقای امت اسلام همت گمارند. وی اندیشه‌ورزی و اجتهاد را به میان اهل سنت برد و تحولی شگرف در بینش اعتقادی و سیاسی علمای اهل سنت ایجاد کرد. کسانی مانند محمد عبده و اقبال لاهوری با تجدید نظر در تفکر سنتی اهل سنت و با الگوبرداری از اندیشه اسدآبادی احیای تفکر دینی را دنبال کردند.

در دیدگاه اسدآبادی، اجتهاد نماد عقلانیت و روح فلسفی اسلام است و باعث پویایی اسلام می‌شود. اجتهاد نیز از کارکردهای رواداری است؛ چراکه اگر رواداری در خصوص افکار و اندیشه‌ها وجود نداشته باشد اجتهاد نیز نمی‌تواند پویا باشد و رویکرد تقلیدی پیدا خواهد کرد. اگر در خصوص افکار و اندیشه‌های نو و بدیع رواداری نشود و علما نتوانند خردورزی را به تمامی حوزه‌های دین تسری دهند زمینه جولان عقل و خرد در میان عالمان و اندیشمندان فراهم نخواهد شد و اجتهاد نیز کارکرد واقعی خود

را از دست خواهد داد. در چنین فضایی که از فقدان رواداری ناشی می‌شود علما ناچارند طبق افکار و اندیشه‌های پیشینیان عمل کنند تا از طرف مردم و حتی علمای دیگر در معرض هجمه قرار نگیرند. در این صورت از اجتهاد چیزی جز تقلید باقی نمی‌ماند که شبهه ناکارآمدی اسلام در عصر حاضر را دامن خواهد زد.

قرآن افراد و جوامعی را که نتوانسته‌اند خود را از حصار تقلید رها کنند و بدون هر نوع بازناندیشی و نقد گذشته فقط از گذشتگان تقلید می‌کنند، سخت مذمت و سرزنش می‌کند: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ إِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَٰئِكَ كَانُوا لَنَا آيَاتًا وَ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ لَا يَهْتَدُونَ؛ و هنگامی که به آنها گفته شود، به سوی آنچه خدا نازل کرده و به سوی پیامبر بیایید می‌گویند آنچه را از پدران خود یافته‌ایم ما را بس است! آیا نه چنین است که پدران آنها چیزی نمی‌دانستند و هدایت نیافته بودند؟» (مائده: ۱۰۴). هدف قرآن تربیت است و می‌خواهد افراد را بیدار کند که ملاک و معیار باید تشخیص و عقل و فکر باشد، نه صرف اینکه پدران ما چنین کردند، ما هم چنین می‌کنیم (مطهری، ۱۳۷۲ ج: ۴۶).

اسدآبادی تقلید کورکورانه را حتی در امور دینی و مذهبی نیز نمی‌پذیرفت و می‌گفت: «پیروان ادیان باید در راه خردمندی گام بردارند؛ عاقل و دارای بینش و بصیرت شوند؛ در امور، برهان طلب کنند؛ چیزی را بی‌دلیل نپذیرند؛ از روی کوری پیروی نکنند؛ دینداری بلی ولی در روشنایی عقل و اندیشه» (اسدآبادی، بی‌تا: ۷۹)؛ و بر این اساس رویکرد تقلیدی را یکی از عوامل سقوط مسلمانان می‌دانست. وی به این نکته توجه داشت که هر ملتی که در اخلاق و رفتار و تمدن، بدون توجه به خصوصیات قوی خود، از ملت‌های دیگر تقلید کند در میان وحدت آن ملت روزنه و راهی برای ورود دشمنان به میان آنها باز می‌شود (همو، ۱۳۶۰: ۱۸-۱۹). در دیدگاه وی، تقلید کورکورانه آفت تفکر و خردورزی است و اگر ملتی صاحب خرد و اندیشه نباشد نمی‌تواند حتی دینداری صحیح و درست داشته باشد و در دیگر امور زندگی نیز تقلید کورکورانه مانع پیشرفت خواهد شد.

اسدآبادی، همچنین، امت مسلمان را از تقلید از آبا و اجداد، بدون تفکر و تأمل، بر حذر داشت. زیرا این‌گونه تقلید در نهایت منجر به زایل شدن عقول می‌شود تا

جایی که انسان از درک خیر و شر امور عادی نیز ناتوان خواهد شد. وی در این باره می‌گوید:

باید آحاد هر امتی از امم، عقاید خود را که اول نقشه الواح عقول است بر
براهین متقنه و ادله محکمه مؤسس سازند و از اتباع ظنون در عقاید دوری
گزینند و به مجرد تقلید آبا و اجداد خویشتن قانع نشوند؛ زیرا اگر انسان بلا
حجت و دلیل به اموری اعتقاد کند و اتباع ظنون را پیشه خود سازد و به تقلید
و پیروی آباء خود خرسند شود، عقل او لامحاله از حرکات فکریه بازایستد و
اندک‌اندک بلادت و غباوت بر او غلبه نماید تا آنکه خرد او بالمره عاطل و از
ادراک خیر و شر خود عاجز ماند و شقا و بدبختی از هر طرف او را فرو گیرد
(همو، ۱۳۷۹: ۶۳-۶۴).

وی یکی از آسیب‌های تقلید را مربوط به مسائل علمی و اندیشه‌ای می‌دانست و
معتقد بود با توجه به بی‌نهایت بودن محدوده علم، همه آثار به نوعی ناتمام و از طرفی نیز
نقدپذیرند و این خاصیت علم است. وی برای مبارزه با این روحیه تقلیدی در مقاله‌ای به
نام «فوائد فلسفه» (همو، ۱۳۵۸: ۱۳۳-۱۴۸) آرای حکمای گذشته را به نقد کشید که روح
کلی حاکم بر آن مقاله نکوهش مسئله تقلید از فلاسفه یونان، ایران و روم و تفسیر و
تأویل آرا و آثار ایشان بود؛ گرچه ممکن است ایرادهایی به نقد وی نیز وارد باشد.

در تمدن‌سازی اسلامی یکی از مسائلی که اهمیت فراوان دارد ورود افکار و
اندیشه‌هایی است که به نام اسلام خود را معرفی می‌کنند و لباس اسلام و دین بر تن
دارند، ولی با اسلام ناب ارتباطی ندارند؛ مثل تبلیغ جبر که باعث شد در طول تاریخ
روح کار و تلاش، به‌ویژه در مسائل علمی و فکری، در مسلمانان ضعیف شود و
مسلمانان صرفاً از دسترنج گذشتگان استفاده کنند و فرهنگ ابتکار و خلاقیت و
نوآوری، به‌ویژه در مسائل علمی، سیر قهقراپی ببیند. اگر مسلمانان بتوانند از نظر
فکری و فرهنگی متحول شوند یکی از گام‌های اساسی در تمدن‌سازی اسلامی برداشته
خواهد شد و تمدن اسلامی بر مبنای فکر و اندیشه به عنوان پایه‌های اساسی هر تمدن
شکل خواهد گرفت.

رواداری، تفکر و اندیشه‌ورزی را از حقوق ذاتی تمامی انسان‌ها معرفی می‌کند و همه انسان‌ها را به اندیشیدن فرا می‌خواند و تقلید کورکورانه بدون پشتوانه عقلی را محکوم می‌کند. به تعبیر مطهری:

اگر به مردم در مسائلی که باید در آنها فکر کنند، از ترس اینکه مبدا اشتباه کنند، به هر طریقی آزادی فکری ندهیم یا روحشان را بترسانیم که در فلان موضوع دینی یا مذهبی مبدا فکر کنی، که اگر فکر بکنی و یک وسوسه کوچک به ذهن تو بیاید بر سر در آتش جهنم فرو می‌روی، این مردم هرگز فکرشان در مسائل دینی رشد نمی‌کند و پیش نمی‌رود. دینی که از مردم در اصول خود تحقیق می‌خواهد و تحقیق هم یعنی به دست آوردن مطلب از راه تفکر و تعقل خواه ناخواه برای مردم آزادی فکر قائل است (مطهری، ۱۳۷۲: ب: ۱۲۲).

تحول فکری و فرهنگی از مسیر شجاعت، آزادی، اختیار، تعقل و تفکر می‌گذرد و اگر تحول بر این اصول بنیان نهاده شود کارآمد، مفید، ماندگار و تمدن‌ساز خواهد بود. پس رواداری در خصوص افکار و اندیشه‌ها و محترم‌شمردن تفکر و خردورزی در همه مسائل، به‌ویژه مسائل دینی، باعث گسترش عقل‌گرایی در جامعه، به‌ویژه در طبقه عالمان دینی، خواهد شد و زمینه اجتهاد پویا را فراهم خواهد کرد. زیرا اگر رواداری به محقق رود اجتهاد نیز نمی‌تواند پویا باشد. در چنین فضایی که رواداری در خصوص علما روا داشته نشود علما مجبور می‌شوند بر پایه اندیشه‌های پذیرفته‌شده پیشین رفتار کنند تا برایشان مشکل ایجاد نشود، که در این صورت رویکرد تقلیدی به حوزه علما نیز سرایت خواهد کرد. اگر این آفت در بین طبقه علما و اندیشمندان گسترش پیدا کند و آنها نیز بر مبنای تقلید از گذشتگان رفتار کنند و اوضاع و احوال را برای بیان دریافت‌ها و قرائت‌های جدید خود از اسلام مناسب نبینند، خطر اضمحلال اسلام را تهدید خواهد کرد. زیرا نهاد اجتهاد، که نماد عقل‌گرایی و نوگرایی است، تضعیف شده است.

۴. ظرفیت‌سازی رواداری در همگرایی به عنوان شاخصه تمدن اسلامی

با نگاهی گذرا در سیر تاریخی اسلام، کارکرد همگرایی و انسجام در پیشرفت جامعه به‌خوبی روشن می‌شود. از طرفی، وجود تفرقه و اختلاف نیز که باعث صدمه‌های بسیار

به جهان اسلام شده است، نمایان می‌شود. همگرایی مسلمانان نقش مهمی در تمدن‌سازی اسلامی دارد و جامعه را از آسیب‌ها و خطرهای بسیاری مصون می‌دارد. رواداری در موضوعات مختلف، اعم از مسائل علمی، فرهنگی، اجتماعی، دینی و مذهبی، می‌تواند باعث همگرایی شود و این به معنای نزدیک‌شدن فرقه‌های اسلامی به یکدیگر با حفظ هویت آنها است. در رواداری بین فرقه‌های مذهبی، بر حفظ اصول مشترک تأکید می‌شود.

یکی از پیش‌گامان اتحاد جهان اسلام اسدآبادی بود و گام‌های نظری و عملی اساسی در این زمینه برداشت و از اختلاف و عقب‌ماندگی جهان اسلام آزرده‌خاطر بود. وی اندیشه احیای شکوه و عظمت جهان اسلام را در سر داشت. به این نتیجه رسیده بود که مهم‌ترین راه دفع خطر بیگانگان، تحقق وحدت اسلامی و همگرایی میان مسلمانان است. به تعبیر او، امروز هیچ چیز به جز اتفاق چاره کار را نمی‌کند (اسدآبادی، ۱۳۶۰: ۱۴۰) و مسلمانان برای نیرومندشدن ناگزیر از وحدت هستند. زیرا وحدت خاستگاه قدرت است (همان). او برای تحقق وحدت، در جوامع مختلف و به بیان‌های گوناگون مسلمانان را به ترک اختلافات فرا می‌خواند و می‌کوشید زمینه‌های وحدت‌بخش را در حیات مادی و معنوی مسلمانان جست‌وجو کند و با یادآوری اموری مثل مجد و عظمت گذشته مسلمانان، وسعت ممالک اسلامی، توان بالقوه مسلمانان، اشتراکات فکری و عقیدتی گرایش به اتحاد را در میان آنها تقویت کند و زمینه همگرایی جوامع اسلامی را فراهم آورد (اسدآبادی، ۱۳۶۰: ۱۴۰). در این رویکرد رواداری می‌تواند به عنوان عنصری کارآمد نقش خود را در همگرایی جوامع اسلامی ایفا کند.

اندیشه همگرایی نزد وی، به همگرایی مذهبی محدود نمی‌شد، بلکه همگرایی سیاسی و مبارزه‌ای را نیز دنبال می‌کرد. زیرا در نگاه وی، عقب‌ماندگی و شکست مسلمانان نتیجه تفرقه و تشتت آنان است و رواداری در تمامی مسائل مذهبی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ضرورت پیدا می‌کند. در اندیشه وی، اصولاً اتحاد و همبستگی مسلمانان در مقام ثبوت به هیچ استدلال و برهانی احتیاج ندارد. زیرا اتحاد و همبستگی برای تقویت ولایت اسلامی، از قوی‌ترین ارکان دیانت محمدی و عقیده به آن از

ابتدایی‌ترین عقاید نزد مسلمانان است که در آن احتیاج به استادی که آن را تعلیم دهد یا کتابی که آن را ثابت کند یا رساله‌ای که آن را منتشر کند ندارند (همان: ۹۵). به نظر وی، اتحاد کلمه کلید تمام پیروزی‌ها است و اگر اتحاد در ملتی پدیدار شود، فتح و نصرت با آنان خواهد بود. وی در این باره می‌نویسد: «این ناموس خداوندی را در جمعیت‌های بشری ملاحظه می‌نماییم که نصیب هر یکی از هستی، تنها به مقدار بهره‌ای است که از اتحاد برده و پیمانه عظمت آن به حساب کارایی آن در پیروزی است» (همان: ۹۸).

اگر رواداری در بین مسلمانان به فرهنگ تبدیل شود و آنها با یکدیگر خویشنداری کنند صلح و آرامش در جامعه گسترش پیدا خواهد کرد. در این صورت ظرفیت لازم برای همگرایی و وحدت نیز فراهم خواهد شد. اسدآبادی با استناد به آیه «انما المؤمنون اخوة» تأکید می‌کند که مسلمانان در صورت اتحاد با یکدیگر می‌توانند به پیروزی نائل شوند. وی معتقد است اتحاد و پیروزی دو ستون قوی و دو رکن اساسی از ارکان دیانت اسلامی است و این فریضه واجب است و اگر کسی امر خداوند را مخالفت کند، مستوجب خشم خداوندی و شرمساری در دنیا و عذاب در آخرت است (همان: ۹۹-۱۰۲). ترویج فرهنگ رواداری در بین انسان‌هایی که اندیشه‌های افراطی دارند و همواره به عنوان شاخص واگرایی در جامعه معرفی می‌شوند باعث خواهد شد آنها نیز در فضایی که رواداری حاکم است اندیشه‌های خود را بیان کنند و آن را فرصتی بدانند. افراط‌گرایان نیز وقتی با رواداری دیگر طبقات مواجه شوند به مرور زمان این فرهنگ را در حق دیگران روا خواهند داشت و این اولین گام برای همگرایی است. در چنین فضایی، اندیشه‌های افراطی به مرور زمان معتدل خواهند شد. زیرا همان‌طور که به خود حق می‌دادند اندیشه‌هایشان را مطرح کنند چنین حقی را برای دیگران نیز قائل می‌شوند و وجود اختلاف در اندیشه‌ها را بدیهی خواهند پنداشت و شاخص‌های همگرایی از شاخص‌های واگرایی گوی سبقت را خواهد ربود. در چنین فضایی است که با زمینه‌سازی‌ای که رواداری برای همگرایی مسلمانان فراهم کرده است تمدن اسلامی می‌تواند شکل بگیرد.

۵. کارکرد رواداری در سازواری اسلام با تمدن‌سازی

اسلام به عنوان دین کاملی که ضامن سعادت بشر است به منظور پاسخ‌گویی به نیازهای انسان در تمامی دوران‌ها ساز و کار تفسیر مستمر و جدید از معارف اصیل خود را فراهم کرده است. رواداری همواره انسان‌ها را به سمت پویایی و نشاط علمی سوق می‌دهد و زمینه ظهور و بروز اندیشه‌های نو و بدیع و نوگرایی دینی را فراهم می‌کند. نوگرایی در مسائل دینی، اسلام را از ایستایی، جمود و تمسک به سنت‌های منسوخ‌شده نجات می‌دهد. علمای مسلمان باید همواره با تکیه بر اصول اسلام، تفسیر مستمر و به‌روز از آن به دست دهند. آزاداندیشی زمینه تفسیر مستمر و تازه از اسلام را فراهم می‌کند که از آن به نوگرایی، تجدد یا مدرنیسم هم یاد می‌شود. نوگرایی در اینجا به معنای گرایش فکری و رفتاری به پدیده‌های فرهنگی نو و پیشرفته‌تر و کنار گذاشتن برخی از سنت‌های قدیمی است. مفهوم «تجدد» که به معنای نوآوری است برگرفته از این سنت نبوی است که: «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلِيَّ رَأْسَ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يَجِدُ لَهَا دِينَ؛ همانا خداوند برای این امت در آغاز هر قرنی، کسی را مبعوث خواهد کرد تا دین آنان را تجدید نماید» (قزوینی، ۱۳۸۷: ۸۰/۱).

احیای تفکر دینی، تفسیر مجدد مفاهیم اسلامی و استخراج احکام فراموش‌شده به منظور سازواری اسلام با دنیای کنونی از شاخصه‌های مهم تمدن‌سازی است. اسدآبادی تفسیر مجدد مفاهیم اسلامی را توصیه می‌کرد؛ چراکه مفاهیم اسلامی را دارای بار معنایی غنی می‌دانست که اگر به‌درستی تفسیر و تحلیل شوند می‌توانند بسیاری از مشکلات مسلمانان را حل کنند و زمینه شکوفایی تمدنی را فراهم آورند. وی توصیه می‌کرد که اسلام باید با توجه به نیاز انسان‌ها با تفسیر جدید عرضه شود و نیاز آنها را برآورد و با احتیاجات آنها تطابق کند و الا آن را ترس زوال است. وی بی‌توجهی علمای عصر خود به این مسئله را بر نمی‌تافت (اسدآبادی، ۱۳۲۶: ۸۹).

حاکم‌شدن فرهنگ رواداری در جامعه زمینه‌های لازم را برای نشان‌دادن ظرفیت‌های اسلام در رشد و هدایت بشر فراهم می‌کند. یکی از شاخص‌هایی که توانمندی اسلام را در هدایت بشر در تمامی ابعاد زندگی نشان می‌دهد، نشان‌دادن سازواری اسلام با دنیای کنونی و توانایی پاسخ‌گویی به تمامی نیازهای انسان در عصر کنونی است که در قالب

نوگرایی دینی خود را نشان می‌دهد. رواداری ظرفیت‌های لازم را برای نوگرایی ایجاد می‌کند و به نوگرایان کمک می‌کند تا در جهت کشف زوایای پنهان دین در ابعاد مختلف به پژوهش بپردازند و در این زمینه بتوانند اندیشه‌های خود را در جامعه مطرح کنند و از سوی جامعه طرد نشوند. اگر رواداری در جامعه روا داشته نشود و اندیشمندانی که اندیشه نوگرایی دارند نتوانند افکار و اندیشه‌های خود را مطرح کنند و چه بسا تکفیر شوند بسیاری از ظرفیت‌های اسلام استخراج نخواهد شد و جنبه هدایتگر بودن اسلام و انطباق اسلام با مقتضیات زمان نیز با معضل جدی مواجه خواهد شد، که در این صورت ظرفیت تمدن‌سازی اسلام نیز شکوفا نخواهد شد.

۶. رواداری ابزاری کارآمد در خرافه‌زدایی از تمدن اسلامی

رواداری به عنوان ابزاری کارآمد در تمدن‌سازی اسلامی زمینه خرافه‌زدایی را از جوامع اسلامی فراهم می‌کند. اسدآبادی بین دو نوع اسلام واقعی و غیرواقعی که آمیخته به خرافات بود تفکیک قائل شد و در واقع از ساحت دین خرافه‌زدایی کرد. او معتقد بود اسلام اصیل در طول قرون متمادی به سبب بروز عوارض گوناگون سیاسی و اجتماعی، با اوهام و عادات و برداشت‌های نادرست آمیخته شده و از ماهیت نخستین خود دور شده و از عناصر سازنده و مفید آن غفلت شده است؛ عواملی مانند کم‌خردی مردمان، برداشت‌های خشک ظاهرگرایان و دست‌های پنهان و مرموز دشمنان اسلام در گسترش و اشاعه خرافات و تحریف حقایق و تعالیم حیات‌بخش اسلام بیشترین نقش را در گسترش خرافه در بین مسلمانان داشته که خرافه‌زدایی از اسلام و پالایش آن از ناخالصی‌ها از شاخصه‌هایی است که در تمدن‌سازی اسلامی باید به آن توجه شود. دوستان ناآگاه و فریب‌خورده و دشمنان اسلام موجب شدند اسلام از صورت مجموعه به هم پیوسته و نظامی متشکل خارج گردد و هر جزء آن بدون ارتباط با دیگر اجزا تفسیر شود؛ و مفاهیمی که برای ستمگران و قدرتمندان خطرآفرین نبوده ترویج و مفاهیم ارزشمند دیگری همچون «جهاد»، «عدالت»، و «شهادت» به بوته فراموشی سپرده شود. از این‌رو وی تأکید می‌کرد که: «عالمان دینی باید خرافات را از دین بزدایند و به تفسیر و تبیین درست مفاهیم دینی بپردازند و حیات اصلی‌اش را بدو باز گردانند» (اسدآبادی، ۱۳۶۰: ۴۹).

آمیختگی بسیاری از مفاهیم اسلامی با خرافات و عقاید نادرست، باعث رکود و ناکارآمدی مسلمانان شده است؛ مثل تفسیرهای جبرگرایانه از قضا و قدر و آخرالزمان. بنابراین، برای تصحیح ذهنیت مسلمانان باید تفسیر صحیح و تازه‌ای از این مفاهیم عرضه کرد (اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۱۳۶). رواداری با تأکید بر رشد فکری و عقلانی زمینه آن را فراهم می‌کند. رواداری به کارگرفتن عقل را از حقوق انسان‌ها می‌داند و همواره صاحبان عقل و خرد را ستوده است؛ چراکه با حاکمیت عقلانیت و خردورزی در جامعه خرافه‌پرستی به حاشیه کشانده خواهد شد؛ و فکر و اندیشه یکی از ابزارهای مهم خرافه‌زدایی از جامعه است.

تلاش‌های اسدآبادی در جهت خرافه‌زدایی از دین و حذف موانع ذهنی خیزش دوباره مسلمانان بود. در اندیشه وی، اصلاح اندیشه دینی هرگز مانند پروتستانتیسم مسیحی نبود. زیرا او به دنبال تدوین دوباره اصول عقاید نبود، بلکه دعوت‌کننده‌ای بود برای بازگشت به اسلام، ولی در چهره‌آرایی و پیراسته از خرافات آن. از این جهت حرکت وی را نوعی جنبش نوارتدوکی نامیده‌اند (فراست‌خواه، ۱۳۷۴: ۱۷۴).

اسدآبادی معتقد بود خرافات همانند حجابی است که همواره انسان را از کشف حقیقت باز می‌دارد و بین انسان و حقیقت فاصله می‌اندازد و چه‌بسا انسان همواره به دنبال چیزی می‌رود که در نظرش حقیقت جلوه می‌کند، ولی در اصل آن چیزی جز خرافه نیست:

لوح عقول امم و قبائل از کدورات خرافات و زنگ‌های عقاید باطله و همیه پاک بوده باشد. زیرا آن که عقیده خرافی حجابی است کثیف که علی‌الدوام حائل می‌شود در میانه صاحب آن عقیده و میانه حقیقت واقع و او را باز می‌دارد از کشف نفس‌الامر، بلکه چون یک عقیده خرافی را قبول کرد عقل او را وقوف حاصل شد و از حرکت فکریه سر باز زد پس از آن حمل بر مثل کرده جمیع خرافات و اوهام را قبول خواهد کرد و این موجب آن می‌شود که از کمالات حقّه دور افتد و حقایق اکوان بر او پوشیده ماند، بلکه سبب خواهد شد که جمیع عمر خود را به اوهام و وحشت و دهشت و خوف و بیم بگذراند و از حرکت طیور و جنبش بهایم در لرزه افتد و از هیوب ریاح و آواز رعد و درخشیدن برق مضطرب گردد و به واسطه تطیرات و تشاؤمات از غالب اسباب

سعادت خود بازماند و به هر حيله‌باز و مکار و دجالی گردن نهد و کدام بدبختی از این‌گونه زندگی بدتر خواهد بود؟ (اسدآبادی، ۱۳۹۸: ۷۵).

وی علاوه بر شناخت صحیح اسلام، روزآمدکردن و اصلاح آن از خرافات و پیرایه‌هایی را دنبال کرد که به مرور زمان آن را احاطه کرده بود. از منظر وی، ذلت‌پذیری مسلمانان تا حد بسیاری معلول افکار قالبی و عقاید نادرستی (واتقی، ۱۳۵۵: ۶۵) است که می‌باید با روشنگری و آگاهی‌بخشی آنها را زدود تا موانع فکری و ذهنی خیزش مسلمانان علیه استبداد و استعمار و نیل به پیشرفت و ارتقا از میان برداشته شود. به عبارت دیگر، کندن و درآوردن پوستین وارونه‌ای است که به بیان علی علیه السلام بر تن اسلام پوشانیده شد (منه‌اج دشتی، ۱۳۸۶: ۵۱۲). از نظر وی، دلیل سیطره استعمار بر جوامع اسلامی چیزی جز ضعف فکری و فرهنگی جوامع اسلامی و خرافه‌پرستی نیست و جوامع اسلامی باید با تکیه بر مبانی فرهنگ خودی و نقد مداوم آن و بازسازی هویت اسلامی کل واحدی را تشکیل دهند و خود را از شر خرافات برهانند.

باید این نکته را در نظر داشت که تحریف دین و تمسک به خرافات صرفاً به جوامع اسلامی پیشین تعلق ندارد، بلکه جوامع اسلامی امروزی را نیز تهدید می‌کند (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۴۷/۲۱). رواداری زمینه تفکر و خردورزی، آزاداندیشی و شورش فکری علیه خرافات و عادات جاهلانه را فراهم می‌آورد. اگر در مسائل دینی رواداری وجود نداشته باشد و با اجبار و خشونت در صدد اثبات یا نفی اعتقاد یا عمل مذهبی باشیم و از رویارویی اندیشه‌ها به دلیل ترس نابودی اعتقاد مذهبی جلوگیری شود خرافات نیز به حوزه دین راه خواهد یافت. جدایی دین از علم خسارت‌های جبران‌ناپذیری به بار می‌آورد که یکی از آنها شکل‌گیری خرافات است. در نتیجه باید ایمان را در پرتو علم شناخت تا از خرافات مصون ماند (همان: ۳۵/۲۹).

دینداری عقلانی سبب می‌شود از رفتار دینی عادت‌زدایی شود. رواداری در بین مسلمانان باعث می‌شود اسلام اصیل و عقلانیت در شناخت و کشف حقیقت نقش اصلی را ایفا کند و عمل و رفتار دینی از حالت عادت‌گونه خارج شود و حداقل سه آفت مهم دین (خرافه، تحجر و تقلید) نیز از دین دور شود. ایجاد فضای آزاداندیشی در

جامعه و خرافه‌زدایی و میدان‌دادن به افکار جدید و مبارزه با تفسیر جبرگرایانه از قضا و قدر به وسیله رواداری حاصل می‌شود و رواداری یکی از راهکارهای مبارزه با خرافات است. رواداری زمینه استفاده از استدلال عقلانی و عقل‌گرایی را فراهم می‌کند و تقلید بدون پشتوانه عقلی را مذموم می‌شمارد. اگر در جامعه همه افراد، و آن هم در همه مسائل، بدون فکر و اندیشه چیزی را نپذیرند خرافات نمی‌تواند دوام چندانی داشته باشد؛ چراکه خرافه فاقد چارچوب‌های عقلانی است و با استدلال و برهان، پایه‌های سست آن به هم می‌ریزد. به همین دلیل است که خرافه در جوامعی که عقلانیت و خردورزی به حاشیه رانده شده است رشد می‌کند. در نتیجه اگر رواداری به فرهنگ تبدیل شود تمدن‌سازی اسلامی از این آفت مصون خواهد ماند و پایه‌های تمدن اسلامی با خرافه آمیخته نخواهد شد.

نتیجه

تمدن‌سازی اسلامی یکی از آرمان‌های مسلمانان در تمام دوران‌ها بوده است تا بتوانند تمدنی با ملاک‌های انسانی و اسلامی بنیان نهند. این اندیشه در بین علمای امامیه، به‌ویژه در دوره معاصر، جایگاه ویژه‌ای داشته است. می‌توان با تکیه بر اندیشه‌های اسدآبادی، که شاخص‌های رواداری در آن برجسته است، زمینه تحقق تمدن اسلامی را فراهم کرد.

در اندیشه وی، رواداری ظرفیت لازم را برای بازگشت به قرآن و اسلام اصیل، تفسیر پویا، مستمر و نو از اسلام به منظور پاسخ‌گویی به مسائل زمان فراهم می‌کند. اهمیت‌دادن به دانش و دانشمندان و حمایت از اندیشه‌های نو و بدیع بدون هرگونه تعصب مذهبی، تبیین ارتباط بین اسلام و دانش و نگاه متعالی اسلام به علم، بازسازی رابطه عقل و دین از کارکردهای رواداری است که در نهایت منجر به باور به اسلام اصیل و نمایش سازواری اسلام با دنیای کنونی می‌شود.

از منظر اسدآبادی، رواداری در خصوص دریافت‌ها و قرائت‌های علما از دین، باعث پویایی و رشد اجتهاد می‌شود و علما را از آسیب تقلید و محدودکردن خود به فهم و قرائت گذشتگان از دین نجات می‌دهد. با حاکم‌شدن فرهنگ رواداری در بین مسلمانان،

جامعه از خطر تفرقه نجات خواهد یافت و همگرایی و وحدت در بین آنها گسترش می‌یابد و جایگزین عوامل و اگر می‌شود. خرافه فاقد استدلال و برهان است و رواداری بر مبنای پایه عقلانی خود زمینه لازم را برای خرافه‌زدایی از اندیشه اسلامی به کمک استدلال و برهان فراهم می‌آورد و با تفاسیر جبرگرایانه از اسلام مبارزه می‌کند که در نهایت باعث تحول فکری و فرهنگی جوامع اسلامی در راستای تمدن‌سازی اسلامی می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۲۹۸). *حقیقت مذهب نیچری و بیان حال نیچریان*، بمبئی: حاج محمدحسن کازرونی.

اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۱۳). *مقالات جمالیه*، جمع‌آوری: لطف‌الله‌خان اسدآبادی، تهران: فردین.

اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۵۸). *مقالات جمالیه*، به کوشش: حسن جمالی، تهران: ایران‌شهر.

اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۶۰). *گزیده عروة الوثقی*، ترجمه: عبدالله سمندر، تهران: مولا.

اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۷۹). *مجموعه رسائل و مقالات*، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، تهران: بی‌جا.

اسدآبادی، لطف‌الله (۱۳۲۶). *شرح حال و آثار سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی*، تبریز: دین و دانش.

امین، احمد (۱۹۶۵). *زعماء الاصلاح*، بیروت: دار الکتب العربی.

باغچه‌وان، سعید (۱۳۸۳). «بیداری اسلامی و اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی»، در: *اندیشه انقلاب اسلامی*، ش ۱۰، ص ۲۲۷-۲۴۲.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۶). *فهرست غرر الحکم و درر الکلم*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

حلبی، علی‌اصغر (۱۳۵۶). *زندگی و سفرهای سید جمال‌الدین اسدآبادی*، تهران: زوار.

شرابی، هشام (۱۳۶۸). *روشنفکران عرب و غرب*، ترجمه: عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

شیرودی، مرتضی؛ عابدی، سید محمد (۱۳۹۲). «نقش امام خمینی در بیداری اسلامی در مقایسه با سید جمال‌الدین»، در: *مطالعات تاریخی جهان اسلام*، ش ۱، ص ۷۷-۱۰۱.

جایگاه رواداری در تمدن‌سازی اسلامی از دیدگاه سید جمال‌الدین اسدآبادی / ۱۲۱

- صاحبی، محمدجواد (۱۳۶۷). *اندیشه اصلاحی در نهضت‌های اسلامی*، تهران: کیهان.
- صاحبی، محمدجواد (۱۳۷۵). *سید جمال‌الدین اسدآبادی: بنیان‌گذار نهضت احیای تفکر دینی*، تهران: فکر روز.
- طباطبایی، سید مصطفی (۱۳۵۷). *شیخ محمد عبده: مصلح بزرگ مصر*، تهران: قلم.
- فتحعلی، محمود (۱۳۷۸). *تساهل و تسامح اخلاقی، دینی، سیاسی، قم: مؤسسه فرهنگی طه*.
- فراست‌خواه، مقصود (۱۳۷۴). *سرآغاز نواندیشی معاصر*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- فولادوند، عزت‌الله (۱۳۷۶). *خرد در سیاست*، تهران: طرح نو.
- قزوینی، ملا خلیل بن غازی (۱۳۸۷). *الشافی فی شرح الکافی (للملا خلیل القزوینی)*، محقق: محمدحسین درایتی، قم: دار الحدیث، ج ۱.
- کالن، ابراهیم؛ احمد حسینی، سید نصیر (۱۳۸۲). «اندیشه‌های فلسفی، سیاسی و اجتماعی سید جمال»، *در: علوم سیاسی*، ش ۲۴، ص ۲۱۱-۲۲۲.
- مجتهدی، کریم (۱۳۶۳). *سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید*، تهران: نشر تاریخ ایران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ الف). *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر*، تهران: صدرا، چاپ یازدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ ب). *پیرامون جمهوری اسلامی*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ ج). *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار شهید مطهری*، تهران: صدرا، ج ۲۱ و ۲۹.
- منه‌اج دشتی، ابراهیم (۱۳۸۶). *نهج البلاغه موضوعی*، تهران: اسوه.
- نیک‌فر، محمد (۱۳۷۸). *رواداری، حقوق بشر، خشونت و جامعه مدنی*، تهران: طرح نو.
- وائقی، صدر (۱۳۵۵). *سید جمال‌الدین حسینی پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی*، تهران: پیام.
- یوسفی، بتول (۱۳۹۰). «بررسی و نقد دیدگاه سید جمال و محمد عبده در سیر استعلایی بیداری اسلامی»، *در: جستارهای سیاسی معاصر*، ش ۴، ص ۹۱-۱۱۳.

بررسی اعتبار مقاصد شریعت در آثار فقهای امامیه با تأکید بر دیدگاه امام خمینی

مهدی شوشتری*

سید محمد حیدری خورمیزی**

[تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۱۰]

چکیده

مقاصد شریعت علم به اهداف شریعت و فهم غایات آن است. فقهای امامیه از قرن سوم به مقاصد شریعت اهتمام داشتند و فقهای معاصر افق جدیدی در فهم مقاصد شریعت گشوده‌اند. این مقاله با بررسی تحلیلی توصیفی مقاصد شریعت که موضوعی فقهی، کلامی و اصولی است و تأثیر مستقیمی در استنباط فقهای امامیه دارد و در پاسخ به میزان اعتبار مقاصد شریعت در آثار فقهای امامیه، ضمن تتبع در آثار فقهای شیعه و تأکید بر دیدگاه‌های امام خمینی، به این نتیجه رسیده است که: ۱. از نظر امامیه، شریعت مقاصدی دارد و احکام، از این اهداف، تبعیت می‌کند؛ ۲. کشف مقاصد شریعت، حداقل در ابواب معاملات پذیرفته شده است؛ ۳. فقهای شیعه در مقام استنباط کمابیش از مقاصد شریعت استفاده کرده و از آن در توسعه و تعمیق فقه امامیه بهره برده‌اند.

کلیدواژه‌ها: مقاصد شریعت، مصالح و مفاسد، حکمت، علت.

* استادیار فقه و مبانی حقوق، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی (نویسنده مسئول). mahdishostari@chmail.ir

** استادیار فقه و اصول مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی. mohamad436@yahoo.com

مقدمه

مراد از مقاصد شریعت، اهداف، نتایج و فوایدی است که از وضع شریعت به طور کلی و وضع احکام آن به طور جزئی، انتظار می‌رفته است. به تعبیر دیگر، غایاتی است که شریعت به هدف تحقق آنها وضع شده است (فاسی، ۱۴۱۱: ۷؛ ریسونی، ۱۹۹۱: ۷). بحث از شریعت و پای‌بندی به آن در رسیدن به مقصود در ادیان الهی قبل از اسلام نیز مطرح بوده است؛ چنان‌که در مسیحیت بر این مطلب تأکید شده است (غلاطیان، ۲: ۱۶).

درباره اهداف مقاصد شریعت نیز، نخستین هدفی که می‌توان جویا شد، تفسیر درست نصوص است (حسنی، ۱۴۱۶: ۱۲۲)؛ ملاکی برای حجیت روایات تا در صورتی که روایت با مقصد شریعت سازگار نباشد آن را از گردونه حجیت بیرون برد و از لحاظ متن و سند بررسی کند (خادمی، ۱۴۲۱: ۵۰). کاستن از مشاجره‌ها و نزاع‌های فقیهان در دیدگاه‌های فقهی و فتوای‌های گوناگون، و نیز توجه به مقاصد شریعت به اقتناع تفکر مکلفان کمک می‌کند (همان: ۵۱).

همچنین، مقاصد شریعت می‌تواند راهکاری برای پاسخ‌گویی به احکام مستحدثه به شمار آید و توجه به مقاصد شریعت برای جلوگیری از حیل‌های شرعی مفید است (شاطبی، ۱۳۴۱: ۲/۳۸۰). آشناکردن متفکران شریعت با مسلک‌های فقهی در جهت تفسیر نصوص و علت‌یابی احکام و استدلال بر آن و حکم قراردادن آنها به هنگام اختلافات فقهی نیز از آثار توجه به مقاصد شریعت در استنباط است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۱: ۳).

با عنایت به فواید فوق، تبیین جایگاه این علم در بین فقهای امامیه ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است که مستلزم اثبات چند مطلب است؛ نخست اینکه، ثابت شود مقاصد شریعت در نزد ایشان اعتبار دارد؛ و دوم اینکه، شیوه بهره‌برداری ایشان از مقاصد شریعت چگونه است.

پی‌جویی در متون فقهی و اصولی عالمان امامیه و عامه، جست‌وجوگر را به پنج اندیشه یا عمل فقهی درباره مسئله محل بحث می‌رساند که عبارت‌اند از: نص‌بستگی؛ نص‌محوری با گرایش به مقاصد؛ نص‌پذیری و مقاصد‌محوری؛ مقاصد‌بستگی؛ نص‌بستگی با نظارت بر مقاصد (علی‌دوست، ۱۳۸۴). این تحقیق با بررسی آرای فقها درباره مقاصد شریعت، در پاسخ به این پرسش که «فقهای امامیه مقاصد شریعت را با

بررسی اعتبار مقاصد شریعت در آثار فقهای امامیه با تأکید بر دیدگاه امام خمینی / ۱۲۵

چه اندیشه‌ای به کار گرفته‌اند و میزان اعتبار آن در نزد ایشان چقدر بوده و نوع استفاده فقها از مقاصد شریعت چگونه است؟» ضمن پرداختن به پیشینه مسئله، نمونه‌هایی را نیز از استنباط فقها بر اساس مقاصد شریعت مطرح کرده است.

پیشینه مسئله تحقیق

اعتبار مقاصد شریعت را بیشتر اصولیان اهل سنت مطرح کرده‌اند. هرچند بحث از مقاصد شریعت به قرون اولیه برمی‌گردد، اما این تعبیر با معنایی نزدیک به معنای محل بحث ما به علمای اصولی سده‌های سوم و چهارم می‌رسد که در قالب رساله‌هایی در این باب مطالبی تدوین کرده‌اند.

همه علمای اصولی و کلامی قبول نداشتند که احکام دین در چارچوب تعبد ریخته شده و ما فقط مکلف به انجام دادن اوامر و ترک منهیات برخاسته از نصوص هستیم و شرایع را نباید به تعلیل و تحلیل برد؛ چراکه: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ» (نوری، ۱۴۰۸: ۲۶۲/۱۷). برخی مفسران و اسلام‌شناسان در سده‌های سوم و چهارم حتی نماز را که تعبدی‌ترین و پر راز و رمزترین بخش شریعت است، به تعلیل آورده‌اند؛ چراکه قرآن کریم خود آن را به تعلیل گذاشته و مقاصد آن را معین کرده است؛ آنجا که می‌فرماید: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵) (زمانی، ۱۳۹۳: ۳۵).

قدیمی‌ترین کتابی که در تعلیل نماز و تعیین مقاصد از آن یاد شده، کتاب *الصلوة* و مقاصدها از محمد بن علی حکیم ترمذی است. البته معنای مد نظر حکیم ترمذی از مقاصد، حکمت و علت خصوص نماز است، نه تمامی احکام اسلام، ولی در هر صورت این کاربرد با معنای مصطلح امروزی ارتباط وثیق دارد و از هم جدا نیست. تعبیر «مقاصد شریعت» از قرن پنجم به بعد شفاف شد و دانشمندانی چون امام الحرمین جوینی در *البرهان فی أصول الفقه*، امام محمد غزالی در دو کتاب *شفاء الغلیل* و *المستصفی من علم الأصول*، ابوالحسن آمدی در *احکام الاحکام*، شهاب‌الدین قرافی در *الاحکام*، ابن تیمیه در *اقتضاء الصراط المستقیم*، ابن قیم جوزیه در *إعلام الموقعین*، تاج‌الدین سبکی در *الابحاج فی شرح المنهاج*، شهید اول در *القواعد والفوائد* و امام ابواسحاق شاطبی در *الموافقات فی أصول الشریعة* در معنای محل بحث به کار بردند.

ولی کسی که به این دانش، بُعدی علمی و مدون داد، امام ابواسحاق شاطبی بود که در آثار خود از جمله *الموافقات فی أصول الشریعة والاعتصام*، مقاصد شریعت را تعلیل برد و احکام الاهی را بر اساس معیارها و تناسب‌های مصلحتی تعلیل کرد و درصدد تبیین اعتبار اهداف دین و مقاصد شریعت بر این اساس برآمد (همان).

این علم پس از قرن هشتم تا دوره اخیر، چندان محل توجه اندیشمندان قرار نگرفت و در اوایل قرن بیستم میلادی بود که محمد عبده در سفری که در ۱۸۸۴ به تونس داشت، از وجود کتاب *الموافقات فی أصول الشریعة* اثر ابواسحاق شاطبی در تونس آگاه شد و در بازگشت به مصر، ایده‌های مطرح‌شده در آن را ترویج کرد، گویی به این نتیجه رسیده بود که مقیدماندن به نصّ لفظی، برای رسیدن به اندیشه دینی تجددگرایانه کافی نیست. اینجا بود که سران نهضت اصلاح‌گرایانه تونس، بزرگانی چون محمد خضر حسین و طاهر بن عاشور تونسوی به تعمق در مقاصد الشریعة پرداختند که در نتیجه چنین نگرشی، تألیفات و نوشته‌های دیگری در این موضوع به ثمر نشست و دوره جدیدی پایه‌ریزی شد.

طاهر بن عاشور کتاب خود *مقاصد الشریعة الاسلامیة* را با هدف نگارش مباحثی ارزشمند از مقاصد شریعت اسلامی و تمثیل برای آن و استدلال برای اثبات آن تألیف کرد تا مرجع (حل) اختلاف‌ها و وسیله کاستن از اختلاف میان فقها و یاری‌رساندن به مسلمانان در تشریح مصالح نوپدید باشد.

مقاصدی‌ها با وجود تنوعی که در عرصه پذیرش ضرورت توجه به مقاصد دارند، اذعان کرده‌اند که این مقاصد از راه ادله چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) ثابت شده و به همین دلیل هر استنباط متناقض با آنها را باید رد کرد. شایان ذکر است که در مقاصد الشریعة قانون‌گذار اسلام علاوه بر هدف‌های کلی و کلان که در تقنین و تشریح مجموعه احکام اسلام مد نظر دارد، از تشریح هر حکم خاصی نیز، هدف مشخصی را دنبال می‌کند. بر اهداف کلان عنوان «مقاصد الشریعة» و بر اهداف خُرد عنوان «علل الشرائع» را اطلاق کرده‌اند.

اهل سنت در عین حال که مطابق با آموزه‌های شریعت، حق انحصاری تشریح را به عهده خداوند می‌دانند، در مقام اثبات و کشف قوانین شریعت، در حالی که در مباحث

غیرعبادی و محدوده غیرتعبدیات، برخی عقل را در کشف احکام، مستقل دانسته‌اند و جعل احکام منطبق بر مصلحت از سوی عقل را پذیرفتنی می‌دانند، برخی دیگر با نفی استقلال عقل روش «فقه المقاصد» را پذیرفتنی می‌دانند و معتقدند عقل با پی‌بردن به مقاصد شارع می‌تواند مصالح معتبره نزد شارع را در فرآیند استقرا کشف کند و از این‌روی با کشف مقاصد شریعت، قادر است حکم مناسب آن را جعل کند. مطابق این منطق، در حقیقت، عقل در فرآیند استقرا و بر اساس فهم مقاصد الشریعة، درکی از مصالح معتبره در نزد شارع به دست آورده و به تشریح قوانین منطبق بر آن مصلحت، در قبال نصوص واردشده مبادرت می‌ورزد.

شایان ذکر است که بحث مقاصد شریعت و مناطات احکام، در فقه شیعه کمتر محل توجه قرار گرفته است. برخی فقهای شیعه با تأکید بر این نکته که مصالح احکام، مخفی و دور از دسترس عقل بشر است (خویی، ۱۴۱۸ ب: ۴۱۶/۲۰) کمتر در صدد کشف مصالح و مناطات احکام برآمده‌اند و به دلیل نگرانی از گرفتارشدن در دام قیاس، که امامان معصوم علیهم‌السلام همواره بر پرهیز از آن تأکید داشته‌اند (نک: کلینی، ۱۴۰۷: باب البدع والرأی)، از روش‌های استنباط عقلی تا حد ممکن اجتناب کرده‌اند. با این حال، برخی فقیهان دوران میانی فقه شیعه مانند شهید اول (عاملی، بی‌تا: ۱۳۸/۲ و ۳۸/۱ و ۶۰-۶۴ و ۱۴۱/۱-۱۴۴)، محقق حلی (حلی، ۱۴۰۳: ۱۶۳)، فاضل مقداد (فاضل مقداد، ۱۴۰۴: ۱۴/۱) و در میان اندیشمندان معاصر شیعه، برخی مانند محمدباقر صدر (صدر، ۱۴۱۷: ۲۸۸)، محمدجواد مغنیه (مغنیه، ۱۴۲۱: ۶۷/۳) و موسوی خمینی به تبیین نقش مقاصد شریعت و مصالح احکام پرداخته و در عین اجتناب از گرفتارشدن در دام قیاس و عقل‌گرایی افراطی، به مناطات احکام به عنوان اصلی در خور اتکا توجه کرده‌اند.

اما درباره اعتبار مقاصد شریعت در فقه امامیه اثر مستقلی وجود ندارد. علی‌دوست در کتاب فقه و مصلحت، جایگاه مصلحت را در فقه امامیه بررسی، و مبانی نظری آن را بیان کرده، ولی به اثبات اعتبار مقاصد شریعت به صورت مستقل نپرداخته است. در مقاله «فقه و مقاصد شریعت» نیز بیشتر به انواع دیدگاه‌ها راجع به رابطه مقاصد شریعت و نصوص شرعی پرداخته و نظریه نص‌بندی با نگاه به مقاصد شریعت را به عنوان نظریه مختار تشریح کرده است. تسخیری نیز در رساله تبیین مقاصد شریعت و مصالح

و مناظرات احکام، مبانی اصولی این بحث را تبیین کرده و کمتر به تبیین اعتبار مقاصد شریعت پرداخته است.

اما اثبات میزان اعتبار مقاصد شریعت از دیدگاه فقهای امامیه، نیازمند اثبات چند مقدمه است:

۱. شریعت و احکام شرعی

اولین مقدمه برای اثبات اعتبار مقاصد شریعت در اندیشه فقهای امامیه اثبات تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است. از نظر اشاعره، حسن و قبح شرعی است و خداوند متعال در ارسال رسل و انزال شرایع یا اساساً غایتی عقلانی نداشته یا اگر غایتی داشته آن غایت برای ما دست‌نیافتنی است. هدف او از شریعت، سنجیدن میزان تعبد ما در برابر خودش است. از این‌رو ما حق پرسش از امور شرعی نداریم. اصولی مانند اقامه عدل و نفی ظلم نیز اموری جعلی و اعتباری‌اند که نه در ثبوت شریعت و لوح محفوظ اهمیت دارند و نه در مقام اثبات و استنباط احکام شرعیه مداخلیتی دارند (غزالی، بی‌تا: ۱۰۶).

اما از قرن پنجم و ششم به بعد، برخی اشاعره این اصل را انکار، و نظریه مقاصد شریعت را مطرح کردند و به این مطلب قائل شدند که تشریحات قرآن و سنت، غایات و اغراضی دارد (سبحانی، بی‌تا: ۳۳۱). تمام آنچه در شریعت اسلام آمده، علت، مقصود، حکمت و هدفی دارد. زیرا خدای سبحان چیزی را خلق نکرده جز اینکه هدف، مقصد و غایتی در آن نهفته است (انبیاء: ۱۶-۱۷). آنچه درباره آفرینش الاهی وجود دارد، درباره شریعت الاهی نیز می‌توان گفت (اعراف: ۵۳). زیرا خداوند ما را بر چیزی مکلف نساخته و ما را به چیزی ترغیب نکرده، جز آنکه مصلحتی در آن وجود داشته است؛ اگرچه ممکن است حکمت و مقصود برخی از آنها بر ما مخفی بوده باشد.

در باب تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نیز معتزله، ضمن اذعان به عقلانی و ذاتی بودن حسن و قبح، عدالت را ملاک احکام می‌دانستند. مکتب تشیع نیز مانند معتزله برای افعال حسن و قبحی ذاتی قائل است؛ همان چیزی که ملاک حکم شرعی است. از این‌رو است که عقل می‌تواند درکی از آن داشته باشد و به این دلیل ملازمه حکم عقل با

حکم شرع در علم اصول پذیرفته شده است (مظفر، بی تا: ۱۶۲/۱-۱۸۰). از این رو در این مسئله نیازی به بحث و اقامه دلیل نیست، چنان که فقیه بزرگ صاحب جواهر فرموده است: «ان الاحکام الشرعية عندنا معلومة لمصالح واقعية» (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۳۰/۲).

این بیان و مطالبی مثل آن در بیان فقهای شیعه فراوان است. لذا باید توجه داشت که اصلی ترین ضابطه برای مصلحت، آن است که چون مصلحتی که در فقه استفاده می شود، تابع موازین شریعت، و در راستای تأمین اهداف غایی شریعت و جامعه اسلامی است، این گونه از مصلحت با مصلحت به معنای فرصت طلبی و سوءاستفاده از موقعیت متفاوت است و فقط ذیل موازین و محدوده ضوابط و قواعد شریعت قابلیت کاربرد دارد و استفاده از مصلحت در خارج از این محدوده و فارغ از این ضوابط، غیر مشروع بوده و فاقد عنصر حجیت است. پس مصلحت، مطلوب شریعت و برآمده از آموزه های شریعت است. از باب نمونه، فقیهی در این باره می نویسد:

باید به این توجه کامل کرد که در شناخت مصلحت از مفسده و اهم از مهم باید بر اساس مذاق شریعت و شناختی که از زبان ادله به دست می آید، بهره برد. زیرا شارع به چیزهایی نسبت به دیگر امور، اهمیت فراوان داده است. بنابراین، نباید اهمیت چیزی را با ذوق و سلیقه خود و آنچه به ذهنمان می آید سنجید (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲: ۵۰۶).

پذیرش نسخ در شریعت نیز مبتنی بر اثبات تبعیت احکام از مصالح و مفسد است. از نظر محقق حلی، نسخ در شریعت ها به حکم عقل و شرع جایز است؛ چراکه عقل، به تبعیت احکام از مصالح حکم می کند؛ و در مصالح اختلاف و تغییر راه دارد. در نتیجه تغییر احکامی که تابع مصالح اند نیز جایز خواهد بود (حلی، ۱۴۰۳: ۱۶۲).

خراسانی نیز بحث درباره مسئله اجتماع امر و نهی را مبتنی بر فرض وجود ملاک در متعلق امر و نهی می داند (خراسانی، ۱۴۰۹: ۱۵۴)؛ و انصاری در بحث واجب مشروط می گوید: «بنا بر تبعیت، اختلاف احکام از جهت اطلاق و تقیید، ناشی از اختلاف مصالح و مفسد موجود در متعلق آنها است و بنا بر عدم تبعیت، اختلاف آنها ناشی از اختلاف اغراض و گوناگون بودن آنها است» (انصاری، بی تا: ۵۲). هنگام بحث از ضد نیز

یکی از موضوعات پیش آمده بحث تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است (خراسانی، ۱۴۰۹: ۱۳۳-۱۳۷).

در تأیید این مطلب به روایت معروفی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله استناد شده است که فرمودند: «ای مردم! چیزی نبود که شما را به بهشت نزدیک می‌کرد و از آتش دور می‌کرد مگر اینکه من شما را به آن امر کردم، و چیزی نبود که شما را از بهشت دور، و به آتش نزدیک می‌کرد مگر اینکه من شما را از آن نهی کردم» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۵/۱۷). این حدیث نبوی از نظر نائینی صریح است در اینکه احکام از مصالح و مفاسد موجود در خود افعال سرچشمه می‌گیرد (نائینی، ۱۳۶۸: ۳۶/۲).

خلاصه آنکه، فقهای امامیه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی را پذیرفته و بسیار به آن استناد کرده‌اند. البته باید توجه داشت گاه مصلحت یا مفسده در نفس احکام است نه در متعلق آن؛ مانند اوامر و نواهی امتحانی که در آنها متعلق حکم مفسده یا مصلحتی ندارد و هدف فقط آزمایش مکلف است.

۲. امکان کشف ملاکات احکام

پس از اثبات تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی در نزد فقهای امامیه، اثبات امکان کشف ملاکات احکام ضرورت دارد، که چند دلیل در اثبات این مطلب ذکر می‌شود: نزد فقیهان شیعه مسلم است که برخی از احکام شریعت مانند عقود و ایقاعات، امضای همان روش‌های عقلایی و عادات و رسومی است که در عرف آن روز بر اساس مصلحت‌اندیشی‌های عقلایی جریان داشته است (مروج، ۱۴۱۵: ۳۶۶/۷). پذیرش این مطلب به معنای امکان فهم ملاکات احکام بر اساس امضایی بودن احکام است. به علاوه تدریجی بودن تشریح و انتظار فرارسیدن شرایط عملی نیز از مشی مصلحت‌اندیشانه شریعت حکایت دارد (سبحانی، ۱۴۱۹: ۱۲). تأکید فقیهان مسلمان بر رعایت مصلحت انتظام امور جامعه و مقدم داشتن این مصلحت بر سایر احکام و تشریحات، نمونه دیگری از حاکمیت این بینش است (بحرالعلوم، ۱۴۰۳: ۱۴/۲).

احکام ارشادی اسلام نیز که بر حکم عقل انسانی مبتنی است و شارع هم در موافقت با آن به تشریح دست زده باب دیگری در احکام شریعت است که از همراهی

شریعت با مصالح عقلایی و امکان فهم آن حکایت دارد و نشان می‌دهد که تشریح اسلامی نه تنها با مصالح عقل‌پذیر بیگانه نیست، بلکه در مواقع بسیاری با آن همسو و همگام است (رشتی، ۱۳۱۳: ۲۱۲).

دلیل دیگر امکان کشف مقاصد، ذکر ملاک و مقاصد در قرآن و روایات است؛ آیات و روایاتی مانند آنچه درباره لزوم مجهزشدن مسلمانان به انواع سلاح‌ها آمده و هدف آن را ترساندن دشمن بیان کرده است،^۱ یا درباره حکم ازدواج پیامبر ﷺ با همسر پسرخوانده‌اش که به رفع حرج در ازدواج با زنان پسرخوانده اشاره شده است.^۲ این آیات حتی به نظر کسانی که می‌گویند احکام قرآنی تعلیل‌پذیر است، اما شناسایی آن برای ما ممکن نیست، هدفمندی احکام را حکایت می‌کند؛ چراکه بنا بر فرض، اگر در مقام تعلیل نباشند، دست‌کم از مقوله حکمت‌اند.

در اثبات امکان کشف مصالح احکام، سید محمدحسین فضل‌الله، پس از اینکه احکام را به دو دسته تقسیم می‌کند (قسم اول توقیفیات، مانند عبادات؛ و قسم دوم غیرتوقیفیات (عقلیات)، مانند معاملات)، استکشاف ملاک را در دسته معاملات ممکن می‌داند. وی این ملاکات را از طبیعت نصوص، مناسبات حکم و موضوع و قرائن، قابل فهم می‌داند و مشکل اصلی را غرق‌شدن در تعبد محض تشخیص می‌دهد که در آن متنجس را با دو قطره آب پاک می‌دانند ولی با یک پارچ آب که یک‌دفعه ریخته شود پاک نمی‌دانند. زیرا اینها تعدد را تعبدی، و البته کشف ملاک احکام را غیر از قیاس می‌دانند. زیرا قیاس، ظنی است ولی کشف ملاک بر پایه اطمینان استوار است (حسینی، ۱۴۱۷: ۴۴-۴۵).

محمدجواد مغنیه نیز ضمن پذیرش تقسیم‌بندی فوق، جمود بر حروف نص در عبادات را واجب می‌داند؛ چه مصلحت آن را بدانیم و چه ندانیم. اما در معاملات، بین نص و مصلحت معلومه ارتباط برقرار می‌کند و کشف ملاک را ممکن می‌داند (مغنیه، ۱۴۲۱: ۱۵۷/۳).

برخی، استناد به قواعد کلی مسلم فقه در روایات را به عنوان دلیلی مستقل برای کشف مقاصد شریعت ذکر کرده‌اند؛ مثلاً در خبر عبدالاعلی مولى آل سام رسیده است که شخصی درباره وضوی جبیره می‌پرسد. حضرت او را به این بخش از قرآن راهنمایی می‌کند: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸)؛ فقره‌ای که بعدها به قاعده

فقهی تبدیل شده است؛ و نکته مهم در این ماجرا این است که حضرت می‌فرماید: «یعرف هذا و اشباهه من کتاب الله عزوجل؛ این حکم و مانند آن از کتاب خدا شناخته می‌شود» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۶۳/۱ و ۱۳۹۰: ۷۷/۱)، در حالی که خصوصیت وضوی جبیره از آیه استفاده نمی‌شود، مگر اینکه درک درستی از اهداف وضو داشته باشیم و محدوده عسر و حرج را دریابیم و به مصلحت حفظ نفس توجه کنیم (ابازی، ۱۳۸۶: ۳۲۸).

انصاری نیز ضمن تقسیم امور به تعبدیات و معاملات، فهم مصالح احکام در معاملات را می‌پذیرد و درباره حرمت خرید و فروش بت می‌نویسد این احکام از امور تعبدی نیست که تحریم و تشدید عقوبت آن را ندانیم و نفهمیم که ملاک حرمت مجسمه‌سازی و نقاشی در آن زمان‌ها چه بوده است. این امور، تابع ملاک‌های خود و متناسب با عقل و فطرت است و اوامر و نواهی‌ای که در باب معاملات و امور سیاسی و جزائی آمده، از قبیل احکام ارشادی است که به آنچه عقل و فطرت درک می‌کند رهنمود می‌دهد (انصاری، ۱۴۱۵: ۵۴۶/۲).

خویی، با وجود آنکه به ناممکن بودن کشف مناط در عبادات اشاره می‌کند (خویی، ۱۴۱۸ ب: ۱۸۵/۱۸؛ همو، ۱۴۱۸ الف: ۱۱۰) بعضاً به مقاصد شریعت هم اشاره می‌کند (همو، ۱۳۷۷: ۴۱۰/۳) که نشان از امکان کشف مقاصد در ابواب معاملات از نظر وی دارد.

شمس‌الدین هم با وجود آنکه تعبد در عبادات را صحیح می‌داند ولی در مسائل اجتماعی و داد و ستد، استفاده از مقاصد شریعت را برای فهم احکام الهی تجویز می‌کند (حسینی، ۱۴۱۷: ۲۲). وی به کسانی که نصوص دینی را تعبدی می‌دانند و به هیچ عنوان در آنها، جریان و تطبیق‌پذیری را روا نمی‌دانند، خرده می‌گیرد و هرچند تعبد در گستره عبادات را از امور مسلم می‌داند، ولی در امور اجتماعی تعبد را نمی‌پذیرد و مناطات احکام و مقاصد شریعت را کارساز می‌داند (همان: ۲۱). وی ادله‌ای را یادآوری می‌کند که مرتبه آنها بالاتر از قواعد فقهی است و نه تنها عبادات، بلکه دیگر جوانب زندگی بشر را در بر می‌گیرد و در امور اجتماعی و در جاهایی از فقه خصوصی مانند داد و ستدهای فردی، برای تعبد جایگاهی نمی‌شناسد، بلکه این‌گونه امور را با ادله تشریح برتر و حکمت تشریح و مناطات می‌سنجد، که برآیند نصوص اند یا از تطبیق و مقارنت میان نصوص بر اساس ظروف زمانی به دست آمده‌اند (همان).

بررسی اعتبار مقاصد شریعت در آثار فقهای امامیه با تأکید بر دیدگاه امام خمینی / ۱۳۳

سبحانی ضمن اشاره به شیوه کشف ملاک، درک مناظ احکام را با سبر و تقسیم نمی‌پذیرد و البته برای قاطع حجت می‌داند (سبحانی، ۱۴۱۹: ۱۷۹) و در جایی دیگر می‌گوید عقل در هنگام کشف مصالح و مفسد وقتی می‌تواند حکمی را تشریح کند که آن از قبیل «منطقه الفراغ» باشد. یعنی از اموری باشد که شارع در آن، حکم الزامی، به فعل یا ترک، نداشته باشد؛ اما در صورت وجود حکم شرعی قطعی، فقیه نمی‌تواند حکم را به واسطه مصالح و مفسد پنداری تغییر دهد؛ چون در این صورت کار فقیه از مصادیق تقدیم مصلحت بر نص خواهد بود، و این کار جایز نیست (همو، ۱۳۸۴: ۱۰۱/۴۳).

از نظر وی، قائلان به لزوم تبعیت احکام از مناظها و ملاکها در اصل قائل به حجیت عقل در مجال استنباط احکام شرعیه در باب ملازمات عقلیه و نظائر آن هستند و عقل، بر تبعیت احکام از مصالح، حاکم است و فرقی بین تعبدیات و توصلیات نیست. شارع حکیم است و فعل حکیم، مصون از لغو و عبث است. لذا برای احکام و تشریحات خداوند غایاتی است که به بندگان می‌رسد و مصالحی است که به انجام‌دهنده می‌رسد (همو، بی تا: ۱۳۳).

محمدهادی معرفت نیز تأکید دارد که ملاکات احکام در غیرعبادات روشن و قابل فهم است (معرفت، ۱۳۶۹ الف: ۴۰). البته از نظر وی «ادراک ملاک‌های احکام، نیاز به آگاهی فوق‌العاده‌ای دارد که رسیدن به این بصیرت در پی پیمودن ابعاد گوناگون شرع، دست‌یافتنی می‌باشد» (همو، ۱۳۶۹ ب: ۱۱۹). موسوی خمینی کشف مناظها را در احکام تعبدی نمی‌پذیرد (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ الف: ۱۰۸/۴) ولی در باب خیارات می‌گوید:

توهم اینکه حکمت خیار از مقتضیات خود عقد به حسب واقع و نفس‌الامر است و از نظر عقلاً مستور است و فقط شارع عالم بر واقع، می‌تواند آن را کشف کند در نهایت سقوط است. زیرا این اعتبارات عقلایی هستند نه واقعی و دارای حقایق واقعی غیبی؛ و از نظر عقلاً مخفی نیستند. مثلاً جعل خیار برای متعاقدين حکم شرعی ثابتی برای هر دو طرف است که دارای مصالح و مفسدیه‌ی مانند ارفاق برای هر دویشان در حال اجتماعشان است (همو، ۱۴۲۱ الف: ۱۰۷/۴).

درباره ظاهر آیه و روایات حرمت بیع خون نیز، موسوی خمینی ضمن کشف مناط می‌گوید:

آیه و روایت بر حرمت خوردن و آشامیدن و خرید و فروش بر این جهات، دلالت دارد. زیرا در آن زمان تنها خوردن و آشامیدن متعارف بوده است، چنان‌که روایات دیگر در حرمت خوردن و آشامیدن تصریح دارند و تردیدی نیست که این ادله نمی‌تواند هر نوع منفعتی را حرام سازد. بنابراین، هر گاه برای خون در عصر حاضر، فایده‌ای عقلایی تصور شود، مانعی از جواز خرید و فروش نیست. لذا اجماع حکایت‌شده از کتاب‌النهاییه بر عدم جواز خرید و فروش خون، نیز بر جهت خوردن و آشامیدن حمل می‌شود؛ به‌ویژه که علامه عدم جواز را به عدم انتفاع تعلیل می‌کند (همو، ۱۴۱۵: ۵۷/۱).

درباره حرمت فروش انگور به خمار، روایات فراوانی وجود دارد. اما هم‌زمان روایاتی نیز وجود دارد که فروش انگور به خمار را حرام نمی‌داند. پرسش اینجا است که: با فرض صحت روایات حرام‌نبودن که گاه حتی فروش انگور را به امامان نیز نسبت داده است، این مسئله چگونه حل می‌شود؟

موسوی خمینی پس از بیان هر دو صنف روایت، علت حرمت فروش انگور به شراب‌ساز را از جمله علت‌های درک‌ناپذیر نمی‌داند. لذا با کشف علت حرمت، مفسده این فروش را برای بشر روشن می‌داند و آن عبارت است از اینکه این کار سبب گرمی و رواج بازار شراب و انتشار فساد در جامعه بشری می‌شود و هیچ مصلحت دیگری وجود ندارد که بتواند با این مفسده برابری کند و سبب جواز معامله با شراب‌فروشان گردد (همان: ۲۱۹/۱).

با توجه به آنچه بیان شد، فقهای امامیه احکام را به دو قسم تبعّدی و غیرتبعّدی (تدبیریات) تقسیم کرده‌اند. از نظر آنها، در برخی از اقسام تبعّدی، تعلیل جایی ندارد. چون عقل در دایره تبعّدیات توانایی کمتری دارد، ولی در گستره احکام غیرتبعّدی، این توانایی را دارد که بتواند علت‌های احکام را کشف کند و مصلحت‌های آن را به دست آورد.

۳. استفاده از مقاصد شریعت در استنباط از منظر موسوی خمینی

با اثبات مقدمه اول و دوم، این پرسش مطرح می‌شود که: آیا در مقام استنباط نیز فقها از مقاصد شریعت بهره برده‌اند یا نه؟ واقعیت این است که با توجه به محذوریت‌هایی که فقه و اصول شیعه از نظر اعتماد به منابع داشته‌اند، مقاصد شریعت آنچنان که در فقه اهل سنت به عنوان علم مقاصد به آن پرداخته شده، با استقبال مواجه نشده است. از طرفی هم تشکیل نشدن حکومت به دست فقهای شیعه در چند سده گذشته، به عنوان عاملی تاریخی، بر این محذوریت‌ها افزوده است (حسینی، ۱۴۱۷: ۲۵)، اما فقهای معاصر، در سایه بیداری اسلامی چند دهه گذشته، اهتمام وافری به مقاصد شریعت داشته‌اند، که از جمله این فقها می‌توان به محمدباقر صدر، محمدجواد مغنیه و موسوی خمینی اشاره کرد.

موسوی خمینی نیز مانند سایر فقهای شیعه با تأکید بر فقه جواهری بر عنصر مصلحت و مقاصد شریعت تأکید کرده و در جاهای بسیاری از آن در استنباط احکام شریعت سود جسته که در ادامه به چند نمونه از تأثیرات توجه به مقاصد شریعت در فقه وی می‌پردازیم.

نمونه اول: توجه به عدالت در استنباط

موسوی خمینی در این موضوع که متعاقدین باید ما وقع علیه العقد را تسلیم کنند، با استناد به عدالت، که از مقاصد شریعت است، دلیل اصلی را آن می‌داند که امساک مال غیر، ظلم (خلاف عدالت) است، حتی اگر یکی، از تسلیم مال خودش خودداری کند، طرف دیگر حق ظلم کردن ندارد (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ الف: ۵۶۱/۵).

همچنین، در روایت «ابی‌ولاد» که درباره کرایه بغل است (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۲۰/۱۹)^۲ برخی فتوا داده‌اند که: «مستأجر تخلف کرده ضامن حیوان است نه اجرت بیشتر و الآن که حیوان را سالم به مالک برگردانده چیزی بر عهده او نیست»، اما موسوی خمینی در این باره می‌نویسد: «فتوای مذکور (عدم پرداخت اجرت بیشتر) مخالف عقل و عدل اسلامی است» (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ الف: ۵۵۹/۱). حسن عدل و وجوب عمل به آن، که در زمره مباحث مستقلات عقلیه است، بر مصلحت شدید در عالم ثبوت و واقع دلالت می‌کند و در نتیجه، هر عملی فقط یک حکم دارد که آن مصداق عدل واقعی است.

نمونه دوم: توجه به حکمت تشریح ربا

در نمونه‌ای دیگر، فقها درباره ربا از روایاتی، حیل‌های شرعی را به دست آورده و آن را مشروع دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۹۶/۲۳) به گونه‌ای که شخص، مقدار بیشتری را دریافت کند، ولی آن را در زمره حرمت ربا نیز نتوان داخل کرد.

پیش از موسوی خمینی هم برخی از فقیهان، مانند محقق اردبیلی، این حیل‌ها را درست نمی‌دانسته‌اند. زیرا آنها را با علت جعل حرمت ربا در تنافی گرفته‌اند، مگر به هنگام ضرورت که در این صورت، ربا را در قالب این حیل‌ها روا شمرده‌اند (مقدس اردبیلی، ۱۴۲۱: ۴۸۸/۸). موسوی خمینی این بحث را به گونه گسترده‌ای مطرح کرده است. وی بحثی را مطرح کرده و نام آن را «روایاتی که توهم تخلص از ربا را به وجود می‌آورند» گذاشته است. گویا وی راه‌های پیشنهادی در این روایات برای فرارکردن از ربا را مشروع نمی‌داند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ الف: ۵۳۷/۲). وی در این باره می‌نویسد:

چگونه ممکن است بتوان ربا را، با این همه سخت‌گیری‌ها و درخواست‌های بازدارنده موجود در قرآن و روایات که از طریق شیعه و اهل سنت آمده است، در صورتی که درباره دیگر گناهان این‌گونه وارد نشده است و با آن همه مفسده‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، آن‌سان که اقتصاددانان به آن پرداخته‌اند، با حیل‌هایی شرعی روا دانست (همان: ۵۴۰/۱).

وی نخست ربا را به دو گونه معاوضی و قرضی تقسیم، و ربای در معاوضه را باز به دو قسم دسته‌بندی می‌کند:

نخست، آن جایی که میان دو جنس مانند هم از جهت ارزش تفاوت باشد، مانند جنس درجه یک با جنس درجه دو؛ و دیگر اینکه این‌گونه نباشد. در قسم دوم، که ربای قرضی است، به فلسفه جعل حرمت ربا می‌پردازد و از آیات و روایات استفاده می‌کند: آنچه باعث حرمت ربا شده است ظلم و ستمی است که در ربا محقق می‌شود (همان: ۵۴۲/۱).

موسوی خمینی در قسم اول از ربای معاوضی، ربا بودن حیل را می‌پذیرد. زیرا نزد عرف و عاقلان عالم، در اصل، ربا نیست. زیرا فقط حجم آن متفاوت است و بالا بودن

بررسی اعتبار مقاصد شریعت در آثار فقهای امامیه با تأکید بر دیدگاه امام خمینی / ۱۳۷

حجم کالایی، ملاکی برای سود در تجارت به شمار نمی‌آید، هرچند متشرعان از باب تعبد، این قسم را نیز مرتکب نمی‌شوند، ولی حیل‌های واردشده را نیز از باب تعبد می‌پذیرند و حرمت ربا را با حیل برمی‌دارند (همان: ۵۴۳/۱). ولی در دو گونه دیگر می‌توان گفت حیل، صحیح نیست و روایات مجوز حیل را یا باید رد کرد و گفت برخی از آنها ضعیف هستند و آنهایی را هم که از سند درستی برخوردارند، باید توجیه کرد، یا فهم آنها را به صاحبشان وا گذاشت. زیرا در اینجا حیل باعث نمی‌شود ظلم و فساد و تعطیل داد و ستدهایی که به عنوان فلسفه حرمت ربا شمرده شده‌اند، برداشته شوند (همان: ۵۴۵/۱).

وی در پاسخ به کسانی که می‌گویند ظلم و فساد واردشده در روایات، فقط حکمت جعل حرمت ربا را می‌رساند و نه علت آن را، می‌گوید:

اگر مخالفت این روایات با ادله حرمت از باب تخصیص و تقیید بود، اشکالی نداشت ولی از آنجا که این روایات با ادله دیگر به گونه کامل مخالفت دارند و هیچ موردی باقی نمی‌ماند جز اینکه می‌توان برای آن حیل‌های در نظر گرفت، در این صورت لازم می‌آید که حکم حرمت ربا لغو به نظر آید (همان: ۵۴۵/۱).

نمونه سوم: حفظ دین و اشاعه شریعت

در بحث حرمت فروش قرآن به کفار، موسوی خمینی ضمن استناد به حفظ دین و لزوم اشاعه دین که از مقاصد شریعت است، متذکر می‌شود که لزوم حفظ قرآن و سایر مقدسات از دسترس کفار خلاف مذاق شارع به تبلیغ اسلام و گسترش احکام و لزوم هدایت مردم است. احتمال مس قرآن هم مزاحم با این مصلحت‌گران‌بها نیست. از این رو است که حضرت رسول ﷺ نامه‌های حاوی آیات قرآنی را برای حکام زمان خود می‌فرستاد و این به دلیل اهمیت تبلیغ اسلام و شریعت است (همان: ۷۲۵/۲). لذا موسوی خمینی فروش قرآن به کفار را حرام نمی‌داند.

نمونه چهارم: حکمت تشریح خیار

آیا خیار مجلس فقط برای غیر حیوان است یا شامل بیع حیوان نیز می‌شود؟ موسوی خمینی ضمن اشاره به حکمت جعل خیار می‌گوید: «حکمت جعل خیار مجلس همان

تفکر و تشخیص مصلحت است که درباره حیوان نیز همین حکمت وجود دارد (پس خیار مجلس برای حیوان نیز ثابت است) اما چون حیوانات از جهت خلقت و جهات باطنی متفاوت هستند این خیار مجلس تا سه روز امتداد دارد» (همان: ۹۵/۴). لذا خیار مجلس برای حیوان نیز ثابت می‌شود.

نمونه پنجم: حفظ دین به عنوان یکی از مقاصد شریعت

موسوی خمینی درباره حرمت خرید و فروش بت می‌گوید:

تصویر و ساختن بت‌ها حرام است. این به خاطر این است که می‌دانیم مذاق شارع بر این است که راضی نمی‌شود بر آثار کفر و شرک و تعظیم و علاقه به بقای بر آنها و افتخار به آنها بمانیم، همان‌طور که می‌بینیم برخی ایرانیان بر آثار قدیمی مجوس و آتش‌پرستان باقی مانده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۲۶۹/۱).

وی در ادامه ضمن توجه به مقصد شارع می‌گوید قصد شارع از تحریم مجسمه‌سازی و نگه‌داری آن و نقاشی موجودات زنده به سبب فرهنگ آن زمان بود که ریشه‌های علاقه به بت‌پرستی وجود داشت و مجسمه‌ها رواج بسیار داشت و ساختن مجسمه برای تعظیم و احترام به آن بود. اما روایاتی داریم که گویای جهت کراهت و حرمت این اعمال در گذشته‌ها است؛ مثل روایتی از امام صادق علیه السلام که فرموده‌اند: «وَ لَكِنْ لَا يُضِرُّكُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ» (تصاویر در مساجد، به شما زیان نمی‌رساند) (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۱۵/۵)؛ یا در روایتی دیگر آمده است که استفاده از این نقش‌ها و مجسمه‌ها، در فرش و ابزاری که جنبه تزیین و تعظیم ندارد جایز است (همان: ۳۱۰/۵). موسوی خمینی روایات تحریم را به مناسبت حکم و موضوع ناظر به تماثل و صورت‌هایی می‌داند که یادآور بت‌ها است و گر نه فرد به صرف داشتن مجسمه از اسلام خارج نمی‌شود. از این رو حضرت رسول صلی الله علیه و آله در صدد نهی شدید مسلمانان از این کار برآمد تا آثار کفر و شرک را از حوزه توحید پاک‌سازی کند. لذا در روایات، در مواجهه با این عمل، به شدت رفتار شده است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۲۵۸/۱).

نمونه ششم: دفع اضلال مردم به عنوان یکی از مقاصد شریعت
درباره خرید و فروش کاغذ برای نوشتن کتب ضلال در آنها یکی از ادله موسوی خمینی برای حرمت این بیع آن است که دفع اضلال مردم از اموری است که شارع به آنها اهتمام دارد. پس چگونه ممکن است بگوییم بیع قرطاس برای کسی که می‌داند در آن ضد اسلام و رد قرآن کریم (العیاذ بالله) نوشته می‌شود جایز است؟ آیا این کار اعانت بر اثم هست یا نه؟ (همان: ۲۰۱/۱).

نمونه هفتم: حفظ جان و آبروی مسلمانان به عنوان یکی از مقاصد شریعت
مصلحت حفظ جان انسان مسلمان در شریعت آن قدر مهم است که در قرآن، احیای یک فرد به معنای احیای تمام انسان‌ها شمرده شده است. مطابق این منطوق، مصلحت حفظ جان انسان‌ها مقتضی است که در تزاخم آن با انجام دادن حکمی از احکام شریعت، دست از حکم شریعت کشیده و حکم به حلیت محرّمات، بلکه وجوب آن داده شود؛ چنان‌که این قضیه در فقه شیعه، در قالب ترجیح جان انسان در قبال برخی از قوانین و مقررات شریعت، مسلم و محل اتفاق فرض شده است.

مثلاً درباره فروش سلاح به دشمنان دین، موسوی خمینی ضمن اشاره به این مطلب که «این امور سیاسی تابع مصالح روز بوده و چه بسا مصلحت مسلمانان اقتضای بیع سلاح و حتی اعطای مجانی سلاح به طایفه‌ای از کفار را داشته باشد، البته گاهی نیز مصلحت در ترک بیع سلاح است، چه زمان جنگ باشد چه زمان آمادگی برای جنگ و چه دوران صلح باشد، زیرا خوف آن وجود دارد که تقویت کفار موجب هجمه بر جان و آبروی مسلمانان می‌شود»، دو روایت ذکر کرده و آن دو روایت را قاصر از تبیین موضوع برای عصر حاضر می‌داند. زیرا این دو روایت، مربوط به عصر صادقین علیهم‌السلام بوده که اوضاع و احوال متفاوت بوده است، اما از تعلیل موجود در روایت دوم استفاده می‌کند که هر گاه امکان دفع دشمن قوی به وسیله دشمن در امان باشد، بیع سلاح به کفار برای دفع کفار دیگر جایز است. و با وجود روایاتی در مجاز نبودن فروش سلاح به کفار و بررسی آنها، در پایان نتیجه می‌گیرد که همه این روایات چیزی جز حکم عقل را تأیید نمی‌کند (همان: ۲۲۷/۱-۳۳۴). لذا وی با کشف علت حکم، فروش سلاح به کفار را در مواقعی جایز می‌داند.

نمونه هشتم: توجه به حفظ آبرو

موسوی خمینی ضمن استناد به حفظ آبرو که از مقاصد شریعت است، می‌گوید متجاهر به فسق کسی است که ابایی از ظهور گناهش نزد مردم ندارد. پس اگر کسی پس از تجاهر به فسق، آن را نزد مردم توجیه کرد اگرچه توجیهش درست نباشد، متجاهر به فسق نخواهد بود. زیرا مذاق شارع به اهتمام آبروی مسلمانان است (همان: ۴۲۳/۱) و یکی از دیدگاه‌های محل توجه درباره مذاق شارع این است که مذاق شارع همان مصالح عمومی است که شارع در وضع احکام در نظر گرفته و به آنها توجهی بس عمیق داشته است (نک: حسینی قائم‌مقامی، ۱۳۷۸: ۲۶۷) که با این تفسیر، این فتوای امام در راستای مقاصد شریعت (حفظ العرض) است.

نمونه نهم: مختل نشدن نظام

موسوی خمینی در معنای تغابن، ضمن استناد به مختل نشدن نظام که از مقاصد شریعت است، می‌نویسد:

چنانچه میان قیمت واقعی و قیمت فروخته شده ناهمگونی اندکی باشد، به گونه‌ای که در نوع معاملات این رخ می‌دهد و معاملات به همین گونه شکل می‌گیرد، در این صورت حق خیار وجود ندارد. زیرا خیار تنها در جایی است که معامله برخلاف سنت بازار شکل گرفته باشد به اینکه تفاوت قیمت ناهنجار و غبن نیز آشکار باشد. در غیر این صورت همه معاملات به جز اندکی، خیاری خواهد بود و این نزد عقلا و مذاق شریعت و فقه باطل می‌باشد (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ الف: ۴۴۳/۴).

در واقع، امام ثبوت خیار را مربوط به موارد منصوص در شریعت می‌داند و قائل است اگر این معاملات خیاری شود، موجب اختلال نظام خواهد شد؛ و چون مختل نشدن نظام از مقاصد شریعت است، در چنین معاملات، خیار ثابت نیست.

نتیجه

بر پایه آنچه گذشت، فقهای امامیه احکام را تابع مصالح و مفاسد، و فهم آن را در معاملات امکان‌پذیر می‌دانند و در مقام استنباط نیز کمابیش استفاده کرده‌اند. موسوی خمینی با وجود نص‌بستگی در بسیاری از استنباط‌ها، گاهی نیز با توجه به مقاصد شریعت دیدگاه‌های بدیعی عرضه کرده و اهتمام وی و فقهای امامیه به مقاصد شریعت در مقام استنباط، گاه در توسعه فقه و گاهی نیز در تعمیق آن مؤثر بوده است.

نگاه وی به مقاصد شریعت در توسعه فقه گاه منجر به کشف حکم جدیدی شده است، مانند آنچه در نمونه سوم مطرح شد. موسوی خمینی برخلاف بسیاری از فقها، حکم حرمت دسترسی کفار به قرآن و سایر مقدسات را نپذیرفته، و آن را خلاف مذاق شارع برای تبلیغ اسلام و گسترش احکام دانسته و دسترسی ایشان بر قرآن و مساجد و مقدسات اسلامی را جایز می‌داند. گاهی نیز با نگاه به مقاصد شریعت، به تقیید نصوص پرداخته، بیع قرطاس به کفار را با قید علم به استفاده برای اذلال مردم حرام می‌داند، در حالی که نصوص مطلق است و در هیچ حالتی حرام نمی‌داند. زیرا با مقصد شریعت که عدم اذلال است منافات دارد. گاهی نیز نصوص را توسعه داده‌اند و فروش سلاح به کفار را با شرایط و مصالحی جایز دانسته‌اند.

گاهی نیز از مقاصد شریعت برای جلوگیری از حیل‌های شرعی استفاده کرده و حیل‌های ربا را با وجود نصوص متعدد بر جواز آن نپذیرفته‌اند که این شیوه استنباط تعدی از نصی است که از نتایج توجه به مقاصد شریعت شمرده شده و مخالفان توجه به مقاصد شریعت آثار مخرب آن را فراوان دانسته‌اند، در حالی که نمونه فوق اثبات نظری است که توجه به مقاصد شریعت را راه‌گشای بسیاری از مشکلات می‌داند.

موسوی خمینی گاهی نیز از مقاصد شریعت برای تعمیق فهم نصوص استفاده کرده است، مانند جایی که با توجه دادن به عدالت، که از مقاصد شریعت است، به فهم صحیح نصوص دعوت کرده یا جایی که حفظ دین را از مقاصد شریعت دانسته و نصوص را بر اساس آن تفسیر می‌کند یا اینکه توجه به مقاصد را معیاری برای رد یا قبول روایات می‌داند.

با شناخت مقاصد شریعت و توجه فقیه به آن در استنباط، فهم وی از نصوص شریعت متفاوت خواهد بود، اگرچه مقاصد را در استنباط به کار نگرفته و فقط بدان توجه داشته باشد. شناخت مقاصد الشریعة، افق ذهن فقیه را وسعت می‌بخشد. لذا توجه به این مسئله می‌تواند در تحلیل موضوعات فقهی به فقیه کمک شایانی کند؛ مانند توجه به حفظ آبروی متجاهر به فسقی که فسق خود را توجیه می‌کند و موسوی خمینی غیبت کردن از او را جایز نمی‌داند.

خلاصه آنکه، مقاصد شریعت می‌تواند به مجتهد یاری رساند تا از نصوص، تفسیری به دست دهد که مطابق با آرمان‌های کلی شارع باشد و فقه را از جمود در امان نگه دارد و پاسخ‌گوی نیازهای جامعه قرار دهد. لذا باید مجتهد در خود نصوص نیز به اجتهاد بپردازد و به الفاظ تکیه نکند.

پی‌نوشت‌ها

۱. وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ (انفال: ۶۰).
۲. فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطْرًا وَ زَوَّجْنَاهَا لِكِي لَأ يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِى أَرْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطْرًا (احزاب: ۳۷).
۳. شخصی که حیوانی را تا مکان خاصی کرایه کرده بود به مکان دیگری هم رفت و پس از انجام دادن کار، سراغ مالک رفت و او مطالبه اجرت بیشتری کرد و میان آنان نزاع درگرفت.

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقلدس (۲۰۱۵). ترجمه فارسی انجیل، تهران: انتشارات ایلام (نسخه اینترنتی).
آمدی، علی بن محمد (۱۴۱۸). الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الثالثة.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۲۱). مجموع الفتاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۱). مقاصد الشریعة الاسلامیة، اردن: دار النفاثس.

بررسی اعتبار مقاصد شریعت در آثار فقهای امامیه با تأکید بر دیدگاه امام خمینی / ۱۴۳

- انصاری، مرتضی بن محمد (۱۴۱۵). *دراسات فی المکاسب المحرمة*، قم: نشر تفکر.
- انصاری، مرتضی بن محمد (بی تا). *مطارح الأنظار*، قم: آل البيت.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۸۶). *ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بحرالعلوم، محمدتقی (۱۴۰۳). *باغۃ الفقیه*، تهران: منشورات مکتبه الصادق.
- جوینی، عبدالملک بن عبدالله (۱۴۱۸). *البرهان فی اصول الفقه*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعه*، قم: آل البيت.
- حسینی، اسماعیل (۱۴۱۶). *نظریه المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور*، هیرندن (آمریکا): المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
- حسینی، محمد (۱۴۱۷). *الاجتهاد والحیاه*، قم: مرکز الغدیر الدراسات الاسلامیه.
- حسینی قائم مقامی، عباس (۱۳۷۸). *کاوش‌های فقهی*، تهران: امیرکبیر.
- حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۳). *معارج الأصول*، تحقیق: محمدحسین رضوی، قم: آل البيت.
- خادمی، نورالدین بن مختار (۱۴۲۱). *علم المقاصد الشرعیه*، ریاض: مکتبه العبیکان.
- خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹). *کفایه الاصول*، قم: آل البيت، چاپ اول.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۷). *مصباح الفقاهه*، تقریر: محمدعلی التوحیدی، قم: مکتبه الداوری.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ الف). *فقه الشیعه*، کتاب الطهاره، قم: مؤسسه آفاق.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ ب). *موسوعه الامام الخوئی*، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- رشتی، میرزا حبیب‌الله (۱۳۱۳). *بدائع الافکار*، قم: آل البيت.
- ریسونی، احمد (۱۹۹۱). *نظریه المقاصد عند الامام الشاطبی*، رباط: دار الامان.
- زمانی، محمدحسن (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی مقاصد شریعت»، در: *حبل المتین*، دوره سوم، ش ۶، ص ۳۰-۴۹.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۹). *مصادر الفقه الاسلامی*، بیروت: دار الاضواء.
- سبحانی، جعفر (بی تا). *الاعتصام بالکتاب والسنة*، قم: نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت علیهم‌السلام.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۴). «نقش زمان و مکان در استنباط»، در: *فقه اهل بیت علیهم‌السلام*، ش ۴۳، ص ۵۳-۱۲۷.

- شاطبی، ابراهیم بن موسی (۱۳۴۱). *الموافقات فی اصول الاحکام*، بیروت: دار الفکر.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷). *اقتصادنا*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۹۰). *الاستبصار*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷). *تهذیب الاحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (بی تا). *القواعد والفوائد*، قم: مکتبه المفید.
- علی دوست، ابوالقاسم (۱۳۸۴). «فقه و مقاصد شریعت»، در: *فقه اهل بیت علیهم السلام*، ش ۴۱، ص ۱۱۸-۱۵۸.
- غزالی، ابو حامد محمد (بی تا). *الاقتصاد فی الاعتقاد*، مصر: المطبعة المحمودیه للتجاریه.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۹۰). *شفاء الغلیل فی بیان الشبه والمخیل و مسالك التعلیل*، بغداد: الارشاد.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۷). *المستصفی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فاسی، علال (۱۴۱۱). *مقاصد الشریعة الاسلامیه و مکارمها*، رباط: دار الامان، الطبعة الرابعة.
- فاضل، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۴). *التنقیح الرائع لمختصر الشرائع*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مروج، محمدجعفر (۱۴۱۵). *منتهی الدراریه*، قم: دار الکتب جزایری.
- مظفر، محمدرضا (بی تا). *اصول فقه*، تهران: انتشارات المعارف الاسلامی.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۶۹ الف). «الامام و وسائل الفقه والفقهه»، در: *التوحید*، ش ۴۸، ص ۱۱۸-۱۳۴.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۶۹ ب). «واقع نگری در بینش فقهی امام»، در: *کیهان اندیشه*، ش ۲۹، ص ۳۹-۴۴.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۱). *فقه الامام الصادق علیهم السلام*، قم: مؤسسه انصاریان.
- مقدّس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۲۱). *مجمع الفائدة والبرهان*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۲). *بحوث فقهیه هامه*، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیهم السلام.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۱۵). *المکاسب المحرمه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ الف). *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

بررسی اعتبار مقاصد شریعت در آثار فقهای امامیه با تأکید بر دیدگاه امام خمینی / ۱۴۵

موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۱ ب). کتاب الطهارة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نائینی، محمدحسین (۱۳۶۸). أجود التقریرات، قم: مصطفوی.

نجفی، محمدحسین (۱۴۰۴). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: بی‌نا، الطبعة الثانية.

چکیده‌های عربی

استعراض وجهة النظر النقدية للقفارى فى الزرارة مع التركيز على وجهة نظر

خويي

محمدتقى رفعت نژاد*

محمد كاظم رحمان ستايش**

حسين جوادى نيا***

[تاريخ الاستلام: ۱۴۳۹/۰۴/۲۱؛ تاريخ القبول: ۱۴۳۹/۰۶/۱۳]

وردت روايات متعددة المادحة والذامة فى الزرارة بن اعين من اصحاب الباقر والصادق عليهما السلام و من رواة المشهورة الشيعة و قابل للاعتماد. و لكن علماء الامامية بالتبرير الروايات الذامة، بأنها كانت من جهة التقية و ضعف السند او الدلالة، حاولوا فى توثيقه بل عدّوه فى عداد الرواة الموثقة والخواص من اصحاب الامامين الشريفين. يتتقد ناصر بن عبد الله القفارى، الباحث فى الوهابية المعاصرة، هذا الراوي العظيم فى كتاب اصول مذهب الشيعة مستنداً الى روايات الذم واللعن، و عن طريق ترسيم وجهه بانه كان كذاباً، يحاول تقديم مساهمة كبيرة من الروايات الشيعة المنقولة عن طريقه، بانها خاطئة وغير سالحة.

اوضحت هذه المقالة، من خلال فحص وثائق القفارى، أنه لا توجد عيوب ومشاكل معه، وأن الزرارة بريئة من التهم، مثل روايات الجرح، و روايات اللعن، و عدم اجتماعه مع الإمام باقر عليه السلام، و تحدي أوامر إمام.

الكلمات المفتاحية: زرارة بن اعين، القفارى، اصول مذهب الشيعة، اللعن، التقية.

* الاستاذ المساعد لفرع علوم القرآن والحديث فى جامعة پیام نور قم. rafatnejad95@gmail.com

** الاستاذ المساعد لفرع علوم القرآن والحديث فى جامعة پیام نور قم. kr.setayesh@gmail.com

*** طالب دكتوراه فى علم أصول التدريس، جامعة پیام نور فى قم (الكاتب المسؤول). javadiniah@yahoo.com

تقييم عدم وثاقه الاشعثيات

فاطمه زيان*

[تاريخ الاستلام: ١٤٣٩/٠٤/٠٧؛ تاريخ القبول: ١٤٣٩/٠٦/١٣]

منذ فترة طويلة، من وثاقه الروايات كانت وجودها في مصادر صالحة. فلذلك، حاول المحدثون دائماً استخراج الروايات من مصادر موثوقة. كان الاشعثيات او الجعفریات اسم لكتاب روائى، روى معظم رواياته عن إسماعيل بن موسى عليه السلام والإمام الكاظم عليه السلام و أسلافه الكرام. و لكن قال بعض، أنّ هذا الكتاب الى اسماعيل بن موسى بن جعفر عليه السلام لا يمكن الدفاع عنه و لا يجوز استخدامه في الاستدلالات والاستنباطات الدينيه. ستحكم هذه المقالة على حججهم و ستظهر أنه بالإضافة إلى كونها موثقة بوثائق الوثيقة، و مضافاً الى أنّ محدثى الشيعة العظماء استخدمها خلال القرون الكثيرة، فإن بعض البوائق، مثل حداثة سطر الكتاب و نقله بأيدي الرواة العامة، لن تفقد الكتاب وثاقتها.

الكلمات المفتاحية: الاشعثيات، الجعفریات، وثاقه الكتب الروائية.

يوم الرحبة و تحليل مواجهة الشهود غدیر خم معه

عبدالرحمن باقرزاده*

زينب السادات حسینی**

[تاريخ الاستلام: ۱۴۳۸/۱۱/۲۲؛ تاريخ القبول: ۱۴۳۹/۰۶/۱۳]

حديث غدیر خم كان من أهم الوثائق الشيعية في إثبات ولاية بمعنى الخلافة للإمام علي عليه السلام و برغم تواتره و دلالتة الصريحة على امامته عليه السلام، دعى المخالفين عدم الاستشهاد على هذا الحديث.

و بما أن معظم فترة إمامته الظاهرة قد قضت في الكوفة، وكانت الرحبة من المراكز الشهيرة في الكوفة لبيان الخطبة، فقد استعرض هذه المقالة إحدى المناشدات للإمام في هذا المجال بالمنج الوصفي التحليلي مع نهج مكتبة. و قد انتج إلى انه عليه السلام استشهد بحديث غدیر في الرحبة، حيث كان هناك حوالي ثلاثون شخصاً من أصحاب النبي صلى الله عليه و آله سلم، و بعضهم شهد صراحة و في المجلس، و اعترف بعضهم في وقت لاحق. يتضح من الأدلة أن هذا الحديث، بالإضافة إلى روايته عن طريق الصحابة، كان متواتراً معنوياً ايضاً.

كون المناشدة في الرحبة بعد معركة الجمل والترديد في تمكين امر الامام عليه السلام و مواجهته عليه السلام الشديدة مع المنكرين و ايضاً ابتلاء البعض بالداء مع اعترافهم للحديث كانت من القرائن التي يدل على أن معنا حديث غدیر خم هو الامامة والخلافة و ليس مجرد المودة والصدقة.

الكلمات المفتاحية: الامام علي عليه السلام، المناشدة، الرحبة، الاستشهاد، غدیر خم، الصحابة.

* الاستاذ المساعد لفرع المعارف الاسلامية في جامعة مازندران (الكاتب المسئول). a.bagherzadeh@umz.ac.ir

** الاستاذ المشارك لفرع علوم القرآن والحديث في جامعة مازندران. z.hosseini@umz.ac.ir

حقيقة الوحي والكلام الالهى: من الكلام النفسى الى شرحه الفيلسفى للطباطبايى و جوادى آملى

حميد ملكمکان*

سلمان قاسمىنيا**

[تاريخ الاستلام: ١٤٣٨/١١/٠٤؛ تاريخ القبول: ١٤٣٩/٠٦/١٣]

السؤال عن العلاقة الوجودية للكلمات والمفاهيم القرآنية مع الوحي و كيفية وثاقتها كان من مسائل علم الكلام.

يقوم هذا البحث على وجهة النظر التاريخية والمنهجية التحليلية، و على أساس آراء محمد حسين طباطبايى و جوادى آملى في الإجابة على سؤال عملية معقولة لفهم الكلام، مع الرؤية الى غاية العمل الإلهي الذي يرشد و يفهم الغرض من المتكلم من قبل البشرية، ينتج إلى أن الوحي والكلمة الإلهية هي الفعل والجعل الإلهي، والهدف النهائي منها هو تحقيق الإرشاد، الذي يتطلب الكشف عن الوحي في شكل التواصل البشري.

و هذه الحقيقة من مرتبة الذات الى مرتبة الوثيقة، امر واحد و لشموليته و تناسبه مع عوالم مختلفة، كان نفس النبي واسطة في نزوله و ظهور مراتبه المختلفة، و نفس النبي و ان كان من جهة الفلسفية هو نفس العلم بالوحي والكلام و لكن ليس هو فاعل الكلام والوحي بل هو ظرف لتحقيق و نزول الوحي والجعل الالهى.

الكلمات المفتاحية: الوحي، الكلام الالهى، حقيقة الوحي، الكلام النفسى، العلامة الطباطبايى، جوادى آملى.

* الاستاذ المساعد فى كلية المعارف والفكر الاسلامى فى جامعة طهران. h.malekmakan@ut.ac.ir

** طالب دكتوراه لفرع المذاهب الكلامية فى جامعة الاديان والمذاهب (الكاتب المسئول). sgns1349@chmail.ir

موقف التسامح فی الحضارة الاسلامیة فی وجهه نظر السيد جمال الدين

اسدآبادی

محمد دهقانی*

محمد رضا بارانی**

[تاریخ الاستلام: ۱۴۳۸/۱۲/۱۷؛ تاریخ القبول: ۱۴۳۹/۰۶/۱۳]

اوضحت الدراسة الحالية بالمنهج المتداخل بين التخصصات، وجهة نظر السيد جمال الدين أسعدآبادي حول مهام التسامح في الحضارة الإسلامية. بنى السيد اسدآبادي افكاره التجديدية على اساس التسامح و يعتقد بان له دور مهم في الحضارة. في رأيه، قضايا مثل الاعتقاد في الإسلام الحقيقي، وتحديث الإسلام وفقا للاحتياجات، وتوسيع العلاقات العلمية مع علماء آخرين ، و تقارب و توافق المسلمين و نخبهم في القضاء على خرافات المجتمع هي من بين أهم المحاور لمثل هذا الهدف. كما أن ثقافة التسامح بين الدول الإسلامية ستوفر منصة للتقارب و تجنب الاختلاف والانقسام.

الكلمات المفتاحية: تجديد الحضارة، التسامح، الحضارة الاسلامية، التقاء، السيد جمال الدين اسدآبادی.

* طالب دكتوراه لفرع معرفة الشيعه في جامعة الاديان والمذاهب (الكاتب المسئول). mdehqan23@gmail.com

** الاستاذ المساعد لفرع التاريخ في جامعة الزهراء (س). mrb1385@gmail.com

التحقيق في وثيقة مقاصد الشريعة في أعمال فقهاء الإمامية مع التأكيد على وجهة نظر الامام الخميني

مهدي شوشتری*

سيد محمد حيدري خورمیزی**

[تاريخ الاستلام: ١٩/٠٥/١٤٣٨؛ تاريخ القبول: ١٣/٠٦/١٤٣٩]

المقصود من «مقاصد الشريعة» هو العلم باهداف الشريعة و فهم غاياتها. يهتمون فقهاء الاماميه الى مقاصد الشريعة بعد ثلاث قرون من الهجرة و قد فتح الفقهاء المعاصرون أفقاً جديداً لفهم مقاصد الشريعة.

تعتمد هذه المقالة على المنهج الوصفي التحليلي في تحليل مقاصد الشريعة، وهي قضية فقهية و كلامية و اصولية، و لها تأثير مباشر على استنباطات فقهاء الاماميه، و استجابةً لمدى الاعتبار مقاصد الشريعة في آثار فقهاء الاماميه، بالتبع في آثار فقهاء الاماميه والتأكيد على آراء الامام الخميني، وصل الى استنتاج هذه النتائج: ١. ان الامامية يعتقدون بان للشريعة مقاصد و تتبع الاحكام من هذه المقاصد والاهداف. ٢. وقد تم قبول اكتشاف المقاصد الشرعية على الأقل في المعاملات التي تم إجراءها. ٣. استخدم الفقهاء الشيعة أكثر أو أقل مقاصد الشريعة واستخدموها لتطوير وتعميق فقه الأئمة.

الكلمات المفتاحية: مقاصد الشريعة، المصالح والمفاسد، الحكمة، الدليل.

* الستاذ المساعد لفرع الفقه و مباني الحقوق في مجمع الشهيد المحلاتي للتعليم العالي (الكاتب المسؤول).

mahdishoshtari@chmail.ir

** مدرس الفقه والحقوق. mohamadh436@yahoo.com

A Study of the Validity of *Maqasidi Shari`at*, Purposes of Divine Law, in Imamiyeh Jurists` Works with an Emphasis on Imam Khomeini`s View

Mahdi Shushtari *

Seyyed Mohamad Heidari Khormizi **

(Received on: 2017-02-16; Accepted on: 2018-03-01)

Maqasidi Shari`at is a scientific field for understanding purpose and desired goal of *Shari`at*. Since the third century, *Imamiyeh* jurists have paid attention to *Maqasidi Shari`at* and contemporary jurists have opened new ways for understanding Divine law`s final purposes. The paper, studying *Maqasidi Shari`at* with an analytical and descriptive method as an interdisciplinary topic of theology, *usul* and *fiqh* with direct effect on *foqaha`s* inference has concluded that: 1. For *Imamiyeh*, *Shari`at* has its special purposes and *feqhi* judgments follow the purposes. 2. At least, the purposes of Divine law have been inferred in the book of interactions. 3. When inferring, *Imami foqaha* have paid attention to the purposes of Divine laImami *fiqh*.

Keywords: *Maqasidi Shari`at*, Interests and Corruptions, Wisdom, Cause.

*Assistant professor at Shahid Mallati High Education Institution, mahdishoshtari@chmail.ir.

** Teacher at Shahid Mallati High Education Institution, mohamadh436@yahoo.com.

The Position of Tolerance in Islamic Civilization-Making from Sayyid Jamāl al-Dīn Asadābādī's View

Mohammad Dehghani *

Mohammadreza Barani **

(Received on: 2017-09-09; Accepted on: 2018-03-01)

This research has explained Sayyid Jamāl al-Dīn Asadābādī's perspective on the functions of tolerance in Islamic civilization-making with an interdisciplinary approach. Asadābādī bases his revival thought on tolerance and plays an important role in civilization. In his view, such issues as belief in original Islam, the modernization of Islam in accordance with needs, the expansion of scientific relations with other scholars, the convergence and concurrence of Muslims and their elites in eliminating the superstitions of society are among the most important axes for such a goal. Also, the culture of tolerance among Muslim nations will provide a ground for convergence and prevent divergence and division.

Keywords: Civilization, Tolerance, Islamic civilization, Convergence, Sayyid Jamāl al-Dīn Asadābādī.

* PhD of Shia Studies, University of Religions and Denominations, Correspondent author, mdehqan23@gmail.com.

** Assistant Professor, Faculty of History, al-Zahra University, mrb1385@gmail.com.

The Truth of Revelation and Divine Word: From *Nafsi* Word to Its Philosophical Explanation by Javadi Amoli and Tabataba`i

Hamid Malekmakan*

Salman Qasemina**

(Received on: 2017-07-28; Accepted on: 2018-03-01)

The Question of the existential relationship between the Quranic words and concepts to the essence of revelation and the how of their validity has been raised in theology. This paper is an attempt to analyze the truth of revelation as an existential issue, using documentary research and philosophical explanations of Professor Tabatabaei and Javadi Amoli in describing a rational process for understanding Divine word with regard to the end of Divine act. As is concluded, revelation and Divine word is an action by God; as by Divine word is intended human guidance, it is necessary for him/her to understand it. So, revelation, from its essence to its being perceived and expressed would be a single reality and the Prophet`s soul would be a middle agent in the process of revelation.

Keywords: Revelation, Divine Word, Essence of Revelation, *Nafsi* Word, Tabatabaei, Javadi Amoli.

* Assistant professor at University of Tehran, h.malekmakan@ut.ac.ir.

** Phd student at University of Religions and Denominations, sgns1349@chmail.ir.

Yaum ur-Rahbah and an Analysis of the Confrontation of Witnesses of Ghadir Khom with It

Abdorahman Baqerzadeh *

Zeinabsadat Hoseini **

(Received on: 2017-08-15; Accepted on: 2018-03-01)

The *hadith* of *Ghadir Khom* is one of the most important Shi'a documents in proving Imam Ali's (AS) guardianship. Despite its being frequently received and explicit implications for Imamate (leadership), one of the opponents' reasons against Imam Ali's (AS) Imamate lies in the claim that he himself never has taken the *hadith* as a proof for his Imamate. As most period of his Imamate was spent in Kufa in which one of the famous square and open space for important speech and sermon was Rahbah, the paper reviewed one of Imām Ali's (AS) speech and Sermon in this square, through a library-based approach and descriptive-analytical method. As explained in the paper, Imam has mentioned the *hadith* in Rahbah when about 30 companions of the Prophet (s), some explicitly testified it and some acknowledged it later. Based on the evidence, it is clear that this speech/ Sermon, in addition to being narrated by the companions, has also a frequency of meaning (authentic chain). There are some evidences – such as the fact that this speech was made after the war of Jamal in which doubts raised in obedience to Imam Ali (AS) and he severely reacted and dealt with the wrongdoers, as well as some people's involvement in and suffered from an infectious diseases and, then, their confession to the *hadith* – based on which, it can be inferred that the meaning and aim of *hadith* of Ghadir is Imamate and guardianship, not merely affection and friendship.

Keywords: Imam Ali (A), Speech and Sermon, Rahbah, Ghadir Khom, Companions.

* Assistant professor at University of Mazandaran, a.baqerzadeh@umz.ac.ir.

** Associate professor at University of Mazandaran, z.hosseini@umz.ac.ir.

An Assessing of Unreasonability of Ash'athiat

Fatemeh Zhian *

(Received on: 2017-12-26; Accepted on: 2018-03-01)

One proof of the authenticity of narrations lies in their being narrated in valid sources. Therefore, the narrators always tried to extract narrations from reliable sources. The book of Ash'athiat or Ja'fariyat is a fiqhi narrative book based, and almost majority of the narrations contained in it are narrated from Imam Kazim (A), with the help of Ishmael ibn Musa, who have narrated them from their ancestors. Some believe that ascribing the book to Ismail ibn Musa (A) can not be defended and, therefore, it may not be taken as a credible religious source. This study examines the arguments in the field; as explained in the paper, the arguments fail to prove Ash'asiat as not being valid.

Keywords: Ash'athiat, Ja'fariyat, Validity of Narrative Books.

* Assistant professor at Hazrat Ma'asoomah University, fa_zhian@yahoo.com.

A Study of Qefari`s Critical View on Zorarah with an Emphasis on Khoi`s View

Mohamadtaqi Rafa`tnejad *

Mohamadkazem Rahman Setayesh **

Hosein Javadinia ***

(Received on: 2018-01-09; Accepted on: 2018-03-01)

Zorara bin A`yun has been known by Shiites as a well-known and confidential narrator from the companions of Imam Baqir and Imam Sadeq (A). There are numerous contradictory traditions on him; some have qualified him reproachfully and some other irreproachably. Imami scholars, however, viewing the traditions of reproach as being of *taqiyah*, weak document or text, have authenticated him; rather, they have regarded him to be the most superior narrators and closed companions of Imams. *Naser Ibn Abdullah Qefari*, a contemporary Wahhabi scholar, in his *Usulu Madhhabi Shi-Shi`ah*, relying on weak traditions, criticizes the great narrator extremely and, presenting a liar character of him, tries to falsify a significant portion of the Shiite narratives narrated by *Zorara*. This paper, by examining *Qefari`s* documents, has argued against him and shown considerable weakness of his words. As explained in the paper, *Zorara* is free from such charges as distorting narratives, narrations of curse, not meeting with Imam Baqir, and disobedience of Imam's orders.

Keywords: *Zorara bin A`yon*, *Qefari*, *Usulu Madhhabi Shi-Shi`ah*, *Curse*, *Taqiyah*.

* Assistant professor at Payam Noor University, rafatnejad95@gmail.com.

** Assistant professor at Payam Noor University, kr.setayesh@gmail.com.

*** Phd student at Payam Noor University, javadiniah@yahoo.com.

Table of Contents:

A Study of Qefari`s Critical View on Zorarah with an Emphasis on Khoi`s View	5
Mohamadtaqi Rafa`nejad, Mohamadkazem Rahman Setayesh, Hosein Javadinia	
An Assessing of Unreasonability of Ash'athiat	27
Fatemeh Zhian	
Yaum ur-Rahbah and an Analysis of the Confrontation of Witnesses of Ghadir Khom with It.....	53
Abdorahman Baqerzadeh, Zeinabsadat Hoseini	
The Truth of Revelation and Divine Word: From <i>Nafsi</i> Word to Its Philosophical Explanation by Javadi Amoli and Tabataba`I.....	79
Hamid Malekmakan, Salman Qasemina	
The Position of Tolerance in Islamic Civilization-Making from Sayyid Jamāl al-Dīn Asadābādī`s View.....	99
Mohammad Dehghani, Mohammadreza Barani	
A Study of the Validity of <i>Maqasidi Shari`at</i>, Purposes of Divine Law, in Imamiyeh Jurists` Works with an Emphasis on Imam Khomeini`sView.....	123
Mahdi Shushtari, Seyyed Mohamad Heidari Khormizi	
Abstracts in English.....	164

Abstracts in English

In the Name of Allah
PAJOOHESHNAME-E IMAMIYYAH

A Biannual Journal of Imamiyyah Studies

Vol. 3, No. 6, Autumn & Winter 2018



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abolhasan Navvab

Editor-in-Chief: Es`haq Taheri

Executive Manager: Mohammad Reza Mollanoori



Editorial Board

Ali Aqanoori	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Seyyed Hasan Eslami	Professor, University of Religions and Denominations
Ali Allahbedashti	Associate Professor, Qom University
Mohammad Reza Jabbari	Associate Professor, Imam Khomeini Educational & Research Institute
Mostafa Soltani	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
Ne`matollah Safari Forooshani	Professor, Al-Mustafa International University
Es`haq Taheri	Professor, Shahid Mahalati High Education Complex
Mohammad Ghafoorinejad	Assistant Professor, University of Religions and Denominations



Copy Editor: Zeynab Salehi

Copy Editor of English Abstracts: Es`haq Taheri

Translator of Arabic Abstracts: Ahmad Hatami Kan Kabood

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: 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