



## پژوهش نامه امامیه

دوفصل نامه علمی - پژوهشی

سال سوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (دانشکده شیعه‌شناسی)

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: اسحاق طاهری

مدیر داخلی: 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 جبباری
استادیار گروه مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب	مصطفی سلطانی
استاد گروه تاریخ اسلام جامعه المصطفی العالمیه	نعمت‌الله صفری فروشانی
استاد گروه فلسفه و کلام مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی	اسحاق طاهری
استادیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب	محمد غفوری‌نژاد

### مشاوران علمی:

نصرت‌الله آیتی، محمد جاودان، علی راد، محمد کاظم رحمان ستایش، محمد غفوری‌نژاد، اسحاق طاهری، حسین قاضی‌خانی، حامد قرائتی، عبدالهادی مسعودی.

### ویراستار: زینب فروزفر

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: اسحاق طاهری

ویراستار چکیده‌های عربی: احمد حاتمی کن کبود

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: مسعود موسوی

بر اساس ابلاغیه شماره ۳۷۱۸۵/۱۷۸ مورخ ۳/۱۸/۱۳۹۵/۱۰/۲۶ 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: ۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷

نشانی اینترنتی: imamiya.ur.ac.ir، پست الکترونیک: 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 آموزه های تفسیری و معنوی و... .
- حجم مقاله: بین ۴۵۰۰ تا ۷۰۰۰ واژه در صفحه A4، فونت ۱۳ مینیم با فاصله ۱/۵ سانتی متر (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 می شود. در صورت تکرار پی در پی اثر واحد، بسته به زبان اثر، از همان یا ibid استفاده می شود. 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 می گردد.
- ارجاع به فرهنگ یا دانش نامه محتوی مقالاتی که نویسنده مستقل ندارد: (نام فرهنگ/دانش نامه، سال انتشار: جلد و «نام مدخل»): مثل: (دایرةالمعارف فارسی، ۱۳۸۰: «ابن سینا»)
- تنظیم فهرست منابع به صورت:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (تاریخ انتشار)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم، مصحح و... محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (تاریخ انتشار)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه (ایتالیک)، سال یا دوره، شماره، شماره صفحات.
- شبکه: نام خانوادگی، نام (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نام وبسایت یا (عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، شماره و صفحه)، نشانی شبکه.
- قرآن: (سوره: آیه) مثل: (مائده: ۱۶) و مشخصات کتاب شناختی نسخه ای که از آن استفاده شده است؛
- کتاب مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مثل: (متی، ۲: ۱۲).
- کتب مشهور یا فاقد مشخصات نویسنده: (نام کتاب، جلد/صفحه یا بخش) مثل: (نهج البلاغه، خطبه ۲۷).
- اگر سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نباشد به ترتیب از بی تا، بی جا و بی نا درج می شود.
- مقاله نباید قبلاً منتشر یا همزمان به نشریه دیگر ارسال شده باشد. محتوای مقالات بیانگر نظر نویسندگان است و نشریه مسئولیتی درباره آن ندارد.

## فهرست

- ۵ بررسی مباحثات واقفیه با امامیه در روایات؛ مطالعه موردی عبدالکریم بن عمرو خثعمی  
محمدتقی ذاکری، نعمت‌الله صفری فروشانی
- ۲۷ واکاوی روش کلبرگ در فهم قوای بصری امام با رویکردی به فقه الحدیث امامیه  
مهیار خانی‌مقدم
- ۵۷ واکاوی تفسیری آیه ولایت از منظر فریقین  
ابراهیم ابراهیمی، محمد تیموری، اصغر طهماسبی بلداجی
- ۸۱ مطالعه تطبیقی مبارزه امام علی (علیه‌السلام) با عمرو بن‌عبدود در منابع تاریخی، حدیثی و تفسیری فریقین تا پایان قرن هفتم  
علی احمدی، کاووس روحی
- ۱۰۵ موضع امامیه در برابر دیدگاه کیسانیه، غلات، زبیده و اسماعیلیه درباره آموزه بداء  
ابراهیم نوئی
- ۱۲۳ واژه‌شناسی نشانه‌های ظهور و قیام در منظومه معارف مهدوی  
حمید نگارش، مهدی صبائی
- ۱۴۳ چکیده‌های عربی



## بررسی مباحثات واقفیه با امامیه در روایات؛ مطالعه موردی عبدالکریم بن عمرو خثعمی

محمدتقی ذاکری\*

نعمت‌الله صفری فروشانی\*\*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۲/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۶/۱۵]

### چکیده

واقفه یکی از گرایش‌های شیعی است که محدثان شیعی به وجود آورده‌اند. تاکنون درباره واقفه بحث‌های فراوانی شده است. مباحثات گروه‌های دیگر شیعی با این گروه از محدثان که با رویکرد واقفیان روایات را نقل می‌کردند، درخور بررسی است. از این‌رو در این تحقیق بررسی می‌کنیم که واقفه چگونه از روایات در مباحثات خود بهره می‌بردند. تعداد بسیاری از روایات واقفه در منابع شیعی نقل شده است که بخش‌هایی از آن مربوط به مباحثات و منازعات این گروه از محدثان با امامیه است؛ اما به شکلی در منابع جای گرفته است که بیان‌گر مفهوم واقعی خود نیست. برخی راهکارهای مناسب برای کشف مفهوم حقیقی این روایات، عبارت است از: بررسی داده‌های منابع رجالی و فهرست‌نگاری دربارهٔ راویان، شناسایی جریان‌ها و سلسله راویان واقفی که در این مباحثات فعالیت داشته‌اند و کشف ارتباط بین گرایش‌های اعتقادی این راویان با محتوا و مضامینی که درباره امام، امامت، غیبت، قائم و... نقل کرده‌اند. از این‌رو در این تحقیق با مطالعه و بررسی اندیشه و فعالیت‌های یکی از واقفیان به نام عبدالکریم بن عمرو خثعمی، روایات مباحثه‌گونه واقفیه را با استفاده از روش‌های رجالی، حدیثی و تاریخی بررسی کرده‌ایم. این تحقیق بخشی از جریان‌های واقفه و گونه‌ای از روایات آن‌ها را با عنوان روایات مباحثه‌ای شناسایی و معرفی کرده است.

کلیدواژه‌ها: واقفیه، امامیه، عبدالکریم بن عمرو خثعمی، مباحثات درون شیعی، روایات.

\* دانشجوی دکتری تاریخ اهل بیت، مجتمع آموزش عالی امام خمینی ره (نویسنده مسئول). taghi.zakeri@yahoo.com

\*\* استاد گروه تاریخ جامعه المصطفی العالمیه. nsafari8@gmail.com

## مقدمه

واقعه پس از درگذشت امام کاظم علیه السلام شکل گرفت. عده‌ای از اصحاب آن حضرت تأکید کردند که امام کاظم علیه السلام همان قائم است و او است که ظهور خواهد کرد و زمین را از ظلم و جور نجات خواهد داد (نوبختی، ۱۴۰۴: ۸۱). در مقابل این جریان اصحاب امام رضا علیه السلام قرار داشتند که امامت آن حضرت را پس از امام کاظم علیه السلام را پذیرفته بودند. انگیزه‌های مختلفی را برای اصرار واقفیان بر توقف امامت در امام کاظم علیه السلام می‌توان یافت؛ منابع تاریخی دسته‌ای از وکلای امام کاظم علیه السلام را یاد کرده‌اند که در اموالی که در اختیار داشتند و متعلق به امام بود، خیانت کردند و به این ترتیب حلقه اولیه واقفه را تشکیل دادند (طوسی، ۱۴۰۹: ۴۶۰، ۴۶۷-۴۶۳). واقعیت این است که جز این طیف دل به دنیا داده اصحاب دیگری بودند که تحت تأثیر تبلیغات واقفه به آنها گرایش پیدا کردند و بر اساس روایاتی که درباره امام کاظم علیه السلام شنیده بودند به این باور رسیدند که آن حضرت همان قائم است و امامت امام رضا علیه السلام را انکار کردند (نک: نوبختی، ۱۴۰۴: ۸۲). اصحاب امام رضا علیه السلام به تبلیغات واقفه واکنش نشان دادند و از همان آغاز، مباحثاتی بین واقفه و قطعیه «که به درگذشت امام کاظم علیه السلام و امامت امام رضا علیه السلام قطع داشتند» (همان: ۸۰-۷۹)، شکل گرفت (نک: همان، ۸۱). مسئله درخور توجه این است که هرچند قطعیه با واقفیان که انگیزه‌های مالی داشتند، مباحثاتی داشت که برخی از آنها به صراحت در منابع شیعی نقل شده است (نک: حمیری، ۱۴۱۳: ۳۵۲-۳۴۸)، ارتباط قطعیه با واقفیان دیگر هرگز قطع نشد. آنها در مسائل گسترده‌ای به‌ویژه در مباحث فقهی با یکدیگر در ارتباط بودند و بسیاری از بزرگان امامیه از مشایخی روایت نقل کرده‌اند که به واقفه گرایش داشتند؛ یکی از مشایخ مهم بزنطی (از اصحاب خاص امام رضا علیه السلام) خثعمی واقفی بود (نک: صفار، ۱۴۰۴: ۴۵، ۹۳، ۱۲۴، ۳۲۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۶۱، ۷/ ۳، ۱۷). واقفیان نیز از میراث علمی امامیه بهره می‌بردند، مانند حمید بن زیاد واقفی که اکثر اصول را روایت کرده است (نک: طوسی، ۱۴۲۰: ۱۵۵). در واقع عبارت «واقفی ثقه» که در منابع رجالی و فهرست‌نگاری اولیه شیعه بسیار به چشم می‌خورد<sup>۱</sup> (نک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱، ۳۸، ۴۰، ۷۴ و ۷۵)، گواه بر این است که این‌گونه محدثان در عین واقفی بودن، شخصیت‌های مورد اطمینانی بودند و اصحاب امامیه با آنها داد و ستد علمی داشتند.

اصحاب بزرگ امامیه از این واقفیان روایات بسیاری نقل کرده‌اند و این نقل روایت‌ها منحصر به قبل از واقفی شدن آن مشایخ نیست؛ مانند روایت محمد بن همام اسکافی (امامی) از حمید بن زیاد (واقفی) در *الغیبه* (نک: نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۷۴، ۲۰۴ و ۲۴۳). در خورتوجه است که گرایش واقفی راویان شیعی منحصر به زمان شکل‌گیری واقفه نیست، بلکه تا مدت‌ها بعد و حتی در زمان غیبت، واقفانی بودند که مدت‌ها بعد از زمان شکل‌گیری واقفه پا به عرصه وجود نهادند و میان آنها و امامیه همواره داد و ستد علمی برقرار بود. البته جز روایات اندکی که در منابع به صورت پراکنده موجود است، گزارشی از مباحثات واقفه و امامیه در منابع شیعه یافت نمی‌شود. حال آنکه این مباحثات از زمان شکل‌گیری واقفه تا مدت‌ها پس از غیبت صغری مطرح بوده است. عنوان کتاب‌ها و نوشته‌هایی که واقفه در تأیید مذهب خود نوشته‌اند و نیز ردیه‌هایی که امامیه و دیگران بر واقفه نگاشته‌اند، از این مطلب حکایت می‌کند. برخی کتاب‌هایی که واقفه در زمان‌های مختلف در تأیید باورهای خود نوشته‌اند عبارت است از: کتاب عبدالله بن جبلة بن حیان الکنانی (م ۲۱۹ ق.) با عنوان *الصفه فی الغیبه علی مذهب الواقفه* (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۶)، کتاب احمد بن حسن قزاز بصری با همین عنوان (همان: ۷۸)، کتاب‌های علی بن حسن طایمی معروف به طاطری، از بزرگان واقفه و استاد حسن بن محمد بن سماعه (م ۲۶۳ ق.)، در موضوع امامت و غیبت (همان: ۲۵۵-۲۵۴).<sup>۲</sup> در مقابل، امامیه نیز کتاب‌های مختلفی در ردّ واقفه در زمان‌های مختلف نگاشته‌اند، مانند: جعفر بن محمد بن اسحاق بجلی (همان: ۱۲۱)، هارون بن عبدالعزیز الکاتب (همان: ۴۳۹)، حسن بن موسی بن خشاب (همان: ۴۲) که طوسی وی را از کسانی دانسته است که از امامان روایتی نقل نکرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۲۰)، اسماعیل بن علی بن اسحاق نوبختی (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲-۳۱)، حسن بن موسی نوبختی (م بعد از ۳۰۰ ق.) (همان: ۶۳)، حسین بن علی بزوفری (همان: ۶۸) که طوسی او را نیز از کسانی دانسته است که از امامان روایتی نقل نکرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۲۳) و محمد بن احمد بن عبدالله که نجاشی با یک واسطه کتاب‌های او را دریافت کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۹۳). همه اینها کتابی با عنوان *الردّ علی الواقفه* داشته‌اند. فارس بن حاتم قزوینی که از غالیان عصر امام هادی علیه السلام است نیز کتابی با عنوان *الردّ علی الواقفه* داشته است (همان: ۳۱۰). عناوین این نوشته‌ها در مجموع

به وجود نزاع‌هایی بین واقفه و امامیه و دیگر گروه‌های شیعه دلالت دارد. این نزاع‌ها گاهی شدت بیشتری می‌یافت؛ شهادت امام عسکری علیه السلام و آغاز دوران غیبت امام دوازدهم علیه السلام یکی از این نقاط اوج بود. در زمان غیبت امام دوازدهم علیه السلام این مباحثات به قدری گسترده شد و استمرار یافت که شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق.) را متقاعد ساخت بخش چشم‌گیری (حدود ۲۰ صفحه) از کتاب *الغیبة* خود را به مرور بر یکی از کتاب‌های واقفه با عنوان *فی نصرۃ الواقفه* اختصاص داده، به آن پاسخ دهد؛ این کتاب تألیف ابومحمد علی بن احمد العلوی از واقفیان معاصر با حسن بن محمد بن سماعه (م ۲۶۳ ق.) است که اوایل غیبت صغری را نیز درک کرده است<sup>۲</sup> (طوسی، ۱۴۱۱: ۶۲-۴۳). چنان‌که پیش‌تر، گرایش اکثر سادات موسوی به واقفه و طعن آنها به شریف رضی (م ۴۰۶ ق.)، وی را بر آن داشت تا ضمن نگارش کتاب *خصائص الاثمه*، مذهب امامی خود را اعلام کند و به معاندان خویش پاسخ دهد (نک: شریف رضی، ۱۴۰۶: ۳۸-۳۷).

در این تحقیق سعی شده است برای آغاز پی‌گیری مباحثات واقفی-امامی گامی برداشته شود، چراکه می‌توان زوایای دقیق‌تر و بیشتری را از این مباحثات یافت؛ مباحثاتی که به گونه‌ای پنهان در منابع جای گرفته است و در نگاه اول بیانگر مفهوم واقعی خود نیست. ناگفته نماند مراد از روایات مباحثه‌ای، روایات هر دو طرف مباحثه نیست بلکه در این پژوهش فقط روایاتی که واقفه در مباحثه با گروه‌های مخالف خود به کار می‌بردند، شناسایی و بررسی شده است. در این تحقیق این نوع روایات را روایات مباحثه‌گونه نامیده‌ایم.

بررسی راویان، قبل از مطالعه روایات اهمیت دارد. با بررسی راویان و گرایش‌های آنها و سلسله نقل روایاتشان، می‌توان به جریان‌هایی دست یافت که در مباحثات پیش‌گفته نهفته بوده است؛ روایات آنها حامل مفاهیم خاصی است که در نگاه ابتدایی پنهان می‌ماند. در این تحقیق یکی از واقفیان در دوران شکل‌گیری واقفه به نام عبدالکریم بن عمرو خثعمی و نقش او در مباحثات بین واقفه و امامیه بررسی شده است. همچنین به این سؤال‌ها پاسخ داده شده است که در زمان‌های بعد کدام‌یک از روایات او در مباحثات واقفی-امامی استفاده می‌شد و کدام‌یک از جریان‌های واقفی در مباحثات خود از روایات خثعمی بهره می‌بردند.



### معرفی خثعمی

عبدالکریم بن عمرو بن صالح خثعمی کسی است که روایات بسیاری از امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام نقل کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۴۵). او ساکن کوفه بود (ابن‌غضایری، ۱۳۶۴: ۱۱۴؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۲۳۹، ۳۳۹) و از مشایخ متعددی روایت شنید؛ چنان‌که راویان متعددی نیز از او روایت شنیده‌اند (نک: خوبی، ۱۴۱۳: ۱/ ۶۸ و ۶۹). او به واقفیان پیوست و در امامت امام کاظم علیه السلام توقف کرد و امامت امام رضا علیه السلام را نپذیرفت (نک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۴۵؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۳۳۹). با وجود این، امامیه او را طرد نکردند و راویان مهم و مطرحی چون احمد بن محمد بن ابی‌نصر بزنطی، از اصحاب نزدیک امام رضا علیه السلام که گفته شده جزء طبقه سوم اصحاب اجماع است (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۵۶)،<sup>۴</sup> روایات بسیاری از وی نقل کرده است (نک: صفار، ۱۴۰۴: ۱/ ۴۵، ۹۳، ۱۲۴، ۳۲۲، ۵۰۸). نجاشی (م ۴۵۰ ق.) (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۴۵) و ابن‌غضایری (م ۴۵۰ ق.) (ابن‌غضایری، ۱۳۶۴: ۱۱۴) او را از هم‌پیمانان (موالی) قبیله خثعم می‌دانند، اما برقی (م ۲۷۴ ق.) (برقی، ۱۳۴۲: ۴۸)، طوسی (م ۴۶۰ ق.) (طوسی، ۱۴۲۰: ۳۱۴) و دیگران وی را از افراد این قبیله ذکر کرده‌اند. درباره‌ی او و زندگی‌اش اطلاع دیگری در منابع نیامده است. گفتنی است قبیله خثعم که تیره‌ای از قبیله أنمار است، قبل از اسلام از نواحی مرتفع و کوهستانی جنوب غربی جزیره‌العرب رانده شده، در جاهای مختلف پراکنده شدند و زمانی که اسلام ظهور کرد به یمن رفتند (بکری، ۱۴۰۳: ۱/ ۴۱، ۵۸، ۶۳) و با ساخته شدن کوفه در سال ۱۷ ق. عده‌ای از افراد این قبیله در این شهر ساکن شدند (طبری، ۱۳۸۷: ۴/ ۴۸).<sup>۵</sup>

لقب عبدالکریم، کرام بود (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۵۵؛ ابن‌غضایری، ۱۳۶۴: ۱۱۴؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۱۴). شاید همین لقب و گزارش ابن‌غضایری (م ۴۵۰ ق.) مبنی بر اینکه غلات از او روایات بسیاری نقل کرده‌اند (ابن‌غضایری، ۱۳۶۴: ۱۱۴)، سبب شد تا رجالی شیعی قرن یازده، شیخ عبدالنبی الجزایری (م ۱۰۲۱ ق.)، عبدالکریم را همان کسی بدانند که فرقه غالبی «کرامیه»<sup>۶</sup> به او منتسب است (الجزایری، ۱۴۱۸: ۳/ ۲۲۱-۲۲۰). در منابع موجود روایاتی را از ابوحمزه ثمالی (م ۱۵۰ ق.) نیز نقل کرده است (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۲/ ۲۹۸). پس او دوران امامت امام رضا علیه السلام (۲۰۲-۱۸۳ ق.) را هم درک کرده است و بنابراین دوران فعالیت وی در عرصه نقل روایت بیش از ۳۵ سال بوده است.

## جایگاه علمی خثعمی

خثعمی کتابی داشته است که نجاشی (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۴۵) و طوسی (طوسی، ۱۴۲۰: ۳۱۴) به آن اشاره کرده اما از عنوان آن خبر نداده‌اند. البته طوسی گفته که خثعمی این کتاب را از امام صادق علیه السلام روایت کرده است (همان). در طریق نجاشی (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۴۵)، عیسی بن هشام و در طریق طوسی، بزندی راوی کتاب خثعمی هستند (طوسی، ۱۴۲۰: ۳۱۴). در منابع موجود، روایات متعددی از این دو راوی خثعمی نقل شده است. در روایات عیسی از خثعمی که با واسطه (برقی، ۱۳۷۱: ۱/ ۱۶۸، ۲/ ۵۲۳؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱/ ۸۷؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲/ ۱۴۶، ۵/ ۱۳۵...) یا بی‌واسطه (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۷۲؛ همو، ۱۴۰۳: ۱۷) از امام صادق علیه السلام نقل شده است، گونه‌های مختلف کلامی (نک: برقی، ۱۳۷۱: ۱/ ۱۶۸؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱/ ۸۷...)، فقهی، (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۵/ ۱۳۵...) اخلاقی (برقی، ۱۳۷۱: ۲/ ۵۲۳؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲/ ۱۴۶) و... یافت می‌شود. می‌توان گفت روایات اعتقادی سهم بیشتری را به خود اختصاص داده است. در این روایات با مضامینی مواجه هستیم از جمله: معرفت شرط قبولی عبادات است (برقی، ۱۳۷۱: ۱/ ۱۶۸)، امامان، شیعیان و محبان خود را می‌شناسند و گاه مدعیان دروغین محبت خود را تکذیب می‌کنند (صفار، ۱۴۰۴: ۱/ ۸۸-۸۷). همچنین روایتی درباره کیفیت دمیده شدن روح در آدم (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۷۲) و اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله کل علم خود را به امام علی علیه السلام آموخت (صفار، ۱۴۰۴: ۱/ ۲۹۰)، وجود دارد. اما بزندی از خثعمی بیشتر روایات فقهی (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۳/ ۷، ۱۷، ۲۷، ۴/ ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۱۰، ۵۰۷، ۵۰۹ و...) و سپس اعتقادی (نک: صفار، ۱۴۰۴: ۱/ ۴۵، ۹۳، ۱۲۴، ۳۲۳-۳۲۲، ۵۰۸ و...) نقل کرده است. گفتنی است که بنابر گزارش نجاشی، این کتاب خثعمی را عده‌ای از اصحاب امامیه روایت کرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۴۵).

خثعمی از مشایخ متعدد و با گرایش‌های فکری متنوعی روایت شنیده است. اما بیشترین مصاحبت را با یحیی ابوبصیر (م ۱۵۰ ق.)، از اصحاب امام باقر علیه السلام، امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام، (همان: ۴۴۱) داشته است. بر اساس مطالعه کتب اربعه حدیثی شیعه، وی با احتساب موارد تکراری، ۴۸ روایت از ابوبصیر دریافت کرده است<sup>۷</sup> که بیشتر آن در مسائل فقهی است (نک: اشعری، ۱۴۰۸: ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۳۷؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳/ ۷، ۴/ ۲۳۲ و...). بعد از ابوبصیر، خثعمی بیشترین روایت را از امام صادق علیه السلام دریافت و نقل

کرده است.<sup>۸</sup> باید توجه داشت تعداد روایاتی که خثعمی گاه با یک واسطه (نک: اشعری، ۱۴۰۸: ۱۲۲؛ برقی، ۱۳۷۱: ۱/ ۲۶۲، ۲/ ۳۳۶، ۵۲۳ و...) و گاهی نیز با دو واسطه (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۴/ ۴) از امام صادق علیه السلام نقل کرده، بسیار چشم گیر است. گفتنی است برخی مشایخ خثعمی گرایش‌های غیرامامی داشته‌اند؛ وی از راوی‌ای به نام یزید بن خلیفه الحارثی الحلوانی که واقفی بوده (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۴۶)، روایت نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۵۷/ ۵؛ همو، ۱۳۹۰: ۲/ ۲۰۴)؛ چنان‌که از سماعه بن مهران واقفی نیز (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۳۷) روایت، با احتساب موارد تکراری، در کتب اربعه حدیثی شیعه ثبت شده است.<sup>۹</sup> گفتنی است جماعة بن سعد الصائغ نیز از مشایخ غیرتقه و خطابی<sup>۱۰</sup> خثعمی (ابن غضایری، ۱۳۶۴: ۴۶) بوده است (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۶۱).

در بین راویانی که از خثعمی روایت نقل کرده‌اند نیز شخصیت‌های مهم و مطرحی از قطعیه و واقفه به چشم می‌خورند؛ مهم‌ترین شخصیتی که بیشترین روایت را از خثعمی نقل کرده و در کتب اربعه حدیثی شیعه ثبت شده است، بزنی است. وی یکی از اصحاب نزدیک امام رضا علیه السلام بوده است. با احتساب موارد تکراری تعداد ۱۳۵ روایت از خثعمی در کتب اربعه موجود است که بزنی آنها را از وی نقل کرده است.<sup>۱۱</sup> بعد از وی، در رتبه‌های بعدی حسن بن علی الوشاء، جعفر بن محمد بن سماعه<sup>۱۲</sup> (م ۲۶۳ ق.) (نک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱-۴۰)، محمد بن سنان الزاهری، محمد بن ابی عمیر، عبدالله بن عبدالرحمن الاصم (غالی)، حسن بن ایوب بن ابی عقیله و... قرار دارند (نک: همان، ۲۱۷).

### بررسی گرایش واقفی خثعمی

درباره واقفی بودن خثعمی دیدگاه‌های متعارضی وجود دارد. برقی (م ۲۷۴ ق.) صاحب قدیمی‌ترین منبع رجالی موجود، درباره واقفی بودن خثعمی سخنی به میان نمی‌آورد (نک: برقی، ۱۳۴۲: ۲۴ و ۴۸)؛ اما منابع دیگر عبارات صریحی دارند. دیدگاه‌های مؤلفان شیعه درباره واقفی بودن خثعمی به چند دسته تقسیم می‌شود؛ گروهی نه تنها به واقفی بودن خثعمی توجه دارند بلکه اساساً وی را فردی خبیث یا دست‌کم فاقد اعتبار در حدیث قلمداد کرده‌اند. در رأس این گروه طوسی قرار دارد. وی در رجال (طوسی، ۱۳۷۳:

(۳۳۹)، خثعمی را واقفی خبیثی توصیف کرده است و در *الغیبة* (طوسی، ۱۴۱۱: ۶۴-۶۳) تصریح می‌کند که سران دنیا طلب واقفه مانند علی بن ابی حمزه بطائنی و زیاد بن مروان قندی، از اموالی که در آن خیانت کرده بودند، به خثعمی بخشیده، او را به خود جلب کردند و به خدمت خود گرفتند. ابن داود حلی (زنده در ۷۰۷ ق.) (حلی، ۱۳۴۲: ۴۷۵) و علامه حلی (م ۷۲۶ ق.) (حلی، ۱۴۱۱: ۲۴۳) نیز خثعمی را جزء گروه دوم محدثان، یعنی جزء مجروحان و مذمومان دانسته‌اند. حتی علامه حلی در فقه، از عمل به روایات او پرهیز کرده (همان) و در *رجال* نیز خاطر نشان کرده که در روایات فقهی خثعمی توقف کرده است (حلی، ۱۴۱۳: ۲/ ۳۷۹، ۷/ ۴۷۰). سید علی بروجردی (م ۱۳۱۳ ق.) نیز در *طرائف المقال* می‌گوید: «از آنجا که خثعمی واقفی بود، توقف و تدبیر در روایات او لازم است» (بروجردی، ۱۴۱۰: ۱/ ۲۴۹).

در مقابل این دیدگاه می‌توان از مؤلفانی نام برد که خثعمی را در عین واقفی بودن، ثقه می‌دانند. در رأس این طیف نجاشی قرار دارد. وی توقف خثعمی بر امام کاظم علیه السلام را گزارش کرده است، اما با عبارت «ثقة ثقة عین» او را توثیق می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۴۵). این دیدگاه نجاشی در میان مؤلفان بعدی و متأخر شیعه طرفدارانی یافته است. افرادی نیز وثاقت خثعمی را با توجه به واقفی بودن وی پذیرفته‌اند؛ از آن جمله محمد بن حسن بن شهید ثانی (م ۱۰۳۰ ق.) در *شرح استبصار* است (شهید ثانی، ۱۴۱۹: ۳/ ۲۳۷، ۶/ ۴۱). مازندرانی (م ۱۲۱۶ ق.) در *منتهی المقال* (مازندرانی، ۱۴۱۶: ۴/ ۱۴۵) و نراقی (م ۱۳۲۵ ق.) در *شعب المقال* (نراقی، ۱۴۲۲: ۱۹۴) نیز این نظر را می‌پذیرند. از معاصران نیز می‌توان مرحوم خوبی (م ۱۴۱۳ ق.) را نام برد؛ وی در مقام جمع بین دیدگاه‌ها درباره خثعمی بر این باور است که ظاهراً حتی قول طوسی درباره خثعمی و مراد از اینکه او را خبیث خوانده، خبیث‌العقیده بودن وی است، زیرا او واقفی بود؛ از این رو طوسی قصد نداشته است در احادیث وی طعن وارد کند. بنابراین این قول با نظر نجاشی که خثعمی را ثقة ثقة خوانده است، منافاتی ندارد (غروی، ۱۴۲۶: ۱۵/ ۵۰۸). در پاسخ به خوبی می‌توان گفت که طوسی در *الغیبة* منظور خود را از خبیث خواندن خثعمی روشن ساخته است و او را در زمره کسانی می‌داند که با دریافت اموالی از سران واقفه، در خدمت آنها درآمد (طوسی، ۱۴۱۱: ۶۴-۶۳).

بررسی مباحثات واقفیه با امامیه در روایات؛ مطالعه موردی عبدالکریم بن عمرو خثعمی / ۱۳

دیدگاه دیگر درباره خثعمی متعلق به ابن غضایری است که در این دیدگاه منحصر به فرد است. وی درباره خثعمی می‌گوید واقفه ادعا می‌کردند از ایشان است و غلات نیز از او روایات بسیاری نقل کرده‌اند (ابن غضایری، ۱۳۶۴: ۱۱۴). این نظر ابن غضایری می‌تواند دلالت بر مطالب مهمی داشته باشد که در ادامه بررسی می‌شود.

افزون بر اینها، دیدگاه دیگری درباره خثعمی مطرح است که اساساً با آنچه تاکنون ذکر شد، متفاوت است. گروهی معتقدند که خثعمی هرچند واقفی بود اما بعد از مدتی از وقف دست کشید و به امامت امامان دوازده‌گانه معتقد شد. در میان این گروه از مؤلفان شیعه می‌توان محمدباقر وحید بهبهانی (م ۱۲۰۵ ق.) را نام برد. وی با ذکر روایاتی، نتیجه می‌گیرد که خثعمی به امامت امامان دوازده‌گانه معتقد شده است (وحید بهبهانی، بی‌تا: ۲۸۶). مرحوم خوبی نیز این روایات را ذکر کرده است، اما به دلیل مجهول و ضعیف بودن راویان، موثق نمی‌داند و دلالت برخی از این روایات را بر مطلب مورد نظر نمی‌پذیرد (نک: خوبی، ۱۴۱۳: ۱۰/ ۶۸-۶۷).

مازندرانی در *منتهی المقال* این رأی بهبهانی را برگزیده است (مازندرانی، ۱۴۱۶: ۵/ ۲۵۲). چنان‌که نمازی شاهرودی نیز (م ۱۴۰۵ ق.) در *مستدرکات علم رجال* این قول را می‌پذیرد که خثعمی پس از مدتی واقفی بودن، به امامت امامان دوازده‌گانه معتقد شده است (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲: ۴/ ۴۵۸).

گفتنی است که در منابع، جز تنها روایتی که از حسن بن علی بن ابی حمزه از خثعمی یافت شده (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۷)، هیچ ارتباطی بین سران دنیاطلب واقفه و خثعمی پیدا نشده است.

### دیدگاه رجالیان متقدم درباره خثعمی

با مردود دانستن دوازده‌امامی بودن خثعمی می‌توان گفت درباره وی با سه دیدگاه روبه‌رو هستیم. حقیقت این است که در بین روایات خثعمی، روایاتی هست که بدون تردید برای دفاع از واقفه، در زمان‌های مختلف استفاده شده است. یکی از این روایات را طوسی در *الغیبه* از کتاب *فی نصره الواقفه* نقل می‌کند (طوسی، ۱۴۱۱: ۵۴). اگر توثیق محکم و استوار نجاشی درباره خثعمی در دست نبود، دیدگاه طوسی مبنا قرار

می‌گرفت؛ اما به نظر می‌رسد اصرار نجاشی بر ثقه بودن خثعمی با عبارت «ثقة ثقة عین» (نک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۴۵) ابهام‌برانگیز است و احتمالاً ناظر به اختلاف دیدگاه درباره خثعمی است و نجاشی نخواست است آنها را بیان کند. عبارت ابن‌غضایری درباره خثعمی را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. به نظر می‌رسد وی با عبارت «الواقفه تدعیه» (ابن‌غضایری، ۱۳۶۴: ۱۱۴)، به این مسئله اشاره می‌کند که اعتقاد واقفه درباره خثعمی، دیدگاه حقیقی خثعمی را نشان نمی‌دهد. بررسی روایات خثعمی می‌تواند زوایای بیشتری از مسئله را روشن سازد. با بررسی روایاتی از خثعمی که حاوی مطالبی درباره امامت، مهدویت، قائم، غیبت و... بود، نتایج درخور توجهی به دست آمد؛ برخی روایات خثعمی به گونه‌ای در منابع جای گرفته‌اند که در نگاه اول و بدون در نظر گرفتن گرایش خثعمی و راویان دیگر آن، به نظر نمی‌رسد مربوط به دیدگاه واقفه باشد؛ اما توجه به گرایش‌های راویان، مفهوم دیگری را به دست می‌دهد و این روایات را در زمره منازعات واقفیه علیه امامیه قرار می‌دهد. مسئله درخور توجه این است که سلسله اسناد بعضی از این روایات به خثعمی ختم می‌شود، یعنی شخصی که در نهایت روایت را به طور مستقیم از امام نقل می‌کند، خثعمی است (نک: عیاشی، ۱۳۸۰: ۲ / ۱۹-۱۸، نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۷؛ حلی، ۱۴۲۱: ۱۱۵). با توجه به این روایات خثعمی را می‌توان نظریه‌پرداز واقفه دانست. در برخی روایات دیگر، خثعمی تنها یکی از راویان میانه سلسله سند است و روایت را افراد دیگری به طور مستقیم از امام نقل می‌کنند (نک: نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۷۲، ۱۷۳ و...). این گونه روایات را اغلب افراد و طیف‌های خاصی نقل کرده‌اند.

در چند سلسله سند که روایاتی در دفاع از واقفه دارند، خثعمی نیز قرار دارد؛ این جریان‌ها اغلب راویانی دارند که به واقفی بودن معروف و مشهور هستند اما یکی از آنها نه تنها به واقفی بودن معروف نیست و تنها راوی واقفی شناخته شده در آن خثعمی است، بلکه از طریق آن، روایاتی متعارض و متناقض نقل شده است؛ یعنی چند روایت درباره اعتقاد خثعمی به امامان دوازده‌گانه از این طریق نقل شده است؛ هر چند روایاتی نیز از آنها به دست آمده که به اعتقادات واقفه بسیار شبیه است.

به هر حال خط‌ها و جریان‌های مختلفی در مباحثات و منازعات واقفی-امامی فعالیت داشته‌اند و فعالیتشان تا غیبت صغری استمرار داشته است. همچنین خدشه در

اسناد برخی روایات و متناقض بودن محتوای برخی‌شان، نشان می‌دهد که تمام آن روایات از هویت واقعی برخوردار نیستند و احتمالاً ساخته و پرداخته منازعه‌کنندگان واقفی بوده‌اند.

### بررسی روایات واقفیان

منظور از روایات واقفیان روایاتی است که گرایش واقفی داشتن راوی در آن روایت آشکار می‌شود. در دو روایت از خثعمی می‌توان به وضوح گرایش وی را به واقفه دید که البته کمتر مورد توجه قرار گرفته است. یکی از این روایات را عیاشی (م ۳۲۰ ق.) از کرام خثعمی نقل کرده است. وی در این روایت از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که در روز قیامت هفت قبه از نور یاقوت سبز و سفید برپا خواهد شد و در هر قبه امام هر عصری با اهل زمان خود خواهد ایستاد و امام، دوستان و دشمنان خود را از هم جدا کرده، آنها را به بهشت یا جهنم می‌فرستد (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۹/۲-۱۸). تصریح این روایت به برپا شدن هفت قبه برای امامان هر عصر، احتمالاً به اعتقاد به توقف بر امام هفتم (امام کاظم علیه السلام) اشاره دارد و از روایات واقفه است. اما عیاشی سند روایت را ذکر نکرده و تنها به نام کرام (خثعمی) که روایت را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند، بسنده کرده است.

روایت دیگری که به صراحت به اعتقاد واقفه اشاره می‌کند، روایتی است که طوسی در کتاب *الغیبه* از کتاب *فی نصره الواقفه* نقل می‌کند که درصدد اثبات اعتقاد به توقف بر امام کاظم علیه السلام است. این روایت را خثعمی از ابوبصیر نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمود: «فرزندم ابوالحسن (امام کاظم علیه السلام) که مدتی را در بند و حبس بنی فلان خواهد بود، از دست آنها رهایی یافته، دست یکی از فرزندان خود را گرفته، به کوه رضوی خواهد رفت». طوسی در پاسخ به این روایت می‌گوید که اگر معنای ظاهری این روایت مدنظر باشد، این روایت کذب است؛ زیرا امام کاظم علیه السلام پس از اولین باری که از حبس خارج شد چنان نکرد و بار دوم که به حبس رفت از آن خارج نشد. همچنین در این روایت هیچ‌گاه گفته نشده است کسی که دست فرزند خود را می‌گیرد و به کوه رضوی می‌رود، همان قائم خواهد بود (طوسی، ۱۴۱۱: ۵۴). واقفه از این روایت در تأیید گرایش

خود استفاده کرده است. این روایت را ابومحمد الصیرفی نیز از خثعمی شنیده و نقل کرده است (همان). مقصود از ابومحمد صیرفی در این روایت ظاهراً حسن بن علی الوشاء است که البته طبق گزارش نجاشی از اصحاب امام رضا علیه السلام و از بزرگان امامیه است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۹). اما طوسی گوید وی از جمله کسانی بود که مدتی واقفی بود و سپس به امامت امام رضا علیه السلام معتقد شد (طوسی، ۱۴۱۱: ۷۱). به هر حال طبق نقل‌های طوسی از کتاب *فی نصره الواقفه*، چند روایت دیگر نیز از ابومحمد صیرفی در تأیید واقفه در این کتاب یافت می‌شود (همان: ۴۶ و ۴۷). نکته درخور توجه این است که به جز این روایات واقفیان، روایت دیگری که حسن الوشاء در طریق آن باشد و با عبارت ابومحمد الصیرفی از او یاد شده باشد، در منابع یافته نشده است.

تک‌روایاتی نیز از خثعمی وجود دارد که به سبب گرایش اعتقادی راویان آن، حائز اهمیت است. یکی از آنها روایت حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی از خثعمی است که مانند پدرش از سران واقفه شناخته می‌شود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷-۳۶). این روایت در منابع به گونه‌ای جای گرفته است که گویای گرایش واقفیان نیست. حسن بن علی بن ابی حمزه از خثعمی و وی از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که اگر شما بر زبان خود مسلط بودید و در بین شما تقیه رعایت می‌شد [و می‌توانستید حفظ سر کنید]، هرآینه من سخن می‌گفتم (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۷). این سخن حاکی است از تأکید واقفه بر اینکه شیعیان با حفظ نکردن اسرار، باعث شدند قائم بودن امام کاظم علیه السلام (طبق عقیده واقفه) به صورت همگانی و با صراحت بیان نشود.

یکی دیگر از این تک‌روایت‌ها، روایتی است که واقفیان آن را نقل کرده‌اند. نعمانی از روایتی یاد می‌کند که آن را محمد بن همام از حمید بن زیاد کوفی از حسن بن محمد بن سماعه از احمد بن حسن میثمی از زائده بن قدامه از عبدالکریم خثعمی نقل کرده است. در این روایت آمده است که نزد امام صادق علیه السلام از قائم یاد شد و آن حضرت فرمود: «چگونه چنین است در حالی که هنوز فلک نگردیده تا گفته شود [قائم] درگذشته یا هلاک شده است...». از آن حضرت سؤال شد مراد از گردیدن فلک (استدارة الفلک) چیست؟ فرمود: «اختلاف بین شیعه» (نک: همان: ۱۵۷). با توجه به سلسله‌سندی که ذکر شد، می‌توان گفت که این روایت از دستاویزهای واقفه بوده



است. مطلب نخست دربارهٔ این سلسله سند این است که غیر از ابن‌همام و زائده بن‌قدامه همه راویان واقفی هستند. حمید بن‌زیاد کوفی واقفی ثقه دانسته شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۳۲). هر چند که دربارهٔ حسن بن‌محمد بن‌سماعه ابومحمد الکندی الصیرفی (م ۲۶۳ ق.) گفته شده فقیه ثقه‌ای است اما از بزرگان و شیوخ واقفه بوده و در وقف عناد داشته است (نک: همان: ۴۱-۴۰). احمد بن‌حسن میثمی نیز از واقفه است (نک: همان: ۷۴؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۳۳۲) و در زمره افرادی است که کتاب ابن‌ابی‌حمزه بطائنی را نقل کرده‌اند (نک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۵۰).

با این وصف می‌توان گفت واقفه که درگذشت امام کاظم علیه‌السلام را انکار می‌کردند، با نقل چنین روایاتی انکار زنده بودن امام کاظم علیه‌السلام و اختلافی را که بین شیعه در این مسئله پیش آمده بود، از نشانه‌های نزدیک بودن قیام قائم جلوه می‌دادند. در خورتوجه است که زائده بن‌قدامه از اصحاب امام باقر علیه‌السلام است (نک: طوسی، ۱۳۷۳: ۱۳۶) که از امام سجاد علیه‌السلام نیز روایت نقل کرده است (نک: ابن‌قولویه، ۱۳۵۶: ۲۶۰؛ خوبی، ۱۴۱۳: ۷/ ۲۱۵-۲۱۴)، اما او را جزء اصحاب امام صادق علیه‌السلام ذکر نکرده‌اند. در این صورت او چگونه می‌تواند از طبقه بعد از خود یعنی خثعمی، روایتی را که از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند شنیده و برای طبقه پایین‌تر از او یعنی میثمی نقل کرده باشد؟

گذشته از این تکرار روایت‌ها، می‌توان خط‌ها و جریان‌هایی را یافت که روایات آنها مفهوم ویژه‌ای به خود می‌گیرد. یکی از اینها روایت موسی بن‌سعدان از عبدالله بن‌قاسم حصرمی از خثعمی است. نجاشی می‌گوید عبدالله بن‌قاسم حصرمی به کذاب غالی معروف بود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۲۶). طوسی نیز بر واقفی بودن او تأکید می‌کند (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۴۱). ابن‌غضائری هم وی را غالی متهافت توصیف می‌کند (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۷۸). ابن‌غضائری دربارهٔ موسی بن‌سعدان نیز می‌گوید در مذهب وی غلو بوده است (همان: ۹۰). چنان‌که نجاشی وی را ضعیف در حدیث توصیف کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۰۴). روایات این دو نفر از خثعمی به صورت محدود در منابع نقل شده است، به طوری که ظاهراً سه روایت ولی در واقع دو روایت یافته شده است. این روایات می‌تواند زوایایی از بحث را روشن سازد. در یکی از این روایات، از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که: «قائم هفت سال حکومت خواهد کرد که برابر با ۷۰ سال شما خواهد بود» (طوسی،

۱۴۱۱: ۲۷۴). اکنون این روایت مد نظر نیست اما حرّ عاملی (م ۱۱۰۴ ق.) در *الایقاظ من الیهجّة بالبرهان علی الرجعة* روایتی در باب رجعت ذکر کرده است که از طریق پیش‌گفته نقل شده است. در آن روایت آمده است: «هیچ امامی نیست مگر اینکه با اهل زمان خویش [خوب و بد آنها] باز خواهد گشت تا اینکه مؤمن و کافر را جدا سازد» (حر عاملی، ۱۳۶۲: ۳۶۱).

این روایت در واقع بخشی از روایتی است که در منابع قدیم تنها در کتاب مختصر *البصائر* حسن بن سلیمان حلی (قرن هشتم) یافت شد. در آن روایت مفصل، خثعمی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «ابلیس تا یوم الوقت المعلوم مهلت داده شده است [که این روز غیر از قیامت و مربوط به همین دنیا است] و در این روز ابلیس با همه سپاهیان خود از زمان خلقت آدم ظهور خواهد کرد». در بخشی از این روایت آمده است: «این آخرین بازگشت امیرالمؤمنین خواهد بود»؛ در این هنگام است که برای راوی (خثعمی) سؤال پیش می‌آید که آیا این بازگشت‌ها چندین بار خواهد بود؟ که پاسخ می‌شنود: «آری اینها چندین بازگشت است و هیچ امامی نیست مگر اینکه با او خوب و بد مردمان زمان خویش باز خواهند گشت تا اینکه خداوند مؤمن را بر کافر پیروزی و نصرت بخشد» (حلی، ۱۴۲۱: ۱۱۷-۱۱۵). با توجه به خطی که این روایت را نقل کرده، این احتمال قوی مطرح است که این روایت، واقفیانۀ بوده و مورد استناد آنها قرار می‌گرفته است و احتمالاً می‌خواستند از بحث رجعت در اثبات بازگشت امام کاظم علیه السلام (حتی اگر در گذشته باشد) استفاده کنند، همان‌گونه که بر اساس این روایت امامان در گذشته دیگر نیز نه یک بار بلکه چندین بار باز خواهند گشت، پس امام کاظم علیه السلام هم هرچند در گذشته باشد، باز خواهد گشت.

این جریان، روایات دیگری نیز در تأیید واقفۀ دارند که شایسته توجه است. در این خصوص می‌توان از روایتی یاد کرد که از همین جریان اما از شخصی غیر از خثعمی صادر شده است؛ موسی بن سعدان از عبدالله بن قاسم حضرمی و وی از شخصی به نام ابوسعید خراسانی نقل کرده است:

به امام صادق علیه السلام عرض کردم مهدی و قائم یکی هستند؟ فرمود: آری. پرسیدم: از چه رو مهدی نامیده شده؟ فرمود: به این دلیل که هدایت می‌کند به هر امر

بررسی مباحثات واقفیه با امامیه در روایات؛ مطالعه موردی عبدالکریم بن عمرو خثعمی / ۱۹

خفی و پنهان، و قائم نامیده شده زیرا او قیام می‌کند بعد از اینکه می‌میرد (بعد ما یموت)؛ او به امر عظیمی قیام می‌کند (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۷۱).

این نکته مهم است که این‌گونه روایات به نحوی در منابع موجود جای گرفته است که هیچ مفهومی از دیدگاه واقفیان از آن به دست نمی‌آید.

روایت دیگری که سلسله روایانش اهمیت دارد، احمد بن علی الحمیری از حسن بن ایوب از خثعمی نقل کرده است. طوسی احمد حمیری را جزء کسانی ذکر کرده است که از امامان روایتی نقل نکرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰۸) و حمید بن زیاد (واقفی ثقه) که پیش‌تر درباره‌اش ذکر به میان آمد، از وی روایت نقل کرده است (همان). طوسی حسن بن ایوب را نیز از اصحاب امام کاظم علیه السلام ذکر کرده است (همان: ۳۳۵)؛ وی صاحب کتابی به نام *نوادیر* بود که طوسی از طریق حمید (احتمالاً حمید بن زیاد) از احمد بن علی الحمیری از حسن بن ایوب به آن دست یافته است (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۹).

چنان‌که ملاحظه شد هیچ‌کدام از این دو (احمد حمیری و حسن بن ایوب) جزء واقفه دانسته نشده‌اند. با این وصف می‌توان گفت روایات این سلسله رویه ثابتی ندارند. در دسته‌ای از روایات این سلسله از خثعمی گفته شده است که امامان دوازده تن خواهند بود. از طرف دیگر دسته‌ای از روایات وجود دارد که اگر از منظر واقفیان به آن نگریسته شود، می‌توان جنبه‌های واقفیان‌های در آن یافت. در ادامه روایات این خط را بررسی می‌کنیم.

در روایتی از خثعمی از مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام نقل شده است که خداوند سال را ۱۲ ماه آفرید و شب و روز هر کدام ۱۲ ساعت هستند و ما ۱۲ محدث<sup>۱۳</sup> خواهیم بود (نعمانی، ۱۳۹۷: ۸۴). این مضمون که امامان ۱۲ محدث خواهند بود، در روایت دیگری از این خط نیز نقل شده است (همان). ذکر این روایت در منبعی چون *الغیبه نعمانی*، در حالی که منابع قبلی یادی از آن نکرده‌اند و واقفی بودن خثعمی نیز مسئله مسلمی است، قدری تأمل‌برانگیز است؛ خصوصاً با توجه به اینکه از این خط روایات دیگری نیز آمده است که مجموعاً مفهومی متفاوت دارند. در یکی از آن روایات چنین آمده است که امام صادق علیه السلام فرمود: «کسی که ادعای مقام ما یعنی امامت را

داشته باشد، کافر است (یا مشرک، بنا بر تردید راوی)» (همان: ۱۱۵-۱۱۴). در روایت دیگری آمده است:

اگر کسی حق را در اهل بیت علیهم‌السلام بداند و به حلال و حرامی که از طریق آنها تبیین شده است، پایبند باشد و در عین حال که امامت را خارج از اهل بیت علیهم‌السلام نمی‌داند اما به سبب اختلافی که بین شیعه به وجود آمده است، قادر به تشخیص امام نباشد و به هر کسی که سران شیعه بر او اجتماع کنند و امام بدانند، معتقد شود؛ چنین شخصی اگر از دنیا برود در جاهلیت مرده است (همان: ۱۳۴-۱۳۳).

در روایت دیگری که استثنائاً احمد حمیری در سلسله روایان آن قرار ندارد، نقل شده است که امام صادق علیه‌السلام از دو چیز نهی فرمود: از ریاست و از اینکه کسی را بدون داشتن حجتی نصب کنی و هرچه او بگوید تصدیق کنی (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۶۹). این روایت می‌تواند یادآور این مسئله باشد که واقعه در آغاز امامت امام رضا علیه‌السلام قطعیه را متهم می‌کردند به اینکه بدون داشتن حجت، از امامت امام رضا علیه‌السلام طرفداری می‌کردند (طوسی، ۱۴۱۱: ۶۲). از روایات دیگر به ویژگی‌های دیگری در این سلسله می‌توان پی برد. صفار در *بصائر الدرجات* (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۱۲۴) و کلینی در *الکافی* (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۶۱) روایتی را از طریق بزنی از خثعمی و او از راوی‌ای به نام جماعه بن سعد نقل کرده است که «خداوند کریم‌تر از آن است که اطاعت از بنده‌ای [یعنی امام] را بر بندگان خود واجب کند و اخبار زمین و آسمان را از او در هر شب و روز پنهان بدارد». این دو منبع، روایت را در همین نقطه به پایان می‌رسانند؛ اما طبق گزارش نعمانی که از طریق مذکور (یعنی احمد حمیری از حسن بن ایوب از خثعمی) نقل کرده است، این روایت ادامه‌ای هم دارد. در ادامه آمده است: «سپس ابوالحسن موسی [امام کاظم علیه‌السلام] آشکار شد و امام صادق علیه‌السلام فرمود: این صاحب کتاب علی علیه‌السلام است؛ کتاب مکنون که خدا می‌فرماید: «لایمسه إلا المطهرون»» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۲۷-۳۲۶). درست است که در این روایت به امامت امام کاظم علیه‌السلام تصریح شده است، اما آنچه تأمل‌برانگیز است این است که همین سلسله نقل کرده است: «امام صادق علیه‌السلام ما را بر حذر می‌داشت از اینکه

نام قائم را بر زبان آوریم و باعث آشکار شدن او شویم» (همان: ۱۵۲-۱۵۱). جای سؤال است که چرا امام صادق علیه السلام، واقفی‌ای را که در عرصه منازعات واقفی-امامی فعالیت دارد، از ذکر نام قائم در آن زمان نهی می‌کند و این نهی چه مفهومی دارد. در ادامه همین روایت آمده است: «قائم غیبتی خواهد داشت که در آن گفته می‌شود او مرده است و در آن زمان ۱۲ علم برافراشته خواهد شد، به طوری که حق از باطل شناخته نخواهد شد؛ این در حالی است که امر ما از خورشید تابان نورانی تر است» (همان).

به هر حال آگاهی از سابقه واقفی بودن خثعمی و فعالیت طیف‌های مختلف واقفی برای انتشار عقائد خود، باعث می‌شود نتوان بدون تردید به این روایات نگریست. از همین رو به نظر می‌رسد باید در روایات دیگر این سلسله نیز تردید کرد. در روایتی از این سلسله از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «هرگاه قائم قیام کند مردم خواهند گفت این چگونه ممکن است در حالی که چند سال است استخوان‌های او هم پوسیده شده است» (همان: ۱۵۵). حال آنکه در روایت مهم دیگری نقل کرده‌اند: «صاحب این امر دو غیبت خواهد داشت که در دومی ظهور خواهد کرد، پس اگر کسی نزد تو آمد و گفت که دستش را از خاک قبر او تکانده است [یعنی خودش در تدفین وی شرکت داشته است]، باور مکن!» (همان: ۱۷۲).

آخرین روایتی که می‌توان از این سلسله نقل کرد این است که خثعمی نذر خویش را برای امام صادق علیه السلام بازگو می‌کند، مبنی بر اینکه تا قیام قائم روزه بگیرد؛ امام علیه السلام در پاسخ مشخص می‌کند که روزهایی که در سفر است و دو عید قربان و فطر و... را نباید روزه بگیرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۴/۱۴۱). سؤال این است که آیا واقفی‌ای که در منازعات واقفیان فعالیت دارد، نمی‌تواند از این روایت برای دفاع از توقف بر امامت و قائم بودن امام کاظم علیه السلام بهره‌برداری کند؟ آیا جز این است که او با این روایت می‌توانست چنین جلوه دهد که قیام قائم، نزدیک به آن زمان خواهد بود؟

#### نتیجه

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که منازعات درون مذهبی شیعه بیشتر بر پایه نقل روایات بوده است. طرفداران گرایش‌های مختلف، گرایش اعتقادی خود را به روایاتی

منتسب می‌دانستند و در دفاع از اعتقادات خویش به آن استناد می‌کردند. در منابع موجود به این مسئله توجه نشده است که ناقلان این گونه روایات، با توجه به منازعات واقفه و امامیه، چه انگیزه‌ای از نقل آن داشته‌اند؛ البته این بی‌توجهی دلایل خود را داشته است که این تحقیق درصدد بررسی آن نبود. با بهره‌گیری از اطلاعات منابع رجال و فهرست‌نگاری شیعه درباره افراد و روایان احادیث، می‌توان گونه‌ای از روایات را با عنوان روایات منازعه‌ای شناسایی کرد. شناسایی این‌گونه از روایات در شناخت بهتر سلسله روایان و فهم دقیق‌تر آموزه‌های امامان شیعه، بسیار مؤثر خواهد بود.

### پی‌نوشت‌ها

۱. در جاهای مختلفی از رجال نجاشی به این افراد اشاره شده است؛ در صفحه ۲۱ ابراهیم بن ابی‌بکر و برادرش اسماعیل، ۳۸ حسین بن ابی‌سعید المکاری، ۴۰ حسن بن محمد بن سماعه، ۷۴ احمد بن حسن میثمی و ۷۵ احمد بن ابی‌بشر السراج (نک.: نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱، ۳۸، ۴۰، ۷۴ و ۷۵).
۲. حسن بن محمد بن سماعه واقفی نیز کتابی با عنوان *الغیبه* داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۲-۴۰).
۳. درباره عصر زندگانی راوی نک.: انصاری، ۱۳۹۵: <http://tusi.kateban.com/post/2297>.
۴. اصحاب اجماع اصطلاحی در علم رجال امامیه که به گروهی از روایان در سده‌های ۲ و ۳ ق. گفته می‌شود. ویژگی این گروه آن است که در نگاه عالمان رجال هر روایتی از آنان به طریق صحیح نقل شده و روایان از اول سند تا یکی از اصحاب اجماع مورد اعتماد باشند آن روایت صحیح است و عمل به آن لازم خواهد بود و ملاحظه احوال آنان و یا روایان ما بین آن‌ها و امام لازم نیست. برای مطالعه درباره اصحاب اجماع نک.: انصاری، ۱۳۷۹: ۹/ ۱۰۵-۱۰۴.
۵. برای مطالعه درباره قبیله خثعم نک.: ناجی، ۱۳۹۰: ۱۵/ ۲۰۱-۱۹۹.
۶. «کرامیه» از فرق سنت و جماعت بودند و از ابو عبدالله محمد بن کرام بن عرّاف بن خزامة بن براء (م ۲۵۵ ق.) پیروی می‌کردند. برای مطالعه در این باره نک.: مشکور، ۱۳۷۲: ۳۶۳.
۷. نک.: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)، نرم افزار درایه النور، نسخه ۱/۲ قسمت «اسناد».
۸. نک.: همان.
۹. نک.: همان.
۱۰. یعنی از پیروان ابوالخطاب غالی.
۱۱. نک.: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)، نرم افزار درایه النور، نسخه ۱/۲ قسمت «اسناد».
۱۲. واقفی معاند در وقف.
۱۳. منظور از محدث آن است که امامان علیهم‌السلام با فرشتگان رابطه دارند، سخن آنان را می‌شنوند و از آنها حقایق دریافت می‌کنند.

## منابع

- ابن غضایری، احمد بن حسین (۱۳۶۴). *رجال*، تحقیق: محمد رضا حسینی، قم: دار الحدیث، اول.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). *کامل الزیارات*، تحقیق: عبدالحسین امینی، نجف: دار المرتضویه، اول.
- اشعری، احمد بن محمد بن عیسی (۱۴۰۸). *النوادر*، تحقیق: مدرسه امام مهدی علیه السلام، قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام، اول.
- انصاری، حسن (۱۳۷۹). «اصحاب اجماع»، در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: انتشارات دفتر دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، ص ۱۰۵-۱۰۴.
- انصاری، حسن (۱۳۹۵). *حلقه کاتبان*، بزرگداشت شیخ طوسی، <http://tusi.kateban.com/post/2297>.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۴۲). *الطبقات (رجال برقی)*، تحقیق: حسن مصطفوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، اول.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). *المحاسن*، تحقیق: محدث جلال الدین، قم: دار الکتب الاسلامیه، دوم.
- بروجردی، سید علی (۱۴۱۰). *طرائف المقال*، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت ... مرعشی نجفی، اول.
- بکری، عبدالله بن عبدالعزیز (۱۴۰۳). *معجم ما استعجم من الاسماء البلاد و المواضع*، تحقیق: مصطفی سقا، بیروت: عالم الکتب، سوم.
- الجزائری، شیخ عبدالنبی (۱۴۱۸). *حاوی الاقوال فی معرفة الرجال*، تحقیق: موسسه الهدایة لاحیاء التراث، قم، ناشر: ریاض الناصری، اول.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲). *الایقاظ من ההجعه بالبرهان علی الرجعه*، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: نوید، اول.
- حلی، ابن داود (حسن بن علی بن داود) (۱۳۴۲). *رجال*، تهران: دانشگاه تهران، اول.
- حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱). *مختصر البصائر*، تحقیق: مشتاق مظفر، قم: موسسه النشر الاسلامی، اول.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱). *خلاصة الاقوال (رجال)*، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم، نجف: دار الذخائر.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). *مختلف الشیعه*، تحقیق: موسسه نشر اسلامی، قم: موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه، دوم.

حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳). *قرب الاسناد*، تحقیق: موسسه آل البيت، قم: موسسه آل البيت، اول.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳). *معجم رجال الحديث*، مرکز نشر الثقافة الاسلامیة، پنجم. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۰۶). *خصائص الائمة علیهم السلام*، تحقیق: محمدهادی امینی، مشهد: آستان قدس رضوی، اول.

شهید ثانی، محمد بن حسن (۱۴۱۹). *استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار*، تحقیق: موسسه آل البيت (ع)، قم: موسسه آل البيت (ع)، اول.

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

صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۰۳). *معانی الاخبار*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم، اول.

صغار، محمد بن حسن (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات*، تحقیق: محمد کوجه باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، دوم.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الامم والملوک* (معروف به *تاریخ طبری*)، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث، دوم.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳). *رجال*، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین بقم المشرفه.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰). *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تحقیق: حسن موسوی خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیه، اول.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). *تهذیب الاحکام*، تحقیق: حسن موسوی خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چهارم.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *اختیار معرفة الرجال*، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: موسسه نشر دانشگاه مشهد.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱). *کتاب الغیبة*، قم: دار المعارف الاسلامیة، اول. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰). *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب*

*الأصول*، تحقیق: سید عبد العزیز طباطبایی، قم: مکتبه المحقق الطباطبایی، اول.



بررسی مباحثات واقفیه با امامیه در روایات؛ مطالعه موردی عبدالکریم بن عمرو خنعمی / ۲۵

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). *تفسیر العیاشی*، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: مطبعه علمیه، اول.

غروی (۱۴۲۶). *شرح عروه الوثقی، الصلاه (تقریر بحث سید خوبی)* قم: موسسه احیاء آثار امام خوبی، دوم.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مازندرانی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶). *منتهی المقال فی احوال الرجال*، تحقیق: موسسه آل البيت علیهم السلام، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام، اول.

مشکور، محمدجواد (۱۳۷۲). *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد: آستان قدس رضوی علیهم السلام، دوم.  
ناجی، محمدرضا (۱۳۹۰). «*خشم*»، در: دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دائره المعارف اسلامی، ج ۱۵ ص ۲۰۱-۱۹۹.

نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). *رجال النجاشی*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین بقم المشرفه.

نراقی، میرزا ابوالقاسم (۱۴۲۲). *شعب المقال فی درجات الرجال*، تحقیق: محسن احمدی، بی جا، کنگره بزرگداشت نراقی، دوم.

نرم افزار درایه النور، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)، نسخه ۱/۲.

نعمانی، ابن ابی زینب (۱۳۹۷). *الغیبه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.

نمازی، شاهرودی علی (۱۴۱۲). *مستدرکات علم رجال الحدیث*، تهران: پسر مؤلف، اول.

نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴). *فرق الشیعه*، بیروت: دار الاضواء، دوم.

وحید بهبهانی، محمدباقر (بی تا). *تعلیقہ علی منهج المقال*، بی جا، بی نا.



## واکاوی روش کلبرگ در فهم قوای بصری امام با رویکردی به فقه الحدیث امامیه

مهیار خانی مقدم\*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۵/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۶/۱۵]

### چکیده

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به واکاوی روش کلبرگ در فهم قوای بصری امام، بر مبنای مقاله «Vision and the Imams» و با رویکردی به فقه الحدیث امامیه می‌پردازد. نتایج پژوهش بیانگر آن است که نقاط قوت متعددی در روش کلبرگ وجود دارد که عبارت است از: اذعان به وضعیّت رجالی برخی از روایان؛ تطبیق افراد موجود در اسناد حدیث؛ استناد به منابع معتبر شیعی؛ دقت در منابع برخی روایات؛ توجه به آفت‌های احتمالی در هنگام صدور و نقل حدیث؛ ارائه شواهد قرآنی و روایی برای قوای نظری امام، بینا ساختن نابینا توسط امامان، مسخ دشمنان شیعه و تفاضل مقام امامان بر حضرت ابراهیم علیه السلام و استفاده از احادیث مشابه و معارض برای تبیین زمان دقیق دستیابی امام بر عمود نور، شباهت حضرت ابراهیم علیه السلام و امامان علیهم السلام در مشاهده ملکوت، قابل مشاهده بودن امام برای تمامی مردم و نشان دادن غیب به دیگران توسط امام. روش کلبرگ آسیب‌هایی نیز دارد مانند بی‌دقتی در برخی انتساب‌ها، استفاده از منابع نامعتبر یا خدشه‌دار، مراجعه نکردن به منابع لغوی معتبر در فهم معنای واژه و توجه نداشتن به سبب صدور حدیث در برخی موارد. این آسیب‌ها موجب ارائه برخی آرای موهوم مانند قابل مشاهده نبودن فرشتگان برای امام پس از دستیابی به مقام امامت شده است.

کلیدواژه‌ها: کلبرگ، فهم حدیث، خاورشناسان، قوای بصری، امام.

## مقدمه

امامت از منظر عموم شیعیان، منصبی الهی و ریاست عام و فراگیر دینی و دنیایی برای افراد مشخصی به نیابت از پیامبر ﷺ (محقق حلی، ۱۴۲۱: ۳۰۶) است و دارای شواهدی از قرآن (مانده: ۳)، سیره نبوی ﷺ (مفید، ۱۴۱۳: ۲/ ۳۸۶)، روایات (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/ ۴۶) و براهین عقلی (علم‌الهدی، ۱۴۱۰: ۱/ ۱۷۹) است و کارکردهای مختلفی در جنبه‌های مختلف زندگی انسان دارد. این مزایا توجه غیرمسلمانان را نیز به آموزه امامت جلب کرده است. خاورشناسان پژوهش‌هایی را بر مبنای احادیث انجام داده‌اند که روش آنها در فهم احادیث درخور بررسی است.

کلب‌رگ از جمله خاورشناسانی است که درباره آثار شیعی و آموزه امامت، پژوهش‌های درخور توجهی انجام داده است؛ پژوهش حاضر به منظور واکاوی نقادانه روش وی در فهم احادیث و ویژگی‌های امام، به بررسی مقاله وی با عنوان «امام و قوای بصری» با رویکردی به فقه الحدیث امامیه می‌پردازد. برای سنجش روش خاورشناسی که روشش با روش محدث متفاوت است، باید به منبع مشترک آن دو که همان روایات است، توجه شود.

نتیجه تتبع نگارنده آن است که از مقاله مذکور فقط ترجمه‌ای منتشر شده (کلب‌رگ، ۱۳۹۰: ۱۴۸-۱۱۳) و اثر دیگری روش و محتوای آن را بررسی نکرده است. هدف پژوهش حاضر نقد روش کلب‌رگ با رویکردی به فقه الحدیث روایات استنادشده است. باید توجه داشت که واکاوی روش فهم حدیث خاورشناسان در حوزه امامت، پژوهشی نوآورانه است.

آنچه اهتمام به این پژوهش را ضروری و مهم می‌کند عبارت است از: لزوم اصلاح رویکرد خاورشناسان به آموزه امامت و تبیین آن بر اساس احادیث، ضرورت تبیین آموزه امامت توسط محققان شیعه با توجه به مسئله گفت‌وگوی ادیان و ضرورت تأمین ادبیات تفاهمی و تعاملی قوی‌تر برای معرفی تشیع در عرصه‌های مذکور، فقدان اهتمام به پژوهش‌های حدیثی به منظور تبیین معارف شیعی در سطح بین‌الملل و ضرورت پاسخ‌گویی به شبهات حدیثی و کلامی خاورشناسان در زمینه امامت.

نگارنده درصدد ترسیم سامانه‌ای منسجم و مبنایی از روش خاورشناسان برای فهم روایات مرتبط با مسئله امامت است. با استفاده از نتایج این پژوهش به اهداف ارزشمندی می‌توان دست یافت از جمله: مقابله با انحراف‌های احتمالی با رویکردی مناسب، شناسایی نقاط قوت روش خاورشناسان و استفاده از آن در ترویج آموزه‌های وحیانی، شناسایی نقاط ضعف روش خاورشناسان و نقد و اصلاح نقص‌های آن، اصلاح روش خاورشناسان در فهم روایات به ویژه روایات مرتبط با مسئله امامت و توجه به رویکرد فقه الحدیثی در کنار رویکرد کلامی در مسئله امامت.

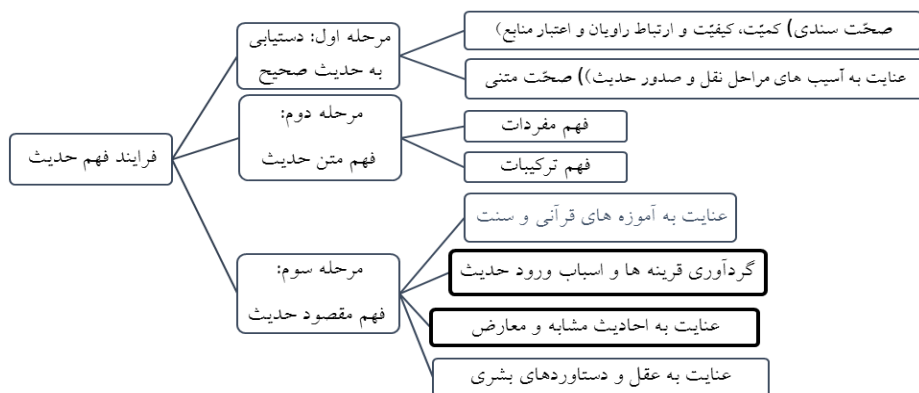
### معرفی کلبرگ

اتان کلبرگ (Ethan Kohlberg) در ۱۹۴۳ میلادی در فلسطین اشغالی به دنیا آمد و پس از طی مراحل تحصیل، در ۱۹۷۱ میلادی مدرک دکترای خود را از دانشگاه آکسفورد دریافت کرد و اکنون در دانشگاه عبری بیت‌المقدس (اورشلیم) به تدریس و تحقیق مشغول است. او دارای آثار پژوهشی متعددی درباره شناخت اسلام، شیعه و امامان است و می‌توان به ۴۶ مدخل که تألیف او است، در دایرةالمعارف‌های مختلفی نظیر *ایرانیکا* و *دین و اسلام* اشاره کرد (نویسندگان، ۱۳۹۰: ۱۶۰). در پژوهش حاضر، از میان آثار متعددی وی، مقاله «امام و قوای بصری» (Vision and the Imams) انتخاب شد که در آن، با تتبع در منابع حدیثی و تفسیری شیعه، به بررسی جنبه‌های مختلف قوای بصری امام پرداخته است.

بررسی آثار پژوهشی کلبرگ، نشان می‌دهد که اعتقادات دینی و پایبندی وی به یهودیت، نقش انکارناپذیری در گرایش‌ها و دیدگاه‌هایش دارد.<sup>۱</sup> روش پژوهش وی بیشتر بر تاریخی‌نگری (Historicism) استوار است که براساس آن، هر اندیشه‌ای، هر چقدر هم که عمیق و ژرف باشد، نمی‌تواند از چارچوب زمان تحقق خود، فراتر رود (Hegel, 2001: 95) و چون مبنای این روش، تحلیل بر اساس معیارهای تجربی، تاریخی و مادی است و عوامل ماورائی را نادیده می‌گیرد، ادعاهایی مانند ساختگی یا مطابق با واقع نبودن یا اغراق‌آمیز بودن پدیده‌هایی را دارد که زائیده تحولات تاریخی است (امیری، ۱۳۹۰: ۱۹۲).

## نمودار پیشنهادی در فرایند فهم حدیث

نموداری که در ادامه ترسیم شده است،<sup>۲</sup> می‌تواند در فرایند فهم روایات و بررسی و نقد روش کلب‌رگ الگوی مناسبی باشد:



## واکاوی نقادانه روش کلب‌رگ در فهم احادیث

نقاط قوت و ضعف روش کلب‌رگ در فهم احادیث بر اساس نمودار پیشنهادی، بدین شرح است:

### ۱- مرحله اول: دستیابی به حدیث صحیح

هنگامی می‌توان به فهم متن حدیث پرداخت که متن آن یقین‌آور باشد و از نظر سندی و متنی از وثاقت کاملی برخوردار باشد. از این‌رو، دو مرحله اساسی برای دستیابی به حدیث صحیح، تأیید «صحت سندی»<sup>۳</sup> و «صحت متنی»<sup>۴</sup> است.

### ۱-۱- نقاط قوت کلب‌رگ در مرحله دستیابی به حدیث صحیح

نقاط قوت روش کلب‌رگ در مرحله دستیابی به حدیث صحیح بدین شرح است:

#### ۱-۱-۱- اذعان به وضعیّت رجالی برخی روایان

خاورشناسان به‌طور تخصصی به بررسی رجالی افراد موجود در سند روایات نپرداخته‌اند، اما در برخی موارد، به وضعیّت رجالی افراد، اشاره‌ای شده است که می‌توان آن را

نشانه آگاهی آنها از اهمیت این مسئله نزد مسلمانان دانست. کلبرگ در مقاله «امام و قوای بصری» حدیثی را نقل کرده، در پاورقی تأکید می‌کند که از راوی این حدیث، یعنی هاشم بن زید، در کتاب‌های رجالی سخنی به میان نیامده (Kohlberg, 2003: 73) و به اصطلاح، از نظر رجالی، فردی مجهول است. نتیجه تتبع نگارنده در کتب رجالی معتبر نیز آن است که فرد مذکور، مجهول و نظر کلبرگ صحیح است.

کلبرگ در ادامه، حدیثی را ذکر می‌کند با این مضمون که فردی به نام محمد بن سنان، در دوران خردسالی امام جواد علیه السلام خدمت آن حضرت می‌رسد و به سبب مسح دست آن حضرت، بینایی‌اش را باز می‌یابد. کلبرگ در پاورقی مقاله، تأکید دارد که ابن سنان، اغلب متهم به غلو شده است (Ibid: 47). تتبع نگارنده در آثار معتبر رجالی نشان می‌دهد که درباره وضعیّت رجالی محمد بن سنان اختلاف نظر وجود دارد؛ زیرا از یک سو، وی مورد طعن قرار گرفته (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۰۶)، ضعیف شمرده شده (همو، ۱۳۷۳: ۳۶۴) و به غلو و جعل حدیث نیز متهم شده است (ابن الغضائری، ۱۳۶۴: ۹۲) و بر این اساس برخی، هیچ التفاتی به روایات متفرد او نمی‌کنند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۸). از سوی دیگر، برخی نیز به سبب اینکه بزرگانی چون شیخ طوسی از او روایاتی نقل کرده‌اند، او را ثقه دانسته (خویی، ۱۳۷۲: ۱۶۹/۱۷) و تأکید دارند هرچند که وی در مدتی از زندگانی خود دچار لغزش شد، اما سرانجام ثابت قدم ماند و مورد توثیق امام جواد علیه السلام قرار گرفت (عرب، نقی زاده، ۱۳۹۰: ۱۶۷).

کلبرگ در جای دیگری نیز به وضعیّت رجالی راوی اشاره کرده است؛ وی با استناد به کتاب *تنقیح المقال* علامه مامقانی، تأکید دارد که شخصی به نام ابوعروه ناشناخته است (Kohlberg, 2003: 142). تتبع در کتب معتبر رجالی بیانگر آن است که تنها شیخ طوسی در کتاب *رجال* خود، از ابوعروه به عنوان یکی از یاران امام صادق علیه السلام یاد کرده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۶۶) اما وضعیّت رجالی وی مهمل است.

#### ۱-۱-۲- تطبیق افراد موجود در اسناد حدیث

از دیگر نکات تأمل برانگیز، دقت کلبرگ در تطبیق شخصیّت رجالی دو فرد مشابه در سند دو روایت مشابه است. وی دو روایت را از دو منبع متفاوت، نقل می‌کند (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۶۶)؛ در روایت اول، فردی به زن کوری در مدینه می‌رسد و سپس، با آن زن در

مکه ملاقات می‌کند. آن زن پس از آنکه خضر- که خود را از زمره شیعیان علی بن ابی‌طالب علیه السلام توصیف می‌کند- برای وی دعا می‌کند، بینا می‌شود (بحرانی، ۱۴۱۳: ۷۶/۲). در روایت دوم، فردی در راه مکه در کنار جاده، زن کوری را می‌بیند و در راه بازگشت، درمی‌یابد که آن زن در اثر دیدار با پیامبر صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام بینا شده است (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۲۲۸). کلبرگ این روایات را برای بیان این نکته آورده است که صرف محبت به امام علی علیه السلام، بینایی را باز می‌گرداند و تأکید دارد که «اعمش» موجود در سند هر دو روایت، یک نفر بوده که همان «سلیمان بن مهران اعمش» است (Kohlberg, 2003: 141). تتبع نگارنده در کتب مرتبط و کتب رجالی، بیانگر صحت ادعای کلبرگ است، البته در کتب رجالی تنها به این نکته اشاره شده که سلیمان بن مهران از یاران امام صادق علیه السلام است (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۱۵) و برخلاف نظر برخی متخصصان مبنی بر مجهول بودن وی (حلی، ۱۳۴۲: ۱۷۷)، او از نظر رجالی، فردی مهم است.

#### ۱-۱-۳- استناد به منابع معتبر شیعی

کلبرگ در مقاله «امام و قوای بصری» از منابع معتبر و متعدد حدیثی شیعه استفاده کرده است از جمله: *امالی*، *کمال الدین و اتمام النعمه و الخصال* از شیخ صدوق، *الکافی* از شیخ کلینی، *بصائر الدرجات* از صفار قمی، *الخرائج و الجرائح* از قطب‌الدین راوندی، *کامل الزیارات* از ابن قولویه، *الاختصاص* از شیخ مفید، *مناقب آل ابی‌طالب* از ابن شهر آشوب مازندرانی، *اثبات الهداه بالنصوص و المعجزات* از شیخ حر عاملی. همچنین از منابع معتبر تفسیری شیعی از جمله *تفسیر قرآن* از عیاشی، *تفسیر صافی* از فیض کاشانی، *تفسیر از علی بن ابراهیم قمی* و *تفسیر البرهان* از بحرانی بهره برده است.

#### ۱-۱-۴- دقت در منابع برخی روایات

کلبرگ در ادامه بحث نقش مسح پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام در انجام معجزات، روایتی را از ابن شهر آشوب (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹: ۱۱۶/۱) نقل کرده (Kohlberg, 2003: 151)، در پاورقی خاطر نشان می‌کند که منبع اصلی این روایت، کتاب *ابانة الکبری* [اثری سه جلدی (ذهبی، ۱۴۱۴: ۵۲۹/۱۶)] از ابن بطه الکبری است که فقط بخشی از آن باقی مانده است (Kohlberg, 2003: 151).



#### ۱-۱-۵- توجه به آفت‌های احتمالی در هنگام صدور حدیث

کلبِگ روایتی درباره توانایی امام صادق علیه السلام در بینا نمودن فرد نابینا نقل می‌کند، با این مضمون که امام با مسح دیدگان ابوبصیر، او را بینا ساخت، سپس بار دیگر چشمان وی را مسح کرد و دوباره ابوبصیر را به حالت نابینایی بازگرداند (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹: ۲۳۹/۴). کلبِگ در ادامه، علت این کار امام را رعایت تقیه می‌داند؛ زیرا قدرت امام در بازگرداندن بینایی، رازی است که اگر آشکار شود، ممکن است هم امام و هم شاگرد وی را به خطر اندازد (Kohlberg, 2003: 142). کلبِگ در پاورقی می‌گوید که این راز حفظ نشد؛ زیرا هنگامی که ابوعمرو و ابوبصیر وارد خانه امام می‌شوند، ابوبصیر به پنجره کوچکی که در نزدیکی سقف وجود دارد، اشاره می‌کند. ابوعمرو متعجب می‌شود که ابوبصیر چگونه جای آن پنجره را می‌داند؛ ابوبصیر به وی می‌گوید: «ابوجعفر [امام باقر علیه السلام] آن را به من نشان داد» (طبرسی، ۱۳۹۰: ۲۶۷).

#### ۱-۱-۶- توجه به آفت‌های احتمالی در هنگام نقل حدیث

از نکات تأمل‌برانگیز دیگر در مقاله «امام و قوای بصری»، توجه به آفت‌های احتمالی در هنگام نقل حدیث است. کلبِگ روایتی را از کتاب *مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنين علیه السلام* نقل می‌کند (Kohlberg, 2003: 149):

هنگامی که علی بن عاصم کوفی که نابینا بود، نزد امام حسن عسکری علیه السلام آمد، امام به وی می‌فرماید که فرشی می‌بافد که بسیاری از پیامبران و امامان علیهم السلام بر آن گام برداشته‌اند و روی آن راه رفته‌اند. علی با خود می‌گوید: «چقدر دلم می‌خواهد بتوانم این فرش را ببینم». امام علیه السلام که افکار علی را می‌خواند، به وی می‌گوید که نزدیک شود، پس صورت او را لمس کرد و او توانست ببیند. علی ردّ پاهایی را روی فرش دید و امام توضیح داد که اینها ردّ پای انبیا و وارثان ایشان از آدم علیه السلام تا امامان علیهم السلام است. سپس امام به علی امر کرد که نگاه خود را پایین بیاورد و علی چنین کرد و دوباره نابینا شد (حافظ برسی، ۱۴۲۲: ۱۵۵).

کلبرگ در پاورقی می‌گوید: «تقریری از روایت مذکور را با اندکی تحریف، خصیبه در کتاب *هدایة الکبری* (خصیبه، ۱۴۱۹: ۳۳۵-۳۳۷) ذکر کرده است» (Kohlberg, 2003: 149).

کلبرگ از کتاب *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد* (صفار، ۱۴۰۴: ۴۲۲) روایتی درباره معجزه پیامبر صلی الله علیه و آله در آغاز سفر خود از مکه به مدینه نقل می‌کند:

آن حضرت هنگامی که داخل غار در کنار ابوبکر بود، جعفر بن ابی طالب و همراهان وی را در کشتی و روی دریاها طوفانی دید و به ابوبکر، آنچه را دیده بود، گفت. هنگامی که ابوبکر درخواست کرد تا وی نیز این صحنه را ببیند، پیامبر صلی الله علیه و آله چشمان وی را مسح کرد و به وی گفت: «بنگر!» ابوبکر کشتی و محل اقامت اهل مدینه را نیز دید. با خود گفت: «اکنون باور دارم که تو ساحری» (Kohlberg, 2003: 133).

کلبرگ در پاورقی می‌گوید که این روایت با اندکی تفاوت در آثاری چون تفسیر قمی (قمی، ۱۳۶۷: ۲۹۰/۱) نیز نقل شده است. کلبرگ با تتبع در نسخه‌های مختلف از چاپ‌های مختلف تفسیر قمی، این نکته را خاطرنشان می‌کند که در چاپ این تفسیر در نجف، اثری از روایت مذکور مشاهده نمی‌شود، در حالی که در سایر چاپ‌های تفسیر قمی، این حدیث وجود دارد. وی در توضیح علت این مسئله می‌گوید: «از آنجا که در ادامه این روایت، تفسیر موهنی از لقب ابوبکر (صدیق) شده است، ممکن است آن روایت در چاپ نجف، سانسور شده باشد» (Kohlberg, 2003: 139).

همچنین کلبرگ به روایتی از امام علی علیه السلام درباره معجزه پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره می‌کند (Ibid.): «پیامبر صلی الله علیه و آله در غزوه احد، یکی از چشمان قتاده بن ربیع یا قتاده بن نعمان انصاری را که از حلقه بیرون آمده بود، به جای خود برگرداند و آن چشم پس از آن، سالم‌ترین چشم قتاده بود و وی به «مردی با دو چشم» (ذوالعینین) مشهور شد» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۲۴/۱). کلبرگ همه نقل‌های متفاوت از آن واقعه را بررسی کرده، خاطرنشان می‌کند که در نقل‌های دیگر در سایر منابع مانند *اعلام الوری* (طبرسی، ۱۳۹۰: ۲۸)، یا نامی از آن صحابی یا نامی از غزوه آورده نشده است.

کلبرگ در مقاله «امام و قوای بصری» به نسخه‌های منابع نیز دقت داشته است. وی در خصوص چگونگی شفیافتن نابینایی فردی به نام قاسم بن علاء با توسل به امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام، دو تقریر متفاوت را از کتاب *الخرائج و الحرائج* تألیف راوندی در متن و پاورقی ذکر می‌کند و در تبیین منبع آن، در پاورقی تأکید می‌کند که این تقریر را ابن طاووس از راوندی نقل کرده است. بنابراین، ممکن است ابن طاووس نسخه‌ای از اثر مذکور را در اختیار داشته که از آنچه در نمونه‌های چاپی آمده است، متفاوت باشد (Ibid: 150).

از دیگر نقاط قوت روش کلبرگ، توجه به اشتباه‌های موجود در نقل و استنساخ برخی روایات است؛ وی در روایتی درباره معجزه‌ای به دست پیامبر صلی الله علیه و آله، تأکید می‌کند که در برخی منابع، نام صحیح راوی حدیث که عثمان بن حنیف است، به اشتباه جنید درج شده است (Ibid: 138). همچنین در روایتی دیگر، پس از ذکر محتوای حدیث با این مضمون که امام باقر علیه السلام از درون خانه خویش و با نیروی بصری ویژه امامان، از گناه یکی از مراجعه‌کنندگان هنگام ورود به خانه امام، آگاه می‌شود، در پاورقی به ذکر تقریرهای مختلف از نام مراجعه‌کننده می‌پردازد و این تفاوت در نقل را نتیجه اشتباه در استنساخ می‌داند (Kohlberg, 2003: 129). این دقت کلبرگ در اشتباه درباره نام کنیز نابینای ابوبکر - که زینبا بود و به اشتباه در منابع دیگر مانند *مناقب آل اُبی طالب* (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹: ۱: ۱۱۷)، زهرا درج شده است - نیز مشاهده می‌شود. بینایی کنیز مذکور به اذن خداوند و به وسیله پیامبر صلی الله علیه و آله بازگردانده شد (Kohlberg, 2003: 139).

#### ۱-۲- نقاط ضعف در مرحله دستیابی به حدیث صحیح

نقاط ضعف برجسته روش کلبرگ در مرحله دستیابی به حدیث صحیح عبارت است از:

#### ۱-۲-۱- دقت نداشتن در برخی انتساب‌ها

کلبرگ در انتساب کتاب *عیون المعجزات* به سید مرتضی اشتباه می‌کند (Kohlberg, 2003: 137)؛ مؤلف کتاب مذکور حسین بن عبدالوهاب است. البته می‌توان علت انتساب کتاب مذکور به سید مرتضی را در ناشناخته بودن حسین بن عبدالوهاب دانست؛ زیرا در کتب رجالی متقدم، هیچ اشاره و شرح حالی از وی وجود ندارد. جالب

است که مجلسی در بحارالانوار، از این کتاب بهره برده و احادیثی را نقل کرده اما امکان تشخیص دقیق مؤلف آن را نداشته است و ضمن آنکه نظر برخی افراد درباره انتساب عیون المعجزات به سید مرتضی را نپذیرفته، با عبارت «لعله من مؤلفات بعض قدماء المحدثین»، اعتراف می‌کند که نویسنده آن را نمی‌شناسد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱/۱). البته می‌توان با مراجعه به کتب متأخر و بررسی شرح‌حال‌نگاری‌های امامیه، اطلاعاتی از مؤلف حقیقی آن یعنی حسین بن عبدالوهاب به دست آورد؛ وی یکی از عالمان شیعی قرن پنجم هجری است (افندی، ۱۴۰۱: ۱۲۳/۲-۱۲۴) که در وصف وی گفته‌اند فقیه و دانشمند جلیل امامی و آگاه از اخبار و احادیث بوده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۳۸۵/۱۵).

#### ۱-۲-۲- استفاده از منابع نامعتبر یا خدشه‌دار

کلبرگ گاهی از منابعی استفاده کرده است که اعتبار آنها از منظر صاحب‌نظران، خدشه‌پذیر است؛ کلبرگ در چند مورد به کتاب الهدایة الکبری ارجاع داده است (Kohlberg, 2003:135). این کتاب اثر حسین بن حمدان جنبلانی خصیبی است (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۴۶) که طبق نظر محققان، وی فاسد‌المذهب بوده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۶۷) و بررسی کتاب مذکور نشان می‌دهد که برخی مطالبش موهوم تحریف قرآن است و بیانگر تفاوت قرآن حاضر با قرآنی است که امام زمان (عج) در هنگام ظهور به همراه خود خواهد آورد (خصیبی، ۱۴۱۹: ۴۰۴). همچنین وی در بخش‌هایی از کتاب مذکور، مقام نیابت از امام را برای محمد بن نصیر مطرح کرده است (همان: ۳۲۳)، در حالی که فرد مذکور در ابتدا از یاران امام هادی علیه السلام بود (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰۲)، اما پس از آن، امام هادی علیه السلام را خدا دانست و خود را پیامبری فرستاده‌شده از سوی ایشان معرفی کرد (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۱۰۰). از دیگر عقاید وی، حلال بودن تمام محرّمات الاهی بود (کشی، ۱۴۰۹: ۵۲۰-۵۲۱). وی از اطرافیان امام عسکری علیه السلام نیز بود و ادّعیای مقام بابت امام زمان علیه السلام را داشت (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۸). پیروان وی را «نصیری» (ابن الغضائری، ۱۳۶۴: ۹۹) یا «نمیری» می‌نامیدند که از جمله فرقه‌های غالی بود (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵). باید توجه داشت که برخی، فرقه «نصیری» یا «علویه» را همان فرقه منتسب به محمد بن نصیر فهری می‌دانند (مشکور، ۱۳۷۲: ۴۴۲) که حسین بن حمدان خصیبی از علما و ترویج‌کنندگان عقاید این

واکاوی روش کلبرگ در فهم قوای بصری امام با رویکردی به فقه الحدیث امامیه / ۳۷

فرقه (ابن ابی الثلج بغدادی، ۱۴۱۰: ۵۶)، مجدداً آن را شکوفا کرد؛ هرچند برخی دیگر، خصیبه را بنیان‌گذار این فرقه دانسته‌اند (فرايمن، ۱۳۸۶: ۱۳۷-۱۷۰).

اثر دیگری که کلبرگ در مقاله مذکور به آن استناد کرده است، کتاب *مشارق أنوار الیقین فی أسرار أميرالمؤمنین* از حافظ بُرسی است (Kohlberg, 2003: 136). برخی علما در صحت اعتقادات و مطالب آثار حافظ بُرسی، خدشه و تشکیک کرده‌اند؛ شیخ حرّ عاملی معتقد است که اثر حافظ بُرسی حاوی مطالب افراطی است (حر عاملی، ۱۳۶۲: ۱۱۷/۲). مجلسی نیز کتاب *مشارق أنوار الیقین فی أسرار أميرالمؤمنین* را حاوی مطالبی موهم و غلوآمیز و آمیخته‌ای از آموزه‌های درست و نادرست دانسته است و تأکید دارد که از روایات موجود در آن کتاب، تنها آنچه که با کتب معتبر مطابق بوده، نقل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰/۱). در مقابل این سخنان، برخی علما مانند علامه امینی از حافظ بُرسی دفاع کرده و انتساب هرگونه اتهام غلو به بُرسی را رد کرده‌اند (امینی، ۱۳۹۷: ۵۰/۷). در مجموع می‌توان گفت استفاده از اصطلاحات و تعبیرات فلسفی و عرفانی مانند فیض اوّل (حافظ بُرسی، ۱۴۲۲: ۲۹۹)، استفاده از سخنان عارفان بزرگی مانند ابن عربی (همان: ۵۶)، تأثیر پذیرفتن از اشعار صوفیانه افرادی چون ابن‌فارض (همان: ۲۷۷)، نقل متفرداتی چون خطبه افتخار (همان: ۲۶۰) و نقل برخی اخبار شگفت‌آور در فضایل اهل بیت علیهم‌السلام (همان: ۳۱۵)، زمینه‌ساز استنکاف برخی محققان از وی و خدشه‌دار دانستن اعتبار کتاب وی است.

## ۲- مرحله دوم: فهم متن حدیث

می‌توان با دقت در فهم مفردات و ترکیبات متن، به فهم عام حدیث که در ابتدا به ذهن مخاطبان آشنا به زبان عربی می‌رسد، دست یافت. برای دستیابی به معنای صحیح هر یک از واژه‌های به‌کاررفته در حدیث، باید بر علم صرف و فقه‌اللغه در ادبیات عرب و غریب الحدیث در علم الحدیث تسلط داشت (مسعودی، ۱۳۸۹: ۷۸-۷۴). پس از فهم معانی واژه‌ها، نوبت به فهم عبارت‌ها می‌رسد که می‌توان با کنار هم قرار دادن واژه‌ها و شناخت حالت و حرکت حرف آخر هر کلمه (عکبری، ۱۴۱۶: ۴۰) و ترکیب کلمات جمله (جرجانی، ۱۴۱۱: ۱۹۹) و توجه به مقتضای حال مخاطب (سکّاکي، ۱۴۳۰: ۲۴۷)، به فهم عبارت دست یافت.

## ۲-۱- نقطه قوت در فهم متن حدیث

سوابق مطالعاتی کلبرگ در ادبیات عرب، درخور توجه است. تمرکز کلبرگ در پژوهش‌های علمی‌اش که سابقه‌ای بیش از چهل سال دارد، بر مطالعات اسلامی به ویژه اسلام شیعی بر مبنای احادیث بوده است (محمدی صبور، ۱۳۹۵، <http://www.haadi.ir/News-462>)؛ تأمل در آثار متعدد وی که بر مبنای منابع عربی نگاشته شده است، حکایت از توانمندی وی در فهم زبان عربی دارد. در مورد توانمندی کلبرگ در فهم برخی از ترکیبات حدیث، گفتنی است که ترجمه‌های مناسبی از عبارات‌های مختلف حدیثی در آثار ایشان، وجود دارد. اما در تتبع نگارنده، ترجمه برجسته‌ای که حاوی نکات بلاغی و نحوی تأثیرگذار در فهم روایات بوده و مورد عنایت کلبرگ قرار گرفته باشد، به دست نیامد.

## ۲-۲- نقطه ضعف در فهم متن حدیث

بهترین راه برای فهم معنای هر واژه، رجوع به منابع لغوی است. کلبرگ پس از استناد به آیه ۷۵ سوره مبارکه انعام، می‌گوید: «طبق سنن شیعی، همان رؤیتی که به حضرت ابراهیم علیه السلام داده شده، به امامان علیهم السلام نیز اعطا شده است» (Kohlberg, 2003: 126). البته ماهیت این رؤیت، مورد اختلاف صاحب‌نظران است؛ برخی معتقدند که آیه مذکور، به نور و مشاهده درونی اشاره دارد (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۴۸۵/۲)؛ اما تفسیری که ظاهراً سنت شیعی متقدم را دقیق‌تر منعکس می‌کند، آن است که حضرت ابراهیم علیه السلام، آسمان‌ها و زمین را با چشمان جسمانی خود دید<sup>۱</sup> (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۸/۹).

به نظر کلبرگ، فعلی که بیشتر برای شرح آنچه بر زمین و آسمان رفته است به کار می‌رود، فعل «کشط» است که معنای آن با استناد به تفاسیر روایی مانند تفسیر عیاشی، البرهان فی تفسیر القرآن و الصافی، کندن - مانند کندن پوست حیوان - است (Kohlberg, 2003: 126). در حالی که برای رسیدن به معنای واژه مذکور، صحیح‌تر بود که به منابع لغوی مانند العین (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۸۹/۵) و مفردات الفاظ قرآن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۱۲) یا به تفاسیر ادبی مانند الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۰۹/۴) و جوامع الجامع (طبرسی، ۱۳۷۷: ۴۴۹/۴) نیز مراجعه شود.

### ۳- مرحله سوم: فهم مقصود حدیث

پس از آنکه در مرحله فهم متن حدیث، مراد استعمالی یا همان معنای ظاهری کلام معصوم به دست آمد، باید به فهم مراد جدی معصوم دست یافت. به نظر نگارنده، بدین منظور باید به چهار مسئله اساسی توجه کرد که عبارت است از: توجه به آموزه‌های قرآنی و سنت، گردآوری اسباب و قرینه‌های صدور، گردآوری احادیث مشابه و معارض و استفاده از عقل و دانش‌های بشری.

### ۳-۱- توجه به آموزه‌های قرآن و سنت

مهمترین معیار برای سنجش فهم حدیث، رجوع به آموزه‌های قرآنی بر مبنای قطعی الصدور بودن قرآن و ظنی الصدور بودن حدیث است (شاطبی، ۱۴۲۵: ۴-۵-۶). بر اساس آموزه‌های قرآنی (حشر: ۷)، پشتوانه حجیت سنت پیامبر ﷺ، قرآن است و در احادیث نبوی ﷺ (حمیری، ۱۴۱۳: ۹۲) و اهل بیت علیهم السلام (صدوق، ۱۳۷۸: ۳۶۷) نیز بر این نکته تأکید شده که معیار سنجش صحت احادیث، عرضه آن بر قرآن و موافقت آن با قرآن یا سنت مقطوع و احادیث دیگری از اهل بیت علیهم السلام است (کشی، ۱۴۰۹: ۲۲۴).

### ۳-۱-۱- نقاط قوت کلبرگ در توجه به آموزه‌های قرآن و سنت

نمونه‌هایی از نقاط قوت کلبرگ در توجه به آموزه‌های قرآنی و سنت در فهم احادیث بدین شرح است:

### ۳-۱-۱-۱- شواهد قرآنی قوای نظری امام

کلبرگ درباره مبنای قرآنی قوای نظری امام نیز بحث کرده است. کلبرگ می‌گوید: «بر اساس احادیث شیعی، قوای نظری امام، از سطح زمین فراتر می‌رود و گستره آن، بخش‌هایی از ملکوت و زمین را که از چشم سر، پنهان است، نیز در برمی‌گیرد». وی مبنای این باور شیعی را در آیه ۷۵ سوره مبارکه انعام: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ...» می‌داند و تأکید دارد که بر اساس روایات شیعی، همان توانمندی بصری که به حضرت ابراهیم علیهم السلام داده شده، به امامان علیهم السلام نیز اعطا شده است (Kohlberg, 2003: 126). با بررسی

منابع روایی و تفسیری مرتبط (نک: صفار، ۱۴۰۴: ۱۰۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۶۳/۱)، این دیدگاه کلبرگ تأیید می‌شود.

۳-۱-۱-۲- شواهد قرآنی بینا ساختن نابینا به دست امامان علیهم‌السلام  
کلبرگ درصدد تحلیل قرآنی بینا ساختن نابینا به دست امامان علیهم‌السلام از منظر شیعه است. وی با استناد به آیه ۴۹ سوره مبارکه آل عمران و آیه ۱۱۰ سوره مبارکه مائده، بینا ساختن نابینا را یکی از معجزه‌های الهی ذکر می‌کند که به دست حضرت عیسی علیه‌السلام به وقوع پیوست. سپس با استناد به روایات شیعی، به دو نکته اشاره می‌کند (Kohlberg, 2003: 137): ۱. این توانایی الهی از حضرت عیسی علیه‌السلام به برخی از حواریون انتقال داده شد (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰۶/۲)؛ ۲. قدرت شفای معجزه‌آسا که به حضرت مسیح علیه‌السلام داده شده بود، به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام نیز عطا شده است (ابن عبدالوهاب، ۱۳۶۹: ۱۳۱). بررسی منابع روایی و تفسیری مرتبط، این دیدگاه کلبرگ را تأیید می‌کند.

۳-۱-۱-۳- شواهد قرآنی مسخ دشمنان شیعه  
کلبرگ به شواهد قرآنی مسخ شدن دشمنان امامان علیهم‌السلام نیز اشاره کرده و بر اساس آیه ۶۰ سوره مبارکه مائده می‌گوید: «مجازات برخی انسان‌هایی که اعمال ناپسند انجام می‌دهند، این است که مسخ شده، به میمون و خوک تبدیل می‌شوند؛ از این‌رو، مسخ انسان‌هایی که مرتکب گناهان خاصی می‌شوند، شاهد قرآنی دارد» (Kohlberg, 2003: 143-144). بر اساس روایات شیعی، کسانی که با شیعه، دشمنی ورزیده، امامان ایشان را به شهادت برسانند، مسخ خواهند شد؛ کلبرگ به عنوان نمونه، به امویان غاصب اشاره کرده است که به وزغ تبدیل شدند (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹: ۴۲۸/۱). کلبرگ در ادامه به ذکر احادیثی در این زمینه می‌پردازد؛ در یکی از احادیث نقل شده است که امام صادق علیه‌السلام با دست کشیدن بر چشمان ابوبصیر، ماهیت اکثر حجاج را که به شکل میمون و خوک‌اند، به او نشان می‌دهد (صفار، ۱۴۰۴: ۲۷۰).

۳-۱-۱-۴- شواهد قرآنی تفاضل مقام امامان علیهم‌السلام بر حضرت ابراهیم علیه‌السلام  
کلبرگ روایتی را نقل می‌کند (Kohlberg, 2003: 137) با این مضمون که امام هادی علیه‌السلام شخص کوری را شفا بخشید و در پرنده‌ای ساخته‌شده از گل رس دمید و آن را به



پرنده‌ای زنده تبدیل کرد. فردی که در مجلس حاضر بود، به ایشان گفت که تفاوتی بین امام و مسیح نیست؛ امام پاسخ داد: «من از اویم و او از من است» (بحرانی، ۱۴۱۳: ۴۴۳/۴). کلبرگ در ادامه اشاره دارد که در این روایت، امام و مسیح برابر نشان داده شده‌اند؛ اما نظریه غالب آن است که حضرت محمد ﷺ و امامان علیا برتر از سایر پیامبران، مانند حضرت عیسی علیا و حضرت ابراهیم علیا هستند (Kohlberg, 2003: 138).

کلبرگ برای این ادعای خود به دو حدیث از اهل بیت علیا استناد می‌کند؛ در حدیث اول، امام صادق علیا تأکید فرموده‌اند که از ۷۳ حرفی که اسم اعظم خداوند را تشکیل می‌دهند، دو حرف به حضرت عیسی علیا داده شده بود که آن حضرت با کمک این دو حرف، مرده را به زندگی بازمی‌گرداند و کور و جذامی را شفا می‌بخشد. اما پیامبر ﷺ و امامان علیا، ۷۲ حرف را در اختیار دارند (صقار، ۱۴۰۴: ۲۰۹). در حدیث دوم نقل شده است که امام باقر علیا، جابر را به سفری می‌برد که جابر در طول آن، ظلماتی را که ذوالقرنین از میان آن گذشته بود، چشمه آب حیاتی را که خضر علیا از آن نوشیده بود و پنج جهانی را که مانند جهان کنونی است، می‌بیند. امام علیا توضیح می‌دهد که اینها ملکوت زمین هستند که حضرت ابراهیم علیا ندیده بود (همان: ۴۰۵).

البته می‌توان برای تکمیل مستندات این ادعای صحیح کلبرگ، به آموزه‌های قرآنی و روایی دیگری نیز استناد جست، مانند: ۱. بر اساس آموزه‌های قرآنی، منصب امامت بر منصب نبوت برتری دارد؛ زیرا بر اساس آیه ۱۲۴ سوره بقره، حضرت ابراهیم علیا در اواخر عمر خود و بعد از پیروزی در امتحان‌های مختلف و سنگین به مقام امامت رسید، در حالی که قبل از این، جایگاه رسالت را در اختیار داشت، ولی در عین حال ظرفیت پذیرش مقام امامت را نداشت (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۰/۱). ۲. از یک سو، در آموزه‌های قرآنی (احزاب: ۴۰) و روایی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۹۸/۳) بر برتری پیامبر اسلام ﷺ بر سایر انبیای الهی تأکید شده است و از سوی دیگر، در آیه مباحله (آل عمران: ۶۱) ذکر شده است که حضرت علی علیا نفس پیامبر ﷺ است (قاسمی، ۱۴۱۸: ۳۲۹/۲). از این رو، چنانچه امام علی علیا نفس پیامبر اسلام ﷺ باشد و پیامبر ﷺ نیز از دیگر پیامبران الهی برتر باشد، ناگزیر حضرت علی علیا، از دیگر پیامبران الهی، برتر خواهد بود. ۳. امام صادق علیا فرموده است: «همانا نزد ما سرّی از اسرار خداوند و

علمی از علم الاهی است که نه ملک مقرب و نه نبی مرسل و نه مؤمن آزموده شده به ایمان، توان دریافت آن را ندارد و خداوند، کسی را بدان مکلف نکرده و احدی غیر از ما [اهل بیت علیهم‌السلام] خداوند را به واسطه این علم، پرستش نکرده است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۲/۱).

به نظر می‌رسد حدیثی که در ابتدا از امام هادی علیه‌السلام نقل شد که در آن حضرت فرمودند که من از حضرت عیسی علیه‌السلام و او از من است، در تبیین رابطه طولی و تفاضل میان ایشان نیست، بلکه درصدد تبیین این نکته است که تمامی انبیا و امامان علیهم‌السلام، به وسیله اعجازی که خداوند در زمینه‌های مختلف در اختیارشان قرار داده بود، درصدد هدایت مردم به سوی خداوند متعال بودند.

### ۳-۱-۲- نقطه ضعف کلبرگ در توجه به آموزه‌های قرآن و سنت

برجسته‌ترین نقطه ضعف روش کلبرگ در توجه به آموزه‌های قرآنی و سنت این است که وی تأکید دارد کیفیت جوهری که فرشتگان از آن ساخته شده‌اند، همان کیفیت جوهری است که اجنه از آن ساخته شده‌اند، اما در خصوص پرسش از اینکه آیا امامان علیهم‌السلام می‌توانند فرشتگان را ببینند، پاسخ روشنی ندارد و پس از نقل حدیثی بر این نکته تصریح می‌کند که هنگامی که امامی به امامت می‌رسد، فرشتگان برای وی دیدنی نخواهند بود (Kohlberg, 2003: 130). کلبرگ این دیدگاه خود را از حدیثی از امام صادق علیه‌السلام گرفته که متن آن بدین قرار است:

هنگامی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رحلت فرمود، جبرئیل و دیگر فرشتگان به زمین فرود آمدند؛ چشمان علی علیه‌السلام باز شد و او دید که ایشان در غسل پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، نماز گزاردن بر بدن وی و حفر قبر، به وی پیوسته‌اند. آن‌گاه گوش‌های وی گشوده شد و او شنید که فرشتگان به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌گویند: او [یعنی علی] دیگر هرگز با چشمان خویش، آنها را نخواهد دید. پس از مرگ امام علی علیه‌السلام، حسن علیه‌السلام و حسین علیه‌السلام فرشتگان را دیدند که جسد پدرشان را می‌شویند و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به ایشان کمک می‌کند. هنگامی که امام حسن علیه‌السلام وفات کرد، امام حسین علیه‌السلام فرشتگان را دید که جسم برادرش را می‌شویند و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و علی علیه‌السلام به ایشان کمک می‌کنند. بر پیکر امام حسین علیه‌السلام نیز فرشتگان، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، امام

واکاوی روش کلبرگ در فهم قوای بصری امام با رویکردی به فقه الحدیث امامیه / ۴۳

علی علیه السلام و حسن علیه السلام حضور یافتند. این رخداد با هر امام جدیدی، تکرار می‌شد (صفار، ۱۴۰۴: ۲۲۵).

با تأملی در آموزه‌های قرآن و سنت درباره این ادعای کلبرگ، سه نکته اساسی در رد ادعای وی به دست می‌آید:

۱. بر اساس آموزه‌های قرآنی، انسان‌های مخلصی مانند حضرت مریم (مریم: ۱۷) و آسیه، همسر حضرت ابراهیم علیه السلام (هود: ۷۱) فرشتگان را دیده‌اند. حتی افراد منحرف قوم لوط نیز فرشتگان عذاب خویش را دیده‌اند (هود: ۷۸) که این مسئله فضیلتی برای آن قوم نیست. اگر افرادی که دارای عصمت مطلق نیستند، می‌توانند فرشتگان را مشاهده کنند، چگونه می‌توان مشاهده فرشتگان را برای فردی که به امامت رسیده و دارای عصمت مطلق است، ناممکن دانست؟

۲. کلبرگ می‌گوید «شاید این باور که امام حاضر نمی‌تواند فرشتگان را ببیند، با نظریه امامی محدث بودن امام ارتباط داشته باشد. بر اساس این نظریه، وحی ای که هم با شنیدن صدای فرشته و هم با دیدن وی دریافت شود، امتیاز خاص انبیا علیهم السلام است و امامان علیهم السلام معرفت را فقط از طریق شنوایی دریافت می‌کنند» (Kohlberg, 2003: 131). این نظریه می‌تواند تنها ناظر به دریافت الهام الاهی باشد؛ بدین معنا که تنها در هنگام دریافت الهام الاهی، امام نمی‌تواند فرشته را ببیند. بنابراین شاید بتوان حدیثی که مورد استناد کلبرگ قرار گرفته است را این‌گونه معنا کرد که امام، فرشتگان مخصوص تدفین را در مراحل دیگر زندگی خویش، مشاهده نخواهند کرد.

۳. کلبرگ در ادامه، با ذکر دو حدیث، ادعای خود را نقض می‌کند (Kohlberg, 2003: 131). وی حدیثی را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که در آن، حضرت از امامانی سخن می‌گوید که معرفت را از مخلوقی بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل می‌گیرند و ایشان او را با چشمان خود می‌بینند (صفار، ۱۴۰۴: ۲۳۱). همچنین در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام، امام علیه السلام و فرد همراه ایشان، حضرت جبرئیل و حضرت عزرائیل را مشاهده کرده‌اند (همان: ۲۳۴).

### ۳-۲- گردآوری اسباب و قرینه‌های صدور

منظور از سبب صدور حدیث، شرایطی است که موجب شده است پیامبر ﷺ (ابن ابی شهبه، بی تا: ۴۶۷) و اهل بیت ﷺ سخنی بگویند. اسباب صدور حدیث به شکل قرینه‌هایی چون شرایط تاریخی، اجتماعی، فرهنگی، حالت‌های گفت‌وگو و پرسش‌های نهان راوی حدیث است (فرزند وحی، ۱۳۸۷: ۸۲). قرینه، هر چیزی است که همراه کلام بوده، مخاطب را به معنایی که مراد جدی متکلم است، راهنمایی می‌کند.

### ۳-۲-۱- نقطه قوت در گردآوری اسباب صدور و قرینه‌ها

کلبرگ روایتی را از امام باقر ﷺ نقل می‌کند (Kohlberg, 2003: 129):

مبصر بیاع الزوطی به خانه امام باقر ﷺ آمد و بر در کوبید، کنیز جوانی در را گشود. مبصر دست بر سینه او نهاد و از او خواست تا امام را از حضورش مطلع سازد. در آن لحظه، امام باقر ﷺ که در گوشه دیگر خانه بود، به وی گفت وارد شود و فرمود: «اگر این دیوارها، دید ما را می‌پوشاندند، چنان‌که دیدگان شما را می‌پوشانند، شما و ما [یعنی امامان] یکسان بودیم». مبصر در پاسخ به توبیخ رفتار گستاخانه‌اش گفت: «من فقط می‌خواستم اعتقاد خود را محکم سازم» (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹: ۱۸۲/۴).

کلبرگ بر اساس قراین موجود در این روایت می‌گوید که قوای فرابشری امامان ﷺ ارتباط نزدیکی با معرفت ایشان از امور نهان دارد و در حدیث مذکور، بر قوای بصری ایشان تأکید شده است.

### ۳-۲-۲- نقاط ضعف در گردآوری اسباب صدور و قرینه‌ها

نقطه ضعف برجسته‌ای در روش کلبرگ برای گردآوری اسباب صدور و قرینه‌ها مشاهده نشد.

### ۳-۳- گردآوری احادیث مشابه و معارض

مهمترین کارکرد گردآوری احادیث مشابه و تشکیل خانواده حدیث، شناخت انواع روایات، کشف روابط میان روایات و کشف معنای جامع از مجموع روایات مشابه است

واکاوی روش کلبرگ در فهم قوای بصری امام با رویکردی به فقه الحدیث امامیه / ۴۵

(معارف، ۱۳۸۳: ۴۶-۷۴). باید به احادیث معارض با حدیث که بر اساس عوامل متعدّدی مانند تقیه، تدریجی بودن بیان احکام، اختلاف سطح بینش راویان، دخالت‌های عمدی و غیرعمدی راویان و ناسخان ایجاد شده‌اند (سیستانی، ۱۴۱۴: ۲۶)، نیز عنایت داشت. گاهی با دستیابی به احادیث معارض، فهم اولیه از حدیث، عمیق‌تر یا دگرگون می‌شود.

### ۳-۳-۱- نقاط قوّتِ گردآوری احادیث مشابه و معارض

برخی نقاط قوّت روش کلبرگ در گردآوری احادیث مشابه و معارض عبارت است از:

#### ۳-۳-۱-۱- زمان دقیق دستیابی امام بر عمود نور

کلبرگ مسئله دستیابی به عمود نور را از توانمندی‌های بی‌نظیر امامان علیهم‌السلام می‌داند و درباره زمانی که این توانمندی در اختیار امام قرار می‌گیرد، پنج‌گونه روایات معارض را گزارش می‌کند (Kohlberg, 2003: 125): هنگامی که امام به این دنیا می‌آید (صفار، ۱۴۰۴: ۴۳۱)، هنگامی که سخن گفتن را آغاز می‌کند (همان)، زمانی که راه رفتن را می‌آموزد (همان: ۴۳۲)، هنگامی که به دوران جوانی می‌رسد (همان) و هنگامی که به امامت می‌رسد (همان). کلبرگ پس از ذکر این اختلاف‌نظرها درباره زمان دقیق دستیابی امام بر عمود نور، ریشه این اختلاف را در پاسخ به این پرسش می‌داند که آیا قوای فرا انسانی امام، فطری است یا اینکه امام، این قوا را در مرحله‌ای از زندگی خویش، دریافت می‌کند؟ برای تکمیل مباحث کلبرگ، باید به سه نکته توجه کرد:

۱. در روایات، زمان دیگری نیز برای دستیابی امام بر عمود نور نقل شده است که آن، چهل روز پس از انعقاد نطفه امام است (همان: ۴۳۹).

۲. در خصوص چیستی عمود نور، روایات متعدّدی از اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده است؛ امام باقر علیه‌السلام آن را جواب‌گوی نیازهای امام (همان: ۴۴۲) و امام صادق علیه‌السلام آن را مساعدت روح القدس در آگاهی امام از شرق و غرب عالم می‌داند (همان: ۴۵۴) و امام رضا علیه‌السلام مراد از عمود نور را ملک دانسته که در هر شهری موکل است و خداوند به وسیله آن، اعمال بندگان آن شهر را بالا برده و نمایان می‌سازد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۸/۱). با جمع‌بندی این سخنان، می‌توان عمود نور را حاصل اعمال انسان‌ها دانست که امام با مساعدت روح القدس و نگرستن در این عمودها که از هر شهر و آبادی‌ای ساطع

می‌شود، بر اعمال بندگان آگاهی می‌یابد (رضوی، ۱۳۹۱: ۱۷۹). این مسئله بیانگر جایگاه بی‌ظنیر امامان علیهم‌السلام در نظام هستی و نقش آنان در تکامل روحی انسان است (رضوی، شاکر، ۱۳۹۱: ۶۳).

۳. در پاسخ به پرسشی که کلبرگ مطرح کرد، باید گفت که این مواهب به صورت بالقوه در فطرت هر فردی وجود دارد، اما امامان علیهم‌السلام بر اثر شایستگی و لیاقتی که دارند، آن را به عالی‌ترین حدّ به فعلیت رسانده‌اند. مانند عصمت که هر انسانی می‌تواند به درجه‌ای از آن برسد اما امامان علیهم‌السلام، علاوه بر آن مراتب فطری و اکتسابی، خداوند با لطف خود (حلی، ۱۳۶۵: ۶۶) بالاترین حدّ عصمت را برای آنها رقم می‌زند تا ایشان به دلیل نقش بی‌ظنیر خود در هدایت هستی، از هرگونه گناه (ابن اَبی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۸/۷) و خطا (مغنی، ۱۴۱۴: ۱۹۱) مصون باشند. این در حالی است که امامان علیهم‌السلام توانایی انجام گناه و خطا را دارند (السیوری، ۱۴۲۲: ۱۷۰) و بدون هیچ‌گونه اجباری (طوسی، ۱۴۱۳: ۷۲) که نافی قدرت و اختیارشان باشد، از انجام آن اجتناب می‌کنند. عمود نور مرتبط با علم امامان علیهم‌السلام است؛ امامان علیهم‌السلام علم خود را که شامل هر علم دینی و دنیایی می‌شود که لازمه مقام امامت است (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۷۹)، از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به ارث برده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۸/۱) و برخی از علوم دیگر نیز به اذن خداوند و به تدریج، در زمان حیاتشان به ایشان اعطا می‌گردد (همان: ۲۵۳/۱).

### ۳-۳-۱-۲- شباهت حضرت ابراهیم علیه‌السلام و امامان علیهم‌السلام در مشاهده ملکوت

کلبرگ به ذکر روایات مشابهی در خصوص شباهت میان حضرت ابراهیم علیه‌السلام و امامان علیهم‌السلام، می‌پردازد. وی در ابتدا حدیثی از امام صادق علیه‌السلام در این باره نقل کرده است (Kohlberg, 2003: 127):

هفت آسمان بر ابراهیم گشوده شد تا او بتواند آسمان هفتم و آنچه را در آن است ببیند؛ به همین ترتیب، هفت لایه زمین گشوده شد تا او بتواند آنها و آنچه را در آن است ببیند؛ همین برای حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روی داد و من معتقدم برای صاحب شما [یعنی علی علیه‌السلام] و امامان پس از وی نیز روی داده است (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹: ۸۶۷/۲).

واکاوی روش کلبرگ در فهم قوای بصری امام با رویکردی به فقه الحدیث امامیه / ۴۷

سپس کلبرگ برای تبیین و تأیید این حدیث، در پاورقی و متن اصلی مقاله به دو حدیث مشابه اشاره می‌کند؛ امام باقر علیه السلام فرمودند: «برای حضرت ابراهیم علیه السلام، زمین و هر که بر آن است و آسمان و هر که در آن است و فرشته‌ای که آسمان و عرش را حمل می‌کند و هر که در آنهاست، گشوده شد و این امر برای رسول خدا صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام نیز به وقوع پیوست» (بحرانی، ۱۴۱۶: ۴۳۴/۲). نیز امام صادق علیه السلام فرمودند: «خدا آسمان‌ها را بر ابراهیم علیه السلام گشود و وی آنچه را بالای عرش بود دید و زمین برای وی حرکت داده شد و وی آنچه را زیر مرزهای آن بود دید. همین برای محمد صلی الله علیه و آله روی داد. من معتقدم این حالت برای صاحب شما و امامان پس از وی نیز روی داده است» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۴/۳۶۸).

### ۳-۱-۳-۳- قابل مشاهده بودن امام برای تمامی مردم

کلبرگ درباره این نکته که امامان می‌توانند اشیای دوردست را ببینند، واقعه‌ای را از عبدالله بن بکیر نقل می‌کند (Kohlberg, 2003: 12) با این مضمون که بکیر و امام صادق علیه السلام در راه مکه به مدینه به کوهی به نام الغمد (اندوه) می‌رسند و امام به ابن‌بکیر فرمود: «زیر این کوه یکی از دره‌های دوزخ است که در آن قاتلان امام حسین علیه السلام و دشمنان شیعه، تحت شکنجه‌های وحشتناک قرار دارند». پس بکیر از امام پرسید که آیا وی می‌تواند هر چیزی را که میان مشرق و مغرب است ببیند؟ امام صادق علیه السلام فرمود: «به واقع چنین است؛ چگونه ممکن است امام، حجّت خدا بر زمین باشد و نتواند هر کس را که در آن است، ببیند؟ چگونه می‌تواند وظایف خود را انجام دهد اگر نتواند تمام نوع بشر را ببیند و از سوی آنان دیده شود» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۲۶).

سپس کلبرگ می‌گوید این نکته که امام بر همه مرئی است، در این حدیث بیش از این دنبال نشده است، اما در گفت‌وگوی دیگری میان امام صادق علیه السلام و ابن بکیر تبیین شده است:

امام می‌پرسد: «چگونه پیامبر صلی الله علیه و آله می‌توانست پیام خود را به تمام نوع بشر برساند، در حالی که در مدینه اقامت داشته است؟» ابن بکیر پاسخ داد که نمی‌داند و امام توضیح می‌دهد: «جبرئیل به فرمان خدا، زمین را با پری از بال خود از جای کند و آن را برای محمد صلی الله علیه و آله بالا آورد، به نحوی که مانند کف

دستش در برابر وی باشد. بدین ترتیب، او می‌توانست به تمام مردم جهان بنگرد و هر گروه را به زبان خودشان مورد خطاب قرار دهد [و احتمالاً هر گروهی می‌توانست او را ببیند]» (بحرانی، ۱۴۱۶: ۵۲۲/۴).

کلبرگ در ادامه می‌گوید احتمالاً امامان نیز می‌توانستند انسان‌ها را به همین شیوه ببینند. در حدیثی که ذکر آن گذشت کلبرگ برای دستیابی به فهم کاملی از حدیث، از حدیث مشابهی استفاده کرده است.

### ۳-۳-۱-۴- نشان دادن غیب به دیگران

کلبرگ درباره اینکه امامان می‌توانند غیب و نادیدنی‌ها را به دیگران هم نشان بدهند، روایتی نقل می‌کند (Kohlberg, 2003: 129):

هنگامی که جابر بن یزید از امام باقر علیه السلام درباره آیه ۷۵ سوره انعام پرسید، امام دست خود را بالا برد و از جابر خواست که سرش را بالا ببرد. جابر به بالا نگریست و دید که سقف خانه‌ای که در آن سکونت دارند، ترک برداشته است. از میان ترک نگریست و نور خیره‌کننده‌ای را دید. امام توضیح داد که ابراهیم این‌گونه ملکوت آسمان‌ها و زمین را دید. سپس به جابر گفت به زمین بنگرد و پس از آن سر خود را بالا بیاورد. هنگامی که جابر به بالا نگریست، دید که ترک، ناپدید شده است (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹: ۱۹۴/۴).

وی برای تبیین بهتر حدیث مذکور، روایتی مشابه اما طولانی‌تر را از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند (صفار، ۱۴۰۴: ۴۰۴) و به منظور تبیین حدیث می‌افزاید که جابر در این روایت، نخست با تقویت بینایی‌اش و سپس با انتقال فیزیکی به مکان‌های دوردست، آن مکان‌ها را می‌بیند (Kohlberg, 2003: 129).

کلبرگ در ادامه و برای تأکید بر این مسئله که امامان می‌توانند دیگران را وادار به دیدن غیب کنند، حدیثی را از امام هادی علیه السلام نقل می‌کند:

فردی به نام صالح بن سعید حیرت خود را از منزلگاه نامناسب امام، بیان می‌کند و امام در پاسخ، با دست خود اشاره‌ای می‌کند و صالح، باغ‌های زیبا و سرسبز



واکاوی روش کلبرگ در فهم قوای بصری امام با رویکردی به فقه الحدیث امامیه / ۴۹

را با زنانی آغشته به عطر، جوانانی به زیبایی مرواریدهای پنهان، پرندگان، غزالان و نهرهای جاری می‌بیند. امام تأکید فرمودند: «مکانی که هم‌اکنون دیده است، آماده استقبال از امامان است» (صفار، ۱۴۰۴: ۴۰۶).

کلبرگ در پاورقی، به استناد منابعی چون *الکافی* (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۹۸/۱) و *اعلام السوری بأعلام الهدی* (طبرسی، ۱۳۹۰: ۳۶۵)، روایت تقریباً مشابهی را نقل می‌کند و در تحلیل روایات به دیدگاه مجلسی استناد می‌کند (Kohlberg, 2003: 135) که بر اساس آن، خداوند بینایی صالح را به طور موقت تقویت کرد و بدین ترتیب او توانست بنده‌های لطیف ایشان را ببیند که ادراک آنها معمولاً برای فانیان معمولی، منع شده است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱۵/۶).

### ۳-۲- بی‌توجهی به احادیث مشابه و معارض

نگارنده با بررسی دقیق مقاله کلبرگ، نمونه مجزایی از بی‌توجهی او به احادیث مشابه و معارض به دست نیاورد.

### ۳-۴- استفاده از عقل و دانش‌های بشری

برای دستیابی به مقصود حقیقی از متن حدیث، باید از عقل و دانش‌های بشری-شاخه‌های مرتبط از علوم انسانی و تجربی- بهره گرفت. با توجه به محدودیت‌های عمر بشر و امکانات مادی، باید فقط به دسته‌ای از گزاره‌های علمی توجه می‌شود که ارتباط آن با محتوای حدیث، ارتباطی عقلانی و حتی تجربه‌شده باشد و باید از هرگونه ارتباط‌های تصادفی و همچنین احتمال‌های دور از ذهن اجتناب کرد (مسعودی، ۱۳۸۹: ۱۷۰-۱۷۳). توجه کلبرگ به عقل و دانش‌های بشری برای فهم حدیث مشهود است؛ وی احادیثی را درباره مرئی بودن امام برای همه مردم نقل می‌کند (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۲۶) و در پاورقی، متذکر می‌شود که بر اساس بدیهیات عقلی و روایات مرتبط با غیبت امام زمان (عج)، این باور را که دیگران باید همیشه امام را ببینند، نمی‌توان به سادگی با غیبت او جمع کرد. سپس تأکید می‌کند روایات مرتبط با دیدن امام، پیش از روایات مرتبط با غیبت، صادر شده‌اند (Kohlberg, 2003: 128).

## نتیجه

برآیند مباحث مطرح‌شده در این پژوهش را می‌توان در سه نکته خلاصه کرد:

۱. پژوهش‌های خاورشناسان درباره مسئله امامت را می‌توان از جهت روشی که آنها برای فهم احادیث برمی‌گزینند، بررسی و نقد کرد. به نظر نگارنده برای فهم حدیث و همچنین داشتن معیاری برای سنجش روش فهم حدیث خاورشناسان، می‌توان فرایندی سه مرحله‌ای شامل: دستیابی به حدیث صحیح، فهم متن حدیث و فهم مقصود حدیث را در نظر گرفت.

۲. روش کلبرگ در فهم احادیث بر اساس مقاله «امام و قوای بصری»، در مرحله دستیابی به حدیث، نقاط قوتی دارد که عبارت است از: اذعان به وضعیّت رجالی برخی راویان؛ تطبیق افراد موجود در اسناد حدیث؛ استناد به منابع معتبر شیعی؛ دقت در منابع برخی روایات؛ توجه به آفت‌های احتمالی در هنگام صدور و نقل حدیث. روش وی برای فهم مقصود حدیث نیز نقاط قوتی دارد مانند ارائه شواهد قرآنی و روایی برای مواردی چون: قوای نظری امام، بینا ساختن نابینا توسط امامان، مسخ دشمنان شیعه و تفاضل مقام امامان علیهم‌السلام بر حضرت ابراهیم علیه‌السلام؛ استفاده از احادیث مشابه و معارض برای تبیین مسائلی چون زمان دقیق دستیابی امام بر عمود نور، شباهت حضرت ابراهیم علیه‌السلام و امامان علیهم‌السلام در مشاهده ملکوت، قابل مشاهده بودن امام برای همه مردم و نشان دادن غیب به دیگران توسط امام.

۳. می‌توان بی‌دقتی در برخی انتساب‌ها، استفاده از منابع نامعتبر یا خدشه‌دار، مراجعه نکردن به منابع لغوی معتبر در فهم معنای واژه و بی‌توجهی به سبب صدور حدیث در برخی موارد را از نقاط ضعف روش کلبرگ دانست.

## پی‌نوشت‌ها

۱. وی اغلب درصدد تضعیف و نفی تشیع و بنیان‌های فکری آن، از جمله آموزه امامت است.
۲. نگارنده، این نمودار مربوطه را پس از مطالعه برخی از آثار برجسته در زمینه روش خوانش و فهم حدیث در میان صاحب‌نظران- مانند آثار و نظرات حجج اسلام دکتر مسعودی، دکتر نصیری، دکتر طباطبایی، دکتر میرجلیلی و آقای دکتر معماریان- ترسیم کرده است.

## واکاوی روش کلبرگ در فهم قوای بصری امام با رویکردی به فقه الحدیث امامیه / ۵۱

۳. مانند عنایت به کمیّت (مامقانی، ۱۴۲۸: ۸۰/۱ عتر، ۱۴۱۸: ۴۰۴)، کیفیت (ابن صلاح، ۱۴۲۱: ۳۶) و ارتباط (سیوطی، بی تا: ۱۹۹/۱) راویان حدیث و اعتبار منابعی که حدیث در آن ذکر شده است.
۳. مانند توجه به آسیب‌های مرحله صدور از جمله: بیان تدریجی (شهید ثانی، ۱۳۶۴: ۱۵۸-۱۵۷)، تقیّه (برقی، ۱۳۷۱: ۱/ ۲۷۵) و... و مرحله نقل حدیث از جمله: درج (میرداماد، ۱۳۸۰: ۲۱۰)، وضع (فلاته، ۱۴۰۱: ۱۰۸/۱) و...
۵. این فرقه امروزه در سوریه به‌ویژه در کوه‌های لاذقیه، طرابلس، حماة و دمشق استقرار دارد.
۶. البته کلبرگ در پاورقی، نظر اول یعنی رؤیت قلبی را می‌پذیرد که این امر می‌تواند ریشه در نگرش متفاوتی وی داشته باشد.

### منابع

قرآن کریم.

ابن ابی شهبه، محمد بن محمد (بی تا)، *الوسیط فی علوم و مصطلح الحدیث*، قاهره: دار الفکر العربی.

ابن ابی الثلج بغدادی، محمد بن احمد (۱۴۱۰). تاریخ أهل البيت نقلا عن الأئمة (علیهم السلام)، تحقیق: محمد رضا جلالی حسینی، قم: آل البيت.

ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.

ابن الغضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴). الرجال، تحقیق: نویسنده: محمد رضا حسینی، قم: دار الحدیث.

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

ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمان (۱۴۲۱). علوم الحدیث، تحقیق: نورالدین عتر، بیروت: دارالفکر المعاصر.

ابن عبدالوهاب، حسین (۱۳۶۹). عیون المعجزات، نجف: منشورات المطبعة الحیدریة.

ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). کامل الزیارات، تحقیق: عبدالحسین امینی، نجف اشرف: دارالمرتضویة.

اشعری قمی، سعد (۱۳۶۰). المقالات و الفرق، بی جا: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.

اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰). *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، ویسپادن: فرانس شتاینر، چاپ سوم.

افندی، عبدالله (۱۴۰۱). *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

امیری، محمد مقداد (۱۳۹۰ش). «غدیر خم در آثار پژوهشی انگلیسی زبان غرب»، *فصلنامه امامت پژوهی*، شماره ۳، صص ۲۵۰-۱۹۱.

امینی، عبدالحسین (۱۳۹۷). *الغدیر*، بیروت: دارالکتب العربی.

آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳). *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، بیروت: دارالأضواء.

بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶). *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.

بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۳). *مدینه معاجز الأئمة الإثنی عشر*، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.

بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶). *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثه، تهران: بنیاد بعثت.

برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *المحاسن، تصحیح: جلال الدین محدث*، قم: دارالکتب الإسلامیه، چاپ دوم.

ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸). *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمد علی معوض، عادل احمد عبدالموجود، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۱). *التعریفات*، تحقیق: محمد بن عبدالحکیم قاضی، قاهره/ بیروت: دارالکتب المصری/ دارالکتب اللبنانی.

حافظ برسی، رجب بن محمد (۱۴۲۲). *مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنین*، تحقیق: علی عاشور، بیروت: أعلمی.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲). *أمل الآمل فی علماء جبل عامل*، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، قم: دارالکتب الاسلامی.

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

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵). *الباب الحادی عشر*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامیه.

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

خویی، ابوالقاسم (۱۳۷۲). *معجم رجال حدیث*، قم: مرکز نشر الثقافة الإسلامیه فی العالم.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۴). *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق: شعبان ارناووط، مؤسسه الرساله.

واکاوی روش کلبرگ در فهم قوای بصری امام با رویکردی به فقه الحدیث امامیه / ۵۳

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*، تصحیح: صفوان عدنان داوودی، بیروت- دمشق: دار القلم- الدار الشامیه.

رضوی، رسول شاکر، محمدتقی (۱۳۹۱). «چیستی عمود نور»، علوم حدیث، شماره ۶۳، صص ۴۲-۶۵.

رضوی، محمد امین (۱۳۹۱). *تجسم عمل یا تبدل نیرو به ماده*، تهران: آفتاب.  
زمخشری، محمود (۱۴۰۷). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ سوم.

سگاکا، یوسف بن ابی بکر (۱۴۳۰). *مفتاح العلوم*، تحقیق: عبدالحمید هنداوی، بیروت: دارالکتب العلمیه/ منشورات محمدعلی بیضون.

سیستانی، سیدعلی (۱۴۱۴). *الرافد فی علم الاصول*، سیدمنیر سیدعدنان، قم: مکتبه آیت الله سیستانی.

السیوری، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۲). *اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة*، تحقیق: قاضی طباطبائی، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

سیوطی، جلال الدین (بی تا). *تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی*، تحقیق: ابوقتیبه نظر محمد فارابی، بی جا: دار طیبه.

شاطبی، ابواسحاق (۱۴۲۵). *المواقفات فی اصول الفقه*، تحقیق: عبدالله دراز، بیروت: دارالکتب العلمیه.

شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۶۴). *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم: انتشارات اسلامی.  
صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا (علیه السلام)*، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشرجهان.

صقار، محمد بن حسن (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، تصحیح: محسن کوچه باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.

طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق: محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). *تفسیر جوامع الجامع*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰). *إعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران: اسلامیه، چاپ سوم. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۰۷). *تجريد الاعتقاد*، تحقیق: حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۱۳). *قواعد العقائد*، تحقیق: علی حسن خازم، لبنان: دار الغربیه. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳). *رجالہ تحقیق: جواد قیومی اصفهانی*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين، چاپ سوم.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱). *الغیبة، تصحیح: عبدالله تهرانی*، قم: علی احمد ناصح، دارالمعارف الإسلامیة.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰). *فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول*، تحقیق: عبدالعزیز طباطبائی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.

عتر، نورالدین (۱۴۱۸). *منهج التمد فی علوم الحدیث*، دمشق: دارالفکر، چاپ سوم. عرب، مرتضی، نقی زاده، حسن (۱۳۹۰). «بازکاوی اعتبار رجالی محمد بن سنان»، *فصلنامه علمی - پژوهشی کتاب قیّم*، شماره ۲، ص ۱۷۰-۱۴۷.

عکبری، عبدالله بن حسین (۱۴۱۶). *اللباب فی علل البناء و الاعراب*، تحقیق: عبدالله نبهان، دمشق: دارالفکر.

علم الهدی، سید مرتضی (۱۴۱۰). *الشافی فی الإمامة*، تحقیق: سید عبد الزهراء حسینی، تهران: مؤسسه الصادق علیه السلام، چاپ دوم.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). *تفسیر العیاشی*، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیة.

فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰). *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق: محمد کاظم محمودی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). *کتاب العین*، چاپ دوم، قم: نشر هجرت. فرایمن، ارون (۱۳۸۶). «زندگی‌نامه حسین بن حمدان خصیبی، بنیانگذار فرقه نصیری - علوی»، *نشریه هفت آسمان*، شماره ۳۳، صص ۱۳۷-۱۷۰.

فرزند وحی، جمال شهبازی، محمدجعفر (۱۳۸۷). «اسباب ورود حدیث در کافی»، *فصلنامه علمی - ترویجی سفینه*، شماره ۱۹، صص ۷۸-۱۰۹.

فلاته، عمر بن حسن (۱۴۰۱). *الوضع فی الحدیث*، بیروت/دمشق: مؤسسه مناهل العرفان/مکتبه الغزالی.

واکاوی روش کلبرگ در فهم قوای بصری امام با رویکردی به فقه الحدیث امامیه / ۵۵

فیض کاشانی، محمد (۱۴۱۵). تفسیر الصافی، تحقیق: حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم.

قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸). محاسن التاویل، تحقیق: محمد باسل عیون السود، بیروت: دارالکتب العلمیه.

قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹). الخرائج و الجرائح، تحقیق: مؤسسه الإمام المهدي (عج)، قم: مؤسسه امام مهدی (عج).

قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسیر قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب، چاپ چهارم.

کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹). إختيار معرفة الرجال تصحيح: محمد بن حسن طوسی، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه فردوسی.

کلبرگ، اتان (۱۳۹۰). «امام و قوای بصری»، مترجم: ابوالفضل حقیری، فصلنامه امامت پژوهی، شماره ۳، ص ۱۴۸-۱۱۳.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.

مامقانی، عبدالله (۱۴۲۸). مقياس الهداية في علم الدراية، تحقیق: محمد رضا مامقانی، قم: دلیل ما.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تحقیق: هاشم رسولی محللاتی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.

محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۲۱). المسلك في أصول الدين، تحقیق: رضا استادی، مشهد: آستان قدس رضوی.

محمدی صبور، حمید (۱۳۹۵/۰۴/۲۷). «اتان کلبرگ، صهیونیست ضد تشیع»، پایگاه علم و دانش پژوهی هادی، <http://www.haadi.ir/News-462>.

مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۹). روش فهم حدیث، تهران: انتشارات سمت و دانشکده علوم حدیث.

مشکور، محمد جواد (۱۳۷۲). فرهنگ فرق اسلامی، مشهد: آستان قدس رضوی چاپ دوم.

معارف، مجید (۱۳۸۳). «خانواده حدیث و نقش آن در فقه الحدیث»، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش دینی، شماره ۸، ص ۴۶-۷۴.

مغنیه، محمد جواد (۱۴۱۴). *الجوامع و الفوارق بین السنة و الشیعة*، بیروت: مؤسسة عزالدین.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). *الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۰). *الرواشرح السماویة*، قم: دارالحدیث.

نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). *الرجال*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسین، چاپ ششم.

نویسندگان (۱۳۹۰). «پرونده علمی امامت پژوهان غرب انگلیسی زبان» فصلنامه امامت پژوهی، شماره ۱، ص ۱۷۳-۱۵۷.

Kohlberg, Etan (2003) "Vision and the Imams", in: *Autour du regard: Melanges Gimaret*, Ed. E. Chaumont, avec la collaboration de D. Aigle, M.A. Amir\_Moezzi et P. Lory, Peeters

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2001), *The Philosophy of History*. With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M.A, Batoche book, Canada.



## واکاوی تفسیری آیه ولایت از منظر فریقین

ابراهیم ابراهیمی\*

محمد تیموری\*\*

اصغر طهماسبی بلداجی\*\*\*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۲/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۶/۱۵]

### چکیده

برای آیه ولایت تفاسیر متعددی ارائه شده است. مفسران فریقین دو دیدگاه کلی درباره تفسیر این آیه بیان کرده‌اند؛ مفسران شیعه آیه را دال بر ولایت و امامت امام علی علیه السلام می‌دانند، ولی بیشتر اهل سنت، ولایت در این آیه را مطلق دانسته، آن را به تمام مؤمنان نسبت می‌دهند. از آنجا که آیه ولایت، مصادیق ولایت مثبت را معرفی می‌کند و مسئله ولایت از اساسی‌ترین مباحث معرفتی-اعتقادی است، ضروری است که بیشتر درباره این آیه شریفه کنکاش شود و تفسیر صحیحی از آن بازگو شود. پژوهش فرارو ضمن تحلیل آرای مفسران فریقین، درصدد معناشناسی قرآنی واژه «ولی» و پی‌جویی روایی مصداق «الذین امنوا» است. نتیجه این پژوهش، بازنمایی صحت دیدگاه شیعه است که بر اساس آن، «ولی» به معنای ولایت و سرپرستی و مصداق «الذین امنوا» امام علی علیه السلام است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، تفسیر تطبیقی، فریقین، آیه ولایت، ولایت امام علی علیه السلام.

\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک (نویسنده مسئول). dr.e.e.978@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک. phd.m.teymoori@gmail.com

\*\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک. tahmasebiasghar@yahoo.com

## مقدمه

از سؤالات مهم درباره جانشینی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ این است که آیا در قرآن کریم به مسئله جانشینی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشاره شده است؟ و اگر اشاره شده چرا به صراحت نام جانشینان ایشان ذکر نشده است؟ سابقه این پرسش به همان قرون اولیه بازمی‌گردد (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۶/۱). با تبیین صحیح پاسخ این سؤالات، اختلافات بسیاری درباره این مسئله برطرف می‌شود. قرآن کریم به عنوان کتابی جامع و جاودان، تمام مسائلی را که انسان‌ها برای رسیدن به سعادت و کمال به آن نیاز دارند، بیان فرموده است: «وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) و تبیین آن مسائل نیز به عهده پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوده است «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴). جانشینی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از اصول مهمی است که قرآن به آن اشاره کرده و پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به طور جامع آن را تبیین کرده است. آیات قرآن و روایات پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ناظر بر این موضوع مهم است. با در نظر گرفتن اصل کلی گوئی قرآن کریم، استنباط می‌شود که قرآن به صراحت به مسئله جانشینی اشاره کرده و تبیین کامل آن را به عهده پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهاده است. شاهد این مدعا احکام و معارف بسیاری است که به طور کلی بیان شده اما جزئیات و حتی ضامن اجرایی آن در قرآن کریم بیان نشده است؛ نماز، روزه، زکات و حج ارکان مهم دین است که جزئیات تفصیلی آن در قرآن کریم نیامده است و تبیین جزئیات به عهده پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوده است. این قضیه درباره جانشینی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز صدق می‌کند و آیات و روایات متعددی این مطلب را تأیید می‌کند. فارغ از اینکه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مسئله ولایت و جانشینی را به طور کامل تبیین کرده‌اند، آیات متعددی نیز در این باره نازل شده است و منابع معتبر فریقین، شأن نزول این آیات را درباره ولایت امام علی عَلَيْهِ السَّلَام دانسته است. علاوه بر این، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مواضع گوناگون در بین عام و خاص، امام علی عَلَيْهِ السَّلَام و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام را به عنوان جانشینان خود به امر خداوند، معرفی می‌کند تا حجت بر بندگان تمام شود. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی از نوع کتابخانه‌ای، آیه ولایت (مائده: ۵۵) را با تأکید بر منابع مهم فریقین مورد بررسی تفسیری و روایی قرار می‌دهد.

### پیشینه پژوهش

مفسران فریقین از قرون نخستین تلاش کرده‌اند تا تفسیر صحیحی از آیه ولایت ارائه کنند. در این میان عده‌ای با رویکرد روایی، برخی با روش قرآنی و عده‌ای دیگر با ترکیبی از این دو به تحلیل و تفسیر این آیه پرداخته‌اند. علاوه بر کتب تفسیری، در کتب کلامی به ویژه در کلام شیعه نیز درباره آیه مزبور بحث شده است؛ چرا که شیعه آیه ولایت را یکی از مستندات نصی بر امامت امام علی علیه السلام می‌داند. علاوه بر اینها، تک‌نگاری‌هایی نیز درباره آن با رویکرد تفسیری یا تطبیقی نگارش یافته است. کتاب بررسی تطبیقی آیات ولایت در دیدگاه فریقین اثر آقای نجارزادگان از جمله این پژوهش‌ها است که با رویکرد تطبیقی نگاشته شده است؛ مؤلف سعی کرده است تفاسیر فریقین را به همراه نقاط اشتراک و افتراق آنها ذکر کند و در نهایت به مناقشات اهل سنت پاسخ دهد. پژوهش حاضر ورای پژوهش‌های سابق، با نگاهی متفاوت به بررسی آیه ولایت که مهم‌ترین آیه درباره جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است، می‌پردازد. تمایز این پژوهش با تألیفات پیشین عبارت است از: ۱. به دیدگاه تفسیری اهل سنت پاسخ‌های متعدد و جدیدی داده شده است. ۲. این پژوهش برخلاف رویکرد تألیفات پیشین، در صدد است اسباب اصلی اختلاف فریقین در تفسیر آیه را بنمایاند؛ پژوهش‌های قبلی به تفسیر آیه و بیان مناقشات فریقین در حد نکات تفسیری بسنده می‌کردند، اما پژوهش حاضر در صدد است تا منشأ اختلافات را از نگاه روش‌شناسی تفسیری بررسی کند. نتیجه بررسی این است که منشأ اصلی تفاوت دیدگاه‌ها درباره آیه، به اختلاف در دو روش تفسیر آیه برمی‌گردد: روش معنایابی واژه «ولی» و روش مصداق‌یابی «الذین آمنوا». ۳. تبیین قرآنی واژه ولی نتایجی در پی دارد که در تألیفات پیشینان نیامده است. بنابراین این پژوهش با نگاهی قرآنی به واژه ولی و با رویکرد روایی - تطبیقی به دیدگاه فریقین، به بررسی این آیه مبارک پرداخته و نتایج جدیدی در این باره مطرح کرده است.

### آیات ناظر بر ولایت امام علی علیه السلام

درباره ولایت امام علی علیه السلام آیات متعددی نازل شده است؛ سوره انسان و کوثر در شأن عترت طاهره علیهم السلام نازل شده است، چنان‌که آیات متعدد دیگری نیز به طور مستقیم و

غیرمستقیم در شأن ولایت و مودت و محبت اهل بیت علیهم‌السلام نازل شده است. علاوه بر این، برخی از آیات قرآن به صراحت جریان ابلاغ ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را بیان کرده است؛ در این باره می‌توان به آیه ولایت و آیه تبلیغ اشاره کرد. برخی آیات نیز مؤید جریان ولایت و امامت بوده و مرتبط با موضوع انتصاب امام علی علیه‌السلام در غدیر خم هستند؛ مانند آیه نخست سوره معارج و آیه اکمال. برخی دیگر از آیات در شأن اهل بیت علیهم‌السلام است که از این حیث امام علی علیه‌السلام را نیز دربرمی‌گیرد. آیات مباهله و تطهیر نمونه‌ای از این آیات است. برخی دیگر از آیات گویای فضایل امام علی علیه‌السلام است که در این باره می‌توان به آیه هفتم سوره بینه اشاره کرد. بنابراین با وجود اینکه نام امام علی علیه‌السلام و امامان پس از ایشان در قرآن به صراحت ذکر نشده، آیات متعددی درباره ایشان نازل شده است و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم این آیات را تفسیر و تبیین نموده‌اند. در ادامه با تکیه بر منابع معتبر فریقین، مهم‌ترین آیه، یعنی آیه ولایت را تحلیل و بررسی می‌کنیم.

### معرفی آیه ولایت

مهم‌ترین آیه‌ای که دلالت تام بر ولایت امام علی علیه‌السلام دارد، آیه ۵۵ سوره مائده معروف به آیه ولایت است: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ».

در این آیه خداوند مراتب ولایت را بیان می‌کند؛ ابتدا ولایت خداوند، سپس پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و پس از آن ولایت کسانی که ایمان آورده و در حال رکوع زکات می‌دهند. درباره مورد اول و دوم جای هیچ شک و تردیدی نیست. مناقشه مفسران فریقین درباره عبارت «الَّذِينَ آمَنُوا» و پی‌جویی مصادیق یا مصداق اصلی آن است. تعیین مصداق عبارت «الَّذِينَ آمَنُوا»، ولی و سرپرست مسلمانان را پس از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مشخص می‌کند. برای تبیین و تفسیر این آیه باید شأن نزول آیه را بدانیم. مفسران شیعه به اتفاق، شأن نزول آیه را درباره امام علی علیه‌السلام می‌دانند و در این باره متفق‌القول هستند؛ به‌گونه‌ای که خبر نزول آیه درباره ایشان را متواتر دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۴: ۱/۱۸۲؛ طبری، بی‌تا: ۱۹؛ رازی، ۱۴۰۸: ۲۷/۷؛ راوندی، ۱۴۰۵: ۱۱۶/۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰: ۳۰/۲؛ حلی، ۱۴۰۷: ۱۷۲). از امام

باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام روایت شده است: «این آیه در شأن علی بن ابی طالب علیه السلام نازل شد آنگاه که در حال رکوع انگشتی خود را صدقه داد» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۲۵). ابوالعباس احمد بن ابراهیم از علمای زیدیه نیز می‌نویسد: «روایات متواتری که هیچ عذر و بهانه‌ای را برای کسی باقی نمی‌گذارد نشان می‌دهد که آیه درباره امام علی علیه السلام نازل شده است» (ابوالعباس، بی‌تا: ۱۸).

مفسران اهل سنت نیز تنها مصداق اولیه آیه را، علی بن ابی طالب علیه السلام دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۶/۱۸۰؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۴/۱۰۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳/۱۲۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/۲۹۳). قریب به اتفاق اهل سنت شأن نزول این آیه را درباره جریان حاتم‌بخشی امام علی علیه السلام دانسته‌اند و این قول را شأن نزول اصلی آیه تلقی کرده‌اند. ابن عطیه اندلسی در این باره می‌نویسد: «هذا قول المفسرين ولكن اتفق ان علي بن ابي طالب اعطى صدقه و هو راعع» (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۲/۲۰۹). ثعلبی نیز به عنوان یکی از مفسران معروف اهل سنت شأن نزول آیه ولایت را درباره انفاق انگشتر توسط امام علی علیه السلام در حال رکوع می‌داند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۴/۸۰؛ ثعالی، ۱۴۱۸: ۲/۳۹۶). محدثان بزرگ اهل سنت روایات زیادی در این موضوع نقل کرده‌اند؛ از جمله این روایت که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «علی از من است و من از علی و او پس از من ولی هر مؤمنی است» (ترمذی، ۱۴۱۹: ۲/۲۹۷؛ هیشمی، ۱۴۰۸: ۹/۱۲۸).

نکته مهم دیگر درباره این آیه، احتجاج امیرالمؤمنین علیه السلام به آیه ولایت در مواضع گوناگون است. در منابع مهم اهل سنت این احتجاج با تفاوت مختصری در الفاظ بیان شده است:

انشدکم بالله اتعلمون حیث نزلت انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکاة و هم راعون و ... امر الله عزوجل نبیه ان یعلمهم ولایة امرهم و ان یفسر لهم من الولاية کما فسر لهم من صلاتهم و زکاتهم و حجهم فنصبت للناس بغدیر خم (قندوزی، ۱۴۱۸: ۸۳/۱۱۴)؛ شما را به خدا سوگند می‌دهم آیا می‌دانید هنگامی که آیه «انما ولیکم الله و...» و آیات دیگر نازل شد خداوند پیامبرش را مأمور کرد که متولیان امور امت را به آنان معرفی کند و ولایت را برای امت توضیح دهد همان‌طور که نماز، زکات و حج

ایشان را برای آنان شرح داده است؟ به دنبال این مسائل، رسول خدا ﷺ در غدیر خم مرا به امامت مردم نصب کرد.

این سخن امام علی علیه السلام ناظر به دو مطلب است؛ یکی کلی‌گویی قرآن کریم و ذکر نکردن نام ائمه علیهم السلام در قرآن و دیگری تبیین و تفسیر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از این آیات و حجیت مطلق قول ایشان مانند قول خداوند متعال. در منابع دیگر اهل سنت نیز احتجاج امام علی علیه السلام به این آیه در مواضع گوناگون بیان شده است (جویی، ۱۳۹۸: ۳۱۲/۱). در منابع شیعه نیز احتجاجات امیرالمؤمنین علیه السلام به این آیه در مواقع گوناگون از جمله زمان خلفا بیان شده است (نک: بحرانی، ۱۴۲۲: ۲۰/۲؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲: ۵۸۰/۲).

### دیدگاه مفسران فریقین درباره آیه ولایت

درباره اینکه آیا این آیه بر ولایت و امامت امام علی علیه السلام دلالت دارد یا نه، دو دیدگاه وجود دارد: ۱. اثبات ولایت و امامت امام علی علیه السلام. ۲. انکار ولایت و امامت امام علی علیه السلام. در ادامه به تحلیل و بررسی این دو دیدگاه می‌پردازیم.

### دیدگاه اول: اثبات ولایت و امامت امام علی علیه السلام

طبق دیدگاه اول مصداق «الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الصَّلَاةَ» فقط امام علی علیه السلام است و این آیه دلالت بر ولایت و امامت آن حضرت دارد. این دیدگاه برای اثبات نظریه خود به چند دلیل تمسک کرده است از جمله:

دلیل اول: واژه «انما» بر حصر دلالت دارد، در نتیجه ولی مسلمین فقط خدا و رسول و مؤمنان نمازگزار و زکات‌دهنده در حال رکوع هستند.

دلیل دوم: ولی در این آیه بر اساس قرائن پیوسته و ناپیوسته به معنای «ولایت در تصرف» است.

دلیل سوم: عبارت «و هم راکعون» عمومیت جمله «الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الصَّلَاةَ» را یوتون الزکاة و هم راکعون» را تخصیص زده است.

دلیل چهارم: عبارت «و هم راکعون» به معنای هیئت خاص خم شدن در نماز و قبل از سجود است.

واکاوی تفسیری آیه ولایت از منظر فریقین / ۶۳

دلیل پنجم: برای مصداق‌یابی «و هم راکعون» راهی جز روایات نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نداریم که بر اساس این روایات، تنها مصداق «و هم راکعون» امام علی عَلَيْهِ السَّلَام است در آن هنگام که انگشتر خود را به فقیری اعطا کرد. تفصیل و توضیح این دلایل در بخش «نقد و بررسی شبهات واردشده بر دیدگاه اول» خواهد آمد.

### دیدگاه دوم: انکار ولایت و امامت علی عَلَيْهِ السَّلَام

این دیدگاه قائل است آیه ۵۵ سوره مائده بر ولایت و امامت علی عَلَيْهِ السَّلَام دلالت ندارد، این دیدگاه برای اثبات نظریه خود چند دلیل اقامه کرده است، از جمله: دلیل اول: برخی از طرفداران این نظریه، سبب نزول آیه را امام علی عَلَيْهِ السَّلَام نمی‌دانند. دلیل دوم: بر اساس سیاق آیه، «ولی» به معنای دوستدار و یاور است. دلیل سوم: این عبارات آیه عام است و شامل همه مؤمنان می‌شود: «الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکاة و هم راکعون». دلیل چهارم: عبارت «و هم راکعون» به معنای «و هم خاضعون و متواضعون» است. تفصیل این دیدگاه نیز در بخش «نقد و بررسی شبهات واردشده بر دیدگاه اول» خواهد آمد.

### نقد و بررسی شبهات واردشده بر دیدگاه اول

از آنجا که نظر برگزیده این مقاله دیدگاه اول، مبنی بر اثبات ولایت و امامت امام علی عَلَيْهِ السَّلَام است، در این بخش شبهاتی را که در این باره از سوی طرفداران نظریه دوم مطرح شده است، نقد و بررسی می‌کنیم.

#### ۱. انکار شأن نزول آیه درباره امام علی عَلَيْهِ السَّلَام

برخی مفسران عامه شأن نزول آیه درباره امام علی عَلَيْهِ السَّلَام را انکار کرده‌اند. نخستین کسی که با صراحت شأن نزول آیه درباره ولایت امام علی عَلَيْهِ السَّلَام را انکار کرد، ابن تیمیه (م ۷۵۸ ق) بود (نجارزادگان، ۱۳۹۱: ۳۶). وی می‌گوید: «اجمع أهل العلم بالنقل علی أنها لم تنزل فی علی بخصوصه و أن علیا لم یتصدق بخاتمه فی الصلاة و اجمع أهل العلم بالحديث علی أن القصة المروية فی ذلك من الکذب الموضوع» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۱/۷).

نقد و بررسی: چنان‌که در سطور پیشین به روایات شأن نزول این آیه اشاره شد، بنا بر اجماع شیعه و بر اساس روایات کثیری از اهل سنت، این آیه درباره امام علی علیه السلام نازل شده است، به گونه‌ای که این روایات به حد تواتر می‌رسند. سید هاشم بحرانی در *غایة المرام*، ۲۴ حدیث از طرق اهل تسنن و ۱۹ حدیث از طرق شیعه نقل می‌کند مبنی بر اینکه سبب نزول آیه مزبور، ولایت امام علی علیه السلام بوده است (بحرانی، ۱۴۲۲: ۲/ ۵-۲۲). حاکم حسکانی (عالم اهل سنت) در کتاب *شواهد التنزیل* این سبب نزول را از ۲۶ طریق روایت می‌کند (حسکانی، ۱۴۱۱: ۲۰۹/۱-۲۳۹). برخی از متکلمان اهل سنت ادعای اجماع کرده‌اند بر اینکه آیه ولایت در حق امام علی علیه السلام نازل شده است؛ افرادی مانند: قوشچی حنفی در *شرح تجرید*، قاضی عضدالدین ایجی در *شرح مواقف فی علم الکلام*، میرسیدشریف جرجانی در *شرح مواقف* و سعدالدین تغتازانی در *شرح مقاصد* (رضوانی، ۱۳۸۶: ۲۱۲/۱). *جصاص* در *احکام القرآن* روایت می‌کند: «روی عن مجاهد و السدی و أبی جعفر و عتبة بن أبی حکیم أنها نزلت فی علی بن أبی طالب حین تصدق بخاتمه و هو راکع» (جصاص، ۱۴۰۵: ۱۰۲/۴). زمخشری در *تفسیر کشاف* این گونه می‌گوید: «و إنها نزلت فی علی کرم الله وجهه حین سأله سائل و هو راکع فی صلاته فطرح له خاتمه» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۴۹/۱). فخر رازی این شأن نزول را از عبدالله بن سلام این گونه نقل می‌کند: «قال: لما نزلت هذه الآية قلت يا رسول الله أنا رأيت علياً تصدق بخاتمه علي محتاج و هو راکع، فنحن نتولاه» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۳/۱۲). با وجود این، چگونه کسانی همچون ابن تیمیه چنین روایاتی را انکار کرده و آن را از موضوعات می‌دانند؟ روایات مزبور به حد تواتر رسیده و اجماع مفسران و محدثان شیعه و بیشتر اهل سنت بر این است که شأن نزول این آیه درباره صدقه دادن انگشتر امام علی علیه السلام است. علامه طباطبایی در این باره معتقد است اگر این روایات را درباره سبب نزول آیه نادیده بگیریم، دیگر نمی‌توان به هیچ‌یک از شأن نزولها اعتماد و اطمینان کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۶). بنابراین هیچ شکی نمی‌ماند که سبب نزول این آیه، ولایت و امامت امیرالمؤمنین علیه السلام بوده است.

## ۲. ولیّ به معنای دوست و یاور

شبه دیگر درباره ولایت امام علی علیه السلام بر مبنای این آیه، این است که «ولیّ» در این آیه به معنای «محب و ناصر» است. فخر رازی در تفسیر خود این شبهه را این گونه تقریر می‌کند:



ولی در این آیه به معنای محب و ناصر است، زیرا آیات قبل و بعد، بیانگر این معنا است؛ خداوند متعال در آیه ۵۱ سوره مائده می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ: أَي كَسَانِي كَه اِيْمَان اُورده ايد، يهود و نصاری را دوستان [خود] برنگزینید». همچنین در آیه ۵۷ می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَعَلِبًا مِّنَ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَ الْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ: أَي كَسَانِي كَه اِيْمَان اُورده ايد! كَسَانِي كَه دِين شَمَا رَا بَه رِيَشَخَنْد و بازی گرفته‌اند، [چه] کسانی که پیش از شما به آنان کتاب داده شده و [چه] کافران را به عنوان دوست [خود] برنگزینید». مراد از «اولیاء» در این دو آیه «محب و ناصر» است، بنابراین در آیه ولایت نیز «ولی» به معنای «محب و ناصر» است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۴/۱۲).

نقد و بررسی: لفظ «ولی» به چند دلیل به معنای «ولایت در تصرف» است، نه به معنای محب و ناصر؛ از جمله:

۱. «ولی» به طور قطع به معنای «ناصر» نیست، زیرا در آیات زیادی صفت «ولی» درباره خداوند همراه با صفت «نصیر» آمده است، آیاتی مانند: «مَا لَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (بقره: ۱۰۷)، «وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (توبه: ۷۴)، «مَا لَهُمْ مِّنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (شوری: ۸). اینکه در این آیات و آیات دیگر، صفت ولی به همراه نصیر آمده است، بیانگر این است که این دو صفت الاهی به یک معنا نیستند (جعفری و حائری، ۱۳۹۰: ۵۳/۱).

۲. لازمه اینکه ولی به معنای محب و ناصر باشد این است که در تمام آیاتی که الفاظ «محب و ناصر» آمده است، بتوان لفظ «ولی» را به جای آن دو به کار برد، زیرا هم‌معنایی ولی با محب و ناصر به معنای مترادف بودن با این دو است؛ حال آنکه در آیاتی که مشتقات محب و ناصر آمده است، نمی‌توان به جای آن دو، ولی را به کار برد؛ مثلاً در آیات: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران: ۳۱)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يَحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنصَرُوا لِلَّهِ يَنْصُرْكُمْ وَ يَثْبُتْ

أَقْدَامَكُمْ» (محمد: ۷)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ» (صف: ۱۴) (جعفری و حائری، ۱۳۹۰: ۴۶-۴۲/۱).

۳. «ولی» در این آیه به معنای اولی در تصرف است که با معنای امام و خلیفه مترادف است و به معنای نصرت و محبت نیست؛ زیرا همه مؤمنان بر یکدیگر ولایت در محبت و نصرت دارند، در حالی که بر اساس تحلیل درون‌متنی آیه و روایات شأن نزول آن، ولایت در این آیه به خدا و رسول ﷺ و امام علی ؑ اختصاص داده شده است. پس ناگزیر مراد از این ولایت برای امیرالمؤمنین ؑ همان ولایتی است که در انحصار خدا و رسول ﷺ است که عبارت است از اولی در تصرف بودن (نک: طوسی، بی‌تا: ۵۵۹/۳-۵۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۶-۱۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۲۳/۴-۴۳۲؛ نجارزادگان، ۱۳۹۱: ۲۶-۳۰).

۴. روایات شأن نزول آیه نیز بیانگر این است که ولی در این آیه به معنای ولایت در تصرف است نه به معنای محب و ناصر (نک: مفید، ۱۴۱۴: ۱۸۲/۱؛ طبری، بی‌تا: ۱۹؛ رازی، ۱۴۰۸: ۲۷/۷؛ راوندی، ۱۴۰۵: ۱۱۶/۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰: ۳۰/۲؛ حلی، ۱۴۰۷: ۱۷۲؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۸۶/۶؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۱۰۲/۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱۲۶/۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۹۳/۲).

### ۳. عام بودن دلالت آیه

فخر رازی می‌گوید:

الفاظ این آیه جمع آمده است و اگر الفاظ جمع بر یک نفر اطلاق شود، مجاز خواهد بود و این گونه مجاز بودن صحیح نیست؛ زیرا اصل، حمل کلام بر حقیقت است نه مجاز: «أنه تعالى ذكر المؤمنين الموصوفين في هذه الآية بصيغة الجمع في سبعة مواضع و هي قوله وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَتِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ وَ حمل أَلْفَاظِ الْجَمْعِ وَ إن جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لا حقيقة، و الأصل حمل الكلام على الحقيقة» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۴/۱۲-۳۸۵).

نقد و بررسی: عام بودن «الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَتِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» به چند دلیل مخالف با این نیست که امام علی ؑ تنها مصداق این عبارت

باشد زیرا: اولاً: عبارت «و هم راکعون» عمومیت «و الذین آمنوا...» را تخصیص زده است، بدین معنا که همه مؤمنان نمازگزار و زکات دهنده ولی نیستند بلکه «مؤمنان نمازگزار و زکات دهنده» در حال رکوع» ولی می باشند. ثانیاً: درست است که عبارت «و هم راکعون» نیز جمع و عام است و ممکن است خیلی از مؤمنان نمازگزار، در حال رکوع زکات بدهند ولی در اینجا برای مصداق یابی «و هم راکعون» باید به روایات نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رجوع کنیم، زیرا به هر حال عبارت «و هم راکعون» عام است و ممکن است در طول قرن ها نتوان مؤمنی یافت که در حال رکوع، زکات بدهد و در نتیجه مسلمانان بعد از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متولی امور و امام نداشته باشند. بنابراین در این آیه باید به روایات نبوی رجوع کرد تا شاید مصداق «و هم راکعون» را معین کرده باشد. روایات نبوی که متواتر هم هست، بیانگر این است که تنها مصداق «و هم راکعون» امام علی عَلَيْهِ السَّلَام است نه فرد دیگری. ثالثاً: ادعا این نیست که الفاظ آیه عام است و بر مفهوم خاص دلالت دارد، بلکه ادعا این است که الفاظ آیه عام است، لیکن بر یک مصداق دلالت می کند. فرق است بین اینکه لفظ جمع را اطلاق کرده، واحد را اراده کنند و اینکه قانونی کلی و عمومی بگذارند درحالی که مشمول آن قانون فقط یک نفر باشد و جز او بر کس دیگری منطبق نشود. شیوه اطلاق اول در عرف سابقه ندارد اما استعمال شیوه دوم در عرف عرب و قرآن بسیار است، مانند این آیات: «يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ» (منافقون: ۸)؛ بر اساس روایات صحیح، مراد از «یقولون»، عبدالله بن ابی سلول رئیس منافقان است. نیز آیه «الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً» (بقره: ۲۷۴) که درباره امام علی عَلَيْهِ السَّلَام نازل شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۶). رابعاً: اگر بر فرض پذیرفته شود که اراده مصداق خاص از لفظ عام، مجاز است و نیاز به دلیل دارد (آن گونه که فخر رازی شبهه کرده بود) باز هم ایراد فخر رازی وارد نیست، زیرا روایات سبب نزول آیه که خود فخر رازی هم آن را روایت کرده و رد نکرده است، قرینه و دلیلی است بر اینکه عبارت عام «و هم راکعون» بر مصداق خاصی، یعنی امام علی عَلَيْهِ السَّلَام دلالت دارد. بنابراین عام بودن الفاظ آیه، خاص بودن مصداق آیه را رد نمی کند.

۴. «و هم راکعون» به معنای «و هم خاضعون»

برخی از مفسران اهل سنت مانند زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۴۹/۱) و قاسمی (قاسمی، ۱۴۱۸: ۱۷۴/۴) عبارت «و هم راکعون» را به «و هم خاضعون» معنا کرده‌اند. آلوسی می‌نویسد: «وَهُمْ رَاكِعُونَ حَالٌ مِنْ فَاعِلِ الْفَعْلَيْنِ أَيْ يَعْمَلُونَ مَا ذَكَرَ مِنْ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ وَ إِيْتَاءِ الزَّكَاةِ وَ هُمْ خَاشِعُونَ وَ مُتَوَاضِعُونَ لِلَّهِ تَعَالَى» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۳۴/۳) برخی از طرفداران نظریه دوم، دلیل چنین معنایی را جایز نبودن اعطای زکات در نماز و در رکوع می‌دانند (شوکانی، ۱۴۱۴: ۶۰/۲).

نقد و بررسی: این شبهه نیز بنا بر چند دلیل ناستوار است: اولاً: رکوع در اصل به معنای انحنا و خمیده شدن انسان و غیره است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۴/۲) و در اصطلاح، به حالت خم شدن در نماز اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۶۴). ولی اینکه گفته شود «راکعون» در این آیه به معنای تواضع و خضوع است نیاز به دلیل و قرینه دارد. اینکه برخی از طرفداران نظریه دوم، دلیل چنین معنایی را جایز نبودن اعطای زکات در نماز و در رکوع می‌دانند، صحیح نیست، زیرا شارع مقدس (خداوند و پیامبر ﷺ) اعطای زکات در نماز را سبب بطلان نماز ذکر نکرده است (نجارزادگان، ۱۳۹۱: ۵۶-۵۷). ثانیاً: اگر مراد از «راکعون»، خضوع و تواضع بود، باید می‌فرمود: «و هم خاضعون»، زیرا اسم فاعل ماده «خضع» در قرآن استعمال شده است، آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ نَشَأَ نُزِّلَ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ؛ اگر بخواهیم، معجزه‌ای از آسمان بر آنان فرود می‌آوریم، تا در برابر آن، گردن‌هایشان خاضع گردد» (شعراء: ۴). ثالثاً: روایات سبب نزول آیه نیز مؤید این است که «راکعون» به همان معنای حقیقی، یعنی «حالت خم شدن در نماز» است نه چیز دیگر. بنابراین هیچ دلیل معتبری نمی‌توان یافت که «راکعون» به معنای «خاضعون» باشد، بلکه برخلاف دلایل سه‌گانه مذکور، به طور قطع «راکعون» به همان معنای «حالت خم شدن در نماز» است.

### دیدگاه برگزیده

دیدگاه برگزیده این نوشتار همان دیدگاه اول یعنی اثبات ولایت و امامت امام علی علیه السلام است. نویسندگان این نوشتار بر پایه دو روش مهم تفسیری چنین دیدگاهی را قطعی

می‌دانند؛ چراکه منشأ و ریشه تفاسیر مختلف و متعارض از این آیه به اختلاف در دو روش اصلی تفسیر آیه برمی‌گردد، به‌گونه‌ای که اگر این دو به درستی تبیین شوند، همه اختلافات درباره آیه برطرف خواهد شد. این دو روش عبارت‌اند از: ۱. روش معنایابی واژه «ولی» با مراجعه به قرآن که به طور قطع اولین و متقن‌ترین منبع است. ۲. روش مصداقیابی «الذین آمنوا...» با مراجعه به روایات.

### معنایابی واژه «ولی» بر اساس آیات قرآن

از آنجا که تفسیر صحیح آیه در پرتو معنایابی صحیح واژگان آن است، شناخت معانی واژگان اهمیت بسزایی دارد. به طور قطع، اولین و مهم‌ترین منبع معنایابی واژگان قرآن، خود قرآن است. بر اساس این مبنا، برآنیم که «ولی» را بر اساس خود آیات قرآن معنا کنیم. به طور کلی، در قرآن دو گونه ولایت مطرح شده است: ۱. ولایت در مسائل فقهی، مانند آیه: «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَهُ سُلْطَانًا» (اسراء: ۳۳). ۲. ولایت در مسائل اعتقادی-اخلاقی؛ این نوع ولایت، خود به دو نوع ولایت مثبت و ولایت منفی تقسیم می‌شود. منظور از ولایت مثبت، ولایتی است که خداوند متعال در قرآن کریم مؤمنان را به برگزیدن آن امر کرده است، مانند: ولایت خدا، رسول ﷺ و ولایت مؤمنان خاص در آیه ولایت. مراد از ولایت منفی، ولایتی است که خداوند مؤمنان را از آن نهی کرده است، مانند: ولایت شیطان، کفار، مشرکین، منافقین و یهود و نصاری. از آنجا که ولایت مورد بحث در این مقاله، ولایت در مسائل اعتقادی است، به ولایت در مسائل فقهی نمی‌پردازیم. با توجه به این مقدمه، در ادامه به معنایابی واژه «ولی» بر اساس آیات قرآن خواهیم پرداخت.

برای معنایابی ولی در آیه ولایت باید به این نکته توجه داشت که آیات ۵۱-۵۶ سوره مائده دارای سیاق واحداند و در پی اثبات و نفی دو مصداق از مصداق آیه ولایت هستند؛ یعنی اثبات ولایت خدا و رسول ﷺ و مؤمنین خاص (ولایت مثبت) و نفی ولایت یهود و نصاری (ولایت منفی). بر این اساس، ولایت در این آیات به یک معنا است، لیکن از جهت مصداق تفاوت دارند؛ همانند آیه ۲۵۷ سوره بقره که دو مصداق از مصداق ولایت را مطرح می‌کند: «اللَّهُ وَكَلَى الَّذِينَ آمَنُوا يَخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِاهُمْ الطُّغُوتُ يَخْرِجُهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» (بقره: ۲۵۷).

بنابراین ولایت در آیات ۵۱-۵۶ سوره مائده به یک معناست. بر اساس این مبنا، روش این مقاله برای معنایابی ولی، بررسی چگونگی و نوع ارتباط با یهود و نصاری است که نوع ارتباط با خدا و رسول ﷺ را مشخص خواهد کرد و از آن میان، معنا و چیستی ولایت مشخص خواهد شد. دلیل بر صحت چنین روشی - همان‌طور که در سطور پیشین گفته شد - این است که ولایت در این آیات به یک معنا است و هر معنایی که ولایت منفی داشته باشد، همان معنا برای ولایت مثبت، صادق است. آیات قرآن بیانگر این است که متعلقات ارتباط با یهود و نصاری و پذیرش ولایت آنان عبارت است از: مودت، تبعیت و اطاعت. توضیح هر کدام در ادامه می‌آید:

مودت: بر اساس آیه اول سوره ممتحنه، یکی از متعلقات ارتباط با یهود و نصاری مودت است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْفُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ (ممتحنه: ۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دشمن من و دشمن خودتان را به دوستی برنگیرید [به طوری] که با آنها اظهار دوستی کنید، درحالی‌که قطعاً به آن حقیقتی که نزد شما آمده است، کافرند». در ادامه آیه می‌فرماید: «تُسْرُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ»؛ براساس عموم آیه، حرمت مودت با دشمنان خدا و مسلمانان، شامل یهود و نصاری هم می‌شود، زیرا آنان نیز دشمن خدا و مسلمین هستند و به دین اسلام کافرند: «وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ» (ممتحنه: ۱) و اگر به مسلمانان دست یابند با دست و زبانشان از هیچ بدی در حق آنان دریغ نمی‌کنند و دوست دارند آنها نیز کافر شوند: «إِنْ يَتَفَقَّوْكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَالسَّيِّئَاتِ السُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ» (ممتحنه: ۲). بدین ترتیب حرمت مودت با دشمن خدا و رسول ﷺ به مشرکان اختصاص ندارد، بلکه مودت با یهود و نصاری نیز حرام است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۳/۳۷). بنابراین یکی از متعلقات ارتباط با یهود و نصاری، مودت آنان است که آیه فوق از ولایت و در نتیجه از مودت با ایشان نهی می‌کند.

تبعیت: در چند آیه یکی از حالات ارتباط با یهود و نصاری، «تبعیت» از آنان ذکر شده است. در آیه ۳ سوره اعراف می‌فرماید: «اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ» (اعراف: ۳). فقره «وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ» دال بر این

است که تبعیت، یکی از متعلقات پذیرش ولایت است. در آیه‌ای دیگر، درباره ممنوعیت پیروی از یهود و نصاری آمده است: «وَلَكِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (بقره: ۱۲۰)؛ مفهوم آیه این است که تبعیت از هوی و هوس‌های یهود و نصاری به منزله پذیرش ولایت ایشان است، زیرا تبعیت از ایشان، سبب خروج از ولایت الاهی می‌شود و هر که از ولایت خدا بیرون بیاید، لاجرم تحت ولایت طاغوت که یهود و نصاری از مصادیق آنها هستند، در می‌آید. یکی از آیاتی که مؤید این نوع رابطه با ولایت است، عبارت است از: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ» (مائده: ۵۴). این آیه با آیات پیشین متصل است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ» (مائده: ۵۱). مضمون کلی آیه این است که اگر گروهی از مسلمانان با پذیرش ولایت یهود و نصاری از دین الاهی برگردند، خداوند قومی را خواهد آورد که ولایت یهود و نصاری را نمی‌پذیرند و خداوند آنها را دوست دارد و آنها نیز خدا را دوست دارند، ایشان در برابر مؤمنان فروتن و در مقابل کفار، سرسخت و نفوذناپذیراند. خداوند زمانی کسی را دوست خواهد داشت که او از پیامبر ﷺ تبعیت کند: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران: ۳۱). بنابراین آیات فوق بیانگر این است که تبعیت یکی از لوازم ارتباط با مولی و ولایت است.

اطاعت: یکی دیگر از متعلقات پذیرش ولایت یهود و نصاری، «اطاعت» از آنان است. خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّكُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ» (آل عمران: ۱۴۹-۱۵۰). مراد از کفار در این آیه، علاوه بر مشرکان، یهود و نصاری نیز هست (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۳/۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۰۰/۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۱۵/۱۵)؛ زیرا ایشان نیز به آنچه به پیامبر ﷺ نازل شده کافرند. آیه ۱۰۹ سوره بقره مؤید همین نکته است: «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ» (بقره: ۱۰۹). در آیات سوره آل عمران، پس از نهی مؤمنان از اطاعت کفار، با کلمه «بل» اضرایه آنان را به پذیرش ولایت الله دعوت می‌کند که به معنای اعراض از ولایت شرک و کفر است. بنابراین معنای کلی آیه این است که: «وَلَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ

کفروا أولیاء بل الله مولیکم و هو خیر الناصرین» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۵-۷۲۱-۷۲۲). بر این اساس، اطاعت یکی دیگر از متعلقات پذیرش ولایت است.

### تعریف برگزیده از ولایت و ولیّ

بنابر آنچه گفته شد، متعلقات پذیرش ولایت یهود و نصاری عبارت است از: مودّت، تبعیّت و اطاعت. بر این اساس که ولایت یهود و نصاری در سیاق ولایت خدا و رسول ﷺ و مؤمنان خاص آمده است، در ولایت خدا و رسول ﷺ و مؤمنان خاص نیز مناسبات سه گانه مودّت، تبعیّت و اطاعت باید برقرار شود.<sup>۲</sup> با توجه به این مناسبات، می‌توان ولایت را این‌گونه معنا کرد: «ولایت یعنی به هم‌پیوستگی و هم‌جهگی و اتصال شدید افرادی که دارای فکر واحد و جویای هدف واحدند، در مسیری مشترک قدم برمی‌دارند، برای مقصود واحدی تلاش و حرکت می‌کنند و فکر و عقیده واحدی را پذیرفته‌اند. افراد این جبهه باید به همدیگر متصل باشند و از جبهه‌ها، قطب‌ها و قسمت‌های دیگر فاصله بگیرند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۵۲۲). ولایت به این معنا دارای سه بعد و جلوه است: ۱. انسجام و ارتباط و اتصال شدید داخلی میان عناصر مسلمان. ۲. هم‌جبهه و پیوسته نبودن ملت مسلمان با دنیای غیرمسلمان.<sup>۳</sup> ۳. ارتباط مستحکم و نیرومند فکری و عملی همه افراد امت اسلام با ولیّ (همان، ۱۳۹۴: ۵۴۵-۵۴۷). اگر جامعه اسلامی بخواهد آن دو بعد نخست ولایت را در خود تأمین کند، یعنی بخواهد تمام نیروهای داخلی‌اش به سوی هدفی مشترک به راه بیفتد و بخواهد تمام نیروهای داخلی‌اش علیه قدرت‌های ضد اسلامی در خارج بسیج شود، احتیاج دارد به نقطه قدرتی متمرکز شود و تمام نیروهای داخلی به مرکز فرماندهی مقتدری بپیوندند و همه از قلبی واحد الهام بگیرند و از او حرف بشنوند و حرف گوش کنند. نیز همه عناصر فعال و با نشاط جامعه اسلامی، نشاط فکری و عملی خود برای فعالیت‌های زندگی و دشمن‌ستیزی‌ها و دوست‌نوازی‌های خود را از آن مرکز الهام بگیرند؛ اسم چنین مرکز فرماندهی و قدرت متمرکزی «ولیّ» است که مصداق این ولیّ بر اساس آیه ولایت، خدا است و مظهر آن، رسول خدا ﷺ و امیرالمؤمنین علیّ است (همان، ۱۳۹۴: ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۵۰، ۵۶۱).



علاوه بر دلایل پیشین که بیانگر نوع ارتباط با ولایت بود (مودّت، تبعیت و اطاعت)، در خود آیات ۵۱-۵۶ سوره مائده قرائنی وجود دارد که مؤید این تعریف است: قرینه اول: در آیه ۵۱ سوره مائده می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَوَلَّكُمْ مِّنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ: هر کس از شما ولایت آنان [یهود و نصاری] را بپذیرد، از آنان خواهد بود». این بخش از آیه، بیانگر این است که در ولایت، ارتباط وثیق و به‌هم‌پیوستگی و هم‌جبهه‌گی وجود دارد، به طوری که اگر کسی ولایت یهود و نصاری را پذیرفت، در واقع از آنان می‌شود و دیگر از گروه مسلمانان به شمار نمی‌آید.

قرینه دوم: در پایان می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (مائده: ۵۱). این بخش از آیه، بیان‌کننده این است که پذیرش ولایت یهود و نصاری، یکی از مصادیق ظلم است و ظلم بودن چنین کاری، نشان از عمق ارتباط و اتصال دارد.

قرینه سوم: آیه ۵۳ سوره مائده، یکی از نتایج پذیرش ولایت یهود و نصاری را حبط اعمال بیان می‌کند: «حَبَطَتْ أَعْمَالُهُمْ». در بیشتر آیات قرآن، حبط عمل در صورتی رخ می‌دهد که شخص از ایمان به کفر و شرک درآمده باشد (بقره: ۲۱۷؛ آل‌عمران: ۲۲؛ مائده: ۵؛ انعام: ۸۸؛ اعراف: ۱۴۷؛ توبه: ۱۷). آیه بعدی مؤید این است که حبط عمل چنین کسانی مانند حبط عمل کسانی است که از ایمان به کفر درآمده‌اند، آنجا که می‌فرماید: «يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ» (مائده: ۵۴). بنابراین پذیرش ولایت یهود و نصاری، باعث حبط عمل مسلمان می‌شود و این حبط عمل به سبب پذیرش چنین ولایتی، بیانگر این است که ولایت، دوستی و محبتی ساده نیست بلکه در ولایت ارتباط و اتصال شدید وجود دارد.

قرینه چهارم: در پایان آیه ۵۳ سوره مائده، پذیرندگان ولایت یهود و نصاری را جزء «خاسرین» به شمار آورده است: «فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ». بر اساس آیات قرآن، کسانی که بر آنان مهر «خاسرین» زده شود، عاقبت آنان جهنم خواهد بود: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ» (عصر: ۲-۳).

قرینه پنجم: در آیه ۵۴ سوره مائده می‌فرماید: «يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ»؛ این آیه با آیات پیشین متصل است، و معنای آیه این است که هر یک از شما که ولایت یهود و نصاری را بپذیرد و تحت ولایت ایشان درآید، از دین خود مرتد شده

است. این آیه به وضوح بیانگر این است که پذیرش ولایت یهود و نصاری موجب ارتداد از دین می‌شود (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۷۸/۱۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۸۰/۵). همان‌گونه که در آیه ۵۱ سوره مائده فرمود: «وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ». اینکه نتیجه پذیرش ولایت یهود و نصاری، ارتداد از دین باشد، حاکی از این است که در ولایت، اتصال و ارتباط شدید و هم‌جهگی و به‌هم‌پیوستگی وجود دارد و ولایت، صرف دوستی و محبتی ساده نیست.

قرینه ششم: در ادامه آیه ۵۴ سوره مائده می‌فرماید: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يَحِبُّونَهُ أَذِلَّةَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةَ عَلَى الْكَافِرِينَ»؛ این بخش از آیه کسانی را توصیف می‌کند که ولایت یهود و نصاری را نپذیرفته و تحت ولایت خداوند درآمده‌اند و یکی از صفات آنان این است که در برابر مؤمنان، فروتن و در مقابل کفار، سرسخت و نفوذناپذیراند. «أَذِلَّةَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» مؤید بُعد اول ولایت است؛ چنان‌که گفته شد یک بُعد ولایت، ارتباط و اتصال شدید داخلی میان عناصر مسلمان با یکدیگر است و عبارت «أَعِزَّةَ عَلَى الْكَافِرِينَ» نیز تأییدکننده بُعد دوم ولایت است که آن نداشتن هم‌جهگی و پیوستگی ملت مسلمان با دنیای غیرمسلمان است.

### مصدق‌یابی «الذین آمنوا» بر اساس روایات فریقین

بنا بر چند اصل، برای مصدق‌یابی «وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» باید به روایات رجوع کرد: ۱. این بخش از آیه ولایت، شامل همه مؤمنان نمی‌شود، زیرا همواره مؤمنانی در حال فقر بوده و توان پرداخت زکات نداشته‌اند. ۲. همان‌طور که در بخش پاسخ به شبهات گذشت، فقره «وهم راکعون»، کلیت «الذین آمنوا...» را تخصیص زده و ولایت را شامل مؤمنانی دانسته است که نماز را برپا می‌کنند و در حال رکوع زکات می‌دهند. ۳. از طرفی، واژه «راکعون» به همان معنای اصطلاحی حالت خم شدن در نماز است نه به معنای «خاضعون». زیرا اگر گفته شود راکعون به معنای خضوع است، همه کسانی که در حال خضوع زکات می‌دهند مصدق ولی در این آیه می‌شدند، لیکن بنابر دلایلی که در بخش پیشین ذکر شد، راکعون به همان معنای حالت خم شدن در نماز است. بنابراین باید در پی این باشیم تا

مصدق کسانی که در حال رکوع زکات داده‌اند، را بیابیم. ۴. در آیات دیگر مصداقی برای «و هم راکعون» ذکر نشده است.

بنابر این ۴ اصل، برای مصداق‌یابی «الذین آمنوا...» راهی جز رجوع به روایات وجود ندارد. روایات بیانگر این است که تنها مصداق «الذین آمنوا... و هم راکعون» امام علی علیه السلام است.<sup>۵</sup> این روایات به صورت متواتر از منابع فریقین نقل شده‌اند و پیامبر صلی الله علیه و آله در مواقع متعدد ولایت امام علی علیه السلام را تصریح کردند، چنان‌که در غدیر خم فرمودند: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه». مراجعه به روایات برای مصداق‌یابی «و هم راکعون» همانند رجوع به روایات و سنت برای شناخت کمیّت و کیفیت نماز، روزه، زکات و حج است، زیرا در آیات زیادی امر به نماز شده است: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (البقره: ۴۳)، اما کمیّت و کیفیت آن در قرآن مشخص نشده است.

### نتیجه

یافته‌های مقاله را می‌توان در مطالب زیر فهرست کرد:

۱. مطالعه آرا و نظرات مفسران فریقین درباره تفسیر آیه ولایت، نشان‌دهنده این است که آنان بر اساس آیه ۵۵ سوره مائده درباره ولایت و امامت امام علی علیه السلام، دو دیدگاه کلی دارند: ۱. بیشتر مفسران اهل سنت واژه ولیّ در آیه را به معنای دوست و یاور می‌دانند و بر همین اساس ولایت در آیه را مطلق و آن را شامل تمام مؤمنان به شمار آورده‌اند. ۲. شیعه لفظ ولیّ را صرفاً به معنای محبت و نصرت نمی‌داند و چنین معنایی را در تعارض با آیات دیگر دانسته، معتقد است لفظ ولیّ علاوه بر محبت، متضمّن حاکمیت اجتماعی و سیاسی است و نصرت از نتایج آن است. مفسران شیعه، بر اساس معنای ولیّ در آیه و نیز بر مبنای روایات متواتری که سبب نزول آیه را ولایت امام علی علیه السلام نقل کرده است، آیه شریفه را دلیل قرآنی ولایت و امامت امام علی علیه السلام بیان می‌کنند.

۲. تفسیر صحیح آیه ولایت در گرو به‌کارگیری دو روش تفسیری است:

الف. معنایابی لفظ «ولیّ» بر اساس آیات قرآن: آیه ولایت در سیاق نفی ولایت یهود و نصاری است (آیات ۵۱-۵۶ مائده)؛ این سیاق، مبین هم‌معنایی ولایت یهود و نصاری

با ولایت در آیه ۵۵ سوره مائده است. بر این اساس، یکی از طرقی که می‌توان با آن به معنای ولیّ و ولایت دست یافت، واکاوی چگونگی ارتباط با یهود و نصاری است که در آیات قرآن به سه نوع ارتباط اشاره شده است: مودت، تبعیت و اطاعت. بر اساس این سه نوع ارتباط، ولایت به معنای «اتصال و ارتباط شدید، هم‌جهگی و به‌هم‌پیوستگی است که سه بُعد دارد: ۱. اتصال و ارتباط مسلمانان با یکدیگر. ۲. پیوستگی نداشتن با غیرمسلمانان. ۳. ارتباط و اتصال شدید با قدرت و فرماندهی متمرکز که آیه ولایت از آن به عنوان ولیّ یاد کرده است. آیات ۵۱-۵۶ سوره مائده قرینه و مؤیدی بر صحت این تعریف است.

ب. مصداق‌یابی «الذین آمنوا...» بر اساس روایات: قرائن درونی آیه ولایت بیانگر این نکته است که «الذین آمنوا...» شامل همه مؤمنان نمی‌شود، یکی از قرائن این است که «راکعون» به معنای حالت خم شدن در نماز است. بنابراین برای تعیین مصداق مؤمنان در این آیه، باید به روایات رجوع کنیم. روایات متواتر از منابع فریقین دلالت دارند بر اینکه تنها مصداق «الذین آمنوا...» امام علی علیه السلام است. بنابراین تفسیر شیعه از آیه ولایت مبنی بر جانشینی و امامت امیرالمؤمنین علیه السلام صحیح است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. کتبی همچون الطرائف سید ابن طاووس، امام‌شناسی علامه تهرانی جلد ۵ آیات ولایت در قرآن از مکارم شیرازی.
۲. برخی آیات ناظر بر ولایت مؤمنان بر یکدیگر هستند، مانند آیه: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه: ۷۱). اگر گفته شود این آیه بر ولایت همه مؤمنان به هم دلالت دارد، چنین ولایتی نمی‌تواند متضمن تمامی این سه نوع رابطه «مودت، تبعیت و اطاعت» باشد، چنان‌که این سه نوع رابطه برای ولایت در آیه ۵۵ سوره مائده و ولایت یهود و نصاری اثبات شد. زیرا در عالم واقع نمی‌توان با همه مؤمنان این سه نوع رابطه را داشت، چرا که اطاعت به صورت مطلق، فقط در برابر کسی جایز و لازم است که معصوم باشد. همین نکته دلیلی است بر اینکه ولایت مورد بحث در آیه ولایت، ولایتی ویژه است که همه مؤمنان را شامل نمی‌شود بلکه مختص مؤمنان خاصی است که یکی از ویژگی‌های آنان، عصمت است. این نوع ولایت با ولایت مؤمنان به یکدیگر که آیه ۷۱ سوره توبه متضمن آن بود، تفاوت دارد.
۳. نداشتن هم‌جهگی و پیوستگی ملت مسلمان با دنیای غیرمسلمان، به معنای قطع رابطه با ملل غیرمسلمان و قطع رابطه سیاسی و بازرگانی و دیپلماسی و داشتن روابط معمولی با آنان نیست، بلکه

- بدین معنا است که امت اسلام باید سعی کند ذره‌ای تحت فرمان و تأثیر آنان قرار نگیرد و تحت تأثیر سیاست‌های آنان، از استقلال نیفتد. اگر هم جبهگی و پیوستگی ملت مسلمان با آنها موجب تحت تأثیر قرار گرفتن امت مسلمان بشود، به کلی ممنوع است. (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۵۴۱-۵۴۳)
۴. نک: همین نوشتار، بخش نقد و بررسی شبهات بر دیدگاه اول، پاسخ به شبهه ۴.
۵. برای آگاهی از تعدادی از روایات و منابع فریقین در این باره، نک: همین نوشتار، بخش «آیه ولایت» و بخش نقد و بررسی شبهات بر دیدگاه اول، پاسخ به شبهه ۱.

## منابع

### قرآن کریم.

- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۴۱۰). *مشابه القرآن و مختلفه*، قم: بیدار.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲). *الخصال*، قم: جامعه مدرسین، چاپ: اول.
- ابن تیمیه، أحمد بن عبدالحلیم (۱۴۰۶). *منهاج السنة النبویة*، تحقیق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق (۱۴۲۲). *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ: اول.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹). *تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)*، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- ابوالعباس، احمد بن ابراهیم (بی تا). *المصابیح*، بی جا: مؤسسة الامام زید بن علی.
- ألوسی، سید محمود (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۲۲). *غایة المرام و حجة الخصام فی تعیین الإمام من طریق الخاص و العام*، بیروت: مؤسسة التأریخ العربی، چاپ: اول.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹). *سنن الترمذی*، تحقیق و شرح: شاکر، احمد محمد، قاهره: دارالحديث، چاپ اول.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸). *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.

- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲). *الكشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵). *احکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جعفری، محمدرضا؛ حائری، سیدحسین (۱۳۹۰). «جستاری در معنای واژه ولی»، *فصلنامه امامت پژوهی*، شماره اول
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تفسیر تسنیم*، جلد ۱۵، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *تفسیر تسنیم*، جلد ۲۳، قم: اسراء.
- جوینی، ابراهیم بن محمد (۱۳۹۸). *فرائد السمطین*، بیروت: موسسه المحمودی.
- حسکانی عبیدالله بن احمد (۱۴۱۱). *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تهران: سازمان چاپ وانتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۷). *نهج الحق و كشف الصلح*، قم: مؤسسه دار الهجرة.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۴). *طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن*، تهران: موسسه فرهنگی ایمان جهادی، چاپ ششم.
- رازی، ابوالفتوح (۱۴۰۸). *تفسیر روح الجنان*، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی (ره).
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم، چاپ اول
- راوندی، قطب‌الدین (۱۴۰۵). *فقه القرآن فی شرح آیات الأحکام*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۶). *امام شناسی و پاسخ به شبهات (امامت در آیات)*، ج ۱، مسجد مقدس جمکران، قم.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ سوم.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- شوکانی، محمد (۱۴۱۴). *فتح القادیر*، دمشق: دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب - بیروت، چاپ اول
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم - قم، چاپ پنجم.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی علوم القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طبری، ابن جریر رستم (بی تا). *دلائل الامامة*، قم: بعثت.

واکاوی تفسیری آیه ولایت از منظر فریقین / ۷۹

طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول

طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸). *محاسن التاویل*، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول  
قندوزی حنفی، شیخ سلیمان (۱۴۱۸). *ینایع الموده*، بیروت: موسسه الاعلمی،  
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.  
مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴). *تفسیر القرآن المجید*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.  
مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول  
نجارزادگان، فتح الله (۱۳۹۱). *بررسی تطبیقی آیات ولایت در دیدگاه فریقین*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: انتشارات سمت.

هیشمی، ابن حجر (۱۴۱۷). *الصواعق المحرقة*، بیروت: موسسه الرساله.





## مطالعه تطبیقی مبارزه امام علی (علیه السلام) با عمرو بن عبدود در منابع تاریخی، حدیثی و تفسیری فریقین تا پایان قرن هفتم

\* علی احمدی

\*\* کاووس روحی

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۱/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۶/۱۵]

### چکیده

مبارزه امام علی علیه السلام با عمرو در جنگ احزاب، از برهه‌های مهم این جنگ سرنوشت‌ساز و از دلایل شکست مشرکان بود. عالمان به این واقعه توجه داشته و هر کدام با توجه به رویکرد مذهبی خود، به نقل آن پرداخته‌اند. در این مقاله این مبارزه را در منابع سنی و شیعه بررسی کرده، پس از تطبیق مستندات روایی - تاریخی این منابع، به این نتیجه رسیدیم که نوع نگاه عالمان سنی و شیعه، در انعکاس اصل این جریان و جزئیات و خصوصیات آن، متفاوت است. عالمان شیعه، این واقعه را به تفصیل بیان کرده‌اند، اما در میان عالمان اهل سنتی که در این مقاله بررسی شدند، وقاید بیشتری جزئیات و طبری و این‌اثیر کمترین جزئیات را بیان کرده‌اند. گروهی نیز اصل این جریان را نقل نکرده و گروهی دیگر آن را انکار کرده‌اند. بنابراین، چهار نوع دیدگاه کلی در میان عالمان اهل سنت درباره این رویداد مهم تاریخی، به دست می‌آید: ۱. بیان واقعه به همراه جزئیات؛ ۲. بیان مختصر واقعه؛ ۳. بیان نکردن اصل آن؛ ۴. انکار اصل واقعه.

کلیدواژه‌ها: امام علی علیه السلام، عمرو بن عبدود، جنگ احزاب (خندق)، غزوات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم.

\* دانش‌آموخته سطح سه تاریخ اهل بیت علیهم السلام، مؤسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا علیه السلام (نویسنده مسئول).

aliahmady1355@yahoo.com

\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس. k.roohi@modares.ac.ir

## مقدمه

مورخان، محدثان و مفسران شیعه و سنی مبارزه امام علی علیه السلام (م ۴۰ ق.) با عمرو بن عبدود (م ۵ ق.)<sup>۱</sup> در جنگ خندق را در منابع مختلف تحلیل و بررسی کرده‌اند. مطالعه آرای آنان، به شناخت رویکردهای گوناگون به اصل و جزئیات این واقعه کمک خواهد کرد. در این مقاله، مبارزه امام علی علیه السلام با عمرو را در منابع فریقین تا پایان قرن هفتم، به ترتیب زمان تألیف بررسی کرده‌ایم. بنابراین محدوده پژوهش، منابعی است که تا پایان قرن هفتم هجری نگاشته شده است؛ زیرا منابع پس از قرن هفتم درباره این پژوهش، بیشتر تکرار منابع قبلی است و مطلب جدیدی را بازگو نکرده است. همچنین برای داشتن تحقیقی جامع، منابع گزینش شده، با سه رویکرد تاریخی، حدیثی و تفسیری انتخاب شده است.

برای شناخت بیشتر دیدگاه فریقین درباره این واقعه مهم تاریخی باید به این پرسش پاسخ داده شود که مورخان، محدثان و مفسران سنی و شیعه، اصل این جریان و جزئیات آن را چگونه گزارش کرده‌اند و چه تفاوتی بین دیدگاه‌های آنها وجود دارد. این پژوهش، با روش کتابخانه‌ای در گردآوری داده‌ها و روش تحلیل محتوایی کمی و کیفی (توصیفی - تطبیقی)، به بررسی دیدگاه‌های مورخان، محدثان و مفسران اهل سنت و شیعه پرداخته است. در این راستا، در بخش «بررسی گزارش‌های مبارزه امام علی علیه السلام با عمرو»، با توجه به تاریخی بودن موضوع، ابتدا آثار تاریخی، سپس حدیثی و پس از آن تفسیری سنی و شیعه به ترتیب زمانی، بررسی شده است. این مقاله درصدد بررسی صحت و سقم داده‌های گزارش شده نیست؛ بلکه درصدد مقایسه گزارش‌های بیان شده در منابع است. بنابراین میزان صحت و سقم داده‌ها بررسی نشده و تنها در برخی موارد، به طور اجمالی بررسی شده است.

پیشینه این بحث عبارت است از مقاله‌ای کوتاه با عنوان «مأخذ خدو انداختن خصم بر روی حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام در بیت: او خدو انداخت بر روی علی، افتخار هر نبی و هر ولی» نوشته محمود مهدوی دامغانی، که در *فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی*، شماره ۱ و ۲ چاپ شده و مؤلف به مصدرشناسی بخشی از این واقعه در *مثنوی معنوی* پرداخته است. نیز محمدحسن فؤادیان مقاله‌ای دیگر با عنوان «از علی

آموز اخلاص عمل (مناقب علوی در مثنوی مولوی)» نوشته است که در فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۶۸ و ۱۶۹ منتشر شده و به بررسی بازتاب مبارزه امام علی علیه السلام و عمرو در مثنوی معنوی پرداخته است. نیز بخشی از مقاله «نقش حضرت علی علیه السلام در جنگ‌های پیامبر صلی الله علیه و آله در برابر مشرکان»، نوشته سید قاسم موسوی، چاپ شده در سخن تاریخ، شماره ۶، در این باره است. هیچ کدام از این مقالات، به بیان و بررسی کامل این گزارش در منابع دست اول پرداخته است. علاوه بر این مقالات، در برخی از کتاب‌هایی که درباره سیره نبوی یا سیره امام علی علیه السلام نوشته شده، این مبارزه نیز بیان و تحلیل شده است که از جمله می‌توان به *الصحیح من سیره النبی صلی الله علیه و آله* تألیف جعفر مرتضی عاملی اشاره کرد. با وجود این تاکنون به‌طور مستقل، مدون، منظم و تطبیقی هیچ اثری به مبارزه امام علی علیه السلام با عمرو بن عبدود در منابع فریقین پرداخته است. بنابراین شایسته است تا مبارزه امام علی علیه السلام با عمرو از دیدگاه فریقین به‌طور مستقل بررسی شود.

## جنگ خندق

جنگ خندق (احزاب) یکی از غزوات پیامبر صلی الله علیه و آله در سال پنجم هجری بود و پس از آن اتفاق افتاد که قریش برای از بین بردن اسلام با یهودیان و دیگر قبایل مشرک همدست و با لشکری انبوه، آماده نبرد با مسلمانان شد. هنگامی که خبر این تصمیم به مسلمانان رسید، قبل از آنکه به مدینه برسند، به پیشنهاد سلمان فارسی (م ۳۶ ق.) در اطراف مدینه خندقی کنده شد؛ بنابراین مشرکان نتوانستند از آن عبور کنند و پشت آن اردو زدند (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۵۱/۲). مشرکان ده هزار نفر بودند (همان، ۶۶) که چهار هزار نفر از آنان، به همراه سیصد اسب و هزاروپانصد شتر، از قریش و هم‌پیمانان آنها بودند (واقعی، ۱۴۰۹: ۴۴۳/۲). در بعضی منابع تعداد آنان بیست و چهار هزار نفر ذکر شده است؛ این در حالی است که مسلمانان، سه هزار نفر بودند (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۶۶/۲). محاصره مدینه پانزده روز طول کشید (واقعی، ۱۴۰۹: ۴۴۰/۲). در این مدت که به محاصره و تیراندازی گذشت، جز مبارزه امام علی علیه السلام با عمرو، جنگی روی نداد (طبری، ۱۳۸۷: ۵۷۲/۲). در این غزوه، شش مسلمان شهید و هفت مشرک کشته شدند (واقعی، ۱۴۰۹: ۴۹۵/۲). آیه ۲۱۴ سوره بقره،

آیات ۵۱-۵۵ سوره نساء و آیات ۹-۲۵ سوره احزاب درباره جنگ خندق نازل شده است (همان، ۴۹۴-۴۹۵).

## جزئیات واقعه مبارزه امام علی علیه السلام با عمرو بن عبدود

### ۱. منابع تاریخی اهل سنت

مسلمانان در محاصره قریش بودند و مشرکان که گرفتار سردی هوا و کمبود آذوقه بودند، تصمیم گرفتند به سرکردگی ابوسفیان (م ۳۰ ق.) از خندق عبور کنند. آنان جای کم‌عرضی یافتند، سپس عکرمه بن ابی جهل (م ۱۵ ق.)، نوفل بن عبدالله (م ۵ ق.)، عمرو بن عبدود و تعدادی دیگر توانستند از خندق عبور کنند و ابوسفیان و دیگران، آن طرف ماندند تا ببیند آنها چه می‌کنند (واقعی، ۱۴۰۹: ۴۷۰/۲، ابن‌هشام، بی‌تا: ۲۲۴/۲). برای جلوگیری از عبور بیشتر آنان، امام علی علیه السلام به همراه عده‌ای، جلوی محل عبور را گرفتند (ابن‌هشام، بی‌تا: ۲۲۴/۲). عمرو در حالی که برانگیخته شده بود و در پی خونخواهی<sup>۲</sup> بود، رجز می‌خواند که: «از بس فریاد [هل من مبارز] زدم، صدایم خشن شد و کسی پاسخ نداد؛ امام علی علیه السلام برخاست و اعلام آمادگی کرد. این اتفاق تا سه بار تکرار شد و کسی جز ایشان، اعلام آمادگی نکرد. بنابراین پیامبر صلی الله علیه و آله شمشیر خود را به علی علیه السلام داد و با دست خود عمامه بر سرش پیچید و فرمود: «خداوندا او را یاری کن!»<sup>۳</sup>. سپس ایشان در حالی که پیاده و عمرو سواره بود، به او گفت: «تو در جاهلیت می‌گفتی هرکس سه حاجت از من بخواهد، حتما یکی را اجابت می‌کنم». پس از تأیید عمرو، علی علیه السلام او را به ایمان به خدای یکتا و رسالت رسول‌الله صلی الله علیه و آله دعوت کرد، ولی او قبول نکرد. خواسته دوم علی علیه السلام آن بود که برگردد، ولی عمرو بر مبارزه اصرار کرد. سومین درخواست حضرت جنگ بود. عمرو خندید و گفت: «فکر نمی‌کردم هیچ عربی مرا در جنگیدن، به بخل متهم کند» و از حضرت خواست برگردد. همچنین با بیان اینکه «خوش ندارم تو تازه‌جوان را بکشم، پدرت همنشین من بود»، بر اراده خود برای جنگیدن با دو سالخورده قریش، یعنی ابوبکر و عمر، تأکید کرد؛ اما امام علی علیه السلام با بیان «دوست دارم تو را بکشم»، او را بار دیگر به مبارزه دعوت کرد. عمرو اندوهگین، از اسب فرود آمد و آن را پی کرد.

جابر می‌گوید: «آن دو به یکدیگر نزدیک شدند، غباری برخاست که آن دو را نمی‌دیدیم، پس از آن، تکبیر شنیدیم و دانستیم که علی عَلَيْهِ السَّلَامُ او را کشته است (واقعی، ۱۴۰۹: ۴۷۱-۴۷۰/۲). در گزارش ابن هشام که مختصرتر از واقعی است، به رجز خواندن عمرو، ترسیدن مسلمانان، اعطای شمشیر و عمامه از سوی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ، دعای پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در حق وی، تازه‌جوان بودن ایشان و تمایل عمرو برای مبارزه با خلیفه اول و دوم اشاره‌ای نشده است (ابن هشام، بی‌تا: ۲۲۵/۲). همچنین شعری منسوب به امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را از ابن اسحاق نقل می‌کند که بیان فضیلت، شجاعت، جوانمردی و یاری ایشان از دین خدا و رسول خداست؛ ولی در پایان با این بیان که «اکثر اهل علم شک دارند این اشعار برای علی عَلَيْهِ السَّلَامُ باشد»، در انتساب اشعار به ایشان تشکیک می‌کند (ابن هشام، بی‌تا: ۲۲۵/۲)؛ ولی ابن کثیر آن را نقل می‌کند، بدون آنکه رد کند (ابن کثیر، بی‌تا: ۱۰۵/۴). گزارش ابن سعد نیز همچون ابن هشام، مختصر است، اما برخلاف وی به رجزخوانی عمرو و دریافت شمشیر و عمامه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و دعای پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در حق امام تصریح می‌کند، ولی گفت‌وگوی بین امام و عمرو را گزارش نمی‌کند (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۵۲/۲). گزارش طبری و ذهبی هم شبیه ابن هشام است (طبری، ۱۳۸۷: ۵۷۴/۲؛ ذهبی، ۱۴۰۷: ۲۹۰/۲).

پس از کشته شدن عمرو، همراهانش فرار کردند اما نوفل بن عبدالله کشته شد. درباره اینکه چگونه و چه کسی او را کشت، سه نظریه وجود دارد: در برگشت، اسب وی در خندق افتاد و مسلمانان آن قدر سنگ به او زدند تا کشته شد (واقعی، ۱۴۰۹: ۴۷۱/۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۴۵/۱)؛ پس از سقوط در خندق و سنگ‌باران او توسط مسلمانان، وی از آنان خواست بهتر از این او را بکشند، پس امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ به خندق رفت و او را کشت (طبری، ۱۳۸۷: ۵۷۴/۲؛ زبیر (م ۳۶ ق.) بر نوفل حمله و با یک ضربه او را دو نیم کرد (واقعی، ۱۴۰۹: ۴۷۲/۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۵۲/۲). ابن کثیر گزارش طبری را غریب می‌داند و قول سوم را از ابن اسحاق نقل می‌کند (ابن کثیر، بی‌تا: ۱۰۷/۴). بنابراین دیدگاه ابن سعد و ابن کثیر یکی است. برخی با بیان اینکه: «نوفل می‌خواست از خندق عبور کند، اما سقوط کرد؛ پس خدا او را کشت» (ذهبی، ۱۴۰۷: ۳۰۵/۲)، از گفتن نام قاتل نوفل خودداری می‌کند؛ گویا اطمینان نداشته است زبیر او را کشته باشد و از طرفی با توجه به تعصب

مذهبی‌اش، احتمالاً نمی‌خواست نامی از امام علی علیه السلام ببرد. همچنین ابن‌اثیر، بدون آنکه نام نوفل را ببرد، از دو مردی یاد می‌کند که همراه عمرو بودند و یکی از آنان را امام علی علیه السلام کشته است (ابن‌اثیر، ۱۴۱۵: ۷۲/۲).

امام علی علیه السلام به جز نوفل، حسل پسر عمرو را نیز به قتل رساند (ابن‌هشام، بی‌تا: ۲۵۳/۲؛ ابن‌کثیر، بی‌تا: ۱۱۶/۴). در دیگر منابع تاریخی، نه اطلاعاتی درباره او هست و نه به کشته شدنش به دست ایشان اشاره شده است. نام او جزء رده‌شدگان از خندق هم نیست. این گزارش را تنها ابن‌هشام، آن هم از فردی ثقه که نام نمی‌برد و او از ابن‌شهاب زهری نقل کرده است (همان).

## ۲. منابع حدیثی و تفسیری اهل سنت

عمرو هم‌اورد خواست. امام علی علیه السلام غرق در آهن و فولاد، از پیامبر صلی الله علیه و آله اجازه خواست؛ ولی ایشان فرمود: «او عمرو است. بنشین!». دوباره هم‌اورد خواست و آنان را سرزنش کرد که «کجاست آن بهشتی که می‌پندارید کشتگان شما به آن وارد می‌شوند؟ آیا مردی نیست با من پیکار کند؟» امام دوباره اعلام آمادگی کرد، اما پیامبر صلی الله علیه و آله باز هم اجازه نداد. بار سوم ندا داد و دوباره امام علی علیه السلام برخاست. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «او عمرو است» و این بار در جواب فرمود: «حتی اگر عمرو باشد». پس از اجازه ایشان، به سوی او رفت و به درخواست وی، خودش را معرفی کرد. عمرو از ایشان خواست تا یکی از عموهایش به میدان بیاید که از او بزرگ‌تر باشد؛ چراکه خوش نداشت خون او را بریزد. اما امام علی علیه السلام از تصمیم خود بر کشتن او خبر داد. عمرو خشمگینانه حمله‌ور شد و ایشان هم با سپر از خودش دفاع کرد. ضربه عمرو، سپر را درید، شمشیر در آن فرو رفت و به سر ایشان رسید و آن را زخمی کرد. ایشان هم ضربه‌ای به رگ گردن او زد که افتاد و گرد و غبار برخاست. پیامبر صلی الله علیه و آله با شنیدن صدای تکبیر، دانست که عمرو، کشته شده است (بیهقی، ۱۴۰۵: ۱۳۲/۹).

گزارش حسکانی به نقل از حدیفه (م ۳۶ ق.)، با دیگران بسیار متفاوت است. از بیان مشترکات صرف نظر و تنها به بیان تفاوت‌ها بسنده می‌شود:

هنگامی که عمرو مبارز طلبید، پیامبر ﷺ از یارانش خواست تا صدای عمرو را خاموش کنند؛ اما هیچ‌کدام غیر از علی علیه السلام، اعلام آمادگی نکردند. بار دوم هم همین‌گونه بود. بار سوم نه تنها اعلام آمادگی نکردند، بلکه برخی خود را پنهان کردند. هنگامی که امام علی علیه السلام خواست به میدان برود، پیامبر ﷺ زره خود را بر تنش پوشاند، عمامه خودش را بر سرش پیچید و ذوالفقار را به او سپرد. امام علی علیه السلام پیاده بود، پس از عمرو خواست او هم از اسب پیاده شود. عمرو از اسب پیاده شد و اسب را روانه لشکرش کرد. ابتدا عمرو ضربه زد. ضربه‌اش به قدری محکم بود که پس از دریده شدن سپر، سر را شکافت و خط شمشیرش، بر روی پیشانی ایشان ماند. در همان حال امام علی علیه السلام در حمله غافلگیرکننده‌ای، دو پای او را قطع کرد. امام علی علیه السلام فرمود: من نترسیدم و با دعای: «خدا یا! به وسیله تو به هدف می‌رسم، حرکت می‌کنم و از کشته شدن جلوگیری می‌کنم»<sup>۴</sup> که پیامبر ﷺ به من یاد داده بود، به سوی او رفتم. عمر اولین کسی بود که خود را به امام علی علیه السلام رساند و دید علی علیه السلام شمشیر خود را با سپر عمرو، تمیز می‌کند؛ لذا پس از تکبیر، رسول خدا ﷺ را از کشته شدن عمرو، آسوده خاطر کرد (حاکم حسکانی، ۱۴۳۱: ۸/۲-۵).

در برخی دیگر از منابع نیز به این رویداد اشاره شده است. بنابر روایتی، امام علی علیه السلام پس از مبارز طلبیدن عمرو و اجابت نکردن دیگران، به پیامبر ﷺ فرمود: «فدایت شوم ای پیامبر خدا! آیا به من اجازه می‌دهید؟»<sup>۵</sup> (عسکری، ۱۴۰۸: ۱۳۵/۱) عسکری امام علی علیه السلام را اولین شخصی می‌داند که این جمله را به پیامبر ﷺ فرمود. پس از آنکه خواهر عمرو، خبر کشته شدن وی را شنید، اشعاری با این مضمون سرود که «اگر قاتل عمرو غیر از این بود، تا ابد بر او می‌گریستم، اما قاتل عمرو از قدیم، بزرگ شهر خوانده می‌شده است» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳/۳۵).

در قسمت بررسی منابع تاریخی اهل سنت گفتیم درباره اینکه نوفل بن عبدالله را چه کسی کشت، سه نظریه وجود دارد: مسلمانان، امام علی علیه السلام و زبیر. بیهقی ابتدا قول سوم را از ابن اسحاق نقل می‌کند، اما بلافاصله به نقل از ابن اسحاق، گزارش می‌کند که علی علیه السلام با ضربه‌ای که به ترقوه او زد، او را در خندق کشت (بیهقی، ۱۴۰۵: ۴۰۴/۳).

پیامبر ﷺ در ابتدا، هنگام و پس از این مبارزه، با دعاها و سخنانی، ارزش و اهمیت کار امام علی علیه السلام را بیان کرده‌اند که بیانگر علاقه پیامبر ﷺ به ایشان و کار ارزشمند ایشان، در آن روز است؛ هرچند در منابع اهل سنت، بازتاب کم‌رنگی داشته است. در هنگامه نبرد، پیامبر ﷺ دست و سرش را به سوی آسمان بلند کرد و این دعا را می‌خواند: «خدایا! در روز بدر عبیده بن حرث (۲ ق.) و در روز احد حمزه بن عبدالمطلب (۳ ق.) را از من گرفتی؛ این برادرم علی بن ابی طالب است؛ پروردگارا! مرا تنها مگذار که تو بهترین وارث‌ها هستی»<sup>۶</sup> (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۴: ۶۱/۱۹).

بنابر روایت مرفوع دیگری، هنگامی که امام علی علیه السلام به میدان رفت، پیامبر ﷺ فرمود: «همه ایمان در برابر همه کفر قرار گرفت»<sup>۷</sup> (همان). بنابر روایتی دیگر، پیامبر ﷺ فرمود: «مبارزه علی بن ابی طالب با عمرو بن عبدود در روز خندق، از اعمال امتم تا روز قیامت بالاتر است»<sup>۸</sup> (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳۴/۳). دیگران نیز این روایت را با همین مضمون ولی با اندکی اختلاف در الفاظ، نقل می‌کنند (حاکم حسکانی، ۱۴۳۱: ۹/۲؛ خطیب بغدادی، بی تا: ۱۸/۱۳). همچنین ایجی (م ۷۵۶ ق.) و تفتازانی (م ۷۹۱ ق.)، ضمن اعتراف به شجاعت حضرت علی علیه السلام در رویارویی با قهرمانان عرب در جنگ‌ها و کشتن بزرگان مشرکان، به نقل از رسول خدا ﷺ می‌نویسند: «ضربه علی از عبادت جن و انس بهتر است»<sup>۹</sup> (ایجی، ۱۴۱۷: ۶۲۸/۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۱: ۳۰۱/۲). همچنین بنابر روایتی، رسول الله ﷺ در روز کشته شدن عمرو، فرمود: «همینه آنها [مشرکان] رفت و از این به بعد آنان با ما نخواهند جنگید بلکه - به اذن خدا - ما با آنها خواهیم جنگید»<sup>۱۰</sup> (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۴: ۶۲/۱۹). بخاری در دو روایت، شبیه همین را نقل می‌کند؛ بنابر روایت اول، پیامبر ﷺ در روز احزاب گفت: «ما با آنان خواهیم جنگید و آنان با ما نخواهند جنگید»<sup>۱۱</sup> (بخاری، ۱۴۱۹: ح ۳۸۸۳) و در روایت بعدی، هنگامی که احزاب از محاصره دست کشیدند و رفتند، فرمود: «ما با آنان خواهیم جنگید و آنان با ما نخواهند جنگید و ما آنها را تعقیب خواهیم کرد»<sup>۱۲</sup> (همان، ح ۳۸۸۴). بنابراین با توجه به اینکه هر دو روایت از سلیمان بن صرد نقل شده و روایت دوم، تبیین روایت اول است، بنابر دیدگاه بخاری، این روایت در پایان جنگ احزاب صادر شده است نه در روز مبارزه امام علی علیه السلام با عمرو. درباره سرنوشت غنایم عمرو در گزارشی آمده است که امام علی علیه السلام به زره



گران قیمت عمرو، توجهی نکرد و پس از بازگشت از نبرد و در جواب عمر بن خطاب (م ۲۳ ق.) که «چرا زرهش را برنداشتی؛ عرب زرهی بهتر از آن ندارد»، فرمود: «او را زدم؛ پس با آن، عورتش را حفظ کرد؛ بنابراین از پسر عمویم خجالت کشیدم که وی را [با گرفتن زرهش] بی پوشش کنم» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳۴/۳). بنابراین همین گزارش، شبهه برخی خوارج مبنی بر مشارکت محمد بن مسلمه در قتل عمرو رد می شود (همان، ۳۶/۳). ابن ابی الحدید پس از ذکر این جریان، بین امام علی علیه السلام و سعد بن ابی وقاص مقایسه می کند که سعد در جنگ احد، به دلیل از دست دادن زره دشمن اندوهگین شد، اما امام چشم پوشی کرد (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۴: ۲۳۷/۱۴).

در اینکه آیا قتل عمرو یکی از دلایل شکست احزاب بود یا خیر، بین منابع اختلاف است. عده ای بر این نکته، تصریح می کنند که قتل عمرو باعث شکست احزاب شد. ابن عباس معتقد بود تفسیر آیه «خداوند مؤمنان را از قتال و جنگ، بی نیاز کرد»<sup>۱۳</sup> (احزاب: ۲۵)، آن است که «خداوند مؤمنان را با کشته شدن عمرو به دست امام علی علیه السلام، از قتال و جنگ بی نیاز کرد» (حاکم حسکانی، ۱۴۳۱: ۵/۲). ابن مسعود نیز بدون آنکه از جنگ خندق نام ببرد، آیه «خداوند مؤمنان را به وسیله امام علی علیه السلام، از قتال و جنگ، بی نیاز کرد»<sup>۱۴</sup> را می خواند (همان، ۴).

### ۳. منابع تاریخی شیعه

در منابع شیعه نیز مانند منابع اهل سنت به مبارزه امام علی علیه السلام با عمرو تصریح شده است؛ با این تفاوت که پیامبر صلی الله علیه و آله به امام علی علیه السلام و همراهان فرمود: «اگر کسی با شما جنگید، او را بکشید». سپس ایشان تنگه را از مشرکان گرفت و به نگهبانان مسلمان سپرد (ابن حیون، ۱۴۰۹: ۲۹۴/۱). این گزارش کامل تر است، زیرا بلافاصله عمرو مبارز طلبید و امام اعلام آمادگی کرد؛ پس معلوم می شود تنگه را به همراهان سپرده و خود برگشته است.

شیخ مفید گزارش مبارزه امام علی علیه السلام با عمرو را از واقعی نقل می کند؛ گزارش واقعی را در سطور پیشین روایت کردیم، بنابراین در اینجا تنها به بیان تفاوت های روایت وی با روایت المغازی واقعی، بسنده می کنیم؛ فقط امام علی علیه السلام اعلام آمادگی می کرد و

پیامبر ﷺ به انتظار دیگری، به او اجازه نمی‌داد. عمرو در جواب اعلام آمادگی امام علی علیه السلام برای مبارزه گفت: «من خوش ندارم مرد بزرگواری چون تو را بکشم، در حالی که پدرت مونس من بود». جابر ماجرای کشته شدن عمرو به دست امام علی علیه السلام را مانند داستان داوود و جالوت می‌داند: «پس به خواست خدا شکستشان دادند و داود جالوت را کشت»<sup>۱۵</sup> (مفید، ۱۴۱۳: ۱۰۲/۱). همچنین شیخ مفید به اشعار خواهر عمرو که به بزرگی مقام امام علی علیه السلام اشاره دارد، تصریح می‌کند (مفید، ۱۴۱۳: ۱۰۸/۱).

امام علی علیه السلام در کشتن عمرو تعلق کرد. عده‌ای بر ایشان خرده گرفتند و حذیفه دفاع کرد. پیامبر ﷺ از حذیفه خواست سکوت کند تا هنگامی که امام علی علیه السلام برگردد و توضیح دهد. پس از آنکه امام علی علیه السلام نزد پیامبر ﷺ آمد، دلیل آن را پرسید، حضرت فرمود: «به مادرم دشنام داد و به صورتم آب دهان انداخت. پس ترسیدم مبادا با انگیزه نفسانی او را بکشم؛ بنابراین او را رها کردم تا خشمم فرو نشست. سپس به خاطر خدا او را کشتم» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۱۵/۲).

درباره سرنوشت همراهان عمرو، در منابع شیعه نیز اختلافی که در منابع سنی گذشت، به چشم می‌خورد. بنابر نقل یعقوبی و مفید، «امام علی علیه السلام کشته نوفل است» (یعقوبی، ۱۴۱۴: ۱۲۳/۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۰۳/۱). ولی بنابر نقل طبرسی، «پس از آنکه نوفل مبارز طلبید، زبیر به خندق رفت و او را کشت». اما ابن اسحاق نقل می‌کند که امام علی علیه السلام با ضربتی که به ترقوه‌اش زد، او را کشت (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۱۵/۸).

درباره اینکه کشته شدن عمرو پایان جنگ خندق بود، اقوال اهل سنت را نقل کردیم که اصرار دارند بر اینکه پایان جنگ نبود؛ اما در مقابل، بنابر روایتی از جابر که در منابع شیعه آمده است، کشته شدن عمرو به دست امام علی علیه السلام، مانند کشته شدن جالوت به دست داوود دانسته شده است که بنابر سخن خداوند، منجر به هزیمت دشمنان آنان شد: «پس به اذن خدا گریختند و داود، جالوت را کشت»<sup>۱۶</sup> (مفید، ۱۴۱۳: ۱۰۲/۱). همچنین بنابر گزارشی، پس از کشته شدن عمرو، تفرقه بین مشرکان افتاد و آنان خائف و مرعوب شدند (کراجکی، ۱۴۱۰: ۲۹۹/۱). نیز در جنگ بنی قریظه که بلافاصله پس از خندق اتفاق افتاد، هنگامی که امام علی علیه السلام به دیوارهای قلعه بنی قریظه رسید و شنید که یهودیان از بالای قلعه به همدیگر می‌گویند قاتل عمرو آمد، فرمود: «خدا را سپاس که

اسلام را ظاهر و شرک را نابود کرد»<sup>۱۷</sup> (مفید، ۱۴۱۳: ۱۱۰/۱) که این روایت بیانگر نقش ایشان در شکست احزاب است.

#### ۴. منابع حدیثی و تفسیری شیعه

پیامبر ﷺ یارانش را در حال آماده‌باش قرار داد و همه پشت سر پیامبر ﷺ موضع گرفتند. فردی از سپاه اسلام با بیان اینکه «این شیطان [عمرو] هیچ‌کدام از ما را زنده نمی‌گذارد»، پیشنهاد کرد پیامبر ﷺ را در اختیارش بگذارند تا او را بکشد و آنان هم به قومشان ملحق شوند که با نزول آیات ۱۸ و ۱۹ سوره احزاب، پیامبر ﷺ به این توطئه آگاه شد (قمی، ۱۳۶۳: ۱۸۳/۲). در حالی که سلیم بن قیس، گوینده این سخن را خلیفه دوم دانسته (هلالی، ۱۴۰۵: ۷۰۱/۲)، قمی وی را عبدالرحمن بن عوف معرفی می‌کند (قمی، ۱۳۶۳: ۱۸۸/۲).

بنابر گزارش سلیم، عمرو در روز جنگ خندق، خلیفه دوم را با نامش صدا زد، اما او رو برگرداند و به یارانش پناه برد؛ به گونه‌ای که پیامبر ﷺ از ترسی که بر او عارض شد، تبسم کرد و از امام علی رضی الله عنه خواست به نبرد او برود (هلالی، ۱۴۰۵: ۷۰۰/۲). قمی هم اضافاتی را نقل می‌کند از جمله آنکه خون‌های زخم سر ایشان از شمشیرش می‌چکید و در حالی که سر عمرو در دستش بود، می‌گفت: «من علی پسر عبدالمطلب‌ام، مرگ برای جوانمرد بهتر از فرار است»<sup>۱۸</sup> (قمی، ۱۳۶۳: ۱۸۴/۲-۱۸۵). گزارش کراچکی هم اضافه‌هایی دارد از جمله:

پیامبر ﷺ به یارانش فرمود: «چه کسی از شما به جنگ او می‌رود تا بهشت را از سوی خدا برایش تضمین کنم؟». احدی از آنان به سبب ترس از هیبت و عظمت عمرو پاسخ نداد؛ ولی علی رضی الله عنه سه مرتبه بلند شد. امام علی رضی الله عنه در حالی که سر عمرو را به دست داشت، با حالت فخر به سمت رسول‌الله ﷺ می‌آمد. خلیفه دوم گفت: «یا رسول‌الله مگر نمی‌بینی که علی چه مغرور راه می‌رود؟» پیامبر ﷺ در جواب او فرمود: «خداوند این گام برداشتن را در این مقام دوست دارد»<sup>۱۹</sup> سپس به سمت امیرالمؤمنین رضی الله عنه رفت، او را ملاقات کرد و غبار از چشمانش زدود؛ پس از قتل عمرو، در ندایی آسمانی، امام علی رضی الله عنه توصیف شد (کراچکی، ۱۴۱۰: ۲۹۸/۱).

بنابر روایتی دیگر که امام علی علیه السلام راوی آن است، با تأکید بر شجاعت عمرو و رجزخوانی او، نقل شده است:

احدی برای جنگ با او به پا نمی‌خاست و هیچ‌کس را طمع هماوردی او نبود. پس از آنکه آماده نبرد شد، زنان مدینه از ترس عمرو و ترحم به من، گریان و نالان نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله شتافتند. خداوند او را به دست من کشت؛ در حالی که عرب جز وی سواری برای خود نمی‌شناخت (ابن حیون، ۱۴۰۹: ۲۸۱/۱).

طبرسی جزئیات بیشتری را مطرح کرده است:

به نقل از حدیفه، پیامبر صلی الله علیه و آله زره خود [ذات الفضول] را بر او پوشاند، شمشیرش [ذوالفقار] را به او داد و عمامه‌اش [سحاب] را نه دور، دور سرش پیچید. به نقل از ابن اسحاق، هنگامی که امام علی علیه السلام برای مبارزه به سوی عمرو می‌رفت، رجز می‌خواند که «عجله مکن! پاسخگوی فریادت مردی است که هرگز زبون نمی‌شود...». به نقل از حدیفه، امام علی علیه السلام پاهای عمرو را قطع کرد و او به پشت به زمین افتاد و اولین کسی که به سوی گرد و غبار دوید، خلیفه دوم بود که خبر کشته شدن عمرو را به پیامبر صلی الله علیه و آله گفت. امام علی علیه السلام سر از بدن عمرو جدا کرد و نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آورد، در حالی که رویش از شکرانه این موفقیت چون ماه می‌درخشید. خلیفه اول و دوم برخاستند و سر ایشان را بوسیدند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۸/۸).

هنگامی که امام علی علیه السلام، تکبیرگویان روی سینه عمرو نشست و خواست گردنش را بزند، عمرو از او خواست که لباسش را درنیاورد؛ علی علیه السلام گفت: زدن گردن برایم راحت‌تر است تا درآوردن زرهت؛ پس گردنش را زد (کراجکی، ۱۴۱۰: ۲۹۷/۱).

سخنان و دعاهای پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام مبارزه، در منابع شیعه نیز منعکس شده است. هنگامی که امام علی علیه السلام خواست به میدان برود، پیامبر صلی الله علیه و آله برای سلامتی او دعا فرمود: «خدایا او (علی علیه السلام) را از روبه‌رو، پشت سر، راست، چپ، بالاسر و از زیر پا حفظ کن»<sup>۲۰</sup> (قمی، ۱۳۶۳: ۱۸۳/۲؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۶۳۴/۱۵). همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «خدایا! در روز بدر عبیده و در روز احد حمزه را از من گرفتی و این برادرم علی بن ابی‌طالب

است؛ پروردگارا! مرا تنها مگذار که تو بهترین وارث‌ها هستی»<sup>۲۱</sup> (کراجکی، ۱۴۱۰: ۲۹۷/۱).  
بنابر روایت بدون سند دیگر، هنگامی که امام علی علیه السلام به میدان رفت، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «همه ایمان در برابر همه کفر قرار گرفته است»<sup>۲۲</sup> (کراجکی، ۱۴۱۰: ۲۹۷/۱؛ ابن طاووس، ۱۳۹۹: ۳۵). این روایت با همین مضمون ولی با الفاظ متفاوت نیز نقل شده است: «خرج الإیمان سائره إلى الکفر سائره» (طبرسی، ۱۴۱۷: ۳۸۱/۱). همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله پس از پایان مبارزه فرمود: «بشارت بدهم ای علی! اگر عمل امروز تو را با عمل همه امت محمد مقایسه کنند، عمل تو بر عمل آنان برتری دارد»<sup>۲۳</sup> (کراجکی، ۱۴۱۰: ۲۹۸/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۸/۸)؛ زیرا هیچ خانه‌ای از مشرکان نبود، مگر آنکه با کشته شدن عمرو، ذلت وارد آن شد و هیچ خانه‌ای از مسلمانان نبود مگر آنکه با کشته شدن عمرو، عزت وارد آن شد (همان). نیز به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است: «ضربه علی، بهتر از عبادت جن و انس است»<sup>۲۴</sup> (ابن طاووس، ۱۳۹۹: ۶۰).

### بررسی گزارش‌های جزئیات واقعه

پس از بیان گزارش‌های منابع فریقین تا قرن هفتم درباره مبارزه امام علی علیه السلام با عمرو بن عبدود، در ادامه جزئیات آن واقعه را بیشتر بررسی می‌کنیم.

#### ۱. مبارزه امام علی علیه السلام با عمرو

منابع اهل سنت عمرو را نود ساله دانسته‌اند. برخی معتقدند شاید زیاد نشان دادن سن عمرو، برای کم‌رنگ کردن ارزش مبارزه امام علی علیه السلام با اوست؛ در حالی که گزارش ترس مسلمانان از عمرو و تعریف پیامبر صلی الله علیه و آله از امام علی علیه السلام پس از این مبارزه، خلاف این ادعا (زیاد بودن سن عمرو) است (عاملی، ۱۴۲۸: ۱۱۵/۱۱). این قول درخور تأمل است؛ زیرا اولاً هیچ کدام از منابع سنی و شیعه، سن عمرو را کمتر از نود سال ذکر نکرده‌اند؛ ثانیاً برخی منابع که سن او را نود سال ذکر کرده‌اند، ترس مسلمانان را نیز گزارش کرده‌اند؛ بنابراین در گزارش سن عمرو، عمدی در کار نبوده و با وجود سن بالای او، مبارزه با وی به قدری مهم بوده که کمتر کسی جرئت رویارویی با او را داشته است.

بنابر گزارش واقدی امام علی علیه السلام ۲۷ یا ۲۸ ساله بوده است. عمرو نیز ایشان را تازه‌جوان خطاب کرده و از او خواسته است که برگردد. ابن ابی‌الحدید از استادش نقل می‌کند که عمرو به علی علیه السلام فرمان بازگشت نداد تا علی علیه السلام زنده بماند، بلکه از حيله و ترسش بود؛ زیرا از کشته‌شدگان به دست او در بدر و احد خبر داشت و می‌دانست در نبرد با علی علیه السلام کشته خواهد شد، ولی شرم کرد سستی خود را بنمایاند؛ پس چنین وانمود کرد، حال آنکه دروغ می‌گفت (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۴: ۶۴/۱۹). البته بر این تحلیل، قرینه‌ای ارائه نشده است.

ترس مسلمانان از مبارزه با عمرو که قمی آن را به تفصیل گزارش کرده بود، در منابع دیگر نیز نقل شده است (واقدی، ۱۴۰۹: ۴۷۰/۲). هرچند برخی در صحت گزارش قمی که با تفصیل بیشتری آمده و نام صحابه‌ای که ترسیده‌اند ذکر شده است، تردید کرده‌اند (عاملی، ۱۴۲۸: ۱۱۸/۱۱) که شاید دلیل آن، منبع قمی است که چنان‌که گذشت، کتاب سلیم بن قیس بود. البته دیگر منابع سنی به جز حسکانی و ابن ابی‌الحدید از ذکر گزارش ترس صحابه از رویارویی با عمرو خودداری کرده‌اند.

پس از بررسی جزئیات مبارزه در منابع تاریخی اهل سنت، معلوم شد گزارش ابن سعد نه شبیه واقدی است و نه شبیه ابن‌هشام؛ زیرا اولاً همچون واقدی مفصل نیست، ثانیاً گفت‌وگوی امام و عمرو را نیاورده، اما رجزخوانی عمرو و دریافت شمشیر و عمامه را آورده است.

در منابع حدیثی و تفسیری اهل سنت نیز بیهقی به نقل از ابن‌اسحاق گزارش می‌دهد؛ اما گزارش ابن‌هشام که او هم از ابن‌اسحاق نقل کرده بود، با جزئیات بیشتری بیان شده است؛ هرچند همچون ابن‌هشام، به رجز خواندن عمرو، ترسیدن مسلمانان، اعطای شمشیر و عمامه از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و دعای پیامبر صلی الله علیه و آله در حق ایشان اشاره‌ای نشده است. وی جزئیات تازه‌ای همچون زخمی شدن آن حضرت در هنگامه مبارزه را نقل کرده که در منابع دیگر نیز آمده است. بنابر نقلی، عمرو ضربه‌ای کاری فرود آورد که هرچند منجر به قتل حضرت نشد، اما بعدها ابن‌ملجم (م ۴۰ ق.) بر همان جایی که عمرو ضربه زده بود، ضربه‌ای دیگر زد و زهر کارگر افتاد (مقدسی، بی‌تا: ۳۲۷/۱). هرچند بلاذری با بیان اینکه «گفته شده علی علیه السلام از ناحیه سر زخمی شد و نیز گفته شده است،

هرگز زخمی نشد» (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱/۳۴۵)، خواننده را درباره زخمی نشدن حضرت دچار تردید می‌کند؛ لکن منابع بیشتری به زخمی شدن حضرت تصریح یا اشاره کرده‌اند و با توجه به قوی بودن عمرو، بعید نیست که حضرت در مواجهه با او زخمی شده باشد. بنابراین در منابع حدیثی و تفسیری اهل سنت، نقلِ حسکانی در بیان جزئیات، قابل مقایسه با دیگران نیست؛ وی فضیلت‌های بیشتری برای امام علی علیه السلام نقل کرده و به ترسیدن صحابه از رویارویی با عمرو تصریح کرده است؛ هر چند ملحق شدن عمر به امام علی علیه السلام در زمانی که هنوز عمرو به دست ایشان کشته نشده بود، خلاف گزارش از ترس صحابه است.

گزارش اهانت عمرو به امام علی علیه السلام تنها در مناقب ابن شهر آشوب آمده و هیچ منبع دیگری اشاره‌ای نکرده است که گزارش را با ضعف مواجه می‌سازد. از طرفی مولوی (م ۶۷۲ ق.) همین جریان را به شعر درآورده است (مولوی، ۱۳۷۴: ۱۶۶). معلوم نیست آیا منبع مولوی، مناقب ابن شهر آشوب بوده است یا منبع دیگری از اهل سنت هم این واقعه را ذکر کرده و او از آن بهره برده است.

از مجموع گزارش‌ها این گونه به دست می‌آید که در بین منابع تاریخی، حدیثی و تفسیری اهل سنت، ابن ابی‌الحدید و حسکانی این جریان را به همراه جزئیات کامل بیان کرده‌اند. به گونه‌ای که حتی برخی از منابع شیعه همچون شیخ مفید، این گونه با جزئیات بیان نکرده‌اند. همچنین در بین مورخان اهل سنت، واقدی تنها کسی است که کامل‌تر از دیگر مورخان بیان کرده است؛ به گونه‌ای که مفید نیز گزارش واقدی را بازگو می‌کند. مورخان دست اول اهل سنت، جز واقدی، به انعکاسِ حادقلی این مبارزه بسنده کرده‌اند. در بین عالمان شیعه نیز ابن شهر آشوب و طبرسی، دو منبعی هستند که این جریان را به همراه جزئیات کامل بیان کرده‌اند که بخشی از آن بر اساس منابع پیشین است و برخی دیگر، به گونه مرسل نقل شده است؛ مانند بریدن سر عمرو به دست امام علی علیه السلام و آب دهان انداختن عمرو بر روی امام علی علیه السلام که به صورت مرسل نقل شده است.

## ۲. سخنان و دعاهای پیامبر ﷺ

گفته شد که بنا بر برخی منابع، پیامبر ﷺ در هنگام مبارزه دعا کرد: «خدایا! او را یاری کن»؛ اما برخی این دعا را در حق محمد بن مسلمه دانسته‌اند، هنگامی که خواست در جنگ خیبر به مبارزه با مرحب برود (ابن هشام، بی تا: ۳۳۴/۲؛ طبری، ۱۳۸۷: ۱۰/۳؛ بیهقی، ۱۴۰۵: ۲۱۵/۴). منابعی که این دعا را درباره امام علی ﷺ دانسته‌اند، روایت دوم را نقل نکرده‌اند و منابعی که این دعا را برای محمد بن مسلمه دانسته‌اند، آن را در روز خندق و در وصف امام علی ﷺ نقل نکرده‌اند. حدیث «مبارزه علی بن ابی طالب با عمرو بن عبدود در روز خندق، از اعمال امتم تا روز قیامت، بالاتر است»،<sup>۲۵</sup> با واکنش تند ذهبی مواجه شده و ذیل این حدیث با عبارت «خدا رافضی را قبیح گرداند که افترا زده»<sup>۲۶</sup> (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳۴/۳؛ ابن‌ملقن، ۱۴۱۱: ۱۱۱۵/۲) بر دروغ بودن آن کنایه زده است. ابن تیمیه نیز این روایت را دروغ می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۴۲/۵)؛ هر چند هیچ کدام، دلیلی ارائه نکرده‌اند. در مقابل، ابوالهذیل استاد ابن ابی‌الحدید در جواب سؤال شاگردش که «منزلت علی ﷺ نزد خدا بالاتر است یا ابوبکر؟» به خدا سوگند یاد کرد که «مبارزه علی ﷺ با عمرو در روز خندق، معادل تمام اعمال و طاعات مهاجران و انصار است، چه رسد به فلان شخص» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۴: ۶۲/۱۹). ابن تیمیه (م ۷۲۸ ق.) حدیث «لضربة علی خیر من عبادة الثقلین» را رد می‌کند و ضمن آن، اصل واقعه را نیز زیر سؤال می‌برد. خلاصه سخنان او عبارت است از: ۱. این حدیث بی سند و دروغ است؛ ۲. این حادثه مثل برخی دیگر از وقایع خندق، دروغ است؛ ۳. کشته شدن عمرو، باعث هزیمت مشرکان نشد؛ بلکه آنان پس از وزش باد شدید و نزول ملائکه، از محاصره مدینه دست کشیدند؛ ۴. چگونه قتل کافری، افضل از عبادت جن و انس است، در حالی که بزرگان قریش همچون ابوجهل و عقبه و شبیه در بدر کشته شدند، ولی پیامبر ﷺ چنین چیزی نگفت؛ ۵. ذکری از عمرو بن عبدود در جنگ بدر و احد و غیر آن نیست و او تنها با قصه خندق، مشهور شده است؛ ۶. این داستان در صحاح سته و مثل آن نیامده است؛ در حالی که مبارزه حمزه و عبیده و علی ﷺ همراه عتبه و شبیه و ولید در این کتاب‌ها آمده است؛ ۷. سپاه دشمن پس از این حادثه، متفرق نشدند و همچنان مسلمانان در محاصره بودند؛ بنابراین چگونه این قتل، برتر از عبادت ثقلین است؟ (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۰۹/۸-۱۰۷)



برخی دیگر نیز این جریان را رد کرده یا نقل نکرده‌اند. حضرمی که چند کرامت از پیامبر ﷺ را در خندق می‌نویسد (حضرمی، ۱۹۹۸: ۳۰۷)، هیچ اشاره‌ای به این مبارزه نمی‌کند. اصل این جریان و مشهور بودن عمرو در جنگ‌های قبل از خندق، در بخش‌های گذشته اثبات شد. بنابراین سخنان و دعا‌های پیامبر ﷺ در این مبارزه نیز در منابع اهل سنت، بازتاب کمی داشته و در صحاح سته اصلاً نیامده است. در منابع تاریخی، کوتاه‌ترین دعای پیامبر ﷺ در حق امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ آمده است که فرمود: «خداوندا او را یاری کن». سخن پیامبر ﷺ مبنی بر «افضل بودن مبارزه امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ بر اعمال امت اسلام تا روز قیامت»، در سه منبع اهل سنت، حاکم نیشابوری، حسکانی و بغدادی منعکس شده که با واکنش تند ذهبی و ابن تیمیه مواجه شده است. سخن دیگر پیامبر ﷺ که فرمود: «ضربت علی، برتر از عبادت جن و انس است»، تنها در دو منبع قرن هشتمی کلامی اهل سنت (ایجی و تفتازانی) مطرح شده که آن هم با واکنش تند ابن تیمیه مواجه شده است. بیان دیگر پیامبر ﷺ که پس از این ما جنگ خواهیم کرد و آنان با ما نخواهند جنگید، تنها در شرح نهج البلاغه منعکس شده و در منابع معتبر اهل سنت همین روایت، در پایان جنگ احزاب دانسته شده است. برخلاف منابع اهل سنت، این دعاها و سخنان در منابع شیعه بازتاب خوبی داشته است.

### ۳. اشعار خواهر عمرو

ابن جوزی این اشعار را از آن مادر عمرو می‌داند (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۷۰/۵) که گویا اشتباه کرده است؛ زیرا در دیگر منابع، به خواهر عمرو نسبت داده شده است و ابن جوزی نیز بدون سند و به نقل از علمای سیره روایت می‌کند.

### ۴. قتل نوفل

گفتیم که در بین مورخان اهل سنت، تنها طبری بر کشته شدن نوفل به دست امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ تصریح می‌کند و دیگران یا نقل نمی‌کنند چه کسی قاتل نوفل است یا زییر را معرفی می‌کنند یا احتمال می‌دهند امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ نوفل را کشته باشد. برخی با بیان اینکه احتمالاً علی عَلَيْهِ السَّلَامُ و زییر با هم او را کشته‌اند (مدخلی، ۱۴۲۴: ۲۳۶)، خواسته‌اند بین این دو

قول جمع کنند، در حالی که پذیرفته نیست؛ زیرا در یکی، زبیر در نبرد تن به تن او را کشته و در دیگری، نوفل پس از سقوط در خندق، به دست امام علی علیه السلام یا زبیر به قتل رسیده است. بنابر دیدگاه برخی دیگر، عده‌ای خواسته‌اند فضیلت امام علی علیه السلام را به دیگری نسبت دهند (عاملی، ۱۴۲۸: ۱۶۴/۱۱). بنابراین ممکن است گفته شود که برخی نیز توهم توطئه دارند؛ هرچند اگر کشته شدن نوفل به دست زبیر هم اثبات شود، از اهمیت کار امام علی علیه السلام کاسته نمی‌شود.

### ۵. پایان جنگ احزاب

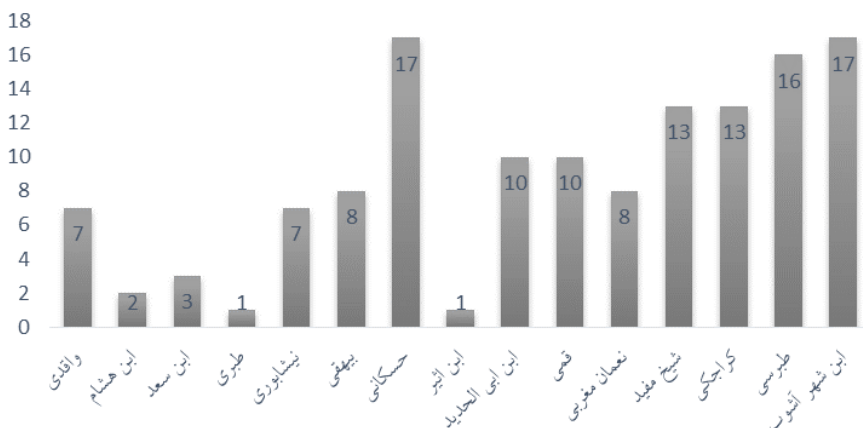
در اینکه کشته شدن عمرو بن عبدود پایان جنگ احزاب است یا خیر، بین علمای شیعه و سنی اختلاف است. گذشت که بنابر گزارش‌های عالمان شیعه، همین‌گونه است و کشته شدن عمرو، تاثیر بسزایی در پایان جنگ احزاب داشته است. در مقابل، تلاش اکثر قریب به اتفاق مورخان و محدثان اهل سنت بر آن است که این مبارزه را به عنوان یکی از دلایل شکست احزاب به حساب نیاورند و دلایل دیگر از جمله سرما و وزش شدید توفان (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۵۲/۲؛ بخاری، ۱۴۱۹: ح ۳۸۸۴؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۰۹/۸) را پررنگ کنند. بنابراین در اینکه قتل عمرو، یکی از دلایل شکست احزاب بود یا خیر نیز دو نوع نگاه وجود دارد: حسکانی، ابن ابی‌الحدید و عالمان شیعه بر این نکته تصریح می‌کنند که قتل عمرو یکی از دلایل مهم شکست احزاب بود. در مقابل، اکثر منابع تاریخی و حدیثی اهل سنت، وزش باد و سرمای شدید را دلیل اصلی هزیمت مشرکان می‌دانند.

جدول انعکاس مبارزه امام علی علیه السلام با عمرو، بنابر منابع سنی و شیعه تا قرن هفتم

ردیف	ریز موضوعات	شهر آشوب (م ۵۵۸)	طبرسی (م ۵۴۸)	کراچی (م ۴۴۹)	مفید (م ۴۱۳)	نعمان مغربی (م ۳۶۳)	قیمی (قرن ۳)	ابن ابی الحدید (۶۵۶)	ابن اثیر (م ۶۳۰)	حسکانی (م ۴۹۰)	بیهقی (م ۴۵۸)	حاکم نیشابوری (۴۰۳) (۴۰۳)	طبری (م ۳۱۰)	ابن سعد (م ۲۳۰)	ابن هشام (م ۲۱۸)	واقفی (م ۲۰۷)
۱	مبارز طلبیدن عمرو	+	+	+	+	+	+	+	-	+	+	+	-	+	+	+
۲	درخواست پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small> از صحابه برای رویارویی با عمرو	+	-	+	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-
۳	ترس صحابه از رویارویی با عمرو	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-
۴	اجابت نکردن هیچ کس جز امام علی <small>علیه السلام</small>	+	+	+	+	+	+	+	-	+	+	-	-	-	-	+
۵	اعلان آمادگی امام تا سه بار یا بیشتر	+	+	+	+	-	-	+	-	+	+	-	-	-	-	+
۶	پوشاندن زره بر تن امام علی <small>علیه السلام</small> توسط پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small>	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-
۷	اعطای شمشیر و بستن عمامه توسط پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small>	+	+	+	+	+	+	+	-	+	-	-	+	-	-	+
۸	دعای پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small> : «خدایا او را یاری کن»	+	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-	+
۹	دعای پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small> : «اللهم احفظه من بین یدیه...»	-	-	-	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-
۱۰	دعای پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small> : «اللهم انک أخذت منی عبیده...»	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-
۱۱	گفتگوی امام و عمرو (قبول اسلام، برگشتن، جنگیدن)	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	-	+	+
۱۲	اظهار تمایل عمرو برای مبارزه با ابوبکر و عمر	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
۱۳	اظهار تمایل عمرو برای مبارزه با یکی از عموهای حضرت	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	-
۱۴	زخمی شدن امام علی <small>علیه السلام</small> از ناحیه سر	+	-	-	+	+	-	-	-	+	+	+	-	-	-	-
۱۵	قطع شدن پاهای عمرو به دست امام علی <small>علیه السلام</small>	+	+	-	-	-	+	-	-	+	+	+	-	-	-	-

-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	مبارزه امام علی <small>علیه السلام</small> با خواندن دعای تعلیمی پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small>	۱۶
+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	اهانت عمرو (انداختن آب دهان و سب مادر ایشان)	۱۷
-	-	+	+	-	-	-	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-	بی‌اعتنایی امام علی <small>علیه السلام</small> به غنایم عمرو	۱۸
+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	آگاهی مسلمانان از کشته شدن عمرو توسط جابر	۱۹
-	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	آگاهی مسلمانان از کشته شدن عمرو توسط عمر	۲۰
+	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	بریدن سر عمرو توسط امام علی <small>علیه السلام</small> و آوردن آن نزد پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small>	۲۱
+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	بوسیدن سر امام علی <small>علیه السلام</small> توسط ابوبکر یا عمر یا هر دو	۲۲
+	+	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	سخن پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small> : «برز الإیمان کله إلى الشریک کله» یا شبیه آن	۲۳
+	+	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	سخن پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small> مبنی بر برتری مبارزه امام علی <small>علیه السلام</small> بر اعمال امت اسلام	۲۴
-	+	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	سخن پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small> : «و لایغزونا بعد الیوم و نحن نغزوهم»	۲۵
-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	مدح امام علی <small>علیه السلام</small> در ندایی آسمانی	۲۶
+	+	+	+	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	کشته شدن عمرو؛ یکی از دلایل شکست احزاب	۲۷

نمودار میزان انعکاس مبارزه امام علی (ع) با عمرو



## نتیجه

نتیجه این پژوهش که به مطالعه تطبیقی مبارزه امام علی علیه السلام با عمرو بن عبدود در منابع تاریخی، حدیثی و تفسیری فریقین تا پایان قرن هفتم پرداخت، این است که این رخداد همراه با جزئیات، ابتدا بین مورخان و محدثان شیعه، سپس محدثان اهل سنت و در آخرین مرحله، بین مورخان اهل سنت بازتاب داشته است. در بین مورخان اهل سنت، واقدی ۷ مورد، ابن هشام ۲، ابن سعد ۳، طبری ۱ و ابن اثیر ۱ مورد گزارش کرده‌اند که بنابراین واقدی بیشترین جزئیات و طبری و ابن اثیر کمترین جزئیات را بیان کرده‌اند. در بین مورخان شیعه نیز نعمان مغربی ۸ مورد، شیخ مفید ۱۳، طبرسی ۱۶ و ابن شهر آشوب ۱۷ مورد را گزارش کرده‌اند که بنابراین نعمان مغربی کمترین و ابن شهر آشوب بیشترین جزئیات را از این واقعه تاریخی نقل کرده‌اند. این آمار از بین دیدگاه‌های عالمانی از اهل سنت به دست آمد که این جریان را نقل کرده‌اند. اما گروهی اصل این جریان را نقل نکرده‌اند و گروهی دیگر، آن را انکار کرده‌اند که جزء جامعه آماری نبودند. بنابراین، چهار نوع دیدگاه کلی در میان عالمان اهل سنت درباره این رویداد مهم تاریخی به دست می‌آید: ۱. بیان واقعه به همراه جزئیات؛ ۲. بیان مختصر واقعه؛ ۳. بیان نکردن اصل آن؛ ۴. انکار اصل واقعه.

## پی‌نوشت‌ها

۱. یکی از شجاعان معروف عرب که در جنگ‌های صدر اسلام علیه مسلمانان جنگید و سرانجام در جنگ خندق کشته شد.
۲. خونخواهی همزمانش که در جنگ‌های قبلی پیامبر صلی الله علیه و آله کشته شده بودند.
۳. اللَّهُمَّ أَعْنَهُ عَلَيْهِ؛ (واقدی، ۱۴۰۹: ۲/۴۷۰).
۴. اللَّهُمَّ بَكَ أَصُولٌ وَ بَكَ أُجُولٌ وَ بَكَ أَدْرَأُ فِی نَحْرِهِ.
۵. جعلت فداک یا رسول الله! أتأذن لی؟
۶. اللهم إنک أخذت منی عبیدة بن الحرث یوم بدر و حمزة بن عبدالمطلب یوم احد و هذا أخی علی بن أبی طالب؛ رَبِّ لَا تَدْرِنِی فَرْدًا وَأَنْتَ خَیْرُ الْوَرِثِیْنَ.
۷. برز الإیمان کلّه إلی الشّرک کلّه.
۸. لمبارزة علی بن أبی طالب لعمر و بن عبدود یوم الخندق أفضل من أعمال امتی إلی یوم القیامة.
۹. لضربة علی خیر من عبادة الثقلین.

١٠. ذهب ریحهم و لا یغزوننا بعد الیوم و نحن نغزوهم إن شاء الله.
١١. نغزوهم و لا یغزوننا.
١٢. الآن نغزوهم و لا یغزوننا نحن نسیر الیهم.
١٣. «وَ كَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ».
١٤. «وَ كَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ بَعْلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ».
١٥. «هَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ» (بقره: ٢٥١).
١٦. «فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ».
١٧. الحمد لله الذی اظهر الاسلام و قمع الشرك.
١٨. أنا علی و ابن عبدالمطلب، الموت خیر للفتی من الیهرب.
١٩. إِنَّهَا مُشِيَّةٌ لَّا يَمُقُّهَا اللَّهُ فِي هَذَا الْمَقَامِ.
٢٠. اللَّهُمَّ احْفَظْهُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ - وَ عَنْ يَمِينِهِ وَ عَنْ شِمَالِهِ وَ مِنْ فَوْقِ رَأْسِهِ وَ مِنْ تَحْتِ قَدَمَيْهِ.
٢١. اللهم إنك أخذت منى عبدة بن الحرث يوم بدر و حمزة بن عبدالمطلب يوم احد و هذا أخى على بن أبى طالب؛ رَبِّ لَّا تَدْرِنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَرِثِينَ.
٢٢. برز الإيمان كله إلى الشرك كله.
٢٣. أَبَشِرْ يَا عَلِيُّ فَلَوْ وَزَنَ الْيَوْمَ عَمَلُكَ بِعَمَلِ جَمِيعِ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ لَرَجَحَ عَمَلُكَ عَلَيَّ عَمَلِهِمْ.
٢٤. لضربة على خير من عبادة الثقلين.
٢٥. لمبارزة على بن أبى طالب لعمر بن عبدود يوم الخندق أفضل من أعمال أمتى إلى يوم القيامة.
٢٦. قبح الله رافضيا افتراه.

## منابع

قرآن كريم.

ابن ابى الحديد (١٤١٤). شرح نهج البلاغه، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، قم: كتابخانه آية الله مرعشى.

ابن اثير (١٤١٥). الكامل فى التاريخ، تحقيق عبدالله قاضى، بيروت: دارالكتب العلميه، چاپ دوم.

ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم (١٤٠٦). منهاج السنه، تحقيق محمد رشاد سالم، بى جا: بى نا.

ابن جوزي (١٤١٢). المنتظم فى تاريخ الملوك و الامم، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دار

الكتب العلميه.

مطالعه تطبیقی مبارزه امام علی (علیه السلام) با عمرو بن عبدود / ۱۰۳

ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (۱۴۰۹). شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام، محقق محمد حسین جلالی، قم: جامعه مدرسین.

ابن سعد، محمد بن سعید (۱۴۱۰). *الطبقات الكبرى*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول

ابن شهر آشوب (۱۳۷۹). مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، قم: علامه.

ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۹۹). *الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف*، قم: خیام.

ابن کثیر (بی تا). *البدایه و النهایه*، بیروت، مکتبه المعارف.

ابن ملقن، عمر بن علی (۱۴۱۱). *مختصر استدراک الذهبی علی مستدرک الحاکم*، تحقیق عبدالله بن حمد اللحیدان، ریاض: دارالعاصمة، چاپ اول

ابن هشام (بی تا). *السيرة النبوية*، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت: دارالمعرفه.

ایچی، عضدالدین (۱۴۱۷). *المواقف*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت: دارالجیل، چاپ اول  
بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۹). *صحیح البخاری*، اعتنی به ابوصهبیب الکریمی، ریاض: بیت الافکار الدولیة.

بلاذری، أحمد بن یحیی (۱۴۱۷). *انساب الأشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دارالفکر، چاپ اول

بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۰۵). *دلائل النبوة*، تحقیق عبدالمعطی قلعجی، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۱). *شرح المقاصد فی علم الکلام*، پاکستان: دارالمعارف النعمانیة، چاپ اول

حاکم حسکانی (۱۴۳۱). *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، محقق محمدباقر محمودی، بیروت: موسسه الاعلمی.

حاکم نیشابوری (۱۴۱۱). *المستدرک علی الصحیحین مع تعلیقات الذهبی فی التلخیص*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول

حضرمی، محمد بن عمر (۱۹۹۸). *حدائق الأنوار و مطالع الأسرار فی سیرة النبی المختار*، تحقیق محمد غسان نصح عزقول، بیروت: دارالحاوی.

خطیب بغدادی، احمد بن علی (بی تا). *تاریخ بغداد*، بیروت: دارالکتب العلمیة.

ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۰۷). *تاریخ الإسلام*، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ اول.

طبرسی (۱۳۷۲). *مجمع البیان*، مصحح فضل‌الله یزدی، تهران: ناصر خسرو.

طبرسی (۱۴۱۷). *اعلام الوری*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الرسل و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث، چاپ دوم.

عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۲۸). *الصحيح من سيره النبي الاعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم*، قم: دارالحديث.

عسکری، ابوهلال (۱۴۰۸). *الاوائل*، طنطا: دارالبشير.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*، محقق طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب.

کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۰). *کنز الفوائد*، حقه عبدالله نعمیه، قم: دارالذخائر.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹). *الکافی*، محقق محمدحسین درایتی، قم: دارالحديث.

مدخلی، ابراهیم (۱۴۲۴). *مرويات غزوه الخندق*، مدینه: الجامعة الاسلامیة.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.

مقدسی، مطهر بن طاهر (بی‌تا) *البدء و التاريخ*، بورسعيد، مكتبة الثقافة الدينية.

مولوی (۱۳۷۴). *مثنوی معنوی*، تحقیق رینود نیکاسن، تهران: انتشارات علمی، چاپ ششم.

واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹). *المغازی*، تحقیق مارسدن جونس، بیروت: مؤسسه الأعلمی،

چاپ سوم.

هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵). *کتاب سلیم بن قیس*، قم: بی‌نا.

یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۴۱۴). *تاریخ الیعقوبی*، قم: الشریف الرضی.



## موضع امامیه در برابر دیدگاه کیسانیه، غلات، زیدیه و اسماعیلیه درباره آموزه بدهاء

ابراهیم نوئی\*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۱/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۶/۱۵]

### چکیده

اهل سنت و امامیه در نادرستی انتساب معنای لغوی بدهاء به خداوند اتفاق نظر دارند؛ هرچند اهل سنت بر این پندارند، که امامیه معنای لغوی بدهاء را به خداوند نسبت می‌دهد؛ معنایی که مستلزم انتساب لوازمی چون جهل و ندامت به آن ساحت ربوبی است. البته اخبار و احادیث امامیه که شمار آنها به حد تواتر می‌رسد، بدهاء را به خداوند نسبت داده‌اند و بزرگان امامیه درصدد تبیین معنای بدهاء در آن اخبار برآمده‌اند. فرقی منسوب به شیعه هم در باب بدهاء مواضع مختلفی دارند. فرقه‌ای چون زیدیه انتساب بدهاء به خداوند را صریحاً نفی می‌کند و همانند اهل سنت بر امامیه به خاطر اعتقاد به بدهاء، اعتراض می‌کند. اسماعیلیه هم به سبب تعارض باور به بدهاء با امامت اسماعیل، بدهاء را نپذیرفته‌اند. کیسانیه بدهاء را همان نسخ می‌دانند. غلات هم با آنکه همواره مورد لعن و تکفیر بزرگان امامیه بوده‌اند، به بدهاء اعتقاد دارند. نوشتار پیش رو درصدد است مواضع بزرگان امامیه را در برابر فرقه‌های چهارگانه مزبور تقریر کند.

کلیدواژه‌ها: بدهاء، کیسانیه، غلات، زیدیه، اسماعیلیه، امامیه.

## مقدمه

ریشه کلمه «بداء» سه حرف «ب د و» است و برای آن معانی «ظهور»، (راغب اصفهانی، بی تا: ۱۱۳/۱) «اصلاح رأی» (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱۱۰/۱) و «انشای رأی» (جوهری، ۱۴۰۴: ۲۲۷۹/۶) را ذکر کرده‌اند. شاید بتوان دو معنای اخیر را به نوعی به «ظهور» بازگرداند؛ چراکه «اصلاح رأی» معمولاً همراه با دست کشیدن از رأی پیشین و ظهور رأی جدید است، «انشای رأی» هم مقارن با ظهور رأی است. بنابراین باید گفت بداء گاهی در معنای مطلق ظهور استعمال می‌شود و گاهی در معنای ظهوری خاص که مقارن با وقوع تغییر در رأی سابق و انشای رأی جدید است. در هر یک از این کاربردها، نسبت دادن بداء به انسان‌ها یا خداوند مستلزم جهل پیشین آنها درباره واقعه‌ای است که در آن بداء رخ داده است. حال چون در انسان‌ها، امکان چنین جهلی وجود دارد، به آسانی می‌توان پذیرفت که هیچ یک از اهل سنت و امامیه درباره جواز انتساب بداء به انسان‌ها اختلافی نداشته باشند. درباره انتساب بداء به خداوند هم باید گفت اهل سنت به نادرستی انتساب هر یک از کاربردهای بداء به خداوند تصریح کرده‌اند. همچنین برخی از آنان صریحاً گفته‌اند که امامیه از انتساب بداء به خداوند، علی‌رغم نادرستی انتساب لوازم آن به خداوند، خودداری نمی‌کنند و بداء به معنای ظهور رأیی جدید و مغایر با رأی قبلی را به حق تعالی نسبت می‌دهند و باکی از آن ندارند که بگویند رأی پیشین الهی در حوادثی که در آنها بداء رخ می‌دهد، منشأ آگاهی و علم ندارد.

اما امامیه اولاً به نادرستی انتساب نقص‌هایی چون جهل به خداوند تصریح می‌کنند و آن را نوعی کفر می‌دانند (نک: صدوق، ۱۳۵۹: ۷۰/۱؛ قمی، ۱۳۸۷: ۳۶۸/۲۷) و ثانیاً معتقدند می‌توان معنایی از بداء را به خداوند نسبت داد که نه تنها هرگز مستلزم انتساب نقص‌هایی چون جهل به خداوند نیست (نک: صدوق، ۱۴۱۶: ۳۳۵؛ همو، ۱۳۵۹: ۷۰/۱)، بلکه نوعی تعظیم و إجلال خداوند است (نک: خوئی، ۱۴۱۷: ۳۴۳/۵ و ۳۴۴) و حتی مطابق برخی اخبار، اعتقاد به آن معنا از بداء، مقارن با اعتقاد به توحید است (نک: کلینی، بی تا: ۱۴۷/۱؛ صدوق، ۱۴۱۶: ۳۳۳)

در میان این مواجیه‌ها، کیسانیه و غلات به بداء باور داشته‌اند. زیدیه همانند اهل سنت صریحاً مخالفت خود با آموزه بداء را آشکار ساخته‌اند و هیچ وجه و تأویلی را

موضع امامیه در برابر دیدگاه کیسانیه، غلات، زبیده و اسماعیلیه درباره آموزه بداء / ۱۰۷

هم برای پذیرش آموزه بداء قائل نشده‌اند. اسماعیلیه هم به مناسبت تنافی پذیرش بداء با امامت اسماعیل از پذیرش بداء سر باز زده‌اند. ما در این مجال گزارشی از دیدگاه چهار فرقه مزبور درباره بداء ارائه می‌کنیم و در ادامه می‌کوشیم موضع بزرگان امامیه در قبال آنان را روشن سازیم.

### دیدگاه کیسانیه درباره بداء

بغدادی (م ۴۲۹ ق.) در *الفرق بین الفرق* گفته است که یکی از وجوه مشترک همه فرق کیسانی، اعتقاد به بداء است (بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۷). مختاریه که پیروان مختار بن ابی عبید ثقفی (م ۶۷ ق.) و گروهی از کیسانیه هستند، معمولاً فرقه‌ای از شیعه تلقی می‌شوند. ایشان به گفته برخی از کتب ملل و نحل، به بداء قائل بودند و همواره به آن تمسک می‌کردند. محمد بن عبدالکریم شهرستانی یکی از اعتقادات مختار را جواز انتساب بداء به خداوند می‌داند و می‌گوید مختار تفاوتی بین نسخ و بداء نمی‌دانست و معتقد بود همان‌گونه که نسخ در احکام را می‌توان به خداوند نسبت داد، می‌توان نسبت دادن بداء به خداوند را جایز دانست (شهرستانی، ۱۴۱۵: ۱۷۱/۱-۱۷۲).

### موضع امامیه در برابر دیدگاه کیسانیه

کسانی چون شهرستانی به انگیزه تأیید اعتقادات کیسانیه اعتقادات آنها را نقل نکرده و اعتقاد آنها را بر همان معنای لغوی بداء و لوازم نادرست آن حمل کرده‌اند. البته امکان وجود انگیزه‌های انحرافی برای ترویج آموزه بداء میان کیسانیه را نمی‌توان منتفی دانست؛<sup>۱</sup> چنان‌که شهرستانی درباره انگیزه مختار در اعتقاد به بداء می‌گوید:

مختار تنها از این رو قول به بداء را اختیار کرد که مدعی بود به حوادث آینده علم دارد. این علم هم یا از طریق وحی به وی می‌رسید یا به سبب رسالتی که از ناحیه امام به او سپرده شده بود. این چنین بود که وقتی مختار به پیروانش خبر از وقوع حادثه‌ای می‌داد، در صورت تحقق آن خبر، آن را مستمسکی برای صدق ادعای خود می‌شمرد و در صورتی که آن حادثه روی نمی‌داد، به مردم می‌گفت: برای پروردگارتان بدائی رخ داده است (شهرستانی، ۱۴۱۵: ۱۷۱/۱-۱۷۲).

ضمن اینکه مقصود کیسانیه از آموزه بداء هم روشن نیست. شهرستانی سه معنا از بداء را ذکر می‌کند اما مشخص نمی‌کند که آیا مختار به هر سه معنای مزبور یا به برخی از آنها معتقد بوده است:

الف) بداء در علم الاهی: ظهور علم جدیدی برای خداوند که مخالف علم پیشین الاهی است. شهرستانی در نقد این تحلیل از بداء نوشته است: «گمان نمی‌کنم هیچ عاقلی به چنین معنایی معتقد باشد».

ب) بداء در اراده الاهی: ظهور امری برای خداوند که مخالف با اراده و حکم قبلی اوست.

ج) بداء در اوامر و نواهی الاهی (احکام شرعی): صدور تکلیف جدیدی از سوی خداوند که مخالف با تکلیف پیشین وی است. این معنا از بداء با نسخ تناسب دارد و کسانی که نسخ در احکام را جایز نمی‌دانند، می‌پندارند که تکالیف مختلف الاهی در اوقات مختلف، نوعی نسخ است (شهرستانی، ۱۴۱۵: ۱۷۱/۱-۱۷۲).

امامیه با هیچ یک از دو تفسیر نخست بداء به ویژه درباره اراده و علم ذاتی خداوند موافق نیست و به نادرستی انتساب نقص‌هایی چون جهل به خداوند تصریح می‌کند و آن را کفر می‌داند (صدوق، ۱۳۵۹: ۷۰/۱؛ قمی، ۱۳۸۷: ۳۶۸/۲۷). برخی اخبار امامیه نیز به نفی همین معانی نادرست بداء اشاره دارند. مانند این سخن امام صادق علیه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يُدَلَّ لَهُ مِنْ جَهْلِ» (کلینی، بی‌تا: ۱۴۸/۱) یا گفتار دیگر امام صادق علیه السلام: «لَا مِنْ قَالَ هَذَا فَأَخْزَاهُ اللَّهُ تَعَالَى» در جواب پرسش منصور بن حازم: «هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله الأمس؟» (همان).

البته درباره تفسیر سوم از بداء و تحویل آن به نسخ، باید توجه داشت که از سویی بزرگان امامیه قائل به جواز نسخ در احکام شرعی هستند و از سوی دیگر در میان بزرگان امامیه فراوان بوده‌اند کسانی که به نحوی حقیقت بداء را با توجه به نسبت آن با آموزه نسخ، تبیین می‌کردند؛ چنان‌که شیخ صدوق، نسخ شرایع و احکام و کتب آسمانی پیشین را هم داخل در آموزه بداء می‌دانست (صدوق، ۱۴۱۴: ۴۱). شیخ مفید هم بداء را همان نسخ می‌داند و صریحاً می‌گوید اگر مخالفان بداء می‌دانستند که بداء همان نسخ

موضع امامیه در برابر دیدگاه کیسانیه، غلات، زیدیه و اسماعیلیه درباره آموزه بداء / ۱۰۹

است هرگز با آن مخالفتی نمی‌کردند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۰). مفید اتحاد ماهیت بداء و نسخ را عقیده همه بزرگان امامیه می‌داند (همان). سید مرتضی هم معتقد است محققان امامیه اخبار بداء را بر نسخ شرایع حمل کرده‌اند (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۱۱۶/۱). بنابراین ممکن است آنچه کیسانیه بداء می‌دانستند، همانند دیدگاه بزرگان امامیه، چیزی جز بداء نباشد.

### دیدگاه غلات درباره بداء

برخی از کتب ملل و نحل نوشته‌اند علی‌رغم اختلافاتی که میان فرق متعدد غلات وجود داشته است، چهار اندیشه «تشبیه»، «بداء»، «رجعت» و «تناسخ» میان همه آنان رواج داشته است (شهرستانی، ۱۴۱۵: ۲۰۴/۱). نوبختی در *فرق الشیعه* (نوبختی، ۱۴۰۴: ۷۱) از گروهی از غلات به نام مبارکیه نام می‌برد و به روایتی از جعفر بن محمد رضی الله عنه تمسک می‌کند با این مضمون که: «ما رأیتُ مثلاً بداءَ بدا لله فی إسماعیل»؛ آنان معتقدند امامت از امام جعفر صادق رضی الله عنه به اسماعیل و از اسماعیل به محمد بن اسماعیل منتقل شده است. برخی از منابع اهل سنت هم از گروهی از غلات موسوم به بدائیه نام برده‌اند که پیروان ابومسلمیه رزام بن رزم مروی بوده‌اند که وجه ممیز آنان از سایر غلات، اعتقاد به جواز بداء برای خداوند بوده است. بداء در نگاه اینان به معنای آن است که بعد از آنکه خداوند شیئی را اراده کرد، علم جدیدی برای او حاصل می‌شود که مطابق اراده پیشین وی نیست (آمدی، ۱۴۲۳: ۶۰/۵).

### موضع امامیه در برابر دیدگاه غلات

انحرافات غلات به حدی بوده است که بزرگان امامیه همواره فاصله خود از آنها را صریحاً اعلام می‌کردند. بزرگانی چون صدوق از لعن و نفرین غلات خودداری نمی‌کردند و آشکارا می‌گفتند: «لعن الله الغلاة...» (صدوق، بی‌تا: ۲۲۷/۱؛ همو، ۱۳۸۹: ۳۸۲/۲) و حتی آنان را کافر می‌شمردند (همو، ۱۴۱۴: ۹۷). بزرگان امامیه «تشبیه» و «تناسخ» را صریحاً نفی کرده‌اند و اگرچه اعتقاد به «رجعت» و «بداء» مطابق احادیث فراوان شیعی و سخنان بزرگان امامیه باشد، نمی‌توان آن را اعتقاد مشترک امامیه و غلات دانست.

آنچه آمدی به عنوان تعریف بداء از دیدگاه بدائیه ذکر کرده، همان معنای لغوی بداء است که همواره بزرگان امامیه انتساب آن را به خداوند نفی کرده‌اند (نک: صدوق، ۱۳۵۹: ۷۰/۱؛ قمی، ۱۳۸۷: ۳۶۸/۲۷). روایت وقوع بداء در امامت اسماعیل هم که گروهی از غلات به نام مبارکیه بدان تمسک می‌جویند، مناقشات سندی و دلالتی بسیاری دارد. این نقدها ضمن نقد دیدگاه اسماعیلیه در باب روایت مزبور بیان خواهد شد.

### دیدگاه زیدیه درباره بداء

زیدیه بر نادرستی انتساب بداء به خداوند اجماع دارند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۴۶). شیخ صدوق در کتاب *کمال‌الدین* اعتراض زیدیه به امامیه در باب قول به وقوع بداء در امامت اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام را نقل می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد:

زیدیه گفته‌اند: «دلیل دروغ بودن ادعای امامیه این است که عقیده دارند جعفر بن محمد علیه السلام بر امامت فرزندش اسماعیل تصریح کرد و او را در زمان حیاتش به عنوان امام بعد از خود تعیین نمود و چون اسماعیل در زمان حیات پدر از دنیا رفت، فرمود: «خدا در هیچ چیز اظهار بداء نکرد، چنان‌که در اسماعیل فرزندم کرد». اگر خبر تعیین دوازده امام درست بود دست‌کم جعفر بن محمد علیه السلام آن را می‌دانست و خواص شیعه‌اش از آن خبر داشتند و مرتکب این خطا نمی‌شدند. ما در جواب آنها گفتیم: از کجا می‌گویید که از جعفر بن محمد علیه السلام نصی بر امامت اسماعیل صادر شده است؟ آن نص کجاست؟ چه کسی آن را روایت کرده و چه کسی آن را پذیرفته است؟ زیدیه جوابی برای این سؤال نداشتند. این روایت را کسانی ساختند که به امامت اسماعیل اعتقاد پیدا کردند، این روایت اصل و ریشه‌ای ندارد؛ زیرا روایت امامت دوازده امام را شیعه و سنی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند که ما آن را در این کتاب آورده‌ایم (صدوق، ۱۳۵۹: ۶۹/۱).

فرقه سلیمانیه که گاهی جریریه یا طبریه هم خوانده شده، یکی از فرق زیدیه است و سلیمان بن جریر طبری (م ۱۶۰ ق.) آن را بنیان‌گذاری کرده است (اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۷۸؛ نویختی، ۱۴۰۴: ۶۴). طعن وی بر امامیه و پیشوایان آن درباره اعتقاد به بداء به قدری مشهور است که حتی برخی از اهل سنت مانند فخر رازی هم با تمسک به آن به

موضع امامیه در برابر دیدگاه کیسانیه، غلات، زیدیه و اسماعیلیه درباره آموزه بدهاء / ۱۱۱

سرزنش شیعه پرداخته‌اند. مفاد این شبهه آن است که رافضه قائل به بدهاء و تقیه‌اند و هیچ‌کس را توان غلبه بر آنان به واسطه این دو امر نیست. ائمه شیعه همواره بشارت داده‌اند که قوت و شوکت به زودی به سوی شیعیان برمی‌گردد، و چون این‌چنین نمی‌شد، می‌گفتند برای خداوند در این زمینه بدائی رخ داده است (فخر رازی، ۱۹۹۱: ۶۰۲؛ شهرستانی، ۱۴۱۵: ۱۸۶/۱؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۶۵).

### موضع امامیه در برابر دیدگاه زیدیه

اگر سخنان زیدیه در نفی نسبت بدهاء به خداوند ناظر به معنای لغوی بدهاء و نادرستی انتساب لوازم چنین معنایی به خداوند باشد، مورد قبول اهل سنت و همه بزرگان امامیه هم خواهد بود. اما شبهه منسوب به سلیمان بن جریر هرگز از سوی بزرگان امامیه بی‌پاسخ نمانده است. نخستین و مشهورترین پاسخی که به این شبهه داده شده، پاسخ محقق و متکلم پرآوازه امامیه خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق.) است. سه پاسخ وی بدین شرح است:

اولاً: امامیه قائل به بدهاء نیست.

ثانیاً: بدهاء تنها در یک روایت نقل شده و امامیه خبر واحد را نه در اصول دین موجب علم و یقین دانسته، نه در فروع دین عمل به آن را واجب می‌داند.

ثالثاً: روایت مزبور ناظر به خلافت اسماعیل بعد از امام صادق علیه السلام است که مطابق آن جانشین خود در امامت را به امام موسی کاظم علیه السلام سپرد؛ زیرا امام رفتاری را از اسماعیل مشاهده کرد که از وی نمی‌پسندید (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۲۲).

البته برخی پاسخ‌های خواجه طوسی به شبهه فوق، مانند انکار بدهاء یا حصر احادیث دال بر بدهاء به خبر واحد، مورد پذیرش دیگر بزرگان امامیه واقع نشد (میرداماد، ۱۳۷۴: ۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۷۹/۱؛ مجلسی، بی‌تا: ۱۲۳/۴). پاسخ‌های متعدد دیگری هم به شبهه مزبور داده شده است؛ چنان‌که فاضل مقداد هم در *اللوامع الالهیه* در پاسخ سخن سلیمان بن جریر طبری علیه امامیه که فخر رازی نقل کرده، گفته است:

جواب این سخن در باب بدهاء آن است که ما قائل به امتناع انتساب بدهاء به خداوند می‌شویم؛ زیرا خبر صحیحی از ائمه علیهم السلام ما در باب بدهاء وارد نشده

است و بر فرض وجود خبر صحیحی در این باب نیز می‌توانیم آن را بر نسخ حمل کنیم که همه مسلمانان به خلاف یهودیان به آن قائلند. علاوه بر اینکه خبر منقول در این باب، از سوی زید بن علی بن حسین، پیشوای زیدیه نقل شده است و از این جهت باید انتقادی را که فخر رازی از سلیمان بن جریر طبری نقل کرده است به خود ابن جریر برگرداند؛ زیرا وی به گفته نوبختی (نوبختی، ۱۴۰۴: ۶۴/۱) و شهرستانی (شهرستانی، ۱۴۱۵: ۱۸۶/۱) زیدی بوده است و امامیه قائل به چنین خبری نبوده‌اند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۳۷۷).

### دیدگاه اسماعیلیه درباره بداء

اساس و شالوده ادعای اسماعیلیان<sup>۲</sup> در باب امامت اسماعیل، فرزند امام صادق علیه السلام، وجود نصی از امام صادق علیه السلام بر امامت اسماعیل بعد از ایشان است. به تصریح برخی از محققان، در وجود آن خبر در منابع اسماعیلی و صحت و درستی آن نباید تردید کرد (دفتری، ۱۳۸۶: ۱۱۲)؛ علی‌رغم این تصریح، بسیاری از منابع اسماعیلی مانند آثار قاضی نعمان (۳۶۳ ق.)، کنز الفوائد حامدی (۵۵۷ ق.)، تاج العقائد و معدن الفوائد علی بن محمد الولید (۵۲۲-۶۱۲ ق.) و نوشته‌های داعی ادریس قریشی (۸۷۲ ق.) از نقل خبر مشهور منسوب به امام صادق علیه السلام درباره جانشینی اسماعیل، خودداری کرده‌اند. دیدگاه اسماعیلیه در منابع امامیه نیز نقل شده است؛ چنان‌که شیخ مفید در *الفصول المختارة* ادعای اسماعیلیه را این‌گونه گزارش کرده است: «اسماعیل بزرگ‌ترین فرزند امام صادق علیه السلام بود و نص دلالت دارد بر آنکه فرزند بزرگ‌تر خلیفه امام و امام بعدی خواهد بود. از امام صادق علیه السلام هم نصی بر امامت اسماعیل بعد از آن حضرت صادر شده است و تمام شیعه وجود چنین نصی را قبول دارند» (مفید، ۱۴۱۳: ۳۰۸؛ آقاجمال خوانساری، ۱۳۷۷: ۵۶۲).

اسماعیلیه در کنار ادعای صدور چنین نصی خود را با روایت «ما بدا لله بداءً کما بدا له فی اسماعیل» (کرمانی، ۱۹۹۶: ۹۷) یا «بدا فی أمر اسماعیل» (همدانی، ۱۳۳۸: ۹) [و همچنین نص دیگری از امام صادق علیه السلام دال بر امامت حضرت موسی کاظم علیه السلام]، هم مواجه می‌دیدند که می‌تواند حاکی از وقوع بداء در امامت اسماعیل باشد. آنان در مواجهه با این



موضع امامیه در برابر دیدگاه کیسانیه، غلات، زیدیه و اسماعیلیه درباره آموزه بداء / ۱۱۳

روایت، به ناروایی انتساب بداء به خداوند (همدانی، ۱۳۳۸: ۹)<sup>۳</sup> و اقامه استدلال بر نادرستی صدور چنین خبری از امام صادق علیه السلام روی آورده‌اند؛ چنان‌که حمیدالدین کرمانی (م ۴۱۱ ق.) با این پندار نادرست که امامت صرفاً میراثی است که به بزرگ‌ترین پسر امام پیشین منتقل می‌شود، گفته است: «اگر امام صادق علیه السلام بعد از نصّ بر امامت اسماعیل و مرگ وی، نصّ بر دیگر فرزندان خود زده باشد، به غیر ما انزل الله حکم کرده و میراث اسماعیل را به دیگری داده است؛ چراکه اسماعیل دارای فرزند بوده است و باید امامت به فرزندان او منتقل می‌شد» (کرمانی، ۱۹۹۶: ۹۷). حمیدالدین کرمانی اسماعیلی بار دیگر وقوع بداء در امامت اسماعیل را این‌گونه نفی می‌کند:

در حالی که از امام جعفر صادق علیه السلام بر امامت اسماعیل نصّ وارد شده است، قول به بداء در امامت اسماعیل، بعد از فوت وی و در زمان حیات پدر، مستلزم آن است که امام علیه السلام در امری دخالت کرده باشد که خداوند آن را جایز نشموده است؛ زیرا با وجود قطعی بودن فرزند برای اسماعیل و ادامه داشتن نسل وی، اعطای میراث اسماعیل به برادرانشان در حالی که هیچ توجیهی برای اعطای آن نیست، پذیرفتنی نیست و با عصمت امام علیه السلام جمع نخواهد شد (کرمانی، ۱۹۹۶: ۹۷).

### موضع امامیه در برابر دیدگاه اسماعیلیه

ظاهراً دیدگاه اسماعیلیه درباره بداء، معطوف به ماجرای امامت اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام است و چون آن را در تنافی با عقیده خود در باب امامت اسماعیل می‌دانستند، با آن مخالفت کردند. در حالی که امامیه اصل آموزه بداء (به معنایی غیر از معنای لغوی آن) را پذیرفته‌اند و در خصوص بداء درباره امامت اسماعیل، مخالف اسماعیلیه هستند. برخی از این مخالفت‌ها عبارت است از:

۱. خبر دالّ بر امامت اسماعیل، از اخبار موضوع است. شیخ صدوق این خبر را از جعلیات اسماعیلیه می‌داند و مخالفت خود را با مقبول افتادن این خبر نزد امامیه آشکار می‌سازد:

به چه دلیل می‌گویید جعفر بن محمد علیه السلام بر امامت اسماعیل، نصّی صادر کرده است؟ آن خبر کجاست؟ چه کسی آن را روایت کرده است؟ چه کسی آن را

قبول کرده است...؟ این سخن را صرفاً گروهی [اسماعیلیان] که قائل به امامت اسماعیل بودند، گفته‌اند و اصل [و ریشه‌ای] ندارد (صدوق، ۱۳۵۹: ۶۹/۱).

شیخ مفید هم معتقد است نمی‌توان ادعا کرد که نصی از امام صادق علیه السلام دال بر امامت اسماعیل صادر شده باشد و اگر هم خبری در این زمینه در اختیار باشد، باید آن را کذب شمرد؛ زیرا معنای وجود چنین نصی آن است که شخصی که نص درباره او وارد شده و اکنون درگذشته است، باید خلیفه امام سابق باشد و چون چنین شخصی بعد از امام سابق در قید حیات نیست پس باید گفت اصلاً برای امام سابق خلیفه‌ای نیست. بنابراین آن خبری که خلیفه امام سابق را مشخص می‌کند، کذب خواهد بود. علاوه بر اینکه دستور به اطاعت از چنین خلیفه‌ای که پیش از زمان رسیدن خلافتش می‌میرد، دستوری لغو و بی‌فایده و فاقد غرض صحیح است. شیخ مفید می‌افزاید:

ادعای این طایفه مبنی بر اینکه شیعیان وقوع نص بر اسماعیل را قبول دارند، ادعایی باطل و توهمی فاسد است؛ زیرا هیچ يك از اصحاب ما قائل نشده‌اند که ابو عبد الله علیه السلام بر پسرش اسماعیل نص کرده باشد و این را در طریقه ما کسی نه در روایات نادره و نه در روایات مشهوره نقل نکرده است. به درستی که سبب توهّم ایشان آن بود که مردم در زمان حیات اسماعیل گمان داشتند که حضرت صادق علیه السلام بر امامت او نص خواهد کرد؛ زیرا بزرگ‌ترین فرزند آن حضرت علیه السلام بود و می‌دیدند که آن حضرت او را تعظیم و تکریم می‌کند. پس چون اسماعیل وفات کرد، گمان مردم بر طرف شد و دانستند که امامت بعد از صادق علیه السلام در غیر اسماعیل خواهد بود. ولیکن طایفه اسماعیلیه به همان گمانی که داشتند پایبند ماندند و آن را مبنای اعتقاد خویش قرار دادند و ادعا کردند که این نص واقع شده است. منشأ این ادعا نیز این گمان بود که چون اسماعیل رحمه الله فرزند بزرگ حضرت صادق علیه السلام است، پس آن حضرت بر امامت او نص کرده است؛ نه آنکه در این باب خبری یا روایتی به ایشان رسیده باشد یا از شیعه کسی از آن روایت اطلاع داشته باشد. پس تا زمانی که بنای مذهب ایشان بر ادعایی بدون برهان باشد، باطل و ساقط خواهد بود (آقا جمال خوانساری، ۱۳۷۷: ۵۶۲-۵۶۳).

موضع امامیه در برابر دیدگاه کیسانیه، غلات، زیدیه و اسماعیلیه درباره آموزه بداء / ۱۱۵

۲. امکان تصحیف یا اشتباه در نقل خبر «ما بدا لله فی شیء کما بدا له فی اسماعیل ابنی» وجود دارد. شیخ صدوق این خبر را به صورت نامأنوسی نقل کرده است که ظاهراً ارتباطی با وقوع بداء درباره اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام ندارد.

گاهی برای من این خبر از طریق ابوالحسین اسدی رضی الله عنه روایت شده و در آن چیز نامأنوسی است. او روایت کرده است که حضرت صادق علیه السلام فرمود: «ما بدا لله بداء کما بدا له فی اسماعیل ابی؛ إذ أمر أباه بذبح ثم فداه بذبح عظیم» (صدوق، ۱۴۱۶: ۳۳۶).

صدوق در ادامه نوشته است که درباره هر دو صورت منقول و منسوب به امام صادق علیه السلام مناقشه وجود دارد. او همچنین روایتی در نکوهش اسماعیل نقل کرده است که مطابق آن امام صادق علیه السلام فرمود: «اسماعیل عاصی است و نه به من شباهت دارد و نه به هیچ یک از پدران من» (همو، ۱۳۵۹: ۷۰ / ۱). البته برخی از بزرگان امامیه معتقدند مراد از نفی شباهت آن است که اسماعیل مانند پدرش امام صادق علیه السلام و اجدادش، از شأن امامت و حجیت بر مردم برخوردار نیست؛ چنانکه استبعادی ندارد مراد از عاصی بودن اسماعیل، غیرمعصوم یا غیر واجبالعصمه بودن وی (به عنوان یکی از شرایط امام) باشد (مامقانی، ۱۴۲۳: ۵۴/۱۰).

۳. ادعای صدور نص از امام صادق علیه السلام برای امامت اسماعیل و وقوع بداء درباره اسماعیل، معارض با اخباری است که در آن پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام، امامان بعد از خود را معرفی کرده‌اند (صدوق، ۱۳۵۹: ۶۹/۱). حتی در زمان حیات اسماعیل، نصوصی از امام صادق علیه السلام دال بر امامت حضرت موسی کاظم علیه السلام بعد از آن حضرت صادر شده است (نک: مامقانی، ۱۴۲۳: ۴۸/۱۰-۴۹).

۴. برخلاف پندار اسماعیلیه، بزرگ‌ترین پسر امام در صورتی امام بعدی خواهد بود که بعد از پدر در قید حیات باشد؛ این در حالی است که اسماعیل در زمان حیات پدر خود، رحلت کرده است (مفید، ۱۴۱۳: ۳۰۸؛ آقاجمال خوانساری، ۱۳۷۷: ۵۶۲).

۵. عقیده شیعه آن است که به طور کلی (فارغ از خبر بداء درباره اسماعیل) آموزه بداء در باب امامت و امور مهمی نظیر آن جاری نمی‌شود. شیخ مفید صریحاً عقیده خود را در باب واقع نشدن بداء در امامت این‌گونه اظهار می‌کند:

به‌درستی که حق تعالی امامت را به «بداء» موصوف نکرده است و فقهای امامیه در این مسئله اجماع کرده‌اند. ایشان روایتی نیز در این باب از ائمه علیهم السّلام نقل کرده‌اند که: «اگر برای الله تعالی، در چیزی بداء واقع شود، قطعاً این «بداء» در نقل پیغمبری از پیغمبر بودن و نقل امامی از امام بودن و نقل مؤمنی که الله تعالی از او برای مؤمن بودن تعهد گرفته است، واقع نمی‌شود و هرگاه این‌گونه که ذکر کردیم باشد، بداء باطل است مانند آنچه طایفه اسماعیلیه بر آن اعتماد کرده‌اند و آن را دلیلی بر نص حضرت صادق علیه السّلام بر امامت اسماعیل دانسته‌اند (آقا جمال خوانساری، ۱۳۷۷: ۵۶۳).

اعتقاد به واقع نشدن بداء در امامت و نظایر آن، اختصاصی به شیخ مفید ندارد؛ سید جلال‌الدین آشتیانی از حکیمان معاصر نیز بر این باور است و می‌گوید:

بداء در حقایق کلیه و اصول مانند اصل نبوت و ولایت و خاتمیت حضرت ختمی مرتبت، خاتمیت عیسی به خاتمیت ولایت عامه، خاتمیت حضرت خاتم الأولیا به ختمیت مطلقه و خاصه و ولایت موروث از حضرت خاتم نبوات و ولایات، مهدی موعود سلام الله علیه جاری نیست. ادعای بداء در اصل خاتمیت چه در سلسله انبیا و چه در سلاسل اولیای محمدین ناشی از سخافت عقل و گستاخی و افتادن در جهل مطلق است. قول به آنکه حضرت صادق علیه و علی اولاده السلام معتقد به وراثت و امامت جناب اسماعیل بوده‌اند و بعد، از باب بداء و انکشاف ما هو الحق و الواقع، بر آن حضرت معلوم شد که حضرت موسی بن جعفر علیه السلام وارث ولایت محمدیه و امام بر حق است، از مقوله انیاب اغوال و شریک الباری و حاکی از ضلالت و قاحت و ضاعان است. آگاهی نداشتن ارباب علوم آیه به اصل و اساس عقاید و اخذ روایت بدون درایت، منشأ پیدایش این‌گونه اوهام است. در جایی می‌گویند حضرت ختمی مقام به اسم، اقطاب محمدین علیهم السلام را مشخص فرموده است و در جای دیگر سخن از خلافت و امامت حضرت اسماعیل به میان می‌آورند! (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۵۶-۵۷).

مرحوم آشتیانی در جای دیگری هم نوشته است:

بداء در اصول و کلیات واقع نمی‌شود و در سلسله مراتب طولی و عرضی جا ندارد. مثلاً در اصل نبوت و ولایت و امامت جاری نیست. اینکه گفته شده است امامت حضرت اسماعیل متعین شد و به واسطه حصول بداء، برادر او علیه السلام به مقام امامت تعین یافت، از اغلاط و اوهام است. از طریقی نقل کرده‌اند که حضرت ختمی مرتبت صلوات الله علیه، دوازده نفر از اقطاب کلبه وجود را به عنوان ولایت با اسم و مشخصات تعیین فرمود؛ بنابر این اصل، ظهور بداء معنا ندارد. امامت مانند نبوت از اصول کلیه است و امام نیز مانند نبی علیه السلام مستکفی بالذات و بی‌نیاز از معلّم بشری است و منبع أخذ آنچه که از شئون امام است همان خزینه غیبی خاص نبوت است و فرق به اصالت و تبعیت است. این مطلب باید معلوم و مشهود باشد که نقل امامی از امام دیگر در مسائل مربوط به فروع و اصول لدی‌الافتضا ملازم با این اشتباه عوامانه نیست و هر امامی آنچه از حقایق افاده می‌فرماید حتماً از امام قبل از خود اخذ نموده است. این نوع برداشت‌ها چیزی جز تقلید نیست و به صراحت با اصول و قواعد امامیه و محققان از ارباب عرفان، تفاوت دارد و نباید به این نوع افسانه‌ها وقعی گذاشت (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۹-۳۰).

۶. برخلاف برداشت کسانی چون حمیدالدین کرمانی اسماعیلی در خصوص خبر وقوع بداء درباره اسماعیل، خبر مزبور اساساً ناظر به امامت اسماعیل نیست؛ بلکه ناظر به قتل وی است. به گفته برخی بزرگان امامیه:

روایتی از ابو عبدالله علیه السلام منقول است با این مضمون که: «بداء» برای حق تعالی در چیزی واقع نشد، چنان‌که برای جلّ جلاله در شأن اسماعیل رحمه الله «بداء» واقع شد. پس به درستی که طایفه اسماعیلیه در فهمیدن این حدیث نیز خطا کرده‌اند و این بداء را در امامت اسماعیل قرار داده‌اند؛ معنای این حدیث در روایتی از ابو عبدالله علیه السلام نقل شده است: «به درستی که خدای عز و جلّ قتل فرزندان اسماعیل را دو مرتبه تقدیر کرد، پس سؤال کردم از خدای تعالی در شأن او. پس الله تعالی را در چیزی «بداء» نشد،

چنان‌که «بداء» نشد او را جلّ جلاله در اسماعیل». پس مقصود حضرت صادق علیه السلام از این حدیث معلوم شد؛ قتل برای اسماعیل مقدّر بوده است، اما حق تعالی به سبب سؤال ابوعبدالله آن را از او صرف گرداند (آقا جمال خوانساری، ۱۳۷۷: ۵۶۲-۵۶۳).

این برداشت برخلاف برداشت حمیدالدین کرمانی است که خبر بداء درباره اسماعیل را حمل بر بداء در امامت وی می‌کند و می‌نویسد قول به بداء در امامت اسماعیل بعد از فوت وی و در زمان حیات پدر، مستلزم آن است که امام صادق علیه السلام در امری دخالت کرده باشد، حال آنکه خداوند جایز نشمرده است؛ چراکه نسل اسماعیل باقی است و توجیهی ندارد که امامت از آن نسل، سلب شود و به عموی وی [امام کاظم علیه السلام] یا دیگر عموهای او منتقل شود (کرمانی، ۱۹۹۶: ۹۷). البته نباید پنهان بماند که در میان اسماعیلیه هم کسانی چون جعفر بن منصور الیمنی (م ۳۸۰ ق.) با استناد به حدیثی منسوب به امام صادق علیه السلام با این مضمون که: «إِنَّ الْبِدَاءَ وَالْمَشِيئَةَ لِلَّهِ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي الْإِمَامَةِ» (یمنی، ۱۹۸۴: ۲۵۶)، معتقدند مسئله نبوت و امامت از مسائلی نیست که درباره آن بتوان گفت برای خداوند در آن، بداء رخ می‌دهد (یمنی، ۱۹۸۴: ۲۵۶).

### نتیجه

در میان فرق منسوب به شیعه، درباره آموزه بداء وحدت عقیده وجود نداشته است. برخی چون زیدیه منکر این آموزه بوده‌اند و بر امامیه به خاطر چنین اعتقادی، اعتراض می‌کردند. بزرگان امامیه پاسخ‌های متعدد و متفاوتی به این اعتراض داده‌اند. کیسانیه و مختاریه هم که چنین عقیده‌ای داشته‌اند، ظاهراً بداء را همانند بسیاری از بزرگان امامیه به نسخ ارجاع داده‌اند؛ هرچند نمی‌توان امکان وجود انگیزه‌هایی انحرافی این فرقه برای ترویج آموزه بداء را منتفی دانست.

غلات هم گرچه همواره از سوی بزرگان امامیه مورد طرد و لعن و تکفیر واقع می‌شدند، قائل به بداء بوده‌اند. آنان در این عقیده، به روایتی منسوب به امام صادق علیه

السلام دالّ بر وقوع بدهاء در امامت اسماعیل تمسک می‌جسته‌اند که از سوی بزرگان امامیه همواره مورد مناقشه قرار گرفته است.

اسماعیلیه ادعا می‌کردند نصّی از امام صادق علیه السلام دالّ بر امامت اسماعیل بعد از آن حضرت، صادر شده است، اما با خبر دیگری از امام صادق علیه السلام، مواجه شدند که بر اساس آن درباره امامت اسماعیل بدهاء رخ داده است. آنان با چنین بدائی مخالفت کردند؛ در حالی که امامیه آموزه بدهاء را فارغ از ماجرای اسماعیل پذیرفته‌اند و ماجرای بدهاء درباره اسماعیل را ناظر به قتل او می‌دانند، نه امامتش؛ ایشان اساساً منکر جریان بدهاء در امور مهمّی چون امامت هستند. همچنین خبر صدور نصّ بر امامت اسماعیل و نیز خبر وقوع بدهاء در امامت او، در تعارض با اخباری از امامیه است که تعداد، نام و ترتیب امامان بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله را مشخص کرده‌اند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. بغدادی معتقد است چون ابراهیم بن‌اشتر را خبر رسید که مختار دعوای کهنان و نزول وحی می‌کند، از یاری مختار دست برداشت. مصعب بن‌زبیر ضمن اطلاع از این موضوع، با همراهی شماری از ناراضیان کوفی و تدارک لشکری هفت هزار نفری به نبرد مختار روی آورد. مختار لشکری سه هزار نفری را به سوی آنان فرستاد و به آنان خبر پیروزی داد و پنداشت که وحی بر او نازل شده است. ولی چون لشکر مختار شکست خورد، یارانش از او پرسیدند که چرا وعده پیروزی به ما دادی، در حالی که شکست خوردیم؟ مختار در پاسخ گفت: خداوند چنین وعده‌ای به من داده بود و اینک برای او بدهاء حاصل شد؛ چنان‌که خود در قرآن فرموده است: «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ» (رعد: ۳۹). همین ماجرا سبب اعتقاد کیسانیه به بدهاء است (بغدادی، ۱۴۰۸: ۳۵-۳۷).
۲. به عقیده استاد مطهری، اسماعیلیان به اصطلاح شش‌امامی هستند ولی به طور قطع و به اجماع و اتفاق علمای شیعه و دوازده امامی، این شش‌امامی‌ها از هر غیرشیعه‌ای از تشیع دورترند. یعنی اهل تسنن که هیچ‌یک از ائمه شیعه را آن‌گونه که شیعه اعتقاد دارد، قبول ندارند، به اهل تشیع نزدیک‌تر از این به اصطلاح شیعه‌های شش‌امامی هستند (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۶-۳۸-۳۹).
۳. به گفته عطا ملک جوینی: شیعه گفتند امام معصوم جعفر است و او بر پسر خود اسماعیل نصّ کرد و بعد از آن اسماعیل شراب مسکر می‌خورد. جعفر صادق [ع] بر آن فعل انکار کرد و روایت است از او که گفت: «اسماعیل فرزند من نیست، شیطانی است که در صورت او ظاهر آمده است». نقلی دیگر است که فرمود: «بدا لله فی امر اسماعیل» و بر پسر دیگر موسی نصّ کرد. قوم... که از کیسانیان

به روافض نقل کرده بودند خود را بر اسماعیل بستند و گفتند: اصل، نصّ اوّل است و بدا بر خدا روا نیست و هر که باطن شریعت بداند اگر به ظاهر تغافل کند بدان معاقب نباشد و امام خود آنچه فرماید و کند حقّ باشد؛ اسماعیل را از شراب خوردن خللی و نقصانی نباشد. ایشان را اسماعیلی نام نهادند و از باقی شیعه بدان اسم مقرر و متظاهر گشتند (جوینی، ۱۳۸۵: ۷۱۷/۳-۷۱۸).

## منابع

- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، تحقیق محمود محمد طنحی، قم: اسماعیلیان.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۱). *المقالات و الفرق*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۶). مقدمه بر مجموعه *رسائل عصّار*، تهران: امیرکبیر.
- آشتیانی، سید جلال الدین (؟؟؟). مقدمه بر *مصباح الهدایه امام خمینی*، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی (ره).
- آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین (۱۳۷۷). *دفاع از تشیع (ترجمه الفصول المختارة)* قم: نشر مؤمنین.
- آمدی، علی بن محمد (۱۴۲۳). *ابکار الافکار*، قاهره: دارالکتاب.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۴۰۸). *الفرق بین الفرق*، بیروت: دارالجیل.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴). *الصحاح*، بیروت: دار العلم للملایین، الطبعة الثالثة.
- جوینی، عطا ملک (۱۳۸۵). *تاریخ جهانگشای جوینی*، تهران: انتشارات دستان.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۷). *محاضرات فی اصول الفقه*، قم: موسسه انصاریان.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۶). *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا). *المفردات*، بیروت: دار القلم.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۱۵). *الملل و النحل*، بیروت، دارالمعرفة.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۵۹). *کمال الدین و تمام النعمة*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۹). *عیون اخبار الرضا*، قم: مسجد جمکران.



موضوع امامیه در برابر دیدگاه کیسانیه، غلات، زیدیه و اسماعیلیه درباره آموزه بدهاء / ۱۲۱

صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۴). *الاعتقادات*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ دوم.

صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۶). *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.

صدوق، محمد بن علی (بی تا). *علل الشرائع*، قم، مکتبه الداوری.

طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۴۰۵). *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دارالاضواء.

علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۰۵). *رسائل الشریف المرتضی*، قم: دار القرآن الکریم.

غالب، مصطفی (۱۹۶۵). *تأریخ الدعوة الاسماعیلیه*، بیروت: دار الاندلس.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۸۰). *اللوامع الالهیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۹۱). *المحصل*، تصحیح حسین اتای، قاهره: مکتبه دار التراث.

قمی، ابوالقاسم (۱۳۸۷). *شرح حدیث امر ابلیس ان یسجد ...* در مجموعه رسائل در شرح

حدیث کافی، تصحیح مهدی سلیمانی آشتیانی و محمد حسین درایتی، قم: دارالحدیث،

ج ۲۷.

کرمانی، احمد بن عبدالله (۱۹۹۶). *المصابیح فی إثبات الإمامه*، بیروت: دارالامامة.

کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مامقانی، عبدالله (۱۴۲۳). *تنقیح المقال فی علم الرجال*، قم: موسسه آل البيت لإحياء التراث.

مجلسی، محمد باقر (بی تا). *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا، ج ۲۶.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ الف). *اوائیل المقالات*، قم: المؤتمر العالمی.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ب). *الفصول المختارة*، قم: کنگره شیخ مفید.

میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۴). *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البدهاء و*

*اثبات جدوة الدعاء*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، قم: هجرت.

نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴). *فرق الشیعه*، بیروت، دارالاضواء.

همدانی، رشیدالدین فضل الله (۱۳۳۸). *جامع التواریخ*، طهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

یمنی، جعفر بن منصور (۱۹۸۴). *سراثر و اسرار النطقاء*، بیروت: دار الاندلس.



## واژه‌شناسی نشانه‌های ظهور و قیام در منظومه معارف مهدوی

حمید نگارش \*

مهدی صبائی \*\*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۳/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۶/۱۵]

### چکیده

یکی از زیرشاخه‌های مباحث مهدوی، بحث نشانه‌های ظهور است. در کنار عبارت نشانه‌های ظهور، عبارت نشانه‌های قیام نیز مطرح شده است. واژه «علائم الظهور» در زبان عربی و «نشانه‌های ظهور» در زبان فارسی، در پژوهش‌ها و تحقیقات مهدوی فراوان به کار رفته است و برخی محققان با قطعی دانستن ورود این عبارت در معارف مهدوی، به بحث درباره این موضوع پرداخته‌اند؛ اما با بررسی آموزه‌های مهدوی روشن می‌شود که این عبارت نه تنها در روایات، بلکه در بیان دانشمندان هم‌عصر پیشوایان معصوم ۷ نیز به کار برده نشده است. در نتیجه برخی محققان در به کارگیری این واژه تردید کرده‌اند. این تحقیق بر آن است ضمن بیان تفاوت‌های میان واژه قیام و ظهور در ادبیات دینی، با بیان شواهد و مستندات لازم، دلایل درستی به کارگیری عبارت نشانه‌های ظهور و سازگاری آن با آموزه‌های مهدوی را تبیین و پیامدهای این دیدگاه را نمایان کند.

کلیدواژه‌ها: ظهور، قیام، نشانه، علامت، مهدویت.

\* استادیار گروه کلام و فلسفه پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع) (نویسنده مسئول).

hamid\_negareh@yahoo.com

\*\* دانشجوی دکتری رشته کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث قم. hame.negareh@yahoo.com

## مقدمه

«ظهور» در لغت به معنای «آشکار شدن چیزی که پیش‌تر ظاهر نبوده است»، می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۷/۴) و در اصطلاح، به معنای «ظاهر شدن مهدی (عج) پس از دوران طولانی پنهان زیستن، برای برپایی حکومت عدل جهانی» است (سلیمان، ۱۳۹۵: ۸). «قیام» در لغت به معنای «ایستادن» و متضاد معنای نشستن است (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۵۰۴/۱۲) و در اصطلاح عبارت است از: «نهضت جهانی حضرت مهدی (عج) برابر ستمگران، برای برپایی قسط و عدل در سراسر کره زمین» (سلیمان، ۱۳۹۵: ۱۰). پس از دانستن معنای ظهور و قیام، لازم است تفاوت میام ظهور و قیام مهدی (عج) نیز بررسی شود.

اهمیت این پژوهش از لحاظ استدلالی است مبنی بر اینکه بررسی روایات وارد شده درباره نشانه‌های ظهور نشان می‌دهد که پیشوایان معصوم علیهم‌السلام درصدد بیان نشانه‌های «قیام» آن حضرت بودند تا مردمی که در آستانه ظهور حضرت هستند با توجه به نشانه‌های ارائه شده، خود را برای همراهی آن حضرت در قیام آماده کنند. در روایتی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است: «خَمْسُ عَلَامَاتٍ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ: الصَّيْحَةُ وَالسُّفْيَانِي وَ الْحَسْفُ وَ قَتْلُ النَّفْسِ الزُّكِيَّةِ وَ الْيَمَانِي؛ پنج علامت پیش از قیام قائم عبارت است از: صیحه آسمانی، خروج سفیانی، گرفتگی خورشید، کشته شدن نفس زکیه و قیام یمانی» (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۹۴/۱۵). تعبیر «قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ» شاهد ادعای مذکور است. بنابراین جایگاهی برای بحث از نشانه‌های ظهور و کارکردهای آن و به دنبال آن دیدگاه‌های مرتبط با این کارکردها باقی نمی‌ماند.

استدلال ذکر شده را در قالب منطقی، این‌گونه می‌توان ارائه کرد:

صغرا: نشانه‌های ذکر شده در روایات، مربوط به ظهور نیست، بلکه مربوط به قیام و خروج است. به دیگر بیان بررسی‌ها حاکی است که عبارت «علائم الظهور در زبان عربی و نشانه‌های ظهور در زبان فارسی، به این صورت و مانند آن، نه تنها در روایات که در بیان دانشمندان هم عصر پیشوایان معصوم علیهم‌السلام نیز به‌کاربرده نشده است (سلیمان، ۱۳۹۵: ۱۵).

کبرا: ظهور و قیام به یک معنا است. چنان‌که برخی از اندیشمندان بزرگ شیعه نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند و در برخی روایات، ظهور و قیام به یک معنا به‌کار رفته است؛ امام باقر علیه‌السلام در بخشی از یک روایت می‌فرماید: «الامام يبشرهم بقيام القائم و

بظهوره و بقتل اعدائهم؛ امام ایشان را به قیام قائم و ظهورش و کشته شدن دشمنانشان بشارت می‌دهد» (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۰۷/۲) و این خود سبب شده تا افرادی، هر دو را در یک معنا به کار برند، مانند نعمانی که عنوان باب چهاردهم/الغیبه را نهاده است: «ما جاء فی العلامات التي تكون قبل قیام القائم و یدل علی ان ظهوره یكون بعدها كما قالت الائمة (علیها السلام)؛ علامت‌هایی که پیش از قیام قائم آمده و دلالت می‌کند که ظهورش بعد از آن است همان‌گونه که ائمه (علیهم‌السلام) گفته‌اند (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۴۷). آقای سلیمان در مقاله «تبارشناسی واژگانی ظهور مهدی در منابع اسلامی» در این باره می‌نویسد: «البته این انتساب نشانه‌ها به قائم، قیام، ظهور و خروج در دوران معاصر نیز به پیروی از گذشتگان ادامه داشته است. به نظر می‌رسد ظهور، قیام و خروج، یک پدیده تلقی شده است» (سلیمان، ۱۳۹۵: ۱۷).

نتیجه: پس می‌توان نشانه‌های مربوط به قیام را، به ظهور نسبت داد. این مقاله در ادامه پس از تبیین تفاوت‌های بین ظهور و قیام، یکسان دانستن ظهور و قیام را رد کرده، در نهایت پیامدهای این دیدگاه را بیان می‌کند.

## ۱. تفاوت میان ظهور و قیام

همان‌طور که منطقی‌دانان گفته‌اند، ابطال نتیجه نیازمند ابطال کبرا است. به نظر می‌رسد از دو راه می‌توان کبرا را باطل کرد که یکی از آنها اثبات تفاوت میان ظهور و قیام است. برخی پژوهشگران دلایل متعددی را برای ابطال کبرا (یکی بودن معنای ظهور و قیام) ذکر کرده‌اند تا بدین وسیله بر صحت به‌کارگیری عبارت نشانه‌های ظهور خدشه وارد کنند. در ادامه در سه بخش به برخی تفاوت‌ها میان دو واژه ظهور و قیام، اشاره می‌شود:

### ۱.۱. تفاوت‌هایی که پذیرفتنی نیست

برخی بین دو واژه ظهور و قیام این‌گونه تفاوت نهاده‌اند که شرط ظهور، آمادگی یاران خاص و شرط قیام، آمادگی یاران عام است. یکی از مهدوی‌پژوهان در این زمینه می‌نویسد: «از جمله شرایط ظهور، آماده شدن یاران خاص امام مهدی (عج) است. یکی از عواملی که ظهور حضرت را به تأخیر می‌اندازد و حضرت را همچنان در پس پرده غیبت نگه می‌دارد، آماده نبودن سیصد و سیزده یار خاص حضرت است. البته برای قیام

جهانی امام مهدی (عج)، افزون بر وجود یاران خاص، به یاران عام نیز نیاز است که در برخی روایات بدان اشاره شده است. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید: «أَمَّا لَوْ كَمَلَتْ الْعِدَّةُ الْمَوْصُوفَةُ ثَلَاثِمِائَةً وَ بَضْعَةَ عَشَرَ كَانَ الْأَذَى تُرِيدُونَ؛ اگر آن تعداد سیصد و ده اندی، تکمیل شود، خواسته شما انجام خواهد گرفت» (ابن طاووس، ۱۳۸۳: ۲۰۳). از این روایات می‌توان نتیجه گرفت که با مهیا شدن ۳۱۳ تن از یاران خاص، ظهور امام مهدی (عج) تحقق می‌یابد و با مهیا شدن یاران خاص و عام، قیام حضرت آغاز می‌شود. پس در واقع، آمادگی یاران خاص، شرط ظهور و آمادگی یاران خاص و عام، شرط قیام حضرت مهدی (عج) است. درباره آمادگی یاران عام از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

سپس از مکه خارج می‌شود مثل اینکه در حلقه است. ابوبصیر می‌گوید: پرسیدم حلقه چیست؟ فرمود: ده هزار مرد است که جبرئیل در سمت راست و میکائیل در سمت چپ او قرار دارند و در آن هنگام پرچم را به اهتزاز درمی‌آورد و همه جا می‌گرداند و این همان پرچم و زره سابق پیغمبر است و شمشیر پیغمبر به نام «ذوالفقار» را نیز حمایت می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۷/۵۲).

ولیکن این تفاوت را نمی‌توان پذیرفت، زیرا بسیار بعید به نظر می‌رسد که تنها شرط ظهور، آمادگی سیصد و سیزده نفر دانسته شود - که البته این امر هم در طول چند قرن هنوز به دست نیامده است - و آمادگی مردم تأثیری در ظهور حضرت نداشته باشد، اگرچه در قیام حضرت مؤثر باشد؛ زیرا شواهد گوناگونی بر تأثیرگذاری مردم در امر ظهور وجود دارد از جمله اینکه در روایات آمده است مدت حکومت امام مهدی علیه السلام کوتاه است، بنابراین در زمان غیبت آن حضرت باید نیروها پرورش یابند و برای ظهور آماده شوند؛ چنان‌که بر اساس نظریه تکامل نیز انسان‌ها با آمادگی تدریجی خود زمینه ظهور را فراهم می‌کنند.

#### ۱.۲. تفاوت‌هایی که دلیل آنها پذیرفتنی نیست

از جمله تفاوت‌های میان ظهور و قیام، تفاوت در زمان تحقق آنها است. برای اثبات این تفاوت به روایاتی که خروج امام مهدی علیه السلام را مانند خروج رسول گرامی صلی الله علیه و آله می‌داند، استناد می‌شود با این توضیح که:

از این تشبیه استفاده می‌شود که حضرت پیش از قیام فراگیر و جهانی خود آشکار شده و ضمن ابلاغ رسالت خویش، برای قیام در برابر دشمنان، بر حقانیت خود اتمام حجت می‌کند، چراکه فاصله زمانی مناسبی بین بعثت پیامبر اکرم ﷺ و مبارزه آن حضرت و مشرکان وجود داشت که در آن فاصله پیامبر ﷺ به بیان دستورات الهی و اتمام حجت بر دشمنان اقدام فرمود. بدین معنا که اعتماد آنها را به خود به دست آورد (سلیمان، ۱۳۹۵: ۱۴).

در وجه تشابه به شکلی که در مطلب فوق گفته شد، اشکالی وجود دارد، زیرا در تشبیه ممکن است وجوه شباهت متعددی وجود داشته باشد و شاید برخی از وجوه تشابه مدنظر گوینده نباشد؛ چنان‌که معروف است در تشبیه «فلان کالاسد؛ فلانی همانند شیر است»، همان‌طور که ویژگی ممتاز شیر که شجاعت است می‌تواند به عنوان وجه شبه مطرح می‌باشد، کریح الفم و بوی بد دهان او نیز می‌تواند مقصود گوینده باشد؛ ولی آنچه تعیین‌کننده وجه شبه است، مقام یا مقصد گوینده است. در این روایت نیز به حکم «اهل البیت ادری بما فی البیت»، مراجعه به روایت و شأن صدور آن می‌تواند به شناسایی وجه شبه کمک کند؛ در روایتی محمد بن مسلم نقل می‌کند:

بر امام باقر علیه السلام وارد شدم و می‌خواستم از قائم آل محمد پرسش کنم، امام علیه السلام پیش از آنکه من سؤال کنم فرمود: «ای محمد بن مسلم! قائم آل محمد شباهتی با پنج تن از انبیا دارد: یونس بن متی و یوسف بن یعقوب و موسی و عیسی و محمد صلوات الله علیهم؛ شباهت او با یونس بن متی علیه السلام آن است که وقتی پس از غیبت خود در کبر سن بازمی‌گردد جوان است. شباهت او با یوسف بن یعقوب علیه السلام آن است که از خاص و عام غایب می‌شود و از برادرانش نیز مخفی است و امر او بر پدرش هم پوشیده است، با وجود آنکه مسافت کمی بین او و پدرش و خاندان و شیعیانش بود. شباهت او با موسی علیه السلام دوام خوف و طول غیبت و خفای ولادت و رنج شیعیانش پس از وی است که آزار و اذیت و خواری می‌بینند تا آنکه خدای تعالی اذن ظهور دهد و او را بر دشمنانش پیروز کند. شباهت او با عیسی علیه السلام اختلافی است که درباره وی ایجاد می‌شود تا حدی که گروهی می‌گویند متولد نشده، گروهی می‌گویند

فوت کرده و گروهی می‌گویند کشته شده و به صلیب آویخته شده است و اما شباهت او با جدش محمد مصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خروج او با شمشیر است و اینکه او دشمنان خدا و رسولش و جباران و طاغیان را خواهد کشت. او با شمشیر و رعب یاری می‌شود و هیچ پرچمی از او بازمی‌گردد...» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۸/۳۲۸).

چنان‌که در این روایت مشاهده می‌شود وجه شباهت حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام با رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خروج و قیام با شمشیر است.

### ۱.۳. تفاوت‌هایی که در حکم میان ظهور و قیام تغییری ایجاد نمی‌کند

در این بخش می‌توان به دو تفاوت اشاره کرد:

تفاوت اول: ظهور دفعی است ولی قیام تدریجی است. شیخ صدوق در این زمینه گفته است:

ظهور امری دفعی و ناگهانی است، اما قیام امری تدریجی است که با تدبیر امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام رخ می‌دهد. در این باره از پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سؤال شد: «مَتَى يَخْرُجُ الْقَائِمُ مِنْ دُرَيْتِكَ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَثَلُهُ مَثَلُ السَّاعَةِ الَّتِي لَا يُجَلِّبُهَا لَوْفَتِهَا إِلَّا هُوَ تَقَلَّتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَعْتَهُ؛ چه زمانی «قائم» از ذریه‌ات ظهور می‌کند؟ فرمود: ظهور او همانند وقوع قیامت است که جز او نمی‌تواند وقت آن را آشکار سازد و حتی در آسمان‌ها و زمین، سنگین [و با اهمیت] است و جز به‌طور ناگهانی به سراغ شما نمی‌آید» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۳۷۳/۲).

تعبیرات به‌کاررفته در این روایت نظیر واژه «بعته» و تشبیه وقت ظهور به وقت قیامت، حاکی از ناگهانی و دفعی بودن ظهور است؛ چنان‌که در قرآن نیز بر دفعی بودن وقت قیامت تأکید شده است. پس وقت ظهور نیز مثل وقت قیامت ناگهانی خواهد بود؛ اما چنان‌که بیان شد، قیام و نهضت جهانی حضرت مهدی (عج) به صورت تدریجی شروع می‌شود و روایتی از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام به این مطلب اشاره دارد: «كَأَنِّي بِالْقَائِمِ عَ عَلَيَّ نَجَفِ الْكُوفَةِ قَدْ سَارَ إِلَيْهَا مِنْ مَكَّةَ فِي خَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ جَبْرَائِيلُ عَنْ يَمِينِهِ وَ



مِكَائِيلُ عَنْ شَمَالِهِ وَالْمُؤْمِنُونَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُوَ يُفَرِّقُ الْجُنُودَ فِي الْبِلَادِ؛ گویا حضرت قائم علیه السلام را می‌نگرم که از مکه به همراه پنج هزار فرشته، در حالی که جبرئیل سمت راست و میکائیل سمت چپ و مؤمنان پیش رویش هستند، به نجف کوفه آمده و به شهرها لشکر می‌فرستد» (مفید، ۱۴۱۳: ۳۷۹/۲).

تفاوت دوم: زمان ظهور نزد خداوند است، ولی زمان قیام به عهده رهبر قیام است. نویسنده کتاب حج و مهدویت در تبیین این تفاوت می‌نویسد:

علم به زمان ظهور تنها نزد خداوند است و کسی غیر از او نمی‌تواند زمان دقیق ظهور را تعیین کند. از این رو وقوع ظهور به وقوع قیامت تشبیه شده است و چنانچه زمان وقوع قیامت را تنها خدا می‌داند، زمان وقوع ظهور را نیز فقط خدا می‌داند. البته رهبر جهانی، زمان شروع قیام و نهضت جهانی را تعیین می‌کند و با تدبیر ایشان چگونگی قیام مشخص می‌شود. امام مهدی (عج) در توقیعی که برای اسحاق بن یعقوب نوشت، فرمود: «أَمَّا ظُهُورُ الْفَرَجِ فَإِنَّهُ إِلَى اللَّهِ وَكَذَبَ الْوَقَّاتُونَ؛ اما ظهور فرج، بسته به خواست خداوند است و تعیین‌کنندگان وقت ظهور دروغ گو هستند» (طبرسی، ۱۴۷۰: ۱۴۰۳/۲).

توجه به این نکته لازم است که اگرچه این تفاوت‌ها را می‌توان پذیرفت، ولیکن نمی‌توان با اثبات این نوع تفاوت‌ها، تفاوت این دو واژه از نظر حکم را نتیجه گرفت؛ زیرا آنچه در این قسمت مهم است تبیین تغایر و تفاوت‌هایی است که در احکام میان آنها تفاوت ایجاد کند و موجب اثبات نشانه‌هایی برای «قیام» و نفی این نشانه‌ها از «ظهور» شود، درحالی‌که تفاوت نهادن بین معنای ظهور و قیام یا تفاوت از این جهت که زمان ظهور نزد خداست ولی زمان قیام بر عهده رهبر قیام است، چنین تأثیری ندارد. این‌گونه تفاوت‌ها مانند تفاوت بین دو برادر از جهت سن و قدرت جسمی و... و تأثیر آن بر تقسیم ارث است. بی‌تردید دو برادر تفاوت‌های ظاهری فراوانی با یکدیگر دارند، ولیکن هیچ‌یک از این تفاوت‌ها سبب نمی‌شود در مقدار سهمی که ارث می‌برند تفاوت پیدا کنند.

## ۲. ابطال دلیل‌های ارائه‌شده بر یکی بودن معنای ظهور و قیام

در مقاله «تبارشناسی واژگانی ظهور مهدی در منابع اسلامی» دلایلی برای به کار رفتن دو واژه قیام و ظهور در یک معنا، ذکر شده است که بررسی و نقد آن در ادامه می‌آید.

در روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده است: «الامام یبشرهم بقیام القائم و بظهوره و بقتل اعدائهم؛ امام ایشان را به قیام قائم و ظهورش و کشته شدن دشمنانشان بشارت می‌دهد» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۱۷). کیفیت استدلال با این روایت باید این‌گونه باشد که حضرت در مقام بشارت، ظهور را بعد از قیام مطرح می‌کند، درحالی‌که ترتیب اقتضا دارد اول ظهور مطرح شود؛ این مسئله حاکی از آن است که حضرت تفاوتی میان این دو واژه قائل نیست.

در پاسخ به این استدلال باید گفت استعمال لفظ در غیر معنای خود مشروط به آن است که استعمال لفظ در معنای خودش با محذوری همراه باشد و حال آنکه هیچ محذوری در استعمال الفاظ روایت در معنای خود نیست؛ چراکه حضرت به آمدن حضرت مهدی علیه السلام اشاره می‌کند و طبیعی است که این آمدن از ظهور، قیام و جنگ تشکیل می‌شود. بنابراین بدون آنکه ترتیب میان این مراحل را رعایت کند به آنها اشاره کرده است.

گفتیم که عنوان باب چهاردهم کتاب نعمانی نیز عبارت است از: «ما جاء فی العلامات الّتی تکون قبل قیام القائم و یدل علیان ظهوره یکون بعدها کما قالت الائمة علیهم السلام؛ علامت‌هایی که پیش از قیام قائم است و دلالت می‌کند بر اینکه ظهورش بعد از آن است، چنان‌که ائمه علیهم السلام نیز گفته‌اند» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۴۷). این عنوان نه به جهت یکی دانستن معنای قیام و ظهور، بلکه به جهت فاصله زمانی کوتاه از ظهور تا قیام است؛ گویی هم‌زمان با ظهور، قیام هم واقع می‌شود و بدین سبب از علامت‌های ظهور به علامت‌های قبل از قیام یاد می‌کند. از برخی عبارات‌های دعای ندبه نیز می‌توان این تقارن زمانی بین ظهور و قیام را استفاده نمود مانند: «متی ترانا ونراک و قد نشرت لواء النصر تری؛ چه زمان تو ما را بینی و ما تو را در حالی که پرچم پیروزی را برافراشته‌ای» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۹/۹۹). این عبارت دیدن امام را همراه با پرچم برافراشته قیام توصیف می‌کند.

با اینکه کبرا در این استدلال باطل است اما نتیجه صحیح است، کبرای صحیح عبارت است از: «نزدیک بودن زمان ظهور به زمان قیام». بر این اساس برهان این‌گونه می‌شود که:

صغرا: نشانه‌های ذکرشده در روایات مهدوی، درباره ظهور نیست، بلکه درباره قیام و خروج است.

کبرا: میان زمان ظهور و زمان قیام فاصله اندکی وجود دارد.

نتیجه: پس می‌توان نشانه‌های قیام را، به ظهور نسبت داد.

البته این نتیجه فارغ از موارد خاصی است مانند روایاتی که از رویدادهای بعد از ظهور خبر می‌دهند و مرادشان از نشانه‌های ذکرشده، نشانه قیام است؛ چنان‌که امام باقر علیه السلام در روایتی فرموده‌اند:

يقول القائم عليه السلام لأصحابه يا قومان اهل مكة لا يريدونني. لكنني مرسل اليهم لاحتج عليهم بما تنبغى لمثلي ان يحتج عليهم، فيدعوا رجلاً من اصحابه فيقول له: امض الى اهل مكة... فاذا تكلم هذا الفتى بهذا الكلام اتوا اليه فذبحوه بين الركن و المقام و هي النفس الزكية فاذا بلغ ذلك الامام قال لاصحابه لاخبرتمكم ان اهل مكة لا يريدوننا فلا يدعونني حتى يخرج...؛ حضرت قائم عليه السلام به یارانش می‌فرماید: «ای قوم من، مردم مکه مرا نمی‌خواهند تا آن‌گونه که برای همانند من شایسته است، حجت را بر آنان تمام کنم و فرستاده‌ای به سوی ایشان بفرستم». پس یکی از یارانش را فرامی‌خواند و به او می‌فرماید: «به سوی اهل مکه برو...». وقتی سخن این جوان تمام می‌شود به او هجوم می‌آورند و در میان رکن و مقام او را سر می‌برند. او همان نفس زکیه است. چون خبر این ماجرا به امام مهدی علیه السلام می‌رسد، به یاران خویش می‌فرماید: «آیا به شما خبر ندادم که اهل مکه ما را نمی‌خواهند؟ پس آنها حضرت را رها نمی‌کنند تا آن حضرت خروج می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۷/۵۲).

این روایت به یکی از نشانه‌ها که شهادت نفس زکیه است اشاره دارد ولی روشن است که بعد از تحقق ظهور دیگر نشانه برای ظهور معنا نخواهد داشت.

برای اثبات کبرا می‌توان به روایاتی که در این باره واردشده استناد نمود از جمله

روایتی از امام رضا علیه السلام که فرموده‌اند:

إِنَّ الْقَائِمَ يَنَادِي بِاسْمِهِ لَيْلَةَ ثَلَاثٍ وَعَشْرِينَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَيَقُومُ يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَلَا يَبْقَى رَاقِدٌ إِلَّا قَامَ وَ لَا قَائِمٌ إِلَّا قَعَدَ وَ لَا قَاعِدٌ إِلَّا قَامَ عَلَيَّ رَجُلِيهِ مِنْ ذَلِكَ الصَّوْتِ وَ هُوَ صَوْتُ جِبْرِئِيلَ؛ قائم در شب ۲۳ ماه رمضان به نامش ندا داده می‌شود و در روز عاشورا قیام می‌کند؛ هیچ خوابیده‌ای نیست مگر آنکه بلند می‌شود از آن صدا و هیچ ایستاده‌ای نیست مگر آنکه می‌نشیند و هیچ نشسته‌ای نیست مگر اینکه می‌ایستد بر دو پایش؛ و آن ندا صدای جبرئیل است (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۹: ۱۱۱۶/۳).

در روایت دیگری امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

يَنَادِي بِاسْمِ الْقَائِمِ فِي يَوْمٍ سِتٍّ وَعَشْرِينَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَيَقُومُ فِي يَوْمِ عَاشُورَاءَ وَ هُوَ الْيَوْمُ الَّذِي قُتِلَ فِيهِ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ لَكَائِي بِه يَوْمِ السَّبْتِ الْعَاشِرِ مِنَ الْمُحَرَّمِ قَائِمًا بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ؛ قائم [حضرت مهدی علیه السلام] در روز ۲۶ ماه رمضان به نامش ندا داده می‌شود و در روز عاشورا که روز شهادت سیدالشهدا علیه السلام است، قیام می‌کند. همانا در آن شب‌های که عاشورا در آن واقع شود، همراه او هستیم، درحالی‌که بین رکن و مقام ابراهیم ایستاده است (طبرسی، ۱۳۹۰: ۴۵۹).

بنابراین مراد از نشانه‌های قیام در روایات، همان نشانه‌های ظهور است و نباید میان این دو تفکیک کرد و در مواردی نیز که به صورت مطلق آمده است، باید آن را بر نشانه‌های ظهور حمل کرد. چنان‌که در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «قَبْلَ الْقَائِمِ علیه السلام خَمْسُ عِلْمَاتٍ: السُّفْيَانِي، وَ الْيَمَانِي، وَ الْمُرَوَّانِي، وَ شُعَيْبُ بْنُ صَالِحٍ، وَ كَفُّ تَقْوُلٍ: هَذَا، هَذَا؛ پنج علامت پیش از قیام وجود دارد: سفیانی، یمانی، مروانی، شعیب بن صالح و کف دستی که می‌گوید: این است این است» (طبری آملی، ۱۴۱۳: ۴۸۷). اگرچه تعبیری همچون «قبل القائم» شامل قبل از ظهور و قبل از قیام می‌شود ولیکن با توجه به توضیحات گفته شده مراد علائم ظهور است.

افزون بر این در مجموعه روایات نشانه‌های ظهور، سه روایت وجود دارد که علاوه بر دلالت بر تلاقی قیام یمانی با خروج سفیانی، آغاز این دو جنبش و جنبش خراسانی را دقیقاً در یک سال و یک ماه و یک روز بیان کرده است. امام باقر علیه السلام در این خصوص فرموده‌اند: ...خروج السفیانی و الیمانی و الخراسانی فی سنّة واحدة فی شهر واحد فی یوم واحد (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۶۲)؛ خروج سفیانی و یمانی و خراسانی در یک سال و یک ماه و یک روز است. از امام صادق علیه السلام نیز چنین روایت شده است: «و قد یكونُ خروجُه و خروجُ الیمانی من الیمین مع الرايات البيض فی یوم واحد و شهر واحد و سنّة واحدة؛ خروج سفیانی و خروج یمانی با پرچم‌های سفید از یمن در یک روز و یک ماه و یک سال خواهد بود...». اینکه قیام یمانی و سفیانی در یک سال و یک ماه و یک روز است، کنایه از شدت پیوستگی این دو رخداد دارد و این امر منافاتی با وجود فاصله اندک میان آن دو ندارد. قرینه‌ای که این نکته را تأیید می‌کند، جمله‌ای است که در ذیل حدیث امام باقر علیه السلام آمده است. آن حضرت پس از بیان اینکه قیام یمانی و سفیانی و خراسانی در یک سال و یک ماه و یک روز است، فرموده‌اند: «نظام کنظام الخرز یتبع بعضه بعضاً؛ با نظام و ترتیبی همچون نظام رشته‌ای که به بند کشیده شده هر یک از پی دیگری» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۶۲). این عبارت تصریح می‌کند که این حوادث چون رشته‌ای منظم، پی‌درپی رخ خواهند داد و فاصله اندکی میان آنها وجود دارد» (آیتی، ۱۳۹۰: ۸۱-۸۸).

این نتیجه را شواهد متعددی از آموزه‌های مهدوی نیز تأیید می‌کند که در ادامه به برخی اشاره می‌شود:

۱. تفکیک نشانه‌های ظهور از نشانه‌های قیام و اختصاص نشانه‌های اشاره‌شده در روایات، به نشانه‌های قیام، موجب می‌شود که ذکر نشانه‌ها لغو باشد، زیرا بر اساس برخی روایات، فاصله بین ظهور و قیام حضرت حداکثر چهار ماه هست، چراکه طبق روایات، سال ظهور و قیام یکی است اما ماه ظهور حضرت، رمضان و ماه قیام، محرم خواهد بود و این مدت اندک نیازمند آوردن این همه نشانه نیست، زیرا بعد از ظهور حضرت همه مردم انتظار قیام را از آن حضرت دارند.

۲. اگر مراد از نشانه در روایات، نشانه‌های قیام باشد، تفکیک نشانه به حتمی و غیرحتمی معنا نخواهد داشت چراکه قیام حضرت قطعی است و فلسفه ظهور حضرت در قیام آن حضرت است؛ بنابراین تقسیم نشانه‌های قیام به این دو قسم بی‌معنا خواهد بود.

۳. در برخی روایات از واژه «فرج» استفاده شده است و مردم امر شده‌اند به منتظر فرج بودن یا دعا برای تعجیل در فرج و برداشت عمومی از فرج، همان ظهور در کنار قیام آن حضرت است. در روایتی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل شده است: «تَوَقَّعُوا الْفَرَجَ صَبَاحًا وَمَسَاءً؛ هر صبح و شام منتظر فرج باشید» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۶۵). همچنین در دعاهای فراوانی مردم به خواندن دعا و درخواست تعجیل در فرج توصیه نشده‌اند، از جمله دعایی که از امام موسی بن جعفر (علیهما السلام) در تعقیب نماز عصر نقل شده است با این مضمون که:

أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ. مِنْكَ الْمَشِيئَةُ وَالْيَكْبَرُ الْبَدَاءُ... . أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ. تَمَحَّوْ مَا تَشَاءُ وَتُثَبِّتُ وَعِنْدَكَ أُمُّ الْكِتَابِ... أَسْأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدًا وَآلَ مُحَمَّدٍ وَ أَنْ تُعَجِّلَ فَرَجَ الْمُتَّقِمِ لَكَ مِنْ أَعْدَائِكَ؛ تو خدایی هستی که جز تو معبودی نیست. خواستن از تو است و اختیار بداء هم با تو است... . تو خدایی هستی که جز تو معبودی نیست. آنچه را بخواهی از بین می‌بری و [آنچه را بخواهی] به ثبت می‌رسانی و ام الكتاب نزد تو است... از تو درخواست می‌کنم که بر حضرت محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت ایشان درود فرستی و در فرج انتقام گیرنده از دشمنان، شتاب فرمایی (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۱/۸۶).

۴. در روایات متعددی عبارت «ظهور با شمشیر» نقل شده است مانند «يظهر القائم من أهل بيتي بالسيف؛ قائم از اهل بیت من با شمشیر ظهور می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۷/۲۱). این واژه حکایت‌گر این معنا است که ظهور همراه با قیام است و نمی‌توان این دو را از یکدیگر تفکیک کرد.

۵. اگر نشانه‌های ذکر شده در روایات، نشانه‌های قیام باشد، باید به یکی از نشانه‌های مهم قیام که همان ظهور است، اشاره می‌شد؛ چراکه باید ظهوری محقق گردد تا نوبت

به قیام برسد. درحالی‌که در هیچ روایتی، از ظهور به عنوان یکی از نشانه‌ها نام برده نشده است.

۶. روایات فراوانی از تعیین زمان، نهی کرده‌اند و در مقابل به بیان نشانه‌ها پرداخته‌اند تا دل‌های تشنه مشتاقان را تا حدی سیراب کنند. بر این اساس اگر روشن شود که مراد پیشوایان، نهی از تعیین زمان ظهور است، به قرینه مقابله روشن خواهد شد که مراد از نشانه‌ها نیز نشانه‌های ظهور است. با مراجعه به روایات روشن می‌شود که نهی از تعیین زمان ظهور مدنظر بوده است. در روایتی آمده است: «أَمَّا ظُهُورُ الْفَرَجِ فَإِنَّهُ إِلَى اللَّهِ وَكَذَبَ الْوَقَاتُونَ؛ ظهور فرج با خداوند است و وقت‌گذاران دروغ‌گو هستند» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۴۸/۲).

۷. برداشت علما و پژوهشگران مهدوی از این روایات و تبیین آنها از نشانه‌های ظهور، شاهد دیگری بر این مدعی است که تفاوت اندک فاصله بین ظهور تا قیام موجب شده تا برخی اندیشمندان شیعه از علائم ظهور به علائم قیام تعبیر کنند؛ چنان‌که شیخ مفید نشانه‌ها را به ظهور نسبت داده، می‌نویسد: «فانا نقول: ان الاخبار قد جائت عن ائمة الهدی من آباء الامام المنتظر عليه السلام بعلامات تدل عليه قبل ظهوره؛ ما می‌گوییم: همانا اخباری از ائمه هدی رسیده است از پدران امام منتظر که بر علامات پیش از ظهور دلالت می‌کند» (مفید، بی‌تا: ۱۲۱). مقدسی نیز ضمن انتساب نشانه‌ها به ظهور، به پیش از ظهور بودن نیز تأکید کرده است (مقدسی، ۱۴۲۲: ۱۵۳). همچنین نیلی نجفی عنوان فصل یازدهم کتاب خود را «فی ذکر علامات الظهور» گذاشته است (نیلی نجفی، ۱۳۶۰: ۱۷۴). مرعی بن یوسف کرمی نیز در کتاب خود نشانه‌ها را مربوط به ظهور دانسته، می‌نویسد: «الباب الثالث فی علامات الظهور: اعلم ان لظهور المهدي علامات جائت به الآثار و الاحادیث و الاخبار؛ باب سوم، درباره علامات ظهور: بدان ظهور مهدی علاماتی دارد که در آثار و احادیث و اخبار آمده است (کرمی، ۱۴۲۱: ۲۵۵).

۸. مروری اجمالی بر روایاتی که به زمان تحقق نشانه‌ها پرداخته‌اند، نشانگر این معنا است که نشانه‌ها متعلق به ظهور است. این روایات را می‌توان بر دو دسته تقسیم کرد:

۸.۱ روایاتی که از تحقق چند نشانه قبل از ظهور خبر می‌دهند؛ در روایتی امام صادق عليه السلام در پاسخ به شخصی که از زمان خروج حضرت سؤال کرد، فرموده‌اند:

قُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! مَتَى خُرُوجُ الْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ فَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ! إِنَّا أَهْلُ بَيْتِ لَأَ نُؤَقَّتْ، وَ قَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَذَبَ الْوَقَاتُونَ. يَا أَبَا مُحَمَّدٍ! إِنَّ قُدَّامَ هَذَا الْأَمْرِ خَمْسَ عَلامَاتٍ: أَوْلَاهُنَّ النَّدَاءُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَ خُرُوجُ السُّفْيَانِيِّ وَ خُرُوجُ الْخُرَاسَانِيِّ وَ قَتْلُ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ وَ خَسْفُ بِالْبَيْدَاءِ؛ أَي ابومحمد! ما خاندانی هستیم که وقت تعیین نمی‌کنیم و محمد عليه السلام فرمودند: آنان که تعیین وقت می‌کنند دروغ می‌گویند. ای ابومحمد! پیش از این امر پنج نشانه وجود دارد: اول ندایی است در ماه رمضان و بعد خروج سفیانی و خروج خراسانی و کشته شدن نفس زکیه و خسف بیداء (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۰۱).

به قرینه سخن حضرت مبنی بر اینکه «آنان که تعیین وقت می‌کنند، دروغ می‌گویند»، روشن می‌شود که سؤال راوی از زمان ظهور حضرت بوده است و نه از زمان قیام به‌طوری که حضرت تصریح می‌کند این پنج نشانه قبل از ظهور محقق خواهد شد.

۸.۲. از بررسی روایاتی که برای برخی نشانه‌ها زمان خاصی را معین کرده‌اند، روشن می‌شود تحقق این نشانه‌ها قبل از ظهور است نه قبل از قیام. در ادامه زمان برخی نشانه‌ها بررسی می‌شود.

## بررسی زمان نشانه‌های ظهور

### زمان قیام سفیانی و یمانی

درباره زمان قیام سفیانی و یمانی بر اساس تحقیق یکی از محققان حوزه مهدویت، ظهور سفیانی در ماه رجب سال ظهور محقق می‌شود و یمانی نیز حداقل در بخشی از زمان با قیام سفیانی تلاقی خواهد داشت. پس قیام یمانی هم در همین ایام خواهد بود و با توجه به ظهور حضرت در ماه رمضان، روشن می‌شود قیام سفیانی و یمانی دو ماه قبل از ظهور واقع خواهد شد. در کتاب *تأملی در نشانه‌های حتمی ظهور* درباره زمان قیام یمانی آمده است:

تعیین زمان دقیق قیام یمانی نیز مانند زمان ظهور و سایر نشانه‌های آن برای ما میسر نیست، لیکن روایات متعددی به پیوستگی جنبش یمانی با قیام سفیانی



دلالت دارند... از مجموع این روایات و روایاتی که خواهد آمد، به تلاقی جنبش یمانی و سفیانی، حداقل در بخشی از زمان، می‌توان مطمئن شد و از آنجاکه بر اساس روایات متعدد و معتبر خروج سفیانی از علائم سال ظهور است، قیام یمانی نیز از نشانه‌های نزدیک به ظهور خواهد بود. از جمله روایات معتبری که بر پیوستگی قیام سفیانی با ظهور - و در نتیجه پیوستگی قیام یمانی با ظهور - دلالت دارند، این روایت از امام باقر علیه السلام است: «...فَيَنْزِلُ امِيرُ جَيْشِ السَّفِيَانِيِّ الْبَيْدَاءَ فَيُنَادِي مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ يَا بَيْدَاءَ اُبَيْدَى الْقَوْمِ فَيُخَسِفُ بِهِمْ... وَ الْقَائِمُ يَوْمئِذٍ بِمَكَّةَ قَدْ اُسْنَدَ ظَهْرَهُ اِلَى الْبَيْتِ الْحَرَامِ مُسْتَجِرًا بِه فَيُنَادِي يَا اَيُّهَا النَّاسُ... (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۸۸)؛ امیر سپاه سفیانی در منطقه بیداء فرود می‌آید، پس ندادهنده‌ای از آسمان ندا می‌دهد: ای بیداء این گروه را در خود فرو ببر! پس آنها در زمین فرو می‌روند... قائم علیه السلام در آن روز در مکه حضور دارد و درحالی که به خانه کعبه پناهنده شده و به آن تکیه کرده است ندا می‌دهد: ای مردم...» (آیتی، ۱۳۹۰: ۸۱).

چنان که پیش از این نیز گفته شد سه روایت وجود دارد که علاوه بر دلالت بر تلاقی قیام یمانی با خروج سفیانی، آغاز این دو جنبش و جنبش خراسانی را دقیقاً در یک سال و یک ماه و یک روز بیان کرده است. بنابراین از مجموع روایات یادشده تلاقی قیام یمانی و سفیانی و نیز هم‌زمانی دقیق آغاز حرکت یمانی و سفیانی و خراسانی اثبات می‌شود. در این صورت قیام یمانی در ماه رجب آغاز خواهد شد، زیرا امام صادق علیه السلام در حدیث معتبری فرموده‌اند: «إِنَّ أَمْرَ السَّفِيَانِيِّ مِنَ الْأَمْرِ الْمَحْتَمِمْ وَ خُرُوجُهُ فِي رَجَبٍ؛ حرکت سفیانی از نشانه‌های حتمی است و در ماه رجب روی خواهد داد» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۶۵۰؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۶۷).

### زمان خسف

«خسف بیداء» یکی از نشانه‌های ظهور امام مهدی علیه السلام است که در بسیاری از روایات از آن سخن گفته شده است. این نشانه از دو واژه «خسف» و «بیداء» تشکیل شده است. واژه خسف در لغت به معنای فرورفتن است و واژه بیداء به معنای بیابانی است که در

آن چیزی نباشد؛ اما مقصود از این واژه در اینجا و نیز در بیشتر کاربردهای آن در روایات، منطقه‌ای میان مکه و مدینه است (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۱۷۱/۱). مقصود از خسف بیداء این است که یکی از لشکرهای سفیانی که قصد کشتن امام مهدی علیه السلام را دارد در سرزمین بیداء در زمین فرو می‌رود و از رسیدن به هدف شوم خود ناکام می‌ماند. یکی از پژوهشگران حوزه مهدویت بعد از بررسی روایات مختلف درباره زمان این نشانه می‌نویسد:

در خصوص زمان تحقق خسف دو دسته روایت وجود دارد که هر کدام مشتمل بر دو روایت معتبر است و تعداد روایات دسته اول شش عدد و بیشتر از دسته دوم است. البته این کثرت به اندازه‌ای نیست که باعث ترجیح آن بر دسته دوم روایات شود... از این رو درباره زمان دقیق خسف و نسبت زمانی آن با ظهور امام مهدی علیه السلام به صورت قاطعانه نمی‌توان قضاوت کرد (آیتی، ۱۳۹۰: ۲۲۴).

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه این رویداد برای یکی از لشکریان سفیانی اتفاق می‌افتد، می‌توان زمان تقریبی آن را با توجه به تعیین زمان خروج سفیانی به دست آورد و نیاز به ذکر آن به صورت مستقل در محل بحث نیست، ولی چون در روایات بر آن تأکید شده است، در این قسمت مطرح شد.

### زمان صیحه آسمانی

منظور از صیحه آسمانی ظاهراً صدایی است که در آستانه ظهور حضرت مهدی (عج) از آسمان شنیده می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۴۴۳/۲). در برخی روایات زمان این رویداد شب جمعه بیست و سوم ماه رمضان معین شده است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۵۴).

نویسنده مقاله «بررسی نشانه‌های ظهور» در این زمینه می‌نویسد: «با توجه به آنکه در روایات دیگری، خبر از ظهور حضرت در عاشورا داده شده است، می‌توان نتیجه گرفت واقع شدن ندای آسمانی در همان رمضان و پیش از محرم است که فاصله آن تا ظهور سه ماه و هفده روز بیشتر نخواهد بود» (اسماعیلی، ۱۳۷۸: ۲۸۷).

### زمان شهادت نفس زکیه

روایت‌های متعددی درباره زمان کشته شدن نفس زکیه نقل شده که برخی بر قبل از ظهور بودن این نشانه تصریح دارد، از جمله شیخ طوسی از یکی از اصحاب امام باقر علیه السلام نقل می‌کند: «النفس الزکیة غلام من آل محمد علیه السلام اسمه محمد بن الحسن یقتل بلا جرم و لا ذنب فاذا قتلوه لم یبق لهم فی السماء عاذر و لا فی الارض ناصر فعند ذلک یبعث الله قائم آل محمد علیه السلام...؛ نفس زکیه نوجوانی از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله به نام محمد بن حسن است، وی بدون گناه و جرم کشته می‌شود و چون او را کشتند، نه در آسمان عذرخواهی خواهند داشت و نه در زمین یآوری. در این هنگام خداوند قائم آل محمد صلی الله علیه و آله را برخواهد انگیخت...» (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۶۴).

همچنین عمار یاسر در روایتی طولانی درباره نشانه‌های دولت اهل بیت علیهم السلام در آخرالزمان سخن گفته و زمان ظهور امام عصر علیه السلام را چنین بیان کرده است:

فعند ذلک تقتل النفس الزکیة و اخوه بمکة ضیعة فینادی مناد من السماء ایها الناس ان امیرکم فلان و ذلک هو المهدی الذی یملاء الارض قسطاً و عدلاً کما ملئت ظلماً و جوراً؛ در این هنگام نفس زکیه و برادرش در مکه کشته می‌شوند، پس منادی از آسمان ندا می‌دهد ای مردم! همانا امیر شما فلانی است؛ او همان مهدی است که زمین را چنان‌که از ظلم و ستم پر شده است، از عدل و قسط پر خواهد کرد (همان).

مطابق این روایت بعد از کشته شدن نفس زکیه صیحه آسمانی اتفاق می‌افتد و چنان‌که گذشت زمان صیحه آسمانی در ماه رمضان است پس کشته شدن نفس زکیه هم در همین زمان واقع خواهد شد و با توجه به اینکه قیام در محرم است، پس این نشانه هم قبل از ظهور خواهد بود.

گرچه این روایت از معصوم نیست و وی این سخنان را به هیچ‌یک از پیشوایان معصوم نسبت نداده است، اما به نظر می‌رسد به دلیل شخصیت ممتاز و ویژه عمار، وی این کلام را از پیشوایان دینی شنیده و نقل کرده است. افزون بر اینکه از آنجا که انگیزه‌ای برای نسبت دادن دروغ به عمار یاسر وجود ندارد، می‌توان به صدور آن

روایت نیز مطمئن شد یا حداقل آن را مؤیدی بر آنچه گذشت به حساب آورد. البته برخی محققان قائل به تعدد صیحه هستند، چنان‌که در کتاب *روزگار رهایی* آمده است: «بعد از کشته شدن نفس زکیه [وجدان مردم بیدار می‌شود و حضرت مهدی (عج) را جستجو می‌کنند تا با او بیعت کنند... بار دیگر جبرئیل ندا می‌دهد. این ندا و آن ندایی که در ماه رمضان بلند شده بود شک و تردید را از بین می‌برد» (سلیمان، ۱۳۶۸: ۵۶۵). اگرچه با توجه به روایتی که کشته شدن نفس زکیه را پانزده روز قبل از قیام می‌داند، نشانه بودن آن برای ظهور با تردید جدی مواجه می‌شود، اما اینکه این نشانه در کنار سایر نشانه‌های قبل از ظهور مطرح شده است، نشانه ظهور بودن آن را تقویت می‌کند.

جدای از بحث نقلی، با رویکرد عقلی نیز جایگاهی برای نشانه قیام بودن کشته شدن نفس زکیه وجود ندارد؛ چراکه با وجود تحقق سایر نشانه‌ها از جمله نشانه‌های حتمی، تردیدی باقی نمانده است که این نشانه برای قیام آن حضرت لازم باشد و اگر تردید یا ابهامی هم باشد، باید آن را در نشانه‌های ظهور جستجو کرد.

### نتیجه

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته و شواهد ارائه شده، به نظر می‌رسد مراد از واژه «قیام» در مبحث نشانه‌ها، همان «ظهور» باشد و اگر در روایات عبارت «نشانه‌های ظهور» به میان نیامده، به سبب ارتباط و علقه تنگاتنگ و عمیقی است که میان این دو واژه وجود دارد؛ اگرچه این ارتباط به معنای یکسانی و مترادف معنایی این دو واژه نیست. نتیجه بحث را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

نشانه‌های ذکر شده در روایات مهدوی، مربوط به ظهور نیست، بلکه مربوط به قیام و خروج است.

میان ظهور و زمان قیام فاصله اندکی وجود دارد.

پس می‌توان نشانه‌های مربوط به قیام را، به ظهور نسبت داد.

در این مقاله برای اثبات این گفتار روایات وارد شده در این باره مورد استناد قرار گرفت و نتیجه آن شد که مراد از نشانه‌های قیام در روایات، همان نشانه‌های ظهور

است و نباید این دو را تفکیک کرد. در مواردی نیز که به صورت مطلق آمده است باید آن را بر نشانه‌های ظهور حمل کرد. این نتیجه را شواهد متعددی از آموزه‌های مهدوی نیز تأیید می‌کند که به هشت شاهد اشاره شد.

## منابع

ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران: اسلامیه.

ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۸۳). *الملاحم و الفتن*، قم: نشر صلوات.

ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۸). *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

اسماعیلی، اسماعیل (۱۳۷۸). *چشم به راه مهدی (علیه السلام)*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

الاهی نژاد، حسین (۱۳۹۱). *حج و مهدویت*، تهران: نشر مشعر.

آیتی، نصرت‌الله (۱۳۹۰). *تأملی در نشانه‌های حتمی ظهور*، قم: آینده روشن.

سلیمان، کامل (۱۳۸۶). *روزگار رهایی*، ترجمه علی اکبر مهدی پور، تهران: آفاق.

سلیمیان، خداداد (۱۳۹۵). «تبارشناسی واژگانی ظهور مهدی در منابع اسلامی»، پژوهش‌های

*مهدوی*، قم، مؤسسه آینده روشن، سال دهم، ش ۳۸.

طبرسی، احمد، (۱۴۷۰). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد: مرتضی.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۹۰). *إعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران: اسلامیه.

طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۳). *دلائل الإمامة*، قم: بعثت.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱). *الغیبة، کتاب الغیبة للحجة*، قم: دار المعارف الإسلامية.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). *کتاب العین*، قم: هجرت.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶). *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین

علی علیه السلام.

قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹). *الخرائج و الجرائح*، قم: مؤسسه امام مهدی عجل

الله تعالی فرجه الشریف.

کرمی، مرعی بن یوسف (۱۴۲۱). *فرائد فوائد العکر، فی الامام المهدی المنتظر (علیه السلام)*،

بی‌جا: بی‌نا

کلینی، محمد (۱۴۲۹). *الکافی*، قم: دارالحديث.

١٤٢ / پژوهش نامه اماميه، سال سوم، شماره پنجم

مجلسی، محمد باقر (١٤٠٣). بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مفید، محمد بن محمد. (بی تا). الفصول العشره. قم. کنگره شیخ مفید

مفید، محمد بن محمد. (١٤١٣) الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد. قم. کنگره شیخ مفید.

مقدسی شافعی سلمی، یوسف بن یحیی بن علی بن عبدالعزیز (١٤٢٢). عقد الدرر فی اخبار  
المنتظر (علیه السلام)، بی جا.

نعمانی، محمد بن ابراهیم ابن ابی زینب (١٣٩٧). الغیبه، تهران: نشر صدوق.

نیلی نجفی، علی بن عبدالکریم (١٣٦٠). منتخب الانوار المصنیه فی ذکر القائم الحجه، قم:  
مطبعة الخيام.

چکیده‌های عربی





## بحث في مناقشات الواقفية و الإمامية في الروايات؛ عبد الكريم بن عمرو الختعمي أنموذجاً

محمدتقى ذاکرى\*

نعمت الله صفري فروشانی\*\*

[تاريخ الاستلام: ۱۴۳۸/۰۷/۲۷؛ تاريخ القبول: ۱۴۳۸/۱۲/۱۴]

أن الواقفية فرقة شيعية استحدثها المحدثون الشيعة. وقد أجريت حتى الآن مناقشات كثيرة في شأنهم. فلا بد من النظر في مناقشات الفرق الشيعية الأخرى من المحدثين ممن يتناقلون الروايات على أساس الوقوف مع هذه الفرقة و لذلك سوف ندرس في هذا البحث، كيفية استخدام الواقفية للروايات في مناقشاتهم. كثيراً ما نرى العديد من روايات الواقفية في المصادر الشيعية، وبعضها يتعلق بمناقشاتهم و مشاجراتهم مع الإمامية؛ لكنه قد لا تعبر مواضع تلك الروايات عن معناها الحقيقي. ومن أفضل السبل لاكتشاف المعنى الحقيقي لهذه الروايات هي: مراجعة بيانات المصادر الرجالية و فهرسة الرواة، تحديد التيارات و سلسلة الرواة الواقفية ممن شارك في هذه المناقشات، واكتشاف العلاقة بين معتقدات هؤلاء الرواة بما نقلوه من محتوى و مضامين حول الإمام، الإمامة، الغيبة، القائم و... و من هذا المنظار حاولنا في هذه الدراسة التدقيق في ما نقله الواقفية في مباحثاتهم من خلال دراسة أفكار و أنشطة أحد أبرز الشخصيات الواقفية و هو عبد الكريم بن عمرو الختعمي في إطار المناهج الرجالية و الحديثية و التأريخية. هذا البحث يحدد ويعرّف قسماً من تيارات الواقفية و بعض رواياتهم تحت عنوان روايات المناقشات.

**الكلمات المفتاحية:** الواقفية، الإمامية، عبد الكريم بن عمرو الختعمي، مباحثات داخلية شيعية، روايات.

\* طالب دكتوراه لفرع تاريخ اهل البيت، مجمّع الامام خمينى (ره) للتعليم العالى (الكاتب المسئول).

taghi.zakeri@yahoo.com

\*\* الاستاذ لفرع التاريخ في جامعه المصطفى العالميه. nsafari8@gmail.com

## سبر\* في طريقة كيلبرغ في فهم القوة البصرية للإمام بالنظر الى فقه الحديث للإمامية

مهيار خاني مقدم\*

[تاريخ الاستلام: ١٤٣٨/٠٧/٢٧؛ تاريخ القبول: ١٤٣٨/١٢/١٤]

استخدمت هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي مع مقارنة فقه الحديث الإمامية للسبر في طريقة كيلبرغ في فهم القوة البصرية للإمام استنادا إلى مقالة " Vision and the Imams ". تشير نتائج هذا التحقيق إلى وجود نقاط القوة العديدة في طريقة كولبرغ منها: الاعتراف بحالات الرجال لبعض الرواة، مطابقة الافراد مع اسناد الحديث، الرجوع إلى المصادر الشيعية الموثوقة، الدقة في مصادر بعض الروايات، إيلاء الاهتمام للآفات المحتملة خلال إصدار الحديث، تقديم الأدلة القرآنية والروائية للقوة البصرية للإمام، اعطاء الرؤية لأعمى من قبل الأئمة، مسخ أعداء الشيعة، افضليت موقف الأئمة عليهم السلام على إبراهيم عليه السلام، استخدام الروايات مماثلة وتناقضات لشرح الوقت الدقيق لعمودي الإمام، تشابه إبراهيم عليه السلام والأئمة عليهم السلام في مشاهدة الملكوت، رؤية الإمام لجميع الناس، إظهار الغيب للآخرين من قبل الأئمة. كان لطريقة كيلبرغ اصابات مثل الإهمال في بعض الانتسابات، استخدام منابع غير صالحة أو غير دقيقة، لا يشير إلى المسانيد الأصيلة في فهم معنى الكلمة وعدم الاهتمام بإصدار الحديث في بعض الحالات. قد أدت هذه الإصابات إلى عرض بعض الآراء الخيالية مثل غموض الملائكة للإمام بعد تعيينه.

**الكلمات المفتاحية:** كيلبرغ، فهم الحديث ، المستشرقين، القوة البصرية، الإمام.

## السبر التفسيري لآية «الولاية» لدي الفريقين

ابراهيم ابراهيمي \*

محمد تيموري \*\*

اصغر طهماسبي بلداجي \*\*\*

[تاريخ الاستلام: ۱۴۳۸/۰۸/۰۴؛ تاريخ القبول: ۱۴۳۸/۱۲/۱۴]

قدّمت لآية «ولاية» تفاسير عديدة صرّح مفسّروا الفريقين اتّجاهين أساسيين فى تفسير هذه الآية. مفسّروا الاماميه يعتقدون بدلاله هذه الآية علي ولاية الامام علي عليه السلام و امامته و فى حين؛ تعتقدُ معظم علماء اهل السنّه مفهوم الولاية فى هذه الآية عامًا بالاطلاق و ينسبونها الى كافة المومنين. و لانّ آية الولاية تقدّم مصاديق الولاية الصادقة و من جانب آخر تعتبر قضيه الولاية من اهمّ القضايا الدينيه - الاعتقاديّه؛ يتطلّب الاهتمام جدًّا حول هذه الآية الشريفه و البيان البالغ فى التفسير الصائب لها. ان التحقيق هذا يحاول مناقشه المفهوم المصطلح «الولي» و استنباه الجانب الروائي للعبارة القرآنية «الذين امنوا» من خلال تحليل و جهات نظر مفسري الفريقين. و نتيجة هذا البحث، استعادة صحة المنهج الشيعي الذي ينصُّ علي ان الولي الذي يرادف الولاية من مصاديق ولاية الامام علي عليه السلام.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، التفسير المقارن، الفريقين، آية الولاية، ولاية الامام علي عليه السلام.

\* الاستاد المشارك فى فرع علوم القرآن و الحديث بجامعة اراك. dr.e.978@gmail.com

\*\* طالب الدكتوراه لفرع علوم القرآن و الحديث فى جامعه اراك. phd.m.teymoori@gmail.com

\*\*\* طالب الدكتوراه لفرع علوم القرآن و الحديث فى جامعه اراك. tahmasebiasghar@yahoo.com

## دراسة مقارنة حول قتال الإمام علي عليه السلام لعمر بن عبد ودّ

في مصادر التاريخ و الحديث و التفسير حتى نهاية القرن السابع الهجري

علي احمدي\*

كاووس روحي\*\*

[تاريخ الاستلام: ١٤٣٨/٠٧/٠٧؛ تاريخ القبول: ١٤٣٨/١٢/١٤]

قتال أمير المؤمنين علي عليه السلام لعمر بن عبد ودّ في غزوة الأحزاب، كان من أبرز الأحداث في هذه الغزوة و إحدى أسباب هزيمة المشركين. وقد اهتم العلماء المسلمين برواية هذه الواقعة التاريخية و قام كل واحد منهم بروايتها المذهبية الخاصة بهم . يتناول هذا المقال التحقيق و الدراسة في هذا قتال في مصادر أهل السنة و الامامية، و بعد تطبيق و مقارنة الأسانيد الروائية و التاريخية لهذه المصادر، يصل إلى اختلاف علماء أهل السنة و الشيعة في كيفية نقلهم لهذه الواقعة و تفاصيلها. فعلماء الشيعة، فقد رووه بالتفصيل، و أما من بين علماء أهل السنة الذين تناولهم هذا المقال بالدراسة، روى الواقدي الحادث المذكور بأكثر تفاصيله، بينما رواه الطبري و ابن الأثير باختصار شديد. و منهم من أهمل هذه الواقعة و لم يروها، و منهم من أنكر وقوعها. و على ذلك يمكن تفكيك أربع اتجاهات عند علماء أهل السنة في رواية هذا الحادث التاريخي: الأول: رواية الواقعة بتفاصيلها؛ و الثاني: روايتها بالاختصار؛ و الثالث: إهمال الواقعة و عدم روايتها؛ و الرابع: إنكار وقوعها.

**الكلمات المفتاحية:** الإمام علي عليه السلام؛ عمرو بن عبد ودّ؛ غزوة الأحزاب (الخنديق)؛ غزوات النبي صلى الله عليه وآله.

\* الخريج في مقطع ٣ الحوزوى لفرع تاريخ أهل البيت عليهم السلام في المركز العالى الحوزوى الامام الرضا عليه السلام للتعليم،

(الكاتب المسئول). aliahmady1355@yahoo.com

\*\* الاستاذ المساعد لفرع علوم القرآن و الحديث في جامعة الترييت المدرس. k.roohi@modares.ac.ir

موقف الإمامية تجاه وجهة نظر الكيسانية، والغلاة، والزيدية، والإسماعيلية

### حول معتقد البداء

إبراهيم نوثي\*

[تاریخ الاستلام: ۱۴۳۸/۰۷/۱۸؛ تاریخ القبول: ۱۴۳۸/۱۲/۱۴]

إنَّ الإمامية و أهل السنة يتفقون على عدم صحّة نسبة المعنى اللغوي للبداء إلى الله سبحانه وتعالى؛ مع أنَّ أهل السنة يتوهّمون أنَّ الإمامية ينسبون المعنى اللغوي للبداء إلى الله سبحانه وتعالى. والحال أنَّنا نرى أنَّ القول بهذه النسبة يستلزم نسبة الجهل والندامة إلى الساحة الربوبية. وبالطبع ثمة عدد كبير من الأخبار والأحاديث الإمامية المتواترة تدلّ على نسبة البداء إلى الله سبحانه وتعالى، وقام كبار علماء الإمامية بتبيين معنى البداء في تلك الأخبار؛ ولهذا نرى أنَّ هناك مواقف مختلفة للفرق المنسوبة إلى الشيعة تجاه معتقد البداء. إنَّ بعض الفرق كالزيدية ينكرون بصراحة نسبة البداء إلى الله سبحانه وتعالى، ويحتجّون كأهل السنّة على الإمامية لاعتقادهم بالبداء ويعترضون عليهم. ورفض الإسماعيلية معتقد البداء بسبب تعارضه مع إمامة إسماعيل؛ ويرى الكيسانية أنَّ البداء هو النسخ. والغلاة مع أنَّهم كانوا دائماً في معرض اللعن والتكفير من قبل كبار علماء الإمامية؛ ولكن يعتقدون بمعتقد البداء. أمّا الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فهو بصدد تقرير مواقف كبار علماء الإمامية تجاه الفرق الأربعة المذكورة آنفاً.

**الكلمات المفتاحية:** البداء، الكيسانية، الغلاة، الزيدية، الإسماعيلية، الإمامية.

## معرفة المصطلحات من علامات الظهور و القيام في نظام المهدي

حميد نگارش\*

مهدي صبائي\*\*

[تاريخ الاستلام: ١٤٣٨/٠٨/٢٥؛ تاريخ القبول: ١٤٣٨/١٢/١٤]

البحث و المناقشة في علامات الظهور كان من القضايا التي نوقشت في مناقشات مهديوية. و مع البحث عن هذه العلامات، يناقش المناقشون في علائم القائم ايضاً. على رغم ان مصطلح "علامات الظهور" باللغة العربية و "نشانه های ظهور" باللغة الفارسية في مباحث المهديوية كثيرا ما تُستخدم و ورود هذه المصطلحات في المهديوية كان من المسلّمات عند الباحثون في هذا الموضوع و يناقشون فيه على وجه اليقين؛ و لكن يدعى في جانب آخر ان الرجوع الى معارف المهديوية يوضح لنا ان مصطلح «علامات الظهور» لم تستخدم في احاديث الائمة المعصومين عليهم السلام و لا في بيان العلماء الذين عاشوا في عصر الائمة عليهم السلام. و نتيجتاً ان بعض العماء يترددون في استخدام هذه العبارة . و الهدف من هذه الدراسة بيان الفرق بين كلمة الانتفاضة و الظهور في الأدب الديني من خلال توفير أسباب حق الأدلة اللازمة للقيام على أنها علامات الظهور و كيفية التكيف و ماهيت مفهومها في تعاليم المهديوية و العواقب المترتبة على هذا الشكل لإظهار.

الكلمات المفتاحية: الظهور، الانتفاضة، الوقع، العلامة، المهديّة.

\* الاستاذ المساعد في معهد العلوم الإسلامية بالإمام الصادق عليه السلام، قم. hamid\_negarsh@yahoo.com

\*\* طالب دكتوراه لفرع كلام الامامية في جامعة القران و الحديث قم. sabae@whc.ir

## **A Terminology of the Signs for Imam Mahdi`s Time of Advent, *Zuhur*, as Found in *Mahdawi* System of Studies**

**Hamid Negaresh** \*

**Mahdi Saba`i** \*\*

(Received on: 2017-05-22; Accepted on: 2017-09-06)

One of the issues frequently treated on in *Mahdawi* studies is regarded as the signs for Imam Mahdi`s time of appearance Advent. In addition to the Imam`s time of Advent, his time of rising has been proposed also. Although the expression "the signs of advent" has been used in many *Mahdawi* researches and studies, and researchers, having taken the expression as being original, have studied the subject, some have claimed that there may not be found any case of using it in traditions and even in the works of those scholars of the pure Imams` time. On this basis, some have avoided its usage. The paper, therefore, has intended to explain the difference between the words *advent* and *rising* in religious terminology, make the expression *the signs of Advent* documented and show its agreement with the teachings in the field. Finally, the consequences of the view of the paper have been referred to.

**Keywords:** Advent, *Zuhur*, Rising, *Qiyam*, Sign, *Madawiyat*.

---

\*Assistant professor at Imam Sadiq Research Institute for Islamic Studies; hamid\_negaresh@yahoo.com.

\*\* Phd student at University of Quran and Hadith (Qom); sabae@whc.ir.

## **The *Imamiyya*`s Position on *Kisaniyya*, *Ghulat*, *Zaidis* and *Ismaili*'s Views on *Badā*'**

**Ibrahim Noei** \*

(Received on: 2017-04-15; Accepted on: 2017-09-06)

The Sunnis and Shiites are unanimous in not being able to attribute the literal meaning of *badā*' to the Lord. The Sunnis, however, suppose that the *Imāmīs* attribute the lexical meaning of *badā*' to the Lord; the meaning which would result in attributing ignorance and remorse to Him, the most Exalted. There are, albeit, numerous frequently narrated reports and sayings that have ascribed the concept of *badā*' to the Lord and Imami scholars accordingly have always attempted to explain its correct meaning in those reports. The Shiite denominations have had distinct and varied positions in this respect. The *Zaidis* explicitly denies the attribution of *badā*' to God, and, like Sunnis, criticize the *Imāmīs* for believing in *badā*'. The *Ismailis* have also refused to accept *badā*' or it runs counter to the belief in Imamate of Ismail. *Kisaniyya* equates *badā*' with abrogation. *Ghulat* believe in *badā*, although they have been cursed and excommunicated by the Shiite prominent personalities. The present paper seeks to examine the Shiite prominent figures' stance on the views held by the above-mentioned four sects about the doctrine of *badā*.

**Keywords:** *Badā*, *Kisaniyya*, *Ghulat*, *Zaidi*, *Ismailia*, *Imamiyya*

---

\* Shahid Beheshti University; e\_noei@sbu.ac.ir.



## **A Comparative Study of Imam *Ali's* Battle with '*Amr b. 'Abdewad* in *Fariqain's* Historical, Traditional and Commentary Sources up to the End of Seven<sup>th</sup> Century**

**Ali Ahmadi** \*  
**Kavoos Roohi** \*\*

(Received on: 2017-04-04; Accepted on: 2017-09-06)

*Imam 'Ali's* fighting with '*Amr b. 'Abdewad* at '*Ahzab* was considered as an important point in this decisive battle and one of the reasons for polytheists' defeat. Paying attention to this event, scholars narrated it in different religious approach. In this inquiry, having analyzed the Shi'ite and Sunni sources and then compared traditional-historical documents with the sources, we reached to the conclusion that the approach of Sunni and Shi'ite scholars presenting the main image of the event and its features is different. The Shi'ite scholars narrated this event in detail. Among Sunnis discussed in this article, however, *Waqedi* narrated the most but *Tabari* and *Ibn Athir* the least details of the event otherwise. Some Sunnis also narrated nothing and others denied it. Therefore, there are totally four viewpoints among Sunnis concerning this historical significant event including: recording the event in detail, recording it in brief, not recording it and denying it.

**Keywords:** *Imam 'Ali*, '*Amr b. 'Abdewad*, the Battle of *Ahzab*, the Prophet *Muhammad's* Military Encounters.

---

\* Degree of third level in Ahl-i Bayt history; aliahmady1355@yahoo.com.

\*\* Assistant professor at Tarbiat Modares University; k.roohi@modares.ac.ir.

## **An Exegetic Analysis of the Verse of *Wilayat* as Viewed by *Fariqain* Commentators**

**Ibrahim Ibrahim** \*

**Muhammad Teymoori** \*\*

**Asghar Tahmasbi Boldaji** \*\*\*

(Received on: 2017-05-01; Accepted on: 2017-09-06)

Different exegeses have been proposed for the verse of the velayat. Fariqain commentators have proposed two general views on the exegesis of the verse and Shiite commentators consider the verse as referring to Imam Ali`s (a) *wilayat* and Imamate. Most Sunnis, however, have considered the *wilayat* carrying by this verse to be absolute and attributed it to all believers. Since the verse introduces positive cases of *wilayat*, and the topic is one of the fundamental knowledgeable and religious beliefs, it seems necessary for the verse to be more analyzed to attain a correct comment in the field. The study, analyzing *Fariqain* commentators` opinions of the verse, seeks to find Quranic meaning of *wali* and validity of its true case. Finally, Shiite view has been approved; the view upon which *wali* means guardianship and the true case of *those who believe* has been known to be Imam Ali (a).

**Keywords:** the Holy Quran, Comparative Exegesis, *Fariqain*, the Verse of *Wilayat*, Imam Ali`s *Wilayat*.

---

\* Associate professor at Arak University; dr.e.e.978@gmail.com.

\*\* Phd student of Quran and Hadith in Arak University; phd.m.teymoori@gmail.com.

\*\*\* Phd student; tahmasebiasghar@yahoo.com.

## **A Study on Kelberg's Method in Understanding Imam's Visual Power on the Basis of *Imamiyya Fiqh al-Hadith***

**Mahyar Khani Moqaddam \***

(Received on: 2017-08-09; Accepted on: 2017-09-06)

The present study uses a descriptive-analytical method to investigate the Kelberg's method in understanding the Imam's visual power based on the article "Vision and the Imams" – on the basis of *Imāmīyya fiqh al-hadith*. The results of the research indicate that: there are several cases of strength in Kelberg's method, which can be acknowledged by some of the narratives of some narrators, the matching of individuals in hadith documents, referring to authentic Shi'ite sources, the precision of the sources of some narrations, considering possible pests during the issuance of hadiths, providing Qur'anic and narrative evidences for the theoretical powers of Imam to sighted-making of the blind, disposing of the Shiite enemies, the difference between the position of Imams on Abraham and the use of similar hadiths and controversy to explain the exact time Imam's access to the perpendicular of light, the likeness of Imam Abraham and the Imams in observing the kingdom, Imam's visibility for all people, the sign giving away to others by Imam. On the contrary, some cases of failure such as inaccuracy in some assignments, the use of ineligible or inaccurate resources, failure to refer to credible sources in understanding the meaning of a word, and lack of respect for causes, the issuance of hadiths in some cases can be seen in his method, which has led to the presentation of some false opinions such as impossibility of seeing angels for Imam after the appointment of Imamate.

**Keywords:** Understanding Hadith, Orientalists, Intelligence, Imam, Kelberg.

---

\* Phd student at The Faculty of Usul al-Din; andqurani.qom@gmail.com.

## **A Study on Waqifite Debates with *Imamiyya* as Reflected in Traditions, a Case Study of *Abdul Karim Ibn Amr Khath`ami***

Mohammad Taghi Zakeri \*

Nematollah Safari Forooshani \*\*

(Received on: 2017-04-24; Accepted on: 2017-09-06)

Waqifite Shia is one of the branches of Shia formed by Shia scholars. Thus far many debates have been made over it. It is worthy to survey the debates made by other Shiite groups and scholars who quoted narratives with Waqifite approach. So this research deals with the manner in which Waqifite Shia benefits from narratives in their discussions. Many of the Waqifite narratives has been quoted in Shia sources which some parts of them are related to debates and conflicts of scholars about *Imamiyya*, but they are presented in a way that do not reflect their real fact. Some of the proper solution to discover the real fact of these narratives are: studying data of human sources and listing about narrators, identifying processes and dynasty of Waqifite narrators that have been active during these debates and discovering relationship between the beliefs of these narrators and the content and senses quoted by them regarding Imam, Imamate, Absence, Qa'im and ,etc. hence through studying thoughts and activities of the Waqifite *Abdul Karim Ibn Amr Khathami* in this research, we have surveyed the discussion-like narratives of Waqifite by using human, anecdotal and historical methods. The research has identified some part of Waqifite *Shia* processes and introduced a kind of their narratives as discussion-like narratives.

**Keywords:** Waqifite *Shia*, *Imamiyya*, *Abdul Karim Ibn Amr Khathami*, Sub-Shiite Discussions, Narratives.

---

\* Ph.D. Student at Imam Khomeini Higher Education Complex, (Author); taghi.zakeri@yahoo.com.

\*\* Professor at Al-Mustafa International University; nsafari8@gmail.com.



## **Table of Contents:**

- 7 A Study on Waqifite Debates with Imamiyya as Reflected in Traditions, a Case Study of Abdul Karim Ibn Amr Khath`ami**  
Mohammad Taghi Zakeri, Nematollah Safari Forooshani
- 8 A Study on Kelberg's Method in Understanding Imam's Visual Power on the Basis of Imamiyya Fiqh al-Hadith**  
Mahyar Khani Moqaddam
- 9 An Exegetic Analysis of the Verse of Wilayat as Viewed by Fariqain Commentators**  
Ibrahim Ibrahimi, Muhammad Teymoori, Asghar Tahmasbi Boldaji
- 10 A Comparative Study of Imam Ali's Battle with 'Amr b. 'Abdewad in Fariqain's Historical, Traditional and Commentary Sources up to the End of Seventh Century**  
Ali Ahmadi, Kavoos Roohi
- 11 The Imamiyya`s Position on Kisaniyya, Ghulat, Zaidis and Ismaili's Views on Badā`**  
Ibrahim Noei
- 12 A Terminology of the Signs for Imam Mahdi`s Time of Advent, Zuhur, as Found in Mahdawi System of Studies**  
Hamid Negaresh, Mahdi Saba`i



---

*Abstracts in English*

---





In the Name of Allah

# PAJOOHESHNAME-E IMAMIYYAH

A Biannual Journal of Imamiyyah Studies

Vol. 3, No. 5, Spring & Summer 2017



**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

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



**Copy Editor:** Zeynab Foroozfar

**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