



پژوهش نامه امامیه

دوفصل نامه علمی - پژوهشی

سال چهارم، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: اسحاق طاهری

دبیر تخصصی: محمدرضا ملانوری

هیئت تحریریه:

دانشیار گروه مطالعات تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب	علی آقانوری
استاد گروه دین شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب	سید حسن اسلامی اردکانی
دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم	علی الله بداشتی
دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)	محمدرضا جباری
استادیار گروه مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب	مصطفی سلطانی
استاد گروه تاریخ اسلام جامعه المصطفی العالمیه	نعمت الله صفری فروشانی
استاد گروه فلسفه و کلام مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی	اسحاق طاهری
استادیار گروه شیعه شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب	محمد غفوری نژاد

مشاوران علمی:

اکبر اقوام کرباسی، جواد جعفری، حمید حاج امینی نجف آبادی، منصور داداش نژاد، محسن رفعت، خدامراد سلیمیان، محمد تقی شاکر، عبدالهادی مسعودی، سیداکبر موسوی تینیانی، محمد هادی یوسفی غروی، هادی یعقوب زاده.

ویراستار: مصطفی حقانی فضل

ویراستار چکیده های انگلیسی: اسحاق طاهری

ویراستار چکیده های عربی: احمد حاتمی کن کبود

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه آرا: مسعود موسوی

بر اساس ابلاغیه شماره ۳۷۱۸/۲۳۷۰۹۲ مورخ ۱۳۹۵/۱۰/۲۶ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور دوفصل نامه پژوهش نامه امامیه دارای درجه علمی-پژوهشی است. پژوهش نامه 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 (علیه السلام)، دانشگاه ادیان و مذاهب

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

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

شاپا: ۶۷۱۲-۲۴۷۶ - قیمت: ۲۰۰۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

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

فهرست

- ۵ تطورات برهان حدوث و قدم در کلام امامیه از مکتب بغداد متأخر تا مکتب حله متقدم
حمید عطایی
- ۲۷ تحلیل چگونگی استدلال امام علی علیه السلام به آیه ۳۵ سوره نساء در مواجهه با
خوارج در جریان حکمیت
رسول محمدجعفری
- ۵۱ تبیین جایگاه سیاسی، اجتماعی و اخلاقی امام علی علیه السلام در «هاشمیات» کمیت
بن‌زید اسدی
صابره سیاوشی
- ۷۹ دولت فاطمیان و نقش آنان در شکوفایی تشیع در مصر
سیدابوالحسن نواب
- ۱۰۱ امکان‌سنجی «روزگار مهدیان» با رویکرد احمد بصری در اخبار خاصه
سید مرتضی میرسراجی، احمد مرادخانی
- ۱۲۹ تحلیل انتقادی دیدگاه تراجم‌نگاران درباره نسب و آثار محدث جزایری
شیرمحمد علی‌پور عبدلی، حسینعلی ترکمانی، کرم سیاوشی
- ۱۵۱ چکیده‌های عربی و انگلیسی

تطورات برهان حدوث و قدم در کلام امامیه از مکتب بغداد متأخر تا مکتب حله متقدم

حمید عطایی*

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۴/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۶/۲۵]

چکیده

برهان حدوث و قدم از استدلال‌های دیرینی است که متکلمان امامی برای اثبات وجود خداوند همواره بدان استناد می‌کرده‌اند. نحوه تقریر این برهان و استدلال‌هایی که متکلمان امامی برای اثبات مقدمات آن ارائه کرده‌اند در مکاتب و ادوار مختلف کلام امامی متفاوت بوده و همین امر موجب بروز تطورات و تحولات شایان توجهی در تاریخ این برهان شده است. تاکنون دگرگونی‌ها و تطورات این برهان در تاریخ کلام امامیه بررسی و تبیین نشده است. در مقاله حاضر سیر تطور برهان حدوث و قدم در مقطعی مهم از آن، یعنی از مکتب بغداد متأخر تا مکتب حله متقدم، بررسی و تحلیل می‌شود. این پژوهش نشان می‌دهد که در متون کلامی مکتب بغداد متأخر دو تقریر مختلف و در آثار متکلمان مکتب حله متقدم سه تقریر متفاوت از این برهان قابل شناسایی است که هر یک از آنها بر اساس رویکردها و مبانی مختلف ارائه و موجب بروز تطورات و تغییراتی در شیوه تقریر این برهان شده است.

کلیدواژه‌ها: برهان حدوث و قدم، کلام امامیه، مکتب بغداد متأخر، مکتب حله متقدم، جمعی رازی.

مقدمه

قدمت، منزلت و اهمیت برهان حدوث و قدم نزد متکلمان مسلمان لزوم آشنایی با پیشینه این برهان در کلام اسلامی و امامی و تقریرهای گوناگونی که متکلمان در ادوار مختلف از آن ارائه کرده‌اند را نشان می‌دهد. این برهان در کلام امامیه به مدت چند قرن یگانه استدلال یا دست‌کم از مهم‌ترین برهان‌های خداشناسانه بوده است و همین امر بررسی سرگذشت و تطورات آن در تاریخ کلام امامیه را ضروری می‌سازد. با وجود این، تاکنون در باب تبیین تقریرهای گوناگون این برهان و فراز و فرودهای آن در تاریخ کلام امامیه پژوهشی صورت نگرفته است و در نتیجه، تطورات این استدلال در کلام امامی نامعلوم مانده است. بیشتر نگاشته‌ها و پژوهش‌ها با بی‌توجهی به تقریرها و مبانی مختلفی که متکلمان امامی در خصوص برهان حدوث و قدم داشته‌اند، فقط صورت ساده‌ای از آن ارائه کرده‌اند و به سایر تقریرهای شایان توجه این برهان هیچ التفاتی نداشته‌اند. از این رو در این مقاله درصدد برآمده‌ایم از طریق روش تحقیق تاریخی — تحلیلی، سرگذشت و تطورات تاریخی این برهان را در کلام امامیه تبیین کنیم.

با توجه به گستردگی دامنه طرح و تطورات برهان حدوث و قدم در کلام امامیه، بررسی و تبیین تمام تحولات این برهان در سراسر تاریخ کلام امامی در این نوشتار امکان‌پذیر نیست. بنابراین فقط مقطعی از دگرگونی‌ها و تطورات این برهان، یعنی از «مکتب بغداد متأخر» تا «مکتب حله متقدم»، را گزارش و تبیین می‌کنیم. در این مقاله مراد از «مکتب بغداد متأخر» مکتب کلامی شریف مرتضی (د: ۴۳۶ق) و پیروانش، از جمله شیخ طوسی (د: ۴۶۰ق)، است و منظور از «مکتب حله متقدم» مکتبی است که در دوره نخست از تکامل علم کلام در حوزه حله، از نیمه دوم قرن ششم تا پس از نیمه نخست قرن هفتم هجری قمری، تکوین و تکامل یافت و در آن کلام امامی در سبک و قالب کلام معتزلی متأثر از نظام فکری ابوالحسین بصری (د: ۴۳۶ق) تقریر شد. در دوره دوم از ادوار کلام امامیه در حله، کلام امامیه با کوشش‌های خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی سیاقی فلسفی به خود گرفت و دوره متأخر کلام حله را پدید آورد (سبحانی، ۱۳۸۸: ۱۹۰-۱۹۱). تمام متکلمانی که تقریرهایشان از برهان حدوث و قدم در این نوشتار بررسی می‌شود متعلق به مکتب امامیه‌اند.

تظورات برهان حدوث و قدم در کلام امامیه از مکتب بغداد متأخر تا مکتب حله متقدم ۷ /

۱. تقریرهای برهان حدوث و قدم در مکتب بغداد متأخر

در آثار کلامی مکتب بغداد متأخر دو تقریر مختلف از برهان حدوث و قدم قابل شناسایی است. تقریر نخست و متداول این برهان تقریری است که بیشتر متکلمان امامی این مکتب، از جمله شریف مرتضی و شاگردانش، ارائه کرده‌اند و تقریر دوم صورتی غیر شایع و متفاوت با تقریر نخست است که در قرن ششم، ابن ابی‌المجد حلبی مطرح کرد. در ادامه این دو تقریر را تبیین و مقایسه می‌کنیم.

۱-۱. تقریر شریف مرتضی و پیروانش از برهان حدوث و قدم

صورت‌بندی برهان حدوث و قدم در آثار شریف مرتضی و شاگردانش در قالب چند بخش قابل بیان است:

بخش نخست:

الف) اجسام عالم مُحدث‌اند.

ب) هر مُحدثی برای موجود شدن نیازمند به مُحدث است.

پس: اجسام عالم برای موجود شدن نیازمند به مُحدث و پدیدآورنده‌اند.

بخش دوم:

الف) مُحدث و پدیدآورنده اجسام عالم یا مُحدث است یا قدیم.

ب) اگر قدیم باشد، مطلوب ما، یعنی موجود قدیمی که پدیدآورنده دیگر موجودات

عالم است، ثابت شده است.

ج) اگر مُحدث باشد، خود نیازمند به مُحدث و پدیدآورنده دیگری است؛ زیرا (طبق

مقدمه ب از بخش نخست استدلال) هر مُحدثی به دلیل حدوثش، نیازمند به مُحدث و پدیدآورنده‌ای است.

د) آن مُحدث و پدیدآورنده نیز اگر مُحدث باشد، خود نیازمند به مُحدث است و

اگر مُحدث آن نیز مُحدث باشد به همین ترتیب احتیاج به مُحدث تا بی‌نهایت ادامه پیدا خواهد کرد که مستلزم تسلسل اشیای مُحدث (حوادث) است.

ه) تسلسل حوادث (موجودات مُحدث) باطل است.

در نتیجه: مُحدَث و پدیدآورنده اجسام عالم باید موجودی قدیم باشد که پیدایی و وجود همه پدیده‌های (حوادث) جهان به سبب او است.

تا اینجا اثبات شد که در بین موجودات عالم باید موجودی قدیم باشد که مُحدَث و پدیدآورنده اجسام مُحدَث باشد و خود نیازمند به مُحدَثی نباشد. حال برای اثبات اینکه این موجود قدیم همان آفریدگار مستقیم جهان است، باید استدلال دیگری ضمیمه شود:

بخش سوم:

(الف) اگر آفریدگار عالم و مُحدَث اجسام قدیم نباشد، پس مُحدَث است.

(ب) موجود مُحدَث دارای قدرت ذاتی نیست و به همین سبب نمی‌تواند آفریدگار و پدیدآورنده اجسام باشد.

(ج) پس: آفریدگار عالم که پدیدآورنده اجسام است و به همین دلیل قدرت ذاتی دارد، مُحدَث نیست.

نتیجه آنکه: آفریدگار عالم همان موجود قدیمی است که پدیدآورنده اجسام مُحدَث است و سلسله موجودات مُحدَث به او ختم می‌شوند (موسوی، ۱۴۱۹: ۴۵-۳۹؛ همو، ۱۳۸۱: ۶۲-۷۱؛ طوسی، ۱۴۳۰: ۶۸-۵۷؛ همو، ۱۳۹۴: ۵۱-۷۰؛ حلبی، ۱۴۱۷: ۶۷-۷۶؛ ابن‌زهره حلبی، ۱۴۱۷: ۲۴-۲۸).

استدلال یادشده خلاصه صورت اصلی و شایع برهان حدوث و قدم است که متکلمان امامی مکتب بغداد متأخر برای اثبات وجود خداوند ارائه کرده‌اند.

۱-۲. تقریر ابن‌ابی‌المجد حلبی از برهان حدوث و قدم

بر اساس متون و مدارک موجود، پس از دوره شاگردان شیخ طوسی در مکتب بغداد متأخر و پیش از تقریر حمصی رازی از برهان حدوث و قدم، یگانه تحول و دگرگونی اتفاق افتاده در شیوه تبیین این برهان در کلام امامیه، در قرن ششم هجری و در تقریر ابن‌ابی‌المجد حلبی قابل مشاهده است. از تاریخ دقیق زندگی و وفات حلبی اطلاع درستی در دست نیست، ولی برخی او را در شمار عالمان امامی قرن ششم هجری قمری قلمداد کرده‌اند (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۴: ص ۸). حلبی از حیث چارچوب‌ها و روش کلامی به‌طور کلی پیرو مکتب بغداد متأخر بوده و دیدگاه‌هایش در مجموع به آرای

تظورات برهان حدوث و قدم در کلام امامیه از مکتب بغداد متأخر تا مکتب حله متقدم / ۹

شریف مرتضی و شاگردانش، خاصه ابوالصلاح حلبی، نزدیک تر است. با این وصف، وی در تقریر خود از برهان حدوث و قدم صورتی از آن را ارائه کرده که با روش متکلمان امامی مکتب بغداد متأخر در طرح این برهان تفاوت قابل توجهی دارد و تا حدود بسیاری شبیه تقریر حمصی رازی است. با توجه به دوره حیات حلبی، که عصر رواج مکتب کلامی ابوالحسین بصری بوده، بعید نیست که برخلاف گرایش کلی بهشمی ابن ابی‌المجد، او در این بحث تحت تأثیر مکتب بصری یا برخی از پیروان امامی او قرار گرفته باشد. تقریر حلبی از برهان حدوث و قدم تاکنون مورد توجه جدی قرار نگرفته و نقش آن در تطور برهان حدوث و قدم بررسی نشده است؛ از این رو لازم است ضمن تشریح برهان او، نقش آن در تطور برهان حدوث و قدم در کلام امامیه تبیین شود.

ابن ابی‌المجد حلبی در کتاب *إشارة السبق* در بحث از اثبات آفریدگار عالم خاطر نشان می‌کند که اثبات ذات خداوند متوقف بر دو مطلب است:

الف) اثبات حدوث عالم؛

ب) اثبات فاعل مختار بودن آفریدگار عالم.

او نخست با دو برهان، از جمله برهان اثبات حدوث اجسام از راه حدوث معانی و اعراض و استفاده از اصل «تناهی سلسله حوادث»، حدوث عالم را ثابت می‌کند. پس از آن یادآور می‌شود که ثبوت حدوث عالم بر اثبات مُحدث و آفریدگار برای آن دلالت دارد؛ زیرا حدوث عالم در واقع به معنای ترجیح وجود عالم بر عدم آن است، و [بر اساس اصل علیت] رجحان یافتن یکی از دو امر ممکن بر دیگری به‌طور حتم مستلزم وجود مرجح و علت است. پس از این، حلبی به اثبات فاعل مختار بودن آفریدگار عالم پرداخته، می‌گوید:

اگر آفریدگار عالم موجودی موجب و بی‌اختیار باشد، آنگاه مُحال است معلولش از آن تخلف کند و ضرورتاً همراه علت خواهد بود. در این صورت، اگر آن آفریدگار موجب قدیم باشد، معلولش هم باید مثل آن قدیم باشد و در نتیجه، اثر و مؤثر یا علت و معلول نظیر هم و نامتمیز از یکدیگر و هر دو به هم محتاج می‌شوند. اما اگر آن آفریدگار موجب حادث باشد، چون حادث است،

خود نیازمند به مُحدث خواهد بود و در هر دو حالت دور و تسلسل پیش می‌آید که مُحال است. بنابراین، آفریدگار عالم باید فاعلی مختار باشد (حلبی، ۱۴۱۴: ۱۵-۱۴).

در تقریر برهان حدوث و قدم، استفاده از روش «طریقه المعانی» برای اثبات حدوث عالم، وجه اشتراک تقریر حلبی با تقریر متکلمان مکتب بغداد متأخر و وجه افتراق آن از تحریر حمصی رازی است؛ اما لحاظ ضرورت اثبات فاعل مختار بودن صانع عالم در متن برهان و نیز استناد به اصل علیت برای اثبات ضرورت وجود علت و مُحدث برای ترجیح وجود عالم بر عدم آن، دو وجه اشتراک تقریر حلبی با تقریر حمصی رازی و ابوالحسین بصری است. در عین حال این دو امر وجوه افتراق برهان حلبی از تقریر متکلمان مکتب بغداد متأخر است که در متن برهان خود فاعل مختار بودن صانع عالم را لحاظ نمی‌کردند و ضرورت وجود مُحدث و علت برای عالم حادث را نیز با قیاس غایب به شاهد ثابت می‌کردند، نه استناد به اصل علیت.

چنانکه از ظاهر عبارات حلبی در تقریر برهان حدوث و قدم، خاصه عبارت «ثبوت حدوثه دال علی إثبات محدثه، لکونه ترجیحاً لوجوده علی عدمه و ترجیح أحد الجائزین علی الآخر لا بد له من مرجح»، برمی‌آید، وی برخلاف متکلمانی چون حمصی رازی که «امکان» را وصف حدوث عالم می‌دانستند — یعنی حدوث عالم را حدوثی امکانی معرفی می‌کردند — «امکان» را وصف «وجود» عالم در نظر گرفته است (کلمه «جائزین» در عبارت یادشده ناظر به «وجود و عدم» عالم است و امکان وجود و عدم عالم را بیان می‌کند). در این صورت، از نظر او در حقیقت ملاک نیازمندی عالم حادث به علت، «وجود امکانی» عالم است، نه «حدوث امکانی» آن. از این حیث، برهان ابن‌ابی‌المجد به برهان متکلمان مکتب حله متأخر و فخر رازی شبیه می‌شود که ابتدا حدوث عالم را اثبات می‌کردند، سپس از طریق حدوث حادث، ممکن‌الوجود بودن آن را نتیجه می‌گرفتند و پس از آن با استناد به امکان وجودی آنها، نیازمندی اشیا به موجد و علت را ثابت می‌کردند: «لما ثبت أن العالم ما كان موجودا، ثم صار موجودا فحقیقة العالم قابلة للعدم وقابلة للوجود. و كل ما كان كذلك

تطورات برهان حدوث و قدم در کلام امامیه از مکتب بغداد متأخر تا مکتب حله متقدم / ۱۱

فرجحان وجوده علی عدمه [یکون] لأجل ترجیح مرجح. ثبت: أن وجود العالم محتاج إلى مؤثر و موجد» (رازی، ۱۴۱۰: ۲۳-۲۴).

در این استدلال عبارت «أن العالم ما كان موجوداً، ثم صار موجوداً» بیانگر حدوث عالم و عبارت «فحقیقة العالم قابلة للعدم وقابلة للوجود» نشانگر امکان عالم است. قسمت «کل ما كان كذلك فرجحان وجوده علی عدمه [یکون] لأجل ترجیح مرجح» نیز به اصل علیت و احتیاج موجود ممکن به مرجح و علت اشاره دارد.

با در نظر گرفتن اینکه حلبی ظاهراً در دوره‌ای پیش از حمصی رازی می‌زیسته و تقریر خود از برهان حدوث و قدم را پیش از وی ارائه کرده است، تحریر حلبی از این برهان نشان‌دهنده مرحله‌ای از تطور و تحول آن در کلام امامی در دوره گذار کلام امامیه از مکتب بغداد متأخر به مکتب حله متقدم است.

۲. تقریرهای مختلف برهان حدوث و قدم در مکتب حله متقدم

بررسی نگاشته‌های کلامی متکلمان امامی مکتب حله متقدم در قرن ششم و هفتم هجری قمری حاکی از تقریرهای مختلف از برهان حدوث و قدم در این مکتب است. در واقع، تمام متکلمانی که آنان را متعلق به مکتب حله متقدم می‌دانیم، تقریر یکسانی از برهان حدوث و قدم ارائه نکرده‌اند؛ اگرچه می‌توان مشابهت‌هایی میان آنها پیدا کرد. متکلمانی مثل حمصی رازی و محقق حلی و قطب‌الدین سبزواری، نویسنده *الخلاصة فی علم الکلام*، و صاحبان آثاری چون *خلاصة النظر و المعتمد من مذهب الشیعة الإمامیة* تقریرهایی متفاوت از برهان حدوث و قدم ارائه کرده‌اند که موجب تحولاتی در نحوه تقریر این برهان در کلام امامیه شد. در ادامه هر یک از این تقریرها را بررسی می‌کنیم.

۱-۲. تقریر حمصی رازی

سدیدالدین محمود بن علی بن حسن حمصی رازی (د: پس از ۶۰۰ق) در اثر کلامی مهمش، به نام *المنقذ من التقليد و المرشد إلى التوحید یا التعليق العراقی* - که به تصریح خودش آن را در مدت اقامت کوتاهش در حله عراق (حوالی سال ۵۸۰-۵۸۱ق) در بازگشت از سفر حج و به درخواست علمای حله املا و تدریس کرده است (حمصی،

۱۴۳۵: ۱۷/۱-۱۸) - تقریری نو از برهان حدوث و قدم ارائه کرده است. او در تقریر برهان حدوث و قدم سه مرحله را پیموده است:

الف) اثبات حدوث اجسام؛

ب) اثبات حدوث امکانی اجسام؛

ج) اثبات فاعل مختارِ قدیم برای حدوث اجسام.

صورت‌بندی برهان حدوث و قدم به روایت حمصی رازی را می‌توان به ترتیب زیر ارائه کرد:

الف) اجسام مُحدث‌اند.

ب) حدوث اجسام، امکانی است، نه واجب.

ج) هر امر ممکنی برای موجود شدن نیازمند به فاعل و مؤثر است (=اصل علیت)؛

بنابراین اجسام در حدوث خود نیازمند به فاعل و مُحدث هستند.

د) فاعل و مُحدث اجسام حادث باید موجودی قدیم و مختار باشد.

نتیجه آنکه: اجسام در حدوث خود نیازمند به موجودی قدیم و مختارند (حمصی،

۱۴۳۵: ۲۸/۱-۲۹).

اگرچه مراحل یادشده در بالا، به‌طور متمایز و مشخص در عبارات حمصی ذکر نشده، با تحلیل سیر استدلال ارائه شده از سوی او می‌توان مراحل پیش‌گفته را تشخیص و پیشنهاد داد. تحریر برهان حدوث و قدم به‌شکل بالا تحولی بنیادین در تقریر این برهان در کلام امامیه به‌شمار می‌آید که آشکارا با صورت‌بندی‌های قبلی متعارف این برهان در کلام امامیه متفاوت است. مهم‌ترین تفاوت‌های تقریر حمصی رازی از برهان حدوث و قدم با تقریر نخست متکلمان امامی مکتب بغداد متأخر از آن عبارت است از:

الف) اثبات حدوث امکانی اجسام به‌طور صریح؛

ب) استفاده از «اصل علیت» برای اثبات نیازمندی حادث به مُحدث؛

ج) اثبات فاعل مختار بودن مُحدث اجسام؛

د) عدم احتیاج به اثبات صفت وجود برای خداوند به‌صورت جداگانه.

در تقریر نخست متکلمان امامی مکتب بغداد متأخر از برهان حدوث و قدم نه «امکانی بودن حدوث اجسام» به‌طور صریح و به‌عنوان یک بخش مهم از استدلال ذکر

تطورات برهان حدوث و قدم در کلام امامیه از مکتب بغداد متأخر تا مکتب حله منقدهم / ۱۳

شده بود و نه «فاعلِ مختارِ بودنِ مُحدثِ اجسام» در زمره مقدمات اثبات خداوند قرار گرفته بود. مختار بودنِ مُحدثِ قدیم باور متکلمان مکتب بغداد متأخر نیز بوده است، اما آنان در تقریر برهان حدوث و قدم هرگز بر آن تأکید نکرده بودند و چنین مطلبی هم از ظاهر صورت‌بندی استدلالشان قابل استفاده و اصطیاد نیست، در حالی که از دیدگاه حمصی، اثبات این مطلب ضروری و مقتضای پذیرش حدوث اجسام است. به عقیده او، برای اثبات خالق عالم، صرف اثبات یک موجود قدیم به عنوان مُحدثِ اجسام مُحدثِ کافی نیست، بلکه باید مختار بودن آن قدیم نیز اثبات شود.

دلیل اهمیت اثبات مختار بودن مُحدثِ عالم این است که اگر مختار بودن آفریدگار عالم اثبات نشود و خداوند فاعل موجب باشد، از آنجا که خدا قدیم است، باید فعلش هم ناگزیر همراه و قرین با او باشد؛ یعنی باید عالم نیز همچون خداوند قدیم باشد. چنین نتیجه‌ای با حدوث عالم، که پیش از این اثبات شد، سازگار نیست، بلکه متناقض آن است. بنابراین برای اجتناب از مواجهه با این تناقض باید مختار بودن خداوند اثبات شود. لحاظ این مقدمه در ضمن مقدمات برهان حدوث و قدم تغییری بنیادین و قابل توجه در تقریر این برهان در کلام امامیه به‌شمار می‌آید. چنانکه بیان شد، پیش از حمصی، ابن‌ابی‌المجد حلبی یگانه متکلمی بود که اثبات فاعل مختار بودن مُحدثِ اجسام را یکی از مقدمات برهان حدوث و قدم و ضروری دانسته و برای اثبات آن تلاش کرده بود. بعید به نظر می‌رسد حمصی رازی با اثر نه‌چندان مشهور ابن‌ابی‌المجد آشنا بوده باشد و در ارائه تقریر خویش از برهان حدوث و قدم تحت تأثیر آن قرار گرفته باشد.

همچنین با توجه به اینکه در مکتب بغداد متأخر، متکلمان صفت «وجود» را زائد بر ثبوت ذات خدا می‌دانستند، برای اثبات صفت وجود برای ذات خداوند برهانی مستقل ارائه کرده بودند (نک: موسوی، ۱۴۱۹: ۴۹-۵۰؛ طوسی، ۱۳۹۴: ۸۷؛ حلبی، ۱۳۸۷: ۴۰)، در حالی که در تقریر حمصی رازی و بر اساس مبانی او، اثبات ذات خدا به معنای اثبات وجود خدا است و نیازی به ارائه برهانی مستقل برای اثبات صفت وجود برای خداوند نیست. در واقع، متکلمان مکتب بغداد متأخر به دو آموزه مبنایی «شیئیت معدوم (ثبوت ذوات در حالت عدم)» و «زائد بودن وجود شیء بر ذات و ماهیت آن»، که از بنیان‌های

اعتقادی مکتب کلامی معتزلیان بهشمی است، معتقد بوده‌اند. به همین دلیل، متکلمان نام‌برده پس از اثبات «ذات» خداوند با استناد به برهان حدوث و قدم، اثبات صفت «وجود» برای ذات او را پیش گرفته‌اند تا بتوانند افزون بر ثبوت ذات خدا، وجود خارجی او را نیز ثابت کنند. بر اساس آموزه «شیئیت معدوم»، ذات اشیا در حالت عدم نیز ثابت و متصف به صفات ذاتی است و «وجود»، صفتی زائد و اضافی بر ذات شیء قلمداد می‌شود. این مبنا در مقابل دیدگاه متکلمان مکتب حله متقدم است که عقیده به «شیئیت و ثبوت معدوم» را نفی می‌کردند و ثبوت ذات شیء را مساوی با وجود خارجی آن می‌دانستند و در نتیجه، استدلال بر ثبوت ذات شیء را برای اثبات وجود خارجی آن نیز کافی می‌دیدند.

گفتنی است که تقریر حمصی از برهان حدوث و قدم اگرچه در کلام امامیه تقریری تازه به حساب می‌آید، در کلام اسلامی بی‌سابقه نیست. در حقیقت، تقریر حمصی رازی از برهان حدوث و قدم بسیار شبیه تقریر ابتکاری متکلم برجسته معتزلی، ابوالحسین بصری (د: ۴۳۶ق)، و به احتمال بسیار زیاد متأثر از همان است. مقایسه جزء به جزء تقریر حمصی از برهان حدوث و قدم با تقریر بصری از آن- که در آثار شاگرد مکتب او رکن‌الدین محمود ملاحمی گزارش شده (ر.ک: ملاحمی، ۱۳۸۶: ۲۷؛ همو، ۱۳۹۰: ۱۵۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۸)- این مشابهت را به‌خوبی آشکار می‌سازد.

۲-۲. تقریر قطب‌الدین سبزواری

در رساله کوتاه *الخلاصة فی علم الکلام* که بر اساس برخی نسخه‌های بازمانده از اثر، تألیف آن به قطب‌الدین سبزواری نسبت داده شده، تقریری از برهان حدوث و قدم آمده که با تقریر حمصی رازی از آن متفاوت است. از محتوای رساله، گرایش کلامی نویسنده آن به مکتبی که آن را «مکتب حله متقدم» خواندیم مشخص است و تاریخ نگارش رساله نیز به احتمال حدود اوایل قرن هفتم هجری قمری، یعنی زمان شکوفایی مکتب حله متقدم در کلام امامیه است. تقریر سبزواری شکل کاملی از برهان بر وجود خدا ندارد و باید با گزاره‌هایی تکمیل شود. استدلال او چنین است:

تطورات برهان حدوث و قدم در کلام امامیه از مکتب بغداد متأخر تا مکتب حله متقدم / ۱۵

الف) هر جسمی حادث است.

ب) هر حادثی نیازمند به مؤثر است.

پس: هر جسمی نیازمند به مؤثر است (سبزواری، ۱۴۳۲: ۵۱).

به استدلال بالا باید این مقدمه را افزود که: «عالم عبارت است از مجموع اجسام»، آنگاه می‌توان نتیجه گرفت که: "عالم (مجموع اجسام) نیازمند به مؤثر است و مُحدث و آفریدگاری دارد."

با استدلال یادشده فقط وجود یک مؤثر و مُحدث برای عالم اجسام ثابت می‌شود و هیچ ویژگی دیگری برای آن مُحدث ثابت نمی‌شود. البته سبزواری بلافاصله در فصل بعد- همچون حمصی رازی- هم «ماهیت امکانی» افعال الهی و هم قادر و مختار بودن خداوند را ثابت می‌کند و از این حیث اندیشه او به نگرش‌های حمصی نزدیک می‌شود. به گفته سبزواری، وقتی فعلی از خداوند صادر می‌شود یا امکان عدم صدور از او وجود داشته یا وجود نداشته است. اگر امکان عدم صدور وجود داشته باشد، خداوند متصف به قادر بودن است و اگر نداشته باشد «موجب» خواهد بود. او سپس برای اثبات قادر مختار بودن خداوند استدلال کرده که اگر خداوند موجب و مجبور باشد، از آنجا که فعل و معلولش باید همراه و غیر منفک از او باشد، یا باید عالم همچون خداوند قدیم باشد - که مخالف با حدوث عالم است که پیش‌تر اثبات شد - یا باید خداوند مثل عالم، حادث باشد که این نتیجه نیز پذیرفتنی نیست؛ بنابراین خداوند موجب نیست (سبزواری، ۱۴۳۲: ۵۳-۵۴).

سبزواری برای اثبات مقدمه نخست استدلال خود، یعنی حدوث اجسام، برخلاف حمصی رازی از دلیل معروف به «طریقه الأحوال» استفاده نکرده و به جای آن استدلال دیگری را ارائه کرده است. او مقدمه دوم استدلالش، یعنی احتیاج موجود حادث به مؤثر، را با توجه به معنای «حادث» ضروری دانسته و استدلالی بر آن اقامه نکرده است (همان، ۵۱-۵۲).

۲-۳. تقریر صاحب خلاصه النظر

از هویت نویسنده کتاب کلامی ارزشمند خلاصه النظر آگاهی دقیقی در دست نیست، ولی با توجه به گرایش‌های کلامی مشهود از اثرش، می‌توان او را در زمره متکلمان

مکتب حله متقدم قرار دارد. با توجه به اثبات امامت دوازده امام و مسئله غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الکریم (نک: ناشناس، ۱۳۸۵: ۱۶۶-۱۷۸)، گرایش امامی و تشیع اثناعشری صاحب خلاصه النظر ثابت و تردیدناپذیر است. با وجود اتفاق نظر وی با حمصی رازی در نفی نظریه معانی و اثبات حدوث اجسام از راه «طریقه الأحوال»، او در تقریر برهان حدوث و قدم روش حمصی رازی را اتخاذ نکرده و به گونه دیگری آن را تقریر کرده است. او همچون قطب‌الدین سبزواری در متن و بطن برهان خود نه حدوث امکانی اشیا و استفاده از اصل علیت را اثبات کرده است و نه فاعل مختار بودن مُحدث اجسام را- گو اینکه در بحث از قادر بودن خداوند، جایز و ممکن بودن افعال او و مختار بودن باری تعالی را ثابت کرده است (نک: ناشناس، ۱۳۸۵: ۳۷)- بلکه فقط پس از اثبات حدوث عالم، ثبوت مُحدث و آفریدگار برای آن را به حکم عقل ضروری و بدیهی دانسته است. نگارنده خلاصه النظر یگانه طریق صحیح در اثبات خداوند را همین شیوه دانسته و با اینکه استدلال شایع متکلمان امامی مکتب بغداد متأخر را نیز گزارش و شرح کرده، آن را برنگزیده است (همان، ۳۵). بر این اساس، به نظر می‌رسد سخن برخی از محققان که تأکید کرده‌اند برهان نویسنده خلاصه النظر در مبحث اثبات وجود خدا همان برهان ابوالحسین بصری مبتنی بر جواز و امکان است (انصاری، اشمیتکه: ۱۳۸۵، ص XVII)، سخن درستی نیست. البته این احتمال وجود دارد که نویسنده خلاصه النظر در این مبحث نه از روش معروف ابوالحسین بصری (یعنی استناد به امکان حوادث و اصل علیت)، بلکه از طریق دیگر وی برای اثبات وجود خدا پیروی کرده باشد که بر ضرورت وجود مُحدث برای حادث، بدون استناد به امکان آنها، مبتنی است (ر.ک: عجالی، ۱۴۲۰: ۱۶۵).

۲-۴. تقریر ظهیرالدین راوندی

ظهیرالدین محمد بن سعید راوندی، فقیه و متکلم امامی نیمه دوم قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری، فرزند و شاگرد محدث و متکلم نامور امامی قطب راوندی (د: ۵۷۳ق) بوده است. آرای کلامی ظهیرالدین محمد راوندی که در تنها اثر مختصر بازمانده از او، یعنی رساله *عجالة المعرفة فی أصول الدین*، بازتاب یافته، به خوبی نشانگر بروز تحولاتی در ساختار و درون‌مایه کلام امامیه در نیمه دوم قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری

تطورات برهان حدوث و قدم در کلام امامیه از مکتب بغداد متأخر تا مکتب حله متقدم / ۱۷

است. به لحاظ نظام اندیشگی کلامی، ظهیرالدین راوندی به‌طور کلی گرایش‌هایی همچون متکلمان مکتب حله متقدم دارد و آرا و آثار او در همین چارچوب باید مطالعه و بررسی شود.

راوندی در اثرش استدلالی را برای اثبات صانع عالم بیان کرده که شباهت چندانی به استدلال‌های پیشین متکلمان امامی ندارد و تقریری تازه از برهان حدوث و قدم با اصطلاحاتی خاص به‌حساب می‌آید. اگرچه تاکنون توجه چندانی به استدلال وی نشده، به‌طور حتم از حیث بررسی تطور تقریرهای برهان حدوث و قدم، استدلالی درخور توجه و تأمل است. استدلال راوندی از این قرار است:

(الف) عالم با تمام اجزاء و ترکیباتش متغیر است.

(ب) هر متغیری محتاج است.

(ج) پس: عالم محتاج است.

(د) هر محتاجی [برای موجود شدن] نیازمند به موجودی است که بتواند احتیاجش را برطرف کند [و به او وجود ببخشد].

(ه) این موجود وجودبخش باید از هر جهت غنی باشد؛ زیرا اگر از جهتی محتاج باشد، از آنجا که «حاجت» علت نیازمندی به غیر است، لازم می‌آید که خودش محتاج به پدیدآور و موجود دیگری باشد.

(و) موجودی که از هر جهت غنی باشد «واجب الوجود بالذات» است که بی‌نیاز از موجودات دیگر است و سایر موجودات به آن نیازمندند.

نتیجه آنکه: «واجب الوجود بالذات» موجود است (راوندی، ۱۴۱۹: ۳۰).

با لحاظ این قاعده کلی نزد متکلمان که «هر متغیری حادث است» (ر.ک: سُیوری، ۱۴۰۵: ۱۰۵) می‌توان گفت که در استدلال یادشده اصطلاح «متغیر» معادل با «حادث» است. همچنین از عبارات راوندی برمی‌آید که مرادش از کلمه «محتاج» موجودی است که «ذاتاً وجود نداشته باشد و در وجود خود نیازمند به غیر باشد»؛ در این صورت، این کلمه معادل است با اصطلاح فلسفی «ممکن الوجود». شاهد چنین تفسیری آن است که وقتی وی درصدد اثبات صفت «وجود» برای خداوند برآمده، خاطر نشان کرده است که: وقتی «ممکن محتاج» موجود است، به طریق اولی خداوندی که واجب الوجود است و

هیچ نیازی به غیر از خودش ندارد نیز وجود دارد: «علی‌اً أثبتنا أولاً وجوب وجوده، و إذا كان الممكن المحتاج موجوداً؛ فواجب الوجود الذی لا یحتاج إلی غیره بالوجود أولی» (همان: ۳۱).

راوندی در این عبارت دو کلمه «الممكن» و «المحتاج» را در کنار یکدیگر به صورت موصوف و صفت آورده و نشان داده که از نظر او «موجود ممکن» همان «موجود محتاج» است؛ بنابراین در استدلال راوندی تفسیر واژه «محتاج» به «ممکن»، تفسیر صحیحی به نظر می‌رسد.

بر اساس آنچه ذکر شد می‌توان قسمت نخست استدلال راوندی را این‌گونه بازنویسی کرد:

(الف) عالم با تمام اجزاء و ترکیباتش متغیر (= حادث) است.

(ب) هر متغیری (= حادثی) محتاج (= ممکن) است.

(ج) پس: عالم محتاج (= ممکن) است.

(د) هر محتاجی (= ممکن) [برای موجود شدن] نیازمند به علت و موجودی است که بتواند احتیاجش را برطرف کند [و به او وجود ببخشد].

پس: عالم حادث نیازمند به علت است.

از آنجا که استدلال بالا با مقدمه «حدوث عالم» شروع شده است، تقریری از برهان حدوث و قدم به شمار می‌آید. صورت‌بندی ارائه شده از سوی راوندی در اینجا تقریباً همان تقریری است که بعدها متکلمان به این شکل در قالب اصطلاحات فلسفی بیان کردند:

(الف) عالم حادث است.

(ب) هر حادثی ممکن‌الوجود است.

(ج) هر ممکن‌الوجودی محتاج به علت است.

(د) این علت باید خودش ممکن‌الوجود نباشد، وگرنه نیازمند به علت دیگری خواهد بود.

پس: عالم دارای علتی واجب‌الوجود است.

تطورات برهان حدود و قدم در کلام امامیه از مکتب بغداد متأخر تا مکتب حله متقدم / ۱۹

چنانکه ملاحظه شد، راوندی با استدلال بدیع خود از طریق استناد به تغیر و حدوث عالم و با واسطه قرار دادن «امکان» عالم، وجود یک مُحدَث واجب الوجود را برای آن اثبات کرده است. تقریر او از برهان حدود و قدم، از حیث مقدمات، مبانی و استدلالها مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی با برهان حمصی رازی دارد. راوندی در متن استدلالش به جای استناد به «حدوث امکانی» عالم برای اثبات نیازمندی عالم به علت، از «امکان وجودی» استفاده کرده است. با این وصف، هر دو در نهایت برای اثبات ضرورت وجود علت و مؤثر برای عالم به «اصل علیت» تمسک جسته‌اند. همچنین حمصی رازی در مقدمات استدلال خود قادر و مختار بودن خداوند را لحاظ کرده بود، در حالی که راوندی امکانی بودن افعال الهی و قادر مختار بودن خداوند را در ادامه استدلالش ثابت کرده است، نه در مقدمات آن (همان: ۳۰).

با توجه به نکات یادشده و بر اساس متون در دسترس، باید تقریر راوندی از برهان حدود و قدم را تقریری تازه و تطوری در تاریخ این استدلال در کلام امامیه به‌شمار آورد.

۲-۵. تقریر صاحب المعتمد من مذهب الشیعة الإمامیة

رساله موسوم به المعتمد من مذهب الشیعة الإمامیة که نام اصلی و نویسنده آن معلوم نیست و به اشتباه نگاشته حمصی رازی پنداشته شده و به نام او به طبع رسیده است (نک: [منسوب به] حمصی رازی، ۱۳۷۶: ۱۱-۳۴)، به احتمال زیاد نوشته متکلمی متعلق به مکتب حله متقدم است. در این رساله تقریری از برهان حدود و قدم ارائه شده که مقدمات و مضمونش بسیار مشابه استدلال راوندی است. استناد به ممکن الوجود بودن عالم حادث و توسل به اصل علیت برای اثبات ضرورت وجود علت و مؤثری قدیم و واجب الوجود بالذات برای عالم مهم‌ترین وجه اشتراک تقریر مطرح در رساله المعتمد من مذهب الشیعة الإمامیة با تقریر راوندی است. استدلال نویسنده المعتمد چنین است: «و الدلیل علی ذلك أن الأجسام محدثة، و کل محدث ممکن، و کل ممکن لا بد أن یستند إلی مؤثر أزلی» (همان: ۱۷). صورت استدلال وی به شکل زیر قابل بیان است:

الف) اجسام عالم حادث‌اند.

ب) هر حادثی ممکن الوجود است.

ج) هر ممکن‌الوجودی [برای موجود شدن] نیازمند به علت و مؤثری قدیم است.

پس: اجسام عالم نیازمند به علت و مؤثری قدیم‌اند.

نویسنده رساله برای اثبات حدوث اجسام به جای استناد به «طریقه الأحوال» از استدلالی به روش برهان خُلف استفاده کرده است (نک: همان: ۱۸). همو برای اثبات ممکن‌الوجود بودن هر حادث نیز استدلال آورده است که معقولات بر سه نوع‌اند: واجب‌الوجود بالذات، ممکن‌الوجود، ممتنع‌الوجود بالذات. معلوم است شیء حادثی که قبلاً معدوم بوده و اکنون موجود است، نه واجب‌الوجود است و نه ممتنع‌الوجود؛ بنابراین شیء حادث باید ممکن‌الوجود باشد.

از نظر نویسنده المعتمد، سبب نیازمندی ممکن‌الوجود به مؤثر و علت، آن است که ممکن‌الوجود در حد ذات خود قابل و پذیرای وجود و عدم است و هیچ‌یک از آن دو برای ماهیت ممکن ترجیحی ندارند، وگرنه تناقض لازم می‌آید. در این صورت، رجحان وجود برای ممکن‌الوجود و موجود شدن آن باید مستند به علتی واجب‌الوجود باشد. بنابراین برای موجودات حادث ممکن عالم علتی وجود دارد که واجب‌الوجود بالذات و همان خدای متعال است (همان: ۱۸).

۲-۶. تقریر محقق حلی

نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن حلی، معروف به محقق حلی (د: ۶۷۶ق)، از آخرین پیروان مکتب حله متقدم است. او پس از حمصی رازی استدلالی تقریباً مشابه با تقریر حمصی را از برهان حدوث و قدم ارائه کرد:

المطلب الأول فی إثبات العلم بالصانع والدلیل علی ذلك أن الأجسام محدثة، و کل محدث فله محدث... و إذا ثبت حدوثها ثبت أن لها محدثاً أحدثها لأنها حدثت مع جواز أن لا تحدث، فلو حدثت من غير محدث لحدث الجائر من غير مؤثر و هو محال و إنما قلنا: إنها حدثت مع الجواز، فإنه لو وجب حدوثها لم تكن بأن تحدث في ذلك الوقت بأولى من غيره، فكان يلزم قدمها، أو الترجيح من غير مرجح (محقق حلی، ۱۳۷۹: ۳۹-۴۱).

تطورات برهان حدوث و قدم در کلام امامیه از مکتب بغداد متأخر تا مکتب حله متقدم / ۲۱

محقق حلی در استدلال خود برای اثبات وجود آفریدگار به اثبات مقدماتی اقدام کرده است:

الف) اثبات حدوث اجسام؛

ب) اثبات حدوث امکانی اجسام و ضرورت وجود مُحدث برای آنها.

تقریر محقق حلی از حیث نفی نظریه معانی و اثبات حدوث اجسام از راه موسوم به «طریقه الاحوال» و نیز استناد به حدوث امکانی اشیا و اصل علیت برای اثبات ضرورت وجود مُحدث برای آنها، مشابه با تقریر حمصی است؛ ولی از این جهت که در متن آن، فاعل مختار بودن مُحدث اجسام اثبات نمی‌شود، با تقریر حمصی و ابوالحسین بصری تفاوت دارد.

نتیجه

شیوه طرح برهان حدوث و قدم در کلام امامیه از مکتب بغداد متأخر تا مکتب حله متقدم دستخوش دگرگونی‌ها و تطوراتی مهم شده است. در مکتب بغداد متأخر دو تقریر متفاوت از این برهان ارائه شده که یکی تقریری متداول از آن در آثار کلامی شریف مرتضی و شاگردانش است و دیگری تقریری که ابن‌ابی‌المجد حلبی در قرن ششم ارائه کرده است. تقریر حلبی از لحاظ ضرورت اثبات فاعل مختار بودن صانع عالم در متن برهان و استناد به اصل علیت برای اثبات ضرورت وجود علت و مُحدث برای ترجیح وجود عالم بر عدم آن با تقریر نخست این برهان در مکتب بغداد متأخر تفاوت دارد و نمایانگر تحولاتی شایان توجه در نحوه تقریر برهان حدوث و قدم است. پس از آن در قرن ششم و هفتم در مکتب حله متقدم، روش طرح این برهان دستخوش تطوراتی دیگر شد که در نتیجه آنها سه تقریر گوناگون از این استدلال ارائه شد. در تقریر نخست، حمصی رازی با الگوبرداری از برهان ابوالحسین بصری، صورت‌بندی تازه‌ای از برهان حدوث و قدم را تحریر کرد که از حیث ویژگی‌های زیر متمایز با تقریر نخست و شایع این برهان در مکتب بغداد متأخر است:

الف) استفاده از روش «طریقه الاحوال» به جای شیوه «طریقه المعانی» برای اثبات

حدوث عالم؛

ب) درج اصل «استحاله نامتناهی بودن سلسله حوادث» به‌طور صریح در زمره مقدمات استدلال برای حدوث اجسام عالم؛

ج) لحاظ «حدوث امکانی» اجسام به عنوان ملاک اصلی نیازمندی عالم به خالق و علت به جای لحاظ «صرف حدوث»؛

ه) استفاده از «اصل علیت» برای اثبات نیازمندی حادث به محدث؛

و) بدیهی قلمداد شدن اصل «نیازمندی حادث ممکن به محدث و ضرورت وجود علت برای حادث ممکن» به جای ارائه استدلال برای اثبات ضرورت وجود علت و محدث برای عالم حادث از طریق قیاس غایب به شاهد؛

ز) اثبات فاعل مختار بودن محدث اجسام به عنوان یکی از مراحل استدلال بر اثبات وجود خدا؛

ح) عدم احتیاج به اثبات صفت وجود برای خداوند به‌صورت جداگانه.

پس از حمصی، محقق حلی نیز استدلالی تقریباً مشابه با تقریر حمصی از برهان حدوث و قدم ارائه کرد که از حیث استناد به حدوث امکانی اشیا و اصل علیت برای اثبات ضرورت وجود محدث برای آنها، مشابه با تقریر حمصی است؛ اما از این جهت که در متن آن، فاعل مختار بودن محدث اجسام اثبات نمی‌شود، با تقریر او تفاوت دارد. دومین تقریر از برهان حدوث و قدم در مکتب حله متقدم تقریری ساده و مختصر از آن است که قطب‌الدین سبزواری و صاحب خلاصه النظر آن را ارائه کرده‌اند. در متن تقریر آنها نه اثبات حدوث امکانی اشیا و استفاده از اصل علیت برای اثبات ضرورت وجود علت برای عالم حادث دیده می‌شود و نه فاعل مختار بودن محدث اجسام، بلکه فقط پس از اثبات حدوث عالم، ثبوت محدث و آفریدگار برای آن به حکم عقل ضروری و بدیهی قلمداد شده است.

سومین تقریر متمایز از برهان حدوث و قدم در مکتب حله متقدم تقریری آمیخته با سبک و اصطلاحات فلسفی است که ظهیرالدین راوندی و نویسنده رساله المعتمد من مذهب الشیعه الإمامیه ارائه کرده‌اند و باید آن را تحریری تازه و تطوری مهم در تاریخ این استدلال در کلام امامیه به‌شمار آورد. تقریر راوندی از برهان حدوث و قدم، از حیث مقدمات و مبانی و استدلال‌ها مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی با برهان حمصی رازی

دارد. راوندی در متن استدلالش برای اثبات نیازمندی عالم به علت، به جای استناد به «حدوث امکانی» عالم از «امکان وجودی» استفاده کرده است. با این وصف، سرانجام همچون حمصی، برای اثبات ضرورت وجود علت و مؤثر برای عالم به «اصل علیت» تمسک جسته است. همچنین حمصی رازی در مقدمات استدلال خود قادر و مختار بودن خداوند را اثبات کرده بود، در حالی که راوندی امکانی بودن افعال الهی و قادر مختار بودن خداوند را پس از استدلالش ثابت کرده است، نه در مقدمات آن. تقریری مشابه با تقریر راوندی، البته با زبانی فلسفی‌تر، در رساله *المعتمد من مذهب الشیعة الإمامیه* نیز قابل ملاحظه است. استناد به ممکن‌الوجود بودن عالم حادث و توسل به اصل علیت برای اثبات ضرورت وجود علت و مؤثری قدیم و واجب‌الوجود بالذات برای عالم مهم‌ترین وجه اشتراک تقریر مطرح در رساله *المعتمد من مذهب الشیعة الإمامیه* با تقریر راوندی است. همین تقریر را پیش‌تر بعضی از متکلمان اشعری، همچون فخر رازی، ارائه کرده بودند. این تقریر بعدها تقریر رایج متکلمان امامی از برهان حدود و قدم شد.

منابع

ابن‌ابی‌المجد حلبی، علی بن حسن (۱۴۱۴ق)، *إشارة السبق*، تحقیق: ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه النشر الإسلامي.

انصاری، حسن و اشمیتکه، زابینه (۱۳۸۵ش)، *مقدمه انگلیسی بر خلاصه النظر*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

حلبی، ابن‌زهره حمزة بن علی، *غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع*، تحقیق: شیخ ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۷ق.

الحلبی، ابوالصلاح (۱۳۸۷ش)، *الکافی فی الفقه*، تحقیق: رضا استادی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.

الحلبی، ابوالصلاح (۱۴۱۷ق)، *تقریب المعارف*، تحقیق: فارس الحسون، قم: بی‌نا.

الحمصی الرازی، سدیدالدین (۱۴۳۵ق)، *المنقذ من التقليد*، چ دوم، قم: مؤسسه النشر الإسلامي.

(به اشتباه منسوب به) الحمصی الرازی، سدیدالدین (۱۳۷۶ش)، *المعتمد من مذهب الشیعة الإمامیة*، چاپ شده در: *میراث اسلامی ایران*، دفتر ششم، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

رازی، فخرالدین (۱۴۱۰ق)، *المسائل الخمسون فی أصول الدین*، تحقیق: أحمد حجازی السقا، چ دوم، بیروت/ القاهره: دارالجليل / المكتب الثقافی.

الراوندی، ظهیرالدین (۱۴۱۹ق)، *عجالة المعرفة فی أصول الدین*، تحقیق: السید محمدرضا الحسینی الجلالی، قم: مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث.

سبحانی، جعفر (۱۴۱۴ق)، *مقدمه بر إشارة السبق*، تحقیق: ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه النشر الإسلامي.

سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۸ش)، «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله»، *مجله نقد و نظر*، سال چهاردهم، شماره چهارم، ص ۱۸۳-۲۱۳.

سبزواری، قطب‌الدین (۱۴۳۲ق)، *الخلاصة فی علم الکلام*، تحقیق: السید محمدرضا الحسینی الجلالی، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لإحياء التراث.

السُّیُوری، فاضل مقداد (۱۴۰۵ق)، *إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين*، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

الطوسی، محمد بن الحسن (۱۴۳۰ق)، *الاقتصاد فیما يجب علی العباد*، تحقیق: السید محمد کاظم الموسوی، قم: دلیل ما.

الطوسی، محمد بن الحسن، *تمهید الأصول* (۱۳۹۴ق)، قم: رائد.

تطورات برهان حدوث و قدم در كلام اماميه از مكتب بغداد متأخر تا مكتب حله متقدم / ۲۵

عجالی، تقی‌الدین (۱۴۲۰ق)، *الکامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القداماء*، دراسة و تحقیق: السيد محمد الشاهد، القاهرة: وزارة الأوقاف.

المحقق الحلّی، جعفر بن الحسن (۱۳۷۹ش)، *المسلک فی أصول الدین*، تحقیق: رضا الاستادی، چاپ دوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

الملاحمی الخوارزمی، رکن‌الدین (۱۳۸۶ش)، *کتاب الفائق فی أصول الدین*، تحقیق و مقدمه: ویلفرد مادلونگ، مارتین مکدرموت، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

الملاحمی الخوارزمی، رکن‌الدین (۱۳۸۷ش)، *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة*، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

الملاحمی الخوارزمی، رکن‌الدین (۱۳۹۰ش)، *المعتمد فی أصول الدین*، تحقیق: ویلفرد مادلونگ، تهران: میراث مکتوب.

موسوی، شریف المرتضی علی بن‌الحسین (۱۴۱۹ق)، *شرح جمل العلم و العمل*، تحقیق الشیخ یعقوب الجعفری المراغی، چ دوم، طهران و قم: دار الأسوة للطباعة و النشر.

موسوی، شریف المرتضی علی بن‌الحسین (۱۳۸۱ش)، *الملخص فی أصول الدین*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

ناشناس، *خلاصة النظر* (۱۳۸۵ش)، تحقیق و مقدمه: زابینه اشمیتکه، حسن انصاری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

تحلیل چگونگی استدلال امام علی (علیه السلام) به آیه ۳۵ سوره نساء در مواجهه با خوارج در جریان حکمیت

رسول محمد جعفری *

[تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۶/۲۵]

چکیده

در جریان حکمیت پیکار صفین، خوارج دست کم دو اشکال به امام علی (ع) برای پذیرش حکمیت وارد می کردند: نخست با استدلال به آیه «إِن الْحُكْمُ لِلَّهِ» حکمیت را در صلاحیت بندگان خداوند نمی دانستند؛ دوم اینکه امام (ع) را متهم به انتخاب دو حکم غیر عادل می کردند. از استدلال امام علی (ع) به آیه ۳۵ سوره نساء - که مبتنی بر روش تفسیر قرآن به قرآن بود - در پاسخ به شبهه نخست روشن می شود که آیه مورد استناد خوارج، اولاً دارای حصر اضافی و مجازی است؛ ثانیاً عام است و با آیه ۳۵ سوره نساء تخصیص می خورد؛ ثالثاً از متشابهات قرآن است و باید آن را به آیه ۳۵ سوره نساء ارجاع داد؛ رابعاً خوارج میان وضع حکم و اجرای حکم خلط کردند. در پاسخ به شبهه دوم نیز آشکار می شود که اولاً یکی از دو طرف تخاصم، به ظاهر مسلمان و در باطن نامسلمان بودند، بنابراین حکم را از میان خود برگزیدند؛ ثانیاً طرفین تخاصم از حاکم شرع - امام علی (ع) - در تعیین حکمین سر باز زدند؛ ثالثاً با اینکه حکمین عادل نبودند، موظف بودند به نیکی حکم کنند. از این شیوه استدلال امام علی (ع) به آیه ۳۵ سوره نساء، ابن عباس، امام باقر (ع) و متکلمان و مفسران اسلامی استفاده کرده اند.

کلیدواژه ها: امام علی (ع)، خوارج، حکمیت، حکمان، آیه ۳۵ سوره نساء.

مقدمه

آیات قرآن برای تمام دوران و تمام انسان‌ها فرود آمده‌اند و محدود به زمان و مکان خاصی نیستند؛ همان‌طور که امام رضا علیه السلام فرمودند: «... لَمْ يُنَزَّلْهُ لِرَمَانَ دُونَ زَمَانٍ وَ لَأَناسٍ دُونَ نَاسٍ» (صدوق، ۱۳۷۸: ۸۷/۲) و چون خورشید و ماه همواره پرتوافکنی می‌کند (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۱۹۶)، مفاهیم این آیات بر مصادیق و موارد مختلف قابل انطباق‌اند. علاوه بر آن به فرموده امام علی علیه السلام آیات قرآن منحصر در یک وجه و معنا نیستند: «... فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۴۶۵)؛ البته آیات در بسیاری از موارد - با کج‌فهمی‌هایی که از صدر اسلام تا کنون وجود داشته - به تحریف معنوی دچار شده‌اند. با توجه به مطالب گفته‌شده چه بسا آیه‌ای در موضوع اعتقادی نازل شده باشد و در عین حال با خود پیام اخلاقی نیز به همراه داشته باشد (مانند آیه ۲۸۶ بقره، آیه ۲۴ انفال و آیه ۱۴ حجرات)، یا آیه‌ای در موضوع فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی فرود آمده باشد، با این حال قابل بهره‌برداری در مسائل کلامی باشد (مانند آیه ۹۷ آل عمران، آیات ۵۹ و ۹۳ نساء)، یا ظاهر آیه‌ای مربوط به احکام خانواده باشد، ولی با تعمق در مفاد آن بتوان آن را در مورد احکام سیاسی و اجتماعی نیز جاری ساخت، مانند آیه ۳۷ احزاب و بسان آیه محل بحث یعنی آیه ۳۵ سوره نساء: «وَ إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا»^۱. این آیه اگرچه در ظاهر از احکام فقهی مربوط به خانواده و ارائه راه حل جهت اصلاح مراغه و مشاجره میان زن و شوهر سخن گفته و توصیه کرده است از خانواده هر یک از طرفین، حکمی تعیین شود و برای رفع اختلاف با یکدیگر مشورت کنند، امام علی علیه السلام از آن برای چاره‌جویی یکی از مهم‌ترین چالش‌های صدر اسلام بهره برده است. آن حضرت که مخاطب اصلی قرآن است و پیش و بیش از دیگران به تفسیر و تأویل آیات و معانی ظاهری و باطنی آنها اشراف دارد (سید رضی، ۱۴۱۴: ۲۲۳)،^۲ با استدلال به این آیه در مسئله حکمیت پیکار صفین به برخی شبهات خوارج پاسخ می‌گوید.

پژوهش حاضر با روشی توصیفی-تحلیلی درصدد بررسی چگونگی استدلال امام علی علیه السلام به آیه ۳۵ سوره نساء در جریان حکمیت و نیز تأثیرپذیری برخی صحابه، امام

تحلیل چگونگی استدلال امام علی (علیه السلام) به آیه ۳۵ سوره نساء در مواجهه با خوارج در جریان حکمیت / ۲۹

باقر ع و صاحبان کتاب‌های کلامی و تفسیری - به خصوص اهل سنت - از آن است؛ از این روی پرسش‌های اصلی این پژوهش چنین است: «امام علی ع با استدلال به آیه ۳۵ سوره نساء، چگونه شبهات خوارج به مسئله حکمیت را پاسخ داد؟ تأثیر آن در گفتار و نوشتار عالمان چگونه بوده است؟». گفتنی است با بررسی‌هایی که صورت گرفت، آشکار شد تا کنون پژوهشی با این ماهیت و رویکرد تدوین نشده است.

تحلیل اجمالی مضمون فقهی آیه ۳۵ سوره نساء

پیش از پرداختن به آیه ۳۵ سوره نساء، به دلیل انسجام و پیوستگی مفهومی این آیه با آیه پیشین خود - آیه ۳۴ - ضروری است، به صورت اجمالی از آن سخن به میان آید. خداوند در آیه ۳۴ این سوره پس از مطرح کردن مسئله قیمومیت مردان بر زنان، به نشوز زن و چگونگی مواجهه شوهر با زن ناشزه پرداخته است: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا»^۳ (نساء: ۳۴). بر اساس این بند از آیه، اگر زنی به معصیت خدا آلوده شد یا در شرف ارتکاب گناه قرار گرفت، شایسته‌ترین فرد برای بازداشتن وی از گناه و امر به معروف و نهی از منکر، شوهر او است که وظیفه عموم مؤمنان را در اینجا بر عهده گرفته است تا در مرحله نخست همسرش را موعظه کند. اگر مؤثر واقع نشد، از او اظهار انزجار کند و در مرحله سوم زن را مانند هر معصیت‌کاری تنبیه بدنی کند (طوسی، بی تا: ۳ / ۱۹۰-۱۹۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۷۲ / ۱۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۷۲ / ۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸ / ۵۵۰-۵۵۱).

در ادامه، آیه ۳۵ - که با آیه ۳۴ سیاق واحدی را تشکیل می‌دهند - به چاره‌جویی برای رفع اختلاف میان زوجین اشاره می‌کند: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا». برخی عالمان اهل سنت معتقدند تناسب این دو بدین صورت است که اگر پس از موعظه و هجران و ضرب، نشوز زن رفع نشد، باید زن و شوهر در محکمه حاضر شوند تا حق مظلوم از ظالم ستانده شود (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۷۳ / ۱۰؛ ابن عربی، بی تا: ۱ / ۴۲۲). این سخن دقیق به نظر نمی‌رسد؛ زیرا بنابر آیه ۳۴ حق با شوهر بوده است، ولی در آیه ۳۵ ممکن است هر یک

از دو طرف یا حتی هر دو طرف، مقصر و موجب ناسازگاری شده باشند. سخن درست درباره تناسب این دو آیه را مؤلف تفسیر تسنیم گفته است: «آیه قبل ناظر بر ناسازگاری بر اثر نشوز زن (قهر یک‌جانبه) بود و این آیه بیان راه حل برای نشوز و ناسازگاری دوجانبه آنها است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸/۵۷۸). شافعی نیز ظهور آیه را در نشوز زوجین دانسته است (شافعی، ۱۴۰۳: ۵/۱۲۴ و ۲۰۸). مراد از شقاق، جدایی و دشمنی است. خداوند برای اصلاح این ناسازگاری دو حکم از طرفین قرار داده است؛ زیرا با وجود دو حکم، احتمال ستم و تحکم بعید خواهد بود (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰/۷۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۳۴۶)؛ اما مخاطب «فَابْعَثُوا» امیران و حاکمان‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۵/۱۷۲؛ نووی، بی‌تا: ۱۶/۴۵۳؛ شوکانی، بی‌تا: ۱/۵۳۴). حاکم برای داوری حکمی از خویشاوندان شوهر و حکمی از خویشاوندان همسر برمی‌گزیند؛ البته جایز است که دو حکم از خویشاوندان هیچ‌یک نباشند یا از خویشاوندان یکی از آن دو باشند (ابن‌قدامة، بی‌تا: ۸/۱۷۰-۱۷۱؛ نووی، بی‌تا: ۱۶/۴۵۴؛ محقق حلی، ۱۴۰۹: ۲/۵۶۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۸/۳۶۴؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۳۱/۲۱۰).

بسترهای فکری و اجتماعی جهت استدلال کلامی به آیه

پس از تبیین اجمالی معنای آیه لازم است به بسترهای فکری و اجتماعی شکل‌گرفته برای استدلال امام علی علیه‌السلام به آیه ۳۵ سوره نساء اشاره شود. پس از درگذشت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، ردای خلافت به اجبار از شخص مورد سفارش آن حضرت خارج شد و به قامت دیگران پوشانیده شد (نک: سید رضی، ۱۴۱۴: ۴۸). با شکل‌گیری این شکاف در جامعه اسلامی، زمینه‌های برآمدن تفکرات و جریان‌های زاویه‌دار با آموزه‌های حقیقی اسلام شکل گرفت. از جمله آنها جریانی جمودگرا به نام خوارج بودند که در پایان دهه چهارم هجری به وجود آمدند.

خوارج ابتدا از یاران امام علی علیه‌السلام بودند و تا قبل از پایان جنگ صفین بدین نام شناخته نمی‌شدند. در نبرد صفین پس از آنکه سپاهیان معاویه قرآن‌ها را به نیزه زدند، جماعتی از یاران امام علی علیه‌السلام بانگ برافراشتند که سپاه معاویه ما را به کتاب خدا می‌خواند و تو ما را به شمشیر می‌خوانی. امام علیه‌السلام فرمود: «من به آنچه در کتاب خدا است، آگاه‌ترم؛ با باقیمانده آنان و کسی که می‌گوید خدا و رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دروغ گفتند،

تحلیل چگونگی استدلال امام علی (علیه السلام) به آیه ۳۵ سوره نساء در مواجهه با خوارج در جریان حکمیت / ۳۱

بیکار کنید». آنان امام علی علیه السلام را تهدید کردند که اگر مالک اشتر - فرمانده سپاه - را از میدان کارزار منصرف نکند، چون عثمان او را خواهند کشت. امام علیه السلام مالک را که در چند قدمی پیروزی بر معاویه بود، بازگرداند (منقروی، ۱۴۰۴: ۴۹۰-۴۹۱؛ یعقوبی، بی تا: ۱۸۸/۲-۱۸۹؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۳۲/۱). آنان امام علیه السلام را به پذیرش حکمیت وادار کردند، امام ابتدا عبدالله بن عباس سپس مالک اشتر را برای داوری برگزید؛ ولی آنان ابوموسی اشعری را برخلاف میل آن حضرت به ایشان تحمیل کردند (منقروی، ۱۴۰۴: ۴۹۹-۵۰۰؛ یعقوبی، بی تا: ۱۸۹؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۳۲/۱). در عین حال پس از حکمیت خرده گرفتند که چرا در دین خدا حکم قرار داده است؛ چرا که هیچ حکمی جز خداوند نیست: «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (منقروی، ۱۴۰۴: ۵۱۲-۵۱۴؛ تقفی، ۱۳۹۵: ۳۰/۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۳۲/۱).

خوارج غیر از این اشکال که امام علی علیه السلام در دین خدا انسان‌ها را حکم قرار داده است، اشکال‌های دیگری به حضرت وارد می‌دانستند.^۴ از جمله آنها که محل بحث در پژوهش حاضر است، این بود که ایشان نباید می‌پذیرفت عمرو بن عاص یکی از دو طرف حکمیت باشد؛ زیرا او با امام علی علیه السلام و یارانش جنگیده و عدالت ندارد (بلاذری، ۱۹۵۹: ۳۴۹/۲؛ طبری، ۱۳۸۷: ۶۵/۵؛ مسکویه، ۱۳۷۹: ۱/۵۵۸). همچنین نقل شده است خوارج در عدالت هر دو حکم تشکیک کردند (اسکافی، ۱۴۰۲: ۱۹۵)، عمرو بن عاص را به دلیل فسقش و ابوموسی اشعری را به سبب بازداشتن اهل کوفه از یاری امام علی علیه السلام (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۹: ۱۰/۲۵۱؛ بحرانی، ۱۴۱۷: ۱۸۵).

مسئله حکمیت که در ابتدا موضوعی سیاسی میان دو طرف متخاصم بیکار صفین بود، پس از اعتراض خوارج به نتیجه حکمیت، به یک چالش کلامی تبدیل شد (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۴)؛ زیرا پس از غریو شعار «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»، خوارج خود و امام علی علیه السلام را به دلیل پذیرش حکم در دین خداوند، کافر و گناهکار می‌دانستند. بنابراین به امام علی علیه السلام گفتند ما از لغزش خود بازگشته و توبه می‌کنیم، تو نیز چون ما باید از لغزشت بازگشته، توبه کنی؛ در غیر این صورت با تو دشمن خواهیم شد. حضرت پیشهاد آنان را نپذیرفت و فرمود: «آیا انتظار دارید پس از ایمان به خداوند و هجرت و جهاد در رکاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بر کفر خود شهادت دهم؟ در این صورت گمراه شده و از هدایت یافتگان نخواهم بود» (دینوری، ۱۴۱۰: ۱/۱۶۸؛ بلاذری، ۱۹۵۹: ۳۶۹/۲؛ دینوری، ۱۳۶۸

۲۰۸؛ طبری، ۱۳۸۷: ۵/ ۸۴). خوارج بعدها در این مسئله که کفر امام علی علیه السلام شرک است یا نه، اختلاف نظر پیدا کردند (اشعری، ۱۴۰۰: ۸۶). آنان غیر از امام علی علیه السلام، عثمان، عایشه، اصحاب جمل، معاویه و اصحابش، دو حکم (ابوموسی اشعری و عمرو بن عاص) و هر کس را که به حکمیت رضایت داده بود، کافر دانستند (ر.ک: بغدادی، ۱۴۰۸: ۶۱؛ همو، ۱۹۹۲: ۵۸). بنابراین موضوع حکمیت دیگر تنها یک مسئله سیاسی و اجتماعی نبود، بلکه سخن از کفر امام نخست شیعیان و خلیفه چهارم اهل سنت بود.

پیش از شکل‌گیری کارزار نهروان و مواجهه نظامی امام علی علیه السلام با خوارج، آن حضرت و صحابی دانشورش - ابن عباس - چندین نوبت با آنان در مسئله حکمیت احتجاج و مناظره کردند. پس از پیشنهاد خوارج به حضرت برای توبه از گناه ناکرده، نخستین مناظره ایشان با خوارج و یکی از سرکردگان آنان به نام ابن کواء اتفاق افتاد (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۰۸-۲۹۰). امام علی علیه السلام در مواجهه با تفکر نفی حکمیت خوارج، ادله و براهین مختلفی بیان کردند؛ از جمله در همان نخستین گفت‌وگو با اشاره به آیات «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱) و «أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ» (النحل: ۹۱)، حکمیت را نوعی عقد و عهد دانست که باید محترم شمرده شود (متقزی، ۱۴۰۴: ۵۱۴؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۹: ۲/ ۲۳۸)؛ در نوبتی دیگر شعار «لا حکم الا لله» خوارج را تفسیر نادرست از آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰ و ۶۷) دانست و فرمود: «سخنی است حق که بدان باطلی را خواهند» (سید رضی، ۱۳۷۸: ۳۹).

اما از آنجا که خوارج با آن استدلال‌ها نیز مجاب نگشتند و بر همان تفسیر به رأی خود از آیه اصرار داشتند، در نوبتی دیگر امام علیه السلام در گفت‌وگوی چهره به چهره، به آیه ۳۵ سوره نساء استشهد فرمود که این خود - چنانکه خواهد آمد - سرآغاز بهره‌گیری ابن عباس و بعدها امام باقر علیه السلام و صاحبان آثار کلامی و تفسیری دو مذهب شیعه و سنی در نقد تفکر خوارج شد.

تحلیل چگونگی استدلال امام علی علیه السلام به آیه

از بحث پیش روشن شد که خوارج با استناد به آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»، مسئله حکمیت میان امام علی علیه السلام و معاویه را باطل اعلام کردند و حکمیت را در انحصار خداوند

تحلیل چگونگی استدلال امام علی (علیه السلام) به آیه ۳۵ سوره نساء در مواجهه با خوارج در جریان حکمت / ۳۳

دانستند. بر اساس آیات قرآن دو نوع حکم تکوینی و تشریحی در عالم وجود دارد. علامه طباطبایی در خصوص این دو حکم می‌نویسد: الف) حکم تکوینی: آیاتی چون «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰ و ۶۷)، «أَلَا لَهُ الْحُكْمُ» (انعام: ۶۲)، «لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ» (قصص: ۷۰) و «فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ» (المؤمن: ۱۲) به حکم تکوینی اشاره دارند. در این آیات حکم تکوینی فقط به خداوند متعال اختصاص یافته است. ب) حکم تشریحی: این حکم گاهی به خداوند اختصاص داده شده است، مانند آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (یوسف: ۴۰). بنابراین آیه، هیچ کسی در حکم تشریحی با خداوند مشارکت ندارد. حکم تشریحی (وضعی و اعتباری) گاهی نیز به غیر خداوند نسبت داده شده است، مانند «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ» (مائده: ۹۵)، «فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (مائده: ۴۸) و «يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ» (مائده: ۴۴). از انضمام این دو دسته آیات به دست می‌آید که حکم حق، اولاً و اصالتاً و به صورت استقلالی منحصر به خداوند است و دیگران به اذن خداوند از آن برخوردار خواهند بود و به سبب اصالت، استقلال و اولویت خداوند در حکم است که خود را احکم الحاکمین «أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ» (تین: ۸) و خیر الحاکمین «وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» (اعراف: ۸۷) نامیده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۶/۷).

ظاهراً سخن علامه طباطبایی در اختصاص حکم تکوینی به خداوند ناتمام است؛ زیرا محذوری وجود ندارد که این حکم نیز بالاصاله متعلق به خداوند باشد و بالعرض به بندگانش واگذار گردد. معجزه پیامبران نمونه‌ای روشن از چنین حکمی است. نمونه دیگر، حکمی است که در برخی آیات قرآن از اعطای آن به پیامبران سخن گفته شده است و خود علامه نیز بدان معترف است. وی در تفسیر «حکم» در آیه «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا» (یوسف: ۲۲) نوشته است: با توجه به سخن یوسف عليه السلام به همراهش در زندان «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰) و نیز سخنش در آیه بعد «قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ» (یوسف: ۴۰) روشن می‌شود که حکمی که به او داده شده است، همان حکم الله است؛ بنابراین حکم یوسف عليه السلام همان حکم الله است و این همانی است که ابراهیم عليه السلام از خداوند درخواست کرد: «رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ» (الشعراء: ۸۳) (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/۱۱۸). در مطلب پیشین علامه طباطبایی آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» در

زمره آیاتی آمده است که اختصاص حکم تکوینی به خداوند را بیان می‌کنند؛ اما در اینجا از اعطای آن به یوسف علیه السلام سخن گفته است که ظاهراً مطلب دوم صحیح است. همچنین از ظاهر مطلب دوم علامه به دست می‌آید که حکم در آیه «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ»، اعم از تکوین و تشریح است که البته با اطلاق آیه سازگارتر است و آن‌طور که خواهد آمد، نوع مواجهه امام علی علیه السلام با خوارج بر اطلاق آیه رهنمون است.

به هر روی چنان‌که گذشت، خوارج با شعار «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» که برآمده از آیه «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» بود، رویاروی امام علی علیه السلام ایستادند و حکمیت صفین و حکمان آن را که مربوط به امور اعتباری و قراردادی بود و طبق آیات پیش گفته، به دیگران - با اذن خداوند - قابل تفویض است، برنافتند، گو اینکه به فرض تکوینی بودن آن نیز امام علیه السلام از طرف خداوند مآذون به پذیرش بودند. امام علیه السلام در مباحثه‌ها و مناظره‌های خود با خوارج استدلال‌های متعددی داشت. از مهم‌ترین آنها استشهاد به آیه ۳۵ سوره نساء بود که برای پاسخ به دو شبهه به کار گرفت: ۱. شبهه اصل حکمیت، ۲. شبهه پذیرش حکمیت حکمان فاسق. در ادامه به صورت مفصل، نوع مواجهه امام علی علیه السلام با این دو شبهه بر اساس آیه ۳۵ سوره نساء تبیین خواهد شد.

۱. تحلیل استدلال امام علی علیه السلام به آیه در مواجهه با شبهه حکمیت

گزارش تفصیلی چگونگی مواجهه امام علی علیه السلام با شبهه حکمیت در جوامع حدیثی اهل سنت چنین آمده شده است:

پس از جدایی خوارج از امام علی علیه السلام و اقامت در حروراء، به ایشان گفتند: «شایسته خرقه و عنوان خلافت نمی‌باشی؛ زیرا در دین خدا حکم قرار دادی، در حالی که فرمان جز به دست خدا نیست (لا حکم إلا لله)». امام علیه السلام چون سخن آنان و عزلتشان را شنید، دستور داد منادی ندا سر دهد تا فقط قاریان قرآن گرد او جمع شوند. چون خانه از قاریان مملو گردید، مصحف بزرگی را خواست. آن را مقابل خود قرار داد و آن را با دستش تکان داد و فرمود: «ای مصحف! با مردم سخن گو»، مردم گفتند: «ای امیرمؤمنان، از او چه می‌خواهی؟ او مرکب و کاغذ است؛ ما نوشته‌ها را می‌خوانیم. مقصودت چیست؟» امام علیه السلام

تحلیل چگونگی استدلال امام علی (علیه السلام) به آیه ۳۵ سوره نساء در مواجهه با خوارج در جریان حکمیت / ۳۵

فرمود: «بین من و دوستان و رفقایان کتاب خدا حاکم است. خداوند در کتابش درباره زن و شوهری می‌فرماید: وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا» (نساء: ۳۵). آیا امت محمد ﷺ حرمت فزون‌تری دارد یا عهد میان زن و شوهر؟» (ابن حنبل، بی‌تا: ۱/ ۸۶-۸۷؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۲/ ۱۵۲؛ بیهقی، بی‌تا، ۸/ ۱۸۰).

امام علی عليه السلام در این روایت، آیه ۳۵ سوره نساء را در احتجاج با خوارج به کار بسته و حکمیت رخ داده را معارض با حکم خداوند در آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰ و ۶۷) نمی‌داند. توضیح آن چنین است که خوارج بدون در نظر گرفتن مجموع آیات قرآن، می‌پنداشتند حصر در این آیه حقیقی است و انحصار حکم (خواه تشریحی باشد و خواه تکوینی) در خداوند را نشان می‌دهد، به‌گونه‌ای که دیگران در آن هیچ بهره‌ای ندارند؛ پس به سبب جمود در مفاد آیه و ارائه تفسیر به رأی از آیه، شعار «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» سر دادند.

امام علی عليه السلام در مواجهه با این برداشت نادرست خوارج، از قاعده تبیین قرآن با قرآن - که خود حضرت نیز بر آن تأکید کرده: «يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۱۹۲) - بهره جست و به آیه ۳۵ سوره نساء استناد کرد. از استشهاد حضرت به این آیه، مطالب ذیل به دست می‌آید:

۱. حصر حکم در آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»، به صورت اضافی و مجازی است، نه حقیقی. این موضوع از قرارداد این آیه در کنار آیه ۳۵ نساء فهمیده می‌شود. بنابر این آیه، خداوند برای رفع ناسازگاری میان زن و شوهر به حاکم امر کرده است دو حکم بگمارد و آن دو حکم نیز نیک بیندیشند تا حکم الهی را برای اصلاح این ناسازگاری و جدایی دریابند. بر این اساس، تعیین حکم نیز به حکم خداوند بازمی‌گردد. مفسر معاصر اهل سنت، محمد جمال‌الدین قاسمی، در این باره می‌گوید:

اگر خوارج بیندیشند در اینکه خداوند در آیات «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ» و «فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا»، انسان‌ها را در دینش حکم قرار داده است، می‌فهمیدند که آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰ و ۶۷) با عمل

علی علیه السلام منافات ندارد و آن امر نیز از حکم الهی به حساب می‌آید؛ زیرا حکم قراردادان انسان‌ها به حکم خداوند باز می‌گردد و آنچه علی علیه السلام انجام داد، از همین قسم بود (قاسمی، ۱۴۱۸: ۱/ ۴۵).

۲. آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» عام است و با آیه ۳۵ سوره نساء تخصیص می‌خورد. شاطبی در این خصوص می‌نویسد:

اشتباه خوارج در استدلال به آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» این بوده که آیه‌ای را که با لفظ عام وارد شده است،^۷ بدون مخصّص آن مورد استدلال قرار دادند و از آیه «فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا» (نساء: ۳۵) و آیه «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ» (مائدة: ۹۵) روی گردانند. اگر آنان این قاعده زبان عربی را می‌دانستند که برخی از عام‌ها هستند که از آنها اراده خصوص نشده است و همواره معنای عام می‌دهند، اما برخی دیگر از عام‌ها هستند که از آنها اراده خصوص شده است، در انکار حکمیت نمی‌شتافتند و به خود می‌گفتند آیا این مورد، عام تخصیص خورده است؟ آنگاه آن را به وجه صحیحی تأویل می‌کردند (شاطبی، ۱۴۲۰: ۱۹۱-۱۹۲).

۳. آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»، از متشابهات قرآن است و باید آن را به آیه ۳۵ سوره نساء و امثال آن که از محکّمات قرآن‌اند ارجاع داد. ابن‌عبدالرحمن مَلَطِي (۳۷۷ ق) چنین برداشتی از استدلال امام علی علیه السلام کرده است. وی در مقام محاجه با خوارج می‌نویسد:

چرا می‌گویید «لا حکم إلا لله»، در حالی که خداوند در کتابش در موارد متعددی، مردم را حکم قرار داده است؛ درباره کفاره شکار فرموده است: «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ»، درباره اصلاح ناسازگاری زن و شوهر فرموده است: «فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا»، همچنین فرموده است: «فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ» (نساء: ۵۹) و «وَ كَوِّرُدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّكَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا» (نساء: ۸۳). اینها آیات محکم قرآن‌اند. خداوند احکام فراوانی را به عالمان و امیران ارجاع داده است تا آنان درباره مسائلی که برای آنها، حکمی

تحلیل چگونگی استدلال امام علی (علیه السلام) به آیه ۳۵ سوره نساء در مواجهه با خوارج در جریان حکمیت / ۳۷

نازل نشده است، نظر دهند. خوارج اگر از این آیات محکم روی برگردانند، جهلشان آشکار شده است و اگر آنها را بپذیرند، باید ادعای خود را رها کرده، به حق بازگردند (مَلَطِي، ۱۴۱۳: ۳۸-۳۹).

۴. خداوند برای حل چالشی مربوط به درون خانواده- که جزئی از جامعه و حکومت است- تعیین حکم را بر عهده حاکم اسلامی نهاده است؛ بنابراین ممکن نیست در اختلافات و تنش‌های پیش‌آمده در امور کلان حکومتی راهکاری قرار نداده باشد. بر اساس قیاس اولویت، وقتی برای حل اختلاف زن و شوهر به حکم نیاز است، به طریق اولی برای حل اختلافات سیاسی و اجتماعی دو گروه در جامعه اسلامی، به حکم نیاز است.

۵. خوارج میان وضع حکم و اجرای حکم خلط کرده‌اند؛ چنانکه امام علی عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید: «آری حکم جز از آن خدا نیست، لیکن اینان گویند فرمانروایی را جز خدا روا نیست؛ حالی که مردم را حاکمی باید نیکوکردار یا تبه‌کار، تا در حکومت او، مرد باایمان کار خویش کند و کافر بهره خود برد تا آن‌گاه که وعده حق سر رسد و مدت هر دو در رسد»^۱ (سید رضی، ۱۳۷۸: ۳۹). از این سخن حضرت به نظر می‌رسد که طبق آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»، وضع حکم فقط در قلمرو خداوند است؛ اما بر اساس آیه ۳۵ سوره نساء باید حاکمی باشد که حکم خداوند در مرافعات را تشخیص داده و جاری سازد.

الف) تحلیلی بر علت‌گزینش آیه

از مطالب پیشین روشن شد که در آیاتی دیگر از قرآن، مانند آیه ۹۵ سوره مائده «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ» — که مربوط به احکام صید در حال احرام است — از تعیین دو حکم سخن به میان آمده است؛ با وجود این امام علی عَلَيْهِ السَّلَام در استدلال خود با خوارج، به آیه ۳۵ سوره نساء استشهاد می‌کند. این انتخاب از دقت نظر و عمق بینش آن حضرت حکایت دارد؛ زیرا تنها در این آیه است که از سازش نکردن دو طرف با یکدیگر سخن به میان آمده است. گویا انتخاب آیه محل بحث بدین جهت بوده است که اولاً همان‌گونه که دو طرف ناسازگار اهل یک منزل و دارای پیوند زناشویی‌اند، در جنگ

صفین نیز دو طرف متخاصم، اهل و پیرو یک آیین و دارای پیوند ایمانی — هرچند ظاهری — بودند؛ ثانیاً هر یک از زوجین ناسازگار اجازه دارد حکمی از اهل خودش برگزیند. در دو طرف نبرد صفین نیز هر یک این حق را در خود می‌دیدند که حکمی از وابستگان فکری و حزبی خود انتخاب کنند و، چنانکه خواهد آمد، خوارج در تعیین عمرو بن عاص به امام علیه السلام اعتراض کردند؛ در حالی که تحت اختیار آن حضرت نبود.

ب) اثرپذیری ابن عباس از امام علی علیه السلام

در ادامه همان روایت، مناظره امام علی علیه السلام با خوارج آمده است. ایشان ابن عباس را برای گفت‌وگو با خوارج به سوی آنان فرستاد و ابن عباس سه روز با استشهاد به آیات قرآن مناظره کرد و در این مدت توانست چهار هزار نفر را به توبه بکشاند که از جمله این افراد، سرکرده آنان ابن کواء بود (ابن حنبل، بی‌تا: ۱/ ۸۷-۸۶؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۲/ ۱۵۳؛ بیهقی، بی‌تا، ۸/ ۱۸۰). در این روایات از محتوای رد و بدل شده میان ابن عباس و خوارج سخنی در میان نیست؛ اما می‌توان از گزارش‌های دیگر، بدان دست یافت. پیش از نقل آن لازم است یادآوری شود علت پرداختن به مناظره ابن عباس، شاگردی وی در محضر امام علی علیه السلام و وامداری علم تفسیر ابن عباس به آن حضرت است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲/ ۴۳؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۱/ ۴۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱/ ۳۵)؛ بنابراین این احتمال قوی نیز می‌رود که استشهاد ابن عباس به آیه مورد استدلال امام علیه السلام، تحت تأثیر آن حضرت بوده است.

ابن عباس چون از جانب امام علیه السلام برای گفت‌وگو با خوارج مأموریت یافت، نزد آنان در منطقه حروراء حاضر شد. وی مناظره را آغاز کرد و گفت: «چرا داوری حکمین را ناخوش می‌دارید؟ در حالی که خداوند درباره حکمیت میان زن و شوهر فرموده است: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنَّ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا» (نساء: ۳۵). چگونه امت محمد صلی الله علیه و آله به حکمین نیاز نداشته باشند؟» خوارج گفتند: «ما می‌گوییم موضوعاتی که خداوند حُکْمش را به مردم واگذار کرده است و امر فرموده که در آن اظهار نظر کنند و آن را اصلاح نمایند، می‌توانند آن‌گونه که امر شده‌اند، عمل کنند؛ اما موضوعاتی که خداوند حُکْم کرده و

تحلیل چگونگی استدلال امام علی (علیه السلام) به آیه ۳۵ سوره نساء در مواجهه با خوارج در جریان حکمیت / ۳۹

جاری ساخته است، بندگان حق اظهار نظر ندارند؛ چنانکه حکم کرده است صد ضربه شلاق به شخص زناکار زده شود و دست دزد قطع شود. در این امور آنان را حق نظر نشاید، ابن عباس پاسخ داد: «خداوند (در اموری اجازه حکم کردن به انسان‌ها داده است؛ چنانکه) فرموده است: «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ» (مائده: ۹۵) (طبق این آیه دو عادل درباره کفاره شکار نظر می دهند)» (طبری، ۱۳۸۷: ۵/ ۶۴-۶۵؛ بلاذری، ۱۹۵۹: ۲/ ۳۴۸-۳۴۹؛ مسکویه، ۱۳۷۹: ۱/ ۵۷-۵۵۸).

در این مناظره، ابن عباس با الگوگیری از امیرمؤمنان علیه السلام، به آیه ۳۵ سوره نساء تمسک جسته و به روابودن قرارداد حکم در نبرد صفین استدلال کرده است؛ خوارج که گویا این آیه و استشهاد به آن را یک بار از امام علی علیه السلام شنیده بودند، درباره آن اندیشیده بودند و در پاسخ به ابن عباس گفتند خداوند در برخی امور اجازه اظهار نظر به بندگان داده است و تعیین حکم برای زن و شوهر ناسازگار از جمله آنها است؛ اما در اموری مانند حدود مربوط به زناکار و دزد این اجازه را به بندگان نداده است و حکمیت میان دو گروه از مسلمانان از همین سنخ است. این استدلال خوارج نیز نادرست بود؛ چراکه اصل حدود زناکار و دزد از حکم‌های تشریعی است که در آنها بندگان حق اظهار نظر ندارند، اما اینکه چه کسی مصداق زناکار یا دزد به حساب می‌آید، بحث دیگری است؛ چنانکه جاری کردن حد زنا وقتی است که نزد حاکم شرع با اقرار یا بی‌بینه (نجفی، ۱۳۶۵: ۴۱/ ۲۷۹) یا علم حاکم (همان: ۴۱/ ۳۶۶) ثابت می‌شود و در هنگام اقرار زناکار بلوغ، عقل، اختیار و قصد وی نیز شرط است (موسوی خمینی، ۱۳۹۰: ۲/ ۴۵۹) و برای اثبات دزدی نزد حاکم شرع بیش از ده شرط وجود دارد (نجفی، ۱۳۶۵: ۴۱/ ۴۷۶). ابن عباس که چگونگی استدلال به آیه ۳۵ سوره نساء را از امام علی علیه السلام آموخته بود، با الهام از شیوه حضرت، به آیه فقهی دیگری استناد کرد. وی به تعیین کفاره شکار به حکم دو حکم — که در آیه ۹۵ سوره مائده آمده است — اشاره می‌کند. در این آیه خداوند از شکارکردن در حال احرام نهی کرده است و اگر کسی از روی عمد، شکاری را به قتل برساند، باید کفاره‌ای همانند آن از چهارپایان بدهد: «وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ» و از آنجا که ممکن است مسئله همانندی کفاره با آنچه شکار شده است، برای بعضی مورد شک و تردید واقع شود، قرآن در این

زمینه دستور داده است که باید این موضوع زیر نظر دو نفر از افراد مطلع و عادل انجام پذیرد: «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۷۹؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲: ۱/۵۸۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۴۳۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵/۸۳)؛ بنابراین تعیین دو حکم برای حل و فصل جنگ صفین نیز روا خواهد بود، اگرچه — چنانکه خواهد — حکمین مورد رضایت امام علی علیه السلام نبودند و بر ایشان تحمیل شدند.

ج) الگوگیری امام باقر علیه السلام از امام علی علیه السلام

نمونه دیگر استفاده از آیه در سیره اهل بیت علیهم السلام، در ضمن گفت‌وگویی است که میان امام باقر علیه السلام و نافع بن ازرق — یکی از پیروان خوارج — انجام شد. امام علیه السلام می‌فرماید: «خوارج معترض‌اند که چرا امیر مؤمنان علیه السلام در دین خداوند حکم قرار داده است. به آنان بگو خداوند متعال در شریعت پیامبرش (برای اصلاح ناسازگاری زوجین) دو نفر از مخلوقاتش را قرار داده و فرموده است: "فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا"». امام باقر علیه السلام آنگاه به حکمیت سعد بن معاذ اشاره می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله وی را برای حکم درباره بنی قریظه تعیین کرد و او بر اساس آنچه خداوند برای آنان جاری ساخته است، حکم کرد (مفید، ۱۴۱۴: ۲/۱۶۴-۱۶۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۱/۳۲۴). روشن است که شیوه استدلال امام باقر علیه السلام به آیه مذکور، برگرفته از سیره جدشان امیر مؤمنان علیه السلام بوده است.

۳. تحلیل استدلال امام علی علیه السلام به آیه در پاسخ به شبهه حکمیت فاسقان

چنانکه گذشت، یکی دیگر از اشکالات خوارج به امام علی علیه السلام پذیرش حکمیت دو حکم غیرعادل بود. آنان در عدالت هر دو حکم تشکیک می‌کردند (اسکافی، ۱۴۰۲: ۱۹۵)؛ عمرو بن عاص را به دلیل فسقش و ابوموسی اشعری را به سبب بازداشتن اهل کوفه از یاری امام علی علیه السلام (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۹: ۱۰/۲۵۱؛ بحرانی، ۱۴۱۷: ۱۸۵) عادل نمی‌دانستند. برخی از متعصبان اهل سنت، این تشکیک خوارج در حکمیت را صحیح انگاشته و آن را دستاویزی برای معصوم‌ندانستن امام علی علیه السلام قرار داده‌اند؛ سیف‌الدین آمدی — متکلم اشعری مسلک — نوشته است:

تحلیل چگونگی استدلال امام علی (علیه السلام) به آیه ۳۵ سوره نساء در مواجهه با خوارج در جریان حکمیت / ۴۱

دلیل سوم معصوم نبودن علی علیه السلام این است که ابوموسی اشعری و عمرو بن عاص را — که دشمن و فاسقاند — به حکمیت گماشت و معنای این عمل، تمکین از دشمنان و فاسقان برای خلع از امامت است و این خود معصیت است؛ زیرا خلع امام منصوص معصیت است و تمکین به معصیت نیز معصیت (آمدی، ۱۴۲۳: ۵/ ۲۰۰).

در پاسخ به این شبهه خوارج، امام علی علیه السلام به جمله «فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا» استدلال کرد و فرمود: «اگر زن یهودی باشد، می تواند حکم را از خویشان خود برگزیند و این در حالی است که آنان عادل نیستند»^۹ (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۱۰/۲۰). این استدلال در مناظره ابن عباس با خوارج نیز نقل شده است (اسکافی، ۱۴۰۲: ۱۹۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۹: ۱۰/ ۲۵۳).

درباره استشهاد امام علیه السلام به آیه، نکات قابل توجهی وجود دارد؛ اولاً چنین برداشتی از آیه مبتنی بر این دیدگاه است که مسلمان بودن دو حکم در جریان ناسازگاری زن و شوهر مسلمان لازم است؛ ولی برای غیر مسلمانان شرط نیست (نجفی، ۱۳۶۵: ۳۱/ ۲۱۵) و از آنجا که محارب با امام علی علیه السلام، اگرچه به ظاهر مسلمانانند، در حقیقت کافرند: «محاربوا علی علیه السلام کَفَرَةٌ»^{۱۰} (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۹۵)؛ از این روی فسق یا حتی کفر حکم طرف مقابل به اصل حکمیت خدشه وارد نمی کند، چنانکه پیامبر صلی الله علیه و آله در جریان صلح حدیبیه، حکمیت سهیل بن عمرو مشرک را به طرفیت مشرکان قریش پذیرفت و حتی درخواست سهیل بن عمرو مبنی بر اینکه از ابتدای معاهده، «بسم الله الرحمن الرحيم» حذف و به جای آن «باسمک اللهم» نوشته شود و نیز «محمد رسول الله» حذف و به جای آن «محمد بن عبدالله» نوشته شود، قبول فرمود^{۱۱} (یعقوبی، بی تا: ۲/ ۵۴؛ طبری، ۱۳۸۷: ۵/ ۶۳۴؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷: ۴/ ۱۶۸).

ثانیاً بنا بر آیه ۳۵ نساء، حاکم باید برای اصلاح ناسازگاری زن و شوهر برای هر یک از دو طرف حکمی برگزیند (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۵/ ۴۲۹؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۳۱/ ۲۱۱). امام علیه السلام با استدلال به این آیه فهماند که شامیان به امام علیه السلام اجازه انتخاب حکم نداده بودند؛ بنابراین نباید بر حضرت خرده گرفته شود.

ثالثاً آن حضرت شرط کرده بود که حکمین با قرآن مخالفت نکنند (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۴۰۴). قاضی عبدالجبار معتزلی درباره استدلال امام علی علیه السلام از شیخ خود ابوعلی جبائی نقل می‌کند:

این اشکال خوارج به علی علیه السلام که برای دین خدا فاسقی (عمرو بن عاص) را حکم قرار داده است، وارد نیست؛ زیرا آن حضرت شرطش برای پذیرش حکمیت، حکم کردن بر اساس کتاب خداوند بود. پس بنا بر این نگاه می‌توان گفت که امام اساساً فاسقی را حکم قرار نداده است و استدلال آن حضرت به آیه ۳۵ سوره نساء برای تبیین این مطالب است که اگر حکمین — به رغم ظالم بودنشان^{۱۲} — اگر میان زن و شوهر به نیکی حکم کنند، حکمیت آنان قابل پذیرش است و در باب امامت نیز ممتنع نیست، اگرچه ما می‌دانیم شایسته امامت کیست و این تعیین حکم فقط برای از بین بردن شبهه برای دیگران است^{۱۳} (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۲۰/۱۱۱).

رابعاً سیف‌الدین آمدی در حالی امام علی علیه السلام را به تمکین از دشمنان و فاسقان متهم می‌کند و به ایشان می‌تازد که خود از پیروان اهل سنت است و آنان بر عدالت همه صحابه — که امیرمؤمنان علیه السلام از جمله آنان است — اجماع دارند (ابن‌صلاح، ۱۴۱۶: ۱۷۶؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۲۲/۱).

نقد برداشت‌های نادرست از استدلال امام علی علیه السلام

دانشمندان اسلامی از استدلال امام علی علیه السلام و به تبع ایشان، ابن‌عباس و امام باقر علیه السلام به آیه ۳۵ سوره نساء برای دفع شبهه کلامی خوارج، بسیار بهره جسته‌اند و این استدلال در میان آثار کلامی و تفسیری آنان — به‌خصوص دانشیان اهل سنت — منعکس شده است؛ چنانکه به هنگام تحلیل مباحث پیشین، به آنها استناد داده شد. موارد یادشده استشهاد صحیح به سیره امام علی علیه السلام در استدلال به آیه بود؛ اما برخی از متکلمان اشعری از آن تبیینی نادرست ارائه کرده‌اند. برای نمونه ابواسحاق شیرازی (۴۷۶ق) در کتاب خود *الإشارة إلى مذهب أهل الحق* از استدلال امام علی علیه السلام قدیم بودن قرآن را استنباط کرده است. وی در کتابش می‌نویسد:

تحلیل چگونگی استدلال امام علی (علیه السلام) به آیه ۳۵ سوره نساء در مواجهه با خوارج در جریان حکمیت / ۴۳

از جمله دلایل قدیم و ازلی بودن قرآن، روایتی است که از علی بن ابی طالب علیه السلام نقل شده است که هنگام نارضایتی خوارج از حکمیت فرمود: «به خداوند سوگند، من مخلوق را حکم قرار ندادم، بلکه قرآن را حکم کردم (و الله ما حکمت مخلوقاً و إنما حکمت القرآن)، خداوند متعال فرموده است: "وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعُثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا" (نساء: ۳۵)؛ همچنین فرموده است: "يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ" (مائده: ۹۵). زمانی که خداوند در خصوص اختلاف میان زن و شوهر و تعیین ارشی (توان) که ارزش آن نیم درهم است و مُحْرِم باید پردازد، به حکمیت فرمان داده است، درباره اختلاف میان دو گروه از مسلمانان حکمیت سزاوارتر و شایسته تر است». همه صحابه این سخن را شنیدند و کسی آن را رد نکرد؛ بنابراین سخن امام علی علیه السلام در قدیم بودن قرآن برای ما حجت است (شیرازی، ۱۴۲۵: ۳۸۳-۳۸۴).

ابواسحاق شیرازی از پیروان اهل حدیث است و آنان معتقدند قرآن کلام خداوند و غیرمخلوق است (ان القرآن کلام الله غیر مخلوق) (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۹۲). بر اساس این باور، وی پنداشته است که مراد از واژه «مخلوق» در کلام امام علیه السلام «و الله ما حکمت مخلوقاً» قرآن است و منظور امام علیه السلام این است که قرآنی که برای داوری میان شما قرار دادم، مخلوق و حادث نیست، بلکه قدیم و ازلی است.

این برداشت ابواسحاق شیرازی از سخن آن حضرت به دلیل باورمندی به قدیم بودن قرآن و توجه نکردن به خانواده حدیثی و غفلت از فضای صدور حدیث است. توضیح مطلب این است که خوارج اشکال کردند چرا امام علی علیه السلام مخلوق، یعنی انسان را حکم پذیرفته است. امام با جمله «و الله ما حکمت مخلوقاً» فرمودند من مخلوق را حکم قرار ندادم، بلکه سخن خداوند را حکم نهادم؛ زیرا از حکمان خواسته بود آنچه حق و مراد خداوند است از قرآن دریابند و از دخالت دادن رأی شخصی و هوای نفس پرهیزند. شاهد این سخن، گزارش های دیگری است که در آنها آمده است. چون خوارج به حکمیت شبهه وارد کردند و گفتند: «حکم الرجال فی دین الله و الله سبحانه یقول: إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۹: ۱۰ / ۲۵۱؛ شاطبی، ۱۴۲۰: ۴۶۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۱ /

۱۸۷). امام علی علیه السلام در پاسخ فرمود: «أَمَّا قَوْلُكُمْ إِنِّي حَكَمْتُ فِي دِينِ اللَّهِ الرَّجَالَ فَمَا حَكَمْتُ الرَّجَالَ وَإِنَّمَا حَكَمْتُ كَلَامَ رَبِّي الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ حَكْمًا بَيْنَ أَهْلِهِ؛ این ادعای شما که مردم را در دین خدا، حکم قرار داده‌ام، (صحیح نیست)؛ زیرا من مردم را حکم قرار ندادم، بلکه سخن خداوند را که آن را حکم میان اهلش قرار داده است، حکم کردم» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱/ ۱۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳/ ۳۷۸).

در روایت بالا، به جای واژه «مخلوق»، «الرجال» آمده است. با توجه به آن کاملاً روشن می‌شود که منظور امام علی علیه السلام از واژه «مخلوق»، رأی و دخالت هوای نفس انسانی در تبیین حکم الهی است. گفتنی است به باور امامیه، قرآن حادث است و قدیم نیست. شیخ صدوق در کتاب *الاعتقادات* می‌نویسد: «اعتقادنا في القرآن... أن الله تعالى محدثه و منزله و حافظه و ربّه» (صدوق، ۱۴۱۴: ۸۳).

نتیجه‌گیری

از مطالبی که گذشت، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. امام علی علیه السلام آیه ۳۵ سوره نساء را — که در ارتباط با احکام خانواده است — برای نخستین بار در چالش سیاسی و اجتماعی — که به دنبال حکمیت نبرد صفین به وجود آمده بود — به کار بست. ایشان در مقام احتجاج با خوارج، با استدلال به آیه مزبور، سستی ادله آنان را نمایاند و با این سیره خود، روش فهم صحیح و دقیق از آیات قرآن را — که تفسیر قرآن به قرآن است — نشان داد.

۲. خوارج با استدلال به آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» حکمیت را منحصر به خداوند می‌دانستند. امام علی علیه السلام و پس از ایشان، ابن عباس و امام باقر علیهما السلام در مناظره با خوارج به آیه ۳۵ سوره نساء تمسک جستند و با بهره‌گیری از آن، نشان دادند: اولاً حصر حکم در آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» به صورت اضافی و مجازی است؛ ثانیاً آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» عام است و با آیه ۳۵ سوره نساء تخصیص می‌خورد؛ ثالثاً آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»، از متشابهات قرآن است و باید به آیه ۳۵ سوره نساء و امثال آن که از محکّمات قرآن‌اند ارجاع داد؛ رابعاً وقتی خداوند برای حل چالش مربوط به درون خانواده، تعیین حکم را بر عهده حاکم اسلامی نهاده است، به طریق اولی برای حل اختلافات سیاسی و

تحلیل چگونگی استدلال امام علی (علیه السلام) به آیه ۳۵ سوره نساء در مواجهه با خوارج در جریان حکمیت / ۴۵

اجتماعی دو گروه در جامعه اسلامی وجود حکم را تجویز کرده است؛ خامساً خوارج میان وضع حکم و اجرای حکم خلط کرده‌اند. بنابر آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»، وضع حکم فقط در قلمرو خداوند است؛ اما بر اساس آیه ۳۵ سوره نساء، باید حاکمی باشد که حکم خداوند را در مرافعات تشخیص داده، جاری سازد.

۳. امام علی علیه السلام و به تبع ایشان ابن عباس با استفاده از آیه گفته‌شده، اشکال خوارج به عادل نبودن حکمین را به این صورت پاسخ دادند که اولاً یکی از دو طرف تخاصم، به ظاهر مسلمان و در باطن نامسلمان بودند؛ بنابراین حکمی را از خود برگزیدند؛ ثانیاً طرفین تخاصم از حاکم شرع — امام علی علیه السلام — در تعیین حکمین سر باز زدند؛ ثالثاً با وجود عادل نبودن حکمین، آنان موظف بودند به نیکی حکم کنند.

۴. متکلمان و مفسران اسلامی که غالباً نیز از اهل سنت‌اند، استدلال کلامی امام علی علیه السلام به آیه ۳۵ سوره نساء را نیک دانسته و متأثر از سیره آن حضرت، آن را در احتجاجات خود با خوارج به کار بسته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. و اگر از جدایی میان آن دو (زن و شوهر) بیم دارید، پس داوری از خانواده آن [شوهر] و داوری از خانواده آن [زن] تعیین کنید. اگر سر سازگاری دارند، خدا میان آن دو سازگاری خواهد داد. آری، خدا دانای آگاه است.

۲. «فَأَسْتَنْطِقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ وَ لَكِنْ أُخْبِرُكُمْ عَنْهُ؛ از آن بخواهید تا سخن گوید و هرگز سخن نگوید؛ اما من شما را از آن خبر می‌دهم».

۳. و زنانی را که از نافرمانی آنان بیم دارید [نخست] پندشان دهید و [بعد] در خوابگاه‌ها از ایشان دوری کنید و [اگر تاثیر نکرد] آنان را بزنید؛ پس اگر شما را اطاعت کردند، [دیگر] بر آنان هیچ راهی [برای سرزنش] مجوید.

۴. در برخی از گزارش‌ها این اشکال‌ها سه مورد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۹: ۱۰ / ۲۵۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳ / ۴۲۱) و در برخی گزارش‌ها، شش مورد بیان شده است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱ / ۱۸۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳ / ۳۷۷-۳۷۸)؛ البته با ضمیمه کردن گزارش‌ها به یکدیگر، تعداد این اشکال‌ها بیش از شش اشکال خواهد بود.

۵. شیعه معتقد است که مخالفان امام علی علیه السلام فاسق‌اند: «مخالفوه [علی علیه السلام] فسقة» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۹۵).

۶. «كَلِمَةٌ حَقٌّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ».

۷. آمدن «ال جنس» بر واژه، عمومیت را می‌رساند. در این آیه «ال» بر سر اسم جنس «الحکم» آمده است؛ مانند «الْبَيْع» در آیه «وَاحِلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره: ۲۷۵) که به معنای «کلّ بیع» است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/۶۳۱).

۸. «نَعَمْ إِنَّهُ لَأَحْكَمُ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَكِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ لَا إِمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ وَ إِنَّهُ لَأَبْدٌ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَ يَسْتَمْتَعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَ يَبْلُغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ...».

۹. "... فَقَالَ لَا يَعْدِلُ عَمْرًا وَ أَبَا مُوسَى فَقَالَ لَهُمْ: قَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: "فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا" أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ يَهُودِيَّةً قَدْ اخْتَارَتْ حُكْمَ أَهْلِهَا وَ هُمْ غَيْرُ عَدُولٍ. این گزارش در جوامع حدیثی شیعه این‌گونه آمده است که وقتی امام علیه السلام ابن عباس را برای شنیدن سخنان خوارج فرستاد، آنان شش اشکال راجع به حکمیت مطرح کردند. ابن عباس آنها را به آن حضرت منعکس کرد. یکی از آن اشکال‌ها این است که چرا در دین خدا انسان‌ها را حکم قرار داده است. امام علیه السلام پاسخ می‌دهد: «من انسان‌ها را حکم قرار ندادم، بلکه کلام خداوندگارم را حکم قرار دادم. خداوند انسان‌ها را در خصوص پرنده‌ای (که در حال احرام صید گردد) حکم قرار داده و فرموده است: "وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ" (مائده: ۹۵). خون مسلمانان که با عظمت‌تر از خون پرنده است». خوارج گفتند: «حق با تو است» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱/۱۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳/۳۷۸).

۱۰. این باور مبتنی بر روایات فراوان شیعه و سنی است؛ برای نمونه اهل سنت از ابوهریره نقل کرده‌اند که پیامبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام، حسن علیه السلام، حسین علیه السلام و فاطمه علیه السلام نگریست و آنگاه فرمود: «أنا حرب لمن حاربكم و سلم لمن سالمكم» (ابن حنبل، بی تا: ۲/۲۴۲؛ حاکم نیشابوری، بی تا: ۳/۱۴۹)، در مصادر روایی شیعه نیز از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است: «... إِنْ عَلِيًّا مَنِّي فَمَنْ حَارَبَهُ فَقَدْ حَارَبَنِي وَ اسْخَطَ رَبِّي، ثُمَّ دَعَا عَلِيًّا فَقَالَ: يَا عَلِيُّ حَرْبُكَ حَرْبِي، وَ سَلْمُكَ سَلْمِي» (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۶۴؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۴۷۷).

۱۱. امام علی علیه السلام در احتجاجات خود با خوارج به این سیره نبوی صلی الله علیه و آله در صلح حدیبیه اشاره فرمودند (یعقوبی، بی تا: ۲/۱۸۹).

۱۲. فقهای شیعه، در اینکه عدالت حکمین برای داوری میان زوجین شرط است یا خیر، اختلاف نظر دارند (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۸/۳۶۷؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۳۱/۲۱۵).

۱۳. "... فَقَالَ لَا يَعْدِلُ عَمْرًا وَ أَبَا مُوسَى فَقَالَ لَهُمْ: قَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: "فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا" أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ يَهُودِيَّةً قَدْ اخْتَارَتْ حُكْمَ أَهْلِهَا وَ هُمْ غَيْرُ عَدُولٍ. این گزارش در جوامع حدیثی شیعه این‌گونه آمده است که وقتی امام علیه السلام ابن عباس را برای شنیدن سخنان آنان فرستاد، آنان شش اشکال راجع به حکمیت مطرح کردند. ابن عباس آنها را به آن حضرت منعکس کرد. یکی از آنها این است که چرا در دین خدا انسان‌ها را حکم قرار داده است. امام علیه السلام پاسخ داد: «من انسان‌ها را حکم قرار ندادم، بلکه کلام خداوندگارم را حکم قرار دادم. خداوند انسان‌ها را در خصوص پرنده‌ای (که در حال احرام صید گردد) حکم قرار داده و فرموده است: "وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ" (مائده: ۹۵)، خون مسلمانان که با عظمت‌تر از خون پرنده است». خوارج گفتند: «حق با تو است» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱/۱۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳/۳۷۸).

تحليل چگونگی استدلال امام علی (علیه السلام) به آیه ۳۵ سوره نساء در مواجهه با خوارج در جریان حکمیت / ۴۷

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمدمهدی فولادوند، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۹ق)، شرح نهج البلاغة، قم: کتابخانه آیت الله المرعشی النجفی.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین أحمد بن علی (۱۴۱۵ق)، الإصابة فی تمييز الصحابة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل شیبانی (بی تا)، المسند، بیروت: دار صادر.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی طالب (ع)، قم: علامه.
- ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن شهرزوری (۱۴۱۶)، مقدمة ابن الصلاح، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله (بی تا)، أحكام القرآن، [بی جا]: [بی نا].
- ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن قتیبة دینوری، ابومحمد عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰ق)، الامامة و السياسة، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالأضواء.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد (بی تا)، المغنی، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء إسماعیل بن عمر (۱۴۰۸ق)، البداية و النهاية، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اسکافی، ابوجعفر (۱۴۰۲ق)، المعیار و الموازنة، تحقیق: محمدباقر محمودی، [بی جا]: [بی نا].
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، آمان: فرانس شتاينر.
- آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳ق)، أبتکار الأفكار فی أصول الدین، قاهره: دارالکتب.
- بحرانی، میثم بن علی بن میثم (۱۴۱۷ق)، النجاة فی القيامة فی تحقیق أمر الإمامة، قم: مجمع الفكر الإسلامی.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم، بیروت: دار الجیل - دارالآفاق.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۹۹۲م)، الملل والنحل، تحقیق: بثر نصری، بیروت: دارالمشرق.
- بلاذری، أحمد بن یحیی بن جابر (۱۹۵۹م)، انساب الأشراف، مصر: دارالمعارف.
- بیهقی، أحمد بن حسین (بی تا)، السنن الكبرى، [بی جا]: دارالفکر.

- ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال (۱۳۹۵ق)، *الغارات*، تهران: انجمن آثار ملی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، *تسنیم*، قم: اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۴۰۷ق)، *الصحاح*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی تا)، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دارالفکر.
- دینوری، احمد بن داود (۱۳۶۸)، *الأخبار الطوال*، قم: منشورات الرضی.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۳)، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سید رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۸)، *نهج البلاغه*، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، شرح: صبحی صالح، محقق: فیض الاسلام، قم: هجرت.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق)، *الإتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الكتاب العربی.
- شاطبی، ابواسحاق (۱۴۲۰)، *الاعتصام فی أهل البدع والضلالات*، بیروت: دارالمعرفة.
- شافعی، محمد بن ادريس (۱۴۰۳ق)، *كتاب الأم*، بیروت، دارالفکر.
- شوکانی، محمد بن علی (بی تا)، *فتح القمیر*، [بی جا]: عالم الکتب.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴)، *الملل و النحل*، قم: الشریف الرضی.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (۱۴۱۰ق)، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم: مطبعة أمير.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (۱۴۱۳ق)، *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- شیرازی، ابواسحاق (۱۴۲۵ق)، *الإشارة إلى مذهب أهل الحق*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا علیها السلام*، تهران: نشر جهان.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۴ق)، *اعتقادات الإمامیه*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، ۹، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی.

تحليل چگونگی استدلال امام علی (علیه السلام) به آیه ۳۵ سوره نساء در مواجهه با خوارج در جریان حکمیت / ۴۹

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷)، تاریخ الطبری (تاریخ الامم والملوک)، بیروت: دارالتراث.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۲)، اللوامع الالهية فی المباحث الکلامية، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰)، تفسیر فرات الکوفی، تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامي.
- قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸ق)، محاسن التاویل، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار (۱۹۶۵م)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاهره: الدارالمصریة.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصرخسرو.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
- محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۹ق)، شرائع الإسلام، بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مسکویه، ابوعلی مسکویه الرازی (۱۳۷۹ش)، تجارب الأمم، تحقیق ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۷۲)، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، بیروت: دار المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مَلَطی، ابن عبدالرحمن (۱۴۱۳)، التنبيه و الرد علی أهل الأهواء و البدع، قاهره: مكتبة مدبولي.
- منقری، نصر بن مزاحم (۱۴۰۴ق)، وقعة صفین، محقق: عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۹۰)، تحرير الوسيلة، قم: مؤسسة مطبوعاتی إسماعیلیان.
- نجفی، محمدحسن بن باقر (۱۳۶۵ش)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، تهران: دارالکتب الإسلامية.
- نووی، محی الدین بن شرف (بی تا)، المجموع شرح المهذب، بیروت: دارالفکر.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا)، تاریخ الیعقوبی، بیروت: دار صادر.

تبیین جایگاه سیاسی، اجتماعی و اخلاقی امام علی (علیه السلام) در هاشمیاتِ کمیت بن زید اسدی

صابره سیاوشی*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۶/۲۵]

چکیده

در این پژوهش جایگاه سیاسی، اجتماعی و اخلاقی امیرالمؤمنین علیه السلام در اشعار کمیت بن زید اسدی، شاعر شیعی دوران اموی، واکاوی شده است. او از پیشتازان ادب متعهد است که در دوران خفقان اموی شعر خود را بُرنده‌ترین سلاح برای دفاع از حقوق اهل بیت قرار داد و معانی و اصول اعتقادی مهم شیعه را در ساختار ابیات استدلالی گنجانده. مهم‌ترین معانی به کار رفته در چکامه‌های وی درباره امام علی علیه السلام است. انتخاب علی علیه السلام به ولایت و امامت، حق خلافت بر اساس شواهد قرآنی، بیعت و بیعت‌شکنی، غضب خلافت، حکومت حاکمان و اعتراض کمیت و نیز اخلاق حکومتی حضرت، شهادت، علم، تقوا، شجاعت، جنگاوری، هدایتگری و مبارزه با باطل از اهداف اصلی کمیت در شعر استدلالی او است. او در این ابیات بر منصوص بودن امامت و ولایت علی علیه السلام و مرجعیت دینی، سیاسی و اجتماعی ایشان تأکید می‌کند. این نوشتار مفهوم امامت و خلافت امیرالمؤمنین و اخلاق ایشان در مجموعه هاشمیات کمیت را به روش توصیفی-تحلیلی بررسی و تحلیل می‌کند تا سازکارها و عناصر شکل‌گیری معنا و مفهوم امامت را همسو با رسالت ادبیات دینی تبیین کند.

کلیدواژه‌ها: امامت، خلافت علی علیه السلام، هاشمیات، کمیت بن زید اسدی.

مقدمه

امامت مهم‌ترین مسئله جامعه اسلامی و یک موضوع عملی و روزمره است که زمینه‌های کلی نیازهای بشر را- در سیاست، اجتماع، فرهنگ، دین و مانند اینها- در بر می‌گیرد و راه‌حل ارائه می‌دهد. نقشه‌ای ترسیم می‌کند که بشر هدف از خلقت خود را دریابد و آیین زندگی دین‌محور و توحیدمدارانه را بشناسد. بر این اساس، امامت «شاخص فهم راستین عقاید دینی است و تمایز بین فهم درست از قرائت‌های نادرست از اصول عقاید دینی، به ویژه توحید، به وسیله آن به دست می‌آید» (عظیمی، ۱۳۹۰: ۱۰). تبیین جایگاه این اصل مهم در متون ادبی از رسالت‌های ادبیات دینی است؛ رسالتی که ضرورت تحقیق درباره دکتین امامت را در ادبیات روشن می‌سازد.

این پژوهش درصدد بازشناسی معنا و مفهوم امامت و خلافت علی علیه السلام و جایگاه آن از دیدگاه کمیت بن‌زید اسدی، شاعر شیعی دوران اموی، است. بنابراین با هدف تبیین دیدگاه کمیت، در پی پاسخ به این پرسش هستیم که کمیت، در جایگاه یک شاعر احتجاجی و استدلالی دوره اموی، چه تصاویری از امیرالمؤمنین ارائه داده است. وی شاعر مکتبی، سنگردار متعهد شعر شیعی و دارای مجموعه اشعاری به نام هاشمیات، در مدح اهل بیت علیهم السلام است. او درون‌مایه شعر خود را از باور دینی می‌گیرد و علاوه بر موضوع دینی، موضع دینی نیز دارد. او هدفمند پیش می‌رود تا بگوید که حکومت از آن علویان است و قرآن و حدیث بر این امر شهادت می‌دهند. وی در اظهار حق ملاحظه هیچ قدرتی را نمی‌کند و خود را ملزم به ضرورت همسازی با تعالیم اسلامی و اخلاقی می‌داند. یافته‌ها نشان می‌دهند که کمیت در هشت چکامه هاشمیات، مسئله جانشینی پیامبر، ادله اثبات امامت و خلافت امیرالمؤمنین، اخلاق حکومتی منحصر به فرد حضرت و برخی ویژگی‌های دیگر ایشان را به تصویر کشیده است. آنچه در این نوشتار مد نظر قرار گرفته، اشاره‌ها و ابیاتی است که شاعر به طور مستقیم در مورد حضرت سروده است. همه ابیات بر اساس نسخه شرح هاشمیات الکمیت ابوریاش و تحقیق داود سلوم و نوری حمودی القیسی، مطالعه، استخراج و تقسیم‌بندی شده‌اند. بنا بر این تقسیم، در بخش نخست، انتخاب و خلافت امیرالمؤمنین و در بخش دوم ویژگی‌های شخصیتی حضرت در هاشمیات بررسی می‌شود.

جستاری در شعر کمیت اسدی

کُمیت بن‌زید اسدی کوفی (۶۰-۱۲۶ق) از قبیله مُضَر، متعصب قحطانی، شاعر پیشگام، عالم به زبان‌های عرب و آگاه به ایام العرب و نسب‌شناسی است (بغدادی، ۱۲۹۹: ۶۹/۱؛ براقی، ۱۹۸۷: ۶۶۱؛ اصفهانی، ۱۹۷۰: ۱۷/۱). شعر او فقط بیان احساس نیست، بلکه بیانگر فکر است و با هر چه (از مجادله و اقتناع) به آن مربوط شود، همراه است. کمیت از سه راه برای این امر استفاده می‌کند: ۱. مدح هاشمیان؛ ۲. هجو امویان؛ ۳. مقایسه عدالت ائمه و ستم خلفای اموی (حسین، ۱۹۹۸: ۸۴). وی بارزترین شاعر هاشمی در دوره اموی است که بیشترین شعر را دارد و در عشق به آل‌پیامبر غرق شده است (قط، بی‌تا: ۲۷۸). بنابراین شعر او فواید علمی، تاریخی، زبانی و نوادری دارد که مورد اهتمام فرهنگ‌نویسان، نسب‌شناسان و علمای زبان و نحو قرار گرفته است (جنان، ۱۹۹۴: ۱۳۱).

هاشمیات کمیت صادق‌ترین تمثیل حیات و عواطف او و کامل‌ترین چیزی است که عقاید او را بیان می‌کند (طه حمیده، ۱۹۶۸: ۲۵۹). این اثر چنان کوبنده و واقع‌گرا است که آن را به سخنرانی شبیه کرده‌اند و جاحظ به سبب آن کمیت را «خطیب شاعر» می‌داند (جاحظ، ۱۹۲۶: ۵۲/۱). این مجموعه قصایدی بلند در مدح رسول و فضایل اهل بیت علیهم‌السلام و حقانیت آنان در جانشینی پیامبر است (عبدالسعاده، ۲۰۱۴: ۳۶) و مسلمانان را به دوستی خاندان پیامبر و شورش علیه حکومت وقت دعوت می‌کند. کمیت در این قصاید از مناظره‌های عمیق عقلی استفاده کرده تا حق را ثابت کند و برخلاف شعرای معاصر خود، بر اشک و مرثیه تکیه ندارد.

شعر کمیت شعر جدیدی است که درباره مسائل مهم سیاسی-اجتماعی بحث می‌کند و در شعر عربی بی‌سابقه است؛ زیرا هر شاعر هدف خود را در یک یا چند بیت بیان می‌کند، اما کمیت خود را در معرض قصیده قرار می‌دهد و مجادله می‌کند تا مخاطب خود را قانع کند (زراقط، ۱۹۹۶: ۲۴۵). وی این نوع ادبیات را قوی‌ترین و بُرنده‌ترین سلاح علیه دولت حاکم می‌داند (طه حمیده، ۱۹۶۸: ۲۵۹). وی به همین منظور عصر مروانیان را به‌خوبی به تصویر می‌کشد تا جان‌ها را از خواب غفلت بیدار کند. او با شعر خود به در هم شکستن حکومت ظالمانه مروانی و روی کار آمدن حکومت عباسی کمک کرد (صعیدی، بی‌تا: ۱۴). زمان حکومت مروانیان، مردم از اسلام واقعی و احکام و تعالیم دین

دور شده و از لحاظ درون‌مایه‌های اعتقادی و ایمانی توخالی شده بودند. ارزش‌های اخلاقی فرو ریخته، رذائل حاکم شده و جای ارزش و ضد ارزش تغییر کرده بود.

ارتباط کمیت با ائمه علیهم‌السلام

علامه حلی کمیت را بزرگ داشته و از قدم‌های ارزنده‌اش تقدیر به جا آورده که دین را به زبان خود تأیید و مذهب حقیقت را با طبع دُر بارش تشیید کرده است (خوانساری، ۱۳۶۰: ۳۹۴/۶). کمیت دوران امامت سه امام بزرگوار، امام سجاد، امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام، را درک کرده، دیدارهایی با ایشان داشته، در محضرشان شعر خوانده و کسب فیض کرده است. روایت‌های مختلفی از این ارتباطات در تاریخ ثبت شده است.^۱ این دوران به موازات عصر خفقان اموی است که کمیت با سرودن *هاشمیات*، خود را در معرض تهدیدهای آنان قرار می‌دهد؛ چنانکه امام سجاد علیه‌السلام به این امر تصریح کرده است: «خداوندا در روزگاری که دیگران خودداری می‌کردند، این کمیت بود که در راه خاندان پیغمبرت از خودگذشتگی نشان داد و آنچه دیگران پنهان می‌داشتند، آشکار کرد» (امینی، ۱۳۶۲: ۳۳/۴). شیخ طوسی هم در *رجال* (۱۳۸۱ق)، از او در زمره یاران امام باقر (ص ۱۳۴) و امام صادق (ص ۲۷۸) علیهم‌السلام یاد کرده است.

جایگاه امیرالمؤمنین علیه‌السلام در دیدگاه شعری کمیت بن‌زید اسدی

ولایت و خلافت امیرالمؤمنین علیه‌السلام

الف) انتخاب علی علیه‌السلام به ولایت و امامت

کمیت بیشتر ابیات استدلالی خود را به ولایت علی علیه‌السلام و روح اعتقادات شیعه اختصاص داده، گزینش ایشان از سوی پیامبر را گوشزد و منصوص بودن امامت را بیان می‌کند. او معتقد است که رسول بر خلافت علی با اسم و نص تصریح و به صحابه امر کرد که با او بیعت کنند و با «من کنتُ مولاهُ فهذا علی مولاه...» برای او در روز غدیر خم بیعت گرفت؛ تا جایی که عمر گفت: «طوبی لکَ یا علی أصبحتَ مولی کلِّ مؤمنٍ و مؤمنةٍ». اما در مدتی کوتاه با امر رسول خدا مخالفت و حق را از صاحب آن غصب

تبیین جایگاه سیاسی، اجتماعی و اخلاقی امام علی (علیه السلام) در هاشمیتِ کمیت بن‌زید اسدی / ۵۵

کردند. کمیت همه این اتفاق را در عینیه ثبت کرده است (طه حمیده، ۱۹۶۸: ۲۶۹). او در بیت هشتم هاشمیه ششم (عینیه)، معتقد است پیامبر علی را برای امامت برگزید؛ گزینشی روشن که کسی نتواند آن را بپوشاند یا دیگری را به پوشاندن آن وادارد. با وجود این، ردکنندگان به ستوه آمدند:

و أصفاهُ النبی علی اختیارِ بما أعیى الرفوضَ له المذیعاً

پیامبر او را با اختیار برگزیده است؛ به گونه‌ای که ردکننده ذکر فضایل علی و نیز کسی که نمی‌خواهد منزلت او و گزینش پیامبر شناخته شود را ناتوان کند.

بعد از گزینش پیامبر، بر ماجرای غدیر و انتخاب صریح علی به ولایت تأکید می‌کند. بیتی که بنا بر روایت ابن‌شهر آشوب، شاعر «آن را نزد امام باقر سروده است» (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۸۷: ۳۶/۳):

و یومَ الدَّوْحِ دَوَّحِ غَدِیرِ حُمٍّ أَبَانَ لَهُ الْوَلَايَةَ لَوْ أُطِيعَا

روز درخت، درخت غدیر خم که ولایت را برای علی عَلَيْهِ السَّلَامُ روشن کرد، که ای کاش فرمانش اطاعت و پذیرفته می‌شد.

این بیت به حدیث مشهور «من کنت مولاه...» در هجدهم ذی‌الحجه سال دهم هجری اشاره دارد که طی آن رسول خدا به رسالت خود که در آیه ابلاغ مشخص شده بود، عمل کرد: «یا ایها الرسولُ بَلِّغْ ما أُنزِلَ الیکَ مِنْ رَبِّکَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَ اللهُ یُعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ» (مائده: ۶۷). بعد از این ابلاغ هم آیه اکمال دین و اتمام نعمت نازل می‌شود: «الیومَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَیکُمْ نِعْمَتی وَ رَضِیتُ لَکُمُ الْإِسْلَامَ دیناً...» (مائده: ۳). علامه امینی به نقل از شیخ مفید در رساله‌اش در معنای کلمه «مولی» گفته است:

کمیت از شخصیت‌هایی است که برای فهم معانی قرآن به شعر او استشهاد کرده‌اند و دانشمندان بر فصاحت و لغت‌شناسی و سرآمدی او در شعر و بزرگواری‌اش در عرب اجماع دارند. چنین کسی در این بیت، امامت علی را به خیر غدیر واجب دانسته و حضرتش را از سوی کلمه مولی به ریاست ستوده است. بر کمیت، با آن جلالتی که در لغت و عربیت دارد، روا نیست که

وضع عبارت در معنا کند که در لغت هیچ‌گاه بدان معنا به کار نرفته و پیش از عربی دان دیگری استعمال نکرده و آن را آن‌چنان که یکی از اعراب فهمیده، دریافته باشد. چه، اگر چنین کاری بر کمیت روا بود، بر دیگری نیز روا می‌نمود و سرانجام به فساد تمام لغت می‌گرایید (امینی، ۱۳۶۲: ۷-۶/۴).

ب) حق خلافت و شاهد قرآنی

قرآن اولین سرچشمه شعری کمیت است که بیشترین تأثیر را از آن گرفته است. کمیت خود را در حوزه عقیده و علم صاحب رسالتی می‌دید که در دفاع از عدل علی و عاشورای حسین خلاصه می‌شود. او همه عقل و علم خود را همراه با زبان رسایش در این راه به خدمت گرفته و از هر قصیده محاکمه‌ای ساخته است. وی علاوه بر برهان‌های عقلی، بیشتر آیات الهی را پیش رو داشته، گواه آورده و خصم را به داوری خدا و رسول فرا خوانده است (عبدالعظیم زاده، ۱۳۸۱: ۶۷۱). در بسیاری از ابیات هاشمیات آیات قرآن دیده می‌شوند. او این آیات را برای مدح نمی‌آورد؛ بلکه برای احتجاج و دفاع از حقوق اهل‌بیت از آنها استفاده می‌کند. او «در شرح اصول عقیده شیعه دلایل منطقی به کار می‌برد. همچنین بیان می‌کند که چرا آنان خلافت را از امویان، که ظالمانه آن را غصب کردند، مطالبه می‌کنند و چنین ابیاتی می‌سراید» (هداره، ۱۹۹۰: ۱۸۹). کمیت در بیت ۲۹ و ۳۰ هاشمیه دوم اذعان می‌کند که در قرآن آیاتی در شأن آنان نازل شده که هر کسی توان درک آن را ندارد:

وَجَدْنَا لَكُمْ فِي آلِ حَامِيمٍ آيَةً
تَأْوَلُّوْهَا مِنَّا تَقِي وَ مُعْرِبٌ

در مورد شما در سوره‌های حامیم آیه‌ای یافتیم که فقط انسان‌های پرهیزکار و سخندان آن را تفسیر و تأویل می‌کنند.

آل حامیم سوره‌هایی‌اند که با حم آغاز می‌شوند (سوره‌های مؤمن، سجده، شوری، زخرف، دخان، جاثیه و احقاف)؛ در اینجا منظور اهل‌بیت پیامبرند. وی بار دیگر تأکید می‌کند که آیات دیگری بر حق اهل‌بیت دلالت می‌کند که جای تردید برای کسی نمی‌گذارند و نمی‌توانند مصداقی غیر از آنها پیدا کنند:

وَ فِي غَيْرِهَا آيَاءٌ وَ آيَاءٌ تَتَابَعَتْ لَكُمْ نَصَبٌ فِيهَا لِذِي الشَّكِّ مُنْصَبٌ

در این آیات و آیات پی در پی دیگر نشانه‌هایی درباره شما برای شک‌کننده است که نمی‌تواند آن را به غیر شما تأویل برد (منظور از آیات پی‌درپی آیاتی است که در شأن پیامبر و اهل بیت نازل شده‌اند).

کمیت در این قسمت از هاشمیات با تکیه بر صفات و ویژگی‌های مخصوص اهل بیت، فقط ایشان را شایسته خلافت و رهبری می‌داند (فؤادیان، ۱۳۹۰: ۲۳۳).

پ) بیعت‌شکنی

بر اساس ترتیب موضوعی، بیعت‌شکنی کسانی که در روز غدیر با علی عَلَيْهِ السَّلَامُ بیعت کردند، بررسی می‌شود. کمیت چهار بیت از هاشمیه ششم را به پیمان‌شکنی اختصاص داده، بر بیعت نماندن را به اندازه خود بیعت بزرگ می‌شمارد و چنین می‌سراید:

وَ لَكِنَّ الرَّجَالَ تَبَايَعُوهُمَا فَلَمْ أَرْ مَثَلَهَا خَطَرًا مَبِيعًا

ولی مردم آن را به یکدیگر فروختند؛ هرگز چنین عهد و پیمان بزرگ و تجارت سودآوری ندیدم که به فروش رفته باشد.

کمیت مؤدبانانه به این نقض پیمان اعتراض می‌کند که کار ناشایستی انجام دادند و عدالت و حق را زیر پا نهادند؛ بدون اینکه علی عَلَيْهِ السَّلَامُ بر کسی ستم روا دارد، بر او ستم کردند، حال آنکه برگزیده و سرور آنان بود. کمیت معتقد است آنان که این کار را کردند، اعتبار خود را زیر سؤال بردند و از ارزش افتادند:

فَلَمْ أَبْلُغْ بِهِمْ لَعْنًا وَ لَكِنَّ أَسَاءَ بِذَاكَ أَوْلَهُمْ صَنِيعًا

بر آنان لعنت نمی‌فرستم؛ ولی با این کار، اولین آنان کار بدی انجام داد و مرتکب عمل ناپسندی شد.

فَصَارَ بِذَاكَ أَقْرَبَهُمْ لِعَدَلٍ أَلَى جَوْرِ وَ أَحْفَظَهُمْ مَضِيعًا

با این رفتار، عادل‌ترین آنان به ستم نزدیک شد و حفظ‌کننده‌ترینشان زیان‌رساننده و خراب‌کننده شد.

أَضَاعُوا أَمْرَ قَائِدِهِمْ فَضَلَّوْا وَ أَقْوَمِهِمْ لَدَى الْحَدَثَانِ رِيعَا

امر رهبرشان را ضایع کردند، از یاد بردند و گمراه شدند. امر کسی که در حوادث روزگار باثبات‌ترین است و گشایش و سعاش بیشتر و محکم‌تر از همه است.

ت) غصب خلافت

کمیت در بایئه (هاشمیه دوم) از عناصر استدلال عقلی و استناد نقلی، یعنی از آیات قرآن، بهره برده و با استدلال محکم بنی‌هاشم را محق و امامت را شایسته علی و فرزندان پاک‌نهادش دانسته است (مختاری، ۱۳۸۴: ۸۰). وی همچنین فاجعه کربلا را ناشی از سقیفه بنی‌ساعده دانسته و ضمن تصریح به تزویر و ربای حکام عصرش، خطاب به بنی‌هاشم، که آن روزها زنان و بازماندگان‌شان هنوز فجایع عاشورا را پیش چشم داشتند، این بیت را سروده است (عبدالعظیم‌زاده، ۱۳۸۱: ۶۷۳):

بِخَاتَمِكُمْ غَصْبًا تَجَوَّزُ أُمُورَهُمْ فَلَمْ أَرَ غَصْبًا مِثْلَهُ يُتَغَصَّبُ

امور بنی‌امیه در بین مردم با نام پیامبر می‌گذرد؛ تاکنون چنین غصب بزرگی ندیده بودم.

اینان بعد از بیعت‌شکنی، خلافت علی عَلِيٍّ را هم غصب می‌کنند. کمیت «با اموی‌ها بر همان اساسی مناقشه می‌کند که مطالبه‌شان را در خلافت بر مبنای آن نهادند و حق اهل بیت را در وراثت رسول نفی کردند» (هداره، ۱۹۹۰: ۱۸۹). امویان نزدیکان پیامبر نیستند و فقط هاشمیان این حق را دارند؛ چراکه خداوند فرموده: «آت ذی القربی حقه (اسرا: ۲۶)» (همان: ۱۹۰):

و قالوا وَرَثَتُهَا أَبَانَا وَ أُمَّنَا وَ مَا وَرَثَتُهُمْ ذَاكَ أُمَّمٌ وَ لَا أَبٌ

گفتند که خلافت را از پدران و مادرانمان به ارث برده ایم، حال آنکه پدر و مادرشان چیزی برایشان به ارث نگذاشته‌اند.

امویان می‌خواستند این استدلال ناحق را دستاویزی برای پایمال کردن حق اهل بیت قرار دهند. آنان به همین میزان اکتفا نکردند، بلکه پا را فراتر نهادند و خلافت و

جانشینی را میراث خود ساختند. کمیت بحث میراث را مطرح کرده است تا به کسانی که خلافت را ارث و میراث خود تلقی می‌کردند، پاسخ دهد. به عبارت دیگر، شاعر از باب «رُدُّوا الْحَجَرَ مِنْ حَيْثُ أَصَابَ»^۲ از همان روزنی بر دشمن می‌تازد که دشمن حمله را آغاز کرده است؛ زیرا بحث جانشینی پیامبر در اختیار خود پیامبر نبود تا چه رسد به اینکه میراث او باشد. مسئله حق حاکمیت بر مردم از حقوق الهی است و ابلاغ نکردن آن چنان است که گویی پیامبر رسالت خود را انجام نداده است (فؤادیان، ۱۳۹۰: ۲۳۵). بنابراین کمیت در رد ادعای ارث نبردن از پیامبر، به احتجاج برمی‌خیزد که اگر از پیامبر ارث برده نمی‌شود، چرا بنی‌امیه مدعی آن‌اند و اگر ارث برده می‌شود، همه قبایل در خلافت یکسان‌اند:

يُرُونَ لَهُمْ فَضلاً عَلَى النَّاسِ وَاجِباً سَفَاهاً وَ حَقَّ الْهَاشِمِيِّينَ أَوْجَبُ

خود را برتر از مردم می‌بینند و آن را واجب می‌دانند، حال آنکه حق هاشمیان واجب‌تر است.

بنی‌امیه حکومت بر مردم را حق خود می‌دانستند، ولی کمیت این حق را فقط برای اهل بیت رسول می‌داند:

و لَكِنْ مَوَارِيثُ ابْنِ أَمْنَةَ الَّذِي بِهِ دَانَ شَرْقِي لَكُمْ وَ مَغْرِبُ

(میراث آنان نیست)، بلکه میراث رسول، فرزند آمنه، است که شرق و غرب جهان آن را پذیرفته‌اند.

وی به ماجرای روز غدیر اشاره می‌کند که مسلمانانی که از شرق و غرب جهان اسلام برای انجام حج به مکه آمده بودند، در مراسم غدیر حضور داشتند و با علی بیعت کردند:

يَقُولُونَ لَمْ يُورَثْ وَ لَوْ لَا تَرَأَيْتَهُ لَقَدْ شَرَكْتَ فِيهِ بِكَيْلٍ وَ أَرْحَبِ

بنی‌امیه می‌گویند پیامبر خلافت را به ارث نگذاشته است و اگر به ارث می‌گذاشت، اقوام دیگر، چون بکیل و ارحب، هم در آن شریک بودند.

خلافت، مثل مال از حقوقی است که به ارث گذاشته می‌شود و فرزندان پیامبر جانشین وی هستند؛ در غیر این صورت باید نه‌تنها قبایل عرب، بلکه تمام مسلمانان در آن سهم داشته باشند. اگر چنین چیزی معنا داشته باشد، در قریش منحصر می‌شود و احتجاج شما بر انصار باطل است؛ ولی انصار به سبب سربلندی در آزمایش و صداقت در یاری رسول شایسته‌ترند (طه حمیده، ۱۹۶۸: ۲۷۲). اگر ثابت شود که انصار حقی ندارند و حدیث «الأئمة من قریش»^۳ را رها کنید، محق‌ترین افراد به خلافت، قریش و ساداتشان، یعنی هاشمیان و آل‌رسول و علی و فرزندان‌شان هستند. کمیت نظریه وراثت را به این شکل در قالب شعر ریخته تا دو چیز را ثابت کند: ۱. آگاهی به نسب‌شناسی و ۲. ادب احتجاج که علی به جای گذاشته است (همان، ۲۷۳):

وَعَكٌّ وَ لَخْمٌ وَ السَّكُونُ وَ حَمِيرٌ
وَ كِنْدَةٌ وَ الْحَيَّانِ بَكْرٌ وَ تَغْلِبٌ

عک، لخم، سکون، حمیر، کنده و نیز بکر و تغلب هم باید در میراث سهمی داشته باشند.

آوردن پیاپی و مختلط اسم‌های قبایل، قبل از آنکه جدل سیاسی متکی بر حجت و منطق باشد، در حقیقت نوعی سُخریه خطابی است. در غیر این صورت، منطقی است که شاعر به جایی برسد که از بین همه قبایل عرب تنها حق قریش، نه هاشمیان، را در آن میراث ثابت کند (قط، بی‌تا: ۲۷۹):

وَ لَا تَنْتَشَلَتْ عِضْوَيْنِ مِنْهَا يُحَابِرُ
وَ كَانَ لَعَبِدِ الْقَيْسِ عِضُوٌّ مُؤَرَّبٌ

اگر میراث ایشان نبود، یحابر و عبدالقیس هم باید بهره‌ای می‌داشتند. باید به عنوان یک عضو کامل به آنها نگریسته می‌شد.

وَ لَا انْتَقَلَتْ مِنْ خِنْدِفٍ فِی سِوَاهُمْ
وَ لَا اقْتَدَحَتْ قَيْسٌ بِهَا ثُمَّ انْتَبَوا

خلافت باید در قبیله خندف هم می‌گشت و از آن به غیرش منتقل می‌شد و قیس هم با آن آتش روشن می‌کرد.

تبیین جایگاه سیاسی، اجتماعی و اخلاقی امام علی (علیه السلام) در هاشمیاتِ کمیت بن زید اسدی / ۶۸

شاعر در این ابیات تأکید می‌کند که در صورت ارث بردن، قبایل حقی مساوی در میراث دارند. وی همچنین انصار را، به دلیل یاری رسول، محق‌تر از دیگران می‌داند:

وَمَا كَانَتْ الْأَنْصَارُ فِيهَا أَذْلَةً وَ لَا غَيْبًا عَنْهَا إِذَا النَّاسُ غُيِبُوا

انصار در طلب خلافت ناتوان نبودند؛ حتی وقتی مردم حضور نداشتند، انصار بودند و رسول را یاری کردند.

به اعتقاد شاعر، چون انصار در یاری پیامبر سهم بیشتری داشته‌اند، می‌توانند ادعا کنند. او به برتری انصار و امتیازهای آنان استدلال می‌کند که اسلام را مشتاقانه پذیرفتند، در نبردها شرکت و جانشان را فدا کردند:

هُمْ شَهِدُوا بَدْرًا وَ خَيْرَ بَعْدَهَا وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ وَ الدِّمَاءِ تَصَبَّبُوا

انصار، بدر و خبیر و حنین را دیده‌اند و جان‌ها فدا کرده و خون‌هاشان را ریخته‌اند.

وَ هُمْ رَمَوْهَا غَيْرَ ظَأْرٍ وَ أَشْبَلُوا عَلَيْهَا بِأَطْرَافِ الْقَنَا وَ تَحَدَّبُوا

آنان دعوت اسلام را بدون اکراه پذیرفتند و همچون شتری که بر فرزندش مهربانی می‌کند، با اسلام دلسوزانه رفتار کردند و به آن یاری رساندند.

فَإِنْ هِيَ لَمْ تَصْلِحْ لِحَى سِوَاهُمْ فَإِنَّ ذَوَى الْقُرْبَى أَحَقُّ وَ أَقْرَبُ

اگر خلافت برای قبیله‌ای غیر از قریش شایسته نباشد، پس هاشمیان مستحق‌تر و نزدیک‌ترند.

وَ إِلَّا فَقُولُوا غَيْرَهَا تَتَعَرَّفُوا نَوَاصِيهَا تَرْدِي بِنَا وَ هِيَ شُرْبُ

اگر چنین نیست، سخنی غیر از این بگویید که پیامبر به ارث نمی‌گذارد که در این، حقایق امور را خواهید فهمید که همچون شتران لاغر به سوی شما می‌آیند (به عبارت دیگر، اگر این سخن را بگویید با سپاه‌یانی روبه‌رو خواهید شد که ما را همراهی خواهند کرد).

کمیت در دفاع از هاشمیان روش عقلی و استدلالی معتزله را پی گرفته است. وی ارتباط خاصی با زید، فرزند امام سجاد علیه السلام، داشت که تحت تأثیر واصل بن عطاء^۴ بود؛ به همین دلیل، در هاشمیات گرایش تقریری غالب بوده است (حمدان، ۱۴۰۳: ۹۰). بنا بر استدلال در این ابیات، اگر خلافت ارث برده نشود، فقط حق قریش نیست و همه قبایل عربی در آن حق دارند، حتی انصار که یاری کردند و پناه دادند، بهره بیشتری دارند. اگر چنین نباشد، پس میراث رایج بین مسلمانان نیست و خاص قریش است که در این صورت، باید بر اساس قانون اسلامی میراث تقسیم شود. کمیت با این روش توانست برای بیان حق هاشمیان از نگاه خود امویان - مبنی بر اختصاص حق خلافت به قریش - یاری بگیرد. وقتی قریش دلیلی غیر از قرابت ندارند، پس بنی‌هاشم بر بنی‌امیه اولویت دارند؛ زیرا به پیامبر نزدیک‌ترند.

کمیت ادامه می‌دهد که بیعت و غضب خلافت باعث شد غضب‌ها و بیعت‌هایی به مسلمانان تحمیل شود و فتنه‌ها و فاجعه‌ها پشت سر هم سر برآورند. غضب خلافت چنان امت را ذلیل کرد که امثال خوارج به طمع ریاست افتادند و اجساد مردگان مثل گوشت قربانی نسل به نسل در دشت‌ها پراکنده شدند (عبدالعظیم‌زاده، ۱۳۸۱: ۶۷۳):

عَلَامٌ إِذَا زَارَ الزَّبِيرَ وَ نَافِعًا
بِغَارَتِنَا بَعْدَ الْمَقَانِبِ مِقْنَبًا

چرا سوارکارانی از ما با زبیر و نافع^۵ دیدار کردند؛ زیرا آنان ادعای خلافت کردند.

و شَاطِطٌ عَلَى أَرْمَاحِنَا بِأَدْعَائِهَا
و تحویلها عنکم شیب و قعناب

شیب و قعناب^۶ خارجی، به دلیل ادعای خلافت و گرفتن آن از قریش، با سرنیزه‌های ما هلاک شدند.

نُقَّتْ لَهُمْ جِيلاً فَجِيلاً نَرَاهُمْ
شعائر قربان بهیم یتقرب

آنان را سپاه به سپاه می‌کشیم و قربانیانی می‌بینیمشان که قتلشان قربی الهی است.

لَعَلَّ عَزِيْزاً اٰمِناً سَوَفَ يُبْتَلٰى وَاِذَا سَلَبَ مِنْهُمْ اٰنِيْقٌ سَيَسْلَبُ

عزیزی که از آفات ایمن بود، دچار بلا شد و کسی هم که صاحب غنیمت بود، غنیمتش پس گرفته شد.

شاعر معتقد است که به دلیل مبارزه با خوارج، اهانت‌هایی به افراد بزرگوار شد، غارت‌هایی صورت گرفت و برخی دچار تشویش شدند. وی بیعت‌ها و ادعاهای خلافت خوارج را نتیجه غضب خلافت و میراث رسول گرامی از سوی امویان می‌داند.

ث) اعتراض کمیت به غضبِ خلافت و نحوه حکومتِ حاکمان

کمیت در شش بیت از هاشمیه دوم، به نحوه حکومت حاکمان پس از غضب خلافت اشاره می‌کند. آنان که حکومت را غضب و بنی‌هاشم را محروم کردند، با معاویه و یزید بر مردم حکم می‌رانند:

بِحَقِّكُمْ اَمْسَتْ قُرَيْشٌ تَقُوْدُنَا وَاِلْفَاذٍ مِنْهَا وَالرَّدِيْقَيْنِ نُرْكَبُ

با حق شما بنی‌هاشم است که قریش با معاویه و یزید و فرزندش^۷ بر ما حکومت می‌کند. حق شما را غضب کردند و امور مردم را بر عهده گرفتند.

کمیت به همین اکتفا نمی‌کند، بلکه با شجاعت، بیعت اجباری با امویان و تبدیل حکومت به سلطنت را بیان می‌کند:

اِذَا اتَّضَعُوْنَا كَاِرِهِيْنَ لِبِيعَةِ اَنَّاخُوْنَا لِاٰخِرٰى وَالْاَزْمَةَ تُجْدَبُ

با اکراه از ما بیعت گرفتند؛ زمینه را برای بیعت دیگری فراهم کردند و زمام حاکمیت را به دست گرفتند.

وی همچنین بر سوء استفاده از حکومت، بی‌عدالتی، فتنه‌گری، بی‌اصل و نسب بودن، زورمداری و رفتارهای غیر انسانی امویان تأکید می‌کند:

رُدَافَى عَلَيْنَا لَمْ يُسَيِّمُوا رَعِيَّةً وَ هَمَّهُمْ أَنْ يَمْتَرَوْهَا فَيَحْلُبُوا

یکی پس از دیگری با اجبار بر ما حکومت کردند و با تدبیر و عدالت رفتار نکردند.
تمام همشان این بود که شیرش (شتر قدرت) را بدوشند و دوشیدند.

لَيَسْتَجُوها فَتْنَةً بَعْدَ فَتْنَةٍ فَيَقْتَصِلُوا أَفْلاَهُا ثُمَّ يَرْبِبُوا

از بیعت‌ها فتنه‌ای پس از فتنه پدید آوردند؛ تا فتنه‌ای خاموش شد، فتنه دیگری به وجود آوردند.

أَقْرَبُنَا الْأَدْنُونَ مِنْهُمْ لِعَلَّةٍ وَ سَاسَتُنَا مِنْهُمْ ضُبَاعٌ وَ أذُوبٌ

نزدیکان ما (بنی‌امیه) از مادران مختلف‌اند و سیاستمداران ما کفتارها و گرگ‌های وحشی‌اند.

لَنَا قَائِدٌ مِنْهُمْ عَئِيفٌ وَ سَائِقٌ يُقَحِّمُنَا تِلْكَ الْجَرَائِمِ مُتَعَبٌ

رهبر سخت‌گیری داریم؛ این خلیفه اموی چیزی را که در توان ما نیست بر ما تحمیل می‌کند.

کمیت در هاشمیه ششم، نارضایتی خود از حکومت را با روحیه‌ای انقلابی اعلام می‌کند و همراه با لعن و نفرین، پیامی برای حاکمان ستمگر اموی می‌فرستد:

فَقُلْ لِبَنِي أُمِيَّةٍ حَيْثُ حَلَّوْا وَ إِنْ خِفْتَ الْمُهَنْدَ وَ الْقَطِيعَا

أَلَا أَفٌ لِدَهْرٍ كُنْتَ فِيهِ هِدَانًا طَائِعًا لَكُمْ مُطِيعًا

به بنی‌امیه در هر جا وارد شدند و حضور یافتند — هرچند از شمشیر هندی و مقاطعه آنان بترسی — بگو: «اف بر روزگاری که من در آن ترسو و مطیع شمایم».

کمیت نفرت خود را از زندگی آرام، اما زیر سلطه اموی، آشکارا ابراز می‌کند و از اینکه می‌بیند مسلمانان دو دسته‌اند، گرسنه و شکمبار، خدا را به یاری می‌طلبد و آنان را نفرین می‌کند (عبدالعظیم‌زاده، ۱۳۸۱: ۶۷۴):

أَجَاعَ اللَّهُ مَنْ أَشْبَعْتُمُوهُ وَ أَشْبَعَ مَنْ بَجَّوْرِكُمْ أَجِيعَا

خداوند هر کس را که شما سیر کردید، گرسنه گرداند و هر کس را که گرسنه ستم شما است، سیر سازد.

و يَلْعَنُ قَدْ أَمْتَهُ جَهَاراً إِذَا سَاسَ الْبَرِيَّةَ وَالْخَلِيعَا

خدا معاویه را لعنت کند و نیز ولید را آن هنگام که بر مردم سیاست راند.

کمیت پیوسته بر فرد متهتک و خبیثی از امت خود که سیاست مردم را در دست گرفت و شایسته عهده‌داری چنین مقامی نبود، لعنت می‌فرستد. در روایت است که چون کمیت این قصیده را برای امام باقر علیه السلام خواند، امام برایش دعا کرد (امینی، ۱۳۶۲: ۸/۴).

ج) اعتراض کمیت به غضب ولایت

کمیت در رائیه، هاشمیه هشتم و قصیده ۷ بیتی خود، به غضب ولایت علی علیه السلام و میراث پیامبر اعتراض و نکته‌های مهمی را مطرح می‌کند. او «احقیق علی علیه السلام به خلافت را بیان می‌کند؛ ولی به سرزنش دو خلیفه رو نمی‌آورد، چنانکه برخی غلات شیعه انجام می‌دهند» (جرادات، ۲۰۳۳: ۶):

أَهْوَى عَلِيّاً أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَا أَرْضَى بِشْتَمِ أَبِي بَكْرٍ وَ لَا عُمَرَ

دوستدار علی، امیرالمؤمنین، هستم و نمی‌پذیرم که ابوبکر و عمر را سرزنش کنم.

برخی معتقدند که چون کمیت در این بیت سب عمر نکرده، زیدی است. این دلیل را نمی‌توان محکم دانست؛ زیرا «کمیت در عصری می‌زیست که خفقان شدید حکمفرما بود و به کوچک‌ترین بهانه‌ای شیعیان علی را از دم تیغ می‌گذراندند. لذا وی از روی تقیه با تعریض به نقد اوضاع سیاسی دوران خود پرداخته است. گفته او در مصرع دوم گواه روشنی بر موضع‌گیری‌اش است» (فؤادیان، ۱۳۹۰: الف: ۱۱۴).

و لا أقولُ و إن لم يُعطيَا فَدَكَا بنتَ الرسولِ و لا میراثَه كَفَرَا

با وجود اینکه فدک، میراث رسول را به دخترش ندادند، نمی‌گویم کافر شدند.

فرزندان فاطمه وارثان پیامبرند که در قدرت، مانند مال از او ارث می‌برند. تصور کسانی که می‌گویند پیامبر به ارث نمی‌گذارد، درست نیست. پیامبر بنده خدا و فرستاده او است و مثل سایر مردم ارث به جا می‌گذارد. عاقلانه نیست که ذریه پیامبر از حقی که دیگران دارند، محروم شوند. آنان اشتباه کردند که فرزندان پیامبر را از فدک منع کردند (طه حمیده، ۱۹۶۸: ۲۷۱). کسانی که فدک را غصب کردند، جز روایت ابوبکر از حدیث «نحن معاشر الأنبياء لانورث، ما تركناه صدقة» عذری ندارند. اگر این روایت درست باشد، صدقه در نقش حال است و خبر نیست. فدک هم صدقه نبوده تا ورثه از آن محروم شوند. در زمان رحلت پیامبر، فدک ملک ایشان بود و در آن تصرف کردند؛ در نتیجه، این ملک، مثل سایر میراثی که باقی می‌ماند، برای فرزندانش ماند (همان: ۲۷۲). اهل سنت صدقه را مرفوع و خبر گرفته‌اند؛ ولی شیعه آن را منصوب و حال می‌داند (صعیدی، بی‌تا: ۶۲) و معتقد است پیامبر صدقه را به ارث نمی‌گذارد، ضمن آنکه فدک هدیه بود.

کمیت غصب فدک را دلیل کافر بودن ابوبکر و عمر نمی‌داند. وی سعی می‌کند در مقام داورى وارد نشود و به خدا واگذار می‌کند. او با سرودن این بیت: «هو الإمام إمام الحق نعرفه * لا كاللذین استزكنا بما ائتمرا» نشان می‌دهد که کافر ندانستن شیخین دلیل بر تأیید و پذیرفتن آنان نیست:

اللهُ يَعْلَمُ مَاذَا يَأْتِيَانِ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ عُدْرٍ إِذَا اعْتَدَرَا

خدا می‌داند که روز قیامت آن دو نفر چه عذری نزد پروردگار خواهند آورد.

کمیت بعد از ماجرای غصب فدک، خلافت و ولایت علی را مطرح می‌کند که دلیل بر منصوص دانستن امامت و ولایت ایشان است؛ چراکه پیامبر دستور خدا را به صراحت اعلام و اجرا کرده است و چنین نبوده که پیامبر - العیاذ بالله - هذیان گوید:^۸

تبیین جایگاه سیاسی، اجتماعی و اخلاقی امام علی (علیه السلام) در هاشمیاتِ کمیت بن زید اسدی / ۶۷

إِنَّ الرَّسُولَ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لَنَا إِنَّ الْوَلِيَّ عَلَى غَيْرِ مَا هَجَرًا

رسول الله، بی آنکه هذیان گوید، به ما فرمود که ولی و سرپرست شما علی است.

کمیت در بیتی از هاشمیه دوم نیز بر ولایت امیرالمؤمنین بعد از ولایت رسول الله تأکید می‌کند:

و نِعْمَ وَكِي الْأَمْرِ بَعْدَ وَكِيهِ وَ مُتَّجِعُ التَّقْوَى وَ نِعْمَ الْمُؤَدَّبُ

بعد از پیامبر بهترین ولی و سرپرست، سرچشمه تقوا و بهترین معلم است.

کمیت در دو بیت از هاشمیه اول، با به کار بردن واژه «وصی» بر وصایت امیرالمؤمنین صحنه می‌گذارد و روز غدیر را یادآوری می‌کند که علی، وصی و جانشین رسول است. وی همچنین مقام امامت را پایه استوار امت می‌شمارد:

و الْوَصَى الَّذِي أَمَالَ التَّجْوِ بِى بِهِ عَرْشَ أُمَّةٍ لِأَنْهَدَامِ

آن وصی که ابن ملجم - لعنت الله علیه - با کشتن او، عرش و سریر امت را به سمت انهدام متمایل کرد.

و الْوَصَى الْوَلِيَّ الْفَارِسُ الْمُعَمَّ لِمِ تَحْتَ الْعَجَاجِ غَيْرُ الْكَهَامِ

آن ولی و وصی رسول و سوارکار پرچم‌دار شجاع که زیر گرد و غبارها، مبارزی خستگی‌ناپذیر بود.

اعلام ولایت امیرالمؤمنین در مکانی خاص و در اجتماعی ده‌ها هزار نفری اتفاق افتاد؛ تا آن زمان برای هیچ امری چنین توقفی صورت نگرفته بود:

فِي مَوْقِفٍ أَوْقَفَ اللَّهُ النَّبِيَّ بِهِ لَمْ يُعْطِهِ قَبْلَهُ مِنْ خَلْقِهِ بَشَرًا

در مکانی که خداوند پیامبر را آنجا ایستاند و به هیچ بشری قبل از ایشان عطا نکرده بود.

کمیت درباره جانشینی پیامبر موضع بسیار روشنی دارد و با معرفه کردن «امام» در «هو الامام»، حصر را اراده می‌کند و فقط علی عليه السلام را پیشوا و امام می‌داند (فؤادیان،

۱۳۹۰ الف: ۱۱۵). او در این بیت بر امامت بر حق علی تأکید و او را با شیخین مقایسه می‌کند. سپس ریشه لغزش‌های امت را به توطئه آن دو بازمی‌گرداند که باعث شدند حکومت و خلافت از علی عَلَيْهِ السَّلَامُ گرفته شود. کمیت معتقد است هر کس عزت علی را بشکند، نتیجه‌اش را خواهد دید:

هُوَ الْإِمَامُ إِمَامُ الْحَقِّ نَعْرِفُهُ لَا كَالَّذِينَ اسْتَرَلْنَا بِمَا اتَّعَمَرَا

او امام است؛ امام حقی که او را می‌شناسیم، نه چون آن دو که با توطئه خود ما را لغزاندند.

مَنْ كَانَ يَرْغَمُهُ رَغْمًا فَدَامَ لَهُ حَتَّى يَرَى أَنْفَهُ بِالْتُّرْبِ مُنْعَفِرَا

هر کس او را خوار کند، همواره خواهد دید که بینی‌اش به خاک مالیده خواهد شد.

اخلاق

الف) شهادت، علم و تقوا

کمیت در بیتی از هاشمیه اول، شهادت امام عَلَيْهِ السَّلَامُ را شکستن رکن استوار امت اسلام می‌خواند:

و الْوَصَى الَّذِي أَمَالَ التَّجْوِ بِي بِهِ عَرْشَ أُمَّةٍ لِأَنَّهُدَامِ

وصیی که ابن‌ملجم - لعنت الله علیه - با کشتن او عرش و سریر امت را به سمت انهدام متمایل کرد.

کمیت ابیات زیادی دارد که در آن از امت یاد می‌کند و خود را رابط مفهوم امت با امام می‌داند؛ امامی که رمز، رهبر و مصلح امت است. در نگاه کمیت، ابن‌ملجم با کار خود (قتل امام) مسلمانان را به نکبت انداخت و وبال شری را بر امت اسلامی وارد کرد (کحیل، ۱۴۲۲: ۱۸). منظور کمیت از امت، تمام افراد جامعه اسلامی است، نه فقط علی و شیعیان.

کمیت همچنین در هاشمیه دوم، مجازات ابن‌ملجم، که از قبیله «تجوب» است، را

ورود به جهنم می‌داند:

قَتِيلُ التَّجْوِبِي الَّذِي اسْتَوَارَتْ بِهِ يُسَاقُ بِهِ سَوْقًا عَنِيفًا وَ يُجَنَّبُ

امام کشته ابن ملجم است؛ کسی که جهنم با او شعله‌ور است. ابن ملجم با کشتن امام به سوی جهنم رانده و وارد آن می‌شود.

مَحَاسِنُ مِنْ دُنْيَا وَ دِينٍ كَأَنَّمَا بِهَا حَلَقَتْ بِالْأَمْسِ عَقَاءُ مُغْرِبُ

نیکی‌هایی از دنیا و دین در او است که گویی آنها را سیم‌رخی به بالا برده است.

ویژگی دیگر امام، علم ایشان است که شاعر آن را با استعاره طیبیب بیان می‌کند:

لِنِعْمَ طَيِّبُ الدَّاءِ مِنْ أَمْرِ أُمَّةٍ تَوَاكَلَهَا ذَوَالطَّبِّبِ وَ الْمُتَطَبِّبُ

چه خوب پزشکی برای درد امتی است که پزشک و پزشک‌یار آن را به هم می‌سپارند.

تقوا ویژگی دیگر امامت است که کمیت به آن اذعان کرده است:

وَ نِعْمَ وَ لِي الْأَمْرِ بَعْدَ وَ لِيهِ وَ مُتَجَعُّ التَّقْوَى وَ نِعْمَ الْمُؤَدَّبُ

او بعد از پیامبر، ولی و سرپرست، سرچشمه تقوا و بهترین معلم است.

این بیت به حدیث پیامبر اشاره دارد که «أَنْتَ وَ لِي كُلُّ مُؤْمِنٍ بَعْدِي؛ تو پس از من، ولی تمام مؤمنان خواهی بود» (طیالسی، ۱۴۱۹: ۴/۶۹، حدیث ۲۸۷۵). این حدیث نص صریح است که علی عليه السلام ولی و والی امر و قائم‌مقام پیامبر است.

اطاعت از ولی قبل، ویژگی دیگری است که در اطاعت امام علی عليه السلام از پیامبر نهفته است و کمیت آن را چنین در شعر می‌آورد:

لَدَى الرَّحْمَنِ يَصْدَعُ بِالْمَثَانِي وَ كَانَ لَهُ أَبُو حَسَنِ مُطِيعَا

نبی در محضر خداوند رحمان، آیات قرآن را آشکار می‌کرد و علی عليه السلام هم فرمان‌بردار او بود.

اعتدال در رفتار، فریفته نشدن با نعمت‌های دنیا، کسب رضایت خداوند و گام برداشتن در مسیر او از خصایص رفتاری امیرالمؤمنین عليه السلام محسوب می‌شود:

حُطُوطاً فِی مَسَرَّتِهِ وَ مَوْلَى
السی مَرْضَاةً خَالِقِهِ سَرِيعاً
(رفتارش) در جهت شادمانی وی بود. یاری بود که به سوی رضایت آفریدگارش
شتابان بود.

عفت و شرافت از ویژگی‌هایی است که کمیت برای علی می‌شمارد. وی با تیزبینی،
نقش اساسی امام را در انجام کارها، اصلاح امور و برهم زدن کژی‌ها و آنچه به زیان
اسلام و امت مسلمان است، بیان می‌کند:

كَانَ أَهْلَ الْعَفَافِ وَ الْمَجْدِ وَ الْخِيَةِ — وَ نَقْضِ الْأُمُورِ وَ الْإِبْرَامِ
او اهل پاکدامنی، ارجمندی، شرافت، خوبی و شکستن و بستن امور بود.

ب) شجاعت و جنگاوری

کمیت چهار بیت از هاشمیه اول را به دلآوری امام علی علیه السلام در میدان نبرد اختصاص
داده است:

وَ الْوَصَى الْوَلَى الْفَارَسُ الْمَعْمُ — سَلِمٌ تَحْتَ الْعَجَاجِ غَيْرُ الْكَهَامِ
آن ولی و وصی رسول و سوارکار پرچم‌دار شجاع که زیر گرد و غبارها، مبارزی
خستگی‌ناپذیر بود.

شجاعی که در راه اسلام مبارزه می‌کرد و دشمنان را مجازات و قتل می‌رساند:

كَمْ لَهُ ثُمَّ كَمْ لَهُ مِنْ قَتِيلٍ وَ صَرِيعٍ تَحْتَ السَّنَابِكِ دَامِي
چه بسیار کشتگانی که خونین زیر سم ستوران افتاده بودند.

وَ خَمِيسٍ يَلْقَاهُ بِخَمِيسٍ وَ فَنَامٍ حَاوَاهُ بَعْدَ فَنَامِ
چه بسیار سپاهسانی که با سپاهی دیگر، آنها را در هم پیچید و نیز دسته‌هایی که از پس
هم در بر می‌گرفت.

امام با سران شرک مبارزه کرد و آنان را شکست داد:

و عَمِيدٍ مُتَوَجِّحٍ حُلِّ عَنْهُ عَقْدُ التَّاجِ بِالصَّنِيعِ الْحُسَامِ

و سپهبدان تاجداری که گره بسته‌های تاجشان را با کارکرد شمشیر برآش باز کرد (و به زیر انداخت).

پ) هدایتگری و مبارزه با باطل

یکی از ویژگی‌های امام هدایتگری امت است. خدا در قرآن می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (سجده: ۲۴)؛ آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می‌کردند». شاعر امام را هدایتگری دانسته که با کسانی که در مسیر هدایت به اشتباه رفته‌اند، مبارزه کرده است؛ چه با مشرکان که از ابتدا در راه باطل بودند و چه با خوارج که فکر می‌کردند در راه حق‌اند. امام مسیر باطل را از بین برد. کمیت در هاشمیه اول، معنای هدایت را چنین بیان می‌کند:

و أَشْتَتَّ بِنَا مَصَادِرُ شَيْئِي بَعْدَ نَهْجِ السَّبِيلِ ذِي الْأَرَامِ

پس از راه راست او، راه‌های گوناگون ما را پراکنده کردند.

جَرَدَ السِّيفَ تَارَتَيْنِ مِنَ الدَّهْرِ — رِ عَلَى حِينِ دِرَّةٍ مِنْ صَرَامِ

در عمر خویش برای دو کار شمشیر کشید؛ گاهی با مشرکان در نبرد بود، گاهی با خوارج که هدایت الهی را خواستند، ولی به خطا رفتند.

فِي مُرِيدِينَ مُخْطئينَ هُدَى اللّٰهِ — وَ مُسْتَقْسِمِينَ بِالْأَزْلَامِ

یکبار برای کسانی که در هدایت الهی دچار اشتباه شدند (خوارج) و بار دیگر کسانی که مشرک بودند و نزد بت‌ها قرعه می‌انداختند.

کمیت در این اشعار، یک جنبه از مبارزه با باطل، یعنی نبرد با خوارج را بیان می‌کند و در هاشمیه دوم، جنبه‌های دیگری از مبارزه امام با باطل را می‌آورد؛ مبارزه با کسانی که در میدان نبرد در مقابلشان ایستاد، مانند طلحه،^۹ ولید بن عتبه،^{۱۰} مرحب یهودی^{۱۱} و شبیه:^{۱۲}

سَقَى جِرْعَ الْمَوْتِ ابْنِ عَثْمَانَ بَعْدَمَا تَعَاوَرَهَا مِنْهُ وَلِيدٌ وَ مَرْحَبٌ

پس از ولید بن عتبّه و مرحب یهودی، جرعه‌های مرگ را به طلحه نیز نوشاند.

و شَيْبَةُ قَدْ أَتَوَى بَدْرَ يَنْوُشُهُ غُدَافٌ مِنَ الشُّهْبِ الْقَشَاعِمِ أَهْدَبُ

شیبّه بن ربیعّه در جنگ بدر روی زمین ماند و کرکس‌ها و کفتارها او را خوردند.

لَهُ عُودٌ لَا رَأْفَةَ يَكْتَنِفَنَّهُ وَ لَا شَفَقاً مِنْهَا خَوَامِعِ تَعْتَبُ

کرکس‌ها و کفتارهایی که از روی دلسوزی سراغ او نمی‌آمدند.

ت) ویژگی‌های اخلاقی علی علیه السلام در حکومت

کمیت در هاشمیه اول معتقد است که با شهادت امیرالمؤمنین، امت اسلام حاکمی منحصر به فرد را از دست داد که شباهتی در رفتار حکومتی و اخلاق سیاسی به حاکمان پیش از خود نداشت. او علی علیه السلام را به شبانی تشبیه می‌کند که با فقدانش ملت هویت، اعتبار و عزت خود را از دست داده است؛ به عبارت دیگر، شهادت امام با از بین رفتن مردم همراه است. رثای شاعر کاملاً منطقی و بر اساس واقع‌بینی است:

قَتَلُوا يَوْمَ ذَاكَ إِذْ قَتَلُوهُ حَكَمًا لَا كَغَابِرِ الْحُكَّامِ

آن روز که ایشان را کشتند، حاکمی را کشتند که مثل حکام گذشته نبود.

رَاعِيًا كَانَ مُسْجِحًا فَفَقَدْنَا ه وَ فَقَدُ الْمُسِيمِ هَلَكُ السَّوَامِ

چوپانی (رهبری) نرم‌خوی را از دست دادیم که از دست رفتنش از بین رفتن رعیت را در پی دارد.

نَانْنَا فَقَدَهُ وَ نَالَ سِوَانَا بِاجْتِدَاعِ مِنَ الْأَنْوَفِ اصْطِلَامِ

فقدان او ما را به درد آورد؛ گویی بینی‌هایمان بریده شده است (کنایه از اینکه عظمت و عزت ما از بین رفت).

تبیین جایگاه سیاسی، اجتماعی و اخلاقی امام علی (علیه السلام) در هاشمیاتِ کمیت بن‌زید اسدی / ۷۳

کمیت در هاشمیه ششم، امام را دارای روشی نیک و شجاعتی مثال‌زدنی می‌داند که امور مردم را رتق و فتق می‌کند، مدافع حریم امت است و برای رفع مشکلات می‌توان به ایشان امیدوار بود:

بِمَرْضَى السِّيَاسَةِ هَاشِمِيٍّ يَكُونُ حَيًّا لَأُمَّتِهِ رَيْعًا

(خداوند آنان را سیر گرداند و عدالت را بر پاداشت) با امامی که در حاکمیت، سیاستی پسندیده و رضایت‌بخش داشت و برای پیروانش چون ابر بهاری بود که همه را سیراب می‌کرد.

و لَيْثًا فِي الْمَشَاهِدِ غَيْرِ نَكْسٍ لِتَقْوِيمِ الْبَرِيَّةِ مُسْتَطِيعًا

شیری شجاع که در صحنه‌ها فرار نداشت و بر پایداری و راستی مردم توانا بود.

يُقِيمُ أُمُورَهَا وَيَذُبُّ عَنْهَا وَيَتْرُكُ جَدْبَهَا أَبَدًا مُرِيْعًا

امور مردم را به پا و از آنها (حریم امت) دفاع می‌کند، نعمت آور است، قحطی آنان را رفع و زمین‌های خشک را آباد می‌کند.

کمیت حکام و افراط و تفریط آنان و نیز جهالت و بدبختی‌های مردم را از سوء سیاست و تزویر و تبعیض زمامداران زمان می‌داند و فقر و فلاکت مسلمانان را نتیجه حکومت آنان می‌شمارد؛ در جهت مخالف نیز فقط سیاست پسندیده هاشمی و عدل علوی را تجویز می‌کند و تحقق آن برای امت اسلامی را به معنای زنده بودن، نشاط، خرمی و همچون بهاران زیستن و رشد کردن می‌داند (عبدالعظیم‌زاده، ۱۳۸۱: ۶۷۴).

با توجه به تیزی‌بینی کمیت، در نگاه او، رویکرد امیرالمؤمنین به حکومت بر محور امت اسلام و نیاز جامعه اسلامی می‌چرخد. «در رویکرد ایشان به رهبری، رهبری خدمت‌مدار معنا می‌شود. نگرش امام به رهبری نگرشی ابزاری است؛ به این معنا که ایشان رهبری را وسیله‌ای برای دستیابی به هدفی ارزشمند و والا تلقی می‌کنند» (نصر اصفهانی، ۱۳۸۹: ۱۴۶). در مدل رهبری خدمت‌گزار که نصر اصفهانی بر اساس دیدگاه امام علی (علیه السلام) طراحی کرده است (همان: ۱۵۹)، ویژگی‌هایی وجود دارد که برخی از آنها را

به‌خوبی می‌توان در اشعار کمیت دید: از جمله اعتماد، نظارت، انتقادپذیری، تواضع و فروتنی، بینش و آگاهی، آینده‌نگری، نوآوری و خلاقیت، صداقت، اولویت رفاه مردم و احترام به آنان، تبعیت منافع فرد از منافع عمومی، تقوا، سعه صدر، عدالت، حق‌گرایی، طرد سخن‌چین، توکل به خدا، ساده‌زیستی، عیب‌پوشی و پرهیز از عیب‌جویی، احتیاط و پرهیز از قضاوت.

نتیجه‌گیری

در هاشمیات کمیت (که در شرح ابوریاش ۵۶۳ بیت است)، مهم‌ترین معانی به کار رفته، ۷۵ بیت درباره امیرالمؤمنین علیه السلام است. این مقاله در دو بخش خلافت و ولایت امام و نیز اخلاق امام این چکامه‌ها را بررسی کرده و به این نتایج رسیده است:

- انتخاب علی علیه السلام به ولایت و امامت در ۲ بیت از عینیه؛
- حق خلافت بر اساس شواهد قرآنی در ۲ بیت از بایئه دوم؛
- بیعت و بیعت‌شکنی در ۴ بیت از عینیه؛
- غصب خلافت در ۱۷ بیت از بایئه دوم؛
- حکومت حاکمان و اعتراض کمیت در ۶ بیت از بایئه دوم و ۴ بیت از عینیه و همه قصیده ۷ بیتی رائیه؛

- اخلاق حکومتی حضرت در ۳ بیت از میمیه و ۳ بیت از عینیه؛
 - شهادت و علم و تقوا در ۲ بیت از میمیه، ۴ بیت از بایئه دوم و ۲ بیت از عینیه؛
 - شجاعت و جنگاوری در ۴ بیت از هاشمیه اول؛
 - هدایتگری و مبارزه با باطل در ۳ بیت از میمیه و ۳ بیت از بایئه دوم.
- بر این اساس، کمیت از هشت چکامه هاشمیات، در بایئه دوم با ۳۲ بیت، عینیه با ۱۵ بیت، میمیه با ۱۲ بیت و کل رائیه با ۷ بیت اشاره‌های مستقیم به امیرالمؤمنین دارد و این ابیات را در دفاع از امامت و خلافت منصوص ایشان سروده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. نک.: اصفهانی، ۱۹۷۰: ۲۴/۱۷-۳۳؛ امینی، ۱۳۶۲: ۷/۴، ۱۴، ۳۸؛ خوانساری، ۱۳۶۰: ۳۹۵/۶-۳۹۶؛ تاریخ دمشق: ۲۴۷/۵۰، به نقل از ال‌کوران، ۱۴۳۱: ۶۳؛ بغدادی، ۱۲۹۹: ۷۰-۶۹/۱.
۲. نهج البلاغه، کلمات قصار ۳۱۴.
۳. نخستین بار خلیفه اول به این حدیث پیامبر استناد جست. نقد امیرالمؤمنین بر استدلال به کار رفته برای حقانیت خلافت قریش، نشان می‌دهد که آن حضرت اصل صدور حدیث الأئمه من قریش را قبول داشته، منتها عنوان قرشی را فقط یک عنوان مشیر می‌دانسته است، نه دلیل بر افضلیت عموم قریش و صلاحیت همه تیره‌های آن برای خلافت و امامت. طبق این نقل، حضرت فرمود: «إِنَّ الْأئِمَّةَ مِنْ قُرَيْشٍ غُرَسُوا فِي هَذَا الْبَطْنِ مِنْ هَاشِمٍ، لَا تَصْلُحُ عَلَي سِوَاهِمُ وَلَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ مِنْ غَيْرِهِمْ؛ همانا امامان از قریش‌اند که درخت آن را در خاندان بنی‌هاشم کاشته‌اند؛ مقام امامت درخور دیگران نیست و دیگر مدعیان زمامداری شایستگی آن را ندارند» (خطبه: ۱۴۴؛ نک.: پیشوایی، ۱۳۸۳، پیروزی نظریه حاکمیت قریش و ...).
۴. واصل مؤسس علم کلام و بنیان‌گذار کلام معتزلی است.
۵. زبیر بن‌ماحوز از سران خوارج ازارقه است که علی عليه السلام را کافر شمردند و عبدالرحمن بن‌ملجم را در به شهادت رساندن ایشان بر حق دانستند. خوارج گروهی بودند که هم علیه امام علی عليه السلام شوریدند و هم بر ضد حکومت اموی.
۶. شیبب بن‌یزید شیبانی از سران خوارج در زمان بنی‌امیه بود؛ قعنب بن‌سوید نیز از سپاهیان او بوده است.
۷. منظور از «یزید»، یزید بن‌ابی‌سفیان، برادر معاویه و منظور از فرزندش، یزید بن‌معاویه، قاتل امام حسین عليه السلام است.
۸. به گفته عمر اشاره دارد که وقتی پیامبر قلم و کاغذ خواستند تا بنگارند، گفت: «پیامبر بیمار است و درد بر وی غلبه کرده است. قرآن برای ما کافی است».
۹. طلحة بن‌ابی‌طلحة از سران ارتداد بود که در احد به دست امام علی عليه السلام به قتل رسید.
۱۰. ولید بن‌عتبه از فرماندهان سپاه قریش بود که در جنگ بدر، علی عليه السلام به دستور پیامبر با وی جنگید و او را کشت.
۱۱. مرحب بن‌حارث یکی از رؤسای قلعه‌های خیبر و محافظ آنجا بود که در جریان فتح خیبر، به دست علی عليه السلام کشته شد.
۱۲. شیبیه از دشمنان اسلام و از سران سپاه قریش بود که در جنگ بدر، علی به دستور پیامبر با وی جنگید و او را کشت.

منابع

- ابن شهر آشوب سروری مازندرانی، ابوجعفر محمد بن علی (۱۳۸۷)، مناقب آل أبي طالب، تحقیق یوسف بقاعی، قم: ذوی القربی.
- ابوریاش القیسی، احمد بن ابراهیم (۱۹۸۶م)، شرح هاشمیات الکمیت بنزید الأسدی، تحقیق داود سلوم و نوری حمودی القیسی، چ دوم، بیروت: مکتبه النهضة العربیة.
- الاصفهانى، ابوالفرج (۱۹۷۰م) الأغاني، مجلد ۱۷، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، مؤسسة جمال للطباعة و النشر.
- امینی، عبدالحسین (۱۳۶۲)، الغدير، جلد ۴، ترجمه علی شیخ الإسلامی، چ سوم، تهران: چاپخانه بزرگ اسلامی.
- براقی نجفی، حسین (۱۹۸۷م)، تاریخ الكوفة، مجلد ۴، تحریر سید محمدصادق بحر العلوم، بیروت: دار النهضة العربیة، دارالأضواء.
- البغدادی، عبدالقادر بن عمر (۲۹۹ق)، خزائن الادب و لب لباب العرب، مجلد ۱، بولاق: دارصادر.
- پیشواپی، مهدی (۱۳۸۳ش) «پیروزی نظریه حاکمیت قریش و پیامدهای آن در تاریخ اسلام»، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شماره ۳.
- الجاحظ، ابوعثمان عمر بن بحر (۱۹۲۶م)، البیان و التبیین، مجلد ۱، شارح حسن السندوی، قاهره: لجنة التألیف و النشر.
- الجَنان، مأمون بن محیی الدین (۱۹۹۴م)، الکمیت بنزید الأسدی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- الحسین، قصى (۱۹۹۸م)، تاریخ الادب العربی العصر الأموی، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- حمدان، عبدالرحمن احمد (۱۴۰۳ق) «هاشمیات الکمیت»، نشریة کلیة اللغة العربیة بالقاهره، المجلد ۱.
- خوانساری، محمد بن باقر بن زین العابدین (۱۳۶۰)، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، مجلد ۶، ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران: اسلامیة.
- زراقط، عبدالمجید (۱۹۹۶م)، «هاشمیات الکمیت بنزید الأسدی، الحافظ الحق للثورتین السیاسیة و الإجتماعیة و الأدبیة»، مجلة المنهاج، شماره ۲، بیروت: مرکز الغدیر الدراسات الإسلامیة.
- الصعیدی، عبدالمتعال (بی تا)، الکمیت بنزید الأسدی شاعر العصر المروانی، قاهره: دارالفکر العربی.
- طوسی (۱۳۸۱ق)، الرجال، تحقیق محمدصادق بحر العلوم، النجف الأشرف: الحیدریة.
- طه حمیده، عبدالحسین (۱۹۶۸م)، ادب الشیعة الی القرن الثانی، قاهره: مطبعة السعادة.

تبیین جایگاه سیاسی، اجتماعی و اخلاقی امام علی (علیه السلام) در هاشمیاتِ کمیت بن زید اسدی / ۷۷

طیالسی، أبوداود سلیمان بن داود بن الجارود (۱۴۱۹ق)، مسند أبی داود طیالسی، تحقیق محمد بن عبدالمحسن التركي، مجلد ۴، مصر: دار هجر، کتابخانه دیجیتالی مدرسه فقهات: <http://lib.efatwa.ir/42198/4/469>

عبدالسعادة، م. بشائر امیر (۲۰۱۴م)، «أسلوب الإلتفات فی هاشمیات الکمیت»، مجلة العلوم الإنسانية، مجلد ۱، شماره ۲۲، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة بابل.

عبدالعظیم زاده، محمد (۱۳۸۱)، «هاشمیات»، آینه پژوهش، شماره ۷۸-۷۷.

عظیمی، عسگر و عزالدین رضائزاد (۱۳۹۰)، «امامت در قرآن از منظر محقق طوسی و فاضل قوشچی»، اندیشه نوین دینی، سال ۷، شماره ۲.

فؤادیان، محمدحسن و مجید محمدی (۱۳۹۰الف)، «دیدگاه‌های سیاسی مذهبی کمیت در هاشمیات و اندیشه ناقدان»، نقد و ادبیات تطبیقی، سال ۱، شماره ۱.

فؤادیان، محمدحسن و مجید محمدی (۱۳۹۰ب)، «هاشمیات، جهادی از جنس قلم»، ادب عربی، سال ۳، شماره ۳.

القط، عبدالقادر (بی تا)، فی الشعر الإسلامی و الأموی، بیروت: دارالعربية.

کحیل، محمود (۴۲۲ق) «مفهوم الأمة فی الشعر الإسلامی و الأموی»، التراث العربی، شماره ۸۳. الکورانی العاملی، علی و عبدالهادی الربیعی (۱۳۴۱ق)، سلسلة القبائل العربیة فی العراق (۵)، بنو اسد بن خزیمة.

مختاری، قاسم (۱۳۸۴)، میراث ماندگار ادب شیعی، اراک: دانشگاه اراک.

نصر اصفهانی، مهدی و علی نصر اصفهانی (۱۳۸۹)، «طراحی مدل رهبری خدمت‌گزار بر اساس دیدگاه امام علی و مقایسه آن با نظرات اندیشمندان غربی»، منهاج، سال ۶، شماره ۱۱.

هدارة، محمد مصطفی (۱۹۹۰م)، فی الأدب الأموی، بیروت: دارالنهضة.

دولت فاطمیان و نقش آنان در شکوفایی تشیع در مصر

سیدابوالحسن نواب*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۹/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۶/۲۵]

چکیده

قرن چهارم هجری را می‌توان عصر طلایی جهان اسلام به‌خصوص برای شیعیان به حساب آورد؛ چراکه از اواخر قرن سوم، شیعیان توان بروز و ظهور اجتماعی یافتند و برخی فرقه‌های شیعه حکومت‌هایی با نام حکومت شیعی تأسیس کردند که نمونه برجسته آن فاطمیان بودند. فاطمیان پس از نفوذ در شمال آفریقا، مصر و شام و یمن دایره نفوذ خود را تا حجاز گستراندند و بر بخش‌هایی از دریای مدیترانه نیز حاکم شدند و سیسیل را تصرف کردند. آنان در دوران حاکمیت خود به ترویج و تحکیم تشیع در شمال آفریقا به‌ویژه در مصر اهتمام ورزیدند. آنان گرچه به هدف اساسی خود که اتحاد دنیای اسلام تحت حاکمیت یک خلافت شیعی به پیشوایی خلیفه فاطمی نرسیدند، در گسترش فرهنگ اسلامی به طور عام و تفکر شیعی به طور خاص، توفیقات فراوانی به دست آوردند.

کلیدواژه‌ها: فاطمیان، اسماعیلیه، خلافت شیعی، حکومت شیعی، خلافت فاطمی.

مقدمه

فاطمیان از آغاز قرن چهارم تا پایان قرن ششم بر قلمرو گسترده‌ای از مغرب جهان اسلام حاکمیت داشتند و در رقابت با عباسیان، خود را خلیفگان برحق می‌دانستند. دوران طولانی حکومت فاطمیان به ترویج و تقویت مذهب تشیع و افزایش محبت اهل بیت در شمال آفریقا، به‌ویژه مصر، انجامید.

هرچند این دولت نتوانست به مقاصد عمده خود برسد، نقش آنان را در گسترش کلی تفکر شیعی نمی‌توان منکر شد. نوشتار حاضر در نظر دارد به روشن‌سازی نقش فاطمیان درباره این مهم بپردازد و نقش آنان را در گسترش فرهنگ اسلامی به گونه عام و تفکر شیعی به گونه خاص پیگیری کند.

دولت‌های شیعی، نخستین دولت‌های اسلامی در شمال آفریقا

با شکست قیام‌های شیعی زیدی در حجاز و عراق، شیعیان^۱ نقاط دوردست جهان اسلام، از جمله مغرب اسلامی، را برای سکونت و فعالیت انتخاب کردند؛ زیرا این مناطق از مرکز خلافت دور بود و اعزام نیروی نظامی خلافت را در مواقع بحرانی، مشکل و گاه ناممکن می‌ساخت. شاید بتوان گفت اولین دولت‌های اسلامی در شمال آفریقا به دست شیعیان ایجاد شده است. در اواخر قرن اول هجری خوارج اباضیه و صفریه برای رهایی از امویان به آفریقه (به معنای وسیع آن، پیش از ورود اسلام به مغرب گفته می‌شد) آمدند و نیم قرن بعد توانستند دولت ساجلماسه و تاهرت را برپا کنند. ادریس فرزند عبدالله فرزند حسن المثنی فرزند حسن بن علی بن ابی طالب علیه السلام نیز توانست خود را از واقعه فح در حجاز نجات دهد و به آفریقه (آفریقای شمالی) برساند و در آنجا اولین دولت شیعی را در تاریخ اسلامی تأسیس کند. این کار در سال ۱۷۲ هجری انجام شد.

آل ادریس سلسله‌ای شیعی مذهب بودند که از سال ۱۷۲ تا ۳۷۵ق در مغرب اقصی (مراکش و بخشی از الجزایر) حکومت کردند. ادریسیان دارای گرایش‌های شیعی زیدی بودند و فرزندان ادریس نخستین کسانی بودند که در میان قبایل پراکنده مغرب که هنوز اسلام در میان تعدادی از آنان نفوذی نیافته بود، توانستند با نشر فرهنگ اسلامی،

وحدتی سیاسی و اجتماعی فراهم سازند. اگرچه این وحدت با تلاش عباسیان و امویان اندلس در مغرب و نیز رقابت قدرت نوظهور فاطمیان و تلاشی که برای تصرف مغرب داشتند، چندان دوامی نیافت، از دستاوردهای سیاسی و فرهنگی و جغرافیایی آن در طول سده‌های بعدی نمی‌توان چشم پوشید.

تأسیس دولت آل ادریس در منطقه‌ای میان قلمرو دو خلافت عباسیان در شرق (بغداد) و امویان در غرب جهان اسلام (اندلس) که در حال اوج‌گیری به سوی قدرت و شکوه خود بودند، در تاریخ اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. ادریسیان از همان آغاز که پای به مغرب نهادند، قبایل بزرگ بربر از آنان استقبال کردند و با وجود نفوذ خوارج در میان برخی قبایل مغرب، ادریسیان توانستند با کمک بربرها، به‌ویژه اسحاق پیشوای آنان (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹: ۲۹۶)، نخستین دولت شیعی مذهب را پایه‌گذاری کنند.

فاطمیان، دومین دولت شیعی در شمال آفریقا

دومین دولت شیعی عربی در شمال آفریقا، دولت فاطمیان بود. فاطمیان به مدت دو قرن بر بخش بزرگی از شمال آفریقا و خاورمیانه و دریای مدیترانه حکومت کردند و گستره حکمرانی‌شان سیسیل، مصر، فلسطین و سوریه را نیز شامل می‌شد (لایپدوس، ۱۳۸۷: ۵۲۳). بنا بر گزارش قاضی نعمان اسماعیلی‌مذهب، فاطمیان از طرفداران اسماعیلیه مبارکیه بودند که تا پایان سده سوم هجری دعوت پنهانی داشتند و بعد از اینکه عبیدالله المهدی در سال ۲۹۰ قمری، دعوت خود را آشکار ساخت، آنان دعوت خود را علنی کردند (مقریزی، ۱۳۸۰: ۱/ ۵۴) و پس از آن بود که در شمال آفریقا، حکومت مستقلی ایجاد کردند. عبدالله بن علی بن احمد حلوانی و ابوسفیان حسن بن قاسم از نخستین داعیان اسماعیلی در مغرب، از جمله داعیان چنین حرکتی بودند (قاضی نعمان، بی‌تا: ۲۶-۳۰).

دولت فاطمیان در شش دهه حضور در آفریقه و در دوره خلافت سه خلیفه نخست خود، بیشترین توجه خود را معطوف به تثبیت قدرت و سرکوب مخالفان و قبایل شورشی و نیز افزایش قلمرو سیاسی در غرب آفریقا کردند که گسترش تفکر شیعی به معنای عام آن نیز از نتایج آن بود؛ البته در این دوران این دولت با شورش‌هایی از طرف مخالفان روبه‌رو شد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ۱۸-۲۳).

فاطمیان در مصر

حکومت فاطمیان در فاصله سال‌های (۲۹۷-۵۶۷ق) در دو نقطه شمال آفریقا بر سر کار آمد؛ آنان ابتدا در مغرب اسلامی به مرکزیت قیروان (۲۹۷-۳۶۲ق) و سپس در مصر به مرکزیت قاهره (۳۵۸-۵۶۷ق)، همزمان با خلافت «المعز لدین الله» با ورود «جوهر الصقلی» به مصر و تأسیس قاهره به عنوان پایتخت جدید، به این امر نائل آمدند. عبیدالله المهدی، نخستین خلیفه فاطمی، با تصرف اسکندریه نیت خود را برای فتح مصر آشکار کرد؛ ولی موفق به غلبه بر مصر نشد (مقریزی، ۱۳۸۰: ۱/ ۶۸-۷۱) و این ایده بعد از پنج دهه در سال ۳۵۸ق در زمان خلافت خلیفه چهارم فاطمی جامه عمل پوشید. در این زمان که اخشیدیان بر مصر حکومت می‌کردند، درگذشت کافور اخشیدی (۳۵۷-۳۵۵ق) باعث ضعف و آشفتگی امور شده بود و قحطی و هرج و مرج، زمینه اجتماعی لازم را برای پیروزی و پذیرش فاطمیان فراهم آورده بود (واکر، ۱۳۸۳: ۴۴). گروهی از مردم مصر نامه‌ای برای المعز لدین الله (خلیفه فاطمی در مغرب) نوشتند و از او خواستند وارد مصر شود. وی فرمانده ارتش خود به نام «جوهر» را با هزار سواره عازم مصر کرد و او وارد مصر شد (ابن اثیر شیبانی، ۱۴۱۴: ۱/ ۳۲۹).

المعز لدین الله، چهارمین خلیفه فاطمی، موفق شد مصر را با تلاش فرمانده سپاهش «جوهر صیقلی» به تصرف خود درآورد. هنگامی که جوهر در سال ۳۵۸ق به فسطاط وارد شد، بزرگان مصر از او استقبال کردند. جوهر نیروهای خود را در محلی در نزدیکی فسطاط استقرار داد که بعدها شهر قاهره المعزیه در آن بنا شد (ابن اثیر شیبانی، ۱۴۱۴: ۷/ ۳-۹؛ ابن خلدون، ۱۳۸۳، ۴/ ۱۵؛ مقریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۳۳۰ و ۳۶۱).

مذهب تشیع در مصر، بعد از روی کار آمدن فاطمیان به نقطه اوج خود رسید. در قاهره جلسات علم و وعظ تشکیل می‌شد و از علوم اهل البیت علیهم‌السلام سخن می‌رفت و مردم انبوهی از شهرهای دیگر مصر برای شرکت در این گونه مجالس راهی قاهره می‌شدند و در نهایت، شدت جمعیت به جایی رسید که یکشنبه به مردان و چهارشنبه به زنان اختصاص داده شد.

المعز اهتمام خاصی به نشر تشیع طبق دیدگاه اسماعیلیان در مصر داشت و در دروان حکومت وی، اذان به سبک شیعی رواج پیدا کرد. در مسائل ارث، طلاق، نماز جمعه و

معاملات نیز فقه شیعه حاکم شد و مدح اهل بیت علیهم السلام رواج یافت. یکی از مهم‌ترین کارهای این زمان تأسیس جامع الأزهر به نام حضرت زهرا و با هدف تدریس فقه شیعه بود (پاک‌آیین، ۱۳۲)؛ بنابراین فاطمیان آثاری در سرزمین مصر رایج کردند که این عوامل و آثار از نیرومندترین عوامل نشر تشیع در مصر به شمار می‌رود.

دولت فاطمیان از سال ۳۵۸-۵۶۷ق (۹۶۹-۱۱۷۱م) حدود دو قرن بر مصر حکومت کردند که در این مدت یازده نفر از آنان به خلافت رسیدند. اولین خلیفه که در زمان او الأزهر تأسیس شد، المعز لدین الله بود که از سال ۳۶۲ق حکومت کرد. پس از او پسرش العزیز بالله ابومنصور نزار (۳۶۵-۳۸۶ق)، سپس فرزند او الحاکم بامرالله (۳۸۶-۴۱۱ق) به حکومت رسید که چون کودک بود، مربی و استادش، «برجوان» متولی خلافت شد و صاحب قدرت بود تا اینکه در سال ۳۹۰ق (۱۰۰۰م) به دست الحاکم بامر الله به قتل رسید. آنگاه پسر الحاکم، الظاهر لاعزاز دین الله (۴۱۱-۴۲۷ق) و سپس فرزندش المستنصر بالله ابوتیمیم (۴۲۷-۴۸۷ق/۱۰۳۵-۱۰۹۴م) حدود شصت سال حکومت کرد که این طولانی‌ترین مدت خلافت فاطمیان بود. اسماعیلی شدن بیره‌های گجرات هند، مرهون تلاش‌های فراوان هشتمین خلیفه فاطمی، المستنصر، است. پس از آن دولت فاطمی ضعیف شد.

فاطمیان در بین سال‌های ۴۲۷-۴۵۰ق در زمان خلافت المستنصر به اوج اقتدار رسیدند (جودکی، ۱۳۷۸: ۹۵)؛ با این همه پس از مستنصر در میان اسماعیلیان جدایی بزرگی به وجود آمد و آنان به دو فرقه بزرگ «مستعلویه» و «نزاریه» منشعب شدند. اسماعیلیان یمن با ادعای نامه مستنصر، به امامت مستعلی معتقد شدند و اسماعیلیان ایران به رهبری حسن صباح با ادعای ارشدبودن نزار، به امامت نزار گرویدند. مستعلی در سال ۴۹۵ق درگذشت و پسر پنج‌ساله‌اش ملقب به «الأمیر بأحکام الله»، امام تشریفاتی شد و همه امور در دست افضل بود. وقتی آمر ۲۵ساله شد، افضل کشته شد. آمر هم در سال ۵۲۴ق به دست فدائیان کشته شد. بعد از مرگ آمر، اسماعیلیان مستعلویه دو گروه شدند: طیبیه که معتقد به امامت فرزند آمر به نام طیب بودند و فاطمیون مصر که امامت پسرعموی آمر به نام عبدالمجید الحافظ را پذیرفتند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ۱۵/۴؛ تاریخ فاطمیان، ۲۰۱۱: ۱۱۸).

خلافت فاطمیان مصر پس از ۲۸۲ سال حکومت، با سرنگونی آخرین خلیفه فاطمی العاضد لدین الله، به دست صلاح‌الدین ایوبی، در سال ۵۶۵ق منقرض شد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ۴/ ۱۵؛ جودکی، ۱۳۷۸: ۱۱۸).

خلفای فاطمی از پیروان فرقه اسماعیلیه مبارکیه بودند (نوبختی، ۱۳۷۵: ۶۷-۶۸). عبیدالله المهدی (اولین خلیفه فاطمی) خود را از نسل عبدالله پسر امام جعفر صادق علیه السلام می‌دانست و در مجموع فاطمیان خود را شیعه و محب اهل بیت علیهم السلام می‌دانستند تا جایی که علاقه داشتند از عنوان امام به جای خلیفه استفاده کنند تا شیعه‌بودن خود را بیشتر نشان دهند.

نسب فاطمیان

درباره دولت خلفای فاطمی اختلاف نظرهای بسیاری وجود دارد و دیدگاه‌های متفاوتی بیان شده است. مخالفان فاطمیان درباره نسب عبیدالله مهدی تردیدهایی را مطرح کرده و انتساب وی را به اهل بیت نادرست دانسته‌اند (مقریزی، ۱۳۸۰: ۱/ ۲۳-۲۵؛ ناصری طاهری، ۳۵-۳۸). تاریخ‌نگاران در زشت جلوه‌دادن چهره فاطمیان، به جهت شیعی بودن آنان، هم‌صدا بوده‌اند. این مطلب در نوشته‌های تاریخ‌نگاران پیش از سقوط دولت فاطمی به‌روشنی نمایان است؛ زیرا در آن زمان، عباسیان آنان را به این کار تشویق و ترغیب می‌کردند، هم‌چنان که در نوشته‌های تاریخ‌نگاران عصر ایوبی و بعد از آن نیز آشکار است.

در این میان نکته‌ای که بسیار راهگشا است، توجه به این مطلب است که عمده این نظریات با حمایت و ترویج مستقیم دستگاه خلافت عباسی انجام شده است؛ زیرا دولت فاطمیان خطری بس بزرگ و جدی برای حاکمیت سیاسی خلافت عباسی به شمار می‌رفت. دولت فاطمیان اولین خلافت مستقلی بود که در عرض خلافت عباسی شکل گرفت و از اطاعت خلافت عباسی سر باز زد. عباسیان برای نابودی این رقیب سیاسی جدی که توان مبارزه و رویارویی مستقیم با آن را نداشتند، به جنگ تبلیغاتی روی آوردند. آنان به هر طریق که توانستند بزرگان اهل سنت و حتی برخی از بزرگان شیعی را مجبور کردند به نبود نسبت میان فاطمیان و اهل بیت حکم کنند.

در این زمان عباسیان در بغداد، جنگ تبلیغاتی خویش را علیه فاطمیان به اوج رساندند، از جمله اینکه اعلام کردند بزرگان اهل سنت و شیعه، سندی را امضا کرده‌اند که به موجب آن، نسبت فاطمیان با اهل بیت علیهم‌السلام را رد می‌کرد. در این سند، انتساب فاطمیان به اهل بیت علیهم‌السلام را نفی کردند و آنان را به «عبدالله» ملقب به مهدی، منتسب دانستند؛ بنابراین برخی آنان را «عبیدین» نامیدند. این جنگ تبلیغاتی بر نوشتارهای تاریخی تأثیر بسیاری نهاد و این نوشتارها - خواسته و ناخواسته - به سوی عباسیان سنی مذهب مایل گشتند. این مطلب بعد از سقوط دولت فاطمیان به دست ایوبیان آشکارتر شد.^۱

مقریزی بطلان نسبت فاطمیان به اهل بیت علیهم‌السلام و انتساب آنان به یهود و مجوس را رد کرده، می‌گوید:

اگر منصف باشیم، به آسانی درمی‌یابیم که این سخنان جعلی است؛ زیرا فرزندان علی علیه‌السلام در آن زمان به‌وفور یافت می‌شدند و از مقام و منزلت والایی نیز نزد شیعیان برخوردار بودند. پس به چه انگیزه‌ای شیعیانشان از آنان رویگردان شوند و ابن یهود و ابن مجوس را در زمره اهل بیت علیهم‌السلام شمارند. هیچ‌کس به چنین کاری تن ندهد، اگرچه در نهایت پستی و نادانی باشد ... این مطلب از ضعف خلفای عباسی ناشی می‌شود. آنان چشمان خود را بر منزلت والای فاطمیان بستند و شأن آنان را نادیده انگاشتند و سند جعلی در این باره وضع کردند و انتساب فاطمیان به علویان را نفی کردند (مقریزی، ۱۳۷۷: ۱ / ۲۱).

مقریزی سپس گوید:

عباسیان در سال ۴۰۲ق در روزگار حکمرانی «قادر»، تنی چند از بزرگان از جمله شریف رضی، شریف مرتضی، ابوحامد اسفراینی و دیگران را گرد آوردند تا سندی علیه فاطمیان امضا کنند. عباسیان این خبر را در بغداد پخش کردند و به جهت اینکه اهل بغداد از پیروان عباسیان بودند، این خبر به‌راحتی در ذهن مردم جای گرفت. تاریخ‌نگاران نیز این خبر را همان‌طور که شنیده بودند روایت کردند، بدون اینکه در آن اندیشه کنند (همان).

صدور سندی که با امضای برخی از بزرگان شیعه و سنی همراه بود، تأثیر مستقیم بر تاریخ‌نگاری آن دوره گذاشت و بسیاری از تاریخ‌نویسان تحت تأثیر این نوشتار سعی کردند نسب فاطمیان را از اهل بیت علیهم‌السلام جدا سازند. آنان در تاریخ‌نگاری خود بر این نکته تأکید کردند که نام واقعی عبدالله المهدی، بنیانگذار دولت فاطمی، سعید و از نسل عبدالله بن میمون قدام بوده است (قطب، ۲۰۰۲: ۲۱).

جغرافیای سیاسی حاکم بر جهان اسلام در زمان شکل‌گیری فاطمیان

استقرار و استمرار خلافت فاطمیان یکی از مهم‌ترین دوران‌های تمدن اسلامی را رقم زد. دولت فاطمیان اولین خلافت مستقلی بود که در عرض خلافت عباسی شکل گرفت و از اطاعت خلافت عباسی سر باز زد. دوره دولت فاطمیان دوره ظهور و حضور ائمه اسماعیلی در رأس یک قدرت سیاسی بود. این دولت توانست در مسیر حرکت خود، مخالفان اعتقادی خویش یعنی قرامطه را مضمحل سازد و خود به تنهایی پرچم‌دار دیدگاه رسمی اسماعیلیان باشد. این دولت در طول دویست سال با عباسیان، آل بویه و سلجوقیان در تعارض و جنگ بود و در پایان نیز با صلیبیان مسیحی روبه‌رو شد.

شکوفایی تمدن اسلامی در عصر فاطمیان

حکومت فاطمیان در مصر، ارجمندترین و تأثیرگذارترین حکومت در این کشور بوده است. عصر فاطمیان از دوره‌های باشکوه تمدن اسلامی شناخته می‌شود. در دوران حکمرانی فاطمیان، این سرزمین در تمامی جهات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و علمی پیشرفت شایانی کرد و عمرانی و آبادانی در عصر فاطمیان شکوفا شد. تاریخ‌بیانگر نهضت گسترده‌ای در حیات فکری و ادبی و نیز درخشندگی علوم فلسفی، ریاضی، نجوم و طب در عصر فاطمی است.

از نظر اقتصادی و اجتماعی هرچند دولت فاطمی گاهی با بحران‌هایی روبه‌رو بود، توانست در این دوره، آرامشی نسبی بر جامعه حاکم کند (ناصری طاهری، ۱۳۹۰: ۱۱۰) و از طرفی پیشرفت صنعت بافندگی به اوج خود رسیده بود و کشور مصر به ساختن انواع مخصوصی از منسوجات شهرت یافته بود.

فاطمیان کشور مصر را مرکز مهم تجارت بین‌المللی قرار دادند؛ زیرا آنان امتیازات موقعیت جغرافیای مصر را به عنوان شاهراه ارتباطی میان قاره‌ها شناخته بودند و از این امر برای ارتباط شرق و غرب جهان بهره گرفتند. آنان برای اینکه نقل و انتقال تجارت میان شرق و غرب را آسان کنند، کانالی بین رود نیل و دریای سرخ ایجاد کردند. این کانال در زمان حکمرانی «مستنصر فاطمی» به «خلیج حاکمی» مشهور بود، یعنی خلیج منسوب به «الحاکم بامرالله» (عبدالمنعم ماجد، ۱۴۸).

ناصر خسرو قبادیانی در وصف مصر، بر وجود امنیت و عدالت در آن تأکید می‌کند. ناصر خسرو شهر قاهره را با ویژگی آبادانی توصیف می‌کند و می‌نویسد که مصریان زندگی بسیار خوب و راحتی داشتند. برخی از آنان از مال و ثروت فراوانی بهره می‌بردند که اگر شخصی بخواهد آن را بیان نماید و یا توصیفش کند، کسی گفتارش را نپذیرد. ثروتی که آنان دارا بودند، بی حد و حصر بود. مسلمانان و نصرانی‌ها از ثروت یکسانی بهره می‌بردند (همان: ۷۴). وی همچنین توصیف دقیقی از قصر باشکوه خلیفه به دست داده که شکوه معماری قصری را بازمی‌تاباند که به گفته وی، به وسعت شهری بوده و به دلیل بلندی بناها از مسافت طولانی و خارج از قاهره، همچون کوهی به نظر می‌آمد و حتی بر سر بام‌های عمارات آن نیز درخت کاشته و گردشگاه ساخته بودند. بخشی از توصیف ناصر خسرو از قصر سلطان فاطمی در قاهره چنین است:

و قصر سلطان میان شهر قاهره است و همه حوالی آن گشاده، که هیچ عمارت بدان نپیوسته است و مهندسان آن را مساحت کرده‌اند، برابر شهرستان میافارقین است. و گرد بر گرد آن گشوده است و هر شب هزار مرد پاسبان این قصر باشند: پانصد سوار و پانصد پیاده که از نماز شام بوق و دهل و کاسه می‌زنند و گرد می‌گردند تا روز. و چون از بیرون شهر بنگرند قصر سلطان چون کوهی نماید، از بسیاری عمارات و ارتفاع آن؛ اما از شهر هیچ نتوان دید، که باروی آن عالی است و گفتند که در این قصر دوازده هزار خادم اجری خواره است، و زنان و کنیزکان خود که داند، آلا آنکه گفتند سی هزار آدمی در آن قصر است و در آن دوازده کوشک است و این حرم را ده دروازه است بر روی زمین... و در

زیر زمین دری است که سلطان سواره از آنجا بیرون رود و از شهر بیرون قصری ساخته است که مخرج آن رهگذر در آن قصر است و آن رهگذر را همه سقف محکم زده‌اند، از حرم تا به کوشک. و دیوار کوشک از سنگ تراشیده ساخته‌اند که گویی از یک پاره سنگ تراشیده‌اند و منظرها و ایوان‌های عالی برآورده و از اندرون دهلیز دکان‌ها بسته.

در دوران این دولت هنر معماری در اوج رونق خود بود و جامع الأزهر و جامع الحاکم و جامع الاقمر از جمله مشهورترین نمونه‌های هنر معماری این عصر به شمار می‌روند.

در مجموع، همچنین می‌توان گفت مردم در این دوره از نظر معیشتی و فرهنگی و برای انجام امور مذهبی خویش مشکل جدی نداشته‌اند. دولت فاطمیان برای عمران و آبادانی و ارتقای مدیریت، دیوان‌ها، ارتش، ناوگان جنگی و سربازان تلاش بسیاری کرد. حکومت به کارمندان و به بینوایان و محتاجان در زمستان و تابستان لباس‌های مخصوص هدیه می‌داد. زنان از منزلتی خاص برخوردار بودند و سالخوردگان و بیوه‌زنان در مراکز خاصی نگهداری می‌شدند (ناصری طاهری، ۱۳۹۰: ۱۳).

در عصر فاطمی، در مناسبت‌های دینی مانند عید فطر، عید قربان، عید غدیر، آغاز ماه رمضان و سالروز تولد خلیفه جشن‌ها و اعیاد بسیاری برگزار می‌شد و در آن بذل و بخشش فراوان انجام می‌گرفت. مصریان از این جشن‌ها و مناسبت‌ها استقبال می‌کردند و آن را دوست می‌داشتند؛ زیرا این جشن‌ها برای آنان، علاوه بر اهمیت اقتصادی از اهمیت معنوی و رفاهی برخوردار بود. در این جشن‌ها هدیه‌هایی چون لباس، پول و غذا در میان مردم پخش می‌شد (مقریزی، ۱۳۷۷: ۲ / ۲۷۵).

علم و دانش در خلافت فاطمیان

عصر فاطمی در مصر از جهت علم و دانش بهترین و پربارترین دوران تاریخی مصر است. سرزمین مصر از هیچ‌یک از فرمانروایانی که از زمان صدر اسلام در این کشور حکم راندند، به اندازه فاطمیان بهره نبرده است. در این دوران، این سرزمین در تمامی جهات اقتصادی،

اجتماعی، سیاسی و علمی پیشرفت شایانی کرد. ساختن شهر قاهره و دانشگاه «الازهر» بهترین دلیل بر این مدعا است. تاریخ بیانگر نهضت گسترده‌ای در حیات فکری و ادبی و نیز درخشندگی علوم فلسفی، ریاضی، فلک، نجوم و طب در عصر فاطمی است. در عصر فاطمی پیشرفت شایانی را در حیات فکری، خصوصاً در علوم فلسفی، به شکل‌های مختلف آن می‌یابیم. در این دوران، این علوم خوش درخشیدند و فاطمیان نیز از آنها بی‌وقفه حمایت کردند. خلفای فاطمی خود، دانشمندان برجسته‌ای در برخی از این علوم، مخصوصاً الهیات و فلک بودند. فاطمیان به رصد کردن ستارگان همت می‌گماشتند و به دانشمندان علوم ریاضی توجه خاصی می‌کردند. آنان به شعر نیز توجه داشتند و از آن همچون ابزاری برای دعوت سیاسی خویش بهره می‌گرفتند.

حکومتی از حکومت‌های اسلامی را نمی‌یابیم که به اندازه فاطمیان برای شاعران ارزش و اهمیت قائل باشند یا همچون آنان به شعر و شاعری توجه نشان دهند؛ بنابراین شعر مصری در زمان فاطمیان به درخششی دست یافت که مانند آن را پیش از این به خود ندیده بود (محمد کامل، ۱۶۹). فاطمیان نقش بسیار سازنده‌ای در تاریخ اسلامی به‌ویژه مصر داشتند، به‌گونه‌ای که علوم و هنر در عصر آنان پیشرفت کرد و دانشجویان زیادی از جای‌جای جهان اسلام برای کسب علم و معرفت به قاهره می‌آمدند و در آن زمان دارالحکمة و الأزهر ساخته شد و کتاب‌های زیادی منتشر شد. شاعران و ادیبان از دولت حقوق می‌گرفتند. در آن زمان مساجد مراکز فرهنگی به شمار می‌رفتند و «العزیز بالله» مسجد جامع الأزهر را به دانشگاهی بزرگ تبدیل کرده بود. دکتر حسن ابراهیم حسن می‌گوید:

زمان خلافت العزیز بالله فاطمی، دوران آسایش، رفاه، فراوانی و آزادی عقیدتی و فرهنگی بود و در دوران خلافت «حاکم» دارالحکمة تشکیل شد. در دارالحکمة پژوهشگران، فقیهان، ستاره‌شناسان، نحویان و لغت‌شناسان بسیاری به علم و دانش مشغول بودند. به این دارالحکمة، کتابخانه‌ای به نام «دارالعلم» اضافه شد. این کتابخانه کتاب‌های مرجع و معتبر فراوانی را که در مصر و دیگر سرزمین‌های اسلامی نگاشته می‌شد، در خود جای می‌داد (حسن ابراهیم، ۱۹۶۴: ۱/۳۴۷).

در عصر فاطمیان کتابخانه‌ها رونق خوبی داشتند و کتابخانه قصر خلافت در قاهره به نام خزانه الکتب از مهم‌ترین آنها بود. گفته شده در این کتابخانه نسخه‌های فراوانی از کتاب *تاریخ طبری* موجود بود (الامین، ۲۰۰۲: ۱۶/۳۳۴). دیگر کتابخانه بزرگ مصر کتابخانه متعلق به دارالحکمه بود که کتابخانه دارالعلم نام داشت (ایوب، ۱۹۹۷: ۱۷۰-۱۷۲). در دوران فاطمیان همچنین رصدخانه‌هایی ساخته شد؛ از جمله رصدخانه الحاکمی که در زمان حاکم بامر الله تأسیس شد.

دولت فاطمیان در دوران حکومت هشتمین خلیفه فاطمی، المستنصر بالله، به اوج قدرت خود رسید. در طول این دوره، فاطمیان یک حکومت مرفه همراه با شادابی عقلانی، اقتصادی و فرهنگی قابل ملاحظه را پدید آوردند و بر اثر تلاش آنان، قاهره یکی از مراکز فرهنگ و هنر اسلامی شد و به صورت کانون تحقیق و علم درآمد (واکر، ۱۳۸۳: ۷۷).

سیاست علمی و فرهنگی فاطمیان در مصر

فاطمیان از ابتدای حکومت در مصر، همزمان با تثبیت قدرت، به فعالیت‌های علمی و فرهنگی پرداختند. پیشینه علمی و فرهنگی سرزمین مصر نیز مشوق خوبی برای فعالیت‌های فرهنگی فاطمیان بود. بر این اساس، فاطمیان بیشترین تلاش خویش را در پی‌ریزی یک شاکله مستحکم علمی با تمام جوانب از نظر ساختاری، محتوایی و نخبه‌پروری به کار گرفتند. آنان برای تحقق اهداف خود، مراکز آموزشی و پژوهشی فراوانی مانند مساجد، کتابخانه‌ها و مدارس را تأسیس کردند و امکانات مادی و معنوی بسیاری را در این مسیر صرف کردند و حتی برای استفاده از توان علمی موجود در دیگر مناطق اسلامی، عالمان و دانشمندان دیگر سرزمین‌ها را به دربار خود دعوت کردند. نتیجه این تلاش‌های بی‌وقفه، شکل‌گیری کانون‌های علمی و حلقه‌های متعدد پررونق درس و بحث در حوزه‌های گوناگون علمی بود.

فاطمیان و دوران شکوفایی تفکر شیعی در مصر

دوره دولت فاطمیان مهم‌ترین بخش از تاریخ تشیع در شمال آفریقا است. این دولت از عوامل گسترش فرهنگ شیعه و علاقه به اهل بیت علیهم‌السلام در بین مردم مصر بوده است

(جعفریان، ۱۳۸۹: ۵۳۵-۵۳۶). خلفای فاطمی به تحکیم نمادهای مذهبی شیعی می‌پرداختند؛ برای نمونه حاکمان فاطمی دستور دادند عبارت «حی علی خیر العمل» در اذان مساجد مصر گفته شود و در نماز، ذکر بسم الله برخلاف آموزه‌های اهل سنت، به جهر گفته شود (مقریزی، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۱۲ و ۱۱۵). همچنین جوهر صقلی دستور داده بود بعد از خطبه‌های نماز جمعه، علاوه بر پیامبر بر ائمه طاهر علیهم‌السلام نیز صلوات فرستاده شود (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱/ ۲۳۵).

فاطمیان در این دوره تشیع را گسترش و دانشمندان بسیاری پرورش دادند. یکی از ماندگارترین آثار تمدن فاطمیان شهر قاهره و دانشگاه الأزهر است. دانشگاه الأزهر در سال ۳۵۹ هجری قمری به همت چهارمین خلیفه فاطمی «المعز لدین الله» در قاهره تأسیس شد (جعفریان، ۱۳۸۹: ۵۴۲). المعز لدین لله توجه ویژه‌ای به نشر تشیع و نیز آموزه‌های فقه شیعه و معرفی جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام در مصر داشت.

فاطمیان الأزهر را برای ترویج مذهب شیعه تأسیس کردند. رهبران این سلسله معتقد بودند زمان تبلیغ شیعه از طریق معرفی علمی فرا رسیده است و باید از طریق آموزش، تعالیم این مذهب را ترویج کرد. آنان در تبلیغ و هنر دعوت برای جذب افراد، استادان چیره‌دستی بودند. از تمام امکانات زمان خویش و از تمام افراد در دسترس برای رسیدن به این هدف بهره می‌گرفتند. فاطمیان به تأسیس دانشگاه الأزهر بسنده نکردند و در سال ۱۰۰۵ میلادی، مرکز فرهنگی دارالحکمه را دایر کردند که این مرکز نیز وظیفه تبلیغ تشیع را بر عهده داشت (حسن ابراهیم، ۱۹۶۴: ۱/ ۲۵۴).

هنگامی که المعز لدین الله در سال ۳۶۲ق وارد مصر شد (ابن اثیر شیبانی، ۱۴۱۴: ۳۶۲) و در کاخ «القاهره المعزیه» اقامت گزید، در ماه رمضان سال ۳۶۲ق دستور داد بر در و دیوار شهرهای مصر بنویسد: «خیر الناس بعد الرسول صلی الله علیه و آله علی بن ابی طالب علیه السلام» (مقریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۷۰). وی همچنین دستور داد روزه باید بنا بر مذهب تشیع صورت گیرد و خواندن نماز تراویح از شهرهای مصر رخت بربندد. نیز در بهار سال ۳۸۵ق «قاضی محمد بن نعمان» جلساتی در قصر والی قاهره ترتیب داد و در آن از علوم اهل البیت علیهم‌السلام سخن می‌گفت و مردم انبوهی از شهرهای دیگر مصر برای شرکت در این گونه مجالس راهی قاهره می‌شدند؛ چنانکه به سبب افزایش جمعیت، روز یکشنبه را به مردان و چهارشنبه را به زنان اختصاص داده بودند (همان).

در قاهره فقه شیعی و فقه دیگر مذاهب و همچنین علوم زبان، طب و ریاضیات تدریس می‌شد و فاطمیان برای دانشجویانی که از کشورهای اسلامی می‌آمدند، مسکن و لباس تهیه می‌کردند. آنان در دانشگاه الأزهر کتابخانه بزرگی تأسیس کردند که نسخه‌های خطی بسیاری در علوم مختلف را در آن گرد آورده بودند. فاطمیان قصرهای خود را به مراکز انتشار فرهنگ اهل بیت علیهم‌السلام تبدیل کردند و کتابخانه‌هایی شامل هزاران کتاب در آنها ساختند، مانند کتابخانه قصر شرقی که به دست خلیفه المعز لدین الله تأسیس شد. بسیاری از عادات‌ها و رسوم کنونی مردم مصر تحت تأثیر دولت فاطمی است و آثار این دولت همچنان در مصر دیده می‌شود.

اقدامات فاطمیان در ترویج فرهنگ شیعی

فاطمیان و حکومت آنان در مصر از سلسله‌های تأثیرگذار در این منطقه بودند. با حضور فاطمیان در مصر، مردم این دیار به مذهب آنان گرویدند و مذهب تشیع در این کشور به صورت رسمی طرفداران و پیروان فراوانی پیدا کرد و تشیع به خوبی در مصر متجلی شد. آثاری که این حکومت شیعی‌مذهب در این منطقه بر جای گذاشت، پیوسته گسترش و رواج یافت و هنوز هم برخی نمادهای آن باقی است. اکنون برخی اقدامات فاطیمان به صورت گذرا بیان می‌شود:

۱. تعطیلی روز عاشورا

فاطمیان مراسم سوگواری در روز عاشورا به مناسبت شهادت امام حسین علیه‌السلام را باشکوه هرچه بیشتر برگزار می‌کردند. مصریان در دوره خلیفه العزیز، پنجمین خلیفه فاطمی، نخستین بار سوگواری برای امام حسین علیه‌السلام را در روز عاشورا تجربه کردند. در روز عاشورا به دستور خلفای فاطمی بازارها تعطیل و دسته‌های سوگواری باشکوهی، مشهور به دسته‌های حزن و اندوه تشکیل می‌شد (همان: ۱/ ۴۲۷). گاهی خلیفه نیز در این مراسم — با پای برهنه در حالی که شعار حزن و اندوه بر لب داشت — حضور می‌یافت و مصیبت امام حسین علیه‌السلام خوانده می‌شد. هرچند برگزاری مراسم در روز عاشورا از شعائری به شمار می‌رود که آن را فاطمیان در مصر رواج دادند — چراکه در دوران

دولت فاطمیان و نقش آنان در شکوفایی تشیع در مصر / ۹۳

کافور اخشیدی نیز شیعیان چنین می‌کردند — عرصه و دامنه برگزاری این مراسم در دوران حکومت فاطمیان گسترش فراوان یافت (همان، ۲ / ۲۸۹-۲۹۲). مسیحی گوید:

در روز عاشورا از آغاز سال ۳۹۶ق همه‌ساله بازارها تعطیل می‌شد و مردم سوگوار به طرف دانشگاه قاهره (الازهر) حرکت می‌کردند و در آنجا گرد هم می‌آمدند و با نوحه و شیون و زاری سوگواری می‌کردند. بعد از سقوط فاطمیان و روی کار آمدن ایوبیان، روز عاشورا برعکس زمان فاطمیان و به دلیل دشمنی با آنان، به روز خوشحالی تبدیل شد. در این روز، ایوبیان انواع و اقسام غذاها و شیرینی‌ها را پخته و سرمه می‌کشیدند و طبق روال شامیان که حجاج در روزگار حکمرانی عبدالملک مروان آن را پایه‌ریزی کرده بود، به حمام می‌رفتند. آنان با این کار خویش، می‌خواستند دشمنی خود را با شیعیان علی بن ابی طالب علیه السلام هرچه بیشتر آشکار کنند (همان، ۲ / ۲۸۹-۲۹۰).

۲. جشن و آذین‌بندی روز عید غدیر

در این روز زنان شوهرمرده شوهر داده می‌شدند و جامه زیبا به مردم پوشانده و هدایایی نیز به آنان داده می‌شد. در این روز غلامان، آزاد و چهارپایان ذبح می‌شدند. دیگر کارهایی که در بزرگداشت چنین روزی معمول بود، برگزاری مراسم تهنیت و افزودن صله‌ها و جایزه‌ها و بخشش‌ها و انفاق اموال بی‌شمار به دست خلیفه، وزرا و بزرگان به مردم بود (همان، ۲ / ۲۲۲ و ۲۸۹؛ جودکی، ۱۳۷۸: ۶۶-۶۸).

۳. گرامی‌داشت ولادت آل عبا

فاطمیان تولد حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله، امام علی علیه السلام، حضرت فاطمه علیها السلام و حسنین علیهما السلام را به عنوان اعیاد و موسم‌های بزرگ جشن می‌گرفتند و اموال بی‌شماری را در آن روزها انفاق می‌کردند و به اظهار سرور و شادی می‌پرداختند.

۴. تشکیل مجالس برای یادگیری علوم و معارف اهل بیت علیهم السلام

فاطمیان فقهایی را منصوب کردند که فقه اهل بیت علیهم السلام را به مردم تعلیم دهند و شهریه و حقوق اختصاصی سالیانه برای آنان مقرر ساختند و به متعلمان و کسانی که برای

شنیدن حدیث حاضر می‌شدند، مبالغی پرداخت می‌کردند (مقزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۷۰-۲۷۱). فاطمیان با این‌گونه اقدامات از تشیع تجلیل کردند و زمینه حرکت رو به جلوی این مکتب را در مصر فراهم آوردند. این اقدامات باعث شد مذهب اهل‌البیت علیهم‌السلام به عنوان مذهب مآنوس و شناخته‌شده‌ای در میان مردم مصر راه خود را طی کند.

سیاست‌های مذهبی فاطمیان

سیاست‌های مذهبی فاطمیان در مغرب و مصر متفاوت بود. سیاست مذهبی فاطمیان در مغرب، بر شیوه تحمیل عقاید و شعائر دینی اسماعیلیان استوار بود و همین امر موجب تداوم نیافتن حضور سیاسی و معنوی و دینی آنان در مغرب شد؛ اما سیاست مذهبی آنان در مصر بر شیوه تسامح و آزادی مذاهب دیگر در بیشتر دوران حضورشان می‌چرخید. این شیوه با اینکه زمینه نفوذ مذهبی و اعتقادی را فراهم نمی‌آورد، موجب تداوم حضور سیاسی آنان به مدت ۲۰۹ سال (۳۵۸-۵۶۷ق) شد (نک: چلونگر، ۱۳۹۰). در این دوران از مناسبت‌های شیعی برای تبلیغ مذهب تشیع اسماعیلی به‌وضوح استفاده می‌شد. آنان پیوسته جشن‌ها و عیده‌ها را با شکوه برگزار می‌کردند. مردم در این جشن‌ها با خشنودی شرکت می‌جستند و حاکم را بزرگ می‌داشتند. در زمان خلافت ابومنصور نزار، عزیز بالله، مراسم عزاداری روز عاشورا برای نخستین بار در مصر برپا شد. در سال ۳۶۶ق عزاداری روز عاشورا نیز در مصر و شام مرسوم شد و تا پایان خلافت فاطمیان ادامه یافت (مقزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۴۳۰).

تألیف کتب فقهی و تقویت جنبه فقهی مذهب اسماعیلی و تشکیل جلسات آموزشی با عنوان مجالس الحکمه برای نوکیشان اسماعیلی و تحکیم پایه‌های مذهبی از جمله اقدامات آنان بود. در روزگار خلافت فاطمیان بود که افرادی نظیر قاضی نعمان از متفکران اسماعیلی، با حمایت معز، نظام فقهی اسماعیلی را تدوین کردند؛ همچنین خلفای فاطمی تلاش می‌کردند خود را از اتهام به بی‌توجهی به ظواهر شریعت مبرا سازند (واکر، ۱۳۸۳: ۴۱-۴۲). در راستای دستیابی به همین هدف بود که فاطمیان به گسترش مراکز تعالیم مذهبی پرداختند و جامع الأزهر را تأسیس کردند و فقهای بزرگ اسماعیلی در آن به تدریس پرداختند (چلونگر، ۲۶).

احترام به دیگر مذاهب اسلامی

فاطمیان با وجود ترویج مذهب شیعه به دیگر مذاهب نیز به دیده احترام می‌نگریستند. جامع الأزهر فقط مرکز دعوت فاطمیان نبود، بلکه علمای شافعی و حنفی و غیره هم در آن اجتماع می‌کردند. فاطمیان در علم و حکمت تعصب به خرج نمی‌دادند و در مقابل علمای شیعه و سنی با گشاده‌رویی رفتار می‌کردند. توده‌های اهل سنت در مصر به هیچ وجه از طرف فاطمیان زیر فشار قرار نگرفتند تا مجبور به ترک مذهبشان شوند، برعکس آنچه دشمنان شیعه پیش از این انجام می‌دادند، بلکه این خود توده‌های مردم بودند که از روی رغبت به مذهب تشیع می‌گرویدند، تا جایی که پیروان مذهب اهل سنت در اقلیت قرار گرفتند. درست است که مراکز علمی فاطمیان در اصل به تعلیم آیین اسماعیلی می‌پرداختند، با این همه می‌توان گفت آنان در جهان اسلام به توجه به تسامح مذهبی شهرت بسیاری یافتند و دانشمندان اهل سنت نیز در حکومت آنان آزادی عمل داشتند (ناصری طاهری، ۱۳۹۰: ۱۲۶-۱۲۷)؛ برای مثال الحاکم بامرالله فاطمی در زمان خود دو تن عالم مالکی را برای تعلیم فقه دعوت کرد (ابن تغری، بی‌تا: ۶/ ۱۲۷).

در دوران خلافت فاطمیان، اهل سنت فی الجمله در فعالیت دینی و اجتماعی آزادی داشتند، به‌گونه‌ای که حتی هر یک از مذاهب، قاضی خود را داشتند و قاضی القضاات بسیاری از مناطق از اهل سنت بود (واکر، ۱۳۸۳: ۵۶). آنان در اجرای احکام بر اساس مذهب خود عمل می‌کردند. مجالس درس اهل سنت نیز فعال بودند (رمضان، ۱۹۹۳: ۳۳۳). جالب توجه اینکه برخی از اهل سنت به مقام‌های بالای حکومتی رسیدند. در کتاب تاریخ خلفای فاطمی به صورت مفصل از مراکز علم و دانش فاطمیان یاد شده و آمده است: «جامع الأزهر نه فقط مرکز دعوت فاطمیان بود، بلکه علمای شافعی و حنفی و غیره هم در آن اجتماع می‌کردند... فاطمیان در علم و حکمت تعصب به خرج نمی‌دادند و با علمای شیعه و سنی با گشاده‌رویی رفتار می‌کردند» (تاریخ خلفای فاطمی، بی‌تا: ۲۸).

نتیجه‌گیری

حاصل سخن این است که ظهور دولت شیعی اسماعیلی فاطمیان در قرن چهارم و استمرار آن تا اواخر قرن ششم را باید از مهم‌ترین و کارآمدترین اسباب گسترش و

ترویج تفکر شیعی به معنای عام آن دانست. تأکید و توجه این دولت به ترویج و تبلیغ مکتب اهل بیت به معنای عام آن و نیز توجه و تأکید بر شعائر و رواج آنها و آموزه‌های فقهی و کلامی شیعی و نیز تأسیس نهادهای آموزشی مرتبط با این آموزه‌ها و توجه شایسته به آموزش تعالیم شیعی و دیگر اقدامات فرهنگی از جمله مواردی است که دولت فاطمی بر آن اهتمام خاص داشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. به کتاب *تاریخ الخلفاء* سیوطی مراجعه شود. وی به جز تاریخ فاطمیان که عمداً آن را حذف کرده، تاریخ تمامی خلفای مسلمان را نگاشته است. همچنین به این موارد مراجعه شود: *النجوم الزاهرة* ابن تغری بردی، *الکامل* ابن اثیر، *البدایه و النهایه* ابن کثیر، *بدائع الزهور و فی وقائع الدهور* ابن ایاس و *الروضتین فی اخبار الدولتین شهاب‌الدین مقدسی*.

منابع

- ابن اثیر شیبانی، ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم (۱۴۱۴ق / ۱۹۹۴م)، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق مکتب التراث، ج ۴، بیروت: المؤسسة التاریخ العربی.
- ابن تغری بردی، جمال‌الدین ابی‌المحسن یوسف الانابکی (بی‌تا)، *النجوم الزاهره فی ملوک مصر و قاهره*، قاهره: وزاره الثقافه و الارشاد القومي، المؤسسة المصریه العامه.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۱۲ق / ۱۹۹۲م)، *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن بن محمد (۱۳۵۹ش)، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: [بی‌نا].
- ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن بن محمد (۱۳۸۳ش)، *العبر: تاریخ ابن خلدون*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن عبدالبر، عبدالله بن عبدالظاهر (بی‌تا)، *الروضه البهیة الزاهره فی خطط المغرب القاهره*، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- ابن عماد حنبلی، شهاب‌الدین (۱۹۹۸م)، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد (۱۳۷۹ش)، *تجارب الامم و تعاقب الهمم*، تحقیق: ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
- ابوشامة مقدسی، شهاب‌الدین (۱۴۱۸ق)، *الروضتین فی أخبار الدولتین*، ج ۱، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- الامین، حسن (۲۰۰۲م)، *دایرة المعارف الاسلامیه الشیعیه*، ج ۱۶، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- امینی، محمدهادی (۱۹۶۲م)، *عید الغدیر فی عهد الفاطمیین*، نجف: چاپ نجف.
- ایوب، ابراهیم (۱۹۹۷م)، *التاریخ الفاطمی الاجتماعی*، لبنان: الشركه العالمیه للکتب.
- پاک‌آیین، محسن (۱۴ / ۱۱ / ۱۳۸۲ش)، «اهل بیت؛ حلقه اتصال مردم ایران و مصر»، *روزنامه ایران*، ش ۲۷۱۶.
- پاک‌آیین، محسن (۲۳ / ۷ / ۱۳۷۳ش)، «جایگاه تشیع در مصر معاصر»، *کیهان*، ۱۳۷۳.
- تاریخ خلفای فاطمی (بی‌تا)*، مندرج در *نهضت قرمطیان*.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۹ش)، *اطلس شیعیه*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۹ش)، *سفرنامه حج جزائری عراقی*، پنجاه سفرنامه حج قاجاری، تهران: نشر علم.
- جندی، عبدالحلیم (بی‌تا)، *الامام جعفر الصادق*، قاهره: [بی‌نا].

- جودکی، حجت‌الله (۱۳۷۸ش)، *تاریخ فاطمیان*، ج ۱، تهران: سپهر.
- چلونگر، محمدعلی (۱۳۹۰ش)، «مقایسه و تحلیل سیاست‌های مذهبی فاطمیان در مغرب و مصر تا پایان الظاهر»، *مجله پژوهش‌های تاریخی*، دانشگاه اصفهان، ش ۹.
- حسن ابراهیم، حسن (۱۹۶۴م)، *تاریخ الدولة الفاطمیه فی المغرب و مصر و سوریه و بلاد العرب*، قاهره.
- رمضان، عبدالعظیم (زیر نظر) (۱۹۹۳م)، *تاریخ مصر الاسلامیه*، نویسندگان: سید اسماعیل کاشف، جمال‌الدین سرور، سعید عبدالفتاح عاشور، مصر: هیئته المصریه العامه للکتاب.
- سلطان، عبدالنعیم (۱۴۰۵ق)، *المجمعه المصری فی العصر الفاطمی*، قاهره: دارالمعارف.
- صنهاجی، ابی‌عبدالله محمد (۱۳۷۸ش)، *تاریخ فاطمیان* (ترجمه کتاب *اخبار ملوک بنی عبید و سیرتهم*)، ترجمه حجت‌الله جودکی، تهران: امیرکبیر.
- العبادی، احمد مختار (بی‌تا)، *فی التاریخ العباسی و الفاطمی*، بیروت: دارالنهضة العربیه.
- قاضی نعمان (بی‌تا)، *افتتاح الدعوه*، تحقیق: فرحات الدشراوی، تونس: الشركه التونسیه.
- قطب، محمدعلی (۲۰۰۲م)، *الفاطمیون بین صحت النسب و تزویر تاریخ*، بیروت: المکتبه العصریه.
- کرمر، جونل. ل. (۱۳۷۵)، *احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه*، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- لاپیدوس، ایرام (۱۳۸۷ش)، *تاریخ جوامع اسلامی*، ترجمه علی بختیاری‌زاده، ج ۲، تهران: انتشارات روزنامه اطلاعات.
- ماجد، عبدالمنعم (۲۰۱۱م)، *تاریخ الخلافه الفاطمیه*، عمان: دارالفکر ناشرون و موزعون.
- متر، آدام (۱۳۶۲ش)، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزلو، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- محمدکامل، حسین (بی‌تا)، *الحوایط الفکریه و الادبیه بمصر من الفتح العربی حتی آخر الدوله الفاطمیه*، قاهره: [بی‌نا].
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۷۰ش)، *مُروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- مقریزی، ابوالعباس تقی‌الدین احمد بن علی (۱۳۷۷ش / ۱۹۹۸م)، *المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار المعروف بالخطط المقریزیه*، تحقیق: محمد زینهم، مدیحه الشراوی، قاهره: مکتبه مدبولی.
- مقریزی، ابوالعباس تقی‌الدین احمد بن علی (۱۴۲۲ق / ۲۰۰۱م / ۱۳۸۰)، *تعاضد الحنفی باخبار الائم الفاطمیین الخلفاء*، تحقیق محمد عبدالقادر احمد عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ناصری طاهری، عبدالله (۱۳۹۰ش)، *فاطمیان در مصر*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

دولت فاطمیان و نقش آنان در شکوفایی تشیع در مصر / ۹۹

نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۷۵)، *فرق الشیعه*، ترجمه محمدجواد مشکور، چ ۱، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

واکر، پل ای (۱۳۸۳ش)، *پژوهشی در یکی از امپراتوری‌های اسلامی: تاریخ فاطمیان و منابع آن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.

امکان سنجی «روزگار مهدیان» با رویکرد احمد بصری در اخبار خاصه

سید مرتضی میرسراجی*

احمد مرادخانی**

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۵/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۶/۲۵]

چکیده

مقوله مهدویت و لزوم توجه جدی به آن در روایات اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. حوزه مهدویت، مانند دیگر حوزه‌های معنوی، شاهد نمونه‌هایی از انحراف در سطوح خرد و کلان بوده است. بهترین راه مقابله با این کج‌روی‌ها برای معتقدان، مراجعه به اخبار و روایات پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام و استفاده از نقشه راه سلوک مهدوی برگرفته از کلام آنان است. در پژوهش حاضر با استفاده از منابع و مراجع حدیثی اصیل شیعی، ادعاهای مهدوی شخصی معاصر به نام «احمد بن اسماعیل بصری» در خصوص روزگار مهدیان دوازده‌گانه» بعد از امام قائم عجل الله تعالی فرجه له مقایسه و بررسی شده است. سند پنج خبر موجود در حوزه مهدیان تحلیل و بی‌اعتباری آنها روشن شده است. همچنین متون این روایات از لحاظ اشکالات مبنایی و عدم تطابق با مدعیات احمد بصری بررسی شده است. در گام بعد، تلقیات معنوی او در جایگاه امامت و ولایت مهدیان با اخبار خاصه (شیعه امامیه) سنجیده شده که سازگاری در آنها به چشم می‌آید. در نهایت، با فرض صحت این روایات، برداشت و معنای قابل پذیرش راجع به «روزگار مهدیان دوازده‌گانه» ارائه شده است که با توجه به مردود بودن فاصله بین رحلت امام قائم عجل الله تعالی فرجه له و رجعت امام حسین علیهما السلام بر اساس روایات معتبر و مؤثر شیعه، مهدیان شخصیت‌هایی چون مراجع تقلید معاصر در عالم در زمینه انتقال پیام‌های الهی در عصر رجعت امام حسین علیهما السلام بیان شدند.

کلیدواژه‌ها: امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له، احمد بصری، اخبار مهدیان، روزگار مهدیان، اخبار خاصه.

مقدمه

در امتداد تاریخ توحیدی، افراد بسیاری مدعی مقامات گوناگون معنوی بوده‌اند. یکی از مدعیان معاصر، شخصی به نام احمد بن اسماعیل از شهر بصره در کشور عراق است که در سال ۲۰۰۳م مدعی دعوت معنوی در حوزه مهدویت شد (ذوالفقار، ۲۰۱۴: ۱۵۲). وی ادعاهای فزاینده، مختلف و پلکانی در معنویت دارد که در این پژوهش فقط یک ادعای او مبنی بر وجود «روزگار مهدیان» (بصری، ۱۴۳۱: ۱۳۲/۳) را نقد و امکان مقبولیت آن را در اخبار خاصه و روایات معتبر شیعه امامیه، بررسی خواهیم کرد.

روزگار مهدیان

با توجه به روایات خاصه، جهان از هبوط آدم عَلَيْهِ السَّلَام تا قیامت کبرا از حجت خدا خالی نخواهد بود، حتی اگر از وی بیم جان در خفا و غیبت به سر برد (نعمانی، ۱۳۷۹: ۱۳۶). این مسئله از عقاید شیعه اثنا عشریه به شمار می‌رود و به جهت کثرت روایات و طرق مختلف در آن مناقشه نیست. پس از روزگار پیامبران، هادیان الهی در مسئولیت خطیر «امامت» به هدایتگری مشغول شدند و این روزگار تا پایان دوران امامت امامان دوازده‌گانه ادامه دارد. بعد از آن، دوران رجعت و بازگشت پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امامان دوازده‌گانه آغاز می‌شود. اولین نفر از معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام که به زمین رجعت می‌کند امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام خواهد بود که زمامدار و متکفل امور می‌شود (حر عاملی، ۱۳۶۲: ۳۵۸) و پس از ایشان، به مرور معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام دیگر رجعت می‌کنند تا قیامت موعود فرا رسد. احمد بن اسماعیل بصری روزگاری به نام «مهدیان» از حجت‌های الهی ترسیم می‌کند که دارای شرایط متفاوتی است. او می‌نویسد:

روایات متواتر بسیاری وجود دارند که بر وجود دوازده مهدی از فرزندان امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام دلالت می‌کنند و آنان را خلفای خدا بر زمین می‌خوانند (بصری، ۱۴۳۳ الف: ۲۹).

پس روایات بسیار واضح‌اند که مهدیان از فرزندان قائم عَلَيْهِ السَّلَام و از فرزندان حسین عَلَيْهِ السَّلَام و از فرزندان علی عَلَيْهِ السَّلَام و فاطمه عَلَيْهَا السَّلَام هستند (همان: ۳۰).

امکان‌سنجی «روزگار مهدیان» با رویکرد احمد بصری در اخبار خاصه / ۱۰۳

مهدیان از نشانه‌های ساعت و میقات آن هستند و با آخرین مهدی، این عالم جسمانی پایان می‌یابد و عالم رجعت آغاز می‌شود؛ سپس قیامت فرا می‌رسد (همان).

او در کتاب دیگر خود [بعد از یادکرد اسامی برخی که بر طبق روایات در ایام رجعت باز خواهند گشت] نوشته است:

آنان بعد از دوازده مهدی و در زمان آخرین ایشان، در دوران موسوم به «رجعت»، بازمی‌گردند. آخرین مهدی قائم به حق از آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است؛ کسی که امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام به خاطر او رجعت می‌کند. او مهدی آخر یا قائم آخر است [نه امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام]، که نه نسلی دارد و نه فرزندی (همو، ۱۴۳۱ج: ۱۳۲/۳).

به زعم احمد، نخستین مهدی خود او است (همان: ۲۳۲/۴) که نبیره حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام است (کورانی، ۱۳۹۱: ۲۰). بقیه مهدیان، فرزندانش (فرج‌الله، ۲۰۱۴: ۱۶۸) و جملگی امام (بصری، ۱۴۳۱ج: ۱۴۶/۳)، وجه‌الله (همو، ۱۴۳۱ج: ۵۰/۴)، حجت خدا (همو، ۱۴۳۱ج: ۴۵/۲)، خلیفه خدا (همو، ۱۴۳۱ج: ۳۹)، معصوم (همو، ۱۴۳۱ج: ۲۲۷/۴)، وصی (همو، ۱۴۳۱ج: ۲۹/۷)، قائم (همو، ۱۴۳۱ج: ۱۳۲/۳)، از نشانه‌های قیامت‌اند (همو، ۱۴۳۳الف: ۳۰) و روزگارشان بین رحلت امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام و رجعت امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام است (همو، ۱۴۳۱ج: ۱۳۲/۳).

اخبار مهدیان

در مراجع روایی پنج خبر کلی درباره مهدیان وجود دارد. خبر اول موسوم به حدیث وصیت در کتاب الغیبه شیخ طوسی، خاستگاه مدعای احمد (همو، ۱۴۳۳ج: ۱۷) بر این است که او اولین نفر از سلسله مهدیان دوازده‌گانه است (همو، ۱۴۳۱ج: ۲۳۲/۴). در ادامه پنج روایت را از نظر می‌گذرانیم:

۱. امیر مؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام فرمودند: رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در شبی که از دنیا رحلت فرمودند، به حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام فرمودند: ... ای علی، به زودی پس از من دوازده امام و بعد از آنان دوازده مهدی خواهند بود. تو اولین نفر از دوازده امام هستی. خداوند تو را در آسمانش علی مرتضی، امیر مؤمنان، صدیق اکبر، فاروق اعظم،

مأمون و مهدی نامیده است و این اسامی برای احدی جز تو صحیح نیست. ای علی، تو وصی من و سرپرست اهل بیتم هستی... تو پس از من جانشین و خلیفه من بر امتم هستی. زمانی که وفات تو رسد وصایت و جانشینی مرا به پسر من حسن تسلیم کن [همچنین هر امام به امام بعدی این امر را واگذار می‌کند]. آنگاه امام عسکری علیه السلام آن را به فرزندش (حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الصریح) سپارد. اینان دوازده امام هستند و بعد از ایشان دوازده مهدی خواهد بود [پس وقتی که زمان رحلت امام دوازدهم رسد]، وصایت را به فرزندش که اولین و برترین مقربان است، تسلیم نماید. او سه نام دارد، یک نامش مانند نام من است و نام دیگرش مثل نام پدر من است و آن «عبدالله» و «احمد» است و سومین نام او «مهدی» خواهد بود و او اولین مؤمنان است (طوسی، ۱۴۲۵: ۱۵۰).^۱

۲. در حدیثی طولانی امام صادق علیه السلام فرمودند: «ای ابوحمزه، از ما بعد از قائم عجل الله تعالی فرجه الصریح یازده مهدی از نسل امام حسین علیه السلام است» (همان: ۴۷۸).

۳. امام صادق علیه السلام: «همانا بعد از قائم علیه السلام ما دوازده مهدی از فرزندان حسین علیه السلام هستند» (نیلی، ۱۳۶۰: ۳۵۴).

۴. امام سجاد علیه السلام: «قائم ما قیام می‌کند، سپس بعد از او دوازده مهدی خواهند بود» (مغربی، ۱۴۰۹: ۴۰۰/۳).

۵. ابوبصیرگوید که به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «ای پسر رسول خدا، از پدرتان امام باقر علیه السلام شنیدم که فرمودند پس از قائم عجل الله تعالی فرجه الصریح دوازده امام هستند». امام صادق علیه السلام فرمودند: «ایشان فرمودند دوازده مهدی و نفرمودند دوازده امام و [این دوازده مهدی] از شیعیان ما هستند که مردم را به ولایت ما و شناساندن حق ما دعوت می‌کنند» (صدوق، ۱۳۵۹: ۳۵۸/۲).

بررسی و نقد سندی

برای بررسی و نقد سندی این روایات نظر رجالیان درباره روایان آنها را مطرح می‌کنیم. روایان خبر نخستین از این قرارند:

– حسین بن علی بن سقیان بزوفری: مورد وثوق است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۶۸).

امکان‌سنجی «روزگار مهدیان» با رویکرد احمد بصری در اخبار خاصه / ۱۰۵

- علی بن سنان موصلی عدل: در کتاب‌های شاخص رجالی شناخته نشد. برخی به حسب کلمه «العدل» وی را سنی دانسته‌اند (خویی، ۱۴۱۳: ۴۶/۱۲). در برخی از مراجع روایی، «العدل» به شکل «المعدل» ضبط شده است (جوهری، بی تا: ۱۰).

- علی بن حسین: از مجاهیل کتب رجالی محسوب می‌شود. با جست‌وجوی بیشتر در اسناد، جز در این روایت، شخصی به نام علی بن حسین از مشایخ علی بن سنان نیست.

- احمد بن محمد بن خلیل نیز در سند این روایت از ناشناخته‌های رجالی محسوب می‌شود، ولی مُحتمل است تصحیف یا تحریفی در میان باشد و نام اصل وی، احمد بن محمد ابو عبدالله املی طبری خلیلی باشد که بنابر کلام حلی، غلام خلیل املی طبری بوده است (حلی، ۱۴۰۲: ۲۰۵)؛ هرچند خلیل املی طبری که احمد بن محمد غلام وی بوده و از این جهت خلیلی خوانده شده و در آثار رجالیان به شکل احمد بن محمد ابو عبدالله الخلیلی ضبط شده نیز از ناشناخته‌ها است. با فرض اتحاد و بروز تصحیف و تحریف در نام نیز نظر رجالیان به این شخص مثبت نیست. نجاشی در مورد احمد بن محمد خلیلی نوشته است: «او حقیقتاً ضعیف است و کسی به او [در نقل روایات] توجهی نمی‌کند» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۹۶). او با دو صفت «فاسد المذهب» و «وَضاع للحديث» نیز نکوهش شده است (حلی، ۱۴۰۲: ۲۰۵).

- جعفر بن احمد مصری: شناخته نشد؛ فقط در یکی از کتاب‌های اهل سنت، شخصی هم‌نام او است که از آن وثاقت یا عدم آن استفاده نمی‌شود (ذهبی، ۱۴۱۳: ۱۳۹/۲۳).

- حسن بن علی: عموی جعفر بن احمد است و از مدح و قَدح او نیز اطلاعاتی در آثار رجالیان نیست.

- علی بن بیان: پدر راوی قبل است؛ او نیز ناشناخته است.

بنابراین حدیث نخست با ضعف سندی روبه‌رو است. احمد بصری برای جبران این ضعف سند، علم رجال را زیر سؤال می‌برد و می‌نویسد: «علم رجالی که آنان به آن مفتخرند، دروغ بزرگی است که مردم را با آن می‌فریبند... سند وصیت صحیح است» (بصری، ۱۴۳۱: ۷۲/۲). در حالی که بر اساس روش علمی، این روایت محوری بصری از نظر سندی ضعف دارد، او می‌نویسد:

روایات و اخبار مهدیان یا برخی از آنها بیشتر از حد تواترند که علم و اعتقاد آورند... پس نتیجه علمی به دست آمده حاکی از آن است که روایات مهدیان موجب علم و یقین است و آنان خلفای خداوند در زمین بعد از دوازده امام هستند (همو، ۱۴۳۷: ۱۵۵).

بررسی سند خبر دوم از این قرار است:

- محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری: ثَقَّه (حر عاملی، ۱۴۲۷: ۲۲۵)؛ پدر او نیز ثقه بوده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰۰).

- محمد بن عبدالحمید: توثیق شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۹).

- محمد بن عیسی: شیخ مردمان قم بوده و از امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام نقل حدیث داشته (همان: ۳۳۸) و از توثیق بی‌نیاز است.

- محمد بن فضیل: از اصحاب امام صادق علیه السلام، امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام بوده (تفرشی، ۱۳۷۷: ۹۸/۴)؛ ولی ضعیف (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۷۴/۲) و متهم به غلو است (حلی ۱۴۰۲: ۲۵۱). او مشترک بین ثقه، ضعیف و مهمل^۲ است (تفرشی، ۱۳۷۷: ۱۳۷/۵).

- ابوحمزہ: از اصحاب امام سجاد علیه السلام و صادقین علیهم السلام نیز ثقه بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۱۵).

در مورد سند خبر سوم باید گفت که نیلی نجفی (م. احتمالاً ۸۰۳ق) صاحب کتاب رجال (طهرانی، ۱۴۰۳: ۳۴۱/۳) و همین طور کتاب‌های مهدوی (همان: ۴۳۲/۲، ۲۱۷/۱۲، ۷۷/۱۶، ۲۰۱/۲۰، ۱۷۳/۱۲)، پیش از اینکه خبر دوازده مهدی را از قول امام صادق علیه السلام روایت کند، دو خبر نقل کرده که سند خبر اول را مرفوع^۳ می‌خواند: «و همچنین از آنچه روایتش برای من جایز است از احمد بن محمد آیادی که بالا می‌برد (رفع می‌دهد) سند حدیث را تا علی بن عقیبه و او از پدرش، عقیبه بن خالد آسدی، و او از امام صادق علیه السلام» (نیلی، ۱۳۶۰: ۲۰۱) و در خبر دوم و سوم، که خبر مهدیان دوازده‌گانه است، در ظاهر بر اساس این تحمل حدیث بوده و به «عنه علیه السلام»، یعنی «عن الامام الصادق علیه السلام»، بسنده می‌کند.

امکان‌سنجی «روزگار مهدیان» با رویکرد احمد بصری در اخبار خاصه / ۱۰۷

احمد بن محمد آيادی که حدیث را به دو راوی ابتدای سند رفع داده است، در کتاب‌های رجالی شناخته نشد، جز آنکه در ابتدای خبری، نیلی نجفی لفظ «ثَقَّه» را برای او به کار برده است (نیلی، ۱۳۶۰: ۱۳۷).

- علی بن عقیبه: نجاشی او را «ثَقَّة ثَقَّة» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۷۱) دانسته که نشان از درجه اعلامی وثاقت او است.

- عقیبه بن خالد: پدر راوی پیشین، توثیق صریحی در کتاب‌های رجالی ندارد. چه بسا بتوان وثاقت بالای پسرش در نزد رجالیان و نقل روایت او از پدر را نشانه‌ای بر توثیق قلمداد کرد. عقیبه مدحی از معصوم علیه السلام در مورد خود نقل کرده (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴/۴) که چون به شکلی تعریف از خود بوده، محل تأمل است.

درباره سند خبر چهارم، قاضی نَعْمَان (م. ۳۶۳ ق) این خبر را مقطوع السند دانسته است. مذهب او مردد بین شیعه اثناعشریه و اسماعیلیه است (نوری، ۱۴۰۸: ۱۵۷/۱۹).

سند خبر پنجم به این شرح است:

- علی بن احمد بن محمد بن عمران دَقَاق: در سند برخی از روایات صدوق قرار دارد که بر او تَرْضَى و تَرَحْم ابراز کرده (نمازی، ۱۴۱۴: ۳۰۰/۵)، ولی حال او مجهول است (بسام، ۱۴۲۶: ۲۰/۲).

- محمد بن ابی عبدالله کوفی: راوی برخی از اخبار است (نمازی، ۱۴۱۴: ۳۸۶/۶) ولی مجهول الحال است. نام او به صورت محمد بن جعفر نیز در طریق روایات آمده است (بسام، ۱۴۲۶: ۲۵۸/۲).

- موسی بن عمران نَخَعی: او نیز ناشناخته است (مامقانی، ۱۴۳۱: ۲۵۸/۳).

- حسین بن یزید نوفلی: در اواخر عمر به غلو روی آورد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۸) و تصریحی در توثیق وی نیست (حسینی حلی، ۱۴۲۸: ۴۸۵).

- علی بن ابی حمزه: شاگرد ابوبصیر از اصحاب امام صادق علیه السلام بود که بعدها منحرف و از سران واقفه شد^۴ (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۴۹). رجالیان او را تأیید نمی‌کنند و معصوم علیه السلام او را لعن کرده است (حلی، ۱۴۰۲: ۲۳۱).

- ابوبصیر: از اصحاب امام صادق علیه السلام که وثاقتش مسلم است (حسینی حلی، ۱۴۲۸:

حاصل بحث سندی پنج خبر مهدیان این است که در خبر اول علی بن سنان، علی بن حسین، احمد بن محمد، جعفر بن احمد، حسن بن علی و علی بن بیان از مجاهیل در کتب رجالی محسوب می‌شوند. بنابراین حدیث محوری وصیت (از نظر احمد بصری) فاقد اعتبار سندی است. در خبر دوم مهدیان نیز محمد بن فضیل قرار داشت که ضعیف و متهم به غلو بود؛ از این رو این خبر نیز اعتبار سندی ندارد. در خبر سوم نیز راوی‌ای چون آیدای مجهول است که سند را از اعتبار ساقط می‌کند. خبر چهارم به طور کلی فاقد سند و بی‌اعتبار است و در خبر پنجم علی بن احمد، محمد بن ابی عبدالله و موسی بن عمران از مجاهیل‌اند و حسین بن یزید متهم به غلو و علی بن ابی حمزه از طرف معصوم علیه السلام لعن شده است. در نتیجه، این خبر از مهدیان نیز اعتبار سندی ندارد. در مجموع، پنج خبر مهدیان فاقد ارزش و اعتبار سندی‌اند.

بررسی متون

بررسی متون احادیث مهدیان را در دو بحث مطرح خواهیم کرد: ۱. اشکالات؛ ۲. مطابقت نداشتن مدعیات احمد بصری با متن روایات مهدیان.

اشکالات

- در خبر اول از قید عبارت «تا اینکه به اینجا رسید» (حَتَّىٰ أَنْتَهَىٰ إِلَىٰ هَذَا الْمَوْضِعِ)، می‌توان فهمید این خبر ناقص است و ضبط آن دقیق نیست.
- با توجه به ذکر نام تنها یکی از مهدیان دوازده‌گانه، می‌توان فهمید این خبر در انتها نیز نقص دارد.
- اگر مرجع ضمیر در «فَلْيَسَلِمَهَا» به «الخلافة»، «الامامة» و «الوصاية» برگردد با روایات و اعتقادات شیعه موافقت ندارد؛ زیرا تعداد امامان و معصومان بیشتر از دوازده می‌شود.
- در این بخش از خبر که «برای [مهدی اول] سه اسم است: اسمی همچون اسم خودم [یعنی محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ]، اسم پدرم عبدالله و احمد و اسم سوم مهدی است»، چهار اسم آورده شده و اطلاق سه اسم صحیح نیست.

- در متن، برخی القاب مانند «مهدی» مختص به امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ معرفی شده که این مطلب در هیچ روایتی از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و دیگر معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نرسیده و نشانه غلو در حق امیر مؤمنان عَلَيْهِ السَّلَامُ است. از سوی دیگر، معشوش بودن متن را نیز می‌رساند؛ زیرا در ذیل روایت، لقب حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ یا مثلاً فرزند ایشان را «مهدی» بیان و دو بار بر مهدیان دوازده‌گانه تأکید می‌کند که این نقض غرض متن است. در روایات فراوان، لقب مهدی به همه امامان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ تعلق داشته و وجه خاص آن به فرزند امام عسکری عَلَيْهِ السَّلَامُ و قائم عَلَيْهِ السَّلَامُ اطلاق شده است؛ چنانکه حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ درباره امامان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ می‌فرماید: «کلهم هاد مهدی» (نعمانی، ۱۳۷۹: ۹۸).

- از متن خبر دوم پیدا است که این حدیث بسیار طولانی و مفصل بوده و تقطیع شده است: «فِي حَدِيثِ طَوِيلٍ». در این حدیث، مهدیان از ذریه امام حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ معرفی شده‌اند و مهدیان یازده تن از اولاد امام حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد از حضرت قائم عَلَيْهِ السَّلَامُ هستند، در حالی که در روایات قبل و بعد، مهدیان دوازده نفر بعد از حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ معرفی شده‌اند و تخصیص نخورده‌اند. احتمال دارد با توجه به اینکه حدیث تقطیع شده، در این بخش نیز تحریف یا تصحیفی رخ داده و عدد دوازده (اثنی عشر) به یازده (أَحَدَ عَشْرَ) تبدیل شده باشد.

- در خبر سوم قید «دوازده مهدی از نسل امام حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ» مشکل یازده نفر مهدی بعد از قائم عَلَيْهِ السَّلَامُ از نسل امام حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ را با اسناد و طریقی غیر از خبر دوم حل کرده است. متن خبر چهارم ویژگی متفاوتی ندارد و در احادیث قبل و بعد شبیه این معنا بیان شده است. در متن خبر پنجم نیز امامت از مهدیان دوازده‌گانه به صراحت نفی شده است.

مطابقت نداشتن مدعیات احمد با روایات مهدیان

در یازده موضع از خبر اول با لفظ «پسرش» (ابْنُهُ) به فرزند بلافصل هر امام معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ اشاره شده و با فرض اینکه احمد بصری نبیره امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ است، بر اساس سیاق کلام، فرزند بلافصل محسوب نمی‌شود. احمد بصری هیچ نامی جز احمد ندارد و به نام‌های عبدالله، مهدی و محمد نیز مشهور نیست؛ هر چند مدعی است که نام «مهدی

اول» (یعنی خودش) در آسمان‌ها محمد و در زمین احمد است (بصری، ۱۴۳۱: ۱۱۴/۵). بعید نیست که ضمیر «لَهُ ثَلَاثَةٌ أُسَامَى» (برای او سه نام است) مرجعی جز حضرت صاحب الزمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَعَدَ اللَّهُ لَبَنَاتِهِ نداشته باشد: «رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَعَدَ اللَّهُ لَبَنَاتِهِ یاد کردند و فرمودند: با او بین رکن و مقام بیعت می‌شود، نام او احمد، عبدالله و مهدی است؛ این سه نام‌های او است» (طوسی، ۱۴۲۵: ۴۵۴) و «امیرمؤمنان عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمودند: مردی از فرزندان من در آخرالزمان قیام می‌کند... برای او دو اسم است، یکی مخفی و دیگری آشکار؛ اسم مخفی احمد است و اسم آشکار محمد» (صدوق، ۱۳۹۵: ۶۵۳/۲). پس احمد در این روایت از اسامی حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَعَدَ اللَّهُ لَبَنَاتِهِ به شمار می‌رود، نه احمد بصری؛ چنانکه میرزای نوری نیز «احمد» را از اسامی حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَعَدَ اللَّهُ لَبَنَاتِهِ می‌شمرد (نوری، ۱۳۸۴: ۸۵/۱).

احمد بصری در خبر دوم ادعا دارد که «قائم در این روایت، امام مهدی محمد بن حسن عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَعَدَ اللَّهُ لَبَنَاتِهِ نیست، بلکه وزیر و وصی ایشان و اولین از مهدیان بعد از ایشان است [یعنی خود او]» (بصری، ۱۴۳۱: ج ۱۴۷/۳). باید گفت این تعارضات در روایات عجیب نیست و می‌تواند نوعی سهوالقلم از راویان یا ناسخان غیر ضابط باشد. نمونه آن روایت دوازده امام از فرزندان پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مِنْ وُلْدِي اثْنَا عَشَرَ نَقِيْبًا... آخِرُهُمُ الْقَائِمُ بِالْحَقِّ يَمْلَأُهَا عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جَوْرًا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳۴/۱) که با روایت یازده امام برطرف شده است: «أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مِنْ وُلْدِي أَحَدَ عَشَرَ نَقِيْبًا... آخِرُهُمُ الْقَائِمُ بِالْحَقِّ، يَمْلَأُهَا عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جَوْرًا» («الاصول الستة عشر»، ۱۴۲۳: ۱۳۹).

احمد بصری درباره خبر پنجم می‌نویسد:

موضوع نقض امامت مهدیان، نافض حجیت آنها که حجیت‌های الهی‌اند، نیست؛ یعنی ضرورتی ندارد که حجیت، امام هم باشد. حضرت یونس حجیت خدا بود، ولی امام نبود. حال آیا فرمانبرداری از او واجب نیست؟ همچنین آیا اطاعت از زکریا و یحیی که حجیت‌های خدا بودند، ولی امام نبودند لازم نیست؟ امامت یک مقام است؛ اگرچه ادله زیادی وجود دارد که ثابت می‌کنند مهدیان پس از امامان، حجیت‌های الهی و اوصیای پیامبرند» (بصری، ۱۴۳۱: ۴۵/۲).

در متن حدیث بر افتراق امامت و مهدیان دوازده‌گانه تصریح شده است. در روایتی دیگر نیز امام باقر علیه السلام، محمد بن حنفیه را از نظر معنوی «امام» نمی‌داند، بلکه او را «مهدی» معرفی می‌کند (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۶۰)؛ بنابراین کلمه «مهدی» در لسان صادقین علیهم السلام (خبر پنجم مهدیان و این خبر) به مفهوم «شیعه»، «مأموم» و غیر امام بوده است.

رویکرد احمد بصری به مهدیان

۱. حجت خدا

احمد بصری مدعی است که «روح القدس اعظم جز بر حضرت محمد صلی الله علیه و آله نزول نیافت که بعد از وفات ایشان به سوی حضرت علی علیه السلام، آنگاه امامان و بعد از ایشان به جانب مهدیان دوازده‌گانه منتقل خواهد شد» (بصری، ۱۴۳۱: ۳۹/۱). او تصریح می‌کند که «بی‌تردید امامان و مهدیان حجت‌های خداوند بر همه آفریدگان‌اند» (همو، ۱۴۳۱: ج ۴/۲۳۰) و «مهدیان حجتی از حجت‌های الهی در زمین‌اند» (همان: ۲۲۷). وی ذیل آیه «أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (انبیاء: ۱۰۵) «بندگان شایسته‌ام وارث زمین خواهند بود» نیز نوشته است که «مقصود از این وراثت این است که مهدیان حجت‌هایی هستند که وارث حقیقی زمین‌اند؛ پس وراثت ایشان به اعتبار این است که حجتی از حجت‌های الهی‌اند» (همو، ۱۴۳۱: ۳۹) و «در روایات متواتر و احادیث قطعی اثبات شده که حجت‌های خدا بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله، امامان دوازده‌گانه و بعد از آنان مهدیان دوازده‌گانه‌اند و حجت معصوم الهی در زمین جز ایشان نیست» (همو، ۱۴۳۱: ج ۴/۲۲۷).

۲. رسول و نبی

احمد بصری خود را صاحب «دعوت حق مهدویت مبارک» می‌داند (همو، ۱۴۳۱: ۱۷۵/۴)، آن را «رسالتی الهی» برمی‌شمرد (همو، ۱۴۳۱: الف: ۱۰۰/۳) و بیان می‌کند:

دعوت من [همانند دعوت پیامبران الهی چون] دعوت نوح علیه السلام و دعوت حضرت ابراهیم علیه السلام و دعوت حضرت موسی علیه السلام و دعوت حضرت عیسی علیه السلام و دعوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله است (همو، ۱۴۳۱: ۷/۱).

هدف از دعوت همان هدف پیامبران الهی، همچون نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که توحید حقیقی را آن کسی نشر می‌دهد که خدا از او راضی می‌شود و زمین را از عدل و قسط سرشار می‌کند؛ همان‌طور که از ظلم و جور آکنده است (همان: ۸۳/۲).

مهدیان دوازده‌گانه امتدادی طبیعی برای پدرشان، حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام و دعوت او به سوی حق هستند (همان: ۱۰۳).

وی در تفسیر «رسول» (پیامبر) در آیه «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا» (جمعه: ۲)

می‌نویسد:

این پیامبر حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که برای اولین افراد در این امت فرستاده شده و این پیامبر آخرین، همان مهدی اول از فرزندان امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام است که او را امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام فرستاده است. همچنین [این مهدی اول یعنی خودش] کتاب و حکمت را طبق آنچه حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، رسول خدا، به خاطر آن آمد، به امت تعلیم می‌دهد. او صورت است برای حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و همان‌گونه که حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مبعوث شد مبعوث می‌شود و همان شکل که حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یاری شد، یاری می‌شود (همو، ۱۴۳۱: ب: ۱۱۶/۲).

مقام نبوت و پیامبری باقی است و برای بشر باز است؛ پس هر کس از مؤمنان در عبادت و عمل به خدا اخلاص بورزد، این امکان را دارد که به مقام نبوت و پیامبری متصل شود (همو، ۱۴۳۱: ه: ۲۷).

برای امامان و مهدیان مقام نبوت است و ایشان رسولان [الهی] هستند (همان: ۳۴). حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همان است که با رسالت و پیامبری اسلامی آمد و آن را تثبیت کرد و در حقیقت او امام نیز است. امام علی عَلَيْهِ السَّلَام همان است که ولایت [و امامت] را تثبیت کرد و فرستاده حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز بود؛ اما مهدی اول کسی است که هر دو امر (پیامبری و امامت) را بر دوش می‌کشد. امر اول رسالت و پیامبری و اصلاح اعتقادات نادرست و استوار ساختن اعتقاد [مردم] به مهدیان [دوازده‌گانه] است و امر دوم استوار ساختن و تثبیت ولایت [و امامت] و حاکمیت الهی که همه مردم از آن منحرف شده‌اند. پس در مهدی اول

امکان‌سنجی «روزگار مهدیان» با رویکرد احمد بصری در اخبار خاصه / ۱۱۳

هم نقش حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جمع می‌شود و هم نقش حضرت علی عَلِيٌّ؛ یعنی [هم] رسالت و پیامبری و هم ولایت و امامت (همو، ۱۴۳۱: ۴۶/۴).

۳. امام

احمد بصری در مورد امامت مهدیان دوازده‌گانه می‌نویسد:

دلایل بسیاری امامت مهدیان را اثبات می‌کنند (همو، ۱۴۳۱: ۴۵/۲).

این مهدیان دوازده‌گانه امامان هدایت و هدایت‌شدگان هستند (همو، ۱۴۳۱: ۱۴۶/۳).

و بعد از رحلت امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام زمین به واسطه این مهدیان دوازده‌گانه باقی می‌ماند [و از بین نمی‌رود] و اگر این مهدیان نبودند زمین اهلش را می‌بلعید؛ چنانکه در روایات اهل‌بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام این نکته وارد شده است: «اگر زمین از امام خالی شود، هر آینه ساکنانش را می‌بلعد». پس مهدیان بعد از امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام حجت بالغه خداوند هستند» (همان).

در تفسیر کلمه «السلف» در دعای «ندبه» در مورد مهدیان معتقد است آنان حجت‌های آینده‌اند، که به امامتشان اذعان می‌شود (همو، ۱۴۳۱: ۹۹/۲). او در اینجا نیز مهدیان را امام قلمداد می‌کند و خود را «امام ناشناخته» می‌خواند (همان: ۱۴/۵). او در استفتائات، تقریراً لقب امام را می‌پذیرد و متعرض آن نمی‌شود (همان: ۴۸).

۴. قائم آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

احمد بصری درباره اشتباهی که در متن، کتابت یا روایت دوم مهدیان رخ داده و عدد مهدیان بعد از قائم عَلَيْهِ السَّلَام را به جای دوازده، یازده تن ذکر کرده، مدعی شده است که «قائمی که در این روایت ذکر شده، امام مهدی محمد بن حسن عَلَيْهِمُ السَّلَام نیست، بلکه وزیر، وصی و اولین از مهدیان (یعنی خودش) بعد از او است» (همو، ۱۴۳۱: ۱۴۷/۳). او در جایی که می‌گوید «اراده و خواست من همان اراده و مشیت خداوند است که مردم زمین نیز جز آنچه خداوند می‌خواهد را نمی‌خواهند که زمین سرشار از قسط و عدل شود، چنانکه از ظلم و ستم پر شده است» (همو، ۱۴۳۱: ۸/۱) تلویحاً خود را قائم آل محمد موعود دانسته

است که دنیای پر از ظلم و جور را از عدل و داد آکنده می‌کند. وی در جای دیگر به صراحت می‌گوید که «آن مهدی که دنیا را از عدل پر می‌کند، مهدی اول (احمد بصری) است» (همو، ۱۴۳۷: ۵۹) و در بحث یاری‌کنندگان قائم از سرتاسر دنیا می‌نویسد: «برای یاری کردن قائم، یعنی مهدی اول [همان] احمد» (همان: ۱۱۶). در جای دیگر نیز بیان می‌کند که «قائم آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا مهدی اول کسی است که در آخرالزمان می‌آید؛ چنانکه از رسول خدا، حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت او روایت شده است» (همو، ۱۴۳۱: ۶۸/۴). در استفتائات، سؤال‌کنندگان او را «امام زمان»، «قائم آل محمد» (همان: ۱۱/۳) و «القائم المنصور» (همان: ۳۳/۷) می‌خوانند و او با این معانی مخالفت نمی‌کند و آنها را می‌پذیرد.

۵. وصی

احمد بصری در مورد وصایت خود و مهدیان می‌نویسد:

نور خلافت و وصایت به صلب امام مهدی محمد بن حسن رَضِيَ اللهُ عَنْهُ انتقال یافت و این نور ناگزیر به فرزندان و نسل ایشان منتقل و در هر کسی که خداوند بخواهد در او ظاهر کند، آشکار می‌شود؛ آنگاه آن شخص وصی امام مهدی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ می‌شود (همو، ۱۴۳۱: ج ۱، ۱۴۶/۳).

جَدَّ مِنْ رَسُولِ خُودِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِي تَرْدِيدٍ بِه مِنْ وَصِيَّةٍ كَرْدِ وَ اسْمِ وَ نَسَبِ وَ صِفَتِ مَنْ رَا ذَكَرْ كَرْدِ (همو، ۱۴۳۱: ۱۸/۱).

۶. مهدی

احمد بصری لقب «مهدی» را لقب شاخص خویش دانسته و خود را «اول‌المهدیین» و «مهدی الاول» خوانده است که پیش‌تر به آن اشاراتی شد.

مقایسه رویکرد احمد بصری به «مهدیان» با اخبار خاصه

۱. حجت خدا

طبق آموزه‌های مذهب، اگر دو نفر در دنیا زنده باشند، بی‌شک یکی از آن دو نماینده خدا خواهد بود و آخرین نفری که از دنیا برود، حجت الهی است (نعمانی، ۱۳۷۹: ۱۴۰).

امکان سنجی «روزگار مهدیان» با رویکرد احمد بصری در اخبار خاصه / ۱۱۵

امام کاظم علیه السلام سه گروه را حجت الهی دانسته‌اند: «رسولان، انبیا و امامان» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶/۱). بر اساس این سخن، مهدیان حجت‌های الهی نیستند و مانند سه دسته مذکور، جایگاه معنوی ندارند. اخبار فراوانی وجود دارد که به صراحت هر حجتی بعد از حضرت مهدی علیه السلام را نفی و به آن تصریح بلیغ کرده‌اند. حضرت مهدی علیه السلام در بیانی فرموده‌اند: «من آخرین وصی هستم» (صدوق، ۱۳۵۹: ۴۴۱/۲). در غدیر، پیامبر صلی الله علیه و آله در جمع انبوه مسلمانان در مورد حضرت مهدی علیه السلام فرمودند: «بی تردید آخرین پیشوای الهی و امام از ما است، همان قائم و مهدی... که حجتی بعد از او نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۳/۳۷). اگر بیان وصایت و هدایتگری و حجیت مهدیان دوازده‌گانه لازم بود، در اجتماع چند هزار نفری غدیر بیان می‌شد تا مردم به گمراهی و تردید نیفتند. امام عسکری علیه السلام، پدر حضرت مهدی علیه السلام، نیز در پاسخ به یکی از مصاحبان، در حدیثی معتبر بر آخرین حجت خدا بودن فرزند خود تأکید کرده‌اند:

امام و حجت بعد از من پسر من است که هم‌نام و هم‌کنیه رسول خدا است. او پایان‌دهنده حجت‌های خدا و آخرین خلیفه او است... او از دختر پسر قیصر، پادشاه روم، است... پس زمین را از عدل و داد پر خواهد کرد، چنانکه از جور و ظلم پر شده است (میرلوحی، ۱۴۲۷: ۱۰۷).

خطاب پیامبر صلی الله علیه و آله به امیر مؤمنان علیه السلام از نمونه‌های دیگر تصریح بر ختم امامت در حضرت مهدی علیه السلام است؛ ایشان بعد از یادکرد امامان فرموده‌اند:

بعد از آن [امامان قبلی] امام عسکری علیه السلام به مؤمنان از خود ایشان سزاوارتر است. بعد از آن، حجت فرزند حسن است؛ همو که خلافت و وصایت با او پایان می‌یابد. او مدتی طولانی غایب خواهد شد، سپس ظاهر خواهد شد و زمین را از عدل و داد پر خواهد کرد؛ چنانکه از جور و ظلم پر شده است (همان: ۷۷).

همچنین امیر مؤمنان علیه السلام فرموده‌اند: «با مهدی ما حجت‌ها قطع می‌شود و او آخرین امام است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۰/۷۴)؛ از این رو ادعاهای احمد بصری مبنی بر وصی،

حجت، قائم و امام بودنش بعد از حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه با روایات متعدد و صریحی که از خاصه بیان شد، به هیچ وجه سازگاری و توافق ندارد.

۲. رسول و نبی

بر اساس آیه ۴۰ سوره مبارکه احزاب که پیامبر اسلام را «خاتم النبیین» (آخرین پیامبران) می‌خواند، با ظهور حضرت محمد صلی الله علیه و آله دوران پیامبران الهی برای هدایت بشر به پایان رسیده است. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «ای علی، جایگاه تو نزد من مانند جایگاه هارون نزد موسی است، جز آنکه بعد از من نبوت و پیامبری نیست» (اربلی، ۱۳۸۱: ۱/۱۵۱)؛ بنابراین احمد بصری و مهدیان نمی‌توانند به هیچ وجه، نبی یا رسول الهی باشند.

۳. امام

بحث امام را از سه محور نصوص روایات، غسل و کفن امام و امام صامت و ناطق بررسی می‌کنیم:

الف) نصوص روایات: روایات معتبر، متواتر و روشنی در اخبار خاصه وجود دارد که به دوازده امام اشاره دارند، نه بیشتر و نه کمتر. امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «امامان بعد از پیامبر دوازده نفر از نجیبان و صاحبان فهم عمیق‌اند؛ هر کس از این تعداد بکاهد یا به عدد ایشان اضافه کند، از دین خدا بیرون رفته است و بر چیزی در ولایت ما نیست» (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۳۳). ایشان همچنین در مورد غیبت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه فرموده‌اند: «به زودی امت، غیبت او را به خاطر طولانی بودنش انکار می‌کنند؛ بعضی می‌گویند که هنوز به دنیا نیامده است... برخی می‌گویند که تعداد امامان سیزده نفر یا بیشتر است» (طوسی، ۱۴۲۵: ۱۷۰). امام عسکری علیه السلام نیز پیش از رحلت، خطاب به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه فرموده‌اند:

پسرم، بشارت باد بر تو که صاحب الزمان هستی؛ تو مهدی و حجت خدا در زمینی. تو فرزند و وصی من هستی؛ من پدر تو هستم و تو محمد فرزند حسن، فرزند علی، فرزند محمد، فرزند علی، فرزند موسی، فرزند جعفر، فرزند

امکان‌سنجی «روزگار مهدیان» با رویکرد احمد بصری در اخبار خاصه / ۱۱۷

محمد، فرزند علی، فرزند حسین، فرزند علی علیه السلام هستی. رسول خدا صلی الله علیه و آله تو را متولد کرده است و تو آخرین اوصیا و امامان طاهر هستی. رسول خدا صلی الله علیه و آله بشارت تو را داده و به اسم و کنیه تو را نامیده است. آنچه به تو گفتم عهدی است که پدرم از پدران پاکش به من سپرده بود... (طوسی، ۱۴۲۵: ۲۷۳).

حضرت علی علیه السلام نیز فرمودند: «به رسول خدا صلی الله علیه و آله عرض کردم که به من از تعداد امامان بعد از خود خبر بدهید؟ رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: یا علی، آنان دوازده نفرند، اولینشان تو هستی و آخرین امام، قائم عنه السلام است» (صدوق، ۱۳۷۶: ۶۲۹). پیامبر صلی الله علیه و آله در جایی دیگر فرموده‌اند: «من، برادرم و یازده امام که جانشینان من تا روز قیامت‌اند، همگی هدایت‌کننده و مهدی هستیم. اولین نفر از جانشینان پس از برادرم، حسن است؛ بعد از او حسین، سپس نه نفر از فرزندان حسین خواهند بود» (هلالی، ۱۴۰۵: ۵۶۵/۲). در این حدیث حصر «امامت و وصایت تا روز قیامت» و تأکید بر آن قابل تأمل است.

ب) غسل و کفن امام: امام را امام غسل می‌دهد و کفن و دفن می‌کند؛ این از نشانه‌های شناخت و الزامات امامان علیهم السلام در شیعه محسوب می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۴/۱). احمد بصری بر اساس روزگار مهدیانی که ترسیم کرده، مدعی است کسی جز او صلاحیت غسل و کفن و دفن امام مهدی عنه السلام را ندارد، در نتیجه او امام و وصی خواهد بود؛ ولی با توجه به روایات معتبر با اسناد مختلف و متون متعدد، که اشاره شد، امامان و اوصیا فقط دوازده نفرند و امامت مهدیان مردود است.

اگر برای سلسله مهدیان مقامی جدا، مانند پیامبران و امامان، در نظر گرفته شود، باز این اشکال مطرح است که امام را جز امام غسل نمی‌دهد و در روایات استثنایی برای حضرت مهدی عنه السلام بیان نشده است. از سوی دیگر، سخن احمد با روایات خاصه در تناقض است؛ زیرا به صراحت حضرت امام حسین علیه السلام وصی و غسل‌دهنده امام مهدی عنه السلام معرفی شده است (همان: ۲۰۶/۸). بنابراین اگر بین رجعت امام حسین علیه السلام و رحلت امام مهدی عنه السلام فاصله بیفتند، ادعای احمد باطل می‌شود.

ج) امام صامت و امام ناطق: از تقیید لفظ «بعد» پس از کلمه «القائم» در اخبار مهدیان، روشن می‌شود که آنان بعد از رحلت حضرت مهدی عنه السلام ظهور می‌کنند؛ ولی

تظاهرات و دعوت احمد بصری قبل از ظهور صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه انجام شده است. طبق روایات و عقاید شیعه، همیشه امام قبل ناطق است و تا زمانی که وجود داشته باشد، امام بعد صامت و ساکت و بدون دعوت و اظهار نظر است. امام صادق علیه السلام شرط صحبت امام بعد را وفات و رحلت امام قبل می‌داند (صفار، ۱۴۰۴: ۵۱۱/۱). از روایات صریح خاصه استفاده می‌شود که با فرض امامت و وصایت احمد بصری، تا زمانی که امام مهدی عجل الله تعالی فرجه در قید حیات باشد، وی نمی‌تواند اظهار نظر و ابراز دعوت کند، در حالی که این‌گونه نیست و او دعوتش را آغاز کرده است.

۴. قائم آل محمد صلی الله علیه و آله

در اخبار خاصه، تمام امامان دوازده‌گانه قائم محسوب می‌شوند؛ اما قائم موعودی که دنیای پر از ظلم و جور را به دنیای سرشار از عدل و داد تبدیل می‌کند، به‌صراحت فرزند امام عسکری علیه السلام معرفی شده است:

از امام کاظم علیه السلام پرسیده شد: «آیا شما قائم به حق هستید؟» فرمودند: «من قائم به حق هستم؛ اما قائمی که زمین را از دشمنان خدا پاک می‌کند و آن را از عدل پر می‌کند، همان‌طور که از ظلم پر شده، پنجمین فرزند من است» (خزاز، ۱۳۶۱: ۲۶۹). امام حسین علیه السلام فرمودند: «از ما خاندان دوازده مهدی خواهد بود که اولینشان امیرمؤمنان علیه السلام و آخرین آنان، نهمین از فرزندان من است؛ او امام قائم به حق است و خدا زمین را پس از مرگش، با او زنده خواهد کرد و دین حق را به دست او آشکار می‌کند» (صدوق، ۱۳۹۵: ۳۱۷/۱).

پیامبر صلی الله علیه و آله نیز در روایتی به‌روشنی فرموده‌اند که «نهمین نفر از صلب امام حسین علیه السلام قائم اهل بیت من است» (همان: ۲۵۷). امام صادق علیه السلام درباره دولت الهی فرمودند: «آگاه باشید صاحب آن جز یک قائم نیست» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۹۹/۱)؛ بر اساس این روایات و تأکید امام صادق علیه السلام در روایت اخیر بر واحدیت قائم، مدعای احمد مبنی بر اینکه او قائم آل محمد صلی الله علیه و آله است و دنیا را از عدالت آکنده می‌کند، با روایات خاصه اثبات نمی‌شود.

۵. وصی

روایات خاصه اوصیای پیامبر ﷺ را به صراحت دوازده نفر معرفی کرده‌اند. پیامبر ﷺ در خبری، اوصیای خود را دوازده نفر بیان می‌فرماید که اولینشان حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ و آخرین آنان مهدی امت است که به دست او زمین از دشمنان خدا پاک می‌شود (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۶۴/۱). پیامبر ﷺ در جایی دیگر فرموده‌اند:

من و برادرم و یازده امام که اوصیای من تا روز قیامت‌اند، همگی هدایت‌کننده و هدایت‌شده‌ایم. اولین نفر از جانشینان پس از برادرم، حسن است و بعد از او حسین، سپس نه نفر از فرزندان حسین‌اند که در بهشت در یک منزل خواهند بود (هلالی، ۱۴۰۵: ۵۶۵/۲).

یکی از ویژگی‌های منحصر قائم آل محمد ﷺ از امام کاظم عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل شده است که «قائم نمی‌تواند شخصی باشد جز کسی که امام پسر امام و وصی پسر وصی است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴/۵۱). با توجه به اینکه احمد بصری خود را «احمد بن اسماعیل بن صالح بن حسین بن سلمان بن صاحب الزمان عَلَيْهِ السَّلَامُ» می‌خواند (کورانی، ۱۳۹۱: ۲۰)، چهار پشت با امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ فاصله دارد و به یقین پدر او (اسماعیل) وصی و امام نبوده است؛ در نتیجه و بر اساس ادعای خویش، او قائم نیست. روایت‌های دیگری نیز وجود دارند که مبطل ادعای او هستند، مثل این روایت که «از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ پرسیده شد آیا قائم عَلَيْهِ السَّلَامُ امام است؟ فرمودند: بلی، امام و فرزند امام است» (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴: ۱۰۱). همچنین:

پیامبر ﷺ دستشان را بر امام حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ زدند و فرمودند: «ای سلمان، مهدی امت که زمین را از عدل و داد پر می‌کند، همان طور که از ظلم و جور پر شده، از فرزندان این است. امام پسر امام، عالم پسر عالم و وصی پسر وصی است. پدرش که قبل از او است امام و وصی و عالم است» (هلالی، ۱۴۰۵: ۹۱۰/۲).

۶. مهدی

طبق روایات خاصه، مهدی و قائم به عدل در سراسر جهان نهمین فرزند از نسل امام حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ است. امام حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ در این باره فرموده‌اند: «از ما دوازده مهدی خواهد بود

که اولینشان امیرمؤمنان علیه السلام و آخرین آنان نهمین از فرزندان من است؛ او امام قائم به حق است و خدا زمین را پس از مرگش، با او زنده خواهد کرد» (صدوق، ۱۳۹۵: ۳۱۷/۱). پیامبر صلی الله علیه و آله نیز فرموده‌اند: «نهمین نفر از صلب امام حسین علیه السلام ... مهدی امت من است» (همان: ۲۵۷). این اخبار خاصه ادعاهای احمد مبنی بر اینکه مهدی و کسی است که دنیا را از عدل سرشار می‌کند، به صراحت باطل می‌سازند.

۷. رجعت

برخلاف نظر احمد بصری که پس از رحلت قائم عجل الله تعالی فرجه معتقد به امامت و حکومت مهدیان دوازده‌گانه است، روایات امامیه به صراحت به حضور امام حسین علیه السلام و حکومت ایشان اشاره دارند.

امام حسین علیه السلام یک روز قبل از شهادت به اصحابشان فرمودند: «بشارت باد شما را به بهشت؛ به خدا قسم بعد از آنچه بر ما جاری شود، آن قدر مکث خواهیم کرد تا خداوند تعالی ما و شما را در زمان ظهور قائم بیرون آورد». اصحاب عرض کردند: «کیست قائم شما ای فرزند رسول خدا؟» آن حضرت فرمودند: «فرزند هفتمین از اولاد فرزند من محمد بن علی که ملقب است به باقر؛ او حجت بن حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی، فرزند من است. او کسی است که مدتی دراز غایب خواهد شد و بعد از آن ظاهر خواهد شد و زمین را از عدل و داد پر خواهد کرد، چنانکه از جور و ظلم پر شده است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰۶/۸).

این روایت دقیقاً مشخصات حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه را بیان می‌کند و تأکید دارد که در ایام ظهور ایشان، امام حسین علیه السلام به همراه اصحابشان رجعت می‌کنند و به هیچ وجه فاصله یا فترتی با عنوان روزگار مهدیان بین ایام قائم عجل الله تعالی فرجه و رجعت امام حسین علیه السلام نیست. همچنین از امام صادق علیه السلام چنین روایت شده است:

از دو سو به مردم خبر می‌دهند که این حسین علیه السلام است که رجعت کرده و بیرون آمده تا هیچ مؤمنی درباره آن حضرت شک و تردید نکند؛ بدون تردید، او دجال و شیطان نیست. هنوز حجت قائم علیه السلام میان مردم است تا دل مؤمنان

امکان‌سنجی «روزگار مهدیان» با رویکرد احمد بصری در اخبار خاصه / ۱۲۱

استوار شود که او حسین علیه السلام است. اجل حجت (حضرت مهدی) فرا می‌رسد و امام حسین علیه السلام ایشان را غسل می‌دهد، کفن و حنوط می‌کند و به خاک می‌سپارد؛ عهده‌دار تجهیز پیکر وصی جز وصی نشود (همان).

امام صادق علیه السلام همچنین فرموده‌اند: «امام حسین علیه السلام آن قدر در زمین زندگی خواهد کرد که از فرط پیری دو ابروی ایشان بر چشمانشان بیفتد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۴/۵۳). بنا بر صریح روایات امامیه، پس از فرزند امام عسکری علیه السلام در مقام قائم عجل الله تعالی فرجه الیه بدون مکث و وقفه، دوران رجعت امام حسین علیه السلام و اصحاب ایشان به مدت طولانی فرا می‌رسد.

دیدگاه دانشمندان اسلامی

در زمینه حدیث وصیت در کتاب شیخ طوسی و اخبار مهدیان دوازده‌گانه که محور اصلی ادعای احمد بصری است دانشمندان اسلامی نظرات صریحی بیان کرده‌اند:
- شیخ مفید (م. ۴۱۳ق):

روایت [وصیت کتاب شیخ طوسی] قطعیت ندارد و قابل اثبات نیست (مفید، ۱۴۱۳ب: ۳۸۷/۲).

- نَبَاطی (م. ۸۷۷ق):

روایت دوازده مهدی بعد از دوازده امام، جزء روایات شاذه و نادر^۵ است و با تمام روایات صحیح متواتر^۶ مشهور مخالفت دارد... و من می‌گویم این روایت [وصیت] خبر واحد و ظن آور است، در حالی که مسئله امامت باید با اخبار علم‌آور باشد (نباطی، ۱۳۸۴: ۱۵۲/۲).

- حُرَّعَمَلی (م. ۱۱۰۴ق):

درباره حدیث دوازده مهدی پس از دوازده امام علیه السلام، اخباری در این مضمون صادر شده است که خالی از اشکال و مخالفت نیستند و اصحاب ما متعرض آن نشده‌اند، مگر تعداد کمی از آنها... عقیده راسخ و یقینی به آنها امکان ندارد. از آنجا که آن اخبار به حد یقین نرسیده‌اند و به دلیل کثرت احادیث متعارض^۷

اجازه دادن به نقل این اخبار به احتمال مشکل‌ساز است. به طور کلی این اخبار محل توقف‌اند تا اینکه قوتشان بر اخبار متعارض محقق و ظاهر شود (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۱/۱۱۵).

من می‌گویم این روایات (مهدیان دوازده‌گانه)، به دلیل کثرت احادیث متعارض و مخالف، علم و یقین‌آور نیستند. بی‌تردید اخبار و روایات معتبر، صحیح، متواتر و روشنی تعداد امامان را محدود به دوازده تن بیان کرده‌اند که دوازدهمین نفرشان آخرین وصی، امام و خلیفه است (همان: ۱۱۷).

- مجلسی (م. ۱۱۱۰ ق.):

این اخبار مخالف با اخبار مشهور است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۸/۵۳).

از جمع‌بندی آرای دانشمندان اسلامی به دست می‌آید که اخبار مهدیان دوازده‌گانه حجیت و قطعیت لازم را ندارند و جزء احادیث نادر و شاذ در حوزه حدیثی طبقه‌بندی می‌شوند که بر خلاف احادیث مشهور امامیه‌اند و حجت شرعی به شمار نمی‌روند. امام صادق علیه السلام در مورد این گونه اخبار نادر فرموده‌اند: «آن خبر را که شاذ و نادر است و در بین اصحاب مشهور نیست، ترک کن؛ پس در آنچه مورد اتفاق و اجماع همگان باشد، شکی نیست» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۸/۱).

معنای قابل پذیرش روایات مهدیان

با فرض صحت اخبار «روزگار مهدیان» و با توجه به خبر سوم مهدیان که امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «دوازده مهدی از فرزندان امام حسین علیه السلام» و خبر پنجم که مهدیان را شیعیان راستین اهل بیت علیهم السلام می‌داند، می‌توان گفت که مهدیان دوازده‌گانه کارگزاران امام حسین علیه السلام در دوران رجعت ایشان خواهند بود. با وجود روایاتی که اولاد امام حسین علیه السلام بودن در آنها تخصیص نخورده است، تفاوتی ندارد که این افراد از نسل امام حسین علیه السلام و ذریه سادات باشند یا نباشند. با توجه به روایات فراوان، این افراد در مقام حجت‌های الهی، همچون پیامبران و امامان دوازده‌گانه نیستند، بلکه ظاهراً افراد شاخص و

امکان‌سنجی «روزگار مهدیان» با رویکرد احمد بصری در اخبار خاصه / ۱۲۳

تابناکی خواهند بود که در انتقال پیام اهل بیت علیهم‌السلام به سراسر جهان موفق خواهند شد. نمونه بارز اینان را می‌توان مراجع معظم تقلید در عصر غیبت ولی عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریفات دانست که به نشر معارف اهل بیت علیهم‌السلام و پاسداری و صیانت از دین و مذهب همت گماشته‌اند.

نتیجه

بر اساس بررسی‌های انجام‌شده، ادعای احمد بصری مبتنی بر حدیث وصیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در کتاب غیبت شیخ طوسی، از نظر سندی و متنی دچار اشکالات فراوان است و در اصل یک خبر نادر و متفرد به حساب می‌آید. چهار خبر دیگر مهدیان نیز از نظر سندی و متنی مشکلات خاص خود را دارند و مورد توجه و اجماع دانشمندان اسلامی نیستند. در نهایت، می‌توان از این اخبار برداشت کرد که با فرض ادعای احمد بصری که خود را وارث همه پیامبران و امامان علیهم‌السلام می‌داند، با یک حدیث ضعیف و چند حدیث تقطیع‌شده سرپرستی دین خدا به یک مدعی نمی‌رسد، به خصوص که ادعاهای او، اعم از امامت و وصایت و قائم‌ال محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بودن، با روایات معتبر صریح و متواتر خاصه در تضاد تام است. به طور دقیق بر اساس تعریفی که احمد بصری بیان کرده است، روزگار مهدیان نوعی بدعت در دین خدا محسوب می‌شود. در آخر، با فرض صدور این روایات، این فرضیه محتمل است که مهدیان دوازده‌گانه انسان‌های رشدیافته و کارگزاران با صلاحیت حضرت امام حسین علیه‌السلام در عصر رجعت ایشان باشند.

پی‌نوشت‌ها

۱. «أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ سُفْيَانَ الْبَزْوَغِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَنَانَ الْمُوَصَلِيِّ الْعَدْلِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْخَلِيلِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَحْمَدَ الْمَصْرِيِّ عَنْ عَمِّهِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ الْبَاقِرِ عَنْ أَبِيهِ ذِي الثَّنَائِنَاتِ سَيِّدِ الْعَابِدِينَ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ الزَّكِيِّ الشَّهِيدِ عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي اللَّيْلَةِ الَّتِي كَانَتْ فِيهَا وَقَاتَهُ لِعَلِيِّ ع يَا أَبَا الْحَسَنِ أَحْضِرْ صَحِيفَةً وَ دَوَاةً فَأَمَلْنَا رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وَصِيَّتَهُ حَتَّى انْتَهَى إِلَيَّ هَذَا الْمَوْضِعَ فَقَالَ يَا عَلِيُّ إِنَّهُ سَيَكُونُ بَعْدِي اثْنَا عَشَرَ إِمَامًا وَ مِنْ بَعْدِهِمْ اثْنَا عَشَرَ مَهْدِيًّا فَأَنْتَ يَا عَلِيُّ أَوَّلُ الثَّنَائِعِشْرِ إِمَامًا سَمَّاكَ اللَّهُ تَعَالَى فِي سَمَائِهِ عَلِيًّا الْمُرْتَضَى وَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الصَّدِيقَ الْكَبِيرَ وَ الْفَارُوقَ الْأَعْظَمَ وَ الْمَأْمُومَ وَ الْمَهْدِيَّ فَلَا تَصِحْ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ لِأَحَدٍ غَيْرِكَ يَا عَلِيُّ أَنْتَ وَصِيِّي عَلِيُّ أَهْلِ بَيْتِي حَيْهِمْ وَ مِيَّتِهِمْ وَ عَلِيُّ

نَسَائِي فَمَنْ تَبَّتْهَا لَقَيْتَنِي غَدًا وَ مَنْ طَلَّقَتْهَا فَآتَا بَرِيءٌ مِنْهَا لَمْ تَرَنِي وَ لَمْ أَرَهَا فِي عَرَصَةِ الْقِيَامَةِ وَ أَنْتَ خَلِيفَتِي عَلَى أُمَّتِي مَنْ بَعْدِي فَإِذَا حَضَرَتْكَ الْوَفَاءُ فَلَيْسَلِمَهَا إِلَى ابْنِي الْحَسَنِ الْبَرِّ الْوَصُولُ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاءُ فَلَيْسَلِمَهَا إِلَى ابْنِي الْحُسَيْنِ الشَّهِيدِ الزَّكِيِّ الْمُقْتُولِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاءُ فَلَيْسَلِمَهَا إِلَى ابْنِهِ سَيِّدِ الْعَابِدِينَ ذِي الثَّنَاتِ عَلَى إِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاءُ فَلَيْسَلِمَهَا إِلَى ابْنِهِ مُحَمَّدِ الْبَاقِرِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاءُ فَلَيْسَلِمَهَا إِلَى ابْنِهِ جَعْفَرِ الصَّادِقِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاءُ فَلَيْسَلِمَهَا إِلَى ابْنِهِ مُوسَى الْكَاطِمِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاءُ فَلَيْسَلِمَهَا إِلَى ابْنِهِ عَلِيِّ الرِّضَا فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاءُ فَلَيْسَلِمَهَا إِلَى ابْنِهِ مُحَمَّدِ الثَّقَفِ الثَّقِيِّ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاءُ فَلَيْسَلِمَهَا إِلَى ابْنِهِ عَلِيِّ النَّاصِحِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاءُ فَلَيْسَلِمَهَا إِلَى ابْنِهِ الْحَسَنِ الْفَاضِلِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاءُ فَلَيْسَلِمَهَا إِلَى ابْنِهِ مُحَمَّدِ الْمُسْتَحْفَظِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ فَذَلِكَ اثْنَا عَشَرَ إِمَامًا ثُمَّ يَكُونُ مِنْ بَعْدِهِ اثْنَا عَشَرَ مَهْدِيًّا (إِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاءُ) فَلَيْسَلِمَهَا إِلَى ابْنِهِ أَوَّلِ الْمُقْرَبِينَ لَهُ ثَلَاثَةٌ أَسَامِي أَسْمُ كَاسِمِي وَ أَسْمُ أَبِي وَ هُوَ عَبْدُ اللَّهِ وَ أَحْمَدُ وَ الْأَسْمُ الثَّلَاثُ الْمَهْدِيُّ هُوَ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ».

۲. راوی‌ای که در سلسله روایات آمده، ولی نامی از او در کتاب‌های رجالی نیست.
۳. حدیثی که یک یا چند راوی آن از میانه یا آخر سند افتاده یا در آن به کلمه رفع تصریح شده باشد.
۴. توقف‌کنندگان بر امامت امام کاظم علیه السلام که ایشان را زنده و مهدی امت می‌دانستند.
۵. احادیثی که مضامینی مخالف خبر مشهور داشته باشند.
۶. احادیثی که در طبقات مختلف راویان متعدد دارد و یقین‌آور است.
۷. احادیثی که دو معنای متضاد دارند و ضدیتشان ممکن است حتی موجب ایجاد نحله‌های فکری و مذهبی شود.

منابع

ابن بابويه، علي بن حسين (۱۴۰۴ق)، الإمامة و التبصرة من الحيرة، چ اول، قم: مدرسة الإمام المهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَجْهَ الشَّرِيفِ.

اربلي، علي بن عيسى (۱۳۸۱ق)، كشف الغمة في معرفة الأئمة، چ اول، تبريز: بني هاشمي.

اردبيلي، محمد بن علي (۱۴۰۳ق)، جامع الرواة، چ اول، بيروت: دار الأضواء.

الأصول الستة عشر (۱۴۲۳ق)، چ اول، قم: ايران: دارالحديث.

بصري، احمد بن اسماعيل (۱۴۳۱ق. الف)، اضاءات من دعوات المرسلين، چ چهارم، بی جا: اصدارات الامام المهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ.

بصري، احمد بن اسماعيل (۱۴۳۱ق. ب)، الجواب المنير عبر الاثير، چ دوم، بی جا: اصدارات الامام المهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ.

بصري، احمد بن اسماعيل (۱۴۳۱ق. ج)، المتشابهات، چ اول، بی جا: اصدارات الامام المهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ.

بصري، احمد بن اسماعيل (۱۴۳۱ق. د)، مع العبد الصالح، چ اول، بی جا: اصدارات الامام المهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ.

بصري، احمد بن اسماعيل (۱۴۳۱ق. ه)، النبوة الخاتمة، چ دوم، بی جا: اصدارات الامام المهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ.

بصري، احمد بن اسماعيل (۱۴۳۳ق. الف)، الرجعة الثالث ايام الله الكبرى، چ اول، بی جا: اصدارات الامام المهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ.

بصري، احمد بن اسماعيل (۱۴۳۳ق. ب)، الوصية المقدسة، چ اول، بی جا: اصدارات الامام المهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ.

بصري، احمد بن اسماعيل (۱۴۳۷ق)، عقائد الاسلام، چ اول، بی جا: اصدارات الامام المهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ.

تفرشي، مصطفي بن حسين (۱۳۷۷ش)، نقد الرجال، چ اول، قم: آل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

جوهری، احمد بن عبدالعزيز (بی تا)، مقتضب الأثر فی النص علی الأئمة الاثنا عشر، چ اول، قم: طباطبایی.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲ش)، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة، چ اول، تهران: نوید.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، الفوائد الطوسية، قم: المطبعة العلمية.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق)، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، چ اول، بيروت: اعلمی.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۷ق)، الرجال، چ اول، قم: دار الحديث.

حسینی حلی، حسین بن کمال الدین (۱۴۲۸ق)، زیادة الأقوال فی خلاصة الرجال، چ اول، قم: دار الحديث.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲ق)، الرجال، چ دوم، قم: الشریف الرضی.

- خزاز قمی، علی بن محمد (۱۳۶۱ش)، *کفایة الاثر*، چ اول قم: بیدار.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال الحديث*، چ پنجم، بی‌جا: بی‌جا.
- ذوالفقار، علی ذوالفقار (۲۰۱۴م)، *الحركات المهدویة*، چ دوم، بی‌جا: مرکز بائقیا للابحاث و الدراسات.
- ذهبی، محمد بن احمد (۴۱۳ق)، *تاریخ الاسلام*، چ دوم، بیروت: دارالکتب العربی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الامالی*، تهران: کتابچی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، *عیون اخبار الرضا*، چ اول تهران: نشرجهان.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، چ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، چ دوم، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳ش)، *الرجال*، چ سوم، قم: النشر الإسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق)، *الغیبة*، چ سوم، قم: المعارف الإسلامیه.
- طهرانی، آغابزرگ (۱۴۰۳ق)، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، چ سوم، بیروت: دار الأضواء.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *التفسیر*، چ اول تهران: المطبعة العلمیه.
- فرج‌الله، احمد (۲۰۱۴م)، *ادعیاء المهدویة*، بی‌جا: مرکز الاسلامی للدراسات الاسترئیجیه.
- کلینی الرازی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، چ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کورانی، علی (۱۳۹۱ش)، *دجال البصرة*، چ اول قم: باقیات.
- مامقانی، عبدالله (۱۴۳۱ق)، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، چ اول قم: آل البيت علیهم‌السلام.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مرتضی، بسام (۱۴۲۶ق)، *زیادة المقال من معجم الرجال*، چ اول بیروت: دار المحجة البيضاء.
- مغربی، نعمان بن حیون (۱۴۰۹ق)، *شرح الاخبار*، چ اول قم: جامعه مدرسین.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق. الف)، *الاختصاص*، چ اول قم: آل البيت علیهم‌السلام.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق. ب)، *الارشاد*، چ اول قم: آل البيت علیهم‌السلام.
- میرلوحی، محمد بن محمد (۱۴۲۷ق)، *مختصر کفایة المهتدی لمعرفة المهتدی علیهم‌السلام*، چ اول قم: بقية العترة.
- نباطی، علی بن محمد (۱۳۸۴ق)، *الصراط المستقیم*، چ اول نجف: المکتبة الحیدریة.
- نجاشی، محمد بن علی (۱۳۶۵ش)، *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، چ ششم، قم: النشر الإسلامی.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۹ق)، *الغیبة*، چ اول تهران: مکتبه الصدوق.

امكانسنجی «روزگار مهديان» با رویکرد احمد بصري در اخبار خاصه / ۱۲۷

نمازی الشاهرودی، علی (۱۴۱۴ق)، مستدرکات علم رجال الحديث، چ اوله تهران: ابن مؤلف.

نوری، حسین بن محمدتقی (۱۳۸۴ش)، نجم ثاقب، چ اوله قم: مسجد جمکران.

نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، چ اوله قم: آل البيت ۷.

نیلی نجفی، بهاءالدين علی (۱۳۶۰ش)، منتخب الأنوار المضيئة، چ اوله قم: مطبعة الخيام.

هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، كتاب السقيفة، چ اوله قم: الهادي.

تحلیل انتقادی دیدگاه تراجم‌نگاران درباره نسب و آثار محدّث جزایری

شیرمحمد علی پور عبدلی *

حسینعلی ترکمانی **

کرم سیاوشی ***

[تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۶/۲۵]

چکیده

محدّث جزایری (۱۰۵۰-۱۱۱۲ق) از دانشمندان برجسته شیعه، دارای آثار بسیاری است. به همین جهت از دیرباز گزارش شرح حال و معرفی آثار وی مورد اهتمام تراجم‌نویسان و محققان بوده است. با این همه، در خصوص نسب‌نامه و برخی نوشته‌های وی کاستی‌ها و اشتباه‌هایی رخ داده است. تصحیح شجره‌نامه محدّث جزایری، رد اشتباه کاستی‌ها و اشتباه‌هایی از تألیف‌های محدّث جزایری به وی، اصلاح اشتباه محدّث جزایری در معرفی کتاب *غرائب الأخبار* خویش با عنوان *نوادیر الأخبار*، و اثبات تقدم نگارش *انوار نعمانیه* بر *غایه المرام* از جمله نتایج پژوهش حاضر است. همچنین نادرستی سخن آقابزرگ تهرانی در معرفی *حاشیه مغنی اللیبیب* با عنوان *الغناء* و سخن محسن امین عاملی در معرفی کتاب *النور المبین فی قصص الانبیاء و المرسلین* جزایری با عنوان *قصص الانبیاء*، اثبات و انتساب کتاب‌های *تحفه الاسرار*، *انیس الوحید* و *کنز الطالب و وسیله الراغب* به محدّث جزایری رد شده است.

کلیدواژه‌ها: سید نعمت‌الله جزایری، محدّث جزایری، تراجم، اخباریان، نسب.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بوعلی سینا. tafsir.alipoor@gmail.com

** استادیار گروه الهیات، دانشگاه بوعلی سینا (نویسنده مسئول). h.torkamany@basu.ac.ir

*** دانشیار گروه الهیات، دانشگاه بوعلی سینا. k.siyavoshi@basu.ac.ir

مقدمه

محدث جزایری یکی از اعلام شیعه در قرن یازده و دوازده هجری قمری است. وی از شاگردان خاص علامه مجلسی است که در تنظیم بحار الانوار و حتی شرح برخی احادیث آن نقش ویژه‌ای داشته است (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۰۸: ۷۵/۲). وی بیشتر حیات علمی خود را در نگارش و شرح کتب حدیثی و تفسیر قرآن صرف کرده و ده‌ها اثر از خود بر جا نهاده است. به همین جهت، از دیرباز تا کنون گزارش شرح حال و تألیف‌های وی مورد اهتمام تراجم‌نویسان و محققان بوده است. خود وی نیز در خاتمه کتاب *انوار نعمانیه* شرح حالی مختصر از خود و برخی از آثارش تا سال ۱۰۸۹ق را ارائه کرده است. بعد از وی، یوسف بحرانی در *لؤلؤة البحرین*، سید عبدالله جزایری در *تذکره شوشتر*، نواده‌اش سید میر عبداللطیف در *تحفة العالم*، آقابزرگ تهرانی در *الذریعه*، محسن امین در *اعیان الشیعه* و دیگر تراجم‌نویسان گزارش شرح حال و آثار وی را آورده‌اند (جهت مشاهده فهرستی از این منابع نک.: زاده‌شوش، ۱۳۸۲: ۴۸-۵۱). اخیراً نیز سید محمد جزایری در کتاب *نابغه فقه و حدیث و سید طیب جزایری در مقدمه‌ای که بر کتاب کشف الاسرار نوشته‌اند*، سعی کرده‌اند تصویر کاملی از شخصیت و حیات علمی این محدث بزرگ ارائه کنند.

ضمن ارج نهادن به همه تلاش‌های یادشده، باید اذعان کرد که کار آنان بدون کاستی و اشتباه نبوده است؛ از این رو پژوهش حاضر درصدد است ضمن ارائه فهرستی کامل از آثار محدث جزایری بر اساس ترتیب موضوعی - که ارائه آن از دید آنان پنهان مانده - اشتباهات آثار آنان را نقد، تحلیل و بررسی کند.

چنانکه گفته شد، علاوه بر خود محدث جزایری، شرح حال‌نویسان و محققان گزارش‌هایی از شرح حال و آثار وی ارائه کرده‌اند؛ اما تاکنون پژوهش تحلیلی انتقادی جدی و مستقلی در این باره نوشته نشده است و این پژوهش درصدد جبران این کاستی است. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که شرح حال‌نویسان و محققان در گزارش شرح حال و آثار محدث جزایری دچار چه اشتباه‌هایی شده‌اند؟ همچنین دو پرسش فرعی در این باره مطرح است: ۱. آیا شرح حال‌نویسان و محققان نسب‌نامه کامل محدث جزایری را به درستی و مطابق با واقع گزارش کرده‌اند؟ ۲. آیا

شرح حال نویسان و محققان در معرفی تألیف‌های محدث جزایری به لحاظ تعداد، عنوان، موضوع، وجه نام‌گذاری و چاپ آنها به درستی عمل کرده‌اند؟ در مباحث آتی ضمن ارائه گزارشی مختصر از شرح حال محدث جزایری و ارائه فهرستی از آثار او بر طبق ترتیب‌بندی موضوعی به همراه توضیحی مختصر درباره برخی از آنها، سؤال‌های بالا را پاسخ خواهیم داد.

۲. زندگی‌نامه محدث جزایری

نعمت‌الله بن سید عبدالله در سال ۱۰۵۰ هجری قمری، در قریه صباغیه - یکی از قریه‌های جزایر بصره - متولد شد (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۳۱: ۲۵۹/۴، ۲۶۰). وی زندگی علمی‌اش را از پنج سالگی ابتدا در زادگاه خود، سپس در روستای کارون و دیار بنی‌اسد با یادگیری قرآن و برخی کتب ادبی عربی آغاز کرد (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۳۱: ۲۶۰/۴). وی حدود نُه سال در شیراز به تحصیل ادامه داد (همان: ۲۶۵/۴). او در نهایت به اصفهان سفر کرد و در آنجا چهار سال در منزل علامه محمدباقر مجلسی اقامت کرد و علوم حدیث را آموخت. او همچنین در مدرسه میرزا تقی اصفهان به تدریس مشغول شد و در مجموع هشت سال را در آن شهر گذراند (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۳۱: ۲۶۷/۴). وی مدتی بعد - حدود سال ۱۰۷۹ق - به درخواست اهالی شوشتر آن دیار را برای اقامت برگزید و در منزلی نزدیک به مسجد جامع شهر اسکان یافت. او در حوزه علمیه‌ای که اهالی شوشتر تدارک دیده بودند، مشغول تدریس و تربیت طلاب علوم دینی شد و منصب شیخ‌الاسلامی را نیز از شاه سلیمان صفوی گرفت (شوشتری، ۱۳۶۳: ۱۰۱). او سرانجام «در شب جمعه ۲۳ شوال سال ۱۱۱۲ هجری قمری، حدود دو سال بعد از وفات استادش علامه مجلسی، به هنگام بازگشت از سفر زیارتی مشهد مقدس در قریه جایدر درگذشت» (خوانساری، بی‌تا: ۱۵۹/۸) و در همان‌جا دفن شد.

۳. آثار محدث جزایری

آثار محدث جزایری به صورت پراکنده و ناقص در کتاب *انوار نعمانیه* و دیگر شرح‌حال‌ها گزارش شده است. در ادامه فهرست کامل آثار وی را بر اساس دسته‌بندی

موضوعی ارائه می‌کنیم. این آثار بیانگر تبحر وی در انواع علوم اسلامی و ادبیات عرب است. برخی از منابعی که آثار او را گزارش کرده‌اند از این قرارند: *انوار نعمانیه* (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۳۱: ۳۲۵/۴)، *مفتاح اللیب* (نعمت‌الله جزایری، *مفتاح اللیب*، نسخه ش ۲۰۴۴۶۵۵)، *تذکره شوستر* (عبدالله جزایری، ۱۳۸۳: ۵۸)، *تحفة العالم* (شوشتی، ۱۳۶۳: ۱۰۴/۱)، *امل الأمل* (حرعاملی، ۱۳۶۲: ۳۳۶/۲)، *الذریعه* (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۸/۱۷)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء* (افندی، ۱۴۰۱: ۲۵۴/۵)، *روضات الجنات* (خوانساری، بی‌تا: ۱۵۲/۸)، ۱۵۸).

سید نعمت‌الله جزایری بیشتر حیات علمی خود را صرف یادگیری و تألیف کرده است. آثار وی به تفکیک موضوع به این قرار است:

آثار حدیثی: مقصود الانام فی شرح تهذیب الاحکام، غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام یا البحور الزاخرة فی شرح أحادیث العترة الطاهرة، كشف الأسرار فی شرح الاستبصار، حواشی الاستبصار، أنیس الوحید فی شرح کتاب التوحید (أنیس الفرید)، نور البراهین فی أخبار السادة الطاهرين، حاشیة توحید الصدوق، نور الأنوار فی شرح الصحیفة السجادية، حاشیة الصحیفة الكاملة، نکت الطریفة فی شرح ملحقات الصحیفة، الجواهر الغوالی فی شرح عوالی اللثالی (مدینة الحدیث)، قاطع اللجاج شرح علی احتجاج الطبرسی، حاشیة شرح ابن‌أبی‌الحدید، حواشی نهج البلاغة، نوادر الأخبار، ریاض الابرار فی مناقب الائمة الاطهار، الأيام النحسة الواردة فی الأحادیث و الايام السعيدة، لوامع الأنوار فی شرح عیون الاخبار، نزهة الاخوان و تحفة الخلان، الفوائد النعمانیة، حواشی کتب أربعة.

آثار در حوزه علوم و معارف قرآنی: عقود المرجان لحواشی القرآن و حاشیة زبدة

البيان، النور المبين فی قصص الانبياء و المرسلین.

آثار فقهی: شرح بر استبصار، تهذیب، عوالی اللثالی و زبدة البيان، و تألیف هدیة

المؤمنین و تحفة الراغبین، مسکن الشجون فی حکم الفرار من الطاعون، منبع الحیة فی اعتبار قول المجتهدین من الاموات.

تحلیل انتقادی دیدگاه تراجم‌نگاران درباره نسب و آثار محدث جزایری / ۱۳۳

آثار ادبی - نحوی: الغایة القصوی، حاشیة شرح الجامی، حاشیة مغنی اللیب عن كتب الاعاریب، مفتاح اللیب فی شرح التهذیب، حاشیة بر العباب فی شرح اللباب، النهج الصواب (منهاج الصواب) فی علم الاعراب، شرح نهج الصواب (منهاج الصواب)، نهج الیقین، طریق السالك فی توضیح المسالك، الفوائد، الفوائد النعمیة، مشکلات المسائل، منهاج المطالب، منهاج المبتدی.

اثری در باب وعظ: مقامات النجاة.

آثار کلامی: شرح عینیة ابن سینا، شرح عقائد الصدوق.

آثار در حوزه تراجم و رجال: حاشیة نقد الرجال، حاشیة أمل الآمل فی علماء جبل عامل.

آثار در موضوع‌های پراکنده: زهر الربیع، الأنوار النعمانیة.

۴. نقد و بررسی تشکیک درباره نسب جزایری

درباره نسب کامل محدث جزایری دو دیدگاه وجود دارد که ضمن ارائه آنها، نظر مختار ارائه می‌شود.

الف) نسب وی تنها با دوازده واسطه به امام موسی کاظم علیه السلام می‌رسد: «نعمت‌الله بن سید عبدالله بن سید محمد بن سید حسین بن سید أحمد بن سید محمود بن سید غیاث‌الدین بن سید مجدالدین بن سید نورالدین بن سید سعدالدین بن سید عیسی بن سید موسی بن سید عبدالله بن موسی بن جعفر الصادق علیه السلام».

سلسله نسب فوق را محدث جزایری (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۳۱: ۳۵۲/۱، ۳۵۳) و نویسندگان کتاب‌های تراجم و رجال ذکر کرده‌اند، از جمله سید عبدالله در تذکره شوشتر (عبدالله جزایری، ۱۳۸۳: ۵۸)، میرعبداللطیف در تحفة العالم (شوشتری، ۱۳۶۳: ۹۷)، خوانساری در روضات الجنات (خوانساری، بی‌تا: ۱۵۶/۸)، محدث نوری در مستدرک الوسائل (نوری، ۱۴۰۸: ۱۵۵/۲۰)، شیخ عباس قمی در الکنی و الألقاب (قمی، ۱۳۶۸: ۳۳۰/۲).

سید عبدالله جزایری در تذکره شوستر (عبدالله جزایری، ۱۳۸۳: ۵۸)، میرعبداللطیف در *تحفة العالم* (شوستر، ۱۳۶۳: ۹۷) و سید طیب جزایری در مقدمه کشف الاسرار (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۰۸: ۱۱/۱، ۴۲۴) بر سلسله نسب فوق صحه گذاشته و آن را در زمره نسب‌های «عالی» به حساب آورده‌اند.

ب) نسب وی با ۲۵ واسطه به امام موسی کاظم علیه السلام می‌رسد. نویسنده کتاب بغیة الطالب فی نسب السادة الغوالب معتقد است که نسب محدث جزایری با ۲۵ واسطه به امام موسی کاظم علیه السلام می‌رسد و این سلسله نسب را ذکر کرده است: «نعمت‌الله بن سید عبدالله بن سید محمد بن سید حسین (ملقب به سید شمس‌الدین) بن سید محمود بن سید غیاث بن سید احمد بن سید علی بن سید محمد بن سید احمد بن سید رضا بن سید ابراهیم بن سید هبة‌الله بن سید طیب بن احمد بن محمد بن القاسم بن ابی‌الفخار محمد بن علی بن معمر الضریر بن عبدالله بن ابی‌عبدالله جعفر الاسود بن محمد بن موسی بن عبدالله بن امام موسی کاظم علیه السلام» (اعرجی، ۱۳۷۷: ۴۹۲، ۴۹۸).

سلسله نسب اول را به دلیل اندک بودن واسطه‌ها نمی‌توان پذیرفت؛ چراکه از دیدگاه پژوهشگران علم انساب، تقریباً در هر قرن، سه نسل از اولاد یک نفر متولد می‌شوند (همان). از طرفی، از شهادت امام موسی کاظم علیه السلام در ششم رجب سال ۱۸۳ هجری (مفید، ۱۴۱۳: ۲/۲۱۵) تا تولد سید نعمت‌الله جزایری در سال ۱۰۵۰ هجری، ۸۶۷ سال فاصله وجود دارد که با این وصف، باید حدود ۲۹ واسطه میان سید نعمت‌الله جزایری و امام موسی کاظم علیه السلام وجود داشته باشد؛ بنابراین، سلسله نسب دوم به واقع نزدیک‌تر است.

سید عبدالله، میرعبداللطیف و سید طیب جزایری که مدعی «عالی» بودن سلسله نسب محدث جزایری هستند، دلیلی ارائه نکرده‌اند. سید طیب جزایری ذکر این سلسله نسب از سوی تراجم‌نویسان و تذکره‌نویسانی چون سید عبدالله، خوانساری، محدث نوری و شیخ عباس قمی در *الکنی و الألقاب* را دال بر صحت آن می‌داند و می‌نویسد: «او کفی بهم تحقیقا و تصدیقا» (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۰۸: ۱۱/۱، مقدمه، پاورقی ۱)؛ ولی صرف ذکر سلسله نسب اول — که مبتنی بر دوازده واسطه است — از سوی افراد مذکور دال بر تحقیقی بودن آن و توجیه‌کننده اندک بودن واسطه آن نیست. به نظر می‌رسد آنان به

تحلیل انتقادی دیدگاه تراجم‌نگاران درباره نسب و آثار محدث جزایری / ۱۳۵

سخن محدث جزایری در مورد سلسله نسبش استناد کرده‌اند، در حالی که خود سید نعمت‌الله جزایری، به سبب اندک بودن واسطه‌های سلسله نسبش، در سیادت خود تردید می‌کند و از خداوند می‌خواهد تا در عالم رؤیا درستی آن را به وی بنمایاند. دعای وی مستجاب می‌شود و شبی در خواب حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَام را می‌بیند که به قنبر می‌فرماید: «آت قلیانا للسید نعمة الله». به این ترتیب، وی به سیادت خود مطمئن می‌شود (محمد جزایری، ۱۳۵۳: ۲۸۹؛ نعمت‌الله جزایری، ۱۴۰۸: ۳۷/۱، مقدمه).

۵. تحلیل و نقد شبهات درباره آثار جزایری

الف) اشتباه در عدم انتساب تألیف‌ها

عبدالله افندی (۱۰۶۶-۱۱۳۰ق)، صاحب *ریاض العلماء*، تردید کرده است که آثار محدث جزایری برگرفته از آثار دیگران است. بررسی این اشتباه از آن جهت اهمیت دارد که افندی جزء معاصران محدث جزایری و از شاگردان علامه مجلسی بوده است و چه بسا جایگاه وی باعث شود افرادی که با جایگاه محدث جزایری آشنا نیستند، سخن وی را بپذیرند. وی در شرح حال سید علی بن سید خلف بن سید عبدالمطلب (م. ۱۰۸۹ق) می‌نویسد: «و اظن أن اکثر فوائد كتب السيد نعمة الشوشتری المعاصر (قده) مأخوذة من تصانیف هذا السيد العالی» (افندی، ۱۴۰۱: ۸۰/۴).

نقد و بررسی

امروزه کتاب‌های سیدعلی بن سید خلف در دست نیست تا با مقایسه محتوای آنها با محتوای کتاب‌های محدث جزایری، احتمال مطرح شده را بررسی کنیم؛ اما شواهدی وجود دارند که درستی سخن مذکور را تأیید نمی‌کنند:

۱. علامه مجلسی، که استاد ویژه محدث جزایری است، ضمن اجازه‌ای که برای وی صادر کرده، علاوه بر تأیید تسلط وی بر علوم مختلف، کتاب‌های وی را نیز می‌ستاید:

المحقق المدقق، جامع فنون العلم و أصناف السعادات... فاستجازنی... و كان ذلك بعد أن بلغ الغاية القصوى في الدراية... و صنف في أكثر العلوم الدينية و المعارف اليقينية مصنفات رائعة، يسطع منها أنوار الفضل و العرفان؛

محقق ریزبین، جامع اصناف علم و سعادت... از من طلب اجازه کرد... و این بعد از این است که در فهم و تیزبینی به بالاترین درجه نائل شده است... و در بیشتر علوم دینی و معارف یقینی مصنفاتی پسندیده نوشته که نور فضل و عرفان از آنها ساطع است (مجلسی، ۱۳۶۹: ۲۹۹-۳۰۰).

محدث بحرانی (۱۱۰۷-۱۱۸۶ق) - که می‌توان وی را هم‌عصر محدث جزایری دانست - در کتاب *الحدائق الناضرة* می‌نویسد:

و لم أر من رد ذلك و طعن فيه سوى المحدث المدقق السيد نعمة الله الجزایری (طیب الله مرقدہ) فی مواضع من مصنفاته: منها کتاب *الأنوار النعمانية*؛ غیر از محدث ریزبین، سید نعمت‌الله جزایری که در چند جا از کتاب‌هایش، از جمله *انوار نعمانیه*، آن (دلیل عقل به عنوان مستندی برای احکام) را علاوه بر رد کردن، مورد طعن نیز قرار داده است، کسی دیگر را سراغ ندارم (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۲۶/۱).

عبارت «فی مواضع من مصنفاته: منها کتاب *الأنوار النعمانية*» دلالت دارد که محدث بحرانی در مورد صحت انتساب محتوای کتاب‌های محدث جزایری به خود وی تردیدی نداشته است و اگر چنین شبهه‌ای مطرح بود، وی را «محدث ریزبین» نمی‌خواند.

علاوه بر علامه مجلسی و محدث بحرانی که هم‌عصر محدث جزایری بوده‌اند، دیگر صاحبان کتب تراجم و رجال که بعد از وی می‌زیسته‌اند و شرح‌حال وی را ذکر کرده‌اند، احتمال و شبهه مذکور را مطرح نکرده‌اند و سخنانشان در وصف او دلالت دارد که محتوای کتاب‌هایی که برای وی ذکر کرده‌اند، به خود وی انتساب دارد، نه شخص دیگری.

۲. محدث جزایری در علوم ادبی، فقه و حدیث جزء علمای برجسته و صاحب نظر بوده است، به گونه‌ای که در زمان حیات علامه مجلسی، چهار سال در مدرسه محمدتقی خان دولت‌آبادی اصفهان تدریس می‌کند (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۳۱: ۲۶۷/۴).

تحلیل انتقادی دیدگاه تراجم‌نگاران درباره نسب و آثار محدث جزایری / ۱۳۷

محدث بحرانی و محمدباقر خوانساری (۱۲۲۶-۱۳۱۳ق) وی را با عناوینی از قبیل: «محدث، مدقق، واسع الدائرة فی الاطلاع علی أخبار الامامیه و تتبع الآثار المعصومیة، واحد عصره فی العربیة و الأدب و الفقه و الحدیث» ستوده‌اند (بحرانی، بی‌تا: ۱۱۱؛ خوانساری، بی‌تا: ۱۵۰/۸) که حکایت از تبحر وی در علوم مذکور دارد. وی به قدری بر مباحث حدیثی تسلط داشته که در زمره شاگردان ویژه علامه مجلسی قرار می‌گیرد و استادش را در حل احادیث مشکل بحار الانوار یاری می‌رساند. خود محدث جزایری در این باره می‌نویسد:

در هنگام تألیف کتاب بحار الانوار شب و روز در خدمت او (علامه مجلسی) بودیم و در حل برخی احادیث مشکل که می‌خواست بر آنها شرح بنویسد به وی کمک می‌کردیم؛ چه بسا گاهی که در خواب بودم، مرا بیدار و در حل آن احادیث به من مراجعه می‌کرد (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۰۸: ۷۵/۲).

وی در جایی دیگر می‌نویسد:

رابطه من با استادم، صاحب بحار الانوار، به گونه‌ای بود که از میان بیش از هزار شاگردش تنها مرا برای اقامت و معاشرت در منزلش در طول شبانه‌روز برگزیده بود؛ زیرا وقتی می‌خواست آن کتاب (بحار الانوار) را بنویسد باید جهت حل برخی مصالح تألیف، شب را نزد وی می‌ماندم (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۳۱: ۳۱۲/۳).

با این وصف، دیگر انگیزه‌ای برای محدث جزایری - که خود عالم و صاحب نظر بوده - وجود نداشته که پایه و اساس محتوای کتاب‌هایش را بر نظرات شخصی دیگر، یعنی سید علی بن سید خلف، استوار سازد.

۳. تنوع موضوعی و محتوایی کتاب‌های محدث جزایری بسیار فراتر از تنوع موضوعی و محتوایی کتاب‌های سیدعلی بن سید خلف است. کتاب‌هایی که خود افندی برای سیدعلی بن سید خلف ذکر کرده (افندی، ۱۴۰۱: ۷۷-۷۹)، عبارت‌اند از:

- *النور المبیین* (۴ مجلد): موضوع آن اثبات حقانیت امیر المؤمنین از طریق نصّ است.

- *منتخب التفاسیر* (۴ مجلد): وی در این تفسیر، که تا سوره الرحمن است، ابتدا سخن مفسرانی چون نیشابوری، زمخشری، قاضی، طبرسی، عیاشی و علی بن ابراهیم قمی را ذکر کرده، آن‌گاه سخنانشان را نقد می‌کند؛ در مواردی نیز به نظرات خود در خصوص تفسیر آیات اشاره می‌کند.

- *نکت البیان*: مشتمل بر موضوعات مختلفی از قبیل تفسیر قرآن، شرح احادیث مشکل، سخنان علمای پیشین و معاصر در زمینه‌های گوناگون است.

- *خیر المقال*: شرح قصیده‌ای در مدح پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام است.

- لطایف و ظرایفی برگزیده (از چهار کتاب قبلی) که تألیف مستقلی نیست.

این در حالی است که محدث جزایری حدود شصت عنوان کتاب، حاشیه و تعلیقه دارد.^۲ چنانکه پیش از این گفتیم، وی بر بیشتر کتاب‌های حدیثی، از جمله کتب اربعه، شرح مستقل یا حاشیه و تعلیقه نوشته است. همچنین در نحو، کتاب‌هایی از جمله *مفتاح اللیب* و در تفسیر کتاب *عقود المرجان* را تألیف کرده است.

۴. سید علی بن خلف، که مردی دانشمند، متکلم، عابد، ادیب و شاعر و از سادات مشعشعی بوده، در زمان محدث جزایری حاکم هویزه بوده است (مدرس تبریزی، ۱۳۶۹ش: ۸۷/۲). فضل و کمال و جایگاه علمی و اخلاقی محدث جزایری چنان وی را تحت تأثیر قرار می‌دهد که بارها از طریق مکاتبه، از او جهت اقامت در هویزه دعوت به عمل می‌آورد (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۳۱: ۳۱۲/۳). بر این اساس، اگر معتقد به تأثیرپذیری باشیم، طبعاً باید بگوییم سید علی بن خلف از آرا و اندیشه‌های محدث جزایری تأثیر پذیرفته است، نه برعکس.

۵. سید علی خان مایل به تصوف بوده و به احتمال، کتاب‌هایش شامل ستایش صوفیه است، در حالی که محدث جزایری معتقد است که صوفیه عقاید انحرافی دارند و آنان را نه تنها نمی‌ستاید، بلکه نقد و هجو نیز می‌کند (محمد جزایری، ۱۴۱۸: ۵۶).

۶. محدث جزایری در زمان خود دارای شخصیت علمی و اجتماعی برجسته‌ای بود و شاگردان بسیاری تربیت کرد. وی از چنان مقبولیت اجتماعی برخوردار بود که مردم شوشتر از وی جهت اقامت در آن دیار و ارشاد اهلش دعوت به عمل آوردند و وی دعوت آنان را پذیرفت و شیخ الاسلام آنجا شد.

ب) معرفی نادرست موضوع برخی کتاب‌ها

صاحب الذریعه کتاب *مقامات النجاة* را با عنوان *مقامات النجاة فی شرح أسماء الحسنی* آورده (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۱۴/۲۲)؛ اما خود محدث جزایری در ابتدای کتاب، موضوع این کتاب را موعظه و پند و اندرز معرفی کرده است و گفته که از باب تیمن و تبرک آن را، به تعداد اسمای حسنای الهی، به ۹۹ مقام تقسیم کرده و در آخر هر مقام، اسم الهی مربوط به آن مقام را شرح و توضیح داده است^۳ (نعمت‌الله جزایری، نسخه خطی مقامات النجاة، برگه ۶). بنابراین، موضوع اصلی این کتاب موعظه و پند و اندرز است، نه شرح اسمای حسنای الهی و سخن صاحب الذریعه دقیق نیست. عنوانی که نویسنده/عیان الشیعه برای این کتاب مطرح می‌کند، یعنی *مقامات النجاة فی الوعظ و التذکیر* (امین، ۱۴۰۳: ۲۲۷/۱۰)، نیز شاهی بر ادعای فوق است.

ج) انتساب برخی کتاب‌ها به محدث جزایری

- *تحفة الاسرار فی الجمع بین الاخبار فی الصلاة*: آقا بزرگ تهرانی در الذریعه (۴۲۰/۳) *تحفة الاسرار* را به محدث جزایری نسبت داده است؛ ولی با توجه به اینکه خود محدث جزایری و نوه‌هایش نام آن را نبرده‌اند، احتمال دارد این کتاب همان هدایة المؤمنین و تحفة الراغبین باشد (محمد جزایری، ۱۴۰۷: ۲۸).

- *أنیس الوحید (أنیس الفرید)*: *أنیس الوحید (أنیس الفرید)* و *نور البراهین* در واقع به یک اثر در زمینه شرح توحید شیخ صدوق اشاره دارند. سید طیب جزایری در مقدمه *کشف الاسرار* با این استدلال که عبارت آغازین نسخه موجود از دو کتاب با هم متفاوت است، درصدد برآمده که هر یک از این دو عنوان را نام یک شرح مستقل به حساب آورد (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۰۸: ۱۱۸/۱، ۲۳۱-۲۳۲)؛ اما با تطبیق متن این دو شرح

اختلافی از لحاظ عناوین، فصول، ابواب و الفاظ به دست نمی‌آید و تنها تفاوت این دو کتاب این است که مقدمه *انیس الوحید* بسیار طولانی‌تر از مقدمه *نور البراهین* است. همچنین نویسنده در مقدمه *نور البراهین*، آن را به شاه حسین صفوی اهدا کرده است (نعمت‌الله جزایری، الف: ۱۴۳۱: ۳۳/۱، ضمن ترجمه الشارح).

بنابراین، سخن سید طیب جزایری درست نیست و منشأ اشتباه وی این است که در هنگام اظهار نظر، نسخه *انیس الوحید* (*أنیس الفرید*) را در دست نداشته تا دو نسخه را مقایسه کند، بلکه فقط به عبارت آغازین نسخه *انیس الوحید* (*أنیس الفرید*)، که در کتاب *نابغه فقه و حدیث آمده*، بسنده کرده است. از این رو باید گفت که دو عنوان یاد شده در واقع اشاره به یک اثر دارند.

گفتمی است آقابزرگ تهرانی در *الذریعه* (۳۶۳/۲۴) *نور البراهین* را با عنوان *انیس الوحید* معرفی کرده، در حالی که عنوان *انیس الوحید* درست است؛ زیرا *انیس الوحید* نام کتابی از نویسنده‌ای دیگر است (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۰۸: ۲۳۲/۱).

- کنز الطالب و وسیلة الراغب: از نسخه‌ای خطی با عنوان *کنز الطالب و وسیلة الراغب* با نام خلاصه *غایة المرام* نیز یاد شده است (صدرایی خویی، ۱۳۸۲: ۳۶۰/۵). این نسخه که در کتابخانه آیت‌الله مرعشی و کتابخانه ملی است، مشتمل بر جلد اول تا آخر جزء سوم *غایة المرام* است و در تاریخ ۱۰۹۱ و ۱۰۹۲ق در حویزه تألیف شده است؛ از این رو باید آن را همان *غایة المرام* دانست. مؤلف کتاب *نابغه فقه و حدیث* نیز درباره این نسخه می‌نویسد: «با مشاهده عبارت آغاز و انجام و تاریخ تألیف آن، معلوم می‌شود همان *غایة المرام* است، نه مختصر آن و معلوم نیست چه کسی این نام را بر آن نوشته است» (محمد جزایری، ۱۳۹۱: ۸۰).

د) نام‌گذاری نادرست

- النور المبین فی قصص الانبیاء و المرسلین: این کتاب دربردارنده زندگی‌نامه بیشتر پیامبران الهی علیهم‌السلام است که نام آنها در روایات شیعی آمده است. محدث جزایری در این کتاب از روایات عامه به عنوان شاهد استفاده کرده است، نه مستند مستقل. او این کتاب را با عنوان *النور المبین فی قصص الانبیاء و المرسلین* معرفی کرده (نعمت‌الله جزایری،

تحلیل انتقادی دیدگاه تراجم‌نگاران درباره نسب و آثار محدث جزایری / ۱۴۱

۱۴۰۴: ۲؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۳۷۵/۲۴؛ ولی نویسنده *اعیان الشیعه* از آن با عنوان *قصص الانبیاء* یاد کرده است (امین، ۱۴۰۳: ۲۲۶/۱۰). بنابراین، سخن نویسنده *اعیان الشیعه* دقیق و قابل اعتنا نیست.

- نوادر الأخبار: محدث جزایری در این کتاب اخبار و احادیث غریب را ارائه کرده، سپس آنچه احتیاج به توضیح داشته را با عناوین «بیان» و «ایضاح» توضیح داده است. خود او در *الانوار النعمانیة* (جزایری، ۱۴۳۱: ۲۷۷/۴) و نویسنده *تحفة العالم* این کتاب را با عنوان *نوادر الأخبار* معرفی کرده‌اند، ولی *امل الآمل* (حرعاملی، ۱۳۶۲: ۳۳۶/۲) به جای *نوادر الأخبار* آن را *غرائب الأخبار فی نوادر الآثار* خوانده و *ریاض العلماء* (افندی، ۱۴۰۱ق: ۲۵۴/۵) و *روضات الجنات* (خوانساری، بی‌تا: ۱۵۲/۸، ۱۵۸) هر دو عنوان را آورده و آنها را دو کتاب مستقل دانسته‌اند.

آیا محدث جزایری در واقع دو کتاب با عناوین *نوادر الأخبار* و *غرائب الأخبار* فی *نوادر الآثار* داشته یا این دو عنوان در واقع به یک کتاب اشاره دارند؟ در صورت دوم، کدام نام مد نظر نویسنده بوده است؟ نمی‌توان پذیرفت که وی دو کتاب با دو عنوان *نوادر الأخبار* و *غرائب الأخبار* فی *نوادر الآثار* داشته است؛ زیرا اگر چنین بود باید خود وی یا نوادگانش (سید عبدالله جزایری صاحب *تذکرة شوستر* و میر عبداللطیف صاحب *تحفة العالم*) این دو کتاب را ذکر می‌کردند، در حالی که آنان فقط از یک کتاب با عنوان *نوادر الاخبار* یاد کرده‌اند.

همچنین به نظر می‌رسد عنوان *غرائب الأخبار* فی *نوادر الآثار* مد نظر محدث جزایری بوده و عنوان *نوادر الأخبار*، که در *انوار النعمانیة*، آمده (جزایری، ۱۴۳۱: ۲۷۷/۴) با نوعی تسامح همراه است؛ زیرا خود وی در مقدمه کتاب وقتی می‌خواهد نام کامل کتاب را بیاورد، می‌نویسد: «و ستمته بکتاب *غرائب الأخبار* و *نوادر الآثار*» (نعمت‌الله جزایری، *غرائب الأخبار* و *نوادر الآثار*، نسخه خطی کتابخانه ملی، ش ۳۸۰-۷۵۷۶۶، ص ۲). گفتنی است نسخه موجود از این کتاب در زمان مؤلف نسخه‌برداری شده و ابلاغ مقابله با آن، به خط او، در حاشیه نوشته شده است (نک: نعمت‌الله جزایری، *غرائب الأخبار* و *نوادر الآثار*، نسخه خطی کتابخانه ملی، ش ۳۸۰-۷۵۷۶۶). بنابراین نظر سید طیب جزایری که بیانگر درستی عنوان *نوادر الأخبار* و نادرستی عنوان *غرائب الأخبار* فی *نوادر الآثار* است، صحیح نیست.

– حاشیه مغنی اللیب عن کتب الاعاریب: محدث جزایری (۱۴۳۱: ۲۷۷/۴) و شیخ حر عاملی (۱۳۶۲: ۳۳۶/۲) بدون ذکر نامی خاص برای این حاشیه، از آن با عنوان حاشیه مغنی اللیب یاد کرده‌اند؛ ولی صاحب الذریعه آن را با نام الغناء معرفی کرده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۲۱۲/۶، ۶۲/۱۶). استناد وی در این نام‌گذاری به کتاب انوار نعمانیه محدث جزایری است: «الغناء فی شرح المغنی فی النحو للسیّد المحدث الجزایری، السیّد نعمه الله (م. ۱۱۱۲) ذکره فی آخر کتابه الأنوار النعمانیة» (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۶۲/۱۶)، ولی با مراجعه به نسخه‌های موجود کتاب انوار نعمانیه، چنین نامی برای این شرح یافت نمی‌شود. محدث جزایری در کتاب انوار نعمانیه تنها دو بار از این حواشی یاد کرده است: «و قد بقی علی هذا المبحث اعتراضات کثیرة حررناها فی حواشینا علی مغنی ابن هشام» (نعمت‌الله جزایری: ۱۴۳۱: ۶/۴) و «و فی النحو ألفنا شرحا علی مغنی ابن هشام» (همان: ۲۷۷/۴).

هـ) وجه تسمیه نادرست

– الانوار النعمانیة: مؤلف در مورد وجه نام‌گذاری این کتاب به الانوار النعمانیة به مطلبی تصریح نکرده است، با این حال سید طیب جزایری دو احتمال را مطرح کرده، ولی هیچ کدام را ترجیح نداده است. سخن وی چنین است:

با توجه به معنای «انوار» می‌توان دو تحلیل ارائه کرد: ۱. انوار را جمع کلمه «نور: شکوفه» محسوب کنیم که در این صورت به معنای لاله‌های گل شقایق (نعمان) است؛ ۲. انوار را جمع «نور» بدانیم که در این صورت به معنای انوار منسوب به نعمت‌الله، یعنی نویسنده، است (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۰۸: ۱۰۶/۱ و ۱۰۷).

از دو احتمال بالا، نظر دوم اولویت دارد و از سخن خود محدث جزایری می‌توان مؤیدی برای آن ارائه کرد. محدث جزایری همه باب‌های کتاب انوار نعمانیه را با عنوان «نور فی ...» عنوان‌بندی کرده است، ولی در دو مورد عنوان را به «ظلمة حالکة فی ...» تغییر داده که می‌توان از تقابل «نور» و «ظلمت» ترجیح احتمال دوم را برداشت کرد. دو موردی که وی عنوان را به «ظلمة حالکة فی ..» تغییر داده است، عبارت‌اند از: ۱. «ظلمة

تحلیل انتقادی دیدگاه تراجم‌نگاران درباره نسب و آثار محدث جزایری / ۱۴۳

حالکة فی ما بقی من فضائل الشیخین»، در بحث از فضائل شیخین (خلیفه اول و دوم) (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۳۱: ۸۹/۱)؛ ۲. «ظلمة حالکة فی بیان أحوال الصوفیة و النواصب»، در بحث از صوفیه و ناصبی‌ها (همان: ۲۴۵/۲).

و) زمان نگارش اثر

– **الانوار الانعمانیة**: یکی از سؤال‌هایی که در مورد نگارش *انوار نعمانیة* قابل بررسی است، این است که محدث جزایری این کتاب را قبل از شرح هشت جلدی‌اش بر *تهذیب الأحکام*، موسوم به *غایة المرام*، نوشته یا بعد از آن. اهمیت این بحث از این جهت است که وی در *انوار نعمانیة* تفصیل برخی مطالب را به شرح *تهذیب الاحکام* ارجاع داده و برای مشخص شدن منبع اصلی ارجاع‌های وی لازم است تقدم و تأخر نگارش *انوار نعمانیة* روش شود.

در مقدمه کتاب *انوار نعمانیة* – هم نسخه چاپی (نعمت‌الله جزایری: ۱۴۳۱: ۱۱/۱) و هم نسخه‌های خطی موجود در کتابخانه ملی – تصریح شده که این کتاب بعد از شرح *تهذیب الأحکام*، موسوم به *غایة المرام*، نوشته شده است (نعمت‌الله جزایری، نسخه خطی کتابخانه ملی، شماره ثبت: ۶۷۰، ص ۱؛ شماره ثبت: ۱۵۷۴، ص ۱). از سوی دیگر، در مقدمه *غایة المرام* تصریح شده که *انوار نعمانیة* قبل از *غایة المرام* نوشته شده است:

انی قد کتبت فی ایام الشَّبَاب بالتماس بعض الأجاب شرحاً مبسوطاً علی تهذیب الحدیث... ثم کتبنا شرحاً علی الاستبصار... ثم بعده ألفتنا کتابنا الموسوم بالانوار النعمانیة و لمّا نظرنا بعد هذا الی شرحنا علی التهذیب رأیناه قابلاً للاختصار... فاختصرناه علی... و سمیناه *غایة المرام* فی شرح تهذیب الأحکام؛ من در جوانی به درخواست برخی دوستان شرحی مبسوط بر *تهذیب الاحکام*... سپس شرحی بر *استبصار*... و بعد از آن کتابمان موسوم به *انوار نعمانیة* را نوشتم و چون در آن نگرستیم آن را قابل خلاصه یافتیم... پس آن را خلاصه کردیم و *غایة المرام* فی شرح *تهذیب الأحکام* نامیدیم (نعمت‌الله جزایری، *غایة المرام* فی شرح *تهذیب الأحکام*، نسخه خطی کتابخانه مجلس، شماره قفسه ۴۹۵۱: ج ۱/ص ۱).

همچنین در موارد متعددی از کتاب *غایة المرام*، مباحثی را به اجمال مطرح می‌کند و یادآور می‌شود که شرح و تفصیل آنها را در *انوار نعمانیة* آورده و خواننده را به آن ارجاع می‌دهد. این مطلب یکی از دلایل بسیار روشن بر تأخر نگارش *غایة المرام* از کتاب *انوار نعمانیة* است. از جمله مواردی که وی در کتاب *غایة المرام* به *انوار نعمانیة* ارجاع داده است، چنین‌اند:

۱. در شرح حدیث «علم ما کان و ما یکون کله فی القرآن...» می‌نویسد: «و هذا الحدیث و ان کان کله مورد الأشکال... و قد ذکرنا له فی کتاب الانوار وجوهاً کثیرة» (نعمت‌الله جزایری، *غایة المرام* فی شرح تهذیب الأحکام، نسخه خطی کتابخانه مجلس، شماره قفسه ۴۹۵۸: ۳۸/۱).

۲. در مقدمه کتاب در ذیل المطلب الثامن، که به بحث آداب کتابت حدیث اختصاص دارد، ضمن بیان برخی از آداب کتابت حدیث تفصیل بحث را به *انوار نعمانیة* ارجاع می‌دهد: «و قد حررنا باقی علم الكتابة فی کتابنا الموسوم بکتاب الانوار *النعمانیة*» (نعمت‌الله جزایری، *غایة المرام* فی شرح تهذیب الأحکام، نسخه خطی کتابخانه مجلس، شماره قفسه ۴۹۵۸: جلد ۱ ص ۳۶).

۳. در ذیل تعریف خبر متواتر در مورد روایان خبر غدیر، که جزء اخبار متواتر است، می‌نویسد: «قد نقلنا رجال خبرالغدیر الذین رووه من طرق المخالفین فی کتاب الأنوار و کان عددهم یزید علی الأربعمأة». مراد وی از کتاب *الأنوار همان الأنوار النعمانیة* است که در آن در قسمتی با عنوان «نور غدیری»، روایان مذکور را معرفی کرده است (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۳۱: ۹۷-۹۹). وی در کتاب *الأنوار النعمانیة* در قسمت «نور مرتضوی»، وجوه مختلف درباره شرح حدیث فوق را تحت عنوان «فائدة» ذکر کرده است (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۳۱: ۴۰-۴۲).

علاوه بر این، وی در پایان جلد سوم *غایة المرام* تصریح کرده که در سال ۱۰۹۳ هجری قمری از کتابت آن فارغ شده است (نعمت‌الله جزایری، *غایة المرام* فی شرح تهذیب الأحکام، نسخه خطی کتابخانه مجلس، شماره قفسه ۴۹۵۸: ج ۱ ص ۵۵۶)، در حالی که به تصریح خود وی پایان فراغت از نگارش *انوار نعمانیة* سال ۱۰۸۹ هجری قمری است (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۳۱: ۲۷۷/۴).

تحلیل انتقادی دیدگاه تراجم‌نگاران درباره نسب و آثار محدث جزایری / ۱۴۵

- شرح ملحقات الصحیفه: وی شرح ملحقات الصحیفه را نیز بعد از شرح تهذیب و استبصار و تفسیر قرآن نگاشته است. نویسنده کتاب نابغه فقه و حدیث تاریخ فراغت محدث جزایری از این شرح را نهم جمادی الاولی سال ۱۱۰۲ قمری دانسته است (محمد جزایری، ۱۳۹۱: ۷۴)، در صورتی که به تصریح خود محدث جزایری، تاریخ مذکور مربوط به اتمام نور الانوار است؛ وی در پایان این کتاب می‌نویسد: «آن را عصر روز شنبه، نهم جمادی الاولی سال ۱۱۰۲ هجری در شهر شوشتر نگاشتم» (نعمت‌الله جزایری، ۱۴۲۷: ۴۰۵).

ز) ادعای ذکر نشدن برخی آثار

نهج الیقین یکی از کتاب‌های محدث جزایری در نحو است. وی در بحث منصوبات می‌نویسد:

ابی‌بکر بن‌ابی‌طلحه با اینکه قائل به اشتقاق است، پنداشته که هر یک از مصدر و فعل اصل هستند و هیچکدام از دیگر اشتقاق نیافته است. برخی از اساتید من در این زمینه دلایل و جواب‌هایی ارائه کرده‌اند. ما نیز نظراتی داریم و در کتابمان موسوم به نهج الیقین به تفصیل بحث کرده‌ایم (نعمت‌الله جزایری، نسخه خطی مفتاح اللیب، شناسه کد کتاب ۲۰۴۴۶۵۵: برگ ۶۵).

نویسنده کتاب نابغه فقه و حدیث معتقد است تراجم‌نویسان از این کتاب یادی نکرده‌اند (محمد جزایری، ۱۳۵۳: ۸۳). البته سخن وی درست نیست؛ چراکه صاحب الذریعه از این کتاب یاد کرده است: «محدث جزایری در مفتاح اللیب به این کتاب ارجاع داده است» (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۲۴/۲۷: ۴۲۷).

ح) چاپ کتاب

- کشف الاسرار فی شرح الاستبصار: بخش اندکی از جلد اول این شرح با تحقیق و تعلیقه سید طیب جزایری به چاپ رسیده است که به علت مقدمه طولانی و برخی تعلیقه‌های مفصل، همین بخش اندک پس از چاپ سه جلد شده است؛ با وفات سید طیب جزایری چاپ بقیه آن متوقف مانده است.

نویسنده مقاله «کتاب‌شناسی جوامع حدیثی چهارگانه شیعه» در مورد چاپ این کتاب دچار اشتباه شده و نوشته است: «شرح مفصلی در سه مجلد است. این کتاب با تحقیق و تعلیق آقای طیب موسوی جزایری توسط دارالکتاب جزایری به سال ۱۳۷۱ ش، چاپ و منتشر گردیده است» (صفره، ۱۳۸۳: ۲۲۸). به نظر می‌رسد که وی از آنجا که به این کتاب مراجعه مستقیم نداشته یا آغاز و پایان آن را مطالعه نکرده، دچار اشتباه شده و به حسب ظاهر، تصور کرده که تمام سه جلد نسخه خطی، در قالب سه مجلد به چاپ رسیده است، در صورتی که — چنانکه گفته شد — تنها بخش اندکی از جلد اول نسخه خطی در قالب سه جلد به چاپ رسیده است.

— **غایة المرام فی شرح تهذیب الأحکام:** کتاب غایة المرام موجود است و متأسفانه تاکنون مخطوط مانده است؛ با وجود این، برخی نوشته‌اند که «دو مجلد از آن با تحقیق سید طیب جزایری در قم چاپ شده است» (صفره، ۱۳۸۳: ۲۲۸). این سخن درست نیست و آنچه تا کنون چاپ شده، قسمتی از جلد اول کشف الأسرار فی شرح الاستبصار است که در قالب سه جلد و با تحقیق و تعلیق سید طیب جزایری در قم به چاپ رسیده است.

نتیجه

بنا بر آنچه گذشت، می‌توان نتایج پژوهش حاضر را چنین بیان کرد:

۱. محدث جزایری (۱۰۵۰-۱۱۱۲ق) یکی از اعلام شیعه است که در موضوع‌های مختلف ادبی و علوم اسلامی — از قبیل صرف و نحو، علوم حدیث، علوم و معارف قرآنی، فقه، اخلاق و عرفان اسلامی، کلام، و تراجم و رجال — آثار گرانسنگی از خود بر جا نهاده و بر خلاف ادعای افندی، در همه علوم مذکور دارای استقلال رأی، مبانی، آرا و اندیشه‌های ویژه به خود بوده است.

۲. با توجه به علم نسب‌شناسی، نسب وی با حدود ۲۵ واسطه به امام موسی کاظم علیه السلام می‌رسد؛ از این رو نسبی که خودش ذکر کرده — و دیگر تراجم‌نویسان به آن استناد جسته‌اند — و فقط با دوازده واسطه به آن امام همام منتسب می‌شود، قابل تأیید نیست.

تحلیل انتقادی دیدگاه تراجم‌نگاران درباره نسب و آثار محدث جزایری / ۱۴۷

۳. کتابی که با نام *کنز الطالب و وسیلة الراغب* به عنوان خلاصه *غایة المرام* به وی نسبت داده شده، درست نیست. دو کتاب *تحفة الاسرار* و *انیس الوحید* نیز، که جزء آثار وی شمرده شده‌اند، در واقع دو تألیف مستقل نیستند.

۴. کتابی که خود محدث جزایری در *انوار نعمانیة* با عنوان *نوادیر الأخبار* معرفی کرده، همان *غرائب الأخبار و نوادر الآثار* است که به اشتباه، *نوادیر الأخبار* معرفی شده است. همین امر باعث شده که برخی از تراجم‌نگاران و محققان این دو عنوان را دو تألیف مستقل به شمار آورند.

۵. طبق قرائن و شواهد استوار، کتاب *انوار نعمانیة* پیش از شرح هشت جلدی محدث جزایری بر *تهذیب الأحکام*، موسوم به *غایة المرام*، و پس از شرح دوازده جلدی اش بر *تهذیب الأحکام*، موسوم به *مقصود الأنام*، نوشته شده است. با وجود این، در آغاز کتاب *انوار نعمانیة* به اشتباه تصریح شده که این کتاب پس از *غایة المرام* نگاشته شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی از نویسندگان کتاب‌های تراجم و رجال مانند شیخ حرعاملی در *امل الأمل* (حرعاملی، ۱۳۶۲: ۳۳۶/۲)، محدث بحرانی در *لؤلؤة البحرین* (بحرانی، بی‌تا: ۱۱۱)، مدرس تبریزی در *ریحانة الادب* (مدرس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۱۳/۳)، محسن امین در *اعیان الشیعة* (امین، ۱۴۰۳: ۲۲۶/۱۰)، خویی در *معجم رجال الحدیث* (خویی، ۱۴۱۳: ۱۷۲/۱۹) به ذکر نام و نسب وی تنها تا دو یا سه نسل اشاره کرده‌اند.

۲. گفتنی است زادهوش ضمن مقاله‌ای سعی کرده است فهرست آثار محدث جزایری را به ترتیب حروف الفبا ارائه کند؛ البته وی هر يك از نوزده اجازه حدیثی که محدث جزایری برای علمای دیگر صادر کرده را یک اثر مستقل به شمار آورده و بر این اساس، تعداد آثار محدث جزایری را هشتاد اثر دانسته است (زادهوش، ۱۳۸۲: ۵۱-۴۸).

۱. مقدمه کتاب *مقامات النجاة* (نسخه خطی کتابخانه مجلس، برگه ۶): «فتشوقت النفس إلی تألیف کتاب مقصور علی المواعظ و الأمثال و الآیات و الأخبار المبینة لما خفی من کتابنا الموسوم بالأنوار النعمانیة فی بیان نشأة الانسانیة».

منابع

افندی، میرزا عبدالله (۱۴۰۱ق)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، چ اوله تحقیق أحمد حسینی اشکوری، قم: کتابخانه مرعشی.

امین، محسن (۱۴۰۳ق)، *أعیان الشیعة*، تحقیق حسن امین، چ پنجم، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ق)، *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، چ اوله قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

بحرانی، یوسف (بی تا)، *لؤلؤة البحرین فی الاجازات و تراجم رجال الحدیث*، چ دوم، محقق محمدصادق بحر العلوم، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.

جزایری، سید عبدالله (۱۳۸۳ش)، *تذکره شوستر*، چ اوله اهواز: معتبر.

جزایری، سید نعمت‌الله (۱۴۰۴ق)، *النور المبین فی قصص الأنبیاء و المرسلین*، چ اوله قم: کتابخانه مرعشی.

جزایری، سید نعمت‌الله (۱۴۲۷ق)، *نور الأنوار فی شرح الصحیفة السجادیة*، چ اوله قم: آسیانا.

جزایری، سید نعمت‌الله (۱۴۲۷ق)، *الانوار النعمانیة فی بیان معرفة النشاه الانسانیة*، کاتب محمدتقی بن نقی، تاریخ کتابت: ۱۲۴۶ق، کتابخانه ملی، شماره ثبت: ۱۵۷۴ع، شناسه کد کتاب ۸۰۸۲۵۵ [نسخه خطی].

جزایری، سید نعمت‌الله (۱۴۲۷ق)، *الانوار النعمانیة فی بیان معرفة النشاه الانسانیة*، بدون نام کاتب، تاریخ کتابت: ۱۲۳۴ق، کتابخانه ملی، شماره ثبت: ۶۷۰ع [نسخه خطی].

جزایری، سید نعمت‌الله (۱۴۲۷ق)، *غایة المرام فی شرح تهذیب الأحکام (تحت عنوان کنز الطالب و وسیلة الراغب)*، کاتب: ابراهیم بن زبیدی الطرفی (تاریخ استنساخ: قرن ۱۱ق)، کتابخانه ملی، شماره شناسایی: ۸۶۰۶/۱ و ۲۳۶، شناسه کد کتاب ۱۶۵۹۳۳۴ [نسخه خطی].

جزایری، سید نعمت‌الله (۱۴۲۷ق)، *غایة المرام فی شرح تهذیب الأحکام*، کاتب: محمدعلی بن محمدجعفر، تاریخ کتابت (۱۲۵۵-۱۲۵۷ق)، کتابخانه مجلس، شماره قفسه: ۴۴۵۸ [نسخه خطی].

جزایری، سید نعمت‌الله (۱۴۲۷ق)، *غرائب الأخبار و نوادر الآثار*، بدون نام کاتب، تاریخ کتابت: احتمالاً قرن ۱۱ق، کتابخانه ملی، برابر با شماره پیشین سازمان مدارک: ۳۸۰-۷۵۷۶۶ (برابر با ردیف صورت‌جلسه سازمان مدارک: ۲۷۳)، شناسه کد کتاب ۱۰۶۳۹۶۸ [نسخه خطی].

جزایری، سید نعمت‌الله (۱۴۲۷ق)، *مفتاح اللیب فی شرح التهذیب*، بدون نام کاتب، تاریخ کتابت: ۱۳۰۰ق، کتابخانه ملی، شماره ثبت: ۴۵، شناسه کد کتاب ۲۰۴۴۶۵۵ [نسخه خطی].

تحليل انتقادی دیدگاه تراجم‌نگاران درباره نسب و آثار محدث جزایری / ۱۴۹

جزایری، سید نعمت‌الله (۱۴۲۷ق)، *مقامات النجاة*، کتابخانه مجلس، کاتب: سبزه‌علی بن حسنعلی فیلی مهکی، تاریخ کتابت: ۱۲۴۵ق، شماره مدرک: IR۱۰-۳۸۲۸۵، شماره راه‌نما: ۵۰۱۳ [نسخه خطی].

جزایری، سید نعمت‌الله (۱۴۳۱ق)، *الأنوار النعمانية*، چ اول، بیروت: المؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

جزایری، سید نعمت‌الله (۱۴۰۸ق)، *كشف الأسرار فی شرح الاستبصار*، تحقیق و تعلیق سید طیب جزایری، چ اول، قم: مؤسسه دارالکتاب.

جزایری، سید محمد (۱۳۹۱ش)، *نابغه فقه و حدیث*، سید نعمت‌الله جزایری، چ سوم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲ش)، *أمل الآمل*، تحقیق أحمد حسینی اشکوری، قم: دارالکتاب الإسلامی.

خوانساری، محمدباقر (بی‌تا)، *روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات*، قم: دهاقانی (اسماعیلیان).

خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، چ پنجم، بی‌جا: بی‌نا. زاده‌وش، محمدرضا (۱۳۸۲ش)، «کتاب‌شناسی احوال و آثار سید نعمت‌الله جزایری»، مجله کتاب ماه دی (پیاپی ۶۷)، شماره ۶-۷.

شوشتری، میر عبداللطیف (۱۳۶۳ش)، *تحفة العالم و ذیل التحفة: سفرنامه و خاطرات*، چ اول، تهران: کتابخانه طهوری.

صدرایی خویی، علی (۱۳۸۲ش)، *فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، چ اول، قم: دار الحدیث.

صفره، حسین (۱۳۸۳ش)، «کتاب‌شناسی جوامع حدیثی چهارگانه شیعه»، مجله علوم حدیث، سال نهم، ش ۳۲.

قمی، شیخ عباس (۱۳۶۸ش)، *الکنی و الالقاب*، چ پنجم، تهران: کتابخانه صدر.

مدرس تبریزی، محمدعلی (۱۳۶۹ش)، *ریحانة الأدب*، چ سوم، تهران: خیام.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، تحقیق مؤسسه آل‌البیت، چ اول، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ مفید.

اعرجی، جعفر بن محمد (۱۳۷۷ش)، *مناهل الضرب فی أنساب العرب*، تحقیق مهدی رجایی، قم: کتابخانه مرعشی.

نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، چ اول، بیروت: مؤسسه آل‌البیت علیهما السلام لإحياء التراث.

چکیده‌های عربی

تطور برهان الحدوث و القدم في كلام الإمامية من مدرسة أواخر بغداد إلى المدرسة المبكرة

حميد عطايى *

[تاريخ الاستلام: ۱۴۳۹/۱۱/۰۳؛ تاريخ القبول: ۱۴۴۰/۰۱/۰۶]

ان برهان الحدوث و القدم كان من البراهين القديمة التي استشهد متكلمى الامامية اليها لاثبات وجود الله و احتجوا بها حتى الآن. كيفية تقرير هذا البرهان و استدلالات المتكلمين من الامامية لاثبات مقدماته، مختلفة في المدارس و الازمنة المختلفة. و هذا الامر موجب لظهور التطورات و التغييرات الاساسية في تاريخ هذا البرهان و لكن لم يحلل و لم يدرس تغييراته و تطوراته في تاريخ كلام الامامية حتى الآن. في هذه المقالة، يتم تحليل و تدريس برهان الحدوث و القدم في زمان مهم منه، يعنى من مدرسة بغداد إلى مدرسة الحلّة المتقدمة. و تبين هذه الدراسة أنه كان تقريرين مختلفين في سياق كلام المدارس بغداد المتأخرة مع انه كان لمتكلمى مدارس الحلّة ثلاثة تقارير مختلفة لهذا البرهان و كان كل واحد منها مختلفه مع الاخرى لاختلاف المباني و المناهج في تقريرها. و هذا الامر هو الذى موجب لظهور التطور و التغيير فى منهج تقرير هذا البرهان.

الكلمات المفتاحية: برهان الحدوث و القدم؛ الكلام الامامية؛ مدرسة بغداد المتأخرة؛ مدرسة الحلّة المتقدمة؛ حمصى رازى.

تحليل كيفية استدلال الإمام علي عليه السلام بالآية ٣٥ من سورة النساء في مواجهة مع الخوارج في سياق الحكمة

رسول محمد جعفرى *

[تاريخ الاستلام: ١٤٣٩/٠٤/٢٩؛ تاريخ القبول: ١٤٤٠/٠١/٠٦]

أدخل الخوارج اشكالين على الأقل للإمام علي (عليه الصلاة والسلام) لقبول التحكيم في أثناء التحكيم لحملة صفين: أولاً، من خلال التفكير في الآية «إن الحكم إلا لله» والاستدلال بها، اعتبروا الحكم لله فقط ولم يعتبروا الحكمة للعباد؛ ثانياً، اتهم الإمام عليه السلام بأنه اختار حكيمين غير عادلين.

من تفسير واستدلال الإمام علي عليه السلام في الجواب الى الشبهه، من آية ٣٥ من سورة النساء، استناداً إلى طريقة تفسير القرآن بالقرآن، يتبين أن استناد الخوارج والاستشهادهم بهذه الآية، أولاً: فيه مجاز و حصر اضافي؛ و ثانياً: هو عام و يُخصص بالآية الكريمة ٣٥ سورة النساء؛ و ثالثاً: هي من الآيات المتشابهة في القرآن، و يجب تحليلها و تفسيرها بالآية ٣٥ من سورة النساء؛ و رابعاً: قام الخوارج بالتشويش بين وضع الحكم و اجراء الحكم. رداً على الشبهه الثانية، من الواضح أيضاً أنها، أولاً: كان أحد طرفي النزاع مسلماً على الظاهر و لكن في الحقيقة كان من الكافرين؛ و لذلك، اختاروا الحكم من بينهم؛ و ثانياً: كانت أطراف النزاع عصوا عن الإمام علي عليه السلام في تحديد الحاكم. و ثالثاً: على الرغم من أن الحكمين لم يكونا عادلين، إلا أنهم ملزمون بالحكم الصالح. و بهذه الطريقة، استخدم ابن عباس و الإمام باقر عليه السلام و المتكلمون و المفسرون الإسلاميون منطلق الإمام علي عليه السلام في الآية ٣٥ من سورة نساء.

الكلمات المفتاحية: الامام علي عليه السلام؛ الخوارج؛ الحكمة؛ الحكمان؛ الآية ٣٥ من سورة النساء.

شرح الوضع السياسي و الاجتماعي و الأخلاقي للإمام علي عليه السلام في الهاشميات لكميت بن زيد اسدي

صابره سیاوشی*

[تاریخ الاستلام: ۱۴۳۹/۰۶/۱۰؛ تاریخ القبول: ۱۴۴۰/۰۱/۰۶]

في هذا البحث ، تم تحليل الوضع السياسي و الاجتماعي و الأخلاقي لأمير المؤمنين عليه السلام في قصائد كميته بن زيد أسدي ، و هو شاعر شيعي في عصر أموي. و هو أحد رواد الشؤون الأدبية الذين وضعوا شعره أثناء قمع الأمويين كأفضل سلاح دفاعاً عن حقوق أهل البيت ، و شمل المفاهيم و المبادئ الأساسية للشيعه في بنية الحجج الجدلية. أهم المعاني المستخدمة في كتيباته عن الإمام علي عليه السلام. انتخاب علي عليه السلام للولاية و الإمامة ، حق الخلافة على أساس الأدلة القرآنية و الولاء و نقض الولاء و اغتصاب الخلافة و حكم الحكام و الاحتجاج من الكم ، فضلاً عن أخلاقه في الحكومه و الشهادة و العلم و التقوى و الشجاعة و الحرب و التوجيه و محاربة الباطل، من الأهداف الرئيسية للكمية في شعره الجدلي .

يؤكد كميته بن زيد في هذا السياق على أنّ الإمامة و الولاية و السلطه الدينية و السياسية و الاجتماعية كانت منصوصه لعلي عليه السلام. تبحث هذه الورقة في مفهوم الإمامة و الخلافة لأمير المؤمنين و أخلاقه في المسلسل الهاشمي من خلال تحليل الطرق الوصفية من أجل شرح آليات و عناصر تكوين معاني الإمامة و معناها وفقاً لرسالة الأدب الديني.

الكلمات المفتاحية: الامامة؛ خلافة علي عليه السلام؛ الهاشميات؛ كميته بن زيد اسدي.

دولة الفاطميون و دورها في ازدهار الشيعة في مصر

سيدابوالحسن نواب*

[تاريخ الاستلام: ١٤٣٩/٠٣/٠٩؛ تاريخ القبول: ١٤٤٠/٠١/٠٦]

القرن الرابع الهجري يمكن اعتباره العصر الذهبي للعالم الإسلامي ، خاصة بالنسبة للشيعة ، منذ أواخر القرن الثالث ، وجد الشيعة قوة الظهور الاجتماعي ، و أنشأت بعض الطوائف الشيعية ما يسمى بالحكم الشيعي الذي كان مثلاً بارزاً للفاطميين . وسعت دائرة نفوذ الفاطميون إلى الحجاز و سيطرت حكومتهم على أجزاء من البحر الأبيض المتوسط و استولوا على السيسيل ، بعد نفوذهم في شمال أفريقيا و مصر و الشام و اليمن . خلال فترة حكمهم ، سعوا إلى تشجيع و اشاعة الشيعة في شمال أفريقيا ، و خاصة في مصر . على الرغم من أنهم حققوا نجاحاً كبيراً في توسيع الثقافة الإسلامية بشكل عام و الفكر الشيعي بشكل خاص ، إلا أنهم لم يحققوا هدفهم الأساسي المتمثل في توحيد العالم الإسلامي تحت حكم الخلافة الشيعية كزعيم للخليفة الفاطمي .

الكلمات المفتاحية: الفاطميون؛ الاسماعيلية؛ الحكم الشيعي؛ الخلافة الشيعية؛ الخلافة الفاطمية.

دراسة في «ايام المهديين»، مع اقتراب أحمد البصري من أخبار خاصة

سيد مرتضى ميرسراجي*

احمد مرادخاني**

[تاريخ الاستلام: ۱۴۳۸/۱۱/۲۶؛ تاريخ القبول: ۱۴۴۰/۰۱/۰۶]

قضية «المهدوية» و وجوب التوجه و إيلاء اهتمام وثيق لها في الروايات الإسلامية ذات أهمية خاصة. لقد شهد مجال «المهدوية» مثل غيره من المجالات الروحية، أمثلةً للانحرافات على المستوى الجزئي و الكلي. أفضل طريقة للتعامل مع هذه الانحرافات للمؤمنين هي الإشارة إلى تقاليد النبي (صلى الله عليه و سلم) و أهل البيت عليهم السلام و استخدام خارطة طريق مهدي استناداً إلى كلماتهم.

في الدراسة الحالية، باستخدام المصادر و المراجع الروائية للشعية، تمت مقارنة ادعاءات المهديّة المعاصرة المسماة «أحمد بن اسماعيل بصري» فيما يتعلق بزمن المهدي الاثني عشر و مقارنته بالإمام القائم.

لقد قرأ اسناد الأخبار الخمسة في منطقة المهديّة و يتبين عدم اعتبار هذه الاخبار. أيضاً، تم التحقيق في نصوص هذه الروايات من حيث الأساسيات و عدم المطابقة مع ادعاءات أحمد البصري. في الخطوة التالية، يتم قياس أفكاره الروحية كإمامة و محافظة المهديين بأخبار خاصة (شيعة الأئمة)، و التي تبدو المتوافقة فيها. و في النهاية، و بافتراض صحة هذه التقاليد، يتم تقديم المعنى المدرك و المعنى المقبول «ايام المهديين الاثني عشر»، و مع النظر في عدم الصحة في الاعتبار الفجوة بين وفاة الإمام القائم عليه السلام و نقض الإمام الحسين عليه السلام بناءً على الروايات الأصلية و وفقاً للشريعة، أن المهديين تموا التعبير عن شخصيات مثل التقليد المعاصر للعالم في العالم فيما يتعلق بنقل الرسائل الإلهية في عهد المرجعية للإمام الحسين.

الكلمات المفتاحية: الامام المهدي عليه السلام؛ احمد البصري؛ اخبار المهديين؛ ايام المهديين؛ الاخبار الخاصة.

* طالب دكتوراه لفرع علوم القرآن و الحديث، في جامعة آزاد الاسلامي قم. Mirseradji_stu@qom-iau.ac.ir
** الاستاذ المساعد لفرع الفقه و الحقوق الاسلامي في جامعة آزاد الاسلامي قم (الكاتب المسئول).

تحليل نقدى على وجهه نظر اصحاب التراجم فى نسب و مكتوبات المحدث الجزائري

شير محمد على پور عبدلى*

حسينعلى تركمانى**

كرم سياوشى***

[تاريخ الاستلام: ١٤٣٩/٠٥/١١؛ تاريخ القبول: ١٤٤٠/٠١/٠٦]

المحدث الجزائري (١٠٥٠١١١٢) أحد أبرز علماء الشيعة و صاحب الكتب الكثيرة. لهذا السبب ، كان منذ فترة طويلة، سيرته و تقديم أعماله موضوع للبحث فى آثار الباحثين و المحققين. ومع ذلك ، كانت هناك أوجه قصور و أخطاء فى تقديم نسبه و بعض كتاباته. إن تصحيح نسب المحدث الجزائري ، و رفض عدم صحة اسناد بعض تصنيفات المحدث الجزائري اليه ، و تصحيح اشتباهات المحدث الجزائري فى تقديم كتابه «غرائب الاخبار» الذى اشتهر بعنوان «نوادير الأخبار» ، و إثبات أسبقية كتابة «الانوار النعمانية» على «نهاية المرام» ، هي من بين نتائج هذا البحث .

أيضا ، عدم صحة كلام آقابزرگ طهرانى فى تقديم «الحاشية على مغنى اللبيب» الذى اشتهر ب«الغناء» و ايضاً كلام محسن امين عاملى فى تقديم كتاب «النور المبين فى قصص الانبياء و المرسلين» لجزايرى الذى اشتهر ب«قصص الانبياء» ، انتساب كتب «تحفة الاسرار» ، «انيس الوحيد» ، «كنز اللطالبا و وسيلة الراغب» الى المحدث الجزائري، مردود.

الكلمات المفتاحية: السيد نعمت الله الجزائري، المحدث الجزائري، التراجم، الاخباريون.

* طالب دكتوراه لفرع علوم القرآن و الحديث فى جامعه بوعلى سينا. tafsir.alipoor@gmail.com

** عضو فى مجلس العلمى لفرع الهيات فى كلية العلوم الانسانية فى جامعه بوعلى سينا (الكاتب المسئول).

h.torkamany@basu.ac.ir

*** عضو فى مجلس العلمى لفرع الهيات فى كلية العلوم الانسانية فى جامعه بوعلى سينا.

k.siyavoshi@basu.ac.ir

A Critical Analysis of the Biographer's Views on Mohaddith Jazayeri's Pedigree and Works

Shirmohammad Alipoor Abdoli *

Hoseinali Torkamani **

Karam Siavashi **

(Received on: 2018-01-29; Accepted on: 2018-09-16)

Muhadith Jazayeri, 1671-1733 H, is one of the most prominent Shiite scholars in the field of Hadith and Rijal with many works. His biography and works, therefore, have long been focused on by traditional genealogists and researchers. Nevertheless, there may be found some shortcomings and mistakes on his pedigree and some of his writings. Correction of Mohaddith jazayeri's genealogy, rejection of a view claiming wrong attribution of some of his compilations to him, correction of his mistake when introducing his own Gharaib ul-Akhbar as Navadir ul-Akhbar and showing priority of Anvar u-Unna`maniyeh over Ghayat ulMaram in being written down may be regarde as the findings of this study. Also, the misconception of the biographer: Aghabozorg Tehrani's words in introducing the footnote of "Moghni al-Labib" as "al_Ghana" and the words of Mohsen Amin Ameli in the introduction of the book "Al-Nour al-Mubin fi Qusas al_Anbia and al-Mursalin" have been proved a well as Jazayeri's attribution of "Tohfah al-Asrar", "Anis al-Wahid" and "Kenz al-Talib" and "Vasilat al_Ragheb" to Jazayeri, has been rejected.

Keywords: *Seyyed Ni'matullah Jazayeri, Muhaddith Jazayeri, Tarajem, Akhbarian.*

* Phd student at Bu Ali University, tafsir.alipoor@gmail.com.

** Member of theology board at Bu Ali University, h.torkamany@basu.ac.ir.

*** Member of theology board at Bu Ali University, k.siyavoshi@basu.ac.ir.

A Feasibility Study of Mahdians' Era with Ahmad Basri's Approach in Particular Shia's Hadiths

Seyyed Morteza Mirseraji *

Ahmad Moradkhani **

(Received on: 2017-08-19; Accepted on: 2018-09-16)

The subject of Mahdism and the need for serious attention to it do have special significance in Islamic hadiths and insights. Mahdism research area like other spiritual research areas has seen examples of deviation at micro and macro levels. Referring to the prophet Muhammad and his Ahlulbait's hadiths and insights and also, using the Imam Mahdi's road map which has been derived from their words for Imam Mahdi's believers are the best ways to stand against the wrong thoughts. In this research, Ahmed Al-hassan's fake mahdavi claims about the twelve Mahdis' era have been studied by utilizing original shia's sources and references. This claimant especially states his wrong claims through the interpretation of related hadiths. In this work, we have decisively responded to his misunderstanding in commentary of reliable hadiths in his view by correct documentary and textual reviews. In the following, his wrong conjectures have been scrupulously compared by particular shia's hadiths. Finally, a hypothesis about the twelve Mahdis' era have been presented according to valid and successive hadiths.

Keywords: Imam Mahdi, Ahmed Al-Hassan, Mahdis'hadiths, Mahdis'era, particular shia's hadiths.

* Phd student at Islamic Azad University of Qom, Mirseradji_stu@qom-iau.ac.ir.

** Assistant professor at Azad University of Qom, ah_moradkhani@qom-iau.ac.ir.

Fatemian State and Its Part in Shiite Development in Egypt

Seyyed Abolhasan Nawab *

(Received on: 2017-11-28; Accepted on: 2018-09-16)

The fourth century of hijrah may be regarded, particularly for Shiites, as the golden era in Islamic world; the reason why lies in the fact that from the late third century Shiites were able to show themselves in the social field and some Shiite sects founded Shiite states of which the most notable one was that of Fatemian. Having influenced in the north of Africa, Egypt, Sham and Yemen, extended their realm of influence to Hijaz, ruled over some parts of Mediterranean Sea and occupied Sicily. During their rule, they promoted and developed Shiism in the North of Africa, particularly in Egypt. Though they did not achieved their final objective to establish a global Shiite state with the leadership of a Fatemi caliphate, they developed Islamic culture in general and Shiite thought in particular.

Keywords: Fatemian, Isma`iliya, Shiite Caliphate, Shiite State, Faemi Caliphate.

* Associate professor at University of Religions and Denominations, chairman@urd.ac.ir.

An Explanatory Study of Imam Ali`s Political, Social and Moral Position in Kumait Ibn Zeid Asadi`s Hashemiat

Sabereh Siavashi *

(Received on: 2018-02-26; Accepted on: 2018-09-16)

In this study, political, Imam Ali`s social and moral position of imam Ali (a) in Kumait's *Hashemiat*, the Shia poet in Umayya period has been analyzed. He is one of the faithful literature pioneers who used his poems as the most trenchant weapon to defend the rights of the household of the prophet and explained Shiite fundamental beliefs in his poems in the Umayya period. The main meaning used in his poem, is about Imam Ali. The principal objectives of Kumait's poem may be counted as: choosing of Imam Ali for imamate or superintendence, caliphate right based on Quranic evidence; allegiance and allegiance-breaking, usurpation of caliphate; government, Kumait protestation and morality of imam in governing; martyrdom; knowledge, virtue; courage, the state of being warrior; leadership, opposing the falsehood. In these part of his poem, he emphasizes on textual state of Imam Ali`s imamate and guardianship, his religious, political and social authority. The paper is to study the concept of Imam Ali`s imamate, caliphate and morality based on *Hashemiat* in a descriptive and analytical method to explain the mechanisms and elements by which the meaning of Imamate in the same direction as that of the mission of the religious literature.

Keywords: Imamate, Caliphate of Imam Ali, *Hashemiat*, Kumait Bin Zaid AL-Asadi.

* Assistant professor at Institute of Humanities and Cultural Studies, s.syavashi@ihcs.ac.ir.

An Analysis of Imam Ali's Reasoning upon the Verse 35 of Nisaa against Kharijites in the Meeting of Arbitration, Hakamiat

Rasool Mohammadja`fari *

(Received on: 2018-01-17; Accepted on: 2018-09-16)

In the meeting of arbitration of Siffin 's battle, Kharijites viewed Imam Ali as being submitted to at least two objections to Imam by agreeing with arbitration. Firstly, reasoning the verse, " Judgment is only for God" they viewed arbitration as being limited only to God and secondly, they accused Imam (a) of choosing two unjust judgments. As understood by the reasoning of Imam Ali (a) with the same verse, being based on the method of interpreting the Quran to the Qur'an, in response to the first objection, the verse is: 1. of additional and virtual exclusion, 2. general and limited with the verse 35 surah Al- Nisaa. 3. of the mutashabihat, and, then, necessarily-referred to the verse 35 of Nisaa and 5. they have put settling a sentence in place of executing it. In response to the second objection, it also appears that firstly, one of the two sides of the conflict was apparently Muslim not in reality. So they chose the arbitrator from among themselves. Secondly, the parties of the conflict refused the rule of Imam Ali (a) in determining the arbitrator. Thirdly, though the arbitrators were not righteous, they were obliged to make good judgment. In this way, the reasoning of Imam Ali (A.S) was relied on the verse 35 of surah Nisaa, Ibn Abbas, Imam Baqir (A.S) and Islamic theologians and commentators have relied on this method of reasoning on the verse.

Keywords: Imam Ali (a), Khawarij, Arbitration, Arbitrator, Verse 35 of Nisa.

* Assistant professor at Shahed University, r.mjafari@shahed.ac.com.

Developmental changes of Huduth and Qidam Proof in Imamiyya Theology from the Late School of Baghdad to the early School of Ḥilla

Hamid Ataei *

(Received on: 2018-07-16; Accepted on: 2018-09-16)

Huduth and qidam proof is of those ancient ones for the existence of God used by Imamiyya theologians.

Different versions of the argument presented by Imamiyya theologians in various eras and schools caused important and considerable developmental changes in the history of the proof. Such evolution in Imamiyya kalām has not been the subject of researches so far. In the present article, having discussed different versions and changes of the argument presented in Imamiyya theology from the late school of Baghdad to the early school of Ḥilla, illustrated the evolution of the argument in the period. As it shows, there may be found two different versions of the argument in the late school of Baghdad as well as three diversified versions in the early school of Ḥilla which made changes and evolution in the argument.

Keywords: *Huduth and Qidam Proof, Imamiyya kalām, the Late School of Baghdad, the Early School of Ḥilla, Al-Ḥimmaṣī.*

* Member at Isfahan Research Institute for Islamic Studies, h.ataee@isca.ac.ir.

Table of Contents:

Developmental changes of Huduth and Qidam Proof in Imamiyya Theology from the Late School of Baghdad to the early School of Hilla.....	7
Hamid Ataei	
An Analysis of Imam Ali's Reasoning upon the Verse 35 of Nisaa against Kharijites in the Meeting of Arbitration, Hakamiat	8
Rasool Mohammadja`fari	
An Explanatory Study of Imam Ali`s Political, Social and Moral Position in Kumait Ibn Zeid Asadi`s Hashemiat	9
Sabereh Siavashi	
Fatemian State and Its Part in Shiite Development in Egypt	10
Seyyed Abolhasan Nawab	
A Feasibility Study of Mahdians' Era with Ahmad Basri's Approach in Particular Shia's Hadiths.....	11
Seyyed Morteza Mirseraji, Ahmad Moradkhani	
A Critical Analysis of the Biographer's Views on Mohaddith Jazayeri`s Pedigree and Works	12
Shirmohammad Alipoor Abdoli, Hoseinali Torkamani, Karam Siavashi	
Abstracts in English.....	3

Abstracts in English

In the Name of Allah
PAJOOHESHNAME-E IMAMIYYAH

A Biannual Journal of Imamiyyah Studies

Vol. 4, No. 7, Spring & Summer 2018



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abolhasan Nawwab

Editor-in-Chief: Es`haq Taheri

Executive Manager: Mohammad Reza Mollanoori



Editorial Board

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



Copy Editor: Mustafa Haghani fazl

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