



پژوهش نامه امامیه

دوفصلنامه علمی - تخصصی

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (دانشکده شیعه‌شناسی)

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سرمدیر: اسحاق طاهری

مدیر داخلی: محمدرضا ملانوری

هیأت تحریریه:

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

مشاوران علمی:

حسین الاهی‌نژاد، نعیمه پورمحمدی، محمد جاودان، امیر جوان آراسته، سید منذر حکیم، محمدجعفر رضایی، مصطفی سلطانی، محمد صحتی‌سردودی، مصطفی صادقی، اسحاق طاهری، محمد غفوری‌نژاد، مهدی فرمانیان، سید رضا مؤدب، محمد ملکی، محمدرضا مصطفی‌پور.

ویراستار: زینب صالحی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: اسحاق طاهری

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سیداحمدرضا هاشمی

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

سندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷

نشانی اینترنتی: urd.ac.ir، پست الکترونیک: p.emamiye@urd.ac.ir

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۷۵,۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقالات

- حوزه‌های مطالعاتی نشریه عبارت‌اند از:
 - تاریخ شیعه امامیه: بررسی و تحلیل ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی و تطورات تاریخی شیعه امامیه در عرصه‌های تاریخی، معرفتی و نیز مظاهر تمدنی آن.
 - جغرافیای تاریخی شیعه امامیه: بررسی محدوده جغرافیای شیعه امامیه در طول تاریخ و قبض و بسط آن در نواحی مختلف عالم.
 - اعتقادات: بررسی و تحلیل آموزه‌های اعتقادی شیعه امامیه در گستره عام آن در عرصه‌های توحید، نبوت، امامت، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، فرجام‌شناسی و ...
 - شعائر، احکام، اخلاقیات و آموزه‌های معنوی شیعه امامیه.
 - مطالعه تطبیقی در عرصه‌های ذکرشده و ارائه نظریات تحلیلی در این زمینه.
- مقالات ارسالی از جهت اعتبار، وزانت علمی، سلاست زبان و صورت‌بندی متناسب با نشریات معتبر باشد؛ فصل‌نامه از چاپ مقالاتی که گردآوری یا ترجمه باشد معذور است.
- مقاله ارسالی نباید پیش از این منتشر، یا هم‌زمان به نشریه‌ای دیگر ارسال شده باشد.
- حجم مقاله بین ۴۵۰۰ تا ۷۰۰۰ واژه، و چکیده آن (به دو زبان فارسی و انگلیسی) حدود ۱۵۰ واژه منتهی به ۴ یا ۵ کلیدواژه تنظیم شود.
- نام و نام خانوادگی نویسنده، زیر عنوان مقاله، سمت چپ، و دیگر مشخصات شامل مرتبه علمی، عنوان سازمان متبوع، نشانی دقیق پستی، رایانامه و شماره تماس در پانویست ذیل چکیده نگاشته شود.
- مقاله در صفحات ۸۴، و با فاصله ۱/۵ سانتی‌متر بین سطرها، ترجیحاً با قلم میتر و فونت ۱۳، و ارجاعات و واژگان بیگانه آن با فونت ۱۱ (درون کمانک)، در برنامه word حروف‌چینی شود.
- ارجاع به منابع: نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار، شماره جلد و صفحه درون کمانک ذکر شود. مثال: (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۸/۱).
- در صورت استفاده از بیش از یک اثر از نویسنده‌ای واحد، با استفاده از حروف الفبا آثار از هم تفکیک شود. در صورتی که نام خانوادگی دو نویسنده مشترک باشد، آثار با استفاده از حروف الفبا از هم تفکیک شود.
- فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، به صورت: نام فرهنگ / دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد و نام مدخل در گیومه درج شود. مثل: (دایرةالمعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن‌سینا»).
- در صورت تکرار پیاپی یک منبع، به جای تکرار مشخصات آن، بسته به زبان منبع از «همان»، و «Ibid»، و در صورت تکرار پیاپی منابع مختلف از یک نویسنده، از «همو» و «Ibid» استفاده شود.
- در ارجاع به آثار با سه نویسنده، نام هر سه، اما با بیش از سه نویسنده، به دنبال نام نویسنده اصلی، تعبیر «و دیگران» درج شود.
- ارجاعات پایان متن یا همان فهرست منابع به صورت‌های زیر تنظیم شود:
 - کتاب: نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان، نام نویسنده / نویسندگان (تاریخ انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (ایرانیکی)، نام سایر اشخاص دخیل (مترجم، مصحح، گردآورنده و ...)، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.

- مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به صورت ایتالیک (ایرانیک)، سال یا دوره نشریه، شماره نشریه، و شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 - منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله»، نام وبسایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، و شماره)، صفحه، و آدرس اینترنتی.
 - اگر سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نباشد، به ترتیب به جای آن «بی‌تا»، «بی‌جا» و «بی‌نا» درج شود.
 - قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶) و مشخصات کتاب‌شناختی ترجمه‌ای که از آن در مقاله استفاده شده است.
 - کتاب‌های مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مانند (متی، ۱۲: ۲) یا (یسنا، ۱۴: ۳).
 - کتب مشهور یا فاقد مشخصات نویسنده: (نام کتاب: جلد/صفحه) یا (نام کتاب: بخش)، مانند: (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۷).
- مطالب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.
 - مضامین مقالات بیانگر اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و فصل‌نامه مسئولیتی در قبال آن ندارد.

مقالات

- ۷ ارزیابی الگوهای دسته‌بندی معارف قرآن از نگاه امامیان
محمدحسن محمدی مظفر
- ۲۳ بررسی تفسیر آیات اهل ذکر در منابع تفسیری
مصطفی جعفرطیاری، شهلا نوری
- ۴۷ شیوه‌های تشخیص امام در عصر حضور
مصطفی صادقی کاشانی، مهدی نورمحمدی
- ۶۷ ناکارآمدی فرهنگی و اجتماعی تصوف در عصر صفوی و نقش آن در
تحکیم موقعیت فقیهان شیعه
محسن فتاحی اردکانی، علی آقانوری
- ۸۵ نقدی بر شبهات فیصل نور درباره نصوص امامت امام هادی (ع)
سعید رسالتی، عزالدین رضانژاد
- ۱۰۹ معناشناسی اوصاف الاهی از منظر روایات
اکرم علی بیگی نژاد، علی اکبر نصیری

چکیده‌ها

۱۲۷ چکیده‌های انگلیسی

مقالات

ارزیابی الگوهای دسته‌بندی معارف قرآن از نگاه امامیان

محمدحسن محمدی مظفر*

چکیده

معارف قرآن به مجموعه دانش‌هایی اطلاق می‌شود که از قرآن قابل برداشت‌اند. بنابراین، همه گزاره‌های قرآنی مشمول و داخل در عنوان معارف قرآن‌اند. این دانش‌ها و گزاره‌ها بی‌شمار و گوناگون‌اند. از این‌رو لازم است در قالب‌هایی دسته‌بندی شوند. مقاله حاضر الگوهای دسته‌بندی معارف قرآن، اعم از الگوهای مأثور و غیرمأثور را، معرفی و ارزیابی می‌کند. الگوهای مأثور الگوهایی هستند که در روایات امامیه به آنها اشاره شده و تقسیم‌هایی دوگانه تا ده‌گانه را شامل می‌شوند. این الگوها معمولاً مناسب مقتضیات زمانه عرضه‌شان به نظر می‌رسند و با الگوهای متعارف امروزی متفاوت‌اند. الگوهای غیرمأثور الگوهایی هستند که اندیشمندان امامیه پیش نهاده‌اند و روشمندترین آنها عبارت‌اند از سه الگوی دین‌محورانه، انسان‌محورانه و خدامحورانه. هر یک از این الگوها دارای مستندات در متون دینی است و مزایایی خاص خود دارد، ولی به لحاظ جامع و مانع بودن اشکال‌هایی بر آنها وارد است.

کلیدواژه‌ها: معارف قرآن، علوم قرآنی، الگوهای دسته‌بندی، الگوهای مأثور و غیرمأثور، تفسیر موضوعی.

* استادیار گروه شیعه‌شناسی، پژوهشکده ادیان و مذاهب وابسته به دانشگاه ادیان و مذاهب mozaffar@urd.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۹۴/۰۸/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۵]

مقدمه

امروزه اصطلاح «معارف» اصطلاح رایجی است که با اوصاف گوناگونی نیز به کار می‌رود؛ نظیر معارف اسلامی، معارف قرآنی، معارف حدیثی، و معارف شیعی. رشته‌هایی نیز با عنوان معارف اسلامی یا معارف قرآن تأسیس شده است و دروسی نیز با عنوان دروس معارف تعریف شده که همه رشته‌های دانشگاهی موظف به گذراندن آنها هستند. اگرچه از لحاظ لغوی معارف می‌تواند هرگونه شناختی را در بر بگیرد، به طوری که می‌توان از معارف ریاضی، فیزیکی، زیست‌شناختی و ... نیز سخن گفت، ولی در کاربردهای مرسوم، معمولاً از این اصطلاح در حیطه علوم دینی و مذهبی استفاده می‌کنند، به طوری که کاربرد معارف ریاضی یا معارف فیزیکی نامتعارف و نامأنوس است.

یکی از کاربردهای رایج کنونی معارف، اصطلاح «معارف قرآن» است. مراد از معارف قرآن، شناخت‌ها و آگاهی‌هایی است که ریشه در قرآن دارند و از قرآن نشئت می‌گیرند. از آنجا که قرآن طیف گسترده‌ای از مباحث و موضوعات را در بر می‌گیرد، معارف قرآن دامنه گسترده‌ای دارد و شامل اطلاعات کلی و جزئی و ریز و درشت بسیاری می‌شود که احاطه بر آنها و آگاهی از همه‌شان بدون تنظیم، دسته‌بندی، نظام‌سازی و ساختاربندی، بسیار مشکل، و بلکه ناممکن می‌نماید. از این‌رو دغدغه و انگیزه دسته‌بندی معارف و اطلاعات قرآن همواره وجود داشته است، به گونه‌ای که در روایات نیز طرح‌هایی را برای دسته‌بندی معارف قرآن می‌بینیم. این دغدغه و انگیزه در دوران معاصر با تأکیدی افزون‌تر از قبل خود را نشان داده است، به‌ویژه آنکه از سویی قرآن متهم به آشفتگی و به‌هم‌ریختگی و فقدان انسجام شده، و از سوی دیگر، مکاتب و مسلک‌های مادی و غیردینی، آرا و نظریات خود را، به رغم تهی‌بودن، در قالب الگوهایی به‌ظاهر منسجم و نظام‌مند عرضه کرده‌اند (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۳۱-۳۲؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۶: ۱-۳).

برای دسته‌بندی معارف قرآن طرح‌ها و الگوهای گوناگونی عرضه شده، که هر یک امتیازات و مزایایی دارد، ولی شاید هیچ یک را نتوان الگویی جامع و مانع برشمرد. در نوشتار حاضر می‌کوشیم ضمن عرضه الگوهای پیشنهادی برای دسته‌بندی معارف قرآن، امتیازات هر الگو، و نقدهای وارد بر آن را بیان کنیم و سرانجام نیز الگویی جدید را به پیش‌نهیم تا با نگاه نقادانه و موشکافانه اهل فن، الگویی هرچه تمام‌تر و منسجم‌تر و به‌اصطلاح جامع و مانع برای قالب‌ریزی معارف قرآن فراهم آوریم.

علوم قرآنی

علوم قرآنی سه کاربرد دارد: «علوم فی القرآن»، «علوم للقرآن» و «علوم حول القرآن» (شاکر، ۱۳۸۷: ۲۳). «علوم فی القرآن» یعنی دانش‌ها و دانستنی‌هایی که در درون قرآن وجود دارد. این دانش‌ها و دانستنی‌ها مدلول آیات و جملات و گزاره‌های موجود در قرآن است. بنابراین، همه گزاره‌های موجود در قرآن را می‌توان مشمول «علوم فی القرآن» دانست. پس گستره «علوم فی القرآن» همه گزاره‌های موجود در قرآن را در بر می‌گیرد.

«علوم للقرآن» یعنی دانش‌هایی که مقدمه فهم قرآن‌اند و به طور مستقیم در فهم خصوص^۱ قرآن دخالت دارند. این دانش‌ها ممکن است در خود قرآن هم موجود باشند (علوم فی القرآن)؛ نظیر مباحث محکم و متشابه، تنزیل و تأویل، ناسخ و منسوخ؛ یا اینکه در بیرون قرآن باشند؛ نظیر مباحث اعراب قرآن، اسباب نزول، قرائات، مکی و مدنی. بنابراین، رابطه منطقی میان «علوم للقرآن» با «علوم فی القرآن»، به اصطلاح، عموم و خصوص من وجه است.

«علوم حول القرآن» یعنی مطلق دانش‌هایی که به نحوی با قرآن مربوط‌اند، خواه در قرآن باشند (علوم فی القرآن) و خواه در بیرون قرآن، و خواه مقدمه فهم قرآن باشند (علوم للقرآن) یا در فهم قرآن مدخلیتی نداشته باشند، نظیر مباحث تاریخ جمع و تدوین، اعراب‌گذاری، نقطه‌گذاری، رسم‌الخط و تجوید قرآن، که هرچند درباره قرآن‌اند، ولی مقدمه فهم قرآن به شمار نمی‌روند. این کاربرد، عام‌ترین کاربرد اصطلاح علوم قرآنی است و شامل دو کاربرد قبلی هم می‌شود و رابطه منطقی میان آن و دو کاربرد قبلی، به اصطلاح، عموم و خصوص مطلق است (همان: ۲۳-۲۶).

شایان ذکر است که معمولاً مراد از علوم قرآن در تعبیرهای رایج و در عناوین کتاب‌ها و بحث‌ها، کاربرد دوم یا سوم از سه کاربرد پیش‌گفته است که نمونه‌های مشهورش دو کتاب *البرهان فی علوم القرآن*، اثر زرکشی، و *الاتقان فی علوم القرآن*، اثر سیوطی، است. ولی گاهی علوم قرآن گفته می‌شود و مراد از آن کاربرد اول یعنی معارف قرآن، است. نمونه این کاربرد را می‌توان در کتاب *مفتاح علوم القرآن* مشاهده کرد: این کتاب با اینکه عنوان «علوم القرآن» دارد، ولی محتوایش علوم قرآنی به معنای مصطلح نیست، بلکه مباحث معارفی در آن مطرح شده است و باید در رده‌بندی جزء کتاب‌های معارف قرآن رده‌بندی شود، نه کتاب‌های علوم قرآنی.

معارف قرآن

معارف قرآن، یعنی دانش‌ها و شناخت‌هایی که در قرآن وجود دارد. بنابراین، گستره معارف قرآن همه گزاره‌های موجود در قرآن را در بر می‌گیرد و رابطه منطقی «معارف قرآن» با «علوم فی القرآن»، به اصطلاح، رابطه تساوی است. به عبارت دیگر، این دو عنوان را می‌توان مترادف هم به کار برد.

باید خاطر نشان کرد که گاهی از معارف قرآن خصوص معارف اعتقادی و نظری (و به اصطلاح مباحث مربوط به اصول دین) اراده می‌شود، در برابر معارف عملی که به مباحث فقهی و فروع دینی می‌پردازد. نمونه این کاربرد را می‌توان در تقابل میان «آیات الاحکام» و «آیات معارف» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۲۱/۲) مشاهده کرد؛ که در این کاربرد مراد از «آیات معارف» آیات مربوط به مباحث اعتقادی و نظری است. بنا بر این کاربرد، رابطه «معارف قرآن» با «علوم فی القرآن» رابطه عموم و خصوص مطلق است.

معارف قرآن را می‌توان به روش تفسیر ترتیبی استخراج کرد، ولی شیوه‌ای که هم‌اکنون رایج شده و برای دسته‌بندی معارف قرآن کارا تر و مفیدتر است، روش تفسیر موضوعی است. در دهه‌های اخیر تلاش‌هایی برای عرضه معارف قرآن به شیوه تفسیر موضوعی انجام گرفته و تفاسیر موضوعی متعددی نگاشته شده است. از جمله این تفاسیر می‌توان به منشور جاوید، اثر جعفر سبحانی، پیام قرآن، اثر ناصر مکارم شیرازی، و تفسیر موضوعی قرآن، اثر عبدالله جوادی آملی، اشاره کرد. در این میان، یکی از روشمندترین و مناسب‌ترین این تفاسیر، سلسله درس‌های معارف قرآن، اثر محمدتقی مصباح یزدی، است که انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، در قالب دوره چندجلدی معارف قرآن^۲ به بازار دانش عرضه کرده است.

دسته‌بندی معارف قرآن

برای دسته‌بندی معارف و محتوای قرآن، طرح‌ها و الگوهای گوناگونی مطرح شده است. برخی از این الگوها در متون روایی آمده و به اصطلاح الگوی متأثر شمرده می‌شوند؛ و برخی دیگر در متون غیرحدیثی پیش نهاده شده‌اند. در ادامه، ابتدا به الگوهای متأثر و سپس الگوهای غیرمتأثر اشاره خواهیم کرد.

الگوهای مأثور

در روایات، دسته‌بندی‌های گوناگونی درباره محتوای قرآن صورت گرفته است. برخی از این تقسیمات، دوگانه و برخی سه‌گانه، چهارگانه، پنج‌گانه، هفت‌گانه و ده‌گانه‌اند. اقسام مطرح شده در این چندگانه‌ها نیز با یکدیگر تفاوت‌هایی دارد. در ادامه به این تقسیمات و اقسام آنها نگاهی خواهیم داشت.^۳

الگوی دوگانه

بنا به روایتی از امام صادق (ع) قرآن بر دو قسم است: «فرمان‌دهنده و بازدارنده: به بهشت فرمان می‌دهد و از آتش باز می‌دارد» (البحرانی، ۱۴۱۹: ۱۵۹/۱-۱۶۰).^۴

الگوی سه‌گانه

۱. بنا به روایتی از حضرت علی (ع) قرآن بر سه قسمت نازل شده است: «یک‌سوم درباره ما (اهل بیت) و درباره دشمنان ما؛ و یک‌سوم سنت‌ها و مثل‌ها؛ و یک‌سوم فرایض و احکام» (الفیض الکاشانی، ۱۳۹۹: ۲۴/۱؛ البحرانی، ۱۴۱۹: ۱۵۸/۱-۱۵۹).^۵

۲. در روایتی از امام باقر (ع) نیز قرآن بر سه قسمت نازل شده است: «یک‌سوم درباره ما و درباره دوستان ما؛ و یک‌سوم درباره دشمنان ما و دشمن پیشینیان ما؛ و یک‌سوم سنت و مثل» (همان؛ همان).^۶

۳. نیز بنا به روایتی از حضرت علی (ع) خداوند کلام خود را بر سه بخش تقسیم کرده است: «بخشی از آن را عالم و جاهل می‌فهمند؛ و بخشی را نمی‌فهمد مگر کسی که دارای ذهنی روشن و حسّی لطیف و قوه تشخیصی سالم باشد؛ و بخشی را نیز فقط خداوند و پیامبران و راسخان در علم درک می‌کنند» (الحویزی، بی‌تا: ۳۱۳/۱).^۷

این روایت الهام‌بخش تقسیم سه‌گانه‌ای شده که برخی برای معارف قرآن ذکر کرده‌اند و سطوح معارف قرآن را به: ۱. بی‌نیاز از تفسیر، ۲. نیازمند تفسیر، و ۳. فراتر از تفسیر، تقسیم کرده‌اند (بابایی و همکاران، ۱۳۸۸: ۳۵-۳۶).

۴. در روایتی دیگر از حضرت علی (ع) تقسیم سه‌گانه چنین است: «در قرآن است خبر آنچه پیش از شما بود، و خبر آنچه پس از شما است، و حکم آنکه چگونه بایدتان زندگی نمود»^۸ (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۱۳). نظیر این بیان در اثنای خطبه ۱۵۸ نیز وارد شده است (همان، خطبه ۱۵۸).

الگوی چهارگانه

۱. بنا به روایتی از پیامبر (ص) قرآن بر چهار قسمت است: «یک‌چهارم درباره ما اهل بیت فقط؛ و یک‌چهارم درباره حلال‌ها؛ و یک‌چهارم درباره حرام‌ها؛ و یک‌چهارم درباره فرایض و احکام؛ و خداوند کرائم قرآن را درباره ما نازل کرده است» (البحرانی، ۱۴۱۹: ۱۰۲/۱ و ۱۵۹)۹.

۲. بنا بر روایتی از امام باقر (ع) نیز قرآن بر چهار قسمت نازل شده است: «یک‌چهارم درباره ما؛ و یک‌چهارم درباره دشمن ما؛ و یک‌چهارم سنت‌ها و مثل‌ها؛ و یک‌چهارم فرایض و احکام» (همان، ۱۵۸/۱؛ نقل بعد از این روایت نیز مشابه همین نقل است)۱۰.

۳. بنا به روایتی از امام صادق (ع) نیز قرآن بر چهار قسمت نازل شده است: «یک‌چهارم درباره حلال‌ها؛ و یک‌چهارم درباره حرام‌ها؛ و یک‌چهارم درباره سنت‌ها و احکام؛ و یک‌چهارم درباره اخبار مربوط به پیشینیان و آیندگان و داوری میان شما» (همان)۱۱.

۴. در روایت دیگری از امام صادق (ع) نیز کتاب خدا بر چهار گونه است: «عبارت و اشاره و لطایف و حقایق؛ عبارت برای توده مردم، و اشاره برای خواص مردم، و لطایف برای اولیای خدا و حقایق برای پیامبران» (الفیض الکاشانی، ۱۳۹۹: ۳۱/۱)۱۲.

الگوی پنج‌گانه

بنا بر نقلی از ابن‌مسعود، خداوند قرآن را بر پنج حرف فرو فرستاد: «حلال و حرام و محکم و متشابه و مثل‌ها» (الطبری، ۱۴۲۳: ۳۸/۱)۱۳.

الگوی هفت‌گانه

۱. بنا به روایتی از پیامبر (ص) قرآن بر هفت حرف نازل شده است که عبارت‌اند از: «امر، زجر، ترغیب، ترهیب، جدل، قصص و مثل». در نقلی دیگر این هفت حرف چنین است: «زجر، امر، حلال، حرام، محکم، متشابه و امثال»۱۴. طبق این نقل‌ها مراد از «احرف سبعة» همین انواع و اقسامی است که قرآن بر آنها تقسیم شده است (الفیض الکاشانی، ۱۳۹۹: ۵۹/۱؛ نیز نک: البلاغی النجفی، بی‌تا: ۳۰/۱-۳۱).

۲. بنا به روایتی از حضرت علی (ع) خداوند تعالی قرآن را بر هفت قسمت نازل کرده که هر قسمتی از آنها کافی و شافی است: امر و نهی و برانگیختن و ترساندن و جدل و مثل و داستان (الفیض الکاشانی، ۱۳۹۹: ۵۹/۱)۱۵.

الگوی ده‌گانه

بنا به روایتی از حضرت علی (ع) قرآن بر ده حرف فرو آمده است: «بشارت‌دهنده، هشداردهنده، نسخ‌کننده، نسخ‌شده، موعظه، مثل، محکم، متشابه، حلال و حرام» (البلاغی النجفی، بی‌تا: ۳۱/۱).^{۱۶}

ارزیابی

به نظر می‌رسد مراد از اقسام مطرح‌شده در این چندگانه‌ها حصر عقلی، که قابل کم و زیاد شدن نباشد، نبوده است، بلکه در این الگوها به فراخور موقعیت و مخاطبان، محتوای قرآن برای آنان به بخش‌هایی تقسیم شده است. بنابراین، ممکن است برای دسته‌بندی محتوای قرآن، تقسیمات دیگری نیز مطرح شود.

الگوهای غیرمأثور

برای دسته‌بندی معارف قرآن، در متون غیرحدیثی الگوهای گوناگونی پیشنهاد شده است. برخی از این الگوها بسیار مشهور و رایج‌اند و برخی دیگر به آن درجه نیستند. البته استقصای همه اینها دشوار، و شاید ناممکن باشد، ولی می‌کوشیم مناسب‌ترین و روشمندترین این الگوها را در اینجا عرضه کنیم.

الگوی دین‌محورانه

در مکتوبات دینی معمولاً محتوای دین را به سه دسته کلی تقسیم می‌کنند: عقاید، اخلاق و احکام.^{۱۷} بر همین اساس یکی از الگوهای پیشنهادی برای دسته‌بندی معارف قرآن همین تقسیم سه‌گانه است؛ یعنی معارف را به سه بخش تقسیم کنیم: معارف مربوط به عقاید (خداشناسی، پیامبرشناسی، امام‌شناسی، معادشناسی)، معارف مربوط به اخلاق و معارف مربوط به احکام (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۳۴/۱-۳۵).

ارزیابی

این الگو الگوی رایجی است و در نوشته‌های معاصر خیلی به کار رفته است؛ الگویی مختصر و مفید و در حد خود بسیار جامع که هر یک از بخش‌های سه‌گانه آن شامل

زیربخش‌های کلی متعددی می‌شود. ولی بر آن اشکال شده که در دسته‌بندی معارف قرآن جامعیت لازم و کافی را ندارد. برای نمونه، در قرآن مطالب تاریخی فراوانی درباره پیامبران و امت‌های پیشین آمده که دقیقاً ذیل هیچ یک از عناوین سه‌گانه مذکور نمی‌گنجد.^{۱۸} علاوه بر این، رابطه میان خود این بخش‌های سه‌گانه هم مشخص نیست و معلوم نیست که این سه عنوان چه نسبتی با یکدیگر دارند؛ آیا رابطه‌شان تباین است یا عموم و خصوص مطلق یا عموم و خصوص من وجه؟ (همان: ۳۵).

الگوی انسان‌محورانه

از آنجا که قرآن برای هدایت انسان‌ها نازل شده (بقره: ۱۸۵)، در این الگو پیشنهاد می‌شود که محور دسته‌بندی معارف قرآن، خود انسان باشد و معارف قرآن بر اساس ابعاد وجود انسان به مادی و معنوی، فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی تقسیم شود (همان: ۳۵).

ارزیابی

این الگو هم الگویی خوب و مناسب و الهام‌گرفته از خود قرآن است، و برای دسته‌بندی و نظام‌مندی معارف قرآن، از ساختار و قالب منسجمی برخوردار است. ولی بر این الگو نیز اشکال شده که جامعیت لازم و کافی را ندارد؛ زیرا ما بر همه ابعاد وجودی انسان احاطه نداریم و معلوم نیست که ابعاد وجودی انسان صرفاً در همین جفت‌های سه‌گانه مذکور (مادی/معنوی؛ فردی/اجتماعی؛ دنیوی/اخروی) منحصر می‌شود، یا اینکه می‌توان ابعاد دیگری را نیز به اینها افزود. به‌علاوه، از آیات قرآن به دست می‌آید که قرآن، معارف خود را به صورت خدامحورانه عرضه می‌کند، نه انسان‌محورانه؛ یعنی قرآن پیوسته در عرضه معارف اعتقادی و اخلاقی و تشریحی خود، خداوند را به عنوان محور و ملاک و معیار پسند و ناپسند و هنجار و ناهنجار معرفی می‌کند. علاوه بر اینها، بسیاری از معارف قرآنی به چند بعد از ابعاد وجود انسان مربوط می‌شوند و اختصاصی به یک بعد خاص ندارند. بنابراین، تقسیم آنها بر اساس ابعاد وجود انسان تقسیمی بی‌فایده و سترون است (همان: ۳۵-۳۶).

الگوی خدامحورانه

الگوی خدامحورانه معارف قرآن را بر محور «الله» متمرکز می‌کند و آنها را در نسبت با

خدا در نظر گرفته، تقسیم را با محوریت خداوند انجام می‌دهد. در این الگو، تقسیم‌ها نه در عرض هم، بلکه در طول هم انجام می‌شوند و اقسام مد نظر همگی رابطه‌ای طولی و زیرشاخه‌ای با یکدیگر پیدا می‌کنند. در توصیف این الگو گفته شده:

باید معارف قرآن را همچون چشمه‌ای جاری ببینیم که از مرحله‌ای می‌گذرد و وارد مرحله‌ای دیگر می‌شود که تقسیم‌های این مراحل، طولی است. نخست نقطه‌ای معین دارد که از آنجا آغاز می‌شود و آنجا که لبریز شد، به مرحله دوم فیضان می‌کند که این مرحله، فرعی از مرحله نخست است؛ نه اینکه در کنار و قسیم آن باشد. تقسیم‌های طولی، کم‌کم به جایی می‌رسد که پخش می‌شود و شاخه‌هایی نیز پیدا می‌کند، اما اساس بر این است که معارف قرآنی را بر حسب مراتب طولی در نظر بگیریم (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۳۷).

برای این الگو مزایایی شمرده شده است؛ مزیت نخست چنین شرح داده شده است:

محور آن الله تبارک و تعالی است و در کنار او چیزی را معرفی نمی‌کنیم ... برخلاف تقسیم‌های دیگر که در آنها یا باید محور را چیز دیگری مانند انسان قرار دهیم، یا اگر از توحید و عقاید نیز بحث می‌کنیم، باید در کنار آن، اخلاق و احکام را به عنوان قسیم اعتقادات مطرح کنیم، ولی در اینجا ابتدا یک بحث بیشتر نداریم و جای هیچ بحثی نیز در کنار آن نخواهد بود و تا این بحث حل نشود و از آن فارغ نشویم، به بحث دوم نخواهیم رسید (همان: ۳۷-۳۸).

مزیت دوم این‌گونه شرح داده شده که بنا بر طرح خدامحورانه:

ترتیبی منطقی میان مسائل و تقسیم‌ها حاصل می‌شود؛ زیرا هنگامی که این بحث‌های گوناگون، سلسله‌وار به هم مربوط بود، به طور طبیعی بحث پیشین نوعی تقدم بر بحث بعد خواهد داشت که روشن و قابل فهم است؛ برخلاف تقسیم‌هایی که بحث‌ها را در عرض یکدیگر قرار می‌دهد که تقدم‌داشتن یکی بر دیگری نیازمند تبیین و گاهی تکلف است ... اگر ترتیبی طبیعی میان عناوین وجود داشته باشد و دسته‌بندی بر اساس همان ترتیب طبیعی و منطقی انجام شود، دلیل روشنی برای تقدیم و تأخیر وجود خواهد داشت و نظام منسجم‌تری به وجود می‌آید که اشکال‌های طرح‌های پیشین را نخواهد داشت (همان: ۳۸).

در ادامه چنین نتیجه گرفته شده است:

بنابراین، بهتر است محور همه معارف قرآنی را الله قرار دهیم که به طور کامل

با روح تعالیم قرآن سازگار است و نخست به مسائل خداشناسی و سپس به جهان‌شناسی و انسان‌شناسی وارد شویم و پس از آن، دیگر مسائل انسانی را از راه تدبیر و تربیت الهی نسبت به انسان بحث کنیم. بدین ترتیب نظام منسجمی از معارف به دست می‌آید که هم محور اصلی آنها اصالت حقیقی دارد و هم حلقه‌های آن دارای پیوند و ترتیب روشنی است (همان).

مطابق این الگو، مباحثی که در این نظام طولی و تودرتو به عنوان معارف قرآنی عرضه می‌شوند، در ده عنوان مرتب شده‌اند که عبارت‌اند از: خداشناسی؛ جهان‌شناسی؛ انسان‌شناسی؛ راه‌شناسی؛ راهنماشناسی؛ قرآن‌شناسی؛ اخلاق یا انسان‌سازی قرآن؛ برنامه‌های عبادی قرآن؛ احکام فردی قرآن؛ و احکام اجتماعی قرآن. در جمع‌بندی نهایی نیز گفته شده که «بدین ترتیب معارف قرآن از نقطه آغاز هستی آغاز، و به ترتیب مراحل خلق و تدبیر الهی بحث شده و به بیان ویژگی‌های جامعه آرمانی انسانی ختم می‌شود و در همه مراحل، ارتباط با محور اصلی (الله) به طور کامل محفوظ است» (همان: ۳۸-۴۱).

ارزیابی

الگوی خدامحورانه یکی از جامع‌ترین و مناسب‌ترین الگوهای پیشنهادی برای دسته‌بندی معارف قرآن است. در این الگو چنان‌که گفته شد، سعی بر آن است که معارف قرآن در قالب نظامی جامع و هماهنگ و مرتبط عرضه شوند و بحث‌ها از یک محور (خدا) شروع شده و مباحث دیگر مستقیم یا غیرمستقیم با این محور اصلی در ارتباط باشند. بنابراین، در این الگو، هم می‌توان همه معارف گوناگون قرآن را جاسازی کرد و هم رابطه میان هر بحث با بحث دیگر را توضیح داد. می‌توان گفت این الگو الهام‌بخش عنوان‌دهی به مباحث معارفی کنونی بوده است و هم‌اکنون عناوین رایجی نظیر خداشناسی، جهان‌شناسی، راهنماشناسی، فرجام‌شناسی از همین الگو الهام گرفته‌اند.

با این حال، بر این الگو نیز می‌توان خرده‌هایی گرفت؛ مثلاً ترتیب طولی برخی از این اقسام بر قسم قبلی‌شان روشن و بی‌تکلف به نظر نمی‌رسد. مثلاً مباحثی که پس از قرآن‌شناسی قرار گرفته‌اند، چندان رابطه طولی با هم ندارند و مباحثی در عرض هم به نظر می‌رسند.

مهم‌تر از این، اشکالی است که به شروع بحث با «خداشناسی» به نظر می‌رسد. درست

است که در عالم خارج، وجود خدا اصیل و سابق بر همه موجودات است، ولی آیا تقدم عینی و هستی‌شناختی خدا، مستلزم تقدم شناخت‌شناسی خدا نیز هست؟ آیا نمی‌توان خداشناسی را با آیه‌شناسی و جهان‌شناسی و خودشناسی آغاز کرد؟ خداوند رب‌العالمین هم هست، پس نیاز است که عالمین را بشناسیم تا رب‌بودن خدا را بفهمیم. از همین رو گفته شده که «خداشناسی فقط و فقط با اندیشه در مخلوقات حاصل می‌شود» (رضوی، ۱۳۸۸: ۳۲).

مؤید این اشکال آن است که در همین الگو، که قرار است «ابتدا یک بحث بیشتر» نداشته باشد و «جای هیچ بحثی نیز در کنار آن نخواهد بود و تا این بحث حل نشود و از آن فارغ نشویم، به بحث دوم نخواهیم رسید» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۳۷-۳۸)، بحث خداشناسی با بحث‌هایی مقدماتی، نظیر تعریف شناخت، تقسیم شناخت به حضوری و حصولی، تعریف فطرت و امور فطری، تقسیم خداشناسی فطری به حصولی و حضوری و ... آغاز شده است (همان: ۵۵-۱۴۸)، و لازمه این مباحث آن است که مخاطب هرچند به‌اجمال با مباحث انسان‌شناسی و خودشناسی و ذهن‌شناسی آشنا باشد.

در این الگو گفته شده که «به اعتقاد ما، شناخت خدا و گرایش به او، از اموری است که به مقتضای فطرت آدمی در وجود او تعبیه شده است» (همان: ۶۴). «انسان به مقتضای آفرینش خود، ارتباط عمیقی با آفریننده خود دارد؛ یعنی چنان آفریده شده است که در اعماق قلبش، یک رابطه وجودی با خدا دارد و هنگامی که به عمق دل خود توجه کند، چنین رابطه‌ای را خواهد یافت؛ نه اینکه می‌داند خدایی هست، بلکه رابطه خود را با خدا می‌بیند و شهود می‌کند؛ این علم حضوری است، یافتن است» (همان: ۷۵)؛ «تنها با علم حضوری می‌توان ذات و صفات الاهی را شناخت» (همان: ۱۴۷). از سوی دیگر:

در مقام مقایسه میان خداشناسی حصولی و حضوری، باید گفت: خداشناسی حضوری اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا ... این شناخت با شناخت حصولی و عقلی تفاوت فراوانی دارد؛ شناخت‌های عقلانی همیشه کلی‌اند و حاصل آن برای انسان، شناخت موجودی است که جهان را آفریده و آن را تدبیر می‌کند؛ اما غایب است و او را نمی‌یابد ... اما در علم حضوری و شهودی دیگر سخن از شناخت موجودی با عنوان کلی نیست؛ بلکه انسان در این‌گونه شناخت، خدا را با توجه به رابطه‌ای که در دل با او دارد، می‌یابد و او را می‌شناسد و معرفتی شخصی و حضوری به او دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۱۷-۱۱۸).

عبارات نقل شده همگی اهمیت شناخت حضوری و فطری را می‌رساند و مؤید آن است که مخاطب پیش از پرداختن به خداشناسی، شناختی از خود و نفس خود و فطرت و ویژگی‌های آن لازم دارد و چنان نیست که در بحث خداشناسی فقط با یک بحث مواجه باشد و در عرض آن، چه رسد به مقدم بر آن، هیچ بحث دیگری را لازم نداشته باشد. بنابراین، الگوی خدامحورانه هرچند به لحاظ هستی‌شناسی و مراتب عینی هستی، الگویی مناسب و مرتب است، ولی به لحاظ شناخت‌شناسی چندان مناسب به نظر نمی‌رسد و ترتب بحث‌ها در آن، چنان نیست که ادعا شده است.

الگوهای دیگر

علاوه بر الگوهای بالا، برای دسته‌بندی معارف قرآن، الگوهای دیگری نیز پیشنهاد شده است. بنا بر الگویی، معارف قرآن به لحاظ تفسیرپذیری به سه سطح تقسیم شده‌اند: بی‌نیاز از تفسیر، نیازمند تفسیر، فراتر از تفسیر (بابایی و همکاران، ۱۳۸۸: ۳۵-۳۶). این الگو در حد خود الگوی خوبی است، ولی بیشتر در مباحث علوم قرآنی و تفسیری کارایی دارد و برای آموزش معارف قرآن چندان مناسب به نظر نمی‌رسد.

فیض کاشانی نیز به نقل از *جوهر القرآن غزالی*، مباحث قرآن را به دو بخش مباحث اصلی و مباحث فرعی و تبعی تقسیم کرده و در پایان، مجموع مباحث را ده نوع شمرده است: ذکر ذات، ذکر صفات، ذکر افعال، ذکر معاد، ذکر صراط مستقیم، ذکر احوال اولیا، ذکر احوال اعدا، ذکر محاجه کفار، ذکر حدود احکام (الفیض الکاشانی، ۱۳۷۷: ۲/۷۷۴-۷۷۴). این الگو هم از این جهت که تلاشی برای دسته‌بندی معارف قرآن داشته، الگوی خوبی است، ولی نسبت به الگوهای پیش‌گفته مزیتی ندارد، و الگوهای قبلی روشمندتر و به‌روزتر به نظر می‌رسند.

الگوی پیشنهادی

چنان‌که گفتیم، معارف قرآن شامل همه گزاره‌هایی می‌شود که از قرآن قابل برداشت و استخراج‌اند. پس معارف قرآن همه گزاره‌های موجود در قرآن را در بر می‌گیرد. از آنجا که معارف قرآن مجموعه‌ای از گزاره‌ها است، مناسب به نظر می‌رسد که دسته‌بندی معارف قرآن را از تقسیمی شروع کنیم که مستقیماً بر گزاره عارض می‌شود. گزاره در یک تقسیم

به دو دسته کلی اخباری و انشایی، منقسم می‌شود. گزاره‌های قرآنی یا اخباری‌اند یا انشایی. گزاره‌های انشایی دربردارنده دستورهایی مربوط به اعمال مکلفان‌اند و به خودی خود حامل گزارش و خبری از امور عینی و واقعی نیستند. گزاره‌های اخباری حامل گزارش‌هایی از امور عینی و واقعی‌اند و معارف قرآن درباره موضوعات گوناگون نیز عمدتاً در گزاره‌های اخباری قرآن قابل پی‌گیری است. بنابراین، مناسب به نظر می‌رسد که ابتدا معارف قرآن را به دو دسته گزاره‌های اخباری و انشایی تقسیم کنیم. سپس گزاره‌های اخباری را بر حسب یکی از الگوهای پیشین یا تلفیقی از آنها، دسته‌بندی کنیم.

نتیجه

چنان‌که دیدیم، عرضه معارف قرآن در قالبی مناسب و منسجم و زودیاب نه‌تنها از صدر اسلام محل توجه بوده، بلکه در زمان معاصر و در مقابل ادیان و مکتب‌های دیگر به ضرورت و نیازی مبرم تبدیل شده است. تقسیم‌های مطرح‌شده در روایات را می‌توان با توجه به دانش آن زمان و سطح مخاطبان توجیه‌پذیر دانست، ولی اکتفا به آنها کافی به نظر نمی‌رسد؛ لذا دیدیم که اندیشمندان امامیه همواره در صدد مطرح کردن الگوهای مناسب‌تر و به‌روزتری بوده‌اند. به نظر می‌رسد از میان الگوهای عرضه‌شده، دو الگوی دین‌محورانه و خدامحورانه انسجام و تناسب بیشتری دارد، هرچند بر هر یک از این دو الگو نیز اشکال‌هایی وارد است؛ چه از حیث جامع و مانع بودن، و چه از حیث نقطه شروع بحث. از آنجا که دروس کنونی معارف بیشتر حول محور شناخت هست‌ها و موجودات است، نه شناخت بایدها و نبایدها، تقسیم گزاره‌های قرآنی به اخباری و انشایی، و پی‌گیری بحث‌های معارفی در گزاره‌های اخباری مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

پی‌نوشت‌ها

۱. آوردن قید «خصوص» برای خارج کردن دانش‌هایی است که هرچند مقدمه فهم قرآن‌اند، ولی اختصاصی به فهم قرآن ندارند، بلکه برای فهم متون دیگر هم لازم‌اند؛ نظیر صرف، نحو، معانی، بیان، منطق و اصول فقه (نک: شاکر، ۱۳۸۷: ۲۵).
۲. در مقدمه مجلدات این دوره نیز به روش تفسیری آن تصریح شده است: «روش ارائه بحث در کتاب، بر شیوه تفسیر موضوع استوار است و در هر یک از مسائل و موضوعات، آیات قرآنی مربوط استخراج، دسته‌بندی، بررسی و تفسیر شده‌اند»؛ نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۲۲؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۲؛ همو، ۱۳۹۳: ۳۳.
۳. برای تفصیل بیشتر در این باره نک: رساله نعمانی در: المجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۱۰۳-۹۷، باب ما ورد فی

- اصناف آیات القرآن. درباره خود این رساله و تفسیر منسوب به نعمانی نیز نک: مدخل «تفسیر نعمانی» از سعید غفرانی‌زاده در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی* (ج ۱۵، ۱۳۸۷، ص ۷۵۳-۷۵۴) و مقاله «سرچشمه‌های متنی کهن؛ سیری در منابع تفسیر نعمانی» از همو در: *مطالعات قرآن و حدیث*، دانشگاه امام صادق (ع)، ش ۱، ۱۳۸۶، ص ۱۴۵-۱۶۲.
۴. «ان القرآن آمر و زاجر: أمر بالجنة و یزجر عن النار»؛ در نقلی دیگر با اندکی تفاوت چنین آمده: «ان القرآن زاجر و آمر: یأمر بالجنة و یزجر عن النار».
۵. «نزل القرآن اثلاثا: ثلث فینا و فی عدونا؛ و ثلث سنن و امثال؛ و ثلث فرائض و احکام».
۶. «القرآن نزل اثلاثا: ثلث فینا و فی أحبائنا؛ و ثلث فی أعدائنا و عدو من كان قبلنا؛ و ثلث سنه و مثل».
۷. «ان الله جل ذکرة ... قسم کلامه ثلاثة اقسام: قسما منه یعرفه العالم والجاهل و قسما لایعرفه الا من صفا ذهنه و لطف حسه و صح تمییزه ممن شرح الله صدره للاسلام و قسما لایعرفه الا الله و أنبیائه والراسخون فی العلم».
۸. «و فی القرآن نبأ ما قبلکم و خبر ما بعدکم و حکم ما بینکم».
۹. «القرآن اربعة ارباع: فربع فینا اهل البيت خاصة؛ و ربع حلال و ربع حرام؛ و ربع فرائض و احکام؛ والله انزل فینا کرائم القرآن».
۱۰. «نزل القرآن على اربعة ارباع: ربع فینا و ربع فی عدونا و ربع سنن و امثال و ربع فرائض و احکام».
۱۱. «ان القرآن نزل اربعة ارباع: ربع حلال و ربع حرام و ربع سنن و احکام و ربع خبر ما كان قبلکم و نبأ ما یكون بعدکم و فصل ما بینکم».
۱۲. «کتاب الله على اربعة اشیاء: العبارة والاشارة واللطف والحقائق؛ فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطف للولیاء والحقائق للانبیاء».
۱۳. «ان الله انزل القرآن على خمسة احرف: حلال و حرام و محکم و متشابه و امثال».
۱۴. «نزل القرآن على سبعة احرف: امر و زجر و ترغیب و ترهیب و جدل و قصص و مثل».
۱۵. «ان الله تبارک و تعالی انزل القرآن على سبعة اقسام کل قسم منها کاف شاف و هی: امر و زجر و ترغیب و ترهیب و جدل و مثل و قصص».
۱۶. «انزل القرآن على عشرة احرف: بشیر و نذیر و ناسخ و منسوخ و عظة و مثل و محکم و متشابه و حلال و حرام».
۱۷. در نوشته‌ای این سه دسته به این صورت مطرح شده‌اند: الف. خداشناسی، جهان‌بینی و انسان‌شناسی؛ ب. سلوک؛ ج. سازماندهی اجتماعی (فارسی، ۱۳۷۶: ۱۶/۱). به نظر می‌رسد می‌توان این عناوین را بر همان عناوین فوق قابل انطباق دانست.
۱۸. شاید به همین دلیل است که در برخی پژوهش‌ها تقسیم مذکور به صورت چهارگانه مطرح شده است: «آیات المعارف و آیات الاخلاق و آیات الاحکام و آیات القصص» (حیدری‌فر، ۱۳۸۷: ۳۰، پاورقی).

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۳۷۵). گردآوری: شریف رضی، ترجمه: سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

بابایی، علی‌اکبر؛ و همکاران (۱۳۸۸). روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

البحرانی، سید هاشم (۱۴۱۹). البرهان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة البعثة.

البلاغی النجفی، محمد جواد (بی‌تا). آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

الحویری، عبد علی بن جمعه (بی‌تا). تفسیر نور الثقلین، تصحیح و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: مطبعة علمية قم.

حیدری‌فر، مجید (۱۳۸۷). مدرسه ترم توحید؛ خدایابی و خداشناسی، توحید و شرک در آئینه وحی، قم: نشر جامعة المصطفی العالمیة.

خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۶). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

رضوی، مرتضی (۱۳۸۸). آفریدگار و آفرینش، بی‌جا: مؤلف (ناشر)، موجود در: <http://www.binesheno.com/pdf/afaridegar.pdf>

شاکر، محمداکظم (۱۳۸۷). علوم قرآنی، قم: انتشارات دانشگاه قم.

الطبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۲۳). جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت و عمان: دار ابن

حزم و دار الاعلام.

فارسی، جلال‌الدین (۱۳۷۶). تعالی‌شناسی، تهران: مؤسسه انتشارات سوره، سازمان تبلیغات اسلامی.

الفیض الکاظمی، محمد محسن (۱۳۷۷). علم الیقین فی اصول الدین، تحقیق: محسن بیدارفر، قم: نشر بیدار.

الفیض الکاظمی، محمد محسن (۱۳۹۹). تفسیر الصافی، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

المجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ج ۱۰۳.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). خداشناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). جهان‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). قرآن‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). راه و راهنماشناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

یزدی، غلامرضا (۱۳۸۲). مفتاح علوم القرآن، به کوشش: میرزامحمد کاظمینی، یزد: انتشارات بنیاد ریحانة

الرسول.

بررسی تفسیر آیات اهل ذکر در منابع تفسیری

مصطفی جعفرطیاری*

شهلا نوری**

چکیده

این مقاله مسئله مطرح‌شده در آیات اهل ذکر را بررسی می‌کند. آیه ۴۳ نحل و ۷ انبیا، به مخاطبان دستور داده است مطلبی را از اهل ذکر بپرسند. در تعیین مخاطب، پرسش، پرسشگر و پاسخ‌گو، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. مسئله تأمل برانگیز، تبیین مراد از اهل ذکر است. پرسش‌شونده کیست؟ اهل کتاب یا آگاه به تاریخ پیشینیان؟ اهل قرآن؟ امامان معصوم؟ یا اهل علم و دانش؟ استناد هر مفسری، ظاهر و سیاق آیات و روایات واردشده در این زمینه است. روایات، به چند دسته تقسیم می‌شود: ۱. درباره شأن نزول؛ ۲. درباره بیان مقصود از اهل ذکر؛ ۳. روایات منحصرکننده اهل ذکر در امامان. مفاد احادیث دسته سوم با ظاهر و سیاق آیات و مورد نزول، تنافی دارد. رفع ید از دو یا یک طرف تنافی، به هیچ وجه جایز نیست. بسیاری از مفسران برای حل مسئله به‌راحتی دسته سوم را کنار گذاشته‌اند. در مقابل، برخی دیگر ظاهر و مورد نزول را نادیده انگاشته‌اند. اما راه‌حل صحیح مسئله با برگزیدن نظری جامع بین ادله مربوط است. یعنی فقط از اطلاق حصر در روایات دسته سوم صرف نظر می‌شود، نه اصل حصر. مطابق این نظر، اهل بیت برترین مصداق اهل ذکرند و حصر آنان، نسبی است. مقتضای قواعد تفسیر و قوانین حل تعارض بین ادله همین نظر است.

کلیدواژه‌ها: اهل ذکر، آیات اهل ذکر، ذکر، امامان معصوم، اهل بیت (ع).

* استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) m.jafartayari@urd.ac.ir
** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم shhlnr119@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۰۷/۱۲ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۵]

مقدمه

در قرآن کریم دو آیه به نام آیات «اهل ذکر» معروف شده است. آیه اوله آیه ۴۳ سوره نحل: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ؛ و پیش از تو [هم] جز مردانی که بدیشان وحی می‌کردیم گسیل نداشتیم. پس اگر نمی‌دانید، از پژوهندگان کتاب‌های آسمانی جو یا شوید». آیه دوم، آیه ۷ سوره انبیا: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ؛ و پیش از تو [نیز] جز مردانی را که به آنان وحی می‌کردیم گسیل نداشتیم. اگر نمی‌دانید از پژوهندگان کتاب‌های آسمانی بپرسید».

همان‌گونه که مشهود است متن هر دو آیه یکسان است، مگر در حرف «من» که آیه ۴۳ سوره نحل واجد آن و آیه ۷ سوره انبیا فاقد آن است. درباره آیات یادشده چند مسئله شایسته تتبع، پژوهش، تحلیل و بررسی است. نخست این پرسش مطرح است که مخاطب، چه کسانی هستند. به عبارت دیگر، پرسشگر از اهل ذکر کدامین افرادند. مسئله دیگر آن است که مسئول و سؤال‌شونده، یعنی آنان که اهل ذکر نامیده شده‌اند، کیان‌اند. در مرحله بعد، این پرسش مطرح است که: اصل پرسش چیست؟ پرسشگران چه مسائلی را از اهل ذکر بپرسند؟ بر اهل فن و پژوهش پوشیده نیست که دست‌یابی به پاسخ پرسش‌های مزبور، از سویی منوط به لحاظ دقیق ظاهر و سیاق آیات است و از سوی دیگر منوط به در نظر گرفتن شأن نزول‌ها و روایات واردشده است. همچنین، در فرآیند این تحقیق لازم است به تمام شرایط و بایسته‌های منطقی تفسیر قرآن، به صورت کافی و وافعی، توجه شود.

در خصوص تبیین مفهوم و مصادیق «اهل ذکر» از طریق شیعه و سنی احادیث متعدد و مختلفی نقل شده است. مدلول برخی از این احادیث با مفاد آیات اهل ذکر، که مبتنی بر ظاهر و سیاق است، سازگار نیست. بعضی از روایات، بیانگر آن است که مقصود از اهل ذکر، پیشوایان معصوم‌اند. حال اگر بر اساس شأن نزول و سیاق آیات، اهل ذکر غیرمعصوم را نیز شامل شود، چگونه می‌توان تنافی بین مفاد آیات و مفاد روایات را حل کرد؟ گرچه مفسران دو فرقه، از دیرباز تاکنون درباره «اهل ذکر» به مناسبت آیات مد نظر، مباحث و تحلیل‌های گوناگونی مطرح کرده‌اند، اما به صورت تحقیق مستقل نیست. زیرا در ضمن تفسیر ترتیبی و بیان مطالب دیگر انجام شده است. اما در خصوص تحقیقات مستقل، بر

اساس تتبعی که صورت گرفت، فقط چند مقاله راجع به این موضوع نگاشته شده، که عبارت‌اند از:

۱. «نقد و بررسی دیدگاه فریقین درباره اهل ذکر»، محمد یعقوب بشوی، در: مجله طلوع، ش ۷، ۱۳۸۲.

۲. «نقد مقاله بررسی دیدگاه فریقین درباره اهل ذکر»، سید محمد جعفر نوری، در: مجله طلوع، ش ۸ و ۹.

۳. «تأملی بر دو نقد پیرامون دیدگاه فریقین درباره اهل ذکر»، احمد قدسی، در: مجله طلوع، ش ۱۰ و ۱۱، ۱۳۸۳.

شایان ذکر است که مقالات یادشده نیز نتوانسته است، به طور جامع و کامل، مسئله را حل کند. زیرا در این مقاله‌ها، یا اهل ذکر منحصر در اهل بیت (ع) شده، و مورد نزول آیه، که اهل ذکر را اهل کتاب می‌داند، نادیده گرفته شده، یا به مورد نزول توجه شده و از باب جری و تطبیق مسئله حل شده، ولی از روایات غفلت شده است؛ یا اینکه با توجه به تأویل و بطن آیات مسئله ارزیابی شده است. اما آنچه نوشتار حاضر بدان می‌پردازد، بررسی تطبیقی میان تفاسیر شیعه و اهل سنت است و به تبع آن بررسی گفتار مفسران دو فرقه در رفع ناسازگاری بین مورد نزول آیات اهل ذکر و روایات حاصره اهل ذکر در معصومان است.

۱. شأن نزول

طبری در تفسیر جامع البیان از ابن عباس چنین نقل می‌کند:

هنگامی که خداوند متعال حضرت محمد (ص) را به پیامبری مبعوث کرد عرب‌ها آن را انکار کردند و گفتند: خداوند عظیم‌تر از آن است که بشری مثل ایشان فرستاده او باشد. ذات باری تعالی در ردّ انکار آنان، آیه ۴۳ سوره نحل را نازل فرمود (الطبری، ۱۴۱۲: ۷۵/۱۴).

مقاتل بن سلیمان معتقد است این آیه درباره ابوجهل، ولید بن مغیره و عقبه بن ابی معیط نازل شده است. این افراد از روی تعجب و انکار اظهار داشتند مگر ممکن است خدای سبحان فرشتگان را رها کند و فردی از بشر را، که می‌خورد و می‌آشامد به عنوان رسول خویش برگزیند (البلخی، ۱۴۲۳: ۴۷۰/۲). فخر رازی نیز می‌گوید یکی از شبهات

منکران نبوت این بود که می‌گفتند مقام خداوند برتر از آن است که فرستاده‌اش از جنس انسان باشد. اگر او می‌خواست کسی را به سوی ما بفرستد حتماً فرشته‌ای را می‌فرستاد. زیرا علم، قدرت، مهابت و سایر توانمندی‌های فرشته به مراتب افزون‌تر از بشر است. از این‌رو آفریدگار حکیم فرشته را به عنوان رسول انتخاب می‌کند نه انسان را. این شبهه در آیات دیگر نیز (انعام: ۸؛ مؤمنون: ۳۳؛ فرقان: ۷) آمده است (الرازی، ۱۴۲۰: ۲۰/۲۱۰). فخر رازی با استفاده از آیات، شبهه را با چند وجه، پاسخ می‌دهد:

وجه اول: فرستادن ملائکه، آیه‌ای باهر بود و در صورت ایمان‌نیاموردن، نزول عذاب و هلاکت آنان قطعی می‌شد که خواسته خدای مهربان نبود.

وجه دوم: آنان ظرفیت مشاهده فرشته را نداشتند و به محض دیدن، جان تهی می‌کردند.

وجه سوم: ارسال ملائکه باعث سلب اختیار آنان می‌گردید و از روی اجبار ایمان می‌آوردند و این مخالف بنای آفرینش انسان بود (همان: ۱۲/۴۸۷).

سایر مفسران اهل سنت، نظیر بیضاوی، زمخشری، ابن جوزی، ابوحیان، حقی بروسوی، قرطبی، ثعالبی، سیوطی، آلوسی، زحیلی و ... نیز با عبارت‌های مختلف، گفتار مقاتل بن سلیمان، طبری و فخر رازی را بیان داشته‌اند (البیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۲/۳؛ الزمخشری، ۱۴۰۷: ۶۰۷/۲؛ ابن‌الجوزی، ۱۴۲۲: ۵۶۱/۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵۳۳/۶؛ الحقی البرسوی، بی‌تا: ۳۸/۵؛ القرطبی، ۱۳۶۴: ۱۰۸/۱۱؛ الثعالبی، ۱۴۱۸: ۴۲۰/۳؛ السیوطی، ۱۴۰۴: ۱۱۸/۴؛ الآلوسی، ۱۴۱۵: ۳۸۶/۷؛ الزحیلی، ۱۴۱۸: ۱۴۲/۱۴).

طبرسی در مجمع‌البیان درباره شأن نزول آیه مذکور می‌گوید:

این مطلب، در پاسخ مشرکین مکه است که بشر بودن پیامبر را منکر می‌شدند. خداوند خاطر نشان می‌کند که رسول باید از جنس خود مردم باشد، تا مردم او را ببینند و با او گفت‌وگو کنند و سخنش را درک کنند. بنابراین، صحیح نیست که به جای یک بشر، یک فرشته، به عنوان رسالت، مأموریت پیدا کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۵۷/۶).

وی در تفسیر جوامع‌الجامع نیز می‌گوید:

این آیه متوجه کفار قریش است که گفتند: سزاوار نیست خداوند رسالت بر ما را به انسانی مثل خودمان واگذار کند (لذا خداوند اینجا خاطر نشان ساخته است که پیامبر

باید از جنس خود مردم باشد، و این سنت پیشینه ما است، تا مردم او را ببینند و با او گفت‌وگو کنند (طبرسی، ۱۳۷۷: ۲۸۹/۲).

سایر مفسران شیعه، از قبیل فیض کاشانی، شبّر، قمی مشهدی، ملا فتح‌الله کاشانی، ابوالفتح رازی، طباطبایی، مکارم شیرازی و دیگران، با بیان‌های گوناگون، گفته طبرسی را یادآور شده‌اند (الفیض الكاشانی، ۱۴۱۵: ۱۳۶/۳؛ الشبر، ۱۴۱۲: ۲۷۰/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۱۰/۷؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ۱۹۱/۵؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ۱۴/۱۲؛ الطباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۵۶/۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴۱/۱۱). در المیزان در توضیح شأن نزول آیه مد نظر آمده است:

خداوند متعال به بیان کیفیت ارسال رسل و انزال کتب، که قبلاً اشاره داشت، بازگشت نموده است تا برای مشرکین روشن سازد که دعوت دینی، دعوتی عادی و معمولی است، با این تفاوت که خداوند به صاحبان این دعوت وحی می‌فرستد، و به وسیله وحی، آنچه که صلاح دنیا و آخرت مردم است به ایشان می‌رساند. هیچ یک از فرستادگان خدا ادعا نکرده و در هیچ یک از کتاب‌های فرستاده شده از ناحیه خدا ادعا نشده که دعوت دینی ظهور قدرت غیبیه‌ای است که هر چیزی را مقرر می‌سازد و اراده تکوینیه‌ای است که می‌تواند نظام عالم را بر هم زند و سنت اختیار را باطل کند و مردم را مجبور به قبول نماید تا در پاسخش بگویند: «لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ». و بنابراین، جمله «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ» سیاقش حصر رسالت است بر بشر عادی و معمولی، منتها بشری که به او وحی می‌شود، و این حصر، در قبال ادعای مشرکین است که می‌پنداشتند اگر خداوند بشری را فرستاده خود کند نظام طبیعت را نقض کرده اختیار و استطاعت را از بین برده است (الطباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۵۶/۱۲ و موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۳۷۲/۱۲).

در تفسیر نمونه، شأن نزول به تفصیل آمده و خلاصه آن چنین است: آیه شریفه به یکی از اشکال‌های مشرکان پاسخ می‌گوید. آنها می‌گفتند چرا برای ابلاغ رسالت فرشته نازل نشده است؟ خداوند در پاسخ آنها می‌فرماید ما پیش از تو نیز رسولانی فرستادیم و این رسولان جز مردانی که وحی به آنها فرستاده می‌شد نبودند. آری این رسولان از جنس بشر بودند، با تمام غرایز و عواطف انسانی، دردهای آنها را از همه بهتر تشخیص می‌دادند و نیازهای آنها را به‌خوبی درک می‌کردند، در حالی که هیچ فرشته‌ای نمی‌تواند از این

امور به‌خوبی آگاه شود و آنچه را در درون انسان‌ها می‌گذرد به‌وضوح درک کند. به‌طور حتم، مردان وحی وظیفه‌ای جز ابلاغ رسالت نداشتند؛ کار آنها گرفتن وحی و رساندن به انسان‌ها از طرق عادی بود، نه اینکه با نیروی خارق‌العاده الهی، و برهم زدن همه قوانین طبیعت، مردم را مجبور به قبول دعوت و ترک همه انحرافات کنند، که اگر چنین می‌کردند ایمان آوردن افتخار و تکامل نبود. سپس برای تأکید و تأیید این واقعیت می‌افزاید: «اگر این موضوع را نمی‌دانید بروید و از اهل اطلاع بپرسید» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴۱/۱۱). همان‌گونه که گذشت، دو آیه ۴۳ نحل و ۷ انبیا، درباره اهل ذکر است. عمده مباحث مفسران در آیه ۴۳ نحل مطرح شده است. عده‌ای از مفسران در تفسیر آیه ۷ انبیا، تفسیر را به آیه ۴۳ نحل احاله داده‌اند، برخی خلاصه مطالب را آورده‌اند، و گروهی همان‌ها را تکرار کرده‌اند. لذا تفسیر آیه ۷ انبیا جداگانه مطرح و بررسی نشد. البته از مطالب مهم مرتبط با بحث غفلت نکردیم و به بررسی آنها پرداختیم.

۲. مفهوم‌شناسی ذکر

لغت‌شناس شهیر و پیش‌کسوت، خلیل فراهیدی می‌نویسد: «ذکر به معنای حفظ شیء است». ابن‌فارس نیز می‌گوید از سه حرف «ذ، ک، ر» دو ریشه اتخاذ شده است؛ یکی در مقابل فراموشی و دیگری به آن معنایی است که مذکر (نر) در مقابل مؤنث (ماده) از آن مشتق می‌شود. مصطفوی معتقد است همه مشتقات این واژه به یک ریشه باز می‌گردد و به معنای یادآوری و در مقابل غفلت و فراموشی است. راغب معتقد است مقصود از «ذکر»، گاهی هیئتی از نفس است که انسان به واسطه آن، اطلاعات فراگرفته پیشین را در ذهن حاضر می‌کند و آنها را به یاد می‌آورد و گاهی به معنای حضور شیء در قلب است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۴۶/۵؛ ابن‌فارس، ۱۴۲۹: ۳۶۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۱۹/۳؛ الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۲۸).

شیخ طوسی می‌گوید ذکر، ضد سهو است و به همین دلیل علم، ذکر نامیده می‌شود. در واقع، هر علمی از تذکر و یادآوری حاصل می‌شود. بنابراین، ذکر به منزله سبب و علم، مسبب است و به جای آن به کار می‌رود. بر اساس نقل طبرسی، اصل این سخن به رمانی، زجاج و ازهری بازگشت می‌کند (الطوسی، بی‌تا: ۳۸۴/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۵۷/۶).

با توجه به سخنان دانشمندان لغت و تفسیر، که نمونه‌هایی از آن نقل شد، واژه

«ذکر» از سه معنا خارج نیست: ۱. حفظ و نگهداری مطلب در ذهن؛ ۲. یادآوری مطلب یادگرفته‌شده، خواه با قلب یا زبان یا هر دو؛ ۳. نر بودن موجود زنده. معنای سوم از محل بحث خارج است. زیرا با ظاهر و سیاق آیات اهل ذکر، سازگار نیست. به نظر می‌رسد معنای دوم به گونه‌ای معنای اول را نیز شامل می‌شود. چون یادآوری مطلب بعد از یادگیری و نگهداری آن در ذهن است. طبق مفاد آیات ذکر، پرسشگران باید از اهل ذکر بپرسند و پاسخ آنان را بشنوند. روشن است که پاسخ اهل ذکر، نوعی اطلاع و آگاهی است که ایشان در گذشته آن را یاد گرفته‌اند و در ذهنشان نگه داشته‌اند و هنگام پرسش آن را به یاد آورده‌اند. از آنجا که فرآیند ذکر، سبب علم و آگاهی است، گاه مسبب به سبب نام‌گذاری شده و به علم، ذکر اطلاق می‌گردد. بدیهی است که علم و آگاهی و به تبع آن ذکر، در صورت اطلاق، مقید به هیچ قیدی نمی‌شود و مفهوم وسیعی دارد و هرگونه آگاهی را در بر می‌گیرد. حال اگر حرف «ال» در «الذکر» برای جنس باشد فراگیری معنای آن، تأکید و تشدید می‌شود.

آنچه بیان شد، بر اساس تحلیل معنای لغوی است؛ اما گاه در آیات و روایات، کلمه «ذکر» به قرآن، پیامبر اکرم (ص)، تورات و غیر آن تفسیر شده است: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ؛ بِي تَرَدِيدٍ، مَا آتَىٰ قُرْآنًا رَاحَةً تَدْرِجًا نَزَّلْنَا الذِّكْرَ» (حجر: ۹)؛ «لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ؛ فِي حَقِيقَتِهِ، فِي زُبُورِ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (انبياء: ۱۰۵)؛ «لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَ هَارُونَ الْفُرْقَانَ وَ ضِيَاءً وَ ذِكْرًا لِلْمُتَّقِينَ؛ فِي حَقِيقَتِهِ، فِي تَوْرَاتِهِمْ» (انبياء: ۴۸). چون تورات مشتمل بر حکمت، موعظه و عبرت است و خدای را به یاد آدمی می‌اندازد، ذکر نامیده شده است (الطباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۹۶/۱۴).

«قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ؛ رَاسِتِي كَمَا خَلَقَ سَوِي شَمَا تَذَكَّرِي فَرُو فَرَسْتَادَهُ» پیامبری که آیات روشن‌گر خدا را بر شما تلاوت می‌کند (طلاق: ۱۰ و ۱۱). مراد از ذکر، حضرت محمد (ص) است. اگر ایشان ذکر نامیده شده، چون رسول وسیله تذکر و یادآور خدا و آیات او است (الطباطبائی، ۱۴۱۷: ۳۲۵/۱۹). در این باره در چندین تفسیر روایی، احادیث متعددی از معصومان (ع) نقل شده است. مثلاً فیض کاشانی می‌گوید در اخبار زیادی آمده که منظور از «ذکر»، رسول‌الله است (الفيض الكاشاني، ۱۴۱۵: ۱۳۷/۳). امام رضا (ع) در مناظره‌ای با مأمون با استدلال می‌فرماید: «مراد از ذکر در اهل الذکر، پیامبر اکرم (ص) است» (البحرانی، ۱۴۱۶: ۴۲۶/۳).

طباطبایی معتقد است ذکر به معنای حفظ شیء یا استحضار آن است. ظاهراً اصل در ذکر، ذکر قلبی است و چون لفظ، معنا را بر قلب القا می‌کند ذکر لفظی هم گفته می‌شود. ذکر به همین اعتبار در قرآن استعمال شده است. در عرف قرآن، اگر ذکر بدون قید باشد معنایش یاد خدا است. به همین دلیل است که قرآن کریم، وحی نبوت و کتب آسمانی را ذکر خوانده است و آیات شاهد بر این معنا بسیار است. بنابراین، قرآن کریم ذکر است، همچنان که کتاب نوح، صحف ابراهیم، تورات موسی، زبور داوود و انجیل عیسی (ع)، که همه کتاب‌های آسمانی‌اند، نیز ذکرند (الطباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۵۸/۱۲). گرچه معنای ذکر، گسترده و فراگیر است و شامل هرگونه علم و آگاهی می‌شود، اما در تفسیر آیات لازم است ظواهر و سیاق آیات، شأن نزول و اخبار واردشده، مضاف‌الیه ذکر، یعنی اهل، اصول جهانی، همگانی و جاودانگی قرآن و سایر قرائن، لحاظ شود و سپس نظر نهایی ابراز گردد. البته باید این واژه را به گونه‌ای تفسیر کرد که هم مشتمل بر مورد نزول باشد و هم به زمان و مکان خاصی منحصر نشود. تفصیل این مسئله در بخش بیان مراد از اهل ذکر، پیگیری می‌شود.

۳. مخاطب آیات

در اینکه خداوند متعال در آیات اهل ذکر چه کسانی را خطاب قرار داده، مفسران دیدگاه‌های مختلفی بیان داشته‌اند:

نظر اول: بر اساس تفسیر شیخ طوسی، مخاطب پیامبر اکرم (ص) است (الطوسی، بی‌تا: ۳۸۴/۶).

نظر دوم: مشرکان مکه، مخاطب‌اند که نبوت رسول خدا را منکر شدند و گفتند خدا بزرگ‌تر از آن است که فرستاده‌اش بشر باشد؛ چرا فرشته‌ای نفرستاد؟ شیخ طوسی، مغنیه، ابوحیان، قرطبی و عده‌ای دیگر قائل به این نظرند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۳/۱۳؛ المغنیه، ۱۴۲۴: ۵۱۷/۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵۳۳/۶؛ القرطبی، ۱۳۶۴: ۱۰۸/۱۱).

نظر سوم: بر اساس نظر مقاتل بن سلیمان، ابوجهل، ولید بن مغیره و عقبه بن معیط مخاطب‌اند (البخاری، ۱۴۲۳: ۴۷۰/۲).

نظر چهارم: زمخشری، بیضاوی و آلوسی، قریش را ذکر کرده‌اند، در صورتی که لاهیجی، قمی مشهدی، ملا فتح‌الله کاشانی، ثعالبی و حقی بروسوی، کفار قریش را نام

برده‌اند. فخر رازی و زحیلی، منکران نبوت را مخاطب دانسته‌اند. ابن جوزی، مشرکان قریش و ابن کثیر و مراغی، عرب‌ها یا منکران آنان؛ طبری، طبق اختلاف روایات، دو گروه مشرکان قریش، عرب‌ها یا منکرانشان را؛ سیوطی سه گروه منکران عرب، مشرکان قریش و اهل تورات را نام برده‌اند (الزمخشری، ۱۴۰۷: ۶۰۷/۲؛ البیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۲۷/۳؛ الآلوسی، ۱۴۱۵: ۳۸۶/۷؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۷۱۶/۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۱۰/۷؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۹۱/۵؛ الثعالبی، ۱۴۱۸: ۴۲۰/۳؛ الحقی البرسوی، بی‌تا: ۳۸/۵؛ الرازی، ۱۴۲۰: ۲۱۰/۲۰؛ الزحیلی، ۱۴۱۸: ۱۴۲/۱۴؛ ابن الجوزی، ۱۴۲۲: ۵۶۱/۲؛ ابن‌الکثیر، ۱۴۱۹: ۴۹۲/۴؛ المراغی، بی‌تا: ۸۸/۱۴؛ الطبری، ۱۴۱۲: ۷۵/۱۴؛ السیوطی، ۱۴۰۴: ۱۱۸/۴).

طباطبایی درباره مخاطب آیه می‌نویسد:

ظاهر جمله «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» این است که خطاب به رسول خدا (ص) و قومش باشد، هرچند که خطاب در جملات قبل تنها به رسول خدا (ص) بود، و لیکن در آنها نیز معنا متوجه همه بود، پس در این جمله خطاب را باید عموم گرفت تا هر کس راه خود را شناخته و پیروی کند، و آنان که از حقیقت دعوت نبوی خبر ندارند، مانند مشرکین، به اهل علم مراجعه نموده از ایشان بپرسند، و اما آن کس که این معنا را می‌داند مانند خود رسول خدا (ص) و گروندگان به وی، که دیگر غنی و بی‌نیاز از سؤال هستند. بعضی گفته‌اند: خطاب در آیه فقط متوجه به مشرکین است. زیرا آنان بودند که منکر دعوت نبوی بودند، و همان‌ها باید به اهل علم مراجعه نموده بپرسند، و لیکن لازمه این حرف این است که بدون هیچ نکته‌ای در آیه التفات از فرد به جمع به کار رفته باشد (الطباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۵۷/۱۲؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۳۷۴/۱۲).

با عنایت به تبیین مستدل طباطبایی، نظر اول، یعنی نظر شیخ طوسی، با تکمیل، تثبیت می‌شود. بر اساس اصول جاودانگی و همگانی بودن قرآن، بایسته آن است که مخاطب آیه به زمان و مکان خاصی منحصر نشود. بنابراین، نظر اول با توضیحات یادشده جامع است و سایر نظرها را نیز تحت پوشش قرار می‌دهد.

۴. پرسش از اهل ذکر

یکی از شگردهای کافران و مشرکان در مسیر ستیزه‌جویی با پیامبران، بهانه‌جویی‌های

گوناگون بود. قرآن در چندین آیه آنها را مطرح کرده است. بهانه قوم نوح این بود که چرا او بشر است و فرشته نیست (مؤمنون: ۲۴). به حضرت هود اشکال می‌کردند که او انسانی مانند انسان‌های دیگر است که از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌های آنان می‌خورد و می‌آشامد. اطاعت بشر از بشری مثل خودش، موجب خسران است (همان: ۳۳). همین ایرادها را نیز به پیامبر اسلام می‌کردند: چرا پیامبر غذا می‌خورد؟ چرا در بازارها راه می‌رود؟ چرا فرشته‌ای همراه او نازل نشده که همراه او مردم را انذار کند؟ (فرقان: ۷). آیا باورکردنی است که مقام والای نبوت به یک انسان واگذار گردد؟ کافران و مشرکان با مطرح کردن این بهانه‌ها نه تنها خود ایمان نمی‌آوردند، بلکه تلاش بر ممانعت از ایمان‌ورزی دیگران داشتند. در برخی آیات، به آنان پاسخ داده شده که اگر روی زمین، به جای انسان ملائکه بودند حتماً فرستاده خدا فرشته بود. در برخی دیگر مطرح شده که اگر همراه پیامبر ملک نازل می‌شد و آنان باز کفر می‌ورزیدند، حجت تمام و عذاب و هلاکتشان قطعی بود (انعام: ۸).

بر اساس آیات یادشده، سنت الهی در مسئله پیامبری و هدایت انسان‌ها چنین مقرر شده که فردی از جنس خودشان به عنوان پیامبر ارسال شود، نه اینکه پیامبر فرشته باشد. «دلیل همگونی رهبر و پیروان روشن است؛ زیرا او باید در رفتار و کردار، الگو و اسوه باشد. این تنها در صورتی ممکن است که دارای همان غرایز، احساسات، ساختمان جسمی و روحی باشد، وگرنه فرشته‌ای که نه شهوت جنسی دارد و نه به مسکن، لباس، غذا و غیر آن نیازمند است، هیچ‌گاه نمی‌تواند برای انسان‌ها سرمشق باشد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۹۱/۱۲). ناگفته نماند که نوع شبهه از نظر طباطبایی با نظر سایر مفسران متفاوت است. وی با توجه به آیه ۳۵ سوره نحل، مشرکان را مطلق مشرکان نه مشرکان مکه دانسته که شبهه آنان استحاله نبوت است، برخلاف دیگران که آن را محدود به مشرکان مکه تلقی کرده‌اند (الطباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۵۶/۱۲).

در آیات اهل ذکر نیز همین مسئله مطرح است. بنابراین، آن پرسشی که باید از اهل ذکر پرسید این است که آیا پیامبر خدا، بشر است یا فرشته؟ تقریباً اکثر قریب به اتفاق مفسران این مطلب را گوشزد کرده‌اند. ظاهر و سیاق آیات مد نظر و سایر آیات یادشده نیز مؤید آن است. اما بر اساس نظر برخی مفسران، گرچه مورد نزول آیات اهل ذکر از حیث پرسش، همان پرسش پیش‌گفته است (الرازی، ۱۴۲۰: ۲۱۰/۲ و ۲۲۲/۲۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۸۶/۷؛ الطوسی، بی‌تا: ۳۸۵/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۵۷/۶) اما آیات، بیانگر قاعده‌ای عقلایی و فراگیر است

و خصوصیت شأن نزول باعث تخصیص عموم و اطلاق آیه نمی‌شود. در تفسیر صافی بعد از نقل اخبار مربوط به آیه آمده است: «از اخبار استفاده می‌شود که پرسش، شامل هر اشکال و هر پرسشی است و مخصوص رسل نیست». در تفسیر روان جاوید نیز اشاراتی هست (الفیض الکاظمی، ۱۴۱۵: ۱۳۷/۳؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۲۸۸/۳). آیه بیانگر قانون کلی عقلایی درباره رجوع جاهل به عالم است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۶۱/۱۳). فخر رازی نقل کرده که برخی این آیه را دلیل بر وجوب و حداقل جواز رجوع مجتهد به مجتهد دیگر دانسته‌اند (الرازی، ۱۴۲۰: ۲۱۱/۲۰). از ظاهر کلام قرطبی برمی‌آید که وی آیه را دلیل وجوب تقلید از علما گرفته است (القرطبی، ۱۳۶۴: ۲۷۲/۱۱). در تفسیر روح البیان آمده است که آیه اشاره دارد به اینکه باید در مجهولات به علما مراجعه کرد. از غزالی پرسیدند: این احاطه بر اصول و فروع علوم را چگونه به دست آوردی؟ او در پاسخ آیه اهل ذکر را خواند؛ یعنی از طریق پرسش از دانشمندان، آن احاطه حاصل شد (الحقی البرسوی، بی تا: ۳۸/۵).

۵. مصداق اهل ذکر

در اینکه منظور از اهل ذکر چه کسانی است، در تفاسیر اقوال متعدد و متفاوتی بیان شده است. در تعدادی از کتب تفسیر، فقط آرا نقل شده و قول خاصی انتخاب نشده است، مانند: *روض الجنان*، *مخزن العرفان*، *تفسیر شبر*، *جامع البیان*، *البحر المحیط* و *الجامع لاحکام القرآن* (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۴/۱۲؛ امین، ۱۴۱۲: ۱۹۶/۷؛ الشبر، ۱۴۱۲: ۲۷۰/۱؛ الطبری، ۱۴۱۲: ۷۵/۱۴؛ ابوحنیان، ۱۴۲۰: ۵۳۳/۶؛ القرطبی، ۱۳۶۴: ۱۰۸/۱۱). اما در تفاسیر دیگر قول خاص نیز اتخاذ شده، که آن اقوال عبارت‌اند از:

نظر اول: مقصود از اهل ذکر دانشمندان یهود و نصارا است. از ابن عباس و مجاهد نقل شده که منظور اهل کتاب است. مشرکان از روی شدت دشمنی با پیامبر، آن حضرت را تکذیب می‌کردند؛ اما اخباری را که یهود و نصارا از کتاب‌های خود می‌دادند تصدیق می‌کردند و لذا به مشرکان گفته شده از اهل کتاب بپرسند. این نظر در تفاسیری مانند *جوامع الجامع*، *الدر المنثور*، *تفسیر ابن کثیر*، *جواهر الحسان*، *روح البیان*، *تفسیر مراغی* و *التفسیر المنیر* برگزیده شده است (طبرسی، ۱۳۷۷: ۲۸۹/۲؛ السیوطی، ۱۴۰۴: ۱۱۹/۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴۹۲/۴؛ الثعالبی، ۱۴۱۸: ۴۲۰/۳؛ الحقی البرسوی، بی تا: ۳۸/۵؛ المراغی، بی تا: ۸۹/۱۴؛ الزحیلی، ۱۴۱۸: ۱۴۳/۱۴).

فخر رازی می‌گوید یهود و نصارا مراد است. سپس اضافه می‌کند از آنجا که این آیه

مربوط به واقعه‌ای خاص است، بنابراین، استدلال به آیه بر وجوب مراجعه عامی به عالم یا مجتهد به مجتهد دیگر درست نیست. طباطبایی در نقد نظر فخر رازی می‌گوید لازمه این سخن رازی این است که بدون هیچ نکته‌ای در آیه خطاب به فرد (مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ) به خطاب به جمع (فَأَسْأَلُوا) تغییر کرده باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۵۷/۱۲). در تفسیر *انوار التنزیل* آمده که اهل کتاب یا تاریخدانان، مقصود است. در فتح *التقدیر* بیان شده که مؤمنان از اهل کتاب منظور است. این قول به اعمش و ابن جبیر منسوب است. ابوحنیف معتقد است این نظر درست نیست. زیرا مشرکان شهادت کتابی مسلمان‌شده را نمی‌پذیرند. آلوسی، استدلال ابوحنیف را پاسخ داده است (الرازی، ۱۴۲۰: ۱۲۲/۲۲؛ البیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۲۷/۳؛ الشوکانی، ۱۴۱۴: ۱۹۷/۳؛ ابوحنیف، ۱۴۲۰: ۵۳۳/۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۸۶/۷). بعضی مانند مقاتل بن سلیمان گفته‌اند اهل ذکر، اهل تورات‌اند. ابن کثیر آنان را اهل کتب گذشته دانسته، زحیلی گفته آنها اهل علم یا اهل کتب ماضیه هستند (البلیخی، ۱۴۲۳: ۴۷۰/۲؛ ابن‌الکثیر، ۱۴۱۹: ۴۹۲/۴؛ الزحیلی، ۱۴۱۸: ۱۴۳/۱۴). در اینکه اهل ذکر، دانشمندان اهل کتاب زمان رسول خدا (ص) را شامل می‌شود هیچ شک و بحثی نیست. زیرا آیه به طور قطع مورد نزول را در بر می‌گیرد، اما مسئله این است که آیا اهل ذکر منحصر در آنها است؛ یا اینکه آیه، از این حیث عام و مطلق است و بیانگر یک قاعده عقلایی فراگیر؛ یعنی رجوع جاهل به عالم است و مصداق اکمل و اتم آن، پیشوایان معصوم‌اند؟ این مسئله در ادامه بررسی می‌شود.

نظر دوم: مقصود از اهل ذکر، کسانی است که از تاریخ گذشتگان آگاه و مطلع باشند. شیخ طوسی این قول را به رمانی، زجاج و ازهری نسبت داده است. طبرسی نیز آن را به عنوان یکی از اقوال ذکر می‌کند. در تفسیر *روان جاوید* آمده است: «اهل ذکر به حسب مسائل و سؤال‌کنندگان مختلف می‌شود. اینجا مناسب، علمای تاریخ است». طبری، بر اساس اختلاف روایات، چند قول نقل می‌کند و در یکی از آنها می‌گوید اهل ذکر کسانی هستند که کتب پیشینیان را می‌خوانند. فخر رازی این نظر را به عنوان قول سوم شمرده است. در برخی دیگر از تفاسیر نیز، اهل ذکر به دانشمند تاریخ تفسیر شده است (الطوسی، بی‌تا: ۳۸۴/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵/۷؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۵۴۱/۳؛ الطبری، ۱۴۱۲: ۷۵/۱۴؛ الرازی، ۱۴۲۰: ۲۱۱/۲۰؛ خسروانی، ۱۳۹۰: ۱۷۳/۵).

نظر سوم: مقصود از اهل ذکر، اهل قرآن است. زیرا بر اساس آیه شریفه، یکی از اسامی قرآن ذکر است: «أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ؛ این قرآن را به سوی تو

فرود آوردیم، تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است توضیح دهی» (نحل: ۴۴). طبرسی، طبری، ابن کثیر، ابن جوزی و تعدادی دیگر این قول را از ابن زید نقل کرده‌اند. ابن کثیر می‌گوید اینکه قرآن، ذکر است قابل قبول؛ اما در اینجا درست نیست. زیرا وقتی مشرکان، منکر قرآن‌اند چگونه برای اثبات آن به اهل قرآن مراجعه کنند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۵۷/۶؛ الطبری، ۱۴۱۲: ۷۵/۱۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴۹۲/۴؛ ابن الجوزی، ۱۴۲۲: ۵۶۱/۲). اما ابوالفتوح رازی و قرطبی آن را به ابن عباس استناد داده‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۴۲/۱۲؛ القرطبی، ۱۳۶۴: ۱۰۸/۱۱). ملاً فتح‌الله کاشانی و آلوسی گفته‌اند می‌توان اهل ذکر را بر اهل قرآن حمل کرد (کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۹۱/۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۸۶/۷). اما فخر رازی این نظر را بعید می‌داند. زیرا مشرکان، قرآن و اهلش را قبول نداشتند تا اینکه از آنان پرسند و بپذیرند (الرازی، ۱۴۲۰: ۱۲۲/۲۲). محمد بن مسلم از امام باقر (ع) روایت کرده: «الذکر: القرآن، و آل رسول الله (ص) أهل الذکر؛ ذکر، قرآن است و اهل بیت، اهل ذکرند» (بحرانی، ۱۴۱۶: ۴۲۶/۳). ابوجعفر و ابن زید گفته‌اند اهل قرآن مراد است؛ اما این قول و آن قولی که می‌گوید مقصود از اهل ذکر، مسلمانان است، تضعیف می‌شود؛ زیرا کافران، سخن مؤمنان را تکذیب می‌کنند و لذا گزارش مؤمنان برای آنان حجت نیست (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵۳۳/۶). در میزان آمده است: «درست است که قرآن، ذکر و اهل قرآن هم اهل ذکرند؛ اما اراده این معنا از آیه با اتمام حجت نمی‌سازد. زیرا معنا ندارد به کسانی که نبوت پیامبر (ص) را قبول ندارند گفته شود اگر نمی‌دانید بروید از پیروان او پرسید» (الطباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۵۹/۱۲).

نظر چهارم: اهل بیت پیامبر اهل ذکرند. در اکثر قریب به اتفاق تفاسیر شیعه، این نظر نقل شده است. در تفاسیر روایی امامیه نظیر تفسیر قمی، فرات کوفی، عیاشی، البرهان، نور الثقلین، صافی و کنز الدقائق، احادیث فراوانی نقل شده که بیانگر آن است که مقصود از اهل ذکر، فقط اهل بیت‌اند (قمی، ۱۳۶۷: ۶۸/۲؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۲۳۵/۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰: ۴۹/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۴۲۳/۳؛ العروسی الحویزی، ۱۴۱۵: ۵۵/۳؛ الفیض الکاشانی، ۱۴۱۵: ۱۳۸/۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۱۰/۷). حتی برخی از مفسران اهل سنت نیز این نظر را نقل کرده‌اند (الطبری، ۱۴۱۲: ۵/۱۷). آلوسی می‌گوید برخی از امامیه معتقدند مراد از «اهل ذکر» اهل بیت (ع) است، به دلیل روایت جابر و محمد بن مسلم از ابوجعفر. ظاهر روایت ابن مردویه از انس، موافق با نظر امامیه است. اما این نظر درست نیست (الآلوسی، ۱۴۱۵: ۳۸۶/۷). ابن کثیر نیز می‌گوید:

قول ابی جعفر (ع)، که اهل ذکر ما هستیم، صحیح نیست. منظور ایشان از ما، امت اسلامی است. زیرا از همه امت‌های پیشین اعلم است. علمای اهل بیت پیامبر از بهترین علما هستند، تا هنگامی که بر سنت مستقیم پایدار باشند. مانند علی، ابن عباس، فرزندان علی، حسن، حسین، زین العابدین، محمد باقر، جعفر صادق و امثال آنان که به ریسمان متین الاهی چنگ زده‌اند (ابن‌الکثیر، ۱۴۱۹: ۴/۴۹۲).

البته ابن‌کثیر، این قول را مانند قول ابن‌زید و با همان استدلال رد می‌کند. یعنی اصل سخن صحیح است، ولی در آیه منظور نیست؛ چون مخالف، چیزی را که انکار کرده در اثباتش به آن مراجعه نمی‌کند (همان). طبرسی می‌گوید بر اساس یکی از اقوال اهل ذکر اهل بیت پیامبرند. از علی (ع) و امام باقر (ع) روایت شده که اهل ذکر، ما هستیم. پشتیبان این قول کلام خداوند متعال است که پیامبر (ص) را ذکر نامیده است: «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا؛ به‌راستی خدا تذکاری که رسول است سوی شما فرو فرستاده» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵/۷؛ طلاق: ۱۰ و ۱۱).

در مجامع روایی شیعه، روایات متعددی نقل شده است. مثلاً کلینی در کافی، یک باب به عنوان «اهل الذکر» اختصاص داده و ۹ حدیث از رسول خدا (ص)، امام باقر، امام صادق (ع) و امام سجاد (ع) ذکر کرده است (الکلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۱۰). روایات زیادی از طریق شیعه و سنی به این مضمون وارد شده که در جلد سوم ملحقات/احقاق الحق، ص ۴۸۲ به بعد، نقل شده است. در جلد ۲۳ بحارالانوار، ص ۱۷۲ به بعد، حدود شصت روایت در این باره نقل شده است (قرائتی، ۱۳۸۳: ۶/۳۹۸). تعدد و کثرت احادیث به گونه‌ای است که موجب اطمینان و وثاقت به صدور حاصل می‌گردد و نیازی به کسب تحصیل وثاقت سندی نیست. روایات چند دسته‌اند: در دسته اول، ذکر به قرآن، در دسته دوم، ذکر به حضرت محمد (ص) و در هر دو دسته، اهل ذکر به ائمه اطهار تفسیر شده است. در دسته سوم به صراحت «اهل ذکر» منحصر در امامان (ع) شده است (الکلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۱۰ و ۲۱۱). برای نمونه دو حدیث ذکر می‌شود:

محمد بن مسلم می‌گوید به حضرت باقر (ع) عرض کردم مردم گمان دارند اهل ذکر، یهود و نصارا هستند. امام فرمود اگر آنها باشند شما را به دین خود فرا می‌خوانند. هرگز نشاید پروردگار، شما را به پریشی از افرادی فرمان دهد که شما را از اسلام خارج کنند و به دین یهود و نصارا برگردانند. سپس آن حضرت با دست به سینه مبارک اشاره کرد

و فرمود: ما ائمه اهل ذکر هستیم و مردم باید از ما بپرسند (الحر العاملی، ۱۴۰۹: ۶۳/۲۷). در حدیث دیگری آمده است حضرت رضا (ع) در مجلس مأمون، که علمای عراق و خراسان حاضر بودند، فرمود ما ائمه معصومین اهل ذکریم که خداوند امر به پرسش از آنان کرده است. علما عرض کردند مقصود پروردگار از اهل ذکر، دانشمندان یهود و نصارا است. امام فرمود پناه به خدا از این سخنان. اگر مراد، آنها باشند ما را به دین خود می‌خوانند و می‌گویند دین ما افضل و نیکوتر از دین اسلام است. مأمون گفت پس مقصود از ذکر چیست و اهل آن کیست. فرمود ذکر، رسول اکرم (ص) و اهل آن، ما ائمه هستیم. خداوند این موضوع را در سوره طلاق، آیه ۱۰ و ۱۱، به روشنی بیان کرده است (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۳۹/۱).

نظر پنجم: مراد از اهل ذکر، اهل علم و دانش است. مفسرانی که آرای مختلف در مسئله را نقل کرده‌اند، این نظر را نیز در زمره آرا شمرده‌اند. در تفسیر *مفاتیح الغیب*، قول زجاج به عنوان قول چهارم ذکر شده که اهل علم و تحقیق منظور است (الحقی البرسوی، بی‌تا: ۳۸/۵؛ الرازی، ۱۴۲۰: ۲۱۱/۲۰). قرطبی معتقد است علما در لزوم تقلید عوام از آنان، هیچ اختلاف نظری ندارند، و مراد از اهل ذکر دانشمندان است (القرطبی، ۱۳۶۴: ۲۷۲/۱۱). شریف لاهیجی می‌نویسد: «اهل علم و دانش منظور است» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۷۱۶/۲). گرچه در اخبار، اهل ذکر به ائمه اطهار (ع) تفسیر شده و مردم به پرسش از ایشان مأمورند نه از علمای یهود و نصارا؛ اما صدر و ذیل آیه با پرسش از ائمه (ع) تناسب ندارد. باید اهل ذکر بر معنایی اعمّ حمل شود و اینکه، روایات مصادیق جلیه را بیان می‌کند (تقیی تهرانی، ۱۳۹۸: ۵۴۱/۳). در اخبار شیعه تفسیر به ائمه شده و مکرر گفته‌اند این اخبار بیان مصداق اتم می‌کند و منافاتی با عموم آیه ندارد و مراد، اهل اطلاع است؛ هر که باشد. «إِنَّ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ارشاد به حکم عقل، یعنی رجوع جاهل به عالم، است (طیب، ۱۳۷۸: ۱۲۸/۸).

بدون شک، اهل ذکر از نظر مفهوم لغوی، تمام آگاهان را در بر می‌گیرد و آیه بیانگر یک قانون کلی عقلایی درباره رجوع جاهل به عالم است، هرچند مصداق آیه، دانشمندان اهل کتاب بودند ولی این، مانع کلیت قانون نیست. به همین دلیل، دانشمندان و فقهای اسلام به این آیه برای مسئله «جواز تقلید از مجتهدان اسلامی» استدلال کرده‌اند. اگر می‌بینیم در روایاتی که از طرق اهل بیت (ع) به ما رسیده، اهل ذکر به علی (ع) یا سایر امامان اهل بیت (ع) تفسیر شده به معنای انحصار نیست،

بلکه بیان واضح‌ترین مصداق‌های این قانون کلی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳/۳۶۱). شایان ذکر است که دیدگاه طباطبایی با سایر مفسران در آیه ۴۳ سوره نحل، متفاوت است. وی این آیه را پاسخی به شبهه مشرکان مکه ندانسته، بلکه آن را پاسخ به ادعای مطلق مشرکان دانسته است. زیرا سیاق جمله «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ» حصر رسالت بر بشر عادی و معمولی است، بشری که به او وحی می‌شود. این حصر در قبال ادعای مشرکان است که می‌پنداشتند اگر خداوند بشری را فرستاده خود قانون نظام طبیعت را نقض کرده و اختیار و استطاعت را از بین برده است. خداوند برای مشرکان روشن می‌کند که در هیچ یک از کتاب‌های فرستاده شده از ناحیه خدا ادعا نشده که دعوت دینی ظهور قدرت غیبیه و اراده تکوینیه‌ای است که می‌تواند نظام عالم را بر هم زند و سنت اختیار را باطل کند و مردم را مجبور به قبول کند تا در پاسخش بگویند: «لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ...» (الطباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۵۶/۱۲). به همین دلیل، طباطبایی برداشت بیشتر مفسران، مثل فخر رازی، آلوسی، طبرسی و ... را، که سیاق آیه را رد شبهه «مشرکان مکه یا قریش» می‌دانند، نقد می‌کند و می‌گوید:

اولاً این سخن با سیاق آیه انطباق ندارد. ثانیاً قبلاً هم از خصوص مشرکان قریش چنین پنداری نقل نشده تا آیه ناظر به آن باشد. ثالثاً تنها سخنی که از مشرکان نقل شده (مطلق مشرکان، نه مشرکان قریش) همان جمله: «لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ...» (نحل: ۳۵) است که سیاقش اثبات استحاله نبوت است و در آن سخنی از رسالت ملائکه به میان نیامده است (همان).

بررسی نظرهای یادشده: از میان نظرهای پیش‌گفته، نظر پنجم صحیح است و منظور از اهل ذکر، مطلق اهل علم و دانش است و منحصر به گروه خاصی نمی‌شود. زیرا:

۱. بر اساس تحقیقی که در قسمت مفهوم‌شناسی صورت گرفت، یکی از وجوه واژه «ذکر»، مشتمل بر معنای علم و دانش است، و معنای مناسب با دو آیه اهل ذکر همین معنا است. لفظ «الذکر» در آیه شریفه، بدون هیچ قیدی و مطلق است و ظاهراً «ال» آن برای جنس است؛ بنابراین، اهل ذکر دارای مفهومی وسیع و گسترده است و همه دانشمندان و آگاهان در زمینه‌های مختلف را شامل می‌شود.

۲. بر اساس اصل جاودانگی و همگانی بودن قرآن و رعایت منطق تفسیر قرآن، آیات اهل ذکر بیانگر قانونی کلی است و مختص به زمان، مکان و افراد خاصی نمی‌شود

(الطباطبائی، ۱۴۱۷: ۵۸/۱-۷۰). در حقیقت، آیات مذکور، بیان‌کننده قاعده عقلائی رجوع جاهل به عالم است. طباطبائی می‌گوید آیه، ارشاد به یک اصل عام عقلائی است و آن وجوب رجوع جاهل به اهل خبره است. روشن است که این حکم، تعبدی، تشریعی و مولوی نیست و به طایفه و گروه ویژه‌ای اختصاص ندارد (همان: ۲۵۹/۱۲، ۲۶۲). خوبی معتقد است گرچه مراد از «اهل ذکر» علمای اهل کتاب است، اما این از باب تطبیق کلی بر مصداق است. شأن نزول عمومیت آیات قرآن را محدود نمی‌کند. وی با استفاده از روایت امام باقر (ع) می‌گوید اگر آیه با مرگ کسی که درباره او نازل شده بمیرد، هر آینه قرآن هم مرده است. یعنی اگر آیه را محدود به مورد نزولش کنیم آیه می‌میرد. در این صورت، آیات قرآن جاودانه نخواهد بود، در حالی که در روایت امام صادق (ع) است که قرآن مانند خورشید و ماه در جریان است. وی با این سخن خود تنافی بین مفاد آیه و اخبار را رفع کرده است (الطباطبائی الحکیم، ۱۴۱۴: ۳/۲۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵/۴۰۳-۴۰۴). آیه بیان قاعده کلی و ارشاد به حکم خرد است که جاهل در خصوص هر موضوعی که به آن نیاز داشته باشد ناگزیر برای تشخیص و تعیین راه‌حل به دانشمند همان امر رجوع، و به نظر او اعتماد می‌کند و این اصل عقلائی در هر زمینه قابل انطباق است و اختصاص به قوم خاصی ندارد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۹/۴۵۸). حتی برخی از مفسران فراتر از آن گفته‌اند آیه به حکم عقل ارشاد دارد، نه قاعده عقلائی (طیب، ۱۳۷۸: ۸/۱۲۸؛ المدرسی، ۱۴۱۹: ۶/۶).

۳. گرچه در بخش‌های پیشین بیان شد که شأن نزول آیات، مشرکان قریش است که از باب ستیزه‌جویی با رسول خدا (ص) دنبال بهانه و شبهه بودند، که مگر ممکن است کسی از جنس انسان، فرستاده پروردگار باشد؟ لذا به آنان گفته شد مسئله را از اهل کتاب بپرسند؛ اما به هیچ وجه مورد نزول، مخصص حکم کلی آیه نیست، البته آیه به طور حتم مورد نزول را شامل می‌شود. اهل کتاب، یهود، نصارا و غیر آنان، که هم‌زمان با رسول اکرم بودند، چون از پاسخ پرسش آگاه بودند مصداقی از مصادیق اهل ذکر محسوب می‌شدند. اهل کتاب بودن، خصوصیت ندارد. در تفسیر نمونه آمده است:

اهل ذکر مفهوم وسیعی دارد که همه آگاهان و اهل اطلاع را در زمینه‌های مختلف شامل می‌شود، و اگر بسیاری از مفسرین اهل ذکر را در اینجا به معنای علمای اهل کتاب تفسیر کرده‌اند نه به این معنا است که اهل ذکر مفهوم محدودی داشته باشد، بلکه در واقع از قبیل تطبیق کلی بر مصداق است؛ زیرا سؤال درباره پیامبران

و رسولان پیشین و اینکه آنها مردانی از جنس بشر با برنامه‌های تبلیغی و اجرایی بودند قاعداً می‌بایست از دانشمندان اهل کتاب و علمای یهود و نصارا بشود، درست است که آنها با مشرکان در تمام جهات هم‌عقیده نبودند، ولی همگی در این جهت که با اسلام مخالفت داشتند، هماهنگ بودند. بنابراین، علمای اهل کتاب برای بیان حال پیامبران پیشین منبع خوبی برای مشرکان محسوب می‌شدند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴۲/۱۱).

۴. اهل ذکر و اهل علم و دانش، مفهومی کلی دارد و منطبق بر مصادیق فراوان و گوناگون است. همان‌گونه که اهل کتاب آگاه به بشر بودن انبیا یکی از مصادیق آن است. همچنین، تاریخدان، فقیه، عالم دینی، و بلکه هر دانشمند و متخصصی، مصداق‌های مختلف اهل ذکرند. زیرا هر کدام مصداق اهل علم‌اند. «به همین دلیل دانشمندان و فقهای اسلام به این آیه مسئله «جواز تقلید از مجتهدان اسلامی» استدلال کرده‌اند» (همان: ۳۶۱/۱۳). فخر رازی این استدلال را بعید دانسته است. زیرا آیه خطابی شفاهی و در واقعه‌ای خاص بوده و مربوط به یهود و نصارای آن زمان است (الرازی، ۱۴۲۰: ۱۲۲/۲۲). گرچه ضعف کلام فخر، روشن و بی‌نیاز از توضیح است، اما جمله «فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» از هر لحاظ اطلاق دارد، از لحاظ سائل، مسئول و موضوع سؤال اعم از معارف اسلامی، احکام، وظایف دینی، که باید از اهل ذکر پرسیده شود (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۴۵۸/۹). در المیزان نیز آمده است:

با توجه به سیاق و مورد نزول آیه، مخاطب مشرکان هستند، و مراد از «اهل ذکر» اهل کتاب مخصوصاً یهودیان‌اند. با قطع نظر از مورد نزول آیه از روایات چنین برمی‌آید که آیه شریفه مطلب عامی را بیان کرده که هم سائل، هم مسئول و هم مسئول‌عنه در آن عام است. به این معنا که مخاطب مشرکان نیستند، بلکه همه مسلمانان‌اند؛ هر کسی که نسبت به معارف حقیقی جاهل است. مسئول‌عنه هم اصل شک در رسالت نیست، بلکه همه مسائل دینی است (الطباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۸۴/۱۲).

۵. چنانچه در مباحث پیش‌گفته تبیین شد، طبق آیات متعدد پیامبر اکرم (ص)، قرآن و تورات ذکر نامیده شده است. همچنین، در روایات فراوان، رسول خدا (ص)، ذکر و امامان معصوم (ع)، اهل ذکر محسوب شده‌اند. وجود مقدس پیامبر اکرم (ص)، قرآن و

کتب آسمانی از مصادیق بارز، اتم و اکمل ذکر و دربردارنده علوم الهی هستند. پیشوایان معصوم (ع) نیز کامل‌ترین و برترین مصداق اهل ذکرند. بر اساس آنچه گذشت، تطبیق آیات اهل ذکر، در مصادیق مختلف با هیچ اشکالی روبه‌رو نمی‌شود و با مفهوم کلی و عام اهل ذکر نیز منافاتی ندارد. گاه مصداق آن، اهل کتاب، و گاه فقیه و عالم دینی و غیر آن است. به طور قطع و حتم، امام معصوم کامل‌ترین و برترین مصداق آن است. این مطلب، همان قاعده جری و تطبیق است که طباطبایی بارها در *المیزان* از آن یاد کرده و به آن تمسک بسته است (الطباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۶۶/۱؛ ۲۹/۲؛ ۷۰/۳؛ ۳۴۸/۴؛ ۱۳۷/۵؛ ۱۷۷/۱۲، ۳۰۹ و ...). یکی از مباحث مهمی که در قواعد تفسیر قرآن مطرح است چندمعنایی در ساختارهای چندوجهی قرآن است. یکی از قواعد این نظام، قاعده دلالت استقلالی و غیراستقلالی است. طباطبایی در این باره می‌گوید: «هر جمله از جملات قرآنی به تنهایی حقیقتی را می‌فهماند و با هر یک از قیودی که دارد، از حقیقتی دیگر خبر می‌دهد. مستند این قاعده روایات است و آن سَرّی است که اسراری در آن نهفته است» (همان: ۲۰/۱؛ ۹۹/۱۰). بر اساس قاعده مزبور، جمله «فاسئلوا اهل الذکر» به صورت مستقل، بر حکم کلی و عام دلالت دارد و به صورت غیرمستقل و با لحاظ جملات قبل و بعد آن، همچنین سیاق آیات، حکم مورد نزول را بیان می‌کند و هر دو دلالت، صحیح، حجت و قابل استناد است.

یک پرسش: اگر پیشوای معصوم، برترین مصداق است، چرا در برخی روایات، اهل ذکر فقط در امامان معصوم انحصار یافته و از دیگران نفی شده است؟ چنانچه در روایت محمد بن مسلم از امام باقر (ع) و در حدیث امام رضا (ع) آمده بود. حتی در روایات مذکور استدلال شده که اگر اهل کتاب، اهل ذکر باشند آنان افراد را از دین اسلام خارج کرده و به دین خود فرا می‌خوانند. چنین دستوری از خداوند متعال صادر نمی‌شود و شایسته شأن او نیست.

پاسخ: بر اهل پژوهش پوشیده نیست که حدیث دارای دو بخش متن و سند است. متن، سخن نقل‌شده و سند، راویان آن است. حدیث قابل استناد، شرایطی دارد، از جمله باید سند آن، معتبر، متن آن، بی‌نقص، و دلالتش تمام باشد. قبل از استدلال به روایت باید سند و متن آن نقّادی شود. در بحث مد نظر، چون تعداد روایات زیاد است اطمینان به صدور حاصل می‌شود. بنابراین، از نقد و ارزشیابی سند رفع ید می‌شود. اما در خصوص

نقد متن، چند مطلب شایسته تأمل است: ۱. روشن است که روایات یادشده بیانگر حصر اهل ذکر در ائمه اطهار (ع) است؛ اما این حصر، حصر مطلق نیست، بلکه حصر اضافی و نسبی است. مؤید بلکه دلیل بر آن، استدلالی است که در آن دو روایت آمده بود که مسئله اخراج از اسلام و دعوت به دین اهل کتاب مطرح شده است. این استدلال دلیل بر آن است که پرسش‌ها تغییر پیدا کرده؛ زیرا پرسش زمان پیامبر درباره بشری بودن فرستاده خدا بوده و پرسشگر نیز مشرکان معاند بوده‌اند. به طور طبیعی پاسخ‌گو باید نزد پرسشگر محل اعتماد باشد. اما در زمان امام باقر (ع) و امام رضا (ع)، طبق صریح حدیث، پرسشگر مسلمان است؛ مسلمانی که حداقل کف اعتقادات اسلام را دارد و به حضرت محمد (ص) به عنوان یکی از انسان‌های برگزیده الهی و آخرین پیامبر پروردگار اعتقاد می‌ورزد. بنابراین، پرسش او بشری بودن پیامبر نیست. پس چون پرسش و پرسشگر تغییر کرده باید پاسخ‌گو نیز تغییر کند. حال اگر پاسخ را فقط معصوم (ع) می‌داند فقط از معصوم (ع) هم باید پرسش شود نه شخص دیگر.

۲. بدون شک آیات قرآن باید به نحوی تفسیر شود که مورد نزول را شامل شود. این مطلب را باید به عنوان اصلی اساسی مد نظر داشت. اصل مزبور و اصل جاودانگی و همگانی بودن قرآن از هنگام نزول به بعد، دلیل و قرینه اضافی بودن حصر در روایات مذکور است (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۲/۱).

۳. از یک سو، ظاهر و سیاق روایات اهل ذکر، همچنین روایات مربوط به شأن نزول و اصول پیش گفته، دلیل بر آن است که مصادیق آغازین اهل ذکر، بی‌تردید علمای اهل کتاب بوده‌اند. از سوی دیگر، احادیث متعدد بیان‌کننده حصر اهل ذکر در ائمه اطهار (ع) است. بنابراین، دو دلیل متعارض‌اند. به منظور رفع ید از هر دو دلیل یا یکی از آنها مجوزی وجود ندارد. فقط یک صورت باقی می‌ماند و آن، جمع بین دو دلیل است. شاهد و قرینه جمع بین آنها، اصول یادشده، روایات شأن نزول و وضعیت و فضای زمان نزول است. این شواهد و قرائن، ظاهر و سیاق آیات را تأیید، تأکید و تثبیت می‌کند و دلیل بر اضافی و نسبی بودن حصر اهل ذکر در امامان معصوم است. بنابراین، اهل ذکر در معصومان منحصر است؛ اما نه به صورت مطلق، بلکه به صورت اضافی و نسبی.

از مباحث پیش گفته این نتیجه به دست می‌آید که نظرهای اول، دوم، سوم و چهارم هر کدام به تنهایی کامل، بدون اشکال و صحیح نیست، به خلاف نظر پنجم، که اکثر قریب

به اتفاق اقوال مفسران را در گستره خود جای می‌دهد و باعث حذف و رفع ید از هیچ دلیلی، اعم از ظاهر آیه و روایت، نمی‌شود، بلکه این نظر، مقتضای جمع عرفی مقبول بین ادله مختلف دارای تعارض ظاهری است. هم مورد نزول به عنوان مصداق آیه باقی می‌ماند و هم امام معصوم (ع) برترین مصداق اهل ذکر تلقی می‌شود و از روایات و از اصل حصر اهل ذکر در اهل بیت (ع)، که مفاد برخی از آنها است، صرف نظر نمی‌شود.

نتیجه

در تفسیر آیات اهل ذکر، چند مسئله مطرح و بررسی شد: تبیین شأن نزول، مفهوم‌شناسی واژه «ذکر»، اتصالات ذکر در قرآن، تعیین مخاطب و پرسشگر، مشخص شدن پرسش و پاسخ‌گو. مسئله اساسی بین مفسران، تعیین مراد از اهل ذکر است. طبق ظاهر و سیاق آیات، زمان، مکان و فضای نزول و روایات مربوط به آن، مقصود از اهل ذکر، اهل کتاب آن زمان است. اما در مجامع روایی و تفاسیر روایی، اخبار فراوانی وجود دارد که بیانگر آن است که منظور از اهل ذکر، ائمه اطهار (ع) هستند. در تعداد معتناهی از آنها، اهل ذکر در امامان معصوم (ع) انحصار یافته و از غیر آنان نفی شده است.

در مقام حل مسئله یادشده، دو دسته دلیل متقابل رخ می‌نماید: یک دسته با تأکید دلالت دارد که اهل ذکر فقط پیشوایان معصومانند، با این استدلال که اگر اهل ذکر، اهل کتاب باشند باعث اخراج مسلمانان از اسلام و روی‌آوری به دینشان می‌شوند. لازمه پذیرش صد درصدی این دلیل، خروج مورد نزول از شمول آیات است و این، به هیچ وجه پذیرفتنی نیست. به دلیل این محذور، اکثر مفسران، به‌ویژه اهل سنت، این روایات را نادیده گرفته یا حصر آن را رد کرده و بر معنای نادرستی حمل کرده‌اند.

مفسران، امر را دایره مدار بین دو چیز دانسته‌اند؛ یا از شأن نزول بگذرند و بگویند آیات مورد نزول را شامل نمی‌شود یا از روایات مربوط به اهل بیت و حصر اهل ذکر در ایشان صرف نظر کنند. اما راه‌حل درست و صحیح آن است که بر اساس اصول و قواعد تفسیر و نیز مطابق قوانین تعادل و تراجیح و راه‌حل تعارض بین ادله باشد. اگر سند و دلالت ادله دو طرف تمام باشد و ضوابط و قواعد، اجازه حذف یک طرف یا هر دو طرف را ندهد، به‌ناچار باید با استفاده از قرائن و ادله دیگر، در ظاهر یکی از دو طرف تصرف کرد. با اتخاذ نظر صحیح، فقط از اطلاق حصر روایات صرف نظر می‌شود، نه از اصل حصر و نه از کل روایات. در این صورت، حصر اهل ذکر در اهل بیت (ع)، حصر اضافی

و نسبی تلقی می‌شود. استدلال در ذیل روایات مذکور قرینه و مؤید آن است. علاوه بر قواعد حل تعارض ادله، قاعده جری و تطبیق و نیز قاعده دلالت استقلالی و دلالت غیراستقلالی، که تفصیل آن گذشت، دلیل این نظر است.

منابع

- الآلوسی، سید محمود (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن جوزی، ابوالفرج (۱۴۲۲). *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن الفارس، احمد (۱۴۲۹). *معجم مقاییس اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن الکثیر، اسماعیل (۱۴۱۹). *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن شهر آشوب، محمد (۱۴۱۰). *مشابه القرآن و مختلفه*، قم: انتشارات بیدار.
- ابوالفتوح رازی، حسین (۱۴۰۸). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابوحیان، محمد (۱۴۲۰). *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دار الفکر.
- اسعدی، محمد؛ و همکاران (۱۳۹۰). *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم.
- امین، سیده نصرت بیگم (۱۴۱۲). *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶). *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت.
- بروجردی، سید محمد ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر جامع*، تهران: انتشارات صدر، چاپ ششم.
- البلاغی النجفی، محمد (۱۴۲۰). *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم: بنیاد بعثت.
- البخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- البیضاوی، عبدالله (۱۴۱۸). *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الثعالبی، عبدالرحمن (۱۴۱۸). *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸). *تفسیر روان جاوید*، تهران: انتشارات برهان، چاپ سوم.
- الحرّ العاملی، محمد (۱۴۰۹). *وسائل الشیعة*، قم: آل البیت.
- حسینی همدانی، سید محمد حسین (۱۴۰۴). *انوار درخشان*، تهران: کتاب‌فروشی لطفی.
- الحقی البرسوی، اسماعیل (بی تا). *تفسیر روح البیان*، بیروت: دار الفکر.
- خسروانی، علی (۱۳۹۰). *تفسیر خسروی*، تهران: انتشارات اسلامیة.
- الرازی، فخرالدین محمد (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
- الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق- بیروت: دار العلم-الدار الشامیه.
- الزحیلی، وهبه (۱۴۱۸). *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*، بیروت- دمشق: دار الفکر المعاصر، الطبعة الثانية.
- الزمخشری، محمود (۱۴۰۷). *الکشاف عن غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الثالثة.

- السیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
- الشبر، سید عبدالله (۱۴۱۲). *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: دار البلاغة للطباعة والنشر.
- شریف لاهیجی، محمد (۱۳۷۳). *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران: دفتر نشر داد.
- الشوکانی، محمد (۱۴۱۴). *فتح القادیر*، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر - دار الکلم الطیب.
- صدوق، محمد بن بابویه (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا*، تهران: نشر جهان.
- الطباطبایی الحکیم، محمد سعید (۱۴۱۴). *المحکم فی أصول الفقه*، قم: مؤسسه المنار.
- الطباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین، الطبعة الخامسة.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). *تفسیر جوامع الجامع*، تهران: دانشگاه تهران و حوزه علمیه قم.
- الطبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
- الطوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم.
- العروسی الحویزی، عبدعلی (۱۴۱۵). *تفسیر نور الثقلین*، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- فرات کوفی، ابوالقاسم (۱۴۱۰). *تفسیر فرات الکوفی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فراهیدی، خلیل (۱۴۱۰). *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم.
- الفیض الکاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵). *تفسیر الصافی*، تهران: انتشارات الصدر، چاپ دوم.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳). *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ یازدهم.
- القرطبی، محمد (۱۳۶۴). *الجامع لاحکام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). *تفسیر القمی*، قم: دار الکتاب، چاپ چهارم.
- کاشانی، ملا فتح‌الله (۱۳۳۶). *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتاب‌فروشی علمی.
- الکلینی، محمد (۱۴۰۷). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.
- المحلی، جلال الدین: السیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶). *تفسیر الجلالین*، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
- المدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹). *من هدی القرآن*، تهران: محبی الحسین.
- المراغی، احمد (بی تا). *تفسیر المراغی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۰). *تفسیر روشن*، تهران: مرکز نشر کتاب.
- المغنیة، محمد جواد (۱۴۲۴). *تفسیر الکاشف*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية.
- موسوی همدانی، سید محمد باقر (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*، قم: جامعه مدرسین، چاپ پنجم.

شیوه‌های تشخیص امام در عصر حضور

مصطفی صادقی کاشانی*

مهدی نورمحمدی**

چکیده

شیعیان در عصر حضورِ ائمه معصوم (ع)، برای شناخت امام خود از راه‌ها و شیوه‌هایی استفاده می‌کردند تا پیشوای تعیین‌شده از سوی خدا و رسولش را از مدعیان دروغین تشخیص دهند. در منابع شیعی، روایات فراوانی وجود دارد که راه‌های متعددی برای تشخیص امام بیان کرده و ویژگی‌هایی برای آن ذکر می‌کند. اما اینکه شیعیان عصر حضور کدام یک از این شیوه‌ها را برای تشخیص امام به کار برده‌اند پرسشی است که این مقاله در پی پاسخ به آن است. از مجموع روایات استفاده می‌شود که مهم‌ترین شیوه امامیه برای تشخیص امام خود در همه دوره‌ها، آزمودن پیشوای خود بر اساس علم امامت بوده است. از دیگر راه‌هایی که در روایات و کتب کلام شیعه شهرت دارد نص، مناقب و کرامات است.

کلیدواژه‌ها: امامت، تشخیص امام، علم امام، نص، کرامت، سلاح پیامبر.

* استادیار گروه سیره پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (نویسنده مسئول) Sadeqi48@isca.ac.ir
** دانشجوی دکتری تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب و پژوهشگر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
mn13510301@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۰۸/۱۶ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۵]

مقدمه

در طول تاریخ امامت، یکی از مشکلات شیعیان امامیه چگونگی شناخت امام واقعی و تمیزدادن او از دیگر مدعیان بود. از گزارش‌های تاریخی استفاده می‌شود که این موضوع از دغدغه‌های عموم شیعیان امامیه، به‌خصوص یاران نزدیک ائمه (ع) بوده است که وقتی برای پیشوای خود احساس خطر می‌کردند در صدد پرس‌وجو برمی‌آمدند و برای شناخت پیشوای بعدی می‌کوشیدند. به همین دلیل پرسش‌های بسیاری در این باره از ائمه (ع) شده و آن بزرگان شیوه‌هایی را برای چگونگی شناخت امام زمان مطرح کرده‌اند. مقاله حاضر در صدد بررسی این راه‌ها و پاسخ‌دادن به این پرسش است که: شیعیان ائمه از چه شیوه‌هایی برای تشخیص امام زمان خود استفاده می‌کردند؟ فرضیه این است که بر اساس داده‌های تاریخی، مهم‌ترین راه برای آنان دانش امامت بوده است. زیرا همگان حتی از نص آگاهی نداشته‌اند.

شیوه بحث تاریخی است و به بررسی اسناد توجه نخواهیم داشت، بلکه تکیه و تأکید بر شواهد و قراین است. همچنین، برای این نوشتار با این رویکرد پیشینه‌ای نیافتیم. البته درباره چگونگی شناخت و معرفت امام، فراوان سخن گفته شده و مقالاتی یافت می‌شود که به بیان ویژگی‌های امام می‌پردازد. اما نگاه آنها روایی یا کلامی است و با رویکردی خطابی به بحث پرداخته‌اند. ضمن آنکه مقصد هیچ کدام بررسی و مقایسه تاریخی نبوده است. آنچه در اینجا بدان می‌پردازیم آن است که شیوه‌هایی که در روایات برای شناسایی امام بیان شده، چه اندازه در عصر ائمه (ع) وقوع خارجی داشته است. شیعیان هنگام تحیر درباره امام خود به چه راه‌هایی توجه می‌کرده‌اند و از آن طریق به شناخت امام خود می‌رسیده‌اند؟

از مجموع روایات چند علامت مهم برای شناخت امام استفاده می‌شود: نص یا وصیت آشکار، فرزند بزرگ‌تر، فضل و برتری در عموم ویژگی‌های شخصی و خانوادگی، مانند پرهیزکاری در حدّ اعلی و نداشتن عیوب ظاهری و وقار، فضل و برتری ویژه در علم شامل آگاهی از همه علوم روز و آشنایی با زبان‌های مختلف انسان‌ها و فهم کلام حیوانات، به ارث بردن اسلحه و میراث پیامبر خدا. این ویژگی‌ها به عنوان راه‌های شناخت امام در کلمات بزرگان شیعه ذکر شده است. هنگامی که از هشام بن حکم درباره نشانه‌های امام و آنچه بر او راهنمایی می‌کند (دلالت‌ها) پرسیدند، گفت آنچه ما را به امام رهنمون است

هشت نشانه است؛ چهارتای آن مربوط به نسب او و چهارتای دیگر مربوط به شخص او است. چهارتای اول آن است که از نظر قبیله، جنس، نسب و بیت شناخته شده باشد. هشام در ادامه توضیح داده است که مرادش از اولی قریش، از دومی جنس عرب، از سومی قرابت رسول‌الله و از چهارمی اهل بیت آن حضرت است. چهارتای دیگر نیز چنین است: داناترین، بخشنده‌ترین، شجاع‌ترین و پاک‌ترین مردم (معصوم) باشد (صدوق، ۱۳۹۵: ۳۶۶). شیخ صدوق از جمله نشانه‌های شناخت امام را علم و استجابت دعا دانسته است (صدوق، ۱۳۶۲: ۴۲۸). شیخ مفید در شرح حال برخی از امامان می‌نویسد:

امامت او از راه‌هایی ثابت می‌شود که از آن جمله است نص پیامبر و پدرش، و اینکه در علم و عمل برترین مردم پس از پدر و از نظر نسب و مقام، سزاوارترین مردم به پدر است. و اینکه ادعای مدعیان امامت در زمان او باطل شده است (المفید، ۱۴۱۶: ۱۳۸/۲، ۱۶۶ و ۱۸۲).

طبرسی در کتاب *اعلام‌الوری فصلی* را به بیان راه‌های شناخت ائمه (ع) اختصاص داده و در آن، این راه‌ها را شرح داده است: ۱. علومی که از آنان آشکار شده است؛ ۲. اجماع مسلمانان بر طهارت و پاکی آنان و تأکیدشان بر عاری بودن ائمه (ع) از هر گونه عیب و بی‌مبالاتی در دین؛ ۳. اتفاق نظر بر نیکی و عدالت ایشان؛ ۴. تسخیر قلوب و اقرار دوست و دشمن و معتقدان به گرایش‌های مختلف، به فضل و مقام والای آنان (طبرسی، ۱۴۱۷: ۱۹۹/۲).

این مطالب برگرفته از روایات بسیاری است که محدثان امامیه در جوامع روایی خود بدان پرداخته و نقل کرده‌اند. اکنون با یادکرد هر یک از نشانه‌هایی که در روایات از آنها یاد شده، به بررسی هر یک و اندازه استناد بدان‌ها در عمل شیعیان می‌پردازیم.

۱. نص

مهم‌ترین معیار شناخت امام در مذهب شیعه، نص است که گاهی از آن به وصیت تعبیر می‌شود. منظور از نص، تعیین امام از سوی خداوند و بر زبان پیامبر او است. تصریح هر امام بر جانشین خود و معرفی او بخشی از نص است. در روایات اسلامی، از نص بر دوازده امام فراوان سخن گفته شده و می‌توان آن را از احادیث متواتر دانست که فریقین بدان معترف‌اند، جز آنکه اهل سنت در تعیین این دوازده جانشین به خطا رفته‌اند (مانند:

ابن‌الکثیر، ۱۳۹۸: ۲۴۹/۶). روایاتی هم هست که نام دوازده امام را از زبان صحابه و ائمه (ع) از قول رسول خدا (ص) بیان می‌کند. این روایات در کتاب *کفایة الاثر جمع‌آوری شده* است (خزاز، ۱۳۶۰: ۴۲ و ۵۴ و ۱۴۵ و ...).

اما آنچه در عصر ائمه (ع) رخ داده، آن است که عموم شیعیان از نام دوازده امام اطلاع نداشته‌اند. احادیث محدود و معدودی که می‌توان آنها را صحیح دانست، نزد افراد خاصی بوده و ائمه (ع) آن را برای هر کسی نگفته‌اند. گونه نصی که در عصر حضور، به‌خصوص از زمان امام باقر (ع)، معمول بود، اشاره یا معرفی هر امام در خصوص جانشین خود است. در روایات امامیه از این شیوه به عنوان یکی از راه‌های تعیین یا شناخت امام سخن گفته شده است (الکلبینی، ۱۴۰۵: ۲۸۴/۱). در تاریخ ائمه (ع) نیز نمونه‌هایی گزارش شده است؛ چنان‌که نصر بن قابوس می‌گوید امام کاظم (ع) مرا به داخل خانه برد و فرزندش علی را به من نشان داد که کتابی را مطالعه می‌کرد. آنگاه فرمود: «آن جفر است که فقط پیامبر یا وصی او مطالعه می‌کنند» (طوسی، ۱۳۸۲: ۵۰۷). منظور امام اشاره به جانشینی فرزندش بود. شکل دیگر نص، پرسش از امام حاضر درباره امام بعدی است که این هم درباره ائمه نخستین وجود ندارد. گزارش‌های متعددی وجود دارد که افرادی از امامیه، با صراحت از امام صادق (ع) یا امامان پس از او پرسیده‌اند که: امام بعد از شما کیست؟ یا: اگر حادثه‌ای رخ دهد ما را به چه کسی ارجاع می‌دهید؟ نصر بن قابوس به امام کاظم (ع) عرض کرد: «از پدرت درباره امام بعدی پرسیدم و شما را معرفی کرد. اکنون بفرما پس از شما کدام فرزندان امام است؟ فرمود: فرزندم علی (ع)» (همان). فیض بن مختار از امام صادق (ع) درباره فرزندش اسماعیل پرسید: «چرا همان‌گونه که شما با پدرت همراه بودید، اسماعیل با شما همراه نیست؟ فرمود: او مانند من نسبت به پدرم نیست». منظور امام اشاره به صلاحیت‌نداشتن این فرزند برای جانشینی خود است. لذا فیض می‌پرسد: اگر حادثه‌ای پیش آید چه خواهیم کرد؟ آن حضرت وی را به داخل خانه بُرد و ابوالحسن موسی (ع) را به او معرفی کرد (همان: ۴۲۰).

موضوع نص در زمان چهار امام نخست به شکل دیگری و با تلویح و اشاره به الاهی‌بودن جایگاه جانشین پیامبر محل توجه عده‌ای از شیعیان قرار داشت. ابن‌عباس در پاسخ خلیفه دوم، که مدعی بود «قریش نمی‌خواست نبوت و خلافت در یک جا جمع شود و برای خود خلیفه انتخاب کرد و خوب برگزید» با قرائت آیه «ذَلِك بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا

أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَخْبَطَ أَعْمَالَهُمْ» (محمد: ۹) گفت: «قریش آنچه را خدا برایش نازل کرده بود، خوش نداشت» (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵: ۵۳/۲۱). در خلافت عثمان ابوذر جلوی در مسجد رسول‌الله ایستاد و رو به مردم گفت: «علی بن ابی طالب وصی محمد و وارث علم او است. ای امت سرگردان! اگر آنکه را خدا برتر دانسته پیشوا می‌کردید و آنکه را خدا نخواسته بر نمی‌گزیدید وضع بهتری داشتید» (الیعقوبی، ۱۴۱۳: ۱۷۱/۲). خزیمه ذوالشهادتین، پس از بیعت مردم با علی (ع)، گفت: «ما کسی را برای دین و دنیای خود اختیار کردیم که رسول خدا برای ما اختیار کرده بود» (الاسکافی، ۱۴۰۲: ۵۱ و ۵۲).

درباره وصی‌بودن علی (ع) به اندازه‌ای شعر از صحابه و شیعیان نقل شده که ابن‌ابی‌الحدید در کتاب خود فصلی را به این اشعار اختصاص داده و از کتاب‌های مربوط به جمل و صفین آورده است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۵: ۱۴۳/۱). نمونه‌ای از این اشعار، که نشانگر دیدگاه گروهی از طرفداران آن حضرت (شیعیان) در نبرد جمل است، چنین است:

وَصِي النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى وَابْنِ عَمَةٍ
أَبُو الْهَيْثَمِ بْنِ التَّيْهَانِ:
فَمَنْ ذَا يَدَانِيهِ وَ مَنْ ذَا يِقَارِبِهِ

ان الوصی امامنا و ولینا
جالب اینکه جوانی از بنوضبه، که در لشکر عایشه بود، در رجز خود به فضل علی (ع) اعتراف کرده و از شهرت آن حضرت به «وصی» سخن می‌گوید:

نَحْنُ بِنَوْضِبَةَ أَعْدَاءِ عَلِيٍّ
خَزِيمَةَ بْنِ ثَابِتٍ:
ذَاكَ الَّذِي يَعْرِفُ قَدَمًا بِالْوَصِيِّ

أُعَائِشُ خَلِيٍّ عَنِ عَلِيٍّ وَ عَيْبِهِ ...
وصی رسول‌الله من دون أهله
ابن‌ابی‌الحدید این اشعار را از کتاب جمل ابو مخنف نقل کرده (همان: ۱۴۳/۱-۱۴۸) که امروز در دست ما نیست. اشعار دیگری با همین مضامین درباره جنگ صفین گزارش شده است (المقبری، ۱۳۸۲: ۳۸۱، ۳۸۵، ۴۳۶). وصایت در این اشعار چیزی جز نص پیامبر اکرم به جانشینی علی (ع) نیست که هم با این تعبیر و هم با عناوین دیگر به‌وفور از آن حضرت نقل شده است. اینکه اشعار و سخنان اصحاب امام در موضوع وصی را حمل بر معنای لغوی و وصفی آن (خصوصاً وصیت در امور شخصی و خانوادگی) کنیم، قابل تأمل است و به نظر نمی‌رسد معنایی که این افراد، به‌ویژه خواص آن حضرت، اراده کرده‌اند، غیر از امامت و جانشینی سیاسی باشد.^۱

شبی که امیرالمؤمنین (ع) از دنیا رفت، ابن عباس مردم را تشویق به بیعت با امام حسن (ع) کرد. از جمله گفت: «او وصی امام شما است» (المفید، ۱۴۱۶: ۸/۲). اگر فهم مخاطبان ابن عباس از این جمله را برداشت نص از عنوان «وصی» ندانیم، دست‌کم در خصوص هدف شخص وی درباره این تعبیر تردید نخواهیم کرد. زیرا قرائنی که حاکی از اعتقاد وی به نص الاهی باشد کم نیست و نمونه آن پیش‌تر گذشت. خود آن حضرت هم در نامه‌اش به معاویه نوشت: «وقتی رحلت پدرم نزدیک شد، امر (امامت) را به من سپرد» (ابن‌الاعثم، ۱۴۱۱: ۲۸۵/۴). نمونه‌های دیگری هست که از حضرت مجتبی (ع) به عنوان وصی پدر یا امام پس از او تعبیر شده است (الاصفهانی، ۱۹۹۴: ۱۱/۱۱؛ ابن‌عبدربه، ۱۴۰۳: ۴/۴۷۴).

اشعار و رجزهای اصحاب سیدالشهدا در کربلا، همچون اشعار یاران پدرش، می‌تواند نشانگر توجه آنان به موضوع وصایت و امامت در آن دوره باشد. مثلاً زهیر بن قین، خطاب به دشمن، می‌گوید: «به حسین (ع) پیوستم تا آنچه از حق خدا و رسولش را ضایع کرده‌اید، حفظ کنم» (الطبری، بی‌تا: ۴۱۷/۵). گویا زهیر هم که تازه به اردوی امام پیوسته، مانند دیگر اصحاب سیدالشهدا، امامت را به نص (حق الاهی) و وصایت (حق پیامبر) می‌شناسد و معتقد است دشمنان اهل بیت آن حق را ضایع کرده‌اند.

در مجموع باید گفت، گرچه نص راهی مهم و درست برای شناخت امام زمان در تمامی دوره حضور بود، اما همه شیعیان امکان استفاده از آن را نداشتند. زیرا موقعیت و مصلحت‌سنجی امامان برای معرفی‌نکردن همگانی جانشین حقیقی رسول خدا (ص) اجازه نمی‌داد ائمه (ع) آشکارا نص را اعلام کنند؛ چنان‌که در دوره ائمه میانی حتی برخی یاران نزدیک ائمه (ع)، مانند هشامین و زراره، از مصداق نص خبر نداشته و امام بعدی را نمی‌شناخته‌اند.

۲. علم

در بخش چشم‌گیری از روایات اهل بیت (ع) به علم و فضل به عنوان نشانه‌ای برای شناخت امام اشاره شده است. امیرالمؤمنین علی (ع) هرچند با کسانی سخن می‌گفت که غالباً امامت را درک نمی‌کردند، در این باره مطالبی فرموده که در نهج‌البلاغه و غیر آن ثبت شده است. او درباره خاندان پیامبر می‌فرماید: «آنان محل اسرار پیامبر و مخزن علم و ملجأ امر اویند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲). یا می‌فرماید: «کجايند آنان که تصور می‌کنند راسخون

در علم هستند؟ بلکه ما هستیم و آنان دروغ می‌گویند و بر ما ظلم می‌کنند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۴۴).

آن حضرت همچنین در نامه خود به معاویه مطالب مهمی را درباره امام و امامت بیان فرمود: «ای معاویه آیا نمی‌دانی که امامان از ما هستند نه از شما ... اولی الامر که خدا فرموده مستنبدان علم‌اند ... خداوند ما اهل بیت را اختیار کرده و برگزیده و نبوت و کتاب و حکمت و علم و ایمان را در میان ما قرار داده است» (ثقفی، ۱۳۹۵: ۱۹۷/۱-۲۰۰).

با تبیین معارف شیعه در عصر ائمه بعدی، چگونگی شناخت امام برای یاران ائمه (ع) روشن‌تر شد. عبدالاعلی بن اعین از امام صادق (ع) پرسید مدعی امامت چگونه تصدیق می‌شود؟ فرمود: «درباره حلال و حرام از او می‌پرسند». آنگاه نشانه‌های دیگری مانند قرابت به امام پیشین و وصیت (نص) را بیان فرمود (الکلینی، ۱۴۰۵: ۲۸۴/۱). در روایت دیگری آن حضرت درباره نشانه امام فرمود: «آنچه از قرآن پرسند، پاسخ می‌دهد» (صفار، ۱۴۰۴: ۴۴۸). موضوع دانش از علائم و ویژگی‌هایی است که در غالب روایات امامت از آن سخن گفته شده و در جای جای این نوشته هم به آن اشاره می‌شود.

علم امام شامل همه دانش‌ها، مانند علم غیب محدودی که خداوند به وسیله پیامبرش به آنان داده، و علم به زبان‌ها و اطلاع از باطن هم می‌شود. این علم گسترده در هر دوره‌ای به گونه‌ای نمود یافته و شیعیان بدان اهتمام کرده‌اند. در اینجا به نمونه‌های تاریخی آن اشاره می‌کنیم:

۱. از سلمان فارسی نقل شده است که گفت: «علی در میان شما است و به دامن او چنگ نمی‌زنید. به خدا سوگند پس از این دیگر کسی از اسرار پیامبر به شما خبر نخواهد داد» (البلاذری، ۱۴۱۷: ۴۰/۲). این سخن سلمان می‌تواند اشاره به علوم مخزون نزد ائمه (ع) باشد؛ علومی که برگرفته از رسول خدا (ص) است.

۲. از محمد بن سائب کلبی، نسب‌شناس و مورخ معروف، نقل شده که به مدینه آمده، در حالی که از موضوع امامت و خلافت اطلاعی نداشته است. در مسجد گروهی را دیده که او را به عبدالله بن حسن ارجاع می‌دهند. اما وقتی نزد وی می‌رود و پرسش‌هایی را مطرح می‌کند متوجه می‌شود که وی صلاحیت این کار را ندارد. گروه دیگری او را به امام صادق (ع) راهنمایی می‌کنند و چون نزد آن حضرت می‌رود، امام ضمن پاسخ‌گویی به پرسش‌های فقهی‌اش، او را به مطالبی در موضوع انساب، که تخصص این شخص است،

توجه می‌دهد و شگفتی وی را موجب می‌شود. کلبی می‌گوید: «وقتی از نزد آن حضرت بیرون رفتم گفتم اگر چیزی باشد اینجا است» (الکلبی، ۱۴۰۵: ۳۴۹/۱). هرچند این روایت از برتری علمی امام ششم بر بنی‌حسن خبر می‌دهد، اما از تعبیر آن استفاده می‌شود که کلبی در جست‌وجوی امام زمان خود بوده است. مثلاً می‌گوید وارد مدینه شدم و چیزی درباره «هذا الامر» نمی‌دانستم. این واژه در ادبیات آن روز به معنای رهبری، امامت و خلافت به کار می‌رفته است. قرینه دیگر این است که این شخص از عبدالله و امام موضوعاتی را پرسیده که بین شیعه و اهل سنت محل اختلاف بوده است؛ مانند سه طلاق در یک مجلس، مسح بر کفش و نوشیدن نیبذ. شاهد سوم آنکه در روایت از اهل بیت (ع) سخن رفته و کلبی می‌گوید عبدالله بر اهل بیت (ع) دروغ می‌بندد. اما وقتی از نزد امام برگشته، می‌گوید اگر چیزی باشد اینجا (یعنی نزد امام) است. مهم‌تر اینکه پیشینه‌آشنایی کلبی با این پرسش‌ها، احتمال آزمایشی بودن پرسش‌های او را تقویت می‌کند.

۳. گزارش‌های بسیاری از پرسش‌های شیعه و پاسخ‌های ائمه (ع) وجود دارد که جنبه امتحان داشته است. در خبری طولانی و مشهور از قول هشام بن سالم می‌خوانیم:

پس از امام صادق (ع) مردم، عبدالله، فرزند آن حضرت، را به عنوان امام شناختند. زیرا از خود آن حضرت روایت شده بود که امامت در فرزند بزرگ‌تر است، به شرطی که عیبی در او نباشد. من و صاحب طاق^۲ نزد عبدالله رفتیم و از او چیزهایی پرسیدیم که پیش‌تر از پدرش پرسیده بودیم. او پرسش ما را جواب درستی نداد. پس از خانه‌اش بیرون آمدیم و متحیر بودیم که سراغ چه کسی برویم. در این هنگام شخصی مرا خواند و به دلیل ترس از جاسوسان منصور عباسی، از صاحب طاق خواستم دور شود تا اگر اتفاقی افتاد برای یک نفر باشد. پس دنبال آن شخص رفتم و او مرا به خانه ابوالحسن (امام کاظم (ع)) برد (الکلبی، ۱۴۰۵: ۳۵۱/۱؛ طوسی، ۱۳۸۲: ۳۴۹؛ المفید، ۱۴۱۶: ۲۲۱/۲).

پیدا است یاران ائمه (ع) برای تشخیص امام از شخص مدعی، اولاً به پرسش روی می‌آورده‌اند و ثانیاً به کرامات توجه داشته‌اند. در این خبر، وقتی امام هفتم (ع) از باطن هشام خبر داد وی قانع شد و حتی چیزهایی را که از عبدالله افضح پرسیده بود از امام نپرسید.

۴. شبیه این، داستان شخص واقفی‌مذهب است که از امام رضا (ع) پرسش‌هایی کرد

که پیش از آن پدرش از پدر آن حضرت همان پرسش‌ها را کرده بود (الکلینی، ۱۴۰۵: ۳۵۳/۱).
۵. سوره بن کلیب می‌گوید:

زید بن علی به من گفت: چگونه امام خود را شناختید؟ گفتم: تا برادرت بود سراغ او می‌رفتم و این‌گونه ما را حدیث می‌کرد که قال رسول الله و قال تعالی. پس از او پیش برخی خاندان پیامبر، از جمله تو، آمدیم، ولی از همه سؤال‌اتمان پاسخ ندادید. نزد برادرزاده‌ات رفتم و او مانند پدرش گفت قال رسول الله و قال تعالی. در اینجا زید بن علی گفت: نزد او (یعنی جعفر فرزند برادرم) کتاب علی (ع) است (طوسی، ۱۳۸۲: ۴۴۱).

۶. سلیمان بن خالد می‌گوید حسن بن حسن به من گله کرد که حرمت او را در موضوع امامت نگه نداشته و سراغ فردی خاص (امام صادق (ع)) رفته‌ایم. جواب او را ندانستم. لذا خدمت امام صادق (ع) رفتم. فرمود به او بگو سراغ شما آمدیم ولی چیزی بیش از آنچه دیگران می‌دانند نداشتید، ولی پسرعموهایتان داشتند (همان: ۴۲۴).

۷. عبدالله بن نجاشی زیدی‌مذهب نزد امام صادق (ع) پرسش‌هایی مطرح کرد و پاسخ گرفت، در حالی که پیش‌تر از جواب عبدالله بن حسن قانع نشده بود.^۳ همچنین، در این دیدار امام با اشاره به برخی کارهای ابن‌نجاشی، علم غیب خود را آشکار کرد. وقتی او از خدمت آن حضرت رفت به مذهب امامیه برگشت و گفت: «گواهی می‌دهم او (امام ششم) عالم آل محمد و صاحب‌الامر است» (همان: ۴۰۸).

۸. در خبری که کشی آورده، شخصی به امام باقر (ع) می‌گوید اگر از آنچه در کیسه پول است خبر دهی خواهم دانست که تو امام هستی و وقتی آن حضرت از محتوای کیسه خبر داد آن شخص امامت او را پذیرفت (همان: ۴۲۴). این نمونه‌ها را می‌توان کرامت هم به شمار آورد، ولی به نظر می‌رسد جزئی از علم امام است که برای اثبات امامت او به کار می‌رود.

۹. علی بن ابی‌حمزه بطائنی به وسیله دارویی که امام هفتم برایش فرستاد از بیماری‌اش شفا یافت. همچنین امام به او خبر داد که مرگش به تأخیر افتاده است. بنابراین، به یکی از دوستانش گفت: «بدین وسیله امام شناخته می‌شود» (همان: ۵۰۳).

۱۰. حسین بن بشار می‌گوید من واقفی بودم و هنوز به امامت علی بن موسی (ع) باور نداشتیم. در نزدیکی مدینه، آن حضرت را ملاقات کردم و خواستم درباره [صحت و سقم

رحلت] پدرش پرسش. اما پیش از آنکه سخن بگویم به من فرمود: «ولای آل محمد داشته باش و از ولی امر تبعیت کن». سپس فرمود: «آگاه شدی؟». گفتم: «آری» (همان: ۵۰۶).

۱۱. دو تن از شیعیان واقفی به امام هشتم گفتند چیزی بگو که با آن استدلال کنیم، چنان‌که شخصی نزد پدرت می‌آمد و می‌خواست چیزی بپرسد اما آن حضرت پیش از طرح پرسش، پاسخش را می‌داد؛ امام صادق (ع) هم این‌طور بود (همان: ۵۲۹).

با آنکه دسته‌ای از روایات، پرسش از امام درباره احکام الهی را طریق معرفت او می‌داند (نک: الکلبی، ۱۴۰۵: ۲۸۴/۱) در روایت دیگری امام رضا (ع) ضمن اشاره به وصیت و سلاح می‌فرماید پرسش از امام دلیل بر امامت نیست (همان: ۲۸۵/۱). اما اولاً این روایت واحد و منحصر است؛ و ثانیاً همان‌گونه که مجلسی آن را توجیه کرده، با دیگر روایات تضادی ندارد، بلکه مراد آن است که دلیل برای عوام نیست. زیرا پرسش و پاسخ از امام کار هر کس نیست (المجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۷/۲۵). ثالثاً در موقعیت‌های مختلفی امام به این طریق شناخته شده است. مراجعه به این نمونه‌ها هم تأیید می‌کند که هر «کسی» از امام نپرسیده و پرسشگران از فقها و بزرگان اصحاب ائمه بوده‌اند. امام هم به هر کسی پاسخ نداده است؛ چنان‌که وقتی افرادی از غیرشیعه، چهار هزار مسئله آماده کردند تا از امام باقر (ع) بپرسند، آن حضرت با مطرح کردن مسائلی ساده از پاسخ طفره رفت و خود آنان نیز فهمیدند که در آزمون او به خطا رفته‌اند (طوسی، ۱۳۸۲: ۲۹۲). بنابراین، پرسش و پاسخ از راه‌های مهم برای تشخیص امام زمان بوده است.

دو شعبه دیگر برای علم امام می‌توان بیان کرد که برخی ذیل کرامت می‌آورند؛ نخست علم غیب و آگاهی از باطن افراد، که نمونه‌های زیادی در روایات مناقب برای آن ذکر شده و افرادی امام خود را با آن شناخته‌اند. وقتی ابوخلد کابلی به در خانه امام سجاد (ع) رفت آن حضرت او را «کنگر» خطاب کرد و این موضوع، اعترافش را به امامت در پی داشت. امام به او فرمود از کجا امامت مرا فهمیدی؟ گفت از اینکه مرا به اسم اصلی‌ام خواندی و هیچ کس جز مادرم این نام را نمی‌دانست (همان: ۱۹۲). عبد الله بن مغیره گوید من واقفی بودم و در مکه از خدا خواستم مرا به بهترین دین راهنمایی کند. به دلم افتاد که نزد ابوالحسن رضا (ع) بروم. وقتی در مدینه به خانه‌اش رفتم از پشت در مرا به نام صدا زد و فرمود خدا خواسته‌ات را اجابت کرد و تو را به دین خود هدایت فرمود. گفتم شهادت می‌دهم که تو حجت خدا هستی (الکلبی، ۱۴۰۵: ۳۵۵/۱). جمعی از شیعیان

در مسیر عبور امام عسکری (ع) حاضر بودند که آن حضرت عرق چین از سر برداشت و بر روی مردی خندید و آن مرد گفت: «أشهدُ أنّك حجةُ الله». به او گفتیم جریان چیست. گفت من در امامت او تردید داشتم و پیش خود گفتم اگر او هنگام عبورش عرق چین از سر بردارد برایم نشانه‌ای خواهد بود که او بر حق است (منسوب به المسعودی، ۱۴۱۷: ۲۴۵). دوم آشنایی امام به زبان‌های مختلف است. وقتی ابوبصیر از امام کاظم (ع) درباره راه‌های شناخت امام پرسید، فرمود چند راه است: از سوی پدرش درباره امامت به او اشاره شده باشد؛ هر گاه از او پرسند پاسخ دهد و اگر پرسشی نشود (معارف الاهی را) خود بگوید و از آینده خبر دهد و بتواند به هر زبانی با مردم سخن بگوید. آنگاه امام به ابوبصیر فرمود: ای ابامحمد! پیش از رفتنت یکی از این نشانه‌ها را به تو نشان خواهم داد. طولی نکشید که مردی از خراسان وارد شد و با زبان عربی با امام صحبت کرد لیکن امام به زبان فارسی پاسخ او را داد. خراسانی گفت: عربی سخن گفتم چون تصور می‌کردم فارسی نمی‌دانید. امام فرمود سبحان‌الله! اگر چنین نباشد پس برتری من بر تو چیست؟ در ادامه روایت آمده است که کلام هیچ انسان و پرنده و حیوان و به طور کلی جانداری بر امام پوشیده نیست. هر که این ویژگی‌ها را نداشته باشد امام نیست (الکلینی، ۱۴۰۵: ۲۸۵/۱؛ المفید، ۱۴۱۶: ۲۲۹/۲). این روایت در برخی منابع با این افزوده در خصوص راه اول آمده است: (راه اول) نصی از جانب خدا است که او را علم و حجت بر مردم نهاده است. چون رسول‌الله، علی (ع) را نصب، و به مردم معرفی کرد و ائمه (ع) هر یک، دیگری را نصب می‌کنند (الحمیری، ۱۴۱۳: ۳۳۹). شیخ صدوق این خبر را به سند دیگری از ابوجارود از امام باقر (ع) روایت کرده است (صدوق، ۱۳۶۱: ۱۰۲).

خادم امام عسکری (ع) می‌گوید بارها می‌دیدم که آن حضرت با غلامان خود به زبان‌های رومی و صقلی و ترکی سخن می‌گوید، به گونه‌ای که تعجب مرا برمی‌انگیخت. پیش خود گفتم او متولد مدینه است و مسافرتی نکرده و با کسی هم مرادوده نداشته است (تا این زبان‌ها را بیاموزد. امام باطن مرا خواند و فرمود: خدای تعالی حجتش را از میان مردم برانگیخته و علم لغات (زبان) و انساب و حوادث و خبر مرگ افراد را به او نمایانده است و گرنه فرقی بین او و دیگران نبود (منسوب به المسعودی، ۱۴۱۷: ۲۵).

۳. فرزند ارشد

در دو یا سه روایت، امامت از آن فرزند بزرگ امام پیشین دانسته شده است. از آن جمله آنکه امام رضا (ع) در پاسخ به پرسش بنظری درباره چگونگی شناخت جانشین امام به نشانه‌هایی اشاره کرد، از جمله اینکه: فرزند بزرگ خانواده باشد (الکلینی، ۱۴۰۵: ۲۸۴/۱ و ۳۷۹؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۸۱ با کمی تفاوت). در خبر دیگری که در دو جای کتاب کافی از هشام بن سالم از امام ششم نقل شده، امامت فرزند بزرگ‌تر مشروط به بیماری نداشتن او است (الکلینی، ۱۴۰۵: ۲۸۵/۱ و ۳۵۱). شیخ مفید منظور از بیماری و آفت (عاهه) را آسیب در دین می‌داند؛ مانند عبدالله افطح که به مرجئه تمایل داشت (مفید، ۱۴۱۳: ۳۱۲).

این موضوع در همان زمان هم تردیدهایی را ایجاد کرد. علت مراجعه هشام بن سالم و محمد مؤمن طاق به عبدالله افطح همین خبری بود که از امام صادق (ع) شنیده بودند. علت اشتباه عده‌ای از بزرگان شیعه که به فطحیه شهرت یافتند و تا عبدالله زنده بود معتقد به او بودند، همین مطلب دانسته شده است (صدوق، ۱۴۱۳: ۵۴۲/۴). ادعای اسماعیلیه نیز به همین دلیل بود (مفید، ۱۴۱۳: ۳۰۶). یعنی اسماعیل در زمان خود فرزند بزرگ بود و بعد از مرگ او عبدالله فرزند بزرگ‌تر به شمار می‌آمد. اما به فرض پذیرش روایت، شرط نداشتن عیب (اعم از معنوی و جسمانی) چاره‌ساز بود. شاید هم تردید به این جهت بوده که تا پیش از آن زمان، امامت پیوسته در فرزند بزرگ اتفاق می‌افتاد و یکی از توجیهاات روایت هم مربوط به آن دوره‌ها است. در هر صورت، دست‌کم از این دوره به بعد شیعه فهمید که این ویژگی کافی نیست و نمی‌توان آن را تنها معیار شناخت امام قرار داد.

۴. عصمت

بنا به اعتقاد شیعه، امام کسی است که معصوم از گناه باشد. در این باره روایتی هم وجود دارد. حفص بن بختری می‌گوید از امام صادق (ع) درباره چگونگی شناختن امام پرسیدند. آن حضرت به وصیت و فضل و برتری اشاره کرد و سپس فرمود: «امام کسی است که هیچ‌گونه خطایی نداشته باشد و نتوان درباره گفتار و رفتار او ایراد گرفت و مثلاً گفت دروغ می‌گوید یا اموال مردم را می‌خورد» (الکلینی، ۱۴۰۵: ۲۸۴/۱). در روایت دیگری مستحق امامت کسی دانسته شده که از گناه، پاک و به تمام دانش‌هایی که امت به آن نیاز دارد (احکام الاهی و به‌خصوص علم به کتاب خدا و دقائق و جزئیات آن) آگاه باشد

(العیاشی، ۱۴۲۱: ۳۲۲/۱). روایات دیگری نیز بر مصونیت از گناه و شهرت به پاک‌دامنی به عنوان شرطی برای امامت تأکید می‌کند (نک: الکلینی، ۱۴۰۵: ۲۰۴/۱؛ المجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۰/۲۵ و ۱۵۲: ۱۶۴/۲۵-۱۶۵).

اما از آنجا که این ویژگی در زمان خود ائمه (ع) چندان تبیین نشده بود، شیعیان برای تشخیص امام به آن استناد نکرده‌اند. البته تعبیری که از فضیلت و پاکدامنی آنان سخن می‌گوید کم نیست.

۵. طهارت در ولادت

در دو خبر از کتاب کافی به نقل از حضرت باقر (ع) یکی از ویژگی‌های امام، طهارت در ولادت ذکر شده است (الکلینی، ۱۴۰۵: ۲۸۵/۱). در چند روایت هم از نشانه‌های امام، مختون‌بودن هنگام ولادت است (الکلینی، ۱۴۰۵: ۱/۳۸۸؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۴۱۸) چنان‌که گفته شده امام دوازدهم این‌گونه متولد شد (صدوق، ۱۳۹۵: ۲/۴۳۳) و شخصی به نام ابوهارون از آن خبر داده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۵۰). اما روشن است که این ویژگی‌ها به منظور معیاری برای تشخیص امام بیان نشده بلکه نشانه و از خصوصیات امام به شمار می‌رود. از این‌رو هیچ‌گاه در میان شیعیان به عنوان ملاکی برای تشخیص امام از آن سخن گفته نشده است. ضمن اینکه مختون‌بودن امام با برخی گزارش‌های تاریخی نمی‌خواند. درباره حسنین گفته شده که رسول خدا (ص) آنان را در هفتمین روز تولد ختنه کرد (الحمیری، ۱۴۱۳: ۱۲۲)؛ مگر اینکه بپذیریم که ائمه (ع) مختون به دنیا می‌آیند ولی برای اجرای سنت، تیغ بر آنها کشیده می‌شود! (صدوق، ۱۳۹۵: ۲/۴۳۳؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۵۰).

۶. نشانه‌های فرابشری

در تعدادی از روایات شیعی به نشانه‌هایی از امام اشاره شده که در انسان‌های عادی نیست. در روایتی از حضرت باقر (ع) ده علامت برای امام بیان شده است: [۱] طهارت مولد؛ [۲] ختنه‌شده هنگام ولادت؛ [۳] گفتن شهادتین هنگام تولد؛ [۴] جنب‌نشدن؛ [۵] مسلط‌نشدن خواب بر قلب و فقط بسته‌شدن چشمان؛ و [۶] خمیازه‌نکشیدن و تکان‌ندادن دست هنگام راه‌رفتن؛ [۷] توانایی در دیدن کسی که پشت سر او است؛ [۸] مدفوع او بوی مشک می‌دهد و زمین آن را می‌بلعد و مأمور پنهان‌کردن آن است؛ [۹] وقتی زره رسول‌الله را بپوشد

بر قامتش استوار باشد و بر قامت هر کس دیگری یک وجب بلند است؛ [۱۰]. امام محدث است [ملانکه با او سخن می‌گویند] (الکلینی، ۱۴۰۵: ۳۸۸/۱). در روایتی مشابه از امام رضا (ع) همین خصوصیت‌ها برای امام شمارش شده است (المجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰/۲۵ به نقل از: خصال). نشانه دیگر، نشانه‌ای جسمانی بر بدن امام است و آن را بدان جهت فرابشری می‌شماریم که چنین علامتی جز به قدرت الاهی برای او اختصاص نمی‌یابد. امام رضا (ع) از یکی از یارانش می‌خواهد پیراهن فرزندش جواد را کنار زند. او چنین می‌کند و بین دو کتف امام چیزی شبیه مهر در گوشت بدنش می‌بیند. امام فرمود مانند همین در بدن پدرم بود (الکلینی، ۱۴۰۵: ۳۲۱/۱؛ المفید، ۱۴۱۶: ۲۷۸/۲). اما اولاً، چنین خبری درباره دیگر ائمه (ع) نیامده است؛ ثانیاً، در سند روایت بالا ابوسمینه کوفی یکی از غالیان مشهور وجود دارد؛ ثالثاً، در حیات دوازده امام کسانی که آنها را دیده‌اند، از چنین علامتی سخن نگفته‌اند؛ رابعاً، دیده نشده است کسی از امام بخواهد بدنش را نشان دهد تا او را به امامت تشخیص دهد.

اما نشانه‌هایی چون نداشتن سایه و جنب‌نشدن و دیدن پشت سر، آشکارا غالیانه است. چنین ویژگی‌هایی گذشته از آنکه با جنبه بشری ائمه (ع) نمی‌سازد، اگر صدور روایت هم قطعی باشد فقط به منظور ردّ ادعای امامت دیگران بیان شده است. گزارشی بر تأیید یا ردّ این ویژگی‌ها نداریم. چون اینها خصوصیات است که غالباً مشاهده‌پذیر و روایت‌شدنی نیست. مثلاً کسی از سایه یکی از ائمه (ع) سخن نگفته است یا متوجه بوی مدفوع او نشده که آیا مشکین است و زمین آن را می‌بلعد یا نه؛ یا گزارشی از خمیازه‌کشیدن ائمه (ع) نداریم و کسی نمی‌تواند بفهمد که وقتی امام می‌خواهد آیا پشت چشمانش باز است یا همانند همگان، واقعاً خواب رفته است. بنابراین، جاعلان به سراغ نشانه‌هایی رفته‌اند که ردّ و اثبات آنها مشکل است.

آنچه مهم است اینکه در طول تاریخ عصر حضور، از این ویژگی‌ها برای اثبات امامت هیچ یک از ائمه (ع) استفاده نشده است و از چند روایت فراتر نمی‌رود.

۷. غسل امام پیشین

کلینی در باب «انّ الامام لا یغسله الاّ امام من الائمة» سه روایت آورده که هر سه از امام هشتم است؛ از جمله آنکه احمد بن عمر از آن حضرت پرسید: [واقفه] بر ما استدلال

می‌کنند که امام را فقط امام غسل می‌دهد ... امام رضا (ع) فرمود به آنها بگو من او را غسل دادم (الکلینی، ۱۴۰۵: ۳۸۴/۱). در گفت‌وگویی که میان آن حضرت و یکی از بزرگان واقفه، علی بن ابی حمزه بطنائی، رخ داده است وی به امام می‌گوید از پدرانتان شنیده‌ایم که امام را فقط امام بعدی‌اش تجهیز می‌کند. امام رضا (ع) فرمود آنکه علی بن الحسین را از کوفه آورد تا پدرش را غسل دهد، به من هم قدرت داد به بغداد بروم و پدرم را تجهیز کنم. علی بن ابی حمزه خاموش شد و به اشکال دیگری پرداخت (المجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۰/۴۸ به نقل از: رجال کشی). این خبر هم مؤیدی است بر اینکه موضوع «الامامُ لا یَغسَلُهُ الاَّ الامامُ» به وسیله واقفه و برای مقابله با امام هشتم (ع) مطرح شده است. گویا اینکه تجهیز سیدالشهدا به دست امام سجاد (ع) در میان شیعه شهرت دارد از همین روایت نشئت گرفته و امام خواسته است به گونه‌ای آن واقفی را ساکت کند و با استفاده از همان روایتی که او به ائمه (ع) نسبت می‌دهد، پاسخش را بدهد.

سید مرتضی اخبار مربوط به غسل امام به وسیله امام بعدی را غیرمفید علم دانسته و می‌نویسد اگر هم درست باشد غالب ائمه را اراده کرده است. آنگاه امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) را مثال می‌زند که هنگام شهادت، فرزندشان (امام بعدی) در کنارشان نبود. وی طی الارض و معجزه را در این باره نمی‌پذیرد (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۱۵۵/۳). بنا به روایتی امام سجاد (ع) به کنیز خود وصیت کرد او را غسل دهد و پس از رحلتش آن کنیز وصیت امام را به جا آورد (طوسی، ۱۳۹۰: ۲۰/۱).

از صحت و سقم روایات که بگذریم، گزارشی از عصر حضور که نشان دهد شیعیان با این ویژگی به امامت یکی از ائمه (ع) پی برده باشند و ملاکی برای شناخت شده باشد در دست نداریم؛ بلکه گزارشی از هنگام غسل دادن یا تجهیز ائمه (ع) در منابع تاریخی نیامده است تا امام بعدی او را غسل داده یا بر او نماز خوانده باشد و شیعیان آن را نشانه‌ای بر امامتش گرفته باشند.

۸. سلاح پیامبر

اخبار بسیاری از ائمه (ع) وجود دارد که فرموده‌اند اسلحه رسول‌الله نزد آنان بوده و به عنوان میراث امامت از هر امامی به جانشین او منتقل می‌شود. این روایات از نظر کثرت و اهمیت به اندازه‌ای است که برخی محدثان شیعه، مانند کلینی و صفّار، باب جداگانه‌ای

به آن اختصاص داده‌اند (صفر، ۱۴۰۴: ۱۷۴؛ الکلینی، ۱۴۰۵: ۲۳۲/۱ و ۲۳۸). پیش‌تر به برخی از این روایات در ضمن اخبار دیگر اشاره شد. در ادامه به نمونه‌های دیگری از اخباری که از وجود سلاح ائمه (ع) سخن می‌گوید اشاره می‌کنیم.

امام صادق (ع) فرمود: «شمشیر رسول خدا و پرچم و زره و سپر و مغفر (زره زیر کلاه خود) او نزد من است ... الواح موسی و عصای او و خاتم سلیمان نزد من است ... سلاح برای ما مانند تابوت برای بنی اسرائیل است که هر جا یافت می‌شد نبوت آنجا بود. سلاح پیش هر یکی از ما باشد، امامت از آن او است» (الکلینی، ۱۴۰۵: ۲۳۳/۱). روایات متعدد دیگری به همین مضمون هست و در برخی از آنها امام می‌فرماید: «هر جا سلاح باشد علم هم آنجا است» (الکلینی، ۱۴۰۵: ۲۳۸/۱؛ صفر، ۱۴۰۴: ۱۷۷ و ۱۸۳). از پاسخ امام رضا (ع) به صفوان نیز استفاده می‌شود که امامت و سلاح و علم از هم تفکیک نمی‌شوند (الکلینی، ۱۴۰۵: ۲۳۸/۱). بنا به گفته امام ششم (ع) وقتی رسول خدا (ص) رحلت کرد، علی (ع) علم و سلاح و دیگر میراث او را به ارث برد. سپس به حسن، آنگاه به حسین و بعد به علی بن الحسین (ع) رسید (صفر، ۱۴۳۱: ۱۷۸؛ الکلینی، ۱۴۰۵: ۲۳۵/۱، ح ۷ و ۸). وقتی محمد بن حنفیه ادعای امامت کرد، امام سجاد (ع) به او فرمود: «سلاح پیامبر پیش من است» (ابن‌بابویه، ۱۳۶۳: ۶۱).

این همه روایت در حالی است که درباره اسلحه و میراث پیامبر گزارشی داریم که علامت‌بودن آن را دچار تردید می‌کند. امام ششم (ع) فرمود رسول خدا پیش از رحلتش عموی خود عباس را خواست و به او فرمود: آیا میراث مرا می‌پذیری تا بدهی‌ام را پرداخت و وعده‌هایم را عمل می‌کنی؟ عباس گفت توان مالی ندارم. آنگاه رسول خدا به علی (ع) پیشنهاد کرد و او پذیرفت و همه میراث نظامی (مانند شمشیر و زره) و غیرنظامی (مانند انگشتر و عصا) به او داده شد (الکلینی، ۱۴۰۵: ۲۳۶/۱). ابهام این است که اگر اینها میراث امامت بود و امامت را از پیش خداوند تعیین کرده بود، چرا پیامبر آنها را به عمویش پیشنهاد کرد. حتی اگر توجیه کنیم که این کار برای اتمام حجت بود، با موضوع مهم نصّ الاهی سازگار نخواهد بود. آنچه مطلب را آسان می‌کند منفردبودن خبر است.

از مجموع روایات مربوط به اسلحه و میراث پیامبر استفاده می‌شود که ائمه (ع) و همچنین شیعیانشان، آن را طریقی برای شناخت امام تلقی نکرده‌اند؛ بلکه تملک آن فقط نشانه صحت امامت مدعی بوده است. این مطلب را می‌توان از ادعاهایی که درباره

اسلحه شده برداشت کرد. سعید سمان می‌گوید نزد امام صادق (ع) سخن از زیدیه مطرح شد. گفتم آنها معتقدند شمشیر رسول خدا نزد عبدالله بن حسن است. امام فرمود دروغ می‌گویند. عبدالله و نه پدرش شمشیر را ندیده‌اند. فقط ممکن است زمانی آن را پیش علی بن الحسین (ع) دیده باشند (صفار، ۱۴۰۴: ۱۷۵ و ۱۷۶؛ الکلینی، ۱۴۰۵: ۱/۲۳۳). تملک ائمه بر سلاح به گونه‌ای نبوده که کسی حتی خانواده امام آن را دیده باشند. شبی که امام ششم (ع) همسرش را به خانه می‌آورد متوجه می‌خ‌هایی شد که برای آراستن اتاق به دیوار کوبیده بودند، از همسرش خواست به اتاق دیگری رود. آنگاه آنجا را بررسی کرد و معلوم شد به سلاح آسیبی نرسیده است (صفار، ۱۴۰۴: ۱۸۱؛ الکلینی، ۱۴۰۵: ۱/۲۳۵). وقتی امام این موضوع را حتی از همسر خود مخفی می‌کند، باید آن را مسئله‌ای غیبی یا مخفی دانست. تعبیر از تابوت عهد در روایات متعدد، تأییدی بر این مطلب است که همانند تابوت بنی‌اسرائیل پنهان بود. همچنین، از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود: «جفر سرخ و سفید پیش ما است. جفر سرخ ظرفی است که سلاح رسول‌الله در آن است و تا زمان آمدن قائم، آشکار نخواهد شد. جفر سفید هم مشتمل بر کتب آسمانی پیشین است» (المفید، ۱۴۱۶: ۱۸۶/۲).

زمانی عبدالاعلی بن اعین از امام ششم درباره نشانه‌های امامت پرسید، آن حضرت به سه علامت از جمله سلاح اشاره کرد. عبدالاعلی گفت: «سلاح که از ترس سلطان مخفی است» (الکلینی، ۱۴۰۵: ۱/۳۷۹). یا دو تن از شیعیان واقفی از امام هشتم (ع) می‌پرسند: «چگونه درباره امامت برای مردم استدلال می‌کنی؟». آن حضرت به وصیت و سلاح اشاره می‌کند. آن دو می‌گویند: «سلاح را کسی نمی‌شناسد. ما را به چیزی رهنمون کن که بتوان بر آن استدلال کرد» (طوسی، ۱۳۸۲: ۵۲۹).

بنابراین، نه ائمه (ع) سلاح را به کسی نشان داده‌اند و نه شیعیان چنین درخواستی از ائمه (ع) داشته‌اند. از این رو برای شناخت امام از این راه استفاده نکرده‌اند.

۹. کرامت

از روایات استفاده می‌شود که از دوره امام چهارم استفاده از معجزه (کرامت) به عنوان راهی برای شناخت امام تلقی شده و در دوره‌های بعد گسترش می‌یابد. در حالی که شناخت سه امام نخست به این وسیله مشهور نیست. شاید دلیل آن وجود گزارش‌های

تاریخی فراوان درباره این سه امام است که مانع نقل اخباری از این دست شده است. کرامات ائمه (ع) را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. یک قسم به علم امام برمی‌گردد؛ مانند اطلاع از غیب و خبر از باطن افراد. دسته دوم کراماتی است که گونه‌ای تصرف در کائنات به اذن خداوند است. قسم اول ذیل مباحث علم امام اشاره شد و در اینجا به دسته دوم می‌پردازیم. البته اینجا در صدد نقد و بررسی این اخبار نیستیم.

۱. وقتی محمد بن حنفیه ادعای امامت کرد امام سجاد (ع) از او خواست در کنار حجرالاسود دعا کنند تا هر که امام است مشخص شود. محمد پذیرفت و عمو و برادرزاده در کنار سنگ دعا کردند تا آنکه حجرالاسود به صدا درآمد و بر حقانیت علی بن الحسین (ع) گواهی داد (ابن‌بابویه، ۱۳۶۳: ۶۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۵۲۲۱؛ الکلینی، ۱۴۰۵: ۳۴۸/۱). از امام صادق (ع) نقل شده است که ابوخالد کابلی معتقد به امامت ابن حنفیه بود، اما زمانی که به مدینه آمد و جریان اعتراف حجر را شنید امامی شد (طبرسی، ۱۴۱۷: ۴۸۶/۱).

۲. شخصی از امام کاظم (ع) درباره امامتش پرسید. امام به خود اشاره کرد. از آن حضرت نشانه‌ای خواست و امام به درختی اشاره کرد و آن پیش آمد و دوباره به جای خود بازگشت و آن شخص به امامتش اقرار کرد (الکلینی، ۱۴۰۵: ۳۵۳/۱؛ ح: المفید، ۱۴۱۶: ۲۲۴/۲).

۳. در روایتی که از آن استفاده می‌شود یحیی بن اکثم (قاضی) به امامت اهل بیت اعتقاد پیدا کرده است، از امام نهم درباره امامت پرسید و آن حضرت به خود اشاره کرد. یحیی نشانه‌ای خواست و امام با سخن درآوردن از عصایی که در دستش بود کرامتی به او نشان داد (الکلینی، ۱۴۰۵: ۳۵۳/۱؛ ح: ۹).

نمونه‌های فراوان دیگری برای کرامات ائمه (ع) می‌توان یافت و کتب مؤلفان امامیه مملو از این مطالب به منظور اثبات برتری دوازده امام است.

نتیجه

از مطالعه روایت‌های مختلفی که درباره چگونگی شناخت و تشخیص ائمه (ع) در عصر حضور نقل شده و با مقایسه آن با گزارش‌های تاریخی و رویدادهایی که در واقع رخ داده، چنین نتیجه می‌شود که بسیاری از آنچه به ائمه (ع) نسبت داده شده، به فرض صحت و صدور آنها از معصوم، الزاماً راهی برای تشخیص امام نیست؛ بلکه بسیاری از آنها برای

ساکت کردن مدعیان و برخی ویژگی‌های امام است. اما آنچه در این میان اهمیت دارد، همان‌گونه که متکلمان غالباً بر آن تأکید کرده‌اند، سه راه نص، علم و کرامت است. از این میان آنچه در تاریخ رخ داده و شیعیان در همه دوره‌ها از آن بهره برده و امام خود را با آن شناخته‌اند، فقط دانش امام است که البته آن هم علاوه بر اصل فهم دین، شعبه‌هایی دارد: علم غیب، علم به زبان‌های مختلف، اطلاع از باطن. بحث نص و معرفی هر امام از سوی پیشوای قبلی، هرچند مهم‌ترین روش برای شناخت امام است، اما امکان بهره‌گیری از آن بسیار کم بود و ائمه (ع) آن را به هر کسی اظهار نمی‌کردند. به همین دلیل شیعه پیوسته انشعاب پیدا می‌کرد. این همه مبتنی بر پذیرش کلی روایاتی است که در ابواب مختلف جوامع روایی، مانند کافی و بصائر، به‌خصوص ابواب مربوط به ویژگی‌های امام وجود دارد. حتی اگر موضع نقادانه و سخت‌گیرانه‌ای در خصوص این روایات داشته باشیم، باز هم روایات علم امام باقی می‌ماند و علم، تنها راه تشخیص امام برای شیعیان در همه دوره‌ها شناخته خواهد شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ممکن است سخن افراد ناشناس را بر تقلید از صحابه مشهور توجیه کنیم، اما کسانی چون خزیمه و عمار و مالک چنین دیدگاهی داشته‌اند.
۲. صاحب طاق یا مؤمن الطاق شهرت یکی از یاران امام ششم به نام ابوجعفر محمد بن نعمان احول است.
۳. مراجعه شیعیان به عبدالله به این دلیل بوده که در میان فرزندان ائمه (ع) یا بزرگان بنی‌هاشم، امام صادق (ع) و عبدالله بن حسن بن حسن (ع) شهرت بیشتری داشتند.

منابع

- ابن ابی الحدید (۱۳۸۵). شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن الاعثم، احمد (۱۴۱۱). الفتوح، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الاضواء.
- ابن الکثیر، ابوالفداء اسماعیل (۱۳۹۸). البدایة والنهایة، بیروت: دار الفکر.
- ابن بابویه، علی (۱۳۶۳). الامامة والتبصرة من الحیرة، قم: مدرسة الامام المهدي (ع).
- ابن عبد ربه (۱۴۰۳). العقد الفرید، تحقیق: احمد امین و دیگران، بیروت: دار الکتب العربی.
- الاسکافی، ابوجعفر (۱۴۰۲). المعیار والموازنة، تحقیق: محمودی، بیروت: بی‌نا.
- الاصفهانى، ابوالفرج (۱۹۹۴). الأغانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- البلاذری، احمد (١٤١٧). *انساب الأشراف*، تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر.
- ثقفی، ابراهیم (١٣٩٥). *الغارات*، تحقیق: محدث ارموی، تهران: انجمن آثار ملی.
- الحمیری، عبدالله بن جعفر (١٤١٣). *قرب الاسناد*، قم: مؤسسة آل البيت.
- خزاز، علی بن محمد (١٣٦٠). *کفایة الاثر*، تحقیق: کوه کمری، قم: انتشارات بیدار.
- صدوق، محمد بن علی (١٣٦١). *معانی الاخبار*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی (١٣٦٢). *الخصال*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- صدوق، محمد بن علی (١٣٩٥). *کمال الدین و تمام النعمة*، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
- صدوق، محمد بن علی (١٤١٣). *من لایحضره الفقیه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- صفار، محمد بن حسن (١٤٠٤). *بصائر الدرجات*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- طبرسی، فضل بن حسن (١٤١٧). *اعلام الوری بأعلام الهدی*، تحقیق و نشر: مؤسسه آل البيت قم.
- الطبری، محمد بن جریر (بی تا). *تاریخ*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن (١٣٨٢). *اختیار معرفة الرجال تصحیح: میبدی و موسویان*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (١٣٩٠). *الاستبصار*، تحقیق: خراسان، تصحیح: آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن (١٤١١). *الغیبه*، تحقیق: تهرانی و ناصح، قم: دار المعارف.
- علم الهدی، سید مرتضی (١٤٠٥). *رسائل*، قم: دار القرآن.
- العیاشی، ابو نصر محمد بن مسعود (١٤٢١). *التفسیر*، قم: مؤسسه بعثت.
- الکلینی، محمد بن یعقوب (١٤٠٥). *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، بیروت: دار الاضواء.
- المجلسی، محمد باقر (١٤٠٣). *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- المسعودی، علی بن الحسین (منسوب) (١٤١٧). *اثبات الوصیه*، قم: مؤسسه انصاریان.
- مفید، محمد (١٤١٣). *الفصول المختارة*، تحقیق: میرشریفی، قم: کنگره شیخ مفید.
- المفید، محمد (١٤١٦). *الارشاد*، بیروت: مؤسسة آل البيت.
- المنقری، نصر بن مزاحم (١٣٨٢). *وقعة صفین*، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، قم: انست کتابخانه آیت الله مرعشی.
- الیعقوبی، احمد ابن اسحاق (١٤١٣). *تاریخ*، تحقیق: عبدالامیر مهنا، بیروت: مؤسسة الاعلمی.

ناکارآمدی فرهنگی و اجتماعی تصوف در عصر صفوی و نقش آن در تحکیم موقعیت فقیهان شیعه

محسن فتاحی اردکانی*

علی آقانوری**

چکیده

از تحولات تاریخی مهم ایران، ظهور درویشان صفوی و قزلباشان صفوی است. حکومتی با بیش از دو قرن که فقه‌های شیعه در اصل بنیانش نقشی ندارند، ولی با این همه از همان ابتدا، شاه اسماعیل صفوی (۹۰۷-۹۳۰ ه.ق.) تشیع را مذهب رسمی کشور معرفی می‌کند؛ چنین رویدادی وابسته به عواملی است که این جماعت صفوی، تشیع فقاهتی را به عنوان قدرتی برتر برای اداره کشور پذیرفته، علما و فقه‌های شیعه را به مناصب حکومتی می‌گمارند. گذشته از ترویج تشیع از سوی علما برای بررسی چنین رویدادی، نقش ناکارآمدی اجتماعی و فکری تصوف را نیز نباید نادیده گرفت. نبود قوانین لازم، فقدان ظرفیت ساختاری لازم در طریقت صوفیانه برای برون‌رفت از مشکلات و شئون مختلف تدبیر و اداره کشور، بی‌اعتنایی به ظواهر شرعی و تضاد در سیره عملی تصوف بعد از دست‌یابی به حکومت از جمله مسائلی است که بستر لازم را برای تحکیم بیش از پیش موقعیت فقیهان شیعی فراهم می‌کند. نوشتار پیش رو، تحقیقی کتاب‌خانه‌ای و تحلیلی در این باره است.

کلیدواژه‌ها: تصوف، صوفیه، تشیع، قزلباش، صوفیه، فقیهان شیعی.

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

** دانشیار گروه مطالعات تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب aliaghanoore@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۰۹/۲۰ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۵]

مقدمه

در دوره صفویه به لحاظ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شاهد تحولات بسیاری هستیم که این حکومت در هر یک از این عرصه‌ها منشأ آثار و پیامدهایی بوده است. از مهم‌ترین تحولات صفویه، که در مناسبات دیگر نیز تأثیر بسزایی از خود بر جا گذاشت، پذیرش تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور بود. دولت صوفی صفویه در آغاز با همراهی و جان‌فشانی قزلباشان صوفی، که از مریدان شیخ صفی‌الدین اردبیلی (متوفای ۷۳۵ ه.ق.) بودند، تشکیل شد و زمینه به حکومت رسیدن شاه اسماعیل صفوی (۹۰۷-۹۳۰ ه.ق.) را فراهم کردند. بی‌تردید فقها و علمای شیعه گرچه بعدها وارد مناصب حکومتی شدند، ولی در آغاز در تأسیس این دولت نقشی نداشتند. درویشان صفوی با به رسمیت شناختن مذهب تشیع، خواسته یا ناخواسته، خدمت بزرگی به مذهب تشیع کردند و همین مسئله آنها را از دیگر حکومت‌هایی که در طول تاریخ شاهد ظهور و افول آن هستیم متمایز می‌کند. این چرخش و تحول را می‌توان در ناکارآمدی تصوف به لحاظ فکری و اجتماعی در اداره کشور جست‌وجو کرد. بنابراین، هدف و پرسش اصلی در این پژوهش دستیابی به عوامل ناکارآمدی تصوف است که می‌توانست تحکیم موقعیت فقیهان و اندیشه و مبانی آنان در عرصه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را در سرتاسر کشور در پی داشته باشد. البته باید توجه داشت که در مقالات و پژوهش‌هایی که درباره دوره صفویه صورت پذیرفته کمتر می‌توان به بحث مستقلی دست یافت که به صورت منقح، یک‌جا به این مسئله پرداخته باشد. در منابع متأخر می‌توان به کتاب صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، اثر رسول جعفریان اشاره کرد که به بررسی دولت صفویه از زوایای مختلف پرداخته است. نوشتار حاضر تحقیقی کتاب‌خانه‌ای و تحلیلی است که در پی بررسی این مسئله است.

۱. وضعیت اجتماعی ایران در آستانه حمله مغول و بعد از آن

در قرن ششم و هفتم، از یک سو، به سبب علاقه سلجوقیان آناتولی به تصوف، و از سوی دیگر، به دلیل تهاجم مغول، عده زیادی از صوفیان به آناتولی مهاجرت کردند. این مسئله موجب شد تصوف در آناتولی جای خود را باز کند و در مراکز مهم، خانقاه‌هایی تأسیس شود که رونق و گسترش تصوف در آن منطقه را به دنبال داشت. در میان صوفیانی که

به آناتولی آمدند می‌توان به شخصیت‌های بزرگی نظیر اوحدالدین کرمانی (متوفای ۶۳۵ ه.ق.)، محیی‌الدین عربی (متوفای ۶۳۷ ه.ق.)، نجم‌الدین دایه (متوفای ۶۴۵ ه.ق.)، مولانا جلال‌الدین رومی (متوفای ۶۷۲ ه.ق.)، و فخرالدین عراقی (متوفای ۶۸۸ ه.ق.) اشاره کرد (گولپیناری، ۱۳۷۸: ۱۹۹). از نامداران آناتولی در این دوره می‌توان به حاج بکتاش (متوفای حدود ۶۶۹ ه.ق.) اشاره کرد که طریقه بکتاشیه منسوب به او بوده و مهاجرت او و برادرش را می‌توان بخشی از جریان گسترده مهاجرت صوفیان در فرار از خطر پیش‌رونده سپاه مغول برشمرد («حاج بکتاش ولی»، در: *دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، ۱۳۹۰: ۱۹/۵۳۷).

اندکی پیش از سقوط عباسیان، تشیع پیشرفت خود را در عراق، شام و ایران آغاز کرده بود. افزون بر حرکت شیعی، که در زمان علامه حلی (متوفای ۷۲۶ ه.ق.) و در زمان سلطان محمد خدابنده (متوفای ۷۱۶ ه.ق.) در ایران به وجود آمد جنبش گسترده‌ای نیز از تشیع غالی یا به اصطلاح علوی از شمال سوریه تا سرزمین‌های گسترده آناتولی و از آنجا تا شمال عراق و غرب ایران در حال شکل‌گیری بود که بسیاری از وابستگان به این فرقه‌ها پس از قرن هشتم در صف مریدان خاندان شیخ صفی (متوفای ۷۳۵ ه.ق.) درآمدند (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱/۱۷).

به دنبال قتل و غارت‌ها و خرابی‌های حمله مغول می‌توان به آثار خوبی نیز در سراسر مناطق تحت سیطره حکومت مغول، که اکنون از ساحل اقیانوس بزرگ تا دریای مدیترانه را در بر می‌گرفت، اشاره کرد؛ چراکه در کنار روابط سیاسی و انتشار زبان فارسی، ارتباطات فرهنگی میان اعراب، ایرانی‌ها، چینی‌ها، و بودایی‌ها شکل گرفته بود و با آموزه‌ها، عقاید و افکار یکدیگر آشنا می‌شدند (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵: ۱۰۸). این فضا طبعاً بستر مناسبی را برای رشد فرهنگ و آموزه‌های شیعی فراهم کرد، به طوری که راجر سیوری در این باره می‌گوید: «سahل دینی حکمرانان مغول (شاید برخی آن را بی‌اعتنایی خوانند) اسلام سنی یا «سنتی» را از جایگاه مسلط آن محروم و شرایطی ایجاد کرد که باعث سهولت پیشرفت نه‌تنها تشیع بلکه هر نوع باور مذهبی مردم‌پسند شد» (سیوری، ۱۳۸۸: ۲۲).

دوره شکوفایی تصوف در دوره تیموریان تا پیدایش صفویه استمرار داشت. در این دوره، حاکمان تیموری به طور کلی به مشایخ صوفیه اعتقاد فراوانی داشتند. قرن هشتم و نهم دوران رونق تصوف است. از مهم‌ترین ویژگی‌های این دوران ظهور علایق شیعی در مشایخ صوفیه و رواج و قدرت‌یافتن سلسله‌های صوفیانه شیعی، از جمله سلسله صفویه،

نوربخشیه، و نعمت‌اللهیه است (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸: ۲۸). بحرانی به اوضاع فرهنگی و اجتماعی آن دوره اشاره می‌کند و می‌نویسد: «تصوف در دیار عجم رواج داشت و همه به آن تمایل داشتند، بلکه در آن مبالغه می‌کردند تا زمان علامه مجلسی که او آن فتنه و بدعت‌ها را خاموش نمود» (بحرانی، بی‌تا: ۱۲۲). عبارت بحرانی به‌خوبی گویای این نکته است که صوفیه به لحاظ فرهنگی و اجتماعی کاملاً از موقعیت خوبی برخوردار بودند، به طوری که همه به آنان تمایل داشتند.

بنابراین، تصوف، علاوه بر ایران، در آسیای صغیر هم از موقعیت خوبی برخوردار است. همچنین، علقه‌های شیعی را در میان این گروه‌ها نباید نادیده گرفت. زیرا بعدها با ظهور صفویه و اعلام تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور، شاهد آنیم که جنبش صفوی، آسیای صغیر را نیز به طرفداری از خود تحت تأثیر گذاشت. پطروشفسکی، خاورشناس روس‌تبار، معتقد است بعد از تشکیل دولت صفویه تبلیغات مذهبی شیعه، بیشتر در آسیای صغیر، که دور از مقر آنها بود، هواخواهانی داشت. در قرن نهم، بسیاری از شیعیان آسیای صغیر رهبری شیوخ صفوی را قبول داشتند. قبایل صحرائین آسیای صغیر از آن زمان تکیه‌گاه و نیروی اصلی سلطه صفویان بودند، که در آغاز، هفت قبیله از قبایل مزبور مریدی شیخ صفویه را پذیرفته بودند؛ قبایل شاملو، روملو، اوستاجلو، تکه‌لو، افشار، قاجار و ذوالقدر. در قرن نهم، برخی قبایل ترک به صفویه پیوستند که می‌توان به قبایلی همچون بیات، کرمانلو، بای بورتلو و صوفیان قرجه‌داغ اشاره کرد (پطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۳۸۷).

در هر حال به طور کلی، گذشته از خرابی‌های حمله مغول در چنین فضایی، که فضای تساهل و تسامح حاکم است، فرهنگ و آموزه‌هایی که از پشتوانه قوی برخوردار است به پیشرفت و برون‌رفت خویش از مشکلات ادامه خواهد داد و در مقابل اندیشه‌ها و آموزه‌هایی دیگر را در خود ذوب خواهد کرد و بی‌تردید مذهب تشیع و فقه شیعه با جاذبه‌هایی که ناشی از آموزه‌های والای اهل بیت بود از چنین ظرفیت و پشتوانه‌ای برخوردار بود که می‌توانست منجر به تحکیم موقعیت فقیهان شیعه شود. با روی کار آمدن دولت صفوی، گرچه خود ابتدا در زئ‌درویشی و تصوف اقدام به تشکیل و بنیان‌گذاری حکومت کردند و قزلباشان صفویه نیز مؤسس حکومتشان را به عنوان مرشد کامل می‌شناختند و دارای عقاید و اندیشه‌های صوفی بودند، ولی از همان ابتدا و هر چه می‌گذشت، رویارویی آموزه‌های صوفیانه با آموزه‌های شیعی هم بیشتر می‌شد تا اینکه بعدها کم‌کم این جریان افول کرد و به حاشیه کشیده شد.

باید توجه داشت گرچه علامه مجلسی (متوفای ۱۱۱۰ ه.ق.) در دوره شیخ‌الاسلامی خود با درویشان و رفتارهای ناشایست آنها مبارزه کرد، ولی علت عمده افول تصوف را باید در بن‌مایه و ناکارآمدی صوفیانه صوفیه و درویشان جست‌وجو کرد. اگر در این مقطع زمانی علامه مجلسی به مبارزه با صوفیه می‌پردازد نباید از این نکته نیز غفلت کرد که خیلی پیش از این، به گفته کامل مصطفی الشیبی، در مقاطعی شاهدیم که شماری از افراد به جمع میان تصوف و شیعه می‌پردازند، از جمله سید حیدر آملی (متوفای بعد از ۷۹۴ ه.ق.) که او اولین بار میان تصوف و تشیع تلفیق ایجاد کرد و آن دو را یکی دانست (الشیبی، ۱۹۸۲: ۹۱/۲ و ۱۰۴). آملی با نگارش آثاری همچون *جامع الاسرار* و *منبع الانوار*، همان‌گونه که خود بیان کرده، در صدد اثبات این مطلب است که شیعه همان صوفیه، و صوفیه همان شیعه است: «وكان الغرض من ذلك ان يصير الشيعة صوفية والصوفية شيعة» (آملی، ۱۳۶۸: ۶۱۱).

ولی این تلاش‌ها بی‌فایده بود؛ چراکه ناکارآمدی، بن‌مایه و اندیشه‌های انحرافی صوفیه مانع اقبال عمومی مردم و روی‌گردانی آنان از تصوف شده بود. پس در درجه اول این ناکارآمدی تصوف بود که مردم از آن ناراضی بودند و خیلی پیش از مبارزه علامه مجلسی و امثال وی، زمینه و بستر لازم را برای چرخش و روی‌گردانی از تصوف به تشیع و نیز تحکیم موقعیت فقیهان شیعه را فراهم کرده بود.

۲. ناکارآمدی و تحول صوفیانه صوفیه برای پذیرش تشیع

رفته‌رفته در این دوره بعد از روی کار آمدن دولت صفویه، بستر و زمینه‌های اولیه برای ظهور آموزه‌های شیعی فراهم شد. قطعاً تعامل درویشان و صوفیان صفوی با تشیع و عطف توجه آنان به فقه و آموزه‌های کلام شیعی معلول عواملی است که هرچه زمان رو به جلو می‌آمد، به لحاظ فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، آنها را به تشیع بیش از پیش متمایل می‌کرد، به طوری که بعدها ناگزیر به همکاری با علما و فقهای شیعه شده، زمینه قدرت و بسط ید علما را در حکومت فراهم می‌کنند. ما در اینجا به برخی علل و عوامل متأثر از ناکارآمدی تصوف اشاره می‌کنیم، که منجر به پذیرش تشیع فقه‌آلود و اقبال به آن بود و در نتیجه تحکیم موقعیت فقیهان شیعه را در سرتاسر کشور به دنبال داشت.

۱.۲. فقدان ظرفیت ساختاری در طریقت صوفیانه برای اداره کشور

صفویه قبیله نبود، بلکه جریانی صوفیانه به صورت قبیله‌ای بود که زندگی می‌کرد و تکاپو داشت. آنها رهبران طریقتی یکجانشین و شهری بودند که مبنای عقیدتی و آموزه‌های صوفیانه و رفتار اجتماعی صوفیان را پرورش می‌دادند. با این همه، آنها پس از ارتقا به مقام شهریاری به‌ناچار ساخت محدود طریقتی را رفته‌رفته کنار گذاشتند و برای اداره امور به ساختار دیوان‌سالاری روی آوردند (صفت‌گل، ۱۳۸۱: ۴۳۲ و ۵۹۶). بعد از تشکیل حکومت روشن شد که از این پس نمی‌توان صرف مراد و مریدی عالم تصوف را، که به دور از حوادث و جریان‌های سیاسی بود، الگو قرار داد؛ چراکه مرام آنها عزلت و گوشه‌نشینی بود و اکنون وقت آن بود که اندیشه‌ای به صحنه بیاید که بتواند با قدرت سیاسی - دنیوی پیوند و ارتباط برقرار کند. برای این کار، تفکر شیعی فرصت بروز یافت، که در این خاندان و مریدان علوی آن در آسیای صغیر زمینه و سابقه‌ای داشت (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۹۱/۱).

بنابراین، به لحاظ ساختاری، طریقت صوفیانه ظرفیت و کارایی لازم برای اداره کشور را نداشت. در مقابل، فرهنگ و آموزه‌های شیعی بر مفاهیمی استوار بود که ظرفیت لازم برای کشورداری را داشت؛ آموزه‌هایی از قبیل نحوه تعامل با دیگران، روحیه کار و تلاش، دوری از گوشه‌نشینی و عزلت و ...؛ آموزه‌هایی که تصوف و درویشان صفوی از آن کمتر بهره‌مند بودند. کشورداری و تشکیل حکومت ملزوماتی را به دنبال داشت که اندیشه و تشیع فقاهتی آن ملزومات را برآورده می‌کرد. روشن بود که از این پس نمی‌توان بر پایه درویشی و طریقت، بدون توجه به ساختارها و تشکیلات حکومتی از عهده کشورداری برآمد، بلکه کشور نیازمند ساختار و تشکیلات حکومتی بود و مذهب تشیع از ظرفیت و اثربخشی لازم برای کشورداری در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حکومتی برخوردار بود.

۲.۲. فقدان ظرفیت حقوقی و قوانین شرعی برای اداره کشور

صرف رسمی کردن مذهب تشیع، به عنوان مذهب رسمی کشور، بدون فراهم کردن زمینه و بستر لازم برای تداوم و نهادینه کردن این حرکت عظیم کافی نبود. بنابراین، تدوین، تبیین و ترویج معارف و قوانین شرعی بر پایه آموزه‌های دینی ضرورتی بود که بیش از

پیش احساس می‌شد. ولی در این عرصه نیز دست حکومتی که با همراهی و جانفشانی قزلباشان صوفی بنیان نهاده شده بود خالی بود. راجر سیوری در کتاب خود به این نکته اشاره کرده است:

بعد از اعلام تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور از سوی شاه اسماعیل، نیاز عاجلی برای برقراری همگونی فکری از طریق ارشاد و تسریع اشاعه عقاید شیعی پدید آمد. کمبود گسترده‌ای در زمینه آثار قضایی وجود داشت و یک قاضی شرع نسخه‌ای از یک جزوه قدیمی در مورد اصول عقاید تهیه کرد تا مأخذی برای تعلیمات دینی باشد. همچنین، کمبودی نیز در زمینه علمای شیعی وجود داشت و شاه اسماعیل ناچار شد تعدادی از علمای شیعی را از سوریه به ایران بیاورد (سیوری، ۱۳۸۸: ۲۹).

حکومت سیاسی، که قدرت را در اختیار دارد، به دلیل سلطه بر جامعه مسلمان نیازمند وجود شرع و قوانین فقهی لازم بود؛ همه مردم صوفی مشرب نبودند تا بی‌نیاز از این امور باشند. مردم زراعت و تجارت می‌کردند و به کسب و کار مشغول بودند و در منازعات به قاضی و فقیه نیازمند بودند. از سوی دیگر، علما و فقهای اصیل شیعه بودند که تشیع را به صورتی خالص و بدون آمیختگی با تصوف ترویج می‌کردند (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۹۱/۱). بنابراین، نمی‌توان این واقعیت را نیز نادیده گرفت. بعد از رنگ سیاسی گرفتن مبارزات خاندان شیخ صفی از همان آغاز راه، این جنبش برای تشکیل حکومت از ظرفیت و کارایی حقوقی و قوانین شرعی برای اداره کشور نیز برخوردار نبود. همین ناکارآمدی زمینه و بستر لازم را برای تحکیم موقعیت فقیهان فراهم می‌کرد. از این پس شاهدیم که فقها در مناصب مختلفی، اعم از صدارت و شیخ‌الاسلامی، به کار گمارده می‌شوند.

۳.۲. بی‌اعتنایی به ظواهر و حدود شرعی

شاخه‌های تصوف، که بر ریشه زهد اسلامی به وجود آمده بود، اولین بار عکس‌العملی علیه فساد اجتماعی و اخلاقی و کوششی برای طهارت باطن آن بود، چنان‌که بتوان به حق واصل شد، اما فقها و متکلمان نمی‌پسندیدند که وجدان به‌تهایی در قضایای باطنی حکم‌فرما باشد و شرایع و احکام قرآن منحصر به اعمال ظاهر گردد. اسلام صحیح، نظریات صوفیه را در حلول و وحدت وجود و مشاهده نمی‌پذیرد؛ هرچند بخواهند برای

هر یک شواهدی از قرآن نیز عرضه کنند. نظریه متصوفه درباره شریعت با نظریه آنها در خصوص با حقیقت همسو است؛ کفر و ایمان نزد عارفی که به اعلی درجات رسیده با حق و باطل مساوی است؛ خطا و صواب در نظر او یکسان است. بنابراین، عقیده عارف مافوق شریعت است؛ همچنان که مافوق عقیده قرار داشت. برخی از فرق صوفیه خود را از قید شریعت آزاد کردند. روشن است که چنین عقایدی با اسلام واقعی سازگاری نداشت. بسیاری از بزرگان صوفیه معتقد بودند تا زمانی که آدمی سالک و در زمره مریدان است ملزم به رعایت حدود شریعت است، اما چون به مرتبه اولیا رسید تخطی از آن جایز است (فاخوری و جر، ۱۳۸۱: ۲۹۱ و ۲۹۳).

صوفیان قزلباش پای‌بند اجرای فریضه‌های مذهبی، مانند نماز و روزه، نبودند؛ به‌علاوه، به شراب‌خواری، طرب، ساز و آواز علاقه‌مند بودند؛ در آیین سماع نیز به رقص و پایکوبی می‌پرداختند؛ گرچه شاه طهماسب کوشید با سخت‌گیری‌های خود قزلباشان را به راه شریعت بکشاند، ولی بعد از مرگش صوفیان قزلباش همچنان به گذشته بازگشتند و مانند شاهان صفوی بعد از شاه طهماسب به ارتکاب مناهای پرداختند (پارسادوست، ۱۳۸۱: ۸۵۱). شاردن در سیاحت‌نامه خویش به بیان برخی آداب و توصیف مجالس رقص و سماع متصوفه پرداخته است (شاردن، ۱۳۳۸: ۲۸۸/۵). علامه مجلسی در مذمت صوفیان در لمعه دهم کتاب عین الحیوة به برخی از این بدعت‌ها اشاره کرده است (المجلسی، بی‌تا الف: ۲۳۷؛ برای مطالعه بیشتر نک: المجلسی، بی‌تا ب: ۱۵). ملاصدرا نیز در کسر الاصلنام الجاهلیة، بعد از بیان خلقت عالم و هدف بعثت پیامبران، یعنی تقرب الاهی و سعادت انسانی، بیدارکردن مردم از خواب غفلت و بیان راه رسیدن به این هدف، که انجام‌دادن ریاضت‌های شرعی، روزه، نماز، زهد و پرهیزگاری از لذایذ دنیوی است، می‌گوید:

بنگر که چگونه این رسوم از صفحه و روی زمین پاک گردیده و چگونه اسم شیخ، صوفی، فقیه و حکیم به کسانی که متصف به ضد این اوصاف هستند گذاشته شده، به طوری که اسم صوفی در این زمان به کسانی گفته می‌شود که در مجلسی جمع شده و به خوردن و سماع مزخرفات و رقص و کف‌زدن مشغول‌اند (الشیرازی، ۱۳۸۱: ۵۲/۱).

بن‌مایه‌های رفتاری و سلوکی صوفیانه صوفیه در بی‌اعتنایی به مسائل و ظواهر شرعی بر عقایدی استوار بود، از جمله: تفکیک بین شریعت و حقیقت، ظاهر و باطن، و خود

را از اهل حقیقت و باطن و فقها را اهل شریعت و ظاهر دانستن (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۶۲)؛ اعتقاد به پیوندهای الوهیت برای حیدر و اعلام آن از سوی مریدان و صوفیان اطرافش؛ ادعای معبودیت در اسماعیل، پسر حیدر (مزاوی، ۱۳۶۳: ۱۵۲ و ۲۰۶)؛ و اندیشه‌هایی از قبیل حلول روح خدا در انسان، و اختلاف در مسائلی از قبیل امامت و تقلید و واجب‌الاطاعه دانستن اقطاب صوفی به جای امام و توجه به خانقاه (پارسادوست، ۱۳۸۱: ۸۵۰). لذا چنین طریقتی در مقابل تشیع از ایدئولوژی و جهان‌بینی منسجمی برخوردار نبود. بنابراین، ناکارآمدی تصوف در ایدئولوژی و جهان‌بینی منسجم از مهم‌ترین عواملی بود که منجر به تحکیم جایگاه و موقعیت فقیهان در جامعه می‌شد؛ چراکه علمای شیعه، مذهب تشیع را بدون هر گونه انحراف و شائبه‌ای ترویج می‌کردند.

بعد از حضور پررنگ قزلباشان صوفی‌نما و رفتار و عقاید انحرافی برخی از آنها، به‌خصوص بی‌اعتنایی برخی از طریقت‌های تصوف به احکام شرعی، فارغ از مباحث نظری و منازعاتی که در بین متصوفه و فقیهان وجود داشت، که گاهی صرفاً مناقشات لفظی بود، کم‌کم کار به جایی رسید که لایابالی‌گری و پای‌بندنبودن به احکام شرعی، مساوی با صوفی‌گری شد. این اعمال و بدعت‌های رفتاری به همراه برخی از ادعاهای نامقبول و غیرمعقول موجب شد نه‌تنها مردم، بلکه بسیاری از علما، که خود را برای اصلاح این جماعت در مقطعی از زمان صوفی خوانده بودند، از این جماعت بپزند و آنها را به حال خود رها کنند. وقوع شائبه‌های فکری و فرهنگی و بی‌اعتنایی به مسائل شرعی در صوفیه کار را بدانجا کشاند که علامه مجلسی، که عباراتی از وی در تجلیل از صوفی واقعی نقل شده و گفته است صوفیه شیعه همواره علم و عمل و ظاهر و باطن را با یکدیگر جمع کرده‌اند و به مسائل شرعی بی‌اعتنا نیستند (معصوم شیرازی، بی‌تا: ۲۸۱/۱ و ۲۸۲ و ۲۸۴) درباره پدر خود، یعنی محمدتقی مجلسی، اعمال صوفیانه را در تضاد با آموزه‌های مکتب اهل بیت می‌داند و می‌نویسد:

مبادا که راجع به پدر من، بدگمان باشی و تصور کنی که ایشان از صوفیه بوده است، یا اعتقادی به مذاهب و مسلک‌های صوفیه پیدا کنی؛ دور است این گمان از پدر من. چگونگی ممکن است ایشان از صوفیه باشند در صورتی که از همه اهل زمانش بیشتر مأنوس به اخبار و آثار اهل بیت نبوت بوده است و داناترین مردم به اخبار و عمل‌کننده‌تر از همه به آن اخبار بوده است ... ولیکن مذهب ایشان زهد و

بی‌رغبتی به دنیا و پرهیز از گناه بوده است و در اوایل امر زندگانی خود را صوفی نامیده بوده است تا آن طایفه به او رغبتی پیدا کنند و فراری نباشند تا بتواند صوفیه را از آن گفتارهای فاسد و اعمال بدعت منصرف نماید و چه بسیاری از صوفیه را با همین مجادله حسنه به سوی حق هدایت نموده است و اما در آخر عمر شریفش چون دید که این مصلحت از بین رفت و پرچم‌های ضلالت و گمراهی و طغیان بلند شد و احزاب شیطان غلبه پیدا کردند و می‌دانست که آنها دشمن خدای‌اند صراحتاً بیزاری از آنها را اظهار کرد (مجلسی، ۱۳۶۲: ۳۳۹).

با بروز عقاید انحرافی، علامه مجلسی به مبارزه با صوفیه برخاست و از نظر عملی نیز اقتدار صوفیان را تحت فشار و پیگرد قرار داد و همه را از پایتخت (اصفهان) تبعید کرد. برپاکردن حلقه‌های ذکر، ممنوع و همه مراسم صوفیانه قذغن شد، از جمله به منظور زدودن آثار تصوف، حکومت، حتی مردم را از «یاهو» گفتن منع کرد (الشیبی، ۱۳۸۵: ۳۹۹). یکی از چیزهایی که در دوره صفویه در دل‌زدگی و روی‌گردانی مردم از تصوف بی‌تأثیر نبود وجود درویشان جلالی یا قلندران است. اینها که از هند آمده و گاهی نزد مردم عوام به قلندر هم معروف بودند، با پرسه‌زنی در بازار و خواندن اشعار، به جمع‌آوری صدقات و فتوح رو آوردند که این کار نزد مخالفان آنها تکدی‌گری نام داشت و چهره‌ای دوره‌گرد و گدا از آنان نزد مردم ترسیم می‌کرد. اعتیاد آنها به بنگ و چرس که در بین جلالیان هند رایج بود باعث شد گاهی به ملنگ خوانده شوند؛ دسته‌ای از همین درویشان دوره‌گرد به نام مداریان و برخی به نام درویشان عجمی شناخته می‌شدند. گرچه اینها را نباید معرف تصوف عصر صفوی شمرد ولی با شیوع این‌گونه درویشان بی‌شرع و دوره‌گرد، و با دودمانی‌شدن خلافت در سلسله‌های مشهور قدیم، تقریباً جز ذهبیه و بعضی شاخه‌های نوربخشیه، به تقلید از صوفیان صفوی و مخصوصاً با انحطاط حیثیت صوفیان صفوی و اشتغال آنها به مشاغل پست عوانی و نوکری، تصوف خانقاهی و رسمی به نحو بارزی دچار ابتدال و رکود شد (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۲۴۳؛ برای مطالعه بیشتر نک: زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۳۵۹). وقوع انحراف در صوفیه موجب شد در قرن یازدهم مبارزاتی بر ضد تصوف در این دوره به اوج برسد، به طوری که بسیاری با نوشتن ردیه‌ها به مبارزه با تصوف برخاستند، افرادی مانند سید محمد میرلوحی سبزواری (متوفای پس از ۱۰۸۳-۱۰۸۵ ه.ق.)، مقیم اصفهان و از شاگردان میرداماد و شیخ بهایی، ملا محمدطاهر قمی (متوفای ۱۰۸۹ ه.ق.)

که در ضدیت با تصوف نسبت به دیگران، آثار بیشتری دارد؛ شیخ علی عاملی (متوفای ۱۱۰۳ ه.ق.) نبیره شهید ثانی و مقیم اصفهان، شیخ حر عاملی (متوفای ۱۱۰۴ ه.ق.) صاحب وسائل و علامه مجلسی که علاوه بر نگارش کتاب با توجه به داشتن منصب شیخ الاسلامی در اصفهان به مبارزه همه‌جانبه با تصوف برمی‌خاست (برای مطالعه بیشتر نک: جعفریان، ۱۳۷۹: ۵۵۷/۲-۵۸۶). البته پیش از اینها نیز فرزند محقق کرکی در کتاب *عمدة المقال فی کفر اهل الضلال*، که در ردّ صوفیه است، می‌نویسد پدرش، یعنی محقق کرکی (متوفای ۹۴۰ ه.ق.)، کتابی به نام *المطاعن المجرمیه* داشته که در ردّ تصوف بوده و در آن به تکفیر و بدعت‌های متصوفه پرداخته است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۳۴۱/۱۵).

در کنار همه اینها در تحکیم جایگاه و موقعیت فقیهان نباید از جاذبه‌های ذاتی تشیع فقاهتی نیز غفلت کرد؛ چراکه به گفته لاپیدوس، موفقیت مذهب شیعه اثناعشری نه فقط از قدرت دولت، بلکه از جاذبه دینی ذاتی خود نیز نشئت می‌گرفت (لاپیدوس، ۱۳۷۶: ۳۹۹). در هر حال، با روی کار آمدن دولت صفوی، هرچند خود ابتدا در زری درویشی و تصوف اقدام به تشکیل و بنیان‌گذاری حکومت کردند و قزلباشان صفویه نیز مؤسس حکومت را به عنوان مرشد کامل می‌شناختند و دارای عقاید و اندیشه‌های صوفی بودند، از همان ابتدا و هرچه می‌گذشت، رویارویی آموزه‌های صوفیانه با آموزه‌های شیعی هم بیشتر می‌شد و بر تحکیم موقعیت فقیهان در جامعه و اقبال مردم به آنان افزوده می‌شد، تا اینکه بعدها کم‌کم جریان تصوف افول کرد و به حاشیه کشیده شد.

۲.۴. تضاد در سیره رفتاری و عملی تصوف

با آنکه همواره در همه اعصار در میان صوفیه، مردمی بودند که در اسلام خود مخلص بودند و جز رضای خدا و رسیدن به لقای او چیزی نمی‌خواستند، ولی تصوف در حوزه‌های اجتماعی و نزد بسیاری از علما و مردم از جاده مستقیم منحرف شده بود و به تعبیر برخی از خود صوفیان «تصوف روزگاری حال بود، اکنون کار شده، احتساب بود، اکتساب گردیده، فداکاری بود، رنگ اشتها به خود گرفته، پیروی از اسلاف بود، بازیچه اخلاف شده، روزگاری عمارت دل‌ها بود، حال انگیزه غرور گردیده، تعفّف بود، تکلف شده، تخلّق بود، تملّق شده، درد بود، شکم‌بارگی گشته، فناعت بود، سخت‌رویی شده، تجرید بود، تعلق گردیده است» (فاخوری و جر، ۱۳۸۱: ۲۹۷).

علمای شیعه، برعکس متصوفه، تشیع را بدون آمیختگی با تصوف ترویج می‌کردند. از این‌رو، دعوت علما به ایران موجب قدرت‌یافتن فقها در جامعه و تسلط آنها بر امور فکری و اعتقادی مردم شد که طبعاً نتیجه‌ای که کم‌کم به دنبال داشت این بود که تصوف در قشر محدودی باقی ماند و کار اداره فکری جامعه از دست آنها خارج شد. سرانجام، تصوف منحط، به طور کلی، از نیرویی متنفذ در سیاست و جامعه خارج شد و در خانقاه‌ها و دیرها محدود گردید (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۹۲/۱). این رفتار و عملکرد متضاد در بین صوفیه باعث شد همین تصوفی که به گفته بحرانی روزگاری در دیار عجم رواج داشت و همه به آن متمایل بودند (بحرانی، بی‌تا: ۱۲۲) کم‌کم حالت انزوا به خود بگیرد و در معادلات سیاسی و فرهنگی - اجتماعی جایگاهی نداشته باشد.

بعد از تشکیل حکومت صفوی، هرچه قدر این دوره پیش می‌رفت، بر بی‌اعتمادی مردم و دلزدگی آنها از تصوف نیز افزوده می‌شد. در این دوره، عده‌ای خود را صوفی می‌خواندند که هرگز اعمال و رفتار آنها شبیه صوفی واقعی نبود. می‌توان چنین گفت که مردم به نوعی به تضاد و پارادوکس بین گفتار و کردار مدعیان تصوف رسیده بودند. اعمال و رفتار برخی از طریقت‌های صوفیه در این دوره چنان بود که مردم متوجه شده بودند بسیاری از اعمال نه از روی زهد و بی‌اعتنایی به امور دنیوی، بلکه از سر حب نفس و دنیا است. ظلم و ستم به مردم، سهم‌خواهی، قدرت‌طلبی و انحصارگرایی عامل شکاف در صوفیه بود و مردم را هرچه بیشتر از آنان دور می‌کرد. عملکردها و رفتارها همواره در معرض شناسایی و نقد مردم بود. مردم به‌وضوح متوجه تضاد رفتاری صوفیه شده بودند و این ناکارآمدی در عملکرد و رفتار، خود عاملی بود که در روی‌گردانی از تصوف، و در مقابل، تحکیم موقعیت فقیهان بی‌تأثیر نبود؛ چراکه همکاری و قبول مناصب حکومتی از سوی آنان از باب جاه‌طلبی و اغراض پست دنیوی نبود. لذا بعد از قبول مناصب حکومتی تغییر رویه‌ای در زهد و ساده‌زیستی آنان دیده نشد. همین رویکرد، خود عاملی بود که قلوب مردم را به خود جذب می‌کرد و باعث تثبیت موقعیت آنان در بین مردم می‌شد. موسوی خمینی با توجه به همین نکته و واقعیت، در خصوص قبول مناصب حکومتی از طرف محقق کرکی (متوفای ۹۴۰ ه.ق.)، شیخ بهایی (متوفای ۱۰۳۱ ه.ق.) و علامه مجلسی (متوفای ۱۱۱۰ ه.ق.)، به این نکته تصریح می‌کند که همراهی و قبول مناصب حکومتی هرگز از سر جاه و عزت‌طلبی و احتیاج نبوده،

بلکه از سر سوز و تکلیف و ترویج مذهب تشیع بوده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹). در ادامه به برخی از دوگانگی‌ها در سیره عملی قزلباشان صوفی، که ابتدا با همدلی و همراهی یکدیگر در برابر دشمنان داخلی و خارجی موفق به تشکیل حکومت شده بودند، اشاره می‌کنیم.

۲.۴.۱. دنیاگرایی و سهم‌خواهی قزلباشان صوفی

صفویه در اصل سلسله‌ای صوفی و منسوب به شیخ صفی‌الدین اردبیلی (متوفای ۷۳۵ ه.ق.)، از مشایخ مشهور صوفیه، بود. پس از مرگ شیخ نیز فرزندان او در سلسله صفویه به مقام ارشاد رسیدند. شیخ صدرالدین، فرزند شیخ صفی‌الدین، خانقاه بزرگ و مجللی در اردبیل در کنار مزار پدرش ساخت که محل استقرار مریدانش شد. ششمین نواده شیخ صفی‌الدین، شاه اسماعیل، مؤسس حکومت صفوی و در عین حال جانشین معنوی او نیز بود. از این‌رو لشکریان صفوی، که مؤسس این سلسله را مرشد خود می‌دانستند، به نیروی ارادت معنوی شمشیر می‌زدند و همین امر از لوازم اصلی استقرار حکومت صفوی، وسیع‌ترین حکومت واحد ایرانی پس از ساسانیان، شد. سلاطین صفوی نیز مانند شاه اسماعیل با عناوینی چون «صوفی اعظم» یا «مرشد کامل» خوانده می‌شدند (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸: ۳۳). راجر سیوری، مستشرق انگلیسی، که خود سال‌های ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۷ م. در ایران بوده، بر خورداری شاهان صفویه از عنوان «مرشد کامل» برای پیروان طریقت صفویه را یکی از پایه‌های قدرت آنان بر شمرده است (سیوری، ۱۳۸۸: ۲). براون در کتاب *تاریخ ادبیات ایران* درباره جان‌نثاری پیروان شاه اسماعیل چنین آورده است:

پیروان این صوفی، به‌ویژه لشکریانش، او را همچون خدایی می‌پرستند و بسیاری از آنان بی‌سلاح به میدان کارزار می‌روند و انتظار دارند مرشدشان اسماعیل در هنگام نبرد حافظ و مراقب آنان باشد. در سرتاسر ایران نام خدا فراموش شده و در عوض فقط نام اسماعیل بر زبان رانده می‌شود (براون، ۱۳۶۹: ۶۱).

بنابراین، در ابتدای بنیان حکومت، نگاه مراد و مریدی حاکم بوده و کمتر اختلافی دیده می‌شود. ولی بعدها این نگاه با سهم‌خواهی‌ها، دنیاطلبی‌ها و اختلافات از بین رفت. تزلزل چنین نگاهی را باید بعد از جنگ چالدران در سال ۹۲۰ ه.ق. جست‌وجو کرد. زیرا پس از شکست شاه اسماعیل از دولت عثمانی، از یک سو، شاهد کناره‌گیری او در ده‌ساله

باقی‌مانده عمرش تا سال ۹۳۰ ه.ق. از حکومت هستیم، و از سوی دیگر، مانند گذشته، قزلباشان به شاه اسماعیل که در گذشته به عنوان «صوفی اعظم» و «مرشد کامل» شناخته می‌شد، اعتقاد نداشتند و بر اثر کشمکش برای رسیدن به قدرت زمینه را برای اختلافات داخلی به وجود می‌آوردند. این اختلافات تا به قدرت رسیدن شاه طهماسب در سال ۹۳۰ ه.ق. ادامه داشت. در دهه آخر حکومت شاه اسماعیل، تغییراتی در مناصب حکومتی از طرف شاه رخ داد که به دنبال آن ناراضی‌هایی برای قبایل بزرگ قزلباش پیش آمد که بعد از به تحت نشستن شاه طهماسب قزلباش‌ها برای بازگرداندن روند در جهت واگذاری سهم بیشتری در اداره کشور تلاش کردند و برای یک دهه، که شاه طهماسب در آن زمان فقط ده سال و سه ماه داشت، قدرت را به دست گرفتند (سیوری، ۱۳۸۸: ۴۹).

این نابسامانی‌ها تا به قدرت رسیدن شاه عباس اول (۹۹۵-۱۰۳۸ ه.ق.) تداوم داشت تا اینکه او ابتدا از قزلباشان در جنگ با ازبکان شمال و شرق استفاده کرد و پس از آرام کردن اوضاع متشنج کشور شروع به کاستن از قدرت آنان کرد (شوستر والسر، ۱۳۶۴: ۱۴ و ۱۹).

۲.۴.۲. افراط‌کاری و خودسری امرای صوفی قزلباش

قزلباش‌ها هفت ایل جنگجو بودند و ایران سال‌ها در دست همین هفت ایل بود. بعد از سقوط صفویه هم دو ایل افشار و قاجار، که جزء این هفت ایل بودند، حکومت را به دست گرفتند. قزلباش‌ها، هم نیروی جنگی داشتند و هم شریک سیاسی حکومت بودند. ایل‌های قزلباش عبارت بودند از: تکه‌لو، افشار، قاجار، روملو، شاملو، ذوالقدر و استاجلو. در بین این طوایف یک گروه نخبه وجود داشت که «اهل اختصاص» نامیده می‌شدند و تربیت سلاطین را به عهده داشتند. هر کدام از افراد این گروه به اصطلاح لله شاه یا تربیت‌کننده او محسوب می‌شد (نجفی، ۱۳۸۸: ۵۲). در دوره صفویه، برخی افراط‌کاری‌ها و همچنین سوداگری‌ها برای به دست گرفتن قدرت در بین برخی طوایف و رؤسای صوفیه شنیده شد. به گفته کامل مصطفی الشیبی، تمایلات صوفیانه در میان شیعیان ادامه داشت تا اینکه حوادث جدیدی ایران را تکان داد و خودسری امرای صوفی قزلباش به خطری علیه حکومت تبدیل شد. در این هنگام بود که اوضاع به ضرر تصوف تغییر کرد و جنگ میان تصوف و تشیع به فروافتادن تصوف از جایگاه سیاسی و اجتماعی و فرهنگی‌اش انجامید (الشیبی، ۱۳۸۵: ۳۹۹).

افراطکاری رؤسای صوفیه، علاوه بر بی‌اعتنایی و بدگمانی شاهان صفویه، زمینه را برای روی‌گردانی مردم از تصوف فراهم کرد. برای نمونه می‌توان به احوال صوفیه خلیفه روملو در جریان حمله ازبک‌ها (عبیدخان ازبک) به هرات و کشته‌شدن سلطان شاملو، حاکم هرات، اشاره کرد، که بعد از درخواست کمک جماعت قزلباش، پس از ترک مشهد و ورود به هرات، صوفی‌گری را مظهر جنونی بی‌سرانجام و بهانه اخاذی قرار داد و در نظر مردم، حکومت کوتاه او مرادف با حکومت جور قرار گرفت. بعد از حمله عبیدخان ازبک به مشهد او با گذاشتن جانشینی برای خود در هرات به مشهد بازگشت، ولی در حمله‌ای کشته شد. مردم، که از ظلم و اخاذی جانشین او نیز به ستوه آمده بودند، پنهانی عبیدخان را به محاصره و تسخیر هرات دعوت کردند. گرچه این غائله با لشکرکشی شاه طهماسب به پایان رسید، ولی این کارها باعث شد هیچ کس به این صوفی‌گری و این‌گونه صوفیان ابراز علاقه‌ای نکند. این افراطکاری‌ها باعث شد شاه عباس آنها را محدود کند، چنان‌که در زمان شاه سلیمان مشاغل آنها کارهایی از قبیل باربری، مهتری و نسجی بود، و چون غالباً مأمور اجرائیات هم از بین آنها انتخاب می‌شد، در نزد عام و خاص منفور واقع شدند (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۲۳۹ و ۲۴۱).

۲.۴.۳. انحصارطلبی و ستیزه‌جویی صوفیان صفویه با صوفیان دیگر

عهد صفوی با نهضت دسته‌ای از صوفیان آغاز شد، ولی این دوران نامساعد به حال تصوف است و هرچه به پایان آن می‌رسید این نابسامانی بیشتر و روشن‌تر می‌شد؛ و به وضعی نامطلوب برمی‌خوریم که از آن روزگار فراتر رفت و تا آغاز پادشاهی محمدشاه قاجار (۱۲۵۰-۱۲۶۴ ه.ق.) ادامه یافت. صوفیان صفویه در زمان قیام و توسعه قدرت شاه اسماعیل و پسرش شاه طهماسب فاقد جنبه تربیتی تصوف بودند و نه تنها از مقاصد عالی آن خبر نداشتند، بلکه به آن اعتقادی عامیانه می‌ورزید و از آن اطاعتی ناآگاهانه می‌کردند و چون به طریقت مشایخ خود جاهلانه عقیده داشتند هر جریان اعتقادی دیگر را در این راه مردود می‌شمردند و کمر به نابودی آن می‌بستند (صفا، ۱۳۸۲: ۵، بخش اول، ۲۰۱). البته در کنار این عوامل نمی‌توان از فساد جریان حاکم بر کشور چشم پوشید، گرچه این عامل را معمولاً صوفیه‌شناسان، به‌خصوص برخی از مستشرقان (لاکهارت، ۱۳۴۴: ۲۸)، دلیلی بر انقراض دولت صفویه شمرده‌اند، ولی می‌توان این دلیل را از عوامل اساسی روی‌گردانی

مردم از تصوف و به انزوا کشیده شدن تصوف در معادلات سیاسی و اجتماعی کشور برشمرد. زیرا مردمی که رفتار صوفیان پیش از به حکومت رسیدن صفویه را در زهد و بی‌اعتنایی به زخارف دنیوی دیده بودند، بعد از به حکومت رسیدن آنان، نوعی تضاد رفتاری در سیره رفتاری و عملی صوفیان صفویه می‌دیدند. ناگزیر نمی‌توان نقش چنین رویکرد و تضادی را در به انزوا کشیده شدن تصوف و افول آن در سطح کشور، از دیگر مؤلفه‌ها و علل پیش‌گفته، کمتر دانست.

نتیجه

سیر تحول از تصوف به تشیع در دوران صفویه را بیش از هر چیز باید در ناکارآمدی تصوف در عرصه‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی جست‌وجو کرد. موقعیت و عوامل فرهنگی و اجتماعی طوری دست در دست هم داده بود که تصوف خواه‌ناخواه به سمت تشیع و به عبارت بهتر تشیع فقهاتی پیش می‌رفت. البته در کنار این عوامل نباید از مجاهدت علمای شیعه، مانند محقق کرکی، شیخ بهایی، علامه مجلسی و دیگران نیز غافل بود. قبل از تشکیل حکومت صفوی فضای باز و تساهل دینی فرمانروایان مغول بستر مناسبی را برای ترویج آموزه‌های شیعی فراهم کرد. ظرفیت و توان آموزه‌های شیعی برای تدبیر جامعه، فقدان قوانین و ظرفیت لازم برای طریقت درویشان صفوی به منظور برون‌رفت از مشکلات و شئون مختلف تدبیر جامعه از جمله چیزهایی بود که هر منصفی را بر آن می‌داشت که به این نکته اقرار کند که از این پس نمی‌توان با درویش‌مسلمی کشور را اداره کرد. خاندان صفویه با توجه به معهود بودن اندیشه‌های شیعی و شناختی که از مذهب تشیع داشتند در کنار فقدان ظرفیت و کارآیی تصوف برای کشورداری، بعد از تشکیل حکومت اقدام به رسمی کردن مذهب تشیع در منطقه تحت سیطره خود کردند و با دعوت از علمای بزرگی همچون محقق کرکی، زمینه تحکیم موقعیت فقیهان شیعی را فراهم کردند و فصل جدیدی را در تاریخ تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران رقم زدند. بی‌شک بعد از دعوت از علمای شیعه و ورود آنها به مناصب حکومتی، این فصل از تاریخ ایران در جلوگیری از انحرافات و بیان تصوف و تعدیل آن و تقویت اندیشه‌های ناب شیعی اهمیت خاصی یافت. در کنار این مسائل، نباید در سیر تحول تصوف به تشیع از اختلافات داخلی و سیاسی میان قزلباشان و مفاسد آنان غافل بود، به طوری که بعد از

جنگ چالدران، به خصوص در دوره شاه عباس، صوفیان قزلباش را از مناصب حکومتی کنار گذاشتند و به حاشیه رفتند.

منابع

- آملی، حیدر بن علی (۱۳۶۸). *جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام نقد النقود فی معرفة الوجود*، مصحح: عثمان اسماعیل یحیی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۶۵). *تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری*، تهران: امیرکبیر.
- بحرانی، یوسف بن احمد (بی تا). *لؤلؤة البحرین*، قم: مؤسسه آل البیت، چاپ دوم.
- براون، ادوارد (۱۳۶۹). *تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر*، ترجمه: بهرام مقصدادی، تهران: مروارید، چاپ اول.
- پارسادوست، منوچهر (۱۳۸۱). *شاه تهماسب اول*، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم.
- پطروشفسکی، ایلیا پاولوویچ (۱۳۵۴). *اسلام در ایران*، ترجمه: کریم کشاورز، تهران: پیام، چاپ چهارم.
- تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۸). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، قم: اسماعیلیان.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹). *صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- جمعی از مؤلفان (۱۳۸۸). *تاریخ و جغرافیای تصوف*، تهران: نشر کتاب مرجع، چاپ اول.
- «حاج بکتاش ولی» (۱۳۹۰). *در: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). *دنباله جست و جو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵). *جست و جو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ هفتم.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر، چاپ چهاردهم.
- سیوری، راجر (۱۳۸۸). *ایران عصر صفوی*، ترجمه: کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، چاپ هیجدهم.
- شاردن، ژان (۱۳۸۸). *دائرةالمعارف تمدن ایران؛ سیاحت نامه شاردن*، ترجمه: محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.
- شوستر والسر، سبیلیا (۱۳۶۴). *ایران صفوی از دیدگاه سفرنامه های اروپاییان*، ترجمه: غلامرضا ورهرام، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۵). *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ترجمه: علیرضا ذکواتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم.
- الشیبی، کامل مصطفی (۱۹۸۲). *الصلاة بین التصوف والتشیع*، بیروت: دار الاندلس، الطبعة الثالثة.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۱). *کسر الأصنام الجاهلیة*، تهران: بنیاد حکمت.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۸۲). *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: فردوس.

- صفت‌گل، منصور (۱۳۸۱). *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران صفوی*، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ اول.
- فاخوری، حنا؛ جر، خلیل (۱۳۸۱). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه: عبدالحمید آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۸). *ملامت و ملامتیان*، ترجمه: توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران: روزنه.
- لاپیدوس، ایرا. ام. (۱۳۷۶). *تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هیجدهم*، ترجمه: محمود رمضان‌زاده، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- لاکهارت، لارنس (۱۳۴۴). *انقراض سلسله صفویه*، ترجمه: اسماعیل دولت‌شاهی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲). *اعتقادات دین اسلام*، مترجم و ناشر: سید باقر نجفی یزدی، چاپ دوم. المجلسی، محمدباقر (بی تا الف). *عین الحیوة*، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
- المجلسی، محمدباقر (بی تا ب). *حق الیقین*، تهران: اسلامیة.
- مزاوی، میشل م. (۱۳۶۳). *پیدایش دولت صفوی*، ترجمه: یعقوب آژند، تهران: نشر گستره، چاپ اول.
- معصوم شیرازی، محمد (معصوم علی‌شاه) (بی تا). *طرائق الحقایق*، تصحیح: محمدجعفر محبوب، تهران: انتشارات سنایی، چاپ دوم.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۹). «قدرت روحانیت و خدمات سیاسی، علمی و مذهبی علمای شیعه» (دهم آبان ۱۳۵۶)، در: *صحیفه نور*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار، چاپ سوم.
- نجفی، موسی؛ فقیه حقانی، موسی (۱۳۸۸). *تاریخ تحولات سیاسی ایران، بررسی مؤلفه‌های دین، حاکمیت، مدنیت و تکوین دولت - ملت در گستره هویت ملی ایران*، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، چاپ ششم.

نقدی بر شبهات فیصل نور درباره نصوص امامت امام هادی (ع)

سعید رسالتی*

عزالدین رضانژاد**

چکیده

مسئله «نص» از مباحث مهم امامت به شمار می‌آید. شیعیان دوازده‌امامی، بر اساس نصوص فراوان و معتبری که در منابع روایی شیعه و اهل سنت آمده معتقدند پیامبر اکرم (ص) دوازده نفر را که به نام مشخص شده‌اند، از جانب خداوند سبحان به عنوان جانشینان و امامان پس از خود معرفی کرده و پیروی از آنها را بر مردم لازم دانسته است. *الامامة والنص* نام کتابی است که نویسنده وهابی آن «فیصل نور» در باب اول آن، با استناد به روایات شیعه و توهم تعارض آن با نصوص امامت، همه آن نصوص را نامعتبر و مجعول دانسته است. وی در قسمتی از این اثر خود، پس از نقل روایاتی که حاکی از جهل و بی‌اطلاعی یاران امام هادی (ع) از جانشینی امام حسن عسکری (ع) است، فقدان نصوص امامت را نتیجه گرفته است. این نوشتار، ضمن توصیف و ترسیم تصویری واقعی از دوران امامت امام هادی (ع) و تحلیل روایی شبهه مزبور، نشان می‌دهد که عواملی همچون منع تدوین حدیث، فضای خفقان دوران امام هادی (ع)، وجود برخی شبهات درباره صفات امام و سرانجام، میل رسیدن به ثروت، باعث جهل یا انحراف گروهی از شیعیان شده و همین امر، توهم فقدان نصوص امامت را موجب شده است.

کلیدواژه‌ها: فیصل نور، نصوص امامت، تعارض، امام هادی (ع)، محمد، جعفر.

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف، گرایش مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف (نویسنده مسئول)

www.resalati5@yahoo.com

** دانشیار گروه کلام اسلامی، جامعه المصطفی (ص) العالمیه، rezanejzd39@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۰۹/۰۸ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۵]

مقدمه

یکی از مباحثی که در علم کلام، نقش محوری داشته و در حقیقت هویت تشیع را تشکیل می‌دهد، مسئله امامت است. در میان مباحث مختلفی که ذیل امامت مطرح می‌شود، مسئله «نص» بیش از مسائل دیگر، نقش آفرینی می‌کند. لغت‌شناسان واژه «نص» را به معنای «بالا بردن شیء» (الحسینی الزبیدی، ۱۴۱۴: ۳۶۹/۹)، «نهایت یک شیء» و «اظهار کامل یک شیء» (ابن الأثیر، ۱۳۶۷: ۶۴/۵، ۶۵) دانسته‌اند. اینان، نص قرآن و حدیث را مأخوذ از معنای اخیر دانسته و تصریح کرده‌اند که مراد از نص، لفظی است که فقط بر یک معنا دلالت داشته و احتمال غیر آن معنا داده نشود (الحسینی الزبیدی، ۱۴۱۴: ۳۶۹/۹). شایان ذکر است که در علم کلام، بحث نص بیشتر در خصوص مسئله امامت و جانشینی پیامبر (ص) است. امامیه، با اعتقاد به مسئله «نص» در مقام ثبوت و اثبات، به امامت دوازده نفر از خاندان پیامبر اکرم (ص) باور داشته‌اند و به «شیعه اثناعشر» ملقب شده‌اند.

فیصل نور، نویسنده معاصر وهابی، که با پنهان کردن چهره واقعی خود، با نامی مستعار مطرح شده، آثار فراوانی را در وبگاه خود به آدرس www.fnoor.com علیه شیعه و مسئله امامت و ولایت قرار داده است. وی در یکی از آثار خود به نام *الامامة والنص* به شدت علیه مسئله «نص» موضع‌گیری کرده و به زعم خود باور «نصوص امامت» را رد کرده است. با پژوهش‌های روایی گسترده‌ای که در این اثر و نظایر آن دیده می‌شود، به‌آسانی می‌توان فعالیت گروهی از محققان وهابی و صرف زمان بسیار زیاد برای خلق این آثار و همچنین واقعی نبودن نام فیصل نور برای نویسنده آن را حدس زد. وی با تکیه بر منابع روایی شیعه و گزینش برخی از حوادثی که در زمان امام هادی (ع) اتفاق افتاده، به این باور رسیده است که مسئله امامت، امام و جانشین امام، برای اهل بیت و یاران آن حضرت و حتی خود آن حضرت، نامعلوم بوده و آنان هیچ اطلاعی از نصوص امامت نداشته‌اند. وی این‌گونه روایات را در تعارض با نصوص امامت می‌داند و آنها را بی‌اعتبار معرفی می‌کند. از دیدگاه وی، تنها عامل این بی‌اطلاعی، «فقدان نصوص امامت» در زمان امامان شیعه است و بر این اساس، تمامی این نصوص که در منابع شیعه آمده، محکوم به «جعل» است (النور، ۱۴۲۵: ۱۶۶-۱۷۰).

مناسب است پیش از پاسخ به شبهات، «احادیث اثناعشر» را، که از مشهورترین نصوص امامت به شمار می‌آید، از لحاظ سندی و دلالتی بررسی کنیم.

۱. نصوص امامت در منابع فریقین

۱.۱. نصوص امامت نزد شیعه

در منابع شیعه روایاتی یافت می‌شود که مطابق آن پیامبر اکرم (ص) با تعبیر گوناگونی به تعداد، نام و بعضاً ویژگی‌های امامان و جانشینان خود پرداخته‌اند. امامیه بر اساس این احادیث که «نصوص امامت» نام گرفته و از نظر سند و دلالت قابل دفاع است، به امامت دوازده امام، با نام و مشخصات کامل، باور دارند. به منظور اتمام حجت و تکمیل پاسخ به شبهات راجع به نصوص امامت، احادیث «اثنا عشر» را، که از معتبرترین نصوص امامت است، توضیح می‌دهیم.

الف. اعتبار احادیث اثنا عشر: از دو جهت می‌توان درباره معتبر بودن این احادیث سخن گفت؛ نخست متواتر بودن این دسته از روایات، که از سوی دانشمندانی چون شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۵۶) و علامه حلی (حلی، ۱۳۷۹: ۱۷۷) ادعا شده؛ و دوم وجود بسیاری از احادیث اثنا عشر با اسناد معتبر در منابع روایی شیعه که به برخی از آنها اشاره می‌شود: *الکافی* (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۲۵/۱ و ۵۳۳)؛ *من لا یحضره الفقیه* (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۸۰/۴)؛ *کمال الدین* (همو، ۱۳۹۵: ۲۶۰/۱)؛ *عیون اخبار الرضا* (ع) (همو، ۱۳۷۸: ۵۶/۱)؛ *خصال* (همو، ۱۳۶۲: ۴۷۵/۲)؛ *امالی* (همو، ۱۳۷۶: ۱۱۱)؛ *الغیبه* (نعمانی، ۱۳۹۷: ۷۰).

ب. دلالت و محتوای احادیث اثنا عشر: آنچه با کنار هم گذاشتن احادیث اثنا عشر به دست می‌آید، آن است که امامان دوازده نفرند و نام آنها نیز معین شده است. این حقیقت با تعبیر گوناگونی در روایات شیعه ذکر شده است.

۱. در برخی روایات، پیامبر اکرم (ص) تعداد جانشینان خویش را دوازده نفر از اهل بیت خود معرفی کرده است (نعمانی، ۱۳۹۳: ۶۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳۰/۱ و ۵۳۲؛ صدوق، ۱۳۹۵: ۲۸۱/۱).

۲. در احادیثی دیگر، علی بن ابی طالب (ع) و حضرت مهدی (ع)، به عنوان اولین و آخرین امام معین شده‌اند (همان: ۲۵۹/۱؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۶۵/۱).

۳. و در برخی دیگر، دوازده امام، با عبارت «علی و یازده نفر از فرزندان او» تفصیل داده شده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۴۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳۰/۱).

۴. در برخی گزارش‌های روایی، جانشینان پیامبر اکرم (ص) نه نفر از فرزندان حسین (ع) بیان شده است و امامت سه امام اول به روایات دیگر، قطعی و معلوم تلقی

شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳۳/۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۴۷/۲).

۵. در پاره‌ای از روایات دیگر، ابتدا اسامی شش امام اول بیان شده و درباره سایر ائمه (ع) به جای ذکر نام، از عبارت یکمّله اثنی عشر» استفاده شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۲۹/۱؛ المجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۷/۶).

۶. و سرانجام در منابع حدیثی شیعه روایاتی یافت می‌شود که نام دوازده امام و خلفای راستین رسول اکرم (ص) به صورت کامل و گاه با ذکر اوصاف و ویژگی‌های خاص بیان شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۲۵/۱؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۱۳۶).

روایاتی که به بیان تعداد و اسامی مبارک ائمه (ع) پرداخته‌اند اختصاصی به احادیث اثنا عشر ندارند؛ بلکه در این زمینه می‌توان از احادیث ذیل نیز نام برد: «حدیث لوح» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۲۷)، «داستان معراج» (صدوق، ۱۳۷۸: ۵۸/۱)، «داستان حضرت خضر» (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۵۴) و «داستان مرد یهودی و پرسش او از امام علی (ع)» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۹۳ و ۹۷). علاوه بر احادیث اثنا عشر، «احادیث منزلت» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۶/۸؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۲۴)، «حدیث ثقلین» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۱۵/۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۳۳/۱) و «حدیث غدیر» (امینی، ۱۴۱۶: ۱۴/۱-۶۰)، روایاتی است که در اثبات خلافت و جانشینی حضرت علی (ع) و سایر ائمه (ع)، اسناد معتبر دارد و امامت امامان دوازده‌گانه را به طور قطع اثبات می‌کند (نک: رسالتی و عزالدین‌نژاد، ۱۳۹۴: ۳۹).

۱. ۲. نصوص امامت نزد اهل سنت

تعداد و اسامی امامان شیعه را، دانشمندان و محدّثان اهل سنت نیز، مطابق آنچه در منابع روایی شیعه آمده، با تعبیر گوناگون روایت کرده‌اند.

۱. مطابق برخی روایات، تعداد جانشینان پیامبر اکرم (ص) دوازده نفر «اثنا عشر» دانسته شده و عباراتی نظیر «امیر»، «خلیفه»، «قیّم» و «رجل» به عنوان تمییز آن قرار گرفته‌اند (النیشابوری، بی‌تا: ۳/۶ و ۴؛ ابوداود، ۱۴۱۰: ۳۰۹/۲؛ طبرانی، بی‌تا: ۱۹۶/۲؛ البخاری، ۱۴۰۱: ۱۲۷/۸).

۲. در پاره‌ای از احادیث، چنین آمده است که اگر امامت و خلافت در مسیر صحیح خود قرار گیرد و دوازده خلیفه واقعی رسول اکرم (ص) آن را در دست بگیرند، برکاتی همچون عزّت اسلام، استمرار حکومت، شکست‌ناپذیری، گام‌برداشتن در مسیر صحیح و ... نصیب مسلمانان خواهد شد (همان).

۳. بنا بر گزارش برخی روایات، هنگامی که از پیامبر اکرم (ص)، درباره جانشینانش پرسیدند، ایشان، آنها را «دوازده نفر به تعداد نقبای بنی اسرائیل» معرفی کرد (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۳۹۸/۱؛ القندوزی الحنفی، ۱۴۱۸: ۵۰۳/۳).

۴. قندوزی حنفی از بزرگان اهل سنت، با توجه به حدیث ثقلین و احادیث دیگر، معتقد است مراد از «دوازده امام» در سخنان رسول اکرم (ص) همان «اهل بیت» ایشان است (القندوزی الحنفی، ۱۴۱۸: ۵۰۴/۳).

۵. در روایتی که حموی از رسول گرامی اسلام (ص) نقل کرده، آن حضرت در پاسخ به نعتل یهودی، به نام مبارک همه امامان شیعه تصریح کرده است (الحموی، ۱۳۹۸: ۱۳۴/۲؛ القندوزی الحنفی، ۱۴۱۸: ۴۹۹/۳).

و مطابق روایتی دیگر که خواری آن را نقل می‌کند، پیامبر اکرم (ص) هنگامی که حسین (ع) را در آغوش گرفته بود، او را امام، فرزند امام و پدر نه امام، که آخرین آنها قائم (ع) است، خطاب کرد (الخواری، بی‌تا: ۱۴۶/۱).

۶. از دیگر نصوص امامت، «احادیث منزلت» است. مطابق این احادیث، پیامبر اکرم (ص) منزلت امام علی (ع) را نسبت به خود، همچون هارون برای موسی دانسته و این‌گونه وی را خلیفه خود معرفی می‌کند (ابویعلی الموصلی، بی‌تا: ۸۷/۲ و ۷۳۹). «حدیث ثقلین» نیز که در فضیلت و شأن والای اهل بیت رسول گرامی اسلام (ص) است، عترت آن حضرت را هم‌سنگ با قرآن معرفی کرده و چنگ‌زدن به آن را موجب هدایت دانسته است (الترمذی، ۱۴۰۳: ۳۲۹/۵؛ الدارمی، بی‌تا: ۴۳۲/۲).

حاصل آنکه، مطابق نصوص امامت، به‌ویژه احادیث اثنا عشری، که بزرگان فریقین آن را در منابع خود نقل کرده‌اند، جانشینان پیامبر (ص) به این صورت معرفی شده‌اند: تعداد آنها دوازده نفر است که اولین آنان، امام علی (ع) و آخرین ایشان امام مهدی (عج)، فرزند امام عسکری (ع) است. ده امام دیگر نیز از فرزندان امام علی (ع) هستند که نام کامل آنان در این احادیث آمده است (نک: رسالتی و عزالدین‌نژاد، ۱۳۹۴: ۳۹).

با توجه به اینکه احادیث اثنا عشری از نظر اعتبار و دلالت، مسلم و خدشه‌ناپذیرند و محدثان و دانشمندان فریقین آنها را قبول دارند، اخبار آحاد متعارض، در مقابل این احادیث، تاب مقاومت ندارد و کنار گذاشته می‌شود. با این سخن، پاسخ اولیه این ادعای فیصل نور، که شماری از رویدادها و حوادث زمان امام هادی (ع) با احادیث امامت

در تعارض بوده، بنابراین نصوص امامت از اعتبار ساقط می‌شوند (النور، ۱۴۲۵: ۱۵)، داده می‌شود؛ چراکه روایات امامت، با احادیث متواتر و قطعی، ثابت شده‌اند. اگر نصوص امامت، قطعاً وجود داشته است، این پرسش خودنمایی می‌کند که چرا اصحاب امام هادی (ع) از آن بی‌اطلاع بوده‌اند؟ فیصل نور با استناد به روایات شیعه و با ذکر نمونه‌هایی اندک و ناقص از حوادثی که در زمان امام هادی (ع) رخ داده، مدعی شده است که امام هادی (ع) و خاندان و یاران ایشان از جانشین آن حضرت (امام حسن عسکری (ع)) بی‌اطلاع بوده‌اند و تنها عامل این بی‌اطلاعی، فقدان نصوص امامت بوده و از این رهگذر، تمامی نصوص امامت از مجعولات شیعه است.

پس از بیان مقدمه و اثبات نصوص امامت، به پاسخ شبهات می‌پردازیم.

شبهه اول: بی‌اطلاعی یاران امام هادی (ع) از جانشین آن حضرت به دلیل نبود نصوص امامت

امامیه بر آن است که بر اساس احادیث مشهور و متواتر اثنا عشر، نام تمام جانشینان پیامبر (ص) و از جمله جانشین حضرت امام هادی (ع)، در احادیث نبوی و امامان گذشته مشخص شده است (ذکر منابع گذشت).

به باور فیصل نور، اگر این ادعا صحت داشته باشد، همه اصحاب و یاران امام هادی (ع) باید شناخت کافی از امامت فرزندش، حسن عسکری (ع) داشته باشند؛ در حالی که برخی گزارش‌های روایی شیعه، حکایت از جهل و بی‌اطلاعی یاران امام هادی (ع) از جانشین آن حضرت دارد. وی، با نقل روایاتی از برخی یاران امام هادی (ع)، همچون علی بن عمر نوفلی، علی بن عمرو عطار، عبدالله جلاب، عبدالله بن محمد اصفهانی، علی بن مهزیار، یحیی بن یسار قنبری و احمد بن عیسی علوی، و بی‌اطلاعی و پرسش اینان از جانشین آن حضرت، در صدد رد ادعای شیعه برآمده است. مثلاً از علی بن عمر نوفلی روایت شده که می‌گوید: «من با امام هادی (ع) در خانه‌اش بودم. پس وقتی ابوجعفر (محمد فرزند امام هادی) از کنار ما گذشت، به ابوالحسن (ع) گفتم: آیا این صاحب و امام ما است؟ فرمود: خیر امام شما حسن (ع) است» (الحر العاملی، ۱۴۲۵: ۳/۵).

از دیدگاه فیصل نور، تنها دلیل ناآگاهی یاران امام هادی (ع) از جانشین آن حضرت، فقدان نصوص امامت است. زیرا اگر نصوص امامت در آن زمان وجود داشته، نباید شاهد

بی‌اطلاعی یاران امام هادی (ع) از امامت فرزندش امام عسکری (ع) باشیم. بنابراین، تمامی روایاتی که در منابع شیعه، به نصوص امامت شهرت دارند، وضعی و ساختگی هستند. وی، پس از نقل روایات چنین گفته است: «کافی است تو در کنار هر روایتی از خود بپرسی قول به وجود نص کجا است؟ مگر شیعه گمان نمی‌کنند که خدا و رسولش و ائمه گذشته فرموده‌اند: امامت پس از هادی به فرزندش عسکری می‌رسد؟!» (النور، ۱۴۲۵: ۱۶۶، ۱۶۷).

پاسخ شبهه

قبل از پاسخ به شبهه مذکور، توجه به این نکته لازم است که فیصل نور، در باب اول کتاب *الامامة والنص*، این شبهه را در خصوص امامان قبلی نیز مطرح کرده است. نگارنده این مقاله، در رساله‌ای که به نقد این شبهه پرداخته، ذیل پاسخ به شبهه نصوص امامت امام زین‌العابدین (ع)، یکی از دلایل اصلی بی‌اطلاعی یاران ائمه (ع) از نصوص امامت را جریان و سیاست «منع تدوین حدیث» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۵۱/۲؛ الذهبی، ۱۴۱۹: ۹/۱؛ ابوریه، بی‌تا: ۵۴؛ النیشابوری، ۱۹۷۲: ۱۲۱۰/۳) و ضروری که از این سیاست به عالم اسلام رسیده بود، دانسته است که «از بین رفتن تعداد زیادی از احادیث معتبر»، «بهانه برای وضع و جعل احادیث در مدح خلفا» و از همه مهم‌تر، «از بین بردن یاد و نام علی (ع) و سایر امامان، یعنی همان جانشینان پیامبر اکرم (ص)» از جمله آنها بود (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴۴/۱۱-۴۶؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹: ۶۵۶/۱-۶۶۵). همچنین نباید از «دشمنی حاکمان اموی و عباسی با امامان شیعه» غفلت کرد. منابع روایی و تاریخی، این واقعیت را به روشنی انعکاس داده‌اند که برای رعایت اختصار، فقط به ذکر منابع بسنده می‌کنیم (شهرستانی، ۱۴۱۸: ۳۵۷؛ عسگری، ۱۳۸۸: ۴۴/۱؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴۴/۱۱-۴۶؛ المجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۲/۴۷؛ طوسی، ۱۳۴۸: ۲۸۲).

افزون بر مطالب پیش گفته، در پاسخ به شبهه اول می‌توان این پاسخ‌ها را نیز مطرح کرد:

۱. اطلاع یاران امام هادی (ع) از نصوص امامت

روایاتی که حکایتگر پرسش اصحاب امام هادی (ع) از جانشین آن حضرت است، در حقیقت تأیید نصوص امامت است نه انکار آن؛ و فیصل نور نیز، که محتوای این روایات را پذیرفته، در واقع نصوص امامت را قبول کرده است؛ چراکه او پذیرفته است که در

زمان امام هادی (ع) سخن از جانشین امام وجود داشته؛ یعنی یاران امام هادی (ع) می‌دانستند که نصوصی درباره امامت وجود دارد و همچنین می‌دانستند که امام هادی (ع)، آخرین امام نبوده و پس از ایشان نیز، امامانی خواهند آمد و حتی می‌دانستند که جانشین امام هادی (ع) از خاندان و اهل بیت آن حضرت است؛ اما بنا بر عللی، که خواهد آمد، نمی‌دانستند کدام یک از فرزندان ایشان، امام است. مطابق یکی از این روایات، احمد بن عیسی علوی می‌گوید: «خدمت ابوالحسن (ع) (امام هادی) رسیدیم و بر او سلام کردیم. ناگهان ابوجعفر و ابومحمد را دیدیم که وارد شدند. بلند شدیم تا به ابوجعفر سلام کنیم، ابوالحسن (ع) فرمود: این صاحب و امام شما نیست، شما صاحب و امام خودتان را بگیرید و به ابومحمد (امام عسکری) اشاره کرد» (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۹۹). مطابق این روایت، احمد بن عیسی خواست به عنوان جانشین امام هادی (ع) به ابوجعفر سلام کند؛ اما امام هادی (ع) از این کار جلوگیری کردند و جانشین خود را به او نشان دادند.

۲. ملازم‌نبودن ناآگاهی «برخی اندک» از یاران امام با «فقدان نصوص» امامت

اگر ادعای فیصل نور، مبنی بر فقدان نصوص امامت صحت داشته باشد، هیچ یک از یاران امام هادی (ع) نباید از جانشین آن حضرت اطلاع داشته باشند و اگر این‌گونه بود، فیصل نور حتماً در بیان شبهه به آن اشاره می‌کرد؛ در حالی که آن حضرت، ۱۸۵ شاگرد در زمینه‌های مختلف تربیت کرده است (طوسی، ۱۳۸۱: ۴۰۹-۴۲۹) و شاگردان بزرگی همچون فضل بن شاذان، حسین بن سعید اهوازی، ایوب بن نوح، عبدالعظیم حسنی و ... داشتند که هیچ‌گاه در مسئله امامت، دچار انحراف و لغزش و تردید نشدند (شریف القرشی، ۱۴۰۸: ۱۷۰-۲۳۰). اینکه فیصل نور، از میان آنها، به تعداد بسیار کمی اشاره کرده که به دلایلی در مصداق جانشین امام هادی (ع) دچار تردید شده بودند، و آن را دلیل بر فقدان نصوص امامت دانسته، منطقی به نظر نمی‌رسد. زیرا قویاً ممکن است چنین بگوییم که سکوت بقیه (یا بسیاری از شاگردان بزرگ آن حضرت)، نه به دلیل بی‌اطلاعی، بلکه به دلیل اختناق حکومت عباسی و تقیه بوده باشد. به بیان دیگر، دیگر شاگردان، همچون امام هادی (ع) و به دستور ایشان، سکوت کردند و مسئله امامت، به طور عام، و مسئله امام بعدی را، به طور خاص، مطرح نمی‌کردند.

۳. خفقان دوره عباسی و محذوریت در معرفی عمومی امام

از مهم‌ترین عوامل بی‌اطلاعی برخی یاران امام هادی (ع) از جانشین آن حضرت، معرفی نکردن امام حسن عسکری (ع) از سوی امام هادی (ع) به عنوان امام بعدی، به دلیل خفقان حکومت عباسی بود. زیرا اگر امام هادی (ع) به معرفی علنی جانشینش می‌پرداخت، چه بسا از طرف حکومت بدخواهان ترور می‌شد. متوکل عباسی، که ۱۶ سال با امام هادی (ع) معاصر بود، به شدت کینه امام علی (ع) و خاندانش را به دل داشت و اموال علاقه‌مندان به این خاندان پاک را مصادره می‌کرد و آنان را به قتل می‌رساند (ابن الاثیر، ۱۳۹۹: ۵۵/۷). وی، همواره به بنی‌هاشم بدگمان بود و به شدت با آنان به خشونت رفتار می‌کرد (الاصفهانی، ۱۳۸۵: ۳۹۵). در چنین موقعیتی، امام هادی (ع) در ارتباط با شیعیان خود به شدت احتیاط می‌کرد و می‌کوشید فعالیت‌هایش مخفی باشد (المجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۶/۵۰).

به دلیل اختناق و مراقبت شدید از آن حضرت در سامرا، و فقدان دسترسی مستقیم شیعیان به آن حضرت، امام هادی (ع)، همچون پدر بزرگوارش، نمایندگانی را که وظیفه جمع‌آوری وجوهات و پاسخ به پرسش‌های دینی و اعتقادی را داشتند، در مناطق مختلفی همچون مدائن، بغداد، بصره، اهواز، قم، همدان، حجاز، یمن و مصر منصوب کرد تا شیعیان از طریق این نمایندگان و وکلا، غیرمستقیم با امام خود در ارتباط باشند (طوسی، ۱۳۴۸: ۵۱۰، ۵۱۳، ۵۱۴ و ۶۰۷).

امام هادی (ع) و فرزند گرامی‌شان امام حسن عسکری (ع)، به عسکرین شهرت یافتند. زیرا خلفای بنی‌عباس آنها را از سال ۲۳۳ به سامرا (عسکر) بردند و تا آخر عمرشان تحت نظر قرار دادند. متوکل با حمله به یاران امام (ع) و پایگاه‌های او و آزار دادن آنان و از میان برداشتن آثار شیعیان قصد داشت بیش از پیش، آنان را دچار وحشت کند و تا جایی پیش رفت که قبر امام حسین (ع) را ویران کرد و آثار آن را از میان برد (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶: ۳۰۴/۵؛ و نک.: ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۵۱۵/۳). خطیب بغدادی می‌نویسد نصر بن علی جهضمی، که در منقبت امام علی (ع) و همسر و دو فرزند معصومش (ع)، حدیثی را نقل کرده بود، به دستور متوکل، هزار تازیانه خورد تا آنکه شهادت دادند او از اهل سنت است و دست از سرش برداشتند (البغدادی، بی‌تا: ۲۸۹/۱۳). در چنین اوضاع اختناق و فشار بر امام و شیعیان، بیان نصوص امامت و تعیین آشکار امام حسن عسکری (ع) به عنوان جانشین امام هادی (ع) و امام شیعیان، جان ایشان را در خطر قرار می‌داد. در نتیجه برخی شیعیان،

که از امام هادی (ع) سخنی درباره جانشین ایشان نشنیده بودند، اشخاص دیگری را، چون محمد و جعفر، به عنوان جانشین امام تصور می‌کردند.

حاصل آنکه بی‌اطلاعی برخی یاران امام هادی (ع) از جانشین آن حضرت، نه به دلیل فقدان نصوص امامت، بلکه به دلیل مسائلی همچون منع تدوین حدیث، دشمنی امویان و عباسیان با ائمه (ع) و اختناق شدید دوره امامت امام هادی (ع) بوده است.

شبهه دوم: ظن به امامت سید محمد (فرزند ارشد امام هادی (ع))، به دلیل فقدان نصوص امامت

فیصل نور، در گام بعدی شبهه‌افکنی درباره مسئله امامت، با توجه به گمان برخی یاران امام هادی (ع) بر امامت ابوجعفر محمد، فرزند بزرگ‌تر ایشان، ادعا کرده است که حتی خود حضرت هادی (ع) نیز، از جانشین خود بی‌اطلاع بودند. وی این مسئله را دلیل محکمی بر فقدان نصوص امامت می‌داند. فیصل نور با نقل روایاتی بر آن است که قرار بود امامت، پس از امام هادی (ع) به فرزندش محمد برسد، اما پس از مرگ محمد، که قبل از شهادت امام هادی (ع) اتفاق افتاده، برای خداوند بداء حاصل شد و امامت از محمد، به برادرش حسن عسکری (ع) انتقال یافت و حضرت هادی (ع) نیز، که تاکنون محمد را جانشین خود می‌دانست، پس از مرگ وی، به امامت حسن عسکری (ع) پس از خودشان، پی بردند. مثلاً علی بن عبدالله بن مروان انباری می‌گوید: «فَلَمَّا فَرَّغَ مِنْ أَمْرِ أَبِي جَعْفَرٍ - التَّفَتَّ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ (ع) فَقَالَ يَا بَنِي أَخِي لَللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى شُكْرًا فَقَدْ أَحَدَتْ فَيْكَ أُمَّرًا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۶/۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۱۵/۲)؛ «چون حضرت هادی (ع) از کار تجهیز فرزندش محمد بن علی فارغ شد، به سوی ابومحمد متوجه شده فرمود: پسر جان! برای خدا شکری تازه کن که امامت را به تو ارزانی داشته است».

سعید بن ابی هاشم نیز می‌گوید پس از مرگ محمد، که در مسئله امامت دچار تردید شده بودم، امام هادی (ع) به من فرمود: «ای ابوهاشم! خدا را در خصوص ابوجعفر بداء حاصل شد و به جای او ابومحمد (ع) را تعیین کرد، چنانچه در خصوص اسماعیل برایش بداء حاصل شد، بعد از اینکه حضرت صادق (ع) در خصوص او تصریح، و به این مقام ممتازش کرد» (المجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۱/۵۰).

فیصل نور با توجه به روایات پیش‌گفته نتیجه می‌گیرد که: ۱. علت گرایش برخی

شیعیان امام هادی (ع) به جانشینی سید محمد، فقط فقدان نصوص امامت بوده است؛ چراکه با وجود نص بر امامت، نباید تردیدی برای کسی در جانشینی حسن عسکری (ع) باقی می‌ماند؛ ۲. ادعای شیعه مبنی بر نصوص امامت، که در آن به امامت امام حسن عسکری (ع) پس از امام هادی (ع) تصریح شده، ادعایی باطل است. زیرا مطابق روایات مزبور، اراده خداوند به جانشینی سید محمد تعلق گرفته بود، اما پس از مرگش، برای خداوند بداء حادث شده و اراده جانشینی حسن عسکری (ع) را کرد (النور، ۱۴۲۵: ۱۶۸ و ۱۶۹).

پاسخ شبهه

با بررسی روایات، می‌توان گفت چهار عامل اساسی در اعتقاد برخی شیعیان به امامت محمد نقش داشته است:

عامل اول: تقیه و پرهیز از اعلان عمومی امامت امام حسن عسکری (ع)؛ با توجه به فشار سیاسی و خفقانی که امام هادی (ع) در آن به سر می‌برد و کینه‌ای که خلفای عباسی از امامان شیعه داشتند (که مقداری از آنها در پاسخ به شبهه سابق گذشت)، امام (ع) چاره‌ای جز تقیه، کتمان و معرفی نکردن جانشین خود نداشت. زیرا در غیر این صورت، خطر کشته شدن آن حضرت از سوی خلفای عباسی می‌رفت. این مسئله تا بدان حد باید مخفی می‌ماند که به گفته یحیی بن یسار، امام هادی (ع) چهار ماه قبل از شهادتش، به فرزندش حسن (ع)، وصیت به امامت کرد و به منظور برطرف کردن هر گونه تردید شیعیان در این مسئله، گروهی را بر آن گواه گرفت (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۵/۱)؛ عبدالله بن محمد اصفهانی گفته است ما حتی تا زمان شهادت امام هادی (ع)، ابو محمد (امام عسکری) را نمی‌شناختیم؛ بعد از آنکه بر جنازه پدر بزرگوار خود حاضر شد و نماز خواند، او را شناختیم (همان: ۳۲۶/۱). بنابراین، به نظر می‌رسد امام هادی (ع) در پنهان کردن هویت جانشین خود، تعمّد داشت. لذا بی‌اطلاعی برخی شیعیان از امامت امام عسکری (ع) طبیعی بوده است.

عامل دوم: برخی از شیعیان، با استناد به روایاتی که یکی از معیارهای شناخت امام را «فرزند اکبر» بودن دانسته، به امامت محمد اعتقاد پیدا کردند. زیرا از سوی محمد، بزرگ‌ترین فرزند امام هادی (ع) بود و از سوی دیگر، به شدت برخوردار از توجه و محبت امام هادی (ع) و امام عسکری (ع) بود (الخصیبی، ۱۴۱۹: ۳۸۵؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۷/۱).

هشام بن سالم، از امام صادق (ع) چنین نقل می‌کند: «إِنَّ الْأَمْرَ فِي الْكَبِيرِ مَا لَمْ تَكُنْ فِيهِ عَاهَةً» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۵/۱)؛ «امر امامت، در فرزند بزرگ است، در صورتی که عیبی در او نباشد». ابن‌ابی‌نصر از امام رضا (ع) روایت کرده است که: «لِلْإِمَامِ عَلَامَاتٌ مِنْهَا أَنْ يَكُونَ أَكْبَرَ وُلْدِ أَبِيهِ» (همان: ۲۸۴/۱)؛ «امام را علاماتی است، از جمله آنها این است که بزرگ‌ترین فرزند پدرش است». مطابق این دسته روایات، فرزند ارشد امام، جانشین و وصی او است؛ و از آنجا که در میان فرزندان امام هادی (ع)، سید محمد، بزرگ‌تر از همه بوده است، تصور امامت وی از سوی برخی شیعیان، موجه به نظر می‌آید. اما باید توجه داشت که:

۱. اگر برای تصدی مقام امامت، فقط «فرزند بزرگ» بودن ملاک باشد و شایستگی‌ها، فضیلت‌ها و وصیت نادیده گرفته شود، مسئله امامت و خلافت، که امری الهی است، به سلطنت و پادشاهی و در نتیجه، موروثی شدن باز می‌گردد که در روایات به شدت در خصوص آن هشدار داده شده است (همان: ۲۷۷/۱). بنابراین، نادیده گرفتن دیگر شرایط امامت، سبب پندار امامت محمد شده است.

۲. «فرزند بزرگ بودن»، یکی از شرایطی است که در روایات برای امام بیان شده، در حالی که شرایط و علائم دیگری برای شناخت امام ذکر شده است که به نظر می‌رسد از شرایط اساسی امام باشد. امام رضا (ع) فرمود: «امام دارای علامت‌هایی است: اعلم مردم و واردترین آنها به مسائل قضایی و پرهیزکارترین و حلیم‌ترین و شجاع‌ترین و سخاوتمندترین و عابدترین مردم است» (المجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۶/۲۵). در بیشتر روایاتی که علائم شناخت امام بیان شده، به کمالات و فضیلت‌های نفسانی و منصوص بودن امامت امام تأکید شده است (صغار، ۱۴۰۴: ۴۸۹/۱)؛ و در روایات اندکی به «فرزند بزرگ» بودن اشاره شده است (صدوق، ۱۳۶۲: ۵۲۸/۲).

۳. آنچه از این روایات به دست می‌آید این است که مقصود امام، امامت فرزند بزرگ‌تر، «پس از رحلت امام» است (الخصیبی، ۱۴۱۹: ۳۸۶؛ المجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۷/۲۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۱۶/۲). ابن‌ابی‌نصر، از امام رضا (ع) می‌پرسد: «إِذَا مَاتَ الْإِمَامُ بِمَ يَعْرِفُ الَّذِي بَعْدَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۴/۱)؛ «هنگامی که امام بمیرد، امام پس از وی با چه دلیلی شناخته می‌شود؟». در پاسخ به این پرسش است که امام (ع)، علاوه بر فضیلت و وصیت، علامت «فرزند بزرگ بودن» را نیز بیان می‌کنند. یعنی پس از رحلت امام، امامت به فرزند ارشد او می‌رسد. بنابراین، تا زمانی که امام زنده است، نمی‌توان فرزند ارشدش را امام بعدی

دانست. زیرا ممکن است قبل از پدرش، از دنیا برود. محمد نیز، گرچه فرزند بزرگ امام هادی (ع) بوده، اما چون قبل از پدر بزرگوارش از دنیا رفته، نمی‌توان او را امام دانست. **عامل سوم:** یکی از عوامل پندار امامت محمد، شباهت سرنوشت وی با اسماعیل، فرزند امام صادق (ع) بوده است. یعنی همان‌گونه که اسماعیل، فرزند بزرگ‌تر بود و احترام بسیار نزد پدر خود داشت، مردم فکر می‌کردند پس از امام صادق (ع)، وی امام بعدی است، در حالی که قبل از پدرش از دنیا رفته است. بعینه، همین سرنوشت، برای محمد، فرزند امام هادی (ع) نیز تکرار شده است. بنابراین، مردم می‌پنداشتند که محمد، امام بعدی است. این مسئله به حدی جدی بود که امام هادی (ع) این پندار مردم را متذکر شد و مرگ محمد را پایان انتظار مردم برای امامت وی دانست و به فرزندش، امام عسکری (ع) دستور سپاس‌گزاری داد (مفید، ۱۴۱۳: ۳۱۶/۲).

عامل چهارم: یکی از عواملی که باعث شد مردم بر اساس آن، محمد را امام بپندارند، روایاتی است که از امام هادی (ع)، بعد از وفات فرزندش محمد، نقل شده است. آن حضرت، پس از دفن ابوجعفر (محمد)، به امام حسن عسکری (ع) فرمود: «خدا را شکر کن، به درستی که او در خصوص تو امری را ایجاد کرده است»؛ یا فرمود: «ای فرزندم! خدا را شکر کن. زیرا خدا امامت را به تو سپرده است» و در روایتی دیگر فرمود: «یا أَبَا هَاشِمٍ بَدَأَ اللَّهُ فِي أَبِي جَعْفَرٍ وَ صَيْرَ مَكَانَهُ أَبَا مُحَمَّدٍ كَمَا بَدَأَ لَهُ فِي إِسْمَاعِيلَ بَعْدَ مَا دَلَّ عَلَيْهِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ نَصَبَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۶/۱-۳۲۷)؛ خداوند درباره ابوجعفر بداء کرد و ابومحمد را امام کرد؛ مثل جریان اسماعیل، بعد از اینکه حضرت صادق (ع) درباره او تصریح، و به این مقام ممتازش کرد.

به باور فیصل نور، بر اساس این روایات، امامت قرار بود به محمد برسد، اما بعد از حصول بداء و رحلت وی، امامت به امام حسن عسکری (ع) رسید. در حالی که: ۱. امام هادی (ع)، در زمان حیات محمد، بارها تصریح به امامت حسن عسکری (ع)، کرد و حتی پندار برخی درباره امامت محمد را اعتقادی نادرست دانست (همان). بنابراین، بی‌اطلاعی امام هادی (ع) از جانشینی حسن عسکری (ع) قبل از مرگ محمد، سخنی نادرست است؛ ۲. منشأ پیدایش تصور غلط امامت محمد در ذهن برخی مردم، این بود که آنها درک صحیحی از مفهوم بداء در فرهنگ اسلامی نداشتند.

به اعتقاد امامیه، بداء را، به همان معنای لغوی، یعنی آشکارشدن و تغییر رأی و نظر

(الحسینی الزبیدی، ۱۴۱۴: ۱۸۹/۱۹)، نمی‌توان درباره خداوند علیم به کار برد. زیرا، در معنای لغوی بدهاء، «جهل» وجود دارد؛ در حالی که در خداوند، جهل وجود ندارد. به عبارت دیگر، وقتی می‌گوییم برای خداوند بدهاء حاصل شد، یعنی خداوند به چیزی جهل داشت و آن را نمی‌دانست، و سپس برای او آشکار، و بدان عالم شد؛ یا بدین معنا خواهد بود که ابتدا خداوند، اراده انجام‌دادن کاری را داشت، و سپس از نظرش برگشت و اراده کار دیگری را کرد؛ و از آنجا که به نص صریح قرآن کریم (آل عمران: ۵)، و روایات (المجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۱/۴)، خداوند به همه چیز آگاهی دارد و نسبت جهل و نادانی به ذات الاهی، انتسابی ناروا است، بنابراین بدهاء را، البته به معنای لغوی، نمی‌توان به خداوند نسبت داد. بدهاء از دیدگاه شیعه، یعنی امری که برای مردم مخفی بوده و مردم به آن جاهل بوده‌اند، ظاهر و آشکار شود و هنگامی که بدهاء به خداوند نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود «برای خداوند، در امری بدهاء حاصل شد» یعنی خداوند، امری را که برای مردم پنهان بوده است، پس از مدتی و بنا بر مصالحی که خود از ازل بدان آگاه بوده، آشکار کرده است: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹). به تعبیر دیگر، در حقیقت، بدهاء در اینجا به معنای «ابدهاء» خواهد بود (سبحانی، گوناگون: ۳۱۶/۶). این معنا از بدهاء، مستلزم هیچ‌گونه جهل در خداوند نیست و استناد آن به خداوند بدون اشکال است. برخی بر اساس روایات پیشین فکر می‌کردند واقعاً قرار بود امامت به محمد برسد، و حتی خود امام هادی (ع) نیز تصور می‌کرد که چنین اتفاقی خواهد افتاد، ولی با مرگ وی بدهاء حاصل شده و امامت به حسن عسکری (ع) رسیده است؛ در حالی که بدهاء در سخن امام یعنی با مرگ محمد، حقیقت برای مردم آشکار شد و مردم فهمیدند که اعتقاد آنها به امامت محمد، از همان ابتدا، باوری نادرست بوده است؛ و به عبارت دیگر، خدا با مرگ محمد، شایستگی نداشتن وی برای منصب امامت را نزد مردم آشکار کرد (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۶).

شبهه سوم: پراکندگی شیعه پس از امام هادی (ع) به دلیل فقدان نصوص امامت
فیصل نور در پایان به اختلافات شیعه پس از شهادت امام هادی (ع) اشاره می‌کند. وی بدون نقل حتی یک گزارش روایی یا تاریخی، و فقط با استناد به گزارش نوبختی در فرقه الشیعه (النوبختی، ۱۴۰۴: ۹۴) به بیان تفرقه شیعه پس از امام هادی (ع) پرداخته است. مطابق نقل نوبختی، پس از امام هادی (ع)، برخی از شیعیان، قائل به امامت سید محمد بودند؛ و

گروه اندکی نیز قائل به امامت جعفر (مشهور به جعفر کذاب) بودند و اکثر قریب به اتفاق شیعیان به امامت حسن بن علی (ع) گرویدند. وی علت تفرقه و پراکندگی شیعه پس از امام هادی (ع) را فقط فقدان نصوص امامت می‌داند؛ چراکه به باور وی، اگر نصوص امامت، مطابق ادعای شیعه، وجود داشته است، همه شیعیان با مراجعه به آن، به امامت حسن بن علی (ع) اعتقاد پیدا می‌کردند و شک و تردیدی برای کسی در این مسئله باقی نمی‌ماند (النور، ۱۴۲۵: ۱۷۰).

پاسخ شبهه

لازم است قبل از پاسخ شبهه مطلبی را بیان کنیم و آن اینکه در بررسی علت پیدایش و رواج هر یک از فرقه‌ها و گروه‌های اسلامی و شیعی، باید به مجموعه‌ای از عوامل و زمینه‌های سیاسی، کلامی و اجتماعی و همچنین تأثیر برجسته حال و هوای سیاست و رخداد‌های مربوط به امامت و خلافت - همچون تعصبات قبیله‌ای و خانوادگی، که بزرگ‌ترین اختلاف درباره رهبری و امامت بعد از پیامبر (ص) بود، برداشت‌های نادرست از حقایق و منابع دینی، ممانعت برخی کسان و گروه‌ها از نشر و نقل و کتابت احادیث پیامبر (ص)، تأثیر باورهای ادیان دیگر، همانند بدعت‌های دینی یهود، آموزه‌های سنت مسیحیت و اساطیر مجوس، آشنایی مسلمانان با فرهنگ و آداب ملل دیگر همچون ایرانیان، رومیان و هندیان، و اجتهاد در برابر نص (سبحانی، گوناگون: ۵۰/۱) در پیدایش انشعابات شیعی توجه کرد.

بنابراین، تنها عامل پیدایش گروه‌ها و فرقه‌های شیعی را، فقدان نصوص امامت دانستن و نادیده انگاشتن عوامل دیگر، منطقی به نظر نمی‌رسد.

الف. اعتقاد به امامت محمد بعد از شهادت امام هادی (ع)

مطابق روایات، بسیاری از کسانی که تا زمان مرگ سید محمد گمان می‌کردند او امام است، پس از اطمینان یافتن از مرگ او، و با توجه به سخنان امام هادی (ع) در مراسم تعزیت وی، به اشتباه خود پی بردند و به امامت امام حسن عسکری (ع) معتقد شدند. اما با این حال گروه اندکی، بعد از شهادت امام هادی (ع)، که حدود سه سال پس از مرگ سید محمد بود، همچنان به امامت سید محمد باور داشتند. مطابق نقل نوبختی، این گروه،

در این باره چنین استدلال می‌کردند که پدرش به او اشاره کرده و به آنها فهمانده است که او پس از فوت پدرش امام است و جایز نیست امام دروغ بگوید و جایز نیست در حق او بداء رخ دهد، هرچند مرگ وی آشکار بوده، اما در حقیقت نمرده است، لکن پدرش ترسیده و او را پنهان کرده و او قائم و مهدی است، و درباره او همانند اسماعیل بن جعفر صادق (ع) سخن گفته‌اند (النوبختی، ۱۴۰۴: ۹۴).

فیصل نور، با توجه به گزارش فوق، فقط فقدان نصوص امامت را دلیل باور برخی از یاران امام هادی (ع)، حتی پس از شهادت آن حضرت، به امامت محمد دانسته است (النور، ۱۴۲۵: ۱۷۰).

بررسی و نقد

تمام روایاتی که از امام هادی (ع) درباره جانشین ایشان، تا قبل از مرگ سید محمد، از ایشان نقل شده، تصریح بر امامت حضرت عسکری (ع) دارد و حتی در برخی روایات، امامت سید محمد انکار شده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۹۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۵/۱). بعد از مرگ سید محمد نیز امام هادی (ع) در روایاتی به امامت امام حسن عسکری (ع) تصریح کردند. یحیی بن یسار قنبری می‌گوید: «حضرت ابوالحسن (ع) چهار ماه قبل از وفاتش به پسرش حسن (ع) وصیت کرد و مرا با جماعتی از دوستان گواه گرفت» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۵/۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۱۶/۲). بنابراین، به طور قطع، امامت امام عسکری (ع)، به‌صراحت در سخنان امام هادی (ع) آمده است.

تنها نص مظنون بر امامت سید محمد، البته به اعتقاد پیروان وی، روایاتی است که حضرت هادی (ع) در مجلس ختم وی، حضرت عسکری (ع) را این‌گونه خطاب قرار می‌دهد: «ای فرزندم! برای خدا تجدید شکر کن که درباره تو امر خود را تجدید کرد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۶/۱؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۰۳؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۳۶۸)؛ و مطابق روایتی دیگر، چنین فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ جَعَلَ فِيكَ خَلْفًا مِنْهُ فَاحْمَدِ اللَّهَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۷/۱)؛ «خدای تبارک و تعالی را حمد کن که به جای او از تو جانشینی گذاشته است».

از ظاهر این‌گونه روایات چنین برمی‌آید که امامت پس از امام هادی (ع) در سید محمد مستقر بوده، ولی پس از رحلت او برای خداوند بداء حاصل شده و امامت به حضرت عسکری (ع) منتقل شده است. اما آنچه جالب توجه است اینکه برخی افراد، بعد

از شهادت امام هادی (ع)، همچنان امامت و جانشینی را از آن سید محمد می دانستند و او را امام محسوب می کردند؛ و این باور آنان، به آن دلیل نیست که شخصی را که حدود سه سال پیش از شهادت امام هادی (ع) از دنیا رفته است امام خود دانسته اند؛ بلکه به دلیل آن است که اینان اساساً منکر وفات سید محمد شده اند و بر آنند که وی، همان قائم و مهدی است و از آنجا که پدرش امام هادی (ع) خوف جان ایشان را داشته، وی را پنهان کرده تا در وقت خود ظهور کند. این گروه، دلیل عقیده خود را این گونه بیان می کنند که «پدرش امام هادی (ع) به او اشاره کرده و به آنها فهمانده که او (سید محمد) پس از وفات پدرش امام است» (النوبختی، ۱۴۰۴: ۹۴).

با بررسی دقیق سخنان امام هادی (ع) که درباره جانشین ایشان نقل شده، به دست می آید که آن نصوص ظنی امامت سید محمد، هیچ دلالتی بر امامت وی پس از رحلت پدرش ندارد و اگر هم دلالتی بر امامت سید محمد داشته باشند، فقط بر امامت وی در زمان «حیات» دلالت دارد، که پاسخ این دسته از روایات در پاسخ به شبهه قبل گذشت. افزون بر آن، آن نصوص ظنی، با سخنان پرشمار امام هادی (ع) درباره امامت امام عسکری (ع) نیز همخوانی ندارد (طبرسی، ۱۳۹۰-۳۶۸-۳۷۰؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۲۵-۳۲۸؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲/۳۱۶). آنچه در این مقام مهم است، اثبات رحلت سید محمد است. شواهد و قرائن مرگ سید محمد، به حدی است که با مراجعه به آن، هیچ تردیدی در این مسئله برای کسی باقی نمی ماند. برخی روایات، که از اصحاب و یاران نزدیک امام هادی (ع) درباره مرگ سید محمد نقل شده، چنین است:

۱. از عبدالله جلاب روایت شده که می گوید: «كَتَبَ إِلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ فِي كِتَابٍ أَرَدْتُ أَنْ تَسْأَلَ عَنِ الْخَلْفِ بَعْدَ أَبِي جَعْفَرٍ وَ قَلِقْتُ لِلذِّكْرِ ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۲۸؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲/۳۲۰؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۰۱)؛ «ابوالحسن امام هادی (ع) در نامه ای به من نوشت: می خواستی درباره جانشین امام، پس از مرگ ابی جعفر بپرسی ...».

۲. از علی بن عبد بن مروان انباری روایت شده که می گوید: «كُنْتُ حَاضِرًا عِنْدَ مُضِيِّ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) فَجَاءَ أَبُو الْحَسَنِ (ع) ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۲۶؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲/۳۱۶؛ المجلسی، ۱۴۰۴: ۳/۳۸۸)؛ «من به هنگام درگذشت ابی جعفر بن ابی الحسن (ع) حضور داشتم. ابوالحسن (ع) آمد. صندلی ای را برای او گذاشتند که بر روی آن نشست. در آن هنگام ابومحمد در گوشه ای ایستاده بود. پس وقتی از تشییع جنازه ابی جعفر فارغ شد، رو به ابومحمد کرد و ...».

۳. سعید بن عبدالله، به نقل از گروهی از قبیله بنی‌هاشم، که حسن بن حسین افضس از جمله آنها بوده، روایت کرده است که: «أَنَّهُمْ حَضَرُوا يَوْمَ تُوْفِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ بَابَ أَبِي الْحَسَنِ يَعْزُونَهُ وَقَدْ بَسِطَ لَهُ ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۲۷)؛ «آنها در آن روزی که محمد بن علی بن محمد فوت کرد، در خانه ابوالحسن حضور داشتند ...» (همچنین نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۲۶؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲/۳۱۵ و ۳۱۶؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۳۶۸ و ۳۶۹).

حاصل آنکه از این دسته روایات، به‌روشنی به دست می‌آید که مرگ سید محمد در زمان حیات امام هادی (ع) برای همگان آشکار بوده و ادعای زنده‌بودن و امامت وی پس از شهادت امام هادی (ع)، ادعایی بدون دلیل بوده است. بنابراین، اعتبار خود را از دست می‌دهد.

ب. اعتقاد به امامت جعفر (کذاب) پس از شهادت امام هادی (ع)

مطابق نقل نوبختی، بر اساس نصوص امامت، بیشتر یاران امام هادی (ع)، پس از شهادت آن حضرت، به امامت امام حسن عسکری (ع)، اعتقاد پیدا کرده بودند؛ و در این میان، گروه اندکی قائل به امامت جعفر، فرزند دیگر امام هادی (ع) بودند:

غیر از این گروه که قائل به امامت سید محمد بودند، بقیه یاران علی بن محمد (ع) قائل به امامت حسن بن علی (ع) بودند ... به جز گروهی اندک که تمایل به امامت برادرش جعفر بن علی داشتند و به این استدلال می‌کردند که پدرش امام هادی (ع) پس از درگذشت محمد، به او وصیت کرده و امامت او را واجب دانسته و امر امامتش را آشکار کرده است (النوبختی، ۱۴۰۴: ۹۴).

فیصل نور بر اساس نقل مذکور، معتقد است اعتقاد برخی شیعیان به امامت جعفر، فقط به دلیل فقدان نصوص امامت بوده است. زیرا با وجود نص بر امامت حسن عسکری (ع)، آن‌گونه که شیعه ادعا می‌کند، نباید شاهد پیدایش فرقه‌ای به نام جعفریه (معتقدان به امامت جعفر بن علی (ع))، پس از شهادت امام هادی (ع) باشیم (النور، ۱۴۲۵: ۱۷۰).

بررسی و نقد

گزارش‌های روایی و تاریخی، حکایت از آن دارد که ادعای امامت از سوی جعفر و همچنین گرایش برخی شیعیان به امامت وی، به انگیزه‌هایی غیر از فقدان نص، انجام گرفته است که در ذیل بررسی می‌شود.

۱. نگاهی کوتاه به شخصیت فردی و اجتماعی جعفر، ما را در پاسخ به پرسش فوق کمک می‌کند. جعفر در منابع روایی، فردی گمراه، کذاب و طماع معرفی، و به شدت سرزنش شده است. پیامبر اکرم (ع) فرمود: «هنگامی که جعفر بن محمد (ع)، متولد شد، او را جعفر صادق بنامید؛ زیرا از فرزندان او کسی به دنیا می‌آید که او را جعفر کذاب می‌گویند» (الخصیبه، ۱۴۱۹: ۲۴۸). امام سجاد (ع) نیز در روایتی فرمود: «گویا جعفر کذاب را می‌بینم، طاغیه زمانش را وادار کرده است بر بازرسی کار ولی خدا و غایب شده در حفظ خدا و بر سخت‌گیری به حرم پدرش و از نادانی‌اش به ولادت او و به حریم بودن در کشتن او، اگر به او دسترسی داشته باشد! و به خاطر طمع در میراثش تا بدون حق آن را بگیرد» (صدوق، ۱۳۹۵: ۳۲۰/۱؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۴۰۷).

بعد از تولد جعفر، امام هادی (ع) اظهار سرور نکرد. وقتی علت آن را پرسیدند، فرمود: «به‌زودی، به سبب او، افراد زیادی گمراه خواهند شد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۶/۵۰؛ اربلی، ۱۳۸۱: ۳۸۵/۲). امام حسن عسکری (ع) نیز فرمود: «مَثَل من با او مَثَل هابیل و قابیل دو فرزند آدم است. وقتی قابیل به آنچه خدا به هابیل عطا کرده بود، حسد ورزید، اگر وسیله کشتن من برای او فراهم شود، حتماً این کار را می‌کند، ولیکن خداوند بر کار خویش پیروز است» (الخصیبه، ۱۴۱۹: ۳۸۲). علاوه بر آن، جعفر به شراب‌خواری شهرت داشت، به حدی که او را «زُق الخمر» (ظرف شراب) لقب داده‌اند (الخصیبه، ۱۴۱۹: ۲۴۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۷۳/۴). مطابق این گزارش‌ها، جعفر شخصیتی کاملاً منفی داشت و شایستگی نداشتن وی برای منصب امامت، مسلم بود. وی خود نیز، کاملاً به این مسئله واقف بود و برای تصدی این مقام، از عمال سلطان، استمداد می‌جست. جعفر حاضر شد سالانه بیست هزار دینار به یکی از کارگزاران خلافت رشوه دهد تا بعد از شهادت امام معصوم (ع)، امامت او را تأیید کند (مفید، ۱۴۱۳: ۳۲۴/۲؛ اربلی، ۱۳۸۱: ۲۰۵/۲). بنابراین، ادعای امامت از سوی چنین شخصی، به هیچ وجه پذیرفتنی نیست.

حوادثی که پس از شهادت امام حسن عسکری (ع) اتفاق می‌افتد، نشان از آن دارد که یکی از انگیزه‌های اصلی جعفر برای دست‌یابی به جایگاه امامت، به چنگ آوردن اموال و جواهرات و ثروت‌های فراوانی بود که شیعیان به امام هادی (ع) و پس از ایشان به امام حسن عسکری (ع) پرداخت می‌کردند. وی که از این مسئله اطلاع داشت، خود را جانشین پدر یا برادر امام خود خواند تا به این اموال دست یابد. وقتی قمی‌ها خواستند

اموال بسیاری را به امام خود تحویل دهند، بعد از آگاهی از شهادت امام عسکری (ع)، از جعفر که مدعی امامت بود، علم غیب خواستند. وقتی عجز او را یافتند اموال را به او ندادند. جعفر تلاش بسیاری کرد تا اموال را از دست آنها درآورد ولی نتوانست و آنها را به زور تهدید کرد! (المجلسی، ۱۴۰۳: ۴۹/۵۲). وی، بعد از شهادت حضرت عسکری (ع)، به رغم زنده بودن مادر ایشان، مدعی میراث حضرت شد (مفید، ۱۴۱۳: ۳۲۴/۲؛ اربلی، ۱۳۸۱: ۲۰۵/۲ و ۲۲۳). حتی یک بار نزد معتمد عباسی رفت و گفت: «در خانه برادرم حسن (ع)، کودکی است که شیعیان به امامت آن معتقدند!» (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۷۴/۲).

حاصل آنکه، جعفر از سرزیرشدن وجوهات شرعی از کشورهای ایران، عراق و حجاز، به محضر امام حسن عسکری (ع) و افزایش شیعیان در آن دوران آگاهی داشت و ادعای امامت او به این دلیل بود تا از این امکانات بهره‌مند شود. بنابراین، عامل اصلی ادعای امامت از سوی جعفر، پس از امام هادی (ع) را باید انگیزه مادی و مالی دانست، نه فقدان نصوص امامت؛ چراکه از برخی روایات پیش‌گفته می‌توان آگاهی وی از نصوص ائمه اثناعشر، به‌ویژه امام دوازدهم، را به دست آورد.

۲. مطابق گزارش نوبختی، بعد از شهادت امام هادی (ع)، گروه بسیار اندکی از شیعیان به امامت جعفر گرویدند: «سوی نفر یسیر قلیل فانهم مالوا إلی اخیه جعفر بن علی» (النوبختی، ۱۴۰۴: ۹۵)، به طوری که نمی‌توان آنها را «فرقه» نامید. علت گرایش این گروه به امامت جعفر این بود که معتقد بودند امام هادی (ع) به امامت سید محمد وصیت کرده و او را به عنوان جانشین خود برگزیده است؛ و محمد نیز قبل از رحلتش، به برادرش جعفر وصیت کرده است؛ و از آنجا که پس از مرگ محمد، پدرش امام هادی (ع) هنوز زنده بود و امامت در ایشان استقرار یافته بود، جعفر امام صامت بود و پس از شهادت امام هادی (ع)، امامت به جعفر انتقال یافت. بنابراین، جعفر به وصیت امام قبل از خود، یعنی محمد، به امامت رسیده است (همان: ۱۰۶).

در حالی که، همان‌طور که در پاسخ به شبهه قبلی گفته شد، بر اساس گزارش‌های روایی و تاریخی، هیچ نصی بر امامت سید محمد، از پدرش امام هادی (ع) و امامان سابق نقل نشده است و در مقابل، نصوص فراوانی بر امامت برادرش عسکری (ع)، چه قبل از رحلت محمد و چه بعد از آن، وارد شده است؛ و حتی در روایاتی، امام هادی (ع) ضمن آنکه بر امامت امام عسکری (ع) تصریح می‌کند، امامت محمد را انکار می‌کند و باطل

می‌داند (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۹۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۵/۱). بنابراین، محمد، امام نبوده و شایستگی وصیت به جعفر را نداشته است.

به نظر می‌رسد، با توجه به اینکه امامت حضرت عسکری (ع)، اعلان عمومی نشده بود و آن حضرت و شیعیان، تحت فشار حکومت مستبد عباسی، فرصتی برای مطرح کردن مسئله امامت نداشتند و به عبارت دیگر، چاره‌ای جز، تقیه و کتمان هویت خود نداشتند، جعفر، از این فرصت، برای رسیدن به اهداف نفسانی خود استفاده، و ادعای امامت کرده است؛ و عده کمی از عوام شیعه، که از واقعیت امر آگاه نبودند، او را امام پنداشتند. بعد از اثبات بطلان ادعای دو گروه فوق، صحت ادعای گروه سوم، که قائل به امامت امام حسن عسکری (ع) بر اساس نصوص امامت هستند، آشکار می‌شود.

نتیجه

۱. با توجه به نصوص امامت، همچون نصوص متواتر اثناعشر، که در منابع فریقین ذکر شده، امام حسن عسکری (ع) جانشین امام هادی (ع) است و ادعای فقدان نصوص امامت و ساختگی بودن همه آنها، ادعایی بدون دلیل است؛ و بی‌اطلاعی برخی یاران امام هادی (ع) از جانشین آن حضرت، به سبب عواملی همچون سیاست منع تدوین حدیث، دشمنی خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس و فضای خفقان دوره عباسی و محذوریت در معرفی امام عسکری (ع) بوده است.

۲. امام هادی (ع) از همان ابتدا از جانشینی امام حسن عسکری (ع) آگاهی داشتند و آن را به برخی خواص گفته بودند؛ و گمان برخی یاران حضرت درباره جانشینی سید محمد، نه به دلیل فقدان نصوص امامت، بلکه به دلیل وجود شبهاتی همچون امامت فرزند ارشد، نشناختن مفهوم بداء، توجه و محبت خاص امام هادی (ع) به سید محمد، سابقه ظن به امامت اسماعیل و محذوریت در تصریح علنی بر امامت امام حسن عسکری (ع)، بوده است.

۳. علت پراکندگی شیعه به سه گروه پس از شهادت امام هادی (ع) نمی‌تواند فقدان نصوص امامت باشد؛ چراکه اکثریت شیعه، بر اساس نصوص امامت، به امامت امام حسن عسکری (ع) باور داشتند. اما اعتقاد برخی شیعیان به امامت سید محمد، به سبب وجود شبهات در اذهان آنان بوده است؛ و اعتقاد برخی دیگر، که بسیار اندک بوده‌اند، به امامت

جعفر کذاب نیز، به سبب ادعای امامت از سوی وی بوده است؛ و مطابق قرائن و شواهد، وی به انگیزه‌های مالی و نفسانی چنین ادعایی داشته، نه به دلیل آنکه جانشین امام هادی (ع) مشخص نبوده است. وی واقعاً گمان امامت داشت؛ و از آنجا که شخصیتی منفی داشت و مطرود امام هادی (ع) و امام حسن عسکری (ع) و حتی امامان پیشین بود، فقط تعداد بسیار اندکی، صرفاً به دلیل ادعای امامت از سوی وی، به او پیوستند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی الحدید، عبد الحمید هبة الله (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغة، محقق: ابراهیم محمد ابوالفضل، قم: کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
- ابن الاثیر (۱۳۹۹). الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.
- ابن الاثیر (۱۳۶۷). النهایة فی غریب الحدیث والأثر، محقق / مصحح: محمود محمد طناحی، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۱۶). المسند، قاهرة: دار الحدیث.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹). مناقب آل ابی طالب (ع)، قم: نشر علامه، چاپ اول.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). کامل الزیارات، محقق / مصحح: عبدالحسین الامینی، نجف: دار المرتضویة، الطبعة الاولى.
- ابوداود، سلیمان بن اشعث (۱۴۱۰). سنن ابی داود، تحقیق: سعید محمد اللحام، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.
- ابوریه، محمود (بی تا). اضواء علی السنة المحمدیه، بیروت: مؤسسة اعلمی للمطبوعات.
- ابویعلی الموصلی، احمد بن علی (بی تا). مسند ابی یعلی، تحقیق: حسین سلیم الاسد، بی جا: انتشارات دار المأمون للتراث.
- احمدی میانجی، علی (۱۴۱۹). مکاتیب الرسول (ص)، قم: دار الحدیث، چاپ اول.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱). کشف الغمة فی معرفة الأئمة، محقق / مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی، تبریز: بنی‌هاشمی، چاپ اول.
- الاصفهانى، ابوالفرج (۱۳۸۵). مقاتل الطالبیین، نجف: منشورات المكتبة الحیدریة.
- امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶). الغدیر، قم: مرکز الغدیر، چاپ اول.
- البخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱). صحیح البخاری، بیروت: انتشارات دار الفکر.
- البغدادی، خطیب (بی تا). تاریخ بغداد، بیروت: دار الکتب العربی.
- الترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳). سنن ترمذی، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت: انتشارات دار الفکر، الطبعة الثانية.

نقدی بر شبهات فیصل نور درباره نصوص امامت امام هادی (ع) / ۱۰۷

الحر العاملي، محمد بن حسن (۱۴۲۵). اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، بيروت: اعلمي، الطبعة الاولى. الحسيني الزبيدي، محمد مرتضى (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دار الفكر، الطبعة الاولى.

حلي، يوسف بن مطهر (۱۳۷۹). منهاج الكرامة، تحقيق: عبدالرحيم مبارك، مشهد: انتشارات تاسوعا، چاپ اول.

الحموي، ابراهيم بن محمد (۱۳۹۸). فرائد السمطين، تصحيح: باقر المحمودي، بيروت: مؤسسة محمودي، الطبعة الاولى.

الخصيبي، حسين بن حمدان (۱۴۱۹). الهداية الكبرى، بيروت: انتشارات البلاغ. الخوارزمي، موفق بن احمد (بي تا). مقتل الحسين (ع)، تحقيق و تعليق: محمد السماوي، قم: مكتبة المفيد. الدارمي، عبدالله (بي تا). سنن الدارمي، دمشق: انتشارات مطبعة الحديث. الذهبي، محمد بن احمد بن عثمان (۱۴۱۹). تذكرة الحفاظ، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية.

رسالتی، سعید؛ رضانزاد، عزالدین (۱۳۹۴). «بررسی و نقد پندار تعارض روایات نبوی با نصوص امامت؛ پاسخ به شبهات فیصل نور»، در: شیعہ پژوهی، س ۱، ش ۴، ص ۳۹-۶۲.

سبحانی، جعفر (گوناگون). الملل والنحل، قم: مؤسسه نشر اسلامی - مؤسسه امام صادق (ع).

شريف القرشي، باقر (۱۴۰۸). حياة الامام الهادي (ع)، بيروت: دار الاضواء، الطبعة الاولى.

شهرستاني، علي (۱۴۱۸). منع تدوين الحديث: اسباب و نتائج، قم: ياران.

صدوق، محمد بن علي (۱۳۶۲). النخصال، تحقيق: علي اكبر غفاري، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.

صدوق، محمد بن علي (۱۳۷۶). الأملی، تهران: كتابچی، چاپ ششم.

صدوق، محمد بن علي (۱۳۷۸). عيون أخبار الرضا (ع)، تحقيق: مهدي حسيني لاجوردی، تهران: انتشارات جهان، چاپ اول.

صدوق، محمد بن علي (۱۳۹۵). كمال الدين و تمام النعمة، مصحح: علي اكبر غفاري، تهران: اسلاميه، چاپ دوم.

صدوق، محمد بن علي (۱۳۹۸). التوحيد، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.

صدوق، محمد بن علي (۱۴۱۳). من لا يحضره الفقيه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.

صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، محقق / مصحح: محسن بن عباس علي كوچه باغي، قم: كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی، چاپ دوم.

الطبراني، سليمان بن احمد (بي تا). المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد، بي جا: دار احياء التراث العربي، الطبعة الثانية.

طبرسي، فضل بن حسن (۱۳۹۰). إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران: اسلاميه، چاپ سوم.

طوسي، محمد بن حسن (۱۳۴۸). اختيار معرفة الرجال (معروف به رجال كشي)، تصحيح و تعليق: حسن

مصطفوی، مشهد: دانشگاه مشهد.

الطوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۱). *رجال*، تصحیح و تعلیق: سید محمد صادق البحر العلوم، نجف: انتشارات حیدریه، الطبعة الاولى.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱). *الغیبة*، تحقیق: عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: انتشارات مؤسسه معارف اسلامی، چاپ اول.

عسگری، سید مرتضی (۱۳۸۸). *معالم المدرستین*، تهران: انتشارات دانشکده اصول دین.

القندوزی الحنفی، الشیخ سلیمان (۱۴۱۸). *بنایع المودة*، بیروت: مؤسسة اعلمی.

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

المجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (ع)*، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، محقق: مؤسسة آل البيت (ع)، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول.

نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷). *الغیبة*، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، چاپ اول. النوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴). *فرق الشیعة*، بیروت: دار الاضواء، الطبعة الثانية.

النور، فیصل (۱۴۲۵). *الامامة والنصر*، یمن: انتشارات دار الصدیق.

النیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۹۷۲). *الصحيح*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

النیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا). *الصحيح*، بیروت: دار الفکر.

معناشناسی اوصاف الاهی از منظر روایات

اکرم علی بیگی نژاد*

علی اکبر نصیری**

چکیده

انسان آنگاه که از خداوند سخن می‌گوید اوصاف درباره او را بر زبان جاری می‌کند. از این‌رو، برای فهم معنای درست گزاره‌های ناظر به اوصاف الاهی، ناگزیر از تحلیل معناشناختی در این باره هستیم. اسماء و صفات الاهی همگی نشانه‌ای هستند که خودِ خداوند آنها را برای خواندن بندگان به نحو اشتراک لفظی، و نه معنوی، وضع کرده است. در تمامی این اسماء و صفات، هدف، وصف حق تعالی به این صفات نیست، بلکه این است که خداوند را با این صفاتی که می‌شناسیم تنزیه کنیم. زیرا تمامی اسماء و صفات، مخلوق خدا و مابین با ذات او است. از این‌رو، خداوند متعال در بسیاری از آیات قرآن، به معرفی اسماء و صفات خویش پرداخته است تا از این طریق و در حد مقدور، ما را از معرفت خود بهره‌مند کند.

کلیدواژه‌ها: معناشناسی، معرفت‌شناسی، اسماء و صفات الاهی، اشتراک لفظی، اشتراک معنوی، روایات.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد الاهیات و معارف اسلامی، گرایش فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه سیستان و

بلوچستان (نویسنده مسئول) fbeygi32@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان nasirizaboli@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۰۸/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۵]

مقدمه

در متون مقدس دینی، اوصاف بسیاری را به خداوند نسبت می‌دهیم که پاره‌ای از این اوصاف، اختصاص به خداوند دارد و غیرمشترک است؛ ولی پاره‌ای دیگر، بین انسان و خدا مشترک است. از سوی دیگر، یکی از باورهای بنیادین دینی که بر اساس متون دینی هم تأیید شده، این است که خداوند هیچ شباهتی با سایر اشیا و پدیده‌ها ندارد و از این رو، نمی‌توان او را به هیچ مخلوقی تشبیه کرد؛ چنانچه در روایات ذکر شده است: «آن که از خلق به وساطت نداشتن مشابَهت دور شده، پس چیزی مانند او نیست» (نهج‌البلاغه: خطبه ۳۲)^۱ «با همه آنچه احداث فرموده در صفات مابینت و جدایی دارد» (صدوق، ۱۳۹۸: ۷۰).^۲ همچنین، ما معنای دیگری برای این اوصاف، غیر از معانی روزمره و عرفی آنها، که مستلزم امکان و احتیاج است، سراغ نداریم؛ و همین‌ها سبب پیدایش یکی از مشکلات اصلی بحث زبان دینی و پرسش‌هایی از این قبیل شد که: اوصافی از قبیل سمیع، بصیر، متکلم و ... وقتی درباره خداوند به کار می‌روند چه معنایی دارند؟ اگر ما این اسامی را بر معانی انسانی و محدود و امکانی حمل نکنیم، پس معنای دیگر اینها چیست؟ آیا آنها دقیقاً به همان معنایی که در خصوص ممکنات به کار می‌روند در مصداق ربوبی‌شان معنا می‌دهند؟ و آیا می‌توان آنها را شناخت؟» (علی‌زمانی، ۱۳۸۷: ۴۲). از آنجایی که سخن گفتن از خداوند فقط از طریق بیان اوصاف او میسر است، بنابراین، برای اینکه معنای درست این نوع گزاره‌ها را بفهمیم، نیازمند تحلیل معناشناختی اوصاف الاهی هستیم (همان: ۱۳). با توجه به اهمیت نقش مباحث معناشناسی اسماء و صفات الاهی در گزاره‌های دینی و به تبع آن، نحوه صحیح دستیابی انسان به درک صحیح از حق تعالی، در این نوشتار، تلاشمان بر این است که در حد امکان، با تکیه بر منابع اصیل دینی به شرح این مسئله بپردازیم؛ و از آنجایی که لازمه مباحث معناشناختی ورود به مباحث معرفت‌شناسی است، به تبع مباحث معناشناسی، مباحث معرفت‌شناسی هم مطرح می‌شود.

۱. طرح مسئله

یکی از دغدغه‌های بسیاری از متفکران این است که: چگونه می‌توانیم به تحلیل و تبیین معناشناختی اوصاف و محمولات کلامی بپردازیم، تا قابل اسناد بر خدای سبحان باشند؟ در یک تقسیم‌بندی کلی، اوصاف و محمولات منسوب به خدا، دو دسته‌اند:

الف. اوصاف و محمولاتی که فقط به خدا نسبت داده می‌شوند و به غیر خدا قابل اسناد نیستند؛ اوصافی از قبیل وجوب وجود، نامتناهی بودن و بساطت مطلقه از این دسته صفات‌اند که مختص به خداوند سبحان هستند. این اوصاف را «اوصاف مابعدالطبیعی» می‌نامند.

ب. اوصافی که علاوه بر اینکه قابل اسناد به خداوند هستند درباره غیر خدا هم به کار می‌روند و به عبارتی بین خدا و مخلوقات او مشترک‌اند؛ اوصافی چون مهربانی، غضب، سخن‌گفتن، شنیدن و عدالت از این قبیل اوصاف هستند که اوصاف انسانی نامیده می‌شوند؛ و ما در متون مقدس دینی به‌خوبی می‌بینیم که به خداوند، اوصافی انسانی نسبت داده شده است. خدای کتب مقدس، خدای شخصی و انسان‌واری است که با بندگان خاص خود سخن می‌گوید، دعاهای آنها را می‌شنود و آنها را مشمول رحمت یا غضب خود قرار می‌دهد.

و از آنجایی که خدای کتب مقدس، بیش از آنکه خدایی مابعدالطبیعی باشد، خدایی شخصی و انسان‌وار است که بیشتر اوصاف انسانی به او نسبت داده شده، و همچنین از آنجایی که بیشترین ابهام‌های معناشناختی که در بحث سخن‌گفتن از خدا وجود دارد، در تحلیل معنایی همین اوصاف انسانی به هنگام اسناد به خدا بروز و ظهور می‌یابند، تحلیل معناشناختی اوصاف الاهی معطوف به اوصاف و محمولات دسته دوم است.

مشکلی که اوصاف انسانی دارند این است که هنگام اطلاق بر انسان، یک سلسله لوازم معنایی یا دلالت‌های ضمنی خاصی دارند که اطلاق همین اوصاف به موجودی متعالی، غیرجسمانی، نامتناهی و بسیط غیرممکن است. مثلاً هنگامی که وصف «سخن‌گفتن» را به علی نسبت می‌دهیم و می‌گوییم «علی سخن می‌گوید» از این وصف، معنایی اراده می‌کنیم که مستلزم استفاده از دهان و امور جسمانی دیگری از این قبیل است؛ اما زمانی که وصف «سخن‌گفتن» را به خدا نسبت می‌دهیم و می‌گوییم «خدا با موسی سخن گفت»، به هیچ وجه نمی‌توانیم در معنای سخن‌گفتن خدا، این‌گونه احوال جسمانی را اخذ کنیم. از این‌رو چاره‌ای نیست جز اینکه در معنای این اوصاف و محمولات، دخل و تصرفی حاصل شود تا قابل اطلاق بر خداوند باشند (علی‌زمانی، ۱۳۸۷: ۲۱-۲۴).

و از اصلی‌ترین پرسش‌هایی که در باب اوصاف الاهی مطرح می‌شود، این است که: این اسماء و صفات به چه معنا هستند؟ آیا آنها دقیقاً به همان معنایی که در خصوص

ممکنات به کار می‌روند در مصداق ربوبی‌شان معنا می‌دهند؟ آیا می‌توان آنها را شناخت؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، پاسخ‌های متعددی مطرح شده و تضارب آرا و دیدگاه‌ها در این حوزه به حدی است که شمارش و بررسی و نقد آنها وسیع و گسترده است.

۲. مفهوم اسم و صفت از منظر روایات

در احادیث میان اسم و صفت تفاوتی لحاظ نشده، و به کمالاتی (مثل علم) و ذات متّصف به کمالات (مثل عالم) اسم و صفت هر دو اطلاق شده؛ مثلاً در برخی احادیث درباره سمیع و بصیر لفظ «صفت» به کار رفته است (نک: صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۶). و در برخی احادیث لفظ «اسم» استعمال شده است (نک: همان: ۱۸۷)، و در بعضی دیگر در تفسیر اسم، از لفظ صفت استفاده شده، و بر این اتّحاد و یگانگی اسم و صفت تأکید شده است (نک: همو، ۱۳۷۸: ۱۲۹/۱). همچنین، این اتّحاد در روایات معروفی که برای خداوند نود و نه اسم برشمرده‌اند نیز به وضوح مشهود است؛ چنانچه رسول خدا (ص) فرمودند: «خدای تبارک و تعالی را نود و نه نام باشد که عبارت است از صد نام مگر یکی. هر که آنها را احصا کند داخل بهشت شود و آنها الله و إله و واحد و احد و ... است» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۹۵).^۳ در حدیثی از امام رضا (ع) نیز در تفسیر «بسم الله» اسم به معنای علامت تفسیر شده است: مفهوم گفته کسی که می‌گوید بسم الله این است که من خودم را داغ می‌زنم به نقشی از نشان‌های پروردگار، که گرامی و بزرگ است نام او، که این عمل عبادت است». روای می‌گوید: «عرض کردم معنای «سمه» چیست؟». فرمود: «نشان» (همو، ۱۴۰۳: ۳).^۴

علاوه بر اینکه از این روایت چنین استنباط می‌شود که اسم از ریشه «وسم و سمه» است. در دعاهای معصومان (ع) نیز کلیه صفات حق با تعبیر «اسماء» آمده است (قمی، ۱۳۷۶: ۱۴۴).^۵

در پرتو احادیثی که از معصومان (ع) در این باره به دست ما رسیده، و همچنین با توجه به دعاهای مأثوره می‌توان چنین برداشت کرد: اسامی خداوند همگی از نوع صفات‌اند، و خداوند فاقد اسمی است که در آن وصفی لحاظ نشده باشد. از این رو، پیدا است که اسم (ریشه آن هرچه باشد) و صفت به معنای علامت و نشانه‌هایی هستند که خود خداوند برای خواندن بندگانش وضع کرده است. از

این‌رو، ائمه (ع) مردم را امر کردند بر اینکه به وسیله آنها به درگاه خدا تضرع، و او را پرستش کنند.

۳. اشتراک لفظی در اسماء و صفات خداوند

در بحث مفهوم اسم و صفت دانستیم که اسم و صفت به یک معنا است؛ یعنی اسم‌هایی که خداوند، خود را به آنها نامیده، همه، معنای وصفی دارند که او خود، خویشتن را به آنها توصیف کرده است. از آنجا که هیچ وجه اشتراکی بین خدا و خلق وجود ندارد، خدا را باید از توصیفات خلق منزه دانست. از سوی دیگر، می‌بینیم که برخی از اسامی بین خدا و خلق مشترک است، که به بررسی این موضوع خواهیم پرداخت.

در لسان روایات، هر گونه تشبیه بین خالق و مخلوق نفی شده و به‌صراحت بیان شده است که هیچ اشتراک معنوی بین خالق و مخلوق وجود ندارد؛ اگرچه لفظ مشترک است، اما معنا متفاوت است. چنانچه امام رضا (ع) می‌فرماید:

خدا را عالم نامند، زیرا به چیزی نادان نیست. پس خالق و مخلوق در اسم عالم شریک شدند و معنا چنان‌که دانستی مختلف بود و باز پروردگار ما شنوا نامیده شود، نه به این معنا که سوراخ گوشی دارد که با آن آواز را بشنود و با آن چیزی نبیند، مانند سوراخ گوش ما که از آن می‌شنویم ولی با آن نتوانیم دید، اما خدا خود خبر دهد که هیچ آوازی بر او پوشیده نیست و این بر طبق آنچه ما اسم می‌بریم نیست، پس او هم در اسم شنیدن با ما شریک است، ولی معنا مختلف است. همچنین، دیدن او با سوراخ چشم نیست، چنان‌که ما با سوراخ چشم خود بینیم و از آن استفاده دیگری نمی‌کنیم، ولی خدا بینا است و به هر چه توان نگاه کرد نادان نیست، پس در اسم بینایی با ما است و معنا مختلف است (کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۱۲۱).^۶

در روایتی دیگر آمده است: «آن جناب می‌شنود با آنچه می‌بیند و می‌شنود؛ بینا است نه به چشمی که مثل چشم آفریدگان باشد و شنوا است نه به مثل گوش شنوندگان»^۷ (صدوق، ۱۳۹۸: ۶۵). امام صادق (ع) نیز می‌فرماید:

وقتی به انسان گفته می‌شود: او واحد است، واحد بودن اسم او است و او را شبیه و ماندنی است؛ در حالی که خدا واحد است و واحد اسمی برای او است و هیچ

چیز شبیه او نیست؛ پس معنای واحد یکی نیست؛ و اسم‌ها جز اینکه ما را به مسماً دلالت کنند نقشی ندارند (مجلسی، ۱۴۰۴ الف: ۱۹۴).

«با توجه به آنچه آمد، روشن شد که نباید گمان شود که خالق و مخلوق در اصل شنیدن و دیدن (مثلاً) که مفهوم ما است، مشترک‌اند. زیرا خداوند خالق عقل و خرد انسان است؛ پس آنچه معقول انسان است نمی‌تواند صفت او باشد و او موصوف به آن گردد. البته این به معنای تعطیل در معرفت خدا نیست، بلکه تعطیل در معرفتی است که از مفاهیم و متصورات حاصل می‌شود. زیرا چنانچه قبلاً گفتیم شناخت خدا باید به تعریف خود او باشد. در نتیجه، اسماء و صفات او نیز باید به خود او شناخته شود» (بیابانی اسکویی، ۱۳۹۰: ۲۸۱).

صفات حق در لسان معصومان از سنخ صفات اقرار است. امام صادق (ع) با دقت تمام از این نکته پرده برداشته است. وی شناخت حق تعالی را فراتر از عقل شمرده، می‌فرماید: «انسان به حکم عقل خویش، پدیدآورنده را فقط از این جهت می‌شناسد که موجب اقرار به وجود او می‌شود، نه از جهت احاطه به توصیف او» (مجلسی، ۱۴۰۴ الف: ۱۴۷/۳).^۸ بنابراین، دامنه توانای عقل در شناخت خداوند تا بدان پایه است که به اقرار و اعتراف به حق تعالی بینجامد؛ ولی عقل از شناختی که سبب احاطه به صفت خداوند شود، ناتوان است (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۳). امام در پاسخ به این پرسش که مگر خداوند را وصف نمی‌کنیم و او را عزیز و حکیم و جواد و کریم نمی‌دانیم، می‌فرماید: «همه این صفات از نوع صفات اقرار هستند نه صفات احاطه» (همان).^۹ و می‌افزاید:

ما می‌دانیم که او حکیم و قدیر و جواد است؛ ولی کنه این معانی را نمی‌شناسیم؛ چنان‌که آسمان را می‌بینیم، ولی جوهر آن را نمی‌دانیم، دریا را می‌بینیم و منتهای آن را نمی‌شناسیم؛ یعنی همین مثال‌های آسمان و دریا را هم نباید به حق تعالی قیاس گرفت؛ چراکه هیچ مثالی نمی‌تواند بیانگر حقیقت او باشد و این مثال‌ها تا اندازه‌ای شناخت او را به عقل ما نزدیک‌تر می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ الف: ۱۴۷/۳).^{۱۰}

قاضی سعید بر اساس مضمون روایاتی از این قبیل می‌گوید:

آنچه خداوند درباره خود به عنوان اوصاف ذکر کرده، فقط برای خداوند معلوم است و هیچ کس نمی‌تواند به درک این اوصاف نائل شود. پس آنچه برای ما شایسته است، این است که آنچه را خداوند درباره خویش بیان کرده، اقرار کنیم و در صدد

آن نباشیم که به درک صفات حق نائل شویم (قمی (قاضی سعید)، ۱۴۱۵: ۱/۱۷۷).

و این نوع شناخت در تحلیل نهایی به تنزیه از «نفی و تعطیل» و تقدیس از «تشبیه» برمی‌گردد (برنجکار، ۱۳۷۴: ۴۶۳). چنانچه در برخی روایات، معصومان هر یک از اوصاف ثبوتی خداوند را با وصفی تنزیهی و سلبی همراه کرده‌اند تا تصوّر انسان از معانی این اسماء و صفات را، که ناشی از درک و فهم وی از خود و هموعانش است بگیرند و آنها را به معانی حقیقی و واقعی اسماء و صفات الاهی، که به تعریف خود حق تعالی شناخته شده، نزدیک کنند و آنان را به معرفت فطری خویش توجّه دهند که هر گونه تشبیهی را بین خالق و مخلوق در معنا تنزیه می‌کند (بیابانی اسکویی، ۱۳۹۰: ۲۷۵). جابر جعفری از حضرت باقر (ع) چنین نقل می‌کند که گفت شنیدم از آن حضرت که می‌فرمود: «خدا نوری است که ظلمتی در آن نیست و علمی است که جهلی در آن نیست و حیاتی است که مرگی در آن نیست» (همان).^{۱۱} حضرت صادق (ع) فرمودند: «خدا علمی است که جهلی در آن نیست و زندگی و حیاتی که مرگی در آن نیست و نوری که ظلمتی در آن نیست» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۳۸).^{۱۲} از یونس بن عبدالرحمن نیز نقل است که گفت به ابوالحسن حضرت امام رضا (ع) عرض کردم که روایت به ما رسیده که خدا علمی است که جهلی در آن نیست و حیاتی است که مرگی در آن نیست و نوری است که ظلمتی در آن نیست. فرمود که آن جناب، چنین است (همان).^{۱۳}

امام موسی بن جعفر (ع) می‌فرمایند:

او زنده‌ای است که نمی‌میرد و توانایی که در نمی‌ماند و غالبی که مغلوب نمی‌شود و بردباری که شتاب نمی‌کند و دائمی که هلاک و نابود نمی‌گردد و باقی‌ای که فانی نمی‌شود و ثابتی که زوال ندارد و بی‌نیازی که محتاج نمی‌شود و عزیزی که خوار و ذلیل نمی‌شود و دانایی که نادانی ندارد و عادل‌ای که ستم نمی‌کند و بخشنده‌ای که بخل نمی‌کند (صدوق، ۱۳۹۸: ۷۶).^{۱۴}

امام جواد (ع) نیز می‌فرمایند:

پس قول تو که خدا توانا است خبر داده که چیزی او را عاجز نمی‌کند پس به همین کلمه عجز را از او دور کرده و عجز را غیر از او قرار داده و همچنین قول تو که می‌گویی خدا دانا است به همین کلمه جهل را از او نفی کرده و جهل را غیر او قرار داده است (همان: ۱۹۳).^{۱۵}

برخی متکلمان مسلمان، از جمله قاضی سعید قمی، خداشناسی و شناخت اوصاف الاهی را در شکل سلبی و تنزیهی آن مطرح می‌کنند. وی معتقد است همه صفات خداوند به سلب اضداد و نقایض برمی‌گردد و تقسیم صفات الاهی به صفات ثبوتی و سلبی صرفاً به اعتبار الفاظ است و نوعی تقسیم ظاهری و لفظی است نه به اعتبار معنای آنها. پس الفاظ برخی از این اوصاف به صورت ایجابی بیان شده است؛ مانند وصف حلم و قدرت؛ و بعضی دیگر به صورت سلبی بیان شده؛ مانند لیس بجسم، لا جوهر، لا عرض. همه اوصاف الاهی، و رای الفاظشان، معنای سلبی دارند و این اوصاف یا اوصافی هستند که خود آن اوصاف از خداوند سلب شده است، مانند صفات سلبی (مثل جسمانی بودن)؛ یا اینکه اوصافی هستند که نقیض آن اوصاف از خداوند سلب شده است، مانند صفات ثبوتی (مثل قدرت که به معنای سلب عجز است) (قمی قاضی سعید، ۱۴۱۵: ۱۷۹/۱).

قاضی سعید قائل به تباین بین خالق و مخلوق است. وی همین امر را مبنای قول به اشتراک لفظی قرار داده است و بر همین اساس طرفدار نظریه اشتراک لفظی است. او هر گونه قول به اشتراک معنوی را ملازم با پذیرش «تشبیه» خداوند به مخلوقات می‌داند و منکر هر گونه تشابه و اشتراک معنایی بین خالق و مخلوق می‌شود و کسی را که قائل به اشتراک معنوی شده است از حقیقت دور می‌داند (همان). البته آنچه قاضی سعید قمی درباره سلبی بودن صفات و همچنین اشتراک لفظی وجود بیان کرده، مربوط به مقام احدیت ذات الاهی است؛ و اما در خصوص مقام واحدیت، وی قائل به اشتراک معنوی وجود است و وجود صفات ثبوتیه را برای ذات حق در این مقام می‌پذیرد.

در احادیث اهل بیت (ع) هر یک از اوصاف ثبوتی خداوند با وصفی تنزیهی و سلبی همراه می‌شود. علاوه بر این بیان تنزیهی و سلبی، بیان فعلی صفات نیز محل توجه ایشان واقع شده است؛ بیان فعلی صفات یعنی بازگرداندن صفات کمالیه خدا به فعل او و اینکه خدا، آفریدگار آن کمالات است و به جهت همین خلق و ایجاد، به وصف خاصی متّصف می‌شود (برنجکار، ۱۳۷۴: ۷۵).

در اهمیت این گونه توصیف همین بس که امام علی (ع) در شأن ذات ربوبی می‌فرماید: از علامات تدبیر آنکه هنگامی که از پیغمبران درباره خدا می‌پرسیدند او را به حد و حرکت یا بعض یا نقصان وصف نکردند، بلکه به کردار نیکی که دارد وصف فرمودند و به آیات و علامات آن جناب بر او دلالت کردند (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۲).^{۱۶}

یعنی پیامبران، خداوند را فقط به افعال و آثارش وصف می‌کنند و از وصف خودِ خداوند خودداری می‌ورزند؛ چراکه وصف او مستلزم حد و نقص است (قاضی سعید، ۱۴۱۵: ۷۹/۱). امام در این روایت هر گونه وصفی را که به خود خداوند ناظر باشد، مستلزم حدّ و نقص دانسته، یگانه وصف ممکن در مرتبه عقل را «وصف به افعال» می‌داند. بنا بر آنچه تا کنون از معصومان (ع) نقل شد، به اجمال می‌توان نتیجه گرفت که کاربرد این اسماء درباره خداوند به معنای رایج و متداول آن نیست و آنها را باید متناسب با تمام مبانی پیش‌گفته فهمید. بنابراین، از علم و قدرت و حیات، آنجا که به ذات الاهی نسبت داده می‌شوند، نمی‌توان و نباید تصوّر و وصفی را در عقل آماده کرد، بلکه همه اوصاف الاهی به افعال و آثار حق تعالی در عالم خلق اشاره دارند و بدین وسیله منشأ آن کمالات را نشان می‌دهند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۲۱).

در حدیث است که وقتی از امام رضا (ع) می‌خواهند لطف خداوند را توصیف کند، در پاسخ می‌فرماید:

خدا لطیف است به جهت آفریدن چیز لطیف و دانایی‌اش به چیز لطیف است، مگر نمی‌بینی - خدایت توفیق دهد و ثابت دارد- اثر ساخت و هنر او را در گیاه لطیف و غیرلطیف و در آفرینش لطیف مثل جاندار کوچک و پشه و کوچک آن و کوچک‌تر از آن، که به چشم درنیاید، بلکه به واسطه کوچکی نر و ماده و نوزاد و پیش‌زاد آن تشخیص داده نشود و ما چون کوچکی این حیوان را با لطافتش دیدیم ... از ملاحظه تمام اینها دانستیم که خالق این مخلوق لطیف در خلقت آنچه نام بردیم لطافت به کار برده بدون رنج‌بردن و استعمال ابزار و آلت (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۲۰/۱) ۱۷.

به این ترتیب تشبیه میان خالق و مخلوق در این اسماء از بین می‌رود؛ زیرا خلق را به دلیل لطافت در خود آنان، و خالق را به دلیل لطافت در افعال و آثارش لطیف می‌گویند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۲۱).

یکی از راه‌های ایجاد معرفت، که در روایات به آن پرداخته شده، شناخت پروردگار و اوصاف او از طریق مصنوعات و افعال خداوند است. با مشاهده موجودات عالم می‌بینیم که این جهان و هر آنچه در آن است دارای نظمی خاص و خاصیتی مخصوص به خود است؛ و هر یک از آنها را دارای اجزا و اعضای هماهنگی می‌بینیم که به سمت هدفی

معین پیش می‌روند و با تدبّر و تعقل درمی‌یابیم که هیچ یک از اینها خود به خود به وجود نیامده و نیازمند علتی است که آن را ایجاد کند (میرحسینی اشکوری، ۱۳۷۶: ۴۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۵۶-۵۷). علاوه بر این، جست‌وجوی از علت، گرایشی فطری است؛ یعنی ذات انسان چنین سرشته شده که هیچ پدیده‌ای را بی‌علت نمی‌داند و با دیدن آفریننده آن می‌پرسد (باهنز، ۱۳۶۶: ۲۵)؛ و وقتی در تنظیم حوادث و پدیده‌های جهان نقشه و هدفی مدبرانه می‌بینیم، به طور مسلّم متوجه می‌شویم که در پیدایش آنها عنایت و منظوری به کار رفته است و جهان بی‌نقشه و حساب نیست (همان: ۱۰۴).

اگر اندیشه‌ات را به کار گیری تا به راز آفرینش پی برده باشی، دلایل روشن به تو خواهند گفت که آفریننده مورچه کوچک همان آفریدگار درخت بزرگ خرما است، به جهت دقتی که جدا جدا در آفرینش هر چیزی به کار رفته است (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۵).^{۱۸}

در خطبه‌های بلیغ حضرت علی (ع) تفکّر در حدوث اشیا به عنوان یکی از راه‌های وصول به عالم الاهی مطرح شده است. ایشان می‌فرمایند: «حادث بودن اشیا، گواه بر ازلیت او، و ناتوانی پدیده‌ها، دلیل قدرت بی‌مانند او» (همان)؛^{۱۹} یعنی خداوند با حدوث اشیا بر ازلیتش دلیل آورده و با ناتوانی در آفریدگان بر قدرتش نشانه آورده است. پس بی‌تردید با وجود همه این نشانه‌ها، عقل به وجود پدیدآورنده عالم حکم می‌کند؛ «به عقل‌ها تصدیق به خدا اعتقاد می‌شود»^{۲۰} (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۰)؛ «بنابراین، چاره‌ای نیست جز اثبات صانع (و اعتراف به آن) به جهت بودن مصنوعات و آفریدگان»^{۲۱} (کلینی، ۱۳۶۲: ۸۴/۱)؛ «وجود ساخته‌ها دلالت دارد بر اینکه سازنده‌ای آنها را ساخته، مگر نمی‌دانی که چون ساختمان افراشته و استواری بینی یقین کنی که بنایی داشته، اگرچه تو آن بنا را ندیده و مشاهده نکرده باشی» (همان: ۸۱).^{۲۲}

از این‌رو، انسان دچار تحیّر می‌شود. زیرا از یک طرف نمی‌تواند وجود آفریدگار را انکار کند و از سوی دیگر، او را نمی‌بیند و نمی‌تواند ذاتش را توصیف کند. زیرا «انسان به حکم عقل خویش، پدیدآورنده را فقط از این جهت می‌شناسد که موجب اقرار به وجود او می‌شود، نه از جهت احاطه به توصیف او» (مجلسی، ۱۴۰۴ الف: ۱۴۷/۳).^{۲۳} بنابراین، انسان برای رفع حیرت ذات آفریننده، به تدبّر و تعقل بیشتر در پدیده‌ها می‌پردازد، و درمی‌یابد که صانع نباید نظیر مصنوع باشد. اگر مصنوع حادث است، صانع نمی‌تواند حادث باشد

و اگر مصنوع عاجز است، صانع این‌گونه نخواهد بود؛ و به طور کلی، خالق در هیچ صفتی شبیه مخلوق خود نخواهد بود. زیرا در غیر این صورت، چون صانع دارای صفات مخلوق خواهد شد، صانع نیز مصنوع و مخلوق خواهد بود؛ «هرچه در مخلوق باشد در خالق یافت نمی‌شود و هرچه در مخلوق ممکن است یافت شود، ممتنع است در سازنده آن یافت شود»^{۲۴} (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۰)؛ «با همه آنچه احداث فرموده در صفات مابینت و جدایی دارد» (همان: ۷۰).^{۲۵}

بدین‌سان در این مرحله تمام اوصاف مخلوقات که برای انسان شناخته شده، از خالق سلب می‌شود و تباین ذاتی در همه صفات، میان خالق و مخلوق به اثبات می‌رسد. بنابراین، نهایت این سیر عقلی، که در روایات از آن به «تجلی خداوند به عقول» یاد شده، اثبات آفریدگار و بی‌همتای بودن او و حیرت در شناسایی او است (برنجکار، ۱۳۷۴: ۲۰-۲۱)؛ «به آفریده‌ها، آفریننده، بر خردها آشکار گردید» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۲)؛^{۲۶} «با نشانه‌های تدبیر که به ما نمایاند، بر خردها آشکار گردید» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۶).^{۲۷}

در روایات، برای نشان‌دادن جایگاه این نظریه معناشناسی در بین سایر آرای کلامی، از آن با عنوان «اثبات بلا تشبیه» یاد شده و آن را در برابر دو تفکر دیگر، یعنی «مذهب اثبات با تشبیه» و «مذهب نفی» قرار داده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۲۶). هنگامی که از حضرت رضا (ع) درباره توحید پرسیده شد، فرمودند:

مردم را در توحید سه مذهب است: یکی مذهب اثبات با تشبیه، و دیگری مذهب نفی، و سیم مذهب اثبات بدون تشبیه. پس مذهب اثبات با تشبیه روا نباشد و مذهب نفی نیز جایز نیست و طریق درست در مذهب سیم باشد که اثبات است بدون تشبیه^{۲۸} (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۱).

نتیجه

با نگاهی کلی به مباحث مطرح‌شده در پرتو آیات و روایات، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. اسامی خداوند، صفاتی است که خدای متعال نفس خود را با آنها توصیف کرده، و علامت و نشانه‌ای برای ذات اقدس الاهی هستند؛

۲. اگر خداوند به نام خود خوانده نمی‌شد، شناخته نمی‌شد و راه به سوی درخواست از او و دعا به سوی او مسدود می‌گشت. از این‌رو، این اسما و صفاتی که

- به عنوان علامت برای خود قرار داده، ما را به ذات او راهنمایی می‌کند؛
۳. معرفت حق تعالی بالاترین معرفت‌ها است و یکی از اهداف مهم خلقت انسان به شمار می‌رود؛
۴. همه انسان‌ها با معرفت خدای تعالی پا به دنیا می‌گذارند. این معرفت فعل خدا است و کنه فعل الاهی قابل تشخیص نیست. تکلیف مردم در برابر معرفت تسلیم، اقرار، اذعان و تسلیم است؛ و اگر خدا خود را به بندگان معرفی نمی‌کرد هیچ کس خود خدا را نمی‌شناخت؛
۵. همه انسان‌ها خدا را به معرفتی خود او شناخته‌اند، اما نسیان و غفلت بر آنها عارض شده، که به وسیله تذکر انبیا به معروف فطری از نسیان و غفلت بیرون می‌آیند و متوجه خدا می‌شوند و آثار این معرفت، نفی الحدین است.
۶. توصیف خداوند مقدور عقول انسانی نیست، اما این به معنای تعطیل عقل از معرفت الاهی نیست، بلکه همه مخلوقات در خصوص خداوند در تحیر و وله به سر می‌برند و مفظور به معرفت الاهی هستند و با تجلی خداوند به عقول و با تدبیر در نشانه‌هایی که خداوند بر خردها آشکار کرده، خدای خویش را می‌شناسند؛
۷. انسان و همه قوای ادراکی او مخلوق و محدود است و به دست آوردن معرفت خدا با قوای ادراکی غیرممکن است. از این‌رو، از تفکر در ذات الاهی نهی شده است؛
۸. خداوند و بندگان هیچ‌گونه شباهتی با هم ندارند و هیچ اشتراک معنوی بین خالق و مخلوق وجود ندارد و اگرچه لفظ مشترک است، اما معنا مختلف است؛ علم خداوند یعنی اینکه خداوند جاهل نیست. قدرت خداوند یعنی عاجز نیست و به همین ترتیب. در واقع، در لسان روایات، نسبت ذات و صفات الاهی با آنچه در مخلوقات وجود دارد نسبت تباین است. این تباین و جدایی عزلی و مکانی نیست، بلکه ذاتی و صفتی است؛
۹. برای شناخت خدا، تفکر در صفات فعل و احوال مخلوقات توصیه شده است؛
۱۰. اهل بیت (ع) در معنای اوصاف الاهی، گزاره‌های سلبی و تنزیهی را برای تحذیر بندگان از تشبیه بین خالق و مخلوق در معنا و توجه‌دادن ایشان به معرفت فطری بیان کرده‌اند؛
۱۱. دیدگاه روایات در معناشناسی اوصاف الاهی دیدگاه «اثبات بلا تشبیه» است.

پی نوشت ها

۱. «الذی بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَیْءَ كَمِثْلِهِ».
۲. «مُبَیِّنٌ لِجَمِیعِ مَا أُحْدِثَ فِی الصِّفَاتِ».
۳. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تِسْعَةَ وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ وَ هِيَ اللَّهُ الْإِلَهُ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ».
۴. سَأَلْتُ الرَّضَا عَلِيَّ بْنَ مُوسَى (ع) عَنْ بِسْمِ اللَّهِ؟ فَقَالَ: «مَعْنَى قَوْلِ الْقَائِلِ بِسْمِ اللَّهِ أَيُّ اسْمٍ عَلَى نَفْسِي سِمَةٌ مِنْ سِمَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ هِيَ الْعِبَادَةُ» قَالَ فَقُلْتُ: لَهُ مَا السِّمَةُ؟ قَالَ: «هِيَ الْعَلَامَةُ».
۵. دعای جوشن کبیر با این فقره آغاز می شود: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ يَا اللَّهُ، يَا رَحْمَنُ، يَا رَحِيمُ، يَا كَرِيمُ...».
۶. «إِنَّمَا سَمِيَ اللَّهُ عَلَمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ عَلَى مَا رَأَيْتَ وَ سَمِيَ رَبَّنَا سَمِيعًا لِأَنَّهُ لَا يَخْرُتُ فِيهِ بِسْمَعٍ بِهِ الصَّوْتُ وَ لَا يَبْصُرُ بِهِ كَمَا أَنَّ خَرْتَنَا الَّذِي بِهِ نَسْمَعُ لَا نَقْوَى بِهِ عَلَى الْبَصْرِ وَ لَكِنَّهُ أُخْبِرَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ الْأَصْوَاتِ لَيْسَ عَلَى حَدٍّ مَا سُمِينَا نَحْنُ فَقَدْ جَمَعْنَا الْاسْمَ بِالسَّمْعِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى».
۷. «إِنَّهُ يَسْمَعُ بِمَا يَبْصُرُ وَ يَرَى بِمَا يَسْمَعُ بِبَصِيرٍ لَا يَبِينُ مِثْلَ عَيْنِ الْمَخْلُوقِينَ وَ سَمِيعٌ لَا مِثْلَ سَمْعِ السَّمَاعِينَ».
۸. «إِنَّ الْعَقْلَ يَعْرِفُ الْخَلْقَ مِنْ جِهَةٍ تُوْجِبُ عَلَيْهِ الْإِفْرَارَ وَ لَا يَعْرِفُهُ بِمَا يُوْجِبُ لَهُ الْإِحَاطَةَ بِصِفَتِهِ».
۹. «كُلُّ هَذِهِ صِفَاتٍ إِفْرَارٍ وَ لَيْسَتْ صِفَاتٍ إِحَاطَةٍ»؛ روایات صفات احاطه را که از نظر معناشناسی در ظاهر انسان را به احاطه علمی به ذات و صفات حق می رساند، به شدت انکار کرده اند. چنانچه امام علی (ع) وصف را مستلزم احاطه خوانده است و در قالب قاعده ای کلی فرموده است: «إِنْ الْوَصْفُ جِهَةٌ الْإِحَاطَةُ»؛ یعنی وصف در هر جا و نسبت به هر کس باشد، گونه ای از احاطه به موصوف را در پی دارد. بر اساس این روایت، امام علی (ع) نسبت احاطه و وصف را، نسبت تلازم می داند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۳).
۱۰. «بَلْ فَوْقَ هَذَا الْمَثَلِ بِمَا لَا نَهَايَةَ لَهُ لِأَنَّ الْأَمْثَالَ كُلَّهَا تَقْصُرُ عَنْهُ وَ لَكِنَّهَا تَقْوُدُ الْعَقْلَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ».
۱۱. جَابِرُ الْجُعْفِيُّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ نُورٌ لَا ظِلْمَةَ فِيهِ وَ عِلْمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ وَ حَيَاةٌ لَا مَوْتَ فِيهِ».
۱۲. أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَلِمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ حَيَاةٌ لَا مَوْتَ فِيهِ نُورٌ لَا ظِلْمَةَ فِيهِ».
۱۳. يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) زُوَيْنَا أَنَّ اللَّهَ عَلِمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ حَيَاةٌ لَا مَوْتَ فِيهِ نُورٌ لَا ظِلْمَةَ فِيهِ. قَالَ: «كَذَلِكَ هُوَ».
۱۴. مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: «أَنَّ الْحَى الَّذِي لَا يَمُوتُ وَ الْفَادِرُ الَّذِي لَا يَعْجِزُ وَ الْقَاهِرُ الَّذِي لَا يَغْلِبُ وَ الْحَلِيمُ الَّذِي لَا يَعْجَلُ وَ الدَّائِمُ الَّذِي لَا يَبِيدُ وَ الْبَاقِي الَّذِي لَا يَفْنَى وَ النَّابِتُ الَّذِي لَا يَزُولُ وَ الْغَنِيُّ الَّذِي لَا يَفْتَقِرُ وَ الْعَزِيزُ الَّذِي لَا يَذَلُّ وَ الْعَلِيمُ الَّذِي لَا يَجْهَلُ وَ الْعَدْلُ الَّذِي لَا يَجُورُ وَ الْجَوَادُّ الَّذِي لَا يَنْخَلُّ». این روایت را علامه مجلسی نیز در بحار الانوار نقل کرده اند.
۱۵. فَقَوْلُكَ إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ خَيْرٌ أَنَّهُ لَا يَعْجِزُهُ شَيْءٌ فَتَفَيَّتْ بِالْكَلِمَةِ الْعُجْزُ وَ جَعَلْتَ الْعُجْزَ سِوَاهُ وَ كَذَلِكَ قَوْلُكَ عَلِمٌ إِنَّمَا نَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَ جَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ. این روایت را علامه مجلسی در بحار الانوار و همچنین کلینی در الکافی نقل کرده اند.
۱۶. «مِنْ عَلَامَاتِ التَّنْبِيهِ الَّذِي سُبُلَتْ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَ لَا بِنَقْصٍ بَلْ وَصَفْتَهُ بِأَفْعَالِهِ وَ دَلَّتْ عَلَيْهِ

- بایاته». این روایت را کلینی نیز در اصول کافی نقل کرده است.
۱۷. «اللَّطِيفُ لِلخَلْقِ اللَّطِيفِ وَ لِعِلْمِهِ بِالشَّيْءِ اللَّطِيفِ أَوْ لَا تَرَى وَ فَكَّكَ اللهُ وَ ثَبَّتَكَ إِلَى أَثَرِ صُنْعِهِ فِي النَّبَاتِ اللَّطِيفِ وَ غَيْرِ اللَّطِيفِ وَ مِنَ الخَلْقِ اللَّطِيفِ وَ مِنَ الحَيَوَانَ الصَّغَارِ وَ مِنَ البُحُوضِ وَ العِجْرَجِ جِسْمٌ وَ مَا هُوَ أَصْغَرُ مِنْهَا مَا لَا يَكَادُ تَسْتَبِينُهُ العُيُونُ بَلْ لَا يَكَادُ يَسْتَبَانُ لِصِغَرِهِ الذِّكْرُ مِنَ الأنثَى وَ الحَدِيثُ المَوْلُودُ مِنَ القَدِيمِ فَلَمَّا رَأَيْنَا صِغَرَ فَلكِ فِي لُطْفِهِ وَ اهْتِدَاءَهُ لِلسَّفَادِ وَ الهَرَبِ مِنَ المَوْتِ وَ الجَمْعِ لِمَا يَصِلُحُهُ وَ مَا فِي لُجْجِ البَحَارِ وَ مَا فِي لِحَاءِ الأشْجَارِ وَ المَفَاوِزِ وَ القَفَارِ وَ إِفْهَامِ بَعْضِهَا عَن بَعْضِ مَنْطِقِهَا وَ مَا يَفْهَمُ بِهِ أَوْلَادُهَا عَنهَا وَ نَقْلُهَا الغَدَاءِ إِلَيْهَا ثُمَّ تَأَلَّفَ الوَائِيهَا حُمْرَةً مَعَ صَفْرَةٍ وَ بِيَاضٍ مَعَ حُمْرَةٍ وَ أَنَّهُ مَا لَا تَكَادُ عُيُونُنَا تَسْتَبِينُهُ لِدِمَامَةِ خَلْقِهَا لَا تَرَاهُ عُيُونُنَا وَ لَا تَلْمِسُهُ أَيْدِينَا عَلمُنَا أَنَّ خَلِقَ هَذَا الخَلْقِ لَطِيفٌ لُطْفٌ بِخَلْقِ مَا سَمِينَاهُ بِلَا عِلاجٍ وَ لَا أَدَاةٍ وَ لَا آلَةٍ».
۱۸. «و لَوْ ضَرَبْتِ فِي مَذَاهِبِ فَكْرِكَ لَتَبَلَّغَ غَايَاتِهِ مَا دَلَّتْكَ الدَّلَالَةُ إِلَّا عَلَيَّ أَنْ فَاطِرُ النَّمَلَةِ هُوَ فَاطِرُ النُّحْلَةِ لِذَلِيقِ تَفْصِيلِ كُلِّ شَيْءٍ».
۱۹. «المُسْتَشْهِدُ بِحُدُوثِ الأَشْيَاءِ عَلَيَّ أَرْزَلْتِهِ وَ بِمَا وَسَمَهَا بِهِ مِنَ العَجْزِ عَلَيَّ قُدْرَتِهِ وَ بِمَا اضْطَرَّهَا إِلَيْهِ مِنَ الفَنَاءِ عَلَيَّ دَوَامِهِ».
۲۰. «بِالعُقُولِ يَعْتَقِدُ التَّصَدِيقُ بِاللَّهِ».
۲۱. «فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ إِبْتِاتِ الصَّادِعِ لَوْجُودِ المَصْنُوعِينَ».
۲۲. «و جُودُ الأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَيَّ أَنَّ صَانِعاً صَنَعَهَا أَوْ لَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءِ مُسَيِّدِ مَبْنِي عَلمْتَ أَنَّ لَهُ بَنيًا وَ إِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ البَليَّ وَ لَمْ تُشَاهِدْهُ».
۲۳. «إِنَّ العَقْلَ يَعْرِفُ الخَلْقَ مِنْ جِهَةِ تَوْجِبِ عَلَيْهِ الإِفْرَارَ وَ لَا يَعْرِفُهُ بِمَا يَوْجِبُ لَهُ الإِحَاطَةَ بِصِفَتِهِ».
۲۴. «فَكُلُّ مَا فِي الخَلْقِ لَا يَوْجِدُ فِي خَلْقِهِ وَ كُلُّ مَا يَمْكَنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ لَا تَجْرِي عَلَيْهِ».
۲۵. «مُبَينٌ لِجَمِيعِ مَا أَحْدَثَ فِي الصِّفَاتِ».
۲۶. «بِهَا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ».
۲۷. «ظَهَرَ لِلْعُقُولِ بِمَا أَرَانَا مِنْ عَلامَاتِ التَّبْيِيرِ».
۲۸. قَالَ العَبَّاسِيُّ قُلْتُ لَهُ يَعْنِي أَبَا الحَسَنِ (ع) جُعِلْتُ فِذاكَ أَمْرِنِي بَعْضُ مَوَالِيكَ أَنْ أَسْأَلَكَ عَن مَسْأَلَةٍ قَالَ وَ مَنْ هُوَ قُلْتُ الحَسَنُ بَنُ سَهْلٍ قَالَ فِي أَي شَيْءٍ المَسْأَلَةُ قَالَ قُلْتُ فِي التَّوْحِيدِ قَالَ وَ أَي شَيْءٍ مِنَ التَّوْحِيدِ قَالَ يَسْأَلُكَ عَنِ اللهِ جِسْمٌ أَوْ لَا جِسْمٌ قَالَ فَقالَ لِي إِنَّ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبٍ مَذَهَبُ إِبْتِاتِ بِنْتِشِيهِ وَ مَذَهَبُ الأنثَى وَ مَذَهَبُ إِبْتِاتِ بِلَا تَشْبِيهِ فَمَذَهَبُ الإِبْتِاتِ بِنْتِشِيهِ لَا يَجُوزُ وَ مَذَهَبُ النُّفَى لَا يَجُوزُ وَ الطَّرِيقُ فِي المَذَهَبِ الثَّلَاثِ إِبْتِاتِ بِلَا تَشْبِيهِ».

منابع

- نهج البلاغه (بی‌تا). ترجمه: محمد دشتی، قم: انتشارات هدی.
- ابن بابویه (صدوق) (۱۳۷۷). معانی الأخبار، ترجمه: عبدالعلی محمدی شاهرودی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۱.
- ابن بابویه (صدوق) (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان، ج ۱.

- ابن بابویه (صدوق) (۱۳۹۸). *التوحید*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- ابن بابویه (صدوق) (۱۴۰۳). *معانی الأخبار*، قم: جامعه مدرسین قم.
- ابن بابویه (صدوق) (بی تا). *اسرار التوحید*، ترجمه: محمدعلی اردکانی، تهران: انتشارات اسلامیة.
- باهنر، محمدجواد؛ و همکاران (۱۳۶۶). *سخنی چند درباره خداشناسی*، قم: نشر اسلامی.
- برنجکار، رضا (۱۳۷۴). *معرفت فطری خدا*، تهران: مؤسسه نبأ.
- بیابانی اسکویی، محمد (۱۳۹۰). *توحید و اسماء و صفات*، تهران: انتشارات نبأ.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، قم: اسراء.
- سیحانی، محمدتقی (۱۳۸۲). «اسماء و صفات خداوند»، در: *دانش نامه امام علی (ع)*، ج ۲، ص ۶۵-۱۲۶.
- علی زمانی، امیرعباس (۱۳۸۷). *سخن گفتن از خدا*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قمی، عباس (۱۳۷۶). *مفاتیح الجنان*، بی جا: کانون انتشارات پیام محراب، ج ۱ و ۲.
- قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵). *شرح توحید صدوق*، تصحیح و تعلیق: نجف‌قلی حبیبی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا). *اصول کافی*، ترجمه: مصطفوی، تهران: کتاب‌فروشی علمیه اسلامیة، ج ۱ و ۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). *الکافی*، تهران: انتشارات اسلامیة.
- المجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ الف). *یحار الانوار*، بیروت: مؤسسة انتشارات الوفاء، ج ۳، ۵۴، ۹۲.
- المجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ب). *مرآة العقول*، تحقیق: سید هاشم رسولی، تهران: انتشارات دار الکتب الاسلامیة، ج ۱.
- میرحسینی اشکوری، جلال (۱۳۷۶). *دلایل خداشناسی*، قم: نشر روح.

چند روزهای انگلیسی

Semantics of Divine Attributes Based on Traditions

Akram Alibeigi Nejad*

Aliakbar Nasiri**

When speaking of God, man uses the words referring to His attributes. To perceive the statements containing Divine attributes well, some analytical study should be performed. Divine names and attributes are to be known as signs for calling Him by His servants, however, with different meanings than their meanings when used in the level of human states and life. When using these names and attributes, man does not intend to qualify God by them but to keep Him pure from them. Since, all names and attributes have been created by God and differ from His Essence. He, therefore, has introduced His names and attributes in many verses of the holy Quran to make us aware of Him to the degrees possible.

Keywords: Semantics, Epistemology, Divine names and attributes, of Common Word, of Common Meaning, Traditions.

* MA Degree in Islamic Theology, fbeygi32@yahoo.com

** Associate professor, Department of Islamic philosophy and theology, University of Sistan and Baluchestan, nasirizaboli@yahoo.com

A Critique of Faisal Noor`s Demurs on the Clearly Quoted Statements of Imam Hadi`s Imamate

Saeed Resalati*

Ezzoddin Rezanejad**

There may be found such a number of clear quoted texts referring to twelve Imams` imamat that on which one can easily claim tawatur. Of such quotes one may find in Sunni sources also. On such quotes Imamiyyah claims that the Prophet`s substitutes include twelve people of his household divinely appointed to imamate and introduced by Prophet to people. Faisal Noor, a vahhabi writer, in his work, Alemamah wa an-Nass, has denied all such quotes and has tried to prove his claim based on Shiite sources. In some part of the work, he has focused on Imam Hadi (a) and, having quoted some traditions in the field, concluded that there has been no clear quote on the problem of imamate at all and the traditions documented by Imamiyyah have been made by Shiite scholars, years after the time of Prophet and Imams. This paper has criticized the claim and has shown that opposing hadith-writing, the cruel climate of Imam Hadi era and some demurs on Imam`s qualities as well as the state of power-seeking have misled some Shiites.

Keywords: Faisal Noor, Imamate Clear Quotes, Contradiction, Imam Hadi, Mohmmad, Ja`far.

* PhD student in Islamic sciences, Islamic Ma`aref University, www.resalati5@yahoo.com

** Associate professor, Department of Islamic theology, Almostafa International University, rezanejzd39@yahoo.com

Cultural and Social Deficiency of Sufism in Safavid Age and Its Part in Strengthening Shiite Faqihs' Position

Mohsen Fattahi Ardakani*

Ali Aqanoori**

Appearance of Sufi Dervishes and Qazalbashes is regarded as a historical events in Iran. A government of two centuries being of no effect by Shiite Faqihs, at the very beginning the king Esma`eel Safavi (907-930 H.) announced Shiism as official denomination of Iran. Such an event has been caused by some agents on which this Sufi group accepted Shiite fiqahat as a powerful element for running the affairs in the country and appointed fuqaha at state posts. In addition to fuqaha`s religious propagations, Sufis` cultural and social deficiencies and failures cannot be disregarded. Lack of laws and structural capacity in Sufi`s teachings and manner of social life for managing state affairs and opposing obstacles and difficulties as well as leaving the appearance of shari`at and contradiction in their manner of religious life when having arrived at power may be counted as the ground for Shiite`s development and growth. This paper has been regarded as a step to study such an event relying on library sources and analytical method.

Keywords: Sufism, Shiite, Qazalbash, Safaviyyah, Shiite Faqihs.

* PhD Student in Shiite studies, University of Religions and Denominations, emfattahi@gmail.com

** Associate professor, Department of Shiite Historical Studies, University of Religions and Denominations, aliaghanore@yahoo.com

The Ways of Identifying Imam in the Presence Era

Mostafa Sadeqi Kashani*
Mahdi Noormohammadi**

In order to distinguish their true and divinely appointed Imams from false ones, Shiites in the presence era of pure Imams used different ways. There can be found many traditions in Shiite sources introducing different ways for distinguishing Pure Imams. The paper has intended to find and introduce the ways in which Shiites distinguished their Imams in the presence Era. As is understood by all traditions, the most important way in which Imamiyyah have known and distinguished their Imams in all cases has been Imam's knowledge. In the second order were placed clear quotation, high degrees of perfection and extraordinary action.

Keywords: Imamate, Cognizing Imam, Imam's Knowledge, Clear Quotation, Extraordinary action, Prophet's Weapon.

* Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Sadeqi48@isca.ac.ir

** PhD Student, University of Religions and Denominations, mn13510301@gmail.com

An Investigation into Ahl-e Zekr`s Verses in Commentaries

Mostafa Ja`fartayyari*

Shahla Noori**

The paper has focused on the verses of Ahl-e Zekr, those of mention. In the verses 43 of Nahl and 7 of Anbia, the addresses have been ordered to ask from Ahl-e Zekr. On the addresses, question, those questioning and those replying the questions there can be found different views. The most considerable problem lies in determining Ahl-e Zekr, those being questioned. Who are they? Ahl-e Ketab, those of book, those knowing the history of precedents, those knowing the holy Quran, pure Imams or those of knowledge? The appearance of the verses and traditions in the field is counted as the proof and document of commentators. The traditions in the field have been divided into three groups: 1. those on the situation of revelation, 2. those clarifying Ahl-e Zekr, 3. those restricting Ahl-e Zekr to pure Imam. What is understood by the meaning of the third group, disagree with the appearance, the context and the state in which these verses have been revealed. One may not leave one or two sides of the disagreement. Yet many commentators have left the third. On the other hand, some have left first and second groups. The view taken in the paper consists in omission of restriction in the third. On this view, Ahl-e Bayt would be the most cases of Ahl-e Zekr not the only cases.

Keywords: Ahl-e Zekr, Verses of Ahl-e Zekr, Zekr, Pure Imams, Ahl-e Bayt.

* Assistant professor, Department of Shiite studies, University of Religions and Denominations, jafartayyari@urd.ac.ir

** PhD Student in Quranic Studies, Qom University, shhlnr119@gmail.com

Evaluating Imamis` Models of Grouping Quranic Sciences

Mohammadhasan Mohammadi Mozaffar*

Quranic sciences include those obtainable from the holy Quran. All Quranic statement, therefore, are known as Quranic sciences. These sciences and statements are various and unlimited and, therefore, they should be classified. The paper has intended to introduce and evaluate classifying models of Quranic science including traditional and non-traditional ones. The former includes those found in Imami`s traditions and have been classified differently from two classes to ten classes. These models have been appropriate to the conditions of their own time and differ from current common models. Non-traditional models, however, include those given by Imami`s scholars the most systematic of which contains those of religion-based, human-based and Divine-based. All models have been based upon religious texts and have their own properties, though none may be known as the most logical one.

Keywords: Quranic Sciences, Classifying Models, Traditional and Non-traditional Models, Subject-based Commentary.

* Assistant professor, Department of Shiite studies, University of Religions and Denominations, mozaffar@urd.ac.ir

Articles

- 7 Evaluating Imamis' Models of Grouping Quranic Sciences**
Mohammadhasan Mohammadi Mozaffar
- 23 An Investigation into Ahl-e Zekr's Verses in Commentaries**
Mostafa Ja'fartayyari, Shahla Noori
- 47 The Ways of Identifying Imam in the Presence Era**
Mostafa Sadeqi Kashani, Mahdi Noormohammadi
- 67 Cultural and Social Deficiency of Sufism in Safavid Age
and Its Part in Strengthening Shiite Faqihs' Position**
Mohsen Fattahi Ardakani, Ali Aqanoori
- 85 A Critique of Faisal Noor's Demurs on the Clearly Quoted
Statements of Imam Hadi's Imamate**
Saeed Resalati, Ezzoddin Rezanejad
- 109 Semantics of Divine Attributes Based on Traditions**
Akram Alibeigi Nejad, Aliakbar Nasiri

Abstracts

- 127 English Abstracts**
-

In the Name of Allah

Journal of Imamiyyah Studies

(PAJOOHESHNAME-E IMAMIYYAH)

A Biannual Journal of Imamiyyah Studies

Vol. 1, No. 2, Autumn & Winter 2015-2016



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abolhasan Navvab

Editor-in-Chief: Es'haq Taheri

Executive Manager: Mohammad Reza Mollanoori



Editorial Board

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



Copy Editor: Zeinab Salehi

Copy Editor of English Abstracts: Es'haq Taheri

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Seyyed Ahmad Reza Hashemi



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: urd.ac.ir, **Email:** p.emamiye@urd.ac.ir

Print Run: 1000

Price: 75000 Rials