

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

واکاوی حدیث «فرامگانی خداوند» از امام رضا علیه السلام در مناظره با ابوقره محدث؛ با نیم‌نگاهی به آموزه‌های عهدین و اهل سنت

- سیدعلی سجادی‌زاده، سیدعلی دلبری، محمد میرزایی و علی‌اکبر حبیبی مهر ۳
- واکاوی ادعای نبوت زرتشت در آئینه قرآن و حدیث / سید ابوالقاسم حسینی‌زیدی و احمد محمدیان ۳۳
- تفسیر عرفانی «كَمَالُ الْإِحْلَاصِ لَهُ نَقْمُ الصَّفَاتِ عَنْهُ» در خطبه اول نهج البلاغه / سیدحسین سیدموسوی ۵۳
- مقایسه مصادیق اولی الامر در تفاسیر روایی فریقین / ندا جعفری‌فشارکی ۷۷
- تحلیل و بررسی مناظرات و استدلال‌های امام علی علیه السلام در برابر گروه خوارج / مریم امینی ۹۹
- بررسی شخصیت و روایات علی بن محمد بن شیره القاسانی / محسن قاسم‌پور و محمد سلامی‌راوندی ۱۲۳
- پژوهشی در حدیث معافیت شیعیان از جنون، جذام، برص و ... / زینب براتی ۱۵۰
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) محمدکاظم رجائی ۱۷۶

ترجمه چکیده‌ها

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
 - مقاله ارسالی از حداقل ۶۰۰۰ کلمه و حداکثر ۹۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
 - تیرهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲ و ... مشخص شود.
 - چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
 - ارجاعات در متن مقاله بین پرازنتر به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
 - اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
 - منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پرازنتر (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid). نوشته شود.
- ترتیب منابع:**
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
 - مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
 - نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
 - مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
 - ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی (www.razavi.ac.ir) انجام می‌گیرد.
 - ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه (razaviunis@gmail.com) امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
 - نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
 - داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
 - نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر به طور همزمان ارسال شده باشد.
 - در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
 - همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

واکاوی حدیث «فرامکانی خداوند»

از امام رضا علیه السلام در مناظره با ابوقره محدث؛

با نیم‌نگاهی به آموزه‌های عهدین و اهل سنت*

- سیدعلی سجادی‌زاده^۱
- سیدعلی دلبری^۲
- محمد میرزایی^۳
- علی اکبر حبیبی مهر^۴

آموزه‌های
حدیثی

چکیده

یکی از صفات جلال الهی، فرامکانی خداوند است که ادله عقلی و احادیث گوناگون بر آن دلالت دارد. لیک تکیه‌گاه گزینش این حدیث، ادله چندی است. اول اینکه امام رضا علیه السلام در آن، بین فرامکانی خداوند و عدم خلّو مکانی از او، هم‌نویایی ایجاد نموده است. و دوم آن که این حدیث که در مقام مناظره بوده گویا به طور طبیعی آینه دیگر سخنان حضرت در این باب قرار گرفته است. و سوم عدم توجه به معرفت این بخش از مناظره امام علیه السلام که در سنجش با آموزه‌های

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۰۳

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (Sajjadizadehmohammad@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (Saddelbari@gmail.com).

۳. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (mirzaee6515@gmail.com).

۴. دانشجوی دکتری علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول):

ali7213@mailfa.com



عهدین و اهل سنت، از مرتبه والایی برخوردار است. برآمد نوشتار پیش‌رو، به سبک توصیفی - تحلیلی، در بررسی سندی و دلالتی، به این نتیجه رسید، که در مرحله اول، سند حدیث بر پایه وثوق مخبری و براساس یگانه منبعش کتاب احتجاج طبرسی، مرسل است؛ لیک با در نظر گرفتن سند کتاب الکافی که براساس قرآنی همه این تک مناظره را دربرمی گیرد؛ روایت صحیح ارزیابی می‌شود. البته بر مبنای وثوق خبری، ده قرینه بر اعتبار حدیث دلالت دارد. ثانیاً روایات امام رضا علیه السلام در مسئله مورد بحث، مصدق و مؤید یکدیگرند و روایت مذکور، عصاره بسیاری از آنهاست. ثالثاً در سنجش این معرفت فرامکانی خداوند، با آموزه‌های عهدین و اهل سنت مشخص شد که در آموزه‌های آنها، گزاره‌های زیادی بر مکان‌مندی خدا وجود دارد ولی در معارف اهل بیت به ویژه امام رضا علیه السلام خداوند موجودی فرامکان لیک حاضر در همه مکان‌هاست. **واژگان کلیدی:** امام رضا علیه السلام، فرامکانی خداوند، بررسی سندی و دلالتی

مقدمه

از نظر تاریخی باید بین معارف امام رضا علیه السلام در مدینه و مرو تفاوتی قایل بود (منصوری گندمانی، ۱۳۹۲: ۱۳۳) به این معنا که عوامل گوناگونی از این نظر دست به دست هم داد تا امام بیشتر در مدینه با رویکرد قوی عقلی و نقلی به معارف پردازد مانند: تلاش مأمون برای وارد کردن امام علیه السلام به معرکه مناظرات معارفی به طرق گوناگون (مردانی‌نوکنده، ۱۳۹۱: ۱۳)، وجود جریان‌های گوناگون فکری - کلامی مانند: اهل حدیث (جعفری، ۱۳۹۵: ۵۷) و... تا آنجا که برخی این دوره را عصر ظهور و بروز ادیان و فرقه دانسته‌اند (میرحسینی و کریمی، ۱۳۹۲: ۹۶). نهضت ترجمه و گسیل شدن کتب بسیاری به دارالاسلام و غنی شدن بیت الحکمه (دیمیتری گوتاس و فان بلادل، ۱۳۹۲: ۷۷) و... همه این‌ها بستری خاص را برای ظهور علم عالم آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم (طبرسی، ۱۳۹۰، ۳۲۸) مهیا کرده است. از این رو امام رضا علیه السلام تهدید مناظرات را تبدیل به فرصتی بزرگ کرده و از آن بهترین استفاده را می‌برد از جمله مهمترین مناظراتی که ایشان داشته، مناظره با شخصی به نام ابوقره است که عالمان از زوایای گوناگونی به آن توجه نموده‌اند.^۱ لیک آن‌چنان که

۱. به عنوان مثال: (ر. ک: نگاهی اجمالی به مناظره حضرت امام رضا علیه السلام با ابوقره، پیشوای مجسمه، از جعفر سبحانی؛ رویکرد زبانی در تحلیل گفتمان مناظره امام رضا علیه السلام با ابوقره، از انصاری‌نیا و خزعلی و...

بایسته است به این مناظره چند صفحه‌ای توجه نشده است، از این رو در این مقاله درصدد برآمدیم که بخشی از این مناظره را که اصلاً به آن توجه نشده در حالی که آینه تمام‌نمای بسیاری از فرمایشات امام رضا (ع) در این موضوع است^۱ را گزین کرده سپس به جهت تحول بینشی و اعطای بصیرت به مخاطبان، نیم‌نگاهی مقایسه‌ای بین این معرفت با آموزه‌های عهدین و اهل سنت صورت دهیم تا با پذیرا شدن رودرویی به عقیده‌های گوناگون، بین «حقیقت» از «شرنگ» باطل و جهالت بازشناسی صورت پذیرد.^۲

صفات الهی را از منظرهای گوناگون به اقسام مختلفی تقسیم می‌کنند (ر. ک: سایت پژوهش، عنوان «اقسام صفات الهی»)، که محل سخن ما نیست لیک نسبت به شناخت این صفات به‌ویژه صفاتی که در قرآن و سنت آمده (صفات خبری) سه دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول؛ دیدگاه اهل تشبیه مانند: اهل حدیث است که خود دو دسته می‌شوند یا از خداوند تصویری جسمانی ارائه می‌دهند مانند: مجسمه یا این صفات را برای خداوند ثابت می‌دانند لیک در برابر تبیین آن سکوت می‌کنند مانند مالک بن انس که چون از استواء مورد سؤال واقع شد گفت: استواء معلوم است و کیفیت مجهول و ایمان به آن واجب و سؤال از آن بدعت (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۵/۱). **دیدگاه دوم؛ دیدگاه اهل تعطیل** است که عقل را در درک اوصاف الهی یکسر ناتوان می‌داند و **دیدگاه سوم؛ دیدگاه اهل تنزیه** است که دست عقل را در شناخت اوصاف الهی به طور کلی کوتاه نمی‌داند و بر این باور است که باید برای صفات خدا معنایی عقل‌پذیر لیک فراتر از ظاهر در نظر گرفت (سایت ویکی‌فقه، عنوان «صفات الهی»)^۳.

امام رضا (ع) در این مناظره در برابر کسی قرار دارد که نماینده دیدگاه نخستین و

۱. در ادامه می‌آید.

۲. (مَنْ اسْتَقْبَلَ وَجْهَ الْأَرَاءِ عَرَفَ مَوَاقِعَ الْخَطَا)، (امام علی (ع)، ۱۴۱۴: ۵۰۱)

۳. این سه دیدگاه در سخنان امام رضا (ع) با عناوین «مذهب نفی»، «مذهب تشبیه» و «اثبات بلا تشبیه» آمده است، امام رضا (ع) دو دیدگاه اول را رد نموده و دیدگاه سوم را به عنوان دیدگاه درست معرفی نموده است (ر. ک: صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۷، ح ۸).

پیشوای مجسمه است (سبحانی، ۱۳۵۴: ۶۸۷)، که از باورهای او براساس احادیث^۱ این است که خداوند دارای مکان است و تنها در آسمان، بر روی عرش قرار داشته و در جاهای دیگر نیست. از این رو از امام رضا علیه السلام، سراغ مکان خدا را گرفته و سؤال از جای او دارد.

امام رضا علیه السلام در برابر این تفکر به طور کلی از دو روش تفسیر قرآن به قرآن با ارجاع متشابهات به محکمت قرآن و تفسیر عقلی آیات استفاده نموده است (جعفری، ۱۳۹۵، ۵۷)، لیک در این حدیث هر چند ابوقره ادله باورهای خود را به زبان نیاورده لیک می توان به طور کلی از منش او که پیشوای فرقه مجسمه است و دیگر سؤالاتی که در این مناظره مطرح کرده و روایاتی که به آن تمسک نموده حدس زد که پشتوانه او همان تفسیر ظاهری آیات قرآن و روایات با رویکرد تکلیف و تشبیه است.

۱. حدیث

«عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: سَأَلَنِي أَبُو قُرَّةَ الْمُحَدَّثُ صَاحِبُ سُبْرَمَةَ أَنْ أَذْخِلَهُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عليه السلام فَاسْتَأْذَنَهُ فَأَذِنَ لَهُ فَدَخَلَ فَسَأَلَهُ... حَتَّى بَلَغَ سُؤَالَ... فَقَالَ أَبُو قُرَّةَ أَيْنَ اللَّهُ؟ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام الْإِنُّ مَكَانٌ وَ هَذِهِ مَسْأَلَةٌ شَاهِدٍ مِنْ غَائِبٍ فَاللَّهُ تَعَالَى لَيْسَ بِغَائِبٍ وَ لَا يُقَدِّمُهُ قَادِمٌ وَ هُوَ بِكُلِّ مَكَانٍ مَوْجُودٌ مُدَبَّرٌ صَانِعٌ حَافِظٌ مُمْسِكٌ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ. فَقَالَ أَبُو قُرَّةَ أَلَيْسَ هُوَ فَوْقَ السَّمَاءِ دُونَ مَا سَوَاهَا؟ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ﴾ (انعام/۳) وَ ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ (زخرف/۸۴) وَ ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (آل عمران/۶) وَ ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (حدید/۴) وَ ﴿هُوَ الَّذِي اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ﴾ (فصلت/۱۱) وَ ﴿هُوَ الَّذِي اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ (بقره/۲۹) وَ ﴿هُوَ الَّذِي اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (اعراف/۵۴) فَدَكَانَ وَ لَأَخْلُقَ وَ هُوَ كَمَا كَانَ إِذْ لَأَخْلُقَ لَمْ يَنْتَقِلْ مَعَ الْمُتَقَلِّبِينَ﴾ (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۰۷/۲).

صفوان گوید: ابوقره محدث از من خواست که او را پیش امام رضا علیه السلام ببرم، بنده از

۱. آدرس برخی از این احادیث در قسمت دیدگاه اهل سنت آمده است.

امام رضا علیه السلام، برای او رخصتِ حضور گرفتم، ایشان رخصت داد، ابوقره بر امام علیه السلام درآمد و به پرسش آغازید تا اینکه پرسید خداوند در کجا قرار دارد؟ امام رضا علیه السلام فرمودند: کلمهٔ استفهام «آین»، برای پرسش از مکان است که این امر، از برای موجودی است که پیدا و ناپیدایش با هم فرق داشته باشد، لیک خداوند ناپیدا نگشته، تا کسی بر او بازآید خداوند در همه جا هست، تدبیرکننده، آفرینشگر، نگه‌دار هر چیزی، پاسبانِ برهم نیفتادن آسمانها و زمین است. ابوقره گفت: مگر نه این چنین است که خداوند تنها در بالای آسمان است؟! حضرت علیه السلام در پاسخ فرمود: «او خدایی است که هم در آسمان است و هم در زمین»، «او معبود در آسمان و زمین است»، «اوست که شما را در رحم‌ها، به هر سان که خواهد صورتگری کند»، «او با شماست هر جا که باشید»، «او همان است که آهنگ آفرینش آسمان نمود، در آن حال که به شکل دود بود»، «او همان است که قصد آفریدن آسمان را نموده و آن را به شکل هفت آسمان فراز آورد»، و هموست که «بر اریکه فرمانروایی فایق گشته»، او بود و هیچ یک از مخلوقات نبودند هم‌آسان که او ماند. آنگاه که هیچ موجودی نماند او با نقل مکان‌کنندگان، جابجا نگردد.

بررسی اعتبار حدیث

باید دامنهٔ بحث برای ارزیابی سند یک حدیث، ضمن اعتبارسنجی مؤلف و اثرش، به شرح حال رجالی یکایک راویان کشانده شود، لیک در آغاز به شکل مختصر سخنی در انتساب کتاب احتجاج به ابوعلی طبرسی و اعتبار آن گفته می‌شود و سپس به اصل حدیث می‌پردازیم.

انتساب کتاب الإحتجاج علی أهل اللجاج به ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی به نظر روشن است، زیرا ابن شهر آشوب (۵۸۸ق) که شاگرد مؤلف بوده و اولین کتاب شناسی را پس از احتجاج انجام داده، آورده است.

«شیخ أحمد بن ابی طالب الطبرسی له کتاب الکافی فی الفقه حسن،

الاحتجاج،...» (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۲۵)

که همین مطلب که کتاب احتجاج از برای ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب

طبرسی است نه هیچ کس دیگر توسط جمهور عالمان شیعه تایید شده است و این مطلب هم نقل گشته (خوانساری، ۱۳۹۰: ۶۵/۱)، و هم قابل اثبات است.^۱

و اما درباره اعتبار کتاب شهیر احتجاج به نظر می‌رسد بهترین راه این است که انسان روایات این کتاب را در آینه منابع کهن به نظاره بنشیند و بعد در مورد آن نتیجه گیری کند نه اینکه مطلقاً آن را رد یا قبول نماید که این کار را آقای مصطفی صادقی در تحقیقی نسبتاً جامع، انجام داده و به این نتیجه رسیده که جز روایات اندکی که تنها در کتاب احتجاج هست، بیش‌تر روایات کتاب در منابع پیش از آن یافت می‌شود (صادقی، ۱۳۹۵: ۱۴۹). حال این منابع، اعم از منابع اصلی مانند: **الکافی** و... و منابع درجه دوم مانند: **الیقین لابن طاووس** و... است (همان، ۱۴۹-۱۴۶). که بخش‌هایی از همین مناظره، در کتب درجه یک شیعه مانند **الکافی** و **التوحید** آمده است.

ایشان در این تحقیق بر این باور رفته، که سرچشمه بلندتر بودن بسیاری از روایات کتاب احتجاج، در سنجش با روایات پیشین، روشن نیست (همان، ۱۴۹)، که البته با ادله‌ای که نسبت به این حدیث خواهد آمد باید گفت که سرچشمه بلندتر بودن برخی از این روایات نسبت به منابع قبلی، روشن است. با این مقدمه نیکوست که به واکاوی صحت این حدیث و دلالتش پردازیم.

۱-۱-۱ بر بنیاد سند

ابوقره: این شخص سائل است که در فرق آن با راوی باید گفت که راوی، حدیث را از راوی پیشین می‌شنود (مرحله تحمل) و برای راوی پس از خود نقل می‌کند (مرحله ادا) ولی سائل از افرادی است که حدیث را برای دیگری بازگو نمی‌کند (دلبری، ۱۳۹۷: ۳۱۶). بنابراین ابوقره نقشی در تحمل حدیث توسط صفوان نداشته و وثاقت و عدم وثاقت او تأثیری در صحت یا عدم صحت حدیث ندارد از این‌رو که صفوان

۱. (ر. ک: ابن طاووس ۶۶۴ق)، بی‌تا، ۸۳: حرعاملی ۱۱۰۴ق)، ۱۴۱۹، ۱۵۶/۳۰: مجلسی ۱۱۱۰ق)، ۱۴۰۳، ۹/۱: افندی ۱۱۳۰ق)، ۱۴۳۱، ۴۹/۱: بحرانی ۱۱۸۶ق)، ۱۹۹۸، ۲۳۶/۱: بحرالعلوم ۱۲۱۲ق)، ۱۳۶۳، ۳۱۷/۳: مامقانی، ۱۴۳۱، ۳۳۴/۶: نوری، الخاتمه ۶۰/۳: آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ۲۸۱/۱: قمی، ۱۴۲۹، ۴۳۵: خویی، بی‌تا، ۳۴۹/۱۷: سبحانی، ۱۴۱۸، ۱۹۵/۲: مکارم شیرازی، ۲۶۳ و... .

مستقیماً مناظره را شنیده و گزارش کرده است، البته این نکته روشن است که نمی‌توان مذهب ایشان را امامیه دانست.^۱

(صفوان بن یحیی بجلیم ۲۱۰ق): ایشان از اصحاب اجماع و جزء ثقاتی است که در حقیقت «لایروون و لایرسلون إلا عن یوثق به» (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۵۴/۱)، گفته‌اند بنابراین تردیدی در وثاقتش نیست لیک سال ارتحال طبرسی، ۵۸۸ قمری است، بنابراین سند حدیث در نگاه اول مرسل ارزیابی می‌شود هر چند ایشان دلیل این ارسال را، در مقدمه کتاب یاد نموده می‌گویند:

در اکثر روایات این کتاب، سند را ذکر نکردم، به جهت اینکه این روایات یا مجمع علیه است، یا موافق عقل و یا در کتاب‌های گوناگونی از موافقان و مخالفان از شهرت برخوردار است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۴/۱).

هر چند برخی گفته‌اند که از نظر اعتبار، بسیار فرق است بین حدیثی که مُسند بوده و مُرسل گشته و حدیثی که از آغاز مُرسل است (استادی، ۱۳۸۳: ۱۶۰)، لیک این سخن شاید برای کلیت کتاب احتجاج بتواند مورد استفاده واقع شود ولی به درد حدیث مورد بحث نمی‌خورد از این رو به دنبال قرائنی برآمدیم تا سند این روایت را بیابیم که با این مقدمه بدان می‌پردازیم.

روایت بالا یک قسمت کامل جدا شده از يك مناظره بین ابوقره و امام رضا (ع) در کتاب احتجاج است که طبرسی با جمله «و [رُوی] عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَى ...»، آن‌را به شکل مرسل نقل نموده است، عناوین مورد مناظره عبارتند از: «نحوه تکلم خدا با انبیاء»، «مُحَدَّث بودن کتب آسمانی»، «بساطت ذات الهی»، «قابل رؤیت نبودن خداوند»، «فرامگانی خداوند»، «چرایی بالابردن دستها هنگام دعا»، «عدم

۱. این مطلب از قرائن متن مناظره بین ابوقره و امام رضا (ع) و دیگر قرائن دانسته شد. که عبارتند از: عدم آورده شدن لقب «محدث» در سلسله سند نسبت به محدثین شیعه به عنوان نمونه (ر. ک: طبرسی، ۱۳۹۰، ۳۲۱؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹، ۳۴۱/۴؛ اربلی، ۱۳۸۱، ۸۴/۱)، عدم ورود روایاتی که ابوقره نسبت به آن «رؤینا» گفته در کتب شیعه البته به جهت تأیید (ر. ک: طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۰۸/۱-۴۰۴)، مستبصر شدن این شخص در پایان امر (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۲۱۶/۳)، نقل روایاتی که ناقل آنها کعب الاحبار است (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۲/۱۰)، و پیشوای مجسمه بودن این شخص (سبحانی، ۱۳۵۴: ۶۸۷).

فرق مکانی بین زمینیان و ملکوتیان در نزدیکی به خداوند» و «محمول نبودن خداوند».

لیک اگر انسان بخش‌هایی از این یک جلسه مناظره را در آثار گذشتگان پی جویی کند خواهد دید که مرحوم کلینی در الکافی دو قسمت «قابل رؤیت نبودن و محمول نبودن خداوند» را بازتاب داده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۶/۱ - ۱۳۰). و مرحوم صدوق در التوحید، به انتقال قسمت «قابل رؤیت نبودن خداوند» از طریق کلینی پرداخته (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۱۱)، که به خاطر قرائنی می‌توان گفت که سندی که مرحوم کلینی برای آن قسمت‌ها آورده مربوط به همه سؤالات ابوقرة است لیک ایشان درصدد نقل احادیث باب‌های «فی ابطال الرؤیة» و «العرش و الكرسي» (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۵/۱ و ۱۲۹)، بوده از این‌رو این مناظره را تقطیع نموده و تنها قسمت مربوطه را آورده همانگونه که شیخ صدوق درصدد جمع‌آوری احادیث «باب ما جاء فی الرؤیة»^۱ بوده است (صدوق، ۱۳۹۸، ۱۰۷). ولی انگیزه‌ای که طبرسی را به سوی نگاشتن احتجاج کشانده،^۱ سبب می‌گردد که تمام این مناظره مملو از احتجاجات را آورده و آن را تقطیع ننماید، بنابراین قرینه اول: این است که حدیث در بازتاب کلینی و صدوق، تقطیع شده ولی در کلام طبرسی، کامل آمده است که این مطلب به اختلاف انگیزه‌های ایشان برمی‌گردد.

قرینه دوم: آن است که اگر قسمت مشترک هر سه متن (عدم رؤیت خداوند) را در هر سه کتاب بسنجیم، خواهیم دید که اختلاف آنها در حد اختلاف نُسَخ گوناگون از یک کتاب است، اگر دقت شود تقریباً اختلاف متن احتجاج با متن الکافی به اندازه متن التوحید با الکافی است، در حالی که صدوق روایت را با یک واسطه از کلینی گرفته است، ما متن احتجاج را آورده و مواضع مورد اتفاق را با سه نقطه نشان می‌دهیم و مواضع اختلاف را تذکر می‌دهیم تا اطمینان حاصل شود که متن منقول از طریق کلینی و طبرسی از یک منبع نشأت می‌گیرد.

۱. «... الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب عدول جماعة من الأصحاب عن طريق الحجاج جدا و عن سبيل الجدل...» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۳/۱).

«عَنْ صَفْوَانَ... صَاحِبِ شُبْرُمَةَ^۱... فَاسْتَأْذَنَهُ^۲ فَأَذِنَ لَهُ^۳ فَدَخَلَ^۴... الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ^۵ وَالْفَرَائِضَ^۶... نَبِيَّيْنِ^۷... لِمُوسَى الْكَلَامَ^۸... الْجَنِّ وَالْإِنْسِ^۹... أَلَيْسَ مُحَمَّدٌ؟^{۱۰}... فَكَيْفَ^{۱۱}... وَيَقُولُ^{۱۲} إِنَّهُ^{۱۳}... تَسْتَحْيُونَ^{۱۴}... أَتَى عَنِ اللَّهِ بِأَمْرٍ^{۱۵}... فَقَالَ^{۱۶}... إِنَّهُ^{۱۷}... بِمَا رَأَتْ عَيْنَاهُ^{۱۸}... وَقَالَ^{۱۹}... فَقَدْ أَحَاطَ بِهِ الْعِلْمُ^{۲۰}... بِالرُّوَايَةِ؟^{۲۱}... الرُّوَايَةُ^{۲۲}... كَذَّبْتُهَا^{۲۳}... أَنَّهُ لَا يُحَاطَ بِهِ عِلْمًا^{۲۴}...» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۰۵/۲).

اگر دقت گردد در ۲۱۰ کلمه این حدیث، مواضع اختلاف ۲۴ کلمه است که در هیچ کدام از آنها تغییر معنایی دیده نمی شود.

۱. لم یرد «صاحب شبرمه» فی الکافی و التوحید.
۲. «فاستأذنه فی ذلك» بدل «فاستأذنه» فی الکافی و التوحید.
۳. «فأذن لی» بدل «فأذن له» فی الکافی و التوحید.
۴. «فدخل علیه» بدل «فدخل» فی الکافی و التوحید.
۵. «عن الحلال و الحرام» بدل «عن اشیاء من الحلال و الحرام» فی الکافی و التوحید.
۶. لم ترد کلمة «الفرائض» فی الکافی و التوحید.
۷. «اثنین» بدل «نبيين» فی التوحید.
۸. «الکلام لموسی» بدل «لموسی الکلام» فی الکافی.
۹. «الی الثقلین من الجن و الانس» بدل «الی الثقلین الجن و الانس» فی الکافی.
۱۰. «محمدًا» بدل «محمد» فی التوحید.
۱۱. «کیف» بدل «فکیف» فی الکافی.
۱۲. «فیقول» بدل «و یقول» فی الکافی.
۱۳. لم یرد «انه» فی الکافی و التوحید.
۱۴. «تستحون» بدل «تستحیون» فی الکافی.
۱۵. «باتی من عند الله بشیء» بدل «أتی عن الله بشیء» بدل «أتی عن الله بأمر» فی الکافی و «باتی عن الله بشیء» بدل «أتی عن الله بأمر» فی التوحید.
۱۶. «قال» بدل «فقال» فی الکافی و التوحید.
۱۷. «فإنه» بدل «إنه» فی الکافی و التوحید.
۱۸. «بما رأی» بدل «بما رأَتْ عیناه» فی الکافی و التوحید.
۱۹. «و قد قال الله» بدل «و قال الله» فی الکافی و «و قد قال» بدل «و قال» فی التوحید.
۲۰. «فقد احاطت به العلم» بدل «فقد احاط العلم» فی الکافی و التوحید.
۲۱. «بالروایات» بدل «بالروایة» فی الکافی و التوحید.
۲۲. «الروایات» بدل «الروایة» فی الکافی و التوحید.
۲۳. «كذبت بها» بدل «كذبتھا» فی التوحید.
۲۴. «لا يحاط به علم» بدل «لا يحاط به علما» فی التوحید.

قرینه سوم: آغاز حدیث در متن احتجاج با دو موضعی که مرحوم کلینی در دو جای الکافی آورده تقریباً مانند یکدیگر است که بخش‌هایی که در الکافی نیامده، در متن احتجاج ذیل، داخل کروش قرار می‌گیرد.

«عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: سَأَلَنِي أَبُو قُرَّةَ الْمُحَدَّثُ [صَاحِبُ شُبْرُمَةَ] أَنْ أُذْخِلَهُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام فَاسْتَأْذَنَهُ فَأَذِنَ لَهُ فَدَخَلَ فَسَأَلَهُ عَنْ [أَشْيَاءَ مِنْ] الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالْفَرَائِضِ وَالْأَحْكَامِ حَتَّى بَلَغَ سُؤَالَهُ إِلَى التَّوْحِيدِ».

گفتنی است که سندی که کلینی در هر دو باب آورده، دقیقاً عین هم است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۹۶ و ۱۳۰)، که این هم نشان از این دارد که حدیث را از یک منبع گرفته است.

قرینه چهارم: عالمان در توضیح و شرح روایت الکافی از روایت احتجاج بهره برده‌اند و برخی به طور غیر مستقیم یادآور شده‌اند که این احادیث، یک آبشخور دارند. به عنوان نمونه محمدصالح مازندرانی درباره ابوقره می‌گوید:

«هو صاحب شبرمة كما صرح به الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳/۲۱۶).

هاشمی خوبی بعد از آوردن متن حدیث مورد مقایسه در قرینه دوم از سه کتاب الکافی، التوحید و الاحتجاج می‌گوید:

«بين النسخ اختلاف في الألفاظ في الجملة و الحديث على ما في الكافي و التوحيد يكون على مقدار خمس ما في الأخير» (هاشمی خوبی، ۱۴۰۰: ۱۷/۲۷۴).

علامه مجلسی بعد از آوردن حدیث، از کتاب احتجاج می‌گوید:

«قدمر شرح أجزاء الخبر في كتاب التوحيد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰/۳۴۸).

یا میرزا محمد مشهدی بعد از آوردن بیش از دو سوم حدیث بالا از التوحید می‌گوید:

«الحديث طويل اخذت منه موضع الحاجة» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۴/۴۱۲).

که حتماً نظرشان به حدیث چهار صفحه‌ای احتجاج بوده، زیرا ایشان بیشتر حدیث را براساس التوحید در موضع حاجت آورده‌اند.

براساس این قرائن می‌توان نتیجه گرفت که اصل حدیثی که کلینی نقل نموده، برگرفته از بخشی از مناظره طویلی بوده که طبرسی آنرا با ارسال نقل کرده است

بنابراین می‌توان از سندی که کلینی آورده، برای تمام بخش‌های این مناظره که طبرسی ناقلش است بهره برد اما سلسله سند کلینی اینگونه است.

« [محمد بن یعقوب عن] أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى ... ».

۱. محمد بن یعقوب کلینی از بزرگان شیعه و مورد وثوق عالمان رجالی است (ر.ک:

نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۸؛ طوسی، بی‌تا: ۳۹۵، حلی، بی‌تا: ۱۴۵).

۲. احمد بن ادریس از جمله محدثان و بزرگان شیعه در دوره پیش از کلینی^۱ که ابن

حجر او را از بزرگان مصنفان رافضه به حساب می‌آورد (ابن حجر، بی‌تا: ۱۳۶/۱). ایشان

از منظر عالمان رجالی، امامی و ثقة است (نجاشی، بی‌تا: ۹۲؛ طوسی، بی‌تا: ۶۴؛ حلی، بی‌تا:

۱۶).

۳. محمد بن عبدالجبار که از امام جواد علیه السلام، امام هادی علیه السلام و امام حسن عسکری علیه السلام

روایت نقل نموده (ر.ک: نرم افزار درایة النور)، ایشان هم امامی و ثقة است (طوسی، بی‌تا:

۳۹۱ - ۴۰۱؛ حلی، بی‌تا: ۱۴۲).

۴. صفوان بن یحیی: وضعیت رجالی ایشان گذشت.

در نتیجه سند این حدیث صحیح ارزیابی می‌شود.

لیک سخت نیکوست که شواهد دیگری بر پایه وثوق به صدور، ذکر شود تا به

اعتبار آن، اطمینان بیشتری بتوان حاصل نمود.

۱-۱-۲- بر بنیان وثوق به صدور

روش پیشینیان برای اطمینان به حدیثی از معصوم اعم از اینکه یقین به صدور هم

پیدا کنند یا نکنند (صدر المتألهین، ۱۳۸۳: ۱۴۲/۱)، به کمک قراین بوده است از این رو

شماری این قراین را ذکر نموده (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۷: ۱۴۳/۱؛ همو، ۱۴۰۷: ۳/۱؛ بهایی، ۱۴۲۹:

۲۷) و برخی گردآورده‌اند (صدر المتألهین، ۱۳۸۳: ۱۴۲/۱).

به باور پاره‌ای هر یک از این قراین، مستقلاً دلیل برای اعتبار حدیث است (مکارم

۱. «قواد» در کلام شیخ طوسی نسبت به ایشان (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۱۱)، به خاطر ادله‌ای، به معنای رئیس و

بزرگ قوم است (موسوی، ۱۳۹۴: ۹).

شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۴۵)، لیک به نظر می‌رسد تجمیع این قراین برای پذیرش حدیث به صواب نزدیکتر باشد (دلبری، ۱۳۹۵، ۳۶۷).

به هر حال قرینه‌هایی بر اعتبار محتوا و مضمون حدیث مذکور دلالت دارد که به پاره‌ای از آن‌ها می‌پردازیم.

الف. موافقت حدیث با قرآن

یکی از راه‌های اخذ حدیث و شناخت سره از ناسره (شیرازی، بی‌تا: ۵۱)، عرضه حدیث بر قرآن است که در این راه می‌توان از احادیث عامّ عرض علی الکتاب که اختصاصی به اخبار متعارض ندارد بهره برد که براساس آنها صحت محتوای هر روایتی در گرو موافقت یا عدم مخالفت با قرآن است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰: ۸۳/۱-۸۰). یعنی هر حدیثی باید با متن و روح قرآن مقایسه گشته، اگر با آن همسو بود یا مخالف نبود معتبر شمرده شود (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۴۶).

این همان سبکی است که در احادیث گوناگونی از معصومین علیهم‌السلام به ما رسیده است (ر. ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۶۷، همو، ۱۳۷۸: ۲۱/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۴/۲ و ۲۳۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۴۷/۲ و ۴۵۱؛ برقی، ۱۳۷۱: ۱/۲۲۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۱۱۵). از این رو عالمان پیشین برای اطمینان به یک خبر، به آن تمسک کرده‌اند (ر. ک: صدوق، ۱۴۱۳: ۲۵۹/۴).

آیات بسیاری از قرآن بر فرامکانی خداوند دلالت دارد، پاره‌ای از آنان به طور کلی خداوند را موجودی فرای موجودات می‌داند که قطعاً يك صنف از آنان، موجودات مکان‌دار است، مانند: «هیچ چیزی مانند او نیست» (شوری/۱۱)، و شمارگانی، لوازم مکان‌دار بودن را از خداوند نفی می‌کند که از جمله این لوازم، به چهار مورد اشاره می‌شود.

اولین لازمه مکان‌دار بودن شیئی، حاجتمندی حداقل به مکان است، زیرا تا مکانی نباشد موجود مکان‌دار تصور ندارد، آیات بسیاری این لازمه را از خداوند نفی کرده و او را بی نیاز مطلق معرفی می‌کند، مانند: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (حج/۶۴). نمونه‌های بیشتر: (ر. ک: فاطر/۱۵، انعام/۱۳۳، یونس/۶۸، محمد/۳۸، حدید/۲۴، ممتحنه/۶، بقره/۲۶۳ و

۲۶۷، آل عمران/۹۷، نمل/۴۰، لقمان/۱۲ و ۲۶، زمر/۷، تغابن/۶، نساء/۱۳۱).

دومین لازمه آن رویت پذیری است که خداوند منزّه از آن است، همان گونه که فرمود: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (انعام/۱۰۳)، نمونه های بیشتر: (ر.ک: بقرة/۵۵، نساء/۱۵۳، اعراف/۱۴۳).

سومین لازمه مکان دار بودن هر موجودی، آن است که محیط او را احاطه کند در حالی که این لازمه از خداوند نفی شده است مانند: ﴿... وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ (نساء/۱۲۶)، نمونه ی دیگر: (ر.ک: فصلت/۵۴).

و لازمه دیگر موجود مکان مند، جهت دار بودن است که آن نیز از خداوند نفی گشته، مانند: ﴿... فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (بقرة/۱۱۵)، «... پس به هر کجا رو کنید آنجا روی خداست».

ب. موافقت حدیث با سنت قطعیه پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام

امامان علیهم السلام بر اساس حدیث متواتر ثقلین، عدل قرآن (صفار، ۱۴۰۴/۱: ۴۱۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۵/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷/۱: ۲۹۴)، و قرآن ناطقند، همان گونه که کلام الله، قرآن صامت است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰/۵۴۶)، و همان سان که در قرآن صامت، اختلافی نیست (النساء/۸۲)، در کلمات صادر شده از معصومان علیهم السلام، تناقضی وجود ندارد (کشی، ۱۴۰۹، ۲۲۵). امام رضا علیه السلام در کلام ذیل نشانه ای بر آن ذکر کرده، ایشان فرموده:

«... فَإِنَّا إِن تَحَدَّثْنَا حَدَّثْنَا بِمُؤَافَقَةِ الْقُرْآنِ وَ مُؤَافَقَةِ السُّنَّةِ إِنَّا عَنِ اللَّهِ وَ عَنِ رَسُولِهِ نُحَدِّثُ، وَ لَا نَقُولُ قَالَ فَلَانٌ وَ فَلَانٌ فَيَتَنَاقَضُ كَلَامُنَا إِن كَلَامَ آخِرِنَا مِثْلُ كَلَامِ أَوْلِنَا وَ كَلَامِ أَوْلِنَا مُصَادِقٌ لِكَلَامِ آخِرِنَا...» (همان).

بنابراین یکی از نشانه های اعتبار روایتی از معصوم هم خوانی آن حدیث با دیگر کلمات آن معصوم و سخنان دیگر معصومان است^۱ که با جستجوی عبارات ذیل می توان این سخن امام رضا علیه السلام را در حدیث محل بحث ثابت کرد.

با کاوش عباراتی مانند: (لایوصف بمکان)، (این الله)، (بکل مکان موجود)، (این

۱. روایات دیگری نیز بر این مطلب دلالت دارند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳: ۲/۳۵۷؛ کشی، ۱۴۰۹: ۲۲۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۷/۱۲۴).

الآین)، (جَلَّ عن أن يحويه المكان)، (لا كان في مكان) و... در نرم افزارها معلوم شد که این حدیث، با دیگر کلمات خود امام رضا علیه السلام (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۷۸ و ۸۸ و ۱۳۸؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۱۱۶، ۱۲۱ و ۱۲۵؛ همو، ۱۳۷۶: ۴۶۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۶/۵۹) و سخنان معصومان مانند: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۱۱؛ خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۱۳) و امام علی علیه السلام (۱۴۱۴: ۲۵۶ و ۲۷۶ و ۳۰۹؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱/۲۰۱؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۴۶۸)، امام سجاد علیه السلام (صدوق، ۱۴۱۳، ۱۹۹/۱؛ همو، ۱۳۷۶، ۴۵۹) و امام صادق علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۰۴)، امام کاظم علیه السلام (صدوق، ۱۳۹۸: ۷۶ و ۱۷۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۱/۱۳۲) و امام هادی علیه السلام (ابن شعبه، ۱۴۰۴: ۴۷۲) موافق و همسو می باشد که این مطلب، قرینه ای می شود نسبت به اعتبار و اطمینان به این حدیث.

ج. موافقت حدیث با حکم عقل

از قرائنی که دلالت بر صحت خبر به معنای قدمایی آن دارد (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۶/۳۰)، موافقت حدیث با عقل است (صدرالمتلهین، ۱۳۸۳، ۱/۱۴۱)، این قرینه به قدری مهم است که علامه مجلسی نسبت به راحت به کنار نگذاشتن پاره ای از اخبار اهل سنت، می گوید:

«الأخبار عامية لكنّها موافقة لاعتبار العقل» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۶/۶۲).

ادله عقلی زیادی دلالت بر فرامکانی خداوند دارد که ما در ادامه مقاله به بخشی از آنها می پردازیم.

د. مخالفت حدیث با معارف اهل سنت

قرینه دیگر بر اعتبار این روایت، مخالفت آن با معارف اهل سنت است.

مستند این قرینه، روایاتی چند است مانند: «... ما خالف العامة ففیه الرشاد...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۶۸)، «ما وافق القوم فان الرشید فی خلافهم» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۲۴/۲۷)، و «خذ بما خالفهم فان الحق فیما خالفهم» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۱/۱۳۳).

درست است که این روایات در باب دو حدیث متعارض وارد آمده، لیک امامان معصوم علیهم السلام در احادیث مذکور عللی ذکر نموده اند که می تواند آویزگاه دو مطلب گردد. اول: اینکه لازم نیست که در قرینه «مخالفة العامة» ما دو امر متعارض داشته

باشیم بلکه اگر یک حدیث داشتیم که صدورش مورد تردید بوده ولی با محتوای احادیث اهل سنت مخالف است می‌توان از همین مخالفت به عنوان یک قرینه برای اطمینان یافتن به حدیث مشکوک استفاده کرد و دوم: آن‌که، قرینه «مخالفة العامه» تمام احادیث را شامل شده و اختصاصی به احادیث فقهی ندارد.

گفتنی است معرفت در رسیده از امام رضا علیه السلام در این حدیث، با معارف اهل سنت در این عرصه ناسازگار است^۱ که نفس این مطلب، قرینه‌ای بر اعتبار این حدیث است. هرآینه قراین دیگری نیز بر اعتبار این روایت دلالت داشته^۲ که به جهت تنگنای مقاله، از آوردن‌شان خودداری می‌کنیم.

۲. بررسی دلالتی حدیث

بررسی محتوا و دلالت متن حدیث، ضمن نکات ذیل ارائه می‌گردد.

۱-۲ تعریف مکان

یکی از ویژگی‌های پدیده‌های مادی، اشغال کردن فضا است که به آن، مکان اطلاق می‌شود (محمدی: ۱۵۴). فیلسوفان برای مکان، تعاریف گوناگونی نقل کرده‌اند که برخی آن تعاریف را گردآورده‌اند (سجادی، ۱۳۷۳: ۳/۱۰۹۵ و ۱۹۰۶). لیک آن تعریفی که در این روایت مدنظر بوده و معروف‌ترین تعریفی است که مورد قبول فارابی و ابن سیناست و از ارسطو نیز ذکر شده، آن است که «مکان، عبارتست از سطح داخلی

۱. در ادامه مقاله می‌آید.

۲. مانند اینکه این حدیث، در کتاب معتبری آمده که به گفته کتاب‌شناس بزرگ قرن از جمله کتابهای مورد اعتماد عالمان برجسته است. (فهر من الکتب المعتمرة التي اعتمد عليها العلماء الأعلام...)، (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۲۸۲/۱)، و از دیگر قرائن بر اطمینان بر این حدیث، ادعای اجماع و شهرت طبرسی نسبت به احادیث کتاب احتجاج است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۹/۱)، زیرا که شهرت حدیثی در بین قدماء نزدیک عصر معصومان قرینه‌ای بر اعتبار حدیث است (صدرالمتالهین، ۱۳۸۳: ۱/۱۴۲)، و از قرائن دیگری که قابلیت انطباق بر این حدیث را دارد که به اشاره به آن‌ها بسنده می‌شود. عبارتند از: «ارسال حدیث از سوی افرادی که تنها از انسان‌های ثقه نقل روایت می‌کنند» مانند: صفوان؛ «موافقت با داده‌های علم یقینی»، «عدم تعارض این حدیث با احادیث دیگر» و «عدم احتمال نقیه» (صدرالمتالهین، ۱۳۸۳: ۱/۱۴۲ و ۱۴۳).

جسمی که مُماس با سطح خارجی جسم دیگر باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۱۴۰/۲-۱۴۶).
 معنای این عبارت آن است که مکان حقیقی هر چیزی، عبارت است از مقداری از حجم جهان مادی که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد چنانچه از این تعریف به دست می‌آید که اولاً مکان تابع جهان بوده و پیش از پیدایش یا بعد از نیستی جهان مادی، مکان وجود ندارد و ثانیاً مکان از خواص اجسام بوده، از این‌رو شیء مجرد، دارای مکان نیست.

اگر در این تعریف ارائه شده دقت گردد جسم اول، ظرف جسم دوم می‌باشد به گونه‌ای که جسم اول، او را دربرمی‌گیرد به دیگر سخن مکان، عبارت از امری و چیزی است که چیزی دیگر در آن نهاده یا بر آن تکیه داشته باشد. از این‌رو برخی در خواص مکان گفته‌اند، آنچه در مکان است می‌تواند از یک جا که آرمیده، به جای دیگر حرکت کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۱۱/۱).

۲-۲ انگاره‌ای درست از «تهی نبودن مکانی از حضرت حق»

با وجود اینکه خداوند فوق مکان است^۱ لیک این به آن معنا نیست که اشیاء و مکانی از خداوند خالی است، بنابراین این سؤال که «خداوند کجاست؟» نارواست (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۲)، زیرا خداوند در کنار عالم قرار نگرفته و میان او و عالم مرزی قرار ندارد (مطهری، بی‌تا، ۳۷/۴). از این‌رو امام علی علیه السلام فرمودند: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ»، «خداوند با هر چیزی هست لیک با هیچ چیز نیبوسته و همنشین نیست و غیر از هر چیزی است اما بدون دوری و جدایی از آنها» (رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۴۰/۱).

یا فرمودند:

«لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَالِجٍ وَلَا عَنْهَا بَخَارِجٌ»، «خداوند نه در اشیاء فرو رفته و نه بیرون از آنهاست» (همان، خطبه ۲۷۴/۱۸۶).

هر آینه معیت خداوند با اشیاء نیز، باید درست تفسیر شود که به نظر می‌رسد که تفسیر درست آن را باید در کلام امام رضا علیه السلام در مناظره با عمران صائبی یافت، ایشان از

۱. ادله آن به زودی می‌آید.

امام علیه السلام پرسید، خداوند در مخلوقات است یا مخلوقات در اویند؟ امام علیه السلام فرمودند: «خداوند از چنین سخنانی منزّه است، اینک برایت مثالی می‌زنم که درک کنی، بگو ببینم وقتی به آینه نگاه می‌کنی و خود را در آن می‌بینی تو در آینه‌ای؟ یا آینه در تو؟ اگر هیچ کدام از شما در هم قرار نگرفته‌اید پس به چه چیز خود را در آن می‌بینی؟! عمران گفت: به وسیله نوری که بین من و آینه است، امام فرمود: آیا آن نوری که در آینه است بیشتر از نوری است که در چشم خود می‌یابی؟ گفت: آری، ایشان فرمود: پس آن‌را به ما نشان بده، عمران از پاسخ حیران گشت، امام رضا علیه السلام فرمود: پس در واقع نور واسطه شده که خود و آینه را ببینی بدون اینکه نور در تو یا در آینه داخل شود» (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۳۵).

پس امکان دارد خداوند نیز تأثیر در آفرینش نماید بدون اینکه او در آنها یا آنها در او باشند لیک معیت خداوند همراه با همه اشیا، معیت مطلق و قیومی است یعنی خداوند سبحان دارنده همه کمالات وجودی است بنابراین در همه جا حضور دارد و چیزی از او غایب و پنهان نیست (جوادی، ۱۳۹۰: ۵۸۷/۷).

۲-۳ براهینی بر فرامکانی حضرت حق

ادله فراوانی در احادیث بر فرامکان بودن خداوند دلالت دارد از جمله آن‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد؛ لازمه مکان داشتن، مخلوقیت (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۳/۱ و ۸۲/۱)، و جسمانیت است (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۳۵/۱). در حالی که خداوند، خالق بوده (انعام/۱۰۲، رعد/۱۶، زمر/۶۲)، و منزّه از جسمانیت است.^۱

هم‌آنان که لازمه مکان‌مندی، محدث بودن (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۷۸ و ۳۱۷)، کمیت داشتن (همان، ۸۹: برقی، ۱۳۷۱: ۲۴۰/۱)، و محدودیت است (مفید، ۱۴۱۳: ۲۴۴/۱)، در حالی که خداوند قدیم (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۲/۱ و ۸۶ و ۱۱۶ و ۱۲۰)، بدون کمیت و کیفیت (همان)، و نامحدود است (امام‌علی علیه السلام، ۱۴۱۴: ۳۹). در اینجا لازم است به دلیلی که امام رضا علیه السلام فرمودند پرداخته شود.

۱. آیات زیادی غیرمستقیم خداوند را منزّه از جسمانیت معرفی می‌کند (ر. ک: فاطر/۱۵؛ یونس/۶۸، محمد/۳۸، حدید/۲۴، ممتحنه/۶، آل عمران/۹۷، نمل/۴۰، لقمان/۱۲ و ۲۶، تغابن/۶، نساء/۱۳۱، انعام/۱۰۳).

۲-۳-۱ مکان، خصیصه‌ای ویژه برای پاره‌ای از موجودات

امام رضا علیه السلام در سؤالی که ابوقرة از ایشان پرسید که «خداوند در کجا قرار دارد؟» فرمود:

(کلمهٔ استفهام «کجا»، برای پرسش از «جا و مکان» است که این امر، از برای موجودی است که پیدا و ناپیدایش با هم فرق و توفیر داشته باشد، و لیک حضرت حق ناپیدا نگشته تا کسی بر او بازآید) (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۰۷/۲).

لازمهٔ موجود مکان‌دار، آن است که شهودش با غیبتش متفاوت باشد لذا این چنین موجودی، هنگامی که از جایی به جایی دیگر منتقل شود مکان اول از او تهی گشته و مکان دوم او را در برمی‌گیرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲۶/۱). بنابراین مکان اول و هر آنچه در آن است از او مخفی شده و مکان دوم و آنچه در آن است بعد از ورود به آنجا، بر او آشکار می‌گردد در حالی که ساحت کبریائی خداوند بر همهٔ مکان‌ها احاطه شهودی دارد از این رو همهٔ مکان‌ها نسبت به او یکسان هستند (حسینی‌همدانی، ۱۳۶۳: ۱۹۳/۳)، که این معنا در احادیث هم مورد تاکید است، به طور نمونه در زیارتی با سند صحیح، از امام صادق علیه السلام نقل شده که ایشان خطاب به خداوند عرض کرد: «يَا كَرِيمُ اَنْتَ سَاهِدٌ غَيْرٌ غَائِبٌ...» (ابن قولویه ۱۳۵۶: ۲۴۰)، یا ایشان به ابن‌ابی‌العوجاء که خداوند را غائب توصیف می‌کند می‌فرماید: (وای بر تو! چگونه غائب است کسی که در بین مخلوقاتش شاهد بوده و از رگ گردن به ایشان نزدیک‌تر می‌باشد، کلامشان را شنوده و اشخاصشان را دیده و به اسرار و ضمائرشان آگاه و عالم است) (صدوق، ۱۳۸۵: ۴۰۴/۲).

بالا تر از اینها، فرازی است که در دعای روز چهارشنبه وارد شده است («... سَاهِدٌ كُلُّ غَائِبٍ...»، «خداوند، شاهد هر غایب است») (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۷۳/۲)، یا در نماز گزارش شده، برای امام صادق علیه السلام آمده («... يَا سَاهِدَ كُلِّ نَجْوَى، يَا عَالِمَ كُلِّ خَفِيَّةٍ، يَا سَاهِدًا غَيْرَ غَائِبٍ...») (ابن طاووس، ۱۳۳۰: ۲۷۶).

تقابل شهود و غیبت، از باب تقابل ملکه و عدم ملکه است از این رو دربارهٔ موجوداتی است که موضوع مکان برای آنها مطرح است و چون این تقابل دربارهٔ خداوند وجود ندارد پس مکان‌دار بودن هم برای خدا مطرح نمی‌شود بنابراین سؤال از «کجایی حضرت حق»، سؤالی سخت نادرست است.

۲-۳-۲ تفسیر درستی از آیاتِ وهم‌انگیزِ مکان‌مندیِ خداوند در کلام امام

رضا علیه السلام

در اینجا تذکر این نکته سزایست که آیاتی که در کلام امام رضا علیه السلام (انعام/۳؛ زخرف/۸۴)، موهم مکانمندی است در روایات خود امام رضا علیه السلام و دیگر اهل بیت علیهم السلام به شکل صحیحی تفسیر شده است^۱ که البته امامان بر ارائه این گونه تفسیر کردن، استشهدات فراوانی را آورده‌اند که علامه مجلسی درباره‌اش می‌گوید: «الغرض من ذکر هذه الاستشهادات، بیان شیوع تلك الاستعمالات و التجوزات فی لسان أهل الشرع و العرف» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳/۳۲۱).

البته نسبت به آیات وهم‌انگیز مکان که امام رضا علیه السلام در این حدیث بهره برده، در کلمات خود ایشان تفسیری وارد نشده است،^۲ ولی از تبیین‌های دیگر ایشان نسبت به آیات دیگری که موهم مکان یا لازمه‌اش مکان‌داری خداوند است،^۳ به دست می‌آید که تبیین ایشان از این دو آیه، باید به گونه‌ای باشد که لازمه‌اش مکان‌داری خداوند نباشد.

به عنوان نمونه: از امام رضا علیه السلام درباره آیه شریفه ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ (مطففین/۱۵)، سؤال می‌شود ایشان می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ يُحُلُّ فِيهِ فَيُحَجَّبَ عَنْهُ فِيهِ عِبَادَةٌ...»، «خدای تبارک و تعالی به مکانی وصف نمی‌شود که در آن حلول کند پس بندگان در آن از او محجوب شوند»، لیک مراد آیه این است که آنان، از ثواب پروردگارش محروم می‌شوند (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۶۲).

بنابراین مراد صحیحی از این آیات، مقصود است و گرنه ابوقره حتماً به امام اعتراض

۱. به عنوان نمونه ر. ک: عنوان «هو الذی فی السماءِ إلهٌ وَ فی الأرضِ اله» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۶۲)، عنوان «هو الله فی السماوات و فی الارض» (همان، ۱۹۹/۱)، و موارد دیگر (ر. ک: همان، ۳۳: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۲/۹۰-۱۲۷).

۲. البته از امامان دیگر، تفسیر صحیحی بر آن آمده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۲۸).

۳. ر. ک: به تبیین‌های ایشان ذیل آیات ۶۴مانده (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۶۸)؛ ۳۲ فجر (همو، ۱۳۷۸: ۱/۱۲۶)؛ ۱۰۳ انعام (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۹۹)، و دیگر روایات (ر. ک: صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶ و ۱۶۲)؛ (همو، ۱۴۱۳: ۴۲۱/۱).

می‌نمود که این آیاتی که شما فرمودید باورهای بنده را تایید می‌کند که خداوند دارای مکان است نه صحبت‌های شما را که فرمودید «الْأَيْنَ مَكَانٌ وَ هَذِهِ مَسْأَلَةٌ...»، یعنی همین نپرسیدن ابوقرة و ساکت شدن او، می‌تواند نشانه‌ای باشد که معنای صحیح از این آیات مدنظر بوده است.

۲-۳-۳ هم‌پوشانی احادیث امام‌رضا علیه السلام در معرفت فرامکانی خداوند

از آن‌رو که تناقض واقعی بین سخنان بازه‌ای از حیات امامان معصوم علیهم السلام با دیگر قسمت‌های زندگانی ایشان وجود ندارد (کشی، ۱۴۰۹: ۲۲۵)، درصدد برآمدیم که روایت مذکور را در آئینه دیگر روایات امام‌رضا علیه السلام به نظاره بنشینیم^۱ تا هماهنگی عجیب آنها رخ بنماید.

این هماهنگی در مسئله فرامکانی خداوند به قدری شگفت‌انگیز است که انگار امام‌رضا علیه السلام، بخش بخش روایت مذکور را به لسانی دیگر در دگر احادیثشان بیان نمودند که البته این مطلب عجیبی نیست زیرا امام‌رضا علیه السلام در تمام مناظراتشان، با تمسک به داشته‌های طرف مناظره، راه هر گونه مغالطه را بر آنها می‌بندد (امینی‌فر، ۱۳۹۱: ۳۷)، که در این مناظره ابوقرة که اهل حدیث بوده (جعفری، ۱۳۹۵: ۶۵)، به طور طبیعی به تمام احادیث مکان‌داری خداوند مسلط است، لذا باید هر گونه راه مفرّ بر او بسته شود.

به هر حال ما این روایات را با هم عجین کرده در اینجا می‌آوریم.

ابوقرة بر پایه احادیثی^۲ بر این باور است که خداوند، موجودی مکان‌دار است لذا از امام علیه السلام می‌پرسد (این الله؟)، خدا در کجا قرار گرفته است؟ امام برای باطل بودن این عقیده می‌فرماید: (الْأَيْنَ مَكَانٌ)، سؤال از کجایی، سؤال از مکان و بالتبع موجود مکان‌دار است در حالی که خداوند متصف به مکان نشده^۳ و برایش مکانی نیست،^۴ در

۱. تمام روایاتی که در این قسمت آورده شده: از امام‌رضا علیه السلام می‌باشد.

۲. آدرس این احادیث در دیدگاه اهل سنت می‌آید.

۳. (... لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ ...) (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۶۱).

۴. (... لَيْسَ لَكَ مَكَانٌ يُعْرَفُ ...) (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵۷/۹۲).

ادامه حضرت استدلال می‌کند که «هذه مسأله شاهد من غائب» این سؤال، مربوط به موجودی است که در مکانی حلول کرده باشد و بر دیگران محبوب شده در نتیجه غیبت و شهودش با هم متفاوت باشد در حالی که خداوند در مکانی حلول نکرده تا از دیگران پوشیده گردد^۱ بنابراین خداوند غائب نیست (لیس بغائب)، تا در نتیجه کسی به محضر او تشریف ببرد (لایقدمه قادم) و او در هر مکانی هست (هُوَ بِكُلِّ مَكَانٍ مَوْجُودٌ) پس مکانی خالی از او نیست،^۲ او (مدبّر، حافظ و صانع) هر چیزی از جمله مکان است بنابراین او خودش کجایی را ساخته پس به آن شناخته نمی‌گردد،^۳ یا اینکه او تنها در آسمان بالا به سر نمی‌برد (جواب امام به سؤال دوم ابوقره) تا نیاز باشد که در هر شیئی به آسمان دنیا اجلال نزول فرماید،^۴ او بود و هیچ آفریده‌ای از (جمله مکان) نبود (قدکان و لاخلق)، بنابراین خداوند هیچ مکانی حتی عرش را به جهت نیازش به آن نیافریده و متصف به قرار گرفتن و نشستن بر عرش نمی‌شود.^۵

با این سنجش، دو مطلب روشن شد، اول: اینکه روایات امام رضا علیه السلام در مسئله فرمانگانی خداوند کاملا همپوشانی داشته، مصدّق و مؤیّد یکدیگرند و دوم: آن که گویا روایت محل بحث، تمام ویژگی‌های احادیث بررسیده از امام رضا علیه السلام را در مسئله فرمانگانی خداوند یک‌جا در خود جمع نموده است.

۳. دیدگاه عهدین و اهل سنت

در این مقام سزایمند است نیم‌نگاهی مقایسه‌ای بین این معرفت از معارف شیعیان با یهودیان، مسیحیان و اهل سنت بیندازیم و سعی در دریافت حق از این میان را، بر خود هموار کنیم.

۱. (... لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ يُحُلُّ فِيهِ فَيُحْبَبُ عَنْهُ فِيهِ عِبَادَةٌ...) (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۶۲).

۲. (... لَمْ يَحُلْ مِنْهُ مَكَانٌ...) (همان، ۶۹).

۳. (... هُوَ أَيْنَ الْأَيْنِ بِلَا أَيْنٍ... فَلَا يَعْرِفُ... بِأَيُّوْتِيَّةٍ)، (کلینی، ۱۴۰۷: ۷۸/۱).

۴. (... يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي يَزُوهِ النَّاسُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يُنَزِّلُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ جُمُعَةً إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَقَالَ ﷺ... وَ اللَّهُ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ذَلِكَ...، (صدوق، ۱۴۱۳: ۴۲۱/۱).

۵. (... لَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ الْعَرْشَ لِحَاجَةٍ بِهِ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ عَنِّي عَنِ الْعَرْشِ وَعَنْ جَمِيعِ مَا خَلَقَ لَا يُوصَفُ بِالْكُؤْنِ عَلَى الْعَرْشِ...، (همو، ۱۳۷۸: ۱۳۵/۱).

۳-۱ دیدگاه عهدین

در عهد عتیق^۱ و عهد جدید^۲ فقراتی وجود دارد که بر مکان‌دار بودن خداوند یا لوازم آن دلالت می‌کند، در اینجا به یک نمونه از عهد قدیم، که مورد پذیرش مسیحیان و یهودیان است بسنده شده و به شماری از موارد دیگر ارجاع داده می‌شود.^۳

در سفر پیدایش آمده است:

«هنگامی که حضرت آدم و حوا از میوه ممنوعه معرفت خوردند فهمیدند که عریانند پس با برگ‌های انجیر سترها برای خویشتن ساختند، در این هنگام آواز خدا را شنیدند که در باغ می‌خرامید و می‌آمد آدم و زنش خویشتن را از او در میان درختان باغ پنهان کردند خداوند آدم را ندا داده گفت: کجا هستی؟! آدم گفت: چون آواز تو را در باغ شنیدم ترسان گشتم زیرا که عریانم پس خود را پنهان کردم خداوند گفت: چه کسی تو را آگاهانید که عریانی؟! آیا از آن درختی که تو را قدغن کردم که از آن بخوری خورده‌ای؟!...») (کتاب مقدس، بی‌تا: سفر پیدایش، باب ۳، آیات ۸-۱۳، ص ۳).

بر بنیاد آنچه در این آیات و دیگر آیات عهدین آمده، خداوند موجود مجسمی است که پیدا و ناپیدایش متفاوت است از این‌رو که وقتی وارد باغ می‌شود از مکان آدم و حوا خبر نداشته و به دنبال آنها گشته و آنها را صدا زده تا پیدایشان کند بنابراین خدای تورات کنونی، خدایی مکان‌دار است.

در حالی که در استدلال امام‌رضا علیه السلام مسئله پیدایی و ناپیدایی مرتبط به امر مکان است و چون این دو در مورد خداوند معنا ندارد از این‌رو مکان‌داری هم برای خداوند

۱. عهد قدیم یا عتیق، تنها آن بخشی از کتاب مقدس است که یهودیان به آن اعتقاد دارند و قسمتی از کتاب مسیحیان نیز هست (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲: ۲۰ و ۲۲).

۲. عهد جدید، بخش دوم کتاب مقدس است که تنها مورد پذیرش مسیحیان بوده و یهودیان آن را معتبر نمی‌دانند. (همان، ۳۴).

۳. برای نمونه‌های بیشتر (ر. ک: کتاب مقدس، بی‌تا، سفر پیدایش، ص ۳، باب ۳، آیات ۸-۱۳؛ ۶، باب ۴، آیه ۱۶؛ ص ۷، باب ۵، آیه ۲۳-۲۶؛ ص ۸، باب ۶، آیه ۲؛ ص ۹، باب ۷، آیه ۱۶؛ ص ۱۱، باب ۸، آیه ۲۱؛ ص ۱۱، باب ۹، آیه ۷؛ ص ۱۳، باب ۱۰، آیه ۹؛ ص ۱۴، باب ۱۱، آیه ۵ و ...). و برای اطلاع بر نمونه‌هایی در عهد جدید (ر. ک: کتاب مقدس، انجیل متی، ص ۷، باب ۵، آیه ۴۵؛ ص ۸، باب ۶، آیه ۱؛ ص ۹، باب ۶، آیه ۱۸ و ...).

تصور نخواهد داشت ولی در عهدین خداوند علاوه بر اتصاف به مکان، به تمام لوازم آن یعنی نزول (کتاب مقدس، بی تا: سفر پیدایش، ص ۲۳، باب ۱۸، آیه ۲۱)، انتقال (همان، ص ۳، باب ۳، آیات ۸-۱۳)، رؤیت پذیری (همان، ص ۴۰، باب ۲۷، آیه ۳۶)، محاط واقع شدن (همان، سفر خروج، ص ۱۰۷، باب ۱۵، آیه ۱۷) و... نیز متصف می شود.

۲-۳ دیدگاه اهل سنت

پیشوایان اهل سنت؛ احمد بن حنبل (ذهبی، ۱۴۱۶: ۱۷۰)، شافعی (همان: ۱۶۵)، مالک (همان، ۱۳۸)، و ابوحنیفه (همان، ۱۳۴)، بر این باور رفته اند که خداوند دارای مکان است البته بسیاری نیز از آن‌ها پیروی کرده اند تا آنجا که (ذهبی ۷۴۸م)، فهرستی بالغ بر ۱۰۰ نفر از عالمانی که معتقدند که خداوند بر عرش قرار دارد را سیاهه کرده است (ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۶، سراسر).

ما در اینجا، برخی از باورهای این عالمان در این مقوله را، بخش بخش آورده و نظر شیعه به خصوص امام رضا علیه السلام را در پایان آن تذکر می دهیم.

۱-۲-۳ آسمان، تنها جایگاه خداوند

«خداوند، فقط در آسمان هست»،^۱ «هر کس منکر وجود خداوند در آسمان بشود بی تردید کافر است»،^۲ «مالک بن انس گوید: خداوند فقط در آسمان است»،^۳ ذهبی گوید: «همه سلف و ائمه اهل سنت و صحابه و خدا و پیامبر و مؤمنان بر این باورند که خداوند در آسمان است و بالای آسمان‌ها قرار دارد».^۴

در برابر این اعتقاد در سند صحیحی امام رضا علیه السلام فرمود:

«... مَنْ وَصَفَهُ بِالْمَكَانِ فَهُوَ كَافِرٌ...» (صدوق، ۱۳۹۸: ۶۹).

۱. (إِنَّ اللَّهَ فِي السَّمَاءِ دُونَ الْأَرْضِ)، (ذهبی، ۱۴۱۶: ۱۳۴).

۲. (مَنْ أَنْكَرَ أَنَّ اللَّهَ فِي السَّمَاءِ فَقَدْ كَفَرَ)، (همان: ۱۳۶).

۳. (قَالَ مَالِكٌ: اللَّهُ فِي السَّمَاءِ...)، (همان: ۱۳۸).

۴. (قُلْتُ مَقَالَ السَّلْفِ وَأئِمَّةِ السُّنَّةِ بِلِ وَالصَّحَابَةِ وَاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْمُؤْمِنُونَ... أَنَّ اللَّهَ فِي السَّمَاءِ... وَ أَنَّهَ فَوْقَ سَمَاوَاتِهِ)، (همان: ۱۴۳).

یا در روایات دیگر آمده هر کس بپندارد که خداوند در چیزی قرار گرفته بی تردید دروغگو (همان، ۱۷۸)، مشرک (همان)، و کافر (همان، ۳۱۷)، است.

۳-۲-۲-۳ فراز و فرود خداوند

«خداوند به آسمان صعود کرد» (ذهبی، ۱۴۱۶: ۱۳۴)، «خداوند به آسمان دنیا نزول نمود» (همان، ۱۴۳)، ذهبی گوید: «همهٔ سلف و ائمه... بر این باورند که خداوند به آسمان دنیا نزول فرموده است» (همان: ۱۴۳).

در برابر این اعتقاد، در حدیث صحیحی از امام رضا علیه السلام و دیگر ائمه علیهم السلام باورمندان به نزول خداوند لعنت شده و تحریف کننده معرفی می‌شوند.

«... قُلْتُ لِلرَّضَا علیه السلام ... مَا تَقُولُ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي يَرْوِيهِ النَّاسُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم أَنَّهُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَنْزِلُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ جُمُعَةً إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَقَالَ علیه السلام لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَرِّفِينَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ اللَّهُ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ذَلِكَ. إِنَّمَا قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَنْزِلُ مَلَكًا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا...» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۲۶/۱).

۳-۲-۳-۳ نشستن خداوند بر عرش

«خداوند بر عرش فراز یافت» (ذهبی، ۱۴۱۶: ۱۳۴)، «خداوند، پیامبر را کنار خودش بر عرش خواهد نشاند» (همان، ۱۷۱)، «خداوند در آسمان هفتم، شخصا بر عرش نشسته است» (همان، ۲۳۶)، ذهبی گوید: «همهٔ سلف و ائمه... بر این باورند که خداوند بر عرش است» (همان: ۱۴۳).

در برابر این سخن، امامان علیهم السلام (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸: ۱۷۸ و ۳۱۷)، به ویژه امام رضا علیه السلام فرموده‌اند:

«... لَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ الْعَرْشَ لِحَاجَةِ بِهِ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ غَنِيٌّ عَنِ الْعَرْشِ وَ عَنِ جَمِيعِ مَا خَلَقَ لَا يُوصَفُ بِالْكَوْنِ عَلَى الْعَرْشِ...» (همان، ۳۲۰).

آوردن آموزه‌های اهل سنت در مکان‌مندی خداوند و لوازمش، از حوصلهٔ این مقاله

۱. ناگفته نماند که تنها در اصل «زید نرسی» و کتاب «جعفر بن محمد بن شریح»، حدیثی بر نزول و صعود خداوند آمده (عده‌ای از علماء، ۱۳۶۳: ۵۴ و ۲۳۰)، که به ادله‌ای، این روایت تحریف شده است (ر.ک: خویی، ۱۳۹۳: ۱۳۱-۱۲۸).

خارج است^۱ از این رو تنها در پاورقی به آدرس برخی از آنها در کتب اصیلشان بسنده می‌شود.^۲

۱. البته باید گفت که یک تک روایت در کتب اصیل شیعه بر نمازگزاردن خداوند وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۴۴۲)، که اولاً در سند آن اشخاصی مانند قاسم بن محمد جوهری هست که علامه مامقانی درباره‌اش گفته که این شخص مردد بین شخص واقفی غیرثقه یا مجهول الحال است، از این رو جمعی از فقیهان مانند محقق حلی اخبار او را رد نموده‌اند (مامقانی، بی‌تا: ج ۲ القسم الثانی / ۲۵)، و علی بن ابی حمزه بطائنی از دیگر افراد در سند است که باید نسبت به اخباری که از ایشان بدون قرینه رسیده مثلاً ایشان در نقلش انفراد دارد، اعتماد ننمود (سلیمی زارع، ۱۳۸۱: ۱۲۸)، که اتفاقاً ایشان در نقل این حدیث متفرد است (ر. ک: نرم افزار جامع الاحادیث ۳)، ثانیاً اگر هم روایت پذیرفته شود باید آنرا به تویل برد همان گونه که فیض کاشانی از اخباریان معتدل، چنین نموده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳/۷۱۵)، ثالثاً این تک روایت در مجموعه روایات معراج در کتب شیعه آمده که بنابر تحقیق برخی در روایات معراج فریقین یا باید آنرا جعلی دانست همان گونه که ایشان بسیاری از روایات معراج در کتب اهل سنت را ساختگی می‌داند یا زبان آنرا زبان تمثیل و تمثل بدانیم که واقعیت‌های فراسوی ماده را به زبان تمثیل مجسم کرده و از این راه، حقایقی را تبیین می‌نماید (عزیزی کیا، ۱۳۸۴: ۶۰-۵۲)، البته به خاطر قرائنی می‌توان گزاره «إِنَّ رَبِّكَ يَصَلِّي» در این روایت را به معنای «یتَرَحَّم و یظہر رحمته علی العباد» دانست (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵/۲۰۱)، زیرا که برخی گفته‌اند که بعد از خطاب «ان ربک یصلی»، حضرت ایستاد آن گاه این آیه بر او تلاوت شد ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ...﴾ (احزاب/۴۳)، (حقی برسوی، بی‌تا: ۵/۱۲۱)، که با قرینه صلوات در این آیه که به معنای انزال رحمت است (ر. ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵/۱۷۲؛ طوسی، بی‌تا: ۳۴۸/۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۷/۳۵۳ و دیگران)، می‌توان معنایی که علامه مجلسی بیان کرده را پذیرفت.
۲. عبارت‌های گوناگونی مانند: (ینزل ربنا... الی السماء الدنیا)، (سترون ربکم عیانا)، (... فَوَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ بَيْنَ كَتِفَيْ حَتَّى وَجَدَتْ بَرْدَهَا بَيْنَ ثَدْيَيْ...)، (... فَإِذَا رَأَيْتُ رَبِّي وَقَعْتُ سَاجِدًا...)، (استوی الی السماء: اِزْتَفَعَ)، (استوی: علا)، (خلق آدم علی صورته) و مانند اینها: (ر. ک: بخاری، ۱۴۱۰: ۱/۳۵۸ و ۳۷۰، ۲/۲۹۸، ۸/۲۸ و ۶۰، ۱۰/۹۱، ۱۱/۱۴۸ و ۱۴۹ و ۱۵۵ و ۱۵۶ و ۱۷۶؛ مسلم، ۱۴۱۲: ۱/۲۱ و ۱۸۷ و ۴۳۹ و ۵۲۳ و ۵۲۱، ۴/۲۰۱ و ۲۲۵۹؛ ابوداود، ۱۴۲۰: ۲/۵۷۲ و ۴/۲۰۲ و ۲۰۲۲؛ ترمذی، ۱۴۱۹: ۲/۲۳۸ و ۲۳۹ و ۳۲/۳ و ۷۳، ۴/۴۰۰، ۵/۲۰۷ و ۲۰۸ و ۲۰۹ و ۳۴۸؛ نسائی، ۱۴۱۱: ۱/۱۷۶ و ۴/۴۱۹ و ۴۲۰، ۶/۱۲۳ و ۴۰۷، ح ۱۰۳۲۱-۱۰۳۰۹؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸: ۱/۱۸۰، ۲/۴۹۱ و ۴۹۲ و ۵۰۸ و ۵۰۹، ح ۱۳۹۸-۱۳۸۸؛ مالک، ۱۴۲۵: ۲/۲۹۹؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۲/۲۷۲ و ۶/۱۹۰ و ۳۷۲، ۱/۳۰۱ و ۱۲/۳۸۹ و ۴۷۸، ۱۳/۳۳ و ۱۳/۲۰۳، ۱۴/۲۸۵ و ۵۲۹، ۱۵/۳۶۲ و ۳۶۳، ۱۶/۲۱۱ و ۳۲۰ و ۳۶۱ و ۴۲۷، ۱۷/۱۹۲ و ۳۷۹ و ۴۷۹، ۱۸/۳۸۹ و ۱۵۳ و ۱۵۴ و ۱۵۷، ۲۷/۱۷۱ و ۳۱۰، ۳۱/۵۲۶ و ۵۴۱، ۳۶/۴۲۳، ۳۸/۲۵۶، ۴۳/۱۴۶؛ دارمی، ۱۴۲۱: ۲/۹۳۱-۹۲۷ و ۱۳۶۶).

نتیجه‌گیری

۱. احادیث بسیاری از امامان معصوم علیهم‌السلام به ویژه امام رضا علیه‌السلام بر فرامکانی خداوند دلالت دارد لیک به ندرت احادیثی در مکان‌مندی خداوند به شکل تحریف شده وارد تراث شیعه گشته است.
 ۲. سند حدیث فرامکانی خداوند از امام رضا علیه‌السلام در مناظره با ابوقره، در مرحله اول، بر پایه وثوق مخبری و براساس یگانه منبعش کتاب احتجاج طبرسی مرسل است لیک با در نظر گرفتن سند کتاب الکافی که براساس قرائنی همه این تک مناظره را دربرمی‌گیرد روایت صحیح ارزیابی می‌شود البته بر مبنای وثوق خبری، ده قرینه بر اعتبار حدیث دلالت دارد.
 ۳. روایات امام رضا علیه‌السلام در مسئله مورد بحث، مصدق و مؤید یکدیگرند و روایت مذکور، عصاره بسیاری از آنهاست.
- آموزه‌های عهدین و اهل سنت در مکان‌مندی خداوند و لوازمش مانند: (صعود، نزول، رؤیت‌پذیری و...)، با معارف اهل بیت به ویژه معرفت حاصل از این حدیث امام رضا علیه‌السلام، سراسر ناهمگون و متفاوت است.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. امام علی علیه‌السلام، نهج البلاغه، تصحیح، صبحی صالح، چاپ اول، قم، هجرت، ۱۴۱۴.
۳. ابن‌ابی‌جمهور، عوالی اللئالی، تحقیق، مجتبی عراقی، چاپ اول، قم، دار سید الشهداء، ۱۴۰۵.
۴. ابن حجر، احمد، لسان المیزان، تحقیق، دائرة المعارف النظامية الهند، الطبعة الثالثة، بیروت، ۱۴۰۶.
۵. ابن سینا، الشفاء الطبيعيات، تحقیق، سعید زاید و...، بی‌جا، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴.
۶. ابن‌شعبه، تحف العقول، تصحیح، غفاری، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴.
۷. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی‌طالب، چاپ اول، قم، علامه، ۱۳۷۹.
۸. — معالم العلماء، چاپ اول، نجف، المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۰.
۹. ابن طاووس، علی، جمال الاسبوع، چاپ اول، قم، دارالرضی، ۱۳۳۰.
۱۰. — کشف المحجّة، تحقیق، محمد حسون، چاپ دوم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی‌تا.
۱۱. ابن‌قولویه، جعفر، کامل الزیارات، تصحیح، عبدالحسین امینی، چاپ اول، نجف، دار المرتضویة، ۱۳۵۶.

۱۲. ابن ماجه، محمد، سنن ابن ماجه، چاپ اول، لبنان، دارالجيل، ۱۴۱۸.
۱۳. ابویحیاء، محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، چاپ اول، لبنان، دارالفکر، ۱۴۲۰.
۱۴. ابوداود، سنن أبی داود، چاپ اول، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۲۰.
۱۵. احمد بن حنبل، مسند الامام احمد بن حنبل، تحقیق، عرقسوسی و دیگران، چاپ اول، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۶.
۱۶. اربلی، علی، کشف الغمة، چاپ اول، تبریز، بی جا، ۱۳۸۱.
۱۷. استادی، رضا، آشنایی با تفاسیر: عدم تحریف قرآنی و چند بحث قرآنی، چاپ دوم، تهران، قدس، ۱۳۸۳.
۱۸. افندی، عبدالله، ریاض العلماء، تحقیق، حسینی اشکوری، چاپ اول، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۳۱.
۱۹. امینی فر، حسن، درآمدی بر مناظرات امام رضا (ع)، چاپ اول، تهران، امید مهر، ۱۳۹۱.
۲۰. آقابزرگ تهرانی، محمدحسن، الذریعة، بی جا، ایران، اسماعیلیان، ۱۴۰۸.
۲۱. بحر العلوم، محمدمهدی، رجال السيد بحر العلوم، چاپ اول، تهران، مکتبه الصادق (ع)، ۱۳۶۳.
۲۲. بحرانی، یوسف، الکشکول، چاپ اول، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۸.
۲۳. بخاری، محمد، صحیح البخاری، چاپ دوم، قاهره، جمهوریة مصر العربیة، ۱۴۱۰.
۲۴. برقی، احمد، المحاسن، چاپ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۲۵. بهایی، محمد، مشرق الشمسین مع تعلیقات الخواجویی، چاپ دوم، مشهد، آستانة الرضویة، مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۲۹.
۲۶. دیمتری گوتاس و کوین فان بلادل، بیت الحکمه، کتاب ماه دین، ترجمه احمدوند، سال ۱۶، شماره ۶۶ پیاپی ۱۸۸، ۱۳۹۲.
۲۷. ترمذی، محمد، سنن الترمذی، چاپ اول، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۱۹.
۲۸. جعفری، رسول محمد، «امام رضا (ع) و مواجهه با برداشت های ناصواب اهل حدیث از صفات خبریه»، فرهنگ رضوی، دوره ۴، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۹۵.
۲۹. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۰.
۳۰. حرعاملی، محمد، وسائل الشیعة، تصحیح، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹.
۳۱. حسینی همدانی، محمد، درخشان پرتوی از اصول کافی، چاپ اول، قم، چاپخانه حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳.
۳۲. حقی برسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، چاپ اول، لبنان، دارالفکر، بی تا.
۳۳. خزاز رازی، کفایة الأثر، بی جا، قم، بیدار، ۱۴۰۱.
۳۴. خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، چاپ اول، قم، دهقانی، ۱۳۹۰.
۳۵. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، ذریعة النور، بی تا.
۳۶. خویی، مهدی، «اعتبارسنجی اصل زید نرسی»، حدیث حوزه، شماره ۸، ۱۳۹۳.
۳۷. دارمی، عبدالله، مسند الدارمی، چاپ اول، ریاض، دار المغنی، ۱۴۲۱.
۳۸. دلبری، علی، آشنایی با اصول علم رجال، چاپ سوم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۵.
۳۹. ذهبی، شمس الدین، العلو للعلی الغفار، تحقیق، أبو محمد أشرف، الأولى، ۱۴۱۶.

۴۰. زمخشری، محمود، الکشاف، چاپ سوم، لبنان، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷.
۴۱. سیحانی، جعفر، «مناظره حضرت امام رضا^ع با ابوقرّة، پیشوای مجسمه»، مکتب اسلام، سال ۵۴، شماره ۱۰.
۴۲. — یحوت فی الملل و النحل، مؤسسة النشر الإسلامی، بی تا.
۴۳. — موسوعة طبقات الفقهاء، چاپ اول، قم، مؤسسة الإمام الصادق^ع، ۱۴۱۸.
۴۴. سجادی، جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۴۵. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، آشنایی با ادیان ۲، چاپ اول، قم، آیات عشق، ۱۳۸۲.
۴۶. سلیمی زارع، مصطفی، «روایات علی ابی حمزه بطائنی بین رد و قبول»، مطالعات اسلامی، علوم قرآن و حدیث، سال چهلّم، ۱۳۸۱.
۴۷. شهرستانی، محمد، الملل و النحل، چاپ سوم، قم، بی جا، ۱۳۶۴.
۴۸. شیرازی، سیدصادق، المسائل المنتخبة، بی تا، بی تا.
۴۹. صادقی، مصطفی، «نگاهی به کتاب احتجاج»، سخن تاریخ، سال دهم، شماره ۲۴، ۱۳۹۵ش.
۵۰. صدرالمتهلین، محمد، شرح اصول الکافی، تصحیح، محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۵۱. صدوق، محمد، الامالی، چاپ ششم، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶.
۵۲. — من لایحضره الفقیه، تصحیح، علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳.
۵۳. — التوحید، تصحیح، هاشم حسینی، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸.
۵۴. — علل الشرائع، چاپ اول، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵.
۵۵. — عیون اخبار الرضا^ع، تحقیق، مهدی لاجوردی، چاپ اول، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸.
۵۶. صفار، محمد، بصائر الدرجات، چاپ دوم، قم، بی جا، ۱۴۰۴.
۵۷. طبرسی، احمد، الإحتجاج، تصحیح، محمدباقر خراسان، چاپ اول، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳.
۵۸. طبرسی، فضل، إعلام الوری، چاپ سوم، تهران، بی جا، ۱۳۹۰.
۵۹. طوسی، محمد، العدة فی اصول الفقه، چاپ اول، قم، محمدتقی علاقتدیان، ۱۴۱۷.
۶۰. — تهذیب الاحکام، تصحیح، حسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.
۶۱. — مصباح المتعجد، چاپ اول، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة، ۱۴۱۱.
۶۲. — رجال الطوسی، چاپ سوم، قم، جماعة المدرسین، ۱۳۷۳.
۶۳. — التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، لبنان، دارإحیاء التراث العربی، بی تا.
۶۴. عدهای از علماء، الأصول الستة عشر، چاپ اول، قم، بی جا، ۱۳۶۳.
۶۵. عزیزکی، کیا، غلامعلی، «تاملی در روایات معراج»، معرفت، سال چهاردهم، شماره ۹ پیاپی ۹۶، آذر ۱۳۸۴.
۶۶. عیاشی، محمد، تفسیر العیاشی، چاپ اول، تهران، بی جا، ۱۳۸۰.
۶۷. فخررازی، محمد، التفسیر الکبیر، چاپ سوم، لبنان، دارإحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
۶۸. فیض کاشانی، محمد، الوافی، چاپ اول، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی^ع، ۱۴۰۶.
۶۹. قمی، عباس، الکنی و الألقاب، چاپ دوم، قم، جماعة المدرسین، ۱۴۲۹.
۷۰. قمی، علی، تفسیر القمی، چاپ سوم، قم، بی جا، ۱۴۰۴.

۷۱. قمی مشهدی، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، چاپ اول، تهران، بی‌جا، ۱۳۶۸.
۷۲. کتاب مقدس، بی‌تا، ترجمه بریتش و هورن بیبل سوسائیتی، بی‌جا، لندن، دارالسلطنة، ۱۹۲۵.
۷۳. کلینی، محمد، الکافی، تصحیح، علی اکبر غفاری، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷.
۷۴. کشی، محمد، رجال الکشی، چاپ اول، مشهد، بی‌جا، ۱۴۰۹.
۷۵. مازندرانی، محمدصالح، شرح الکافی، چاپ اول، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲.
۷۶. مالک بن انس، موطأ الإمام مالك، چاپ اول، مؤسسه زاید بن سلطان آل نهیان، ۱۴۲۵.
۷۷. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال رحلی، چاپ اول، بی‌تا.
۷۸. ——— تنقیح المقال، تحقیق، محمدرضا و محی الدین مامقانی، چاپ اول، قم، مؤسسه آل النبى، ۱۴۳۱.
۷۹. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴.
۸۰. ——— بحارالانوار، چاپ دوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۸۱. محمدی، علی، شرح کشف المراد، چاپ چهارم، قم، دارالفکر، ۱۳۷۸.
۸۲. مردانی نوکنده، محمدحسین، ضرورت و چیستی مناظرات و مباحثات امام رضا (ع)، چاپ اول، بی‌جا، ۱۳۹۱.
۸۳. مسلم، صحیح مسلم، چاپ اول، قاهره، دارالحديث، ۱۴۱۲.
۸۴. مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، چاپ اول، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۸۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مرتضی مطهری، بی‌جا، تهران، انتشارات صدرا، بی‌تا.
۸۶. مفید، محمد، الإرشاد، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۳.
۸۷. مکارم‌شیرازی، ناصر، نقش نهج البلاغه در فقه اسلامی، یادنامه علامه شریف رضی، چاپ اول، نشر روشنگر، ۱۳۶۶.
۸۸. ——— تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱.
۸۹. منصوری گندمانی، منصوره، «تفاوت‌های آموزه‌های حدیثی امام رضا (ع) در مدینه و مرو»، حدیث و اندیشه، شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۲.
۹۰. موسوی، سیدجمال‌الدین، «شخصیت‌شناسی احمد بن ادریس قمی»، حدیث حوزه، شماره ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.
۹۱. میرحسینی، یحیی و کریمی، محمود، «روش‌های رویارویی امام رضا (ع) با پیروان ادیان، فرق و مذاهب اسلامی»، مطالعات فرهنگ-ارتباطات، سال ۱۴، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۲.
۹۲. نجاشی، احمد، رجال النجاشی، درایة النور، بی‌تا.
۹۳. نسائی، احمد، السنن الکبری، چاپ اول، لبنان، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱.
۹۴. نوری، حسین، خاتمة المستدرک، تصحیح، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۷.
۹۵. هاشمی خویی، حبیب‌الله، منهاج البراعة، چاپ چهارم، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰.

واکاوی ادعای نبوت زرتشت

در آینه قرآن و حدیث*

- سید ابوالقاسم حسینی زیدی^۱
- احمد محمدیان^۲

چکیده

از منظر قرآن و روایات، الهی بودن دین مجوس قطعی است و رفتار ائمه اطهار علیهم‌السلام و مسلمین از صدر اسلام با پیروان دین مجوس مانند برخورد با اهل کتاب بوده است؛ اما در روایات، جناب زرتشت پیامبر صاحب شریعت دین مجوس نیست و وی به عنوان مدعی نبوت معرفی شده است. دو روایت اصلی و مهم در باب جناب زرتشت، مناظره حضرت رضا علیه‌السلام با هرید اکبر و مناظره امام صادق علیه‌السلام با شخصی زندیق است که در روایت اول امام با کلمه زعم و گمان به نبوت جناب زرتشت اشاره دارد و زعم گمانی است که احتمال کذب در آن قوی‌تر است و در قرآن زعم به معنای کذب به کار رفته است و ظهور در عدم حقیقت دارد. در روایت دوم هم جناب زرتشت مدعی نبوت معرفی می‌شود و ادعا، طلب چیزی برای خود است و این طلب اعم از صدق و کذب است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۲۳

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد مقدس hoseini.zeydi@razavi.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد مقدس

مهم‌ترین نکته در رد نبوت زرتشت این است که روایات در مورد نبوت او ساکت هستند حال آن‌که ائمه در مناظراتشان هر کجا نامی از انبیاء الهی علیهم‌السلام برده شده است به نبوت ایشان تصریح کرده‌اند. روش پژوهش بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا می‌باشد.

واژگان کلیدی: زرتشت، مجوس، نبوت، قرآن، روایات.

مقدمه: زرتشت اختلافی‌ترین چهره تاریخ

یکی از ادیانی که امروز در دنیا پیروانی دارد و طیف عظیمی از این پیروان در ایران وجود دارند و مسلمانان در ایران با آن‌ها مرتبط هستند دین زرتشت می‌باشد. در تاریخ ادیان هیچ‌کس مانند جناب زرتشت مورد نقض و ابرام واقع نشده است و به حق جزء رازآلودترین چهره‌ها در میان ادیان الهی می‌باشد و شخصیت واقعی و حقیقی او آن‌قدر تاریک و مبهم است که می‌توان گفت: اختلافی‌ترین چهره تاریخ زرتشت می‌باشد چراکه در زمان ولادت جناب زرتشت و در مکان حیات و زندگی او اختلافات کثیر و اقوال ضد و نقیض فراوان وجود دارد که برخی از آن‌ها اصلاً قابل جمع نیستند.

در باب شخصیت وی مباحث پیچیده و داستان‌ها و اقوال متفاوت و متضادی وجود دارد که گاه به اسطوره و اوهام شبیه می‌شود. به همین جهت گروهی از محققان و نویسندگان در تاریخی بودن شخصیت وی شک و تردید دارند و شخصیت او را نیز مانند جمعی از بزرگان و قهرمانان ادوار باستانی و افسانه‌ای دانسته‌اند ولی غالب محققان و دانشمندان معتقدند که جناب زرتشت وجود تاریخی داشته و مولود افسانه یا زائیده داستان‌های ادوار ساسانی نیست (دائرة المعارف اسلامی، سایت طهور)^۱.

البته کسانی که او را یک شخصیت تاریخی و واقعی می‌دانند، در خصوصیات زندگی او دچار اشکالات زیادی شده‌اند و با تمام سعی و کوشش نتوانسته‌اند وحدت نظری حاصل نمایند و خصوصیات زندگی او را با دلایل تاریخی ثابت و این معما و مشکل بزرگ را حل کنند برای نمونه درباره زمان زرتشت، اختلاف آراء، و روایات تاریخی به قدری شدید است که هیچ قدر جامعی بین آن‌ها نیست. این اقوال از ۶۰۰

1. <http://tahoor.com/fa/article/view/113480>.

قبل از میلاد مسیح تا ۶۰۰۰ پیش از میلاد دور می‌زند (آموزگار، ۱۳۷۵: ۱۶).

اما در باب دین مجوس این اختلاف کمتر است به طوری که می‌توان آن‌ها را جمع کرد و به یک نتیجه جامع رسید و لذا بر آن شدیم الهی بودن مجوس و پیامبر بودن زرتشت را در روایات بررسی نماییم.

مهم‌ترین پرسش‌های این پژوهش عبارتند از:

۱. از منظر قرآن و احادیث آیا دین مجوس جزء ادیان توحیدی و الهی می‌باشد؟
۲. از دیدگاه روایات آیا پیامبر صاحب شریعت دین مجوس جناب زرتشت می‌باشد؟
۳. آیا جناب زرتشت پیامبر می‌باشد؟

۱. کلیات

۱-۱ زمان زندگی زرتشت

زمان ولادت جناب زرتشت با همه پژوهش‌های دانشمندان قدیم و جدید، هنوز هم در پرده ابهام است، درباره زمان زندگانی زرتشت آن قدر تحقیق و بحث و گفتگو شده است که حتی اشاره به رئوس آن مطالب، کتاب بزرگی را فراهم می‌کند (آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۵: ۱۶)، اما به اجمال به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

نظر اول: یونانیان کهن، زمان ظهور زرتشت را به هزاران سال قبل و عمدتاً ۶ هزار سال پیش از افلاطون برگردانده‌اند (بنویست، ۱۳۹۴: ۷-۱۲)، چنانچه "اودوکسوس کنیدوسی" که هم‌زمان با افلاطون بوده است، زمان ظهور زرتشت را ۶۰۰۰ سال قبل از افلاطون می‌داند (رضی، ۱۳۷۰: ۴).

اصرار برخی از زرتشتیان معاصر برای درست نشان دادن روایت‌های یونانیان در خور تعمق است. "فرهنگ مهر" و "جمشید کاووس جی کاتراک" دو نمونه از این زرتشتیان‌اند، اینان در یک رویکرد قابل درک، تلاش کرده‌اند با اتکا به همان روایت‌های یونانی و نیز جنبه تاریخی بخشیدن به سرگذشت اساطیر، زمان زرتشت را به هزاران سال پیش از میلاد، یعنی دوران نوسنگی، و هنگامی که هنوز آریاییان تا مهاجرت به سرزمین ایران، زمان درازی در پیش داشته‌اند برسانند (جی کاتراک، ۱۳۷۷: ۱۹-۲۳).

نظر دوم: جامعه زرتشتیان ایران زادروز زرتشت را ۶ فروردین و در سال ۱۷۶۸ پ. م و تاریخ درگذشت او ۵ دی ۱۶۹۱ پ. م تعیین کرده است (خورشیدیان، ۱۳۷۶: ۱۷ و ۲۷). این باور که به تازگی متداول شده و فاقد منبع تاریخی است یعنی در کتب تاریخی و منابع سایر کشورها به آن اشاره نشده است حداقل در کتب قدیمی زرتشتیان آن را ذکر نکرده‌اند.

نظر سوم: عده‌ای بعثت زرتشت را ۳۰۰ سال پیش از حمله اسکندر ذکر می‌کنند و بنابراین، چون اسکندر ۳۳۰ پ. م به ایران حمله کرده است، تاریخ تولد زرتشت در حدود ۶۶۰ پ. م خواهد شد و نظر مشهور مورخین همین است (توفیقی، ۱۳۸۶: ۵۷).

نظر چهارم: برخی از محققان دیگر از شباهت اسمی استفاده کرده، پدر داریوش هخامنشی را با کی گشتاسپ شاه کیانی یکی دانسته‌اند در نتیجه زمان زرتشت را حدود ۵ سده پ. م در نظر گرفته‌اند (کابلی زاده، ۱۳۷۵: ۶۸ و ۶۹).

نظر پنجم: برخی دیگر معتقدند که زرتشت متعلق به یک زمان بسیار قدیم است که دست تاریخ باستان به آن نمی‌رسد (پورداوود، ۱۳۵۶: ۲۹).

نظر ششم: امروزه بیشتر دانشمندان بر آنند که زرتشت بین ۱۰۰۰ تا ۱۲۰۰ سال پ. م می‌زیسته است (هیلنر، ۱۳۶۸: ۱۴).

چنانچه مشاهده می‌کنید این اقوال با هم تضادهای فراوانی دارند که قدر مشترکی در آنها نیست هر چند برخی از لحاظ اعتبار از سایر نظرات قوی‌تر است اما دلیل مستحکمی بر ترجیح یکی بر دیگری متأسفانه در دست نیست و با همه این اختلاف‌ها نظر مشهور ۶۶۰ پیش از میلاد است.

۲-۱ مکان زندگی زرتشت

محل زندگی جناب زرتشت مانند سال تولدش محل بحث و اختلاف است، در کتاب مقدس زرتشتیان، اوستا از جایگاه او به نام ایرانویج یاد شده که برخی آن را آذربایجان و برخی دیگر آسیای مرکزی و ناحیه ای میان هندوکش و هامون و هیرمند تا زرنگ و رنج دانسته‌اند (مزدپور، ۱۳۷۷: ۱۵ و ۱۶). طبری مورخ مشهور سده‌های نخستین اسلامی زرتشت را از اهالی فلسطین می‌داند (طبری، ۱۳۸۷: ۵۴/۱). ولی عموم مورخان

مانند خود زرتشتیان معتقدند او ایرانی و اهل آذربایجان بوده است و محل برانگیختن او را کوهی نزدیک دریاچه اورمیه می‌دانند (توفیقی، ۱۳۸۶: ۵۷).

در کتاب باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن آمده است: «به هر تقدیر سندی وجود دارد که نشان می‌دهد زرتشت بومی این سرزمین‌ها نبوده است زیرا او خود به خداوند از این که در موطنش مورد آزار و اذیت واقع شده است، شکایت می‌برد و از او می‌پرسد: «به کدامین سرزمین بگریزم؟» در نهایت او در جوار ویشناسب شاه سرکرده خوارزم پناه گرفت» (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۰۲).

تنها منطقه‌ای در اوستا که به زرتشت ارتباط می‌یابد، ری است که احتمال بسیار دارد که زرتشت اهل ری در ماد بوده باشد که بعداً به خوارزم گریخته است (زیر، ۱۳۷۴: ۳۷ و ۳۸).

آنچه که اکنون به طور عام بر روی آن توافق دارند، منطقه‌ای است که احتمالاً شامل خراسان امروزی، غرب افغانستان و جمهوری ترکمنستان می‌باشد (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۰۳).

۲. الهی بودن دین مجوس

در اینکه آیا مجوس دینی الهی یا ثنوی می‌باشد در حال حاضر میان مسلمانان اختلاف نظری نمی‌باشد و دلیل آن را می‌توان قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام دانست زیرا زمانی که به روایات رجوع می‌کنیم چنین استنباط می‌شود که قبل از اسلام مجوس جزء ادیان ثنوی بوده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۶۸/۳).

در اثبات توحیدی بودن دین مجوس از راه تاریخ مسیر ناهموار و صعب است که پی بردن به الهی بودن این دین قطعاً بسیار سخت و حتی نزدیک محال خواهد بود، اما در قرآن و روایات حقیقت این مطلب قابل درک می‌باشد.

۱-۲ مجوس در قرآن

خداوند متعال در آیه ۱۷ سوره مبارکه حج در کنار سایر ادیان آسمانی از دین زرتشت نام برده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَ

الْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿۱۷﴾ (حج، ۱۷).

در این آیه مبارکه ۱. مؤمنان ۲. اهل کتاب: یهود، نصاری، صائبان و مجوسان ۳. مشرکان، این سه فرقه با ذکر اسم موصول از هم جدا شده‌اند ولی چهار گروه اهل کتاب با حرف وصل به هم پیوسته‌اند، خداوند تبارک و تعالی تقسیم خویش نسبت به گروه‌های مختلف مردم را بیان کرده است و مجوس را در زمرهٔ ادیان الهی که خود دارای پیامبر مشخص و قطعی مانند موسی و عیسی علیهما السلام و دارای کتاب آسمانی معروف هستند در یک ردیف قرار داده است.

در تفاسیر فخر رازی، طبری، نیشابوری، زمخشری و جرجانی در تفسیر گازر تصریح به صاحب کتاب بودن مجوس نشده است (عظیم زاده، ۱۳۸۱: ۱۷۱)، در تفسیر روح البیان صراحتاً آن‌ها را از زمرهٔ اهل کتاب خارج می‌داند (حقی بروسوی، بی‌تا: ۱۶/۶). شیخ طوسی و مرحوم طبرسی هر چند در ذیل این آیه سکوت کرده‌اند اما در جاهایی دیگر (تبیان، ۱۳۷۶: ۲۰۲/۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۴/۵)، به اهل کتاب بودن مجوس تصریح یا اشاره دارند (عظیم زاده، ۱۳۸۱: ۱۷۱).

در مقابل گروه اول که در ذیل این آیه مجوس را اهل کتاب نمی‌دانند برخی دیگر از مفسران در ذیل شرح و توضیح این آیه مجوس را دینی الهی معرفی کرده‌اند از جمله علامه طباطبایی در تفسیر المیزان مجوس را دینی الهی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۲۳۸). در تفسیر نمونه هم مجوس را اهل کتاب و کتاب مقدس آن‌ها را "اوستا" بیان می‌کند (مکارم، ۱۳۷۴: ۱/۲۸۹)، با توجه و مراجعه به منابع مختلف می‌توان مجوس را از ادیان الهی به حساب آورد.

همان طور که بیان شد لفظ مجوس یک بار به طور صریح در قرآن به کار رفته است اما آیهٔ ۱۰۴ سورهٔ مائده هم چنان که از تفاسیر به دست می‌آید اشاره به مجوس دارد.

۲-۲ مجوس در روایات

روایات متعددی وجود دارد که مجوس را اهل کتاب شمرده است، در من لایحضره

الفقیه به سند صحیح نقل می‌کند پیامبر ﷺ خالد بن ولید را به سوی بحرین فرستاد، دیه برخی از یهود و مسیحی و مجوس بر عهده‌اش آمد، در نامه‌ی به پیامبر ﷺ نوشت دیه یهود و مسیحیان را پرداختم و نسبت به دماء مجوس پیمانی از طرف شما به من نرسیده است، پیامبر ﷺ در پاسخ نوشت دیه مجوس مانند دیه یهود و نصاری می‌باشد (شیخ صدوق، ۱۳۷۸: ۴/ ۱۲۱)، در این روایت پیامبر ﷺ دستور می‌دهد مانند اهل کتاب با مجوس برخورد شود.

در روایتی موثق از امام صادق علیه السلام همین مطلب نقل شده است که مجرای عمل با مجوس مانند یهود و نصارا در حدود و دیات می‌باشد (شیخ طوسی، ۱۳۹۰: ۴/ ۲۷۰). روایت دیگری تصریح می‌کند «مجوس اهل کتاب بودند... و از آن‌ها جزیه گرفته می‌شود» (مغربی، ۱۳۸۵: ۱/ ۳۸۰)، از امیرالمؤمنین علیه السلام در باب دین مجوس چنین روایت شده است: «(رَوَى عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ الْمَجُوسُ إِنَّمَا أَحَقُّوا بِالْيَهُودِ وَ النَّصَارَى فِي الْجَزِيَّةِ وَ الدِّيَاتِ لِأَنَّهُ قَدْ كَانَ لَهُمْ فِيمَا مَضَى كِتَابٌ»، امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: در جزیه و دیات مجوس را ملحق به یهود و نصاری کنید زیرا آن‌ها در گذشته دارای کتاب بودند (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۲۷۰).

با توجه به روایاتی که در بالا به آن‌ها اشاره شد و آنچه از رفتار رسول خدا ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام در برخورد با مجوس گزارش شده است، ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که تعامل با مجوس مانند تعامل با اهل کتاب بوده است و این مسئله در جریان دریافت جزیه بین مسلمانان بسیار مشاهده شده است، بنابراین با استناد به قرآن و روایات می‌توان گفت: مجوسیان اهل کتاب بودند و پیامبر داشتند.

در پایان این بحث به نظر شهید مطهری اشاره می‌شود که آورده‌اند:

«تردید ما در بحث توحیدی بودن آیین زرتشت تنها از جنبه تاریخی است و از زاویه فقه و حدیث و با ملاک‌های خاص اسلامی که جنبه تعبدی دارد و برای یک مسلمان با ایمان معتبر است از این زاویه و از این نظر، هیچ مانعی نیست که آیین زرتشتی را یک آیین توحیدی بنامیم یعنی آیینی که در اصل و ریشه توحیدی بوده و همه شرك‌ها و بدعت‌هایی تلقی شود که بعدها به آن الحاق شده‌اند» (مطهری، ۱۳۸۸: ۱/ ۲۱۱).

۳. نبوت جناب زرتشت از منظر روایات

در بحث اینکه آیا جناب زرتشت پیامبر دین زرتشت می‌باشد یا خیر؟ در تاریخ نظرات متفاوت و گوناگونی بیان شده است: برخی زرتشت را پیامبر دین مجوس می‌دانند (دینوری، ۱۳۷۱: ۴۹، شیخ صدوق، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۲۶)، و برخی منکر نبوت جناب زرتشت شده‌اند و او را «متنبی»؛ کسی که ادعای پیامبری می‌کند می‌نامند (الهامی، ۱۳۷۸: ۶۵).

برای روشن شدن به روایات و احادیث ائمه اطهار رجوع می‌شود تا به نتیجه مطلوب برسیم لذا به عنوان مقدمه عرض می‌شود که در قرآن و روایات به ضرورت بعثت پیامبر برای تمام اقوام تأکید شده است، علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (رعد، ۷)، می‌نویسند: «از این آیه شریفه بر می‌آید که زمین هیچ وقت از هدایتگری که مردم را به سوی حق هدایت کند خالی نمی‌شود یا باید پیغمبری باشد یا هادی دیگری که به امر خدا هدایت کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/ ۳۰۵).

در سایر روایات هم این مضمون بسیار تکرار شده است و از مسلمات دین اسلام می‌باشد، برای نمونه در دعای ندبه آمده است: «برای همه آنان شریعت مقرر کردی و راه را روشن و واضح ساختی و جانشینانی اختیار کردی، نگهبانی پس از نگهبان، از زمانی تا زمانی دیگر، برای برپا داشتن دینت، و حجّتی بر بندگانت» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۹/ ۱۰۴)، چنانچه مشاهده می‌شود در این دعا به طور واضح به بعثت انبیاء در میان تمام اقوام بشر تصریح می‌کند و دلیل آن هم اتمام حجّت بر کلیه بندگان خداوند است. بعد از بیان این مقدمه به احادیثی که در آنها به مسئله پیامبری جناب زرتشت اشاره دارند می‌پردازیم.

۳-۱ مناظره امام رضا علیه السلام با علمای ادیان

مأمون عباسی جلسه مناظره تشکیل می‌دهد و بزرگان و علمای ادیان و متکلمین مشهور را از سرزمین‌ها و کشورهای مختلف برای بحث علمی با حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام دعوت می‌کند بدون اینکه حضرت را از این دعوت مطلع کند و امیدوار بود حضرت امام رضا علیه السلام غافلگیر شود و او به اهداف پلید خود برسد، در این

جلسه رأس جالوت بزرگ یهودیان، جاثلیق از علمای مسیحیان، عمران صابئی و هربذ اهل فارس حضور داشتند، ابتدا حضرت با جاثلیق بعد با رأس جالوت مناظره می کند و آن‌ها را با استدلال بر کتاب‌های خودشان متحیر و مبهوت نمود.^۱

حضرت رضا علیه السلام به هربذ، بزرگ مجوس اشاره و به او می فرماید: «به من از زرتشت خبر بده آن کس که گمان می کنی او پیامبر است دلیل تو بر نبوت او چیست؟ گفت: او برای ما معجزاتی آورد که قبل از او کسی نیاورده بود و ما آن را مشاهده نکرده بودیم اما از طریق اخبار به ما رسید، او برای ما چیزهایی را حلال کرد که غیر او حلال نکرده بود پس او را پیروی کردیم، امام علیه السلام فرمود: به صرف وصول اخبار از او پیروی کردید؟ هربذ جواب داد: بله امام علیه السلام فرمود: سایر امم گذشته هم این چنین بودند که خبرهایی از معجزات پیامبران به آن‌ها رسیده است خبرهایی از معجزات موسی علیه السلام عیسی علیه السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم رسیده است، پس عذر شما برای عدم اقرار به آن‌ها چیست اگر به صرف وصول اخبار نسبت به معجزات زرتشت به او اقرار کردید؟ هربذ سکوت کرد و در مکان خود قرار گرفت» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۸، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۵۶).

به دو فقره از این روایت استدلال می شود:

فقره اول: امام رضا علیه السلام به موبد بزرگ می فرماید: "گمان می کنی که او پیامبر توست؟" حضرت از نبوت جناب زرتشت با لفظ "تزعّم" سؤال می کند، برای روشن شدن مقصود حضرت، این کلمه را بررسی می کنیم.

در معنای "زعّم" بین اهل لغت تضاد فراوانی وجود ندارد، در مقایسه اللّغه پیرامون معنای زعم آمده است: «زاء و عین و میم بر دو اصل دلالت دارند یکی از آن دو سخن غیر صحیح و بدون یقین و دیگری بر عهده گرفتن چیزی می باشد معنای اول به صورت "الزَّعْمُ وَ الزُّعْمُ" به کار می رود و دلالت بر قول غیر صحیح می کند و این معنا مشهورتر می باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۰/ ۳)، در اساس البلاغه حول این معنا آمده است «زعّم

۱. لازم به ذکر است به دلیل شهرت این مناظره، متن واضح و روشن که بیان آن از غیر معصوم بعید است و موافقت محتوای مناظره با قرآن و ناقل روایت که جناب شیخ صدوق در "عیون اخبار الرضا" و "التوحید" می باشند و عدم مخالفت بزرگان حدیث با این روایت بحث سندی این مناظره مطرح نمی شود.

زمانی است که شک می‌کنی آن مسئله حق است یا باطل و بیشتر در معنای باطل استعمال می‌شود» (زمخشری، ۱۹۷۹: ۲۷۱).

در مفردات به این نکته توجه می‌شود: «زعم حکایت قولی است که در مظن کذب می‌باشد و برای همین در قرآن هر جا آمده به معنای ذم قائلان به آن است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۸۰). برخی هم تصریح کرده‌اند که معنای زعم کذب می‌باشد (ازدی، ۱۳۷۸: ۲/ ۵۸۲). نکته مشترک تمام تعاریف، می‌توان قول غیر ثقه را دانست و اینکه در قرآن به معنای کذب به کار رفته است.

با توجه به آن‌چه از لغت به دست می‌آید و اینکه در قرآن "زعم" به معنای کذب است و نزدیک‌ترین کلام به قرآن کلام معصومین علیهم‌السلام است، حضرت امام رضا علیه‌السلام با به کار بردن لفظ زعم به نبوت او خدشه وارد کرده است.

فقره دوم: نکته دیگر که حائز اهمیت و دقت نظر می‌باشد این است که حضرت علی ابن موسی الرضا علیه‌السلام در مناظره با یهود و نصاری نسبت به پیامبری و نبوت حضرت موسی و عیسی علیه‌السلام صراحتاً اشاره می‌کند مانند آن‌چه که حضرت امام رضا علیه‌السلام درباره حضرت عیسی علیه‌السلام در مناظره با جاثلیق می‌فرماید: «من مقرر هستم به نبوت و کتاب عیسی علیه‌السلام و آن‌چه او به امت خود بشارت داد و حواریون به آن اقرار داشتند».

حضرت در باب نبوت و وحی حضرت موسی علیه‌السلام هم می‌فرماید: «... فَذَلِكَ وَحْيِي اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الَّذِي أَنْزَلَهُ عَلَى مُوسَى ...»، حضرت در باره نوری که به موسی علیه‌السلام نازل شده و در تورات به آن اشاره شده از جاثلیق می‌پرسد، و او از ارائه جواب عاجز می‌شود و حضرت می‌فرماید: من خود آن را توضیح می‌دهم آن نور، وحی خداوند بود که به موسی علیه‌السلام نازل شد، چنان‌که شاهدیم حضرت با بیان این کلمات تصریح به نبوت حضرت عیسی و موسی علیه‌السلام می‌کند.

سزاوار بود اگر حضرت امام رضا علیه‌السلام نبوت جناب زرتشت را قبول داشت نسبت به نبوت او صراحت یا حداقل به آن اشاره می‌کرد لکن این عدم تصریح حضرت و سؤال ایشان از هر بزرگ با لفظ "زعم" دست کم سبب ایجاد شک در امر نبوت جناب زرتشت می‌نماید اگر قائل نشویم حضرت با این رفتار منکر نبوت جناب زرتشت شدند.

۲-۳ مناظره امام صادق علیه السلام با یک ملحد

حدیث دوم در مورد استدلال مناظره حضرت امام صادق علیه السلام با یک زندیق می باشد. این مناظره نسبتاً طولانی موضوعات گوناگونی را شامل می شود، که در یک بخش به طور صریح نسبت به نبوت جناب زرتشت سؤال می شود که نسبت حدیث رضوی مذکور از صراحت بیشتری برخوردار است، ارسال سندی روایت سبب گردیده که نسبت به صحت حدیث تشکیک شود و به تبع، استناد به مطالب موجود در آن را بی اساس تلقی کنند و لذا بررسی روایت از حیث سند در این جا ضروری است.

۳-۲-۱ بررسی سند روایت

این روایت در جلد دوم کتاب "الاحتجاج علی اهل اللجاج" مرحوم طبرسی به مرسل نقل شده است، برخی با استناد به ارسال سندی حدیث، منکر استدلال به این روایت شده اند اما شواهد و قرائنی وجود دارد که با توجه به آنها می توان قوت سند را اثبات کرد، در ذیل به آنها اشاره می شود:

۱. کتاب احتجاج از کتب معتبری است که علماء به آن اعتماد داشته و بدون هیچ دغدغه ای روایات آن را نقل می کنند، البته تنها اشکالی که متوجه روایات کتاب شده، اینکه اکثر روایات آن مرسله است و هیچ سندی در کتاب برای آنها یافت نمی شود که این اشکال نیز با توجه به یادآوری مؤلف کتاب در مقدمه مبنی بر اینکه من به جز روایات تفسیر امام عسکری علیه السلام بقیه روایات کتاب را بدون سند آورده ام زیرا یا اجماع بر آنها هست یا موافق عقل اند یا در کتب مخالف و موافق مشهورند (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱/۱۴). بر این اساس کتاب احتجاج چنان مورد توجه علماء قرار گرفت که برای اینکه در دسترس همه قرار گیرد بارها به ترجمه و شرح آن روی آوردند.

۲. در علم اصول و رجال، مطلبی با این مضمون وجود دارد، شهرت عملیه جابر ضعف سند است و عدم عمل مشهور به خبر صحیح السند موجب عدم حجیت آن می شود (سبحانی، ۱۳۹۳: ۳۵).

ارسال این روایت هر چند سبب وهن آن می شود ولی در ذیل شواهد و کتبی که به

آن استدلال کرده‌اند ذکر می‌شود تا با استفاده از قاعده فوق وهن نسبت به سند روایت بر طرف شود، این روایت در کتاب‌های تفسیری، روایی و فقهی مختلفی ذکر شده است.

کتاب حدیثی: طبق بررسی‌های انجام شده در ۱۲ کتاب روایی مجموعاً بیش از ۳۹ مرتبه قطعات این روایت به طور مقطوع نقل شده است البته دلیل تقطیع روایت کثرت مباحث آن می‌باشد که در ابواب مختلف آمده است. سه کتاب "الإحتجاج" طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۳۶ و "بحار الانوار" مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۶۵ و "عوامل العلوم" بحرانی، ۱۴۱۳، ج ۲۰، ص ۵۳۸ روایت را به طور کامل نقل کرده‌اند و سایر کتب مانند: (شرح الکافی مازندارانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۳۹۲)، (وسائل الشیعه حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۳۸۷)، (الفصول المهمة حرعاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۵۲)، (هدایة الامة شیخ حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۶۸)، (جامع الاحادیث بروجردی، ج ۲۲، ص ۴۷۲)، (مستدرک الوسائل محدث نوری، ج ۲، ص ۱۶۶)، (التوحید صدوق، ص ۲۴۹)، (نور المبین جزائری، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳)، و... به صورت مقطوع.

- کتب تفسیری: بیش از ۲۰ مرتبه حداقل در ۱۳ کتاب تفسیر قرآن بنابر هماهنگی موضوعات مورد استناد قرار گرفته است. کتاب‌هایی مانند: (نور الثقلین العروسی الحویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۴؛ ج ۳، ص ۵۲۷؛ ج ۴، ص ۵۲۷؛ ج ۵، ص ۴۳۷)، (کنزالدقائق قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۱۱۱؛ ج ۱۰، ص ۴۷۵؛ ج ۱۱، ص ۴۰۲؛ ج ۱۳، ص ۴۷۸)، (الصفافی فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷۱؛ ج ۴، ص ۲۱۵؛ ج ۴، ص ۳۴۷)، (البرهان ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۵۲۴)، (تفسیر المعین فیض کاشانی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۵۷۳؛ ج ۳، ص ۱۵۷۸؛ ج ۳، ص ۱۶۲۲)، (الجواهر الثمین شیر، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۵۶)، (مواهب الرحمن موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۵۴)، (الفرقان فی تفسیر القرآن صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۳، ص ۲۹۸؛ ج ۲۵، ص ۴۷۶)، (المیزان طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۹۹)، (تفسیر نمونه مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ص ۱۵۲)، (الامثل فی تفسیر القرآن مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۳۰۲)، (الجدید فی

تفسیر القرآن سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۴۶۹؛ ج ۶، ص ۲۳۶)، و... در موارد مختلف از این حدیث در تفسیر آیات استفاده کرده‌اند.

کتاب فقهی: بیشترین استفاده از این روایت در کتب فقهی می‌باشد که قریب به ۳۰ کتاب به این حدیث استدلال کرده‌اند و شمارش دفعات تکرار به دلیل کثرت استفاده صعب و بعید است اما به طور اجمال برخی از کتاب‌هایی که به این حدیث استناد کرده‌اند ذکر می‌گردد: (المکاسب شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۵)، (جواهر الکلام فی ثوبه الجدید جواهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۶)، (جامع المدارک خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۴)، (منهاج الفقاهه روحانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۴۹)، (منهاج الصالحین سیستانی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۰۳)، (ماوراء الفقه شهید صدر، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۸۱)، (هدایة العباد گلبایگانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۳۵)، (سند العروة الوثقی کتاب الطهارة بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۷۹)، (مبانی منهاج الصالحین طباطبایی قمی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۲۷۱)، (تفصیل الشریعة فی شرح التحریر الوسيلة المکاسب لنکرانی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۱۵)، (ینایع الاحکام قزوینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۲۴)، (الزبده الفقهیة عاملی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۳۱۰)، (الحدائق الناظره بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۸، ص ۱۷۴)، (حاشیة مجمع الفائده بهبهانی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۳۴)، (تحریر الوسيلة ج ۲، ص ۱۶۵)، (منهاج المؤمنین مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۹۰)، (مصایح الاحکام بحر العلوم، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۹۴)، (الرسائل الاربع سبحانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۹۵)، (المواهب فی تحریر الاحکام سبحانی، ۱۴۲۴ق، ص ۴۹۹)، (وسيلة النجاة اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ص ۶۲۴)، (مهذب الاحکام سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۳، ص ۱۶۶)، (مسائل الواضحة اراکی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۳۹)، (فقه حدود و تعزیرات موسوی اردبیلی، ج ۲، ص ۵۱۱)، و... در تمام کتب مذکور این روایت یا به عنوان دلیل یا مؤید استفاده شده است.

۳. در حدیثی از امام صادق علیه السلام از قول پیامبر صلی الله علیه و آله چنین آمده است: «برای هر امر حقیقی است و برای هر امر درستی نوری است، پس آنچه را موافق قرآن است، اخذ کنید و آنچه را مخالف قرآن است، ترک کنید» (رازی، ۱۳۷۶: ۳/ ۶۹). طبق این روایت روش تشخیص احادیث صحیح ارائه به قرآن است، این حدیث با

موضوعات قرآن هم‌خوانی دارد و شاهد این هم‌خوانی استفاده از این حدیث در تفسیر آیات قرآن و به کارگیری آن توسط علماء در بحث استنباط احکام می‌باشد.

۴. نکته دیگری که می‌توان مورد توجه قرار داد این است که فقرات این حدیث با احادیث صحیحه و موثقه دیگر کاملاً هم‌خوانی دارد.^۱

۵. برخی از فقها با عبارتی خاص این حدیث را تأیید کرده‌اند:

علامه مجلسی: «این خبر هرچند مرسل است ولی اکثر اجزای آنرا کلینی و صدوق به صورت مجزا در مواضع مناسب آن اجزاء روایت کرده‌اند و سیاق این روایت شاهد بر صدق این روایت می‌باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰ / ۱۸۹).

محقق خوانساری: «این روایت هرچند مرسل است اما صدور این روایت از غیر معصوم جداً بعید می‌باشد» (خوانساری، ۱۴۰۵: ۳ / ۲۵).

مرحوم نراقی با این حدیث بر منکرین نظر خود طعن وارد می‌کند (نراقی، ۱۴۲۲: ۲ / ۶۳).

بنابر توضیحات فوق این روایت از حیث سند دچار اشکال نیست و می‌توان با این حدیث در مسائل مختلف استدلال کرد و از مجموع این شواهد می‌توان حکم به صحت حدیث نمود.

۳-۲-۲ بررسی دلالت روایت

همان‌طور که اشاره شد روایت احتجاج شامل مباحث مختلفی می‌باشد مثل: اصل توحید، نبوت و ضرورت بعثت انبیاء، احکام و علل آن و... در قسمت میانی که بحث از عقاید باطل برخی از مذاهب اسلامی و غیر اسلامی می‌باشد و شخص زندیق به تناسب از دین مجوس و جناب زرتشت سؤال می‌کند که به آن اشاره می‌شود:

زندیق از حضرت می‌پرسد: «آیا خداوند پیامبری به سوی مجوس فرستاده است؟ من کتاب‌هایی محکم، مواظی بلیغ و امثالی شافی نزد آن‌ها یافته‌ام که اقرار به ثواب و

۱. به طور مثال در قسمتی از این روایت که در باب وضو است حکمی را مطرح می‌کند و با صحیحه عبدالرحمان از امام صادق علیه السلام یکی است (وسائل، ۱۴۰۹: ۲۲ / ۲۲۸، ح ۴)، در قسمت مربوط به کفایت با روایت صحیح (من لایحضره الفقیه، ۱۳۷۸: ۴ / ۳۶۳)، مطابقت دارد و...

عقاب دارند و دارای شریعتی هستند که به آن عمل می‌کنند»، امام فرمود: هیچ امتی نیست مگر اینکه از طرف خداوند منذری برای آن‌ها مبعوث شده است و بر قوم مجوس هم از طرف خداوند پیامبری با کتاب آسمانی فرستاده شده است منتهی مجوسیان او را تکذیب کردند و کتابش را انکار نمودند، سپس زندیق پرسید: پیغمبر آن‌ها کیست؟ بعضی‌ها گمان کرده‌اند "خالد بن سنان" است؟ حضرت فرمود: خالد یک نفر عرب بدوی بوده و پیامبر نبوده و این سخنی است که مردم بی‌اطلاع می‌گویند، زندیق پرسید: آیا پیامبر مجوس زرتشت است؟ امام علیه السلام فرمود: زرتشت در میان مجوس سر و صدایی به راه انداخت و ادعای پیغمبری کرد، عده‌ای دعوتش را پذیرفتند و عده‌ای دیگر او را تکذیب کردند و از شهر بیرون نمودند و در بیابان طعمه درندگان شد.

محل بحث این عبارت حضرت می‌باشد: «أَفَرَزْدُشْتُ؟ قَالَ إِنَّ زَرْدُشْتَ أَتَاهُمْ بِزَمْرَمَةٍ وَادَّعَى النُّبُوَّةَ»، در این جا ابتدا به لغت شناسی این روایت می‌پردازیم.

فقره اول: کلمه محل بحث "ادعی" است: از ریشه دعو می‌باشد به معنای طلب اما دعو مجرد می‌باشد و ادعی مزید است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/ ۲۷۹)، در مجمع البحرین در توضیح این کلمه می‌گوید: «یعنی چیزی را برای خود طلب کرد» (طریحی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۴۴/۱)، در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن در شرح این کلمه می‌گوید: «ان تدعی حقاً لک أو لغيرک» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳/ ۳۱۶).

از مجموع آنچه که ذکر شد چنین برداشت می‌شود که شخصی چیزی را به عنوان حق برای خود طلب کند و این ادعا اعم از این است که آن چه او طلب می‌کند حق حقیقی او باشد یا خیر، یعنی گاهی این ادعاء حق است و گاهی کذب، در این جا تصریحی به نبوت جناب زرتشت وجود ندارد در حالی که وقتی از حضرت آدم، نوح، موسی و عیسی و ارمیا علیهم السلام یاد می‌کند ایشان را با عنوان نبی الله یاد می‌کند، چه سرّی است که در این جا حضرت تصریحی ندارد؟!

فقره دوم: کلمه دیگر در این جا زمزمه است: در معنای "زمزمه" دو ادعا وارد شده است، برخی از مورخان آن را کتاب زرتشت نامیدند و آن را همان اوستا می‌دانند که عوام به آن "زمزمه" می‌گویند (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۲/ ۱۹۰؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۱/ ۲۲۴)، به جز

این دو مورخ فرد دیگری قائل به این نظر نشده است و البته این دو مورخ هم بر ادعای خود دلیل یا سندی ارائه نمی‌کنند.

در مقابل عده‌ای دیگر این‌را نمی‌پذیرند و منظور از زمزمه را معنای لغوی آن می‌دانند که در کتب لغت آن‌را به سخن گفتن زیر لب ترجمه کرده‌اند (عمید، ۱۳۸۲: ۲/۱۱۱۳)، و همین مفهوم در عربی با مقداری تفاوت بیان شده است: «أصل الزمزمة الكلام ألدی لا يفهم» (ابن درید، ۱۹۸۸: ۲۰۱/۱)، البته به این دلیل به آنچه زرتشت آورده زمزمه می‌گویند که دعاهای زیر لب مبهمی است که در هنگام تناول غذا خوانده می‌شده است (طبری، ۱۳۸۷: ۵/۲۱۴۶ و ۲۱۵۳؛ مقدسی، ۱۳۷۴: ۲/۵۷۳؛ یعقوبی، بی‌تا: ۱/۲۱۶).

اگر در کلمه اول قبول کنیم که ادعای نبوت به معنی نبوت حقیقی است در صورتی که ادعای نبوت از معنی لغات مشخص است که چیزی را حق خود دانستند حالا آن چیز حقیقتاً حق او باشد بعید است، اما در معنای زمزمه چون دلیل روشنی بر آن ارائه نشده و اکثر مورخان و مفسران کتاب دین مجوس را اوستا می‌دانند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱/۴۶)، (ابن الفقیه، ۱۴۱۶: ۱۹۵؛ گردیزی، ۱۳۶۳: ۱۶۰؛ سراج، ۱۳۶۳: ۲/۳۱۱)، (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۳/۱۰۶)، اما اگر کلمه زمزمه در این جا یعنی چیزی غیر واضح و آشکار یا زمزمه مبهم وقت تناول طعام را در نظر بگیریم این معنا با روش تمام انبیاء متفاوت است زیرا خداوند رحمان به پیامبر ﷺ می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ (بقره، ۹۹). حال چگونه است که خدا یک پیامبر را با آیات بینات خود به سوی خلق بفرستد و پیامبر دیگر را با نشانه‌های نامفهوم به سوی مردم مبعوث گرداند، این با عدل خدا ناسازگار است که برای یک رسول نشانه‌های روشن کننده نازل کند و برای دیگری خیر؟! حال چطور ممکن است خدا به یک پیامبر آیه و نشانه روشن کننده و هدایت کننده بفرستد ولی آن پیامبر زمانی که به سوی مردم برای هدایت می‌رود با زمزمه و کلماتی نامعلوم بخواهد آن‌ها را دعوت کند؟

فقره سوم: در این روایات که محل استشهاد است بیان امام علیه السلام نسبت به رفتار مردم با پیامبر دین مجوس و رفتار آن‌ها با جناب زرتشت می‌باشد: «قَدْ بَعَثَ إِلَيْهِمْ نَبِيًّا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَأَنْكَرُوهُ»، حضرت می‌فرماید: خداوند برای آن‌ها پیامبری مبعوث کرد و آن‌ها منکر او شدند، بیان حضرت از رفتار مردم به طور مطلق بیان شده است و

عمومیت انکار را می‌رساند اما در باره جناب زرتشت می‌فرماید: «ادَّعَى التُّبُوَّةَ فَأَمَّنَ مِنْهُمْ قَوْمٌ وَ جَحَدَهُ قَوْمٌ»، عده‌ای به او ایمان آوردند لکن در عبارت گذشته بحثی از ایمان به پیامبر دین مجوس نمی‌باشد و این شاهد دیگری است بر اینکه جناب زرتشت و پیامبر دین زرتشت دو نفر بودند.

فقره چهارم: دیگر نکته که بر عدم اتحاد شخصیتی پیامبر دین زرتشت و زرتشت است فرجام امر آن دو شخص می‌باشد، نسبت به زرتشت می‌فرماید: «فَأَكَلَتْهُ السَّبَاعُ فِي بَرِّيَّةٍ مِنَ الْأَرْضِ»، اما نسبت به پیامبر دین مجوس عاقبتی را مطرح نمی‌کند ولی در روایتی دیگر امام صادق علیه السلام در باب دین مجوس و پیامبر آنان چنین می‌فرماید: «از مجوس جزیه گرفته می‌شود، زیرا پیامبر فرمود: با آنان همانند اهل کتاب رفتار کنید، آنان پیامبری داشتند که او را به قتل رساندند...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/ ۵۶۸)، در حدیث احتجاج از امام صادق علیه السلام آمده که شخص زرتشت را درندگان بیابان دریده‌اند و در روایت دوم می‌گوید: مجوس پیامبر خود را کشته‌اند و این روایت دوم دلیل دیگری بر این مدعاست که پیامبر دین مجوس و جناب زرتشت دو شخصیت کاملاً مجزا بوده‌اند (رک: بروجردی، ۱۳۶۶: ۳/ ۳۲۴).

نتیجه‌گیری

از بررسی آنچه درباره مجوس و جناب زرتشت در قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام است در می‌یابیم که مجوس دینی الهی و در ابتدا از ادیان توحیدی و مجوسیان دارای پیامبر و کتاب آسمانی بوده‌اند و روایات تصریح به تحریف آن کتاب دارند، اما در خصوص زرتشت، پیامبر دین مجوس به طور حتم و با صریح روایات جناب زرتشت نمی‌باشد.

البته در بعضی از کتب با استناد به تاریخ، نسبت پیامبری به جناب زرتشت می‌دهند، اما همان کتاب‌ها در تاریخ تولد، آن چنان اقوال متناقضی بیان کرده‌اند که قابل جمع نیست و وجود شخصیت حقیقی یا اسطوره‌ای او در پرده‌ای از ابهام است.

اما در روایات تصریحی نسبت به نبوت جناب زرتشت نیست، در دو روایت اصلی و مهم در باب جناب زرتشت حضرت امام رضا علیه السلام از دلیل گمان و زعم هربذ اکبر به

نبوت جناب زرتشت می‌پرسد. «زعم» گمانی است که احتمال کذب در آن قوی‌تر است و در قرآن زعم به معنای کذب به کار رفته است و ظهور در عدم حقیقت دارد. در روایات احتجاج جناب زرتشت را مدعی نبوت معرفی می‌کند و ادعا، طلب چیزی برای خود است و این طلب اعم از صدق و کذب است، حتی ادعای عدم نبوت جناب زرتشت بعید نیست و چنان‌چه در روایات احتجاج طبرسی او را مدعی نبوت است، از روایت احتجاج و مناظرات حضرت امام رضا علیه السلام به انضمام سایر روایات مطرح شده به این نکته منتهی می‌شود که زرتشت پیامبر نبوده است. مهم‌ترین نکته رد نبوت زرتشت این است که روایات امام صادق و امام رضا علیه السلام که در مناظرات آن‌ها نامی از جناب زرتشت به میان آمده است در مورد نبوت او ساکت هستند حال آن‌که این دو امام بزرگوار در مناظراتشان چنان‌چه اشاره شده هر کجا نامی از انبیاء الهی علیهم السلام برده شده است به نبوت آنها تصریح کرده‌اند.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. آموزگار، ژاله، تفضلی، احمد، اسطوره زندگی زرتشت، تهران، چشمه و آویشن، ۱۳۷۵.
۳. ابن اثیر، ابوالحسن، الکامل، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵.
۴. ابن الفقیه الهمدانی، البلدان، محقق، الهادی، یوسف، چاپ اول، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۶.
۵. ابن بابویه «شیخ صدوق»، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، محقق، غفاری، علی اکبر، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
۶. — التوحید، محقق، حسینی، هاشم، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸.
۷. — عیون اخبار الرضا، محقق، لاجوردی، مهدی، چاپ اول، نشر جهان، ۱۳۷۸.
۸. ابن خلدون، عبدالرحمان، تاریخ ابن خلدون، محقق، شحاده، خلیل، چاپ دوم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸.
۹. ابن درید، ابوالحسن علی، جمهرة اللغة، چاپ اول، بیروت، دارالعلم و الملايين، ۱۹۸۸.
۱۰. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الأعظم، محقق، هندای، عبدالحمید، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱.
۱۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، عبدالسلام محمد بن هارون، چاپ اول، قم، مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۴.
۱۲. ازدی، عبدالله، کتاب الماء، محقق، اصفهانی، محمد مهدی، چاپ اول، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۳۸۷.

۱۳. ازهری، ابومنصور محمد، تهذیب اللغة، چاپ اول، بیروت، دارالحیاء التراث العربی، ۱۴۲۱.
۱۴. الهامی، داوود، بحیثی دربارهٔ مجوس ۲، فصلنامهٔ کلام اسلامی، سال ۱۳۷۸، ش ۳۲.
۱۵. بحرانی، عبدالله، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال من الآیات و الاخبار و الاقوال، محقق، ابطحی اصفهانی، محمدباقر، چاپ اول، قم، مؤسسهٔ الامام المهدی، ۱۴۱۳.
۱۶. بنونیست، امیل، دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی، مترجم، سرکاراتی، بهمن، چاپ چهارم، تهران، نشر قطره، ۱۳۹۴.
۱۷. بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، باستان شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن، چاپ سوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۸. بستانی، فواد افرام، فرهنگ ابجدی، مترجم، مهیار، رضا، دوم، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۹. بویس، مری، زردشتیان باورها و آداب دینی آنها، ترجمهٔ بهرامی، عسگر، مشهد، توس، ۱۳۸۰.
۲۰. پورداوود، ابراهیم، اوستا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
۲۱. توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، چاپ دهم، تهران، سمت، ۱۳۸۶.
۲۲. جی کاتراک، جمشید کاووس، زمان زرتشت، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۷.
۲۳. حقی بروسی، اسماعیل، روح البیان، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۲۴. خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارک، محقق، غفاری، علی اکبر، چاپ دوم، قم، مؤسسهٔ اسماعیلیان، ۱۴۰۵.
۲۵. خورشیدیان، اردشیر، پاسخ به پرسش‌های دینی زرتشتیان، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
۲۶. زنی، آر، سی، طلوع و غروب زرتشتی‌گری، ترجمهٔ قادری، تیمور، تهران، فکر روز، ۱۳۷۴.
۲۷. راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، اول، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲.
۲۸. رازی، ابوالفتح، روض الجنان و روح البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶.
۲۹. راوندی، قطب الدین، الخرائج و الحرائج، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸.
۳۰. رضی، هاشم، راهنمای دین زرتشت، انجمن ایران، ۱۳۷۰.
۳۱. زمخشری، محمود، اساس البلاغه، چاپ اول، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۹.
۳۲. سبحانی، کلیات علم الرجال، ترجمهٔ روحی و قلی پور، چاپ هفتم، قم، انتشارات قدس، ۱۳۹۳.
۳۳. سراج، منہاج، طبقات ناصری، محقق، حبیبی، عبدالحی، چاپ اول، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
۳۴. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷.
۳۵. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، چاپ اول، نشر مرتضی، ۱۴۰۳.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه، محمدجواد بلاغی، سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۳۷. طبری، ابو جعفر محمد، تاریخ الطبری، محقق، ابوالفضل، ابراهیم، چاپ دوم، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷.
۳۸. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۵.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن، الإستبصار فیما اختلف من الاخبار، محقق، حسن موسوی خراسان، اول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰.

۴۰. — تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷.
۴۱. — التبیان فی تفسیر القرآن، نجف، المطبعه العلمیه، ۱۳۷۶.
۴۲. عظیم زاده، طاهره، مجوس در قرآن و روایات، نشریه الهیات و معارف اسلامی، سال ۱۳۸۱، شماره ۵۷.
۴۳. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، چاپ بیست و ششم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۴۴. کابلی زاده، مهدی، خراسان مهد آئین بزرگ، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.
۴۶. گردیزی، ابوسعید عبدالحی، زین الاخبار، اول، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
۴۷. گروهی از مؤلفان، پرسش و پاسخ‌های دانشجویی، قم، دفتر نشر معارف، بی تا.
۴۸. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، دوم، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۴۹. مردابور، کتابون، زرتشتیان، تهران، انتشارات ایده، ۱۳۷۷.
۵۰. مسعودی، ابوالحسن علی، مروج الذهب و معادن الجواهر، محقق، داغر، اسعد، دوم، قم، دارالهجره، ۱۴۰۹.
۵۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۵۲. مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، دوازدهم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۸.
۵۳. مغربی، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، دوم، قم، موسسه آل البيت، ۱۳۸۵.
۵۴. مفید، محمد بن نعمان، المقنعه، اول، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳.
۵۵. مقدسی، مطهر بن طاهر، البداء و التاریخ، ترجمه شفیعی کدکنی، محمدرضا، اول، آگه، ۱۳۷۴.
۵۶. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیرنمونه، اول، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
۵۷. نراقی، مولی احمد، رسائل و مسائل، اول، قم، کنگره نراقیین مولی مهدی و احمد، ۱۴۲۲.
۵۸. هیلتز، جان، شناخت اساطیر ایران، مترجم، آموزگار، ژاله، تفضلی، احمد، اول، بابل، نشر چشمه، ۱۳۶۸.
۵۹. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر، بی تا.

تفسیر عرفانی

«كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» در خطبه اول نهج البلاغه*

□ سیدحسین سیدموسوی^۱

چکیده

خطبه اول نهج البلاغه با تعابیری در شناخت خداوند و صفاتش آغاز می‌گردد. در این کلام علی علیه السلام کمال اخلاص را نفی صفات از خداوند می‌داند، این در حالی است که در قرآن و احادیث نبوی و نهج البلاغه درباره صفات خداوند مطالب فراوانی آمده است، شارحان نهج البلاغه و تفسیرگران کلام علی علیه السلام به توضیح این عبارت پرداخته و نظرات گوناگونی را ارائه داده‌اند، که عبارتند از: اثبات دیدگاه معتزله در نداشتن صفت، نفی صفات زائد بر ذات (دیدگاه اشاعره) و اثبات عینیت ذات و صفات حق تعالی (دیدگاه شیعه)، نفی صفات مخلوقات از خداوند، نفی صفاتی همچون ظلم، عجز، و...، ناتوانی انسان‌ها در توصیف خداوند، هرچند در تفسیر این کلام تلاش شده است از منظر کلامی به آن نگاه شود، اما با تحلیل کلام آن حضرت در این خطبه و تفاسیر گوناگون، به نظر می‌رسد اگر از دید عرفانی به آن نظر کنیم بهتر قابل حل و توضیح است. علی علیه السلام در این کلام به مقام غیب الغیوب حق اشاره می‌کند، که هیچ نشانی از آن وجود ندارد. از این رو آن حضرت از آن به عنوان کمال اخلاص و کمال

توحید و عالی‌ترین درجهٔ یگانگی یاد می‌کند، بنابراین عالی‌ترین درجهٔ توحید در این کلام علی علیه السلام آمده است.
واژگان کلیدی: خطبهٔ اول نهج البلاغه، نفی صفات، عینیت ذات و صفات، غیب الغیوب، عرفان.

مقدمه

توحید از جمله مهم‌ترین اعتقادات ادیان الهی است، در میان مسلمانان نیز اصل اول اعتقادی تمامی فرقه‌های مختلف توحید و یگانگی خداوند است، از سوی دیگر خداوند دارای صفات گوناگون می‌باشد که باعث تکثر در اندیشهٔ توحیدی می‌گردد، یعنی هم باید برای خداوند ذات یگانه بدون شریک در نظر گرفت و هم اینکه او را به صفات مختلفی ستود، تلفیق این دو نظر برای اندیشمندان مسلمان مشکلاتی را بیار آورده است و در علم کلام باعث شده است هر گروه کلامی نظر ویژه‌ای ارائه دهد. در نهج البلاغه نیز همچون دیگر متون اصیل اسلامی و شیعی به یگانگی خداوند اشاره شده است، هم او را از هر نوع شریکی در ذات حق میرا دانسته است و هم صفات گوناگونی برای حق تعالی ارائه گردیده است.

یکی از چالشی‌ترین عبارت‌های نهج البلاغه جمله‌ای است که در اولین خطبه آمده است، خطبهٔ اول با این تعابیر آغاز می‌گردد: ستایش و حمد ویژه‌ای است که سخنوران در ستودنش ناتوانند و شمارش گران، نعمت‌های او را نمی‌توانند شمارش کنند، تلاش گران حق او را نمی‌توانند ادا نمایند، خدایی که اندیشه‌های بشری نمی‌توانند او را درک کنند و ژرف‌نگری هوشمندان و زیرکان به او دسترسی ندارد، هم او که صفاتش دارای حد و مرز نیست و توصیفش امکان ندارد، نه در زمان و وقت می‌گنجد و نه دارای پایان و مدت زمانی است (خطبه ۱)، در این تعابیر به نامحدود بودن خداوند اشاره می‌کند و می‌فرماید: حق را آنچنان که هست نمی‌توان شناخت و ویژگی‌های او را نمی‌توان برشمرد، چرا که او نامحدود است و ما موجودات هرچند برترین مخلوق او هستیم توان احاطه و آگاهی کامل از او را نداریم، به قول سنائی:

توان وصف تو گفتن که تو در فهم ننگنجی توان شبه تو جستن که تو در وهم نیایی
(سنایی، ۱۳۷۵: ۶۵۳).

هرچند در این کلام علی علیه السلام اشاره به قابل توصیف بودن حق تعالی کرده و فرموده است توصیف کامل او امکان‌پذیر نیست، اما در عین حال از عجز و ناتوانی بشر در شناخت کامل او گزارش می‌دهد، تعابیر بعدی چنین است: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِحْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِحْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (خطبه ۱)، اساس دین، شناخت خداوند است، و کمال شناخت او، تصدیق به وجود اوست، و کمال تصدیق به وجود او، یکتا و یگانه دانستن اوست، و کمال اعتقاد به یکتایی و یگانگی او، پرستش اوست دور از هر شایبه و آمیزه‌ای، و پرستش او زمانی از هر شایبه و آمیزه‌ای پاک باشد که از ذات او نفی هر صفت شود، سخن ما درباره آخرین جمله است، قبل از ورود و بررسی دیدگاه‌های مختلف لازم است به توحید صفاتی اشاره کنیم.

۱. توحید صفات

در بحث از توحید و یگانگی خداوند، مباحث مختلفی از جمله انواع توحید مطرح می‌شود که عبارتند از: توحید ذات، توحید صفات، توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت، توحید در حاکمیت، توحید در اطاعت، توحید در قانون‌گذاری، توحید در عبارت و توحید در شفاعت (سبحانی، ۱۴۱۲: ۱۰۵/۲-۹)، یکی از مهم‌ترین این توحیدها، توحید صفات است، در واقع مسلمانان در صفات کمالی خداوند همچون علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده و کلام اتفاق نظر دارند و این صفات را از صفات ذاتی حق می‌دانند اما در خصوص کیفیت ارتباط این صفات با ذات حق اختلاف نظر دارند، در خصوص صفات الهی در میان متکلمان مسلمان اختلاف وجود دارد، مهم‌ترین این اختلافات چنین است؛

۱-۱ اشاعره

ایشان معتقدند صفات کمالی خداوند هم از حیث مفهوم و هم از جهت مصداق

زائد بر ذات حق است، بر اساس اعتقاد ایشان صفات خداوند با صفات مخلوقات در این امر متفاوت است که صفات حق قدیم است و صفات مخلوقات حادث، ابوالحسن اشعری این زیادت را به صراحت چنین اعلام می‌کند: از جمله دلایلی که اثبات می‌کند خداوند عالم به علم است، و قادر به قدرت، و... در پایان استدلال می‌گوید: از آنجا که محال است خداوند علم باشد، محال است که به نفس خویش عالم باشد و چون این امور محال می‌باشد، صحیح است که گفته شود که او عالم است و محال است که علم حق همان نفس ذات حق باشد (اشعری، بی‌تا: ۳۱).

این دیدگاه علاوه بر خالی بودن ذات حق از صفات و احتیاج ذات به غیر در صفات کمالی مستلزم تعدد قدما است که با توحید ذات و یگانگی حق منافات دارد، از این رو مورد قبول معتزله و امامیه قرار نگرفته است.

۱-۲ معتزله

ایشان جهت حفظ توحید و یگانگی خداوند و تنزیه او از هر نوع ترکیب (ذات و صفات) معتقد شدند تنها چیزی که وجود دارد ذات حق است و هیچ نشانه‌ای از وجود صفات واقعی نیست، به تعبیر دیگر ایشان گفته‌اند ذات حق از صفاتش نیابت می‌کند بی‌آنکه صفتی وجود داشته باشد، از قول عباد بن سلیمان نقل شده است که: خداوند عالم، قادر و حی است ولی برای او علم و قدرت و حیات و سمع و بصر اثبات نمی‌کنم و می‌گوییم: او عالم است نه به علم، و قادر است نه به قدرت، زنده است نه به حیات، سمیع است نه به سمع، همچنین است سایر اسامی خداوند. اشعری به صراحت اعتقاد به اینکه او عالم و قادر و حیّ به نفسه یا به ذاته است، را انکار می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۶).

این دیدگاه مشهور معتزله است، هرچند برخی از اندیشمندان معاصر معتقدند: نیابت ذات از صفات اعتقاد تمامی معتزله نیست، برخی از ایشان با امامیه در عینیت ذات و صفات هم‌رای هستند (سبحانی، ۱۴۱۲: ۳۴/۲، همو، بی‌تا: ۲۶۹/۳).

این دیدگاه علاوه بر تعطیلی عقل با صراحت آیات قرآن و گفتار پیامبر ﷺ که برای خداوند صفاتی را مطرح می‌کنند ناسازگار است.

عینیت ذات و صفات شیعه یا امامیه

شیعه معتقد است در عین حالی که صفات الهی از حیث مفهوم متفاوت است، اما از جهت مصداق یکی است، این دیدگاه بر خلاف دو دیدگاه قبلی هم معتقد به وجود حقیقی و واقعی صفات در خداوند است (بر خلاف نظر معتزله) و هم صفات را عین یکدیگر و همه را عین ذات الهی می‌داند (بر خلاف نظر اشاعره). خواجه نصیر الدین طوسی در تجرید الاعتقاد می‌نویسد: وجوب وجود دلیل بر سرمدیت خداوند و نفی امور زائد، شریک، مثل، ترکیب با همه معانی آن، ضد، مکان داشتن، حلول، اتحاد، جهت، حلول حوادث، نیازمندی، هرگونه درد و لذت مزاجی و معانی و احوال و صفات زائد بر ذات است (حلی، ۱۴۲۲: ۲۹۶-۲۹۰).

علامه حلی در باب حادی عشر در توضیح صفات سلبی خداوند، ششمین صفتی که از حق سلب می‌کند، نفی معانی و احوال از حق تعالی است، وی در توضیح می‌نویسد: زیرا اگر خداوند با قدرت قادر بود و با علم عالم و ... حق تعالی در صفاتش نیازمند این امور می‌شد در نتیجه ممکن می‌گشت (حلی، ۱۳۶۵: ۵).

۲. بیان مسئله

ظاهر کلام علی علیه السلام دو مشکل اساسی دارد:

۱. با اعتقاد شیعه به اینکه خداوند دارای صفات گوناگون است ناسازگار است و از طرف دیگر در ظاهر با اعتقاد معتزله که معتقدند خداوند هیچ صفتی ندارد هماهنگی دارد.

۲. در قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام و دیگر معصومین علیهم السلام و حتی ابتدای این خطبه، برای خداوند صفاتی در نظر گرفته شده است، در واقع در کلام علی علیه السلام نوعی ناسازی مشاهده می‌گردد که بایستی به حل آن کوشید.

چگونه می‌توان این دو را با یکدیگر تلفیق کرد که هم برای حق صفاتی اثبات شود و هم عبارت علی علیه السلام درست باشد. برخی از شارحان به این اشکال واقف بوده و نفی صفات را با آیات قرآن که برای خداوند صفاتی را اثبات می‌کند و نیز با صدر این خطبه ناسازگار می‌دانند (خوئی، بی‌تا: ۲۱).

علی علیه السلام در این عبارت شناخت حق را متوقف بر تصدیق و تصدیق را مبتنی بر توحید و توحید را بر مبنای اخلاص و اخلاص را بر نفی صفات بنا نهاده است، در واقع آن حضرت شناخت حق را بر نفی صفات بنا کرده است، به طوری که اگر کسی از حق تعالی نفی صفات نکند به شناخت او نرسیده است به تعبیر دیگر:

از نظر علی علیه السلام همهٔ دین در شناخت حق تعالی گردآمده است، اما باید توجه داشت که شناخت حق دارای مراتب و انواع گوناگون است، آن حضرت عالی‌ترین نوع شناخت را مرتب بر نفی صفات و به تعبیر دیگر شناخت ذات حق دانسته است، هرچند ممکن است در مراتب دیگر نیز این نوع شناسایی انجام گیرد و افراد انسان با توجه به شناختی که از حق به دست می‌آورند متفاوت گردند، قرآن نیز عالی‌ترین مرتبهٔ شهادت و گواهی را گواهی خود او بر خودش اعلام می‌دارد و می‌فرماید: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (آل عمران/۱۸)، هرچند از طرق ساده‌ای نیز موجودات را گواه بر این دانسته است: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشیة/۱۷)، به تعبیر برخی از عرفا این نوع شناخت، شناخت شتری، کوهی، آسمانی و زمینی است (خمینی، ۱۳۸۸: ۱۳۳). عرفا شناخت سطوح پایین را صدا زدن از راه دور می‌دانند، قیصری در مقدمهٔ خویش بر شرح نائیه ابن فارض^۱ می‌نویسد: عقل در معرفت حق تعالی تنها با دقت در ممکنات عمل می‌کند تا از وجود ممکنات به وجود خالق ممکنات و به صفات او از قبیل وحدت و وجوب، علم و قدرت پی ببرد، عقل از صفات تشبیهی وی جز این، قدر معلوم نمی‌داند و از صفات تنزیهی وی می‌فهمد که او جسم و جسمانی نیست و موجود زمانی و مکانی و امثال آن نمی‌باشد، این درحقیقت استدلالی است از پشت پرده و حجاب، مثل چنین استدلال‌گری مثل کسی است که در خانه ای نشسته و از روزنه ای سایهٔ شخصی را می‌بیند که در برابر آفتاب ایستاده است یقین می‌کند که در آنجا شخصی ایستاده است اما چون او را نمی‌بینند، نمی‌داند که او کیست و چه شکل و هیاتی دارد و دارای کدام نعت و صفت است، و چون او را مشاهده نمی‌کند در حقیقت همانند نایبانی است که چیزی را لمس می‌کند و با قوهٔ لامسه پاره ای از صفات

۱. این رساله در مجموعه رسائل قیصری با عنوان رساله فی التوحید و النبوة و الولاية و در کتاب نصوص فلسفیه به اهتمام ابراهیم مدکور و زیر نظر عثمان امین در قاهره توسط الهيئة المصرية العامة للكتاب در سال ۱۹۷۶ با عنوان کتاب فی علم التصوف از صفحه ۲۲۳ تا ۲۸۰ چاپ شده است.

ملموس آن را درك می‌کند، اما آن را نمی‌بیند و از حقیقت آن و از همگی صفاتش بی‌خبر است. پس اهل استدلال به منزله کسانی هستند که خدای تعالی در شأن ایشان فرموده: «آنان چنانند که از دور آوازشان می‌دهند» (فصلت/۴۴)، (قیصری، ۱۳۸۱: ۲۰).

۱-۲ پیشینه

هر چند شارحان در شرح این کلام نظرات خویش را مطرح کرده‌اند و در سایت‌های مختلف به شرح و نقل آن پرداخته‌اند، تنها مقاله مرتبط با این عبارت را آقای عسکری سلیمانی در مقاله ذات و صفات الهی در کلام امام علی علیه السلام در مجله معرفت شماره ۳۹ طرح کرده است. ایشان چنان که از چکیده پیداست غیر از بحث وجود خداوند به رابطه ذات حق و صفاتش پرداخته و آنها را عین ذات می‌داند: آیا خداوند دارای صفت است؟ رابطه صفت با ذات خداوندی چگونه است؟ آیا صفت عین ذات خداست یا زائد بر ذات اوست؟ اما مقاله ای مستقل که به صورت جامع دیدگاه‌های گوناگون طرح و نقد شده باشد، ملاحظه نشد.

۲-۲ ضرورت و اهمیت پژوهش

هم‌نشینی روایات و احادیث نقل شده از ائمه معصوم علیهم السلام با قرآن در حدیث تقلین حکایت از اهمیت تعبیر ایشان دارد چرا که این تعبیر تفسیر آیات الهی است، بر این اساس شناخت و درک کلام ایشان و مقصد و هدفی که از هر یک از تعبیرشان داشته‌اند اهمیت بررسی آنها را صد چندان می‌کند، از همین رو است که تفاسیر و شرح‌های بسیاری بر کلام ایشان نوشته شده است، روشن است که برخی تعبیر همچون برخی آیات قرآن دارای صعوبت است این سختی چنان که در مقدمه اشاره شد در کلام علی علیه السلام در ابتدای خطبه اول وجود دارد، بنابراین لازم است تفاسیر گوناگون بررسی و نقد شود و دیدگاه مقبول به خوانندگان و جویندگان حقیقت ارائه گردد، از این رو بررسی این فراز از خطبه اول اهمیت فوق العاده دارد، به ویژه اینکه تفاسیر گوناگونی از آن شده است، این فراز مربوط به توحید است و توحید اولین اصل مورد پذیرش تمامی مسلمانان می‌باشد.

۳. تفسیر شارحان

شارحان نهج البلاغه در شرح این جمله تعابیر گوناگونی ارائه کرده‌اند که به طرح آنها می‌پردازیم.

۳-۱ نفی صفات و معانی قدیم دیدگاه معتزله

ابن ابی‌الحدید: این کلام به توحیدی صراحت دارد که معتزله به آن معتقدند و آن عبارتست از نفی معانی قدیم که اشاعره و غیر ایشان آنرا اثبات کرده‌اند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۷۴/۱، ۳۴۵/۶)، وی عبارت‌های بعدی کلام علی علیه السلام را به عنوان دلایل معتزله می‌داند و آنرا تفسیر می‌کند (همان، ۷۴/۱). بدیع‌الملک میرزا الملقب بعماد الدوله در حکمت عمادیه در مورد اراده خداوند ضمن اشاره به اعتقاد اشاعره می‌نویسد: اما در نزد متکلمین از معتزله صفات حق که از جمله آنهاست اراده، هیچ‌یک را زائد بر ذات حق ندانند بلکه نفی صفات کنند، چنانچه امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده: «کمال التوحید نفی الصفات عنه»، و گویند از صفات: «خذ الغایات و اترك المبادی»، یعنی حقیقت صفات در ذات حق موجود نیست نه به زیادت و نه به عینیت، بلکه ذات را نایب از صفات دانند (جامی، ۱۳۵۸: ۱۹۴).

نقد: به اشکال دیدگاه معتزله اشاره شد.

۳-۲ نفی غیر از خداوند حتی خود سالک

اخلاص همان زهد حقیقی است و زهد حقیقی دور شدن از ماسوی الله است، کسی که به این مرتبه می‌رسد با توجه به جلال و عظمت خداوند متعال از دیدن غیر حق محروم می‌شود در صورتی که سالک غیر از حق را مشاهده کند، حتی خودش را، به اخلاص و کمال آن نرسیده و در او شرک خفی وجود دارد بنابراین اگر عارف در کمال اخلاص خود را مشاهده کند در واقع به زینت حق آراسته نشده است و خویش را در کنار حق دیده است، علی علیه السلام با نفی صفات به این نکته اشاره نموده است (ابن میثم، ۱۴۱۷: ۲۶۹/۱).

نقد: روشن است که کلام علی علیه السلام درباره توحید و نفی صفات است، نه نفی ما

سوی الله با توجه به تعابیر قبلی و بعدی آن حضرت این تفسیر قابل قبول نیست چرا که همه چیز درباره صفات و ویژگی های خداوند است نه امر دیگر علاوه براین، این تفسیر در کلام ابتدایی آن حضرت آمده است، آنجا که می فرماید کمال شناخت خداوند وحدانیت اوست یکی از معانی یگانگی حق همین یکتایی او در هستی است که در واقع غیر از او دنیاری وجود ندارد چنانکه به صراحت اعلام شده است.

۳-۳ نفی صفات مخلوقات

در این دیدگاه شارحان و مفسران کلام علی علیه السلام معتقدند آن حضرت صفات موجودات ممکن اعم از مادی و مجرد را از خداوند نفی می کند این صفات ویژگی هایی است که انسانها با آن خو گرفته اند، روشن است که این ویژگی همراه با نقص می باشد، چه در ابتدای ایجاد و چه در انتهای آن (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۸۶/۱، قطب الدین راوندی، بی تا: ۴۵/۱).

مکارم شیرازی جمله پایانی که علی علیه السلام درباره فرشتگان می فرماید: «لَا يَتَوَهَّمُونَ رَبَّهُمْ بِالتَّصْوِيرِ وَلَا يُجْرُونَ عَلَيْهِ صِفَاتِ الْمُصْثَوِعِينَ وَلَا يَحُدُونَهُ بِالْأَمَاكِينِ وَلَا يُشِيرُونَ إِلَيْهِ بِالنَّظَائِرِ» (خطبه ۱)، آنان در فکر و خیال خود تصویر و یا شبیهی برای پروردگار در نظر نمی گیرند و صفات خلق خدا را در باره حضرت او جاری نمی سازند، نه او را در مکانی محصور می کنند و نه با عنوان کردن شبیه ها و مانندها برای او به سویش اشاره می نمایند را دلیل بر این امر دانسته اند (مکارم شیرازی، همان).

نقد: این دیدگاه با دیدگاه زیادت صفات بر ذات چندان تفاوتی ندارد چرا که صفات در موجودات ذاتی ایشان نیست و پس از ایجاد ذات در آنها به وجود می آید، روشن است که در زیادتی صفات بر ذات دوگانگی وجود دارد که با وحدت ذات حق در تنافی است، ایرادات اشاعره گذشت.

۳-۴ نفی دیدگاه زیادت صفات بر ذات حق، عینیت ذات و صفات

عبد الرزاق کاشانی در رساله مبدأ و معاد این عبارت را دلیل بر عینیت صفات و ذات و عدم زیادت صفات بر ذات گرفته است (کاشانی، ۱۳۸۰: ۲۷۲).

ملاصدرا در یکی از آثارش در پاسخ این اشکال که: مفهوم قدرت غیر از مفهوم

علم است و مفهوم این دو غیر از مفهوم اراده و مفهوم این سه، غیر از مفهوم حیات می‌باشد، پس چگونه ممکن است تمامی این صفات در خداوند یک حقیقت واحد بسیط باشد که هیچ مغایرتی در آن نیست؟ می‌نویسد:

اختلاف در مفهوم منافاتی با بساطت حقه ندارد زیرا وقتی می‌گوییم صفات حق عین ذات اوست معنایش این است که وجود حق همان وجود این معانی است و حیثیت ذات حق عین حیثیت سایر صفات می‌باشد، صفات از جهت وجود و حقیقت نسبت به وجود واجب و حقیقت او امر زائدی نیست، معنای کلام ما این نیست که این الفاظ مترادف بوده و یک مفهوم دارد، چراکه در این صورت حمل این الفاظ بر حق تعالی بی‌فایده است از این رو کلام علی علیه السلام که می‌فرماید: کمال توحید نفی صفات از حق می‌باشد، منظور نفی معانی از ذات حق نیست، چراکه این اعتقاد مستلزم تعطیل و این کفر آشکار است بلکه معنای کلام حضرت علیه السلام نفی صفات زائد بر ذات حق از جهت وجود و حقیقت خداوند می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۹ و ۴۰)، وی در آثار دیگر نیز به همین اعتقاد گواهی می‌دهد: (۱۹۸۱: ۱۴۰/۶؛ ۱۴۲/۶؛ ۱۳۷۸: ۱۳۳).

علامه مجلسی در شرح روایت امام موسی کاظم علیه السلام می‌نویسد: منظور از نفی الصفات رد بر قول اشاعره است که معتقدند صفات خداوند نه عین اوست و نه غیر او (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۳/۲)، نیز در بحار الانوار می‌گوید: هر کس خداوند یکتا را به زعم خویش عبادت کند و گمان کند که صفات زائد دارد، خدای واحد را عبادت نکرده بلکه خدایان فراوان را پرستیده است بنابراین هرگز خدا را پرستیده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۹/۵۴).

مرحوم آشتیانی در شرح فصوص الحکم قیصری ضمن رد دیدگاه‌های اشاعره و معتزله به دیدگاه شیعه اشاره کرده و می‌گوید: مقصود از کلام علی علیه السلام نفی صفات زائد بر ذات است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۰۳۶)، ایشان بعد از توضیحات بیشتر به نقل از شرح کاشانی بر فصوص الحکم معنای کلام علی علیه السلام را نفی صفت زائد بر ذات گرفته است، ایشان در ادامه احادیثی را از شیعه در تأیید همین اعتقاد آورده است (همان: ۱۰۳۹)، این دیدگاه مورد پذیرش افراد فراوانی است (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲۴۴/۲؛ لیبیب بیضون، ۱۳۷۵: ۷۳؛ کاشانی، ۱۳۷۸: ۳۹/۱؛ حسینی شیرازی، بی‌تا: ۱۳/۱؛ بیهقی، ۱۳۷۵: ۱۲۱/۱؛ جوادی آملی در مقاله علی

و فلسفه الهی در کاوشی در نهج البلاغه مقالات کنگره سوم، ۶۳؛ نقوی، ۱۳۶۴: ۱۱۸/۱؛ قزوینی حائری، ۱۳۳۷: ۳۶/۱؛ انصاریان، ۱۳۶۶: ۳۰/۱؛ نواب لاهیجی، بی تا: ۶؛ مغنیه، ۱۳۵۸: ۲۳/۱؛ مدرس وحید، ۱۳۵۸: ۲۹/۲).

آیت الله سبحانی به شدت از زیادت صفات بر ذات دفاع می کند، به طوری که در چند اثر خویش پس از لفظ نفی الصفات کلمه الزائده را داخل پراتز افزوده است، قال أمير المؤمنين: «وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ الزَّائِدَةِ عَنْهُ» (سبحانی، ۱۴۱۲: ۴۰/۲: ۱۴۲۵: ۱/۱؛ ۳۶۸/۱: ۱۴۲۱: ۳۲۹/۱ و ۶۶/۶ و ۱۲۶؛ بی تا: ۲۶۸/۳).

نقد عینیت ذات و صفات

آنچه در باب عینیت صفات و ذات گفته می شود این است که، هرچند صفات از جهت مفهوم با یکدیگر متفاوتند، اما از جهت مصداق یکی می باشند در واقع خداوند از همان جهت که عالم است از همان جهت نیز قادر است، به تعبیر دیگر تمامی صفات الهی عین یکدیگر و همه عین ذات خداوند می باشند با اندک دقت می توان دریافت در این گونه نگاه به طور ناخودآگاه برای حق تعالی ذات و صفتی در نظر گرفته شده است چراکه در یک قضیه حملی اعلام می شود: خداوند عالم است، خداوند قادر است، خداوند مرید است و... روشن است که در قضیه حملی موضوع و محمول قرار دارد، از این رو در همان ابتدای تصور صفات برای حق این دوگانگی و ثنویت در نظر گرفته شده است هرچند این سخن از جهتی ایراد ندارد، اما با توجه به کلام علی علیه السلام مرتبه ای از شرک است، از این رو می فرماید: هر صفتی گواهی می دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی گواه بر غیر صفت بودن دارد، بنابراین هرکس خداوند را توصیف کند برای او قرینی در نظر گرفته و هرکه برای حق قرین در نظر گیرد او را دوتا کرده و هرکس او را دوتا فرض کند او را تجزیه نموده به صفت و موصوف و هرکس او را تجزیه کند او را نشناخته است و... (خطبه ۱)، بنا بر این، این دیدگاه اخلاص در توحید را نمی رساند.

۳-۵ نفی صفات ظلم، عجز و صفات سلبی

نفی صفات مغایر با ذات یا صفات ناقص همچون صفات ظلم، ناتوانی و صفات

دیگری که خداوند از آنها منزّه است (موسوی، ۱۳۷۶: ۱۸/۱)، ایراد این دیدگاه این است که بحث در صفات ثبوتی است نه صفات سلبی روشن است که صفات سلبی، عدم صفت است بنابراین باعث ایجاد دوگانگی بین صفت و موصوف نمی‌شود تا یگانگی که در کلام علی علیه السلام آمده است اثبات شود.

۳-۶ نفی صفات توصیف کنندگان

هاشمی خوبی به نقل از یکی از عرفا می‌گوید: احتمال دارد که منظور از نفی صفات این باشد که هرچه وصف کنندگان خداوند توصیف می‌کنند شایسته ذات حق نیست، سپس به حدیث امام باقر علیه السلام اشاره می‌کند که آن حضرت فرموده است: هرآنچه شما با اوام خویشتن خدا را با آن تمیز می‌دهید در دقیق‌ترین معانی خود، مخلوق و ساخته شما است، همچنان که شما مخلوق هستید، بنابراین به شما برمی‌گردد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۴۰۸/۱؛ هاشمی خوبی، ۱۴۰۰: ۳۲۵/۱).

۳-۷ غیب الغیوب یا مرتبه احدیت

برای توضیح این دیدگاه لازم است مقدمه‌ای آورده شود:

مرتبه احدیت ذات

قیصری در مقدمه شرح فصوص در خصوص توضیح برخی از اصطلاحات طائفه عرفا می‌نویسد:

۱. احدیت: هرگاه حقیقت وجود به شرط آنکه چیزی همراه آن نباشد، ملاحظه شود، نزد عرفا مرتبه «احدیت» نام گیرد تمامی اسماء و صفات حق در این مرتبه، مستهلك پنهان است، نام‌های دیگر این مرتبه عبارتند از: «جمع جمع»، «حقیقت حقایق» و «عماء».

۲. واحدیت: هرگاه حقیقت وجود به شرط همراهی امری ملاحظه شود:

الف) یا به شرط همه اشیا لازمۀ آن (چه کلسی و چه جزئی)، که اسماء و صفات نامیده می‌شود ملاحظه می‌گردد، که این مرتبه «الاهیت» است و نزد عرفا، «واحدیت» و «مقام جمع» نامیده می‌شود.

ب) و یا به اعتبار رساندن مظاهر اشیاء - که عبارتند از اعیان و حقایق خارجی - به کمالات مناسب استعدادات خویش در خارج، ملاحظه می‌گردد که مرتبهٔ «ربوبیت» نامیده می‌شود (قیصری، ۱۳۹۴: ۲۶ و ۲۵).

همو در جای دیگر ذیل عنوان تنبیه دیگر می‌نویسد:

هر کمالی که به اشیاء می‌رسد به واسطهٔ وجود است، وجود به ذات خویش، موجود است، پس وجود زندهٔ قیوم، دانای مرید و قادر به ذات خویش است، نه با صفتی زائد بر ذات در غیر این صورت لازم است وجود در افاضهٔ این کمالات از خود به حیات، علم، قدرت و ارادهٔ دیگری نیازمند باشد چرا که افاضهٔ این کمالات امکان‌پذیر نیست مگر از سوی کسی که موصوف به این کمالات است اگر این معنا را در باب صفات الهی فهمیدی، معنای آنچه را که گفته می‌شود: صفات حق، عین ذاتش است، دانسته‌ای و برای تو حقیقت آن روشن شده است، اینکه معنای صفات حق، چیزی است که یاد شد نه آنچه در فهم انسان‌ها پیشی گرفته به اینکه حیات، علم و قدرت که از ذات حق سرازیر می‌شود لازمهٔ حق و عین ذاتش می‌باشد، اگر چه این نظر نیز از جهتی صحیح است چرا که وجود، در مرتبهٔ احدیت تمامی تعینات را نفی می‌کند و در نتیجه نه صفتی در آن می‌ماند و نه موصوفی، نه اسمی است و نه مسمایی مگر ذات تنهای وجود و در مرتبهٔ احدیت که همان مرتبهٔ اسماء و صفات است، هم صفت وجود دارد و هم موصوف، هم اسم وجود دارد و هم مسمای آن و این همان مرتبهٔ الاهییت است (همان: ۲۸ و ۲۹).

مرحوم آشتیانی مرتبهٔ احدیت را سقوط تمامی اعتبارات و مرتبهٔ احدیت را مرتبهٔ تعلق اعتبارات در ظهور ذات می‌داند و می‌نویسد:

به همین ملاحظه است که اطلاق اسم مطلق یا وجود محض یا وحدت حقیقیه بر ذات، از برای تفهیم است نه آن که این عناوین اسم حقیقی از برای ذات باشند، چون ذات اسم ندارد و اسم و رسم توقف بر تصور مسماً و مرسوم دارد و اصل حقیقت قابل ادراک نمی‌باشد، لذا حضرت ولایت پناهی فرموده‌اند: «و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص نفی الصفات عنه» (ابن ترکیه، ۱۳۶۰: مقدمه ۵۶).

قونوی در این باره می‌نویسد: بدان که خداوند از جهت اطلاق ذاتی نمی‌توان بر او

حکمی کرد یا او را به صفتی تعریف نمود و یا او را به نسبتی همچون وحدت یا وجوب وجود یا مبدئیت یا اقتضای ایجاد یا صدور اثر یا تعلق علم او به خود یا دیگران اضافه کرد (قونوی، ۱۳۷۱: ۶).

از این رو قرآن می‌فرماید: کسی از جهت علمی به حق احاطه نمی‌یابد و چهره‌ها در مقابل او فروتنی می‌کنند (طه/۱۱۰-۱۱۱).

بر اساس متون فوق که در عبارات عرفای مسلمان فراوان یافت می‌شود، مرتبه‌ای از ذات حق وجود دارد که قبل از تمامی ظهورات می‌باشد، آن مرتبه که به احدیت، غیب الغیوب، عنقاء مُغرب، جمع الجمع، عماء و... شهرت دارد، مرتبه‌ای است که نشانی از آن نمی‌توان یافت و هیچ دوئیت و دوگانگی در آن راه ندارد این مرتبه قبل از مراتب بعدی است که برای حق تعالی صفاتی در نظر گرفته می‌شود که عین ذات اوست این تعبیر با کلام علی علیه السلام که ابتدای دین را شناخت حق می‌دانست سپس اعتراف به تصدیق او و آنگاه پذیرش یگانگی خداوند و در نهایت خالص کردن او از هر نوع موجودی که غیر او است سازگاری دارد، آن حضرت این مرتبه عالی را با تعبیر نفی الصفات آورده است بدین ترتیب هنوز از ذات حق پایین‌تر نیامده‌ایم تا برای او صفتی در نظر گیریم و ارتباط او را با موجودات و صفاتش بررسی کنیم.

ملاصدرا در رساله شواهد الربوبیه که به شمارش نوآوری‌های خویش می‌پردازد، شصت و چهارمین نوآوری را تحقیق و توضیح کثرت صفات کمالی و اسمای حسناى خداوند سبحان اعلام می‌دارد و با نفی دیدگاه اشاعره و دیدگاه حکماء در نفی صفات حقیقی و ارجاع آنها به نفس ذات حق، کلام علی علیه السلام را به امر دیگری موکول می‌کند که از درک آن فهم‌های بشری محجوب شده و عقول اقوام به حقیقت آن نرسیده‌اند (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۲۹۹).

ابن عربی در باب ۲۴۱ فتوحات مکیه در شناخت صفت جلال خداوند پس از آوردن آیه ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (زمر/۶۷)، می‌نویسد: پس هر کس او را توصیف کند در واقع خویش را توصیف کرده است و از خداوند تنها به اندازه خود می‌داند زیرا خداوند صاحب عزت و بزرگی است و هیچ صفتی او را تعیین نمی‌بخشد و هیچ ویژگی او را مقید نمی‌کند هیچ اسم خاصی بر حقیقت او دلالت نمی‌نماید، اگر چنین نباشد که گفتیم پس او صاحب عزت نیست (ابن عربی، بی‌تا: ۵۴۲/۲).

در ادامه متون عرفانی عرضه می‌کنیم که کلام علی علیه السلام را چنین تفسیر کرده‌اند. امام خمینی در همین مورد در تفسیر سوره حمد می‌فرماید: آن قدری که بشر می‌تواند از ذات مقدس حق تعالی اطلاع ناقص پیدا کند از اسمای حق است خود ذات مقدس حق تعالی يك موجودی است که دست انسان از او کوتاه است حتی دست خاتم النبیین که اعلم و اشرف بشر است، از آن مرتبه ذات کوتاه است آن مرتبه ذات را کسی نمی‌شناسد غیر از خود ذات مقدس. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده‌اند: «ما عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ»، ما آن گونه که شایسته عبادت توست تو را عبادت نکرده‌ایم و آن گونه که شایسته معرفت توست تو را نشناخته‌ایم (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۶/۸).

آن چیزی که بشر می‌تواند به آن دسترسی پیدا کند اسماء الله است، که این اسماء الله هم مراتبی دارد، بعضی از مراتبش را ما هم می‌توانیم بفهمیم، و بعضی از مراتبش را اولیای خدا و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و کسانی که معلّم به تعلیم او هستند می‌توانند ادراک کنند، نیز در تعلیقات بر فصوص می‌نویسد: ذات حق از آن جهت که ذات است، در هیچ آینه‌ای جلوه نمی‌کند و هیچ سالکی او را مشاهده نمی‌نماید، و از اصحاب قلوب و اولیاء الهی به بارگاهش راه نمی‌یابد پس ذات پنهان است نه معنای غیب احدی، بلکه نه آن را اسمی است و نه نشانه‌ای، نه قابل اشاره است و نه هیچ کسی می‌تواند در آن طمع کند (خمینی، بی‌تا: ۱۴-۱۵)، و سرانجام در مصباح الهدایه می‌نویسد: هویت غیبی احدی و سیمرغ شگفت پنهان در غیب هویت حقیقی که در پس پرده‌های نور و حجاب‌های تاریک است، در عماء و درون و غیب پنهان است، نه در گستره‌های ذکر حکیم نامی از آن است و نه در ملک و ملکوت برای حقیقت پاکش نقش و اثر و نشانه‌ای، آرزوهای عارفان از آن بریده و گام‌های سالکان در آستان پرده‌های بلندایش لغزان و لنگ است و دل‌های اولیای کامل از گستره قدسش در حجاب می‌باشد برای هیچ یک از پیامبران و فرستادگان شناخته نیست و پرستیده هیچ عابد سالک بالیده‌ای قرار نگرفته و مقصد هیچ یک از راه یافتگان و اهل معرفت نمی‌باشد (همو، ۱۳۷۶: ۱۳).

امام خمینی علیه السلام در آداب الصلاة در تفسیر مالک يوم الدين به ایاک نعبد و... اشاره کرده می‌فرماید:

شاید نکته این که با ضمیر «ایاک» تأدیه این مقصد را می‌کند، برای آن باشد که این ضمیر راجع به ذات است، مضمحلاً فيه الکثرات، پس سالك را ممکن است در این مقام حالت توحید ذاتی دست دهد و از کثرت اسماء و صفات نیز منصرف و وجهه قلب حضرت ذات بی‌حجب کثرات شود و این آن کمال توحید است که امام موحدان و سرحلقه عارفان و پیشوای عاشقان و سر سلسله مجذوبان و محبوبان، امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «و کمال التّوحید نفی الصّفات عنه»، زیرا که صفت را وجهه غیریت و کثرت است، و این توجّه به کثرت - و لو کثرت اسمائی - از سرائر توحید و حقایق تجرید بعید است، و لهذا شاید سرّ خطیئه آدم علیه السلام توجّه به کثرت اسمائی است که روح شجره منهیه است (خمینی، ۱۳۷۰: ۲۷۸).

مرحوم جلوه در حواشی بر شرح فصوص قیصری می‌گوید: تعین اعم است از تعین احدی و واحدی و تعین عقلی و برزخی و جسمانی، «و هذه التعینات کلها مسبوقه باللاتعین الصّرف و هو الذات»، مخفی نماند که متجلی در جمیع این مراتب ذات است به اعتبار سریان وی در مراتب و مجالی مذکوره، علم و قدرت و اراده و دیگر صفات خاص وجود اگر به نحو عدم تعین و اطلاق صرف عاری از قید اطلاق اعتبار شوند، مثل ذات مجهول مطلق و غیب صرف‌اند، «لقهر الاحدیة و عدم تمیز الصّفة و الموصوف، و "کمال التّوحید نفی الصّفات عنه" و فيه إشارة لطیفة إلى ما ذکرناه و هو أدق من نفی الصّفات الزائدة و هو علیه السلام، أراد امرأً أجلاً و أدق مما فهموه» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۷۹).

عبد الرحمان جامی این مرتبه را به صورت شعر آورده است:

در آن خلوت که هستی بی‌نشان	بکنج نیستی عالم نهان بود
بود وجودی بود از نقش دوئی دور	زگفت وگویی مائی و توئی دور
جمال مطلق از قید مظاهر	بنور خویش هم بر خویش ظاهر
دلارا شاهدی در حجله غیب	مبرا دامنش از تهمت عیب حکمت

(جامی، ۱۳۸۶: ۳۲۸).

سید حیدر در نقد النقود ذیل کلام علی علیه السلام می نویسد: این کلام اشاره دارد به اطلاق و تجرد و تنزه و تقدس حق تعالی از کثرت وجود و اعتباری، چرا که کلام حضرت که می فرماید: «وکمال الاخلاص له نفی الصفات عنه»، اشاره به وجود مطلق محض و ذات بحت خالص حق دارد، موجودی که امکان وصفش به هیچ چیز وجود ندارد و هرگز قابل اشاره نیست، چنانکه در جای دیگر آن حضرت می فرماید: «الحقیقة کشف سبحات الجلال من غیر إشارة»، خداوند از این تنزیه با این کلامش خبر می دهد که همانا خداوند از جهانیان بی نیاز است (آل عمران ۹۲)، (آملی، ۱۳۶۸: ۶۳۷).

برخی از عرفا معتقدند حقیقت واجب همان وجود مطلق است که در آن نه شرط وجود اشیاء لحاظ شده است و نه شرط عدم اشیاء یعنی نفس طبیعت وجود از آن جهت که وجود است، این همان هویتی است که در واجب و ممکن سریان دارد و غیب مجهول، غیب هویت و عنقاء مُغربِ نامیده می شود زیرا عقول عقلاء به آن نمی رسد و اوهام حکیمان او را آشکار نمی کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۶ و ۲۷)، چنانکه حافظ گفته است:

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر کاینجا همیشه باد به دست است دام را
(حافظ، ۱۳۶۳: ۸)

برخی نیز معتقدند حقیقت واجب همان وجود به شرط عدم اشیاء است که از آن به مرتبه احدیت، غیب اول و تعین اول و وجود بشرط لا تعبیر می کنند، مرحوم میرزا محمدرضا قمشه ای در تعلیقات بر شرح فصوص الحکم قیصری پس از مقدمه فوق و توضیحات دیگر کلام امام علی علیه السلام را چنین تفسیر می کند: یعنی غیب مجهول که همان ذات ظاهر شده به احدیت است (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۶ و ۲۷).

قیصری در شرح فصوص الحکم می نویسد: حق مطلق هیچ تعین و قیدی ندارد، و از حیث مطلق بودن نه اسمی دارد و نه صفت و ویژگی آنچه به او نسبت داده می شود و به او اضافه می گردد، در واقع عین حق است چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه»، خداوند هنگام تجلی خویش بر اساس استعداد متجلی له به صورتی که او درباره خداوند اعتقاد دارد تجلی می کند چنانکه حدیث تحول در روز قیامت بر آن دلالت دارد (همان، ۱۱۹۲).

- ابن عربی باب دویست و بیست فتوحات مکیه را به شناخت فنا و اسرار آن اختصاص داده است. وی در این باب ضمن طرح دیدگاه‌های گوناگون عرفا مراتب فنا را چنین مطرح می‌کند:
۱. فنای از گناهان و مخالفت‌ها.
 ۲. فنای از افعال بندگان.
 ۳. فنای از صفات مخلوقات.
 ۴. فنای از ذات خود.
 ۵. فنای از عالم به خاطر شهود حق و یا شهود خودت.
 ۶. فنای به خدا و از هر چه غیر حق است فانی شدن.
 ۷. فنای از صفات حق و نسبت‌های آنها.

ابن عربی در توضیح نوع هفتم می‌نویسد: این فنا جز با شهود ظهور هستی از خداوند در چشم این شخص فانی نسبت به ذات حق و فانی نه به خاطر امر زائدی که تعقل شده است ایجاد می‌شود، این شهود نه از این جهت است که خداوند علت همهٔ اشیاء است چنانکه برخی معتقدند و نه جهت اینکه هستی معلول حق است فانی این فنا را در ظاهر بودن حق در عین مظهر به صورت استعداد آن مظهر در خویش می‌بیند، بنابراین در این حالت برای خداوند اثری در هستی نمی‌بیند، پس برای حق دلیلی بر ثبوت نسبت و صفت و ویژگی وجود ندارد بدین ترتیب این شهود سالک را از اسماء و صفات و ویژگی‌های حق فانی می‌گرداند (ابن عربی، بی‌تا: ۵۱۲/۲ با استفاده از ترجمه خواجوی، ۴۶۷/۹).

ابن عربی فنای از فنا را مرتبه هشتم نمی‌داند، این حالت را برای کسی که از فنایش فانی گشته مطرح می‌کند همچون خواب بیننده‌ای که نمی‌داند در حال خواب است. بسیاری از متون عرفانی نفی صفات را این‌گونه تفسیر کرده‌اند که تنها به آدرس آنها بسنده می‌کنیم: (آشتیانی در پاورقی تمهید القواعد ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۹۱)؛ و ۱۳۷۰: ۶۲۶ و ۶۲۷؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱/۴۰ و ۴۱؛ آملی، ۱۳۵۲: ۳۴۸ و ۳۴۹، و ۱۳۶۸: ۶۳۶؛ طباطبایی در رساله علی و فلسفه الهی، ۱۳۸۷: ۱/۲۱۴؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۵۶؛ و ۱۳۸۲: ۵۳ و ۱۷۹؛ ۱۳۸۱: ۶/۹۱ و ۱۹۶؛ ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۴۴۴ و ۱۳۶۶: ۴/۴۲ و

۱۳۵۴: ۷۳؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۱۹/۲۴۶ و ۲۷۲؛ قشمه‌ای، ۱۳۷۸: ۳۷؛ امام خمینی در تعلیقه بر کلام علی علیه السلام در مقدمه شرح فصوص قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵۷ و ۷۰۴؛ تعلیقه جلوه همان ۲۰۳ و ۲۷۹؛ تهرانی، ۱۴۱۷: ۵۷، ۵۸، ۲۱۵ و ۲۱۶).

۴. تأیید روایات

این دیدگاه مورد تأیید روایات بسیاری است، از جمله:

«فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُتَالُ وَلَا حَدٌّ يُضْرَبُ لَهُ الْأَمْثَالُ كُلُّ دُونَ صِفَاتِهِ تَغْيِيرُ اللَّعَاتِ وَ ضَلُّ هُنَالِكَ تَصَاريفُ الصِّفَاتِ وَ حَارَ فِي مَلَكُوتِهِ عَمِيقَاتُ مَذَاهِبِ التَّفْكِيرِ وَ انْقَطَعَ دُونَ الرُّسُوحِ فِي عِلْمِهِ جَوَامِعُ التَّفْسِيرِ وَ حَالَ دُونَ غَيْبِهِ الْمَكْتُونِ حُجُبٌ مِنَ الْغُيُوبِ وَ تَاهَتْ فِي أُذُنِي أَدَانِيهَا طَامِحَاتُ الْعُقُولِ فِي لَطِيفَاتِ الْأُمُورِ فَتَبَارَكَ اللَّهُ الَّذِي لَا يَبْلُغُهُ بَعْدُ الْهَمَمِ وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ وَ تَعَالَى اللَّهُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ وَفْتُ مَعْدُودٌ وَ لَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ وَ لَا نَعَتْ مَحْدُودٌ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۲).

«قَالَ الرَّضَا علیه السلام إِنَّ اللَّهَ الْمُبْدِيَّ الْوَاحِدَ الْكَائِنَ الْأَوَّلَ لَمْ يَزَلْ وَاحِدًا لَا شَيْءَ مَعَهُ فَرَدًّا لَا ثَانِي مَعَهُ لَا مَعْلُومًا وَ لَا مَجْهُولًا وَ لَا مُحْكَمًا وَ لَا مُتَشَابِهًا وَ لَا مَذْكَورًا وَ لَا مَنْسِيًّا وَ لَا شَيْئًا يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرُهُ وَ لَا مِنْ وَفْتٍ كَانَ وَ لَا إِلَى وَفْتٍ يَكُونُ وَ لَا بِشَيْءٍ قَامَ وَ لَا إِلَى شَيْءٍ يَقُومُ وَ لَا إِلَى شَيْءٍ اسْتَنَّدَ وَ لَا فِي شَيْءٍ اسْتَكَنَّ» (همان، ۴۳۵ و ۱۳۷۸: ۱۷۲/۱).

«فَقَدْ جَهَلَ اللَّهُ مَنْ اسْتَوْصَفَهُ وَ قَدْ تَعَدَّاهُ مِنَ اسْتَمَلَهُ..... وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ وَصَفَهُ وَ مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَحَدَ فِيهِ» (همان، ۱۵۱).

«أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَ نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْسُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَ لَا مَوْصُوفٍ وَ شَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ بِالْإِفْتِرَانِ وَ شَهَادَةِ الْإِفْتِرَانِ بِالْحَدَثِ وَ شَهَادَةِ الْحَدَثِ بِالْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الْحَدَثِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۵).

«الْمُمْتَنِعُ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتُهُ» (همان، ۵۶).

«أَوَّلُ الدِّيَانَةِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ الْمَعْرِفَةِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْسُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ الْمَوْصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ وَ شَهَادَتِهِمَا

جَمِيعاً عَلَى أَنْفُسِهِمَا بِالْبَيِّنَةِ الْمُمْتَنِعِ مِنْهَا الْأَزَلِّ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزَلَهُ وَ مَنْ قَالَ كَيْفَ فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ وَ مَنْ قَالَ عَلَامَ فَقَدْ حَمَلَهُ وَ مَنْ قَالَ أَيْنَ فَقَدْ أَحْلَى مِنْهُ وَ مَنْ قَالَ إِيَّامَ فَقَدْ وَقَّتَهُ عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومَ وَ خَالِقٌ إِذْ لَا مَخْلُوقَ وَ رَبٌّ إِذْ لَا مَرْبُوبَ وَ إِلَهٌ إِذْ لَا مَأْلُوءَ وَ كَذَلِكَ يُوصَفُ رَبُّنَا وَ هُوَ فَوْقَ مَا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ» (همان، ۵۷).

نتیجه گیری

با توجه به آنچه گذشت، تنها دیدگاهی که کامل تر و بهتر کلام علی علیه السلام را در نفی صفات از حق نشان می دهد، دیدگاه هفتم یا دیدگاه عرفانی است، آنان معتقدند خداوند در ذات خویش هیچ نشانی ندارد که بتوان او را با آن توصیف کرد این مرتبه به نام های احدیت، عنقاء مُغرب، غیب ذات، غیب الغیوب شناخته می شود، در این مرتبه هیچ صفتی و اسمی برای حق نیست و هیچ کس توان ورود به آن را ندارد. این مرتبه همان است که تنها گواه بر آن خود خداوند می باشد، بنابراین هرچند دیدگاه چهارم به طور کامل رد نمی شود، اما این تفسیر نمی تواند حق را آنچنان که هست نشان دهد، نیز با دقت در دو دیدگاه چهارم و هفتم می توان دریافت که برخی از اندیشمندان هر دو تفسیر را ارائه کرده اند.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، تصحیح، صبحی صالح، قم، دارالهجرة، ۱۴۱۴.
۳. آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه فیضری بر فصوص الحکم. چاپ سوم، تهران، امیر کبیر ۱۳۷۰.
۴. آملی، سید حیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار. چاپ اول، تهران، مرکز علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
۵. —، المقدمات من کتاب نص النصوص، چاپ اول، تهران، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش های علمی در ایران، ۱۳۵۲.
۶. —، نقد النقود فی معرفة الوجود جامع الأسرار، تحقیق و تصحیح، هانری کربن، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۷. ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد، شرح نهج البلاغه، تصحیح، محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ اول، قم، کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی، ۱۳۳۷.

۸. ابن ترکه، صائن الدین علی، تمهید القواعد، تحقیق و تصحیح و مقدمه، سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸.
۱۰. — عیون أخبار الرضا، تهران، جهان، ۱۳۷۸.
۱۱. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، چاپ اول، بیروت، دارالصادر، بی تا.
۱۲. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، شرح نهج البلاغة، چاپ دوم، بی جا، دفتر نشر کتاب، ۱۳۶۲.
۱۳. — شرح نهج البلاغة، ترجمه محمدی مقدم، نوابی و یحیی زاده، چاپ اول، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۷.
۱۴. اشعری، ابو الحسن، اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع، تصحیح و تعلیق، حموده غرابه، قاهره، المكتبة الأزهرية للتراث، بی تا.
۱۵. — مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح، هلموت ریتز، چاپ سوم، آلمان - ویسبادن، فرانس شتاينر، ۱۴۰۰.
۱۶. انصاریان، علی، شرح نهج البلاغة المقتطف من بحار الأنوار، تصحیح، مرتضی حاجعلی فرد، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶.
۱۷. خمینی، روح الله، آداب الصلاة، چاپ هفتم، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
۱۸. — تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا.
۱۹. — تفسیر سوره حمد، چاپ یازدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.
۲۰. — مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، تحقیق و تصحیح، سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۲۱. بیهقی کبذری، قطب الدین محمد بن حسین، حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغة، تصحیح، عزیز الله عطاردی، چاپ اول، قم، بنیاد نهج البلاغة - عطارد، ۱۳۷۵.
۲۲. تهرانی، سید محمد حسین، توحید علمی و عینی، چاپ دوم، مشهد، علامه طباطبایی، ۱۴۱۷.
۲۳. جامی، عبد الرحمن، الدررة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸.
۲۴. — نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تحقیق و تصحیح، سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۲۵. حافظ شیرازی، دیوان، به اهتمام ابوالقاسم انجوی، چاپ پنجم، تهران، جاویدان، ۱۳۶۳.
۲۶. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۷. — هزار و یک نکته، چاپ پنجم، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.
۲۸. — دو رساله مثل و مثال، چاپ اول، تهران، طوبی، ۱۳۸۲.
۲۹. — ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، چاپ اول، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۳۰. حسینی شیرازی، سید محمد، توضیح نهج البلاغة، تهران، دار تراث الشیعة، بی تا.
۳۱. حلی، ابن المطهر الحسن ابن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تصحیح و تعلیق، حسن حسن زاده آملی، چاپ نهم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۲.

۳۲. — الباب الحادی عشر، تحقیق و مقدمه، دکتر مهدی محقق، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵.
۳۳. حکمت، علی اصغر، جامی، چاپ سوم، تهران، توس، ۱۳۸۶.
۳۴. خوئی، ابراهیم بن حسین، الدرّة النجفیة، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۳۵. سبحانی تبریزی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، مؤسسه الإمام الصادق، بی‌تا.
۳۶. — الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، چاپ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة، ۱۴۱۲.
۳۷. — رسائل و مقالات، چاپ دوم، قم، مؤسسه الامام الصادق، ۱۴۲۵.
۳۸. — مفاهیم القرآن، چاپ چهارم، قم، مؤسسه الامام الصادق، ۱۴۲۱.
۳۹. سبزواری، ملا هادی، اسرار الحکم، تصحیح کریم فیضی، چاپ اول، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۴۰. — شرح مشنوی، تحقیق و تصحیح، مصطفی بروجردی، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۴۱. سنائی غزنوی، ابوالمجد، حدیقه الحقیقه، به اهتمام پرویز بابایی، تهران، نگاه، ۱۳۷۵.
۴۲. طباطبایی، سید محمد حسین، مجموعه رسائل علامه طباطبایی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۴۳. عسکری سلیمانی، مقاله ذات و صفات الهی در کلام امام علی علیه السلام، مجله معرفت، شماره ۳۹، اسفند ۱۳۷۹.
۴۴. فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، چاپ اول، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶.
۴۵. قزوینی حائری، سید محمد کاظم، شرح نهج البلاغه، نجف، قم، مطبعة النعمان، ۱۳۳۷. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، تصحیح، سید عبد اللطیف کوه کمری، قم، کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی، بی‌تا.
۴۶. قمشه ای، محمد رضا، مجموعه آثار آقا محمد رضا قمشه ای حکیم صهبا، تحقیق و تصحیح، حامد ناجی اصفهانی، خلیل بهرامی قصرچی، چاپ اول، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۷۸.
۴۷. قونوی، صدر الدین، النصوص، تصحیح، سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه نصر الله بروجردی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
۴۸. قیصری، داود بن محمود، رسائل قیصری، تصحیح و تحقیق، سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
۴۹. — شرح فصوص الحکم، تصحیح و تحقیق، سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۵۰. — مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکم، ترجمه سید حسین سید موسوی، چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۹۴.
۵۱. لیب بیضون، تصنیف نهج البلاغه، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۵۲. کاشانی، عبد الرزاق، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، تحقیق و تصحیح، مجید هادی زاده، چاپ دوم، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰.

۵۳. کاشانی، ملا فتح الله، تنبيه الغافلين و تذكرة العارفين، تصحيح، سيد محمد جواد ذهني تهراني، چاپ اول، تهران، پیام حق، ۱۳۷۸.
۵۴. جمعی از محققین، کاوشی در نهج البلاغه مقالات کنگره سوم، چاپ اول، بی جا، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۴.
۵۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، تحقیق و تصحیح جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۵۶. — مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تحقیق و تصحیح، هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۴.
۵۷. مدرس وحید، احمد، شرح نهج البلاغه، قم، احمد مدرس وحید، مؤلف، ۱۳۵۸.
۵۸. مذکور، ابراهیم، نصوص فلسفیه، زیر نظر عثمان امین، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۶.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه، چاپ اول، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۵.
۶۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد، تحقیق و تصحیح، سيد جلال آشتیانی، چاپ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۶۱. —، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، چاپ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۶۲. — أسرار الآيات و أنوار البنات، تحقیق و تصحیح، محمد خواجهوی، چاپ اول، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰.
۶۳. — تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
۶۴. — المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۶۵. — مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۴۲۰.
۶۶. مغنیه، محمد جواد، فی ظلال نهج البلاغه، چاپ سوم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۵۸.
۶۷. مفید، محمد بن محمد، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، چاپ اول، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳.
۶۸. — الأمالی، تحقیق و تصحیح، حسین ولی و علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳.
۶۹. موسوی، سيد عباس علی، شرح نهج البلاغه، چاپ اول، بیروت، دار المحجة البيضاء، ۱۳۷۶.
۷۰. نقوی قاینی خراسانی، سيد محمد تقی، مفتاح السعادة فی شرح نهج البلاغه، تهران، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۴.
۷۱. نواب لاهیجانی، میرزا محمد باقر، شرح نهج البلاغه، تهران، اخوان کتابچی، بی تا.
۷۲. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه و تکملة منهاج البراعة، چاپ چهارم، تهران، مکتبه الإسلامية، ۱۴۰۰.

مقایسه مصادیق اولی الامر در تفاسیر روایی فریقین

(اولی الامر، در گذر تاریخ مطالعه تطبیقی تفاسیر روایی فریقین)*

□ ندا جعفری فشارکی^۱

چکیده

رفع تشابه آیات در گذر زمان به روش‌های مختلف صورت گرفته. یکی از تشابهات رایج، تشابه در تعیین مصداق آیه می‌باشد که مورد توجه حکام و امراء نیز بوده تا با استناد به این آیات علو و برتری خود را توجیه نمایند، در این گذار علماء نیز به روش‌های مختلف نظراتی در تعیین مصداق عصری و جری مصداق آیه در زمان‌های دیگر اعلام داشته اند، از آنجا که یکی از معقول‌ترین روش‌ها مراجعه به سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و معصومین علیهم السلام و یا صحابه می‌باشد، در این تحقیق بیش از ۲۰ تفسیر روایی فریقین که تا قرن ۱۰ به رشته تحریر درآمده بررسی شده و مفسرین صاحب نظر انتخاب و آراء ایشان، بررسی و نقد شده است، بی تردید وقایع تاریخی، مشرب فکری و سیاسی مفسرین در آراء مطرح شده اثر گذار بوده، اما در این نوشتار تلاش شده با توجه به سیر تاریخی نظرات بررسی و ادله آنها گزارش شود، تا خواننده محترم فارغ از هر مکتب و مسلک با تتبع بیشتر در داده‌های طبقه بندی شده این پژوهش، عرصه‌های جدید فهم بهتر این آیه را فتح نماید. در این پژوهش گزارش مقایسه‌ای احادیث منقول در تفاسیر

شیعه و اهل سنت ذیل عنوان‌های سبب نزول و مصادیق اولی الامر با توجه به سیر تاریخی به روش تحلیل کیفی ارائه و نقد شده است.
واژگان کلیدی: اولی الامر، تفاسیر روایی، تعیین مصداق، سبب نزول

مقدمه

مخاطب برای فهم آیه ۵۹ سوره نساء با ابهامات متنوعی مانند معنای الامر و تأویل یا مصادیق اولی الامر و مصادیق نزاع و مصادیق طاغوت یا سبب نزول این آیات و مصادیق عصری آن مواجه می‌شود که پاسخ آنها با یافتن معنای واژگان میسر نمی‌شود و باید راه‌های دیگر همچون مراجعه به روایت‌های گزارش شده را بررسی نمود، در ادامه پس از بیان آیه و ترجمه آن ذیل دو عنوان سبب نزول و مصداق‌های اولی الامر تفاسیر روایی برجسته شیعه و اهل سنت بررسی و ارزیابی خواهد شد تا ضمن گونه شناسی روایات ابهام‌های مربوط به مصادیق اولی الامر بررسی شود.

هر چند این آیه از جهات مختلف مورد توجه محققین قرار گرفته و در کتب لغت، تفسیر و کلام و مقالات، ارجاعات زیادی به آن صورت گرفته، اما در این پژوهش اقوال و ادله مفسرین صاحب نظر فریقین تا قرن ۱۰ به صورت تاریخی و با گزارش روایات سبب نزول و تعیین مصداق گزارش شده تا خواننده علاوه بر تحلیل‌ها و انتقادات نگارنده بتواند موارد دیگری بر آن بیفزاید از آنجا که کتب تفسیری یکی از مهم‌ترین منابع محققین هستند، سایر مطالعات دینی بر پایه این آراء بنا می‌شود و چه بسا لازمه نقد برخی آراء کلامی و شبهات منقول، نقد مبدأ و منبع قول باشد.

۱. ترجمه و شرح مختصر آیه ۵۹ سوره مبارکه نساء

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَسَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید پس هر گاه در امری [دینی] اختلاف نظر یافتید، اگر به خدا و روز

بازپسین ایمان دارید، آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید، این بهتر و نیک فرجام تر است (فولادوند، ۱۴۱۵: ۸۸).

در این آیه مؤمنین امر به اطاعت خداوند و اطاعت رسول خدا و اولی الامر شده‌اند. همچنین ایشان امر شده‌اند منازعات خود را به خداوند و رسول بازگردانند و این کار بهترین فرجام را برای آنها در پی خواهد داشت.

منظور از امر، با توجه به دستور اطاعت از پیامبر و اولی الامر، کارهایی است که با دین مخاطب یا دنیای آنان ارتباط مستقیم و غیر مستقیم دارد، کلمه امر در آیات دیگر نیز به معنای امور دنیایی به کار رفته است، در یکی می‌فرماید: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ۱۵۹)، و در دیگری در مدح مردم با تقوا می‌فرماید: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (شوری: ۳۸)، کلمه "اولی الامر" در این آیه به قید "منکم" مقید شده، تا مشخص کند اولی الامر یکی از مؤمنین مخاطب آیه است نه هر فرد خطاکار و اهل معصیت (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴/۶۲۴).

از آنجا که در این آیه و آیه ۸۳ همین سوره، مؤمنین موظف هستند نزاع و مسائل مربوط به جنگ و صلح را به اولی الامر ارجاع دهند، مشخص است این جایگاه اجتماعی وظایف و اختیاراتی در حوزه اداره جامعه بر عهده دارد، بنابراین تعیین مصداق اولی الامر در نظام اداره جامعه اهمیت بالایی دارد، از طرفی محدوده اختیارات و نوع رابطه اولی الامر با رسول خدا ﷺ و احکام حکومتی جامعه باید به درستی تبیین گردد.

۲. بررسی سبب نزول آیه ۵۹ در تفاسیر شیعه و اهل سنت

اصطلاح شأن نزول و سبب نزول در کتب متعدد استعمال شده و گاه مترادف و گاه عام و خاص شمرده شده، پیش از بررسی کتب، تعریف مختصر علامه معرفت از سبب نزول ارائه و بر اساس آن روایت‌های گزارش شده بررسی و ارزیابی خواهد شد.

بیش تر مفسرین فرقی میان این دو قایل نشده‌اند و هر مناسبتی را که ایجاب کرده است آیه یا آیه‌هایی نازل شود، گاه سبب نزول و گاه شأن نزول گفته‌اند در صورتی که شأن نزول اعم از سبب نزول است، هرگاه به مناسبت جریانی درباره شخص و یا

حادثه‌ای، خواه در گذشته یا حال یا آینده و یا درباره فرض احکام، آیه یا آیاتی نازل شود همه این موارد را شأن نزول آن آیات می‌گویند. اما سبب نزول، حادثه یا پیش‌آمدی است که متعاقب آن، آیه یا آیاتی نازل شده باشد (معرفت، ۱۳۸۱: ۱۰۰).

از آنجا که فهم سبب نزول آیه مقدمه تبیین مدلول آیه می‌باشد، ابتدا به بررسی آراء مفسرین ذیل سبب یا شأن نزول آیه می‌پردازیم.

در تفاسیر شیعه، نخست، عیاشی در قرن ۴ روایتی از ابو بصیر نقل کرده و این آیه را در شأن امیرالمؤمنین علیه السلام و امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام دانسته است (عیاشی، ۱۳۴۰: ۲۴۹-۲۵۱/۱).

ابوبصیر گزارشی از احتجاجات امامیه با مخالفین به امام باقر علیه السلام ارائه کرده، امام استناد به این آیه را به عنوان یکی از ادله بیان می‌دارد، امام ضمن تایید روش ایشان مطالبی در تکمیل احتجاج به ایشان می‌آموزند.

علامه بحرانی نیز در قرن ۱۱ ضمن نقل روایت عیاشی، حدیث منزلت را به نقل از تفسیر مجاهد از مناقب ابن شهر آشوب در کتاب خود ذیل اسباب نزول این آیه ذکر کرده است (بحرانی، ۱۴۱۶: ۲/ ۱۱۵-۱۰۳).

در همین قرن حویزی علاوه بر روایت ابوبصیر، روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام در زمان خلافت عثمان به عنوان سبب نزول نقل کرده که ایشان در مسجد میان مهاجرین و انصار به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله سبب نزول آیات ۵۹ سوره نساء و ۵۵ سوره مائده و ۱۶ سوره توبه را در شأن خود اعلام کرده‌اند.^۱

در تفاسیر اهل سنت، نخستین بار طبری در قرن ۴ ذیل تفسیر آیه روایتی طرح نموده

۱. فأنشدكم الله عزوجل أتعلمون حيث نزلت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، و حيث نزلت ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، و حيث نزلت: ﴿وَلَمْ يَجِدُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولَهُ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَليجئة﴾، قال الناس: يا رسول الله هذه خاصة في بعض المؤمنين أم عامة لجميعهم؟ فأمر الله عزوجل نبيه صلی الله علیه و آله أن يعلمهم ولاة أمرهم و ان يفسر لهم من الولاية ما فسر لهم من صلواتهم و زكوتهم و صومهم و حجهم: فنصبتني للناس بغدير خم، ثم خطب و الحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة الأهم في المقام و في آخره قالوا: اللهم نعم قد سمعنا ذلك كله و شهدنا كما قلت سواء و قال بعضهم: قد حفظنا جل ما قلت و لم يحفظه كله و هؤلاء الذين حفظوا أختيارنا و أفاضلنا (عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه؛ تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، ۱/ ۵۰۴ و ۵۰۵، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵).

و نام سبب نزول بر آن نهاده (طبری، ۱۴۱۲: ۹۴/۵)، سپس واحدی در قرن ۵ علاوه بر این روایت، روایت دیگری نیز نقل کرده است.

واحدی همچون طبری روایت اول را به نقل از سعید بن جبیر از ابن عباس، و با موضوع برگزیدن حدافه بن قیس برای فرماندهی یک گروه بدون شرح وقایع بیان نموده است (واحدی، ۱۴۱۱: ۱۶۳ روایت ۳۲۶).

سیوطی در قرن دهم روایت دیگری با همین مضمون از ابوسعید خدری همراه با شرح وقایع، به شرح زیر نقل کرده است.

پیامبر ﷺ عبدالله بن حدافه بن قیس را فرمانده گروهی کرد، او گفت حالا که من فرمانده شدم، هر کاری گفتم باید انجام دهید، آتش درست کنید و در آتش بروید، جوانی گفت بگذارید بینیم پیامبر ﷺ چه می گوید، پیامبر ﷺ فرمود: اطاعت فقط در موارد معروف است، اطاعت در معصیت روا نمی باشد (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۷۷/۲).

روایت دوم واحدی به نقل از ابن عباس به فرماندهی خالد بن ولید و بروز اختلاف با عمار که در سپاه او حضور داشته اشاره کرده است (الواحدی، ۱۴۱۱: ۱۶۴، روایت ۳۲۷ و سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۷۶/۲).

پیامبر ﷺ خالد بن ولید را فرمانده لشکری کرد که عمار نیز در سپاه او بود، شخصی از کفار به عمار پناهنده شد و عمار پناهش داد، خالد ناراحت شد و اختلاف بین آنها بالا گرفت، سپس نزد پیامبر ﷺ رفتند، پیامبر ﷺ فرمود پناهندگی فردی که عمار به او پناه داده را قبول می کنیم و عمار را از تکرار این موضوع نهی کردند، بار دیگر میان خالد و عمار اختلاف افتاد و نزاع را نزد پیامبر ﷺ بردند و پیامبر فرمودند هر کس عمار را عصبانی کند، خدا را عصبانی کرده است، خالد به دنبال او رفت و او را راضی نمود سپس خداوند این آیه را نازل نمود و به اطاعت از اولی الامر دستور داد.

در همین قرن حسکانی دو سبب نزول دیگر برای این آیه نقل می کند. در اولین روایت به نقل از سلیم بن قیس، پیامبر ﷺ شریکانش را که خداوند آنها را قرین او ساخته و آیه ۵۹ سوره نساء را درباره آنها نازل کرده و ایشان را مرجع حل

اختلاف امت در امر قرار داده، معرفی نموده‌اند، و در پاسخ سؤال امام علی علیه السلام در مورد مصداق آنها، او را اولین آنها معرفی کرده است.^۱

حسکانی سه روایت دیگر با یک مضمون به نقل از مجاهد^۲، ابی وقاص^۳ و سعد (حسکانی، ۱۴۱۱: ۱/۱۹۳ و ۱۹۴، ج ۲۰۵)، نقل کرده است، روایت سعد از دو روایت دیگر کامل تر می‌باشد و به نقل از علی علیه السلام، به شرح زیر است:

«أن رسول الله ﷺ أراد أن يغزو غزوة له، فدعا جعفرا فأمره أن يتخلف على المدينة فقال: لا أتخلف بعدك يا رسول الله أبدا. قال: فدعاني رسول الله ﷺ فعزم على لما تخلفت قبل أن أتكلم. فبكيت فقال: ما بيكيك يا علي قلت: يا رسول الله بيكيني خصال غير واحدة تقول قريش غدا: ما أسرع ما تخلف عن ابن عمه و خذله، و تبكيني خصلة أخرى: كنت أريد أن أتعرض للجهاد في سبيل الله لأن الله يقول: وَ لَا يَطُؤَنَّ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ و كنت أريد أن أتعرض لفضل الله، و ما بي غنى عن سهم أصيبه مع المسلمين و أعود به علي و علي أهل بيتك. فقال ﷺ: أنا مجيب في جميع ما قلت، أما قولك: إن قريشا ستقول: ما أسرع ما خذل ابن عمه، فقد قالوا لي أشد من ذلك فقد قالوا: ساحر و كاهن و كذاب. و أما قولك: أتعرض للأجر من الله فما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى غير أنه لا نبي بعدي و أما قولك: أتعرض لفضل الله [ف] هذا بهار من لفلل جاءنا من اليمن فبعه و استمتع به أنت و فاطمة حتى

۱. قال رسول الله ﷺ: شركائي الذين قرنهم الله بنفسه و بي و أنزل فيهم: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أُطِيعُوا اللَّهَ وَ أُطِيعُوا الرَّسُولَ الْآيَةَ، فإن خفتن تنازعا في أمر فارجعوه إلى الله و الرسول و أولى الأمر. قلت: يا نبي الله من هم قال: أنت أولهم (حسکانی عبید الله بن احمد، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، تحقيق: محمد باقر محمودی، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ ق، ص ۱۹۰، ح ۲۰۲).

۲. نزلت في أمير المؤمنين حين خلفه رسول الله بالمدينة فقال: أتخلفني على النساء و الصبيان فقال: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى حين قال له: اخلفني في قومي و أصليخ. فقال الله: و أولى الأمر منك قال: [هو] علي بن أبي طالب و لاه الله الأمر بعد محمد في حياته حين خلفه رسول الله بالمدينة، فأمر الله العباد بطاعته و ترك خلافه (حسکانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۹۲، ح ۲۰۳).

۳. لما نزل رسول الله ﷺ الجرف لحقه علي بن أبي طالب يحمل سلاحا، فقال: يا رسول الله خلفتني عنك و لم أتخلف عن غزوة قبلها، و قد أرحف المنافقون بي أنك خلفتني لما استقلتني!!! قال سعد: فسمعت رسول الله ﷺ يقول: يا علي أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي فارجع فاخلفني في أهلي و أهلك (حسکانی، پیشین، ج ۱، ص: ۱۹۳، ح ۲۰۴).

يأتیکم الله من فضله و رواه جماعة عن عبد الله بن بكير و تابعه جماعة في الرواية عن حكيم بن جبیر، و أخرجه زيد بن علی في جامعه كذلك».

در آستانه جنگ تبوک پیامبر ﷺ حضرت علی علیه السلام را به عنوان جانشین خود در مدینه تعیین می کنند، حضرت علی علیه السلام به خاطر عدم همراهی با پیامبر ﷺ ابراز ناراحتی می کنند و پیامبر ﷺ ضمن بیان حدیث منزلت ایشان را به منزله هارون برای موسی علیه السلام معرفی می کنند.

۳. نقد و بررسی روایات اسباب نزول

پس از بررسی تفاسیر و روایات اسباب نزول در تفاسیر شیعه ۳ روایت با سه نقل در قرون ۴ و ۱۰ و در تفاسیر اهل سنت ۴ روایت که برخی از آنها دارای چند سند می باشد در قرون ۴ و ۵ و ۱۰ نقل شده است. با توجه به تعریف سبب نزول علامه معرفت نقد و بررسی این روایات در این بخش گزارش می شود.

مهم ترین گام، تعیین نوع روایات منقول در تفاسیر می باشد زیرا گونه شناسی روایات و تفکیک روایات سبب نزول از روایات بیان مصداق تأثیر قابل توجهی بر تعیین عام یا خاص بودن مدلول آیه و فهم آن دارد گاهی تفاسیر ارائه شده ذیل آیات از انحصار معنای آیه در سبب نزول ناشی شده و یا سیطره و شهرت منقولات مانع تفکر دقیق در آیه و مدلول آن شده است.

در منابع شیعی، سه دسته روایت نقل شده، روایت ابو بصیر که به احتجاج با این آیه اشاره کرده، حدیث منزلت که سبب نزول آن [جنگ تبوک] در سال نهم هجرت بوده، و روایت استناد امیرالمؤمنین علیه السلام به این آیه و آیات دیگر که ناظر به سبب نزول نمی باشد، بنابراین هر سه دسته روایت ناظر به تعیین مصداق برای این آیه می باشند. تفاسیر شیعه بیشتر درصدد آن بوده اند که مصداق های اولی الامر را با توجه به بیانات پیامبر ﷺ در عصر حضور و غیر آن معرفی نمایند.

در منابع اهل سنت ماجرای حدیث بن قیس با سندهای مختلف و به صورت اجمالی و تفصیلی بیشترین نقل را داشته، پس از آن روایت خالد بن ولید پرتکرارترین روایت به

شمار می‌آید، حسکانی علاوه بر این دو روایت با نقل حدیث منزلت و حدیث دیگر سبب نزول این آیه را به امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت داده است.

در روایت حدافه به صورت صریح به این آیه استناد نشده، بلکه تبعیت بدون تعقل مذمت شده و قرینه‌ای برای تقیید حکم اطاعت از اولی الامر محسوب می‌شود.

در ارتباط با انتساب این آیه به سریه خالد بن ولید، تاریخ گذاری نزول سوره نساء و واقعیت تاریخی سریه‌های خالد بن ولید بررسی و مطابقت داده شده، سوره نساء نود و دومین سوره نازل شده و ششمین سوره مدنی می‌باشد (معرفت، ۱۴۱۵: ۱/۱۳۷)، که با توجه به آیات فرائض [آیات ابتدایی و پایانی سوره]، این سوره در آخرین روزهای جنگ خیبر در سال هفتم هجری نازل شده است (یوسفی غروی، ۱۳۹۲: ۴/۴۲).

علاوه بر اختلاف اقوال در ارتباط با اسلام آوردن خالد بن ولید که برخی آن را در سال هشتم ذکر کرده‌اند شش سریه به شرح زیر به خالد بن ولید نسبت داده شده که هیچ کدام مربوط به سال هفتم هجری نمی‌باشند.

۱. سریه خالد بن ولید برای ویران کردن بت‌خانه عزی، سال هشتم.

۲. سریه خالد بن ولید با طایفه بنی جذیمه، سال هشتم.

۳. سریه خالد بن ولید به دومة الجندل بر سر اکیدر بن عبدالملک، ربیع الاخر سال نهم.

۴. سریه خالد بن ولید با طایفه بنی حارث بن کعب، سال دهم.

۵. سریه خالد بن ولید با بنی عبد المدان در نجران، ربیع الاول سال دهم.

۶. سریه خالد بن ولید در یمن، سال دهم.

همچنین حضور خالد در غزوة تبوک در ماه رجب سال نهم هجرت رخ داده است، بنابراین با فرض صحت اطلاعات فوق، بیان احادیث ذکر شده به عنوان سبب نزول آیه صحیح نمی‌باشد و چه بسا این روایات از نوع بیان مصداق یا تطبیق آیه بر سایر افراد می‌باشند، دو روایت مورد استناد حسکانی نیز از نوع تعیین مصداق بوده و سبب نزول آیه نمی‌باشند.

بنابراین در تفاسیر شیعه و اهل سنت روایتی برای سبب نزول این آیه نقل نشده و برای تبیین مدلول آیه باید از قواعد زبانی و تبیین معنای لغوی و اصطلاحی آیات در گام

نخست و سپس تبیین و شرح آنچه در روایات تعیین مصداق اولی الامر بیان شده بهره جست.

۴. بررسی مصادیق اولی الامر در شیعه

عموم تفاسیر شیعی بر مصداق اولی الامر اتفاق نظر دارند، و امیرالمؤمنین علیه السلام و ائمه از نسل ایشان را مصداق این آیه معرفی می کنند، اما به نظر می رسد در مواجهه با انتقادات اهل سنت و در دفاع از نظر خود هر بار به یکی از نکات و ظرافت های مستور در آیه پرداخته اند و ضمن دفاع از نظریه خود، دیدگاه اهل سنت را نقد نموده اند.

۴-۱ تفسیر قمی

در این تفسیر، آیه ۵۷ وصف مؤمنینی است که به ولایت آل محمد علیهم السلام اقرار داشته باشند، و آیه ۵۸ خطابی برای ائمه است تا امر امامت را که امانتی الهی است به امام بعد از خود واگذار نمایند و در بین مردم به عدل حکم کنند، و آیه ۵۹ امر خداوند به مردم در ارتباط با اطاعت ائمه می باشد، قمی برای تفسیر خود تنها یک روایت از حریز از امام صادق علیه السلام نقل می کند که رجوع به اولی الامر در نزاع توصیه شده (قمی، ۱۳۶۷: ۱/۱۴۲).

۴-۲ کتاب التفسیر

عیاشی روایات فراوانی از راویان متعدد ذیل این آیه گردآوری نموده که گونه های آنها متفاوت است عمده روایات از اصحاب امام باقر علیه السلام، امام صادق علیه السلام و امام رضا علیه السلام چون أبان، زراره، محمد بن مسلم، حمران، برید بن معاویه، محمد بن فضیل، عمرو بن سعید، ابی یعفر، جابر جعفی، عبد الله بن عجلان، عمران حلبی و حکیم گزارش شده است، قدیمی ترین نقل این تفسیر از سلیم بن قیس از امام علی علیه السلام می باشد، بعضی از روایات نقل شده تنها از جهت مناسبت بیان شده و به این آیه اشاره ندارد و تنها از آن جهت که به فضائل اهل بیت علیهم السلام و یا لزوم اطاعت از ایشان اشاره کرده است در اینجا بیان شده است (عیاشی، ۱۳۴۰: ۱/۲۵۴-۲۴۶).

همانطور که از این گزارش مختصر پیداست، بسامد روایات نقل شده در دوران

حکومت عباسیان افزایش قابل ملاحظه‌ای داشته و از جهت گونه شناسی در دسته روایات تعیین مصداق و تفسیر قرآن به قرآن به خصوص در احتجاجات قرار می‌گیرند. مصادیق اولی الامر در این روایات گاه به صورت عام با عنوان اوصیاء و آل محمد علیهم‌السلام و گاه با ضمیر نحن و اشاره گوینده به خود و پدران و فرزندانش بیان شده است.

۳-۴ تفسیر فرات کوفی

فرات کوفی ۹ روایت ذیل این آیه با عبارت معنعناً و بدون ذکر سند کامل، نقل می‌کند، ۵ مورد از این روایات از امام باقر علیه‌السلام و یک مورد از امام صادق علیه‌السلام و یک مورد از زید بن حسن و یک مورد از سلمان فارسی به نقل از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و یک مورد از عبد الله بن جریر به نقل از اصحاب ائمه بیان شده است.

در این روایات مصداق اولی الامر، صاحبان فقه و علم^۱ و امیران سرریه‌های پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم^۲ نیز بیان شده که در ادامه روایت اولین یا مصداق اتم آن علی علیه‌السلام ذکر شده است.

۵ روایت دیگر مصداق این آیه را منحصر در امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌داند، یک روایت نیز به آل محمد علیهم‌السلام^۳ اشاره می‌کند (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۱۱۱-۱۰۸).

۴-۴ تفسیر التبیان فی تفسیر القرآن و تفسیر مجمع البیان

شیخ طوسی ابتدا دو رأی مفسران مبنی بر اینکه اولی الامر علماء یا امراء هستند نقل می‌کند، سپس با بیان حدیثی از امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام مصداق آن را اصحاب محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بیان می‌نماید، ایشان در ادامه اطاعت بدون شرط آیه را منحصر در معصومین علیهم‌السلام بر می‌شمرد و علماء و امراء را جایز الخطا شمرده و از دایره شمول این

۱. سأل جعفر بن محمد علیه‌السلام عن قول الله أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ قَالَ أُولَى الْفَقْهَةِ وَ الْعِلْمِ قُلْنَا أَمْ عَامٌ قَالَ بَلْ خَاصٌ لَنَا.
۲. عبد الله بن جریر قال سمعت محمد بن عمر بن علی و سأله أبان بن تغلب عن قول الله أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ قَالَ أَمْرًا سَرَايَا وَ كَانَ أَوْلَهُمْ عَلِيٌّ علیه‌السلام أَوْ مِنْ أَوْلِهِمْ.
۳. عن أبي جعفر علیه‌السلام عن قول الله أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ قَالَ فَأُولَى الْأَمْرِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ هُمُ آلُ مُحَمَّدٍ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم.

آیه خارج می‌کند، در ادامه ایشان قاعدهٔ اجماع اهل سنت که ذیل این آیه مطرح شده را نقد کرده و اجماع صحیح را اجماعی می‌داند که کاشف از قول معصوم در جمع اجماع کنندگان باشد (طوسی، بی تا: ۳/ ۲۳۶ و ۲۳۷).

طبرسی نیز در مجمع البیان نظری مشابه طوسی بیان نموده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/ ۱۰۱-۹۹).

۴-۵ البرهان فی تفسیر القرآن

علامه بحرانی علاوه بر نقل قول از تفاسیر عیاشی و قمی، روایاتی از کتب حدیثی مانند کافی و تهذیب و کمال الدین و تمام النعمه و... نیز به احادیث منقول خود افزوده است و در نهایت نظر علمای پیشین خود مبنی بر اینکه مصداق اولی الامر، آل محمد علیهم‌السلام هستند را ضمن بیان حدیث (جابر بحرانی، ۱۴۱۶: ۲/ ۱۰۳)، پذیرفته است، علامه آراء اهل سنت در مورد امراء یا علماء بودن اولی الامر را با استناد به آیات دیگر و روایات ذیل آنها رد نموده است (بحرانی، ۱۴۱۶: ۲/ ۱۱۵-۱۰۳).

حویزی نیز در تفسیر خود همچون علامه بحرانی نظرات مفسرین پیشین و نیز روایاتی چند از کتب حدیثی را گردآوری نموده و در نهایت ائمه اطهار از نسل علی علیه‌السلام و فاطمه زهرا علیها‌السلام را مصداق اولی الامر معرفی نموده است (حویزی، ۱۴۱۵: ۱/ ۵۰۸-۴۸۹).

۵. جمع بندی نظریات شیعه

علاوه بر احادیثی که در بخش اسباب نزول مطرح شد و شامل حدیث ابو بصیر از گزارش احتجاجاتشان و حدیث منزلت و گزارش سخن امام علی علیه‌السلام در زمان خلافت عثمان بود، در این بخش روایات متعدد دیگری نقل شد که اکثر آنها در زمان امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام و امام رضا علیه‌السلام صادر شده است مجموع این روایات حاکی از آن است که روایات نقل شده توسط اهل سنت که اکثر آنها به نقل از تابعین می‌باشد مورد استناد شیعیان قرار نگرفته و در زمان بروز نزاع در مورد مصداق اولی الامر، به پیشوایان خود مراجعه نموده و از ایشان راهنمایی طلب نموده‌اند این امر هر چند تحقق عملی این آیه توسط شیعیان محسوب می‌شود لکن ریشه در قواعد پذیرفته شده حدیثی

ایشان در زمینه پذیرش سخن معصومین علیهم‌السلام به عنوان راسخان علم را دارد و حاصل آن تطبیق مصداق اولی الامر بر اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشد.

۶. دسته بندی روایات ناظر به مصداق اولی الامر در اهل سنت

در مورد معنا و مصداق اولی الامر از قرون نخست نظریاتی مطرح بوده که در طول زمان، علماء با ارائه ادله نقلی و عقلی یکی از نظریات را بر سایرین ترجیح داده‌اند یا به نحوی بین نظریات مختلف جمع نموده‌اند در این میان آراء مستند به روایات حائز اهمیت بیشتری هستند، زیرا علاوه بر مدلول روایت، اصل صدور و یا چگونگی صدور آن نیز باید مورد توجه قرار گیرد لذا با توجه به روایاتی که به بیان مصداق اولی الامر پرداخته‌اند و در کتب تفسیری مورد استناد قرار گرفته‌اند روایات زیر قابل توجه می‌باشند.

۶-۱ فرماندهان سپاه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

همان‌طور که در بحث روایات سبب نزول ذکر کردیم دو دسته روایت در این بحث نقل شده که یک گروه ناظر به انتخاب عبدالله بن حذافه بن قیس و یک گروه ناظر به انتخاب خالد بن ولید می‌باشد، هر چند این روایات از نوع روایات سبب نزول شناخته نشد، اما می‌توان ذیل روایات تعیین مصداق آن‌را بررسی نمود بنابراین، اولین دسته از روایات اهل سنت، فرماندهان منتصب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را مصداق اولی الامر معرفی می‌کند. سیوطی روایات دسته اول را به نقل از بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسایی، ابن جریرطبری، ابن منذر، ابن ابی حاتم و بیهقی از طریق سعید بن جبیر از ابن عباس نقل می‌کند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/۱۷۶)، و روایات دسته دوم را از ابن جریر و ابن ابی حاتم از طریق سُدّی نقل می‌کند (همو، ۱۴۰۴: ۲/۱۷۶).

لازم به ذکر است این افراد از تابعین هستند و در پذیرش این روایات باید تأمل نمود.

۶-۲ نام بردن از فرد خاص برای مصداق اولی الامر

نخستین بار حسکانی ذیل نقل دو دسته روایت علی علیه‌السلام را مصداق این آیه معرفی می‌کند همان‌طور که در بخش روایات سبب نزول آمده، دسته اول روایات به نقل از

سلیم بن قیس به اطاعت از شریکان پیامبر ﷺ سفارش شده که علی علیه السلام اولین آنهاست و دسته دوم به نقل از تنی چند از تابعین به تبیین جایگاه امیرالمؤمنین علیه السلام پس از ابراز ناراحتی به خاطر عدم همراهی پیامبر ﷺ در غزوه تبوک اشاره دارد.

۶-۳ تطبیق اولی الامر بر چند نفر از اصحاب پیامبر ﷺ

طبری یک روایت از عکرمه نقل کرده و مصداق اولی الامر را ابوبکر و عمر دانسته است (طبری، ۱۴۱۲: ۹۵/۵)، ثعلبی سه روایت از ابی شریح کعبی و جابر بن عبد الله و سفینه نقل می کند که در اولی ابوبکر و عمر به عنوان وزیر زمینی پیامبر ﷺ و در روایت دوم خلفاء چهارگانه و در روایت سوم به کمک کردن ابوبکر و عمر و عثمان در ساخت مسجد اشاره شده و ایشان مصداق اولی الامر معرفی شده اند.

۶-۴ همه صحابه مصداق اولی الامر

ثعلبی به نقل از عطاء و بکر بن عبد الله المزنی، مصداق اولی الامر را مهاجران و انصار و تابعین معرفی می کند و در تایید آن، دو روایت از پیامبر ﷺ نقل می کند که در روایت اول صحابه به ستارگان تشبیه شده اند و تبعیت از هر یک از ایشان مایه هدایت می باشد و در روایت دوم صحابه به نمک غذا تشبیه شده اند که جلوی فساد غذا را می گیرد (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳/۳۳۴).

۶-۵ عالمان و فقیهان دین شناس

طبری یازده روایت در این باب نقل می کند که ۵ روایت از طرق مختلف به نقل از مجاهد، دو روایت از عطاء بن سائب، یک روایت از ابی نجیح، یک روایت از ابن عباس، یک روایت از حسن، یک روایت از ابی العالیه نقل شده است (طبری، ۱۴۱۲: ۵/۹۴ و ۹۵).

ثعلبی به نقل از جابر بن عبد الله و حسن و ضحاک و مجاهد و مبارک بن فضالة و إسماعیل بن ابی خالد، فقهاء و علماء اهل دین و فضل که به مردم معالم دیشان را می آموزند و آنها را امر به معروف و نهی از منکر می کنند، افراد واجب الاطاعت معرفی شده در این آیه می داند و برای این ادعا روایتی از ابن عباس با این مضمون که اساس

دین و فرائض آن بر عقل بنا نهاده شده و تلاش عالم بر جهاد مجاهد افضل است استناد نموده است (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳/۳۳۴).

۶-۶ حاکمان بر حقی که امانت الهی [عدل] را ادا نموده‌اند.

زمخشری ذیل این آیه می‌گوید، از آنجا که بحث امر مطرح شده، پس اولی الامر باید حاکم باشد و از آنجا که اطاعت بدون هیچ شرطی قید شده و در عرض اطاعت رسول الله ﷺ قرار گرفته و رسول الله ﷺ خطا و اشتباه نمی‌کند پس حاکم باید بر حق باشد و ویژگی‌های رسول الله ﷺ را داشته باشد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۵۲۴).

سیوطی حدود ۲۵ روایت با مضمون لزوم اطاعت حاکم در معروف و نهی از اطاعت ایشان در معصیت نقل می‌کند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/۱۷۸-۱۷۶).

۷. آراء مفسران اهل سنت با توجه به سیر تاریخی

پس از بررسی و دسته بندی روایاتی که به نوعی تعیین کننده مصداق اولی الامر هستند، فراز و فرود نظریات مفسرین اهل سنت را بر حسب سیر تاریخی و تحولات زمانی بررسی خواهیم نمود، بسیاری از این آراء در نخستین آثار تفسیری مطرح شده، اما مؤلف رای برگزیده خود را با ذکر ادله نقلی یا عقلی آن مطرح نموده برای مثال، طبری در قرن پنجم نظریات رایج را ذیل ۵ دسته روایت طرح نموده و در نهایت نظر برگزیده خود را بیان نموده است از میان نظریات مطرح شده، پنج نظریه‌ای که در ادامه مطرح می‌شود، در بردارنده همه آراء می‌باشد، لذا شاخص ترین فرد موافق هر نظریه با توجه به سیر تاریخی معرفی خواهد شد.

۸. امراء مسلمین

اولی الامر، پیشوایان مسلمانان هستند، که عموم مردم دعوت به اطاعت از ایشان در امر و نهی‌شان شده‌اند، البته به شرط آن که امر به معصیت خداوند نکنند.

طبری ضمن بیان اقوال مختلف در بیان مصداق اولی الامر، در نهایت این قول را

ترجیح داده و علاوه بر ذکر روایاتی از ابوهریره^۱، ابن عباس^۲، میمون بن مهران^۳، ابن زید^۴ و سدی^۵ در ارتباط با این قول، با نقل روایاتی از ابوهریره^۶ و نافع^۷ لزوم اطاعت از امراء را بیان داشته است و آن را منطبق بر قول مرجح خود دانسته است.

۹. خلفای راشدین

طبق این دیدگاه اولی الامر خلفای راشدین [ابوبکر، عمر، عثمان و علی رضی الله عنهم] و یا چند تن از ایشان می باشند که در برخی از روایات مورد استناد نسبت ایشان با پیامبر صلی الله علیه و آله با تمثیلی هایی مانند وزیران زمینی پیامبر صلی الله علیه و آله، رابطه سر به بدن، تمثیل رأفت ابوبکر به ابراهیم رضی الله عنه و عیسی رضی الله عنه و تمثیل عمر به موسی رضی الله عنه و نوح رضی الله عنه بیان شده است. ثعلبی این نظر را با بیان روایاتی از عکرمه^۸، ابو شریح کعبی^۹، جابر بن عبدالله^{۱۰} و سفینه^{۱۱} بیان کرده است او برای آراء دیگر همچون اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله^{۱۲}، علماء و

۱. قال: هم الأمراء.

۲. أن هذه الآية نزلت في عبد الله بن حذافة بن قيس السهمي إذ بعثه النبي صلی الله علیه و آله في السرية.

۳. أصحاب السرايا على عهد النبي صلی الله علیه و آله.

۴. هم السلاطين.

۵. عن السدي: بعث رسول الله صلی الله علیه و آله سرية عليها خالد بن الوليد، وفيها عمار بن ياسر،... الخ.

۶. عن أبي هريرة، أن النبي صلی الله علیه و آله قال: "سليكم بعدي ولاة، فيليكم البر بیره و الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم و أطيعوا في كل ما وافق الحق، و صلوا وراءهم فإن أحسنوا فلکم و لهم، و إن أساءوا فلکم و عليهم".

۷. نافع عن عبد الله، عن النبي صلی الله علیه و آله، قال: "على المرء المسلم الطاعة فيما أحب و كره إلا أن يؤمر بمعصية فمن أمر بمعصية فلا طاعة".

۸. فقال عكرمة: أولى الأمر منكم أبو بكر و عمر رضی الله عنهما.

۹. عن أبي شريح الكعبي أن رسول الله صلی الله علیه و آله قال: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر و عمر إن لى وزيرين في السماء و وزيرين في الأرض أما في السماء جبرئيل و ميكائيل، و في الأرض أبو بكر و عمر!» و هما عندي بمنزلة الرأس من الجسد! و مثلهما في الدنيا بالرافة فمثل أبي بكر كمثل ابراهيم و عیسی، قال ابراهيم: فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي. و قال عیسی: إِنْ تُعَدِّبْتُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ الْآيَةَ. و مثل عمر كمثل موسی و نوح قال موسی: رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَي أَمْوَالِهِمْ. و قال نوح: رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَي الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا.

۱۰. جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «الخلافة بعدي في أمتي في أربع في أبي بكر و عمر و عثمان و علي».

۱۱. عن سفينة مولى رسول الله صلی الله علیه و آله قال: لما بنى رسول الله صلی الله علیه و آله المسجد، جاء أبو بكر بحجر فوضعه، ثم جاء عمر بحجر فوضعه، ثم جاء عثمان بحجر فوضعه فقال: هؤلاء ولاة الأمر من بعدي.

۱۲. قول النبي صلی الله علیه و آله: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، و عن الحسن: إن رسول الله صلی الله علیه و آله قال: «مثل أصحابي في الناس مثل الملح في الطعام فلما ذهب فسد الطعام».

فقهاء^۱، فرماندهان سربها^۲، حاکمان برحق^۳ و حاکمان ولو فاجر باشند^۴ روایاتی ذکر نموده اما به صورت صریح رأی خود را اعلام نکرده، گویا ثعلبی همه آراء را با دید قبول در تفسیر خود بیان نموده است (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳/۳۳۶-۳۳۳).

۱۰. حاکمان برحق

حاکم از آنجا که دستور دادن و حکم کردن به دست اوست، اولی الامر است و از آنجا که آیه اطاعت از اولی الامر را بدون هیچ شرطی در عرض اطاعت خدا و رسول آورده، اولی الامر باید در ادای حق و اجرای عدل موافق خدا و رسول باشد.

زمخشری این نظریه را با استناد به روایتی از مسلمة بن عبدالملک^۵ بر نظریه‌هایی

۱. قال ابن عباس: «أساس الدين بنى على العقل و فرضت الفرائض على العقل، و ربنا يعرف بالعقل و يتوسل إليه بالعقل، و العاقل أقرب إلى ربه من جميع المجتهدين بغير عقل، و لمثقال ذرة من [بر] العاقل أفضل من جهاد الجاهل ألف عام».

۲. عن ابن عباس قال: «بعث رسول الله ﷺ خالد بن الوليد في سرية إلى حى من أحياء العرب و كان معه عمار بن ياسر... الخ».

۳. و قال أبو هريرة و ابن زيد: «هم الأمراء و السلاطين لما أمروا بأداء الأمانة في الرعية، لقوله: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا [أمرت الرعية] بحسن الطاعة لهم».

۴. عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ: [إن بنى إسرائيل كانت تسوسهم الأنبياء فإذا مات نبي قام نبي و انه ليس بعدى نبي]، فقال رجل: فما يكون بعدك؟ قال يكون خلفاء [و يكثر]. قالوا: و كيف نصنع؟ قال: [أدوا] بيعة الأول فالأول، و أدوا إليهم مالهم فإن الله سائلهم عن الذى لكم»، علقمة بن وائل عن أبيه قال: سمعت رسول الله ﷺ و رجل يسأله: أ رأيت إن كان علينا أمراء يمنعوننا حقنا و يسألوننا حقهم، فقال رسول الله ﷺ: «اسمعوا و أطيعوا فإن عليهم ما حملوا و عليكم ما حملتم»، و عن أبي إمامة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: في حجة الوداع: «و هو على [الجدعاء] يعنى ناقته فدعا في الركاب يتناول». قال: ليسمع الناس فقال: ألا تسمعون؟- يطول بها صوته- فقال قائل من طوائف الناس: ما تعهد إلينا يا رسول الله؟ فقال: «اعبدوا ربكم و صلوا خمسكم و صوموا شهركم و أدوا زكاة أموالكم و أطيعوا أولى الأمر تدخلوا جنة ربكم»، مكحول عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ﷺ: «يا معاذ أظع كل أمير و صل خلف كل إمام و لا تسب أحدا من أصحابي»، هشام عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «سيليكم بعدى ولاة فيليكم البر بيزه و الفاجر بفجوره فاسمعوا لهم و أطيعوا فى كل ما وافق الحق و صلوا و راءهم فإن أحسنوا فلكم و لهم و إن أساءوا فلكم و عليهم».

۵. مسلمة بن عبد الملك قال له: «ألستم أمرتم بطاعتنا في قوله: و أولى الأمر منكم، قال: أليس قد نزعتم عنكم إذا خالتم الحق بقوله: فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ».

که اولی الامر را فرماندهان سریه‌ها^۱ و علمای دینی بیان کرده‌اند ترجیح داده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۵۲۴).

۱۱. سلطان و عالم دین شناس

از آنجا که در آیه از تعبیر امر استفاده شده، مقصود امر حکومت است، لذا اولی الامر باید حاکم باشد و از آنجا در بروز نزاع به اولی الامر ارجاع داده شده، پس اولی الامر باید عالم دین شناس باشد و یا اینکه هر دو صفت را با هم داشته باشد. قرطبی اطاعت از سلطان را به نقل از تستری در امور هفت‌گانه، ضرب درهم و دینار، تعیین وزن و پیمان، احکام، حج و برگزاری نماز جمعه و عیدین و جهاد بر می‌شمرد و سپس با توجه به ملاحظه خطا از امراء زمان خود اطاعت مطلق ایشان را جایز ندانسته، اما جنگیدن و برخی احکام شرعی دیگر را جایز دانسته است و سخن خود را با نقلی از امام علی علیه السلام به این مضمون که در صورت ادای امانت [اجرای عدل] توسط حاکمان، مردم موظفند از ایشان اطاعت کنند^۲ سپس روایات متعددی به نقل از صحابه و تابعین نقل کرده و وجه مشترک آنها را علم بر می‌شمارد و علت نام بردن از افرادی چون خلفا و فرماندهان سریه‌ها را بیان مصادیق تبعیت از عالم دین شناس بر می‌شمرد او همچنین نظر شیعه در مورد اینکه مصداق اولی الامر علی علیه السلام و ائمه معصومین علیهم السلام می‌باشند را به خاطر مخالفت با قول مشهور رد می‌کند^۳ بنابر این قرطبی معتقد است اولی الامر حاکمان و عالمان دینی را در بر می‌گیرد (قرطبی، ۱۳۶۴: ۵/۲۶۳-۲۵۹).

ابن کثیر نیز مانند قرطبی، معتقد است اولی الامر حاکمان و عالمان را در بر می‌گیرد

۱. عن النبی صلی الله علیه و آله «من أطاعنی فقد أطاع الله و من عصانی فقد عصی الله، و من یطع أمیری فقد أطاعنی و من یعص أمیری فقد عصانی» به نقل از حدیث ابوه‌ریره.
۲. روی عن علی بن ابی طالب علیه السلام أنه قال: «حق علی الامام أن یحکم بالعدل، و- یؤدی الأمانة، فإذا فعل ذلك وجب علی المسلمین أن یطیعوه، لان الله تعالی أمرنا بأداء الأمانة و- العدل، ثم أمر بطاعته».
۳. و زعم قوم أن المراد بأولی الامر علی و الأئمة المعصومون و لو كان كذلك ما كان لقوله: فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ، معنی، بل كان یقول فردوه إلى الامام و- ولی الامر، فإن قوله عند هؤلاء هو المحکم علی الكتاب و- السنة. و- هذا قول مهجور مخالف لما علیه الجمهور.

زیرا در دوران پس از پیامبر ﷺ باید به سنت ایشان مراجعه کرد و عالمان بر این موضوع احاطه دارند و برای ادعای خود احادیثی چند از کتب سته اهل سنت نقل می‌کند.^۱

۱۲. اصحاب اجماع اصحاب حل و عقد

با توجه به این نکته که در آیه قید و شرطی درباره اطاعت ذکر نشده است، پس اولی الامر مصون از خطا هستند و چون در این زمان معرفت معصوم و دسترسی به ایشان امکان پذیر نیست، مصداق دیگری از معصوم ﷺ که همان اجماع اهل حل و عقد است مراد آیه می‌باشد، و رأی این افراد حجت است. این نظریه به تفصیل توسط فخر رازی تبیین شده و چهار نظریه سابق و نظریه شیعه، نقد و رد شده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۰/۱۱۲-۱۱۴).

۱۳. جمع بندی

بررسی سیر نظریات این موضوع را به ذهن متبادر می‌سازد که اندیشمندان تلاش کرده‌اند، با استفاده از روایات موجود که مصداق شخصی دارند، به قاعده‌ای کلی دست یابند، در نهایت به نظر می‌رسد پایه و خاستگاه سخن فخر رازی که اولی الامر را دارای نوعی از عصمت می‌داند که اطاعت بی شرط را در پی دارد، فارغ از مصادیقی که برای آن برشمرده با فضای آیه سازگارتر و به قول آیه احسن تأویل است، و در مناسبات مسلمانان چاره سازتر است.

۱. عن علی، قال: «بعث رسول الله ﷺ سرية و استعمل عليهم رجلا من الأنصار، فلما خرجوا وجد عليهم في شيء، قال: فقال لهم: أليس قد أمركم رسول الله ﷺ أن تطيعوني؟ قالوا: بلى. قال: اجمعوا لي حطباً، ثم دعا بنار فأضرمها فيه، ثم قال: عزمت عليكم لتدخلنّها، قال: فهمّ القوم أن يدخلوها قال: فقال لهم شاب منهم: إنما فررتم إلى رسول الله من النار، فلا تعجلوا حتى تلقوا رسول الله ﷺ، فإن أمركم أن تدخلوها فادخلوها، قال: فرجعوا إلى رسول الله ﷺ فأخبروه، فقال لهم «لو دخلتموها ما خرجتم منها أبداً، إنما الطاعة في المعروف»، أخرجاه في الصحيحين من حديث الأعمش به». و قال عبد الله بن عمر عن رسول الله ﷺ، قال «السمع و الطاعة على المرء المسلم فيما أحب و كره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع و لا طاعة» و أخرجاه من حديث يحيى القطان. ابن كثير دمشقي، اسماعيل بن عمرو: تفسير القرآن العظيم، تحقيق، محمد حسين شمس الدين، چاپ اول، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمدعلي بيضون (۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص: ۳۰۴-۳۰۱).

نتیجه گیری

پس از رحلت پیامبر ﷺ در همان دهه‌های نخستین برخی صحابه و تابعین تلاش کردند، آیات قرآن را منطبق با آنچه در عصر رسول خدا ﷺ مشاهده کرده بودند، یا از صحابه شنیده بودند، تفسیر و تبیین کنند با گذشت زمان برخی آیات به دلیل محتوای آن بیشتر مورد توجه قرار گرفت و تفاوت آراء در آنها ظاهر گشت آیه ۵۹ سوره نساء که به معرفی افراد واجب الاطاعة پرداخته است یکی از این آیات می باشد مفسرین اهل سنت با تأثیر پذیری از فضای حاکم و اعتماد به قول صحابه و تابعین اقوال ایشان را که حاکی از نزول این آیات در باره انتخاب امراء در عصر رسول خدا ﷺ می باشد را پذیرفته و در هر عصر دلایلی به آن افزوده و دایره مصادیق آن را به صورت محدود یا نامحدود تبیین کرده‌اند و در برخی موارد به بیان صفات اولی الامر پرداخته‌اند.

اولی الامر از نظر طبری امراء مسلمین، از نظر ثعلبی خلفاء راشدین، از نظر زمخشری حاکمان برحق، از نظر قرطبی و ابن کثیر سلطان و عالم دین شناس و از نظر فخر رازی اصحاب حل و عقد می باشد.

سیر تحول آراء علماء اهل سنت پس از روی کار آمدن حاکمان متعدد حاکی از آن است که نص بدون قید این آیه نمی تواند بر هر حاکمی تطبیق یابد، هر چند در برهه‌هایی از زمان تلاش شده، به کمک برخی روایات بر ساخته ذیل این آیه حکومت حاکمان جور توجیه شده و جلوی هر گونه اعتراض و انتقاد گرفته شود از طرفی محدود کردن مصداق اولی الامر در عصر حضور پیامبر ﷺ و زمان نزدیک به حضور ایشان، راهگشا بودن دستورات جاودانه قرآن را زیر سؤال می برد، از این رو افرادی چون فخر رازی تلاش کرده اند آیه را از قیود زمانی و مکانی پیراسته کنند و مفهوم جدیدی ارائه دهند و از آنجا که اطاعت آیه بدون هیچ شرط برای افرادی هم ردیف پیامبر ﷺ بیان شده و این عصمت در افراد هم عصر ایشان دیده نشده، قاعده اجماع را طراحی نموده‌اند.

بر خلاف تعدد و سیر تحول آراء در اهل سنت علماء شیعه همچون قمی، عیاشی، فرات کوفی، شیخ طوسی، طبرسی، علامه بحرانی و حویزی با اندک تفاوت‌هایی

امیرالمؤمنین علیه السلام و فرزندان ایشان را مصداق اولی الامر معرفی نموده‌اند و به انتقادهای اهل سنت نیز پاسخ داده‌اند.

خلاصه سخن این است که اولی الامر باید شخصی با صفات پیامبر صلی الله علیه و آله باشد، چرا که اطاعت او عطف به اطاعت پیامبر صلی الله علیه و آله است و آیات و روایات متعدد گواه نهی پیامبر صلی الله علیه و آله از اطاعت در معصیت دارد، بنابراین نه حاکمان و نه عالمان، مشمول این آیه نخواهند بود، مگر کسانی که به اذن الهی و به حکم آیه تطهیر از هر نوع رجس مبری باشند، و ایشان جز امیرالمؤمنین علیه السلام و خاندان او نخواهند بود.

کتاب‌نامه

۱. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق، محمد حسین شمس الدین، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۱۹.
۲. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسه البعثه قم، چاپ اول، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶.
۳. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، محقق، عبد الله محمود شحاته، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۳.
۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق، محمد عبدالرحمن المرعشلی، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸.
۵. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲.
۶. حبري کوفی، ابو عبدالله حسین بن حکم، تفسیر الحبري، چاپ اول، بیروت، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸.
۷. حسکانی عبید الله بن احمد، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تحقیق، محمد باقر محمودی، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱.
۸. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷.
۹. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، چاپ اول، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
۱۰. شبر، سید عبد الله، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین، تحقیق، با مقدمه سید محمد بحر العلوم، چاپ اول، کویت، مکتبه الألفین، ۱۴۰۷.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، مترجم، موسوی همدانی، سید محمد باقر، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.

۱۳. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق، با مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۵. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تحقیق، سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵.
۱۶. عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، تحقیق، سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ اول، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۴۰.
۱۷. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
۱۸. فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق، محمد کاظم محمودی، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰.
۱۹. فولادوند، محمد مهدی، ترجمه قرآن، چاپ اول، تهران، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۵.
۲۰. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن و المبین لما تضمنته من السنّة و آی الفرقان، چاپ اول، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۲۱. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق، حسین درگاهی، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۲۲. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، تحقیق، سید طیب موسوی جزایری، چاپ چهارم، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷.
۲۳. معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵.
۲۴. — علم قرآنی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۱.
۲۵. واحدی، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن واحدی، تحقیق، کمال بسیونی زغلول، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱.
۲۶. یوسفی غروی، محمد هادی، تاریخ تحقیقی اسلام، مترجم، حسین علی عربی، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲.
۲۷. فهرست مقالات
۲۸. نجارزادگان، فتح الله، " بررسی و نقد دیدگاهها و روایات اهل سنت در باره «اولی الامر»"، مجله طلوع، شماره ۵، بهار ۸۲.
۲۹. قاسم سبحانی فخر و کرم سیاوشی، "تفسیر تطبیقی مصداق اولی الامر در آیه اطاعت"، فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تفسیری، شماره ۱۲.

تحلیل و بررسی مناظرات و استدلال‌های امام علی علیه السلام

در برابر گروه خوارج*

□ مریم امینی^۱

چکیده

خوارج گروهی از یاران دیرینه امام علی علیه السلام بودند که علیرغم تلاوت قرآن و عبادت فراوان، قرآن در محیط اندیشه آنان وارد نمی‌شد امام علیه السلام پیوسته می‌کوشید که اندیشه کج آنان را از راه گفتگو و مناظره اصلاح کند به این منظور با به کارگیری آداب و اصول صحیح مناظره و با منطق محکم به احتجاج و استدلال با آنان می‌پرداخت، این مقاله برآن است که این مناظرات و احتجاجات را تحلیل و بررسی دقیق علمی نموده تا بتواند گامی در جهت شناخت هدفی که همواره پیش روی حضرت بوده و برای اقناع مخاطب خود و بیدار ساختن اندیشه آنان از ابزار مناظره استفاده می‌کرده بردارد. روش تحقیق در این مقاله، کتابخانه‌ای به روش توصیفی - تحلیلی می‌باشد، نتیجه این پژوهش آن است که امام علیه السلام در استدلال‌های خود در برابر این گروه، از روش‌های مختلفی چون تکیه بر آیات شریفه قرآن، سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، شرایط سیاسی روز و معیارهای عقلی و منطقی و دانسته‌های طرف مناظره بهره گرفته است.

واژگان کلیدی: امام علی علیه السلام، خوارج، استدلال، مناظره.

مقدمه

معصومین علیهم‌السلام برای جلوگیری از انحراف ناشی از فریب خوردگی عموم مردم و دعوت آنان به سوی حق، از روش‌های گوناگونی بهره گرفته‌اند که بر اندیشه و رفتار مخاطبانشان تأثیر بسزایی می‌گذاشت، از جمله مناظرات امام علی علیه‌السلام در برابر گروه خوارج است امام علی علیه‌السلام در برابر گروه خوارج، دو نوع موضع‌گیری داشتند: نخست، تلاش کردند آنان را از کژاندیشی باز دارد و به اندیشه صحیح و بالنده از طریق موعظه و مناظره رهنمود سازد، مناظرات فراوانی از امام همام در این جهت در دسترس است، زیرا اندیشه کج را اندیشه صحیح اصلاح می‌کند نه شمشیر او درباره آنان فرمود: «لَيْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَدْرَكَهُ» (خطبه ۶۱/۶)، آن کسی که حق را بجوید و به اشتباه رود، با کسی که باطل گراست و به آن می‌رسد، یکسان نیست اینان در حق جویی خویش، به خطا رفته‌اند لذا باید کژی اندیشه آنان را برایشان آشکار ساخت، رویکرد دوم امام علیه‌السلام برخورد نظامی است که پس از ماه‌ها صبر، شکیبایی، ایراد سخنرانی، اعزام شخصیت‌های مؤثر، احتجاج و مناظره با آنان، از اصلاح مأیوس شده و چون با قیام مسلحانه خوارج مواجه شد به نبرد با آنان پرداخت و به تعبیر خود «چشم فتنه را از کاسه در آورد» (خطبه ۹۳/۹)، کسی جز امام علی علیه‌السلام جرأت نبرد با این مقدس‌نماها را نداشت، زیرا آنان گروهی از یاران دیرینه ایشان بودند که از کثرت عبادت، پیشانی‌هایشان پینه بسته و آهنگ تلاوت قرآن آنان همه‌جا می‌پیچید اما کوتاه‌فکری و جمود و فقدان رشد عقلی در آنان موج می‌زد امام علیه‌السلام همواره می‌کوشید که از طریق مناظره و استدلال‌های منطقی آنان را متوجه کج‌فکری و تعصب خشکشان کرده و راه درمان کج‌اندیشی آنان را فراهم کند، بررسی اصول و روش‌های امام در برابر این گروه می‌تواند زمینه‌ای برای فهم و استدلال صحیح در مناظرات فراهم آورد.

۱. پیشینه تحقیق

کلام امام علی علیه‌السلام به‌ویژه نهج‌البلاغه به عنوان یک اثر ماندگار، پیوسته مورد توجه محققان بوده و پژوهش‌های زیادی در آن صورت گرفته‌است، در زمینه مناظره و

استدلال‌های امام علی علیه السلام نیز تحقیقاتی از جمله «بررسی، تحلیل و شیوه‌شناسی گفتگوها و مناظرات علی علیه السلام و بهره‌گیری آن از قرآن و حدیث» توسط محمود واعظی و «بررسی و تحلیل گفتمان مناظره‌ای در نامه‌های نهج البلاغه» توسط محمد مالیر صورت پذیرفته است، پژوهش حاضر درصدد است که مناظراتی را که امیر المومنین علیه السلام در راه روشنگری خوارج داشته‌اند، بررسی و مبانی و ملاک‌های حضرت را در این استدلال‌ها، دسته‌بندی نموده و اصول و روش‌هایی که ایشان در مناظره با خوارج جهت اقناع آنان به کار گرفته‌اند، تبیین و تحلیل کند تا با شناخت نکات کاربردی و رویارویی‌های امام علی علیه السلام با خوارج، بتوان آن‌ها را در جهت ارتقاء شناخت هرچه بیشتر خود از دین اسلام و حفظ آن از خطرات متحجرین آشوبگر و منافقین و معاندین به کار گرفت.

۲. اصول و آداب استدلال‌ها و مناظرات امام علی علیه السلام با خوارج

در نهج البلاغه برای اثبات مبانی اعتقادی از روش‌های گوناگونی استفاده شده و استدلال‌های متنوعی در آموزش عقاید اسلامی به کار گرفته شده است، از قبیل: استدلال‌های عقلی و فلسفی روش‌تعلقی، استدلال‌های علمی، استدلال‌های فطری (دشتی، ۱۳۷۰: ۱۷۷).

در احتجاجاتی که امام علی علیه السلام با خوارج داشته‌اند، تمام اصول و آدابی که در یک گفتگو و مناظره باید به منظور رسیدن به هدف و حقیقت امر رعایت شود، از سوی امام علی علیه السلام رعایت گردیده است از جمله این اصول: همگامی در جهت درک متقابل، درخواست پرسیدن‌های بیشتر به جهت واضح‌ساختن سؤال، تداعی معانی، افزایش آگاهی مخاطبان، حفظ نظم منطقی گفتار، راستی^۱، استدلال از روی علم و آگاهی، استفاده از سخن نرم و آهنگ گرم^۲، استناد کردن به منابع معتبر مانند قرآن و سنت مورد

۱. امام علی علیه السلام: «مَنْ صَدَقَتْ لَهُجَّتُهُ، قَوِيَتْ حُجَّتُهُ»، آن‌که سخنش راست باشد، دلیلش قوی‌تر است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ص ۲۱۹).

۲. «فَقَوْلًا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَنْدَكِرُ أَوْ يَخْشَى» (طه / ۴۴)، با او به نرمی سخن گوید شاید به خود آید و یا بترسد.

قبول طرفین مناظره که در شیوه‌های استدلال امام علیه السلام نمونه‌های آن‌ها را می‌آوریم.

امام علیه السلام افزون بر رعایت آداب مناظره، از تمام آفات گفتگو که در لغزش‌های فکری و گره‌های سر راه کشف حقیقت خلاصه می‌شود عاری بود، این آفات عبارتند از: پیروی از ظن و گمان و هوای نفس^۱ که سرمنشأ آفت‌های بعدی است، تقلید کورکورانه، جدال غیر احسن، دشمنی، غضب، یاری جویی از باطل^۲ (ن.ک: ری شهری، ۱۳۷۹: ۵۳؛ رضوانی، بی تا: ۱۷-۲۰)، در مقابل، خوارج در گفتگو با حضرت، گرفتار این آفات بودند و با وجود همه تلاش‌های امام علیه السلام جهت هدایتشان، به سرنوشتی اسفناک دچار شده و مایه عبرت مردمان گردیدند امام علیه السلام بعد از جنگ نهروان، از کنار کشته‌های خوارج گذر کرد و فرمود: «گرفتار باشید که به شما زیان رسانید آن که فریبتان داد گفتند: چه کسی ایشان را فریب داد؟ فرمود: شیطان گمراه کننده و نفس اماره، نفسی که آن‌ها را توسط آرزوها فریب داد و راه معصیت را برایشان گشود و وعده پیروزی به آن‌ها داد و در نهایت سختی به آتششان انداخت» (حکمت/۳۲۳).

امام با این گفتار، رمز سقوط و بدبختی خوارج را در پیروی از افکار شیطانی و هواهای سرکش نفسانی که خود، نشانه فقدان رشد عقلی است، خلاصه کرد، چراکه اگر رشد عقلی داشتند به هدایت الهی و مبانی روشن اسلامی توجه کرده و به نصایح رهبرشان پاسخ مثبت می‌دادند (نوری، ۱۳۵۷: ۱۴۶).

۳. هدف امام علیه السلام از استدلال با خوارج

امام علی علیه السلام شش ماه در کوفه با خوارج به بحث پرداخت (بلاذری، ۱۴۱۷: ۲/۳۵۵). در این مدت به هیچ وجه در فکر این نبود که این گروه را به صفوف خود بازگرداند تا حکومتش تقویت شود و در صورت تجدید جنگ بر دشمن پیروز گردد، بلکه بیش تر

۱. ﴿إِنْ يَبْغُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ (نجم/۲۳)، فقط از گمان و هوای نفس خود پیروی می‌کنند.

۲. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «خداوند، آنانی را که دین خود را وسیله جدال قرار می‌دهند لعنت کرده است، یعنی جدال‌گری کنند تا به وسیله باطل حق را از بین ببرند» (صدوق، ۱۳۵۷: ۴۶۱).

در تلاش برای هدایت کردن گروه گمراهی بود که پیشروشان «کور ذهنی» بوده است (عبدالمقصود، بی تا: ۲۶۸/۵).

سیاست امام علی علیه السلام درباره خوارج، پیوسته بر این بود که به خون‌ریزی و غارت اموال دست نزنند، در کوفه و اطراف آن آزادانه زندگی کنند، هرچند شب و روز نعره‌های انکارشان مسجد را پر کند (سبحانی، ۱۳۹۴: ۷۱۰). از این رو، امام علی علیه السلام بارها افرادی را برای مناظره با آنان می‌فرستاد و پیوسته در فکر راهنمایی آن‌ها و درمان کج اندیشی ایشان بود.

هدف امام علی علیه السلام در مناظره با آنان بیان برتری خود نبوده، بلکه هدف رساندن آنان به فهمی روشن از موضوع بوده است و اینکه خوارج را به یک خودآگاهی صریح برساند و آنان را متوجه تعصب خشک و فهم نادرستشان از قرآن کند، چراکه علی‌رغم اینکه بسیاری از خوارج، قاری قرآن بودند، فهم صحیحی از آیات نداشتند به علاوه، متن مناظرات آنان با امام علی علیه السلام گویای آن است که آگاهی درستی از سنت پیامبر ﷺ و حتی شرایط سیاسی زمان خود نیز نداشتند.

از این رو، امام علی علیه السلام پیوسته می‌کوشید تا در مناظرات و احتجاجات، با نرمش و مدارا، ایشان را با اهداف آیات قرآن آشنا سازد و با مطرح کردن مسائل سیاسی روز و نیز استمداد از سنت پیامبر ﷺ آنان را از گمراهی نجات بخشیده و به راه مستقیم، هدایت کند در همین راستا، تمام تلاش خود را می‌نمود تا از جنگ پرهیزد در کمال سماحت و سعه صدر، به گروه خوارج می‌فرمود: «در نزد ما سه حق دارید: از نمازگزاردن شما در مسجد مانع نمی‌شویم، سهمتان را از غنایم قطع نمی‌کنیم شما را از بیت المال محروم نمی‌کنیم و تا هنگامی که با ما نجنجیده‌اید، با شما نمی‌جنگیم...» (طبری، ۱۳۶۹: ۲۵۹۵/۶).

۴. شیوه‌های امام علی علیه السلام در مناظره با خوارج و تحلیل آن

امام علی علیه السلام در مناظره با خوارج از شیوه‌هایی استفاده کرده‌اند که برخی از آن‌ها عبارتند از:

۴-۱ مناظره براساس قرآن

امام علی علیه السلام در برخی احتجاجات خود، با صبر و حوصله مخصوص خویش، خوارج را به اهداف آیات آشنا می‌ساخت و ایشان را از این جهت خلع سلاح می‌کرد، ولی خوارج قومی لجوج بودند و لجاجت و عناد درد بی‌درمانی است که تمام بزرگان جهان از مداوای آن عاجز و ناتوان بوده‌اند.

علی علیه السلام عبد الله بن عباس را به نزد خوارج فرستاد، گفت: ای یاران، عجب است از امثال شما مردم که مرتکب این امر ناملایم گشته، از امام یاغی شده و برگشتید؟ ایشان گفتند: ما از صاحب تو بسیار بسیار آزرده، بلکه بیزاریم، زیرا که ما خصال چندی از علی مشاهده می‌نمائیم که همه کفر موبقه است و او را به آتش دوزخ می‌رساند (طبرسی، ۱۳۷۱: ۲/۲۵۱).

در این مناظره چند خصلت برای امام علیه السلام شمردند و گفتند موجب بیزاری آن‌ها شده‌است ابن عباس پس از شنیدن سخنان خوارج، به امام علیه السلام گفت که من سخنانشان را شنیدم و تو به پاسخگویی شایسته‌تری^۱ سپس امام هریک را با دلیل و برهان متناسب با خود پاسخ دادند بخشی از این مناظرات که امام علیه السلام برای پاسخگویی، بر قرآن کریم تکیه نموده‌است در این جا بیان می‌شود:

خوارج گفتند: او بر مردمان در دین خدا حکم نمود و به بهانه اجرای احکام شرع سید الأنام و حدود ایزد علام، قتل فرمود، چون وصی نبی اقدس بود سزاوار و لایق او حکم بر قتل اُنام نبود.

امام علی علیه السلام در پاسخ فرمود: اما قول شما در باب آن که من حکم در دین حضرت رب العالمین بر مردان کردم به جهت آن که حضرت قادر منان، حکم برای اهل آن مقرر و عیان نمود، چنانچه خدای عالم در حق مردانی که طایر حرم را ذبح نمایند، حکم پرداخت کفاره کرده و جزای آنان را اگر از روی عمد و دانستگی قتل نمایند مثل کفاره قتل نَعَم حیوانات حلال گوشت قرار داده است خدای سبحان می‌فرماید: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (مائده/۹۵)، و

۱. قال ابن عباس: «قد سمعت يا أمير المؤمنين مقالة القوم و أنت أحق بجوابه» (طبرسی، ۱۴۰۳، ۱/۱۸۵).

یقین چون خون مسلمین فرمود که در نزد ارحم الراحمین اعظم از خون طایر است، لهذا من اجرای احکام و حدود واهب علام بر مردان متابع دین سید الانام نمودم (طبرسی، ۱۳۷۱: ۲/ ۲۵۶)، در اینجا امام علیه السلام استناد عمل خود را به آیات قرآن نشان می‌دهد و از روش افزایش آگاهی مخاطبان و دادن اطلاعات بسیار و گوناگون در آن زمینه خاص و توسل جستن به ارزش منطقی بودن مخاطبان بهره می‌گیرد، این روش بر اساس این ایده استوار است که چنانچه به مخاطب اطلاعات درست، مؤثر و قابل فهم ارائه شود آن‌ها هم به نتیجه‌گیری درست دست خواهند یافت، امام علیه السلام در پاسخ ایراد خوارج به ایشان، به آیه ۹۵ سوره مائده استدلال می‌کند که در آن حکم شکار عمدی برای محرم بیان شده است و در صورت ارتکاب این امر باید جزا و کفاره آن را حیوانی اهلی نظیر حیوانی که کشته است بدهد، و تشخیص اینکه این حیوان نظیر آن شکار هست یا نیست برعهده دو نفر از مردان عادل و دیندار است، امام نیز در مورد حکم و داور قرار دادن افراد فرمود چون به طور قطع خون مسلمین نزد خدا از خون حیوانات شکاری بزرگتر است پس به طریق اولی این حکم در مورد مسلمین نیز جاری است.

دینوری آورده است که حضرت قبل از جنگ نهروان به خوارج فرمود: «ای گروهی که آنان را لجاجت برانگیخته و هوای نفس، آنان را از حق بازداشته، در نتیجه در اشتباه و خطا افتاده‌اند، من به شما اندرز و بیم می‌دهم که در گمراهی خود پافشاری نکنید و بدون هیچ دلیل و برهانی از سوی خداوند کشته شوید، مگر نمی‌دانید که من به این دو داور (ابوموسی اشعری و عمرو بن عاص که برای حکمیت داور شده بودند) شرط کردم که باید طبق قرآن حکم کنند؟ قبلاً به شما نگفتم که طرح موضوع حکمیت از سوی شامیان حيله است و چون شما چیزی جز حکمیت را نپذیرفتید، با آنان شرط کردم که باید آن‌چه را قرآن زنده کرده است زنده کنند و آن‌چه را قرآن از میان برداشته است از میان بردارند آنان با کتاب خدا مخالفت کردند و سنت پیامبر ﷺ را نادیده گرفتند و به هوای دل خود عمل کردند و ما حکم آنان را دور انداختیم و بر همان حال نخستین خود هستیم، در این سرگردانی به کجا می‌روید و از کجا آمده‌اید؟».

۱. با استدلال به این آیه شریفه، حکم شکار در حال احرام بیان شده است (میرد، ۱۴۱۷: ۳/ ۱۲۲).

آنان گفتند: ما هنگامی که به برگزیدن داوران رضایت دادیم، کافر شدیم و اکنون از آن گناه به سوی خدا توبه کردیم، اگر تو هم همان گونه که ما توبه کردیم توبه کنی، همراه تو خواهیم بود وگرنه ما به شما اعلان جنگ می دهیم.

امام علیه السلام فرمود: می گوید خودم گواهی کفر خودم را بدهم؟ در آن صورت، من گمراهم و از هدایت شدگان نیستم^۱ سپس فرمود: مردی از شما که مورد رضا و اعتمادتان باشد، پیش من آید و من و او گفتگو کنیم و اگر حجت بر من تمام شد، برای شما اقرار به گناه و در پیش گاه خداوند توبه می کنم و اگر حجت بر شما تمام شد، از کسی که بازگشت شما به سوی اوست بترسید خوارج «ابن کواء» را فرستادند، حضرت خطاب به خوارج فرمود: «آیا به این شخص راضی هستید؟ گفتند: آری، سپس فرمود: خدایا گواه باش و تو بهترین گواهی.

فرمود: ای پسر کواء، پس از این که به حکومت راضی شدید و همراه من جنگیدید و فرمان بردار بودید، چه چیز شما را بر من خشمگین ساخته؟ چرا روز جنگ جمل از من بیزاری نجستید؟

ابن کواء گفت: در آن جا موضوع حکمیت مطرح نبود، حضرت فرمود: آیا من هدایت شده‌ترم یا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم؟ او گفت: بدون شک رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم.

حضرت فرمود: این گفتار خداوند عزوجل را نشنیده‌ای که می فرماید: ﴿قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران/ ۶۱). «پس بگو بیاید پسران ما و پسران شما و زنان ما و زنان شما و خود ما و خود شما را فراخوانیم و مباحله کنیم تا دروغ گویان و کافران را به لعن و عذاب خدا گرفتار سازد»، آیا خداوند تردیدی داشت که مسیحیان دروغ می گویند؟

ابن کواء گفت: این احتجاجی بر ضد آنان بود و حال آن که تو درباره خودت هنگامی که به داوری داوران راضی شدی، شک و تردید کردی و در این صورت، ما سزاوارتر به شک کردن درباره تو خواهیم بود امام علیه السلام همچنان با ابن کواء با سخنانی نظیر همین آیات احتجاج می کرد، تا آن که ابن کواء گفت: «در آن چه می گویی

۱. «أَبَعَدَ إِيمَانِي بِاللَّهِ وَ جِهَادِي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ سَلَّمَ أَشْهَدُ عَلَى نَفْسِي بِالْكَفْرِ لَقَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ» (خطبه / ۵۸).

راست گویی» (دینوری، ۱۳۷۱: ۲۵۴)، اما لجاجت و کوردلی مانع از پذیرش حق و انصراف از جنگ علیه امام علیه السلام شد.

میرد در الکامل، مناظره را به این صورت نقل می‌کند که ابن کواء پس از سخنان امام علیه السلام به ایشان گفت: صحیح است که به اصرار ما آن دو نفر را در دین خدا حَکَم کردی، ولی اقرار می‌کنیم که با این عمل کافر شدیم و اکنون از آن توبه می‌کنیم تو نیز مثل ما به کفر خود اقرار و از آن توبه کن و آن گاه همگان را برای نبرد با معاویه گسیل دار.

امام علیه السلام فرمود: آیا می‌دانید که خدا در اختلاف زوجین فرمان داده است که به دو داور مراجعه شود؟ آنجا که فرموده: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا...﴾ (نساء/۳۵)، و اگر نگران جدایی بین آنها هستید، از خانواده شوهر يك داور و از خانواده زن دآوری انتخاب کنید (ن. ک. میرد، ۱۴۱۷: ۱۳۴/۳). سپس امام به آیه ۹۵ از سوره مائده که درباره حکم و دآوری دو عادل در تعیین کفاره قتل صید در حال احرام می‌باشد و قبلا به آن اشاره شد، استدلال می‌نماید.

مراجعه به حکم مطلبی است که قرآن آنرا در نزاع‌های کوچک نیز از قبیل اختلافات خانوادگی، تجویز کرده و نتیجه آنرا در صورت حسن نیت طرفین نیکو خوانده است هرگز نمی‌توان گفت اختلاف امت پس از نبردی کوبنده در طی سه ماه، کمتر از اختلاف زن و شوهر است و اگر امت خواهان دآوری دو نفر از طرفین در پرتو کتاب و سنت شدند کاری برخلاف انجام داده و کفر ورزیده‌اند و باید توبه کنند (سبحانی، ۱۳۹۴، ص ۷۰۴).

نکته اول در این مناظرات این است که تمام سخنان امام علیه السلام مستند به آیات قرآن است که مورد توافق هر دو طرف استدلال است اغلب خوارج از حافظان قرآن بودند اما به گفته پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم «قرآن از گلو و سینه‌های آنان فراتر نمی‌رفت و در محیط اندیشه آنان وارد نمی‌شد» (نیشابوری، بی تا: ۷۴۰/۲)، و نگاهی سطحی و روبنایی به متون دینی، جریان‌ها و رخدادهای سیاسی، اجتماعی و مذهبی داشتند که این نوع نگاه موجب می‌شود انسان معارف دینی را غلط دریافت کند و تفسیرهای غلط از حوادث پیرامونش داشته باشد.

نکته دیگر توجه به رعایت اصول مناظره از سوی امام علیه السلام است چنان که این مناظره امام علیه السلام، گویای رعایت اصل «همگامی در جهت درک متقابل مخاطب» توسط ایشان است آنجا که می گوید: «مردی از شما که مورد رضا و اعتمادتان باشد، پیش من آید و من و او گفتگو کنیم و اگر حجت بر من تمام شد، برای شما اقرار به گناه و در پیش گاه خداوند توبه می کنم و اگر حجت بر شما تمام شد، از کسی که بازگشت شما به سوی اوست بترسید»، امام علیه السلام پس از فرستادن شخصی از جانب خوارج، مجددا رضایت آنان از این شخص را می پرسد به جهت اینکه با اقتناع این نماینده که مورد تأییدشان است، افراد دیگر نیز به وسیله نماینده به راه هدایت درآیند هم چنین خوارج پیوسته بر امام علیه السلام به جهت قبول حکمیت در جریان جنگ صفین اعتراض می کردند طبق نظر آن ها، دین و سرنوشت مسلمین بالاتر از آن است که اشخاص با عقول ناقص خود بر آن حکومت کنند، در حالی که علی علیه السلام اشخاص را در دین خدا حاکم قرار داده است.

این اشکال حاکی از حماقت خوارج و ناآگاهی آنان از شرایط پذیرش داوری حکمین است که تصور می کردند امام علیه السلام دست آن دو را درباره سرنوشت مسلمانان باز گذاشته که به هر نحو بخواهند، تصمیم گرفته و عمل نمایند (سبحانی، ۱۳۹۴: ۷۱۴).

امام علیه السلام در پاسخ به آنان با تکیه بر قرآن می فرماید: «... ما مردم را به داوری قرار ندادیم بلکه قرآن را داور گردانیدیم... این مردم از ما خواستند که قرآن را بین خود حکم قرار دهیم و ما اشخاصی نبودیم که از کتاب خدا روی برگردانیم، همان طور که خداوند سبحان می فرماید: «اگر در چیزی با یکدیگر به نزاع پرداختید برای اصلاح به خداوند و رسول او مراجعه نمایید» (نساء/۵۹)، رجوع به خداوند تبارک و تعالی به این است که طبق کلام او و کتاب او حکم نماییم و رجوع به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به این طریق است که سنت و روش او را پیش بگیریم، پس اگر از روی صداقت به کتاب خدا حکم شود ما از مردم دیگر بدان سزاوارتریم و اگر به سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حکم شود ما از سایرین بدان اولی تریم (خطبه/۱۲۵).

بنابراین یکی از مهم ترین اصول امام علیه السلام در مناظره با خوارج، استدلال به وسیله قرآن

و احکام آن است زیرا قرآن منبع مورد قبول طرفین استدلال است هرچند لجاجت و کوردلی خوارج مانع نجات آنان از کج اندیشی و سوء عاقبت شد.

۴-۲ مناظره بر اساس سنت پیامبر ﷺ

در بیشتر موارد امام علیه السلام و یارانش در برابر خوارج بر اساس سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله مناظره می کردند ابن عباس چون کاملاً با روحیه جمود فکری خوارج آشنا نبود و از طرفی چون در تفسیر قرآن مهارت داشت، فکر می کرد که باید بر اساس آیات قرآن استدلال کند و جواب اعتراضات آن‌ها را بگوید (نوری، ۱۳۵۷: ص ۱۰۱). امام علیه السلام که به جمود فکری و ناآگاهی خوارج از حقایق قرآن، کاملاً آگاه بود به ابن عباس می آموزد که به آیات قرآن که ممکن است تفاسیر مختلفی برای آن داشته باشند احتجاج نکند، بلکه با سنت که بسیار شفاف و روشن است با آن‌ها استدلال کند «با آنها به مناظره و استدلال قرآن اقدام مکن زیرا که قرآن دارای معانی گوناگونی است، تو چیزی از قرآن می گویی و دشمنت چیز دیگری برداشت می کند و بلکه با سنت با آنان به مناظره بنشین که این‌ها از استدلال با سنت راه فرار ندارند» (نامه/۷۷)، قرآن نیز همین روش را برگزیده است و برای ابطال آرای مخالفان، از مصادیق عینی که قابل انکار نیستند بهره گرفته است (ن. ک. محمدی ری شهری، ۱۳۷۹: ۶۶)، دلیل اینکه امام به ابن عباس دستور می دهد با آیات قرآن با خوارج صحبت نکند ولی خود حضرت چنین کاری را کردند، همان است که در ادامه سخن امام علیه السلام به آن اشاره شده است که قرآن دارای معانی گوناگونی است و به طور مسلم ابن عباس علی‌رغم مهارتی که در تفسیر داشت، در فهم معانی آیات قرآن به درجه امام علیه السلام نمی رسد.

خوارج گفتند: یکی از ایرادهای ما به تو، ای علی آن است که در جنگ صفین از جلوی اسم خود «امیر المؤمنین» را محو کردی، حال که امیر ما نبودی، پس ما هم اطاعت نمی کنیم، ایراد دیگر این است که تو درباره حقی که مال تو بود، تن به حکمیت دادی، نیز در پیروزی بصره آنچه در لشکرگاه آن‌ها بود بر ما حلال کردی، ولی ما را از اسیر گرفتن زن و بچه‌هایشان منع نمودی، اشکال دیگر این که وصی بودی که وصیت را ضایع کردی و از بین بردی (یعقوبی، ۱۳۸۲: ۹۵/۲).

امام علیه السلام در پاسخ فرمود: ای مردم، من به مصالحه رسول خدا صلی الله علیه و آله با سهیل بن عمرو

در صلح حدیبیه اقتدا کردم، روزی که پیامبر ﷺ با ابوسفیان و سهیل بن عمرو صلح کرد، از طرف او چنین نوشتم: «بسم الله الرحمن الرحيم، این پیمانی است که محمد رسول الله ﷺ و ابوسفیان و سهیل بن عمرو، بر آن به توافق رسیدند».

سهیل گفت: ما رحمن و رحیم را نمی‌شناسیم و پیامبری تو را قبول نداریم اما این که نام خود را پیش از نام ما قرار بدهی، مانعی نیست و این کار برای تو شرفی است، گرچه سن ما از تو بیشتر است و پدرمان از پدر تو بزرگ‌تر بود.

این جا بود که پیامبر ﷺ به من دستور داد که به جای «بسم الله الرحمن الرحيم»، «باسمک اللهم» بنویسم و واژه «رسول الله» را هم پاک کنم حضرت همان‌جا به من فرمود: همانند چنین کاری به تو پیشنهاد می‌شود و تو از روی اکراه، چنین کاری خواهی کرد من نیز در قرارداد با معاویه وقتی که نوشتم: «هذا ما اصطلاح علیه امیر المؤمنین و معاویه و عمرو بن العاص»، آنان گفتند: اگر ما اقرار داشتیم که تو امیر مؤمنان هستی، پس در حق تو ظلم کردیم که با تو جنگیدیم، اما ما این را قبول نداریم و این کلمه را باید حذف کنی و به جای آن بنویسی: علی بن ابی طالب، پس من این کلمه را حذف کردم، پس اگر این مسئله را از پیامبر قبول ندارید، به یقین از من هم قبول نخواهید کرد.

اما این که گفتید من با این که در داوری از همه برترم چرا داوری حکمین را پذیرفتم، این کار همانند کار پیغمبر ﷺ است که درباره یهود بنی قریظه حکمیت را به سعد بن معاذ داد در حالی که خودش در داوری از همه برتر بود و قرآن می‌گوید: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (احزاب/۲۱)، من به آن حضرت تأسی کردم (شوشتری، ۱۳۷۶: ۴۲۳/۱۰؛ یعقوبی، ۱۳۸۲: ۹۵/۲).

اما گفتید: من وصی و جانشین بودم و جانشینی را ضایع کرده و از بین برده‌ام، باید گفت: این شماست که کفر ورزیدید و بر من پیشی گرفتید و امر را از من جدا ساختید بدانید که بر اوصیاء روا نیست که برای خودشان دعوت کنند و این انبیاء هستند که خداوند آن‌ها را برمی‌انگیزد و آنان مردم را به سوی خودشان دعوت می‌کنند، جانشین او از دعوت کردن مردم به سوی خود بی‌نیاز است، زیرا این پیامبر ﷺ است که با نص صریح، جانشین خود را تعیین و مردم را به او راهنمایی می‌کند خداوند متعال

می‌فرماید: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران/۹۷)، پس اگر مردم حج خانه خدا را ترک گفتند، این خانه خدا نیست که به نیامدن مردم به سوی آن کفر بورزد، بلکه مردم هستند که با نیامدنشان کفر می‌ورزند، زیرا خداوند خانه خود را برای مردم نشانه قرار داده است و من نیز چنین هستم، زیرا پیامبر ﷺ مرا به عنوان نشانه در بین امت قرار داده است چون فرمود: «يَا عَلِيُّ أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى وَأَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ تُؤْتَى وَلَا تَأْتِي» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۸۰/۳۳).

امام ﷺ به منظور تنبه و بیداری این مردم و جلوگیری از خونریزی، بار دیگر ابن عباس را روانه دهکده حروراء کرد. وی به آنان گفت: چه می‌خواهید؟ گفتند: باید همه کسانی که در صفین بودند و با تحکیم موافقت کرده‌اند، از کوفه خارج و همگی به صفین برویم و سه شب در آنجا بمانیم و توبه کنیم و آنگاه برای نبرد با معاویه رهسپار شام شویم (هاشمی، بی‌تا: ۵۰)، در این پیشنهاد آثار لجاجت و حماقت کاملاً پیداست، زیرا هرچند مسئله حکمیت کار خلاف و گناهی باشد دیگر لازم نیست که حتماً توبه در مکانی صورت پذیرد که گناه در آن جا صورت گرفته است، آن هم به شرطی که سه شب در آن جا اقامت کنند، بلکه توبه با یک لحظه ندامت واقعی و با ذکر صیغه استغفار صورت می‌گیرد (سبحانی، ۱۳۹۴: ۷۱۰)، خوارج طولانی شدن جنگ صفین، شدت فشار، کثرت مجروحان و کمبود تجهیزات را بهانه پذیرفتن تحکیم ذکر کردند.

امام ﷺ فرمود: آیا در روزی که فشار فزونی گرفته بود، حکمیت را پذیرفتید؟ پیامبر ﷺ پیمان خود را با مشرکان محترم می‌شمرد، ولی شما به من می‌گویید که پیمان خود را بشکنم؟ (هاشمی، بی‌تا: ۵۱).

سخنان و استدلالاتی که در احتجاج و مناظره با دیگران بیان می‌شود، باید مستند به منابع معتبر بوده و بر پایه راستی باشد و از مطالب دروغ و بی‌اساس خودداری شود بر این اساس نقل مطالب ضعیف و کذب، علاوه بر اینکه از نظر اخلاقی درست نیست، حیثیت علمی گوینده را خدشه‌دار می‌کند، چنان‌که احتجاجات امام ﷺ در برابر گروه خوارج، به روشنی گواه بر اهمیت رعایت این آداب می‌باشد امام در همه مناظره‌ها به معتبرترین منابع از جمله آیات شریفه قرآن و سنت رسول ﷺ استناد جسته است.

نمونه‌هایی که گذشت استدلال امام علیه السلام به سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را نشان می‌دهد که چگونه با استناد به سنت و اتفاقات دوران پیامبر صلی الله علیه و آله با ذکر زمان دقیق و مورد جریان، در مقابل خوارج استدلال می‌کند.

۴-۳ مناظره براساس عقلانیت

از نظر اسلام، گفتگو کنندگان برای آن که به اندیشه‌ای درست دست یابند، باید در گفتگوهای خود از معیارهای عقلی و منطقی دور نشوند و با روش علمی و با استناد به آنچه که در وجدان خود آن را حق می‌دانند، به گفتگو پردازند از دایره برهان‌های عقلی خارج نشوند و مجهولات علمی خود را معلوم نیندارند و به مباحثی که از آن آگاهی و اطلاع کافی ندارند وارد نشوند اگر این قانون گفتگو را مراعات کنند، از هر نوع اختلاف ناشی از تفکر نادرست محفوظ خواهند ماند و کلام علی علیه السلام، به همین معناست که می‌فرماید: «لو سکتَ الجاهلُ ما اختلفَ الناسُ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۵/۸۱)، اگر نادان سکوت کن، مردم اختلاف نخواهند کرد.

امام علیه السلام در گفتگو با خوارج علاوه بر استدلال به آیات قرآن و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله متوسل به ادله عقلی و منطقی شده، ابعاد دیگری از خرد ناب را برای اقناع خوارج نشان می‌داد و با تکیه بر عقلانیت، به ایرادهای مطرح شده از سوی آن‌ها پاسخ می‌داد تا آن‌ها را به تفکر عقلانی دعوت نموده و زمینه هدایت و نجات آن‌ها را از گمراهی فراهم کند.

برای نمونه می‌توان به آن قسمت از گفتگوهای امام علیه السلام با خوارج اشاره کرد که گفتند: همراه تو در بصره جنگیدیم وقتی خدا تو را بر آنان پیروز کرد آنچه در لشکرگاه آنها بود بر ما حلال کردی، ولی ما را از اسیر گرفتن زن‌ها و بچه‌هایشان منع نمودی اگر مال آنها حلال بود چطور زن‌هایشان حلال نبود؟

حضرت فرمود: پس بدانید که من بر مردم بصره منت گذاردم همان‌گونه که پیامبر صلی الله علیه و آله بر اهل مکه (مشرکان) منت گذارد، پس اگر آنها با ما دشمنی کردند ما آنان را به وسیله گناهانشان مؤاخذه خواهیم کرد ولی دیگر به کودکان در اثر گناه پدرانشان کاری نداریم که بچه‌ها بر اساس فطرت زاییده شده و نقض پیمان نکرده بودند

(مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۳ / ۳۸۱)، و ثانیاً به من بگویند که کدام‌یک از شما عایشه را به عنوان سهم جنگی به خانه خود می‌برد؟ (بلاذری، ۱۴۱۷: ۲ / ۳۶۰).

همچنین حضرت در پاسخ به اعتراض خوارج مبنی بر اینکه چرا برای حکمین مدت تعیین کرده است می‌فرماید:

«اما کلام شما که چرا میان خود و ایشان در مسئله حکمیت مهلت دادی، بلی مهلت دادم تا جاهل تحقیق کند و عالم بر عقیده خویش استوار بماند و بدین امید که شاید در این فاصله صلح برقرار گردد و خداوند کار این مردم را اصلاح فرماید، راه نفس بر اینها گرفته نشود تا برای تشخیص حق شتاب نکنند و به گمراهی که آغاز کرده بودند گردن نهند به تحقیق برترین انسان نزد پروردگار کسی است که عمل به حق را بیشتر دوست می‌دارد، اگر چه در عمل به حق ظاهراً از قدر و منزلتش کاسته می‌شود و دچار آسیب و زیان می‌گردد و رفتن به سراغ باطل به او سود می‌رساند و مرتبه او را بالا می‌برد پس برای چه سرگشته و حیرانید» (خطبه/۱۲۵؛ مفید، بی‌تا: ۱ / ۲۶۵).

امام علی علیه السلام به گونه‌ای پاسخ می‌دهد که قوه تفکر و تدبر در آن‌ها بیدار شود، زیرا این مردم هنگامی که قرآن‌ها را بر سر نیزه‌ها دیدند اولین شبهه به آنان دست داد که این سرآغاز گمراهی آن‌ها بود چون در این کار تأمل نکردند از این رو به کسی تشبیه شده‌اند که گلوی او را بگیرند و بتواند به آسودگی تنفس کند و برای توصیف این حالت واژه (کظم مجرای تنفس) استعاره شده است (بحرانی، ۱۳۷۰: ۳ / ۲۳۰).

امام علی علیه السلام در احتجاج دیگری با خوارج، شبهه آن‌ها را رد فرموده است، شبهه خوارج این بود که: شما با پذیرش حکمیت گمراه شده‌اید و هر گمراهی کافر است در نتیجه شما کافرید، امام برای رد این شبهه، ابتدا بر اساس عقلانیت استدلال نموده و سپس برای اثبات بطلان عقیده خوارج مبنی بر اینکه «مرتکب گناه کبیره کافر است» از سنت پیامبر ﷺ استشهاد آورد:

«اگر فکر می‌کنید که من راه خطا رفتم و گمراه شده‌ام پس چرا همه امت حضرت محمد ﷺ را به گمراهی من گمراه می‌دانید و خطای مرا به حساب آنها می‌گذارید و به خاطر گناه من آنها را کافر می‌شمارید شمشیرهایتان را بر شانه‌های خود نهاده‌اید بجا و نابجا فرود می‌آورید و گناهکار را با بی‌گناه درهم می‌کنید و یکی می‌پندارید

دانستید که پیامبر اسلام ﷺ زناکننده‌ای را که همسر داشت سنگسار کرد و بعد بر او نماز خواند و سپس ارث او را به خانواده‌اش داد و نیز قاتل را قصاص کرد و میراثش را به بازماندگانش داد و دست دزد را برید و زناکاری را که همسر نداشت تازیانه زد و بعد سهم ایشان را از غنایم عطا فرمود و با زنان مسلمان ازدواج کردند رسول خدا ﷺ آنها را به علت گناهایی که مرتکب شده بودند محاکمه کرد و کیفر داد و حق خدا را در باره آنها اجرا کرد ولی ایشان را از سهمی که از اسلام داشتند منع نکرد و نام آنها را از میان امت اسلامی خارج نساخت» (خطبه/۱۲۷).

جمله «فَإِنْ آبَيْتُمْ إِلَّا أَنْ تَزْعُمُوا أَنِّي أَخْطَأْتُ» به منزله مقدمه قیاس جدل^۱ و صغرای شبهه خوارج است که امام علی^{علیه السلام} در خطبه‌های پیش، آن را انکار و بیان فرموده که او با پذیرش حکمیت دچار خطا و ضلالتی نشده، در اینجا مانند این است که می‌گوید: آن چنان که شما می‌پندارید فرض شود من خطا کرده‌ام جمله «فَلِمَ تَضَلُّونَ عَمَّةَ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ ﷺ بِضَلَالِي»، استدلال بر بطلان صغرای شبهه خوارج است که پس چرا همه امت حضرت محمد ﷺ را به گمراهی من، گمراه می‌دانید؟ عبارت: «تُكْفَرُونَهُمْ بِذُنُوبِي سُبُوفِكُمْ عَلَى عَوَاتِقِكُمْ تَضَعُونَهَا مَوَاضِعَ الْبُرءِ وَ السُّقْمِ وَ تَحْلِطُونَ مَنْ أَدْنَبَ بِمَنْ لَمْ يُدْنِبْ»، استدلال بر بطلان کبرای شبهه آنهاست گویا چنین می‌فرماید که: گیرم این که شما آنها را به سبب گمراهی من گمراه بدانید چرا آنها را کافر می‌شمارید و به این انگیزه گناهکار و بی‌گناه را می‌کشید (بحرانی، ۱۳۷۰: ۳/۲۴۵).

۴-۴ مناظره براساس دانسته‌های مخاطب از طریق تداعی معانی

امام علی^{علیه السلام} گاه برای آگاه ساختن گروه لجباز و تندروی خوارج به شرایط سیاسی زمان خود و مسائلی که در پایان جنگ صفین و ماجرای حکمیت رخ داده متوسل می‌شد. طرز تفکر خوارج طوری به هم پیچیده بود که درک مقصودشان مشکل بود یک روز با حکمیت مخالفت می‌کردند روز دیگر امام علی^{علیه السلام} را در صورت عدم پذیرش آن تهدید به کشتن می‌کردند، آنان در ظاهر قاری و از همه مردم به قرآن داناتر بودند ولی عصیت چنان بر دل‌هایشان مهر زده بود که فراموش کرده بودند نخستین وسایل تبلیغ

۱. قیاس جدل: قیاسی است که قضایا در آن، مشهورات یا مسلمات است (مظفر، بی‌تا: ۱/۳۳۲).

عقیده، براساس دین موعظه و پند دلنشینی است که زمینه آزادی بحث و گفتگو را فراهم نماید و به قبول بهترین نظر انجامد (خاک‌رند، ۱۳۷۲: ۱۴۲).

امام (ع) با جدا شدن دوازده هزار تن از سپاهیان ابن عباس را جهت گفتگو به سوی آن‌ها فرستاد، آن‌ها خواستار صحبت با خود علی (ع) شدند امام (ع) که از هر فرصتی برای هدایت آن‌ها استفاده می‌کرد با جمعی از یاران خود به طرف آن‌ها رفت ابن کواء که رهبر خوارج بود جلو آمد امام فرمود: ای ابن کواء! سخن بسیار است از یاران خویش نزد ما بفرست تا با او سخن کنیم ابن کواء گفت: آیا از شمشیر تو در امانم؟ فرمود: آری، ابن کواء با ده نفر پیش آمد و امام ضمن صحبت درباره جنگ و حيله معاویه در قرآن بر نيزه کردن و داستان حکمین فرمود: آیا به شما نگفتم اهل شام بدین وسیله شما را فریب می‌دهند جنگ آن‌ها را درهم کوبیده است، بگذارید کارشان را تمام کنیم ولی شما قبول نکردید؟ آیا این‌طور نبود که من خواستم ابن عباس را حکم قرار دهم و گفتم که او فریب نمی‌خورد؟ ولی شما داوری جز ابوموسی را قبول نکردید و من به ناچار پیشنهاد شما را اجابت کردم؟ اگر در آن هنگام جز شما کسان دیگری را کمک و یاور می‌داشتم هرگز در برابر تان تسلیم نمی‌شدم در حضور شما با حکمین شرط کردم که مطابق قرآن از اول تا آخر آن و مطابق سنت رسول خدا (ص) داوری کنند و اگر چنین نکردند داوری آن‌ها را نخواهم پذیرفت آیا این‌طور نبود؟ ابن کواء گفت: درست است همه این‌ها واقع شد ولی اکنون چرا به جنگ معاویه نمی‌روی؟ امام فرمود: منتظرم مدتی که میان ما و آنها تعیین شده سرآید ابن کواء گفت: آیا تو در این امر قاطع هستی؟ امام فرمود: آری و جز این راهی ندارم.

در این هنگام ابن کواء با ده تن از یارانش به امام پیوستند ولی دیگران شعار «لا حکم الا لله» را سر داده و عبدالله بن وهب و حرقوص بن زهیر را امیر خود کردند و در نهروان اردو زدند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۲/۲۷۴؛ جعفری، ۱۳۷۱: ۲۷۴).

در این مناظره نیز حضرت با تأمین امنیت طرف مقابل و برطرف کردن ترس آن‌ها با خوارج همگام شده است چرا که همگامی با مناظره کننده فضا را برای طرح دیدگاه‌ها باز می‌کند عمل امام (ع) در واقع پذیرفتن طرف مقابل بود و او نیز امام را می‌پذیرفت و

با این کار مقاومت و لجاجتش در برابر امام علیه السلام کاهش می‌یافت چنانکه گفته شده در پایان این احتجاج گروهی به امام علیه السلام پیوستند.

دینوری شکل دیگری از مناظره را نقل کرده است که ابن کواء به امام علیه السلام گفت: هنگامی که حکمیت آن دو داور را پذیرفتی کافر شدی حضرت فرمود: وای بر تو من فقط ابوموسی را به حکمیت گماشتم و عمرو بن عاص را معاویه بر آن کار گماشت ابن کواء گفت: ابوموسی کافر بوده است حضرت فرمود: وای بر تو چه وقتی او کافر شد آیا هنگامی که من او را فرستادم یا پس از این که رأی صادر کرد؟ او گفت: وقتی که رأی صادر کرد.

حضرت فرمود: بنابراین تو معتقدی که من او را مسلمان فرستادم و سپس کافر شد اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله مردی از مسلمانان را پیش گروهی از کفار می‌فرستاد که آنان را به خداوند دعوت کند و او آنان را به غیر خداوند فرا می‌خواند آیا بر رسول خدا صلی الله علیه و آله گناهی بود؟ او گفت: نه پس حضرت فرمود: بر فرض که ابوموسی گمراه شده باشد بر من چه گناهی است؟ و آیا برای شما رواست که به بهانه گمراهی ابوموسی شمشیر بر دوش نهید و متعرض مردم شوید؟ چون بزرگان خوارج این گفتگو را شنیدند به ابن کواء گفتند: برگرد و گفتگو با امام علیه السلام را رها کن (دینوری، ۱۳۷۱: ۲۵۶).

در اینجا امام علیه السلام سعی می‌کند از معتقدات مخاطب در احتجاج خود بهره برده و به بطلان آن اشاره کند و مخاطب خود را ضمن وادار کردن به تفکر و ژرف‌نگری به جامعیت سؤال بکشانند و پرسش و پاسخی که مطرح می‌شود واضح باشد چراکه در مناظره صحیح هدف فقط پاسخگویی نیست بلکه تکامل شکل‌گیری ذهنیت مخاطب از موضوع مورد بحث مهم‌تر است، زیرا اگر سؤال به صورت مبهم و ناقص مطرح شود هرچند پاسخ داده ولی بعد از مدتی همان سؤال ناقص در ساختاری دیگر شبیه مجددی در ذهن به وجود می‌آورد، لذا امام سعی می‌کرد سؤالات مخاطب را با پرسش از سؤال خود او و واداشتن به تعقل به تکامل برساند و مشکل مطرح شده را از ریشه برطرف نماید.

وقتی امام علیه السلام از هدایت خوارج - از طریق اعزام یارانش - مأیوس شد تصمیم گرفت که خود شخصا با آن‌ها روبرو شود تا شاید با تشریح مقدمات و انگیزه‌های پذیرش

حکمین و اینکه آنان خود باعث این کار شدند بتواند همه یا گروهی از آنان را از شورش باز دارد (سبحانی، ۱۳۹۴: ۷۰۵). خطاب به آن‌ها فرمود: «آیا همه شما در جنگ صفین حاضر بودید پاسخ دادند، بعضی از ما بودند و بعضی نبودند فرمود: پس دو دسته شوید آنها که در صفین بودند در يك طرف و آنها که نبودند در طرف دیگر قرار گیرید تا با هر دسته فراخور حالش سخن گویم سپس با صدای بلند فرمود: حرف نزنید و آرام باشید و به سخنان من گوش دهید و با دل و جان به من توجه کنید و هر که را برای گواهی خواستم طبق آگاهی و اطلاعش صحبت کند بعد امام علیه السلام بیاناتی طولانی ایراد فرمود که از جمله این عبارات بود: آیا آن موقع که از روی نیرنگ قرآن‌ها را بالای نیزه‌ها زدند نگفتید اینها برادران و هم کیشان ما هستند از ما خواستند با آنها جنگ نکنیم و به رجوع به کتاب خدا راضی شدند و بعد گفتید رأی ما این است که درخواستشان را بپذیریم و آنها را رها کنیم؟ ولی من به شما گفتم این کار ظاهرش ایمان است و لکن باطنش دشمنی با خدا و قرآن است اول آن رحمت است و پایان آن پشیمانی است گفتم به کار خود ادامه دهید و راهی که می‌روید ترك نکنید...» (خطبه/۱۲۲).

در روانشناسی اجتماعی آنهایی که به متقاعد سازی دیگران می‌پردازند باید پیام‌های خود را با استفاده از پنج اصل پایه‌ای اقناع شامل:

۱. تداعی مسأله برای مخاطبان،
 ۲. توسل به منطقی و منصف بودنشان،
 ۳. نیازها و انگیزه‌ها،
 ۴. هنجارهای اجتماعی،
 ۵. ویژگی‌های شخصیتی مخاطبان را برای آنان ارسال کنند (رلینگر، ۱۳۷۶: ۱۲۵-۱۵۰).
- در این جا نیز امام علیه السلام قبل از شروع به سخنرانی، خودشان خوارج را به دو گروه حاضر در صفین و غایب در آن تقسیم نموده که این عمل بر اساس اصل تداعی معانی است در ذهن مخاطبان چیزهایی به عنوان ارزش وجود دارد شخصیت‌هایی به عنوان الگو مطرح هستند، نمونه‌های پذیرفته شده و مورد قبولی در ذهن مخاطبان وجود دارد امام مورد خود را همسو و هم جهت با آنچه از پیش در ذهن مخاطبان

وجود دارد دانسته و این بخش را برجسته می‌کند تا مخاطبان اصول پیام جدید را هماهنگ و در تأیید دانسته‌های پیشین خود بدانند و متن پیام را بپذیرند این نوع روش متقاعدسازی نشان دهنده تدبیر امام علیه السلام می‌باشد که با هر گروه می‌خواست براساس دانسته‌های خودشان احتجاج نماید هدف امام آن بود که هرچه بهتر بتواند زمینه هدایت این گروه کج اندیش را فراهم نماید.

این سخن که امام علیه السلام علیه آنان استدلال فرموده به منزله صغرای قیاس مضمراً است به این صورت: هنگامی که به شما گفتم بالا بردن قرآن‌ها بر سر نیزه‌ها فریب و نیرنگی است که شامیان به کار گرفته‌اند شما آن گونه به من پاسخ دادید کبرای قیاس این است که هرکس آن گفتار را چنین پاسخی دهد نباید حکمیت را انکار کند زیرا بدان رضایت داده‌است و نتیجه قیاس این است که آن‌ها از پذیرش حکمیت نباید خودداری کنند (بحرانی، ۱۳۷۰: ۳/۲۱۷).

هم چنین امام علیه السلام بر اساس جریاناتی که رخ داده و طرفین مناظره از آن آگاهند و با بهره‌گیری از سخن نرم و آهنگ گرم و طمأنینه و آرامش با آنان احتجاج می‌کند و آنان را به توجه به محتوای پیام خود دعوت می‌کند که از اصول مناظره است و عدم درک محتوای پیام گوینده موجب خلل در فرآیند مناظره می‌شود چنانکه به آنان می‌گوید: «أَمْسِكُوا عَنِ الْكَلَامِ وَ أَنْصِتُوا لِقَوْلِي وَ أَقْبِلُوا بِأَفْئِدَتِكُمْ إِلَيَّ فَمَنْ نَشَدْنَاَهُ شَهَادَةً فَلْيُقْلُ بِعِلْمِهِ فِيهَا...»، گفتار حضرت از چنان نظم منطقی خاصی بر خوردار است که شبهه هر انسان فارغ از لجاجت و عناد را به آسانی برطرف می‌کند اما خوارج که به جنگ با امام علیه السلام دست یازیدند چنان در لجاجت و تعصب عقیده و جمودی گرفتار بودند که هیچ چیز جز مرگ ذلت بار آنان را بیدار نکرد.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر از تحلیل و بررسی مناظرات و استدلال‌های امام علی علیه السلام در برابر گروه خوارج به این نتایج دست یافت که هدف امام علیه السلام از مناظره با خوارج رساندن آنان به

۱. اگر در قیاس مقدمه کبری ذکر نشود آن را قیاس مضمراً یا ضمیر می‌نامند (مظفر، بی تا: ۲۹۵/۱).

فهمی روشن و صریح از حقیقت امر و تلاش برای بیداری اندیشه آنان است در این راستا، حضرت با نرمش و مدارا در گفتار و رفتار و همچنین رعایت تمام آداب و اصول مناظره به استدلال با آنان پرداخت و در مناظرات از روش‌هایی چون تکیه بر آیات قرآن کریم و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله با بسامد بالا و نیز عقلانیت و مسائل سیاسی روز و دانسته‌های مخاطب استمداد جسته است تا بتواند اندیشه کج خوارج را از راه گفتگو و استدلال اصلاح نموده و از جنگ و خونریزی جلوگیری نماید در نتیجه تلاش‌های هدایتگرانه و مناظرات نیرومند و منطقی محکم امام علیه السلام تعداد زیادی از خوارج قبل از جنگ نهروان به امام پیوستند اما گروهی نیز در لجاجت و جمود و کینه‌توزی و جنایت خود اصرار ورزیده و عوامل جنگ نهروان را فراهم نمودند بنابراین با توجه به مطالب گفته شده در این مقاله به این نتیجه می‌رسیم که افراد و گروه‌هایی که عبادات و معنویات برایشان درونی نشده است و فقط لقلقه زبانشان باشد خطرناکترین جماعت برای دین اسلام هستند و وظیفه ما در برابر این گونه افراد و گروه‌ها این است که با تأسی به روش‌های استدلالی امام علیه السلام در برابر گروه خوارج بیش از هر چیز به روشنگری پردازیم و در مناظره اصول آن را رعایت کنیم.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، دارالقرآن الکریم، قم، ۱۳۷۳.
۲. سید رضی، نهج البلاغه، تنظیم، صبحی صالح، قم، دارالهجره، بی تا.
۳. ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحماد، شرح نهج البلاغه، تصحیح، محمد ابوالفضل ابراهیم، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۳۷.
۴. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، شرح نهج البلاغه، ترجمه محمدبن عارف، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۰.
۵. بلاذری، أحمد بن یحیی، أنساب الأشراف، تحقیق، سهیل زکار و ریاض زرکلی، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷.
۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۷. جعفری، یعقوب، خوارج در تاریخ، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۱.
۸. خاک رند، شکرالله، علل شکل‌گیری خوارج، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، بی تا، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۹. دشتی، محمد مهدی، طرح‌های آموزشی نهج البلاغه، امیرالمؤمنین، ۱۳۷۰.
۱۰. دینوری، ابوحنیفه، اخبار الطوال، ترجمه مهدوی دامغانی، نشر نی، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۱.
۱۱. رضوانی، علی اصغر، آداب گفتگو از دیدگاه قرآن و روایات، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت علیهم‌السلام، بی جا، بی تا.
۱۲. سبحانی، جعفر، فروغ ولایت، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، قم، چاپ چهاردهم، ۱۳۹۴.
۱۳. سلیمانی، جواد، جریان شناسی فکری سیاسی صدر اسلام، چاپ چهارم، قم، وثوق، ۱۳۹۵.
۱۴. شوشتری، محمد تقی، بهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۱۵. صدوق، محمدبن علی، التوحید، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۳۵۷.
۱۶. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳.
۱۷. — شرح و ترجمه غفاری، انتشارات مرتضوی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۱.
۱۸. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، اساطیر، بی جا، چاپ سوم، ۱۳۶۹.
۱۹. عبدالمقصود، عبدالفتاح، الامام علی بن ابی طالب، مکتبه العرفان، بیروت، بی تا.
۲۰. مبرد، محمد بن یزید، الكامل فی اللغة و الادب، تحقیق، محمد ابوالفضل ابراهیم، دارالفکر العربی، قاهره، چاپ دوم، ۱۴۱۷.
۲۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴.
۲۲. محمدی ری شهری، محمد، گفتگوی تمدن‌ها در قرآن و حدیث، ترجمه محمدعلی سلطانی، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، قم، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۲۳. مظفر، محمدرضا، المنطق، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، بی تا.
۲۴. مفید، محمد بن محمد، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ترجمه رسولی محلاتی، انتشارات اسلامی، چاپ دوم، بی تا.

۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام علی علیه السلام، انتشارات امام علی بن ابیطالب علیه السلام، قم، ۱۳۸۷.
۲۶. نوری همدانی، حسین، خوارج از دیدگاه نهج البلاغه، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۵۷.
۲۷. ولهاوزن، ژولیوس، الخوارج و الشیعه، ترجمه عبدالرحمن بدوی، وكالة المطبوعات، کویت، چاپ سوم، ۱۹۷۸.
۲۸. هاشمی، علی، وقعة النهروان، مؤسسه المفید، بیروت، بی تا.
۲۹. یعقوبی، احمد بن اسحاق ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ نهم، ۱۳۸۲.

بررسی شخصیت و روایات علی بن محمد بن شیره القاسانی*

- محسن قاسم‌پور^۱
□ محمد سلامی‌راوندی^۲

چکیده

علی بن محمد بن شیره کاشانی، از محدثان قرن سوم، راوی احادیث فراوانی در کتب متقدم شیعه همچون محاسن و کافی است محدثان بزرگی از قم همچون احمد بن محمد بن خالد برقی، محمد بن حسن بن فروخ صفار، ابراهیم بن هاشم و فرزند او علی بن ابراهیم در شمار شاگردان او هستند، بر این اساس از طریق این راوی می‌توان به روابط بین مکتب حدیثی قم و حوزه روایی کاشان دست یافت. حضور او در مناطق گوناگون که فراگیری حدیث در آنها رواج داشته بیانگر اهتمام ویژه این محدث بر اخذ حدیث است.

در این مقاله، محل زندگی اساتید وی به‌مثابه احتمال حضور وی برای اخذ حدیث فرض شده است، متن مکاتبات وی با امام هادی علیه السلام بیانگر این است که وی از عالمان شیعه بوده و در محل سکونتش نزاع کلامی پیرامون صفات خداوند وجود داشته است همچنین شواهدی نیز از علاقه فراوان این محدث کاشانی به خاندان امامت ارائه شده است.

واژگان کلیدی: القاسانی، علی بن محمد، ابن شیره.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۲۰.

۱. دانشیار دانشگاه کاشان (ghasempour@mail.kashanu.ac.ir).

۲. دانش‌آموخته دکتری دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول) (rahyaftah@gmail.com).

مقدمه

بی‌تردید قرن سوم آغاز اوج‌گیری حوزه‌ی روایی تشیع در کاشان است در این قرن، محدثانی نام‌آور در این خطه بالیدند و پایه‌گذار حوزه‌ای شدند که بعدها در قرن پنجم و ششم افرادی همچون قطب راوندی و سید ابوالرضا راوندی - متخصص و صاحب نظر در اکثر علوم اسلامی - را تربیت کردند، از محدثان معروف قرن سوم که شیخ طوسی و نجاشی او را معرفی کرده و در اسناد برخی روایات شیعه نام او ذکر شده، علی بن محمد بن شیرة کاشانی است، در مورد شخصیت علی بن محمد بن شیرة کاشانی، علیرغم اینکه نزدیک به صد روایت منقول از وی در کتب اولیه و معتبر شیعه وجود دارد هیچ‌گونه مقاله‌ی مستقل نگاشته نشده است شناسایی شخصیت، اساتید، شاگردان و به تبع آن دسته‌بندی روایات این محدث کاشانی از مواردی است که این نوشتار در صدد بیان آن است رجالیان عنوانین مختلفی برای این محدث ذکر کرده‌اند که ما در صدد توحید این عنوان به ظاهر متفاوت هستیم و در ادامه روایات این محدث کاشانی را در موضوعات مختلف دسته‌بندی کردیم تا منظومه‌ی فکری وی مشخص گردد.

۱. شخصیت‌شناسی

از محدثان معروف قرن سوم که شیخ طوسی و نجاشی او را معرفی کرده و در اسناد برخی روایات شیعه نام او ذکر شده، علی بن محمد بن شیرة کاشانی است، از آنجایی که لفظ "شیره" لغتی نامأنوس است نگارنده بر این گمان است که لفظ "شیر" صحیح بوده و "هاء" در این کلمه عوض از کسره می‌باشد^۱ شیخ طوسی در رجال خود در مقام برشماری

۱. تعبیر عربی "شیره" در متون روایات، "شیرج" به معنای شیرة انگور به کار رفته است (طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۶۱)، و مرسوم نبوده که فردی نام فرزندش را "شیره" بگذارد. از طرفی به دلیل آشنا نبودن عرب زبانها با تعابیر فارسی، این تعابیر گاهی دچار تصحیف شده که می‌توان تعابیر "مَسْلَمَه" و "مَمْلَه" را از این قبیل دانست. توضیح آن که در شرح حال جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه بیان شده که پدرش را "مَسْلَمَه" لقب می‌دادند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۳)، و یا در شرح حال علی بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور بیان شده که پدرش را "مَمْلَه" لقب می‌دادند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۲)، در حالی که این عبارات، گویشی از لفظ محمد است که به دلیل آشنا نبودن عرب زبانها با این گویش، آنرا لقبی خاص قلمداد کرده‌اند. عبارت "شیر" نیز اسم کاملاً رایجی بوده و امروزه نیز ترکیب این اسم همانند "شیر محمد" و "شیر علی" رایج است. این اصطلاح نیز احتمالاً ابن‌شیر بوده همانند ابن‌حیدر که امروزه نیز کاربرد دارد.

أصحاب - أبوالحسن سوم - امام هادی علیه السلام در باب «عین» از علی بن شیره، یاد کرده و او را "ثقة" معرفی می کند (شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۳۸۸)، بلافاصله به دنبال همین عنوان از «علی بن محمد القاسانی» اهل اصفهان نام برده او را تضعیف می کند همچنین او را از فرزندان «زیاد» مولی عبدالله بن عباس از خاندان «خالد بن الأزهر» می داند (همان: ۳۸۸).

ابن حجر عسقلانی در مورد زیاد مولی ابن عباس ذیل شرح حال و معرفی "زیاد مولی بنی مخزوم" به تفاوت این فرد با "زیاد مولی عبدالله بن عباس" اشاره و تذکر می دهد که اینها دو نفرند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶: ۴۹۹/۲). أحمد بن حنبل در یک مکان روایاتی را از فردی به نام «زیاد بن ابي زیاد مولی عبدالله بن عباس» می آورد (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۱۳۸/۲۱ و ۳۹۶/۳۶)، در حالی که در مکانی دیگر بیان می کند که زیاد مولی عبدالله بن عیاش همان زیاد بن ابي زیاد میسرۀ مخزومی مدنی می باشد (همان: ۴۰۷/۴۳)، با این توضیحات عبارت شیخ طوسی قابل تأمل است و احتمالاً نسخه نویسان «عیاش» را با «عباس» اشتباه گرفته اند به هر حال در مورد «زیاد مولی ابن عباس» تا آنجایی که در متون شیعه و اهل سنت جستجو شد مطلبی به دست نیامد.

در مورد «خالد بن أزر» بیان شده که او در زمان حکومت هارون الرشید حاکم اهواز بوده است (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۴۹۶)، أبوالشیخ در شرح حال محمد بن عبدالله بن الحسین ابن حفص همدانی (م ۲۸۵)، مادر وی را «نازکان» دختر خالد بن الأزهر کاشانی امیر اصفهان و اهواز می داند محمد بن عبدالله از درخواست خلیفه معتز بن متوکل جهت قبول منصب قضاوت اصفهان ممانعت کرد و به کاشان گریخت (ابوالشیخ، ۱۴۱۲: ۳۰۲/۳)، با توجه به سال وفات نوۀ خالد یعنی محمد بن عبدالله، باید ولاء زیاد با ابن عباس را مربوط به اجداد خالد دانست که در فتح کاشان اسیر شده و به سهم ابن عباس درآمده است (صادقی، ۱۳۸۶: ۱۰۳).

رجال شناس متبحر و معروف شیعه نجاشی چنین می نویسد: "علی بن محمد بن شیره قاسانی (قاشانی) ابوالحسن فقیه، راوی احادیث بسیار و انسان دانشمند و فاضلی بود ولی أحمد بن محمد بن عیسی به وی طعن زده و بیان می دارد که دیدگاه های ناپسندی از او شنیده است اما در کتب وی مطلبی که نشانگر چنین مطلبی باشد دیده نمی شود" (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۵۵).

علامه حلی دو عنوان موجود در رجال طوسی را مصداق یک شخص واحد می‌داند و این مطلب را مستند به قول نجاشی می‌کند (علامه حلی، ۱۴۰۲: ۲۳۲)، توضیح آنکه علامه حلی معتقد است که ظاهراً عبارت «علی بن محمد بن شیره کاشانی» در بیان نجاشی باید ترکیبی از دو عنوان شیخ طوسی یعنی «علی بن شیره» و «علی بن محمد القاسانی» باشد.

طبق دیدگاه مرحوم خوئی، سخن نجاشی و أحمد بن محمد بن عیسی را می‌توان چنین با هم جمع کرد که این دو عنوان را یک نفر ندانیم با این حال اگر عنوان «شیره» دارای مصداقی واحد باشد «علی بن شیره» ثقة، فرزند وی و «علی بن محمد بن شیره» که تضعیف شده، نوه او خواهد بود (خوئی، ۱۴۱۳: ۱۱۳ / ۱۶۰ - ۱۵۹).

افزون بر این، عبارت شیخ طوسی در رجال که شامل دو عنوان با حکم مجزاست بر تعدد دلالت دارد و رجالیان به خاطر تعدد حکم یک نفر دو عنوان متفاوت ذکر نمی‌کنند بلکه در ذیل همان عنوان اقوال مختلف را ذکر می‌کنند، مثلاً شیخ طوسی در ذیل عنوان یونس بن عبدالرحمن می‌گوید که قمی‌ها وی را تضعیف کردند در حالی که وی ثقة است همچنین در قول نجاشی تعارض وجود دارد و در این تعارض قول أحمد بن محمد بن عیسی بر اجتهاد نجاشی مقدم است زیرا أحمد معاصر اوست و بر این امر داناتر است و شهادت حسی بر اجتهاد مقدم است و اضافه بر این بسیاری از اهل تخیط همانند شلمغانی، کتب بی‌عیب و نقصی داشته‌اند (ساعدی، ۱۴۲۶: ۲ / ۴۳۳ - ۴۳۲).

در مقابل این نظریه با توجه به شیوه شیخ طوسی در کتاب رجال و روش وی در تبیین دیدگاه‌های رجال از مصادر متعدد می‌توان حدس زد که وی دو عنوان مذکور را از دو منبع متفاوت گرفته اما نجاشی با وقوف بر این امر هر دو عنوان را ذیل یک عنوان و به صورت ترکیبی آورده است این احتمال البته با ملاحظه اسنادی که عناوین (علی بن محمد کاشانی، علی بن شیره و علی بن محمد بن شیره)، در آنها قرار دارند و بررسی اساتید و شاگردان تقویت می‌شود و نهایتاً این نکته به دست می‌آید که هر سه عنوان فوق اسامی مختلف برای یک شخص واحد هستند.

۲. مشایخ ابن شیره

شیخ در اصطلاحات علوم حدیث معمولاً به کسی اطلاق می‌شود که راوی از وی حدیث را فرا می‌گیرد کسانی که ابن شیره از آنها روایت می‌کند عبارتند از:

۱-۲ ابویوب سلیمان بن مقبل مدنی

سلیمان بن مقبل از اصحاب امام کاظم علیه السلام است و با یک واسطه از امام رضا علیه السلام نیز روایاتی دارد (خوبی، ۱۴۱۳: ۹/۲۹۳)، احتمالاً ابن شیره در مدت اقامتش در مدینه از وی استماع حدیث کرده است، ابن شیره از این استاد خود در کتاب کافی دو روایت دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/۶ و ۲۷۵).

۲-۲ سلیمان بن حفص مروزی

سلیمان بن حفص مروزی (همان: ۳/۲۸۳ و ۳۲۶)، یکی از عالمان متکلم اهل خراسان است مباحثه او با حضرت امام رضا علیه السلام در کتاب توحید مبحث بداء ذکر شده است، در اثر این مباحثه به مذهب حقّ روی آورده است، سلیمان بن حفص همچنین با امام جواد علیه السلام، امام هادی علیه السلام و امام عسکری علیه السلام مکاتباتی داشته است (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۴ پاورقی ۴۵۸: احمدی میانجی، ۱۴۲۶: ۴/۴۵۳).

۳-۲ علی بن سلیمان

عنوان "علی بن سلیمان" در روایات متعددی وجود دارد که تعداد آنها به بیست و سه مورد می‌رسد راه تشخیص علی بن سلیمان در روایات، استفاده از راوی و مروی عنه می‌باشد علی بن سلیمانی که استاد ابن شیره است، علی بن سلیمان بن رشید است که اهل بغداد و از اصحاب امام هادی علیه السلام و امام عسکری علیه السلام است و از این دو امام نیز روایاتی دارد (خوبی، ۱۴۱۳: ۱۳/۴۷ - ۴۵)، مکاتبه‌ای از وی با امام هادی علیه السلام در کتاب کافی موجود است (کلینی، ۱۴۰۷: ۴/۵۴۳)، با توجه به سکونت وی در بغداد سفر ابن شیره به بغداد نیز محتمل است.

۴-۲ علی بن أسباط

أبو الحسن علی بن أسباط بن سالم بیاع کوفی که از امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام روایت دارد ثقة و مورد اعتماد است او در ابتدا فطحی (معتقد به امامت عبدالله افطح)، بود ولی با ردّ و بدل شدن نامه‌هایی بین وی و علی بن مهزیار از موضع خود بازگشت و به امامت امام جواد علیه السلام معتقد شد (خوبی، ۱۴۱۳: ۱۲/۲۸۵ - ۲۸۴)، ابن شیره از این استاد خود در کتاب کافی دو روایت دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۶۰ و ۱۵۱/۵).

۵-۲ القاسم بن محمد

قاسم بن محمد برقی عنوانی مشترک بین هفت نفر در رجال که از راوی وی یعنی سلیمان بن داود المنقری مشخص می‌شود که منظور از وی قاسم بن محمد اصفهانی است (کلباسی، ۱۳۸۰: ۳/۲۲۰).

شیخ طوسی بیان می‌کند که قاسم بن محمد اصفهانی معروف به کاسولا، کتابی دارد که گروهی آن را از ابوالمفضل از ابن بطة از أحمد بن ابی عبدالله از قاسم برای ما نقل کرده‌اند (شیخ طوسی، بی‌تا: ۱۲۷).

نجاشی او را قاسم بن محمد قمی، معروف به "کاسولا" معرفی می‌کند و در شرح حال او می‌نویسد که چندان مورد رضایت نیست دارای کتاب نوادر است که آن را ابن نوح از حسن بن حمزه، از ابن بطة، از برقی، از قاسم برای ما نقل کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۱۵)، از پسوند "کاسولا" در هر دو عبارت طوسی و نجاشی می‌توان اطمینان حاصل کرد که دو عنوان یکی می‌باشند و "قاسم بن محمد" گاهی با وصف "قمی" و گاه با وصف "اصفهانی" معرفی شده است همچنین "أحمد بن ابی عبدالله" در بیان شیخ طوسی همان "برقی" در بیان نجاشی است (کلباسی، ۱۳۸۰: ۳/۲۲۰).

۶-۲ محمد بن سلیمان

محمد بن سلیمان بن عبدالله الدیلمی کنبه‌اش ابو عبدالله است و در رجال غضائری نام جدّ او زکریا بیان شده است (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۱۴۲)، پدر وی اهل بجیله کوفه بود و برای تجارت و خرید و فروش اسرای دیلم بین خراسان و کوفه و سایر شهرها رفت و آمد فراوانی داشت (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۲).

شیخ طوسی او را در شمار اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام آورده همچنین او را صاحب کتاب می‌داند و بیان می‌کند که به خاطر غلو مطرود است (شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۳۴۳)، در جای دیگر او را بصری و ضعیف معرفی می‌کند (همان: ۳۶۳)، نجاشی او را جداً ضعیف می‌داند که در هیچ چیز نمی‌توان به او تکیه کرد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶۵).

در کتب روایی شیعه تنها یک روایت از طریق "علی بن شیره از محمد بن سلیمان" بیان شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰۹/۳)، به دلیل آنکه عده‌ای "علی بن شیره" و "علی بن محمد القاسانی" دو عنوان برای دو شخص متفاوت می‌دانند (خویی، ۱۴۱۳: ۱۶۰/۱۳)، بنا بر این فرض باید گفت که محمد بن سلیمان تنها استاد روایت علی بن شیره می‌باشد و "علی بن محمد القاسانی" هیچ روایتی از او ندارد.

۷-۲ محمد بن عیسی بن عبید

محمد بن عیسی بن عبید (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۳۴۴؛ صفار، ۱۴۰۴: ۶)، مولی اسد بن خزیمه، کنیه اش ابوجعفر، با اوصافی چون "جلیل من أصحابنا، ثقة، عین، کثیر الروایة، حسن التصانیف" ستوده شده است از امام جواد علیه السلام به هر دو صورت مکاتبه و مشافهه روایت دارد از آنجایی که او ساکن بغداد بوده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۳)، حضور ابن شیره در بغداد نیز محتمل است محمد بن عیسی در کتاب کافی در یک سند مروی عنه ابن شیره (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۳۴۴)، و در محلی دیگر به عنوان راوی وی در سند قرار گرفته است (همان: ۳/۱۴/۵)، هر دو روایت به صورت مکاتبه می‌باشد، احتمالاً مکاتبه کننده این مکتوب را در اختیار دیگر راویان قرار داده است.

۸-۲ زکریا بن یحیی الصیرفی

در کتب روایی شیعه تنها یک روایت از ابن شیره از او در باب نصّ بر امامت امام جواد علیه السلام وجود دارد (همان: ۱/۳۲۲)، مامقانی بیان می‌کند که تنها در روایت کلینی نامی از وی بیان شده است (مامقانی، ۱۴۳۱: ۲۸/۲۸۸)، همچنین در اعیان الشیعة در ذیل عنوان وی تنها روایت کلینی بیان شده است (امین، ۱۴۰۳: ۶۷/۷)، شوشتری بیان می‌کند که عده‌ای قائل بر اتحاد وی با "زکریا بن یحیی التمیمی" شده‌اند هرچند هر دو در طبقه

یکسان قرار دارند و از نظر اوصاف نیز یکسان هستند ولی شاهدهی بر این امر وجود ندارد (شوشتری، ۱۴۱۰: ۴/۴۸۱).

۳. راویان ابن شیره

دقت در اسامی راویان ابن شیره می‌رساند که محدثانی بزرگ همچون احمد بن محمد بن خالد برقی، محمد بن حسن صفار، علی بن ابراهیم و پدرش در شمار این افراد قرار دارند که خود این امر نشان‌دهنده شأن والای ابن شیره در انتقال میراث حدیثی شیعه می‌باشد، افرادی که از ابن شیره روایت می‌کنند عبارتند از:

۳-۱ احمد بن محمد بن خالد برقی

شیخ ابوجعفر، أحمد بن محمد بن خالد بن عبدالرحمن بن محمد بن علی برقی، از راویان حدیث و از علمای بزرگ شیعه در قرن سوم و یکی از اصحاب امام جواد علیه السلام و امام هادی علیه السلام است او تألیفات متعددی داشته، أحمد بن محمد بن عیسی اشعری از راویان بزرگ شیعه در قم او را به دلیل نقل روایات مرسل و ضعیف از قم اخراج کرد اما بعدها پشیمان شد و او را به شهر بازگرداند و پابرهنه در تشییع جنازه‌اش شرکت کرد تا اهانتی را که به او کرده جبران نماید (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۷-۷۶؛ علامه حلی، ۱۴۰۲: ۱۴).

برقی در المحاسن خود چندین روایت از علی بن محمد القاسانی (ابن شیره) نقل کرده است هفت روایت مرسل با سند (عنه البرقی) عَنْ عَلِي بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ نَقَلَ كَرِهَ اسْتِ (برقی، ۱۳۷۱: ۱/۲۴۶، ۲۴۳ و ۲۶۶، ح ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۹ و ۲۷۴، ح ۳۸۱ و ۳۸۷/۲، ح ۲ و ۵۲۸، ح ۷۶۵)، کسه در روایت آخر به جای امام صادق علیه السلام پدر عبدالله بن القاسم مطلبی را از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند کلینی نیز گاه با واسطه "عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا" و گاه با واسطه "علی بن ابراهیم از پدرش" به جای "برقی"، با همین سند روایاتی در کتاب کافی ذکر کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۴۴ و ۵/۸۳ و ۱۲۵).

همچنین با سندی مشابه روایتی از "محمد بن علی القاسانی" در کتاب المحاسن موجود است با توجه به اینکه راوی‌ای با این اوصاف در کتب رجالی شناخته شده

نیست و سند روایت هم مشابه سند قبلی است به احتمال قوی جابجایی در این سند رخ داده است (برقی، ۱۳۷۱: ۴۴۱/۲، ح ۳۰۶). هم‌چنین از طریق (عَنْهُ البرقی) عَنْ عَلِي بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ سَهٍ روایت نقل شده که دو روایت آن از طریق "سلیمان بن داود المَنْقَرِي" است (همان: ۳۲۷/۲، ح ۸۱ و ۳۲۸، ح ۸۲ و ۳۳۰، ح ۹۴)، برقی هم‌چنین روایتی از علی بن محمد القاسانی از سلیمان بن مقبل مدائنی نقل کرده (همان: ۴۱۶/۲، ح ۱۷۸)، که در کافی نیز موجود است (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/۲۷۵)، أحمد بن ابوعبدالله برقی به واسطه علی بن محمد القاسانی از بسطام بن مرة روایتی طیبی پیرامون "کاسنی" و "تره" نقل کرده است (برقی، ۱۳۷۱: ۵۱۰/۲، ح ۶۷۷)، شیخ صدوق نیز روایاتی را از برقی از علی بن محمد القاسانی در کتاب اُمالی شیخ صدوق و عیون أخبار الرضا (شیخ صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۲۷۷)، ذکر کرده است.

۲-۳ محمد بن الحسن بن فروخ الصفار

محمد بن حسن بن فروخ صفار (م ۲۹۰ هجری) یکی از افراد سرشناس قمی‌ها ثقة، جلیل‌القدر و "قلیل السَّقَط" در روایت است او کتب متعددی دارد که بیش از چهل عنوان دانسته شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۴)، صفار در اسناد روایات فراوانی قرار گرفته از امام حسن عسکری علیه السلام روایت کرده و أحمد بن داود قمی، أحمد بن محمد، جعفر بن محمد و محمد بن حسن بن أحمد بن ولید از او روایت کرده‌اند (خوبی، ۱۴۱۳: ۱۶/۲۶۵).

صفار در بصائرالدرجات^۱ چهار روایت از کاشانی ذکر کرده است که سه روایت آن از طریق "قاسم بن محمد از سلیمان بن داود" است (صفار، ۱۴۰۴: ۶۸ و ۶۹ و ۱۰۵ و ۴۱۳).

شیخ صدوق نیز با سند «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ عَلِي بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ

۱. قمی‌ها، برخورداردی شدید با نقل احادیث ضعیف داشتند. این دیدگاه، منجر به اخراج برخی از روایان مشهور همچون برقی توسط اشعری از شهر شد. به دنبال این دیدگاه محمد بن حسن بن ولید، استاد شیخ صدوق، با آن که همه کتاب‌های محمد بن حسن صفار را نقل کرده، اما کتاب بصائرالدرجات او را نقل نکرده و گویی نسبت به آن بی‌اعتماد بوده است، برخورداردی چنین شدید و غیرمتعارف نشان‌دهنده رواج فرهنگ نقل حدیث از افراد معتمد و ثقة در قم می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۰).

الْمُنْقَرِيَّ»، در (خصال، الأمالی، علل الشرایع و ثواب الأعمال و عقاب الأعمال)، روایاتی نقل می‌کند، شیخ مفید نیز روایتی با سندی مشابه سند فوق، در کتاب الأمالی شیخ مفید ذکر کرده است.

۳-۳ ابراهیم بن هاشم و علی بن ابراهیم قمی

ابراهیم بن هاشم أبو إسحاق قمی از دانشمندان و روایان کوفی است که به قم مهاجرت کرده است کشی قائل است که او شاگرد یونس بن عبدالرحمان بوده است، اصحاب ما گفته‌اند که او نخستین کسی است که احادیث کوفیان را در قم منتشر کرد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۶)، بیشترین روایات او از طریق فرزندش علی بن ابراهیم گزارش شده است بیش از شش هزار و چهارصد روایت به نقل از او در کتب اربعه آمده است (خوبی، ۱۴۱۳: ۱/ ۲۹۱).

علی بن ابراهیم بن هاشم أبو الحسن القمی از روایان مشهور که نجاشی او را با اوصاف "ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب، سمع فأكثر و صنف كتباً" ستوده است کتاب‌های متعددی برای او برمی‌شمارند که تفسیر علی بن ابراهیم از کهن‌ترین تفاسیر روایی از جمله کتب وی می‌باشد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۰)، علی بن ابراهیم دوران امامت امام هادی علیه السلام و امام عسکری علیه السلام و دوران غیبت صغری را درک کرده (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۳۰۲/۴)، ولی روایت مستقیم از ائمه ندارد به گفته آقای خوبی نداشتن روایت مستقیم از ائمه منافاتی ندارد با این مطلب که نامش در زمره اصحاب امامان باشد (خوبی، ۱۴۱۳: ۱۲/۲۰۸)، از او بیش از هفت هزار و صد روایت نقل شده است (همان: ۲۱۳).

در اسناد کافی علی بن ابراهیم روایاتی را از علی بن محمد القاسانی نقل می‌کند در برخی از این اسناد علی بن ابراهیم به طور مستقیم از کاشانی نقل روایت می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۰/۲، ۱۶۴، ۲۶۳ و ۳/۱۵۳، ۲۸۳، ۳۲۶ و ۴/۳۷، ۵۰ و ۵/۱۵۱، ۳۱۴، و ۶/۴۵)، در یک مورد بین علی بن ابراهیم و کاشانی، "الحسن بن محمد"^۱ واسطه است (همان: ۱/۱۶۰).

۱. در مشایخ علی بن ابراهیم، راوی‌ای با این نام در این طبقه یافت نشد و احتمالاً سند دچار اشکال است (ر. ک: کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۳۹۰ پاورقی شماره ۱).

علی بن ابراهیم همچنین روایاتی را به طور مشترک از پدرش و علی بن محمد القاسانی - جزیک مورد - از "قاسم بن محمد" نقل می‌کند (همان: ۱/ ۳۲۲ و ۸۸/۲، ۹۳، ۱۲۸، ۱۴۸، ۳۰۸ و...). با توجه به کثرت این روایات حضور کاشانی در قم و کرسی تدریس روایات بسیار محتمل است همچنین در برخی دیگر از اسناد کافی، علی بن ابراهیم به واسطه پدرش ابراهیم بن هاشم - و نه به طور مستقیم - از کاشانی نقل روایت کرده است (همان: ۲/ ۱۳۰ و ۳/ ۱۹۷ و ۴/ ۵۴۳ و ۵/ ۱۲۵، ۳۰۸ و ۶/ ۳۶۰، ۴۷۹). با توجه به مکاتبه‌ای بودن برخی از این روایات^۱ می‌توان این گونه برداشت کرد که ابراهیم بن هاشم، راوی برخی روایات مکاتبه‌ای است که علی بن ابراهیم خود مستقیماً به کاشانی دسترسی نداشته است.

۳-۴ سهل بن زیاد رازی

سهل بن زیاد ابوسعید آدمی رازی در حدیث ضعیف و غیرقابل اعتماد است. أحمد بن محمد بن عیسی به غلو و دروغ‌گویی او شهادت داد و او را از قم به سوی ری روانه کرد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۵). با دقت در کلام نجاشی این گونه حاصل می‌شود که وی در حدیث سهل قرح کرده خودش و او را در روایت غیرقابل اعتماد می‌داند بعلاوه نسبت غلو و کذب را به أحمد بن محمد بن عیسی منسوب می‌کند و خودش موضع نمی‌گیرد افزون بر این - مطلبی که کشی نیز بدان تصریح کرده^۲ - افراد بسیاری توسط قمی‌ها مخصوصاً أحمد بن محمد بن عیسی برجسب غلو خوردند و مجبور به ترک قم شدند، عملی که به نظر می‌رسد اجتهاد شخصی أحمد بن محمد و خطا و اشتباه بوده و افرادی همچون کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی از سهل حدیث نقل کردند که در نتیجه تضعیف سهل بن زیاد نمی‌تواند امری صحیح باشد (کجوری شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۴۴).

۱. همانند این روایات: (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/ ۱۹۷)، مکاتبه علی بن بلال با امام هادی (کلینی، ۱۴۰۷: ۴/ ۵۴۳)، مکاتبه علی بن سلیمان با امام هادی (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/ ۳۰۸) مکاتبه فردی نامعلوم با امام صادق (ع).

۲. تعبیر کشی این گونه است: "فی وقت کانوا یخرجون منها من اثمومہ بالعلو" (کشی، ۱۳۶۳: ۲/ ۷۹۹).

در مجموع روایات شیعه تنها در کتاب کافی دو روایت از سهل بن زیاد از علی بن محمد القاسانی نقل شده است در یک روایت علی بن محمد القاسانی با عبارت "أَخْبَرَنِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا" روایت را به صورت مرسل ذکر می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۹۱/۱)، و در روایت دیگر عنوان محمد بن علی القاسانی - به جای علی بن محمد - بیان شده است (همان: ۱۰۲/۱).

۳-۵ محمد بن احمد بن یحیی اشعری

محمد بن احمد بن یحیی الأشعری قمی از راویان مشهوری است که نجاشی او را با وصف "ثقة في الحديث" ستوده است گرچه اصحاب ما گفته‌اند که او پیوسته از ضَعْفًا نقل حدیث می‌کند و بر مراسیل اعتماد می‌کند اما طعن و اشکالی بر خود وی وارد نیست (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۴۸)، شیخ طوسی نیز در فهرست خود او را با اوصاف "جليل القدر، كثير الروايات" ستوده و او را صاحب کتاب نوادرالحكمة می‌داند (شیخ طوسی، بی‌تا: ۱۴۴).

در کتاب کافی تنها یک روایت از محمد بن احمد بن یحیی از علی بن محمد القاسانی نقل گردیده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۳۴۴)، شیخ طوسی در تهذیب الأحکام روایاتی را به واسطه محمد بن احمد بن یحیی از علی بن محمد القاسانی نقل کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۱/۴۵۶ و ۲/۱۱۸، ۱۳۷/۶ و ۱۳۶/۱۵۶)، در یک مورد متن روایت تهذیب در کافی موجود نیست و آن حدیث نکوهش خوابیدن بین نماز شب و نماز صبح است (همان: ۲/۱۳۷)، در مورد دیگر نیز گرچه متن روایت در کافی موجود است اما سند کلینی متفاوت از سند شیخ طوسی است حدیث مذکور جواز پوشاندن قبر با چوب ساج در زمین مرطوب است که در کافی با سند "علی بن ابراهیم از پدرش از علی بن محمد القاسانی" نقل شده (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۱۹۷)، در حالی که همین حدیث در تهذیب الأحکام با سند "محمد بن احمد بن یحیی از علی بن محمد القاسانی از محمد بن محمد" نقل گردیده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۱/۴۵۶).

۳-۶ محمد بن علی بن محبوب اشعری

محمد بن علی بن محبوب اشعری قمی که نجاشی او را با اوصافی چون "شیخ

القمیین فی زمانه، ثقة، عین، فقیه، صحیح المذهب" ستوده است با این توصیفات مشخص می شود که او در شمار علمای درجه اول شیعه در آن زمان بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۴۹). در مجموعه های روایی شیعه در تهذیب الاحکام چند روایت فقهی به واسطه محمد بن علی بن محبوب از علی بن محمد القاسانی بیان شده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۶/ ۳۹۶ و ۱۰/ ۶۳، ۸۰).

۴. جمع بندی مشایخ و شاگردان

با توجه به اساتید و شاگردان ابن شیره سفر او به شهرهای مدینه، بغداد و قم محتمل است به علاوه از آنجایی که وی مناجات الهیات^۱ را از امام عسکری علیه السلام نقل می کند حضور او در سامراء نیز قطعی است همچنین با ملاحظه اسناد روایی ابن شیره مشخص گردید که سه عنوان علی بن محمد کاشانی، علی بن شیره و علی بن محمد بن شیره عناوین متفاوت برای یک شخص واحد هستند به علاوه با بررسی روایات ابن شیره این گونه حاصل گردید که اکثر روایات او در محاسن برقی، کافی و دیگر مجموعه های حدیثی از طریق "قاسم بن محمد از سلیمان بن داود المُنْقَرِی" نقل شده است، در منابع رجالی سلیمان بن داود المُنْقَرِی صاحب کتابی است که در طریق آن علی بن محمد القاسانی و القاسم بن محمد ذکر شده اند (شیخ طوسی، بی تا: ۷۷)، به احتمال زیاد کتاب مذکور نزد علی بن محمد القاسانی موجود بوده و اکثر روایات خود را از آن کتاب نقل کرده است نجاشی ابن شیره را صاحب کتبی می داند، از جمله کتاب التادیب - که همانند کتاب ابن خانبه شامل اعمال نمازهای پنج گانه و عمل روز و شب می باشد البته با این تفاوت که زیاداتی در باب حج دارد - و کتابی جامع و بزرگ در فقه (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۵۶-۲۵۵)، با توجه به این مطلب، روایات فقهی منقول از وی در کافی و محاسن می تواند از کتاب وی که احتمالاً نزد محدثان قم موجود بوده نقل شده باشد اما در مورد روایات اخلاقی و سایر روایات منقول از وی به احتمال قوی سماع مستقیم شاگردان قمی وی بوده است که در صورت صحت این امر حضور علی بن محمد

۱. در ادامه مطلب بیان خواهد شد.

القاسانی در قم و داشتن کرسی تدریس روایات ثابت می‌گردد.

ممکن است تصور شود به دلیل آن که اساتید و شاگردان ابن شیره قمی بوده‌اند او نیز متعلق به حوزه حدیثی قم است ولی این استدلال به چند جهت تضعیف می‌گردد اول: آن که یک راه مهم برای کشف محل فعالیت علمی شخص همان نسبت‌هایی است که رجال‌شناسان به فرد می‌دهند همانند کوفی، بصری و قاشانی و... . شیخ طوسی در شرح حال ابن شیره القاب "قاسانی" و "إصبهانی" ذکر می‌کند و نه "القمی" و "من اهل قم" (شیخ طوسی، ۱۴۲۷ق: ۳۸۸).

دوم: آن که ارتباط بین دو حوزه حدیثی قم و کاشان در آن روزگار گسترده بوده و افراد سرشناسی از حوزه قم همانند برقی در کاشان املاکی داشته‌اند (برقی، ۱۳۷۱: مقدمه ۱/ ۳۱)، که خود این امر ارتباط گسترده این دو حوزه را در آن زمان می‌رساند.

سوم: آن که ابن شیره معاصر احمد بن محمد بن عیسی اشعری بوده است در شرح حال ابن شیره ذکر شده که أحمد بن محمد بن عیسی به وی طعن زده و بیان می‌دارد که دیدگاه‌های ناپسندی از او شنیده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۵۵)، به دلیل برخورد تند أحمد بن محمد بن عیسی با غلات و اخراج برقی از قم (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲: ۳۹)، در صورت سکونت ابن شیره در قم او نیز باید اخراج می‌شد که این اتفاق صورت نگرفت همه این شواهد در کنار هم ثابت می‌کند که ابن شیره متعلق به حوزه حدیثی کاشان بوده است.

۵. روایات ابن شیره

روایات ابن شیره در منابع شیعه را به جهت موضوعی می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

۵-۱ اخلاقی تربیتی

- وعده‌دهنده به عمل خیر، شریک عمل خیر و بالعکس (برقی، ۱۳۷۱: ۲۴۶/۱).
- دوستی نیکوکار با ابرار، پاداش ابرار و دوستی گناه کار با ابرار، فضیلت ابرار و... (همان: ۲۶۶/۱).
- هر کس محبتش را در جایگاه مناسب نهد، در معرض قطع رابطه قرار گرفته است (همان).

- اعلام کردن محبت، به کسی که او را دوست دارید (همان).
- بهترین شما کسی است که اطعام بدهد و بلند سلام کند و صلوات بفرستد (همان: ۲/ ۳۸۷).
- تأثیر نداشتن موعظهٔ عالم بی عمل بر قلوب (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۴۴).
- توجه نکردن امام رضا علیه السلام به مال فراوان که فردی برای حضرت آورده بود به دلیل اینکه آورندهٔ مال در عمل اخلاص نداشت (همان: ۱/ ۴۹۱).
- مفهوم واقعی ورع و پارسایی (همان: ۲/ ۷۷).
- صبر در حالت نیازمندی و فقر و آبرونگه داشتن و ثروتمندی (همان: ۲/ ۹۳).
- زهد نسبت به دنیا کلید حلاوت ایمان (همان: ۲/ ۱۲۸).
- بغض دنیا، برترین اعمال بعد از معرفت خدا و رسول (همان: ۲/ ۱۳۰).
- امید به خداوند و ناامیدی به معنای واقعی کلمه از مردم (همان: ۲/ ۱۴۸).
- اهتمام به امور مسلمین و خیرخواهی نسبت به آنان (همان: ۲/ ۱۶۴).
- فقر، لباس زیر و نشان مسلمین (همان: ۲/ ۲۶۳).
- معنای تعصب قومی - قبیله‌ای (همان: ۲/ ۳۰۹).
- تنها نبودن و ترس نداشتن همنشین و جلیس قرآن (همان: ۲/ ۶۰۲).
- فرود روزی برای انسان از جایی که گمان نمی برد (همان: ۵/ ۸۳).
- عمل به دستورات الهی، ترک محرمات و مخالفت مسلمانان با بقاء ستمکاران (همان: ۵/ ۱۰۸).
- آراستگی دنیا برای انسان‌ها و برخورد متفاوت با این موضوع و اینکه مؤمن در دنیا همانند کسی است که در اضطرار قرار گرفته است (همان: ۵/ ۱۲۵).
- محبت بیشتر به فرزندان دختر (همان: ۶/ ۶).
- استحباب تعارف غذا به میهمان (همان: ۶/ ۲۷۵).
- پرهیز از مصرف بیش از حد نیاز (همان: ۶/ ۴۷۹).
- استحباب طولانی کردن سجود تا حد امکان (همان: ۸/ ۱۴۳).
- تأکید بر محاسبهٔ اعمال قبل از قیامت و اینکه موافق قیامت پنجاه موقف است که هر کدام هزار سال همانند سال‌های دنیا می باشد (همان: ۸/ ۱۴۳).

- تأکید بر رفتن به مسافرت در روز شنبه و دنبال حاجت رفتن در روز سه شنبه (همان: ۸/ ۱۴۳).
- بخشی از وصیت لقمان به فرزندش در مورد مسافرت (همان: ۸/ ۳۰۳).
- توصیه به چهار خصلت برتر، ترس از خدا در نهان و آشکار و ... (شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ۲۴۱/۱).
- عالم واقعی، هرگز محب و دوستدار دنیا نیست (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ۲/ ۳۹۴).
- نکوهش خوابیدن بین نماز شب و نماز صبح (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۲/ ۱۳۷).
- دشواری دست‌آوردهای دنیا و آخرت (همان: ۶/ ۳۷۷).
- ممنوعیت شکار جوجه پرنندگان در آشیانه مادامی که به پرواز درنیامده است (همان: ۹/ ۲۰).
- توصیه عیسی علیه السلام به اصحابش در مورد دنیا و نکوهش عالمان بدکردار (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۲۰۸).
- خدا بر هر بنده‌ای حجتی دارد، یا به خاطر انجام گناه یا کوتاهی در شکر نعمت (همان: ۲۱۱).
- ایستادن بنده در موقف قیامت و رحمت‌های واسعة خداوند نسبت به بنده (کراچکی، ۱۴۱۰: ۱/ ۲۲۳: شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۲۱۲).
- تأمین رزق متقین از جایی که گمان نمی‌برند (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹: ۲۳۰).
- سلاح تو مقابل دشمنی که قصد غلبه بر او داری مدارا کردن و اعلام رضایت از اوست (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۶۶۸).

۵-۲ فقهی

- شهود چهارگانه در باب حدّ (برقی، ۱۳۷۱: ۱/ ۲۷۴).
- علت ساقط شدن جزیه از زنان اهل ذمه (همان: ۲/ ۳۲۷).
- جواز خوردن میوه درخت برای رهگذران (همان: ۲/ ۵۲۸).
- جواز پوشاندن قبر با چوب ساج در زمین مرطوب (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/ ۱۹۷).
- عدم وجوب نماز میّت بر طفل و علت آن (همان: ۳/ ۲۰۹).

- تعیین وقت نماز شب (همان: ۲۸۴/۳).
- سؤال از ذکر سجده شکر (همان: ۳۲۶/۳، ۳۴۴).
- کیفیت خواندن نماز جمعه در ازدحام جمعیت (همان: ۴۳۰/۳).
- حج الأكبر؛ روز عرفه یا عید قربان (همان: ۲۹۰/۴).
- سؤال از متوفی در عرفات، آیا به حرم منتقل شود یا خیر؟ (همان: ۵۴۳/۴).
- اقسام و وجوه جهاد در راه خدا (همان: ۹/۵).
- سؤال از چگونگی تقسیم غنایم جنگی (همان: ۴۴/۵).
- آداب تجارت (همان: ۱۵۱/۵).
- حکم ودیعه دادن دزد مسلم، مالی را به مسلمان دیگر (همان: ۳۰۸/۵).
- شرایط پذیرش بیئه مرد در مقابل بیئه زن در صورت تعارض (همان: ۵۶۲/۵).
- اجباری نبودن شیردهی بر مادر فرزند بر خلاف ام ولد (همان: ۴۱/۶).
- مسئولیت حضانت فرزند طلاق در کودکی با پدر یا مادر (همان: ۴۵/۶).
- حکم گریه کردن در نماز واجب (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۳۱۷/۲).
- فضل روزه یوم الشک قبل ماه رمضان (همان: ۱۸۳/۴).
- کیفیت و چگونگی پذیرش اسلام (همان: ۱۴۱/۶).
- کیفیت قتال مشرکین و تصرف شهرهای آنها (همان: ۱۴۲/۶).
- کیفیت قتال و جنگیدن با متجاوزین مسلمان (همان: ۱۴۴/۶).
- کیفیت تقسیم بیت المال (همان: ۱۴۶/۶).
- حکم اموال و فرزندان مشرکی که در سرزمین کفار اسلام بیاورد (همان: ۱۵۱/۶).
- ازدواج نکردن اسیر دست مشرکین و احکام مربوطه (همان: ۱۵۳/۶).
- قاعده یدکسی که چیزی در تصرف اوست، مالک آن شیء محسوب می شود تا زمانی که خلاف آن ثابت نشود (همان: ۲۶۲/۶).
- تصرف ظالمانه در ملک که متعلق به او نیست و احکام مربوط به آن (همان: ۲۹۴/۶).
- مسئول اقامه حدود کیست؟ قاضی یا سلطان؟ (همان: ۳۱۴/۶).
- حکم ازدواج اسیر در سرزمین مشرکین به تفکیک نوع سرزمین روم، ترک، دیلم و خزر (همان: ۴۳۳/۷).

- کیفیت کفاره نذر (همان: ۸/۳۱۶).
- زناکردن با میت حد ندارد (همان: ۱۰/۶۳).
- عبارت "ای فاسق" در خطاب به شخص، موجب تعزیر است نه حد (همان: ۱۰/۸۱).
- نهی از کشتن پنج حیوان: هدهد، زنبور عسل، مورچه و... و امر به کشتن پنج موجود: کلاغ، مار، عقرب و... (شیخ صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۲۷۷).

۳-۵ تفسیری

- تفسیر آیه ﴿وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ (مزل/۱۰)، و توصیه به صبر در همه امور و جمیع احوال (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۸۸).
- تفسیر تمام زهد در آیه ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ (حدید/۲۳)، و نسبت زهد با ورع، یقین و رضا (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۱۲۸).
- تفسیر آیه ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ﴾ (مؤمنون/۶۰)، به ولایت اهل بیت و کوتاهی در محبت و ولایت اهل بیت، علت ترسان بودن (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۴۵۷).
- معنای "حال و المرتحل" یعنی کسی که قرآن را شروع و ختم می کند (همان: ۲/۶۰۵).
- لزوم تدبیر در آیات قرآن: زیرا آیات قرآن گنجینه‌های الهی هستند (همان: ۲/۶۰۹).
- تفسیر آیه ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ (بقره/۱۸۵)، و نزول دفعی و تدریجی قرآن و کیفیت نزول دیگر کتب آسمانی (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۶۲۹).
- مغفرت تمامی مؤمنان و کافرانی که از موقف باز می گردند البته با تفاوت در نوع بخشش آنها با توجه به آیاتی از قرآن (همان: ۴/۵۲۱).
- تفسیر آیه ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (بقره/۸۳)، درباره اهل ذمه و نسخ آن با آیه ۲۹ سوره توبه (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۱۱).
- تفسیر آیه ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ (حجرات/۹)، و اینکه پیامبر بر تنزیل جنگید و علی علیه السلام بر تأویل جنگید و توضیحی پیرامون نبرد بصره (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۱۲).
- نمازخواندن امام علی علیه السلام و سجده کنار نخل مورد نظر (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۱۴۳). در آیه ﴿وَهَرَىٰ إِلَيْكَ بِجَذَعِ النَّخْلَةِ﴾ (مریم/۲۵).

- توضیحی پیرامون حدیث ثقلین (صفا، ۱۴۰۴: ۴۱۳).
- تفسیر آیه ﴿وَيَسْتَشِينُونَكَ أَحَقُّ هُوَ﴾ (یونس/۵۳)، به اعلام امامت علی عليه السلام به اهل مکه (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۶۷۳؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۱/۳۵۱).

۴-۵ کلامی

- چهار خصلت برای رسیدن به استطاعت (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۶۰).
- نصّ بر امامت امام جواد عليه السلام (همان: ۱/۳۲۲).
- کیفیت خلود در بهشت و جهنم (برقی، ۱۳۷۱: ۲/۳۳۰).
- خداوند برای هر چیزی سببی قرار داده و برای هر سببی، شرحی (صفا، ۱۴۰۴: ۶).
- تعداد ملائکه بیشترند یا فرزندان آدم؟ (همان: ۶۹-۶۸).
- ائمه خزّان خداوند در آسمان‌ها و زمین (همان: ۱۰۵).
- تقسیم‌بندی علم مردم به چهار دسته: اول شناخت خداوند و ... (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۶۵۱).

۵-۵ پزشکی

- فایده تب در رفع بلا از اعضاء و جوارح انسان (شیخ صدوق، ۱۴۰۶: ۱۹۲).
- هنگام غذاخوردن بر طرف چپ خود تکیه کن (برقی، ۱۳۷۱: ۲/۴۴۱).
- کاسنی و تره حاوی قطراتی از بهشت (برقی، ۱۳۷۱: ۲/۵۱۰).
- علاقه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به نگریستن به ترنج سبز و سیب سرخ (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/۳۶۰).

۶-۵ تاریخی

- تعداد یاران پیامبر در جنگ بدر، احد و خندق (همان: ۵/۴۶).
- سؤال از معنای "حج الأكبر" در زمان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (برقی، ۱۳۷۱: ۲/۳۲۸؛ شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ۲/۴۴۲).

۶. روایت ابن شیره از امام عسکری عليه السلام

گرچه تقریباً همه روایات ابن شیره کاشانی از امام دهم امام هادی عليه السلام است اما وی

در سند مناجاتی معروف به "الهیات" از امام عسکری علیه السلام نیز واقع شده که اگر تصریح در متن روایت نبود شاید به تصحیف حکم می‌کردیم اما تصریح در روایت و تاریخ دقیق اخذ روایت که در متن سند موجود است جای هیچ شبهه‌ای را باقی نمی‌گذارد که ابن‌شیره در سال ۲۶۰ هجری در سامراء حضور داشته است زیرا امام حسن عسکری علیه السلام در تمام مدت امامت خویش در سامراء بوده‌اند.

توضیح مطلب آن‌که از مناجات‌های زیبا و پرشور امیرالمؤمنین علیه السلام که علاوه بر زیبایی نثر حاوی مضامین والای عرفانی و اخلاقی است، مناجات‌الهیات است.^۱ مرحوم آیت‌الله مرعشی این مناجات را "کبریت‌أحمر" و "حجر مکرّم" توصیف کرده (مرعشی نجفی، ۱۳۸۹: ۱/۲۴۰)، و معتقد است که در سند این مناجات افرادی موثق و مورد اطمینان وجود دارند (همان: ۱/۲۷۶)، همو در باب اهمیت و اثبات حجّیت مناجات‌الهیات بحث کرده که هر محقّقی را از تحقیق مجدد بر روی سند این مناجات بی‌نیاز کرده و خود سندی بر اعتبار این سند است (همان: ۱/۲۷۹-۲۷۶).

راوی اصلی این مناجات سید ابوالرضا راوندی است این مناجات توسط خواجه عبدالحق سبزواری در قرن دهم به پارسی برگردانده شده است همو این مناجات را به الهیات نام‌گذاری کرده در حالی که در بحارالأنوار (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱/۹۹)، و المصباح (کفعمی، ۱۴۰۵: ۳۶۸)، از آن با عنوان «مناجات‌امیرالمؤمنین» یاد شده است گویا مناسب این نام‌گذاری تکرار واژه «الهی» در فرازهای این مناجات است.

این مناجات دارای دو سند تقریباً یکسان است، اسناد این مناجات این‌گونه نقل شده است:

۱. سید ابوالرضا راوندی از علی بن یحیی راوندی از علی بن حسن بن محمد بن أحمد بارکزی - از نسخه‌ای به خط وی نقل می‌کنم - که خبر داد مرا علی بن محمد خلیدی کاشانی روز یکشنبه نهم ماه رمضان سال ۳۸۸ هجری از علی بن نصیر

۱. مناجات‌الهیات حضرت امیر علیه السلام همراه با رساله "ما نزل من القرآن فی علی علیه السلام" نگاشته (محمد بن عمران مرزبانی ۳۸۴ - ۲۹۷)، یکی از دست‌نوشته‌های منحصر و ارزشمند کتابخانه مجلس شورای اسلامی است که توسط خطاط شهر قرن هفتم هجری، جمال‌الدین یاقوت مستعصمی کتابت شده و به کوشش علی اوجبی تصحیح شده است (مرزبانی، ۱۳۷۸: مقدمه، ص ۶).

قطامی روز سه شنبه ماه شعبان سال ۳۸۱ هجری از أحمد بن حسن وثابی کاشانی در جرجان سال ۳۳۳ هجری از پدرش از علی بن محمد بن شیره وثابی کاشانی معروف به أعزّ از امام حسن عسکری علیه السلام از پدراناش در سال ۲۶۰ هجری در سامراء روایت می کند.^۱

۲. علی بن فضل الله حسنی فرزند سید ابوالرضا راوندی از پدرش از علی بن حسین بن محمد بارکرزی از علی بن محمد خلیدی از علی بن نصیر قطامی از أحمد بن حسن وثابی کاشانی از پدرش از علی بن محمد بن شیره کاشانی از امام حسن عسکری علیه السلام از پدراناش در سال ۲۶۰ هجری در سامراء روایت می کند.^۲

تنها اختلاف موجود در دو سند این است که در سند منقول از فرزند سید ابوالرضا نام استاد پدرش یعنی علی بن یحیی از سند حذف شده گویی وی قصد تلخیص و حذف عبارات توضیحی سند را داشته که در این میان اشتهاً نام علی بن یحیی حذف

۱. مرزبانی، ۱۳۷۸: مقدمه، ص ۱۴ - ۱۳. سلسله سند اول بنابر دستنوشست متأخر که به سال ۹۰۸ هجری توسط خواجه عبد الحق سبزواری کتابت شده است: «قال السيد الإمام، ضياء الدين، حجة الإسلام، أبو الرضا، فضل الله بن علي بن عبد الله الحسنی الراوندی قدس الله روحه: أخبرني الدهخداه السعيد أبو الحسن علي بن يحيى الراوندی - رحمة الله عليه -: قال علي بن الحسن بن محمد بن أحمد الباركرزي: قلت و نقلت من نسخة بخطه قال: أخبرني أبو الحسن علي بن محمد الخليدي القاشاني يوم الأحد تاسع شهر رمضان من سنة ثمان و ثمانين و ثلاثمائة، قال: حدثني علي بن نصير القطامي يوم الثلاثاء غرة شعبان سنة إحدى و ثمانين و ثلاثمائة، قال: حدثني أحمد بن الحسن بن أحمد بن داود القاشاني الوثابي بجرجان سنة ثلاث و ثلاثين و ثلاثمائة، قال: حدثني أبي عن علي بن محمد بن شيرة الوثابي القاشاني المعروف بالأعزّ عن الإمام المعصوم المؤيد الموسوم بأبي محمد الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عن أبيه عن أبائه عن أمير المؤمنين بهذه المناجاة؛ و ذلك بسرّ من رأى سنة ستين و مائتين و هي هذه».

۲. همان، مقدمه، ص ۱۴. سلسله سند دوم بنابر نقل فرزند سید ابوالرضا راوندی دستنوشست متقدم که در اواخر قرن ششم هجری کتابت شده است: «أخبرني المولى السيد، الإمام، السعيد، حجة الحق، علي بن فضل الله الحسنی رضی الله عنه: قال: أخبرني مولاي و والدي - نور الله قبره - قال: أخبرني علي بن الحسين بن محمد كتبه، قال: أخبرني أبو الحسن علي بن محمد الخليدي، قال: أخبرني الشيخ أبو الحسن علي بن نصير القطامي رضی الله عنه قال: حدثني أحمد بن الحسن بن أحمد بن داود الوثابي القاشاني عن أبيه عن علي بن محمد بن شيرة القاشاني عن مولانا أبي محمد الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب بسرّ مری سنة ستين و مائتين بهذه المناجاة لأمير المؤمنين».

شده است البته نسخهٔ متقدم دارای کاستی‌های دیگری در متن نیز می‌باشد و بخش میانی مناجات در این نسخه بر اثر مرور زمان و حوادث روزگار از بین رفته است. تصحیح و مقابلهٔ متن کامل مناجات الهیات یا به تعبیر صحیح‌تر مناجات امیرالمؤمنین علیه السلام به روایت سید ابوالرضا راوندی با چندین نسخه و کتاب توسط آقای سعیدرضا علی‌عسکری صورت گرفته و در مجموعهٔ میراث حدیث شیعه به چاپ رسیده است (حسنی راوندی، ۱۳۷۸: دفتر دوم / ۸۸ - ۵۳).

در منابع روایی شیعه قطعه‌هایی از این مناجات آمده است به عنوان نمونه در صحیفهٔ سجادیه دعای پنجاه و سوم، و در المزار به نقل از میثم تمار از امیرالمؤمنین علیه السلام (شهید اول، ۱۴۱۰: ۲۷۱)، نقل شده است همچنین این مناجات به صورت کامل در البلد الامین بعد از زیارات (کفعمی، ۱۴۱۸: ۳۱۱)، المصباح کفعمی و بحارالانوار به عنوان "مناجات امیرالمؤمنین مرویهٔ عن العسکری" ذکر شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱/۹۹). در متون اهل سنت این مناجات با کاستی‌هایی در متن و در تقدم و تأخر برخی فقرات در دستور معالم الحکم و مأثور مکارم الشیم با سند بیان شده است (قاضی قضاعی، ۱۴۱۸: ۲۶۱).

۷. مکاتبات ابن شیره

علی بن محمد بن شیره کاشانی مکاتباتی با ائمه علیهم السلام داشته است تعداد این مکاتبات در کتب روایی امامیه چهار عدد است که هر چهار مکاتبه با امام هادی علیه السلام است، در ادامه مکاتبات وی و نکاتی در این مورد ذکر می‌گردد.

۱. سهل بن زیاد از محمد بن علی القاسانی نقل می‌کند که به امام هادی علیه السلام نوشتم: مردم محل سکونت ما، دربارهٔ توحید اختلاف دارند، امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: منزه باد کسی که حدی ندارد، وصف نمی‌شود، مانند او چیزی نیست، شنوا و بینا است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۲/۱).

در مکاتبهٔ فوق در عبارت «محمد بن علی القاسانی» به احتمال قوی تصحیف از نوع جابجایی رخ داده و عبارت صحیح «علی بن محمد القاسانی» است به قرینهٔ راوی وی سهل بن زیاد و اینکه در روایات شخصی به نام «محمد بن علی القاسانی» با این

استاد و شاگرد وجود ندارد (خوبی، ۱۴۱۳: ۵۶/۱۸)، نوع سؤال مکاتبه تلویحاً بیانگر این است که راوی از عالمان شیعه بوده و در محل سکونت وی بحث و اختلاف بر صفات خداوند وجود داشته که راوی این نامه را نگاشته است به عبارت دیگر، این بحث از دغدغه‌های مکان سکونت وی بوده و راوی به عنوان مرجع مورد رجوع مردم ترجیح داده در این امر حکم معصوم علیه السلام را نیز بداند و در اختیار دیگران قرار بدهد.

۲. محمد بن جعفر ابوالعباس کوفی از محمد بن عیسی بن عبید و علی بن ابراهیم از علی بن محمد کاشانی نقل می‌کنند که می‌گوید: «در سال ۲۳۱ هجری که در مدینه بودم به امام هادی علیه السلام نوشتم: فدایت شوم! شخصی به دیگری دستور می‌دهد کالا یا چیز دیگری برای وی خریداری کند او نیز آن را می‌خرد آن‌گاه دزد به آن می‌زند یا راهزن سر راه وی را می‌گیرد آن چیز از مال چه کسی می‌رود از مال خریدار یا کسی که درخواست خرید کرده است؟ امام علیه السلام در جواب مرقوم فرمودند: از مال دستوردهنده رفته است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۳۱۴).

از این مکاتبه چند نکته به دست می‌آید: اول اینکه «علی بن محمد کاشانی» در سال ۲۳۱ هجری در مدینه بوده است و دوم اینکه عبارت «جعلت فداک: فدایت شوم» دال بر ارادت وی بر امام و نشانگر امامی بودن مکاتبه‌کننده است و سوم اینکه سؤال احتمالاً از جانب شخص سومی بوده و راوی مکاتبه‌کننده در مقام افتاء از امام درخواست جواب نموده است نام امام در این روایت ذکر نشده است ولی کلینی بیان می‌کند که مقصود أبوالحسن ثالث امام هادی علیه السلام است (همان).

شیخ طوسی در مصباح المتهجد بیان می‌کند که علی بن محمد کاشانی مسائلی را از امام هادی علیه السلام در سال ۲۳۴ هجری شنیده است ولی در این مورد توضیح بیشتری نمی‌دهد (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۱/۳۶۷)، اگر تاریخ فوق دقیق نباشد می‌توان این سؤالات را همان روایاتی دانست که کلینی از ایشان روایت کرده است اما در صورت دقیق بودن تاریخ فوق مکاتبات دیگری است که ابن شیره در سامراء از امام هادی علیه السلام شنیده است، زیرا می‌دانیم که امام هادی علیه السلام در سال ۲۲۰ هجری در مدینه به امامت رسیدند و آن حضرت سیزده سال اول امامت خود را در آن شهر سپری نمودند تا اینکه متوکل ایشان را در سال ۲۳۳ هجری از مدینه به سامراء فراخواند (سبط بن جوزی، ۱۳۷۶: ۳۲۲)، با توجه به

این مطالب ابن شیره به سامراء نیز رفته و زمانی را نیز در آن مکان حضور داشته است علاوه بر این در صورت صحت تاریخ فوق ارادت خاص ابن شیره را به امام هادی علیه السلام می‌رساند که تنها یک‌سال بعد از حضور امام علیه السلام در سامراء به آن شهر می‌رود، این مطلب با توجه به شرایط سخت آن زمان و جوّ اختناق حاکم در دستگاه خلافت عباسی می‌تواند قرینه‌ای بر ایمان واقعی و ولایت‌محوری این راویِ اهل کاشان باشد.

۳. محمد بن حسن صفار از علی بن محمد کاشانی روایت می‌کند که وی در مدینه به امام هادی علیه السلام نامه نوشت و از او دربارهٔ یوم‌الاشک در ماه رمضان سؤال کرد که آیا در این روز، روزه گرفته می‌شود یا خیر؟ امام در پاسخ فرمودند: یقین را به خاطر شک کنار مگذار در صورت رؤیت هلال ماه رمضان روزه بگیر و در صورت رؤیت هلال ماه شوال روزه‌ات را افطار کن (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۵۹/۴).

این مکاتبه بیان می‌کند که کاشانی از مدینه به امام نامه نوشته که نام امام در متن روایت موجود نیست ولی به قرینهٔ سایر مکاتبات - اینکه محمد بن حسن صفار مکاتباتی بطور مستقیم با امام حسن عسکری علیه السلام دارد - (خوبی، ۱۴۱۳: ۱۶/۲۶۴)، مشخص می‌شود که احتمالاً در این روایت منظور امام هادی علیه السلام است.

۴. محمد بن حسن صفار از علی بن محمد کاشانی روایت می‌کند که وی در مدینه به امام هادی علیه السلام نامه نوشت و از او دربارهٔ مُغمی علیه (بیهوش) اگر یک یا چند روز در این حالت باشد حکم واجبات فوت‌شده‌اش چیست؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: روزهٔ چنین فردی قضا ندارد (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۴/۲۴۳).

این مکاتبه نیز در مدینه صورت گرفته و امام مورد سؤال نیز در این روایت امام دهم امام هادی علیه السلام است با وجود اینکه متن این روایت در تهذیب موجود است (همان). مؤلف کتاب کاشان در مسیر تشیع در صحت انتساب این مکاتبه به کاشانی تردید کرده و بیان می‌کند که علامه حلی این مکاتبه را به کاشانی نسبت داده در حالی که در کتب دیگر همین روایت به سند «محمد بن علی بن محبوب از علی بن محمد بن سلیمان نوفلی» آمده است و عبارت «علی بن محمد بن شیره» را تصحیف‌شدهٔ «علی بن محمد بن سلیمان» دانسته که چنین تصحیفی در برخی روایات نیز رخ داده است و در نتیجه این مکاتبه را از کاشانی نمی‌داند (صادقی، ۱۳۸۶: ۱۰۵).

نتیجه گیری

از مجموع قرائن موجود در روایات و مکاتبات علی بن محمد بن شیرة کاشانی این گونه حاصل می شود که تاریخ تولد وی حدود سال ۲۰۰ هجری و تاریخ وفات وی نیز تقریباً بین سال های ۲۶۰ تا ۲۷۰ هجری بوده است صبغة شخصیت وی با توجه به روایات منقول از وی اخلاقی - تربیتی و فقهی است، روایات فقهی منقول از وی ممکن است از کتاب فقهی بزرگ ابن شیرة که احتمالاً نزد محدثان قم بوده نقل شده باشد اما سایر روایات وی به احتمال زیاد سماع مستقیم شاگردان قمی وی بوده است و در نتیجه داشتن کرسی تدریس حدیث در قم برای این محدث کاشانی ثابت می گردد، از مکاتبات ابن شیرة نیز نکاتی به دست می آید: نکته اول: اینکه نوع سؤالات عادی نیست و معلوم می شود که سؤال کننده عالم شرعی و فقیه بوده است. نکته دوم: اینکه وی به عنوان یک عالم خانه نشین مطرح نبوده بلکه فقیهی بوده که در متن مردم حضور داشته و مرجعی برای سؤالات مردم بوده است از برخی اطلاعات تاریخی در مکاتبات وی حضور این محدث نزد امام حسن عسکری علیه السلام ثابت می شود که با توجه به جو اختناق حاکم در دستگاه خلافت عباسی می تواند قرینه ای بر ایمان واقعی و ولایت محوری این راوی اهل کاشان باشد.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، الأمالی، تهران، انتشارات کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶.
۳. الخصال، تصحیح، علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲.
۴. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم، دار الشریف الرضی، چاپ دوم، ۱۴۰۶.
۵. علل الشرائع، قم، کتاب فروشی داوری، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۶. عیون أخبار الرضا، تهران، نشر جهان، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۷. من لا یحضره الفقیه، تصحیح، علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳.
۸. ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ سوم، ۱۴۰۶.
۹. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند، تحقیق، شعیب الأرنؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۱.
۱۰. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، تحقیق، محمدرضا حسینی جلالی، قم، دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۲.
۱۱. ابوالشیخ، عبدالله بن محمد، طبقات المحدثین بأصبهان و الواردین علیها، تحقیق، حسین بلوشی، بیروت، مؤسسة الرسالة، چاپ دوم، ۱۴۱۲.

۱۲. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، مقاتل الطالبیین، تحقیق، سید احمد صقر، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
۱۳. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الأئمة، تحقیق، مجتبی فرجی، قم، دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۶.
۱۴. امین، محسن، أعیان الشیعة، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۰۳.
۱۵. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، بیروت، دار الأضواء، چاپ سوم، ۱۴۰۳.
۱۶. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، تصحیح، جلال‌الدین محدث، قم، دار الکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
۱۷. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تصحیح، محمدباقر محمودی، تهران، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۱.
۱۸. حسنی راوندی، ضیاء‌الدین أبوالرضا، المناجات الالهیة، تحقیق، سعیدرضا علی‌عسکری، دفتر دوم، قم، دارالحدیث، ۱۳۷۸.
۱۹. حلّی، حسن بن یوسف، رجال، تصحیح محمدصادق بحر العلوم، قم، انتشارات رضی، چاپ دوم، ۱۴۰۲.
۲۰. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، بی جا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳.
۲۱. ساعدی، حسین، الضعفاء من رجال الحدیث، قم، دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۶.
۲۲. سبط بن جوزی، یوسف بن فُرغلی، تذکرة الخواص، قم، انتشارات شریف رضی، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۲۳. شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰.
۲۴. صادقی، مصطفی، کاشان در مسیر تشیع، قم، انتشارات شیعه شناسی، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۲۵. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، تصحیح، کوجه باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴.
۲۶. طباطبائی، محمد کاظم، تاریخ حدیث شیعه (۲)، قم، دار الحدیث، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۲۷. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الأخلاق، قم، الشریف الرضی، چاپ چهارم، ۱۴۱۲.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، قم، دار الثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴.
۲۹. —، الفهرست، تصحیح، محمد صادق بحر العلوم، نجف: مکتبه المرتضویة، چاپ اول، بی تا.
۳۰. —، تهذیب الأحکام، تحقیق، موسوی خراسان، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷.
۳۱. —، رجال، تحقیق، جواد قیومی اصفهانی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ سوم، ۱۴۲۷.
۳۲. —، مصباح‌المتجهّد و سلاح‌المتعبّد، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة، چاپ اول، ۱۴۱۱.
۳۳. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)، المزار، تحقیق، محمدباقر موحد ابطحی، قم، مدرسه امام مهدی، چاپ اول، ۱۴۱۰.
۳۴. علی بن الحسین، زین العابدین، الصحیفة السجادية، قم، دفتر نشر الهادی، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۳۵. قضاعی، محمد بن سلامة، دُستور معالم الحکم و مآثور مکارم الشیم من کلام أمير المؤمنين، بیروت، دار الأرقم بن أبی الأرقم، چاپ اول، ۱۴۱۸.
۳۶. قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبة الله، قصص الأنبياء، تصحیح، غلامرضا عرفانیان، مشهد، مرکز پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹.
۳۷. کجوری شیرازی، محمد مهدی، الفوائد الرجالية، تحقیق، محمد کاظم رحمان ستایش، قم، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۴.

۳۸. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، المصباح، قم، دار الرضی، چاپ دوم، ۱۴۰۵.
۳۹. — البلد الأمين و الدرع الحصین، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۸.
۴۰. کلباسی، محمد بن محمد ابراهیم، الرسائل الرجالية، تحقیق، محمد حسین درایتی، قم، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۴۱. کراجکی، محمد بن علی، کنزالفوائد، تصحیح عبدالله نعمة، قم، دار الذخائر، چاپ اول، ۱۴۱۰.
۴۲. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال مع تعلیقات میر داماد الأستراآبادی، تحقیق، مهدی رجایی، قم، مؤسسة آل البيت، چاپ اول، ۱۳۶۳.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق، علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷.
۴۴. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۳۱.
۴۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳.
۴۶. مرزبانی، محمد بن عمران، مناجات الهیات حضرت أمير و ما نزل من القرآن فی علی عليه السلام، ترجمه علی اوجبی، تهران، وزارت ارشاد، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۴۷. مرعشی، شهاب الدین، موسوعة العلامة المرعشی، به اهتمام محمد اسفندیاری و حسین تقی زاده، قم، مکتبة آية الله المرعشی النجفی، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۴۸. مفید، محمد بن محمد، الأمالی، تحقیق، علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳.
۴۹. نجاشی، احمد بن علی، رجال، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ ششم، ۱۳۶۵.

پژوهشی در حدیث معافیت شیعیان

از جنون، جذام، برص و...*

□ زینب براتی^۱

چکیده

در خصال صدوق روایتی به امام صادق علیه السلام نسبت داده شده که درون مایه آن نفی برخی از خصلت‌ها همچون جنون، جذام، برص، ابنه و... از شیعیان است حال آن که برخی از این ویژگی‌ها در شیعیان وجود دارد و مشاهده اینگونه احادیث باعث ایجاد یأس و ناامیدی این قشر از شیعیان و شبهه پراکنی دشمنان اسلام و شیعیان شده است، واکاوی سندی این حدیث بیانگر مخدوش بودن آن است، دو نفر از راویان حدیث ضعیف می‌باشد و صحابی معصوم نیز از سند حذف شده و شرط اتصال سند در آن محقق نیست همچنین بررسی متنی حدیث در قالب تحلیل واژگان حدیث حاکی از معنایی متفاوت از فهم رایج آن است بعلاوه این حدیث با دسته‌ای از روایات متعارض بوده و با قرآن و عقل نیز سازگاری ندارد.

واژگان کلیدی: اغمی، شیعتنا، جنون، جذام، برص، ابنه

مقدمه

فهم سنت در کنار قرآن کریم از دیر باز یکی از نیازهای اساسی و مهم در حوزه مطالعات اسلامی بوده است.



* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۲.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد zeynab.barati1@gmail.com

زیرا خداوند متعال خود در آیات قرآن کریم به پیروی از سنت دعوت کرده و می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء/۵۹). اما لازمه پیروی از سنت، شناخت درست و اصولی آن است، چرا که بخشی از روایات معصومین علیهم‌السلام در گذر تاریخ دستخوش تغییر و تحریف و جعل شده است و تشخیص سره از ناسره را با مشکل مواجه کرده است به گونه‌ای که برخی از این احادیث دستاویزی برای دشمنان و شبهه پراکنی آنان بر علیه اسلام شده و گاه باعث ایجاد یأس و ناامیدی در برخی از مسلمانان و شیعیان گشته است^۱ یکی از این احادیث روایتی است که در خصال صدوق به امام صادق علیه‌السلام نسبت داده شده که ایشان فرموده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَغْفَى شِيعَتَنَا مِنْ سِتِّ خِصَالٍ مِنَ الْجُنُونِ وَالْجَذَامِ وَالْبَرَصِ وَالْأَبْتَةِ وَأَنْ يُوَلَّدَ لَهُ مِنْ زَنًا وَأَنْ يُسَأَلَ النَّاسَ بِكَفِّهِ».

(همانا خداوند متعال شیعه ما را از شش خصلت دور کرده است: جنون و جذام و برص و ابنه بودن و اینکه زنازاده باشد و اینکه سائل به کف باشد).

این حدیث از خصال صدوق به کتب دیگری همچون شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم‌السلام ابن حیون، بحار الانوار، أعلام الدین فی صفات المؤمنین و مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، راه یافته است و تا کنون شرح و یا نقدی بر آن صورت نگرفته است.

۱. از این جمله است درد و دل‌های یکی از مبتلایان به برص در یکی از سایت‌ها: بیش از ده سال است که لک و پیس دارم، زمانی عاشق خدا و اهل بیت بودم، اما حالا روز به روز از خدا دور می‌شوم. وقتی در کتاب‌های دینی نوشته شده است برص در شیعه ما نیست، وقتی شبه لعنت خوانده شده است، وقتی قاتل امام حسین علیه‌السلام مبتلا به این بیماری است، وقتی در سریال مختار شمر به واسطه این بیماری یک چهره منفور است، وقتی مسلمان‌ها با نگاه بدی به مبتلایان نگاه می‌کنند و ... چگونه باید این نژاد پرستی را تحمل کنم؟ چگونه سخن کسی را باور کنم که می‌گوید اینها با اسلام سازگار نیست و اسلام این چنین نیست، با اینکه در همین کتاب‌های دینی و فرهنگ دینی و تاریخ اینها به عینه دیده می‌شود، اگر اینها خرد پذیر نیست و در اسلام نیست پس سنگسار و برده داری و ارث و ... نیز نباید باشد. گاهی آرزو می‌کنم کاش در مملکت غیرمسلمان‌ها بودم تا اینقدر تحقیر نمی‌شدم، زندگی من به واسطه این بیماری وارونه شد، راهی که نه راه پیش دارم و نه راه پس، شاید دارم به دنبال خدای دیگری می‌گردم که این چنین نباشد.

۱. بررسی سند حدیث

بررسی اسناد حدیث گویای آن است که این حدیث غیر از طریق صدوق و وی از پدرش از محمد بن یحیی عطار از ابوسعید آدمی از احمد بن محمد بن محمد بن یحیی الخزاز از کسی که از امام صادق علیه السلام خبر داده طریق دیگری ندارد.

«حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْأَدْمِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ السِّيَّارِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْخَزَّازِ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَعْفَى شِيعَتَنَا مِنْ سِتِّ خِصَالٍ مِنَ الْجُنُونِ وَالْجُدَامِ وَالْبُرْصِ وَالْأُبْتَةِ وَأَنْ يُوَلَّدَ لَهُ مِنْ زَنًا وَأَنْ يُسَأَلَ النَّاسَ بِكُفِّهِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۱/۳۳۶).

علی بن حسین بابویه (پدر شیخ صدوق): ابوالحسن علی بن حسین بن بابویه شیخ قمیین و پیشوا و فقیه ایشان در زمان خود است (تفرشی، ۱۳۷۶: ۳/۲۵۲)، نجاشی او را ثقه دانسته و کتاب‌هایی از جمله کتاب التوحید، کتاب الوضوء، کتاب الصلاه و... را برای وی یاد می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۱). شیخ طوسی او را فقیه، جلیل و ثقه معرفی کرده و آثار او را برشمرده است (طوسی، ۱۴۲۰: ۲۷۳).

محمد بن یحیی عطار: محمد بن یحیی ابو جعفر عطار قمی شیخ حدیث در زمان خود بوده است نجاشی او را ثقه و کثیرالحدیث دانسته و کتاب‌هایی از جمله کتاب مقتل امام حسین علیه السلام و کتاب النوادر را برای وی نام می‌برد (نجاشی، ۱۳۶۵: باب المیم/۹۴۶).
ابو سعید آدمی: سهل بن زیاد ابو سعید آدمی رازی، نجاشی در مورد وی گفته در حدیث ضعیف بوده و اعتمادی بر او نیست.

احمد بن محمد بن عیسی بر غلو و کذب وی شهادت داده و او را از قم اخراج کرده است... (همان: باب السین/۴۹۰).

ابن غضائری نیز ضمن اشاره به اخراج او از قم گفته است:

جدا ضعیف در حدیث و فاسد الروایه و دین بوده است... همچنین مراسیل را روایت می‌کرد و به جاهلان نیز اعتماد می‌نمود (ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۶۷).

احمد بن محمد سیاری: أحمد بن محمد بن سیار أبو عبد الله الكاتب، نجاشی و شیخ طوسی او را ضعیف الحدیث، فاسد المذهب و مجفوء الروایه کثیرالمراسیل معرفی

کرده است ابن غضائری وی را ضعیف متهالك غال منحرف می‌داند (ابن غضائری ۱۴۲۲: ۴۰).

محمد بن یحیی الخزاز: نجاشی و ابوداوود در مورد وی گفته اند: اهل کوفه و از اصحاب امام صادق علیه السلام و ثقه عین می‌باشد (نجاشی ۱۳۶۵: باب المیم/۹۶۴).
«عَمَّنْ أَحْبَبَهُ» عبارت «عَمَّنْ أَحْبَبَهُ» بیانگر این است که در سلسله سند فرد مجهول وجود دارد.

بررسی

همانطور که ملاحظه می‌شود در سند حدیث چند اشکال مهم وجود دارد:
اشکال اول: وجود دو فرد ضعیف در سند حدیث:

۱. ابو سعید آدمی است که از نظر علمای رجال فردی ضعیف در حدیث و غیر قابل اعتماد در آن می‌باشد و کسی است که احمد بن محمد بن عیسی شهادت داده که وی اهل غلو و کذب می‌باشد و به همین دلیل او را از قم اخراج کرده است.
 ۲. احمد بن محمد سیاری است که از نظر علمای رجال شخصی ضعیف در حدیث و فاسد المذهب و اهل غلو و کثیر المراسیل می‌باشد.
- وجود این دو فرد با این ویژگی‌ها خود ارزش و اعتبار حدیث را از بین می‌برد و نمی‌توان به صدور چنین حدیثی از امام صادق علیه السلام اطمینان پیدا کرد.
- اشکال دوم: این است که صحابی معصوم علیه السلام از سند حدیث حذف شده و با عبارت مبهم «عَمَّنْ أَحْبَبَهُ» آمده به چنین حدیثی مرسل گفته می‌شود و حدیث مرسل به طور کلی در شمار احادیث ضعیف قرار می‌گیرد چرا که شرط اتصال سند در آن محقق نیست (صبحی صالح ۱۶۶: ۱۹۹۱).

اشکال سوم: تفرد حدیث است و این حدیث را از این جهت که از بین تمام راویان (در یک طبقه) فقط یک راوی آن را از گوینده اصلی اش (یعنی معصوم) نقل کرده «مفرد مطلق» نامیده می‌شود (ر، ک، نفیسی، ۱۳۹۲: ۱۱۸-۱۲۱)، و حدیث مفرد با توجه به وضعیت راویان آن می‌تواند صحیح، حسن، موثق یا ضعیف باشد (مامقانی ۱۴۱۱: ۱/ ۲۱۸-۲۱۹)، و وضعیت راویان این حدیث نشان می‌دهد که دو تن از آنها، افراد ضعیف

و غیر قابل اعتمادند بنابراین، این حدیث از لحاظ سندی بسیار ضعیف بوده و از درجه اعتبار ساقط می‌باشد.

۲. بررسی متن حدیث

اولین گام در فهم حدیث مانند فهم دیگر متون، فهم مفردات و ترکیبات آن است هم باید معنای واژه‌ها را دانست و هم باید مفهوم ترکیب و چینش ویژه آنها را در کنار هم فهمید تا به درک درستی از حدیث دست یافت. معیارهای دیگر نقد و بررسی حدیث عرضه حدیث بر قرآن، سنت قطعی، عقل و... می‌باشد که ابتدا به معنا شناسی واژگان حدیث می‌پردازیم.

۱-۲ واژگان حدیث

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَعْفَى شِيعَتَنَا مِنْ سِتِّ خِصَالٍ مِنَ الْجُنُونِ وَالْجُدَامِ وَالْبَرَصِ وَالْأُبْنَةِ وَأَنْ يُؤَلَّدَ لَهُ مِنْ زَنًا وَأَنْ يُسَالَ النَّاسَ بِكُفِّهِ».

همانا خداوند شیعه ما را از شش خصلت دور کرده است: جنون و جذام و برص و ابنه بودن و اینکه زنازاده باشد و اینکه سائل به کف باشد یعنی خداوند در طبع شیعه این موارد را قرار نداده و اگر کسی احیانا مبتلا به آنها شود بر خلاف طبع خود رفتار کرده است (شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ۴۸۹/۱).

اعفی: از ماده «عفو» به معنای گذشت و بخشودن گناه است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱/۵).
 أَعْفَى - إِعْفَاءً [عفو] هُ مِنَ الْأَمْرِ: او را از آن امر تبرئه کرد (بستانی، ۱۳۷۵: ۹۷)، أَعْفَى: آى: وهب الله له العافية (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۶/۲۲۸)، یعنی خداوند به او عافیت بخشید.
 أَعْفَى فَلَانَا مِنَ الْأَمْرِ: أسقطه عنه فلم يطالبه به، و لم يحاسبه عليه (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳: ۱۹/۴۵۴)، یعنی اسقاط چیزی و عدم مطالبه و محاسبه آن.

عفا: هو التَّجَاوُزُ عَنِ الذَّنْبِ وَ تَرْكُ الْعِقَابِ عَلَيْهِ، وَأَصْلُهُ الْمَحْوُ وَالطَّمْسُ (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷/۱۵)، یعنی گذشت از گناه و ترک عقاب بر آن، و اصل آن محو و هلاکت است.
 طبق تعریف لغت شناسان «اعفی» از ماده «عفو» است که در ترکیب، معانی مختلف می‌گیرد از جمله: تبرئه کردن، عافیت بخشیدن، اسقاط چیزی و عدم مطالبه و

محاسبه آن، نادیده گرفتن گناه و عدم عذاب و عقاب برآن و اصلش «محو کردن» است نه به معنای «دور کردن» که مترجم خصال آورده است معمولاً دور کردن قبل از ورود به یک ماجراست و بیشتر جنبه پیشگیری دارد مانند «ایمن داشتن» از چیزی که قبل از ابتلای به آن است مانند حدیث زیر:

امام صادق علیه السلام فرمودند: هنگامی که مرد به چهل سالگی رسد خداوند او را از سه بیماری: دیوانگی، جذام و پیسی در امان دارد و چون به پنجاه سالگی رسد خداوند حسابش را آسان گیرد و آنگاه که به شصت سالگی رسد خداوند توبه و رویگردانی [از کارهای ناشایست] را روزی او گرداند و آن هنگام که به هفتاد سالگی رسد آسمانیان او را دوست بدارند و چون به هشتاد سالگی رسد خداوند به ثبت نیکی هایش و وارها شدن گناهانش فرمان دهد و آنگاه که به نود سالگی رسد خداوند گناهان پیشین و پسین او را از ابتدا تا انتها بیامرزد و اسیر خدا در زمین به شمار آید (ابن بابویه، ۱۳۸۲: ۴۳۳).^۱

ولی عفو و گذشت و تبرئه بعد از ورود به ماجراست بنابراین در حدیث مورد بحث نیز «اعفی» می تواند به معنای «عفو» یا «تبرئه کردن» و یا «محو کردن» باشد.

۲-۲- شیعه

شیعه در لغت به معنای پیرو، یاور و موافقت و هماهنگی دو فرد یا دو گروه در عقیده یا عمل آمده است (ابن منظور ۱۴۱۴: ۷ / ۲۵۸).

این واژه به معنای لغوی آن در آیاتی از قرآن کریم به کار رفته است از جمله: (فَاسْتَعِثُّهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ) (قصص / ۱۵)، آن که از پیروان او بود از وی در برابر دشمن تقاضای کمک نمود.

﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِابْرَاهِيمَ﴾ * إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿ (صافات / ۸۳ - ۸۴)، «بی گمان ابراهیم از پیروان او بود، آنگاه که با قلبی سلیم به پیشگاه پروردگارش آمد».

۱. عَنِ الصَّادِقِ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله قَالَ: إِذَا بَلَغَ الْمَرْءُ أَرْبَعِينَ سَنَةً آمَنَهُ اللَّهُ مِنَ الْأَدْوَاءِ الثَّلَاثَةِ مِنَ الْجُنُونِ وَ الْجُدَامِ وَ الْبَرَصِ فَإِذَا بَلَغَ الْخَمْسِينَ حَفَفَ اللَّهُ عَلَيْهِ حِسَابَهُ فَإِذَا بَلَغَ السَّبْعِينَ رَزَقَهُ اللَّهُ الْإِنَابَةَ إِلَيْهِ فَإِذَا بَلَغَ السَّبْعِينَ أَحَبَّهُ اللَّهُ وَ أَهْلَ السَّمَاءِ فَإِذَا بَلَغَ الثَّمَانِينَ أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِإِثْبَاتِ حَسَنَاتِهِ وَ الْإِقَاءِ سَيِّئَاتِهِ فَإِذَا بَلَغَ التَّسْعِينَ عَفَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَ مَا تَأَخَّرَ وَ كُنْتُ سَائِرِ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ (طبرسی، ۱۳۸۵: ۱۶۹ / ۱۶۸).

شیعه در اصطلاح عبارت است از: پیروان علی بن ابی طالب علیه السلام یا کسانی که به خلافت بلا فصل آن حضرت بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معتقدند و نیز بر این باورند که موضوع جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله همانند نبوت، از شئون الهی است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به فرمان خداوند، علی علیه السلام را بعد از خود به جانشینی خویش برگزید (ابن حزم، ۱۴۱۶: ۱/ ۱۹۵). «ابن خلدون» در مقدمه «العبر» آورده است: «شیعه از لحاظ لغوی به معنای یاران و پیروان است و در اصطلاح فقها و متکلمان - اعم از پیشینیان و پسینیان - به پیروان علی علیه السلام و فرزندانش علیهم السلام اطلاق می شود (مشکور، ۱۳۶۸: ۳/ ۱۳۸).

در سخنان معصومین علیهم السلام معمولاً مراد از شیعه پیروان واقعی پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام و فرزندانش علیهم السلام در همه عرصه‌ها می باشد نه کسی که لساناً امامت ایشان را پذیرفته ولی در عمل از آن بزرگواران تبعیت و پیروی ندارد.

ممکن است منظور از شیعه در روایت مورد بحث نیز شیعه واقعی باشد نه شیعه زبانی چنانکه در روایات می بینیم شخصی به نام ابواسماعیل می گوید در محضر امام باقر علیه السلام بودم و عرض کردم شیعیان در آن جایی که ما زندگی می کنیم بسیار هستند امام باقر علیه السلام فرمودند: آیا ثروتمندان آنها نسبت به مستمندان مهربان هستند و به آنها توجه می کنند؟ و آیا نیکوکاران نسبت به گناهکاران گذشت دارند؟ آیا آنها نسبت به هم دیگر هم کاری و برادری دارند؟ ابواسماعیل عرض کرد خیر این ویژگی‌ها در میانشان نیست امام فرمود: «لیس هؤلاء شیعه، الشیعه من یفعل هذا»، اینها شیعه نیستند شیعه کسی است که این ویژگی‌ها را داشته باشد (ابن حیون، ۱۴۰۹: ۳/ ۵۰۵).

بنابراین ممکن است مقصود امام علیه السلام این باشد که خداوند شیعه واقعی را از جنون و جذام و برص و... دور می دارد نه همه شیعیان را.

خصال: معانی که در کتب لغت برای «خصال» آمده عبارتند از:

۱. جمع خصلت و مراد از وضع آن: عدم مؤاخذة متصف به آن است.

فخر الدین طریحی آورده: «الخصال جمع خصلة، و المراد من الوضع: عدم المؤاخذة علی الاتصاف بها».

«فی الحدیث؛ وضع عن أمتی تسع خصال: الخطأ و النسیان و ما لا یعلمون و ما لا یتیقون و ما اضطروا إلیه و ما استکروهوا علیه و الطیرة و الوسوسة فی التفکر فی الخلق و الحسد ما لم یظهر بلسان أو ید».

«و فی حدیث علی علیه السلام، خیر خصال الرجال شر خصال النساء کالشجاعة و الکرم فإنهما من خیر خصال الرجال، و هما فی النساء شر و ذلك أن المرأة إذا كانت بخيلة حفظت مالها و مال بعلها، و إذا كانت جبانة فرقت من کل شیء يعرض لها» (طریحی ۱۳۷۵: ۵/۳۶۳).

طبق این تعریف خصلت آن دسته از ویژگی‌هایی است که مؤاخذه‌ای بر متصف آنها نیست و معمولاً ویژگی‌هایی که شخص در آن هیچ اختیار یا اختیار زیادی نداشته بدون مواخذه است همچنان که در روایتی که ذیل تعریف آمده است اشاره به صفاتی است که شخص چندان در آنها اختیار ندارد و کلمه «وضع» در حدیث «وضع عن امتی تسع خصال» تأییدی است بر این معنا یعنی این صفات قرار داده شده و معمولاً در افراد وجود دارد مانند: خطا، نسیان، آنچه که علمی در مورد آن نیست و آنچه توان آن نیست و آنچه اضطراری است و آنچه فرد از آن کراهت دارد و فال بد زدن و وسوسه در تفکر درباره خلقت و حسدی که به لسان و یا دست ظاهر نمی‌شود.

شاید گفته شود خطا که اختیاری است پاسخ این است که ما خطای غیر عمد و غیر اختیاری نیز داریم.

چنانکه در قاموس آمده یکی از معانی خطا آن است که: «شخص کار شایسته‌ای اراده کند ولی خلاف آن واقع شود مثل آنکه می‌خواست پرنده‌ای شکار کند اشتباها انسانی را کشت، این خطا قابل عفو و غیر مسئول است و فاعل آن را مخطیء گویند نه خاطی مثل ﴿و لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ فِیْمَا أَخْطَاْتُمْ بِهِ وَ لَکِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُکُمْ وَ کَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِیْمًا﴾ (احزاب/ ۵) ^۱ و مانند: ﴿وَ مَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ یُقْتَلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ...﴾ (نساء/ ۹۲) ^۲ (قرشی، ۱۳۷۱: ۲/۲۵).

۱. در مورد آنچه در آن (صدا زدن‌ها) خطا کرده‌اید، هیچ گناهی بر شما نیست و لیکن در مورد آنچه دل‌هایتان به عمد (قصد) می‌کند (مسئولید) و خدا بسیار آمرزنده مهرورز است (ترجمه رضایی اصفهانی ۱۳۸۳ش).

۲. برای هیچ مؤمنی سزاوار نیست که مؤمنی را بکشد، مگر اشتباهی (رخ دهد) و هر کس مؤمنی را به اشتباه بکشد، پس آزاد کردن بنده مؤمنی (واجب است) (همان).

پس ممکن است مقصود از خطا در حدیثی که در تعریف خصلت آمده خطای غیر عمد باشد.

«النسیان» و «ما لا یعلمون» و «ما لا یطیقون» و «ما اضطرروا إلیه» نیز غیر عمدی بودن آنها تا حدود زیادی معلوم است و برای اکثر انسان‌ها پیش می‌آید مانند فال بد زدن، وسوسه در تفکر در خلقت و حسدی که در در دست و زبان ظاهر نمی‌شود که این سه ویژگی هم در اکثر افراد وجود دارد همیشه بد نیست و گرنه وضع نمی‌شد مانند: ترس و بخل که (در حدیث دوم) برای زنان بهترین خصلت محسوب شده است.

بنابراین ما خصلت‌ها و ویژگی‌هایی داریم (هر چند به ظاهر بد) که خداوند در وجود انسان‌ها نهاده و بهره‌گیری در حد متعادل از آنها رذیلت به شمار نمی‌آید و وجود آنها غیر اختیاری است ولی شیوه بهره‌گیری از آنها کاملاً اختیاریست.

۲. هر فضیلت و رذیلتی که در انسان می‌باشد.

«خصل: الخَصْلَةُ؛ الفَضِيلَةُ والرَّذِيلَةُ تكون في الإنسان، وقد غلب على الفضيلة» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۰/۱۱).

این معنا از خصلت اشاره به ویژگی‌ها و صفات اختیاری دارد که رذیلت و فضیلت نامیده شده است.

۳. حالات امور.

«والخصال: حالات الأمور، الواحدة: خصلة، تقول: في فلان خصلة حسنة و خصلة قبيحة و خصلات كريمات» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴/۱۸۶).

معنای سوم «خصلت» هم اشاره به ویژگی‌های اختیاری و هم ویژگی‌های غیر اختیاری دارد و هر دو را شامل می‌شود چرا که حالات فرد این‌گونه است گاه خود در آن دخالت دارد و گاه حالت ایجاد شده بدون اختیار خود فرد می‌باشد.

ممکن است در حدیث مورد بحث نیز مقصود از خصلت، معنای اول یعنی ویژگی باشد که مؤاخذه‌ای برای متصف به آن نیست چرا که ویژگی‌های مذکور بخصوص بیماری‌ها ویژگی‌های غیر اختیاری هستند و اگر «اعفی» را به معنای «تبرئه و یا گذشت» بگیریم این معنا صحیح خواهد بود.

جنون: الجُنُونُ - (جنّ): دیوانگی و از بین رفتن خرد (بستانی، ۱۳۷۵: ۳۰)، در برخی احادیث منقول از امامان شیعه علیهم السلام از مجنون با تعبیری چون «المَغْلُوبُ عَلٰی عَقْلِهِ» (دچار وارونگی عقل) یاد شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۵/۷).

جرجانی از قاضی ابویوسف نقل کرده که جنون تباهی خرد است، به گونه‌ای که آدمی از روند عادی و خردمندانه گفتار و رفتار جز موارد نادر باز ماند (جرجانی، ۱۴۰۷: ۱۱۱/۱)، کسانی آن را اختلال در قوه تشخیص خوب و بد نیز دانسته‌اند (تهانوی، ۱۹۶۷: ۲۶۶/۱). شیخ طوسی مجنون را با تعبیر «زائل العقل» تعریف کرده است (طوسی، بی تا: ۵۰۹/۱).

برخی فقهای شیعه چون فاضل مقداد جنون را فساد مستقر و تباهی تثبیت شده عقل دانسته‌اند نه آن گونه فساد و تباهی که از سر اشتباه و سهو یا بی‌هوشی عارضی پدید می‌آید و به سرعت زایل می‌شود (فاضل مقداد، ۱۴۰۴: ۱۷۹/۳).

در میان فقهای شیعه، ملا احمد نراقی به منابع پزشکی عصر خود توجه کرده و چنین نتیجه گرفته است که جنون نام بیماری معینی نیست بلکه عنوانی است برای همه بیماری‌های دماغی که موجب تباهی خرد می‌گردند و گاه آن را «فساد عقل» می‌خوانند (نراقی، ۱۴۰۸: ۱۸۰/۱).

غالباً جنون بیماری است که خود فرد در آن دخالتی ندارد هرچند ممکن است گاه دلیل آن عدم رعایت برخی مسائل از سوی والدین یا اجداد فرد و یا خود شخص باشد به هر حال طبق فقه اسلامی تکلیفی بر مجنون نیست و اگر خطایی انجام دهد مؤاخذه نمی‌شود.

جذام: یک بیماری عفونی مزمن است که توسط یک نوع باکتری به نام "مایکوباکتریوم لیرا ۱" ایجاد می‌شود این بیماری بیشتر پوست، اعصاب محیطی، مخاط دستگاه تنفسی فوقانی و چشم‌ها را گرفتار می‌کند ولی به تدریج اعضای دیگر نیز گرفتار می‌شوند (مرکز اطلاع‌رسانی تبیان).

گاهی این بیماری با بیماری برص یکی دانسته شده و نشانه‌های آن با برص خلط شده است در متون فقهی اسلامی جذام، مانند صغر سن و بردگی و دیوانگی نوعی ناتوانی شمرده می‌شود که احکام خاصی را ایجاب می‌کند کلاً قوانین فقهی نیز برای

جذامیان همان قوانینی بودند که برای دیوانگان جاری بود مثل حق طلاق در صورت ابتلا به جذام برای همسر بیمار نگاه انسانی به بیماران جذامی و ارزش قائل شدن برای حقوق مدنی و اجتماعی، آنها را در مطالبی در کتاب البُرصان و العُرْجان جاحظ و عیون الاخبار ابن قتیب می‌توان دید، این نگرش کاملاً با نگرش جهان غرب به جذامیان متفاوت بود زیرا از منظر کلیسا فرد جذامی از لحاظ اجتماعی مرده‌ای محسوب می‌شد که هیچ‌گونه حقوق قانونی بر مایملک خود نداشت و حتی طی مناسکی مذهبی در یک گور می‌ایستاد و کشیش بر سرش خاک می‌پاشید او به معنای حقیقی کلمه مرده‌ای متحرک بود (دانشنامه بزرگ اسلامی، ۱۷/ ۶۴۷۱).

حال آن‌که در سیره ائمه اطهار علیهم‌السلام می‌بینیم که ایشان به بیماران جذامی توجه داشته‌اند و حتی راه‌هایی را برای درمان آنها پیشنهاد می‌دادند از این نمونه است برخورد امام سجاد علیه‌السلام با بیماران جذامی که در احادیث آمده است که: در راه امام جمعی از فقیران جذامی نشسته بودند امام علیه‌السلام به آن‌ها سلام کرد بعد با خوش‌رویی کنارشان نشست آن‌ها گرسنه بودند و وقت خوردن غذا بود امام علیه‌السلام روزه مستحبی داشت و نمی‌توانست در آنجا برایشان غذایی فراهم کند فوری برخاست و همگی آن‌ها را به خانه‌ی خود دعوت کرد امام به خدمت کار خود دستور داد غذای لذیذ و زیادی برای آن‌ها آماده کند غذا که آماده شد امام ظرف‌های پر را یکی یکی جلوی مردان جذامی گذاشت آن‌ها با لذت و اشتها همه غذاها را خوردند امام سجاد علیه‌السلام با مهربانی از آن‌ها دل‌جویی کرد بعد از آن‌ها خواست باز هم به خانه‌اش بروند... (ر. ک به مجلسی، ۱۳۹۶: ۴۲).

حال چگونه می‌توان باور کرد که ائمه علیهم‌السلام آنها را ترد کرده باشند و یا آنان را از شیعیان خود به حساب نیاورند.

برص: بَرَص: پسی؛ مرضی است پوستی که رنگ قسمت‌هائی از بدن سفید می‌گردد (قرشی، ۱۳۷۱: ۱ / ۱۸۸).

واژه «ابرص» دو مرتبه در قرآن کریم به کار رفته که هردو در حکایت معجزات حضرت عیسی علیه‌السلام بیان شده است آنجا که می‌فرماید: ﴿أُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَ أٰخِي

الْمَوْتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴿آل عمران/ ۴۹﴾،^۱ و آیه ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ... وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي...﴾ (مائده/ ۱۱۰)،^۲ دانشمندان نظرات مختلفی درباره علت پیدایش برص یا پیسی دارند آنان می گویند: قهر و ترس و هیجانات و ناراحتی های روحی در پیدایش آن بی تاثیر نیست برخی گفته اند این بیماری ارثی است (فریدوجدی، ۱۳۹۹: ۲ / ۱۲۵)، در روایات به برخی از علل ابتلا به آن اشاره شده است از جمله: در روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله به پنج عامل پیسی اشاره شده است: از حضرت نقل شده که پنج چیز است که پیسی می آورد: «نوره کشیدن در روز جمعه و چهارشنبه، وضو گرفتن و غسل کردن با آبی که با آفتاب گرم شده است، خوردن در حال جنابت، آمیزش با زن در هنگام حائض بودنش، و خوردن در حال سیری» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۵: ۲ / ۳۷۹).

هرچند که گاهی خود فرد در ابتلای به این بیماری نقش دارد اما در برخی موارد در ابتلای فرد به برص ممکن است خود فرد بی تقصیر باشد و به دلیل ناآگاهی از عوامل بیماری مبتلا به این بیماری شده باشد که در این صورت نیز مؤاخذه ای بر آن نیست. ابنه: ۱. گره چوب ۲. آک (عیب) ۳. میخچه دژک ۴. (اسم) گره عقده، گره در رسن ۵. سر حلقوم شتر ۶. (اسم) دشمنی، عداوت کینه ۷. عیب آهو ۸. بیماری ضد طبع ۹. یک نوع خارش و بیماری که در مقعد بروز می کند (فرهنگ فارسی هوشیار).
 اُبنه: میل جنسی مرد برای مفعول واقع شدن (فرهنگ عمید).

با مشاهده معانی مختلف ابنه یک سؤال مهم پیش می آید و آن اینست که: آیا واژه «ابنه» در این حدیث واقعا به معنای «میل جنسی مرد برای مفعول واقع شدن» است یا احتمال معانی دیگر نیز وجود دارد؟ پر واضح است که احتمال معانی دیگر منتفی نیست.

فرض بگیریم که «ابنه» در اینجا به معنای «میل جنسی مرد برای مفعول واقع شدن» باشد، آیا میل داشتن به مفعول واقع شدن لزوما منجر به عمل و مفعول واقع شدن خواهد

۱. و نایبای مادر زاد، و (مبتلایان به) پیس را بهبود می بخشم و مردگان را به رخصت خدا زنده می کنم.

۲. و نایبای مادرزاد، و (مبتلایان به) پیسی را به رخصت من، بهبود می بخشد.

برایش نیاورده در حالی که در حدیث بعدی در همان صفحه عبارت «يَتَصَدَّقُوا عَلَيَّ الْأَبْوَابِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۱/ ۳۳)، را گدایی کردن ترجمه کرده است احتمال دارد ایشان تفاوتی بین این دو عبارت می دیده است.

مترجمان دیگر خصال عبارت مورد نظر را این گونه ترجمه کرده اند: دست گدائی به سوی مردم دراز کردن (خصال، بی تا: ۱/ ۳۷۵)، از اینکه دست گدائی به مردم دراز کنند (همان، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۹۸)، دست گدایی به مردم دراز نکنند (همان، ۱۳۶۲: ۱/ ۲۷۴).

بررسی

برای دلالت معنایی حدیث چند احتمال وجود دارد.

احتمال اول: با وجود ضعف سند ممکن است متن حدیث صحیح باشد با این استدلال که: مقصود از شیعه در حدیث شیعه واقعی است و مقصود امام علیه السلام ممکن است این باشد که اگر شیعه، شیعه واقعی باشد و به تمام لوازم ایمان پایبند باشد هیچ وقت مبتلا به برص و جذام و جنون و ابنه و... نخواهد شد کسانی که این احتمال را پذیرفته اند شاید به احادیث مشابه نظیر احادیث ذیل نظر داشته اند:

۱. حدیثنا ابی رضی الله عنه قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي - عبد الله البرقی قال: حدثنی محمد بن عبد الله بن مهران قال: حدثنی علی بن الحسین ابن عبید الله الشکری قال: حدثنی محمد بن المثنی الحضرمی، عن عثمان بن زید، عن جابر بن یزید، عن ابی جعفر علیه السلام قال: للمؤمن علی الله عز وجل عشرون خصلة یفی له بها،... وله علی الله أن لا یسلط علیه من الأدواء ما یشین خلقته، وله علی الله أن یعیده من البرص والجذام... (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۵۱۶).

امام باقر علیه السلام فرمودند: مؤمن بیست حق بر خدا دارد که خداوند به آنها وفا می کند... (دو تا از آنها چنین است)، بیماری هایی بر او مسلط نمی کند که خلقتش را زشت کند و حقی بر خدا دارد که او را از برص و جذام محافظت کند.

۲. امام هادی علیه السلام فرمود: خوردن خربزه جذام آور است عرض کردند: مگر نه این است که مؤمن چون به چهل سالگی رسد از ابتلای به جنون و جذام و پستی در امان باشد؟ فرمود: آری، ولی اگر مؤمن خلاف دستور کسی که او را در امان داشته رفتار

نماید چه بسا به کیفر خلاف خود دچار گردد (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۱: ۸۸۱).

اما این احتمال بعید به نظر می‌رسد به دلیل اینکه احادیثی وجود دارد که خلاف آن را بازگو می‌کند و می‌توان گفت معارض با احادیث قبلی است مانند:

۱. أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَيْتَلَى الْمُؤْمِنُ بِالْجَذَامِ وَالْبَرَصِ وَأُسْبَاهِ هَذَا؟ قَالَ: فَقَالَ: «وَهَلْ كُتِبَ الْبَلَاءُ إِلَّا عَلَى الْمُؤْمِنِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۶۴۶).

در این روایت ابی بکیر از امام صادق علیه السلام پرسیده‌اند که آیا مؤمن به جذام و برص و شبیه آن را مبتلا می‌شود؟ امام علیه السلام پاسخ داده‌اند که: آیا بلا برای جز مؤمن نوشته شده است؟ مفهوم حدیث این خواهد بود که مؤمن هم مبتلا به این بیماری‌ها می‌شود و این نوعی آزمایش برای مؤمن است.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ نَاجِيَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام إِنَّ الْمُغِيرَةَ يَقُولُ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَيْتَلَى بِالْجَذَامِ وَلَا بِالْبَرَصِ وَلَا بِكَذَا وَ لَا بِكَذَا فَقَالَ إِنَّ كَانَ لِعَافِلًا عَنْ صَاحِبِ يَاسِينَ إِنَّهُ كَانَ مُكْنَعًا ثُمَّ زُدَّ أَصَابِعُهُ فَقَالَ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى تَكْنِيْعِهِ أَتَاهُمْ فَأَنْذَرَهُمْ ثُمَّ عَادَ إِلَيْهِمْ مِنَ الْعَدِ فَقَتَلُوهُ ثُمَّ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَيْتَلَى بِكُلِّ بَلِيَّةٍ وَ يَمُوتُ بِكُلِّ مَيْتَةٍ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَقْتُلُ نَفْسَهُ (همان، ۲/۲۵۴).

ناجیه گفت: «به امام باقر علیه السلام عرض کردم که مغیره می‌گوید: مؤمن به مرض جذام و پسی و امثال آن مبتلا نمی‌شود امام علیه السلام فرمود: مغیره از صاحب یاسین^۱ غافل است که دستش چلاق بود سپس امام انگشتان خود را بر گردانید آن‌گاه فرمود: گویا اکنون او را می‌بینم که با دست چلاق نزد آنها آمده و اندرزشان می‌دهد سپس فردا نزد آنها آمده و ایشان او را کشتند امام علیه السلام فرمود: مؤمن به هر بلایی مبتلا می‌شود و به هر مرگی می‌میرد به جز خودکشی» (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۲۷۵).

حدیث دیگری مشابه این حدیث در بحارالانوار آمده که: سدیر (صیرفی) گوید: به

۱. او یکی از سه شخصیتی است که در روایات متعددی وارد شده: به اندازه يك چشم برهم زدن به خداوند كفر و شرك نیاوردند که اولین ایشان یوشع بن نون بود که در ایمان به حضرت موسی علیه السلام از دیگران سبقت گرفت، دومین ایشان صاحب یس بود که به حضرت عیسی علیه السلام سبقت گرفت و سومین آنها امیرالمؤمنین علی علیه السلام بود که به حضرت رسول صلی الله علیه و آله سبقت گرفت (بحار الأنوار: ج ۳۸/ص ۲۴۳).

امام باقر علیه السلام عرضه داشتیم: آیا خداوند متعال مؤمن را مبتلا و آزمایش می‌نماید؟ فرمود: و آیا به جز مؤمن کسی مبتلا می‌شود؟ (آزمایش مختص مؤمن است)، حتی صاحب یس، آن شخصیتی که (خداوند به نقل از او می‌فرماید که) گفت: «ای کاش طایفه و بستگان من می‌دانستند که خداوند مرا آمرزیده است»، او مُکَنع قرار گرفت، گفتم: مُکَنع چیست؟ فرمود: به جذام مبتلا گردید (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۴۳/۳۸).

طبق این دو حدیث صاحب یاسین که یکی از مؤمنان بوده مبتلا به جذام شده بود و انگشتانش را از دست داده بود بنابراین مؤمن هم ممکن است مبتلا به این امراض شود همچنان که در انتهای روایت قبل امام باقر علیه السلام فرموده اند: همانا مؤمن به هر بلایی مبتلا می‌شود و به هر مرگی می‌میرد فقط اینکه خودکشی نمی‌کند و این بلا کفاره گناهان مؤمن محسوب می‌شود و امام صادق علیه السلام در این زمینه فرموده اند: «مؤمنی نیست مگر آنکه دردی در جایی از بدنش وجود داشته باشد، که تا هنگام مرگ از او جدا نمی‌شود، این حالت برای او کفاره گناهانش است».

امام کاظم علیه السلام نیز فرموده اند: تب یک شب کفاره یک سال است (ابن همام، ۱۳۸۸: ۷۵).

بنابراین خداوند برای بسیاری از بلاها و بیماری‌ها که گاه معلول عملکرد خود انسان‌هاست و گاه انسان‌ها در بوجود آوردن آن اختیاری ندارند از روی لطف و رحمت خود برای آن افراد درد کشیده ثواب و پاداش اخروی و حتی دنیوی در نظر می‌گیرد چنان که امام رضا علیه السلام در این زمینه فرمودند «أَنَّهُ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ يَوَدُّ أَهْلَ الْبَلَاءِ وَالْمُرْضَى أَنْ لِحُومِهِمْ قَدْ قُرِصَتْ بِالْمَقَارِضِ لِمَا يَرُونَ مِنْ جَزِيلِ ثَوَابِ الْعَلِيلِ (علی بن موسی، ۱۴۰۶: ۳۴۱).

«روز قیامت کسانی که مبتلا به بیماری و بلایا بودند هنگامی که ثواب بی شمار خداوند را به بیماران مشاهده می‌کنند، آرزو می‌کنند ای کاش گوشت ما را با قیچی تکه تکه می‌کردند! بر درجات او افزوده و بهشت جاودان را نصیب او خواهد کرد».

احتمال دوم: این است که با توجه به توضیحاتی که در معنا شناسی واژگان حدیث داده شد «اعفی» در حدیث مورد بحث به معنای «عفو و گذشت و تبرئه» است و مراد از «خصلت» در اینجا ویژگی‌های غیر اختیاری همچون: جنون و جذام و برص و ابنه و

زنزاده گی است که غالباً خارج از اختیار انسان می‌باشد و مقصود از «أَنْ يُسْأَلَ النَّاسَ بِكُفِّهِ» یا گدایی در مواقع اضطرار است که مؤاخذه‌ای ندارد و یا دست دراز کردن برای دفاع است که آن هم بدون مؤاخذه است.

بنابراین معنای حدیث این خواهد بود که بر خلاف تصور بسیاری از مردم در آن دوران و زمان‌های قبل و بعد که مبتلایان به این بیماری‌ها را افراد منفور و گناه‌کاری می‌دانستند و آنها را ترد می‌کردند در چنین زمانی ائمه علیهم‌السلام رفتار خوب و شایسته‌ای با این‌گونه افراد داشتند و راه‌هایی را برای درمان و کمک به آنها پیشنهاد می‌دادند تا از آن بیماری‌ها و افکار غلط (میل به مفعولیت) و معضلات (فقر) رهایی یابند و برای تغییر افکار غلط مردم فرموده‌اند که خداوند به دلیل خصلت‌های جنون و جذام و برص و... شیعه را مؤاخذه نمی‌کند پس شما هم مؤاخذه نکنید.

احتمال سوم: این است که ممکن است حدیث سبب ورودی داشته باشد که ما از آن غافلیم و یا در شرایط خاصی صدوریافته که ما بی اطلاع هستیم^۱ و تا از شرایط زمانی و مکانی آن دوران و نوع مخاطبان و سبب ورود حدیث آگاهی نیافته‌ایم نباید در مورد آن اظهار نظر قطعی کنیم.

نتیجه‌گیری

بررسی رجال حدیث و وضعیت سند حدیث حاکی از آن است که دو تن از روایان این حدیث افراد ضعیف و غیر قابل اعتمادند و یکی از روایان نیز که صحابه معصوم علیهم‌السلام می‌باشد حذف شده و حدیث مرسل است بنابراین این حدیث به لحاظ سندی از درجه اعتبار ساقط می‌باشد.

اما از نظر محتوایی این احتمال که مراد از شیعه در حدیث، شیعیان خالص و حقیقی باشند به دلیل وجود روایات متعارض و عدم سازگاری با قرآن و عقل نمی‌تواند صحیح باشد چرا که عاقلانه نیست که فرد بیمار را از زمره شیعیان جدا کنیم چرا که ممکن است خود مسبب آن نباشد همچنین خلاف اعتقادات دینی است که بگوییم خداوند

۱. سبب ورودی برای این حدیث یافت نشد.

بین بندگانش تبعیض قائل شده و گروهی را مبتلا به بلایا می کند و گروهی را از آن دور می نماید در حالی که در قرآن کریم می فرماید: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ﴾ (حجرات/۱۳).

با توجه به معناشناسی واژگان حدیث می تواند معنای حدیث این باشد که خداوند به دلیل این خصلت ها (به ویژه موارد غیر اختیاری آنها)، شیعیان را مؤاخذه نمی کند بنابراین شما هم چنین افرادی را مؤاخذه و سرزنش نکنید.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد علی رضایی اصفهانی و همکاران، قم چاپ اول، ۱۳۸۳.
۲. شریف رضی، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، ناشر: عروج اندیشه، مشهد، ۱۳۹۰.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، خصال، محقق و مصحح، غفاری، علی اکبر، ناشر، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲.
۴. —، همان، ترجمه جعفری، ناشر، نسیم کوثر، چاپ اول، قم، ۱۳۸۲.
۵. —، همان، ترجمه فهری، تهران، چاپ اول، بی تا.
۶. —، همان، ترجمه کمره ای، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۷. —، همان، ترجمه مدرس گیلانی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۲.
۸. —، صفات الشیعه، ناشر، اعلمی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۲.
۹. —، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ترجمه حسن زاده، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۱۰. ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل والاهواء والنحل، ناشر، دارالکتب العلمیه، چاپ اول بیروت، ۱۴۱۶.
۱۱. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم السلام - قم، چاپ اول، ۱۴۰۹.
۱۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، ترجمه جعفری، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۱۳. —، تحف العقول، ترجمه حسن زاده، قم، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۱۴. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال (طبع جدید)، محقق، حسینی جلالی، محمدرضا، ناشر، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر، چاپ اول، قم، ۱۴۲۲.
۱۵. ابن منظور محمد بن مکرم، لسان العرب، ناشر، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴.
۱۶. ابن همام اسکافی، محمد بن همام بن سهیل، تکامل و طهارت روح، ترجمه التمحیص، قم، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۱۷. بستانی، قواد افرام، فرهنگ ابجدی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۱۸. بحرانی اصفهانی، عبد الله بن نور الله، عوالم العلوم و المعارف و الأحوال من الآیات و الأخبار و الأقوال (مستدرک سیده النساء الی الإمام الجواد)، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳.
۱۹. تفرشی، مصطفی بن الحسین، نقد الرجال قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۳۷۶.

۲۰. تهنوی، محمداعلی بن علی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، چاپ، افسس، تهران، ۱۹۶۷.
۲۱. حلی، حسن بن علی بن داود، الرجال، ناشر، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
۲۲. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، ج ۱، چاپ، عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۴۰۷.
۲۳. دیلمی، حسن بن محمد، أعلام الدین فی صفات المؤمنین، مؤسسة آل البيت، قم، چاپ اول، ۱۴۰۸.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، ناشر، مرتضوی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
۲۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی، آرام بخش دل داغدیدگان، مؤسسة آل البيت، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۲۶. صبحی صالح، علوم الحديث و مصطلحه، ناشر، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۹۱.
۲۷. ———، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ناشر، قدس محمدی، قم، بی تا.
۲۸. ———، الفهرست، محقق، طباطبایی، عبد العزیز، مکتبه المحقق الطباطبایی، چاپ اول، قم ۱۴۲۰.
۲۹. طریحی فخر الدین، مجمع البحرین، ناشر، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۵.
۳۰. علی بن موسی الرضا علیه السلام، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا علیه السلام، مؤسسة آل البيت، مشهد، چاپ اول، ۱۴۰۶.
۳۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، التفتیح الزائع لمختصر الشرائع، ج ۳، بی جا، قم، ۱۴۰۴.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ناشر، انتشارات هجرت، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۰.
۳۳. فرید وجدی، محمد، دائره المعارف، ناشر، دار الفکر، بیروت، ۱۳۹۹.
۳۴. قرشی سید علی اکبر، قاموس قرآن، ناشر، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۱.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، ناشر، دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، تهران، ۱۴۰۷.
۳۶. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایه فی علم الدرایه، تحقیق، محمد رضا مامقانی، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، چاپ اول، قم، ۱۴۱۱.
۳۷. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء بیروت، لبنان، ۱۴۰۴.
۳۸. ———، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۴.
۳۹. زندگانی حضرت سجاد علیه السلام و امام باقر علیه السلام، مترجم خسروی، اسلامیه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۹۶.
۴۰. محمدی ری شهری، محمد، دانش نامه احادیث پزشکی، ناشر، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث، سازمان چاپ و نشر، چاپ ششم، قم، ۱۳۸۵.
۴۱. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، دانشنامه بزرگ اسلامی، ج ۱۷، تهران، بی تا.
۴۲. مشکور محمد جواد، تاریخ الشیعه و فرقه های اسلام، انتشارات اشراقی، تهران، ۱۳۶۸.
۴۳. نراقی، احمد، عوائد الایام، ناشر، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۰۸.
۴۴. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، محقق، شبیری زنجانی، موسی، ناشر، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، چاپ ششم، مؤسسه النشر الإسلامی، ایران، قم، ۱۳۶۵.
۴۵. نفیسی، شادی، درایة الحديث، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۹۲.
۴۶. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، چاپ اول، ۱۴۰۸.
۴۷. سایت پرسمان قرآن، مرکز ملی پاسخگویی به سؤالات دینی:

the attributes of God. There is also evidence of the great interest of this Kashani tradition in the Imamate clan. There is also evidence of the great interest of this Kashani narrator in the household.

Keyword: *al-Qasani, Ali ibn Mohammad, Ibn Shirah*

A Research on the hadith of Shiites exemptions from madness, leprosy, Vitiligo, etc

*Zeynab Barati*¹

In Khisal al-Sadooq, there is a narrative attributed to Imam Sadiq (a.s) in which he denies some illnesses from Shiites such as madness, leprosy, brass, obneh and so on. While some of these traits are present in Shiites, observing such traditions has caused the Shiites with this illnesses to despair and the enemies of Islam and Shiites to spread misgivings. The chain analysis of this hadith indicates that it is distorted. Two of the narrators of the hadith are weak and the infallible companion is excluded from the chain and the condition of the chain connection is not fulfilled. Also, the textual probing of the hadith in the context of its vocabulary analysis indicates a different meaning from its common understanding. In addition, this hadith is in contrast with a series of narratives and is incompatible with the Qur'an and the intellect.

Keyword: *The Exemption, Our Shiite, Madness, Leprosy, Vitiligo, Obneh*

1. PhD Student of Quranic and Hadith Sciences

recognizing the purpose that has always been before his holiness and used the debate tools to persuade his audience and awaken their thoughts. The research method in this article is a descriptive-analytical library.

Keyword: *Imam Ali (a.s), The Khawarij, Argument, Debate*

A Study of the Personality and Narratives of Ali ibn Muhammad ibn al-Qasani

*Mohsen Qassempour*¹

*Mohammad Salami Ravandi*²

Ali ibn Muhammad ibn Shirah Kashani, a third-century narrator, narrates many hadiths in earlier Shiite books such as al-Mahasin and al-Kafi. Some of the great narrator from Qom such as Ahmad ibn Muhammad ibn Khalid Barghi, Muhammad ibn Hassan ibn Farrukh Saffar, Ibrahim ibn Hashim and his son, Ali ibn Ibrahim, are among his disciples. Accordingly, through this narrator, the relations between the hadith school of Qom and Kashan narrative domain can be found. His presence in the various areas, where learning hadith was widespread, indicates the special interest of this tradition in obtaining hadith. In this essay, his professors' place of residence is assumed as the probability of his presence for obtaining hadith. The context of his correspondence with Imam Hadi (a.s) indicates that he was a Shiite scholar and at his residence, there were verbal strife over

1. Associate Professor of Kashan University

2. PhD Graduate of Kashan University (Correspondent Author)

understanding of the texts is the commentator's *ijtihad* (utmost effort), which is generally influenced by his beliefs and interests, we find that different interpretations of these verses have been suggested, based on the narrative arguments of various religions. In this study, a comparative report of narrated hadiths in Shiite and Sunnit commentaries has been presented and criticized under such headings as the cause of narration and the instances of *olel'amr* with regard to historical trends.

Keyword: *Olel'amr, the Muslims' strife, Tyrant Rulers, Judgment*

Analysis and evaluation of Imam Ali (a.s)'s debates and reasoning against the Khawarij

*Maryam Amini*¹

The Khawarij were a group of Imam Ali's longtime companions that, despite the recitation of the Qur'an and much worship, Quran did not enter in their realm of thinking. The imam (a.s) was constantly trying to correct their deviated way of thinking through dialogue and debate. To this end, he used solid logic to argue with them, utilizing the correct manners and principles of debate, and in his arguments he employed ways such as relying on the noble verses of Qur'an, the tradition of the Prophet, the political conditions, and rational and logical criteria. This article aims to present an accurate scientific analysis on these debates and arguments in order to take a step towards

1. PhD Graduate of Nahj al-Balaghah of Meybod University

mystical point of view. In this word Ali (a.s) refers to the status of Qayb al-qoyoob God of which there is no indication. Therefore, he describes it as the perfection of sincerity and the perfection of monotheism and the highest degree of oneness. Therefore, the highest degree of monotheism is stated in this word of Ali (AS). so, the highest degree of monotheism is stated in this word of Ali (a.s).

Keyword: *the first sermon of Nahj a;-Balaghah, Negation of the attributes, sameness of the essence and the attributes, qayb al qoyoob, mysticism.*

A Comparison of the instances of Olel'amr in narrative interpretations of the two sects

Neda Jafari¹

The mission of an interpreter of Quran is to eliminate the possible ambiguity of the addressee in the field of words, idioms and applying the verses to modern instances or other contexts with the benefit of reason and tradition. In verse 59 of Surat al-Nisa, there are three types of ambiguity that are resolved by the rational principles of dialogue, which include attention to the circumstances of speaking, the status of the speaker and the condition of the addressee, etc. In understanding ancient texts, reconstructing the circumstances of the speech with reference to analysis and antecedents' words is a key factor. Since the

1. PhD student of Quranic sciences and hadith of Quran and Hadith (Qom)

stated his prophethood. The research method is based on library studies and content analysis.

Keywords: *Zoroaster, Magus, Prophethood, The Quran, The Narratives*

Mystical Commentary on The First Sermon of Nahj al-Balaghah

Seyed Hussein Seyed Musavi¹

The first sermon of Nahj al-Balagha begins with definitions of knowing God and His attributes. In this sermon, Ali (a.s) regards perfect sincerity in the negation of the attributes of God. whereas, there is much to be said about the attributes of God in the Qur'an and the prophetic traditions and Nahj al-Balaghah. The commentators of Nahj al-Balaghah and other words of Ali (a.s) have interpreted this phrase and offered various views, including: Proof of Mu'tazilite's view on the God's lack of trait, Negation of redundant traits on the essence (Ash'arite view) and proving of the sameness of the essence and the attributes of God the exalted (Shiite's view), negation of the attributes of the creatures from God, negation of attributes such as cruelty, inability, etc., the inability of humans to describe God. Although in the interpretation of this word it has been attempted to look at it from a theological point of view, by analyzing the word of the Prophet (p.b.u.h) in this sermon and various interpretations, it seems to be better solved and explained if viewed from a

1. Associate Professor of Ferdowsi University

Investigating the prophethood claim of Zoroaster in the Mirror of the Qur'an and Hadith

*Seyed Abolqassem Hosseini Zeydi*¹

*Ahmad Mohammadian*²

From the perspective of the Qur'an and the traditions, the divinity of the Magus religion is certain, and the attitude of the Imams (PBUH) and the Muslims from the early days of Islam towards the followers of the religion was similar to those of the Book, in the traditions, however, the Prophet Zoroaster is not the prophet of the Magus religion and he is presented as a prophecy pretender. There are two major and important narratives about the prophethood of Zoroaster, the debate between his holiness Imam Reza (PBUH) with Herbez Akbar and Imam Sadiq (PBUH)'s debate with an atheist. In the first narrative, the Imam refers to Zoroastrian prophecy with uncertainty which is closer in meaning to falsehood and the used word in the holy Quran usually means something that is unreal and a lie. In the second narrative, Zoroaster is presented as a prophecy claimant and claiming is to demand something for self which can be truth or falsehood. The most important point in rejecting the prophecy of Zoroaster is that the traditions are silent about his prophecy, nevertheless, wherever the name of a divine prophet (P.B.U.T) is mentioned in their debates, the Imams (P.B.U.T) have explicitly

1. Assistant professor of Razavi University of Islamic Sciences

2. Master Graduate of Razavi University of Islamic Sciences

his holiness in this field; and thirdly, disregarding the comprehension of this section of the Imam's debate, which in comparison with the Testaments' teachings and Sunnism's is of a high rank. The outcome of the present paper, in a descriptive-analytical style, in the examination of the chain and content, is that, in the first stage, the hadith's chain, based upon reporting authenticity and its sole source Tabarsi's al-Ih'tijaj, is incomplete. But considering the chain reflected in al-Kafi book that according to some evidences includes the whole of this debate, the hadith rendered to be complete (Sahih). According to reporting authenticity basis, however, 10 indications prove the credibility of the hadith. Secondly, Imam Reza's narrations, in the issue in question, are confirmatory for each other and the hadith is an extract of many of them. Thirdly, in measuring of this knowledge (transcendence of God) it was identified, by the teachings of the testaments and Sunnism, that there are many propositions on the placement of God in their teachings but in the household educations, especially Imam Reza, God is an entity transcendent yet present everywhere.

Keywords: *Imam Reza, The Transcendence of God, chain and content examination*

Abstracts

Examining Imam Reza's Hadith on "The transcendence of God" in the Debate with Aboqarrah al-Mohaddith; With a look at the teachings of the Old and New Testaments and Sunnism

*Seyed Ali Sajjadizadeh*¹

*Seyed Ali Delbari*²

*Mohammad Mirzaei*³

*Aliakbar Habibimehr*⁴

One of the divine attributes is the transcendence of God the exalted on which various rational arguments and traditions are provided. However, there are some arguments as the basis for selection of the hadith. Firstly, Imam Reza (a.s) has created a consonant between the transcendence of God and the absence of any place for Him; and secondly, it seems that the hadith, as a debate, is functioned naturally as a mirror for the other words of

-
1. Asistant professor of Razavi University of Islamic sciences.
 2. Associate professor of Razavi University of Islamic sciences.
 3. Assistant professor of Razavi University of Islamic sciences.
 4. PhD student of Quranic sciences and hadith of Razavi University of Islamic Sciences (Corresponding Author)