

یوگی ناشناخته از فرهنگ عقلانی شیعه از قرن چهارم هجری

جعفریان، رسول

کتاب البرهان فی وجوه البیان اثر اسحاق بن ابراهیم بن سلیمان بن وهب کاتب، از دبیران و برجستگان بغداد نیمه اول قرن چهارم، اثری شگرف و پر مطلب در حوزه تاریخ اندیشه از زاویه توجه به علم معانی بیان به شمار می آید. این نویسنده شیعی امامی (که نامش در آثار کهن شیعی حتی برای یک بار هم نیامده) با نگارش این اثر، قوت و قدرت تفکر خردگرایی این دوره را در سایه تفکر شیعی و تسامحی که در آن وجود داشته، نشان می دهد. اثر یاد شده به خوبی شایستگی دارد تا یکی از بهترین متن های درسی در موضوع علم بیان باشد، اثری که با نگاهی عمیق به بحث شناخت، زبان، ادب و به لحاظ اخلاقی همراه با تسامح و خرد نگاشته شده و نشانگر نکات مهمی در نقش شیعه در تاریخ اندیشه در این دوره است.

البرهان فی وجوه البیان اثری ادبی و در علم بیان از نی مه نخست قرن چهارم هجری است؛ اثری منحصر به فرد از لحاظ ساختار، و مبتکرانه در دانش بیان، و ساده و بی آرایش و دقیق و روان در نگارش، متنی که تقریباً همه کس فهم و در عین حال رسا و مختصر نوشته شده است.

این اثر در ادامه یک سنت یونانی - اسلامی در باره رابطه عقل و بیان نگاشته شده و همزمان با استمرار یک سنت علمی یونانی، تلاش کرده است تا با بومی کردن آن در قالب فرهنگ اسلامی و عربی مستندات دقیق و قابل فهمی را از دل میراث ادبی اسلامی برای اصول مورد نظر عرضه کند. او به همان اندازه که خود را در ادامه جاحظ در البیان و التپین می داند، از میراث ارسطو و افلاطون بهره می گیرد و در عین حال از ادب ایرانی هم با نقل مکرر از اردشیر خوشه می چیند.

باید یادآور شد که این کتاب بیان، مانند آثاری نیست که بعد از قرن پنجم در این حوزه پدید آمد؛ آثاری دشوار فهم و اغلب مجرد از عالم واقع، و بیشتر مدرسی و ذهنی، بلکه درست از دوره ای است که علم - و دانش های مختلف - تلاش زیادی دارند تا عالمانه و روی محورهای خاص خود بچرخند نه آن که تبدیل به بافته های ذهنی شده و فارغ از مسیر واقعی پیشرفت آن علم، قدم بردارند و هنرنمایی لفظی کنند.

اینجا «بیان» دانشی است میان رشته ای که منطق و فلسفه و اخلاق و سیاست و اصولا «تفهیم و تفهم» و «معرفت» را هدف گرفته و تلاش می کند اصول آن را در شکل بسیار منطقی و طبیعی بیان کند. در این تفسیر، کتاب البرهان، اثری است در فلسفه معرفت و شناخت، فلسفه ای که پیش از رسیدن به بحث از مقولات فلسفی و طبیعی و غیره، به فهم و خطاب و درک زبانی می اندیشد و می کوشد تا زبان تفهیم و تفاهم را بشناساند و نشان دهد منطق سخن گفتن، تنها منطق صوری ارسطویی و استدلال قیاسی نیست، بلکه نوعی تفاهم بیانی است که در وقت استدلال، به همه چیز باید

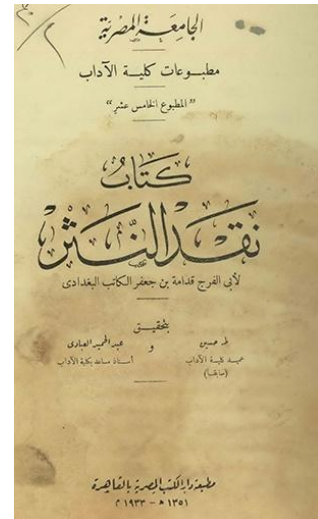
توجه داشت، باشد نه این که فقط به صغری و کبرای عقلی بچسبد. اگر بپذیریم که عقل اسلامی به مقدار زیادی عقل عربی است، این اثر یکی از بهترین نمونه هایی است که می توان آن را تکیه گاه دانست.

البته بسیاری از عناوین مورد بحث در این کتاب که صد البته یک اثر تأسیسی هم هست - با این توضیح که خودش را استمرار کتاب البیان و التبیین جاحظ می داند - بعدها در آثار پسین تکرار شد، اما به نظر می رسد، به هیچ روی به اندازه ای که لازم بود از آن استفاده نشد و روش علمی آن الگو قرار نگرفت. با این حال از لحاظ محتوا و بدلیل این که از یک مقطع بسیار مهم علمی برخاسته و به دست ما رسیده و جمود عصرهای بعد روی آن اثر نگذاشته، اهمیت فوق العاده ای دارد.

باید بگوییم این بعد از کتاب، در عین حال که جای بحث فراوان دارد، موضوع این نوشته نیست و جز به حاشیه به آن پرداخته نخواهد شد؛ آنچه محل بحث ماست این است که اثر حاضری، یادگار یک دانشمند شیعی امامی است که تبحری فوق العاده در زبان عربی و فرهنگ اسلامی و متون حدیثی و ادبی داشته و همزمان با تولید اثری فاخر در دانش بیان، عقل و فهم و درایت شیعی خود را با استناد به فرهنگ شیعه، و در عین حال بسیار ظریف، نشان می دهد. او یک وزیری از یک خاندان برجسته، فرد دبیر و نویسنده، آدمی آشنا با فرهنگ جاری و خردگرای متدین است.

از این زاویه، کتاب البرهان، گرچه نه مستقیم اما یک مدل فکر شیعی از نوع نگاهی است که می توان ریشه های آن را در مکتب عقلی - شیعی کوفه و بغداد در قرن دوم و سوم بدست آورد، مکتبی که بر محور آموزه های عقلی - دینی امامان، به فراگیری دانش های موجود پرداخته و همان طور که در سیاست و اجتماع است، در فرهنگ و دین و تئوری هم به همین شیوه فکر و عمل می کند.

نویسنده از خاندان آل وهب است که از خاندان های وزارتی بزرگ بغداد در نیمه دوم قرن سوم و نیمه اول قرن چهارم هستند. از میان آنها یک شیعه غالی می شناسیم و نویسنده این اثر که یک شیعی امامی مستقیم الرأی است. نویسنده ای که در اینجا نمی خواسته آرای شیعی را شرح دهد، اما هر کجا که لازم دیده بر اساس آن نگاه خویش را عرضه کرده و به متون شیعی ارجاع داده است. او یک بغدادی از یک خاندان اصیل، با سرمایه ای گسترده در ادب و کلام و فلسفه و همزمان یک شیعه متدین و وفادار به اصول و فروع دین و مذهب است. اما محصولی که از این جوه پدید آمده، او را در مقام یک دانشمند خردگرای بلند مرتبه نشان می دهد و بس.



از نقد النشر تا البرهان فی وجوه البیان

نخستین بار در سال ۱۹۳۳ میلادی کتابی با عنوان نقد النشر در مصر بر اساس نسخه ای در کتابخانه اسکوریال منتشر شد که نام مؤلف ابوالفرج قدامة بن جعفر بغدادی (م ۳۳۷) روی آن آمده و به کوشش طه حسین و عبدالحمید العبادی (مطبعة دارالکتب المصریه) منتشر شده بود.

در مقدمه مفصل طه حسین بر آن کتاب که مقاله ای از وی در باره این کتاب در یک موتمر بزرگ در پاریس بوده، از اهمیت ادبی این کتاب در فن البیان سخن گفته و در عین حال در باره مؤلف و علائق آن نیز سخن به میان آمده و در این که کتاب از قدامه باشد اظهار تردید شده بود.

طه حسین به دلیل اشارات موجود در کتاب، به تمایل شیعی مؤلف اشاره کرده، چیزی که با شخصیت و آثار قدامة بن جعفر انطباقی ندارد. این در حالی است که عبدالحمید العبادی، با اطمینان آن را از قدامه دانسته است.

بعدها محمد کردعلی هم انتساب آن را به قدامه مردود دانست، چنان که بعدها مقاله ای توسط علی حسن عبدالقادر در سال ۱۹۴۹ در باره کتاب انتشار یافت. نویسنده این مقاله به نسخه کامل کتاب دسترسی پیدا کرده و روشن نمود که اثر از قدامه نیست، زیرا به صراحت از مؤلف اصلی آن یاد شده بود.

مقالات و گفتارهای دیگری هم توسط محمد عبدالمنعم الخفاجی و و دیگران در باره این کتاب مهم نوشته شده و در باره مؤلف اظهار نظرهای مختلفی شده بود. شوقی ضیف نیز در آثار خود، انتساب آن را به قدامه رد کرد. اینها مطالبی است که در مقدمه احمد مطلوب بر چاپ کامل کتاب البرهان، مرور شده است.

...و اما نسخه کامل کتاب در کتابخانه چسترییتی لندن در ۳۴۶ صفحه یافت شد که تقریباً دو برابر نقد النثر که قبلاً چاپ شده بود، می بود. نقد النثر که بر اساس نسخه اسکوریال چاپ شده بود تنها شامل بخشی از کتاب می شد، به طوری که متن نقد النثر تنها تا صفحه ۲۵۹ است، در حالی که متن کامل کتاب تا صفحه ۴۳۸ ادامه پیدا کرده است.

پس از یافت شدن نسخه کامل، همه چیز روشن شد و کتاب یاد شده بر اساس دو نسخه توسط احمد مطلوب و خدیجه الحدیثی در سال ۱۹۶۷ با مساعدت دانشگاه بغداد انتشار یافت و به طه حسین اهداء گردید و این به خاطر سهمی بود که او در معرفی کتاب داشت و نخستین بار او از محتوای ادبی با ارزش کتاب سخن گفته بود.

در تصحیح کتاب از هر دو نسخه استفاده شد. نسخه کامل به عنوان اصل و از نسخه اسکوریال با علامت «س» به عنوان نسخه دوم استفاده شد. از ارجاعات آشکار است که نسخه «س» نسخه کاملاً شیعی و امامی است اما نسخه چسترییتی در برخی از کلمات دعایی یا عناوین شیعی، دستکاری شده است.

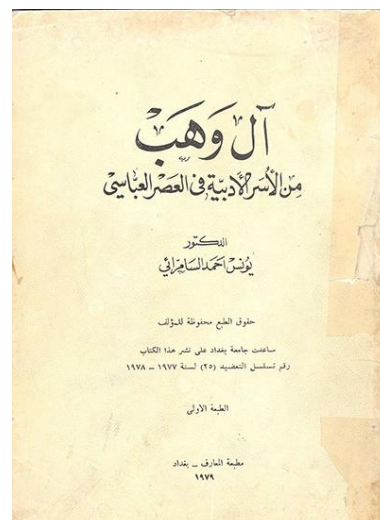
نکته مهم آن که با انتشار این کتاب نام کتاب روشن شد، البرهان فی وجوه البیان. چنان که نام نویسنده هم که ابوالحسین بن ابراهیم بن سلیمان بن وهب کاتب بود، روشن شد. این نام در آغاز «البیان الرابع الکتاب» آمده است. (البرهان، ص ۳۱۳).

نویسنده از خاندان بغدادی آل وهب است که از وزراء و دبیران برجسته این شهر در قرن سوم و چهارم بوده اند. محققان چاپ جدید کتاب ضمن آن که مفصل از عدم امکان انتساب آن به قدامه سخن گفته اند، نوشته اند که کتاب پس از سال ۳۳۵ تألیف شده است. (مقدمه: صص ۲۰ - ۲۸).

محققان نوشته اند که از شرح حال نویسنده یعنی ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم بن سلیمان بن وهب کاتب چیزی نیافته اند، اما خاندان آل وهب شهرت زیادی دارند. در این زمینه اسامی چند تن از آنها را که خود مولف هم به برخی اشاره و مطالبی از آنها نقل کرده آورده اند. این در حالی است که اندکی بیش از یک دهه از نشر این کتاب، اثری مفصل با عنوان «آل وهب من الاسر الادبیة فی العصر العباسی» توسط یونس احمد السامرائی نوشته شد (بغداد، دانشگاه بغداد، ۱۹۷۹). گفتنی است که خاندان آل وهب، در اصل فارسی (آل وهب، ص ۱۰) و مسیحی بوده اما در محیط عربی رشد یافتند و به دلیل تخصص بالای ادبی خود در کار وزارت و دبیری افتادند و شاید حوالی یک قرن در این موقعیت باقی ماندند.

در کتاب «آل وهب» شرح حال برخی از رجال این خاندان از جمله س لیمان بن وهب، جد نویسنده البرهان، که از برجسته ترین وزیران و دبیران قرن سوم هجری است، آمده و در باره وجوه مختلف زندگی وی، از علمی و سیاسی و مصائب و فشارها و زندانهایی که تحمل کرده، سخن گفته شده است. وی در سومین حبس خود در سال ۲۷۲ در زندان موفق عباسی درگذشت (آل وهب، ص ۲۶۲). زندگی وی طی صفحات ۲۲۷ تا ۲۸۳ آمده اما اطلاعی در باره مذهب وی

بدست داده نشده است.) اخبار سیاسی و ادبی مربوط به وی از آثار فراوانی چون طبری، ابوالفرج اصفهانی، مسعودی و تنوخی گردآوری شده است .



سامرائی از دو فرزند سلیمان، با نام ه ای عبیدالله و احمد سخن گفته و سپس از قاسم بن عبیدالله نیز یاد کرده و اخبار و آثار نثر و نظم آنان را که پراکنده در متون ادبی است گردآوری کرده است . اما نامی از پدر نویسنده ما که ابراهیم بن سلیمان بن وهب است، به میان نیاورده که نشان می دهد خبری و چیزی در باره وی نیافته است. با این حال، بر اساس کتاب البرهان، به خود نویسنده ما یعنی ابوالحسن اسحاق بن ابراهیم بن سلیمان بن وهب پرداخته و می گوید که جدای از البرهان، مانند مصححان خود البرهان، چیزی در باره نویسنده نیافته است (آل وهب، ص ۳۷۵). دست کم در همین کتاب از سه شیخ و استاد خود یاد کرده است : یکی ابوالحسن علی بن عیسی بن داود بن جراح بغدادی حسنی وزیر مقتدر که در سال ۳۳۴ درگذشت. (ص ۳۴۳)، دیگری ابوالحسن علی بن محمد بن فرات که او هم از وزاری بزرگ این دوره است و به سال ۳۱۲ درگذشت (ص ۳۵۸) و سومین نفر ابوالقاسم عبیدالله بن سلیمان که ده سال وزرات معتمد عباسی را داشت (ص ۳۶۴). از همین نشانه ها می توان جایگاه برجسته او را در بغداد این دوره دریافت.

به عقیده خفاجی همین کتاب نشانگر فرهنگ علمی عمیق نویسنده بوده، امری که دیگران مانند طه حسین و شوقی ضیف هم در باره وی یادآور شده اند. خفاجی بر آن است که وی دارای گرایش فلسفی و عقلی و همزمان دینی وسیع و گسترده ای بوده است. (مقدمه البرهان، ص ۱۷). نگاهی ساده به کتاب می تواند این وجه از تفکر او را به خوبی و آسانی نشان دهد.

جالب است که محققان کتاب، با این همه طول و تفصیلی که در باره کتاب البرهان داده‌اند، کمترین توجهی به وجه شیعی نویسنده و عقلانیت حاکم بر کتاب نکرده‌اند. در این میان، تنها به صورت جسته گریخته، طه حسین یا شوقی ضیف اشارتی به علائق شیعی مولف کرده‌اند. این در حالی است که کتاب مملو از اطلاعات شیعی بوده است.

ص: ۵

نویسنده کتاب آل وهب، مدعی است که اسحاق، یعنی مؤلف همین البرهان، نخستین کسی است که تمایلات شیعی در این خاندان داشته است. وی با تأیید تشیع وی از سوی طه حسین و خفاجی و شوقی ضیف، اشاره به نکته در تاریخ طبری دارد که وقتی معتضد خواست لعن بر معاویه را آشکار کند، عبیدالله فرزند سلیمان بن وهب او را از این کار ترساند و منع کرد. فرزند وی قاسم هم متهم به ناصبی بودن شده است. (آل وهب، ص ۳۷۷). اخبار لابیالگیری دینی فراوانی در باره این خاندان در منابع درج شده که به احتمال، مؤید همان است که تشیع آنها متاخر و محدود بوده است. در عین حال، تصور این که چطور فرهنگ شیعی این چنین عمیق در آثار ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم آمده، آن هم بدون آن که تصور کنیم تشیع ریشه عمیق در خاندان آنها داشته، قدری دشوار است.

در اواخر قرن چهارم، از زبان قاضی عبدالجبار (م ۴۱۶) آل وهب، در کنار آل بسطام، کرخیون، آل ف رات در زمره خاندانها و وزرای برجسته شیعی بغداد شمرده شده است. [و کثرت الروایات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و أهل بيته في أن المهدي يظهر بالمغرب و يملك الأرض كلها من أولها إلى آخرها، و ينفذ أمره فيها و أحكامه على أهلها في سنة ثلاثمائة للهجرة، و هو م عنى ما جاء في الحديث من طلوع الشمس من مغربها، و كم كان لهم من الخطب المنسوبة إلى أمير المؤمنين بأن ولده المهدي يظهر من المغرب و يملك الأرض في سنة ثلاثمائة للهجرة، و أن هذا موجود في الملاحم . و صدرت رسل بني بسطام و غيرهم من الشيعة إلى المغرب : بادر فإن الأرض كلها لك و الخليفة ببغداد يومئذ جعفر المقتدر بالله، و هو صبي و نحن أجلسناه، و له اثنتا عشر سنة، و أولياؤه و من حوله شيعته، من آل الفرات و آل بسطام و آل القاسم بن عبد الله و آل أبي البغل و الكرخیين و آل نوبخت (تثبيت دلائل النبوة، ج ۲، ص: ۶۰۰) (آل قاسم بن عبیدالله همین خاندان وهب هستند].

استاد حسین مدرسی به همین مناسبت، در باره این خاندان ها شرحی آورده‌اند. از جمله در باره آل وهب یا به عبارت روشن تر آل قاسم بن عبیدالله و افراد برجسته این خاندان توضیحاتی داده‌اند. آنها در اصل یک خاندان مسیحی بودند که مسلمان شده و در دوره ای طولانی در عهد خلافت مهتدی تا قاهر عهده دار وزارت و دبیری در سطوح بالا بوده‌اند. ایشان، بجز حسین بن قاسم بن عبیدالله که در دربار عباسی متهم به حمایت از شلمغانی شد و پس از تبعید به رقه در سال ۳۲۲ به قتل رسید، از ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم بن سلیمان بن وهب، یعنی صاحب همین البرهان یاد کرده که «شیعه امامی درست و در خط صحیح و مستقیم اثنا عشری» بوده است (تکمله مکتب در فرایند تکامل، ص ۱۶). به گفته وی، قدیمی ترین ارجاع به کتاب کلینی، در این کتاب آمده است (البرهان، ص ۳۹۸)

به هر روی، تنها منبع اطلاع ما از این نویسنده همین کتاب است و بنابراین آنچه وی از تألیفات دیگر خود در این کتاب یاد کرده، تنها آثاری است که می‌شناسیم. به جز البرهان، چهار اثر دیگر برای خود یاد کرده «الحجه» (ص ۸۹، ۹۱)، ص: ۶

«الایضاح» (البرهان: ۸۹، ۹۰، ۲۷۱) «التعبد» (ص ۲۳۱) و «اسرار القرآن» (ص ۱۳۸). سامرایی با یاد این نکته، متن طولانی مقدمه را آورده است. (آل وهب، صص ۳۷۷ - ۳۸۳).

بدین ترتیب مسیر این کتاب از زمان یافت شدن تا نگارش این اثر روشن می‌شود، اثری که اهمیت آن کاملاً درک شده، نویسنده اصلی آن شناخته شده و در باره آن چندین مقاله و گفتار نوشته شده است.

البرهان به حق در میان آثار مربوط به حوزه بیان در معنای وسیع و عالمانه قرن سوم - چهارمی آن، یک استوانه به شمار می‌آید. اثری که دقیقاً موضوع نطق و بیان را محور قرار داده و از هر سمت و سو با توجه به مبانی علمی این رشته در متون یونانی، نثر و نظم عربی، کلمات بزرگ و نمونه‌های تاریخی، سعی کرده است تا موضوع «تفهم انسانی» را مورد بررسی قرار دهد.

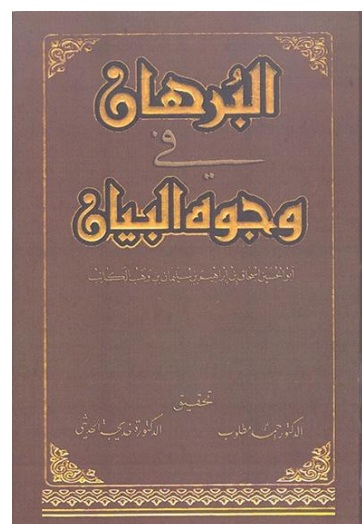
گذشت که هدف نوشته ما، دنبال کردن بحث «بیان» از دید این کتاب، یا ساختار آن برای طرح مبانی بیان در اندیشه اسلامی نیست، کاری که بسیار مهم است. همین طور بحث مآخذ این کتاب و نوع نگاه وی به مصادر و استناداتی که در اثبات مطالبش دارد، یکی از کارهای بسیار مهم است. بدون شک، این اثر، می‌تواند نشانگر دوره‌ای از بحث در مفهوم بیان انسانی و تفهم بشری باشد که تمدن اسلامی بهترین دوره‌های خود را طی می‌کرده است. اما باز بودن فکر مؤلف، نگاه مثبت وی به همه اندیشه‌ها و منابع موجود، عقلی و فلسفی بودن او و تسلطش به نثر و نظم و میراث عربی که اساس در امر بیان است، به او کمک کرده است تا شاهکاری در این عرصه پدید آورد که شایسته است به عنوان یک متن درسی در حوزه خود مورد استفاده باشد. این‌ها به بحث فعلی ما ارتباطی ندارد.

آنچه مورد توجه ماست، جنبه‌های شیعی این کتاب است، اما نه صرفاً کلماتی که از امامان آورده، که البته این را اشاره خواهیم کرد، بلکه توجه وی به نقاطی از فلسفه و کلام و فقه است که امکان تلاقی میان آنها و بحث معرفت و تفهم و فلسف‌جاری وجود دارد. برای مثال، بحث از تقیه و این که تقیه چگونه و به چه صورت می‌تواند نوعی از تفهم را ایجاد کند که در چارچوب زندگی انسانی و ایجاد پوشش برای او، راهی را به سمت جلو بگشاید. این بحث با این که اندک و کوتاه است، اما جا دادن آن در امر «نطق و تفهم» بسیار مهم است. قبلاً هم اشاره کردیم، این کتاب، هنوز در چارچوب های مدرسی بحث بیان که صرفاً جنبه ادبی و لفظی است درنیامده، بلکه چارچوب فهم و بیان را تمامی وجوه زندگی آدمی، بخش‌های حقیقی و مجازی، دانسته و به همین دلیل حتی در امر دیوان سالاری و این که «بیان» در آنجا چگونه خودنمایی می‌کند و به چه صورت نامه‌های دولتی، حاوی معانی هستند، بحث می‌کند.

در اینجا باید پا را از این هم فراتر گذاشت و دقیقاً تأکید کرد که علم بیان در اینجا به هیچ روی، به مانند آن چیزی نیست که بعدها در گرایش خاصی در علم معانی و بیان در می آید، بلکه وجه معرفتی آدمی است که انسان می کوشد از طرق مختلف با دیگران، با معانی و الفاظ و با همه چیزهایی که در اطراف او هست، ارتباط برقرار کند. این معرفت، نه

ص:۷

صرفاً فلسفه است نه ادب، بلکه شامل دین و وجوه مختلف آن هم می شود . این معرفتی است که بنیاد تمدن اسلامی را ساخته است.



آثار شیعی در البرهان

آنچه از مباحث شیعی در این کتاب که در اصل ارتباط مستقیمی با مذهب ندارد آمد، در سه بخش قابل پی گیری است:

الف: روایات امامان (ع)

ب: چند مسأله کلامی

ج: چند مسأله اصولی و فقهی

الف: روایات امامان

روشن است که صرف نقل از امام علی (ع) و حتی برخی از ائمه دیگر، به معنای تشیع نیست، اما زمانی که این قبیل نقلها همراه با قرائن خاصی باشد، بدون شک، می توان اظهار کرد که نویسنده از روی عقیدت شیعی آنها را نقل کرده و به احتمال، برخی از آن نقلها صرفاً از منابع حدیثی شیعه امامی است . در باره آنچه در این کتاب آمده کمترین تردیدی در

این باره نیست. نویسنده به تعداد قابل توجهی روایت از امام امیر المؤمنین (ع) در موارد مختلف استناد کرده است. وی تعبیر امیر المؤمنین را برای خلفای اولیه استفاده نمی کند و تنها و اختصاصاً آن را برای امام علی (ع) می آورد گرچه گاه در برخی از نقلهای تاریخی مثلاً مربوط به امین عباسی، اگر این تعبیر در درون داستان است، حفظ شده است. پیش از

ص: ۸

این هم اشاره شد که نسخه اسکوریال، مطابق اصل، تعبیر شیعی دعایی را حفظ کرده اما در نسخه دیگر، این موارد، تغییرات مختصری از سوی کاتب کرده است.

نقلهای موجود نشان می دهد که نویسنده شیفته امام علی (ع) و خطبه های ادیبانه آن حضرت است. در جایی پس از بحث از خطبه خوانی و وصایای ادبی می نویسد: از جمله کسانی که همزمان در جایی میان ایجاز و اطاله و اسهاب و نکته گویی در اوج است و بر سایر مردم در این امر برتر است، چون که در همه کارهایش برتر است امیر المومنین علیه السلام است: «و تقدم الناس جميعا في ذلك، لتقدمه في سائر افعاله». آنگاه می نویسد: او خطبه های مشهوری دارد از جمله الزهراء و الغراء و البيضاء و جز اینها که از او روایت شده است و از قول او به ما رسیده است (ص ۲۰۴).

در موارد اندکی، احادیثی نقل می شود که به طور خاص، نام گوینده در آن آمده است، هرچند ممکن است جملات حدیثی دیگری که به صورت کلی با تعبیر «روی» و مانند اینها آمده، از ائمه باشد اما چون قید نشده در اینجا نیاوردیم. برای نمونه در موردی گوید: و قد تواترت الاخبار بأن الصدقة تردُّ القضاء و أن برَّ الوالدین یزید فی العمر. (ص ۲۷۱) اما نام قائل را نیاورده است.

ممکن است برخی از این کلمات قصا در نهج البلاغه که قریب هشتاد سال پس از این کتاب تألیف شده باشد، اما بسا مواردی هم نباشد. در این باره باید جستجوی بیشتری صورت گیرد و به علاوه، تصحیح این احادیث هم نیاز به کاوش بیشتر دارد. جالب است که در فهرست اعلام کتاب، تنها نام علی بن ابی طالب را در یک صفحه نشان داده است!

صفحاتی که در آنها کلماتی از امام امیرالمومنین علی (ع) نقل شده عبارت است از:

۵۳: قال مولانا علی علیه السلام: عداوة الجاهل للعلم علی قدر انتفاعه به؛

۶۳: قال امیر المؤمنین علیه السلام: المرء مخبوء تحت لسانه، فإذا تكلم ظهر؛

۶۵: قال امیر المؤمنین علیه السلام: من کثر کلامه، کثر سقطه؛

٩٥: و قد استخرج امير المؤمنين عليه السلام أشياء من الاحكام لما عدم البيّنات فيها و تجاهد اهل الدعوى [در اینجا چند مورد قضاوت از آن حضرت آورده است]،

١٣٨: قال امير المؤمنين عليه السلام: ما من مائة تخرج الى يوم القيامة إلا أن أعلم قائدها و ناعقها.

ص: ٩

١٦٤: قول امير المؤمنين عليه السلام فى بعض خطبه: أين من سعى و اجتهد و جمع و عدد، و زحزف و نجّد و بنى و شيّد؛

١٩٨-١٩٩: و من كلام امير المؤمنين عليه السلام فى الحكمة و الفاظه القصار المنتخبة:

المرء مخبوء تحت لسانه / قيمة كل امرئ ما يحسن / اعرف الحق تعرف أهله / العلم ضالة المؤمن / أغنى الناس العقل و أفقر الناس الحمق / الدنيا دار ممر إلى دار مقر و الناس فيها رجالان : رجل ابتاع نفسه فأعتقها و رجل باع نفسه فأوبقها / إذا قدرت على عدوك فاجعل الصفح عنه شكرا للقدرة عليه / الصبر مطية لا تكبو و سيف لا ينبو / عمّرت البلدان بحب الاوطان / كفران النعمة لؤم و صحبة الاح مق شؤم / اتباع الهوى يصدّ عن الهدى / الحجر الغصب فى الدار رهن بخرايها / ما ظفر من ظفر الاثم به / الغالب بالشر مغلوب،

٢١٩: و قد روى فى هذا المعنى أن رسول الله صلى الله عليه و اله و سلم وجّه بأمر المؤمنين عليه السلام فى بعض اموره، فقال له: «أكون يا رسول الله فى الأمر إذا وجهتنى اليه، كالسكة المحماء إذا وضعت للميسم، أو يرى الشاهد ما لا يرى الغائب؟ فقال: بل يرى الشاهد ما لا يرى الغائب». فوفّض إليه لما وثق برأيه و قال لغيره من الناس : نضّر الله امرءا سمع مقالتي فآداها» و لم يفوض اليهم لقلّة ثقته بهم .

٢٢٤: و قال امير المؤمنين عليه السلام لابن الكواء: سل تفقّها و لا تسأل تعنّتا؛

٢٣٦: قال امير المؤمنين عليه السلام للحارث بن حوط : يا حار! انه ملبوس عليك، ان الحق لا يعرف بالرجال و لكن اعرف الحق تعرف أهله؛

٢٣٨: قال امير المؤمنين عليه السلام: منزلة الصبر من الايمان، منزلة الرأس من الجسد، و لا ايمان لمن لا صبر له .

٢٤٨: قال امير المؤمنين عليه السلام: من أكثر من شيء عرف به، و من كثر ضحكك قلّت هيئته، و من مزح استخفّ به .

٢٥٦: قال امير المؤمنين عليه السلام: انتهزوا الفرص، فانها تمر كمرّ السحاب،

۲۸۰: قال أمير المؤمنين عليه السلام: كفران النعمة لؤم، و صحبة الاحمق شؤم؛

۲۶۱: روى عن أمير المؤمنين عليه السلام: حق العالم أن لا تكثر عليه السؤال حتى تضجره، و أن لا تأخذ بثوبه.

۲۸۷: قال أمير المؤمنين عليه السلام: العاجز من عجز عن اتخاذ الاصدقاء، و أعجز منه من ضيع من ظفر به منهم، و أكمل الأصدقاء أقلهم عيوباً، و أشدهم مؤالفة أقلهم مخالفة؛

ص: ۱۰

۲۹۱: قال أمير المؤمنين عليه السلام: من لانت كلمته، وجبت محبته؛

۳۰۰: قال أمير المؤمنين عليه السلام : ان الله عزوجل لم يرض للائمة أن تقضى فى أكناف الارض، و هم ممسكون لا يأمرون و لا ينهون؛

۳۰۶: قال أمير المؤمنين عليه السلام: الغالب بالشر مغلوب؛

۳۶۳: در باره تقسیم بیت المال میان مردم، پس از شرح کار رسول (ص) و این که تنها امام علی (ع) مانند او عمل کرد: غیر امیرالمؤمنین علیه السلام، فانه ردّ الأمر الى ما ما كان عليه فى أيام النبى (ص) فنقم فى ذلك عليه من خالف عليه؛ نویسنده مى افزاید: بعد از او باز به سنت عمر بازگشتند.

۳۸۷: پس از نقل آنچه عمر با نصاری عرب از بنی تغلب کرد سخنی از امام علی علیه السلام دارد: و كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: إن لي فيهم رأيا لو فرغت لهم.

۴۰۳-۴۰۴: و قد روى عن امير المؤمنين عليه السلام أنه قال فى حديث طويل : و لابد من إمارة برّة او فاجرة؛ قيل له : هذه البرّة قد عرفناها، فما الفاجرة؟ قال: يقاتل بها العدوّ و يجبى بها الفىء و يؤخذ بها على يد الظالم؛

۴۰۶: فإن أمير المؤمنين عليه السلام قال: موقف الشيخ فى الحرب أعجب إلى من مشهد الغلام؛

۴۰۸: كما قال امير المؤمنين عليه السلام: قلّ من ضيّع فرصة قد أمكنته، و آخرته حتى تفوته، فظفر بمثلها.

۴۲۲: روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه يستعاذ بالله من شرّهم، فقال : أعوذ بالله من قوم اجتمعوا لم يملكوا، و إذا تفرقوا لم يعرفوا.

در موارد بالا شاهد بودیم که در تمام موارد تعبیر «علیه السلام» آمده است، در حالی که تعبیر امیرالمؤمنین و نه علیه السلام برای خلفا نیامده است (بنگرید: ۳۷۸، ۳۸۴، ۳۹۵). با این حال که از تمام محتوای کتاب، تشیع امامی نویسنده روشن است، باید آوردن سه مورد تعبیر رضی الله عنه یا رضوان الله علیه برای خلفا را به خاطر آن دانست که کاتب نسخه از اهل سنت است، کسی که به شهادت پایان نسخه، آن را در ۶۷۷ کتاب کرده است. مؤلف صلوات اختتامیه را بدین صورت نوشته: و نسأله أن یصلی علی محمد و جمیع رسله و بیوتات رسله و علی جمیع المؤمنین و المسلمین . و کلتب نوشته است: و صلی الله علی سیدنا محمد و علی آله و صحبه و سلم. (ص ۴۳۷، ۴۳۸).

ص: ۱۱

در باره امام علی (ع) یک نکته دیگر را هم بیفزاییم که نویسنده ذیل تعبیر «شرطه الخمیس» می نویسد: کسانی هستند که با امیر المؤمنین علیه السلام بودند. اینها چون وفاداری خود را به او اعلام کرده بودند (و بر حسب تفسیر وی شرطه به معنای اعلام و نشانه است) به این نام نامیده شدند. خمیس هم به معنای جیش است. اینها کسانی بودند که در میان سایر جیش و لشکر، اعلام به پیروی از وی در قتال کردند «و صاروا أعلاما فی ذلک». (ص ۳۹۳-۳۹۴).

روایات سایر امامان علیهم السلام

از امام صادق علیه السلام:

۵۵: روی عن ابی عبدالله علیه السلام انه قال لهشام : یا هشام، إن لله عزوجل حجتین : حجة ظاهرة و حجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل، و الباطنة فالعقل.

و عنه علیه السلام: أنه قال: حجة الله علی العباد النبی، و الحجة فیما بین العباد و بین الله العقل.

۵۸: و روی عن الصادق علیه السلام فی کلام له: و لكل شیء دلیل و دلیل العقل الفکر و دلیل العفکر الصمت.

۲۷۴: فقد روی عن الصادق علیه السلام انه قال: علی العلوم أقفال، و مفاتها السؤال.

۲۷۷: روی عن الصادقین علیهما السلام: أنه لا دین لمن لا تقیة له.

(در اینجا مصحح «علیهم السلام» آورده و به قرینه این که در فهرست اعلام هم نام امام جعفر صادق (ع) را از این صفحه قید نکرده، معلوم است که اساسا در نیافته که اصطلاح صادقین در شیعه عبارت از امام باقر و صادق علیهما السلام است.

البته در اعلام کتاب که بسیار نادقیق است، از امام جعفر بن محمد الصادق، زیر عنوان صادق (ع) یاد کرده است، طبعاً به دلیل این که مؤلف بنابر بر رسم شیعی امامی، یا روی الصادق دارد یا روی عن ابی عبدالله.)

۲۹۸: روی عن الصادقین علیهما السلام: المذاکرة بالعلم عبادة حسنة. (در اینجا هم مصحح علیهم السلام آورده است.)

۳۰۷: و قد روی عن الصادقین - علیهما السلام - : رحم الله من حببنا إلى الناس بأن حدثهم عنا بما يعرفون.

روایت از امام علی بن الحسین:

۶۵: روی عن مولانا علی بن الحسین علیه السلام: السکوت عما لا ینعیک أمثل من الکلام فیه، و الکلام فیهما ینعیک، خیر من السکوت عنه.

ص: ۱۲

در یک مورد هم بدون این که نامی بیاورد، شبیه آنچه در روایات شیعی از روی تقیه هست چنین آمده:

۲۷۷: و قال العالم علیه السلام: التقیة دینی و دین آبائی.

در یک مورد هم حدیثی از پیامبر (ص) نقل می کند، اما از طریق شریعه، و این قید جالب است: ۱۸۹: و لهذا المعنی قال رسول الله (ص) فی حدیث ترویه عنه الشیعة: إنا أمرنا معشر الانبیاء أن نکلم الناس علی مقادیر عقولهم.

ب: مسائل کلامی

بارها اشاره کردیم که موضوع کتاب، علم البیان است و اگر به بحث دیگری پرداخته شده، بر سبیل مثال ی همراه با ایجاد نوعی ارتباط است. البته ممکن است یک مسأله کلامی، بیشتر به حسب مقدمات بحث، مربوط به دانش «بیان» باشد. در این باره، نمونه هایی در این کتاب داریم که لاجرم طرح یک مسأله کلامی از زاویه دید شیعی شده است. برخی از مسائل کلامی هم دوجبهی است، به گونه ای که هم در کلام محل بحث است هم در فقه. اینها مسائل اختلافی فقهی است که از بس به اصل مذهب مربوط شده، تا حدودی صورت کلامی، هرچند نه به معنای مصطلح آن، پیدا کرده است.

۱. بداء

از مباحث کلامی مربوط به توحید، تنها و به مناسبت از بحث «بداء» یاد شده که آن هم بسیار اجمالی و در ارتباط با همان مبحث بیان است. مسأله بداء یکی از سخت ترین مفاهیمی است که شیعه به آن باور دارد و برای دیگران غیرقابل تحمل است. نویسندگان به این مطلب واقف است و تنها در یک اشاره سعی می کند توجیهی برای آن ارائه دهد که قابل

قبول باشد . بحث از نسخ در حکم آغاز می شود .

از اتفاق نسخ هم همین مشکل را دارد اما چون قرآن تصریح کرده، همه آن را پذیرفته اند. نسخ در حکم یعنی تبدیل یک حکم و جایگزین شدن حکم دیگر. اما نسخ در خبر معنا ندارد، برای این که اگر در خبر چنین تحول و تبدیلی رخ دهد، دیگر خبر نیست، مگر آن که شرط یا استثنایی در کار باشد. حتی اخبار از آینده هم همین طور است. «موسی خبر داد که اگر برای ورود به ارض مقدسه از او اطاعت کنند داخل خواهند شد، اما وقتی با او مخالفت کردند خداوند دخول را بر آنان حرام کرد و کسی داخل نشد. قوم یونس را هم وعده عذاب دادند، اگر توبه نکنند. اما وقتی توبه کردند، عذاب از آنان برداشته شد.» پس خبر هست اما وقتی به یک شرط آن عمل نشود، آن وعده محقق نخواهد شد.

ص: ۱۳

در اینجا که بزنگاه مطلب است، نویسنده سراغ بداء می رود و می گوید: آنچه شیعه در باره بداء بدان باور دارد، همین معناست و این با همه قبح این کلمه و خراشی است که گوش از شنیدن این کلمه بر می دارد. «و الی هذا المعنی تذهب الشيعة فی البداء، علی قبح هذه اللفظة و بشاعة موقعها فی الاسماع». (ص ۱۱۸).

۲. امامت

در بحث امامت، وی به مناسبت بحثی با عنوان «التودد» یا المودة، چیزی که با آن تمامی امور اصلاح شده و در مقابلش «العداوة» است و همه چیز با آن فاسد می شود، از آیاتی که به «ود» دعوت می کند یاد کرده، آن را دو بخش می داند یکی «ود العصمة فی الدین» و دیگری «ود المنفعة فی الدنیا». در باره مفهوم اول می نویسد: در مفهوم عصمت در دین، ود و محبت در آن همان ولایت است که «التي فرضها الله تعالى علی عباده المؤمنين لائمتهم و اخوانهم، فقال عز من قائل: انما وليکم الله و رسوله و الذین آمنوا» (ص ۲۹۰ - ۲۹۱). پیداست که به اشارت سخن گفته اما به هر روی، عمق معنای آن روشن است.

وی در بحث «الخبر» و تقسیم آن به سه بخش، در دومین بخش، «خبر الرسل» را مطرح کرده و بلافاصله گوید: «و من جرى مجراه من الائمة الذی قد قامت البراهین و الحجج من العقل عند ذوی العقول علی صدقهم و عصمتهم و ظهور المعجزات التي لا يجوز أن تكون بنوع من الحیل». سپس شرحی در باره معجزه داده و تأکید دارد که اخبار آنها مورد تأیید و فی الواقع حجت است. وی باز هم تعبیر «الانبياء و الائمة» را در عبارت بعدی و تأیید حجت بودن گفتارشان آورده است (ص ۸۹).

همین طور تعبیر «المعصومین» را (ص ۹۰) که کاملاً تعبیر شیعی است، و البته تفصیل مطلب را به کتاب الايضاح و الحجه خود ارجاع داده است (۸۹، ۹۰). از نظر کنار هم نهادن «الانبياء و الائمه» مورد دیگری هم در البرهان هست، جایی که بحث از ایجاز می کند، از جمله اشاره به کلمات موجز در دین، از مواعظ و سنن و وصایا دارد و شاهد آن که فرمایشات پیامبران و امامان نیز چنین است: «و لذلك لا ترى في الحديث عن الرسول عليه السلام و الائمه عليهم السلام شيئاً يطول، و إنما يأتي على غاية الاختصار و الاقتصار» (ص ۱۹۵).

و در جای دیگر می نویسد: «و كل خبر أتى على التواتر من العامه، او التواتر من الخاصة، او سمع من الانبياء و الائمه، و كل هذا يوجب العلم..» (ص ۱۰۱). اشاره خواهیم کرد که جای دیگر هم عامه و خاصه را به این معنا بکار برده است. اما در باره ترکیب «الرسول و الائمه» و «الانبياء و الائمه» که در این عبارت هست، و معنای آن از دید مؤلف، قرار دادن آنها از نظر پیروی در یک سطح است، در جایی از این کتاب، گویا به دل یل غلط خواندن «للرؤساء و الائمه» آمده که للرؤساء باید للرسول باشد. عبارت این است: فالتوقير للرؤساء و الائمه مما قد أمر الله به حيث يقول: يا ايها الذين آمنوا ص: ۱۴

لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي « (ص ۲۶۰). مقصود نویسنده با توجه به آیه که خطاب به رسول ل است، نه رؤساء بلکه رسول (ص) است.

باور وی در باره امامان و علم آنها، در مورد دیگری از کتاب هم انعکاس یافته است. وی ذیل مدخل «الرمز» آن را تعریف کرده و می گوید که افلاطون بیش از همه از رمز استفاده کرده است. در قرآن نیز از رمز استفاده شده که نمونه آنها استفاده از کلماتی چون تین و زیتون و فجر و عادیات و عصر و شمس و مانند اینهاست که خداوند ائمه را که علوم قرآن در آنان به ودیعت نهاده شده، بر این رموز مطلع ساخته است. «اطلع على علمها الائمه المستودعون علم القرآن». سپس این سخن امیر المومنین علیه السلام را به عنوان شاهد می آورد که فرمود: ما من مائه تخرج الى يوم القيامة الا و إنا أعلم قائدها و ناعقها [باعثها] و أين مستقرها من جنه او نار». وی سپس می نویسد: «فهذه الرموز هي اسرار آل محمد و من استنبطها من ذوى الامر وقف عليها». وی می گوید که در باره این مطالب در کتاب اسرار القرآن خود بحث کرده است (ص ۱۳۸).

ج: مسائل فقهی

۱. فقه زکات و دیات و حدود

یکی از بحث های فقهی که به مناسبت از آن سخن گفته، بحث زکات است. بر اساس روش خود، اصل احکام را آن هم به اجمال آورده، و غالباً از هیچ نوع اختلاف نظر سخن به میان نمی آورد. در باره زکات می نویسد: «و أما الصدقة،

فلیست تلزم عند الشيعة الا في سبعة أصناف :» (ص ۳۷۸). در باره زکات درهم هم می نویسد : «و ليس عند الشيعة في المائتي درهم اذا زادت، زيادة على الخمسة الدراهم حتى يبلغ مائتين و أربعين درهما فيكون فيها ستة دراهم. (ص ۳۷۹).

در باره مقدار «صاع» هم می نویسد: مردم حجاز آن را پنج رطل می دانند، عراقی ها سه رطل، ... «و عند الشيعة تسعة أرتال». سپس تأکید می کند که آنچه در باره زکات و مقدار آن گذشته و بیان کرده، بر اساس نظر شیعه بوده است : «و قد ذكرنا قول الشيعة فيما يلزمها الزكاة عندهم من ذلك» (ص ۳۸۲).

در باره تقسیم غنایم هم گوید : اسب سوار دو سهم و پیاده یک سهم خواهد گرفت «على مذهب الحجازيين و الشيعة». (ص ۳۸۳).

ص: ۱۵

در بحث اهل ذمه هم، اشاره به تفاوت برخورد عمر با نصاری عرب از بنی تغلب با سایر نصارا کرده و سپس یک جمله معترضه جالب افزوده : «و كان امير المؤمنين عليه السلام يقول : إن لی فيهم رأيا لو فرغت لهم». من در باره آنها فتوایی دارم، اگر زمان آن رسید (ص ۳۸۷).

در بحث حدود هم می نویسد : و ليس على مختلس و لا خائن القطع، دست اختلاس کننده و خائن را قطع نمی کنند، آنگاه می افزاید: اگر دست مردی به خاطر دزدی قطع شد، در دزدی بعدی، پای چپش را قطع می کنند، اگر باز دزدی کرد، «لم يقطع على قول الشيعة». بر اساس قول شیعه، چیزی از او قطع نخواهد شد و حبس ابد به او خواهند داد . (ص ۳۹۵).

در بحث دیه، ضمن بحث از دیه اجزاء و اعضای مختلف بدن انسان، و از جمله انگشتان و ا ختلاف نظری که هست می نویسد: و الشيعة تجعل الدية في الاصابع و الاسنان على قدر المنفعة، فیفضلون ذلك على بعض . شیعیان در باره انگشتان و دندانها، دیه را به اندازه منفعت هر کدام قرار داده و لذا برخی را بر برخی دیگر ترجیح می دهند . سپس می گوید که خودش جزئیات این نظرات را در حفظ ندارد «و لست أحفظ تفصيل ذلك». آنچه مخاطب را به کتابهایی که در باره دیه نوشته شده ارجاع می دهد که از آن جمله کتابهایی است که «المصنّف للكليني و لحسين بن سعيد و غیرهما «کتابي که کلینی نوشته یا حسین بن سعید و دیگران (ص ۳۹۸). این ارجاع به کلینی، بسیار نزدیک به زمان مؤلف و به تعبیر دکتر مدرسی، بسا قدیمی ترین ارجاعی باشد که در کتابها به کتاب کلینی داده شده است.

یک نمونه از بحث های کلامی - فقهی، بحث تقیه است، اما صاحب البرهان، آن را از زاویه علم بیان مطرح کرده و این که تقیه چه جایگاهی در این دانش دارد. مطلبی را از روی تقیه «بیان» کردن، مسائل خاص خود را دارد.

توجه داریم، ضمن آن که اصل تقیه یک روش عقلی است و تقریباً همه انسانها از آن استفاده می کنند، اما به لحاظ کلامی - فقهی، در میان فرق اسلامی، بیش از همه تشیع روی آن تأکید دارد و سایر فرقه ها به طور رسمی آن را نمی پذیرند. در اینجا، نویسنده البرهان، با دقت به این بحث از زاویه دید علم بیان به آن پرداخته و اساس آن را روی دیدگاه شیعی خود گذاشته است. شاید در مقایسه میان مواردی که روی یک اصل شیعی در این کتاب تکیه کرده، بتوان گفت در باره تقیه بیش از همه و در موارد مختلف از کتاب تأکید کرده باشد.

در یک مورد وقتی سخن از ورود اخبار متناقض در باره یک خبر می رسد می گوید : اگر اخباری از ثقات در امر به چیزی و نهی از آن، به دست تو رسید، و در سند نقل کسی نیست که متهم به قلت ضبط یا وهم نباشد، و اختلاف دیگری از جنس آنچه پیش از این گفتیم در آن نبود، و البته از جمله روایات شیعه از ائمه می بود «أنه من رواية الشيعة عن ص: ۱۶»

الائمة عليهم السلام» بود، آگاهی که آنها چنین نیست که همزمان امر به شیء و ضد آن بکنند، زیرا آنان حکیم هستند «لأنهم حکماء»، و گفتار متناقض از حکما صادر نمی شود، در اینجا علم منحصر به این است که بگوییم سبب این اختلاف این است که یکی از این دو مورد از روی تقیه ابراز شده است : «سبب الخلاف في ذلك انما خروج الجواب في أحد الحالين على سبيل التقيّة». تقیه در این موارد چیست؟ پاسخ وی این است که «والتقيّة إنّما هي فيما خالف فتياً العامة». وی ادامه می دهد که به ما دستور داده اند تا در این موارد به آن چیزی عمل کنیم که مخالف فتاوی عامه است : «فلذلك اوصوا ... بأن نعمل فيما تضادت به الرواية عنهم بما يخالف فتيا العامة و عملها». اما در مواردی که روایتی نقل شده است که مبنای آن را نمی دانیم در باره آن توقف کرده و آن را به عالمش می سپاریم و تصدیقاً و تکذیباً چیزی در باره آن ابراز نمی کنیم تا مطلب بر ما روشن شود. این چیزی است که به ما دستور داده و گفته اند : أمر تبين لك رشه، فاتبعه، و أمر تبين ل غيّه، فاجتنبه، و أمر اشتبه عليک، فکله إلى عالمه. (۱۰۸).

در یک مورد، نویسنده معارضه در کلام را نوعی مقابله دو کلام به طور مساوی تعریف کرده است، مثل معاوضه کالا به کالا در ارزش و خرید و فروش. این نوع معارضه، در تقیه بکار می رود، جایی که مخاطب ما کسی است که از شر او در هراسیم و او به ظاهر سخن ما قانع می شود، در حالی که کذب صریحی هم در آن بکار نرفته است. نمونه آن این است که زمانی یکی از رجال دولت عباسی از کسی پرسیده بود : نظر تو در باره لباس سیاه چیست؟ او پاسخ داده بود : هل النور الا في السواد، آیا نور جز در سیاهی هست؟ سائل از این سخن قانع شده بود اما مقصود آن شخص نور چشم بود که در سواد و سیاهی داخل آن قرار دارد. نمونه ای هم از شریح نقل می کنند که از کنار عبدالملک که در حال مرگ بود بیرون آمد. گفتند چه خبر؟ گفت : او را در حالی ترک کردم که امر و نهی می کرد. مقصودش آن بود که امر به وصیت و

نهی از نوحه و زاری می کرد. نویسنده سپس در تأیید این روش می گوید: رسول خدا (ص) فرموده است: رأس العقل بعد الايمان مداراة الناس. نمونه دیگر از این قبیل معارضه، یا همان تقیه، سخن فرستاده یوسف است که گفت: ايتها العير انكم سارقون. مقصودش سرقت کیل نبود، بلکه سرقت یوسف از پدرش بود. (ص ۱۱۸ - ۱۱۹). وی سپس با اشاره به تقبیح شدید کذب در قرآن، به موارد مجاز آن بر اساس برخی از روایات پرداخته است. (ص ۱۲۰) وی در جای دیگری هم باز از این معارضه در کلام سخن گفته و می نویسد: «أن للانسان استعمالها عند التقية حتى يخرج بهذا الكلام عن الكذب باشتراك الاسم» (ص ۱۴۸).

بحث از تقیه برای نویسنده جالب بوده و لذا در جای دیگری هم به آن پرداخته است. در آنجا به طور روشن، از تقیه برابر سلاطین سخن گفته و می نویسد: تقیه و مدارای با سلطان و رئیس، برای دفع خطر از ناحیه آنها و جذب ایشان و مقابله با کسی است که در موضع برتر از تو قرار دارد؛ زمانی که برابر او سکوت کنی، او جرأت بیشتری در مقابل تو پیدا کرده و سکوت تو روی او علیه تو تأثیر خواهد گذاشت. وی معتقد است در این موارد می توان به آیه «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم» و آیه «و لمن انتصر بعد ظلمه فاوثق ما عليهم من سبيل» استناد کرد. سپس می نویسد: این نوع از مقابله؛ یعنی رفتار با تقیه، سبب می شود تا اساس آزار و اذیت او قطع شود و دشمنی او با کاری مثل ص: ۱۷

کار خودش دفع گردد: «انما كان الصواب في مقابلة من هذه حالته، لان في مقابله قطعاً لمادة أذيته، و ردعا له عن معاودته بمثل فعله» (ص ۲۵۸) شاید این اولین بار باشد که به این آیات برای تقیه استناد شده و اساساً با این سبک استدلال می شود.

وی در جایی از کتاب بحث امر به معروف و نهی از منکر را با تقیه پیوند می زند. در آنجا می گوید که آدمی نباید کسی را که با او دشمنی دارد، امر به معروف و نهی از منکر کند، کسی را که از سطوت و سلطه او هراس دارد و امیدی ندارد که سخن او را بپذیرد. این اقدامی جاهلانه است «فأن ذلك جهلٌ من فاعله». چیزی شبیه وعظ کردن به آدم کراست و مخاطب قرار دادن مرده است که هیچ نفعی نمی برد، و چیزی شبیه آن که کاری کنیم که در نده به خشم آید و افعی بیدار شود. در اینجا است که امر به معروف و ناهی از منکر، بلایی از ناحیه این طبقه متحمل خواهد شد که طاقت ندارد. همین است که اهل دین و فضل و حکمت و عقل، تقیه را درست کرده اند «و لذلك استعمل اهل الدين و الفضل و الحكمة و العقل التقية هذه و أمروا بها و أطلقها الله و رساله». پس در زمینه امر به معروف و نهی از منکر و پرهیز از مواقع خطر، روایتی از رسول (ص) و دو نقل از تابعین حسن و سفیان آورده است. روایت رسول (ص) جالب است که به ابو ثعلبه می فرماید: الحسنی یا ابا ثعلبه! ائتمروا بالمعروف، و تناهوا عن المنکر، فاذا رأيت دنیا موثرة و شحا مطاعا، و اعجاب کل ذی رأی برأیه، فعلیک نفسک». آنگاه این بحث را با تقیه پیوند زده و دو روایت را نقل می کند: «روی عن الصادقین علیهما السلام من أنه: لا دین لمن لا تقیة له. و قال العالم علیه السلام: التقية دینی و دین آبائی». (ص ۲۷۷).

آخرین موردی که وی به بحث از تقیه می پردازد آن است که پس از بیان این آیه که «و المومنون بعضهم اولیاء بعض» از قاعده مقابل آن که مراقب از خطر کفار و مخالفان است یاد کرده است. در واقع، آدمی باید نسبت به مومنان حس ولاء داشته باشد اما با مخالفان نه. در حال تقیه نباید این حس خود را نسبت به مخالفان آشکار کند که آنها وی را اذیت کنند: «و حظرها علی المخالفین الا فی حال التقیة». آنگاه به آیه تقیه استناد کرده است: «لا یتخذ المومنون الکافرین اولیاء من دون المومنین و من یفعل ذلک فلیس من الله فی شیء إلا أن تتقوا منهم تقاة». (ص ۲۹۱).

۳. همکاری با ظالمان و نظر صادقین (ع)

بخشی از این کتاب، در حوزه سیاست و اخلاق سیاسی است. اهمیت دبیری و وزارت در این قسمت مورد توجه قرار گرفته و ارتباط آن هم با بحث «بیان» از دید نویسنده آشکار است. با این حال، در این بخش، بحث از سیاست جدی تر طرح شده است. مسأله وزیر، معیارهای انتخاب وزیر، رفتار او با خلیفه و مسائلی که میان آنان وجود دارد، محور اصلی است. نظر وی آن است که وزیری که انتخاب می شود باید اهل ادب و حکمت و عقل و تجربه باشد. همین طور از ص: ۱۸

خاندان ریاست، چرا که این امر به درستی سیاست «صحّة السیاسة» کمک خواهد کرد. او به تأثیر ژنتیکی! این امر باور دارد: «لان العروق علیها تنبت الشجر و قلّ أصل طاب ألا طاب فرعه». وقتی اصل و نسب درست باشد، فرع هم درست خواهد بود. این بحثها ادامه می یابد، تا به نکته مورد نظر ما می رسد. به نظر وی و زیر باید قدردان نعمتی باشد که خداوند به او عنایت کرده و آن همین است که بعد از سلطان، بالاترین موقعیت را دارد. بنابراین باید امانت دار باشد و آن را به اهلیش که طبعاً سلطان است، برساند. در اینجا یک نکته مهم است و آن این که اگر وزیری، اعتقاد به امامت سلطان و خلیفه ندارد، آیا باز هم باید امانت دار باشد و به وظایفش در قبال او عمل کند؟ به عبارت دیگر وقتی او، سلطان را «غاصب» می داند چه باید بکند؟ «إن کان ممن لا یعتقد أمانة من سلطانه، و یری أنه غاصب علی ما فی یده» چه رفتاری باید داشته باشد؟

به نظر وی این مسأله نباید او را نصحیت سلطان یعنی دادن مشورت و هدایت امور در جهت او، باز دارد. در واقع میان باور او و عملکرد و انجام وظیفه اش ارتباطی نیست: «فلیس اعتقاده ذلک مما یطلق له غشه، و لا یرخص له فی ترک نصحه لاحوال». او در مقام وزارت قرار دارد و آن را پذیرفته و مشارکت در امور سلطنت را قبول کرده، بنابراین او باید بدین نعمتی که بدو رسیده، رفتار مناسب نشان دهد. اگر بین پذیرفتن وزارت و انجام امانت یعنی درست عمل کردن در مقام وزیر مقایسه کنیم، طبعاً اصل وزارت جرم سنگین تری است که او پذیرفته است. بنابراین حق ندارد حالا که پذیرفته، در انجام وظایفش کوتاهی کند. خداوند امر به ادای امانت کرده و این امر عامی است که جز به بیان صریح خداوند، تخصیص نخواهد خورد.

آنگاه به روایات اهل بیت استناد کرده و می نویسد: «و قد روی عن الصادقین علیهما السلام ما يدل علی أن الامر بذلک عام و هو قولهم: إدوا الامانة و لو إلى قتلة أولاد الانبياء». نکته دیگر که از جمله نکات دقیق در واقع گرایی شیعیان امامی است این که با نبود «ائمة العدل» بالاخره «سلطان» باید باشد، چرا که اگر نباشد مردم همدیگر را خواهند خورد. مثل سلطان جائز مثل بارانی است که دایما جاری است. هم برای بناها ضرر دارد و سفر را متوقف می کند هم در تولید بیشتر محصولات و فراوانی ارزاق کمک می کند. در اینجا به فرمایش امام علی (ع) استناد می کند که مردم باید امارت داشتند باشند، خوب یا بد. پرسیدند: خوب را می دانیم، فاجر چطور؟ فرمودند این برای مبارزه با دشمن، گرفتن خراج و کوتاه کردن دست ظالم است (ص ۴۰۳).

بدین ترتیب در اینجا دیدگاه شیعه امامیه را در باره حکومت جائز و همراهی او بیان می کند، همان مطلبی که در آن روزگار در آثار فقهی هم مورد نظر بود و طرح می شد.

۴۰ دو بحث اصولی: خبر واحد و نسخ

ص: ۱۹

در این کتاب، به مناسبت چند بحث اصولی هم که ارتباط با بحث الفاظ و دلالات آنها داشته و بیشتر جنبه علمی دارد تا مذهبی شده است. پس از بحث از خبر متواتر و اخبار انبیاء و معصومین، سومین بخش از اخبار را «متواترات خاصه» می نامد. یعنی اخباری که یک گروه خاص بر نقل آن تواتر دارند. به نظر می رسد و البته تصریح نکرده، که مقصودش حجیت اخبار متواتر میان شیعه است و دلیل درستی این را تأیید قرآن در مطلبی با استناد به سخن «علماء بنی اسرائیل» آورده و این که خداوند «جعل علم العلماء و هم الخاصة، حجة علی العامة». (ص ۹۰). به نظر می رسد این مطلب را با استفاده از تعبیر خاصه و عامه که در ادبیات این دوره، مانند فهرست ابن ندیم، برای شیعه و سنی بکار می رفته، نوشته است.

در مورد خبر واحد نیز سخت گیری خاص خود را دارد. وی پس از بحث از تواتر و اخبار انبیاء که با استدلال و معجزه قبول می شود، و نیز اخبار متواتر خاصه (سه بخش اصلی در اخبار که در مبحث «الخبر» آورده، از «خبر التصدیق» سخن می گوید، خبری که یک یا دو نفر نقل می کنند که نه در حد «تواتر» است و نه «اخبار المعصومین»، و صرفاً خبر واحد تلقی می شود. به نظر وی خبر واحد در اصول دین که همه انسانها در آن مساویند قابل قبول نیست، اما مردم در معاملات و مکاتبات خود نیازمند آنها هستند و بنابراین در آنجا باید به خبر کسی اعتناء کنند که به او حسن ظن دارند و شهرت به فسق ندارد. او سپس به اختلاف امت در بحث خبر واحد اشاره کرده و ضمن اشاره به این که پیامبر (ص) به اخبار این چنینی توجه می کرد بحث بیشتر را به کتاب الحجة خود ارجاع داده است (ص ۹۰ - ۹۱).

مطبی هم در باره «نسخ» دارد و در تفسیر آن می نویسد به این معناست که چیزی حرام بوده و سپس حلال شود . یا به عکس. یا آن که واجب بوده، وجوب برداشته شود یا به عکس. گروهی حکم اول را می دانند و خبر از نسخ ندارند، طبعاً به آنچه می دانند عمل می کنند . گروهی دیگر از نسخ آگاهند و به آن عمل می کنند . همین امر میان آنان اختلاف می اندازد. مانند مسح بر خفین؛ شیعه بر این باور است که مسح بر خفین، نسخ شده است، اما «عامه» بر همان امر اول هستند. «متع» نیز چنین است که عامه تصور می کنند نسخ شده است «تزعیم العامة أنها منسوخة» در حالی که شیعه بر همان امر اول هستند . (ص ۲۳۱). در اینجا به روشنی باور خود را بیان کرده و به کار بردن کلمه عامه در اینجا نیز شاهی است بر همان نکته ای دست کم دو بار پیش از این به آن پرداختیم.

۵. تکفیر

از دیگر مباحثی که به آن پرداخته شده و آن هم در واقع به تبع سایر مباحث از دل بحث از بیان است، مسأله تکفیر است که در اینجا به آن بخش از این مبحث پرداخته شده که مربوط به کاربرد الفاظ در جای خود است . بحث از تکفیر در اینجا، یک بحث فقهی اعم از این که از منظر شیعی باشد یا سنی، نیست، بلکه از منظر بحث زبانی و تفاهم و سوء تفاهم است.

ص: ۲۰

این بحث ضمن بحث از «جدل» که یکی از بحث های مهم در منطق و بیان است، مطرح شده است. وی پس از آن که در باره اصول جدل و اسکات و واکنشهای لازم در برابر هر مرحله از بحث های جدلی سخن می گوید، به سراغ نکته دیگری می آید و این است که گروهی مانند متکلمان، اصطلاحات ویژه خود را دارند . مثلاً کمیت، کیفیت، مائیت یا همان ماهیت، کمون، تولد، جزء، طفره و مانند اینها . اگر متکلمی با این اصطلاحات با شخصی سخن بگوید که این اصطلاحات را نمی شناسد، در اشتباه و از صواب بدور است. فلاسفه قدیم و منطقیین هم چنین هستند که اگر با متکلمان این عصر و اهل این زبان گفتگو کنند، به کار بردن آن اصطلاحات درست نخواهد بود . بدتر از همه این است که کسی با عامه مردم، با استفاده از زبان خواص سخن گوید، یا فردی شهری با زبان شهری با بادیه نشین سخن بگوید . از جمله اصطلاحات فلاسفه قدیم و منطقیین، سولوجسموس، هیولی، قاطاغوریاست و مانند این است که وقتی با آنها با یک متکلم سخن گفته شود، آنها اصطلاحات یاد شده را جز با تفسیر و شرح درک نخواهند کرد . این امر یک نوع سوء عبارت و گرفتگی و نهادن اشیاء در غیر جای خود است . هر گاه که مجبور به صحبت کردن با آنها باشیم، باید با همین مفاهیم اما با تبدیل آنها به الفاظی که آنها با آن آشنا باشند این کار را انجام دهیم. برای مثال به جای سولوجسموس بگوییم قرینه، یا به جای هیولی بگوییم ماده یا به جای قاطاغوریاست بگوییم مقولات. و مانند اینها.

سپس می گوید : اما گفتگو با کسی که با کلام آشنایی ندارد و با اوضاع و اصطلاحات اهل آن از الفاظ متکلمین و اصحاب جدل آشنا نیست، نوعی جهل و خطا محسوب می شود.

این نوع بحث لفظی او را به این نکته می رساند که «طعام» و «عوام» و کسانی که کلام نمی دانند، وقتی الفاظی را که با آن سابقه ای ندارند بشنوند، و معانی آن را درک نکنند، بسا باورشان چنین شود که گویندگان آن کلمات را کافر دانسته و خوششان را حلال بشمارند. شاهد آن که برخی از «سفلة العوام»، شهادت به زندیق بودن خلیل [بن احمد] و اصحاب او دادند، آن هم با شنیدن این که آنان از «اجناس العروص» صحبت می کردند. آنها کلماتی می شنیدند که نمی فهمیدند و گمان زنده در باره آنان بردند. خلیل در این باره شعری هم سروده که نویسنده آن را آورده است (ص ۲۴۳ - ۲۴۵)

وی در باب جهاد هم وقتی در باره مسلمانان راهزان و مشابه بحث می کند، از لزوم جنگ با آنها و مجاز بودن امام وقت به قتل و صلب و قطع کردن دست و پای آنان سخن گفته اما می گوید: به دلیل این که شهادتین چیزی است که میان آنان و مسلمانان مشترک است، حق اسیر کردن آنان یا ازدواج با زنانش را ندارند : «لأنَّ الشَّهادَةَ و ظاهِر المِلَّة یجمعنا و ایاهم». در باره بغات و شورشیان نیز همین گونه سخن می گوید (ص ۴۰۹).

۶. وحدت، جماعت

ص: ۲۱

دو نکته را باید در باره گرایش نویسنده به سیاست در نظر داشت . نکته نخست آن است که وی از خاندانی است که مشابه برخی از خاندان های شیعی امامی دیگر، همواره در دولت حضور داشتند و دارای مشاغل و مناصب عالی بودند . اینها کسانی بودند که از بدو انقلاب عباسی به دلیل تمایلات شیعی این دولت، در آن مانده بودند و بعدها هم که مسیر عباسی و شیعی جدا شد، کما بیش در قدرت ماندند هرچند در باطن بر تشیع بودند . از نظر فقهی، امامان به این گروه ها اجازه داده بودند که در سیاست رسمی بمانند و از منافع شیعیان دفاع کنند . البته گاه گرفتار عوارض ماندن در سیاست می شدند که در بیشتر اوقات ربطی به تشیع آنها هم نداشت و مربوط به عروج و سقوط وزراء و وابستگان آنها و بحث مصادره اموال و جز اینها بود.

اما نویسنده که از خاندانی بزرگ و اهل دبیری و وزارت است، طبیعی است که نگاه مثبتی به دولت و حکومت و جماعت داشته باشد. چنین تجربی مجموعاً، به گونه ای او را تربیت کرده است که از اتحاد و جماعت سخن گفته و قصد درگیری و ایجاد شورش و مخالفت با حکومت را ندارد. این بحث را بر اساس نمونه هایی از باورهای وی بدون آن که آنها را به تشیع نسبت دهد، دنبال می کنیم، هرچند چنان که گذشت، آموزه های امامان تأثیر خاص خود را در باره این افراد و خاندانها داشته است.

یکی از بحث‌های مورد توجه وی بحث از اختلافات مذهبی است که به نظر وی امری مذموم است. او می‌گوید: سزااست که وزیر به رعایا دستور دهد تا از اختلاف در دین و تعصب و نقض اجماع کلمه دستور دهد : ینبغی للوزیر أن يأمر الرعیة بعد منعه إياهم من الاختلاف فی الدین و التعصب و التلفف باجماع الکلمة و اتفاق النیة و الائتلاف فیما بینهم .» سپس به آیه «و اعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا» و «و لا تکنوا کالذین تفرقوا و اختلفوا» [آل عمران: ۱۰۳، ۱۰۵] استناد کرده است.

وی همچنین روی مفهوم جماعت تأکید کرده آن را بر محور یک «رئیس» می‌داند. اساس «ریاست» هم «اطاعت» است و اساس اطاعت «شریعت». اگر در باره کسی که از آن شریعت گرفته می‌شود اختلاف باشد، تابعین آن به اختلاف در می‌غلطتند. (ص ۴۲۴ - ۴۲۵). وی روی مفهوم «تودد» میان وزیر و عامه مردم تأکید کرده و تحقق آن را مکمل امر ریاست او از یک طرف، و اصلاح اخلاق عمومی، ایجاد ثبات در طبع مردم، تمرکز آنان برای جستجوی منافع شان و پرهیز از حاشیه روی می‌داند (ص ۴۲۵).