

بسم الله
الرحمن
الرحیم

۱۶

فصلنامه تخصصی
امامت پژوهی
سال چهارم
شماره چهارم
زمستان ۹۳

صاحب امتیاز: بنیاد فرهنگی امامت
مدیر مسئول: سیدعلی حسینی میلانی
سردبیر: محمدتقی سبحانی
جانشین سردبیر: محمدفرید انصاری
هیئت تحریریه: رضا برنجکار
محمد دزفولی
محمد تقی سبحانی
حسن طارمی
نجم الدین طبسی
علی کورانی عاملی
رضا مختاری
محمد علی مهدوی راد
مدیر اجرایی: سید محمد مهدی أخوت
مدیر هنری: هادی معزی
ویراستار: طاهر عزیز وکیلی
صفحه آرا: نادر برقی
چاپ و صحافی: باقری

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه **قیمت:** ۱۰۰۰۰۰ ریال

نشانی: قم، بلوار معلّم، کوی ۱۰، خیابان شهیدین، پلاک ۵۶
تلفن: ۲ـ۳۷۸۳۸۶۹۰ـ۰۲۵
www.emamat.ir ● faslnameh@emamat.ir

مطالب مندرج در فصلنامه لزوماً بیانگر دیدگاه مسئولین آن نمی‌باشد.

این مجله در پایگاه مجلات تخصصی نورمگز نمایه می‌شود.

آیین نامهٔ انتشار مقالات

فصل‌نامهٔ امامت‌پژوهی، نشریه‌ای تخصصی در حوزهٔ امامت است که اهداف انتشار خود را چنین تعریف کرده: تبیین مفهوم امامت در اندیشهٔ شیعه، پاسخ‌گویی به پرسش‌های امامتی، نقد متین و منطقی شبهات در حوزهٔ مسائل امامت، نقد اندیشه‌های رایج دربارهٔ مفهوم امامت، معرفی کتاب‌ها و رساله‌های امامتی شیعه و معرفی فکری امامت‌پژوهان برجسته.

این فصل نامه در راستای اهداف فوق‌الذکر از متخصصان حوزوی و دانشگاهی مقاله می‌پذیرد.

فصل‌نامهٔ امامت‌پژوهی از انتشار مقالاتی که پیش‌تر در نشریات دیگر و یا فضای اینترنتی منتشر شده و یا همزمان برای نشریه‌ای دیگر ارسال گردیده باشد، معذور است.

مقالات دریافتی توسط شورای علمی و هیئت تحریریهٔ فصل‌نامه مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و در صورت مطابقت با استانداردهای علمی این فصل‌نامه منتشر خواهد شد. در هر صورت نتیجهٔ ارزیابی حداکثر تا دو ماه پس از دریافت مقاله، به اطلاع نویسنده خواهد رسید.

فصل‌نامهٔ امامت‌پژوهی در تلخیص، پیرایش و ویرایش علمی، ادبی و فنی مقالات آزاد است.

فصل‌نامهٔ امامت‌پژوهی ترجمهٔ مقالاتی را که محتوایی مرتبط با فصل‌نامه داشته باشند، منتشر می‌کند. در صورتی که مقاله‌ای را اختصاصاً برای فصل‌نامهٔ امامت‌پژوهی ترجمه می‌نمائید، پیش از این اقدام با ما تماس بگیرید. در غیر این صورت، اصل مقاله و ترجمهٔ آن را برای ما ارسال نمایید.

مطالب ارسالی را ترجیحاً تایپ کرده و فایل آن را برای ما بفرستید. در غیر این صورت آنها را بر روی طرف کاغذ A۴، خوانا و با فاصلهٔ مناسب بین سطور بنویسید.

اولویت انتشار با مقالات غیر سلسله‌ای است.

نویسنده یا نویسندگان، همراه مقالهٔ ارسالی، نام و نشانی دقیق، شمارهٔ تلفن، پست الکترونیک و گونهٔ فعالیت علمی خود را ذکر نمایند.

متأسفانه بازگرداندن مقالات ارسالی برای ما ممکن نیست.

بهتر است برای مکاتبه با ما از پست الکترونیک استفاده کنید.

مقالات فصل‌نامهٔ امامت‌پژوهی صرفاً بیانگر نظرات مؤلفین مقالات است و لزوماً بازتاب‌دهندهٔ نظر رسمی بنیاد فرهنگی امامت در مسائل امامت نیست.

استفاده از مطالب فصل‌نامه با ذکر مآخذ آزاد است.

شیوه‌نامهٔ نگارش:

مقالاتی در فصل‌نامهٔ امامت‌پژوهی منتشر می‌شود که دارای این ویژگی‌ها باشد: رویکرد تحقیقی ـ تحلیلی، سطح علمی مطلوب، استنادات معتبر و کافی، رعایت امانت در نقل اقوال، بیان نظرات اساسی مطرح در مسئله از جمله ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آن‌ها، سادگی و شیوایی متن، رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی، پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهات مطرح، نوآوری در ساختار یا برخورداری از رویکرد جدید در نقل محتوا، تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث.

مقالات می‌باید دارای چکیده (۱۰۰ تا ۱۵۰ واژه)، کلیدواژه‌ها (۵ تا ۷ واژه)، مقدمه، بدنهٔ اصلی، نتیجه‌گیری (مجموعاً ۵ تا ۸ هزار واژه) و فهرست منابع (نامحدود) باشد.
عنوان مقاله باید به طور دقیق و با رعایت کامل اختصار، هدف اصلی پژوهش و نتایج حاصله از آن را به صورت صریح و گویا بیان نماید و در آن از اختصارات یا پانویس استفاده نشود.
توضیحات تکمیلی که فهم متن اصلی مقاله بدون آنان نیز ممکن است، باید به پاورقی انتقال یابد. از سوی دیگر درج معادل‌های لاتین، اصطلاحات قرآنی و حدیثی و اصطلاحات مهجور در پاورقی الزامی است.

روش ارجاع‌دهی و تنظیم پاورقی:

در صورتی که خواسته باشیم در پاورقی به منبعی که مطلب درون متن از آن نقل شده، ارجاع دهیم به ترتیب زیر عمل می‌کنیم:
نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، نام کتاب یا مجلّه، شمارهٔ جلد یا مسلسل/ شمارهٔ صفحه.
مثال: مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، ۷۵/۵، که به صفحهٔ ۷۵جلد ۵ کتاب *بحارالانوار* تألیف مجلسی اشاره دارد.
مظفری، حیدر، *ضرورت معرفت امام*، مجلهٔ امامت پژوهی، ۹۷/۳ که به صفحهٔ ۹۷ شمارهٔ ۳ مجلهٔ امامت‌پژوهی اشاره دارد.
مشخصات نشر آن در منابع پایان مقاله آمده و می‌توان آن را بر حسب حرف اول شناسهٔ مؤلف یافت.

منابع مورد استفاده در مقاله را در پایان آن چنین فهرست می‌کنیم:

کتاب‌ها: نام‌خانوادگی، نام، عنوان کتاب، نام مترجم یا محقق، جلد، محل نشر، ناشر، سال نشر.
مقالات از نشریات: نام‌خانوادگی، نام، عنوان مقاله، نام نشریه، دوره، شمارهٔ نشریه، زمان انتشار.
مقالات از کتاب‌های مجموعه‌ای: نام‌خانوادگی، نام (متعلق به نویسندهٔ مقاله)، عنوان مقاله، نام کتاب، نام گردآورنده یا ویراستار کتاب، محل نشر کتاب، ناشر کتاب، زمان انتشار کتاب.
منابع الکترونیکی: نام‌خانوادگی، نام، عنوان مقاله، نشانی اینترنتی، تاریخ مراجعه به سایت اینترنتی.
پایان‌نامه‌ها: نام‌خانوادگی، نام، عنوان پایان‌نامه، نام استاد راهنما و مشاوران، نام دانشگاه، نام دانشکده، سال دفاع از پایان‌نامه.
منابع لاتین نیز به همین نظم و با عبارات لاتین ذکر می‌شوند.
ابتدا منابع با رسم‌الخط فارسی به ترتیب الفبای فارسی و سپس منابع با الفبای لاتین به ترتیب الفبای لاتین فهرست می‌شوند.
در صورتی‌که نویسندگان یا مترجمان بیش از دو نفر باشند، نام نویسنده یا مترجم اول ذکر می‌گردد و در ادامه برای منابع فارسی، عبارت «دیگران» و برای منابع لاتین«et al» ذکر می‌گردد.
در صورتی که نام محل نشر منبعی نامعلوم بود از آن به «بی‌جا»، در صورتی که ناشر منبع نامشخص بود از آن به «بی‌نا» و اگر تاریخ نشر معلوم نبود از آن به «بی‌تا» تعبیر می‌کنیم.

فهرست

مقـــــــــالات: بررسی تعریف امامت در مدرسهٔ بغداد/ ۹
سید محمد عالمی

علل اختلاف شیعیان عصر حضور در تشخیص مصداق امام/ ۴۳
روح الله کاظمی نجف‌آبادی

بررسی محتوایی احادیث حضور اهل بیت علیهم‌السلام در هنگامهٔ احتضار و نقد برخی از دیدگاه‌ها/ ۸۵
محمدکاظم اسماعیلی

نظریهٔ استیلاء در فرایند نصب امام از دیدگاه اهل سنّت و جماعت / ۱۱۹
حامد مقدم

هویّت اجتماعی شیعهٔ امامیّه در قرون متقدم
تحلیلی تاریخی ـ جامعه‌شناسانه بر قصیدهٔ ابن منیر طرابلسی / ۱۵۳
محمد حسین افراخته / حمیدرضا آذری نیا

علم امام از نگاه امیرالمؤمنین علیه‌السلام با تأکید بر نهج البلاغه
(نقد رویکرد تاریخی به علم امام) / ۲۱۱
محمد حسن نادم

منبع شناسیِ موضوع «شفاعت»/ ۲۳۷
زهره اخوان‌مقدم

چکیـده‌های عـــربی/ ۲۶۹

چکیده‌های انگلیسی/ ۲۸۴

مقالات

بررسی تعریف امامت در مدرسهٔ بغداد

علل اختلاف شیعیان عصر حضور در تشخیص مصداق امام

بررسی محتوایی احادیث حضور اهل بیت علیهم‌السلام در هنگامهٔ احتضار و نقد برخی از دیدگاه‌ها

نظریهٔ استیلاء در فرایند نصب امام از دیدگاه اهل سنّت و جماعت

هویّت اجتماعی شیعهٔ امامیّه در قرون متقدّم

علم امام از نگاه امیرالمؤمنین علیه‌السلام با تأکید بر نهج البلاغه

منبع شناسیِ موضوع «شفاعت»

فصلنامهٔ امامت‌پژوهی
سال چهارم، شمارهٔ چهارم
صفحـــــــهٔ ۹ ـ ۴۲

بررسی تعریف امامت در مدرسهٔ بغداد*

[سیّد محمد عالمی[۱]]

چکیده

تعریف امامت، اساس و پایهٔ بحث‌های امامت پژوهی است. در تفکّر شیعه، تعریف سامانمند و منطقی از امامت برای اولین بار از سوی متکلّمان مدرسهٔ بغداد مطرح شده است. نویسنده در این نوشتار، تعریف امامت را از دیدگاه مهم‌ترین شخصیت‌های مدرسهٔ بغداد موردبررسی قرار داده و ویژگی‌های این تعاریف و نسبت آن‌ها با مفهوم نبوّت و رسالت از منظر متکلّمان مدرسهٔ بغداد و تفاوت این تعاریف را به بحث گذاشته و در پایان به ارزیابی عام رویکرد مدرسهٔ بغداد در تعریف امامت پرداخته است. از نظر نویسنده، به لحاظ روشی، رویکرد متکلّمان مدرسهٔ بغداد در تعریف امامت موردپذیرش است، ولی به لحاظ محتوا و جامع‌ومانع بودن و تناسب آن با معارف قرآنی و روایی در ارتباط با امامت، با اشکالاتی مواجه است. به همین جهت تعریف امامت با توجه به جایگاه آن در قرآن و روایات، نیازمند تکمیل و بازبینی است.

کلیدواژه‌ها: تعریف امامت، نبوّت، رسالت، مدرسهٔ بغداد، شیخ مفید، سیّد مرتضی، شیخ طوسی.

---

* تاریخ دریافت: ۹۴/۰۶/۲۰، تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۱۵.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه جامعة المصطفی. sm_alemi@yahoo.com

۱ـ درآمد

مدرسهٔ کلامی بغداد تأثیرگذارترین مدرسهٔ فکری شیعی در حوزهٔ مباحث اعتقادی، به‌ویژه امامت شناسی، است. درواقع نگاه کلامی به مسئلهٔ امامت در اندیشهٔ شیعه در این مکتب ساختار نهایی خویش را پیدا کرده است و فکر شیعی در مباحث امامت پژوهی در قرون بعدی چهارچوب نگرش کلامی مدرسهٔ بغداد را حفظ کرده و مباحث خویش را بر اساس آن سامان داده است. به همین جهت هرگونه پژوهش بنیادی در مباحث امامت و ارائهٔ تئوری جدید در این حوزه مستلزم نقد و بررسی مباحث میراث فکری امامت شناسی شیعه در مدرسه‌های مختلف، به‌ویژه مدرسهٔ کلامی بغداد، است. با توجه به این‌که تعریف امامت، بنیان و اساس دیگر مباحث امامت است، در این نوشتار تعریف امامت از دیدگاه مدرسهٔ کلامی بغداد موردبررسی قرار گرفته و اشتراکات و اختلافات مهم‌ترین متفکّران این مدرسه در تعریف امامت و مفاهیم مرتبط کاویده شده و آنگاه امتیازات و کاستی‌های هریک برشمرده شده است.

با توجه به این‌که بررسی دیدگاه‌های تمام شخصیت‌های فکری مدرسهٔ بغداد در تعریف امامت از عهدهٔ یک مقاله خارج است، برای این منظور مهم‌ترین نمایندگان این مدرسه، انتخاب و تعریف امامت از منظر آن‌ها بررسی می‌گردد. با توجه به این نکته، تعریف امامت در این نوشتار از منظر متکلّمان خاندان نوبختی، شیخ مفید، سیّد مرتضی و شیخ طوسی ﷺ مورد تدقیق قرار گرفته است.

۲ـ امامت در لغت[1]

واژهٔ امام از ریشهٔ أمَّ است. یکی از معانی آن، قصد و توجه کردن به سوی چیزی

۱. تحقیق تحلیلی ـ تاریخی دربارهٔ یک موضوع، ارتباط چندانی با معنای لغوی آن ندارد؛ ولی با توجه به این‌که برخی از تعاریف امامت ـ چنانکه خواهد آمد ـ از معنای لغوی امامت برگرفته شده‌اند، فهم معنای لغوی در درک تعریف‌های اصطلاحی ناظر به معنای لغوی لازم است.

است. «أمَّه یؤمُّه أمّاً، ای قصَدَه و توجَّه إلیه».[1] و یا گفته‌اند که «الأمّ» به معنای قصد مستقیم و توجه به سوی مقصود خاص است.[2] «و أمَّ فلانٌ أمراً، أی قَصَدَ قصدَه»[3] و بر همین معنا است آیهٔ شریفهٔ ﴿وَلاَ آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾؛[4 و 5] هم‌چنین به معنای اصل و ریشه، مرجِع و محل رجوع، جماعت و دین آمده است. ابن فارس در این رابطه می‌نویسد:

> «أم» و امّا الهمزة و المیم فأصل واحدٌ، یتفرَّع منه أربعة أبواب، و هی الاصل، و المرجِع، و الجماعة، و الدِّین. و هذه الاربعة متقاربة.[6]

برای واژهٔ امام که یکی از مشتقات آن است، معانی مختلفی ذکر شده است. یکی از معانی آن، مقدّم و مقتدا است؛ یعنی امام کسی است که به او اقتدا شده و جلو قرار داده می‌شود؛[7] حال فرق نمی‌کند که این مقتدا انسان باشد یا غیر آن؛ حق باشد و یا باطل.[8] معنای دیگر آن مصلح و سرپرست است.[9] همچنین به معنای راه و طریق آمده است؛[10] و نیز به شاقول و ریسمان بنّایی نیز امام گفته شده است.[11]

برخی معتقدند معنای اصلی این ریشه همان قصد و توجه مخصوص به سوی چیزی

---

۱. ابن منظور، محمد، *لسان العرب*، ۲۲/۱۲؛ زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس*، ۲۶/۱۶.
۲. راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، ۸۷.
۳. صاحب بن عبّاد، *المحیط فی اللغة*، ۴۶۱/۱۰.
۴. مائده/۲.
۵. راغب اصفهانی، حسین، همان؛ صاحب بن عبّاد، همان.
۶. ابن فارس، احمد، *مقاییس اللغة*، ۲۱/۱.
۷. فراهیدی، خلیل بن أحمد، *العین*، ۴۲۸/۸؛ صاحب بن عبّاد، همان، ۴۶۰؛ راغب اصفهانی، حسین، همان؛ ابن منظور، محمد، همان، ۲۴؛ زبیدی، محمد مرتضی، همان، ۳۳.
۸. راغب اصفهانی، حسین، همان؛ ابن منظور، محمد، همان؛ زبیدی، محمد مرتضی، همان.
۹. ابن منظور، محمد، همان، ۲۵.
۱۰. فراهیدی، خلیل بن أحمد، همان، ۴۲۹؛ ابن منظور، محمد، همان، ۲۶.
۱۱. ابن فارس، احمد، همان، ۲۹؛ ابن منظور، محمد، همان، ۲۵و۲۶؛ صاحب بن عبّاد، همان، ۴۶۱.

است و این معنا در تمام مشتقّات آن وجود دارد.[1] بر این اساس تمامی معانی «أمّ» و مشتقّات آن با حفظ جهت خاص خودش، مفهوم قصد و توجّه را هم در بردارد. ولی در مورد معنای جامع کاربرد امام به نظر می‌رسد که امام به شاخص و معیار هر چیز گفته می‌شود که دیگر امور با آن سنجیده و به او ارجاع داده می‌شوند. این معنا ازآنچه مرحوم صدوق در *معانی الاخبار* در مورد معنای امام از ابوبشر لغوی نقل می‌کند، به‌خوبی فهمیده می‌شود. ایشان می‌نویسد:

> در شهر مدینة السّلام از ابوبشر پرسیدم: «امام یعنی چه؟» در پاسخم گفت: «امام در زبان عرب، پیشرو و پیشوای مردم در فضائل، و امام شاقول یا ریسمان کار است که بنّایان با آن اندازه می‌گیرند تا دیوار راست درآید؛ و امام همان طلای نابی است که در سکّه سازی برای نمونه‌برداری، و ضرب سکّه است که عیار سکّه‌های مضروب بر طبق آن واقع شود؛ و امام رشته نخی است که مهره‌های گردنبند به آن کشیده می‌شود؛ و امام راهنمایی است که مسافران در تاریکی شب در پی او راه را طی می‌کنند؛ و تیری است که به‌عنوان نمونه در کارگاه‌های اسلحه‌سازی مورداستفاده قرار می‌گیرد تا دیگر تیرها مانند آن ساخته شوند».[2]

معنای معیار و شاخص در تمام این کاربردها محفوظ است و البته این با معنای قصد و توجه که برخی از محققین بدان اشاره کرده‌اند، منافات ندارد؛ زیرا شاخص و معیار، چیزی است که مورد قصد و توجه است تا امور با آن عیار شده و از نظر دوری و نزدیکی به آن موردسنجش قرار گیرند. ولی معنای متبادر از کاربرد مشتق «امام» همان معیار و شاخص است که دیگر امور با او تطبیق می‌شود و او جهت دهنده و تعیین‌کنندهٔ وضعیت آن‌ها است.

---

۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، ۱۳۵/۱.
۲. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، *معانی الأخبار*، ۲۲۵/۱ و ۲۲۶.

۳ـ تعریف امامت در اندیشهٔ نوبختی‌ها

نوبختی‌ها از متکلّمان برجسته و تأثیرگذار شیعی در عصر خود بوده‌اند و آثار فاخری از خویش در موضوعات مختلف به جا گذاشته‌اند. بخش مهمّی از این آثار هم در حوزهٔ امامت بوده که متأسفانه به ما نرسیده و تنها برخی از قطعه‌های آن‌ها در میان کتاب‌های عالمان شیعی نقل شده است؛ مانند نقل بخشی از *التنبیه* ابوسهل اسماعیل بن نوبخت در کتاب *کمال الدین و تمام النعمة* شیخ صدوق.[۱] در میان این بخش‌ها نیز تعریف امامت وجود ندارد؛ ولی با توجه به اینکه شخصیت‌های بزرگی مانند شیخ مفید ﷺ در نوشته‌های خویش به آثار نوبختیان نظر داشته‌اند، معمولاً دیدگاه‌های متفرّد آن‌ها در مسائل مختلف ازجمله امامت را متذکر شده‌اند. بااین‌حال، شیخ مفید مطلبی از ایشان در تعریف امامت را یاد نکرده است. از طرفی در برخی از سخنان آن‌ها موضوعاتی چون وجوب و لزوم امامت از نظر عقل، منصوص بودن، مفترض الطاعة بودن امام و... وجود دارد[۲] که نشانگر این است که آن‌ها در تعریف امامت با نگاه عام حاکم بر اندیشهٔ شیعه در آن زمان اختلاف نداشته‌اند. تنها اختلاف آن‌ها در برخی از ویژگی‌های امام، مانند امکان معجزه، ارتباط با فرشتگان، استحقاقی یا تفضّلی بودن امامت و... بوده است.[۳]

کتاب *الیاقوت* ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت ازآنجاکه گویا مربوط به بعد از نیمهٔ دوم قرن پنجم است، در این مقاله موردبررسی قرار نگرفته است. علاوه بر آنکه صاحب *الیاقوت* هم تعریف خاصی از امامت، متفاوت با آنچه در بیان اول مرحوم مفید در تعریف امامت خواهد آمد، ذکر نمی‌کند.[۴]

---

۱. همو، *کمال الدین و تمام النعمة*، ۱/ ۸۸-۹۴.
۲. همان.
۳. ر.ک: مفید، محمد بن محمد، *أوائل المقالات*، ۶۳و۶۴ و ۶۸-۷۰.
۴. ر.ک: ابن نوبخت، ابو اسحاق ابراهیم، *الیاقوت فی علم الکلام*، ۷۵ و ۷۶.

۴ـ تعریف امامت در اندیشهٔ شیخ مفید رحمه‌الله

شیخ مفید در تعریف و تبیین مفهوم امامت چند بیان دارد که هرکدام را می‌توان تأکیدی بر جهتی خاص از مفهوم امامت دانست. ایشان درجایی امامت را این‌گونه تعریف می‌کنند:

> فمن ذالک أن الأئمة قدوة فی الدین و أن معنی الائتمام هو الاقتداء و قد ثبت أن حقیقة الاقتداء هو الاتباع للمقتدی به فیما فعل و قال من حیث کان حجة فیه دون الاتباع لقیام الأدلة علی صواب ما فعل و قال بسوی ذلک من الأشیاء؛ إذ لو کان الاقتداء هو الاتباع للمقتدی به من جهة حجة سواه علی ذلک. کان کل وفاق لذی نحلة فی قول له أو فعل لا من جهة قوله و فعله بل لحجة سواه اقتداء به و ائتماما و ذلک باطل لوفاقنا الکفار من الیهود و النصاری و غیرهم من أهل الباطل و الضلال فی بعض أقوالهم و أفعالهم من حیث قامت الأدلة علی صواب ذلک فیهم، لا من حیث ما رأوه و قالوه و فعلوه، و ذلک باطل بلا ارتیاب.[۱]

همچنین درجایی دیگر، شبیه این تعریف را ارائه می‌دهند:

> إنْ سأَلَ سائلٌ فقال: «أخبرونی عن الإمامة ما هی فی التحقیق علی موضوع الدین و اللسان؟» قیل له: «هی التقدّم فیما یقتضی طاعة صاحبه و الاقتداء به فیما تقدّم فیه».[۲]

نکتهٔ محوری که مرحوم مفید در این تعریف بر آن تأکید می‌کند این است که صرف اقتدا و پیروی از شخصی و موافقت کردن با او، به معنای امامت دینی و اصطلاحی نیست؛ بلکه ملاک امامت این است که دلیل این اقتدا و پیروی، حجّت بودن شخص امام باشد. به‌عبارت‌دیگر شخصیت امام

۱. مفید، محمد بن محمد، *الجمل*، ۷۴ و ۷۵.
۲. همو، *الافصاح فی الامامة*، ۲۷.

پشتوانهٔ امامتش است و رفتار و کردار و اقوال او را واجب الاقتدا می‌کند. درواقع پیروی از امام در فعل خاص و یا سخن خاص، نه به این جهت است که دلیلی بیرونی وجود دارد که این فعل و این قول درست است و انسان موظف است از آن پیروی کند، بلکه وجوب اطاعت و پیروی از قول و فعل امام ازآن‌رو است که گفتار و رفتارِ امام است. در حقیقت ملاک درستی و حقانیت آن قول و فعل، خود رفتار و گفتار امام است و شخص امام معیار حق و باطل و درست و نادرست بودن یک امر است. یکی از تفاوت‌های امام با سلاطین و حتی عالمان دینی و منصوبین از طرف امام همین است.

در تعریفی دیگر، مرحوم مفید امامت را مفهومی می‌داند که حیثیت جانشینی نبوّت، ولایت امر و سلطهٔ دنیوی را در بردارد: «الإمامة التی خلافة للنبوة و الإمرة و السلطان».[1] و در جای دیگر مقام جانشین پیامبر بودن امام را تفصیل می‌دهد و حیثیت‌های مختلف آن را این‌گونه بیان می‌کند:

> أقول «إنّ الأئمة القائمین مقام الأنبیاء علیهم السلام فی تنفیذ الأحکام و إقامة الحدود و حفظ الشرائع و تأدیب الأنام».[2]

در این تعریف، امامت استمرار نبوّت در حوزهٔ تشریع در ابعاد چهارگانهٔ اجرای احکام، برپاداشتن حدود، حفظ احکام و قوانین الهی و تربیت و اصلاح دینی مردم دانسته شده است.

بنابراین، ایشان در تعریف «امام» امامت را مفهومی عام می‌داند که در آن لزوم پیروی و اقتدا به او، ازآن‌رو که حجّت است، لحاظ می‌شود. این تعریف، نبوّت و رسالت را نیز شامل است؛ زیرا این ویژگی در پیامبر و رسول هم وجود دارد و در آن‌ها هم ملاک حجیّت سخن ایشان، شخصیتشان است.

---

۱. همان، ۹۲.

۲. همو، *أوائل المقالات*، ۶۵.

۴ـ۱ـ نسبت امامت با نبوّت و رسالت

شیخ مفید در رابطه با تعریف نبوّت و رسالت بیان روشنی دارد. از دیدگاه ایشان، نبی انسانی است که پیام‌آورنده از سوی خداوند است، بدون اینکه واسطهٔ بشری در فرایند پیام‌رسانی او نقش داشته باشد و داشتن شریعت و نداشتن آن، در حقیقتِ پیامبری دخالتی ندارد. ایشان در این زمینه تصریح می‌کند:

> النبی هو الإنسان المخبر عن الله تعالی بغیر واسطة أحد من البشر، أعم من أن یکون له شریعة کمحمد ﷺ أو لیس له شریعة کیحیی علیه‌السلام، مأموراً من الله تعالی بتبلیغ الأوامر و النواهی إلی قومٍ أم لا.[1]

نیز رسول، انسانی است که مانند نبی پیام‌آورنده از جانب خدا بدون واسطهٔ بشری و دارای شریعت است و عهده‌دار تبلیغ اوامر و نواهی الهی به سوی قومی است:

> و الرسول هو الإنسان المخبر عن الله تعالی بغیر واسطة من البشر و له شریعة امّا مبتدأة کآدم علیه‌السلام أو تکملة لما قبلها کمحمّد ﷺ، مأمور من الله تعالی بتبلیغ الأوامر و النواهی إلی قوم.[2]

با توجه به بیان مذکور به دست آید که از نظر مرحوم مفید، مقوّمِ نبوّت، خبرآوردن از سوی خدا بدون واسطهٔ بشری است؛ و قوام رسالت به داشتن شریعت و مأموریت ابلاغ است. آوردن شریعت جدید به‌صورت تأسیسی و ابتدایی و یا به‌صورت تکمیلی از خصائص رسول است و بدون آن، رسالت معنا پیدا نمی‌کند. بنابراین، رسالت مبدأ یک آیین و شریعت جدید است، ولی در نبوّت چنین چیزی لازم نیست.

در مورد دیگر، ایشان به نسبتِ منطقی رسول و نبی و رابطهٔ نبوّت با امامت اشاره می‌کنند که از برخی جهات به‌ظاهر با آنچه در عبارت پیش‌گفته مطرح شد، تفاوت دارد. ایشان نسبتِ منطقی بین نبی و رسول را عموم و خصوص مطلق می‌داند و

---

۱. همان، ۳۴.

۲. همان، ۳۴ و ۳۵.

تصریح می‌کند که هر رسولی، نبی است، ولی عکس آن به‌صورت کلی صادق نیست، یعنی چنین نیست که هر نبی‌ای رسول باشد. تا اینجا بیان ایشان با آنچه در عبارت بالا مطرح شد، همخوانی دارد و تهافتی بین آن‌ها دیده نمی‌شود. امّا ایشان افزون بر آنچه بیان شد، باور دارند که جایز است خداوند رسولی را بفرستد، بدون اینکه همراه با شریعت جدید باشد، بلکه ممکن است تنها تجدید شریعت پیشین را انجام دهد و حلال و حرامی را بر آن نیفزاید. در این مورد هم تهافتی وجود ندارد؛ چراکه رسول مأمور است با خود شریعتی بیاورد، ولی نبی اصلاً مأمور به آوردن شریعت نیست؛ امّا همین رسول لازم نیست که شریعتش کلّاً یا جزئاً با شریعت‌های قبلی تفاوت داشته باشد.

۴ـ۲ـ عدم اطلاق نبی به امام به علت منع شرعی

موضوع دیگری که شیخ مفید بدان پرداخته‌اند، آن است که امامان علیهم‌السلام با انبیاء تفاوتی کارکردی ندارند و عدم اطلاق واژهٔ نبی بر ایشان، به خاطر منع شرعی است، وگرنه عقل، منعی در آن نمی‌بیند:

> و اتفقت الإمامیة علی أنّ کلّ رسول فهو نبی و لیس کل نبی فهو رسول، و قد کان من أنبیاء الله عزو جل حفظة لشرائع الرسل و خلفائهم فی المقام، و إنّما مَنَع الشرع من تسمیة أئمتنا بالنبوة دون أن یکون العقل مانعاً من ذلک؛ لحصولهم علی المعنی الذی حصل لمن ذکرناه من الأنبیاء علیهم‌السلام. و اتفقوا علی جواز بعثة رسول یجدد شریعة من تقدّمه و إن لم یستأنف شرعاً، و یؤکد نبوة مَن سلف و إن لم یفرض غیر ذلک فرضاً.[1]

از این عبارات روشن می‌شود که رسول می‌تواند بدون اینکه شریعت جدیدی را تأسیساً و یا تکمیلاً بیاورد، مبعوث شود و فقط به تجدید شریعت قبلی اقدام کند؛ بنابراین جای این پرسش است که تفاوت نبوّت و رسالت که ایشان رابطهٔ آن را عام

۱. همان، ۴۵.

و خاص مطلق می‌داند، چگونه است؟ زیرا اگر تجدید نبوّت دقیقاً همان محافظت و تبلیغ شریعت قبلی باشد، به‌تصریح ایشان برای نبی و امام هم این معنا محقّق است. در این صورت اعم دانستن رسالت از نبوّت بی‌معنا خواهد بود.

در پاسخ می‌توان گفت: ممکن است منشأ آن شریعت تجدید شده برای بشر همان رسول باشد؛ و اگر برای رسولان دیگر هم فرستاده شده، از بین رفته باشد و یا به‌منزلهٔ از بین رفتن باشد، به‌گونه‌ای که دسترسی به آن بدون بعثت جدید و ارسال رسول ممکن نباشد. در این صورت اگرچه در عالم واقع، تحقق این شریعت جدید نیست، ولی برای امّتِ این رسول به‌منزلهٔ شریعت جدید است که از طریق او به آن شریعت قبلی دست‌یافته‌اند؛ در غیر این صورت اگر تجدید شریعت به معنای محافظت باشد، این معنا برای نبی هم تحقق دارد؛ درصورتی‌که شیخ مفید، به‌صراحت نبوّت را اعم از رسالت می‌داند و این در صورتی معنا پیدا می‌کند که برای تجدید شریعت معنایی متفاوت با محافظت که برای نبی و امام هم ممکن است، در نظر گرفته شود. تأمل در عبارت *اوائل المقالات* گویای این راه‌حل است.

بنابراین نبی کسی است که ناظر به یک شریعت دیگر و برای حفظ آن آمده است، امّا رسول خودش صاحب‌شریعت است و امرونهی دارد، هرچند تمام اوامر و نواهی او مثل یک شریعت دیگر باشد.

با توجه آنچه بیان شد، روشن می‌شود که سخن نویسندهٔ کتاب *اندیشه‌های کلامی* شیخ مفید که ادّعا می‌کند:

> مفید به تمایز میان عنوان‌ها مبتنی بر قرآن معتقد بود، ولی به تفاوت در وظیفه اعتقاد نداشت. بدین معنی که می‌گفت چنان نیست که رسول شریعتی بیاورد و نبی محافظ آن باشد. با انکار هر تمایز در وظیفه وی توانست امامان را با انبیایی که نام‌های ایشان در قرآن آمده، و نیز با دیگرانی که نام رسول داشتند، ازهرجهت جزدر نام در یک تراز قرار دهد.[1]

۱. مکدرموت، مارتین، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ۱۱۴ و ۱۱۵.

حداقل در نسبت رسول با امام درست نیست، زیرا چنان‌که بیان شد، از نظر مفید، تفاوت رسول با امام تنها در نام نیست، بلکه تفاوت اساسی آن‌ها در وظیفه و کارکرد انحصاری است. رسول منشأ و صاحب‌شریعت است، اگرچه شریعت او مثل یک شریعت دیگر باشد؛ درحالی‌که این معنا در نبی و امام وجود ندارد.

مطلب دیگری که در عبارت *اوائل المقالات* مرحوم مفید وجود داشت، عدم تفاوت ائمه با همهٔ انبیاء به‌غیراز رسولان علیهم‌السلام در کارکرد و وظیفه است؛ و اینکه به امامان نبی گفته نمی‌شود، به خاطر منع شرعی است، وگرنه آن معنایی که برای انبیا وجود دارد، برای امامان هم تحقق دارد. ظاهر این عبارت این است که بین امام و نبی جز تفاوت در نام‌گذاری، تفاوتی دیگر وجود ندارد؛ چنانکه مکدرموت از عبارت مذکور همین را فهمیده است. حال این پرسش مطرح است که آیا شیخ مفید قائل به عدم تفاوت حقیقی بین نبی و امام به‌صورت مطلق است؟

به نظر می‌رسد با توجه به بیان ایشان در تعریف امام:

> و أقول «إن الأئمة القائمين مقام الأنبياء علیهم‌السلام فی تنفيذ الأحكام و إقامة الحدود و حفظ الشرائع و تأديب الأنام».[1]

که در آن تصریح شده است هرچه برای نبی هست، برای امام نیز وجود دارد ـ زیرا معنا ندارد که نائب چیزی را داشته باشد که برای منوبٌ عنه ثابت نیست ـ در این صورت هرچه مصداق نبی باشد، مصداق امام هم خواهد بود؛ پس تفاوتی جوهری میان امام و نبی جز در نام‌گذاری نخواهد بود.

بنابراین، در اندیشهٔ مرحوم مفید بین رسول با امام و نبی تفاوت روشنی وجود دارد؛ ولی میان امام و نبی، اختلافی نیست و تنها دلیل اطلاق نبی بر امام، منع شرعی است.

---

۱. مفید، محمد بن محمد، همان، ۶۵.

۵ـ تعریف امامت در اندیشهٔ سیّد مرتضی ﷺ

مرحوم سیّد مرتضی بااینکه در مباحث امامت، بسیار عمیق و گسترده وارد شده است و تمام حوزه‌ها و پرسش‌ها و شبهات مرتبط با آن را موردتوجه قرار داده است، به‌گونه‌ای که می‌توان کتاب *الشافی فی الامامة* را دائرةالمعارف مباحث امامت قلمداد کرد، امّا به تعریف امام و امامت آن‌گونه که بایسته است نپرداخته‌اند.

تعریف مرحوم سیّد مرتضی در مورد امامت اصطلاحی، همان تعریف نخستی است که از شیخ مفید نقل شد. ایشان در این تعریف مانند شیخ مفید، امامت را پیشوایی و تقدّم در اموری می‌داند که واجب است در آن‌ها از امام اطاعت شود، از آن جهت که امام حجّت است و راه شناخت صواب از ناصواب را به‌مقتضای امامتش می‌شناسد.

سیّد مرتضی در بحث اثبات عصمت امام از طریق اقامهٔ حدود و تنفیذ احکام، معتقد است که اگر امام معصوم نباشد و بر ما اقتدای به او در گفتار و رفتارش واجب باشد، در این صورت وقوع خطای در دین از امام جایز است و ما هم موظف به پیروی و اقتداء به او در آن امر و فعلش هستیم؛ آشکار است که لازمهٔ این گفته، پیروی از امام در انجام اعمال و افعال قبیح است! حال‌آنکه امر به فعل قبیح از حکیم باطل است؛ پس برای این‌که چنین محذوری پیش نیاید، لازم است امام معصوم باشد.[۱]

سیّد مرتضی در پاسخ به این اشکال که ما در اموری مأمور به پیروی و اقتداء به امام هستیم که درستی آن‌ها را با دلیل بیرونی بدانیم و در صورت صدور خطا از وی، او را پیروی نخواهیم کرد[۲]، می‌گوید:

لأنّ هذا لو کان صحیحا، لوجب أن لا یکون بین الإمام و بین رعیته مزیة

۱. همان، ۲۰۵/۱. سیّد مرتضی، علی بن الحسین، *الشافی فی الامامة*، ۶۱/۱.
۲. همان.

فی معنی الاقتداء به و الائتمام، بل الیهود و النصاری و الزنادقة، لأنّ رعیة الامام قد یوافق بعضهم بعضاً فی المذاهب، لا من حیث ذهب إلی ذلک البعض الموافق، بل من حیث علم بالدلیل صحته، و کذلک قد یوافق المسلمون الیهود و النصاری فی القول بنبوّة موسی و عیسی علیهما السلام، و تعظیمهما، و تفضیلهما لا من حیث ذهبت الیهود و النصاری إلی ذلک، و نحن نعلم أنّه لا إمامة لکلّ هؤلاء من حیث الموافقة و انما تکون لهم إمامة لو اتبعت أقوالهم و لزمت موافقتها من حیث قالوها، و ذهبوا إلیها، و إذا ثبت أنّ للإمام مزیة فی معنی الاقتداء به و الائتمام علی کلّ من لیس بإمام، ثبت أنّ الاقتداء به واجبٌ من حیث قال و فَعَل، حتّی یکون قوله أو فعله حجّة فی صواب ذلک الفعل.[1]

پس سیّد مرتضی نیز مانند شیخ مفید مهم‌ترین ویژگی امام را پیشوایی و حجیّت ذاتی اقوال و افعال او می‌داند و تصریح می‌کند متوقف کردن اطاعت از امام و اقتدای به او به دانستن درستی قول و یا فعل امام با دلیل بیرونی، درواقع ضایع کردن مفهوم امامت است.[2]

البته لازمهٔ این سخن آن نیست که امام در اموری که درستی آن‌ها با دلیل بیرونی، مانند عقل، دانسته می‌شود، مقتدا و واجب الاتّباع نباشد؛ بلکه امام در تمامی حوزه‌های دین، پیشوا و واجب الاتّباع است، چه اموری که دلیل بیرونی بر درستی آن‌ها وجود دارد و چه اموری که چنین نباشد. تفاوت در این است که در مورد اول، دو طریق برای شناخت صواب و صحّت قول و فعل است؛ یکی همان دلیل بیرونی و دیگری سخن و یا کردار امام. برخلاف موردی که راه شناخت حق و صواب، قول و فعل امام است. در اینجا فقط «حجیّت امام» طریق انحصاری شناخت صواب و درستی است.[3]

۱. همان.
۲. همان.
۳. همان.

مرحوم سیّد مرتضی در پاسخ این گفته که تفاوت امام با پادشاهان را در کثرت رعیت و گسترهٔ عمل می‌داند، می‌نویسد:

> و لیس لقائل أن یقول: «إنّ الامام یخالف الأمیر بکثرة رعیته، و سعة عمله» لأنّه جائز أن یستخلف الامام علی جمیع أعماله، و سائر رعیته خلیفة و خلفاء فیجعل إلیهم التصرّف فیما إلیه التصرّف فیه، من تدبیر الامور الحاضرة و الغائبة، و تولیة الولاة، و استخلاف الخلفاء فیما نأی من البلاد إلی غیر ما ذکرناه ممّا یتصرّف فیه الامام، و یتولّاه بنفسه. لأنّه إذا جاز أن یتولّی جمیعه بنفسه جاز أن یستخلف علی جمیعه.[1]

مرحوم حمصی نیز در توضیح این بیان سیّد مرتضی، معتقد است امام بر اهل صناعاتی چون خیاطی، بنّایی، نجاری و... ریاست ندارد؛ زیرا این‌ها اموری دنیوی‌اند و ازآن‌جهت که دنیوی هستند، از حوزهٔ ریاست امام خارج‌اند. قید «ازآن‌جهت که دنیوی هستند» بسیار مهم است، زیرا در این امور هم اگر امری اتفاق بیافتد که نیازمند حکم دینی و مداخلهٔ امام باشد، امام در آن ریاست دارد، ولی در این صورت دیگر امر دنیویِ صرف نخواهد بود، بلکه ازآن‌جهت که نیازمند حکم الهی است، امری دینی و در قلمرو امامت امام است. ازاین‌رو مرحوم حمصی تأکید می‌کند که در صورت نزاع و مشاجره میان اهل صناعات، امام حاکم است، ازآن‌جهت که حکم الهی را در آن موارد بیان می‌کند.[2]

بنابراین، اموری که به برقراری عدالت و امنیت و رفع ظلم و... مربوط می‌شود، اموری دنیوی به‌حساب نمی‌آیند، بلکه این‌ها مهم‌ترین اهداف دینی است که امام برای تحقق آن‌ها از سوی خدا نصب شده است. وی دراین‌باره می‌گوید:

---

۱. همان، ۳۱۶/۱.

۲. حمصی رازی، سدید الدین، *المنقذ من التقلید*، ۲۳۶ و ۲۳۷.

بسیاسته یحصل جمیع هذه المنافع المعجّلة و الأغراض الدنیویة، و لکن تبعاً لِمَا هو الغرض الأصلی فی انتصابه و هو ارتفاع الظلم و الفساد و التباغی و امتداد أیدی الظلمة الأقویاء إلی أموال الضعفاء المظلومین و نفوسهم، أو تقلیل هذه القبائح و المناکیر و البعد منها خوفا من تأدیبه و سیاسته، و کلّ ذلک من امور الدین.[1]

و البته لازم طبیعی تحقق این اهداف دینی، رفاه و آسایش زندگی دنیوی انسان‌ها هم است.[2]

به نظر می‌رسد آنچه سدیدالدین حمصی در تفسیر تعریف سیّد مرتضی آورده، موردپذیرش سیّد مرتضی نیز هست. در اینجا به برخی از شواهد و قرائن این گفته اشاره می‌شود.

از تصریحات سیّد مرتضی پیدا است که ایشان ریاست عامّه را در برابر ریاست‌های مقیّده دانسته و این از تقابل‌هایی که ایشان بین ریاست امام و دیگر ریاست‌ها برقرار می‌کند، آشکار است؛ تعبیراتی چون:

ولایة الحاکم خاصة، و ولایة الإمام عامّة؛ فلا یمکن أن یقال فی ولایة الإمام ما قلناه فی ولایة الحاکم.[3]

و یا:

ولایته [الامیر] خاصة و ولایة الإمام عامة، و بینا أن الأمیر یرجع فیما لا یعلمه، و لیس بأمیر علیه، و لا حاکم فیه الی الامام، و لا یجوز فی الامام مثل ذلک، لأنه لا یمکن أن یشیر إلی شیء من الشریعة لیس هو إماماً فیه و منصوباً لتنفیذ أحکامه.[4]

---

۱. همان، ۲۳۷.
۲. ر.ک: همان.
۳. سیّد مرتضی، علی بن الحسین، همان، ۳/ ۱۶۵.
۴. همان، ۱۶۹.

همچنین آنجا که می‌گوید امام به اعتقاد ما یکی است و بر او لازم است جانشینان و خلفایی در دیگر شهرها و کشورها نصب کند[1]، به عام بودن ریاست امام اشاره دارد.

ایشان درجایی دیگر تصریح می‌کنند که امام در سرای تکلیف، جانشین کسی نبوده و ریاستش استقلالی است:

> لأن الإمام هو الذی لا ید فوق یده، و لا یتصرّف فیما یتصرّف فیه الأئمة علی سبیل الخلافة لغیره، و النیابة عنه، و هو حی.[2]

و اعتقاد به این حقیقت که امام جانشین پیامبر بعد از وفات ایشان است نیز شواهد گوناگونی در کلام ایشان دارد.[3]

در تأیید تبیین ریاست در دین از سدیدالدین حمصی می‌توان عباراتی را از سیّد مرتضی شاهد آورد. ایشان در بحث ضرورت امامت می‌نویسند:

> فالإمامة عندنا لطف فی الدین، و الذی یدلّ علی ذلک أنّا وجدنا أنّ الناس متی خلوا من الرؤساء و من یفزعون إلیه فی تدبیرهم و سیاستهم اضطربت أحوالهم، و تکدرت عیشتهم، و فشا فیهم فعل القبیح، و ظهر منهم الظلم و البغی، و أنّهم متی کان لهم رئیس أو رؤساء یرجعون إلیهم فی أمورهم کانوا إلی الصّلاح أقرب، و من الفساد أبعد، و هذا أمر یعمّ کلّ قبیل و بلدة و کلّ زمان و حال، فقد ثبت أن وجود الرؤساء لطف بحسب ما نذهب إلیه.[4]

---

۱. همان، ۱/ ۵۷.

۲. همان، ۳/ ۴۷.

۳. ر.ک: همان، ۱/ ۱۳۳، ۱۸۰؛ ۲/ ۲۹۲ و ۲۹۳؛ ۳/ ۱۲۶.

۴. همان، ۱/ ۴۷؛ و نیز ر.ک: همان، ۵۲ و ۵۳، ۶۴ و ۶۵، ۶۹ و ۷۰. سیّد مرتضی همین مضمون را در *الذخیرة فی علم الکلام* چنین می‌آورد: «و الذی یدل علی ما ادعیناه أنّ کلّ عاقل عرف العادة و خالط الناس، یعلم ضرورة أنّ وجود الرئیس المهیب النافذ الأمر السدید التدبیر یرتفع عنده التظالم و التقاسم و التباغی أو معظمه، أو یکون الناس الی ارتفاعه أقرب، و إنّ فقد من هذه صفته یقع عنده کلّ ما أشرنا إلیه من الفساد أو یکون الناس الی وقوعه أقرب». (سیّد مرتضی، علی بن الحسین، *الذخیرة فی علم الکلام*، ۴۱۰).

تأمل در عبارت پیش‌گفته و تفسیری که سیّد مرتضی از لطف بودن امام ارائه می‌کند، نشـان می‌دهـد کـه از نظر ایشـان تدبیر زندگـی مـردم و مدیریت سیاسـی و اجتماعی آن‌ها از امور دینی اسـت. به همین جهت برقراری امنیت و جلوگیری از ظلم و بغی از مصادیق لطف بودن امام محسـوب می‌شـود؛ درحالی‌که که همهٔ آن‌ها جزء وظایف و شئون حاکمیتی و سیاسی امام به شمار می‌روند.

همچنیـن گفته‌هایـی کـه سـیّد مرتضـی از برخـی حکمـا بر ضرورت ریاسـت شـاهد مـی‌آورد، بیانگـر آن اسـت که مقصود ایشـان از این ریاسـت، مدیریـت زندگی دنیوی انسـان‌ها اسـت که بازندگی دینی آن‌ها ارتباط دارد؛ گفته‌هایی چون «الملک و الدّین أخـوان توأمـان لا قوام لأحدهما إلّا بصاحبه»،[1] و یا: «إنّ مثل الملک و الدین مثل الروح و الجسد، فلا انتفاع بالروح من غیر جسد، و لا بجسد من غیر روح».[2]

بنابراین می‌توان گفت که مرحوم سـیّد مرتضی ریاسـت در دین را جزء مهم‌ترین قیود تعریـف امامت می‌دانسـته اسـت؛ هرچند در کتاب‌هایی که انتسـاب آن‌ها به سـیّد مرتضی قطعی است، چنین تعابیری با صراحت وجود ندارد.

همچنیـن جنبـهٔ سـلبی تفسـیر حمصـی از این قیـد را می‌تـوان از عبارات دیگر سـیّد مرتضی فهمید. ایشـان در پاسـخ به اشکال قاضی عبدالجبار که لازمهٔ اعتقاد امامیه بـه اسـتقلال و بی‌نیـازی امـام در علم به احکام دین و شـریعت از غیر خـود را مهارت امام در تمامی صناعات می‌داند[3]، می‌فرماید:

> فأمّا إلزامه إذا ذهبنا إلی وجوب استقلاله بنفسه فی العلم بالأحکام التی ولـی لتنفیذهـا، و نصـب لإقامتها أن یعلم کلّ شـیء حتی یعلـم القیم و الاروش و الصّناعـات، فمـن طریـف الإلـزام و غریبـه؛ لأنّا إنمـا أوجبنا ما

۱. همو، *الشافی فی الامامة*، ۶۱/۱.
۲. همان.
۳. همان.

ذهبنا إليه فی هذا الباب من حیث کان الإمام حاکماً فی الدین، و والیاً فی تنفید أحکامه، فیجب فی کل حکم لله تعالی فی الدین أن یعلمه لینفذه و یضعه فی مواضعه، و أبطلنا قول من خالفنا و ذهب إلی جواز کونه غیر عالم بکثیر من الأحکام المشروعة التی تعبّد بعلمها، و ندب الی معرفتها، فأین هذا من العلم بالحرف و المهن و القیم و الاروش، و کل ذلک مما لا تعلّق له بالشریعة و لا کلّف أحد من الامة، إماماً کان أو مأموماً، العلم به؛ لا علی سبیل الندب و لا الإیجاب؟ و انما تکلیفهم المتعلق بالشریعة فی ذلک أن یرجعوا إلی أهل القیم و المعرفة بالصناعات، لا أن یقوّموا ذلک بأنفسهم... و انما یجب أن یکون عالماً بالصنائع و المهن لو کان والیاً علی أهلها فیها کما أوجبنا إذا کان والیاً فی الدین و رئیساً فی الشریعة أن یکون عالماً بأحکامها، فأما و الأمر بخلاف ذلک.[1]

این عبارت نشان می‌دهد که ایشان محدودهٔ امامت امام را شامل اهل حِرَف و صناعات در صنعت‌شان نمی‌داند. جملهٔ «لو کان والیاً علی أهلها فیها... و الأمر بخلاف ذلک» از نظر مفاد دقیقاً برابر با عبارت مرحوم حمصی «لأنّ الإمام لیس رئیسا علی أهل الصناعات فی صناعتهم» است و نشان‌گر آن است که تعریف سدیدالدین حمصی از تعریف سیّد مرتضی برگرفته شده است.

هرچند در عبارات سیّد مرتضی به‌صراحت تعبیر ریاست عامّه یا ریاست در دین وجود ندارد، ولی این معنا در جای جای گفته‌های ایشان دیدنی است. درهرصورت، تعریفی که بتوان به‌طور قطعی به سیّد مرتضی نسبت داد، همان تعریفی است که در ابتدا ذکر شد. در آن تعریف، مهم‌ترین ویژگی امام، حجیت او به لحاظ خود او است، نه به لحاظ دلایل بیرونی. امام در تمامی قلمروهای دین لازم الاتباع است، حتی درجایی که با دلیل عقلی، صواب بودن کاری

۱. همان.

دانسته شود. بنابراین تعابیر فوق از مرحوم سیّد مرتضی را باید بر اساس این تعریف او فهم نمود. لذا بین تعریف سیّد مرتضی و مرحوم مفید اختلافی وجود ندارد.

۵ـ۱ـ نسبت امامت با نبوّت و رسالت

پیش از پرداختن به دیدگاه سیّد مرتضی دراین‌ارتباط، لازم است مفهوم نبی و رسول از نظروی تبیین شود. ایشان ابتدا به بیان مفهوم لغوی و عرفی این دو واژه پرداخته و برای نبی همان دو ریشهٔ زبانی که در بحث لغوی گذشت را برمی‌شمارد.[۱]

همچنین بیان می‌دارد رسول در لغت به کسی اطلاق می‌شود که فرستنده‌ای او را فرستاده باشد، امّا از جهت عرف، در پذیرش رسالت کسی، قبول مرسَل نیز شرط است[۲] و اگرچه در مفهوم لغوی رسول و نبی، «رسول الله» و «نبی‌الله» نهفته نیست، ولی اطلاق این دو واژه در عرف، همین معنا را افاده می‌کند. بنابراین، هرگاه گفته شود «قال الرسول کذا»، از واژهٔ «رسول»، غیراز «رسول الله» فهمیده نمی‌شود. همین مطلب در مورد واژهٔ «نبی» هم صادق است.[۳]

از کلام مرحوم سیّد مرتضی به دست می‌آید که ایشان از حیث مصداق، تفاوتی حقیقی میان نبی و رسول قائل نیستند، بلکه تفاوت این دو را مفهومی می‌دانند. بنابراین در دیدگاه ایشان، رسول و نبی کسی است که عهده‌دار رسالت الهی بوده و بر قیام به آن رسالت، عزم داشته باشد.[۴] ایشان در بحث حسن بعثت پیامبران می‌گوید:

و غیر ممتنع أن یبعث الله تعالی الرسول لتأکید ما فی العقول و ان لم

۱. همو، *الذخیرة فی علم الکلام*، ۳۲۲.
۲. همان.
۳. همان، ۲۲۲ و ۲۲۳.
۴. همان.

یکن معه شرع، و الی ذلک ذهب أبو علی.[1]

نیز در جای دیگر می‌نویسد:

> و غیر ممتنع أن یبعث الله تعالی نبیاً بلا شرع، و یکون العلم بأنه نبی نفسه لطفاً و مصلحةً لنا.[2]

به نظر می‌رسد مرحوم سیّد مرتضی در بحث نبوّت و رسالت همان چیزی را معتقد است که معتزله بدان باور دارند. از نظر معتزله این دو مفهوم به لحاظ مصداقی یکسان بوده و تفاوتی حقیقی میان آن‌ها وجود ندارد. برای نمونه، قاضی عبدالجبار معتزلی درجایی می‌گوید: «فاعلم أنه لا فرق فی الاصطلاح بین الرسول و النبی».[3] و همین، دیدگاه سیّد مرتضی در *المغنی* است.[4]

سیّد مرتضی درجایی دیگر و در پاسخ به اشکال قاضی عبدالجبار که لازمهٔ تعریف شیعه از امامت را تفاوت قائل نشدن میان نبی و امام می‌داند،[5] قوام نبوّت را به خبر آوردن از خدا بدون واسطه و یا باواسطهٔ فرشته می‌داند:

> والنبی لم یکن عندنا نبیاً لاختصاصه بالصّفات التی یشرک فیها الإمام، بل لاختصاصه بالأداء عن الله تعالی بغیر واسطة، أو بواسطة هو الملک، و هذه مزیّة بیّنة.[6]

۵ـ۲ـ عدم اطلاق نبی به امام به دلیل تفاوت کارکرد

با توجه به تعریف سیّد مرتضی از نبوّت که مقوّم آن را ارتباط بی‌واسطه و یا باواسطهٔ

---

۱. همان، ۳۲۳ و ۳۲۴.
۲. همان، ۳۲۴.
۳. همدانی اسد آبادی، عبد الجبار بن احمد، *شرح الاصول الخمسة*، ۳۸۳.
۴. همو، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ۹/۱۵-۱۶.
۵. سیّد مرتضی، علی بن الحسین، *الشافی فی الامامة*، ۳۹/۱.
۶. همان.

فرشته با خدا می‌دانست، باید گفت حوزهٔ کار اختصاصی نبوّت و امامت متفاوت است. پس فی‌الجمله در این‌که میان نبوّت و امامت تفاوت وجود دارد، تردیدی نیست، امّا سؤال این است که نسبت منطقی میان این دو چیست؟ عبارات سیّد مرتضی در این رابطه متفاوت است؛ در برخی موارد تصریح می‌کند که این نسبت عموم و خصوص مطلق است و هر نبی، امام است، ولی هر امامی نبی نیست. ایشان در نقد دیدگاه قاضی عبدالجبار که عقیدهٔ برتر دانستن امام بر رسول در علم و عصمت را به شیعه منتصب می‌کند، می‌فرماید:

> و کیف یقول الإمامیة هذا؟! و هم إذا أفرغوا وسعهم و بلغوا غایتهم انتهوا بالإمام فی العصمة و الکمال و الفضل و العلم إلی مرتبة النبی، و کانت تلک عندهم الغایة القصوی، و لو لم یکشف عن غلط حاکی هذه المقالة إلّا ما هو معروف من مذهبهم و أنّ النبی لا بدّ أن یکون إماماً، و أنّ ما یجب للإمام لکونه إماماً یجب للنبی، لأنّ النبوّة تعمّ المنزلتین، فکیف یتوهّم مع هذا علیهم القول بأنّ الإمام یزید ـ فیما ذکره ـ علی النبی؟[1]

این عبارت تصریح دارد که مقام نبوّت دربردارندهٔ دو منزلت است، یکی آنچه اختصاصی نبی است و همان ارتباط خاص با خدا است؛ و دیگری وظیفه‌ای که امام هم آن را به عهده دارد و همان ریاست عامّه و تولیت امور دینی و دنیوی مردم است.

۶ـ تعریف امامت در اندیشهٔ شیخ طوسی ﷺ

شیخ طوسی ازجمله عالمان مدرسهٔ بغداد است که به‌گونه‌ای دقیق و مستقل، به مفهوم شناسی امامت و واژگان مرتبط با آن پرداخته است. اگرچه آثاری از شیخ که به‌تصریح خود ایشان در آن‌ها به‌صورت مستوفی به این بحث پرداخته[2]، به دست ما

---

۱. همان، ۴۱ و ۴۲.

۲. ایشان در ذیل رسالهٔ مختصری با عنوان *فی الفرق بین النبی و الامام* می‌فرماید: «و قد

نرسیده است، امّا آنچه از ایشان در این مسئله موجود است، می‌تواند بیانگر نگرش شیخ طوسی به مفهوم امامت و مفاهیم مرتبط با آن باشد.

ایشان در *رسالة فی الاعتقادات*[1] در این رابطه می‌نویسد:

و الإمامة رئاسة عامة لشخص من الأشخاص فی أمور الدین و الدنیا؛[2 و 3]

در تعریف شیخ طوسی قیود چندی آمده است که برخی از آن‌ها با آنچه از شیخ مفید و سیّد مرتضی ذکر شد، مشترک است؛ ولی از جهاتی نیز این تعریف با تعاریف پیش‌گفته متفاوت است. خود شیخ این قیود را به‌صورت مستقل موردبررسی قرار نداده است، ولی متکلّمانی که تعریف شیخ طوسی را به‌عنوان تعریف امامت پذیرفته‌اند، توضیحی دربارهٔ برخی از این قیود ارائه کرده‌اند.

یکی از متکلّمانی که تعریف شیخ طوسی را پذیرفته، ابن میثم بحرانی است.[4] ایشان

استوفینا الکلام فی هذه المسألة فی کتاب الامامة و فی المسائل الحلبیة، و بلغنا فیها الغایة، فمن أراد ذلک وقف علیه من هناک إن شاء الله تعالی» (طوسی، محمد بن حسن، *الرسائل العشر*، ۱۱۴).

۱. تنها مأخذی که نشان دهد این کتاب تألیف شیخ طوسی است، نقل صاحب *الذریعه* است که یک نسخه از آن در حاشیهٔ کتاب *المستجاد من الإرشاد* نزد مرحوم حجّت کوه کمری بوده و در آن نسخه، کاتب آن تصریح می‌کند که من در کتابخانهٔ زعیم فقیه، مرحوم سیّد محمد کوه کمری نسخه‌ای از کتاب *المستجاد من الإرشاد* دیدم که تاریخ کتابت آن ۹۸۲ بود و در حاشیهٔ آن، کتابی در *اصول‌الدین* منسوب به شیخ طوسی نوشته شده است و اول آن چنین است: «إذا سألک سائلٌ و قال: ‹ما الإیمان؟›». سپس چند سطری از آن را نقل نموده و در ادامه می‌گوید: نسخهٔ دیگر نیز عین همان نسخه، ضمن مجموعه‌ای در کتابخانهٔ مرحوم ملامحمدعلی خوانساری در نجف اشرف است، لکن نام شیخ طوسی در آن نیامده است. (ر.ک: روضاتی، محمد علی، *دربارهٔ دو رسالهٔ کلامی از شیخ طوسی*)

۲. ر.ک: فاریاب، محمد حسین، *معنا و چیستی امامت در قرآن، سنت و آثار متکلّمان*، ۳۹۶ و ۳۹۷.

۳. طوسی، محمد بن حسن، همان، ۱۰۳.

۴. ایشان در این زمینه می‌نویسد: «الإمامة رئاسة عامة لشخص من الناس فی امور الدین و الدنیا» (بحرانی، ابن میثم، *النجاة فی القیامة*، ۴۱). مشاهده می‌شود که این تعریف دقیقاً همان تعریف شیخ طوسی است که در آن تنها به‌جای «من الاشخاص»، «من الناس» آمده است.

قید «ریاست عامّه» را به‌منزلهٔ جنس قریب امامت و قیدهای دیگر را «خاصهٔ مرکبهٔ» مفهوم امامت می‌داند. اگرچه هریک از قیود یاد شده، نسبت به امامت عام است، ولی در صورت اجتماع آن‌ها، امامت از مفاهیم هم عرض تفاوت یافته و فقط بر امامت اصطلاحی تطبیق می‌شود.[1]

شخصیت دیگری که تعریف شیخ طوسی را پذیرفته، مرحوم علامهٔ حلی است. ایشان در تعریف امامت، دقیقاً همان تعریف شیخ الطائفه را برمی‌گزینند.[2]

بااین‌حال برخی مدعی شده‌اند که مرحوم شیخ طوسی خود به لوازم تعریفی از امامت که ریاست عام در دین و دنیا را در برمی‌گیرد، وفادار نمانده است، زیرا ایشان برخی از امور دنیوی، مانند صنایع و حرفه‌ها را از حوزهٔ ریاست امام خارج می‌داند.[3]

ولی واقعیت امر آن است که این امور اگرچه دنیوی هستند، ولی مراد از فراگیری ریاست امام بر این امور نیز آن است که امام عالی‌ترین مرجع حاکمیتی و مدیریتی جامعه در ارتباط با تمام شئون دنیوی آن است. به همین جهت است که هم فاضل مقداد و هم ابن میثم بحرانی، قید ریاست بر دنیا را به سلطنت و حاکمیت دنیوی، همانند حاکمیت سلاطین، تفسیر می‌کنند؛ یعنی همان‌گونه که سلاطین بر همهٔ اعضای قلمرو خود و از همهٔ طبقات ریاست دارند و این ریاست به این معنا نیست که حاکم در تمامی صنایع و حرفه‌ها، مهارت تمام داشته باشد، ریاست عام دنیوی امام نیز چنین است و همهٔ ریاست‌ها در حوزه‌ها و قلمروهای کوچک‌تر، زیر نظر و

۱. بحرانی، ابن میثم، همان، ۴۱ و ۴۲.

۲. ر.ک: حلی، حسن بن یوسف، *مناهج الیقین*، ۴۳۹؛ همو، *تسلیک النفس*، ۱۹۹؛ سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد، *إرشاد الطالبین*، ۳۲۵.

۳. شیخ طوسی در این رابطه می‌فرماید: «و لا یلزم إذا قلنا انّه یجب ان یکون عالماً بما أسند إلیه أن یکون عالماً بما لیس هو إماماً فیه کالصنائع و غیر ذلک، لأنّه لیس هو رئیساً فیها و متی وقع فیها تنازع من أهلها ففرضه الرجوع إلی أهل الخبرة، و الحکم بما یقولونه» (طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، ۳۱۰؛ و نیز، ر.ک: همو، *تلخیص الشافی*، ۲۵۲/۱-۲۵۳).

هدایت امام عمل می‌کنند و او مرجع نهایی تصمیم‌گیری‌ها و حل اختلافات در روابط و مناسبات حقوقی، اقتصادی، نظامی، اجتماعی و... است.

مطلب دیگری که در بحث مفهوم امامت از منظر شیخ طوسی لازم است بدان توجه شود این است که ایشان نیز مانند شیخ مفید و سیّد مرتضی ﷺ، عنصر حجیّت را لازمهٔ جداناپذیر این مفهوم می‌داند که بدون آن، حقیقت پیشوایی معنا پیدا نمی‌کند. ایشان در این زمینه می‌فرماید:

> و قولنا: «امام» یستفاد منه أمران: أحدهما أنه مقتدی به فی أفعاله و أقواله من حیث قال و فَعَل، لانَّ حقیقة الامام فی اللغة هو المقتدی به.[1]

۶ـ۱ـ نسبت امامت با نبوّت و رسالت

برای فهم دقیق دیدگاه شیخ طوسی از امامت لازم است نسبت آن با دو مفهوم نبوّت و رسالت موردتوجه قرار گیرد تا دقیقاً نگاه ایشان به امامت و حقیقت آن روشن شود.

به‌اجمال باید گفت در دیدگاه شیخ، مفهوم نبوّت متفاوت از مفهوم امامت است. ایشان در موارد مختلف به این تفاوت اشاره می‌کند، ازجمله در توضیح آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ بقره که از جعل مقام امامت برای حضرت ابراهیم علیه‌السلام سخن می‌گوید، بر جدایی و انفصال نبوّت و امامت تصریح می‌کنند:

> و استدلّوا بها ایضاً علی أن منزلة الامامة منفصلة من النبوة، لان الله خاطب ابراهیم علیه‌السلام و هو نبی، فقال له إنّه سیجعله إماماً جزاءً له علی إتمامه ما ابتلاه الله به من الکلمات، و لو کان إماماً فی الحال، لما کان للکلام معنی، فدلّ ذلک علی أنّ منزلة الامامة منفصلة من النبوة. و انّما أراد الله أن یجعلها لإبراهیم علیه‌السلام. و قد أملینا رسالةً مقررة فی الفرق بین النبی و الامام، و أنّ النبی قد لا یکون إماماً علی بعض الوجوه، فامّا

۱. همو، *الرسائل العشر*، ۱۱۱.

الامـام فـلا شـک أنّه یکون غیر نبـی. و أوضحنا القول فی ذلـک؛ من أراده وقف علیه من هناک.[1]

شـیخ طوسـی در *رسـالة فی الفرق بین النبی و الامام* ابتدا این پرسش را مطرح می‌کند که آیا انفکاک نبوّت از امامت، چنانکه بسیاری از امامیه به آن معتقدند، ممکن است یا نه؛ و یا امامت داخل نبوّت است و روا نیست شخصی امام باشد و نبی نباشد؟

ایشـان در پاسـخ، ابتـدا بـه تعریـف نبی و امـام پرداخته و سـپس تفاوت‌هـای هر یک بـا دیگـری را تبییـن می‌کند. از منظر شـیخ طوسـی، «نبی» یعنی انسـانی کـه از ناحیهٔ خداوند خبر می‌آورد، بدون این‌که واسـطه‌ای انسـانی در این خبررسـانی وجود داشته باشـد. امّا واژهٔ «امام» دو معنا را افاده می‌کند: یکی کسـی که در قول و فعل به او اقتدا می‌شـود و حقیقت امامت در لغت چیزی غیرازاین نیسـت؛ و دیگر کسـی اسـت که عهده‌دار تدبیر و سیاسـت جامعه، دفاع از آن، جنگ با دشـمنان امّت، نصب والیان و قضات و اقامهٔ حدود است.

آنـگاه در ادامـه تصریـح می‌کند که در معنـای اول بین امام و نبی تفاوتی نیسـت؛ زیرا هـر پیامبری هم مقتدا اسـت و قـول و فعلش لازم القبول و الاتّباع اسـت. بنابراین، در این معنا می‌توان گفت هر نبی امام اسـت. امّا در معنای دوم امامت، لازم نیسـت که هر نبی‌ای این ویژگی‌ها را داشـته باشـد، چه اینکه گاهی مصلحت اقتضا می‌کند که خداونـد نبـی‌ای را بفرسـتد و وظیفـهٔ او فقـط ابلاغ آنچـه مصالح مردم در آن‌ها اسـت باشـد، ولـی مدیریـت اجتماعی مردم، چـون تأدیب، جنگ، نصـب والیان و قضات و... را بر عهده نداشته باشد.

شیخ طوسی برخی از آیات قرآن را نیز بر این مدعا شاهد می‌آورد؛ مانند آیهٔ ﴿وَقالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طالُوتَ مَلِكاً﴾[2] این آیه نشان می‌دهد که نبی غیر از مَلِک

۱. همو، *التبیان*، ۱/۴۴۹.
۲. بقره/۲۴۷.

بوده است. چنانکه در بین سیره نویسان نیز مشهور است که در بنی‌اسرائیل نبوّت در خاندانی و فرمان روایی در خاندانی دیگر بوده و تنها در برخی از پیامبران مانند داود، سلیمان و پیامبر اسلام ﷺ این دو معنا با هم جمع شده است.

با این بیان باید گفت از منظر شیخ طوسی معنای نبوّت از امامت قابل انفکاک است و نسبت میان این دو، عموم و خصوص من وجه است.[1]

شیخ طوسی به‌طور مشخص، تفاوت میان امامت و رسالت را تبیین نکرده است؛ ولی گویا بتوان تفاوت رسالت با نبوّت را به تفاوت آن با امامت نیز تسرّی داد.

ایشان در تفسیر *تبیان* در دو مورد نسبت میان رسول و نبی را تبیین می‌کند. درجایی می‌گوید:

> و الفرق بین الرسول و النبی، أنّ النبی لا یکون الّا صاحب المعجز الذی ینبئ عن الله أی یخبر، و الرسول إذا کان رسول الله فهو بهذه الصفة، و قد یکون الرسول رسولاً لغیر الله، فلا یکون بهذه الصفة. و الإنباء عن الشیء قد یکون من غیر تحمیل النبأ. و الإرسال لا یکون الّا بتحمیل الرسالة.[2]

برابر با این عبارت، تنها تفاوت میان رسول و نبی در ناحیهٔ لغت است؛ چراکه در إنباء و خبررسانی، تحمّل و پذیرش خبر شرط نیست، درحالی‌که لازمهٔ رسالت، تحمّل و پذیرش آن است.

شیخ طوسی در موردی دیگر و در تفسیر آیهٔ ﴿وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إِلَّا إِذا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾[3] می‌فرماید:

> و الآیة تدلّ علی أنّ کلّ رسولٍ نبیٌ، لأنّه تعالی ذکر أنّه أرسلهم، و انّما قال: «مِنْ رَسُولٍ وَ لا نَبِيٍّ» لاختلاف المعنیین، لأنّ الرسول یفید أنّ الله أرسله،

۱. همو، *رسائل العشر*، ۱۰۹-۱۱۴.
۲. همو، *التبیان*، ۴/ ۳۴.
۳. حج/ ۵۲.

و النبی یفید أنّه عظیم المنزلة یخبر عن الله.[1]

در اینجا نیز شیخ طوسی به تفاوت لغوی این دو واژه اشاره دارد؛ با این افزوده که هر رسولی نبی هست، ولی هر نبی‌ای رسول نیست.

درجایی دیگر، در مقام بیان تفاوت امام و رسول می‌گوید:

أنّ کلّ رسول الله تعالی فهو نبیٌّ إمامٌ و لیس کلّ إمام نبیّاً و لا رسولاً.[2]

با توجه به توضیحاتی که گذشت، می‌توان گفت رسول، جامع مقام نبوّت و امامت است؛ زیرا اگر رسول با نبی یکی باشد، با سخن ایشان دربارهٔ تفاوت میان نبوّت و امامت، سازگار نیست.

۷ـ جمع‌بندی دیدگاه عالمان مدرسهٔ بغداد در تعریف امامت

با توجه به آنچه گذشت، دیدگاه متکلمان شیعهٔ مدرسهٔ بغداد در تعریف امامت را می‌توان این‌گونه جمع‌بندی نمود:

یکم: ایشان امامت را متناسب با معنای لغوی آن تعریف کرده و معتقدند امام کسی است که مقتدا و پیشوا باشد و سخن و فعل او از آن جهت که امام است، حجّت باشد؛ تعریفی که شیخ مفید، سیّد مرتضی و شیخ طوسی رحمهم‌الله هر سه آن را پذیرفته‌اند. مطلب مهم دیگر راجع به این تعریف آن است که شامل نبوّت و رسالت هم می‌شود، چنان‌که شیخ طوسی به آن تصریح نموده است.

دوم: شیخ مفید رحمه‌الله افزون بر تعریف متناسب با معنای لغوی، تعریف دیگری از امامت دارد. در این تعریف امامت عبارت است از جانشینی پیامبر در ابعاد چهارگانهٔ اجرای احکام، برپاداشتن حدود، حفظ احکام و قوانین الهی و تربیت و اصلاح دینی مردم. در ارتباط با نسبت امامت و رسالت و نبوّت، اگرچه عبارات

۱. همو، همان، ۷/ ۳۳۱.
۲. همو، *المقنعة*، ۳۲.

شـیخ مفیـد متفـاوت اسـت، ولـی دقـت در آن‌هـا نشـان می‌دهد کـه در نظر ایشـان، رسالت مبدأ شریعت و آیین جدید است، ولی در نبوّت و امامت چنین چیزی وجود ندارد. بنابراین، دیدگاه کسانی که مدعی‌اند شیخ مفید تفاوتی کارکردی بین این سه عنوان قائل نبوده، درسـت نیسـت. امّا در دیدگاه ایشان، میان نبوّت و امامت تفاوتی واقعی و کارکردی وجود ندارد و اختلاف تنها در نام‌گذاری اسـت که آن هم به جهت نهی شارع است؛ وگرنه از نظر عقل هیچ تفاوتی میان این دو وجود ندارد.

سـوم: مراجعه به آثار سـیّد مرتضی ﷺ نشـان می‌دهد که تفسیر حمصی با آنچه ایشان بدان معتقد است، موافقت دارد. با توجه به تفسیر خاص سیّد مرتضی از امور دینی، اموری که از نظر دیگران امر دنیوی تلقی شـده اسـت، مانند اجرای عدالت، رفع ظلم از مظلومیـن، امنیـت و...، جـزء امور دینـی و از وظایف امام اسـت. بنابراین، تعریف ایشان در این زمینه با تعریف‌های دیگری که قید ریاست در امور دنیا را نیز در تعریف امامت وارد کرده‌اند، تفاوت ندارد.

از نظر سیّد مرتضی، نبوّت و رسالت به‌غیراز تفاوت مفهومی، تفاوت واقعی و کارکردی ندارند. از این لحاظ، دیدگاه ایشان با دیدگاه معتزله یکسان است.

تفاوت نبوّت و رسالت با امامت نیز در آن است که نبی و رسول، ارتباطی بی‌واسطه و یا باواسطهٔ فرشته با خداوند دارند، ولی امام این ویژگی را دارا نیست. به‌عبارت‌دیگر، نبـی و رسـول دو وظیفـه دارنـد: یکی دریافـت پیام‌های خداوند بدون واسـطهٔ بشـر؛ و دیگری، وظیفه‌ای اجتماعی که امام نیز در آن با نبی و رسول مشترک است.

امّا به لحاظ مفهوم اصطلاحی، در مفهوم نبوّت و رسالت دو حیثیّت وجود دارد؛ ولی در مفهوم امامت، تنها یکی از آن دو حیثیّت لحاظ شـده و آن ریاسـت عام در حوزهٔ دین بر جامعهٔ بشری به‌عنوان جانشین پیامبر است.

چهارم: شیخ طوسی ﷺ از امامت تعریفی متفاوت با آنچه از سوی شیخ مفید و سیّد مرتضـی ﷺ نقـل شـد، ارائـه می‌کند. از نظر ایشـان امامت عبارت اسـت از «ریاسـت

عمومی شـخصی از اشـخاص در امور دین و دنیا». در تعریف ایشـان برخلاف شـیخ مفیـد و سـیّد مرتضـی ﷺ قید نیابـت از پیامبر وجود ندارد و قید ریاسـت بـر امور دنیا افـزوده شـده اسـت؛ اگرچـه در مـورد قید دوم بـا توضیحی کـه راجع به ریاسـت دینی در تعریـف سـیّد مرتضـی گفتـه شـد، تفاوتـی اساسـی وجـود نـدارد. همچنیـن از نظر شـیخ طوسـی، امامت و نبوّت فی‌الجمله می‌توانند منفصل از همدیگر باشند، یعنی امکان دارد شـخصی نبی باشـد، ولی امام نباشـد و برعکس؛ درحالی‌که از نظر سـیّد مرتضـی، نبـوّت همیشـه همـراه امامـت اسـت. از نظر شـیخ طوسـی، ویژگـی نبوّت، خبـرآوردن بـدون واسـطهٔ بشـر از ناحیـهٔ خداونـد اسـت، درحالی‌کـه ویژگـی امامت، مدیریـت زندگـی دینی، اجتماعی، سیاسـی، نظامی، و... جامعهٔ انسـانی اسـت و از ایـن نظر ویژگـی ایـن دو کاملاً بـا یکدیگر متفاوت اسـت، اگرچـه می‌تواننـد در برخی مصادیـق بـا هم جمع شـوند. رسـالت هم با نبـوّت و امامـت تفاوت دارد، زیرا رسـول کسـی اسـت که جامع نبوّت و امامت اسـت و کارکرد هر دو را دارد، ولی گذشـت که سـیّد مرتضـی رسـالت را با نبـوّت یکی می‌دانـد و از نظر شـیخ مفید، قوام رسـالت به مبـدأ بـودن آن بـرای آییـن جدید اسـت. هم‌چنین از نظر شـیخ طوسـی، امامت امری مسـتقل از نبوّت اسـت، نه اینکه مفهوم جانشینی پیامبر در آن وجود داشته باشد. به همیـن جهت در یک‌زمان می‌تواند یک شـخص نبی باشـد و شـخص دیگـر امام. امّا در اندیشـهٔ شـیخ مفید و سـیّد مرتضی ﷺ قید جانشینی نبی در مفهوم امامت لحاظ شده است.

۸ـ بررسی تعاریف امامت در مدرسهٔ بغداد

بـرای کارآمـدی بررسـی تعاریف متکلّمـان از امامت، لازم اسـت نقایـص و امتیازات تعاریف آن‌ها روشـن شـود تـا بتواند مبنای پژوهش‌های امامت شناسـی قـرار گیرد؛ از همین رو تعاریف متکلّمان بغداد از امامت را با این رویکرد موردبررسی قرار می‌دهیم.

یکم: یکی از ویژگی‌های مثبت تعریف امامت در مدرسهٔ بغداد این است که عالمان

این مدرسه برابر با نگاشته‌های موجود، برای اولین بار در تفکر شیعه به مفهوم‌سازی در ارتباط با امامت پرداخته‌اند تا زمینه‌ای را برای پژوهش‌های امامتی فراهم کنند. از این لحاظ حق تقدّم با این مدرسه است و دیگر عالمان امامیّه در قرون بعدی در تعریف امامت در همین مسیر گام برداشته‌اند. عالمان مدرسهٔ بغداد برای سامان دادن مباحث امامت، چارچوب مفهومی مشخصی را سامان دادند. به لحاظ روش‌شناختی، تلاش آن‌ها در مسیر درست قرار دارد و هرگونه نظریه‌پردازی در ارتباط با امامت، باید این روش‌شناسی را مدنظر قرار دهد.

دوم: در تحلیل نسبت میان نبوّت و امامت، میان شیخ مفید و شیخ طوسی رحمهما‌الله سازگاری نبود؛ ازاین‌رو لازم است پژوهشگران حوزهٔ امامت، در تلاش برای تبیین مفهوم امامت، نسبت آن با نبوّت و رسالت را روشن سازند.

سوم: متکلّمان مدرسهٔ بغداد اگرچه برای ارائهٔ تعریفی منطقی از امامت، تلاش کردند، اما تعاریف ارائه‌شده، همسان نبود. شیخ مفید رحمه‌الله درجایی، پیروی از امام در گفتار و رفتارش را ناشی از حجیّت گفتار و رفتار امام می‌داند. در این تعریف، اثری از قید «رئاسةٌ عامّة» نیست. و سیّد مرتضی رحمه‌الله نیز هرچند به این تعریف تصریح می‌کند، امّا در تقابل با قاضی عبدالجبار معتزلی، به تعریفی که دربردارندهٔ قید دوم است تمایل پیدا می‌کند. و سرانجام شیخ طوسی رحمه‌الله این دو تعریف را با لوازمشان از هم تفکیک می‌کند.

در این میان می‌توان گفت تعریف شیخ مفید به مفهوم امامت در آیات و روایات بسیار نزدیک‌تر است[1]؛ ولی در ادامه، این رویکرد پیگیری نشد. ازاین‌رو لازم است تعریف امامت با توجه به تصویر ارائه‌شده از آن در قرآن و روایات بازتعریف شود تا چهرهٔ واقعی آن در اندیشهٔ اسلامی نمایان شود.

۱. نگارنده در مقالهٔ دیگری، این مفاهیم و جایگاه آن‌ها را در اندیشهٔ مدرسهٔ قم، موردبررسی قرار خواهد داد.

چهارم: تعریف امامت در اندیشهٔ عالمان مدرسهٔ بغداد، غیر از شیخ مفید، متأثر از فضای فکری و گفتمانی ایشان در مواجهه با انتقادات مخالفین و مخصوصاً متکلمین معتزله است. این فضای فکری درعین حال که میراث گران‌بهایی از احتجاجات علمی در ارتباط با امامت را برجای گذاشته است، در بحث مفهوم و تعریف امامت، به تعریفی حداقلی در قیاس با تعاریف ارائه‌شده در آیات و روایات بسنده کرده و آن را به حوزهٔ اجتماعی و شئون تشریعی امام محدود نموده و مفاهیم متعالی دینی چون «خلیفة الله»، «حجت الله»، «امین الله فی أرضه» و مفاهیمی ازاین‌دست را در حوزهٔ تنگ حاکمیت و سیاست و حداکثر تشریع، ترجمه کرده است. ازاین‌رو در پژوهش‌های جدید در این حوزه باید مفاهیم قرآنی و روایی بسیار موردتوجه قرار گیرند.

نتیجه

در مدرسهٔ بغداد رویکردهای مختلفی نسبت به تعریف امامت وجود دارد. اولین رویکرد، تعریف امامت اصطلاحی با توجه به معنای لغوی است؛ به این معنا که تلاش شده است با توجه به اقتضای ذاتی مفهوم لغوی امامت، لوازم طبیعی و منطقی آن در امامت اصطلاحی نشان داده شود. این رویکرد را در تعریف شیخ مفید ﷺ مشاهده کردیم. رویکرد دیگر که برگرفته از عبارات سیّد مرتضی ﷺ است، امامت را جانشینی پیامبر در حوزهٔ تشریع و ریاست عام بر جامعهٔ انسانی می‌داند. رویکرد سوم که همان دیدگاه شیخ طوسی ﷺ است، امامت را مفهومی مستقل از نبوّت در نظر گرفته، ولی آن را به ریاست عام در امور دین و دنیا تفسیر نموده است. در این رویکرد، امامت ضرورتاً ادامهٔ نبوّت تلقی نمی‌شود، بلکه از آن قابل انفکاک است.

تعریف سوم از تعریف نخست کاملاً فاصله گرفته و سعی شده است در فضای تقابل با اعتزال، تعریفی مشترک با اهل سنّت و حداقلی از امام به‌عنوان ریاست عامّه ارائه شود.

در ارتباط با نسبت مفهوم امامت با مفهوم نبوّت و رسالت هم دیدگاه واحدی در این مدرسه وجود ندارد؛ یک نگرش، تفاوت نبوّت و امامت را فقط در نام‌گذاری می‌داند و اختلافی کارکردی برای آن قائل نیست، ولی مفهوم رسالت را ناظر به مبدئیت آن برای آیین جدید به‌صورت تأسیسی و یا تکمیلی می‌داند. در رویکرد دیگر، مفهوم نبوّت و رسالت یکی دانسته شده است که دارای دو منزلت است؛ یکی ارتباط خاص با خدا برای دریافت فرمان‌های الهی. و دیگری ریاست عامّه و تولیت امور دینی و دنیوی مردم. در این دیدگاه، امامت فقط دارای منزلت دوم است؛ بر این اساس نسبت نبوّت و رسالت با امامت، عام و خاص مطلق است. در نگرش سوم، رسالت معنایی جامع میان نبوّت و امامت است که همان ارتباط بی‌واسطه و یا باواسطهٔ فرشته با خداوند دانسته شده است. امامت نیز عبارت است از ریاست عام بر امور دین و دنیای مردم.

در یک ارزیابی کلّی از تعریف امامت در مدرسهٔ بغداد، می‌توان گفت به لحاظ روشی، حرکت مدرسهٔ بغداد در تعریف امامت، مثبت و قابل دفاع است؛ امّا به لحاظ محتوایی و در سنجش آن با معنای امامت در آیات و روایات، پس از شیخ مفید، کم‌رنگ‌تر و درنهایت دچار فقر مفهومی شده است. ازاین‌رو لازم است با حفظ روش مدرسهٔ بغداد، تعریف امامت در پرتو مفاهیم قرآنی و روایی بازتعریف شود تا بتواند تمام عرصه‌های مباحث امامت شناسی شیعی را پوشش دهد.

فهرست منابع

ابـن بابویـه، محمـد بن علی (شـیخ صدوق)، *معانـی الأخبـار*، ترجمه محمدی، تهـران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۷ ش.

ـــــــــ، *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۵ ق.

ابن فارس، أحمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.

ابـن منظـور، محمـد بن مکرم، *لسـان العـرب*، بیروت، دار الفکـر للطباعة و النشـر و التوزیع ـ دار صادر، ۱۴۱۴ ق.

ابـن نوبخـت، ابو اسـحاق ابراهیم، *الیاقوت فـی علم الکلام*، تحقیق: علـی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیة‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ ق.

بحرانـی، ابـن میثـم، *النجاة فـی القیامة فی تحقیق أمـر الإمامة*، قم، مجمع الفکر الإسـلامی، ۱۴۱۷ ق.

حسینی زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.

حلّی، حسـن بن یوسـف، *تسـلیک النفس الی حظیـرة القدس*، تحقیق: فاطمـه رمضانیان، قم، مؤسسة الإمام الصادق ع، ۱۴۲۶ ق.

ـــــــــ، *مناهج الیقین فی أصول الدین*، تهران، دار الأسوة، ۱۴۱۵ ق.

حمصی رازی، سدید الدین، *المنقذ من التقلید*، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۲ ق.

راغب أصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت ـ دمشق، دار القلم ـ الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.

ربّانی گلپایگانی، علی، *امامت در بینش اسلامی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

سـیّد مرتضی، علی بن حسین، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق: سیّد مهدی رجائی، قم، دار القرآن الکریم، قم، ۱۴۰۵ ق.

ـــــــــ، *الشـافی فی الإمامة*، تحقیق و تعلیق: سـیّد عبد الزهراء حسینی، تهران، مؤسسة الصادق ع، ۱۴۱۰ ق.

ـــــــــ، *الذخیـرة فـی علـم الـکلام*، تحقیـق: سـیّد احمـد حسـینی، قـم، مؤسسـة النشـر الإسلامی، ۱۴۱۱ ق.

سـیوری حلی، جمال الدین مقداد (فاضل مقداد)، *إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین*، تحقیق: سیّد مهدی رجائی، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی ره، ۱۴۰۵ ق.

صاحب بن عبّاد، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الکتاب، ۱۴۱۴ ق.

طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۶ ق.
ـــــــــ، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
ـــــــــ، *تلخیص الشافی*، قم، محبین، ۱۳۸۲ ش.
ـــــــــ، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۶ ق.
ـــــــــ، *الرسائل العشر*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ ق.
فاریاب، محمد حسین، *معنا و چیستی امامت در قرآن، سنت و آثار متکلّمان*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
فراهیدی، خلیل بن أحمد، *کتاب العین*، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق.
مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
مفید، محمد بن محمد، *أوائل المقالات*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
ـــــــــ، *الإفصاح فی الإمامة*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
ـــــــــ، *الجمل و النصرة لسید العترة فی حرب البصرة*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
ـــــــــ، *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، تحقیق: جورج قنواتی، قاهره، الدار المصریة، ۱۹۶۵- ۱۹۶۲ م.
ـــــــــ، *النکت الاعتقادیة*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
مکدرموت، مارتین، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
همدانی اسدآبادی، قاضی عبدالجبار ـ قوام الدین مانکدیم، *شرح الأصول الخمسة*، تعلیق: احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
ـــــــــ، *المقنعة*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

فصلنامهٔ امامت‌پژوهی
سال چهارم، شمارهٔ چهارم
صفحـــــهٔ ۴۳ـ ۸۳

علل اختلاف شیعیان عصر حضور در تشخیص مصداق امام*

[روح‌الله کاظمی نجف‌آبادی[۱]]

چکیده

مطالعهٔ تاریخ شیعه در عصر حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام نشان می‌دهد در زمان شهادت هریک از ائمه علیهم‌السلام برخی از افراد جامعهٔ شیعی در تشخیص مصداق امام دچار سرگردانی شده و این سرگردانی بستری برای بروز گرایش‌های مختلف در این خصوص می‌گردیده است. برخی گفته‌اند این سرگردانی و اختلافات حاکی از مجعول بودن نصوص دالّ بر اسامی ائمه است؛ لکن در ردّ این استدلال باید گفت این نصوص وجود داشته، اما به دلیل تقیّه مخفی بوده است و همین امر بستری برای تأثیر سایر عوامل در بروز این اختلافات فراهم کرده است؛ عواملی همچون نقش‌آفرینی خواص، آموزه‌های مهدویت و چالش‌های مرتبط با آن، نوع نگرش جامعهٔ شیعی به ملاک‌های مطرح در خصوص تشخیص امام و درنهایت فاصله داشتن برخی شیعیان از مرکز رهبری جامعهٔ شیعی.

کلیدواژه‌ها: مصداق امام، رهبری جامعهٔ شیعه، تعیین امام، اختلاف شیعیان.

---

* تاریخ دریافت: ۹۴/۰۷/۰۵، تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۱.

۱. دانش‌آموختهٔ حوزهٔ علمیهٔ قم و فارغ التحصیل مرکز تخصصی امامت اهل بیت علیهم‌السلام
roohollah.kazemi@gmail.com

مقدمه

تشخیص مصداق امام در جامعهٔ شیعه در عصر حضور، آن‌گونه که شاید امروز بنماید، مسئله‌ای بی چالش نبوده است. مطالعه‌ای گذرا دربارهٔ این بازهٔ تاریخی از حیات شیعه به‌خوبی از بروز تردیدهایی برای حداقل بخشی از جامعهٔ شیعه در مواجهه با مسئلهٔ تشخیص مصداق امام حکایت می‌کند که در مواردی حتی دامن‌گیر برخی از خواص مرتبط با اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز می‌گردیده است. از آنجاکه وجود این تردیدها در مواردی منجر به پیدایش فرقه‌هایی در درون شیعه شده است، می‌توان ردپای این تردیدها را به‌وضوح در آثار مرتبط با موضوع فِرَق شیعه پی‌جویی نمود.[1]

آنچه پرداختن به این موضوع را حائز اهمیت می‌نماید این نکته است که از دیرباز تاکنون برخی درصدد برآمده‌اند تا با بزرگ‌نمایی وجود این تردیدها بر این شبهه دامن زنند که امامت شیعی در ابتدا مبتنی بر نصب نبوده و شیعیان نخستین، از پیش معیّن بودن امامان را باور نداشته‌اند. درنتیجه، وجود این گزارش‌ها دلیلی بر مجعول بودن روایات دالّ بر تعداد و اسامی امامان شیعه دانسته شده است.[2]

این شبهه مبتنی بر این استدلال است که تنها راه توجیه این سرگردانی‌ها، قول به عدم وجود نصوص دال بر اسامی ائمه علیهم‌السلام است؛ حال‌آنکه در برابر این فرضیه، فرضیهٔ دیگری وجود دارد که معتقد است این نصوص وجود داشته است، اما به دلیل فضای اختناق و تقیّه، از دسترس عموم و حتی برخی از خواص اصحاب اهل‌بیت علیهم‌السلام خارج گردیده و سرگردانی‌هایی موجب شده‌اند. سپس عواملی دیگر به‌طور فزاینده بر این سرگردانی‌ها دامن زده است.

گرچه ارائهٔ شواهد به میزانی که این فرضیه را در حد یک احتمال موجّه نماید،

۱. به‌عنوان نمونه ر.ک: نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعة*.

۲. صدوق، محمد بن علی ابن‌بابویه، *کمال‌الدین و تمام النعمة*، ۷۴/۱ و همچنین الکاتب، احمد، *تطور الفکر السیاسی الشیعی من الشوری الی ولایة الفقیه*، ۱۱۰.

در تأمین هدف کافی است، لکن این نوشتار به دنبال آن است تا با روشی تاریخی ـ تحلیلی، شواهدی ارائه نماید تا اثبات کند این فرضیه تنها فرضیهٔ قابل‌اثبات در این زمینه بوده است و شبههٔ مطرح در این خصوص، بالجمله مردود است.

براساس جستجوهای نگارنده درمجموع پنج عامل در این خصوص تأثیرگذار هستند که در ادامه بدانها خواهیم پرداخت.[1]

لازم به ذکر است که پیش‌ازاین از نگارنده نوشتاری با موضوع «تحیّر شیعیان در شناخت امام و نقش تقیّه در آن» به چاپ رسیده است. با توجه به نقش محوری عامل تقیّه و زمینه‌سازی آن برای سایر عوامل قابل‌طرح، متواضعانه مطالعهٔ آن نوشتار را به خوانندهٔ گرامی توصیه می‌کنم؛ اگرچه در این نوشتار نیز به اجمال بدان اشاره می‌شود.[2]

۱ـ عامل اول: فضای اختناق و تقیّهٔ حاکم بر جامعهٔ شیعه و تبعات آن

این عامل دست‌کم از دو طریق در چگونگی تعامل شیعیان با امام تأثیر داشت. از سویی در تعاملات علمی شیعیان با اهل‌بیت علیهم‌السلام تقیّه اقتضاء می‌نمود که ایشان متناسب با شرایط و با عنایت به ظرفیّت مخاطبین و در نظرگرفتن نوع مطلب، به مخاطب پاسخ دهند و درنتیجه ممکن بود در تبیین یک پرسش، پاسخ‌های متعدد و متفاوتی ارائه گردد. در مواردی مخاطب به دلیل عدم درک صحیح از فضای حاکم، این اختلاف در ارائهٔ جواب را ناشی از عدم علم امام به‌واقع دانسته و درنتیجه از اعتقاد به امامت وی روی‌گردان می‌شد![3]

---

۱. در این خصوص گرچه داعیه‌ای بر استقراء تام نداریم، لکن نگاهی به ارجاعات موجود در متن و همچنین فهرست منابع ارائه گردیده می‌تواند این مدّعا را تأیید کند.

۲. فصلنامهٔ تخصصی امامت پژوهی، سال چهارم، شمارهٔ ۱۳، تابستان ۹۳، ۱۱۵-۱۳۶.

۳. طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)*، ۲۳۷.

همچنین اختناق حاکم بر جامعهٔ شیعیان باعث می‌گردیده است ازیک‌طرف شیعیان امکان بررسی و تحقیق کامل در شناخت امام یا جانشین وی را نیافته، و از سوی دیگر اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز قدرت تبیین و روشنگری را از دست بدهند و درنتیجه شیعیان در تشخیص مصداق حقیقی امام، خصوصاً در زمان شهادت یکی از ایشان، با چالش مواجه گردند.

شواهد متعدد نشان می‌دهد که تحت تأثیر همین عامل، روایاتی که در مقام بیان تعداد، ترتیب و اسامی ائمه علیهم‌السلام بوده‌اند از دسترس عموم مردم و حتی در مواردی خواص نزدیک به اهل‌بیت علیهم‌السلام خارج گردیده و به تردیدها در این زمینه دامن زده است.

در اینجا لازم است بر این نکته تأکید نماییم که تقیّه عاملی محوری در این زمینه به شمار می‌آید و سایر عوامل که در ادامه خواهد آمد در سایهٔ تقیّه و به‌عنوان عاملی فزاینده اثربخش هستند. بر همین اساس و ازآنجاکه شواهد دالّ بر این مدّعا در جای خود به‌تفصیل ارائه گردیده و فراتر از گنجایش این نوشتار است، از توضیح بیشتر خودداری نموده و خوانندهٔ گرامی را به‌تفصیل مطلب در مقالهٔ نگارنده در شمارهٔ ۱۳ فصلنامهٔ امامت پژوهی ارجاع می‌دهم.

۲ـ عامل دوم: جایگاه یا عملکرد خواصّ

همیشه و در طول تاریخ، افرادی که از جایگاه مرجعیت برای حلّ مسائل و رفع مشکلات اطرافیان برخوردار بوده و از خواصّ اجتماع به شمار می‌آمده‌اند، نقش عمده‌ای در هدایت یا انحراف جامعه ایفا نموده‌اند. این افراد همان‌گونه که بازویی توانا برای رهبری و مدیریت جامعه به شمار می‌روند، می‌توانند عاملی مؤثر در تضعیف و به چالش کشیده شدن آن نیز به حساب آیند. مسئلهٔ موردبررسی این نوشتار نیز از تأثیر این عامل تعیین‌کننده بی‌بهره نیست.

نقش و تأثیر خواصّ در ایجاد سردرگمی در تشخیص مصداق امام را می‌توان در دو بخش موردبررسی قرارداد.

۲ـ۱ـ سوءاستفاده و یا سوءبرداشت اطرافیان از جایگاه یا عملکرد خواصّ

در مواردی مشاهده می‌شود که خواصّ جامعه گرچه ممکن است در نیّت و عملکرد از هرگونه سوء ظنّی مبرّا باشند، امّا این اطرافیان وی هستند که با کج‌اندیشی و کج روی خویش، از جایگاه و عملکرد وی در مسیر اهداف خود بهره می‌برند.

در اینجا و قبل از برشمردن مصادیق این عامل، بر این نکته تأکید می‌کنیم که صرف اثبات این موارد در حد یک احتمال، در اثبات مدّعای این نگاشته کفایت می‌کند؛ لذا نمی‌توان اشکال گرفت که این موارد مصادره به مطلوب بوده و خود می‌تواند متأثّر از فقدان نصّ باشد. به‌هرروی، در بررسی چگونگی تأثیر خواصّ جامعهٔ شیعیان در ایجاد تردید نسبت به شناخت مصداق امام با این رویکرد، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود.

۲ـ۱ـ۱ـ جایگاه و عملکرد جناب محمّد حنفیه رحمه‌الله

یکی از افرادی که در زمانی حسّاس، جایگاه وی و حواشی اطراف او، تأثیری ویژه در مصداق شناسی رهبری شیعه داشت، شخصیّت جناب محمّد حنفیه رحمه‌الله بود. وی که از فرزندان امیرالمؤمنین علیه‌السلام و مورد محبّت فراوان و سفارش حضرت بود،[1] از نزدیک با جریان‌های بیت امامت آشنایی داشت. اینکه آیا محمّد حنفیه نسبت به مقام امامت چشم داشت یا نه، مبهم بوده و برای نفی یا اثبات هرطرف شواهدی وجود دارد.

از سویی روایاتی وجود دارد که وی در هنگام وصیّت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به امامت حسنین و همچنین امامت امام سجّاد علیه‌السلام، حضور داشته است[2] و جلالت شأن

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ۲/ ۴۶ و همچنین: مفید، محمد بن محمد، *الامالی*، ۲۲۲.
۲. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲/ ۳۴.

وی مانـع از آن می‌گـردد که قائل شـویم منکر حقیقت گردیده اسـت. از سـویی دیگر، گذشـته از روایتی که طبق آن امام حسـن علیه‌السلام محمّد حنفیه را از حسـادت نسـبت به بـرادر خویـش، امام حسـین علیه‌السلام، بر حـذر مـی‌دارد[1]، روایت صحیـح و صریحی وجود دارد کـه بـر اسـاس آن وی پس از شـهادت امام حسـین علیه‌السلام، نزد حضرت سـجّاد علیه‌السلام رفتـه و ضمـن بیـان جملاتـی، مدّعی مقـام امامت می‌گـردد و امام سـجّاد علیه‌السلام وی را بـه حکَـم قـرار دادن و شـهادت گرفتن از حجرالاسـود دعوت می‌نماینـد؛ او نیز پس از شـهادت حجرالاسـود بر حقّانیت امام سـجّاد علیه‌السلام بر حقیقت واقف گردیده و آن را با صدق نیّت پذیرفته و بدان گردن می‌نهد.[2] گرچه افرادی چون راوندی،[3] مولی صالح مازندرانـی[4] و علاّمـه مجلسـی[5] درصدد برآمده‌اند کـه این روایت را توجیـه نمایند ـ به ایـن مضمـون که جناب محمّد حنفیـه رحمه‌الله خود بر این حقیقت واقف بـوده و صرفاً به جهت رفع شـبهات اطرافیان در مورد خود، خصوصاً کیسـانیه، اقدام به چنین گفتار و رفتـاری نموده‌انـد ـ امّا این توجیه به جهاتی غیرقابل‌قبول به نظر می‌رسـد. از جهتی متـن و محتـوای ایـن گفتگو بـا این توجیـه در تضاد اسـت؛ و از جهت دیگر مسـتلزم آن اسـت کـه ایـن ماجرا به‌طور آشـکار و در حضور موافقیـن و مخالفین صورت گرفته باشد؛ حال‌آنکه اولاً فضای تقیّه در آن زمان، این اجازه را به حضرت نمی‌داده است؛ ثانیاً بر اسـاس متن روایت، گفت‌وگوی محمّد حنفیّه با حضرت در خلوت روی داده اسـت؛ ثالثـاً این ماجـرا را بعدها امام باقر علیه‌السلام روایت نموده و از زبان اصحاب شـنیده نشده است.[6]

---

۱. همان، ۴۶/۲.

۲. همان، ۱۸۲/۲.

۳. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، *الخرائج والجرائح*، ۲۵۸/۱.

۴. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، *شرح الکافی*، ۲۶۹/۶.

۵. مجلسی، محمد باقر، *مرآة العقول*، ۸۶/۴.

۶. در برخی نقل‌هـا ایـن روایت از زبـان ابوخالـد کابلـی نقـل شـد و وی واسـطه و قاصـد محمـد حنفیـه در مذاکراتـش بـا امـام بـه شـمار آمـده، ولـی گویـا ایـن امـر پذیرفتنـی نیسـت؛ زیـرا

به‌هرتقدیر، گذشته از اینکه آیا محمّد حنفیّه در ابتدا چنین برداشتی داشته است یا نه، این مسئله بدیهی است که وی بر این عقیده استوار نمانده و امامت امام سجاد علیه‌السلام را از جان‌ودل پذیرفته و کسانی را که به صدق نیّتشان یقین می‌یافته، مانند ابوخالد کابلی، به این حقیقت رهنمون می‌کرده است. لکن در این میان گروهی چون کیسانیه و یا همان مختاریه با توجّه به جایگاه محمّد حنفیه در خاندان امیرالمؤمنین علیه‌السلام با توجیهاتی چون اینکه وی در جنگ جمل پرچم‌دار امیرالمؤمنین علیه‌السلام بوده، مانند خود حضرت که پرچم‌دار رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله بوده، و یا اینکه حضرت در مورد وی فرموده: «انتَ ابنی حقّاً» و دلایلی شبیه آنها، وی را امام پس از حسنین علیهماالسلام و حتّی برخی از ایشان مقدّم بر حسنین علیهماالسلام دانسته و پس از مرگ وی نیز قائل به حیات و مهدی بودن او شدند.[1]

این تفکر تا مدّت‌ها زمینه را برای شبهه افکنی افرادی چون حیان سرّاج[2] و درنتیجه تحیّر برخی شیعیان چون سیّد حمیری[3] فراهم نموده بود.

۲ـ۱ـ۲ـ جایگاه و عملکرد جناب زید بن علی بن الحسین علیهماالسلام

از دیگر شخصیت‌هایی که گرچه خود حسن نیّت داشت، امّا اطرافیان از جایگاه و عملکرد وی دچار سوءبرداشت شده و یا از آن سوءاستفاده نمودند، می‌توان به جناب زید بن علی بن الحسین علیهماالسلام اشاره نمود.

آن‌گونه که از روایات برمی‌آید، نحوهٔ هدایت یافتن ابوخالد، با این نقل منافات دارد. ر.ک: طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)*، ص ۱۲۰ و همچنین مسعودی، علی بن الحسین، *اثبات الوصیة*، ص ۱۷۵ و همچنین کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲/ ۵۲۹. از سوی دیگر، در برخی روایات تصریح شده که خود ابوخالد نیز به‌وسیلهٔ محمد حنفیه از این ماجرا مطّلع گردیده است. ر.ک: طبرسی، فضل بن حسن، *إعلام الوری بأعلام الهدی*، ۲۵۹.

۱. مفید، محمد بن محمد، *الفصول المختارة*، ۲۹۶ و ۲۹۷

۲. طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)*، ۳۱۴.

۳. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، *کمال الدین و تمام النعمة*، ۱/ ۳۳.

در مورد شخصیت و خلوص نیّت جناب زید ﷺ گزارش‌های متفاوتی در دست است؛ بخشی از این روایات بیانگر آن است که زید خود را لایق مقام امامت دانسته و به همین جهت هم قیام نموده است.[1] بخشی دیگر از روایات تصریح دارند که وی صدق نیت داشته است و هدفش بازگرداندن امامت به اهل‌بیت علیهم‌السلام بوده و اگر به پیروزی می‌رسید، به این وعده عمل می‌نمود.[2] در این مورد، به جهت اختصار، کلام چند تن از صاحب‌نظران را در این خصوص شاهد می‌آوریم. شیخ مفید ﷺ می‌گوید:

> زید بن علی بن الحسین پس از برادرش ابی جعفر علیه‌السلام در میان سایر برادرانش شاخص و افضل بود. وی عابد و باتقوا، فقیه و بخشنده و بی‌باک بود. جهت امربه‌معروف و نهی از منکر و انتقام خون امام حسین علیه‌السلام قیام مسلّحانه نمود... بسیاری از شیعیان به امامت وی اعتقاد پیدا کردند و علّت این عقیده این بود که وی با قیام مسلّحانه به «الرّضا من آل محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله» دعوت نمود و شیعیان پنداشتند که وی خود را می‌گوید و حال‌آنکه وی به خود دعوت نمی‌کرد، چون می‌دانست که برادرش امام باقر علیه‌السلام در امامت مقدّم بر او است و او نیز هنگام وفاتش به فرزندش امام صادق علیه‌السلام سفارش نموده است.[3]

همچنین مرحوم مجلسی در شرح روایتی از *کافی* که به مناظرهٔ زید با امام باقر علیه‌السلام در مسئلهٔ امامت اشاره دارد،[4] در خصوص وی چنین قضاوت می‌نماید:

> بدان که اخبار در مورد زید مختلف است؛ بخشی از این اخبار بر مذمّت و بلکه کفر وی دلالت می‌کنند؛ زیرا دلالت دارند که وی ادّعای امامت

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۱/ ۴۲۳ و ۲/ ۲۰۶.
۲. همان، ۱۵/ ۵۹۸.
۳. مفید، محمد بن محمد، *الأرشاد*، ۲/ ۱۷۱ و ۱۷۲.
۴. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲/ ۲۰۶.

کرده و امامت ائمّهٔ برحقّ را انکار نموده است و این مستلزم کفر است، مانند این خبر؛ و اکثر اخبار دلالت دارد بر این‌که وی موردتقدیر بوده و ادّعای امامت نداشته و قائل به امامت امام باقر و امام صادق علیهما السلام بوده است. وی تنها به جهت انتقام خون امام حسین علیه السلام و امربه‌معروف و نهی از منکر قیام نموده و به فرد مورد رضایت از آل محمّد صلی الله علیه و آله دعوت می‌نمود و قصد این را داشته که در صورت پیروزی، مسئله را به برترین و عالم‌ترین اهل‌بیت علیهم السلام واگذار نماید. اکثر علمای شیعه در مورد زید بر این عقیده هستند و بلکه من در میان سخنان ایشان جز این ندیدم. گفته شده است و وی در خفاء از امام علیه السلام اذن داشته است که اخبار فراوان دالّ بر گریهٔ امام صادق علیه السلام بر وی و ترحّم و دعای در حقّ وی، شاهدی بر این مطلب است؛ درصورتی‌که اگر بر ادّعای امامت جان داده بود، مستحقّ اینها نبود.[1]

وی سپس روایاتی در خصوص نیت و هدف زید از قیامش را شاهد می‌آورد.

آیت‌الله خویی رحمه الله نیز پس از بررسی روایات مدح و ذمّ در مورد جناب زید رحمه الله، به لحاظ سند و دلالت چنین می‌گوید:

از آنچه ذکر گردید چنین حاصل آمد که زید، بزرگوار و ستوده است و در این زمینه آنچه بتواند بر ایراد داشتن عمل زید و انحراف او دلالت داشته باشد، وجود ندارد.[2]

به‌هرروی گرچه وی هیچ‌گاه به امامت خویش دعوت نکرد، امّا عملکردش در قیام مسلّحانه زمینه را برای تحیّر و سرگردانی شیعیان از سویی و سوءاستفادهٔ برخی از این سرگردانی از سوی دیگر، فراهم نمود. همان‌گونه که مرحوم

۱. مجلسی، محمد باقر، *مرآة العقول*، ۴ / ۱۱۸-۱۲۰.

۲. خوئی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، ۷ / ۳۵۶: «فتحصل مما ذکرنا أنّ زیداً جلیلٌ ممدوحٌ و لیس هنا شیءٌ یدلّ علی قدحٍ فیه أو انحرافه».

مفید[1] و مرحوم خزّاز[2] تصریح می‌کنند، عدم همراهی زید از سوی امام صادق علیه‌السلام به جهت شرایط خفقان موجود، این توهّم را در شیعیان ایجاد کرد که زید نه به امام صادق علیه‌السلام که به خویش دعوت می‌نموده است و کسانی که بعدها از سران زیدیه به شمار آمدند، به‌ویژه بزرگان شاخهٔ حسنی که به فعالیت‌های ایشان خواهیم پرداخت، از این توهّم، سوءاستفاده نموده و تفکّراتی را به نام زید و یارانش رواج داده و فرقهٔ زیدیه را تأسیس نمودند؛[3] فرقه‌ای که به تعبیر مرحوم صدوق، اشدّ فِرَق در مقابل امامیّه بودند.[4]

نکته‌ای که در اینجا قابل‌ذکر است و به آن بیشتر خواهیم پرداخت این است که همراستا با دیدگاه مرحوم خویی،[5] باید گفت به جهت شرایط تقیه و خفقان موجود در جامعه، زید و اطرافیانش قدرت تبیین حقیقت و تصحیح اندیشهٔ مخاطبین خود را نداشته و همین مسئله به تبعات سوء عملکرد زید دامن می‌زد. بنابراین در خصوص زید، هم مسئلهٔ خفقان حاکم بر جامعه که پیشتر ذکر گردید و هم عملکرد وی، تأثیرگذار بود.

۲ـ۱ـ۳ـ جایگاه اسماعیل بن جعفر رحمه‌الله و محمّد بن علی الهادی رحمه‌الله

دو شخصیت دیگری که جایگاه ایشان در بروز تردیدهایی برای شیعیان تأثیرگذار بوده و زمینه را برای سوءاستفاده برخی از اطرافیان فراهم نمود، جناب اسماعیل رحمه‌الله

۱. مفید، محمد بن محمد، همان، ۲/ ۱۷۲.
۲. خزّاز قمّی، محمد بن علی، *کفایة الأثر*، ۳۰۵.
۳. همان‌گونه که محققین در این زمینه به‌درستی اشاره نموده‌اند، جناب زید خودش دارای تفکر فقهی و اعتقادی ویژه و مستقلی نبوده است که بر مبنای آن فرقهٔ زیدیه با مختصات موجود شکل گیرد؛ بلکه این موارد از ساخته‌های پیشوایان زیدی پس از زید و فرزندش یحیی بوده که به تفکرات اهل سنّت نزدیک‌تر است تا شیعیان. ر.ک: سبحانی، جعفر، *الملل و النحل*، ۷/ ۱۶۳-۱۸۰.
۴. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، *کمال الدین و تمام النعمة*، ۱/ ۱۲۶.
۵. خوئی، ابوالقاسم، همان، ۷/ ۳۵۵.

فرزند امام صادق علیه‌السلام و جناب سیّد محمّد رحمه‌الله فرزند امام هادی علیه‌السلام هستند که به جهت شباهت کامل این دو مورد در چگونگی تأثیرگذاری، آن‌ها را در کنار هم بررسی می‌نماییم.

در بیان جایگاه و شخصیت جناب اسماعیل رحمه‌الله به کلام مرحوم شیخ مفید ارجاع می‌دهیم، در آنجا که می‌گوید:

> اسماعیل در میان برادران از همه بزرگ‌تر بود و پدرش به وی محبّت فراوان می‌نمود و بسیار به او نیکی و شفقت روا می‌داشت. ازآنجاکه وی فرزند بزرگ‌تر بود و امام علیه‌السلام نسبت به وی بسیار تمایل داشت و او را بزرگ می‌داشت، گروهی از شیعیان گمان می‌کردند که او امام پس از حضرت صادق علیه‌السلام و جانشین پدر است. اسماعیل در زمان حیات پدرش در عریض مدینه از دنیا رفت و پیکر او بر دوش مردانی به‌سوی پدرش در مدینه حمل گردید تا در بقیع به خاک سپرده شد. روایت شده است که ابی‌عبدالله علیه‌السلام در مرگ وی بسیار بی‌تابی نموده و اظهار غم و اندوه فراوان کرد؛ پیشاپیش تابوت او با پای برهنه و بدون ردا حرکت می‌کرد و چند مرتبه قبل از دفن دستور داد تابوت را بر زمین نهادند و حضرت چهرهٔ اسماعیل را عیان نمود تا مرگ وی را نزد کسانی که به امامت وی مظنون بودند، محقّق نماید و در زمان حیات خویش شبهه را از ایشان بزداید. با مرگ اسماعیل کسانی که به امامت وی اعتقاد داشتند، از عقیدهٔ خود برگشتند؛ ولی دستهٔ اندکی بر حیات اسماعیل پافشاری کردند که ایشان هم از خواصّ اصحاب امام صادق علیه‌السلام و روات ایشان نبوده، بلکه از مناطق دوردست بودند.[1]

شدّت این علاقهٔ حضرت تا آنجا است که حضرت از خداوند درخواست نموده که

۱. مفید، محمد بن محمد، همان، ۲/ ۲۰۹.

اسـماعیل پس از وی زنده بماند،[1] امّا همان‌گونه که خود امام صادق علیه‌السلام در تسـلیت وفـات اسـماعیل به مفضّل، به این نکته اشـاره می‌نماید، مشـیت الهی بـر غیر از این قرار گرفته بود.[2]

به‌هـرروی، بـا توجّـه بـه آنچـه گذشـت و همان‌گونه کـه در کلام شـیخ مفید رحمه‌الله اشـاره گردیـد، گروهـی از شـیعیان در زمـان امـام صـادق علیه‌السلام گمـان داشـتند که اسـماعیل جانشین حضرت در امر امامت است.[3] حتّی بنا بر برخی گزارش‌ها، گروهی از ایشان در اصرار بر مدّعای خود با موالیان موسـی بن جعفر علیهماالسلام مباهله نمودند.[4]

گرچـه بـا مشـاهدهٔ مـرگ اسـماعیل، غالـب ایشـان از عقیدهٔ خویـش بازگشـتند، ولی همان‌گونه که در بخش قبل گذشت، با شهادت امام صادق علیه‌السلام مسئله پررنگ شده و گروهی با سوءاستفاده از جریان اسماعیل، انشعابات و فرقه‌هایی را در بدنهٔ جامعهٔ شـیعی ایجاد کرده و زمینهٔ تردیدافکنی و ابهام‌آفرینی را فراهم نمودند[5]. مجموعهٔ این ابهامات را در موارد زیر می‌توان خلاصه نمود:

۱ـ تخطئهٔ امام صادق علیه‌السلام به این بهانه که حضرت از امامت اسماعیل خبر داده و با مـرگ وی ـ نعوذبـالله ـ کذب حضرت آشـکار گردیده و این نشـانهٔ عدم حقّانیّت خود آن حضرت در امامت است؛

۲ـ حیات اسماعیل و تقیّه بودن عمل حضرت در ظاهرسازی دفن وی؛

۳ـ فوت اسماعیل و جانشینی محمّد فرزند وی؛

شـخصیت دیگری از امامزادگان کـه جایگاه وی نسبت به پدرش هماننـد جایگاه

۱. طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)*، ۲۱۷.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۳/ ۲۳۷.

۳. طوسی، محمد بن حسن، همان، ۳۲۱ و ۳۲۵ و همچنین: صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، همان، ۲/ ۶۵۷ و همچنین: مسعودی، علی بن الحسین، همان، ۱۹۲.

۴. همان.

۵. نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعة*، ۶۵-۶۸.

جناب اسماعیل رحمه‌الله نسبت به امام صادق علیه‌السلام بود و سرنوشتی همچون او نیز یافت،[1] جناب سیّد محمّد رحمه‌الله، فرزند امام هادی علیه‌السلام، بود. وی که فرزند ارشد[2] امام بود، در میان شیعیان به‌عنوان جانشین حضرت شناخته شده بود،[3] به‌گونه‌ای که وجود و شخصیت امام عسکری علیه‌السلام را در زمان پدر در پرده قرار داده بود و برخی از شیعیان، حضرت را نمی‌شناختند.[4] امّا با درگذشت محمّد، حقیقت آشکار گردید و توجّه شیعیان به جانشین حقیقی حضرت، یعنی امام حسن عسکری علیه‌السلام، معطوف گردید؛ لکن در این میان گروهی از منحرفین و مطرودین از جامعهٔ شیعی، فرصت را غنیمت شمرده و با استفاده از جایگاه وی و شبهات مرتبط با آن، به تردید افکنی در میان شیعیان در مورد مسئلهٔ امامت و رهبری جامعهٔ شیعه پرداختند. آن‌گونه که خصیبی در *النهایة الکبری* مطرح می‌کند، سلسله‌جنبان این انحراف یکی از غلات به نام فارس بن حاتم معروف به ابن ماهویه و اطرافیان او بوده‌اند. وی می‌گوید بعد از امام هادی علیه‌السلام همهٔ شیعیان متوجّه امام عسکری علیه‌السلام گردیدند، جز طرفداران فارس بن حاتم بن ماهویه که قائل به امامت جعفربن علی (کذّاب) شدند. آن‌ها می‌گفتند امام هادی علیه‌السلام در زمان حیاتش به امامت محمّد توصیه می‌نموده است؛ درحالی‌که وی در زمان امام هادی علیه‌السلام از دنیا رفت و حضرت چهار سال و ده ماه، پس از وی هنوز در قید حیات بودند. امّا ابن ماهویه مدّعی بود که به دستور امام هادی علیه‌السلام باب و واسطهٔ محمّد است. پس از شهادت امام هادی علیه‌السلام بین شیعیان شک و تردید حاصل شد و درحالی‌که حقّ و امامت با امام عسکری علیه‌السلام بود، جعفربن

۱. طوسی، محمد بن حسن، *الغیبة*، ۸۲.

۲. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ۵۰/ ۲۴۱.

۳. طوسی، محمد بن حسن، همان، ۲۰۱ همچنین: اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمة*، ۲/ ۴۰۵.

۴. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲/ ۱۱۴ و ۱۱۷.

علی ادّعا نمود که پس از ابن ماهویه او باب و واسطهٔ محمّد گردیده است.[1] البته در مورد جعفر، از نظر هواداران او، این ظاهر قضیه است و حقیقت چیز دیگری است که در بررسی وضعیت جعفر کذّاب به آن خواهیم پرداخت.

به هر تقدیر مشاهده می‌شود که جایگاه و کرامت محمّد بن علی الهادی ﷺ در بروز تردید در مسئلهٔ امامت و سوءاستفادهٔ از آن تأثیرگذار بوده است.

در اینجا باید بر این نکته تأکید گردد که در این دو مورد، تنها جایگاه این دو شخصیت نزد امام است که زمینه را برای سوءاستفادهٔ برخی و تحیّر برخی دیگر فراهم نموده است و عملکرد ایشان هرگز مدّنظر نیست.

۲ـ۲ـ سوءاستفادهٔ خواصّ از جایگاه و موقعیت خود

گذشته از موارد فوق که حاکی از سوءاستفادهٔ اطرافیان از جایگاه و عملکرد خواصّ است، در مواردی مشاهده می‌گردد این خودِ خواصّ هستند که با فرصت شمردن جایگاه خویش و به اغراض مختلف، در کسب جایگاه امامت و رهبری جامعه و دامن زدن به تردیدها در این خصوص کوشش کرده‌اند. در ادامه به مواردی از این دست اشاره می‌کنیم.

۲ـ۲ـ۱ـ عبدالله فرزند امام صادق علیه‌السلام معروف به افطح

در مورد عبدالله افطح و عملکرد او باید گفت بنا بر آنچه امام صادق و امام کاظم علیهماالسلام بیان نموده‌اند، خود عبدالله نسبت به مقام امامت چشم داشته و سوء نیّت وی در این زمینه تأثیرگذار بوده است. امام صادق علیه‌السلام تعرّض وی به مقام امامت را پیش‌گویی نموده و با اشاره به عمر کوتاه وی پس از خویش، موسی بن جعفر علیهماالسلام را به سکوت در این مورد فرامی‌خواند.[2] امام کاظم علیه‌السلام نیز در مواجهه با افراد مورد

۱. خصیبی، حسین بن حمدان، *الهدایة الکبری*، ۳۸۴ -۳۹۱.
۲. طبری، محمد بن جریر بن رستم، *دلائل الامامة*، ۳۲۸.

وثوق خویش، پرده از سوءنیت عبدالله برداشته و متذکر می‌شدند که «یرید عبدُالله أنْ لایعبد الله!»[1] آن‌گونه که روایات اشاره می‌کنند، امام صادق علیه‌السلام، به جهت شرایط تقیّه و در راستای اخفای امر امامت بر دشمنان، خصوصاً منصور دوانیقی، عبدالله را در ظاهر جزء اوصیای خود قرارداد. آگاهان و اهل اطّلاع از شیعیان، مانند ابوحمزهٔ ثمالی، از تفسیر و تفصیل این وصیّت به‌خوبی آگاه بودند؛ چنان‌که ابوحمزه در خصوص این وصیت می‌گوید:

> امام صادق علیه‌السلام با این وصیت بر فرزند کوچک‌تر دلالت کرد و بر فرزند بزرگ‌تر منّت نهاد و امر عظیم امامت را مستور نگاه داشت.[2]

وقتی از او تفسیر این کلامش را خواستند، این‌گونه توضیح داد که وصی قرار گرفتن موسی بن جعفر نشان از آن دارد که فرزند بزرگ‌تر برای مقام امامت صلاحیت نداشته و دچار آفت است و صلاحیت از آنِ موسی بن جعفر علیهماالسلام است؛ و با وصیّ قرار دادن منصور، بهانه را از وی برای تعرّض به جانشین حضرت گرفت؛ چراکه اگر او سؤال کند که وصیّ جعفر کیست، خواهند گفت خود تو هستی!

امّا بی‌شک، این وصیت، در کنار فرزند بزرگ‌تر بودن عبدالله، می‌توانست زمینه را برای تحیّر ضعفای شیعه فراهم سازد؛ و گرچه در ابتدا جمع کثیری نیز بر گرد وی اجتماع نموده بودند، امّا با روشنگری بزرگانی چون هشام بن سالم و مؤمن طاق که خود به هدایت امام کاظم علیه‌السلام از چنگال شک و تردید رهایی یافته بودند، جمعیت از گرد وی پراکنده شدند، به‌جز افراد معدودی چون عمّار ساباطی و همراهان وی.[3]

همان‌گونه که گفته شد، عمر عبدالله پس از امام صادق علیه‌السلام چندان به دنیا نبود و تنها پس از هفتاد روز[4] درگذشت و غالب آن معدود فطحیان نیز به امامت امام کاظم علیه‌السلام

---

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲/ ۱۹۳.
۲. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة‌الله، *الخرائج والجرائح*، ۱/ ۳۲۸.
۳. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲/ ۱۹۱.
۴. طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)*، ۲۵۴.

رجوع نمودند[1]. بی‌شک فرزند پسر نداشتن عبدالله می‌توانسته در این مسئله مؤثر بوده باشد.[2]

۲ـ۲ـ ۲ـ تحرّکات بنی الحسن علیهم‌السلام

ازجمله کسانی که با پشتوانهٔ نَسَبی و اجتماعی خویش درصدد دست‌اندازی به جایگاه رهبری در جامعهٔ شیعی بوده و در این زمینه فعالیت‌های گسترده‌ای نیز ترتیب دادند، می‌توان به شاخه‌ای از فرزندان امام حسن مجتبی علیه‌السلام با سردمداری عبدالله محض، فرزند حسن مثنّی، اشاره نمود.

اگرچه هیچ‌یک از فرزندان امام حسن علیه‌السلام پس از وی و عمویشان امام حسین علیه‌السلام ادّعای امامت نکرد و حتّی برخی چون عبدالله، عمرو قاسم در کربلا جان خویش را فدای امام حسین علیه‌السلام نموده و برخی چون حسن مثنّی، طعم اسارت را چشیدند،[3] امّا این رویه در نوادگان امام حسن مجتبی علیه‌السلام، از حسن مثنّی، تداوم نیافت و عبدالله محض، فرزند وی، در راستای کسب جایگاه امامت و رهبری شیعیان و با توجّه به احترامی که نزد مردم به جهت نسبش داشت،[4] تحرّکاتی را آغاز نمود. در این راستا وی در زمان امام باقر و امام صادق علیهماالسلام ادّعای امامت نمود و حتّی امامت امیرالمؤمنین و حسنین علیهم‌السلام را به چالش کشید![5] وی ازآنجاکه در برابر حضرات علیهم‌السلام منطق قابل قبولی نداشت، حتی دامن خویش را به توهین به ایشان آلود![6]

---

۱. افراد انگشت‌شماری بر عقیدهٔ خویش پس از عبدالله باقی ماندند؛ چون عمّار ساباطی تا پایان عمر (خوئی، ابوالقاسم، همان، ۱۲/ ۲۶۳) و عبدالله بن هلیل که در زمان امام هادی علیه‌السلام از این عقیده برگشت (کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲/ ۲۰۳) و بنو فضّال (صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، *من لا یحضره الفقیه*، ۴/ ۵۴۲).

۲. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، *الملل والنحل*، ۱/ ۱۶۷.

۳. مفید، محمد بن محمد، *الأرشاد*، ۲/ ۲۳-۲۶.

۴. طبری، محمد بن جریربن رستم، همان، ۳۰۰.

۵. صفار، محمد بن حسن، *بصائرالدرجات*، ۱۵۶.

۶. طبری، محمد بن جریربن رستم، همان، ۲۴۲ و ۳۰۰.

در اینکه عبدالله محض و فرزندانش چه داعیه‌ای داشته و از ائمّه علیهم‌السلام چه می‌خواسته‌اند، می‌توان به گزارش‌های تفصیلی مرحوم مفید در *ارشاد*[1] و مرحوم کلینی در *کافی*[2] مراجعه نمود.

شواهد تاریخی برآن دلالت دارد که عبدالله محض و فرزندانش در ابتدای امر، با توجّه به آموزه‌های زیدیه که جهاد و قیام را در امر پیشوایی ضروری می‌دانستند، با ایشان قرابت پیدا نموده و تحت عنوان قیام مسلّحانه رهبری ایشان را به دست گرفتند.[3] در زمانی که هرج‌ومرج، حکومت امویان را فرا گرفته بود و پیش از اینکه بنی العباس زمام امور را به دست گیرند، عبدالله محض گروهی از موجّهین و بزرگان بنی‌هاشم و نزدیکان ایشان از بنی العباس را گرد هم جمع نموده و تحت عنوان مهدویتِ فرزندش محمّد (نفس زکیّه)، از ایشان بیعت می‌گیرد و همهٔ ایشان نیز حاضر به بیعت می‌شوند. امام صادق علیه‌السلام که پس از بیعت ایشان به آن‌ها ملحق می‌گردد، وقتی با این درخواست عبدالله مواجه می‌شود، در پاسخ درخواست وی می‌گویند اگر تحت عنوان مهدی موعود برای فرزندت بیعت می‌گیری، بدان که نه زمان، زمان او است و نه محمّد، مهدی موعود! امّا اگر می‌خواهی برای امر به معروف و نهی از منکر او را به قیام وادار نمایی، ما تو را به عنوان بزرگ خویش رها نکرده و با این عنوان با او بیعت می‌کنیم. عبدالله از این کلام حضرت رنجیده و حضرت را به حسادت نسبت به فرزندش متّهم می‌کند! حضرت نیز در جواب، سرانجامِ بی‌نتیجه و رقّت بار این ماجرا را برای وی متذکّر شده و جمع ایشان را ترک می‌نمایند.[4]

امّا این آخرین باری نبود که عبدالله در این زمینه با حضرت گفتگو نمود، بلکه پس‌ازآنکه محمّد نفس زکیه، با به حکومت رسیدن منصور دست به قیام زد و

۱. مفید، محمد بن محمد، همان، ۲/ ۱۹۰-۱۹۳.
۲. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲/ ۲۱۱-۲۳۵.
۳. صفار، محمد بن حسن، همان.
۴. مفید، محمد بن محمد، همان، ۲/ ۱۹۲.

از مدینه متواری گردید،[1] پدرش عبدالله نزد امام صادق علیه‌السلام آمده و در مورد یاری فرزندش با حضرت گفت‌وگویی را ترتیب داد. عبدالله موافقت امام صادق علیه‌السلام را دارای نقشی اساسی و راهبردی در به نتیجه رسیدن قیام فرزندش، محمّد، می‌دانسته است؛ لذا چندین مرتبه با ایشان در این خصوص به گفت‌وگو نشست. در این مذاکرات وی با وجود بزرگ‌تر بودن خود و برخی از بنی‌هاشم نسبت به امام صادق علیه‌السلام، فضیلت و جایگاه ایشان را در میان مردم غیرقابل قیاس دانسته و اشاره می‌کند که اگر ایشان به حمایت محمّد اقدام نماید، بنی‌هاشم و قریش و شیعیان یکپارچه با وی همراه می‌گردند. حضرت در جواب، سالخوردگی و ضعف جسمانی خود را مانع این کار برمی‌شمارند. عبدالله اشاره می‌کند که فقط اعلام موافقت و تأیید این قیام را از حضرت خواسته و انتظار همراهی و اقدام فیزیکی را ندارد. حضرت امّا در پاسخ، وی را از تعرّض به مسئلهٔ قیام و حکومت برحذر می‌دارند. عبدالله در ادامه به امام حسین علیه‌السلام تعرّض کرده و می‌گوید چرا حضرت پس از خویش امامت را به بزرگ‌ترین فرزند امام حسن علیه‌السلام واگذار ننموده و خود و فرزندان خویش را بر امام حسن علیه‌السلام و فرزندانش، مقدّم نمود؟! امام صادق علیه‌السلام ضمن تبیین این نکته که امر امامت به دست خدا و رسول و خارج از اختیار ائمّه علیهم‌السلام است، عبدالله را به حفظ حریم‌ها و حرمت‌ها متذکر می‌شود و از بی‌نتیجه بودن این قیام خبر می‌دهد. حدود بیست روز پس‌ازاین مذاکره است که عبدالله بن حسن و جمعی از خویشانش به دستور منصور، جهت دست یافتن به محمّد بن عبدالله و یارانش گروگان گرفته می‌شوند. امام صادق علیه‌السلام در جریان این وقایع به شدّت از کردهٔ منصور در حقّ بنی‌هاشم متأثّر می‌گردد و در اثر آن مدّتی را در بستر بیماری به سر می‌برند.

با جان دادن عبدالله در زندان منصور، محمّد قیام خویش را اظهار نموده و به مدینه

۱. یعقوبی فاصلهٔ قیام تا کشته شدن محمد را ۱۴۰ تا ۱۴۵ ق. ذکر می‌نماید. ر.ک: ابن واضح، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، ۳۶۹/۲ و ۳۷۶.

حمله کرده و حاکم مدینه یعنی ریاح بن عثمان را به زندان می‌افکند. وی پس از مشورت با بزرگان و افسران لشگر خویش، تصمیم می‌گیرد از بزرگان مدینه بیعت گرفته و ایشان را با خود همراه سازد. در این میان او از برترین ایشان یعنی امام صادق علیه‌السلام آغاز می‌کند تا به تعبیر وی، دیگران بر خود قیاس کنند!

حضرت احضار گردیده و محمّد از ایشان درخواست بیعت می‌کند. امام علیه‌السلام ابا فرموده و بیعت را بدون وجه دانسته و اخطار به پدرش عبدالله و نادیده گرفته شدن آن و عاقبت سوءش را متذکر می‌گردد؛ محمّد امّا بر خواسته‌اش اصرار می‌ورزد؛ و حضرت سالخوردگی و عدم توانایی حتّی در انجام امور شخصی خویش را بهانه می‌آورد. محمّد اظهار می‌کند که هدفش تنها استفاده از جایگاه و منزلت امام علیه‌السلام به‌عنوان حامی و هوادار است و حضرت باز هم از قبول پیشنهاد وی امتناع می‌ورزد و درنهایت پس از بی‌احترامی‌هایی که در حقّ ایشان روا داشته می‌شود، به زندان افکنده شده و بخشی از اموالشان مصادره می‌گردد. از اطرافیان ایشان نیز کسانی که حاضر به بیعت نگردیده بودند اسیر می‌شوند که در این میان می‌توان به اسماعیل فرزند عبدالله بن جعفر طیار اشاره نمود که به علّت عدم بیعت با محمّد، به دستور او و توسّط خویشان خود به قتل رسید. پس از مدّتی حضرت از زندان آزاد گردید و درنهایت ماجرای محمّد نفس زکیه، با کشته شدن او توسّط لشکریان منصور در رمضان سال ۱۴۵ هـ.ق به پایان رسید.[۱]

امّا این پایان ماجراجوئی‌های نوادگان امام حسن علیه‌السلام نبود و پس از محمّد، برادرش ابراهیم در بصره قیام نمود[۲] و پس از وی نیز برادر دیگرش یحیی علیه هارون‌الرشید قیام کرد و پس از محبوس شدن، در زندان هارون از گرسنگی جان داد.[۳] وی نیز مانند پدر و برادرش، پس از دعوت امام کاظم علیه‌السلام به بیعت و عدم موافقت حضرت،

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲/ ۲۱۱-۲۳۵.
۲. ابن واضح، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، ۲/ ۳۷۷.
۳. همان، ۲/ ۴۰۸.

ایشـان را با گسـتاخی فراوان، به ادّعای آنچه حق ایشـان نبوده، یعنی همان امامت و رهبری، متّهم می‌نماید![1]

از آنچه گذشـت و با ملاحظهٔ روایات دیگر، اسـتفاده می‌شـود که نوادگان امام حسـن مجتبـی علیه‌السلام از قیـام و ادّعـای حکومـت، نیـت خالصانـه‌ای نداشـته و با وجـود علم بـه حقانیت بنی الحسـین علیهم‌السلام، حسـادت و دنیاطلبی، ایشـان را به چنیـن اقداماتی واداشـته اسـت.[2] به‌هرتقدیـر دعـوت و حرکت ایشـان بـرای مدّتی به نسـبت طولانی، مسئلهٔ رهبری جامعهٔ شیعی را دچار تزلزل و چالش نمود.

نکتهٔ دیگری که در این زمینه قابل‌توجه اسـت اینکه روایاتی در کتاب *کافی* حاکی از آن اسـت که ایشـان در راستای جلب اعتماد اطرافیان به‌دروغ ادّعا می‌نمودند میراث پیامبـر صلی‌الله‌علیه‌وآله چـون شمشـیر و مصحـف و... کـه از نشـانه‌های امامت بوده، نزد ایشـان است.[3]

۲ـ۲ـ۳ـ جعفر فرزند امام هادی علیه‌السلام معروف به جعفر کذّاب

شـخصیت دیگـری کـه فریـب جایگاه خـود را خـورد و به ناحـقّ مدّعی مقـام امامت گردید، فرزند امام هادی علیه‌السلام به نام جعفربود. وی به جهت همین ادّعای کذبش و با توجّـه بـه روایاتی که در مورد وی، در باب وجه‌تسـمیهٔ جعفربن محمّد علیهماالسلام به صادق آمده است، به جعفر کذّاب شهرت دارد.

در مـورد شـاخصه‌های فکـری و اخلاقـی وی نـکات مختلفـی در روایـات وجـود دارد کـه حاکـی از بی‌بهـره بودن او از علم به احکام شـریعت و آموزه‌های دینی اسـت. وی بـه دنبـال دسـت‌یابی به سـحر و تردسـتی بـوده و در این مسـیر حتّی از تـرک واجباتی چـون نمـاز هـم ابایـی نداشـته[4] و اهل لهـو و لعب و خوش‌گذرانی و شـرب مسـکرات

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲۳۷/۲.
۲. همان، ۵۹۷/۱ و ۵۷/۲.
۳. همان، ۵۷۸/۱ و ۵۹۷ و ۵۹۸.
۴. طوسی، محمد بن حسن، *الغیبة*، ۲۸۹.

بوده است.[1] در جریان شهادت امام عسکری علیه‌السلام وی به‌نوعی از خانوادهٔ حضرت جاسوسی نموده و دستگاه خلافت عبّاسی را جهت دستیابی به جانشین حضرت یاری می‌نمود.[2] پس از شهادت امام عسکری علیه‌السلام وی خود را در مقام صاحب‌عزای حضرت قرار داده و مردم از سویی به او تسلیت و از سویی جانشینی وی در مقام امامت را تهنیت می‌گفتند.[3] مرحوم مفید در *ارشاد* با اشاره به عملکرد جعفر پس از برادرش می‌گوید:

> وی شیعیان و اصحاب برادرش را به جهت انتظار و اعتقاد به وجود فرزند برای حضرت سرزنش نموده، ایشان را فریفت و با ترساندن، آنها را پراکنده و متفرّق نمود. با عملکرد وی، بازماندگان امام عسکری علیه‌السلام دچار مصیبت‌های عظیمی چون دستگیری، حبس، تحقیر و تهدید گردیدند.[4]

وی به اطراف نامه می‌نوشت و خود را جانشین برادر و امام معرفّی می‌نمود.[5] گروهی از اطرافیان نیز وی را به‌عنوان وارث حضرت عسکری علیه‌السلام و امام پس از او به دیگران معرّفی می‌کردند.[6] وی برای کسب پایگاه اجتماعی و تقویت آن علاوه بر رساندن اخبار خانواده و بازماندگان حضرت عسکری علیه‌السلام به دستگاه خلافت، حاضر بود در قبال پذیرش جایگاه وی به‌عنوان مرجع و رهبر شیعیان، سالیانه مبلغ بیست هزار دینار به دستگاه خلافت پرداخت نماید.[7]

---

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۶۱۸/۲ و همچنین: صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، *کمال الدین و تمام النعمة*، ۴۷۵/۲ و ۴۷۷.
۲. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۶۱۸/۲.
۳. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، همان، ۴۷۵/۲.
۴. مفید، محمد بن محمد، *الأرشاد*، ۳۳۶/۲.
۵. طبرسی، احمد بن علی، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، ۴۶۸/۲.
۶. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، همان، ۴۷۶/۲ و ۴۷۷.
۷. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۶۲۱/۲.

جعفر نه تنها پس از امام عسکری علیه‌السلام که حتی در زمان حیات حضرت نیز حاشیه‌ساز بود و طرفداران ابن ماهویه وی را جانشین او و باب برادرش محمّد که در نظر ایشان غایب و در حقیقت در گذشته بود، می‌دانستند. پس از امام عسکری علیه‌السلام نیز ابن‌ماهویه و هوادارانش به نام جعفر و امامت او اموال و وجوهات مردم را دریافت و به مصرف شخصی می‌رساندند. جعفر نیز از ایشان تبرّی جسته، آن‌ها را ملعون خوانده و می‌گفت من جانشین برادرم حسن بن علی علیهماالسلام هستم نه باب یا جانشین محمّد و نه جانشین پدرم علی بن محمّد علیهماالسلام. وقتی از او سؤال می‌شد که از اجدادتان نقل گردیده که پس از حسنین علیهماالسلام امامت در دو برادر جمع نمی‌شود، می‌گفت بداء حاصل شده است![1]

به‌هرحال، گرچه جعفر در توجّه دادن شیعیان به خود توفیق چندانی نیافت،[2] امّا از هیچ تلاشی نیز در این زمینه فروگذار نکرد.

۲ـ۲ـ۴ـ سردمداران واقفه

گرچه مسئلهٔ توقّف بر امامت یکی از ائمّه علیهم‌السلام، منحصر به امام کاظم علیه‌السلام نبوده و به‌طور عامّ هریک از ائمّه علیهم‌السلام با توقّف بخشی از اطرافیان بر امامت امام سابق، رویارو بوده‌اند،[3] امّا به جهت فراگیری و به جهت سردمداران و مروّجین وقف و نوع عملکرد ایشان، مسئلهٔ توقّف بر امامت امام کاظم علیه‌السلام، در زمان امام رضا علیه‌السلام صورتی بارز و برجسته‌تر به خود می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که هرگاه وقف و واقفه به‌صورت مطلق به کار برده شود، به وقف بر امام کاظم علیه‌السلام انصراف دارد. در ادامه علل زمینه‌ساز بروز این اندیشه در زمان امام رضا علیه‌السلام و میزان تأثیرگذاری آن را بررسی می‌کنیم.

مؤسسین و مروّجین وقف، چهار نفر هستند که عبارت‌اند از علی بن ابی حمزهٔ

۱. خصیبی، حسین بن حمدان، همان، ۳۸۴ -۳۹۱.
۲. مفید، محمد بن محمد، همان، ۳۳۶/۲.
۳. نوبختی، حسن بن موسی، همان، ۸۲.

بطائنی، زیاد بن مروان قندی، عثمان بن عیسی الرواسی[1] و احمد بن ابی بشر السّراج.[2]

زمینهٔ بروز و ظهور این تفکّر آن بود که چون امامت امام کاظم علیه‌السلام با حکومت هارون‌الرشید مصادف گردید و دشمنان حضرت فراوان شدند، حضرت قادر نبود اموال گردآوری‌شده را بین اطرافیان و موالیان خویش تقسیم نماید، مگر تعداد محدودی که در رازداری ایشان هیچ تردیدی وجود نداشت. لذا اموال بر روی هم جمع می‌شد و ایشان نیز برای اینکه از مظانّ اتّهام هارون مبنی بر زمینه‌سازی حضرت برای خروج علیه وی که زمینهٔ آن با سعایت بدخواهان و فرصت‌طلبان نزد هارون فراهم آمده بود، دور بماند، از نگهداری اموال نزد خود پرهیز داشتند. درنتیجه این مبالغ هنگفت، در دست نمایندگان حضرت باقی می‌ماند. لازم به ذکر است، بنا بر عقیدهٔ مرحوم صدوق، این اموال جزء حقوق فقراء و مستمندان نبود، بلکه هدایا و نذوراتی بوده که محبّان و موالیان حضرت برای ایشان ارسال می‌نمودند.[3]

با شهادت امام کاظم علیه‌السلام، امام رضا علیه‌السلام رویه‌ای دیگر در پیش‌گرفته و با اطّلاع از اینکه گزندی از جانب هارون متوجّه ایشان نیست، آشکارا امامت خویش را ابراز نمود[4] و درنتیجه هیچ مانعی برای دریافت و هزینه کردن مبالغ موجود نزد وکلای پدر بزرگوارشان نداشت. بر همین اساس، اگر وکلای امام کاظم علیه‌السلام امامت امام رضا علیه‌السلام را می‌پذیرفتند، همان‌گونه که حضرت مطالبه فرموده بودند باید اموال در اختیارِ خویش را به ایشان باز پس می‌دادند؛ لذا شعله‌های طمع و دنیاطلبی در ایشان افروخته گردید، اموال را مصادره نموده و برای توجیه ممانعت خویش از ارسال اموال نزد حضرت علیه‌السلام، امامت ایشان را انکار کرده و به مهدویت و غیبت امام کاظم علیه‌السلام

۱. طوسی، محمد بن حسن، *الغیبة*، ۶۳.
۲. همان، ۶۶.
۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *عیون اخبار الرضا* علیه‌السلام، ۱۱۴/۱.
۴. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۵۶۸/۲ و ۵۸۴/۱۵.

قائل شـدند.[1] مطابق گزارش‌های موجود، علی بن ابی حمزه[2] سـی هزار دینار، عثمان بن عیسی سی هزار دینار و پنج جاریه، زیاد بن مروان هفتاد هزار دینار و احمد بن ابی بشر ده هزار دینار در اختیار داشتند که همه را به نفع خویش ضبط نمودند.[3]

ایشـان کـه خـود به‌خوبـی بـا حقیقـت امر آشـنا بـوده و به حقانیـت حضـرت اعتراف داشـتند،[4] در تعقیب اهداف خویش هم‌زمان دو راهکار را در پیش گرفتند؛ از سـویی بـه تطمیع و فریفتن بزرگان شـیعه پرداخته و ایشـان را از ترویـج امامت امام رضا علیه‌السلام و مخالفت با اندیشهٔ وقف بر حذر می‌داشتند؛ به‌عنوان نمونه به یونس بن عبدالرّحمن وعـدهٔ ده هـزار دینار دادند که وی نپذیرفت، امّا به خلاف وی، افرادی چون حمزة بن بزیع، حسـین بن ابی سـعید المکاری و عبدالکریم بن عمرو الخثعمی و امثال اینان، نتوانستند در برابر این پیشنهادها مقاومت کنند.[5]

در کنار این عملکرد، از سـوی دیگر به امام رضا علیه‌السلام مراجعه نموده و با ایراد شـبهاتی خاصّ، صلاحیت حضرت برای تصدی مقام امامت را زیر سؤال می‌بردند. شبهاتی ازاین‌دست که:

۱ـ فرزند دار نشدن حضرت نشانهٔ عدم صلاحیت ایشان برای تصدّی منصب امامت است.[6]

۲ـ علـی بن موسـی علیهماالسلام اگـر امام بود، بایسـتی امور کفن‌ودفن حضـرت کاظم علیه‌السلام را بر

۱. طوسی، محمد بن حسن، *الغیبة*، ۶۵.

۲. البتـه آن‌گونـه کـه حمیـری در *قرب الاسـناد* نقل می‌کند، در مـورد ابن ابی حمزه علاوه بر مسـائل مالـی، سوءبرداشـت وی از برخـی روایـات موجـود و اصـرار و لجاجت بر این برداشـت سـوء نیز در انحراف وی مؤثر بوده است. ر.ک: حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الإسناد*، ۳۴۸-۳۵۲.

۳. همان، ۶۴-۶۶.

۴. در مورد زیاد قندی، ر.ک: کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۷۵/۲؛ و در مورد بطائنی و ابن ابی بشر، ر.ک: طوسی، محمد بن حسن، *الغیبة*، ۶۶.

۵. همان، ۶۳ و ۶۴.

۶. کلینـی، محمـد بـن یعقـوب، همـان، ۹۹/۲ و ۱۰۱ و ۲۰۱/۲ و ر.ک: طوسـی، محمـد بـن حسـن، همان، ۲۲۴.

عهـده می‌گرفـت و حال‌آنکـه در زمان رحلـت و دفن حضرت در بغداد، ایشـان در مدینه بودند[1].

۳ـ اگر امام رضا علیه‌السلام به‌واقع امام بود، مانند آباء خویش، از بیم گزند عبّاسـیان امامت خود را مخفی نموده و این‌گونه آن را علنی نمی‌ساخت[2].

۴ـ ایشان صلاحیت امامت را ندارد، چون پدرش به وی وصیت ننموده است[3].

در کنـار ایـن رفتار وکلای حضرت کاظم علیه‌السلام، مع الاسـف برخی از بسـتگان و اقربای حضرت رضا علیه‌السلام نیز به تقویت این شبهات و ترویج وقف می‌پرداختند؛ به‌گونه‌ای که در مورد این عملکرد ایشـان، در روایات از زبان اصحاب آمده اسـت «لَقَدْ بَغی عَلَیْـهِ إِخْوَتُـهُ» و جنـاب علی بن جعفر رحمه‌الله در تکمیل این سـخن می‌گویـد: «و نَحْنُ عُمُومَتُهُ بَغَیْنَا عَلَیْه».[4]

در این مورد، گذشـته از زیر سـؤال بردن و به چالش کشـیدن آنکه امام جواد علیه‌السلام فرزند امـام رضـا علیه‌السلام باشـد ـ ماجرایی که جنـاب علی بن جعفـر رحمه‌الله به‌تفصیل به آن اشـاره می‌نمایـد[5] ـ می‌تـوان بـه ابراهیـم، بـرادر حضرت اشـاره نمود که ابایـی از ترویج وقف نداشت[6] و این تفکر به‌طور متعصّبانه در فرزندان وی تا نسل‌ها ادامه داشت؛ به‌گونه‌ای که حتّی با دیدن کرامات امام عسـکری علیه‌السلام حاضر به اعتراف به حق نشـدند![7] انگیزهٔ ایشـان در ایـن زمینـه، حسـادت به امـام رضا علیه‌السلام و طمـع در میـراث آن حضرت بود؛ امری که با حضور امام جواد علیه‌السلام از آن بی‌بهره می‌گشـتند![8]

---

۱. طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)*، ۴۶۴.
۲. همان و همچنین ر.ک: مسعودی، علی بن الحسین، همان، ۲۰۶.
۳. طبری، محمد بن جریر بن رستم، *دلائل الامامة*، ۳۶۳.
۴. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۱۰۵/۲.
۵. همان.
۶. همان، ۲۷۴/۲.
۷. همان، ۶۲۳/۲.
۸. همان، ۸۵/۲.

از مجموع آنچه در این بخش گذشت به‌وضوح دانسته می‌شود که برخی از خواصّ خویشان و شیعیان اهل‌بیت علیهم‌السلام به انگیزهٔ حسادت، دنیاطلبی و جاه‌طلبی، با مداخله یا تشکیک در شئون و جایگاه امامت، زمینهٔ تردید و سرگردانی شیعیان در تشخیص مصداق امام علیه‌السلام را فراهم می‌نمودند.

۳ـ عامل سوم: آموزهٔ مهدویت و چالش‌های مرتبط با آن

یکی از آموزه‌های دینی که از نقشی تعیین‌کننده در مکتب تشیع و فراتر از آن برخوردار است و به‌نوعی منشأ امید و پشتوانهٔ تحمّل نا ملایمتی‌ها در طول تاریخ این مکتب به شمار می‌رود، آموزهٔ متعالی مهدویت و انتظار ظهور منجی است. این آموزه از همان ابتدای ظهور و بروز اسلام، همزاد او بوده و در موارد گوناگون توسّط پیامبر اسلام تبیین گردیده است، به‌گونه‌ای که روایات مرتبط با آن، نه‌تنها نزد شیعیان که نزد اهل سنّت نیز از تواتر برخوردار است.[1] بررسی شواهد تاریخی نشان‌دهندهٔ آن است که این آموزه، در موضوع موردبحث این رساله، یعنی تشخیص مصداق امام علیه‌السلام، تأثیرگذار بوده است. چگونگی تأثیرگذاری این حادثه در دو بُعد قابل‌بررسی است:

۳ـ۱ـ چالش‌های مرتبط با سوءاستفاده از این آموزه قبل از ولادت مهدی علیه‌السلام

در خصوص مورد اوّل، همان‌گونه که پیشتر نیز اشاره شد، در طول تاریخ امامت، به‌طور غالب، هرگاه یکی از ائمّه علیهم‌السلام به شهادت می‌رسید، بخشی از طرفداران ایشان هرچند اندک، در امامت او توقّف نموده و امامت جانشین وی را نمی‌پذیرفتند؛ تا جایی که نوبختی دراین‌باره می‌گوید: «کلُّ مَن مَضَی منهم، فله واقفةٌ قد وَقَفَتْ علیه»[2] گذشته از انگیزهٔ این افراد در طرح این مدّعا، ایشان نیازمند این بودند که گفتهٔ

۱. ابن حجر العسقلانی، شهاب الدین، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، ۳۵۸/۶.
۲. نوبختی، حسن بن موسی، همان، ۸۲.

خویش را به لحاظ عقیدتی برای مخاطبین خود موجّه نمایند. آن‌گونه که از روایات و گزارش‌های تاریخی به صراحت استفاده می‌شود، تنها منبع استخراج این توجیهات، سوءاستفاده از آموزهٔ مهدویت بوده است. ایشان امام سابق یا مقتدای خویش را مهدی و قائم معرّفی نموده و عدم درک حضور وی را غیبت می‌شمردند و اطرافیان را به انتظار ظهورش فرامی‌خواندند. از سوی دیگر نیز افرادی که قصد داشتند زمام امور و رهبری اجتماع را در اختیار بگیرند، یکی از راهکارهایشان در ترویج گفته‌هایشان، ادّعای مهدویت در جامعهٔ شیعهٔ تحت‌فشار و خفقان دستگاه حاکمه و تشنهٔ آزادی و عدالت بوده است. در ادامه به بررسی برخی شواهد در این خصوص می‌پردازیم.

به‌عنوان نمونهٔ بارز اوّل، به طرفداران محمّد حنفیه اشاره می‌کنیم. ایشان به بهانهٔ غیبت وی در کوه رضوَی، مرگ وی را انکار کرده و مدّعی مهدویت وی گردیدند و با ادّله‌ای واهی چون اینکه وی پرچم‌دار جنگ جمل بوده، فرزند علی علیه‌السلام است، نام او و نام پدرش امیرالمؤمنین علیه‌السلام، همنام رسول خدا و پدرش بوده است ـ چه این‌که عبدالله نیزیکی از نام‌های حضرت امیر علیه‌السلام است ـ و ادّلهٔ دیگری چون این، دست می‌آویختند.[1] تفکرات ایشان با این دست توجیهات تا زمان امام صادق علیه‌السلام وجود داشته است و این حیان سرّاج است که نزد امام صادق علیه‌السلام آمده و سخن از زنده بودن محمّد حنفیه و شباهت سرانجام وی با عیسی بن مریم علیهماالسلام می‌رانَد! حضرت نیز با نقل خاطرهٔ پدر بزرگوارشان از ماجرای وفات محمّد حنفیه، متذکر می‌شوند که میراث وی قسمت گردیده، زنان وی به ازدواج دیگران درآمده‌اند و از سویی دیگر مرگ عیسی بر دشمنان وی مشتبه گردید، نه نزدیکان و یارانش. امّا حیان نپذیرفته و به فرمودهٔ امام صادق علیه‌السلام، با وجود شواهد و قرائن متقن، از آن‌ها اعراض کرده و خود را فریفت![2] گروهی امّا با پذیرش مرگ محمّد حنفیه، به سراغ فرزندان وی رفته و مهدی موعود را در ایشان جستجو می‌نمایند؛ به‌گونه‌ای که نوبختی در مورد ایشان

۱. مفید، محمد بن محمد، *الفصول المختارة*، ۲۹۶ و ۲۹۷.
۲. طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)*، ۳۱۴-۳۱۶.

می‌گوید کیسانیه (هواداران محمّد حنفیه و فرزندانش)، هیچ‌کدام امامی نداشته و همگان منتظر مردگان هستند![1]

به‌عنوان موردی دیگر از این مجموعه می‌توان به عبدالله محض و محمّد فرزندش اشاره نمود. همان‌گونه که گذشت عبدالله محض نیز با همین مدّعا برای فرزندش محمّد نفس زکیه بیعت گرفته و محمّد نیز با همین مدّعا علیه منصور دوانیقی و عبّاسیان قیام نمود. امام صادق علیه‌السلام نیز بر همین اساس از حمایت و هم‌داستانی با ایشان امتناع ورزید؛ وگرنه با اصل قیام علیه بنی‌امیّه و برپایی امر به معروف و نهی از منکر در آن ظرف زمانی مخالفتی نداشت.[2]

امّا شاهدی دیگر بر سوءاستفاده از آموزهٔ مهدویّت، مربوط به واقفه است. می‌توان گفت بیشترین بهره از این آموزه را وکلای امام کاظم علیه‌السلام در توجیه توطئهٔ خویش علیه امام رضا علیه‌السلام بردند. به نظر می‌رسد در خصوص توفیق ایشان در این رویکرد، گذشته از جایگاه ویژهٔ سران وقف که به آن اشاره شد، سه عامل دیگر دارای تأثیر قابل توجهی بوده است.

عامل اوّل را می‌توان فشار و اختناق حاکم بر جامعهٔ شیعیان دانست. جامعهٔ شیعه که در برهه‌ای از زمان قبل از به حکومت رسیدن منصور دوانیقی در گشایش به سر می‌برد، با به حکومت رسیدن وی، تحت‌فشار و اختناق فراوانی قرار گرفت و این شرایط در زمان هارون‌الرشید شدّت یافت. طبیعی است که در چنین شرایطی جامعهٔ شیعی بیشتر بر روایات و اخبار غیبت و ظهور منجی متمرکز گردیده و آرزوی تحقّق آن را در سر بپروراند و به هر ندایی که این بشارت را برای وی به ارمغان آورد دل بسپرد. مرحوم مجلسی اول، به این نکته این‌گونه اشاره می‌نماید:

> ظاهر این است که ائمه علیهم‌السلام می‌دانسته‌اند که ایشان قائم نبوده و امام قائم امام دوازدهم است، اما نزد ضعفای شیعه به این نکته تصریح

۱. نوبختی، حسن بن موسی، همان، ۳۱ و ۳۶.
۲. مفید، محمد بن محمد، *الأرشاد*، ۲/ ۱۹۲.

نمی‌نمودند؛ زیرا شیعیان امید داشتند امامی که در زمان آن‌ها است همان امام قائم باشد تا آن‌ها را از ظلم دشمنان رها نماید، لذا اگر به ایشان می‌گفتند که این امام دوازدهم است که خروج خواهد نمود آن هم پس از غیبتی طولانی، شیعیان مأیوس می‌گشتند.[1]

عامل دوّم، حبس مستمرّ امام کاظم علیه‌السلام و عدم دستیابی مستقیم شیعیان به ایشان در اواخر عمر از سویی و گستردگی جامعهٔ شیعه از سوی دیگر و به دنبال آن برپایی و اهمیّت یافتن سیستم وکالت بود. گذشته از فضای اختناق دورهٔ منصور و مهدی و هادی عباسی، امام کاظم علیه‌السلام که در ابتدا با علم امامت خویش و با فراست، توانسته بود سوءظنّ هارون‌الرشید را در مورد خویش برطرف نماید،[2] درنهایت به جهت سعایت برخی از اطرافیان[3] و سهل‌انگاری برخی از شیعیان،[4] توسّط هارون‌الرشید در زندان گرفتار آمد. درمجموع این زندان‌ها در مدّت چهار سال پایانی عمر حضرت،[5] شیعیان را از ارتباط مستقیم با ایشان محروم نمود. شدّت این تأثیرگذاری را می‌توان از این کلام یحیی بن خالد برمکی استفاده نمود که می‌گوید:

من دین رافضه را به تباهی کشاندم! چراکه ایشان معتقدند دین تنها با امام زنده پای برجا است و حال‌آنکه در حال حاضر نمی‌دانند که آیا امامشان زنده است یا مرده![6]

از سوی دیگر در این دوره جامعهٔ شیعی گسترش یافته بود و ارتباط مستقیم با حضرت

---

۱. مجلسی، محمدتقی، *روضة المتقین*، ۲۴۲/۱۳.
۲. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲۳۷/۲-۲۳۹.
۳. همان، ۵۶۳/۲-۵۶۵.
۴. طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)*، ۲۷۰.
۵. از سال ۱۷۹ تا ۱۸۳ هجری قمری. ر.ک: کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۵۳۹/۲.
۶. طوسی، محمد بن حسن، همان، ۲۶۶: «قَدْ أَفْسَدْتُ عَلَى الرَّافِضَةِ دِينَهُمْ لِأَنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ الدِّينَ لَا يَقُومُ إِلَّا بِإِمَامٍ حَيٍّ وَ هُمْ لَا يَدْرُونَ أَنَّ إِمَامَهُمْ الْيَوْمَ حَيٌّ أَوْ مَيِّتٌ!»

برای همگان فراهم نبود. به جهت رفع این نقیصه، مجموعه‌ای از افراد به‌عنوان وکلای حضرت، اموال مربوط به ایشان را دریافت و اخبار را منتشر می‌نمودند. این مسئله بر اهمیت جایگاه ویژهٔ ایشان نزد شیعیان می‌افزود.

عامل سوّم را شاید بتوان وجود روایاتی دانست که در آن‌ها به قائم بودن امام کاظم علیه‌السلام اشاره شده است؛[1] تا آنجا که برخی شیعیان به محضر امام کاظم علیه‌السلام مراجعه نموده و از حضرت در این زمینه توضیح می‌خواستند.[2] علاوه بر این، روایاتی در این معنا وجود دارد که گاهی ممکن است یکی از ائمّه به خودش چیزی را نسبت دهد که در فرزندانش تحقق خواهد یافت.[3] شواهد حاکی از آن است که برخی از این روایات ناظر به همان حدیثی است که در آن از قائم بودن امام کاظم علیه‌السلام سخن رفته است.[4] این روایات از سویی، هم زمینه را برای تردید برخی از شیعیان آماده می‌نمود[5] و هم موجب سوءبرداشت و کج‌فهمی و لجاجت برخی دیگر می‌شد[6] و هم اینکه بستری بود برای جعل احادیثی در همین راستا توسط واقفه.[7]

---

۱. به نظر می‌رسد روایات یادشده در پاسخ به شیعیانی است که گشایش سیاسی و قیام برای دستیابی به فرصت‌های سیاسی را از امام صادق علیه‌السلام مطالبه می‌نمودند و حضرت وعده می‌دادند که این مهم در زمان این فرزندم رخ می‌دهد؛ لکن چنانکه از برخی روایات برمی‌آید، چون برخی شیعیان این موضوع را افشا نمودند، قیام امام کاظم علیه‌السلام منتفی گردید. ر.ک: کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲/ ۲۴۱.

۲. طوسی، محمد بن حسن، *الغیبة*، ۱.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲/ ۷۰۶.

۴. حمیری، عبد الله بن جعفر، *قرب الإسناد*، ۳۵۹.

۵. طوسی، محمد بن حسن، *الغیبه*، ۴۱ و همچنین ر.ک: حمیری، عبد الله بن جعفر، همان، ۳۳۰ و همچنین ر.ک: خزّاز قمّی، محمد بن علی، همان، ۲۶۹.

۶. حمیری، عبدالله بن جعفر، همان، ۳۴۸-۳۵۲. همان‌گونه که از بیان مرحوم مجلسی در *بحار* پس از نقل این روایت استفاده می‌شود، امام رضا علیه‌السلام وجود این روایات را تلویحاً تأیید کرده، لکن ابن ابی حمزه را در سوء فهم و لجاجتش تقبیح می‌نماید. ر.ک: مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ۲۶/ ۲۲۴.

۷. مرحوم شیخ طوسی به مجموعه‌ای از این روایات اشاره نموده است. ر.ک: طوسی، محمد بن حسن، *الغیبة*، ۴۳-۶۳.

با توجّه به این موارد، وقف بر امام موسی کاظم علیه‌السلام با استفاده از آموزهٔ مهدویت توانست تأثیر چشمگیر و قابل‌توجهی در شناخت شیعیان نسبت به امام حاضر داشته باشد؛ به‌گونه‌ای که یاران نزدیک علی بن موسی علیه‌السلام نیز در شهادت امام کاظم علیه‌السلام تردید کرده، حقیقت را از حضرت جویا می‌شدند.[1]

۳ـ۲ـ چالش‌های مرتبط با ولادت و امامت حضرت مهدی علیه‌السلام

و امّا در مورد چالش‌های مرتبط با امامت خود حضرت ولی‌عصر علیه‌السلام باید گفت ازآنجاکه دستگاه خلافت عبّاسی، با توجّه به شناختی که با آموزهٔ مهدویّت داشت،[2] هلاکت خویش را در تولّد منجی بشارت داده شده می‌دید، ازآن‌رو به شدّت در پی اطّلاع از ولادت وی و حذفش از معادلهٔ قدرت بود. آن‌ها به همین جهت ائمّه علیهم‌السلام را در حصر قرار داده و خانوادهٔ ایشان را حتّی از درون، چنان‌که در تعاملات جعفر کذّاب گذشت، زیر نظر گرفتند؛ همین امر باعث گردید ولادت ولی‌عصر علیه‌السلام مخفیانه و به‌دوراز اطّلاع اطرافیان صورت گرفته و جزتعداد اندکی از شیعیان که آزمون صداقت خویش را گذرانده بودند، کسی از ولادت حضرت آگاه نشود. همان‌گونه که گذشت، همین امر باعث گردید گروهی در امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام به جهت عقب نداشتن، تردید نمایند؛ گروهی نیز بر حضرت وقف نمودند و گروهی نیز فریب جعفر کذّاب را خوردند. شرایط به‌گونه‌ای شد که دورهٔ پس از حضرت، دورهٔ حیرت نامیده شد[3].

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲/ ۲۷۴.

۲. شاهد مهم بر اشراف ایشان بر این موضوع و آموزه، روایات مجعول فراوانی است که در کتب مختلف روایی اهل سنّت درج گردیده که مهدی را از نسل عبّاس برمی‌شمرد و این حاکی از نفوذ گستردهٔ ایشان در منابع روایی است. ر.ک: کورانی، علی، *معجم أحادیث الإمام المهدی* علیه‌السلام، ۱۸۰-۱۹۸. چه‌بسا بر همین اساس بوده که عبّاسیان در مقابل ادّعای مهدویت توسّط بنی الحسن، آن را به خویش نسبت می‌داده‌اند. ر.ک: ابوالفرج الاصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، ۱۹۳.

۳. نوری، حسین بن محمد، *خاتمة المستدرک*، ۴/ ۴۴.

۴ـ عامل چهارم: تمرکز بر ملاکی خاصّ و غفلت از سایر ملاک‌ها

همان‌گونه که از بررسی روایات به دست می‌آید، ائمه علیهم‌السلام درمجموع ویژگی‌ها و خصائصی را برای شناخت امام در هر برهه از زمان ارائه نموده‌اند. بررسی این نکته که این ویژگی‌ها چیست و برای چه جهتی ارائه گردیده است و آیا جنبهٔ تعیینی داشته یا جنبهٔ تشخیصی، خود نوشتاری جداگانه می‌طلبد، اما در این مقاله به این مسئله توجّه می‌دهیم که در مقاطعی از تاریخ حیات ائمّه علیهم‌السلام برخی از این ویژگی‌ها در منظر شیعیان از اهمیت و اولویت دوچندانی برخوردار می‌شدند؛ به‌طوری‌که سایر ملاک‌ها و ویژگی‌ها را تحت‌الشعاع قرار داده و همین امر موجب تحیّر و سرگردانی دسته‌ای از شیعیان در دستیابی به مصداق واقعی امام می‌گردیده است. علاوه بر این، گاهی برخی از شیعیان ملاکی را نزد خود معتبر دانسته و براساس آن تصمیم می‌گرفتند که حقیقت خارجی نداشت.

شاید گفته شود همین‌که اهل‌بیت علیهم‌السلام برای تشخیص امام اقدام به تبیین ملاکات می‌نموده‌اند، خود دلیلی است بر اینکه نصّی دال براسامی ائمه علیهم‌السلام وجود نداشته است؛ اما این استدلال پذیرفته نیست، چراکه در جواب گفته می‌شود به‌طور طبیعی اگر در شرایطی که تصریح به نام امامی که از پیش تعیین گردیده و حتی نزد برخی از خواص نیز شناخته شده باشد، ممکن نباشد، برشماری ملاک‌ها برای عموم جامعه ضرورت دارد.

۴ـ۱ـ زیدیه و مسئلهٔ دعوت علنی و جهاد

ازجمله مواردی که توانست در گرایش به مصداق امام در میان جامعهٔ شیعی منشأ اثر گردد، نوع اعتقاد زیدیه در باب امام است. ایشان بر این عقیده بودند که از شرایط تعیین‌کنندهٔ امام، اظهار امامت و خروج وی برای امر به معروف و نهی از منکر و جهاد در این مسیر است. اینان به‌گونه‌ای بر این مسئله پای فشاری می‌کردند که سایر شرایط و لوازم امامت را تحت‌الشعاع قرار می‌داد و ملاکی بود برای تشخیص محقّ و

مبطل در خصوص مدّعی امامت. در مورد این عقیدهٔ زیدیه در *مسائل الأمامه* چنین آمده است:

اگر کسی از فرزندان فاطمه به امامت خویش فراخوانَد، آنکه در خانه نشسته و پرده بیفکند، نه امام است و نه اطاعت از او واجب.[1]

این عقیده همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، نه مربوط به جناب زید رحمه‌الله بلکه نتیجهٔ سوءبرداشت مردم و اطرافیان زید از نوع تعامل امام باقر و امام صادق علیهما‌السلام در مقابل قیام زید رحمه‌الله بوده است و مروّج آن همان‌گونه که از مرحوم خزّاز گذشت، کسانی بودند که پس از زید و فرزندش یحیی رحمهما‌الله سردمداری زیدیان را برعهده گرفتند؛ به‌ویژه بنو حسن که در مسیر پیشبرد اهداف خویش از اعتقاد و تمایل زیدیان به قیام بهرهٔ فراوان بردند. شاهد این گفته، روایتی در کتاب *کافی* است که نشان می‌دهد زیدیه تنها وجه اختلاف خود با امام صادق علیه‌السلام را در عدم عقیدهٔ حضرت به جهاد می‌دانسته‌اند.[2] این به آن معنا است که در باور زیدیه اگر حضرت آشکارا ادّعای امامت می‌نمود و دست به قیام می‌زد، ایشان در زیر لوای حضرت گرد می‌آمدند. گرایش زیدیه به مدعیان امامت و خارجین بر خلفای جور، تحت تأثیر این دیدگاه، شیعیان را دچار تردید می‌نمود و ایشان برای رفع این تردیدها از حضرات علیهم‌السلام چاره‌جویی و استفهام می‌نمودند؛ مانند آنچه مرحوم کلینی در مورد عبدالملک بن اعین و فضیل بن سُکَّره نقل می‌نماید.[3]

۴ـ۲ـ فرزند ارشد امام سابق بودن

یکی از ملاک‌ها در تشخیص مصداق امام فرزند ارشد بودن جانشین امام پیشین است. چنانکه از حضرات نقل شده است: «إِنَّ الْأَمْرَ فِي الْكَبِيرِ مَا لَمْ تَكُنْ بِهِ عَاهَة».[4]

۱. ناشی اکبر، عبدالله بن محمد، *مسائل الأمامة*، ۲۰۰.
۲. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۳۹۱/۹.
۳. همان، ۶۰۱/۱.
۴. همان، ۷۱۱/۱.

در برهه‌ای از زمان این ملاک البته به‌طور ناقص و بدون در نظر گرفتن قید ذکر شده، از منظر شیعیان ائمّه علیهم‌السلام چنان مهم و تعیین‌کننده جلوه می‌نماید که دیگر ملاک‌ها در مقابل آن رنگ می‌بازد. بارزترین این موارد تأکید بر امامت عبدالله افطح پس از امام صادق علیه‌السلام است، تنها به جهت اینکه وی از امام کاظم علیه‌السلام و سایر فرزندان حضرت صادق علیه‌السلام بزرگ‌تر بوده است. به نظر می‌رسد مؤانست جامعهٔ آن عصر با موروثی گشتن خلافت و جایگاه فرزند بزرگ‌تر در این خصوص به‌عنوان ولی عهد، در این رویکرد بی‌تأثیر نبوده است. جناب زراره آنگاه‌که از گرایش مردم به عبدالله آگاه می‌شود، عامل این مسئله را تنها فرزند ارشد بودن وی برمی‌شمرد.[1] همچنین هشام بن سالم نیز در گزارشی که از تحیّر شیعیان پس از امام صادق علیه‌السلام ارائه می‌دهد، همین مسئله را علت گرایش به عبدالله می‌داند.[2]

همان‌گونه که گذشت، شیعیان در زمان امام صادق علیه‌السلام وحیات فرزندش اسماعیل، وی را جانشین حضرت می‌دانستند. همچنین در زمان امام هادی علیه‌السلام و حیات فرزندش محمّد، وی را جانشین حضرت می‌دانستند. آن‌گونه که از روایات استفاده می‌شود و مرحوم مفید بر آن تصریح می‌کند،[3] در کنار اظهار علاقه و محبّت حضرات به فرزندانشان، بزرگ‌تر بودن ایشان نسبت به سایر فرزندان نیز در این زمینه مؤثر بوده است.

۴ـ۳ـ سنّ امام

یکی از دیگر مسائلی که توجه به آن برخی از شیعیان را در نیل به حقیقت دچار حیرت نمود، مسئلهٔ سن امام بود. به‌طور طبیعی و در ابتدای امر به نظر می‌رسد لازم است که پیشوای یک جامعه در حدی از توانایی و بلوغ اجتماعی باشد که بتواند

۱. طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)*، ۱۵۴.
۲. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲/ ۱۹۱.
۳. مفید، محمد بن محمد، *الأرشاد*، ۲/ ۲۰۹.

مدیریت امور را در دست بگیرد و این مهم در شرایط عادی مستلزم گذران مقدار قابل‌توجهی از عمر و کسب تجربه و علم کافی و وافی است. در این زمینه گروهی از شیعیان وقتی با صغرسن امام مواجه می‌شدند، در حیرت و سرگردانی گرفتار می‌آمدند.

گرچه این مسئله در خصوص همهٔ امامان پس از حضرت رضا علیه‌السلام صدق می‌کرد، امّا ازآنجاکه امام جواد علیه‌السلام اولین امامی بود که سنّ کمی داشت، لذا این شبهه در خصوص ایشان بیشتر رخ نمود و با حل و فصل ماجرا در مورد ایشان، دیگر دربارهٔ سایر ائمّه علیهم‌السلام مطرح نگردید. این چالش با آنکه در زمان حیات امام رضا علیه‌السلام،[1] در رابطه با امام جواد علیه‌السلام وجود داشت، پس از شهادت امام‌رضا علیه‌السلام پررنگ‌تر و مسئله‌سازتر شد.[2] طبری در *دلائل الأمامة* پس از اشاره به این مسئله چنین گزارش می‌دهد:

> وقتی عمروی به شش سال و چند ماه رسید، مأمون پدر ایشان را کشت و گروه شیعیان در سرگردانی ماندند و بین مردم اختلاف کلمه به وجود آمد. سن ابوجعفر علیه‌السلام را کم دانسته و شیعه در سایر شهرها دچار سرگردانی شد.[3]

همان‌گونه که از روایات[4] برمی‌آید، حضرات ائمه علیهم‌السلام این تردیدها را ناشی از تمرکز نا به‌جا برسن و سال و ملاک قرار دادن آن دانسته و با یادآوری ماجرای حضرت عیسی علیه‌السلام، ملاک بودن سن و سال در مسئله را رد می‌کردند.

۴ـ۴ـ عقب داشتن امام

ملاک دیگری که در برهه‌ای از زمان تمرکز بر آن برخی از شیعیان را دچار تردید و

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۱۰۲/۲.
۲. همان، ۲۸۴/۲ و همچنین طبری، محمد بن جریر بن رستم، همان، ۳۸۸.
۳. همان، ۳۸۸.
۴. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۱۰۲/۲.

حیـرت نمـوده بود، مسـئلهٔ فرزند داشـتن امام بود. شـیعیان که می‌دانسـتند سلسـلهٔ امامت از نسل امام سابق تداوم می‌یابد، وقتی مشاهده کردند امام رضا علیه‌السلام با گذشت بیش از چهل سـال از عمر شریفشـان هنوز فرزند پسـری ندارد، دچار تردید شـدند؛ لذا بـه حضـرت مراجعـه می‌کـرده و در مـورد فرزنـد و جانشـین ایشـان سـؤال می‌نمودنـد. مسئله‌سـاز و محل سـؤال بودن این نکته را می‌توان از کلام صفوان بن یحیی خطاب به امام رضا علیه‌السلام برداشت نمود، در آنجا که می‌گوید:

> قبل از اینکه خداوند ابی جعفر را به شـما ببخشـد، ما همواره در این مورد از شما سؤال می‌نمودیم و شما می‌فرمودید که خداوند به من پسری عطا خواهد نمود. پس خداوند او را به شما بخشید و چشمان ما را روشن ساخت.[1]

البتـه لازم بـه ذکـر اسـت، همان‌گونـه کـه گذشـت، تبلیغـات سـوء واقفـه و همچنین عکس‌العمـل برادران و بسـتگان حضرت نسـبت بـه تولّد امام جـواد علیه‌السلام که ماجرای آن را علـی بـن جعفـر رحمه‌الله به‌تفصیـل بیـان می‌نماید، در دامـن‌زدن به این چالـش، تأثیر به‌سزایی داشته است.

برابر با آنچه گذشت، معلوم شد که طبق آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام، قیام به سیف برای امر به معـروف و نهی از منکر و یا سـنّ امـام، به‌هیچ‌روی ملاک حقانیت امامت نبوده و فرزند ارشد بودن یا عقب داشتن نیز به جهت موارد خاص و به‌صورت کاربردی توسط برخـی از حضـرات علیهم‌السلام مـورد تأکیـد قـرار گرفته و در اعطـای مقام امامت به شـخص نقش محوری نداشته است.

۵ـ عامل پنجم: دوری راه

بـا توجّـه بـه شـرایط عصـر ائمّـه علیهم‌السلام، به‌طـور طبیعـی فراینـد انتقـال اطلاعات بسـیار به‌کندی صورت می‌گرفت و زمان فراوانی سپری می‌گردید تا اخبار رویدادهای جاری

---

۱. همـان: «قَـدْ كُنَّا نَسْـأَلُكَ قَبْلَ أَنْ يَهَبَ اللهُ لَكَ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السـلام، فَكُنْـتَ تَقُولُ: ‹يَهَبُ اللهُ لِي غُلَاماً› فَقَدْ وَهَبَهُ اللهُ لَكَ، فَأَقَرَّ عُيُونَنَا ...»

در گوشه و کنار پراکنده شده و به گوش همگان برسد. مسئلهٔ امامت و رهبری شیعیان نیز از این قاعده مستثنا نبوده و پس از شهادت هریک از ائمّه علیهم‌السلام، مدت‌ها طول می‌کشید تا خبر آن به همهٔ شیعیان برسد و مردم متوجّه جانشین امام پیشین گردند. در روند این اطلاع‌رسانی، ممکن بود نقص و ایرادی موجب زیر سؤال رفتن اخبار گردد و مخاطبین را دچار تردید و ابهام نماید؛ خصوصاً در مواردی که مسئلهٔ جانشینی، در مرکز حضور ائمّه علیهم‌السلام، مانند مدینه، متفقٌ علیه نبوده و شیعیان در مناطق دوردست، پس از گذشت مدتی با اخبار متفاوتی در این‌باره مواجه می‌گشتند و آگاهی از حقیقت ماجرا، به آمدوشد فرستادگان مورد وثوق موکول می‌شد؛ این امر به‌نوبهٔ خود زمان مدیدی را می‌طلبید و به حیرت و سرگردانی شیعیان می‌افزود.

همان‌گونه که حسین بن همدان در *الهدایة الکبری* از ابوالقاسم بن صائغ بلخی نقل می‌کند، وی برای شناخت جانشین امام عسگری علیه‌السلام، وقتی اختلافات اطرافیان خود در خراسان را مشاهده می‌کند، مسیر خراسان به بغداد و از آنجا به سامراء را پیموده و در مسیر به هر گروهی که مراجعه می‌کند، مسئله را محل اختلاف فراوان می‌بیند و درنهایت پس از صرف ماه‌ها وقت و بحث با افراد مختلف به حقیقت پی برده و پس از برگشت به وطن خویش موفق می‌شود اطرافیان را به‌حق دعوت کند.[1]

مرحوم مفید نیز در *ارشاد*، آنجا که به ذکر اسماعیل فرزند امام صادق علیه‌السلام می‌پردازد، به این نکته اشاره می‌کند که پس از رحلت اسماعیل، عمدهٔ کسانی که به امامت وی قائل بودند، مگر تعدادی معدود، همگی از نظر خود برمی‌گردند. وی سپس در بیان چرایی این مسئله اشاره می‌کند که این افراد معدود، از خواص روات و نزدیکان حضرت نبودند، بلکه «کانوا مِن الأبْاعد و الاطراف».[2]

۱. خصیبی، حسین بن حمدان، همان، ۳۸۷ -۳۹۲.
۲. مفید، محمد بن محمد، *الأرشاد*، ۲/ ۲۱۰.

اما شاهدی مهم که می‌توان بر این تأثیرگذاری ارائه نمود تفاوتی است که خود ائمّه علیهم‌السلام بین تکلیف افراد در تشخیص مصداق امام، با توجه به فاصلهٔ مکانی ایشان نسبت به امام، قائل گردیده‌اند. وقتی محمّد بن مسلم از امام صادق علیه‌السلام در خصوص معرفت جانشین امام پس از فقدان وی پرسش می‌کند که آیا مردم نسبت به کسب این معرفت معذورند یا نه، حضرت اهل مدینه را غیر معذور خوانده و سایرین را نیز بر اساس میزان فاصله‌ای که دارند معذور دانسته و می‌فرمایند: «أَمَّا أَهْلُ هذِهِ الْبَلْدَةِ فَلَا؛ و أَمَّا غَيرُهَا مِنَ الْبُلْدَانِ، فَبِقَدْرِ مَسِيرِهِم».[1]

بنابراین به‌طور طبیعی می‌توان یکی از عوامل این تحیّرات را فاصلهٔ مکانی بخشی از جامعهٔ شیعی از امام دانست. توجه به گستردگی و پراکندگی جامعهٔ شیعیان این مورد را بهتر قابل درک می‌نماید.

نتیجه

بر اساس آنچه گذشت می‌توان گفت در درجهٔ اول این فشار و اختناق حاکم بر جامعهٔ شیعی بود که منجر به مخفی و دور از دسترس ماندن احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام در خصوص اسامی ائمه علیهم‌السلام و به دنبال آن، عدم تبیین مسئلهٔ رهبری و جانشینی در مواقع موردنیاز می‌گردید. همین مهم زمینه را فراهم می‌نمود تا عوامل دیگری نیز در این خصوص خودنمایی کنند، عواملی مانند سوءاستفادهٔ خواص یا اطرافیان ایشان از جایگاه یا عملکرد خواص، بهره‌برداری‌های سوء از آموزهٔ مهدویت، سردرگمی در ملاکات و بُعد مسیر از مرکز رهبری جامعهٔ شیعیان.

البته همان‌گونه که از خلال مباحث گذشته روشن شد، باید به این نکته توجه نمود که هریک از این عوامل به‌تنهایی عامل حیرت نبوده، بلکه در کنار هم و به‌طور هم‌افزا تأثیرگذاری می‌نموده‌اند. خصوصاً در مورد عامل تقیّه اشاره شد که این ویژگی به‌عنوان

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲/ ۲۷۳: «اهل این شهر (مدینه) معذور نیستند، اما اهل سایر شهرها به میزان فاصله‌ای که دارند، نسبت به معرفت امام در سعه هستند».

اساسی‌ترین مورد، زمینه را برای میدان‌داری عوامل دیگر فراهم نموده است. توضیح اینکه اگر فضای اختناق و تقیّه تا بدان حدّ جامعهٔ شیعه را فرانگرفته بود، از سویی نصوص دال بر معرفی حضرات علیهم‌السلام به خفا نمی‌رفت و از سویی نیز، عوامل دیگر یا فرصت بروز نداشتند و یا در صورت بروز نیز با روشنگری حضرات علیهم‌السلام قابل‌رفع بود. به‌عنوان‌مثال در ماجرای قیام زید رحمه‌الله همان‌گونه که گذشت، آنچه برخی شیعیان را دچار شبهه نموده بود، عدم همراهی و حمایت علنی امام صادق علیه‌السلام با زید بود. این مسئله از سویی برخی را بر این توهّم داشت که زید در مقابل امام صادق علیه‌السلام و خود مدّعی امامت است؛ و از سوی دیگر گروهی چون مؤمن طاق را دچار این شبهه نموده بود که زید بدون اذن امام اقدام به این عمل نموده است و این همه ناشی از آن بود که حضرت نمی‌توانست به‌طور صریح و علنی حمایت خویش از زید را اعلام نماید. در مورد فطحیه نیز عامل تقیّه امام را بر آن داشت که عبدالله افطح را در وصیّت ظاهری شریک گرداند و این مسئله به‌ضمیمهٔ بزرگ‌تر بودن عبدالله نسبت به امام کاظم علیه‌السلام و سکوت و عدم موضع‌گیری حضرت، در سوگیری برخی شیعیان به امامت عبدالله مؤثر بود. در جریان واقفه نیز علاوه بر جایگاه آموزهٔ مهدویت و تأثیرگذاری خواص، فضای فشار و اختناق نیز که جامعهٔ شیعی را به منجی مشتاق‌تر می‌نمود، در مقبول واقع شدن کلام سران وقف و بروز ابهامات، تعیین‌کننده بود.

بدیهی است ائمه علیهم‌السلام نیز به جهت نقش هدایتی که برعهده داشتند در مقابل این تردیدها آرام نگرفته و متناسب با شرایط موجود جهت رفع این تردیدها دست به اقداماتی می‌زده‌اند.

ابن واضح، احمد بن ابي يعقوب، *تاريخ يعقوبي*، منشورات الشريف الرضي ـ قم،۱۴۱۴ هـ.ق.

اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمة في معرفة الأئمة*، بني هاشمي ـ تبريز، ۱۳۸۱ هـ.ق.

اصفهاني، ابوالفرج، *مقاتل الطالبيين*، دار الكتاب للطباعة و النشر ـ قم، ۱۳۸۵ هـ.ش.

حميری، عبد الله بن جعفر، *قرب الإسناد*، مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام ـ قم، ۱۴۱۳ هـ. ق.

خزّاز قمّي، محمّد بن علي، *كفاية الأثر في النصّ على الأئمة الإثني عشر*، بيدار ـ قم، ۱۴۰۱ هـ.ق.

خصيبی، حسين بن حمدان، *الهداية الكبري*، البلاغ ـ بيروت، ۱۴۱۹ هـ.ق.

خوئي، ابوالقاسم، معجم *رجال الحديث*، مركز نشر فرهنگ اسلامي، ۱۴۱۳ هـ.ق.

سبحاني، جعفر، *بحوث في الملل و النحل*، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام ـ قم، ۱۴۱۰ هـ.ق.

شهرستاني، محمّد بن عبدالكريم، *الملل و النحل*، دارالمعرفة ـ بيروت، بی‌تا ج ۱ ص ۱۶۹.

صدوق، محمّد بن علي بن بابويه، *كمال الدين و تمام النعمة*، اسلاميه ـ تهران، ۱۳۹۵ هـ.ق.

ـــــــــ، *من لا يحضره الفقيه*، جامعه مدرسين ـ قم،۱۴۱۳ هـ.ق.

صفار، محمّد بن حسن، *بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد* صلی‌الله‌علیه‌وآله، كتابخانه آية الله مرعشي ـ قم، ۱۴۰۴ هـ.ق.

طبرسی، احمد بن علی، *الإحتجاج على أهل اللجاج*، نشر مرتضي ـ مشهد، ۱۴۰۳ هـ.ق.

طبرسي، فضل بن حسن، *اعلام الوري باعلام الهدي*، چاپ سوم، اسلاميه ـ تهران، ۱۳۹۰ هـ.ق.

طبري، محمّد بن جرير بن رستم، *دلائل الامامة*، بعثت ـ قم، ۱۴۱۳ هـ.ق.

طوسي، محمّد بن حسن، *اختيار معرفه الرجال* (رجال كشي)، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ هـ.ق.

ـــــــــ، *الغيبة / كتاب الغيبة للحجة*، دار المعارف الاسلامية ـ قم، ۱۴۱۱ هـ.ق.

عسقلاني، ابن الحجر، احمد بن علي، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، دار المعرفة ـ بيروت، بی‌تا.

كليني، محمّد بن يعقوب، *الكافي*، دارالحديث ـ قم،۱۴۲۹ هـ.ق

كوراني، علي، *معجم أحاديث الإمام المهدي* عليه السلام، مؤسسه معارف اسلامي ـ قم، ۱۴۱۱ هـ.ق
مازندرانی، محمّد صالح بن احمد، *شرح الكافي*، المكتبة الاسلامية ـ تهران، ۱۳۸۲ هـ.ق
مجلسی، محمّدتقی بن مقصودعلی، *روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه* (ط ـ القديمة)، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور ـ قم، چاپ: دوم، ۱۴۰۶ ق.
مجلسي، محمّد باقر، *مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول*، ۱۴۰۴ هـ.ق.
ـــــــــ، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار* عليهم السلام، دار احياء التراث العربي ـ بيروت، ۱۴۰۳ هـ.ق.
مسعودي، علي بن الحسين، *اثبات الوصية*، انصاريان ـ قم، ۱۴۲۶ هـ.ق.
مفيد، محمّد بن محمّد، *الارشاد في معرفة حجج الله علي العباد*، كنگره شيخ مفيد، ۱۴۱۳ هـ.ق.
ـــــــــ، *الامالي*، كنگره شيخ مفيد ـ قم، ۱۴۱۳ هـ.ق.
ـــــــــ، *الفصول المختارة*، كنگره شيخ مفيد ـ قم، ۱۴۱۳ هـ.ق.
ناشی اکبر، عبدالله بن محمّد، *مسائل الامامة*، ترجمه ایمانی، علیرضا، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب ـ قم، ۱۳۸۶ هـ.ش.
نوبختي، حسن بن موسي، *فرق الشيعة*، دار الاضواء ـ بيروت، ۱۴۰۴ هـ.ق.
نوری، حسین بن محمّد، *مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل*، آل البيت ـ قم، ۱۴۰۸ هـ.

فصلنامهٔ امامت‌پژوهی
سال چهارم، شمارهٔ چهارم
صفحـــــهٔ ۸۵ـ ۱۱۷

بررسی محتوایی احادیث حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام در هنگامهٔ احتضار و نقد برخی از دیدگاه‌ها*

[محمدکاظم اسماعیلی[۱]]

چکیده

احادیث حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام در هنگامهٔ احتضار، در حجم گسترده‌ای از میراث مکتوب امامیّه انعکاس یافته و سند آن‌ها در نگاه بسیاری از دانشمندان امامیّه معتبر است و در گونه شناسی احادیث، در دستهٔ «متواتر معنوی» طبقه‌بندی می‌شوند؛ امّا از دیرباز دربارهٔ محتوای این احادیث، دیدگاه‌های ناهمگونی وجود داشته است که نمونهٔ آن را در اتخاذ رویکرد تأویلی به این روایات توسط شیخ مفید و سیّد مرتضی رحمهما‌الله می‌توان یافت. بررسی محتوای احادیث احتضار می‌تواند در برداشت صحیح از آن‌ها که از سویی بیان‌گر نتایج فراوان برای محتضر و از سویی دیگر، نشان‌گر منزلت پیشوایان شیعه است، مفید واقع شود.

در این پژوهش با رویکردی توصیفی ـ تحلیلی، با استناد به‌تصریح واژگانِ موجود در روایات و شواهد ارائه‌شده، مشاهده و حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام در هنگامهٔ احتضار مؤمن و کافر، ثابت گردیده و دیدگاه‌های دیگر نقد و بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: احتضار، محتضر، حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام، مقامات امام، مشاهدهٔ امام.

---

* تاریخ دریافت: ۹۴/۰۶/۰۱، تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۷.

۱. دانش آموختهٔ درس خارج حوزهٔ علمیهٔ قم، فارغ التحصیل مرکزتخصصی امامت اهل‌بیت علیهم‌السلام
AK.esmaeili@gmail.com

۱ـ درآمد

براساس آیات و روایات، در هنگام احتضار، رویدادهای بسیاری رخ می‌دهد؛ ازجمله: رسیدن جان به گلو،[۱] جمع شدن ساق‌ها،[۲] حضور ملک‌الموت و فرشتگان برای گرفتن جان،[۳] تمثّل مال، اهل و عملِ محتضر در برابر دیدگانش[۴] و...؛ یکی دیگر از این رخدادها، حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام در هنگامهٔ احتضار است که احادیث آن در منابع گران‌سنگ حدیثی به‌وفور یافت می‌شود.

دلالت روایات ناظر به حضور، از پرسش‌هایی است که همواره مطرح بوده و از مباحث چالش‌برانگیز در تفکّر کلامی و حدیثی امامیّه است که دیدگاه‌های متفاوتی را در پی داشته است؛ ازجمله، دیدگاه شیخ مفید و سیّد مرتضی رحمهما‌الله، دو متکلّم مدرسهٔ بغداد که ظاهر روایات را به دیدن ثمرهٔ ولایت یا نتیجهٔ دشمنی با رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیر مؤمنان علیه‌السلام تأویل نموده‌اند.

با توجه به حجم گستردهٔ احادیث حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام که از جهتی بیان‌گر نتایج فراوان برای شخص محتضر و از جانبی نشان‌گر منزلت پیشوایان شیعه در عالم پس از مرگ است،[۵] روشن شدن دیدگاه صواب در برداشت صحیح از احادیث و در عدم پذیرش بی‌چون‌وچرای اقوال علمای پیشین در تفسیر این روایات، از اهمیت به سزایی برخوردار خواهد بود.

---

۱. قیامت/۲۶.

۲. قیامت/۲۹.

۳. سجده/۱۱؛ نحل/۲۸ و ۳۲؛ انعام/۹۳.

۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ۳/۲۳۱، باب أنّ المیت یمثل له ماله و ولده و عمله قبل موته، ح ۱.

۵. بحث از اعتبارسنجی روایات، پیامدهای حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام برای شخص محتضر و مقاماتی که از این روایات برای اهل‌بیت علیهم‌السلام ثابت می‌شود در پایان‌نامهٔ مقطع کارشناسی ارشد نگارنده، به‌تفصیل بررسی شده است. (ر.ک: اسماعیلی، محمدکاظم، *بررسی سندی و متنی روایات حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام در حالت احتضار با تأکید بر مقامات اهل‌بیت علیهم‌السلام*، نصیری، علی و شانه چی، حسین، بنیاد امامت، ۱۳۹۴ ش).

پیشینهٔ بررسی‌هایی که به‌صورت خاص و تک‌نگاره به بحث حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام در هنگامهٔ احتضار پرداخته باشد ـ بنا بر کاوش نگارنده ـ تنها به قرن هشتم هجری و کتاب *المحتضر فی إثبات حضور النبی و الأئمة علیهم‌السلام عند المحتضر* از حسن بن سلیمان حلّی رحمه‌الله[1] بازمی‌گردد. گرچه رویکرد کتاب، اثبات حضور پیامبر و امامان علیهم‌السلام نزد محتضر و نقد دیدگاه شیخ مفید رحمه‌الله است، اما نویسنده گاه از موضوع خارج گشته و به گزارش‌هایی که در فضائل و مناقب امامان علیهم‌السلام و دشمنی با دشمنان آن‌ها وارد شده، پرداخته است.

به‌طورکلی با توجه به محدود بودن نگاشته‌ها و ضعف‌های تنها اثر موجود و همچنین نبود رویکردِ تحلیلی، نوشتار حاضر درصدد جبران این کاستی‌ها است. در این اثر، نخست با رویکردی توصیفی ـ تحلیلی، گونه‌ها و تعابیر احادیث ناظر به حضور ارائه شده و اعتبار سندی آن‌ها ثابت خواهد شد؛ آنگاه با نقد دیدگاه‌های مخالف، حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام در هنگام احتضار، به اثبات می‌رسد.

لازم به ذکر است که هنگامهٔ ورود و استقرار یافتن مرگ را «احتضار»[2] و کسی که مُشرف بر مرگ شده و در حالت جان دادن است را «محتضر» گویند؛[3] و مقصود از اهل‌بیت علیهم‌السلام در پژوهش حاضر با توجه به آیهٔ تطهیر، پیامبر اکرم، امیر مؤمنان، حضرت فاطمه و حسنین[4] و دیگر امامان شیعه علیهم‌السلام هستند.[5]

۱. حسن بن سلیمان حِلّی محدّث و فقیه شیعی قرن هشتم و از شاگردان شهید اول است.

۲. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ۲۴۰/۲.

۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهایة فی غریب الحدیث*، ۴۰۰/۱؛ فیّومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، ۱۴۰/۲.

۴. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان*، ۳۱۲/۱۶.

۵. هلالی، سلیم بن قیس، *اسرار آل محمد علیهم‌السلام*، ۶۴۶/۲؛ کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۴۲۳/۱، باب فیه نکت و نتف من التنزیل، ح ۵۴؛ بحرانی، سیّد هاشم، *البرهان*، ۴۴۲/۴ و ۵۰۲/۵.

۲ـ نگاهی به گونه‌ها و تعابیر احادیث احتضار

پیش از بررسی دیدگاه‌ها، آشنایی با گونه‌های مختلف احادیث احتضار، لازم و ضروری است.

در برخی از احادیثِ حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام در هنگامهٔ احتضار، گرچه گاه تنها به افرادی خاص بشارت دیدار و حضور داده شده،[۱] اما در دسته‌ای دیگر از این روایات، از حضور یافتن اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌صورت عام خبر داده شده و فرد خاصی مخاطب قرار نگرفته است.[۲] همچنین گرچه برخی از این احادیث، بر حضور ائمه علیهم‌السلام بر بالین مؤمنان اختصاص دارد،[۳] ولی دستهٔ دیگر، حضور یا مشاهدهٔ ایشان را از سوی کافران نیز پوشش می‌دهد؛[۴] ازاین‌رو حضور یا رؤیت اهل‌بیت علیهم‌السلام در هنگامهٔ احتضار، برای همهٔ مؤمنان و کافران رخ می‌دهد.[۵]

در بررسی روایاتِ ناظر به احتضار، با پنج دستهٔ کلّی که به ترتیب بر حضور رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله،[۶] امیرالمؤمنین علیه‌السلام،[۷] رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرمؤمنان علیه‌السلام با یکدیگر،[۸]

۱. مانند روایتی که در آن امیرمؤمنان علیه‌السلام چنین بشارتی را به حارث همدانی دادند. (طوسی، محمد بن حسن، *الامالی*، ۴۸؛ طبری، محمد بن ابی القاسم، *بشارة المصطفی*، ۷۳/۲). ابن ابی الحدید پس از نسبت این شعر به شیعه می‌گوید: «در صورت صدور این گفتار، سخن منکری نیست». پس از آن دلیلی قرآنی را بر صحّت این اعتقاد ارائه می‌کند. (ر.ک: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، ۲۹۹/۱).

۲. کوفی، حسین بن سعید، *الزهد*، ۸۴، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۲۲۳؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *همان*، ۱۲۸/۳، باب ما یعاین المومن و الکافر، ح ۱؛ طوسی، محمد بن حسن، *الامالی*، ۶۲۸.

۳. کوفی، حسین بن سعید، *همان*، ۸۱-۸۵، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۲۱۹، ۲۲۵ و ۲۲۹.

۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *همان*، ۱۳۱/۳ و ۱۳۴، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۳ و ۹.

۵. کوفی، حسین بن سعید، *همان*، ۸۴، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۲۲۴؛ برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، ۱۷۵/۱، باب الاغتباط عند الوفاة، ح ۱۵۶؛ طوسی، محمد بن حسن، *الامالی*، ۶۲۸.

۶. کوفی، حسین بن سعید، *همان*، ص ۸۳، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۲۲۱.

۷. طوسی، محمد بن حسن، همان، ۴۸؛ طبری، محمد بن ابی القاسم، همان، ۷۳/۲.

۸. برقی، احمد بن محمد، همان، ۱۷۶/۱، باب الاغتباط عند الوفاة، ح ۱۵۸؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *همان*، ۱۲۹/۳، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۱.

خمسهٔ طیبه علیهم‌السلام[1] و تمامی اهل‌بیت علیهم‌السلام[2] تصریح می‌کنند، رویارو می‌شویم.[3]

همچنین واژگانِ به کار رفته در این روایات، در بررسی دیدگاه‌ها تأثیر به سزایی دارد. به سه دسته از این واژگان اشاره می‌کنیم:

۱ـ واژگانی که جهت حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام را بیان می‌کنند؛ مانند روایاتی که با واژهٔ «امامک» نقل شده‌اند:[4]

> پیش روی تو رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله، علی و ائمه علیهم‌السلام است.[5]

۲ـ الفاظی که مکان حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام را گزارش می‌کنند:[6]

> رسول‌الله در کنار سر او و علی علیه‌السلام پیش پای او می‌نشینند؛ در این هنگام پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله او را در آغوش می‌گیرد و با او سخن می‌گوید.[7]

و در برخی روایات، مکان نشستن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در سمت راست محتضر و امیر

---

۱. طوسی، محمد بن حسن، همان، ۶۲۸.

۲. کوفی، حسین بن سعید، *همان*، ۸۴، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۲۲۴.

۳. در برخی از روایت به حضور پیامبران الهی (صدوق، محمد بن علی، *الامالی*،۳۱۹) از جمله حضرت ابراهیم علیه‌السلام (کوفی، حسین بن سعید، *همان*،۸۵، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۲۲۹) بر بالین محتضر اشاره شده است؛ ولی از آن رو که از موضوع مقاله خارج است، به آن‌ها نمی‌پردازیم.

۴. روایات ناظر به بیانِ جهت حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام، به گونه‌های دیگری نیز در منابع حدیثی انعکاس یافته است: (ر.ک: برقی، احمد بن محمد، همان، ۱۷۴/۱ و ۱۷۵، باب الاغتباط عند الوفاة، ح ۱۵۲، ۱۵۵ و ۱۵۶. کوفی، حسین بن سعید، *همان*، ۸۵، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۲۲۹؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *همان*، ۱۳۴/۳، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۱۰).

۵. کوفی، حسین بن سعید، *همان*، ۸۴، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۲۲۴.

۶. از روایات چنین برمی‌آید که حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام برای همهٔ مؤمنان اتفاق می‌افتد، اما با توجه به شأن و رتبهٔ مؤمنان، نوع این حضور متفاوت است؛ برای برخی تنها حضور و بشارت است؛ برای بعضی اظهار لطف و مهربانی اهل‌بیت علیهم‌السلام را نیز در پی دارد؛ و گروهی نیز که از رتبهٔ بالایی برخوردارند، از سوی اهل‌بیت علیهم‌السلام در آغوش گرفته می‌شوند.

۷. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۱۲۸/۳، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۱.

مؤمنان علیهم‌السلام در سمت چپ او، ترسیم شده است.[1]

۳ـ واژگانی که بر اصل حضور ناظر است؛ این دسته گاه با واژهٔ «حضر» انعکاس یافته است:

> در هنگامهٔ احتضار، رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله، ائمه، علی علیهم‌السلام، جبرئیل و ملک‌الموت حاضر می‌گردند. در این صورت اگر محتضر مؤمن باشد سفارش او را به ملک‌الموت می‌کنند تا با او مدارا کند و به‌آسانی جان او را بگیرد، اما درصورتی‌که کافر باشد ملک‌الموت را بر سخت‌گیری بر او سفارش می‌کنند.[2]

این احادیث گاه با الفاظی که برآمدن اهل‌بیت علیهم‌السلام در کنار محتضر دلالت دارند، گزارش شده است:

> زمانی که جان به گلو می‌رسد پیامبر خدا، علی علیهم‌السلام جبرئیل و ملک‌الموت نزد او می‌آیند.[3]

برخی دیگر با واژگان «أُنظر» و «معاینه» انعکاس یافته‌اند:

> به محتضر خطاب می‌شود: «نگاه کن! اینان رسول‌الله، علی، حسن و حسین علیهم‌السلام دوستان تو هستند».[4] در این هنگام محتضر از شور و شوق می‌گرید.[5]

ازجمله الفاظ پرکاربرد دیگر درمجموع روایات، مشتقات واژهٔ «رؤیت» است که به برخی از روایات آن اشاره می‌شود:

امیر مؤمنان علیه‌السلام فرمود: «هیچ بنده‌ای مرا دوست ندارد و بر محبت من از دنیا نمی‌رود

---

۱. همان، ح ۲.
۲. همان، ح ۴.
۳. همان، ۳/ ۱۳۵، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۱۳؛ طوسی، محمد بن حسن، *الامالی*، ۴۱۸؛ به همین مضمون: برقی، احمد بن محمد، همان، ۱/ ۱۷۵، باب الاغتباط عند الوفاة، ح ۱۵۷؛ عیّاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیّاشی*، ۲/ ۱۲۵.
۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *همان*، ۳/ ۱۳۵، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۵.
۵. کوفی، حسین بن سعید، *همان*، ۸۳، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۲۲۱.

مگـر آن‌کـه هنگام مرگ مرا می‌بیند»؛[1] آن حضرت شـبیه این گفتـار را به حارث الاعور فرمود.[2]

امـام صـادق علیه‌السلام دربـارهٔ زمـان احتضـار یکـی از فرزنـدان سـابور کـه دوسـتدار امیـر مؤمنان علیه‌السلام بود، سـه مرتبه فرمود: «به خدا قسـم او را دیده اسـت».[3] و در روایتی دیگر دربارهٔ هنگامهٔ احتضار خطّاب جهنی که دشـمن آل محمد علیهم‌السلام بود، دومرتبه فرمود: «به خدای کعبه او را دیده است».[4]

۳ـ اعتبار سنجی احادیث

ارزیابـی سـندی احادیـث، امـری ضروری اسـت؛ زیرا تا زمانـی که اعتبـارِ آن‌ها ثابت نشود، بررسی دیدگاه‌های مختلف بی‌ثمر است.

بـر اسـاس کاوش نگارنـده، روایـات حضـور اهل‌بیـت علیهم‌السلام دسـت‌کم از ۳۰ راوی در ۴۰ سـند، گـزارش شـده اسـت.[5] ایـن امـر از اعتبـار بـالای احادیـثِ ناظـر بـه حضـور اهل‌بیت علیهم‌السلام حکایت دارد؛ اما برای تحقق تواتر در روایات، شرایطی وجود دارد که به

۱. همـان، ح ۲۲۲، کلینـی، محمـد بن یعقوب، *همان*، ۱۳۲/۳، باب مـا یعاین المؤمن و الکافر، ح ۵؛ به همین مضمون: ح ۸.

۲. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ۱۹۲/۶، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۴۰.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *همان*، ۱۳۱/۳، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۳.

۴. همان، ح ۹.

۵. کوفـی، حسـین بـن سـعید، همـان،۸۳- ۸۶، بـاب مـا یعایـن المؤمـن و الکافـر، ح ۲۲۱، ۲۲۳،۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶،۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰؛ برقـی، احمـد بـن محمـد، همـان، ۱۷۴/۱-۱۷۷، بـاب الاغتبـاط عنـد الوفـاة، ح ۱۵۲، ۱۵۳،۱۵۴، ۱۵۵،۱۵۶،۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰؛ کلینـی، محمـد بـن یعقـوب، *همـان*، ۱۲۸/۳-۱۳۵، بـاب مـا یعایـن المؤمـن و الکافـر، ح ۱،۲، ۳،۵، ۷،۸،۹،۱۰،۱۱، ۱۳،۱۴، ۱۵، ۱۶؛ مفیـد، محمـد بـن محمـد، *الامالـی*، ۳؛ طوسـی، محمـد بـن حسـن، *الامالـی*، ۴۱۸؛ صـدوق، محمـد بـن علـی، *الامالـی*، ۳۱۸؛ طبـری، محمـد بـن ابـی القاسـم، همـان، ۴/۲ و ۷ و ۷۳؛ مجلسـی، محمـد باقـر، همـان، ۲۰۰/۶؛ بحرانـی، سـیّد هاشـم، *البرهـان*، ۲۷۴/۵؛ کوفـی، فـرات بـن ابراهیـم، *تفسـیر فـرات الکوفـی*، ۱۰۵، ۱۱۶ و ۵۵۳.

دو شـرط اساسـی آن اشاره می‌شود: یکی اسـتناد آگاهی مخبرین به حس؛[1] و دیگری وجود تواتر در تمام طبقات.[2]

با توجه به کاربرد واژگانی مانند «قال،[3] سـمع[4] و سـمعتُ»[5] از سـوی راویان، به آگاهی آنان از طریق حس پی می‌بریم؛ ازاین‌رو شرط اول تواتر در این روایات متحقق است.

همچنین با کاوش در اسناد احادیث، دست‌کم سیزده طریق یافت می‌شود که راویان در هیچ‌یک از طبقات، همسان نیستند؛ عمدهٔ این طرق، در منابع معتبری همچون *الزهد*، *المحاسـن* و *الکافی* یافت شـوند.[6] ازاین‌رو شرط دوم تواتر نیز حاصل می‌شود و در اصطلاح دانش حدیث، این اخبار «متواتر» خوانده می‌شوند.[7] درنتیجه اَسناد این

---

۱. آگاهـی مخبریـن بـه حس یعنـی آنکه مخبریـن از رهگذر حواس، هـم چون دیدن یا شـنیدن، از وقوع رخداد یا صدور گفتاری مطلع شـده باشـند، نه از مجموع شـنیده‌ها و دیده‌های دیگران. (نصیری، علی، *حدیث‌شناسی*، ۳۲/۲)

۲. اگر شمار راویان در هریک از طبقات اول، میانه یا آخر، به حدّ تواتر نرسد، این خبر متواتر نخواهد بود. (همان).

۳. کوفـی، حسـین بن سـعید، همـان، ۸۳، باب مـا یعاین المومـن و الکافـر، ح ۲۲۲، ۲۲۶ و ۲۲۹؛ برقـی، احمـد بـن محمـد، همـان، ۱۷۴/۱ و ۱۷۵، بـاب الاغتبـاط عنـد الوفـاة، ح ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷؛ کلینـی، محمـد بن یعقوب، همـان، ۱۳۴/۳، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۱، ۱۲،۱۳، ۲۵.

۴. همان، ۱۳۴/۳، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۸.

۵. کوفی، حسین بن سعید، *همان*، ۸۳، باب ما یعاین المومن و الکافر، ح ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۰؛ برقـی، احمـد بن محمد، همـان، باب الاغتباط عند الوفـاة، ح ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۲؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *همان*، ح ۳،۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱ و ۱۴.

۶. کوفی، حسـین بن سـعید، *همان*، ۸۱، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۱؛ برقی، احمـد بـن محمـد، همـان، ۱۷۴/۱، بـاب الاغتبـاط عنـد الوفـاة، ح ۱۵۲؛ صـدوق، محمد بن علـی، *الامالـی*، ۳۱۸؛ کلینـی، محمد بن یعقـوب، *همـان*، ۱۲۸/۳، بابان المؤمـن لایکره علی قبـض روحـه، ح ۲، بـاب ما یعاین المؤمـن و الکافر، ح ۲، ۳، ۸، ۱۳؛ مفیـد، محمد بن محمد، *الامالی*،۳، طبری، محمد بن ابی القاسم، همان، ۶/۲ و ۷۳،

۷. حدیـث متواتـر در اصطـلاح، حدیثی اسـت که شـمار راویـان آن در هر طبقه به حدّی باشـد که عادتـاً تبانـی آنـان بر دروغ محال باشـد. (مامقانی، عبدالله، *مقباس الهدایـة*، ۸۹/۱ و ۹۰) عموم

اَخبار از بررسی توثیق و تضعیف راویان بی‌نیاز است.

ازآن‌رو کـه الفـاظ احادیـث بـه گونه‌هـای مختلفـی نقـل شـده و در اصـل اثبـات حضـور معصومـان ﷺ همسـان‌اند، در گونـهٔ «متواتـر معنـوی» جـای می‌گیرنـد.[1] برخی از دانشمندان مانند شیخ مفید ﷺ به تواتر احادیث تصریح کرده و اجماع امامیّه را بر آن ادعا نموده است.[2] مجلسی اول ﷺ نیز به دلیل فراوانی و تکرار این احادیث، ردّ آن را ممکن نمی‌داند[3]. هم‌چنین شیخ حرّ عاملی ﷺ روایات آن را بیش از حد شمارش و متواتر می‌داند.[4] علامهٔ مجلسی ﷺ بالاترین حدّ شهرت را برای این روایات قائل است و انکار آن را برخلاف روش نیکان دانسته است[5]. هم‌چنین علامهٔ طباطبائی ﷺ طریق روایات ناظر به حضور اهل‌بیت ﷺ را بسیار زیاد می‌داند.[6]

افزون بر اثبات تواتر، دو شاهد دیگر بر تقویت مجموعه احادیث ناظر به احتضار یافت می‌شود:

شاهد نخست: اشعاری که در بردارندهٔ اعتقاد به حضور؛ همچون اشعاری که از سیّد

حدیث پژوهان شیعه و اهل سنّت معتقدند که نمی‌توان برای شمار راویان خبر متواتر عدد و رقم مشخصی را تعیین کرد (نصیری، علی، همان، ۳۰/۲)

۱. در بسیاری از احادیث متواتر، الفاظ حدیث یکسان نیست، بلکه به صورت‌های مختلف نقل شده است، اما وقتی به مفاهیم تضمّنی یا التزامی آن‌ها توجه شود، یک یا چند مفهوم و مدلول مشترک را به دست می‌دهد. در حقیقت آن حدیث در معنا و مفاد دارای تواتر است، نه لفظ؛ ازاین‌جهت به آن متواتر معنوی می‌گویند. (نصیری، علی، همان، ۳۴/۲)

۲. مفید، محمد بن محمد، *اوائل المقالات*، ۷۳.

۳. مجلسی، محمد باقر، *روضة المتقین*، ۳۵۳/۱.

۴. حر عاملی، محمد بن حسن، *الفصول المهمّة*، ۳۲۳/۱.

۵. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ۲۰۰/۶.

۶. طباطبائی، محمد حسین، همان، ۹۹/۱۰.

حمیری[1] گزارش شده است.[2] همانند:

و یراه المحضور حین تکون الروح بین اللهاة و الحلقوم[3]

و نیز دیگر شاعرانی که مرحوم رحمانی همدانی اشعار آنان را آورده است.[4] انعکاس این اعتقاد در اشعار شاعران، نشان از وجود اعتقاد فراگیر به حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام بر بالین محتضر در بین جامعهٔ شیعی دارد.

شاهد دوم: وقایعی که در هنگام احتضار مؤمنان و کافران اتفاق افتاده است و حاضران، آن‌ها را گزارش نموده‌اند؛[5] ازجمله، واقعهٔ مشهور جان‌سپاری معاذ بن جبل و سیّد حمیری[6] از این نمونه است.

۴ـ بررسی محتوایی احادیث

در بررسی محتوای احادیث، ابتدا این پرسش مطرح است که آیا می‌توان به‌ظاهر روایات أخذ کرد یا باید آن‌ها را تأویل نمود؟ در پاسخ به این پرسش، به‌طورکلی دو دیدگاه مطرح است:

یکم: تأویل احادیث به دیدن ثمرهٔ اعتقاد به ولایت و همچنین دیدن نتیجهٔ دشمنی در حق رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرمؤمنان علیه‌السلام؛ این دیدگاه متکلّمانی مانند شیخ مفید و سیّد مرتضی رحمهما‌الله است.

دوم: اهل‌بیت علیهم‌السلام در حالت احتضار در کنار محتضر حضور می‌یابند و محتضر

۱. سیّد حمیری ابتدا کیسانی مذهب بود و پس‌ازآن به دین حق پیوست؛ هنگام احتضار، پس از سیاه شدن چهره‌اش، بار دیگر سفیدرو شد و در آن هنگام اشعاری را خواند که بر دیدار امیرمؤمنان علیه‌السلام دلالت دارد. (ر.ک: طوسی، محمد بن حسن، *الامالی*، ۶۲۸).

۲. مفید، محمد بن محمد، *الامالی*،۳؛ طبری، محمد بن ابی القاسم، همان، ۵/۲.

۳. مفید، محمد بن محمد، *اوائل المقالات*، ۷۴.

۴. ر.ک: رحمانی همدانی، احمد، *الامام علی بن ابی طالب*، ۵۲۹.

۵. این گزارش‌ها از آن جهت که در زمرهٔ حدیث نیست، به طور مستقل به عنوان شاهد ذکر شده است.

۶. پیش‌تر به آن اشاره شد. (ر.ک: طوسی، محمد بن حسن، الامالی، ۶۲۸).

آن بزرگواران را رودررو مشاهده می‌کند؛ این دیدگاه عمدهٔ دانشمندان امامیّه است.

پس از تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها، درنهایت دیدگاه مختار بیان می‌شود.

۴-۱- تأویل رؤیت اهل‌بیت علیهم‌السلام به دیدن نتایج اعتقاد یا بی‌اعتقادی به ولایت آنان

شیخ مفید رحمه‌الله پس از ادّعای اجماع و تواتر احادیث، از ظاهر الفاظ خارج گشته و حضور را به آگاهی از ثمرهٔ ولایت یا دیدن نتیجهٔ شک، دشمنی و کوتاهی در حق رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرمؤمنان علیه‌السلام تأویل نموده است. آنگاه به تفاوت دیدگاه خود با «حشویه»[۱] از امامیّه اشاره می‌کند که دیدار نبی و ولی را با چشم پذیرفته‌اند و حضور و مجاورت جسمانی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرمؤمنان علیه‌السلام را در مکان احتضار معتقدند.[۲] پس از ایشان، شاگرد نامدار او، سیّد مرتضی رحمه‌الله، نیز روایات را همین‌گونه تأویل نموده[۳] و با استاد خود هم‌نوا شده است.[۴]

عوامل مختلفی این دو متکلّم را به انکار حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام در کنار محتضر سوق داده که یکی از آن‌ها، قوی‌تر بودن بُعد عقل‌گرایی ایشان نسبت به نص گرایی شان است.[۵] براساس این تفکر، مضمون روایات در صورتی قابل‌پذیرش‌اند

۱. منظور شیخ مفید رحمه‌الله از این اصطلاح در اینجا اهل حدیث از امامیه است. (ر.ک: مفید، محمد بن محمد، *اوائل المقالات*، ۴۰، ۴۳ و ۶۱)؛ به نقل از: (امیرخانی، علی، *جریان شناسی اصحاب حدیث از ابتدای شکل‌گیری تا دوران اقتدار اشاعره*، نقد و نظر، ۱۳۸/۲؛ مکدرموت، مارتین؛ ترجمهٔ احمدآرام، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ۲۵۸).

۲. مفید، محمد بن محمد، همان، ۷۴.

۳. برخی از محدثان، مانند علامهٔ مجلسی رحمه‌الله، چنین تأویلاتی را در حقیقت ردّ اخبار و طعن در آثار دانسته‌اند که با توجه به پذیرش این احادیث از سوی شیخ مفید و سیّد مرتضی رحمهما‌الله و حتی ادّعای تواتر و اجماع بر آن، این دیدگاه سخت گیرانه است. (مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ۲۰۲/۶).

۴. شریف مرتضی، علی بن الحسین، *رسائل الشریف المرتضی*، ۱۳۳/۳.

۵. لازم به ذکر است که بین عقل‌گرایی این دو متکلم تفاوت‌هایی است؛ اما در این شاخصه هر دو هم‌نوایند. (ر.ک: رضایی، جعفر، *جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسهٔ کلامی بغداد*، تحقیقات کلامی، ۹/۴-۲۱)

که مخالف عقل نباشند؛[1] در غیر این صورت باید آن‌ها را بر معنای صحیحی غیر از معنای ظاهری آن‌ها حمل نمود.[2] این دو متکلّم، دیدگاه خود را به دلایل و شواهدی مستند نموده‌اند که به‌طور جداگانه دلایل هریک تحلیل و بررسی می‌شود.

۴-۱-۱- دلایل شیخ مفید ﷺ

شیخ مفید ﷺ در اثبات نظریهٔ خود دو دلیل اقامه نموده است که به‌اختصار چنین‌اند:

دلیل نخست شیخ مفید ﷺ: ایشان دیدار ملائکه هنگام احتضار را همانند رؤیت رسول خدا ﷺ و امیرمؤمنان ﷺ نمی‌پذیرد، با این تفاوت که دیدار ملائکه را جایز می‌داند؛ به این دلیل که معتقد است ملائکه اجسامی شفّاف و رقیق‌اند و خداوند به هنگام احتضار، شعاع دید محتضر را افزایش می‌دهد تا توان دیدن آن‌ها را داشته باشد؛ اما رسول خدا ﷺ و امیرمؤمنان ﷺ اجسامی متفاوت از ملائکه‌اند، ازاین‌رو قابل‌رؤیت نیستند.[3]

تحلیل و بررسی دلیل نخست شیخ مفید ﷺ: پیش از بررسی و نقد دیدگاه شیخ مفید ﷺ، باید دید مبنای ایشان دربارهٔ حیات برزخی اهل‌بیت ﷺ چیست و چرا شیخ مفید ﷺ سخنی از حضور بدن برزخی[4] ائمه ﷺ به میان نیاورده است؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، سه احتمال مطرح است:

---

۱. جهت اطلاع بیشتر از روش‌شناسی کلامی شیخ مفید ر.ک: سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم و صدیقی، حسین، *روش‌شناسی کلامی شیخ مفید*، کلام اسلامی، ۹۱/ ۱۲۹-۱۵۲.

۲. چنان‌که روایات حیات پیشین انسان در عوالم گذشته را نیزانکار یا تأویل نموده‌اند. (ر.ک: توران، امداد، *حیات پیشین انسان از دیدگاه متکلمان بغداد*، تحقیقات کلامی، ۶/ ۷)

۳. مفید، محمد بن محمد، *اوائل المقالات*، ۷۵.

۴. بدنی است که برخی از انسان‌ها عالم برزخ را با آن می‌گذرانند و تمام لذات و آلام آن جهان از طریق این بدن به نفس منتقل می‌شود. (ر.ک: افضلی، علی، *اقسام بدن انسان و نقش آن‌ها در دنیا، برزخ و قیامت*، علوم حدیث، ۵۹ و ۶۰/ ۱۱۲-۱۲۰)

یکم: شیخ مفید ﷺ قائل به تمایزروح از بدن نیست و ماهیّت انسان را جسم او می‌داند.

دوم: وی به بدنی برزخی، پس از جدایی روح از بدن عنصری اعتقاد ندارد.

سوم: حیات برزخی معصومان ﷺ را به‌گونه‌ای خاص قائل است.

احتمال اول قابل‌پذیرش نیست؛ زیرا شیخ مفید ﷺ نیزبه‌سان بسیاری از دانشمندان شیعه، همچون هشام بن حکم، نوبختیان[1] و شیخ صدوق ﷺ،[2] از طرفداران تمایز نفس و بدن است[3] و روح را جوهری غیر از بدن می‌داند که حیات، قدرت، علم، اراده، کراهت، حب و بغض به آن قائم است؛ اما در کارهای خود نیازمند وسیله‌ای به نام بدن است.[4]

احتمال دوم نیز منتفی است؛ زیرا وی در باب چگونگی نعمت و عذاب صاحبان قبرها، چنین می‌نگارد:

> خداوند اجسادی مانند اجساد دنیوی برای آن‌ها قرار می‌دهد که در این بدن‌ها، مؤمنان در نعمت قرار دارند و کافران و فاسقان عذاب می‌شوند؛ نه ابدان دنیوی که پس از مدتی متلاشی و پوسیده می‌شوند.[5]

لازم به ذکر است شیخ مفید ﷺ براساس روایات، این دیدگاه را تنها دربارهٔ مؤمنان و کافران محض می‌پذیرد.[6]

---

۱. مفید، محمد بن محمد، *المسائل السرویة*، ۵۷.

۲. صدوق، محمد بن علی، *الاعتقادات*، ۴۷-۵۰.

۳. شیخ صدوق و شیخ مفید در اصلِ تمایزروح و بدن با یکدیگر هم‌نوایند، اما در برخی از مبانی روح‌شناسی و نفس شناسی، دیدگاه‌های ناهمگونی دارند. (ر.ک: خدایاری، علینقی، *نظریه‌های نفس شناسی متکلمان امامی سده‌های میانی و کارکرد آن‌ها در تبیین آموزهٔ معاد*، نقد و نظر، ۶۱/۷۱-۸۶)

۴. مفید، محمد بن محمد، همان، ۵۷-۶۰؛ همو، *تصحیح الاعتقاد*، ۷۹.

۵. همو، *اوائل المقالات*، ۷۷.

۶. همو، *تصحیح الاعتقادات*، ۸۸-۹۰.

با دقّت و تأمّل در نگاشته‌های شیخ مفید ﷺ، احتمال سوم تقویت می‌شود؛ یعنی ایشان حیات برزخی اهل‌بیت ﷺ را به‌گونه‌ای خاص و ویژه تفسیر کرده و معتقد است ائمه ﷺ پس از وفات، با بدن و روحشان، از زمین به آسمان منتقل می‌شوند و با همین بدن دنیایی در نعمت الهی قرار می‌گیرند.[1] سپس چنین اعتقادی را به همهٔ فقهای امامیّه نسبت داده و تنها بنی نوبخت و برخی از مقصرینِ در معرفت را به‌عنوان مخالفان این دیدگاه، یاد می‌کند.[2]

بر این اساس گویا مبنای ایشان در تأویل روایات، بر اساس عدم امکان حضور یک جسم مکانمند در دو مکان است؛ به این معنا که افراد زیادی ممکن است هم‌زمان در حالت احتضار باشند که در صورت حضور اهل‌بیت ﷺ با جسم عنصری، این حضور با عقل سازگار نیست؛ ازاین‌رو ظاهرِ روایات نیاز به تأویل دارند.

پس از روشن شدن دیدگاه شیخ مفید ﷺ، ملاحظاتی بر نظرگاه ایشان ارائه می‌شود.

ملاحظهٔ اول: شیخ مفید ﷺ در نگاه خود ـ مبنی بر جسمانی بودن حیات برزخی اهل‌بیت ﷺ ـ که برآمده از نقل است، قائل به حیات برزخی اهل‌بیت ﷺ در جسم دنیایی است؛ حال آن‌که با این مسئله هم روبرو است که در بسیاری از روایات احتضار ـ همان‌گونه که گذشت ـ الفاظی مانند «امامک»، «یجلس»، «یکُبّ»، «اتاه» و «وجد» به کار رفته که جز بر معنای حضور اهل‌بیت ﷺ قابل‌حمل نیست. همچنین در برخی از احادیث، از مکان حضور اهل‌بیت ﷺ سخن گفته شده است؛ ازاین‌رو تأویل ذکرشده با تصریح و نص احادیث حضور اهل‌بیت ﷺ منافات داشته و دلیل ایشان بر تأویل روایات، کافی نیست.

---

۱. همان، ۹۱؛ گفتنی است برخی دیگر از دانشمندان امامیه، در حیات برزخی اهل‌بیت ﷺ با شیخ مفید هم‌نوا هستند. (ر.ک: کراجکی، محمد بن علی، *کنزالفوائد*، ۲/ ۱۴۰؛ بحرانی، سیّد هاشم، *الدرر النجفیة*، ۳/ ۱۶۴).

۲. مفید، محمد بن محمد، *اوائل المقالات*، ۷۲ و ۷۳.

ملاحظهٔ دوم: برخی از دانشمندان، مبنای شیخ مفید ﷺ مبنی بر عدم حضور اهل‌بیت ﷺ با جسم دنیایی را نپذیرفته‌اند؛ این دانشوران بر این اعتقادند که روح انسان پس از مرگ، در قالبی مانند قالب جسم قرار می‌گیرد و زندگی برزخی را در آن می‌گذراند و این امر، باعقل هیچ‌گونه ناسازگاری ندارد.[1]

ملاحظهٔ سوم: برفرض جسمانی بودن حیات برزخی اهل‌بیت ﷺ، شیخ مفید ﷺ خصوصیات جسمانی عالم دنیا را به عالم برزخ سرایت داده است و همان‌گونه که در دنیا امکان حضور یک جسم در مکان‌های مختلف وجود ندارد، این قاعده را در برزخ نیز جاری نموده است؛ حال آن‌که این تسرّی، نیازمند دلیل است؛ علامهٔ طباطبائی ﷺ دربارهٔ تفاوت میان عالم دنیا و برزخ می‌گوید:

> عالم برزخ، مافوق عالم دنیا است و رابطهٔ طولی با آن دارد؛ لازمهٔ طولی بودن این عوالم، چنین است که عالم مافوق، کمالات عالم مادون را به نحو کامل‌تر دارا باشد و از کمالاتی که عالم مادون ندارد، بهره‌منداست و البته از محدودیت‌ها و نواقص عالم مادون به دور است.[2]

مرحوم رحمانی همدانی ﷺ نیز به تفاوت و نظام‌های ویژه این دو عالم، اشاره نموده است.[3] بر این اساس، اهل‌بیت ﷺ در عالم برزخی به سر می‌برند که دارای نظامی خاص و ویژه است و ممکن است احکام عالم دنیا، مثل عدم امکان حضور یک جسم مکانمند در یک‌زمان، در آن وجود نداشته باشد؛ ازاین‌رو امکان حضور ایشان بر بالین افراد گوناگون در یک‌زمان، ممکن است.

دلیل دوم شیخ مفید ﷺ: در اصطلاح قرآن، گاهی از دیدن ثمرهٔ اعمال، به «رؤیت» تعبیر شده است؛ همان‌گونه که خدای عزّوجلّ می‌فرماید:

---

۱. تفصیل این بحث در کیفیت حضور اهل بیت ﷺ بیان خواهد شد.
۲. طباطبائی، محمد حسین، *بدایة الحکمة*، ۳۳۶-۳۳۸.
۳. ر.ک: رحمانی همدانی، احمد، *الامام علی بن ابی طالب*، ۵۲۱.

پس هر کس هم‌وزن ذره‌ای نیکی کند، [نتیجهٔ] آن را خواهد دید و هر کس هم‌وزن ذره‌ای بدی کند، [نتیجهٔ] آن را خواهد دید.[1]

مقصود خداوند از رؤیت در این آیه، شناخت نتیجهٔ اعمال به نحو یقینی است که شکی در آن راه ندارد.

و نیز می‌فرماید: «کسی که به دیدار خدا امید دارد، اجل خدا آمدنی است»[2] دیدار خدای تعالی همان ملاقات با پاداش اعمال است.[3]

تحلیل و بررسی دلیل دوم شیخ مفید ﷺ: در نقد دلیل دوم شیخ مفید ﷺ باید گفت معنای خلاف ظاهر آیه، به خودی خود نمی‌تواند قابل انتساب به آیه و روایت باشد، مگر آن‌که قرینهٔ قطعی از عقل یا نقل بر آن دلالت کند. در این آیات، با توجه به وجود قرینه، معنای ظاهری به معانی دیگر تأویل برده شده است؛ حال آن‌که قرینه‌ای برخلاف تأویل وجود دارد و آن تصریح روایات بر حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام در کنار محتضر است.[4] این تصریح، راه را بر تأویل روایات مسدود می‌کند.

۴ـ۱ـ۲ـ دلایل سیّد مرتضی ﷺ

سیّد مرتضی ﷺ برای اثبات دیدگاه خود سه دلیل ارائه نموده است که یکی از دلایل او، با دلیل دوم شیخ مفید ﷺ همگون است؛ ازاین‌رو به‌اختصار به بررسی دو دلیل دیگر می‌پردازیم.

دلیل نخست سیّد مرتضی ﷺ: ایشان دلیل انتخاب تأویل روایاتِ ناظر به احتضار را چنین بیان می‌کند:

این تأویل را اختیار نمودم به دلیل آن‌که امیرمؤمنان جسم است، پس

۱. زلزال/ ۷ و ۸.
۲. عنکبوت/ ۵.
۳. مفید، محمد بن محمد، *اوائل المقالات*، ۷۴.
۴. برقی، احمد بن محمد، همان، ۱/ ۱۷۶، ح ۱۵۸؛ کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۳/ ۱۲۸، ح ۱ و ۲.

چگونه هر محتضر او را مشاهده می‌کند، حال آن‌که جسم در یک زمان نمی‌تواند در جهات مختلف باشد.[1]

تحلیل و بررسی دلیل نخست سیّد مرتضی ﷺ: پیش از آنکه به نقد دلیل نخست سیّد مرتضی ﷺ پرداخته شود، لازم است مبنای ایشان در روح‌شناسی که یکی از زمینه‌های نظریِ انکار حضور اهل‌بیت ﷺ است، موردبررسی قرار گیرد.

سیّد مرتضی ﷺ روح را هوایی می‌داند که در مجاری انسان تردّد می‌کند و انسان را همین شخص قابل‌مشاهده می‌داند، نه جوهری بسیط که به او تعلّق دارد؛[2] وی روح را هوای موجود در منافذ موجود زنده می‌داند.[3]

گویا تأویل روایات حضور اهل‌بیت ﷺ، براساس نظریهٔ ایشان در مورد جسم و روح باشد؛ در این دیدگاه، روح از بدن جدا نیست؛ از سویی، یکی از خصوصیات جسم، عدم امکان حضور آن در یک زمان در مکان‌های مختلف است؛ ازاین‌رو حضور جسم اهل‌بیت ﷺ در یک زمان بر بالین افراد گوناگون به هنگام احتضار، با مبنای سیّد مرتضی سازگار نیست؛ پس ظاهر روایات را تأویل نموده است.

در نقد دیدگاه ایشان، افزون بر برخی از ملاحظات پیش گفته بر دلایل شیخ مفید، کافی است تمایز میان جسم و روح اثبات شود؛ در این صورت امکان حضور روحانی اهل‌بیت ﷺ در قالب یا قالب‌های برزخی یا مثالیِ فراوان، پذیرفتنی خواهد بود.

در نقد مبنایِ روح‌شناسی سیّد مرتضی ﷺ[4]، متکلّمان و محدّثان به آیات و روایات گوناگونی که بر تمایز جسم و روح دلالت دارند، استناد جسته‌اند. شیخ صدوق ﷺ در کتاب *اعتقادات*، به جدایی روح از بدن و در نعمت یا عذاب قرار گرفتن آن تصریح

۱. شریف مرتضی، علی بن الحسین، *رسائل الشریف المرتضی*، ۳/ ۱۳۳.
۲. همو، *الذخیرة*، ۱/ ۱۱۴.
۳. همو، *رسائل الشریف المرتضی*، ۴/ ۳۰.
۴. سیّد مرتضی چون در مقام پاسخ‌گویی از مسائل بوده، دلایل مبنای خود را یاد نکرده است. (همان، ۳۰ و ۳۱)

می‌کند،[1] سپس این دیدگاه را به آیات و روایاتی مستند می‌سازد؛ ازجمله به آیات ۱۵۴ بقره و ۱۶۹ آل‌عمران که در وصف شهدا، تعبیر «زندگانی که در نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند» به کار رفته است؛ حال آن‌که بدن‌های آن‌ها بدون حیات برزمین قرار دارد.[2]

برخی دیگر از دانشمندان مانند شیخ مفید ﷺ، در تمایز روح از بدن به آیات دیگری استناد نموده‌اند؛ چون آیات ۶ تا ۸ سورهٔ انفطار:

﴿يا أَيُّهَا الْإِنْسانُ ما غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ ما شاءَ رَكَّبَكَ﴾

در این آیات، خداوند از وجودی که به آن صورت و شکل داده، خبر می‌دهد؛ درحالی‌که اگر انسان تنها همین جسم و بدن بود، فرازِ «به هر صورتی که خواست تورا ترکیب کرد» معنا نمی‌داد؛ زیرا به تعبیر شیخ مفید ﷺ «المرکب فی الشیء غیر الشیء المرکب فیه»؛[3] ازاین‌رو صورت ترکیب یافته نمی‌تواند خود آن باشد.

آیات دیگری که شیخ مفید در تمایز روح از بدن، به آن استناد می‌کند، آیات ۲۶ و ۲۷ از سورهٔ یس است که خداوند از زنده بودن، سخن گفتن و در نعمت بودن مؤمن آل یاسین خبر داده است؛ گرچه جسم او بر روی زمین یا در درون زمین قرار دارد.[4]

در نقد مبنای سیّد مرتضی، همچنین به روایاتی که از نعمت و عذاب روح پس از جدایی از بدن[5] و جایگاه ارواح مؤمنین پس از جدایی از اجساد[6] خبر می‌دهند، استناد می‌شود.

---

۱. صدوق، محمد بن علی، *الاعتقادات*، ۴۷.
۲. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *اللوامع الالهیة*، ۵۵۲.
۳. مفید، محمد بن محمد، *المسائل السرویة*، ۶۰.
۴. همان، ۶۱.
۵. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، ۲۸۷/۱، باب فی الائمة انهم یعرضون علیهم اعدائهم، ح ۹؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ۸۲/۳۵.
۶. همان، ۸۹/۵۸.

با اثبات تمایز بین جسم و روح،[1] درصورتی‌که به حضور روحانی اهل‌بیت علیهم‌السلام در قالب مثالی یا برزخی یا تمثّل اهل‌بیت علیهم‌السلام قائل شویم،[2] شبههٔ ناسازگاری این امر باعقل رفع می‌شود.

دلیل دوم سیّد مرتضی رحمه‌الله: سیّد مرتضی در دلیل دوم خود، روایاتی را شاهد می‌آورد که بیان می‌دارند محتضر هنگام مرگ یا زمان نزدیک آن، اموری را می‌بیند که او را بر بهشتی یا دوزخی بودن، راهنمایی می‌کند.[3] این خود شاهدی بر دیدن ثمرهٔ ولایت است، نه حضور در کنار محتضر.

تحلیل و بررسی دلیل دوم سیّد مرتضی رحمه‌الله: در نقد دلیل دوم سیّد مرتضی رحمه‌الله می‌توان گفت بین حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام بربالین محتضر و آگاهی از بهشتی یا دوزخی بودن، منافاتی وجود نداشته و با یکدیگر قابل جمع‌اند؛ افزون برآنکه طبق برخی از گزارش‌ها، حضرات ائمه علیهم‌السلام هستند که محتضر را به بهشت یا دوزخ وعده می‌دهند.[4]

۴ـ۲ـ دیدگاه برخی از متکلّمان، محدثان و فقیهان

برداشت عمدهٔ متکلّمان، محدثان و فقیهان از مجموع احادیث احتضار آن است که اهل‌بیت علیهم‌السلام در حالت احتضار در کنار محتضر حضور می‌یابند و محتضر آن بزرگواران را رودررو مشاهده می‌کند.

شیخ حسن بن سلیمان حلّی رحمه‌الله با نام‌گذاری کتاب خود به نام *المحتضر فی إثبات حضور النبی والأئمة* علیهم‌السلام *عند المحتضر* بر حضور ائمه بربالین محتضر تأکید نموده است.[5]

---

۱. تفصیل این بحث نیاز به پژوهشی مستقل دارد.

۲. این دو دیدگاه در بحث از کیفیّت حضور اهل بیت علیهم‌السلام بیان می‌شود.

۳. شریف مرتضی، علی بن الحسین، *رسائل شریف مرتضی*، ۳/ ۱۳۳.

۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *همان*، ۳/ ۱۲۸-۱۳۰، باب ما یعاین المومن و الکافر، ح ۱، ۲ و ۴.

۵. حلی، حسن بن سلیمان، *المحتضر*، ۲۴.

مجلسی اول و دوم و همچنین سیّد عبدالله شبّر رحمهم‌الله نیز به حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام قائل شده‌اند و به شبهاتی که پیرامون این اعتقاد وجود دارد، پاسخ گفته‌اند.[1]

برخی از محدثان مانند علامهٔ مجلسی، شیخ حرّعاملی و سیّد هاشم بحرانی رحمهم‌الله با نام‌گذاری ابواب روایاتِ ناظر به احتضار، بر حضور تأکید نموده‌اند.[2]

از میان فقیهان نیز صاحب جواهر و آقا ضیاء عراقی رحمهما‌الله در بحث از احکام فقهیِ هنگامهٔ احتضار، علت نام‌گذاری لحظات نزدیک مرگ به «احتضار» را به دلیل حضور ائمه علیهم‌السلام می‌دانند.[3]

۴ـ۳ـ دیدگاه مختار دربارهٔ احادیث احتضار

احادیثِ ناظر به احتضار مؤمن، بر حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام در هنگامهٔ مرگ دلالت دارند؛ همان‌گونه که از واژگان به کار رفته در این دست روایات که پیش‌تر بدان‌ها اشاره شد، همین معنا برداشت می‌شود و چون قرینه‌ای برخلاف معنای ظاهری آن الفاظ وجود ندارد، پس به همان معنای ظاهری حمل می‌شوند.

در برخی احادیث خطاب به محتضر، واژهٔ «اَمامک» و «اَمامه» به کار رفته است که در قرارگیری حضرات پیش روی محتضر دلالت دارند. گاه احادیث با واژهٔ «وجد» بر حضور رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در بالای سر محتضر و حضور امیرمؤمنان علیه‌السلام در

۱. مجلسی، محمد تقی، *روضة المتقین*، ۳۵۳/۱؛ مجلسی، محمد باقر، همان، ۲۰۰/۶، باب ما یعاین المومن و الکافر؛ شبر، عبدالله، *تسلیة الفواد*، ۸۱ و ۸۲.

۲. مجلسی، محمد باقر، همان، ۶/ ۲۰۰، حرعاملی، محمد بن حسن، *الفصول المهمة*، ۳۰۳/۱؛ بحرانی، سیّد هاشم، *مدینة المعاجز*، ۱۰۶/۳.

۳. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام*، ۶/۴؛ عراقی، آقا ضیاء الدین، *شرح تبصرة المتعلمین*، ۲۳۴/۱.

سویی دیگر، اشاره دارند.[1] روایات حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام گاه با واژگان «جَلَس»،[2] «یَجلس»[3] به‌صراحت بر حضور پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در سمت راست یا بالای سر محتضر و حضور امیر مؤمنان علیه‌السلام در سمت چپ یا پائین پای او دلالت دارند. در برخی احادیث، واژهٔ «أتاه»[4] و در بعضی واژه «یکُبّ»[5] به معنای در آغوش گرفتن آمده و آشکار است که در آغوش گرفتن محتضر مؤمن، جز با حضور نزد او امکان‌پذیر نیست. با این توضیح، واژگان دیگری چون «رأی»،[6] «رآنی»،[7] «راه»،[8] «یری»،[9] «یرانی»،[10] «یَرَاهُمَا»،[11] «معاینه»[12] و «انظر»[13] در این احادیث[14] را باید بر مشاهدهٔ حضوری و رو در رو حمل نمود.

بر این اساس، حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام برای همهٔ محتضران مؤمن حاصل می‌شود که به حسب درجات معرفت ایشان، گونه‌های حضور، مختلف خواهد بود.

در مقابل، احادیث ناظر به احتضار کافران، به‌طور عمده با الفاظی از ریشهٔ «رؤیت»

---

۱. مجلسی، محمد باقر، همان، ۶/ ۱۷۳، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۱.
۲. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۳/ ۱۲۹، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۲.
۳. همان، ح ۱.
۴. همان، ح ۱۳.
۵. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۳/ ۱۲۸، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۲.
۶. کوفی، حسین بن سعید، *الزهد*، ۸۴، باب ما یعاین المؤمن والکافر، ح۲۲۵.
۷. همان، ص۸۳، ح ۲۲۲.
۸. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۳/ ۱۳۱، ح۳ و ۹.
۹. همان، ۳/ ۱۳۳، ح ۸.
۱۰. مجلسی، محمدباقر، همان، ۶/ ۱۹۲، ح۴۰.
۱۱. برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، ۱/ ۱۷۶، ح ۱۵۸.
۱۲. کوفی، حسین بن سعید، همان، ۸۳، ح ۲۲۱.
۱۳. عیّاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، ۲/ ۱۲۵.
۱۴. با توجه به آنکه روایات در بردارندهٔ این واژگان، ناظر به مجموع مؤمنان است و روایتی که تصریح بر معنای مشاهده صرف نماید و حضور را نفی کند وجود ندارد.

انعکاس یافته‌اند[1] و تنها یک روایت با لفظ «حَضَرَهُ» گزارش شده است[2] که با توجه به معنای حضور[3] باید گفت کافران نیز به هنگام احتضار، ائمه علیهم‌السلام را مشاهده می‌کنند.[4]

۵ـ سازگاری احادیث احتضار با عقل و حس

حال پس از اثبات حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام در هنگامهٔ احتضار، به دو پرسش درزمینهٔ ادّعای ناسازگاری این دست از روایات با عقل و حس می‌پردازیم.

---

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۱۳۲/۳ و ۱۳۳، باب ما یعاین المؤمن و الکافر، ح ۵، ۹. کوفی، حسین بن سعید، همان، ۸۳ و ۸۵، باب ما یعاین المومن و الکافر، ح ۲۲۲ و ۲۲۷؛ مجلسی، محمد باقر، همان، ۱۹۲/۶، باب ما یعاین المومن و الکافر، ح ۴۰ و ۴۱.

۲. سند این روایت در کتاب شریف *کافی* مرسل است. از این رو از جهت سندی این روایت معتبر نیست؛ اما در طریقی که حسین بن سعید اهوازی نقل نموده است، محمد بن سنان وجود دارد که دیدگاه رجالی‌ها نسبت به او، به سه دوره تقسیم شده است: دورهٔ تردید میان توثیق و تضعیف؛ دورهٔ تضعیف؛ و دورهٔ توثیق. (ر.ک: مهدوی راد، محمد علی و جباری، امیرعطاء الله، *محمد بن سنان از ورای دیدگاه‌ها*، حدیث پژوهی، ۳۹/۸-۵۹) از این رو این روایت از جهت سند تنها بنا بر مبنای کسانی که محمد بن سنان را توثیق می‌کنند، اعتبار دارد.

۳. حضور و ورود و مشاهدهٔ چیزی را گویند و به حالت استقرار یافتن در مقابل چیزی اطلاق می‌شود. (ر.ک: فیّومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، ۱۴۰/۲؛ ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، ۷۵/۲؛ مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ۲۴۰/۲)

۴. لازم به ذکر است دربارهٔ مجموع کافران، به روشنی نمی‌توان قائل به حضور اهل بیت علیهم‌السلام شد، به دلیل آن که برخی از روایات بر مشاهدهٔ اهل بیت علیهم‌السلام در هنگامهٔ احتضار کافران، دلالت دارد؛ مانند این روایت: «زمانی که ملک الموت برای قبض روح [منکران رسالت و امامت] می‌آید... به وی خطاب می‌شود: <سرت را بالا بگیر و نگاه کن که در پائین عرش حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله بر تختی قرار گرفته و علی علیه‌السلام بر صندلی در پیشگاه او و سایر ائمه در مقابل آن حضرت قرارگرفته‌اند >». (الامام العسکری، *التفسیر المنسوب الی الامام الحسن العسکری* علیه‌السلام، ۵۷۳؛ بحرانی، سیّدهاشم، *البرهان*، ۵۸۰/۱؛ مجلسی، محمد باقر، همان، ۱۹۰/۶، ح ۳۳). اما نکتهٔ قابل تأمل در این روایت، اعتبار سندی آن است که مصدر اصلی آن تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه‌السلام است که دانشمندان در اعتبار این تفسیر و استناد آن به امام حسن عسکری علیه‌السلام اختلاف دارند. (ر.ک: استادی، رضا، *بحثی دربارهٔ تفسیر امام حسن عسکری* علیه‌السلام، نور علم، ۱۱۸/۱۳-۱۳۶؛ بابایی، *مکاتب تفسیری*، ۷۹-۹۸).

۵ـ۱ـ ادعای ناسازگاری احادیث احتضار باعقل و پاسخ آن

برخی ادّعا کرده‌اند حضور یک جسم مکانمند در دو مکان در زمان واحد، باعقل سازگار نیست.[۱]

برای پاسخ به این پرسش، باید چگونگی حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام در هنگامهٔ احتضار تبیین شود.[۲ و ۳]

در کیفیّت حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام دو احتمال مطرح است:

یکم: حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام در بدن برزخی یا مثالی

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، برخی از متکلّمان،[۴] محدثان[۵] و مفسران[۶] معتقدند که روح انسان پس از مرگ، در قالبی مانند قالب جسم قرار می‌گیرد که زندگی برزخی را در آن می‌گذراند؛ باورمندان این دیدگاه، در اثبات ادّعای خود به آیات قرآن[۷] و

۱. تکرار این بحث ازآن جهت است که براساس مبنایی غیراز مبنای شیخ مفید نیزبتوان این پرسش را پاسخ داد.

۲. فرض پژوهش حاضر براثبات حیات برزخی اهل‌بیت علیهم‌السلام و تمایزروح از جسم است که به برخی از دلایل تمایزروح از جسم در بررسی و تحلیل دلیل اول سیّد مرتضی رحمه‌الله اشاره شد.

۳. برخی از محدثان همانند علامه مجلسی و سیّد عبدالله شبّر رحمهما‌الله بر این باورند که لزومی در تحقیق و تفحّص در کیفیت حضور نیست، بلکه ایمان به آن کافی است و باید علمِ آن به عالم واگذار شود (ر.ک: مجلسی، محمدباقر، همان، ۲۰۲/۶؛ شبّر، سیّد عبدالله، *تسلیة الفؤاد*، ۸۲) اما به نظر می‌رسد این دیدگاهِ مبتنی بر احتیاط، در صورتی موردپذیرش است که حضرات مسئله‌ای را مسکوت گذارده یا از بررسی آن ـ همانند برخی از امور در باب توحید ـ نهی نموده باشند؛ اما درصورتی‌که برداشت ما براساس روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام باشد، جایی برپذیرش این دیدگاه باقی نمی‌ماند.

۴. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *اللوامع الالهیة*، ۵۴۹؛ شبّر، سیّد عبدالله، *حق الیقین فی معرفة اصول‌الدین*، ۳۹۳.

۵. مجلسی، محمدباقر، همان، ۲۷۱/۶؛ مجلسی، محمدتقی، *روضة المتقین*، ۴۷۰/۱؛ فیض کاشانی، محمد محسن، *الوافی*، ۲۹۱/۲۴.

۶. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، ۴۳۵/۱.

۷. محمد/۲۷؛ و به همین مضمون: انفال/۵۰؛ نوح/۲۵ و به همین مضمون: غافر/۴۶.

احادیث گهربار معصومان علیهم‌السلام[1] استناد نموده‌اند. این بدن در اصطلاح فلاسفه، به بدن مثالی معروف است که نیمه مجرد یا مجرد نسبی است.[2]

برخی از دانشمندان برخلاف نظریهٔ فیلسوفان[3]، عالم برزخ را نه مجرّد نسبی، بلکه از سنخِ مادهٔ لطیف می‌دانند. بنا بر دیدگاه این محدثان و متکلّمان، این بدن در حالات معمول، داخل بدن مادری و کاملاً قالب آن است و در عالم دنیا نیز روح به آن تعلّق دارد[4] و همان بدنی است که هنگام خواب از بدن مادری جدا می‌شود[5] و سیر می‌کند و لطافت بسیار زیاد و جرمانی و متکاثف نبودنش امکان سیر و حرکت را ایجاد می‌کند. این همان بدن برزخی است و همان تمثالی است که خداوند برای هر بنده‌ای در عرش قرار داده است. ازاین‌رو این بدن در زمان حیات انسان نیز موجود است.[6] موجودات مثالی (برزخی) به علت شدّت لطافت، در شرایط معمول ادراکی،

---

۱. ر.ک: کلینی، محمد بن یعقوب، *همان*، ۳/ ۲۴۵، باب فی ارواح الکفّار، ح ۷،۶،۱؛ مجلسی، محمد باقر، همان، ۶/ ۲۵۳، باب احوال البرزخ و القبر.

۲. برخی فیلسوفان مسلمان معتقدند در قوس نزول عالم هستی، محال است که فیضِ وجود مستقیم و بی‌واسطه از عالم مجردات به عالم مادی برسد؛ ازاین‌رو ضرورتاً باید عالَمی بین این دو عالم باشد که برخی خصوصیات مجردات و برخی خصوصیات اجسام را داشته باشد؛ ازاین‌رو نیمه مجرد یا مجرد نسبی محسوب می‌شود. براین اساس عالم برزخ را از سنخ عالم مثال دانسته‌اند و موجودات برزخی را اجسام مثالی که شکل و اندازه دارند، ولی ماده، حرکت، تغییر، زمان و مکان ندارند. درنتیجه بدن برزخی هم چیزی جز بدن مثالی با ویژگی‌های یادشده نیست. صدر المتألهین و پیروانش، بدن برزخی را مثالی دانسته‌اند و آن را از نوع مثال متصل می‌دانند. (ر.ک: شیرازی، محمد، *الحکمة المتعالیة*، ۲/ ۴۶-۸۲ به نقل از افضلی، علی، *اقسام بدن انسان و نقش آن‌ها در دنیا، برزخ و قیامت*، علوم حدیث، ۵۹ و ۶۰/ ۳۹ و ۴۰)

۳. جهت نقد و بررسی دیدگاه فیلسوفان در مسئلهٔ نفس و بدن (ر.ک: افضلی، علی، *نقد و بررسی نظریه فیلسوفان اسلامی در مسئلهٔ رابطهٔ نفس و بدن*، فلسفه، ۲/ ۷۷-۹۵، *راه‌حل فیلسوفان اسلامی در رابطهٔ نفس و بدن*، فلسفه، ۳/ ۴۵-۵۶)

۴. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *اللوامع الالهیة*، ۵۴۹.

۵. مجلسی، محمدباقر، *مرآة العقول*، ۱۴/ ۲۲۱؛ شبر، سیّد عبدالله، *حق الیقین فی معرفة اصول الدین*، ۴۰۰.

۶. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ۵۸/ ۵۳.

به ادراک حسی در نمی‌آیند؛ اما در شرایطی خاص که حواس انسان قدرت و شدّت بیشتری می‌یابد، با حس درک می‌شوند.[1]

علامهٔ مجلسی در بیان یکی از احتمال‌ها در نحوهٔ حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام می‌گوید:

> ممکن است حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام در جسد مثالی لطیف صورت گیرد که آن را غیر از محتضر نبیند، مانند حضور ملک‌الموت و یاوران او.[2]

گرچه دانشمندان در اثبات بدن برزخی یا مثالی به دلایلی تمسّک نموده‌اند، اما هیچ استنادی از روایاتِ ناظر به احتضار، مبنی بر این‌گونه حضور وجود ندارد.

دوم: تمثّل یافتن اهل‌بیت علیهم‌السلام

برخی از روایات، بر تمثّل یافتن اهل‌بیت علیهم‌السلام در هنگامهٔ احتضار دلالت دارند، ازجمله روایتی که پس از بیان کیفیت احتضار مؤمن و نحوهٔ جان‌سپاری او، در آن خطاب به شخص مؤمن آمده است:

> چشمت را بگشا و نگاه کن؛ در این صورت رسول‌الله و امیرمؤمنان و فاطمه و حسن و حسین و ائمه علیهم‌السلام برای او تمثل می‌یابند.[3]

بر اساس این روایت، شیخ صدوق رحمه‌الله و مرحوم خواجویی، به تمثّل نبی و حجج الهی علیهم‌السلام برای همهٔ محتضرها قائل شده‌اند.[4]

مجلسی اول رحمه‌الله در شرح عبارت شیخ صدوق رحمه‌الله، تعلق نفس‌های کامل، به‌ویژه در

---

۱. ر.ک: افضلی، علی، *ماده، زمان، مکان در عوالم پس از مرگ*، پژوهش دینی، ۲۱/ ۴۷؛ همو، *اقسام بدن انسان و نقش آن‌ها در دنیا، برزخ و قیامت*، علوم حدیث، ۵۹ و ۶۰/ ۱۱۵.

۲. مجلسی، محمد باقر، همان، ۶/ ۲۰۱.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۳/ ۱۲۷، باب أنّ المومن لا یکره علی قبض روحه، ح ۲، صدوق، محمد بن علی، *فضائل الشیعة*، ۳۰، ح ۲۴؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ۵۸/ ۴۸، باب حقیقة النفس و الروح، ح ۲۴.

۴. صدوق، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، ۱/ ۱۳۶، باب غسل المیت؛ خواجوئی، محمد اسماعیل، *جامع الشتات*، ۲۲۹.

عالم برزخ، به بدن‌های مثالی متعدّد را ممکن دانسته است؛[1] سپس در اثبات این مطلب، ماجرای مهمان شدن امیرالمؤمنین علیه‌السلام در یک‌شب و در خانهٔ چهل تن از صحابه را شاهد می‌آورد.[2]

مجلسی دوم رحمه‌الله نیز دراین‌باره می‌گوید:

> ممکن است خداوند برای هریک از اهل‌بیت علیهم‌السلام مثالی را همانند صورتشان خلق کند که این مثال‌ها، با مردگان سخن می‌گویند و از جانب اهل‌بیت علیهم‌السلام بشارت می‌دهند؛ همان‌گونه که برخی از روایات که در آنها لفظ تمثیل آمده به این نکته اشاره دارند.[3]

به‌عنوان جمع‌بندی می‌توان گفت با توجه به روایات و براساس برداشت دانشوران امامیّه از آن، اجسام یا ارواح[4] شریف اهل‌بیت علیهم‌السلام در هنگامهٔ احتضار می‌توانند در قالب‌های برزخی یا مثالی درآیند. پس هیچ‌گونه تعارضی میان روایات احتضار با عقل نیست.

۵ـ۲ـ ادّعای ناسازگاری احادیث احتضار با حسّ و پاسخ آن

برخی نیز گمان کرده‌اند اعتقاد به حضور ائمه علیهم‌السلام نزد محتضر، مخالف حس و وجدان است؛ زیرا هیچ‌یک از حاضرانِ نزد محتضر، از وقوع چنین اتفاقی خبر نداده‌اند.

در پاسخ این ادعا باید گفت عدم رؤیت، دلیل برعدم امکان حضور نیست. اکسیژن، اشعهٔ ایکس و مادون‌قرمز و اموری ازاین‌دست، از واقعیاتی هستند که حس بینایی

۱. مجلسی، محمد تقی، *روضة المتقین*، ۳۵۳/۱.
۲. همان.
۳. مجلسی، محمد باقر، همان، ۲۰۱/۶، باب ما یعاین المومن و الکافر عند الموت.
۴. یاد کرد از این دو وجه با توجه به مبانی مختلف در حیات برزخی اهل بیت علیهم‌السلام است؛ زیرا برخی از دانشمندان آن را در جسم برزخی و برخی دیگر در جسم دنیایی می‌دانند؛ حال آن که روایاتِ تمثّل یافتن اهل بیت علیهم‌السلام، در بیان ترجیح تمثّل اجسام یا ارواح، ساکت‌اند.

مـا به‌صـورت عـادی آن‌هـا را درک نمی‌کنـد، درحالی‌که نمی‌تـوان منکر آن‌ها شـد؛ در هنگام احتضار نیز، خداوند قدرت دارد که این رؤیت را بر حاضران در کنار محتضر، بـه مصالحـی همچون امتحـان و آزمایش، مخفی کنـد و بر چشمانشـان حجابی قرار دهـد.[1] همان‌گونـه که بنا بـر برخی از روایات، محتضر بسـیاری از امور، چون مشـاهدهٔ جایگاهش در بهشت یا جهنم، را درک می‌کند، اما کسانی که نزد او حاضرند، چنین اموری را مشاهده نمی‌کنند.[2]

نتیجه‌گیری

مجمـوع احادیـث حضـور اهل‌بیـت علیهم‌السلام بـه دلیـل دارا بـودن دو شـرط اسـتناد آگاهـی مخبریـن بـه حـس و وجود تواتـر در تمـام طبقـات، متواتـر معنـوی اسـت و در اعتبـار آن‌هـا هیچ‌گونـه خدشـه‌ای وجـود نـدارد. همچنیـن بـه دلیـل وجـود واژگانـی همچـون «امامـک»، «امامـه»، «یجلـس»، «جلـس»، «اتـاه»، «حضـر» و «یکُـبّ» کـه بیانگـر چگونگـی حضـور اهل‌بیـت علیهم‌السلام نـزد محتضـر هسـتند، مشـاهده و حضـور اهل‌بیـت علیهم‌السلام در هنـگام احتضـار مؤمـن و کافـر ثابـت می‌شـود و ایـن احادیـث هیچ‌گونـه تعارضـی باعقـل و حـس ندارنـد؛ ازایـن‌رو تأویـل ایـن روایـات توسـط شـیخ مفیـد و سـیّد مرتضـی رحمهما‌الله بـا نبـود قرینـه‌ای محکـم و اسـتوار، مخالـف صریـح روایـات اسـت.

بـا بررسـی محتـوا و دیدگاه‌هـای مطـرح در احادیـثِ ناظـر بـه احتضار و روشـن شـدن دیـدگاه صـواب، مجموعـهٔ وسـیعی از احادیثـی که بـا مقامات اهل‌بیـت علیهم‌السلام مرتبط است، دلالت یابی گردید و گویا مسیری نوین، در پیشگاه پژوهشگران عرصهٔ امامت

۱. حلـی، حسـن بـن سـلیمان، *المحتضـر*، ۵۹؛ مجلسـی، محمـد باقـر، همـان، ۲۰۱/۶، بـاب مـا یعایـن المومن و الکافر؛ شـبر، عبدالله، *تسـلیة الفؤاد*، ۸۲؛ اسـترآبادی، محمـد جعفر، *البراهین القاطعة*، ۳۳۴/۴.

۲. صدوق، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، ۱۳۸/۱، باب غسـل المیت، ح ۳۷۵؛ طبسـی، محمد رضا، *درر الاخبار فیما یتعلق بحال الاحتضار*، ۲۱۱/۱.

گشوده شد تا در پژوهش‌های دیگر، کیفیّت حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام در کنار محتضر، گسترده‌تر بررسی شود و آثار و کارکردهای حضور اهل‌بیت علیهم‌السلام برای محتضر مؤمن و کافر پژوهش شود و ارتباط تنگاتنگ آن با مقامات و خصائص اهل‌بیت علیهم‌السلام روشن گردد؛ همچنین مناسب است به پرسش‌ها و شبهات پیرامون آن پاسخ داده شود.

در پایان، یادآوری این نکته ضروری است که بررسی تمایز یا یگانگی روح و جسم و چگونگی زندگانی برزخی اهل‌بیت علیهم‌السلام، نیازمند پژوهشی مستقل است. همچنین در بررسی دیدگاه شیخ مفید رحمه‌الله، به‌طور روشن تفاوت میان ترکیبات اجسام امامان علیهم‌السلام و ملائکه روشن نگردید؛ امری که نیازمند پژوهشی جداگانه است.

قرآن کریم

نهج البلاغه

ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغة*، قم، مکتبة آیة‌الله مرعشی، ۱۳۷۸ ش.

ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، *النهایة فی غریب الحدیث و الاثر*، تحقیق: محمود محمد طناحی، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.

ابن بابویه، محمد بن علی، *الأمالی*، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ ش.

ـــــــــ، *تصحیح الاعتقادات الامامیّة*، تحقیق: حسین درگاهی، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.

ـــــــــ، *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.

ابن شهرآشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل أبی طالب علیهم‌السلام، قم، علامه، ۱۳۷۹ ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تحقیق: میردامادی جمال الدین، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.

اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*، تحقیق: رسولی محلاتی، تبریز، بنی هاشمی، ۱۳۸۱ ق.

استادی، رضا، بحثی درباره *تفسیر امام حسن العسکری* علیه‌السلام، نور علم، دی ماه ۱۳۶۴، شماره ۱۳.

استرآبادی، محمد جعفر، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید الاعتقاد الساطعة*، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۳۸۲ ش.

اسماعیلی، محمد کاظم، *بررسی سندی و متنی روایات حضور اهل‌بیت* علیهم‌السلام *در حالت احتضار با تأکید بر مقامات اهل‌بیت* علیهم‌السلام، نصیری، علی و شانه چی، حسین، بنیاد امامت، ۱۳۹۴ ش.

افضلی، علی، *اقسام بدن انسان و نقش آنها در دنیا*، برزخ و قیامت، علوم حدیث، شماره ۵۹ و ۶۰، بهار ۱۳۹۰.

ـــــــــ، *راه حل فیسلوفان اسلامی در رابطه نفس و بدن*، فلسفه، سال ۳۵، پاییز ۱۳۸۵ ش، شماره ۳.

ـــــــــ، *ماده زمان و مکان در عوالم پس از مرگ*، پژوهش دینی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ ش، شماره ۲۱.

ـــــــــــ، *نقد و بررسی نظریه فیلسوفان اسلامی در مسئله رابطه نفس و بدن*، فلسفه، تابستان ۱۳۸۷ ش، سال ۳۶.

امیرخانی، علی، *جریان شناسی اصحاب حدیث از ابتدای شکل گیری تا دوران اقتدار اشاعره*، نقد و نظر، سال هفدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۱ ش.

بابایی، علی اکبر، *مکاتب تفسیری*، اول، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۰ ش.

بحرانی، سیّد هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه بعثة، ۱۳۷۴ ش.

ـــــــــــ، *الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة*، اول، شرکة دار المصطفی لاحیاء التراث، بیروت، ۱۴۲۳ ق.

ـــــــــــ، *مدینة معاجز الأئمة الإثنی عشر و دلائل الحجج علی البشر*، قم، معارف الإسلامیة، ۱۴۱۳ ق.

برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، قم، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ ق.

بغدادی، عبداللطیف، *التحقیق فی الامامة و شئونها*، بی جا، بی نا، بی تا.

توران، امداد، *حیات پیشین انسان از دیدگاه متکلّمان بغداد*، تحقیقات کلامی، شماره ششم، پائیز ۱۳۹۳ ش.

حر عاملی، محمد بن حسن، *الفصول المهمة فی أصول الأئمة*، تحقیق: محمد بن محمد الحسین القائینی، قم، موسسه معارف اسلامی امام رضا علیه‌السلام، ۱۴۱۸ ق.

حسینی زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق: علی هلالی و علی سیری، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

حلی، حسن بن سلیمان، *المحتضر*، تحقیق: سیّد علی اشرف، المکتبة الحیدریة، نجف، ۱۴۲۴ ق.

خدایاری، علی نقی، *نظریه های نفس شناسی متکلّمان امامی سده های میانی و کارکرد آنها در تبیین آموزه معاد*، نقد و نظر، شماره ۶۱، بهار ۱۳۹۰ ش.

خواجوئی، محمد اسماعیل، *جامع الشتات*، تحقیق: السیّد مهدی الرجائی، اول، بی نا، بی جا، ۱۴۱۸ ق.

خویی، ابو القاسم، *معجم رجال الحدیث*، بی نا، بی جا، ۱۴۱۳ ق.

راغب، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت ـ دمشق، دارالقلم ـ دار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.

رحمانی همدانی، احمد، *الامام علی بن ابی طالب*، ترجمه: حسین استاد ولی، اول، انتشارات منیر، تهران، ۱۳۷۷ ش.

رضائی، جعفر، *جایگاه عقل در کلام امامیّه در مدرسه کلامی بغداد*، تحقیقات کلامی، شماره ۴، بهار ۱۳۹۳.

سبزواری، محمد باقر، ذخیرة *المعاد فی شرح الإرشاد*، قم، آل البیت، ۱۲۴۷ ق.

سلیمانی بهبهانی، عبد الرحیم و صدیقی، حسین، *روش شناسی کلامی شیخ مفید*، کلام اسلامی، سال ۲۳، شماره ۹۱، پاییز ۱۳۹۳.

شبر، سیّد عبد الله، *تسلیة الفؤاد فی بیان الموت و المعاد*، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۴۱۵ ق.

ـــــــــ، *حق الیقین فی معرفه الاصول الدین*، انوار الهدی، قم، ۱۴۲۴ ق.

شریف مرتضی، علی بن الحسین، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.

ـــــــــ، *الذخیرة فی علم الکلام*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.

شیرازی، محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة*، تهران، دار المعارف الإسلامیة، ۱۳۷۸ ق.

الصاحب، اسماعیل بن عباد، *المحیط فی اللغة*، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، عالم الکتاب، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، تحقیق: محسن کوچه باغی، قم، مکتبة آیة الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.

طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

ـــــــــ، *بدایة الحکمة*، تحقیق: عباس علی زارعی سبزواری، موسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۸ ق.

طبری آملی، محمد بن أبی القاسم، *بشارة المصطفی لشیعة المرتضی*، نجف، المکتبة الحیدریة، ۱۳۸۳ ق.

طبسی، محمد رضا، *درر الاخبار فیما یتعلق بحال الاحتضار*، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۰ ق.

طریحی، فخر الدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق: احمد اشکوری، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، تحقیق: سیّد مهدی رجائی، قم، موسسه آل البیت، بی تا.

ـــــــــ، *الأمالی*، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.

عاملی، زین الدین بن علی، *روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۲ ه ق.

ـــــــــ، *روضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، تحقیق: السیّد محمد کلانتر، قم، مکتبة داوری، ۱۴۱۰ ق.

عاملی، محمد بن علی موسوی، *مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام*، تحقیق: آل البیت، بیروت، آل البیت، ۱۴۱۱ ق.

عراقی، ضیاء الدین، *شرح تبصرة المتعلمین*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.

العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعة، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق: رسول محلاتی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.

عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیّاشی*، تحقیق: رسول محلاتی، تهران، المطبعة العلمیة، ۱۳۸۰ ق.

فاضل السیوری، مقداد بن عبدالله، *اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة*، تحقیق: قاضی طباطبائی، دوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۲۲ ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *علم الیقین فی أصول الدین*، تحقیق: محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۱۸ ق.

--------، الوافی، *کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی* علیه‌السلام، اصفهان، ۱۴۰۶ ق.

فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم، موسسه دار الهجرة، ۱۴۱۴ ق.

قرشی بنایی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۱۲ ق.

کراجکی، محمد بن علی، *کنز الفوائد*، تحقیق: عبدالله نعمة، دوم، دار الذخایر، قم، ۱۴۱۰ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق.

کورانی، علی، *الولادات الثلاث*، بی جا، بی نا، ۱۴۳۳ ق.

کوفی اهوازی، حسین بن سعید، *الزهد*، قم، المطبعة العلمیة، ۱۴۰۲ ق.

کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات الکوفی*، تهران، وزارت إرشاد إسلامی، ۱۴۱۰ ق.

مامقانی، عبدالله، *مقباس الهدایة*، دلیل ما، قم، ۱۴۲۸ ق.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

--------، حق *الیقین*، تهران، انتشارات اسلامیه. بی تا.

مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی، *روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، تحقیق: حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ ق.

مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.

مفید، محمد بن محمد نعمان، *المسائل السرویة*، قم، الموتمر العالمی لشیخ المفید، ۱۴۱۳ هـ ق.

_____، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.

_____، *تصحیح الاعتقادات الامامیّة*، تحقیق: حسین درگاهی، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ هق.

مکدرموت، مارتین، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.

مهدوی راد، محمد علی و جباری، امیرعطاء الله، *محمد بن سنان از ورای دیدگاه‌ها*، حدیث پژوهی، سال چهارم، شماره هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.

نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۴ ق.

نصیری، علی، *حدیث شناسی ۱*، نشر سنابل، قم، ۱۳۸۳ ه ش.

_____، *حدیث شناسی ۲*، نشر سنابل، قم، ۱۳۸۳ ه ش.

هلالی، سلیم بن قیس، *اسرار آل محمد* علیهم‌السلام، تحقیق: انصاری زنجانی، قم، الهادی، ۱۴۱۶ هـ ق.

نظریهٔ استیلاء در فرایند نصب امام از دیدگاه اهل سنّت و جماعت*

فصلنامهٔ امامت‌پژوهی
سال چهارم، شمارهٔ چهارم
صفحـــهٔ ۱۱۹ ـ ۱۵۲

[حامد مقدم[۱]]

چکیده

سه شیوهٔ انتخاب اهل حلّ و عقد، استخلاف و قهر و غلبه، در اندیشهٔ سنّتی اهل سنّت و جماعت به‌عنوان راه‌های استقرار حاکم و انعقاد حکومت در نظر گرفته شده است. شیوهٔ قهر و غلبه در استقرار حاکم در حالی ازنظر برخی اندیشمندان اهل سنّت بدون هیچ قید و شرطی با استناد به برخی احادیث و سیرهٔ برخی صحابه پذیرفته شده که به نظر می‌رسد این نظر با آیات قرآن، احادیث نبوی و سیرهٔ برخی دیگر از بزرگان صحابه و تابعین منافات دارد. بعضی متفکران اهل سنّت برای توجیه شیوهٔ قهر و غلبه، به قاعدهٔ «الضرورات تُبیح المحظورات» و یا قاعدهٔ «لا ضرر» تمسّک نموده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد استناد به این قواعد نیز ناتمام است. علاوه بر آن، معتزله نیز این شیوه را در نصب امام نپذیرفته‌اند. بر این اساس، در این مقاله تلاش خواهد شد ضمن اشاره به ادلهٔ مورد استناد برای توجیه شیوهٔ قهر و غلبه در اندیشهٔ سنّتی اهل سنّت، این ادلّه مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: نصب حاکم، قهر و غلبه، اهل سنّت و جماعت، ضرورت.

---

* تاریخ دریافت: ۹۴/۰۶/۱۵، تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۲/۰۲.

۱. دانش آموختهٔ درس خارج حوزهٔ علمیهٔ قم، فارغ التحصیل مرکزتخصصی امامت اهل‌بیت علیهم‌السلام
hamed.mogadam@gmail.com

۱ـ مقدمه

شیوهٔ نصب و استقرار خلیفه، همواره از موضوعات موردتوجه متفکران و اندیشمندان اهل سنّت و جماعت بوده است. مراد از اهل سنّت و جماعت در این نوشتار، طرفداران خلافت ابوبکر و غیر از معتزلیان و برخی اندیشمندان معاصر است. از منظر اهل سنّت و جماعت، سه شیوه برای استقرار حاکم و انعقاد خلافت، با استناد عمل صحابه، پذیرفته شده است؛ به‌عبارت‌دیگر، به نظر ایشان در استقرار حاکم، اخذ و تمسّک به هر سه شیوهٔ مذکور، مجاز و مشروع است. این سه شیوه عبارت‌اند از: عهد و نصب از جانب خلیفهٔ پیشین که از آن به استخلاف یاد می‌شود؛ انتخاب اهل حلّ و عقد؛ و قهر و غلبه.

پیدایش این سه شیوه، ریشه در واقعیات سیاسی دارد. استخلاف و شورای اهل حلّ و عقد، توجیه‌کنندهٔ انعقاد خلافت برای خلفای سه‌گانه بود. پیدایش تاریخی نصب خلیفه به شیوهٔ قهر و غلبه به دوران امویان و به‌طور مشخص معاویه برمی‌گردد. در زمان معاویه شاهد پیدایش نظریهٔ استیلاء هستیم. اگرچه ماجرای سقیفه هم خالی از قرائت استیلایی و قهر و غلبه نبود و خلیفهٔ دوم گفت من به پیروزی یقین نداشتم تا قبیلهٔ اسلم آمدند و کوچه‌های مدینه را پر کردند.[۱]

درحالی‌که بیشتر فقیهان اهل سنّت، استیلاء را همچون یک واقعیت در نصب امام و حاکم پذیرفته‌اند، ابوحنیفه اما استیلاء و قهر و غلبه را در نصب حاکم نمی‌پذیرد. هرچند برخی از احناف نیز چون سایر مکاتب فقهیِ اهل سنّت، قهر و غلبه را برای تصدّی منصب امامت پذیرفته‌اند.[۲]

۱. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم و الملوک*، ۲/ ۴۵۹.

۲. تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، ۵/ ۲۳۳؛ ابن عابدین، محمد امین بن عمر، *حاشیة رد المحتار علی الدر المختار*، ۱/ ۵۴۹.

آنان که شیوهٔ قهر و غلبه را در کنار استخلاف و تعیین اهل حلّ و عقد، موجب تصدّی منصب امامت دانسته‌اند، به برخی احادیث و نیز عمل صحابه استناد جسته‌اند و برخی دیگر از ایشان در توجیه نظریهٔ استیلاء به قاعدهٔ «الضرورات تُبیح المحظورات» تمسّک کرده[1] و نتیجهٔ به رسمیّت شناختن این نظریّه را جلوگیری از تفرقهٔ فزون‌تر میان مسلمین و باعث حفظ خون و اموال ایشان عنوان کرده‌اند.[2]

فقهای اهل سنّت در حالی در توضیح شیوهٔ تغلّب، بر دو نکتهٔ به‌کارگیری شمشیر و نیروی نظامی برای تصرّف قدرت و لزوم پذیرش و سرنهادن مردم به این شیوه تأکید می‌کنند که این دیدگاه در تعارض با اندیشهٔ دیگر ایشان مبنی بر عدم امکان خروج علیه حاکم است. چون از یک سو در اندیشهٔ سنّتی اهل سنّت، خروج علیه حاکم پذیرفته نشده و اگر کسی با سلاح درصدد سرنگونی حاکم برآید، به شقّ عصای مسلمین متهم می‌شود؛ اما از سوی دیگر، چنانچه خروج کننده علیه حاکم موفق شود، اطاعت از او واجب می‌شود، هرچند فاقد شروط لازم برای امامت باشد![3]

با توجه به نکات گفته شده در خصوص شیوه‌های نصب حاکم در اندیشهٔ سنّتی اهل سنّت، به‌ویژه شیوهٔ قهر و غلبه، ابتدا مروری کوتاه بر دو شیوهٔ استخلاف و اهل حلّ و عقد خواهیم داشت و سپس نظریهٔ استیلا، گفتار طرفداران این نظریه از مذاهب مختلف اهل سنّت و ادلهٔ آن موردتوجه قرار خواهد گرفت. درنهایت تلاش خواهد شد ادلهٔ شیوهٔ تغلّب در اندیشهٔ سنّتی اهل سنّت، مورد ارزیابی و تحلیل قرار گیرد.

---

۱. تفتازانی، مسعود بن عمر، همان، ۵/ ۲۴۵؛ غزالی، محمد بن محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ۱۵۱.
۲. همان.
۳. قادری، حاتم، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، ۲۷.

۲ـ فرایند نصب امام از منظر اهل سنّت و جماعت

۲ـ۱ـ عهد و نصب یا استخلاف

در میان اشاعره و اهل حدیث، اختلافی نیست که امامت با نصّ اثبات می‌گردد. حتی برخی مانند باقلانی، فخررازی و بیضاوی دراین‌باره ادّعای اجماع و اتفاق نموده‌اند.[۱]

ماوردی گفته است:

> منعقد شدن امامت با عهد و نصّ امام قبل، از اموری است که بر صحّت آن اجماع و اتفاق محقّق شده است.[۲]

نووی در شرح خود بر صحیح مسلم می‌گوید:

> مسلمانان اجماع دارند بر اینکه اگر خلیفه نشانه‌های مرگ خود را دریافت، جایز است شخصی را به‌عنوان جانشین خود معرفی نماید یا این امر را ترک کند، ولی به‌هرحال برانعقاد خلافت توسط استخلاف اجماع دارند.[۳]

ابن حزم گفته است:

> مسلمین در جواز استخلاف یا ترک آن توسط امام پیشین اتفاق دارند.[۴]

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که آیا خلافت به مجرّد عهد و نص از امام سابق محقّق می‌شود یا مشروط به بیعت اهل حلّ و عقد است؟ عالمان اشاعره و اهل حدیث در این مسئله دو قول دارند:

قول نخست، رضایت اهل حلّ و عقد را در انعقاد امامت شرط نمی‌داند. ازجملهٔ

---

۱. باقلانی بصری، *التمهید*، ۱۶۵؛ فخررازی، محمد بن عمر، *معالم اصول الدین*، ۱۰۳.
۲. ماوردی، علی بن محمد، *الاحکام السلطانیة*، ۶.
۳. نووی، یحیی بن شرف، *شرح النووی علی صحیح مسلم*، ۲۰۵/۱۵.
۴. ابن حزم، علی بن احمد، *مراتب الاجماع*، ۱۴۵.

ایشـان مـاوردی اسـت که می‌گویـد: «صحیح آن اسـت کـه رضایت اهل حـلّ و عقد معتبـر نیسـت».[1] و بـرای صحّت قول خـود به عمل خلیفـهٔ اول اسـتدلال کرده‌اند که مشروط به رضایت صحابه نبود.[2]

قول دوم، بیعت اهل حلّ و عقد را لازم دانسته است. ابویعلی فرّاء می‌نویسد:

> امامت تنها با عهد امام پیشـین قابل تحقّق نیسـت، بلکه مسـلمین هم باید آن را به رسمیت بشناسند.[3]

ماوردی نوشته است:

> برخـی از عالمـان بصره رضایت اهل حلّ و عقـد را در تحقّق امامت امام پسین شرط دانسته‌اند.[4]

ابن تیمیه می‌گوید:

> عمـر هنگامـی بـا عهـد و نص ابوبکـر امام شـد که بـا او بر امامـت بیعت کردند و اگر اهل حلّ و عقد، عهد ابوبکر را تنفیذ و با او بیعت نمی‌کردند، امام نمی‌شد.[5]

بنـا بـر قول دوم، اختیار و عهد در این جهت مشـترک‌اند که هر دو مشـروط به موافقت و بیعـت اهـل حـلّ و عقد هسـتند، پس بـه بیان امـروزی، عهد و نصّ نزد اهل سـنّت عبارت اسـت از پیشـنهاد و نامزد کردن شـخصی برای جانشـینی به توصیه یا فرمان پیامبر یا امامی برای امام بعد؛ و در نظر بعضی معنای نصّ، تعیین و کشـف شـخص اصلح و افضل است ازلحاظ برخورداری از اوصاف و شرایط امامت.[6]

---

۱. ماوردی، علی بن محمد، همان، ۱۰.
۲. همان.
۳. فرّاء، محمد بن الحسین، همان، ۲۵.
۴. ماوردی، علی بن محمد، همان، ۱۰.
۵. ابن تیمیة، احمد بن عبدالحلیم، *منهاج السنة*، ۱۴۲/۱.
۶. دمیجی، *الامامة العظمی*، ۱۹۲؛ جمعی از نویسندگان، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ۱۴۸/۱۰.

۲ـ۲ـ انتخاب اهل حلّ و عقد

یکی دیگر از راه‌های عقد امامت برای شخصی که شرایط امامت را دارا است، اختیار و انتخاب مردم است. در دیدگاه اشاعره و اهل حدیث، چون معتزله، این گزینش از طریق «اهل حلّ و عقد» انجام می‌گیرد.

در اینجا چند سؤال مطرح است: اولاً اهل حلّ و عقد چه کسانی هستند و چه شرایطی دارند؟ ثانیاً تعداد آنان چند نفر است؟ ثالثاً در گزینش امام، اجتماع اهل حلّ و عقدِ تمام بلاد لازم است یا صرفاً بلد امام؟

ابوالحسن اشعری نوشته است:

> برخی اهل حلّ و عقد را جماعتی می‌دانند که تواطؤ بر کذب ندارند و گمان بد هم به آنان نرود. برخی قائل‌اند با پنج نفر عقد امامت بسته می‌شود و برخی دیگر کمتر از چهار نفر و عده‌ای نیز دست‌کم دو نفر می‌دانند و برخی معتقدند که حتی با یک نفر از اهل علم و معرفت نیز امامت منعقد می‌گردد.

باقلانی معتقد است اهل حلّ و عقد از افاضل مسلمانان و افرادی مورد اعتماد و امین مردم هستند. وی در مورد تعداد این افراد می‌گوید: «با یک نفر از اهل حلّ و عقد نیز امامت منعقد می‌گردد».

هم‌چنین در پاسخ به این سؤال که چرا عقد امامت به تمام فضلای امت در هر عصری از اعصار مسلمانان سپرده نمی‌شود، می‌گوید:

> اولاً اهل اختیار بر بطلان چنین روشی اجماع دارند. ثانیاً اجتماع سایر اهل حلّ و عقد در بلاد دیگر مسلمانان و اتحاد آنان برای بیعت با یک نفر امکان‌پذیر نیست، بلکه ممتنع است و خداوند هم فعل محال و ممتنع را تکلیف نکرده است. ثالثاً صحابه نیز پس از پیامبر در عقد امامت برای ابوبکر، عمر، عثمان و علی [علیهم‌السلام] حضور جمیع اهل حلّ

و عقـد در بلاد مسـلمانان و حتی اهل حلّ و عقـد تمام مدینه را مراعات نکردند.[1]

بغدادی می‌گوید:

جمهـور اعظـم از اصحـاب ما و از معتزلـه و خوارج و نجاریـه قائل‌اند که طریـق ثبـوت امامت اختیار اسـت. سـپس وی ایـن اختیار را به دسـت گروهـی می‌دهـد کـه اهـل اجتهـاد هسـتند و شـخصی را کـه صلاحیت امامت دارد را برمی‌گزینند.[2]

اما دربارهٔ عدد اهل اختیار می‌گوید:

ابوالحسـن اشـعری قائل اسـت یک نفر از اهل اجتهـاد و ورع نیز می‌تواند برای کسـی که شایسـتگی امامت دارد، عقد ببندد و پس از انعقاد عقد، وجوب پیروی بر همه ثابت می‌گردد؛ اما اگر مجتهدِ فاسـقی عقد بسـت یـا عالـم پرهیزکاری برای شـخص غیرصالح عقد را منعقد سـاخت، آن امامت منعقد نمی‌گردد، چنان‌که نکاح با یک نفر عادل بسـته می‌شود و نه با شخص فاسق.[3]

جوینـی معتقـد اسـت چـون در عقـد امامـت اجمـاع شـرط نیسـت، لـذا عـدد و حدّ مشـخصی نیـز در آن لازم نیسـت، بلکـه اگریـک نفر از اهل حلّ و عقد برای شـخصی عقد بست کفایت می‌کند.[4]

شهرستانی در *الملل و النحل* می‌گوید:

کسـانی کـه امامـت را از طریـق اتفـاق و اختیـار امّـت ثابـت می‌داننـد، معتقدنـد که اتفاق همهٔ امّت یـا جماعت معتبری از امّت به نحو مطلق

۱. باقلانی بصری، ابوبکر بن طیب، *التمهید*، ۱۷۸.
۲. بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدین*، ۲۷۹.
۳. همان، ۲۸۰ و ۲۸۱.
۴. جوینی، امام الحرمین عبدالملک، *الارشاد الی قواطع الادلة*، ۳۵۶.

یا مشروط برای اثبات امامت یک شخص لازم است.[1]

اما در *نهایة الاقدام* در تعداد اهل حلّ و عقد اقوال مختلفی را بیان می‌کند و می‌گوید:

> بعضی یک نفر عادل و برخی دو نفر و برخی چهار نفر و برخی جماعتی از اهل حلّ و عقد و اجتهاد و آشنای به امور را برای عقد امامت لازم می‌دانند.

سپس می‌گوید:

> اگر یک نفر عقد بست و دیگران انکار نکردند کفایت می‌کند، و البته واجب است به دیگران اعلان گردد، چون مقامی بزرگ و منصبی عظیم است.[2]

فخر رازی ضمن اینکه طریق تعیین امام را بیعت و اختیار دانسته، نه نصّ، دلیل صحّت چنین طریقی را انتخاب ابوبکر از این راه می‌داند و دلیل صحّت امامت ابوبکر را به خاطر اجماع امّت می‌داند.[3]

آمدی نیز مستند گزینش امام را اختیار دانسته، نه نصّ، و دلیل این دیدگاه را روش سلف صالح دانسته است؛ چنان‌که در عقد ابوبکر برای امامت عمر و در عقد عبدالرحمان بن عوف برای امامت عثمان، صرفاً یک نفر در کار بوده است. او از این روش نتیجه می‌گیرد که نه تنها اجماع امصار و اقطار دیگر بلاد اسلامی شرط نبوده، بلکه حتی اجماع مردم مدینه نیز لازم نیست. به نقل آمدی و به تبع وی ایجی،[4] بعضی از اصحاب در موقع انعقاد امامت، وجود شهود و بیّنهٔ عادل را واجب می‌دانند.[5]

---

۱. حنفی، حسن، *من العقیدة الی الثورة*، ۵/ ۲۶.
۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، ۴۹۶.
۳. فخر رازی، محمد بن عمر، *براهین در علم کلام*، ۲/ ۲۰۲؛ همو، *معالم اصول الدین*، ۱۰۳.
۴. عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد، *المواقف فی علم الکلام*، ۳۹۹ و ۴۰۰.
۵. آمدی، سیف الدین، *غایة المرام فی علم الکلام*، ۳۸۱ و ۳۸۲؛ همو، *ابکار الافکار*، ۵/ ۱۸۸ و ۱۸۹.

تفتازانی معتقد است امامت نزد اکثر فرق اسلامی غیر از شیعه با اختیار اهل حلّ و عقد، اگرچه تعداد آنان کم باشد، ثابت می‌گردد.[1]

بنابراین اشاعره بر این باورند که گزینش امام اگر با اختیار بزرگان و عالمان صورت پذیرد مقبول است؛ حتی اگر یک نفر از اهل اختیار که عادل و عالم است، عقد امامت را برای مستحق امامت منعقد سازد و بیعت مردم را به همراه داشته باشد، پذیرفته شده است.

۲ـ۳ـ قهر و غلبه

در فقه سیاسی اهل سنّت و جماعت، یکی از راه‌های تسلّط بر منصب امامت، استفاده از سلاح با قهر و غلبه است و اگر شخصی بتواند این منصب را اشغال کند، متغلّب نامیده می‌شود. بسیاری از حکّام اسلامی در طول تاریخ از این راه به حکومت دست‌یافته‌اند و عالمان فرقه‌های گوناگون با توجه به مصالح دینی و دنیوی مسلمانان و آثار و پیامدهایی که بر چنین روندی مترتب می‌شود، نظرات مختلفی ارائه نموده‌اند.

گروهی قائل‌اند که امامت چنین شخصی منعقد نمی‌گردد و اطاعتش واجب نیست، زیرا امامت او به بیعت منعقد نشده است. این قول را معتزله و خوارج و برخی اشاعره از مذهب شافعی و حنفی اختیار کرده‌اند.[2]

گروه دوم که غالب اشاعره و اهل حدیث و ماتریدیه هستند، با تمسّک به پاره‌ای از احادیث و یا قواعدی چون «الضرورات تبیح المحظورات» معتقدند غلبه و استیلاء یکی از عوامل نصب حاکم و امام است؛ یعنی کسانی که قدرت جسمی و نیروی بدنی و روانی بیشتری دارند، حق خواهند داشت بر جامعه حکومت کنند. در این میان برخی وجود صفاتی چون عدالت و حصول بیعت را برای حاکم متغلّب لازم

۱. تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، ۵/ ۲۵۲ و ۲۵۳.
۲. قلقشندی، احمد بن علی، *مآثر الانافة فی معالم الخلافة*، ۱/ ۵۹.

شمرده‌اند، گرچه این بیعت به اکراه و زور ستانده شود؛ ولی در مقابل عده‌ای اساساً عقد بیعت از طرف عامهٔ مسلمین و یا اهل حلّ و عقد را لازم ندانسته‌اند. از جملهٔ ایشان احمد حنبل است که عقیده دارد:

> اگر کسی با شمشیر، خلیفه و امیرالمؤمنین نامیده شد، بر کسی که ایمان به خدا و آخرت دارد جایز نیست بخوابد و او را امام نداند.[1]

مطابق همین روش، قاعدهٔ «الحکم لمن غلب» شکل گرفته است.

۳ـ اقوال اندیشمندان

طرفداران نظریهٔ استیلاء را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد. گروه نخست با استناد به برخی احادیث و سیرهٔ صحابه و تابعین، قهر و غلبه را مطلقاً برای تصدّی حکومت کافی دانسته‌اند، گرچه بیعتی با حاکم صورت نگیرد و فاقد شروطی چون علم و عدالت باشد. اینان تنها شرط اسلام را برای امام و حاکم ضروری و غیرقابل‌چشم‌پوشی می‌دانند. در مقابل، گروهی دیگر حکومت چنین حاکمی را با تمسّک به قاعدهٔ «الضرورات تُبیح المحظورات» و در ایام فتنه روا دانسته‌اند. گروه سوم نیز تحقّق شروط امامت و بیعت مردم با حاکم متغلّب را ضروری شمرده‌اند، گرچه مانند گروه دوم، هنگام اضطرار از بایستگی‌های امام برای حکومت دست کشیده‌اند.

در ادامه برخی از طرفداران هر گروه را برمی‌شماریم.

۳ـ۱ـ گروه نخست

۱ـ قاضی ابویعلی از عالمان بزرگ حنبلی قرن پنجم در مورد مشروعیت حکومت، از احمد بن حنبل نقل کرده است:

> امامت با قهر و غلبه ثابت می‌شود و در این صورت احتیاج به عقد

۱. فرّاء، محمد بن الحسین، *الأحکام السلطانیة*، ۲۳.

بیعت نیست، هرچند که آن حاکم فاجر باشد.[1]

۲ـ ابن قدامه حنبلی در *المغنی* در بحث از بُغات آورده است:

> اگر شخصی بر امام خروج کند و او را سرنگون نماید و مردم را با زور و شمشیر تحت فرمان خویش درآورد و از آنان بیعت بستاند تا مطیع و تابع او گردند، امام خواهد بود و کشتن و خروج بر علیه او حرام می‌گردد؛ آن چنان‌که عبدالملک بن مروان، عبدالله بن زبیر را کشت و بر جهان اسلام سلطه یافت و مردم از روی رغبت یا کراهت و ترس با او بیعت کردند، پس امام شد و خروج بر علیه او حرام گشت و خروج کننده از مصادیق کسانی است که از جماعت خارج شده و باغی شمرده می‌شود و باید او را بکشند، هر کس که باشد.[2]

۳ـ شافعی از امامان چهارگانهٔ اهل سنّت نیز معتقد است هر کس با شمشیر به خلافت دست یابد و مردم پیرامون او مجتمع شوند، خلیفه خواهد بود.[3]

۴ـ ابن جماعهٔ شافعی می‌گوید:

> اگر جامعه بدون امام باشد و شخصی با شوکت و سپاه خویش بدون استخلاف و بیعت بر مردم غلبه یابد، اطاعتش لازم خواهد بود، گرچه فاسق و جاهل باشد؛ و چنانچه شخص دیگری بر این امام قاهر غلبه یابد، شخص دوم به خاطر مصلحت مسلمین امام شمرده خواهد شد.[4]

۵ـ ابن تیمیه نیز چون بسیاری از عالمان اهل سنّت و جماعت گفته است:

> هرگاه فردی بر امر خلافت و سیاست مردم به سبب اطاعت ایشان از او یا با زور و قهر بر آنان توانایی یافت، سلطانی است که اطاعت از او

---

۱. فرّاء، محمد بن الحسین، همان، ۲۴.
۲. ابن قدامة حنبلی، *المغنی*، ۱۰ / ۵۳.
۳. بیهقی، *مناقب الشافعی*، ۱ / ۴۴۹.
۴. ابن جماعة، بدر الدین، *تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام*، ۹.

مادامی‌که به اطاعت خدا امر کند واجب است.[1]

۶ـ شمس‌الدین رملی شافعی در *نهایة المحتاج* نگاشته است:

> راه سوم برای تصدّی منصب امامت آن است که شخصی با شوکت و غلبه بر این منصب تسلط یابد، حتی اگر فاسق و جاهل باشد؛ و بنا بر قول صحیح‌تر حتی اگر فاقد تمام شروط باشد.[2]

گویا رملی در امامت متغلّب، حتی شرط اسلام را نیز لازم نمی‌داند! گرچه اکثریت قریب به اتفاق اهل سنّت از این شرط چشم‌پوشی نکرده و امامت کافر را نپذیرفته‌اند، ولی رملی در این قول تنها نیست و «ابن باز» هم چون او صراحتاً گفته است که اگر مسلمین از حاکم، کفر آشکاری را مشاهده نمایند، درصورتی‌که توان عزلش را داشته باشند می‌توانند خروج کنند، ولی اگر توان مقابله را ندارند و یا خروج مسلمین علیه حاکم، شرّ بیشتری داشته باشد نباید خروج کنند و برای توجیه نظر خود به قاعدهٔ «لا یجوز ازالة الشرّ بما هو اشرّ منه» استدلال کرده است.[3]

۳ـ۲ـ گروه دوم

۱ـ تفتازانی از احناف ـ گرچه برخی او را شافعی دانسته‌اند ـ در مقام تبیین نظریهٔ خود نگاشته است:

> هرگاه امام بمیرد و کسی که جامع شرایط امامت است بدون بیعت و جانشینی، متصدّی مقام امامت گردد و با زور و شوکت بر مردم غلبه یابد، خلافت برای او منعقد می‌شود و اظهر این است که اگر او فاسق یا جاهل باشد نیز چنین خواهد بود و او فقط در عمل خود گناهکار است و اطاعت امام، چه عادل باشد و چه جائر، واجب است تا زمانی که با

۱. ابن تیمیة، احمد بن عبدالحلیم، همان، ۱/ ۵۲۹.
۲. رملی، محمد بن ابی العباس، *نهایة المحتاج*، ۷/ ۴۱۲.
۳. رفاعی، *مراجعات فی فقه الواقع السیاسی و الفکری*، ۲۴ به نقل از *منصب الامامة الکبری*، ۲۶.

حکم شرع مخالفت نکند.[1]

تفتازانی در توجیه تصدّی منصب امامت متغلّبی که فاقد شروط امامت است به قاعدهٔ «الضرورات تُبیح المحذورات» تمسّک کرده است.[2]

او در بحث عزل امام نیز گفته است:

> امام با فسق و ظلم از جایگاه خود عزل نمی‌شود، زیرا از امامان امّت پس از خلفای راشدین، فسق و جور آشکار و منتشر گشته و درعین حال، سلف تسلیم آنان بوده و نماز جمعه را با آنان اقامه و خروج علیه آنان را روا نمی‌دانستند.[3]

بنابراین تفتازانی مدعی است تحقّق شروط امامت در امام متغلّب لازم نیست و دلیل او استدلال به قاعدهٔ «الضرورات تبیح المحظورات» و عمل برخی از سلف است.

۲ـ حصفکی نیز ازجمله عالمان حنفی است که باور دارد امامت متغلّب با تحقّق ضرورت مطلقاً پذیرفته است، خواه جامع صفات امامت باشد یا نباشد.[4]

۳ـ کمال بن همام بروز فتنه را سبب انعقاد امامت متغلّب فاقد شروط دانسته و معتقد است اگر شخصی با قهر و غلبه بر امام نخست چیره شد، امام اول عزل و متغلّب امام خواهد شد.[5]

۴ـ دسوقی از عالمان مالکی نوشته است:

> اطاعت امام متغلّب واجب و تحقّق شروط امامت در او لازم نیست، زیرا ملاک در پذیرش امامت امام غالب، دفع مفاسد و پذیرش ضرر کمتر است.[6]

---

۱. تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، ۵/ ۲۳۳.
۲. همان، ۲۴۵.
۳. همو، *شرح العقائد النسفیة*، ۱۰۰ و ۱۰۱.
۴. ابن عابدین، محمد امین بن عمر، *حاشیة ردّ المختار*، ۱/ ۵۴۹.
۵. کمال بن شریف، *المسامرة بشرح المسایرة*، ۲/ ۱۷۳.
۶. دسوقی، *حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر*، ۴/ ۲۹۸.

۳ـ۳ـ گروه سوم

۱ـ ابو حامد غزالی شافعی نیز از جمله طرفداران تحقّق امامت به قهر و غلبه است و گرچه واجدیت شروط امامت را در متغلّب لازم دانسته، ولی در ادامهٔ تبیین نظر خویش می‌گوید:

> اگر فاقد شروط بر مردم غلبه یافت و امّت توان دفع او را از این منصب نداشتند، می‌توانند از باب ضرورت در مقابل او سکوت نمایند و به امامت او حکم خواهد شد و اطاعتش واجب است، چون «الضرورات تبیح المحظورات» و ما می‌دانیم خوردن مرده ممنوع شمرده شده، ولی ترس از مرگ جوازی برای استفاده از گوشت مردار است.[۱]

۲ـ امام الحرمین جوینی شافعی نیز در کتاب خود *غیاث الامم* فصلی را با عنوان «من یستبد بالاستیلاء و الاستعلاء من غیر نصب ممن یصح نصبه» سامان داده و این مسئله را به‌تفصیل بررسی کرده که خلاصه و حاصل کلامش چنین است:

> قاهر و متغلّب یا تمام شروط و ویژگی‌های امام را دارا است و یا نیست؛ پس اگر حائز تمام آن شروط باشد، یا صالح‌ترین مردم برای امامت است و یا با برخی دیگر در این ویژگی‌ها مساوی است؛ چنانچه صالح‌ترین مردم باشد و افرادی با صفات و ویژگی‌های اهل حلّ و عقد در جامعه نباشند، متغلّب حاکم و امام حق خواهد بود و شخص او در حکم عاقد و معقود له است، زیرا تنها او صفات و ویژگی‌های امام و نیز اهل حلّ و عقد را دارا است؛ اما چنانچه افرادی در جامعه دارای صفات اهل حلّ و عقد باشند بر آن‌ها واجب است عقد امامت را برای امام متغلّبی که صلاحیت امامت منحصر در او است منعقد نمایند و اگر از وظیفهٔ خود بدون هیچ‌گونه عذری تخلف نمایند، وجودشان مانند نبودشان خواهد بود، چون با این سرپیچی فاسق شده و از زمرهٔ اهل حلّ و عقد خارج

۱. غزالی، محمد بن محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ۱۵۱ و ۱۵۲.

خواهنـد شـد؛ و درصورتی‌کـه هیچ‌یـک از اهل حلّ و عقد بـا او بر امامت بیعت نکنند، امامت او وابسـته به بیعت اهل حلّ و عقد نیسـت، چون صرف انحصار صلاحیت امامت در چنین شخصی برای انعقاد امامت کافـی اسـت، گرچـه برای رسـیدن به این منصـب به قهر و غلبه متوسّـل شود. چنین شخصی امام همگان خواهد بود، چه آنان که بیعت کردند و چه آنان که از بیعت سرباز زدند.

و اما اگر چنین شخصی در واجدیت شروط امامت منحصربه‌فرد نباشد و نظیر او در افراد امت یافت گردد، ولی او با قهر و غلبه بر شهرها و بر مردم مسـلّط شـود و اهـل حلّ و عقـد از انعقاد امامت برای فـرد مختار خویش تأخیر نموده باشـند و سـتاندن منصب امامت از فرد غالب سـبب بروز و تحقّق فتنه شـود، امور به متغلّب تسـلیم شـده و امامت برای وی منعقد می‌گردد.

جوینـی از برخـی اندیشـمندان اهـل سـنّت نقـل می‌کند کـه در اسـتخلاف و تغلّب، بیعـت ضرورتـی ندارد و امامت متغلّب با قوّت و شـوکت محقّـق می‌گردد و بیعت در ایـن صـورت تنها ظاهری و صوری خواهد بود. ولی جوینی با این رأی موافق نیسـت و بیعت را حتی در حال تغلّب برای متغلّبی که صلاحیت امامت در او انحصار ندارد، لازم و ضروری دانسته است و در توجیه ادعای خود می‌گوید:

غرض و هدف امامت و از بین رفتن فتنه‌ها با بیعت مردم تحقّق خواهد یافـت و اگر بیعت را شـرط ندانیـم، برتری جویی حاکـم متغلّب منجر به فسـاد خواهد شـد. البته بـا خوف از بروز فتنـه، بیعـت لازم نخواهد بود. و اگـر متغلّـب فاقـد شـروط امامت بـوده ولـی توانایی و کفایـت منصب امامت را داشـت، و نیز در عصر او شـخص واجد تمام صفات امامت در جامعه موجود نبود، چنانچه استقرار او نظم و رفاه را در پی داشته باشد، در ایـن منصب تثبیت می‌گـردد، هرچند اگر اهل حلّ و عقد با او بیعت

نکنند؛ اما فاسق هیچ‌گاه امامتش منعقد نمی‌گردد، گرچه با قهر و غلبه بر منصب امامت دست یابد؛ مگر آنکه ضرورت و اضطرار اقتضا کند او را در این منصب قبول نمایند.[1]

از آنچه ذکر شد روشن می‌گردد تفصیلی که جوینی در لزوم بیعت با متغلّب و عدم آن بیان داشته در صورتی است که حاکم متغلّب واجد شروط امامت باشد و بتواند بر جامعه حاکم گردد؛ در این فرض، امامت او محقّق شده و نیازی به بیعت دیگران ندارد؛ ولی اگر منحصر به فرد نباشد، امامتش با بیعت اهل حلّ و عقد منعقد می‌گردد، مگر با ترس از بروز فتنه که در این صورت بیعت لازم نیست. و چنانچه متغلّب حائز شروط امامت نباشد، در مسئله تفصیلی ندارد و از روی ضرورت، امامت متغلّب را پذیرفته است.

از مجموع کلمات و اقوال اندیشمندان اهل سنّت و جماعت روشن شد که طرفداران نصب امام به وسیلهٔ قهر و غلبه، برحسب ظاهر اختلافاتی دارند؛ گروهی بدون هیچ قید و شرطی این راه را در کنار استخلاف و تعیین اهل حلّ و عقد موجب تصدّی منصب امامت دانسته‌اند؛ درحالی‌که برخی این راه را در هنگام عجز و اضطرار سبب تحقّق امامت می‌دانند و در چنین حالی شروط امامت را برای حاکم متغلّب لازم ندانسته و برای توجیه نظریهٔ خویش به قاعدهٔ «الضرورات تُبیح المحظورات»، قاعدهٔ «لا ضرر» و عمل برخی از صحابه و تابعین تمسّک جسته و خروج علیه چنین امامی را ناروا دانسته‌اند.[2] برخی هم چون جوینی گرچه تفصیلاتی را بیان کرده‌اند، ولی در پایان به امامت حاکم متغلّب فاقد شرایط رأی داده و امامت او را پذیرفته‌اند.

البته در این میان برخی چون محمد بن عبدالوهاب، متغلّب را در حکم امام دانسته و گفته است:

اگر کسی بر شهری یا شهرهایی به قهر و غلبه تسلط یافت، به اجماع

۱. جوینی، امام الحرمین عبدالملک، *غیاث الامم*، ۲۳۱-۲۳۸.
۲. تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، ۵/ ۲۴۵.

ائمهٔ تمام مذاهب در همهٔ امور حکم امام را خواهد داشت، و اگر چنین نباشد، نظم و امنیتی پابرجا نمی‌شود؛ چون مردم قبل از احمد بن حنبل تا روزگار ما هیچ‌یک از علما را سراغ ندارند جز اینکه به وجود امامی در جامعه حکم نموده‌اند.[1]

بنابراین هرگاه فردی از مسلمین به امید رسیدن به خلافت بر ضد حاکم وقت خروج کند و بین دو گروه از مسلمین درگیری به وجود آید و افرادی کشته شوند، با پذیرش نظریهٔ قهر و غلبه، زمانی که نشانه‌های نصرت برای یکی از دو گروه طلوع کند، به نظر بیشتر عالمان اهل سنّت، امامت به فرد غالب می‌رسد و خلافت به او منتقل می‌گردد، گرچه فاقد شروط امامت باشد؛ و پس از استقرار در منصب امامت و همراهی خواه یا ناخواه مردم با او، هرگونه خروج علیه او ممنوع و حرام و اطاعت از او واجب خواهد بود.

علی‌رغم اختلافاتی در میان طرفداران این نظریه، حکومت مبتنی بر زور و استیلاء، واقعیتی است که در جامعهٔ اسلامی به وجود آمد و بیشتر اهل سنّت چنین حکومتی را پذیرفتند.

۴ـ ادلّه

عالمان اهل سنّت و جماعت در کتب حدیثی و فقهی خود با گشودن ابواب مختلفی با نام «کتاب الامارة»،[2] «باب کیف یبایع الامام الناس»،[3] «باب الصبر علی جور الأئمة و ترک قتالهم و الکف عن إقامة السیف»، «مشروعیة السکوت و الصبر و الطاعة فی زمن الفتنة»، «الدلیل علی وجوب طاعة الامراء»[4] و ابواب دیگری

۱. الدرر السنیة، ۲۳۹/۷ به نقل از دمیجی، *الامامة العظمی*، ۲۲۴.
۲. مالک بن انس، *الموطا*، ۴۴۶/۲.
۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح بخاری*، ۱۲۲/۸؛ ابن حجر عسقلانی، *فتح الباری*، ۱۶۷/۱۳.
۴. شوکانی، محمد بن علی، *نیل الاوطار*، ۳۵۶/۷-۳۶۲.

ازاین‌دست، برای توجیه قهر و غلبه در تصدّی حکومت، به احادیثی از پیامبر و یا گفتار و عمل صحابه و تابعین استناد جستند و برخی دیگر، حکومت حاکم متغلّب را از مصادیق قواعدی چون «الضرورات تُبیح المحظورات» و قاعدهٔ «لا ضرر» دانسته‌اند که پس از اشاره به برخی از این احادیث و چگونگی استدلال ایشان به آن، این ادلّه تحلیل و نقد شده و در پایان روشن خواهد شد که استدلال به چنین قواعدی نیز برای اثبات مدّعای ایشان ناتمام است.

۴ـ۱ـ احادیث

۴ـ۱ـ۱ـ حدیث نخست

بخاری در صحیح خویش از ابن عباس و او از پیامبر نقل کرده است:

> هرکسی به هر جهتی از امیرش ناخشنود شود باید صبر پیشه کند، زیرا کسی که از اطاعت سلطان اندکی خارج شود، مرگش مرگ جاهلی خواهد بود.[۱]

عینی در شرح این حدیث چنین گفته است:

> این فراز از فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله که فرموده: «فَلیَصبِر» اشاره به لزوم صبر در برابر اموری است که مورد کراهت و ناخشنودی باشد به جز کفر، زیرا این صبر سبب حفظ خون مسلمین و از میان رفتن فتنه می‌گردد؛ بنابراین سلطان با فسق و ظلم از منصب خود عزل نخواهد شد و نزاع با او در حکومت و سلطنتش روا نخواهد بود.[۲]

بنابراین حدیث مذکور به مشروعیت منصب امامت اشاره دارد، حتی اگر امام از طریق نامشروعی این منصب را به چنگ آورد و مردم از امامتش ناخشنود باشند.

---

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، همان، ۸/ ۸۷.
۲. عینی حنفی، *عمدة القاری*، ۲۴/ ۱۷۸.

ابن حجر نیز از ابن بطّال چنین نقل کرده است:

> این حدیث حجّت را برای ترک خروج علیه سلطان جائر تمام کرده است و فقها بر وجوب اطاعت حاکم متغلّب اجماع نموده‌اند و دلیل ایشان در اجماعشان این حدیث و احادیثی دیگر است و تنها کفر صریح را سبب جهاد با حاکم دانسته‌اند.[1]

۴ـ۱ـ۲ـ حدیث دوم

بخاری در صحیح خود از عبادة بن صامت روایت کرده است که او گفت:

> با رسول خدا بیعت کردیم تا در خوشی و ناخوشی از او اطاعت و فرمان‌برداری نماییم و با حاکم نزاع نکنیم و در هر موقعیتی حق را بگوییم و برای آن به پا خیزیم و در راه خدا از سرزنش هیچ ملامت گری نهراسیم.[2]

نووی در شرح این حدیث گفته است:

> نباید با حاکم در حکومتش نزاع کرد، مگر آنکه از آن‌ها منکری مشاهده شود که در این صورت باید حق را گفت، ولی خروج و قتال علیه ایشان به اجماع مسلمین حرام است، گرچه فاسق و ظالم باشند.[3]

و از این عبارت: «با حاکم نزاع نکنیم» نتیجه گرفته‌اند نزاع و مخالفت با حاکم جایز نیست، گرچه با قهر و غلبه حکومت را در اختیار گرفته باشد و این راه را برای نصب امام و حاکم پذیرفته‌اند.[4]

---

۱. ابن حجر عسقلانی، *فتح الباری*، ۵/۱۳.
۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، همان، ۱۲۲/۸.
۳. نووی، یحیی بن شرف، *شرح صحیح مسلم*، ۲۲۳/۱۲.
۴. طلال، رائد، *الولایة الشرعیة فی السنة النبویة*، ۱۲۵.

۴ـ۱ـ۳ـ حدیث سوم

مسلم در صحیح خود از ابوهریره و او از رسول خدا ﷺ نقل کرده است:

> هرکسی از اطاعت حاکم و جماعت مسلمین خارج شود و در این حال بمیرد، مرگ او مرگ جاهلی خواهد بود.[۱]

با توجه به این حدیث نیز خروج بر حاکم روا نیست، گرچه به قهر و غلبه حکومت را از آن خود نموده باشد. برخی از این حدیث، بر جواز حکومت حاکمی که به قهر و غلبه بر مسند حکم نشیند، استدلال کرده‌اند.[۲]

۴ـ۲ـ گفتار و عمل صحابه

ابویعلی فرّاء از قول عبدوس ابن مالک عطار چنین نقل می‌کند که احمد گفته است:

> اگر کسی با شمشیر بر مردم غلبه پیدا کند و خلیفه و امیر مؤمنان نامیده شود، بر هر فردی که به خدا و روز آخرت ایمان دارد جایز نیست که شب را به صبح بیاورد و او را به امامت نشناسد، چه آن امیر نیکوکار باشد یا فاسد.

و نیز در روایت ابن الحرث از قول احمد چنین آمده است:

> اگر کسی در طلب حکومت بر امامی شورش کرد و عده‌ای با امام بودند و عده‌ای دیگر با شورشگر، نماز جمعه که یکی از وظایف امام است با امامت فرد پیروز برگزار می‌شود.

ابن حنبل برای اثبات این ادعا دلیل دیگری آورده است که عبدالله بن عمر در زمان جنگ حرّه در مدینه نماز جماعت برگزار کرد و گفت: «ما با کسی هستیم که غالب شود».[۳]

---

۱. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ۲۱/۶.
۲. طلال، رائد، همان.
۳. فرّاء، محمد بن الحسین، همان، ۲۴.

بنابرایـن ابـن حنبـل بـاور دارد کـه قهر و غلبـه به‌تنهایـی حکومت را محقّـق می‌کند و نیازی به عقد و بیعت نیست و برای این نظر دو دلیل اقامه می‌کند؛ یکی اطلاق کلام ابـن عمـر که گفته: «نحن مع مَن غَلَب» که مقید به بیعت مردم نیسـت. دیگر آنکه اگر امامت و خلافت همانند بیع و سـایر عقود نیازمند عقد و ایجاب و قبول مردم باشـد باید فسخ و عزل خلافت هم به دست مردم و یا خود خلیفه باشد؛ و چون ثابت شده که این‌ها چنین حقی ندارند، پس در خلافت و خلیفه شدن، نیازی به عقد نیست و تنها قهر و غلبه در مشروعیّت آن کافی است.

۴ـ۳ـ تمسّک به ادلهٔ ثانویه

گروهی از اندیشـمندان اهل سـنّت، تصدّی منصب حکومت به قهر و غلبه را از باب ضرورت دانسته و برای مشروعیت بخشیدن و یا توجیه آن به قاعدهٔ «الضرورات تبیح المحظورات» و قاعدهٔ «لا ضرر» و مانند آن تمسّـک جسـته‌اند که کیفیت و چگونگی استدلال آن‌ها به این قواعد پیش‌تر گذشت.

۵ـ تحلیل و نقد ادلّه

در این بخش ابتدا مسـتندات اهل سـنّت از احادیث نبوی و گفتار و کردار صحابه و تابعین با توجه به حکم عقل و قرآن تحلیل و نقد می‌شـود و سـپس تمسّـک ایشـان به قاعدهٔ «الضرورات تبیح المحظورات» و قاعدهٔ «لا ضرر» بررسی و ارزیابی خواهد شد.

۵ـ۱ـ نقد استناد به احادیث

اندیشـمندان اسـلامی در بازشناسـی احادیـث صحیـح از احادیـث ضعیـف و یـا مجعول، دو شیوه را در پیش می‌گیرند:

۱ـ بـا نقـد سـندی و بررسـی راویانی که در سلسـلهٔ نقل حدیث قرار دارنـد، به اعتبار یا عدم اعتبار یک حدیث حکم می‌کنند.

۲ـ با نقد متنی و عرضهٔ حدیث به عقل قطعی بدیهی، قرآن و یا روایات متواتر و مشهور، اعتبار احادیث را می‌سنجند. اگر حدیث با عقل قطعی، قرآن یا حدیث متواتر و مشهور در تعارض و تباین باشد، رد شده و یا حتی مجعول خوانده می‌شود.

با توجه به اینکه جمهور اهل سنّت و جماعت، احادیث *صحیح بخاری* و *صحیح مسلم* را از جهت سندی خالی از مناقشه و اشکال می‌دانند و وجود هر حدیث مجعولی را از جهت سندی در این دو کتاب منکر شده‌اند، نقد سندی احادیثی که در این دو کتاب در اثبات تصدّی حکومت با قهر و غلبه، مورد استدلال و استناد قرار گرفته را وامی‌گذاریم و ازاین‌رو، احادیث مذکور را تنها با رویکرد دوم، یعنی نقد متنی و عرضه به عقل و قرآن، مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهیم.

۵ـ۱ـ۱ـ حکم عقل

ازآنچه در نقل اقوال طرفداران نظریهٔ استیلاء و قهر و غلبه گذشت، روشن شد که همهٔ ایشان به‌نوعی وجود شروط و بایستگی‌های لازم برای حاکم را نفی نموده‌اند و در احادیثی هم که مستند ایشان قرار گرفته، نه‌تنها اشاره‌ای به لزوم تحقّق این صفات در حاکم یافت نمی‌شود، بلکه در پاره‌ای از این احادیث به‌صراحت به اطاعت و تبعیت از حاکم ظالم توصیه شده است؛ چنانکه مسلم در صحیح خود حدیثی را نقل کرده که پیامبر اکرم ﷺ به حذیفه می‌فرماید:

> بعد از من امامانی خواهند آمد که به مسیر و راه من، هدایت نشده و به شیوهٔ من عمل نمی‌کنند و در بین آن‌ها مردانی قیام می‌کنند که قلوب آن‌ها دل‌های شیطان است در پیکرهٔ انسان. سپس حذیفه از رسول‌الله ﷺ می‌پرسد: «اگر آن زمان را درک کردم چه کنم؟» پیامبر می‌فرماید: «حرف امیر را بشنو و از او اطاعت کن، هرچند بر پشتت بکوبد و مالت را به‌زور تصاحب کند. پس به حرف او گوش ده و از او اطاعت کن».[1]

۱. نیشابوری، مسلم بن حجاج، همان، ۲۰/۶، باب الامر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن.

این در حالی است که حکومت و اعمال ولایت از طریق زور و سرکوب و بدون هرگونه شایستگی و استحقاق برای حکومت، برخلاف عقل و وجدان بشری است و عُقلا و اندیشمندان، تصرفات فرد فاقد صلاحیت و صفات لازم برای حکومت را در حوزهٔ عمومی بدون رضایت افراد آن جامعه، قبیح و از مصادیق ظلم می‌دانند و طبیعتاً حکومت مبتنی بر زور و تغلّب توسط حاکمِ فاقد شرایط، محکوم و مردود است. پس روایاتی که چنین حکومتی را صحیح و مشروع جلوه داده‌اند، چون مستلزم تحقّق و وقوع ظلم هستند، ازنظر عقل، قبیح و باطل‌اند.

به‌علاوه عقل انسان همواره وقوع هرج‌ومرج، فتنه و آشوب و خونریزی را قبیح و زشت دانسته و آن را محکوم کرده است. از طرف دیگر برای تحصیل اهدافی چون حفظ نظم و امنیت اجتماعی، گسترش عدالت اجتماعی، حراست و پاسداری از مرزها در مقابل هجوم اجانب و نیل به اهداف معنوی و سعادت بشر، برضرورت اقامه و ایجاد حکومت حکم کرده است. این امر جز با همکاری عموم مردم و خضوع و اطاعت آن‌ها از دستورات حاکم حاصل نخواهد شد و بدیهی است که با زور و سرکوب و خشونت، هیچ‌کس نمی‌تواند در دل مردم جای گیرد و رضایت و خوشنودی و همکاری آن‌ها را به دست آورد و عقل نیز به وجوب خضوع و اطاعت از چنین حکومتی حکم نمی‌کند. با همراه نشدن مردم، حکومت تغلّبیه عملاً در تأمین اهداف فوق‌الذکر با ناکامی روبرو خواهد شد و این امر موجب نقض غرض خواهد بود.

۵ـ۱ـ۲ـ عرضه به قرآن

شماری از عالمان علم حدیث و اصولیون اهل سنّت، مانند خطیب بغدادی[۱]، ابوبکر سرخسی،[۲] فخررازی[۳] و آمدی،[۴] نقد احادیث را به‌وسیلهٔ عرضه به کتاب خدا

۱. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *الکفایة فی علم الدرایة*، ۴۶۹ و ۴۷۰.
۲. سرخسی، محمد بن احمد، *اصول سرخسی*، ۳۶۴/۱.
۳. فخررازی، محمد بن عمر، *المحصول*، ۹۴.
۴. آمدی، علی بن محمد، *الاحکام*، ۳۲۵/۲ و ۳۲۶.

پذیرفته و کتاب خدا را ملاکی برای شناختن احادیث منکر و مستحیل می‌دانند.[1]

با مراجعه به قرآن مشخص می‌شود که نه‌تنها حکومت، بلکه اساس پذیرش دین هم براساس اختیار و انتخاب است و هیچ‌گونه اکراه و اجباری در پذیرش دین وجود ندارد. حتی درجایی که گمان می‌رود پیامبر اکرم ﷺ به خاطر دلسوزی و ترحّم، قصد دارد مردم را به اکراه به ایمان وادارد، خداوند متعال خطاب به حضرتش می‌فرماید:

﴿وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[2]

اگر خدای تو می‌خواست، اهل زمین همه یکسره ایمان می‌آوردند. آیا تو می‌خواهی که با جبر و اکراه همهٔ مردم را مؤمن و خداپرست کنی؟

حکومت به قهر و غلبه همان روش فرعون است که خداوند متعال از قول او در قرآن می‌فرماید: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلى﴾[3]؛ یعنی «هر کس که امروز برتری یافت رستگار شده است». این روشی است که مورد غضب خداوند و رسول‌الله ﷺ بوده و خداوند بارها در قرآن کریم علوّ و استکبار فرعونی را مورد نکوهش و سرزنش قرار داده است و حتی به موسی علیه‌السلام مأموریت می‌دهد که به خاطر استکبار و زورمداری با فرعون مبارزه کند:

﴿ثُمَّ أَرْسَلْنا مُوسى وَأَخاهُ هارُونَ بِآياتِنا وَسُلْطانٍ مُبِينٍ إِلى فِرْعَوْنَ وَمَلَائِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكانُوا قَوْماً عالِينَ؛ فَقالُوا أَ نُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنا وَقَوْمُهُما لَنا عابِدُونَ﴾[4]

پس‌ازآنکه موسی و برادرش هارون را با آیات و معجزات و حجت روشن به‌سوی فرعون و اشراف قومش فرستادیم، آن‌ها هم تکبر و

۱. برای مطالعه بیشتر رک: نصیری، علی، *روش شناسی نقد احادیث*.
۲. یونس/۹۹.
۳. طه/۶۴.
۴. مومنون/۴۵- ۴۷.

نخوت ورزیدند؛ زیرا آنان مردمی سرکش و خواستار علوّ و استکبار بودند و ازاین‌رو گفتند: «چرا ما به دو بشر مثل خودمان ایمان بیاوریم، درصورتی‌که قوم این دو مرد پرستندگان ما بودند؟»

قرآن کریم و سنّت صحیحه بر حرمت اطاعت از سلاطین جابر و فاسق و عدم اعتماد بر آن‌ها تصریح داشته و حتی بر نفی و ردّ زمامدار فاسق و مقاومت و مبارزه علیه چنین حکومتی تأکید می‌ورزد؛ چنانکه خدای تعالی در قرآن فرموده است: ﴿وَلاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾.[1] در این آیه تصریح شده است که جایز نیست ظالمین و ستمگران متصدّی امر حکومت و خلافت شوند و مردم نیز نباید به آن‌ها اعتماد کرده و از آنان پیروی نمایند.

خداوند متعال در جای دیگر فرموده است: ﴿وَلا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ؛ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلا يُصْلِحُونَ﴾[2] حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید:

لاتترکوا الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، فیولّی علیکم اشرارکم، ثمّ تدعون فلایستجاب.[3]

خداوند متعال در سورهٔ نمل فرموده است:

﴿قالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوها وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِها أَذِلَّةً وَكَذلِكَ يَفْعَلُونَ﴾[4]

روشن است که خدای تعالی در این آیه حکومت ملوکانه‌ای که به قهر و غلبه حاصل شده و همراه با فساد است، تقبیح کرده است.

با توجه به آیاتی که ذکر شد به‌وضوح روشن می‌شود که خداوند متعال منطق قهر و غلبه را برای تصدّی حکومت توسط حاکمِ فاقد شرایط و بایستگی‌های لازم نفی و

۱. هود/۱۱۳.
۲. شعراء/۱۵۱ و ۱۵۲.
۳. *نهج البلاغه*، تصحیح فیض الاسلام، بی‌تا، ۳۱۷ و ۴۰۶.
۴. نمل/۳۴

ردّ کـرده اسـت؛ پـس روایاتی که طرفداران نظریهٔ اسـتیلاء به آن اسـتناد جسـته‌اند، در تعارض با این آیات بوده و از حجیت ساقط و غیرقابل استناد است.

۵ـ۲ـ نقد استناد به گفتار و کردار صحابه و تابعین

برخـی از اهـل حدیـث، چـون احمـد بن حنبل، بـه قـول و عمل صحابـه‌ای همچون عبدالله بن عمر اسـتناد جسـته‌اند[۱]. حال‌آنکه می‌دانیم هیچ‌یک از اهل سنّت قائل به عصمت صحابه و تابعین نیسـتند، ازاین‌روی تمامیت قول و عمل صحابی متوقف اسـت بر اینکه خلاف نص قرآنی و نبوی نباشـد و نیز معارض نبودن آن با قول و عمل صحابی دیگر باید احراز شود. ازآنچه در نقد احادیث بیان شد، تعارض کردار و گفتار برخی صحابه با نصوص قرآنی نیز قطعی اسـت و اسـتناد به آن صحیح نخواهد بود، عـلاوه بـر اینکـه به گـزارش تاریخ، جمعـی از صحابه و تابعیـن، زور و سـرکوب را برای تحقّق حکومت حاکم نپذیرفته‌اند؛ چنانکه عبدالرحمن بن اشعث و انس بن مالک و جمعـی از تابعیـن، چون حسـن بصری، سـعید بـن جبیر و ابن ابـی لیلی، حکومت عبدالملک بن مروان را برنتافتند. همچنین در روایتی از ابوهریره نقل شده است که:

> نهـی فرمود رسـول خـدا ﷺ از اینکه مردی امامت قومـی را بدون اجازه و رضایت آن‌ها بر عهده گیرد.[۲]

ایـن روایـت گـرچـه در مـورد امامـت جماعـت وارد شـده اسـت، لیکـن به‌طریق‌أولی می‌توان در رابطه با رهبری جامعه نیز آن را تعمیم و مورد استناد قرار داد.

در حدیثی دیگر، ابوالدرداء از پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده است:

> بایـد امربه‌معـروف و نهـی از منکـر کنیـد و در غیر این صـورت خداوند بر شما سلطان ظالمی که بر بزرگ و کوچک شما رحم نکند مسلّط و چیره خواهد کرد.[۳]

---

۱. فرّاء، محمد بن الحسین، همان، ۲۴؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، ۴ / ۱۴۹.
۲. شوکانی، محمد بن علی، *نیل الاوطار*، ۳ / ۱۹۵.
۳. غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، ۷ / ۱۳؛ ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۳ / ۱۲۳.

این حدیث، تسلّط و چیرگی سلاطین شرور و ستمگر بر ملّت را نتیجهٔ ترک امربه‌معروف و نهی از منکر از طرف مردم دانسته و بیانگر ضرورت آن در مقابل سلطان ظالم و ستمگر است که نهایتاً مفهومی جز قتال و مبارزه در برابر حاکم ستمگر و فاسق نخواهد داشت.

هیثمی نیز در مجمع *الزوائد* حدیثی شبیه این را از ابوعبیدهٔ جرّاح آورده است که او گفت:

> به رسول خدا عرض کردم: «مرتبهٔ کدام‌یک از شهدا بالاتر است؟» و ایشان فرمودند: «مردی که در مقابل امام جائر و ظالم بایستد و او را امربه‌معروف و نهی از منکر کند و در این راه کشته شود».[1]

حدیث فوق نه‌تنها بر حساسیّت و اهمیّت «امربه‌معروف و نهی از منکر» در مقابل سلطان ظالم و جائر تأکید می‌کند، بلکه خطرات جانی و مالی و حتی قتل و خونریزی که بر آن مترتّب است را گوشزد می‌کند؛ خطراتی که درهرحال می‌بایست متحمّل آن شد و کسانی که در این راه جان می‌بازند به فضیلت شهادت نائل می‌شوند.

بنابراین استناد به گفتار و کردار صحابه نیز برای اثبات نظریهٔ قهر و غلبه ناتمام و با احادیث نبوی و قول و فعل برخی دیگر از صحابه و تابعان در تهافت است.

۵ـ۳ـ نقد استناد به قواعد و ادلّهٔ ثانویه

گروهی از عالمان اهل سنّت و طرفداران نظریهٔ قهر و غلبه، در توجیه نظریهٔ خود به قواعد ثانویه استناد نموده و با تمسّک به قاعدهٔ «الضرورات تبیح المحظورات» و قاعدهٔ «لا ضرر» گفته‌اند ضرورت جامعه در نبود حاکم و یا هنگامی‌که بین مسلمین در امر حکومت منازعه شود مقتضی آن است که حکومت حاکم متغلّبِ فاقد شرایط و بایستگی‌های امامت را بپذیریم و از او اطاعت نماییم.

---

۱. هیثمی، علی بن ابی بکر، مجمع *الزوائد*، ۷/ ۲۷۲.

با درنگ در کیفیت و چگونگی استدلال ایشان به این قواعد، ناتمام بودن استدلالشان روشن می‌گردد.

۵ـ۳ـ۱ـ نقد استناد به قاعدهٔ «الضرورات تبیح المحظورات»

برخی از عالمان اهل سنّت در توجیه نظریهٔ استیلاء به قاعدهٔ «الضرورات تبیح المحظورات» استناد نموده‌اند. ازنظر این گروه، تصدّی منصب امامت توسط حاکمِ فاقد شرایط امامت و رهبری، محظور و ممنوع تلقی شده، اما بنا بر قاعدهٔ یاد شده، حظر و منع نسبت به امامت حاکم متغلّب رفع می‌گردد. در چنین حالی، فقدان شروط امامت بلامانع است و تصدّی منصب امامت توسط امام فاقد شروط را روا دانسته‌اند؛ به‌عبارت‌دیگر، با استدلال به قاعدهٔ «کلّ حرام مُضطّرالیه حلالٌ» و با تمسّک به‌عنوان ثانویِ اضطرار یا ضرورت، از حکم اولی منعِ حکومت امام فاقد شروط، دست کشیده و رهبری فرد فاقد شرایط امامت را مجاز شمرده‌اند. این در حالی است که تمسّک به قاعدهٔ «الضرورات تبیح المحظورات» خود مشروط به شروطی است و نمی‌توان با تمسّک به آن هر محظور و ممنوعی را مباح کرد.

با این توضیح باید گفت برخی از شرایط اجرای این قاعده در محل بحث مفقود است. شروط تمسّک به این قاعده عبارت‌اند از:

۱ـ در ارتکاب محظور نباید مبادی شریعت اسلامی از قبیل حفظ نفس و نوامیس محترمه نقض شود. به‌عنوان‌مثال با این قاعده، قتل نفس و غصب اموال مردم و تعرّض به نوامیس ایشان مطلقاً مجاز نمی‌شود.

۲ـ «الضرورةُ تتقدر بِقدرها» ضابطه و قانونی است برای تصرفاتی که در حال ضرورت و اضطرار صورت می‌گیرد و مبیّن و قید قاعدهٔ «الضرورات تبیح المحظورات» شمرده شده است؛ بنابراین هرگاه ضرورت و اضطرار مرتفع شود، منع و نهی نسبت به عمل منهیٌ عنه باز خواهد گشت؛ به‌عبارت‌دیگر قدر لازم برای دفع ضرر محتمل، با قاعدهٔ پیش‌گفته مجاز می‌شود، نه بیش از آن.[۱]

۱. وهبه زحیلی، *نظریة الضرورة الشرعیة مقارنة مع القانون الوضعی*، ۷۱ و ۷۲.

خلافت و محقّق دانستن حکومت حکّام متغلّب از یک‌سو همیشه در شرایط اضطراری نبوده و از سوی دیگر در شرایط اضطراری هم ارتکاب هر محظوری مباح نمی‌شود و اباحه، تابع تحقّق شرایط اضطرار و ضرورت است و شروط استقرار و محقّق شدن این قاعده در امام قاهر محقّق نیست.

با توجه به شرط نخست، ملاک اباحهٔ محرّمات و محظورات، وجود اضطرار و ضرورت است؛ همانند خوردن مردار در حالت گرسنگی که انسان مشرف به مرگ باشد؛ اما برخی محرّمات در هیچ شرایطی و با هیچ ضرورتی مجاز نمی‌شوند، همانند قتل نفس محترمه یا تعدی و غصب اموال مردم. حال‌آنکه اهل حدیث معتقدند امام و حاکم با غصب اموال، تعرّض به جان مردم، از بین بردن حقوق و تعطیل کردن حدود الهی، از منصب خود عزل نمی‌گردد و در توجیه نظریهٔ خود به روایاتی از به پیامبر اسلام ﷺ استناد جسته‌اند که اطاعت از حاکم را درهرصورت لازم می‌داند![1]

شرط دومِ قاعدهٔ «الضرورات تبیح المحظورات»، در صورت تحقّق تمام شرایط، تنها پایین‌ترین حدّ محظور یا مقدار لازم برای دفع ضرر را مباح می‌کند و نه بیش از آن را. و در بحث امامت امام قاهر، با مهیّا شدن اسباب عزل و جانشینی امام واجد شرایط، حتی به‌وسیلهٔ قیام و کنار زدن حاکم قاهر و حصول یقین به ظفریافتن و پیروزی بر متغلّبِ فاقد شرایط، خطرات محتمل و ضرورت موجود مرتفع شده و برای جریان قاعده، موضوعی باقی نمی‌ماند؛ با زوال موضوع، حکم نیز مرتفع می‌گردد. به‌عبارت‌دیگر استدلال به‌ضرورت برای انعقاد امامت متغلّب، اخص از مُدّعا است و آنان که در توجیه حکومت حاکم متغلّب به این قاعده استدلال کرده‌اند، بین آنچه مقتضای ضرورت است، یعنی صبر و سکوت در مقابل متغلّب، و آنچه مقتضای ضرورت نیست، یعنی انعقاد حکومت و امامت و حرمت خروج علیه وی، خلط کرده‌اند؛ زیرا ضرورت تا هنگامی است که خروج علیه حاکم متغلّبِ فاقد شروط

۱. باقلانی، ابوبکر، *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، ۴۷۸.

امامت، خونریزی‌های بی‌حاصل را در پی داشته باشد که در این صورت به حکم ضرورت چاره‌ای جز صبر و سکوت نخواهد بود و چنین ضرورتی مبرر و مجوّز سکوت در برابر حاکم متغلّب ظالم و فاسق است؛ ولی اعتقاد به امامت چنین حاکمی با تمسّک به این قاعده ممنوع است، چون چنین اعتقادی خارج از مقتضای ضرورت است و با انتفاء موضوع، حکم نیز منتفی می‌گردد. بنابراین تمسّک به قاعدهٔ «الضرورات تبیح المحظورات» نیز در توجیه این نظریه راهگشا نخواهد بود.

۵ـ۳ـ۲ـ نقد استناد به قاعدهٔ لا ضرر

برخی دیگر از اهل سنّت و جماعت به قاعدهٔ «لا ضرر» تمسّک کرده‌اند که از این فرمایش پیامبر اسلام ﷺ «لا ضرر و لاضرارَ فی الاسلام» گرفته شده است. تقریر استدلال به قاعدهٔ لا ضرر چنین است:

اگر مقاومت و مخالفت با نظام حاکم، باعث ضرر زیاد برای مؤمنین گردد، قاعدهٔ لا ضرر حکم تحریم اعتماد به ظالم و وجوب مقاومت را رفع می‌کند؛ زیرا مبارزه و مقاومت، سبب اضرار به مؤمن است. پس قاعدهٔ لا ضرر، حکم حرمت اعتماد و تکیه بر ظالمین را از اطلاق آیهٔ ﴿وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾[1] و همچنین نهی از اطاعت مسرفین در آیهٔ ﴿وَلا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾[2] را رفع می‌کند؛ زیرا بدون شک این قاعده بر اطلاقات احکام اولیه حکومت دارد، بدین معنا که محمول این اطلاقات را به موردی که ضرری نباشد، مضیّق و مقیّد می‌سازد. اما اگر ضرری در میان باشد، حکم به موجب دلیل این قاعده رفع می‌شود. چنانکه حکم وجوب نماز و وضو در اطلاقات نماز و وضو و روزه به مقتضای این قاعده در حالات ضرری رفع می‌شود.

ازاین‌رو فقها می‌گویند قاعدهٔ «لا ضرر» فقط رافع است، نه واضع؛ و با تمسّک به این قاعده نمی‌توان بیشتر از این استدلال کرد که حکم به وجوب مخالفت با حاکم

۱. هود/ ۱۱۳.
۲. شعراء/ ۱۵۱.

ستمگرِ متغلّب و نهی از منکر و مقاومت در برابر گروه ظالمِ مسلّط بر نظام، رفع می‌شود و ایـن قاعـده در حالت ضعف ملّـت، فقط رافع وجوب مبارزه بـا حاکم ظالم و زورگو است، نه آنکه واضع و منشأ وجوب اطاعت و حرمت خروج علیه حاکم ظالم باشد.[1]

از آنچه در تحلیل و نقد ادلّهٔ ثانویه ذکر شد، اشکالات استناد به این ادلّه نیز نمایان گشت.

نتیجه

نظریهٔ اسـتیلاء یا زور و سـرکوب، یکی از ادلّه‌ای اسـت که اهل سـنّت و جماعت آن را منشـأ نصـب حاکـم و تصدّی منصب امامـت می‌دانند و معتقدند کسـی که با نیروی نظامی بتواند بر مسند قدرت قرار گیرد حاکم شمرده می‌شود، گرچه فاقد شروط امامت باشد و بیعت مردم با وی از روی اکراه و زور صورت پذیرد. ایشان در توجیه نظریهٔ خود، به احادیث نبوی و سیرهٔ برخی صحابه و تابعین، ازجمله ابن عمر، استناد جسته‌اند که گفت: «الحکمُ لِمَن غَلَب» حال آنکه احادیثی که بدان استدلال کرده‌اند، در تعارض با حکم عقل قطعی و نصوص قرآنی است ازاین‌رو نمی‌تواند قابل استناد باشد.

تمسّک برخی دیگر از ایشان به گفتار و کردار بعضی از صحابه و تابعین نیز صلاحیت استدلال ندارد، زیرا علاوه بر ناهمخوانی با گفتار و کردار عده‌ای دیگر از صحابه که از پذیـرش این راه برای انتصاب حاکم سـرباز زده‌اند، بـا نصوص قرآنی و احادیث نبوی نیز ناسازگار است.

بـا توجـه بـه این اشـکالات، برخـی دیگر از طرفـداران ایـن نظریـه، ماننـد تفتازانی، با تمسّـک بـه قاعدهٔ «الضرورات تبیح المحظورات» و قاعـدهٔ «لا ضرر» درصدد توجیه و رفـع اشـکال این نظریه برآمده‌اند، غافل از اینکـه این توجیهات نیز یا اخص از مدّعا و یا بیگانه از ادعای ایشـان اسـت. بنابراین هیچ‌یک از ادلّهٔ اندیشـمندان اهل سـنّت و جماعت در توجیه نظریهٔ استیلاء کارآمد نبوده و موردقبول نیست.

۱. آصفـی، محمد مهدی، *ولایة الامر*، ۱۴۱ و ۱۴۲.

فهرست منابع

ابـن تیمیـه، احمـد بن عبد الحلیـم، *مراتب الإجماع لابن حـزم وبذیله نقـد مراتب الإجماع*، بیروت: دارالافاق، ۱۹۷۸ م.

ـــــــــ، *منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة*، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی‌تا.

ابن جماعة الکنانی، بدر الدین، *تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام*، مصر: بی‌نا، بی‌تا.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *فتح الباری*، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، بی تا.

ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت: دار صادر، بی‌تا.

ابـن عابدیـن، محمـد امین، *حاشـیة رد المحتار علی الـدر المختار*، مصـر: مطبعة الحلبی، ۱۳۸۶ ق.

ابن قدامه حنبلی، موفق الدین، *المغنی*، بیروت: دار الکتاب العربی، بی‌تا.

ابو یعلی محمد حسین بن فراء، *الاحکام السلطانیة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی،۱۳۶۲.

ایجی، قاضی عضد الدین، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت: عالم الکتب، بی‌تا.

آصفی، محمد مهدی، *ولایة الامر*، تهران: مرکز عالمی للبحوث و التعلیم الاسلامی،۱۹۹۵ م.

آمـدی، سـیف الدیـن، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهـرة: مطبعـة دارالکتـب و الوثائق القومیة،۱۴۲۳ ق.

ـــــــــ، *غایـة المـرام فـی علم الـکلام*، قاهره: المجلس الاعلی للشـئون الاسـلامیة لجنة احیاء التراث الاسلامی،۱۳۹۱ ق.

آمدی، علی بن محمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بیروت: المکتب الاسلامی،۱۴۰۲.

باقلانی بصری ابوبکر بن طیب، *التمهید فی الرد علی الملحدة المعطلة و الرافضة و الخوارج و المعتزلة*، بیروت: دارالفکر العربی، بی‌تا.

باقلانـی، ابوبکر، *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، بیروت: مؤسسـة الکتب الثقافیة ۱۴۱۴ - ۱۹۹۳ م.

بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*.

بغدادی اسفراینی، عبد القاهر، *اصول الدین*، بیروت: دار الافاق الجدیدة،۱۹۸۱ م.

بیهقی، أبوبکر أحمد بن الحسین، *مناقب الشافعی*، قاهرة: دارالتراث، بی‌تا.

تفتازانی، سعد الدین، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی،۱۴۰۹ ق.

ـــــــــ، *شرح العقائد النسفیة*، قاهرة: مکتبة الکلیات الأزهریة،۱۴۰۷ ق.

ثعلبی، ابو اسحاق، احمد بن محمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی،۱۴۲۲-۲۰۰۲ م.

جرجانی، علی بن محمد، *شرح المواقف*، قم: الشریف الرضی،۱۳۲۵ ق.
جمعی از نویسندگان، زیر نظر سیّد کاظم موسوی بروجردی، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی،۱۳۸۰ ش.
جوینی، امام الحرمین عبدالملک، *الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد*، بیروت: موسسة الکتب الثقافیة،۱۴۱۶ ق.
ـــــــــ، *غیاث الامم فی التیاث الظلم*، اسکندریة: دار الدعوة، بی‌تا.
حنفی، حسن، *من العقیدة الی الثورة*، ج ۵، قاهرة: مکتبة مدبولی،۱۹۸۸ م.
خطیب بغدادی، احمد بن علی، *الکفایة فی علم الروایة*، بیروت: دارالکتاب العربی،۱۴۲۵.
دسوقی، محمد بن عرفه، *حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر*، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
دمیجی، سلیمان بن عمر، *الامامة العظمی*، مکة: بی‌نا،۱۴۰۷ ق.
رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *معالم اصول الدین*، بیروت: دار الفکر اللبنانی،۱۹۹۲ م.
ـــــــــ، ترجمه سیّدمحمد باقر سبزواری، *براهین در علم الکلام*، ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران،۱۳۴۲ ش.
رملی، شمس‌الدین محمد بن أبی العباس أحمد بن حمزة شهاب الدین، *نهایة المحتاج إلی شرح المنهاج*، بیروت: دار احیاء التراث العربی ـ مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۱۳ ق.
زحیلی، وهبة، *النظریة الشرعیة مقارنة مع القانون الوضعی*، بیروت: دارالفکر،۱۴۱۸-۱۹۹۷ م.
سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد، *اصول السرخسی*، بیروت: دارالکتاب العلمیة،۱۴۱۴.
شوکانی، محمد بن علی بن محمد، *نیل الاوطار*، بیروت: دار الجیل،۱۹۷۳ م.
شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، قاهرة: مکتبة المتنبی، بی‌تا.
طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الطبری*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات،۱۸۷۹ م.
طلال، رائد، *الولایة الشرعیة فی السنة النبویة*، مکه: بی‌نا،۱۴۲۶-۲۰۰۵ م.
عینی حنفی، *عمدة القاری*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
غزالی، ابو حامد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دار الکتب،۱۴۰۹ ق.
ـــــــــ، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالکتب العربی، بی‌تا.
ـــــــــ، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۹ ق.
فخر رازی، محمد بن عمر، *المحصول فی علم اصول الفقه*، بیروت: موسسة الرسالة،۱۴۱۲.

فرکوس، ابوعبد المعزمحمد علی، *منصب الامامة الکبری*، الجزائر: دار الموقع،۱۴۳۲ ق.
قادری، حاتم، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سمت،۱۳۸۰.
قلقشندی، احمد بن علی، *مآثر الانافة فی معالم الخلافة*، بیروت: عالم الکتب،۱۳۸۰ ق.
کمال بن شریف، *المسامرة بشرح المسایرة*، مصر: مطبعة السعادة،۱۳۴۷ ق.
مالک بن انس، *الموطا*، بیروت: دار احیاء التراث العربی،۱۴۰۶-۱۹۸۵ م.
ماوردی، علی بن محمد، *الأحکام السلطانیة والولایات الدینیة*، قاهرة: مکتبة و مطبعة مصطفی البابی الحلبی،۱۳۸۶-۱۹۶۶ م.
نصیری، علی، *روش شناسی نقد احادیث*، بی‌جا، وحی و خرد، ۱۳۹۰.
نووی، یحیی بن شرف الدین، *شرح النووی علی صحیح مسلم*، قاهرة: المطبعةالمصریة ومکتبتها، بی‌تا.
نووی، یحیی بن شرف، *شرح صحیح مسلم*، بیروت: دارالکتاب العربی،۱۴۰۷-۱۹۸۷ م.
هیثمی، مجمع الزوائد، بیروت: دار الکتب العلمیة،۱۴۲۸-۱۹۸۸ م.

فصلنامهٔ امامت‌پژوهی
سال چهارم، شمارهٔ چهارم
صفحـــهٔ ۱۵۳ ـ ۲۰۹

هویّت اجتماعی شیعهٔ امامیّه در قرون متقدّم

تحلیلی تاریخی ـ جامعه شناسانه بر قصیدهٔ ابن‌منیر طرابلسی*

[محمدحسین افراخته[۱] / حمیدرضا آذری‌نیا[۲]]

چکیده

دو قرن چهارم و پنجم، دوران قدرت و استیلای سیاسی ـ مذهبی شیعه بر جهان اسلام به شمار می‌رود. گسترهٔ جغرافیایی شیعیان در تمامی نقاط جهان اسلام، به انضمام حمایت سیاسی دو دولت آل‌بویه در بغداد و فاطمیان در مصر و منطقهٔ شامات، باعث شد شیعیان فرصت ابراز علنی عقاید و انجام بسیاری از شعائر خود را پیدا کنند. بر اساس نظریهٔ تضاد دوقطبی در مباحث جامعه‌شناسی، بررسی وضعیت اعتقادی ـ اجتماعی شیعیان بر مبنای متون و گزارش‌های نشان‌دهندهٔ تقابل‌های هویّتی میان شیعه و اهل سنّت، می‌تواند یکی از منابع در تحلیل تاریخی ـ اجتماعی آن دوران باشد. از منابع مهم در این زمینه، قصیدهٔ مشهور «تتریه» سرودهٔ ابن‌منیر طرابلسی است که در آن به خوبی این تضادهای هویّتی نشان داده شده است. ابن‌منیر بر اثر حادثه‌ای که میان وی و یکی از نقبای آن دوران در بغداد روی داد، در شعری خواسته‌ای را از شریف مطرح نموده که در ضمن آن بسیاری از اعتقادات و تقابل‌های موجود در جامعهٔ آن روز را به تصویر کشیده است. گسترهٔ موضوعات مطرح‌شده در این شعر که باورهای اعتقادی، تضادهای آیینی و مسائل عملی (اصطلاحاً فقهی) را در برمی‌گیرد، نشان‌دهندهٔ تمامی تضادهای موجود در آن دوران است. در این نوشتار تلاش بر آن است تا با بررسی ابیات این شعر، ابتدا خاستگاه اعتقادات و آیین‌های شیعی در روایات رسیده از اهل‌بیت علیهم‌السلام نشان داده شده و در ادامه به شواهد تاریخی وجود تضاد میان فرقه‌های اسلامی موجود در جامعهٔ آن روز، به‌ویژه شهر بغداد به‌عنوان محل سکونت شریف، و منطقهٔ شامات و مصر به‌عنوان محل سکونت ابن‌منیر، اشاره شود.

کلیدواژه‌ها: قصیدهٔ تتریه، ابن‌منیر طرابلسی، هویّت شیعهٔ امامیّه، تضادّ دوقطبی.

---

* تاریخ دریافت: ۹۴/۰۷/۱۵، تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۷.

۱. فوق لیسانس تاریخ اسلام از دانشگاه تهران، پژوهشگر موسّسهٔ مطالعات امامیه mhafrakhteh84@yahoo.com

۲. فوق لیسانس جامعه‌شناسی، پژوهشگر موسّسهٔ مطالعات امامیه azarinia@yahoo.com

۱ـ مقدمه

دو قرن چهارم و پنجم دوران گسترش شیعه و استیلای سیاسی آن در جهان اسلام است. در این دوران از قدرت خلافت عباسی کاسته شد و حتی پس‌ازآن که بعدها امارت دوباره به دست اهل سنّت افتاد، از خلافت عباسی جزنامی باقی نماند.[۱] پیش‌ترکه خلفای عباسی در اوج قدرت بودند، تمامی همّت خود را برای مقابله با تشیّع مصروف داشتند؛ تخریب قبر امیرالمؤمنین و امام حسین علیهما السلام و کشتار فراوان شیعیان نمونه‌هایی از این اقدامات هستند.

از ابتدای تأسیس بغداد در نیمهٔ قرن دوم، شیعیان حضوری فعّال در بغداد داشتند. بسیاری از اصحاب ائمهٔ اطهار علیهم السلام در این شهر و به‌ویژه در محلهٔ کرخ ساکن شدند. هشام بن حکم در کرخ مغازه‌ای داشت و مناظره‌ای میان وی و برخی از علمای مسیحی در باب توحید در این مکان اتفاق افتاد.[۲] همان‌طور که مورّخان گفته‌اند، اهل کرخ کاملاً شیعه بوده و هیچ سنّی در آن یافت نمی‌شد.[۳] حضور فعّال شیعیان تنها محدود به کرخ نبود؛ به‌عنوان‌مثال زمانی که مهدی عباسی سوق العطش را بنیان نهاد و تجّار را از کرخ به آنجا منتقل نمود تا رونق بازار کرخ را ـ به دلیل وجود شیعیان در آن ـ از بین ببرد،[۴] دو محدّث پرکار شیعی، محمد بن عیسی بن عبید[۵] و محمد بن همام[۶]، در آن ساکن شدند و بعدها نیز کتاب‌های دیگری نیز در خانه‌های شیعیان در این محلّه تحدیث شده است.[۷]

۱. قاضی‌عبدالجبار، *تثبیت دلائل النبوة*، ۴۴۳/۲؛ مسعودی، علی بن الحسین، *التنبیه و الاشراف*، ۳۹۹ و ۴۰۰؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، ۲۱۶/۱۱.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، *توحید*، ۲۷۱.
۳. حموی، یاقوت بن عبد الله، *معجم البلدان*، ۴۴۸/۴.
۴. ابن‌الفقیه، احمد بن محمد، *البلدان*، ۳۰۵؛ حموی، یاقوت بن عبدالله، همان، ۲۸۴/۳.
۵. نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، ۳۳۳ و ۳۳۴.
۶. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، ۳۶۵/۳.
۷. طوسی، محمد بن الحسن، *الفهرست*، ۱۲۳ و ۱۲۴.

اوایل قرن چهارم (اواخر دوران غیبت صغرا) مصادف با دوران قدرت حنابله در بغداد بود و حنبلیان به رهبری ابومحمد بربهاری با بسیاری از دیگر فرقه‌ها منازعه‌های فراوان آفریدند.[1] بر اثر اقدامات بربهاری در مخالفت با شعائر شیعی، شیعیان مجبور بودند زیارت حرم‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام و عزاداری امام حسین علیه‌السلام را به‌صورت مخفیانه انجام دهند.[2] اقدامات بربهاری تا بدان حد تنش‌های اجتماعی پدید آورد که خلیفهٔ عباسی حکمی علیه بربهاری و اتباعش صادر کرد و بربهاری مجبور به فرار از بغداد گردید.[3]

پس از فتح بغداد توسط معزالدولهٔ دیلمی در سال ۳۳۴، شیعیان آزادی نسبی به دست آورده و توانستند بسیاری از اعتقادات و شعائر خود را به‌طور علنی ابراز نمایند. بنا به گزارش مقدسی، باوجوداینکه در شهر بغداد در آن زمان فقهای مالکی، اشعری، معتزلی و نجاری حضور داشته‌اند، اکثریت جامعهٔ بغداد را شیعه و حنابله تشکیل می‌داده‌اند.[4] بنابراین طبیعی است که بیشتر منازعات مذهبی در این شهر میان شیعیان و حنابله اتفاق افتاده است، امری که گزارش‌های فراوانی در منابع تاریخی آن را اثبات می‌نماید.

در مغرب جهان اسلام و به‌ویژه در مصر نیز شیعیان قدرت زیادی داشتند. حضور

۱. الصولی، محمد بن یحیی، *اخبار الراضی بالله و المتقی بالله*، ۶۵؛ ابن‌مسکویه، *تجارب الامم*، ۴۱۴/۵؛ ابن‌اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ۲۷۳/۸؛ الصفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، ۱۴۶/۱۲.

۲. التنوخی، المحسن بن علی، *نشوار المحاضرة*، ۴۴/۲، ۲۳۱، ۲۳۲ و ۲۳۳. به‌عنوان‌مثال، بربهاری دستور قتل زنی به نام خِلب را به دلیل نوحه‌خوانی بر امام حسین علیه‌السلام صادر کرد.

۳. متن این نامه در کتاب‌های *تجارب الامم* و *الکامل فی التاریخ* نقل شده است. ابن‌مسکویة، *تجارب الامم*، ۴۱۵/۵؛ ابن‌اثیر، همان، ۳۰۷/۸-۳۰۹؛ مورخان دیگر نیز اقدامات بربهاری و یارانش را ذکر کرده و به بخش‌هایی از نامهٔ خلیفه اشاره نموده‌اند. ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، ۸۲/۲؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، ۳۱/۲۴؛ ابن‌الوردی، *التاریخ*، ۲۶۷/۱؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، ۱۸۶/۱۱؛ ابن‌الجوزی، *المنتظم*، ۳۴۹/۱۳.

۴. مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، ۱۲۶.

پررنگ تشیّع در مصر از زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام و با اقدامات محمد بن ابی‌بکر و محمد بن ابی حذیفه آغاز شد. بعدها علی، فرزند محمد نفس زکیه، در مصر به دستور پدرش به تبلیغ پرداخت و توسط نیروهای دولتی دستگیر و به بغداد فرستاده و کشته شد.[1] مهاجرت اسحاق، فرزند امام صادق علیه‌السلام و همسرش سیّده نفیسه، نوادهٔ امام حسن مجتبی علیه‌السلام به این منطقه، نقش مهمی در گرایش مردم آنجا به تشیّع داشت، به‌طوری‌که مقبرهٔ سیّده نفیسه تا به امروز نیز تقدّس بسیار والایی در میان مردم مصر دارد و در طول تاریخ کرامات زیادی از قبر او ظاهر شده است؛[2] حضور اسماعیل، فرزند امام کاظم علیه‌السلام در مصر و سکونت فرزندان وی در آنجا[3] و تلاش آن‌ها در نشر احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام در این منطقه[4] نیز در گرایش مردم به تشیّع بی‌تأثیر نبود. آن‌طور که ابن‌زولاق نوشته است، مردم مصر تنها به روایاتی که از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌شد عمل می‌کردند[5] و پس از سکونت اسحاق و همسرش مردم

۱. بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، ۳/ ۳۵۵؛ طبری، محمد بن جریر، *التاریخ*، ۷/ ۵۳۷ و ۵۳۸؛ ابن‌اثیر، همان، ۵/ ۵۲۲؛ ابن‌خلدون، *تاریخ*، ۳/ ۲۳۸؛ مسعودی، علی بن الحسین، *مروج الذهب*، ۶/ ۱۹۳؛ اصفهانی، ابوالفرج، *مقاتل الطالبیین*، ۱۸۲؛ منابع انساب نیز به این نکته اشاره کرده‌اند؛ به‌عنوان نمونه، بخاری، ابونصر، *سر السلسلة العلویة*، ۸؛ العمری، علی‌بن‌محمد، *المجدی فی انساب الطالبیین*، ۳۸.

۲. ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، ۱۰/ ۲۶۲؛ ابن‌خلکان، *وفیات الاعیان*، ۵/ ۴۲۳ و ۴۲۴؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، ۱۴/ ۴۱۴-۴۱۵؛ ابن‌ایاس، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، ۱/ ۱۴۵ و ۱۴۶. به‌عنوان مثال، ابن‌خلکان می‌نویسد در میان مردم مشهور بوده که دعا نزد قبر سیّده نفیسه مستجاب است.

۳. نجاشی، احمد بن علی، همان، ۲۶؛ طوسی، محمد بن الحسن، *الفهرست*، ۳۴؛ عبیدلی، شیخ‌الشرف، *تهذیب الانساب و نهایة الاعقاب*، ۱۷۱؛ العمری، علی‌بن‌محمد، *المجدی فی انساب الطالبیین*، ۱۲۲؛ ابن‌طقطقی، *الاصیلی*، ۱۸۸.

۴. نمونهٔ بارز این اقدامات، نشر احادیثی است که بعدها در کتاب *الاشعثیات* یا *الجعفریات* جمع‌آوری گردید.

۵. ابن‌زولاق، *فضائل مصر و اخبارها*، ۴۳. لازم به ذکر است اصل این کتاب از بین رفته و تنها بخش‌هایی از آن که در کتاب‌های دیگر نقل شده، توسط مصحّح گردآوری شده است.

مصر به‌مانند کعبه دور آن دو می‌گشتند.[1] در سال‌های بعد حضور وکلای فراوان در مصر،[2] حضور علمای شیعه در این منطقه،[3] سؤال‌های شیعیان مصر از علما[4] و تحدیث کتاب‌ها در مصر[5]، همگی نشان‌دهندهٔ حضور فعّال شیعیان در این منطقه است. این وضعیت و جایگاه شیعه در مصر تا نیمهٔ قرن ششم هجری که حکومت فاطمیان به دست صلاح‌الدین ایوبی از بین رفت، ادامه داشت.

تضادهای اعتقادی، فقهی و آیینی میان فرقه‌های مختلف در دو قرن مذکور، جنبهٔ اجتماعی نیز به خود گرفت. قصیدهٔ تتریهٔ ابن‌منیر طرابلسی که در این دوران سروده شده است، انعکاس باورها و اعتقادات شیعیان و اهل سنّت در این دوره است. ابن‌منیر فرهنگ شیعیان هم‌عصرش را در تقابل دوقطبی[6] با اهل سنّت نشان می‌دهد. تقابل اجتماعی از منظر جامعه‌شناسی کارکرد مفیدی برای گروه‌ها دارد؛ تقابل موجب انسجام گروه می‌شود، برخی اعضای منزوی را وادار به قبول نقش فعّال می‌نماید، درنتیجه، تقابل، مرز میان گروه‌ها را روشن می‌سازد.[7] ابن‌منیر نشان می‌دهد چگونه شیعیان در عبور از تنش‌ها و فشارهای اجتماعی به عناصر هویّتی خود،

۱. همان، ۴۸.

۲. به‌عنوان نمونه عثمان‌بن‌عیسی وکیل امام کاظم علیه‌السلام در مصر بوده است. (کشی، محمد بن عمر، *رجال*، ۵۹۸)

۳. نجاشی، احمد بن علی، همان، ۶۶، ۸۶، ۲۳۲، ۳۷۵، ۳۷۹؛ طوسی، محمد بن الحسن، *رجال*، ۲۱۳، ۴۴۲.

۴. نجاشی، احمد بن علی، همان، ۳۹۲، ۴۰۰؛ طوسی، محمد بن الحسن، *فهرست*، ۱۲۶. این سه کتاب به ترتیب توسط ابن بابویه، مفید، و سیّدمرتضی، رحمهم‌الله نوشته شده‌اند.

۵. به‌عنوان‌مثال کتب حسین‌بن‌سعید دو طبقه پس از مؤلف در مصر تحدیث شد (نجاشی، احمد بن علی، همان، ۶۰) وابن‌قولویه در مصر سماع حدیث داشت (همان، ۱۲۶). سماع‌های دیگری نیز در مصر گزارش شده است (همان، ۱۰۶ و ۴۳۱؛ طوسی، محمد بن الحسن، *رجال*، ۴۱۰، ۴۱۹، ۴۳۱ و ...).

6.Binary Opposition

7.Coser, Lewis A."Social Conflict and the Theory of Social Change", The British Journal of Sociology, Vol. 8, No. 3, Sep. 1957, pp. 197-207

آگاه شده‌اند. تقابل دوقطبی[1] از مفاهیم مهم در نظریهٔ ساختارگرایی مردم‌شناسی است. این مفهوم کلیدی کمک می‌کند عناصر فرهنگ در رابطه با عنصر متضاد آن به‌درستی درک شوند و گروه‌ها در برابر گروه مخالف شناخته گردند. تقابل دوقطبی از آنجا ناشی می‌شود که دو خصوصیت مقابل همزمان وجود خارجی ندارند و عضویت در دو گروه مقابل همزمان ممکن نیست. ابن‌منیر با نظام تقابلی، تفاوت گروه‌ها را به تصویر می‌کشد.

بیان ویژگی‌های متضاد شیعه- سنی در شعر ابن‌منیر، به ما کمک می‌کند عناصر هویّتی شیعیان و شاخصه‌های اجتماعی آن‌ها را در عصر وی بشناسیم. قصیدهٔ وی به‌خوبی نشان می‌دهد ادبیات و متون نظم و نثر چگونه محمل انتقال فرهنگ و ابزار شناخت آن‌ها است. بسیاری از باورها یا آیین‌هایی که در این قصیده بیان شده، توسط ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام شکل داده شده‌اند. این تعالیم به جامعهٔ شیعه کمک نمود ضمن حضور در متن جامعهٔ سنّی، نمادهای مشخصی را برای تمایز مسیر خود از عامّه داشته باشد. این مسیر فرهنگی اختصاصی، محمل انتقال معارف و تعالیم در زمان خود و ادوار بعدی بوده است. سبک زندگی نشان‌دار، باورهای بنیادی متمایز، آیین‌های ویژه و دستور امامان علیهم‌السلام برای همزیستی مسالمت‌آمیز با جامعهٔ سنّی در عین اختلافات عقیدتی با آن‌ها، در کنار هم فضایی را شکل داده که شیعیان در متن جامعهٔ اسلامی پیام اهل‌بیت علیهم‌السلام را نشر دهند.

در این مقاله، خواستگاه عناصر هویّتی مذکور در قصیده، در ارزش‌ها و باورهای تشیّع ریشه‌یابی خواهد شد. در ابتدا تلاش بر این است نشان داده شود بسیاری از اعتقادات در روایات رسیده از اهل‌بیت علیهم‌السلام بنیان نهاده شده است. در ادامه به دلیل سکونت ابن‌منیر در منطقهٔ شامات و حضور شریف در شهر بغداد، شواهد تاریخیِ وجود تضاد در جامعهٔ اسلامی، به‌ویژه در مناطق سکونت این دو، نشان داده خواهد شد.

1.Britannica2011,"Binaryopposition",http://www.britannica.com/EBchecked/topic/65552/binary-opposition

۲ـ زندگینامهٔ شاعر

پایان‌نامه‌ای در دانشگاه تهران با عنوان *شرح و ترجمهٔ دویست بیت از اشعار ابن‌منیر طرابلسی* دفاع شده است[۱] که معرفی جامعی از ابن‌منیر و شعر او و جایگاه وی در تاریخ ادبیات عربی ارائه کرده است. احمد بن منیر بن احمد بن مفلح در سال ۴۷۳ در منطقهٔ شامات و در شهر طرابلس به دنیا آمد. ازآنجایی‌که شغل خاندان وی رفوگری لباس بوده است، به الرفّاء معروف شدند.[۲] وی که زندگی پرتلاطمی داشت، پس از محاصرهٔ طرابلس توسط نیروهای صلیبی، به شهر دمشق مهاجرت کرد و سپس مدتی در بغداد ساکن شد. پس‌ازآن متناوباً در شهرهای مختلف منطقهٔ شامات همچون دمشق، حلب، حمص، حماة، شَیزَر و موصل مسکن گزید. سکونت در حماة که در آن زمان ناصبیان متعصبی داشت،[۳] او را به تقیّه و بروز

۱. دزفولی، محمد و خلف، حسن، *شرح و ترجمهٔ دویست بیت از اشعار ابن‌منیر طرابلسی*، تهران، دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۹۰. با تشکر فراوان از جناب آقای دکتر دزفولی بابت در اختیار قرار دادن این پایان‌نامه و دیوان ابن‌منیر و همچنین راهنمایی بی‌دریغ ایشان در سامان دادن این نوشتار.

۲. برای آشنایی با زندگی ابن‌منیر علاوه بر مقدمهٔ دیوان وی ر.ک: ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ۳۲/۶-۳۵؛ ابن‌العدیم، *بغیة الطلب*، ۱۱۵۴/۳-۱۱۶۵؛ اصفهانی، عمادالکاتب، *خریدة القصر و جریدة العصر*، ۷۶/۱۱-۹۵؛ ابن‌خلّکان، *وفیات الأعیان*، ۱۵۶/۱-۱۶۰؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، ۲۲۳/۳۷ و ۲۲۴؛ ۲۹۶/۳۷-۲۹۹؛ الصفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، ۱۹۳/۸-۱۹۷؛ عاملی، شیخ حر، *امل الآمل*، ۳۵/۱-۴۰؛ الامین، سیّدمحسن، *أعیان الشیعة*، ۱۷۹/۳-۱۸۳؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، ۳۲۶/۴-۳۳۷.

۳. نمونهٔ بارز این ناصبی‌گری، یاقوت حموی، نویسندهٔ کتاب معجم *البلدان*، است؛ وی در کودکی اسیر شد و در شهر حماة زندگی کرد و در آنجا پس از مطالعهٔ کتب خوارج، به اعتقاد آن‌ها گروید. وی پس از سکونت در شهر دمشق به دلیل جسارت به امیرالمؤمنین علیه‌السلام مجبور به فرار از این شهر شد (عسقلانی، ابن‌حجر، *لسان المیزان*، ۲۳۹/۶ و ۲۴۰؛ ابن‌خلّکان، همان، ۱۲۷/۶ و ۱۲۸؛ الصفدی، خلیل بن ایبک، همان، ۴۵/۲۸ و ۴۶). شگفت اینکه ذهبی در مورد یاقوت بدون اینکه نامی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام ببرد، تنها به این اکتفا کرده است که او در مورد یکی از صحابه سخنان ناشایستی گفت! (ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، ۳۱۲/۲۲؛ همو، *تاریخ الاسلام*، ۲۶۶/۴۵).

ندادن اعتقادات شیعی خود وادار کرد و در سال ۵۴۷ بیمار گشت و درنهایت در ۲۰ جمادی‌الاول سال ۵۴۸ در شهر حلب از دنیا رفت.[۱]

ابن‌منیر درزمانی به دنیا آمد که دولت شیعی بنی‌عمّار (۴۶۴-۵۰۳) در طرابلس حکومت نموده[۲] و تمام مردم طرابلس شیعه بودند.[۳] پدر وی در بازارهای شهر طرابلس به‌صورت علنی و با صدایی خوش، اشعار عونی[۴] را می‌خواند.[۵] هرچند نویسندگان به محتوای این اشعار اشاره نکرده‌اند، اما با توجه به شیعه بودن مردم طرابلس و اینکه اکثر اشعار

---

۱. برای آشنایی با زندگی پرتلاطم ابن‌منیر ر.ک: بخش «حیاة ابن منیر القلقة» از مقدمهٔ دیوان ابن‌منیر، صفحات ۳۴-۴۲.

۲. برای اطلاع از حکومت بنی‌عمار و نقش آن‌ها در تاریخ، به‌ویژه دوران جنگ‌های صلیبی، ر.ک: طرابلسی، علی الابراهیم، *التشیع فی طرابلس و بلاد الشام*، ۷۷-۱۰۲ و ۱۳۵-۱۶۶؛ تدمری، عمر عبدالسلام، *تاریخ طرابلس السیاسی و الحضاری عبر العصور*.

۳. قبادیانی، ناصرخسرو، *سفرنامه*، ۲۱.

۴. ابومحمد طلحة بن عبیدالله بن ابی‌عون الغسانی العونی یکی از معروف‌ترین شعرای تاریخ اسلام در قرن چهارم است. او مبدع سبک جدیدی در شعر بود که به «قوادیسی» معروف شد (قیروانی، ابن‌رشیق، *العمدة فی صناعة الشعر و آدابه و نقده*، ۱۷۸/۱). سمعانی او را «شاعر الشیعة» معرفی کرده که قصیده‌ای در مدح اهل‌بیت علیهم‌السلام و مثالب دشمنان ایشان سروده است (سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، ۴۰۸/۹). ابن‌شهرآشوب نیز او را از شاعران متجاهر به مدح اهل‌بیت علیهم‌السلام ذکر کرده که اشعار زیادی در مناقب و رثای ایشان داشته است (ابن‌شهرآشوب، *معالم العلماء*، ۱۸۱). دیوان اشعار وی در مدح اهل‌بیت علیهم‌السلام را دارای بیش از ده هزار بیت دانسته‌اند (امین، سیّدمحسن، *اعیان الشیعة*، ۴۰۱/۷)؛ نمونه‌هایی از این اشعار را مرحوم علّامهٔ امینی در کتاب *الغدیر* ذکر کرده است (امینی، عبدالحسین، همان، ۱۲۴/۴-۱۴۰). در پیِ منازعه‌ای که حنابله در سال ۴۴۳ در بغداد آفریدند حرم و ضریح مطهر امام موسی کاظم و امام جواد علیهماالسلام آتش گرفت و به بدن مطهر ایشان اسائه ادب شد. (ابن‌اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ۵۷۵/۹-۵۷۷ و ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، ۹/۳۰) و بدن ابومحمد العونی و علی بن عبدالله بن وصیف، معروف به ناشئ صغیر (یا الاصغر) بیرون آورده و به آتش کشیده شد. (ابن‌الجوزی، *المنتظم*، ۳۳۰/۱۵؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، ۳۱۰/۱۸؛ ابن‌العماد، *شذرات الذهب*، ۱۹۱/۵)

۵. ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ۳۳/۶؛ ابن‌العدیم، *بغیة الطلب*، ۱۱۵۵/۳؛ ابن‌خلّکان، *وفیات الاعیان*، ۱۵۶/۱.

ابـومحمـد العونی در مدح و منقبـت اهل‌بیت علیهم‌السلام بود، می‌توان احتمال داد وی اشـعار مدح اهل‌بیت علیهم‌السلام را می‌خوانده اسـت.[1] خود ابن‌منیر را شـیعه و یا رافضی[2] معرفی کرده و او را بـه دلیـل اعتقـاد به مذهب امامیّه، رافضیِ خبیث دانسـته‌اند[3] و این تنها عیب او بود.[4] او را شاعری نیکوسخن، فاضل، ملیح الشعر و حسن الطبع،[5] ادیبی قوی و عارف بـه فنـون لغـت و اوزان عروض[6]، و شـعرش را حَسَـن و قوهٔ شـاعری او را مهذّب[7] توصیف نموده‌اند؛ به‌گونه‌ای که تمامی کتاب جمهرة *اللغة* نوشتهٔ ابن‌درید را حفظ بود.[8]

۳ـ قصیدهٔ تتریه

قصیـدهٔ تتریـه کـه در بسـیاری از منابـع تاریخـی و ادبـی نقـل شـده اسـت[9]، یکـی از

۱. امینی، عبدالحسین، همان، ۴/ ۱۲۸.

۲. تا پیش از قرن هشـتم، علمای اهل سنّت میان لفظ شـیعه و رافضی تفاوت قائل بودند؛ شـیعه یعنـی کسـی که امیرالمؤمنین علیه‌السلام را بـر عثمان برتری می‌داد و رافضی یعنی کسـی که از ابوبکر و عمـر برائـت می‌جسـت یا یکی از اصحـاب پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را شـتم می‌کرد. (ذهبـی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، ۸۹/۱۸ به نقل از عبدالله بن احمد بن حنبل از پدرش).

۳. ابن‌عسـاکر، *تاریـخ مدینـة دمشـق*، ۳۳/۶؛ ابن‌العدیـم، *بغیـة الطلـب*، ۱۱۵۵/۳؛ ابن‌خلّـکان، *وفیـات الاعیـان*، ۱۵۶/۱؛ ذهبـی، محمـد بن احمد، *سـیر اعـلام النبـلاء*، ۲۲۴/۲۰؛ اصفهانی، عمـاد الکاتـب، همان (قسـم شـعراء الشـام، جلـد اول)، ۷۶/۱۲؛ الصفدی، خلیـل بن ایبک، همان، ۱۹۳/۸: «وکان رافضیاً خبیثاً یعتقد مذهب الإمامیة».

۴. العمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، ۴۷۰/۱۵.

۵. سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، ۳۰۰/۱.

۶. ابن‌القلانسی، *تاریخ (معروف به ذیل تاریخ دمشق)*، ۳۲۲.

۷. اصفهانی، همان، ۷۹/۱۲.

۸. ابن‌العدیم، همان، ۱۱۵۴/۳.

۹. ابن‌منیر، همان، ۱۵۸-۱۷۱؛ بحرانی، یوسـف، *کشـکول*، ۴۲۰/۱-۴۲۵؛ الانطاکی، داوود، *تزیین الاسـواق بتفصیل اشـواق العشّـاق*، ۳۶۴/۲-۳۶۸؛ حمـوی، ابن‌الحجة، *خزانـة الادب و غایة الارب*، ۱۸۳-۱۸۵؛ حمـوی، ابن‌الحجـة، *ثمـرات الاوراق*، ۲۱۵-۲۱۹ (ایـن کتـاب در هامـش کتاب زیر نیز چاپ شده است: الابشیهی، محمد بن احمد، *المستطرف فی کل فن مستظرف و بهامشـه ثمـرات الاوراق*، ۴۳/۲-۴۸)؛ امیـن، سیّدمحسـن، *اعیـان الشـیعة*، ۱۸۱/۳ و ۱۸۲؛ منابعِ دیگرِ این قصیده را محقق دیوان ابن‌منیر در صفحات ۱۶۹ و ۱۷۰ ذکر کرده است.

مشـهورترین قصایـد در طـول تاریخ اسـلام اسـت و آن‌طـور که صاحب حدائق اشـاره نموده، این قصیده ضرب‌المثل شـاعران پس از ابن‌منیر گردید.[1] از دیدگاه ادبی، این شـعر جنبه‌های مختلف شـعر را دارا است؛ مبالغه‌ها و استعاره‌هایی که شاعر در این شعر داشته، نشان از آشنایی وی با صنایع ادبی است.[2]

در مورد علت سـروده شـدن شـعر گفته شده اسـت ابن‌منیر غلام خود به نام «تَتَر» را به جهـت انجـام مأموریتی به نزد یکی از شـرفا[3] که در آن زمان نقابـت علویان را بر عهده داشـت، می‌فرسـتد. آن شـریف بـه گمـان اینکه غـلام نیز بخشـی از آن هدایا اسـت، او را نـزد خـود نـگاه مـی‌دارد. ابن‌منیر پس از اطـلاع از چنین اقدامـی، قصیده‌ای برای سـیّد گفته و از او درخواسـت می‌کند تتر را به وی بازگرداند. لحن قصیدهٔ او قهر و تهر اسـت و وارونه‌گویـی. ابن‌منیـر بـا زبانی ملیح می‌گوید اگر خواسـته‌اش اجابت نشـود، از تشـیّع جدا شـده و در شـعر خود شاخصه‌های شـیعه را در تصویری وارونه که همان هویّت سـنّی اسـت، ترسـیم می‌کند. ابن‌منیر هنرمندانه این تضادهای دوقطبی را به نظـم آورده اسـت. برخـی گمـان کرده‌اند مخاطـب ابن‌منیر در این شـعر، سـیّد رضی (د. ۴۰۶) یا سیّد مرتضی (د. ۴۳۶) بوده است؛ اما با توجه به سال فوت این دو بزرگوار و سال تولّد ابن منیر، این سخن چندان صحیح به نظر نمی‌رسد و مخاطب این شعر شخصی دیگر است که نام وی ناشناخته مانده است.

برخـی گمـان کرده‌انـد لحـن قهرآمیـز ابن‌منیر در قصیـدهٔ تتریـه، رویگردانـی از عقیدهٔ شـیعی اسـت؛[4] اما همان‌طور که مرحوم شـیخ حرّ عاملی بیان نموده اسـت، این شعر

---

۱. بحرانی، *کشکول*، ۴۲۰/۱.

۲. شوقی ضیف بر اساس قصیدهٔ تتریه ادعای چیره‌دستی ابن‌منیر در میان شعرای زمان خود را به حق دانسته است. (ضیف، شوقی، *تاریخ الأدب العربی*، ۲۱۱)

۳. در آن زمان برای سـادات (نسـل پیامبر اکرم ﷺ امیرالمؤمنین علیه‌السلام و حضرت زهرا علیهاالسلام) از القابی مانند شریف، اشراف، شرفا، ذوی الشرف و امثال آن استفاده می‌کردند.

۴. حموی، ابن‌الحجة، همان، ۲۱۵ (در هامش المستطرف، ۴۴/۲)

هرگـز به معنای بازگشـت از تشـیّع نیسـت.[1] در وهلـهٔ اول باید گفت که ابن‌منیر شـرط کـرده اسـت که در صـورت بازنگرداندن تتر چنین و چنان خواهـد نمود و می‌دانیم که شـریف پس از رسـیدن قصیده، غلام را به وی بازگرداند. وی در این شـعر با اسـتفاده از صنایع ادبی فراوان، صرفاً از سـیّد درخواسـت بازگشـت تتر را دارد. او در ابیات زیر می‌گوید:

و اقـول فـي يـوم تحـا	ر لـه البصيـرة و البصـر
هـذا الشـريف أضلّنـي	بعـد الهدايـة و النّظـر
مـا لـــي مضلّ في الورى	إلّا الشّـريف أبـو مضـر
فيقـــال خـــذ بيـد الشّـري	ـف فمسـتقرّ كمـا سـقر
و الله يغفـــــر للمســـــ	ـيء إذا تنصّـل و اعتـذر
الا لمـــن جحد الوصـى	ولائـه و لمـن كفـر
و إليكهـــــا بدويّـــــة	رقّـت لرقّتهـا الحضـر
حبّرتهـــا فغـــدت كزهـ	ـر الـرّوض باكـره المطـر
و قصيـــــدة كخريـــدة	غيـداء ترفـل فـي الحبـر
و إلـــى الشـــريف بعثتها	لمّـا قراهـا و انبهـر

او در این ابیات آشـکارا بیان می‌کند هدف از این شـعر تنها بازگرداندن غلام خود اسـت و این نشـان می‌دهد که وی اصلاً از اعتقادات خود بازنگشـته، بلکه تنها این شـعر را که آن را با الفاظ مروارید گونه مدوّن سـاخته و خود آن را به دوشـیزهٔ نیکواندام تشـبیه کرده، سروده تا حسّ همدردی شریف را برانگیزد و پس از خواندن آن شعر، نَفَس او را ببُرد![2] وی با هنرمندی، درخواسـت خود را از شـریف مطرح می‌کند و شـریف نیز با صله‌ای غلام را به وی بازمی‌گرداند.

۱. عاملی، شیخ حر، *امل الآمل*، ۳۸/۱.

۲. کنایه از شدت تأثیر این قصیده در شریف که ابن‌منیر به نکات حساسیت‌برانگیزی اشاره کرده است.

شـهرت قصیـدۀ تتریـه باعـث شـد دیگرشـعرا نیزبـه تقلیـد از ایـن قصیـده یا به شـرح آن بپردازند. سعیدبن‌هاشـم و برادرش ابوبکرخالدی، حسـن‌بن‌زید، ابوالحسن جزّار مصری و قاضی‌جمال‌الدین علی‌بن‌محمد العنسـی، نمونه‌هایی مشـابه از این شعر را سرودند.[۱] ابن‌التعاویـذی کاتـب پس‌ازآنکه یکی از سـادات به او وعده‌ای داد و عمل نکرد، شـعری ماننـد قصیـدۀ تتریه سـرود و برای او ارسـال کـرد.[۲] همچنیـن در دوران ممالیک، قصیدۀ تتریه تخمیس شده است که نسخه‌ای خطی از آن به شمارۀ رهـ۸۱۱ت در کتابخانۀ دانشگاه ملک سـعود عربسـتان نگهداری می‌شـود.[۳] ابراهیم‌بن‌یحیی (د. ۱۲۱۴) تخمیس دیگری از این قصیده داشـته اسـت.[۴] بنا به نوشـتۀ سـیّد عبدالعزیزطباطبایی، محمد العرضی الحلبی (د. ۱۰۷۱) شرحی برقصیدۀ تتریه نوشته است که نسخۀ خطی آن در ۱۷ صفحه و به شمارۀ ۸۹۲ در کتابخانۀ حسن پاشا در مکتبۀ سلیمانیۀ استانبول موجود است.[۵]

قصیـدۀ تتریـه را می‌تـوان در چنـد عنوان کلی خلاصه نمـود. بیان آیین‌هـای اجتماعی و سـبک زندگـی، احکام فقهـی، مظالم تاریخـی و باورهـا و ارزش‌ها، عناوینی هسـتند که می‌تـوان قصیـدۀ ابـن منیـررا درآن عناوین تقسـیم‌بندی نمـود. در ادامه، ایـن قصیده در هرکدام از این عناوین بخش‌بندی شـده و شـواهد تاریخی و تحلیل اجتماعی ـ تاریخی مرتبط با آن توضیح داده خواهد شد.

۴ـ آیین‌های اجتماعی و سبک زندگی

آیین‌هـای اجتماعـی و سـبک زندگـی از مهم‌تریـن شـاخصه‌های فرهنگی هـرقوم به شمار می‌روند. در طول تاریخ، بسیاری از اقوام و گروه‌ها از نوع زندگی و آیین‌های خود شـناخته می‌شـوند. در یک نگاه عام، برخی آیین‌های خاص، مانند جشـن در ایّامی

۱. امینی، عبدالحسین، همان، ۴/ ۳۲۹-۳۳۱.
۲. اصفهانی، عمادالکاتب، همان، ۴/ ۲۶-۲۹.
۳. فایل پی‌دی‌اف این نسخه نزد نگارنده موجود است.
۴. تهرانی، آقا بزرگ، *الذریعة*، ۴/ ۹ و ۱۰.
۵. طباطبایی، سیّدعبدالعزیز، *اهل‌البیت فی المکتبة العربیة*، ۲۴۵ و ۲۴۶.

مشخص و یا عزاداری در یک روز معیّن، یا حتی بعضی از اشیاء و یا خوراکی‌ها، نشانه‌ای برای یک قوم یا عقیده تلقی شده و حتی به‌عنوان یکی از عناصر هویّتی آن قوم شناخته می‌شوند. این نشانه گاهی اوقات تا بدان حد مشهور می‌شود که از طریق آن می‌توان افراد یک عقیده را از دیگران متمایز ساخت. ابن‌منیر در خصوص آیین‌های جشن و عزا، مانند غدیر و عاشورا و همچنین در مورد خوراکی‌ها نیز ویژگی‌هایی را مطرح می‌کند.

۴ـ۱ـ جشن عید غدیر

و جحدت بیعة حیدر　　و عدلت عنه إلی عمر
و إذا جری ذکر الغدیر　　ـر أقول ما صحّ الخبر
و لبست فیه من الملا　　بس ما اضمحلّ و ما اندثر

براساس روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام روز غدیر بزرگ‌ترین عید مسلمانان بوده[۱] و این عید در آسمان معروف‌تر از زمین است[۲] و روزه گرفتن در این روز ثواب فراوانی دارد.[۳] امام رضا علیه‌السلام در روز عید غدیر به دوستان خود غذا و هدایای فراوان ارسال نموده و خود و تمامی اطرافیانشان لباس‌های نو می‌پوشیدند.[۴] علاوه بر پوشیدن لباس نو، اطعام، هدیه دادن به خانواده و فرح و شادی در این روز، از دستورهای اکید ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام بوده است.[۵] آدابی که برای روز عید غدیر بیان شده، همگی

۱. کلینی، محمدبن‌یعقوب، *الکافی*، ۴/ ۱۴۸ و ۱۴۹؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، ۲/ ۵۴ و ۵۵؛ همو، *الامالی*، ۱۸۸؛ همو، *ثواب الاعمال*، ۹۹.

۲. طوسی، محمد بن الحسن، *تهذیب الاحکام*، ۶/ ۲۴؛ همو، *مصباح المتهجد و سلاح المتهجد*، ۲/ ۷۳۷.

۳. ابن بابویه، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، ۲/ ۵۵؛ همو، ثواب الاعمال، ۱۰۰؛ طوسی، محمد بن الحسن، *تهذیب الاحکام*، ۳/ ۱۴۳ و ۱۴۴ و ۴/ ۳۰۵.

۴. همو، *مصباح المتهجد*، ۲/ ۷۵۲.

۵. ابن بابویه، محمد بن علی، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، ۹۹ و ۱۰۰؛ طوسی، محمد بن الحسن، همان، ۲/ ۷۳۶.

نشان‌دهندهٔ دستورات اهل‌بیت علیهم‌السلام برای عید دانستن این روز و اظهار این خوشحالی بوده است.[1]

در سال ۳۵۲ برای اولین بار معزّالدوله دستور داد در روز عید غدیر شهر بغداد زینت شود، بازارها مانند اعیاد در شب‌ها باز باشند، در خیابان‌ها طبل و بوق بزنند و بر در خانهٔ وزرا و شرطه‌ها آتش روشن نمایند.[2] همان‌طور که ابن کثیر اشاره کرده است، همگی این اقدامات نشانی از شادی و فرح بود.[3] جشن عید غدیر در سال‌های بعد نیز در بغداد انجام می‌گرفته و گزارش‌های زیادی در این زمینه در منابع تاریخی نقل شده است.

علاوه بر بغداد، جشن و پای‌کوبی روز غدیر در منطقهٔ مغرب جهان اسلامی (شام، مصر و غرب آفریقا) به‌طور علنی انجام می‌گرفت.[4] برای اولین بار در ۱۸ ذی‌الحجهٔ سال ۳۶۲ جمعی فراوان از اهل مصر و مغربیان در روز هجدهم ذی‌الحجه برای دعا جمع شده و آن روز را عید اعلام کردند.[5] در این جشن‌ها که سال‌های پیاپی برپا می‌گشت،[6] تمامی اقداماتی که نشان از شادی دارد، مانند پوشیدن لباس نو،

۱. تمامی این روایات در دو کتاب *بحار الانوار* و *وسائل الشیعة* جمع آوری شده است. عاملی، شیخ حر، *وسائل الشیعة*، ۸/ ۸۹ و ۹۰ و ۱۰/ ۴۴۰-۴۴۶؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، ۹۵/ ۲۹۸-۳۲۳؛ برای آشنایی با آداب عید غدیر ر.ک: انصاری، محمدباقر، *آداب عید غدیر*.

۲. ابن‌الجوزی، *المنتظم*، ۱۴/ ۱۵۱؛ ابن‌اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ۸/ ۵۵۰؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، ۲۸/ ۱۲.

۳. ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، ۱۱/ ۲۴۳.

۴. برای آشنایی با جشن عید غدیر در دوران فاطمیان ر.ک: امینی، محمدهادی، *عید الغدیر فی عهد الفاطمیین*.

۵. مقریزی، احمد بن علی، *اتعاظ الحنفاء*، ۱/ ۱۴۲؛ همو، *الخطط*، ۲/ ۲۵۵.

۶. مقریزی در گزارش‌های جشن عید غدیر در سال‌های مختلف، اشاره می‌کند شیعیان مانند هرسال جشن عید غدیر را برپا می‌کردند (مقریزی، احمد بن علی، *اتعاظ الحنفاء*، ۱/ ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۸۰، ۲۸۴ و ۲/ ۲۴، ۷۴، ۹۱، ۱۶۸ و ۳/ ۹۶).

ازدواج، آزادی بندگان، پخش کردن هدایا و قربانی توسط شیعیان انجام می‌گرفته است. مردم، قاریان، فقها و شعرخوانان ابتدا در مسجد شهر قاهره جمع شده و سپس این جشن در قصر خلیفه و در حضور وی انجام می‌گرفت و خلیفهٔ فاطمی نیز به مردم خلعت می‌بخشید و به ایراد خطبه می‌پرداخت.[1] اعتقاد به قداست روز غدیر آن‌قدر والا بوده که در سال ۴۸۸ المستعلی بالله، خلیفهٔ فاطمی، در این روز بر مسند حکومت نشست.[2]

در تلاش برای مقابله با شیعیان در جشن عید غدیر، عده‌ای از اهالی باب البصره که همگی حنبلی بودند[3]، هشت روز پس از عید غدیر سال ۳۸۹ (۲۶ ذی‌الحجّة) تلاش کردند برای خود نیز فضیلتی متقابل ابداع نمایند؛ این افراد ادعا نمودند در این روز پیامبر و ابوبکر در غار حضور داشته‌اند. به همین دلیل مانند یوم الغدیر که شیعیان به جشن و پای‌کوبی می‌پرداختند، آنان نیز در ۲۶ ذی‌الحجّة به جشن و سرور برای بزرگ داشت یوم‌الغار مشغول شدند.[4]

۴-۲-آیین‌های روز عاشورا

و حلقت في عشر المحرّم ما استطال من الشّعر
و نويت صوم نهاره و صيام أيّام أخر
و لبست فيه أجلّ ثو ب للملابس يدّخر
و سهرت في طبخ الحبو ب من العشاء إلى السّحر
و غدوت مكتحلا أصا فح من لقيت من البشر
و وقفت في وسط الطّريـ ـق أقصّ شارب من عبر

۱. مقریزی، *الخطط*، ۲/ ۲۵۴، ۲۵۵ و ۴۴۱.
۲. ابن‌تغری‌بردی، *النجوم الزاهرة*، ۵/ ۱۴۰.
۳. حموی، یاقوت، همان، ۴/ ۴۴۸، ذیل مدخل کرخ.
۴. ابن‌الجوزی، *المنتظم*، ۱۵/ ۱۴؛ ابن‌اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ۹/ ۱۵۵؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، ۱۱/ ۳۲۵؛ مقریزی، احمد بن علی، الخطط، ۲/ ۲۵۵.

اهـل سـنّت بـا تمسّـک بـه برخـی روایـات،[1] روز عاشـورا را روزی مبـارک می‌داننـد! در منابـع اهـل سـنّت نقـل شـده اسـت پیامبـر اکـرم ﷺ پـس از ورود بـه مدینـه مشـاهده کردنـد یهودیـان ایـن روز را روزه می‌گیرنـد. وقتـی ایشـان دلیـل ایـن امـر را جویـا شـدند، در پاسـخ گفتنـد کـه در ایـن روز خـدا فرعـون را غـرق کـرده و حضـرت موسـی علیه‌السلام را نجـات داد. پیامبـر اکـرم ﷺ بـا اسـتناد بـه اینکـه مسـلمانان بـه حضـرت موسـی علیه‌السلام بیشـتر قرابـت دارنـد تـا یهودیـان، روزهٔ ایـن روز را تشـریع فرمودنـد.[2] در دوره‌هـای بعـدی روایـات دیگـری در مـورد روزه، سـرمه بـه چشـم کشـیدن، اطعـام، نفقـه بـر عیـال، ذخیـرهٔ نیازهـای سـالیانه در ایـن روز و قرض‌الحسـنه دادن، در میـراث حدیثـی اهـل سـنّت وارد شـد! ابن‌الجـوزی فصلـی مسـتقل از کتـاب *بسـتان الواعظیـن و ریـاض السـامعین* را بـه فضائـل روز عاشـورا اختصـاص داده اسـت![3] ایـن روایـات بعدهـا بـه زندگـی اجتماعـی اهـل سـنّت نیـز وارد شـد. بـه گـزارش ابوریحـان بیرونـی کـه خـود در دوران آل‌بویـه می‌زیسـت، بنی‌امیّـه در ایـن روز لبـاس تـازه می‌پوشـیدند، زینـت

۱. جناب میثم تمّار که هشت روز پیش از واقعهٔ عاشورا به شهادت رسید، بر بالای دار این نکته را متذکر شد که در روز دهم این ماه فرزند پیامبر شهید شده و عده‌ای این روز را مبارک خواهند دانست و برای آن فضائل فراوانی جعل خواهند کرد (شیخ صدوق، *امالی*، ۱۸۹ و ۱۹۰). پیش‌بینی جناب میثم درست از کار درآمد و برای این روز ویژگی‌های فراوانی در کتب اهل سنّت نقل شد.

۲. این واقعه در بسیاری از کتاب‌های حدیثی و تاریخی نقل شده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: بخاری، محمدبن‌اسماعیل، *الصحیح*، ۴۴/۳؛ ابن‌حنبل، *المسند*، ۲۹۱/۱ و ۳۱۰؛ قزوینی، ابن‌ماجه، *السنن*، ۵۵۲/۱؛ طبری، محمد بن جریر، *التاریخ*، ۴۱۷/۲؛ نقل موجود در کتاب‌ها چنین است: «و کان النبی ﷺ حین قدم المدینة، رای یهود تصوم یوم عاشوراء، فسألهم فاخبروه انه الیوم الذی غرق الله فیه آل‌فرعون، و نجی موسی و من معه منهم، فقال: نحن أحق بموسی منهم فصام و امر الناس بصومه، فلما فرض صوم شهر رمضان، لم یأمرهم بصوم یوم عاشوراء، و لم ینههم عنه». برای مطالعهٔ بیشتر ر.ک: طبسی، نجم‌الدین، *صوم یوم عاشورا بین السنة النبویة و البدعة الاموية*.

۳. ابن‌الجوزی، *بستان الواعظین*، ۲۴۹-۲۶۹؛ به جهت پرهیز از طولانی شدن، تنها به ذکر همین کتاب به‌عنوان نمونه‌ای از تمامی روایات موجود در کتب اهل سنّت اکتفا شد.

می‌کردند، به چشمان سرمه می‌کشیدند، ولیمه می‌دادند و شیرینی پخش می‌کردند. وی خاطرنشان می‌کند پس از انقراض دولت بنی‌امیّه این رسوم در میان اهل سنّت باقی ماند.[1] بنا به گزارش ابن کثیر، ناصبیان اهل شام در روز عاشورا حبوب (غذای معروف) می‌پختند، غسل می‌نمودند، عطر استفاده می‌کردند، فاخرترین لباس‌ها را می‌پوشیدند و شادمانی می‌کردند.[2] مقدسی گزارش کرده است که اهالی مکّه از عالم و جاهل در روز عاشورا به تجمّل روی می‌آورند.[3]

در روایات رسیده از اهل‌بیت علیهم‌السلام روزهٔ عاشورا سنّت ابن‌مرجانه به جهت خوشحالی پیروزی بر امام حسین علیه‌السلام معرفی شده است و جزای روزهٔ آن، محشور شدن با ابن مرجانه و آل زیاد در روز قیامت است![4] علاوه بر منع روزه گرفتن در روز عاشورا، امام کاظم علیه‌السلام از ابتدای ماه محرّم خندان دیده نمی‌شدند و در روز عاشورا ناراحتی ایشان به اوج خود می‌رسیده است.[5] در این روز جمع‌آوری اموال و ذخیرهٔ مایحتاج و یا کسب‌وکار توسط ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام نهی شده و به‌جای آن دستور داده‌اند مردم در این روز در باطن و در ظاهر عزادار و مصیبت‌زده باشند.[6] از دیدگاه اجتماعی نیز ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام علاوه بر عزاداری، به شیعیان دستور می‌دادند ژولیده موی بوده، لباس‌ها را مانند اهل مصیبت بپوشند و در خانه‌های خود یا در خانه‌های دیگر شیعیان

۱. ابوریحان بیرونی، *الآثار الباقیة*، ۳۲۹.
۲. ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، ۸/ ۲۰۲.
۳. مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، ۱۸۳.
۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ۴/ ۱۴۵-۱۴۷ (مؤلف کتاب، پنج روایت را در این زمینه نقل کرده است)؛ طوسی، محمد بن الحسن، *تهذیب الاحکام*، ۴/ ۳۰۰ و ۳۰۲؛ طوسی، محمد بن الحسن، *الاستبصار*، ۲/ ۱۳۴-۱۳۶.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، *الامالی*، ۱۹۱.
۶. ابن‌قولویه، *کامل الزیارات*، ۱۹۳؛ ابن بابویه، محمد بن علی، همان؛ همو، *عیون اخبار الرضا* علیه‌السلام ۱/ ۲۹۸ و ۲۹۹؛ همو، *علل الشرایع*، ۱/ ۲۲۵-۲۲۸.

عـزاداری کننـد.[1] برخـی از علمـای شـیعه ماننـد ملّامحسـن فیـض کاشـانی، علّامه مجلسی و محدّث بحرانی، روزه در این روز را حرام می‌دانند.[2]

عـزاداری بـر امـام حسـین علیه‌السلام در اولیـن روزهـای پـس از شـهادت ایشـان آغـاز شـد. بازمانـدگان واقعـهٔ کربـلا لبـاس سـیاه و مُسـوح[3] می‌پوشـیدند و امام سـجاد علیه‌السلام برای آن‌ها غذا آماده می‌نمودند.[4] عزاداری حضرت زینب علیهاالسلام ام‌البنین، ام‌سـلمه (همسـر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله) و رباب، همسـر امام حسـین علیه‌السلام در بسـیاری از کتاب‌های تاریخی و ادبـی نقـل شـده اسـت.[5] در دوران ائمـهٔ بعـدی نیـز مجالـس عـزا در حضـور خـود ائمه علیهم‌السلام برگزارشـده و ایشـان اصحابشـان را به گریه و نوحه‌سـرایی بر امام حسین علیه‌السلام دستور می‌دادند.[6]

در روز عاشـورای سـال ۳۵۲ معزّالدوله دسـتور داد در شـهر بغداد دکان‌ها بسته شده،

---

۱. در آن زمـان بـاز بـودن دکمهٔ لباس نشـانهٔ عزادار بودن بوده و امام صـادق علیه‌السلام به یکی از اصحاب خود چنین دستور داده‌اند و در ادامه نیز به انجام اعمال دیگری در روز عاشورا، ازجمله زیارت امـام حسـین علیه‌السلام سـفارش کرده‌اند. (طوسـی، محمـد بن الحسـن، *مصباح المتهجـد*، ۷۸۲-۷۸۷؛ ابن‌المشـهدی، *المزار الکبیر*، ۴۷۳-۴۸۰). برای آشـنایی با آداب دیگر روز عاشورا ر.ک: نیشابوری، عبدالحسین، *احرام محرم*، ۱۳۷-۱۶۸.

۲. فیض، ملا محسن، *الوافی*، ۷۶/۱۱؛ مجلسی، محمدباقر، *مرآة العقول*، ۳۶۱/۱۶؛ بحرانی، شیخ یوسف، *الحدائق الناضرة*، ۳۷۵/۱۳ و ۳۷۶؛ مرحوم نراقی نیز فتوای مرحوم صاحب حدائق را «فی غایة الجودة» دانسته است. (نراقی، احمد، *مستند الشیعة*، ۴۹۲/۱۰)

۳. در ادامه توضیحی در مورد لباس مسوح ارائه خواهد شد.

۴. برقی، *المحاسن*، ۴۲۰/۲.

۵. عزاداری ام‌سـلمه در کتاب‌های: ابن بابویه، محمد بن علی، *الامالی*، ۲۰۲، ۲۰۳؛ مفید، محمد بـن محمد، *الامالی*، ۳۱۹؛ طوسـی، محمد بن الحسـن، *الامالـی*، ۹۰ و ۳۱۵؛ ترمذی، محمد بن عیسـی، السـنن، ۶۵۷/۵؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، ۳۷۳/۲۳؛ و عزاداری ام‌البنیـن در کتابهـای: اصفهانـی، ابوالفـرج، *مقاتـل الطالبییـن*، ۹۰؛ مجلسـی، محمدباقر، *بحارالانـوار*، ۴۰/۴۵؛ و عـزاداری و نوحه‌خوانی رباب در کتابهـای اصفهانی، ابوالفرج، *الآغانی*، ۱۴۲/۱۶؛ الصفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، ۷۵/۱۴ نقل شده است.

۶. در ایـن زمینـه ر.ک: مجلسـی، محمدباقـر، همـان، ۲۷۸/۴۴-۲۹۶؛ عاملی، شـیخ حر، *وسـائل الشیعة*، ۵۹۳/۱۴-۵۹۷.

بازارها و خریدوفروش تعطیل شده، مردم لباس‌های سیاه پوشیده، و بر سر در خانه‌ها یا مغازه‌های خود مُسوح نصب نموده و به‌طور علنی نوحه‌سرایی کنند. بعدازاین دستور، تمامی شیعیان با صورت‌های سیاه در خیابان‌ها حاضر شده و در حالی که با دست بر صورت خود می‌زدند، به خیابان‌ها آمدند.[1] نه تنها در بغداد، بلکه این شیوهٔ عزاداری در بسیاری از شهرها و مناطق انجام می‌گرفت.[2] گزارش‌های فراوانی در مورد اقامهٔ عزاداری عاشورا در سال‌های مختلف در منابع تاریخی نقل شده است. همچنین گزارش شده که شیعیان در این روز کاه و خاکستر بر سر خود یا در خیابان‌ها و بازارها می‌ریختند.[3]

در مغرب جهان اسلام و مناطق تحت حاکمیت دولت فاطمیان، عزاداری امام حسین علیه‌السلام رواج کامل داشته است. مقریزی دربارهٔ عزاداری عاشورا در مصر می‌نویسد در روز عاشورا بازارها تعطیل شده و عزاداری در بارگاه ام‌کلثوم و سیّده نفیسه یا مسجد جامع قاهره برپا می‌شده است.[4] مقریزی و ابن‌تغری‌بردی گزارش بسیار مفصّلی از نحوهٔ عزاداری خلفای فاطمی و مردم در روز عاشورا بیان کرده و خاطرنشان می‌کنند که این رسم از ابتدای خلافت المعزلدین الله (۳۴۱-۳۶۵) تا پایان خلافت العاضد عبدالله (۵۵۶-۵۶۷)، آخرین خلیفهٔ فاطمی، ادامه داشته است.[5] پس از انقراض خلافت فاطمیان، صلاح‌الدین ایّوبی دستور داد تا مردم در روز عاشورا شادی نمایند

۱. همدانی، *تکملة تاریخ طبری* (چاپ شده در ضمیمه تاریخ طبری)، ۱۱/۳۹۷؛ ابن‌الجوزی، *المنتظم*، ۱۴/۱۵۰؛ ابن‌اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ۸/۵۴۹؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، ۱۱/۲۴۳؛ ابن‌خلدون، *تاریخ*، ۳/۵۲۷؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، ۲۶/۱۱.

۲. ابوریحان بیرونی، *الآثار الباقیة*، ۳۲۹.

۳. ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، ۷/۳۳۵ و ۸/۲۰۲.

۴. مقریزی، احمد بن علی، *الخطط*، ۲/ ۳۲۹ و ۴۳۶؛ همو، *اتعاظ الحنفاء*، ۲/۱۴۵؛ گزارش‌های عزاداری در سال‌های زیادی نقل شده است؛ به‌عنوان‌مثال ر.ک: همان، ۲/۶۷ و ۱۰۰ و ۳/۹۷ و ۱۰۵.

۵. ابن‌تغری‌بردی، *النجوم الزاهرة*، ۵/۱۵۲ و ۱۵۳؛ مقریزی، احمد بن علی، *الخطط*، ۲/۳۳۰ و ۳۳۱.

و شیرینی پخش کنند و سرمه به چشم کشند.[1]

از آدابی که شیعیان در روز عاشورا اجرا می‌کردند استفاده از مُسوح بوده است. لباس مُسوح (مفرد آن مسح) لباسی از جنس موی بز بود که آن زمان توسط راهبان و دنیا گریزان استفاده می‌شد و معمولاً به رنگ سیاه بود. بسیاری از افراد در مراسم عزاداری آن را می‌پوشیدند و نشانه‌ای از ماتم‌زدگی بوده است. شیعیان در عزاداری‌های خود یا مُسوح بر تن می‌کرده و یا آن را بر سر در خانه‌ها یا مغازه‌های خود نصب می‌نمودند.

۴-۳- خوردن جرجیر و جری

و أکلت جرجیر البقو ل بلحم جِرّیٍّ البحر
و جعلتها خیر المآ کل و الفواکه و الخضر

جرجیر گیاهی است که برابر با روایات شیعه از خوردن آن نهی شده است؛ گیاهی که ریشه‌های آن در جهنم کاشته شده و آن را گیاه موردعلاقهٔ بنی‌امیه دانسته‌اند.[2] در روایات شیعه خوردن جِرّی (مارماهی) نیز حرام اعلام شده است؛ به‌عنوان‌مثال نقل شده است امیرالمؤمنین علیه‌السلام در بازار شهر، افراد را از فروش جِرّی منع می‌کرده‌اند.[3] شهید اول بر اساس این روایات، جرجیر را گیاهی مذموم دانسته،[4] و سیّد مرتضی حرمت گوشت جِرّی را از انفرادات فقهی امامیّه دانسته است.[5] احمد بن داوود بن سعید معروف به ابویحیی جرجانی، کتابی در مورد مناظرهٔ یکی از شیعیان با مرجئه در مورد خوردن جِرّی نوشته است.[6]

---

۱. همان، ۴۳۷/۲.

۲. برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، ۵۱۷/۲ و ۵۱۸؛ کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۳۶۸/۶.

۳. علی بن جعفر، *مسائل علی بن جعفر*، ۱۳۱؛ حمیری، *قرب الاسناد*، ۲۷۹؛ کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲۲۱/۶؛ عاملی، شیخ حر، *وسائل الشیعة*، ۱۳۰/۲۴-۱۳۷.

۴. عاملی، محمد بن مکی، *الدروس الشرعیة*، ۲۹۰.

۵. سیّدمرتضی، علی بن حسین، *الانتصار*، ۴۰۰.

۶. نجاشی، احمد بن علی، همان، ۴۵۵؛ طوسی، محمد بن الحسن، *فهرست*، ۵۹.

با توجه به اینکه در حرمت جِرّی و کراهت جرجیر، اختلافی میان شیعیان نیست[1]، این دو حکم به‌تدریج از نشانه‌های شیعیان گردید و این اختلافات جنبهٔ اجتماعی به خود گرفت. در شعر ابن‌التعاویذی که مانند قصیدهٔ تتریه سروده شده، خوردن جرجیر و ماهی از نشانه‌های ناصبیان بیان شده است.[2] همچنین در منطقهٔ شامات در دوران الحاکم بامرالله دستور داده شد مردم جرجیر نخورند.[3]

۴ـ۴ـ احکام فقهی

علاوه بر آیین‌ها و اعتقادات، برخی احکام فقهی نیز جنبهٔ اجتماعی به خود گرفت. به‌ویژه احکام فقهی اختلافی شیعه و اهل سنّت، نمود بیشتری در تعیین حدومرزهای دو گروه داشت و همواره در طول تاریخ با استناد به همین مسائل، معتقدان به مذهب تشیّع و اهل سنّت از یکدیگر متمایز می‌شدند. ابن‌منیر در شعر خود علاوه بر موضوعات پیشین، چند مورد از اختلافات فقهی را نیز به تصویر کشیده است که در ادامه به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

و غسلت رجلي كلّها و مسحت خفّي في السّفر
و آمين أجهر في الصّلا ة كمن بها قبلي جهر

یکی از اختلافات میان شیعه و اهل سنّت در مسائل عملی (اصطلاحاً فقهی)، بحث شستن رِجلَین (پاها) در وضو، مسح بر خُفَّین[4] و آمین گفتن در نماز پس از پایان سورهٔ حمد است. در روایاتِ نقل شده در کتب اهل سنّت در موضوع شستن

۱. بنا به نقل مرحوم صاحب جواهر، حرمت خوردن جِرّی میان علمای شیعه اجماعی بوده است (نجفی، محمدحسن، *جواهرالکلام*، ۳۶/ ۲۴۳ و ۲۴۴).

۲. اصفهانی، عمادالکاتب، همان، ۴/ ۲۸.

۳. فضل‌الله، رشیدالدین، *جامع التواریخ: اسماعیلیان*، ۴۸؛ مقریزی، احمد بن علی، *الخطط*، ۴/ ۷۲.

۴. «خُفّین» پاپوشی بوده که روی جوراب پوشیده می‌شده و پس‌ازآن پا را در کفش قرار می‌دادند و معمولاً در مسافرت‌ها استفاده می‌شد.

پاهـا و مسـح بر خُفَّین، اختلاف وجـود دارد. برخی از روایات بر جواز مسـح بر خُفَّین و برخـی دیگـر برخـلاف آن تصریح کرده‌انـد؛ اما به‌طورکلـی می‌توان گفت اکثـر آن‌ها به جواز مسح بر خُفَّین معتقد هستند.[1]

در روایـات رسـیده از اهل‌بیت علیهم‌السلام هیچ‌کـدام از اقدامـات فـوق نه تنها مجاز شـمرده نشـده، بلکه بدعت‌هایی دانسـته شـده‌اند که بعدها به وجود آمده‌انـد. امام باقر علیه‌السلام مسح نکردن بر خُفَّین را از چیزهایی دانسته‌اند که هیچ‌گاه از آن تقیّه نمی‌کنند.[2] امام صادق علیه‌السلام به‌شـدت از مسـح بر خُفَّین منع نموده[3] و حتی از نماز پشـت سر کسی که مسـح بر خُفَّین کرده، منع نموده‌اند[4] و در پاسـخ برخی شـیعیان، دلایل حرمت مسح بر خُفَّین را بیان فرموده‌اند.[5]

وجوب مسح بر رِجلَین نیز یکی از مسائلی است که در روایات بر آن تأکید و از شستن آن‌هـا منـع شـده اسـت.[6] ائمـه علیهم‌السلام همچنین بـه اصحاب خـود دسـتور می‌دادند که هیچ‌گاه در نماز بعد از حمد، آمین نگویند.[7]

فضل‌بن‌شـاذان کتابی در مورد مسـح بر خُفَّین نوشـت.[8] در دوران غیبت صغرا، علی

---

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحیح*، ۵۱/۱ و ۵۲؛ نیشابوری، مسلم بن الحجاج، *الصحیح*، ۲۲۷/۱-۲۳۰؛ بیهقی، احمد بن الحسین، *السنن الکبری*، ۲۶۹/۱-۲۸۳؛ برای بحث در این مورد ر.ک: العینی، *عمدة القاری*، ۱۴۳/۳-۱۵۱؛ الجزیری، عبدالرحمن، *الفقه علی المذاهب الاربعة*، ۱۲۵/۱-۱۳۵.

۲. برقی، احمدبن‌محمد، *المحاسن*، ۲۵۱/۱؛ کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲۱۷/۲ و ۳۲/۳ و ۴۱۵/۶؛ طوسـی، محمد بن الحسن، *تهذیب الاحکام*، ۱۱۴/۹؛ همو، *الاستبصار*، ۷۶/۱.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۳۴۹/۱ و ۳۵۰، ۳۲/۳، ۴۱۵/۶؛ طوسی، محمد بن الحسن، *تهذیب الاحکام*، ۳۶۱/۱-۳۶۲.

۴. حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الاسناد*، ۱۶۲.

۵. کشّی، محمد بن عمر، *رجال*، ۳۹۴.

۶. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۲۹/۳-۳۱.

۷. همـان، ۳۱۳/۳؛ طوسـی، محمـد بـن الحسـن، همـان، ۷۴/۲ و ۷۵؛ همـو، *الاسـتبصار*، ۳۱۸/۱-۳۱۹.

۸. نجاشی، احمد بن علی، همان، ۳۰۷؛ طوسی، محمد بن الحسن، *فهرست*، ۱۵۰.

بـن بـلال بـن ابی‌معاویـه دو کتـاب در مورد مسـح بـر خُفَّین و مسـح بر رِجلَین نوشـته و ابویحیـی جرجانـی کتابـی در مـورد مناظـرهٔ یک شـیعی بـا مرجئی در مورد مسـح بر خُفَّین و یک کتاب مسـتقل در مورد مسـح بر خُفَّین نوشـته است.[۱] در دوره‌های بعد، ابن‌جنیـد دو کتـاب با عناوین *المسـح علی الرِّجلَین* و *فرض المسـح علـی الرِّجلَین* تألیـف کـرد.[۲] شـیخ مفیـد[۳] و محمـد بـن حسـن بن حمـزه (جانشـین شـیخ مفید در بغداد)[۴] نیز رساله‌ای در مورد مسح بر رِجلَین، نوشته‌اند. سیّد مرتضی در جواب سؤال در مورد مسح بر خُفَّین، به آیهٔ ۶ سورهٔ مائده و برخی روایات استناد نموده است.[۵]

آمیـن گفتـن بعـد از حمـد را نیز تمـام فقها حـرام دانسـته و تصریح کرده‌اند اگر کسـی عمـداً و بـدون هیـچ اضطـراری آمیـن را بگویـد، نمـازش باطـل اسـت.[۶] در دوره‌های بعدی تا به امروز نیز تمام فقهای شـیعه، مسـح بر رِجلَین را واجب و شستن آن را حرام دانسـته‌اند. همچنین مسـح بر خُفَّین را نیز حرام اعلام نموده و آمین گفتن بعد از نماز

۱. نجاشـی، احمـد بن علی، همان، ۲۶۵ و ۴۵۵؛ طوسـی، محمد بن الحسـن، همـان، ۱۲۲ و ۵۹. بـا توجـه بـه اینکه علی بن بلال اسـتاد ابن‌نوح بوده اسـت می‌توان احتمال داد کـه وی در اواخر دوران غیبـت صغـرا بـه دنیـا آمده باشـد. ابویحیی جرجانی به جرم تشـیّع به دسـتور محمد بن طاهر به حبس و تازیانه و اعدام محکوم شد (همان، ۵۹). با توجه به دوران حکومت محمد بن طاهـر (۲۴۸-۲۶۲) ابویحیـی قطعـاً پیش از دوران غیبت صغرا به دنیـا آمده و در دوران غیبت صغرا می‌زیست.

۲. نجاشی، احمد بن علی، همان، ۳۸۶ و ۳۸۸.

۳. همـان، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۹. ایـن کتـاب بـا همیـن عنوان چاپ شـده اسـت: مفیـد، محمد بن محمد، *رسالة فی المسح علی الرجلین*، ۱۷-۳۰.

۴. نجاشی، احمد بن علی، همان، ۴۰۴.

۵. سیّدمرتضی، علی بن حسین، *رسائل الشریف المرتضی*، ۳/ ۱۸۳-۱۸۵. مشابه استدلال‌های سـیّد در این رسـاله در کتاب *المسائل الناصریات* نیز آمده است. (همو، *المسائل الناصریات*، ۱۲۹-۱۳۲) سـیّدمرتضی وجوب مسـح بـر رجلین را از انفـرادات امامیه ذکر کرده اسـت. (همو، *الانتصار*، ۱۰۵)

۶. ابـن بابویـه، محمد بن علی، *مـن لایحضره الفقیه*، ۱/ ۲۵۵؛ مفید، محمـد بن محمد، *المقنعة*، ۱۰۵؛ طوسی، محمد بن الحسن، *النهایة*، ۷۷.

را جایز ندانسته‌اند.[1] علاوه بر فقهای امامیّه، یحیی بن‌الحسین از فقهای زیدیه و قاضی نعمان، فقیه اسماعیلیِ[2] اوایل حکومت فاطمیان، نیز مسح بر خُفَّین را جایز نمی‌دانند.[3]

این موضوعات (وجوب غسل رِجلَین، حرمت مسح بر خُفَّین و حرمت آمین در نماز بعد از سورهٔ حمد) از اجماعیات فقه امامیّه بوده و تمامی علمای شیعه به آن فتوا داده‌اند و نبود یک مورد خلاف در این موضوع، خود بهترین دلیل بر رواج این امر در میان شیعیان تا به امروز است.

لازم به ذکر است در دستور[4] حسن بن زید، حاکم شیعی طبرستان، یکی از مواردی که مردم مجبور به ترک آن شده‌اند، مسح بر خُفَّین بوده است.[5] علاوه بر این در بخشی از پرسشی از سیّد مرتضی آمده که شیعیان همگی قائل به حرمت مسح بر خُفَّین و اهل سنّت قائل به جواز شده‌اند.

---

۱. برای پرهیز از طولانی شدن بحث تنها به ذکر دو کتاب اکتفا می‌شود: بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، ۲/ ۲۸۸-۳۱۸، باب مسح الرجلین به‌ویژه صفحات ۳۱۱-۳۱۵ که به بحث در مورد مسح بر خُفِّین مربوط است. مرحوم صاحب حدائق مسح بر رجلین را از اجماعیّات فقه شیعه دانسته است؛ نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، ۲/ ۲۰۶-۲۴۲. مرحوم صاحب جواهر مسح بر رجلین را ضروری مذهب شیعه دانسته است. برای مطالعهٔ بیشتر در مورد آمین گفتن در نماز نیز ر.ک: بحرانی، یوسف، همان، ۸/ ۱۹۶-۲۰۲؛ نجفی، محمدحسن، همان، ۱۰/ ۲-۱۱.

۲. در مورد اسماعیلی یا اثناعشری بودن قاضی نعمان اختلاف است. مرحوم محدّث نوری شواهدی قابل اعتنا در اثبات اثنا عشری بودن وی ارائه کرده است (محدّث نوری، *خاتمة مستدرک الوسائل* (چاپ شده در انتهای جلد سوم *مستدرک الوسائل*)، ۳/ ۳۱۳-۳۲۱)

۳. یحیی بن الحسین، *الاحکام*، ۱/ ۷۸؛ قاضی نعمان، *دعائم الاسلام*، ۱/ ۱۱۰؛ همو، *کتاب الاقتصار*، ۱۵.

۴. از این دستور در ادامه یاد خواهد شد.

۵. ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، ۱/ ۲۴۰؛ مولانا اولیاء الله، *تاریخ رویان*، ۹۲ و ۹۳؛ خواندمیر، *تاریخ حبیب السیر*، ۲/ ۴۰۸ و ۴۰۹.

۵ـ مظالم تاریخی

وقایع تاریخی که در خاطره و حافظهٔ جمعی جای گرفته‌اند، برای جوامع هویّت سازند. به‌ویژه در تاریخ اسلام با سفارش‌هایی که در مورد اهل‌بیت علیهم‌السلام توسط خاتم‌النبیین صلی‌الله‌علیه‌وآله شد[۱]، رفتار حاکمان در قبال ایشان در میزان قضاوت افکار عمومی قرار گرفت. زنده نگه‌داشتن این وقایع از یکسو همدلی با اهل‌بیت علیهم‌السلام و از سوی دیگر دوری و انزجار از گروه‌های مقابل ایشان بود. حمله به خانهٔ حضرت صدیقهٔ طاهره علیهاالسلام، نقض پیمان با اهل‌بیت علیهم‌السلام و عاشورا از این یادمان‌ها هستند.

۵ـ۱ـ داستان حمله به خانه حضرت زهرا علیهاالسلام و غصب فدک

ما سلّ قطّ ظبی علی آل النبیّ و لا شهر
کلّا و لا صدّ البتو ل عن التّراث و لا زجر
و أثابها الحسنی و ما شقّ الکتاب و لا بقر

از نکاتی که در این ابیات ذکر شده، اول حمله به خانهٔ حضرت زهرا علیهاالسلام و امیرالمؤمنین علیه‌السلام و دوم اشاره به غصب فدک و سوم بدرفتاری با حضرت صدیقهٔ طاهره علیهاالسلام و چهارم پاره کردن نامهٔ نوشته شده در مورد فدک است. داستان حمله به خانهٔ وحی و تلاش کسانی که در سقیفه به قدرت رسیدند، برای اخذ بیعت از امیرالمؤمنین علیه‌السلام و حمله به خانهٔ ایشان در بسیاری از کتاب‌های تاریخ نقل شده است.[۲]

۱. در خطبه‌ای که امام زین‌العابدین علیه‌السلام در بازگشت از شام در نزدیکی مدینه ایراد فرمودند، اشاره شده اگر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌جای دستور به محبّت به اهل‌بیت علیهم‌السلام به قتال با ایشان دستور می‌دادند، بیش از این نمی‌توانستند بر ما ظلم کنند. (ابن‌نما، *مثیرالاحزان*، ۹۱؛ سیّدبن طاووس، *اللهوف*، ۱۱۷)

۲. برای مطالعهٔ بیشتر در این زمینه ر.ک: انصاری، اسماعیل، *الموسوعة الکبری عن فاطمة الزهراء* علیهاالسلام جلدهای ۱۰ تا ۱۶؛ غیب غلامی، *احراق بیت فاطمة* علیهاالسلام؛ لبّاف، علی، *دانشنامهٔ شهادت حضرت زهرا* علیهاالسلام.

سرزمین فدک بدون هیچ جنگی فتح شد و به همین دلیل به‌تصریح آیهٔ قرآن، این سرزمین از آن پیامبر اکرم ﷺ بود.[1] رسول‌الله ﷺ پس از نزول آیهٔ ﴿وآتِ ذا القُربَی حَقّه﴾ فدک را به حضرت زهرا علیها السلام داده و آن را مِلک ایشان قراردادند.[2] پس از به خلافت رسیدن ابوبکر، وی فدک را از ایشان گرفت و عاملان حضرت زهرا علیها السلام را که در آن مشغول به کار بودند، اخراج کرد.[3] پس‌ازآن حضرت زهرا علیها السلام خطبهٔ معروف خود را در احتجاج به مالکیت فدک ایراد فرموده[4] و امیرالمؤمنین علیه السلام نیز با ابوبکر در این زمینه مناظره نمودند.[5] به دلیل ظلم‌هایی که ابوبکر و عمر بر حضرت زهرا علیها السلام روا داشتند، آن حضرت وصیّت کرد تا آن دو در تشییع جنازه حاضر نشده و به همین دلیل، امیرالمؤمنین علیه السلام آن حضرت را شبانه دفن کردند؛[6] این امر باعث شد مزار حضرت فاطمهٔ زهرا علیها السلام تاکنون ناشناخته باقی بماند.

در دوران آل‌بویه لعن خلفای قبل از امیرالمؤمنین علیه السلام توسط شیعیان انجام

---

۱. ابن‌هشام، *السیرة النبویة*، ۳۵۲/۳ و ۳۵۸؛ ابن‌خیاط، خلیفه، *التاریخ*، ۸۳ و ۸۵؛ طبری، محمد بن جریر، *التاریخ*، ۱۵/۳ و ۲۰.

۲. این مطلب در منابع زیادی نقل شده است. منابع شیعه: قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر، ۱۵۵/۲؛ عیّاشی، محمد بن مسعود، تفسیر، ۲۸۷/۲؛ منابع اهل سنّت: سیوطی، جلال الدین، *الدرّ المنثور*، ۱۷۷/۴؛ ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۶۵/۵؛ هرچند ابن کثیر این روایت را نقد کرده، اما ذکر این روایت نشان می‌دهد که این اعتقاد در طول تاریخ وجود داشته است. برای بحث در این زمینه ر.ک: انصاری، اسماعیل، *الموسوعة الکبری عن فاطمة الزهراء* علیها السلام ۹۷/۱۲-۱۵۱؛ انصاری، محمدباقر، *اسرار فدک*، ۱۷-۲۳.

۳. در این زمینه ر.ک: انصاری، اسماعیل، همان، ۱۵۵/۱۲-۴۸۴؛ و همچنین انصاری، محمدباقر، همان، ۲۵-۵۴.

۴. ابن‌طیفور، *بلاغات النساء*، ۱۶-۲۵؛ طبری، محمد بن جریر، *دلائل الامامة*، ۱۱۱-۱۱۹. متن این خطبه بر اساس منابعی که آن را نقل کرده‌اند در کتاب زیر تصحیح شده است: انصاری، محمدباقر، همان، ۱۶۷-۲۳۲.

۵. طبرسی، *الاحتجاج*، ۹۰/۱-۹۵.

۶. این حادثه در تمامی کتاب‌های حدیثی و تاریخی نقل شده است؛ به‌عنوان نمونه ر.ک: بخاری، محمد بن اسماعیل، همان، ۱۳۹/۵؛ نیشابوری، مسلم بن الحجاج، همان، ۱۳۸۰/۳.

می‌گرفت. همان‌طور که ابن کثیر اشاره کرده، در قرن چهارم لعن خلفا در تمامی بلاد اسلامی از مصر، شام، عراق، خراسان، حجاز و اکثر بلاد مغرب [اسلامی] انجام می‌گرفته است.[1] در سال ۳۵۱ به دستور معزّالدوله بر دیوار خانه‌های شیعیان در بغداد، عباراتی به این مضمون در لعن خلفا نوشتند: «لعنت بر کسی که حق فاطمه علیها السلام فدک، را غصب کرد (یعنی ابوبکر)؛ لعنت بر کسی که عباس را از شوری بیرون گذاشت (یعنی عمر)؛ لعنت بر کسی که ابوذر را تبعید کرد (یعنی عثمان)؛ لعنت بر کسی که از دفن امام حسن علیه السلام در کنار جدّش منع نمود (یعنی عایشه یا مروان حکم)» و همچنین معاویه با تصریح به نامش لعن شد. پس‌ازآنکه اهل سنّت شبانه این نوشته‌ها را پاک کردند، به پیشنهاد وزیر معزّالدوله تنها لعن صریح معاویه باقی مانده و عبارت «لعن الله الظالمین لآل محمد من الأوّلین و الآخرین» را جایگزین باقی جملات کردند.[2] همچنین در سال ۳۴۵ اهالی اصفهان به دلیل لعن خلفا به قم حمله کرده و عدهٔ زیادی از مردم شهر را کشته و اموال تاجران را غارت کردند. رکن‌الدوله از این اقدام اهالی اصفهان ناراحت شده و ایشان را مجبور به پرداخت غرامت کرد.[3]

فقیه حنبلی، محمدبن‌عبدالواحد (معروف به ابوعمر زاهد یا غلام ثعلب)، که کتابی مفصّل در مورد فضایل معاویه نوشته بود، در سال ۳۴۳ از دنیا رفت.[4] دراثنای تشییع جنازهٔ وی، حنابله جسد او را وارد محلهٔ شیعه‌نشین کرخ نمودند.

---

۱. ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، ۱۱/ ۲۳۳.

۲. ابن‌الجوزی، *المنتظم*، ۱۴۰/۱۴؛ ابن‌اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ۵۴۲/۸؛ ابن‌خلدون، *تاریخ*، ۵۲۷/۳ و ۵۸۵/۴؛ ابن کثیر، همان، ۲۴۰/۱۱؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، ۸/۲۶.

۳. ابن کثیر، همان، ۲۳۰/۱۱.

۴. گفته شده است هرگاه کسی برای سؤال نزد ابوعمرزاهد می‌آمد، وی اول کتاب *فضائل معاویه* را به وی تحدیث می‌کرد و بعد جواب سؤالش را می‌داد. (بغدادی، خطیب، *تاریخ بغداد*، ۳۵۷/۲؛ ابن‌ابی‌یعلی، *طبقات الحنابلة*، ۱۲۹/۳)

یکی از آن افراد به‌طعنه به شیعیان گفت: «این جنازه مانند جنازه‌ای نیست که شب دفن شد».[1] شیعیان از این عمل برآشفتند و منازعه‌ای شدید میان ایشان و حنابله درگرفت.[2]

یکی دیگر از شواهد لعن خلفا در قرن چهارم، داستانی است که در مورد احمدبن‌عبدالله سوسنجردی، معروف به ابوالحسین مُعدّل (د. ۴۰۲) اتفاق افتاد. نقل شده که وی روزی در حین عبور از بازار کرخ، شنید شیعیان در آنجا برخی از صحابه را لعن می‌کردند؛ وی با خود تعهد کرد که تا آخر عمر هیچ‌گاه از کرخ عبور نکند؛ وی که ساکن باب‌الشام[3] بود، از قنطرهٔ فرات نیز عبور نکرد تا اینکه از دنیا رفت.[4]

در مغرب جهان اسلام نیز وضع به همین منوال بود. آن‌طور که مورّخان نوشته‌اند، در دوران فاطمیان لعن و سبّ خلفای سه گانه به‌طور علنی و بدون هیچ ترسی انجام می‌شد و حتی به دستور خلفای فاطمی این شعارها بر دیوار مساجد نیز نوشته شد.[5] این اقدامات در تمامی شهرهای تحت حاکمیت فاطمیان انجام می‌شد.[6]

---

۱. هذا والله لا کمن دُفنت لیلاً.

۲. ابن‌الوردی، *تاریخ*، ۲۸۶/۱.

۳. باب‌الشام منطقه‌ای در غرب بغداد بوده است (حموی، یاقوت، *معجم البلدان*، ۳۰۶/۱).

۴. بغدادی، خطیب، *تاریخ بغداد*، ۲۳۷/۴؛ در تصحیح بشار عواد معروف از کتاب *تاریخ بغداد* «قنطرة صراة» ذکر شده است (همان، ۳۹۱/۵). این سخن صحیح‌تر به نظر می‌رسد؛ چرا که صراة منطقه‌ای در بغداد و در سمت قبلهٔ کرخ قرار داشت (حموی، یاقوت، همان، ۴۴۸/۴). صراة دو بخش سُفلی و عُلیا داشت و میان این دو پلی قدیمی (القنطرة العتیقة) بود که از گچ و آجر ساخته شده بود (یعقوبی، ابن‌واضح، *البلدان*، ۲۴۳-۲۴۴). پس از ساخت بغداد، منصور عباسی پلی جدید بر این منطقه ساخت (بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، ۳۹۲) و میان این دو منطقه برکة زلزل و سویقة ابی‌الورد قرار داشت (حموی، یاقوت، همان، ۴۰۲/۱ و ۲۸۸/۳). به احتمال زیاد ابوالحسین معدّل از یکی از این دو پل عبور نکرد.

۵. ابن‌تغری‌بردی، *النجوم الزاهرة*، ۱۴۵/۴، ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۱۹ و ۱۱۹/۵.

۶. ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، ۴۷۳/۲۶.

۵ـ۲ـ گریه بر عثمان

و بکیـت عثمـان الشـهـ ـید بکاء نسوان الحضـر
و شـرحت حسـن صلاتـه جنـح الظّـلام المعتکـر

پس از کشـته شـدن عثمان، جامعهٔ اسـلامی به دو گروه تقسیم شـدند؛ عدّه‌ای به نام شـیعهٔ علی (شـیعی یا علوی) و عدّه‌ای دیگر به نام شـیعهٔ عثمان (عثمانی) شناخته شـدند کـه عثمانی‌هـا بعدها به اهل سـنّت تغییر نـام یافتند. یکـی از فضائل معروف عثمان در کتب اهل سـنّت، قرائت تمام قرآن توسـط وی در نماز در هر شـب اسـت؛[1] به‌طوری‌که ابن تیمیه نیز در کتاب خود به این موضوع اشـاره نموده و در مقابل تلاش دارد چنین فضیلتی را از امیرالمؤمنین علیه‌السلام سلب نماید.[2]

عثمانیـان شـیعیان زیـادی را به خونخواهی عثمان کشـتند و ازآنجاکـه مدعی بودند عثمـان در حال تشـنگی کشـته شـد، بسـیاری از ایـن افراد را نیـز در حال تشـنگی به شـهادت رسـاندند. اولین این افراد جنـاب محمدبن‌ابی‌بکر بود کـه صراحتاً به‌تلافی عثمـان کشـته شـد.[3] پس از وی نیـز شـیعیان زیـادی نظیـر عمروبن‌الحُمَـق خراعی، حُجربن‌عـدی و بسـیاری دیگـر بـه خونخواهـی عثمـان کشـته شـدند. مهم‌تریـن و اصلی‌ترین واقعه در تاریخ اسـلام که به‌تلافی کشـته شدن عثمان رخ داد، واقعهٔ کربلا و شـهادت امام حسـین علیه‌السلام و اصحاب ایشـان اسـت که بروز عینی تقابل دو جریان علـوی و عثمانـی بـود. عبیدالله‌بن‌زیـاد در نامـهٔ خـود کـه سـه روز پیـش از عاشـورا بـه عمربن‌سعد نوشت، دستور داد همان‌طور که عثمان در حال تشنگی کشته شد، باید

۱. بـلاذری، احمـد بن یحیی، *انسـاب الاشـراف*، ۱۰۷/۶؛ دارقطنی، علی بن عمر، *سـنن*، ۳۶۰/۲؛ اصفهانـی، ابونعیـم، *حلیـة الاولیـاء*، ۵۶/۱-۵۷. بـرای بحـث در ایـن زمینـه ر.ک بـه امینـی، عبدالحسین، همان، ۴۸۲/۹-۴۸۵.

۲. بـرای احتـرام به سـاحت امیرالمؤمنیـن علیه‌السلام از ذکر جملات ابـن تیمیه خودداری می‌کنیم! (ابن تیمیـه، *منهـاج السـنة*، ۲۲۹/۸) در ایـن زمینـه ر.ک: میلانـی، سـیّدعلی، *ابن‌تیمیـة و امامـة علی* علیه‌السلام.

۳. ثقفی، ابن‌هلال، *الغارات*، ۱۸۶ و ۱۸۷؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الأشراف*، ۱۶۷/۳.

امام حسین علیه‌السلام و اصحابشان نیز با لب‌تشنه کشته شوند.[1]

برخلاف عثمانیان، شیعیان همواره برای اهل‌بیت علیهم‌السلام عزاداری می‌کردند و پس از شهادت هرکدام از ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام به نوحه‌سرایی می‌پرداختند. عزاداری بر شهادت امام حسین علیه‌السلام و کشته‌شدگان حادثهٔ عاشورا، یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین شعائر شیعه بوده و در طول تاریخ تا به امروز ادامه داشته است. در ادامه و در بحث شعائر روز عاشورا، گزارش‌های تاریخی در مورد عزاداری روز عاشورا در قرن چهارم و پنجم موردبحث قرار خواهد گرفت.

۵ـ۳ـ گریه بر طلحه و زبیر و زیارت قبر آن دو

و رثیت طلحة و الزّبیـ ـر بکلّ شعر مبتکر
و أزور قبرهما و أز جر من لحانی أو زجر

دستور رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله به امیرالمؤمنین علیه‌السلام و یا دیگر صحابه در مورد جنگ با ناکثین، قاسطین و مارقین در بسیاری از کتاب‌ها نقل شده است.[2] بنا به اعتقاد شیعه، طلحه و زبیر به دلیل مخالفت با امیرالمؤمنین علیه‌السلام و به راه انداختن جنگ جمل، کافر، گمراه و ملعون بوده و به همین دلیل در جهنّم مخلّد هستند.[3]

زیارت حرم‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام در قرن چهارم و پنجم گسترش فراوانی یافت. در واپسین سال‌های قرن سوم، ابوالهیجاء عبدالله‌بن‌حمدان برای امیرالمؤمنین علیه‌السلام

۱. ابن‌اعثم، *الفتوح*، ۵/ ۹۱؛ دینوری، ابوحنیفه، *الاخبار الطوال*، ۲۵۵؛ بلاذری، احمد بن یحیی، همان، ۳/ ۳۸۹؛ طبری، محمد بن جریر، *تاریخ*، ۵/ ۴۱۲.

۲. طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، ۴/ ۱۷۲؛ نیشابوری، حاکم، *المستدرک علی الصحیحین*، ۳/ ۱۳۹ و ۱۴۰؛ الموصلی، ابویعلی، *مسند*، ۱/ ۳۹۸ و ۳/ ۱۹۴ و ۱۹۵؛ ابن‌عبدالبر، *الاستیعاب*، ۳/ ۱۱۱۷.

۳. ابن بابویه، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، ۴/ ۳۰۲؛ مفید، محمد بن محمد، *اوائل المقالات*، ۴۲. شیخ مفید این اعتقاد را مورد اتفاق امامیه، زیدیه و حتی خوارج دانسته است.

حرمی بزرگ و با آزین‌های فراوان ساخت.[1] بعدها اقداماتی که امرا و وزرای آل‌بویه، به‌ویژه عضدالدوله، در آبادانی شهرهای زیارتی نجف و کربلا انجام دادند، زیارت حرم‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام رونق فراوانی یافت.[2] عضدالدوله بنایی عظیم بر قبر امیرالمؤمنین علیه‌السلام ساخت[3] و اوقاف زیادی برای حرم قرار داد.[4] مورّخان بعدی به بقای بنای ساخته شده توسط عضدالدوله تا قرون بعدی اشاره کرده‌اند.[5] ابن‌بطوطه در سال ۷۲۷ توصیف کاملی از حرم ارائه کرده است،[6] تا اینکه این بنا در سال ۷۵۳ بر اثر حریق از بین رفت.[7]

علاوه بر حرم امیرالمؤمنین علیه‌السلام برای دیگر اماکن زیارتی شیعی نیز اقدامات عمرانی فراوانی انجام گرفت. در سال ۴۰۲ فخرالملک وزیر[8] در ماه‌های رجب، شعبان و

---

۱. ابوالهیجاء فرش‌های بسیاری برای این حرم خریداری نموده و از حصیرهای سامان که در آن زمان گران‌قیمت بود برای کف‌پوش آن استفاده کرد. (ابن‌حوقل، *المسالک و الممالک*، ۱۶۳؛ همو، *صورة الارض*، ۲۴۰/۱. این دو کتاب درواقع یک کتاب هستند که با دو عنوان مختلف به چاپ رسیده‌اند. در اینجا به هر دو کتاب ارجاع داده شد. ابن‌حوقل خود در سال ۳۵۸ از این حرم دیدار داشته است). گزارش‌های دیگر را نیز در این مورد نگاه کنید: ادریسی، محمد بن محمد، *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق*، ۳۸۱/۱؛ الحمیری، محمد بن عبدالمنعم، *الروض المعطار فی خبر الاقطار*، ۵۰۱؛ ابن‌الوردی، *خریدة العجائب و فریدة الغرائب*، ۲۷.

۲. ابن‌اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ۷۰۴/۸؛ ابن‌مسکویه، *تجارب الامم*، ۴۵۷/۶؛ ابن‌اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، ۲۲۴؛ میرخواند، *تاریخ روضة الصفا*، ۱۵۶/۴.

۳. ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، ۲۵۰/۱۶؛ همو، *تاریخ الاسلام*، ۵۲۳/۲۶؛ همو، *العبر*، ۳۶۸/۲؛ ابن‌العماد، *شذرات الذهب*، ۳۸۹/۴؛ ابن‌خلّکان، *وفیات الاعیان*، ۵۵/۴؛ سیوطی، عبدالرحمن، *بغیة الوعاة*، ۲۴۸/۲؛ دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب*، ۳۴۲/۲؛ مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، ۱۹۷؛ همو، *نزهة القلوب*، ۳۲. مستوفی سال ساخت حرم را ۳۶۶ ذکر کرده است.

۴. ابن‌شهرآشوب، *مناقب آل ابی طالب*، ۳۰۸/۳؛ ابن‌عنبة، *عمدة الطالب*، ۴۸.

۵. مجمل التواریخ و القصص، ۴۵۰؛ ابن‌اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، ۲۲۴.

۶. ابن‌بطوطة، *رحله*، ۴۲۱/۱-۴۲۲.

۷. ابن‌عنبة، *عمدة الطالب*، ۴۸؛ دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب*، ۳۴۲/۲.

۸. محمد بن علی بن خلف در سال ۴۰۱ به منصب وزارت رسید. وی را بعد ازابن‌العمید و

رمضـان دسـتور داد صدقـات و هدایا به مشـاهد مشـرّفهٔ اهل‌بیـت علیهم‌السلام در کاظمین، کربلا و نجف ارسـال شـود[1] و خود به زیارت تمامی مشـاهد رفت.[2] در شـرح حال وزیر ابوالحسـن رامهرمـزی که در سـال ۴۰۳ توسـط سـلطان الدوله عزل شـد، نوشـته‌اند او کسـی بود که برای شـهر کربلا دیوار سـاخت.[3] ابن‌الجوزی در وقایع سال ۴۱۴ که سال کشـته شـدن رامهرمزی بوده است، سال سـاخت این بنا را ۴۰۳ دانسته است.[4] گفته شده که ابن‌سهلان در سال ۴۰۰ بیمار شد و نذر کرد در صورت شفا یافتن، برای شهر کربلا دیوار بسازد. وی بعد از شفا یافتن به نذر خود وفا نمود و ابواسحاق الازَّجانی این امر را به عهده گرفت.[5]

۵ـ۴ـ جنگ جمل

و أقـول أمّ المؤمنـ ـین عقوقها إحدی الکبر
رکبت علی جمل لتصـ ـبح مـن بنیهـا فـی زمـر
و أتت لتصلح بین جیـ ـش المسلمین علی غرر
فأتـی أبوحسـن و سـلّ حسـامه وسـطا و کـرّ
و أذاق إخوتـه الـرّدی و بعیـر أمّهـم عقـر
مـا ضـرّه لـو کان کـفّ و عـفّ عنهـم إذ قـدر

صاحب بن عبّاد بزرگ‌ترین وزیر دوران آل‌بویه دانسته‌اند (ابن‌العماد، *شذرات الذهب*، ۵/ ۴۹؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، ۲۸/ ۱۶۹) که با ادبا و دانشـمندان رابطهٔ بسیار خوبی داشـت (القفطی، علی بن یوسـف، *انباه الـرواة*، ۲/ ۲۸۴) و اقدامات عمرانـی فراوانی در بغداد انجـام داد. (ابن‌تغری‌بـردی، همـان، ۴/ ۲۴۱) وی آخریـن کسـی بـود کـه لقب مولانا را داشـت (الصابی، هلال بن محسن، *تحفة الامرا فی تاریخ الوزرا*، ۱۷۱).

۱. ابن‌الجوزی، *المنتظم*، ۱۵/ ۸۳.

۲. ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، ۱۱/ ۳۴۶.

۳. ابن‌الجوزی، همان، ۱۵/ ۱۲۰؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، ۲۸/ ۲۶؛ ابن کثیر فقط به عزل وی اشاره کرده است. (ابن کثیر، همان، ۱۲/ ۵)

۴. ابن‌الجوزی، همان، ۱۵/ ۱۶۰.

۵. ابن‌اثیـر، *الکامـل فـی التاریـخ*، ۹/ ۲۱۹؛ ابن کثیر، همـان، ۱۱/ ۳۴۲. ابن کثیر نام او را ابواسـحاق اجانی ثبت کرده است.

مخالفت عایشه با بیعت امیرالمؤمنین علیه‌السلام و سپس نقض بیعت ایشان از سوی طلحه و زبیر، جنگ جمل را موجب گردید.[1] برخی فرقه‌های اسلامی، مسلمان بودن دو گروه را پذیرفته و باوجود خطاکار دانستن طلحه و زبیر آن‌ها را کافر نمی‌دانند. خوارج، طلحه و زبیر را کافر و امیرالمؤمنین علیه‌السلام را در آن زمان برحق می‌دانستند. معتزله، به‌ویژه واصل‌بن‌عطا، یکی از طرفین را فاسق می‌دانست، اما می‌گفت شناخت گروه فاسق برای ما امکان‌پذیر نیست![2] برخی دیگر از فرقه‌ها معتقد بودند طلحه و زبیر از اقدامات خود در جنگ جمل توبه کردند. شیخ مفید کتاب *الکافئة فی ابطال التوبة الخاطئة* را درزمینهٔ اثبات ابطال این توبه تألیف کرد.[3] داستانی نیز درزمینهٔ علت نامیده شدن شیخ مفید به این لقب نقل شده که در ارتباط با اثبات باطل بودن این توبه بوده است.[4]

در دوران آل‌بویه عده‌ای از اهل سنّت تلاش کردند واقعهٔ جنگ جمل را نمایش دهند. این کار مانند شبیه‌خوانی شیعیان بوده است. در سال ۳۶۳ عده‌ای از اهالی سوق الطعام، زنی را بر شتری سوار نموده و نام او را عایشه نهاده و عدّه‌ای نیز خود را طلحه و عدّه‌ای دیگر زبیر نامیدند و با شیعیان درگیر شدند و هدف خود را از این اقدام جنگ با اصحاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام اعلام کردند.[5]

۱. داستان جنگ جمل و نقض بیعت با امیرالمؤمنین علیه‌السلام را بنگرید در: مفید، محمد بن محمد، *الارشاد*، ۲۴۴/۱-۲۵۷

۲. بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، ۱۱۹ و ۱۲۰؛ اسفراینی، *التبصیر فی الدین*، ۶۸ و ۶۹؛ شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، ۴۹/۱؛ شیخ مفید نظرات مختلف در این زمینه را در کتاب *الجمل* آورده است. (مفید، محمد بن محمد، *الجمل و النصرة لسید العترة*، ۲۱-۳۰)

۳. همو، *الکافئة فی ابطال التوبة الخاطئة*، ۷-۴۷.

۴. حلّی، ابن‌ادریس، *موسوعة ابن‌ادریس الحلی (مستطرفات السرائر، باب‌النوادر)*، ۲۹۲/۱۴.

۵. ابن‌اثیر، همان، ۶۳۲/۸؛ ابن کثیر، همان، ۲۷۵/۱۱. ابن‌اثیر تصریح کرده است که آن‌ها از اهل سنّت بوده‌اند.

۵-۵-وقایع جنگ صفّین و جریان حکمیت

و أقـول إنّ إمامكـم ولّـی بصفّیـن وفـرّ
و أقـول إن أخطـا معـا ویـة فمـا أخطـا القـدر
هـذا و لـم یغـدر معـا ویـة و لا عمـرو مكـر
بطـل بسـوأته یقـا تـل لا بصارمـه الذّكـر
و الأشـعری بمـا یـؤو ل إلیـه أمرهمـا شـعر
قـال انصبـوا لـی منبـرا فأنـا البـریء مـن الخطـر
فعلا و قال: خلعت صا حبكم و أوجز و اختصر

داسـتان جنـگ صفّیـن و مكـر معاویـه و عمـرو عـاص در قـرار دادن قـرآن بر سـرنیزه و دودسـتگی در لشـكر امیرالمؤمنیـن علیه‌السلام، انتخاب ابوموسـی اشـعری به‌عنـوان حكم، جریان حكمیّت و مكر عمرو و فریب خوردن ابوموسی اشعری و درنهایت ظهور جریان خـوارج، همگـی از مشـهورات تاریخـی هسـتند كه نیازمند شـرح و توضیح نیسـتند. جریـان شـرم‌آور عمـرو عـاص در جنـگ تن‌به‌تـن بـا امیرالمؤمنیـن علیه‌السلام در كتاب‌های تاریخی نقل شده است.[1] در این ابیات ابن‌منیر به این نكات اشاره دارد.

۱. ابن‌مزاحـم، نصـر، *وقعـة الصفّیـن*، ۴۰۷ و ۴۰۸؛ ابـن كثیر، همـان، ۷/ ۲۶۴؛ دینـوری، ابوحنیفه، *الاخبار الطوال*، ۱۷۷؛ مسـعودی، علی بن الحسـین، *مروج الذهب*، ۴/ ۳۷۱؛ مقدسی، محمد بن احمد، *البدء و التاریخ*، ۵/ ۲۱۹؛ همچنین در جنگ صفّین، بسربن ارطاة نیز چنین اقدامی نمود (ابن‌مزاحم، نصر، همان، ۴۶۱). این اقدام عمرو حتی باعث كنایه زدن معاویه به او گردید و عمـرو نیـز جواب‌هایی به معاویه داد و خاطرنشـان كرد كه او نیـز در چنین موقعیتی همین كار را می‌كـرده اسـت (ابـن قتیبـه، *عیون الاخبـار*، ۱/ ۱۶۹؛ بیهقـی، ابراهیم بن محمد، *المحاسـن و المساوئ*، ۴۹) ابن عباس نیز عمرو را به دلیل چنین اقداماتی ملامت كرده است (ابن‌عبدربّه، *العقد الفرید*، ۴/ ۸۴). لازم به ذكر است كه طلحة بن عثمان، پرچم‌دار مشركان در جنگ احد، چنین اقدامی را انجام داد (طبری، محمد بن جریر، *تاریخ*، ۲/ ۵۰۹؛ ابن‌هشام، *السیرة النبویة*، ۳/ ۷۸). گویا بسـر و عمرو از این اتفاق در جنگ احد و شـرم و حیای امیرالمؤمنین علیه‌السلام اطلاع داشـته‌اند كه برای حفظ جان خود چنین اقدامی انجام داده‌اند. این اتفاق تا بدان جا مشـهور شده است كه در شعر برخی از شاعران نیز نقل شده است (ابن‌عبدالبر، *الاستیعاب*، ۱/ ۱۶۵). برای مطالعهٔ بیشتر در این زمینه ر.ك: امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، ۲/ ۱۵۸-۱۶۶.

۵ـ۶ـ حادثهٔ عاشورا و اقدامات یزید

و أقول إنّ یزید ما شرب الخمور و لا فجر
و لجیشه بالکفّ عن أبناء فاطمة أمر
و الشّمر ما قتل الحسیـ ـن و لا ابن سعد ما غدر

حادثهٔ عاشورا و شهادت امام حسین علیه‌السلام در دوران حکومت یزیدبن‌معاویه و انجام علنی تمام منکرات توسط وی در بسیاری از کتاب‌ها نقل شده است. شراب‌خواری یزید تا بدان حد مشهور بود که عبدالله‌بن‌زبیر، یزید را «یزید مست (یزید السکران)» خطاب می‌کرد[۱] و به همین دلیل از بیعت با وی سرباز زد.[۲] علاوه براین، برخی از نزدیکان عبدالله‌بن‌عباس او را از بیعت با یزید به دلیل شراب‌خواری منع کردند.[۳] حضور فعّال شمربن‌ذی‌الجوشن و عمربن‌سعد در حادثه نیز امری غیرقابل‌انکار است.

اقدامات یزید باعث شد تمامی شیعیان و برخی از فرقه‌های اهل سنّت او را لعن کنند. در میان شیعیان، زیارت امام حسین علیه‌السلام در روز عاشورا بالاترین نمود اعتقاد به لعن یزید است. در سال ۱۳۱ ابوحمزهٔ خارجی در خطبه‌ای در مدینه، معاویه و یزید را لعن کرده است.[۴] در سال ۲۸۴ معتضد دستور داد نامه‌ای در خطبه‌های نماز جمعه خوانده شود که در آن معاویه و یزید لعن شده بودند.[۵] در مقابل، افرادی مانند ابوحامد غزالی، ابن‌الصلاح، قاضی‌ابوبکربن‌عربی، ابن‌خلدون، و ابن تیمیه تلاش

۱. دینوری، ابوحنیفه، *الاخبار الطوال*، ۲۶۵؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، ۵/ ۳۳۷؛ مسعودی، علی بن الحسین، *مروج الذهب*، ۵/ ۱۶۱.

۲. یعقوبی، ابن‌واضح، *تاریخ*، ۲۷۱.

۳. *اخبار الدولة العباسیة*، ۱۲۳.

۴. الجاحظ، عمرو بن البحر، *البیان و التبیین*، ۲/ ۱۲۲-۱۲۵؛ اصفهانی، ابوالفرج، *الآغانی*، ۲۳/ ۲۴۰-۲۴۴؛ الآبی، منصور بن الحسین، *نثرالدر*، ۵/ ۲۱۳-۲۱۵؛ بخش‌هایی از این خطبه در منابع دیگر نیز بیان شده است. به‌عنوان‌مثال ر.ک: دینوری، ابن‌قتیبة، *عیون الاخبار*، ۲/ ۲۴۹ و ۲۵۰؛ ابن‌عبد ربه، *العقد الفرید*، ۴/ ۱۹۹-۲۰۱. ابن‌عبدربه تصریح کرده به دلیل طعن ابوحمزه بر خلفا، این خطبه را تقطیع نموده است.

۵. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ*، ۱۰/ ۵۴؛ ابن‌اثیر، همان، ۷/ ۴۸۵؛ ابن کثیر، همان، ۱۱/ ۷۶.

کرده‌انـد دامـن یزید را از این اقدامات پاک نمـوده و حتی لعن وی را نیز حرام یا مکروه دانسته‌اند![1]

در دوران آل‌بویـه عـزاداری امـام حسـین علیه‌السلام نشـان‌دهندهٔ انزجـار از اقـدام یزیـد در شـهادت امـام حسـین علیه‌السلام اسـت؛[2] به‌عبارت‌دیگـر، عـزاداری بـرامـام حسـین علیه‌السلام نوعـی اعـلام برائـت عملـی از دسـتور بـه شـهادت سیّدالشـهدا علیه‌السلام اسـت. به‌ویـژه اینکـه بنـا به گزارش ابن کثیر، شیعیان دوران آل‌بویه در صبح روز عاشورا داستان شـهادت امـام حسـین علیه‌السلام (اصطلاحـاً مقتـل) را می‌خوانـده و سـپس در خیابان‌هـا بـرای عـزاداری جمـع می‌شـدند.[3] کامـلاً طبیعـی اسـت یکـی از بخش‌هـای اصلـی مقتـل خوانـی، ذکـر اقدامـات یزیـد در آن دوران بـوده اسـت. همچنیـن نقـل شـده اسـت صاحب‌بن‌عبّـاد، وزیـر معـروف دوران آل‌بویـه، پـس از هـر بـار آب خـوردن یزیـد را لعـن می‌کـرده اسـت.[4]

همان‌طـور کـه گفته شـد، عزاداری بـرامام حسـین علیه‌السلام در دوران آل‌بویـه به‌طور علنی انجـام می‌گرفـت. در تلاش بـرای مقابله با شـیعیان، عـده‌ای از اهالـی باب‌البصره،[5]

۱. غزالـی از یک‌سـو لعن یزید را جایز ندانسـته (غزالی، ابوحامد، *احیاء علـوم الدین*، ۹/ ۱۵۶۷-۱۵۶۹) و از سـوی دیگـر ترحـم بر یزید را مسـتحب می‌دانسـت (ابن‌خلّکان، همـان، ۳/ ۲۸۸-۲۹۰) و حتی قرائت مقتل امام حسین علیه‌السلام را حرام اعلام کرد! (امینی، عبدالحسین، همان، ۱۰/ ۲۱۱). ابن‌خلدون معتقد بود امام حسـین علیه‌السلام از حد خود خارج شـده و به سـیف جدشـان کشـته شـدند (سـخاوی، محمـد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع لاهل القرن التاسع*، ۴/ ۱۴۷). ابـن کثیر ترجمهٔ مفصّلی را به یزیـد اختصـاص داده و تـلاش زیادی داشـته تا یزید را یکـی از بهترین خلفا در تاریخ اسـلام معرفی کنـد. (ابـن کثیر، همان، ۸/ ۲۲۶-۲۳۷). سـخنان ابن‌تیمیة را بنگرید در ابن‌تیمیة، *منهاج السـنة*، ۴/ ۴۷۲-۴۷۳. در این زمینه ر.ک: میلانی، سیّدعلی، *مَن هم قتلة الحسین*، ۳۹۱-۴۵۵؛ العاملی، سیّدجعفر مرتضی، *عاشوراء بین الصلح الحسنی و الکید السفیانی*، ۱۲۸ و ۱۲۹.

۲. در ادامه دربارهٔ عزاداری علنی در دوران آل‌بویه سخن خواهیم گفت.

۳. ابن کثیر، همان، ۷/ ۳۳۶.

۴. ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، ۳/ ۲۳۳.

۵. همان‌طور که پیش‌ازاین گفته شـد، اهالی باب البصرة همگی حنبلی بودند. (حموی، یاقوت، همان، ۴/ ۴۴۸)

هشت روز پس از روز عاشورای سال ۳۸۹ به خیابان‌ها ریخته و به عزاداری برای مصعب‌بن‌زبیر پرداختند و همان‌گونه که شیعیان پس از عزاداری در روز عاشورا به زیارت قبر امام حسین علیه‌السلام می‌رفتند، آن‌ها نیز پس از عزاداری به زیارت قبر وی در مَسکِن رفتند.[1] به نظر می‌رسد ازآنجایی‌که قبر طلحه و زبیر شناخته شده نیست، اهل سنّت در این زمان به زیارت قبر یکی از فرزندان آن دو می‌رفتند. علاوه بر این، ابن‌العماد حنبلی نیز دلایلی بر انتخاب قبر مصعب بیان کرده است.[2]

۶ـ باورها و ارزش‌ها

در این شعر تضادهای اعتقادی فراوانی بیان شده است که مهم‌ترین آن‌ها حول محور امامت و ولایت است. اهل سنّت که همواره تلاش داشته‌اند فضائل امیرالمؤمنین و برحق بودن ایشان در مسئلهٔ خلافت را کم‌رنگ کنند، در ابتدا با رویکرد عثمانی حاضر به پذیرش جایگاه ایشان نشدند و درنهایت با ارائهٔ نظریهٔ تربیع خلافت از سوی احمدبن‌حنبل، ایشان را به‌عنوان خلیفهٔ چهارم پذیرفتند؛ اما بازهم بسیاری از فضائل ایشان را منکر شدند. در شعر ابن‌منیر برخی از اعتقادات شیعیان دربارهٔ خلفا و حاکمان جور نیز بیان شده است.

۶ـ۱ـ افضلیت امیرالمؤمنین علیه‌السلام

وإذا جری ذکر الصّحا — بة بین قوم و اشتهر
قلت المقدّم شیخ تی — م ثمّ صاحبه عمر

در طول تاریخ اسلام بحث افضلیت صحابه بر یکدیگر همیشه مطرح بوده است. اهل سنّت افضلیت صحابه را به ترتیب خلافت آن‌ها (ابوبکر، عمر، عثمان و

۱. ابن‌الجوزی، همان، ۱۴/۱۵؛ ابن‌اثیر، همان، ۱۵۵/۹؛ ابن کثیر، همان، ۳۲۵/۱۱.
۲. ابن‌العماد، *شذرات الذهب*، ۴۷۶/۴.

درنهایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام) دانسته‌اند.[1] برخی از علمای اهل حدیث بغداد مانند یحیی‌بن‌معین، ابوخیثمه و احمدبن‌حنبل، امیرالمؤمنین علیه‌السلام را از امامت حذف نموده و دوران حکومت ایشان را فتنه می‌دانستند.[2] بخاری، نویسندهٔ کتاب معروف *الصحیح* نیز در کتاب *تاریخ صغیر* خود که در آن نام خلفای بعد از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را آورده، پس از ذکر نام ابوبکر و عمر و عثمان، نامی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نبرده و از معاویه سخن گفته و مدت خلافت وی را بیست سال دانسته است.[3] کار به جایی رسید که فردی مانند جاحظ در کتاب *العثمانیة* نیز درصدد اثبات برتری ابوبکر بر امیرالمؤمنین علیه‌السلام برآمد[4] و تلاش کرد ابوبکر را زاهدتر و شجاع‌تر از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نشان دهد.[5] در اواسط نیمهٔ اول قرن سوم هجری، احمدبن‌حنبل تغییر عقیده داد و امیرالمؤمنین علیه‌السلام را به‌عنوان خلیفهٔ چهارم قبول نمود و مسئلهٔ تربیع خلافت را در میان اهل سنّت رواج داد.[6]

برخلاف اهل حدیث، برخی از دیگر فرقه‌های اهل سنّت، امیرالمؤمنین علیه‌السلام را به‌عنوان افضل اصحاب می‌دانستند. به‌عنوان‌مثال، معتزلهٔ بصره به همان ترتیب ذکرشده در مورد افضلیت باور داشتند، اما معتزلهٔ بغداد امیرالمؤمنین علیه‌السلام را افضل تمام صحابه

---

۱. خلال، ابوبکر، *کتاب السنة*، ۱/۳۷۱-۳۷۳ و ۴۰۴-۴۱۰؛ برای بحث در این زمینه ر.ک: امینی، عبدالحسین، همان، ۱۰/۳-۲۲.

۲. ناشی اکبر، *مسائل الامامة*، ۲۱۸.

۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الصغیر*، ۱/۵۷ و ۵۸. با تشکر از جناب حجة الاسلام و المسلمین حامد مقدم که این نکته را به نگارنده متذکر شدند.

۴. جاحظ، عمرو بن بحر، *العثمانیة*، ۴۱، ۳۹، ۶۰ و ۳۲۳.

۵. ادعاهای جاحظ با تمامی کتاب‌های سیره و تاریخ در تناقض است. به شهادت تمامی کتاب‌های تاریخی و سیره، رشادت‌های امیرالمؤمنین علیه‌السلام در جنگ‌ها باعث گسترش اسلام شد. با نگاهی به فهرست کشته‌شدگان در جنگ‌های بدر، احد، خندق، خیبر و حنین این امر کاملاً مشهود است (به‌عنوان نمونه ر.ک: ابن‌هشام، السیرة النبویة، ۲/۳۶۵-۳۷۴ و ۳/۱۳۴-۱۳۵؛ بخش کشتگان جنگ‌های بدر و احد) برای نقد کامل جملات و اعتقادات جاحظ ر.ک: سیّد بن طاووس، *بناء المقالة الفاطمیة فی نقض الرسالة العثمانیة*، ۹۸-۱۱۹.

۶. برای بحث در این زمینه ر.ک: جعفریان، رسول، *نقش احمد بن حنبل در تعدیل مذهب اهل سنّت*، ۱۶۴-۱۷۵.

دانسته‌اند؛ ولی به دلیل اعتقاد به امامت مفضول، خلافت ابوبکر را مشروع می‌شمارند؛ تا جایی که بشربن‌معتمر (بنیان‌گذار معتزلهٔ بغداد) به جرم تشیّع به دستور هارون‌الرشید به زندان افکنده شد و او نیز در شعری شیعه بودن را از خود نفی کرد.[1]

امّا شیعیان نه تنها امیرالمؤمنین علیه‌السلام را افضل تمام اصحاب شمرده‌اند، بلکه ابوبکر و عمر را غاصب حق بلافصل ایشان دانسته و آن دو را گمراه و فاسق و شایسته لعن دانسته‌اند.[2] براساس روایاتی که از ائمهٔ اطهار، از امیرالمؤمنین علیه‌السلام تا امام حسن عسکری علیه‌السلام در کتب حدیثی نقل شده است، اصلاً قیاس امام با غیرامام مجاز نیست.

در روایات فراوانی که از ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام رسیده، برافضلیت امام بر تمامی اهل عصر خود تصریح شده است. ازاین‌جهت می‌توان گفت که امیرالمؤمنین علیه‌السلام به‌عنوان امام اهل عصر خود، افضل اهل زمان و حتی افضل از تمامی انسان‌ها پس از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله بوده‌اند. فرمایش امیرالمؤمنین علیه‌السلام در مورد جایزنبودن قیاس آل‌محمد علیهم‌السلام با غیرایشان و مساوی نبودن هیچ‌کس با ایشان در خطبهٔ دوم نهج‌البلاغه و افضل بودن اهل‌بیت علیهم‌السلام در خطبهٔ ۱۴۴ این کتاب، نمونه‌ای از این روایات است.[3] خطبهٔ امام صادق علیه‌السلام در مورد فضائل امام[4] و خطبهٔ معروف امام رضا علیه‌السلام در مرو،[5] نمونه‌های دیگری از این باور است.

۱. ابن‌مرتضی، *المنیة و الامل*، ۴۹؛ همو، *طبقات المعتزلة*، ۵۲.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی، *الاعتقادات*، ۱۰۲-۱۰۶؛ مفید، محمد بن محمد، *اوائل المقالات*، ۴۱ و ۴۲؛ شیخ مفید این اعتقاد را اجماعی تمام شیعیان دانسته است.

۳. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲. حضرت در این خطبه می‌فرمایند: «لَا يُقَاسُ بِآلِ مُحَمَّدٍ صلی‌الله‌علیه‌وآله مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ وَ لَا يُسَوَّى بِهِمْ مَنْ جَرَتْ نِعْمَتُهُمْ عَلَيْهِ أَبَداً» و همچنین در خطبهٔ ۱۴۴ می‌فرمایند: «أَيْنَ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُمُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ دُونَنَا كَذِباً وَ بَغْياً عَلَيْنَا أَنْ رَفَعَنَا اللهُ وَ وَضَعَهُمْ وَ أَعْطَانَا وَ حَرَمَهُمْ وَ أَدْخَلَنَا وَ أَخْرَجَهُمْ بِنَا يُسْتَعْطَى الْهُدَى وَ يُسْتَجْلَى الْعَمَى إِنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيْشٍ غُرِسُوا فِي هَذَا الْبَطْنِ مِنْ هَاشِمٍ لَا تَصْلُحُ عَلَى سِوَاهُمْ وَ لَا تَصْلُحُ الْوُلَاةُ مِنْ غَيْرِهِمْ»

۴. صفار، محمد بن الحسن، *بصائرالدرجات*، ۲/ ۷۴۵-۷۴۷؛ کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۱/ ۲۰۳-۲۰۵؛ نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبة*، ۲۲۴-۲۲۸.

۵. کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۱/ ۱۹۸-۲۰۳؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا* علیه‌السلام ۱/ ۲۱۶-۲۲۲؛ همو، *کمال‌الدین*، ۶۷۵-۶۸۱.

در میان اصحاب ائمه علیهم‌السلام نیز چنین اعتقادی رواج داشته است. در گفت‌وگوی میان عمّار و مقداد با عبدالرحمان‌بن‌عوف در روز شورایِ شش نفره،[1] گفت‌وگوی مالک اشتر در روز بیعت با امیرالمؤمنین علیه‌السلام در سال ۳۵ ،[2] رجزهای اصحاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام در جنگ‌های جمل و صفین،[3] رجزهای اصحاب امام حسین علیه‌السلام در روز عاشورا[4] و شعر فرزدق در مدح امام سجاد علیه‌السلام در مراسم حج،[5] اعتقاد به افضلیت اهل‌بیت علیهم‌السلام کاملاً مشهود است. در دوره‌های بعد نیز این موضوع در میان شیعیان رواج کامل داشت. هشام بن حکم در استدلال بر لزوم عصمت امام، به افضلیت ایشان بر اهل عصر خود استدلال کرده است.[6]

در قرن‌های بعدی، شیعیانِ برخی مناطق اعتقاد به افضلیت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را به‌طور علنی ابراز می‌داشتند. پس از تشکیل دولت علویان طبرستان، حسن‌بن‌زید (معروف به داعی کبیر) در سال ۲۵۲ دستور داد در تمامی نقاط تحت سیطرهٔ این حکومت، افضلیت امیرالمؤمنین علیه‌السلام اعلام شود و برخی از شعائر شیعی احیا

۱. یعقوبی، ابن‌واضح، *تاریخ*، ۲/ ۱۸۷-۱۸۸؛ طبری، محمد بن جریر، *تاریخ*، ۴/ ۲۳۳؛ مسعودی، علی بن الحسین، *مروج الذهب*، ۴/ ۲۷۵ و ۲۷۶؛ مفید، محمد بن محمد، *الامالی*، ۱۶۷-۱۷۰.

۲. یعقوبی، ابن‌واضح، *تاریخ*، ۲/ ۲۰۸؛ وی این جملات را خطاب به مردم در روز بیعت گفته است: «أیها الناس، هذا وصی الأوصیاء، و وارث علم الأنبیاء، العظیم البلاء، الحسن الغناء، الذی شهد له کتاب الله بالإیمان، و رسوله بجنة الرضوان. من کملت فیه الفضائل، و لم یشک فی سابقته و علمه و فضله الأواخر، و لا الأوائل.»

۳. ابن‌مزاحم، نصر، *وقعة الصفین*، ۲۰۱ و ۵۴۸.

۴. ابن‌شهرآشوب، *مناقب آل ابی طالب*، ۴/ ۱۰۳، ۱۰۴ و ۱۰۵؛ ابن اعثم، *الفتوح*، ۵/ ۱۰۸؛ خوارزمی، *مقتل الحسین*، ۲/ ۲۳ و ۳۰؛ ابن کثیر، همان، ۸/ ۱۸۴.

۵. مفید، محمد بن محمد، *الاختصاص*، ۱۹۱-۱۹۵؛ همو، *الارشاد*، ۲/ ۱۵۱.

۶. ابن بابویه، محمد بن علی، *معانی الاخبار*، ۱۳۳؛ همو، *خصال*، ۲۱۵؛ همو، *علل الشرائع*، ۲۰۴.

گردند.[1] در سال ۲۹۰ در شهر حلب، شیعیان در اذان خود[2] و در سال ۲۹۶ ابوعبدالله شیعی (مؤسس دولت فاطمیان) دستور داد در اذان فرازهای «حیّ علی خیر العمل و محمد و علی خیر البشر» گفته شود.[3] پس از قدرت گرفتن هم‌ودر مغرب و انتقال از سِجِلماسه به قیرَوان،[4] محمدبن‌عمر مروذی را که پیش‌ازاین به تشیّع شناخته شده بود،[5] در سال ۲۹۶ به منصب قضا در قیروان گمارد.[6] وی در اولین روزهایی که به این منصب رسید دستور داد در اذان، «حیّ علی خیر العمل» گفته شده و افراد را از اینکه کسی از صحابه را بر امیرالمؤمنین علیه‌السلام افضل بدانند، تحذیر داد.[7] در سال ۳۴۷ و در دوران حکومت سیف‌الدوله همدانی، شیعیان در حلب این فرازها را در اذان خود اعلام می‌کردند.[8] ناصرخسرو که در سال ۴۳۷ سفر خود را آغاز کرده است، در دیدار از شهر یمامه می‌نویسد مردم این شهر زیدی مذهب بوده و در اذان خود «محمد و علی خیر البشر» می‌گویند.[9]

---

۱. ابن‌اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، ۲۴۰/۱؛ مولانا اولیاء الله، *تاریخ رویان*، ۹۲ و ۹۳؛ خواندمیر، *تاریخ حبیب السیر*، ۴۰۸/۲ و ۴۰۹. متن این نامه چنین بوده است: «قد راینا أن تأخذ اهل عملك بالعمل بكتاب الله و سنّة رسوله و ما صحّ عن امیر المؤمنین علي بن أبی طالب علیه السّلام فی اصول الدّین و فروعه و بإظهار تفضیله علی جمیع الامّة و تنهاهم اشدّ النّهی ... و عن الرّواية في تفضیل اعداء الله و اعداء امیر المؤمنین و تأمرهم بالجهر ببسم الله الرّحمن الرّحیم و بالقنوت فی صلوة العجز و تکبیرات خمس علی المیّت و ترك المسح علی الخفّین و بإلحاق حیّ علی خیر العمل فی الأذان و الإقامة و أن تجعل الإقامة مثنی مثنی».

۲. ابن‌العدیم، *بغیة الطلب*، ۹۴۴/۲.

۳. محمد بن علی بن حماد، *اخبار ملوک بنی‌عبید و سیرتهم*، ۵۰/۱.

۴. این دو شهر در مغرب اسلامی قرار داشته‌اند و حکومت فاطمیان از این دو شهر شروع شد. (حموی، یاقوت، همان، ۱۹۲/۳ و ۴۲۰/۴-۴۲۱)

۵. مالکی، ابوبکر، *ریاض النفوس*، ۵۵/۲.

۶. الخشنی، محمد بن الحارث، *طبقات علماء إفریقیة*، ۲۳۹.

۷. مراکشی، ابن‌عذاری، *البیان المغرب فی الاخبار الاندلس و المغرب*، ۱۵۱/۱؛ قاضی‌نعمان، *افتتاح الدعوة*، ۲۵۰. نام این شخص در این کتاب، محمد بن عمر المروروذی آمده است.

۸. مقریزی، احمد بن علی، *الخطط*، ۲۰۸/۳ و ۲۰۹؛ ابن‌العدیم، *بغیة الطلب*، ۲۷۰۱/۶؛ غزی، کامل بن الحسین، *نهر الذهب فی تاریخ حلب*، ۵۷/۳ و ۵۸.

۹. قبادیانی، ناصرخسرو، *سفرنامه*، ۱۴۷.

در دوران آل‌بویه، شیعیان به‌طور علنی فرازهایی مانند «محمد و علی خیرالبشر» یا «اشهد أنّ علیّاً ولیّ الله» را در اذان خود اعلام می‌کردند. شیخ صدوق (د. ۳۸۱) نقل کرده است که عده‌ای در اذان خود فراز «محمد و آله خیرالبریّه» و یا جملاتی شبیه به این را ذکر می‌کرده‌اند.[۱] اینکه در مورد این فراز از علمای این دوره مانند شیخ مفید، سیّد مرتضی و شیخ طوسی سؤال و یا در مورد آن در کتاب‌های فقهی بحث شده، نشان می‌دهد که این عمل در میان شیعیان امری متداول بود.[۲] قاضی‌تنوخی (د. ۳۸۴) از ابوالفرج اصفهانی (د. ۳۵۶) نقل کرده که فردی از اهالی قطیعه[۳] در اذان خود این فراز را ذکر می‌کرده است.[۴]

شیعیان نه تنها در اذان، بلکه حتی بر سر در خانه‌ها و مساجد خود نیز این فرازها را با طلا می‌نوشتند.[۵]

۶ـ۲ـ ولایت بنی‌امیه

والیت آل أمیّة الطهـ ـرالمیامیـن الغـرر

---

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، ۱۸۸/۱ و ۱۸۹؛ لازم به ذکر است شیخ صدوق در نقل این واقعه جملاتی را یادکرده که مستمسک بسیاری از مخالفان شده است. برای بحث درزمینهٔ معنای دقیق عبارت ابن‌بابویه، محمد بن علی ر.ک: شهرستانی، سیّدعلی، *أشهد أنّ علیّاً ولیّ الله فی الاذان بین الشرعیة و الابتداع*، ۲۶۷-۳۰۶.

۲. سیّدمرتضی، علی بن حسین، *رسائل الشریف المرتضی (المسائل المیافارقیات)*، ۲۷۹/۱؛ طوسی، محمد بن الحسن، *المبسوط*، ۹۹/۱؛ همو، *النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی*، ۶۹.

۳. سیّدعلی شهرستانی احتمال داده است که «قطیعه» در این عبارت تصحیف «قطعیه» بوده است و شواهدی مستند در این زمینه ارائه کرده‌اند. (شهرستانی، سیّدعلی، حی *علی خیر العمل الشرعیة و الشعاریة*، ۳۶۰ و ۳۶۱) قطعیه معتقد به شهادت امام موسی کاظم علیه‌السلام بوده‌اند و در مقابل واقفه قرار داشتند که در شهادت ایشان توقف نمودند. (اشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین*، ۸۸/۱ و ۸۹)

۴. تنوخی، المحسن بن علی، *نشوار المحاضرة*، ۱۳۳/۲.

۵. ابن‌الجوزی، *المنتظم*، ۳۲۹/۱۵، ۳۳۵، ۳۴۰؛ ابن‌اثیر، همان، ۹/ ۵۷۶ و ۵۹۲؛ ابن کثیر، همان، ۶۲/۱۲، ۶۳، ۶۸؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، ۱۷۲/۲.

نکتهٔ مهم در این بیت استعاره‌ای است که ابن‌منیر در استفاده از الفاظ طُهر، مَیامین و الغُرَر به‌کاربرده است که نشان از باور راسخ او به وجود این صفات در اهل‌بیت علیهم‌السلام دارد.[1] طُهر (جمع طَهور) به معنای پاکیزه، میامین (جمع میمون) به معنای مبارک و غُرَر (جمع غُرّة) به معنای گلچین یا ابتدای چیزی است.[2] ریشهٔ طُهر و مشتقات آن در لسان قرآن کریم برای وضو و غسل که پاک‌کنندهٔ از پلیدی‌های معنوی هستند، استفاده شده است.[3] استعارهٔ لفظ طُهر در این شعر نشان می‌دهد که اهل‌بیت علیهم‌السلام از نگاه شیعیان ایشان پاک و پاکیزه بوده و از عصمت برخوردارند. در لسان روایات و به‌ویژه در زیارت‌نامه‌ها، لفظ طُهر و مشتقات آن برای اهل‌بیت علیهم‌السلام فراوان به کاررفته است.[4] در رجزهای اصحاب امام حسین علیه‌السلام نیز امیرالمؤمنین علیه‌السلام و امام حسین علیه‌السلام با واژهٔ طُهر وصف شده‌اند.[5]

۶ـ۳ـ ظهور امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف

وَ اُکَذِّبُ الرّاوِیَ وَ اَطعَنُ فی ظُهورِ المُنتَظَر

بحث مهدویت و مسائل مرتبط با آن، همچون غیبت و ظهور امام زمان علیه‌السلام از مسائلی است که تمامی فرقه‌های اسلامی به آن اعتقاد دارند. روایات فراوانی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله با این مضمون نقل شده که اگر از عمر دنیا یک روز باقی مانده باشد،

---

۱. برای پرهیز از طولانی شدن بحث تنها به تحلیل واژهٔ طهر اشاره می‌شود.

۲. دزفولی، محمد، خلف، حسن، همان، ۴۰ و ۴۱.

۳. بقره/۲۲۲؛ مائده/۶؛ انفال/۱۱.

۴. *تفسیر امام حسن عسکری* علیه‌السلام ۲۰۸ و ۶۶۳؛ کلینی، محمد بن یعقوب، همان، ۴/۵۸۱؛ ابن‌قولویه، *کامل الزیارات*، ۵۳، ۱۶۸، ۱۷۶، ۲۳۱؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *ثواب الاعمال*، ۱۱۲، ۱۱۳ و ۱۱۷ و ۱۱۸؛ مفید، محمد بن محمد، *المزار*، ۸۲، ۱۰۱، ۱۱۳ و بسیاری موارد دیگر.

۵. ابن‌اعثم، *الفتوح*، ۵/۱۱۳؛ خوارزمی، *مقتل الحسین*، ۲/۳۰ و ۳۳؛ ابن‌شهرآشوب، *مناقب آل ابی طالب*، ۴/۱۰۷ و ۱۰۸.

خداوند آن روز را به‌قدری طولانی می‌کند تا مردی از اهل‌بیت من قیام نموده و دنیا را از قسط و عدل پرکند.[1] شهرت و صحت این احادیث تا بدان حد است که شخصی مانند ابن تیمیه نیز این روایات را معروف دانسته است.[2] یکی از وجوه ممیزهٔ شیعهٔ امامیّه، اعتقاد به امام حیّ منتظَر، فرزند حسن العسکری علیه‌السلام است. «المنتظر» در شعر ابن‌منیر و اخبار امام دوازدهم، از ویژگی‌های اعتقادی امامیّه است.

امامیّه پیش از زمان آل‌بویه، نیمهٔ شعبان را روز میلاد امام دوازدهم می‌دانستند و جشن می‌گرفتند. پیش از دوران آل‌بویه در سال ۳۲۷ (دو سال پیش از پایان غیبت صغرا) شیعیان قصد احیای شب نیمهٔ شعبان را داشتند که اتباع بربهاری با آگاهی یافتن از این امر، تصمیم می‌گیرند تا به ایشان تعرّض کنند، اما با تدبیر خلیفه، هدف بربهاری و پیروانش عقیم ماند.[3] در دوران آل‌بویه در نیمهٔ شعبان، مراسم جشن برقرار بود. در مورد فخرالملک وزیر گفته شده او اولین کسی بود که در شب نیمهٔ شعبان شیرینی پخش کرد.[4] در سال ۳۳۵ در شب نیمهٔ شعبان در منطقهٔ باب الطاق،[5]

---

۱. از منابع شیعه می‌توان به این مصادر اشاره کرد: خزاز، علی بن محمد، *کفایة الاثر*، ۱۶۵، ۲۶۶، ۲۷۷؛ ابن‌بابویه، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، ۴/ ۱۳۰؛ همو، *عیون اخبار الرضا* علیه‌السلام ۲/ ۲۶۶؛ همو، *کمال الدین*، ۲۸۰، ۳۱۸، ۳۷۲؛ مفید، محمد بن محمد، *الارشاد*، ۲/ ۳۴۰. و از منابع اهل سنّت می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود: احمد بن حنبل، *المسند*، ۱/ ۹۹؛ قزوینی، ابن‌ماجه، *سنن*، ۲/ ۹۲۸ و ۹۲۹؛ سجستانی، ابی‌داوود، *سنن*، ۴/ ۱۰۶ و ۱۰۷ (ابی‌داوود بخش خاصی از کتاب خود را به کتاب المهدی اختصاص داده است و ۱۲ روایت در این زمینه نقل کرده است)؛ ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن*، ۴/ ۵۰۵-۵۰۷.

۲. ابن‌تیمیه، *منهاج السنة*، ۴/ ۹۵.

۳. الصولی، محمد بن یحیی، *اخبار الراضی بالله و المتقی بالله*، ۱۳۵.

۴. ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، ۱۲/ ۵.

۵. منصور عباسی پس از بنای بغداد، برای پسرش مهدی در شرق بغداد قصری ساخت. پس‌ازآن علاوه بر قصر، مسجد جامع شهر بغداد و پادگانی نظامی تأسیس شد (یعقوبی، ابن‌واضح، *البلدان*، ۲۵۱؛ اصطخری، احمد بن ابراهیم، *المسالک و الممالک*، ۸۳؛ خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، ۱/ ۸۲-۸۳) این منطقه به لحاظ وجود قصر مهدی، پادگان نظامی و مسجد جامع، از اهمیت خاصی برخوردار بود. باب‌الطاق محله‌ای نزدیک به رصافه بود (اصطخری،

خیمه‌هایی نصب شده و پس‌ازآن مردم به زیارت حرم امام حسین علیه‌السلام مشرّف شدند.[1]

نتیجه

در قرون چهارم و پنجم، شیعیان توانستند بسیاری از اعتقادات و شعائر خود را که پیش از آن به‌صورت مخفیانه انجام می‌دادند، آشکار کنند. این تغییر رویه در بسیاری از مناطق جهان اسلام، به‌ویژه در شهر بغداد و مغرب جهان اسلام و نیز مصر، پدید آمد. این امر باعث شد که جامعهٔ اهل سنّت، به‌ویژه حنابلهٔ بغداد، در تلاش برای مقابله با این اقدامات برآمده و تضادهای فراوانی در این دوران اتفاق افتاد. ابن‌منیر در قصیدهٔ خود بسیاری از تضادهای موجود در جامعهٔ آن روز را به تصویر کشیده است. تضادهای مذکور در این شعر در شناخت فضای موجود در جامعهٔ آن روز کمک فراوانی می‌کند.

احمد بن ابراهیم، همان، ۸۳؛ مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، ۱۲۰) که طاقی بزرگ داشته و شاعران در آنجا گرد می‌آمدند (حموی، یاقوت، *المشترک وضعا و المفترض صقعا*، ۲۹۰).

۱. همدانی، *تکملة تاریخ طبری*، ۱۱/ ۳۵۶.

فهرست منابع

نهج البلاغه

الابشیهی، محمد بن احمد، *المستطرف فی کل فن مستظرف و بهامشه ثمرات الاوراق*، قاهره، مکتبة الجمهوریة العربیة، بی‌تا.

ابن تیمیه، *منهاج السنة*، تحقیق محمد رشاد سالم، ریاض، جامعة محمد بن سعود الاسلامیة، ۱۹۸۶.

ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمد ابراهیم البناء و دیگران، قاهره، دارالشعب، بی‌تا.

ـــــــــ، *البدایة و النهایة*، بیروت، مکتبة المعارف، ۱۹۹۰.

ابن ابی یعلی، *طبقات الحنابلة*، تحقیق عبدالرحمن العثیمین، مکة، جامعة ام القری، ۱۹۹۹.

ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر و دار بیروت، ۱۹۶۵.

ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، تصحیح عباس اقبال، تهران، کتابخانه خاور، ۱۳۲۰ ش.

ابن اعثم، *الفتوح*، تصحیح علی شیری، بیروت، دارالاضواء، ۱۹۹۱.

ابن الجوزی، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۲.

ـــــــــ، *بستان الواعظین و ریاض السامعین*، تحقیق ایمن البحیری، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیة، بی‌تا.

ابن العدیم، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، تصحیح سهیل الزکار، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.

ابن العماد، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، تصحیح عبدالقادر ارناؤوط، دمشق، دار ابن‌کثیر، ۱۹۸۶.

ابن الفقیه، *البلدان*، تصحیح دی خویه، لیدن، بریل، ۱۸۸۵.

ابن القلانسی، *تاریخ* (د.عروف به ذیل تاریخ دمشق)، بیروت، مطبعة الآباء الیسوعیین، ۱۹۰۸.

ابن المرتضی، *طبقات المعتزلة*، تحقیق سوسة دیوید، بیروت، بی‌نا، ۱۹۸۷.

ابن المشهدی، *المزار الکبیر*، تصحیح جواد قیومی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۹.

ابن الوردی، *تاریخ*، بیروت، دار المعرفة (افست چاپ قاهره)، ۱۹۷۱.

ـــــــــ، *خریدة العجائب و فریدة الغرائب*، قاهره، بی‌نا، ۱۳۰۲ ق.

ابن ایاس، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، تحقیق محمد مصطفی، مکه، مکتبة دار الباز، بی‌تا.

ابن بطوطه، *رحلة*، تحقیق عبدالهادی التازی، رباط، آکادیمیة المملکة المغربیة، ۱۹۹۷.

ابن‌تغری بردی، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة*، تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۲.

ابن‌حماد، محمد بن علی، *اخبار ملوک بنی عبید و سیرتهم*، تحقیق التهامی نقره و عبدالحلیم عویس، قاهره، دارالصحوه، بی‌تا.

ابن‌حنبل، احمد، *المسند*، قاهره، مطبعة المنیریة، ۱۳۱۳ ق.

ابن‌حوقل، *المسالک و الممالک*، تصحیح دی خویه، لیدن، بریل، ۱۸۷۲.

ـــــــــ، *صورة الارض*، تصحیح بلاشر و دیگران، لیدن، بریل، ۱۹۳۹.

ابن‌خلدون، *تاریخ*، تصحیح خلیل شحادة و سهیل الزکار، بیروت، دارالفکر، ۲۰۰۱.

ابن‌خلکان، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تصحیح احسان عباس، بیروت، دارصادر، ۱۹۷۲.

ابن‌خیاط، خلیفه، *تاریخ*، تحقیق تحقیق اکرم ضیاء العمری، ریاض، دار طیبه، ۱۹۸۵.

ابن‌زولاق، *فضائل مصر و اخبارها و خواصها*، تحقیق علی محمد عمر، قاهره، الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۹۹.

ابن‌شهرآشوب، *معالم العلماء*، نجف، مطبعة الحیدریة، ۱۳۸۰ ق.

ـــــــــ، *مناقب آل ابی طالب*، قم، علامه، ۱۳۷۹ ق.

ابن‌طقطقی، *الاصیلی*، تصحیح سیّدمهدی رجائی، قم، مکتبة آیة الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۱۸ ق.

ابن‌طیفور، *بلاغات النساء*، قاهرة، مطبعة والدة عباس الاول، ۱۹۰۸.

ابن‌عبدالبر، *الاستیعاب*، تحقیق محد علی البجاوی، فجالة، دارنهضة، بی‌تا.

ابن‌عبدربه، *العقد الفرید*، تصحیح محمدسعید العریان، قاهره، المکتبة التجاریة الکبری، ۱۹۵۳.

ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، تصحیح محب الدین العمروی و دیگران، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۵.

ابن‌عنبه، *عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب*، نجف، مطبعة الحیدریة، بی‌تا.

ابن‌قولویه، *کامل الزیارات*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، مکتبة الصدوق، ۱۳۷۵ ش.

ابن‌مرتضی، *المنیة و الامل*، تحقیق عصام الدین محمد علی، بی‌جا، دار المعرفة الجامعیة، بی‌تا.

ابن‌مزاحم، نصر، *وقعة الصفین*، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قاهرة، المؤسسة العربیة الحدیثة، ۱۳۸۲ ق.

ابن‌مسکویه، *تجارب الامم و تعاقب الهمم*، تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران، سروش، ۱۳۷۹ ش.

ابن‌منیر، *دیوان ابن منیر*، تصحیح عمر عبدالسلام التدمری، بیروت، دارالجیل، ۱۹۸۶.

ابن‌نما، *مثیر الاحزان*، نجف، مطبعة الحیدریة، ۱۹۵۰.

ابن‌هشام، *السیرة النبویة*، تصحیح مصطفی السقا و دیگران، قاهرة، مطبعة مصطفی البابی الحلبی، ۱۹۳۶.

ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، قاهرة، مطبعة الحسینیة، بی‌تا.

ابوریحان بیرونی، *الآثار الباقیة*، تصحیح ادوارد زاخاو، لایپزیگ، انجمن شرق‌شناسان آلمان، ۱۸۷۸.

اخبار الدولة العباسیة، تصحیح عبدالعزیز الدوری و عبدالجبار المطلبی، بیروت، دارالطلیعة، ۱۹۷۱.

ادریسی، محمد بن محمد، *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق*، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة، ۲۰۰۲.

اسفراینی، *التبصیر فی الدین*، تصحیح کمال یوسف الحوت، بیروت، عالم الکتب، ۱۹۸۳.

اشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین*، تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهرة، مکتبة النهضة المصریة، ۱۹۵۰.

اصطخری، احمد بن ابراهیم، *المسالک و الممالک*، تصحیح دی خویه، لیدن، بریل، ۱۸۷۱.

اصفهانی، ابوالفرج، *الآغانی*، اشراف محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، الهیئه المصریه العامه للکتاب، ۱۹۹۴.

--------، *مقاتل الطالبیین*، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۴۹.

اصفهانی، ابونعیم، *حلیة الاولیاء*، قاهرة، مکتبة الخانجی، ۱۹۹۶.

اصفهانی، *عمادالکاتب*، خریدة القصر و جریدة العصر، تصحیق محمد بهجة الاثری، بغداد، المجمع العملی العراقی، ۱۹۷۳.

اکبر، ناشیء، *مسائل الامامة*، تصحیح علیرضا ایمانی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶ ش.

امین، سیّدمحسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، دارالتعارف، ۱۹۸۳.

امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، تهران، مکتبة الامام امیرالمؤمنین علیه‌السلام ۱۹۷۶.

امینی، محمدهادی، *عید الغدیر فی عهد الفاطمیین*، تهران، آفاق، ۱۳۷۹ ش.

انصاری، اسماعیل، *الموسوعة الکبری عن فاطمة الزهراء*، قم، دلیل ما، ۱۴۲۸ ق.

انصاری، محمدباقر، *آداب عید غدیر*، قم، دلیل ما، ۱۳۷۹ ش.

ـــــــــ، *اسرار فدک*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۱ ش.

الانطاکی، داوود، *تزیین الاسواق بتفصیل اخبار العشاق*، بیروت، دارحمد و محیو، ۱۹۷۲.

آبی، منصور بن الحسین، *نثر الدر*، مراجعة علی محمد البجاوی، قاهره، الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۷.

بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، تصحیح محمد تقی ایروانی، بیروت، دارالاضواء، ۱۹۸۵.

ـــــــــ، *الکشکول*، تهران، مکتبة نینوی الحدیثة، بی‌تا.

بخاری، ابونصر، *سر السلسلة العلویة*، تحقیق سیّدمحمدصادق بحرالعلوم، نجف، المکتبة الحیدریة، ۱۳۸۲ ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الصغیر*، تحقیق محمود ابراهیم زاید، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۶ ق.

ـــــــــ، *الصحیح*، بولاق، مطبعة الامیریة، ۱۳۱۲ ق.

برقی، احمدبن‌محمد، *المحاسن*، تصحیح سیّدجلال‌الدین ارموی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۹۷۰ ق.

بغدادی، خطیب، *تاریخ بغداد*، تصحیح بشار عواد معروف، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۱.

ـــــــــ، *تاریخ بغداد*، قاهره، مکتبة الخانجی، ۱۹۳۱.

بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بن الفرق*، تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مطبعة محمد علی صبیح، بی‌تا.

بلاذری، احمد بن یحیی، *جمل من انساب الاشراف*، تصحیح سهیل زکار و ریاض الزرکلی، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۶.

ـــــــــ، *فتوح البلدان*، تصحیح دی خویه، لیدن، ۱۸۶۶.

بیهقی، ابراهیم بن محمد، *المحاسن و المساوئ*، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالمعارف بمصر، ۱۹۶۱.

بیهقی، احمد بن الحسین، *السنن الکبری*، حیدرآباد، مطبعة دائرة المعارف النظامیة، ۱۳۴۴ ق.

تدمری، عمر عبدالسلام، *تاریخ طرابلس السیاسی و الحضاری عبر العصور*، طرابلس، دارالایمان، ۱۹۸۴.

ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن*، تحقیق احمد محمد شاکر، قاهره، مطبعة مصطفی البابی الحلبی، ۱۹۶۸.

تفسیر امام حسن عسکری علیه‌السلام، قم، مؤسسة الامام المهدی علیه‌السلام ۱۴۳۳.

تنوخی، المحسن بن علی، *نشوار المحاضرة*، تصحیح عبود شالجی، بیروت، دارصادر، ۱۹۷۲.

تهرانی، آقا بزرگ، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت، دارالاضواء، ۱۹۸۳.

ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر فی محاسن اهل العصر*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۳.

ثقفی، ابن‌هلال، *الغارات*، تصحیح عبدالزهراء خطیب، بیروت، دارالاضواء، ۱۹۸۷.

الجاحظ، عمرو بن البحر، *البیان و التبیین*، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مکتبة الخانجی، ۱۹۹۸.

ـــــــــ، *العثمانیة*، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالجیل، ۱۹۹۱.

الجزیری، عبدالرحمن، *الفقه علی المذاهب الاربعة*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۳.

جعفریان، رسول، «*نقش احمد بن حنبل در تعدیل مذهب اهل سنّت*»، *هفت آسمان*، بهار ۱۳۷۹، شماره ۵، ۱۴۵-۱۷۶.

حلی، ابن‌ادریس، *موسوعة ابن‌ادریس الحلی* (د.ستطرفات السرائر، باب‌النوادر)، تصحیح سیّد محمدمهدی الموسوی الخرسان، قم، دلیل ما، ۱۴۲۹ ق.

حموی، ابن‌الحجة، *ثمرات الاوراق*، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، مکتبة العصریة، ۲۰۰۵.

ـــــــــ، *خزانة الادب و غایة الارب*، جمالیة، مطبعة الخیریة، ۱۳۰۴ ق.

حموی، یاقوت، *المشترک وضعاً و المفترق صقعاً*، تصحیح فردیناند ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶.

ـــــــــ، *معجم البلدان*، بیروت، دارصادر، ۱۹۷۷.

الحمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الاسناد*، تصحیح مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام قم، مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام ۱۴۱۳ ق.

الحمیری، محمد بن عبدالمنعم، *الروض المعطار فی خبر الاقطار*، تحقیق احسان عباس، بیروت، مکتبة لبنان، ۱۹۷۵.

خزاز، علی بن محمد، *کفایة الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر*، تحقیق عبداللطیف حسینی کوهکمری، قم، بیدار، ۱۴۰۱ ق.

الخشنی، محمد بن الحارث، *طبقات علماء إفریقیه*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، بی‌تا.

خلال، ابوبکر، *کتاب السنة*، تحقیق عطیة الزهرانی، ریاض، دارالرایة، ۱۴۱۰ ق.
خوارزمی، *مقتل الحسین*، تحقیق محمد السماوی، قم، دارانوارالهدی، ۱۴۱۸ ق.
خواندمیر، *تاریخ حبیب السیر*، تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران، کتاب‌فروشی خیام، ۱۳۵۳ ش.
دارقطنی، علی بن عمر، *سنن*، باشراف عبدالله بن عبدالمحسن الترکی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۴.
دزفولی، محمد و خلف، حسن، *شرح و ترجمه دویست بیت از اشعار ابن‌منیر طرابلسی*، تهران، دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شهریور ۱۳۹۰ ش.
دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب*، تصحیح سیّدهاشم میلانی، قم، دارالاسوة، ۱۴۲۴ ق.
دینوری، ابن‌قتیبه، *عیون الاخبار*، قاهره، المؤسسة المصریة العامة، ۱۹۶۳.
دینوری، ابوحنیفه، *الاخبار الطوال*، تصحیح عبدالمنعم عامر، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی، بی‌تا.
ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، تصحیح عمر عبدالسلام التدمری، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۹۰.
ـــــــــ، *العبر*، تصحیح صلاح الدین المنجد، کویت، مطبعة حکومة کویت، ۱۹۸۴.
ـــــــــ، *سیر اعلام النبلاء*، تصحیح شعیب الارناؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۱.
سجستانی، ابیداوود، *سنن*، تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، مکتبة العصریة (افست چاپ قاهره)، بی‌تا.
سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع لاهل القرن التاسع*، بیروت، دارالجیل، ۱۹۹۲.
سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف النظامیة، ۱۹۶۲.
سیّد مرتضی، *الانتصار*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
ـــــــــ، *المسائل الناصریات*، تهران، رابطة الثقافة و العلاقات الاسلامیة، ۱۴۱۷ ق.
سیّدبن طاووس، اللهوف، قم، انوارالهدی، ۱۴۱۷ ق.
ـــــــــ، *بناء المقالة الفاطمیة فی نقض الرسالة العثمانیة*، تحقیق السیّدعلی العدنانی الغریفی، قم، مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام ۱۹۹۱.
ـــــــــ، *رسائل الشریف المرتضی*، تصحیح سیّدمهدی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
سیوطی، *الدر منثور*، بیروت، دارالمعرفة، بی‌تا.

سیوطی، عبدالرحمن، *بغیة الوعاة*، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، مطبعة عیسی البابی الحلبی، ۱۹۶۴.

شهرستانی، سیّدعلی، *اشهد ان علیا ولی الله فی الاذان بین الشرعیة و الابتداع*، نجف، منشورات العتبة العلویة المقدسة، ۲۰۱۰.

--------، *حی علی خیر العمل الشرعیة و الشعاریة*، قم، مؤسسة الامام علی علیه‌السلام ۱۴۲۴ ق.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سیّد الکیلانی، قاهره، مطبعة مصطفی البابی الحلبی، ۱۹۶۷.

شهید اول، *الدروس الشرعیة*، تصحیح سیّد مهدی لازوردی، قم، انتشارات صادقی، بی‌تا (چاپ سنگی).

شیخ صدوق، *الاعتقادات*، تحقیق عصام عبدالسیّد، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

--------، *الامالی*، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسة البعثة، قم، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۷ ق.

--------، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، مکتبة الصدوق، ۱۳۹۱ ق.

--------، *التوحید*، تصحیح سیّد هاشم موسوی تهرانی، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۷ ق.

--------، *خصال*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۹ ق.

--------، *علل الشرایع*، تقدیم سیّد محمد صادق بحرالعلوم، نجف، مطبعه الحیدریه، ۱۳۸۵ ق.

--------، *کمال الدین و تمام النعمة*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۰ ق.

--------، *معانی الاخبار*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۸ ق.

--------، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح سیّدحسن الموسوی الخرسان، نجف، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۷ ق.

--------، *عیون اخبار الرضا* علیه‌السلام، تصحیح سیّد مهدی حسینی لاجوردی، قم، دار العلم، ۱۳۷۷ ق.

شیخ طوسی، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تصحیح سیّدحسن الموسوی الخرسان، نجف، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۶ ق.

--------، *الامالی*، قم، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۴ ق.

--------، *الفهرست*، تصحیح محمدصادق بحرالعلوم، نجف، مکتبة الحیدریة، ۱۳۸۰ ق.

ـــــــــــ، *المبسوط فی فقه الامامیة*، تصحیح محمد تقی الکشفی، بیروت، مؤسسة الغری، ۱۹۹۲.

ـــــــــــ، *النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی*، بیروت، دارالشکتاب العربی، ۱۴۰۰ ق.

ـــــــــــ، *تهذیب الاحکام*، تصحیح سیّد حسن الموسوی الخرسان، نجف، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹ ق.

ـــــــــــ، *رجال*، تصحیح جواد قیومی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۳ ش.

ـــــــــــ، *فهرست*، تصحیح سیّدمحمدصادق بحرالعلوم، نجف، مطبعة الحیدریة، ۱۹۶۱.

ـــــــــــ، *مصباح المتهجد و سلاح المتهجد*، بیروت، مؤسسة الفقه الشیعة، ۱۴۱۱ ق.

شیخ مفید، *الاختصاص*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مکتبة الزهراء، ۱۴۰۲ ق.

ـــــــــــ، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، تحقیق مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام ۱۴۱۶ ق.

ـــــــــــ، *الامالی*، تصحیح حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

ـــــــــــ، *الجمل و النصرة لسیّد العترة*، قم، مکتبة الداوری، ۱۹۸۳.

ـــــــــــ، *الکافئة فی ابطال التوبة الخاطئة*، تحقیق علی‌اکبر زمانی‌نژاد، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

ـــــــــــ، *المزار*، تحقیق سیّدمحمدباقر ابطحی، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

ـــــــــــ، *المقنعة*، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

ـــــــــــ، *اوائل المقالات*، تحقیق ابراهیم الانصاری، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

ـــــــــــ، *رسالة فی المسح علی الرجلین*، تحقیق شیخ مهدی نجف، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

الصابی، هلال بن محسن، *تحفة الامرا فی تاریخ الوزرا*، تحقیق عبدالستار احمد فراج، بیروت، مکتبة الاعیان، بی‌تا.

صفار، محمد بن الحسن، *بصائرالدرجات فی فضائل آل محمد*، باشراف سیّد محمد باقر ابطحی، قم، مؤسسه الامام المهدی، بی‌تا.

صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، باشراف هلموت ریتر، بیروت، المعهد الآلمانی للابحاث الشرقیة، ۱۹۹۱.

الصولی، محمد بن یحیی، *اخبار الراضی بالله و المتقی بالله*، تحقیق هیورث دن، قاهره، مطبعة الصاوی، ۱۹۳۵.

ضیف، شوقی، *تاریخ الادب العربی*، عصر الدول و الامارات: الشام، قاهره، دارالمعارف بمصر، ۱۹۹۰.

طباطبایی، سیّدعبدالعزیز، *اهل البیت فی المکتبة العربیة*، قم، مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام ۱۴۱۷ ق.

طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، تصحیح حمدی عبدالمجید السلفی، قاهره، مکتبة ابن‌تیمیة، بی‌تا.

طبرسی، *الاحتجاج*، تصحیح محمدباقر الخرسان، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.

طبری، *دلائل الامامة*، تحقیق مؤسسه البعثه، قم، بعثت، ۱۴۱۳ ق.

طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الرسل و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالمعارف بمصر، ۱۹۶۲.

طبسی، نجم‌الدین، *صوم عاشورا بین السنة النبویة و البدعة الاموية*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۴ ش.

طرابلسی، علی الابراهیم، *التشیّع فی طرابلس و بلاد الشام: اضواء علی دولة بنی عمار*، بیروت، دارالساقی، ۲۰۰۷.

العاملی، سیّدجعفر مرتضی، *عاشوراء بین الصلح الحسنی و الکید السفیانی*، بیروت، المرکز الاسلامی للدراسات، ۲۰۰۳.

العاملی، شیخ حر، *امل الآمل*، تحقیق سیّداحمد الحسینی، بغداد، مکتبة الاندلس، ۱۳۸۵ ق.

_____، *تفصیل وسائل الشیعه ال تحصیل مسائل الشریعة*، تحقیق مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام ۱۴۱۱ ق.

عبیدلی، شیخ‌الشرف، *تهذیب الانساب و نهایة الاعقاب*، تحقیق شیخ‌کاظم محمودی، قم، مکتبة آیة‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ ق.

عسقلانی، ابن‌حجر، *لسان المیزان*، حیدرآباد، مطبعه دائرة المعارف نظامیه، ۱۳۳۱ ق.

علی بن جعفر، *مسائل علی بن جعفر علیه‌السلام*، تصحیح مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام قم، مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام ۱۴۰۹ ق.

العمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، تصحیح کامل سلیمان الجبوری، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۱۰.

العمری، علی بن محمد، *المجدی فی انساب الطالبیین*، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، قم، مکتبة آیة‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.

العیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر*، تصحیح سیّد هاشم رسولی محلاتی، تهران، مطبعة العلمیة، ۱۳۸۰ ق.

العینی، *عمدة القاری*، تصحیح عبدالله محمود محمدعمر، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۱.

غزالی، ابوحامد، *احیاء علوم الدین*، قاهره، دارالشعب، بی‌تا.

غزی، کامل بن الحسین، *نهرالذهب فی تاریخ حلب*، حلب، مطبعة المارونیة، بی‌تا.

غیب غلامی، حسین، *احراق بیت فاطمة*، قم، الهادی، ۱۴۱۷ ق.

فضل الله، رشیدالدین، *جامع التواریخ*: اسماعیلیان، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر، ۱۳۵۶ ش.

قاضی‌عبدالجبار، *تثبیت دلائل النبوة*، تصحیح عبدالکریم عثمان، بیروت، دارالعربیة، بی‌تا.

قاضی‌نعمان، *افتتاح الدعوة*، تحقیق فرحات الدشراوی، تونس، الشرکة التونسیة للتوزیع و الجزائر، دیوان المطبوعات الجامعیه، بی‌تا.

ـــــــــ، *دعائم الاسلام*، تصحیح آصف بن علی الفیضی، قاهره، دارالمعارف بمصر، بی‌تا.

ـــــــــ، *کتاب الاقتصار*، تحقیق محمد وحید میرزا، دمشق، المعهد الفرنسی للدراسات العربیة، ۱۹۵۷.

قبادیانی، ناصرخسرو، *سفرنامه*، تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۴.

قزوینی، ابن ماجه، *سنن*، تصحیح محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، داراحیاء الکتب العربیة، بی‌تا.

القفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة علی اخبار النحاة*، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دار الکتب المصریة، ۱۹۵۰.

قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر*، تصحیح طیب موسوی جزائری، قم، دار الکتاب، ۱۴۰۴ ق.

قیروانی، ابن رشیق، *العمدة فی صناعة الشعروآدابه و نقده*، تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، حجازی، ۱۹۳۴.

کشانی، ملامحسن فیض، *الوافی*، اصفهان، مکتبة الامام امیرالمؤمنین علیه‌السلام ۱۴۰۹ ق.

کشی، محمد بن عمر، *اختیار معرفة رجال*، تصحیح سیّد حسن مصطفوی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ش.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبرغفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ق.

لباف؛ علی، *دانشنامه شهادت حضرت زهرا* علیهاالسلام، تهران، منیر، ۱۳۸۵ ش.

مالکی، ابوبکر، *ریاض النفوس فی طبقات علماء قیروان و إفریقیه*، تحقیق بشیربکوش و

محمد العروسی المطوی، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۴.
مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۲ ش.
--------، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴ ق.
مجمل التواریخ و القصص، تصحیح ملک الشعرای بهار، تهران، کلاله خاور، ۱۳۱۸ ش.
محدث نوری، *خاتمه مستدرک الوسائل*، چاپ سنگی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی‌تا.
مراکشی، ابن‌عذاری، *البیان المغرب فی الاخبار الاندلس و المغرب*، تحقیق ج. س. کولان و لوی پروونسال، بیروت، دارالثقافه، ۱۹۸۳.
مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
--------، *نزهة القلوب*، تصحیح گای لسترنج، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲ ش.
مسعودی، علی بن الحسین، *التنبیه و الاشراف*، تصحیح دی خویه، لیدن، بریل، ۱۸۹۳.
--------، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، تصحیح باربیه دومینار و پاوت دو کورتیل، پاریس، ۱۸۶۱.
مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، تصحیح دی خویه، لیدن، بریل، ۱۸۷۷.
مقدسی، محمد بن طاهر، *البدء و التاریخ*، تصحیح کلمان هوار، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة، بی‌تا.
مقریزی، احمد بن علی، *اتعاظ الحنفاء باخبار الفاطمیین الخلفاء*، تصحیح جمال‌الدین شیال، قاهره، لجنة احیاء التراث الاسلامی، ۱۹۹۶.
--------، *المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار* (الخطط مقریزی)، بیروت، درالکتب العلمیة، ۱۴۱۸ ق.
الموصلی، ابویعلی، مسند، تصحیح حسین سلیم اسد، دمشق، دارالتراث، ۱۹۷۳.
مولانا اولیاء الله، *تاریخ رویان*، تصحیح منوچهر ستوده، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۸ ش.
میرخواند، *تاریخ روضة الصفا*، تهران، کتاب‌فروشی مرکزی، خیام و پیروزی، ۱۳۳۸ ش.
میلانی، سیّد علی، *ابن‌تیمیة و امامة علی* علیه‌السلام، قم، مرکز الابحاث العقائدیة، ۱۴۲۱ ق.
--------، *من هم قتلة الحسین* علیه‌السلام، قم، مرکز الحقائق الاسلامیة، ۱۴۲۹ ق.
نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، تصحیح سیّد موسی شبیری زنجانی، قم، جامعه المدرسین، ۱۴۱۸ ق.

نجفی، محمدحسن، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تحقیق عباس قوچانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

نراقی، احمد، *مستند الشیعة*، تصحیح مؤسسة آل‌البیت، قم، مؤسسة آل‌البیت، ۱۴۱۵ ق.

نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبة*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، بی‌تا.

نیشابوری، حاکم، *المستدرک علی الصحیحین*، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف نظامیة، ۱۳۴۰ ق.

نیشابوری، عبدالحسین، *احرام* محرم، قم، دلیل ما، ۱۳۸۵ ش.

نیشابوری، مسلم بن الحجاج، *الصحیح*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی و دیگران، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۴۱۲ ق.

همدانی، تکمله *تاریخ طبری* (چاپ شده در ضمیمه تاریخ طبری)، قاهره، دارالمعارف بمصر، ۱۹۶۲.

یحیی بن الحسین، *الاحکام*، تصحیح علی بن احمد، بی‌جا، بی‌نا، ۱۹۹۰.

یعقوبی، ابن‌واضح، *البلدان* (چاپ شده به همراه الاعلاق النفیسة)، تصحیح دی خویه، لیدن، بریل، ۱۸۹۲.

یعقوبی، ابن‌واضح، *تاریخ*، تصحیح هوتسما، لیدن، بریل، ۱۸۸۳.

Britannica 2011, Binary opposition, viewed 24sep 2015, http://www.britannica.com/EBchecked/topic/65552/binary-opposition

Coser, Lewis A. "*Social Conflict and the Theory of Social Change*", Lewis A. Coser, The British Journal of Sociology, Vol. 8, No. 3, Sep. 1957, pp. 197207-

فصلنامهٔ امامت‌پژوهی
سال چهارم، شمارهٔ چهارم
صفحـــهٔ ۲۱۱ ـ ۲۳۵

علم امام از نگاه امیرالمؤمنین علیه‌السلام با تأکید بر نهج‌البلاغه

(نقد رویکرد تاریخی به علم امام)*

[محمدحسین نادم[۱]]

چکیده

مسئلهٔ علم امام از دیرباز تاکنون به‌عنوان یکی از آموزه‌های اعتقادی و مقوّمات امامت شیعی مطرح بوده است. این ویژگی که لازمهٔ مرجعیّت دینی امامان است، ابتدا توسط شخص پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله موردتوجه قرار گرفت و ازآن‌پس ائمه علیهم‌السلام و اصحابشان نیز امامت را براساس آن بررسیده‌اند. در این میان برخی دربارهٔ علم امام مطالبی را با رویکرد تاریخی مطرح کرده‌اند تا نشان دهند باور فعلی شیعیان دربارهٔ علم امام، با گذشته، یعنی عصر حضور ائمه علیهم‌السلام، متفاوت است؛ ازاین‌رو در این جستار، علم امام و ویژگی‌های آن از نگاه امام علی علیه‌السلام با تأکید بر نهج‌البلاغه که یکی از کهن‌ترین میراث حدیثی و منابع معرفتی شیعه محسوب می‌شود، موردبررسی قرار می‌گیرد تا هم بر علم امام تأکید نماید و هم پاسخی مستند و تاریخی بر شبهاتی باشد که دراین‌باره مطرح می‌شود.

کلیدواژه‌ها: علم امام، علم غیب، منابع علم امام، امیرالمؤمنین علیه‌السلام، نهج‌البلاغه، شبهات تاریخی.

---

* تاریخ دریافت: ۹۴/۰۸/۰۱، تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۸.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه ادیان ومذاهب، مدیر گروه شیعه شناسی. Nadem185@yahoo.com

۱ـ طرح مسئله

یکی از مسائل کلامی که اخیراً بیش از هر زمان دیگر در کانون توجه محققین و پژوهشگران قرار گرفته است، مسئلهٔ علم امام به‌عنوان یکی از مقوّمات امامت است که در مسیر تاریخ با رویکردهای متفاوت مورد داوری قرار گرفته است. یکی از رویکردهایی که اخیراً با داوری و تحلیلِ خود، مسئلهٔ علم امام را با چالش روبرو کرده، رویکرد تاریخی است. در این رویکرد وانمود شده که باور کنونی شیعیان دربارهٔ علم امام با باور اصحاب عقل‌گرای ائمه، چون هشام بن حکم و پیروان خط فکری او، مانند نوبختیان و ابن قبهٔ رازی، همخوانی نداشته و حتی به باور غالیان و پیروانشان می‌ماند.[۱]

بنابراین صرف‌نظر از نقد موردی این رویکرد جدید دربارهٔ علم امام، به سراغ امام المتکلمین همهٔ مذاهب اسلامی، یعنی امام علی علیه‌السلام، اولین طراح و نظریه‌پرداز مسائل کلامی می‌رویم تا مسئله را از نگاه آن حضرت با تأکید بر نهج‌البلاغه دنبال کنیم؛ نهج‌البلاغه میراثی گران‌سنگ پس از قرآن کریم و سنّت نبوی است و به عبارتی مبین وحی و سرچشمه‌ای زلال برای معارف دینی است که از چند جهت اهمیت ویژه دارد؛

اول: ازآن‌رو که محتوای آن منسوب به شخصیتی است که پس از رسول مکرم اسلام، همهٔ متکلمان اسلامی خود را وامدار او می‌دانند.[۲]

دوم: ازآن جهت که ازنظر تاریخی، به قرن اول و پیش از شکل‌گیری مکاتب کلامی مربوط می‌شود و چنانچه ثابت گردد مسئله‌ای از مسائل کلامی توسط امام علی علیه‌السلام موردتوجه و تحلیل قرارگرفته است، سخنان پسین در نقد آن مسائل، جایگاه و وجاهتی تاریخی و کلامی نخواهند داشت.

---

۱. مدرسی طباطبایی، سیّد حسین، مکتب در *فرایند تکامل*، ۷۳- ۷۷ و ۱۶۹- ۱۷۷.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغه*، ۱۷/۱.

بنابراین یکی از بهترین منابعی که بیش از همه پرده از روی بعضی از مسائل تاریخی ـ کلامی ازجمله علم امام کنار می‌زند، نهج‌البلاغه است.

ازاین‌رو در این جستار ـ با توجه به محدودیتی که مقاله دارد ـ تلاش شده با استناد به سخنان امام علی علیه‌السلام و نهج‌البلاغه دربارهٔ ویژگی‌های مورد مناقشهٔ علم امام، مانند قلمرو، منشأ و علم غیب که امام را از دیگران متمایزمی سازد، بحث را دنبال کنیم تا روشن گردد که اعتقاد پیشین ائمه و اصحاب آن‌ها دربارهٔ علم امام چیزی متفاوت با آنچه اکنون گفته می‌شود نبوده است. تحول و تطوّر آموزه‌های کلامی در بسترتاریخ، به معنای تغییر ماهوی آن‌ها نیست، بلکه تفاوت رویکردها و دگرگونی در برداشت‌ها است که همهٔ علوم ازجمله علم کلام و مسائل کلامی را نیز در فرایند تکامل قرار می‌دهد. در این صورت باید برآیند رویکردها را با عرضه بر کلام معصوم مورد ارزیابی قرار داد. بدین‌جهت در نوشتار پیش رو سه مسئلهٔ کلیدی در علم امام ـ یعنی قلمرو، منابع و علم غیب ـ که گوی میدان ناقدین و نظریه‌پردازان قرار گرفته است، از نگاه امام علی علیه‌السلام موردبررسی قرار می‌گیرد تا زمینهٔ داوری و ارزیابی علمی را برای پژوهشگران کلامی فراهم آورد.

۲ـ نهج‌البلاغه و گسترهٔ علم امام

قبل از اینکه به فرازهایی از کلام امام علی علیه‌السلام دربارهٔ قلمرو علم امام استناد کنیم، نگاهی به خود *نهج‌البلاغه* و مجموعه معارف گردآمده در آن به‌عنوان یکی از دلایل ملموس گسترهٔ علم امام می‌اندازیم.

با توجه به تنوع علوم و موضوعات فراوان مندرج در *نهج‌البلاغه*، می‌توان آن را به‌عنوان بهترین برهان قاطع بر اثبات قلمرو گستردهٔ علم امام موردعنایت قرار داد. تاکنون بسیاری از پژوهشگران برای نشان دادن موضوعات متنوع *نهج‌البلاغه* اقدام به تهیهٔ معجم‌ها، فرهنگنامه‌ها، و فهرست‌های موضوعی متعددی نموده‌اند و درعین‌حال هرکدام تنها بخشی از موضوعات مطرح در این کتاب گران‌سنگ

را توانسته‌اند گزارش کنند و هنوز نیز جا دارد با نگاه‌ها و رویکردهای جدیدتری به این دائرةالمعارف بزرگ اسلامی از زوایای مختلف نظر اندازند تا فهرست‌هایی با امتیازات و موضوعات جدیدتر و بیشتری ارائه شود. این اختلاف گزارش‌ها و تنوع موضوعات، بی‌تردید نشان از عظمت اعجاب‌برانگیز این مجموعهٔ دائرةالمعارف نمون به یادگار مانده از امام علی علیه‌السلام دارد که پاسخگوی نیازهای فردی و اجتماعی در بسیاری از شئون زندگی را دارا است. اگر *نهج‌البلاغه* که تنها بخشی از سخنان امام علی علیه‌السلام در آن گردآمده، این‌گونه متنوع و جامع است، پس به‌مراتب پدیدآورندهٔ این گفتار که کلامش امام الکلام است نیز انسانی بی‌نظیر، ذوابعاد و ازنظر آگاهی به علوم متنوع در میان جوامع بشری نیز بی‌نظیر است، آن‌هم نه علومی که در زمان و مکان خاص کاربرد دارد و تاریخ مصرف آن‌ها محدود است، بلکه علومی که فرا تاریخی است و در تسخیر زمان و مکان درنمی‌آید، به نحوی است که پس از قرن‌های متمادی گویا تازه کسی با آگاهی کامل به تمام پیچ‌وخم‌های زندگی امروزین بشر، از جوانب گوناگون و زاویه‌های مختلف، این اثر اعجاب‌برانگیز را پدید آورده است. بدون تردید هر کس اندک ارتباطی عالمانه همراه تدبر با نهج‌البلاغه داشته باشد به جنبه‌های اعجاز گونهٔ آن واقف خواهد شد، کما اینکه بسیاری از فرهیختگان و اندیشمندان اعم از شیعه و سنی، مسلمان و غیرمسلمان به این خصیصهٔ *نهج‌البلاغه* اعتراف کرده‌اند؛[1] امام علی خود نیز در نهج‌البلاغه بر این واقعیت مکرر مهر تأیید زده است.

۳ـ قلمرو علم امام از نگاه امام علی علیه‌السلام

امیرالمؤمنین علیه‌السلام در *نهج‌البلاغه* گاهی به معرفی خصائص و ویژگی‌های اهل‌بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله پرداخته است که خود او نیز از آن‌ها محسوب می‌شود؛ و گاهی خصائص و ویژگی‌های شخصی خویش را معرفی می‌کند که باز در آن ویژگی‌ها، همهٔ امامان

۱. نادم، محمد حسن، *در آستانهٔ نهج البلاغه*، ۳۶-۴۶.

مشترک‌اند؛ درنتیجه چه سخن از اهل‌بیت باشد و چه از خود آن حضرت، هردو در مباحث مربوط به امامت، یک نتیجه دارد.

امام علی علیه‌السلام در نهج‌البلاغه در موارد متعددی به معرفی اهل‌بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌پردازد. آنچه بیش از همه موردعنایت آن حضرت در معرفی این خاندان است، شاخصهٔ علمی آن‌ها است. حضرت درجایی می‌فرمایند:

> خانواده پیامبر جایگاه اسرار خداوند، پناهگاه امر او، معدن علم او، مرجع حکمت او، مخزن کتاب‌های او، و کوه استوار دین اویند ... این امت را با خاندان رسالت هم‌پایه نتوان پنداشت و هرگز نمی‌توان پروردهٔ نعمت ایشان را در رتبت آنان دانست که آل محمد پایهٔ دین و ستون یقین‌اند.[1]

پس اهل‌بیت علیهم‌السلام کسانی هستند که به‌تمام‌معنا دین‌شناس و ستون یقین‌اند؛ بنابراین قلمرو آگاهی آن‌ها با سنجه‌های عادی قابل‌اندازه‌گیری نیست.

حضرت امیر در فرازی دیگر، جوشش علم خود را همانند جاری شدن سیلاب خروشان از کوهسار می‌داند و بلندای اندیشه‌اش را از همهٔ اندیشه‌ها برتر می‌شمارد:

> سیل علم و معرفت از کوهسار وجود من فرومی‌ریزد، و مرغ اندیشه را یارای پرواز به بلندای من نیست.[2]

در این فرازها امام با نگاه به جایگاه علمی‌اش، خود را محق منصب خلافت می‌داند؛ یعنی به پیوند ناگسستنی امامت با علم و به تعبیری مرجعیت علمی امام، اشاره می‌کند.

در فرازی دیگر، امام علی علیه‌السلام یکی از ویژگی‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام را نجات‌بخش بودن

---

۱. هم موضع سره، ولجأ أمره، وعیبة علمه، کهوف کتبه، وجبال دینه ... لا یقاس بآل محمد أحد من هذه الامة، ولایسوی بهم من جرت نعمتهم علیه أبدا، هم اساس الدین وعماد الیقین. (*نهج البلاغه*، خ ۲)

۲. ینحدر عنی السیل، ولایرقی الیّ الطیر. (همان، خ ۳)

آن‌ها از هرگونه تباهی و گمراهی می‌دانند.[1] ازاین‌رو امام باید به همهٔ طرق هدایت و ضلالت آگاه باشد و لازمهٔ آن اطلاع و آگاهی گستردهٔ وی است.

حضرت در جای دیگر، دربارهٔ دامنهٔ گسترده و تنوع علوم اهل‌بیت علیهم‌السلام می‌گوید: «نزد ما اهل‌بیت درهای حکمت الهی و چراغ دین است».[2]

علاوه برآنچه گذشت، امام علی علیه‌السلام در سه جای نهج‌البلاغه، مردم را به پرسش از ایشان در مورد هر چیز، فراخوانده‌اند.[3] مردم نیز سؤال‌های فراوان و متنوعی در امور مختلف از آن حضرت پرسیده‌اند و امام نیز به همهٔ آن‌ها پاسخ داده است، اما ازآن‌رو که سیّد رضی رحمه‌الله تنها قطعات ادبی سخنان امام علی علیه‌السلام را گردآورده، به‌تمامی ماجرا نپرداخته است.

امام درجایی خطاب به مردم می‌گوید:

> مردم از من بپرسید قبل از آنکه دیگر مرا نیابید، که من به راه‌های آسمان آگاه‌تر از راه‌های زمین هستم.[4]

بار دیگر می‌گوید:

> از من بپرسید قبل از آنکه دیگر مرا نیابید، به خدا سوگند نمی‌پرسید از چیزی که در بین شما است تا روز قیامت [مگر اینکه پاسخگوی شما خواهم بود]...[5]

شیخ مفید این روایت را این‌گونه آورده است:

> بپرسید مرا قبل از اینکه دیگر مرا نیابید، بپرسید که به‌راستی نزد من

---

۱. بنا أهدیتم فی الظلماء. (همان، خ ۴)
۲. و عندنا أهل البیت أبواب الحکم و ضیاء الأمر. (همان، خ ۱۲۰)
۳. همان، خ ۹۳، ۱۰۵، ۱۸۹.
۴. أیها الناس سلونی قبل أن تفقدونی، فلأنا بطرق السّماء أعلم منّی بطرق الأرض. (همان، خ ۱۸۹)
۵. فاسئلونی قبل أن تفقدونی، فوالّذی نفسی بیده لا تسألونی عن شئ فیما بینکم و بین الساعة. (همان، خ ۳۱)

است علم همهٔ گذشتگان و همهٔ آیندگان، حکم خواهم کرد بین پیروان تورات، به تورات، و بین پیروان انجیل، به انجیل، و بین پیروان زبور، به زبور، و بین پیروان قرآن، به قرآن،... برهریک از پیروان ادیان الهی طبق قوانین حقوقی خودشان قضاوت خواهم کرد.[1]

و درجایی دیگر می‌فرمایند:

از من بپرسید پیش از آنکه مرا نیابید. بدان کس که جانم به دست او است، نمی‌پرسید از چیزی که میان شما تا روز قیامت است، و نه از گروهی که صد تن را به راه راست می‌خواند و صد تن دیگر را موجب ضلالت است، جزآنکه شما را از آن‌که رهبری‌شان می‌کند، و آن‌که آنان را می‌راند؛ و آنجا که فرود آیند، و آنجا که بار گشایند؛ و آن‌که کشته شود از آنان، و آن‌که بمیرد از ایشان، مگر اینکه آگاهتان می‌کنم.[2]

این فراخوان امام علی علیه‌السلام نه‌تنها در *نهج‌البلاغه*، بلکه در منابع دیگر شیعه و اهل سنّت نیز با عبارات متفاوت انعکاس پیدا کرده است.[3] سیوطی از علمای اهل سنّت از سعید بن مسیب[4] نقل می‌کند که می‌گفت:

هیچ‌یک از اصحاب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله چنین سخنی را نگفته‌اند مگر امام

---

۱. سلوني قبل أن تفقدوني، سلوني فإن عندي علم الأوّلين و الآخرين أما والله لو ثنيّ لي الوسادة لحكمت بين اهل التورات بتوراتهم و بين أهل الإنجيل بانجيلهم و أهل الزّبور بزبورهم و اهل القرآن بقرآنهم. (مفید، محمد بن محمد، *مصنفات*، ۶۱۱؛ همو، *ارشاد*، ۳۵/۱؛ مجلسی، محمد باقر، *بحارالانوار*، ۱۴۵/۴۰)

۲. فاسألونی قبل أن تفقدونی فوالذی نفسی بیده لا تسألونی عن شیء فیما بینکم وبین الساعة ولا عن فئة تهدی مئة وتضل مئة الا أنبأتکم بناعقها وقائدها و سائقها ومناخ رکابها ومحط رحالها و من یقتل من أهلها قتلا ومن یموت منهم موتا. (نهج البلاغة، خ ۹۳)

۳. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، ۴۶۲/۲؛ ابن اثیر، علی بن ابی الکرم، *اسد الغابة*، ۲۲/۴؛ ابن حجر هیتمی، *الصواعق المحرقة*، ۷۶؛ نقل از فیروز آبادی، *فضائل الخمسة*، ۲۳۱ و ۲۳۲؛ شوشتری، قاضی نور الله، *احقاق الحق وازهاق الباطل*، ۶۱۰/۷ ـ ۶۱۴.

۴. یکی از اصحاب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است که شیعه و سنی از او روایتهای متعددی نقل کرده‌اند.

علی علیه‌السلام، یعنی فقط امام علی علیه‌السلام توان چنین ادعایی را داشت که فریاد برآورد و همگان را به پرسش دعوت کند، آن‌هم پرسش از هر علم شهودی و غیبی، بدون اینکه محدودیتی در کار باشد.[1]

بنابراین نحوهٔ مطالبهٔ امام از جهاتی چند جای تأمل دارد؛

اول: امام بدون هیچ قید و شرطی از همهٔ مردم درخواست سؤال می‌کند تا ازهرچه می‌خواهند آزادانه بپرسند.

دوم: خطاب امام متوجه همهٔ مردم از اقشار مختلف جامعه است که البته از حیث معلومات و فرهنگ متفاوت هستند.

سوم: امیرالمؤمنین علیه‌السلام سخن خویش را با قسم همراه کرده‌اند که هم بر استحکام سخن آن حضرت دلالت دارد وهم به مخاطبان اطمینان می‌دهد که پاسخ خویش را دریافت خواهند کرد.

چهارم: نوع فراخوان امام به‌گونه‌ای است که در مردم انگیزه‌ای برای پرسیدن ایجاد می‌کند.

پنجم: از همه مهم‌تر اینکه با صراحت اعلام می‌دارد اگر خواسته باشید سؤال‌های خود را از امور شهودی هم فراتر ببرید، مانعی ندارد، زیرا برای من آگاهی از امور غیب آسان‌تر از امور شهودی است.

ششم: دعوت امام فراخوانی بین الادیانی است و همهٔ پیروان ادیان توحیدی را در برمی‌گیرد.

با این توضیح معلوم می‌شود که دایرهٔ علوم امام آن‌قدر گسترده است که نه‌تنها عالم شهود، بلکه عالم غیب و علوم مرتبط با هر دین توحیدی را در برمی‌گیرد و امام هیچ دغدغه‌ای از پرسش‌های گوناگون در این زمینه‌ها ندارند.

پس با توجه به اطلاق سخن امام علی علیه‌السلام، نمی‌توان برای قلمرو علم امام، محدودیت

۱. سیوطی، جلال الدین، *تاریخ الخلفاء*، ۱۷۰ و ۱۷۱.

قائل شـد و این اسـت امتیاز بارز امام شـیعه که مرجعیت او مبتنی بر علم او اسـت، علمی که از ویژگی‌هایش الهی بودن است، آن‌هم با دامنه‌ای گسترده که در زمرهٔ علوم عادی و اکتسابی قرار نمی‌گیرد و با ابزار عادی نیز قابل‌اندازه‌گیری نیست.

۴ـ منابع علم امام از نگاه امام علی علیه‌السلام

با توجه به آنچه دربارهٔ قلمرو علم امام بیان شد، این سؤال مطرح می‌شود که منشأ این علوم گستردهٔ امام کجا است و چگونه حاصل شـده است؟ دراین‌باره قبلاً مطالبی کلی بیـان شـد، اما در این قسـمت به‌صورت مصداقی، منشـأ و سرچشـمه‌های علم امام در سخنان امام علی علیه‌السلام نمایانده می‌شود.

۴ـ۱ـ قرآن

در اینکـه بخـش قابل‌توجهـی از علـم امام را معـارف و علوم قرآن کریم شـکل می‌دهد تردیـدی نیسـت. در قـرآن کریـم در ذیـل آیهٔ ۴۳ سـورهٔ رعد،[۱] روایاتی از شـیعه و سـنّی نقـل شـده کـه مـراد از «مَن عنـده علم الکتـاب» را امام علـی علیه‌السلام دانسـته‌اند. منابع و مجامع فریقین هم دراین‌باره روایات و حکایات فراوانی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و اصحاب نقـل کرده‌انـد کـه حاکی از آن اسـت کـه امام علی علیه‌السلام بیـش از همهٔ صحابـه، از قرآن آگاه بودند؛ آن حضرت را مفسّـر قرآن دانسـته‌اند؛ از او به‌عنوان مؤسـس علوم قرآن یاد نموده‌اند و ایشان را آگاه‌تر از هر کس به فنون قرآن پس از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله دانسته‌اند.[۲]

اما آنچه در این جسـتار موردتوجه اسـت، گفتار خود امام علی علیه‌السلام دراین‌باره اسـت. امام علی علیه‌السلام قرآن را به‌عنوان یکی از سرچشـمه‌ها و منابع آگاهی خود معرفی کرده و دربـارهٔ ارتبـاط و همراهی‌اش با قرآن می‌فرماید: «از آن هنگام که یار آن (قرآن) گشـتم، از آن جدا نبودم».[۳]

---

۱. ﴿ویقول الذین کفروا لست مرسلا قل کفی بالله شهیدا بینی وبینکم ومن عنده علم الکتاب﴾

۲. پاکتچی، احمد، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل امام علی علیه‌السلام، علوم قرآنی وحدیث.

۳. و الله جئتها أتی للمحق الّذی یتّبع و أنّ الکتاب لمعی، ما فارقته مذصحبته. (نهج البلاغه، خ ۱۲۲)

این سخن عین کلام پیامبر اکرم ﷺ دربارهٔ آن حضرت است که فرمود:

> علی با قرآن است و قرآن با علی است، علی و قرآن از هم جدا نمی‌شوند تا بر حوض (کوثر) بر من وارد شوند.[1]

امیرالمؤمنین علیه‌السلام درجایی می‌فرمایند:

به خدا قسم از من پیرامون هیچ‌چیزی سؤال نکردید، مگر اینکه پاسختان دادم. از من بپرسید از کتاب خدا، به خدا سوگند آیه‌ای نیست مگر اینکه آگاهی کامل دارم که در شب نازل شده یا در روز.[2]

و نیز می‌فرمایند:

> نازل نشده بر رسول خدا ﷺ آیه‌ای از قرآن مگر اینکه برای من می‌خواند، برایم املا می‌کرد و به خط خویش می‌نوشتم، به من می‌آموخت تأویل و تفسیر، ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه آن را. از خداوند درخواست می‌کرد که فهم آن آیه را به من بدهد، پس فراموش نمی‌کردم آیه‌ای از کتاب خداوند را، و آنچه آن حضرت برای من املا می‌کرد، می‌نوشتم و فرونمی‌گذاشتم چیزی را که خداوند از حلال و حرام به من آموخت.[3]

---

۱. علي مع القرآن والقرآن مع علي لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض. (حاکم نیشابوری، *المستدرک علی الصحیحین*، ۱۳۴/۳)

۲. فوالله لا تسألونی عن شئ یکون الی یوم القیمة ألاّ حدثتکم به. و سلونی عن کتاب الله، فوالله ما من آیة ألا و أنا أعلم أبلیل نزلت أم بنهارأم فی سهل أم فی جبل. (ابن حجرعسقلانی، *فتح الباری*، ۵۹۹/۸؛ قرطبی، محمد بن احمد، *تفسیر*، ۳۵/۱)

۳. ما نزلت علی رسول‌الله (صلي الله عليه و آله) آیة من القرآن ألا أقرأنیها و أملاها علیّ فکتبتها بخطّي و علّمني تأویلها و تفسیرها و ناسخها و منسوخها و محکمها و متشابهها و دعا الله عزّو جلّ أن یعلّمني فهمها فما نسیت آیه من کتاب الله عزّوجلّ و لا علما أملاه علیّ فکتبته و ما ترک شیئا علّمه الله عزّوجلّ من حلال و حرام. (أبن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، ۱۰۱/۲؛ ابن عبد البر، *الاستیعاب*، ۳۴۳؛ خوارزمی، موفق بن احمد، *المناقب*، ۴۶)

آن حضرت در فرازی از *نهج‌البلاغه*، ائمه علیهم‌السلام را تجسم آیات الهی دانسته و می‌فرماید:

> نیکوترین آیات قرآن در شأن آن‌ها است (مصداق آیات الهی‌اند) و آن‌ها گنجینه‌های خداوند رحمان‌اند.[1]

همچنین ایشان را بهترین ظرف معارف قرآن معرفی می‌کنند:

> عترت پیغمبرتان در میان شما است، آنان زمامداران حق، پیشوایان دین و زبان‌های صدق‌اند، آن‌ها را در بهترین جایگاه قرآنی که دارند فرود آورید.[2]

از این گفتار روشن می‌شود که جایگاه قرآنی ائمه علیهم‌السلام ویژه است، یعنی این خانواده، گنجینه‌های معارف قرآنی خداوند رحمان هستند و هیچ‌گاه از قرآن جدایی نداشته و قرآن را از معلم اول آن، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله، با تمام زوایایش فراگرفته‌اند. بنابراین اهل‌بیت علیهم‌السلام در آگاهی به تمام ابعاد قرآن کریم با هیچ‌کس قابل‌مقایسه نیستند، همان‌گونه که آن حضرت در فرازی دیگر از سخن خویش فرمود: «از این امت کسی را با خاندان رسالت هم‌پایه نتوان پنداشت».[3]

وقتی از دانش قرآنی امامان سخن به میان می‌آید، برخی پنداشته‌اند که تمامی دانش ایشان، در قرآن خلاصه می‌شود[4]؛ حال‌آنکه علوم و معارف قرآنی، تنها بخشی از اطلاعات آن‌ها را تشکیل می‌دهد و ائمه علیهم‌السلام از علوم دیگری نیز بهره دارند. در ادامه، شواهدی برای این گفته اقامه می‌شود.

---

۱. فیهم کرائم القرآن و هم کنوز الرّحمن. (نهج البلاغه، خ ۱۵۴)

۲. وبینکم عتره نبیکم، وهم أزمة الحق، وأعلام الدین، وألْسنة الصدق، فانزلوهم بأحسن منازل القرآن. (همان، خ ۸۷)

۳. لا یقاس بآل محمد أحد من هذه الامة. (همان، خ ۲)

۴. بعضی بر این باورند که ائمه علیهم‌السلام هر آنچه دارند همه از قرآن است، زیرا به همهٔ زیروبم قرآن آگاهی کامل دارند، قرآن هم «تبیانٌ لکلّ شئ» است و این آگاهی کامل به قرآن، ناشی از آموزش کاملی است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به آنها داده است. ر.ک: نادم، محمد حسن، *تطور تاریخی علم پیامبر و امام در اندیشه امامیه*، ۱۳۱.

۴ـ۲ـ سنت پیامبر ﷺ

امـام علـی ؑ دومیـن منبـع علـم اهل‌بیـت ؑ را عـلاوه بـر قـرآن کریـم، دانش‌های فراگرفته از پیامبر اکرم ﷺ دانسـته‌اند. آن حضرت یکی از علل تمایز خود نسـبت به دیگران را در فراگیری علم از پیامبر ﷺ می‌دانند که به سبب ملازمت با پیامبر تحقق پیـدا کـرده اسـت. امـام علی ؑ ایـن ملازمت و نحـوهٔ آموزش‌هـای نبـوی را این‌گونه توصیف می‌کنند:

> چنـان بـودم کـه بر رسـول خدا ﷺ شـب و روز وارد می‌شـدم، از او سـؤال می‌کردم و پاسخ می‌شنیدم، چنانچه ساکت بودم آن حضرت خود شروع به سـخن می‌کرد، نازل نمی‌شـد آیه‌ای بر آن حضرت مگر اینکه برای من می‌خواند، تفسـیر و تأویل آن را به من می‌آموخت، از خداوند درخواسـت می‌کرد که آنچه را به من آموخته بود فراموشـم نشـود، پس فراموش نکردم از حـلال و حـرام، امرونهـی، طاعت و معصیت [هر آنچـه آموخته بودم]، دسـت بر سینه‌ام می‌گذاشـت، می‌فرمود: «خداوندا سـینه‌اش را از علم، حکمت و نور اشـباع فرما» سـپس به من خبر می‌داد که خداوند دعایم را در حقّت مستجاب کرد.[۱]

درجایی دیگر، نحوهٔ ملازمت و اطاعتشـان از رسـول خدا ﷺ و علم‌آموزیش را چنین

---

۱. مجلسـی، محمـد باقـر، *بحارالانـوار*، ۳۶ / ۲۷۳؛ نعمانـی، محمـد بن ابراهیـم، *الغیبـة*، ۷۵؛ ابن عسـاکر، علی بن الحسـن، *تاریخ مدینة دمشق*، ۶۲/ ۳۸۵ و ۳۸۶. در منابع روایی اهل سـنّت این حدیث و احادیث دیگری با همین مضمون از طرق گوناگون از امام علی ؑ آمده اسـت. ر.ک: *موسوعة الامامة فی نصوص اهل السنة*، ۱۶/ ۱۹۵ ـ ۲۰۶. کنت أدخل علی رسول الله لیلا و نهارا، فکنت أذا سألته أجابنی، و أن سکتت أبتدأنی، و ما نزلت علیه آیه ألا قرأتها، و علمت تفسیرها و تأویلها و دعا الله لی أن لا أنسی شیئا علمنی أیاه، فما نسیته من حرام و حلال، و أمر و نهی، و طاعة و معصیة، و أنّه وضع یده علی صدری و قال: «اللّهم املأ قلبه علما و حکما و نورا» ثم قال لی: «أخبرنی ربّی عزّوجلّ أنّه قد أستجاب لی فیک». در سـنن ترمذی، ۵/ ۶۴۲؛ عمـرو بـن هنـد از امام علی ؑ نقل می‌کند که فرمود: کنت أذا سألتُ رسول الله ﷺ أعطانی و أذا سکت أبتدانی.

شرح می‌دهند:

> من و رسول خدا ﷺ چون دو شاخه‌ایم که از یک درخت رسته، و چون آرنج به بازو پیوسته.[1]

نیز می‌فرمایند:

> از اصحاب پیامبر ﷺ کسانی که سرّ نگهدار آن حضرت بودند می‌دانند که من دمی معارض فرمان خدا و رسول خدا نبودم و به جان خود پیامبر ﷺ را یاری نمودم؛ آنجا که دلیران واپس خزیدند و گام‌ها برگردیدند، آن دلیری و مردانگی بود که خدا به من ارزانی کرده و رسول خدا جان سپرد درحالی‌که سرش در دامن من بود و نفْس او در کفّ من روان شد... .[2]

امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این گفته‌ها تأکید می‌کنند که از ابتدا تا انتهای عمر رسول خدا ﷺ با آن حضرت همراه و مصاحب بوده‌اند و این همراهی، صرف مصاحبت عادی نبوده است، بلکه از جانب هردو با انگیزه دنبال می‌شد. امام علی علیه‌السلام هدف و انگیزهٔ طرفین را در فرازی از سخن خویش چنین بیان می‌کند:

> و من در پی او (پیامبر ﷺ) بودم، چنانکه شتربچه در پی مادر؛ هرروز برای من از اخلاق خود نشانه‌ای برپا می‌داشت و مرا به پیروی آن می‌گماشت.[3]

تشبیه امام بسیار ظریف و قابل‌توجه است. آن حضرت می‌خواهد بگوید نه پیامبر ﷺ

---

۱. و أنا من رسول الله کالصّنو و الذّراع من العضد (نهج البلاغه، نامهٔ ۴۵)

۲. و لقد علم المستحفظون من أصحاب محمد (صلی الله علیه و آله) أن لم أردّ علی الله و لا علی رسوله ساعة قطّ و لقد واسیته بنفسی فی المواطن الّتی تنکص فیها الأبطال... و لقد قبض رسول‌الله (صلی الله علیه و آله) و إنّ رأسه لعلی صدری و لقد سالت نفسه فی کفّی. (همان، خ ۱۹۷)

۳. و لقد کنت أتّبعه إتباع الفصیل أثر أمه یرفع فی کلّ یوم من أخلاقه علما و یأمرنی بالإقتداء به. (همان، خ ۱۹۲)

به‌عبث مرا همیشه همراه خود می‌برد و نه من بی‌جهت پیامبرﷺ را دنبال می‌کردم؛ بلکه من به‌قصد فراگیری علم و معرفت، پیامبر را دنبال می‌کردم و پیامبرﷺ نیز به‌قصد تعلیم و تربیت من مرا با خود همراه می‌نمود. بدون تردید هرکس بدون حب و بغض‌های مذهبی، اندک توجهی به خصیصهٔ ملازمت امیرالمؤمنین علیه‌السلام با پیامبر اکرمﷺ داشته باشد، تصدیق خواهد کرد که امام علی علیه‌السلام در قیاس با دیگر صحابه، به سنّت رسول‌اللهﷺ آگاه بوده است.

۵ـ نحوهٔ علم‌آموزی امام از پیامبرﷺ

امام علی علیه‌السلام نحوهٔ دریافت علم از پیامبر اکرمﷺ را به دو صورت بیان کرده‌اند؛ یکی به‌صورت عادی و دیگری به‌صورت غیرعادی.

فراگیری علم به‌صورت عادی، امری است همگانی که هرکس به‌اندازهٔ استعداد، تلاش و کوشش خود می‌تواند از علم و معلّم بهره برد. امام علی علیه‌السلام از این نظر هم در میان اصحاب فردی ممتاز بوده است؛ ازاین‌جهت وقتی به معاویه نامه می‌نویسند بر این نکته تأکید کرده و امتیاز بهره‌مندی از علوم رسول‌اللهﷺ را مختص خود می‌دانند و موقعیت علمی خویش نسبت به قرآن و مسائل مربوط به دین را مرهون نزدیکی‌شان به پیامبرﷺ می‌دانند. حضرت در بخشی از آن نامه می‌فرمایند:

> به‌راستی‌که ممتازترین مردم برای رهبری این امت کسی است که درگذشته و اکنون نزدیک‌ترین کس به رسول خدا ﷺ، داناترین کس به کتاب خدا و فهیم‌ترین شما به دین خدا باشد.[1]

۱. ابن مزاحم، نصر، *وقعة الصفین*، ۱۵۰. قابل توجه اینکه امام در این نامه؛ ملاک امامت را برتری علمی خود در قرآن، در احکام دین ودرقرابت با رسول خدا بردیگران می‌داند: إنّ أولی النّاس بأمر هذه الأمّة قدیما و حدیثا أقربها من رسول الله (صلی الله علیه و آله) و ألمها بالکتاب و أفقها فی الدّین....

۵ـ۱ـ علم عادی از نگاه امام علی علیه‌السلام

امام علی علیه‌السلام دربارهٔ علوم عادی، به منابع انسانی و عادی اشاره می‌کنند و بعضی از آگاهی‌های خود را ناشی از تجربه، تحقیق و به‌کارگیری فکر و اندیشه می‌دانند. آن حضرت دراین‌باره در وصیتی که به فرزندانشان دارند، می‌فرمایند:

> فرزندم! هرچند من به‌اندازهٔ همهٔ آنان که پیش از من بوده‌اند نزیسته‌ام، اما در کارهایشان نگریسته‌ام و در سرگذشتشان اندیشیده و آنچه از آنان مانده را دیده‌ام تا چون یکی از ایشان گردیده‌ام؛ بلکه با آگاهی از کارهایشان، به دست آورده‌ام، گویی چنان است که با نخستین تا پسینیان به سر برده‌ام.[۱]

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز درجایی به قدرت ذهنی و خرد امام علی علیه‌السلام اشاره کرده و می‌فرمایند:

> داناترین اصحاب، علی بن ابی‌طالب است، به علت داشتن علم فراوان و دقت نظر در برداشت‌ها.[۲]

۵ـ۲ـ علم غیرعادی امام از نگاه امام علی علیه‌السلام

نخست باید توجه داشت که فراگیری علم به‌صورت غیرعادی از جانب پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله چند ویژگی دارد:

اول: همانند علم عادی، همگانی و فراگیر نیست؛ کسی می‌تواند از این علم ـ که از آن به علم القایی یاد می‌شود ـ بهره‌مند گردد که دارای ظرفیت و جایگاه خاص باشد.

---

۱. أَيْ بُنَيَّ إِنِّي وَ إِنْ لَمْ أَكُنْ عُمِّرْتُ عُمُرَ مَنْ كَانَ قَبْلِي فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ وَ فَكَّرْتُ فِي أَخْبَارِهِمْ وَ سِرْتُ فِي آثَارِهِمْ حَتَّى عُدْتُ كَأَحَدِهِمْ بَلْ كَأَنِّي بِمَا انْتَهَى إِلَيَّ مِنْ أُمُورِهِمْ قَدْ عُمِّرْتُ مَعَ أَوَّلِهِمْ إِلَى آخِرِهِمْ فَعَرَفْتُ صَفْوَ ذَلِكَ مِنْ كَدَرِهِ وَ نَفْعَهُ مِنْ ضَرَرِهِ... (نهج البلاغه، نامهٔ ۳۱)

۲. عالمهم علي بن ابي طالب لمزيد علمه و دقايق مستنبطاته. (ابن حجر هیتمی، *الصواعق المحرقة*، ۹۰؛ ابن اثیر، علی بن ابی الکرم، *اسد الغابة*، ۴ / ۱۰)

دوم: به گواهی تاریخ، امام علی علیه‌السلام از این ظرفیت و جایگاه در حد اعلای آن برخوردار بود.

سوم: این نوع آموزش، به امیرالمؤمنین علیه‌السلام اختصاص دارد و دیگر اصحاب از این نوع تعلیم بهره نداشتند، یا اگر داشتند، در تراز امام علی علیه‌السلام نبود.

حضرت امیر علیه‌السلام در خطبهٔ قاصعه در تأیید موارد ذکر شده می‌فرمایند:

> شما از موقعیت و جایگاه من نسبت به رسول خدا به سبب خویشاوندی نزدیک و مقام مخصوصم آگاهید. در زمان کودکی مرا در دامن خود می‌نشاند و در آغوشش به گرمی می‌فشرد و کنارش می‌خواباند؛ بدنش را به بدنم می‌چسباند و بوی عطر دل انگیزش را به مشامم می‌رساند و لقمه را می‌جوید و در دهانم می‌گذارد. هیچ‌گاه دروغی در گفتارم و خطایی در رفتارم ندید. از آن زمان که پیامبر را از شیر گرفتند، خداوند بزرگ‌ترین فرشته‌اش را ملازم وی ساخت تا شبانه‌روز او را در طریق کرامت و اخلاق نیک براند. من نیز همانند کودکی که در پی مادرش گام برمی‌دارد به دنبال او می‌رفتم، هرروز روزنه‌ای از اخلاق کریمانهٔ خود برایم می‌گشود و مرا به پیروی از خودش فرمان می‌داد. هرسال به غار حرا می‌رفت و مجاور آن می‌شد، من می‌دیدمش و جز من کسی نمی‌دیدش. در آن زمان اسلام در هیچ خانه‌ای نیامد جز خانه‌ای که پیامبر خدا و خدیجه در آن بودند و من سومین آن‌ها بودم. نور وحی و رسالت را می‌دیدم و بوی پیامبری به مشامم می‌رسید. صدای ناله و فغان شیطان را هنگامی‌که وحی بر پیامبر فرود می‌آمد شنیدم، گفتم: «ای رسول خدا! این صدای ناله چیست؟» فرمود: «این فریاد فغان شیطان است که از اینکه پرستیده شود ناامید گشت». تو می‌شنوی آنچه را من می‌شنوم، و می‌بینی آنچه را من می‌بینم، مگر اینکه نبی نیستی؛ اما وزیر و یاور من هستی و بر راه خیر می‌روی.[1]

۱. وقد علمتم موضعی من رسول الله بالقرابة القریبة، والمنزلة الخصیصة. وضعنی فی حجره وأنا ولید،

شبیه همین مضمون را ابن اثیر از زبان امیرالمؤمنین علیه‌السلام این‌گونه می‌آورد:

> پیامبر می‌خواست مرا به یمن بفرستد، گفتم: «ای رسول خدا! مرا به‌سوی یمن برمی‌انگیزانی درحالی‌که از من قضاوت طلب می‌کنند و من نسبت به آن آگاهی ندارم» پیامبر گفت: «نزدیک بیا!» پس نزدیک شدم، با دستش بر سینه‌ام زد و آنگاه فرمود: «خداوندا! زبانش را استوار گردان و قلبش را هدایت کن» سپس به شکافندهٔ دانه سوگند، هرگز در قضاوت بین مردم ازآن‌پس تردید نکردم.[1]

ابن سعد این روایت را به‌گونه‌ای دیگر آورده به این مضمون که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در پاسخ علی علیه‌السلام در حق او این‌گونه دعا کردند: «خدایا قلبش را هدایت کن و زبانش را استوار گردان».[2]

تذکر این نکته لازم است که از روایات استفاده می‌شود که بعضی از اصحاب

یضمنی إلی صدره، ویکنفنی فی فراشه، ویمسنی جسده، ویشمنی عرفه. وکان یمضغ الشیء ثم یلقمنیه، وما وجد لی کذبة فی قول، ولاخطلة فی فعل، ولقد قرن الله به من لدن أن کان فطیما أعظم ملک من ملائکته، یسلک به طریق المکارم، ومحاسن أخلاق العالم، لیله ونهاره، ولقدکنت أتبعه إتباع الفصیل أثرأمه، یرفع لی فی کل یوم من أخلاقه علما، ویأمرنی بالإقتداء به، ولقد کان یجاور فی کل سنه بحراء، فأراه ولایراه غیری. ولم یجمع بیت واحد یومئذ فی الإسلام غیر رسول الله وخدیجه وأنا ثالثها، أری نور الوحی والرسالة وأشم ریح النبوة. ولقد سمعت رنة الشیطان حین نزل الوحی علیه فقلت: یا رسول الله ما هذه الرنة؟ فقال: هذا الشیطان قد أیس من عبادته. أنک تسمع ما أسمع. وتری ما أری، ألا إنک لست بنبی، ولکنک لوزیر، وأنک لعلی خیر.

۱. بعثنی رسول الله (صلی الله علیه و آله) الی الیمن، فقلت: یا رسول‌الله (صلی الله علیه و آله) تبعثنی الی الیمن و یسألونی عن القضاء و لا علم لی به، قال أدن، فدنوت، فضرب بیده علی صدری، ثم قال: «اللّهم ثبّت لسانه واهد قلبه»، فلما و الّذی فلق الحبّة، و برأ النسمة، ما شککت فی قضاء بین اثنین بعد. (ابن اثیر، علی بن ابی الکرم، همان، ۴/ ۹۹؛ حاکم نیشابوری، *المستدرک*، ۳/ ۱۳۴؛ احمد حنبل، *المسند*، ۱/ ۸۳؛ ابی داوود طیالسی، *المسند*، ۱/ ۱۶ و ۶۹؛ ابن حنبل، *فضائل الصحابة*، ۲/ ۵۸۱، ۶۹۹، ۷۱۶؛ به نقل ازمرعشی نجفی، *موسوعة الامامة فی نصوص اهل السنة*، ۱۶/ ۲۱۵ و ۲۱۶)

۲. ابن سعد، *طبقات الکبری*، ۲/ ۱۰۰. دربارهٔ اینکه رسول خدا در حق امام علی علیه‌السلام مکرر دعا فرموده، ر.ک: مرعشی نجفی، همان، ۱۶/ ۲۲۳ ـ ۲۲۸.

پیامبر ﷺ، مانند سلمان فارسی و حذیفة بن یمان، نیز بهره‌ای از علوم القائی پیامبر داشته‌اند؛ اما هیچ‌کدام نگفته‌اند که بر امام علی علیه‌السلام پیشی دارند و شواهد گوناگونی بر اعتراف ایشان نسبت به برتری آن حضرت بر تمامی صحابه، وجود دارد.[1]

۶ـ علم غیب امام از نگاه امام علی علیه‌السلام

علم غیب امام در همان قلمرو علم می‌گنجد و مطالب مربوط به هرکدام نسبت به دیگری همپوشانی دارد، اما ازآن‌جهت که علم غیب به‌طور ویژه و خاص در کانون توجه ناقدین علم امام قرار دارد، جداگانه به آن می‌پردازیم.

بنا بر آنچه گذشت، بی‌تردید از نگاه امام علی علیه‌السلام، علم امام از پشتوانه‌ای الهی برخوردار است؛ زیرا با اندک تأملی در آنچه دربارهٔ قلمرو و تنوع وسیع معارف امام بیان شد، این نتیجه حاصل می‌شود که فراگیری این‌همه معارف متنوع از طرق عادی با توجه به محدودیت‌های زمانی و امکانات معمولی میسر نیست. ازاین‌رو امام علی علیه‌السلام خود به این مسئلهٔ مهم عنایت داشته و به جنبهٔ غیرعادی بودن علم امام و عنایات ویژه‌ای که خداوند به اهل‌بیت علیهم‌السلام نموده است، توجه می‌دهند. آن حضرت درجایی می‌فرمایند:

> کجایند کسانی که پندارند آن‌هایند که در علم فرورفتگانند نه ما؟ دروغ می‌گویند و ستم بر ما روا می‌دارند! خداوند ما را برتر و آن‌ها را فروتر قرار داده، به ما ارزانی داشته و آن‌ها را محروم کرده، ما را داخل در رحمت و عنایت خاص نموده و آن‌ها را خارج کرده.[2]

امام علی علیه‌السلام در خطبه‌ای دیگر، وقتی خبری غیبی را دربارهٔ آینده بیان می‌کنند که

---

۱. ر.ک: ابن ابی الحدید، عبدالحمیدبن هبة الله، همان، ۲/ ۲۸۶ و ۲۸۷؛ مجلسی، محمد باقر، همان، ۴۳/ ۳۲۵، ۳۳۱-۳۳۲.

۲. أین الّذین زعموا أنهم الراسخون فی العلم دوننا، کذبا و بغیا علینا، أن رفعنا الله و وضعهم، اعطانا و حرمهم و ادخلنا و اخرجهم. (*نهج البلاغه*، خ ۱۴۴)

موجب تعجب یکی از اصحاب می‌شود، خطاب به او می‌فرمایند:

> ای مرد کلبی! این علم غیب نیست، علمی است که از دارندهٔ علم آموخته شده. علم غیب، علم قیامت است، و آنچه خدا در گفتهٔ خود برشمرده است ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ پس خدای سبحان می‌داند آنچه در زهدان‌ها است، از نر و ماده، زشت و زیبا، جوانمرد و بخیل، بدبخت و نیک‌بخت که هیزم آتش سوزان است یا اهل بهشت و همراه با پیامبران. این است علم غیب که جز خدا کسی آن را نمی‌داند، و غیر از این‌ها علمی است که خداوند به پیامبرش آموخته و او مرا یاد داد و دعا کرد که سینه‌ام آن را فراگیرد، و دلم آن را در خود پذیرد.[1]

دربارهٔ این فراز از سخن امام نکته‌ای قابل‌تأمل وجود دارد و آن اینکه مخاطبین امام ازنظر ظرفیت، متفاوت بودند و امام به‌ناچار باید با هرکسی به‌اندازهٔ گنجایش فهم او سخن بگوید.

از این پاسخ امام معلوم می‌شود که اولاً: اصل ارتباط با غیب ممکن است؛ ثانیاً: پیامبر براثر استعداد و جایگاه معنوی‌ای که داشت از این نوع علم برخوردار شده بود. ثالثاً: پیامبر ازآنچه خداوند در اختیارش قرار داده بود، امام علی علیه‌السلام را هم مطلع کرده بود. رابعاً: باید امام علی علیه‌السلام هم مانند پیامبر خصوصیتی داشته باشد که همانند پیامبر، ظرف معارف غیبی قرار گیرد. خامساً: اگر این ظرفیت در امام علی علیه‌السلام نبود، پیامبر او را از این علم بهره‌مند نمی‌کرد.

پس نتیجه چنین می‌شود که امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز مانند پیامبر علم غیب دارد.

البته نباید ازنظر پنهان داشت که امام علی علیه‌السلام با توجه به شرایط خاص زمان و

---

۱. یا أخا کلب، لیس هو بعلم غیب، و إنّما هو تعلّم من ذي علم و إنّما علم الغیب علم الساعة و ما عدّده الله بقوله ﴿إنّ الله عنده علم الساعه وینزّل الغیث ویعلم ما في الارحام وما تدري نفس ما ذا تکسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت﴾ و ما سوي ذلک فعلم علّمه الله نبیّه فعلمنیه، و دعالي بأن یعیه صدري و تظطم علیه جوارحي. (همان، خ ۱۲۸)

ذهنیت جامعهٔ روزگار خود بعضی حقایق را به‌طور فراگیر و با صراحت برای همگان بازگو نکرده‌اند، زیرا بنا به اعتراف خود آن حضرت، برای بازگو کردن بسیاری از حقایق، شخص مستعدی یافت نمی‌شد، به‌ویژه دربارهٔ آنچه مربوط به آگاهی‌های غیبی او بود. آن حضرت دراین‌باره، می‌فرماید:

> اگر بگویم و بشنوید [آنچه را از غیب می‌دانم و شما نمی‌دانید] به لرزه درمی‌آیید و دیگر بجای نمی‌آیید، لرزیدن ریسمان در چاهی عمیق که پایان آن ناپیدا است.[1]

آن حضرت همچنین دربارهٔ عمق آگاهی‌های خود از مسائل پنهانی می‌فرماید:

> به خدا سوگند اگر بخواهم هریک از شما را آگاه کنم که از کجا آمده و به کجا می‌روید و سرانجام کارتان چه خواهد شد، می‌توانم، اما می‌ترسم که دربارهٔ من غلو کنید و مرا از رسول خدا صلی الله علیه و آله برتر بدانید.[2]

این سخنان آشکار می‌سازد که جوّ حاکم بر فضای ذهنی جامعهٔ آن روز و یا سطح معلومات و ظرفیت بعضی مخاطبان به‌گونه‌ای نبوده است که امام علیه السلام بتواند درباره اطلاعات غیبی خود به‌آسانی با مردم سخن گوید. البته این فضا در دوران دیگر ائمه علیهم السلام هم کم‌وبیش وجود داشت. بدین‌جهت امام علی علیه السلام گاه خطاب به آن مردم می‌گفت:

> اگر می‌دانستید آنچه را من می‌دانم و واقعیت آن‌ها بر شما پوشیده است، در این هنگام سر به بیابان می‌گذاشتید و بر کرده‌های خود می‌گریستید.[3]

---

۱. بل أندمجت علی مکنون علم لو بحت به لا ضطربتم أضطراب الأرشیة فی الطّوی البعیده. (همان، خ ۵)

۲. و الله لو شئت أن أخبر کل رجل منکم بمخرجه و مولجه و جمیع شأنه لفعلت، و لکن أخاف أن تکفروا فی برسول الله صلی الله علیه و آله. (همان، خ ۱۷۵)

۳. و لو تعلمون ما أعلم مما طوی عنکم غیبه، إذن لخرجتم إلی الصعدات تبکون علی أعمالکم. (همان، خ ۱۱۶)

اما با توجه به همهٔ این محدودیت‌ها، اخبار غیبی فراوانی از آن حضرت در *نهج‌البلاغه* و مجموعه‌های روایی دیگر از شیعه و سنی گزارش شده است.[1] امام علی علیه‌السلام در بعضی موارد، اصحاب خاص خود را نسبت به سرنوشت و نحوهٔ شهادتشان آگاه می‌کرد. برای مثال به میثم تمّار می‌فرمود:

> تو، حجر بن عدی، محمد بن اکثم و خالد بن مسعود را به قسمت‌هایی از این درخت (نخل خرما) به دار می‌آویزند.[2]

بر همین اساس بوده که بعضی از خواص اصحاب آن حضرت را با این ویژگی (غیب‌دانی) می‌شناختند؛ مانند رشید هجری که از نحوهٔ شهادتش از قول امیرالمؤمنین علیه‌السلام با اطمینان خاطر خبر می‌داد[3]، و عمّار یاسر که نحوهٔ شهادتش را از آن حضرت شنیده بود و در جنگ صفین از امام سؤال می‌کرد که آیا وقت شهادتم رسیده یا نه؟[4]، و میثم تمّار که چگونگی شهادتش را از قول امام علی علیه‌السلام بیان می‌کرد و تأکید می‌نمود که امام علی علیه‌السلام صادق است.[5]

هرثمة بن سلیم[6] می‌گوید:

> با حضرت علی علیه‌السلام پس از جنگ صفین هنگام برگشت به کوفه همراه بودم، به سرزمین کربلا رسید و مقداری خاک از آن زمین برداشت، استشمام نمود و نمازی خواند، فرمود: «ای خاک! بر تو بسیاری به هلاکت می‌رسند، از تو در قیامت مردمی برانگیخته می‌شوند که بدون حساب الهی وارد بهشت می‌شوند». هرسمة می‌گوید: «وقتی به منزل

---

۱. ر.ک: فاضل مقداد، *اللوامع الالهیة*، ۳۴۳؛ مظفر، محمد رضا، *دلائل الصدق*، ۲/ ۳۴۲ ـ ۳۴۴؛ طوسی، محمد بن الحسن، *اختیار معرفة الرجال*، ۸۳.

۲. همان، ۲۳، ۷۷، ۷۹، ۸۳.

۳. همان، ۲۹۰، ش ۱۳۱.

۴. همان، ۱۳۸، ش ۵۶.

۵. همان، ۲۹۷، ش ۱۳۹، ۱۴۰.

۶. از جنگجویان جبههٔ مقابل امام علی علیه‌السلام در جنگ جمل است.

برگشتم، جریان را با همسرم که از شیعیان امام علی علیه‌السلام بود با لحنی تمسخرآمیز این‌گونه گفتم: ‹مثل اینکه مولایت از غیب هم خبر دارد؟›» از این جریان سالیانی گذشت تا اینکه در زمان عبیدالله بن زیاد در میان لشگریان او در کربلا بودم، در همان مکان امام حسین علیه‌السلام را آمادهٔ شهادت دیدم... آنگاه خدمت امام حسین علیه‌السلام آمدم و جریان را آن‌گونه که از علی علیه‌السلام دیده و شنیده بودم بر او بازگو کردم، و ازآنجا رو به بیابان نهادم و رفتم.[1]

گفتنی است که آگاهی‌های غیبی امام در آنچه از پیامبر فراگرفته منحصر نمی‌شود، بلکه امام علاوه بر علوم میراثی، از علوم ربانی نیز بهره‌مند است و این همان علوم عنایتی است. شارح *نهج‌البلاغة*، ابن میثم بحرانی، در این مقام سخن دقیقی دارد:

این‌گونه نیست که آنچه را امیرالمؤمنین علیه‌السلام از اخبار غیبی گفته، همه را از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله شنیده باشد؛ اگرچه این منزلت هم منزلتی والا است که او لیاقت این اسرار الهی را یافته است، اما غیب‌دانی او ناشی از ملکهٔ خاصی است که به این نفس الهی ارزانی شده است تا به‌وسیلهٔ آن علم، بر عالم کون احاطه پیدا کند؛ وگرنه چگونه امکان داشت انسانی هزارهزار باب از علم را در یک مناجات بگنجاند؟! این علم فوق تصور است و با هیچ مقیاسی قابل‌سنجش نیست.[2]

۱. ابن عساکر، علی بن الحسن، *تاریخ الخلفاء*، ۱۴۰ و ۱۴۱؛ صدوق، محمد بن علی، *التوحید*، ۱۰۹ و ۳۶۸؛ شوشتری، قاضی نور الله، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، ۸/ ۸۷ - ۱۸۱.
۲. بحرانی، ابن میثم، شرح *نهج البلاغة*، ۱/ ۸۳-۸۵.

نتیجه‌گیری

هدف این جستار آن بود تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا علم امام پیشینه‌ای تاریخی از بدو پیدایش مسائل کلامی داشته است یا نه؟ و آیا براثر توسعهٔ علوم اسلامی در بستر تاریخ، تغییری در ماهیت علم امام رخ‌داده است یا نه؟ با مروری کوتاه در سخنان امام علی علیه‌السلام معلوم شد که ویژگی‌های علم امام در سخنان آن حضرت به‌صراحت موردتوجه قرار گرفته بود؛ قلمرو علم امام فراتر و گسترده‌تر از علوم دیگران دانسته شده بود؛ منابع علم امام اعم از میراثی (عادی و غیرعادی) و غیرمیراثی به‌تفصیل بیان شده بود؛ به علم غیب امام نیز به‌تفصیل پرداخته شده بود.

همچنین آشکار شد که ماهیت بحث دربارهٔ علم امام ثابت باقی مانده و در گذر زمان براثر نگاه‌های متفاوت، بر عمق معرفتی مسئلهٔ علم امام افزوده شده است.

بنابراین رویکرد تاریخی‌ای که علم امام را با ویژگی‌هایی که امروزه رایج است، منافی عصر ائمه علیهم‌السلام، اصحاب و متکلمان دانسته و کوشیده شیعیان معاصر را به علت مغایرت عقیده‌شان با گذشتگان، غالی قلمداد نماید، بی‌اساس و مخالف مشی کلامی امامان علیهم‌السلام است.

برفرض که بتوان شواهدی تاریخی از سخن اصحاب بر این گفته آورد، بازهم از مبنای استواری برخوردار نیست؛ زیرا باید سخن غیر معصوم را بر سخن معصوم عرضه کرد، نه اینکه با بعضی مستندات تاریخی، نظر بعضی از اصحاب و متکلمان عقل‌گرا را مقدم بر کلام امام دانست و دیگران را ازآن‌رو که به ویژگی‌هایی در علم امام قائل‌اند که مطابق با نظر بعضی دیگر از اصحاب نیست، در زمرهٔ غالیان قلمداد کرد! اگر چنین باشد، باید امام علی علیه‌السلام و اصحاب آن حضرت را نیز در رأس غالیان قرار داد!

فهرست منابع

ابـن ابـی الحدید معتزلی، عزالدین، *شـرح نهج‌البلاغة*، بیروت، دار العالم الاسـلامی، ۱۹۸۱ م - ۱۴۰۱ ق.

ابن اثیرجزری، عزالدین علی بن ابی الکرم، *اسد الغابة فی تمییز الصحابة*، بیروت دار احیاء التراث لعربی، بی‌تا.

ابن حجر، احمد بن علی بن حجر ابوالفضل العسـقلانی الشـافعی، *فتح الباری*، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۷۶ ق.

ابـن سـعد، ابـو عبـدالله محمـد بـن منیـع زهـری بصـری، *الطبقـات الکبـری*، بیـروت، دار بیروت، ۱۴۰۵-۱۹۸۵.

ابن عسـاکر، ابوالقاسـم علی بن الحسـن، *تاریخ مدینة دمشـق*، تحقیق علی شیری، بی‌جا، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.

ابـن میثـم البحرانـی، کمال‌الدیـن میثـم بـن علـی، *شـرح نهج‌البلاغـة*، بیـروت، دار العالـم الاسلامی، ۱۹۸۱ م ـ ۱۴۰۱ ق.

احمدی میانجی، علی، *مکاتیب الائمة*، قم دارالحدیث، ۱۴۲۶ ق.

اصفهانی، ابونعیم، *حلیة الاولیاء وطبقات الاصفیاء*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۹۸۰ م.

حاکـم نیشـابوری، ...، *المسـتدرک علـی الصحیحیـن*، تحقیـق، مصطفـی عبدالقـادر عطـا، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ ق.

حسـینی مرعشـی التسـتری، القاضی السـیّد نورالله، *احقاق الحق وازهاق الباطـل*، تهران، کتابفروشی اسلامیه، بی‌تا.

حنبل، احمد، *مسند احمد بن حنبل*، بیروت، دار الکتب العلمیة، بی تا.

خوارزمی، موفق بن احمد، *مناقب خوارزمی*، قم، جامعه مدرسین، بی تا.

سـیوری حلّـی، جمال الدین مقـداد، *اللوامع الهیة فی المباحث الکلامیـة*، تحقیق و تعلیق شهید قاضی طباطبایی، چ تبریز، ایران، ۱۳۹۶ ق.

سیوطی، جلال الدین، *تاریخ الخلفا*، دار المنهاج، ب ا.

شـهیدی، سـیّد جعفـر، (ترجمه)، *نهج‌البلاغه*، تهران، سـازمان انتشـارات و آمـوزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.

صـدوق، ابـوجعفـر محمدبن علـی بن الحسـین بن بابویـه قمـی، *التوحید*، چـاپ اول، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.

طبری، محب الدین، *الریاض النظرة فی مناقب العشرة*، دار الکتب العلمیه، ۲۰۱۰ م.

طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲.

طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، *رجال الطوسی*، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ ق.

ـــــــــ، *رجال کشی* (اختیار معرفة الرجال)، تصحیح وتعلیقة، حسن مصطفوی، دانشگاه مشهد.

عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، تحقیق، الدکتور خلیل مأمون تسیحا، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۲۷ ه ـ ۲۰۰۶ م.

فیروز آبادی، سیّد مرتضی، *فضائل الخمسة فی صحاح الستة*، تهران، دار الکتب الاسلامیة ۱۳۸۰ ش.

القرطبی، ...، *الجامع لاحکام القرآن*، بی جا، دار الکتاب العربی، بی تا.

قندوزی حنفی، حافظ سلیمان ابراهیم، *ینابیع المودة لذوی القربی*، قم، بصیرتی، بی تا.

مجاسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۲ ش

مدرسی طباطبایی، سیّد محمد حسین، مکتب در *فرآیند تکامل*، ترجمه حسین ایزدپناه، نیوجرسی، مؤسسه انتشاراتی داروین، ۱۳۷۴ ش.

ـــــــــ، *مقدمه‌ای برفقه شیعه*، ترجمه آصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی.

مرعشی النجفی، شهاب الدین، *موسوعة الإمامة فی نصوص أهل السنة*، قم، کتابخانه آیة‌الله مرعشی، ۱۳۹۳ ش

مظفر، محمد حسن، *دلائل الصدق لنهج الحق*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۲ م.

مفید، محمد بن محمد نعمان، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، چاپ اول، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

ـــــــــ، *مجموعه مصنفات شیخ مفید*، قم کنگره شیخ مفید، ۱۳۱۴ ق.

موسوی بجنوردی، سیّد کاظم، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران، ۱۳۸۹ ش.

نادم، محمد حسن، در *آستانه نهج‌البلاغه*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۱.

ـــــــــ، *تطور تاریخی علم پیامبر و امام در اندیشه امامیه*، قم، آماده چاپ.

نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبة*، چاپ اول، تهران، نشر صدوق، ۱۳۹۷ ق.

هیتمی، ابن حجر، *الصواعق المحرقه علی اهل الرفض والضلال والزندقة*، مصر، مطبعة الوهبیة، ۱۲۹۲ م.

فصلنامهٔ امامت‌پژوهی
سال چهارم، شمارهٔ چهارم
صفحـــهٔ ۲۳۷ ـ ۲۶۸

منبع‌شناسیِ موضوع «شفاعت»*

[زهره اخوان مقدم[۱]]

مقدمه

شفاعت از مادهٔ شفع و به معنای ضمیمه کردن دو چیز همانند، و در اصطلاح، درخواست عفو و بخشش برای گناهکار است. همچنین شفیع و شافع به کسی گفته می‌شود که برای یاری رساندن به گناهکار با او همراه شده و در حق وی شفاعت می‌کند. بنابر عقاید اسلامی، شفاعت شافعان، یعنی اولیای خدا و بندگان برگزیده، در روز قیامت و به اذن الهی انجام می‌گیرد. در قرآن و روایات، شواهد فراوانی در این باره وجود دارد.

بنابر آیات قرآن، شفاعت به اذن و رضای خداوند انجام می‌شود: ﴿ما مِنْ شَفِیعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾[۲] و ﴿وَلا یَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضی﴾.[۳] قرآن شفاعت را بدون اذن الهی محال

* تاریخ دریافت: ۹۴/۰۴/۲۰، تاریخ پذیریش: ۹۴/۰۶/۰۳.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم و فنون قرآن تهران dr.zo.akhavan@gmail.com

۲. یونس/۳.

۳. انبیاء/۲۸.

می‌داند. همچنین رضایت خداوند نیز از مهمترین شروط شفاعت است. بی‌شک برترین انسانی که از مقام شفاعت برخوردار است، پیامبر اسلام است؛ چنانکه مقصود از «مقام محمود» در آیهٔ ۷۹ سورهٔ إسراء ﴿عَسى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً﴾ برخورداری پیامبر اکرم ﷺ از این مقام است. علاوه بر پیامبر اسلام، دیگر پیامبران و اهل بیت علیهم‌السلام و اولیای الهی نیز از شافعان هستند. آیات قرآن، فرشتگان را هم از شافعان معرفی می‌کند: ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّماواتِ لا تُغْنِي شَفاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلاَّ مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشاءُ وَيَرْضى﴾.[1]

در آیاتی از قرآن کریم، بی آنکه از واژهٔ «شفاعت» و مشتقات آن نام برده شده باشد، مضمون آن مورد تأکید قرار گرفته است. از جمله زمانی که برادران حضرت یوسف از پدرشان خواستند تا از خداوند برای ایشان طلب استغفار کند و آن حضرت نیز طلب مغفرت الاهی در حق ایشان را به آینده موکول کرد: ﴿قالُوا يا أَبانَا اسْتَغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا إِنَّا كُنَّا خاطِئِينَ* قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾.[2]

همچنین طلب استغفار و شفاعتطلبی پیامبر اکرم ﷺ در حق گنهکاران مورد پذیرش واقع می‌شود و قرآن در این باره می‌فرماید: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾[3] همچنین در آیهٔ دیگری می‌فرماید: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾.[4]

در روایات نیز به بحث شفاعت فراوان پرداخته شده است از جمله در روایتی پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «إنّما شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي».[5] نیز در حدیثی

۱. نجم/۲۶.
۲. یوسف/۹۷ و ۹۸.
۳. نساء/۶۴.
۴. توبه/۱۰۳.
۵. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، *من لا یحضره الفقیه*، ۳/۳۷۶.

دیگر می فرمایند:

أُعْطِيتُ خَمْساً لَمْ يُعْطَهَا أَحَدٌ قَبْلِي جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِداً وَ طَهُوراً وَ أُحِلَّ لِيَ الْمَغْنَمُ وَ نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَ أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلَامِ وَ أُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ.[1]

بدیهی است که شفاعت یکی از موضوعات پرچالش درون دینی است و پژوهش های متعددی اعم از کتاب، پایان نامه و مقاله، پیرامون آن نوشته شده و همواره نیاز به تحلیل و بررسی دارد، اما بر محقق لازم است تا بداند گذشتگان چه تحقیقاتی کرده و به کجا رسیده اند. بر همین اساس، پیشینهٔ تحقیق در طرح های پژوهشی جایگاه والایی دارد و بی اطلاعی از آن، مخلّ پژوهش است. نوشتار حاضر متولّی این امر است و سعی کرده تا نیاز محققان را برآورده سازد. جامعهٔ تحقیق در این مقاله، کتاب های فارسی و عربی و پایان نامه ها و مقاله هایی است که تا نیمهٔ سال ۱۳۹۳، یعنی تا شهریور ماه آن سال، در ایران چاپ شده و در دسترس اند.

نگارش حاضر، دارای سه بخش: کتابها، پایان‌نامه‌ها و مقاله‌ها است که اینک ذیل هر عنوان، منابع مربوط به ترتیب الفبا، مشتمل بر ۱۵۶ کتاب، ۱۱۵ مقاله و ۳۵ پایان نامه معرفی می‌شود.

در این پژوهش، نه تنها نوشتارهایی که به گونه ای ویژه به بحث شفاعت پرداخته اند شناسانده شده اند، بلکه منابعی که بخشی از آنها نیز به این موضوع ارتباط دارد، معرفی گشته اند.

۱. همو، *الامالی*، ۲۱۶؛ و *الخصال*، ۲۹۲/۱.

کتاب‌ها

۱. ابدیت، شفاعت، لقاءالله از دیدگاه قرآن و حدیث، به اهتمام مهدی امین؛ با نظارت محمد بیستونی، قم: بیان جوان؛ مشهد: آستان قدس رضوی، شرکت به‌نشر، ۱۳۸۹، ۳۴۴ ص.

۲. ابعاد شفاعت در قرآن کریم و حدیث همراه پاسخ به شبهات، محمدعلی امینی، مشهد: صیانت، ۱۳۹۰، ۱۹۲ ص.

۳. اثبات الشفاعة، شمس الدین محمدبن احمدبن عثمان الذهبی؛ تحقیق ابراهیم باجس عبدالمجید، ریاض: مکتبة اضواء السلف، ۱۴۲۰ ق. = ۲۰۰۰ م. = ۱۳۷۹، ص ۷۱.

۴. اثبات عقاید شیعه: امامت، مهدویت، شفاعت، توسل همراه با آیات و احادیث قدسی، علی علیزاده، اهواز: معتبر، ۱۳۸۹، ۲۰۰ ص.

۵. احتجاجات، علامه مجلسی ـ ترجمه موسی خسروی، ۲ جلدی، انتشارات اسلامیه، تهران، ۱۳۷۹ ش، چاپ اول ج۲، صفحه ۴۲۰.

۶. اخلاص در پرستش، انحراف در شفاعت، محمدابراهیم شمسی، کرمان: ودیعت، ۱۳۸۴، ۱۵۴ ص.

۷. ارکان دین، علی نمازی‌شاهرودی، تهران: سعدی، ۱۳۸۶، ۲۷۸ ص.

۸. اصول دین و وسیله‌النجاه، علی نمازی‌شاهرودی؛ تحقیق مرتضی اعدادی‌خراسانی، مشهد: انتشارات ولایت، ۱۳۹۴، ۲۲۴ ص.

۹. التوسل بالنبی (ص) والتبرک بآثاره، مرتضی العسکری، تهران: المجمع العلمی الاسلامی، ۱۴۱۸ ق. = ۱۳۷۷.

۱۰. الرد علی ابن‌تیمیة فی‌الشفاعة والزیارة والاستغاثة، السیّدعلی الحسینی‌المیلانی، قم: مرکزالحقائق‌الاسلامیة، ۱۴۳۵ ق. = ۱۳۹۳، ۱۰۳ ص.

۱۱. الشفاعة العظمی فی یوم‌القیامة، فخرالدین الرازی؛ تقدیم و تحقیق و تعلیق

احمدحجازی السقا، قاهره: المکتبه الازهریه للتراث ، ۱۹۸۹ م. = ۱۴۰۹ ق.= ۱۳۶۸، ۹۵ ص.

۱۲. الشفاعة: ثبوتها، ضوابطها و شروطها، انواعها، احمد احمد جاد، اسکندریه: دارالدعوة، ۱۹۹۹ م. = ۱۴۲۰ ق. = ۱۳۷۸، ص ۶۸.

۱۳. الشفاعة حقیقة ام خیال؟: بحث علمی یثبت صحة طلب‌الشفاعة من الانبیاء والاولیاء فی حیاتهم ...، حسن طاهری الخرم‌آبادی، نقله الی العربیة رعد الحجاج، تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه، مرکز التحقیقات والدراسات العلمیة، المعاونیة الثقافیة، ۱۴۲۹ ق.= ۲۰۰۸ م.= ۱۳۸۷، ۱۸۸ ص.

۱۴. الشفاعة فی الکتاب و السنة: رسالة موجزة تبین مفهوم الشفاعة و حدودها و آثارها..، تالیف جعفر السبحانی، نشر مشعر، ۱۳۷۴، ص ۱۱۰.

۱۵. اللمعة فی الاجبة السبعة، احمد بن عبدالسلام بن تیمیه؛ تحقیق و تعلیق سلیمان بن صالح الغصن، ریاض: دارالصمیعی، ۱۹۹۸ م. = ۱۴۱۹ ق. = ۱۳۷۷، ص ۱۰۵.

۱۶. المشاهد المشرفة و الوهابیون، محمد علی بن حسن الهمدانی السنقری الکردستانی (۱۲۹۳، ۱۳۷۸ هـ)؛ تحقیق لجنه من العلماء، باشراف السیّد محمدرضا الحسینی الجلالی، تهران: نشر مشعر، ۱۳۹۰، ۱۲۸ ص.

۱۷. امام علی علیه‌السلام، خرد، امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، ستمگری، شفاعت و میانجی‌گری، مهدی صبوحی، قم: صحیفه خرد، ۱۳۸۷، ۸۸ ص.

۱۸. امامت و شفاعت، علی‌اکبر ناصری، تهران، ص ۴۴۴.

۱۹. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت ـ ترجمه احمد آرام، ۱ جلدی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲ ش، صفحه ۳۳۶.

۲۰. ایمان و کفر، علامه مجلسی ـ ترجمه عزیزالله عطاردی، ۲ جلدی، انتشارات عطارد، تهران، ۱۳۷۸ ش، چاپ اول، ج۱، صفحه ۲۳۲

۲۱. آخرین امید: مروری بر آیات شفاعت، محمدعلی انصاری، مشهد: بیان هدایت نور، ۱۳۸۷، ۷۲ ص.

۲۲. آیین وهابیت، آیت الله سبحانی، ۱ جلدی، دفترانتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۴ ش، صفحه ۲۵۸ .

۲۳. باورهایی از معاد، سیّدعلی حسینی‌میلانی؛ ترجمه و ویرایش هیئت تحریریه انتشارات الحقایق، قم: مرکزالحقائق‌الاسلامیه، ۱۳۹۳.

۲۴. بحث حول جوازالتوسل بالنبی صلی‌الله علیه و آله والائمة‌الاطهار و طلب‌الشفاعة منهم علیهم‌السلام و بطلان‌التفویض، مولف ماجد دباغ، قم: دارالهدی، ۱۳۸۹.

۲۵. بحوث فی‌الشفاعة علی ضوءالقرآن والسنة، عین‌الله حسنی، ابوالحسن حسنی، قم: شاکر، ۱۳۹۲، ۲۰۴ ص.

۲۶. بدایة یوم‌القیامة ارض‌المحشر، الحوض‌الشفاعة‌العظمی، ماهراحمد الصوفی؛ قدم للموسوعة محمدسعیدرمضان البوطی...و دیگران، بیروت: المکتبة‌العصریة، ۱۴۲۹ ق.= ۲۰۰۸ م.= ۱۳۸۶، ۱۵۹ ص.

۲۷. بشارت‌الشفاعة، عمرنوربخشی، پیرانشهر: سامرند، ۱۳۸۶، ۷۳ ص.

۲۸. بهشت از دیدگاه قرآن و حدیث، مهدی امین؛ محمد بیستونی، قم: بیان جوان؛ مشهد: آستان قدس رضوی، شرکت به‌نشر، ۱۳۸۹، ۳۷۸ ص.

۲۹. بیایید اینگونه زیارت کنیم: چیستی، پاداش و آداب زیارت، روح‌الله شفیعیان، مشهد: موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، ۱۳۹۳، ۱۲۶ ص.

۳۰. پرتوی از قرآن، طالقاني سید محمود، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۰ ش، ۶ جلدي، جلد ۱ صفحه ۱۴۸ و ۱۴۹ و۲۱۳ (بقره/۴۸)

۳۱. پل صراط، شفاعت، بهشت و نعمت‌های بهشتی، اصغر علیزاده‌رودسری، قم: واصف لاهیجی، ۱۳۸۷، ۱۱۲ ص.

۳۲. پیرامون مسائل استغاثه، توسل و شفاعت، گفتاری از کاشف‌الغطاء؛ ترجمه و شرح از مرتضی قاسمی کاشانی، کاشان: مرسل، ۱۳۷۳، ص ۴۰ .

۳۳. التبیان في تفسیرالقرآن، طوسي، محمد بن حسن، داراحیاءالتراث العربي، بیروت،

بی‌تا،۱۰ جلدی، جلد ۱ صفحه ۴۴۴ (بقره/۱۲۳) و جلد ۲ صفحه ۳۵۰ (بقره/۲۷۰) و جلد ۳ صفحه ۲۷۶ و ۲۷۷ (نساء/۸۵) و جلد ۳ صفحه ۸۳ (آل‌عمران/۱۹۲) و جلد ۷ صفحه ۲۴۱ (انبیاء/۲۸) و جلد ۹ صفحه ۴۳۰ (نجم/۲۶) و جلد ۹ صفحه ۲۳۸ (دخان/۴۱) و جلد ۹ صفحه ۶۵ (مؤمن/۱۸)

۳۴. تجسم عمل و شفاعت، محمد شجاعی، تهران: کانون اندیشه جوان ، ۱۳۸۸، ۱۰۶ ص، این کتاب در سالهای مختلف و در انتشارات مختلف به چاپ رسیده است.

۳۵. التحریر و التنویر، ابن عاشور محمد بن طاهر، تونس، دارالتونسیة، ۱۹۸۴ق، ۳۰ جلدی، جلد ۱ صفحه ۴۸۷ (بقره/۴۸) و جلد ۳ صفحه ۱۵ و ۱۶ (بقره/۲۵۴) و جلد ۱۵ صفحه ۱۸۵ (اسراء/۷۹) و جلد ۲۷ صفحه ۴۸ (طور/۲۱)

۳۶. تحقیقی در مورد توسل و نداء غیرالله، محمدعمر سربازی، زاهدان: محمدعمر سربازی، ۱۳۸۱، ص ۸۴.

۳۷. ترجمه امامت بحارالانوار، علامه مجلسی ـ ترجمه موسی خسروی، ۵ جلدی، انتشارات اسلامیه، تهران، ۱۳۶۳ ش، چاپ اول، ج۴، صفحه۲۴۴

۳۸. ترنم عاشوراییان: زیارت عاشورا، تقیه و شفاعت در قرآن و سنت، مجید حیدری‌فر، قم: تسنیم، ۱۳۷۹.

۳۹. تفسیر احسن الحدیث، قرشی سید علی اکبر، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۶۶ ش، ۱۲ جلدی، جلد ۱ صفحه ۱۳۲ و ۱۳۴ و ۱۳۵ (بقره/۴۸)

۴۰. تفسیر القرآن العظیم، ابي الفداء حافظ ابن کثیر الدمشقي، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۸ ق، ۴ جلدی، جلد ۱ صفحه ۵۶۴ (آل‌عمران/۸۰) و جلد ۲ صفحه ۸۶ (مائده/۳۷) و جلد ۲ صفحه ۳۵۰ (اعراف/۴۹)

۴۱. تفسیر القرآن الکریم، صدرالدین شیرازي، محمد بن ابراهیم، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۱ق، ۷ جلدی، جلد ۱ صفحه ۷۱ (حمد/۱) و جلد ۳ صفحه۳۱۹ و۳۲۲ و۳۴۱ و ۳۴۳ (بقره/۴۸) و جلد ۴ صفحه ۱۲۴ و ۱۲۵و۱۲۷و۱۲۸و۱۳۶ (بقره/۲۵۵) و جلد ۷ صفحه ۳۴۸ (طارق/۱۰)

۴۲. تفسیر الکاشف، مغنیه، محمد جواد، دار العلم للملایین ق، ۱۹۸۱ م، ۷ جلدی، جلد ۱ صفحه ۹۷ و ۱۳۶ (بقره/۴۸)

۴۳. تفسیر المراغي، مراغي احمد بن مصطفي، داراحیاء التراث العربي، بیروت ۱۹۸۵، ۳۰ جلدی، جلد ۱ صفحه ۱۱۰ و ۱۱۱ (بقره/۴۸) و ۳ صفحه ۱۳ (بقره/۲۵۵) و ۵ صفحه ۱۰۹ و ۱۱۰ (نساء/۸۵)

۴۴. تفسیر المنار، محمد رشید رضا (م. ۱۳۵۴ ق)، بیروت، دارالمعرفة، بی تا، ۱۲ جلدی، جلد ۱ صفحه ۳۰۷ (بقره/۴۸) و جلد ۳ صفحه ۳۴ (بقره/۲۵۵) و جلد ۵ صفحه ۳۰۶ و ۳۰۷ و ۳۰۹ (نساء/۸۵) و جلد ۷ صفحه ۵۴۹ (انعام/۷۴)

۴۵. التفسیر المنیر في العقیدة و الشریعة و المنهج، زحیلي وهبة بن مصطفي، بیروت دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۱ ق، ۳۲ جلدی، جلد ۳ صفحه ۱۶ (بقره/۲۵۵) و جلد ۵ صفحه ۷۹ (نساء/۴۰) و جلد ۵ صفحه ۱۸۲ (نساء/۸۵) و جلد ۱۱ صفحه ۱۰۳ (یونس/۳) و جلد ۱۶ صفحه ۲۸۵ (طه/۱۰۹) و جلد ۱۶ صفحه ۱۶۴ (مریم/۸۷) و جلد ۱۸ صفحه ۱۳۷ (نور/۲) و جلد ۲۲ صفحه ۱۷۴ و ۱۷۵ و ۱۷۶ (سبأ/۲۳) و جلد ۲۴ صفحه ۸۴ (مومن/۷)

۴۶. تفسیر نمونه، مکارم شیرازی، ناصر، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۴ ش، ۲۷ جلدی، جلد ۱ صفحه ۲۲۴ و ۲۲۵ و ۲۲۶ و ۲۲۸ و ۲۳۱ و ۲۳۳ و ۲۳۵ و ۲۳۷ (بقره/۴۸) و جلد ۲ صفحه ۱۹۶ (بقره/۲۵۵) و جلد ۳ صفحه ۴۵۱ (نساء/۶۴) و جلد ۴ صفحه ۳۸ و ۳۹ (نساء/۸۵) و جلد ۴ صفحه ۱۴۳ (نساء/۱۲۳) و جلد ۵ صفحه ۱۳۷ (مائده/۱۱۸) و جلد ۹ صفحه ۹۰ (هود/۳۷) و جلد ۱۳ صفحه ۳۰۴ (طه/۱۰۹) و جلد ۱۳ صفحه ۳۹۰ (انبیاء/۲۸) و جلد ۱۷ صفحه ۱۱۳ (سجده/۴) و جلد ۱۸ صفحه ۷۹ (سبا/۲۳) و جلد ۱۹ صفحه ۴۸۱ و ۴۷۹ (زمر/۴۳) و جلد ۲۱ صفحه ۱۳۸ (زخرف/۸۶) و جلد ۲۵ صفحه ۲۵۶ و ۲۵۷ (مدثر/۴۸) و جلد ۲۷ صفحه ۹۹ (ضحی/۵)

۴۷. توسل (وسیله جوئی برای کسب فیض از مبدا هستی) از دیدگاه عقل قرآن و حدیث

و پاسخ به شبهات، محمد ضیاآبادی، تهران: بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۷۲، ۲۸۰ص.
۴۸. التوسل او الاستغاثه بالارواح المقدسة، جعفر سبحانی، تهران: موسسه بین‌المللی کتاب، ۱۴۰۸ ق. = ۱۳۶۶، ص ۱۹۱.
۴۹. توسل به پیامبر خدا صلی‌الله علیه و آله و سلم و تبرک به آثار ایشان، مرتضی عسکری؛ مترجم محمدجواد کرمی، تهران: مجمع علمی اسلامی، ۱۳۷۸.
۵۰. توسل در دنیا، بذر شفاعت در آخرت: تلخیصی از بیانات عالم ربانی حضرت آیت‌الله مرتضی تهرانی، تهیه شده در گروه فرهنگی ام‌ابیها سلام‌الله علیها، تهران : اندیشه پویا، ۱۳۹۱، ۲۷۰ ص.
۵۱. توسل و شفاعت از دیدگاه قرآن و روایات ، محمد بیستونی؛ گروه تحقیق مریم حسین‌مردی، مهسان حسین‌مردی، آسیه بیستونی؛ با همکاری و کارشناسی اسدالله اسدی‌گرمارودی، تهران: بیان جوان، ۱۳۸۳، ۱۱۸ ص.
۵۲. توسل و شفاعت، جواد قاسمی‌مقدم، خرم‌آباد: انتشارات شاپورخواست، ۱۳۹۳،۱۱۶ ص.
۵۳. توسل: وسیله جوئی برای کسب فیض از مبدا هستی از دیدگاه عقل قرآن و حدیث و پاسخ به شبهات، محمد ضیاءآبادی، تهران: بنیاد بعثت، موسسه اهل البیت، ۱۳۶۲، ص ۲۸۰.
۵۴. توسل، یا، استمداد از اولیاء خدا، جعفر سبحانی، قم: توحید قم، ۱۳۹۳، ۲۷۷ ص و قم: موسسه امام صادق (ع)، ۱۴۳۰ ق= ۱۳۸۸، ۲۷۷ ص.
۵۵. توسلات، یا، راه امیدواران، از محمدمهدی تاج لنگرودی، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳، ۱۹۱ ص این کتاب در سال ۱۳۵۶ نیز در ۲۰۰ صفحه به چاپ رسیده است.
۵۶. جامع البیان في تفسیر القرآن، طبري ابو جعفر محمد بن جریر، بیروت دارالفکر، ۱۴۰۸ ق، ۳۰ جلدی، جلد ۲ صفحه ۳۳۰ (بقره/۲۱۰) و جلد ۵ صفحه ۸۹ (نساء/۴۰)

۵۷. الجدید في تفسیر القرآن المجید، سبزواري نجفي محمد بن حبیب الله، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۲ ق، ۷ جلدی، جلد ۱ صفحه ۳۲۴ (بقره/۲۵۵) و جلد ۲ صفحه ۵۷ (آل‌عمران/۴۵)

۵۸. جواز طلب الشفاعة من النبی صلی‌الله علیه و آله و سلم والائمة الاطهار علیهم‌السلام و بطلان التفویض، ماجد الکاظمی، موسسة الدفاع عن مذهب اهل البیت، قم: باقیات، ۱۴۳۵ ق. = ۱۳۹۳، ۹۱ ص.

۵۹. چند درس از شفاعت: مجموعه درسهای معاد...، توسط رضا حبوباتی، تهران: رضا حبوباتی، ۱۳۶۹، ص ۶۰.

۶۰. حق الیقین، علامه مجلسی، ۱جلدی، انتشارات اسلامیه صفحه ۴۴۵.

۶۱. حقایق تحریف شده: بخش اول: عقائد تحریف شده، شماره ۱: شفاعت در اسلام، هاشم هاشم‌زاده هریسی، بی‌جا، ص ۸۰.

۶۲. حقیقت شفاعت و شفیعان از دیدگاه اسلام، صبیحه فلاحتی، قم: انتشارات جامعة القرآن الکریم، ۱۳۹۲، ۹۶ ص.

۶۳. حقیقة الشفاعة: حوار هادی، رفیع المستوفی بین (د. مصطفی محمود) و (د. یوسف القرضاوی)، الناقد عبدالقادر یحیی الشهیر بالدیرانی، دمشق: نورالبشیر، ۱۴۲۱ ق = ۲۰۰۰ م =۱۳۷۹، ۹۵ ص.

۶۴. خلاصه توسل از دیدگاه عقل، قرآن و حدیث، محمد ضیاءآبادی؛ تلخیص از محمدحسین شهری، تهران: موسسه نبا، ۱۳۷۹، ص ۵۶.

۶۵. داروخانه معنوی امامان، محمدرضا روستا، تهران: نشر علم، ۱۳۸۰، ص ۲۰۰.

۶۶. در حریم عشق: (آداب، اسرار، پاداش‌ها، شبهات و داستان‌های زیارت)، رحیم کارگر؛ ستاد عمره دانشجویی، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۶، ۱۷۹ ص.

۶۷. درس‌هایی در نقد وهابیت: توسل، شفاعت و ریشه‌های اعتقادی آن، نجم‌الدین طبسی، تبریز: نور ولایت، ۱۳۸۸، ۵۸ ص.

۶۸. درسهائی از شفاعت: مجموعه گفتارهای آیه‌الله‌العظمی آقای حاج سیّدتقی طباطبائی‌قمی، عباس حاجیانی‌دشتی، قم: محلاتی،۱۳۹۳، ۱۸۲ ص.
۶۹. درسهائی از شفاعت: مجموعه گفتارهای آیه‌الله العظمی آقای حاج سیّد تقی طباطبائی قمی، عباس حاجیانی دشتی، قم: ۱۳۶۴. (قم: استقلال)، ص ۱۷۹
۷۰. دروس فی‌الشفاعه والاستشفاع، علی حسینی‌صدر، قم: دلیل‌ما، ۱۳۸۶، ۱۵۶ ص.
۷۱. دعا و توسل، محمدرضا کاشفی، محمدکاظم روحانی؛ برای نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها معاونت آموزش و تبلیغ، اداره مشاوره و پاسخ، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفترنشرمعارف، ۱۳۸۸، ۱۶۰ ص.
۷۲. دوازده نکته در بررسی وارزیابی ادله توسل، شفاعت، تبرک و زیارت، نگارش فتح‌الله نجارزادگان، قم: آستانه مقدسه قم، انتشارات زائر،۱۳۹۱، ۸۸ ص.
۷۳. راهنمای حقیقت، آیت الله سبحانی، ۱ جلدی، نشرمشعر، تهران، ۱۳۸۷ ش، چاپ پنجم، صفحه ۱۶۳.
۷۴. رسائل فیض کاشانی، فیض کاشانی، ۴ جلدی، مدرسه عالی شهید مطهری، تهران، ۱۳۸۷ ش، چاپ اول، ج۱رساله ۱، صفحه ۸۰.
۷۵. رسول خدا صلی‌الله علیه و سلم سی توسل اورآپ (ص) که آثار سی تبرک، مرتضی عسکری؛ مترجم فیروزعلی بنارسی، تهران: نیک ملکی، ۱۳۸۷.
۷۶. رمزموفقیت بزرگان، رضا باقی‌زاده گیلانی، قم: گاه سحر، ۱۳۷۹.
۷۷. رویکرد عقلانی بر باورهای وهابیت، نجم‌الدین طبسی؛ ترجمه مصطفی داداش‌زاده، قم: امیرالعلم: ارمغان گیلار: برگ فردوس، ۱۳۸۴.
۷۸. سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، فیاض لاهیجی، ۱ جلدی، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۲ ش، چاپ سوم صفحه ۱۶۷.
۷۹. سرنوشت انسان: صراط و شفاعت، مسعود عالی، قم: نشرعطش، ۱۳۹۲، ۲۷۰ ص.
۸۰. سیمای عقائد شیعه، آیت الله سبحانی ـ ترجمه جواد محدثی، ۱ جلدی، نشر مشعر، تهران، ۱۳۸۶ ش، چاپ اول صفحه ۸۹

۸۱. شرح فارسی تجرید الاعتقاد، ابوالحسن شعرانی، ۱جلدی، انتشارات اسلامیه، تهران صفحه ۵۸۳.

۸۲. شرح کشف المراد، علی محمدی، ۱ جلدی، دارالفکر، قم، ۱۳۷۸ ش، چاپ چهارم، صفحه ۵۶۶.

۸۳. شرک از نگاهی دیگر: بررسی اتهام به شرک در کتب اهدایی وهابیت، به اهتمام حیدرعلی جعفری، تهران: منیر، ۱۳۹۲، ۱۵۲ ص.

۸۴. الشفاعة فی نظام‌التشریع، سیّدکمال الحیدری؛ سیّدجاسم الموسوی، تهران: نشر مشعر، ۱۳۹۳، ۹۰ ص.

۸۵. شفاعت از دیدگاه شافعان، ناصربن علی باقری بیدهندی، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی شاکر، ۱۳۷۷، ص ۶۴.

۸۶. شفاعت از دیدگاه مذاهب خمسه (با تاکید بر آراء علامه طباطبایی)، جواد جمشیدی حسن‌آبادی، اصفهان: بساتین، ۱۳۹۱، ۱۴۵ ص.

۸۷. شفاعت از نظر قرآن و احادیث و اتفاق دانشمندان اسلامی در موضوع اصل شفاعت، محمدیعقوب محرم‌زاده‌نوبری، تبریز: هادی، ۱۳۸۸، ۶۴ ص.

۸۸. شفاعت آخرین امید، کریم حمیدی، قم: قدس، ۱۳۸۵، ۳۸۳ ص.

۸۹. شفاعت به‌ضمیمه کراماتی از معصومین علیهم‌السلام، علی دری اصفهانی، قم: ام‌ابیها، ۱۳۷۷، ص ۱۰۰.

۹۰. شفاعت چرا و چگونه: نقدی بر مذهب فکری ابن‌تیمیه و محمدبن‌عبدالوهاب، غلامرضا حسینی، قم: بنیاد معارف اسلامی، ۱۳۸۶، ۲۰۶ ص.

۹۱. شفاعت چیست؟ شفیع کیست؟، غلامرضا حاتمی، مشهد: آهنگ قلم، ۱۳۸۸، ۴۰ ص.

۹۲. شفاعت در احادیث اسلامی، عباس ظهیری، تهران: محراب، ۱۳۹۳، ۵۴ ص.

۹۳. شفاعت در اسلام، علی صحت، تهران، ص ۱۲۶.

۹۴. شفاعت در آیینه قرآن عفو مجازات گناهکاران، علی علامه حائری، تهران: علی علامه حائری: موسسه فرهنگی نشر رامین، ۱۳۸۴، ۱۹۹ ص.
۹۵. شفاعت در قران و حدیث، رضا استادی، ص ۱۲۷.
۹۶. شفاعت در قرآن و حدیث و بحثی درباره زیارت، به کوشش رضا استادی، قم: مسجد مقدس جمکران، ۱۳۹۲، ۱۷۲ ص همچنین در سال ۱۳۵۹ در ۱۲۷ صفحه چاپ شده است.
۹۷. شفاعت در قلمرو عقل و قرآن و حدیث، جعفر سبحانی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۴، ص ۴۳۷.
۹۸. شفاعت کبری، حمید کاظمی‌پور، تهران: حجم سبز، ۱۳۷۹، ۷۶ ص
۹۹. شفاعت کبری، سیّدحسین حسینی، تهران: منیر، ۱۳۸۹، ۲۲۶ ص.
۱۰۰. شفاعت و توسل، محمدکاظم روحانی؛ نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، مرکز فرهنگی اداره مشاوره و پاسخ، قم: دفتر نشر معارف ، ۱۳۸۳ و ۸۶،۱۳۸۵ ص.
۱۰۱. شفاعت و زیارت برگرفته از آثار آیت‌الله جعفر سبحانی، جمعی از محققان، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶، ۱۶۳ ص.
۱۰۲. شفاعت و عرفان، طه هاشمی، سنندج: طه هاشمی، ۱۳۹۰، ۴۴۰ ص.
۱۰۳. شفاعت یک حقیقت اسلامی، مترجم مبین حیدر رضوی؛ پیشکش مرکز رساله، قم: موسسه الامام علی(ع)، ۱۴۲۲ ق. = ۱۳۸۰، ۱۵۴ ص
۱۰۴. شفاعت: پژوهشی پیرامون حقیقت؛ اقسام و دستاوردهای آن، تقریرات سیّدکمال حیدری؛ ترجم سیّدمحمدحسین میرلوحی؛ ویرایش و بازنگری مسعود فکری، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۲، ۴۱۱ ص.
۱۰۵. شفاعت: تفسیر دعای جوشن کبیر، علی نجفی؛ به اهتمام محمد جولایی تهرانی، تهران: شکیب، ۱۳۹۰، ۳۸ ص.

۱۰۶. شفاعت: متن سخنرانی حجه‌الاسلام حاج‌سیّد عباس موسوی‌مطلق، به اهتمام هیئت یا عباس‌صلوات‌الله‌علیه و انتشارات هنارس، قم: انتشارات هنارس، ۱۳۸۴، ۴۸ ص.

۱۰۷. شفاعت، احمد مطهری، غلامرضا کاردان، قم: موسسه در راه حق، ۱۳۵۹، ۲۵۴ ص.

۱۰۸. شفاعت، جمعی از نویسندگان؛ تهیه کننده پژوهشکده حج و زیارت، تهران: نشر مشعر، ۱۳۹۳، ۲۴۴ ص.

۱۰۹. شفاعت، حسن طاهری‌خرم‌آبادی، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۵، ۱۸۸ ص.

۱۱۰. شفاعت، رضا لک‌علی‌آبادی، قم: انتشارات هنارس، ۱۳۹۱، ۲۰۰ ص.

۱۱۱. شفاعت، قاسم اسلامی، بی‌جا: بی‌نا، ۱۳، ۱۶۷ ص.

۱۱۲. شفاعت، گروه تحقیق مریم حسین‌مردی، مهسان حسین‌مردی، آسیه بیستونی؛ با نظارت محمد بیستونی، قم: بیان جوان، ۱۳۹۱، ۶۵ ص.

۱۱۳. شفاعت، لیکوال سیّدحسن طاهری‌خرم‌آبادی، ژیارونکی سرفراز علی‌مهدی، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۹۱، ۱۱۶ ص.

۱۱۴. شفاعت، محمد قاضوی، قم: سبط اکبر، ۱۳۸۱، ۱۳۶ ص.

۱۱۵. شفاعت، محمدباقر علم‌الهدی، تهران: منیر، ۱۳۸۶، ۳ ج.

۱۱۶. شفاعت‌کنندگان روز جزا، محسن رمضانی، تهران، ۲۵۴ ص.

۱۱۷. الشفاعة بحوث فی حقیقتها و اقسامها و معطیاتها، کمال الحیدری، قم: دار فراقد، ۱۴۲۸ ق.= ۲۰۰۷ م.= ۱۳۸۶، ۴۳۸ ص.

۱۱۸. الشفاعة حقیقة اسلامیة، قم: مرکز الرساله، ۱۴۱۸ ق. = ۱۳۷۶، ص ۷۵.

۱۱۹. الشفاعة و الشفیع من تفسیر مواهب الرحمن، عبدالاعلی الموسوی السبزواری؛ تقدیم جمیل القریشی، فجرالایمان، ۱۴۲۵ ق. = ۱۳۸۳، ۴۷ ص.

۱۲۰. الشفاعة والمقام المحمود، محمد متولی الشعراوی؛ اعداده و مراجعه مرکز التراث

لخدمة لكتاب والسنة، قاهرة: مكتبه التراث الاسلامی، ق۱۴۲۰ = .م۲۰۰۰ = .۱۳۷۹، ص ۲۴۸.

۱۲۱. الشفاعة: محاولة لفهم الخلاف القديم بين المويدين والمعارضين، مصطفی محمود، قاهرة: داراخباراليوم قطاع الثقافة، ۱۹۹۹ م = ۱۳۷۸، ۱۱۱ ص.

۱۲۲. الشفيع، عمريوسف باشميل، رياض: دارطويق، ۱۴۱۴ ق، = ۱۳۷۲، ۹۴ ص.

۱۲۳. شیعه پاسخ می‌دهد، سید رضا حسینی نسب، جلدی۱، نشرمشعر، تهران، ۱۳۸۶ ش،چاپ نوزدهم صفحه ۵۳.

۱۲۴. شیعه شناسی و پاسخ به شبهات، علی اصغررضوانی، نشرمشعر، تهران، ۱۳۸۴ ش، چاپ دوم ج۲، صفحه ۳۴۳.

۱۲۵. عقاید اسلام در قرآن کریم، آیت الله سید مرتضی عسکری ـ ترجمه محمد جواد کرمی، ۳ جلدی، مجمع علمی اسلامی، ۱۳۷۸ ش، چاپ اول، ج۲، صفحه ۴۳۰.

۱۲۶. عقیده شفاعت، محمدطاهرالقادری؛ مترجم سیّدعبدالحسین رئیس‌السادات، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی، ۱۳۹۰، ۲۴۰ ص.

۱۲۷. فرهنگ شیعه، پژوهشکده تحقیقات اسلامی، جلدی۱، زمزم هدایت، قم، ۱۳۸۶ ش، چاپ دوم، صفحه ۳۰۲.

۱۲۸. فهرست آیات شریفه ادعیه قران کریم: شامل آیات: توحید، ربنا و رب، به‌ضمیمه آیاتی از توبه، صلوه و شفاعت برای توسلات مومنین به درگاه خداوند متعال، جمع‌آوری شده توسط محمود سیف افجه، ۱۳۷۳، ص ۵۰.

۱۲۹. فی ظل اصول الاسلام: دراسة شاملة لمسالة التوحيد و الشرک و البدعة و قضية الاستشفاع و التوسل الزياره و غيرها فی ضوالاصول المستفاده من الكتاب و السنة، محاضرات جعفرالسبحانی، بقلم جعفرالهادی، قم: موسسة الامام صادق(ع)، ۱۴۱۴ ق. = ۱۳۷۳، ص ۳۷۳.

۱۳۰. قاعدة جليلة فی التوسل و الوسيلة، تاليف تقی‌الدين احمدبن تيمية؛ صحح

اصله و علق علیه السیّد محمد رشید رضا، قاهرة: مکتبة الثقافة الدینیة، م۱۹ =.ق۱۴ =.۱۳، ص ۱۶۲.

۱۳۱. قضایا اسلامیة معاصرة، رمضان عصفور، قاهرة: مطبوعات اخبار الیوم، قطاع الثقافة، م۱۹۹۸ =.۱۳۷۷، ص ۲۳۲.

۱۳۲. کاوش‌هایی پیرامون ولایت، جعفر سبحانی، قم: موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۴، ۲۶۳ ص.

۱۳۳. کرامات رضویه: در قضایای کسانیکه متوسل بانحضرت شده و نتیجه گرفته‌اند، علی‌اکبر مروج‌الاسلام، بی‌جا: علی‌اکبر مروج‌الاسلام؛ مشهد: کتابفروشی جعفری، ۱۳۴۸.

۱۳۴. کاشف الأسرار، نظر علی طالقانی، ۲ جلدی، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، ۱۳۷۳ ش، چاپ اول، ج ۱، صفحه ۴۴۲.

۱۳۵. کشف الأسرار و عدة الأبرار، میبدي، احمد بن محمد، انتشارات امیرکبیر، تهران،۱۳۶۱ ش،۱۰ جلدي، جلد ۱ صفحه ۶۹۲ (بقره/۲۵۵) و جلد ۲ صفحه ۲۱۲ (آل‌عمران/۹۶) و جلد ۲ صفحه ۶۱۰ (نساء/۸۵) و جلد ۲ صفحه ۵۲۷ (نساء/۴۱) و جلد ۳ صفحه ۳۱۱ (انعام/۱۲) و جلد ۷ صفحه ۲۶۷ (نمل/۸۷) و جلد ۸ صفحه ۷۳ (احزاب/۴۰) و جلد ۱۰ صفحه ۲۹۰ (مدثر/۴۸)

۱۳۶. کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، سید عبد الحسین طیب، ۱جلدی، کتابخانه اسلام، ۱۳۶۲ ش،چاپ چهارم، صفحه ۸۰۸.

۱۳۷. گل واژه‌های شفاعت، رضا مهدوی، قم: گنج عرفان، ۱۳۹۳، ۱۳۵ ص.

۱۳۸. گل‌واژه‌های امید: مطالب جالب و خواندنی ویژه ره‌جویان سلامتی، رضا نصر، اصفهان: نگین ایران، ۱۳۸۶، ۱۱۲ ص.

۱۳۹. لا... بل الشفاعة ثابتة: ردود العلماء علی منکری السنة و الشفاعة، اعداد عبدالمعزعبدالحمید الجزار، عبدالحفیظ محمد عبدالحلیم، بی‌جا: مجلة الازهر:

روز الیوسف الجدیدة، ۱۴۲۰ ق.= ۲۰۰۰ م.= ۱۳۷۹، ۱۴۸ ص.

۱۴۰. مجمع البیان في تفسیر القرآن، طبرسی، فضل بن حسن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش، ۱۰ جلدی، جلد ۱ صفحه ۲۲۳ (بقره/۴۸) و جلد ۳ صفحه ۱۲۸ و ۱۲۹ (نساء/۸۵)

۱۴۱. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، شهید مطهری، ۲۷ چلدی، انتشارات صدرا، تهران، ج۱، ص ۲۴۱.

۱۴۲. مرگ تا قیامت، محمدرضا کاشفی؛ تنظیم و نظارت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، مرکز فرهنگی، اداره مشاوره و پاسخ، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۴، ۱۷۳ ص.

۱۴۳. مصباح المومنین: بیست گفتار در ولایت و تمسک به اهل بیت طاهرین علیهم‌السلام، ناصر پناهی اردبیلی، قم : مهدی یار، ۱۳۸۹، ۴۸۰ ص.

۱۴۴. معاد شناسی، آیت الله سید محمد حسین حسینی تهرانی، ۱۰ جلدی، نور ملکوت قرآن، مشهد، ۱۴۲۳ ق، چاپ اول، ج۵، صفحه ۱۷۳. در جلد نهم کتاب ایشان بحث مبسوطی درباره شفاعت وجود دارد.

۱۴۵. مفاتیح الغیب، فخر رازی، محمد بن عمر، مطبعة البهیة المصریة، بی‌تا، ۳۲ جلدی، جلد ۳ صفحه ۵۵ و ۵۶ و۶۶ (بقره/۴۸) و جلد ۶ صفحه ۲۲۱ (بقره/۲۵۴) و جلد ۷ صفحه ۱۰ (بقره/۲۵۵) و جلد ۷ صفحه ۷۵ (بقره/۲۷۰) و جلد ۱۰ صفحه ۲۰۶ و ۲۰۷ (نساء/۸۵) و جلد ۱۲ صفحه ۱۳۷ (مائده/۱۱۸) و جلد ۱۹ صفحه ۱۳۳ (ابراهیم/۳۶) و جلد ۲۱ صفحه ۲۵۳ (مریم/۸۸) و جلد ۲۲ صفحه ۱۱۹ (طه/۱۰۹) و جلد ۲۷ صفحه ۳۳ (مؤمن/۷) و جلد ۲۷ صفحه ۳۷ (مومن/۸)

۱۴۶. مفهوم الشفاعة فی القرآن: محاضرات السیّد کمال الحیدری، بقلم محمدجواد الزبیدی، دار فراقد، ۲۰۰۴ م .۱۳۸۳.

۱۴۷. المیزان في تفسیر القرآن، طباطبایي، سید محمد حسین، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ي مدرسین، بی‌تا، ۲۰ جلدي، جلد ۱ صفحه ۱۶۶ و ۱۸۰ و ۱۵۴ و ۱۵۷ و

۱۵۸ و ۱۶۰ و ۱۶۱ و ۱۶۲ و ۱۶۴ و ۱۶۵ و ۱۶۸ و ۱۶۹ و ۱۷۱ و ۱۷۳ و ۱۷۵ و ۱۸۳ و ۱۸۴ (بقره/۴۸) و جلد ۲ صفحه ۳۳۳ (بقره/۲۵۵) و جلد ۳ صفحه ۲۷۷ و ۳۰۴ (آل‌عمران/۸۰) و جلد ۵ صفحه ۲۹ (نساء/۸۵) و جلد ۷ صفحه ۴۵ (انعام/۲۱) و جلد ۸ صفحه ۱۵۷ (اعراف/۵۴) و جلد ۱۰ صفحه ۲۹۵ (هود/۳۶) و جلد ۱۶ صفحه ۲۴۵ (سجده/۴) و جلد ۱۶ صفحه ۳۷۱ (سبأ/۲۳) و جلد ۱۷ صفحه ۲۷۰ (زمر/۴۴)

۱۴۸. نظام واسطه در خلقت، علی‌اصغر رضوانی، تهران: نشر مشعر، ۱۳۹۰، ۱۴۵ ص.

۱۴۹. نغمه‌های توسل و شفاعت، مریم قشمی‌بزرگ، قم: امیرالعلم، ۱۳۹۲، ۲۵۶ ص.

۱۵۰. نقش اهل بیت علیهم‌السلام در قیامت، علی راجی، قم: آستانه مقدسه قم، انتشارات زائر، ۱۳۸۰، ۳۰۱ ص.

۱۵۱. نکات کلیدی در نقد وهابیت: نگاهی به کتاب ۱۲ نکته در بررسی و ارزیابی ادله توسل، شفاعت، تبرک و زیارت، انسیه ماهینی، بوشهر: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بوشهر، ۱۳۹۰، ۹۸ ص.

۱۵۲. نکته‌های قرآنی درباره شفاعت، عباسعلی کامرانیان، قم: نور قرآن و اهل‌بیت (ع)، ۱۳۹۳، ۱۲۶ ص.

۱۵۳. وسیلة النجاة (امام رضا علیه‌السلام)، علی‌رضا سنجری اراکی، ۱۴۲۲ ق. = ۱۳۸۰.

۱۵۴. وسیلة النجاة، نمازی، اصفهان: حسینیه عمادزاده، ۱۴۰۹ ق. = ۱۳۶۷، ۳۲ ص.

۱۵۵. وهابیت و شفاعت، علی‌اصغر رضوانی، تهران: مشعر، ۱۳۹۱، ۱۲۸ ص.

۱۵۶. هفتاد و دو داستان از شفاعت امام حسین علیه‌السلام؛ به‌انضمام داستانهایی از شفاعت حضرت ابوالفضل العباس علیه‌السلام، تالیف رضا حسینی الارزی، مشهدرضا حسینی الارزی، تهران: ولی عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، ۱۳۷۹.

پایان‌نامه‌ها

۱. آراء عقلانی علامه طباطبایی و امام فخررازی پیرامون مسئله شفاعت در دین اسلام، نویسنده: معصومه سعید، سیّده فاطمه طباطبایی، مقاله‌های همایش‌های ایران، کنگره بین المللی فرهنگ و اندیشه دینی، مرکزراهبری مهندسی فرهنگی شورای فرهنگ عمومی استان بوشهر، ۱۳۹۳.

۲. بررسی آرای علماء شیعه و وهابی درباره توسل و شفاعت، استاد راهنما: محمدرضا موسوی‌فراز، استاد مشاور: محمد کریمی، دانشجو: محمد علی بلتستانی، کارشناسی ارشد دانشگاه جامعة المصطفی العالمیة، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۴.

۳. بررسی تطبیقی شفاعت، توسل و زیارت از دیدگاه امامیه، اشاعره و وهابیت، استاد راهنما: دادخدا خدایار، استاد مشاور: حسین خاکپور، دانشجو: یاسین خسروی، کارشناسی ارشد دانشگاه سیستان و بلوچستان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۱.

۴. بررسی تطبیقی موضوع شفاعت از دیدگاه آیت الله جوادی آملی و مظهری دانشجو: فاطمه عبداللهی تهرانی، کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت معلم، تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۸۹.

۵. بررسی شفاعت ازدیدگاه قرآن باتوجه به مقایسه آراء تفسیری مذاهب اسلامی، استاد راهنما: سیّدمحسن میرباقری، استاد مشاور: مجید معارف، پدیدآور: حبیب الله محمدزاده، کارشناسی ارشد دانشکده اصول الدین، ۱۳۹۲.

۶. بررسی عقاید کلامی در آثار ناصرخسرو، استاد راهنما: محسن جهانگیری، دانشجو: فاطمه کوپا، کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۳.

۷. بررسی مساله شفاعت از دیدگاه علامه طباطبایی و فخررازی، استاد راهنما: محمد ذبیحی، دانشجو: علی اکبرمحمدی، کارشناسی ارشد دانشگاه قم، ۱۳۷۹.

۸. بررسی مسئله شفاعت و پاسخ به شبهات آن از منظرآیت الله سبحانی، استاد

راهنما: موسی ملایری، استاد مشاور: عزیزاله افشار کرمانی، پدیدآور: زهرا اسلام پناه، کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۲.

۹. بررسی نظریه ی توسّل و انعکاس آن در شعر عرفانی فارسی از قرن ششم تا نهم، استاد راهنما: احسان شفیقی، استاد مشاور: شکراله پورالخاص، دانشجو: سبحان نوری زاده ناوی، کارشناسی ارشد دانشگاه محقق اردبیلی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۸۹.

۱۰. بررسی و تحلیل شفاعت از دیدگاه قاضی عبدالجبار، فخر رازی، محمد بن عبدالوهاب و علامه طباطبایی، استاد راهنما: پروین نبیان، استاد مشاور: جعفر شانظری، دانشجو: زهرا حمزه زاده، کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۱.

۱۱. پژوهشی پیرامون سه مقام اخروی نبی اکرم (ص)، (شفاعت، محمود، شهادت) از دیدگاه قرآن و روایات، استاد راهنما: فتح الله نجارزادگان، استاد مشاور: ناصر محمدی رفیعی، دانشجو: صدیقه، کارشناسی ارشد دانشگاه قم، ۱۳۸۶.

۱۲. تاثیر اندیشه های کلامی ابن تیمیه بر وهابیت، استاد راهنما: احمد حیدرپور، استاد مشاور: علی اصغر رضوانی کاشانی، دانشجو: محمد عیسی محمدی، کارشناسی ارشد دانشگاه جامعة المصطفی العالمیة، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۶.

۱۳. تحلیل ابعاد اعتقادی داستان حضرت موسی (ع) در قرآن، استاد راهنما: صمد عبداللهی عابد، استاد مشاور: معروف علی احمد وند، دانشجو: محمد بستان افروز، کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت معلم، تبریز، دانشکده الهیات، ۱۳۹۰.

۱۴. ترجمه کتاب (وهابیت، مبانی فکری و کارنامه عملی) آیت الله جعفر سبحانی، استاد راهنما: شعبان داداشی، استاد مشاور: جابر اکبرزاده، دانشجو: المان حسن اف، کارشناسی ارشد دانشگاه صنعتی امیرکبیر (پلی تکنیک تهران)، دانشکده مهندسی صنایع، ۱۳۸۴.

۱۵. ترجمه کتاب فرقه وهابی و پاسخ به شبهات آنها به زبان اردو، استاد راهنما: اسد

عالـم نقوی، اسـتاد مشـاور: شـجاعت حسـین رضوی، دانشـجو: محمد علـی تقوی، کارشناسـی ارشـد دانشـگاه جامعة المصطفی العالمیة، دانشـکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۴.

۱۶. ترجمـه و تحقیـق آیـة الکرسـی سـلیمان الجرجـی از علمـای قـرن دوازدهـم، اسـتاد راهنمـا: امیرتوحیدی، اسـتاد مشـاور: سـیّد محمّد رضـوی، محمد رضـوی، پدیدآور: کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی،
کارشناسـی ارشـد دانشگاه آزاد اسـلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۱.

۱۷. سـیمای پیامبـر اسـلام (ص) در اشـعار عربـی و فارسـی مـلا محمـد فضولی، اسـتاد راهنمـا: علـی قهرمانی، دانشـجو: نادر محمدی، کارشناسـی ارشـد دانشـگاه شـهید مدنی آذربایجان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی،۱۳۹۲.

۱۸. شـخصیة النبـی و أثرهـا فـی شـعر السـرایا و الغـزوات، اسـتاد راهنمـا: نجم‌الدیـن طبسـی، استاد مشـاور: محمدهادی یوسفی غروی، دانشـجو: أحمد محسن أسدی، کارشناسـی ارشـد دانشـگاه جامعة المصطفی العالمیة، دانشـکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۵.

۱۹. شفاعت از دیدگاه علامه طباطبایی وابن تیمیه، استاد راهنما: رضا حاجی ابراهیم، استاد مشاور: محمد رضا امامی نیا، دانشجو: محمد غلامپور درزی، ۱۳۹۱.

۲۰. شـفاعت از دیدگاه فرق مختلف اسـلامی (اشاعره، معتزله، تشیع و وهابیت)، استاد راهنما: سـیّد حسـین سیّد موسوی، اسـتاد مشاور:، دانشجو: سـعیده دربان جعفری، کارشناسـی ارشـد دانشـگاه فردوسـی مشـهد، دانشـکده الهیـات و معارف اسـلامی، ۱۳۹۰.

۲۱. شفاعت از منظر حکمت متعالیه و ابن تیمیه، استاد راهنما: محمود موسوی، استاد مشـاور: علیرضا قایمی نیا، دانشجو: فاطمه راسـتی کردار، کارشناسی ارشد دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام، دانشکده الهیات، ۱۳۸۷.

۲۲. شفاعت از نظر عقل، قرآن و سنّت آیة الله جعفر سبحانی استاد راهنما: کلب صادق اسدی، استاد مشاور: محمد تقی یزدانی، دانشجو: صفدر حسین، کارشناسی ارشد، ۱۳۸۴.

۲۳. شفاعت از نظر فریقین، استاد راهنما: غلامحسین اعرابی، دانشجو: محمد انور ناصری زاده، وزارت علوم تحقیقات و فناوری، کارشناسی ارشد دانشگاه جامعة المصطفی العالمیة، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۰.

۲۴. شفاعت از نظر قرآن و نقد شبهات وارده، دانشجو: طاهره سیف اللهی، دانشکده اصول الدین، ۱۳۸۷.

۲۵. شفاعت در قرآن از دیدگاه فریقین، استاد راهنما: حسین علوی مهر، دانشجو: غلام رسول شاکری، کارشناسی ارشد، ۱۳۸۱.

۲۶. شفاعت در قرآن، استاد راهنما: محمدجعفر حسینیان، دانشجو: شاه ولی اصغری، ۱۳۸۱.

۲۷. شفاعت در کتاب و سنت، استاد راهنما: احمد امامزاده، استاد مشاور: مریم ایمانی خوشخو، دانشجو: محمدجواد فربود، کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت معلم تهران، ۱۳۸۳.

۲۸. شفاعت و توسل از دیدگاه عقل و نقل، استاد راهنما: عزیزالله فیاض صابری، استاد مشاور:، دانشجو: رقیه پناهی رجب، کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، ۱۳۹۰.

۲۹. شیعه شناسی حجت الاسلام علی ربانی گلپایگانی ترجمه: به زبان اردو، استاد راهنما: احتشام عباس زیدی، استاد مشاور: کلب صادق اسدی، دانشجو: محمد تقی حافظی،۱۳۸۴.

۳۰. قلمرو شفاعت در قرآن و حدیث و رد شبهات در رابطه با شفاعت، استاد راهنما: زهرا کاشانیها، استاد مشاور: علی اکبر شایسته نژاد، پدیدآور: فرزانه خانی منشادی، کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، دانشکده علوم انسانی، ۱۳۹۰.

۳۱. مرگ و رستاخیز از دیدگاه مولوی در مثنوی، استاد راهنما: محمد یاوری، استاد مشاور: ابراهیم رنجبر، دانشجو: صدیقه بازرگان کلوانق، کارشناسی ارشد دانشگاه محقق اردبیلی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۸۹.

۳۲. مسئله شفاعت در الاهیات شیعی و مسیحی، استاد راهنما: حجه الاسلام و المسلمین دکتر حبیب رضا ارزانی، استاد مشاور: حجه الاسلام و المسلمین دکتر علی ارشد ریاحی، دانشجو: محمدرضا حق شناس آدرمنابادی، کارشناسی ارشد دانشکده علوم حدیث، ۱۳۹۲.

۳۳. مواضع کلامی امام رضا (ع) در برابر انحرافات فکری و عقیدتی مذاهب اسلامی، استاد راهنما: مهدی فرمانیان، استاد مشاور: عزالدین رضانژاد امیردهی، دانشجو: خادم علی اصغری، کارشناسی ارشد دانشگاه صنعتی امیرکبیر (پلی تکنیک تهران)، دانشکده مهندسی، ۱۳۸۵.

۳۴. نجات در اسلام، هندوئیسم و بودیسم، استاد راهنما: امیر خواص، استاد مشاور: مصطفی آزادیان، دانشجو: محمد حسن احمدی، کارشناسی ارشد دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۶.

۳۵. نقد و بررسی مستندات قرآنی وهابیت در توحید و شرک، استاد راهنما: سیّد محسن میرباقری، استاد مشاور: علی غضنفری، دانشجو: ذکری علوی پور، کارشناسی ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران، ۱۳۹۰.

مقاله‌ها

۱. الإسراء و المعراج و الشفاعة، محمود شاور ربیع، مجله: منبر الاسلام، السنة الثالثة و الخمسون، رجب ۱۴۱۵، العدد ۷.

۲. اسرار و آثار تسبیح حضرت فاطمه زهرا (س)، نشریه موعود، شماره ۱۳۴، ۱۳۵.

۳. اشفع لنا عندالله: چرا باید به وسایل الهی توسل بجوییم؟، مریم حاجی عبدالباقی، نشریه خیمه، شماره ۸۴.

۴. امـل تـا عمل: نگاهی به امید از دریچه‌ی بینش توحیدی، رضا کریمی، نشـریه سـوره، شماره ۵۲، ۵۳.

۵. اندیشـه: شـفاعت در قرآن برگرفته از کتاب پاسـخ به شبهات اینترنتی، هادی کردان، مجله: رشد آموزش معارف اسلامی، زمستان ۱۳۸۹، شماره ۷۹

۶. ایمان و عمل از دیدگاه شهید مطهری ۲، زهرا بادپا، نشریه نامه جامعه، شماره ۴۹.

۷. ایـن شـفیع اسـت این جهان و آن جهـان این جهان در دین و آنجـا در جنان، مجله: گلستان قرآن شهریور ۱۳۷۹، شماره ۲۲.

۸. آشـنایی بـا چند اصطلاح قرآنی، ۹، شـفاعت، یعقـوب جعفری، مجله: درسـهایی از مکتب اسلام، خرداد ۱۳۷۳، سال ۳۴، شماره ۲.

۹. آیـت الله مصبـاح یـزدی: هم فکری علمی و کار جمعی رشـد علمی را بـه دنبال دارد، نشریه پرتوسخن، شماره ۶۱۱.

۱۰. با شـفاعت او همه شـیعیان وارد بهشت می‌شوند، ماهنامه سرباز، شماره ۲۰۹، بهمن ۱۳۹۲ ص ۲۶.

۱۱. بانوی شفاعت، م.گ، ماهنامه دیدار آشنا، شماره ۲۵، تیر ۱۳۸۱ ص ۱۱.

۱۲. بانـوی کرامت؛ خورشـید شـفاعت، بـه انتخاب: محمود سـوری، فصلنامه اشـارات ایام، شماره ۱۵۳، زمستان ۱۳۹۲ ص ۲۷۵.

۱۳. بررسـی آیات شـفاعت از دیدگاه فریقین، سیّد فیاض حسین رضوی، مجله: طلوع، بهار ۱۳۸۷، شماره ۲۵.

۱۴. بررسی تطبیقی دیدگاه کلامی طباطبایی و فضل الله، موسی صدر، نشریه پژوهشهای قرآنی، شماره ۶۵، ۶۶.

۱۵. بررسی مسأله شفاعت، رضا باقی‌زاده، مجله: کلام اسلامی، تابستان ۱۳۷۶، شماره ۲۲.

۱۶. بررسـی اندیشـه‌های کلامـی مولـوی در موضـوع شـفاعت، دکتـر حسـین حیـدری، فصلنامه مطالعات اسلامی، شماره ۵۵، بهار ۱۳۸۱ ص ۱۰۷.

۱۷. بررسی روایات و آرای بزرگان شیعه و اهل سنّت در باره شفاعت، علی اشرف کرمی، فصلنامه اندیشه تقریب، شماره ۲۰، پاییز ۱۳۸۸ ص ۹۱.

۱۸. پاسخ به سؤال شما: آیا در اسلام شفاعت هست یا نه؟ اگر هست منظور از آن چیست؟ مجله: درسهایی از مکتب اسلام، تیر ۱۳۵۳، سال پانزدهم، شماره ۷.
۱۹. پاسخ و پرسش (پاسخ شفاعت)، مجله: ایمان، فروردین ۱۳۲۵، شماره ۱۷.
۲۰. تاثیر توسل و شفاعت در توبه، آیة‌الله مظاهری، ماهنامه پاسدار اسلام، شماره ۳۵۳، اردیبهشت ۱۳۹۰ ص ۵.
۲۱. تأملی در عناصر نقلی نظریه محمد عبده در معنای شفاعت اخروی با تأکید بر صحیح بخاری، شهرام پورحسن، محمد کرمانی کجور، مجله: امامت پژوهی، پاییز ۱۳۹۱، سال دوم، شماره ۷.
۲۲. ترسیمی از زندگی برزخی، نشریه موعود، شماره ۱۵۸، ۱۵۹.
۲۳. تسلیت، شفاعت، ماهنامه پیك آهن، شماره ۶۰، مرداد ۱۳۸۳ ص ۱۱.
۲۴. تفسیر قرآن کریم سوره بقره، آیه ۴۸ (شفاعت در قرآن)، استاد محمدتقي مصباح، علی اوسط باقری، دو فصلنامه قرآن شناخت، شماره ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ص ۵.
۲۵. توسل از دیدگاه دیوبندیه، محمد مصطفایی، مهدی فرمانیان، مجله پژوهش‌های اعتقادی کلامی، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۹۲ ص ۱۳۶، ۱۰۳.
۲۶. توسل و شفاعت از نگاه دیوبندیه، محمد طاهر رفیعی، فصلنامه سراج منیر، سال سوم، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۹۲ ص ۵۵.
۲۷. جستاری در شفاعت از منظر وهابیت، محمد فولادی، محمد درویش، مجله: معرفت ادیان، پاییز ۱۳۹۱، شماره ۴، (۲۲ صفحه، از ۲۵ تا ۴۶).
۲۸. چه کسانی شفاعت می‌شوند؟ ماهنامه پرسمان، شماره ۵۳، بهمن ۱۳۸۵ ص ۲۶.
۲۹. حضرت آیة الله سبحانی: وهابیون بدون رجوع به قرآن شریعت سازی می‌کنند، نشریه پرتو، شماره ۵۹۲.
۳۰. حول آیة من کتاب الله: هما شفاعتان...شتان مابینهما، عبدالحمید الفضالی، مجله: الازهر، السنة الرابعة و الخمسون، محرم ۱۴۰۲، الجزء ۱.

۳۱. خداشناسی حضرت فاطمه (س)، نشریه موعود، شماره ۱۳۴، ۱۳۵.
۳۲. درآرزوی شفا و شفاعت، سودابه مهیجی، فصلنامه اشارات ایام، شماره ۱۵۳، زمستان ۱۳۹۲ ص ۱۱۶.
۳۳. درآستان امامان علیهم السلام: شفاعت همان پارتی بازی نیست! سیّد احمد خاتمی، مجله: پاسدار اسلام، مرداد ۱۳۹۰، سال سی ام، شماره ۳۵۶.
۳۴. در جستجوی حقیقت (۷)، محمود حکیمی، نشریه درسهایی از مکتب اسلام، شماره ۵۸۷.
۳۵. در خصوص شفاعت، مجله: خاطرات وحید، تیر و مرداد ۱۳۵۱، شماره ۹ و ۱۰.
۳۶. درآمدی بر سیر و سلوک (۶) تأثیر توسل و شفاعت در توبه، حسین مظاهری، مجله: پاسدار اسلام، اردیبهشت ۱۳۹۰، سال سی ام، شماره ۳۵۳.
۳۷. رابطه شفاعت با مقام معنوی مومنان، سیدمصطفی حسینی‌نسب، ماهنامه معرفت، شماره ۱۸۰، آذر ۱۳۹۱.
۳۸. رهنمودهایی از تفسیر المیزان (۵): شفاعت (۱) حسین سوزنچی، مجله: رشد آموزش معارف اسلامی، بهار ۱۳۸۵، شماره ۶۰.
۳۹. زیارت، توسل و شفاعت، ماهنامه زائر، شماره ۲۳۰، شهریور ۱۳۹۳ ص ۳۰.
۴۰. السنة (الشفاعة عند الله یوم القیامة)، عبدالرحمن الجزیری، مجله: الازهر، المجلد الثانی عشر، محرم ۱۳۶۰، الجزء ۱.
۴۱. شبهات حول الشفاعة، محمد تقی مصباح الیزدی، مجله: بقیةالله، أیلول ۱۹۹۹، العدد ۹۶.
۴۲. الشفاعة الشرعیة و التوسل إلی الله بالأعمال و بالذوات و الأشخاص (من فتاوی شیخ الإسلام ابن تیمیة)، مجله: المنار، ۲۷ بهمن ۱۳۰۱، شماره ۴۱۹.
۴۳. الشفاعة المقبولة، مجله: المعارج، ربیع الثانی و جمادی الأولی ۱۴۱۷، العدد ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷.

۴۴. الشفاعة بین السلب و الإیجاب (۲)، محمد هادی معرفت، مجله: الهادی، فروردین ۱۳۵۳، شماره ۹.

۴۵. الشفاعة بین السلب و الایجاب، محمد هادی معرفت، مجله: الهادی، شهریور ۱۳۵۲، شماره ۸.

۴۶. الشفاعة بین السلف و الخلف، عبدالعزیز غنیم، مجله: منبر الاسلام، السنة الثامنة و الخمسون، ربیع الأول ۱۴۲۰، العدد ۳.

۴۷. الشفاعة حقیقة قرآنیة ثابتة، نصر فرید، مجله: رسالة التقریب، تیرماه ۱۳۷۹، شماره ۲۸ (۷ صفحه، از ۹۲ تا ۹۸).

۴۸. الشفاعة فی الحدود، إبراهیم أحمد الوقفی، مجله: الازهر، المجلد الثالث و العشرون، صفر ۱۳۷۱، الجزء ۲.

۴۹. الشفاعة للمذنبین من الشیعة، مجله: اجوبة المسائل الدینیة، الدورة الثالثة، جمادی الأولی ۱۳۷۸، العدد ۵.

۵۰. الشفاعة و مفهومها الاسلامی، حسن محمد تقی الجواهری، مجله: رسالة التقریب، تیرماه ۱۳۷۹، شماره ۲۸ (۱۴ صفحه، از ۷۸ تا ۹۱).

۵۱. الشفاعة: بین السلب و الإیجاب (۳)، محمد هادی معرفت، مجله: الهادی، خرداد ۱۳۵۳، شماره ۱۰.

۵۲. الشفاعة، إبراهیم الجبالی، مجله: نورالإسلام، المجلد الأول، شوال ۱۳۴۹، العدد ۱۰.

۵۳. الشفاعة، مجله: بقیةالله، صفر ۱۴۱۴، العدد ۳۵.

۵۴. الشفاعة، محمد تقی المصباح الیزدی، مجله: بقیةالله، آب ۱۹۹۹، العدد ۹۵.

۵۵. شفاعت (مقایسه دیدگاه ابن تیمیه در مجموعه فتاوا و ملاصدرا در تفسیر آیه الکرسی)، فاطمه راستي کردار، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، شماره ۲۸، تابستان ۱۳۸۸ ص ۱۲۳.

۵۶. شفاعت از دیدگاه صدرالمتالهین، عباس فنی اصل، نشریه اندیشه دینی، شماره ۳۳.

۵۷. شفاعت از دیدگاه عقل و نقل، محسن غرویان، مجله: نور علم، مرداد و شهریور ۱۳۷۱، شماره ۴۶.

۵۸. شفاعت از دیدگاه قرآن، معصومه قره داغی، مجله: فرهنگ کوثر، اردیبهشت ۱۳۷۷، شماره ۱۴.

۵۹. شفاعت از همین دنیا شروع می‌شود: گفت و گو با حجت الاسلام عالی پیرامون باب شفاعت در قیامت، آزاده شجایی، نشریه زائر، شماره ۲۱۴.

۶۰. شفاعت اهل بیت (ع)، قانون دارد: گفت و گو با حجت الاسلام واعظ موسوی، مریم احمدی، ماهنامه زائر، شماره ۲۰۰، مرداد ۱۳۹۰ ص ۳۴.

۶۱. شفاعت به اذن خداست، ماهنامه شاهد جوان، شماره ۴۱۶، اسفند ۱۳۸۸ ص ۳۲.

۶۲. شفاعت به هنگام ولادت، محمد نجفی یزدی، نشریه آفاق مهر، شماره ۵۰.

۶۳. شفاعت بی قید و شرط نیست، معصومه قره داغی، روزنامه جوان.

۶۴. شفاعت حق کیست، سیّد محمد باقرعلوی تهرانی، راه قرآن.

۶۵. شفاعت در اسلام، محمد صدقی الانق، مجله: پژوهش نامه معارف قرآنی، زمستان ۱۳۹۱، سال سوم، شماره ۱۱.

۶۶. شفاعت در برزخ، محمد اصغری نژاد، مجله: حسنا، بهار ۱۳۸۹، شماره ۴.

۶۷. شفاعت در تفسیر مناهج البیان، نهله غروی نایینی، مجله: سفینه، زمستان ۱۳۸۲، شماره ۱ (۸ صفحه، از ۱۱۷ تا ۱۲۴).

۶۸. شفاعت در حد و تعزیر، رحیم نوبهار، فصلنامه پژوهش حقوق کیفری، شماره ۷، تابستان ۱۳۹۳.

۶۹. شفاعت در قرآن برگرفته از کتاب پاسخ به شبهات اینترنتی، هادی کردان، نشریه رشد آموزش معارف اسلامی، شماره ۷۹.

۷۰. شفاعت در قرآن و حدیث، محمود سعدی، ماهنامه پاسدار اسلام، شماره ۲۵۷، اردیبهشت ۱۳۸۲ ص ۲۶.

۷۱. شفاعت در قرآن و کلام معصومان(ع)، زهرا بهدانی، مجله: حدیث اندیشه، تابستان ۱۳۸۱، شماره ۲.
۷۲. شفاعت در قرآن، مسعود عباسی جامه.
۷۳. شفاعت در قیامت، ابراهیم چراغی، ماهنامه دیدار آشنا، شماره ۳۲، بهمن ۱۳۸۱ ص ۴۸.
۷۴. شفاعت درآموزه های قرآنی، احمد محمدی، روزنامه کیهان.
۷۵. شفاعت درآیات و روایات، زهره وطنپور ازغندی.
۷۶. شفاعت ضابطه مند از نظر صدرائیان، فاطمه صادق زاده قمصری، مجله: حکمت سینوی، دی و بهمن ۱۳۸۲، شماره ۲۳ (۳۷ صفحه، از ۳۲ تا ۶۸).
۷۷. شفاعت عقوبت در قرآن و عهدین، محمد کاوه، فصلنامه مطالعات تفسیری، شماره ۶، تابستان ۱۳۹۰ ص ۱۴۷.
۷۸. شفاعت عقوبت و نجات در قرآن و عهدین، محمد کاوه، مجله: پژوهش های اعتقادی کلامی، زمستان ۱۳۹۱، سال دوم، شماره ۸، (۳۰ صفحه، از ۱۱۷ تا ۱۴۶).
۷۹. شفاعت مان کن، محبوبه احمدی، نامهٔ جامعه، شماره ۱۰۲، بهمن و اسفند ۱۳۹۱ ص ۶۴.
۸۰. شفاعت مقبول، حجت شعبانی، مجله: رشد آموزش معارف اسلامی، بهار ۱۳۹۳، شماره ۹۲.
۸۱. شفاعت‌نامه، فتح الله نادعلی، ماهنامه فکه، شماره ۱۲۳، مرداد ۱۳۹۲ ص ۶۲.
۸۲. شفاعت و رفع یك شبهه، علی کرمی، فصلنامه فرهنگ جهاد، شماره ۳۴، پاییزو زمستان ۱۳۸۲ ص ۲۲۱.
۸۳. شفاعت، استاد محسن غرویان، ماهنامه دیدار آشنا، شماره ۳۲، بهمن ۱۳۸۱ ص ۳۲.
۸۴. شفاعت، اسماعیل ایزدی، مجله: مکاتبه و اندیشه، زمستان ۱۳۹۱، سال دوازدهم، شماره ۴۵.

۸۵. شفاعت، حجت الله رحمانی، نشریه نسیم وحی، شماره نشریه: ۵.
۸۶. شفاعت، دوماهنامه زمزم معارف، شماره ۲۶، آبان ۱۳۸۹ ص ۴۰.
۸۸. شفاعت، عمار الهی، دوماهنامه اشراق اندیشه، شماره ۱۹، فروردین، اردیبهشت ۱۳۸۳ ص ۱۲.
۸۹. شفاعت، محمد غفوری، مجله: فرهنگ کوثر، تابستان ۱۳۸۲، شماره ۵۴.
۹۰. شفاعت، مرتضی دانشمند، ماهنامه مه یار، شماره ۴۱، بهمن ۱۳۹۳ ص ۱۴.
۹۱. الشفاعة فی المنظورالقرآنی، نهله غروی نایینی، مجله آفاق الحضارة الاسلامیة، شماره ۵.
۹۲. الشفاعة، عبدالکریم حایری.
۹۳. شفیع روز قیامت، نیره حسینی، مجله: گلستان قرآن، مرداد ۱۳۸۰، شماره ۷۶.
۹۴. کتابشناسی شفاعت، اباذر نصراصفهانی، مجله: سراج منیر، زمستان ۱۳۹۰، شماره ۴.
۹۵. کلامکم نور: الشفاعة، مجله: بقیةالله، رجب ۱۴۱۵، العدد ۳۶.
۹۶. مرا شفاعت این پنج تن بسنده بود: به مناسبت روز مباهله، فاطمه صفری، ماهنامه راه قرآن، شماره ۵۴، مهر و آبان ۱۳۹۳ ص ۲۷.
۹۷. مسئله شفاعت (عرفان عملی در اسلام)، علی فیض مشکینی، مجله: جهاد، ۱۲ آبان ۱۳۶۱، شماره ۴۱.
۹۸. مشارکات القراء: الشفاعة ملخص من کتاب العدل الإلهی للشهید مطهری، عبدالله عیسی، مجله: بقیةالله، آب ۲۰۰۵، العدد ۱۶۷.
۹۹. مع الشفاعة و آثارها البناءة، جعفرالسبحانی، مترجم: جعفرالهادی، مجله: الهادی، خرداد ۱۳۵۵، شماره ۲۰.
۱۰۰. معتقد أهل السنة و الجماعة فی الشفاعة، عبدالله بن سلیمان الغفیلی، مجله: البحوث الإسلامیة، رجب و شعبان و رمضان و شوال ۱۴۲۲، العدد ۶۴.

۱۰۱. مفهوم شفاعت در اندیشه شیعی، مجتبی روحانی زاده، مجله: شیعه شناسی، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱۴ (۲۶ صفحه، از ۱۶۳ تا ۱۸۸).
۱۰۲. مقام شفاعت حضرت فاطمه (س)، آیت الله وحید خراسانی، ماهنامه موعود، شماره ۱۳۵، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۱ ص ۹۷.
۱۰۳. مقایسه دید گاه قاضی عبدالجبار معتزلی و فخررازی درباره شفاعت و بررسی و نقد آن ها براساس روایات، پروین نبیان، زهرا حمزه زاده، مجله الهیات تطبیقی، شماره ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ص ۱۳۴،۱۲۱.
۱۰۴. من أخلاق القرآن الكريم الشفاعة و التحية، عبدالفتاح أحمد الفاوی، مجله: منبر الاسلام، السنة الواحدة و الأربعون، رجب ۱۴۰۳، العدد ۷.
۱۰۵. نجوای توسل جویندگان به معبود (۲)، محمدتقی مصباح، نشریه معرفت، شماره ۱۸۹.
۱۰۶. نسیم رحمت الهی (۱)، محمدتقی مصباح، نشریه معرفت، شماره ۱۶۲.
۱۰۷. نقد دیدگاه المنار در تفسیر آیات شفاعت، علی اوسط باقری، مجله: معرفت، فروردین ۱۳۸۸، شماره ۱۳۶ (۱۸ صفحه، از ۵۳ تا ۷۰).
۱۰۸. نقد دیدگاه وهابیت درباره شفاعت از منظر وحی وعقل، ابراهیم کوثری، سفیر.
۱۰۹. نکاتی چند پیرامون: «گناه»، «توبه» و «شفاعت» (عرفان عملی در اسلام)، علی فیض مشکینی، مجله: جهاد، ۸ دی ۱۳۶۱، شماره ۴۵.
۱۱۰. نگاه تفسیری به شفاعت، در آیه ۴۸ سوره بقره، ماهنامه راه قرآن، شماره ۴۲، مهر و آبان ۱۳۹۱ ص ۲۲.
۱۱۱. نگاهی به مفهوم قرآنی شفاعت، لیلا سادات مروجی.
۱۱۲. نور بودن امر خداوند، اهمیت فراگیری صحیح اصول دین، نقش ایمان به شفاعت و عدم آن در زندگي، ملاك نجات، ولایت و محبت به علی، نشریه آفاق نور، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ص ۱۰۴.
۱۱۳. ویژه نامه شفاعت، ماهنامه دیدار آشنا، شماره ۳۲، بهمن ۱۳۸۱ ص ۲۹.

۱۱۴. هماهنگی شفاعت با توحید درمقارنه دیدگاه علامه طباطبائی و رشید رضا، محمد رضا مسعودزاده، حسنعلی نوروزی، مجله پژوهش های اعتقادی کلامی، شماره ۸، زمستان ۱۳۹۱ ص ۱۴۷.

۱۱۵. یك گام تا بهشت: گفت و گو با حجت الاسلام واعظ موسوی: کاوشی در معنای شفاعت، مریم احمدی، ماهنامه زائر، شماره ۲۳۱، آبان ۱۳۹۳ ص ۲۲.

الخلاصة

دراسة حول تعريف الإمامة في مدرسة بغداد

السيد محمد العالمي[1]

الخلاصة:

يعتبر تعريف الإمامة من أوليات وأساسيات الدراسة عن الإمامة، وأول تعريفٍ منهجي ومنطقيٍ للإمامة في الفكر الشيعي كان من قبل متكلمي بغداد. تدرس هذه المقالة تعريف الإمامة من أنظار شخصيات مدرسة بغداد الكلامية، وتدرس مميزات هذا التعريف ونسبته مع مفهوم النبوة والرسالة من وجهة نظر متكلمي بغداد، والفرق بين التعاريف المذكورة، وفي النهاية تقيّم المقالة أنظار مدرسة بغداد في تعريف الإمامة.

يرى الكاتب أن تعريف مدرسة بغداد للإمامة تعريفٌ مقبولٌ من حيث المنهج، إلا أنّه من حيث المحتوى والجامعية والمانعية وتناسبه مع المعارف القرآنية والروائية حول الإمامة تواجه مشاكل عديدة؛ ولذلك فإنَّ تعريف الإمامة يفتقر إلى تكميلٍ أو تعريف آخر، مع ملاحظة منزلة الإمامة في القرآن والروايات والمفاهيم المرتبطة بالإمامة في الفكر الشيعي.

المفردات الأساسية: تعريف الإمامة، الرسالة، مدرسة بغداد، الشيخ المفيد، السيد المرتضى، الشيخ الطوسي.

---

١. طالب مرحلة الدكتوراه في جامعة المصطفى العالمية. Sm-alemi@yahoo.com

علل اختلاف الشيعة في عصر النص في تشخيص مصداق الإمام

روح الله الكاظمي النجف آبادي[1]

الخلاصة:

تكشف الدراسة عن تاريخ الشيعة في عصر حضور أهل البيت عليهم السلام عن حيرة بعض الشيعة عند استشهاد كل إمام من الأئمَّة عليهم السلام. وهذه الحيرة سبَّبت ظهور اتجاهات مختلفة في هذا المضمار.

وقد ادعى بعضهم أنَّ هذه الحيرة والاختلاف يحكي عن الاختلاف في النصوص الدالة على أسماء الأئمَّة عليهم السلام، ولكن في رد هذه الدعوى يمكن طرح نظريَّة أخرى، وهي أنَّ هذه النصوص إنَّما صدر بعضها في ظروف تحكمها التقية، وهذا الأمر ممَّا مهَّد الطريق لسائر الأسباب في ظهور هذه الاختلافات. ومن تلك الأسباب: دور خواص الأئمَّة عليهم السلام التعاليم المهدوية والمشاكل المرتبطة بها، ونوع نظرة المجتمع الشيعي للمعايير المطروحة في خصوص تعيين الإمام، وفي الختام انفصال عدَّة من الشيعة عن الزعامة في المجتمع الشيعي.

المفردات الأساسية: مصداق الإمام، قيادة المجتمع الشيعي، تعيين الإمام، اختلاف الشيعة.

---

١. باحث في الحوزة العلمية بقم المقدسة، خرِّيج مركز إمامة أهل البيت عليهم السلام التخصصية.
roohollah.kazemi@gmail.com

دراسة محتوى أحاديث حضور أهل البيت عليهم السلام عند الاحتضار ونقد بعض الآراء

محمد كاظم الاسماعيلي[1]

الخلاصة:

حازت روايات حضور أهل البيت عليهم السلام عند المحتضر على شريحة واسعة من التراث الإمامي، وقد اتفق علماء الإمامية على اعتبار أسانيدها، وعدّوها في مباحث معرفة الحديث من «التواتر المعنوي».

ولكن اختلفت أنظارهم في البحث عن محتوى هذه الأحاديث، فمن باب المثال اتخذ الشيخ المفيد والسيد الطوسي رحمهما الله في قبالها منهجا تأويليّاً.

إنَّ لدراسة محتوى أحاديث الاحتضار ثمرات مهمَّة، وسواء من حيث الفهم الصحيح لهذه الأخبار، والتي يستنبط منها نتائج مهمَّة للمحتضر، أو من حيث منزلة أئمَّة الشيعة عليهم السلام.

سلكت هذه الدراسة منهجاً توصيفيّاً ـ تحليليّاً مع الاستناد على تصريح ألفاظ الروايات والشواهد الموجودة تثبت حضور أهل البيت عليهم السلام ومشاهدتهم عند الاحتضار، وتنقد سائر الأنظار في هذا المجال.

المفردات الأساسية: الاحتضار، المحتضر، حضور أهل البيت عليهم السلام، مقامات الإمام، مشاهدة الإمام.

---

١. طالب بحث الخارج في الحوزة العلمية بقم المقدَّسة، خريج مركز إمامة أهل البيت عليهم السلام التخصصية. ak.esmaili@gmail.com

نظرية الاستيلاء في عملية نصب الإمام من منظار أهل السنة والجماعة

حامد المقدم[1]

الخلاصة:

إنَّ طرق تأسيس الحكم وانعقاد حكومة الحاكم في الفكر التقليدي لأهل السنة والجماعة هي ثلاثة: اختيار أهل الحل والعقد، الاستخلاف، القهر والغلبة. ولقد قبل عدة من علماء السنة بأسلوب القهر والغلبة في استقرار الحكم استناداً إلى بعض الأحاديث وسيرة الصحابة من دون قيد وشرط. وهذا الأسلوب يخالف آيات القران والأحاديث النبوية وسيرة كبار الصحابة والتابعين. كما قال عدة آخرون من علماء السنة بأسلوب القهر والغلبة، وتمسكوا بقاعدتي: «الضرورات تبيح المحظورات»، «لا ضرر». ولكن الصواب عدم صحّة الاستناد إلى هذه القواعد، كما أنَّ المعتزلة لم يتقبَّلوا هذا الأسلوب.

وعلى هذا الأساس تروم هذه المقالة أن تقيّم وتحلل أدلة القائلين بمنهج القهر والغلبة عند علماء أهل السنة.

المفردات الأساسية: نصب الحاكم، القهر والغلبة، أهل السنة والجماعة.

---

١. طالب بحث الخارج في حوزة قم المقدسة، خرّيج مركز إمامت أهل البيت عليهم السلام التخصصية.
hamed.moghadam@gmail.com

الهويّة الاجتماعيّة للشيعة الإماميّة في القرون المتقدِّمة
تحليلٌ تاريخي ـ اجتماعي لقصيدة ابن منير الطرابلسي

محمد حسين افراخته[1] / حميد رضا آذري نيا[2]

الخلاصة:

يعدّ القرن الرابع والخامس الهجريّين عصر القدرة والاستيلاء السياسي ـ المذهبي للشيعة في عالم الاسلام، وكان انتشار التشيّع جغرافياً في جميع أراضي الاسلام، مضافاً إلى حماية دولة آل بويه السياسية في بغداد والفاطميين في مصر ومنطقة الشام سبباً لإيجاد فرصة لشيعة لإظهار عقائدهم وإقامة الشعائر.

على أساس نظرية ثنائي القطب في مباحث علم الاجتماع إنَّ دراسة الوضع العقائدي ـ الاجتماعي للشيعة على مبنى المتون والتقارير المبيِّنة لتقابل الهوية بين الشيعة والسنة يمكن أن تعد من المنابع في التحليل التاريخي ـ الاجتماعي لذلك العصر.

ومن المصادر المهمَّة في هذا المجال هي القصيدة التترية من إنشاء ابن منير الطرابلسي، فقد وضَّح فيها هذا التضاد في الهوية. لقد أنشأ ابن منير قصيدته هذه في واقعة حدثت بينه وبين أحد النقباء في بغداد، ويطرح في شعره حاجة له من الشريف وقد ضمَّن قصيدته كثيراً من العقائد والتقابل الموجود بين السنة والشيعة آنذاك. إنَّ وسعة المواضيع المطروحة في هذه القصيدة والتي تشمل المعتقدات الدينية والصراع الديني حتى في المسائل العملية (الفقهية اصطلاحاً) تبيِّن جميع

١. ماجستير تاريخ الاسلام من جامعة طهران، باحث في مؤسسة مطالعات الإمامية.
mhafrakhteh84@yahoo.com

٢. ماجيستر سوسيولوجي، باحث في مؤسسة مطالعات الامامية. azainia@yahoo.com

نقاط النزاع الموجود في ذلك العصر.

تسعى هذه المقالة لدراسة أبيات هذه القصيدة أوّلاً توضيح منشأ الاعتقادات والطقوس الدينية للشيعة من الروايات الواصلة من أهل البيت عليهم السلام، ومن ثمَّ تشير إلى الشواهد التاريخية الدالة على وجود الصراع بين الفرق الإسلامية في ذلك المجتمع وفي ذلك العصر، خاصَّة في بغداد باعتباره موطن الشريف الممدوح، والشام والمصر باعتبارهما موطن ابن منير ومسكنه.

المفردات الأساسية: القصيدة التترية، ابن منير الطرابلسي، الهوية الشيعية الإمامية، التضاد وثنائي القطب.

علم الإمام في منظار أمير المؤمنين عليه السلام مع التأطيد على نهج البلاغة (نقد الملاحظة التاريخية لعلم الإمام)

محمد حسن نادم[1]

الخلاصة:

تعتبر مسألة علم الإمام منذ القدم وإلى اليوم أحد التعاليم الاعتقادية ومقومات الإمامة عند الشيعة. هذه المميزة التي كانت لازمة المرجعية الدينية للأئمّة اعتنى به الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في البداية، ومن بعده الأئمة عليهم السلام، وكذلك أصحابهم أيضاً على هذا الأساس درسوا الإمامة.

وقد انعكست أنظارهم وآراؤهم في المصادر الروائية، والتي منها نهج البلاغة الذي يعد من المنابع الأولوية لمعرفة الشيعة.

لقد طرح عدة من الباحثين بحوثاً حول علم الإمام من وجهة نظر تاريخية ليثبتوا أن عقيدة الشيعة اليوم تختلف عن عقيدة الشيعة في الماضي، أي: في عصر حضور الأئمّة عليهم السلام؛ لذلك تروم هذه المقالة لدراسة مسألة علم الإمام ومميزاتها من منظار أمير المؤمنين عليهم السلام مع التأكيد على ما في نهج البلاغة باعتباره من أقدم التراث الحديثي، ولتثبت استحكام وقوة علم الإمام، وتطرح أجوبة استدلالية وتاريخية على الشبهات المذكورة.

المفردات الأساسية: علم الإمام، علم الغيب، مصادر علم الإمام، أمير المؤمنين عليه السلام، نهج البلاغة، الشبهات التاريخية.

---

١. عضو الهيأة العلمية في جامعة الأديان والمذاهب، مدير قسم معرفة التشيع. Nadem185@yahoo.com

Imam's Knowledge from Imam Ali (PBUH)'s viewpoint, with an emphasis on Nahj al Balagha (Critiquing the Historical Approach to Imam's Knowledge)

Mohammad Hasan Nadem[1]

Abstract

The issue of Imam's knowledge, as one of the doctrinal teachings and potencies of Shiite Imamate, has long been under the spotlight. Serving as a requirement for the religious authority of Imams, this trait was first considered by the prophet (PBUH) of Islam. Then, it was also the basis of investigating Imamate by Imams (PBUT) and their disciples. Their opinions and views have been mentioned in the traditional sources including Nahj al Balagha, as one of the first sources of Shiite knowledge. Some have posed several arguments with a historical approach to prove that the present Shiite beliefs in Imam's knowledge are different from those of the past, that is, the time of Imams. Hence, the present research seeks to investigate Imam's knowledge and its characteristics from the viewpoint of Imam Ali (PBUH). The investigation is conducted with an emphasis on Nahj al Balagha, which is one of the oldest legacies of tradition, both to emphasize the fundamental strength of Imam's knowledge and to provide a documentary and historical answer to doubts cast in this regard.

Keywords: Imam's knowledge, knowledge of unseen, the sources of Imam's knowledge, commander of the faithful, Nahj al Balagha, historical doubts

---

1. Faculty member in the University of Religions and Denominations, the head of the Shiite Studies Department, Nadem185@yahoo.com

to Sharif, in which he pictured a host of beliefs and confrontations present in the then society. The range of the issues posed in this poem, including doctrinal beliefs, ritual inconsistencies and practical issues (namely jurisprudential), shows all the confrontations present at that time. Examining the verses of this poem, the present study seeks to first demonstrate the origin of Shiite beliefs and rites passed down by Ahl al Bayt (Family of the Prophet); and second, point out the historical evidences and the existence of disconformity among the Islamic sects of the then society, especially in Baghdad as the residence of Sharif and Shamat and Egypt as the residence of Ibn–e– Monir.

Keywords: The balladry of Ttryh, Ibn–e–Monir Tripoli's, the Identity of Imamiyah Shia, bipolar conflict

The Social Identity of Imamiyah Shia in the Early Centuries; a Historical-Sociological Analysis of Ibn-e-Monir Tripoli's Balladry

Mohhanad Hossein Afrakhteh [1]
Hamid Reza Azarinya [2]

Abstract

Both the fourth and fifth centuries are considered as the era of the political–religious power and dominance of Shiism over the world of Islam. Shiites' geographical expansion throughout the world of Islam, accompanied by the political support of the two states of Buyid Dynasty in Baghdad and the Fatimids in Egypt and Shamat(The Levant) region, allowed Shiites to both freely express their beliefs and perform many of their rites. According to the bipolar conflict theory in sociology, investigating Shiites' doctrinal–social status, based on the texts and reports indicating Shiite–Sunni confrontations of identity, could be one of the sources for the social–historical analysis of those times. One of the important sources in this regard is the famous balladry by Ibn–e–Monir Tripoli named Ttryh, in which these clashes of identity are well depicted. Ibn–e–Monir, being impressed by an incident occurred between him and one of the then grandees in

1. Tehran University MA graduate in the history of Islam; Reseacher in Imamiyah Studies Institute, mhafrakhteh84@yahoo.com

2. MA gradute in the Soclology ; Reseacher in Imamiyah Studies Institute, azarinia@yahoo.com

The Theory of Dominance in Designating Imam from the Sunni (People of Tradition and Consensus) Viewpoint

Hamed Moqaddam [1]

Abstract

Three methods have been proposed in the Sunni (people of tradition and consensus) thought for designating the ruler as well the establishment of the government, namely, the selection made by the scholars of Islamic Law; vicegerency; and violence and dominance. Some Sunnis have unconditionally approved of the method of violence and dominance to designate the ruler, citing some traditions and the life of some companions of the Prophet. Whereas, it appears that this approach contradicts the verses of the Koran, prophetic traditions and the life of some great companions and successors. To approve of the method of violence and dominance, some other Sunni thinkers have resorted to the principle of "الضرورات تُبيح المحظورات", meaning '' the inevitable make the forbidden permissible''; as well as the principle ''لا ضرر'', meaning '' no harm''. Yet, it seems that citing these principles is also incomplete. Besides, the Mu'tazilites did not approve of this method of designating Imams either. Accordingly, the present study has sought to analyze and evaluate the proofs the Sunnis cite to approve of the method of violence and dominance within their traditional thought.

Keywords: Designating the ruler, violence and dominance, people of tradition and consensus (Sunnis)

1. Graduate of Oom's seminary's most advanced courses; Graduate of Alh al Baiyt (PBUT) Imamate Specialized Center: hamed.mogadam@gmail. Com

A Content Analysis of the Traditions Indicating the Presence of Ahl al Bayt (PBUT) at the Premortem Time along with a Critique on Some Viewpoints

Mohammad Kazem Esmaeelee [1]

Abstract

The traditions indicating the presence of Ahl al Bayt(PBHT) at the premortem time have widely been reflected within the written literature of Imamiyah, with their authenticity of documentation being unanimously agreed upon by Imamiyah scholars. Moreover, these traditions are classified as possessing '' Tawatur(succession) of the content" according to the typology of traditions. However, there have long been different approaches to the content of these traditions, one sample of which could be found in adopting an interpretive approach to these traditions by Sheikh Mofid and Seyyed Morteza(May both rest at peace). Examining the content of the premortem time traditions can be advantageous to an accurate interpretation of these them. This can both indicate the many positive outcomes for the person experiencing the premortem time and represent the high status of Shiite Imams.

Employing a descriptive–analytic approach, the prevent study cites the affirmation of the available words within the traditions as well as the presented evidences to prove the presence of Ahl al Bayt(PBUT) and their being observed at the premortem time of both believers and nonbelievers. Finally, the other outlooks have also been investigated and criticized.

Keywords: Premortem time, a person at the premortem time, the presence of Ahl al Bayt, Imam's status, observing Imam

---

1. Graduate of Oom's seminary's most advanced courses; Alh al Baiyt (PBUT) Imamate Specialized Center graduate: AK.esmaeili@gmail.com

The Reasons behind the Disagreements among the Today's Shiites over the Recognition of the Referent of Imam

Rouhollah Kazemi Najaf Abadi [1]

Abstract

Surveying the history of Shia in the very time of Ahl–al–Bayit(The family of the prophet) ,shows that, when every one of them was martyred, some of the people in the Shiite society were left with perplexity in recognizing the referent of the Imam, leading to the emergence of varied tendencies in this regard. Some have said these perplexities and disconformities represent the forgery of the texts indicative of the names of Imams. However, to reject this reasoning, one can say there is another hypothesis, claiming these texts had already existed but were concealed due to dissimulation (Taqieh). And this has established the ground for the other parameters to affect the emergence of these disagreements. These parameters include the role of the elites; the teachings of Mahdiism and its related challenges; the kind of the Shiite community's attitude towards the available criteria for recognizing the referent of Imam; and finally, the existing distance between some Shiites and the leadership center of Shiite community.

Keywords: The referent of Imam, Shiite community's leadership, the appointment of Imam, Shiite's disagreements.

---

1. Graduate of Qom's seminary; Graduate of Alh al Baiyt (PBUT) Imamate Specialized Center: roohollah.kazemi@gmail.com

A Study on the Definition of Imamate in the School of Bagdad

Seyyed Mohammad Alemi [1]

Abstract

The definition of Imamate serves as the foundation of Imamate studies. Within the Shiite thoughts, a systematic as well as reasonable definition of Imamate was for the first time put forward by the theologians in Bagdad School. In the present study, the researcher has investigated the definition of Imamate from the viewpoint of the most eminent theologians in Bagdad School. He has also dealt with the traits of these definitions along with their relation to the concepts of Prophethood and apostleship through the eyes of the theologians in Bagdad School, while elaborating on the differences among them. And finally, he has conducted a general evaluation of the Bagdad Schools' approach to defining Imamate. In researcher's view, the approach of Bagdad School's theologians to defining Imamate is methodologically acceptable; however, it is problematic in terms of content and comprehensiveness as well as its conformity to traditional and Quranic teachings in relation to Imamate. Accordingly, Imamate needs to be completely defined and likewise redefined. And this should be accomplished with respect to the position of Imamate in the Quran and traditions as well as the related concepts of Imamate employed in the Shiite thought.

Keywords: The definition of Imamate, prophethood, apostleship, Bagdad School, Sheikh Mofid, Seyyed Morteza, Sheikh Tousi

---

1. PhD candidate in Al-Mustafa University, sm_alemi@yahoo.com

Abstracts