



پژوهش نامه مذاهب اسلامی

دوفصل نامه علمی - پژوهشی

سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب، پژوهشکده ادیان و مذاهب

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: محمدتقی دیاری بیدگلی

جانشین سردبیر: حبیب حاتمی کنکبود

مدیر داخلی: سید حسین چاوشی

هیئت تحریریه:

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم	غلامحسین اعرابی
دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم	علی الله بداشتی
استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید رجایی	عین الله خادمی
استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم، و دانشگاه ادیان و مذاهب	محمدتقی دیاری بیدگلی
دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان	جعفر شانظری
دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث بنیاد دائرةالمعارف اسلامی	حسن طارمی راد
دانشیار گروه مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب	مهدی فرمانیان
دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه ایلام، و دانشگاه ادیان و مذاهب	حسن قنبری
استاد مطالعات عربی و اسلامی دانشگاه سورین	پیر لوری
استاد فقه و اصول حوزه علمیه قم	رضا مختاری

مشاوران علمی:

حبیب حاتمی کنکبود، سید حمید جزایری، راضیه علی اکبری، حامد آل یمین، محمد ملکی (جلال الدین)، امیر جوان آراسته، رضا الاهی منش، مصطفی سلطانی، علی الله بداشتی، محمدحسین سیفی، هادی یعقوبزاده، علیرضا ایمانی، علی آقائوری، جعفر شانظری، علیرضا میرزایی

ویراستار: زینب صالحی، حسن صالحی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: محسن محصل یزدی

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری

بر اساس ابلاغیه شماره ۲۴۰۵۸۵/۱۸/۳ مورخ ۹۴/۱۱/۱۲ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور دوفصل نامه پژوهش نامه مذاهب اسلامی دارای درجه علمی پژوهشی است. پژوهش نامه مذاهب اسلامی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه شده است و از طریق پایگاه www.noormags.ir نیز قابل مشاهده و دریافت است.
--

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

سندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۱۳-۰۲۶۱۰-۳۲۸۰۲۶۲۷، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷

نشانی در اینترنت: Mazaheb.urd.ac.ir، پست الکترونیک: MazahebEslami@urd.ac.ir

قیمت: ۷۰.۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و شرایط پذیرش و انتشار مقاله

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که برابر با شیوه‌نامه ذیل تهیه نشده است خودداری کنند؛ صرفاً مقالاتی ارزیابی می‌شود که مطابق شیوه‌نامه نگاشته و ارسال شده باشد.

مجله از مقاله‌های تحقیقی و تحلیلی اصیلی استقبال می‌کند که در آن مطلب یا نظریه بدیعی در زمینه‌های تخصصی مذاهب اسلامی مطرح شده باشد؛ و از چاپ مقالات مبتنی بر گردآوری یا ترجمه معذور است. این مجله در زمینه مطالعات مذاهب اسلامی است و حوزه‌های زیر را شامل می‌شود:

- مذاهب کلامی اسلام، اعم از مذاهب کلامی شیعی و سنی
- مذاهب فقهی اسلامی، اعم از فرق اسلامی
- سلسله‌های تصوف و عرفان
- مطالعات تطبیقی در عرصه‌های مذکور و نظریات تحلیلی در این زمینه
- نویسندگان برای ارسال مقالات باید شرایط زیر را رعایت کنند:
- نویسندگان مقالات حق ارسال هم‌زمان یک مقاله به دو نشریه را ندارند. بنابراین، صرفاً مقاله‌هایی در این مجله ارزیابی می‌شود که به نشریه‌های داخلی و خارجی ارسال یا در آنها منتشر نشده باشد.
- نویسندگان محترم، مقاله‌های خود را به همراه نامه درخواست انتشار مقاله، از طریق پست عادی یا پست الکترونیک به نشانی مجله ارسال کنند. این نامه باید حاوی مطالب ذیل باشد: عنوان مقاله؛ نام و نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان (معرفی نویسنده مسئول در صورت تعدد نویسندگان)؛ رتبه علمی، جایگاه سازمانی و نشانی پست الکترونیک نویسنده / نویسندگان؛ آدرس پستی، تلفن، دورنگار نویسنده مسئول (تماماً به زبان‌های فارسی و انگلیسی). همچنین، در نامه درخواست انتشار مقاله، قید شود که مقاله پیش از این در نشریه علمی دیگری به چاپ نرسیده یا هم‌زمان به نشریه دیگری ارسال نشده است و تا زمان اعلام نتیجه از طرف دفتر نشریه، به نشریه دیگری ارسال نخواهد شد.
- مقالات دانشجویان و دانش‌پژوهان مقاطع تحصیلات تکمیلی در صورتی پذیرش و ارزیابی می‌شود که اسم استاد / استادان راهنما نیز در صدر مقاله ذکر شده باشد.
- از آنجایی که سه داور، که اطلاعی از مشخصات نویسنده ندارند، مقاله را ارزیابی خواهند کرد، هیچ یک از اطلاعات مربوط به نویسنده در خلاصه و اصل مقاله ذکر نشود.
- حجم مقاله از ۶۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد و در صفحات کاغذ A4 یک‌رو، با فاصله تقریبی میان سطور ۱/۵ سانتی‌متر، ترجیحاً با قلم میترا و فونت ۱۳ در برنامه Word حروف‌چینی شود.
- نویسندگان محترم باید از طریق پایگاه اینترنتی مجله، مقالات خود را برای بررسی ارسال کنند.
- مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد: عنوان، چکیده (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلیدواژه (حداکثر ۵ واژه)، مقدمه، ساختار اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست منابع.
- چکیده مقاله باید شامل عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق، مهم‌ترین نتایج و کلیدواژه‌ها باشد و جداگانه ضمیمه مقاله شود. ترجمه انگلیسی عنوان، چکیده، و کلیدواژه‌های مقاله ضروری است.
- پس از پذیرش و انتشار مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است و نویسنده مقاله مجاز به چاپ آن در جای دیگر نیست.
- مجله حق رد یا قبول و اصلاح و ویرایش مقالات را برای خود محفوظ می‌دارد.
- مجله حداکثر تا دو ماه پس از دریافت مقالات، نتیجه را به نویسنده / نویسندگان اطلاع می‌دهد.
- مطالب مندرج در دوفصل‌نامه مبین اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و از این بابت مسئولیتی متوجه مجله نیست.

شیوه استناد

ارجاعات درون‌متنی مقاله به شیوه زیر باشد:

- برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل‌قول مستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود؛ مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۱/۲۱۰).
- برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل‌قول غیرمستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال

- انتشار و شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود؛ مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۲۱/۱-۲۵).
- ارجاعات درون‌متنی دیگر متون (غیر از فارسی و عربی)، به شیوه قبل و به زبان اصلی آورده شود. مثال: (Nelson, 2003: 115).
- اگر از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر منتشر شده باشد، با درج حروف الف، ب، ج، د، و ...، در زبان فارسی و عربی، و حروف a, b, و ...، در زبان‌های غیر از فارسی و عربی، پس از سال انتشار، آثار از هم متمایز شوند.
- در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آنها نویسنده مستقل دارد، نام نویسنده مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و شماره صفحه یا نام مدخل آورده شود؛ مثال: (انواری، ۱۳۷۳: ۶/ ذیل «ابومحمد صالح»).
- در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، نام فرهنگ / دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد، و نام مدخل مد نظر (در گیومه) آورده شود؛ مثال: (دائرةالمعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن سینا»).
- در ارجاعات درون‌متنی، هر گاه دو بار پیاپی یا بیشتر از یک منبع استفاده شود، به جای تکرار منبع، از واژه «همان» و به جای تکرار نام نویسنده از واژه «همو» (و در منابع انگلیسی: Ibid.) استفاده می‌کنیم.
- اگر اثری کمتر از سه نویسنده داشته باشد در ارجاع درون‌متنی نام هر سه ذکر می‌شود، اما اگر بیش از سه نویسنده داشته باشد، نام نویسنده اصلی بر اساس شناسنامه کتاب ذکر شده و به سایر نویسندگان با تعبیر «و دیگران» اشاره می‌شود.
- در صورتی که نام خانوادگی دو نویسنده مشترک باشد، نام کوچک آنها نیز درج می‌شود.
- ارجاعات پایان‌متنی مقاله یا همان فهرست منابع به شیوه زیر تنظیم شود:
- ارجاعات تکراری کامل آورده شود و از ترسیم خط به جای نام مؤلف خودداری گردد.
- ابتدا منابع فارسی و عربی، و سپس منابع دیگر زبان‌ها، به ترتیب حروف الفبا و به صورت زیر آورده شود:
- کتاب:** نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان، نام نویسنده / نویسندگان (تاریخ انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (ایرانیکی)، نام سایر اشخاص دخیل (مترجم، مصحح، گردآورنده و ...)، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.
- مقاله:** نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به صورت ایتالیک (ایرانیکی)، سال نشریه، شماره نشریه و شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- منابع اینترنتی:** نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله»، نام وب‌سایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، و شماره)، صفحه، و آدرس اینترنتی.
- اگر سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نیست، به ترتیب در جای خود بی‌تا، بی‌جا و بی‌نا درج شود.
- ارجاع به قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶). اگر در ترجمه آیات از ترجمه خاصی استفاده شده باشد مشخصات کتاب‌شناختی آن ترجمه باید در کتاب‌نامه بیاید.
- ارجاع به کتاب‌های مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مانند (متی، ۲: ۱۲) یا (یسنا، ۳: ۱۴).
- ارجاع به کتب مشهور یا کتاب‌هایی که نویسنده آنها معلوم نیست: (نام کتاب: جلد / ص) یا (نام کتاب: بخش) مانند (بهبج/البلاغه: خطبه ۲۷).
- اگر نقل به مضمون باشد یا برای مطالعه و تحقیق بیشتر ارجاع داده شود: (نک: نام نویسنده، سال: صفحه یا فصلی از کتاب).
- قلم ارجاعات دو سبب کوچک‌تر از قلم متن باشد.
- معادل اسمی خاص، اصطلاحات و واژگان تخصصی در مقابل آن کلمه، به زبان اصلی، داخل کمانک و دو سبب کوچک‌تر از قلم متن ذکر شود.
- مطاب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.

مقالات

- ۹ واکاوی جریان غلو و جعل حدیث در فرقه خطاییه و رفتار ائمه (ع) با آنان
مهدی اکبرنژاد، سهراب مروتی، سوسن ولی پور
- ۳۱ بررسی تحلیلی واکنش‌های شیعیان امامیه در برابر اسماعیلیان نزاری در دوره سلجوقیان
محمدعلی چلونگر، آرمان فروهی، هادی بیاتی
- ۵۵ تعریف زهد، جایگاه و ارکان آن در نگاه معصومان (ع) و متصوفه
حبیب حاتمی کنکبود، رحمان بوالحسنی، وحید مرادی
- ۷۵ بررسی تطبیقی طلاق بدعی در فقه امامیه و حنفیه: مبانی و راهکارها
اسدالله رضایی، حسین رجبی، رضا اسلامی
- ۹۷ بررسی و نقد ادله روایی بحرانی بر کفر فقهی مخالف
محمد انصاری، مهدی فرمانیان
- ۱۱۷ شیوه مدیریت حضرت علی (ع) در جامعه اسلامی عصر خلفا
محمدهادی فلاحزاده، راضیه علی اکبری
- ۱۳۳ اثبات معاد و کیفیت آن: بررسی تطبیقی دیدگاه نصیرالدین طوسی و مولوی
عابدین درویش پور، مهرداد امیری
- ۱۵۱ نقش نماز جمعه در وحدت و توسعه پایدار جهان اسلام
محمدعلی ریاحی، سید رضا موسوی
- ۱۶۳ چکیده‌های عربی و انگلیسی
-

مقالات

واکاوی جریان غلو و جعل حدیث در فرقه خطابیّه و رفتار ائمّه (ع) با آنان

مهدی اکبرنژاد*

سهراب مروتی**

سوسن ولی‌پور***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۳۰]

چکیده

بازشناسی اندیشه‌ها و رفتارهای فرق و مذاهب اسلامی یکی از نیازهای علمی جامعه به شمار می‌آید. زیرا می‌تواند به شناخت دیدگاه‌های مختلف اعتقادی و مذهبی که در ادوار مختلف تاریخ اسلامی وجود داشته و آثاری که از خود بر جای گذاشته کمک کند. از جمله این فرق که تأثیرات درخور توجهی داشته، فرقه خطابیّه است. رئیس این فرقه محمد بن مقلاص اسدی، معروف به ابوالخطاب بوده که در نیمه نخست سده دوم، افکار غالبانه را ترویج می‌کرده و پیروانی داشته است. نوشته پیش رو به این سه مسئله پاسخ داده است: ۱. چه عواملی سبب غلو آنان بوده است؟ ۲. آیا این فرقه زمینه‌های جعل حدیث را فراهم کرده است؟ ۳. امامان (ع) چه واکنشی به این جریان داشته‌اند؟ بررسی منابع فرقه‌شناختی، حدیثی و رجالی نشان می‌دهد رسیدن به منافع مادی و برخی اهداف سیاسی و ریاست‌طلبی از مهم‌ترین انگیزه‌های غلو خطابیّه بوده است و عمده‌ترین بسترهای جعل حدیث را آنان، به‌ویژه در زمینه فضایل و علم غیب ائمّه (ع) و نیز حوزه‌های کلامی همچون اعتقاد به حلول خداوند در اشخاص فراهم کردند. روش به‌کاررفته در این پژوهش توصیفی-تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: خطابیّه، غلو، جعل حدیث، ائمّه (ع)، امام صادق (ع).

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول) m_akbarnezhaad@yahoo.com

** استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام sohrab_morovati@yahoo.com

*** کارشناس ارشد رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام s.valipour92@gmail.com

مقدمه

شکل‌گیری فرق اسلامی، از جمله فرق تشیع و نیز اندیشه‌ها و اقداماتی که آنان انجام داده‌اند، بر اساس علل و عوامل و زمینه‌هایی بوده که آگاهی از آنها می‌تواند در شناخت صحیح از سمت و سوگیری‌های آنان و نحوه تأثیرگذاری بر جریان‌های پسینی در ادوار مختلف کمک شایانی کند. یکی از این فرق، فرقه خطابیّه بوده که باورهای آنان و عملکردی که داشته‌اند، تبعات بسیاری از خود بر جای گذاشته است که هر کدام تحقیق خاص خود را می‌طلبد. از جمله آنها موضوع غلو است که در تاریخ بشری دامنه‌ای گسترده دارد که بدون استثنا گریبان‌گیر همه ادیان و مذاهب و مکاتب، اعم از الهی و غیرالاهی، در طول تاریخ شده است و نتیجه آن ترسیم چهره‌ای تحریف‌شده و به دور از اعتدال از دین است.

غلو، در اندیشه یهودیت و مسیحیت ریشه دارد؛ زیرا طبق قرآن، یهودیان حضرت عزیر (توبه: ۳۰) و مسیحیان حضرت عیسی را پسر خدا می‌خواندند (نساء: ۱۷۱؛ مائده: ۷۷). هرچند عقیده غلو حتی پیش از اسلام مطرح بوده، به مرور زمان این لفظ اغلب برای شیعیانی که در حق علی (ع) و اهل بیت ایشان غلو کردند، به کار رفته است. از نظر شیخ صدوق، «غالی» کسی است که امام یا پیغمبر را از حد عبودیت خارج کرده و برای آنان استقلالی در قدرت معتقد باشد (ابن‌بابویه، بی‌تا: ۸۳/۱). تعریف دقیق‌تر از این واژه همان است که شیخ مفید آورده است: «غالیان از تظاهرکنندگان به اسلام هستند؛ کسانی که به امیر مؤمنان (ع) و امامان دیگر از نسل آن حضرت نسبت خدایی دادند و آنان را به چنان فضیلتی در دین و دنیا ستودند که در آن از اندازه بیرون رفتند و از مرز اعتدال فراتر رفتند» (مفید، ۱۴۱۴: ۱۳۱). این پدیده که می‌توان آن را به صورت جریان تاریخی پیگیری کرد، در زمان حضور ائمه (ع) و مشخصاً در عصر هویت‌بخشی به تشیع در دوره صادقین (ع) رشد خود را آغاز کرد و ضربه‌های محکمی بر جریان اصیل تشیع وارد ساخت؛ زیرا علاوه بر آشفتگی در عقاید و اعتقادات آنان و ایجاد تفرقه و اختلاف بین مؤمنان، شیعیان را در نظر دیگران، افرادی بی‌قید و بند در فروع دینی نشان می‌داد و دستاویزی برای فرقه‌های متعصب اهل سنت ایجاد می‌کرد تا آنان به بهانه تفکرات انحرافی غلات، همه شیعیان را سرکوب، تحقیر و شماتت کنند.

ابوالخطاب محمد بن مقلاص اسدی، مؤسس فرقه خطابیّه است. وی در زمان

عباسیان دست به غلو زد. درباره آغاز گرایش ابوالخطاب به غلو، در منابع، گزارش صریحی دیده نشده؛ اما روایت حمیری در حور العین حکایت از آن دارد که انحراف وی زمانی بوده که امام کاظم (ع) در سنین کودکی به سر می برده است (حمیری، ۱۴۱۳: ۳۳۵). وی ظاهراً در حوالی سال ۱۳۰-۱۳۵ ه.ق. از عقاید امامیه منحرف شده و احتمالاً عقاید غلوآمیزش را به عنوان فلسفه حرکت‌های انقلابی خویش در کوفه مطرح کرده است (انصاری، ۱۳۹۰: ۲۷). خطابیه افزون بر عقایدی مانند الوهیت امام (بغدادی، ۱۹۹۲: ۲۷؛ تهانوی، ۱۹۹۶: ۷۵۲/۱)، تشبیه (مقریزی، ۱۴۱۸: ۱۸۱/۴)، تناسخ (اسفرائینی، ۱۳۵۹: ۱۰۶؛ غفار، ۱۴۱۵: ۱۳۱)، حلول روح الاهی در ائمه (ع) (رازی، ۱۴۱۳: ۴۶-۴۷؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۴۲)، انکار قیامت (ایچی، ۱۳۲۵: ۳۸۶/۸) بر علم غیب مطلق درباره امامان (کشی، ۱۴۰۹: ۲۹۱-۲۹۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲۱/۲۵-۳۲۲) و توانایی ایشان در تقسیم روزی بندگان (واسطی بغدادی، ۱۳۶۴: ۸۷؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۶) تأکید می کردند. مروجان آن برای مشروعیت بخشی به دیدگاه‌های خود و استوارسازی آن، علاوه بر تأویل ناروا از آیات قرآن (نویختی، ۱۴۰۴: ۴۲-۴۳؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۵۱؛ حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۱۷۱؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۱۲) به جعل حدیث دست می زدند (کشی، ۱۴۰۹: ۲۴۴) تا مردم عامی را به خود متوجه و اذهان آنان را مسموم کنند. امامان معصوم (ع) نیز در مقابل این اقدامات آنان موضع گیری می کردند.

برای نمونه یکی از کارهای پیروان ابوالخطاب، ادعای الوهیت امام صادق (ع) بود. از جمله مالک بن عطیه از برخی اصحاب امام صادق (ع) روایت می کند که سیاهان مدینه با امام صادق (ع) رفتاری غیرمتعارف داشته اند و در مواجهه با ایشان لبیک گفته اند (کلینی، ۱۳۸۱: ۲۶۹؛ حر عاملی، ۱۴۲۵: ۳۷۶/۵؛ جزایری، ۱۴۲۷: ۱۳۹/۲).

بنا بر برخی گزارش‌ها خطابیه پس از کشته شدن ابوالخطاب (آمدی، ۱۴۲۳: ۵۶/۵؛ سبحانی، گوناگون: ۱۶/۷) و بنا بر برخی دیگر پس از طرد شدن از طرف امام صادق (ع) چند فرقه شدند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۵۱).

علاوه بر مطالبی که در کتب فرق و ملل و نحل درباره فرقه خطابیه ذکر شده، مقالاتی نیز به طور مستقل و تخصصی درباره این فرقه و مؤسس آن نگاشته شده است. از جمله: «شخصیت شناسی ابوالخطاب» اثر علی رضا کاوند و «شخصیت غالیانه ابوالخطاب و واکاوی مواضع ائمه در برابر او و پیروانش» به قلم یدالله حاجی زاده، که بیشتر درباره محور شخصیتی ابوالخطاب کار کرده اند.

در این نوشتار کوتاه می‌کوشیم نقش فرقه‌خطابیه در جعل و وضع حدیث را بررسی کنیم و به این پرسش‌ها پاسخ دهیم: خطابیه با چه اهداف و انگیزه‌هایی دست به غلو زده‌اند؟ در چه زمینه‌هایی جعل حدیث کرده‌اند؟ و رفتار امامان شیعه (ع) با آنان چگونه بوده است؟

۱. انگیزه‌های فرقه‌خطابیه از غلو

با نگاهی گذرا به کتب حدیثی و تاریخی، به سهولت می‌توان پی برد که از صدر اسلام تاکنون افراد به انگیزه‌ها و دواعی گوناگون دست به غلو زده و مطالبی را به رسول خدا (ص) و ائمه اطهار (ع) نسبت داده‌اند و این بزرگواران آنها را تکذیب و از غلو به شدت انتقاد کرده‌اند. همچنین، غالیان را لعن و طرد کرده‌اند و به شیعه هشدار داده‌اند که فریب آنها را نخورند. عمده‌ترین دواعی این پدیده از جانب فرقه‌خطابیه را می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

۱.۱. ۱. منافع مادی

در طول تاریخ، دنیاپرستی و قدرت‌طلبی برخی افراد حریص و دنیا دوست، حوادث و جنایات فراوانی را آفریده است. اینان دین را وسیله کسب دنیا قرار داده بودند و برای به دست آوردن مال و مقام هر جا کم می‌آوردند، از حدیث مایه می‌گذاشتند و سخنان دروغ را به پیامبر (ص) و ائمه (ع) نسبت می‌دادند. برای کسب موقعیت اجتماعی و جلب منافع مادی و گردآوری مرید، افکار غلوآمیز را در بین مردم تبلیغ می‌کردند. از موقعیت اجتماعی ائمه (ع) در بین مردم سوء استفاده می‌کردند و به شیادی دست می‌زدند. پیامبر (ص) و امامان (ع) را خدا می‌دانستند تا از این راه به ثروت برسند و وقتی از طرف ائمه (ع) طرد می‌شدند، خود را هم‌ردیف آنان یا برتر از آنها معرفی می‌کردند. وقتی واجب الطاعه بودن سران غلات، در نتیجه نبوت و امامت آنان اثبات می‌شد، نوبت به سرازیر شدن پول و ثروت به سمت آنها می‌رسید. امام جواد (ع) در حدیثی ضمن لعنت ابوالخطاب و یارانش، به این موضوع اشاره می‌کند و می‌فرماید:

ابوالعمرو (در رجال کشی ابوالغمر بیان شده) و جعفر بن واقد و هاشم بن هاشم به نام ما، اعتبار ما، مال مردم را می‌خورند، در حالی که مردم را به تعالیم

واکاوی جریان غلو و جعل حدیث در فرقه خطابیّه و رفتار ائمه (ع) با آنان / ۱۳

ابوالخطاب دعوت می‌کنند. خدا ابوالخطاب و آنان که با او بودند و آنان که سخنان وی را قبول کنند، لعنت کند (کشی، ۱۴۰۹: ۵۲۸-۵۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۹/۲۵).

السامرای، مورخ معروف عراقی، در این زمینه می‌گوید:

با بررسی زندگانی و شخصیت رهبران غلات مانند ابوالخطاب، مغیره بن سعید، ابومنصور عجلی و بیان بن سمعان درمی‌یابیم آنان افرادی زیرک و سیاست بودند و برای رسیدن به جاه و مال و منال برای خود دسته‌بندی‌هایی ایجاد کردند و با بهانه‌کردن الوهیت ائمه (ع)، خود را پیامبر و منصوب از طرف آنان دانستند و به این ترتیب از احساسات مردم ساده‌دل استفاده کردند، آنان را به بیراهه کشاندند و چند روزی از بهره‌های این حرکت خود برخوردار شدند تا اینکه بالأخره حساسیت حکومت را برانگیختند و به هلاکت رسیدند (السامرای، ۱۳۹۲: ۱۵).

با دقت در این نقل‌ها مشخص می‌شود بهره‌مندی از مال و منال دنیا، یکی از انگیزه‌های ابوالخطاب بود که افکارش را راه رسیدن به این منافع قرار داده بود.

۱.۲. منافع سیاسی

شاید دور از حقیقت نباشد که بگوییم عامل اساسی در پیدایش غلو، همان اغراض و اهداف سیاسی و چیره‌شدن بر مردم است؛ به گونه‌ای که این عامل سبب شده است بسیاری از حاکمان برای کاستن جایگاه اهل بیت (ع) نزد مردم بکوشند و به ایشان تهمت‌هایی بزنند. مانند خدایی این بزرگواران و توصیفشان به بعضی صفات خدایی که از توان بشر خارج است. همه این کارها برای کاستن منزلت و مقام آنان و به انگیزه پراکندن مردم از پیرامون ایشان صورت می‌گرفته است. زیرا همان‌گونه که روشن است، اجتماع مردم پیرامون اهل بیت (ع) قدرت حاکمان مسلط بر مردم را تهدید می‌کرد. بنابراین، از برجسته‌ترین روش‌های حاکمان در ترویج غلو، واردکردن برخی غالیان و نفوذ دادن آنان میان صفوف مسلمانان بود (حیدری، ۱۳۹۱: ۲۱).

جاسم حسین، متخصص تاریخ اسلام، در کتاب تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم (عج) می‌گوید:

سیاست تقیه امام صادق (ع) بخش عظیمی از پیروانش را ارضا نکرد. جاه‌طلبی‌های سیاسی آنان موجب ایجاد شکاف در میان امامیه شد و تحریک‌کننده این جریان سیاسی ابوالخطاب بود. وی پس از آنکه به خاطر بینش عقیدتی افراطی‌اش از سوی امام صادق (ع) طرد گردید، کوشید تا با ابزار نظامی به تقویت آن بپردازد (حسین، ۱۳۶۷: ۶۴).

ابوالخطاب و گروهش برای ترویج عقایدشان و مستندکردن گفته‌های خود به تکیه‌گاهی محکم، احادیث فراوانی جعل کردند و به امام صادق (ع) نسبت دادند. محتوای این احادیث همان مطالبی بود که اندیشه‌های آنان را تأیید می‌کرد. یعنی ربوبیت امام صادق (ع) و پیغمبری ابوالخطاب و مباح بودن همه گناهان و ملغاشدن تکلیف‌های واجب (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴: ۱۰۵).

خطابیه، همان‌طور که حاجیان در موقع بستن احرام لبیک می‌گویند، برای امام صادق (ع) لبیک می‌گفتند و حتی در کوفه که مرکز اصلی آنها بود، گاهی به نام امام (ع) تلبیه می‌گفتند؛ و قصدشان از این لبیک گفتن ادعای الوهیت برای امام (ع) بود (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۵۷/۲۶؛ مجلسی، ۱۳۹۸: ۳۴ و ۲۸۳؛ نوری، ۱۴۰۸: ۱۹۷/۹؛ عده ای از علماء، ۱۴۲۳: ۱۹۲).

افزایش غلو در جامعه، در نهایت به کاهش وحدت و سلب اعتماد مردم منجر می‌شود. افزایش بی‌رویه این پدیده زنگ خطری برای دین، امنیت و وحدت در جامعه اسلامی است. ابوالخطاب با آگاهی از پیامدهای غلو، کوشید به منظور دستیابی به اغراض سیاسی خود، عقاید ناروایش را ترویج کند و شیعیان را به جمع پیروان خود بکشاند.

همواره در میان شیعیان، افراد ضعیف‌النفسی وجود داشته‌اند که وقتی کرامتی از امام معصوم می‌دیدند، عقلشان تحمل نمی‌کرد و غلو می‌کردند. افراد سودجو و ریاست‌طلبی چون ابوالخطاب ضمن سوء استفاده از این روحیه مردم صاحبان این روحيات را منحرف می‌کردند و به سوی خود می‌کشاندند. ابوالخطاب برای رسیدن به مقام دنیوی و نفوذ و تأثیر در مردم و جلب مرید خود را به امامان شیعه وابسته می‌دید و در حالی که

واکاوی جریان غلو و جعل حدیث در فرقه خطابیّه و رفتار ائمه (ع) با آنان / ۱۵

نسبت‌های غلوآمیز به آنان می‌داد، خود را نیز با مرتبط آنان شریک می‌پنداشت یا خودش را نایب آنان معرفی می‌کرد (مشکور، ۱۳۸۶: ۳۴۶).

هدف ابوالخطاب، که گروه خود را در کوفه تشکیل داده بود، ریاست بود و برای رسیدن به این مقصود گاهی هم به سفرهای دسته‌جمعی به مدینه و تماس گرفتن با امام صادق (ع) مبادرت می‌کرد. او در یکی از سفرهایش با هفتاد نفر از گروه خود به منزل امام جعفر صادق (ع) رفت تا بدین وسیله وجهه کسب کند و مردم ادعای دروغ او را بپذیرند (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

علی بن عقبه از پدر خود نقل کرده است که گفت:

من خدمت حضرت صادق (ع) رسیده، سلام کردم و نشستم. به من فرمود: در همین جا که نشسته‌ای، ابوالخطاب با هفتاد نفر نشسته بود که هر کدام به واسطه پیروی از ابوالخطاب به مصیبت و گرفتاری مخصوصی دچار خواهند شد. بر آنها ترحم نموده، به ایشان گفتم: نمی‌خواهید فضایل مسلمان را توضیح دهید؟ تمام آنها گفتند: چرا فدایت شویم. گفتم از فضایل مسلمان این است که بگویند فلان کس قاری قرآن و کتاب خدا است و دارای ورع و پرهیزکاری است و فلان کس در عبادت پروردگار کوشا است. این است امتیازات شخص مسلمان. شما را چه به ریاست‌طلبی؟ مسلمانان همه در یک ردیف هستند. پرهیزید از گردآمدن و دسته‌بندی که این خود موجب هلاکت است. من از پدرم (ع) شنیدم که می‌فرمود: شیطانی وجود دارد به نام «مذهب». می‌تواند به هر شکلی درآید، جز به صورت پیامبر یا وصی پیامبر. می‌دانم آن شیطان برای رهبر شما مجسم شده، از او پرهیزید. شنیده‌ام آن هفتاد نفر با ابوالخطاب کشته شده‌اند. خداوند آنها را از رحمت خود دور کند (کشی، ۱۴۰۹: ۲۹۲-۲۹۳).

بنا بر این روایات، جاه‌طلبی که نکوهش شده و موجب نفاق و بی‌دینی معرفی شده، آن است که به منظور حاکمیت بر مردم برای کسب قدرت، شهرت و ثروت‌اندوزی باشد. این نوع جاه‌طلبی یکی از رذایل اخلاقی است که ابوالخطاب گرفتار آن شد و دین‌زدایی یکی از آسیب‌هایش بود.

۱. ۳. انگیزه فرهنگی

یکی از انگیزه‌های خطرناک غلات انگیزه فرهنگی و دینی است که با توسل به آن اصول و فروع دین را به سخره گرفتند و هر کجا کم می‌آوردند، از حدیث برای تأیید آرا و عقاید خود بهره می‌بردند. خطابه در بعد احکام به کلی اباحی مذهب و بی‌بندوبار بودند و همه محرمات از قبیل زنا، لواط، دزدی و شراب‌خواری را مجاز می‌دانستند. واجبات از قبیل نماز، روزه، زکات و حج را انجام نمی‌دادند. آنها می‌گفتند واجبات، کنایه از مردانی است که باید ولایت آنها را بپذیریم و محرمات، کنایه از مردانی است که باید ولایت آنها را رد کنیم (صفری فروشانی، ۱۳۸۸: ۱۰۶).

ابوالخطاب با ترویج اباحه‌گری و بی‌بندوباری، خسارت‌های جبران‌ناپذیری به فرهنگ دینی شیعه وارد کرد. پیروان ابوالخطاب، امام صادق (ع) را خدا می‌نامیدند و برای اینکه پیامبری ابوالخطاب را ثابت کنند، به دستور وی واجبات را ترک می‌کردند و غرق در هرزگی می‌شدند و با این اعمال و رفتارها ضربه سنگینی به شیعه و حضرت وارد کردند. چون برای عامه مردم قابل درک نیست که ببینند گروهی که ابراز علاقه شدید به امام صادق (ع) می‌کنند، غرق در گناه هستند و نماز نمی‌خوانند، بنابراین توده مردم به حضرت بدبین می‌شدند و از ایشان دوری می‌کردند.

ابوالخطاب به پیروانش می‌گفت: «من عرف الامام فقد حل له کل شیء کان حرم علیه؛ هر کس امام را بشناسد، هر چیزی که قبلاً بر او حرام بوده، حلال می‌شود» (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۵۰/۱؛ احمدی میانجی، ۱۴۲۶: ۲۲۰/۴؛ نوری، ۱۴۰۸: خاتمه ج ۱/۱۳۷). بدین ترتیب می‌بینیم که انگیزه‌های دنیاپرستانه هدف اصلی ابوالخطاب و فرقه او در ترویج و گسترش اندیشه‌های غالیانه بوده است که در قالب ریاست‌طلبی، اباحی‌گری و منافع مادی تجلی یافته است. شاید بتوان گفت هدف اصلی ابوالخطاب کسب مقام ریاست بوده است تا بتواند به تبع آن به منافع مادی هم دست پیدا کند. برای رسیدن به این هدفش از روش‌های سیاسی و فرهنگی مدد گرفته است.

۲. خطابه و زمینه‌های جعل حدیث

فرقه متعصب خطابه در همه زمینه‌ها با ائمه (ع) وارد میدان مبارزه شدند. هم در صحنه عقیده و هم در صحنه احکام فقهی و ... آنها اخبار غلوآمیز را جعل می‌کردند و

در کتاب‌های حدیثی اصحاب ائمه وارد می‌کردند و این کار را به پیروان خود نیز آموزش می‌دادند. جعل احادیث و وارد کردن آنها در کتاب‌های اصحاب به گونه‌ای انجام می‌شد که کسی نفهمد این احادیث جعلی است. آنان احادیث را با سند جعل می‌کردند و هر حدیثی را با سند جعلی آن رونویس می‌کردند.

۲. ۱. فضایل ائمه (ع)

فرقه خطایه در پی مآخذی بودند که به آن تکیه کنند و تفکرات خود را به آن نسبت دهند و با این حرف‌ها شیعیان ساده‌دل را فریب دهند و بر پیروان خویش بیفزایند. در این میان ائمه (ع) برای آنان بهترین مآخذ به حساب می‌آمدند تا آن بزرگواران را سرچشمه افکار خود تلقی کنند. مثلاً ابوالخطاب برای اینکه پیغمبری خود را پذیرفتنی جلوه دهد، لفظ «الله» در آیه ۴۵ سوره زمر را بر حضرت علی (ع) تطبیق داد تا خدایی امام را به دوستان ایشان القا کند و راه را برای پیامبری خود هموار سازد. حبیب خثعمی می‌گوید در محضر امام صادق (ع) از گفته‌های ابوالخطاب سخن به میان آمد. امام فرمود: «بعضی از گفته‌های او را برای من توضیح بده». گفتم او درباره این آیه قرآن «وَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَ إِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ» (زمر: ۴۵) می‌گوید: مقصود از «الله» در این آیه امیرالمؤمنین است و مقصود از «الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ» فلان و فلان است. امام صادق (ع) سه بار فرمود: «کسی که چنین بگوید، مشرک است» و سه بار فرمود: «من برائت می‌جویم از او. خداوند از کلمه «الله» خودش را قصد کرده است» (حر عاملی، ۱۴۲۵: ۳۸۹/۵). این اعتقاد خطایه که ادعای الوهیت برای امام (ع) داشته‌اند، با نص صریح قرآن و روایات ائمه (ع) و ادله عقلی در تضاد است.

۲. ۲. تبلیغ علم غیب امام صادق (ع)

ابوالخطاب درباره امام صادق (ع) ادعای علم غیب می‌کرد که امام صادق (ع) این ادعای وی را رد کرد. عنبسه بن مصعب گفت حضرت صادق (ع) به من فرمود: از ابوالخطاب چه شنیدی؟ گفتم: او می‌گفت: شما دست بر روی سینه او گذاشته‌ای و فرموده‌ای حفظ کن این مطلب را و فراموش نکن و اینکه شما

دارای علم غیب هستید و به او فرموده‌اید که گنجینه علم ما است و حافظ اسرار و امین بر مرده و زنده ما است. فرمود: نه به خدا قسم بدنم به هیچ موضعی از بدن او نرسیده، مگر دستش، اما اینکه مدعی شده که من علم غیب دارم، به آن خدایی که جز او پروردگاری نیست، نمی‌دانم، خدا مرا در خصوص اموات و مردگانم پاداش ندهد و نه خیر و برکتی از جهت زندگان به من بدهد، اگر چنین چیزی به او گفته باشم، راوی گفت: جلوی امام دخترکی سیاه‌پوست راه می‌رفت، فرمود: من نسبت به مادر این دختر یا نسبت به این دختر (تردید از راوی است) تصمیمی داشتم به مقدار یک خط نوشتن امکان داشت انجام شود که همین دختر آمد، اگر علم غیب می‌داختم نباید او می‌آمد. قرار بود باغی را با عبدالله بن حسن تقسیم کنیم. به او زمین هموار و آبرگیر رسید و به من قسمت کوهستانی؛ اما ادعای او که من گفته‌ام او گنجینه علم ما و مخزن اسرار و امین بر زنده و مرده ما است، خدا مرا در خصوص فوت شدگانم پاداش ندهد و نه خیر و برکتی درباره بستگان و خویشاوندانم دهد، اگر من هرگز ذره‌ای از این حرف‌ها را به او زده باشم (کشی، ۱۴۰۹: ۲۹۱-۲۹۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲۱/۲۵-۳۲۲).

مسلماناً شیعه و اهل سنت معتقدند علم غیب «بالذات» مخصوص خداوند متعال است. آنچه در این روایت موجب موضع‌گیری امام (ع) در برابر ابوالخطاب شده، اعتقاد آنان به علم غیب ذاتی امام بوده است. طبق آیات قرآن و روایات، رزق دادن از شئون ربوبیت خداوند است. فقط خداوند رازق بندگان است و ائمه (ع) و بزرگان دین همواره خود را محتاج به رزق خداوند می‌دانسته‌اند.

۲.۳. احکام و نظریات فقهی

این فرقه همچنین در زمینه احکام اسلامی و نظریات فقهی احادیثی جعل کرده‌اند. مثلاً معتقدند با شناخت امام دیگر نیازی به انجام دادن واجبات نیست. یحیی بن عبدالحمید حمانی در کتاب خود که درباره اثبات امامت علی (ع) است، می‌نویسد:

به شریک گفتم، گروهی گمان می‌کنند جعفر بن محمد ضعیف‌الحدیث است. گفت: جریان را برایت شرح بدهم؛ جعفر بن محمد مردی صالح و مسلمان و پرهیزکار بود. گروهی از جهال اطرافش را گرفتند و می‌آمدند و می‌رفتند و می‌گفتند که جعفر بن محمد چنین برای ما حدیث کرد. حدیث‌هایی را نقل می‌کردند که تمام آنها ناصحیح و ساختگی بود و به او نسبت می‌دادند، تا از این راه به نان و نوایی برسند و از مردم پول بگیرند و از هر کار زشتی خودداری نمی‌کردند. مردم عوام این حرف‌ها را از آنها می‌شنیدند، بعضی قبول می‌کردند و هلاک می‌شدند و بعضی نمی‌پذیرفتند. اینها از قبیل مفضل بن عمر (خطابی) و بنان و عمر نبطی و دیگران گفته‌اند که حضرت (صادق) به آنها گفته است: معرفت امام آنها را از روزه و نماز بی‌نیاز می‌کند و ایشان از پدر و جد خود حدیث نموده، راجع به رجعت قبل از قیامت و اینکه علی (ع) در میان ابرها است، که با بادها پرواز می‌کند و او بعد از مرگ سخن می‌گوید و بر روی تخته غساله بدنش حرکت می‌کرده و اینکه اله آسمان و اله زمین، امام است. بدین وسیله برای خدا شریک قرار دادند، نادانان و گمراهان. به خدا قسم هیچ کدام از آنها را حضرت صادق (ع) نفرموده. آن جناب پرهیزکارتر و باورع‌تر از این حرف‌ها است. مردم که این حرف‌ها را شنیدند، احادیث آن جناب را ضعیف دانستند. اگر او را مشاهده کنی، خواهی فهمید شخصیتهایی نظیر است (مجلسی، ۱۳۶۳: ۲۲۲/۳).

محمد بن ابی عمیر با یک واسطه از امام صادق (ع) روایت کرده است که شخصی به آن حضرت گفت:

ابوالخطاب از شما نقل می‌کند که به او فرموده‌اید: هر گاه حق را شناختی، پس هر چه می‌خواهی بکن. فرمود: خدا ابا الخطاب را لعنت کند، به خدا قسم من به او این چنین نگفته‌ام، و لکن گفتم هر گاه حق را شناختی، پس هر چه اعمال نیک که خواستی انجام ده که از تو پذیرفته می‌شود، چون خدای عز و جل فرموده است: «وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ». همچنین خداوند متعال می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ

صَالِحًا مَنْ ذَكَرَ أَوْ أُتِيَ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً (نحل: ۹۷) (ابن‌بابویه، ۱۳۷۷: ۴۰۳/۲؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۱۴۳/۵).

بشیر دهان از حضرت صادق (ع) نقل کرده است که ایشان به ابوالخطاب نوشت: شنیده‌ام تو عقیده داری زنا مردی است، شراب مردی و نماز مردی و روزه مردی است و فواحش مردی است. آن‌طور که تو می‌گویی نیست. من ریشه و اصل حق هستم. فروع و شاخه‌های آن فرمان‌برداری از خدا است. دشمن ما نیز ریشه شر است و شاخه‌هایش کارهای بد است. چگونه می‌توان فرمان‌برداری کرد از کسی که او را نمی‌شناسی و از کجا شناخته می‌شود، کسی که اطاعت از او نمی‌شود (مجلسی، ۱۳۶۳: ۲۵۵/۲).

همچنین، روایت دیگری با همین مضمون در کتاب *اثبات الهداة* نقل شده است (حر عاملی، ۱۴۲۵: ۳۸۹/۵).

خطابیه معتقد بودند روزه ماه شعبان همانند ماه رمضان واجب است و برای کسی که آن را افطار کند، کفاره قائل بودند (مجلسی، ۱۴۱۴: ۲۹۴/۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۹۱/۱۰؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۱۳۸/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳۰۹/۴). ممکن است این پرسش در اینجا مطرح شود که: چگونه از طرفی آنان در رفتارشان اباحی‌گری داشتند و از سوی دیگر روزه ماه شعبان را واجب می‌دانستند؟ نوعی تعارض در اینجا دیده می‌شود؛ آنچه به ذهن می‌رسد و به عنوان تحلیلی در این باره می‌توان بیان کرد، این است که آنان در عین باور به اباحی‌گری، برای فریب عوام مردم چنین عملی را واجب می‌دانسته‌اند تا با این ترفند افراد بیشتری را جذب کنند یا شاید همان‌گونه که در برخی نقل‌های پیش اشاره شد، آنان معاف‌بودن افراد را از برخی تکالیف الهی در وضعیت‌های خاصی قائل بودند، از جمله شناخت ائمه (ع) که امام صادق (ع) این پندار را باطل و مردود دانستند.

خطابیه نماز مغرب را تا زمانی که شفق غایب و ستارگان دقیق پیدا شود به تأخیر می‌انداختند. امام صادق (ع) فرمودند: «من به ابوالخطاب گفتم که نماز شام را در وقت ذهاب حمرة مشرقیه بخواند، او در وقت ذهاب حمرة مغربیه خواند و او هنگامی که شفق غایب می‌شد، نماز می‌خواند» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۵۹/۲). همچنین، از امام رضا (ع)

واکاوی جریان غلو و جعل حدیث در فرقه خطابیّه و رفتار ائمه (ع) با آنان / ۲۱

روایت می‌کنند که فرمود: «ابا الخطاب همه اهل کوفه را به فساد کشانده؛ در حالی که آنها (اهل کوفه) نماز مغرب را تا زمان زوال شفق به جای نمی‌آوردند و بلکه آن را برای مسافر، شخص هراسان و شخص حاجتمند قرار می‌دادند» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۳/۲؛ کشی، ۱۴۰۹: ۲۹۴).

در روایات معتبر آمده است برای هر نمازی دو وقت است، الاً نماز مغرب که یک وقت دارد و همان وقت وجوب آن غروب آفتاب است و با برطرف شدن سرخی شفق وقت آن می‌رود (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۷/۴).

با توجه به روایات ذکرشده، مشخص می‌شود خطابیّه در حوزه عمل به لوازم دینداری از خود پای‌بندی نشان نمی‌دهند. تبلیغات گسترده و دسیسه‌های مستمر آنان، در بسط و گسترش این پدیده نقش داشته است. در اثر تلقی نادرست از مفهوم محبت و ولایت اهل بیت (ع) بر این گمان‌اند که محبت اهل بیت (ع) اکسیری است که نیاز به هیچ عبادتی ندارد.

۲. ۴. جعل روایت در حوزه علم کلام

۲. ۴. ۱. حلول

سمعانی در الانساب آورده است:

فرقه خطابیّه قائل به حلول روح خداوند در اشخاص بوده‌اند. به همین جهت آنان قائل به الوهیت ائمه و امام صادق (ع) بوده‌اند. آنان همچنین مدعی الوهیت ابوالخطاب و حلول روح الاهی در وی بودند و برای اثبات عقیده خود به آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹) استناد می‌کردند و می‌گفتند آیه درباره حضرت آدم است و ما فرزندان آدم هستیم؛ پس روح الاهی در ما هم دمیده شده است (سمعانی، ۱۳۸۲: ۲۱۹/۴).

بغدادی می‌گوید «همه خطابیّه حلولیه هستند؛ زیرا ادعا می‌کنند روح خدا در امام جعفر (ع)، و بعد از آن در ابوالخطاب حلول کرده است» (بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۴۲؛ همو، ۲۰۰۳: ۲۶۵).

علی بن حسان از یکی از صحابه نقل کرد:

در خدمت حضرت صادق (ع) صحبت از جعفر بن واقد و چند نفر از یاران ابوالخطاب شد. یکی از حاضرین گفت او برای گمراه کردن من، رفت و آمد داشت با من و می‌گفت این آیه درباره امام نازل شده: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ». گفت منظور، امام است که در زمین و آسمان خدا است. حضرت صادق (ع) فرمود: «نه به خدا قسم هرگز من و او در زیر یک سقف جمع نشده‌ایم. آنها بدتر از یهود، نصارا، مجوس و مشرکان هستند. به خدا قسم کسی توهین به خدا نکرده، به قدری که ایشان کرده‌اند. عزیز در دلش خطور کرد، آنچه یهود درباره او می‌گفتند. خداوند نامش را از جمله پیامبران محو کرد. به خدا قسم اگر عیسی اقرار کند به آنچه نصرانیان درباره‌اش می‌گفتند، خداوند او را تا روز قیامت کر و ناشنوا می‌کرد. من نیز اگر بپذیرم آنچه اهل کوفه درباره‌ام می‌گویند، زمین آن را فرو خواهد برد. من جز بنده‌ای زار نیستم که اختیار سود و زیانی ندارم» (مجلسی، ۱۳۶۳: ۲۱۷/۳؛ کشی، ۱۴۰۹: ۳۰۰).

اندیشه حلول در بیشتر متون کلامی و فلسفی ادیان توحیدی مردود بوده و ساحت خداوند، عاری از حلول در مکان و محل دانسته شده است.

۲. ۴. ۲. جسمانیت خداوند

یکی دیگر از موضوعات مطرح شده در فرقه خطابیه، مسئله تشبیه و جسمانیت خداوند متعال است. خطابیه درباره خداوند قائل به جسمانیت بودند. علت این اعتقاد آنان، ممکن است تأویل نادرست آیات قرآن باشد. با وجود اینکه قرآن کریم با صراحت جسمانیت را نفی می‌کند و نشان می‌دهد که خداوند مثل و مانندی ندارد و هیچ کس نمی‌تواند او را درک کند و ببیند، این فرقه به دلیل استفاده نکردن از عقل و خرد قائل به جسمانیت شده‌اند. شهرستانی می‌گوید: «خطابیه معتقدند امام صادق (ع) خدای روزگار خویش است. وی آن کسی نیست که او را حس، و از او روایت می‌کنند، چون از عالم بالا به این جهان نزول کرده. صورت آدمی به این شکلی که مردم می‌بینند پذیرفته است» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۲۱۰/۱).

واکاوی جریان غلو و جعل حدیث در فرقه خطایه و رفتار ائمه (ع) با آنان / ۲۳

فرقه مخمسه، که از فروع خطایه است، معتقدند خداوند همان محمد است و در پنج صورت، محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین، ظاهر شد که همان پنج تن هستند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۵۶؛ غفار، ۱۴۱۵: ۶۷). طیاره غالی در بعضی از نوشته‌های خود از مفضل نقل کرده که او گفته است:

با ابواسماعیل، یعنی ابوالخطاب، هفتاد پیامبر کشته شد که همه آنها خدا را دیده‌اند و روبه‌رو به گفتن لا اله الا الله پرداخته‌اند. و مفضل گفته است حضرت صادق (ع) پیش ما آمد. دوازده نفر بودیم. شروع کرد به یکایک ما سلام دادن و هر یک از ما را به نام پیامبری نامید. به یکی گفت: السلام عليك يا نوح. به دیگری: السلام عليك يا ابراهيم. آخرین کس را فرمود: السلام عليك يا يونس. سپس گفت: بین پیامبران فرقی و امتیازی مگذار (کشی، ۱۴۰۹: ۳۲۴؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۲۳۷/۳).

مقریزی نیز خطایه را جزء مشبهه دانسته است (مقریزی، ۱۴۱۸: ۱۸۱/۴). با دقت در این نقل‌ها به دست می‌آید که خطایه معتقد به جسمانیت خداوند بوده‌اند. ولی همان‌گونه که مبرهن است و بنا بر اعتقادات اصیل شیعه، خداوند متعال از هر گونه جسمانیت منزّه است و چنانچه امام رضا (ع) فرمودند هر کس قائل به این صفت درباره خداوند باشد، مشرک محسوب می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۷۷: ۲۲۹/۱). سبحانی در کتاب *سیمای عقاید شیعه* می‌گوید: «فرقه‌های غلوکننده در حق ائمه (ع) شیعه نیستند؛ هرچند خود را به شیعه نسبت دهند» (سبحانی، ۱۳۸۶: ۲۱۳). بنا بر آنچه بیان شد، فرقه خطایه به تجسیم، تشبیه و حلول قائل‌اند. یعنی هیچ کدام از مراتب توحید را به آن معنایی که شیعه اعتقاد دارند قبول ندارند.

۲. ۴. ۳. تقسیم ارزاق بندگان

خداوند متعال عالم به گذشته، حال و آینده است و قبل از آفرینش مخلوقات، رزق و روزی هر یک را به اندازه معین در تقدیر آنان نوشته است. اما یکی دیگر از اعتقادات این گروه غالی، تقسیم ارزاق بندگان به دست ائمه (ع) است. صفوان بن یحیی از ابن مسکان نقل می‌کند:

حجر بن زائده و عامر بن جذاعه از دی خدمت حضرت صادق (ع) رسیده، عرض کردند: فدایت شویم، مفضل بن عمر می‌گوید: شما ارزاق مردم را می‌دهید؟ فرمود: به خدا قسم رزق ما را جز خداوند کس دیگری نمی‌رساند، به خدا قسم برای خانواده خود احتیاج به خوراک پیدا کردم، ناراحت شدم. و به فکر فرو رفتم تا بالآخره برای آنها خوراک تهیه کردم. آن وقت راحت شدم. خدا او را لعنت کند و از او بیزار باشد (کشی، ۱۴۰۹: ۳۲۳).

خداوند رزق و روزی هر کسی را که بخواهد و صلاح بداند، توسعه می‌دهد و او را بی‌نیاز می‌کند. ائمه (ع) خود نیز از رزق خداوند بی‌نیاز نیستند. بنابراین، با وجود نیاز خودشان به رزق از طرف خداوند، نمی‌توانند رازق باشند.

۳. موضع‌گیری ائمه در برابر خطابیّه

یکی از برنامه‌های اصلی دین اسلام، مبارزه با غلو و کوشش در راه ارشاد افراد غالی است. ائمه (ع) ضمن نفی عقاید باطل غلات و اعلام انزجار از آنها، عقاید درست را تبیین می‌کردند و آنها را کافر می‌خواندند و از ولایت خدا و پیامبر خارج می‌دانستند. حنان بن سدیر از حضرت صادق (ع) نقل کرد که گفت:

من خدمت آن جناب نشسته بودم و میسر نیز نزد ایشان بود (در سال ۱۳۸)، میسر که لباس فروش بود، گفت: فدایت شوم، من تعجب می‌کنم از گروهی که تا اینجا با ما آمده‌اند، اما دیگر اثری از آنها باقی نمانده و از بین رفته‌اند. امام (ع) فرمودند: منظورت چه اشخاصی هستند؟ گفت: منظورم ابوالخطاب و یاران او است. امام (ع) تکیه کرده بود، حرکت به خود داده، نشست و انگشتان خود را به جانب آسمان بلند کرد و فرمود: لعنت خدا و ملائکه و تمام مردم بر ابوالخطاب باشد! من گواهی می‌دهم که او فاسق و کافر است و با فرعون محشور می‌شود و شب و روز دچار عذابی سخت است. به خدا من افسوس می‌خورم بر پیکرهایی که با او در آتش خواهند افتاد (مجلسی، ۱۳۶۳: ۲۰۶/۳؛ کشی، ۱۴۰۹: ۲۹۶).

یونس بن یعقوب از برید عجللی از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «که درباره سخن خداوند «آیا خبر بدهم که شیاطین به چه کسانی فرود می‌آیند، آنها به هر دروغ‌زن گنهکار فرود می‌آیند» فرمود: آنان هفت نفر بودند: مغیره بن سعید، بنان و صائد، حارث شامی، عبدالله بن حارث، حمزه بن عماره بربری و ابوالخطاب» (کشی، ۱۴۰۹: ۲۹۰).

یحیی حلی از پدر خود، عمران، نقل کرد که از حضرت صادق (ع) شنیدم که می‌فرمود: «خدا ابوالخطاب را لعنت کند! و خدا لعنت کند هر که با او جنگ کرده و هر کس از این گروه باقی مانده و خداوند لعنت کند هر کس در دل خود نسبت به آنها ترحمی احساس کند» (مجلسی، ۱۳۶۳: ۲۰۵/۳).

محمد بن موسی بن متوکل از حسین بن خالد صیرفی روایت کرد که حضرت رضا (ع) فرمود:

هر کس معتقد به تناسخ باشد، کافر است. سپس فرمود: خداوند غلات را از رحمتش دور گرداند، کاش یهودی بودند، ای کاش مجوسی بودند، ای کاش نصرانی بودند، ای کاش قدری مذهب بودند، کاش از مرجئه بودند، کاش حروری بودند؟! (یعنی غالی از همه این منحرفین بدتر است)، آنگاه فرمود: با اینان (یعنی غلات) همنشینی نکنید، رفاقت و دوستی ننمایید، و از آنان بی‌زاری جوئید، خداوند از آنان بی‌زاری جسته است (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۴۸۶/۲-۴۸۷).

یونس (یونس بن عبدالرحمن) گفت:

شنیدم از مردی که جزء غالیان بود و با حضرت رضا (ع) درباره یونس بن ظبیان صحبت می‌کرد که او گفت: در یکی از شب‌ها طواف خانه کعبه می‌کردم. ناگاه ندایی از بالای سرم شنیدم: یونس، من خدای یکتایم که خدایی جز من نیست. مرا پرست و نماز را به یاد من به پای دار. سر بلند کردم، ناگهان جبرئیل را دیدم. از شنیدن این سخن چنان علی بن موسی الرضا (ع) خشمگین شد که نتوانست خودداری کند. به آن مرد فرمود: از پیش من خارج شو. خدا تو را و کسی که این حدیث را برایت نقل کرده و یونس بن ظبیان، هزار بار لعنت کند و متعاقب آن هزار لعنت دیگر که هر یک از آن لعنت‌ها تو را رهسپار قعر جهنم کند. من گواهی می‌دهم که جز شیطان کس دیگری به او

چنین نگفته. یونس و ابوالخطاب در شدیدترین عذاب گرفتارند و یاران آن دو تا این شیطان با فرعون و هواداران در شدیدترین عذاب‌ها مبتلایند. این سخن را از پدرم، موسی بن جعفر (ع)، شنیدم (کشی، ۱۴۰۹: ۳۶۳-۳۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۴/۲۵).

علی بن مهزیار می‌گوید: «از امام جواد (ع) شنیدم راجع به ابوالخطاب صحبت شده بود، فرمود: خدا ابوالخطاب و یاران و کسانی که شک در لعنت او دارند و کسانی که توقف در لعنت او دارند و شک در ادعایش دارند لعنت کند» (مجلسی، ۱۳۶۳: ۲۳۴/۳). در توقیع امام زمان (عج) نیز چنین آمده است: «و اما ابوالخطاب محمد بن ابی زینب اجدع، او و اصحابش ملعون‌اند و با هم‌فکران او مجالست مکن، که من از آنها بیزارم و پدرانم نیز از آنها بیزار بودند» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۰: ۲۳۸/۲؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۹۱-۲۹۲؛ قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹: ۱۱۱۴/۳).

ائمه اطهار (ع) همواره شیعیان و پیروان خویش را به میانه‌روی در مسائل مختلف توصیه می‌کردند و همواره بر مخلوق بودن، عجز و نیاز خود به خدا تأکید داشته‌اند. با جست‌وجو در روایات صحیح شیعه و سخنان اهل بیت (ع) درباره این مسئله، به دست می‌آید که هیچ کس به اندازه امامان شیعه انحراف غالیان و مبارزه با این جریان را تبیین نکرده است.

نتیجه

یکی از فرقه‌هایی که دچار اندیشه‌های غالیانه شدند و حدیث جعل می‌کردند، فرقه خطابیّه به رهبری محمد بن مقلاص بن ابی زینب است، که به شدت مسئله غلو درباره امامان شیعه را گسترش می‌دادند و برای این کار انگیزه‌های مختلفی داشته‌اند. رسیدن به منافع مادی و برخی اهداف سیاسی و ریاست‌طلبی از مهم‌ترین این اهداف به شمار می‌آید. عمده‌ترین بسترهای جعل حدیث نزد آنان فضایل و علم غیب ائمه (ع) و نیز حوزه‌های کلامی و فقهی بوده است. البته باورها و عملکرد این فرقه با واکنش تند امامان، به خصوص امام صادق (ع)، مواجه شده و می‌توان گفت تعبیر تندی که از آن بزرگواران درباره این فرقه صادر شده در کمتر جایی می‌توان سراغ گرفت.

منابع

قرآن کریم.

آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳). *ابکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره: دار الکتب.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۲). *عیون اخبار الرضا (ع)*، ترجمه: حمیدرضا مستفید، علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، چاپ اول.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۷). *معانی الاخبار*، ترجمه: عبدالعلی محمدی شاهرودی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۰). *کمال الدین و تمام النعمه*، ترجمه: منصور پهلوان، قم: دار الحدیث، چاپ اول.

ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا). *الخصال* مصحح: احمد فهری زنجانی، تهران: علمیه اسلامی، چاپ اول.

ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۳۸۵). *دعائم الاسلام*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ دوم.

احمدی میانجی، علی (۱۴۲۶). *مکاتیب الائمة عليهم السلام*، قم: دار الحدیث، چاپ اول.
اسفرائینی، ابوالمظفر (۱۳۵۹). *التبصیر فی الدین*، تعلیق: محمد زاهد کوشری، قاهره: المكتبة الازهرية للتراث، الطبعة الاولى.

اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰). *المقالات والفرق*، تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوم.

اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰). *مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين*، ویسبادن: فرانس شتاينر، چاپ سوم.

انصاری، مهدی (۱۳۹۰). «فرقه اسماعیلیه خالصه و نقش اسماعیل بن جعفر صادق (ع) در آن»، در: مسکویه، س ۶، ش ۱۶، ص ۲۵-۴۰.

ایچی، میر سید شریف (۱۳۲۵). *شرح المواقف*، افست، قم: الشریف الرضی، چاپ اول.
بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۸). *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم*، بیروت: دار الجیل - دار الافاق.
بغدادی، عبد القاهر (۱۹۹۲). *الملل والنحل*، بیروت: دار المشرق، الطبعة الثالثة.

بغدادی، عبد القاهر (۲۰۰۳). *اصول الايمان*، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
تهانوی، محمد علی (۱۹۹۶). *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الاولى.

جزایری، نعمت الله بن عبدالله (۱۴۲۷). *رياض الابرار فی مناقب الائمة الاطهار*، بیروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الاولى.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، الطبعة الاولى.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵). *اثبات الهداة*، بیروت: اعلمی، الطبعة الاولى.

حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی (۱۳۶۴). *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.

حسین، جاسم (۱۳۶۷). *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم (عج)*، ترجمه: سید محمدتقی آیت‌اللهی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.

حمیری، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳). *قرب الإسناد*، قم: مؤسسه آل‌البتیت، چاپ اول.
حیدری، سید کمال (۱۳۹۱). *الغلو: حقیقت و اقسام آن*، ترجمه: پژوهشکده حج و زیارت، تهران: نشر معشر.

رازی، فخرالدین (۱۴۱۳). *اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین*، قاهره: مکتبه مدبولی، الطبعة الاولى.
السامرائی، عبدالله سلوم (۱۳۹۲). *الغلو والفرق الغالیة فی الحضارة الاسلامیة*، بغداد: انتشارات دار الحرية للطباعة.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۶). *سیمای عقاید شیعه*، ترجمه: جواد محدثی، تهران: نشر مشعر، چاپ اول.
سبحانی، جعفر (گونگون). *بحوث فی الملل والنحل*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، مؤسسه الامام الصادق (ع).

السمعانی، ابو سعید عبدالکرم بن محمد (۱۳۸۲). *الانساب*، تحقیق: عبد الرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة، الطبعة الاولى.

شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۳۶۴). *الملل والنحل*، قم: الشریف الرضی، الطبعة الثالثة.
صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۸۴). *غلو: درآمدي بر افکار و عقاید غالیان در دین، تهران: کویر، چاپ اول*

صفری فروشانی، نعمت‌الله (۱۳۸۸). *غالیان: کاوشی در جریان‌ها و برآیندها تا پایان سده سوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ دوم*.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۹۰). *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*، محقق/اصحح: خراسان، حسن الموسوی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، الطبعة الاولى.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷). *تهذیب الاحکام (تحقیق خراسان)*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، الطبعة الرابعة.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱). *الغیبة*، تحقیق: عبادالله تهرانی، ابی احمد ناصح، قم: المعارف الاسلامیة، الطبعة الاولى.

عده‌ای از علما (۱۴۲۳). *الاصول الستة عشر (ط- دارالحديث)*، محققان: ضیاء‌الدین محمودی، نعمت‌الله جلیلی، مهدی غلامعلی، قم: مؤسسه دار الحديث الثقافیة، الطبعة الاولى.

غفار، عبد الرسول (۱۴۱۵). *شبهة الغلو عند الشیعة*، بیروت: دار المحجة البيضاء، الطبعة الاولى.
قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹). *الخرائج والجرائج*، قم: مؤسسه امام مهدی (عج)، چاپ اول

کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹). *رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)*، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول

واکاوی جریان غلو و جعل حدیث در فرقه خطایه و رفتار ائمه (ع) با آنان / ۲۹

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۱). بهشت کافی (ترجمه روضه کافی)، ترجمه: حمیدرضا آژیر، قم: انتشارات سرور، چاپ اول.

مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۳). بخش امامت (ترجمه ج ۲۳-۲۷ بحار الانوار)، ترجمه: موسی خسروی، چاپ دوم، تهران: ناشر اسلامی.

مجلسی، محمد باقر (۱۳۹۸). زندگانی حضرت امام جعفر صادق (ع) (ترجمه ج ۴۷ بحار الانوار)، ترجمه: موسی خسروی، تهران: اسلامی.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية، ج ۶۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الاسلامیة، الطبعة الثانية.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۱۴). لوامع صاحبقرانی (شرح فقیه)، قم: مؤسسه اسماعیلیان. مشکور، محمدجواد (۱۳۸۶). فرهنگ فرق اسلامی، مقدمه و توضیحات: کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ پنجم.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴). تصحیح اعتقادات الامامیة، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ دوم. المقریزی، أحمد بن علی (۱۴۱۸). المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.

نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). رجال النجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرف، الطبعة السادسة.

نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴). فرق الشیعة، بیروت: دار الاضواء، الطبعة الثانية. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، الطبعة الاولى.

واسطی بغدادی، احمد بن حسین (۱۳۶۴). الرجال (لابن الغضائری)، قم: دار الحدیث، الطبعة الاولى.

بررسی تحلیلی واکنش‌های شیعیان امامیه در برابر اسماعیلیان نزاری در دوره سلجوقیان

محمدعلی چلونگر*

آرمان فروهی**

هادی بیاتی***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۳۰]

چکیده

در دوره سلجوقی تا پایان فرمانروایی سلطان ملک‌شاه (۴۸۵ ه.ق)، سیاست مذهبی این حکومت بر پشتیبانی همه‌جانبه از مذهب تسنن استوار بود. لذا فرقه‌های مختلف شیعه وضعیت اجتماعی و سیاسی مناسبی نداشتند. این اوضاع نامطلوب چندان پایدار نماند؛ زیرا سلجوقیان در سال ۴۸۳ ه.ق. با معضل شکل‌گیری حکومت اسماعیلیان نزاری به رهبری حسن صباح مواجه شدند که هدف غایی آن، برچیدن بساط حکومت سلجوقی بود. این خطر توجه آنان را به مقابله با اسماعیلیان معطوف کرد. در چنین وضعی، حکومت سلجوقی جز مماشات و برقراری روابط مسالمت‌آمیز با شیعیان امامیه چاره‌ای نداشت. این پژوهش ابتدا مناسبات شیعیان امامیه و اسماعیلیان نزاری با حکومت سلجوقیان را بررسی می‌کند و به دنبال آن، واکنش شیعیان امامیه در برابر اسماعیلیان نزاری را تبیین خواهد کرد. روش انجام پژوهش تاریخی حاضر، توصیفی-تحلیلی و شیوه جمع‌آوری اطلاعات، کتابخانه‌ای است.

کلیدواژه‌ها: سلجوقیان، فرقه شیعه، شیعیان امامیه، اسماعیلیان نزاری.

* استاد گروه تاریخ، دانشگاه اصفهان M.chelongar@yahoo.com

** دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) Arman.Forouhi@yahoo.com

*** دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه خوارزمی hbayati@yahoo.com

مقدمه

سلجوقیان زمانی اسلام را پذیرفتند که سلجوق بن یقاق، پدربزرگ سلطان طغرل سلجوقی، به مذهب حنفی گروید (حسینی، ۱۳۸۰: ۳۶). سلجوقیان از مدافعان سرسخت آیین تسنن و مذهب حنفی بودند. بنابراین، پس از تحکیم قدرت حکومت خویش، هم خلافت عباسی را که به علت ضعف درونی در حال فروپاشی بود و هم مذهب تسنن را که به علت تسلط حکومت شیعه‌مذهب آل‌بویه ضعیف شده بود، جان دوباره بخشیدند. سده‌های پنجم و ششم قمری، یعنی دوران حکومت سلجوقیان بر ایران و عراق، در تاریخ تشیع اهمیت بسیار دارد. زیرا پس از یکصد و سیزده سال حاکمیت خاندان شیعه‌مذهب آل‌بویه، حاکمیت سیاسی به دست خاندانی افتاد که با گرایش دینی شیعیان ناسازگار بودند و توان نظامی خود را در اختیار خلفای عباسی گذاشتند.

در اواخر حکومت ملک‌شاه سلجوقی (حک: ۴۶۵-۴۸۵ ه.ق.)، با قدرت‌گیری اسماعیلیان و نیز نفوذ شیعیان امامیه در امور اداری و درباری سلجوقیان، زمینه برای مناسبات شیعیان امامیه و اسماعیلیه فراهم شد. در این مقاله کوشیده‌ایم به پرسش‌های زیر، که در بررسی روابط میان شیعیان امامیه و اسماعیلیه اهمیت ویژه دارد، پاسخ دهیم:

۱. سیاست مذهبی سلجوقیان در برابر شیعیان امامیه و اسماعیلیان نزاری تحت تأثیر

چه عواملی بوده است؟

۲. در دوره سلجوقیان، شیعیان امامیه در برابر اقدامات اسماعیلیان نزاری چه واکنشی

نشان دادند؟

پژوهش حاضر پیشینه چندان‌ی ندارد.^۱ ترکمنی آذر در کتاب *تاریخ سیاسی شیعیان اثناعشری در ایران*، به تفصیل فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی شیعیان را در ادوار مختلف تاریخی تا عصر صفوی بررسی کرده است. در بخش سلجوقیان این کتاب، نویسنده ضمن بیان مناسبات شیعیان امامیه با حکومت سلجوقی، به حضور سلجوقیان در مناصب اداری و برقراری ارتباط با خلافت عباسی اشاره کرده است؛ با وجود این به مسئله پژوهش حاضر، یعنی مناسبات شیعیان امامیه و اسماعیلیه نپرداخته است. قاضی‌خانی در مقاله «مناسبات اسماعیلیان و امامیان عراق، شام و مصر در قرن سوم تا پنجم هجری» درباره روابط شیعیان امامیه و اسماعیلیه در حکومت‌های شیعی همچون آل‌بویه، حمدانیان، فاطمیان و ... بررسی‌هایی انجام داده، ولی به دوره سلجوقیان اشاره

نکرده است. بارانی و نادریان نیز در مقاله «وضعیت فرهنگی شیعه امامیه در ایران عصر سلجوقی» مظاهر فرهنگی امامیه را در محورهای مدارس، شعرا، ادیبان، دانشمندان شیعی و ... در دوره موضوع محل بحث به تفصیل کاویده‌اند اما به واکنش شیعیان امامیه در برابر اسماعیلیه ورود پیدا نکرده‌اند. بر این اساس، به منظور پاسخ به پرسش‌های یادشده، جمع‌آوری اطلاعات و ارزشیابی و بررسی صحت داده‌های منابع و نیز ترکیب دلایل مستدل و تجزیه و تحلیل آنها به صورتی منظم و منطقی ضروری به نظر می‌رسد.

بررسی وضعیت شیعیان امامیه و اسماعیلیه در حکومت سلجوقیان

سلجوقیان زمانی بر ایران مسلط شدند که شیعیان تا حدودی نیرومند بودند و جنبش قدرتمند اسماعیلیه راه را برای برانداختن خلافت عباسی هموار می‌کرد. سلطان طغرل سلجوقی پس از فتح نواحی مهمی از سرزمین ایران، در سال ۴۴۷ ه.ق. به بغداد وارد شد (حسینی یزدی، ۱۳۸۸: ۳۱-۳۲). از سوی دیگر، در ذوالقعدة سال ۴۵۰ ه.ق.، ارسالن بساسیری، که فرماندهی سپاه ترک خلیفه عباسی، یعنی القائم بأمرالله را بر عهده داشت، به خلافت فاطمی مصر پیوست و پس از تصرف بغداد و متواری کردن خلیفه عباسی، در بغداد به نام خلیفه المستنصر فاطمی خطبه خواند (ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۱۹۲/۸؛ حلمی، ۱۳۹۰: ۲۰-۲۱). پس از این واقعه و به تقاضای خلیفه عباسی، طغرل برای مبارزه با بساسیری به سوی بغداد لشکر کشید و سرانجام بر او پیروز شد و در ذوالحجه سال ۴۵۱ ه.ق. «خلیفه القائم بأمرالله را به مسند خلافت و سده امامت آورد و حق را در مرکز خویش قرار داد» (حسینی یزدی، ۱۳۸۸: ۳۴-۳۵). بدین ترتیب سلجوقیان به خلافت سنی محتضر عباسی حیاتی دوباره بخشیدند (Kolberg, 1991: 18; Kafesoglu, 1988: 92).

این نکته درخور توجه است که با وجود آنکه هم شیعیان دوازده‌امامی و هم اسماعیلی‌مذهبان، دو فرقه مهم از فرقه‌های شیعه علوی بودند، در دهه‌های نخستین چیرگی سلجوقیان بر ایران، اصطلاحات «شیعه» و «رافضی» اغلب برای پیروان مذهب اثنا عشری به کار می‌رفت؛ اما واژه‌هایی مانند «قرمطی»، «باطنی»، «فاطمی» و «ملحد» بیشتر برای اسماعیلی‌مذهبان به کار گرفته می‌شد (Daftary, 2007: 17). عملکرد سلجوقیان در برابر شیعیان، به طور عام، در سده‌های پنجم و ششم قمری به دو دوره تقسیم می‌شود:

۱. دوره اول حکومت سلجوقی (۴۳۱-۴۸۵ ه.ق.)

در این برهه از حکومت سلجوقیان به علت سیاست فرمانروایان قدرتمند سلجوقی، یعنی طغرل، آلبارسلان و ملک‌شاه، مبنی بر پشتیبانی از مذهب تسنن، سخت‌گیری بر شیعیان رواج یافت. خواجه نظام‌الملک طوسی، که در تمام دوران سلطنت آلبارسلان و ملک‌شاه زمام اداره امور حکومت سلجوقیان را بر عهده داشت، از مذهب شافعی پیروی می‌کرد و در اعتقاد به مذهب سنت، از وی به عنوان بهترین و درست‌ترین نماینده این گروه یاد شده است (باسانی، ۱۳۸۱: ۲۷۸/۵). در مدارس نظامیه، فقه شافعی و کلام اشعری تدریس می‌شد و «تنها دانش‌آموختگان مدارس نظامیه نیشابور و بغداد مجاز بودند به مناصب مذهبی و دیوانی امپراتوری گماشته شوند» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۷۲: ۲۰۰؛ ستارزاده، ۱۳۸۶: ۸۸-۹۰). سخت‌گیری‌های خواجه به فرقه شیعه، به‌ویژه اسماعیلیان نزاری، انکارنشده‌ای است. نظام‌الملک که از قدرت‌گیری اسماعیلیان نزاری به شدت در هراس بود، برای مبارزه با آنان از مطرح کردن هیچ‌گونه اتهامی پروا نداشت و این‌گونه القا می‌کرد که «اصل مذهب مزدک و خرم‌دینی و باطنیان، همه یکی است» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۷۲: ۲۸۸).

شیعیان امامی با وجود اختلاف در برخی مسائل، مانند اعتقاد به معاد جسمانی، در مسائلی نیز با اسماعیلیان اشتراک عقیده داشتند. آنها در مسئله حقایق امامت حضرت علی (ع) بعد از رحلت حضرت محمد (ص)، با اسماعیلیان (فاطمیان) هم‌عقیده بودند؛ اما در موضوع اعتقاد به امامت اسماعیل، فرزند امام جعفر صادق (ع) که در زمان حیات آن حضرت در گذشته بود و اسماعیلیان به امامت وی معتقد بودند، با اسماعیلیه اختلاف نظر داشتند (نوبختی، بی‌تا: ۸۱-۸۲؛ ۵-۶: Daftary, 2007).

لوئیس (Bernard Lewis) به سخت‌گیری‌های خواجه نظام‌الملک بر شیعیان، در عهد سلطنت ملک‌شاه اشاره و بر این موضوع تأکید کرده است که چون «نظام‌الملک از سر عقیدت اینها آگه بود»، آنان را در ضعف و خواری نگاه می‌داشت (لوئیس، ۱۳۶۲: ۱۴۱-۱۴۲). در ایام سلطنت ملک‌شاه و به دستور خواجه نظام‌الملک، یکی از بزرگان کاشان به نام معین‌الدین ابونصر بن احمد کاشی (کاشانی)، به نیابت امیر قماج که از بزرگان مملکت بود، گماشته شد. معین‌الدین کاشی که چندی بعد ولایت کاشان را به عنوان اقطاع دریافت کرد، سرانجام در زمان سلطان سنجر به وزارت رسید (خواندمیر،

۱۳۸۰: ۵۱۴/۲). معین‌الدین کاشی که به نوشته خواندمیر «بر جاده شریعت سیدالمرسلین ثابت‌قدم بود، پیوسته سلطان را بر قلع و قمع ملاحظه باعث می‌گشت و اسماعیلیه از صولت پادشاه و تدبیر وزیر خائف شد» (همان)، از دشمنان سرسخت اسماعیلیه به شمار می‌رفت. وی «به قهر و قمع ایشان برانگیخت تا سلطان سنجر با عساکر جرار به پای قلعه الموت رفته و محاصره کرد» (منشی کرمانی، ۱۳۶۴: ۶۸).

معین‌الدین کاشی در سال ۵۲۰ ه.ق. فرمان به جنگ، قتل و غارت اموال اسماعیلیه داد (لویس، ۱۳۶۲: ۲۲۵). مؤلف کتاب *تقص* درباره دشمنی وی با ملاحظه نوشته است: «از ایشان الوف الوف را می‌گرفت و می‌کشت» (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۳۱). اما اسماعیلیان به‌زودی از معین‌الدین کاشی انتقام گرفتند. دو نفر از فداییان اسماعیلی که به عنوان مهتر (ستوریان) در زمرة خادمان آن وزیر قرار گرفته و اعتماد وی را جلب کرده بودند، در فرصت مناسب او را کشتند (خواندمیر، ۱۳۵۵: ۱۹۸). قتل او در سال ۵۲۸ ه.ق. در ایام امامت کیا بزرگ امید صورت گرفت (بنداری، ۲۵۳۶: ۱۷۱؛ همدانی، ۱۳۵۶: ۱۱۴).

درباره رفتار سلاجقه با شیعه امامیه در دوره اول حکومت سلجوقیان، نخست به این واقعه باید اشاره کرد که سلطان آلبارسلان وقتی مطلع شد که یکی از سرداران ترک او موسوم به اردم، درصدد است فردی به نام یحیی، دهخدای آبه را به دبیری خویش برگزیند، از آن موضوع رنجیده‌خاطر شد. سرانجام به فرمان سلطان سلجوقی، دهخدای آبه را به حضور وی آوردند و آلبارسلان خطاب به وی گفت: «ای مردک تو باطنی‌ای و می‌گویی که خلیفه بغداد به حق نیست؟» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۷۲: ۲۰۰-۲۰۱). دهخدای آبه برای رفع اتهام از خود، در پاسخ به سلطان سلجوقی گفت: «ای خداوند، بنده باطنی نیست، شیعی است؛ یعنی رافضی» (همان: ۲۰۱). در واکنش به سخنان دهخدای آبه، سلطان آلبارسلان گفت: «ای مردک مذهب روافض نیز چنان نیکو نیست که آن را به سر مذهب باطنیان کرده‌ای، این بد است و آن بدتر» (همان). پس از این گفت‌وگو، آلبارسلان «بفرمود چاوشان^۲ را تا چندان سیلی در مردک بستند که گفتند خود بمرد و نیم‌کشته از سرایش بیرون کردند» (همان).

حکایت یادشده نمایانگر ضدیت سلجوقیان با شیعیان امامیه است؛ اما در مقام مقایسه با اسماعیلی مذهبان، در قلمرو سلجوقیان موقعیت شیعیان امامیه بهتر بود. علت این موضوع آن است که در آن احوال رهبران شیعه، درصدد براندازی حکومت

سلجوقی و به دست گرفتن زمام امور نبودند. در آن احوال، عمده مخالفت آنان با عقاید اهل سنت بود و به مشروعیت خلفای نخستین شک داشتند. بنابراین، کارگزاران حکومت سلجوقی، شیعیان امامی را گروهی نمی‌دانستند که در اندیشه ایجاد حکومتی جدید هستند و با آنان مبارزه نمی‌کردند.

به هر حال، در دوران اول حکومت سلجوقیان، شیعیان امامیه برای در امان ماندن از خطرهای احتمالی، در مواجهه با جامعه اهل تسنن، محتاط بودند و از درگیری با سنیانی که اکثریت را داشتند، پرهیز می‌کردند (Kafesoglu, 1988: 92; Kolberg, 1991: 18). اما در آن روزگار، غلبه سیاسی و فرهنگی سنیان بر شیعیان موجب تحمیل بعضی دیدگاه‌های اهل سنت بر شیعیان شده بود. خواجه نظام‌الملک از اعتقاد سلطان آل‌بارسلان به بددینی اهل عراق و دیلم یاد کرده و به این موضوع اشاره کرده است که آل‌بارسلان به بزرگان حکومت خود تأکید می‌کرد که اجازه ندهند اهل عراق و دیلم در میان لشکریان ترک نفوذ کنند. آل‌بارسلان معتقد بود «چون از اینان یک‌یک میان ترکان در آیند و شغل یا کدخدایی ایشان کنند و بر ایشان واقف شوند، کمتر وقتی که در عراق خروج پدید آید یا دیلمیان آهنگ مملکت کنند، اینان همه در سر و علانیه^۳ دست با ایشان یکی کنند و بر هلاک ترکان کوشند» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۷۲: ۲۰۰-۲۰۲). نظام‌الملک در جایی دیگر به این موضوع اشاره کرده است که سلطان طغرل و سلطان آل‌بارسلان هنگامی که اطلاع می‌یافتند «امیری یا ترکی، رافضی‌ای را به خویشان راه داده است» او را سرزنش می‌کردند (همان: ۲۰۰).

در هر صورت، در دوران اول حکومت سلجوقیان، کارگزاران اهل سنت از حکومت ترکان برای شدت عمل در حق شیعیان، کمال استفاده را بردند. برخی معتقدان سنی مذهب تا بدانجا پیش رفتند که به شرط صیانت سلجوقیان از مذهب سنی حنفی، احادیثی نیز در تمجید از ترکان جعل کردند. در کتاب *راحة الصدور و آية السرور* آمده است که روزی ابوحنیفه حلقه خانه کعبه را گرفت و گفت: «خداوندا، اگر اجتهاد در درست است و مذهب من حق است، نصرتش کن که از برای تو خدا، تقریر شرع مصطفی کردم. هاتقی از خانه کعبه آواز داد و گفت: *حَقًّا قُلْتَ لَا زَالَ مَذْهَبَكَ مَا دَامَ السَّيْفُ فِي يَدِ الْاِتْرَاكِ*، حق گفتی و رایت مذهب تو افراشته ... مادام که شمشیر در دست ترکان حنیفی مذهب باشد» (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۷).

در این دوره، شیعیان در مناصب اداری حضوری کم‌رنگ داشتند و گاهی نیز اهل سنت به آنها تعرض می‌کردند. در شهرهایی که محل اقامت جمعیتی از شیعه‌مذهبان بود، اکثریت حاکم رفتار چندان مناسبی با اقلیت شیعه نداشتند.^۴ عمده تلاش شیعیان آن بود که از بروز هر گونه درگیری با حکومت سلجوقی، که به نابودی آنها می‌انجامید، خودداری کنند. زیرا در آن صورت نمی‌توانستند به اهداف درازمدت خویش جامه عمل بپوشانند. شیعیان می‌کوشیدند با اقدامات گسترده فرهنگی، موقعیت مذهبی خویش را در جامعه تثبیت کنند.

۲. دوره دوم حکومت سلجوقی (۴۸۵-۵۹۰ ه.ق.)

این دوره از زمان درگذشت سلطان ملک‌شاه (۴۸۵ ه.ق.) آغاز شد و تا پایان حکومت سلجوقیان (۵۹۰ ه.ق.) تداوم یافت که مقارن با قدرت‌یابی اسماعیلیان در ایران بود. در سال ۴۸۳ ه.ق. حسن صباح بر قلعه الموت^۵ مسلط شد و از این تاریخ، فعالیت اسماعیلیان ایران که تا آن زمان مخفیانه بود، وارد مرحله جدیدی شد^۶ (مستوفی قزوینی، ۱۳۳۹: ۴۳۲؛ حلمی، ۱۳۹۰: ۱۰۲-۱۰۵؛ Aziz, 1974: 32). در این دوره، سلجوقیان میان اسماعیلی مذهبان، که اساس حکومت آنان را تهدید می‌کردند، و شیعیان امامی، که با توجه به اوضاع موجود راه تقیه را برگزیده بودند و به مسائل علمی و فقهی می‌پرداختند، تفاوت قائل شدند. بدین ترتیب شیوه مواجهه سلجوقیان و کارگزاران آنان با شیعیان امامیه و اسماعیلیان متفاوت شد.

موقعیت اجتماعی و سیاسی شیعیان امامی در دوره دوم حکومت سلجوقیان

در دوره دوم حکومت سلجوقی، در مقایسه با دوره اول شیعیان از موقعیت خوبی برخوردار شدند؛ به طوری که مذهب تشیع گسترش درخور توجهی یافت و حضور تنی چند از شیعیان در سطوح عالی دستگاه خلافت عباسی و سلطنت سلجوقی، موجب اعتلای مذهب شیعه شد. در این دوره، هبة‌الله محمد بن علی از شیعیانی بود که به مقام وزارت خلیفه المستظهر عباسی رسید. همچنین، سعدالملک آوجی، وزیر محمد بن ملک‌شاه شد و شرف‌الدین انوشیروان خالد کاشانی برای مدتی وزیر خلیفه المسترشد بود و زمانی نیز به وزارت محمود بن ملک‌شاه رسید (کلوزنر، ۱۳۸۱: ۸۸).

سعدالملک آوجی^۷ از وزرای شیعه‌مذهب دوره سلجوقی بود که سرانجام به تهمت الحاد کشته شد. عده‌ای معتقد بودند سعدالملک، وزیر سلطان محمد، مذهب ملاحده دارد و ائمه و بزرگان شهر اصفهان بارها درباره مذهب وی با سلطان سخن گفته بودند؛ اما سلطان محمد از پذیرش دعوی آنان سر باز می‌زد (نیشابوری، ۱۳۳۲: ۴۱). سرانجام سلطان محمد از طریق یکی از کنیزکان حرم خود، به نامه‌ای دسترسی پیدا کرد که به خط سعدالملک، خطاب به ملاحده نوشته شده و به آنان وعده داده بود «که یک ماه صبر کنید تا من این سگ (یعنی سلطان محمد) را از میان بردارم». پس از فاش شدن این موضوع، سعدالملک به فرمان سلطان محمد کشته شد (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۱۰۹). شمس رازی در سوگ سعدالملک شعری سروده است که از فحوای آن چنین برمی‌آید که قتل سعدالملک با توطئه مخالفان آن وزیر صورت گرفته است. در واقع، الحادی که مخالفان به سعدالملک نسبت داده بودند، به احتمال بسیار تهمتی برای از میدان به در کردن وی بوده است:

تو را سعد و بوسعد بودند یار چو تاج از بر سر در آویختی
در آویخت بایست آن هر دو را تو آن هر دوان را بر آویختی

فضائح الروافض در جای دیگری ضمن یادآوری محدودیت‌هایی که در دوران بعضی از سلاطین سلجوقی درباره رافضیان اعمال می‌شد، از وضع مطلوب رافضیان در زمان خویش اظهار ناخرسندی کرده است. وی گفته است: «در عهد سلطان ماضی محمد بن ملک‌شاه، اگر امیری کدخدایی داشتی رافضی، بسی رشوت به دانشمند سنی دادی تا ترک را گفتندی او رافضی نیست، سنی یا حنفی است. اکنون کدخدایان همه ترکان و حاجب و دربان و مطبخی و فراش، بیشتر رافضی‌اند و بر مذهب رفض، مسئله می‌گویند و شادی می‌کنند بی‌بیمی و تقیه‌ای» (همان: ۱۱۳). به نظر می‌رسد معیار مخالفت محمد بن ملک‌شاه با شیعیان، منافع سیاسی و گاهی جلب حمایت درباریان بوده است تا داشتن تعصب در مذهب تسنن (ترکمنی آذر، ۱۳۹۰: ۲۱۳). در این دوره، بزرگان شیعیان امامیه در واکنشی خردمندانه، در پاسخ به موقعیت مناسبی که در عهد سلاطین دوره دوم سلجوقی کسب کرده بودند، در آثار خود از سلاطین سلجوقی تمجید می‌کردند؛ از آن جمله عبدالجلیل رازی که سلاطین سلجوقی را با القاب نیکو و پسندیده ستایش می‌کرد (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۵۳).

حضور شیعیان در دربار و دیوان و سرای بزرگان تُرک به حدی بود که مؤلف *فضائح الروافض* نوشته است: «هیچ سرایی نیست از ترکان که در او ده‌پانزده رافضی نیستند و در دیوان همه دبیران ایشان‌اند» (همان: ۵۲). همچنین، در دوران دوم حکومت سلجوقیان به منظور تحکیم مناسبات سیاسی با شیعیان ازدواج‌هایی صورت می‌گرفته و گفته شده است که «دختران سلاطین آل سلجوق را الا به اسپهبدان مازندران ندهند» (همان: ۲۰۱). به علاوه افرادی از سلاطین سلجوقی که با مشکلاتی مواجه می‌شدند، به اسپهبدان مازندران که شیعه‌مذهب بودند، پناه می‌بردند. در این زمینه آمده است: «هر ملکی از ملوک سلجوق که خوفی پدید آید، پناه او آن حدود- ملک مازندران- باشد. می‌تازند تا آنجا، چون طغرل و مسعود بن سلیمان». برای استمرار روابط دوستانه میان سلاطین سلجوقی و اسپهبدان مازندران نیز هدایایی بین حکومتگران یادشده رد و بدل می‌شد (همان).

مسلم است که بزرگان اهل سنت موقعیت مطلوب اجتماعی و قدرت سیاسی و اداری ارزشمندی را که بزرگان شیعه‌مذهب در عهد سلطنت فرمانروایان دوره دوم سلجوقی کسب کرده بودند، بر نمی‌تافتند. برای نمونه راوندی که از معتقدان به مذهب سنت بود، در واکنش به اوضاع مطلوب شیعیان در روزگار خویش، از آنان با القابی نامناسب یاد کرده و نوشته است: «خرابی جهان از آن خاست که عوانان^۸ و غمّازان^۹ و بددینان ظالم، زبان در ائمه دین دراز کردند و ایشان را متهم کردند و تعصب و حسد در میان ائمه ظاهر شد و عوانان بددین از قم و کاشان و آبه و طبرش و ری و فراهان و نواحی قزوین و ابهر، جمله رافضی یا اشعری در لشکر سلطان افتادند و ... ملک با دست گرفتند» (راوندی، ۱۳۶۴: ۳۰). عبدالجلیل قزوینی رازی معتقد است سلجوقیان با شیعیان امامیه چندان دشمنی نمی‌ورزیدند و با آنان رفتار تسامح‌آمیز داشتند. وی با اشاره به مدارس مربوط به شیعیان و سادات نوشته است: «اگر به تعدید مدارس سادات مشغول شویم، در بلاد خراسان و حدود مازندران و شهرهای شام از حلب تا حران و از بلاد عراق چون قم و کاشان و آبه که مدارس چند است و کی بوده است و اوقاف چند، طومارات کتب خواهد» (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۳۴). وی پس از آن، تعدادی از مدارس را که از قبل وجود داشته یا در عهد همین سلاطین بنا نهاده شده، ذکر کرده که بسیار تعجب‌آور است (همان: ۳۴-۳۸؛ همچنین نک.: بارانی و نادریان، ۱۳۹۰: ۱۵۳-۱۵۹). مؤلف کتاب *فضائح الروافض* نیز از این موضوع اظهار

تأسف کرده که در زمان او و در مقایسه با گذشته، اوضاع متفاوت شده است و شیعیان در دربار متصدی مقامات و مناصب بسیاری شده‌اند (همان: ۷۸-۸۲). شواهد حاکی از آن است که پس از یک دوره سختگیری بر شیعه در طول حکومت سه پادشاه اول سلجوقی، یعنی طغرل‌بیک، آلبارسلان و ملک‌شاه، در دوره دوم حکومت سلجوقیان، زمینه مناسبی برای فعالیت شیعیان فراهم شده بود و آنان آسان‌تر مذهب خود را تبلیغ می‌کردند.

پایگاه سیاسی و اجتماعی اسماعیلیه در دوران دوم حکومت سلجوقیان

تبلیغات مبتنی بر دیدگاه‌های فلسفی اسماعیلیه، برای آنان که راجع به نظریه‌های جزمی درباره مذهب تردید داشتند، جذابیت خاصی داشت و ممکن بود حتی افرادی را که اهل سنت بودند، به سوی اسماعیلی‌گری و باطنی‌اندیشی جلب کند. در این دوره، سلاطین و کارگزاران بلندمرتبه سلجوقی، اسماعیلیان را پدیده سیاسی خطرناکی می‌دانستند و با طرفداران این تفکر مذهبی، به سختی دشمنی می‌ورزیدند. بر این اساس، در قلمرو سلجوقیان، اسماعیلیان علاوه بر مواجه شدن با رفتارهای خشونت‌آمیز علمای متعصب اهل سنت و عوام، همواره تحت تعقیب و آزار عوامل حکومتی بودند. نظام‌الملک پس از بیان مطالبی در رد شیعیان امامیه که به زعم او رافضی بودند، نوشته است: «اما حال رافضیان که چنان است، حال باطنیان که بتر از رافضیان باشند، بنگر تا چگونه باشد. هر آنکه که ایشان پدید آیند، بر پادشاهان وقت هیچ کار فریضه‌تر از آن نباشد که ایشان را از پشت زمین برگیرند و مملکت خویش را از ایشان صافی و خالی گردانند» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۷۲: ۲۰۶).

در دوره سلطنت ملک‌شاه (۴۶۵-۴۸۵ ه.ق.) و به تحریک خواجه نظام‌الملک، به قلاع اسماعیلیه حملات بسیاری شد که نتیجه‌ای در بر نداشت و با مقاومت اسماعیلیه روبه‌رو شد. بعد از مرگ ملک‌شاه، به علت اوضاع نابسامان سیاسی و اجتماعی ناشی از اختلاف میان برکیارق و محمد، یعنی پسران ملک‌شاه، بر سر مسئله جانشینی، اسماعیلیان توانستند با تصرف قلاع بیشتر، نفوذ خود را گسترده کنند؛ اما پس از روی کار آمدن سلطان محمد سلجوقی (حک: ۴۹۸-۵۱۱ ه.ق.) وضع برای اسماعیلیه دگرگون شد. سلطان محمد از دشمنان سرسخت اسماعیلیه بود؛ چنان‌که مؤلف *زبدة التواریخ* از

قول وی آورده است «مرا هیچ کاری سخت‌تر از کار این طایفه نیست، لشکر و خزانه به یک بار صرف و خرج خواهم کرد. هیچ آرزویی ندارم، مگر دشمنی این قوم [یعنی اسماعیلیه]» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۶۱). وی به قلاع اسماعیلیه حملات گسترده‌ای کرد و از آنها کشتار بسیاری بر جای گذاشت. در دوران سلاطین بعدی همچون سلطان سنجر نیز (حک: ۵۱۱-۵۵۲ ه.ق.) حملاتی علیه اسماعیلیه صورت گرفت که نتایج چندانی در بر نداشت. وی پس از آنکه با تهدید جدی اسماعیلیان روبه‌رو شد و با توجه به مشکلات عمده دیگری که حکومت او را تهدید می‌کرد، مانند شورش غزها، با اسماعیلیه صلح کرد (ابن‌اثیر، بی‌تا: ۳۲۴/۱۰-۳۷۸). بنابراین، در این دوره، اسماعیلیان انسجام و همبستگی خود را حفظ کردند و آن‌قدر نیرومند شدند که بتوانند در برابر دشمنان سرسخت، پیروزمندانه بایستند.

روابط شیعیان امامیه و اسماعیلیه

در دوره حکومت سلجوقیان، شیعیان امامیه و اسماعیلیه از نیرومندترین فرقه‌های شیعه بودند. در آن روزگار، بسیاری از سران مذاهب تسنن، ضد فرقه‌های شیعه موضعی خصمانه داشتند. مذهب اسماعیلی علاوه بر ناسازگاری اعتقادی، بزرگ‌ترین خطر سیاسی برای سلجوقیان بود. بنابراین، شیعیان امامیه برای اینکه موضع خود را در برابر اسماعیلیان مشخص کنند، به اقدامات چندی دست یازیدند که در زیر به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. بیزاری جستن از اسماعیلیان

شیعیان امامیه، که در آن زمان بر مبارزه سیاسی با سلجوقیان تصمیمی نداشتند، از اسماعیلیه تبرا جستند. از سوی دیگر، بعضی از سنیان هم در تلاش بودند همه آشکال مذهب شیعه را در شمار اسماعیلیه قلمداد کنند. عبدالجلیل قزوینی برای اینکه بی‌ارتباطی باطنیان را با امامیان ثابت کند، از ابتدای کار اسماعیلیان شرحی آورده و در این باره، به تفصیل سخن گفته است. او به عکس معتقد بود بنیان‌گذاران مذهب باطنی بیشتر از مشبه و مجبره، از فرقه‌های اهل حدیث سنی بوده‌اند. وی برای اثبات نظر خود، به این نکته توجه کرده است که «در همه الموت یک قمی و کاشی نبوده است»

(قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۲۰). وی همچنین این مطلب را که حسن صباح بر مذهب اثنا عشری بوده، انکار کرده و دربارهٔ بانیان الحاد نوشته است: «یکی رأس رئیس و مقدم و پیشوای مقتدای همهٔ ملحدان در این هشتاد سال که رفت، حسن صباح بود» (همان: ۱۲۷). همچنین برای ابراز انزجار از اسماعیلیه این گونه آورده است: «لعنت بر معد و معدیان و نزار و نزاریان و همهٔ ملحدان باد با رایاتشان و ولایشان که شیعت خود صحابه را با درجه ایمان و سبقت و وصلت و هجرت و ستر و عفت و قبول شریعت کتاب و سنت قبول نمی‌کنند» (همان: ۴۷۵).

شیعیان امامیه به منظور بیزاری جستن از اسماعیلیه، حتی گاه دست به تکفیر آنان می‌زدند. برای نمونه، خواجه امام ابواسماعیل حمدانی، که رئیس شیعیان در قزوین بود، اولین فتوا را برای کشتن ملاحده داد (ابن بابویه رازی، ۱۳۶۶: ۱۲۱). ابوالفتوح الحسن بن عبدالملک الحمدانی از بزرگان اسماعیلیه در ایران بود که با تأیید یکی از مجتهدان بزرگ شیعه، به نام خواجه عبدالحمید بن عبدالکریم، از حضور در جوامع و محافل، برگزاری درس و صدور فتوا و احکام دینی منع شد (همان: ۱۲۷).

۲. تألیف کتاب در ردِّ اسماعیلیان

مخالفان اصلی دولت و اندیشهٔ اسماعیلی، خلافت عباسی و سلطنت سلجوقی و هم‌پیمانان آن دو بودند؛ اما در مکتب تشیع و دولت‌های شیعی غیراسماعیلی (ردیه) نیز، جلوهٔ این خصومت را می‌توان دید. در تفکر شیعی، بعد از امام صادق (ع) و بنا به نص، امامت در اختیار فرزندش موسی بن جعفر (ع) قرار داده شد. در این منظر، هر ادعای دیگری باطل و بی‌اساس است. روایاتی که در این باره از امام صادق (ع) نقل شده فراوان است. به طور کلی این روایات در دو گروه تأکید بر اصالت امامت موسی بن جعفر (ع) و هشدار به شیعیان از گرویدن به اسماعیل و فرزندش، محمد، دسته‌بندی می‌شود. با این نگرش بود که عالمان شیعه علیه اسماعیلیان موضع‌گیری می‌کردند و ردیه‌هایی علیه آنان می‌نگاشتند (دفتری، ۱۳۷۶: ۳۳).

گویا قدیمی‌ترین ردیهٔ شناخته‌شدهٔ ضد اسماعیلی را فضل بن شاذان، دانشمند بزرگ شیعه، نوشته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۰۶-۳۰۸).^{۱۰} عبدالجلیل رازی از تلاش علمی خود در مواجهه با معتقدات اسماعیلیه یاد کرده و نوشته است: «ما در مختصری که پارسال در

جواب ملاحظه و ردّ شبه ایشان کرده‌ایم که از قزوین به ما فرستادند، شرح اسامی و القاب و انساب این مطعونان و مدعیان را داده‌ایم» (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۷۵). شیعیان امامیه علاوه بر اختلاف نظرهایی در مباحث اعتقادی، از منظر موضع‌گیری سیاسی نیز با اسماعیلیه دیدگاه متفاوتی داشتند. بر پایه این اختلافات است که قزوینی یادآور شده است که شیعیان از دشمنان سرسخت اسماعیلیه بوده و کتاب‌های بسیاری در ردّ آنان نوشته‌اند. وی در این باره نوشته است: «کتاب‌هایی که شیعه امامیه کردند در ردّ نقض قاعده ملاحظه لعائن الله علیهم از مختصر و مطول آن را نهایتی نیست و در همه طوایف اسلام ملحدان را دشمن‌تر، شیعه اصولیه‌اند» (همان: ۲۴۳).

شیخ منتجب‌الدین نیز از شیخ خلیل بن ظفر بن خلیل اسدی به عنوان فردی یاد کرده که دو کتاب *جوابات الاسماعیلیه* و *جوابات القرامطه* را تألیف کرده است (ابن‌بابویه رازی، ۱۳۶۶: ۱۲۱). همچنین، فارس بن ماهویه قزوینی کتابی در رد اسماعیلیه نوشته است. از ابن‌عبدویه قزوینی نیز کتابی با عنوان *الرد علی الاسماعیلیه* به جا مانده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۱۰-۳۹۷). عبدالجلیل قزوینی از دو تألیف خواجه امام ابواسماعیل حمدانی، از علمای بزرگ شیعه ساکن قزوین، بدین شرح یاد کرده است: کتاب *الفضول فی ذم الاعداء و مناظرات جرت بینه و بین الملاحده*. کتاب اخیر در ردّ نظریه‌های اسماعیلیان و نیز گزارش جلسات مناظره امام ابواسماعیل با آنان بوده است (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۹۲-۱۹۳؛ ابن‌بابویه رازی، ۱۳۶۶: ۱۲۱). خواجه حسین حمدانی، از علمای امامیه، در رد مذهب اسماعیلیان کتاب *هتک استار الباطنیه* را نوشت (ابن‌بابویه رازی، ۱۳۶۶: ۴۷).

۳. برگزاری جلسات مناظره

برگزاری مناظره‌های علمی از شیوه‌های دیگر تقابل شیعیان امامیه در برابر اسماعیلیان بود. این شیوه به‌ویژه در دوره دوم حکومت سلجوقیان متداول شد و حتی شخص پادشاه در جلسات مناظره حضور پیدا می‌کرد. در این میان، حضور شیعیان در منصب وزارت در برگزاری چنین جلساتی تأثیرگذار بوده است. مؤلف *نقض گزارش* از آشوب اسماعیلیان و فعالیت‌های آنها در زمان سلطان محمد، پسر سلطان ملک‌شاه آورده است که بر اساس آن خواجه ابواسماعیل حمدانی به اصفهان رفت و با اسماعیلیان مناظره و محکومشان کرد. پس از بازگشت از اصفهان، سلطان محمد به

پادشاه این اقدام، او را به «ناصرالدین» ملقب کرد (همان: ۳۶). همچنین، کتاب *مناظرات جرت بینة و بین الملاحدة*، اثر خواجه ابواسماعیل حمدانی، برگزاری جلسات مناظره شیعیان امامیه با اسماعیلیان را در این دوره تأیید می‌کند (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۹۳).

۴. مبارزه نظامی با اسماعیلیان

از همان آغاز فعالیت اسماعیلیان، بسیاری از سران اهل سنت در کنار اسماعیلیان به شیعیان امامیه نیز حمله می‌کردند. در جریان فتوای قتل ملاحده قزوین از سوی خواجه حسین حمدانی، اهل سنت و خواجه بلقاسم کرجی سنی او را یاری رساندند (همان: ۳۴۱). راوندی هنگام بحث درباره چگونگی مستولی شدن خوارزم‌شاه (تکش) بر عراق عجم، از شیعیان (رافضیان) به زشتی یاد کرده است (راوندی، ۱۳۶۴: ۳۷۵-۳۷۸).

در واقع، از منظر بسیاری از علما و کارگزاران سنی مذهب، اقدامات معتقدان به مذهب شیعه امامیه راه قدرت‌یابی اسماعیلیه را هموارتر می‌کرد. عبدالجلیل قزوینی در دفاع از شیعیان امامیه کوشیده است چنین اتهاماتی را مردود بشمارد. وی در دفاع از نظریه خود از مبارزاتی یاد کرده است که وزرای شیعی و نیز برخی امیران شیعی در طبرستان در برابر ملاحده، اسماعیلیه، داشته‌اند. سلطان محمد در سال ۵۰۰ ه.ق.، سعدالملک آبی را مأمور قلع و قمع اسماعیلیان اصفهان کرد. سعدالملک در نبردی توانست قلعه شاه‌دژ (جلالی) و قلعه خان‌لنجان، در نزدیک اصفهان را تصرف کند و احمد بن عبدالملک عطاش، رهبر اسماعیلیان اصفهان، را به قتل رساند (بنداری، ۲۵۳۶: ۱۰۳). معین‌الملک کاشی، وزیر سلطان سنجر، نیز در برابر اسماعیلیان مواضع سختی گرفت. وی صلح نکردن با ملاحده را اعلام کرد و بر آنها باج‌های سنگین قرار داد. همچنین، راه‌ها را بر آنها بست و به قتل آنها دستور داد (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۴۳).

شیعیان در جنگ‌های بسیاری بر ضد اسماعیلیان شرکت کردند؛ چنان‌که در این باره عبدالجلیل قزوینی گفته است: «با غزای ملحدان از قزوین اگر ده سنی بروند، با کثرت عدد کمتر از پنج شیعی نباشد» (همان: ۵۵۳). درباره نزاع میان امامیه و اسماعیلیه شواهد دیگری نیز وجود دارد؛ از جمله اینکه ابوالمعالی حسینی علوی، نویسنده امامی مذهب اواخر قرن پنجم قمری، با تنفر از اسماعیلیان یاد کرده و درباره آنان نوشته است: «النصریه: اصحاب ناصر خسرو و او ملعونی عظیم بوده است و در کفر و الحاد و بسیار

کس از اهل طبرستان از راه برفته‌اند و آن مذهب بگرفته» (حسینی علوی، ۱۳۷۶: ۵۶). وی پیش از آن نیز، شرحی از فرقه باطنیه به دست داده و درباره آنان گفته است: «غرض ایشان همه ابطال شریعت است که لعنت‌ها بر ایشان باد» (همان: ۵۴). عبدالجلیل قزوینی همچنین، از عمید بوالمعالی شیرازی شیعی، که در شهر قزوین صاحب‌مقام بوده، یاد کرده است که در سرای او یکی از عالمان سنی که به الحاد، پیوستن به مذهب اسماعیلیه، متهم شده بود، محاکمه شد. علاوه بر این، چند نفر دیگر از اسماعیلی‌مذهبان به امر او کشته شدند (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۹۲-۱۹۳).

قزوینی درباره شهرهای ساری و مازندران آورده که در آنجا، در مواجهه با باطنیان، سرسختی بسیاری وجود داشته است. وی به این موضوع اشاره کرده است که «ملوک حاکم در آن دیار خود شیعیان‌اند؛ اما باز هزاران ملحد (اسماعیلیه) را در سال طعمه سگان می‌کنند» (همان: ۲۰۰). مؤلف این مطلب را بدین سبب آورده است که ثابت کند، میان امامیان و اسماعیلیان جدایی بوده و اینها نه تنها ارتباطی با یکدیگر نداشته‌اند، بلکه دشمن یکدیگر نیز بوده‌اند. در مباهات اقدام شاه رستم بن علی،^{۱۱} حاکم امامی مذهب باوندیه،^{۱۲} در سرکوب ملاحده چنین آمده است:

به تأیید الاهی و برکت مصطفی صلوات الله علیه و مرتضی (ع) فتحی شاعی روی بداد و شاه شاعی امامی باقبال صاحب الزمان مهدی بن الحسن العسکری (ع) از مازندران برآمد با عدت و آلت و ساز و قوت و نصرت و شوکت که کوه گران از هیبت آن شاه کوس می‌کرد و فتح ظفرش بهره حرکت زمین بوس می‌کرد تا آن قلعه^{۱۳} به تأیید الاهی بستد و آن کلاب جهنم و خنازیر^{۱۴} جحیم را طعمه سگان و گرگان کرد و روی رایت با حدود استراباد و گرگان کرد (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۳۷۰).

وی همچنین از اسماعیلیان هر که را می‌یافت می‌کشت و «اهل کلیسا و زنگیان و جمله را بدان که گفتند اسماعیلیه را راه می‌دهند، کشت» (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۶۸). درباره علت دشمنی وی با اسماعیلیان، مرعشی چنین آورده است که: «روزی اسپهبدشاه غازی در میان محله می‌گذشت، ملحدی از گوشه دکانی برجست و در او آویخت و کاردی بدو زد» (مرعشی، ۱۳۶۸: ۲۳۰)؛ اما از شانس رستم او زنده ماند.

بنابراین، حکومت باوندیه با نابودی اسماعیلیه و در دست گرفتن قلاع آنان، سه هدف عمده را تأمین می‌کرد: ۱. به‌دست آوردن خشنودی دستگاه خلافت عباسی و دولت سجوقی؛ ۲. کسب وجهه نزد اهل سنت که اکثریت جامعه اسلامی را تشکیل می‌دادند و جلوگیری از هر گونه تهمت، مبنی بر همکاری آل‌باوند امامی‌مذهب با اسماعیلیان؛ ۳. جلوگیری از گسترش قلمرو و قدرت اسماعیلیه به مناطق تحت نفوذ خود و دسترسی مستقیم به اموال و خزائن اسماعیلیان که به‌مراتب برای آنان دلپذیرتر از دو هدف دیگر بود.^{۱۵}

برخی پژوهشگران معاصر، تقابل شیعیان امامیه با اسماعیلیان را پس از ظهور مغولان دانسته یا حتی نوشته‌اند: «البته اسماعیلیه با شیعیان دوازده‌امامی مخالفی نداشتند و آنان را برای در هم کوبیدن سنیان لازم می‌دانستند و هیچ‌گاه در تاریخ، موردی وجود ندارد که به جز مناقشات لفظی روحانیون، ضربه‌ای از جانب اسماعیلیان به آنان وارد آمده باشد» (بیانی، ۱۳۷۹: ۱۰۰-۱۰۱). اما باید گفت باوندیان یک قرن پیش از ورود مغولان به ایران، مبارزه سختی را با اسماعیلیان آغاز کرده بودند. علی بن شهریار، ملقب به علاءالدوله، در برابر دست‌اندازی اسماعیلیان به مناطق کوهستانی مازندران ایستادگی کرد. بهرام، برادر علاءالدوله، برای از بین بردن وی با اسماعیلیان گفت‌وگو کرد؛ اما آنان نپذیرفتند. این مسئله نشان می‌دهد دشمنی اسماعیلیان با باوندیه به اندازه‌ای بوده است که بهرام به آنان متوسل شود. در دوره رستم‌شاه غازی (۵۳۴-۵۵۸ ه.ق.) مبارزه بر ضد ملاحظه شدت گرفت. به گفته ابن‌اسفندیار، رستم در یک نوبت، در سلس‌کوه هجده‌هزار ملحد را گردن زد (مرعشی، ۱۳۶۸: ۵۷).

در پی حملات سخت باوندیه، ملاحظه درصدد انتقام برآمدند. آنان گردبازو، پسر رستم‌شاه غازی را که نزد سلطان سنجر گروگان بود، به قتل رساندند (ابن‌اثیر، بی‌تا: ۵۶/۹؛ همدانی، ۱۳۵۶: ۱۶۱).^{۱۶} با قتل گردبازو در سال ۵۳۷ ه.ق. به دست ملاحظه، جنگ باوندیه با اسماعیلیان وارد سخت‌ترین مراحل خود شد.^{۱۷} شاه غازی در نامه‌ای که به محمد بن بزرگ امید (۵۳۲-۵۵۷ ه.ق.) نوشت، چنین آورد: «زندگی کافر بدگوهر، ملعون اعور،^{۱۸} مخدول^{۱۹} اکبر، محمد نومید در زمین دراز مباد و ایزد او را هالک و قرین او مالک کناد، پوشیده نیست که ایزد، عز و علا، کشتن کفار و ملاحظه سبب نجات مؤمنان و مسلمانان گردانیده است و بزرگ‌تر نعمتی و عظیم‌تر متنی خدای را، تبارک و تعالی، بر ما آن

است که به واسطه شمشیر ما دمار از دیار شما برآرد» (ابن‌اسفندیار، ۱۳۶۶: ۸۷، آملی، ۱۳۴۸: ۳۲۴).

رستم‌شاه غازی قلعه گردکوه را محاصره کرد؛ ولی با حمله ترکان غز به لشکر شاه غازی، این محاصره شکسته شد. عده‌ای که در کمک به او کوتاهی کردند، برای عذرخواهی نزد وی آمدند. او گفت: «مرا غم استیصال ملاحظه برای حرمت مسلمانی است چون مسلمانان را همت چنین است من چه توانم کرد» (ابن‌اسفندیار، ۱۳۶۶: ۱۰۳). این همان جنگ‌هایی است که عبدالجلیل در تقصیر، از آنها به عنوان مخالفت امامیه با اسماعیلیان یاد کرده است.

شاید یکی از علل حملات شیعیان امامی حاکم بر طبرستان به باطنیان الموت، این مسئله بوده است که سنیان، شیعیان امامی را زمینه اسماعیلی‌گری می‌دانستند؛ بنابراین در ساری، حاکمان شیعی آن دیار اسماعیلی‌ها را قلع و قمع می‌کردند. به هر روی، عبدالجلیل این مسئله را که ارتباطی میان دو گرایش بوده، رد کرده است. عبدالجلیل درباره سبزوار گفته است: «و عجب تر این است که هر لشکری که در عهد عباس نمازی و ایناچ‌بیک مجاهد از ری بدان حدود نهند غارت و نهب و ملحد کشتن ایشان به دامغان باشد» (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۲۰۲).

در مقابل اقدامات امامیه، اسماعیلیان نیز دست به ترور شخصیت‌های بزرگ آنان زدند. «در ولایت طبرس و قائن جمعی بسیار از سادات فاطمی را هلاک کردند» (همان: ۳۱۳). از شیعیانی که ملاحظه به قتل رساندند، می‌توان به این افراد اشاره کرد: سید منتهی جرجانی، سید اباطالب کیا در قزوین، سید حسن کیا جرجانی «که اسماعیلیان وی را از قبر بیرون آوردند و سوزاندند»، سید ابوهاشم کیا گیلانی که «به قول بلفتوح گوره‌خر بکشتند»، سید یسار قزوینی «علوی حسینی شیعی» که در راه قزوین به قتل رساندند، خواجه بو‌عصام زینوآبادی که او را در سال ۴۹۶ ه.ق. به قتل رساندند و ملک گردبازو، پسر ملک مازندران رستم بن علی شهریار که او را در خراسان کشتند (همان: ۱۳۲؛ ترکمنی آذر، ۱۳۹۰: ۲۲۰).^{۲۰} حتی ملاحظه به شیعیان امامیه لقب «قطعی» دادند. «شیعت را ملاحظه قطعی خوانند و گویند: از اسماعیل‌ها بریده‌اند و تبع موسی کاظم شده و در عهد سلطان بوسعید مسعود سلجوقی از قلعه ارژنگ بانگ می‌زدند و شیعت را قطعی می‌خواندند» (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۵۴۷).

طرح این پرسش بجا است که چرا شیعیان به جای پیوند با اسماعیلیان یا بی‌طرفی در کشاکش آنان با سلجوقیان، چنین خصمانه با آنان رفتار کردند؟ این پرسش پژوهشی نو و واکاوی‌های بیشتری را می‌طلبد؛ اما در واقع، همان‌گونه که مونتگمری وات (William Montgomery Watt) گفته است، نه‌تنها اسماعیلیان ایران، بلکه فاطمیان مصر نیز نظامی جایگزین عباسیان یا سلطنت سلجوقیان پیشنهاد نکردند. رویکرد اسماعیلیان ایران به ترور نیز در پیوند دقیق با فقدان برنامه سیاسی ارزیابی می‌شود. ناتوانی در به دست دادن برنامه سیاسی، در باورهای مذهبی آنان ریشه داشت. هنگامی که امام اسماعیلی خود سرمنشأ خرد و سیاست تلقی می‌شد، مطرح کردن برنامه‌ای برای رهبری او به هنگام دست‌یابی به قدرت، امکان نداشت. از نظر وات، شکست نهضت اسماعیلی در شهرها، علی‌رغم وجود هواداران پرشور، نشان می‌دهد وعده حسن صباح نه تحقق بهشت بر روی زمین، که تحمل فرمانروایی ناخوشایندتر از فرمانروایان موجود بود. در نتیجه شواهد دلالت بر آن دارد که در سده پنجم قمری، شورش اسماعیلی در ایران و نیز در شام کوششی جدی برای جایگزین کردن امامان فاطمی به جای سلجوقیان و عباسیان نبود؛ بلکه اعلام نارضایتی مردمی بود که به هیچ روی نمی‌توانستند وضع خود را بهبود ببخشند (Watt, 1961: 69-72؛ منظورالاجداد، ۱۳۸۱: ۳۵۵).

نتیجه

ظهور حکومت سلجوقی در عرصه جهان اسلام و سیاست فرمانروایان و کارگزاران آن سلسله که مبتنی بر حمایت بی‌چون‌وچرا از تسنن بود، اوضاع نامطلوبی را برای شیعیان، به طور عام، رقم زد و امکان تحرکات کنشگرانه و نیز تکاپوی علمی، عقیدتی، سیاسی و نظامی را از شیعیان گرفت. در پرتو اوضاع نابسامان دوره دوم حکومت سلجوقیان، دو فرقه اصلی شیعیان که امامیه و اسماعیلیه بودند، موفق به اعتلای قدرت خود شدند. از آنجا که در آن روزگار، شیعیان امامیه درصدد کسب قدرت سیاسی و براندازی حکومت سلجوقی نبودند، سلجوقیان با آنان راه سازش در پیش گرفتند. به همین علت، در دوره دوم حکومت سلجوقی، شیعیان امامیه موفق به حضور در عالی‌ترین مناصب دیوانی در نظام اداری سلجوقیان شدند. در دوران یادشده، بزرگان شیعیان امامیه توجه خود را به تعمق در مباحث کلامی و فقهی معطوف می‌کردند و

مسائل اعتقادی خویش را گسترش می‌دادند؛ همچنین آنان که در دستگاه اداری سلجوقیان مصدر مقامات مهمی بودند، از موقعیت خویش به منظور پیشبرد تفکرات عقیدتی شیعیان امامیه بهره می‌جستند.

در زمانی که شیعیان امامیه تلاششان را بر مسائل علمی متمرکز کرده بودند، اسماعیلیه به براندازی خلافت عباسی و سلطنت سلجوقی توجه داشتند و برای رسیدن به اهداف خود، از هر ابزاری استفاده می‌کردند. در مناسبات شیعیان امامیه و اسماعیلیان، آنچه لازم است بر آن تأکید شود، این است که امامیه، هم از منظر فقهی خود، با بسیاری از عقاید اسماعیلیه مخالف بودند و هم، گسترش تفکرات اسماعیلی را مانعی برای ترویج مذهب شیعه اثناعشری می‌دانستند. شیعیان امامیه همچنین از قدرت نظامی اسماعیلیه بی‌بهره بودند و در آن برهه تاریخی، مبارزه با سلجوقیان در برنامه‌شان نبود. بر این اساس، آنان برای در امان ماندن از سرکوب سلجوقیان می‌کوشیدند از دیدگاه‌های عقیدتی و اقدامات مسلحانه اسماعیلیان تبرا جویند و علاوه بر مبارزات کلامی، در منازعات فرقه‌ای با آنان رویارویی کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. از منابع دست اول مرتبط با موضوع این پژوهش، از کتاب‌های *فضائح الروافض* و ردیه‌ای که بر آن کتاب با عنوان *بعض مطالب النواصب فی التقص بعض فضائح الروافض* نوشته شده، استفاده فراوان شد. در سال ۵۵۵ ه.ق.، در زمان حکومت محمد بن محمود بن محمد بن ملک‌شاه، یکی از علمای اهل سنت به نام شهاب‌الدین تواریخی شافعی کتابی با عنوان *فضائح الروافض* تألیف کرده که در آن، به شیعیان امامیه (روافض) نسبت‌های ناروا داده و اتهاماتی بیجا وارد کرده است. در سال ۵۶۶ ه.ق.، یعنی اندک زمانی پس از تألیف کتاب یادشده، یکی از علمای شیعه امامیه به نام عبدالجلیل قزوینی رازی بر کتاب *فضائح الروافض* ردیه‌ای با عنوان *بعض مطالب النواصب فی التقص بعض فضائح الروافض* نوشت و در آن، به اتهامات شهاب‌الدین تواریخی علیه شیعیان پاسخ داد. قزوینی رازی کتاب خود را که بیشتر به نام *تقص* مشهور است، به شرف‌الدین ابوالفضل محمد بن علی مرتضی (رئیس شهری) تقدیم کرد (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۸).

۲. نقیب لشکر، کسی که در جنگ فرمان حمله می‌دهد و سپاهیان را تشجیع و تشویق می‌کند (دهخدا، ۱۳۳۷: ۷۸/۱۷).

۳. ظاهر و آشکار (دهخدا، ۱۳۳۵: ۱۷/۳۶).

۴. برای نمونه هنگامی که احمد بن اسماعیل، یکی از علمای سنی مذهب اهل شهر قزوین، با اعلام اینکه شخصی شیعی قصد کشتن او را دارد، از قزوین خارج شد، سایر اهالی شهر نیز برای همراهی

- با وی، قزوین را ترک کردند. وی فقط هنگامی راضی به بازگشت به شهر قزوین شد که بر پیشانی بزرگان شیعه آن شهر، مهری مبنی بر محبت ابوبکر و عمر زده شد (جعفریان، ۱۳۸۶: ۴۴۶-۴۴۷).
۵. واقع در دیلمان، در ۳۵ کیلومتری شمال شرقی قزوین.
۶. نزار یکی از پسران خلیفه فاطمی، المستنصر بالله (۴۲۷-۴۸۷ ه.ق.) بود که ابتدا پدرش او را به ولی عهدی گماشت؛ اما سپس از مقام خود خلع شد. پس از مرگ المستنصر، میان نزار و برادرش مستعلی بر سر مقام جانشینی پدر نزاع در گرفت و اسماعیلیه به دو گروه نزاریه و مستعلویه تقسیم شدند. با آنکه نزار مغلوب و به دست برادرش کشته شد و هیچ‌گاه به خلافت نرسید، طرفدارانش به نام او دعوت آغاز کردند (ابن ظافر، ۲۰۰۱: ۸۳-۸۴). اسماعیلیان ایران که پس از نزار به نام او به دعوت پرداختند، همگی از اسماعیلیان نزاریه‌اند.
۷. نصیرالدین ابوالمحاسن سعدالملک سعد بن محمد آبی.
۸. سخت‌گیرنده و ظالم (دهخدا، ۱۳۳۵: ۴۱۶/۳۶).
۹. سخن‌چینان (دهخدا، ۱۳۴۱: ۳۰۷/۳۷).
۱۰. ابومحمد بن شاذان بن خلیل نیشابوری از فقیهان و متکلمان بزرگ شیعه (متوفای ۲۶۰ ه.ق.) است که حدود ۱۸۰ کتاب به او نسبت داده‌اند. ردیه مذکور، کتاب *الرد علی الباطنیة والقرامطة* است. وی از اصحاب امام هادی و امام عسکری (ع) بوده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۰۶-۳۰۸). پدرش نیز شاذان بن خلیل از محدثان امامیه بوده است (نیشابوری، ۱۳۶۳: ۵۲؛ همچنین نک: پاکتچی، ۱۳۷۰: ۵۰/۴-۵۲).
۱۱. رستم بن علی شهریار (۵۳۴-۵۵۸ ه.ق.) معروف به شاه غازی، از قدرتمندترین ملوک باوند بود. وی با کاردانی تمام بر طبرستان سلطه یافت و لشکریان سلطان سلجوقی را که برای تصرف طبرستان آمده بودند، شکست داد (مرعشی، ۱۳۶۸: ۵۷).
۱۲. اسپهبدان باوندی (۴۵-۷۵۰ ه.ق.) از خاندان منسوب به ساسانیان بودند که اندکی پس از وفات یزگرد ساسانی (۳۱ ه.ق.)، در بخش کوهستانی نواحی شرقی طبرستان به حکومت رسیدند و به سه شاخه: ۱. کیوسیبه (Kayasiyya)، ۲. اسپهبدیه (Ispahbadiyya)، ۳. کین‌خواریه (Kin-kharyya) تقسیم می‌شوند (Frye, 1986: 1110). در این پژوهش، اسپهبدیه (۴۶۶-۶۰۶ ه.ق.) که فرقه ثانیه باوندیه خوانده می‌شود، مد نظر است که مشهور به تشیع امامیه هستند (Madelung, 1985: 749؛ شوشتری، ۱۲۹۹: ۳۸۴/۲).
۱۳. منظور از قلعه یادشده، مهرین‌دژ بوده است. اسماعیلیان از این دژ به عنوان پایگاهی برای ایجاد ناامنی در مسیر راه دامغان- استرآباد استفاده می‌کردند (برای اطلاع بیشتر نک.: ستوده، ۱۳۶۲: ۱۲۳-۱۲۴؛ Willey, 2005: 143).
۱۴. فردی که بیماری از نوع سل داشته باشد که در گردن ظاهر می‌شود (دهخدا، ۱۳۴۷: ۷۴۵/۲۱).
۱۵. ظهیرالدین مرعشی از قول تیمور نوشته است: «حضرت صاحب قرآن تا آخر عمر خود همیشه اعتراف می‌نمود که خزاین چندین پادشاهان که به تحت تصرف اصحاب خزاین ما درآمد هیچ کدامین این قدر نبود که خزینه حکام مازندران» (مرعشی، ۱۳۶۸: ۳۰۹). ابن‌اسفندیار درباره ثروت مازندران در دوره رستم‌شاه غازی آورده است: «و گذشت از خسروپرویز هیچ جهاندار و شهریار را

- چندان گنج و ذخائر و نفایس نبود که او (رستم‌شاه غازی) را تا به عهد ما چهل پاره قلعه از زر و اجناس و جواهر از آن او بماند» (ابن‌اسفندیار، ۱۳۶۶: ۱۰۸).
۱۶. بدین‌گونه برخلاف نوشته مرعشی، قتل گردبازو در پی مبارزات شاه غازی با اسماعیلیان رخ داده است نه اینکه به سبب قتل پسر، رستم به انتقام‌گیری از اسماعیلیان پردازد (مرعشی، ۱۳۶۸: ۴۰-۴۱). ابن‌اسفندیار قتل پسر رستم‌شاه غازی را به تحریک سنجر نسبت داده و در این باره آورده است: «بعد از قضیه کشته‌شدن گردبازو، رستم پیوند خود را با دربار او گسست. دیگر به سنجر نامه نوشت و پیوسته می‌گفت و به دوستان تاجدار خود می‌نوشت که سنجر ملحد، پسر مرا کشت» (ابن‌اسفندیار، ۱۳۶۶: ۷۸). به هر حال، کشته‌شدن پسر رستم به دست اسماعیلیان رخ داده است و این عامل در حملات بعدی شاه غازی به اسماعیلیان مؤثر بوده است.
۱۷. برای آگاهی بیشتر از اقدامات رستم بن علی در مقابل اسماعیلیان نک: مرعشی، ۱۳۶۸: ۴۱-۵۸؛ ابن‌اسفندیار، ۱۳۶۶: ۶۸؛ هاجسن، ۱۳۶۹: ۱۴۹.
۱۸. شخص یک‌چشم (دهخدا، ۱۳۳۸: ۲۹۹۹/۷).
۱۹. خوارشده و ذلیل (دهخدا، ۱۳۴۲: ۶۴۷/۴۴).
۲۰. برای آگاهی از ترورهای اسماعیلیه و تفکیک گروهی آنان نک: ولادیمبرونا، ۱۳۷۵: ۱۸۴-۱۹۲؛ و برای آگاهی از نحوه محاکمه ابوهاشم به دست اسماعیلیان نک: کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۷۵-۱۷۹ که نوشته است به فرجام او را «بکشتند و سوزانیدند».

منابع

- املی، مولانا اولیاءالله (۱۳۴۸). *تاریخ رویان*، تصحیح: منوچهر ستوده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن بابویه رازی، منتجب‌الدین علی (۱۳۶۶). *الفهرست*، تحقیق: سید جلال‌الدین محدث ارموی، قم: کتاب‌خانه عمومی آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبد الرحمن (۱۹۹۲). *المنتظم فی تاریخ الملوک والامم*، تحقیق: محمد عبد القادر عطاء و مصطفی عبد القادر عطاء، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن ظافر، جمال‌الدین علی (۲۰۰۱). *اخبار الدول المنقطعة*، تحقیق: علی عمر، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- ابن اثیر، عزالدین علی (بی‌تا). *الکامل (تاریخ بزرگ اسلام و ایران)*، ترجمه: عباس خلیلی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی، ج ۹.
- ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد بن حسن (۱۳۶۶). *تاریخ طبرستان*، تصحیح: عباس اقبال، تهران: پدیده.
- بارانی، محمدرضا؛ نادریان، هدایت (۱۳۹۰). «وضعیت فرهنگی شیعه امامیه در ایران عصر سلجوقی»، در: *سخن تاریخ*، س ۵، ش ۱۵، ص ۱۵۱-۱۷۴.
- باسانی، الساندرو (۱۳۸۱). «دین در دوره سلجوقی»، در: *تاریخ ایران کمبریج (از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی ایلخانان)*، گردآورنده: جی. آ. بویل، ترجمه: حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم، ج ۵.
- بنداری اصفهانی، فتح بن علی (۲۵۳۶). *تاریخ سلسله سلجوقی*، ترجمه: محمدحسین جلیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- بیانی، شیرین (۱۳۷۹). *مغولان و حکومت ایلخانی در ایران*، تهران: سمت.
- پاکتچی، احمد (۱۳۷۰). «ابن‌شاذان»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۴.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۹۰). *تاریخ سیاسی شیعیان اثناعشری در ایران (از ورود مسلمانان به ایران تا تشکیل حکومت صفویه)*، قم: شیعه‌شناسی، چاپ چهارم.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۶). *تاریخ تشیع در ایران*، تهران: علم.
- حسینی العلوی، ابوالمعالی محمد (۱۳۷۶). *بیان‌الادیان*، تصحیح: محمد دبیر سیاقی، تهران: روزنه.
- حسینی یزدی، محمد بن محمد (۱۳۸۸). *العراضة فی الحکایة السلجوقیة*، به کوشش: مریم میرشمسی، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- حسینی، صدرالدین ابوالحسن علی بن ناصر (۱۳۸۰). *اخبار امرا و پادشاهان سلجوقی (زبدة التواریخ)*، ترجمه: رمضان‌علی روح‌الاهی، تهران: ایل شاهسون بغدادی.
- حلمی، احمد کمال‌الدین (۱۳۹۰). *دولت سلجوقیان*، ترجمه و اضافات: عبدالله ناصری طاهری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ چهارم.

- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۵۵). *دستور الوزرا*، تصحیح: سعید نفیسی، تهران: اقبال.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۸۰). *تاریخ حبیب‌السیر*، زیر نظر: محمد دبیر سیاقی، تهران: خیام، چاپ چهارم.
- دفتری، فرهاد (۱۳۷۶). *افسانه‌های حشاشین یا اسطوره‌های فدائیان اسماعیلیه*، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: فرزاد روز.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۵-۱۳۴۷). *لغت‌نامه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۷، ۱۷، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴.
- رازی، قوامی (۱۳۳۴). *دیوان قوامی رازی*، تصحیح و اهتمام: جلال محدث ارموی، تهران: بی‌نا.
- راوندی، محمد بن علی (۱۳۶۴). *راحة الصدور و آية السرور*، تصحیح: محمد اقبال با حواشی مجتبی مینوی، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- ستارزاده، ملیحه (۱۳۸۶). *سلجوقیان*، تهران: سمت، چاپ سوم.
- ستوده، منوچهر (۱۳۶۲). *قلاع اسماعیلیه در رشته کوه‌های البرز*، تهران: کتاب‌خانه طهوری.
- شبانکاره‌ای، محمد (۱۳۶۳). *مجمع‌الانساب*، تصحیح: میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- شوشتری، قاضی نورالله (۱۲۹۹). *مجالس المؤمنین*، تصحیح: حاج ملاامین طهرانی، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة، ج ۲.
- قاضی‌خان، حسین (۱۳۹۴). «مناسبات اسماعیلیان و امامیان عراق، شام و مصر در قرن سوم تا پنجم هجری»، در: *مطالعات تاریخی جهان اسلام*، س ۳، ش ۵، ص ۵۷-۷۸.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸). *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض*، تصحیح: محدث ارموی، تهران: انجمن آثار ملی.
- کاشانی، جمال‌الدین محمد (۱۳۶۶). *زبده التواریخ*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کلوزنر، کارلا (۱۳۸۱). *دیوان‌سالاری در عهد سلجوقی (وزارت در عهد سلجوقی)*، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- لوئیس، برنارد (۱۳۶۲). *تاریخ اسماعیلیان*، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- مرعشی، ظهیرالدین (۱۳۶۸). *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش: محمدحسین تسبیحی، تهران: شرق.
- مستوفی قزوینی، حمدالله بن ابی‌بکر (۱۳۳۹). *تاریخ‌گزیده*، به اهتمام: عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- منشی کرمانی، ناصرالدین (۱۳۶۴). *نسائم الاسحار من لطائف الاخبار*، تصحیح: میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران: اطلاعات.
- منظورالاجداد، محمدحسین (۱۳۸۱). *امامیه در دوره سلجوقیان*، پایان‌نامه دکتری تاریخ، گرایش تاریخ اسلام، استاد راهنما: سید هاشم آقاجری، استادان مشاور: صادق آئینه‌وند و هادی عالم‌زاده، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷). *رجال النجاشی*، قم: النشر الاسلامی.

نظام‌الملک طوسی، ابوعلی حسن بن علی (۱۳۷۲). *سیاست‌نامه*، تصحیح: عباس اقبال تهران: اساطیر، چاپ دوم.

نوبختی، ابو محمد حسن بن موسی (بی‌تا). *فرق الشیعه*، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم، قم: مکتبه الفقیه.

نیشابوری، ظهیرالدین (۱۳۳۲). *سلجوق‌نامه*، تهران: کلاله خاور.

نیشابوری، فضل بن شاذان (۱۳۶۳). *الایضاح*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ولادیمیرونا، لودمیلا استرویوا (۱۳۷۵). *تاریخ اسماعیلیان در ایران*، ترجمه: پروین منزوی، تهران: دفتر نشر معارف اسلامی.

هاجسن، مارشال (۱۳۶۹). *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۵۶). *جامع التواریخ (بخش اسماعیلیان و نزاریان)*، به کوشش: محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرس، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۲.

Aziz, Abualy (1974). *A Brief History of Ismailism*, Tanzania: Ismailia Association.

Daftary, Frahad (2007). *The Ismailis, Their History and Doctrines*, London: Cambridge University Press.

Frye, R. N. (1986). "Bawand" in: *Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, New Edition, Leiden: Brill.

Kafesoglu, Ibrahim (1988). *A History of Seljuks: Ibrahim Kafesoglus Interpretation and the Resulting Controversy*, tra, Gary leiser, Carbondale: Southern in University Press.

Koblberg, Etan (1991). *Be Life and Law in Imami Shiism*, Grent: Britain Variorum.

Madelung, W. (1985). "AL-Bavand" in: *Encyclopaedia Iranica*, London: Columbia University.

Watt, Montgomery (1961). *Islam and the Integration of Society*, London: Routledge, Kegan Paul Ltd.

Wiley, Peter (2005). *Eagles Neast: The Ismaili Castles of Iran and Syria*, London: I.B.Tauris.

تعریف زهد، جایگاه و ارکان آن در نگاه معصومان (ع) و متصوفه

* حبیب حاتمی کنکبود*

** رحمان بوالحسنی**

*** وحید مرادی***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۳۰]

چکیده

زهد از مباحث مهم در تفکر اسلامی و از محوری‌ترین اصول در نگاه متصوفه است. بسیاری تصوف را همان زهد تکامل‌یافته می‌دانند و علت اهتمام صوفیان به زهد را توجه آنها به این حقیقت دانسته‌اند که بدون بی‌رغبتی به دنیا، طی کردن مسیر سلوک میسر نخواهد بود. به همین سبب، ارکان زهد از نگاه ایشان عبارت است از: اجتناب از عمل بی‌علاقه، گفتاری بی‌طمع، عزت بی‌ریاست، دنیاگریزی و پرهیز از مال، سخن و خواب و خوراک. زهد در نگاه معصومان (ع) اختلافاتی با نگاه متصوفه دارد؛ اما می‌توان گفت زهد نزد متصوفه تا حد زیادی نزدیک به حقیقت آن در بیان پیامبر (ص) و اهل بیت ایشان است و بلکه گاه تعریف متصوفه از زهد عیناً همان تعریف پیامبر (ص) است. لذا تفاوت‌هایی وجود دارد، چنان‌که زهد نزد متصوفه معنای تندتری داشته است، به گونه‌ای که بعضاً منجر به ترک ضروریات زندگی و دشمن‌داشتن دنیا می‌شود، حال آنکه در کلام معصومان (ص) توجه به نیازهای زندگی و ضروریات آن آشکار است؛ اما این تفاوت‌ها آنچنان وسیع و عمیق نبوده است که بتوان زهد متصوفه را جدای از زهد حضرات معصومان (ع) دانست. تحقیق حاضر با رویکردی توصیفی-تحلیلی زهد و زهدگرایی را بررسی، و بین دیدگاه معصومان (ع) با متصوفه مقایسه تطبیقی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: زهد، ارکان زهد، تصوف، معصومان (ع)، متصوفه.

* استادیار گروه معارف دانشگاه لرستان hhatami1014@gmail.com

** دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) bolhasani1261@gmail.com

*** دانش آموخته کارشناسی ارشد تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب moradi1361@gmail.com

مقدمه

زهد یکی از آموزه‌های مقبول دین اسلام است. پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) و اوصیای گرامی ایشان سخنان متعددی در تمجید و فضیلت آن بیان کرده‌اند و مسلمانان سده‌های نخستین که بیش از دیگران تحت تأثیر رفتار و منش پیامبر (ص) قرار داشتند، نیز به تأسی از آن حضرت در قبال این مسئله اهتمام ویژه‌ای از خود نشان می‌دادند. این اهتمام را می‌توان در رابطه عمیقی که میان تصوف سده‌های نخستین با زهد وجود دارد، به‌وضوح مشاهده کرد.

آنچه معنای زهد را روشن می‌کند و به آن جنبه عملی (کارکردی) می‌دهد، سیره عملی زهدورزی پیامبر اعظم (ص) و ائمه هدی (ع) و صحابه راستین ایشان است؛ چراکه حضرت در کنار سفارش لفظی عملاً نیز زهدورزی را به مسلمانان آموزش می‌دادند و آنها را به تحصیل خلق و خوی زاهدانه ترغیب می‌کردند.

از اواسط قرن دوم هجری به بعد جریانی به نام تصوف در جهان اسلام بروز و ظهور پیدا می‌کند که به اعتقاد بسیاری از محققان، رکن رکن این جریان «زهد» است (نک: ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۹۰). این جریان که خود را علاقه‌مند به باطن دین و در پی شناخت پروردگار و رهانیدن خود از دوزخ و رسیدن به درجات بهشت و همنشینی با انبیا و اولیا می‌داند، مدعی است که زهد را مَرکب حرکت خود قرار داده است. البته اینکه متصوفه با استفاده از این مَرکب توانستند به مقصد برسند یا خیر، بحث دیگری است که باید در جای خود بررسی شود.

ارزیابی مسئله زهد در میان متصوفه با استناد به روایات معصومان (ع) می‌تواند به ما در دستیابی به حقیقت زهد کمکی شایان کند.

زهد در لغت

لازمه پرداختن به هر مسئله‌ای روشن شدن موضوع آن و تصور دقیقی از آن است که در اینجا نیز به این منظور ابتدا معنای زهد در لغت و اصطلاح بررسی می‌شود. راغب اصفهانی در معنای زهد می‌نویسد: «زهد چیز کم را گویند و زاهد یعنی روی‌گرداننده از چیزی و خشنودشونده به مقدار کم آن» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۴۱).

طریحی مانند همین معنا را آورده و می‌گوید: «زهد نسبت به چیزی عبارت است از

تعریف زهد، جایگاه و ارکان آن در نگاه معصومان (ع) و متصوفه / ۵۷

عدم تمایل و گرایش قلبی نسبت بدان» (طریحی، ۱۳۷۵: ۵۹/۳). معنایی بیان شده در مختار الصحاح برای زهد نیز تقریباً همان معنای فوق را بیان می‌کند. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۸). تاج العروس در معنای زهد می‌نویسد: «اكتفاكردن حداقلی (در تأمین نیاز خود) به حلال و چشم‌پوشی کردن از مقدار زائد برای رضای خداوند متعال» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۸۰/۴). چنان‌که از سخنان اهل لغت و ارباب معاجم به دست می‌آید زهد به معنای ترک و اعراض از چیزی است، خواه این ترک و اعراض به سبب محبوب شدن در پیشگاه خداوند واقع شده باشد یا به علت کم‌ارزشی شیء متروک یا به هر دلیل دیگر؛ در مشتقات این کلمه نیز تقریباً همین معنا را می‌توان دید.

زهد در اصطلاح

کلابادی، از مشاهیر صوفیه، در تعریف زهد از قول علی ابن ابی طالب (ع) می‌گوید: «زهد آن است که باک ندارد دنیا را هر که خورد، اگر مؤمن باشد و اگر کافر» (کلابادی، ۱۳۷۱، باب سی‌وششم). او همچنین از زبان بزرگان قوم تصوف چنین نقل کرده است: «یحیی بن معاذ گفت: زهد ترک بُد است و بُد آن است که از وی چاره نباشد». «شبلی را رحمة‌الله علیه از زهد پرسیدند: گفت به حقیقت خود زهد هیچ نیست. اگر زهد اندر چیزی آرد که او را نیست آنچه او را نیست، اندر وی زهد نباشد و اگر زهد آرد اندر چیزی که مر او را است چون با وی است چگونه زهد آرد» (همان).

قشیری، به نقل از سفیان ثوری، زهد را چنین تعریف کرده است: «زهد اندر دنیا کوتاهی امل است، بدان نیست که جامه خشن پوشی و طعام خشن خوری» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۷۵). ابوعلی دقاق در تعریف زهد گفته است: «دست برداشتن دنیا است، چنان‌که هست نگوئی تا رباطی کنم یا مسجدی [را] عمارتی کنم» (همان). ابن خفیف گوید: «زهد راحت یافتن است [در] بیرون آمدن از ملک» (عثمانی، ۱۳۷۴: ۱۷۵). جنید گوید: «زهد تهی دلی است از آنچه دست از او خالی است» (همان). عبدالله بن مبارک گوید: «زهد ایمنی بود به خدای با دوستی درویشی» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۷۶). رُویم جنید را پرسید از زهد: «گفت حقیرداشتن دنیا را و آثار او از دل ستردن» (همان: ۱۷۵). حسن بصری گوید: «زهد اندر دنیا آن است که اهل او را دشمن داری و آنچه اندروست» (همان). بشر حافی گوید: «زهد ملکی است، کی نشیند مگر اندر دلی خالی» (عثمانی، ۱۳۷۴: ۱۷۵-۱۷۹). حاتم

اصم گوید: «زهد ترک دنیا و سبک‌انگاشتن آن است به گونه‌ای که گویا ارزش ایشارکردن ندارد». خلیل بن احمد می‌گوید: «زهد ترک‌کردن زیادی سخن و ترک زیادی آنچه در دست مردم است» (خرگوشی، ۱۴۲۷: ۹۹). ابوسعید خرازی، از قول برخی علما، زهد را چنین معنا کرده است: «زهد خارج‌شدن ارزش اشیا از قلب انسان است» (خرازی، ۱۴۱۲: ۳۰). در مقام جمع‌بندی می‌توان این بیان «الوصایا» را ذکر کرد که زهد را چنین معنا کرده است: «زهد کنترل نفس نسبت به دنیا، لذت‌ها و شهوات آن است و کنترل نفس را به معنای علاقه‌مندبودن نسبت به آنچه که خداوند عزوجل به آن دعوت کرده با فراموش کردن نافرمانی‌های نفس است». او با عبارتی واضح‌تر در معنای زهد می‌گوید زهد «ترک، بدآمدن و دشمن‌داشتن دنیا است» (محاسبی، ۱۹۸۶: ۱۰۲).

ویژگی‌های زهد متصوفه

با وجود برخی تفاوت‌ها در تعاریف صوفیان از زهد ویژگی‌های ذیل را می‌توان وجوه مشترک همه تعاریف فوق به حساب آورد:

۱. بی‌اعتنایی به دنیا و همچنین نداشتن حب آن؛
۲. ترک ضروریات زندگی؛
۳. کوتاه‌کردن آرزوها؛
۴. مالکیت‌نداشتن به اموال و دینار و درهم؛
۵. حسرت‌نخوردن در خصوص چیزهای نداشته؛
۶. اعتماد و تکیه‌کردن بر خدا.
۷. نپرداختن به اموری که سبب فراموشی یاد خدا می‌شود؛
۸. تحقیر دنیا و دشمن‌داشتن آن؛
۹. کم سخن‌گفتن و چشم‌پوشی کردن از اموال مردم؛
۱۰. اکتفاکردن به حلال.

زهد در نگاه معصومان (ع)

اکنون تصوف را از نگاه پیامبر (ص) و ائمه (ع) از منظر روایات تعریف و ارزیابی می‌کنیم.

زهد در نگاه پیامبر (ص)

پیامبر (ص) در حدیثی زهد را به معنای کوتاه کردن آرزو و به جا آوردن شکر همه نعمت‌ها و پرهیز از همه محرمات الاهی می‌دانند (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۵۸). و در روایت دیگری زهد را این‌گونه معنا می‌کنند که «زهد به معنای حرام کردن حلال بر خود نیست، بلکه بدین معنا است که انسان اطمینانش به آنچه در دست خدا است، بیشتر باشد از آنچه در دست خود است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۲/۷۳)؛ و نیز آن حضرت در فرمایش دیگری در معنای زهد فرموده است: «زهد در دنیا لباس خشن پوشیدن و غذای کثیف و نامناسب خوردن نیست، بلکه زهد در دنیا کوتاه کردن آرزوها است» (طبرسی، ۱۳۸۵: ۱۱۴).

زهد در نگاه ائمه (ع)

حضرت علی (ع) نیز به تبع تفکر حضرت رسول (ص) در معنای زهد فرموده: «ای مردم، زهد یعنی کوتاه کردن آرزو و شکرگزاری در برابر نعمت‌ها و پرهیز از انجام دادن محرمات» (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۱). همچنین حضرت (ع) در معنای زهد می‌فرمایند: «زهد آن است که تا آنچه داری تمام نشود، در طلب آنچه نداری بر نیایی» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ح ۶۷/۱۳۰۶). و نیز در نهج‌البلاغه می‌فرمایند: «تمام زهد میان دو کلمه قرآن است؛ خداوند سبحان می‌فرماید: «به آنچه از دست داده‌اید تأسف نخورید و به آنچه به دست می‌آوردید، شادمان نباشید» (حدید: ۲۳). کسی که به گذشته تأسف نمی‌خورد و برای آینده خوشحال نیست، هر دو طرف زهد را رعایت کرده است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۳۹).

امام حسن مجتبی (ع) در پاسخ به این پرسش که زهد چیست، می‌فرماید: «رغبت به تقوا است» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۲۲۵). چنان‌که وقتی شخصی از امام صادق (ع) پرسید معنای زهد در دنیا چیست، ایشان در جواب فرمود: «از حرامش دوری کن» (مجلسی، ۱۴۰۳؛ ۳۱۷/۷۰). حضرت در حدیثی دیگر می‌فرماید: «زهد ... و آن عبارت است از ترک هر چیزی که مانع پرداختن تو به خداوند متعال می‌شود، بدون آنکه ضایع شدن آنها سبب پشیمانی باشد و ترک آنها موجب تعجب و تکبر نمی‌شود و به جا آوردن آنها گشایشی نیست و انجام دادن آنها شایسته ستایشی نیست و فایده‌ای در انجام دادن آنها نیست، بلکه به جانی آوردن آن کارها موجب راحتی و به جا آوردنشون موجب خسارت است» (منسوب به امام صادق (ع)، ۱۴۰۰: ۱۳۷).

امام صادق (ع) در دعای روز چهارشنبه گستره معنای زهد را در فرهنگ اهل بیت (ع) روشن‌تر بیان می‌کنند: «خدایا در چهارشنبه چهار حاجت مرا روا ساز، نیرویم را در طاعت خود و نشاطم را در بندگی خویش، و رغبتم را در پاداشت و بی‌رغبتی‌ام را در آنچه که موجب عذاب دردناک تو است قرار ده، همانا آنچه را بخواهی لطف می‌فرمایی» (قمی، ۱۳۷۹: ۴۹).

ویژگی‌های زهد نزد معصومان (ع)

با توجه به عبارت فوق روشن می‌شود که در معنای زهد در فرهنگ اهل بیت (ع) دو عنصر اساسی وجود دارد: ۱. در معنای زهد بی‌رغبتی کاملاً برجسته است؛ ۲. متعلق بی‌رغبتی هر چیزی است که موجب عقاب قرار می‌گیرد، اعم از: حب مال فرزندی، مقام یا حب هر چیز دیگری. با این اوصاف، زهد در کلام حضرات معصومان (ع) این ویژگی‌ها را دارد:

۱. کوتاهی آرزو؛
۲. شاکر بودن در برابر نعمت‌های پروردگار؛
۳. پرهیز از ارتکاب محرمات؛
۴. اعتماد نکردن بر داشته‌های خود؛
۵. توکل و امیدواری به الطاف و نعمت‌های خدا؛
۶. راضی و خوشحال بودن به مصیبت‌های پیش آمده به سبب پاداشی که در صبر بر این مصیبت‌ها نهفته است؛
۷. استفاده حداکثری از نعمت‌ها و امکانات موجود؛
۸. متأسف نبودن از نعمت‌ها و امکانات ضایع شده (اسیر گذشته نبودن و در گذشته زندگی نکردن، مهار نفس در مقابل نعمت‌ها و فرصت‌هایی که در زندگی پیش می‌آید. به عبارت دیگر، قدر و جایگاه خود را شناختن)؛
۹. اشتیاق و علاقه برای متقی بودن و حفظ تقوا؛
۱۰. رهاکردن هر گونه عملی که انسان را از یاد خدا باز می‌دارد.

همگرایی و اشتراکات متصوفه و حضرات معصومان (ع) در تعریف زهد

مقایسه تعاریف متصوفه از زهد با تعاریف معصومان (ع) روشن می‌کند که زهد در

تعریف زهد، جایگاه و ارکان آن در نگاه معصومان (ع) و متصوفه / ۶۱

نگاه متصوفه بسیار نزدیک به زهد در نزد حضرات معصومان (ع) است. عناصر اصلی

زهد، که نزد این دو گروه مشترک است، چنین است:

۱. کوتاه کردن آرزوها؛
۲. بی‌اعتنایی به دنیا و نداشتن حب آن در دل؛
۳. اکتفا کردن به حلال؛
۴. اعتماد و تکیه کردن بر خدا؛
۵. حسرت نخوردن به چیزهای نداشته؛
۶. پرهیز از اموری که موجب فراموشی یاد خدا می‌شوند.

واگرایی و نقاط افتراق متصوفه و حضرات معصومان (ع) در تعریف زهد

عناصر مشترک فراوانی در هر دو دسته تعاریف مذکور به روشنی دیده می‌شود؛ اما با

دقت در این تعاریف نقاط افتراقی نیز وجود دارد؛ چراکه زهد در نزد متصوفه معنای

تندتری داشته است، به گونه‌ای که منجر به امور ذیل می‌شود:

۱. ترک ضروریات زندگی؛
۲. مالکیت نداشتن بر اموال و دینار و درهم؛
۳. دشمن داشتن دنیا؛
۴. کم سخن گفتن

حال آنکه در کلام معصومان (ع) توجه به نیازهای زندگی و ضروریات آن

آشکار است. زیرا بدیهی است که هر انسانی برای داشتن زندگی هرچند بسیار

ساده، نیازمند ضروریاتی هرچند اندک است. در حالی که ظاهر تعریف متصوفه،

همچون یحیی بن معاذ، مخالف این مسئله است و از طرفی عمل کردن به این

تعاریف سر از رهبانیت در می‌آورد، که در تفکر اسلامی مردود است. مگر آنکه

بگوییم مقصود او از این ویژگی ساده‌زیستی و بی‌اعتنایی به وسایل و مایحتاج

زندگی است.

با مراجعه به سیره زهدورزی پیامبر (ص) و ائمه هدی (ع) و صحابه نزدیک ایشان

این مسئله به وضوح روشن می‌شود که ایشان در عین اینکه مظهر تام زهد صحیح

اسلامی هستند، از ضروریات زندگی اجتناب نکرده‌اند. برای نمونه این مسئله را می‌توان

در جهیزیه حضرت زهرا (ع) (نک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۴/۴۳) و نیز سبک زندگی جناب سلمان فارسی مشاهده کرد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۳۶/۱۸).

همچنین، از مقایسه این دو گروه تعاریف به دست می‌آید که تعریف برخی صوفیان بیانگر آن است که زهد از نظر ایشان عملی جوارحی است، حال آنکه از احادیث معصومان (ع) برمی‌آید که زهد، عملی جوانحی است. اگرچه در سیره عملی آن حضرات (ع) زهد جوارحی نیز کاملاً ملموس است؛ چراکه تا زهد، جوانحی نباشد و در قلب تثبیت نشود، جوارحی بودن آن متزلزل است.

تفاوت دیگری که در تعریف صوفیان از زهد آمده، مالکیت‌نداشتن بر اموال دینار و درهم است. با مراجعه به متون تاریخی که سیره اهل بیت (ع) را گزارش کرده‌اند، روشن می‌شود که ایشان نه فقط اموال و دینار و درهم داشته‌اند، بلکه برخی از آن حضرات به سبب برخی مقتضیات از ثروتمندترین افراد در زمان خود بوده‌اند. میزان بخشش‌هایی که ائمه (ع) به سائلان می‌کردند، مبین ثروت ایشان است (نک: قمی، ۱۳۸۶: ۴۱۸/۱). یکی از خدمات امام سجاد (ع) خریداری، نگهداری، تربیت و سپس آزادکردن بردگان و کنیزها بود، به طوری که تعداد کثیری از این آزادشده‌ها در مدینه جمع شده بودند (نک: پیشوایی، ۱۳۷۸: ۲۵۹-۳۰۰).

تفاوت دیگری که در تعریف صوفیان از زهد بیان شد، دشمن داشتن دنیا است. در حالی که در سخنان و سیره اهل بیت (ع) دنیا به شدت نکوهش شده است. برای نمونه علی (ع) می‌فرماید: «دنیای شما نزد من خوارتر است از عطسه (آب بینی) ماده بز» (نهج‌البلاغه: خطبه ۳). نیز می‌فرماید: «به خدا سوگند این دنیای شما در چشم من خوارتر (و بی‌ارزش‌تر) از استخوان بی‌گوشت خوکی است که در دست بیماری جذامی باشد» (نهج‌البلاغه: حکمت ۲۳۶). اما در کنار این گونه روایات، روایات دیگری نیز هست که اگر بخواهیم ماهیت حقیقی دنیا را بشناسیم، باید آنها را نیز لحاظ کنیم. در فرهنگ معصومان (ع) دنیا دشمن انسان نیست، بلکه مکانی است که می‌توان در آن برترین مراتب سعادت را تحصیل کرد. برای نمونه علی (ع) در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «دنیا اگرچه از جهتی شما را می‌فریبد، اما از جهت دیگر شما را از بدی‌هایش می‌ترساند» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۷۳)؛ و چه زیبا در جای دیگر می‌فرماید: «دنیا چه خوب خانه‌ای است برای آن کس که آن را جاودانه نپندارد، و خوب

تعریف زهد، جایگاه و ارکان آن در نگاه معصومان (ع) و متصوفه / ۶۳

محلّی است برای آن کس که آن را وطن خویش انتخاب نکند» (نهج البلاغه: خطبه ۲۲۳). در این سخنان ائمه (ع) به خوبی روشن است که دنیا فی نفسه نه مذموم است و نه ممدوح؛ چگونگی تعامل انسان با دنیا است که آن را خوب یا بد می‌کند. چهارمین ویژگی که از سخنان متصوفه در معنای زهد بیان شد کم سخن گفتن است. کم سخن گفتن در سخنان معصومان (ع) در معنای زهد نیامده است؛ اما جایگاهی والا در سیره ایشان دارد. البته با توجه به معنای زهد در نگاه اهل بیت (ع) به راحتی به دست می‌آید که اگر کسی موفق به کسب این فضیلت شود به صورت طبیعی از سخن گفتن وی کاسته خواهد شد؛ چراکه بسیاری از اموری که محرک سخن گفتن می‌شود (مانند انگیزه‌های دنیوی) در وجود زاهد از بین رفته است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «بیهوده سخن مگوی و بسیار سخن گویی در گفتار مفید را نیز رها کن» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۳۷۹).

اهمیت و جایگاه زهد نزد متصوفه

با توجه به معنای اصطلاحی زهد، جایگاه رفیع آن نزد متصوفه روشن می‌شود. در واقع «نقش زهد در تثبیت بنیان اولیه تصوف نقش اساسی و غیر قابل انکار است، به گونه‌ای که در دوره‌های نخستین اسلامی آرا و افکار صوفیانه از زهد و ترک لذایذ دنیوی و انزوا و کناره‌گیری از دنیا و اهل دنیا متأثر بوده است. شهرت زهاد ثمانیه دلیلی بر این مدعا است» (ترابی و ذاکر، ۱۳۸۹). مروری بر متون صوفیه در چند قرن اول اسلام و جملات منقول از بزرگان تصوف نشان می‌دهد که صوفیه زهد را غالباً به معنای ترک دنیا و به صورت سلبی می‌دیده‌اند. یعنی دنیاداشتن با زاهدبودن در نگاه آنان جمع نمی‌شود.

نقش زهد در سیر و سلوک الی الله

شقیق بلخی، در سخنی منسوب به او، می‌گوید: «منازلی که اهل صدق در آنها عبادت می‌کنند چهار منزل است که اولین آن زهد است» (یسوعی، ۱۹۸۲: ۱۷). از این عبارت به روشنی به دست می‌آید که زهد نزد اهل تصوف حساسیت ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که هیچ‌گاه سالک قبل از آراسته‌شدن به این خلعت توان تهذیب نفس را نخواهد داشت.

در آثار برخی از متصوفه آمده است که «هیچ عملی از اعمال نیک در دنیا نیست که همه طاعت‌ها را به دنبال آورد مگر زهد» (مکی، ۱۴۱۷: ۴۲۹/۱). نیز برخی از صحابه ایشان درباره ارزش زهد گفته‌اند: «مؤثرتر از زهد در امور آخرت به ما نشان داده نشده است» (همان). و باز ایشان درباره اهمیت زهد می‌نویسد: «هر کس چهار روز در دنیا زهد بورزد خداوند متعال چشمه‌های حکمت را در قلبش جاری و زبانش را بدان گویا می‌کند و در خبر دیگری آمده است هر کس اهل سلوک و زهدورزی در دنیا است به او نزدیک شوید» (همان).

ابونصر سراج در فضیلت زهد می‌نویسد:

مقام زهد مقامی شریف است و این مقام زیربنای احوال پسندیده و مقامات عالی است. زهد اولین قدم است برای کسانی که شروع به سیر و سلوک الی‌الله می‌کنند، همان‌ها که از خداوند راضی و بر او توکل می‌کنند. پس آنان که اساس سلوکتشان بر زهد استوار نباشد، مراحل بعدی را به سلامت طی نخواهند کرد، زیرا دنیادوستی مسبب هر لغزشی است، اما زهد در دنیا مسبب تمام خیرات و طاعات می‌شود و گفته می‌شود هر کس در دنیا به وصف زهد نائل آید، مزین به هزار وصف نیک شده و هر کس به وصف دنیاگرایی شناخته شود به هزار وصف ناپسند گرفتار شده، و زهد منتخب پیامبر (ص) برای خودش بود به انتخاب خداوند (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۴۶).

سری سقطی درباره جایگاه زهد گفته است: «سرسلسله (و اساس) عبادات زهد در دنیا است» (خرگوشی، ۱۴۲۷: ۹۷).

به نظر، سخن کتانی بیش از دیگر سخنان اهمیت زهد را آشکار کند. او می‌گوید: «چیزی که تو را اندر آن خلاف نکنند نه کوفی و نه مدنی و نه عراقی و نه شامی، زهد بود اندر دنیا و سخاوت نفس بود و نصیحت مردمان را یعنی که این چیزها هیچ کس نگوید کی نه محمود است» (عثمانی، ۱۳۷۴: ۱۷۹).

ذوالنون مصری در وصف کسانی که این گوهر باارزش را به دست آورده‌اند می‌گوید: «اهل زهد پادشاهان دنیا و آخرت هستند» (همان). کتاب *الرعاية لحقوق الله* نیز در این باره می‌نویسد: «کسی که موفق به زهدورزی کامل یا مقداری از زهد شود بر او

تعریف زهد، جایگاه و ارکان آن در نگاه معصومان (ع) و متصوفه / ۶۵

منت گذاشته شده است» (محاسبی، ۱۴۲۰: ۵۸۷). صاحب *جوهر التصوف* نیز درباره منازل سلوک می‌گوید: «منازلی که طالبان آخرت باید به سوی آن گام بردارند هفت منزل است: اول توبه، سپس زهد...» (رازی، ۱۴۲۳: ۲۲۰).

با توجه به آنچه گذشت، زهد نزد متصوفه معبر بی‌بدیلی است که طالبان سیر و سلوک چاره‌ای جز عبور از آن ندارند تا بتوانند سایر مراحل سلوک را درک کنند. به همین سبب نیز می‌بینیم که: ۱. آنها زهد را در عداد مقامات به حساب آورده‌اند، نه احوال؛ ۲. در کتب عرفان عملی آن را جزء اولین مقامات ذکر کرده‌اند، نه مقامات میانی یا آخرین مقامات؛ ۳. تحصیل زهد نیاز به ممارست سالک دارد به گونه‌ای که حتی مقداری از آن هم اگر به دست آید افتخار است. با این اوصاف، در نگاه صوفیه قرون نخستین، چون دنیا تبعیدگاه انسان است، اگر آدمی قصد سیر کمالی داشته باشد، باید تا جایی که توان دارد از آمیخته شدن با دنیا و مظاهر آن بپرهیزد تا بتواند دیگر بار به جایگاه نخستین خود و به قرب حق دست یابد.

اهمیت و جایگاه زهد نزد معصومان (ع)

از آنچه در تعریف زهد از سیره پیامبر (ص) و اهل بیت ایشان بیان شد، اهمیت زهد روشن می‌شود. البته با جست‌وجو در سخنان ایشان می‌توان اشاره‌های دیگری نیز یافت که در آنها اهمیت و جایگاه زهد در مقایسه با سایر فضایل و ملکات اخلاقی تبیین شده است. به نظر می‌رسد احادیث ذیل برای تبیین اهمیت زهد در مسیر سلوک گویاتر است. پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «اسلام بر چهار رکن استوار شده است: صبر، یقین، جهاد و عدل؛ و صبر دارای چهار شعبه است: شوق، شفقت، زهد و انتظار» (کراچکی، ۱۳۹۴: ۴۰). در روایت دیگری حضرت رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «به‌درستی که بهترین بندگان خدا در میان مردم کسانی هستند که با داشتن رفعت (بزرگی) تواضع کنند و با وجود میل و رغبت زهد بورزند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۱/۷۴)؛ که خداوند در حدیث قدسی به حضرت موسی (ع) می‌فرماید: «طالبان زینت در نظر من به زینتی زیباتر از زهد آراسته نمی‌شوند» (قمی، ۱۴۱۴: ۵۴۸/۳).

همچنین حضرت محمد (ص) درباره مزین شدن به زهد می‌فرماید: «خداوند به بندگان خویش آرایشی بهتر از زهد در دنیا (بی‌میلی به دنیا) ... نداده است» (*تهجج الفصاحه*، ۱۳۶۳: ۷۰۰).

ابوذر غفاری از حضرت رسول اکرم (ص) روایت می‌کند: «ای اباذر، هر گاه خداوند خیر بنده‌ای را بخواهد وی را در دینش فقیه می‌کند و در دنیا زاهد» (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۳۱). نیز پیامبر (ص) در تفسیر آیه «لیبلوکم ایکم احسن عملاً» می‌فرماید: «بهترین عمل انسان‌ها زهد است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۴/۷۴). و در حدیث دیگری از آن حضرت چنین نقل شده است: «هر کس طالب تقوا است، در دنیا زهد بورزد» (همان: ۳۲۰/۳۶).

البته درباره فضیلت و جایگاه زهد می‌توان به روایات دیگر نیز استناد کرد که برای رعایت اختصار در اینجا از آنها صرف نظر می‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد زهد در نگاه پیامبر اسلام (ص) دارای ویژگی‌های ذیل است:

۱. جزء یکی از عناصر زیربنایی دین اسلام و در شمار بهترین فضایل اخلاقی است؛
۲. بهترین زینت نزد پروردگار به حساب می‌آید؛
۳. بهترین عمل‌ها است؛

۴. هم‌وزن با تفقه در دین است و عنایتی است از سوی پروردگار که به هر کس داده نمی‌شود؛

۵. زاهد از برترین مردم به حساب آمده است.

با توجه به روایات نبوی (ص) علت اهتمام سالکین الی‌الله به زهد روشن می‌شود، چراکه ایشان متوجه این حقیقت شده‌اند که بدون زهد طی کردن مسیر سخت سلوک میسر نخواهد بود.

ارکان زهد در نگاه متصوفه

در کلام صوفیان عبارت‌هایی مانند ارکان زهد یا مقومات زهد وارد نشده است؛ اما با بررسی کلام آنها می‌توان مؤلفه‌هایی را یافت که با نبود آنها زهد حاصل نمی‌شود. در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. دنیاگریزی

در نگاه صوفیه، دنیاگریزی یکی از ارکان اساسی زهد به شمار می‌آید. معروف کرخی، از بزرگان صوفیه، دنیا را مانند دیگ جوشان و آبریزگاه می‌داند (اصفهانی، بی‌تا: ۳۶/۸). تشبیه دنیا به آبریزگاه از آن‌رو است که مادامی که نیاز به آب نباشد، کسی زحمت

تعریف زهد، جایگاه و ارکان آن در نگاه معصومان (ع) و متصوفه / ۶۷

رفتن به آنجا را به خود نمی‌دهد. به هر حال دنیا به شدت در آرای صوفیه مذمت شده است. سهل بن عبدالله در مذمت دنیا می‌گوید: «همه دنیا برای ابلیس است، غیر از مساجد» (خرگوشی، ۱۴۲۷: ۴۴۷). یحیی بن معاذ رازی نیز در مذمت دنیا می‌گوید: «دنیا مغازه شیطان است، بنابراین از دکان او چیزی سرقت نکنید که به طلب آن خواهد آمد و آن را باز خواهد ستاند» (همان).

از یحیی بن معاذ سخن دیگری در مذمت دنیا نقل شده که به شدت از سخن قبلی تندتر است. او می‌گوید: «دنیا ویرانه است و ویران‌تر از آن قلب کسی است که آن را آباد کند» (همان). فضیل بن عیاض نیز می‌گوید: «تمام پلیدی‌ها در یک خانه جمع شده و کلید آن دنیادوستی است» (همان).

این‌گونه سخنان در مذمت دنیا در آرای صوفیه بسیار است که در آنها به شدت سالک را از پرداختن به دنیا نهی کرده‌اند. چه بسا این پرسش مطرح شود که: مصادیق دنیا از نگاه صوفیه کدام است؟ معروف کرخی، که سرسلسله بسیاری از فرقه‌های صوفیانه است، دنیا را چهار چیز می‌داند: مال، سخن، خواب و خوراک. از نگاه وی، ثروت انسان را سرکش می‌کند، کلام موجب لهو و لعب می‌شود، خواب انسان را دچار فراموشی می‌کند و خوراک نیز موجب قساوت قلب است (ذوالفقاری، ۱۳۸۴: ۷۴).

۲. قَلتْ طَعَام

یکی دیگر از ارکان زهد صوفیانه، قلت طعام و روزه‌داری است که پیران طریقت، مریدان خود را به آن سفارش کرده‌اند. شقیق بلخی، که از پیش‌گامان متصوفه به حساب می‌آید، به این مسئله (روزه‌داری) توجه کرده است و یکی از مؤلفه‌های لازم در مقام زهد را گرسنگی می‌داند. او می‌گوید:

پس رونده در این منزل (یعنی زاهد) باید مقدار معلومی از طعام برای خود قرار دهد و نان خورش را از قوت روزانه‌اش حذف کند ... ولیکن نفس خود را باید گرسنه نگه دارد تا بر اثر گرسنگی از روی آوردن شهوات زیاد و آرزوها فارغ شود ... و چون یک روز بدین چنین بر او بگذرد و خدای متعال صدق نیت او را بداند مقداری از حب دنیا را از دل او بیرون کند و به جای آن نور زهد و گرسنگی داخل کند (یسوعی، ۱۹۸۲: ۱۷ و ۱۸).

فضیل بن عیاض می‌گوید: «دو چیز قساوت قلب می‌آورد: سخن گفتن زیاد و پرخوری» (خرگوشی، ۱۴۲۷: ۴۱۵)؛ «درباره سهل بن عبدالله گفته شده که او هر پانزده روز یک بار طعام می‌خورد و زمانی که ماه رمضان می‌آمد فقط یک بار طعام می‌خورد و گفته‌اند او هر شب را فقط با آب زلال افطار می‌کرد» (همان: ۲۱۶).

تهذیب الاسرار رویم بن عبدالله داستانی نقل می‌کند که طی آن رویم با کنیزی مواجه می‌شود که آب خنک به همراه دارد و رویم تصمیم می‌گیرد از آن آب بنوشد. کنیز بدو اعتراض می‌کند و می‌گوید: «وای بر تو! آیا صوفی در روز افطار می‌کند؟!». رویم نیز تحت تأثیر حرف کنیز قرار می‌گیرد و نذر می‌کند که هیچ‌گاه در روز افطار نکند (همان).

از آنچه نقل شد روشن می‌شود که امساک و کم‌خوری از ارکان مهم زهد است.

۳. توکل

یکی دیگر از ارکان زهد صوفیانه توکل است. صوفیان برای تأمین معاش از زهد و عبادت دست برنمی‌داشتند. زیرا با اعتقاد به خزائن آسمانی، که در قرآن از آن یاد شده، معتقد بودند اگر خدا بخواهد، از فضل خود بهره‌ای به آنها عنایت می‌کند (ترابی و ذاکر، ۱۳۸۹).

قوت القلوب نیز درباره توکل می‌گوید: «بدان، توکل چیزی از رزق را نمی‌کاهد؛ اما بر فقر و گرسنگی می‌افزاید؛ بنابراین رزق متوکل و زاهد در آخرت خواهد بود ... بنابراین توکل و زهد سبب آن (برخورداری از رزق دنیوی در آخرت) خواهد بود» (مکی، ۱۴۱۷: ۴۵/۲). جنید نیز در معنای توکل می‌گوید: «توکل آن است که با نداشتن غذا، غذا بخوری» (خرگوشی، ۱۴۲۷: ۱۱۶). یحیی بن معاذ نیز در ارزش توکل می‌گوید: «سه چیز برای سالک ضروری است: خانه‌ای که در آن سکنا کند، معاشی که با آن زندگی کند و عملی که به آن مشغول باشد؛ اما خانه سالک خلوت است و معاشش توکل است و کار او عبادت است» (همان: ۱۱۴).

با توجه به آنچه گفته شد، ارکان زهد از نگاه ایشان عبارت است از: اجتناب از عمل بی‌علاقه، قول بی‌طمع، عزت بی‌ریاست، دنیاگریزی، پرهیز از مال، سخن و خواب و خوراک.

ارکان زهد در نگاه معصومان (ع) و ارزیابی نظر متصوفه

اکنون با مراجعه به سیره اهل بیت (ع) در مسئله ارکان زهد، مقومات زهد را بیان کرده، ارکان زهد نزد متصوفه را ارزیابی می‌کنیم. با مراجعه به گفتار معصومان (ع) در این مسئله روشن می‌شود که ارکان زهد در نگاه متصوفه از فضایل اخلاقی به حساب می‌آید که البته، بررسی تمامی این ارکان به صورت دقیق از حوصله این تحقیق بیرون است، چراکه متصوفه در این‌گونه مسائل نظر واحدی ندارند. در این مقام، مفاهیمی که صوفیه در ارکان زهد مد نظر دارند با عرضه بر قرآن و روایات سنجدیده می‌شود.

۱. اجتناب از عمل بی‌علاقه

از ارکان مهم زهد نزد متصوفه اجتناب از عمل بی‌علاقه است. روشن است که اگر کسی عملی را بدون علاقه به جا آورد (مثلاً بدون علاقه نماز به جا آورد) نشان از درک نشدن اثر آن عمل عبادی است؛ چنان‌که قرآن تنبلی در به‌جا آوردن نماز را از نشانه‌های اهل نفاق می‌داند. قرآن در این باره می‌فرماید: «منافقین نماز به جا نمی‌آورند، مگر با حال تنبلی» (توبه: ۵۴). امام باقر (ع) می‌فرماید: «پرهیز از کاهلی و افسردگی، زیرا این دو کلید تمام بدی‌ها است. انسان کاهل نمی‌تواند وظایفش را به جا آورد و آدم افسرده‌حال نمی‌تواند در کار حق بردباری ورزد» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۹۵).

۲. قول بی‌طمع

اگر مراد صوفیه از قول بی‌طمع آن است که برای پوشیدن لباس زهد باید به گونه‌ای سخن گفته شود که در آن بوی اظهار نیاز یا امید دست‌یابی به مطامع دنیوی استشمام نشود، درست است و در نگاه اهل بیت (ع) نیز از این مسئله (طمع) نهی شده است. رسول خدا (ص) در این باره می‌فرماید: «طمع، حکمت را از دل دانشمندان می‌برد» (نهج‌الفصاحه، ۱۳۶۳: ۵۶۰). امام کاظم (ع) درباره مضرات طمع خطاب به هشام بن حکم می‌فرماید: «از طمع پرهیز و به آنچه مردم دارند، چشم‌داشتی نداشته باش، چشم‌داشت به مخلوق را در خود بمیران؛ زیرا طمع کلید هر خواری است و عقل را می‌دزد و انسانیت‌ها را می‌درد و آبرو را می‌آلاید و دانش را از بین می‌برد» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۳۹۹).

۳. عزتمندی بی‌ریاست

رکن سوم از ارکان زهد صوفیانه، عزتمندبودن است بدون داشتن ریاست. روشن است که اگر سالک با نیت خالص سیر و سلوک بورزد و اعراض از دنیا کند خودبه‌خود در نگاه دیگران دارای عزت و احترام می‌شود. کم نبودند عارفان و سالکانی که از همین راه به چنان نفوذ و احترامی در میان مردم دست یافتند که پیش از توبه و ورود در مسیر سیر و سلوک، رسیدن به چنین جایگاهی برایشان متصور نبود. نمونه بارز آن بشر حافی است. در بیان معصومان نیز به صورت متواتر به این حقیقت اشاره شده که عزت واقعی از آن خدا است و او است که هر که را بخواهد عزت می‌بخشد و عزتمندی به جایگاه ظاهری افراد وابسته نیست.

۴. دنیاگریزی و پرهیز از مال

ارکان چهارم و پنجم زهد دنیاگریزی و پرهیز از مال است. اگرچه دنیاگریزی فی‌نفسه مطلوب است، برای کسانی است که احتمال آلوده‌شدن به آن را در خود می‌بینند. اما اگر کسی بتواند بدون آلوده‌شدن به ضررهای دنیا وارد آن شود، می‌تواند این کار را انجام دهد چنان‌که مؤمنان راستین و در رأس آنها ائمه (ع) چنین بودند. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، می‌توانیم بگوییم صوفیه در این مسئله کمی دچار افراط شدند و از دنیاگریزی مد نظر معصومان (ع) فاصله گرفتند، چراکه در سخنان معصومان (ع) دنیاگریزی به معنای وابستگی و تعلق نداشتن به دنیا است.

۵. پرهیز از پرگویی و پرخواهی و پرخوری

اجتناب از پرگویی و پرخواهی و پرخوری از دیگر ارکان زهد متصوفه بود. با عرضه اینها به سیره اهل بیت (ع) مشخص می‌شود که زیاده‌روی در اینها موجب تیرگی دل و دورشدن از مسیر بندگی خواهد شد. آنچه از نگاه ایشان ضروری است، رعایت اعتدال در هر یک از اینها است. ضمناً کم‌گذاشتن در اینها نیز انحراف از سنت پیامبر (ص) و چه بسا بدعت باشد. مثلاً از برخی متصوفه در باب روزه‌داری و قلت طعام اقوالی عجیب نقل شده که پیش‌تر به برخی از آنها اشاره شد. اما سیره اهل بیت (ع) چنین نیست. ایشان بسیاری از روزها را روزه نمی‌گرفتند و با اطرافیان خود بر سر سفره

تعریف زهد، جایگاه و ارکان آن در نگاه معصومان (ع) و متصوفه / ۷۱

می‌نشستند و غذا می‌خوردند. اینکه فقهای شیعه در باب روزه مستحبی می‌فرمایند اگر کسی روزه مستحبی نیت کرده و مؤمنی او را به تناول غذا یا حتی آبی دعوت کند، بهتر آن است که دعوت‌کننده را اجابت کند، نشان از همان حقیقت زهد (نداشتن دلبستگی حتی به عبادات) دارد.

۶. توکل

اگر مراد صوفیه از توکل این باشد که چون خداوند خالق و رازق همه جهانیان است، پس طالب زهد باید از کار و تلاش دست بکشد و خلوت اختیار کند و به عبادت مشغول شود، این تعریف از توکل در سیره معصومان (ع) کاملاً مردود است. اما متأسفانه گاه در سخنان صوفیه جملاتی می‌بینیم که گویای همین مسئله است. مثلاً سهل بن عبدالله می‌گوید: «ابتدای سلوک، مقام توکل است که عبد در برابر خداوند عزوجل مانند میت در برابر غسل‌دهنده باشد. هر گونه که غسل بخوهد میت را زیر و رو می‌کند و برای او حرکتی و تدبیری نیست» (خرگوشی، ۱۴۲۷: ۱۱۴). همچنین، ابوطالب مکی می‌گوید: «بدان که توکل چیزی از رزق انسان نمی‌کاهد، اما بر فقر و گرسنگی می‌فزاید» (مکی، ۱۴۱۷: ۴۵/۲).

به هر حال در اینکه توکل از ارکان زهد است، جای بحث نیست؛ اما توکل در نگاه اهل بیت (ع) غیر از برداشت برخی صوفیه است. توکل به خدا در سیره ائمه (ع) این است که آدمی در عین اینکه کار و تلاش می‌کند و وظیفه خود را انجام می‌دهد، امیدش به خدا است و نتیجه کار را از او می‌داند و از او می‌خواهد؛ چنان‌که در حدیث آمده است رسول اکرم (ص) با گروهی مواجه شدند که کشت و کار نمی‌کردند. از ایشان پرسیدند شما چه کاره‌اید؟ عرض کردند ما اهل توکلیم؛ فرمودند «نه، شما سر بارید» (نوری، ۱۴۰۸: ۲۱۷/۱۱).

نتیجه

از مجموع آنچه گذشت روشن می‌شود که زهد در بیان صوفیان متقدم تا حد فراوانی نزدیک به زهد پیامبر (ص) و اهل بیت ایشان است، بلکه در برخی جاها تعریف متصوفه از زهد عیناً همان تعریف پیامبر (ص) است، اما گاهی هم تفاوت‌هایی

وجود دارد که به صورت مشخص می‌توان به نوعی برداشت افراطی در اموری مثل دنیاگریزی، کم‌خوری، توکل و مانند آن اشاره کرد. و در جمع‌بندی نهایی باید اشاره شود که صوفیه، زهد را بیشتر در بهره‌مندنشدن از دنیا و مطامع آن تعریف می‌کنند، در حالی که زهد در بیان و عمل معصومان (ع) بیشتر بینشی است، یعنی تعلق‌نداشتن به دنیا که با داشتن آن قابل جمع است و نباید به آن دل‌بستگی داشته باشیم.

منابع

- نهج البلاغه (۱۴۱۴). گردآوری: سید رضی، تصحیح: صبحی صالح، قم: هجرت.
- نهج الفصاحه (۱۳۶۳). تصحیح: ابوالقاسم پاینده، تهران: دنیای دانش.
- ابن ابی الحدید (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ج ۱۸.
- اصفهان‌ی، ابونعیم (بی‌تا). حلیة الاولیاء، به کوشش: شفیعی کدکنی، قاهره: دار ام القراء للطباعة والنشر، ج ۸.
- پیشوایی، مهدی (۱۳۷۸). سیره پیشوایان، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- تراپی محمودآباد، سید حسن؛ ذاکر، احمد (۱۳۸۹). «زمینه‌های زهد و تصوف در اندیشه حسن بصری»، در: ادیان و عرفان، س ۷، ش ۲۵، ص ۲۰۷-۲۳۲.
- تمیمی آمدی، محمد (۱۴۱۰). غرر الحکم، تصحیح: سید مهدی رجایی، قم: دار کتاب اسلامی.
- ابن شعبه حرانی، حسن ابن علی (۱۳۶۳). تحف العقول عن آل الرسول (ص)، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر، ج ۴.
- خراز، ابوسعید احمد بن عیسی (۱۴۱۲). کتاب الصدق او الطريق السالمة، تصحیح: عبدالمنعم سعید ابراهیم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- خرگوشی (۱۴۲۷). تهذیب الاسرار، تصحیح: امام سید محمد علی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ذکاوتی قراقرلو، علی‌رضا (۱۳۹۰). بازشناسی و نقد تصوف، تهران: سخن.
- ذوالفقاری، حسن (۱۳۸۴). «آرا و عقاید معروف کرخی»، در: مطالعات عرفانی، ش ۲، ص ۶۳-۷۸.
- رازی، ابوزکریا یحیی بن معاذ (۱۴۲۳). جواهر التصوف، تصحیح: سعید هارون عاشور، قاهره: مکتبه الآداب.
- رازی، محمد بن ابی بکر (۱۴۲۰). مختار الصحاح، تحقیق: شیخ محمد یوسف، بیروت: صیدا، انتشارات مکتبه العصریة.
- راغب اصفهان‌ی، حسین بن محمد (۱۳۸۷). معجم مفردات الفاظ قرآن، ترجمه: حسین خداپرست، قم: انتشارات نوید اسلام.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴). اللمع فی التصوف، تصحیح: نیکلسون، نشر مطبعة بریل.
- طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵). مشکات الانوار فی غرر الاخبار، نجف: مکتبه الحیدریة، چاپ دوم.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرین، تصحیح: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). الامالی، تصحیح: مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة.
- عثمانی، ابوعلی (۱۳۷۴). ترجمه رساله قشیری، تصحیح: بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: علمی فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۳۷۴). رساله قشیری، ترجمه: ابوعثمان علی، تحقیق: بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

- قمی، شیخ عباس (۱۳۷۹). *مفاتیح الجنان*، قم: مؤمنین.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۸۶). *منتهی الامال*، قم: هجرت، ج ۱.
- قمی، شیخ عباس (۱۴۱۴). *سفینه البحار*، قم: دار الاسوة للطباعة والنشر.
- کراچکی، ابوالفتح (۱۳۹۴). *معدن الجواهر*، تهران: مرتضویه.
- کلابادی (۱۳۷۱). *التعرف لمذهب التصوف*، ترجمه: محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية.
- محاسبی، حارث (۱۴۲۰). *الرعاية لحقوق الله*، تصحیح: عبدالرحمان عبدالحمید البر، بی جا: نشر دار الیقین.
- محاسبی، حارث (۱۹۸۶). *الوصایا*، تصحیح: عبدالقادر احمد عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مکی، ابوطالب (۱۴۱۷). *قوت القلوب*، تصحیح: باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- منسوب به امام صادق (ع) (۱۴۰۰). *مصباح الشریعة*، بیروت: نشر اعلمی.
- نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸). *مستدرک الوسائل*، قم: آل البيت (ع).
- یسوعی، پل نویا (۱۹۸۲). *نصوص صوفیة غیر منشورة*، بیروت: دار المشرق، الطبعة الثانية.

بررسی تطبیقی طلاق بدعی در فقه امامیه و حنفیه: مبانی و راهکارها

اسدالله رضایی*

حسین رجبی**

رضا اسلامی***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۳۰]

چکیده

دیدگاه فقهی فقهای امامی و حنفی درباره طلاق بدعی، یکی از مباحث بسیار جدی و بحث‌برانگیز در مسئله طلاق است. امامیه بر اساس مبانی فقهی خویش، چون تبعیت نص، سنت و اجماع، مصادیق چهارگانه طلاق حائض، نفساء، طلاق در طهر موقعه و طلاق جمع را طلاق بدعی و منہی، مخزم و خلاف شرع، می‌دانند و بر بطلان آن حکم می‌دهند؛ ولی فقهای حنفی، تحت همان عناوین و تبعیت سیره صحابه و قیاس، بر جواز و صحت آن پافشاری می‌کنند. اما مبانی صحت طلاق بدعی، از لحاظ پرسش‌های جدی، نه تنها توان مقابله با مبانی بطلان را ندارد، بلکه شواهدی برخلاف آن به چشم می‌خورد. از این رو راهکار اساسی حل اختلاف، بسنده کردن به «طلاق سنت» خواهد بود که این دو رویکرد فقهی بر آن توافق دارند و برابر با اصول و قواعد پذیرفته شده هر دو است.

کلیدواژه‌ها: طلاق بدعی، طلاق سنت، مبانی، نص، سیره و صحابه.

* دانش‌آموخته دکتری مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول)

arizai@yahoo.com

** استادیار گروه مذاهب فقهی، دانشگاه ادیان و مذاهب h.rajabi313@mil.ar

*** استادیار گروه مذاهب فقهی، دانشگاه ادیان و مذاهب reslami@urd.ac.ir

مقدمه

فقه و حقوق مدنی، طلاق را در وضع اضطراری به منزله راه‌حل چاره‌ناپذیر پیشنهاد می‌کند. اما در عین اینکه در کلیات آن، میان مذاهب فقهی همسویی دیده می‌شود، در جزئیات آن، نه تنها میان فقهای امامیه و حنفیه، که میان فقهای مذاهب اهل سنت نیز، دیدگاه‌های ناهماهنگ به چشم می‌خورد. اختلافات در «طلاق بدعی»، هرچند به زمان پس از پیامبر (ص) باز می‌گردد، به تدریج در میان فقیهان دو رویکرد فقهی امامی و حنفی، جدی‌تر و با حساسیت بیشتر مطرح شده است. اهتمام این سطور، از لحاظ کثرت جمعیت دو رویکرد فقهی در میان مذاهب اسلامی از سویی و وسعت جغرافیایی منطقهای و تعاملات و مراودات پیروان دو فقه، از دیگر سو، ایجاب می‌کند تا به این پرسش‌ها پاسخ دهد که: مبنای فقهی دو طرف در این مسئله، چیست؟ آیا می‌توان با توجه به زمینه‌های موجود، برای حل اختلاف میان دو گرایش فقهی راهکار منطقی عرضه کرد؟

رودررو قرارگرفتن دو رویکرد فقهی مبنی بر صحت و بطلان طلاق بدعی از طرفی و پیامدهای فتوای صحت و بطلان آن از طرف دیگر، این ضرورت را خلق می‌کند که مبنای فقهی برخاسته از دلایل و برداشت‌های فقیهان، واکاوی، و سرانجام راهکار حل اختلاف آنها جست‌وجو شود.

بیان مسئله

طلاق که به معنای رهایی از قید و بند ناشی از تعهدات حاصل از عقد است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۵: ۵۲۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۱۱/۷)، به یک اعتبار به طلاق «بدعت» یا بدعی و طلاق «سنت» یا سنی، تقسیم می‌شود. طلاق بدعی، در فقه امامیه، طلاقی است که برابر با دستورهای شرع واقع نشود و از نگاه شرع بدعت و حرام به حساب آید. مصادیق چهارگانه چنین طلاقی را می‌توان به نوع اول و دوم تقسیم کرد؛ نوع اول طلاق مدخوله حائض، طلاق نفساء و طلاق در طهر موقعه است و نوع دوم آن را طلاق سه‌گانه در مجلس واحد و لفظ واحد می‌دانند و هر دو نوع آن را فقهای امامیه بی‌اعتبار و ناصحیح قلمداد می‌کنند (شهید ثانی، ۱۴۱۶: ۱۱۹/۹؛ نجفی، ۱۴۱۷: ۲۰۲/۳؛ بحرانی، ۱۴۰۹: ۲۶۵/۲۵).

مصادیق چهارگانه یا همان نوع اول و دوم طلاق بدعی نزد فقیهان حنفی، هرچند

مخالف شرع و سنت به حساب می‌آید، جایز و صحیح است (رضوان، ۲۰۰۴: ۱۰۴). چنین طلاق در فقه حنفیه، یا به وقت برمی‌گردد یا به عدد: طلاق واحد رجعی زن مدخوله در حال حیض و طلاق واحد رجعی در طهر واقعه، دو نوع طلاق بدعی است که به زمان برمی‌گردد. طلاق سه‌گانه یا دوگانه در طهر واحدی که در آن واقعه صورت نگرفته، اعم از اینکه سه طلاق با یک صیغه یا با سه صیغه جداگانه در یک مجلس واقع شود، طلاق بدعی است که به عدد برمی‌گردد (کاشانی حنفی، ۱۳۹۴: ۹۳/۳-۹۴). مصادیق یادشده با اینکه به بدعت، جور، معصیت و شیطانی توصیف می‌شوند (عبدالله، بی‌تا: ۴۱۷) نزد احناف معتبر است (همان: ۹۶/۳).

بنابراین، در اصل بدعی بودن انواع یادشده هر دو گرایش هماهنگ هستند؛ ولی امامیه آنها را ناصحیح و حنفی‌ها صحیح می‌دانند.

مبانی صحت و سقم طلاق بدعی نوع اول

با توجه به رویارویی دو رویکرد فقهی، و اینکه مبانی امامیه بر صحیح نبودن طلاق بدعی و مبانی حنفی‌ها بر صحت آن چیست و کدام رویکرد مبنا محکم‌تری دارد، ابتدا مبانی طلاق‌های حائض، نفساء و طهر واقعه، که در این سطور از آن به بدعی نوع اول یاد می‌شود و آنگاه طلاق جمع، که از آن به بدعی نوع دوم یاد می‌شود، بررسی می‌کنیم.

دیدگاه امامیه

دیدگاه فقیهان امامیه درباره طلاق بدعی نوع اول را می‌توان از دو جهت بررسی کرد:

۱. مبانی: فقهای امامیه، طلاق زن مدخوله حاضر الزوج و حائض یا نفساء یا در طهر واقعه را، بر اساس مبانی زیر بی‌اعتبار می‌دانند:

۱. ۱. تبعیت نص: آیات: «بَا أَيِّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ...» (طلاق: ۱؛ بقره: ۲۸۸)، تجویز طلاق را در حالتی می‌داند که زوجۀ طاهر، در حال احصای عدۀ و در غیر طهر واقعه باشد و حائض، نفساء و مواقعه در طهر، ویژگی‌های گفته شده در آیات را ندارند (نجفی، ۱۴۱۷: ۵۶/۳؛ طوسی، بی‌تا: ۳۰/۱۰).

۱. ۲. تبعیت سنت: سنت مستفیضه‌ای قریب به تواتر معنوی (فاضل هندی، ۱۴۲۲: ۲۰۵/۸)، یکی دیگر از مبانی امامیه است که طلاق حائض، نفساء و طلاق در طهر موقعه را، «خلاف سنت»، «باطل» (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۷۴/۱۱، ح ۱۰۶۵۷) و «اَیْسَ طَلَقِهَا بِطَلَقٍ» (همان: ۴۸۱، ح ۱۰۶۶۸) می‌داند (شهید ثانی، ۱۴۱۶: ۳۵/۹، نجفی، ۱۴۱۷: ۵۸/۳۳).

بنابراین طلاق زن‌های غیرمدخوله، غائب‌الزوج، حامله، غیرحائض (نرسیده به سن قاعدگی) و یائسه، هرچند برخی از آنها در حال قاعدگی و نفاس باشند، طبق روایت صحیحه (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۰۶/۱۱؛ بحرانی، ۱۴۰۹: ۱۸۳/۲۵-۱۸۴)، منعی برای طلاق نخواهند داشت و به نحوی فقهای امامیه بر آن اتفاق نظر دارند (صدوق، ۱۴۱۵: ۳۴۵/).

۳. ۱. اجماع: از این مبنا به عناوین: «اتفق العلماء من الأصحاب و غیرهم علی تحریم طلاق الحائض و فی معناها النِّفْسَاء» (شهید ثانی، ۱۴۱۶: ۳۵/۹)، «الاجماع بقسمیه علی البطلان» (نجفی، ۱۴۱۷: ۵۴/۳۳-۵۵)، «بالاجماع» (فاضل هندی، ۱۴۲۲: ۲۵/۸)، «الاجماع فی عدم وقوعه طلاقاً» (بحرانی، ۱۴۰۹: ۱۸۳/۲۵) و «باجماع العلماء» (طباطبایی، ۱۴۲۱: ۲۰۵/۱۲) تعبیر می‌شود.

۲. اصول موضوعه: به نظر می‌رسد امامیه از دو جهت مطابق اصول و قواعد رایج در اجتهاد، عمل کرده‌اند و مطابق اصول دیدگاهشان را عرضه می‌کنند:

۲. ۱. مطاع بودن سنت: این اصل، اصل موضوعی است که هر دو گرایش فقهی به آن معتقد و پای‌بندند، هرچند درباره نوع سنت، اختلاف نظر وجود دارد. امامیه، اقوال، افعال و تقریر امامان معصوم (ع)، را بسان اقوال، افعال و تقریر پیامبر (ص) می‌دانند و معتقدند هر آنچه ائمه (ع) به عنوان معارف دینی مطرح می‌کنند، همه مستند به رسول خدا (ص) است و هیچ چیزی از خود بر زبان جاری نمی‌کنند (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۳۱/۱، ح ۱۵۶). بر این اساس طلاق به غیر سنت، طلاق حائض (همان: ۴۷۴/۱۱، ح ۱۰۶۵۴-۱۰۶۵۷)، و نفساء (همان: ۴۷۷/۱۱، ح ۱۶۶۲)، که مصادیق طلاق بدعی نوع اول به حساب می‌آید، طبق نص روایات صریح، باطل و بی اعتبار است.

۲. ۲. متعلق نهی شرعی: بی تردید طلاق‌های یادشده، متعلق نهی شرعی است و هرچه منهی عنه شرعی باشد، نمی‌تواند رضایت شارع مقدس را جلب کند و اراده او بدان تعلق بگیرد؛ چه اینکه عقل و خرد آدمی نمی‌تواند مؤید آن باشد که در حالت‌هایی که استراحت زن به حساب می‌آید، و زن دچار عوارض جسمی و روحی می‌شود (رضوان، ۲۰۰۴: ۱۰۵) زمان پسندیده‌ای برای طلاق باشد.

دیدگاه عالمان حنفی

طلاق رجعی در حال حیض و نفاس و طلاق در طهر واقعه، علی‌رغم اینکه به «طلاق بدعی»، «بدعتی»، «معصیتی» و «شیطانی» توصیف می‌شود (کاشانی حنفی، ۱۳۹۴: ۹۶/۳)، نزد عالمان حنفی (همان؛ ابن‌نجیم، ۱۴۱۹: ۲۶۲/۳) اعتبار دارد و محکوم به صحت است. تبعیت ظاهر سنت، مهم‌ترین مبنای صحت طلاق‌های بدعی نوع اول است؛ یعنی زن مدخوله غیرحائض و غیر نفساء در طهر غیرواقعه، چنانچه طلاق بر او جاری شود، سپس زوج در حال عده به او رجوع کامل کند، یکی از مصادیق طلاق مشروع یا سنت به حساب می‌آید و مشمول آیات طلاق (بقره: ۲۲۹؛ طلاق: ۱) است (سابق، ۱۴۱۹: ۱۷۷/۲-۱۷۸). وقوع طلاق دوم با همان شرایط مرتبه اول، همچنان حکم طلاق سنت را دارد؛ ولی طلاق مرتبه سوم، هرچند با همان شرایط پیش‌گفته اتفاق بیفتد، حق رجوع از زوج گرفته می‌شود و نیاز به محلل پیدا می‌کند.

ایجاد طلاق بر زن حائض، نفساء و در طهر واقعه، با اینکه اوصاف طلاق سنت را ندارد و از دایره شمول آیات خارج است و در زمره طلاق‌های بدعی قرار می‌گیرد، به دلیل داستان عبدالله بن عمر اعتبار پیدا می‌کند؛ یعنی وقتی عبدالله، همسر حائضش را طلاق داد، پیامبر خدا (ص) به رجوع از طلاق فرمان داد (بخاری، ۱۴۱۴: ۲۰۱۱/۵، ح ۴۵۵۳)؛ و رجوع، متوقف بر وقوع طلاق است (الحنفی الموصلی، ۱۴۲۶: ۱۳۸/۳) و صحت آن را تأیید می‌کند (کاشانی حنفی، ۱۳۹۴: ۹۴/۳). دستور «فَلْيُرَاجِعْهَا» ضمن اینکه رجوع را بایسته می‌کند این امکان را فراهم می‌آورد که بعد از مراجعه، طلاق، مطابق شرایط شرعی انجام پذیرد و از حالت بدعی بودن خارج شود؛ هرچند رجوع، اجباری نخواهد بود (همان؛ سابق، ۱۴۱۹: ۱۷۸/۲).

این مبنا از چند جهت نمی‌تواند صحت طلاق بدعی نوع اول را اثبات کند؛ زیرا اولاً، شواهد مربوط به حدیث مد نظر، چنین طلاق‌ی را لغو می‌شمارد؛ چنان‌که از کلمات برخی عالمان حنفی: «وَلَا نَأْتِرُ الطَّلَاقَ قَدْ أُنْعِمَ بِالْمُرَاجَعَةِ فَصَارَ كَأَنَّهُ لَمْ يَطْلُقْهَا وَلِهَذَا لَوْ طَلَّقَهَا فِي طَهْرٍ، ثُمَّ رَاجِعَهَا فِيهِ لَهُ أَنْ يَطْلُقَهَا فِيهِ أُخْرَى عِنْدَهُ لَارْتِفَاعِ الْأَوَّلِ بِالْمُرَاجَعَةِ» (زیلعی، ۱۳۱۳: ۱۹۳/۲) همین معنا استفاده می‌شود و حتی بر اساس برخی گزارش‌ها، خود عبدالله می‌گوید: «فَرَدَّهَا عَلَيَّ وَ لَمْ يَرْهَا شَيْئاً» (بیهقی، ۱۴۱۴: ۵۳۵/۷، ح ۱۴۹۲۹). یا حداکثر به همان مقداری که احتمال داده می‌شود که امر به رجوع، حاکی از صحت طلاق باشد،

به همان میزان احتمال می‌رود مقصود از رجوع، رجوع به مقتضای عقد و بقای زوجیت باشد که در این صورت، رجوع به معنای لغوی و صرف نظر کردن از طلاق است، نه رجوع اصطلاحی (سیوری، ۱۴۲۲/۵۸۰).

ثانیاً، حدیث مد نظر با اینکه داستان واحدی بیش نیست، به صورت‌های مختلفی گزارش شده است؛ بر اساس نقل بخاری، نافع می‌گوید وقتی عبدالله بن عمر، همسر حائضش را طلاق داد، عمر از پیامبر خدا (ص) حکم قضیه را پرسید و حضرت فرمان رجوع داد: «فَأَمْرَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَنْ يَرَأِجِعَهَا» (بخاری، ۱۴۱۴: ۲۰۴۱/۵، ح ۵۰۲۲). در چندین گزارش، خود عبدالله از پیامبر (ص) می‌پرسد که همسرش را در حال قاعدگی، یک طلاق داده است، حضرت ضمن اینکه دستور به رجوع می‌دهد: «فَأَمْرَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَنْ يَرَأِجِعَهَا»، نحوهٔ عدهٔ شرعی را نیز برای وی توضیح می‌دهد (نیشابوری، ۱۳۹۸: ۱۰۹۳/۲-۱۰۹۵). وقتی عمر مسئلهٔ پسرش را از پیامبر خدا (ص) می‌پرسد، حضرت از آن اتفاق در خشم می‌شود: «فَتَغِيظُ رَسُولُ اللَّهِ (ص)، ثُمَّ قَالَ: «مُرَهُ فَلْيَرَأِجِعَهَا...» (همان: ۱۰۹۵/۲، ح ۱۴۷۱-۴). عبدالله بن عمر، همسرش را در حال عادت، سه طلاق می‌دهد که رسول خدا (ص)، بدو دستور رجوع از طلاق می‌دهد (بخاری، ۱۴۱۴: ۲۰۴۱/۵).

ثالثاً، از مجموع گزارش‌ها و نحوهٔ مطرح کردن پرسش، با توجه به فضای موجود آن روز، که هنوز مسلمانان با آداب جاهلی قطع ارتباط نکرده بودند و گرفتن عده برای زنان مطلقه ناشناخته بود و زنان حائض، به شدت منفور می‌شدند (علی، ۱۹۷۰: ۵۵۵/۵-۵۵۶)، این نکته را کاملاً معقول می‌کند که پیامبر (ص) از این داستان دو هدف مهم در نظر داشته‌اند:

۱. فرهنگ‌سازی عده: با توجه به اینکه اسلام با ایجاد عده، به عملی ابتکاری دست زده است (همان: ۵۵۶/۵) پیامبر (ص) می‌خواهد گرفتن عده را برای زنان مطلقه به فرهنگ تبدیل کند؛ چنان‌که در اکثر گزارش‌های داستان، پیامبر توضیح می‌دهد که «همسرت را نگه دار تا پاکیزه گردد، آنگاه عادت ببیند و از آن پاکیزه شود، سپس اگر خواستی پیش از مجامعت، طلاق بده؛ و این همان عده‌ای است که خداوند دربارهٔ زنان دستور داده است» (بخاری، ۱۴۱۴: ۲۰۴۱/۵، ح ۵۰۲۲؛ نیشابوری، ۱۳۹۸: ۱۰۹۴/۲-۱۴۷۱).

۲. اصلاح رفتارها: پیامبر (ص) می‌خواست رفتارهایی را که به نحوی ریشه

جاهلی داشته است اصلاح کند. طلاق و رجوع متوالی و منفورشدن زنان هنگام قاعدگی و طلاق در آن حالت، اموری بوده که با فرهنگ اسلامی سازگاری نداشته است. از این رو خشم حضرت از طلاق حائض نشان می‌دهد که مقصود حضرت از رجوع، چنان‌که در برخی نقل‌ها منعکس شده: «فَرَدَّهَا عَلَيَّ وَ لَمْ يَرَهَا شَيْئاً» (بیهقی، ۱۴۱۴: ۵۳۵/۷، ح ۱۴۹۲۹)، بی‌اثرکردن طلاق در این حالت است؛ زیرا اولاً تردیدی نیست که کلمه «رجوع» در آن زمان، معنای اصطلاحی امروزی را نداشته است، بلکه به معنای عرفی آن، یعنی دوام زوجیت سابق بوده است. ثانیاً استدلال رسول خدا (ص) به آیه شریفه «إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ» (طلاق: ۱)، که خطاب به شخص حضرت است، کاملاً رفتار ابن عمر را، بدان جهت که احصای عدّه در طلاق حائض، نساء و طهر موافقه نامفهوم است، بی‌اثر می‌کند.

مبانی فقهی بطلان و صحت طلاق بدعی نوع دوم

دیدگاه امامیه

بی‌تردید از نظر فقهای امامیه سه طلاق در یک مجلس به دو صورت مُرسل «أنت طالقٌ ثلاثاً» یا مرتّب «أنت طالقٌ، أنت طالقٌ، أنت طالقٌ» لغو است؛ یعنی سه طلاق یک‌جا واقع نمی‌شود (شریف المرتضی، ۱۴۱۵: ۳۰۸؛ طوسی، ۱۴۰۰: ۵۱۲؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۶۷۸/۲؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۰: ۳۱۳/۲)؛ البته با این تفاوت که نسبت به فرض دوم (مرتّب) اتفاق دارند بر وقوع طلاق مرتبه اول و اینکه طلاق‌های دوم و سوم لغو است؛ زیرا طلاق مطلقه، ناصحیح است؛ ولی درباره صورت اول، گروهی از اساس باطل می‌دانند و مشهور متأخران آن را بر اساس مبانی فقهی زیر، یک طلاق به حساب می‌آورند (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۶۷۸/۲؛ نجفی، ۱۴۳۳: ۱۴۵/۳۳-۱۴۷؛ روحانی، ۱۴۱۲: ۴۲۷/۲۲).

۱. تبعیت از ظهور نصّ: آیات شریفه: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ» (بقره: ۲۲۹) و «بِأَيِّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ» (طلاق: ۱)، این معنا را می‌فهماند که سه طلاق، یکی پس از دیگری در دفعات متعدد (ابوزهرة، بی‌تا: ۳۰۴) با فاصله عدّه ایجاد شود و جمع دو یا سه طلاق در یک جمله یا سه جمله متوالی نه طلاق مَرَّتَانِ است و نه احصای عدّه در آن تحقق پیدا می‌کند. لذا اگر کسی در رکوع نماز، پس از «سُبْحَانَ رَبِّي

العظیم»، کلمه «ثلاثاً» را اضافه کند، یا در رمی جمرات هفت ریگ را یک‌جا رها کند، نه تسبیحات سه‌گانه در رکوع صدق می‌کند و نه رمی هفت‌گانه در جمره (شریف‌المرتضی، ۱۴۱۵: ۳۰۹؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۶۷۸/۲-۶۸۶).

به عبارت دیگر، بر اساس آیه نخست، با گفتن: «أنت طالق»، طلاق واحد صورت گرفته است. آوردن کلمه «ثلاثاً» از نظر ادبی چند احتمال می‌دهد: ۱. یا اخبار از گذشته است که در این صورت کذب خواهد شد؛ چون در گذشته یک طلاق بیشتر با أنت طالق ایجاد نشده است؛ ۲. یا اخبار از آینده است که در این فرض با این جمله اصلاً طلاق واقع نشده؛ چون زمانش فرا نرسیده است؛ ۳. به‌ناچار باید اخبار از حال باشد که در این صورت بدون شک سه طلاق واقع نشده و جمله کذبی بیش نخواهد شد (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۶۸۳/۲).

۲. تبعیت از ظاهر سنت: روایات فراوانی طلاق جمع در مجلس واحد را باطل می‌دانند. قدر جامع آنها، این نکته را مسلم می‌کند که سه طلاق با یک صیغه لغو است و یک طلاق بیشتر واقع نمی‌شود (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۰۶/۱۱، ح ۱۰۶۹۵ و ۱۰۶۵۸؛ روحانی، ۱۴۱۲: ۴۳۲/۲).

۳. اجماع: بطلان طلاق جمع به تبعیت از اجماع، به دو صورت اختصاصی فقهای امامیه و اهل‌البیت (شریف‌المرتضی، ۱۴۱۵: ۳۰۸ و ۳۱۵) و ضرورت مذهب (نجفی، ۱۴۳۳: ۱۴۵/۳۳) و اجماع امت، ناشی از قاعده: «كُلُّ مَا خَالَفَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ فَهُوَ بَاطِلٌ»، مطرح می‌شود؛ زیرا طلاق، با وصف سه‌گانه در مجلس واحد یا در طهر موافقه، فاقد پشتوانه کتاب و سنت است (شریف‌المرتضی، ۱۴۱۵: ۶۸۴). بنابراین، طلاق جمع به هر دو صورت مرتب و مرسل، فاقد اعتبار است و یک طلاق رجعی بیشتر ایجاد نمی‌شود.

دیدگاه حنفیه

طلاق سه‌گانه در فقه احناف، جزء زیرمجموعه‌های طلاق بائن از نوع بدعی و بینونت کبری یا غلیظه قرار می‌گیرد و برای آن یک مصداق بیشتر شناخته نمی‌شود و آن طلاقی است که با یک لفظ یا اشاره یا چند لفظ به اجرا گذاشته می‌شود. فقهای حنفی همه مصدق طلاق بدعی نوع دوم (کاشانی حنفی، ۱۳۹۴: ج ۹۶/۳) را با اینکه مخالف سنت

می‌خوانند، معتبر و اثرگذار می‌دانند (سمرقندی، ۱۴۱۴: ۱۸۰/۱-۱۸۱). در مقابل، ابن تیمیه (۱۴۲۲: ۲۶۹) و ابن قیم (۱۹۷۳: ۳۰۳-۳۴) طلاق جمع در مجلس واحد را نه تنها یک طلاق بیشتر نمی‌دانند که آن را گناه، بدعت، مخالف سنت رسول‌الله (ص) و سیره اصحاب، فاقد دلیل و ناسازگار با ادبیات عرب و عرف می‌شمارند. مبنای فقهی احناف، بر اعتبار طلاق بدعی نوع دوم یا جمع، عبارت‌اند از:

۱. **تبعیت از اطلاق نصّ:** طلاق بدعی نوع دوم، مشمول عمومات آیات طلاق (طلاق: ۱؛ بقره: ۲۲۹) است (سابق، ۱۴۱۹: ۱۷۹/۲)؛ بدین معنا که به این رفتار عرفاً طلاق گفته می‌شود، و با اطلاق مفهوم طلاق، مشمول اطلاق آیات الهی قرار می‌گیرد.

۲. **تبعیت از سنت:** طبق گزارش عبادة بن صامت، وقتی از پیامبر (ص) دربارهٔ عملکرد مردان دوران جاهلی، که همسرانشان را هزار طلاق داده‌اند، پرسیده می‌شود حضرت سه بار آن را باعث جدایی همیشگی و ۹۹۷ بار آن را معصیت می‌خواند (کاشانی حنفی، ۱۳۹۴: ۹۶/۳؛ البغدادی الدارقطنی، ۱۴۰۶: ۲۰/۴، ح ۵۳)، چنین طلاق‌هایی از شمول دایره سنت خارج است و جزء زیرمجموعه طلاق بدعی قرار می‌گیرد. قریب به همین مضمون از ابن عباس نقل شده که وی پرسش‌کننده را مخاطب قرار می‌دهد که «افرادی از شما با رفتار احمقانه همسرش را هزار بار طلاق می‌دهد، آنگاه نزد من می‌آید چاره می‌جوید! در حالی که خدا می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (طلاق: ۲)، و با رعایت نکردن تقوای الهی راهی جز جدایی و معصیت خدا نیست (بیهقی، ۱۴۱۴: ۵۴۲/۷، ح ۱۴۹۴۳؛ کاشانی حنفی، ۱۳۹۴: ۹۶/۳).

۳. **تبعیت از سیره صحابه:** عمر بن خطاب مردی را که همسرش را سه طلاق کرده بود، شلاق زد و طلاق او را در محضر صحابه امضا کرد (بیهقی، ۱۴۱۴: ۵۴۷/۷، ح ۱۴۹۴۷). این عمل او، چون صحابه به آن اعتراضی نکردند، بیانگر اجماع آنها است (کاشانی حنفی، ۱۳۹۴: ۹۶/۳).

۴. **قیاس:** آنچه غیر مشروع است، اصل طلاق نیست، بلکه فساد، زنا و طولانی شدن عده بر اثر نشمردن مقدار زمان قاعدگی به عنوان عده است که در آن طلاق صورت گرفته و چیزی که اصلش مشروع باشد می‌توان آن را در حکم لحاظ کرد؛ مانند بیع هنگام اذان ظهر، که هرچند از آن نهی به عمل آمده ولی محکوم به بطلان نیست (همان: ۹۳/۳-۹۶). بنابراین، طلاق بدعی نوع دوم، محکوم به صحت است.

بررسی و نقد دیدگاه و مبانی صحت طلاق بدعی

مبانی‌ای که فقیهان حنفی برای صحت طلاق بدعی (هر دو نوع آن) مطرح کرده‌اند، از جهاتی توان رویارویی با مبانی فقه‌های امامیه را ندارد:

۱. گنجاندن طلاق بدعی تحت عمومات آیات طلاق، نه تنها دلیل ندارد که دلیل بر نفی آن موجود است؛ زیرا خود عنوان بدعی، شیطانی و منهی بودن آن، مانع اندراج آن است. با وجود این، مقتضای اصل، مشمول‌نشدن و صحیح‌نبودن طلاق بدعی خواهد بود؛ به همین سبب، برخی نظریه‌پردازان امروزی، طلاق حائض و طلاق در طهر موافقه را به اجماع مسلمانان حرام می‌دانند: «فإن طلقها و هی حائضٌ أو وطئها و طلقها بعد الوطء قبل أن یستین حملها فهذا طلاق محرّم بالکتاب والسنة و إجماع المسلمین» (شعراوی، بی تا: ۲۷۵).

۲. گزارش عبادۀ بن صامت در منابع حدیثی اهل سنت جز در کتاب سنن دارقطنی نقل نشده است؛ با وجود این، دارقطنی تنها ناقل حدیث، اسناد روایت را مجهول می‌داند: «روأته مجهولون و ضعفاء إلا شیخنا وأین عبد الباقي» (البغدادی الدارقطنی، ۱۴۰۶: ۲۰/۴، ح ۵۳). افزون بر آن، احتمال دارد با توجه به متن گزارش، که پرسش‌کننده از فرزندان طلاق‌دهنده زمان جاهلی بوده، پیامبر (ص) مطابق آداب جاهلی به او پاسخ داده باشد، نه مطابق آیین اسلام؛ و با این فرض، استدلال به این گزارش حتی در صورت موثق بودن سند آن بی اعتبار می‌شود.

۳. استناد به گفته ابن عباس و عملکرد عمر، بدان سبب که مستند به پیامبر نیست و کار آنها ناشی از اجتهاد شخصی بوده، مبنایی پذیرفتنی برای همگان نیست. افزون بر آن، جمله «طلق امرأته ألفاً» را که به ابن عباس نسبت داده می‌شود به عبارت‌های مختلفی چون: «امرأته ثلاثاً»، «... مائة»، «... ثلاثاً» (بیهقی، ۱۴۱۴: ۵۴۲/۷، ح ۱۴۹۴۳؛ ابن ابی شیبه الکوفی، ۱۴۱۶: ۶۳/۴، ح ۱۷۷۹۲)، «... الفاً و مائة» (همان) نقل کرده‌اند که این پراکندگی و اضطراب در نقل، شاهد بر بی اعتبار بودن آن است.

۴. اعمال مجازات خلیفه دوم، از وقوع کار خلاف شرع حکایت می‌کند؛ از این رو جدایی و تفریقی که عمر میان زوجین ایجاد کرد، به احتمال قوی به عنوان حکم حکومتی و به دلیل «بطلان» و بیکاره بودن شوهر بوده که نمی‌توانسته نفقه زوجه‌اش را تأمین کند و قرائنی نیز بر این احتمال طبق برخی گزارش‌ها موجود است (ابن ابی شیبه الکوفی، ۱۴۱۶: ۶۳/۴، ح ۱۷۷۹۵).

۵. صحت طلاق بدعی به شدت محل اختلاف است (عبدالله، بی تا: ۴۱۷): از طرفی، گروهی بر حرمت طلاق بدعی و گناهکار بودن مطلق ادعای اجماع دارند (شعراوی، بی تا: ۲۷۵) و در مقابل، جمع بسیاری بر وقوع آن پافشاری می کنند (کاشانی حنفی، ۱۳۹۴: ۹۶/۳). با این حال، افزون بر اینکه جمعی از صحابه و تابعان، چون عبدالله بن عمر، سعید بن مسیب و طاووس از اصحاب ابن عباس (سابق، ۱۴۱۹: ۱۸۷/۲-۱۸۰)، عکرمه، محمد بن اسحاق، حجاج بن ارطاة، علمای اهل ظاهر، گروهی از اصحاب اَبی حنیفه و مالک و احمد بن حنبل و امام جعفر صادق (ع) از اهل بیت (ع)، بر عدم وقوع آن معتقدند، حتی برخی عالمان اهل سنت عدم وقوع آن را شایسته و مطابق اصل می پندارند. شعراوی یکی از این افراد است که عدم وقوع طلاق بدعی را مطابق اصل عدم لزوم می داند که دیگران نیز آن را تأیید کرده اند: «هذا هو الأصل الَّذی علیه أئمة الفقهاء: کمالک، و شافعی و احمد و غیرهم؛ و آن اصل عبارت است از اینکه، ایقاعات مُحَرَّم به صورت لازم واقع نمی شود» (شعراوی، بی تا: ۲۷۷).

۶. سرانجام استدلال به قیاس مبنی بر صحت طلاق بدعی، قطعاً ناتمام خواهد بود. اختلاف دیدگاهها درباره تعدد به قیاس (سعید الخن، ۱۴۱۴: ۴۷) از سویی، و منهی بودن و خلاف شرع بودن طلاق بدعی از سوی دیگر، تمسک به قیاس را با مشکل جدی روبه رو می کند؛ زیرا نخستین شرط از شرایط تعدد به قیاس، که «شرعی بودن حکم اصل» است (آمدی، ۱۴۰۶: ۲۱۵/۳)، در اینجا منتفی است. اصل در اینجا، که طلاق بدعی بدان مقایسه شده، بیع است؛ در حالی که حکم بر صحت بیع هنگام اذان، نه تنها شرعی نیست که هیچ دلیلی بر صحت آن اقامه نشده و حتی برخی چنان بیعی را باطل می شمارند (شعراوی، بی تا: ۲۷۷)، بلکه قیاس مسئله طلاق به بیع، قیاس مع الفارق است؛ زیرا هر خردمندی مقایسه امور مربوط به ناموس و زن را با بیع نمی پسندد و در فضای فقه احناف قاعده «الأصلُ فی الأَبْضَاعِ التَّحْرِیمُ» (ابن نجیم، ۱۴۰۰: ۵۷) حاکم است، در حالی که در معاملات چنین قاعده ای وجود ندارد. بنابراین، طلاق بدعی باطل است و دلیل قانع کننده ای که بتواند علی رغم خلاف شرع بودنش، دلالت بر جواز کند وجود ندارد.

زمینه‌ها و راهکارهای حل اختلاف

به نظر می‌رسد حل اختلاف فقهای دو گرایش درباره طلاق بدعی با در نظر گرفتن نکات و زمینه‌های زیر و بسنده کردن به طلاق سنت امکان‌پذیر است:

۱. زمینه‌های راهکار حل اختلاف طلاق بدعی نوع اول

با توجه به اینکه تبعیت از نصّ و سنت مسلم پیامبر اسلام (ص)، جزء اصول خدشه‌ناپذیر فقیهان امامیه حنفیه به شمار می‌رود زمینه‌هایی که صحت این نوع طلاق را فراهم می‌کند، از چند جهت ناتمام است:

۱. ۱. عمل برخلاف سنت

رفتار خلاف سنت را نمی‌توان شایسته مسلمانانی دانست که خودشان را اهل سنت و متعبد به پیروی از «سنت» می‌خوانند، در حالی که چنین طلاق‌ی را خود حنفیه، خلاف سنت (سیواسی، بی‌تا: ۳/۳۲۹)، بدعت، محرمّ و معصیت (ابن‌نجیم، بی‌تا: ۳/۲۵۷) معرفی می‌کنند؛ بلکه بعضی آن را مخالف کتاب و سنت و اجماع می‌دانند (ابن تیمیه، ۱۴۰۸: ۱۶/۳). هر چند «سنت»، نه به معنای داشتن پاداش، بلکه به معنای طریقه و روشی است که خداوند به پیروی از آن فرمان داده است (عبدالله، بی‌تا: ۴۱۴) با این حال، میان وقوع طلاق و عناوین بدعت، معصیت، شیطانی و خلاف سنت بودن آن، سازشی وجود ندارد و از این حیث که هر دو گرایش رفتار مخالف سنت را نمی‌پسندند، هماهنگ هستند.

۱. ۲. تناقض عنوان و معنوی

عناوینی چون طلاق البدعة، طلاق الجور، طلاق الشیطان، طلاق المعصية (کاشانی حنفی، ۱۳۹۴: ۳/۹۶)، افحش الطلاق، اخبث الطلاق و اسوؤ الطلاق (مرغینانی، بی‌تا: ۱/۲۳۹)، که به عنوان صیغه طلاق بدعی مطرح می‌شود، با حکم خدا که بر اساس مصالح بندگان استوار است، نه تنها سازش ندارد، بلکه متناقض است. چیزی که بدعت، شیطانی و معصیت به حساب می‌آید، چگونه مشروع باشد و به مصلحت مکلف منتهی شود؟ و اگر برخی می‌گویند: «فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ (طلاق بدعی)، وَقَعَ الطَّلَاقُ وَ كَانَ عَاصِيًا» (سیواسی، بی‌تا: ۳/۳۲۹). شاید تحلیل عبارت به این باشد که از نظر حکم وضعی وقوعش منعی

ندارد؛ ولی شرعاً چنین طلاقى ممنوع و گناهکارانه است و در صورت تعارض حکم شرع و وضع، حکم شرع مقدم است؛ زیرا حنفی‌ها طبق قاعده «لَا حُكْمَ لِلأَفْعَالِ قَبْلَ الشَّرْعِ» (ابن نجیم، ۱۴۱۹: ۵۷)، همانند امامیه، تقدم را از آن شرع می‌دانند.

۱.۳. مردود بودن عمل مخالف سنت

با توجه به اینکه سنت تثبیت‌شده رسول‌الله (ص) نزد هر دو گرایش فقهی، مطاع و پذیرفته‌شده است، تجویز طلاق‌های بدعی توجیهی پذیرفتنی نخواهد داشت؛ زیرا اولاً بر اساس نقل صحیح‌ترین منابع حدیثی اهل سنت، آنچه مخالف سنت پیامبر باشد، بی‌تردید مردود است: «مَنْ عَمَلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ» (بخاری، ۱۴۱۴: ۶/۲۶۷۵، ح ۶۹۱۷). هرچند برای کلمه «امر» معنایی چون تعلیمات، آموزه، رهنمود و حکم ذکر شده (بعلبکی، ۱۳۹۱: ۱۴۷) به نظر می‌رسد جامع‌ترین آن، همان سنت است؛ چنان‌که راغب معتقد است «امر» لفظ عامی است برای همه افعال و اقوال (راغب اصفهانی، ۱۴۲۵: ۸۸).

ثانیاً روایاتی وجود دارد مبنی بر اینکه طلاق حائض، برخلاف سنت و فاقد اعتبار است: رسول خدا (ص)، وقتی باخبر شد که عبدالله بن عمر همسرش را در حال حیض طلاق داده و می‌خواهد آن را با دو طلاق دیگر تکمیل کند، ابتدا فرمود: «يَا أَبَنَ عُمَرَ! مَا هَكَذَا أَمَرَكَ اللَّهُ! إِنَّكَ قَدْ أَخْطَأْتَ السُّنَّةَ...»؛ سنت آن است که طلاق در طهر جداگانه ایجاد شود؛ سپس دستور می‌دهد از طلاق صرف نظر کند و پس از پاکى و بدون مجامعت، در حال طهارت طلاق دهد یا زندگی را ادامه دهد (بیهقی، ۱۴۱۴: ۵۴۶/۷، ح ۱۴۹۵۵). چه اینکه امامان شیعه (ع)، از کلمات جدشان رسول خدا (ص) بطلان طلاق را فهمیده‌اند و جمله «فَأَبْطَلَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) ذَلِكَ الطَّلَاقَ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۷۹/۱۱، ح ۱۰۶۶۶) را به کار می‌برند. ابن تیمیه نیز از این حدیث، دیدگاه امامیه را برداشت می‌کند و آن را حرام می‌شمارد (ابن تیمیه، ۱۴۰۸: ۱۶/۳).

بنابراین، علاوه بر اینکه حدیث حکم طلاق حائض، نفساء و طلاق در طهر موافقه را روشن می‌کند، مبنای کلی نیز به دست می‌دهد: «وَالسُّنَّةُ أَنْ تَسْتَقْبَلَ الطُّهْرَ فَتُطْلَقَ لِكُلِّ قُرْءٍ» و «إِذَا هِيَ طَهَّرَتْ فَطُلِقَ عِنْدَ ذَلِكَ أَوْ أُمْسِكَ» (البغدادی الدارقطنی، ۱۴۰۶: ۳۱/۴، ح ۸۴).

۲. زمینه‌های راهکار حل اختلاف طلاق بدعی نوع دوم

بررسی عناصر تصحیح طلاق بدعی نوع دوم، از چند لحاظ صحت آن را نتیجه نمی‌دهد:

۲.۱. استوار نبودن مبنای فقهی

پایه‌های اصلی مبانی فقهی عالمان حنفی بر تجویز طلاق بدعی جمع، گزارش عبادة بن صامت و گفته ابن عباس و عمل عمر بن خطاب است؛ در حالی که هیچ یک از جمله‌های «إِنَّ أَبَاكُمْ لَمْ يَتَّقِ اللَّهَ فَيَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا بَأْتَتْ مِنْهُ بِثَلَاثِ عَلَيَّ غَيْرِ السُّنَّةِ وَ تَسْعُمَانَةَ وَ سَبْعَ وَ تَسْعُونَ إِتْمَ فِي عُنُقِهِ» (بيهقي، ۱۴۱۴: ۵۴۲/۷، ح ۱۴۹۵۷)، از رسول خدا (ص)، در جواب کسی که پدر او همسرش را صد بار طلاق داده؛ و «يَنْطَلِقُ أَحَدُكُمْ فَيَرْكَبُ الْحَمُوقةَ ثُمَّ يَقُولُ: يَا بَنَ عَبَّاسِ يَا بَنَ عَبَّاسِ! وَ إِنَّ اللَّهَ - جَلَّ ثَنَاؤُهُ - قَالَ: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (طلاق: ۲)؛ و «أَنْتَ لَمْ تَتَّقِ اللَّهَ فَلَا أَجِدُ لَكَ مَخْرَجًا عَصَيْتَ رَبَّكَ وَ بَأْتَتْ مِنْكَ أَمْرَاتُكَ» (بيهقي، ۱۴۱۴: ۵۴۲/۷، ح ۱۴۹۴۳)، در پاسخ کسی که همسرش را طلاق جمع داده بود و «كَانَ عَمْرٌ إِذَا أَتَى بِرَجُلٍ قَدْ طَلَّقَ أَمْرَأَتَهُ ثَلَاثًا فِي مَجْلِسٍ، أَوْ جَعَهُ ضَرْبًا، وَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا» (ابن‌ابی‌شيبه الكوفي، ۱۴۱۶: ۶۲/۴، ح ۱۷۸۴)، نمی‌تواند مبنای تجویز قرار بگیرد؛ بلکه عبارات سرزنش، عمل معصیت‌کارانه و خلاف سنت و تقوا در روایات شواهدی است که با جواز طلاق جمع سازگاری ندارد.

افزون بر آن، به نظر می‌رسد عمل خلیفه دوم، طبق روایات اهل سنت که ابتدا طلاق‌دهنده جمع را شلاق می‌زند، آنگاه طلاق او را امضا می‌کند (بيهقي، ۱۴۱۴: ۵۴۷/۷، ح ۱۴۹۵۷)، تنبیه قضایی و نوعی مجازات بوده است، نه حکم شرعی؛ چنان‌که در گزارش دیگر، وقتی می‌بیند طلاق جمع در میان مردم شایع شده می‌گوید: «إِنَّ النَّاسَ قَدْ اسْتَعَجَلُوا فِي أَمْرِ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ آثَةٌ فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ» (نیشابوری، ۱۳۹۸: ۱۰۹۵/۲، ح ۱۴۷۲-۱۵) و بی‌تردید اقدام‌های پیشگیرانه و تنبیهی، در مقطعی از زمان نمی‌تواند برای زمان‌های دیگر که چنین مشکلی وجود ندارد، مبنای فقهی قرار گیرد.

۲.۲. بحث برانگیز بودن سیره صحابه

رفتار صحابه در حضور پیامبر (ص) و تأیید حضرت، هرچند در مثل داستان طلاق قطعی همسر رفاعه (بخاری، ۱۴۱۴: ۲۰۱۴/۵، ح ۴۹۶۰-۴۹۶۱) و فاطمه بنت قیس همسر

ابوحفص (نیشابوری، ۱۳۹۸: ۱۱۴/۲، ح ۱۴۸۰) می‌تواند شاهد جواز طلاق جمع باشد، با توجه به اینکه اصل در طلاق، نزد احناف، «منع» است (ابن‌نجیم، بی‌تا: ۲۵۴/۳) و اباحه آن برخاسته از نیازی است که با یک طلاق مرتفع می‌شود (همان: ۲۵۸/۳)، روایات یادشده نمی‌تواند جواز طلاق جمع را اثبات کند؛ زیرا اولاً نه تنها فقهای اهل سنت با وجود همین روایات، به شدت دچار اختلاف هستند (ابن تیمیه، ۱۴۲۲: ۳۵۱/۱-۳۵۴)، گروهی از صحابه و تابعان، همچون امام صادق (ع)، آن را لغو و باطل می‌دانستند (شلتوت، ۲۰۰۹: ۲۵۷). ثانیاً طلاق‌های واقع شده در روایات مد نظر، به صورت متفرّق و در طهرهای جداگانه در قالب طلاق سنت بوده است (ابن تیمیه، ۱۴۲۲: ۳۵۱/۱). ثالثاً نه تنها رسول خدا (ص) طلاق جمع را تأیید نکرده، بلکه برخلاف تصور، حضرت آن را باطل و یک طلاق به حساب آورده است. جریان طلاق سه‌گانهٔ رکانهٔ بن عبد یزید، برادر عبدالمطلب، و محزون شدن او و حکم‌دادن پیامبر (ص) به یک طلاق، دلیل روشن این مدعا است (ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۴۷۰/۱، ح ۲۳۸۷).

۳.۲. ریشهٔ طلاق جمع

شایع‌ترین طلاق هنگام ظهور اسلام میان ساکنان مکه، طلاق سه‌گانه به صورت متفرّق بوده و آن را سنت اسماعیل (ع) می‌پنداشتند (علی، ۱۹۷۰: ۵۴۹/۵). شاید نخستین بار، که طلاق جمع در مجلسی اتفاق افتاد، برای اعشی، شاعر مشهور عصر جاهلی، بود. او از همسرش ناراضی بود. بستگان همسرش او را تهدید کردند تا زنش را طلاق دهد. حتی با یک طلاق رضایت ندادند، بلکه سرانجام او را مجبور کردند سه طلاق را در یک مجلس به اجرا درآورد. او هم در قالب سه بیت، همسرش را طلاق جمع داد (آلوسی، بی‌تا: ۴۹/۲). به نظر می‌رسد چنین طلاق‌هایی حتی در زمان جاهلی وجود نداشته، ولی با اتفاقی که برای اعشی رخ می‌دهد، طلاق جمع، میان مردم مرسوم می‌شود و پس از ظهور اسلام نیز، علی‌رغم مبارزه با آن (طلاق: ۱)، به‌ویژه در زمان خلافت عمر بن خطاب، همچنان ادامه می‌یابد.

بنابراین، می‌توان گفت همهٔ گزارش‌های عدد طلاق، چون هزار بار، صد بار، به تعداد ستاره‌ها (بیهقی، ۱۴۱۴: ۵۵۲/۷، ح ۱۴۹۷۶-۱۴۹۸۰)، در آداب و رسوم جاهلی ریشه داشته است (شیرازی، ۱۴۱۹: ۹۶۶/۹) و آموزه‌های اسلام درصدد تخطئهٔ آنها است.

شواهدی تاریخی نیز بر این ادعا موجود است: «در زمان جاهلیت مردی همسرش را سه، ده و بیشتر از آن، که محدود نبود، مرتب طلاق می‌داد و مراجعه می‌کرد تا زن از زوجیتش خارج نشود؛ روزی مردی از انصار، بر زوجه‌اش خشم گرفت و گفت: «الْأَقْرَبُكَ وَلَا تَحْلِينَ مِنِّي»، زن پرسید: چگونه؟ گفت: «أَطْلُقُكَ حَتَّىٰ إِذَا دَنَا أَجْلُكَ رَاجَعْتُكَ، ثُمَّ أَطْلُقُكَ، فَإِذَا دَنَا رَاجَعْتُكَ» (علی، ۱۹۷۰: ۵۵۳/۵).

حتی در زمان جاهلی، طلاق سوم مذموم و محلل، جزء افراد فرومایه شناخته می‌شده و به آن عنوان «الْأَتَيْسُ الْمُسْتَعَارُ» یا «الْمُجْحَشُ» می‌داده‌اند (علی، ۱۹۷۰: ۵۵۰/۵). و اگر رسول خدا (ص) محلل و محلل له را نفرین می‌کند (ابن ماجه، بی‌تا: ۶۲۳/۱، ح ۱۹۳۶) بیانگر این است که نفس طلاق سوم، مذموم و معصیت است.

۳. راهکارهای حل اختلاف

با توجه به ناتمام بودن زمینه‌ها و مبانی دیدگاه صحت طلاق بدعی (نوع اول و دوم) می‌توان برای حل اختلافات، راهکارهای جامع و منطقی به دست داد:

۳. ۱. طلاق سنت، راهکار اساسی

به نظر می‌رسد همه مذاهب فقهی، به‌ویژه دو جریان فقهی مد نظر، چنانچه بر محور «طلاق سنت» رضایت دهند، حل اختلافات به‌سادگی امکان‌پذیر است. طلاق سنت، طلاق واحد و واجد شرایطی است که در غیر ایام حیض، نفاس و در غیر طهر موقوعه (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۸۹/۱۱-۴۹۰، ح ۱۰۶۸۱؛ نجفی، ۱۴۱۲: ۳۳۱/۱۱) با جمله عربی صریح، خاص و معین ایجاد می‌شود و پس از انقضای عدّه، عقد جدید و موقوعه، صورت می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۲۱: ۲۲۳/۱۲؛ آل‌عصفور، بی‌تا: ۲۷۷/۱۰)؛ یا طلاق است که پس از طلاق اول، در زمان عدّه رجوع و قبل از موقوعه در طهر بعدی مجدداً طلاق دوم صورت می‌گیرد (حلی، ۱۴۲۴: ۱۰۲/۲).

در منابع فقهی احناف، دقیقاً همین‌ها را طلاق سنت می‌خوانند و در مجموع به طلاق واحدی گفته می‌شود که با صیغه صریح «أَنْتِ طَالِقٌ» (سمرقندی، ۱۴۱۴: ۱۷۵/۲)، در غیر ایام قاعدگی و نفاس و در غیر طهر موقوعه ایجاد شود. طبق روایات (ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۵۷۰/۱، ح ۲۳۸۷)، سیره عملی پیامبر (ص) و اصحاب تا دو سال ابتدای خلافت عمر

بن خطاب، طلاق جمع، یک طلاق به حساب می‌آمده است: «عَنْ أَبِي عَبَّاسٍ، قَالَ: كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (ص)، وَ أَبِي بَكْرٍ، وَ سَتَّيْنٍ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ، طَلَّاقُ الثَّلَاثِ وَاحِدَةً» (نیشابوری، ۱۳۹۸: ۱۰۹۵/۲، ح ۱۴۷۲-۱۵).

۳. ۲. مبانی فقهی - حقوقی واحد

وجود احکام کلی و اصول ثابت در همه ملل، که از آنها به «کلیات ابدی» (شاطبی، بی تا: ۲۹۸/۲)، یاد می‌شود، تردیدناپذیر است (محمصانی، ۱۹۸۰: ۲۹۰-۲۹۱) و آنچه متحول می‌شود امور جزئی است. ولی همین تحول‌پذیری امور جزئی نیز نباید خارج از مصالح عمومی مردم و شرع انجام پذیرد. بر همین اساس، اصولیان قواعدی را از متن دین استخراج کرده‌اند که تحولات را ضابطه‌مند می‌کند:

اول: قاعده حَرَج یا «المشقة تجلب التيسير» (شهید اول، بی تا: ۱۲۳/۱؛ ابن‌نجیم، ۱۴۰۰: ۶۴): این قاعده یکی از قواعد بنیادینی است که با پشتوانه قرآنی (حج: ۷۸) و روایی (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۳۱/۱، ح ۱۰۱۲۱؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۷۰/۸، ح ۷۷۱۵)، و نقش آفرینی آن در ابواب مختلف فقه (شهید اول، بی تا: ۱۳۰/۱؛ ابن‌نجیم، ۱۴۰۰: ۶۹)، بخشی از اختلافات جزئی میان امامیه و حنفیه را با توجه به تحولات زمانی و مکانی تسهیل می‌کند. طلاق جمع، از لحاظ ایجاد عسر و حرج و پیامد نکاح مُحَلَّل، یکی از مواردی است که با این قاعده فقهی - حقوقی توافقی میان هر دو گرایش، چاره می‌پذیرد و بی اعتبار می‌شود.

دوم: استصحاب یا «الیقین لا یزال بالشک» (شهید اول، بی تا: ۱۳۲/۱؛ ابن‌نجیم، ۱۴۰۰: ۴۷)، قاعده محل اتفاق میان امامیه و حنفیه (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۵۹/۶، ح ۵۱۶۷؛ نیشابوری، ۱۳۹۸: ۵۵/۲، ح ۱۶۲۱)، پاره‌ای دیگر از اختلافات را سامان می‌دهد: وقوع طلاق در طهر موافقه، طلاق حائض، نساء، و طلاق جمع، به دلیل مشکوک بودن آنها، با همین قاعده باطل می‌شود و نکاح قطعی گذشته را نقض‌ناپذیر می‌کند. چنان‌که برخی از عالمان حنفی، یکی از قواعد مستخرج از این قانون را بطلان طلاق‌های مشکوک می‌دانند: «منها: شک هل طلق أم لا؟ لم يقع. شك طلق واحدة أو أكثر؟ بنی علی الاقل» (ابن‌نجیم، ۱۴۰۰: ۵۲).

بنابراین، مبانی فقهی قابل قبولی برای صحت طلاق بدعی وجود ندارد و راهکار حل اختلاف به این است که هر دو گرایش، به طلاق سنت، که بر آن توافق دارند، بسنده کنند.

نتیجه

طلاق بدعی یکی از محورهای اختلافی بسیار مهم میان حنفیه و امامیه است که امامیه بر مبنای تبعیت نصّ، و سنت و اجماع بر بطلان آن و احناف بر همان مبانی و تبعیت سیره صحابه و قیاس، بر صحت آن تأکید می‌کنند. مجموع بررسی‌ها نشان‌دهنده این نکته است که مبنای صحت طلاق بدعی، که بیشتر مستند به ظاهر سنت و سیره صحابه و قیاس می‌شود، دچار مشکلات ضعف سند، نابرابری در متن و متعارض با سیره پیامبر (ص)، صحابه و تابعین و قواعد اصولی چون نفی حرج و استصحاب است؛ از این رو نه تنها دلیل قانع‌کننده‌ای بر اثبات مبنای صحت طلاق بدعی وجود ندارد، که چنین طلاق‌ی به منهی، محرّم، معصیت‌کارانه و خلاف شرع توصیف می‌شود. رضایت دادن هر دو رویکرد فقهی به «طلاق سنت»، که همه مذاهب بر آن توافق دارند، اساسی‌ترین راهکار حل اختلاف به حساب می‌آید و این راه‌حل، همان‌گونه که اختلافات را به حداقل کاهش می‌دهد، موجب همسویی میان امامیه و حنفیه می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

آل عصفور، حسین بن محمد (بی تا). *الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع*، قم: مجمع البحوث العلمية، الطبعة الاولى.

ألوسی البغدادی، السيد محمود (بی تا). *بلوغ الأرب فی معرفة أحوال العرب*، تصحیح و ضبط: محمد بهجة الأثری، بیروت: دار الکتب العلمية.

آمدی، علی بن محمد (۱۴۰۶). *الاحکام فی أصول الاحکام*، تحقیق: سید الجمیلی، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الثانية.

ابن ابی شیبہ الکوفی، عبداللہ بن محمد (۱۴۱۶). *المصنف فی أحادیث والآثار*، ضبط و تصحیح و ترقیم: محمد عبد السلام شاهین، بیروت: دار الکتب العلمية، الطبعة الاولى.

ابن ادريس حلی، محمد بن احمد (۱۴۱۰). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية.

ابن بابويه القمي (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۵). *المقنع*، تحقیق: لجنة التحقیق التابعة لمؤسسة الامام الهادي(ع)، قم: مؤسسة الامام الهادي(ع).

ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۸). *الفتاوی الكبرى*، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمية، الطبعة الاولى.

ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحلیم (۱۴۲۲). *جامع المسائل*، تحقیق: محمد عزیر شمس، إشراف: بكر بن عبداللہ أبو زيد، بیروت: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى.

ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحلیم (۱۴۲۶). *مجموع الفتاوی*، تحقیق: أنور الباز، عامر الجزائر، بیروت: دار الوفاء، الطبعة الثالثة.

ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۴). *المسند*، تصحیح و تحقیق و تعليق: صدقی محمد جميل العطار، بیروت: دار الفكر، الطبعة الثانية.

ابن قيم الجوزيه، محمد بن ابی بكر (۱۹۷۳). *اعلام الموقّعين عن رب العالمين*، مقدمه و تعليق و ارجاع: طه عبد الرؤف سعيد، بیروت: دار الجليل.

ابن ماجه (قزوینی)، محمد بن يزيد (بی تا). *سنن ابن ماجه*، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار احیاء الکتب العربية.

ابن نجيم، زين الدّین بن ابراهيم (۱۴۰۰). *الأشباه والنظائر علی مذهب ابی حنیفة النعمان*، حواشی و اخراج احاديث: زكريا عميرات، بیروت: دار الکتب العلمية، الطبعة الاولى.

ابن نجيم، زين الدّین بن ابراهيم (بی تا). *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، بیروت: دار المعرفة. ابوزهره، محمد (بی تا). *الأحوال الشخصية*، قاهره: دار الفكر العربي.

بحرانی، يوسف (۱۴۰۹). *الحلائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الاولى.

- بخاری، محمد بن اسماعیل (١٤١٤). صحیح البخاری، ضبط، ترقیم و شرح الفاظ: مصطفی دیب البُغا، بیروت، دمشق: دار ابن کثیر و الیمامة للطباعة، الطبعة الخامسة.
- البغدادی الدارقطنی، علی بن عمر (١٤٠٦). سنن الدارقطنی، تعلیق: محمد شمس الحق العظیم آبادی، بیروت: عالم الکتب، الطبعة الرابعة.
- بیهقی، احمد بن الحسین (١٤١٤). السنن الكبرى، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
- حلّی، شمس الدین محمد بن شجاع (١٤٢٤). معالم الدین فی فقه آل یاسین، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
- الحنفی الموصلی، عبد الله بن محمود (١٤٢٦). الاختیار لتعلیل المختار، تحقیق: عبداللطیف محمد عبدالرحمن، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الثالثة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (١٤٢٥). مفردات الفاظ القرآن الکریم، تحقیق و تعلیق: صفوان عدنان، قم: ذوی القربی، الطبعة الرابعة.
- رضوان، زینب (٢٠٠٤). المرأة بین الموروث والتحدیث، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- روحانی، سید صادق (١٤١٢). فقه الصادق (ع)، قم: دار الکتب، مدرسة امام صادق (ع)، چاپ اول.
- روحي بعلبکی، محمد مقدس (١٣٩١). المورد: فرهنگ عربی- فارسی، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم.
- زیلعی، فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی (١٣١٣). تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، قاهره: دار الکتب الاسلامی.
- سابق، سید (١٤١٩). فقه السنّة، اشرف: مکتبة البحوث و الدراسات، بیروت: دار الفکر، الطبعة الثانية.
- سعید الخن، مصطفی (١٤١٤). أثر الاختلاف فی القواعد الأصولیة فی اختلاف الفقهاء، بیروت: مؤسسه الرسّالة، الطبعة الخامسة.
- سمرقندی، علاء الدین محمد (١٤١٤). تحفة الفقهاء، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الثانية.
- سیواسی، محمد بن عبدالواحد (بی تا). شرح فتح القدير علی الهدایة، بیروت: دار الفکر، الطبعة الثانية.
- سیوری، مقداد بن عبدالله (١٤٢٢). کنز العرفان فی فقه القرآن، مقدمه و تحقیق: عبدالرحیم العقیقی البخشايشی، قم: نوید اسلام، چاپ اول.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی (بی تا). الموافقات فی أصول الشریعة، بیروت: دار المعرفة.
- شبیبری زنجانی، سید موسی (١٤١٩). کتاب نکاح، پژوهش و نشر: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، قم: چاپ اول.
- شعراوی، محمد متولّی (بی تا). فتاوی النساء، اعداد و دراسة والتحقیق: مرکز التراث لخدمة الکتب والسنة، قاهره: المکتبة التوقیفة.
- شلتوت، محمود (٢٠٠٩). الفتاوی دراسة لمشکلات المسلم المعاصر فی حیاته الیومیة العامة، قاهره: دار الشروق، الطبعة التاسعة عشر.
- طباطبایی، سید علی بن محمد علی (١٤٢١). ریاض المسائل: تحقیق الاحکام بالدلائل، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، الطبعة الاولى.

بررسی تطبیقی طلاق بدعی در فقه امامیه و حنفیه: مبانی و راهکارها / ۹۵

- طباطبایی حکیم، سید محسن (۱۴۱۰). *منهاج الصالحین*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الاولى.
- طبرانی، سلیمان بن أحمد (۱۴۰۴). *المعجم الكبير*، تحقیق: حمدی بن عبد المجید السلفی، موصل: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۰). *النهاية في مجرد الفقه والفتاوى*، بیروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية.
- طوسی، محمد بن الحسن (بی تا). *التبيان في تفسير القرآن*، مقدمه: آقابزرگ تهرانی، تحقیق: احمد قصیر العاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- العاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (بی تا). *القواعد والفوائد في الفقه والاصول والعربية*، تحقیق: السيد عبد الهادی الحکیم، قم: مكتبة المفید.
- العاملی (شهید ثانی)، زین الدین علی (۱۴۱۶). *مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام*، تحقیق و نشر: مؤسسة المعارف، قم: چاپ اول.
- عبدالله، عمر (بی تا). *أحكام الشريعة الاسلامية في الأحوال الشخصية*، قاهره: دار المعارف.
- علی، جواد (۱۹۷۰). *المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام*، بیروت: دار العلم للملایین، بغداد: مكتبة النهضة، الطبعة الاولى.
- فاضل هندی، بهاء الدین محمد بن الحسن (۱۴۲۲). *كشف اللثام عن قواعد الاحكام*، تحقیق و نشر: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الاولى.
- الکاشانی الحنفی، علاء الدین ابی بکر بن مسعود (۱۳۹۴). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، بیروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹). *الکافی*، قم: دار الحديث، الطبعة الاولى.
- مَحْمَصَانِي، صبحی (۱۹۸۰). *فلسفة التشريع في الاسلام، مقدمة في دراسة الشرعية الاسلامية على ضوء مذهبها المختلفة و ضوء القوانين الحديثة*، بیروت: دار العلم للملایین، الطبعة الخامسة.
- مرغینانی، علی بن ابی بکر عبد الجلیل (بی تا). *الهداية شرح بداية المبتدئ*، بیروت: المكتبة الاسلامية.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). *التحقیق في كلمات القرآن الكريم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- الموسوی (شريف المرتضى)، علی بن الحسين (۱۴۱۵). *الانتصار*، تحقیق و نشر: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، قم.
- نجفی، محمد حسن (۱۹۹۲/۱۴۱۲). *جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام*، بیروت: مؤسسة المرتضى العالمية و دار المورخ العربي، الطبعة الاولى.
- نجفی، محمد حسن (۱۴۱۷). *جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام*، تحقیق و نشر: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، قم: الطبعة الاولى.
- نیشابوری، مسلم بن الحجاج (۱۳۹۸). *صحیح مسلم*، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار الفكر، الطبعة الثانية.

بررسی و نقد ادله روایی بحرانی بر کفر فقهی مخالف

محمد انصاری*

مهدی فرمانیان**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۳۰]

چکیده

پدیده تکفیر را ابتدا گروهی تندرو به نام خوارج ایجاد کردند که آثار مخربی در جامعه بر جای نهاد. بعدها و در طول تاریخ، پیروان افراطی هر کدام از فریقین، یکدیگر را به کفر متهم کردند. در این میان یوسف بحرانی (متوفای ۱۱۸۶ ه.ق.) نیز به کفر فقهی مخالف اعتقاد دارد. وی برای اثبات مدعای خویش به ادله متعددی تمسک کرده است. یکی از این ادله، تأکید بر روایاتی است که بر اساس نظر وی بر کفر فقهی مخالف دلالت دارد. در این پژوهش کوشیده‌ایم با مطالعات کتابخانه‌ای و با روش توصیفی-تحلیلی، روایات مد نظر بحرانی را مطرح کنیم و به آنها پاسخ مستدل دهیم. با بررسی‌های به عمل آمده به نظر می‌رسد هیچ کدام از روایاتی که بحرانی به آن استناد کرده است، دلالت بر کفر فقهی یا نجاست مخالف نمی‌کند؛ و هرچند برخی از علما با تحلیل این روایات، کفر کلامی مخالف را استنباط کرده‌اند، بیشتر ایشان طهارت مخالف را برداشت می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: کفر، نجاست، مخالف مذهبی، صاحب حدائق، اهل سنت، ادله روایی.

* دانش‌آموخته دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) ansarimohamad1@yahoo.com

** دانشیار گروه مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب m.farmanian@chmail.com

مقدمه

یوسف بحرانی (۱۱۰۷-۱۱۸۶ ه.ق.) از علمای بحرین در قرن دوازدهم و از فقها و محدثان امامی مذهب و معروف به محدث بحرانی است که به دلیل توجه ویژه به حدیث، به اخباری‌گری اشتهار پیدا کرده است. با این همه، گویا در اواخر عمر از پی مناظراتی که با وحید بهبهانی داشته، از رویه اخباری خویش کاسته است. کتاب *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة* که در ۲۵ جلد به چاپ رسیده، مشتمل بر تحلیل وی از مباحث فقهی است. به همین دلیل یوسف بحرانی، علاوه بر اینکه به محدث بحرانی مشهور است، به صاحب *حدائق* نیز شهرت یافته است. در جلد پنجم این کتاب، وی دیدگاه‌های خویش در باب مخالف^۱ را ذیل عنوان «حکم مخالفان» مطرح کرده است. به عقیده او، آنچه بین علمای متأخر مشهور است، مسلمان بودن مخالفان و طهارت آنان است. علمای متأخر نجاست و کفر را فقط مخصوص شخص ناصبی دانسته‌اند؛ اما علمای متقدم، مخالفان را نیز کافر و نجس می‌دانند.

با توجه به صبغه اخباری محدث بحرانی، بیشترین تلاش او برای اثبات مدعای خویش وقف تأکید بر روایات است. وی دلایل مختلفی را از روایات مطرح می‌کند که دال بر کافر و نجس بودن مخالف است و برای تقویت این نظر، از آرای علمای متقدم نیز کمک می‌گیرد.

تلاش محدث بحرانی استفاده از روایات و همچنین آرای علمایی است که هم‌داستان با او مخالف را کافر دانسته‌اند. به این ترتیب وی در پی اثبات آن است که مخالف، ناصبی است و از طرفی همه علمای امامیه نیز قائل به نجاست ناصبی هستند؛ پس مخالف، کافر و نجس است. البته او مخالف مستضعف را هم‌داستان با علمای دیگر کافر نمی‌خواند (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۵/۵ و ۱۷۷).

بحرانی برای اثبات مدعای خود، یعنی نجاست مخالف، به چند روایت تمسک می‌کند که در این مقاله از حیث محتوایی بررسی خواهند شد. باید توجه کرد که وی در این روایات از کلمه «کافر» استفاده کرده و مخالف را کافر دانسته است و بدین‌سان حکم نجاست را برای او ثابت می‌کند.

در اینجا قبل از پرداختن به ادله محدث بحرانی و تحلیل و بررسی آنها، بعضی از مباحث مقدماتی و مفهوم‌شناسی برخی از اصطلاحات بحث را به اختصار توضیح می‌دهیم.

۱. معنای کفر

«کفر» واژه‌ای عربی از ماده (کفر) و به معنای پوشاندن شیء یا پوشاندن حقیقتی است؛ و «کافر» که اسم فاعل «کفر» است به کسی اطلاق می‌شود که بر حقیقتی سرپوش بگذارد (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶: ۷۱۴). بین متکلمان در باب تعریف اصطلاحی کفر و کافر اختلافاتی وجود دارد.

علما کفر را به دو نوع فقهی و کلامی تقسیم کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۰/۶). آنها گاه کفر را در مقابل ایمان قرار می‌دهند که به آن کفر کلامی یا ایمانی می‌گویند (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۲۳/۵)؛ و گاه در مقابل اسلام در نظر می‌گیرند و نام آن را کفر فقهی یا اسلامی می‌گذارند. این تقسیم‌بندی به رابطه بین اسلام و ایمان، که همان عموم و خصوص مطلق است، برمی‌گردد. زیرا اسلام اعم از ایمان است و کفر در مقابل هر کدام از این دو، کاربرد خاصی دارد. بنابراین، علما کفر در مقابل اسلام را کفر اسلامی یا فقهی نامیده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۴۳۲/۳).

این عده از علما معتقدند طبق تعریف اسلام هر کس شهادتین را اظهار، و به وحدانیت خدای یگانه و نبوت نبی مکرم (ص) اقرار کند، مسلمان است و رعایت احکام اسلامی بر او بار می‌شود و اگر چنین نکند کافر و نجس خواهد بود. در نتیجه با او همانند کفار رفتار خواهد شد؛ یعنی نمی‌توان با او معامله کرد، ارث به وی نمی‌رسد، ازدواج با وی حرام است، از ذبیحه‌اش نمی‌توان تناول کرد، زکات به وی تعلق نمی‌گیرد، غیبتش جایز خواهد بود، بر مرده او نباید نماز خواند و میت او را نباید در قبرستان مسلمانان دفن کرد (همان).

علت اینکه علما کافر را نجس می‌دانند آن است که در مباحث فقهی، کافر را جزء نجاسات برشمرده‌اند و علی‌رغم اینکه در مصداق و مفهوم کافر اختلاف نظر دارند، در این موضوع هم‌نظرند که غیرمسلمان را کافر بخوانند.

۲. مخالف مذهبی

به کسی که با چیزی یا عقیده‌ای مخالفت بورزد، مخالف می‌گویند. در این مقاله واژه «مذهب»، یعنی طریقه‌ای خاص در فهم عقاید، مضاف‌الیه کلمه «مخالف» قرار گرفته است. منظور از این طریقه خاص، مذهب امامیه است. بنابراین، «مخالف مذهبی»

در اینجا به گروهی اطلاق می‌شود که در عقیده یا عقایدی خاص با امامیه مخالف باشند. لذا اهل سنت، به دلیل آنکه بر سر مسئله امامت با امامیه اختلاف نظر دارند، «مخالف مذهبی» به شمار آمده‌اند.

ادله روایی بحرانی

به دلیل آنکه مهم‌ترین مستندات و ادله بحرانی را شماری از روایات فراهم کرده است، ابتدا آن روایات را نقل، و سپس آنها را بررسی و نقد می‌کنیم:

۱. بررسی و نقد روایت اول

امام باقر (ع) فرموده‌اند: «ان الله عز و جل نصب علیاً (علیه السلام) علماً بینة و بین خلقه فمن عرفه کان مؤمناً و من انکره کان کافراً و من جهله کان ضالاً» (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۳۷/۱).^۲ بحرانی از این روایت، کفر فقهی مخالف را برداشت کرده است (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۷/۵ و ۱۸۱)؛ حال آنکه در این روایت، سخن از کفر منکران عالم و آگاه ولایت است، نه همه منکران ولایت.

از جمله «من جهله کان ضالاً» می‌توان فهمید که مراد از انکار ولایت، انکار از سر علم و آگاهی است؛ زیرا مراد از جهل به امام، حتی اگر وی را به نام و نسب بشناسند، جهل به مقام امامت او است. پس هر کس به ولایت جاهل باشد، گمراه است؛ زیرا علی‌رغم یقین به منصوص بودن امامت و با وجود علم به مقام و جایگاه امام، باز هم او را انکار می‌کند.

علاوه بر این، جمله «و من انکره کان کافراً» فقط شامل منکر عالم می‌شود؛ چون در آن دلالتی بر منکر جاهل وجود ندارد و صرفاً در جمله پایانی حدیث است که در آن از جاهل سخن گفته می‌شود. بنابراین، کسی که جایگاه امام را بشناسد مؤمن، و کسی که از سر جهل انکار کند گمراه، و کسی که از سر علم انکار کند، کافر است. این روایت، صرفاً کفر منکر عالم را ثابت می‌کند؛ زیرا بدیهی است که انکاری که همراه علم و یقین باشد، مستلزم انکار پیامبر (ص) است. با این همه، بحرانی مدعایی دیگر دارد و بر آن است که همه مخالفان کافرنند؛ حال آنکه بسیاری از آنان، نه از سر علم و یقین، بلکه به دلیل جهل و شبهه است که منکر امامت‌اند.

نکته دیگر اینکه انکار بر سه قسم است: ۱. انکار همراه با علم؛ ۲. انکار همراه با شک؛ ۳. انکار همراه با جهل؛

انکاری که با شک همراه باشد، محقق نمی‌شود؛ مگر آنکه بگوییم شخص، اگر با پدیده مشکوکی در دنیای خارج مواجه شد، آن را انکار خواهد کرد. زیرا ممکن نیست شک با انکار همراه شود؛ چراکه شک، پدیده‌ای دووجهی است؛ یعنی هم احتمال صحت و هم احتمال بطلان می‌توان داد. پس چگونه می‌توانیم چیزی را انکار کنیم که احتمال می‌دهیم درست باشد؟!

انکار همراه با جهل، هرچند آن را انکار بخوانیم، در واقع انکار نیست؛ بلکه جهل محض است.

در روایت یادشده، انکار همراه با علم و انکار همراه با جهل مد نظر است. منکر نوع اول، یعنی منکر عالم، کافر است و منکر نوع دوم، یعنی منکر شاک، اصلاً وجود ندارد و منکر نوع سوم، یعنی منکری که جهل مرکب داشته باشد، گمراه خوانده می‌شود.

انکار همراه با جهل نیز، خود، بر دو قسم است:

گاه این انکار، نافی تصدیق اجمالی اقوال پیامبر (ص) نیست. مثلاً اینکه فقیهی، در حالی که از دیدگاه مخالفان فتوای خود آگاه نیست، فتوایی بدهد؛ اما چنانچه عقیده مخالفان را دانست و درستی آن را تصدیق کرد، به خطای فتوای خود اعتراف کند. گاهی هم این انکار با تصدیق اجمالی گفتار پیامبر (ص) منافات دارد؛ مثلاً منکر، حتی پس از وقوف به نادرستی عقیده خود، باز هم بر آن اصرار می‌ورزد. مانند کسی که می‌گوید: «من چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرم؛ حتی اگر حقیقت، همین باشد». چنین انکاری با تصدیق اجمالی منافات خواهد داشت و به نوع اول انکار، یعنی انکار همراه با علم برمی‌گردد. بنابراین، روایت بر انکار ولایت همراه با علم دلالت دارد و آن که کافر خوانده می‌شود، منکر عالم است (گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۲۳۴-۲۳۶).

نکته دیگر اینکه در این روایت، مؤمن مقابل کافر است. بنابراین، سخن از کفر کلامی است؛ چراکه اگر کفر مد نظر امام، فقهی می‌بود، از کلمه «مسلماً» به جای «مؤمناً» استفاده می‌شد.

بنابراین، استناد و تمسک بحرانی به این روایت برای اثبات کفر فقهی مخالف، پذیرفتنی نیست.

۲. بررسی و نقد روایت دوم

امام کاظم (ع) فرموده‌اند: «ان علیاً (ع) باب من أبواب الجنة فمن دخل بابه كان مؤمناً و من خرج من بابه كان كافراً و من لم يدخل فيه و لم يخرج منه كان في الطبقة الذين لله عز و جل فيهم المشيئة» (کلینی، ۱۳۶۲: ۳۸۹/۲).^۳ بحرانی معتقد است مراد از جمله «فمن دخل بابه كان مؤمناً» کسی است که ولایت و وصایت حضرت را پذیرفته باشد. چنین کسی مؤمن واقعی است. به عقیده بحرانی، منظور از جمله «من خرج من بابه كان كافراً» نیز کسی است که ولایت را با علم و یقین انکار کرده باشد. چنین کسی کافر است (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۷/۵ و ۱۸۱). جمله «من لم يدخل فيه و لم يخرج منه كان في الطبقة الذين لله عز و جل فيهم المشيئة» به شخصی اشاره دارد که یا از حیث عقلی کم‌توان است یا از اسباب علم‌اندوزی بی‌بهره بوده است و چنانچه اسباب فراهم می‌بود به علم و یقین می‌رسید. چنین کسی «مستضعف» خوانده می‌شود. مستضعف در زمره کسانی است که کارشان به خدای متعال سپرده شده و خود او درباره آنها تصمیم می‌گیرد (گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۲۳۶).

البته بحرانی نیز مخالف مستضعف را نه‌تنها کافر فقهی نمی‌داند، بلکه طاهر محسوب می‌کند: «آنچه از اخبار مستفیض به دست می‌آید، کفر و دشمنی و نجاست مخالف غیرمستضعف است» (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۷/۵).^۴

بدین‌سان، بحرانی مستضعف را هم از کفر مخالف به صورت مطلق و هم از کفر فقهی و حربی استثنا می‌کند. وی معتقد است مخالف مستضعف، کافر نیست. جالب توجه اینکه بحرانی از روایت یادشده برای اثبات کفر مخالفان بهره می‌برد و مخالف مستضعف را نیز استثنا می‌کند: «و اما الأخبار الدلالة على كفر المخالفين عدا المستضعفين فمنها: ... و روی فيه عن أبي إبراهيم (ع) قال: «ان علیا (ع) باب من أبواب الجنة فمن دخل بابه كان مؤمناً و من خرج من بابه كان كافراً و من لم يدخل فيه و لم يخرج منه كان في الطبقة الذين لله عز و جل فيهم المشيئة» (همان: ۱۸۱-۱۸۲). نقد دیگر اینکه در روایت یادشده، سخن از کفر کلامی مخالف است؛ به همین دلیل از کلمه «مؤمناً» استفاده کرده و آن را در مقابل «کافراً» قرار داده است؛ در حالی که اگر این روایت از کفر فقهی سخن می‌گفت، باید از کلمه «مسلماً» استفاده می‌کرد. بنابراین، روایت یادشده نه‌تنها دلالت بر کفر فقهی مخالف نمی‌کند، بلکه مبین کافرنبودن مخالف مستضعف است.

۳. بررسی و نقد روایت سوم

از امام صادق (ع) نقل است: «من عرفنا کان مؤمناً و من أنکرنا کان کافراً و من لم یعرفنا و لم ینکرنا کان ضالاً حتی یرجع الی الہدی الذی افترضہ اللہ علیہ من طاعتنا الواجبة فان مات علی ضلالته یفعل اللہ بہ ما یشاء» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۱۸۷).^۵ بحرانی از جمله «من انکرنا کان کافراً»، کفر فقهی مخالف را استنباط کرده است (بحرانی، ۱۴۰۵: ۵/۱۷۷ و ۱۸۲). اما باید توجه داشت که از جمله «یفعل اللہ بہ ما یشاء» چنین استنباط می‌شود که ممکن است خداوند زمینه مغفرت و هدایت شخص گمراه را ایجاد کند. مفهوم جمله «من لم یعرفنا و لم ینکرنا» نیز دلالت بر سکوت درباره ولایت دارد؛ مانند کسی که هنگام شنیدن سخنی درباره ولایت می‌گوید: ما به این سخنان چه کار داریم؛ بحث و گفت‌وگو در این باره را رها کنید؛ خواه حق باشد یا باطل. اما این روایت دلالتی بر مدعای مطلوب ندارد، بلکه تصریح دارد که صرف نپذیرفتن ولایت، موجب کفر نیست بلکه موجب گمراهی خواهد بود (گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۲۳۶-۲۳۷). دیگر آنکه همانند روایات گذشته، کلمه «مؤمناً» در مقابل «کافراً» استفاده شده است که بر کفر کلامی مخالف دلالت می‌کند. بنابراین، از این روایت نیز برای اثبات کفر فقهی مخالف نمی‌توان استفاده کرد.

۴. بررسی و نقد روایت چهارم

امام باقر (ع) فرموده است: «ان اللہ تعالی جعل علیاً (ع) علماً بینہ و بین خلقہ لیس بینہم و بینہ علم غیرہ فمن تبعہ کان مؤمناً و من جحدہ کان کافراً و من شک فیہ کان مشرکاً» (صدوق، ۱۴۰۶: ۲۰۹).^۶ بحرانی از جمله «من جحدہ کان کافراً»، کفر فقهی مخالف را برداشت کرده است (بحرانی، ۱۴۰۵: ۵/۱۷۷ و ۱۸۲). در صورتی که مراد حضرت از «و من جحدہ کان کافراً» این است که انکار شخص از سر علم و یقین، موجب کفر خواهد شد؛ چراکه بلافاصله جمله «و من شک فیہ کان مشرکاً» را آورده و به مشرک‌بودن شخص شک‌کننده تصریح کرده است. این مطلب، بین این روایت و روایات سابق تعارض ایجاد می‌کند؛ زیرا این روایت مبنی بر ضال‌بودن و مشرک‌نبودن شخصی است که به امام معرفت پیدا نکرده است و منکر نمی‌شود (گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۲۳۷). برای رفع تعارض می‌توان این دو روایت را به یکی از دو شکل زیر مطرح کرد:

الف. جمله «من لم یعرفنا و لم ینکرنا» را می‌توان مطلق در نظر گرفت تا شامل شخص شک‌کننده و دیگران هم بشود. در این صورت، جمله «و من شک فیہ کان مشرکاً» صرفاً مختص شخص شک‌کننده خواهد بود. نتیجه این اطلاق و تقيید، چنین خواهد شد: گمراهی و کافر نبودن، مخصوص کسانی است که به امامان معرفت پیدا نکرده‌اند و در این باره شکی هم ندارند تا نیاز به تحقیق داشته باشند. یعنی این دسته از افراد، امام را نمی‌شناسند و در جهل خود، تردید هم نمی‌کنند و حتی احتمال پرسش و شبهه‌ای هم در این باب در ذهنشان ایجاد نشده است تا به دنبال کشف حقیقت بروند. پس ایشان گمراه‌اند و کافر نامیده نمی‌شوند. زیرا اگر در این باره احتمالی می‌دادند و بدین‌سان زمینه‌ای برای تفکر و پرسش ایجاد می‌شد و باز هم به این احتمال توجهی نمی‌کردند و تفحصی انجام نمی‌دادند و بر شک خود باقی می‌ماندند، آنگاه مشرک می‌بودند؛ چنان‌که گویی ایشان نمی‌خواهند پیامبر (ص) را بپذیرند و تصدیق اجمالی کنند. زیرا هر گاه شخصی شاک احتمال بدهد که فلان چیز تکلیفی اعتقادی است، به صرف همین احتمال تحقیق راجع به آن چیز بر او واجب می‌شود. اما چنانچه به شک خود توجه نکند و به دنبال حقیقت نرود، در حالی که آن موضوع در عالم خارج حقیقت داشته باشد، مثل آن است که آن حقیقت را نپذیرفته و نمی‌خواهد بپذیرد.

این مطلب خدشه‌پذیر است؛ چون باید توجه کرد که شخص شاک در این نوع مسائل، یعنی مسائل اعتقادی، نمی‌تواند برای رفع حیرت همانند مسائل تکلیفی به اصول عملی همچون براءت و استصحاب تمسک کند. پس با پیش‌آمدن کوچک‌ترین احتمال و شک، تفحص و تحقیق واجب می‌شود. مثلاً معجزه نشان‌دهنده صدق نبوت است، مردم باید صحت و سقم آن را بدانند تا نبوت آن پیامبر را تصدیق یا تکذیب کنند. چنانچه شخصی درباره آن معجزه تفحص نکرد و آن را نادیده گرفت، در حالی که واقعاً آن شخص صاحب معجزه، پیامبری از جانب خدا بوده باشد، به حقیقت نرسیده و کافر شمرده می‌شود.

ضمناً نمی‌توان اشکال کرد که چون دفع ضرر احتمالی واجب است، تحقیق و تفحص نیز واجب می‌شود؛ چون احتمال ضرری وجود ندارد تا دفع آن واجب باشد و فرض مسئله نیز، خود، بر این است که اصلاً از بین رفتن احتمال امکان ندارد؛ یعنی ذهن انسان همواره با احتمالات اعتقادی و فکری‌ای روبه‌رو است که منشأ عقلی دارد و

نمی‌توان گفت به دلیل وجود احتمالی در ذهن، فحوص واجب می‌شود. این قاعده بر تمام اعتقادات، حتی بر مهم‌ترین موضوع اعتقادی یعنی «مبدأ وجود» نیز حاکم است. اگر مسلمانی از چگونگی آغاز خلقت، پرسش‌هایی در ذهن داشته باشد و برای رفع این شک و شبهه به دنبال جست‌وجوی ادله و شواهد لازم نرود و از همین‌رو به خدا ایمان نیاورد، به صرف اینکه پاسخ پرسش‌های خود را نیافته است مستحق عذاب نخواهد بود؛ چراکه خداوند می‌فرماید: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵).^۷ زیرا وقتی پرسش‌هایی در ذهن بشر به وجود می‌آید، بر نبی است که به آنان پاسخ دهد و بندگان را به سعادت راهنمایی کند. در این صورت، شخصی که با وجود ابعاث رسل باز هم انکار کند، مستحق عذاب خواهد بود.

ب. مراد از اینکه شک در ولایت حضرت علی (ع) موجب کفر می‌شود، آن شکی است که با شک در نبوت ملازمت داشته باشد؛ یعنی آن شکی که به صداقت پیامبر در نبوت منجر شود. مثلاً شخص شاکی احتمال دهد که پیامبر (ص) امام علی (ع) را از باب اینکه داماد و خویشاوند او است، به جانشینی خویش و به عنوان امام برگزیده است؛ یعنی نبی مکرم اسلام (ص)، حضرت علی (ع) را العیاذ باللّٰه از روی هوای نفس به منزله وصی خویش انتخاب کرده است. در این صورت، اشکال و شک به نبوت پیامبر برمی‌گردد؛ چنان‌که نعمان بن حارث فهری به نبوت نبی شک کرد و همین شک باعث کشته‌شدنش شد: هنگام نصب حضرت علی (ع) در روز غدیر خم، آنجا که پیامبر (ص) فرمود: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه»، نعمان جلو آمد و از آن حضرت پرسید که این انتخاب از سوی خود ایشان بوده یا به دستور خداوند؛ سپس گفت: اگر به دستور خدا است، از آسمان سنگ بباراند. در همان لحظه از آسمان سنگ آمد و نعمان بن حارث کشته شد (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۱۹/۱۰). پس چنین شکی که مستلزم شک در نبوت و بلکه شک در توحید باشد موجب کفر است (گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۲۳۷-۲۳۹).

۵. بررسی و نقد روایت پنجم

امام صادق (ع) فرموده‌اند: «ان علیاً (ع) باب هدی من عرفه کان مؤمناً و من خالفه کان کافراً و من أنکره دخل النار» (برقی، ۱۳۷۰: ۸۹/۱).^۸ اینکه مخالفت با باب هدایت، یعنی حضرت علی (ع) در این روایت کفر به شمار آمده، موجب شده است بحرانی از

آن، کفر فقهی مخالف را برداشت کند (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۷/۵ و ۱۸۲). اما برخلاف روایات پیشین، انکاری که در این روایت مطرح است چه‌بسا شامل انکار از سر جهل نیز باشد؛ زیرا در آن روایات به جهل و گمراه‌بودن منکر تصریح شده بود اما در این روایت سخنی از جهل به میان نیامده تا بگوییم انکار، به معنای انکار از سر علم و یقین است (گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۲۳۹).

۶. بررسی و نقد روایت ششم

امام باقر (ع) فرموده است: «ان العلم الذی وضعه رسول الله (ص) عند علی (ع) من عرفه کان مؤمناً و من جحدته کان کافراً» (حرّ عاملی، بی تا: ۳۴۵/۲۸).^۹

۷. بررسی و نقد روایت هفتم

صدوق در کتاب‌های التوحید و اکمال‌الدین و اتمام‌النعمة، از امام صادق (ع) آورده است: «الامام علم بین الله عز و جل و بین خلقه من عرفه کان مؤمناً و من أنکره کان کافراً» (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۱۲/۲).^{۱۰} بحرانی کوشیده است با این دو روایت نیز کفر فقهی مخالف را اثبات کند (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۷/۵ و ۱۸۲). برخلاف روایات پیشین، باید گفت انکاری که در این دو روایت مطرح است چه‌بسا شامل انکار از سر جهل نیز باشد؛ زیرا در آن روایات به جهل و گمراه‌بودن منکر تصریح شده بود اما در این دو روایت سخنی از جهل به میان نیامده تا بگوییم انکار، به معنای انکار از سر علم و یقین است (گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۲۴۰). ضمن اینکه در این دو روایت نیز، در مقابل واژه «کافراً»، از «مؤمناً» استفاده شده که دلالت بر کفر کلامی دارد.

۸. بررسی و نقد روایت هشتم

صدوق در کتاب امالی حدیثی آورده که آن را به پیامبر اکرم (ص) اسناد داده است؛ هنگامی که ایشان به حدیفه یمانی فرمودند: «یا حدیفة ان حجة الله علیکم بعدی علی بن ابی طالب علیه السلام، الکفر به کفر بالله سبحانه، والشک به شرک بالله سبحانه، والشک فی شک فی الله سبحانه، والاحاد فیہ الاحاد فی الله سبحانه والانکار له انکار لله سبحانه والایمان به ایمان بالله تعالی، لانه اخو رسول الله صلی الله علیه و آله و وصیه و

امام اُمّته و مولا هم و هو حبل الله المتین و عروة الوثقی اَلتی لا انفصام لها» (صدوق، ۱۴۱۷: ۲۶۴).^{۱۱} بحرانی جملات این روایت، همچون «الکفر به کفر بالله» و ... را با کفر فقهی مخالف مطابق دانسته است (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۷/۵ و ۱۸۲-۱۸۳). در دلالت این روایت می‌توان خدشه کرد؛ زیرا مطابق ظاهر کلام پیامبر، مراد از کفر به امام علی (ع) همان کفر همراه با علم است. چون خداوند او را پرچم و حجت قرار داده است و شک همراه با علم درباره او، مطابق نص پیامبر (ص)، شک در خداوند است؛ زیرا چنین شکمی متوجه صحت نص مد نظر گوینده است. در نتیجه، گویی شاک، به کلام خداوند شک کرده است و بر همین اساس، روایت یادشده دلالت ظاهری بر مقصود مد نظر بحرانی مبنی بر کفر مخالفان ندارد (گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۲۳۹).

۹. بررسی و نقد روایت نهم

در کتاب کافی روایتی آمده است که سند آن به صحّاف می‌رسد؛ روزی از امام صادق (ع) درباره آیه «منکم کافر و منکم مؤمن» (تغابن: ۲) پرسیدم؛ ایشان فرمودند: «عرف الله تعالی ایمانهم بموالاتنا و کفرهم بها یوم أخذ علیهم الميثاق و هم ذرّ فی صلب آدم» (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۲۶/۱).^{۱۲} بحرانی کفر ذکرشده در این روایت را بر کفر فقهی مخالف حمل کرده است (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۷/۵ و ۱۸۳). در صورتی که در این روایت، امام صادق (ع) از کلمه «ایمان» در کنار «کفر» استفاده کرده و این، حاکی از کفر کلامی است؛ چراکه اگر مراد امام کفر فقهی می‌بود، واژه «اسلام» را به کار می‌برد.

جمع‌بندی

بحرانی کفر یادشده در این احادیث را، با این دلیل که در آنها گاه با واژه «انکار» و گاهی «جحد» از مخالف سخن گفته شده، دال بر کفر فقهی مخالفان دانسته است؛ چون انکار و جحد آنان سبب خروجشان از اسلام شده است و احکام کفر بر آنها منطبق می‌شود. پس مخالفت ایشان از سر عناد است؛ چون حقیقت را در عین وجود، انکار کرده‌اند. بنا بر تصریح علمای لغت، واژه‌های «جحد» و «انکار» در جایی به کار می‌رود که در اثبات حقیقت چیزی ادله و براهین وجود داشته باشد، اما طرف مقابل نپذیرد (همان: ۱۸۴/۵). اما در پاسخ به بحرانی باید گفت ممکن نیست منظور از کفر در اخبار

یادشده، کفر در مقابل اسلام باشد؛ چون شهرت و بلکه اجماعی که در طهارت مخالف بین علما هست، مانع از حمل لفظ «کافر» بر کفر فقهی خواهد شد (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۰/۶). بنابراین، دلیلی بر ترتب نجاست ظاهری بر این نوع از کفر نیست؛ دلیل نجاست کفار، یا اخباری است که بر نجاست فرقه‌هایی همچون یهود، نصارا و ... دلالت می‌کند یا اجماعی که حاکی از نجاست کافر باشد (اراکي، ۱۴۱۳: ۵۱۸/۱). با این همه، اجماعی در خصوص نجاست مخالف وجود ندارد و روایات نیز بر نجاست مخالف دلالت نمی‌کند. مثلاً اخبار فراوانی در دست است دال بر حلیت پوست و گوشت حیوان ذبح‌شده (حر عاملی، بی‌تا: ۲۹۴/۱۶) در بازار مسلمانان (همان: ۱۰۷۲/۲)؛ حیوانی که یا در سرزمین اسلامی بوده یا ذبح‌کننده اظهار اسلام کرده است (همان: ۲۹۲/۱۶). این روایات ثابت می‌کند که عنوان «مسلمان» بر مخالف صدق می‌کند؛ چون آنها همانند دیگر مسلمانان با شیعیان معاشرت و اختلاط داشته‌اند و بدون اینکه حکم نجاست بر آن بار کنند، از ذبیحه همدیگر تناول می‌کرده‌اند (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۲۳/۵). ضمن آنکه تلازمی هم بین کفر و نجاست نیست: در هیچ جایی از روایات مذکور دیده نشده که اگر کسی را کافر دانستند، حکم به نجاست وی دهند (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۷: ۲/ ۲۰۱-۲۰۰).

با این تفصیل، اگر قائل به طهارت مخالف نشویم، کفر در روایات یادشده را کفر کلامی تلقی خواهیم کرد (حکیم، ۱۴۱۶: ۳۹۴/۱)؛ البته اگر قائل به مسلمان بودن مخالف شویم، دلیل بر این نیست که آنها هیچ مشکلی ندارند. طبق نظر برخی از علمای امامیه، کفر به دو نوع دنیوی و اخروی نیز تقسیم می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۰/۶)؛ بنابراین و با توجه به سیاق روایات یادشده، اگر آنها را کافر بدانیم، کفرشان از نوع اخروی خواهد بود.

با تأمل در این اخبار، به قطع درمی‌یابیم که ائمه (ع) می‌خواستند با سخنان خویش چنین وهم و خیالی را از بین ببرند که مخالفان مذهبی، با گفتن شهادتین، در این دنیا در سلک مسلمانان قرار می‌گیرند؛ اما به دلیل خطایی که در خصوص امامت حضرت علی (ع) مرتکب شده‌اند، در آخرت همانند کافران با آنها رفتار خواهد شد و از اجر اخروی محروم می‌شوند (خویی، ۱۴۱۸: ۸۴/۲).

بحرانی به این نظر که مخالف، در ظاهر مسلمان ولی در حقیقت کافر است و در آخرت کافر به شمار می‌آید اشکالی وارد کرده و می‌گوید: دلیلی بر این ادعا نداریم؛

مگر اینکه آن را درباره منافقان صدر اسلام صادق بدانیم و از کفر، معنایی مراد کنیم که در زمان مطرح شدن این واژه استعمال می شده و کفری را در نظر داشته باشیم که با اسلام مبیانت داشته باشد. احکام چنین کفری متفاوت خواهد بود؛ چراکه این، همان معنای حقیقی کفر است (گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۲۴۱). اما انصاف این است که بگوییم این ایراد بحرانی وارد نیست؛ زیرا هیچ راهی نداریم مگر اینکه این اخبار را جمع کنیم؛ چراکه برخی روایات از کفر مخالفان سخن می گوید و برخی دیگر بر مسلمان بودن به شرط پذیرش شهادتین تصریح دارد. نقدی اساسی که می توان به بحرانی وارد کرد این است که اصلاً سخنی از روایاتی به میان نیاورده که در آنها به مسلمان شدن به شرط اظهار شهادتین اشاره شده است. در حالی که این روایات تصریح می کنند که ولایت، شرط ایمان است نه شرط اسلام و نیز معیار و ملاک مسلمان بودن، شهادت به توحید و نبوت است (همان: ۲۴۱-۲۴۲).

البته شاید بتوان کفر یادشده در این روایات را بر مراتب کفر حمل کرد؛ چراکه اسلام، ایمان، کفر و شرک در کتاب و سنت در معانی و مراتب مختلفی به کار رفته است. این مطلب را می توان از آیات قرآن دریافت؛ مثلاً از آیات شریفه «قالت الأعراب أمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الأيمان في قلوبكم» (حجرات: ۱۴) و «فمن أسلم فأولئك تحروا رشداً» (جن: ۱۴) و «ان الدين عند الله الاسلام» (آل عمران: ۱۹) و «فان أسلموا فقد اهتدوا» (همان: ۲۰) و «فمن یرد الله ان یرده یشرح صدره للإسلام» (انعام: ۱۲۵). همچنین از روایتی که می گوید: «اسلام، به قول و فعل است و این مطلبی است که مردم تمام فرق بدان معتقدند» (کلینی، ۱۳۶۲: ۲۶/۲)؛ در روایت دیگری آمده است: «اسلام یعنی شهادت به یگانگی خداوند و پذیرش رسالت پیامبر (ص)» (همان: ۲۵)؛ و در نقل دیگری آمده است: «خداوند برای اسلام عرصه و جایگاهی واسع، نور، حفاظ و یاور قرار داد» (همان: ۴۶)؛ و در نقل چهارمی آمده است: «اسلام عریان است و لباس آن حیا است و زینت آن وفاداری و مروت، و بزرگواری آن عمل صالح، و برتری آن تقوا است و هر چیزی اساسی دارد و دوستی ما اهل بیت، اساس اسلام است» (همان: ۴۶)؛ و در روایت دیگر، علی (ع) فرموده اند: «اسلام را به گونه ای معرفی خواهم کرد که پیش از این کسی معرفی نکرده است و پس از آن معرفی نخواهد کرد: اسلام همان تسلیم است و تسلیم همان یقین و یقین همان تصدیق و پذیرش است و پذیرش همان

اقرار و اقرار یعنی عمل کردن و عمل یعنی کاری را به بهترین نحو انجام دادن» (همان: ۴۵). بنابراین، اسلام و ایمان مراتبی دارند و به موازات هر مرتبه از مراتب اسلام و ایمان، مراتبی برای شرک و کفر وجود دارد. کلینی در *اصول کافی* ابوابی با نام‌های «وجوه الکفر»، «وجوه الشرك» و «ادنی الکفر والشرك» گنجانده و برای کفر و شرک مراتبی اعلام کرده است.

بدین‌منظور کفر و شرک بر چنین کسانی اطلاق شده است: بر غیر امامی (همان: ۴۰۱) و نیز بر کسی که کفران نعمت کند (همان: ۳۸۹) و نیز بر کسی که به دستورهای خداوند عمل نکند (همان) و نیز بر تارک نماز از سر سهو و انکار (حر عاملی، بی‌تا: ۴۱/۴) و همچنین بر کسی که تکلیفی به گردن داشته اما آن را انجام نداده است (کلینی، ۱۳۶۲: ۲/۳۸۴) و نیز بر کسی که بر حضرت علی (ع) عصیان کرده (همان: ۱/۴۳۷) و بر زناکار و شراب‌خوار (همان: ۵/۱۲۳) و هر کس که رأیی را بدعت گذارد؛ چه به واسطه آن محبوب و چه مبعوض شود (همان: ۲/۳۹۷) و همچنین بر کسی که به سخن یاوه‌گویی که از زبان شیطان سخن می‌گوید گوش کند (همان: ۶/۴۳۴) و نیز بر ریاکاری که در روایات، لفظ «مشرك» درباره او استفاده شده است (همان: ۱/۴۳۷)؛ زیرا هر که غیر از خداوند در دلش باشد مشرك است (همان: ۲/۲۹۵). در روایات، تمامی اینها از مصادیق کفر و شرک دانسته شده است؛ اینکه کدام کفر مد نظر باشد، به وجوه و مراتب آن برمی‌گردد. با این اوصاف، آیا بحرانی می‌تواند بگوید هر کس که در این روایات لفظ «مشرك» یا «کافر» برای او به کار رفته، نجس است؟! آیا به این نکته توجه نکرده که در هیچ کدام از این روایاتی که به آنها تمسک کرده است، سخنی نیست از اینکه هر کس حضرت علی (ع) را بشناسد مسلمان و هر کس وی را نشناسد کافر است؛ بلکه در تمام آن روایات، لفظ «مؤمن» و «کافر» به کار رفته و لفظ «کافر» در برابر «مسلم» فرق می‌کند با «کافر» در برابر «مؤمن»؟!

بنا بر تصریح موسوی خمینی، حق و انصاف آن است که این نوع روایات از جنس روایات واردشده در زمینه فقه نیست؛ و خلط بین این دو زمینه، بحرانی را به چنین اشتباهی انداخته است. بنابراین، صاحب *وسائل الشیعه* این روایات را در باب نجاسات نیاورده، زیرا این نوع از روایات در مسائل فقهی مفید فایده نیستند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۳/۴۳۴ - ۴۳۵). علاوه بر این، روایات فراوانی داریم که بر روایات گذشته حاکم‌اند و

برتری اعتباری دارند و شکی باقی نمی‌گذارند که اطلاق لفظ «کافر» بر مخالفان نه تنها بر کفر فقهی دلالت ندارد، بلکه با توجه به برخی روایات می‌توان مخالف را طاهر دانست؛ مانند موثقه سماعه از امام صادق (ع) که شخصی پرسید: از ایمان و اسلام برایم بگویید؛ آیا این دو با یکدیگر تفاوت دارند؟ امام صادق (ع) فرمودند: «ایمان با اسلام نسبت اشتراک دارد اما اسلام با ایمان چنین نیست». پرسش‌کننده توضیح بیشتری خواست. امام صادق (ع) فرمودند: «اسلام همان شهادت به یگانگی خداوند و پذیرش پیامبری محمد (ص) است و با حصول آن، خون‌ها محترم و اموری مانند نکاح و ارث جاری می‌گردد و گروهی از مردم چنین‌اند» (کلینی، ۱۳۶۲: ۲۵/۲). از این حدیث برای اثبات این موضوع استفاده می‌شود که ولایت فراتر از دایره اسلام است و در دایره ایمان تعریف می‌شود؛ لذا مخالف، که امامت حضرت علی (ع) را قبول ندارد، مسلمان هست اما مؤمن نیست؛ چون امام صادق (ع) اشاره کرده‌اند که شرط مسلمانی، پذیرش توحید و نبوت است.

حمران بن اعین از امام باقر (ع) نقل می‌کند که فرمودند: «ایمان چیزی است که در قلب جای می‌گیرد و به خداوند متعال ابراز می‌شود و با عمل به دستورهای خدا و تسلیم‌بودن در برابر اوامر الهی تصدیق می‌شود و به اجرا در می‌آید. اما اسلام یعنی هر آنچه از قول و فعل ظاهر شود و مردم از هر مذهب و فرقه‌ای بر همین حال هستند و به وسیله آن، خون‌ها محترم و حفظ می‌شود و احکام میراث و نکاح جاری می‌گردد ...». حمران پرسید: آیا مؤمن بر مسلمان از جهت فضایل، احکام و حدود و ... برتری دارد؟ فرمودند: «خیر؛ آن دو (مؤمن و مسلمان) در این امور یکسان‌اند، ولی مؤمن بر مسلم برتری دارد» (همان: ۲۶).

نیز روایت سفیان بن سمط که می‌گوید مردی از امام صادق (ع) درباره تفاوت بین اسلام و ایمان پرسید. امام صادق (ع) جوابی نداد. بار دیگر پرسید و امام (ع) جوابی نداد. پس در راه به یکدیگر رسیدند و مرد در حال کوچ کردن بود و گویا به سفری می‌رفت. امام (ع) از او پرسید: «گویا سفری در پیش داری؟». گفت: آری. امام (ع) فرمود: «به منزل ما بیا». مرد که به خانه امام (ع) رفت، از فرق بین ایمان و اسلام پرسید. امام (ع) فرمود: «اسلام همان ظاهری است که مردم بر آنند: شهادت به وحدانیت خدا، نبوت پیامبر (ص)، نماز، زکات، حج و روزه ماه مبارک رمضان؛ اسلام این است. اما

ایمان، معرفت این اموری است که مسلمان باید از آنها آگاه باشد و چنانچه شخص، معرفت ظاهری اسلام را داشت اما به این امور معرفت پیدا نکرده بود، مسلمان است اما گمراه» (همان: ۲۴).

روایات بسیار دیگری نیز با این مضمون (همان: ۲۴-۲۸)^{۱۳} وجود دارد که بعضاً به سبب حاکمیت اعتباری آنها با برخی از روایاتی که بحرانی عرضه کرده است تعارض دارد. همچنین، روایات بسیاری وجود دارد در باب استفاده از مایعات و جامداتی که یقین داریم با دست مخالفان تماس یافته است. مثلاً روغن، ماست و آب انگوری که دوسوم آن رفته باشد و نیز پنیر، پوست، گوشت و ...؛ روایاتی که از حد تواتر می‌گذرد (حکیم، ۱۴۱۶: ۳۹۵/۱). این روایات ناظر به کفر فقهی نیست، چون بر حسب ارتکاز متشرعه، تقابل کفر و اسلام مانند تقابل ملکه و عدم ملکه است؛ در حالی که ماهیت اسلام چیزی نیست جز شهادت به وحدانیت خدا، تصدیق نبوت و اعتقاد به معاد. مؤلفه دیگری در اسلام شرط نیست، خواه شخص، ولایت داشته باشد یا نداشته باشد؛ زیرا امامت از اصول مذهب به شمار می‌آید نه از اصول دین (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۴۳۵/۳-۴۳۸)؛ یعنی امامت مانند نبوت نیست که ضرورتی دینی باشد و منکر آن کافر قلمداد شود (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۲۵/۵).

اهل سنت، به گواهی تمام فرقه‌ها، مسلمان به شمار می‌آیند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۶۱/۴)^{۱۴} و انکار اسلام آنان، انکار امری آشکار نزد تمام پیروان این فرق است. آنچه در روایات از کافر بودن مخالفان آمده، در حقیقت، کفر نیست و مراد، جاری نکردن احکام ظاهری اسلام است؛ زیرا علاوه بر بطلان این دیدگاه، به دلیل ناسازگاری با روایات مستفیضه و حتی متواتر پیشین که واضح و روشن‌اند، معاشرت شیعیان با مخالفان از همان عصر ائمه (ع) تا به امروز انکارشدنی نیست و نمی‌توان عنوان «تقیه» بر آن گذاشت. پس لازم می‌آید در این روایات کفر مخالفان و تنزیل آنان از حد اسلام را یا ناظر به مسائل غیرظاهری مانند ثواب روز قیامت تفسیر کنیم که روایت صیرفی بدان تصریح دارد، یا این تنزیل را در مراتب پایین‌تر قائل شویم؛ مراتبی که با احکام ظاهری ارتباط ندارند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۴۳۵/۳-۴۳۸).

قاسم صیرفی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرموده است: «جان به وسیله اسلام محترم شده و حفظ می‌شود و به وسیله آن، امانات ادا می‌شود و نکاح

حلال می‌گردد. اما ایمان ثواب و پاداش دارد» (کلینی، ۱۳۶۲: ۲/۲۴).^{۱۵} منظور حضرت از «تؤدّی به الامانة» چیست؟ مگر نه اینکه امانت را باید به غیرمسلمانان نیز برگرداند، پس تأکید امام (ع) به چه دلیل است؟ احتمال دارد نوعی تأکید به مسلمانان باشد؛ چون ادای امانت در حق همه باید رعایت شود، ولی در حق مسلمان حتماً باید رعایت شود. این خود نشان از آن دارد که امام (ع) مخالف را در زمره مسلمانان در نظر گرفته است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۶۱/۴).

نتیجه

بحرانی با تمسک به برخی روایات، کفر فقهی مخالف را اثبات می‌کند. ائمه در همه این روایات، مخالفان امامت حضرت علی (ع) را کافر خطاب کرده‌اند. لفظ «کفر» به‌کاررفته در این روایات موجب شد بحرانی، مخالف را کافر فقهی و نجس بداند. در بررسی روایت‌های مذکور مشخص شد که سند برخی از آنها ضعیف است؛ ولی هیچ کدام از روایت‌ها از لحاظ دلالتی بر موضوع مد نظر بحرانی، یعنی کفر فقهی مخالف، دلالت نمی‌کند. در تمام این روایات، الفاظ «کفر» و «کافر» در مقابل «مؤمن» و «ایمان» آمده است که این خود نشان می‌دهد ائمه، کفر فقهی مخالف را در نظر نداشته‌اند. اگر امام قصد داشت مخالف را کافر و نجس معرفی کند، از مشتقات اسلام به جای ایمان استفاده می‌کرد. اگر مخالف در عصر ائمه، کافر فقهی بود، حتماً ائمه تدابیر مهمی برای تفکیک شیعیان از اهل سنت می‌اندیشیدند؛ در حالی که نه تنها چنین نشده، بلکه همه مخالفان همانند دیگر مسلمانان در کنار شیعیان زیسته‌اند و از ذبیحه‌های همدیگر تناول کرده‌اند و از بازار مشترک بهره برده‌اند. در زمان حج، که شیعیان تعاملات نزدیکی با مخالفان داشتند، چگونه عمل می‌کردند؟ تا به حال جایی دیده نشده که شیعیان از مخالفان پرهیز کنند؛ در حالی که همه چیز به دست آنها است. سیره ائمه (ع) و اصحاب ائمه این بوده است که با مخالفان تعامل داشته باشند و با هم غذا بخورند و هم مجلس شوند. در این موقعیت‌ها، مجال تقیه وجود نداشت که بخواهیم مسئله را، بنا بر احتمال برخی از علما، از باب تقیه توجیه کنیم. بنا بر اعتقاد امامیه، هر کس شهادتین را بر زبان جاری کند، مسلمان است و این را اهل سنت انجام داده‌اند. ضمناً اسلام مخالف، در میان علمای امامیه، به‌ویژه علمای معاصر، شهرت دارد.

بنابراین، روایاتی که بحرانی برای کفر فقهی مخالف به آن استناد کرده، از لحاظ سندی و محتوایی خدشه‌پذیر است و از آنها کفر فقهی مخالف مذهبی فهمیده نمی‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. منظور از مخالف در این مقاله، مخالف مذهبی، یعنی اهل سنت، است.
۲. «همانا خداوند باری تعالی، علی (ع) را مانند پرچمی در بین خلق قرار داده است؛ پس هر کس وی را شناخت مؤمن و هر کس وی را منکر شود کافر است و هر کس او را از سر جهالت نشناسد، گمراه خواهد بود».
۳. «علی (ع) دری است از درهای بهشت؛ هر کس از آن وارد شود مؤمن و هر کس از آن بیرون رود کافر است و کسی که نه به آن وارد و نه از آن بیرون شود، در گروه کسانی خواهد بود که خداوند برای آنان تصمیم می‌گیرد».
۴. «المفهوم من الأخبار المستفیضة هو کفر المخالف الغير المستضعف و نضبه و نجاسته».
۵. «هر کس ما را بشناسد مؤمن و هر کس منکر ما شود کافر است و کسی که نه ما را بشناسد و نه منکر شود گمراه خواهد بود؛ تا زمانی که از اطاعتی که خداوند مقرر ساخته، راه هدایت را در پیش گیرد؛ و اگر بر همان گمراهی بمیرد، خداوند برای وی تصمیم خواهد گرفت».
۶. «همانا خداوند علی (ع) را مانند پرچمی در بین مردمان قرار داده است؛ پس هر کس از وی تبعیت کند، مؤمن و هر کس وی را منکر شود کافر و هر کس در امر وی شک کند، مشرک خواهد بود».
۷. «چنین افرادی زمانی مستحق عذاب خواهند بود که پیامبری از جنس خودشان آنان را هدایت کند».
۸. «علی (ع) باب هدایت است؛ هر کس وی را شناخت مؤمن و هر کس با وی مخالفت کند کافر و هر کس منکر وی شود به آتش جهنم وارد خواهد شد».
۹. «هر کس به آن علم و دانشی که پیغمبر خدا نزد حضرت علی ابن ابی طالب (ع) نهاده معتقد باشد، مؤمن است و کسی که منکر آن باشد، کافر خواهد بود».
۱۰. «امام، علمی است بین خداوند و مردمان؛ پس هر کس وی را بشناسد مؤمن و هر کس او را انکار کند کافر است».
۱۱. «ای خذیفه، حجت خداوند بر شما بعد از من علی ابن ابی طالب (ع) است. کفر به او کفر به خداوند متعال است و شرک به او شرک به خداوند متعال و شک به او، شک به خداوند متعال. هر کس از او رو گرداند از خداوند متعال رو گردانده و هر کس او را انکار کند خداوند متعال را انکار کرده و هر کس به وی ایمان بیاورد به خداوند متعال ایمان آورده است؛ زیرا وی برادر رسول خدا (ص) و وصی و امام امت او است. پیامبر (ص) مولای آنان است و ریسمان محکم خداوند و دست‌آویز مستحکمی که هرگز از جا کنده نخواهد شد».
۱۲. «خداوند ایمان و کفر آنان را از طریق دوستی‌شان با ما شناخته است؛ آن روزی که در عالم ذر از آنان میثاق گرفت».

۱۳. باب ۱۴ موسوم به «بَابُ أَنْ الْإِسْلَامَ يَحْقَنُ بِهِ الدَّمُ وَ أَنَّ الثَّوَابَ عَلَى الْإِيمَانِ» و باب ۱۵ موسوم به «بَابُ أَنْ الْإِيمَانَ يَشْرِكُ الْإِسْلَامَ، وَالْإِسْلَامَ لَا يَشْرِكُ الْإِيمَانَ».

۱۴. روایت سفیان بن السمط به صراحت می گوید مخالفان، مسلمانانند؛ پس احکام اسلام همچون مناکح، مذابح و طهارت بر آنها جاری است.

۱۵. قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: الاسلام يحقن به الدم و تؤدى به الأمانة و تستحل به الفروج والثواب على الايمان.

منابع

قرآن کریم.

ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۵). کمال‌الدین و تمام النعمة، تهران: انتشارات اسلامیه.
ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۶). ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم: دار الشریف الرضی.

ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۷). الامالی، تهران: مؤسسه بعثت.

اراکي، محمدعلی (۱۴۱۳). کتاب الطهارة، قم: مؤسسه در راه حق.

انصاری، مرتضی (۱۴۱۵). کتاب الطهارة، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

بحرانی، یوسف (۱۴۰۵). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۰). المحاسن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا). وسائل الشیعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

حکیم، سید محسن (۱۴۱۶). مستمسک العروة الوثقی، قم: دار التفسیر.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸). التنقیح فی شرح العروة الوثقی، قم: لطفی.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۲۶). مفردات الفاظ القرآن الکریم، تحقیق: صفوان عدنان

داوودی، قم: انتشارات ذوی القربی.

صافی گلپایگانی، علی (۱۴۲۷). ذخیره العقبی فی شرح العروة الوثقی، قم: گنج عرفان.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵). تفسیر مجمع البیان، لبنان: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). الکافی، تهران: انتشارات اسلامی.

گلپایگانی، محمدرضا (۱۴۱۳). نتایج الأفكار فی نجاسة الکفار، قم: دار القرآن الکریم.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴). کتاب النکاح، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)

موسوی خمینی، روح‌الله (۱۴۲۱). کتاب الطهارة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

شیوه مدیریت حضرت علی (ع) در جامعه اسلامی عصر خلفا

محمد‌هادی فلاح‌زاده*

راضیه علی‌اکبری**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۳۰]

چکیده

مهم‌ترین دغدغه امامان شیعه (ع) در طول تاریخ دین اسلام، حفظ این دین بوده است. آنها در این زمینه از هیچ کوششی فروگذار نکردند. از جمله حضرت علی (ع) که تمام تلاش خود را برای حفظ اسلام به کار بست و در این راه، حتی از حق مسلم حکومت خویش گذشت؛ تا آنجا که حتی پس از رحلت پیامبر اسلام (ص)، با وجود اینکه خلفا حکومت جامعه را بر عهده گرفتند، علی (ع) به جای انزوای طلبی، گوشه‌نشینی و واگذاری امور به دست آنها، غیرمستقیم در مدیریت جامعه اسلامی مشارکت می‌کرد؛ چراکه مدیریت، از جمله مهم‌ترین عواملی است که می‌تواند جوامع را به اهداف مطلوبشان برساند. از این‌رو علی (ع) با به‌کارگیری کارکردهای مدیریتی «برنامه‌ریزی، تصمیم‌گیری، سازمان‌دهی، هماهنگی و نظارت» جامعه را هدایت می‌کرد. مقاله حاضر به روش تحلیلی-توصیفی و با هدف الگوسازی سیره حضرت علی (ع) برای شیعیان، به بررسی شیوه‌های مدیریتی ایشان در جامعه اسلامی در عصر خلفا می‌پردازد. علی (ع) در زمان خلافت خلفا، علی‌رغم اعتراض به حق غصب‌شده خود، با آنها قطع ارتباط نکرد و غیرمستقیم جامعه را در تمامی عرصه‌های علمی، اعتقادی، قضایی و نظامی مدیریت می‌کرد و خلفا نیز در بسیاری از امور حکومتی با وی مشورت می‌کردند.

کلیدواژه‌ها: علی (ع)، خلفا، مدیریت اسلامی، جامعه اسلامی، نظارت، کنترل.

* استادیار گروه مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب ffallahzadeh@yahoo.com

** دانش‌آموخته دکتری مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) Aliakbari.qom@gmail.com

مقدمه

از زمانی که آدمی پا به عرصه وجود نهاد و زندگی جمعی و گروهی را آغاز کرد، فکر سرپرستی و مدیریت در اذهان بشر پرورش یافت، تا جایی که امروزه تحقق اهداف هر سازمانی وابسته به مدیریت و چگونگی اداره آن به وسیله افراد شایسته و مجرب است. البته مدیریت به اداره زندگی مادی منحصر نمی‌شود، بلکه در امور معنوی هم ضرورت دارد. خداوند مدیرانی چون انبیا را برای هدایت مردم فرستاد و آنان با اینکه بیشتر داعیه معنوی داشتند، به میزان در خور توجهی در مدیریت اجتماع هم موفق بودند و جوامع خود را به سوی رشد و تکامل و پویایی سوق می‌دادند.

علی (ع) در ضرورت وجود حاکم برای جامعه می‌فرماید: «والی ظالم بهتر است از فتنه و آشوبی که تداوم یابد» (درایتی، ۱۳۷۸: ۴۶۴). بعد از رحلت پیامبر اسلام (ص)، مسئولیت مدیریت و رهبری جامعه اسلامی بر عهده علی (ع) به عنوان جانشین ایشان بود. اما به عللی زمینه آن فراهم نشد که حضرت علی (ع) به عنوان جانشین پیامبر خدا (ص) ایفای نقش کند و فرد دیگری حکومت جامعه اسلامی را به دست گرفت. با وجود آنکه امام علی (ع) منصوب پیامبر اکرم (ص) برای احراز پست خلافت بود (امینی، ۱۳۷۱: ۱۵۹/۱) و در دانش و سابقه ایمان (نهج‌البلاغه، خطبه ۷۱ و خطبه ۳۷)، و جهاد (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۷)، کسی از ایشان برتر نبود (نهج‌البلاغه، خطبه ۷۴). با خلفا همکاری کرد تا مصحلت بزرگ‌تر، که همان حفظ کیان اسلام بود، به خطر نیفتد. ایشان در خطبه شقشقیه به صراحت به این نکته اشاره می‌کند و می‌فرماید:

به خدا سوگند! فلانی (ابوبکر) پیراهن خلافت را در حالی بر تن کرد که خوب می‌دانست جایگاه من نسبت به خلافت چون میله میانی نسبت به سنگ آسیا است. (او می‌دانست) که چشمه‌های (علم و فضیلت) از (دامن کوهسار) وجودم جاری است و مرغان (بلندپرواز) بر (ستیغ بلندای دانش) من، دست نتوانند یافت! ... (عاقبت) دیدم بردباری و صبر به عقل و خرد نزدیک‌تر است. پس صبر کردم؛ خار در چشم و استخوان در گلو! و با چشم خود می‌دیدم که میراثم را به غارت می‌برند ... ولی باز هم کوتاه آمدم و با آنان هماهنگی ورزیدم (نهج‌البلاغه، خطبه ۳ شقشقیه).

با وجود این، به دلیل اینکه بعد از رحلت پیامبر اسلام (ص)، خطر ارتداد قبایل عرب در داخل شبه جزیره و حمله آنان به مدینه جدی بود و احتمال هجوم دولت‌های بزرگ روم و ایران نیز وجود داشت، امام علی (ع) حتی از کوچک‌ترین اقدام عملی برای شکستن قدرت خلیفه سر باز زد و به جای آن، به تقویت بنیه علمی و حل مشکلات اجتماعی و سیاسی آنان اقدام کرد. چنانچه حضرت می‌فرماید:

چون رسول خدا (ص) از جهان رخت بریست، مسلمانان درباره خلافت پس از او به منازعه برخاستند. به خدا سوگند! هرگز فکر نمی‌کردم و به خاطرم خطور نمی‌کرد که عرب پس از پیامبر (ص)، امر امامت و رهبری را از اهل بیت او بگردانند و آن را از من دور سازند! تنها چیزی که مرا ناراحت کرد، اجتماع مردم اطراف فلان شخص (ابوبکر) بود تا با او بیعت کنند! پس (از بیعت با آن شخص) خودداری کردم، تا اینکه با چشم خود دیدم گروهی از اسلام بازگشته و می‌خواهند دین محمد (ص) را نابود سازند. ترسیدم اگر اسلام و اهلش را یاری نکنم، باید شاهد نابودی و شکاف در اسلام باشم که مصیبت آن برای من از رهاساختن خلافت و حکومت بر شما بزرگ‌تر بود؛ زیرا این، بهره دوران کوتاه زندگی دنیا است که زایل و تمام می‌شود ... پس برای دفع این حوادث به پا خاستم تا باطل از میان رفت و نابود شد (فتنه مرتدان) و دین، پابرجا و محکم گردید (نهج البلاغه، نامه ۶۲).

بنابراین، علی (ع) نه تنها حاکمیت را از فیض وجود خود محروم نکرد، بلکه از مشورت و همکاری با آنان دریغ نورزید و در پاسخ به پرسش عده‌ای از یاران درباره موضع خود راجع به خلفا، مسئله «حفظ اسلام» را به عنوان مصلحتی مقدم بر خلافت برمی‌شمرد (یعقوبی، بی تا: ۳۵/۲)؛ از این رو هر گونه اقدام علنی درباره حکومت خود را در دوران خلافت خلفا، باعث تشدید اختلاف میان مسلمانان می‌دانست و در مقابل کسانی که ایشان را به قیام برای جانشینی پیامبر (ص) دعوت می‌کردند، می‌فرمود:

ای مردم! موج‌های فتنه و فساد را با کشتی‌های نجات، شکافته، از آنها عبور کنید ... این آبی است گندیده و لقمه‌ای که گلوی خورنده‌اش را می‌فشارد. آن کس که میوه را در غیر وقت رسیدن بچیند، مانند کسی است که در زمین غیر، زراعت کند (نهج البلاغه، خطبه ۵).

قبل از شروع بحث درباره مدیریت و مصلحت‌اندیشی‌های حضرت در جامعه اسلامی، لازم است تعریفی از مدیریت بیان شود. در کتب مدیریت تعاریف متعددی از این واژه مطرح شده است، از جمله: «هنر انجام‌دادن امور به وسیله دیگران، با هماهنگ‌سازی و استفاده صحیح از منابع انسانی و مادی در جهت تحقق اهداف» (علاقه‌بند، ۱۳۷۵ الف: ۱۰)؛ «تعالی‌دادن جمع و فرد از بعد مادی و معنوی به سوی واقع» (نصیری، ۱۳۸۸: ۴۰). البته واژه «مدیریت» در اندیشه‌های دانشمندان اسلامی پیشینه چندانی ندارد و به جای آن معمولاً از واژه‌های «تدبیر»، «حکمرانی» یا «فرمانروایی» استفاده شده است که همان معنا را به ذهن می‌رساند.

نقش کارکردهای مدیریتی در مدیریت علوی در عصر خلافت خلفا

منظور از کارکرد، فعالیت‌های اساسی است که در رسیدن به هدف، ضرورتی تام دارد. می‌توان پنج وظیفه اصلی برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی، هماهنگی، نظارت، و تصمیم‌گیری را برای مدیریت در نظر گرفت (علاقه‌بند، ۱۳۷۵ ب: ۱۸)؛ که در ادامه به بررسی تطبیقی هر یک در سیره اجتماعی حضرت علی (ع) در عصر حکومت خلفا می‌پردازیم.

۱. برنامه‌ریزی

برنامه‌ریزی عبارت است از فرآیند تعیین هدف‌ها و تدارک دقیق اقدام‌هایی که تحقق اهداف را امکان‌پذیر می‌کند. اقدام‌های لازم عبارت‌اند از: «پیش‌بینی روش‌ها، زمان و مکان، منابع و افراد» (همو، ۱۳۷۵ الف: ۳۵). برنامه‌ریزی به اقدام افراد جهت می‌دهد و توجه آنان را بر اهداف متمرکز می‌کند. اگر افراد بدانند به کجا می‌روند و برای رسیدن به مقصد، هر کدام چه کمکی باید بکنند، هماهنگی بیشتری پدید می‌آید. همچنین، برنامه‌ریزی سبب می‌شود فعالیت‌های تکراری و بی‌ثمر کاهش یابد و توجه به اهداف معطوف شود.

امام علی (ع) به گسترش اسلام در جهان و تثبیت بنیان آن در داخل کشور اسلامی می‌اندیشید و از طریق آشناکردن مردم با معارف الهی، به دفاع از اسلام نوپا می‌پرداخت و هر گاه خلفا دست نیاز به سوی امام علی (ع) می‌گشودند، حضرت آنها

را یاری می‌کرد (بیهقی، ۱۳۶۶: ۱۶۴/۷؛ زمخشری، ۱۳۶۶: ۵۱۸/۱؛ ابن‌حزم، ۱۴۱۶: ۱۳۳/۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۱: ۳۶/۱۰) و در این خصوص از اختلاف و ایجاد تنش در جامعه جلوگیری می‌کرد و تمامی اعمال و رفتار ایشان بر اساس برنامه‌ریزی‌های دقیق صورت می‌گرفت، به گونه‌ای که تمامی منابع لازم و افراد مستعد را در جهت تحقق اهداف متعالی راهبری کرد و مانع نابودی اسلام شد. نتیجه برنامه‌ریزی‌های حضرت را در سازمان‌دهی، هماهنگی و نظارت ایشان می‌توان دید.

۲. سازمان‌دهی

سازمان‌دهی، فرآیند نظم فعالیت‌ها و تقسیم آنها به افراد، به منظور انجام‌دادن کار و تحقق هدف‌های معین است. بر اثر سازمان‌دهی، از توانایی‌های افراد به طور شایسته استفاده می‌شود (علاقه‌بند، ۱۳۷۵ ب: ۴۹). در فرهنگ اسلامی، که فرهنگ نظم است، به سازمان‌دهی توجه ویژه‌ای شده است. تقسیم کار، حدود و وظایف، جلوگیری از تداخل امور، اختیار و آزادی در محدوده مسئولیت، همه از مسائلی هستند که برای دستیابی به سعادت، در نظام اسلامی از ضرورت‌های زندگی به شمار می‌آیند و در قرآن و سنت، نمونه‌های فراوانی از آن آمده است.

بر اساس باور برخی اندیشمندان، عده‌ای از فرصت‌طلبان، پس از درگذشت پیامبر اسلام (ص) در پی بازگشت به آیین پدران خود شدند. از این‌رو خلیفه اول برای سرکوبی آنان به حمایت‌های بزرگان صحابه، از جمله حضرت علی (ع) و بنی‌هاشم، نیاز داشت. در صورت حمایت علی (ع) از خلیفه، به طور طبیعی گروه‌هایی از صحابه به همراه قبایل خود می‌توانستند قدرت در خور توجهی برای خلیفه به شمار آیند. البته پس از حضور محتاطانه امام علی (ع) در صحنه، پیروان و شیعیان حضرت نیز تا آنجا که حمایت از اسلام را با ورود امام علی (ع) به صحنه واجب دانستند، به میدان فعالیت آمدند و در نابودی مرتدان نقش بسزایی ایفا کردند (کلاعی البلسنی، ۱۹۲۰: ۱۷). از همه مهم‌تر پیشنهاد خیرخواهانه امام علی (ع) به خلیفه است. زمانی که وی برای نبرد با مرتدان مسلح، سوار بر اسب در ذوالقصة (محلی در نزدیکی مدینه) موضع گرفته بود، علی (ع) او را از این تصمیم جدی منصرف کرد و گفت اگر خلیفه خود به جنگ آنان برود و از منطقه خارج شود، نظم و انضباط هرگز به قلمرو جامعه اسلامی باز نخواهد

گشت. ابوبکر پیشنهاد حضرت را پذیرفت و خالد بن ولید را به نبرد با اهل رده فرستاد (ابن‌کنیر، ۱۳۵۱: ۳۱۵/۶).

۳. هماهنگی

هماهنگی عبارت است از فراگرد ایجاد وحدت میان هدف‌ها و فعالیت‌های واحدهای مختلف به گونه‌ای که اهداف به طور مؤثر تحقق یابند. مدیر با یک سلسله حرکت‌ها و برنامه‌های منظم، واحدهای مختلف سازمان را با هم مرتبط می‌کند و عامل اصلی ایجاد پیوند میان افراد و واحدهای سازمان به شمار می‌آید (تقوی دامغانی، ۱۳۷۷: ۹۲).

در مدیریت اسلامی، وحدت و هماهنگی از اصول بنیادین شمرده می‌شود. زیرا «امامت»، سازمان «امت» را از طریق پیوندهای مختلف به یکدیگر مرتبط می‌کند. امام علی (ع) با تبیین نقش رهبر و مدیر جامعه در هماهنگی و انسجام میان نیروها می‌فرماید: «جایگاه رهبر، چونان ریسمانی محکم است که مهره‌ها را متحد می‌سازد و به هم پیوند می‌دهد. اگر این رشته از هم بگسلد، مهره‌ها پراکنده می‌شوند و هر کدام به سویی خواهند افتاد و سپس هرگز جمع نخواهند شد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۴۶). همچنین می‌فرمایند: «باید از تفرقه پرهیز کرد چه اینکه افراد تکرر و جداشده، دست‌خوش امیال شیطانی می‌شوند، همانند گوسفند تک‌افتاده از گله که طعمه گرگ می‌گردد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۲۷).

به رغم اینکه پیامبر اکرم (ص) پیوسته برای ایجاد الفت بین مهاجران و انصار، فراوان کوشید (انفال: ۶۳)، حس عصبیت برخی افراد، باعث شد بعد از رحلت حضرت، دائم همدیگر را به جنگ تهدید کنند. ابوسفیان، که زمینه اختلاف را به‌خوبی دریافته، و ابراز کرده بود که «طوفانی می‌بینم که جز خون چیز دیگری نمی‌تواند آن را خاموش کند» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴۵/۲؛ اندلسی، ۱۴۰۹: ۲۴۵/۴؛ طبری، بی‌تا: ۲۰۹/۳)، برای رسیدن به هدف شوم خود، در خانه امام علی (ع) را زد و به وی پیشنهاد کرد که «دستت را بده تا من با تو بیعت کنم و دست تو را در جایگاه خلیفه مسلمانان بفشارم» (ابن‌شهر آشوب، بی‌تا: ۷۷). علی (ع) در این لحظه، جمله تاریخی خود را درباره ابوسفیان فرمود: «تو بر دشمنی خود با اسلام باقی هستی» (قرطبی مالکی، ۱۳۲۸: ۶۹۰/۲). ابوسفیان ساکت نشست

و برای تحریک احساسات علی (ع) و یارانش اشعاری سرود، بدین مضمون که «نباید در مقابل حق مسلمتان که غارت شده است سکوت کنید» (ابن شهر آشوب، بی تا: ۸۷). علی (ع) که از هدف ابوسفیان در ایجاد فتنه و آشوب برای خشکاندن نهال نوپای اسلام آگاه بود، ضمن رد این پیشنهاد به وی فرمود: «تو به جز فتنه و آشوب، هدف دیگری نداری. تو مدت‌ها بدخواه اسلام بوده‌ای. مرا به نصیحت و سپاهیان تو نیازی نیست» (طبری، بی تا: ۲۰۹/۳؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴۵/۲؛ ابن اثیر جزری، ۱۴۰۹: ۷/۲).

علی (ع) درباره ضرورت هماهنگی و همبستگی جامعه اسلامی می‌فرماید: «مبادا در دین متلون و دورنگ باشید. همبستگی و اتحاد در راه حق، اگرچه از آن کراهت داشته باشید، بهتر از پراکندگی در راه باطلی است که شما بدان مایلید؛ زیرا خداوند سبحان به هیچ کس، نه گذشتگان و نه آنها که هم‌اکنون هستند، در اثر تفرقه چیزی نبخشیده است» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۶). از این رو با خلفای سه‌گانه تعامل داشت و این مسئله نه تنها زمینه‌ای برای شکوه و عظمت مسلمانان فراهم کرد، بلکه بیش از آن باعث حفظ وحدت اسلامی بود.

حضرت نه تنها هنگام رحلت پیامبر (ص) مردم را از اختلاف باز داشت، بلکه در شورای شش نفری نیز، که بیعت عبدالرحمن با عثمان را نیرنگی بیش نمی‌دانست، بیعت کرد و عملاً جلو اختلاف مردم را گرفت و خطاب به اعضای شورا فرمود: «گرچه رهبری، حق من است و گرفتن آن از من، ظلم بر من شمرده می‌شود، مادامی که کار مسلمانان رو به راه باشد و فقط به من جفا شود، مخالفتی نخواهم کرد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۷۴؛ طبری، بی تا: ۲۲۸/۴). پیش از ورود به جلسه شورا، عباس عموی پیامبر (ص) از علی (ع) می‌خواهد در جلسه حضور نیابد؛ زیرا نتیجه آن را، که عثمان انتخاب خواهد شد، به طور قطع می‌دانست. علی (ع) ضمن تأیید عباس در خصوص نتیجه آن جلسه، پیشنهاد وی را رد کرد و فرمود: «من اختلاف را دوست ندارم» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۹۱/۱؛ اندلسی، ۱۴۰۹: ۲۶۰/۴).

بعد از رحلت پیامبر اسلام (ص)، که خلفا حکومت را به دست گرفتند و علی (ع) برای حفظ اسلام سکوت کرده بود، حضرت فاطمه (س)، ایشان را به قیام دعوت کرد. در همان هنگام، صدای مؤذن به ندای «شهد ان محمداً رسول الله» بلند شد. علی (ع) رو به همسر خود فرمود: «آیا دوست داری این صدا در روی زمین خاموش شود؟»

حضرت فاطمه (س) فرمود: هرگز. امام (ع) گفت: پس راه همان است که من پیش گرفته‌ام» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۱/۱۱۳). بنابراین، امام علی (ع) برای حفظ اسلام و وحدت امت سکوت کرد. زیرا به‌خوبی از خطرهایی که جامعه و اسلام نوپا را تهدید می‌کرد، آگاه بود. البته مقصود از سکوت امام (ع) ترک مبارزه مسلحانه است؛ وگرنه حضرت هیچ‌گاه از حق خود دست برنداشت و در تمام دوران حکومت خلفا و پس از آن، دائماً به صورت انتقادی به آن اشاره می‌کرد (نهج‌البلاغه، خطبه ۳) و گاهی هم با انجام دادن اعمالی، ناخشنودی خود را بیان می‌داشت. از جمله اینکه حضرت علی (ع) همسر خود را شبانه، غسل داد و دفن کرد و ناخشنودی خود و دختر پیامبر (ص) را از خلفا اعلان داشت (طبری، بی‌تا: ۲۰۸/۳؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۱۴۲/۳).

تلاش‌های علی (ع) برای تقویت وحدت تا حدی بوده است که می‌توان ایشان را پایه‌گذار وحدت دانست. برای نخستین بار در تاریخ، شخص علی بن ابی‌طالب (ع) راه همبستگی مسلمانان را وضع کرده است، چنانچه خودشان نیز به این موضوع اشاره دارند: «هیچ کس به اندازه من حریص به وحدت و اتحاد امت نیست و همچنین انشس نسبت به آن از من بیشتر نیست، من در این کار پاداش نیک و سرانجامی شایسته از خدا می‌طلبم» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۱۲، و نامه ۷۸). ایشان بنیان‌گذار حفظ اسلام در برابر مخالفت داخلی و وحدت خود و نیروهای اجتماعی در برابر دشمن خارجی است (الرافعی، ۱۴۰۳: ۶۰-۶۱).

۴. نظارت (کنترل)

کنترل میزان پیشرفت در جهت هدف‌ها را اندازه‌گیری می‌کند و مدیران را در تشخیص انحراف از برنامه یاری می‌دهد تا اقدام‌های اصلاحی لازم را به عمل آورند (علاقه‌بند، ۱۳۷۵ ب: ۹۷). در این زمینه علی (ع) به عنوان رهبر و مدیری که بر اساس برنامه‌ریزی دقیق و سازمان‌دهی منسجم در راه حفظ اسلام گام نهاده بود باید برای رسیدن به این اهداف میزان حرکت درست جامعه به سمت آن اهداف را به دقت رصد می‌کرد و گاه به صورت مستقیم برای رفع انحرافات ورود پیدا می‌کرد. یکی از مصادیق آن این است که هرچند حضرت به عملکرد خلفا، از جمله عثمان، معترض بود (نهج‌البلاغه، خطبه ۳۰ و ۱۶۴)، در عین حال نمی‌خواست اسباب تضعیف بالاترین مدیر

اجرای در حکومت اسلامی فراهم شود؛ و همچنین نمی‌خواست عثمان کشته شود؛ چراکه کشته‌شدن خلیفه، از منظر علی (ع) به معنای بازشدن باب فتنه بود. اما مردم که از خلافت عثمان بسیار ناراضی بودند، بالأخره اطراف منزل او جمع شدند. عثمان فردی را نزد علی (ع) فرستاد و از حضرت خواست ضمن صحبت کردن با ناراضیان و دادن تعهد برای پذیرش خواسته‌های آنان از طرف وی، آنها را بازگرداند. علی (ع) میان ناراضیان حضور یافت، و قول و تعهد خلیفه را گوشزد کرد و مردم نیز با شرط نوشتن عهدنامه کتبی و دادن سه روز مهلت به خلیفه، اطراف منزل خلیفه را ترک کردند، اما سرانجام تصمیم به قتل خلیفه گرفتند (طبری، بی‌تا: ۳/۳۹۴).

هنگامی که به علی (ع) خبر می‌رسد که مردم تصمیم گرفته‌اند عثمان را بکشند، حضرت به فرزندان خود حسن و حسین (ع) دستور می‌دهد «شمشیرهای خود را بردارید و بر در خانه عثمان بایستید و اجازه ندهید کسی به خلیفه دست یابد» (سیوطی، ۱۴۰۶: ۱۵۹؛ بلاذری، ۱۳۱۹: ۱۸۵/۶). آنان خود را به خانه عثمان رساندند و با مهاجمان نبرد کردند، به حدی که سر و صورت امام حسن (ع) خونین و سر قبر، غلام امام علی (ع)، به شدت مجروح شد (سیوطی، ۱۴۰۶: ۱۶۰؛ مسعودی، ۱۳۴۶: ۳۴۸/۲). وقتی خبر قتل خلیفه به علی (ع) رسید، حضرت به سوی منزل وی شتافت و در این هنگام به محافظان منزل از جمله دو فرزندش حسن و حسین (ع)، اعتراض کرد. سرانجام علی (ع) با فرستادن فرزندش حسن (ع) خواست تا اجازه دهند خلیفه دفن شود. آنان حرمت علی (ع) را نگاه داشتند و امام به همراه چند تن از صحابه، او را به خاک سپردند (ابن‌اعثم کوفی، ۱۳۸۸: ۲۴۲/۲؛ طبری، بی‌تا: ۳/۴۳۸).

۵. تصمیم‌گیری

تصمیم‌گیری، فراگردی است که در آن، شیوه عمل خاصی برای حل مسئله یا مشکل ویژه‌ای برگزیده می‌شود (علاقه‌بند، ۱۳۷۵ الف: ۲۳). وظایف اساسی برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی، رهبری و نظارت، مستلزم تصمیم‌گیری است. اهمیت تصمیم‌گیری تا بدان‌جا است که برخی تصمیم‌گیری را مترادف مدیریت می‌دانند (همو، ۱۳۷۵ ب: ۳۳). در این زمینه، علی (ع) تصمیم فرد را با میزان عقل و اندیشه او برابر می‌شمارد (قبادی، ۱۳۷۸: ۵۵) و تصمیمی را که بر مبنای عقل و خرد گرفته شده باشد، نجات‌بخش می‌داند

(آمدی، بی تا: ۵۵). لذا درباره لزوم مشورت پیش از تصمیم‌گیری می‌فرماید: «کسی که استبداد رأی داشته باشد، هلاک می‌شود و هر کس با مردان بزرگ مشورت کند، در عقل و دانش آنها شریک شده است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۶۱). این چنین است که یکی از لوازم تصمیم‌گیری، تدبیر به معنای اندیشیدن به فرجام امور، بررسی پیامدهای مثبت یا منفی کارها و سپس تصمیم‌گیری درست و معقول است. علی (ع)، سوء تدبیر را عامل نابودی می‌داند و می‌فرماید: «سوءُ التَّدبیر، سَبَبُ التَّدمیر؛ بدتدبیری عامل نابودی است» (همان). پس از وفات پیامبر (ص)، مشکلات بسیاری بر اسلام هجوم آورد که غفلت از آنها می‌توانست اساس اسلام و جامعه اسلامی را با خطر مواجه کند. علی (ع) در این برهه، با تدبیر لازم، بیشتر در تلاش بود وظیفه الهی خود را در قالب مشاوره و همکاری‌های گوناگون فکری برای حفظ دین و ثبات جامعه اسلامی، به انجام رساند که در اینجا به ابعاد نظامی، علمی و قضایی تدابیر ایشان اشاره می‌کنیم:

الف. مدیریت نظامی

در آغاز خلافت ابوبکر، مدینه دچار بحران بود. از یک سو، قبایل داخل عربستان پس از رحلت پیامبر، مرتد شده بودند و از سوی دیگر، دولت روم مرزهای شمالی عربستان را تهدید می‌کرد. ابوبکر به دلیل خطر حملهٔ مرتدان، در اجرای فرمان پیامبر برای نبرد با رومیان تردید داشت. او با گروهی از صحابه مشورت کرد. هر کس نظری داد که او را قانع نمی‌کرد. سرانجام با علی (ع) مشورت کرد. آن حضرت، او را بر اجرای دستور پیامبر (ص) تشویق کرد و افزود اگر با رومیان نبرد کند پیروز خواهد شد. خلیفه از تشویق امام خرسند شد (ابن‌عساکر، ۱۳۹۸: ۴۴۴؛ ازدی بصری، ۱۸۵۴: ۳؛ یعقوبی، بی تا: ۱۰/۱)؛ سپس به مردم رو کرد و گفت: «ای مسلمانان! این علی وارث علم پیامبر است. هر که در راستی او شک کند، منافق است. سخن او، مرا در جهاد با روم تحریر و تشویق کرد و دل مرا بسیار شاد ساخت» (ابن‌عثم کوفی، ۱۳۸۸: ۹۷/۱).

نمونه دیگر مدیریت نظامی حضرت در جنگ با سپاه ایران در سال هفتم خلافت عمر (۲۰ هجری) بود که خلیفه در مسجد از مردم نظر خواست. امام علی (ع)، علی‌رغم اختلافاتی که با خلیفه در موضع جنگ داشت، خلیفه را میلهٔ وسط آسیا دانست که باید بر جای بماند و از شرکت مستقیم در جنگ بپرهیزد و فرمود:

موقعیت زمامدار، همچون ریسمانی است که مهره‌ها را در نظام می‌کشد و آنان را جمع می‌کند و ارتباط می‌بخشد. عرب، امروز، گرچه از نظر تعداد اندک است، اما به دلیل پیوستگی به اسلام، فراوان به سبب اتحاد و هم‌آهنگی، عزیز و قدرت‌مند است. بنابراین، تو همچون محور آسیا باش (و بر جای بمان)! و آسیاب جنگ را به چرخش درآور و آتش نبرد را با ایشان، نه با حضور خود، برافروز؛ زیرا اگر از این سرزمین بیرون روی، عرب‌ها از اطراف پیمان بشکنند و کار به جایی برسد که نگرانی آنچه پشت سر نهاده‌ای، از آنچه رویاروی آن هستی، دشوارتر گردد. اگر آن را قطع کنی، از جنگ آسوده می‌شوی و این، موجب آن است که طمعشان در نابودکردن تو افزون گردد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۴۶).

عمر پیشنهاد امام را بر دیگران ترجیح داد و سرانجام مسلمانان پیروز شدند (ابن‌کثیر، ۱۳۵۱: ۱۰۷/۷؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۹۶/۹؛ مسعودی، ۱۳۴۶: ۳۱۸/۲-۳۱۹). همچنین، در گزارش‌های تاریخی آمده است که در زمان روبه‌روشدن سپاه اسلام با سپاه هراکلیوس (قیصر روم) ابوعبیده، در نامه‌ای، از خلیفه کسب تکلیف و تقاضای نیروی امداد کرد. خلیفه دوم میان بزرگان صحابه به مشورت نشست و از علی (ع) در این باره نظر خواست. حضرت به خلیفه گفت: «به ابوعبیده [= فرمانده سپاه] اعلام کن مقاومت کند که پیروزی نصیب مسلمانان خواهد شد» (واقعی، ۱۳۰۴: ۱۰۸).

ب. مدیریت علمی

یکی از مشکلات حکومت خلفا، پاسخ‌گویی به پرسش‌های دانشمندان غیرمسلمان بود که برای آشنایی با اسلام، از نقاط گوناگون شبه‌جزیره به مدینه می‌آمدند و به طور طبیعی، به سراغ خلیفه مسلمانان، که جانشین پیامبر (ص) بود، می‌رفتند. خلیفه نیز آنان را به حضور علی (ع) می‌فرستاد. از جمله، گروهی از احبار یهود پرسیدند: «خدا کجا است؟ در آسمان‌ها است یا در زمین؟». امام علی (ع) فرمود: «مکان‌ها را خداوند آفرید و او بالاتر از آن است که مکان‌ها بتوانند او را فرا گیرند. او همه جا هست؛ ولی هرگز با موجودی تماس و مجاورتی ندارد. او بر همه چیز احاطه عملی دارد و چیزی از قلمرو تدبیر او بیرون نیست» (مفید، بی‌تا: ۱۰۸، باب ثانی، فصل ۵۸).

نمونه دیگر از مدیریت علمی علی (ع)، زمانی است که خلیفه دوم پس از فتح مدائن در ربیع‌الاول سال شانزدهم هجرت، تصمیم به ثبت تاریخ گرفت و از میان دیدگاه‌های مختلف سرانجام نظر علی (ع) را پذیرفت و تاریخ را از هجرت پیامبر (ص) مقرر کرد (ابن‌عساکر، ۱۳۹۸: ۳۶/۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶: ۱۴/۲؛ یعقوبی، بی‌تا: ۲۹/۲؛ طبری، بی‌تا: ۲۵۳/۲؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۱۳/۳). همچنین، نحوه مواجهه حضرت با ضلالت و انحراف مسیلمه کذاب در یمامه، اسود عنسی در یمن، طلیحه اسدی در نجد و سجاح در قبیله بنی‌حنیفه را می‌توان از نمونه‌های مدیریت علمی - فرهنگی علی (ع) در دوران حکومت خلفا دانست.

ج. مدیریت قضایی

علی (ع) در دوران حکومت خلفا درباره مسائل قضایی نیز مدیریت غیررسمی داشت. از جمله در:

- تعیین حکم مرد شراب‌خواری که ادعای جهل به حکم تحریم آن می‌کرد و خلیفه اول درباره او متحیر مانده بود، که امام علی (ع) فرمود: «در صورت اثبات جهل او، مرد را توبه دهند و آزاد کنند» (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۰۸/۱۰، ح ۳۵۹).

- مردی از همسر خود به عمر شکایت برد که شش ماه پس از عروسی بچه آورده است. زن نیز مطلب را می‌پذیرفت، ولی اظهار می‌کرد که پیش از آن، هیچ‌گاه با کسی رابطه نداشته است. خلیفه نظر داد که زن باید سنگسار شود، ولی علی (ع) از اجرای حد جلوگیری کرد و گفت از نظر قرآن، زن می‌تواند فرزند خود را در حداقل مدت حمل، یعنی شش ماه، به دنیا آورد. استدلال امام، شامل ترکیب دو آیه می‌شد: ۱. آیه ۱۵ سوره احقاف: «و حَمَلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا؛ بارداری و شیرخواری بچه، سی ماه است»؛ ۲. آیه ۱۴ سوره لقمان: «وَ فِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ؛ جدایی بچه از شیرخواری در مدت دو سال میسر است». سرانجام از زن رفع اتهام شد و عمر که به اشتباه خود پی برده بود اقرار کرد: «لَوْلَا عَلِيٌّ لَهْلَكَ عُمَرُ؛ اگر علی نبود، عمر هلاک می‌شد» (ابن‌شهر آشوب، بی‌تا: ۴۹۶/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۲/۴۰).

- زنی را که در حال عدّه ازدواج کرده بود، نزد عمر آوردند. او مهر زن را ستاند و به بیت‌المال سپرد و دستور داد زن و مرد برای همیشه از یکدیگر جدا شوند و به کیفر

برسند. علی (ع) این داوری را نادرست خواند و فرمان داد از یکدیگر جدا شوند و زن عده اول را کامل کند و سپس عده دیگری برای ازدواج دوم بگیرد و شوهر دوم را به دلیل نزدیکی با زن به پرداخت مهرالمثل مکلف کرد (حسینی بیهقی، ۱۴۱۹: ۴۳۶/۱۱).

در مجموع، علی (ع) آن قدر در مسائل قضایی، نظرهای استوار و شگفت آور بیان کرد و خلیفه را در صدور حکم یاری کرد که عمر همیشه می گفت: «اللَّهُمَّ لَا تُبْقِنِي لِمُعْضَلَةٍ لَيْسَ لَهَا ابْنٌ أَبِي طَالِبٍ؛ خدایا برای من مشکلی پیش نیاور که فرزند ابوطالب برای حل آن حاضر نباشد» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۲۰۵/۱۲).

نتیجه

علی (ع) در عصر حکومت خلفا، مدیریت و راهبری رسمی جامعه اسلامی را بر عهده نداشت؛ اما در تمام صحنه‌های سیاسی - اجتماعی حضور فعال داشت و با هدف حفظ و تقویت اسلام، جامعه اسلامی را مدیریت می کرد. در عین حال، مشورت ایشان با خلفا به گونه‌ای نبوده است که گمان شود آن حضرت کاملاً از همه تصمیمات و اقدامات خلفا راضی بود، بلکه بارها آن حضرت از حق غصب شده خویش سخن گفته است.

علی (ع) در دوران بیست و پنج ساله قبل از خلافت خویش کوشید مدیریت جامعه اسلامی در عصر حکومت خلفا را در قالب مشاوره‌های نظامی، سیاسی، علمی، قضایی و ... برای حفظ دین و ثبات جامعه نوپای اسلامی به انجام برساند. ایشان به بهانه اینکه حقیقت غصب شده، در برابر معضلات گوناگون که دامن گیر اسلام و امت اسلامی شده بود و بقای دین و حیات مسلمانان را به خطر جدی انداخته بود، بی‌اعتنا نماند. بنابراین، شیعیان نیز نباید ارتباط خود با جوامع اهل سنت را قطع کنند، بلکه باید با مدیریت صحیح و ارتباط و همبستگی با برادران مسلمان خود، سبب تقویت اسلام شوند.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن ابی الحدید (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: بی‌نا.
ابن اثیر جزری، علی (۱۹۸۹/۱۴۰۹). الکامل فی التاریخ، بیروت: بی‌نا.
ابن اعثم کوفی، احمد بن محمد (۱۳۸۸). الفتح، هند، حیدرآباد دکن: دایرة المعارف العثمانیة، الطبعة الاولى.

ابن حزم، علی بن احمد (۱۴۱۶). الفصل فی الملل والاهواء والنحل، بی‌جا: دار الجیل.
ابن عساکر، علی بن حسن (۱۳۹۸). تاریخ مدینة، دمشق: مجمع اللغة العربیة.
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۳۵۱). البدایة والنهاية فی التاریخ، مصر: مطبعة السعادة.
ابن شهر آشوب، محمد بن علی (بی‌تا). مناقب آل ابی طالب، تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات علامه.

ازدی بصری، محمد بن عبدالله (۱۸۵۴). فتوح الشام، صححه: ویلیام ناسولیس ایرلندی، کلکته: بی‌نا.
امینی، عبدالحسین (۱۳۷۱). الغدير، تهران: بی‌نا.
اندلسی، احمد بن عبد ربه (۱۴۰۹). العقد الفريد، بیروت: بی‌نا.
آمدی، عبد الواحد (بی‌تا). غرر الحکم و درر الکلم، به کوشش: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱). الصحيح، بیروت: دار الفکر.
بلاذری، یحیی بن جابر (۱۳۱۹). فتوح البلدان، تعلیق: رضوان محمد رضوان، مصر: المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الاولى.

بیهقی، احمد بن علی (۱۳۶۶). تاج المصادر، تهران: چاپ هادی عالم‌زاده.
تقوی دامغانی، سید رضا (۱۳۷۷). نگرشی بر مدیریت اسلامی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
حاکم نیشابوری، محمد بن محمد (۱۴۰۶). المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دار المعرفة.

حسینی بیهقی، احمد (۱۴۱۹). السنن الكبرى، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.
درایتی، مصطفی (۱۳۷۸). تصنیف غرر الحکم، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
الرافعی، مصطفی (۱۴۰۳). اسلامنا فی التوفیق بین السنة والشیعة، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
زمخشری (جار الله)، محمود بن عمر (۱۳۶۶). تفسیر کشاف، بیروت: دار الکتب العربی.
سیوطی، جلال‌الدین عبد الرحمن (۱۴۰۶). تاریخ الخلفاء، بی‌جا: دار القلم.
طبری، محمد بن جریر بن یزید (بی‌تا). تاریخ الامم والملوک، تاریخ طبری، محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷). تهذیب الاحکام، تصحیح و تعلیق: علی‌اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.

- علاقه‌بند، علی (۱۳۷۵). مدیریت عمومی، تهران: بعثت.
- علاقه‌بند، علی (۱۳۷۵). مقدمات مدیریت آموزشی، تهران: بعثت.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۱). التفسیر الکبیر، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- قبادی، اسماعیل (۱۳۷۸). اصول و مبانی مدیریت اسلامی، تهران: فقه.
- قرطبی مالکی، یوسف بن عبد البر (۱۳۲۸). الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، بیروت: دار المعرفة.
- کلاعی البلسنی (۱۹۲۰). تاریخ الردّه، هذبه: خورشید احمد فارق، اقتبسه من الاكتفاً، هند: معهد الدراسات الاسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية.
- مسعودی، علی بن الحسین (۱۳۴۶). مروج الذهب، مصر: مطبعة البهیة المصریة، ادارة الملتنزم.
- مفید، محمد بن النعمان (بی تا). الارشاد، قم: انتشارات بصیرتی.
- نصیری، فخرالسادات (۱۳۸۸). نگاهی به مدیریت اسلامی، همدان: انتشارات نشر روزان‌دیش.
- واقدی، محمد بن عمر (۱۳۰۴). فتوح الشام، تحقیق: شیخ عثمان عبدالرزاق، بی جا: المطبعة العثمانیة، الطبعة الثانية.
- یعقوبی، ابن واضح (بی تا). تاریخ یعقوبی، ترجمه: محمدابراهیم آیتی، تهران: بی تا.

اثبات معاد و کیفیت آن: بررسی تطبیقی دیدگاه نصیرالدین طوسی و مولوی

عابدین درویش‌پور*

مهرداد امیری**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۳۰]

چکیده

هرچند پذیرش معاد در ردیف اعتقاد به توحید و نبوت یکی از سه اصل اساسی دین‌باوری تلقی می‌شود، با این حال یکی از دغدغه‌های اساسی حوزه کلام، فلسفه و عرفان اسلامی تبیین کیفیت وقوع این حقیقت است. نصیرالدین طوسی، فیلسوف و متکلم برجسته اسلامی، با تأکید بر قدرت، علم و سایر صفات خداوند و اینکه معاد اعاده معدوم نیست، بلکه تفرق اجزا است، از سویی وقوع معاد را از نظر عقلانی کاملاً امکان‌پذیر می‌داند و از سوی دیگر با تصدیق به لایتناهی بودن قدرت خداوند معاد جسمانی را توجیه‌پذیر لحاظ می‌کند. مولانا، عارف و شاعر بزرگ مسلمان، نیز با تعمق و بهره‌گیری از آموزه‌های اصیل اسلامی از سویی باورمندی و ضرورت اعتقاد به معاد را عنصری روشن در نگاه به عالم نشان داده و از سوی دیگر جسمانی بودن معاد را امری همگام با قاموس خلقت می‌داند. در این مقاله می‌کوشیم پس از تبیین دیدگاه نصیرالدین طوسی و مولانا در باب معاد و کیفیت آن به روش توصیفی-تحلیلی و مقایسه‌ای، از طرفی تفاوت شیوه کلامی-فلسفی نصیرالدین طوسی در اثبات معاد را با شیوه عرفانی-تمثیلی مولانا نشان دهیم، و از طرف دیگر نقاط اشتراک آنها را در این مبحث برشمیریم.

کلیدواژه‌ها: معاد، معاد جسمانی، نصیرالدین طوسی، مولانا.

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه لرستان (نویسنده مسئول). abdindarvishpor@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه لرستان mehرداد.amiri86@gmail.com

مقدمه

معاد و حیات پس از مرگ از مباحث اساسی ادیان الهی، به‌ویژه دین اسلام، در مقام آخرین و کامل‌ترین دین است. این بحث به قدری اهمیت دارد که همچون یکی از اصول سه‌گانه ادیان الهی مطرح و پذیرفته شده است. اصلی‌ترین مشکل و اختلاف در این حوزه، علاوه بر امکان، به کیفیت و چگونگی وقوع آن باز می‌گردد. قرآن، کتاب مقدس مسلمانان، به‌صراحت در ضمن آیات متعددی موضع خویش را در باب کیفیت آن اعلام کرده و با بدیهی دانستن وقوع آن بیان فرموده که معاد امری روحانی - جسمانی است.^۱ با این حال بسیاری از فلاسفه و متکلمان و حتی عرفا در باب کیفیت وقوع معاد دیدگاه‌های مختلف و متعارضی مطرح کرده‌اند. برخی به طور کلی منکر معاد روحانی شده و در توجیه سخن خویش روح را جسمی لطیف تلقی کرده‌اند. گروهی دیگر در تقابل با این گروه آنها را افرادی ظاهریین دانسته‌اند که صرفاً با جسم و امور محسوس مأنوس شده‌اند و تعدادی نیز معاد را صرفاً بسان پدیده‌ای روحانی تفسیر کرده‌اند، چراکه با مرگ جسم متلاشی و معدوم می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۷۷). برخی دیگر معاد را توأمان با جسم و روح می‌دانند، که گاهی از آن با عنوان «معاد جسمانی» یاد می‌شود. از دید آنان انسان‌ها در قیامت با همین شکل و صورتی که در دنیا دارند محشور می‌شوند، به طوری که اگر کسی را در دنیا دیده باشد پس از حشر نیز می‌تواند او را بشناسد و بگوید این همان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۵۹۹). در این مقاله می‌کوشیم با توجه به اهمیت این بحث دیدگاه دو متفکر اصیل اسلامی را در حوزه فلسفه و عرفان مقایسه کنیم. بدین منظور ابتدا موضع و استدلال‌های نصیرالدین طوسی را در باب این مسئله بررسی می‌کنیم و سپس بینش مولانا را در این باب می‌کاویم و در نهایت درباره وجوه اشتراک و اختلاف آنان سخن می‌گوییم.

۱. معاد فلسفی - کلامی نصیرالدین طوسی

هرچند در طول تاریخ تفکر اسلامی بسیاری در هماهنگ کردن فلسفه و کلام کوشیده‌اند، بی‌تردید نصیرالدین طوسی در این حوزه بی‌نظیر است (کوربن، ۱۳۹۱: ۲۲۳). در واقع اگر معیار فلسفی بودن کلام را تحقق هم‌زمان سه شرط استفاده از اصطلاحات فلسفی، به‌کارگیری اصول و قواعد فلسفی در تثبیت و تبیین مواضع کلامی و استفاده از

استدلال برهانی در اثبات مدعیات کلامی بدانیم، باید نصیرالدین طوسی را بنیان‌گذار سنت کلام فلسفی در تشیع دانست، زیرا نخستین بار او با نگارش کتاب *تجربید الاعتقاد* کلام شیعه را در قالب فلسفی تقریر و تبیین کرد (جبراییلی، ۱۳۹۳: ۳۴۱). وی در این اثر و سایر آثار خویش مباحث کلامی، به‌ویژه بحث معاد را به نحو فلسفی - کلامی تشریح کرده و به جای آنکه صرفاً به استشهادات روایی و قرآنی اکتفا کند، از براهین عقلی و فلسفی نیز بهره گرفته است.

۱.۱. اثبات معاد

نصیرالدین طوسی در بسیاری از رساله‌های کلامی خویش ذیل مباحث اصول اعتقادی به نحو اجمالی یا تفصیلی به بحث معاد پرداخته است. در کتاب *پنج رساله اعتقادی معاد* را این‌گونه تعریف می‌کند: «معاد آن است که خدای تعالی در آخرت همه مردمان را زنده گرداند، و ارواح را به ابدان باز گرداند و بعد از مفارقت، در روز قیامت، و این را معاد بدنی خوانند» (طوسی، ۱۳۷۵: ۵۷۰). همچنین، در ضروری‌دانستن اعتقاد به آن می‌گوید: «بدان که معاد به این معنا که مذکور شد حق و صدق است، و از ضروریات دین پیغمبر است و جمیع انبیا ... مشتمل است بر این وجوب و اعتقاد بر این معاد، و هر که منکر این معاد باشد چون دهریه، و ملاحده، و اسماعیلیه و مانند ایشان کافر باشند» (همان: ۵۷۱).

او اثبات معاد را فرع بر اثبات خداوند دانسته و با تمسک به صفات علم و قدرت مطلق خداوند آن را ممکن می‌داند و در آثار خویش وقوع معاد را در ضمن استدلال‌هایی کلی، ممکن قلمداد می‌کند.^۲

۱.۱. نظریه تماثل

بر اساس اصل تماثل «حکم المثلین واحد والسّمع دلّ علی إمكان التماثل» (همو، ۱۴۰۷: ۲۹۹/۱). بهترین دلیل بر اثبات امکان شیء وقوع آن در خارج است. یعنی اگر در امکان تحقق چیزی از لحاظ عقلی منعی وجود نداشته باشد و مثل آن در خارج تحقق یافته باشد، آن شیء از نظر وقوعی امکان‌پذیر قلمداد خواهد شد. بنابراین، هرچند اصل قیامت و زنده‌شدن دوباره بدن در قیامت هنوز در خارج اتفاق نیفتاده است، ما تحقق

مثل آن را (همین جهان) می‌یابیم. پس وقوع آن نیز ممکن خواهد بود، چراکه حکم دو شیء مثل هم در امکان وجود و عدم آن یکی است. البته مراد از استدلال به قاعده مشابهت احکام مماثل در اینجا به این معنا نیست که عالم آخرت در تمام احکام و خصوصیات با دنیا مشابهت و عینیت دارد، بلکه مراد این است هر دو عالم در اصل امکان تعلق قدرت خداوند (در خلق و ایجاد) با هم مشترک‌اند (حلی، ۱۴۰۷: ۵۰).

۱. ۱. ۲. استدلال بر قدرت خدا

نصیرالدین طوسی در استدلالی دیگر با تمسک به آیات و روایات این مطلب را به ذهن مخاطب یادآور می‌شود که باور به معاد در سایه اعتقاد به مبدأ تجلی می‌یابد و کسی که خالقیت خداوند حکیم و قادر متعال را می‌پذیرد، به معاد و روز قیامت نیز ایمان دارد. به همین سبب آدمی را به آیات الهی ارجاع می‌دهد و می‌گوید: «همان‌گونه که خداوند در خلق این عالم توانا بوده است، بر خلق عالمی دیگر نیز قادر است»^۳ (طوسی، ۱۴۰۷: ۵۱).

۱. ۱. ۳. هدفمندی خلقت

نصیرالدین طوسی در رساله معروف به *فصول نصیریّه* به دلیل بدیهی بودن اصل معاد با استدلالی کوتاه امکان وقوع معاد را به اجمال این‌گونه بیان می‌کند که خدای تعالی انسان‌ها را آفرید و در میان مخلوقاتش فقط به آنها علم، قدرت و اراده داد و فقط انسان‌ها را به دلیل مصالحی خاص به تکلیف‌های سخت مکلف کرد و آن مصلحت چیزی نیست جز به کمال رساندن آنها. اما انسان‌ها با عمر کوتاه در تحصیل آنچه برای آن آفریده شده‌اند می‌کوشند و چون پاداش مطیعان و جزای نافرمان‌ها در این جهان امکان‌پذیر نیست، ضرورتاً باید در سرای آخرت پاداش و جزای شایسته خود ببینند (طوسی، ۱۳۹۳: ۱۷۳).

۱. ۲. کیفیت معاد نزد نصیرالدین طوسی

چنان‌که گذشت، از نگاه نصیرالدین طوسی اعتقاد به وقوع معاد از ضروریات دین حضرت محمد بن عبدالله (ص) است و در ثبوت آن هیچ شبهه‌ای نیست. بنابراین، قبول

و تصدیق به آن بر همه مکلفان واجب است. وی در تلخیص المحصل مدعی است مسلمانان برخلاف فلاسفه اتفاق نظر دارند که معاد جسمانی (به این معنا که اجزای بدن بعد از تفرقشان جمع شده و بازگردانده می‌شود) حق است، چراکه فی‌نفسه ممکن است و مخبر صادق (نبی) به آن خبر داده است. پس قائل شدن به معاد جسمانی نیز واجب است (همو، ۱۳۵۹: ۳۹۲). همچنین، از نگاه وی، قائلان به معاد جسمانی آن را به دو شیوه تفسیر می‌کنند: نخست اینکه خداوند مکلفان را معدوم می‌کند و سپس آنها را باز می‌گرداند، همچون خلقت اولیه، و دیگر اینکه حق تعالی صرفاً اجزای اصلی بدن را متفرق و سپس آنها را جمع می‌کند و در نهایت به آنها حیات می‌دهد (همان: ۳۹۳).

نصیرالدین طوسی در استدلال به اثبات جسمانی بودن معاد در ابتدا با تکیه بر آیاتی همچون «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص: ۸۸) و «هو الاول والاخر» (حدید: ۳) فنای همه موجودات، جز خداوند را تصدیق می‌کند. سپس در تفسیر معنای فنا این نکته را گوشزد می‌کند که در اینجا فنا به معنای معدومیت مطلق موجوداتی نیست که در معاد بازگردانده می‌شوند، بلکه از نظر وی، هلاک و فنا در انسان به معنای درهم‌ریختن و متفرق شدن اجزا است و معاد و بازگشت نیز چیزی جز جمع شدن و کنار هم قرار گرفتن همین اجزا نیست، چراکه این افراد عبادت یا گناه کرده‌اند و همین افراد نیز باید جزا و پاداش ببینند. او در تأیید ادعای خویش داستان حضرت ابراهیم (ع) را بیان می‌کند که به امر خدا مرغانی را کشت و سپس آنها را خواند (حلی، ۱۴۰۷: ۵۶۲-۵۶۳). در واقع، از نگاه نصیرالدین طوسی، معاد جسمانی به معنای اعاده معدوم مطلق نیست تا محال باشد، بلکه به معنای تفرق اجزا است و جمع کردن اجزای پراکنده با توجه به قدرت مطلق خداوند امکان‌پذیر است و در این باب می‌فرماید:

قابل در قبول تام است، زیرا اینکه جسم اعراض عارض بر خود را قبول می‌کند لذاته برای جسم ثابت شده است و آنچه ذاتاً ثابت شده باشد همواره ثابت است. پس قبول مذکور همیشه حاصل است. فاعل در فاعلیت تام است، برای اینکه خداوند اجزای خارجی هر شخصی را در آغاز خلق کرده، زیرا حق تعالی عالم به جزئیات و قادر به جمع کردن آنها است و حیات را در آنها ایجاد کرد، چراکه قادر بر هر امر ممکن است، چون خلق و احیا ابتدا واقع شده است پس اعاده آن نیز ممکن است (همان: ۳۹۲-۳۹۳).

همچنین، وی از قاعده «حکم المتماثلین واحد» (حکم دو مثل یکی است) در اثبات امکان وقوع معاد جسمانی بهره می‌گیرد و می‌گوید اگر به وجود آمدن جهانی با همین روابط و اشکال و صور ممکن بوده است (زیرا اگر ممکن نبود به وجود نمی‌آمد، چون بهترین دلیل بر امکان یک شیء وقوع و تحقق آن است)، بنابراین تحقق جهانی مثل همین جهان نیز امکان‌پذیر است. زیرا اصل این است که حکم دو مثل یکی است (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۹۹). سپس برای اثبات امکان تماثل به این آیه استدلال کرده است: «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (یس: ۸۳)؛ «آیا خداوندی که آسمان‌ها و زمین را آفریده است قادر نیست بر اینکه مثل آنان را بیافریند؟ آری، [قادر است] و او است خداوند خلاق و علیم».

۲. معاد نزد مولانا

علاقه مولانا به امور کشفی و مباحث ذوقی و جذبه‌های شورانگیز عرفانی مانع از آن نشد تا در مقوله‌های کلامی وارد نشود و بعضاً خود را در موضع «لم و لا نسلم»‌های جدلی متکلمان قرار نداده باشد، هرچند مولانا خود را متعهد نمی‌داند تا همچون متکلمان رسمی باب مجادله را بگشاید و حافظ یا ناقض وضعی شود (مولوی، ۱۳۷۷: دفتر ششم، بیت ۲۲۲۳). اما با این حال، هر گاه آثار منظوم و مثنوی مولانا از دیدگاه کلامی ارزیابی می‌شود، درمی‌یابیم که در این مقوله نیز با توانمندی و اقتدار و تسلط چشمگیری وارد شده و موضع‌گیری‌ها و نقد و قدح‌ها کرده است که خود نشانگر آشنایی کامل او با مقالات متکلمان و مباحث کلامی است.

۲.۱. اثبات معاد

به علت رموزارگی زبان عرفانی از سویی و قرارگرفتن آن در قالب شعری از سوی دیگر صورت‌بندی کردن دیدگاه مولانا در استدلال فلسفی بسیار دشوار است. او بحث اثبات معاد را ذیل بحث حدوث عالم بیان می‌کند. از دید وی، تغیر و تبدل احوال جسم دلیل بر حدوث آن است و این حدوث را نشانه وجود عالمی دیگر می‌داند:

چيست نشانی آنک هست جهانی دگر نو شدن حالها رفتن این کهنه‌ها است
روز نو و شام نو باغ نو و دام نو هر نفس اندیشه نو نوخوشی و نوغنا است
نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود گر نه ورای نظر عالم بی‌منتها است
(مولوی، ۱۳۵۵: بیت ۷۹۰۵)

همچنین، وی با تمسک به برهان «حرکت و سکون» حدوث و فنای این عالم و
عالم قیامت را اثبات می‌کند:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مُستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است چون شرر کش تیز جنبانی به‌دست
حال امروز به دی مانند نی همچو جو اندر روش کش بند نی
فکرت هر روز را دیگر اثر شادی هر روزی از نوعی دگر
(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر اول، بیت ۱۱۴۴)

و به طعنه می‌گوید خداوند جهان را چنان آباد و گسترده آفریده است که دهریان
گمان کرده‌اند ازلی است؛ ولی سپاس خدای را که پیامبرانش راز حدوث جهان را برای
ما آشکار کرده‌اند و ما را به معاد رهنمون شده‌اند:

آنچنان معمور و باقی داشت تا که دهری از ازل پنداشتت
شکر، دانستیم آغاز تو را انبیا گفتند آن راز تو را
آدمی داند که خانه حادث است عنکبوتی نه که در وی عابث است
(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر دوم، بیت ۲۳۱۸)

وی با الهام از آیات قرآن کریم این جهان را نابود می‌داند و می‌گوید:

کوه‌ها بینی شده چون پشم نرم نیست گشته این زمین سرد و گرم
نه سما بینی نه اختر نه وجود جز خدای واحد حی و دود
(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر دوم، بیت ۱۰۴۴-۱۰۴۵)

در واقع، از نگاه مولانا فرد با رجوع به فطرت پاک خویش قادر است مثال
قیامت را از طبیعت دریافت کند. بنابراین قیامت را طبیعی و مطابق با ناموس
آفرینش می‌داند.

۲.۲. کیفیت معاد

مولانا پیش از بیان دیدگاه خویش در باب کیفیت معاد ابتدا در تقابل با افرادی (برخی از معتزله)^۴ که معدوم را شیء تلقی می‌کنند و هم‌رأی با اشاعره و ماتریدیه و امامیه شیئیت از معدوم را نفی می‌کند و می‌گوید:

آن معتزلی پرسد معدوم نه شیء است بین خود بر من شیء بود یا خود لا شیء
(مولوی، ۱۳۵۵: بیت ۳۵۷۲۴)

الله‌الله چون که عارف گفت من پیش عارف کی بود معدوم شیء
فهم تو چون باده شیطان بود کی تو را وهم می رحمان بود؟
(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر ششم، بیت ۶۵۷-۶۵۸)

همچنین، مولانا در بیان امکان‌پذیر بودن «اعاده معدوم» می‌گوید در عالم حسی همه چیزی دائم معدوم می‌شود و باز موجود می‌گردد. هنگام شب روح از جسم به عالم علوی می‌رود و صبحگاهان دوباره به جسم خویش باز می‌آید. در وقت خزان زمین همه چیز را می‌خورد و در کام فنا می‌کشد و چون بهار می‌آید، آنچه را فرو خرده بود باز پس می‌دهد. بدین‌گونه هرچه در ورطه عدم و فنا می‌گریزد، به مجرد آنکه خداوند او را دوباره به عالم وجود بخواند، دوباره حیات می‌یابد و یک لحظه هم در عدم نمی‌ماند. اینجا است که وقتی عقل را با خود آری، می‌بینی که آنچه اعاده معدومش می‌خوانند، غیرممکن نیست و دم‌به‌دم این حالت در وجود خود انسان به وقوع می‌پیوندد:

قطره‌ای کو در هوا شد یا بریخت از خزینه قدرت تو کی گریخت
گر در آید در عدم یا صد عدم چون بخوانیش او کند از سر قدم
از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یا رب کاروان در کاروان
خاصه هر شب جمله افکار و عقول نیست گردد غرق در بحر نُعُول^۵
باز وقت صبح آن‌اللهیان بر زند از بحر سر چون ماهیان ...
ای برادر عقل یک دم با خود آر دم‌به‌دم در تو خزان است و بهار
(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر اول، بیت ۱۸۸۶)

بنابراین، مولانا در تفسیر کیفیت عدم عالم مانند امامیه معدوم‌شدن را به معنای پراکندگی اجزا در نظر گرفته است، یعنی این مجموعه از هم‌پاشیده می‌شود و ذرات آن

می‌پراکند، ولی معدوم محض نمی‌شود. آنگاه دوباره از جانب حق جمع می‌شود و روح به آن باز می‌گردد تا حساب و کتاب انجام گیرد:

در حدیث آمد که روز رستخیز امر آید هر یکی تن را که خیز
نفع صورت، امر است از یزدان پاک که برآید ای «ذرایر» سر ز خاک

(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر پنجم، بیت ۱۷۷۴-۱۷۷۵)

از سوی دیگر، مولانا اعتقادداشتن به جسمانی و روحانی بودن معاد را برآمده از ناآگاهی افراد از قدرت لایزال خداوند می‌داند که با کمک تمثیل می‌کوشد تردید مخاطب را رفع کند:

توجه به پدیده‌های طبیعت آموختن از طبیعت است و مولانا با توجه دادن مخاطب به طبیعت و تحول و رشد گیاهان و درختان در فصول معاد، رستخیز را نیز یکی از امور نظام هستی خداوند می‌داند. وی، ذیل اشعار خویش، معاد را نمادی برای نشان دادن استکمال انسان و حرکت از نقص به کمال معرفی می‌کند.

۲.۲.۱. معاد همچون سیر تکوینی استکمال انسان

در واقع، نگاه مولانا به حشر و بعث فقط نگاهی فقهی و کلامی نیست و آن را مابین بشر و پروردگار، وضع و قراردادی برای تعیین روزی برای حسابرسی و اجرای عدالت نمی‌داند. بلکه رسیدن به حشر و برپایی روز رستخیز را نهایت حرکت استکمالی آدمی می‌شناسد. به عبارت دیگر، از دید وی، همان‌طور که جنین مدتی را در رحم مادر می‌ماند و روز به روز بالنده‌تر و کمال‌یافته‌تر می‌شود و برای استکمال خود باید زهدان مادر را رها کند و به عالم بعدی پا نهد، ترک این عالم دنی و حضور در رستخیز اتفاق نمی‌افتد مگر با سیر تکوینی و رو به کمال انسان؛ و با توجه به اینکه انسان در نگاه وی موجودی مرکب از جسم و نفس است، پس در واقع معاد، هم استکمال جسمانی انسان محسوب می‌شود و هم استکمال نفسی او.

۲.۲.۲. معاد همچون سیر طبیعی عالم از نقص به کمال

از نظر مولانا، قیامت مانند بهار است که خاصیت هر درختی را ظاهر می‌کند. لاجرم اجزای جهان همه از روی استعداد، حشر خویش را خواهان‌اند و منتظر آن روزند که

خواص و آثار وجودی آنها آشکار شود و از خزان صورت، که پرده بر روی حقیقت آنها می‌کشد، نفرت دارند. این نکته اشارتی است به سیر طبیعی عالم از نقص به کمال و تا شکوفه از نظر بصیرت نریزد و این نقش و نگار از چشم دل برنخیزد، میوه قیامت حشر جلوه‌گر نشود.

اگر حشر در طی مسیر تطوری و استکمالی نباشد، حقایق وجودی افراد آشکار نمی‌شود. همچنین معلوم نمی‌شود کمال غایی‌ای که هر یک به سوی آن حرکت می‌کردند چه بوده است. چنان‌که در موسم زمستان درختان بی‌برگ و بارند و معلوم نمی‌شود این درخت چه نوع درختی است. حکیم سبزواری می‌گوید مولانا با تمثیل طبیعت از «زبان وجودی» کمک گرفته که به مراتب از الفاظ و کلمات نافذ و گیراتر است. اما وقتی فصل بهار و هنگام رستاخیز طبیعت فرا می‌رسد هر درختی قوا و استعدادهای درونی و مخفی خود را نشان می‌دهد و در نتیجه نوع هر درختی آشکار می‌شود. همان‌طور که در طبیعت فصل بهار و رستاخیز هست، در انسان نیز حشر و رستاخیز و بهار معنوی وجود دارد؛ و در آن هنگام است که اسرار و نهفته‌های روحی و درونی هر انسانی آشکار می‌شود و صورت فعلیت به خود می‌گیرد.

همچنین، به نظر می‌رسد مولوی با اقتباس از آیات الهی و احادیث نبوی (ص) حرکت این عالم را به سمت کمال می‌داند که با حرکت جوهری صدرای شیرازی همخوانی دارد. به این معنا که همه موجودات حرکت رو به کمالی را آغاز کرده‌اند تا به غایت حقیقی خود که معاد است برسند:

این بهار نوز بعد برگ‌ریز	هست برهان وجود رستخیز
در بهار آن سرها پیدا شود	هرچه خورده است این زمین رسوا شود
بردمد آن از دهان و از لبش	تا پدید آرد ضمیر و مذهبش
سر بیخ هر درختی و خورش	جملگی پیدا شود آن بر سرش

(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر پنجم، بیت ۳۹۴۲-۳۹۴۵)

وی نه تنها در تبیین و اثبات معاد به شیوه خود کوشیده است، بلکه حتی در بیان کیفیت آن نیز از طریق تشبیه معقول به محسوس می‌کوشد جسمانی بودن معاد را به نحو متقن و محکم ثابت کند.

۲.۲.۳. نمونه تمثیلی عزیر

از داستان‌هایی که در قرآن کریم برای اثبات جسمانی بودن رستاخیز استفاده شده است، داستان میراندن و زنده کردن عزیر است که متکلمان و فلاسفه نیز به آن استناد می‌کنند. واضح است که مولانا از این قصه روایتی پرشور به منظور روشننگری جسمانی بودن معاد بسازد. وی برای نزدیک کردن مفهوم قیامت به ذهن مخاطب و جمع شدن اجزا پس از تفرق آن می‌گوید:

هین عَزیرا در نگر اندر خَرَت	که پیوسید است و، ریزیده، بَرَت
پیش تو گرد آوریم اجزاش را	آن سر و دُم و، دو گوش و، پا را
دست نی و جزو بر هم می‌نهد	پاره‌ها را اجتماعی می‌دهد
در نگر در صنعت پاره‌زنی	کو همی دوزد کهن بی سوزنی
ریسمان و سوزنی، نی وقت خَزَر	آنچنان دوزد که پیدا نیست درز
چشم بگشا، حشر را پیدا ببین	تا نماند شبهات در یوم دین
تا ببینی جامعی‌ام را تمام	تا نلرزی وقت مردن زاهتمام
همچنان که وقت خفتن ایمنی	از فوات جمله حس‌های تنی
بر حواس خود نلرزی وقت خواب	گرچه می‌گردد پریشان و خراب

(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر پنجم، بیت ۱۷۶۲-۱۷۷۱)

مولانا یک بار دیگر داستان عزیر را در دفتر چهارم ابیات (۳۲۷۱-۳۲۷۵) نقل می‌کند که از فحوای آن به روشنی به قدرت و مشیت بالغه حضرت حق اشاره می‌کند که بی‌نیاز از هر علت و سبب مادی، بر انجام آنچه می‌خواهد قادر است که «فعال ما یشاء» است؛ و همان مرادی را که قرآن از آوردن این داستان دنبال می‌کند، وی نیز در قالب زیبای شعر و خطابه بدان می‌پردازد. و در آخر برای اقناع و تسلیم بیشتر مستمع، تمثیلی ذهن آشنا عرضه می‌کند.

باز آید جان هر یک در بدن	همچو وقت صبح، هوش آید به تن
جان، تن خود را شناسد وقت روز	در خراب خود در آید چون کنوز
جسم خود بشناسد و در وی رود	جان زرگر سوی درزی کی رود؟
جان عالم سوی عالم می‌رود	روح ظالم سوی ظالم می‌رود

که شناسا کردشان علم الاله چون که بره و میش وقت صبحگاه
پای، کفش خود شناسد در ظلم چون نداند جان، تن خود؟! ای صنم
صبح، حشر کوچک است ای مستجیر حشر اکبر را قیاس از وی بگیر
(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر چهارم، بیت ۳۲۷۱-۳۲۷۵)

مثال مجربی که مولانا بارها از آن برای اثبات معاد جسمانی استفاده کرده است، مثال خواب و بیداری است. همان‌طور که روح در بامداد به قالب جسم باز می‌گردد، در روز رستاخیر نیز ارواح به ابدان خود باز خواهند گشت و حیات جسمانی از سر خواهند گرفت (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۳۳).

نتیجه

دیدگاه مولانا و نصیرالدین طوسی در این مبحث را می‌توان ذیل سه عنوان بررسی و مقایسه کرد:

الف. اصل پذیرش معاد

هرچند هر دو متفکر پذیرش معاد را به مثابه یکی از اصول اساسی و چه‌بسا بدیهی اعتقادی می‌پذیرند، با این حال نصیرالدین طوسی در مقام متکلمی فلسفی معاد را از دریچه استدلال‌های فلسفی نتیجه فلسفی حکمت، عدالت، قدرت و خلقت خداوند می‌داند. بنابراین، ضرورت معاد را نه‌تنها عقلانی، بلکه اعتقادی دانسته است، چراکه پذیرش خداوند حکیم، عادل، قادر و صادق ضرورتاً به پذیرش معاد می‌انجامد، چنان‌که در فصول نصیرییه می‌گوید:

دلیل حقانیت معاد آن است که اعاده اموات بر این وجه که گذشت امری است ممکن، چنان‌که ابتدا خلق و آفرینش ایشان ممکن بود، خدای تعالی عالم است به جمیع اجزای بدن هر مردم بعد از آنکه پوسیده و ریزیده و متفرق شده باشد، به هر وجه که باشد، و هر جا که باشد. و قادر است بر جمع و تألیف، و ترکیب آن اجزا بعد از تفرقه و پریشانی، چنان‌که در ابتدا قادر بود به خلق و ایجاد و ترکیب آن اجزا، زیرا که خدای تعالی عالم است به همه معلومات، جزئیات و کلیات، و قادر است بر ایجاد همه ممکنات، و خدای تعالی به وقوع

معاد بدنی خبر داده است، و هر چه خدای تعالی خبر داده به وقوع آن حق و صدق است، زیرا دروغ و فعل قبیح بر خدای تعالی روا نیست، پس معاد بدنی حق باشد.

این در حالی است که مولانا با نگاه خاصی که به نظام هستی دارد، معاد را باطن عالم تلقی کرده که چشم ظاهر بین از دریافت آن عاجز است، اما با تأمل کشفی ظهور آن بدیهی است:

گفت مخفی داشته است آن را خرد	تا بود غیب این جهان نیک و بد
زان که گر پیدا شدی اشکال فکر	کافر و مؤمن نگفتی جز که ذکر
پس عیان بودی نه غیب، ای شاه دین	نقش دین و کفر بودی بر جبین
کی در این عالم بت و بتگر بدی؟	چون کسی را زهره تسخر بدی
پس قیامت بودی این دنیای ما	در قیامت کی کند جرم و خطا؟
گفت شه: پوشید حق پاداش بد	لیک از عامه، نه از خاصان خود
گر به دامی افکنم من یک امیر	از امیران خُفیه دارم، نه از وزیر
حشر تو گوید که سر مرگ چیست	میوه‌ها گویند سر برگ چیست

(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر چهارم، بیت ۱۸۱۸-۱۸۲۵)

ب. شیوه اثبات معاد

روش عقلی - فلسفی نصیرالدین طوسی در اثبات معاد مخاطبان خاصی دارد، چراکه مخاطبان این گونه مسائل و مباحث عامه مردم نیستند. بنابراین، وی در مقدمه چینی و شیوه استدلالی خویش کوشیده است با اصول و مبانی متکلمان و فیلسوفان هم عصر خویش، البته به شیوه‌ای دقیق تر و استدلالی تر، آن را اثبات کند. لذا از استدلال‌هایی چون تمثال، هدفمندی و قدرت، بهره‌گیری نکرده است. حال آنکه بیان مولانا از معاد با بیان خشک فلسفی تفاوت دارد. او معاد را اثبات می‌کند، ولی نه با براهین فلسفی - کلامی متعارف، بلکه با شواهدی از همان طبیعت محسوس پیش روی آدمی و در دامن قصه و مثل معاد را قطعی و کیفیت آن را تفهیم می‌کند و این گونه، عقل هر چند ضعیف و قلب هر چند ناتوان همه ابناء آدم را که با او مخاطب می‌شوند دعوت به بیداری و

آگاهی می‌کند. به تعبیری مولانا این قصه‌ها را همچون شواهد و قرائنی در توجیه و تقریر مدعای خویش نقل می‌کند و ناچار حقایق و اسرار دعاوی او در همین امثال و شواهد انعکاس دارد و این قصه‌ها آینه‌اسرار مثنوی است (شهیدی، ۱۳۷۳: ۲۰۳).

در واقع به نظر می‌رسد مولانا در بیانات خویش قصد ندارد صراحتاً چیزی را اثبات کند، بلکه می‌کوشد از راه تمثیل، امور را قریب به فهم کند. تمثیل او در واقع تصویری حسی است که باید امر غیرحسی را برای مخاطب به امر حسی نزدیک و قابل ادراک کند و شکی نیست که جزء جزء این تصویر هرگز یک جزء از امر غیرمحسوس را عرضه نمی‌کند. فقط کل آن است که از مجموع امر منظور، تصویری کلی القا می‌کند. به هر حال، چون این تصویر حسی است، به کسانی که تصور امر مجرد انتزاعی برای آنها مشکل می‌نماید، کمک می‌کند تا آنچه را تمثیل، نمایش آن محسوب می‌شود در مخیله خویش ترسیم کنند. زیرا تمثیل نیز از انواع حجت به شمار می‌رود و حسن آن در محسوس کردن امور نزد مردمان عامی است که آن را دلیل محسوب می‌کنند و به آن قانع می‌شوند. همچنین، چون مولانا با تعلیم عامه سر و کار دارد، و قبول اقتناعی آنها و استمساک عملی‌شان به نتایج مطلب، برای او در درجه اول از اهمیت است، چنان‌که برای کسانی که طریق برهان یا کشف حد وسط‌ها و رسیدن به نتیجه در صحبت‌های برهانی دشوار یا ناممکن است، هیچ چیز بیشتر از تمثیل نمی‌تواند مایه اقتناع و تفهیم شود (مظفر، ۱۳۷۵: ۲۰۲).

ج. کیفیت معاد

نصیرالدین طوسی در بحث کیفیت معاد، باور به معاد جسمانی را از ضروریات دین اسلام معرفی می‌کند (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۵) و در بازگشتن جسم مدعی است که باید همان‌ها که معدوم شده بودند بازگردند. این بازگشت البته به نحو اعاده معدوم نیست (چراکه او آن را محال می‌داند)، بلکه چون انعدام به صورت تفریق اجزا است، ایجاد نیز همان تجمیع مجدد اجزا است و روحی که اول بار مدبر او بوده دوباره برمی‌گردد و این امر را ممکن می‌داند؛ زیرا خداوند متعال بر جملگی مقدرات قادر است و به جملگی ممکنات عالم است و جسم لذاته قابل تألیف و ترکیب است (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۲۳۴).

در واقع، از نگاه نصیرالدین طوسی، فیلسوفان برهانی قطعی بر امتناع معاد جسمانی

اقامه نکرده‌اند و سخنان ایشان در نفی معاد جسمانی، چیزی بیش از برخی استبعادات نیست. بنابراین، او اصل معاد جسمانی را پذیرفته است. زیرا از سویی آن را ضروری دین می‌بیند و از سوی دیگر، برهانی بر امتناع آن نمی‌یابد. مولانا در تبیین و اثبات و همچنین کیفیت آن، بنا بر نهج راه‌گشای خویش، به قرآن تمسک جسته است و از طریق براهینی چون تبدل و تغییر فصول چنین استنتاج کرده است که: هر صاحب فکری از تماشای سبز شدن حیرت‌آور درختان و گیاهان خشکیده‌ای که گویی هزار سال است مرده و از بین رفته‌اند، درمی‌یابد که احیای پس از مرگ محال و نامعقول نیست. ذهن آحاد به رستاخیز اعظم دلالت می‌شود، چراکه در این تغییرات، هم دانه گیاه بار دیگر زنده می‌شود و هم تنه و شاخ و برگ آن (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۳۶). بنابراین، با توجه به این تمثیل و تمثیلاتی از این دست می‌توان جسمانی (شاخ و برگ) و روحانی (دانه) بودن معاد را استنباط کرد و نحوه خروج و حشر آدمیان را در قیامت به تصویر کشاند (فروزان‌فر، ۱۳۵۵: ۸۲۷/۳).

بنابراین، از نگاه مولانا، باورنداشتن به وقوع جسمانی معاد برآمده از فقدان درک صحیح از آفرینش، ناآگاهی از قدرت لایزال خداوند، مقایسه قدرت خداوند با قدرت بشری و درگیر شدن فرد در مادیات است و تمامی این تحلیل‌های خویش را به شیوه عرفانی و بیانی سرشار از تمثیل به مخاطبان گوشزد می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. نمونه‌هایی از این آیات: «قل یحییها الذی انشأها اول مرة و هو بكل خلق علیم»؛ «بگو استخوان‌ها را آن کس که آنها را بار نخست آفرید زنده می‌کند و او به هر آفرینشی آگاه است» (یس: ۷۹). «ایحسب الانسان ان لن نجعم عظامه بلی قادرین علی ان نسوی بنانه»؛ «آیا انسان تصور می‌کند که ما استخوان‌های او را جمع نخواهیم کرد؟ آری ما توانایم انگشتان او را بسازیم» (قیامت: ۳-۴). دلالت برخی آیات به این روشنی نیست. مثلاً در آیه ۵۱ سوره یس بیان می‌شود که انسان‌ها در روز قیامت از قبرها برخوانند خاست. اگر معاد روحانی بود، نیازی نبود قرآن کریم بفرماید که انسان‌ها از قبر برمی‌خیزند. قبر مکان جسم و بدن خاکی انسان است نه روح مجرد: «و نفخ فی الصور فاذا هم من الاجداث الی ربهم ینسلون»؛ «در صور دمیده می‌شود، پس ناگهان از قبرها به سوی پروردگار خود می‌شتابند» (یس: ۵۱). «و ان تعجب فعجب قولهم أءذا كنا تراباً أءنا لفی خلق جدید أولئک الذین كفروا...»؛ «پس اگر شگفت آری، شگفت از گفتار آنان است که می‌گویند: راستی وقتی خاک شدیم از نو زنده می‌شویم؟! آنها کسانی هستند که به پروردگارشان کافر شده‌اند».

و در سوره یس، سخن از خلق مجدد استخوان‌های بدن انسان است و در سوره قیامت نیز بر این نکته تأکید می‌شود که انسان با بدن مادی خود در روز قیامت زنده خواهد شد. با نگاهی به احادیث و روایات نیز می‌توان فهمید که معاد از نظر ائمه اطهار (ع) صرفاً روحانی نیست: «اخرجهم من ضرایح القبور و اوکار الطيور و اوجرة السباع، و مطارح المهالك سراعا الی امره مهطعین الی معاده»؛ «مردگان را از دل گورها و ... بیرون می‌آورد، در حالی که به سوی فرمان خدا می‌شتابند و به محل بازگشت خود مبادرت می‌نمایند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۰).

۲. حق تعالی می‌فرماید: «قَالَ مَنْ يَحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»؛ «گفت آن کافر که کی زنده خواهد کرد آن استخوان‌های پوسیده و ریزیده را؟ بگو تو ای محمد که زنده خواهد کرد این استخوان‌ها را آن کس که آفرید اول بار اینها را، و آن کس که به همه آفریده‌ها دانا است» (یس: ۷۸)؛ و نیز می‌فرماید: «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ» (انبیاء: ۱۰۴)؛ «چنان‌که اول آفریدیم، آخر نیز اعاده خواهیم کرد»؛ و امثال این آیات بسیار است و هر که ابتدای آفرینش [را] اقرار کند و اعاده انکار کند، کافر و ملحد و جاهل است.

۳. نمونه‌ای از این آیات عبارت است از: «قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»؛ «این انسان نادان را بنگرید» (به ما مثل می‌زند و خلقت اولیه خود را فراموش می‌کند و می‌گوید کیست که این استخوان‌ها را در حالی که پوسیده است زنده کند. بگو به آنان زنده خواهد کرد آنها را کسی که برای اولین بار آنها را به وجود آورده است و او به همه مخلوقات دانا است» (یس: ۸۳ و ۸۴). «و قَالُوا أءَذَا كُنَّا عِظَامًا وَ رَفَاتًا أُنْتُنَا كَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا»؛ «و آنان گفتند آیا ما پس از آنکه به شکل استخوان‌هایی درآمدیم و پوسیدیم با خلقت جدید مبعوث خواهیم گشت» (اسراء: ۴۹ و ۹۸). این مضمون در سوره مؤمنون (آیه ۳۵ و ۸۲)، صافات (۱۶ و ۵۳)، واقعه (آیه ۴۷)، نازعات (آیه ۱۱)، و قیامت (آیه ۳) نیز آمده است. «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ»؛ «و خداوند برمی‌انگیزد همه مردم را که در قبرها مدفون شده‌اند» (حج: ۷) و مسلم است که ارواح در قبرها مدفون نمی‌شوند. این مضمون در آیات دیگری نیز آمده است، از جمله: آیه ۷ سوره حج.

۴. البته قول به شیء بودن معدوم در بین شیوخ معتزله محل اتفاق نیست و بعضی آن را نه شیء دانسته‌اند و نه معدوم (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۷).

۵. نغول؛ عمیق، راه دور و دراز

۶. «ذرایر» جمع «ذره» است که پراکندگی اجزا را می‌رساند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۹)، ترجمه مهدی الاهی قمشهای، قم: سازمان دار القرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۳۷۹)، گردآورنده: سید رضی، ترجمه: محمد دشتی، قم: انتشارات مشهور.
- ابراهیمی دینانی، غلام حسین (۱۳۸۰). معاد از دیدگاه مدرس زنوزی، تهران: حکمت.
- جبراییلی، محمدصفر (۱۳۹۳). سیر تطور کلام شیعه، بی جا: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۷). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بی جا: مؤسسه نشر اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶). بحر در کوزه؛ نقد تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی، تهران: علمی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳). اسرار الحکم، تصحیح: کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی، چاپ اول.
- شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبد الکریم (۱۹۷۲). الملل والنحل، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۳). شرح مثنوی معنوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب، مصحح: نجف قلی حبیبی، زیر نظر: سید محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۵۹). تلخیص المحصل به انضمام رسائل و فوائد کلامی، به اهتمام: عبداللّه نورانی، بی جا: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). پنج رساله اعتقادی، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۹۳). فصول النصیریة، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷). تجرید الاعتقاد، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
- کورین، هانری (۱۳۹۱). چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات سوفیا.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵). المنطق المظفر، قم: انتشارات دارالعلم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۵). کلیات شمس یا دیوان کبیر، تصحیحات و حواشی: بدیع الزمان فروزان‌فر، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۷). مثنوی معنوی، تصحیح: نیکلسون، تهران: اقبال.

نقش نماز جمعه در وحدت و توسعه پایدار جهان اسلام

محمدعلی ریاحی*

سید رضا موسوی**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۳۰]

چکیده

توسعه علم، فرهنگ، اقتصاد و دیگر امور هر جامعه به تعاون و بهره‌گیری از تمام توان نیروهای انسانی آن جامعه وابسته است. از این‌رو دین اسلام با نگاه ویژه‌ای که به تعاون و مشارکت اجتماعی و در امتداد آن توسعه داشته است، آدابی را به منظور همدلی و همسوسازی افکار و حضور فعال مسلمانان در مجامع اجتماعی طراحی کرده است. یکی از برنامه‌های ویژه این آیین آسمانی برای تحقق وحدت اجتماعی، فریضه عبادی - سیاسی «نماز جمعه» است؛ فریضه‌ای که بیانگر روح تعاون و موجب تحکیم ارتباطات است و قابلیت آن را دارد که مجموعه امت اسلامی را همچون دانه‌های تسبیح به یکدیگر پیوند دهد و موجبات ترقی و پیشرفت آنها را فراهم آورد. این جستار با هدف معرفت‌افزایی درباره تأثیرات اجتماعی نماز جمعه و اعتلای روزافزون فرهنگ بهره‌وری بایسته از برکات این فریضه الهی، در صدد پاسخ به این پرسش اصلی برآمده است که: نماز جمعه چه نقشی در ایجاد وحدت و توسعه پایدار جامعه اسلامی ایفا می‌کند؟ روش تحقیق در این نوشتار، توصیفی و تحلیلی، و شیوه گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای است.

کلیدواژه‌ها: نماز جمعه، جامعه، وحدت، اسلام، توسعه.

* مربی گروه معارف اسلامی، مجتمع آموزش عالی، بم M.riahi@bam.ac.ir

** استادیار گروه معارف اسلامی، واحد بافت، دانشگاه آزاد اسلامی (نویسنده مسئول) dr.r.mosavi@chmail.ir

مقدمه

اگر در جامعه روابط انسان‌ها بر اساس همدلی، همیاری و تعاون بر خیرات باشد و همه افراد از هنر و ابتکار یکدیگر بهره‌مند شوند، آن جامعه رشد می‌یابد. اما اگر با نادیده‌انگاشتن دیگران و فقط با در نظر گرفتن منافع خودخواهانه خود به جامعه بنگرد، موجب انحطاط و عقب‌ماندگی آن اجتماع را فراهم خواهند آورد و از توسعه و پیشرفت در عرصه‌های مختلف نظام اجتماعی خویش که حاصل تلاش آحاد افراد آن است باز خواهند ماند. متأسفانه روحیه جمعی در میان جوامع اسلامی به شدت در مقایسه با دوران نبوی کاهش یافته، به گونه‌ای که کمتر تشابهی می‌توان بین آنها یافت. روحیه همکاری در برخی جوامع غربی، فراتر از مسلمانان در حوزه‌های علمی، اقتصادی، سیاسی و ... است که همین نکته یکی از عوامل توسعه‌یافتگی آنها و کندی رشد و توسعه جوامع اسلامی را رقم زده است.

به نظر می‌رسد راه برون‌رفت امت اسلام از معضله‌های پیچیده پیش رو، و حرکت به سمت توسعه و پیشرفت پایدار، فقط در سایه اصلاح افکار و رفتار آحاد مسلمانان و رجوع به همان وحدتی است که اسلام دائم بر آن تأکید کرده است. با این توصیف مقتضی است ابعاد گوناگون برنامه‌های وحدت‌بخش این آیین الهی نظیر نماز جمعه بازخوانی شود تا بتوان مشارکت اجتماعی و روحیه جمعی مسلمانان را افزایش داد؛ چراکه متأسفانه به علت فقدان معرفت و موانع دیگر، مسلمانان نتوانستند از ظرفیت‌های این آموزه الهی استفاده بهینه را ببرند که این مسئله، ضرورت تحقیق درباره این برنامه‌ها را ایجاب می‌کند. بر همین اساس، پژوهش حاضر در صدد است به دو پرسش پاسخ دهد: نماز جمعه چه نقشی در ایجاد وحدت و توسعه پایدار جامعه اسلامی دارد؟ آثار اجتماعی این فریضه الهی چیست؟

از اوایل قرن دهم هجری تاکنون درباره نماز جمعه نزدیک به یکصد و شصت رساله و کتاب مستقل تدوین شده که این حرکت، نشانگر اهمیت این فریضه الهی پس از تشکیل دولت شیعی صفوی در ایران است. رساله مستقل درباره نماز جمعه قبل از این دوره موجود نیست، اما در متون فقهی و روایی در «باب صلاة» درباره آن مسائل مختلفی نگاشته شده است. در نیمه اول قرن دهم هجری محقق کرکی اولین رساله را در این خصوص نگاشت و پس از حدود چهل سال، دومین رساله را شهید ثانی در خارج

از ایران، اما با ملاحظه مسائل داخلی ایران، تألیف کرد. پس از آن موج رساله‌نویسی آغاز شد (جعفریان، ۱۳۷۹: ۲۹۱). چنانچه گذشت درباره نماز جمعه آثار فراوانی نگاشته شده، اما در این نوشتار کوشیده‌ایم با تقریری نو، برخی مسائل نظیر آثار اجتماعی نماز جمعه و رابطه نماز جمعه با توسعه و پیشرفت را بکاویم.

۱. سیره همگرایانه ائمه (ع) با شرکت در نماز جمعه خلفا

نماز جمعه از فریضه‌های عبادی - سیاسی اسلام است که در آغاز تشکیل اولین دولت اسلامی، یعنی حکومت پیامبر (ص) در مدینه، تشریح و به اجرا گذاشته شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۳۲/۱۰).

پس از رحلت پیامبر (ص) و با پدیدار شدن تفرقه و جدایی در میان مسلمانان، اهل بیت (ع) جانب مصلحت فرو نگذاشتند و با گذشت از حق خویش شیوه سکوت برگزیدند تا مانع از ایجاد دودستگی و اختلاف در جامعه و در نتیجه آسیب دیدن نهال نوپای اسلام شوند. امام علی (ع) در دوران خلفای راشدین در نماز جمعه آنها شرکت می‌کرد. همچنین پس از آنکه امام به خلافت رسید، نماز جمعه را اقامه کرد. اما پس از ایشان بحث شرکت ائمه (ع) در نماز جمعه خطبای بنی‌امیه، به گونه‌ای دیگر در اخبار منعکس شده است. زیرا ایشان نمی‌توانستند به زمامداران ستمگر عصر اموی و عباسی و دست‌نشانندگان آنها اقتدا کنند. چون در لسان روایات عدالت امام جمعه شرط اساسی اقامه این فریضه الهی تلقی می‌شد. چنانچه از علی (ع) نقل شده است که فرمود: «لَا يَصْلُحُ الْجُمُعَةُ إِلَّا بِإِمَامٍ عَدْلٍ» (ابن‌حیون، ۱۳۸۵: ۱۸۱/۱). از امام باقر (ع) نیز نقل شده است: «صَلَاةُ الْجُمُعَةِ فَرِيضَةٌ وَالْإِجْتِمَاعُ إِلَيْهَا مَعَ الْإِمَامِ الْعَدْلِ فَرِيضَةٌ» (همان: ۱۸۰).

نماز جمعه همیشه بسان اهرم نیرومند سیاسی، در دست حکومت‌ها بوده است. ولی حکومت‌های عدل همچون حکومت رسول خدا (ص) از آن برای مصالح عمومی و حاکمیت ارزش‌های اسلامی بهره می‌بردند و حکومت‌های جور همانند بنی‌امیه از آن برای تحکیم پایه‌های قدرت خود و تحقق اهداف شیطانی خویش سوء استفاده می‌کردند.

ائمه اطهار (ع) در اوضاع دشوار سیاسی، برای مصلحت عموم و حفظ کیان اسلام و برای اینکه هیچ‌گونه سوء ظنی تولید نشود در نماز جمعه‌ای که امام آن فاسق بود

شرکت می‌جستند. این کار، فارغ از مباحث فقهی این حوزه که دال بر آن است که این حرکت از سر تقیه و به همراه اعاده مجدد نماز از سوی ایشان بود (کلینی، ۱۳۶۵: ۳۷۴/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۶۶/۳)، ارزش همگرایی و منزلت برپایی این فریضه عبادی و اجتماعی را در شریعت و سیره ائمه اطهار (ع) نشان می‌دهد.

۲. آثار اجتماعی نماز جمعه

قرآن برای مشارکت عمومی و تعاون و همکاری در امور جامعه اهمیت بسیاری قائل است و تفرقه و اختلاف را موجب ازدست‌دادن عزت و شکوه مسلمانان می‌داند: «لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ؛ با یکدیگر نزاع و اختلاف مکنید، که سست و بددل می‌شوید، و قدرت و شوکتتان از میان می‌رود» (انفال: ۴۶). در قرآن بر ایجاد روحیه جمعی و تعاون گاه به طور کلی سفارش شده: «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده: ۲)؛ و گاه مصادیق آن در اجتماع دینی تشریح شده که نزول سوره جمعه بر همین اساس است. این سوره مسلمانان را به بیانی کاملاً مهیج برمی‌انگیزاند تا به این فریضه الهی در جامعه اسلامی اهتمام ورزند، و به همه مسلمانان و اهل ایمان دستور می‌دهد تا به محض شنیدن اذان نماز جمعه به سوی آن بشتابند، و هر گونه برنامه متفرقه و کسب و کار را ترک کنند و یکپارچگی خود را با مؤمنان الهی در صفوف نماز جمعه اعلام دارند.

در اینجا به برخی آثار نماز جمعه در ایجاد انسجام اجتماعی مسلمانان اشاره می‌شود:

۱. رفع اختلافات

انسان‌ها وقتی در کنار هم زندگی می‌کنند، در روابط اجتماعی دچار اختلاف می‌شوند. لازم است این اختلافات حل و فصل و از گسترش بیشتر آن جلوگیری شود. اگر مشاجره‌ها و اختلافات کوچک اصلاح نشود، ریشه عداوت و دشمنی تدریجاً در دل‌ها نفوذ می‌کند و ملتی متحد را به جمعی پراکنده مبدل می‌سازد. جمعی آسیب‌پذیر، ضعیف و ناتوان و زبون در مقابل هر حادثه و هر دشمن، و حتی میان چنین جمعیتی بسیاری از مسائل اصولی اسلام همانند نماز و روزه یا اصل موجودیت قرآن به خطر

خواهد افتاد. این مشکل کم‌وبیش در میان جوامع اسلامی دیده می‌شود. در اینجا عوامل وحدت‌آفرین اجتماعی نظیر نماز جمعه می‌تواند در رفع این اختلافات و مناقشات بین طوایف مختلف، مسئولان و مردم و ... به صورت منطقه‌ای و گاه فرامنطقه‌ای بسیار مؤثر واقع شود.

۲. افزایش همدلی و شکوفایی فضایل اخلاقی

نماز جمعه میعادگاه نمازگزاران مؤمن برای دیدار و ملاقات مؤمنان و ایجاد و تقویت روحیه جمعی و اجتماعی در میان آنان است. امام علی (ع) فرمود: «آمدن روز جمعه موجب دیدارکردن و نمایاندن زیبایی است». پرسیدند: «ای امیر مؤمنان! در این روز چه امر زیبایی نمایان می‌گردد؟». امام فرمود: «قَضَاؤُ الْفَرِيضَةِ وَ تَزَاوُرُوْا؛ مردم نماز را به جا می‌آورند و سپس مؤمنان به زیارت و دیدار یکدیگر می‌پردازند» (راوندی، بی‌تا: ۲۴).

یکی از امور فرح‌بخش و شادی‌آفرین در زندگی هر مؤمن، دیدار با دوستان و برادران ایمانی خود است. دیدار و احوال‌پرسی مؤمنان پس از اتمام مراسم نماز جمعه که بسیاری از آنها به سبب مشغله‌ها مدتی نتوانسته‌اند یکدیگر را ملاقات کنند، صحنه‌های زیبایی را رقم می‌زند. اسلام همان‌گونه که به دیدار اقوام تحت عنوان صله رحم اهمیت داده، از دیدار برادران دینی نیز غافل نشده و به آنها نیز اهتمام ویژه ورزیده است.

در روایت آمده است که رسول اکرم (ص) فرمود: فرشته‌ای مردی را در کنار در خانه‌ای ایستاده دید. پرسید: ای بنده خدا، به چه حاجت به در این خانه ایستاده‌ای؟ گفت: برادری در این خانه دارم که منتظرم بیاید و به او سلام کنم. گفت: با او نسبت خویشاوندی داری، یا حاجتی تو را به طرف او کشانده است؟ جواب داد: حاجتی ندارم، جز اینکه با او در راه خدا پیمان برادری بسته‌ام، و با او رابطه‌ای نزدیک‌تر از رابطه‌ی مسلمان بودن ندارم. فرشته به او گفت: من فرستاده‌ی خدا به سوی تو هستم، پرودگارت به تو سلام می‌رساند و می‌فرماید: «لَكَ إِيَّايَ زُرْتُ فَقَدْ أُوجِبْتُ لَكَ الْجَنَّةَ وَ قَدْ عَافَيْتُكَ مِنْ غَضَبِي وَ مِنَ النَّارِ لِحُبِّكَ إِيَّاهُ فِي»؛ تو (در واقع) به زیارت من آمده‌ای، و اینک بهشت را ارزانی‌ات داشتم، و تو را به سبب دوستی‌ات برای من از آتش دوزخ آسوده کردم (طبرسی، ۱۳۴۴: ۲۰۸).

زبانی، مالی و ... کنار می‌رود. صفا و صمیمیت و نوع دوستی در دل‌ها زنده می‌شود و مؤمنان با دیدار یکدیگر در صف عبادت، احساس دل‌گرمی و قدرت و امید می‌کنند. نماز جمعه روحیه فردگرایی، انزوا و گوشه‌گیری را از بین می‌برد و نوعی مبارزه با غرور و خودخواهی را دربردارد. نماز جمعه جمعیت صالح و شایسته‌ای را پدید می‌آورد که با خودشان دوست و متحد و مهربان، و با کافران و مستکبران سخت‌گیر و آشتی‌ناپذیرند: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح: ۲۹). آری آنها کانونی از مهر و محبت نسبت به برادران ایمانی، و آتشی سخت و سدی محکم در مقابل دشمنان‌اند، زیرا اگر مؤمنان به یکدیگر مهر بورزند و با بصیرت لازم، دشمنی دشمنان و راه‌های نفوذ آنها را بشناسند، با اقدام مسئولانه، برای حفظ استقلال و ارزش‌های الهی، در برابر مهاجمان، واکنش قاطع نشان خواهند داد.

۳. تقریب بین مذاهب

نظر به اینکه رفع اختلافات از جامعه انسانی بدون تردید صلاح نوع و کمال انسانی است، «وحدت کلمه» اساس کار ادیان الهی بوده است؛ وحدتی که برگرفته از مبانی و اصولی چون اصل توحید، نبوت، معاد، و کلیات احکام عملی است. همین مشترکات قطعی است که معیار اخوت اسلامی را تشکیل می‌دهد و بر پایه آن وحدت و همگرایی در عصر رسول اکرم (ص) در حد اعلای خود ظهور یافت.

تشکل و اجتماع واحد، همیشه عاملی برای تحریک اعضای آن به تعقیب اهداف گروه و حفظ مواضع جمع بوده است. نقش نماز جمعه و دیگر مراسم‌های گروهی در ایجاد و حفظ تشکل مسلمانان انکارنشده است. امام صادق (ع) فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فِي كُلِّ سَبْعَةِ أَيَّامٍ خَمْسًا وَ ثَلَاثِينَ صَلَاةً مِنْهَا صَلَاةٌ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ؛ خداوند عزوجل در هر هفت روز، سی و پنج نماز فریضه بر مردم واجب کرده است، و فقط در یک نماز آن فرمان داده تا همگان به اجتماع شرکت کنند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۱۸/۳).

پیشوایان معصوم (ع) دائم پیروان خود را از تشتت‌های مذهبی و اختلافات فرقه‌ای بر حذر می‌داشتند و می‌فرمودند: «صَلُّوا مَعَهُمْ فِي مَسَاجِدِهِمْ وَأَقْضُوا حُقُوقَهُمْ؛ در مساجد غیرشیعیان حضور یابید و همراه آنها به نماز بایستید و همیشه حقوقشان را ادا کنید» (صدوق، ۱۳۶۲: ۲۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۸/۱).

این روایت و سایر روایات مشابه آن شاهد بر این است که تحکیم وحدت اسلامی، اساس کار ائمه اطهار (ع) بوده و ایشان با شرکت در نماز جمعه دیگر مذاهب، سعی در حفظ این اتحاد و انسجام اسلامی داشته‌اند. زیرا هیچ مسلمانی از اتحاد بین مذاهب متضرر نمی‌شود. اما تاریخ گویای آن است که اختلافات مذهبی در جهان اسلام مبنای بسیاری از خونبارترین جنگ‌ها و ناکامی‌های سیاسی و اقتصادی ایشان، خصوصاً در خاورمیانه، است، در حالی که می‌توانستند در ضمن گردهمایی عمومی اسلامی نظیر مراسم حج و نماز جمعه به صورت علمی و دوستانه با هم به گفت‌وگو بنشینند و مشکلات و اختلافات عقیدتی خود را مرتفع کنند یا بکاهند و بر استحکام برادری خود بیفزایند، هرچند حضور در نماز جمعه و یادکردن از مشترکات نیز خود الفت‌آفرین است و می‌تواند وحدت مسلمانان را در پی داشته باشد. نماز جمعه ابزار مهمی برای تبدیل جامعه متفرق به جامعه یک‌پارچه، بر اساس اشتراکات دینی است.

۴. یاری و همدلی از فراسوی مرزها

یکی از مشکلات بزرگ جامعه اسلامی آن است که جدایی مرزها باعث جدایی اندیشه‌ها و فرهنگ‌ها شود و مسلمانان هر کشور فقط به خود بیندیشند، که در این صورت جامعه واحد اسلامی پاره‌پاره و نابود می‌شود. امام صادق (ع) فرمودند: «لَوْ كَانَ كُلُّ قَوْمٍ إِيمَانًا يَتَكَلَّمُونَ عَلَى بِلَادِهِمْ وَمَا فِيهَا هَلَكُوا وَخَرِبَتِ الْبِلَادُ وَسَقَطَ الْجَلْبُ وَالْأُرْبَاحُ وَعَمِيَتِ الْأَخْبَارُ؛ اگر هر قوم و ملتی فقط از کشور و بلاد خویش سخن بگویند و صرفاً به مسائلی که در آن است بیندیشند همگی نابود می‌شوند و کشورهایشان ویران می‌شود، منافع آنها ساقط می‌گردد و اخبار واقعی در پشت پرده قرار می‌گیرد» (صدوق، ۱۳۸۵: ۴۰۶/۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴/۱).

اینجا نقش نماز جمعه هویدا می‌شود. نماز جمعه مرزها را می‌شکند و صداها را همدلی و دست‌های همدردی را از سرزمین‌های دیگر به مسلمانان مظلوم عالم نثار می‌دارد. نمود عینی آن را می‌توان در روز قدس دید؛ روزی که مردم نماز جمعه‌ها را پر می‌کنند و همبستگی بین‌المللی خود را در حمایت از حقوق قانونی ملت ستم‌دیده فلسطین اعلام می‌دارند.

۵. توسعه پایدار

توسعه بر دسته‌ای از عوامل بنیادی و مبانی راهبردی استوار است که برای رسیدن به توسعه همه‌جانبه و پایدار، وجود آنها در جامعه ضروری است (سریع‌القلم، ۱۳۷۲: ۵۱). بسیاری از صاحب‌نظران توسعه معتقدند مبنای توسعه ماندگار افزایش کمی تکنولوژی و سرمایه نیست، بلکه تربیت انسان‌های آن جامعه و فرهنگ و مدنیت آنها است. زیرا مهم‌ترین سرمایه هر جامعه برای توسعه، انسان‌های آن هستند؛ انسان‌هایی که به طور خودکار و پایدار زمینه‌های درونی و توسعه‌یافتگی و پیشرفت را فراهم می‌آورند (نک: همان: ۷۸).

از عبارات فوق برمی‌آید که لازمه نیل به پیشرفت و توسعه، ارتقای سطح فکری و فرهنگی جامعه است، که پیش‌شرط آن داشتن جامعه‌ای یک‌پارچه است. زیرا جامعه‌ی دچار اختلاف، از درون محکوم به فروریختگی است. پس ناچار باید کمربندها را بست و پیوندهای اجتماعی وحدت‌بخش را تقویت کرد. در این بین نمی‌توان از عبادتی چشم پوشید که مسلمانان را به همبستگی و کنار گذاشتن اختلاف فرا می‌خواند و خطبه‌های آن نیز می‌تواند باعث افزایش سطح بینش و فرهنگ و رفع نابسامانی‌های جامعه شود. مراسم پرشکوه نماز جمعه اگر در راستای اهداف و بنیان‌های اصیل خود انجام پذیرد و از آن بهره‌برداری درستی شود می‌تواند موجبات توسعه و پیشرفت در عرصه‌های مختلف علمی، فرهنگی، سیاسی و حتی اقتصادی را در جوامع اسلامی در بر داشته باشد. توسعه پایدار هر جامعه به قوام وحدت اجتماعی متکی است و وحدت اجتماعی وابسته به ثبات برنامه‌های جمعی وحدت‌آفرین آن است و ثبات برنامه‌ها، مرهون جذابیت‌ها و اتقان غنای آن برنامه‌ها است. پس برای دستیابی به اهداف کلان نماز جمعه باید به اتقان محتوا و جذابیت‌های آن مطابق سیره نبوی و علوی افزود.

۶. آگاهی‌بخشی و بصیرت‌افزایی

گسترش سطح دانش و آگاهی عمومی می‌تواند موجبات رشد و ترقی جامعه را فراهم کند. نماز جمعه فارق از ابعاد دینی، حرکتی علمی است که سرشار از دانش و آگاهی، و ره‌آورد آن، رشد و بلوغ فکری است. خطبه‌های نماز جمعه در راستای مصالح جامعه اسلامی باید بستر و زمینه را برای توسعه و ترقی در ابعاد علمی و معنوی فراهم

آورد. امام رضا (ع) فرمود: «نماز جمعه گردهمایی عمومی است. خداوند خواسته است امام جمعه، مردم را اندرز دهد و به عبادت و اطاعت ترغیب کند و از گناه و معصیت پرهیز دهد و آنان را به مصالح و منافع دین و دنیایشان آگاه کند و رویدادهایی را که در سرنوشت و سود و زیان آنها مؤثر است به اطلاعشان برساند» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۱۱/۲).

نقش نماز جمعه و خطبه‌های آن در تحقق اهداف معرفتی، تربیتی و تحکیم وحدت اجتماعی بسیار مهم است. برخی از اهداف کلان آن را بر اساس منافع و مصالح مسلمانان می‌توان چنین برشمرد:

۱. توسعه و تعمیق دانش و بینش علمی؛
۲. پرورش نیروی مؤمن به ارزش‌های اسلام ناب محمدی (ص) و متعهد به خدمت به جامعه؛

۳. ایجاد انگیزه فکری و معنوی در انجام‌دادن وظایف فردی و اجتماعی؛

۴. ایجاد انسجام و رفع اختلاف از صفوف مسلمانان.

البته خطبه‌های نماز نباید طولانی باشد. پیامبر اکرم (ص) به اصحاب خود فرمود: «سَيَأْتِي بَعْدَكُمْ أَقْوَامٌ يُطِيلُونَ الْخُطْبَ وَيَقْصِرُونَ الصَّلَاةَ، اطيلوا الصلاة واقصروا الخطبة؛ بعد از شما، گروهی خواهند آمد که خطبه‌های نماز جمعه را طولانی ولی نماز را کوتاه می‌خوانند، اما شما نماز را طولانی بخوانید و خطبه‌ها را کوتاه کنید» (متقی هندی، ۱۴۱۹: ۷۴۸/۷). طولانی‌شدن خطبه‌ها می‌تواند باعث خستگی و به تبع دلزدگی مردم از مراسم دل‌نشین نماز جمعه شود. بی‌شک خطبه‌های علی (ع) الگوی مناسبی برای خطبای محسوب می‌شود؛ خطبه‌های غنی و سرشار از حکمت و فاقد هر گونه اطناب؛ خطبه‌هایی که هر عبارت از آن بابتی از علم را می‌گشاید. هم خداشناسی و مسائل حوزه دینی را در بر دارد و هم مسائل علمی ناب که فراتر از دانش این روزگار بشر است. اشتباه نشود از هیچ خطیبی نمی‌توان انتظار داشت که همتای علی (ع) سخن بگوید. مقصود آن است که از سبک بیان مولا باید الگوبرداری شود تا بیش از پیش، سیل نسل جوان مشتاق به سمت این فریضه الهی روانه شوند.

نتیجه

اسلام بر اتحاد و همبستگی پیروانش تأکید فراوانی می‌کند. این مطلب نه در حد

شعار، بلکه به مثابه راهبرد باید شناخته شود. اگر وحدت و هماهنگی و انسجام جامعه اسلامی ضربه دید، ناهماهنگی‌ها و اختلاف جای آن را خواهد گرفت و موجب ناآرامی و منازعه در میان امت اسلامی خواهد شد. لذا باید به پیام وحدت‌بخش نماز جمعه و جماعت که بیانگر روح همگرایی این «امت واحده» است توجه ویژه کرد.

سرگرم شدن مسلمانان به تفرقه و جنگ‌های داخلی و جانشین‌کردن شعارهای استعماری همچون ناسیونالیسم، پان‌عربیسم (به جای تکیه بر اسلام‌خواهی و اتحاد بین‌الملل اسلامی) باعث رکود و عقب‌ماندگی آنها شده است. اگر آنان به جای درگیری‌های بیهوده و اتلاف منابع خود، به ریسمان‌الاهی چنگ می‌زدند و دست وحدت به یکدیگر می‌دادند و با کنارنهادن خودباختگی، به جهاد و خیزش علمی برمی‌خاستند، اینک قدرتی بزرگ با امکاناتی وسیع در سطح جهان بودند. آنان می‌توانند با استفاده از یک‌پارچه‌سازی استعدادهای خویش، افزون بر رشد علمی و تکنولوژیک، با تأثیر بر مناسبات انسانی، بسیاری از مشکلات دنیای مدرن را حل کنند و در توسعه و پیشرفت از غرب پیشی گیرند. با حصول وحدت، قدرت نفوذ دشمن در ممالک اسلامی کاسته و رشد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه متحد افزایش می‌یابد.

نماز جمعه علاوه بر ایجاد ارتباط و همبستگی بین افراد جامعه، نوعی ارتباط فکری و ایدئولوژیکی را نیز در بر دارد و در نهایت، موجب «وفاق اجتماعی» در راستای ارزش‌های دینی و انسانی خواهد شد. لذا باید به بسترسازی و ایجاد انگیزه در میان مسلمانان، اعم از شیعه و سنی، برای شرکت در نماز جمعه یکدیگر، بدون تعصب و حمیت جاهلی توجه کرد. زمانی مذاهب چهارگانه اهل سنت به هم اقتدا نمی‌کردند. حتی در مسجدالحرام و مسجدالنبی ائمه جماعت مختلف داشتند. اما امروزه در این اماکن مقدس یک امام جمعه و جماعت وجود دارد. چه زیبا است این سنت پسندیده گسترش یابد و در تمام بلاد اسلامی، مسلمانان آن منطقه فارق از تعصب مذهبی در نماز جمعه دیگر مسلمانان شرکت کنند. به نظر می‌رسد این سخن می‌تواند به منزله راهبردی در آینده جهان اسلام پذیرفته شود.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۳). ترجمه: حسین انصاریان، قم: انتشارات اسوه.
- قرآن کریم (۱۳۷۳). ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، قم: دار القرآن الکریم.
- نهج الفصاحه (۱۳۸۲). تصحیح: ابوالقاسم پاینده، تهران: دنیای دانش، چاپ چهارم.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۶۲). صفات الشیعة، تهران: علمی.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا (ع)، تهران: نشر جهان، چاپ اول.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۸۵). علل الشرائع، قم: کتاب‌فروشی داوری.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹). صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع).
- راوندی کاشانی، فضل‌الله بن علی (بی‌تا). النوادر (للراوندی)، قم: دار‌الکتاب.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۷۲). عقل و توسعه‌یافتگی، تهران: نشر سفیر.
- طبرسی، علی بن حسن (۱۳۴۴). مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، نجف: المكتبة الحیدریة.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). تهذیب الأحکام، تهران: دار‌الکتب‌الاسلامیة.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، چاپ اول، تهران: دار‌الکتب‌الاسلامیة.
- متقی‌هندی، علاء‌الدین علی بن حسام‌الدین (۱۴۱۹). کنز العمال بیروت: دار‌الکتب‌العلمیة.
- مغربی (ابن حیون)، نعمان بن محمد (۱۳۸۵). دعائم‌الاسلام، قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع).

چکیده‌های

عربی و انگلیسی

تحليل حول تيار الغلو و عملية وضع الحديث عند الخطابية و تعامل الأئمة (ع) معهم

مهدى اكبرنژاد*

سهراب مروتي**

سوسن ولى پور***

[تاريخ الإستلام: ۱۳۹۵/۰۸/۲۹ تاريخ القبول: ۱۳۹۵/۱۱/۳۰]

ملخص البحث

دراسة افكار و سلوكيات المذاهب الإسلامية تعتبر إحدى الاحتياجات الأكاديمية للمجتمع، لأنها تمكن معرفة وجهات النظر المختلفة و الآثار الباقية منها و المعتقدات الدينية الموجودة في فترات مختلفة من التاريخ الإسلامي. من جملة هذه الطوائف التي يكون لها تأثير ملحوظ، هي طائفة الخطابية. رئيس هذه الطائفة هو محمد بن مقلص الأسدي، المعروف بأبي الخطاب الذي عاش في النصف الأول من القرن الثاني. كان له أتباع من الغلاة و كان ينشر الأفكار الضالة. و قد استجابت هذه المادة لمشاكل ثلاث: ۱. ما الذي سبب غلوهم؟ ۲. هل قدمت هذه الطائفة أسباب و أرضية تزوير الأحاديث؟ ۳. ماذا كان رد فعل الأئمة (ع) تجاه هذا التيار؟ تقييم مصادر الفرق و الحديث و الرجال يظهر لنا أن من أهم الدوافع لغلو الخطابية، هو تحقيق بعض الأهداف السياسية و المصالح الاقتصادية و حب الرئاسة. و قد مهدوا أهم أرضية لجعل الأحاديث، و خاصة في مجال الفضائل و علم الغيب للأئمة و المباحث الكلامية كالإعتقاد بتجسد الله تعالى في الأشخاص. ثم الطريقة المستخدمة في هذا البحث هي وصفية و تحليلية.

كلمات مفتاحية: الخطابية، الغلو، جعل الحديث، الأئمة (ع)، الإمام الصادق (ع).

* استاذ المشارك القرآن و علوم الحديث بجامعة إيلام (المؤلف) m_akbarnezhaad@yahoo.com

** استاذ القرآن و علوم الحديث بجامعة إيلام sohrab_morovati@yahoo.com

*** خريج من ماجستير العلوم في القرآن و الحديث بجامعة إيلام s.valipour92@gmail.com

دراسة تحليلية حول ردود فعل الشيعة الإمامية تجاه الإسماعيلية النزارية في العهد السلجوقي

محمدعلي جلونكر*

آرمان فروهي**

هادي بياتي***

[تاريخ الإستلام: ١٣٩٥/٠٩/٠١ تاريخ القبول: ١٣٩٥/١١/٣٠]

ملخص البحث

قد استندت السياسة الدينية للحكومة في عهد السلاجقة الى نهاية حكم السلطان ملك شاه السلجوقي (٤٨٥ هـ.ق) على الدعم الشامل لأهل السنة. بناء على ذلك، كانت الطوائف الشيعية المختلفة تعيش في ظروف اجتماعية و سياسية ليست ملائمة، و لكن هذا الموقف السلبي ما كان مستداما. لأن السلاجقة في العام (٤٨٣ هـ.ق) واجهت محنة تشكيل الحكومة النزارية الإسماعيلية بقيادة حسن الصباح التي وجهت الهدف النهائي الى استئصال حكم السلاجقة. فحولت هذه المخاطر انتباههم للمعارضة مع الإسماعيليين. ففي مثل هذه الحالة، ما كان للسلاجقة بد إلا الإسترضاء و سلمية العلاقات مع الشيعة الإمامية. هذا التحقيق يدرس ابتداء علاقات الشيعة الإمامية و الإسماعيلية النزارية مع السلاجقة و بالتالي، يشرح رد فعل الشيعة الإمامية و النزارية الإسماعيلية. نتيجة البحث تشير إلى أن مواجهة السلاجقة و الإسماعيليين، قدمت ارضية حرية العمل للشيعة الإمامية. أيضا، و الشيعة الإمامية آنذاك تبريرا لنفسها من اتهام التعاون مع الإسماعيليين، اتخذت سياسة الاعتدال و التواصل مع السلاجقة. و النضال العسكري و عقد المناظرات و تنفيذ كتب الإسماعيلية كانت أشكال أخرى من معارضة الشيعة الإمامية معهم. منهج البحث التاريخي الحالي، و صفي و تحليلي مع جمع المعلومات من المكتبات.

كلمات مفتاحية: السلاجقة، فرق الشيعة، الشيعة الإمامية، الإسماعيلية النزارية

* أستاذ التاريخ في جامعة اصفهان M.chelongar@yahoo.com

** طالب الدكتوراه في التاريخ الإسلامي، بجامعة أصفهان (المؤلف) Arman.Forouhi@yahoo.com

*** طالب الدكتوراه، في لتاريخ ايران الإسلامي، بجامعة الخوارزمي hbayati@yahoo.com

دراسة حول تعريف الزهد، شأنه وأركانه من وجهة نظر المعصومين(ع) والصوفية

حبيب حاتمی كنكبود*

رحمان بوالحسنی**

وحید مرادی***

[تاریخ الإستلام: ۱۳۹۵/۰۹/۲۰ تاریخ القبول: ۱۳۹۵/۱۱/۳۰]

ملخص البحث

الزهد من أهم قضايا الفكر الإسلامي و من المبادئ الأساسية عند الصوفية، و يعتبر التصوف عند كثير كما الزهد المتطور. و المعروف أن سبب التزامهم بالزهد هو أنهم أدركوا أنه من دون التزهد، لن يكون من الممكن اجتياز الرحلة الروحية. فلذلك أركان التقوى من وجهة نظرهم هي: التجنب من عمل بلا شوق، التحدث دون طمع، كرامة بلا الرئاسية، و التهرب من الدنيا، و التجنب من المال و الحديث، و النوم و الأكل. و على الرغم من أن رأى الصوفية فى الزهد يختلف مع رأى المعصومين(عليهم السلام)، لكنه قريب بالكثير إلى تعابيرهم، بل قد يكون تعريفهم من الزهد في بعض الأحيان، نفس تحديد النبي(صلي الله عليه و آله و سلم)؛ فعلى الرغم من أن في بعض الحالات هناك اختلافات -كما أن الزهد عند الصوفي قد يؤدي ترك ضروريات الحياة و معادة الدنيا، مع أن من الواضح، على حد قول الأئمة الإهتمام بمتطلبات و ضروريات الحياة- و لكن هذه الاختلافات ليست واسعة و عميقة بحيث تسبب فصل زهدهم عن الزهد عند الأئمة (عليهم اسلام). فهذه الدراسة تبحث عن الزهد و التزهد بمنهج وصفي و تحليلي، مقارنة بين رأى المعصومين عليهم السلام و المتصوفة.

كلمات مفتاحية: الزهد، اركان الزهد، التصوف، المعصومون (ع)، المتصوفة.

* أستاذ مساعد قسم التربية و التعليم جامعة لرستان. hhatami1014@gmail.com

** طالب الدكتوراه قسم التصوف و العرفان الإسلامي بجامعة الأديان و المذاهب (المؤلف) bolhasani1261@gmail.com

*** خريج ماجستير قسم التصوف و العرفان الإسلامي بجامعة الأديان و المذاهب. moradi1361@gmail.com

دراسة مقارنة للطلاق البدعى فى فقه الإمامية والحنفية، المبادئ والاستراتيجيات

اسدالله رضايى *

حسين رجبى **

رضا اسلامى ***

[تاريخ الإستلام: ١٣٩٥/٠٩/٠٨ تاريخ القبول: ١٣٩٥/١١/٣٠]

ملخص البحث

تعتبر وجهات النظر الفقهية من فقهاء الإمامية و الحنفية حول الطلاق البدعى، من أخطر القضايا و مثيرة للجدل في قضية الطلاق. إن الإمامية على أساس مبادئهم الفقهية، مثل الإلتزام بالنص و السنة و الإجماع يعدون طلاق الحائض و النفساء و الطلاق الواقع فى طهر المواقعة و طلاق الجمع، بدعة و محرما و مخالفا للشرع، و يحكمون ببطلان ذلك. أما علماء الحنفية، يصرون على ترخيص و صحتها تحت نفس الفئات و اتباع الصحابة و القياس. و لكن مبادئ صحة الطلاق البدعى، ليست فقط لا يمكنها التعامل مع مبادئ البطلان من أجل تساؤلات خطيرة، بل هناك أدلة على عكس ذلك. فأفضل طريقة لحسم النزاع، هى الإكتفاء بطلاق السنة الذى يتفق النهجين عليه. و يكون موافقا للمبادئ والقواعد المقبولة عندهما.

كلمات مفتاحية: الطلاق البدعى، طلاق السنة، المبادئ، النص، السير و الصحابه.

* خريجى الدكتوراه فى الدراسات المقارنة الدينية الإسلامية من جامعة الأديان و المذاهب (المؤلف)
arizaiy@yahoo.com

** أستاذ و رئيس قسم الطوائف الدينية بجامعة للأديان و المذاهب h.rajabi313@mil.ar

*** أستاذ قسم الطوائف الدينية بجامعة للأديان و المذاهب reslami@urd.ac.ir

مراجعة صلاحية لأدلة الشيخ يوسف البحراني على كفر المخالف فقها

* محمد انصاری

** مهدي فرمانیان

[تاریخ الإستلام: ۱۳۹۵/۰۹/۱۴ تاریخ القبول: ۱۳۹۵/۱۱/۳۰]

ملخص البحث

ظاهرة التكفير التي انشئت اثارا مدمرة في المجتمع خلقت لأول مرة بيد جماعة متطرفة تسمى الخوارج. ثم في وقت لاحق و في طيلة التاريخ اتهم المتطرفون من أتباع كل من الطائفتين، الأخرى بالكفر. في غضون ذلك كان يعتقد الشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ.ق) بكفر المخالفين فقها. و قد ذكر عدة أسباب لإثبات ادعائه، منها: التركيز على روايات يرى أنها تدل على كفر الخالفين. و قد حاولنا في هذه الدراسة، مع مراجعة الكتب و بمنهج تحليلي، أن نبحت عن تلك الروايات و نجيب عنها إجابة معقولة. يبدو من خلال الملاحظات أن أيا من الروايات التي أشار إليها لا تدل على كفرهم أو نجاستهم. وعلى الرغم من قول بعض العلماء بكفر المخالف من حيث العقده خلال تحليل هذه الأحاديث، لكن الأكثر يعتقد بطهارتهم.

كلمات مفتاحية: الكفر، النجاسة، المعارض الديني، صاحب الحداثق، اهل السنة، الأدله الروائية

نهج ادارة الإمام علي (ع) المجتمع الإسلامي في عهد الخلفاء

محمد هادي فلاح زاده *

راضيه علي اكبرى **

[تاريخ الإستلام: ١٣/٠٩/١٣٩٥ تاريخ القبول: ٣٠/١١/١٣٩٥]

ملخص البحث

لقد كان الشاغل الأهم للأئمة (عليهم السلام) طوال تاريخ الإسلام هو الحماية على هذا الدين فلم يدخروا وسعا لنيل هذا المطلوب و من جملتهم الإمام علي (عليه السلام) الذي بذل غاية جهده لحفظ الدين بحيث تنازل من حق الخلافة الذي كان حقا غير قابل للتصرف له، لدرجة أنه حتى بعد وفاة النبي محمد (صلى الله عليه و آله) على الرغم من أن الخلفاء حكموا فإن علي (ع) بدلا من العزلة، و وضع الأمور في أيديهم، شارك بشكل غير مباشر في إدارة المجتمع الإسلامي. لأن الإدارة، بما في ذلك هي من أهم العوامل التي يمكن أن توصل المجتمعات إلى الأهداف المرجوة. لذلك تم نشاطات علي (ع) لإدارة المجتمع باستخدام إدارة التطبيقات على أساس التخطيط وصنع القرار والتنظيم والتنسيق والإشراف. فقد ادت هذه المقالة بمنهج وصفي وتحليلي و لنمذجة سلوك الإمام علي (ع) للشيعه، دراسة لاستعراض ممارساته الإدارية في المجتمع الإسلامي في عهد الخلفاء. إن عليا (ع) في عهد الخلفاء -على الرغم من الإحتجاج على حقه المغتصب- لم يقم بفصل العلاقات، و قد تمت ادارته للمجتمع غير مباشرة في جميع مجالات العلم والإيمان و القضاء والنظام العسكري، كما و قد تمت استشارة الخلفاء أيضا معه حول العديد من القضايا في الشؤون الحكومية.

كلمات مفتاحية: علي (ع)، الخلفاء، الإدارة الإسلامية، المجتمع الإسلامي، الإشراف، السيطرة.

* أستاذ المساعد، قسم المذاهب الإسلامية، جامعة الأديان و المذاهب ffalahzadeh@yahoo.com

** خريجي الدكتوراه، قسم المذاهب الإسلامية، جامعة الأديان و المذاهب (المؤلف) Aliakbari.qom@gmail.com

إثبات المعاد و كیفیه: دراسة مقارنة لآراء نصیرالدين الطوسی و جلال الدين الرومی

عابدین درویش‌پور*

مهرداد امیری**

[تاریخ الإستلام: ۱۳۹۵/۰۹/۱۳ تاریخ القبول: ۱۳۹۵/۱۱/۳۰]

ملخص البحث

مع قبول أن الاعتقاد بالمعاد يعتبر الثالث من المبادئ الأساسية الثلاثة للدين أي التوحيد و النبوة، ولكن إحدى من الاهتمامات الرئيسة في مجال علم الكلام و الفلسفة و العرفان الإسلامي هي بيان كيفية وقوعه. نصير الدين الطوسي الطوسي، الفيلسوف و المتكلم الإسلامي البارز مع التركيز على القدرة و العلم و غيرهما من صفات الله و أن المعاد ليس هو إعادة المعدوم بل نثر المكونات، يرى وقوع المعاد ممكنا عقلا، و من جانب آخر لتصديقه بعدم محدودية قدرة الله، يعتقد بجسمانية المعاد. و أما جلال الدين الرومي، العارف المسلم و الشاعر العظيم فمع التأمل و استخدام التعاليم الإسلامية الأصيلة يعتقد بضرورة الإيمان بالقيامة و يرى المعاد الجسماني في وئام مع نظام الخلق. ففي هذه المقالة نحاول بأسلوب التحليل الوصفي شرح و جهات نظر نصيرالدين الطوسي و جلال الدين الرومي في المعاد و كیفيته. و نبين الفرق بين الأسلوب بين الكلامي و الفلسفي لنصيرالدين الطوسي و بين الطريقة العرفانية و التمثيلية للرومي. و من ناحية أخرى نعد النقاط المشتركة بينهما في هذا الموضوع.

كلمات مفتاحية: المعاد، المعاد الجسماني، نصيرالدين الطوسي، جلال الدين الرومي.

* أستاذ المساعد في قسم الفلسفة، جامعة لرستان. (المؤلف) abindarvishpor@yahoo.com

** أستاذ المساعد في قسم الفلسفة، جامعة لرستان mehرداد.amiri86@gmail.com

دور صلاة الجمعة في وحدة العالم الإسلامي والتنمية المستدامة

* محمدعلي رياحي

** سيد رضا موسوي

[تاريخ الإستلام: ١٣٩٥/٠٩/١٦ تاريخ القبول: ١٣٩٥/١١/٣٠]

ملخص البحث

تطوير العلوم و الثقافة و الاقتصاد و غيرها في المجتمع تتوقف على تعاون المجتمع واستخدام جميع الطاقات البشرية. و الشرع لوجهة نظره الخاصة في التعاون و المشاركة المجتمعية و في طولها التطور، قام بوضع تقاليد من أجل التوفيق بين الأفكار و التعاطف و المشاركة الفعالة في مجتمع المسلمين. و من البرامج المحددة لتحقيق الوحدة الاجتماعية لهذا الدين الإلهي، هي صلاة الجمعة الدينية السياسية، الفريضة التي تمثل روح التعاون و تعزيز التواصل و لديها القدرة على جمع الأمة المسلمة كخز مسبحة و توفير أساسا للتنمية و التطور. ثم إن هذه المادة تهدف إلى زيادة المعرفة حول الأثر الاجتماعي لصلاة الجمعة و تعزيز ثقافة تحسين الإنتاجية من بركات هذه الفريضة الإهية. فهي لنيل هذا الغرض في محاولة للإجابة على سؤال رئيسي، ألا و هو: أن ما هو دور صلوة الجمعة في خلق الوحدة والتنمية المستدامة في المجتمع الإسلامي؟ أسلوب البحث في هذه الدراسة وصفي وتحليلي، مع جمع المعلومات من المكتبات.

كلمات مفتاحية: صلوة الجمعة، المجتمع، الوحدة، الإسلام، التنمية

An Investigation into Ghuluww and Hadith Forgery in Khatabiyya and Imams' Reaction towards Them

Mahdi Akbarnejad^{*}

Sohrab Morovvati^{**}

Sousan Valipour^{***}

(Received: 2016-11-19; Accepted: 2017-02-18)

Abstract

Recognition of thoughts and behaviors of Islamic sects is considered one of the academic needs of a society. It can identify different viewpoints and religious beliefs that exist in the different periods of Islamic history. Khatabiyya is one of the sects that have noticeable impacts. Mohammad ibn Maghlas Asadi was its leader known as Abolkhattab. He spread his exaggerating ideas in the first half of the second century and has some followers. This paper answers to three questions: 1. what factors caused them to exaggerate? 2. Did this sect provide grounds for forging hadith? 3. What were Imams' reactions toward them? Studying the sources of knowing the sects, hadith and narrators shows that the most important incentives of this approach were financial interests, certain political goals and presidential ambitions and also created the most significant grounds for forging hadith especially about Imams' virtues and knowledge of the unseen and theological subjects such as incarnation of God in persons. This paper uses descriptive – analytical method for studying the topic.

Key words: Khatabiyya, Ghuluww, Hadith Forgery, Imams (AS), Imam Sadigh (AS)

* Associate Professor, Faculty of Quran and Hadith, University of Ilam,(Correspondent Author)
m_akbarnezhaad@yahoo.com

** Professor, Faculty of Quran and Hadith, University of Ilam, sohrab_morovvati@yahoo.com

*** M.A. of Quran and Hadith, University of Ilam, s.valipour92@gmail.com

An investigation into Shiite Reactions against the Nizari in the period of Seljuq Dynasty

Mohammad Ali Chelongar*

Arman Forouhi**

Hadi bayati***

(Received: 2016-11-21; Accepted: 2017-02-18)

Abstract

In the period of Seljuq dynasty to the end of Sultan Malek Shah's reign, the government's religious policy was based on comprehensive support the Sunnis. According to this, various Shiite sects did not have proper social and political situation. This adverse situation was not very stable; because The Seljuqs were faced with a dilemma since the formation of the Nizari Ismailis led by Hassan Sabbah. Hence they planned to overcome the Ismailis that their ultimate goal was to dismantle the rule of the Seljuq. In that atmosphere, The Seljuqs did not have any choices but to have peaceful relations with Shiites. This paper attempts to study relations of followers of Imamiyya and Nizari Ismailis with the Seljuk dynasty. The method in this article is descriptive - analytical, and method of data collection is librarical.

Key words: Seljuq dynasty, Shiite sects, Imamiyya, Nizari Ismailis

* Professor, Faculty of History, University of Isfahan, M.chelongar@yahoo.com

** PhD student, History of Islam, University of Isfahan, (Correspondent Author)
Arman.Forouhi@yahoo.com

*** PhD student, History of Islamic Iran, Kharazmi University, bayati@yahoo.com

Asceticism in Sufism and the Shiite Imams' Narrations

Habib Hatami Kankaboud*

Rahman Boulhasani**

Vahid Moradi***

(Received: 2016-12-10; Accepted: 2017-02-18)

Abstract

Sufis had well noticed the fact that the realization of any other admirable virtue in the spirit of human being and reaching eternal salvation as a result was not possible unless through practicing asceticism, lack of which resulting in the emergence of many immoralities.

Moreover, asceticism has a special position in the Hadithes and Narrations of Imams in which the results mentioned for its realization or non-realization are similar to those pointed by the Sufis. Some of the results for realization of asceticism are: generosity, munificence, wisdom, while some for its non-realization are jealousy, niggardliness and weak faith.

This research demonstrates that throughout the first four centuries of Islam, Sufistic asceticism is very similar to how it is defined by Ahl al-Bait's viewpoints, although it contains some intemperance that has no place in that of Imams.

Key words: Piety, Sufism, Early Centuries of Islam, Narrations, Imams

* Assistant Professor, Faculty of Maaref, University of Lorestan, bolhasani1461@gmail.com

** PhD student, Islamic Mysticism, University of Religions and Denominations, (Correspondent Author) hhatami1014@gmail.com

*** M.A. of Islamic Mysticism, University of Religions and Denominations, moradi1361@gmail.com

An Investigation into Non-Traditional Divorce in Imamiyya and Hanafi's Fiqh: Foundations and Solutions

Asadollah Rezaei*
Hussein Rajabi**
Reza Eslami***

(Received: 2016-11-28; Accepted: 2017-02-18)

Abstract

Jurisprudential point of view about non-traditional divorce in Imamiyya and Hanafi's jurists is one of the most serious and challenging issues in divorce. According to Imamiyya's jurisprudential foundations such as following the absolutely clear text(Nas), practice (Sunnah) and consensus decrees that the four instances of divorce: divorce of woman in her monthly period, in her puerperal period, in her cleanliness in which sexual intercourse is done and sum divorce are prohibited, unlawful, non-traditional divorce and against the religious law; and emphasize on their nullity; while Hanafi's jurists, under the same titles and the prophet companions' behavior and comparison, insist on its permission and accuracy. But foundations of accuracy of non-traditional divorce, regarding with serious challenges, can't only encounter foundations of nullity but there are evidences against it. Therefore the fundamental technique to solve the differences is to rely on traditional divorce on which is agreed and accepted by principles and rules of both jurisprudential approaches.

Key words: Divorce, Principles, Quran, Biography,

* PhD of Islamic Schools of Thought, University of Religions and Denominations, (Correspondent Author) arizaiy@yahoo.com

** Assistant Professor, Faculty of Islamic Schools of Thought, University of Religions and Denominations, h.rajabi313@mil.ar

*** Assistant Professor, Faculty of Islamic Schools of Thought, University of Religions and Denominations, reslami@urd.ac.ir

An Investigation Into Bahrani's Arguments on the Jurisprudential Blasphemy of Dissident

Mohammad Ansari^{*}

Mahdi Farmanian^{**}

(Received: 2016-12-04; Accepted: 2017-02-18)

Abstract

Excommunication was first practiced by a radical group called Kharijtes which remarkably harmed society. Later on and throughout the history radical followers of either of Shiites and Sunnis accused each other of blasphemy. Among these people Yusef Bahrani (Deceased. 1186 A.H) also believes in jurisprudential blasphemy of dissident. He uses various arguments to prove his claim. One of the arguments is the emphasis on the narrations as he thinks denote jurisprudential blasphemy of dissident. Using library studies and descriptive-analytical method, this research has tried to raise the narrations that Bahrani has discussed and provide valid response against them. This study shows that none of narrations that Bahrani has referred to; do not denote jurisprudential blasphemy or impurity of dissident. Although some scholars analyzed these narrations and inferred the theological blasphemy of dissident, most of them deduce the purity of adversary.

Keywords: Blasphemy, Impurity, Religious dissident, Writer of Hadaeq, Sunni,

* PhD of Shi'a Studies, University of Religions and Denominations, (Correspondent Author)
ansarimohamad1@yahoo.com

** Associate Profesoor, Faculty of Islamic Theological Sects, University of Religions and Denominations, m.farmanian@chmail.com

Management of Imam Ali (AS) in Islamic Society in the Period of the Caliphs

Mohammad Hadi Fallahzadeh*

Razieh Aliakbari**

(Received: 2016-12-03; Accepted: 2017-02-18)

Abstract

Management is one of the most important factors that can cause societies to achieve their goals. Therefore it is all Muslims' especially Shiite's duties to help Islam and manage their relations toward other Muslims in order to preserve and defend Islam. So we can say that the best way out of the current difficulties is to maintain the solidarity of the Islamic Ummah, and the followers of Islamic sects should try to preserve Islam without any prejudice. Some radical Shiites believe any connection with them is unpleasant because the Sunni Caliphate has usurped Imamate of Imam. Therefore the present paper addresses to study this topic that some people's viewpoint about Imam Ali's 25 year seclusion to be wrong. Because Imam while protesting against the caliphs about his usurped right, he not only did not cut ties with them but also took the management of the Muslim community after the Prophet's death and while caliphs, were in the community, but in many matters had consulted with him.

Key words: Imam Ali (AS), Caliphs, Islamic management, Islamic society,

* Assistant professor, Faculty of Islamic Schools of Thought, University of Religions and Denominations, ffalahzadeh@yahoo.com

** PhD of Islamic Schools of Thought, University of Religions and Denominations, (Correspondent Author) Aliakbari.qom@gmail.com

Resurrection and its Quality: a Comparative Study of Nasir al-Din al-Tusi and Rumi

Abedin Darvishpoor*

Mehrdad Amiri**

(Received: 2016-12-03; Accepted: 2017-02-18)

Abstract

Accepting the belief in monotheism, resurrection and prophecy is considered one of the three basic principles of religion believing. However one of the major concerns of the fields of theology, philosophy and Islamic mysticism is how to explain the quality of happening that reality. Nasir al-Din al-Tusi, a prominent Islamic philosopher and theologian, emphasizing on power, science and other attributes of God, believes that Resurrection is quite possible rationally and justifies bodily Resurrection recognizing the infinity of power of God. Also Rumi, the great Muslim mystic and poet, using genuine Islamic teachings, has shown the necessity of faith and belief in the Resurrection as a clear element and recognizes bodily resurrection as along with the creation. It is attempted, to explain the perspectives of Rumi and of Nasir al-Din al-Tusi on Resurrection and its quality through analytical and comparative method in this paper.

Key words: Resurrection, Bodily resurrection, Nasir al-Din al-Tusi, Rumi

* Assistant professor, Faculty of Philosophy, University of Lorestan, (Correspondent Author)
abdindarvishpor@yahoo.com

** Assistant professor, Faculty of Philosophy, University of Lorestan, mehrdad.amiri86@gmail.com

Role of Friday Prayer in the Muslims' Unity and Sustainable Development of Islamic World

Mohammad Ali Riyahi*

Sayyid Reza Mousavi**

(Received: 2016-12-06; Accepted: 2017-02-18)

Abstract

The development of science, culture, economics and other matters of any community depend on the cooperation and utilizing the full potential of its human resources. Hence Islam has a special look towards cooperation and community involvement and development and has designed manners to sympathy of thoughts and Muslims' active present in social assemblies. Friday Prayer is one the special plots in Islam for fulfilling social unity. It is a ritual that indicates cooperation and causes consolidate of communications. It also has the ability to unite Islamic Ummah like rosary beans and results in their progress and development. This paper aims at increasing insight and knowledge about social impacts of Friday Prayer and Increasing improvement of this ritual. It attempts to answer this main question: what role does Friday prayer does have in unity and development of an Islamic society? The method in this article is descriptive - analytical, and method of data collection is librarical.

Key words: Friday Prayer, Society, Unity, Islam,

* Lecturer, Faculty of Maaref, Higher Education Center, Bam, M.riahi@bam.ac.ir

** Assistant Profeseor, Faculty of Maaref, Azad University of Baft, (Correspondent Author) ,
dr.r.mosavi@chmail.ir

Articles

- 9 An Investigation into Ghuluww and Hadith Forgery in Khatabiyya and Imams' Reaction towards Them**
Mahdi Akbarnejad, Sohrab Morovvati, Sousan Valipour
- 31 An investigation into Shiite Reactions against the Nizari in the period of Seljuq Dynasty**
Mohammad Ali Chelongar, Arman Forouhi, Hadi bayati
- 55 Asceticism in Sufism and the Shiite Imams' Narrations**
Habib Hatami Kankaboud, Rahman Boulhasani, Vahid Moradi
- 75 An Investigation into Non-Traditional Divorce in Imamiyya and Hanafi's Fiqh: Foundations and Solutions**
Asadollah Rezaei, Hussein Rajabi, Reza Eslami
- 97 An Investigation Into Bahrani's Arguments on the Jurisprudential Blasphemy of Dissident**
Mohammad Ansari, Mahdi Farmanian
- 117 Management of Imam Ali (AS) in Islamic Society in the Period of the Caliphs**
Mohammad Hadi Fallahzadeh, Razieh Aliakbari
- 133 Resurrection and its Quality: a Comparative Study of Nasir al-Din al-Tusi and Rumi**
Abedin Darvishpoor, Mehrdad Amiri
- 151 Role of Friday Prayer in the Muslims' Unity and Sustainable Development of Islamic World**
Mohammad Ali Riyahi, Sayyid Reza Mousavi

Abstracts

163 English and Arabic Abstracts

In the Name of Allah

Journal of Islamic Denominations

(Pajouheshname-ye-Mazaheb-e-Eslami)

A Biannual Journal of Islamic Denominations

Vol. 3, No. 6, March 2017



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abul Hasan Navvab

Editor-in-Chief: Mohammad Taghi Diyari Bidgoli

Deputy Editor-in-Chief: Habib Hatami Kankabud

Executive Manager: Seyed Hosein Chavoshi



Editorial Board

Gholamhossein A'rabi	Associate Professor, University of Qom
Ali Allah-bedashti	Associate Professor, University of Qom
Einollah Khademi	Associate Professor, University of Shahid Rajaei
Mohammad-taghi Diyari bidgoli	Associate Professor, University of Qom and University of Religions and Denominations
Ja'far Shanazari	Associate Professor, University of Isfahan
Hassan Taremi-rad	Associate Professor, Encyclopedia Islamica Foundation
Mehdi Farmanian	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Hassan Qanbari	Associate Professor, University of Ilam and University of Religions and Denominations
Pierre Lory	Professor, University of Sorbonne
Reza Mokhtari	Lecturer, Islamic Seminary of Qom



Copy Editor: Zeinab Salehi, Hasan Salehi

Editor of English Abstracts: Mohsen Mohassel

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Seyyed Javad Mirqeisari



Mailing Address: University of Religions and Denominations,
Opposite Imam Sadeq Mosque, Pardisan Township, Qom, Iran, P.O.Box 37185/178



Tel: +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

Website: Mazaheb.urd.ac.ir, **Email:** MazahebEslami@urd.ac.ir

Print Run: 1000

Price: 70.000 Rials