



معارف‌الاهل‌البیت علیهم‌السلام

سال دوم، شماره هفتم، پاییز ۱۴۰۲

صاحب امتیاز:

بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام)

مدیر مسئول: مرتضی سعیدی زاده

سر دبیر: حسن بشیر

مدیر اجرایی: محمد علی ندائی



نشانی:

مشهد مقدس، بلوار شهید کامیاب، شهید کامیاب

۳۴، پلاک ۳، بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام

رضا (علیه السلام)، دفتر نشریه. تلفن: ۹-۴۴-۳۲۲۸۳۰-۵۱

پایگاه اینترنتی فصلنامه و سامانه دریافت مقالات:

www.farhangerazavi.ir

فصلنامه «معارف اهل البيت (علیه السلام)» به صاحب امتیازی بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام) پس از اخذ پروانه انتشار به شماره ثبت ۷۹۸۵۸ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به منظور ترویج و تعمیق فرهنگ و معارف اهل البيت (علیه السلام) در جامعه و گسترش و حمایت از پژوهش‌های معارف اهل البيت (علیه السلام) به طور مستمر و در قالب فصلنامه در حال انتشار است.

فصلنامه معارف اهل البيت (علیه السلام) در دو نسخه چاپی و الکترونیکی منتشر می‌شود و بر اساس آئین‌نامه نشریات علمی مصوب کمیسیون نشریات وزارت علوم، پس از انتشار چهار شماره متوالی در فرایند ارزیابی نشریات علمی قرار گرفته است.

فصلنامه معارف اهل البيت (علیه السلام) در پایگاه‌های علوم استنادی جهان اسلام (ISC)، اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)، پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نمایه می‌شود.

فصلنامه معارف اهل البيت (علیه السلام)

سال دوم، شماره هفتم، پاییز ۱۴۰۲

هیئت تحریریه:

محمدرضا آرام

دانشیار دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی

محمدرضا احمدی طباطبائی

دانشیار دانشکده علوم سیاسی و معارف اسلامی دانشگاه امام

صادق (علیه السلام)

ناصر باهنر

استاد دانشکده فرهنگ و ارتباطات و معارف اسلامی

دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

حسن بشیر

استاد دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

سید مرتضی حسینی

استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی

مشهد

جلال درخشه

استاد دانشکده علوم سیاسی و معارف اسلامی دانشگاه امام

صادق (علیه السلام)

سید علاءالدین شاهرخی

دانشیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه لرستان

باقر قربانی زرین

استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی واحد تهران مرکزی،

دانشگاه آزاد اسلامی

سید مهدی مسبوق

استاد دانشکده علوم انسانی دانشگاه بوعلی سینا

محمد هادی همایون

استاد دانشکده فرهنگ و ارتباطات و معارف اسلامی

دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

ویراستار:

علیرضا شریفی، محمد علی ندائی

ترجمه چکیده‌ها:

محمد رضا آرام

طراح و صفحه آرا:

فهیمة ناجی

درباره مجله

فصلنامه معارف اهل البیت (علیه السلام)، مقاله‌های پژوهشی در زمینه‌های اعتقادی، کلامی، تفسیری، حدیثی، تاریخی، تطبیقی و سایر ابعاد علمی با محوریت ائمه اطهار (علیهم السلام) را می‌پذیرد.

راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

- چکیده فارسی و انگلیسی مقاله (حداکثر ۲۰۰ کلمه) و واژگان کلیدی (حداکثر ۵ واژه) همراه مقاله ارسال شود.
- یادداشت‌ها و مآخذ به ترتیب الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله درج شود.
- در متن مقاله، هر جا که لازم بود، نام مؤلف، سال انتشار، منبع و صفحه موردنظر (روش APA) و در مورد منابع خارجی (لاتین) معادل خارجی آنها در پایین همان صفحه درج شود.
- نشانی کامل مقاله‌ها، کتاب‌ها، رساله‌ها و گزارش‌های لاتین ترجمه شده به فارسی باید ضمیمه مآخذ شود.
- مؤلف باید سمت پژوهشی یا آموزشی، نشانی کامل محل کار و نشانی پست الکترونیکی (e-mail) خود را ضمیمه مقاله کند.
- پذیرش نهایی مقاله و چاپ آن در مجله منوط به تأیید هیئت تحریریه و داوران متخصص «معارف اهل البیت (علیه السلام)» است.
- مقاله‌های رسیده نباید در مجله‌های فارسی زبان داخل و خارج کشور چاپ شده باشد.
- مجله در «ویرایش» مقاله رسیده، بدون تغییر در مفاهیم آن، آزاد است.
- «معارف اهل البیت (علیه السلام)» ترجیح می‌دهد مقاله‌هایی را چاپ کند که نتیجه پژوهش‌هایی درباره معارف و فرهنگ اهل البیت (علیهم السلام) باشد.
- مسئولیت مطالب مقاله‌های مندرج در فصلنامه، برعهده نویسندگان آن هاست.

اشتراک

هزینه اشتراک سالیانه فصلنامه مبلغ ۲,۴۰۰,۰۰۰ ریال است.
متقاضیان محترم می توانند این مبلغ را به شماره حساب ۰۱۱۲۵۵۸۰۱۴۰۰۴ بانک ملی
به نام بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام) واریز کنند و فیش آن را همراه با نشانی
پستی خود به ایمیل فصلنامه یا به نشانی بنیاد بفرستند.

۹

رسول محمد جعفری

روش‌های تفسیری امامان شیعه
در مواجهه با جریان‌های کلامی
عصر حضور ائمه (علیهم‌السلام)

مقاله اول

۳۷

کاظم استادی

اصالت سنجی و بررسی اسناد
نسخه‌های خطی منسوب به
سلیم بن قیس

مقاله دوم

۸۳

جواد رنجبر
زینب منصوری رضی

سبک‌شناسی آوایی و بلاغی
زیارت‌جامعه کبیره

مقاله سوم

مقاله چهارم

تحلیل رویکرد مسالمت آمیز
امام علی (علیه السلام) در جنگ‌ها

عیسی ملاشاهی زارع

۱۱۹

مقاله پنجم

رویکرد حضرت سیدالشهدا
(علیه السلام) به پدیده مرگ با تأکید بر
اشعار عمان سامانی و تأثیر آن
بر تعادل رفتاری

محمد شیروانی

۱۴۱

مقاله ششم

تحلیل انتقادی آرای مستشرقان
درباره علل و انگیزه های
نهضت حسینی

علی عباس نیا

۱۶۵

مقاله هفتم

چکیده های انگلیسی

English Abstracts

۱۹۱



روش‌های تفسیری امامان شیعه در مواجهه با جریان‌های کلامی عصر حضور ائمه علیهم‌السلام

دریافت: ۱۴۰۲/۵/۱ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۲

رسول محمدجعفری^۱

چکیده

آیات کلامی قرآن از مفاهیم عمیق و دقیقی برخوردارند، از این‌رو بیش از دیگر آیات به فهم ناسازوار و گاه تفسیرها و تأویل‌های ناصواب دچار شده‌اند و پیامدهایی چون عرضه عقاید باطل و در نتیجه شکل‌گیری و تکثر جریان‌های فکری و کلامی را به دنبال داشته‌اند. اهل بیت علیهم‌السلام که وظیفه سترگ پاسداری از آیین و تبیین مکتب را برعهده دارند، ضمن تفسیر آیات مختلف قرآن، به تفسیر و تأویل صحیح آیات کلامی مورد استناد فرقه‌ها پرداخته‌اند و در این راستا از روش‌های تفسیری متنوعی در مواجهه با اندیشه‌ها و تفاسیر جریان‌های فکری و کلامی بهره جسته‌اند؛ بر این اساس تحقیق حاضر با روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال برآمده است که روش‌های تفسیری امامان شیعه علیهم‌السلام در مواجهه با جریان‌های کلامی عصر آنان چگونه بوده است؛ مهم‌ترین آن روش‌ها عبارت بودند از: تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن با سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، تفسیر قرآن با شأن نزول، تفسیر قرآن با عقل، تفسیر از رهگذر تأویل، تفسیر قرآن با بهره‌گیری از لغت و تفسیر قرآن با بهره‌گیری از قواعد ادبی. این قبیل تلاش‌های قرآنی از سوی پاسداران دین هم بیانگر جایگاه والای تفسیری ایشان نسبت به اندیشمندان معاصر خود است و هم نقش به‌سزای آنان را در فهم روشمند آیات قرآن آشکار می‌کند تا پویندگان معارف قرآنی را بر شیوه‌های دریافت حقایق آن رهنمون سازد.

کلیدواژه‌ها: اهل بیت علیهم‌السلام، روش‌های تفسیری، آیات کلامی، فِرَق اسلامی.

مقدمه

قرآن، مفاهیم دقیق و والایش را در پیکره‌ی الفاظ کوتاه و نارسای بشری تجلی داده است، این ویژگی در آیات کلامی نمود بیشتری دارد. رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) به دلیل عدم فرصت مقتضی به تبیین تمام آیات بر همگان نایل نیامدند، لذا بعد از ایشان برخی اندیشه‌وران خواسته یا ناخواسته بدون توجه به قواعد فهم آیات (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۷: ۲۰۰-۲۰۱) بویژه آیات کلامی دچار سوء برداشت شدند؛ تا آنجا که گاه افتراق امت واحد پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) را به فرقه‌های متعدد سبب شدند.

امام صادق (علیه‌السلام) مهم‌ترین و واجب‌ترین فریضه را بر هر انسانی معرفت پروردگار، سپس معرفت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و پس از این دو، معرفت امام دانسته‌اند (خزاز رازی، ۱۴۰۱ ق: ۲۶۲ و ۲۶۳). این معارف و امثال آنها را کسانی از قرآن درمی‌یابند که مخاطب آن باشند (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸: ۳۱۲) و اهل بیت (علیهم‌السلام) را چنان شایستگی بوده که مخاطبان آن باشند؛ زیرا آنان هستند که قرآن را به سخن می‌آورند (نهج البلاغه، ۱۳۷۸: ۳۹ و ۱۵۹) و عالمان به سراسر حقایق قرآن و عارفان به همه سنت نبوی و سرآمد عقلای مردمان اند، لذا نه تنها بر اساس وظیفه ذاتی خود به تبیین آیات قرآن پرداختند بلکه در برابر برداشت‌های ناصواب آیات اعتقادی و کلامی که به تکرر گرایشی کجرو منتهی می‌گردید با بهره‌گیری از روش‌های مختلف و متنوع تفسیر و تأویل صحیح آیات را ارائه کردند.

پیش از بیان روش‌های تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) در آیات کلامی، اشاره‌ای گذرا می‌شود به اقوال قرآن پژوهان درباره گونه‌های تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام):

شاکر، روش‌های تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) را به چهار گونه تقسیم کرده است: تفسیر قرآن با استناد به قواعد ادبی، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن با استناد به حدیث پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و تفسیر قرآن با استفاده از قواعد عقلی (شاکر، ۱۳۸۲: ۲۹۶-۳۰۰)، این دسته بندی جامع نیست و برخی موارد مانند روش تأویل آیات را دربر ندارد.

رستمی که در اثر خود به طور خاص به روش‌شناسی تفسیر اهل بیت (علیهم‌السلام) پرداخته، روش

ائمه را به پنج گونه تقسیم کرده است: تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر ظاهر و باطن قرآن، تفسیر از رهگذر تمثیل، تفسیر واژگانی، بهره‌گیری از قواعد زبان عربی در تفسیر برخی آیات (رستمی، ۱۳۸۰: ۱۱۱-۱۹۱). این دسته بندی نیز جامعیت ندارد و برای مثال به تفسیر عقلی اشاره ای نشده است.

علوی مهر در روش شناسی جامع تری، روش‌های تفسیری اهل بیت را هشت گونه برشمرده است: تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر روایی، تفسیر قرآن به لغت، تفسیر ادبی، تفسیر با تشبیه و تمثیل، تفسیر عقلی، تفسیر علمی و تفسیر به تاریخ و برای برخی از موارد، زیر مجموعه نیز آورده است (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۱۲۹-۱۴۴)، این تقسیم بندی اگرچه کامل تر است، مع ذلک همه‌ی گونه‌ها استقصا نشده‌اند و برای نمونه به روش تأویل آیات اشاره نشده، مضاف بر این که تفسیر با تشبیه و تمثیل زیر مجموعه تفسیر عقلی است.

مهریزی در یک تقسیم بندی متفاوت، ده روش تفسیری نام برده است: ترسیم فضای نزول، ایضاح لفظی، ایضاح مفاهیم، بیان مصداق، بیان لایه‌های معنایی، بیان حکمت و علت حکم، استناد به قرآن، بیان اختلاف قرائات، پاسخگویی با قرآن و تعلیم تفسیر (مهریزی، ۱۳۸۹: ۵-۲۰). مراد از ایضاح لفظی، همان تفسیر لغوی و مقصود از بیان لایه‌های معنایی، جری و تطبیق می‌باشد که یکی از وجوه تأویل است. این دسته بندی کاملاً ناظر به روش‌های تفسیری اهل بیت نیست، بلکه مشتمل بر روش‌ها و کیفیت تعامل اهل بیت با قرآن، در مقام معلم و مبین قرآن است. این آثار بنا بر ماهیت تحقیقشان به صورت عام، از روش‌های تفسیری اهل بیت در آیات گوناگون سخن به میان آورده‌اند و به صورت خاص در زمینه آیات کلامی که ناظر بر اندیشه‌ها و اقوال تفسیری جریان‌های کلامی باشد، ورود نداشته‌اند.

پیشینه‌ی نزدیک به پژوهش حاضر مقاله «نقش اهل بیت در نقد و تبیین روایات کلامی عامه» است. در این مقاله به بررسی روایاتی که دست‌مایه عقاید جریان‌های فکری و کلامی بودند، و موضع اهل بیت در مواجهه با آنها که گاه تحریف روایات را آشکار

می‌کردند و گاه با تبیین صحیح روایات، سوء برداشت‌ها را می‌زدودند و گاه با استناد به ادله‌ی عقلی و نقلی، جعلی بودن حدیث را نشان می‌دادند، بحث شده است. در مقاله‌ای دیگر تحت عنوان: «گونه‌های مواجهه اهل بیت (علیهم‌السلام) با روایات سایر فرق اسلامی» شیوه اهل بیت (علیهم‌السلام) در مواجهه با روایات مجعول و محرّف چهار فرقه خوارج، مرجئه، معتزله و اهل حدیث مورد بررسی قرار گرفته است. در پژوهش حاضر با رویکردی نو و متفاوت تلاش شده است با جمع‌آوری روایات تفسیری آیات کلامی، روش اهل بیت (علیهم‌السلام) در تفسیر آیات کلامی و در مواجهه با جریان‌های فکری و کلامی، بر اساس آموزه‌ها و قواعد کلامی تبیین و استوار شود؛ از این‌رو تحقیق حاضر با روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال است که روش‌های تفسیری امامان شیعه در مواجهه با جریان‌های کلامی عصر حضور ائمه (علیهم‌السلام) چگونه بوده است.

۱. مهم‌ترین جریان‌های کلامی عصر حضور ائمه (علیهم‌السلام)

خوارج، مرجئه، معتزله (قدریه) و اهل حدیث، چهار فرقه اثرگذار سده‌های نخستین اسلامی هستند که آرای آنان در لایه‌لای منابع مختلف در اختیار است. عالمان این جریان‌ها اغلب اندیشه‌های اعتقادی خود را به آیات و روایات مستند می‌کردند. معرفی اجمالی این فرقه‌ها در ادامه می‌آید.

۱-۱. خوارج، گروهی که از مردم یا از دین یا از حق یا از یاران علی (علیه‌السلام) بعد از جنگ صفین خارج شدند (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۳۴۳). آنان بر کفر علی بن ابی طالب (علیه‌السلام) اجماع دارند، زیرا او در دین حکم قرار داده است و در این که کفر او شرک است یا نه، اختلاف نظر دارند (ابو الحسن اشعری، ۱۴۰۰ق: ۸۶). غیر از امام علی (علیه‌السلام)، عثمان، عایشه، اصحاب جمل، معاویه و اصحابش، حکمین (ابوموسی اشعری و عمرو بن عاص) و هر کس را که به حکمیت رضایت داده کافر می‌دانند (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۶۱). از نظر آنان هر گناه کبیره‌ای کفر است و خداوند سبحان کسانی را که گناهان کبیره مرتکب می‌شوند به عذاب جاویدان گرفتار می‌کند (ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰ق: ۸۶)؛ در صورتی

که امام با سنت مخالفت کند، خروج بر او حق و واجب است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۳۳)؛ خروج بر حاکم ستم پیشه - اگرچه با نظر آنان موافق باشد - واجب است (بغدادی، ۱۴۰۸ ق: ۵۸) و همچنین امامت در غیر قریش جایز می‌باشد و هر کس را مردم با رأی خود انتخاب کنند و با مردم عادلانه و به دور از ستم معاشرت کند، امام است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۳۴).

۲-۱. مرجئه: در برابر سختگیری‌های خوارج که مرتکبان گناهان کبیره را تکفیر می‌کردند، جریان دیگری در جامعه اسلامی شکل گرفت که کاملاً در نقطه مقابل آنان قرار داشت؛ طرفداران این جریان که «مرجئه» نامیده شدند، اعتقاد داشتند تمام اهل قبله اگر در ظاهر به اسلام اقرار کنند، مؤمن‌اند و ارتکاب گناهان کبیره به ایمان آنان آسیبی نمی‌رساند و کسی را در دنیا شاید به جهنمی بودن مرتکب گناهان کبیره حکم راند و باید حکم این اشخاص را به روز قیامت موکول کرد. این اندیشه بنی امیه را که در آن دوران بر دنیای اسلام سیطره داشتند، دربر می‌گرفت (غلامی دهقی، ۱۳۸۷: ۱۱۰).

۳-۱. معتزله: ظهور معتزله به صورت یک جریان فکری و دینی به نیمه نخست سده دوم هجری باز می‌گردد، در جامعه آن روز در خصوص مرتکبان گناهان کبیره اختلاف نظر وجود داشت؛ خوارج می‌گفتند: جملگی کافرند؛ مرجئه آنان را مؤمن می‌دانستند، حسن بصری آنان را منافق می‌دانست؛ واصل بن عطاء و پیروانش گفتند: آنان فاسق‌اند و مؤمن و منافق و کافر نیستند (سید مرتضی، ۱۹۹۸ م، ج ۱: ۱۶۵). شیخ مفید شکل‌گیری معتزله را ناشی از اعتقاد به منزلة بین المنزلتین می‌داند که با واصل بن عطاء به صورت یک مذهب پایه‌ریزی شد و عمرو بن عبید و جمعی از او پیروی کردند، آنان به سبب کناره‌گیری از مجلس حسن، معتزله خوانده شدند و تا آن زمان این لقب برای هیچ فرقه‌ای علم نبود (مفید، ۱۴۱۳ ق، ب: ۳۷).

معتزله عقاید خود را بر پنج اصل استوار ساختند: ۱. توحید، ۲. عدل، ۳. وعد و وعید، ۴- منزلة بین المنزلتین، ۵. امر به معروف و نهی از منکر (مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۲۲۱). قاضی عبدالجبار توحید و عدل را دو اصل محوری می‌داند که باقی اصول به آنها باز

می‌گردند (قاضی عبد الجبار، ۱۹۷۲م: ۱۰۵)؛ زیرا اصل توحید و اصل عدل جزو مسائل ایمانی و اعتقادی به شمار می‌روند و سه اصل دیگر فقط معرّف مکتب معتزله هستند (مطهری، ج ۳: ۶۹).

۴-۱. اهل حدیث: بدین جهت به این نام خوانده می‌شوند که به تحصیل احادیث و نقل اخبار توجه دارند و خبر و روایت را به قیاس جلیّ و خفیّ باز نمی‌گردانند. در مقابل آنان اهل رأی قرار دارند و چون بیشتر توجهشان به قیاس و معنایی معطوف است که از احکام استنباط می‌شود و چه بسا قیاس جلیّ را بر اخبار مقدم بدانند به این نام خوانده می‌شوند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۴۵-۲۴۶).

پیشوای اصحاب حدیث احمد بن حنبل است، پیش از آن که وی زعامت را برعهده بگیرد آن‌ها دارای عقاید، فرقه‌ها و جریان‌های گوناگونی بودند و اصولی که احمد بن حنبل نوشت و آنان را بر آن اصول یکپارچه کرد، مورد قبول پیشینیان نبود، این اصول در زمان دگرگونی اوضاع در دوره متوکل که همراه با امام احمد بود، انتشار یافت (سبحانی، ج ۹: ۲۹).

ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین عقاید اهل حدیث را مبسوط ذکر می‌کند. اهم آن‌ها که وجه تمایز این فرقه از دیگر فرق است، عبارتند از: ۱. خداوند بر عرش خود است؛ ۲. در زمین هیچ خیر و شری اتفاق نمی‌افتد مگر به خواست و قضا و قدر خدا؛ ۳. هیچ خالق جز خداوند وجود ندارد و گناهان و اعمال بندگان را خداوند خلق می‌کند؛ ۴. قرآن کلام خدا و غیر مخلوق است؛ ۵. مؤمنان خداوند را در روز قیامت با چشم می‌بینند، چنان که ماه را در شب چهارده می‌بینند و کافران خداوند را نمی‌بینند و در پرده حجاب به سر می‌برند؛ ۶. هیچ یک از مسلمانان با گناهان کبیره‌ای مانند زنا و سرقت کافر نمی‌شوند؛ ۷. شفاعت رسول خدا ﷺ برای مرتکبان گناهان کبیره امتش است؛ ۸. ابوبکر، عمر، عثمان و علی (رض) به ترتیب بر یکدیگر مقدم هستند (ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۹۰-۲۹۶).

۲. روش‌های تفسیری امامان شیعه در مواجهه با جریان‌های کلامی عصر حضور ائمه

با گردآوری و تجزیه و تحلیل اقوال تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام)، می‌توان روش‌های آنان را در محورهای ذیل دسته‌بندی کرد: ۱. تفسیر قرآن به قرآن، ۲. تفسیر قرآن با سنت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، ۳. تفسیر قرآن با شأن نزول، ۴. تفسیر قرآن با عقل، ۵. تفسیر از رهگذر تأویل، ۶. تفسیر قرآن با بهره‌گیری از لغت، ۷. تفسیر قرآن با بهره‌گیری از قواعد ادبی.

۱-۲. تفسیر قرآن به قرآن

یکی از روش‌های تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) که در روایات آنان فراوان جلوه گر است، تفسیر قرآن به قرآن است؛ «در این روش، هر آیه از قرآن کریم با تدبّر در سایر آیات قرآنی و بهره‌گیری از آن‌ها باز و شکوفا می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۱). نموده‌های این روش در آیات کلامی به شرح ذیل است:

۱-۱-۲. توضیح و تبیین مفاهیم قرآنی در پرتو آیات

مراد این است که مفهوم مجمل و کلی یک یا چند آیه با بهره‌گیری از آیه یا آیات دیگر به وجه صحیح تبیین شود؛ نمونه:

پس از جدایی خوارج از امیرمؤمنان امام علی (علیه‌السلام) و اقامت در حروراء، به ایشان گفتند: شایسته خرقه و عنوان خلافت نمی‌باشی؛ زیرا در دین خدا حکم قرار دادی در حالی که فرمان جز به دست خدا نیست (لا حکم الا لله)؛ امام (علیه‌السلام) چون سخن آنان را شنید، دستور داد منادی ندا سر دهد تا فقط قاریان قرآن گرد او جمع شوند؛ چون خانه از قاریان مملو گردید، مصحف بزرگی را خواست؛ آن را مقابل خود قرار داد و آن را با دستش تکان داد و فرمود: ای مصحف! با مردم سخن گو، مردم گفتند: ای امیرمؤمنان! از او چه می‌خواهی؟ او مرکب و کاغذ است؛ ما نوشته‌ها را می‌خوانیم؛ مقصودت چیست؟ امام (علیه‌السلام) فرمود: بین

من و دوستان و رفقایان کتاب خدا حاکم است؛ خداوند در کتابش درباره زن و شوهری می‌فرماید: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا» (النساء، ۳۵)، آیا امت محمد ﷺ حرمت فزون‌تری دارد یا عهد میان زن و شوهر؟ (حاکم نیشابوری، ج ۲: ۱۵۲؛ بیهقی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۱۸۰).

خوارج با استناد به آیه «إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» (الأنعام، ۵۷؛ یوسف، ۴۰ و ۶۷)، بر امام علی (علیه‌السلام) به دلیل پذیرش حکمیت شوریدند؛ در این گزارش امام (علیه‌السلام) با استفاده از آیه ۳۵ سوره نساء که طبق آن خداوند به تعیین حکم میان زن و مرد دستور می‌دهد، تعیین حکم را در امور مسلمانان بسی مهم‌تر و ضروری‌تر از تعیین حکم میان زن و مرد می‌داند و برداشت ناصواب خوارج را از آیه تصحیح می‌فرماید.

در گفتگویی که میان امام باقر (علیه‌السلام) و نافع بن ازرق خارجی صورت می‌گیرد؛ امام (علیه‌السلام) با استفاده از همان آیه به درستی سیره‌ی امیرمؤمنان (علیه‌السلام) استناد می‌کند (مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۱۶۴ و ۱۶۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۲۴).

۲-۱-۲. استفاده از سیاق آیات

سیاق ساختاری کلی است که بر مجموعه‌ای از کلمات، جملات و یا آیات سایه می‌افکند و بر معنای آن‌ها اثر می‌گذارد (رجبی، ۱۳۸۳: ۹۱). عدم توجه به سیاق آیات و نگاه تفکیکی و جزیره‌ای به آن‌ها تناقض‌های مذهبی متعددی را در جهان اسلام به دنبال داشته است، کافی بود مفسری آیه‌ای بیابد که مذهبش را توجیه کند، آن را منتشر می‌کرد و هم‌فکرانش گرد او جمع می‌شدند. این مسئله در موضوعات کلامی فراوانی از قبیل جبر و تفویض و اختیار به وقوع پیوست (صدر، بی تا ۱۲). در مقابل یکی از روش‌های تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) در مواجهه با برداشت‌های ناصواب از آیات کلامی، بهره‌گیری از سیاق و نگاه یکپارچه به آن‌ها بود؛ نمونه‌ها:

الف) أَبُوقَرَّةٌ - عالم اهل حدیث-^۱ از امام رضا (ع) درباره احکام و معارف دینی سؤالات متعددی می‌پرسد؛ گزارش کامل آن در احتجاج طبرسی (۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۴۰۵-۴۰۸) آمده و بخش‌هایی از آن در کافی کلینی و توحید ابن بابویه منعکس شده است:

أَبُوقَرَّةٌ از امام رضا (ع) درباره حلال و حرام و احکام سؤالاتی می‌کند تا به توحید می‌رسد؛ ابوقره به امام (ع) عرضه می‌دارد: برای ما روایت شده است خداوند رؤیت و کلام را میان دو پیامبر تقسیم کرد: کلام را برای موسی (ع) و رؤیت را برای محمد (ص) قرار داد. امام (ع) فرمود: پس چه کسی از جانب خداوند به جن و انس رسانده که «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (الانعام، ۱۰۳)، «لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه، ۱۱۰)، «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری، ۱۱)، آیا محمد (ص) این را نگفته است؟ ابوقره گفت: بله! امام رضا (ع) فرمود: چگونه مردی به سوی همه خلق می‌آید و به آنان خبر می‌دهد که از جانب خدا آمده است و آنان را به سوی خدا و به امر خدا دعوت می‌کند و آن آیات را می‌خواند، سپس می‌گوید: من او را با چشم دیدم و دانش من او را احاطه کرده و او به صورت بشر است؛ آیا شرم نمی‌دارید، زندیقان توانستند چنین سخنی را به او نسبت دهند و بگویند: از جانب خدا چیزی می‌آورد سپس خلاف آن را عمل می‌کند، ابوقره عرضه می‌دارد: خداوند فرموده: «وَلَقَدْ رَأَوْهُ نَزْلَةً أُخْرَى» (النجم، ۱۳)، امام (ع) پاسخ می‌دهد: آیات بعد آنچه را دیده تبیین می‌کند؛ آنجا که فرمود: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (النجم، ۱۱) یعنی دل محمد (ص) آنچه را چشمانش دیده بودند، دروغ نگفت، در ادامه آن چه را که دید خبر داد: «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» (النجم، ۱۸)؛ آیات خداوند غیر از خدا می‌باشند و خداوند فرموده: «لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه، ۱۱۰)، بنابراین اگر چشم‌ها او را ببینند، لازم آید دانش او را احاطه کرده و معرفت (کامل) حاصل شده باشد؛ ابوقره به امام (ع) می‌گوید: آیا روایات را تکذیب می‌کنی؟ امام (ع) می‌فرماید: اگر روایات مخالف باشد با قرآن و اجماع مسلمانان که بر عدم احاطه علمی و دیدن چشم‌ها و مثلث خداوند مبتنی است، تکذیب می‌کنم» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۹۵-۹۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۱۱۰-۱۱۲).

۱. ابوقره، موسی بن طارق السکسکی از اهالی یمن و ساکن زبید می‌باشد؛ از ابن جریر، مالک و زعمه بن صالح روایت کرده است و احمد بن حنبل، إسحاق بن إبراهیم و اهل یمن از وی روایت کرده‌اند، وی از کسانی است که به جمع، تصنیف، تفقه و مباحثه اهتمام داشته است و سُنَنی که جمع آوری کرده مشهور می‌باشند (سمعی، ۱۴۰۸ ق، ج ۳: ۲۶۷).

در باب رؤیت، اهل حدیث معتقدند که خداوند با چشم سر دیده می‌شود (ابو الحسن اشعری، ۱۴۰۰ ق: ۲۹۲)، در منابع معتبر اهل سنت نیز روایاتی به نقل از رسول خدا وجود دارد که این دیدگاه را تأیید می‌کند (برای نمونه، رک: بخاری، ۱۴۰۱ ق، ج ۱: ۱۹۵). امام رضا (علیه السلام) در این گفتگو، قرآن و اجماع مسلمانان را معیار سنجش روایات می‌داند و دلیل روایی ابوقره را مخدوش دانسته، با عرضه بر آیات و اجماع تکذیب می‌کند.

ابوقره آن‌گاه آیه «وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى» را دلیلی قرآنی برای اثبات مدعای خود - دیدن خداوند به وسیله پیامبر (صلی الله علیه و آله) - ذکر می‌کند، امام رضا (علیه السلام) بر اساس سیاق آیات، به دو صورت سلبی و ایجابی این دلیل و نه اصل آیه را مردود می‌داند. ایشان در پاسخ سلبی به آیات پیشین: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» اشاره می‌کند که در آن از رؤیت قلبی و نه رؤیت عینی سخن گفته شده است، امام (علیه السلام) در پاسخ ایجابی به آیات بعد: «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» اشاره می‌کند که طبق منطوق آیه آن چه پیامبر (صلی الله علیه و آله) دیده است، آیات خداوند بوده است و نه ذات باری تعالی.

ب) احمد بن محمد بن ابی نصر گوید: درباره آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءَ أَفْلًا مَرَدَّدَ لَهُ» (الرعد، ۱۱)، امام رضا (علیه السلام) فرمود: «قدریه به ابتدای این آیه (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) استدلال می‌کنند (و به اختیار مطلق انسان قائل می‌باشند) در حالی که چنین نیست؛ زیرا خداوند (در ادامه آیه) می‌فرماید: «وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءَ أَفْلًا مَرَدَّدَ لَهُ». (حمیری، ۱۴۱۳ ق: ۳۵۹؛ عروسی حویزی، ۲: ۴۸۸).

«قدریه، کسانی هستند که گمان می‌کنند بنده، آفریدگار فعل خویش است و کفر و معاصی را به تقدیر خدای تعالی ندانند» (حلبی، ۱۳۷۶: ۶۷). این جریان کلامی با استدلال به صدر آیه و غفلت یا تغافل نسبت به ذیل آن عقیده اختیار مطلق (تفویض) را از آیه فهمیده است. امام رضا (علیه السلام) با ارجاع صدر آیه به ذیل که اتفاقات ناگوار را ناشی از اراده خداوند دانسته است و با تفسیر یکپارچه آیه، برداشت ناصواب قدریه یا همان معتزله را نفی کرده است.

۲-۱-۳. تفسیر آیات متشابه با آیات محکم

یکی از مهم‌ترین روش‌های فهم قرآن تفسیر آیات متشابه قرآن با محکّمات است که تأثیری به‌سزا در فهم صحیح و بازدارندگی از انحراف دارد؛ چنان‌که در کلام امام رضا (ع) انعکاس یافته است: «هر کس متشابه قرآن را به محکمّش بازگرداند به راه مستقیم رهنمون گشته است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۹۰).

الف) جریان اهل حدیث بر اساس آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) معتقدند خداوند بر عرش مستقرّ است (ابو الحسن اشعری، ۱۴۰۰ ق: ۲۹۰). در مقابل از امام صادق (ع) نقل است که فرمود: درباره عرش و کرسی آن چه را می‌گوییم که خود گفته است و نفی می‌کنیم عرشی و کرسی که حاوی او بوده و او به مکان یا مخلوقش نیازمند باشد (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۲۴۸). علامه طباطبایی در توضیح کلام امام صادق (ع) می‌نویسد: این بیان به روش اهل بیت (ع) در تفسیر آیات متشابه مربوط به اسماء، صفات، افعال خداوند و آیات خارج از حس اشاره دارد که عبارت است از ارجاع متشابهات به محکمّات؛ آنچه که محکمّات از ساحت باری تعالی نفی می‌کنند، نفی می‌شود و آن چه را که اثبات می‌کنند، ثابت می‌شود و معنایی بدون شائبه نقص و امکان خواهد داشت (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۱۲۹).

ب) عبدالعزیز بن مسلم گوید: از امام رضا (ع) درباره آیه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» (التوبه، ۶۷)، سؤال کردم، امام (ع) فرمود: خداوند فراموش نمی‌کند و غافل نمی‌شود. فراموشی و غفلت از ویژگی‌های مخلوق حادث می‌باشد. آیا کلام خداوند عز و جل را نشنیده‌ای که می‌فرماید: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مریم، ۶۴)، «و پروردگارت هرگز فراموش کار نبوده است»؛ کسانی که خداوند و روز قیامت را فراموش کنند، خداوند با فراموشاندن نفوسشان آنان را مجازات می‌کند چنان‌که فرموده است: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (الحشر، ۱۹) و سخن خداوند عز و جل «فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَٰذَا» (الاعراف، ۵۱) به این معناست که آنان را رها می‌کنیم چنان‌که آمادگی دیدار این روزشان را ترک گفتند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۱۶۰ و ۱۶۱). طبق این روایت، آیه

متشابه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» ممکن است این شبهه را به وجود آورد که خداوند چون مخلوقاتش به فراموشی (نسیان) دچار می‌شود؛ امام (علیه‌السلام) این آیه را به آیات محکم «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» و «فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا» ارجاع می‌دهد و با استفاده از این دو آیه نسیان را به معنای رها کردن، تأویل و این صفت سلبی و ویژگی مخلوقات را از ساحت باری تعالی نفی می‌کند.

۲-۲. تفسیر قرآن با سنت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)

هر حدیثی که از اهل بیت (علیهم‌السلام) صادر شده است، اعم از تفسیری و غیر آن به رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) منتهی می‌شود؛ جابر در نوبتی به امام باقر (علیه‌السلام) عرضه می‌دارد: هرگاه حدیثی را بر من القاء فرمودی، اسنادش را بیان کن؛ امام (علیه‌السلام) فرمود: پدرم از جدم از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) از جبرئیل از خداوند عزّ و جلّ روایت کرده است و هر روایتی را نقل می‌کنم با این اسناد است (مفید، ۱۴۱۳ ق، الف: ۴۲)، نیز امام باقر (علیه‌السلام) در نوبتی دیگر فرمودند: اگر با رأی و هوای خود بر شما حدیث نقل می‌کردیم از هلاک شوندگان بودیم؛ ما احادیثی که از رسول خدا اندوخته ایم، برای شما نقل می‌کنیم چنان‌که اینان طلا و نقره خود را می‌اندوزند (صفار، ۱۴۰۴ ق، ج: ۱، ۲۹۹). اگرچه خاستگاه تمام روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) بلکه علوم ایشان، رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌باشد؛ با این وجود گاه اهل بیت (علیهم‌السلام) در مواجهه با فرقه‌ها، با استناد به سخنان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، آیات اعتقادی را تفسیر کرده‌اند؛ نمونه‌ها:

۲-۲-۱. چنان‌که گذشت خوارج با دست آویز قرار دادن آیه «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» (الأنعام، ۵۷؛ یوسف، ۴۰ و ۶۷) در حکمیت امیرمؤمنان امام علی (علیه‌السلام) تشکیک کردند. اهل بیت (علیهم‌السلام) با تفسیر قرآن به قرآن به شبهه آنان پاسخ مقتضی را ارائه کردند، اما ایشان علاوه بر قرآن با بهره‌گیری از سنت نبوی نیز در مقام پاسخ به اشکال خوارج برآمدند؛ در گفتگوی میان امام باقر (علیه‌السلام) و نافع بن ازرق خارجی، امام (علیه‌السلام) پس از ارائه تفسیر صحیح از آیه و اثبات درستی عملکرد امیرمؤمنان (علیه‌السلام) با استناد به آیه ۳۵ سوره نساء، به سیره رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) اشاره می‌کند که طی آن سعد بن معاذ حاکم میان رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و بنی قریظه

بود (مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۱۶۴-۱۶۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۲۴).

۲-۲-۲. امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه «فَلَمَّا أَسْفُونَا اُنْتَقَمْنَا» (الزخرف، ۵۵): «و چون ما را به خشم درآوردند، از آنان انتقام گرفتیم»؛ می‌فرماید: خداوند والاتر و بلند مرتبه تر از آن است که مانند ما خشمگین شود بلکه رضایت و خشم اولیایش را خشم خود قرار داده است. امام (علیه السلام) در ادامه این تفسیر را به حدیث پیامبر ﷺ مستند می‌کند که فرمود: هر کس به ولی من اهانت کند، محاربه با من را آشکار کرده و بدان فراخوانده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۴۴).

خشمگین شدنی که برافروختگی و چهره درهم کشیدن را در پی دارد، از ویژگی‌های بشری است و اهل حدیث از این آیه برداشت تجسیمی داشته و خشم خداوند را به مثابه مخلوقات تفسیر کرده‌اند؛ چنان که گفته‌اند: خداوند هر گاه غضب کند بر عرش می‌دمد تا این که بر حاملانش سنگین می‌آید (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۲۹۰؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۴۸۵). در این روایت امام (علیه السلام) خشمی که از عوارض انسان‌ها می‌باشد از خداوند نفی و مربوط به اولیای الهی می‌داند و با استناد به حدیث پیامبر ﷺ بیان می‌دارد هر آن که ولی خداوند را به خشم آورد گویا خداوند را به خشم آورده است.

این تفسیر امام صادق (علیه السلام) از آیه ناظر بر نقد دیدگاه برخی از عالمان اهل حدیث است که برای تبیین صفات خداوند در متون دینی از شیوه «اثبات صفات خداوند همراه با تشبیه و تکییف»، بهره می‌گرفتند. منظور از تشبیه، شبیه کردن خداوند به مخلوقات و مراد از تکییف، کیفیت جسمانی دانستن برای خداوند است؛ بنابراین اثبات «صفات خداوند همراه با تشبیه و تکییف»، جاری کردن صفات بر خداوند به همان معانی است که در ذهن‌ها نقش می‌بندد بدون این که هیچ تصرفی در معانی رخ دهد (سبحانی، ج ۲: ۹۵). ابن جوزی معتقد است؛ عموم محدثان ظاهر صفات خداوند را به مقتضای حس حمل کردند و در دام تشبیه گرفتار شدند (ابن جوزی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۱۰۴).

۲-۳ تفسیر قرآن با شأن نزول

آیات قرآن دو گونه نازل شده‌اند؛ پاره ای از آنها بی هیچ زمینه و بدون وقوع هیچ سؤال و پیشامدی نازل شده و پاره ای دیگر در پی حادثه و سؤالی فرود آمده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ج ۱: ۱۲۰)، بنابراین قسم دوم، از اسباب یا شأن نزول برخوردارند؛ شأن نزول «عبارت از اموری است که یک و یا چند آیه و یا سوره ای در پی آن‌ها و به خاطر آن‌ها نازل شده است و این امور در زمان نبوت رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) روی داده است» (حجتی، ۱۳۸۱: ۲۰).

از جمله روش‌های تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) در تفسیر آیات، بهره‌گیری از شأن نزول آیات است. برخی دانشوران مجموعه مستقلی را به جمع‌آوری روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) در این زمینه اختصاص داده‌اند. سید مجیب جواد جعفر الرفیعی (بی‌تا) در اثر خود «أسباب النزول فی ضوء روایات أهل البيت (علیهم‌السلام)»، ۴۲۷ روایت را گرد آورده است. اهل بیت (علیهم‌السلام) در پاره ای از روایات شأن نزول، با اشاره به سبب نزول به تفسیر آیات کلامی و مآلاً تبیین عقاید شیعه پرداخته‌اند؛ نمونه:

خوارج درباره شأن نزول آیه: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ» (بقره، ۲۰۷): «و از میان مردم کسی است که جان خود را برای طلب خشنودی خدا می‌فروشد و خدا نسبت به [این] بندگان مهربان است»، گفته‌اند: آیه در شأن عبدالرحمان بن ملجم نازل شده است. از اباضیه و ارازقه نقل است که آیه در شأن ابن ملجم قاتل امام علی (علیه‌السلام) و آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ» (بقره، ۲۰۴): «و از میان مردم کسی است که در زندگی این دنیا سخنش تو را به تعجب وامی‌دارد، و خدا را بر آنچه در دل دارد گواه می‌گیرد، و حال آن که او سخت‌ترین دشمنان است»، در حق علی (علیه‌السلام) فرود آمده است (رازی، ۱۳۶۴: ۳۹).

در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)، شأن نزول آیه، امیرمؤمنان امام علی (علیه‌السلام) و دلالت آن ایثارگری ایشان با خفتن در بستر رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) بیان شده است: حکیم بن جبیر از امام سجاد (علیه‌السلام) نقل کرده است: آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» در شأن علی (علیه‌السلام) نازل شد؛ آنگاه که بر بستر رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) غنود (طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۴۴۶). در منابع عامه نیز

عین این روایت نقل شده است (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۱۳۱)، و نیز روایتی با مضمونی مشابه آن از امام سجاد (علیه السلام) نقل کرده‌اند: اولین کسی که جان خود را برای خداوند عز و جل فروخت، امام علی (علیه السلام) بود، امام (علیه السلام) آنگاه آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» را قرائت فرمودند (حاکم نیشابوری، ج ۴: ۱؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۱۳۰).

در روایتی دیگر جابر بن یزید از امام باقر (علیه السلام) نقل می‌کند، آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» در شأن علی بن ابی طالب (علیه السلام) نازل شد؛ در شبی که کفار قریش در پی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بودند، در بستر او خفت و جانش را برای خدا و رسولش بذل کرد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۱۰۱). طبق این روایات امام سجاد (علیه السلام) و امام باقر (علیه السلام) با بهره‌گیری از روش شأن نزول آیات، تفسیر صحیح آیه را ارائه کرده‌اند.

۲-۴ تفسیر قرآن با عقل

قرآن پژوهان در تعریف تفسیر عقلی چنین نوشته‌اند: «هرگونه تلاش عقلانی و به کارگیری قوه فهم و درایت برای درک آیات قرآن و کشف مقاصد آیات و واژه‌های آن» (مرادی، ۱۳۸۲: ۱۷۶؛ برای تعریف مشابه رک: مرکز الثقافة و المعارف القرآنية، ۱۳۷۵ق، ج ۳: ۳۱۶).

یکی از ادله بهره‌گیری اهل بیت (علیهم السلام) از گوهر عقل در تفسیر، حدیث امیرمؤمنان امام علی (علیه السلام) است؛ وقتی از ایشان سؤال می‌شود که آیا نزد شما چیزی از وحی غیر آن چه در کتاب خدا می‌باشد، وجود دارد در پاسخ می‌فرماید: قسم به آن که دانه را شکافت و جان را آفرید؛ از آن نمی‌دانم مگر فهمی در قرآن که خداوند به انسان عطا کند و آن چه در این صحیفه است (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۴: ۱۳۰). جمله «فهمی در قرآن که خداوند به انسان عطا کند» (فَهُمَّا يُعْطِيهِ اللَّهُ رَجُلًا فِي الْقُرْآنِ) بر استفاده از ابزار عقل در تفسیر دلالت دارد.

سخن در این موضوع بسیار است، برای نمونه تنها به یک مورد اشاره می‌رود: به باور

اشاعره، حُسن و قبح شرعی است و عقل را نشاید که به هیچ يك حکمی دهد و داوری آن‌ها بر عهده شرع است. هر چه را شریعت خوب بداند پسندیده و آن‌چه را خوب نداند، ناپسند است؛ اما امامیه و معتزله پیرو امامیه برآنند که برخی از اعمال مانند سودمندی راستی و زیانباری دروغ، به ضرورت عقل، حسن و قبحی آشکارا دارند (علامه حلی، ۱۳۷۹: ۹۷).

بر پایه حُسن و قبح شرعی مجبّره معتقدند که خداوند بندگان را تکلیف ما لا یتطاق می‌کند (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۱۹۰؛ سبحانی، ج ۳: ۱۸۷). از جمله ادله نقلی آنان این آیه است: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَغْطَيْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِكْرَاهًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» (بقره، ۲۸۶). آنان معتقدند که خداوند در این آیه ما را امر کرده که او را بخوانیم که اگر فراموش کردیم یا به خطا رفتیم ما را مؤاخذه نکند و این تکلیف ما لا یتطاق است؛ زیرا هیچ کس قدرت آن را ندارد که از فراموشی‌هایی یافته و از خود دور کند (ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۱۶۳). آنان با جمود بر ظاهر آیه و نفی حُسن و قبح عقلی چنین برداشتی را ارائه کرده‌اند.

اهل بیت (علیهم‌السلام) در پرتو حسن و قبح عقلی صریحاً باور مجبّره مبنی بر جبر انسان‌ها را نفی کرده‌اند. در روایتی حسن بن جهم از امام رضا (علیه‌السلام) درباره عقیده مجبّره سؤال می‌کند؛ امام (علیه‌السلام) در پاسخ می‌فرماید: آنان ادعا کرده‌اند خداوند بندگان را تکلیف ما لا یتطاق کرده است. حسن بن جهم از عقیده اهل بیت (علیهم‌السلام) سؤال می‌پرسد؛ حضرت می‌فرماید: خداوند هیچ یک از بندگان را تکلیف ما لا یتطاق نکرده است (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۳۹۰). هشام بن سالم از امام صادق (علیه‌السلام) در رد عقیده مجبّره نقل کرده که ایشان می‌فرماید: خداوند کریم‌تر از آن است که انسان‌ها را تکلیف ما لا یتطاق کند و خداوند عزیزتر از آن است که در حکومتش آنچه را که اراده نکرده، واقع کند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۶۰). امام (علیه‌السلام) با استدلال عقلی عقیده جبریه را نفی کرده است. طبق استدلال ایشان، خداوند انسان‌ها را مختار آفریده است و آنان را مسئول اعمال نیک و بدشان دانسته است؛ در صورتی که به واسطه اعمالی که اختیار آن را ندارند، مجازات کند، با عزت و حکمت الهی منافات دارد و عقل آن را قبیح می‌داند.

۵-۲. تفسیر از رهگذر تمثیل

«قرآن بسیاری از معارف خود را در چهره مثل نمودار ساخته و از راه تمثیل آن‌ها را تنزل داده است تا برای شاگردان و مبتدیان، تعلیم و برای محققان و خردپیشگان تأیید و در نتیجه فهمش میسر همگان باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۲). اهل بیت (علیهم‌السلام) با الهام از این شیوه قرآن از تفسیر تمثیلی در تفسیر آیات کلامی بهره جستند؛ نمونه:

از امام صادق (علیه‌السلام) درباره چگونگی جایگزینی پوست‌ها در آیه «كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا» (النساء، ۵۶)، سؤال می‌شود؛ امام (علیه‌السلام) می‌فرماید: چنان که خشتی را خرد و به خاک تبدیل کرده و سپس آن را در قالب بیفکنی (مانند اول شود)، جایگزینی پوست‌ها بر تن دوزخیان نیز چنین است (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۴۱). فحوای روایت بیانگر آن است که مخاطب امام صادق (علیه‌السلام) اهل اندیشه و تفکر عمیق نبوده است؛ از این‌رو امام (علیه‌السلام) از تشبیه محسوس به محسوس بهره گرفته است، ایشان جایگزینی پوست را به تبدیل خشت به خاک و شکل‌گیری دوباره آن، تشبیه فرموده و با این شیوه فهم آیه را برای مخاطب آسان کرده است.

مشابه این روایت را طبرسی از امام صادق (علیه‌السلام) در پاسخ به سؤال ابن ابی العوجاء گزارش می‌کند؛ ابن ابی العوجاء به آیه اشکال گرفته، به امام صادق (علیه‌السلام) می‌گوید: گناه دیگری چیست؟ امام (علیه‌السلام) می‌فرماید: خود او آن دیگری است، ابن ابی العوجاء از امام (علیه‌السلام) می‌خواهد مثالی بزند؛ امام (علیه‌السلام) مثال خشت را بیان می‌فرماید (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۵۴). کلام ابن ابی العوجاء («گناه دیگری چیست؟») به این جمله از آیه اشاره دارد: «بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا»، و چنین می‌پندارد که پوست دیگری غیر از پوست عذاب شونده بر او عارض می‌گردد، امام (علیه‌السلام) در پاسخ می‌فرماید: دیگری پوست بدن خود آن شخص است که عذاب می‌شود نه چیز دیگری خارج از او؛ هر بار که بریان می‌شود پوست به حالت سابق خود باز می‌گردد، امام (علیه‌السلام) سپس با بیان مثال خشت مسئله را تبیین می‌فرماید.

۲-۶. تفسیر از رهگذر تأویل

تأویل از معرکه آراترین مباحث تفسیری و علوم قرآنی می‌باشد؛ ما اقوال را فرو می‌گذاریم و به معنایی که از روایات به دست می‌آید می‌پردازیم. تأویل در لسان روایات گاه در برابر تنزیل و گاه به معنای تطبیق استعمال شده است (قاسم‌پور: ۲۱ و ۲۳).

تأویل به معنای اول برای فهم متشابهات قرآن است؛ امام باقر (علیه السلام) از پدران مکرّمش از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت می‌کند: «در میان شما کسی هست که برای تأویل قرآن پیکار می‌کند چنان که من برای تنزیل آن پیکار کردم؛ آن کس علی بن ابی طالب (علیه السلام) می‌باشد» (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۱۵ و ۱۶). یکی از دلایل مهم پیکار امام علی (علیه السلام) با خوارج تأویلات ناصوبی بود که آن‌ها از آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام، ۵۷؛ یوسف، ۴۰ و ۶۷) پس از قبول حکمیت در جنگ صفین ارائه کردند، لذا امام علی (علیه السلام) به ابن عباس چنان که در نهج البلاغه آمده است توصیه می‌کند در مناظره با خوارج از استدلال به آیات احتراز کند (نهج البلاغه ۱۴۱۴ ق: ۴۶۵)؛ چرا که آنان آیاتی را که متشابه بودند به تأویلات باطل مبتلا می‌کردند.

اما تأویل در معنای تطبیق از امام باقر (علیه السلام) روایت شده است: «قرآن در سه محور فرو آمده است: یک سوم آن در شأن ما و دوستان ما، یک سوم آن در شأن دشمنان ما و دشمنان دوستان ما و یک سوم آن سنت و مثل است؛ اگر (قرار بود) آیه‌ای درباره قومی فرو آید و با مرگ آن قوم، کارایی آن از بین برود چیزی از قرآن باقی نمی‌ماند، مادامی که آسمان و زمین برپاست ابتدای قرآن بر فرجام آن جاری می‌شود و برای هر قومی آیه‌ای می‌باشد که آن را تلاوت می‌کنند و آنان از آیه می‌باشند، نیک باشند یا شرّ (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۱۰).

قریب به این مضمون را کلینی از امام باقر (علیه السلام) نقل می‌کند: «قرآن در چهار محور فرو آمده است: یک چهارم در شأن ما اهل بیت، یک چهارم درباره دشمنان ما، یک چهارم آن سنن و امثال و یک چهارم در تبیین فرائض و احکام است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۶۲۸). تقسیم قرآن به سه یا چهار قسمت در دو روایت با یکدیگر منافات ندارند؛ چه این که قسم

سوم و چهارم در قسم سوم قابل جمع است و مراد از مَثَل، سنن و احکام و سرگذشت انبیا و گذشتگان می‌باشد که ره توشه امت پیامبر ﷺ در مسیر عبودیت است.

نیز در روایتی دیگر فضیل بن یسار از امام باقر (ع) درباره معنای این روایت «آیه‌ای در قرآن نیست مگر ظاهری دارد و باطنی»، سؤال می‌کند؛ امام (ع) در پاسخ می‌فرماید: ظاهر قرآن تنزیلش و باطن آن تأویلش می‌باشد؛ برخی از آن آمده و برخی نیامده است؛ آیات جریان دارند همان طور که خورشید و ماه در جریان هستند و انسان که آیات بر گذشتگان به تأویل می‌رفت، بر زندگان کنونی نیز تأویل می‌شود و خداوند می‌فرماید: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران، ۷)، ما راسخان در علم هستیم که تأویل آن را ما می‌دانیم (صفار، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۱۹۶).

امام (ع) در این بیان با تشبیه روزآمدی آیات به گردش مستمر خورشید و ماه، تأویل را به معنای تطبیق مفاهیم قرآن بر مصادیق مختلف دانسته‌اند و به عبارت دیگر جهان شمولی و زمان شمولی آیات را با بهره‌گیری از تأویل تبیین و خود را عالم به تأویل آیات شناسانده است.

سید محمد باقر حکیم نیز بر اساس روایات دو تعریف از تأویل ارائه می‌کند: الف) تطبیق مفاهیم قرآن بر مصادیق مربوط به آینده آنها؛ ایشان تأویل را در غالب روایات به این معنا می‌دانند. ب) پی‌جویی ضوابط در مقام تشخیص موارد اختلاف و در مواردی که وجوه متعدّد در کار است (حکیم، ۱۳۷۸: ۳۵۲). تعریف اول ایشان، تعریف «تأویل به معنای تطبیق» و تعریف دوم، تعریف «تأویل به معنای فهم متشابه» است.

۲-۶-۱. تأویل به معنای تطبیق

چنان که گذشت تأویل در غالب روایات به معنای تطبیق مفاهیم قرآن بر مصادیق مربوط به آینده است، تحت این عنوان تنها به برخی روایاتی اشاره می‌شود که اهل بیت (ع)

آنها را بر جریان‌های کلامی منحرف تطبیق کرده‌اند؛ نمونه:

در حدیثی امام صادق (علیه السلام) مرجئه را دو مرتبه لعن می‌کند؛ وقتی راوی علت آن را سؤال می‌کند، امام (علیه السلام) می‌فرماید: اینان می‌گویند، قاتلان ما (اهل بیت) مؤمن هستند؛ لذا خون ما تا روز قیامت به لباس آنان آغشته می‌باشد. خداوند در قرآن از قومی حکایت می‌کند: «أَلَا نُوْمِنُ لِرُسُولِ حَتَّى يَأْتِينَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالْذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (آل عمران، ۱۸۳)؛ «به هیچ پیامبری ایمان نیاوریم تا برای ما قربانی‌ای بیاورد که آتش [آسمانی] آن را [به نشانه قبول] بسوزاند. بگو! قطعاً پیش از من، پیامبرانی بودند که دلایل آشکارا با آنچه گفتید، برای شما آوردند. اگر راست می‌گویید، پس چرا آنان را کشتید؟»، امام (علیه السلام) فرمود: میان قاتلان و گویندگان سخن پانصد سال فاصله زمانی بود، اما به سبب رضایت آنان خداوند قتل را بر گردن آنان نهاد (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۲۰۸-۲۰۹).

مرجئه در این حدیث به معنای «اعطاء الرجاء» به کار رفته است؛ به این معنا که آنان مدعی هستند با وجود ایمان، هیچ معصیتی آسیب نمی‌رساند؛ چنان‌که با وجود کفر هیچ طاعتی سود نمی‌بخشد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۶۲). آنان با این عقیده قاتلان اهل بیت (علیهم السلام) را به سبب اسلام ظاهریشان مؤمن می‌دانستند و چون به فعل آنان رضایت داشتند در گناهشان سهیم هستند؛ از این‌رو امام صادق (علیه السلام) آیه یادشده را که درباره یهودیانی بود که به سبب رضایت به کرده گذشتگان خود قاتل معرفی شده‌اند، بر مرجئه تطبیق فرمود.

۲-۶-۲. تأویل به معنای فهم متشابه

آیات متشابه قرآن به دلیل چند وجهی بودنشان، گاه به فهمی ناسازوار و تأویل باطل مبتلا گشته و پیامدهایی چون شکل‌گیری جریان‌های کلامی کج اندیش را به دنبال داشته است؛ چنان‌که امام علی (علیه السلام) بدان اشاره داشته است (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۱۲). یکی از رهیافت‌های تفسیری اهل بیت (علیهم السلام) تلاش برای ارائه تأویل صحیح از آیات

بوده است؛ نمونه:

در گفتگوی میان امام علی (ع) با فردی که مدعی بود آیات قرآن با یکدیگر تناقض دارد، امام (ع) بارها از کلمه تأویل استفاده می‌کند (رک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۲۵۴-۲۶۹)؛ از جمله امام (ع) می‌فرماید: چه بسا چیزی در کتاب خدا می‌باشد که تأویلش غیر از تنزیلش است و به کلام بشر شباهت ندارد، امام (ع) در ادامه اشاره به سخن ابراهیم (ع) می‌کند: «إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ» (الصافات، ۹۹)، در این آیه: «رفتن به سوی خدا» به معنای توجه به خداوند و تقرّب به او از طریق عبادت و کوشش است و تأویلش غیر از تنزیلش می‌باشد (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۲۶۶).

امام (ع) در این روایت «رفتن به سوی خدا» که در معنای اولیه خود متشابه بوده و مفهومی مادی و جسمانی دربر دارد، بر اساس محکّمات قرآن به معنای غیر مادی تأویل کرده و آن را به معنای توجه به خداوند تأویل می‌فرماید.

۷-۲. تفسیر قرآن با بهره‌گیری از لغت

از دیگر روش‌هایی که اهل بیت (ع) فراوان از آن در تفسیر آیات کلامی بهره می‌گرفتند، تفسیر قرآن با لغت است؛ واژگان فراوانی در آیات قرآن بویژه کلامی به دلیل عدم فهم صحیح معنایشان، برداشت ناصواب را از آیات موجب شده‌اند، اهل بیت (ع) با استفاده از زبان عرب، واژه‌شناسی صحیح را ارائه می‌کردند؛ برای نمونه: کلینی از عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) نقل کرده که در توضیح آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام، ۱۰۳) فرمود: مراد این است که «وهم و خیال او را احاطه نمی‌کند»، آیا نمی‌نگری در آیه «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا» (انعام، ۱۰۴)، منظور از «بصر»، «دیدن چشم» نیست و منظور از «عَمِيَ فَعَلَيْهَا»، «کوری چشم‌ها» نمی‌باشد، بنابراین مراد از «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» این است که «وهم و خیال او را احاطه نمی‌کند»؛ چنان‌که می‌گویند: فلانی به شعر بصیر است، فلانی به فقه بصیر است، فلانی به درهم‌ها بصیر است و فلانی به لباس‌ها بصیر است، به معنای دیدن با چشم نمی‌باشد؛ خداوند بزرگ‌تر از آن

است که با چشم دیده شود (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۹۸).

لازم به ذکر است ماده «بصر» در کتاب‌های لغت در چند معنا به کار رفته است: الف) ابزار دیدن یا همان چشم (جوهری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۵۹۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۱۲۷؛ عسکری، ۱۴۰۰ ق: ۷۴)، ب) دیدن یا همان رؤیت؛ «أَبْصَرْتُ الشَّيْءَ: رَأَيْتَهُ» (جوهری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۵۹۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۱۲۷)، ج) علم: «بَصُرْتُ بِالشَّيْءِ: عَلِمْتُهُ» (جوهری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۵۹۱)، «رَجُلٌ بَصِيرٌ بِالْعِلْمِ: عَالِمٌ بِهِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵: ۶۵)، «له به بصر و بصيرة أي علم» (عسکری، ۱۴۰۰ ق: ۷۴). ظاهراً تمام معانی ذکر شده، معانی حقیقی ماده «بصر» هستند؛ تبیینی که در روایت ارائه شده است، سومین معنای ماده «بصر» است و بر اساس آن چه گذشت معنایی که امام (علیه‌السلام) بیان فرموده است معنای حقیقی آن می‌باشد.

در شیعه آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» دلیلی برای نفی رؤیت چشمی -مانند روایت امام رضا (علیه‌السلام) در پاسخ به ابوقره (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۹۵-۹۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۱۱۰-۱۱۲)- و حتی نفی رؤیت وهمی است؛ مانند روایت پیش گفته از امام صادق (علیه‌السلام) و این روایت امام رضا (علیه‌السلام) است که با استناد به آیه فرمودند: «اوهام او را در نمی‌یابند ولی او اوهام را در می‌یابد (فَهُوَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَوْهَامَ)» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۱۱۲-۱۱۳)، زیرا این نوع رؤیت با شک و تردید و خطورات ذهنی آمیخته است و از پس پرده مفهوم و حجاب ابرگونه معنای ذهنی پدید می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸۰). معتزله نیز معتقد هستند آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» در مقام مدح و ستایش است و بر اساس آن، رؤیت ذات خداوند نفی می‌شود؛ لذا اثبات رؤیت به ذات خداوند، مستلزم نقص او می‌باشد (عبدالجبار، ۱۴۲۲ ق: ۱۵۶). به بیان دیگر، نفی رؤیت در این آیه، عمومیت دارد و وقوع آن را در هر زمان و مکانی نفی می‌کند (عبدالجبار: ۲۵۵). جریان اهل حدیث بر این باور هستند که آیه دیدن خداوند با چشم ظاهری را در این دنیا نفی می‌کند، اما طبق روایات متواتر، خداوند در قیامت با چشم دیده می‌شود (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۳: ۲۷۷). مؤمنان خداوند را در روز قیامت مانند ماه را در شب چهارده می‌بینند؛ ولی کافران از دیدن خداوند محروم هستند (ابو الحسن اشعری، ۱۴۰۰ ق: ۲۹۲).

۲-۸. تفسیر قرآن با بهره‌گیری از قواعد ادبی

«مراد از قواعد ادبی، قواعدی است که در علومى چون نحو، معانى، بیان و بدیع مورد بحث قرار می‌گیرد و در تفسیر قرآن از آن‌ها استفاده می‌شود» (شاکر، ۱۳۷۶: ۱۰۱). اهل بیت (علیهم‌السلام) از این روش نیز در تبیین آیات کلامی بهره می‌گرفتند، برای نمونه: از امام صادق (علیه‌السلام) سؤال می‌شود، آیا امر به معروف و نهی از منکر بر همه امت واجب است؟ ایشان می‌فرماید: خیر، این فریضه بر آن که توانگر، فرمان بردار و دانا به معروف و منکر باشد، واجب است؛ نه بر ناتوانی که بر شناخت حق و باطل راهی نداند، دلیل این سخن در کتاب خداوند است؛ می‌فرماید: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران، ۱۰۴)؛ و باید از میان شما، گروهی، [مردم را] به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وادارند و از زشتی بازدارند، این آیه خاص و غیر عمومی می‌باشد، چنان که خداوند عزَّ وَّجَلَّ فرموده: «وَمِنْ قَوْمٍ مُّوسَى أُمَمَةٌ يَهُدُّونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ» (اعراف، ۱۵۹)؛ و از میان قوم موسی جماعتی هستند که به حق راهنمایی می‌کنند و به حق داوری می‌نمایند، در این آیه نفرمود: «عَلَى أُمَّةٍ مُّوسَى» (بر امت موسی) و نفرمود: «عَلَى كُلِّ قَوْمٍ» (بر همه قومش) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۵۹-۶۰).

امر به معروف و نهی از منکر از ضروریات اسلام و مورد اجماع مسلمانان است؛ اما در حدود و شروط آن اختلاف است. خوارج امر به معروف و نهی از منکر را به شروط آن مانند عدم ترتب مفسده و احتمال تأثیر منوط نمی‌دانستند. آنان معتقد بودند در همه شرایط باید این دو فریضه صورت گیرد. برخی دیگر معتقد بودند که امر به معروف و نهی از منکر صرفاً قلبی و زبانی است. برای مثال احمد بن حنبل عقیده داشت قیام خونین برای مبارزه با منکرات جایز نیست. معتزله شروط را پذیرفتند؛ ولی به قلب و زبان محدود نمی‌دانستند؛ معتقد بودند که اگر منکرات شایع شود یا حکومت ستمگر باشد، بر مسلمانان واجب است قیام کنند. لذا عقیده معتزله در باب امر به معروف و نهی از منکر - بر خلاف اهل الحدیث و اهل السنّه - اعتقاد به قیام در برابر مفاصد است (مطهری: ج ۳: ۷۸-۷۷).

عقیده اهل بیت (علیهم‌السلام) در مسئله امر به معروف و نهی از منکر باور برآمده از قرآن است؛ در روایت پیش گفته امام صادق (علیه‌السلام) با بهره‌گیری از قواعد ادبی، حرف «مِنْ» را در آیه «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ...» حرف تبعیض دانسته و امر به معروف و نهی از منکر را محدود به کسانی می‌داند که ویژگی‌های توانگری، فرمان برداری و دانایی در ایشان گردآمده باشد. امام (علیه‌السلام) برای این که این معنا را با آیات دیگر استوار سازد، به آیه «وَمِنْ قَوْمٍ مُّوسَى...» اشاره می‌کند که «مِنْ» در آن صریح‌تر در معنای تبعیض است و طبق مفاد آن تمام قوم موسی (علیه‌السلام) به آن فرایض مأمور نبودند. ابن هشام انصاری پانزده وجه برای «مِنْ» یاد می‌کند و دومین آنها، تبعیض است (ابن هشام، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۱۸-۳۱۹).

نتایج تحقیق

جریان‌های کلامی برای تبیین و اثبات اندیشه‌های کلامی خود به مهم‌ترین نصّ دینی اسلامی (قرآن) روی آورده و آیات کلامی آن را در حوزه‌های خداشناسی، راهنما شناسی، انسان شناسی و معاد شناسی مطابق اندیشه‌های خود تفسیر می‌کردند. در این شرایط اهل بیت (علیهم‌السلام) به فراخور شرایط سیاسی و اجتماعی عصر خود ذره‌ای از قیام فرهنگی خود دریغ نورزیده و به صورت روشمند به مواجهه با برداشت‌های ناصواب جریان‌های فکری و کلامی از آیات برخاستند. عمده روش‌های تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) در این رویکرد، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن با سنت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، تفسیر قرآن با شأن نزول، تفسیر قرآن با عقل، تفسیر از رهگذر تأویل، تفسیر قرآن با بهره‌گیری از لغت، تفسیر قرآن با بهره‌گیری از قواعد ادبی، بوده که برخی از این روش‌ها نیز زیر شاخه‌هایی چند دارند. اهل بیت (علیهم‌السلام) به اقتضای آیات و مخاطبان خود از روش متناسب بهره می‌جستند و چون این روش‌ها مانعه‌الخلو (اجتماع را شاید) بوده گاه در تفسیر یک آیه همزمان از چند روش استفاده می‌کردند. این اقدامات و تلاش‌ها گذشته از تبیین صحیح آیات کلامی ثمرات فراوانی از خود به جای گذاشت که عبارتند از: الف) ترسیم جهان بینی صحیح در حوزه‌های

خداشناسی، انسان‌شناسی، راهنماشناسی و معادشناسی، ب) اثرگذاری فکری و فرهنگی در جریان‌های کلامی و ارائه الگویی روشمند در فهم صحیح آیات قرآن و احیاناً اصلاح برخی اندیشه‌های کلامی، ج) نمایاندن و مبرهن ساختن جایگاه علمی و تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) نسبت به دانشمندان معاصرشان.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم. ترجمه: محمد مهدی فولادوند. (۱۴۱۵ق). تهران: دار القرآن الکریم.
- نهج البلاغة. (۱۳۷۸). ترجمه: سید جعفر شهیدی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی تهران.
- نهج البلاغة. (۱۴۱۴ق). تعلیق: صبحی صالح. محقق: فیض الإسلام. قم: هجرت.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا. محقق: مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
- _____ . (۱۳۹۸ق). التوحید. محقق: هاشم حسینی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- _____ . (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار. محقق: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۱ق). تلخیص ابلیس. بیروت: دار الفکر.
- ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی. (۱۳۹۰ق). لسان المیزان. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ابن حزم اندلسی، علی بن أحمد بن سعید. (۱۴۱۶ق). الفصل فی الملل والأهواء والنحل. تعلیق: احمد شمس الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. مصحح: جمال الدین میر دامادی. بیروت: دار الفکر.
- ابن هشام، جمال الدین بن یوسف. (۱۴۰۴ق). مغنی اللبیب. تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابو الحسن اشعری. (۱۴۰۰ق). مقالات الإسلامیین واختلاف المصلیین. آلمان و یسبادن: فرانس شتاينر.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). الصحیح. بیروت: دار الفکر.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. قم: دار الکتب الإسلامیه.
- بغدادی، عبد الفاهر. (۱۴۰۸ق). الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم. بیروت: دار الجیل.
- بیهقی، احمد بن الحسین بن علی. (بی تا). السنن الکبری. بیروت: دار الفکر.
- جعفر الرفیعی، سید مجیب جواد. (بی تا). أسباب النزول فی ضوء روایات أهل البيت علیهم السلام. بی جا. بی نا.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تسنیم. قم: اسراء.
- _____ . (۱۳۸۹). قرآن حکیم از منظر امام رضا علیهم السلام. قم: اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). الصحاح. بیروت: دار العلم للملایین.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله. (بی تا). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دار الفکر.
- حجتی، سید محمد باقر. (۱۳۸۱). أسباب نزول. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حسکانی، عبید الله بن عبد الله. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل. محقق: محمد باقر محمودی. تهران: مجمع احیاء الثقافه الإسلامیه.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
- حکیم، سید محمد باقر. (۱۳۷۸). علوم قرآنی. مترجم: محمد علی لسانی فشارکی. تهران: تبیان.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۶). تاریخ علم کلام در ایران و جهان. تهران: انتشارات اساطیر.
- حمیری، عبد الله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.

- خزازازی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). *کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثني عشر*. محقق: عبد اللطیف حسینی کوهکمری. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۸۲ق). *میزان الاعتدال*. تحقیق: علی محمد البجاوی. بیروت: دار المعرفة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالعلم.
- رجبی، محمود. (۱۳۸۳). *روش تفسیر قرآن*. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- رازی، سید مرتضی بن داعی حسینی. (۱۳۶۴). *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*. تهران: انتشارات اساطیر.
- رستمی، علی اکبر. (۱۳۸۰). *آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان (علیهم السلام)*. بی جا: کتاب مبین.
- زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. محقق: علی هلالی و علی سیری. بیروت: دارالفکر.
- سبحانی، جعفر. (بی تا). *بحوث فی الملل والنحل*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد. (۱۴۰۸ق). *الأنساب*. تقدیم و تعلیق: عبد الله عمر البارودی. بیروت: دار الجنان.
- سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۹۹۸م). *الا مالی*. قاهره: دار الفكر العربي.
- _____ (۱۴۰۵ق). *رسائل الشریف المرتضی*. قم: دار القرآن الکریم.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱ق). *الإتقان فی علوم القرآن*. بیروت: دار الکتب العربی.
- شاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۶). *روشهای تأویل قرآن*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۲). *مبانی و روشهای تفسیری*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم. (۱۳۶۴). *الملل والنحل*. تحقیق: محمد بدران، قم: الشریف الرضی.
- صدر، سید محمد باقر. (بی تا). *المدرسة القرآنية، التفسير الموضوعي والتفسير التجزيي فی القرآن الکریم*. بیروت: دار التعارف.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (علیهم السلام)*. محقق: محسن بن عباسعلی کوجه باغی. قم: مکتبه آية الله المرعشي النجفي.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). *الإحتجاج علی أهل اللجاج*. مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). *الأ مالی*. قم: دار الثقافة.
- عبد الجبار، ابو الحسن. (بی تا). *مثنابه القرآن*. قاهره: مکتبه دار التراث.
- _____ (۱۴۲۲). *شرح الأصول الخمسة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن الجمعة. (بی تا). *تفسیر نور الثقلین*. قم: انتشارات اسماعیلیان.
- عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
- علامه حلی، یوسف بن مطهر. (۱۳۷۹). *نهج الحق و کشف الصدق*. ترجمه: علیرضا کهنسال. مشهد: عاشوراء.
- علوی مهر، حسین. (۱۳۸۱). *روشها و گرایشهای تفسیری*. قم: اسوه.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*. مصحح: هاشم رسولی محلاتی. تهران: المطبعة العلمية.
- غلامی دهقی، علی. (۱۳۸۷). «مرجئه علل و عوامل پیدایش و گرایش به آن». معرفت. شماره ۱۲۹. صص: ۱۰۱-۱۲۲.
- قاسم پور، محسن. (بی تا). *پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی*. قم: مؤسسه فرهنگی هنری ثمین.

- قاضی عبد الجبار، عبد الجبار بن احمد. (۱۹۷۲م). *المنية والأمل*. تحقیق: سامی نشار و عصام الدین محمد. اسکندریه: دار المطبوعات الجامعية.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷). *تفسیر القمی*. تحقیق: سیدطیب موسوی جزایری. قم: دارالکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تصحیح: علی اکبر غفاری و محمدآخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محمد جعفری، رسول. (۱۳۹۳). «گونه‌های مواجهه اهل بیت (علیهم‌السلام) با روایات سایر فرق اسلامی». حدیث و اندیشه، دوره ۹. شماره ۱۸. صص: ۲۷-۵۱.
- محمد جعفری، رسول؛ جلالی، مهدی. (۱۳۹۳). «نقش اهل بیت (علیهم‌السلام) در نقد و تبیین روایات کلامی عامه». تحقیقات علوم قرآن و حدیث. سال یازدهم. شماره ۳ (پیاپی ۲۳). صص: ۱۷۳-۱۹۸.
- مرادی، محمد. (۱۳۸۲). *امام علی (علیه‌السلام) و قرآن*. تهران: هستی نما.
- مرکز الثقافة و المعارف القرآنية. (۱۳۷۵ق). *علوم القرآن عند المفسرين*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۴۰۹ق). *مروج الذهب و معادن الجوهر*. تحقیق: اسعد داغر. قم: دار الهجرة.
- مطهری، مرتضی. (بی تا). *مجموعه آثار*. تهران: انتشارات صدرا.
- مفید، محمد بن محمد بن النعمان. (۱۴۱۴ق). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. بیروت: دارالمفید.
- _____ (۱۴۱۳ق، الف). *الأمالی*. محقق: حسین استادولی و علی اکبر غفاری. قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ (۱۴۱۳ق، ب). *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*. قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید.
- مهریزی، مهدی. (۱۳۸۹). «روایات تفسیری شیعه، گونه شناسی و حجیت». علوم حدیث. ۵۵. صص: ۳-۳۶.



اصالت سنجی و بررسی اسناد نسخه‌های خطی منسوب به سلیم بن قیس

دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۹ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۲۸

کاظم استادی^۱

چکیده

طبق منابع موجود، مناقشات متعددی در منابع شیعی به‌ویژه در منابع متأخر، پیرامون هویت تاریخی و شخصیت سلیم بن قیس و نیز صحت و اعتبار اثر منسوب به وی وجود دارد. این در حالی است که هر اثر روایی و حدیثی را می‌توان از جنبه‌های متعددی مورد ارزیابی و تجزیه و تحلیل قرار داد؛ یکی از این جنبه‌ها بررسی اسناد احادیث یا اسناد کلی یک کتاب روایی است. از آنجا که روایات منسوب به سلیم دو گونه هستند: یکی احادیث اندک و غالباً کوتاه موجود در برخی منابع نخستین و دیگری احادیث هفتادگانه و غالباً بلند کتاب‌های اخیر منسوب به سلیم؛ بنابراین لازم است اسناد هر کدام از این نوع روایات، جداگانه مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار گیرند. در پژوهش پیش‌رو، ضمن گزارش اسناد نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم، اصالت‌سنجی این اسناد و برخی راویان آنها مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. طی این پژوهش مشخص شد نسخه‌های خطی منسوب به سلیم، را می‌توان به دو دسته قدیمی و نونویس تقسیم کرد و هر دو دسته، جدای از وضعیت ارسال طویل، به دلایل متعددی همچون «افتادگی راویان، اضطراب در اسناد و طبقه راویان، مشکلات رجالی راویان و حتی جعل سند» مخدوش و نامعتبرند.

کلیدواژه‌ها: اسناد کتاب سلیم، اعتبارسنجی حدیث، شیخ طوسی، ابن شهر آشوب، معمر بن راشد، عمر بن اذینه.

مقدمه

به نظر می‌رسد که در دوره‌های متقدم، احتمالاً به علت کمبود امکانات پژوهشی یا به دلایل عقیدتی و نیز شاید به علت سهل‌انگاری، دقت قابل توجه و زیادی نسبت به بررسی و تجزیه و تحلیل برخی از آثار مکتوب اسلامی صورت نگرفته است؛ به عبارت دیگر، رویکرد بررسی آثار مکتوب حدیثی، محدود بوده و بسیاری از عالمان درصدد توجه به همه جنبه‌های قابل بررسی پیرامون یک اثر مکتوب نبوده‌اند.

هر اثر روایی و حدیثی را حداقل از چند جنبه می‌توان مورد ارزیابی و تجزیه و تحلیل قرار داد:

۱. بررسی هویت تاریخی مؤلف و نویسنده اثر

۲. بررسی انتساب اثر به مؤلف

۳. بررسی تحریف و تصحیف آثار حدیثی

۴. بررسی محتوای اثر

۵. بررسی اسناد احادیث و نسخه‌های خطی اثر که یکی دیگر از مهم‌ترین این ارزیابی‌هاست.

اسناد احادیث و روایات، شامل دو دسته‌اند: یکی اسناد کلی نسخ خطی و دیگری اسناد انفرادی هر حدیث یا روایت که برخی آثار حدیثی دارای هر دو حالت هستند؛ یعنی اثر حدیثی، هم شامل اسناد ابتدایی نسخ خطی است و هم مشتمل بر اسناد داخلی بر سر هر روایت.

نظر به این ملاحظات و از آنجا که کتاب منسوب به سلیم بن قیس یک کتاب روایی متقدم است (نک: مدرسی، ۱۳۸۳: ۱۱۹) و پیرامون وی تأییدات (به عنوان نمونه نک: الهی خراسانی، ۱۳۸۳: ۱۰۶) و نیز مناقشاتی (به عنوان نمونه نک: حلی، ۱۴۱۱ق: ۱۶۲)، مطرح شده است، لازم است، در بررسی کتاب منسوب به سلیم بن قیس، تمامی ابعاد یاد شده، مورد توجه قرار گیرند.

طرح مسئله

در منابع تاریخی اجمالاً کلیاتی پیرامون مسئله سلیم در اختیار ما قرار خواهد گرفت (نک: برقی، ۱۳۸۳: ۹) که از طریق آنها می‌توانیم به جزئیات و یا به تجزیه و تحلیل مسائل گوناگون درباره سلیم بپردازیم؛ هر چند این جزئیات بسیار اندک هستند (نک: خویی، ج ۹: ۲۳۵) و ابهامات مهمی پیرامون وجود وی مطرح شده است (به عنوان نمونه نک: جلالی، ۱۳۸۲: ۱۲۱).

اما مهم‌ترین نکته درباره اصالت روایات سلیم بن قیس و پرداختن به کتاب وی، توجه به این نکته است که روایات منسوب و منقول از سلیم چه از نظر متن و موضوع روایات و چه از نظر اسناد یکسان نیستند. اگر به این مهم توجه نشود، به نظر می‌رسد نتایج بررسی شخصیت سلیم و نیز بررسی کتاب وی و حواشی پیرامون زندگی او دچار انحراف بزرگی خواهد شد. بنابراین لازم است به اجمال درباره تفاوت و انواع روایات سلیم این نکات را مد نظر قرار دهیم:

الف) احادیث کتاب‌های منسوب به سلیم که مطالبی همچون ارتداد اصحاب پیامبر ﷺ، صحیفه ملعونه و ماجرای عقبه، تشریح بدعت‌های خلفا، احراق بیت فاطمی، ماجرای سقیفه بنی ساعده، کفر شیخین، معرفی امام مهدی ﷺ و اینکه از نسل نهم امام حسین (علیه السلام) است (نک: سلیم، ۱۴۱۵ق، ج ۲: فهرست) را شامل می‌شود.

ب) احادیث کتاب‌های حدیثی، تاریخی و کلامی متفرقه که شامل منابع نخستین می‌شوند. از بررسی ۵۹ عنوان کتاب‌های مرتبط در قرن سوم و چهارم و پنجم، مشخص شد تنها در ۱۵ عنوان، نقلی از سلیم بن قیس آمده است که اغلب این نقل‌ها کوتاه و ارتباطی با کتاب سلیم ندارند (نک: استادی، ۱۳۹۹: ۳۵۱). جالب توجه است که بیش‌تر احادیث کتاب‌های ذکر شده در این قرن‌ها پیرامون اخلاق، فضائل یا تعداد امامان و امامت ایشان و فقه هستند و از موضوعاتی مثل مطاعن و مثالب خلفا یا تاریخ حوادث خاص که در کتاب‌های متأخر سلیم به وفور آمده است در کتاب‌های این قرون دیده نمی‌شود؛ با این که بسیاری از مطالب و موضوعات کتاب‌های قرن‌های سوم و

چهارم و پنجم با موضوعات کتاب‌های کنونی سلیم مرتبط است (همان).

درباره چند و چون انتساب و موضوع بودن یا نبودن کتاب سلیم، مباحثی در چندین کتاب و مقاله به صورت مستقل و غیرمستقل مطرح شده است (نک: استادی، ۱۴۰۰ پ: ۱۳۳-۱۸۴) اما در این مطالعات، به مشکلات اسناد نسخه‌های خطی کتاب سلیم هیچ توجهی نشده است و اکنون لازم است تا در یک مطالعه جدید به این بعد از کار هم توجه شود.

بنابراین اکنون ضمن بررسی این پرسش‌های مقدماتی که آیا نسخه‌های خطی کتاب کنونی سلیم بن قیس از نظر اسناد باهم هماهنگ و نسبت اسناد ابتدای نسخه‌ها و نیز اسناد داخلی روایات این نسخ خطی چگونه‌اند؟ این پرسش اساسی نیز باید بررسی شود که آیا اسناد نسخ خطی، اصالت و اعتبار دارند یا ندارند؟

برای بررسی این سؤالات ابتدا نسخه‌های خطی کتاب سلیم و اسناد موجود در نسخه‌ها، گردآوری، مطالعه و دسته‌بندی شد و سپس مورد تجزیه و تحلیل و قرار گرفت.

۱. اسناد احادیث نسخه‌های خطی کنونی

در بررسی جدید، مشخص شد ۴۹ نسخه فیزیکی از انواع شکل‌های کتاب‌های منسوب به سلیم شناسایی شده و اطلاعات کتابشناختی از آنها در دسترس است؛ البته ۱۵ نسخه فیزیکی، شامل دو مدل از کتاب‌های منسوب به سلیم هستند که اگر آنها را جداگانه محاسبه کنیم، شمار «نسخه مدل»‌های منسوب به سلیم به ۶۴ می‌رسد (نک: استادی، ۱۳۹۹ ت: ۱۴۵-۱۸۸). اکنون به ترتیب قدمت و ظهور اسناد نسخه‌های خطی، آنها گزارش و جمع‌بندی می‌شوند:

۱-۱. گزارش اسناد احادیث نسخه‌های خطی

۱-۱-۱. سند حسن دینوری (ابتدای نسخه)

متن سند حسن دینوری، عبارت است از: حدثنا الحسن بن ابی یعقوب الدینوری قال حدثنا ابراهیم بن عمر الیمانی قال حدثنی عمی عبدالرزاق بن همام الصنعانی عن ابيه عن ابان بن ابی عیاش قال ... (سلیم، ۹۱۸ق: برگ ۶).

در واقع این سند، سند کتاب یا نسخه نیست؛ بلکه سند ابتدای احادیث است. اسناد حسن دینوری، در برخی مواقع و در برخی نسخه‌های خطی یا در ابتدای برخی احادیث، ممکن است با تفاوت و یا با افتادگی ذکر شده باشند.

۱-۱-۲. اسناد داخلی ابتدای احادیث (حسن دینوری)

جدای از یک سند کلی که در ابتدای برخی نسخه‌های منسوب به سلیم، آمده است، در برخی نسخه‌ها، اسنادی نیز ابتدای بعضی احادیث داخلی کتاب درج شده‌اند که متفاوت از سند ابتدا و کلی نسخه است (سلیم، ۹۱۸ق: برگ ۸).^۱

۱-۱-۳. سند محمد بن صبیح

این سند به عنوان سند کلی پشتیبانی کننده کتاب ارائه شده و عبارت است از:

«حدثنی أبو طالب محمد بن صبیح بن رجاء بدمشق سنة اربع و ثلاثین و ثلثمائه قال أخبرنی أبو عمرو عصمه بن أبی عصمه البخاری قال حدثنا أبو بکر أحمد بن المنذر بن أحمد الصنعانی بصنعاء شیخ صالح مأمون جاز إسحاق بن إبراهیم الدبری قال حدثنا أبو بکر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعانی الحمیری قال: حدثنا أبو عمرو معمر بن راشد البصری قال دعانی أبان بن أبی عیاش...» (سلیم، ۱۰۵۹ق: برگ ۱؛ شماره گذاری

۱. نیز نک: نسخه ۲/۱۹۹ تاریخ ۱۰۹۳ق؛ نسخه ۴۷/۱۲ تاریخ قرن ۱۱؛ نسخه ۸۰۸/۶۸ تاریخ ۱۲۸۲ق؛ نسخه ۴۳۷۸ تاریخ قرن ۱۳؛ نسخه ۶۶۹ تاریخ قرن ۱۳؛ نسخه ۲/۵۵۲ تاریخ ۱۳۰۶ق؛ نسخه ۷۶۹۹ تاریخ ۱۳۱۰ق؛ نسخه ۲/۱۷۸ تاریخ ۱۳۲۰ق؛ نسخه ۱/۸۷ تاریخ ۱۳۳۷ق؛ نسخه ۳۰/۸۱ تاریخ ۱۳۴۶ق؛ نسخه ۱۶۹۵ تاریخ ۱۳۵۴ق؛ نسخه ۱/۳۶۰ تاریخ ۱۳۵۸ق؛ نسخه ۷/۲۲۴ تاریخ ۱۳۶۰ق.

مدادی نسخه مجموعه، ۷۴).

سند فوق، در بیشترین نسخه‌های خطی و در حالات مختلفی درج شده است؛ چه به تنهایی، چه به همراه اسناد داخلی و چه در برگ‌های نونویس اضافه شده به نسخه‌های خطی منسوب به سلیم؛ فقط در نسخه‌های متأخر، یعنی نسخه‌های دوران علامه مجلسی به بعد که سندشان منسوب به شیخ طوسی است، این اسناد اغلب حذف شده‌اند.

۴-۱-۱. اسناد داخلی ابتدای برخی احادیث (عصمه و منذر)

در بررسی برخی نسخه‌ها ما می‌بینیم که جدای از یک سند کلی در ابتدای کتاب، آمده است، اسنادی نیز در آغاز برخی احادیث داخلی کتاب درج شده است که در اکثر موارد تفاوت و افتادگی‌هایی به نسبت سند ابتدایی و کلی نسخه دارد (نک: سلیم، نسخه ۳۷۶۳۳ تاریخ ۱۰۵۹؛ نسخه ۲۲۰۰ تاریخ ۱۲۵۲؛ نسخه ۱۱۶۶/۱ تاریخ ۱۲۶۹).

۵-۱-۱. سند منسوب به شیخ طوسی (بدون واسطه)

شایان توجه است که حدود ۱۵ نسخه از ۴۹ نسخه خطی سلیم بدون سند و فقط هفت نسخه خطی دارای سند است که اسناد آن منسوب به شیخ طوسی است؛ که در واقع همه آنها از نسخه شیخ حر عاملی (سلیم، ۱۰۸۷ ق: برگ ۱؛ شماره گذاری مدادی نسخه، ۱۶۸) نسخه‌برداری شده‌اند و نسخه شیخ حر نیز از روی نسخه ۱۰۸۱ ق کتابخانه مرعشی نگاشته شده است (نک: سلیم، ۱۰۸۱ ق: برگ ۱).

این مدل نسخه جدید، هم از نظر ساختار و ترتیب احادیث و هم از نظر اسناد ابتدایی نسخه کتاب با نسخه‌های پیش از خود متفاوت است. همچنین اسناد داخلی احادیث نیز که در نسخه‌های سنددار پیشین وجود داشت، حذف شده‌اند.

اولین نسخه خطی که دارای این نوع سند است، نسخه خطی کتابخانه مرعشی (حاشیه شده توسط علامه مجلسی) به تاریخ ۱۰۸۱ قمری است که دو سند جدید در ابتدای

نسخه به صورت نونویس و غیر اصیل از متن اصلی، اضافه شده است. یکی سند طریق طوسی در کتاب الفهرست و دیگری سندی که در جای دیگری یافت نشد (و از این پس به نسخه‌های بعدی نیز سرایت کرده است):

[الف] حَدَّثَنَا أَبُو أَبِي جَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ وَمُحَمَّدَ بْنِ أَبِي الْقَسَمِ الْمَلْقَبِ بِمَاجِيلَوْبَةَ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ عَلِيٍّ الصِّرَفِيِّ عَنْ حَمَّادَ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ أَبِي أَبِي عِيَّاشٍ عَنْ سَلِيمٍ.

[ب] قَالَ الشَّيْخُ أَبُو جَعْفَرٍ وَأَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْغَضَائِرِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا هَرُونَ بْنُ مُوسَى بْنِ أَحْمَدَ التَّلْعَكْبَرِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ هَمَّامِ بْنِ سَهِيلٍ قَالَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيُّ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدٍ وَمُحَمَّدَ بْنِ الْحُسَيْنِ ابْنِ أَبِي الْخَطَّابِ وَأَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ عَمْرِ بْنِ أَدِيْنَه عَنْ ابْنِ أَبِي سَلِيمٍ (همان).

این دو سند، تا پیش از این نسخه، در هیچ‌کدام از نسخ قبلی کتاب‌های منسوب به سلیم نیامده است (و اگر آمده باشد، اصیل نیست یعنی به صورت نونویس در نسخه افزوده شده‌اند).

۱-۱-۶. سند با واسطه منسوب به شیخ طوسی

در نسخه‌های بعد از تاریخ ۱۰۸۱ ق که از گروه الف نسخه‌های ۴۸ حدیثی (مدل ۷) هستند، جدای از دو سند قبل منسوب به شیخ طوسی، اسناد راویان تا شیخ طوسی نیز افزوده شده‌اند که اولین نسخه خطی آن، نسخه شیخ حر عاملی است در کتابخانه حکیم (با شماره ۳۱۶/۶) به تاریخ ۱۰۸۷ قمری (چون خطاط فارسی زبان بوده، مغلوط نوشته شده است) و عبارت است از:

«أَخْبَرَنِي الرَّئِيسُ الْعَفِيفُ أَبُو التَّقِيِّ هَبَةُ اللَّهِ بْنُ نَمَّا بْنِ عَلِيٍّ بْنِ حَمْدُونَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَرَأَهُ عَلَيْهِ بَدَانُ بِحَلَّةِ الْجَامِعِينَ فِي جُمُعَةِ الْأُولَى سَنَةِ خَمْسٍ وَسِتِينَ وَخَمْسَمِائَةٍ قَالَ

حدّثنی الشیخ الأمین العالم أبو عبد الله الحسین بن احمد بن طحّال المقدادی المجاور قراة علیه بمشهد مولانا امیر المؤمنین صلوات الله علیه سنة عشرين وخمسماية قال حدّثنا الشیخ المفید أبو علی الحسین بن محمّد الطوسی رضی الله عنه فی رجب سنة نستعین وأربعماية وأخبرنی الشیخ الفقیه أبو عبد الله الحسن بن هبة الله بن رطبة عن الشیخ المفید أبی علی عن والده فیما سمعته یقرا علیه بمشهد مولانا السبط الشهید أبی عبد الله الحسین بن علی صلوات الله علیه فی المحرم سنة ستین وخمسماية.

و أخبرنی الشیخ المقرئ أبو عبد الله محمّد بن الكال عن الشریف الجلیل نظام الشرف أبی الحسن القرینی عن ابن شهریار الخازن عن الشیخ أبی جعفر الطوسی

و أخبرنی الشیخ الفقیه أبو عبد الله محمّد بن علی بن شهر آشوب قراة علیه بحلّة الجامعین فی شهور سنة سبع وستین وخمسماية عن جدّه شهر آشوب عن الشیخ السعید أبی جعفر محمد بن الحسن الطوسی رضی الله عنه قال ...

در ادامه همان دو سند قبل آمده است (سلیم، ۱۰۸۷ ق؛ برگ ۱؛ شماره گذاری مدادی نسخه، ۱۶۸).

این اسناد تا شیخ طوسی، از کتاب المزار کبیر ابن مشهدی به اسناد نسخه مجلسی افزوده و در نسخه شیخ حر عاملی درج شده است و بعداً پیرامون آن سخن خواهیم گفت.

۲-۱. جمع بندی اسناد نسخه‌های خطی

اسناد نسخه‌های کتاب‌های منسوب به سلیم این گونه هستند: برخی تک سند و برخی دو سند و یا بیشتر، که درهم در آنها درج شده‌اند. بنابراین وضعیت انواع اسناد این نسخه‌ها از این قرار است:

۱. نسخه‌های بی سند

۲. نسخه‌های با سند حسن دینوری (سند ابتدایی نسخه بعلاوه سند ابتدای احادیث)

۳. نسخه‌های با سند محمد بن صبیح (سند ابتدایی نسخه بعلاوه سند ابتدای احادیث)

۴. نسخه‌های با سند محمد بن صبیح و نیز سند ابتدایی حسن دینوری

۵. نسخه‌های با سند محمد بن صبیح و نیز سند حسن دینوری، ابتدایی و داخلی

۶. نسخه‌های با سند محمد بن صبیح بعلاوه سند منسوب به شیخ طوسی

۷. نسخه‌های با سند محمد بن صبیح بعلاوه سند منسوب به شیخ طوسی و نیز اسناد

داخلی ابتدای برخی احادیث از حسن دینوری

۸. نسخه‌های با سند منسوب به شیخ طوسی؛ بدون اسناد دیگر

۹. نسخه با سند صبیح و نیز سند دینوری، بعلاوه سند منسوب به شیخ طوسی (نک:

استادی، ۱۴۰۱ ب: ۱۲۸)^۱

۱. علامت سؤالی که در خانه‌های خالی جداول مقاله آمده‌اند، به این معنی هستند که، راوی در آن طبقه، دارای افتادگی و ارسال است؛ و یا این که فاصله زمانی میان دوران حیات راوی طبقه قبل و طبقه بعد، دارای ابهام است.

کل اسناد (ابتدای نسخ و ابتدای برخی احادیث داخلی نسخ) موجود در نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم بن قیس									
عنوان سند	۴۰۰+ قمری	۳۷۵+ قمری	۳۲۵+ قمری	۳۰۰+ قمری	۲۷۵+ قمری	۲۵۰+ قمری	۲۲۵+ قمری	۲۰۰+ قمری	۱۷۵+ قمری
حسن دینوری (۱)	ارسال طویل	ارسال طویل	ارسال طویل	حسن بن ابی یعقوب دینوری (مجهول ۴)	؟	؟	؟	؟	ابراهیم بن عمر الیمانی (۱۷۵م) معمر بن راشد (۱۵۲م)
حسن دینوری (۲)	ارسال طویل	ارسال طویل	ارسال طویل	حسن بن ابی یعقوب دینوری (مجهول ۴)	؟	؟	ابراهیم بن عمر الیمانی (۱۷۵م) طبقه اشباه است	عبدالرزاق بن همام بن نافع (۲۱۱م)	همام بن نافع الحمیری صنعانی (۴م)
حسن دینوری (۳)	ارسال طویل	ارسال طویل	ارسال طویل	حسن بن ابی یعقوب دینوری (مجهول ۴)	؟	؟	ابراهیم بن عمر الیمانی (۱۷۵م) طبقه اشباه است	عبدالرزاق بن همام بن نافع (۲۱۱م)	؟
حسن دینوری (۴)	ارسال طویل	ارسال طویل	ارسال طویل	حسن بن ابی یعقوب دینوری (مجهول ۴)	؟	؟	عبدالله بن عمر الیمانی (۱۶۲م)	عبدالرزاق بن همام بن نافع (۲۱۱م)	همام بن نافع الحمیری صنعانی (۴م)
حسن دینوری (۵)	ارسال طویل	ارسال طویل	ارسال طویل	حسن بن ابی یعقوب دینوری (مجهول ۴)	؟	؟	؟	عبدالرزاق بن همام بن نافع (۲۱۱م)	همام بن نافع الحمیری صنعانی (۴م)
محمد بن صبیح (۱)	ارسال طویل	ارسال طویل	ابوبلاب، محمد بن صبیح بن رماه (التقی) (مجهول ۳۳۳م)	؟	ابو عمرو عصمه بن ابی عصمه البخاری (مجهول ۴)	ابوبکر احمد بن المثنی بن احمد صنعانی (مجهول ۴)	؟	ابوبکر عبدالرزاق ابن همام بن نافع الحمیری (۲۱۱م)	معمر بن راشد (۱۵۲م)
(۲)	ارسال طویل	ارسال طویل	ارسال طویل	ارسال طویل	ارسال طویل	ابوبکر احمد بن المثنی بن احمد صنعانی (مجهول ۴)	؟	ابوبکر عبدالرزاق ابن همام بن نافع الحمیری (۲۱۱م)	معمر بن راشد (۱۵۲م)
(۳)	ارسال طویل	ارسال طویل	ارسال طویل	ارسال طویل	ارسال طویل	-	-	ابوبکر عبدالرزاق ابن همام بن نافع الحمیری (۲۱۱م)	معمر بن راشد (۱۵۲م)
منسوب به شیخ طوسی (۱)	این ابی جید (۴۰۰ز)	؟	محمد بن الحسن بن احمد بن ابی القاسم ماجلیوه (۴)	؟	؟	محمد بن علی الصیرفی (۴)	؟	حماد بن عیسی (۲۰۹م)	؟
منسوب به شیخ طوسی (۲)	ابو عبدالله حسن بن عبدالله القناری (۴۱۱م)	ابو محمد هارون بن موسی بن احمد التلمکری (۳۸۵م)	علی بن همام بن سهل (۳۳۶م)	عبدالله بن جعفر الحمیری (۳۷۰ ز)	یعقوب بن یزید (۳۷۸م) و محمد بن الحسن بن ابی الخطاب (۱۶۲م) و احمد بن محمد بن عیسی (۳۸۰ ز)	؟	؟	محمد بن ابی عمیر (۲۱۱م)	عمر بن ازبیه (۱۷۲م)

۲. بررسی اسناد قدیمی نسخه‌های خطی (دینوری و صبیح)

اشاره شد که قدیمی‌ترین نسخه موجود از کتاب‌های منسوب به سلیم، نسخه کتابخانه مرعشی (شماره ۱/۱۳۲۵۲) به تاریخ ۹۱۸ ق و با سند «حسن دینوری» است. همچنین، از حدود ۳۴ نسخه خطی سنددار، ۲۳ نسخه خطی، دارای اسناد «محمد بن صبیح» هستند که بیشترین نسخه در بین اسناد نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم را شامل می‌شوند و این دو نوع سند، اسناد متقدم نسخه‌های خطی منسوب به سلیم به‌شمار می‌روند.

۱-۲. بررسی وضعیت شکلی اسناد قدیمی و اشکالات آن

اشکالات شکلی هر کدام از اسناد حسن دینوری و محمد بن صبیح را جداگانه طرح می‌کنیم؛ هر چند که غالب این اشکالات میان هر دو سند، مشترک‌اند.

۱-۱-۲. اشکالات شکلی اسناد حسن بن دینوری

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، اسناد با عنوان دینوری، شامل دو دسته اسناد ابتدای نسخه و اسناد داخلی می‌شوند. این دو دسته اسناد، در مواردی مشابه و در مواردی کمی متفاوت‌اند؛ بنابراین برای بررسی بهتر و دقیق‌تر اسناد دینوری، این دو دسته را جداگانه طرح و بررسی می‌نماییم:

الف. اشکالات اسناد ابتدای نسخه‌های خطی (حسن بن دینوری)

برخی اشکالات و ابهامات در سند ابتدای نسخه‌های منتهی به حسن دینوری

یکم، ارسال طویل:

حسن دینوری، فردی مجهول است؛ ولی احتمالاً تاریخ حیاتش با توجه به راویان قبلی و منتهی شدن آنها به وی مربوط به قرن سوم یا اوایل قرن چهارم باشد؛ بنابراین تا قرن سوم قمری، هیچ راوی در اسناد این مدل از سندها وجود ندارد و این اسناد نسخ خطی، شامل ارسال طویل تا شخص دینوری می‌باشند.

دوم، افتادگی میان راویان:

در تمامی انواع اسناد منسوب به حسن دینوری، افتادگی در ثبت راویان میان اسناد دیده می‌شود؛ یعنی هیچکدام از ۵ نوع سند دینوری موجود در نسخه‌های خطی، اتصال کامل راویان در میان طبقات خود ندارند.

ترتیب اسناد درست (احتمالی) که در نسخه موجود نیست						
ردیف	حدود ۳۰۰ قمری	حدود ۲۲۵ قمری	حدود ۲۰۰ قمری	حدود ۱۷۵ قمری	حدود ۱۵۰ قمری	حدود ۱۲۵ قمری
۱	حسن دینوری (م؟)	؟	عبدالرزاق بن همام (م ۲۱۱)	ابراهیم بن عمر (م؟)	معمر بن راشد (م ۱۵۳)	ابان عن سلیم
۲	حسن دینوری (م؟)	؟	عبدالرزاق بن همام (م ۲۱۱)	همام بن نافع (م؟)	معمر بن راشد (م ۱۵۳)	ابان عن سلیم
انواع اسناد موجود در نسخه خطی از حسن بن ابی یعقوب دینوری						
۱	حسن دینوری (م؟)	؟	؟	ابراهیم بن عمر الیمانی (م؟)	معمر بن راشد (م ۱۵۳)	ابان عن سلیم
۲	حسن دینوری (م؟)	ابراهیم بن عمر الیمانی (اشتباه است)	عبدالرزاق بن همام (م ۲۱۱)	همام بن نافع (م؟)	؟	ابان عن سلیم
۳	حسن دینوری (م؟)	ابراهیم بن عمر الیمانی (اشتباه است)	عبدالرزاق بن همام (م ۲۱۱)	؟	؟	ابان عن سلیم
۴	حسن دینوری (م؟)	عبدالله بن عمر الیمانی (اشتباه است)	عبدالرزاق بن همام (م ۲۱۱)	همام بن نافع (م؟)	؟	ابان عن سلیم
۵	حسن دینوری (م؟)	؟	عبدالرزاق بن همام (م ۲۱۱)	همام بن نافع (م؟)	؟	ابان عن سلیم

سوم، جابه‌جایی راویان:

در چهار نوع از پنج نوع سند دینوری، میان حسن دینوری و راوی سوم، شخص ابراهیم بن عمر الیمانی حضور دارد؛ که از نظر تاریخی نباید در آن طبقه قرار داشته باشد. طبق اسناد دیگر ابراهیم بن عمر یمانی، طبقه وی با یک فاصله باید به شخص ابان بن ابی عیاش برسد. (برای توجه بهتر و بیشتر، جدول درست و غلط حسن دینوری در این مورد در جدول قبل و اسناد دیگر ابراهیم بن عمر یمانی در اسناد منابع حدیثی دیگر در صفحه بعد درج شده است تا با تطبیق این اسناد، به قرارگیری اشتباه مکان اسم ابراهیم بن عمر در سند حسن دینوری پی ببریم).

۱	کتاب	۳۲۵ قمری	۳۰۰ قمری	۲۷۵ قمری	۲۵۰ قمری	۲۲۵ قمری	۲۰۰ قمری	۱۷۵ قمری	۱۵۰ قمری	۱۲۵ قمری	۷۶ قمری
۱	اصول کافی (ریک حدیث)	محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۴۹)	عده من اصحابنا	احمد بن محمد (م ۲۸۰ یا ۲۷۳)	؟	؟	عثمان بن عیسی (م ۲۰۲)	؟	عمر بن اذینه (م ۱۲۸)	ابان بن ابی عیاش (م ۱۲۸)	سلیم بن قیس
۲	اصول کافی (ریک حدیث)	محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۴۹)	علی بن محمد (۴)	؟	احمد بن هلال (م ۲۶۷)	؟	عمیر بن ابی عمیر (م ۲۱۷)	؟	عمر بن اذینه (م ۱۲۸)	ابان بن ابی عیاش (م ۱۲۸)	سلیم بن قیس
۳	اصول کافی (ریک حدیث)	محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۴۹)	محمد بن یحیی (م ؟)	احمد بن محمد (م ۲۸۰ یا ۲۷۳)	؟	؟	محمد بن ابی عمیر (م ۲۱۷)	؟	عمر بن اذینه (م ۱۲۸)	ابان بن ابی عیاش (م ۱۲۸)	سلیم بن قیس
۴	اصول کافی (ریک حدیث)	محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۴۹)	محمد بن یحیی (م ؟)	احمد بن محمد بن عیسی (م ۲۸۰)	؟	؟	حماد بن عیسی (م ۲۰۹)	؟	عمر بن اذینه (م ۱۲۸)	ابان بن ابی عیاش (م ۱۲۸)	سلیم بن قیس
۵	اصول کافی (ریک حدیث)	محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۴۹)	علی بن ابراهیم بن هاشم (م ۳۰۷)	ابراهیم بن هاشم (م ؟)	؟	؟	حماد بن عیسی (م ۲۰۹)	ابراهیم بن عثمان (م ۱۸۳)	؟	؟	سلیم بن قیس
۶	اصول کافی (ریک حدیث)	محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۴۹)	علی بن ابراهیم بن هاشم (م ۳۰۷)	ابراهیم بن هاشم (م ؟)	؟	؟	حماد بن عیسی (م ۲۰۹)	؟	عمر بن اذینه (م ۱۲۸)	ابان بن ابی عیاش (م ۱۲۸)	سلیم بن قیس
۷	اصول کافی (دو حدیث)	محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۴۹)	علی بن ابراهیم بن هاشم (م ۳۰۷)	ابراهیم بن هاشم (م ؟)	؟	؟	حماد بن عیسی (م ۲۰۹)	ابراهیم بن عثمان (م ۱۸۳)	عمر بن اذینه (م ۱۲۸)	ابان بن ابی عیاش (م ۱۲۸)	سلیم بن قیس
۸	اصول کافی (چهار حدیث)	محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۴۹)	علی بن ابراهیم بن هاشم (م ۳۰۷)	ابراهیم بن هاشم (م ؟)	؟	؟	حماد بن عیسی (م ۲۰۹)	ابراهیم بن عثمان (م ۱۸۳)	؟	ابان بن ابی عیاش (م ۱۲۸)	سلیم بن قیس
۹	اصول کافی (دو حدیث)	محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۴۹)	علی بن ابراهیم بن هاشم (م ۳۰۷)	ابراهیم بن هاشم (م ؟)	؟	؟	حماد بن عیسی (م ۲۰۹)	ابراهیم بن عثمان (م ۱۸۳)	؟	؟	سلیم بن قیس
۱۰	الفهرست و الغیبة طوسی (ریک حدیث)	محمد بن الحسن ابن احمد بن الولید (م ۳۴۳)	القاسم ماخضونه (م ؟)	؟	محمد بن علی الصیرفی (م ؟)	؟	حماد بن عیسی (م ۲۰۹)	ابراهیم بن عثمان (م ۱۸۳)	؟	ابان بن ابی عیاش (م ۱۲۸)	سلیم بن قیس
۱۱	مختصر اثبات الرجعة	-	-	-	منسوب به فضل بن شاذان (م ۲۶۰)	محمد اسماعیل بن بزيع (م ؟)	حماد بن عیسی (م ۲۰۹)	ابراهیم بن عثمان (م ۱۸۳)	؟	ابان بن ابی عیاش (م ۱۲۸)	سلیم بن قیس
۱۲	کمال الدین صدوق	محمد بن الحسن ابن احمد بن الولید (م ۳۴۳)	الصادق (م ۲۹۰)	احمد بن محمد بن عیسی (م ۲۸۰ یا ۲۷۳)	حسین بن سعید (م ۲۵۴)	؟	حماد بن عیسی (م ۲۰۹)	ابراهیم بن عثمان (م ۱۸۳)	ابان بن ابی عیاش (م ۱۲۸)	ابان بن ابی عیاش (م ۱۲۸)	سلیم بن قیس
۱۳	کمال الدین صدوق	محمد بن الحسن ابن احمد بن الولید (م ۳۴۳)	الصادق (م ۲۹۰)	احمد بن محمد بن عیسی (م ؟)	حسین بن سعید (م ۲۵۴)	؟	حماد بن عیسی (م ۲۰۹)	ابراهیم بن عثمان (م ۱۸۳)	ابان بن ابی عیاش (م ۱۲۸)	ابان بن ابی عیاش (م ۱۲۸)	سلیم بن قیس
۱۴	عیون المعجزات	ابن عیاش الجوهري (م ۲۰۱)	عبدالله الایباری (م ؟)	محمد بن زید تستری (م ؟)	محمد بن علی الصیرفی (م ؟)	؟	؟	؟	عمر بن اذینه (م ۱۲۸)	ابان بن ابی عیاش (م ۱۲۸)	سلیم بن قیس
۱۵	نسخه خطی سلیم سند دینوری	؟	حسن بن ابی یعقوب دینوری (مجهول ؟)	؟	؟	ابراهیم بن عمر البیانی (م ؟)	عبد الرزاق ابن همام (م ۲۱۱)	همام بن نافع (م ؟)	معمّر بن راشد (م ۱۵۲)	ابان بن ابی عیاش (م ۱۲۸)	سلیم بن قیس

۱	بصائر البرجات حدیث دوم	۳۵۰ قمری	-	محمّد بن حسن الصقار (م ۳۹۰)	۳۷۵ قمری	احمد بن محمد بن عیسی (۲۸۰ ز)	۲۵۰ قمری	حسین بن سعید (۲۵۴ ز)	۲۰۰ قمری	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	۱۷۵ قمری	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۵۰ قمری	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ م یا ۱۲۸ م)	۷۶ قمری	سلیم بن قیس
۲	کمال الدین طریق اول	۳۸۱ م الحسن ابن احمد بن الولید (۳۳۳ م)	⇔	محمّد بن حسن الصقار (م ۳۹۰)	احمد بن محمد بن عیسی (۲۸۰ ز)	حسین بن سعید (۲۵۴ ز)	۲۵۰ قمری	حسین بن سعید (۲۵۴ ز)	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۷۵ قمری	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۵۰ قمری	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ م یا ۱۲۸ م)	۷۶ قمری	سلیم بن قیس
۳	مافیه منقبة محمّد بن احمد بن علی بن ابی شاذان قیس (م و نیز مقلد خوارزمی)	؟	حسن بن علی بن عبدالله الطولی الطبری (مجهول)	احمد بن عبدالله (۵)	احمد بن محمد (۲۸۰ ز)	محمّد بن عیسی (۲۵۴ ز)	۲۵۰ قمری	محمّد بن عیسی (۲۵۴ ز)	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۷۵ قمری	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۵۰ قمری	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ م یا ۱۲۸ م)	۷۶ قمری	سلیم بن قیس
۴	الخصال طریق سوم	شیخ صدوق (۳۸۱ م)	علی بن الحسن بن بابویه قی (۳۳۹ م)	علی بن ابراهیم بن هاشم (۳۰۷)	ابراهیم بن هاشم (۵)	؟	؟	؟	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۷۵ قمری	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۵۰ قمری	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ م یا ۱۲۸ م)	۷۶ قمری	سلیم بن قیس
۵	اصول کافی (دو حدیث)	-	محمّد بن یعقوب کلبی (م ۳۴۹)	علی بن ابراهیم بن هاشم (۳۰۷)	ابراهیم بن هاشم (۵)	؟	؟	؟	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۷۵ قمری	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۵۰ قمری	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ م یا ۱۲۸ م)	۷۶ قمری	سلیم بن قیس
۶	اصول کافی (چهار حدیث)	-	محمّد بن یعقوب کلبی (م ۳۴۹)	علی بن ابراهیم بن هاشم (۳۰۷)	ابراهیم بن هاشم (۵)	؟	؟	؟	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۷۵ قمری	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۵۰ قمری	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ م یا ۱۲۸ م)	۷۶ قمری	سلیم بن قیس
۷	اصول کافی (دو حدیث)	-	محمّد بن یعقوب کلبی (م ۳۴۹)	علی بن ابراهیم بن هاشم (۳۰۷)	ابراهیم بن هاشم (۵)	؟	؟	؟	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۷۵ قمری	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۵۰ قمری	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ م یا ۱۲۸ م)	۷۶ قمری	سلیم بن قیس
۸	القهوستان ۳ حدیث الذهبیه ۳ شیخ طوسی (۳۶۰ م)	ابن ابی حنیف (۳۰۸) محمّد بن الحسن ابن احمد بن الولید (۳۴۳ م)	محمّد بن ابی القاسم ماجلیویه (۵)	؟	؟	محمّد بن علی الصیرفی (۵)	۲۵۰ قمری	محمّد بن علی الصیرفی (۵)	حداد بن عیسی (۲۰۹ م) و عثمان بن عیسی (۲۰۳ ز)	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۷۵ قمری	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۵۰ قمری	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ م یا ۱۲۸ م)	۷۶ قمری	سلیم بن قیس
۹	کمال الدین طریق سوم و خصال	شیخ صدوق (۳۸۱ م) عن محمد بن الحسن ابن احمد بن الولید (۳۳۳ م)	⇔	محمّد بن حسن الصقار (م ۳۹۰)	محمّد بن یزید (ظ ۲۷۹) احمد بن ابراهیم بن هاشم (۵)	؟	؟	؟	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۷۵ قمری	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۵۰ قمری	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ م یا ۱۲۸ م)	۷۶ قمری	سلیم بن قیس
۱۰	عیون المعجزات حسین بن عبد الوهاب	؟	ابن عیاش الجوهری (۴۰۱ م)	ابو طالب عبدالله ابن الانباری (۴)	ابوالحسن محمد بن زید التستری (۵)	محمّد بن علی الصیرفی (۵)	۲۵۰ قمری	محمّد بن علی الصیرفی (۵)	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۷۵ قمری	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۵۰ قمری	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ م یا ۱۲۸ م)	۷۶ قمری	سلیم بن قیس
۱۱	نسخه خطی سلیم نوع د	-	-	حسن بن ابی یعقوب دینوری (مجهول؟)	؟	؟	؟	؟	عبدالرزاق ابن همام (۲۱۱ م) عن همام بن نافع (۶ م)	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۷۵ قمری	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۵۰ قمری	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ م یا ۱۲۸ م)	۷۶ قمری	سلیم بن قیس
۱۲	اصول کافی (یک حدیث)	-	محمّد بن یعقوب کلبی (م ۳۴۹)	علی بن ابراهیم بن هاشم (۳۰۷)	ابراهیم بن هاشم (۵)	؟	؟	؟	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۷۵ قمری	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۵۰ قمری	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ م یا ۱۲۸ م)	۷۶ قمری	سلیم بن قیس
۱۳	رجال کشی (۲) عن ابی سلیم شیخ طوسی (۳۶۰ م)	-	محمّد بن عمر کشی (م حدود ۳۴۰)	البرائی (۵)	الحسن بن الحسن (۵)	کیسان (۵)	الحسن بن علی بن کیسان (۵)	عمر الیهانی (۵) استحاق بن ابراهیم بن (۵)	؟	؟	۱۷۵ قمری	ابراهیم بن عمر الیهانی (۶ م)	۱۵۰ قمری	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ م یا ۱۲۸ م)	۷۶ قمری	سلیم بن قیس

ب. اشکالات اسناد داخلی نسخه‌های خطی (حسن بن دینوری)

با جستجو و جمع‌آوری اسناد داخلی دینوری و حذف مکررات، به یک خلاصه اسناد و جمع‌بندی اسناد نهایی تمامی اسناد داخلی منسوب به دینوری و نسخه‌های مشابه یکدیگر مطابق جدول ذیل می‌رسیم:

خلاصه نهایی اسناد داخلی نسخ دارای سند دینوری						
۱	-	احمد بن المنذر	عبدالرزاق	-	معمّر	ابان عن سلیم
۲	الحسن بن ابی یعقوب الدینوری	-	عبدالرزاق	ایبه (همان بن نافع)	-	ابان عن سلیم
۳	الحسن بن ابی یعقوب الدینوری	-	عبدالرزاق ابن همام	ایبه (همان بن نافع)	-	ابان عن سلیم
۴	الحسن بن ابی یعقوب الدینوری	-	-	ابراهیم بن عمر الیمانی	معمّر	ابان عن سلیم
۵	الحسن بن ابی یعقوب الدینوری	ابراهیم بن عمر الیمانی	عبدالرزاق ابن همام	-	-	ابان عن سلیم
۶	الحسن بن ابی یعقوب الدینوری	ابراهیم بن عمر الیمانی	عبدالرزاق ابن همام	ایبه (همان بن نافع)	-	ابان عن سلیم
۷	الحسن بن ابی یعقوب الدینوری	عبدالله بن عمر الیمانی	عبدالرزاق ابن همام	ایبه (همان بن نافع)	-	ابان عن سلیم

اسناد جدول بالا، به وضوح اشکالاتی در ترتیب و چینش راویان دارد. اگر بخواهیم اسناد را به نوعی تصحیح کنیم و تمامی احتمالات ممکن را برای اسناد، صحیح در نظر بگیریم، به اسناد زیر خواهیم رسید:

جدول صحیح و احتمالات اسناد داخلی (دینوری)							
	۳۰۰ قمری	۲۲۵ قمری	۲۰۰ قمری	۱۷۵ قمری	۱۵۰ قمری	۱۲۵ قمری	۷۶ قمری
۱	-	احمد بن المنذر (مجهول ؟)	عبدالرزاق ابن همام (۲۱۱م)	-	معمّر بن راشد (۱۵۳م)	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸م یا ۱۳۸م)	سلیم بن قیس
۲	حسن دینوری (مجهول ؟)	-	عبدالرزاق ابن همام (۲۱۱م)	همان بن نافع	-	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸م یا ۱۳۸م)	سلیم بن قیس
۳	حسن دینوری (مجهول ؟)	-	-	ابراهیم بن عمر الیمانی (؟)	معمّر بن راشد (۱۵۳م)	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸م یا ۱۳۸م)	سلیم بن قیس
۴	حسن دینوری (مجهول ؟)	-	عبدالرزاق ابن همام (۲۱۱م)	ابراهیم بن عمر الیمانی (؟)	-	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸م یا ۱۳۸م)	سلیم بن قیس
۵	حسن دینوری (مجهول ؟)	عبدالله بن عمر الیمانی (؟)	عبدالرزاق ابن همام (۲۱۱م)	همان بن نافع	-	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸م یا ۱۳۸م)	سلیم بن قیس

این اسناد نیز، مشابه همان اشکالاتی را دارند که در صفحات قبل بیان شد، و در اینجا تکرار نمی‌شود.

۲-۱-۲. اشکالات شکلی اسناد محمد بن صبیح

سند منتهی به محمد بن صبیح نیز دارای اشکالات و ابهامات متعددی است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم؛ اما همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، این اسناد نیز شامل دو دسته اسناد ابتدای نسخه و اسناد داخلی هستند؛ بنابراین برای بررسی بهتر و دقیق‌تر اسناد صبیح، اشکالات این دو دسته اسناد را جداگانه طرح و بررسی می‌نماییم:

الف. اشکالات اسناد ابتدای نسخه‌های خطی (محمد بن صبیح)

جدای از ابهام در انتساب برخی راویان که توضیح آن در بخش قبل گذشت، اشکالات مشابه اسناد دینوری، بر اسناد محمد بن صبیح نیز وارد است:

یکم، عدم هماهنگی اسناد ابتدایی و داخلی:

اولین ابهام اسناد محمد بن صبیح، عدم هماهنگی این اسناد با اسناد داخلی احادیث کتاب‌های منسوب به سلیم است؛ به این معنی که اسناد داخلی درج شده احادیث از نوع سند حسن دینوری است؛ اما اسناد ابتدای کتاب که قرار است کل کتاب را پشتیبانی نماید، منسوب به محمد بن صبیح است.

دوم، ارسال طویل:

محمد بن صبیح، فردی ناشناخته است؛ ولی احتمالاً تاریخ حیات وی ۳۳۴ قمری است؛ بنابراین، تا قرن چهارم قمری، راویانی برای ارسال این مدل از سندها وجود ندارد و این اسناد نسخ خطی، شامل ارسال طویل تا شخص محمد بن صبیح می‌باشند.

سوم، افتادگی میان راویان:

در تمامی انواع اسناد منسوب به محمد بن صبیح، افتادگی در ثبت راویان میان اسناد دیده می‌شود؛ یعنی هیچکدام از سه نوع سند محمد بن صبیح موجود در نسخه‌های خطی، اتصال کامل راویان در میان طبقات خود ندارند (به جدول کل اسناد نسخ خطی که در ابتدای مقاله آمده است، توجه شود).

ب. اشکالات اسناد داخلی نسخه‌های خطی (عصمه و المنذر)

در گروه ب از مدل‌های نسخه‌های کتاب‌های منسوب به سلیم، سه نوع مدل وجود دارد که دو مدل آن دارای اسناد داخلی حسن دینوری و یک مدل دیگر، حاوی ۲۲ حدیث و دارای اسناد داخلی عصمه و منذر است.

با جستجو و جمع‌آوری اسناد داخلی ۵ نسخه با اسناد داخلی عصمه و منذر و حذف مکررات، به یک خلاصه اسناد و جمع‌بندی اسناد نهایی می‌رسیم:

خلاصه اسناد داخلی نسخ دارای سند عصمه و منذر						
۱	-	-	-	معر بن راشد (۱۵۳م)	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸م یا ۱۲۸م)	سلیم بن قیس (۹۰ یا ۷۶م)
۲	-	-	عبدالرزاق بن همام (۲۱۱م)	معر بن راشد (۱۵۳م)	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸م یا ۱۲۸م)	سلیم بن قیس (۹۰ یا ۷۶م)
۳	-	احمد بن المنذر الصنعانی (؟ مجهول)	عبدالرزاق بن همام (۲۱۱م)	معر بن راشد (۱۵۳م)	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸م یا ۱۲۸م)	سلیم بن قیس (۹۰ یا ۷۶م)
۴	-	احمد بن المنذر الصنعانی (؟ مجهول)	عبدالرزاق بن همام (۲۱۱م)	-	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸م یا ۱۲۸م)	سلیم بن قیس (۹۰ یا ۷۶م)
۵	-	احمد بن المنذر الصنعانی (؟ مجهول)	-	معر بن راشد (۱۵۳م)	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸م یا ۱۲۸م)	سلیم بن قیس (۹۰ یا ۷۶م)
۶	-	احمد بن المنذر الصنعانی (؟ مجهول)	عبدالرزاق بن همام (۲۱۱م)	معر بن راشد (۱۵۳م)	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸م یا ۱۲۸م)	سلیم بن قیس (۹۰ یا ۷۶م)
۷	عصمه بن ابی عصمه (؟ مجهول)	احمد بن المنذر الصنعانی (؟ مجهول)	عبدالرزاق بن همام (۲۱۱م)	معر بن راشد (۱۵۳م)	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸م یا ۱۲۸م)	سلیم بن قیس (۹۰ یا ۷۶م)
۸	عصمه بن ابی عصمه (؟ مجهول)	احمد بن المنذر الصنعانی (؟ مجهول)	عبدالرزاق بن همام (۲۱۱م)	-	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸م یا ۱۲۸م)	سلیم بن قیس (۹۰ یا ۷۶م)

این اسناد نیز اشکالاتی همانند همان اشکالاتی که در صفحات قبل بیان شد، دارد که برای عدم تکرار، ذکر نمی‌کنیم و به همان جا ارجاع می‌دهیم.

۲-۲. بررسی رجالی اسناد قدیمی نسخه‌های خطی

اگر از برخی افتادگی‌های طرق اسناد قدیمی نسخه‌های خطی سنددار صرف‌نظر کنیم، خلاصه کل اسناد قدیمی نسخ خطی کتاب‌های منسوب به سلیم، به این صورت است:

خلاصه کل اسناد قدیمی نسخ خطی سنددار						
۱	حسن دینوری (؟م)	؟	؟	ابراهیم بن عمر الیمانی (؟)	معمربن راشد (۱۵۳م)	ابان عن سلیم
۲	حسن دینوری (؟م)	ابراهیم بن عمر الیمانی (اشتباه است)	عبدالرزاق بن همام (۲۱۱م)	همام بن نافع (؟م)	؟	ابان عن سلیم
۳	حسن دینوری (؟م)	عبدالله بن عمر الیمانی (اشتباه است)	عبدالرزاق بن همام (۲۱۱م)	همام بن نافع (؟م)	؟	ابان عن سلیم
۴	محمد بن صبیح عن عصمة بن ابی عصمة (؟م)	احمد بن المنذر بن احمد الصنعانی (؟م)	عبدالرزاق بن همام (۲۱۱م)	؟	معمربن راشد (۱۵۳م)	ابان عن سلیم

همچنین اگر طرق اسناد قدیمی نسخه‌های خطی سنددار را تصحیح کنیم، رجال راویان و اسناد قدیمی نسخ خطی کتاب‌های منسوب به سلیم، به این صورت خواهد بود:

نتیجه تصحیح اسناد قدیمی نسخ خطی سنددار						
۳۲۵+ قمری	۲۷۵+ قمری	۲۵۰+ قمری	۲۰۰+ قمری	۱۷۵+ قمری	۱۵۰+ قمری	۱۲۵+ قمری
-	حسن دینوری (؟م)	؟	عبدالرزاق بن همام (۲۱۱م)	ابراهیم بن عمر (؟م) همام بن نافع (؟م)	معمربن راشد (۱۵۳م)	ابان عن سلیم
محمد بن صبیح (؟م)	عصمة بن ابی عصمة (؟م)	احمد بن المنذر بن احمد الصنعانی (؟م)	عبدالرزاق بن همام (۲۱۱م)	؟	معمربن راشد (۱۵۳م)	ابان عن سلیم

بررسی وضعیت رجالی راویان این دو طریق اسناد را در دو عنوان می‌توان طرح نمود:

یکم، مجهول و ناشناخته بودن راویان

جدای از این که در تعداد قابل توجه‌ای از نسخه‌های خطی منسوب به سلیم، اسامی برخی از راویان به اشتباه درج شده است؛ مثلاً نام ابان بن ابی عیاش، به ابان بن ابی العباس یا نام ابراهیم بن عمر، به عبدالله بن عمر تغییر یافته است که این اشتباهات نگارشی، موجب مجهول شدن هویت راویان می‌شود؛ افزون بر این برخی از راویان اسناد تصحیح شدهٔ نسخ خطی نیز، مجهول و ناشناس هستند.

به عنوان نمونه، در طریق اول، حسن دینوری و همام بن نافع، کاملاً مجهول هستند و از برخی دیگر نیز همانند ابراهیم بن عمر یمانی یا معمر بن راشد، اطلاعات قابل اعتنا و قابل توجه‌ای در منابع شیعی امامی نیامده است؛ هر چند که معمر بن راشد در منابع رجال عامه، شناخته شده و مشهور است (نک: استادی، ۱۳۹۹ ب: ۹۰). در طریق دوم نیز، ابوطالب محمد بن صبیح بن رجاء، ابو عمرو عصمه بن ابی عصمه البخاری و ابوبکر احمد بن المنذر بن احمد الصنعانی، کاملاً مجهول هستند و از برخی دیگر نیز همانند معمر بن راشد، همان طور که ذکر شد، اطلاعات قابل توجه‌ای در دست نیست.

دوم، ابهام در انتساب برخی راویان به سلیم

جدای از راویان ناشناخته (همانند ابراهیم بن عمر یمانی و همام بن نافع)، در انتساب برخی دیگر از راویان مرتبط و منقول از سلیم (همانند معمر بن راشد و ابن همام)، ابهامات جدی وجود دارد؛ به عنوان نمونه، از عبدالرزاق بن همام، چه در آثار موجود از خودش و چه در دیگر آثار حدیثی شیعه و سنی (جدای از کتاب غیبت نعمانی که پنج حدیث سلیم آن، اضافات الحاقی از نسخه‌های کنونی سلیم است)، هیچ سندی منقول از سلیم یافت نشد؛ به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که عبدالرزاق، هیچ حدیثی از سلیم بن قیس نقل نکرده است. فقط یک حدیث از وی، منقول از سلیمان بن قیس وجود دارد که عبارت است از:

۴۸۵۵ - عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ أَبَانَ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ قَيْسٍ، عَنْ عُبَيْدَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ أُمِّ

حَبِيبَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ:

«مَنْ صَلَّى فِي يَوْمِ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ رَكْعَةً بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ، وَمَنْ بَنَى مَسْجِدًا بَنَى اللَّهُ لَهُ أَوْسَعَ مِنْهُ» (الصنعاني، ج ۳: ۷۵).

همچنین به عنوان نمونه دیگر، نتایج گونه‌شناسی و بررسی روایات هفتادگانه معمر بن راشد (جدای از احادیث ظاهراً جعلی سلیم بن قیس در کتاب الغیبه نعمانی که از کتاب کنونی سلیم به آن افزوده شده‌اند؛ نک: ۱۳۹۹: ۴۰۹) در منابع شیعی نشان می‌دهد هیچ حدیثی از معمر بن راشد به نقل از سلیم بن قیس و یا به نقل از ابان بن ابی عیاش، در منابع شیعی یافت نمی‌شود و همچنین، روایات معمر بن راشد از ابان بن ابی عیاش در منابع عامه نیز جز موارد انگشت‌شماری، همگی در حوزه مسائل و موضوعات فقهی می‌باشند (نک: استادی، ۱۴۰۱ الف: سراسرمتن).

۳. بررسی اسناد جدید با نام شیخ طوسی

در گزارش اسناد نسخه‌ها، اشاره شد که همه نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم، به نقل از «معمر بن راشد» هستند، جز چند نسخه معدود و متأخر که با سند منسوب به شیخ طوسی و به نقل از «عمر بن اذینه» از ابان و سلیم بن قیس می‌باشند. به عبارت دیگر، جدیدترین سند ایجاد شده برای کتاب‌های منسوب به سلیم، اسناد منسوب به شیخ طوسی (اسناد بدون راویان متصل تا شیخ طوسی و اسناد با واسطه راویان تا شیخ) است که از نسخه خطی شیخ حر عاملی (نک: سلیم، ۱۰۸۷ ق: برگ ۱؛ شماره گذاری مدادی نسخه، ۱۶۸) آغاز شده و در برخی نسخه‌های بعدی ادامه یافته است و نسخه‌های چاپی کتاب سلیم نیز از این اسناد استفاده کرده‌اند (به جز نسخه چاپی انصاری که اسناد دیگر را نیز در مقدمه خود آورده است).

اکنون لازم است تا این اسناد جدید با نام شیخ طوسی از نظر شکلی و رجالی مورد بررسی قرار گیرند.

۱-۳. بررسی وضعیت «شکلی، اصالت و انتساب» اسناد شیخ طوسی

با توجه به این که اسناد منسوب به شیخ طوسی، نسخه خطی متقدم ندارد و از نظر شکلی نیز به صورت نونویس در نسخه خطی مادر اضافه شده است و سند واسطه تا شیخ طوسی در استنساخ اول از نسخه مادر نیز به صورت بسیار واضح، نسبت به نسخه خطی مادر خود، اضافی و الحاقی است؛ به نظر می‌رسد که اسناد منسوب به شیخ طوسی، کلاً نونویس و جعلی هستند (نک: استادی، ۱۴۰۰ ب: ۱۵۰-۱۷۷)؛ پس لازم است تا سابقه این اسناد و نیز اصالت اسناد جدید نسخه خطی سلیم به صورت مجزا بررسی شوند.

۱-۳-۱. شناسایی سابقه اسناد تعویضی جدید

چون اسناد منسوب به شیخ طوسی در نسخه مادر (نسخه مرعشی، ش ۱۵۶۱۲)، بدون واسطه تا شیخ طوسی و در نسخه استنساخی شیخ حر عاملی (نسخه حکیم ش ۳۱۶/۶)، با واسطه تا شیخ طوسی آمده‌اند؛ هر کدام این اسناد را به صورت مجزا، سابقه‌سنجی می‌کنیم.

یکم، سابقه اسناد بی‌واسطه شیخ طوسی

اسناد بی‌واسطه شیخ طوسی در اولین نسخه خطی خود، دارای دو طریق به سلیم است. طریق اول، بدون توجه به برخی از افتادگی‌های موجود در آن، در واقع سند طریق طوسی در کتاب الفهرست است (نک: طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۱۴۳) که در نسخه خطی، عنوان «ابان بن ابی عیاش» را نیز به غلط «ابان بن ابی العباس» نوشته است و بعدها این اشتباه توسط کاتب دیگری، به صورت نونویس و با خط مجزا در نسخه خطی تصحیح شده است (نک: سلیم، ۱۰۸۱ ق: برگ ۱). سند نسخه خطی مادر، عبارت است از:

«حدثنا بن أبي جيد عن محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد و محمد بن أبي القسم الملقب بماجيلويه عن محمد بن علي الصيرفي عن حماد بن عيسى عن «ابان بن ابی العباس» عن سلیم بن قیس الہلالی قال ...» (همان).

طریق دوم اسناد منسوب به شیخ طوسی در نسخه خطی مادر، از «ابوعبدالله الحسین بن عیدالله الغضائری»، این گونه درج شده است:

قال الشيخ ابو جعفر و أخبرنا ابو عبد الله الحسين بن عیدالله الغضائری قال أخبرنا ابو محمد هرون بن موسى بن احمد التلعكبري رحمه الله قال أخبرنا علي بن همام بن سهيل قال أخبرنا عبد الله بن جعفر الحميري عن يعقوب بن يزيد و محمد بن الحسين بن ابی الخطاب و احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن ابی عمير عن عمر بن اذینه عن ابان بن ابی عیاش عن سلیم بن قیس الهمالی قال عمر بن اذینه دعانی ... (همان).

سابقه‌ای از این طریق و سند را در هیچ منبعی نیافتیم. ظاهراً با توجه به ترجمه برخی راویان و طبقات ایشان، این سند ساختگی است.

دوم، سابقه اسناد با واسطه به شیخ طوسی

به نظر می‌سد که سند اتصال تا شیخ طوسی که به نسخه خطی حر عاملی ملحق و اضافه شده؛ در واقع سندی از کتاب المزار ابن مشهدی یا «محمد بن جعفر المشهدی» است که برای سند شیخ طوسی در نسخه خطی جدید کتاب سلیم استفاده شده است. در کتاب المزار کبیر، ابن مشهدی (م ۶۱۰ ق) در دو جا آمده است:

الف- أَخْبَرَنِي الشَّيْخَانِ الْأَجَلَانِ الْعَالِمَانِ الْفَقِيهَانِ أَبُو مُحَمَّدٍ عَرَبِيٌّ بَنُ مُسَافِرٍ الْعَبَادِي وَ هَبَةُ اللَّهِ بَنُ نَمَازٍ بَنِ عَلِيٍّ بَنِ حُمْدُونٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قِرَاءَةً عَلَيْهِمَا فِي شَهْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ مِنْ سَنَةِ ثَلَاثٍ وَ سَبْعِينَ وَ خَمْسِمِائَةٍ، قَالَا جَمِيعًا: أَخْبَرَنَا الشَّيْخَانِ الْجَلِيلَانِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ طَحَالٍ الْمُقْدَادِي وَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْيَاسُ بْنُ هِشَامٍ الْحَائِرِي، قَالَا جَمِيعًا: أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ أَبُو عَلِيٍّ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِي، عَنْ أَبِيهِ الشَّيْخِ السَّعِيدِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الطُّوسِي رَحِمَهُ اللَّهُ ... (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ ق: ۵۲۳).

ب- حَدَّثَنَا الشَّيْخُ الْأَجَلُ الْفَقِيهُ الْعَالِمُ أَبُو مُحَمَّدٍ عَرَبِيٌّ بَنُ مُسَافِرٍ الْعَبَادِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قِرَاءَةً عَلَيْهِ بِدَارِهِ بِالْحَلَةِ السَّيْفِيَّةِ فِي شَهْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ سَنَةِ ثَلَاثٍ وَ سَبْعِينَ وَ خَمْسِمِائَةٍ، وَ

حَدَّثَنِي الشَّيْخُ الْعَفِيفُ أَبُو الْبَقَاءِ هَبَةُ اللَّهِ بْنُ نَمَاءٍ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ حُمْدُونَ رَحِمَهُ اللَّهُ قِرَاءَةً عَلَيْهِ أَيْضاً بِالْحِلَّةِ السَّيْفِيَّةِ، قَالَا جَمِيعاً: حَدَّثَنَا الشَّيْخُ الْأَمِينُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ طَحَّالٍ الْمَقْدَادِي رَحِمَهُ اللَّهُ بِمَشْهَدٍ مَوْلَانَا أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ فِي الطَّرِزِ الْكَبِيرِ الَّذِي عِنْدَ رَأْسِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ سَنَةِ تِسْعٍ وَثَلَاثِينَ وَخَمْسِمِائَةٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا الشَّيْخُ الْأَجَلُّ السَّيِّدُ الْمُفِيدُ أَبُو عَلِيٍّ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِالْمَشْهَدِ الْمَذْكُورِ فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ مِنْ ذِي الْقَعْدَةِ سَنَةِ تِسْعٍ وَخَمْسِمِائَةٍ ... (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ ق: ۵۶۶).

۲-۱-۳. اصالت سنجی انتساب اسناد جدید بر نسخه‌ها

با توجه به مطالبی که در بخش‌های قبل گذشت، اکنون می‌توان با بررسی انتساب اسناد جدید، نظریه تعویضی و جعلی بودن اسناد منسوب به شیخ طوسی را بر ابتدای اندکی از نسخه‌های خطی متأخر، پشتیبانی یا تضعیف کرد. به همین دلیل، دو مورد از این بررسی‌ها قابل طرح هستند.

یکم، بررسی انتساب سند جدید به شیخ طوسی

برای بررسی اصالت و انتساب سند جدید منسوب به شیخ طوسی لازم است سؤال شود آیا اسناد منسوب به شیخ طوسی بر برخی از نسخه‌های خطی متأخر کتاب‌های سلیم می‌تواند واقعی باشند و آیا شیخ طوسی احادیث کتاب‌های کنونی سلیم را دیده است؟

جدای از اشکالات شکلی اسناد طوسی در نسخه‌های خطی موجود آن، همانند: ۱. خبر واحد بودن اسناد منسوب به طوسی ۲. عدم نسخه‌برداری از نسخه منسوب به طوسی ۳. نبود نسخه خطی قدیمی این اسناد ۴. همسان نبودن این اسناد ۵. دستکاری و مشوش بودن اسناد نسخه‌های خطی کتاب سلیم ۶. ابهام در نسخه مجلسی با اسناد طوسی، یکی از راه‌های تشخیص اصالت اسناد منسوب به شیخ طوسی بر نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم، بررسی نسبت سلیم به آثار شیخ طوسی است (نک:

استادی، ۱۴۰۰ ب: ۱۷۰ به بعد).

در کل آثار شیخ طوسی پنج حدیث غیر مکرر از سلیم در موضوعات زیر وجود دارد: ۱. خمس و ذی القربی ۲. وصیت اخلاقی (سه حدیث) ۳. ظلم قریش به حضرت امیر (علیه السلام) ۴. اُولٰٓئِیْ بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ ۵. اختلاف در تفسیر قرآن و حدیث (نک: طوسی، ۱۳۹۰ ق، ج ۴: ۱۲۶ و ج ۶: ۳۲۸ و ج ۹: ۱۷۶؛ همان، ۱۴۲۳ ق: ۱۳۷، ۱۹۳، ۱۹۴ و ۳۳۴؛ همان، ۱۴۱۴ ق: ۶۲۲؛ همان، ۱۳۴۸ ق: ۱۰۴).

با بررسی این احادیث و نیز طرق شیخ طوسی و نسب آثار او با کتاب کنونی منسوب به سلیم اشکالات متعددی به چشم می‌خورد که برخی از آنها عبارتند از: ۱. اشکالات طرق طوسی ۲. عدم نقل احادیث کتاب سلیم توسط او ۳. عدم تطابق احادیث نسخه خطی کنونی با احادیث طوسی ۴. تضعیف ابان توسط شیخ طوسی ۵. نقل از کلینی به جای نقل از کتاب سلیم ۶. افتادگی راویان و عدم تصحیح طریق ۷. عدم هماهنگی اسناد کتاب سلیم و اسناد احادیث طوسی ۸. عدم نقل اساتید و پیشینیان طوسی از کتاب کنونی سلیم ۹. مذهب تقریبی شیخ طوسی و عدم هماهنگی منش او با مطالب مطاعنی کتاب کنونی سلیم.

بنابراین با توجه به ابهامات جدی موجود در داستان سند منسوب به شیخ طوسی و نیز با توجه به دلایل و قرائن موجود در آثار شیخ طوسی و منابع پیشینیان او که بیان شد، به نظر می‌رسد که اسناد نونویس موجود در یک نسخه خطی کتاب سلیم، سند و طریق شیخ طوسی نیست و برخی افراد دانسته یا نادانسته آن را به صورت جعلی در نسخه‌برداری‌های خود از کتاب منسوب به سلیم آن را از الفهرست (نک: طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۱۴۳) بر نسخه خطی متأخر کتاب سلیم افزوده‌اند.

همچنین با بررسی تمامی آثار شیخ طوسی و طبق قرائن و شواهد مأخوذ از آنها به نظر می‌رسد که شیخ طوسی احادیث کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم بن قیس را در اختیار نداشته است یا به عبارت دیگر اساساً وی کتاب منسوب به سلیم با مشخصات کنونی را ندیده است (نک: استادی، ۱۴۰۰ ب: ۱۵۰-۱۷۷).

دوم، بررسی انتساب سند جدید به ابن شهر آشوب

همان‌طور که پیش‌تر و در گزارش اسناد گذشت، اکنون ما با تک نسخه‌ای خطی (یعنی نسخه خطی حر عاملی) از کتاب منسوب به سلیم روبرو هستیم که چهار طریق واسطه تا شیخ طوسی بر اسناد آن بیان شده است که چهارمی آن اسناد منسوب به ابن شهر آشوب است (نک: سلیم، ۱۰۸۷ق: برگ ۱؛ شماره گذاری مدادی نسخه، ۱۶۸). این نسخه، مادر برخی نسخه‌های بعد است که این اسناد واسطه تا شیخ طوسی، در آنها نیز استنساخ شده‌اند.^۱

پس از بررسی‌های متنوع محتوایی و اسنادی مشخص شد که جدای از خبر واحد بودن اسناد منسوب به ابن شهر آشوب، شواهد و دلایلی همانند عدم نقل احادیث کتاب سلیم و نیز عدم تطابق احادیث نسخه خطی کنونی با احادیث ابن شهر آشوب و همچنین عدم نقل اساتید و پیشینیان ابن شهر آشوب از کتاب‌های کنونی سلیم، نشان می‌دهد که ابن شهر آشوب کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم را در اختیار نداشته است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق: ۸۷، ۲۹۶، ۳۳۶).

از طرف دیگر با توجه به عدم نسخه‌برداری از نسخه منسوب به ابن شهر آشوب و نیز نداشتن نسخه خطی قدیمی و مخدوش بودن نسخه موجود به نسبت نسخه مادر خود و همچنین مشوش و عدم همسانی اسناد منسوب به ابن شهر آشوب در نسخه‌های خطی، به نظر می‌رسد که اسناد نو نویس موجود در یک نسخه خطی کتاب سلیم (یعنی مدل الف) سند و طریق ابن شهر آشوب نیست و برخی افراد دانسته یا نادانسته آن را به صورت جعلی در نسخه‌برداری‌های خود از کتاب منسوب به سلیم، آن را بر نسخه خطی متأخر کتاب سلیم افزوده‌اند.

همچنین با بررسی تمامی آثار ابن شهر آشوب و طبق قرائن و شواهد مأخوذ از آنها به نظر می‌رسد که ابن شهر آشوب جدای از اینکه احادیث کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم بن

۱. نک: نسخه درویش شیخیه شماره ۴ به تاریخ ۱۱۰۹ق؛ نسخه کتابخانه حسینی زنجان شماره ۴۳/۱ به تاریخ ۱۳۱۷ق؛ نسخه مکتبه خونی شماره ۲۹۹/۱ به تاریخ ۱۳۵۳ق؛ نسخه کتابخانه امیرالمؤمنین (علیه السلام) شماره ۱۰۴/۲/۳ (شماره قدیم ۳۳۳۰) به تاریخ ۱۳۵۳ق؛ نسخه بحر العلوم شماره ۸۸/۱ به تاریخ ۱۳۵۹ق.

قیس را در اختیار نداشته است، اساساً وی کتاب منسوب به سلیم با مشخصات کنونی را ندیده است (نک: استادی، ۱۴۰۲: سراسرمتن).

۳-۱-۳. برخی شواهد اضطراب و مشوش بودن پیرامون اسناد

دلایل متفرقه دیگری را نیز برای ورود اسناد جدید بر نسخه‌های خطی منسوب به سلیم می‌توان در نظر گرفت که یکی از آنها وجود راوی دوگانه در داستان آغازین انتقال کتاب در این موارد است:

۱. داستان ابتدای کتاب که مربوط به مراحل تایید و انتقال کتاب سلیم از سلیم به ابان و از ابان به معمر بن راشد یا عمر بن اذینه است. در بیشتر نسخه‌های خطی در داستان و روایت آغازین کتاب (که شرح انتقال کتاب و تأیید کتاب محسوب می‌شود) دو راوی ذکر شده است؛ یعنی جدای از معمر بن راشد (متوفی ۱۵۳) در آغاز داستان، عمر بن اذینه (زنده ۱۳۸) نیز در انتهایش آمده است: «حدثني أبو طالب محمد بن صبيح بن رجاء بدمشق سنة أربع و ثلثين و ثلثمائة قال أخبرني أبو عمرو عصمه بن أبي عصمه البخاري قال حدثنا أبو بكر أحمد بن المنذر بن أحمد الصنعاني بصنعاء شيخ صالح مأمون جاز إسحاق بن إبراهيم الدبيري قال حدثنا أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني الحميري قال: حدثنا أبو عمرو معمر بن راشد البصري قال دعاني أبان بن أبي عياش قبل موته بنحو شهر فقال ... الامن عصم الله منا اهل البيت قال عمر بن اذينه ثم دفع الي ابان كتب سلیم ابن قيس الهملاي فلم يلبث ابان بعد ذلك الا شهرين حتى مات فهذه نسخة كتاب سلیم بن قيس العامري ثم الهملاي دفعه الي ابان بن ابي عياش وقراه ...» (نک: استادی، ۱۳۹۹ پ: سراسرمتن).

این وضعیت در نسخه‌هایی که منسوب به شیخ طوسی هستند و اسناد جدید یافته‌اند، تصحیح شده است؛ یعنی راوی داستان آغازین، یکسان شده است:

قال عمر بن أذينة دعاني أبان بن أبي عياش قبل موته بنحو شهر فقال لي رأيت البارحة رؤيا أني خليق أن أموت سريعا إنني رأيتك الغداة ففرحت بك إنني رأيت الليلة

سلیم بن قیس الهلالی فقال لی یا أبان، إنک میت فی أيامک هذه فاتق الله فی ودیعتی ولا تضیعها، وف لی بما ضمنت من کتمانها ولا تضعها إلا عند رجل من شیعة علی بن أبی طالب صلوات الله علیه له دین وحسب ...

... قال عمر بن أذينة ثم دفع إلى أبان کتاب سلیم بن قیس الهلالی العامری ولم یلبث أبان بعد ذلك إلا شهرا حتی مات فهذه نسخة کتاب سلیم بن قیس العامری الهلالی دفعه إلى أبان بن أبی عیاش وقرأه علی و ذکر أبان أنه قرأه علی بن الحسن علیه السلام فقال صدق سلیم، هذا حدیثنا نعرفه^۱.

۳-۱-۴. دلایل تعویض و افزودن سند جدید به نسخه‌ها

اسناد جدید منسوب به شیخ طوسی برای کتاب سلیم، از حدود دوران علامه مجلسی ظهور کرده است. اکنون این سؤال اساسی قابل طرح است که چرا اسناد جدید منسوب به شیخ طوسی برای کتاب و نسخه‌های خطی سلیم جعل و اسناد قدیمی تعویض شده‌اند؟

جدای از سند نداشتن تعداد زیادی از نسخه‌های خطی، دلایل متعددی را برای پاسخ به این سؤال می‌توان مطرح نمود که برخی از آنها عبارتند از:

یکم، مشکلات شکلی اسناد قدیمی

از نظر شکلی، همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، اسناد حسن دینوری و محمد بن صبیح مشکلات متعددی دارند. جدای از «افتادگی اسناد» و «ابهام در انتساب برخی راویان به سلیم»، برخی از مشکلات شکلی اسناد قدیمی، که در ذیل می‌آید، می‌توانند نقش مؤثرتری در تصمیم به تعویض سند نسخه‌ها ایفا کنند؛ همانند موارد ذیل:

۱. برای اطلاع بیشتر نک: نسخه ۱ کتابخانه حکیم (شیخ حر عاملی) به تاریخ ۱۰۸۷ قمری، و نسخه‌های مشابه بعد از آن؛ همانند نسخه درویش شیخیه ش ۴ به تاریخ ۱۱۰۹ ق؛ نسخه کتابخانه حسینی زنجانی ش ۴۳/۱ به تاریخ ۱۳۱۷ ق؛ نسخه مکتبه خونی ش ۲۹۹/۱ به تاریخ ۱۳۵۳ ق؛ نسخه کتابخانه امیرالمؤمنین (علیه السلام) ش ۱۰۴/۲/۳ (شماره قدیم ۳۲۳۰) به تاریخ ۱۳۵۳ ق؛ نسخه بحر العلوم ش ۸۸/۱ به تاریخ ۱۳۵۹ ق.

الف. عدم هماهنگی اسناد ابتدایی و داخلی نسخه‌های خطی

ناهمخوانی اسناد اصلی و پشتیبانی کننده نسخه با اسناد داخلی احادیث نکته‌ای مهم است. پیش‌تر، بیان شد که به نظر می‌رسد اساس اسناد احادیث سلیم در کتاب‌های منسوب به سلیم، همان اسناد منسوب به حسن دینوری است که در ابتدای احادیث آمده است. به احتمال قوی، اسناد ابتدایی کتاب یا فقط سند روایت آغازین (شرح ماجرای انتقال کتاب) افزوده شده به نسخه‌های خطی است و یا سندی است که به دلایلی به‌طور سهوی یا عمدی به آغاز نسخه‌های خطی سرایت پیدا نموده است.

ب. ارسال صغیر و طویل ابتدای اسناد

برخی، تمام روایات مرسل با هر راوی ای را، چه صحابی باشد چه غیر صحابی و چه یک نفر محذوف باشد چه چند نفر، حجت و معتبر می‌دانند (نک: مامقانی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۵۶)؛ اگر از این گروه اندک، صرف‌نظر کنیم، جمع کثیری از علمای شیعه قائل به عدم اعتبار روایات مرسل هستند. فقیهانی چون محقق حلی، علامه حلی، شهید اول، شهید ثانی از مدافعان این نظریه هستند (همان). آن‌ها روایات مرسل را به‌طور مطلق نمی‌پذیرند و آن را باعث ضعف سند می‌دانند (نک: ربانی، ۱۳۸۹: ۶۸).

مشهور علمای شیعه که قائل به عدم اعتبار کلیه مراسیل هستند، عدم یقین به وثاقت راوی محذوف و همچنین استفاده از راویان ضعیف و مجهول در نقل حدیث از سوی برخی از مشایخ و امکان اشتباه در تشخیص ثقه توسط آنان و همچنین گوناگونی در ملاک‌های تشخیص وثاقت را دلیل بر عدم اعتبار روایات مرسل دانسته‌اند (برای اطلاع بیشتر نک: مامقانی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۵۸-۲۶۰؛ نیز: غوری، ۱۴۲۸ ق: ۶۹۴). هر چند که برخی از علما با اصل قرار دادن عدم اعتبار مراسیل، مواردی را استثنا کرده‌اند.

بنابراین، با توجه به این که اسناد نسخه‌های خطی سلیم (سند حسن دینوری و سند محمد بن صبیح) هم افتادگی صغیر دارند و هم ارسال طویل، می‌توان گفت در دوران مجلسی، احتمالاً علمای اخباری، درصدد تصحیح این مشکل برآمده‌اند و یکی از بهترین راه‌های

تصحیح، جایگزین کردن اسناد طرق دیگر احادیث، برای احادیث مشکل دار بوده است.

ج. جابجایی راویان و نیز اشتباه درج در برخی نسخه‌ها

پیش‌تر در این باره مطالبی عنوان شد؛ اما قابل توجه‌ترین اشکال و ابهام اغلب اسناد سلیم، چه اسناد موجود در نسخه‌های خطی منسوب به سلیم و چه در برخی از اسناد موجود در کتب حدیثی دیگر، جایگاه ابراهیم عمر یمانی است.

در اسناد مختلف، گاهی این شخص بدون واسطه، گاهی با یک واسطه و گاهی با دو یا سه واسطه از سلیم حدیث نقل کرده است.

جدای از مسئله تضعیف و توثیق وی، برخی ابواسحاق ابراهیم بن عمر یمانی صنعانی را، از محدثان بزرگ شیعه (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۰) و از اصحاب امام باقر (علیه السلام)، امام صادق (علیه السلام) و امام کاظم (علیه السلام) دانسته‌اند (نک: طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۳۱؛ برقی، ۱۳۸۳: ۴۷) که از امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) روایت نقل کرده است (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۰).

اگر در تاریخ محدثان، ابراهیم عمر یمانی، دو نفر نباشند، اسناد سلیم، درباره ابراهیم عمر به مشکل بر خواهد خورد، یعنی اسناد سلیم، درباره ابراهیم عمر، دچار جابجایی و همچنین دچار افتادگی شده است.

د. مجهول و ضعیف بودن برخی راویان اسناد قبلی.

در اسناد منسوب به حسن دینوری، حداقل خود حسن دینوری و همام بن نافع، کاملاً مجهول هستند و از برخی دیگر نیز همانند ابراهیم بن عمر یمانی یا معمر بن راشد، اطلاعات قابل اعتنا و قابل توجه‌ای نداریم.

در اسناد ابوطالب محمد بن صبیح بن رجاء نیز، خود محمد بن صبیح و ابو عمرو عصمه بن ابی عصمه البخاری و ابوبکر احمد بن المنذر بن احمد الصنعانی، کاملاً مجهول هستند و از برخی دیگر نیز همانند معمر بن راشد که پیش‌تر بیان شد، اطلاعات قابل توجه‌ای نداریم.

دوم، مذهب راویان اسناد قدیمی

به نظر می‌رسد که تمامی راویان اسناد محمد بن صبیح، از عامه هستند؛ یعنی «محمد بن صبیح، عصمه بن ابی عصمه، احمد بن المنذر و...»؛ یا حداقل چند راوی ابتدایی اسناد محمد بن صبیح و اسناد حسن دینوری، یعنی «ابان بن ابی عیاش، معمر بن راشد همام بن نافع، ابوبکر عبدالرزاق بن همام» از عامه یا مشکوک به سنی مذهب بودن هستند (به عنوان نمونه نک: نسائی، ۱۴۰۶ ق: ۴۷؛ دارقطنی، ۱۴۰۳ ق: ۲۸۵؛ جوزجانی: ۱۰۲؛ ابن حجر، ۱۳۲۶ ق، ج ۱: ۹۸).

بنابراین نقل کتاب سلیم، که مملو از مطالب مخالف عامه است و شامل مطاعنی از خلفا نیز می‌باشد (نک: سلیم، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: فهرست)، از این راویان سنی، ناصحیح یا حداقل بسیار بعید به نظر می‌رسد؛ زیرا غالباً اهل سنت، همه صحابه و خصوصاً خلفا را افرادی عادل و پاک و عاری از انحراف می‌دانند و معتقدند صحابه مجتهد بوده‌اند و در هر کاری که انجام داده‌اند، به اجتهادشان عمل کرده‌اند؛ بنابراین، سب و لعن و بدگویی از ایشان و ذکر مطاعن شان را حرام می‌شمارند و موجب شرک یا کفر گوینده می‌دانند.

در تاریخ حدیث، برخی از موارد مقابله با کسانی که مطاعنی از خلفا نگاشته یا نقل نموده‌اند وجود دارد که گویای شیوه معمول مذهب اهل تسنن در این باره می‌باشد؛ به عنوان نمونه احمد بن حنبل در کتاب العلل می‌گوید: ابی عوانه پنج کتاب در معایب و بلایای اصحاب رسول خدا ﷺ نوشته بود. سلّام بن ابی مطیع نزد او آمد و گفت: ای ابی عوانه آن کتاب را به من بده. ابی عوانه کتاب را به او داد و سلّام آن را گرفت و سوزاند (ابن حنبل، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۶۰).

در میزان الاعتدال در شرح حال ابراهیم بن حکم بن زهیر کوفی نیز آمده است که ابو حاتم گوید: او روایاتی را در معایب معاویه نقل کرده است که ما آن‌ها را پاره کردیم (الذهبی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۲۷).

در شرح حال حسین بن حسن اشقر ذکر کرده‌اند که احمد بن حنبل از او حدیث نقل

می‌کرد و می‌گفت به نظر من او در گنگو نبوده است. به احمد گفتند: اشقر احادیثی را علیه ابوبکر و عمر روایت می‌کند و بابی در ذکر معایب آن‌ها نگاشته است. احمد بن حنبل گفت: حال که چنین است پس او شایستگی ندارد که از او نقل حدیث شود (ابن حجر، ۱۳۲۶ ق، ج ۲: ۲۹۱).

همچنین، این ابهام در مذهب راویان را مسئله دیگری نیز پشتیبانی می‌کند که چرا احادیث نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم در آثار و منابع اهل تسنن وجود ندارد؟

جز چند حدیث موجود در کتاب شواهد التنزیل حاکم حسکانی (متوفی ۴۹۰) که مشکوک به شیعه بودن و تقیه است (به عنوان نمونه نک: الذهبی، ۱۴۱۹ ق، ج ۳: ۲۵۸)؛ حدیثی از سلیم بن قیس در منابع اهل تسنن وجود ندارد؛ در صورتی که حداقل سه راوی ابتدایی اسناد نسخه‌های خطی منسوب به سلیم، سنی مذهب هستند.

سوم، نبود حدیثی از سلیم به نقل از معمر در منابع شیعی

در کل منابع موجود شیعه تا قرن هشتم که مورد بررسی و جستجو قرار گرفت، از شخص «معمر بن راشد» یعنی «تنها راوی دوم» در نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم، فقط حدود ۷۵ روایت غیر تکراری از حدود ۱۹ نفر راوی وجود دارد.

با توجه به اینکه احادیث «معمر بن راشد از ابان از سلیم» در کتاب الغیبة نعمانی (م ۳۶۰ ق) جعلی و نونویس هستند و احتمالاً پس از قرن پنجم به کتاب الغیبة نعمانی افزوده شده‌اند (نک: استادی، ۱۳۹۹ الف: ۴۰۹)؛ تعداد روایات غیر تکراری معمر بن راشد، در کل منابع شیعه تا قرن هشتم، حدود ۷۰ روایت از حدود ۱۸ نفر راوی است.

جدای از احادیث جعلی سلیم بن قیس در کتاب الغیبة نعمانی که از کتاب کنونی سلیم به آن افزوده شده‌اند،^۱ هیچ حدیثی از معمر بن راشد به نقل از سلیم بن قیس در منابع

۱. بر فرض که پنج حدیث سلیم از معمر بن راشد در کتاب الغیبة، جزو اضافات نسخه خطی این کتاب نباشد، چون خود کتاب الغیبة نعمانی تا قرن دهم در دسترس علمای ایران نبوده است، علمای ایران این اسناد معمر در کتاب الغیبة را ندیده‌اند، تا ابهامی نسبت به وجود سند معمر در نسخه‌های خطی سلیم نداشته باشند و سند معمر بن راشد را تعویض نمایند.

شیعی (و حتی سنی) وجود ندارد (نک: استادی، ۱۴۰۱ ب: سراسر متن).

همچنین، هیچ حدیثی از معمر بن راشد به نقل از ابان بن ابی عیاش در منابع شیعی، نیامده است. (روایات سلیم و ابان در منابع شیعه، همه به نقل از عمر بن اذینه هستند که البته ارتباطی با کتاب کنونی سلیم ندارند (نک: استادی، ۱۳۹۹ الف: جدول کل اسناد سلیم) و روایات معمر بن راشد از ابان بن ابی عیاش در منابع عامه نیز، جز موارد انگشت‌شمار، همگی در حوزه مسائل و موضوعات فقهی هستند (نک: استادی، ۱۳۹۹ ب: ۹۶).

چهارم، عدم هماهنگی اسناد نسخه‌ها با اسناد احادیث منابع متقدم

اگر اسناد منتهی به سلیم بن قیس را در کل منابع حدیثی و غیره، جمع‌آوری و تکراری‌ها را، حذف کنیم؛ حدود ۵۹ طریق به سلیم منتهی خواهد شد.^۱ از این ۵۹ طریق، ۷ طریق^۲ مربوط به نسخ خطی است (که اکنون در صدد بررسی آنها هستیم)؛ بنابراین جدای از آنها، ۵۲ طریق غیر تکراری منتهی به سلیم بن قیس، در کل روایات و احادیث شیعه و سنی وجود دارد. از این ۵۲ طریق، ۴۸ طریق غیر تکراری به سلیم بن قیس در منابع کاملاً شیعی و ۴ طریق نیز از کتاب حاکم حسکانی، مشکوک به شیعی وجود دارند (به عبارتی، تمامی احادیث منسوب به سلیم، در منابع شیعی درج شده‌اند).

جز سه طریق موجود در کتاب الغیبه نعمانی (که ۵ حدیث را پشتیبانی می‌کنند و اصالت متنی در الغیبه ندارند و از اضافات الحاقی به الغیبه هستند) و سه طریق از چهار طریق تحریف و تصحیف شده در طبقه «ابان بن ابی عیاش و سلیم»^۳، ۴۶ طریق باقی می‌ماند.

از این ۴۶ طریق، ۸ طریق مربوط به کتاب‌های تأویل آیات، شواهد التنزیل و تفسیر فرات می‌باشند و اسناد مرسل و مجهول خاص دارند که نتوانستیم تکلیف راویان ابتدایی و

۱. قابل توجه است که تعداد زیادی از این طرق، در واقع بازهم تکراری هستند؛ یعنی اگر افتادگی‌های آنها ترمیم شود، در واقع مشابه طرق دیگر سلیم می‌شوند؛ ولی به خاطر توجه بیشتر به افتادگی‌های طرق سلیم، به قصد طرق افتاده را نیز جداگانه ذکر و شمارش کردیم تا محققان بتوانند نکات مهمی را دریابند.

۲. پنج طریق اسناد حسن دینوری و محمد بن صبیح است و دو طریق اسناد منسوب به شیخ طوسی.

۳. که با عناوین «ابان بن تغلب»، «ابان بن خلف» و نیز علی بن جعفر الحضرمی از سلیم شامی هستند.

طبقه‌بندی تطبیقی آنها را در بررسی جدول کل اسناد سلیم مشخص کنیم.

اما از ۳۸ طریق شیعی دیگر تعیین تکلیف شده، ۲۸ طریق، تصریح در واسطه «عمر بن اذینه» به عنوان راوی اول و واحد از ابان بن ابی عیاش از سلیم دارند و ۱۰ طریق نیز، طبق قرائن و شواهد راویان دیگر و طبقه اسناد، با افتادگی با نام «عمر بن اذینه» همراه هستند.

بنابراین، جدای از سه طریق کتاب الغیبه نعمانی و سه طریق محرف که جمعاً شش طریق می‌باشند و صرف‌نظر از سه کتابی که در بالا ذکر شد، ۳۸ طریق در روایات شیعی از ۴۴ طریق شیعی مشخص، به واسطه عمر بن اذینه از سلیم نقل حدیث کرده‌اند؛ به عبارت دیگر اگر از آن شش طریق مشکل‌دار (طریق نعمانی و سه طریق تصحیف شده) صرف‌نظر کنیم، همه احادیث شیعی که تکلیف اسنادشان در منابع شیعی تقریباً مشخص است، از طریق عمر بن اذینه نقل حدیث سلیم کرده‌اند، نه از طریق معمر بن راشد.

این بدان معناست، که طرق نسخه‌های خطی سلیم (سند حسن دینوری و سند محمد بن صبیح) با تمام یا حداقل با غالب طرق احادیث منابع شیعی هماهنگی ندارند. یعنی، اسناد منتهی به سلیم بن قیس، در کتب و منابع حدیثی، تاریخی یا کلامی شیعه، از شخص عمر بن اذینه می‌گذرند و راوی ابان از سلیم در این آثار، عمر بن اذینه هستند که با اسناد نسخ خطی متفاوت‌اند.

۲-۳- بررسی رجالی و اشکالات اسناد جدید منسوب به شیخ طوسی

جدای از وضعیت اصالت و انتساب اسناد منسوب به شیخ طوسی، حتی اگر این اسناد را اصیل بدانیم، لازم است تا این اسناد از نظر رجالی، مورد بررسی قرار گیرند. به همین منظور، طرق منسوب به شیخ طوسی را از جهت شکلی و نیز رجالی، مورد بحث قرار می‌دهیم.

۱-۲-۳. اشکالات شکلی طرق منسوب به شیخ طوسی

برخی از ابهامات و اشکالات دو طریق منسوب به شیخ طوسی به صورت مجزا، عبارتند از:

الف. اشکالات شکلی سند ابن ابی جید

یکم، افتادگی راویان

جدای از این که فاصله زمانی میان برخی راویان این سند، همانند ابن ابی جید و محمد بن الحسن بن احمد بن ولید (م ۳۴۳ ق) زیاد است؛ روشن است که میان طبقه حماد بن عیسی (م ۲۰۹ ق) با ابان بن ابی عیاش (م ۱۲۸ یا ۱۳۸ ق) افتادگی راویان وجود دارد که با تطبیق دیگر اسناد آثار شیخ صدوق، مشخص گشت این افتادگی، متعلق به ابراهیم بن عمر یمانی و عمر بن اذینه هستند (جدول اسناد شیخ طوسی در صفحات بعد را ملاحظه بفرمایید).

دوم، تحریفات لفظی

سند ابن ابی جید، نام محمد بن الحسن بن احمد بن ولید (م ۳۴۳ ق) با «و» به نام محمد بن ابی القاسم ماجیلویه (؟) عطف شده است؛ در حالی که با توجه به دیگر اسناد آثار شیخ طوسی، این عطف راویان، اشتباه است و باید این دو نام با «عن» از یکدیگر تفکیک و در دو طبقه ذکر می‌شدند.

همچنین، همان گونه که پیشتر اشاره شد، در نسخه خطی اصلی و مادر این سند منسوب به شیخ طوسی، عنوان «ابان بن ابی عباس» آمده که این تصحیف عنوان «ابی عیاش» است.

ب. اشکالات شکلی سند ابو عبد الله غضائری

یکم، نبود سابقه

سند منسوب به شیخ طوسی با طریق ابو عبد الله غضائری، همان طور که قبلاً اشاره شد، سابقه‌ای در هیچ یک از منابع حدیثی و رجالی موجود ندارد و می‌توان گفت که یا طریقی ساختگی است و یا این که طریقی متفرد است که به دست ما نرسیده است. بعید نیست که این سند از ترکیب اسنادی همانند دو سند زیر، ایجاد شده باشد:

- أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْغَضَائِرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ هَارُونَ بْنُ مُوسَى الثَّلَعَكَبَرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ بْنِ سَهْلٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْجَمِيرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ... (طوسی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱: ۶۴۳).

- جَمَاعَةٌ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِبْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِينَةَ عَنْ أَبَانِ بْنِ أَبِي عِيَّاشٍ عَنْ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ ... (طوسی، ۱۴۲۳ ق: ۱۳۷).

دوم، افتادگی راویان

جدای از این که فاصله زمانی میان محمد بن ابی عمیر (م ۲۱۷ ق) با عمر بن اذینه (زنده ۱۳۸ ق) زیاد است؛ به نظر می‌رسد که میان طبقه احمد بن محمد بن عیسی (زنده ۲۸۰ ق) با محمد بن ابی عمیر نیز، افتادگی راویان در این سند وجود دارد؛ مگر اینکه عمر بن اذینه، همان شخصیت مشهور روایی شیعه نباشد.

۱۴	خبر تأیید سلیم	شیخ طوسی (م ۹۶۰)	؟	محمد بن عمر کثیری (م حدود ۳۲۰)	البرانی (۵)	؟	الحسن بن علی بن کثیران (۵)	؟	اسحاق بن ابراهیم (۵)	عمر بن اذینه (۱۲۸ ز)	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۸۸)	سلیم بن قیس
۱۳	(رجال کثیری ۱) خبر تأیید سلیم	شیخ طوسی (م ۹۶۰)	؟	محمد بن عمر کثیری (م حدود ۳۲۰)	البرانی (۵)	؟	الحسن بن علی بن کثیران (۵)	؟	اسحاق بن ابراهیم (۵)	عمر بن اذینه (۱۲۸ ز)	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۸۸)	؟
۱۲	(القبیبة ۲) (اجزای مازولیه)	جماعة	محمد بن یحیی (م ۳۱۹)	محمد بن یحیی (۵)	عیسی (۲۸۰ ز)	؟	محمد بن اذینه (۱۲۸ ز)	؟	عمر بن اذینه (۱۲۸ ز)	عمر بن اذینه (۱۲۸ ز)	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۸۸)	سلیم بن قیس
۱۱	(القبیبة ۱) (اجزای مازولیه)	جماعة	عبدالله بن محمد (م ۳۸۷)	؟	محمد بن الحسن (۲۶۲ م)	؟	محمد بن اذینه (۱۲۸ ز)	؟	عمر بن اذینه (۱۲۸ ز)	؟	؟	سلیم بن قیس
۱۰	تسکة خطی سلیم توابع الف سند ۲ (مستوفی به طوسی)	ابو عبدالله بن موسی التکفیری (م ۳۸۵)	؟	عبدالله بن جعفر (م ۳۷۰)	؟	محمد بن اذینه (۱۲۸ ز)	؟	عمر بن اذینه (۱۲۸ ز)	؟	عمر بن اذینه (۱۲۸ ز)	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۸۸)	سلیم بن قیس
۹	تسکة خطی سلیم توابع الف سند ۱ (مستوفی به طوسی)	ابن ابی جید (م ۲۰۸)	؟	محمد بن الحسن بن علی بن الولید (م ۳۳۳ و ۳۳۴)	؟	محمد بن علی (۵)	؟	محمد بن اذینه (۱۲۸ ز)	؟	؟	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۸۸)	سلیم بن قیس
۸	(القبیبة ۶)	؟	؟	محمد بن الحسن بن علی بن الولید (م ۳۳۳)	؟	؟	؟	؟	؟	؟	؟	سلیم بن قیس
۷	(القبیبة ۳ و ۴) (تلف طریق)	ابن ابی جید (م ۲۰۸)	؟	محمد بن الحسن بن علی بن الولید (م ۳۳۳)	؟	؟	؟	؟	؟	؟	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۸۸)	سلیم بن قیس
۶	(القبیبة ۱) (تلف طریق)	ابن ابی جید (م ۲۰۸)	؟	محمد بن الحسن بن علی بن الولید (م ۳۳۳)	؟	؟	؟	؟	؟	؟	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۸۸)	سلیم بن قیس
۵	(مالی)	جماعة	عبد المقتدر شیبانی (م ۳۸۷)	؟	محمد بن الحسن بن علی بن الولید (م ۳۳۳)	؟	؟	؟	؟	؟	ابان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۸۸)	سلیم بن قیس
۴	(القبیبة ۴) (تلف طریق)	احمد بن عیون (م ۳۲۱)	؟	ابن ابی الزبیر القرظی (م ۳۳۳)	؟	؟	؟	؟	؟	؟	؟	سلیم بن قیس
۳	(التهذیب ۴) (تلف طریق)	؟	؟	؟	؟	؟	؟	؟	؟	؟	؟	سلیم بن قیس
۲	(التهذیب ۳) (تلف طریق)	؟	؟	؟	؟	؟	؟	؟	؟	؟	؟	سلیم بن قیس
۱	(التهذیب ۱) (تلف طریق)	؟	؟	؟	؟	؟	؟	؟	؟	؟	؟	سلیم بن قیس

۲-۲-۳. وضعیت رجالی اسناد طریق منسوب به شیخ طوسی

اگر طرق اسناد منسوب به شیخ طوسی را با توجه به دیگر اسناد موجود در آثار شیخ طوسی تصحیح کنیم؛ رجال راویان و اسناد نسخ خطی کتاب‌های سلیم منسوب به شیخ طوسی، به این صورت خواهد بود:

400+ قمری	375+ قمری	325+ قمری	300+ قمری	275+ قمری	250+ قمری	200+ قمری	175+ قمری	150+ قمری	
نسخه خطی سلیم نوع الف سند 1 (منسوب به طوسی)	ابن ابی جید (408 ز)	؟	محمد بن الحسن ابن احمد بن الولید (343 م) ؟	محمد بن علی الصیرفی (؟)	محمد بن عسی (209 م) ؟	حماد بن عسی (209 م) ؟	ابراهیم بن عمر الیمانی (؟ م)	عمر بن اذینه (138 ز)	ابان عن سلیم
نسخه خطی سلیم نوع الف سند 2 (منسوب به طوسی)	ابو عبدالله بن عبدالله الغضائری (411 م)	أبو محمد هارون بن موسی التلعکبری (385 م)	علی ؟ بن همام بن سهیل (336 م)	عبدالله بن جعفر الحمیری (270 ز)	؟	محمد بن أبی عمر (217 م)	؟	عمر بن اذینه (138 ز)	ابان عن سلیم

یکم، وضعیت رجالی راویان اسناد طریق (ابن ابی جنید)

جدای از وضعیت مجهول ابراهیم بن عمر یمانی، برخی از راویان طریق ابن ابی جنید نیز یا توثیق رجالی ندارند و یا در ذم آنها اقوال مختلفی وجود دارد؛ به عنوان نمونه می‌توان از محمد صیرفی که حلقه اصلی و واسط طریق است، نام برد.

ابو سمینة محمد بن علی بن ابراهیم بن موسی الصیرفی، مشهور به دروغ‌گویی بوده است و رجالیون درباره وی سخنان تنیدی ابراز کرده‌اند. نجاشی در رجال می‌گوید: «ضعیف جداً، فاسد الاعتقاد، لا یعتمد فی شیء، قد اشتهر بالكذب... ثم اشتهر بالغلو». ابن داود و کشی هم، ابوسمینه را در نقل روایت، خیلی ضعیف و از نظر اعتقادی، فاسد می‌شمارند که در هیچ چیزی نمی‌توان به وی اعتماد کرد؛ ضمن این که وی را در غلو گویی و دروغ‌پردازی نیز مشهور می‌دانند. ابن غضائری می‌نویسد: ابا سمینه اهل کوفه، دروغ‌گو و غالی است. وارد قم شد و نام و نشانی پیدا کرد. آنگاه، احمد بن محمد بن عیسی او را از قم اخراج کرد. او مشهور به ارتفاع در مذهب بود. به او اعتنا نمی‌شود و

احادیثش نوشته نمی‌شود. شیخ طوسی در ترجمه وی می‌نویسد: روایات ابا سمینه برای ما نقل شده است به استثنای روایاتی که مشتمل بر غلو، تخلیط و تدلیس باشد و یا آن که فقط ابا سمینه ناقل آنها باشد و از طریق دیگری نقل نشده باشد (نک: استادی، ۱۳۹۹ ب: ۳۴۹).

هر چند که شیخ صدوق نیز با وجود تصریح به ضعف ابوسمینه از او روایت کرده است و توجیهش این است که ایشان با وجود تصریح به عدم اعتماد، استثنا کرده و گفته است در مواردی که تخلیط، غلو، تدلیس، ماینفرد به و این جور چیزها نباشد من روایت می‌کنم (نک: طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۴۱۲ و ۶۲۵).

رجالیون متأخر نیز، نظر متقدمین را برگزیده‌اند؛ علامه مامقانی، اشتهار به دروغ‌گویی او را نقل می‌کند (نک: مامقانی، ۱۳۸۵: ۲۶۸) و آیت‌الله خویی در معجم الرجال، او را غالی، فاسد الاعتقاد و ضعیف می‌داند (خوئی، ج ۳: ۱۷ و ۳۹۷).

دوم، وضعیت رجالی راویان اسناد طریق (حسین غضائری)

ظاهراً کسی که سند طریق غضائری را ساخته، کوشیده است تا راویان مشکل‌دار را حتی الامکان در سلسه سند نیاورد؛ ولی جدای از مسئله توثیق رجالی راویان این اسناد، حداقل دو ابهام پیرامون این طریق قابل توجه است.

نخست اینکه ابن غضائری در کتاب ضعفای خود پیرامون کتاب سلیم نوشته است: «و کان أصحابنا یقولون: إن سلیمان لا یعرف، ولا ذکر فی خبر... و الکتاب موضوع، لا مرية فيه، و علی ذلك علامات فيه تدل علی ما ذکرناه» (ابن الغضائری، ۱۴۲۲ ق: ۶۳). وی همچنین پیرامون ابان بن ابی عیاش نوشته است: «و ینسب أصحابنا وضع کتاب سلیم بن قیس إلیه» (همان: ۳۶).

بنابراین، پدر ابن غضائری یعنی أبوعبدالله، الحسین بن عبیدالله إبراهیم الغضائری که استاد اصلی و اصحاب ابن غضائری بوده است (نجاشی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸۳: ۱ و ۲۱۹ و ۲۵۸

۲۵۹-، بسیار بعید است که راوی کتاب سلیم باشد و نام او در سلسه سند نسخه‌های خطی این کتاب بیاید.

دوم و از جهاتی ترجمه برخی از راویان همانند عمر بن اذینه، محل ابهام است؛ زیرا درست است که از عمر بن اذینه روایات بسیاری در منابع شیعی نقل شده و نام او در سلسله اسناد ۴۸۲ حدیث مکرر، آمده است (نک: خویی، ج ۱۳، ص ۲۰)؛ اما این عنوان، جزو اسامی مشترک رجالی است.

با جستجو در کتاب‌ها و منابع حدیثی و روایی، پیداست که اسامی مختلفی برای «ابن اذینه» مخصوصاً در منابع حدیثی و رجالی آمده است، همانند: «عمر بن اذینه» و «عمر بن محمد بن عبدالرحمان بصری» یا «عمر بن یزید بن عبدالرحمن بن اذینه» (به عنوان نمونه نک: نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۲۸۳)؛ بنابراین ممکن است که اختصار در نسب رخ داده باشد؛ یعنی حداقل، یکی از این راویان، نوه عمر بن اذینه و به نوعی دارای عنوانی مشترک باشند که این احتمال، تا حدودی موافق با اسناد «طبقات الکبری، الانساب، معرفة الثقات و تهذیب الکمال» است (نک: فکوری، ۱۳۹۷: ۲۸).

برقی و کشی در رجال خود و شیخ طوسی در اختیار معرفة الرجال (نک: طوسی، ۱۳۴۸: ۳۳۵) از محدث دیگری به نام «محمد بن عمر بن اذینه» نیز یاد کرده‌اند که در دیگر منابع رجالی شیعی پس از طوسی نیز، یادکرد طوسی را با همان مطالب وی، تکرار نموده‌اند (نک: طوسی، ۱۳۴۸: ۳۳۴)؛ عمر بن اذینه مَا رَوَى فِي عُمَرَ بْنِ أَذِينَةَ وَ سَبَبُ خُرُوجِهِ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ. طوسی می‌گوید که وی کوفی بوده و از دست حکومت مهدی عباسی (م ۱۶۹ ق) گریخته و در منطقه یمن درگذشته و لذا روایات زیادی از او نقل نشده است. البته برقی، پیش از طوسی، این شخص را مدنی دانسته است (نک: برقی، ۱۳۴۲: ۲۱).

از مجموع این سخنان و اطلاعات، ظاهراً چنین برمی‌آید که این دو «ابن اذینه»، یکی نبوده‌اند، زیرا عمر بن اذینه، بصری بود (طوسی، ۱۳۴۸: ۳۰۴) و روایات بسیاری نیز از او نقل شده است؛ ولی روایات انگشت‌شماری از محمد بن عمر بن اذینه دیگر، موجود

است (استادی ۱۴۰۱ پ: ۳۳). به عبارت دیگر، ممکن است که این ابن اذینه، محمد، فرزند عمر بن اذینه بوده باشد و روایت طوسی نیز که می‌گوید محمد به دلیل شهرت پدرش، غَلَبَ عَلَيْهِ اِسْمُ اَبِيهِ، به ابن اذینه مشهور شده است (نک: طوسی، ۱۳۴۸: ۳۳۵)، این احتمال را تقویت می‌کند.

نتیجه این که این عمر بن اذینه در اسناد منسوب به شیخ طوسی که می‌تواند با روایات کتاب سلیم بن قیس مرتبط باشد (استادی ۱۴۰۱ پ: ۳۳-۱۸۴)، مجهول است؛ مگر که پژوهش مستقلی اثبات کند این عمر بن اذینه، همان عمر بن اذینه بصری مشهور است.

۴. وضعیت رجالی ابان و سلیم

روایات و احادیث کتاب‌های منسوب به سلیم با توجه به اسناد مختلف موجود در نسخه‌های خطی آن، خبرهای واحد از ابان بن ابی‌عیاش و سلیم بن قیس هستند؛ بنابراین لازم است وضعیت رجالی این نام نیز، اجمالاً مورد توجه قرار گیرد.

۴-۱. بررسی رجالی ابان بن ابی‌عیاش

رجال‌شناسان، اعم از شیعی و سنی و متقدم و متأخر، ابن ابی‌عیاش را توثیق نکرده‌اند (نک: طوسی، ۱۴۱۵ ق: ۱۰۶؛ حلی، رجال، ۱۴۱۱ ق: ۹۹). البته دو تن از رجال‌شناسان شیعی، یعنی میرزا حسین نوری و مامقانی کوشیده‌اند او را «موثق» نشان دهند (نوری، ۱۳۸۲ ق، ج ۳: ۳۲؛ مامقانی، ۱۳۴۹ ق، ج ۱: ۳). میرزا حسین نوری بر این نظر است که ابان، به دلیل شیعی بودن از سوی مخالفین تضعیف و از متروکین شمرده شده است؛ البته این سخن، جدای از شیعی نبودن ابان، با ضعیف شمردن ابان در کتب رجالی شیعه، ناسازگار است. مهم‌تر این که صدها روایت از ابان در منابع عامه وجود دارد و (غیر از کتاب سلیم) فقط چند روایت انگشت‌شمار از وی در منابع شیعه موجود است. بنابراین به نظر می‌رسد طبق شواهد و قرائن فراوانی، دلایل آنان در این مسئله، قابل قبول نیست.

محدثان به نام اهل سنت نیز، ابان بن ابی عیاش را در مجموع، غیر قابل اعتماد دانسته‌اند (به عنوان نمونه نک: نسائی، ۱۴۰۶ ق: ۴۷؛ ابن حجر، ۱۳۲۶ ق، ج ۱: ۹۸). بعضی از رجال شناسان اهل سنت، ابن ابی عیاش را به این دلیل ضعیف و غیر قابل اعتماد شمرده‌اند که در حفظ حدیث ضعیف بوده (نک: مِزّی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲: ۲۲) و در نقل حدیث و روایان آن، دچار فراموشی می‌شده است (نک: ذهبی، ۱۳۸۲ ق، ج ۱: ۱۲).^۱

۲-۴. بررسی رجالی سلیم بن قیس

افراد متعددی از گذشته دور تا کنون، به موهوم بودن شخصیت سلیم اشاره کرده‌اند؛ به عنوان نمونه، ابن غضائری (متوفی قبل از ۴۵۰ ق) در ذکر نام سلیم بن قیس ضمن «موضوع» دانستن کتاب (نک: ابن غضائری، ۱۴۲۲ ق: ۳۶، ۶۳، ۱۱۹) نوشته است: «وکان أصحابنا یقولون: إنّ سلیم لا یعرف ولا ذکر فی خبر» (نک: ابن غضائری، ۱۴۲۲ ق: ۶۳). همچنین، ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه در یادکرد کتاب سلیم نوشته است: «... علی أنى قد سمعت من بعضهم من يذكر أن هذا الاسم على غير مسمى وأنه لم يكن في الدنيا أحد يعرف بسلیم بن قیس الهماللى...» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۲: ۲۱۷).

در این میان، برخی از پژوهشگران معاصر، پس از نشر ابهاماتی که پیرامون شخصیت سلیم بن قیس وجود داشت، به شخصیت رجالی سلیم بن قیس در آثار رجالی و حدیثی پرداخته و اقوال رجالی موجود پیرامون سلیم را جمع‌آوری کرده‌اند (به عنوان نمونه نک: غروی، ۱۳۹۶: ۱۵۹ تا ۱۸۸).

اما از سوی دیگر با جستجوی فراوان در منابع شیعه و سنی، روشن می‌شود که وجود و هویت تاریخی شخصیت سلیم بن قیس، جدای از کتاب و روایات منسوب به او، دستیاب نیست و هیچ منبع متقدمی، به شرح زندگانی و وجود تاریخی وی، صرف‌نظر از کتاب سلیم، اشاره نکرده است (برای اطلاع بیشتر، نک: جلالی، ۱۳۸۲: ۸۹ تا ۱۲۶). به عبارت

۱. برخی از محققان معاصر، دلایل عدم اعتبار ابان را به تفصیل بیان داشته‌اند؛ علاقمندان به اطلاعات بیشتر، می‌توانند به منابع مرتبط مراجعه کنند. به عنوان نمونه نک: جلالی، ۱۳۸۳: سراسر متن.

دیگر، سلیم بن قیس هلالی، جدای از اطلاعات موجود در خود کتاب و روایات منسوب به او، وجود خارجی ندارد.

بنابراین، اطلاعات و نظرات رجالی پیرامون سلیم بن قیس در برخی منابع، فاقد ارزش معرفتی و شناختی پیرامون سلیم ندارد؛ زیرا این داده‌ها بر اساس محتوای کتاب منسوب به سلیم تنظیم و ارایه شده است و نمی‌توان توثیق معتبری برای وضعیت رجالی سلیم بن قیس ارائه کرد. به نظر می‌رسد با این وضعیت، بتوان نام سلیم را از نظر رجالی، مهمل یا مجهول قلمداد کرد.

نتیجه‌گیری

۱. جدای از نسخه‌های بی‌سند زیاد، اسناد نسخه‌های کتاب‌های منسوب به سلیم، برخی دارای یک سند و برخی دارای دو سند و یا بیشتر هستند که مختلط در آنها درج شده‌اند. خلاصه این اسناد، به سه نوع قابل‌تقلیل هستند: الف) نسخه‌های خطی با سند حسن دینوری ب) نسخه‌های خطی با سند محمد بن صبیح ج) نسخه‌های خطی جدید، با سند شیخ طوسی. همچنین، همه نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم، به نقل از «معمربن‌راشد» آمده‌اند، جز چند نسخه معدود و متأخر که با سند منسوب به شیخ طوسی و به نقل از «عمر بن‌اذینه» از ابان و سلیم بن قیس هستند.

۲. بررسی اسناد قدیمی نسخه‌های خطی، نشان می‌دهد که این اسناد، اشکالات و ابهامات متعددی دارند؛ مثل ارسال طویل، افتادگی میان راویان، جابجایی راویان، مجهول و ناشناخته بودن برخی راویان، ابهام در انتساب برخی راویان به سلیم و نیز عدم هماهنگی اسناد ابتدایی و داخلی.

۳. با توجه به این که اسناد جدید منسوب به شیخ طوسی، نسخه خطی متقدم ندارد و از نظر شکلی نیز به صورت نونویس در نسخه خطی مادر اضافه شده است و سند واسطه تا شیخ طوسی در استنساخ اول از نسخه خطی مادر نیز به صورت بسیار واضح، اضافی و

الحاقی است؛ بنابراین به نظر می‌رسد که اسناد منسوب به شیخ طوسی، کلاً نونویس و جعلی‌اند و شناسایی سابقه این اسناد و نیز عدم اصالت اسناد منسوب به شیخ طوسی و نیز برخی شواهد اضطراب و مشوش بودن پیرامون اسناد، این مسئله را پشتیبانی می‌کند.

۴. کسانی که اسناد نسخه‌های سلیم را تعویض و اسناد جدید بر آن افزوده‌اند، احتمالاً دلیلی در ذهن خود داشته‌اند که می‌توان برای نمونه به برخی از آنها اشاره کرد: الف) وجود مشکلات شکلی اسناد قدیمی ب) عدم تناسب مذهب راویان اسناد قدیمی با محتوای کتاب سلیم ج) نبود حدیثی از سلیم به نقل از معمر در منابع شیعی د) عدم هماهنگی اسناد نسخه‌ها با اسناد احادیث منابع متقدم.

۵. جدای از وضعیت مخدوش اصالت و انتساب اسناد منسوب به شیخ طوسی، حتی اگر این اسناد را اصیل بدانیم، برخی از اتهامات و اشکالات در طرق منسوب به شیخ طوسی وجود دارد که عبارتند از: الف) وجود افتادگی در طبقه راویان ب) وجود تحریفات لفظی اسناد ج) نبود سابقه سند در منابع رجالی و حدیثی.

همچنین درباره بررسی رجالی اسناد طرق منسوب به شیخ طوسی، می‌توان گفت در طریق اول، جدای از وضعیت مجهول ابراهیم بن عمر یمانی، برخی از راویان طریق ابن ابی‌جنید نیز، یا توثیق رجالی ندارند و یا در ذم آنها اقوال مختلفی وجود دارد؛ به عنوان نمونه می‌توان از محمد صیرفی کذاب که حلقه اصلی و واسطه طریق است، نام برد. در طریق جعلی دوم، یعنی طریق منسوب به حسین غضائری نیز، جدای از مسئله توثیق رجالی راویان این سند، حداقل دو ابهام پیرامون انتساب افرادی به این طریق، همانند ابوعبدالله الحسین بن عبیدالله الغضائری و نیز عمر بن اذینه، قابل توجه است.

۶. روایات و احادیث کتاب‌های منسوب به سلیم با توجه به اسناد مختلف موجود در نسخه‌های خطی آن، خبر واحد از «ابان بن ابی‌عیاش» و «سلیم بن قیس» هستند. از سوی دیگر، رجال‌شناسان، اعم از شیعی و سنی و متقدم و متأخر، ابن ابی‌عیاش را توثیق نکرده‌اند. همچنین با جستجوی فراوان در منابع شیعه و سنی، روشن می‌شود که سلیم بن قیس هلالی، جدای از اطلاعات موجود در خود کتاب و روایات منسوب به او، وجود

خارجی ندارد. بنابراین، اطلاعات و نظرات رجالی پیرامون سلیم بن قیس در برخی منابع، فاقد ارزش معرفتی و شناختی پیرامون سلیم هستند؛ زیرا این داده‌ها بر اساس محتوای کتاب منسوب به سلیم تنظیم و آرایه شده‌اند و با این ملاحظات، نسبت به وضعیت رجالی سلیم بن قیس نمی‌توان توثیق معتبری داشت و به نظر می‌رسد که می‌توان نام سلیم را از نظر رجالی، مهم‌ل یا مجهول قلمداد کرد.

منابع و مآخذ

- ابن ابی الحدید. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۳۲۶ق). تهذیب التهذیب. حیدرآباد دکن: بی‌نا.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۰۸ق). العلیل و معرفة الرجال. بیروت: المکتب الاسلامی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۶ق). مناقب آل ابی طالب. نجف: المکتبة الحیدریة.
- ابن غضائری، احمد بن الحسین. (۱۴۲۲ق). رجال ابن الغضائری. به کوشش حسینی جلالی. قم: دارالحديث.
- ابن مشهدی، محمد بن جعفر. (۱۴۱۹ق). المزار الکبیر. (چاپ القیومی الاصفهانی). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- استادی، کاظم. (۱۳۹۹الف). درباره اسناد سلیم. (مخطوط). قم: کتابخانه دارالحديث.
- (۱۳۹۹ب). درباره روایان سلیم. (مخطوط). قم: کتابخانه دارالحديث.
- (۱۳۹۹ج). درباره نسخه‌های خطی منسوب به سلیم. (مخطوط). قم: کتابخانه دارالحديث.
- (۱۳۹۹د). «معرفی نسخه‌های خطی سلیم». میراث شهاب. ش ۹۹. صص: ۱۸۸-۱۴۵.
- (۱۳۹۹هـ). درباره سلیم و کتاب او. (مخطوط). قم: کتابخانه دارالحديث.
- (۱۳۹۹و). نسخه‌های خطی منسوب به سلیم. (مخطوط). قم: کتابخانه دارالحديث.
- (۱۴۰۰الف). اسرار آل محمد و سلیم بن قیس. قم: بوستان کتاب.
- (۱۴۰۰ب). «بررسی انتساب سند کتاب سلیم به شیخ طوسی». علوم حدیث. دوره ۲۶. شماره ۹۹. صص: ۱۵۰-۱۷۷.
- (۱۴۰۰پ). «کتابشناسی توصیفی سلیم بن قیس هلالی». میراث شهاب. ش ۱۰۴. صص: ۱۳۳-۱۸۴.
- (۱۴۰۱الف). «گونه‌شناسی روایات معمر بن راشد در منابع شیعی». حدیث اندیشه. ش ۳۳. صص: ۷۱-۸۰.
- (۱۴۰۱ب). «گزارش شکلی اسناد نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه قرآن و حدیث.
- (۱۴۰۲). «بررسی انتساب سندیک گروه از نسخه خطی کتاب سلیم به ابن شهر آشوب». پژوهشنامه معارف/اهل بیت (ع). دوره ۲. شماره ۳. صص: ۱۲۴-۱۵۴.
- الهی خراسانی، علی اکبر [علی]. (۱۳۸۳). «نقدی بر مقاله پژوهشی درباره سلیم بن قیس هلالی». علوم حدیث. پاییز دوره ۴. شماره ۳۳. صص: ۱۰۶-۱۲۲.
- برقی، احمد بن عبدالله. (۱۳۸۳). رجال البرقی. تصحیح: کاظم موسوی میاموی. تهران: دانشگاه تهران.
- جلالی، عبدالمهدی. (۱۳۸۲). «پژوهشی درباره سلیم بن قیس هلالی». مطالعات اسلامی. ش ۶۰. صص: ۸۹-۱۲۶.
- (۱۳۸۳). «راوی کتاب سلیم بن قیس بر ترازو». علوم حدیث. زمستان شماره ۳۴. صص: ۱۲۹-۱۵۵.
- جوزجانی، ابراهیم بن یعقوب. (بی‌تا). أحوال الرجال. پاکستان- فیصل آباد: حدیث اکادمی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۱ق). خلاصة الاقوال. قم: دارالذخائر.
- خویی، ابوالقاسم. (بی‌تا). معجم رجال الحديث. قم: منشورات مدینة العلم.
- دارقطنی، علی بن عمر. (۱۴۰۳ق). الضعفاء والمتروکون. مدینه: الجامعة الإسلامية.

- الذهبی، محمد بن أحمد. (۱۴۱۶ق). *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- الذهبی، محمد بن أحمد (۱۴۱۹ق)، *تذکره الحفاظ طبقات الحفاظ*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ربانی، محمد حسن. (۱۳۸۹). *بررسی اعتبار احادیث مرسل*. قم: بوستان کتاب.
- سلیم بن قیس. (۱۰۵۹ق). *کتاب سلیم بن قیس الهلالی* (نسخه خطی). قم: کتابخانه آستان قدس رضوی. نسخه شماره ۳۷۶۳۳.
- _____. (۱۰۸۱ق). *کتاب سلیم بن قیس الهلالی* (نسخه خطی). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی. نسخه شماره ۱۵۶۱۲.
- _____. (۱۰۸۷ق). *کتاب سلیم بن قیس الهلالی* (نسخه خطی حر عاملی). قم: کتابخانه آیت الله حکیم، نسخه شماره ۳۱۶/۶.
- _____. (۱۴۱۵ق). *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*. تحقیق انصاری. قم: الهادی.
- _____. (۱۰۱۸ق). *کتاب سلیم بن قیس الهلالی* (نسخه خطی). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی. نسخه شماره ۱۳۲۵۲/۱.
- الصنعانی، عبدالرزاق بن همام. (بی تا). *المصنف*. بیروت: المجلس العلمی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۴۸). *اختیار معرفة الرجال*. به کوشش حسن مصطفوی. مشهد: مرکز تحقیقات و مطالعات.
- _____. (۱۴۱۴ق). *الا مالی*. قم: دارالثقافة.
- _____. (۱۴۱۵ق). *رجال طوسی*. بکوشش الاصفهانی. قم: جامعه مدرسین.
- _____. (۱۴۱۷ق). *الفهرست*. تحقیق: جواد القیومی. قم: بی نا.
- _____. (۱۴۲۳ق). *الغیبة*. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- _____. (۱۳۹۰ق). *تهذیب الاحکام*. بکوشش حسن موسوی خراسان. تهران: بی نا.
- غروی نائینی، نهله. (۱۳۹۶). «نگاهی به جایگاه سلیم بن قیس در کتابهای حدیثی و رجالی». *پژوهش های تعلیم و تربیت اسلامی*. شماره ۱. صص: ۱۵۹ - ۱۸۸.
- غوری، سید عبدالماجد. (۱۴۲۸ق). *معجم المصطلحات الحدیثیة*. دمشق: دار ابن کثیر.
- فکوری، علی جمعه. (۱۳۹۷). «عمر بن اذینه و گونه شناسی روایات او در غیر از کتاب سلیم». *سخن تاریخ*. سال ۱۲. ش ۲۸. صص: ۱۱۱ - ۱۳۷.
- مامقانی، عبدالله. (۱۳۴۹ق). *تنقیح المقال فی علم الرجال*. نجف: چاپ سنگی.
- _____. (۱۳۸۵). *تلخیص مقیاس الهدایة*. قم: دلیل ما.
- مدرسی طباطبایی، حسین. (۱۳۸۳). *میراث مکتوب شیعه*. ترجمه علی قرائی. قم: کتابخانه تاریخ ایران و اسلام.
- مزی، یوسف بن عبدالرحمان. (۱۴۲۲ق). *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال*. چاپ بشار عواد معروف. بیروت: الرسالة.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). *رجال نجاشی*. به کوشش زنجانی. قم: نشر اسلامی.
- نسائی، احمد بن علی. (۱۴۰۶ق). *کتاب الضعفاء والمتروکین*. چاپ محمود ابراهیم زاید. بیروت: دارالمعرفة.
- نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۳۸۲ق). *مستدرک الوسائل*. تهران: چاپ افست.



سبک‌شناسی آوایی و بلاغی زیارت جامعه کبیره

دریافت: ۱۴۰۲/۸/۲۲ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۱۸

جواد رنجبر^۱، زینب منصوری رضی^۲

چکیده

سبک‌شناسی یکی از مهم‌ترین انواع مطالعات ادبی است که در میان پژوهش‌های زبان‌شناختی جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. این روش نقدی در پی بررسی تفاوت‌های موجود میان انواع متون و شناخت مشخصه‌های سبکی یک فرد یا گروه و یا یک دوره ادبی است. در این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی انجام یافته، ضمن تبیین مهم‌ترین عناصر و مؤلفه‌های سبکی زیارت جامعه کبیره، میزان انسجام و هم‌آیی این عناصر در سطوح آوایی و بلاغی مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته است.

نتایج بدست آمده نشان می‌دهد عناصری که موسیقی درونی و بیرونی متن زیارت جامعه کبیره را تشکیل می‌دهد، از بسامد بسیار بالایی برخوردار است. نظام و ساختار منسجم موسیقایی همه جانبه‌ای اعم از نوع چینش حروف و کلمات، نظام فواصل عبارات و هماهنگی بین صامت‌ها و مصوت‌های کوتاه و بلند به نحوی است که موسیقی حاصل از نوع و صفات حروف و پیوند منسجم آنها بر اساس معنا و مفهوم مورد نظر گوینده به تصویر درآمده است. در لایه آوایی، غلبه با واژگان حسی است تا انتزاعی. موسیقی در زیارت جامعه کبیره به گونه‌ای زیبا با معنا گره خورده و در تاثیرگذاری معنی بر مخاطب نقش ویژه‌ای را ایفا می‌کند. گوینده با استفاده از کارکرد بیشتر ساختار سجع، به زیارت آوا و موسیقی دلنشین و زیبایی خاصی بخشیده است.

از دیگر نتایج حاصله از این پژوهش، می‌توان به بسامد بالای عنصر تشبیه در تصویرگری عبارات متن زیارت اشاره کرد که تشبیه بلیغ پر بسامدترین و بالا ترین عنصر تصویرگری در آن است.

کلیدواژه‌ها: زیارت جامعه کبیره، سبک‌شناسی آوایی، سبک‌شناسی بلاغی، هم‌آیی.

۱. استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول): j.ranjbar@pnu.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران: Ya.hedar99@gmail.com

۱. مقدمه

از جمله موضوعاتی که در حوزه ی ادبی، به عنوان ابزاری برای سنجش آثار ادبی مورد مطالعه قرار می گیرد، تبیین و بررسی ویژگی ها و خصایص سبکی است. دانش سبک شناسی بستری فراهم می سازد تا پژوهشگر بتواند با تکیه بر خصایص زبانی اثر و توانایی و قدرت ادبی نگارنده آن، میزان تأثیرگذاری وی بر مخاطب را تبیین کند. از آنجا که هر اثر ادبی به اعتبار ویژگی های سبکی خود از دیگر آثار متمایز می شود، می توان گفت که این شاخصه های سبکی، هویت یک اثر یا متن است.

یکی از موضوعات مهمی که در سبک شناسی اثر ادبی مورد توجه قرار می گیرد، بررسی و تحلیل قلمروهای آوایی زبان متن و به تعبیری دیگر سبک شناسی آوایی است. «سبک شناسی آوایی، ارزش و نحوه کاربرد آواها و تأثیرات زیبایی شناسیک و نقش عمده ی آنها را در سبک سخن، مطالعه و بررسی می کند و نتایج روشن و دقیقی در تحلیل و بررسی شعر و یا نثر ادبی و همچنین سبک ادبی صاحب اثر ارائه می دهد». (ر. ک. فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۴۳).

زیارت جامعه کبیره از جمله متون فاخر دینی است که بررسی و تجزیه و تحلیل آن از منظر سبک شناسی جلوه ای تازه از ارزش های زیباشناختی و تبیین ظرافت های ادبی این زیارات را برای مخاطبان ترسیم می کند. زیرا یکی از بارزترین ویژگی های سبکی آن بهره مندی از آرایه های بلاغی و موسیقی کلمات و به عبارت دیگر مؤلفه های موسیقی آن است و کمتر جمله و عبارتی در متن زیارت به چشم می خورد که آمیخته با موسیقی واژگان نباشد. لذا این شیوه، باعث تأثیرگذاری بسیار بالا بر مخاطب شده است. این پژوهش بر آن است تا در حد بضاعت خویش سبک آوایی و بلاغی زیارت جامعه کبیره را مورد واکاوی قرار دهد تا زمینه ی آشنایی هر چه بیشتر علاقمندان و ادب دوستان و اهل هنر با سبک آوایی و بلاغی این زیارت فراهم و شناخت جدیدی از یادگار با ارزش امام هادی (علیه السلام) نمایان شود. به بیانی دیگر با بررسی سبک شناسی آوایی و بلاغی زیارت جامعه کبیره تلاش شده است تا هر چه بیشتر در جهت شناساندن بهتر و عمیق تر این

گنجینه به مخاطبان، گامی در راستای علوم معرفت اهل بیت (علیهم السلام) برداشته شود؛ بنابراین این پژوهش در پی پاسخ دادن به دو سوال ذیل است:

الف) سبک و ساختار بیانی عبارات زیارت جامعه کبیره تا چه اندازه با مفاهیم عبارات زیارت منطبق است؟

ب) شاخص‌ها و ویژگی‌های آوایی و بلاغی زیارت جامعه کبیره کدامند و تاثیر و بسآمد آنها در انتقال معنی چگونه است؟

۱-۱. پیشینه‌ی تحقیق

با توجه به اهمیت زیارت جامعه کبیره مقالات و پایان‌نامه‌های متعددی در زمینه مضامین و محتوا و اعتبار سندی و شرح آن تحریر شده است؛ اما تا آنجا که نویسندگان این جستار بررسی و تحقیق کرده‌اند در رابطه با سبک‌شناسی آوایی و بلاغی زیارت جامعه کبیره تاکنون پژوهش مستقلی انجام نشده است. اینک به دو مورد از پژوهش‌های مرتبط با موضوع اشاره می‌رود:

آزمند (۱۳۹۳) در پایان‌نامه خود با عنوان «سبک‌شناسی زیارت جامعه کبیره» با روش توصیفی تحلیلی به بررسی سبک‌شناسی و سندشناسی این زیارت پرداخته است. نوری (۱۳۸۶) در مقاله‌ای تحت عنوان «مستندات قرآنی زیارت جامعه کبیره» در مورد اهمیت زیارت جامعه کبیره و محتوای آن شروحاتی آورده است. همچنین جملاتی از زیارت (که به نوعی با آیات قرآن ارتباط لفظی و معنایی دارد) استخراج و در قالب جدولی مشتمل بر ۸۵ مورد به ترتیب عبارات زیارت هرآیه و نظم تدوینی قرآن کریم، تنظیم شده است و در قسمتی از متن، هر آیه را به همراه نام سوره و شماره آیه و نیز عبارت جامعه کبیره مرتبط با آن را به علاقمندان معرفی می‌کند. سند (۱۳۸۶) در مقاله‌ی «بررسی محتوایی زیارت جامعه کبیره»، مباحث مرتبط با صفات الهی، تجلی صفات الهی از طریق مخلوقات برتر، نفی تعطیل و نفی تشبیه و پیامدهای نفی تعطیل را مطرح و ارتباط نفی تشبیه به بحث

معاد و حسابرسی اعمال در معاد را تبیین کرده است. نویسنده پس از تقسیم بندی صفات الهی، مخلوقات شریف را واسطه‌ی افعال الهی بر شمرده و در پایان به این نتیجه رسیده است که صفات فعلیه خدای متعال برای تحقق لازم نیست که تغییر و تحولی در ذات مقدس خداوندی ایجاد کند. این توهّم مستلزم حدوث است که لازمه آن امکان و نقص در ذات الهی است؛ بلکه جلوه و اظهار وجود صفات الهی به واسطه مخلوقات خداوند صورت می‌گیرد. در این میان، لطف و فیض الهی همواره از سوی خداوند جاری است. این صفات با صفات ذاتی خداوند فرق دارند عدم توجه به این اصل مهم، انسان را به وادی تجسم و تشبیه خداوند و امثال آن می‌کشاند. شیخ و سالاری (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی موارد ایضاح بعد از ابهام در زیارت جامعه کبیره» به تبیین برخی نکات بلاغی بالاخص در حوزه علم معانی پرداخته است.

۲. معرفی مختصری از زیارت جامعه کبیره

زیارت جامعه کبیره، اقیانوسی مواج از معارف الهی و مضامین عالی مشتمل بر معرفی مقام ائمه علیهم السلام و از زیارت‌های مشهور نزد شیعیان است که توسط امام هادی (علیه السلام) در پاسخ به درخواست فردی برای زیارت بلیغ و کامل امامان (علیهم السلام) بیان شده است. در زیارت جامعه کبیره، مقام امامت و شأن ائمه اطهار (علیهم السلام) و وظایف شیعیان در مقابل آنها به شکلی زیبا تصویر شده است..

زیارت جامعه به نوعی از زیارت نامه‌ها گفته می‌شود که می‌توان برای هر یک از امامان معصوم (علیهم السلام) یا همه‌ی آنان با هم، در هر زمان و مکان خواند. در میان تمام زیارتنامه‌ها زیارت جامعه کبیره متنی مفصل‌تر از بقیه دارد؛ به همین دلیل به این نام معروف شده است.

این زیارتنامه بر پایه تقسیم حدیث به روش سندی، به علت وجود موسی بن عبد الله نخعی در میان راویان آن، که شخصی ناشناخته است صحیح به حساب نمی‌آید. البته، از

نظر حدیث‌شناسان سده‌های نخستین هجری که حدیث را تنها به صحیح و غیر صحیح تقسیم می‌کردند، این زیارتنامه صحیح به شمار می‌آمده است. اعتماد شیخ صدوق به این زیارت، خود از مرجحات و از قرائن تقویت‌کننده سند آن است. شُبّر این زیارت را در ردیف نهج البلاغه و صحیفه سجاده قرار داده که فصاحت و بلاغت آنها در مرتبه‌ای است که صدور آن از غیر معصوم پذیرفتنی نیست. احسائی نیز پس از بررسی سند زیارت جامعه کبیره می‌گوید این زیارت از جهت لفظ و معنا در مرتبه‌ای است که انسان آگاه پی می‌برد که کلام معصوم است و لذا نیازی به بررسی سند ندارد.

در این زیارت، اهل بیت پیامبر جانشینان بر حق وی وصف شده‌اند و به مسائلی مانند ارتباط ائمه با پیامبر اکرم، مقامات علمی و اخلاقی و سیاسی ائمه، اسوه بودن آنان، ارتباط امامت و توحید و به رابطه شناخت امام با شناخت خدا اشاره شده است. از دیگر مباحث مطرح در این زیارت، عصمت اهل بیت (علیهم‌السلام)، یکپارچگی خلقت ایشان، تولی و تبری و رجعت و تسلیم است. به دلیل محتوای این زیارت بر مضامین ناظر به مقامات امامان (علیهم‌السلام)، امام هادی (علیه‌السلام) سفارش کرده‌اند که زائر پیش از خواندن این زیارت، صد بار تکبیر بگوید تا دچار غلو نشود.

۳. تحلیل سبک‌شناسانه زیارت جامعه کبیره

۳-۱. سطح آوایی

یکی از موضوعات مهمی که در سبک‌شناسی آثار ادبی مورد توجه قرار می‌گیرد، بررسی و تحلیل قلمروهای آوایی زبان متن و به دیگر سخن سبک‌شناسی آوایی است. سبک‌شناسی آوایی، ارزش و نحوه کاربرد آواها و تأثیرات زیبایی‌شناسی که نقش عمده آنها را در سبک سخن، مطالعه و بررسی می‌کند و نتایج روشن و دقیقی در تحلیل و بررسی موسیقی شعر و یا نثر ادبی صاحب اثر ارائه می‌دهد (غفوری فر، ۱۳۹۵: ۱۲۴). موسیقی از آوای حروف و حرکات، انتخاب کلمات، فواصل و ... حاصل می‌شود. آوا و نغمه همان ارزش ذاتی

واژگان و ساخت لغوی آن است و ابزار تاثیر حسی است که با تکلم واژه و هماهنگی با دیگر واژگان در بیان ادبی به گوش شنونده می رسد (کواز، ۱۳۸۶: ۳۰۳). اهمیت سطح آوایی در ارتباط با موضوع مورد بحث این است که صوت و موسیقی به کار برده شده در یک متن انفعالات درونی و احساسات صاحب متن را به دست می دهد و همین انفعال درونی است که به تنوع صوت، مد، غنه، لین و ... منجر می شود (رافعی، ۱۹۹۷: ۱۴).

اولین گام برای بررسی متن زیارت جامعه کبیره در رابطه با دلالت اصوات است، تا زمینه‌ی اولیه برای درک زیبایی شناسی این اثر بر جسته هموار شود؛ زیرا صوت، سنگ بنای زبانی است که متن بدان زبان بیان شده است. از آنجا که کیفیت چینش و ترکیب حروف یک کلمه و قرار گرفتن کلمات در کنار هم در تولید آوا و نغمه‌نگ عبارت تاثیر مستقیمی دارد، یکی از شاخصه‌هایی که از نظر زبان شناسی یک متن ادبی اهمیت شایانی دارد، سطح آوایی و دلالت صوتی کلام است. «دلالت و آهنگ گوش نواز اصوات به خاطر کمک به شنونده در جهت فهم متن و همچنین به خاطر زیبایی های چشمگیر در میان پژوهش های زبان شناسی جایگاه نخست را از آن خود کرده است. آهنگ درونی واژه ها و نظام آوایی آنها ساختار موسیقایی را بوجود می آورد که فضا را برای رشد و بالندگی واژه آماده می سازد» (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۷۳). در رأس طبقه آواشناسان عرب باید از خلیل بن احمد فراهیدی یاد کرد که در کتاب «العین» او به عنوان قدیم ترین فرهنگ لغت عرب، برای اولین بار مباحث مربوط به آوا شناسی مطرح شده است. پس از او ابن جَنی در کتاب «الخصائص» به ویژگی های روان شناختی آواها و نوعی رابطه ذاتی صوت با معنای کلمه پرداخته است. وی در مورد مناسبت طبیعی میان لفظ و مدلول می گوید: «هذا موضعٌ شریفٌ لطیفٌ قد نبه عليه الخليل سيئويه و تلقته جماعه بالقبول له و الاعتراف بصحته» (بحری، ۲۰۱۰: ۳۸). از اسرار اصوات وجود رابطه‌ی طبیعی بین آنها و بین معنایشان است. از جمله این اصوات می توان به صدای «خا» و «قاف» اشاره کرد. مثلاً در دو کلمه «قضم» و «خضم» که هر دو به معنای خوردن است؛ ولی «خضم» به خوردنی های تر و «قضم» به خوردنی های خشک اشاره دارد. این به دلیل سست بودن حرف خاء و شدت حرف قاف است (ابن جنی، بی تا، ۱۵۸).

شناخت بنا و ساختار صوتی واژگان از طریق تبیین نوع هجا و بخش های صوتی تشکیل دهنده ی آنها امکان پذیر است. صوت مفرد از یک هجا و صوت مرکب از مجموع چند هجا ترکیب شده است. حال اگر صامت را با علامت «ص» و حرکت کوتاه را با علامت «ح» و حرکت بلند را با علامت «ح ح» نشان دهیم، می توانیم اشکال مختلف هجاهای زبان عربی را به شکل زیر ترسیم کنیم.

۱. هجای کوتاه : (ص ح) مرکب از صامت و حرکت کوتاه
۲. هجای متوسط باز : (ص ح ح) مرکب از صامت و حرکت بلند
۳. هجای متوسط بسته : (ص ح ص) مرکب از صامت و حرکت کوتاه و یک صامت دیگر
۴. هجای بلند بسته : (ص ح ح ص) مرکب از صامت و حرکت بلند و صامتی دیگر
۵. هجای بلند مزدوج بسته : (ص ح ص ص) مرکب از صامت و حرکت کوتاه و دو صامت دیگر بعد از آن (شاهین، ۱۹۸۰ : ۳۸ - ۴۰).
- با توجه به این تقسیم بندی، در ذیل واژگان جملات زیبایی زیارت جامعه کبیره از نظر نظام هجا بندی تقطیع شده است:

١. ((الْسَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا أَهْلَ بَيْتِ النَّبُوَّةِ)).....(أَسْ / سَ / لَا / مُ / عَ / لَى / كُمْ / يَا / آهَ / لَ / بَى / تَن / نُ / بُو / وَهَ /).

(ص ح ص / ص ح / ص ح ح / ص ح / ص ح / ص ح ص / ص ح ح / ص ح / ص ح
/ ص ح ص / ص ح ص / ص ح / ص ح ص)
دارای ۱۵ هجا؛ ۶ هجای کوتاه، ۲ هجای متوسط باز، ۷ هجای متوسط بسته

٢. ((وَمَوْضِعَ الرِّسَالَةِ)).....((وَأَمَّا / مَوْضِعُ / الرِّسَالَةِ / فَهُوَ)).

(ص ح / ص ح ص / ص ح / ص ح ح / ص ح ص)

دارای ۷ هجا: ۳ هجای کوتاه، ۱ هجای متوسط باز، ۳ هجای متوسط بسته

۳. ((وَمُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ)).....(وَ / مُخْ / تَ / لْ / فْلْ / مَ / لَا / يَ / كَهْ).

(ص ح / ص ح ص / ص ح / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ص / ص ح / ص ح ص)

دارای ۹ هجا: ۵ هجای کوتاه، ۱ هجای متوسط باز، ۳ هجای متوسط بسته

۴. ((وَمَهِيْطُ الْوَحْيِ)).....(وَ / مَه / ب / طَل / وَحْي)

(ص ح / ص ح ص / ص ح / ص ح ص / ص ح ص ص)

دارای ۵ هجا: ۲ هجای کوتاه، ۲ هجای متوسط بسته، ۱ هجای بلند مزدوج

۵. ((وَمَعْدِنَ الرَّحْمَةِ)).....(وَ / مَع / دِ / نَر / رَح / مَه)

(ص ح / ص ح ص / ص ح / ص ح ص / ص ح ص ص)

دارای ۶ هجا: ۲ هجای کوتاه، ۴ هجای متوسط بسته

۶. ((وَحُزَّانَ الْعِلْمِ)).....(وَ / حُز / زَا / نَل / عِلْم)

(ص ح / ص ح ص / ص ح ح / ص ح ص / ص ح ص ص)

دارای ۵ هجا: ۱ هجای کوتاه، ۱ هجای متوسط باز، ۲ هجای متوسط بسته، ۱ هجای بلند مزدوج

۷. ((وَمُنْتَهَى الْجِلْمِ)).....(وَ / مُن / تَ / هَل / جِلْم)

(ص ح / ص ح ص / ص ح / ص ح ص / ص ح ص ص)

دارای ۵ هجا: ۲ هجای کوتاه، ۲ هجای متوسط بسته، ۱ هجای بلند مزدوج بسته

۸. ((وَأُصُولُ الْكَرَمِ)).....(وَ / أُ / صَو / لَل / كَ / رَم)

(ص ح / ص ح / ص ح ح / ص ح ص / ص ح / ص ح ص)

دارای ۶ هجا: ۳ هجای کوتاه، ۱ هجای متوسط باز، ۲ هجای متوسط بسته

۹. ((وَقَادَةَ الْأَمَمِ)).....(وَ / قَا / دَ / تَل / أ / مَم)

(ص ح / ص ح ح / ص ح / ص ح ص / ص ح / ص ح ص)

دارای ۶ هجا: ۳ هجای کوتاه، ۱ هجای متوسط باز، ۱ هجای متوسط بسته

۱۰. ((وَأَوْلِيَاءَ النَّعَمِ)).....(وَ / أَو / لِي / يَا / أَنْ / نِ / عَم)

(ص ح / ص ح ص / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ص / ص ح / ص ح ص)

دارای ۷ هجا: ۲ هجای کوتاه، ۲ هجای متوسط باز، ۳ هجای متوسط بسته

۱۷۶۹	هجای کوتاه
۶۶۶	هجای متوسط باز
۱۲۹۷	هجای متوسط بسته
۹۱	هجای بلند بسته
۱۲	هجای بلند مزدوج بسته

بر اساس جدول بالا، هجای کوتاه و هجای متوسط بسته در متن زیارت جامعه کبیره از بسامد بالاتری برخوردار است و چنین استنباط می‌شود که هجای کوتاه و هجای متوسط باز، علاوه بر اینکه آهنگ خاصی به زیارت داده است ارتباط خاصی با مضمون و محتوای زیارت دارد و هدف خاصی را برای رساندن گوینده به منظورش دنبال می‌کند.

۳-۱-۱. موسیقی لفظی

موسیقی لفظی کلام یکی از مهم‌ترین بخش‌های یک متن ادبی است که شنونده را سریع‌تر و بیشتر تحت تاثیر زیبایی‌های آوایی کلمات خود قرار می‌دهد؛ چون تکرار شدن نغمه‌های حروف، گوش را سریع‌تر به خود جذب می‌کند و آن را بیشتر تحت تاثیر خود قرار می‌دهد. این تاثیرگذاری ناشی از تکرار نغمه‌های حروف به روش‌های مختلفی انجام می‌شود:

۳-۱-۱-۱. تکرار

عنصر تکرار از جمله شاخصه‌های سبکی در متون ادبی است که نقش به‌سزایی در

دلالت های آوایی و معنایی دارد. «تکرار در زیبایی شناسی هنر از مسائل اساسی است و آن را باید یکی از مختصات سبک ادبی قلمداد کرد» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۶۳). بر این اساس یکی از ویژگی هایی که همه زبان ها و بویژه زبان عربی بدان متصف است عنصر تکرار است که هم در ایجاد فضای موسیقایی متن و هم در جلب توجه مخاطب تاثیر به سزایی دارد (خطیب، ۱۹۶۴: ۳۷۳). بنابراین تکرار از قوی ترین عوامل تاثیر است و بهترین وسیله ای است که عقیده یا فکری را به کسی القای کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۹۹). زرکشی در مورد پدیده تکرار می گوید: «تکرار باز آوردن یک لفظ یا مرادف آن لفظ است برای ثبوت یک معنا در ذهن، که افتادن فاصله در میان کلام یا کلمات و عبارات دیگر، احتمال به فراموشی سپردن لفظ مورد نظر را داده است» (زرکشی، ۲۰۰۶: ۲۰۸).

تکرار واک، هجا، واژه، عبارت یا جمله روشی هست که در بدیع لفظی، موسیقی کلام را بوجود می آورد یا آن را افزون می کند. روش تکرار معمولاً در سطح کلام بررسی می شود (شمیسا، ۱۳۷۵: ۵۷). موسیقی نهفته در متون ادبی یکی از رازهای زیبایی متون و شاهکارهای ادبی به شمار می آید. از این جهت عنصر تکرار یکی از اساسی ترین مؤلفه ها در شکل گیری این فن بوده و در آفرینش موسیقی بیرونی و درونی سهم به سزایی دارد. به گونه ای که می توان گفت راز زیبایی و ماندگاری شاهکارهای ادبی در موسیقی آنها نهفته است. معیار زیبایی متن به انسجام و یکپارچگی آن متن بستگی دارد و دقت در موضوعاتی از جمله بین اسلوب و موضوع مورد نظر، انتخاب درست کلمات و نحوه چینش آنها برای ادای بهتر معانی و انتقال مفاهیم، توجه به ایقاع و موسیقی حروف برای ایجاد رابطه بین لفظ و معنا که در نظم و اعجاز بلاغی تاثیر فراوانی دارند، از مولفه هایی است که در زیبایی شناسی زیارت جامعه کبیره مطرح می باشد. بنابراین در این زمینه اسلوب تکرار به عنوان یکی از موثرترین عوامل ایجاد کننده موسیقی در تأمین موسیقی درونی و ایجاد کننده تنوع و خلق صنایع بدیعی ارجحیت خود را بر سایر اسالیب سخن به منصفه ظهور در آورده است. عنصر تکرار علاوه بر موسیقی درونی در زمینه موسیقی بیرونی هم با ایجاد سجع ها و جناس ها و دیگر آرایه ها در محور همنشینی و جانشینی متن نقش مهمی را ایفا می کند.

در بعد آوایی زیارت جامعه کبیره، عنصر تکرار در انسجام بخشی به جملات و در کشف زیبایی موسیقی متن و انسجام کل زیارت اهمیت به‌سزایی دارد. تکرار که در قالب تکرار حرف، تکرار کلمه و تکرار جمله اتفاق می‌افتد، در زیارت جامعه کبیره از بسامد بالایی برخوردار است که در ادامه با تحلیلی که در متن زیارت انجام شده است ارتباط لفظی بین واژگان و تصویرآفرینی هنری و بلاغی کاملاً مشهود است.

۳-۱-۱-۲. تکرار حرف

یکی از زیباترین صنایع لفظی بدیع، تکرار حروف است که در کتب بلاغی از آن به عنوان واج آرایشی یاد می‌شود. تکرار در متن، موسیقی درونی را خلق می‌کند که بر خواننده و شنونده بسیار اثرگذار است. به این صورت که دو یا چند واک اعم از صامت یا مصوت، در واژگان یک عبارت تکرار می‌شود و خواننده و شنونده را به سمت خود جذب می‌کند. نویسنده با این سبک، آگاهانه موسیقی می‌آفریند و بر حسن تاثیر و القای حس و حال و انتقال پیام خود می‌افزاید. لذا در زیارت جامعه کبیره از این فن برای ایجاد موسیقی درونی و انتقال پیام به مخاطبین به نحو احسن استفاده شده است. در بیشتر عبارات زیارت جامعه تکرار حرف وجود دارد، که چند مورد بررسی شده است.

مانند: حرف (م) در عبارت‌های « وَخُزَّانَ الْعِلْمِ، وَمُنْتَهَى الْحِلْمِ، وَأُصُولَ الْكَرَمِ، وَقَادَةَ الْأُمَمِ، وَأَوْلِيَاءَ النَّعَمِ»، تکرار پشت سر هم این پنج کلمه با حرف پایانی میم موسیقی زیبایی به زیارت بخشیده و مخاطب جذب و شیفته ادامه دادن به خواندن زیارت می‌شود.

از آنجا که منظور از (خُزَّانَ) ائمه هستند و اهمیت علم هم به خُزَّان بر می‌گردد، پس این علم، علمی است که باید با احتیاط نشر شود (این علم مخصوص انسان‌های با درک بالاست). با رجوع به معانی حروف در جدولی که از کتب یاد شده آورده شده، معنی حرف (میم) جمع کردن و بستن می‌باشد. بنابراین حرف (میم) در علم به معنای بستن می‌باشد.

(وَمُنْتَهَى الْجَلْمِ): به معنای غایت حلم و بردباری است. حرف میم در (منتهی) معنی گسترش و امتداد است که به (علم) بر می‌گردد، در (حلم) معنای نرمی و رقت را می‌دهد؛ زیرا طبق این حدیث (لم یثمر العلم حتی یقارنه الحلم) کسی به علم می‌رسد که حلم داشته باشد.

(وَ أَصْوَلُ الْكَرَمِ): به معنای ریشه‌های کرامت است. (اصول): جمع اصل به معنای پایه و اساس خواه در جمادات یا نباتات یا حیوانات. هر چیز ریشه و اصل مناسب خود می‌خواهد، یک دیوار ضعیف پی قوی نمی‌خواهد یا بالعکس. درخت قوی ریشه قوی می‌خواهد. یک بوته نیاز به ریشه قوی ندارد.

(کرم): کرامت هر چیز در نفیس و عزیز شدن آن است. هر چیزی که شرافت پیدا کند متصف به کرم می‌شود. از تعریفی که آورده شده معنی گسترش و امتداد از میم کرم به ذهن می‌آید.

(وَقَادَةَ الْأُمَمِ): به معنای وای رهبران امت‌هاست. (قادة): جمع قائد اسم فاعل است، به معنای هدف، رهنمون، ریشه آن قود به معنای جلوداری، کسی که از جلو افسار در دست حرکت می‌کند. (أُمَم): به معنای جمعیت، گروه است. از ریشه أُمُّ به معنای قصد مخصوص است. جمعی که مشخصاً مورد قصد قرار می‌گیرند. میم أُمَم هم معنای جمع دارد.

(وَ أَوْلِيَاءُ النَّعْمِ): به معنای صاحبان نعمت‌هاست. (أولياء): جمع ولی به معنای یار، سرپرست، مالک و صاحب است. (النَّعْم): جمع نعمت در لغت به معنای نرمی و نازکی، در اصطلاح به معنای مال و ثروت، رفاه و خوشی، برخورداری، فراخی روزی است. (اهل بیت وسیله‌ای برای به ارمغان آوردن نعمت‌های الهی به انسان‌ها هستند، حقیقتاً رفاه و خوشی و سعادت دنیا و آخرت نزد امامان است). با این شروح میم النَّعْم به معنای نرمی و لطافت است.

تکرار ۱۲ بار حرف (الف) در عبارت‌های «عَنَاصِرِ الْأَبْرَارِ، وَ دَعَائِمِ الْأَخْيَارِ، وَ سَاسَةِ الْعِبَادِ، وَ

أَرْكَانَ الْبِلَادِ، وَأَبْوَابَ الْإِيمَانِ، وَأَمْنَاءَ الرَّحْمَانِ» واج آوایی زیبایی را خلق کرده است. حروف مصوت یا کشیده و بلند به معنای قرار، سکون و استقرار و ثبوت هستند؛ از این رو بیانگر آرامش روحی اند. (سیدی و حاجی رجبی، ۱۳۹۴: ۳۵-۳۶) حرف (الف) به معنای علو، برتری و امتداد است. با توجه به نغمه آوایی که حرف (الف) در این عبارات بوجود آورده است تعبیری چون تکیه‌گاه، سیاستمداران، دروازه‌ی ایمان و امانتداران که نشان دهنده‌ی جایگاه علو و برتر این بزرگان است، مقام والای این مشعل داران هدایت در دل و جان مخاطب آرامشی را به وجود می‌آورد و آنان را پناهگاهی امن برای خود می‌یابد.

و حرف (و) که صدای (او) را دارد و مصوت کشیده محسوب می‌شود، همان معنای سکون و استقرار و ثبوت که آرامش را به دنبال دارد، در عبارت‌های «وَدِّينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ، وَأَشْهَدُ أَنَّكُمْ الْأَيْمَةَ الرَّاشِدُونَ الْمَهْدِيُونَ الْمَعْصُومُونَ الْمُكْرَمُونَ الْمُقَرَّبُونَ الْمُتَّقُونَ الصَّادِقُونَ الْمُصْطَفَوْنَ الْمُطِيعُونَ لِلَّهِ، الْقَوَامُونَ بِأَمْرِهِ، الْعَامِلُونَ بِإِرَادَتِهِ، الْفَائِزُونَ بِكَرَامَتِهِ». ۱۴ بار تکرار شده و موسیقی دلنشین و واج آوایی زیبایی را ایجاد کرده است و این تکرار مکرر بیانگر این است که ابتدا شهادت بر حق بودن دین محمد ﷺ را ولو با مخالفت مشرکان ابراز می‌دارد و بعد از تثبیت آن، شهادت به راشد، مهدی، معصوم، مکرم، مقرب، متقی، صادق، مصطفی، مطیع، قوام، عامل و فائز بودن را به صورت جمع آورده است و نشان از این است که تمام صفات یاد شده در وجود همه آن امامان بزرگوار متجلی است.

۳-۱-۱-۳. تکرار کلمه

ابن عاشور در باب تکرار کلمه معتقد است: «تکرار کلمه به صورت تصادفی و صرفاً جهت پر کردن عبارات نیست، بلکه در ورای آن دلالت و معنایی نهفته است. هدف از تکرار کلمه تاکید معنا، نفی یا یادآوری یا توسعه و وسعت دادن به معنایی است». (ر. ک: ابن عاشور، ۲۰۰۴: ۵۲-۵۹).

موارد تکرار کلمه، در زیارت جامعه کبیره نسبت به تکرار حرف از گستردگی بیشتری

برخوردار است، از جمله موارد تکرار کلمه در زیارت جامعه کبیره که به فراوانی آمده است و همین پدیده بر ازدیاد موسیقی لفظی آن افزوده است، کلمه (الله) می باشد.

در عبارات « السَّلَامُ عَلَى مَحَالِّ مَعْرِفَةِ اللَّهِ، وَمَسَاكِينِ بَرَكَاتِ اللَّهِ، وَمَعَادِنِ حِكْمَةِ اللَّهِ، وَ حَفْظَةِ سِرِّ اللَّهِ، وَ حَمَلَةِ كِتَابِ اللَّهِ، وَأَوْصِيَاءِ نَبِيِّ اللَّهِ، وَ ذُرِّيَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، وَ رَحْمَةِ اللَّهِ وَ بَرَكَاتِهِ، السَّلَامُ عَلَى الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ، وَ الْإِدْلَاءِ عَلَى مَرْضَاةِ اللَّهِ، وَ الْمُسْتَقْرِئِينَ فِي أَمْرِ اللَّهِ، وَ التَّائِمِينَ فِي مَحَبَّةِ اللَّهِ، وَ الْمُخْلِصِينَ فِي تَوْحِيدِ اللَّهِ، وَ الْمُظْهِرِينَ لِأَمْرِ اللَّهِ وَ نَهْيِهِ » ۹ بار تکرار لفظ (الله) تا پایان عبارت « وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ » نوعی هماهنگی آوایی و موسیقایی بوجود آورده است، که علاوه بر ایجاد موسیقی از اهمیت معنایی بالایی برخوردار است. تمام صفاتی که متصف به امامان شده سرچشمه اش خداوند متعال است که در وجود آنها قراردادده و انسان برای تقرب به خدای متعال باید به امامان متوسل و متصل شود تا از طریق آنها به خداوند برسد. و در ادامه ۶ بار دیگر لفظ (الله) تکرار شده که راه و طریقتی که امامان در پیش دارند را برای سالکان طریقت الی الله نمایان گر است.

تکرار کلمه به نوعی دیگر در زیارت جامعه واج آرایی کرده و نغمه‌هنگ زیبایی را بوجود آورده است. به این صورت که در یک عبارت یک کلمه مجدد تکرار شده و چندین عبارت پشت سر هم به این صورت موسیقی زیبایی به زیارت بخشیده که در این شیوه نغمه آرایی، مفهوم خاصی نهفته است. به عنوان مثال در عبارت «مَنْ وَالَاكُمْ فَقَدْ وَالَى اللَّهَ، وَ مَنْ عَادَاكُمْ فَقَدْ عَادَى اللَّهَ، وَ مَنْ أَحَبَّكُمْ فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ، وَ مَنْ أَبْغَضَكُمْ فَقَدْ أَبْغَضَ اللَّهَ، وَ مَنْ اعْتَصَمَ بِكُمْ فَقَدْ اعْتَصَمَ بِاللَّهِ». (والاکم-والی الله) (عاداکم-عادى الله) ... (یاور شما-یاور خدا)، (دشمن شما-دشمن خدا) ... ((امام، نماینده حق تعالی است و هر گونه رفتاری با نماینده خدا، رفتار با اوست)) (رى شهری، ۱۳۹۱: ۴۷۶) بین این دو نوعی پیوستگی جدا ناشدنی است که اتصال به یکی اتصال به دیگری را به دنبال دارد و جدایی از یکی جدایی از دیگری را به همراه دارد. پس این شیوه از تاکید و تکرار مبین قرب الهی در صورت قرب به اهل بیت است.

۳-۱-۴. تکرار جمله

تکرار جمله نیز یکی دیگر از مواردی است که علاوه بر زیبا جلوه دادن موسیقی متن همواره معنا و مفهوم خاصی را به همراه دارد. جمله (وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ) که ۵ بار در زیارت تکرار شده است نشان از لطف و رحمت و عطوفتی که خداوند به اهل بیت علیهم‌السلام دارد را می‌رساند؛ زیرا در آغاز ویژگی‌ها و صفات امامان را مبین می‌کند و در پایان رحمت بیکرانیش را بر آنها می‌فرستد.

در چندین جای دیگر از زیارت، جمله «بِأَبِي أَنْتُمْ وَأُمِّي وَنَفْسِي وَأَهْلِي وَمَالِي» حال با تفاوت در جابجایی دو کلمه در سه مورد، این بار نیز موسیقی جذابی را برای مخاطب به همراه دارد و مخاطب ناخودآگاه جایگاه والای آنان را در می‌یابد و در واقع با فدا کردن خود و هر آنچه دارد ارادتش را بر پیشگاه اهل بیت عرضه می‌دارد.

۳-۲. نغمه‌نگ حاصل از آرایه‌های بدیعی

در زیارت جامعه علاوه بر ساختار منسجم حاکم بر عبارات و نظام خاص چینش کلمات و ایقاع موجود در عبارات جلوه‌هایی بدیع از جناس، سجع و دیگر آرایه‌ها بدیعی موجود است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

از جمله آرایه‌های بدیعی لفظی موجود در زیارت جامعه صنعت جناس است. جناس آن است که در سخن واژه‌هایی بیاید که در لفظ مشابه و در معنا، مختلف باشند. ارزش جناس به موسیقی و آهنگی است که در سخن می‌آفریند و زیبایی جناس در گرو پیوندی است که با معنی سخن دارد. جناس اقسام و انواع متعددی دارد که هر یک از آنها در ایجاد موسیقی درونی تأثیر به سزایی دارند. جناس تام از آنجا که مشابهت میان حروف‌شان در نهایت و غایت تشابه است، بیشترین تأثیر را دارد، اما این نوع از جناس در زیارت جامعه کبیره مشهود نیست؛ علت آن تکلفی است که ساخت این نوع جناس به همراه دارد. در هر حال موارد دیگری از جناس در زیارت جامعه مبین صنعت بدیع است. از جمله جناس

اشتقاق که حضور پر رنگی را در زیارت جامعه دارد.

در عبارت «سَلِّمْ لِمَنْ سَأَلَکُمْ وَ حَرِّبْ لِمَنْ حَارَبَکُمْ، مُحَقِّقٌ لِمَا حَقَّقْتُمْ، مُبْطِلٌ لِمَا أَبْطَلْتُمْ» با قرار گرفتن اسم مصدر های (سَلِّمْ، حَرِّبْ) و اسم فاعل (مُحَقِّقٌ و مُبْطِلٌ) به همراه افعال شان جناس اشتقاق به وجود آمده است که حاصل آن ایقاع و موسیقی درونی نهفته در کلام است.

یا در عبارت «لَا یَلْحَقُهُ لَاحِقٌ، وَلَا یَفُوقُهُ فَائِقٌ، وَلَا یَسْبِقُهُ سَابِقٌ» هر فعل به یکی از مشتقات خود اسناد داده شده است و از این جهت جناس اشتقاق حاصل شده است و چنانچه مشهود است جناس های اشتقاقی که در این عبارت پی در پی آمده، از نغمه های موسیقایی مستحکم تری برخوردار هستند.

یکی دیگر از آرایه ها زیبا و گوش نواز در سبک آوایی، سجع است. «سجع آن است که کلمات آخر قرینه ها در وزن یا حرف روی یا هر دو موافق باشند» (هاشمی، ۱۳۹۸: ۳۴۷). سجع در کلامی دیده می شود که حداقل دو جمله یا دو قسمت باشد. سجع باعث آهنگین شدن کلام می شود به گونه ای که دو یا چند جمله را هماهنگ می سازد. سجع سه نوع است. سجع مطرف، سجع متوازن، سجع متوازی، که هر کدام از اینها به صورتی زیبا و ماهرانه در آهنگین کردن کلام نقش آفرینی می کنند.

اولین قسم آن سجع مطرف، سجعی است که دو فاصله ی آن هم وزن نباشد و هم قافیه باشد (همان).

در عبارت «السَّلَامُ عَلَیْکُمْ یا اهل بَیْتِ النَّبُوَّةِ، وَ مَوْضِعَ الرِّسَالَةِ، وَ مُخْتَلَفَ الْمَلَائِکَةِ...» همان گونه که مشاهده می شود، کلمات پایان هر فقره با فقره پس از خود به زیبایی، هماهنگی آوایی ایجاد کرده اند؛ بین عبارات (مَوْضِعَ الرِّسَالَةِ وَ مُخْتَلَفَ الْمَلَائِکَةِ) سجع مطرف نمایان است.

قسم دوم سجع متوازی است که کلمات سجع هم در حرف پایانی و هم در وزن یکسان باشند. از این نمونه سجع در زیارت جامعه کبیره چندین مورد به چشم می آید؛ از جمله

در عبارت «خُزَّانَ الْعِلْمِ، وَ مُنْتَهَى الْحِلْمِ» به خاطر وجود وزن و روی یکسان سجع متوازی برقرار است.

یا در عبارت «أَصُولُ الْكَرَمِ وَقَادَةُ الْأُمَمِ، وَ أَوْلِيَاءُ النَّعَمِ، وَ عُنَاصِرُ الْأَبْرَارِ، وَ دَعَائِمُ الْأَخْيَارِ، وَ سَاسَةُ الْعِبَادِ، وَ أَرْكَانُ الْبِلَادِ، وَ أَبْوَابُ الْإِيمَانِ، وَ أَمْنَاءُ الرَّحْمَانِ» سجع متوازی است. یا در عبارت «السَّلَامُ عَلَى إِمَّةِ الْهَدْيِ وَ مَصَابِيحِ الدُّجَى، وَ أَعْلَامِ الثَّقَى، وَ ذَوِي النَّهْيِ، وَ أَوْلَى الْحِجَى، وَ كَهْفِ الْوَرَى» سجع متوازی برقرار است.

همچنین در عبارت «فَالزَّائِغُ عَنْكُمْ مَارِقٌ، وَ الْإِلَازِمُ لَكُمْ لَاحِقٌ، وَ الْمُقْصَرُّ فِي حَقِّكُمْ زَاهِقٌ» سجع متوازی وجود دارد.

در عبارات «وَ أَنْتُمْ نَوْرُ الْأَخْيَارِ، وَ هُدَاةُ الْأَبْرَارِ، وَ حُجَجُ الْجَبَّارِ» به دلیل اینکه در حرف پایانی با هم متفق شده اند سجع متوازی در بینشان ایجاد شده است.

قسم سوم سجع متوازن، سجعی است که کلمات فقط در وزن اشتراک دارند. این نوع از سجع در متن زیارت جامعه کمتر به چشم می‌خورد.

عبارتی که در آن سجع متوازن یافت شد «وَ خَابَ مَنْ جَهْدَكُمْ، وَ ضَلَّ مَنْ فَارَقَكُمْ» است. کلمات هر فقره در مقابل فقره دیگر قرار گرفته اند و هم وزنی را ایجاد کرده اند بدون آنکه در حرف روی با هم اشتراکی داشته باشند بدین دلیل از موسیقی دلنوازی که بر دل بنشیند برخوردار نیست. لذا هدف مولف از آنجا که ایجاد متنی بوده که بر دل مخاطب بنشیند از این نوع سجع استفاده چندانی نکرده است.

آرایه دیگری که در زیارت جامعه کبیره به چشم می‌خورد رد العجز علی الصدر. در این آرایه یکی از دو لفظ تکرار شده یا متجانس یا ملحق شده به دو متجانس که اشتقاق یا شبه اشتقاق آن دو را گرد آورده است، در آغاز فقره قرار گیرد سپس در پایان فقره تکرار شود (الهاشمی، ۱۳۹۸: ۳۵۵). در این صنعت تکرار واژه عبارت را آهنگین ساخته است؛ هر چند حضور چندانی از این صنعت در زیارت نیست ولیکن همان چند عبارت تاثیر به‌سزایی در ایقاع و موسیقی زیارت ایجاد کرده است.

در عبارت «اللهم إني لو وجدتُ شُفْعَاءَ أَقْرَبَ إِلَيْكَ مِنْ مُحَمَّدٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ الْأَخْيَارِ الْأَتْمَةِ الْأَبْرَارِ لَجَعَلْتُهُمْ شُفْعَائِي» تکرار واژه شفعا در آغاز و پایان این عبارت صنعت رد العجز علی الصدر را به وجود آورده است.

همچنین در عبارت «فَبِحَقِّهِمُ الَّذِي أَوْجَبْتَ لَهُمْ عَلَيْكَ أَسْأَلُكَ أَنْ تُدْخِلَنِي فِي جُمْلَةِ الْعَارِفِينَ بِهِمْ وَبِحَقِّهِمْ» واژه حَقِّهِم در ابتدا آمده و در پایان عبارت هم تکرار شده است.

یا در عبارت «وَأَسْمَاؤُكُمْ فِي الْأَسْمَاءِ، وَأَجْسَادُكُمْ فِي الْأَجْسَادِ، وَأَرْوَاحُكُمْ فِي الْأَرْوَاحِ، وَأَنْفُسُكُمْ فِي النَّفُوسِ، وَآثَارُكُمْ فِي الْآثَارِ، وَقُبُورُكُمْ فِي الْقُبُورِ» همان گونه که ملاحظه می شود در آغاز عبارت کلمه أسماء آمده و در پایان عبارت نیز تکرار شده است همچنین در عبارات بعدی همین روش انجام شده است. و این شیوه از تکرار صنعت رد العجز علی الصدر را ایجاد کرده و هماهنگی آوایی و زیبایی خاصی که سبب جذب مخاطب شده است را نمایان ساخته است.

آرایه‌ی دیگری که در متن زیارت جامعه کبیره روح مخاطب را می نوازد ترصیع می باشد. از ویژگی‌های این صنعت هم وزن بودن الفاظ و همسان بودن حروف پایانی کلمات است. به عنوان مثال در عبارت «شهداء دارالفناء، وَ شُفْعَاءُ دارالبقاء» که شهداء با شُفْعَاء و دارالفناء با دارالبقاء در وزن و حروف پایانی یکسان هستند که حاصلش موسیقی قوی و نغمه‌های دلنشین در کلام است.

از نغمه‌ی دلنشین سجع و جناس و سایر آرایه‌های بالا که بگذریم صورت‌های دیگری از موسیقی را در زیارت جامعه کبیره مشاهده می کنیم. از جمله دیگر آرایه‌ها که طنین زیبا و دلنشین بر روح و جان مخاطب می‌پروراند آرایه‌ی موازنه و حسن نسق است که لازم دانستیم از هنر نمایی این دو آرایه هم در زیارت رونمایی کنیم.

در آرایه‌ی موازنه دو قسمت کلام با هم در وزن یکی هستند ولیکن در قافیه با هم متفاوت می باشند. در عبارت «وَحَفَظَتْ لِسِرِّهِ، وَ حَزَنَةً لِعِلْمِهِ وَ مُسْتَوْدِعًا لِحِكْمَةِ...» آهنگ دلنشین این عبارت به خاطر وجود کلمات هم‌وزنی است که صنعت موازنه خلق کرده است.

یا در عبارت «وَلَا أْبْلُغُ مِنَ الْمَدْحِ كُنْهَكُمْ، وَمِنْ الْوُصْفِ قَدْرَكُمْ» موسیقی که در این عبارت گوش را می‌نوازد موسیقی موازنه است؛ زیرا کلمه (الْمَدْح) با (الْوُصْف) و کلمه (كُنْهَكُمْ) با (قَدْرَكُمْ) هم وزن هستند و این هم‌وزنی سبب ایجاد آرایه‌ی موازنه شده است.

آخرین آرایه‌ای که در زیارت جامعه کبیره رونمایی شده است، حسن نسق می‌باشد، که دو معنی برای آن است. یکی آن که برای چیزی صفات متوالی و هماهنگ ذکر کنند که بدان تنسیق الصفات نیز می‌گویند. در عبارت «وَأَشْهَدُ أَنَّكُمْ الْأَئِمَّةَ الرَّاشِدُونَ الْمَهْدِيُّونَ الْمَعْصُومُونَ الْمُكْرَمُونَ الْمُقَرَّبُونَ الْمُتَّقُونَ الصَّادِقُونَ الْمُصْطَفَوْنَ». اوصاف پی در پی برای کلمه الْأَئِمَّة به طور هماهنگ موسیقی زیبا و دلنشین را بر دل جاری می‌کند.

نوع دیگر آن است که عباراتی منسجم با تنسیقی نیکو به یکدیگر عطف شود به طوری که اگر هر عبارت جدا هم در نظر گرفته شود معنای مستقل را ایفا می‌کند؛ مانند عبارت «إِصْطَفَاكُمْ بِعِلْمِهِ، وَارْتَضَاكُمْ لِعِيبِهِ، وَاخْتَارَكُمْ لِسِرِّهِ، وَاجْتَبَاكُمْ بِقُدْرَتِهِ...».

این عبارات از جهت ساختار چینش جملات پشت سر هم از یک نظم قاعده‌مندی برخوردار هستند، چنان‌که مشهود است از عبارت (إِصْطَفَاكُمْ بِعِلْمِهِ) تا جمله‌ی (أَيَّدَكُمْ بِرُوحِهِ) چندین جمله با همین ساختار (فعل + ضمیر + جار و مجرور) آمده است. آن‌گاه در جمله (رَضِيَكُمْ خُلَفَاءَ فِي أَرْضِهِ) با ساختار (فعل + مفعول + حال + جار و مجرور) شروع کرده و تا عبارت (أَدِلَّاءَ عَلَى صِرَاطِهِ) به همین صورت آمده است.

در عبارات ((فَعَزَّمْتُمْ جَلَالَهٗ، وَ أَكْبَرْتُمْ شَأْنَهٗ، وَ مَجَّدْتُمْ كَرَمَهٗ، وَ أَدَمَّتُمْ ذِكْرَهٗ، وَ وَكَّدْتُمْ مِثْقَاقَهٗ)) با ساختار (فعل + فاعل + مفعول) عبارات هم وزن و هماهنگ آورده شده که این ساختار و هم‌وزنی و هماهنگی، موسیقی گوش‌نواز و دلنشینی را برای مخاطب می‌نوازد.

آنچه تا اینجا شرح داده شد در مورد بخش موسیقی لفظی آرایه‌ی ادبی یا همان سطح آوایی بود. در ادامه موسیقی معنوی متن مورد بررسی قرار گرفته است.

۳-۳. موسیقی معنوی

از جمله فنون موسیقی معنوی که در زیارت جامعه کبیره، هنر‌نمایی می‌کند مراعات نظیر است. این فن که آن را توفیق، ائتلاف، تلفیق و تناسب نیز نامیده‌اند، عبارت است از جمع دو یا چند امر متناسب و غیرمتضاد (خاقانی، ۱۳۷۶: ۲۳۷). زیبایی مراعات نظیر ناشی از تناسب و هماهنگی است. این تناسب ممکن است از نظر هم‌جنس بودن باشد؛ مانند گل و سبزه، چشم و ابرو یا از نظر مجاورت، مانند شمع و پروانه، گل و بلبل (وحیدیان کامیار، ۱۳۹۰: ۵۵). درباره‌ی اهمیت و زیبایی این فن گفته‌اند که «مراعات نظیر از لوازم اولیه‌ی سخن ادبی است؛ یعنی در مکتب قدیم، سخن نظم و نثر وقتی ارزش پیدا می‌کند که ما بین اجزای کلام تناسب و تقارن وجود داشته باشد» (همایی، ۱۳۶۱: ۲۵۱).

نمونه بارز این فن در زیارت جامعه کبیره عبارت «السَّلامُ عَلَیْکُمْ یا أَهْلَ بَیتِ النَّبُوَّةِ، وَ مَوْضِعَ الرِّسَالَةِ، وَ مُخْتَلَفَ الْمَلَائِکَةِ، وَ مَهِیْطَ الْوَحْیِ» است. در این عبارت میان (نُبُوَّة) (رسالة) (وَحی) تناسب معنایی وجود دارد و همگی از نظر مجاورت با هم ارتباط دارند.

در عبارت «حَتَّى أَعْلَنْتُمْ دَعْوَتَهُ، وَ بَيَّنَّتُمْ فَرَائِضَهُ، وَ أَقَمْتُمْ حُدُودَهُ، وَ نَشَرْتُمْ شَرَائِعَ أَحْکَامِهِ، وَ سَنَنْتُمْ سُنَّتَهُ» بین واژگان (فَرَائِض) (حُدُود) (شَرَائِع) (أَحْکَام) (سُنَّت) که همه از مسائل دینی است تناسب و توافق معنایی ایجاد شده که ناشی از فن مراعات نظیر است.

فنی دیگر از آرایه ادبی در موسیقی معنوی، تضاد است که به آن طباق هم گفته می‌شود. تضاد در لغت به معنای انداختن دو چیز در مقابل هم و در اصطلاح کلماتی را ضد یکدیگر بیاورند. تضاد از این جهت زیباست که سبب تاکید معانی و تثبیت آن در ذهن می‌شود، چون زیبایی هر چیزی وقتی با ضدش سنجیده شود، بیشتر موثر خواهد بود (عزالدین، ۱۹۸۴: ۲۳۹). نکته‌ای که حایز توجه است اینکه تضاد یا طباق تقابل دو لفظ در معناست که این دو لفظ گاهی دو اسم و گاهی دو فعل می‌باشند.

در زیارت جامعه کبیره صنعت تضاد همچون آرایه‌های دیگر جلوه آری می‌کند. نمونه‌هایی که از نوع تضاد بین دو اسم در متن زیارت یافت شد: در عبارت «مُؤْمِنٌ بِسِرِّکُمْ

وَعَلَانِيَتِكُمْ وَشَاهِدِكُمْ وَغَائِبِكُمْ وَأُولُكُم وَآخِرِكُمْ «واژه‌های (سِر) (عَلان) و (شاهد) (غائب) (اَوَّل) (آخِر) صنعت تضاد بین دو اسم است.

در عبارت «حَجَّجَ اللَّهُ عَلَى أَهْلِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَالْأُولَى» واژه‌های (دُنیا) و (آخِرَة) صنعت تضاد از نوع بین دو اسم است.

همچنین در عبارت «وَلَا عَالِمٌ وَلَا جَاهِلٌ» بین واژه (عَالِم) و (جَاهِل) که اسم هستند تضاد است.

نوع دیگر از تضاد آن است که بین دو فعل از یک مصدر که یکی مثبت و دیگری منفی است با هم جمع شوند. به این نوع از تضاد، تضاد سلب می‌گویند (ر. ک: هاشمی: ۳۰۳)، مانند (أَتَى) و (لَمْ يَأْتِ) در عبارت «مَنْ أَتَاكُمْ نَجَا وَمَنْ لَمْ يَأْتِكُمْ هَلَكَ»؛ در این عبارت، افزون بر طباق سلب، در دو فعل (نَجَا) و (هَلَكَ) طباق ایجاب به کار رفته است.

یکی دیگر از صنایع بدیعی که در زیارت جامعه کبیره به چشم می‌خورد صنعت مقابله است؛ یعنی آوردن دو یا چند معنای هماهنگ و متناسب و سپس قراردادن معانی به ترتیب در مقابل آنها (الهاشمی، ۱۳۹۸: ۲۵۲). زیبایی‌های مقابله همان زیبایی‌های تضاد است، اما چون در مقابله هر واژه با معادل خود در بخش یا مصراع دیگر در تضاد است، زیبایی هم به همان نسبت بیشتر می‌شود. از طرفی چون میان واژه‌های متضاد دو بخش کلام به ترتیب وجود دارد از نظر قرینه سازی نیز زیباست (وحیدیان کامیار، ۱۳۹۰: ۶۶).

در متن زیارت جامعه کبیره عبارت «مَنْ وَالَاكُمْ فَقَدْ وَالَى اللَّهَ، وَمَنْ عَادَاكُمْ فَقَدْ عَادَى اللَّهَ، وَمَنْ أَحَبَّكُمْ فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ، وَمَنْ أَبْغَضَكُمْ فَقَدْ أَبْغَضَ اللَّهَ» صنعت مقابله نمایان است. در این عبارت، واژه‌ی (والا کُم) در مقابل واژه‌ی (عادا کُم) و (والی) در مقابل (عادی) و (أَحَبَّ کُم) در مقابل (أَبْغَضَ کُم) و (أَحَبَّ) در مقابل (أَبْغَضَ) قرار گرفته است. این تقابل همان صنعت مقابله است.

در عبارت «وَأَمَرْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ، وَنَهَيْتُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ» واژه (أَمَرْتُمْ) در مقابل (نَهَيْتُمْ) و (مَعْرُوف) در مقابل (مُنْكَر) قرار گرفته است و این چنین فن مقابله ایجاد شده است.

یک نمونه دیگر از مقابله در عبارات «سَعِدَ مَنْ وَالَاكُمْ، وَهَلَكَ مَنْ عَادَاكُمْ» «وَضَلَّ مَنْ فَارَقَكُمْ، وَفَازَ مَنْ تَمَسَّكَ بِكُمْ» «مَنْ اتَّبَعَكُمْ فَالْجَنَّةُ مَأْوَاهُ، وَمَنْ خَالَفَكُمْ فَالنَّارُ مَثْوَاهُ» هر واژه به شکل زیبایی در مقابل واژه مخالف خود قرار گرفته است و آهنگ گوش نوازی را برای مخاطب خلق کرده و این گونه آهنگ زیبایی برخاسته از متن هر شنونده‌ای را جذب خود می‌کند.

صنعت بدیعی معنوی دیگر، صنعت استخدام است. استخدام لفظی است بین دو معنا که با هم مشترک هستند ذکر گردد و از لفظ آن یک معنا اراده شود، پس ضمیر یا اسم اشاره به معنای دیگر آن باز گردانده شود و یا دو ضمیر به آن لفظ برگردانده شود و مراد از ضمیر دوم معنایی غیر از مراد از ضمیر اول باشد (هاشمی، ۱۳۹۸: ۲۴۳).

صنعت استخدام هنر نمایی زیبایی را جلوه می‌دهد و زیبایی آن به سبب وجود مواردی است از جمله: ۱. دو معنایی بودن یک واژه که بدیع و شگفت انگیز است. ۲. به علت دو بعدی بودن یک لفظ، ایجاز هم دارد. ۳. دریافت استخدام نیاز به تامل و دقت دارد، لذا خواننده از این دقت و تامل احساس خوشی دارد (وحیدیان کامیار، ۱۳۹۰: ۱۲۶).

در متن زیارت جامعه کبیره تنها عبارتی که صنعت استخدام در آن مشهود است عبارت «فَجَعَلَكُمْ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ» است. در این عبارت از واژه بیوت دو معنی (خانه و خاندان) قابل فهم است و در ادامه ضمیر مستتر (هی) در فعل (تُرْفَعُ) که به خاندان پیامبر و جایگاه رفیع آنها اشاره دارد و همچنین در واژه (فیها) ضمیر (ها) به (بیوت) که اینجا معنای خانه را به ذهن می‌آورد.

یکی از شگردها و آرایه‌های ادبی دیگری که در زیارت جامعه کبیره به چشم می‌خورد، آرایه‌ی التفات است. التفات در لغت به سویی نگریستن و روی برگرداندن به سوی کسی یا چیزی است و در اصطلاح التفات خلاف روال عادی و غیر منتظره است و غرض از آن ایجاد غرابت و آشنایی زدایی است و از میان بردن حالت یک‌نواختی؛ التفات توجه برانگیز است و خواننده و شنونده را تکان می‌دهد و هوشیار می‌سازد و موجب توجه بیشتر او به کلام می‌شود. در این آرایه با در هم شکستن روال معمول کلام، نقش بسیار موثری در بیداری

و جذب مخاطب دارد. از این صنعت در بیشتر کتاب‌های بلاغی عربی و فارسی با عنوان انتقال گوینده از خطاب به غیبت و بر عکس یاد می‌شود. چه بسا مولف با زبان خود یا از فرد غایب یا فردی که حضور دارد، سخن می‌گوید. روال عادی این است که تا پایان سخن یکی از این سه شیوه را ادامه دهد؛ اما گاه بر خلاف انتظار و بنا به دلایلی، از متکلم به غایب یا مخاطب و یا برعکس، انتقال صورت می‌گیرد.

در عبارت «السَّلَامُ عَلَیْكُمْ يَا أَهْلَ بَيْتِ النَّبُوَّةِ وَ مَوْضِعِ الرِّسَالَةِ وَ مُخْتَلِفِ الْمَلَائِكَةِ وَ مَهِيْطِ الْوَحْيِ وَ مَعْدِنِ الرَّحْمَةِ وَ خُزَانِ الْعِلْمِ وَ مُنْتَهَى الْجِلْمِ وَ أُصُولِ الْكَرَمِ وَ قَادَةَ الْأُمَمِ وَ أَوْلِيَاءِ النَّعَمِ وَ عُنَاصِرِ الْأَبْرَارِ وَ دَعَائِمِ الْأَخْيَارِ وَ سَاسَةَ الْعِبَادِ وَ أَرْكَانَ الْبِلَادِ وَ أَبْوَابَ الْإِيمَانِ وَ أَمْنَاءَ الرَّحْمَنِ وَ سُلَالَةَ النَّبِيِّينَ وَ صَفْوَةَ الْمُرْسَلِينَ وَ عِتْرَةَ خَيْرِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَ بَرَكَاتِهِ، السَّلَامُ عَلَیْ أَيْمَةِ الْهُدَى، وَ مَصَابِيحِ الدُّجَى، وَ أَعْلَامِ الثَّقَى، وَ دَوَى النَّهَى، وَ أَوْلَى الْحَجَى، وَ كَهْفِ الْوَرَى، وَ وَرَثَةِ الْأَنْبِيَاءِ، وَ الْمَثَلِ الْأَعْلَى، وَ دَعْوَةِ الْحُسْنَى، وَ حُجَجِ اللَّهِ عَلَی أَهْلِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ الْأُولَى، وَ رَحْمَةِ اللَّهِ وَ بَرَكَاتِهِ». چنان‌که مبین است در آغاز این عبارت اهل بیت (علیهم‌السلام) منادا قرار گرفته‌اند و علت آمدن ضمیر (کُم) در (عَلَيْكُمْ) به خاطر مخاطب قرار گرفتن آن است سپس در ادامه عبارت بعدی که سلام مجدد به اهل بیت (علیهم‌السلام) داشته است واژه‌ی (ائمه الهدی) و چند واژه‌ی دیگر را مخاطب برای سلام قرار داده است. در واقع نوعی عدول به مخاطب داشته است و از حالت یک‌نواختی عبارت را در آورده و اصطلاحاً التفات ایجاد کرده است.

همچنین در فراز «فَإِنِّي لَكُمْ مُطِيعٌ، مَنْ أَطَاعَكُمْ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَ مَنْ عَصَاكُمْ فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَ مَنْ أَحَبَّكُمْ فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ، وَ مَنْ أَبْغَضَكُمْ فَقَدْ أَبْغَضَ اللَّهَ، اللَّهُمَّ إِنِّي لَوَجَدْتُ شَفْعَاءَ أَقْرَبُ إِلَيْكَ مِنْ مُحَمَّدٍ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ الْأَخْيَارِ الْأَيُّمَةِ الْأَبْرَارِ لَجَعَلْتَهُمْ شَفْعَائِي، فَحَقِّقْهُمْ الَّذِي أَوْجَبْتَ لَهُمْ عَلَيْكَ أَسْأَلُكَ أَنْ تُدْخِلَنِي فِي جُمْلَةِ الْعَارِفِينَ بِهِمْ وَ بِحَقِّقْهُمْ، وَ فِي زُمْرَةِ الْمَرْحُومِينَ بِشَفَاعَتِهِمْ، إِنَّكَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» در عبارت‌هایی که پشت سر هم آمده‌اند از ابتدا تا به انتها آرایه‌ی التفات کاملاً هویداست و گوش و چشم و دل مخاطب را می‌نوازد. به این صورت که در ابتدا از ضمیر (کُم) به عنوان مخاطب استفاده شده است بعد از آن خداوند را مخاطب قرار داده و در ادامه واژه‌ی (لَجَعَلْتَهُمْ) با ضمیر (هُم) به سمت

ضمیر غایب عدول کرده است و بدین سان تا آخرین بند با چرخش این شیوه‌ی زیبا در بکارگیری ضمائر، فن التفات را نمایانگر است.

یکی دیگر از آرایه‌های بدیعی کلام، تجاهل العارف است که گوینده در مورد آن چیزی که حقیقتاً آگاهی دارد خود را به ندانستن و نا آگاهی می‌زند و از طرف مقابل در مورد آن می‌پرسد. این اظهار جهل متکلم اگرچه در ظاهر امر پذیرفتنی نیست اما در هنر آفرینی کلام، نقشی به‌سزا و جهت نمایان ساختن عواطف و بزرگ‌نمایی آنچه مد نظر است کاربرد نافی دارد، چه بسا از یک چیز معلوم و آشکار، برای مبالغه در تشبیه، اظهار حیرت و شگفتی، تویخ و تحقیر مخاطب، اثبات مطلبی برای مدعی و منکر، یا ظرافت و آرایش کلام بهره برده می‌شود.

در زیارت جامعه کبیره عبارت «كَيْفَ أَصِفَ حُسْنَ ثَنَائِكُمْ، وَأُحْصِيَ جَمِيلَ بَلَائِكُمْ» آرایه‌ی تجاهل العارف است؛ زیرا این عبارت در آخرین سطرهای زیارت قرار دارد و مخاطب آنچه در مورد این بزرگواران لازم و کافی و کامل بوده همه را دریافته است، پس اینجا منظور از آوردن کلمه پرسشی (كَيْفَ) به معنای اینکه چگونه ثنای شما بگویم یا اینکه چطور محسنات شما را برشمارم نیست بلکه به خاطر اینکه جایگاه و بزرگی مدح و ستایش و منزلت اهل بیت (علیهم‌السلام) و کثرت محاسن آن بزرگوارانو ضعف و ناتوانی من از مدح و ثنای شما و برشمردن اعمال نیکتان (یعنی شما آنقدر مقام و منزلت‌تان بالاست که من توانم در حدی نیست که حتی ذره‌ای از آن را مدح کنم یا سپاس‌گزاری و قدر دانی کنم) از این آرایه استفاده شده است.

۲-۳. سطح بلاغی

بلاغت یعنی اینکه معنی بایسته و فاخر، واضح و با عبارتی صحیح و فصیح ادا شود. بازتابی دل‌ربا در جان بگذارد و هر سخن با جایی که در آنجا ایراد می‌شود و با کسانی که مورد خطاب قرار می‌گیرند، متناسب باشد.

یک واژه یا کلمه به تنهایی نمی‌تواند بلیغ باشد باید در جمله باشد. پس سخن یا کلامی بلیغ است که در سخن با چیزی که حال خطاب آن را می‌طلبد علاوه بر فصیح بودن با واژه‌های مفرد و مرکب آن هماهنگی باشد.

دستگاه بلاغی برجسته‌ترین و مهم‌ترین دستگاه زبانی است که می‌توان روند آفرینش ادبی را در آن ملاحظه کرد. زیرا به نظر می‌رسد نخستین دگرگونی‌های سبکی در این دستگاه روی می‌دهد. اساسی‌ترین رکن این دستگاه تشبیه است که سایر اجزای دستگاه مانند استعاره، تشخیص و حتی کنایه از آن ناشی می‌شود. با بررسی ساختار تشبیه به صورت دقیق می‌توان تحولات سبکی دستگاه بلاغی را نشان داد. بررسی شگردهای بلاغی اثر ادبی از راه‌های کشف زیبایی‌های متن است. در مطالعات بلاغی غالباً با نگاهی جزء نگر تنها به تعیین بسامدها و توصیف آرایه‌ها و انواع آنها در متون ادبی بسنده می‌شد. در مقابل، سبک‌شناسی بلاغی، رویکردی جدید در بررسی ویژگی‌های بلاغی متن است که تاثیر آرایه‌های ادبی را بر کیفیت پردازش موضوع با توجه به آن گونه (ژانر) خاص بررسی می‌کند. در این رویکرد، ما با مفاهیمی از حوزه نقد، زبان‌شناسی و مانند آن مواجهیم.

حال با آشنایی با بلاغت و کارکرد آن باید بدانیم که علم بلاغت سه صنعت معانی، بیان و بدیع را در بر می‌گیرد؛ یعنی ارکان بلاغت این سه صنعت هستند، که هر کدام به روشی تصویرگری می‌کنند. در قسمت قبل آرایه‌ی بدیع را در عبارات مربوطه مورد تحلیل قرار دادیم در این قسمت مجال پرداختن به تحلیل بلاغی عبارات را که بسیار هم قابل مشهود است باز می‌گذاریم تا تصویرگری آن را که به وضوح قابل مشاهده است بررسی کنیم.

۱-۲-۳. تشبیه و تصویرگری آن

تشبیه در لغت همانند ساختن و مثال آوردن است. گفته می‌شود این شبه آن و مثل آن است. تشبیه در اصطلاح قرار دادن همانندی بین دو چیز یا بیشتر از دو چیز است. چیزهایی که اشتراک آنها در یک صفت یا بیشتر از یک صفت مقصود است و این تشبیه به وسیله ابزار و برای هدفی است که گوینده در نظر دارد (هاشمی، ۱۳۹۸: ۱۲).

تشبیه یکی از فنون بلاغت است که دارای شگفتی و زیبایی و پایگاه نیکویی در بلاغت دارد. به صراحت می‌توان گفت در میان فنون بلاغت هیچ یک در مجسم ساختن معانی و تصویرگری مفاهیم به پای تشبیه نمی‌رسند. تا آنجا که درباره‌ی آن گفته‌اند: «تشبیه معنا را آنگونه آشکار می‌سازد که گویی آن را می‌توان با چشم خود دید و با انگشتان خود آن را لمس نمود». «تشبیه دور را نزدیک می‌سازد، بر بلندی وضوح معانی می‌افزاید و آن را جمال و فضل می‌بخشد و به آن جامه ارجمندی و گرانبرداری می‌پوشاند». آنچه تشبیه را از میان هم‌نوعانش برتری بخشیده، آن است که تشبیه با ایجاد مشابهت میان معنایی معقول با امری محسوس به خوبی معنا را در قالبی مجسم، آن هم در جامه‌ای زیبا در پیش روی مخاطب می‌گذارد و از این طریق بیش‌ترین میزان تاثیر را در نهاد آدمی به جای می‌گذارد (قاسمی، ۱۳۸۷: ۶۷).

فن تشبیه در به تصویر کشیدن مقام و جایگاه اهل بیت و نمایان کردن اوصاف آن بزرگواران برای مخاطب نقش به‌سزایی ایفا کرده است. حال به تحلیل عباراتی در زیارت جامعه کبیره که فن تشبیه در آنها تصویرگری کرده است می‌پردازیم.

در عبارت «الْسَّلَامُ عَلَیْكُمْ يَا أَهْلَ بَيْتِ النَّبُوَّةِ وَ مَوْضِعِ الرِّسَالَةِ وَ مُخْتَلِفِ الْمَلَائِكَةِ وَ مَهْبِطِ الْوَحْيِ وَ مَعْدِنِ الرَّحْمَةِ وَ حُزْنِ الْعِلْمِ وَ مُنْتَهَى الْحِلْمِ وَ أَصُولِ الْكَرَمِ وَ قَادَةَ الْأُمَمِ وَ أَوْلِيَاءِ الْبَيْعَةِ وَ عُنَاصِرَ الْأَبْرَارِ وَ دَعَائِمَ الْأَخْيَارِ وَ سَاسَةَ الْعِبَادِ وَ أَرْكَانَ الْبِلَادِ وَ أَبْوَابَ الْإِيمَانِ وَ أَمْنَاءَ الرَّحْمَانِ وَ سُلَالَةَ النَّبِيِّينَ وَ صَفْوَةَ الْمُرْسَلِينَ وَ عِترَةَ خَيْرِهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَ بَرَكَاتِهِ» در تمام عبارت تشبیه به نوعی تصویرگری کرده است. عبارت «بَيْتِ النَّبُوَّةِ» دارای تشبیه بلیغ یا اضافه تشبیهی است؛ زیرا نبوت به خانه تشبیه شده و مشبه‌به، به مشبه خود اضافه شده است. در عبارات (مَوْضِعِ الرِّسَالَةِ) (مُخْتَلِفِ الْمَلَائِكَةِ) (مَهْبِطِ الْوَحْيِ) (مَعْدِنِ الرَّحْمَةِ)، اهل بیت نبوت به ترتیب به جایگاه رسالت و عرصه رفت و آمد فرشتگان و مرکز فرود آمدن وحی و معدن رحمت تشبیه شده اند که برخی از مشبه‌به‌ها خود به طور جداگانه دارای تشبیه اضافی هستند. مانند واژه رسالت که به چیزی تشبیه شده که از لوازم آن جایگاه است.

عبارت‌های «مَعْدِنَ الرَّحْمَه، وَخُزَانَ الْعِلْم، وَمُنْتَهَى الْجِلْم، وَأَصُولَ الْكَرَم» در این عبارت‌ها چنان که مشهود است هر کدام علاوه بر اینکه مشبهه برای مشبه اول (اهل بیت) هستند خود نیز تشبیه اضافی هستند. رحمت به معدن، علم به چیزی که از لوازم آن خزانه است، صبر و بردباری به چیزی که پایان ندارد و بخشش به درخت تشبیه شده‌اند.

عبارت «وَقَادَةَ الْأُمَمِ وَأَوْلِيَاءَ النَّعَم» در اینجا به جای مشبهه دو واژه‌ی (قَادَة) و (أَوْلِيَاء) منادا واقع شده‌اند. در عبارت‌های «وَعَنَاصِرَ الْأَبْرَار، وَدَعَائِمَ الْأَخْيَار، وَسَاسَةَ الْعِبَاد، وَأَرْكَانَ الْبِلَادِ وَأَبْوَابَ الْإِيمَان» علاوه بر مشبه بودن هر کدام نشان از تشبیه بلیغ یا تشبیه اضافی دارند. مثلاً اهل نبوت به بنیادهای نیکان (آموزه‌های نیکوکاری منتسب به اهل بیت است) تشبیه شده‌اند و خود نیکان به چیزی دارای بنیاد تشبیه شده است. خوبی‌ها به ستون (خوبی‌ها پایداری)، کشور به چیزی که دارای ستون است و ایمان به خانه‌ای که در دارد تشبیه شده‌اند که اینجا ایمان قلعه مستحکمی است که دروازه ورودی آن اهل بیت (علیهم‌السلام) هستند.

عبارت‌های «وَسَاسَةَ الْعِبَاد» و «أَمْنَاءَ الرَّحْمَنِ» و «صَفْوَةَ الْمُرْسَلِينَ» همان منادای مضاف هستند؛ یعنی افرادی که مورد ندا قرار گرفته‌اند. عبارت‌های «وَسُلَالَةَ النَّبِيِّينَ» و «وَعِترَةَ خَيْرِهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» نیز هر یک مجدداً؛ علاوه بر مشبه بودن، خود دارای تشبیه اضافی یا بلیغ هستند. در این عبارت پیامبران به سلاله و بهترین گزیده خداوند به عترت تشبیه شده‌اند.

در عبارت «السَّلَامَ عَلَى الْأَئِمَّةِ الدُّعَاةِ، وَالْقَادَةِ الْهُدَاةِ، وَالسَّادَةِ الْوَلَاةِ» واژه (أَئِمَّة) مشبه است که به (دُعَاة) به معنای دعوت کننده و (هُدَاة) به معنای هدایت کننده و (وَلَاة) به معنای فرمانروا تشبیه شده است. در این عبارت با تصویرگری تشبیه زیبایی صفات ائمه را نمایان می‌کند. با توجه به جایگاه ائمه که در عبارت‌های قبل مشخص شده است، اینجا نوع تشبیه فراخوان اما مبین است و پیشوایان معصوم، مردم را به سوی خدا فرا می‌خوانند و از پرستش طاغوت بر حذر می‌دارند. (قَادَة الْهُدَاة) رهبرانی هدایت کننده

هستند. (سَادَةُ الْوَلَاةِ) مبین فرمانروایی ائمه بزرگوار است.

در عبارت «خَلَكُمُ اللَّهُ وَأَنوَارًا» ضمیر (کُم) در موضع مشابه و واژه‌ی (أَنوَار) موضع مشابهه است؛ زیرا ضمیر (کُم) اینجا همان امامان بزرگوار هستند که به (انوار) تشبیه شده‌اند. از آنجا که ائمه بزرگوار پیروان خود و همه آن کسانی که دنباله رو آنها باشند را بر صراط مستقیم که همان راه حق است رهنمون می‌کنند به نور تشبیه شده‌اند. اینکه چرا به نور تشبیه شده‌اند به خاطر این است که در تاریکی راه مشخص نیست؛ هر کجا نوری باشد راه مشخص است و رهرو راه را می‌یابد.

۳-۲-۲. استعاره و تصویرگری آن

استعاره در لغت به معنای عاریه گرفتن است و در اصطلاح، مجازی است لغوی که میان معنای حقیقی و مجازی، علاقه مشابَهت وجود داشته، همراه با قرینه باز دارنده از اراده‌ی معنای حقیقی، به طوری که یکی از دو طرف تشبیه (مشبه یا مشبه‌به) حذف شده باشند. یا اینکه می‌توانیم بگوییم: در استعاره سه امر مطرح است: ۱. علاقه میان معنای حقیقی و مجازی، علاقه مشابَهت است. ۲. قرینه صارفه و باز دارنده‌ی معنای حقیقی وجود دارد. ۳. یکی از دو طرف تشبیه محذوف است. مانند: (رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي)، (دیدم شیری را که تیر اندازی می‌کرد). این جمله در اصل (رَأَيْتُ رَجُلًا كَالْأَسَدِ فِي الشُّجَاعَةِ يَرْمِي) بوده که لفظ مشبه (رَجُل) و ادات تشبیه (کاف) و نیز وجه شبه (شجاعت) حذف گردیده است و گوینده با اعتماد بر کلمه (يَرْمِي) از لفظ (أَسَد)، مرد شجاع را اراده کرده است (محمدی، ۱۳۸۹: ۲۴۷).

درباره‌ی استعاره گفته‌اند: «مجاز با تشبیه تزویج شده و از آنها استعاره متولد گشته است» (سیوطی، ۱۳۹۸، ج ۲: ۵۷).

در زیارت جامعه کبیره فن استعاره به زیباترین شکل ممکن تصویرگری شده و بسامد بالای واژگان در عباراتی که از این فن استفاده شده خود نمایانگر آن می‌باشد. حال نمونه‌هایی

از تصویرگری استعاره را در زیارت جامعه کبیره، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

در عبارت «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِكُمْ» امامان در هدایت‌بندگان خداوند به خورشید تشبیه شده‌اند. (نُورُكُمْ) حالت دو نوع استعاره مکنیه و مصرحه را دارد؛ زیرا اگر واژه (نور) استعاره گرفته شود استعاره مصرحه است که مستعار منه آن یعنی (هدایت) حذف شده است و اگر (کُم) را استعاره در نظر بگیریم استعاره مکنیه است که (نور) به انسان تشبیه شده است و از لوازم آن ضمیر (کُم) است.

در عبارت «كَلَامُكُمْ نُورٌ» واژه (نور) در ظاهر آرایه‌ی تشبیه دارد و مشبیه به است اما معنایی که از (نور) بر می‌آید هدایت است؛ لذا واژه‌ی (نور) را می‌توان استعاره مصرحه برشمرد.

در عبارت: «أَخْرَجَنَا اللَّهُ مِنَ الدُّلِّ وَفَرَّجَ عَنَّا غَمَرَاتِ الْكُرُوبِ»، واژه‌ی (غَمَرَات) به معنای شدت‌ها و طغیان‌ها، واژه (کُرُوب) به معنای گرفتاری است. (الکُرُوب) به دریاهای عمیقی تشبیه شده که پیروان اهل بیت (علیهم‌السلام) به سبب شدت و طغیان گناهان در آن غوطه ور بوده‌اند و خداوند به واسطه اهل بیت (علیهم‌السلام) آنها را از گرفتاری‌ها و مصیبت‌هایی که در آن غرق بودند نجاتشان داد.

همچنین در عبارت «وَأَنْقَذَنَا مِنْ شِفَا جُرُفِ الْهَلَكَاتِ وَمِنْ النَّارِ» فن‌زیبای استعاره رخ‌نمایی می‌کند. به‌طوری‌که نجات‌بشر را به اراده‌ی خداوند توسط اهل بیت (علیهم‌السلام) به تصویر کشیده است. به این صورت که دو واژه‌ی (هَلَكَات) و (نار) به لبه‌پرتگاهی تشبیه شده‌اند که انسان به خاطر خطاها و گناهان در این پرتگاه است و هر لحظه امکان سقوطش در در آتش جهنم می‌باشد که اهل بیت (علیهم‌السلام) به اراده‌ی خداوند انسان را از این پرتگاه نجات می‌دهند. این عبارت اشاره به این دارد که پیروی از اهل بیت (علیهم‌السلام) همواره انسان را از خطرهایی که زمینه‌ساز وارد شدن به آتش دوزخ است، مصونیت می‌بخشد (ری‌شهری، ۱۳۸۷: ۶۳۲).

در عبارت «السَّلَامُ عَلَى أَيْمَةِ الْهُدَى، وَمَصَابِيحِ الدُّجَى، وَأَعْلَامِ الثَّقَى، وَدَوَى الثُّهَى، وَأُولَى الْجَجَى، وَكَهْفِ الْوَرَى، وَوَزْنَةِ الْأَنْبِيَاءِ، وَالْمَثَلِ الْأَعْلَى، وَدَعْوَةِ الْحُسْنَى، وَحُجَجِ اللَّهِ

عَلَى أَهْلِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَالْأُولَى، وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ».

عبارات پشت سر هم استعاره از اهل بیت (علیهم‌السلام) است. ائمه یعنی پیشوایان کسانی که در جلوراه قرار می‌گیرند و بقیه از آنها الگوبرداری می‌کنند. (هدی) هم معنی هدایتگر را دارد و استعاره است چون از آنجا که اهل بیت علیهم‌السلام راهنمای راه هستند به چراغ‌های روشنگری تشبیه شده‌اند که راه را از بیراهه (مردم را از بیراهه جهل و نادانی) به نور می‌رسانند. (أعلام الثقی) به معنی نشانه‌های پرهیزکاری است، ائمه (علیهم‌السلام) به معنی پرچم‌ها یا علامت‌های تقوا تشبیه شده‌اند که برای همگان با آنان تقوا را می‌یابند و از راه گمراهی به راه تقوا و پارسایی روی می‌آورند.

در عبارت «أَقَمْتُمْ حُدُودَهُ وَنَشَرْتُمْ شَرَائِعَ أَحْكَامِهِ» دو استعاره محقق شده است تا افعال و اعمال اهل بیت (علیهم‌السلام) در مشخص کردن حدود الهی و نشرکلید واژه‌های الهی در رشد و توسعه دین الهی برای خواننده ترسیم شود.

همچنین در عبارتی دیگر همین حالت تصویرگری استعاره مشهود است. عبارت «الْأَسْلَامُ عَلَيْكُمْ يَا أَهْلَ بَيْتِ التُّبُوءَةِ، وَمَوْضِعِ الرُّسَالَةِ، وَمُخْتَلِفِ الْمَلَائِكَةِ، وَمَهْبِطِ الْوَحْيِ، وَمَعْدِنِ الرَّحْمَةِ، وَخُزَّانِ الْعِلْمِ». همان‌گونه که مشاهده می‌شود (خُزَّانِ الْعِلْمِ) نیز استعاره از اهل بیت پیامبر (علیهم‌السلام) است. همچنین (مَعْدِنِ الرَّحْمَةِ) نیز از دو جهت استعاره است. اول اینکه مَعْدِنِ الرَّحْمَةِ منظور همان اهل بیت (علیهم‌السلام) هستند و دیگر اینکه (رَحْمَةُ) به چیزی تشبیه شده که از مکانی استخراج می‌شود.

یک عبارت دیگر از متن زیارت جامعه کبیره که به شکلی زیبا استعاره تمثیلی در آن صورت‌گیری نموده است، عبارت «عَصَمَكُمُ اللَّهُ مِنَ الزَّلَلِ، وَآمَنَكُمُ مِنَ الْفِتَنِ، وَظَهَّرَكُمُ مِنَ الدَّنَسِ، وَأَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَظَهَّرَكُمُ تَطْهِيرًا» است. این عبارت نشانگر عصمت اهل بیت (علیهم‌السلام) و مبرا بودن آنها از هر گونه خطا و اشتباه در اعمال و رفتار و گفتارشان است. رها شدن غیر ارادی پا (لغزیدن) را (زلل) گویند.

در عبارت «عَصَمَكُمُ اللَّهُ مِنَ الزَّلَلِ» عصمت از خطا در گفتار و کردار به عصمت از لغزش

پا بر روی گل و سنگ ... تشبیه شده است. استعاره تمثیلی است؛ چون عصمت از خطا در گفتار و کردار را که یک چیز غیر محسوس و غیر ملموس است به عصمت از لغزش پا بر روی گل و سنگ که کاملاً محسوس و ملموس است تشبیه کرده است.

«طَهَّرْكُمْ مِنَ الدَّنَسِ» چه زیبا در این عبارت استعاره از باب مجاز به کار رفته است. اینجا (کُم) به اهل بیت علیهم‌السلام بر می‌گردد، پس هر آنچه هست مربوط به اهل بیت علیهم‌السلام است. واژه‌ی (دَنَس) به معنای چرک و آلودگی مادی و معنوی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۱۷). واژه‌ی (دَنَس) از باب مجاز تصویرگری شده است؛ زیرا منظور از (طَهَّرْكُمْ مِنَ الدَّنَسِ) پاک کردن اهل بیت علیهم‌السلام از آلودگی‌های ظاهری نیست بلکه منظور از (طَهَّرْكُمْ) دور کردن آلودگی‌ها که همان معصیت و هر چیزی که موجبات لکه‌دار شدن نام و آبروی اهل بیت علیهم‌السلام باشد را در بر می‌گیرد. بنابراین پاک شدن اهل بیت علیهم‌السلام از گناه و معصیت و هر آنچه که سبب لکه‌دار شدن اعتبارشان است، تشبیه به پاک شدن از آلودگی‌های ظاهری چون چرک و کثیفی شده است.

ادامه همین عبارت «وَأَذْهَبُ عَنْكُمْ الرَّجْسَ» نیز بر همین منوال است. (کُم) به اهل بیت علیهم‌السلام بر می‌گردد. واژه‌ی (رِجَس) به معنای اختلاط است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۹۰، «رِجَس»)، به پلید و ناپسند رِجَس گفته می‌شود، چون آلودگی و اختلاط می‌آورد (همان). همان‌گونه که می‌دانیم این چیزها از اهل بیت علیهم‌السلام دور است. و این عبارت هم شرح طبق عبارت قبل است، زیرا اینجا هم منظور از پاک شدن از رِجَس همان پاک شدن از معاصی الهی است. بنابراین بی‌تردید مخاطبان این جمله، یعنی اهل بیت علیهم‌السلام از مقام والای عصمت برخوردارند، زیرا اذهاب هر نوع رِجَس، یعنی تطهیر مطلق همان طهارت نابی است که تنها بر معنای عصمت منطبق می‌شود.

عبارت «وَطَهَّرْكُمْ تَطْهِيراً» استعاره از عصمت اهل بیت علیهم‌السلام است. واژه‌ی (تَطْهِیراً) مصدر باب تفعیل و مفعول مطلق تأکیدی و تنوین آن برای تعظیم است؛ یعنی تطهیر عادی و معمولی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۰). فخر رازی معتقد است واژه‌ی (تَطْهِیر) یک معنای اضافه‌ای دربردارد، نه اینکه معنای (اذهاب رِجَس) باشد، زیرا (رِجَس) گاهی

برطرف می شود؛ اما جایش تطهیر نمی شود؛ بنابراین (اذهاب) صیقل دادن است و (تطهیر) رنگ آمیزی.

نتیجه آنکه اهل بیت عصمت علیهم السلام با برخورداری از طهارت کامل به مقام پاکان رسیده اند. «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعۀ، ۷۹) با حقیقت قرآن تماس و ارتباط کامل دارند. به تعبیری همه روزه های بی اعتمادی به اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام کاملاً بسته شده است.

در میان عبارات، دیدگانمان به عبارتی منور شد که فن استعاره در آن بسیار زیبا متجلی شده است. عبارت «وَوَكَّدْتُمْ مِيثَاقَهُ، وَأَحْكَمْتُمْ عَقْدَ طَاعَتِهِ». واژه (وَوَكَّدْتُمْ) به معنای عهد و پیمانی که بستید (با خداوند) رابطه اهل بیت علیهم السلام با خداوند را به صورتی زیبا صورتگری کرده است. (پیمان فرمانبرداری امامان از خداوند به صورتی زیبا متجلی شده است). بدین صورت که اطاعت از خداوند به ریسمانی تشبیه شده که اهل بیت علیهم السلام گره های آن را محکم کرده اند تا مبادا گره های اطاعت از خداوند از هم گسیخته شود. با یاد آوری «أَدْمَتُمْ ذِكْرَهُ» (قبل از این عبارت آمده) تبلیغ دین می کند و با فرمانبرداری پیمان را محکم می کند (ری شهری، ۱۳۸۷: ۳۸۵).

یک عبارت زیبای دیگر که فن استعاره در آن یافت شده است، عبارت «حَتَّى يُحْيِيَ اللَّهُ تَعَالَى دِينَهُ بِكُمْ» است. در این عبارت واژه ی (دین) انسانی به تصویر کشیده شده است، که استعاره از انسان مرده ای است که به دست اهل بیت زنده می شود. در واقع کم رنگ شدن دین در جامعه و احیای آن توسط اهل بیت علیهم السلام به زنده کردن مرده تشبیه شده است.

آخرین عبارتی که فن استعاره بر آن تحلیل شده است «فَمَا أَحْلَى أَسْمَائُكُمْ» است. در این عبارت فن استعاره چنان زیبایی به جمله بخشیده که گویی حقیقتاً برای مخاطب ملموس است. اسماء اهل بیت علیهم السلام به یک چیز شیرین تشبیه شده است و استعاره زیبایی را خلق کرده است. واژه ی (أَحْلَى) به معنی شیرین است. اسم یک چیز ملموس نیست که شیرین باشد، با توصیفات که از اهل بیت علیهم السلام در دل و جان مخاطب حک شده

این گونه است که با شنیدن نام اهل بیت (علیهم‌السلام) شیرینی در اعماق وجود مخاطب احساس می‌شود.

۴. نتیجه‌گیری

۱. ساختار آوایی و موسیقایی متن زیارت در تاثیرگذاری معنی بر مخاطب نقش ویژه‌ای را ایفا کرده است. از جمله در قسمت آوایی موسیقی و ایقاع موجود در عبارات سبب هماهنگی و پیوند میان اجزای کلام شده است که منشأ این هماهنگی و پیوند برگرفته از موسیقی لفظی و معنوی است که در موسیقی لفظی همان صنعت واج‌آرایی که هجای کوتاه و هجای متوسط بسته از بسامد بالایی برخوردار است و در موسیقی معنوی، صنعت سجع و جناس سبب ایجاد آهنگی زیبا و دلنشین در متن شده و جلوه‌های هنری زیبایی برای مخاطب به تصویر کشیده است.

۲. در زمینه سبک‌شناسی بلاغی، متن زیارت جامعه کبیره از تصویرگری فنون بلاغی بسیار بهره برده است؛ مضامین و مفاهیم انتزاعی موجود در متن و پیوندی که بین عبارات و مفاهیم آن وجود دارد خود گواه آن است. بدین گونه که فنون بلاغی، خصوصاً تشبیه و استعاره که از بسامد بالاتری در عبارات برخوردار هستند هر کدام با تصویرگری‌های زیبا و جذاب خود نقش بسیار بالایی در انتقال مفاهیم و معنا از متن زیارت بر مخاطب ایفا کرده است.

منابع و مآخذ

- آزمند، زهرا. (۱۳۹۳). «سبک شناسی زیارت جامعه کبیره». پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه شهید بهشتی.
- ابن جنی، ابوالفتوح عثمان. (بی تا). الخصائص. حققه محمد علی نجار. الطبعة الثانية. قاهره: دارالطباعة و النشر.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد بن زکریا. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق و ضبط محمد عبدالسلام محمد هارون. قم: مطبعة مکتب الاعلام الاسلامی.
- بحری، نواره. (۲۰۱۰م). «نظریه الانسجام الصوتی و اثرها فی بناء الشعر». رساله مقدمه لنیل درجه الدكتوراه فی اللغة العربیة. الجزائر: جامعة الحاج خضر، باتنه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). ادب فنای مهربان (شرح زیارت جامعه کبیره)، قم: انتشارات اسراء.
- الرافعی، مصطفی صادق. (۱۹۹۷م). اعجاز القرآن و البلاغة النبویة، قاهره: دار المنار.
- ری شهری، محمد. (۱۳۸۷). شرح زیارت جامعه کبیره یا تفسیر قرآن ناطق. قم: نشر مشعر.
- زرکشی، محمد بن عبد الله. (۲۰۰۶). البرهان فی علوم القرآن. تحقیق ابوالفضل الدمیاطی. قاهره: دارالحديث.
- سند، محمد. (۱۳۸۶). «بررسی محتوایی زیارت جامعه کبیره». ترجمه عدنان درخشان. سفینه. شماره ۱۶. صص: ۴۷-۷۱.
- سیدی، سید حسین. (۱۳۸۷). رویکرد زبان شناختی به نحو عربی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- سیدی و حاجی رجبی. (۱۳۹۴). سبک شناسی کاربردی. بی جا. بی نا.
- سیوطی، عبدالرحمان. (۱۳۹۸ق). الاتقان فی علوم القرآن. مصر: شرکه مکتبه و مطبعة مصطفی البابي.
- شاهین، عبدالصبور. (۱۹۸۰). المنهج الصوتی للبنیة العربیة، رویة جدیدة فی الصرف العربی. بیروت: موسسه الرسالة.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۸۴). موسیقی شعر. چاپ هشتم. تهران: نشر آگاه.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۹۵). کلیات سبک شناسی. تهران: نشر میترا.
- شیخ، محمد؛ سالاری، ساره. (۱۳۹۷). «بررسی موارد ایضاح بعد از ابهام در زیارت جامعه کبیره». پنجمین همایش متن پژوهی ادبی نگاهی تازه به سبک شناسی، بلاغت، نقد ادبی. تهران ۱۳۹۷.
- فتوحی رود معینی، محمود. (۱۳۸۷). «ساخت شکنی بلاغی نقش صناعات بلاغی در شکست و اسازی متن». دوره ۱. شماره ۳. نقد ادبی. صص: ۱۰۹-۱۳۵.
- قاسمی، حمید محمد. (۱۳۸۷). جلوه هایی از هنر تصویر آفرینی در قرآن. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کامیار و حیدیان، تقی. (۱۳۹۰). وزن و قافیه شعر فارسی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- الکواز، محمد کریم. (۱۳۸۶). سبک شناسی اعجاز بلاغی قرآن. ترجمه سید حسین سیدی. تهران: نشر سخن.
- عاشور، فهد ناصر. (۲۰۰۴م). التکرار فی شعر محمود. عمان: المؤسسة العربیة.
- عزالدین، کمال. (۱۹۸۴). الحديث النبوی الشریف من الوجه البلاغیة. بیروت: دار اقرأ.
- علوی مقدم، محمد. (۱۳۶۴). جلوه جمال نمونه/اعلائی بلاغت قرآن. قم: نشر الهادی واحد انتشارات بنیاد قرآن.
- علوی مقدم، مهیار. (۱۳۷۷). نظریه های نقد ادبی معاصر. تهران: سمت.
- محمدی، حمید. (۱۳۸۹). زبان قرآن علوم بلاغی. تهران: نشر موسسه انتشارات دارالعلم.
- نوری، عباس. (۱۳۸۶). «مستندات قرآنی زیارت جامعه کبیره» سفینه. شماره ۱۶. صص: ۱۲۶-۱۳۴.

(جواد رنجبر، زینب منصوری رضی)

- هاشمی، احمد. (۱۳۹۵). *جواهر البلاغة. ترجمه و شرح جواهر البلاغة. ترجمه حسن عرفان. قم: نشر بلاغت.*
- الهاشمی الخوئی، میرزا حبیب الله. (۱۴۰۰ق). *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة. تحقیق ابراهیم میانجی. الطبعة الرابعة. طهران: المكتبة الاسلامية.*
- همایی، جلال الدین. (۱۳۶۱). *فنون بلاغت و صناعات ادبی. تهران: انتشارات توس.*



تحلیل رویکرد مسالمت‌آمیز امام علی (علیه السلام) در جنگ‌ها

دریافت: ۱۴۰۲/۴/۱۴ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۲۵

عیسی ملاشاهی زارع^۱

چکیده

از مهم‌ترین خواسته‌های اسلام برای بشریت، وجود زندگی مسالمت‌آمیز و نفی خشونت و خونریزی است. امام علی (علیه السلام) نیز به عنوان شخصیت ممتاز اسلامی، نقشی ویژه و بسیار مهم در جنگ‌های زمان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) داشت و در اکثر آن‌ها مهم‌ترین عامل پیروزی سپاه اسلام و شکست دشمن بود و همچنین با توجه به مسائلی که در زمان خلفا پیش آمد و نیز نظر به جنگ‌های زمان خلافت‌شان، این پرسش مطرح می‌شود که، مسالمت در نگاه ایشان چه جایگاهی داشت و رویکرد مسالمت‌آمیز حضرت چگونه توجیه می‌شود؟ چنان‌که عده‌ای از جمله بنی‌امیه و مخصوصاً معاویه و طرفدارانش، حضرت را متهم به جنگ‌طلبی و آشوبگری می‌کردند. در این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی، نگاه و عملکرد مسالمت‌آمیز حضرت علی (علیه السلام) بر مبنای کلام ایشان با تکیه بر نهج البلاغه و منابع تاریخی بررسی و تبیین شده است. از جمله نتایج این تحقیق دستیابی به عملکرد مشفقانه و نگاه مسالمت‌اندیش حضرت در زمان حیات رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و بعد از وفات ایشان در تعامل با خلفا و نیز در مدت حاکمیت‌شان، بر مبنای کتب تاریخی و نهج البلاغه است.

کلیدواژه‌ها: سیره امام علی (علیه السلام)، رویکرد مسالمت‌آمیز، نهج البلاغه، جنگ.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی زاهدان، زاهدان، ایران: mollashahi@mail.quran.ac.ir

۱. مقدمه

جهان امروز، جهان تکنولوژی و فناوری‌های نوین است و در این زمینه، روند تکاملی و روبه رشد سریعی دارد، مخصوصاً در زمینه‌ی رسانه و ارتباطات مردم و جوامع با هم‌دیگر و نیز مسئله‌ی جهانی شدن و نظم نوین جهانی و تغییرات ایجاد شده در سبک زندگی انسان‌ها و تأثیراتی که بر نسل جوان جوامع خواهد داشت. به این دلیل، تبیین حقایق و واقعیت‌ها، برای درک درست جامعه‌ی بشری از ماهیت اسلام و شخصیت‌های اسلامی، لازم و ضروری به نظر می‌رسد؛ اما تاکنون اولاً در ارتباط با شخصیت مسالمت جوی امام علی (علیه السلام) تحقیقات علمی شایسته‌ای صورت نگرفته و ثانیاً امروزه به خاطر هجوم فرهنگی گسترده‌ی نظام سلطه‌ی جهانی به مبانی اسلام و همچنین، پروژه‌های اسلام هراسی‌شان و تروریست پنداشتن حکومت‌های دینی در نقاط مختلف جهان و نیز شیعه هراسی مخصوصاً در میان سلفیان و وهابیت، ضرورت تحقیق و پژوهش‌های عالمانه در این زمینه را لازم و مؤسّم می‌سازد.

امام علی (علیه السلام) به عنوان شخصیت بی‌بدیل جهان اسلام، زندگی‌اش سراسر دفاع و حمایت از اسلام و مبارزه با کفرین و مشرکین بود و در اکثر جنگ‌های زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به عنوان قهرمانی بی نظیر حضور داشت. تاریخ حیات حضرت علی (علیه السلام) با تمام فراز و نشیب‌هایش، مدرسه‌ی عالی اخلاق الهی است که به بشریت تا ابد درس عزّت و کرامت و آزادگی می‌دهد. در این مدرسه شکست و خسارت معنی ندارد، بلکه هر رویدادش ارائه‌ی الگویی ارزشمند و مهم برای ثبت بر صفحه تاریخ بشری است. شخصیت آسمانی امام (علیه السلام) همواره خواهان صلح و صفای توده‌ی مردم بود و اگر به ناچار جنگ می‌کرد، مقابله با فتنه انگیزی و جنگ افروزی، برای احقاق حق و ادای وظیفه الهی بود. حضرت در مدت کوتاه حکومتش، بهترین الگو و زیباترین چهره‌ی حکومت الهی مبتنی بر کرامت و ارزش‌های انسانی را بر صفحه تاریخ بشری ماندگار کرد. این حکومت اگرچه در تاریخی بسیار کوتاه رقم خورد؛ اما ترازوی حق و عدالت را ترسیم کرد و خود زبانه‌ی عدل این میزان شد. سیاست کلی امام (علیه السلام)، که رویکردی مسالمت‌آمیز و دور از جنگ و خشونت

بود، از کلام حضرت به مالک اشتر مشخص می‌شود، حصرت می‌فرماید: «و از سپاهیان خود کسی را به کار بگمار که آزار و شکنجه مردم و جنگ را دوست نمی‌دارد» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). این پژوهش در پی تبیین و تفهیم اندیشه مسالمت‌جو و رویکرد مسالمت‌آمیز حضرت علی (علیه السلام) در مبارزاتش است. از جایی که قبول رویکرد مسالمت‌جویی حضرت برای برخی اذهان سنگین است، به ناچار برای حصول به این منظور، محور بحث بر مبنای کلام خود حضرت و منابع تاریخی معتبر و بعضاً توصیفی آمده، گرچه تحلیل‌های لازم هم صورت گرفته است.

۱-۱. پیشینه

در زمینه رویکرد مسالمت‌آمیز حضرت علی (علیه السلام) در جنگ، کتاب و مقاله‌ای مستقل با این عنوان مشاهده نشد. آنچه نزدیک به این موضوع می‌تواند باشد، کتابی از محمد مهدی شمس الدین (۱۳۶۴) است که در آن مؤلف دیدگاه‌های امام (علیه السلام) را در مورد اصول و چارچوب‌های کلی مسائل جنگ و صلح بررسی و تلاش کرده نظر حضرت علی (علیه السلام) را درباره زندگی مسالمت‌آمیز اقوام و دولت‌ها در کنار هم بیان کند و اینکه از نظر امام (علیه السلام) جنگ تنها به عنوان راهکاری تدافعی و اجباری برای تأمین امنیت جامعه اسلامی پیش‌بینی شده است. همچنین مسائل و احکام جنگ از دیدگاه امیرالمومنین (علیه السلام)، جنگ و روحیه دادن به سربازان، رعایت حقوق انسانی در جنگ، آموزش‌های رزمی و اخلاق رزمی از دیگر مطالب این کتاب است. همچنین علی‌یوسف نورالدین (۱۴۲۳ق) در مقاله‌اش ضمن اشاره به شخصیت امام علی (علیه السلام) در تاریخ اسلام و علاقه‌اش به پیامبر ﷺ راجع به آرا و اندیشه‌های آن حضرت در مورد موضوعاتی چون جهاد در راه خدا، دفاع از حقیقت، تبلیغ و هدایت مردم، شجاعت در جنگ، شناخت آرایش سپاه خصم و اطلاع از اهداف و عملیات دشمن بحث کرده و به تشریح عوامل مهم پیروزی در جنگ از نگاه امام علی (علیه السلام) پرداخته است. وی هر چند در بخش پایانی به آداب و شرایط صلح و ذکر پاره‌ای از حوادث و مسائل دوران خلافت امام علی (علیه السلام) اشاره کرده است اما رویکردش بیشتر به اهمیت جهاد و عوامل پیروزی در جنگ از دیدگاه حضرت علی (علیه السلام) است.

ملاشاهی زارع، امین ناجی و میردامادی (۱۳۹۷) هم در مقاله ای با تبیین صلح از نگاه امام علی (علیه السلام)، جنگ‌های حضرت را به فرمان خدا و رسول دانسته و با نقد نظر ابن تیمیه، برخی از دلایل صلح جویی امام (علیه السلام) در جنگ‌های دوران زمامداری شان را بیان کرده‌اند. محسنی (۱۴۰۰) نیز در مقاله ای چند مورد از شرایط صلح از نگاه امام علی (علیه السلام) را بیان کرده است، از جمله؛ در نظر گرفتن رضای خداوند، آرامش مردم، آسایش سربازان، پایبندی به پیمان، پرهیز از فریبکاری، شفاف بودن معاهده، پیمان برد برد. اسلامی و بهرامی عین القاضی (۱۳۹۳) با مطالعه موردی نامه امام علی (علیه السلام) به مالک اشتر، ضمن تأکید بر صلح در اندیشه سیاسی امام (علیه السلام) این نکته را تأکید کرده‌اند که در نهج البلاغه، تکنیکی‌ترین و حکیمانه‌ترین گزاره‌ها در باب سامان دهی قدرت ابراز شده است و نامه‌های امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه، تکنیک‌های اصیل و کاربردی حکمرانی را تشریح کرده است. آنان از منظر پدیدارشناسی برخی تکنیک‌های صلح از دید آن حضرت را به اختصار مورد بررسی قرار داده‌اند.

۱-۲. مفهوم مسالمت

«مسالمة» بر وزن «مفاعلة»، مشتق از ریشه‌ی «سلم» است. یکی از معانی باب مفاعله مشارکت است، به معنی مشارکت در ایجاد سلم و زندگی مسالمت‌آمیز. اکثر لغت‌شناسان معنای شایع سلم را «اسلام، استسلام و انقیاد» بیان کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۲۹۳). ایشان «سلم» را به معنی «صلح» نیز معنا کرده‌اند. «والسَّلم: الصلح» (همان). اما بین «صلح» و «سلم» تفاوت‌های زیادی وجود دارد از جمله، واژه صلح، بیشتر برای مدارا و عدم جنگ استفاده شده است؛ اما واژه سلم گستره‌ی معنایی وسیع‌تری دارد. در قرآن واژه سلم به مدارا در سایه تسلیم اوامر الهی و اطاعت از دستورات او اشاره دارد؛ در حالی که واژه صلح تنها مفهوم مدارا و عدم جنگ را بیان می‌دارد و در واقع بعد از شروع جنگ معنا پیدا می‌کند؛ در حالی که سلم بدون وقوع جنگ نیز کاربرد دارد و تعاون و زندگی مسالمت‌آمیز جمعی را نیز شامل می‌شود. لذا معنی سلم برای صلح، از باب تغلیب کاربرد پیدا کرده است.

در ارتباط با امام علی (علیه السلام) مراد از مسالمت‌آمیز بودن عملکرد حضرت، این است که ایشان چه در زمان حیات رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و چه بعد از آن، ضمن اینکه قهرمان دفاع از اسلام و پیامبر بود، هیچگاه از جانب آن حضرت تمایلی به جنگ و خشونت و یا عملی که منجر به خشونت شود مشاهده نشد. حضرت برای یاران خود در هنگام مواجهه با دشمن، شرایط و مقرراتی ترسیم می‌کرد که در حقیقت تار و پود آن را مهر و محبت و صلح و صفا تشکیل می‌داد. دوران کوتاه حکومت حضرت، سه جنگ بزرگ بر او تحمیل شد که نهایت تلاش امام جلوگیری از جنگ و خونریزی بود. علی (علیه السلام) حتی در مواجهه با دشمنان نیز پایبند اصول و قواعدی بود که بیانگر ماهیت خیرخواهی و مسالمت‌جویی ایشان است.

۲. بررسی رویکرد مسالمت‌آمیز در سیره و کلام امام علی (علیه السلام)

در نگاه امام علی (علیه السلام) آرامش و زندگی مسالمت‌آمیز مردم از نیازهای ضروری جامعه‌ی بشری و مهم‌ترین وسیله برای ایجاد عدالت اجتماعی و یکی از اساسی‌ترین اهداف ارسال رسل است که با هدف خلقت و سیر تکوینی نظام آفرینش نیز مرتبط است. حضرت در حال نیایش می‌فرماید: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الْذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَاسُّ شَيْءٍ مِنْ قُضُولِ الْخَطَامِ وَلَكِنْ لِنَرِدَ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَنُظْهِرَ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَتُقَامَ الْمُعْظَلَّةُ مِنْ حُدُودِكَ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱)؛ خداوند، تو می‌دانی که کوشش ما در موضع خلافت برای رقابت در سلطه‌گری و به‌دست آوردن چیزی از متاع محقر دنیا نیست، بلکه برای آن است که می‌خواهیم نشانه‌های حق و دین تو را به جایگاه خویش باز گردانیم و در شهرهای تو اصلاح را ظاهر و آشکار کنیم تا بندگان ستم‌دیده‌ات در امن و آسایش باشند و حدود الهی که متروک مانده، به جریان بیفتد.

همچنین حضرت خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «وَلَا تَدْفَعَنَّ صَلْحًا دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَلِلَّهِ فِيهِ رِضَى فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَاً لِيُجْنُودَكَ، وَرَاحَةً مِنْ هُمُومِكَ، وَأَمْنًا لِبِلَادِكَ» (همان، نامه ۵۳)؛ هرگز صلحی را که از جانب دشمن پیشنهاد می‌شود و رضای خدا در آن است

رد مکن، زیرا در صلح برای سپاهت آرامش (و سبب تجدید قوا) و برای خودت مایه راحتی از هم و غم‌ها و برای کشورت موجب امنیّت است. امام (علیه السلام) ایجاد صلح و آرامش جامعه را از بهترین اعمال و اقدامات می‌داند. می‌فرماید: «مِنْ أَحْسَنِ النَّصَحِ الْإِشَارَةُ بِالْصُّلْحِ» (لیثی، ۱۳۷۶: ۴۷۰)؛ بهترین نصیحت‌ها راهنمایی کردن به صلح است. امام علی (علیه السلام) در آخرین لحظات عمر شریفش بعد از ضربت خوردنش در محراب نماز، به فرزندان چنين سفارش فرمود: «من شما و تمام فرزندان و خاندانم و کسانی را که این وصیت‌نامه‌ام به آنها می‌رسد به تقوای الهی و نظم در کارها و اصلاح ذات‌البین توصیه می‌کنم، زیرا من از جد شما شنیدم که می‌گفت: «اصلاح میان مردم از تمام نمازها و روزه‌ها برتر است» (نهج البلاغه، نامه ۴۷). همچنین برای جلوگیری از خونریزی و برای اجرای عدالت فرمود: «ای فرزندان عبدالمطلب! نکند بعد از مردن من (به بهانه قتل) در خون مسلمانان فرو روید و بگویید: امیرمؤمنان کشته شد. آگاه باشید جز قاتل من را به سبب قتل من نکشید. زیرا، رسول خدا ﷺ ایجاد مسالمت و آرامش بین مردم را از انجام نماز و روزه بالاتر دانسته و فرموده است: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَفْضَلِ مِنْ دَرَجَةِ الصَّيَامِ وَالصَّلَاةِ وَالصَّدَقَةِ؟ إِصْلَاحُ ذَاتِ الْبَيْنِ فَإِنَّ فُسَادَ ذَاتِ الْبَيْنِ هِيَ الْحَالِقَةُ» (متقی هندی، ۱۴۰۵ ق، ج ۳: ۵۸)؛ آیا به شما خبر بدهم به چیزی که از درجه روزه و نماز و صدقه (و زکات) بالاتر است؟ آن اصلاح ذات‌البین است، زیرا فساد و اختلاف در میان مردم نابوده کننده است.

نیّت خیرخواهانه و مسالمت جویانه‌ی حضرت علی (علیه السلام) قبل از شروع جنگ جمل، از این ماجرا روشن می‌شود؛ زمانی که امام علی (علیه السلام) خواست از رَبدّه به سمت بصره حرکت کند، ابن رفاعه بلند شد و گفت: ای امیرمؤمنان چه تصمیمی داری؟ ما را کجا می‌بری؟ امام فرمود: نیّت و قصد ما صلح و مسالمت است؛ اگر ما را جواب دهند و قبول کنند. ابن رفاعه گفت: اگر آنها قبول نکردند با ما تن به مسالمت دهند و صلح کنند چه؟ حضرت فرمود: آنها را با عذرهایشان رها می‌کنیم و مطالباتشان را می‌دهیم و صبر می‌کنیم. ابن رفاعه گفت: اگر آنها باز هم راضی به صلح نشدند چکار خواهی کرد؟ حضرت فرمود: تا زمانی که به ما کاری نداشتند با آنان کاری نداریم. گفت: اگر آنها ما را رها نکردند چه؟ فرمود: خویشتن داری خواهیم کرد و از از خود دفاع می‌کنیم (طبری، ۱۳۸۷ ق، ج ۴:

۴۷۹). امام علی (علیه السلام) قبل از شروع جنگ جمل، برای جلوگیری از درگیری و ایجاد صلح با طلحه و زبیر، بدون این که با خود سلاحی حمل کند، به مذاکره رفت (ابن قتیبه، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۹۳).

طبق گزارش مسعودی، هنگامی که سپاه حضرت در محله زاویه فرود آمدند، امیر المؤمنین (علیه السلام) چهار رکعت بر آنها نماز گزارد سپس صورتش را بر خاک مالید به گونه‌ای که با اشک‌هایش در هم آمیخت و سپس سرش را بلند کرد و فرمود: «بار خدایا! خون مسلمانان را حفظ کن». سپس آن حضرت کسانی را نزد آنها فرستاد تا آنان را سوگند دهد که دست از جنگ بردارند اما آنها از هر کاری جز جنگ سرباز زدند (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۱).

در جنگ جمل امام (علیه السلام) پیروز میدان شد؛ اما این پیروزی او را شادمان نکرد؛ بلکه این ماجرا و خون‌های ریخته شده‌ی برادران مسلمان به دست یکدیگر او را سخت اندوهگین کرده بود و بر کشته‌های طرفین اشک ریخت. حضرت در حالی که اشک در چشمانش حلقه زده بود، خطاب به (جنایه‌ی) طلحه چنین فرمود: ابو محمد (طلحه) در این مکان، غریب مانده است (و جسد بی‌جان‌ش در وسط بیابان افتاده). بدانید به خدا قسم، من خوش نداشتم که اجساد قریش در زیر این آسمان بر روی زمین افتاده باشد» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۹). همچنین فرمود: به خدا قسم دوست داشتم بیست سال پیش از این مرده بودم و چنین روزی را نمی‌دیدم (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴: ۵۳۷). این‌ها دلایل قابل توجه و محکمی بر رویکرد مسالمت‌آمیز امام (علیه السلام) در مبارزات‌شان می‌باشد.

در مسائل اجتماعی و ارتباط با مردم نیز حضرت با رویکردی مسالمت‌آمیز، هم خودش مظهر رافت و عطوفت بود و هم دیگران را به این امر فرامی‌خواند. از جمله:

۲- ۱. مهرورزی و اهتمام به حفظ کرامت انسان

از جلوه‌های والای حکومت علوی، ارج نهادن به مردم و توجه به عزّت و کرامت عموم آنان

است. هدف حضرت از به دست گرفتن حکومت این بود که در میان مردم کرامت‌های اخلاقی و ارزش‌های انسانی زنده و به آنان فهمانده شود که تکریم هر انسانی جدای از عقیده و مذهب، بر همگان لازم و واجب است. «امام علی (علیه السلام) به کارگزاران سفارش می‌کرد که با مردم مهربان باشند و با آنها ارتباط مستقیم داشته باشند؛ شخصاً با آنها دیدار کنند و از مشکلاتشان آگاه شوند. می‌فرماید: مردم، غالباً رنج کشیده‌اند، درد دیده‌اند و بر آنها ستم روا شده است. بدین جهت، اگر فرصتی برای واگویی دردها و رنج‌ها پیدا کنند، شاید به درشتی سخن بگویند. لذا به کارگزاران خویش سفارش می‌کند تا لحن درشت و گاه کج خلقی‌ها و تلخی‌ها و برخورد‌های ناصواب مردم را تحمل کنند؛ هرگز در برخورد با آنان، خشم نگیرند؛ با چهره‌ای خندان و کلامی مهربان با مردم برخورد کنند و اگر بر لغزش‌هایی از مردمان آگاه شدند که در پنهان و به دور از دیده‌ی مردم انجام داده‌اند، در مورد آنها تفحص نکنند» (محمدی ری شهری، ۱۳۹۰: ۶۶). علی (علیه السلام) در نامه‌ای به فرماندهانش، ضمن یادآوری برابری انسان‌ها با هم، بر لزوم برخورد کریمانه با مردم همچون ارتباط پدر فرزندی، دعوت کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲: ۴۱۶). امام (علیه السلام) در پاسداشت حرمت انسان‌ها هنگام اعزام سپاهیان به جنگ، به نیروها توصیه می‌کند که از مزاحمت مردم جز در موارد ضرورت خودداری کنند (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق: ۱۲۶). نیز حضرت به مردم شهرهایی که در مسیر عبور نیروها بودند، نامه می‌نوشت و ضمن عذرخواهی از اینکه ممکن است لشکریان موجبات زحمت برای‌شان باشند توصیه می‌فرمود، اگر کسانی از سپاهیان تخلف کردند، شکایت آنها را به امام برسانند (نهج البلاغه، نامه ۶۰). برای احیای کرامت انسانی، حضرت به مردم یاد می‌داد چگونه از حق‌شان دفاع کنند، انتقاد کنند و شأن و منزلت‌شان را در مقابل حاکمان متزلزل نکنند (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

همچنین زمانی که در مسیر حرکت امام (علیه السلام) به شام، کشاورزان و دهبانان شهر «انبار» با او ملاقات کردند (و به عنوان احترام) از مرکب پیاده شده و با سرعت پیش روی او حرکت کردند، امام (علیه السلام) آنها را از این کار منع کرد و گوشزد کرد که باید احترام و شخصیت خودشان را حفظ کنند (نهج البلاغه، حکمت ۳۷). در جایی دیگر نیز کسی برای ادای احترام پیاده همراه امام (علیه السلام) حرکت می‌کرد در حالی که امام سوار بر مرکب بود، امام (علیه السلام)

به او فرمود: «اَرْجِعْ، فَإِنَّ مَشَىٰ مِثْلِكَ مَعَ مِثْلِي فِثْنَةٌ لِلْوَالِي وَمَذَلَّةٌ لِلْمُؤْمِنِ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۲۲)؛ باز گرد، زیرا پیاده حرکت کردن شخصی مانند تو در رکاب مثل من، مایه‌ی فتنه و غرور بر والی و ذلت و خواری برای مؤمن است.

حضرت برای حفظ کرامت مردم به حاکمان دستور می‌دهد در مقابل مردم آمرانه عمل نکنند و این امر را باعث فساد دل و ایمان و از بین رفتن حاکمیت می‌داند. می‌فرماید: «وَلَا تَقُولَنَّ: إِنِّي مُؤَمَّرٌ أَمْرٌ فَأَطَاعُ، فَإِنَّ ذَلِكَ إِذْغَالٌ فِي الْقَلْبِ، وَمَنْهَكَةٌ لِلدِّينِ، وَتَقَرُّبٌ مِنَ الْغَيْرِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ هرگز مگو من امیرم؛ امر می‌کنم و از من اطاعت می‌شود که این، موجب دخول فساد در دل تو و ضعف و خرابی دین و نزدیک شدن دگرگونی‌ها (در قدرت تو) است.

۲-۲. عمل به سیره‌ی رحمانی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)

علی (علیه السلام) مرید و مطیع پیامبر (صلی الله علیه و آله) و بیش از همه پیرو منش و روش آن حضرت بود. اعمال و رفتار حضرت از آغاز با الگوگیری از رسول خدا همراه بود. همان‌گونه که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) رحمت برای جهانیان بود و اصلی‌ترین هدف رسالتش، استقرار امنیت و مسالمت بین همه جوامع بشری است، امام نیز در سخنان خود به طور مؤکد اشاره به عمل به کتاب خدا و سنت رسول (صلی الله علیه و آله) دارد و یکی از وظایف «امام» را احیای سنت رسول خدا می‌داند (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۵). در یکی از نخستین خطبه‌هایش فرمود: «وإني حاملكم على منهج نبیکم» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ ق، ج ۷: ۳۶). من سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) را در میان شما پیاده خواهم کرد. لذا مبنای تمام عملکرد و نیز سیاست‌های اصلاحی آن حضرت در دوران حاکمیتش، به دلیل وفاداری ایشان به سنت رسول خدا بود.

روش حضرت در مسائل جنگ و تقسیم غنائم و بیت‌المال نیز همچون روش و شیوه‌ی رسول خدا بود. از جمله؛ پس از پایان جنگ جمل و به هنگام تقسیم غنائم جنگی، وقتی کسی اعتراض کرد که چرا اموال مردم بصره را به غنیمت نگرفتم؛ حضرت فرمود: من چنان کردم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پس از فتح مکه انجام داد، من قدم بر جای قدم پیامبر

گذاردم (خُر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۱: ۲۵؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۲۵۰). مؤلف الغارات می‌گوید: علی (علیه السلام) هر روز جمعه بیت المال را جاروب می‌کرد و آب می‌پاشید، سپس دو رکعت نماز به جای می‌آورد و می‌گفت: شما دو تا در روز قیامت در حق من شهادت دهید. همچنین می‌گوید: ضحاک بن مزاحم از علی (علیه السلام) روایت کرد که گفت: محبوب من رسول خدا ﷺ چیزی برای فردا ذخیره نمی‌کرد. من هم، چنان می‌کنم که محبوبم رسول الله ﷺ می‌کرد (ثقفی، ۱۳۷۱: ۳۴).

به گفته برخی از صحابه، بسیاری از اعمال علی (علیه السلام) شبیه عمل رسول اکرم بود از جمله نماز خواندن آن حضرت (بلاذری، ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ۱۸۰). ابو موسی اشعری نیز که در بدو ورود امام به کوفه، پشت سر امام نماز خواند گفت: «ذکرنا علی بن ابی طالب صلاة النبى ﷺ»؛ علی (علیه السلام) با نماز خود ما را به یاد نماز پیامبر ﷺ انداخت (امینی، ۱۴۱۶ ق، ج ۹: ۶۶). همچنین از اصحاب جمل بیان شده: روز جمل علی (علیه السلام) نمازی خواند که ما را به یاد نماز خواندن رسول خدا انداخت (شوشتری، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۱۴۷). امام (علیه السلام) که عاشق پیامبر و روش و منش آن بزرگوار بود، در آخرین روزهای عمر مبارکش دو نکته را به عنوان وصیت خود تأکید می‌کند. یکی شرک نوزیدن به خدا و دیگری: ضایع نکردن سنت پیامبر اکرم ﷺ، (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۹).

۲-۳. مطیع امر خدا و رسول

ممکن است این سؤال به ذهن متبادر شود که با وجودی که حضرت علی (علیه السلام) در صدر اسلام در جنگ‌های زیادی شرکت داشت و همچنین در زمان حاکمیت خود ایشان جنگ‌های سختی بین مسلمین اتفاق افتاد و بسیاری از افراد به دست او کشته شده‌اند، رویکرد مسالمت آمیز حضرت چگونه می‌تواند توجیه شود؟ باید گفت که حضرت علی (علیه السلام) در زمان رسول اکرم ﷺ به امر خدا و رسولش جنگ می‌کردند و شواهد و روایات زیادی وجود دارد که، جنگ‌هایی که در دوران حاکمیت امام (علیه السلام) نیز اتفاق افتاد، توسط پیامبر ﷺ پیش بینی شده بود و به دستور آن حضرت، علی (علیه السلام) مأمور به جنگیدن با ناکثین، مارقین و

قاسطین شده بود (ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۷: ۳۰۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ ق، ج ۳: ۲۴۵ و ج ۱۳: ۱۸۳). و پیامبر ﷺ اصحابش را به یاری امیرالمومنین در این جنگ‌ها ترغیب می‌کرد (متقی هندی ۱۴۰۵ ق، ج ۱۱: ۳۵۲) و برخی را از اینکه در جبهه مخالف علی باشند بر حذر می‌داشت (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ ق، ج ۳: ۲۹۳). عمار یاسر می‌گوید: رسول خدا مرا امر کرد تا همراه علی (علیه السلام) با ناکثین و قاسطین و مارقین بجنگم (ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۷: ۳۰۵ و ج ۷: ۳۳۹، حوادث سال ۳۷ ق).

۲-۴. همکاری با خلفا نتیجه روحیه مسالمت‌آمیز

علی (علیه السلام) بعد از وفات رسول اکرم ﷺ و در زمان دوری از حاکمیت، برای تحکیم آرامش جامعه و حفظ مبانی و ارزش‌های اصیل اسلام، می‌کوشید وظیفه الهی و انسانی خود را در قالب راهنمایی دینی و مشاوره‌های نظامی، سیاسی، علمی، قضایی، اقتصادی خلفا، به انجام رساند. آن حضرت نمی‌توانست در برابر مشکلات و معضلاتی که دامن‌گیر اسلام و امت اسلامی شده بود و نظام دین و دینداری مسلمانان را به خطر انداخته بود، بی‌تفاوت بماند. به این سبب همواره مشکلات مردم و جامعه را رصد می‌کرد و از هیچ گونه راهنمایی و کمک برای اصلاح و بهبودی اوضاع مسلمین دریغ نمی‌ورزید. از جمله؛ اوایل خلافت ابوبکر در اعزام سپاه اسلام به فرماندهی اسامه، برای مقابله با رومیان از آن حضرت نظر خواهی کردند، امام ضمن تشویق خلیفه به این کار فرمودند: اگر به این کار اقدام کند، پیروز خواهد شد (یعقوبی، ج ۲: ۱۳۳).

همچنین پیشنهاد خیرخواهانه امام علی (علیه السلام) به خلیفه اول، زمانی که وی جهت نبرد با مرتدان مسلح، عازم نبرد شده بود حضرت علی (علیه السلام) او را از این تصمیم منصرف ساخت و گفت اگر خلیفه خود به جنگ آنان رفته، از منطقه خارج شود، نظم و انضباط هرگز به قلمرو جامعه اسلامی باز نخواهد گشت. ابوبکر نصیحت و پیشنهاد حضرت را پذیرفت و خالد بن ولید را به نبرد با اهل رده فرستاد (ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۶: ۳۱۵).

نیز در زمان خلیفه اول افرادی از دانشمندان یهودی و مسیحی می‌آمدند و پرسش‌های

علمی خود را از خلیفه مطرح می‌کردند. امام (علیه السلام) در جهت حفظ حرمت اسلام و کمک به خلیفه، به پرسش‌هایی که همگان در آن مانده بودند یا حکمی که راه بدان نمی‌بردند پاسخ می‌داد (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۱۰۸).

حضرت در باره همکاری و همراهی با خلفا می‌فرماید: (ابوبکر) چون مرگش فرا رسید، خلافت را به عمر وا گذاشت باز هم ما بر آن رأی گوش نهادیم و اطاعت کردیم و از نیک‌خواهی و راهنمایی دریغ نکردیم (ثقفی، ۱۳۷۱: ۱۱۱). عمر پیوسته در مشکلات و گرفتاری‌ها به علی (علیه السلام) مراجعه می‌کرد و از آن حضرت رأی درست و حل مشکلات را به دست می‌آورد. از جمله به ایشان خبر رسید که ایرانیان چندین برابر ارتش مسلمانان، نیرو بسیج کرده‌اند. او تصمیم گرفت تا شخصاً به منظور تقویت روحیه‌ی ارتش اسلامی در جنگ با ایرانیان شرکت کند. هنگامی که عمر با امام در آن باره مشورت کرد، امام طی بیاناتی او را نهی کرد و فرمود: موقعیت زمامدار مانند رشته است که مهره‌ها را جمع می‌کند و ارتباط می‌بخشد، اگر رشته از هم بگسلد، مهره‌ها پراکنده می‌شوند، تو همچون قطب آسیاب باش، که اگر تو آسیب بینی سپاه اسلام از بین می‌رود (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۶).

همچنین زمانی که خلیفه دوم قصد رفتن به جنگ با رومیان را دارد، با حضرت علی (علیه السلام) در این باره مشورت می‌کند و امام او را از رفتن به جنگ باز می‌دارد و می‌فرماید: اگر تو در میدان نبرد با آنها رو به روشوی و مغلوب گردی، پناهگاهی برای مسلمین در شهرهای دور دست باقی نمی‌ماند بنابراین، مرد جنگ از موده‌ای را به سوی آنها بفرست، اگر خداوند پیروزی نصیب کند همان است که تو می‌خواهی و اگر شکل دیگری رخ داد، تو پشتیبان مردم و پناهگاه مسلمین خواهی بود (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۴).

در فتح بیت المقدس نیز زمانی که ابوعبیده بن جراح فرمانده سپاه اسلام در دمشق از خلیفه نظر خواست که برای فتح بیت المقدس، ابتدا قیساریه را فتح کند یا به طرف بیت المقدس هجوم برد عمر بعد از مشورت با اصحاب از علی (علیه السلام) مشورت خواست و در باره پیشروی به سوی بیت المقدس از آن حضرت نظر خواست. امام (علیه السلام) عمر را تشویق کرد که به فرمانده سپاه دستور دهد که به سوی بیت المقدس پیشروی کند و پس از فتح آن،

قیساریه را فتح کند. بعد از محاصره آن منطقه، مردم آنجا اظهار داشتند در صورتی تسلیم خواهند شد و قرارداد جزیه را متحمل خواهند شد که، خلیفه خود به آنجا بیاید. خلیفه با اصحاب مشورت کرد. بسیاری او را از رفتن به آنجا بازداشتند؛ اما حضرت علی (علیه السلام) خلیفه را تشویق به رفتن کرد و از فواید و اثرات رفتن او به آنجا و اجر و پاداش الهی و فتح و پیروزی خبر داد (قائدان، ۱۳۸۰: ۱۱۲). در جنگ خراسان نیز، امام علی (علیه السلام) ویژگی‌ها و امتیازات یک یک شهرهای خراسان را برشمرد و خلیفه دوم را به فتح آن جا تشویق کرد (ابن اعمش، ۱۹۹۱م، ج ۲: ۷۸). همچنین گاهی مواقع که خلیفه دوم مدینه را برای انجام اموری ترک می‌کرد، از علی (علیه السلام) می‌خواست به جای او شهر را اداره کند و حضرت به خاطر حفظ وحدت و مسالمت و امنیت مردم پیشنهادش را قبول می‌کرد (همان، ج ۱: ۲۲۵).

در شورای شش نفری که عمر بعد از خودش ترتیب داده بود و به وسیله عبدالرحمن زمینه خلیفه شدن عثمان را قطعی کرده بود، حضرت علی (علیه السلام) برای حفظ مصالح اسلام بیعت کرد و عملاً جلو اختلاف مردم را گرفت و خطاب به اعضای شورا فرمود: «شما خوب می‌دانید که من از هر کس، به این امر (خلافت) شایسته‌ترم ولی تا هنگامی که اوضاع مسلمین روبه‌راه باشد و تنها به من ستم شود، سکوت اختیار می‌کنم» (نهج البلاغه، خطبه ۷۴). همچنین پیش از ورود به جلسه شوری، عباس عموی پیامبر ﷺ از علی (علیه السلام) می‌خواهد در جلسه حضور نیابد؛ زیرا نتیجه آن را که عثمان انتخاب خواهد شد، به طور قطع می‌دانست. امام (علیه السلام) ضمن تأیید عباس در مورد نتیجه آن جلسه، پیشنهاد وی را رد کرد و فرمود: «انی اکره الخلاف» من اختلاف را دوست ندارم (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۹۱).

امام علی (علیه السلام) در زمان حکومت عثمان در موارد زیادی، برای اصلاح امور جامعه و ایجاد مسالمت و پیش‌گیری از هرج و مرج، با خلیفه همکاری زیادی کردند. خلیفه به علت سپردن پست‌های حساس به بنی‌امیه و مسلط ساختن افراد ناشایست بر مسلمانان و حیف و میل بسیار زیاد بیت‌المال و بذل و بخشش‌های فراوان، باعث شده بود بین اکثر مردم نارضایتی ایجاد شود طوری که بارها علیه خلیفه اقدام به شورش کردند و هر بار علی (علیه السلام) میانجی می‌شد و مردم را آرام می‌کرد (شهیدی، ۱۳۷۸: ۵۴). با گسترش

اعتراضات مردمی، عثمان گاهی وجود امام را در مدینه برای خودش خطری احساس می‌کرد و از او می‌خواست تا برای مدتی مدینه را ترک گوید؛ ولی هرگاه کار برایش سخت می‌شد از امام می‌خواست تا برای کمک به او بازگردد. حضرت در این رابطه می‌فرماید: خلیفه مرا همچون شتر آبکش قرارداد؛ گاهی می‌گوید بیا و گاهی می‌گوید بازگرد، به خدا سوگند من آن قدر از عثمان دفاع کردم که ترسیدم گنه‌کار باشم» (نهج البلاغه، خطبه ۲۴۰).

در جریان محاصره‌ی عثمان نهایت همکاری حضرت علی (علیه السلام) با خلیفه و جلوگیری از قتل ایشان مشهود است. در شرایطی که دوستان خلیفه و کسانی که با عنایت او به مناسبتی رسیده بودند او را تنها گذاشتند، در چنین شرایطی تنها امام علی (علیه السلام) بود که به یاری عثمان شتافت. هنگامی که به امام علی (علیه السلام) خبر می‌رسد مردم تصمیم گرفته‌اند عثمان را بکشند، حضرت فرزندان خود را دستور می‌دهد «شمشیرهای خود را بردارند و از خانه‌ی عثمان محافظت کنند و اجازه ندهند کسی به خلیفه تعرض نماید» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۶: ۱۸۵). فرزندان امام علی (علیه السلام)، خود را به خانه عثمان رساندند و با متعرضان درگیر شدند طوری که سر و صورتشان خونین شد و سر قنبر، غلام امام علی (علیه السلام) نیز به شدت جراحت برداشت (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۴۸). این‌ها مصادیقی از اندیشه مسالمت جوی و رویکرد مسالمت‌آمیز حضرت در زمان حاکمیت خلفا بود.

۳. رویکردهای مسالمت‌آمیز

از دید امام علی (علیه السلام) هر کاری که منجر به خشونت و خون‌ریزی شود، بر خلاف خواست و مقررات اسلام است، به همین دلیل به فرزندش امام حسن (علیه السلام) فرمود: «لَا تَدْعُوَنَّ إِلَى مُبَارَزَةٍ وَإِنْ دُعِيتَ إِلَيْهَا فَاجِبٌ فَإِنَّ الدَّاعِيَ إِلَيْهَا بَاغٍ وَالبَاغِي مَضْرُوعٌ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۳)؛ هرگز دعوت به مبارزه نکن، اما اگر تو را به مبارزه خواندند بپذیر، زیرا ستیزه‌جو، ستمکار است و ستمکار مغلوب است. همچنین امام در سفارش به معقل بن قیس ریاحی موقعی که او را با سه هزار نفر به عنوان مقدمه لشکر خود به سوی شام فرستاد، فرمود: «وَلَا تُقَاتِلَنَّ إِلَّا مَنْ قَاتَلَكَ... وَلَا يَحْمِلَنَّكُمْ شَنَاؤُهُمْ عَلَى قِتَالِهِمْ قَبْلَ دُعَائِهِمْ وَ

الْإِغْذَارِ إِلَيْهِمْ» (همان، نامه ۱۲): جنگ مکن مگر با کسی که با تو بجنگد و نباید دشمنی با آنها شما را وادار به جنگ با آنان کند پیش از آن که ایشان را به سوی حق بخوانید و با آنها، اتمام حجت کنید.

حضرت توجه ویژه به حرمت خون انسان‌ها دارد و مؤکداً بارها با تعبیرات متعددی از این امر نهی می‌کند. می‌فرماید: «از ریختن خون ناحق شدیداً پرهیز، زیرا هیچ چیز در نزدیک ساختن انتقام الهی و مجازات شدیدتر و سرعت زوال نعمت و پایان بخشیدن به حکومت‌ها، همچون ریختن خون ناحق نیست (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

حضرت همواره و در همه‌ی مبارزات، ضمن رعایت موازین الهی و دوری از جنگ و خشونت، پایبند به حدود و مقرراتی بودند از جمله:

۳-۱. شروع نکردن جنگ.

حضرت هیچگاه شروع کننده جنگی نبودند. در تاریخ مبارزات ایشان نه تنها جایی که نشان از آغازگری جنگ توسط حضرت باشد وجود ندارد، بلکه حضرت همواره به سربازان و یاران خود نیز تأکید می‌کرد که هرگز آغاز به نبرد نکنند (نهج البلاغه، نامه ۱۴). ابن میثم می‌گوید: این سفارشی بود که امام (علیه السلام) برای تمام صحنه‌های جنگ بیان می‌فرمود و همه جا بر آن تأکید می‌کرد (ابن میثم، ۱۳۷۵، ج ۴: ۶۵۷). در نگاه حضرت جنگ و تجاوز، ظلم است و آغازگری به ظلم، حسرت ابدی در پی خواهد داشت (نهج البلاغه، حکمت ۱۸۶).

۳-۲. پرهیز از مبارزه طلبی

امام علی (علیه السلام) در هیچ جنگی دعوت به مبارزه نمی‌کرد و به این امر سفارش می‌کرد (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۳).

۳-۳. اجبار نکردن به جنگ

بر خلاف رویه غالب فرمانروایان، امام (علیه السلام) هرگز با اجبار کسی را به جنگ فرا نخواند، من جمله در هنگام فتنه جمل، در مسیر خود به سوی بصره نامه‌ای به مردم کوفه نوشت و آنان را از فتنه آگاه کرد و فرمود: در این امر تأمل کنید اگر حق با من است یاری ام کنید و اگر این طور نیست مرا از این امر بازدارید (نهج البلاغه، نامه ۵۷).

۳-۴. به تأخیر انداختن جنگ

امام (علیه السلام) در هیچ جنگی با عجله اقدام نکرد؛ بلکه تلاش حضرت، روشنگری و گفتگو با طرف مقابل و جلوگیری از ایجاد جنگ بود. امام (علیه السلام) تا می‌توانست جنگ را به تأخیر می‌انداخت طوری که گاهی مورد اعتراض برخی یاران خود واقع می‌شد. از جمله قبل از شروع جنگ صفین، بعد از این که ماجرای آب به نفع یاران امام (علیه السلام) تمام شد، مدت زیادی امام (علیه السلام) منتظر بود و با نامه‌ها و سفیرانی سعی داشت معاویه به راه بیاید و شامیان حق را ببینند. در این مدت برخی از افراد گمان می‌کردند که حضرت از شروع جنگ هراس دارد و یا در باره شامیان به شک افتاده است. وقتی این موضوع به گوش امام (علیه السلام) رسید، فرمود: به خدا سوگند من اگر هر روز جنگ را به تأخیر می‌انداختم به خاطر آن است که امیدوارم گروهی از آنان به ما بپیوندند و هدایت شوند (نهج البلاغه، خطبه ۵۵). ابن ابی الحدید در ذیل این خطبه می‌نویسد: از ثمرات این تأخیر همان گونه که در تاریخ آمده، گروه کثیری از شامیان توبه کردند و به سوی لشکر امام بازگشتند یا از جنگ کناره‌گیری کردند.

۳-۵. اقامه حجت قبل از جنگ

حضرت علی (علیه السلام) قبل از شروع شدن هر جنگی اقامه‌ی حجت می‌کردند. هدف امام در جنگ نابودی طرف مقابل نبود بلکه نهایت تلاش‌شان، هدایت طرف مقابل بود و جنگ در صورت بن‌بست همه راه‌های مسالمت‌آمیز دیگر مجاز می‌شد. از این رو، او هرگز از

روشنگری دشمن دست نمی‌کشید و برای هدایت آنان، هیچ فرصتی را از دست نمی‌داد. امام همچنین، در اوج شعله‌وری جنگ نیز به هدایت دشمن می‌پرداخت و مکرر، اقامه حجت می‌کرد تا جنگی صورت نگیرد. از جمله؛ در جنگ صفین، پیش از آغاز نبرد، امام (علیه السلام) برای اتمام حجت، روبه سربازان خود کرد و فرمود: کیست که این قرآن را بگیرد و شامیان را به آن دعوت کند؟ در این هنگام جوانی به نام سعید بلند شد و اعلام آمادگی کرد. امام (علیه السلام) بار دیگر سخن خود را تکرار کرد و باز همان جوان از جای برخاست و گفت: من ای امیر مؤمنان، آن گاه علی (علیه السلام) قرآن را به او داد. او به سوی سپاه معاویه رفت و آنان را به کتاب خدا و عمل به آن دعوت کرد؛ ولی طولی نکشید که او را به شهادت رساندند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۱۹۶).

۳-۶. راز و نیاز با خدا قبل از جنگ

امام (علیه السلام) قبل از شروع به جنگ، با خدا راز و نیاز می‌کرد. معمولاً نظر امام (علیه السلام) بر این بوده است که جهاد را به عنوان عبادتی خالص برای خدا انجام دهد (ابن میثم، ۱۳۷۵، ج ۴: ۶۶۲). نصر بن مزاحم می‌گوید: حضرت علی (علیه السلام) هنگام رفتن به جنگ، دست‌هایش را بالا می‌برد و می‌گفت: پروردگارا! اگر ما را بر دشمن خود پیروز فرمودی ما را از ستم بازدار و گام‌های مان را برای حق استوار گردان و اگر آنان بر ما پیروز شدند شهادت را نصیب ما فرما و باقیمانده یارانمان را از فتنه حفظ کن (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق: ۲۳۲).

۳-۷. کشاندن جنگ به غروب آفتاب

در هر جنگی امام تلاش می‌کرد جنگ تا غروب آفتاب به تأخیر بیفتد. حضرت از هر راهی و با هر تمهیدی می‌کوشید تا جنگ اتفاق نیفتد و در صورتی که به ناچار جنگی صورت گیرد، کم‌ترین ضایعه را داشته باشد و کسان اندکی کشته شوند. لذا می‌کوشید تا نبرد، بعد از ظهر آغاز شود، تا با فرارسیدن شب، جنگ متوقف و خون کمتری ریخته شود و فراریان بتوانند از صحنه بگریزند. در روایتی آمده است که: حضرت امیرالمومنین (علیه السلام) نمی‌جنگید

تا زمانی که آفتاب رو به زوال می‌رفت و می‌فرمود: این زمانی است که درهای رحمت آسمان باز می‌شود و پیروزی به بار می‌آورد و چون نزدیک به شب است افراد کمتری کشته می‌شوند و کسانی که بخواهند می‌توانند برگردند و فراریان می‌توانند از صحنه بگریزند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ۲۸).

۳-۸. رفتار نیک با بازماندگان دشمن

سفارش امام به رفتار درست و شایسته با بازماندگان دشمن یکی دیگر از اوصاف کریمه امام و از دلائل رویکرد مسالمت‌آمیز آن حضرت در جنگ بود. امام علی (علیه السلام) قبل از شروع هر جنگی به یارانش سفارش می‌کرد در صورتی که بر دشمن پیروز شدید، با مجروحان، اسیران و بازماندگان سپاه دشمن، به‌ویژه با زنان، نهایت خوش‌رفتاری را داشته باشید (نهج البلاغه، نامه ۱۴). این موارد، مصادیق و دلایلی هست بر رویکرد مسالمت‌آمیز حضرت علی (علیه السلام) در جنگ‌ها.

۴. نتیجه‌گیری

۱. حضرت علی (علیه السلام) از کودکی در دامن پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) بزرگ شد و در نوجوانی و جوانی همراه و یاور ایشان بود. بعد از هجرت پیامبر به مدینه، جنگ‌ها و برخوردهای زیادی بین مسلمین و مشرکین بوجود آمد که حضرت علی (علیه السلام) در دفاع از اسلام و برخورد با متجاوزین و ظالمین در بسیاری از غزوات و سریه‌ها شرکت داشت. اما در تمام این جنگ‌ها هیچ‌گونه رفتار غیر انسانی و غیر اخلاقی از حضرت مشاهده نشده و هیچگاه حمله ناخوانمردانه و غافلگیرانه و یا حتی شروع به جنگی از طرف حضرت صورت نگرفته است.

۲. بعد از وفات پیامبر (صلی الله علیه و آله) و کنار گذاشته شدن امام از صحنه‌ی حکومت، حضرت برای حفظ اسلام و وحدت امت اسلامی و آرامش جامعه، نه تنها برای به دست گرفتن حکومت به مقابله با خلفا نپرداخت، بلکه به خاطر حفظ مسالمت، سکوت کردند و بعد از اثبات

حقانیت خویش، در کمال دلسوزی و فداکاری آنجا که منافع اسلام و مردم در کار بود، با خلفا همکاری می‌کرد و به آنها مشاوره می‌دادند.

۳. حضرت علی (علیه السلام) در جنگ‌های زمان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) به امر خدا و رسولش جنگ می‌کردند و شواهد و روایات زیادی وجود دارد که جنگ‌هایی که در دوران حاکمیت امام (علیه السلام) نیز اتفاق افتاد، توسط پیامبر (صلی الله علیه و آله) پیش بینی شده بود و به دستور آن حضرت، علی (علیه السلام) مأمور به جنگیدن با ناکثین، مارقین و قاسطین شده بود.

۴. جنگ‌هایی که در زمان حکومت حضرت اتفاق افتاد، بر ایشان تحمیل شد در حالیکه حضرت بسیار تلاش می‌کرد اوضاع با مسالمت خاتمه یابد و جنگی صورت نگیرد و خونی ریخته نشود.

۵. در یک نگاه کلی، سیاست نظامی امام علی (علیه السلام) سیاستی مستحکم که بر مبنای هدفی متعالی استوار بود، یعنی؛ «معیار حق و رضای خداوند». درواقع، سیاست جنگی حضرت، سیاستی بر مبنای حفظ کرامت انسان و ایجاد مسالمت و آرامش در جامعه‌ی بشری بوده، طوری که در آن ستمی واقع نشود و حقی ضایع نگردد.

منابع و مأخذ

- نهج البلاغه. (بی تا). تحقیق: صبحی صالح. قم: مؤسسه دارالهجره.
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. محقق: ابراهیم، محمد ابوالفضل. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن اعثم الکوفی، أبو محمد أحمد. (۱۹۹۱م). الفتوح. تحقیق: علی شیر. بیروت: دارالأضواء.
- ابن فارس، أحمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. محقق: مصحح: هارون محمد عبد السلام. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قتیبه، أبو محمد عبد الله بن مسلم. (۱۴۱۰ق). الإمامة والسياسة. معروف به تاریخ الخلفاء. تحقیق: علی شیر. بیروت: دارالأضواء.
- ابن کثیر، أبو الفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر الدمشقی. (۱۴۰۷ق). البداية والنهاية. بیروت: دار الفکر.
- ابن مزاحم، نصر. (۱۴۰۴ق). وقعة صفین. محقق: هارون محمد عبد السلام. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن میثم، علی بن میثم بحرانی. (۱۳۷۵). شرح نهج البلاغه. ترجمه: قربانعلی محمدی مقدم، علی اصغر نوابی یحیی زاده. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- اسلامی، روح الله؛ بهرامی عین القاضی، وحید. (۱۳۹۳). «پدیدارشناسی تکنیک‌های امام علی (علیه السلام) برای صلح». جستارهای سیاسی معاصر. سال پنجم. شماره سوم. صص: ۱-۱۷.
- امینی، عبدالحسین. (۱۴۱۶ق). الغدير فی الكتاب والسنة والادب. قم: مرکز الغدير للدراسات الاسلاميه.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر. (۱۴۱۷ق). انساب الاشراف. تحقیق: سهیل زرکارو ریاض زرکلی. بیروت: دارالفکر.
- ثقفی، ابواسحاق ابوالقاسم ابراهیم بن محمد. (۱۳۷۱). الفارات. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات.
- خرماعلی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. قم: مؤسسه آل البيت.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۸۵). فرهنگ متوسط. با نظارت جعفر شهیدی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شمس الدین، محمد مهدی. (۱۳۶۴). السلم وقضايا الحرب عند الامام علی (علیه السلام) دراسة فی نهج البلاغه. ترجمه بنیاد نهج البلاغه. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- شوشتري، نورالله. (۱۴۰۹ق). احقاق الحق وازهاق الباطل. قم: المکتبه آیه الله المرعشی.
- قائدان، اصغر. (۱۳۸۰). تحلیلی بر مواضع سیاسی علی بن ابی طالب (علیه السلام) پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) تا قتل عثمان بن عفان. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- الطبری، أبو جعفر محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق). تاریخ الأمم والملوک (تاریخ الطبری). تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم. بیروت: دار التراث.
- لیشی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶). عیون الحکم والمواعظ. محقق / مصحح: حسین حسینی بیرجندی. قم: دار الحديث.
- متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام. (۱۴۰۵ق). کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال. بیروت: مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

(عیسی ملاشاهی زارع)

- محسنی، محمد سالم. (۱۴۰۰). «شرایط صلح از دیدگاه امام علی (علیه السلام)». پژوهشنامه علوی. شهریور ۱۴۰۰. دوره ۱۲. شماره ۲۳. صص: ۲۷۷ - ۲۹۰.
- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۹۰). سیاست‌نامه امام علی (علیه السلام). ترجمه مهدی مهریزی. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسین. (۱۳۷۴). مروج الذهب و معادن الجواهر. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۸۶). پیام امام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ملاشاهی زارع، عیسی؛ امین ناجی، محمدهادی؛ میردامادی، سید محمد. (۱۳۹۷). «صلح گرایی امام علی (علیه السلام) نقد و بررسی (با تکیه بر نهج البلاغه)». پژوهش‌های نهج البلاغه. شماره ۵۸. دوره ۱۷. صص: ۱۵۱ - ۱۷۰.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر. (بی تا). تاریخ الیعقوبی. بیروت: دار صادر.
- یوسف، نورالدین علی. (۱۴۲۳ق). «حرب و السلم فی فکر الامام علی (علیه السلام)». آفاق الحضاره الاسلامیه. شماره ۱۰. صص: ۸۷ - ۱۱۴.



رویکرد حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) به پدیده مرگ با تأکید بر اشعار عمان سامانی و تأثیر آن بر تعادل رفتاری

دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۰ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸

محمد شیروانی^۱

چکیده

حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) در عاشورا و کربلا که یک رویداد و هنگامه مهم در تاریخ بشریت است، قرائتی از مرگ و بلا و دنیا نه تنها در بیان بلکه همراه با عمل و احساس ارائه کردند که در سبک زندگی متعادلانه انسان بر وجه کلی، فارغ از هر ملیت و دینی می تواند مفید به فایده باشد. توجه و تأسی از رویکرد و گفتمان عارفانه و خردمندانه حضرت حسین (علیه السلام) بر پدیده و رویداد فراغت از هویت جسمانی (مرگ)، احساس انسان را از مواجهه خشیت گرایانه و حزن گرایانه نسبت به مرگ، به قضاوت مشتاقانه و پذیرش گرایانه سوق خواهد داد. از آنجایی که تاب آوری انسان بسته بر نحوه ادراکات انسان در حوزه مواجهه با وقایع ضروری چون مرگ است، حکایتی خردمندانه از وقایع، می تواند مواجهه خرسندگرایانه را عهده دار شود. عمان سامانی در کتاب گنجینه ی اسرار توانسته، با ابزار هنر و زبان نظم، این مهم را به زیبایی به تصویر بکشد. در این نوشتار با روش توصیفی و تحلیلی و همچنین ابزار کتابخانه ای، بینش متعادلانه حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) با توجه بر بیانات بلندشان خصوصاً در واقعه ی کربلا با تأکید بر ابیات صاحب کتاب گنجینه ی اسرار مورد تحلیل قرار خواهد گرفت. از جمله یافته های این تحقیق توانمندسازی مواجهه ی مشتاقانه انسان با پدیده ی مرگ، با برجسته سازی رویکرد عارفانه خواهد بود؛ رویکردی که حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) با چیدمان بینشی خود بدان دست یافتند.

کلیدواژه ها: امام حسین (علیه السلام)، سبک زندگی، گنجینه ی اسرار و عمان سامانی، مرگ، قرائت عارفانه.

۱. دانشجوی دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران:

mohammad18860@yahoo.com

۱. مقدمه

پدیده مرگ از جمله مسائلی است که هیچ گریزی از آن نیست و اختصاص به انسان هم ندارد؛ بلکه هر موجودی که صاحب حدوث زمانی است مدام دارای حرکت، یعنی خروج از قوه به سوی فعل است که از بخش خروج این حرکت به مرگ تعبیر می‌شود؛ مرگی که حتماً پس از خود حیات را به دنبال دارد. موجودات جملگی دارای حد و ماهیت هستند و هر آنچه صاحب ماهیت است لازمه آن یعنی امکان را هم داراست و امکان، مدام در حال عنایت واجب است؛ چراکه اگر غیر و علت که واجب هم هست بر او نتابد ممکن به سبب تساوی ذاتی اش بر کتم عدم خواهد رفت، از این رو هر آنچه واجد امکان است، هر لحظه در هر حال پذیرش فیض از حضرت واجب است. هر آن ممکنی که صاحب جسم است بین اقسام امکان واجد امکان استعدادی است و امکان استعدادی همان قوه و استعداد است و قوه و استعداد، یعنی خروج از قوه به فعل و هنگامه خروج مرگ و هنگامه ورود حیات معرفی می‌شود؛ از این رو مرگ امری پایدار و فراگیر برای تمامی موجودات است و مهارت و هنر مواجهه با آن است که کیفیت مرگ را تعالی می‌بخشد. انسان هایی که به بخشی از این حرکت مستمر، دلبسته و متعلق می‌شوند، مرگ سختی را تجربه می‌کنند به بیان دیگر هر انسانی که در مسیر به نقطه خاصی علقه پیدا می‌کند این علقه و این جدایی سبب کلافگی و درد و ترس و حزن می‌شود. در صورتی که اگر از ابتدا به این مهم متوجه شود که هیچ توقفی وجود ندارد، بلکه بناست از مسیر، بلوغ و رشد را کسب کرد، دیگر نه از آمدن شگفت زده می‌شود و نه از رفتن متأثر. انسان خردمند مرگ را تماشا می‌کند زیرا می‌داند، هیچ چیز، هیچ گاه، هیچ نمی‌شود، کما اینکه هیچ، هیچگاه، چیز نمی‌شود، همانطور که فلاسفه به درستی بیان کرده اند، وجود را به عدم و عدم را به وجود راهی نیست، هر بودنی همیشه بود و هر نبودنی همیشه نبوده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۶۷) پس انسان و هر موجودی، بود و هست و خواهد بود، و تنها تعیناتش عوض می‌شود و یا غلبه وحدت و کثرتش بر یکدیگر متفاوت می‌شود؛ زیرا معدوم شدن موجود و اعاده معدوم محال است.

از این رو باید دانسته شود انسان در مسیر خودش مرتباً در حال شدن و تبدیل صورت و صیورت و صیرورت است. یکی از عوامل دلهره آور برای کسانی که اشراف معرفتی بر مرگ ندارند تصور فانی انگاری ست؛ به این معنا که از نبودن و نابود شدن می هراسند؛ در صورتی که اگر بدانند هر لحظه در حال تجربه مرگ هستند و بعد از ترک این بدن زندگی جدیدتر و جدی تری خواهند داشت، نه تنها پریشان نمی شوند، بلکه مشتاقانه منتظر زیارت موطن نوین زیست خویشتن خواهند بود، خصوصاً اگر بدانند نگاه موزون انسان به مرگ و همچنین تعامل متعادلانه با زمان اکنون در کیفیت زیست آتی شان مؤثر خواهد بود.

بدین جهت همان احساسی که انسان از دیدن و مواجهه با زایشگاه و مولودگاه تجربه می کند، از مشاهده قبرستان و مجلس ختم حاصلش می شود، همان قضاوتی که در خصوص عزرائیل، ملک مسئول موت دارد، در خصوص اسرافیل ملک مسئول حیات خواهد داشت. زیرا عزرائیل اسم ممیت خداوند را و اسرافیل اسم محی خداوند را متجلی می کند (قیصری، ۱۴۰۱ق: ۵۶).

از آنجا که دستگاه و نظام تحریکی (احساسی) انسان، از دستگاه و نظام ادراکی (شناختی) وی تأثیر می پذیرد و سپس به فعل و اراده در می آید، تصحیح و تعدیل نظام فکری می تواند کنترل و مدیریت هیجانات و طغیان احساساتی چون خشم و حزن و ترس را در دست گیرد. بدین جهت اگر تفکر و تبیین درستی از مرگ ارائه شود، می تواند توازن احساسات و در نتیجه تناسب رفتار را به منصفه ظهور رساند.

در واقع آنچه سبب ترس از مرگ خود و حزن از مرگ وابستگان می شود، تنها محصول نگرش انسان بدان است و هرچه بینش دقیق تری نسبت به مرگ ارائه شود، نه تنها انسان دیگر از آن هراسان نمی شود بلکه بدان اشتیاق پیدا خواهد کرد؛ خصوصاً اگر انسان در مسیر تعادل و حق و خرد و عشق حرکت کند، برای فرار از آن حق را ترک نمی کند، بلکه مرگ در بستر حقانیت و عدالت و معنویت را عین حیات و عزت می پندارد.

حسین بن علی (علیه السلام) پیام اصلی که با قول و عمل و حال خود بر بشریت عرضه کرد،

این جمله بود که حیات با ذلت قابل مقایسه با ممات با عزت نیست (کلینی، ۱۳۵۹، ج ۳: ۶۵). حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) شأن و لذت انسان را با ذلت در تباین می دیدند و برای اثبات این مهم جان خود را ارائه نمود تا به جهانیان بفهماند که حضرات معصومین (علیهم السلام)، حقیقت را به نحو حضوری و صادقانه یافته‌اند، نه تنها در ادعا و سخن، از این رو به راحتی آن را به عمل می‌آوردند.

۲. پیشینه‌ی تحقیق

درباره‌ی تحلیل بیانات حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) در خصوص مرگ و تأثیر آن در سبک زندگی متعادلانه و خردمندانه، با تأکید بر ابیات عمان سامانی در کتاب گنجینه‌ی اسرار، هیچ مقاله و کتابی نوشته نشده است، اگرچه در مورد رویکرد عرفانی عاشورا با تأکید بر زبدة الاسرار از شیروانی (۱۴۰۱) مقاله‌ای در نشریه نسیم خرد نشر یافته؛ ولی در آن، اشاره خاصی به دیدگاه‌های عمان سامانی و مبحث مرگ نشده است.

شهبازی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «تطبیق بن مایه‌های عرفانی با اشخاص و حوادث کربلا در گنجینه الاسرار عمان سامانی» نگاشته است که در آن در خصوص تبیین نگاه حضرت حسین (علیه السلام) به پدیده مرگ و تأثیر آن بر سبک زندگی نکته‌ای مشاهده نمی‌شود.

حاجی مزدارانی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای که با عنوان «مفهوم شهید و شهادت در اشعار سید حسن حسینی، محتشم کاشانی، عمان سامانی» به طبع رسانده، ماهیت شناسی مرگ به‌ویژه از منظر حضرت حسین بن علی (علیه السلام) و تأثیر آن بر سبک زندگی مورد توجه قرار نگرفته است.

خدادادی و کهدوئی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «تجلی وحدت وجود در اشعار عمان سامانی با نگاهی به آرای شمس تبریزی و مولوی» نوشته است که در ارتباط با سیدالشهدا (علیه السلام) و پدیده مرگ و پیامد آن بر سبک زندگی متعالی توصیف و تحلیلی صورت نگرفته است.

تحلیل مسئله مرگ با توجه به ابیات عمان سامانی در هیچ نوشتاری بررسی نشده و تبعات آن در سبک زندگی هم مورد مذاقه قرار نگرفته است؛ از این رو از آنجا که برداشت از مرگ بسیار بر نظام فکری تأثیرگذار است و سبک زندگی را تعدیل می‌کند؛ سزااست تا بر این مسئله مهم تأکید شود.

۳. تأملات حسینی در باب تعامل با مرگ

نگاه عامه و توده به پدیده مرگ، آن را به عنوان امری دلهره‌آور و کریه‌نمیان ساخته است و فرایند ضرورت رشد در آن لحاظ نشده است؛ در صورتی که عمان سامانی مرگ از منظر حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) را با توجه به عملکرد ایشان، موطن بهجت و پایکوبی معرفی می‌کند، زیرا نگاه و بینش و نظام فکری و دستگاه شناختی حضرت اباعبدالله (علیه السلام)، پیشرو در دستگاه تحریکی ایشان است؛ به این معنا که قضاوت‌های احساسی حضرت تابع نگرش‌های ادراکی ایشان است؛ در واقع شفاعت هم افق شدن نظام فکری‌ست که پس از آن عینیت در دستگاه تحریکی و سپس تطابق در دستگاه رفتاری متحقق می‌شود.

از آنجایی که موضوع اصلی این نوشتار رویکرد مرگ از منظر سیدالشهدا (علیه السلام) است طبیعتاً باید پیش از بیان ابیات عمان سامانی علت رفتار مشتاقانه و مسرت‌آمیز حضرت حسین (علیه السلام) که برآیند نظام فکری ایشان است مورد توجه قرار گیرد.

در روایتی حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) خطاب به انسان بما هو انسان فرمودند: متوجه و متذکر مرگ باش؛ «يَا ابْنَ آدَمَ! أَذْكَرُ مَصْرَعَكَ» (دیلمی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۹۰). در این روایت حضرت به مطلق مرگ انسان را متوجه می‌کند؛ به این معنا که بدانید هر چیزی که از جنس اجسام و ماده و بیرونی است، مرگ دارد و هیچ چیزی ماندگاری ندارد، حیات امور بیرونی، در نهایت چند ماه است، جایگاه اجتماعی رفیع و رزومه و ثروت و منصب و مسند و... بعد از چند ماه خاموش می‌شوند و انسان به دنبال بهتر روان می‌شود، از این رو انسان تا آن زمانی که به لذت‌های آتی نظر دارد، لذت حاضر را ندارد و مرگ اصلی مرگ

از لحظه و اکنون است. هر کس که مدام با دلهره و خواست شدید در تقاضا ساکن شده است، بدون آنکه بداند مرده است؛ ولی آنکه از اکنون و تماشا بهره‌ور است، به سبب آینده‌مداری افراطی همیشه دنبال حیات می‌دود.

حضرت حسین بن علی (علیه السلام) می‌فرماید اگر مهارت مواجهه با هر چه که هست و هر چه که هستی را کسب نکنید، در واقع مرده‌ی رونده خواهی بود. حضرت می‌فرماید، انسان با لحظه تفسیر و تشریح می‌شود و در واقع انسان جمع لحظات است؛ «يَا ابْنَ آدَمَ! إِنَّمَا أَنْتَ آيَامٌ، كُلُّمَا مَضَى يَوْمٌ ذَهَبَ بَعْضُكَ» (فیض کاشانی، ۱۳۶۷، ج ۵: ۶۷)؛ ای فرزند آدم! تو همان روزهایی هستی که سپری می‌کنی. هر روزی که می‌گذرد، بخشی از وجود تو از دست می‌رود.

۳-۱. مرگ و اکنون

انسانی که در اکنون حضور ندارد خلاقیت هم ندارد و انسانی که خلاقیت را با تجربه شخصی (حضور) و به تناوب در زندگی خود تجربه نکند و بر سر سفره نوآوری‌های خود ننشیند، معنای زندگی را رفته رفته گم خواهد کرد.

حضرت امام حسین (علیه السلام) در بیان دیگری مرگ را به پل مانند می‌کند، پلی که انسان درست‌کردار را به سرای بساطت و فراخی و انسان بدکردار را به سرای تنگنا و تنیدگی می‌برد: «صَبْرُ ابْنِي الْكَرَامِ، فَمَا الْمَوْتُ إِلَّا قَنْطَرَةٌ تَعْبُرُ بِكُمْ عَنِ الْبُؤْسِ وَالضَّرَاءِ إِلَى الْجَنَانِ الْوَابِسَةِ وَالنَّعِيمِ الدَّائِمَةِ، فَأَيُّكُمْ يَكْرَهُ أَنْ يَنْتَقِلَ مِنْ سِجْنٍ إِلَى قَصْرٍ» (ابن بابویه، ۱۳۶۵، ج ۳: ۲۹۹)؛ شکیبایی، ای بزرگ‌زادگان! مرگ نیست مگر پلی که شما را از بینوایی و سختی به بهشت‌های فراخ و نعمت‌های جاودان می‌رساند. کدام یک از شما خوش نمی‌دارد که از زندان به قصر درآید؟!

حضرت در واقع مواجهه خود انسان را با خود انسان به تصویر می‌کشد؛ انسانی که در معنویت و عدالت و رضایتمندی زیست می‌کند پس از مرگ چون حجاب ماده از میان

برداشت می‌شود، انسان از زیارت خود موزون و متعالی و متعادل خویش، انبساط و ابتهاجی را تجربه می‌کند که از آن به جنت تعبیر می‌شود و همچنین در مقابل انسان شلوغ و پریشان و کلافه با مواجهه با خود مرتعش و مشوش خویش جهنم را تجربه می‌کند.

۲-۳. جدایی ناپذیری از خود

حضرت حسین بن علی (علیه السلام) به اطرافیان خود می‌فرماید، نکنند به جهت فرار از مرگ، در دام ظلم و خیانت و اجحاف اسیر شوید، بدانید که شما هیچ گاه از خودتان منفک نخواهید شد و هرچه سیر صعودی انسان بیش از پیش می‌شود، مواجهه انسان با خود حقیقی‌اش بیشتر و صاف‌تر می‌شود و فی الحال (دنیا) هنگامه‌ی ترمیم خود حقیقی است، پس طوری خود را چیدمان و مهندسی و نقاشی و میناگری کنید که از ادراک و مشاهده خویشتن بهشت را بر خود متحقق سازید.

بیانات حضرت حسین بن علی (علیه السلام) و بیانات دیگران در وصف ایشان در هنگامه‌ی عاشورا و کربلا از تعالی بیشتری برخوردار است.

امام زین العابدین (علیه السلام) در خصوص مواجهه پدرش با مرگ می‌فرماید: «لَمَّا اشْتَدَّ الْأَمْرُ بِالْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (علیه السلام) نَظَرَ إِلَيْهِ مَنْ كَانَ مَعَهُ فَإِذَا هُوَ بِخِلَافِهِمْ؛ لَأَنَّهُمْ كُلُّهُمْ اشْتَدَّ الْأَمْرُ تَغَيَّرَتْ أَلْوَانُهُمْ وَارْتَعَدَتْ فَرَائِصُهُمْ وَوَجَبَتْ حَدِيثُ قُلُوبِهِمْ. وَكَانَ الْحُسَيْنُ (علیه السلام) وَبَعْضُ مَنْ مَعَهُ مِنْ خَصَائِصِهِ تُشْرِقُ أَلْوَانُهُمْ وَتَهْدَأُ جَوَارِحُهُمْ وَتَسْكُنُ نُفُوسُهُمْ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: أَنْظَرُوا، لَا يُبَالِي بِالْمَوْتِ» (همان: ۳۴۴).

چون کار بر حسین بن علی بن ابی طالب (علیه السلام) دشوار شد، همراهان به او نگریستند و او را خلاف خود یافتند، چه، هرگاه کار دشوار می‌شد، رنگ آنها تغییر می‌یافت و گوشت نشان به لرزه و دل‌هاشان به تپش می‌افتاد، در حالی که حسین (علیه السلام) و برخی از نزدیکان او رنگ‌شان می‌درخشید و دل و جان‌شان آرام می‌گرفت. آنها به یکدیگر می‌گفتند: ببینید، از مرگ هیچ هراسی ندارد.

امام سجاد (علیه السلام) می فرماید که طبیعتاً هر چه انسان به مرگ بیشتر نزدیک می شود، پیریشان تر می شود؛ اما حسین بن علی (علیه السلام) از آنجا که خردمندان و معناگرایان به مرگ مواجهه شد، نه تنها قربتش به مرگ ایشان را به هم ریخته تر نمی کرد بلکه مبتهج تر و آرام تر می کرد. امام می فرماید: گویی حسین (علیه السلام) و یارانش نسبت به مرگ لایبالی و بی توجه بودند. این مدیریت و تعدیل هیجانات تنها و تنها از ملاقات خرد و عشق بر می آید؛ آنجایی که خرد و عشق همراه شوند، احساسات ناظر بر هویت مادی انسانی، توانایی مبارزه ندارد.

خداوند متعال در قرآن کریم مکالمه ای را بین چند تن از ساحران فرعون و فرعون بیان می دارد که در آن فرعون به شدت ساحران خاطی را تهدید می کند و ساحران در پاسخ می گویند که تو هر چه حکم برانی تنها بر ابدان و ظواهر ما دست یازی و بس، در حالی که آدمی فراتر از بدن است: «قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» (طه، ۷۲)؛ گفتند به خدایی که ما را آفریده ما تو را هرگز بر دلائل روشنی که به ما رسیده مقدم نخواهیم داشت، هر حکمی می خواهی بکن که تنها می توانی در این زندگی دنیا داوری کنی.

۳-۳. مرگ و خرد

قرائت و برداشت انسان خردمند از تمامیت هویت انسانی او را در موقعیت های خاص، برترین انتخاب موجود با توجه به تمامی حصه وجودی انسان گسیل می دارد، به این بیان که معیار خیر و شر و همچنین سعد و نحس و همچنین سود و زیان، دیگر تنها حصه مادی انسان نیست بلکه اولویت در قضاوت موطن معنایی و فراگیر و ماندگار انسان خواهد بود.

حضرت امام حسین (علیه السلام) وقتی با عمر بن سعد مواجهه شد تا وی را به حقیقت و عدالت خواهی دعوت کند، بعد از اتمام فرمایش های حضرت، عمر بن سعد ملعون، حضرت را تهدید کرد؛ حضرت با تعجب و لبخند فرمود: «أبالموت تهددنی (تخوفونی) یا ابن الطلقاء»

(شوشتری، ۱۳۹۹: ۴۵) ما خاندان خرد هستیم و در موطن خرد مرگ جایگاه هراس گونه ندارد، بلکه اگر انسان بر مدار حقانیت و معنویت و سلامت حرکت کند، چیزی توانایی مشوش ساختن آدمی را ندارد. حضرت حسین بن علی (علیه السلام) مرگ هراسی را در شأن انسان متعادل نمی داند: «لَيْسَ شَأْنِي شَأْنُ مَنْ يَخَافُ الْمَوْتَ» (همان: ۳۲۵). حضرت اباعبدالله (علیه السلام) صاحب بینشی است موت و حیات برایش علی السویه است؛ زیرا آن دورا دو بال تکامل انسانی می بیند، دو بالی که هریک درصدد و در خدمت تعالی انسان است.

حضرت می فرماید: من بر سر سفره اندیشه‌ی متعالی والدین و جدم نشسته‌ام؛ از این برای فرار از بلا و مرگ به سوی ظلم و ذلت روان نمی گردم؛ «إِنْ نَفْسِي لَأَكْبُرُ مِنْ ذَلِكَ وَهَمَّتِي لِأَعْلَى مِنْ أَنْ أَحْمِلَ الصَّيِّمَ خَوْفًا مِنَ الْمَوْتِ» (همان: ۳۲۵). جریان حق گرایی انسان موزون جریانی که بیشتر به تقابل با انسان های جائر می رسد و اگر آن نهاد و فرد جائر، صاحب نفوذ باشد، سعی بر حذف انسان عادل می ورزد، از این رو نه اینکه انسان حق گرا به سوی بلا برود، بلکه بلاست که لامحاله به سوی انسان حق گرا می دود و در این هنگامه انسان متعادل و متعالی از بلا نمی گریزد، بلکه به بلا می گریزد.

حضرت اباعبدالله (علیه السلام) نه تنها بر مرگ همراه با شرافت و عزتمندی نفرین و ناسزا نمی فرستد، بلکه بر آن درود می فرستد و آن را می ستاید: «مَرْحَبًا بِالْقَتْلِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؛ وَلَكِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى هَذَا مَجْدِي وَمَخْوَ عِزِّي وَشَرَفِي، فَإِذَا لَا أَبَالِي بِالْقَتْلِ» (شوشتری، ۱۳۹۹: ۳۲۶)؛ آفرین و درود به مرگ در راه خدا، اما شما قادر به نابودی عظمت من و از بین بردن عزت و شرافتم نیستید؛ پس در این صورت باکی از کشته شدن ندارم.

حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) می فرماید: آنکه بر باطل است، مرده است؛ اما آنکه بر حق و حقیقت است نه تنها نمی میرد، بلکه زنده هم می کند، در واقع انسان حق گرا از دایره حیات و ممات بیرون می آید به این بیان که نه تنها زنده می ماند، بلکه زنده هم می سازد، حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) مسیر حیات و محیی شدن را ارائه می فرماید. دقیقاً به همین دلیل است که خداوند می فرماید انسانی که در راه حقیقت کشته شده، نزد من زنده است: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل

عمران، ۱۶۹)؛ یعنی انسان حق جویی که توسط ظالمان به شهادت می‌رسد، نه تنها زنده می‌شود، بلکه چو من زنده می‌شود؛ یعنی نه تنها حی می‌شود، بلکه محیی می‌شود، در حیطه حیات فعال می‌شود، از این رو حضرت حسین (علیه السلام) می‌فرماید: تو نمی‌توانی مرا خاموش کنی، بلکه دقیقاً عکس آنچه می‌خواهی می‌شود، و من و کسانی که چو من می‌اندیشند، روشن‌تر و زنده‌تر می‌شویم.

۳-۴. مرگ و آغاز

در انتها این مکالمه حضرت حسین (علیه السلام) جمله‌ای می‌فرماید که بسط و فهم آن بسیار از لحاظ حضوری مشکل است. حضرت در نهایت باور و صدق می‌فرماید: آیا بیش از اینکه مرا و یاران و خانواده ام را به قتل برسانی کاری می‌توانی بکنی؟ «و هل تَقْدِرُونَ علی اکثر مِن قَتْلِی» (شوشتری، ۱۳۹۹: ۲۴۰). عمر بن سعد، تو و یارانت در نهایت می‌توانید ما را بکشید و ما بدن نیستیم که با از هم پاشیدن آن از بین برویم، بلکه تا بدین روز محدود بودیم اما پس از این فراگیرتر و ماندگارتر می‌شویم.

دقیقاً به سبب همین دیدگاه بود که حضرت زینب کبری (علیها السلام) ندای «ما رأیت الا جمیلاً» سر داد، زیرا به خوبی از جریان فراگیری و ماندگاری حقیقت برآمده از موضع گیری رضایتمندان حسینیان آگاه بود.

این بدنی که امروز و فردا در نهایت باید بین خود و این دنیا جدایی ببیند، چه بهتر که در جهت روشنایی جدا شود، از این رو بدن ناپردازی، مقدمه و عین جان پردازی است؛ خصوصاً جایی که سخن از انتخاب بین حق و باطل باشد. انسان عامل و عادل و عاقل می‌داند که آستانه‌ی متضرر شدن در نهایت تا به بدن رسد و بس.

کس نیابد بر دل ایشان ظفر بر صدف آمد ضرر نی بر گهر

(مولوی، ۱۳۸۹، دفتر پنجم، ۵۴)

مولوی جان امثال حضرت حسین (علیه السلام) را به گوهری تمثیل می‌کند که در میانه‌ی صدفی

به نام بدن قرار دارد و ظلم ظالمان در نهایت به صدف و بدن می‌رسد.

حضرت اباعبدالله (علیه السلام) چون می‌خواستند راهی کوفه شوند به یاران و خانواده‌ی خود فرمودند هرکس به دنبال پیدا کردن جانان از طریق بذل بدن است با من همراه شود: «مَنْ كَانَ بَاذِلًا فِينَا مُهْجَتَهُ، وَ مُوْطِنًا عَلَى لِقَاءِ اللَّهِ نَفْسَهُ، فَلْيَزَحْلُ مَعَنَا» (مجلسی، ۱۳۴۳، ج ۶۷: ۳۱۹)؛ هرکس می‌خواهد جان خود را در راه ما بذل کند و خود را برای ملاقات با خدا آماده کرده است، با ما کوچ کند.

حضرت فرمود من بدن را در راه جانان طلبی هزینه می‌کنم، از این رو هرکس چو من فکر می‌کند، با من همراه شود والا بداند که نمی‌تواند در کنار من تاب بیاورد، از این رو کسانی که با من هم افق نیستند، با من همراه نشوند، من مرگ در راه بیداری را عین حیات می‌بینم، عین ملاقات با جانان می‌بینم.

مرگ انتخابی آن‌هم در مسیر عدالت و معنویت عین ملاقات با ابسط البسائط، خداوند متعال است، زیرا در تصمیمی که انسان حقیقت را بر خودخواهی ترجیح می‌دهد در حال ملاقات با خداوند است. از این رو چنین مرگی عین نشاط و پایکوبی است، چنین قدرت و معرفتی گران قیمت‌ترین کالای جهان است.

حضرت در مخاطبی دیگر به یاران خود و بنی هاشم می‌فرماید: اگر توطن مرا خواهانید بدانید که راه فرایند رشد از فراخی و یکنواختی و رفاه نمی‌گذرد؛ بلکه باید با تأمل آماده‌ی تحمل عسر شوید: «فان كنتم قد وطنتم انفسكم على ما وطنت عليه نفسي، فاعلموا أن الله يهب المنازل الشريفة لعباده باحتمال المكاره» (همان: ۳۲۰)؛ چنانچه شما همان گونه که من خود را برای مرگ آماده نمودم، خود را آماده مرگ بسازید. بدانید خداوند به کسانی که بر شهادت و مرگ در راه او صبر می‌کنند، منازل باکرامت و شرافتی والا عطا خواهد فرمود.

حضرت دریکی از آخرین ملاقات‌های خود با خانواده گرامی‌اش می‌فرماید، خداوند متعال دیدگاهی (کرامت) را به من اعطا فرمود که منحصر در من نیست و قابلیت تعمیم

پذیری دارد، دیدگاهی که اگر بدان دسترسی پیدا کنید، تحمل مصائب این جهانی برایتان روان خواهد شد: «انَّ اللَّهَ وَاَنْ كَانَ خَصْنَىٰ مَعَ مَنْ مَضَىٰ مِنْ اَهْلِی الَّذِیْنَ اَنَا اٰخِرُهُمْ بَقَاءٌ فِی الدُّنْیَا مِنَ الْکَرَامَاتِ بِمَا یَسْهَلُ عَلَیَّ مَعَهَا اِحْتِمَالُ الْمَكْرُوْهَاتِ، فَانْ لَّكُمْ شَطْرُ ذٰلِكَ مِنَ کَرَامَاتِ اللَّهَ» (همان: ۳۲۱)؛ خداوند به من عنایتی فرموده که تحمل سختی های این دنیا آسان خواهد شد و بخشی از آن عنایت ویژه نیز نصیب شما خواهد شد.

در واقع حضرت حسین بن علی (علیه السلام) عدم تاب آوری انسان ها را در مواجهه با سختی ها، وهم و وارونه فهمی انسان بیان می دارند، آنچه که سبب لذت است حیات نیست؛ بلکه کیفیت حیات است، آنچه باعث رنج مرگ است ذات مرگ نیست، بلکه چگونگی مرگ است، از این رو هر آن کس در نیکی و خردگرایی و معناگرایی متمکن شود به اصل لذت و منفعت و خیر رسیده است .

۴. عمان سامانی و گنجینه اسرار

میرزا انورالله بن میرزا عبدالله جیحون، مشهور به «عمان سامانی» و ملقب به تاج الشعرا، به سال ۱۲۵۸ قمری در سامان چهارمحال و بختیاری دیده به جهان گشود. عمان سامانی در اواخر عمر به سامان مراجعه کرد و به سال ۱۳۲۲ قمری در سن ۶۴ سالگی دیده از دنیا برگرفت. نقل است، جنازه ی عمان را در مسجد جامع سامان به خاک سپردند و بعدها بر اساس وصیت خودش، به نجف منتقل و در وادی السلام مدفون شد. هم چنین اعضای انجمن ادبی اصفهان، لقب تاج الشعرا یی عمان سامانی را به فرزندش «محیط سامانی» که از شعرای سرشناس سامان بود، اعطا کرد.

مثنوی «گنجینه الاسرار» از نفس پرسوز و گذار سراینده ی آن، برآمده و دردناک ترین مصیبت تاریخ اسلام را با رویکرد عارفانه و زبان تمثیلی و رمزگونه و خلق صحنه های پرشور به تصویر کشیده است. ماجرای کربلا، تراژدی سهمگینی است که همه ی صحنه های آن لبریز از احساس، عاطفه، ایثار و عشق است و این خود کافی است تا حادثه ای را در بستر

تاریخ ماندگار کند؛ اما هرگاه چنین ماجرای در منظر تیزبین و لطیف عارف قرار گیرد و بر مفاهیم بلند عرفانی منطبق گردد و با زبان رمز و تمثیل و بهره‌گیری از قوت و قدرت تصاویر شاعرانه، عرضه شود، زوایای تازه‌ای از آن آشکار می‌شود و با اوج و عظمتی بیش از پیش، به دست ابدیت سپرده می‌شود.

استاد جلال الدین همایی، گنجینه‌ی الاسرار را از آثار زبده‌ی فارسی شمرده و در این باره چنین گفته است: «از جمله آثار زبده و منتخب مرثیه فارسی، منظومه‌های مثنوی زبده الاسرار صفی‌علی‌شاه و گنجینه الاسرار عمان سامانی است که انصافاً هردو بسیار خوب ساخته‌اند» (همایی، ۱۳۶۷: ۵۶).

استاد مرتضی مطهری نیز درباره‌ی شعر عمان چنین می‌گوید: «برداشت عمان سامانی یا صفی‌علی‌شاه از این نهضت، برداشت‌های عرفانی، عشق الهی، محبت الهی و پاک‌بازی در راه حق است که اساسی‌ترین جنبه‌های قیام حسینی، جنبه پاک‌بازی او در راه حق است» (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۱۲).

استاد حبیب الله فضایی در وصف گنجینه الاسرار آورده است: «این کتاب به حق، کنزالاسرار یا چنان‌چه خود سراینده نامیده، گنجینه الاسرار است؛ اسراری از ظهور عشق و جمال؛ اسراری از راز و نیاز عاشق و جذبه‌های معشوق؛ اسراری از سیر و سلوک و حالات وجد و شوق؛ اسراری از سوز و گداز و هجران و وصل.» (هادوی، ۱۳۹۲: ۶۵).

تبیین واقعه‌ی عاشورا با پارادایم‌های گوناگونی مطمح نظر شاعران قرار گرفته است و یکی از سازنده‌ترین رویکردها و گفتمان در خصوص رویداد کربلا، خوانش عارفانه و عاشقانه و انفسی است، در این قرائت شاعرانی چون عمان سامانی و نیر تبریزی و نراقی و همچنین صفی‌علی‌شاه به صورت واضح و تفصیلی مثنویات بلندی را سروده‌اند؛ اگرچه امثال مولوی و صائب تبریزی، به نحو اجمالی ابیاتی را با این خصیصه بیان داشته‌اند؛ اما سرایش حداکثری نداشته‌اند. عمان سامانی در کتاب گنجینه‌ی اسرار به نحو تفصیل اکثر وقایع عاشورا را با هویت انفسی به منصف ظهور رسانده است و در این نوشتار به ابیاتی اشاره می‌شود، که صفی‌علی با توجه به قرائت و موضع‌گیری و قضاوت عاشقانه

حضرت حسین (علیه السلام) از مرگ بدان پرداخته است.

عمان سامانی اوج اشتیاق و دلدادگی را در چند بیت می‌گنجاند عمان سامانی وقتی خنجر و خونریزی را به عشق پیوند می‌دهد بار منفی خنجر گرفته می‌شود، زیرا عشق همه چیز را شیرین می‌کند. در این مثنوی عظیم صحنه‌های نبرد یاران عاشق اباعبدالله با سپاه جهل و تاریکی آنقدر زیباست که خواننده را شیفته این عشق و دلدادگی می‌کند (بدرالدین، ۱۳۷۹: ۵).

۴-۱. مرگ در گنجینه‌ی اسرار

در نگاه عامه و توده پدیده مرگ، امری دلهره‌آور و کریه‌نمیان شده است، رویدادی که توجه بر فرایند ضرورت رشد در آن لحاظ نشده است در صورتی که عمان سامانی مرگ از منظر حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) با توجه به عملکرد ایشان موطن بهجت و پایکوبی معرفی می‌کنند، زیرا نگاه و بینش و نظام فکری و دستگاه شناختی حضرت اباعبدالله (علیه السلام)، پیشرو در دستگاه تحریکی ایشان است به این معنا که قضاوت‌های احساسی حضرت تابع نگرش‌های ادراکی ایشان هستند. در واقع شفاعت هم افق شدن نظام فکری است که پس از آن عینیت در دستگاه تحریکی و سپس تطابق در دستگاه رفتاری متحقق می‌شود.

عمان سامانی مرگ را از نگاه حسین بن علی (علیه السلام) عین بازسازی و به‌سازی و آبادانی معرفی می‌کند؛ امری که در فرایند رشد انسان ضروری است:

خود کند ویران، دهد خود تمشیت	خود کشدشان باز خود گردد دیت
شوق این غم از پی آن شادی است	این خرابی بهر آن آبادی است

(سامانی، ۱۳۷۸: ۳۴)

عمان در بیت دیگری، مرگ را لازمه وصل محب به محبوب بیان می‌دارد، کما اینکه برخی در بسط ماهیت و کارکرد مرگ چنین بیان کرده‌اند: «الموت لآته یوصل الحبيب الی الحبيب» (مستسلمی، ۱۳۶۳: ۶۷) انسان هرچه بیشتر از جسمانیت فاصله می‌گیرد

جنبه معنایی و تجرد و بساطتش، بیشتر ظاهر می شود و خداوند متعال هم عین تجرد و در نهایت بساطت است از این رو مرگ توجه انسان به عینیت دو مجرد (نمود و بود) را متحقق می سازد، در واقع مرگ است که بر انسان، مجرد بودن و با مجردان وصل داشتن را، بیان می دارد:

اندک اندک می کشاند سوی خویش می دهد راهش بسوی کوی خویش
سوختن با ساختن آمد قرین گشت محنت با تحمل، همنشین

(سامانی، ۱۳۷۸: ۳۶)

عمان باز هم با تأکید بیشتری چنین بیان می دارد که نمی شود حرکت را از قوه به قوه یا از فعل به فعل تعبیر و تبیین کرد، بلکه حرکت یعنی آمیختگی قوه با فعل، پس لامحاله بخشی از مرگ، محتاج انفصال و خروج است:

ز جر و سازش متحد شد، درد و صبر نور و ظلمت متفق شد، ماه و ابر
بی قرینی با قرین شد، همقران لامکانی را، مکان شد لامکان

(همان: ۳۸)

عمان از زبان امام حسین (علیه السلام) در جواب سؤال مقدری که از حضرت می شود، مبنی بر این که یا حسین (علیه السلام)، چرا با این همه درد و محنت، ناله و فغان سر نمی دهی، سیدالشهدا (علیه السلام) می فرماید: نمی خواهم فرایند رشد متوقف شود، نمی خواهم خداوند متعال، مرا غیر تاب آور و مجبور بر بلا ببیند و راه تعالی، نیمه کاره باقی بماند، زیرا انسان با موضع گیری ها و اشتیاق ها و کسالت های خود، رشد و غیر رشد را عملی می کند:

ز آن نمی آرم بر آوردن خروش ترسم او را آن خروش آید به گوش
اندک اندک دست بر دارد ز جور ناقص آید، بر من، این فرخنده دور
سرخوشم، کان شهریار مهوشان کی به مقتل پانهد دامن کشان
عاشقان خویش بیند سرخ رو خون روان از چشمشان مانند جو

(همان: ۴۵)

حسین بن علی (علیه السلام) ظاهراً جان بداد اما حقیقتاً به بهای جان جانان را در آغوش کشید و این مسیر و فرایند را بر همه‌ی کسانی که جانان طلب هستند آموخت:

قصد جانان کرد و جان بر باد داد رسم آزادی به مردان، یاد داد

(همان: ۶۷)

عمان سامانی سیدالشهدا (علیه السلام) را در جایگاه رادمردی معرفی می‌کند که تعلقات قدرت در بند کردن ایشان را نداشته است؛ وقتی به مواجهه‌ی پایانی علی اکبر (علیه السلام) و حسین بن علی (علیه السلام) می‌رسد، پدر را در عین محبت به فرزند یک بت شکن تصویر می‌کند؛ ابراهیمی که تعلقات خویشاوندی نتوانست وی را از هدف خود باز دارد، زیرا مرگ وابستگان، در نگاه حسین بن علی (علیه السلام) تمام شدن نیست، بلکه شکوفا شدن است، از این رو حضرت حسین (علیه السلام) از مرگ نزدیکان، مشوش نمی‌شود:

کرد ایثار آنچه گرد آورده بود	سوخت هرچ آن آرزو را پرده بود
از تعلق، پرده‌ای دیگر نماند	سد راهی جز علی اکبر نماند
اجتهادی داشت از اندازه بیش	کان یکی را نیز بردارد ز پیش
گه دلم پیش تو گاهی پیش اوست	رو که در یک دل نمی‌گنجد دو دوست
لن تنالوا البر حتی تنفقوا	بعد از آن؛ مما تحبون گوید او
جان رهین و دل اسیر چهر توست	مانع راه محبت، مهر توست
چون تو را او خواهد از من رو نما	رو نما شو، جانب او، رو، نما

(همان: ۸۹)

حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) مرگ را فنا نمی‌داند، بلکه مقدمه‌ای برای بقا می‌داند، زیرا دوگانه بقا و فنا، مرتباً در هستی حاکم است و این فرایند سبب تازگی انسان و هر موجودی است:

از فنا مقصود ما عین بقاست میل آن رخسار و شوق آن لقاست

(همان: ۷۷)

وقتی حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) در آخرین لحظات تنها در میانه صحرا می ماند با ذوالجناح خود چنین گفتگو می کند:

دیده واکن وقت معراج من است	رو به کوی دوست، منهاج من است
ای عجب معراج من باشد بروز	بد به شب معراج آن گیتی فروز
روز عاشورا، شب اسرای من	تو براق آسمان پیمای من

(همان: ۹۴)

حسین بن علی (علیه السلام) مرگ در مسیر حقانیت را عین معراج می داند، معراجی چو معراج حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) که آن در شب بود و این در ظهر، به همین جهت وقتی با خواهر بزرگوار خود در آخرین لحظات مواجهه می شود و زینب کبری (علیها السلام) مانع به میدان رفتن حضرت می شوند، حضرت می فرماید:

پیش پای شوق زنجیری مکن راه عشق است این عنان گیری مکن

(همان: ۸۲)

در جای جای دیوان عمان، اشتیاق و خرسندی حضرت اباعبدالله الحسین (علیه السلام) پیداست، خصوصاً آنجایی که همه یاران و اقوام را از دست می دهد و تنها علی اصغر (علیه السلام) برای ایشان باقی می ماند، آنجاست که می فرماید: من تنها صابر بر این امر، بلکه مشتاق آن بودم:

رقص رقصان، از نشاط باختن	منبسط، از کیسه را پرداختن
پس ز روی پاکبازی، جهد کرد	تا فشانند هست اگر در کیسه گرد
کای شه این گوهر به استسقای توست	خواهش آیش ز خاک پای توست
لطف بر این گوهر نایاب کن	از قبول حضرتش سیراب کن

(همان: ۱۱۲)

وقتی برخی می خواستند حضرت را از راه های غیر عادی مدد رسانند، حضرت فرمود شما اصلاً مرگ و شهادت در مسیر حقانیت را نمی فهمید، شما توهّم می کنید که من دردم، بلکه من در عین لذّتم:

در سر عاشق، هوای دیگر است خاطر مردم بجای دیگر است
نیست جز او، دررگ و در پوستم بی خبر از دشمن واز دوستم

(همان: ۱۲۳)

در انتها حضرت در نهایت رضایتمندی و با محبوب خود هم آغوش می‌شود و از اینکه توانست زیست سالمی را تجربه کند در بهجت محض است:

سر خوش از اتمام و انجام عهود شاهد غیبش هم آغوش شهود

(همان: ۱۲۸)

در واقع حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) عنصر مهم زیست انسان را سلامت و تعادل و قدرت بر کنترل هیجانات و عقل بستن زیاده خواهی و تن پرستی و تعلقات محوری می‌دانند به این معنا که در تقابل عزت و ذلت مهم حفظ عزتمندی است؛ حتی اگر این عزت خواهی با شهادت و مرگ همراه شود.

۵. تفسیر امام حسین (علیه السلام) از مرگ و تأثیر آن در تعادل رفتاری

حضرت اباعبدالله (علیه السلام) نه تنها به این قرائت از مرگ شرفیاب شد، بلکه قدرت عمل بی تزلزل را هم واجد بودند، لذا سبک زندگی حضرت باید مورد تأسی قرار گیرد و نه تنها فرمایش‌های ایشان، زیرا اگر کسی از عقبه و بنیه‌ی تدریجی الحصول حضرت بهره نبرد در هنگامه‌های کربلا گونه، نمی‌تواند بر سلطه احساسات کند، رها کردن خانواده در دست دیو سیرتان یزیدی، قوتی و بینشی عمیق و شدید می‌خواهد. عطار در وصف حسین (علیه السلام) و حسین سیرتان می‌گوید، باید در کربلاهای جزیی زندگی پیروز شده باشی تا بتوانی بر کربلای کلی و اصلی زندگی وارد و پیروز شوی:

تو پنداری که زخمش رایگان است هزاران ساله طاعت نرخ آن است

(عطار، ۱۳۸۸: ۳۲۶)

از این رو موضع گیری حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) محصول یک سبک زندگی و نظام فکری بود که تا حاصل نشود، رفتاری چون رفتار حضرت مقدور کسی نخواهد بود.

اگر انسان بتواند از همان روزنه و دریچه که حضرت حسین (علیه السلام) بر مرگ و بحران و بلا نظر می کردند، بر این امور نظر کند، سلامت رفتاری انسان ناخودآگاه تأمین می شود، زیرا انسان می داند، هر چیزی را قبل از مرگ انسان، مرگی است و هیچ چیز واجد ماندگاری نیست، از این رو هیچ چیزی با دلهره و اضطراب، هدف مستقل و همه جانبه انسان قرار نمی گیرد؛ از این رو انسان برای کسب امور این جهانی خود را در آستانه تشویش خاطر و ناهنجاری قرار نمی دهد.

آنچه حضرت حسین (علیه السلام) برای بشر به ارمغان آورده است، تعامل بیرون مرتعش و درون مطمئن است، اینکه آیا می شود در تلخ و در کدرترین هنگامه های بیرونی، انسان در شیرین و سپیدترین حالات درونی باشد؟ اگر شدنی است آیا خود حضرت به این مهم دست یافتند؟ اگر دست یافتند فرایند تحصیل و برقراری و تشدید آن چطور حاصل آید؟

حضرت اباعبدالله (علیه السلام) در واقعه کربلا در مقام عمل و قضاوت های احساسی خود نشان دادند که می شود بین لبخند و درد جمع کرد می توان بین بلا و رضایت جمع کرد، اگر انسان از نظام فکری حضرت حسین (علیه السلام) الگو برداری کند می تواند ابر انسان حوزه رضایتمندی حتی در موطن دردناک شود.

از آنجایی که بین ادراکات و احساسات تأثیر و تأثر دو سویه وجود دارد، نوع نگاه و رویکرد انسان بر بحران ها و مسائل و معضلات مختلف، نقش به سزایی در تاب آوری و اضطراب و کنترل هیجانات خواهد داشت. قرآن کریم در چندین آیه این مهم را متذکر می شود که فرایند رشد انسان، مرتبط و بسته به مدل مواجهه و تفسیر انسان بر بحران ها نهاده شده است، اگر انسان بداند که در مسیر رشد باید ضرورتاً اضطراب را تجربه کند، و بداند همان طور که دافع و رافع انسان از اضطراب، خداوند است، معطی اضطراب هم خداوند است و هر آنچه از خداوند صادر می شود، به سبب عینیت خداوند متعال با کمال، اضطراب جزء ضروری کمال خواهد بود، به همین جهت انسان دیگر از رویارویی با بحران و گرفتگی ها

پیشانی نمی‌شود، بلکه خلاقانه به دنبال حل مسئله می‌گردد تا رشد و تجربه جدیدی را در مسیر صعودی خویش بر اندیشه و شخصیت خویش طبع کند. از آنجایی که در حوزه فلسفه رنج، بالاترین نقش مدیریت هیجانات، به موطن آگاهی برمی‌گردد، بایسته است تا از هویت ولایی، که بالاترین حقیقت مدل ارائه آگاهی را داراست، استمداد طلبید.

هرچه انسان حوزه ادراکات را تصحیح و ترمیم کند، حوزه احساسات هم تعدیل و تنظیم می‌شود. به تعبیری دستگاه تحریکی انسان، با جهت دهی‌های دستگاه شناختی انسان، مدیریت و کنترل می‌شوند، از این رو طغیان و تشویش خاطر کمتری حاصل می‌شود و تاب آوری انسان، در بزنگاه‌های بحرانی، به توازن و تعادل بیشتری تقریب می‌شود.

شاید به همین جهت است که اهل خرد، بلا را بر خود، شر و نحس و درد نمی‌پندارند، بلکه آن را نعمت تلقی می‌کنند. مولوی در مثنوی بین لذت و بلا، تلازم برقرار می‌کند، اگرچه علی الظاهر باید بین بلا و الم، تلازم و بین لذت و بلا، تباین، برقرار باشد:

در بلا هم می‌چشم لذات او مات اویم مات اویم مات او

(مولوی، ۱۳۸۹، دفتر دوم، ۲۱۳)

اضطرار و تنگایی امور، اگرچه بنابر مؤلفه‌های رفاهی و لذت مدارانه، نامطلوب به نظر می‌رسد، اما هیچ‌گاه مسیر هموار، انسان را به رشد و تجربه و مهارت مواجهه با پستی‌ها و بلندی‌ها نمی‌رساند.

انسان متعادل هم از قهر هستی و هم از مهر هستی، لذت می‌برد، زیرا بر وی روشن است، ثبات در مهر و یا در قهر، تکامل را تأمین نمی‌کند. به این معنا که انسان مستوی، در مواجهه با تجلیات جلالی خداوند، همان لبخندی را می‌زند که در مشاهده با تجلیات جمالی خداوند می‌زند.

عمان سامانی منظومه و رویکردی از تعامل با بلا و بحران را ارائه نموده است که شوق و ابتهاج حتی در هنگامه مواجهه با معضلات و مسائل، صحنه گردانی می‌کند، در واقع

عمان سامانی با تخاطبی که با انسان بما هوانسان داشته، تنها راه آرامش درونی در قبال ناملایمات را فرایند عشق و معرفت می داند؛ عمان سامانی نهاد ناآرم بشر را در مشاهده ناکامی ها، عشق به فنا و وصال به حضرت محبوب معرفی کرده است به تعبیری از نگاه عمان اگر انسان باور و دغدغه به یک محبوب سراسر از کمال نداشته باشد، توانایی و تاب آوری در قبال ناملایمت نخواهد داشت.

از جمله بسامدهای بنیادین این تحقیق مواجهه، بدون هیجاناتی چون ترس و حزن در خصوص مرگ است؛ از آنجا که انسان در زندگی خود شبه مرگ های زیادی را تجربه می کند، ناکامی های که نوعاً سبب ناآرامی نهاد درون می شود، تفسیر عارفانه از این رویداد جدی بشری که به کرات هم در طول زندگی انسان با آن روبه رو می شود، انسان را به توازن و تعادلی شایسته می رساند و این توانمندی را در انسان تثبیت می کند که از توجه بر آینده خود را متمرکز بر اکنون کند؛ زیرا انسانی که اکنون را به تماشا ننشیند هیچ گاه از آینده لذت ماندگار نمی برد؛ زیرا هر چیزی که آمدنی ست، رفتنی هم هست، از این رو اگر انسان توانایی رضایتمندانه از داشته ها را فرانگیرد، بعد از دست یابی به نداشته ها و تعلق به آنها و رفتن آنها رنج عظیمی را تجربه می کند، حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) راه برون رفت از رنج های خودساخته را با موضع گیری خود نسبت به مرگ تبیین فرمودند و جناب عمان سامانی هم این مهم را به بهترین بیان تصویر کرد.

۵. نتیجه گیری

حضرت اباعبدالله حسین (علیه السلام) با بیان و زبان بدن و امیال و کشش ها و کنش ها و واکنش های خود، خصوصاً در واقعه عاشورا تصویر از مرگ را ارائه نمودند که از جهانی عارفانه و عاشقانه و عاقلانه و انفسی حکایت می کرد؛ تصویری که صفی علی شاه در زبدة الاسرار به زیبایی آن را بر عرصه هنر کشانید. حضرت سیدالشهدا چنان آرام و خندان و خرسندانه با مرگ دردناکی چون تیر و دشنه مواجهه شد که فراگیری آن موضع گیری و تأسی و تبعیت از آن نگاه می تواند، هر انسانی را فارغ از هر ملیت و اعتقادی به پذیرش خردمندانه از کنش ها

و واکنش های علی الظاهر تلخ برساند. مرگ هراسی در توده مردم جای مرگ اندیشی و مرگ پژوهی را گرفته است؛ از این رو کیفیت زندگی انسان رو به سوی تعالی و خلاقیت کشیده نخواهد شد؛ اما اگر انسان بتواند مهارت تماشای مرگ و امثال آن را کسب کند در فرایند رشد سیر صعودی پیدا خواهد کرد و رفته رفته به یک بلوغ تعاملاتی در مواجهه با پدیده های ها می رسد؛ لذا دیگر از هیچ مرگی چون مرگ ثروت و مرگ جایگاه و مرگ آبرو و مرگ منصب و ... نمی هراسد بلکه همه این مرگ ها را در مسیر حیات سازنده خود می بیند. حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) در مقام یک رهبر معنوی و معرفتی به انسان آموخت که هیچ چیزی ارزش معاوضه با خود آرام و عزیز و خندان انسان را ندارد. هر مرگی اگر هویت متعادل و متعالی انسان حفظ شود، نه تنها زمینه حیات، بلکه بستر حیات سازی می شود و شأن انسان به سبب خلافت الهی حیات سازی است. از این رو حضرت و پیروانش نه تنها از مرگ هراسان نبودند بلکه مرگ را با اشتیاق و نه صبر، در آغوش کشیدند و هنر لبخند در مواجهه با الم ها را عینی ساختند. حسین بن علی (علیه السلام) و یارانشان راه جمع بین بیرون خراب و درون خندان را به کلیت بشر آموختند. ایشان در بدترین شرایط بیرونی در بهترین شرایط درونی بودند و این هویت قیمتی ترین دارایی این جهانی است.

سؤال اصلی این نوشتار در حوزه دیدگاه عمان سامانی بر مسئله مرگ حضرت سید الشهدا (علیه السلام) و تأثیر آن بر سبک زندگی متعالی انسان بود که با بسط دیدگاه عمان دانسته شد که انسان متعادل از مرگ نه می هراسد و نه می گریزد و نه محزون می شود و کنترل احساسات ناموزون در خصوص مرگ می تواند سبک زندگی انسان را تعالی ببخشد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- ابتهاج، هوشنگ. (۱۳۹۰). دیوان اشعار. تهران: نشر نو.
- ابن بابویه، ابوجعفر. (۱۳۶۵). من لایحضر الفقیه. بیروت: نشر جامعه العالمیه.
- بدرالدین، حسین. (۱۳۷۹). گنجیه اسرار. تهران: انتشارات سنایی.
- حاجی مزدارانی، مهدی. (۱۳۹۶). «مفهوم شهید و شهادت در اشعار سید حسن حسینی، محتشم کاشانی، عمان سامانی». تحقیقات جدید در علوم انسانی. دوره جدید. شماره ۱. صص: ۱۷۷-۱۹۶.
- خدادادی، محمد؛ کهدوئی، محمد کاظم. (۱۳۹۱). «تجلی وحدت وجود در اشعار عمان سامانی با نگاهی به آرای شمس تبریزی و مولوی». مطالعات عرفانی. شماره ۱۶. پاییز و زمستان ۱۳۹۱. صص: ۱۰۷-۱۳۸.
- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۳۸۸). تفسیر قرآن. بیروت: دار الکتب الاسلامیه.
- سامانی، میرزا نور الله. (۱۳۸۷). دیوان عمان سامانی. تهران: پژوهشکده ادیب.
- (۱۳۸۴). گنجیه الاسرار. قم: نشر صراط.
- شوشتری، ابوحسن. (۱۳۹۹). خصائص الحسین. بیروت: دار الکتب الاسلامیه.
- شهبازی، اصغر. (۱۳۹۷). «تطبیق بن مایه های عرفانی با اشخاص و حوادث کربلا در گنجینه الاسرار عمان سامانی». پژوهش های نقد ادبی و سبک شناسی. شماره ۲ (۳۲). تابستان ۱۳۹۷. صص: ۹۹-۱۲۸.
- شیروانی، محمد. (۱۴۰۱). «بررسی رویکرد عرفانی به جریان عاشورا با تأکید بر منظومه زبدة الاسرار». نسیم خرد. سال ۸. شماره ۱ (۴). صص: ۱۷۳-۱۸۸.
- صدر المتالهین، محمد ابراهیم. (۱۴۰۳ق). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. تهران: نشر مجمع حکمت.
- عطار نیشابوری، ابراهیم. (۱۳۸۸). دیوان اشعار کلیات. تهران: نشر ادبیات کلاسیک.
- قیصری، داود. (۱۴۰۱). مقدمه بر شرح فصوص الحکم. بیروت: دار الکتب الاسلامیه.
- کلینی، ابوجعفر. (۱۳۵۹). اصول کافی. تهران: نشر دارالکتب.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۴۳). بحار الانوار. تهران: نشر دارالکتب.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). عرفان حافظ. قم: نشر اسوه.
- مولوی، جلال الدین. (۱۳۸۹). مثنوی معنوی. تهران: انتشارات سوره.
- هادوی، نیلوفر. (۱۳۹۲). «زندگی نامه استاد حبیب الله فضائلی (ره)». مجله رشد آموزش قرآن. شماره ۴۲.
- همایی، جلال الدین. (۱۳۶۷). اسرار عاشورا. تهران: نشر نور.



تحلیل انتقادی آرای مستشرقان دربارهٔ علل و انگیزه های نهضت حسینی

دریافت: ۱۴۰۲/۲/۴ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۷

علی عباس نیا^۱

چکیده

شخصیت امام حسین (ع)، نهضت و قیام ایشان از جمله مباحثی هستند که اندیشمندان مسلمان و همچنین خاورشناسان و اسلام شناسان غربی بدان توجه نموده و نظرات مختلف و تحلیل های گوناگونی پیرامون آن ارائه کرده اند. نوشتار حاضر با هدف معرفی و شناخت و نقد آرای مستشرقان در باب علل و انگیزه های قیام امام حسین (ع) و نهضت حسینی در صدد پاسخ به این سوال است که با توجه به تحلیل های گوناگون اندیشمندان غیر مسلمان در این زمینه، تا چه حد این تحلیل ها موافق با دیدگاه شیعه است. لذا این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی تلاش دارد تا بیان نماید که مهم ترین مستشرقانی که در این زمینه اظهار نظر نموده اند، چه تصویری از علل و انگیزه های قیام امام حسین (ع) و نهضت حسینی را به خوانندگان خود ارائه کرده اند، بر اساس یافته های این پژوهش مستشرقان سه هدف و انگیزه برای قیام امام حسین (ع) بیان نموده اند: ۱) سلطنت و ریاست طلبی. ۲) دعوت کوفیان. ۳) انتقام و خونخواهی مسلم بن عقیل. که نتایج حاصل از مطالعات مستشرقان در برخی از موارد با آن چه در واقعیت امر وجود دارد و فلسفه ای که خود امام بیان نموده اند، متفاوت است و آنها در حقیقت، نتوانسته اند تصویری درست از علل و انگیزه های قیام امام حسین (ع) را هم با توجه به واقعیت مطلب و هم با توجه به دیدگاه شیعه معرفی کنند.

کلیدواژه ها: امام حسین (ع)، نهضت حسینی، هالم، بروکلمان، بویرناس، ماسه، سایکس.

۱. طلبه سطح ۴ حوزه علمیه قم و دانشجوی دکترای رشته قرآن و مستشرقان جامعه المصطفی العالمیه قم، ایران: mshiite@gmail.com

مقدمه

اسلام‌پژوهی از دیرباز در میان غربیان با انگیزه‌های گوناگون رواج داشته است و در هر دوره تاریخی، انگیزه‌های اسلام‌پژوهان، میزان توجه و گرایش به این حوزه را تحت الشعاع قرار داده است. در آغاز، به دلیل محدودیت دسترسی اسلام‌پژوهان غربی به منابع اسلامی، به‌ویژه منابع شیعی، مطالعات آنان عمدتاً به منابع اهل سنت محدود می‌شد؛ اما با گذشت زمان و گسترش دسترسی به منابع اسلامی، گرایش به مطالعه آثار اسلامی و شیعی در میان آنان افزایش یافت.

یکی از زمینه‌های مهم مطالعاتی مستشرقان که برخی آن را نقطه آغاز شیعه‌پژوهی می‌دانند، قیام و نهضت حسینی است؛ به گونه‌ای که تا کنون در باب علل و انگیزه‌های این نهضت، نظرات گوناگونی از سوی مستشرقان مطرح شده است که بعضاً با واقعیت مغایرت دارد.

از این رو آثار انگلیسی‌زبان مستشرقان، مملو از تبیین‌های نادرست و گاه مغرضانه از علل و انگیزه‌های نهضت حسینی است و تبیین و تحلیل این آراء و پاسخگویی به شبهات مطرح‌شده، ضرورتی انکارناپذیر است.

لذا تبیین علل و انگیزه‌های قیام امام حسین (علیه السلام) از منظر اسلام و تشیع، از اهمیت بالایی برخوردار است. بررسی آراء و نظرات مستشرقان در این زمینه نیز، می‌تواند به فهم بهتر این واقعه عظیم تاریخی و پاسخگویی به شبهات مطرح‌شده کمک کند.

بنابراین هدف این پژوهش، تبیین علل و انگیزه‌های قیام امام حسین (علیه السلام) در آثار مستشرقان و تحلیل و نقد شبهات مطرح‌شده در این زمینه است.

پیشینه‌ی تحقیق

تا کنون پژوهش‌های مختلفی درباره‌ی مطالعات مستشرقان و زمینه‌های قیام امام

حسین (علیه السلام) انجام شده است که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. «عاشورا پژوهی در غرب» اثر غلام احیا حسینی (۱۳۸۸) که در فصلنامه تاریخ اسلام به چاپ رسیده است. مقاله مذکور به سیر مطالعات اسلامی و مطالعات شیعی اشاره نموده و به معرفی چند تن از عاشورا پژوهان غربی و بررسی ویژگی‌های تحقیقات در این زمینه پرداخته است؛ اما مقاله مذکور صرفاً به سیر مطالعات اسلامی و شیعی توجه نشان داده و بخصوص به مبحث عاشورا پژوهی و اهداف و انگیزه‌های قیام و نهضت حسینی اشاره‌ای نداشته است و فصل تمایز پژوهش حاضر با پژوهش مذکور همین امر است.

۲. «بررسی سیاسی نهضت عاشورا از دیدگاه مستشرقان آلمان و انگلیس»، اثر شیخ الاسلامی و همکاران (۱۳۹۹) که در مجله مطالعات تاریخی جهان اسلام به چاپ رسیده است. مقاله‌ی مذکور به بررسی تطبیقی مواضع سیاسی مستشرقان آلمان و انگلیس درباره‌ی واقعه‌ی عاشورا و مطالعه بنیاد فکری و رویکرد عملی آنها پرداخته است. این مقاله اگر چه به واقعه عاشورا از جهت سیاسی پرداخته است؛ اما در آن فقط به دیدگاه مستشرقان انگلیس و آلمان توجه شده است.

۳. «امام حسین (علیه السلام) و عاشورا پژوهی مستشرقان فرانسوی» اثر علی علیشاهی و امین علیشاهی (۱۳۹۸) که در پژوهشنامه معارف حسینی به چاپ رسیده است. مقاله مذکور در صدد بررسی میزان تأثیر نگاه برون دینی، پیش داوری و میزان دسترسی مستشرقان فرانسوی به منابع معتبر اسلامی در تحلیل و بررسی آنها در حوزه عاشورا پژوهی است و نتایجی را ارائه نموده است؛ اما اثر مذکور هر چند که در مورد عاشورا پژوهی بررسی‌هایی داشته است محدود به نظرات و دیدگاه‌های مستشرقان فرانسوی بوده و تمرکز بر اهداف و انگیزه‌های قیام حسینی نداشته است.

۴. «بررسی دیدگاه مستشرقان در رابطه با قیام عاشورا»، پایان نامه‌ی کارشناسی ارشد آخوندزاده است که در تابستان ۱۳۹۸ از آن دفاع شده است. پایان نامه مذکور با آوردن ترجمه‌ی برخی آثار مستشرقان در زمینه قیام امام حسین (علیه السلام) و پیامدهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن در نهایت به بررسی سخنان گهربار امام حسین (علیه السلام)

در این زمینه پرداخته است.

۵. «ثورة الامام الحسين (عليه السلام) في منظور نخبة من المستشرقين» اثر ا. م. د. حاتم کریم الیعقوبی و سیف الدین مهند کاظم جواد (۲۰۱۷م) که در مجله دراسات استشرافیه به چاپ رسیده و قیام امام حسین (علیه السلام) را در سه محور زیر تبیین و به صورت اجمال نقد کرده است:

الف) مقدمات ثورة الامام الحسين (عليه السلام) و اسبابها فی المنظور الاستشرافي

ب) مجریات احداث ثورة الامام الحسين (عليه السلام)

ج) ابرز نتائج الثورة من خلال کتابات بعض المستشرقين والرد عليها

این پژوهش به زبان عربی نوشته شده و در سه محور مذکور به اجمال نظرات مستشرقان را بیان نموده است و بر پژوهش در خصوص علل و انگیزه‌های قیام امام حسین (علیه السلام) متمرکز نبوده است.

لازم به ذکر است که پژوهش‌های علمی دیگری نیز انجام شده است که اهم آنها به اجمال ذکر شد.

ماهیت و چیستی نهضت حسینی

برای درک و شناخت هر پدیده‌ای در ابتدا از چیستی و ماهیت آن بحث می‌شود. یکی از مفاهیم کلیدی که در این پژوهش درباره‌ی آن بحث می‌گردد و پیرامون آن، نظرات مستشرقان تبیین می‌شود، نهضت و قیام حسینی است. لذا لازم است از باب مقدمه، ماهیت این مفهوم تبیین گردد.

«به‌طور کلی تمام نهضت‌ها هم مانند پدیده‌های طبیعی، ماهیت‌های مختلفی دارند، اشیاء و پدیده‌های طبیعی نیز، از معدنی‌ها گرفته تا گیاهان و انواع حیوانات، هر کدام ماهیتی طبیعی و وضع بخصوصی دارند. نهضت‌ها و قیام‌های اجتماعی هم اینچنین‌اند.

لذا یک شیء را اگر بخواهیم بشناسیم، باید در ابتدا علل فاعلی آن را بشناسیم بنابراین برای شناخت یک نهضت باید ماهیتش را به دست آوریم یعنی علل و موجبات آن را بشناسیم، و تا آنها را نشناسیم ماهیت این نهضت را نمی توانیم بشناسیم (شناخت علل فاعلی). در مرحله بعد نیز باید علل غائی آن را بشناسیم. یعنی اهداف این نهضت و بعد عناصر و محتوای شکل دهنده این نهضت را بررسی نماییم» (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۲۳).

«شکل گیری قیام و نهضت امام حسین (علیه السلام) با آگاهی کامل و با انتخاب و اختیار بود، لذا نمی توان گفت که یک کار نا آگاهانه بود و بر اثر فشارهای خیلی زیادی که از زمان معاویه و بلکه از قبل از آن بر مردم و خاندان امام آورده بودند تا دوره یزید، منجر به این شود که حوصله و تحمل امام حسین (علیه السلام) تمام شود و نهضت و قیامی را شکل دهد. سخنان خود امام حسین (علیه السلام) در طول تاریخ حاکی از این واقعیت است که این نهضت در کمال آگاهی بوده است» (همان: ۱۲۴).

«قیام و نهضت آگاهانه می تواند ماهیت های مختلفی داشته باشد، در قضایای امام حسین (علیه السلام) نیز علل مختلف موجب چند ماهیتی این نهضت شده است نه تک ماهیتی؛ اما پدیده های طبیعی فقط تک ماهیتی اند؛ لکن در پدیده های اجتماعی، چند ماهیتی بودن ایرادی نیست همچون ماهیت عکس العملی چه به صورت عکس العمل منفی در مقابل یک جریان یا عکس العمل مثبت باشد. قیام امام حسین (علیه السلام) نیز به عنوان یک پدیده اجتماعی می تواند ماهیت های مختلفی داشته باشد چون علل و عوامل مختلفی در آن اثر داشته است همچون عامل تقاضای بیعت که به عنوان ماهیت عکس العملی منفی در مقابل یک تقاضای نامشروع است و یا عامل دعوت مردم کوفه که به عنوان ماهیت عکس العمل مثبت در مقابل دعوت مردمی که نیاز به تعاون و کمک دارند و امام به تقاضای آنان پاسخ مثبت می دهد، هر چند که آنان را آماده نمی دید؛ ولی به جهت مصالحی این کار را انجام داد» (همان: ۱۲۴-۱۲۸).

«عامل دیگر، عامل امر به معروف و نهی از منکر است که امام به عنوان ثائر می خواهد قیام کند و عوامل دیگری که قابل طرح است. بنابراین هریک از این عوامل

تکلیفی جداگانه بر امام ایجاد می‌نماید که در نتیجه منجر به تصمیم آگاهانه امام بر قیام می‌گردد. لذا هریک از این عوامل ماهیتی جداگانه به نهضت حسینی می‌دهد؛ مثلاً عامل دعوت مردم کوفه ماهیت تعاونی و عامل تقاضای بیعت، ماهیت دفاعی و عامل امر به معروف و نهی از منکر ماهیت تهاجمی به نهضت حسینی می‌دهد» (همان: ۱۲۹-۱۴۴).

تاریخچه اجمالی شیعه پژوهی و قیام پژوهی حسینی در غرب

اما «شیعه پژوهی در غرب را می‌توانیم محصول اولین برخورد غرب با شیعه در جنگ‌های صلیبی که مسیحیان با شیعیان فاطمی و اسماعیلیان طرفدار حسن صباح داشته‌اند بدانیم. آشنایی آنها با شیعه دوازده امامی در سوریه و فلسطین در حالی بود که شیعیان آنجا علاوه بر نداشتن حکومت مستقلی چون فاطمیان، بلکه جنبه‌های عرفانی اسماعیلیان را نیز دارا نبودند؛ لذا برای نویسندگان صلیبی جذابیت کمتری داشتند. اطلاعات به‌دست آمده آنان از شیعه دوازده امامی، سراسر مملو از پیش‌داوری و تحریف‌های گوناگون بود» (ریاحی مهر، ۱۴۰۰: ۳۰).

«با ظهور صفویه تألیفات در مورد شیعه دوازده امامی گسترش یافت؛ اما جایی در دنیای مطالعات غرب نیافت. به‌علاوه تحقیقات درباره‌ی تشیع عمدتاً از منابع سنی صورت گرفت که از طریق حکومت عثمانی به غرب انتقال می‌یافت. در قرن‌های بعدی جهانگردان و دیپلمات‌های غربی اطلاعات بیشتری درباره‌ی شیعیان گرد آوردند» (همان).

همچنین خانم آرزینا لالانی تاریخچه شیعه پژوهی در غرب را در دهه‌های اخیر، این‌گونه بیان می‌کند:

«در مغرب زمین، تحقیق و بررسی در تشیع یکی از شاخه‌های مطالعات و بررسی‌های اسلامی بوده که بیش از همه مورد غفلت قرار گرفته است؛ اما در چند دهه‌ی اخیر گروهی از محققان به بعضی از ساحت‌های اسلام شیعی توجه جدی مبذول داشته‌اند.

پیشگامان این گروه عبارتند از: رودلف اشتروتمان (۱۸۷۷ - ۱۹۶۰) و لویی ماسینیون (۱۸۸۳ - ۱۹۶۲) و به دنبال آنها، هانری کربن (۱۹۰۳ - ۱۹۷۸). سهم کربن در مطالعات شیعی از جهت شناخت ارزشمند وی از اندیشه شیعی، چه شیعه اسماعیلی و چه شیعه اثنی عشری، منحصر و ممتاز است. در زمان‌های اخیرتر دانشمندانی چون اتان کولبرگ، ویلفرد مادلونگ، هاینس هالم، حسین م. جعفری (جفری)، موجان مؤمن، فرهاد دفتری، م. ا. امیرمعزی، و دیگران در بالا بردن شناخت ما از اسلام شیعی کمک شایانی کرده‌اند» (لالانی، ۱۳۸۱: ۷).

اما واقعه‌ی عاشورا و نهضت حسینی را که می‌توان، به‌عنوان یکی از بارزترین نمادهای شیعه و یکی از عوامل اصلی آشنایی مستشرقان با فرهنگ شیعه دانست؛ اما آنچه که به‌نظر می‌رسد، حاکی از این است که می‌توان گفت آشنایی ابتدایی مستشرقان با نهضت حسینی از زمان ترجمه‌ی آثار تاریخی مربوط به دوره امام حسین (علیه السلام) است، همچون ترجمه‌ی بخش خلافت یزیدبن معاویه از تاریخ طبری^۱ توسط ایکا هاوارد و یا ترجمه‌ی الارشاد شیخ مفید در دایره المعارف جهان اسلام^۲ تحت عنوان Husain Ibn Ali و دیگر کتب تاریخی که توسط دیگر مستشرقان ترجمه‌ی گردیده است.

علل و انگیزه‌های نهضت حسینی و آراء مستشرقان

۱. سلطنت و ریاست طلبی سیاسی: عده‌ای از خاورشناسان، معتقدند که علت و انگیزه‌ی امام حسین (علیه السلام) از قیام، کسب سلطنت و ریاست طلبی بوده است. آنها کوشیده‌اند که نهضت حسینی را جریانی معرفی کنند که در پی قدرت و ریاست طلبی امام حسین (علیه السلام) ایجاد شده است. جان بایرناس در کتاب تاریخ جامع ادیان می‌نویسد: «امام حسین (علیه السلام) وقتی در طلب حق موروث و موهوب خود بر آمده بود، به فرمان خلیفه اموی یزیدبن معاویه به شهادت رسید» (بایرناس، ۱۳۵۴: ۵۱۸). ژان بوهو نیز انگیزه نهضت حسینی

1. Tabari, Muhammad ibn Jarir, The History of al-Tabari: vol.19, The Caliphate of Yazid bn Muawiya, L.K.A. Howard, Albany, New York, 1990

2. The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, Vol 2, PP. 15-150

را این گونه توصیف می‌کند: «در سال ۶۱ هجری حسین پسر دوم علی حقوق خود را در مقابل خویشان اموی خود که خلافت را به دست آورده بودند ادعا کرد. حسین مدینه را ترک کرده از صحرا عبور نمود، به سوی عراق که طرفدارانش در آنجا بودند، وی نیز علل و هدف نهضت و قیام امام حسین (علیه السلام) را منحصر در طلب خلافت و کسب تاج و تخت می‌داند و به زوایا و علل اصلی و حقیقی آن نمی‌پردازد» (جمعی از خاورشناسان فرانسوی ۱۳۴۷: ۴-۲۵۳).

هنری ماسه نیز به نهضت حسینی به عنوان جریانی که در پی منفعت طلبی سیاسی یعنی احقاق حق از دست رفته خلافت می‌نگرد و به گونه‌ای این واقعه را تبیین می‌نماید که امام سوم شیعیان به جهت این که خلافت را حق سیاسی خود می‌دانست قیام کرد و در این زمینه می‌نویسد: «فرزند ارشد علی (علیه السلام) به نام «حسن» در اثر ضعف و کسالت مزاج از ادعای خلافت صرف نظر کرد. شیعیان به پشتیبانی از فرزند دوم علی یعنی «حسین» برخاستند. به سال ۶۸۰ میلادی حسین بن علی به مطالبه حقوق از دست رفته خویش با بنی امیه به مخالفت برخاست. حسین پس از عزیمت از مدینه از میان بیابان راه عراق در پیش گرفت تا به دعوت طرفداران خویش بدانان پیوندد. وسط راه حسین به اتفاق خانواده و اسکورت خویش در محلی به نام «کربلا» واقع در جنوب بغداد به محاصره افتاد؛ ولی از تسلیم خودداری نمود. از این رو بنی امیه بجز زین العابدین (علیه السلام) پسر بیمار حسین (علیه السلام) بقیه را قتل عام کردند» (جمعی از ایران شناسان اروپا، ۱۳۳۹: ۲۷۶). هر چند که دعوت کوفیان را نیز دخیل در این قضیه می‌داند؛ ولی نوع تبیین آن حاکی از این امر است که علت اصلی و حقیقی قیام امام حسین (علیه السلام) احقاق حق خلافت است.

چارلز ویرولو مستشرق فرانسوی نیز، نظریه خلافت طلبی و کسب سلطه سیاسی امام حسین (علیه السلام) را این گونه بیان می‌کند: «بنا بر روایات امام حسین (علیه السلام) دختر آخرین پادشاه ساسانی را به عقد ازدواج خود در آورده و از این رهگذر وارث شاهنشاه ایران شده و قهرمان ناسیونالیسم ایرانیان به شمار می‌رود. حسین بن علی در صدد شد تا خلافت دمشق را سرنگون سازد؛ ولی به سال ۶۸۰ در نزدیکی‌های بغداد در دشت کربلا شکست خورد

و خود و یاران و فرزندان‌ش به استثنای زین العابدین (علیه السلام) پسر بیمار‌ش به قتل رسیدند» (همان: ۳۶۷).

هرچند وی ابتدا درباره‌ی دیدگاه شیعه در رابطه با شهادت امام حسین (علیه السلام) می‌نویسد: «حادثه ناکامی حسین بن علی بنابه سنن و یا به نیروی تصور شیعیان به صورت بزرگ‌ترین حادثه جهانی جلوه‌گر شده است». اما نظر خود را از این نهضت، به عنوان حادثه‌ای که در سودای سیاست رخ داده است بیان می‌کند.

ژوزف برلوت (بورلو) نیز می‌نویسد: «شیعیان عقیده دارند که خلافت فقط حق خانواده‌ی پیامبر ﷺ است و از طریق داماد او یعنی امام علی، نوه‌هایش حسن و حسین و اخلاف آنها باید موروثی باشد. آنها ابتدا با بنی امیه و سپس با بنی عباس به مخالفت برخاستند» (بورلو، ۱۳۸۶: ۴۳-۴۴).

وی با موروثی دانستن خلافت در بین اهل بیت (علیهم السلام)، قیام‌ها و مخالفت‌هایی که از جانب امامان شیعه صورت گرفته را برای رسیدن به منصب خلافت می‌داند که سرآمد این قیام‌ها، نهضت و قیام امام حسین (علیه السلام) است.

اما جان بویر ناس نیز در کتاب Man's Religions به توصیف زمان حکومت معاویه می‌پردازد که بر شبکه‌هایی از روابط و پیوندهای شخصی و قبیله‌ای استوار بوده است؛ اما شیعیان در پی براندازی خلافت اموی بودند. وی غصب خلافت مسلمین را به عنوان منازعات فرقه‌ای بیان می‌کند که بین معاویه و مخالفان معاویه که به صورت پنهان و نه آشکار وجود داشته است و معاویه توانسته بود که با بهره‌گیری از تواناییها و تدابیر شخصی همراه با اعمال قدرت، اعراب را تحت نظارت گیرد، در نتیجه با مرگ معاویه جنگ داخلی دوباره شعله‌ور گشت. بویر ناس شروع جنگهای داخلی را از سال ۶۱ هـ.ق می‌داند و می‌گوید: دومین جنگ داخلی اعراب معلول تضاد منافع گروه‌های مختلف بود و این جنگ حول چند محور اصلی متمرکز بود: جنگ میان اشراف عرب برای تحت نظارت گرفتن خلافت، رقابت‌های گروهی و قیام‌های فرقه‌ای. لذا با مرگ معاویه پسر و جانشین وی یزید می‌بایست با گروه جدید مکیان

و دوستداران علی که در پی براندازی خلافت بودند، وارد جنگ می شد. بنابراین در همان زمان، حسین (علیه السلام) فرزند علی کوشید که برای رهبری پیروانش از مکه به کوفه سفر کند؛ اما حرکت گروه کوچک یاران حسین در کربلا متوقف و پیش از رسیدن هر گونه کمک احتمالی از جانب کوفیان، همه آنان در خاک و خون غلتیدند یا به اسارت گرفته شدند (ایرا ماروین لاپیدوس، ۱۳۷۶).

همان گونه که بیان شد، بویرناس قیام و نهضت حسینی را ریشه در منازعات فرقه‌ای که از زمان معاویه شروع شده می داند و بعد مرگ معاویه آن منازعاتی که برای بازپس گیری حق خلافت بود، شعله ور گردید، قیام و نهضت امام حسین (علیه السلام) را هم یکی از همان منازعات فرقه‌ای بر می شمرد که جهت تعارض منافع رخ داده است، یعنی امام حسین (علیه السلام) و یاران ایشان جهت براندازی حکومت اموی و خلافت به عنوان حق و منفعتی شخصی قیام نموده اند (همان).

برخی دیگر از مستشرقان نیز به همین امر اشاره نموده اند: «شیعه‌های علوی عقیده داشتند که مقام خلافت و امامت را بایستی نوادگان علی، داماد پیغمبر، به دست گیرند و خلافت و امامت سه خلیفه نخستین یعنی ابوبکر، عمر و عثمان و دودمان بنی امیه را که از نوادگان پیامبر نبودند، ناحق می انگاشتند، در ادامه می گوید: پس از نخستین ناکامی قیام شیعیان که سومین امام آنها یعنی حسین (علیه السلام) فرزند علی (علیه السلام) بود در کربلا شهید شد» (گرانوفسکی و دیگران، ۱۳۵۹: ۱۸۷).

هر چند گرانوفسکی تصریح نکرده است که خلافت و امامت در بین شیعیان حقی موروثی است؛ اما از نوع بیان او همین خلافت موروثی برداشت می شود و حقی که باید به نوادگان علی (علیه السلام) برسد و این عقیده را به شیعیان نسبت می دهد و اشاره به انتصابی بودن این جایگاه از جانب خداوند، ندارد؛ لذا در ادامه و در نتیجه به ناکامی این قیام اشاره می نماید؛ زیرا به گمان خود این گونه پنداشته است که حسین (علیه السلام) به حق خود نرسیده است و لذا ناکام مانده است.

یاکوبوفسکی نیز از دیدگاه خود به عقیده شیعیان مبنی بر این که حق رهبری سیاسی

به فرزندان علی (علیه السلام) بر می‌گردد، اشاره می‌نماید (پیگولفسکا و دیگران، ۱۳۵۳) که تلویحاً به همان موروثی بودن آن اشاره می‌کند.

اما همان‌گونه که در آراء و نظرات مستشرقان آمده است، یکی از پیش‌فرض‌های آنان در رابطه با اظهار نظرهایشان درباره‌ی علل و انگیزه‌های قیام حسینی، موروثی دانستن حق خلافت است که به شیعه نسبت می‌دهند.

رینهارت دوزی مستشرق هلندی می‌نویسد: «هنگامی که معاویه از دنیا رفت و فرزندش یزید به خلافت رسید، شعله‌های جنگ و اختلاف‌ها برای خلافت بر افروخته شد و در این هنگام حسین (علیه السلام) فرزند کوچک علی (علیه السلام) برای طلب خلافت، به همراه گروه‌اندکی قیام کرد» (دوزی، ۲۰۱۲ م: ۲۴۵-۲۴۶).

همان‌گونه که در اظهارات دوزی مشهود است، او واقعه کربلا را محصول نزاعی جهت تعارض منافع یعنی رسیدن به خلافت می‌داند.

هاینس هالم نیز همین فرضیه را مطرح می‌کند و می‌گوید: «حسین (علیه السلام) بعد از مرگ معاویه در سال ۶۰ هجری قمری برای رسیدن به حق خود (خلافت) به مساعدت یاران خودش در کوفه پناه برد و با اهل خودش و برخی از یارانش از مدینه به سمت عراق عزیمت کرد که در کربلا به واسطه فرمانده اموی کوفه و گروه کوچکی از یارانش، ایشان را در کربلا متوقف کرد» (هالم، ۲۰۰۳ م: ۳۳).

هالم حق خلافت را خلافتی الهی نمی‌داند، همان‌گونه که می‌گوید بعد از قتل علی (علیه السلام) فرزند ایشان امام حسن (علیه السلام) از حق خود در خلافت چشم‌پوشی کرد و بعد می‌گوید به جهت این تصمیم، امام حسن (علیه السلام) سزاوار بود که مبلغ هنگفتی به ایشان کمک شود از بیت المال (همان)، که این قرینه بر این است که وی خلافتی برای امام حسن و امام حسین (علیه السلام) قائل است که بر مبنای منفعت طلبی و ریاست طلبی است که قابل خرید و فروش است (همان).

مؤید این نوع نگاه در آثار برخی مستشرقان دیگر نیز یافت می‌شود؛ همان‌گونه که

سرپرسی سایکس در این زمینه می‌گوید: «اگر اطراف این مسئله [قیام امام حسین (علیه السلام)] را به خوبی مطالعه کنیم هیچ وقت آن حضرت را در مطالبه حقوق خاندانی خود ملامت نخواهیم کرد. گذشته از همه وضعیت اقتصادی او هم قابل ملاحظه بوده، چه برادر بزرگش قسمت اعظم عوائد خانوادگی را (صرف) احتیاجات شخصی خود نموده و حضرت علاوه بر این که خود دارای عائله سنگین و جمعیت زیاد بود از لحاظ این که رئیس خانواده است مجبور بود از زوجات و اولاد و کسان برادرش هم کاملاً تکفل نماید» (سایکس ۱۳۸۰: ۴۷۹). که نوع نگاه وی به قیام امام حسین (علیه السلام) این بوده که امام جهت احقاق حق خود و امرار معاش و تامین نیازهای مادی خود و خانواده خود، دست به این قیام زده است.

فرانچسکو گابریلی، مستشرق ایتالیایی می‌گوید: «در واقع هنگامی که یزید در سال ۶۸۰ میلادی بر تخت سلطنت نشست، واقعه‌ای رخ داد که بازتاب گسترده‌ای در تاریخ اسلام داشت و آن مرگ مدعیان حسین بن علی در کربلا بود و حسین مانند برادرش حسن نبود که به معاویه اجازه داده بود که تمام خلافت را از او بخرد» (گابریلی، ۲۰۱۱: ۱۹۸). در کلام گابریلی کاملاً مشهود است که نوع نگاه وی نسبت به حق خلافت برای امام حسن و امام حسین (علیه السلام) را خلافت طلبی مادی و سیاسی می‌داند که قابل خرید و فروش است، نه خلافتی که از جانب خداست که در آن صورت دیگر معامله بر سر خلافت معنا پیدا نمی‌کند.

مستشرق فرانسوی، سابرینا مروین نیز می‌نویسد: «... فإن الحسين كان قد خرج من مكة لاسترجاع حقه بقتال يزيد بن معاوية...» (مروین، ۲۰۰۸: ۲۸۴). وی نیز علت و انگیزه خروج امام حسین (علیه السلام) از مکه و قیام ایشان را جهت بازپس گیری حق خود می‌داند که با قتال و جنگ با یزید بن معاویه محقق می‌شد. همان گونه که کارستن نیبور می‌گوید: «چون از تسلیم شدن در برابر حاکمان خودداری کرد و خلافت را برای خود طلب کرد» (نیبور، ۲۰۰۷: ۱۷۴).

۲. دعوت کوفیان و قیام حسینی

برخی از خاورشناسان، نامه‌های کوفیان و درخواست آنها در پی اعلام حمایت از امام حسین (علیه السلام) را دلیل و انگیزه قیام ایشان می‌دانند.

کارل بروکلمان در بیان این واقعه می‌نویسد: « معاویه در ۱۸ آوریل ۶۸۰ در گذشت و یزید پسرش که معاویه در دوران خود مردم را مجبور به بیعت با وی کرده بود جانشین او گردید. اشراف و بزرگان اسلام مانند حسین بن علی (علیه السلام) و عبدالله بن عمر و عبدالله بن زبیر از قبول این بیعت خودداری نمودند. پس از مرگ معاویه حاکم مدینه مأمور شد که از ایشان بیعت بگیرد. عبدالله بن عمر قبول کرد ولی حسین بن علی و عبدالله بن زبیر برای آنکه ناچار به قبول بیعت نشوند به مکه رفتند. در این ضمن مردم کوفه از حسین شدیداً تقاضا کردند که ریاست و حکومت آنها را بپذیرد و وی این دعوت را قبول کرد؛ ولی از عراق کمک لازم نرسید و پسر عمویش مسلم بن عقیل که برای تهیه کار به کوفه رفته بود از طرف عبیدالله بن زیاد حاکم یزید گرفتار و کشته شد» (بروکلمان، ۱۳۴۶: ۱۰۷).

همان‌طور که ذکر شد، بروکلمان، قیام امام حسین (علیه السلام) را در پی دعوت شدید مردم کوفه از امام حسین (علیه السلام) بیان می‌کند.

همچنین سرجان ملکم نیز می‌گوید: «از صدر اسلام، مسلمین به دو فرقه شدند، و این اختلاف به سبب وعده‌های فریب آمیز که به حسین بن علی داده، او را به هوای خلافت طلبیدند و در کربلا به خواری تمام کشتند» (ملکم، ۱۳۷۹: ۳۴۰).

وی دعوت مردم کوفه از امام حسین (علیه السلام) را حاوی وعده‌های فریب آمیزی در پی تحریک ایشان نسبت به کسب خلافت می‌داند که امام (علیه السلام) بدین جهت راهی کوفه شدند و در کربلا به شهادت رسیدند که سرجان ملکم این امر را به صورت علت اصلی بیان نموده است و به نوعی به حس خلافت طلبی امام حسین (علیه السلام) نیز اشاره می‌کند.

ایلیا پاولوویچ پتروشفسکی نیز می‌نویسد: «بعد از مرگ معاویه و موجب ایجاد نشاط در بین مخالفین خلفای اموی گردید، لذا بخشی از ساکنین کوفه نمایندگان خود را به مکه

فرستادند و امام حسین (علیه السلام) را دعوت کردند که به کوفه بیاید و انقلاب را علیه یزید بن معاویه رهبری کند». (گرانوفسکی و دیگران، ۱۳۵۹: ۱۸۴).

مونتغمری وات در دایره المعارف آمریکانا ذیل مدخل حسن و حسین (علیه السلام) نیز این طور می‌گوید: «امام حسین (علیه السلام) هنگام درگذشت معاویه، از بیعت با یزید بن معاویه امتناع کرد و از مدینه به مکه گریخت. هنگامی که هواداران پدر حسین (علیه السلام) در کوفه، از او برای ادعای خلافت دعوت کردند، او از مکه به سوی کوفه حرکت کرد» (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۴: ۲۰۹).

همان گونه که بسیاری از مستشرقین ریشه‌ی این قیام را از زمان امام علی (علیه السلام) به دلیل اختلافی که بین خلفای اموی با ایشان بود بیان می‌کنند و قبل از بیان واقعه کربلا، به تحلیل زمان حضرت علی (علیه السلام) و معاویه پرداخته و تأثیرات آن در زمان امام حسن (علیه السلام) و بعد در پی وقایع قبلی، هریک از مستشرقان انگیزه و هدفی را برای این قیام بیان می‌کنند که برخی به عنوان علت تامه بیان می‌کنند و برخی دیگر به عنوان علت ناقصه.

دیگر مستشرقی که انگیزه و علت قیام امام حسین (علیه السلام) را مربوط به نامه‌ها و دعوت کوفیان بیان می‌کند، مستشرق فرانسوی، یان ریشار است که در این زمینه می‌نویسد: «بعد از این که امام حسین (علیه السلام) از قبول بیعت یزید، سر باز زد و به مکه رفت، در آنجا دعوت نامه اهالی کوفه به ایشان رسید که از ایشان خواسته بودند رهبری قیام را قبول کنند...» (ریشار، ۱۹۹۶م: ۵۲). و اما بعد از قبول این دعوت از سوی کوفیان، حضرت به سمت کوفه رفتند که در بین راه با لشکریان یزید مواجه شدند و به شهادت رسیدند.

سرپرسی سایکس نیز می‌نویسد: «خبر مرگ معاویه که انتشار یافت همان طور که این سلطان زرنگ و با هوش خبر داده بود، حس محبت و هواخواهی اهل عراق نسبت به حسین بن علی که آن وقت رئیس خاندان بود به هیجان آمده نامه‌هایی نزد وی فرستادند مبنی بر این که اگر او به سمت کوفه حرکت کند از طرف اهالی همه قسم با او همراهی خواهد شد. وی با مطالعات زیادش در این موضوع به اشتباه افتاده و بیانات غدر آمیز مردم کوفه را حمل به حقیقت نمود...» (سایکس، ۱۳۸۰: ۴۷۹).

نوع تبیین سایکس از جوانب قیام امام حسین (علیه السلام) حاکی از این است که نامه‌های کوفیان و دعوت آنان را امری می‌دانند که براساس هیجان احساسات آنان رخ داده است و عملاً امری اشتباه بوده است و در این میان، امام معصوم نیز دچار اشتباه شده است و دعوت کوفیان و نوع بیان فریب انگیز آنان منجر به قیام امام حسین (علیه السلام) شده است که از هر دو طرف یعنی چه از جانب کوفیان که امری برخاسته از هیجان احساسات بوده، نه عقل و منطق و چه از طرف امام حسین (علیه السلام) که حضرت گرفتار سخنان فریب انگیز کوفیان شده و تصمیمی اشتباه گرفته است، امری اشتباه بوده است که در این صورت، قیام امام حسین (علیه السلام) زیر سؤال می‌رود.

همچنین فرهاد دفتری می‌نویسد: «به محض فوت معاویه و به دست گرفتن خلافت پسرش یزید، رهبران شیعیان کوفه بار دیگر حرکت کردند و به حسین نامه نوشتند و از او در برابر امویان حمایت کردند.» [حسین (علیه السلام)] چون از بیعت با یزید امتناع کرد، به این ندها پاسخ داد و به سوی کوفه حرکت کرد» (دفتری، ۲۰۱۷: ۵۷).

۳. انتقام و خون خواهی مسلم بن عقیل

در جریان نهضت امام حسین (علیه السلام) مسلم بن عقیل نقش کلیدی و مهمی داشت؛ زیرا وی معتمدترین شخص در نزد امام حسین (علیه السلام) بود که برای این امر مهم انتخاب شده بود و حتی «وقتی خبر شهادت ایشان به امام رسید، موجب تأثر زیاد امام و یارانشان گردید به گونه‌ای که آن محل از گریه و زاری آنان به لرزه افتاد و اشک‌ها چون سیل، روان شدند» (قرشی، ۱۳۸۰: ۸۱).

اما برخی خاورشناسان نیز به پافشاری خویشان مسلم بن عقیل و متقاعد کردن امام حسین (علیه السلام) نسبت به خون خواهی مسلم بن عقیل توجه نموده‌اند و به گونه‌ای ادامه قیام امام حسین (علیه السلام) را به این امر نسبت داده‌اند.

نورمن هالیستر می‌نویسد: «خبر شهادت مسلم به امام حسین (علیه السلام) رسید، ایشان با

خویشان خود به قادسیه رسیده بودند و امام هنوز فرصت داشت که بازگردد؛ ولی برادران مسلم بدین کار راضی نشدند؛ زیرا دعوی خون خواهی برادر داشتند» (هالیستر، ۱۳۷۳: ۷۰).

همچنین خانم وچیا والیری در دایره المعارف اسلام ذیل مدخل حسین بن علی (علیه السلام) می‌نویسد: «در ناحیه ثعلبیه بود که وی برای اولین بار، خبر قتل مسلم و هانی بن عروه در کوفه را از طریق چند مسافر شنید. او می‌خواست بازگردد اما پسران عقیل که مصمم بودند انتقام برادرشان را بگیرند یا به سرنوشت او دچار شوند نظر او را تغییر دادند» (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۵: ۱۵۴).

اما متأسفانه این نوع نگاه در برخی منابع تاریخی اهل سنت همچون مروج الذهب آمده است، به گونه‌ای که دستاویزی برای برخی خاورشناسان شده است تا دچار اشتباه شوند (مسعودی، ۱۴۰۹ ق).

نقد و تحلیل

۱. دیدگاه اول

دیدگاه مستشرقان در خصوص انگیزه قیام امام حسین (علیه السلام) را می‌توان مبتنی بر چند پیش‌فرض نادرست دانست:

• تقلیل‌گرایی: این دیدگاه، انگیزه‌های پیچیده و متعدد قیام امام حسین (علیه السلام) را به یک امر واحد، یعنی کسب قدرت و ریاست، تقلیل می‌دهد. این در حالی است که شواهد متعددی نشان می‌دهد که امام حسین (علیه السلام) اهدافی فراتر از این را دنبال می‌کردند.

• نادیده‌گیری منابع معتبر: این دیدگاه با اتکا به منابع غیراسلامی و بدون توجه به منابع معتبر اسلامی، به تفسیر قیام امام حسین (علیه السلام) می‌پردازد. در حالی که منابع اسلامی،

اعم از شیعه و سنی، انگیزه‌های متعددی برای قیام امام حسین (علیه السلام) ذکر می‌کنند که هیچکدام به دنبال کسب قدرت و ریاست نیست.

• تناقض با سیره و رفتار امام: سیره و رفتار امام حسین (علیه السلام) در طول قیام، نشان‌دهنده عدم تمایل ایشان به قدرت و ریاست بود. به عنوان مثال، ایشان می‌توانستند با یزید بیعت کنند و جان خود را نجات دهند، اما حاضر به این کار نشدند.

• عدم توجه به زمینه تاریخی: این دیدگاه بدون توجه به زمینه تاریخی قیام امام حسین (علیه السلام) و شرایط جامعه اسلامی در آن زمان، به تحلیل این واقعه می‌پردازد. در حالی که بررسی شرایط جامعه اسلامی در آن زمان، نشان می‌دهد که قیام امام حسین (علیه السلام) یک ضرورت تاریخی بوده است.

همچنین می‌توان گفت که مستشرقان در مواجهه با منابع دینی و تاریخی، مبانی انسان‌شناسانه خود را لحاظ می‌کنند در صورتی که برای نقد و بررسی و تبیین منابع هر دینی باید با مبانی همان دین به آن منابع نگریست و آنها را نقد و بررسی نمود؛ علاوه بر این مطلب نیز نگاه صرفاً تاریخی که مستشرقان داشته‌اند و عدم توجه و لحاظ مبانی کلامی شیعه در این زمینه نیز مزید بر علت شده است.

مطلب دیگری که نیز قابل تأمل است، عدم دسترسی مستشرقان اولیه به منابع شیعی و این که بیشتر منابع تاریخی و تاریخ‌نگاری توسط نویسندگان اهل سنت است که برخی با غرض ورزی دست به تحریف تاریخ زده‌اند. لذا این دو دلیل جزو مهم‌ترین عواملی است که سبب شده است مستشرقان در مواجهه به منابع تاریخی، راه را به اشتباه بینمایند.

البته این مطلب را می‌توان در توجیه خطای مستشرقانی دانست که با رویکردی منصفانه به مطالعات اسلامی روی آورده‌اند، نه مستشرقانی که با اغراض استعماری و... به مطالعات اسلامی پرداخته‌اند و در پی تضعیف و تخریب منابع دینی شیعه و اسلامی‌اند.

اما آنچه در مقام پاسخ و نقد نسبت به این نوع نگرش نسبت به قیام امام حسین (علیه السلام) می‌توان بیان نمود، این است که امام حسین (علیه السلام) برای رسیدن به خلافت قیام نکرد و

منحصر نمودن نهضت حسینی جهت رسیدن به خلافت سیاسی، علاوه بر این که موجب پایین آمدن ارزش های والای این قیام است، بلکه مخالف منابع تاریخی و بیانات امام حسین (علیه السلام) نیز هست.

البته این نکته را باید مدنظر قرار داد که « نه این که تلاش برای رسیدن به خلافت یا قدرت و رسیدن به حکومت اسلامی و برقراری عدالت در میان مردم، تلاشی غیر دینی باشد یا این که امام، مسئول این کار نباشد، بلکه این تلاش نه تنها شرعی و دینی که یک واجب الهی است و امام حسین و پیروان ایشان، وظیفه دارند در این راه حرکت کرده و برای برپایی حکومت الهی و عادلانه تلاش نمایند و امام حسین زمانی که شرایط آن فراهم باشد، حتماً مسئول این کار هست و این مسأله ای روشن بوده و جای بحث و شک ندارد... اما با وجود این، هدف حرکت و قیام، این نبود چون ایشان با توجه به شناختی که از شرایط سیاسی و اجتماعی امت داشت، می دانست که به این هدف (رسیدن به قدرت) دست نخواهد یافت و این نتیجه برای ایشان روشن و بدیهی بود» (حکیم، ۱۳۹۳: ۲۵).

اما این فرضیه نیز مخالف با منابع کلامی شیعی هست چون در منابع کلامی شیعه، یکی از صفات و شرایط امامت، وجوب عصمت امام است از خطا و قبیح و هرآنچه که مخل به واجبات است (طوسی، ۱۴۰۶ ق).

لذا اگر بگوییم امام حسین (علیه السلام) جهت کسب خلافت و منصب سیاسی قیام نمود و دنبال منافع شخصی بوده است، مخالف با عصمت امام است؛ زیرا این امر جزو قبیح است و امر قبیح و خطا، از معصوم صادر نمی شود؛ بنابراین مخالف با عصمت که از شرایط امامت است، می باشد.

از طرفی، نیز برخی مستشرقان، بانگاهی منصفانه و حق طلبانه به این واقعه نگریسته و تحلیلی منصفانه ارائه نموده اند.

اما دکتر کریس هیور (Chris hewer) اسلام شناس مسیحی با نگاهی منصفانه و با

استناد به منابع شیعی به انگیزه و هدف قیام امام حسین (علیه السلام) پرداخته و با استناد به سخن امام حسین (علیه السلام)، قیام حضرت را قیامی جهت مبارزه با ظلم و اطاعت فرمان الهی بیان می‌دارد (Hewer, 2022).

موریس دوکبری نیز می‌گوید: «شیعیان و پیروان امام حسین (علیه السلام) می‌دانند که نباید استعمار و استثمار را قبول کنند؛ زیرا شعار آقای آنان امام حسین (علیه السلام) تن ندادن به ظلم بود؛ زیرا حسین (علیه السلام) برای حفظ شرف و ناموس مردم و بزرگی مقام و مرتبه اسلام، از جان و مال و فرزند گذشت و وزیر بار استعمار و ماجراجویی یزید نرفت» (ماربین و همکاران، ۱۳۳۶: ۲۰-۲۱).

همچنین وی قیام امام حسین (علیه السلام) را نه تنها منفعت طلبی شخصی بیان ننموده است بلکه آن را در راستای ترقی مذهبی و سیاسی دانسته و این حرکت را موجب استقلال می‌داند، لذا وی می‌گوید که اگر مذهب در تمام جوامع نادیده گرفته شود، استقلال و ترقی سیاسی و اصلاح اخلاق و تعلیمات بین المللی معنایی نخواهد داشت و حاصل نمی‌شود (همان، ۱۳۳۶: ۲۳).

همچنین هانس کونگ می‌نویسد: «در واقع وقایع مربوط به مصایب این شهید نقش مهمی در حوزه‌ی شیعه دارد. شیعه به جای حکومت خاندانی و موروثی خلفای اموی، تنها جانشینی امامان (رهبران برتر معنوی) را می‌پذیرد، که آخرین آنان غایب است و روزی باز خواهد گشت» (کونگ، ۱۳۸۷: ۴۰۱-۴۰۲).

لذا حائز اهمیت است که بیان شود، هدف و انگیزه‌ی قیام امام حسین (علیه السلام) برای کسب تاج و تخت نبود؛ بلکه «همان طوری که ایشان در راه کربلا در منزل صفاح با فرزدق سخن گفت و هدف نهایی خود را بلند کردن نام خدا معرفی کرده و فرمودند: «وانا اولی من قام بنصرة دین» و من با کفایت ترین فرد برای یاری دین خدا هستم؛ «و اعزاز شرعه» و این که شریعت او را عزیز کنم؛ «والجهاد فی سبيله» و در راه خدا جهاد کنم؛ «لتکون کلمة الله هی العليا» و تا نام خدا بلند (و پرآوازه) باشد؛ لذا این مطلب امام حسین (علیه السلام) که اساسی ترین مبنای قیام عاشورا را بیان می‌کند مبتنی بر آیه قرآن است که می‌فرماید:

و کلمة الله هی العلیا (توبه، ۴۰)؛ «و تنها گفتار (و برنامه‌ی) خدا والا است» که مقصود از «کلمه» در آیه می‌تواند برنامه، مکتب، هدف، گفتار و سنت و اراده الهی باشد» (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۳۳).

دیدگاه دوم

این نوع نگرش را متأسفانه در بین برخی از علمای اهل سنت نیز می‌بینیم؛ همان‌گونه که قاضی ابوبکر بن عربی اندلسی مالکی می‌گوید: «... اگر حسین (علیه السلام)، مشغول زندگی خود می‌شد و خانه و ملک و دام خود را گسترش می‌داد و اگر به درخواست قیام مردم توجه نمی‌کرد و به هشدار رسول خدا ﷺ عمل می‌کرد... چگونه او می‌تواند به کمک ابوباش کوفه، به جنگ یزید برود در حالی که بزرگان صحابه او را از این کار نهی کرده بودند» (ابن عربی، ۱۴۱۲ق: ۲۳۲).

اما نقاط ضعف این دیدگاه عبارتند از:

- تک‌بعدی بودن: این دیدگاه، انگیزه‌های قیام را به یک عامل تقلیل می‌دهد، در حالی که قیام امام حسین (علیه السلام) ابعاد و انگیزه‌های متعددی داشت.
- نادیده گرفتن اصول و آرمان‌های امام حسین (علیه السلام): این دیدگاه، به اصول و آرمان‌های امام حسین (علیه السلام)، مانند امر به معروف و نهی از منکر، اصلاح جامعه اسلامی، حفظ دین اسلام و مبارزه با ظلم و ستم، توجهی نمی‌کند.
- اغراق در نقش کوفیان: نقش کوفیان در دعوت امام حسین (علیه السلام) قابل انکار نیست، اما این دعوت تنها انگیزه‌ی قیام نبود.
- عدم توجه به تحولات سیاسی: این دیدگاه، تحولات سیاسی بعد از مرگ معاویه و خطرات حکومت یزید برای اسلام را نادیده می‌گیرد.

پاسخ تحلیلی

اما قیام امام حسین (علیه السلام) یک حرکت چند وجهی بود که از انگیزه‌های مختلفی سرچشمه می‌گرفت:

- اصول و آرمان‌های امام حسین (علیه السلام): امام حسین (علیه السلام) به عنوان امام معصوم، وظیفه خود می‌دانستند که در برابر ظلم و ستم یزید و امویان قیام و از اسلام ناب محمدی دفاع کنند.

- بیعت با یزید: امام حسین (علیه السلام) بیعت با یزید را به هیچ وجه نمی‌پذیرفتند؛ زیرا یزید فردی فاسق و بی‌دین بود.

- دعوت مردم کوفه: نامه‌های مردم کوفه و دعوت آنها از امام حسین (علیه السلام) برای رهبری و قیام علیه یزید، به عنوان یک عامل انگیزشی عمل کرد.

- امر به معروف و نهی از منکر: امام حسین (علیه السلام) قیام خود را به عنوان تلاش برای احیای امر به معروف و نهی از منکر و اصلاح جامعه اسلامی می‌دانستند.

- حفظ دین اسلام: امام حسین (علیه السلام) در خطر بودن دین اسلام را در حکومت یزید می‌دیدند و قیام خودشان را به عنوان تلاشی برای حفظ دین می‌دانستند.

همچنین می‌توان گفت: پاسخ و اجابت امام حسین (علیه السلام) به دعوت آنان به جهت ادای تکلیف شرعی و اتمام حجت برای کوفیان بوده است، همان گونه که امام حسین (علیه السلام) در منزلگاه بیضه در خطاب به یاران خود و سپاهیان حر، این گونه فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ؛ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَجِلًّا لِحُرْمِ اللَّهِ، نَاكِثًا لِعَهْدِ اللَّهِ، مُخَالِفًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ فَلَمْ يُغَيِّرْ عَلَيْهِ بِفِعْلٍ، وَلَا قَوْلٍ، كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَدْخِلَهُ مَدْخَلَهُ» (امین، ۱۴۰۳ ق: ۴۴۶)؛ هان ای مردم! این گروه (بنی امیه) به طاعت شیطان پایبند شده و از پیروی خداوند سرپیچی کرده‌اند، فساد را آشکار ساخته و حدود الهی را تعطیل کرده‌اند. آنان بیت المال را به انحصار خویش درآورده، حرام

خدا را حلال و حلال خدا را حرام شمرده‌اند و من (که فرزند رسول خدایم) به قیام برای تغییر این اوضاع، از همه کس سزاوارترم.

قَدْ أَتْتَنِي كُتُبُكُمْ، وَقَدِمْتُ عَلَى رُسُلِكُمْ بِيَعْتِكُمْ...؛ نامه‌های شما به دستم رسید و فرستادگانتان - با خبر بیعت شما - به نزد آمدند (همان: ۵۹۶).

لذا وقتی امام حسین (علیه السلام) شرایط جامعه را می‌بینند که حاکمی جائر بر مسند امور است و از طرفی مردم کوفه نیز امام را دعوت به قیام علیه ظلم می‌کنند و عهد و پیمان با ایشان می‌بندند که تا لحظات آخر در کنار حضرت باشند، امام در اینجا وظیفه اش ایستادگی در برابر ظلم است، اما اگر عامل اساسی نهضت امام حسین (علیه السلام)، دعوت کوفیان به تنهایی می‌بود، باید با منتفی شدن زمینه قیام در کوفه، از قیام منصرف می‌شدند و راه دیگری در پیش می‌گرفتند.

لذا نمی‌توان گفت که دعوت کوفیان، نقش اساسی در وقوع قیام داشته است؛ بلکه امام جهت اصلاح امت اسلامی از انحراف و ایستادگی در مقابل فساد دستگاه حکومتی و... قیام نموده‌اند.

اما سخن برخی مستشرقان و مورخان اهل سنت که مهم‌ترین علل و انگیزه قیام امام حسین (علیه السلام) را دعوت کوفیان دانسته و گفته‌اند که اعتماد به دعوت کوفیان منجر به اشتباه محاسباتی امام حسین (علیه السلام) و گرفتاری ایشان شده است، ادعایی بی‌اساس و دارای اشکالات فراوان است. هر چند که اگر نهضت حسینی و مخالفت با یزید، جهت پاسخ به دعوت مردم کوفه بوده، باید زمانی که دعوت آنها به اطلاع امام می‌رسد، امام حسین (علیه السلام) قیام خود را آغاز و مخالفت خود را ابراز می‌نمودند؛ در صورتی که مخالفت امام از بیعت و اعلام آن، یعنی خروج از مدینه به سمت مکه که در ۲۸ رجب بوده است و رسیدن اولین نامه از کوفیان در تاریخ ۱۰ رمضان، حدوداً چهل روز بین آن فاصله است و نامه مسلم بن عقیل به امام و اعلام وضعیت عراق و آمادگی کوفه جهت قیام علیه یزید و خروج امام از مکه که در ۸ ذی الحجه بوده است (مفید، ۱۳۷۶)، حدود ۱۳۰ روز فاصله داشته است از خروج امام از مدینه، که این فاصله ایجاد شده، موجب

باطل شدن فرضیه مذکور می‌گردد از جهت تاریخی.

دیدگاه سوم

نقد‌ها و پاسخ‌های پیشین نیز درباره‌ی این دیدگاه وارد است؛ اما به‌طور کلی عدم دسترسی کامل به منابع اسلامی خصوصاً منابع شیعی را می‌توان یکی از عوامل به انحراف رفتن خاورشناسان در دستیابی و رسیدن به تحلیل درست دانست و همچنین وجود مطالبی مخالف با منابع شیعی و مخالف واقع در منابع تاریخی اهل سنت نیز علت دیگر این امر است که ظهور این دو نکته در این مصداق تاریخی و نقل قول مستشرق کاملاً مشهود است؛ زیرا نقل واقعه تاریخی از برخی از منابع اهل سنت و هم‌آوایی با آنان و گزیده‌گویی از منابع تاریخی با پیش‌فرض مبانی آنها موجب گردیده است که تصویری ایجاد شود که قیام امام حسین (علیه السلام) جهت خونخواهی مسلم بن عقیل ادامه پیدا کرده است، در صورتی که نه تنها در تمام منابع سنی بدین صورت بیان نشده، بلکه در منابع شیعی نیز مخالف این مطلب است و حتی در بیانات امام حسین (علیه السلام) که در مواقع مختلف بیان نموده‌اند، اشاره‌ای به این مطلب نشده است در صورتی که در بیانات بعد از شهادت مسلم بن عقیل باید اشاره‌ای به این هدف و انگیزه می‌شد.

از طرفی دیگر مبانی قیام امام حسین (علیه السلام) از جمله اعتلای کلمة الله و... که امام حسین (علیه السلام) بیان نموده‌اند حاوی خونخواهی مسلم بن عقیل نبوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹).

اما همان‌گونه که در مطالب پیشین بیان شد، اینچنین شبهات و مطالب مستشرقان مخالف با مبانی کلامی شیعه هستند و از طرفی نقش برادری و احساسات خانوادگی را در تصمیم امام حسین (علیه السلام) برای ادامه مسیر به سمت کوفه، اغراق آمیز نشان دادن و نقش اصلی امام حسین (علیه السلام) در قیام را نادیده گرفتن و تصمیم ایشان را به فشار و خواست برادری مسلم بن عقیل نسبت دادن امری نادرست است.

نتایج تحقیق

قیام و نهضت حسینی به عنوان یکی از رخداد های مهم و تأثیرگذار تاریخ اسلام و شیعه و الهام بخش بسیار از جریان های مهم تاریخی بوده است و موجب جلب توجه بسیاری از اسلام پژوهان غربی گردیده است. پژوهش حاضر نیز که به منظور بررسی و تبیین آراء مستشرقان درباره علل، اهداف و انگیزه های نهضت حسینی صورت گرفته است، با بررسی آراء و نظرات مستشرقان در زمینه علل، اهداف و انگیزه های نهضت حسینی، سه محور را در بین آنان یافته است:

۱) سلطنت و ریاست طلبی سیاسی

۲) دعوت کوفیان و قیام حسینی

۳) انتقام و خون خواهی مسلم بن عقیل

لذا با تبیین و بررسی دیدگاه های مستشرقان در این زمینه، علل چنین برداشت های نادرست مستشرقان از منابع اسلامی را می توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. تقلیل گرایی و تک بعدی دانستن قیام

۲. غفلت و نادیده گیری منابع معتبر

۳. عدم توجه به زمینه تاریخی قیام

۴. تناقض با سیره و رفتار امام.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- آخوندزاده، محمدرضا. (۱۳۹۸). «بررسی دیدگاه‌های مستشرقان در رابطه با قیام عاشورا». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه ادیان و مذاهب قم.
- آ.م.د. حاتم کریم یعقوبی، سیف‌الدین مهندس کاظم جواد. (۲۰۱۷م). «ثورة الإمام الحسين (عليه السلام) في منظور نخبة من المستشرقين». بیروت. مجله دراسات استشرقیه. صص: ۴۲-۱۳.
- ابن عربی، ابی بکر. (۱۴۱۲ق). العواصم من القواصم فی تحقیق مواقف الصحابة بعد وفات النبی ﷺ. تحقیق و تعلیق: محب‌الدین الخطیب. قاهره: المكتبة السلفية.
- امین، محسن. (۱۴۰۳ق). أعيان الشيعة. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- ایراماروین، لاپیدوس. (۱۳۷۶). تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هجدهم. ترجمه محمود رمضان زاده. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی. (ترجمه بخش ۱ و ۲ a History of Islam societies).
- بایرناس، جان. (۱۳۵۴). تاریخ جامع ادیان. ترجمه: علی اصغر حکمت. تهران: پیروز (چاپخانه).
- بروکلیمان، کارل. (۱۳۴۶). تاریخ ملل و دول اسلامی. ترجمه هادی جزایری. تهران: نشر کتاب.
- بطروشفسکی، ایلیا باولوویچ. (۲۰۰۵م). الاسلام فی ایران: منذ الهجره حتى نهاية القرن التاسع الهجرى. ترجمه و تقدیم و تعلیق: السباعی محمد السباعی. القاهرة: منتدى سور الأریکیه.
- بورلو، ژوزف. (۱۳۸۶). تمدن اسلامی. ترجمه: اسدالله علوی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- پیگولفسکا، نینا ویکتوروونا، پطروشفسکی، ایلیا باولوویچ، بلنیتسکی، آکساندر مارکوویچ، یاکوبوفسکی، آکساندر یوریویچ، و استریوا، لیودمیلا ولادیمیروونا. (۱۳۵۳). تاریخ ایران (از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی). ترجمه: کریم کشاورز. تهران: پیام.
- تقی‌زاده داوری، محمود. (۱۳۸۵). تصویر امامان شیعه در دایرة المعارف اسلام (ترجمه و نقد). قم: شیعه‌شناسی.
- تقی‌زاده داوری، محمود؛ رضوانی، محسن. (۱۳۸۴). تصویر شیعه در دایرة المعارف امریکانا (ترجمه و نقد مقالات شیعی دایرة المعارف امریکانا). تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر. شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- جمعی از ایران‌شناسان اروپا. (۱۳۳۹). تاریخ تمدن ایران. ترجمه جواد محیی. تهران: ناشر گوتنبرگ.
- جمعی از خاورشناسان فرانسوی. (۱۳۴۷). تمدن ایرانی. ترجمه عیسی بهنام. تهران: نشر کتاب.
- حسینی، غلام احیا. (۱۳۸۸). «عاشورا پژوهی در غرب». تاریخ اسلام. دوره ۱۰. شماره ۱. مسلسل ۳۷. صص: ۸۷-۱۲۷.
- حکیم، محمدباقر. (۱۳۹۳). بررسی و تحلیل قیام امام حسین (عليه السلام). مترجم: حجت‌الله فسنقری و ام‌البنین قزلسفلو. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی. شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- دفتری، فرهاد. (۲۰۱۷). تاریخ الاسلام الشیعی. مترجم: سیف‌الدین قصیر. بیروت: دار الساقی.
- دوزی، رینهارت. (۲۰۱۲). ملوک الطوائف و نظرات فی تاریخ الاسلام. ترجمه: کامل میلانی. قاهره: موسسه هندایو للتعلیم و الثقافه.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۳). قرآن و امام حسین (عليه السلام)، امام حسین (عليه السلام) و قرآن. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- ریاحی مهر، باقر. (۱۴۰۰). تحلیل انتقادی امامت پژوهی خاورشناسان معاصر. قم: نشر سپهر حکمت.
- ریشار، یان. (۱۹۹۶). الإسلام الشیعی (عقائد و ایدیولوجیات). ترجمه: حافظ الجمالی. بیروت: دار عطیة.
- سابرینا مروین. (۲۰۰۸م). حركة الإصلاح الشیعی. ترجمه: هیثم الامین. بیروت: دارالنهار.
- سایکس، سرپرسی مولزورث. (۱۳۸۰). تاریخ ایران. ترجمه: محمدتقی فخرداعی گیلانی. تهران: افسون.

- شیخ الاسلامی، سیدمحسن؛ رفیعی، امیر تیمور؛ قریشی کرین، سید حسن. (۱۳۹۹). «بررسی سیاسی نهضت عاشورا از دیدگاه مستشرقین آلمان و انگلیس». *تاریخ اسلام*. دوره ۸. شماره ۱۶. صص: ۷۷-۹۸.
- طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی). (۱۴۰۶ق-۱۹۸۶). *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*. بیروت: دارالأضواء.
- علیشاهی، علی؛ علیشاهی، امین. (۱۳۹۸). «امام حسین (ع) و عاشورا پژوهی مستشرقین فرانسوی». *پژوهشنامه معارف حسینی*. دوره ۴. شماره ۱۶. صص: ۸۹-۱۰۶.
- قرشی، باقر شریف. (۱۳۸۰). *زندگانی حضرت امام حسین بن علی (علیه السلام) (بررسی و تحلیل)*. ترجمه: سید حسین محفوظی. قم: بنیاد معارف اسلامی.
- کونگ، هانس. (۱۳۸۷). *ساحت‌های معنوی ادیان جهان*. ترجمه حسن قنبری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- گابریلی، فرانچسکو. (۲۰۱۱). *محمد و الفتوحات الإسلامية*. ترجمه: عبد الجبار ناجی، فرجینا لولنغ و روزامند لینل. بغداد: المركز الأكاديمي للأبحاث.
- گرانوفسکی، ادوین آرویدوویچ، پتر وشفسکی، ایلیا پاولوویچ، داندامایف، محمد، کاشلنکو، گنادی آندری یویچ، ایوانوف، میخائیل سرگی یویچ، و بلوی، ل. ک. (۱۳۵۹). *تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز*. ترجمه: کیخسرو کشاورز. تهران: پویش.
- لالانی، آرژینا. (۱۳۸۱). *نخستین اندیشه‌های شیعی*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: نشر فرزاد روز.
- ماربین و همکاران. (۱۳۳۶). *قیام امام حسین (علیه السلام) و یارانش از نظر نویسندگان خارجی*. ترجمه: ناصر دهقان. اصفهان: کتابفروشی شهریار.
- مسعودی، علی بن حسین. (۴۰۹ق). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. محقق: یوسف اسعد داغر. قم: مؤسسه دارالهجرة.
- مطهری، مرتضی. (بی تا). *حماسه حسینی*. تهران: صدرا.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۳۷۶). *الارشاد*. ترجمه محمد باقر بهبودی و محمد باقر ساعدی خراسانی. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵). *اهداف قیام حسینی*. تهیه و تنظیم: ابوالقاسم علیان نژادی. قم: امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
- ملکم، جان. (۱۳۷۹). *تاریخ کامل ایران*. ترجمه: اسماعیل حیرت. تهران: افسون.
- نینبور، کارستن. (۲۰۰۷). *رحلة إلى شبه الجزيرة العربية وإلى بلاد أخرى مجاورة لها*. ترجمه عبیر المنذر. بیروت: مؤسسه الانتشار العربی.
- هالم، هاینس. (۲۰۰۳). *الغنوصية في الإسلام*. ترجمه راند الباش و د. سالمه صالح. کلن - آلمان: الجمل.
- هالیستر، جان نورمن. (۱۳۷۳). *تشیع در هند*. ترجمه: آذمیدخت مشایخ فریدنی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

منابع انگلیسی

- Tabari, M. ibn J. (1990). *The History of al-Tabari*: Vol. 19, The Caliphate of Yazid bn Muawiya. Translated by L.K.A. Howard. Albany, NY: State University of New York Press.
- Esposito, J. L. (1995). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 2: Faqi-Leba. New York, NY: Oxford University Press.

منابع اینترنتی

- Hewer, Chris. (2022, August). To place all one's trust in God. <https://chrishewer.org/hussain-and-justice-study> . (11/10/1401)

چکیده های انگلیسی

English Abstracts

Critical Analysis of Orientalists' Opinions about the Causes and Motivations of the Hosseini (as) Movement

Ali Abbas Nia ¹

Received: April 24 , 2023

Accepted: July 29 , 2023

Abstract

The personality of Imam Hossein (as), his movement and uprising are among the topics that Muslim scholars, as well as Orientalists and Western Islamologists, have paid attention to and presented various analyses. One of the fields that has received a lot of attention and various opinions and analyzes have been presented around it is the discussion of the causes and motivations of the Hosseini (as) movement, and different opinions have been presented by Muslim and non-Muslim thinkers in this regard. The purpose of this article is to introduce, recognize and criticize the opinions of Orientalists regarding the causes and motivations of the uprising of Imam Hossein (as) and the Hosseini movement (as) and aims to answer the question that according to the various analyzes of non-Muslim scholars in this field, to what extent do these analyzes agree with the Shi'a view? Therefore, this article, using a descriptive-analytical method, tries to express what image the most important Orientalists who have commented in this field have presented to their readers about the causes and motivations of the uprising of Imam Hossein (as) and the Hossein (as) movement. The findings obtained from this research indicate that the Orientalists have stated three goals and motivations for the uprising of Imam Hossein (as): A. Monarchy and presidential ambitions. B. Invitation of the Kufians. C. Revenge and bloodlust of Muslim ibn Aqeel. In some cases, the results obtained from the studies of Orientalists are different from what exists in reality and the philosophy expressed by the Imam Hossein (as) himself; and in fact, they have not been able to present a correct picture of the causes and motivations of Imam Hossain's (as) uprising, both according to the reality of the matter and according to the Shiite point of view.

Keywords: Imam Hossein (as), Hosseini (as) Movement, Halam, Brockelmann, Boyer-Nass, Masse, Sykes.

1. 4th level student of Qom seminary and Ph.D. student in Qur'ān and Orientalism, Al-Mustafa International University of Qom, Iran: mshiite@gmail.com

The Approach of Ḥaḍrat Seyyed al-Shuhadá (as) to the Phenomenon of Death with an Emphasis on the Poems of Oman Samani and Its Effect on Behavioral Balance

Mohammad Shirvani ¹

Received: December 11 , 2023

Accepted: January 08 , 2023

Abstract

In 'Āshūrā and Karbalá, which is an important time in the history of mankind, Ḥaḍrat Seyyed al-Shuhadá (as) presented a reading of death and calamity and the world not only in expression but also with action and feeling, which can be useful in the balanced lifestyle of human being in general, regardless of any nationality and religion. Paying attention and following the example of the mystic and wise discourse of Imam Hossein (as) on the phenomenon and event of freedom from physical identity (death) will lead the human feeling from facing fear and anxiety towards death to enthusiastic and accepting judgment. Since human resilience and tolerance depends on the way of human perceptions in the field of facing necessary events such as death, a wise story of the events can be responsible for a happy encounter. In the book *Ganjīneh Asrār*, Oman Samani has been able to portray this importance beautifully with the tools of art and the language of poetry. In this article, with a descriptive and analytical method as well as library tools, the balanced vision of Ḥaḍrat Seyyed al-Shuhadá (as) will be analyzed with regard to his long statements, especially in the event of Karbalá, with an emphasis on the verses of the author of the book *Ganjīneh Asrār*. Among the findings of this research will be the empowerment of human's eager encounter with the phenomenon of death, by highlighting the mystical approach, the approach that Ḥaḍrat Seyyed al-Shuhadá (as) achieved with the arrangement of his vision.

Keywords: Imam Hossein (as), Lifestyle, *Ganjīneh Asrār* and Samani Oman, Death, Mystical Reading.

1. PhD student in Islamic Philosophy, University of Qom, Qom, Iran: mohammad18860@yahoo.com

Analysis of Imam Ali's (as) Peaceful Approach in Wars

Isa MollaShahi Zare ¹

Received: July 05 , 2023

Accepted: November 16 , 2023

Abstract

One of the most important demands of Islam for humanity is to live a peaceful life and reject violence and bloodshed. Imam Ali (as) as the most important Islamic personality, considering the role he had in the wars of the time of the Holy Prophet (pbuh) and in most of them, it was the most important factor in the victory of the Islamic army and the defeat of the enemy, and also the issues that arose during the time of the Caliphs, and also the wars during his caliphate, however, what was the place of peace in his eyes and how is the peaceful approach of that Imam justified? As some people, including Bani ' Umayyah and especially Mu' āwiyah and his followers, accused that Imam of bellicosity and sedition. In this research, with a descriptive and analytical method, the peaceful outlook and actions of Imam Ali (as) have been examined and explained based on his words, relying on *Nahj al-Balāghah* and historical sources. Among the results of this research is the achievement of the compassionate performance and peaceful outlook of Imam Ali (as) during the lifetime of the Holy Prophet (pbuh) and after his death in interaction with the caliphs and also during his rule, based on historical books and *Nahj al-Balāghah*.

Keywords: Imam Ali's (as) Lifestyle, Peaceful Approach, *Nahj al-Balāghah*, War.

1. Assistant Professor, Quranic Sciences and Education University (Zahedan Faculty of Quranic Sciences):
mollashahi@mail.quran.ac.ir

Phonetic and Rhetorical Stylistics of *Ziyārat Jāmi'eh Kabīreh*

Jawad Ranjbar ¹ Zeynab Mansouri Razi ²

Received: November 13 , 2023

Accepted: December 09 , 2023

Abstract

Stylistics is one of the most important literary phenomena that has a special place among linguistic researches. This critical method seeks to examine the differences between different types of texts and recognize the stylistic characteristics of a person or a group or a literary period. In this research, which has been carried out with a descriptive-analytical method, while explaining the most important elements and stylistic components of *Ziyārat Jāmi'eh Kabīreh*, the degree of coherence and convergence of these elements has been analyzed and evaluated at the phonetic and rhetorical levels. The obtained results show that the elements that make up the inner and outer music of the text of *Ziyārat Jāmi'eh Kabīreh* have a very high frequency. The comprehensive musical system and structure, including the type of arrangement of letters and words, the system of the spacing of phrases and the harmony between consonants and short and long vowels in such a way that the music is the result of the type and attributes of the letters; and their coherent connection based on the meaning and concept of the case of speaker's opinion is shown. In the phonetic layer, the predominance is with sensory rather than abstract words. Music in *Ziyārat Jāmi'eh Kabīreh* is beautifully linked with meaning and plays a special role in influencing the meaning on the audience. The speaker has given a pleasant and beautiful sound and music to *Ziyārat* by using more of the structure of the *saj'*. Among other results obtained from this research, we can point out the high frequency of similes in the depiction of phrases in *Ziyārat* text, which is the most frequent and highest depiction element in this *Ziyārat*.

Keywords: *Ziyārat Jāmi'eh Kabīreh*, Phonetic Stylistics, Rhetorical Stylistics, Rhyme.

1. Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Payam Noor University, Tehran, Iran (corresponding author): j.ranjbar@pnu.ac.ir

2. Master of Arabic Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran: Ya.hedar99@gmail.com

Authenticity Assessment and Document Review of Manuscripts Attributed to Sulaim ibn Qais

Kazem Ostadi ¹

Received: April 18 , 2023

Accepted: October 20 , 2023

Abstract

According to the current sources, there are many controversies in the Shia sources, especially in the later sources, regarding the historical identity and personality of Sulaim ibn Qais, as well as the authenticity and validity of the work attributed to him. This is despite the fact that every narrative and hadith work can be evaluated and analyzed from several aspects; one of these aspects is the examination of hadith documents or general documents of a narrative book. Since the hadiths attributed to Sulaim are of two types: one is the few and often short hadiths found in some early sources and the other is the seventy and often long hadiths of recent books attributed to Sulaim; therefore, it is necessary to examine and analyze the documents of each of these types of narratives separately. In the upcoming research, while reporting the documents of the manuscripts of the books attributed to Sulaim, the authenticity of these documents and some of their narrators have been discussed and investigated. During this research, it was found that the manuscripts attributed to Sulaim can be divided into two categories, old and new; and both categories, apart from the long cut in document situation, are distorted and invalid due to several reasons such as "the lack of the narrators, uncertainty in the documents and in the class of the narrators, the *rijālī* problems of the narrators and even the forgery of the document".

Keywords: Documents of Sulaim's Book, Evaluating the Authenticity of Hadith, Sheikh Tusi, Ibn Shahr Ashub, Muammar ibn Rāshid, Omar ibn Udhainah.

1. Master of Quranic Sciences and Hadith, University of Quran and Hadith, Qom, Iran: kazemostadi@gmail.com

Interpretation Methods of Shiite Imams (as) in the Face of the Theological Currents of the Age of Imams (as)

Rasoul Mohammad Jafari ¹

Received: July 23 , 2023

Accepted: October 24 , 2023

Abstract

The theological verses of the Quran have deep and precise meanings; therefore, more than other verses, they have been misunderstood and sometimes misinterpreted, and they have had consequences such as the supply of false ideas and as a result the formation and increase of intellectual and theological currents. Ahl al-Bayt (as) who have the great responsibility of protecting the religion and explaining the school, while interpreting various verses of the Qur'an, they have provided the correct interpretation and esoteric interpretation of the theological verses cited by the sects; and in this regard, they used various interpretation methods in facing the thoughts and interpretations of intellectual and theological currents; based on this, the research with descriptive and analytical method has come out in search of an answer to the question that what were the interpretive methods of Shia imams (pbuh) in facing the theological currents of their era? The most important of those methods were: interpretation of the Qur'an according to the Qur'an, interpretation of the Qur'an with the Sunnah of the Prophet (pbuh), interpretation of the Qur'an with the cause of revelation, interpretation of the Qur'an with reason, interpretation through esoteric interpretation, interpretation of the Qur'an using words, and interpretation of the Qur'an using literary rules. Such Qur'anic efforts of those guardians of religion also show their high interpretive status compared to their contemporary scholars, and it also reveals their great role in the methodical understanding of the Qur'anic verses in order to guide the followers of the Qur'anic knowledge on the methods of receiving its truths.

Keywords: Ahl al-Bayt (as), Interpretation Methods, Theological Verses, Islamic Sects.

1. Associate Professor of Quranic Sciences and Hadith, Shāhid University, Tehran, Iran:
rasulmohamadjafari@yahoo.com

Address:

No 3 ,34 Kamyab St. Kamyab Blvd. Mashhad, Iran,
9145983738.

Tel: +98 51 32283044-49

Fax: +98 51 32284452

Approach:

The Journal of Ahl-al-Bayt's Studies (as) accept research articles in the fields of belief, theology, interpretation, hadith, history, comparative and other scientific aspects with a focus on Ahl-al-Bayt (as).

The Journal of Ahl-al-Bayt's Studies

Imam Reza(A.S) International Foundation for Culture and Arts
Vol. 2 | No. 7 | Autumn 2023

Managing Director: Morteza Saeedizadeh

Editor in Chief: Hassan Bashir

Executive Director: Mohammad Ali Nedae

Mohammad Reza Aram: Associate Professor, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University

Mohammad Reza Ahmadi Tabatabai: Associate Professor, Faculty of Political Science and Islamic Studies, Imam Sadiq(A.S.) University

Naser Bahonar: Professor, Faculty of Culture and Communications and Islamic Studies, Imam Sadiq(A.S) University

Hassan Bashir: Professor of Imam Sadiq(A.S.) University

Sayyed Morteza Hosseini: Professor, Faculty Theology and Islamic Studies, Mashhad Ferdowsi University

Jalal Dorakhshah: Professor, Faculty of Political Science and Islamic Studies, Imam Sadiq(A.S.) University

Seyyed Alaeddin Shahrokhi: Associate Professor, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University

Baqer Qorbani Zarrin: Professor, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Branch, Islamic Azad University

Seyyed Mehdi Masboogh: Professor, Faculty of Humanities, Bu Ali Sina University

Mohammad Hadi Homayoon: Professor, Faculty of Culture and Communications and Islamic Studies, Imam Sadiq(A.S) University

Editor: Nematollah Panahi, Mohammad Ali Nedae

Abstracts Translator: Mohammad Reza Aram

Cover Design and Layout: Fahimeh Naji