



فرهنگ وسیره اهل بیت

سال سوم، شماره دهم، تابستان ۱۴۰۳

فصلنامه علمی فرهنگ و سیره اهل بیت

سال سوم، شماره دهم، تابستان ۱۴۰۳

هیئت تحریریه:
محمدرضا آرام

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

ناصر باهنر

استاد دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات
دانشگاه امام صادق

الهه پنجه باشی

دانشیار گروه نقاشی، دانشکده هنر، دانشگاه الزهرا
سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد دانشکده هیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

کریم خان محمدی

استاد گروه مطالعات فرهنگ و ارتباطات دانشگاه

باقر العلوم

سید علاءالدین شاهرخی

استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان

حسن خرقانی

استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی

باقر قربانی زرین

استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی واحد تهران مرکزی،
دانشگاه آزاد اسلامی

ویراستار:

علیرضا شریفی، محمدعلی ندائی

ترجمه چکیده ها:

امیر داود حیدر پور

طراح و صفحه آرا:

فهیمة ناجی

صاحب امتیاز:

بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا

مدیر مسئول: مرتضی سعیدی زاده

سر دبیر: کریم خان محمدی

مدیر اجرایی: محمدعلی ندائی



نشانی:

مشهد مقدس، بلوار شهید کامیاب، شهید کامیاب

۳۴، پلاک ۳، بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام

رضا، دفتر نشریه. تلفن: ۹-۴۴-۳۲۲۸۳۰-۵۱

پایگاه اینترنتی فصلنامه و سامانه دریافت مقالات:

www.farhangahlalbayt.ir

فصلنامه «فرهنگ و سیره اهل بیت» به صاحب امتیازی بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا پس از اخذ پروانه انتشار به شماره ثبت ۷۹۸۵۸ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به منظور ترویج و تعمیق فرهنگ و سیره اهل بیت در جامعه و گسترش و حمایت از پژوهش های فرهنگ و سیره اهل بیت به طور مستمر و در قالب فصلنامه در حال انتشار است.

فصلنامه فرهنگ و سیره اهل بیت در دو نسخه چاپی و الکترونیکی منتشر شده و از کمیسیون نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری رتبه علمی دریافت کرده است.

فصلنامه فرهنگ و سیره اهل بیت در پایگاه های علوم استنادی جهان اسلام (ISC)، اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)، پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نمایه می شود.

◀ درباره مجله

فصلنامه علمی فرهنگ و سیره اهل بیت (علیهم 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 مورد نظر (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 «فرهنگ و سیره اهل بیت (علیهم 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.

- «فرهنگ و سیره اهل بیت (علیهم السلام)» ترجیح می‌دهد مقاله‌هایی را چاپ کند که نتیجه پژوهش‌هایی درباره معارف، سیره و فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام) باشد.

- مسئولیت مطالب مقاله‌های مندرج در فصلنامه، برعهده نویسندگان آن‌هاست.



اشتراک

هزینه اشتراک سالیانه فصلنامه مبلغ ۲,۴۰۰,۰۰۰ ریال است. متقاضیان محترم می‌توانند 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	اسماعیل محمد پور	<p>بررسی بازتاب گفتمان توحیدی «خطابه فدک» در سروده‌های طاهره صفارزاده بر اساس الگوی عملیاتی تحلیل گفتمان (PDAM)</p>	مقاله اول
۴۱	سیدحسن حسینی	<p>نقش و همیاری علی بن جعفر صادق <small>علیه السلام</small> در پشتیبانی از امام علی بن موسی الرضا <small>علیه السلام</small></p>	مقاله دوم
۶۷	قاسم خانجانی	<p>شناخت دشمنان اهل بیت <small>علیهم السلام</small> با نگاهی دوباره به هویت و صفات معاویه</p>	مقاله سوم

۹۱

رضا جمالی
رضا نجفی

بررسی حدیث داوود رقی از
امام صادق علیه السلام در تبیین عرش
به معنای علم الهی

مقاله چهارم

۱۱۷

علیرضا جانعلی زاده چناری
حامد قرائتی

کارکرد پیشگویی مبتنی بر
ارتباط انفرادی در سیره رضوی و
ابناء الرضا علیهم السلام

مقاله پنجم

۱۳۹

محمد رضا اسلامی
عاطفه اصغری

بررسی و نقد وجوه
تأثیرپذیری لفظی و معنایی ابن
مقفع از کلام علی علیه السلام
(مطالعه موردی: کلیله و دمنه، الأدب
الصغیر و الأدب الکبیر)

مقاله ششم



بررسی بازتاب گفتمان توحیدی «خطابه فدک» در سروده‌های طاهره صفارزاده بر اساس الگوی عملیاتی تحلیل گفتمان (PDAM)

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۸ | بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۳ | پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

اسماعیل محمد پور^۱

چکیده

در این پژوهش بر اساس «الگوی عملیاتی تحلیل گفتمان»، متن «خطابه فدک» از منظر مفاهیم توحیدی در فضاهای ساختاری، ارتباطی، گفتمانی و فراگفتمانی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت و هم‌زمان بازتاب این گفتمان در شعرهای طاهره صفارزاده -شاعر، قرآن‌پژوه و روشنفکر دینی- تبیین و به این پرسش پاسخ داده شد که گفتمان توحیدی، طی چه فرایندی و مبتنی بر کدام یک از نقش‌های زبانی و فضاهای گفتمانی از متن مبدأ (خطابه فدک) به متن مقصد (سروده‌های طاهره صفارزاده) راه یافته است؟ همچنین پژوهش حاضر فرصتی بود تا دریابیم الگوی پدام، به‌عنوان روشی نوین برای تحلیل گفتمان، در تطبیق دال‌های مرکزی گفتمان دو متن (توحید) بر اساس فضاهای یاد شده چگونه عمل می‌کند؟ نتایج برآمده از پژوهش حکایت از آن دارد که فضاهای گفتمان یکتاپرستی در شعرهای صفارزاده تا اندازه زیادی منطبق بر گفتمان توحیدی «خطابه فدک» است. این انطباق گاه بر پایه ترامت‌نیت در فضای معنایی متن، گاهی با کشف نقش ارجاعی زبان از طریق خوانش یا کوبسنی و زمانی هم از طریق تطابق و هم‌نشینی دال‌های شناور حول دال مرکزی مشترک (توحید) قابل فهم است؛ با این حال نمی‌توان تأیید کرد که این تطابق و تشابه، همواره آگاهانه بوده، بلکه این دریافت وجود دارد که در موارد زیادی شاعر به‌شکلی ناآگاهانه وارد رابطه بینامتنی با متن مبدأ شده است.

کلیدواژه‌ها: حضرت فاطمه (ع)، «خطابه فدک»، طاهره صفارزاده، تحلیل گفتمان، الگوی پدام.

۱. دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران: ismail@webmail.guilan.ac.ir

۱. مقدمه

گفتمان^۱ به‌عنوان یک مرز اجتماعی، مشخص می‌کند که یک موضوع با چه گزاره‌هایی قابل تبیین است. پس این گفتمان است که در هر دوره موضوع خاص خود را معین می‌کند و مؤلف را می‌آفریند؛ نه اینکه مؤلف، آفریننده گفتمان باشد. بسیاری از تعاریف گفتمان عمدتاً از آثار فیلسوف فرانسوی، میشل فوکو گرفته شده‌اند. فوکو گفتمان را نقطه تلاقی و محل گردهمایی قدرت و دانش و انسان را مرکز ثقل همه گفتمان‌ها می‌داند. تئون وندایک^۲، ارنستو لاکلائو^۳، نورمن فرکلاف^۴، گونتر کرس^۵، شانتال موفه^۶، روث وداک^۷ و راجر فاولر^۸ از دیگر نظریه‌پردازانی هستند که پس از فوکو به توسعه مفهومی گفتمان همت گماشته و در معرفی و رشد تحلیل گفتمان انتقادی به‌عنوان گرایشی نو در مطالعات زبان‌شناختی و ادبیات، نقشی مهم داشته‌اند.

واژه گفتمان در ساده‌ترین شکل خود، ارتباط شفاهی یا نوشتاری بین مردم است که فراتر از یک جمله است. مهم این است که گفتمان چیزی بیش از زبان است. گفتمان‌ها از حیث موضوع، گوناگون و متنوع هستند و می‌توانند در حوزه‌های مختلفی از جمله جامعه‌شناسی، سیاست، قدرت، ایدئولوژی و دین، ورود و نقش‌آفرینی کنند. فهم انگاره‌های دینی در قالب گفتمان دینی یکی از مسائلی است که همواره مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. یکی از مهم‌ترین انگاره‌های معرفتی که در چهارچوب گفتمان دینی قابل بحث است، انگاره‌ای است که از مفهوم و موضوع «توحید» در گفتمان دینی حضرت فاطمه (علیها السلام) به‌ویژه در «خطابه فدک» دریافت می‌شود. این خطابه که یکی از متون دینی فاخر تشیع و حاوی سخنان حضرت فاطمه (علیها السلام) در مسجدالنبی است، پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام در اعتراض به غصب فدک و ولایت الهی (از سوی خلیفه اول)

1. Discourse
2. Teun Adrianus van Dijk
3. Ernesto Laclau
4. Norman Fairclough
5. Gunther Kress
6. Chantal Mouffe
7. Ruth Wedak
8. Roger Fowler

ایراد شد. در گفتمان حضرت فاطمه (علیها السلام) توحید کلمه‌ای است که غایت آن رسیدن به مقام اخلاص است. حقیقت توحید با قلوب انسان پیوند دارد و ظهور آن در قلب، نشانه پیوند او به حقیقت توحید است. از این رو با تشریح این گفتمان می‌توان بازتاب آن را در دوره‌های گوناگون، جوامع مختلف و حتی برخی متون دینی و ادبی کشف و بررسی کرد.

۱-۱. بیان مسئله

در این پژوهش بر اساس «الگوی عملیاتی تحلیل گفتمان»، متن خطابه فدک از منظر مفاهیم توحیدی در فضاهای ساختاری، ارتباطی، گفتمانی و فراگفتمانی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد و هم‌زمان بازتاب این گفتمان در شعرهای طاهره صفارزاده تبیین خواهد شد. در واقع جستار حاضر بر آن است تا به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

الف- گفتمان توحیدی طی چه فرایندی و مبتنی بر کدام یک از نقش‌های زبانی و فضاهای گفتمانی از متن مبدأ (خطابه فدک) به متن مقصد (سروده‌های طاهره صفارزاده) راه یافته است؟

ب- الگوی پدام، به‌عنوان روشی نوین برای تحلیل گفتمان، در تطبیق گفتمان مشترک دو متن (توحید) بر اساس فضای پنج‌گانه چگونه عمل می‌کند؟

پ- با وجود دال‌های مرکزی مشترک میان دو متن، آیا می‌توان دال‌های شناور مشترک نیز حول دال مرکزی توحید، مفصل‌بندی کرد؟

بدین منظور ابتدا کاربرگه (فیش) های شاهد مثال بر اساس محور موضوعی از میان سروده‌های متعدد شاعر تهیه و پس از آن مبانی نظری برای ترسیم مسیر کلی پژوهش از میان منابع مختلف کتابخانه‌ای مطالعه و تنظیم شد. در گام بعدی شاهد مثال‌های تهیه‌شده بر پایه بنیان نظری و الگوی عملیاتی تحلیل گفتمان، مورد بررسی و تحلیل قرار گرفتند. گزاره‌های شاهد از میان هفت کتاب منتشرشده شاعر و با بررسی بیش از ۲۰۰ قطعه شعر انتخاب شدند که البته واضح است موضوع توحید با مشتقات و مضامین

اقماری آن، تنها در بخشی از این سروده‌ها قابل احصا بود.

علت انتخاب سروده‌های طاهره صفارزاده، آمیختگی مضامین قرآنی به‌ویژه مضامین توحیدی با زبان، ذهن و اندیشه شاعر است. آشنایی و انس وی با قرآن کریم سبب شد تا بسیاری از مفاهیم قرآنی در شعر او نمود و ظهور یابد. تا آنجا که در سال ۱۳۸۰، پس از انتشار ترجمه انگلیسی «قرآن حکیم» که حاصل ۲۷ سال مطالعه قرآن و تحقیق و یادداشت‌برداری از تفاسیر و منابع قرآنی بود، به افتخار عنوان «خادم القرآن» نائل شد. صفارزاده در زمینه شعر به معرفی زبان و سبک جدیدی از شعر با عنوان «شعر طنین» توفیق یافت که باعث شد به زبانی مستقل، ساده و بدون آرایه‌های پیچیده لفظی دست پیدا کند.

۱-۲. پیشینه پژوهش

جدا از شروح و ترجمه‌های گوناگون و پرشماری که تاکنون در خصوص خطابه فدک انجام شده، مقاله‌های علمی ارزشمندی نیز از سوی پژوهشگران دانشگاهی به سامان نشر رسیده است. از جمله در مقاله‌ای با عنوان «صورت‌بندی خطابه‌های مقمّمه و فدکیه با تکیه بر الگوی ون دایک» حسن مجیدی و طاهره میرزاده (۱۴۰۲) به این نتیجه رسیدند که کارکردهای کنش کلامی در مقایسه با کنش غیرکلامی در دو خطبه مذکور با پویایی و جهت‌دهی کلام و مشارکت مخاطبان در راستای اهداف خطابه‌ها نقش آفرینی کرده است.

حسن احمدیان و معصومه اسماعیلی (۱۴۰۱) در مقاله «روش‌شناسی احتجاجات حضرت زهرا (علیها السلام) در خطابه فدکیه در تبیین امامت» نشان دادند که در این خطابه از میان صناعات خمس دو صنعت خطابه و برهان در اثبات مسائل امامت حضرت علی علیه السلام راهگشا بوده و گوینده در استدلال‌های خویش از روش‌های عقلی، نقلی و تاریخی بهره گرفته است. در مقاله «تحلیل گفتمان خطابه فدکیه حضرت زهرا» مصطفی مهرآیین و علیرضا قبادی (۱۳۹۹) کوشیدند تا با استفاده از سه نظریه معروف تحلیل گفتمان نشان دهند که بازنمایی عناصر گفتمانی توحید، نبوت، حاکمیت و ارث بعد از پیامبر در گفتمان دینی حضرت زهرا (علیها السلام) چگونه صورت گرفته است.

تعداد پژوهش‌هایی که بر اساس نظریه‌های تحلیل گفتمان و به روش پدام صورت گرفته است، کم نیست. حسن بشیر (۱۴۰۰) در مقاله «فرایند ساخت معنا در تحلیل گفتمان با روش پدام با مطالعه موردی بیداری اسلامی» با استفاده از روش تحلیل گفتمان پدام و بر پایه پنج سطح تحلیلی، نقش اساسی معنا را در انتقال از یک سطح به سطح دیگر مورد بررسی قرار داد.

ملیحه اکبری و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله «تحلیل رویکرد ارتباطات امام رضا علیه السلام با فرقه زیدیه با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام» به ارائه روش ارتباط صحیح با این فرقه پرداخته‌اند.

نتایج پژوهش مهناز آزاد و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «بررسی بازنمایی فرهنگی زنان در حوزه اختلالات روانی در دهه نود سینمای ایران: روش تحلیل گفتمان، رویکرد پدام» حاکی از آن است که کارگردانان برای کاراکترهای دارای اختلال روانی در فیلم‌های خود، ویژگی‌های مشترکی چون زنانی ضعیف، ناتوان و درمانده انتخاب و جدا افتادگی این افراد از جامعه را به‌عنوان مشخصه‌های فرهنگی معرفی کرده‌اند.

در مورد آثار طاهره صفارزاده نقدها، تحلیل‌ها و جستارهای متعدد و متنوعی انجام گرفته است؛ به‌طوری‌که تنها در فاصله سال‌های ۱۳۹۲ تا ۱۴۰۳ تعداد ۲۹ مقاله علمی در نشریه‌های علمی وزارت علوم و فناوری نمایه شده است. این پژوهش‌ها عمدتاً سوبیه تطبیقی داشته‌اند و از منظر تحلیل گفتمان به‌ویژه روش پدام تاکنون به آثار این بانوی شاعر نگریسته شده است. همچنین هیچ‌گونه پژوهشی که به‌صورت هم‌سنجشی به تحلیل گفتمان خطابه فدک در ارتباط با یک متن ادبی پرداخته باشد، تاکنون انجام نشده است.

۲. مبانی نظری

تحلیل گفتمان^۱ که معمولاً به‌عنوان یکی از زیرشاخه‌های علم زبان‌شناسی شناخته

1. Discourse analysis

می‌شود، چیزی فراتر از تحلیل متن^۱ و در حقیقت، رویکردی است که زبان نوشتاری، گفتاری یا نشانه‌ای یا هرگونه پدیده نشانه‌شناختی را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و نخستین بار در سال ۱۹۵۲ میلادی توسط زلیک هریس، زبان‌شناس انگلیسی، به کاررفته است.

تحلیل گفتمان انتقادی یک رویکرد بینارشته‌ای برای مطالعه گفتمان است که زبان را به شکل نوعی عمل اجتماعی (یک دیالکتیک بین ساختار اجتماعی و عامل انسانی) می‌بیند و بر نحوه بازتولید قدرت اجتماعی و سیاسی به وسیله متن و گفت‌وگو تأکید می‌کند. تئون آندریانوس فون دایک^۲ و نورمن فرکلاف^۳ دو تن از زبان‌شناسانی هستند که به صورت روشمند به موضوع تحلیل گفتمان و سطح‌بندی آن‌ها اهتمام داشته‌اند.

در سال‌های اخیر حسن بشیر، متخصص جامعه‌شناسی ارتباطات بین‌الملل، با بهره‌گیری از روش نورمن فرکلاف و توسعه آن روشی از تحلیل گفتمان انتقادی را ابداع و پیشنهاد کرد که «در بردارنده سه اصل رهیافت نورمن فرکلاف با تفسیر جدید به علاوه دو سطح عمیق و عمیق‌تر است؛ ضمن اینکه در آن از مفاهیمی مانند دال مرکزی، دال شناور، عنصر، وقفه یا لحظه، تخصیص دلالت‌های ضمنی متن، هژمونی، مفصل‌بندی و بینامتنیت که در لاکلا و موفه دیده می‌شود، استفاده شده است» (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۲۵). او این روش را «الگوی عملیاتی تحلیل گفتمان^۴» نامید و در سخنرانی‌ها و مقاله‌های خود از علامت اختصاری «PDAM» و اصطلاح «پدام» استفاده کرد. از نظر بشیر الگوی عملیاتی تحلیل گفتمان برای متون غیردینی با اندکی توسعه، منطبق بر سه سطح تحلیل گفتمان فرکلاف (سطح سطح، عمق سطح، سطح عمق) و دو سطح عمیق (عمق عمق) و عمیق‌تر است.

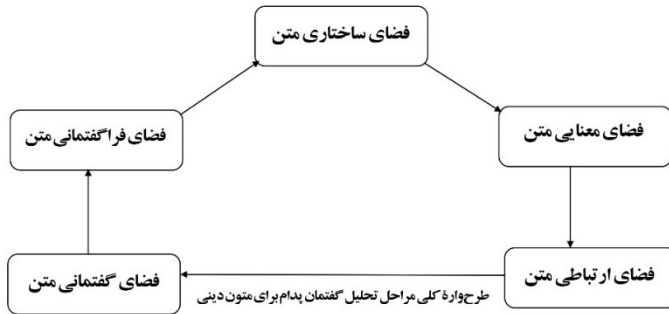
«در تحلیل گفتمان متون دینی این پنج سطح به پنج فضا نام‌گذاری شده است که منعکس‌کننده فضای متنی و بینامتنی مؤثر در خلق گفتمان روایی است. این پنج فضا

1. text analysis
2. Teun Adrianus van Dijk
3. Norman Fairclough
4. Practical Discourse Analysis Method

عبارت‌اند از: فضای ساختاری، فضای معنایی، فضای ارتباطی، فضای گفتمانی و فضای فراگفتمانی» (بشیر، ۱۳۹۵: ۲۷۱).

از آنجاکه متن مورد مطالعه پژوهش حاضر، متن دینی است، برای تحلیل گفتمان انتقادی بر اساس الگوی «پدام» از این پنج فضا استفاده می‌کنیم.

نمودار ۱. طرح‌واره کلی مراحل تحلیل گفتمان پدام برای متون دینی



۳. بحث اصلی

۳-۱. تحلیل فضای ساختاری متن

منظور از تحلیل فضای ساختاری متن، همان تحلیل ساختار زبان متن است.

«به شکل مبسوط‌تر یا واضح‌تر می‌توان گفت که معنای فضای ساختاری توجه به ساختار بلاغی یا رتوریک است که بخشی از آن به نحوه به کارگیری دستور زبان در چگونگی ساخت جملات و ترکیب کلمات برمی‌گردد. هم‌نشینی و جانشینی واژگان در ترکیب جملات از اهمیت خاصی برخوردار است و فضای ساختاری و شرایط ساختاری حاکم بر تولید گفتمان توجه زیادی به زبان و ارتباطات درون زبانی دارد؛ به عبارت دیگر ساختار زبان در هر دوره در یک فضای گفتمان و در یک فضای سیاسی و اجتماعی شکل می‌گیرد» (بشیر، ۱۳۹۷: ۴۷).

زبان متون دینی مانند دیگر زبان‌ها، دارای گوناگونی است. منظور از زبان دینی، هر زبانی است که دربرگیرنده تجربه‌های معنوی، مناجات با خدا، سخن گفتن از امر متعال و تفسیر مفاهیم دینی باشد و فهم آن باید بر اساس معیارهای یک زبان دینی صورت گیرد.

«کاربرد زبان در بیان باورهای دینی، به‌هیچ‌وجه، شباهتی با کاربرد آن در اظهار امر واقع ندارد. باور دینی، استفاده از یک تصویر است؛ تعهدی راسخ و تزلزل‌ناپذیر است که کل زندگی فرد را نظم و نسق می‌بخشد و مبتنی بر شواهد و دلایل نیست. از این‌رو نه از جانب علم و فلسفه مددی می‌یابد و نه هرگز گزندی می‌بیند» (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۴: ۶۹)

خطابه به‌عنوان یکی از صناعات پنج‌گانه در منطق، نوعی از متن است که عوامل مؤثر بلاغی و روابط دستوری در آن به شکلی درست به کار گرفته شده‌اند، به‌گونه‌ای که می‌تواند مخاطب را نسبت به چیزی که انتظار تصدیق آن می‌رود، در حد امکان قانع کند. بررسی فضای ساختاری خطابه فدک از منظرهای گوناگون نشان می‌دهد که این متن با برجسته‌سازی مراکز ثقل زبان توانسته است ارتباط مؤثری با مخاطب و همچنین ارتباط شایسته‌ای با متون دیگر از طریق مناسبات بینامتنی برقرار کند. چنین برجسته‌سازی شاعرانه‌ای همچنین در سروده‌های طاهره صفارزاده به شکل ویژه‌ای نمود یافته، تا جایی که به زبان شعر او نوعی تشخیص بخشیده است. در ادامه به برخی از ویژگی‌های ساختاری دو متن اشاره می‌شود:

۳-۱-۱. ساخت‌های بلاغی

خطابه فدک یکی از برجسته‌ترین متون عربی است که در آن انواع گوناگون آرایه‌های لفظی و معنایی و اسلوب‌های بلاغی به چشم می‌خورد. در این خطابه، تناسب ساختاری جمله‌ها به‌گونه‌ای است که بعد از هر جمله کوتاه جمله‌ای هماهنگ با آن جمله و یا جمله‌ای کوتاه‌تر آورده می‌شود نه جمله‌ای بلند و نامتناسب. توأصل میان جمله‌ها اغلب با حرف عطف «واو» است و نقش واژه بعد از واو عطف، هماهنگ با نقش واژه قبل از آن است.

استفاده از تشبیه‌ها و استعاره‌های متعدد و متنوع که نمونه‌های آن را شاید تنها بتوان در شعر شاعران تراز اول عرب یافت، این خطبه توحیدی را به یکی از بی نظیرترین خطابه‌های عربی تبدیل کرده است:

«تَأْمُرُكُمْ فَتَأْتِمِرُونَ، حَتَّىٰ إِذَا دَارَتْ بِنَا رَحَىٰ الْإِسْلَامِ، وَدَرَّ حَلْبُ الْإِيَّامِ، وَخَصَعَتْ نَعْرَةَ الشُّرْكِ، وَسَكَنْتْ فَوْزَةَ الْإِفْكِ، وَحَمَدَتْ نِيرَانُ الْكُفْرِ...» (طبرسی، ۱۳۸۷: ۲۴۱).

تشبیه اسلام به آسیاب و تشبیه خاندان رسالت به محور آسیاب در «حَتَّىٰ إِذَا دَارَتْ بِنَا رَحَىٰ الْإِسْلَامِ / تا اینکه آسیاب اسلام بر محور وجود خاندان ما به گردش درآمد»، تشبیه شرک به حیوان درنده‌ای که نعره برمی‌کشد (نَعْرَةُ الشُّرْكِ)، تشبیه دروغ به شعله‌های آتش (فَوْزَةُ الْإِفْكِ) و تشبیه کفر به آتش سوزان (نِيرَانُ الْكُفْرِ) از شگفتی‌های خطابه‌ای است که هنر آفریننده آن را در به‌کارگیری صناعات ادبی گسترده و عمیق در عبارتی کوتاه می‌رساند. برای نمونه در ترکیب «رَحَىٰ الْإِسْلَامِ» دو رکن مشبه (اسلام) و مشبه‌به (رحی) هم‌نشین یکدیگر شده‌اند. در این تشبیه که از نوع تشبیه بلیغ است اسلام به آسیابی مانند شده که با محوریت خاندان رسالت، بنای کفر، شرک و نفاق را در هم کوبید. در عبارت «حَمَدَتْ نِيرَانُ الْكُفْرِ» نیز مشبه و مشبه‌به (نِيرَانُ الْكُفْرِ)، تصویری از سرکشی شعله‌های کفر و شرک را به نمایش می‌گذارد که با بارش باران رحمت اسلام به خاموشی گراییده است. این تشبیه نیز از نوع تشبیه مؤکد مجمل است.

در بخش دیگر از فراز توحیدی خطابه چنین آمده است:

حَتَّىٰ تَفَرَّى اللَّيْلُ عَنْ صُبْحِهِ، وَأَسْفَرَ الْحَقُّ عَنْ مَخْضِهِ، وَنَطَقَ زَعِيمُ الدِّينِ، وَخَرِسَتْ شَقَاشِقُ الشَّيَاطِينِ، وَطَاحَ وَشَيْطُ النَّفَاقِ (طبرسی، ۱۳۸۷: ۲۴۸).

در این عبارت، «صبح» استعاره از توحید و یکتاپرستی و «لایل» استعاره از شرک و کفر و مقصود گوینده از «حَتَّىٰ تَفَرَّى اللَّيْلُ عَنْ صُبْحِهِ» سر برآوردن بامداد توحید از افق تاریک شرک است. همچنین واژه «شقاق: زبان» در هم‌آیی با «شیاطین» موجد ساختار استعاری محسوس-معقول بوده و نماد رفتار کافرانی است که با صورت انسانی و طینت شیطانی در

برابر پیامبر اسلام ایستادند و بی آنکه راه به جایی برند، زبون و ناتوان شده‌اند.

در عبارت «وَ طَاحَ وَشَيْطُ النَّفَاقِ» نیز مهارت گوینده در استفاده از واژگان آشکار است. ترجمه ظاهری «وشیظ النفاق»، «جمعیت نفاق» است؛ اما در لغت به افراد فرومایه و بی اصل و نسب «وشیظ» گفته می‌شود. اگر گوینده از قابلیت ادبی شایسته‌ای برخوردار نبود، می‌توانست به جای «وشیظ النفاق» از ترکیب «جماعه النفاق»، «اهل النفاق»، «معاشر النفاق» و... استفاده کند، اما حضرت فاطمه علیها السلام آگاهانه و تیزبینانه برای تحقیر اهل نفاق از ترکیب «وشیظ النفاق» استفاده کرد تا فرومایگی و پلشتی جماعت نفاق را از پیش از طلوع اسلام تا عصر خود و دیگر روزگاران به رخ بکشد. او با بیانی روشن و پرطنین تأکید می‌کند همچنان که با دمیدن صبح، تیرگی شب فرومی‌نشیند و روشنایی جایگزین آن می‌شود، با طلوع اسلام، شام تیره‌گون شرک و کفر محو شد و جای خویش را به نور اسلام و آیین روشنی بخش آن داد.

استعاره و تشبیه در شعرهای صفارزاده نیز موج می‌زند. خود او می‌گوید:

«در شعر من استعاره و تشبیه، هرکدام با شخصیت مستقل، عامل ارتباط پروازهای ذهنی می‌شوند و هرکدام می‌توانند در عین وابستگی به تصویر بعدی و قبلی، به‌عنوان تصویر اصلی تلقی شوند. به طوری که تفکیکشان آسان نباشد و خلاصه شرایط وجودی‌شان صراحت، طبیعی بودن و ملموس بودن است، یعنی درست مثل توقعی که از کل شعر دارم» (صفارزاده، ۱۳۸۷: ۴۷۲).

در شعر زیر نمونه‌ای از این گونه تشبیه و استعاره به چشم می‌خورد:

«زیرا علی علیه السلام / آن آفتاب دقت بی‌همتاست / که قادر یکتا / بر باطن کتاب مبارک تابانده / آموزگار و یار علی علیه السلام / شهر علم بود» (صفارزاده، ۱۳۹۱: ۷۸۴).

در این شعر هم که نمونه‌ای از شعر توحیدی است (قادر یکتا)، «شهر علم» استعاره از پیامبر اسلام است که به حدیث نبوی «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بِأَبْهَا فَمَنْ أَرَادَ الْمَدِينَةَ فَلْيَدْخُلْ مِنْ بَابِهَا» (امیرانصاری، ۱۳۹۲: ۱۴۳) اشاره دارد. در «آفتاب دقت بی‌همتا» هم

تشبیه وجود دارد؛ چنانکه امام علی به آفتاب عالم‌گیری تشبیه شده است که به تمام جهان روشنی می‌بخشد. توحید موج شعرهای صفارزاده، هر بار خود را به شکل تازه‌ای نشان می‌دهد و باری در هیئت صفات ربوبی؛ «ماندگار مطلق»، «اراده یکتا»، «اراده خالق» و «خرد خالق»:

باید یقین بورزیم / که ماندگار مطلق / در هردو سوی میز بی‌نهایت هستی / همان اراده یکتاست / تصمیم / در اراده خالق / و در خرد خالق است / و در خردجویی / صلح است... (صفارزاده، ۱۳۸۷: ۳۱۴-۳۱۵).

در شعر بالا «هستی» به میز مذاکره‌ای تشبیه شده است که در هردو سوی آن پروردگار یکتا نشسته است؛ پروردگاری که اهل خردجویی (حکیم) است و اراده‌اش صلح و آرامش برای همه جهان است.

۳-۱-۲. ساخت‌های آوایی و موسیقایی

از منظر بافت موسیقایی کلام، دوام و انسجام آوایی و هارمونی واژه‌ها، خطابه فدک یکی از متون بی‌نظیر ادبیات عرب است:

وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، كَلِمَةً جَعَلَ الْأَخْلَاصَ تَأْوِيلَهَا، وَضَمَّنَ الْقُلُوبَ مَوْصُولَهَا، وَأَنَارَ فِي التَّفَكُّرِ مَعْقُولَهَا، الْمُمْتَنِعُ عَنِ الْأَبْصَارِ رُؤْيَيْتَهُ، وَمَنْ الْأَلْسُنِ صَفْتَهُ، وَمَنْ الْأَوْهَامِ كَيْفِيَّتَهُ، أُنْبَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مَنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا، وَأَنْشَأَهَا بِلَا اخْتِذَاءٍ أَمْثَلِيَّةٍ أَمْثَلَهَا، كَوْنَهَا بِقُدْرَتِهِ وَذَرَأَهَا بِمَشِيَّتِهِ، مَنْ غَيْرِ حَاجَةٍ مِنْهُ إِلَى تَكْوِينِهَا، وَلَا فَائِدَةٍ لَهُ فِي تَصْوِيرِهَا إِلَّا تَثْبِيثًا لِحُكْمَتِهِ، وَتَنْبِيهًا عَلَى طَاعَتِهِ، وَأَظْهَارًا لِقُدْرَتِهِ، وَتَعَبُّدًا لِبَرِيَّتِهِ، وَاعْزَازًا لِدَعْوَتِهِ، ثُمَّ جَعَلَ الثَّوَابَ عَلَى طَاعَتِهِ، وَوَضَعَ الْعِقَابَ عَلَى مَعْصِيَتِهِ، ذِيادَةً لِعِبَادِهِ مِنْ نَقْمَتِهِ حَيَاشَةً لَهُمْ إِلَى جَنَّتِهِ (طبرسی، ۱۳۸۷: ۲۴۴-۲۴۵).

استفاده از ظرفیت‌های بلاغی خطابه و امکانات زبانی در ادبیات عرب از جمله بهره‌گیری از هم‌حروفی واژه‌ها، هم‌آوایی مصوت‌ها، ایجاد تناسب صوتی در واژه‌ها، استفاده از

هارمونی تکرار، تأسی بر ویژگی‌های نثر آهنگین و استفاده مکرر از سجع متوازی که نسبت به دیگر انواع سجع، ارزش موسیقایی بیشتری دارد، نشان‌دهنده آگاهی گوینده از شیوه‌های سخنوری و تأثیر کلام ادبی بر مخاطب است. در عبارات بالا که از فرازهای توحیدی متن است، انواع سجع متوازی (واژه‌های تأویلها، موصولها و معقولها، رؤیته و صفته، طاعته و قدرته، نعمته و جنته)، سجع متوازن (واژه‌های ألسن و أوهام، تکوین و تصویر، وَضَعٌ وَ جَعَلٌ) و سجع مطرف (واژه‌های صفته و کیفیته، قبلها و امتثلها، طاعته و معصیته) به چشم می‌خورد.

از آنجاکه کلام توحیدی، برخاسته از فطرت خداجوی انسان‌هاست، بازتاب چنین سخن فاخری را در برخی متون ادبی و دینی می‌توان یافت که می‌تواند ناشی از استفاده آگاهانه یا غیر آگاهانه پدیدآورنده آن باشد. در شعرهای طاهره صفارزاده می‌توان رد و الایی سخن و فخامت ادبی خطابه فدک را به موازات تأثیرپذیری معنوی شاعر از شخصیت حضرت فاطمه (علیها السلام) یافت.

شعر صفارزاده، شعر طنین است. طنین واژه‌های توحیدی، طنین بیداری و اشراق، طنین اخلاص و صلح. واژه‌ها در شعر او از صلابت لفظی و استحکام معنایی برخوردارند. موسیقی شعر او طنین همین واژه‌ها و تکرار آن‌هاست:

بیداری ام از اتصال می‌آید / در زیر تازیانه ناحب / همیشه می‌خواندم / همیشه می‌خوانم /
سلام بر یگانگی الله / سلام بر سیادت تارالله / سلام بر سپیده ناپیدا / با آن پیام معطر /
سلام بر حوادث نامعلوم / سلام سلام سلام / سلام بر همه الا بر سلام فروش ... (صفارزاده،
۱۳۸۷: ۲۲۷-۲۲۸).

صفارزاده کوشیده است تا سخن توحیدی اش در عین سادگی واژه‌ها معانی بلند و رسا داشته باشد. این ارسال معنا به مخاطب و رسایی سخن، گاه از طریق به‌کارگیری شگردهای موسیقایی اتفاق می‌افتد و گاه به وسیله تصاویر نو و تشبیه‌ها و استعاره‌های تجربه‌نشده:

(اسماعیل محمد پور)

وقتی به نام نامی توحید / به سرزمین تازه شوکت می‌آیی / باید که در منازل پیشین /
بت‌های خوار خدعه پرستیدن را / در خود خمانده باشی / وگرنه آن شکست حزینی
هستی / که با چراغ آمده است / و در ظلام خاطر خویش / به روشنای فتح / به جلوه‌های
نصر می‌اندیشد / در مانده عالمی که نمی‌دانست / فتح از تداوم شکستن نفس است
(همان: ۲۳۵).

بافت موسیقایی شعر بالا قابل تأمل است. در این شعر صامت «خ» که یک صدای حلقی
و سایشی است و در انتهای دهان تولید می‌شود، در دو گزاره، چهار بار تکرار شده است
(بت‌های خوار خدعه پرستیدن را / در خود خمانده باشی). برای تلفظ این صدا نوک زبان
کمی خم می‌شود و به پشت دندان‌های پایینی برخورد می‌کند. کنارهم‌آیی این صامت
در مثال بالا یادآور خمانده شدن و خرد شدن بت‌های شرک و کفر است.

همچنین در این شاهد مثال، تکرار صامت‌های ن (۱۸ بار)، چ (۸ بار)، س (۹ بار)، ح (۴
بار) و نیز تکرار مصوت‌های آ و ا (۲۳ بار) و ای (۱۴ بار) باعث تپش و طنین واژه‌ها و غلیان
معنا در روح گزاره‌ها شده است. همچنین فزونی مصوت «ا» نسبت به «ای» نشان‌دهنده
استیلائی کلمه توحید بر شرک و کفر است.

استفاده شاعر از شگردهای شعر دیداری و کانکریت، شیوه دیگری از به تحریر کشیدن
اندیشه‌های اوست. «در این گونه شعرها هیئت فیزیکی و صوری واژه‌ها تصویری دقیق از
معنای ذهنی آنهاست. شاعر بی‌آنکه معنا را بنویسد، تصویری از آن را ترسیم می‌کند»
(حسن‌لی، ۱۳۸۶: ۲۳۳). این شیوه بدون آنکه بخواهد یا بتواند تغییری در تلفظ واژه به
وجود آورد، باعث شکل‌گیری مفهوم و معنایی ثانوی پیرامون واژه می‌شود:

ها ها ها ها ها ها ها ها

ها ها ها ها ها

ها ها ها ها

هاهاها

هاها

ها

چشم‌های پف‌آلود من (صفارزاده، ۱۳۹۱: ۱۷۰).

شاعر با تصویری کردن صدای خنده، کش‌دار بودن خنده و امتداد آن را از بلندی به کوتاهی برای مخاطب ترسیم می‌کند.

۳-۱-۳. ساخت‌های معنایی

معناداری گزاره‌های یک متن دینی از جمله پیش‌فرض‌های مهم فهم دینی است که برای رسیدن به آن، شناخت ماهیت معنا ضروری می‌نماید. در خصوص معنا و چیستی آن دو رویکرد وجود دارد: «رویکرد اول، معنا را تابع دالی می‌داند که در جهان خارج موجود است و این هویت خارجی را معنای اثر معرفی می‌نماید» (آلستون، ۱۳۷۶: ۲۳۷) و رویکرد دوم ضمن انکار معنا به لحاظ هستی‌شناختی، معتقد است که معنا حقیقتی متعین نیست که امکان کشف آن توسط خواننده وجود داشته باشد؛ بلکه چیزی است که با خوانش متن و در نتیجه تفسیر آن، به وسیله خواننده خلق می‌شود.

«زمانی که از فضای معنایی سخن گفته می‌شود، در حقیقت به دنبال معنای زیرین و زبرین و ترکیب‌های این دو هستیم که هر ترکیب می‌تواند با هریک از معانی مزبور متفاوت، متمایز شود. این معنای ترکیبی اساس گفتمان را تشکیل می‌دهد که ریشه در معناسازی انسان در محیط پیرامون خود دارد» (بشیر، ۱۳۹۷: ۱۴۸).

در خطابه فدک درباره چگونگی خلقت آمده است:

«إِبْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا، وَأَنْشَأَهَا بِإِلَاحْتِدَاءِ أَمْثَلَةٍ امْتَثَلَهَا، كَوْنَهَا بِقُدْرَتِهِ وَ دَرَأَهَا بِمَشِيئَتِهِ / موجودات را خلق فرمود بدون آنکه از ماده‌ای موجود شوند و آن‌ها را پدید

آورد بدون آنکه از قالبی تبعیت کنند، آن‌ها را به قدرت خویش ایجاد و به مشیتش پدید آورد» (طبرسی، ۱۳۸۷: ۲۴۴).

فضای معنایی متن پیرامون قدرت و مشیت خالقی است که ذات احدیتش ایجاب می‌کند تا به واسطه فضل مطلق خود، جهانی را خلق کند که کامل‌ترین صورت ممکن را داشته باشد. این فضای معنایی از پس معنای ظاهری (لایه زبرین معنا) و در فرایند خوانش تأویلی رخ می‌نماید و در جهت اهداف گفتمانی قرار می‌گیرد.

شعر طاهره صفارزاده نیز همسو با اهداف گفتمانی خطابه فدک قابل تفسیر و تأویل است:

«سیب از درخت می‌افتد / سیب از درخت می‌افتد / اما این آسمان / این ماه و این ستاره و این خورشید / از صحن جاذبه دورند / آیا آن‌ها / به قدر سیب / و میوه‌های خم‌شده / از پایگاه درختان / به آستان رسیدن رخصت نیافتند / چگونه است / که از نفوذ جاذبه ارض / در امان هستند / این نورها / مجذوب قدرت تقدیرند / آن‌ها مسخرند / به امر خالق یکتا / و جاذبه پرتوان زمین حتی / قادر نیست / قدم بردارد / به سوی سرنگونی انوار / آن‌ها فرو نمی‌افتند / و جاذبه خاک / برای سیب‌های درخت خاکی ست / برای سیب‌های سرزده از خاک» (صفارزاده، ۱۳۸۴ الف: ۶۸-۶۹).

این شعر یکی از نمونه‌های کامل شعر توحیدی است که جدا از اشاره مستقیم به یکتایی پروردگار (به امر خالق یکتا) از مظاهر خلقت که در حقیقت مظاهر قدرت و جلوه حکمت و فیاضیت خداوند هستند سخن می‌گوید. گزاره‌های این شعر قرابت و همسویی معناداری با برخی گزاره‌های خطابه فدک دارد. از جمله گزاره «این نورها / مجذوب قدرت تقدیرند» با گزاره «كُوْنَهَا بِقُدْرَتِهِ» و گزاره‌های «سیب از درخت می‌افتد / اما این آسمان / این ماه و این ستاره و این خورشید / از صحن جاذبه دورند» با گزاره‌های «لَا فَايِدَةَ لَهُ فِي تَصْوِيرِهَا، إِلَّا تَثْبِيْتًا لِحِكْمَتِهِ» و گزاره‌های «به امر خالق یکتا / و جاذبه پرتوان زمین حتی / قادر نیست / قدم بردارد / به سوی سرنگونی انوار / آن‌ها فرو نمی‌افتند» که نشان از قدرت خالق یکتا و اطاعت‌پذیری مخلوقات از او دارد با عبارت «وَوَتَّبِعَهَا عَلٰى طَاعَتِهِ، وَاظْهَارًا

لِقُدْرَتِهِ» در یک شبکه معنایی قرار می‌گیرند. همین فضای معنایی را که موجد تناظر دیالکتیکی با خطابه فدک شده است، در شعرهای دیگر صفارزاده از جمله شعر «رایانه در خطر ویروس» می‌بینیم:

«خورشید / ماه / ستارگان / و فصل‌های پیاپی / همه سالم هستند / بی ضعف و سستی / با نظم جاودانی / به قدرت تقدیر القدیر / در خدمت نظام هستی / آماده‌اند / تا فرد هوشمند ببیند / و با صدای بلند بگوید / هذا برهان ربی» (صفارزاده، ۱۳۸۷: ۳۵۶-۳۵۷).

در این شعر هم مانند شعر قبل، شاعر از عناصر و موجودات جهان خلقت از جمله «ماه و ستاره و خورشید» که مظاهر حکمت، قدرت و فیاضیت خداوند هستند، سخن می‌گوید و بار دیگر از اضافه استعاری «قدرت تقدیر» رونمایی و آن را به گزاره‌ای که تأویل توحیدی دارد ختم می‌کند: «هذا برهان ربی!» «برهان رب» یعنی دلیل روشن حق. صفارزاده در این شعر از براهین خداشناسی و توحید استفاده می‌کند. یک بار از طریق «برهان نظم» که از مهم‌ترین برهان‌های خداشناسی است و وجود ناظم (خالق یکتا) را اثبات می‌کند به توحید می‌رسد (با نظم جاودانی / به قدرت تقدیر القدیر / در خدمت نظام هستی / آماده‌اند)، بار دیگر از «برهان حرکت» که جهان طبیعت را سراسر حرکت با جاذبه‌ای الهی می‌داند، سخن می‌گوید (و فصل‌های پیاپی / همه سالم هستند / بی ضعف و سستی) و باری هم از «برهان تمانع» برای بیان اندیشه‌های توحیدی خود استفاده می‌کند (تا فرد هوشمند ببیند / و با صدای بلند بگوید / هذا برهان ربی).

۲-۳. تحلیل فضای ارتباطی متن

منظور از فضای ارتباطی متن، چگونگی ارتباط منطقی یا ساختاری دو بخش گفتمان با یکدیگر است. در یک گفتمان منسجم، هر متن به وسیله یک رابطه گفتمانی با یک عنصر زمینه که می‌تواند بخشی از یک یا چند متن دیگر باشد، مرتبط است. روابط گفتمانی با معنای (کارکرد پراگماتیک) پیوندهای گفتمانی (نشانه‌ها و نشانه‌های گفتمانی مثل حروف ربط، حروف اضافه، قیده‌های معین و...) مطابقت دارد، به طوری که هر پیوند

(اسماعیل محمد پور)

گفتمانی حداقل یک رابطه گفتمانی را برمی‌انگیزد؛ تا جایی که هر دو دیدگاه تا جایی به هم نزدیک می‌شوند که فهرست زیربنایی یکسانی از روابط گفتمانی ایجاد می‌شود.

«در فضای ارتباطی، روابط بینامتنی میان ساختار و معنای موجود در متن با ساختارها و معناهای بیرونی متن بررسی می‌شود. کشف این روابط، شاید مهم‌ترین مرحله‌ای است که در تحلیل گفتمان روایی مورد توجه است» (بشیر، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

به نظر می‌رسد منظور بشیر از فضای ارتباطی در الگوی «پدام» نوعی رابطه فرامتنی میان متن با محیط پیرامون، یعنی محیطی که متن در آن یا تحت تأثیر آن شکل گرفته است، باشد. از نظر او:

«گفتمان با احساسات و عواطف انسانی پیوند خورده است. گفتمان‌ها چیزی خارج از وجود انسان‌ها نیستند. گفتمان در ارتباط با انسان، گزاره‌ای است که انسان در نتیجه تأثیرپذیری از محیط پیرامون خود می‌آفریند و با تولید گفتمان درصدد تغییر جهان خارج از خود برمی‌آید. گفتمان‌ها در حقیقت تجلی معنایی هستند که انسان برای فضای زیستی خود خلق می‌کند» (بشیر، ۱۳۹۷: ۱۴۸).

این رابطه فرامتنی با فرامتنیت ژنت تا اندازه‌ای تفاوت دارد. فرامتنیت ژنت «رابطه‌ای است که اغلب به آن تفسیر می‌گویند و موجب پیوند یک متن با متن دیگری می‌شود که بدون اینکه لازم باشد از آن نقل کند یا نامی از آن برد، درباره اش سخن گوید» (ژنت به نقل از نامورمطلق، ۱۳۸۶: ۹۲) درحالی‌که فرامتن می‌تواند به داستان، اتفاق یا رابطه دیگری خارج از فضای متن اشاره داشته باشد که دربرگیرنده روایت خارجی است.

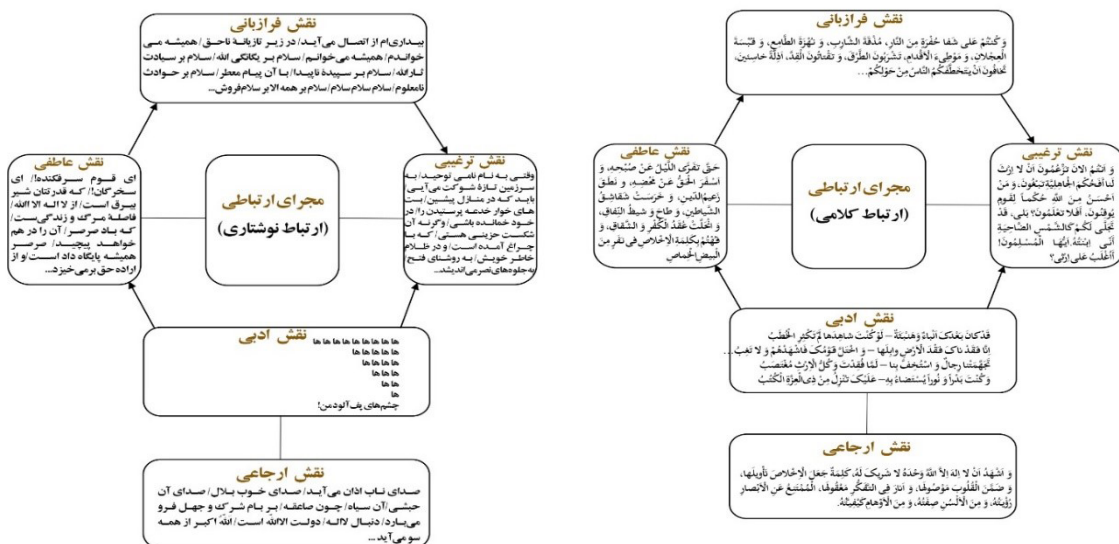
گفتمان توحیدی خطابه فدک در فضای ارتباطی میان گوینده و شنونده (فرستنده و گیرنده) پیام قابل فهم است. این گفتمان با نقش عاطفی^۱ و ترغیبی^۲ زبان برانگیزاننده متن، ارتباط مستقیمی با جامعه و مخاطبان عام و خاص دارد. حضرت فاطمه (علیها السلام) با آگاهی از انحرافی که در فاصله کوتاهی پس از رحلت پیامبر در جامعه اتفاق افتاد و به دلیل نگرانی

1. function emotive
2. function conative

از بازگشت مردم به عصر جاهلیت، سخنش را با توحید - که نخستین و مهم‌ترین آموزه اسلام است - آغاز می‌کند. این نقش عاطفی و نقش ترغیبی زبان متن در گذر زمان، تبدیل به نقش ارجاعی^۱ می‌شود و به ذهن و زبان مخاطبان اعصار دیگر راه می‌یابد؛ یعنی اگر در گذشته جهت‌گیری پیام به سمت مخاطب بود و می‌کوشید تا تأثیری از احساس‌گوینده به وجود آورد، در طول زمان جهت‌گیری پیام به سوی موضوع پیام تغییر و در فرایند ترامتنیت (عموماً از طریق بیش‌متنیت) به متن‌های دیگر راه یافت.

تأثیرپذیری سروده‌های طاهره صفارزاده از گفتمان توحیدی خطابه فدک را نیز در چهارچوب همین تراکنش می‌توان تعریف کرد. نمونه‌ای از تأثیر نقش‌های زبانی در گفتمان‌سازی شاعر از طریق فضای ارتباطی متن در نمودارهای زیر نشان داده شده است:

نمودار ۲. مقایسه و تطبیق نقش‌های زبانی در «خطابه فدک» و «سروده‌های طاهره صفارزاده»



1. function referentielle

صفارزاده از دریچه توحید به جهان بیرون می‌نگرد و فطرت انسان‌ها را فطرت توحیدی می‌داند:

«در روز آشنایی با قرآن / فطرت به احترام به پا می‌خیزد / دستی غبار خواب از او برمی‌گیرد / دستی که پرده می‌کشد از بطن ناروا / همواره در نهان / هوای تو را دارد / هوای حق و عدالت را دارد / و از مسیرهای غیرمجاز / مسیر شرک و تعلق / مسیر ظلم و تجاوز / مسیر ضعف و زبونی / به دور می‌راند» (صفارزاده، ۱۳۷۸: ۲۵۱).

دور راندن «مسیر شرک و تعلق» در شعر بالا یادآور این عبارت خطابه فدک است که «وَ حَرَّمَ اللَّهُ الشُّرْكَ إِخْلَاصًا لَهُ بِالزُّبُوبِيَّةِ / و شرک را برای اخلاص بندگی و ربوبیت حق حرام کرد». تعلق، علاقه و علقه در برابر اخلاص قرار دارد و هرکس که به چیزی غیر از خداوند سبحان تعلق داشته باشد دچار شرک است؛ شرک خفی یا شرک جلی.

صفارزاده جماعت «فقر و فاقه بی‌مغزی» را «در عصر بربریت سوداگران علم» به فراگیری توحید انذار می‌دهد که «جهان به سوی نمازی عظیم می‌آید»:

«صدای ناب اذان می‌آید / صدای خوب بلال / صدای آن حبشی / آن سیاه / چون صاعقه / بر بام شرک و جهل فرومی‌بارد / دنبال لا اله / دولت الا الله است / الله اکبر از همه سو می‌آید ...» (همان: ۲۶۷).

شاعر با آوردن نام «بلال»، مخاطب را به عصر رسالت می‌برد و با بهره‌گیری از نقش ارجاعی زبان، موضوع پیام را که همان توحید است، برجسته می‌کند. این برجسته‌سازی خود را در عبارت «لا اله الا الله» و «الله اکبر» به روشنی نشان می‌دهد؛ اما شاعر با استفاده از «شگرد تقطیع» و تجزیه عبارت «لا اله الا الله» به دو جزء «لا اله» و «الا الله» سعی دارد تقابل گفتمان توحیدی و گفتمان شرک را تبیین نماید.

صفارزاده متأثر از گفتمان توحیدی حضرت فاطمه (علیها السلام) «ولایت» را لازمه «توحید» می‌داند:

«روشنگران راه / هم صادق‌اند و هم عالم / هم باقراند و هم عابد / هم قائم‌اند و هم

ساجد/ کلید دانش ناپیداها/ به امر خالق یکتا/ در اختیار دانش آن هاست / ناسوت / رخت به لاهوت / می کشد و لاهوت / جاذب ناسوت است...» (همان: ۲۸۷-۲۸۶).

او اهل بیت پیامبر را «روشنگران راه» می‌داند و با استفاده از آرایهٔ ایهام در واژه‌های «صادق»، «باقر»، «قائم» و «ساجد» از هر دو وجه ایهامی آن‌ها (اسم معرفه و صفت) استفاده می‌کند و بلافاصله با آوردن ترکیب «خالق یکتا» میان ولایت و توحید یک مجرای ارتباطی ایجاد می‌کند.

استفاده از واژه‌های «ناسوت» و «لاهوت» که از مراتب چهارگانهٔ هستی به شمار می‌روند نیز موجد مضامین توحیدی در شعر است؛ زیرا عالم لاهوت اساساً اختصاص به ذات حق تعالی دارد و عالم ظهور و بروز حضرت حق است و از آن به‌عنوان «غایة الغایات»، «نهایة التَّهْیَات» و «احدیت» نیز یاد می‌شود که در دایرهٔ مفهومی و شمول معنایی وحدانیت خداوند سبحان قرار می‌گیرد. عالم ناسوت هم «آخر التنزلات» و محسوسات یا «همان عالم شهادت است که منظور از آن، جهان جسمانی و اجسام و ماده و مادیات و بالآخره حوادث و زمانیات است» (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۲۱) و می‌تواند آلوده به شرک یا آراسته به توحید باشد.

۳-۳. تحلیل فضای گفتمانی متن

منظور از فضای گفتمانی متن، نسبت متن با عناصر گفتمان‌ساز یا گفت‌وگو کنندهٔ خارج از متن است. هر متنی در هر زمان، مکان و موقعیتی که خلق می‌شود، نسبتی با عناصر بیرون از خود دارد؛ این نسبت ممکن است خود را در دو وجه تأثیرپذیری و تأثیرگذاری نشان دهد؛ یعنی یک متن می‌تواند متأثر از فضای بیرونی و گفتمان مسلط بر جامعه شکل بگیرد و هم‌زمان بر بخشی از جامعه اثر بگذارد.

«در فضای گفتمانی شرایط قدرت-حاکمیت که مهم‌ترین عنصر مؤثر در خلق گفتمان روایی است، مورد مطالعه و بحث قرار می‌گیرند. این شرایط، تعیین کنندهٔ رویکرد گفتمانی

متون روایی است. فضای گفتمانی، فراتر از گفتمان خاص روایی، خود یک گفتمانی است که تابعی از قدرت-حاکمیت در وجوه مختلف، عملی، فکری، تعاملی و تعارضی می‌باشد. فضای گفتمانی، با چنین رویکردی، زمینه‌ای برای ضرورت طرح روایات مختلفی است که در چنین فضایی می‌توانند مطرح شوند. طرح این روایات از طرف دیگر، تبیین‌کننده همین فضای گفتمانی است؛ به عبارت دیگر در اینجا نوعی از مکاشفه دوسویه وجود دارد که از یک سو با فهم فضای گفتمانی، به گفتمان روایی می‌توان پی برد و از طرف دیگر با تحلیل گفتمان روایی می‌توان به فضای گفتمانی حاکم بر دوره مربوط به روایات مورد تحلیل، دست‌یافت» (بشیر، ۱۳۹۵: ۲۷۶).

فضای گفتمانی یک متن می‌تواند مجموعه‌ای از روایت‌ها، رویکردهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه، عواطف و احساسات انسانی، کنش‌های حاکمیتی و... را در برگیرد.

برای تحلیل گفتمان توحیدی خطابه فدک و بررسی بازتاب آن در شعر طاهره صفارزاده ابتدا باید فضای گفتمانی‌ای که خطابه حضرت فاطمه (علیها السلام) در آن ایراد شده است، تبیین شود.

یکی از واقعیت‌های تلخی که جامعه اسلامی پس از وفات پیامبر با آن مواجه شد، خطر بازگشت مردم به عصر جاهلیت و روی گردانی از معارف توحیدی در اثر دوری از اهل بیت بود؛ زیرا با وجود نزول قرآن به عنوان یک مرجع معرفتی، فهم ظرایف دین‌داری و حفظ جامعه اسلامی از خطر رسوخ افکار شرک‌آلود جاهلی، نیاز به دوره تربیتی دیگری داشت که تنها سپردن حکومت به دست ائمه منصوب از طرف خدا می‌توانست امت را از گرفتار شدن در دام‌های رنگارنگ شرک‌رهایی بخشد. در چنین فضای گفتمانی، حضرت فاطمه (علیها السلام) از توحید سخن می‌گوید و خود که دختر پیامبر اسلام و ذریه نبوت است، ناگزیر در میان جمع به یگانگی خداوند گواهی می‌دهد و توحید را با اخلاص درهم تنیده می‌داند: «كَلِمَةٌ جَعَلَ الْإِخْلَاصَ تَأْوِيلَهَا / این سخنی است که درون مایه و نتیجه‌اش اخلاص است» (طبرسی، ۱۳۸۷: ۲۴۴) و به مردم هشدار می‌دهد که آنکه در عملش اخلاص نیست، در

حقیقت توحید دچار تردید و به عبارت دیگر دیگر اهل شرک است.

این گفتمان توحیدی از دیرباز تا به امروز در متون ادبی و ادبیات آیینی بازتاب یافته است. در شعرهای طاهره صفارزاده نیز توحید و اخلاص درهم تنیده‌اند. جهان شعر صفارزاده، جهانی توحیدی است. توحید در شعر او گاهی یادآور یکرنگی و ایمان به یگانگی مردم در عصر آغاز نبوت پیامبر خاتم است:

«ناقوس‌ها / این روزها / طنین بیشتری دارند / ناقوس‌ها / حکومت توحید را اقرار می‌کنند»

(صفارزاده، ۱۳۸۶: ۱۱۵).

چنان که آگاهانه و با اخلاص به یگانگی خداوند گواهی می‌دهد:

«دیروز بر دوش آدمی ازابای دیدم / بارش مهاراجه و بانو / گفتم وحده لا اله الا هو...»

(صفارزاده، ۱۳۸۴ ب: ۱۵).

گو اینکه او می‌خواهد با شهادت خود مردم خفته روزگار را از بازگشت به عصر شرک انذار دهد:

«و هر غزوه / ما را به غزوه‌های دگر خواهد برد / در ابتدای هر حرکت / در ابتدای هر کوچه / الله اکبر است / در انتهای هر نعره / اشهد ان لا اله الا الله...» (همان: ۹۹-۱۰۰).

انذار او به در کمین نشستن شرک، گاهی چنان آشکار است که نیاز به تأویل ندارد. او «انسان دل شکسته» عصر خویش را از اینکه به «سنگ‌های شیشه‌ای» و «چترهای کاغذی» دل ببندد بر حذر می‌دارد و بر آن است که تنها اعتقاد به توحید و «قائم‌به‌ذات» بودن پروردگار است که رستگاری بشر و رهایی او را رقم می‌زند:

«انسان دل شکسته که نیک می‌داند / در سنگسارهای جهانی / الطاف این‌وآن / سنگ‌های شیشه‌ای / و چترهای کاغذی فانی هستند / قائم‌به‌ذات باید بود / قائم‌به‌ذات او باید بود /

در زاویه / درویش انتصابی هم آمده بود / گفتم که خط رابطه را / حاجت به واسطه نیست /
گفتم که عارفان وارسته / گویی به عصر ما قدم ننهادند / گفتم: سلام بر همه / الا بر سلام
فروش» (همان: ۱۵۰-۱۵۱).

همان گونه که در خطابه حضرت فاطمه (علیها السلام)، توحید با ولایت درهم آمیخته است، شعر
صفارزاده هم متأثر از همین فضای گفتمانی، مسیر ایمان به یگانگی پروردگار را از مسیر
اعتقاد به ولایت جدا نمی داند:

«تو مثل ماه / ستاره / خورشید / همیشه هستی / و می درخشی از بدر / و می رسی از
کعبه / و کوفه همین تهران است / که بار اول می آیی / و ذوالفقار را باز می کنی / و ظلم را
می بندی / همیشه منتظرت هستم / ای عدل وعده داده شده!» (صفارزاده، ۱۳۶۶: ۷۱)

صفارزاده ولایت خاتم الاوصیا را ادامه ولایت سید الاوصیا می داند و منتظر شکفتن
ذوالفقار در دستان موعودی است که خود، او را «عدل وعده داده شده» خطاب می کند.
او می داند که در غیاب ولایت امام عادل، خلافت شرک حاکم می شود، همان گونه که
پس از رحلت پیامبر، سنگ بنای شرک خفی در امت اسلامی نهاده و با سلب خلافت
از امام علی علیه السلام راه نفوذ شرک، در لباس و قامت اسلام و بدون اینکه شناسایی
شود، هموار شد. این همان اتفاقی بود که پیامبر خاتم صلی الله علیه وآله وسلم امت
خویش را نسبت به خطر آن هشدار داده بود که «الشُّرْكَ اُخْفَى فِي اُمَّتِي مِنْ دَبِيبِ
النَّمْلِ عَلَي الصَّفَا / شرک در امت من از راه رفتن مورچه بر سنگ سیاه، پوشیده تر
است» (نوری، ۱۳۶۶: ۱۱۳)؛ از این رو صفارزاده فاصله میان شرک و توحید را فاصله میان
مرگ و زندگی می داند:

«ای قوم سرفکنده / ای سخرگان / که قدرتان شیر بیرق است / از لا اله الا الله / فاصله
مرگ و زندگی ست / که باد صرصر / آن را در هم خواهد پیچید / صرصر همیشه پایگاه داد
است / و از اراده حق برمی خیزد...» (صفارزاده، ۱۳۸۵: ۱۱۲).

۳-۴. تحلیل فضای فراگفتمانی متن

در فلسفهٔ زبان، منظور از فراگفتمان، گفت‌وگو دربارهٔ یک متن است؛ چیزی فراتر از گفت‌وگوی ساده دربارهٔ یک موضوع معین. مطالعهٔ فراگفتمان به ما کمک می‌کند تا بفهمیم و تعیین کنیم که چگونه ایده‌های خود را در نوشتار و گفتار قرار دهیم یا چگونه ایده‌های یک متن شکل گرفته‌اند؟ همچنین فراگفتمان به متن کمک می‌کند تا از طریق برقراری ارتباط مؤثر با مخاطب، ایده‌های خود را بهتر انتقال دهد و توجه مخاطبان را به خود جلب کند.

کشف فضای فراگفتمانی متن، سبب می‌شود تا فهم روایات مختلف و تعیین معانی، جهت‌گیری‌ها و اهداف آن‌ها میسر شود.

«این فضا، بیش از آنکه به سطح هم‌زمانی گفتمان توجه داشته باشد، به سطح در زمانی و به عبارتی دیگر به فرایند تحول گفتمانی در دوره‌های مختلف توجه دارد. فضای فراگفتمانی، فضای ترسیم‌کنندهٔ شرایط قدرت-حاکمیت برای بروز گفتمان‌های مختلف روایی در دوره‌های مختلف است که با کشف این فضای فراگفتمانی می‌توان نسبت به فهم روایات مختلف و تعیین معانی، جهت‌گیری‌ها و اهداف آن‌ها اقدام کرد» (بشیر و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۱۱).

در فضای فراگفتمانی خطابهٔ فدک، گفتمان‌هایی که از آغاز نزول وحی بر پیامبر خاتم، حول دال مرکزی «یکناپرستی» با محوریت دو موضوع «توحید» و «شُرک» شکل گرفته، تحت عنوان گفتمان توحیدی، مفصل‌بندی^۱ می‌شوند و فراگفتمان یکتاپرستی را شکل می‌دهند.

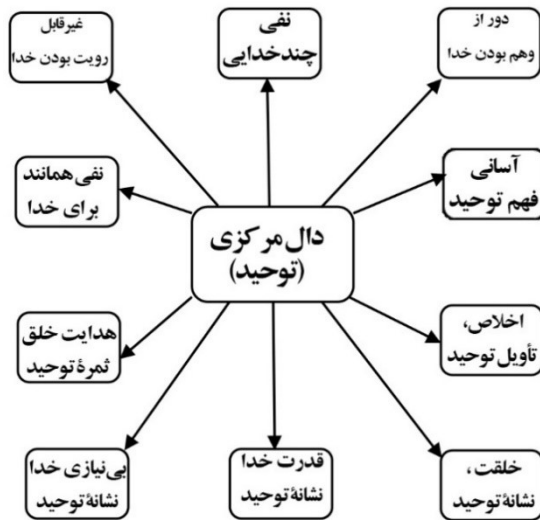
«نفی خدایان دیگر، یکی بودن خدا، یک خدا برای همگان، خدای همه عالم، نکوهش معتقدان به وجود خدایان، تأکید بر نفی اعتقاد به چند خدا، رد ادعای قائلان به تثلیث و سه‌گانه‌باوری و همچنین نفی هرگونه مثل و مانند برای خدا» (طارمی راد و همکاران،

1. Articulation

(اسماعیل محمد پور)

۱۳۸۹: ۴۰۷-۴۰۶) از جمله دال‌های مرتبط با یکتاپرستی است که در قرآن کریم آمده است. هریک از این دال‌ها را در هم‌نشینی با دال‌های شناور خطابه فدک پیرامون دال مرکزی توحید، به صورت زیر می‌توان مفصل‌بندی کرد:

نمودار ۳. مفصل‌بندی دال‌های گفتمان توحیدی در «خطابه فدک»



در فضای فراگفتمانی شعرهای طاهره صفارزاده، انبوهی از دال‌های شناور، حول دال مرکزی «یکتاپرستی» متأثر از آموزه‌های توحیدی دین اسلام و مکتب اهل بیت به‌ویژه نگاه توحیدی حضرت فاطمه شکل گرفته‌اند. بررسی و تحلیل این دال‌ها و مقایسه آن‌ها با نمودار بالا نشان می‌دهد که فضای فراگفتمانی هر دو متن مشابه و دارای مصدر و مرجع یکسان است:

یقین لازمه توحید: «برای وصل به آن اصل / اصل یقین / اصل نظارت سبحان» (صفارزاده، ۱۳۸۷: ۲۵۰).

مرگ، نشانه توحید: «در انتهای روز جدال / و انتهای جاده تابوت / از راه خاک / از راه خون / برمی‌گردی / به سوی او برمی‌گردی» (همان: ۲۱۵).

قیومیت حق، نشانه توحید: «شما شهیدان / همیشه بیدارید / صفت او را دارید / نه چرت می‌زند / نه می‌خوابد / بیداری اش نگاهبان زمین است» (همان: ۲۰۸).

جهاد، ثمره توحید: «در ابتدای هر کوچه / الله اکبر است / در انتهای هر نعره / اشهد ان لا اله الا الله / با هر گلوله پیوند می‌خورند / این اهل وحدت / با اهل بدر / و داغشان داغ است» (همان: ۱۹۶).

نفی چندخدایی: «شاید که کاهنان / شاید که موبدان / دستی به پشت سیاهی کشیده‌اند / ای آتش مقدس / هرروز در ستایش تو / ای آفتاب تابان / هرروز در ستایش تو / ای کردگار زمینی / هرروز در ستایش تو...» (همان: ۱۰۹).

وجود روح، نشانه توحید: «زبان روح را / تنها خدا می‌داند / قل الروح من امر ربی...» (همان: ۳۸۸).

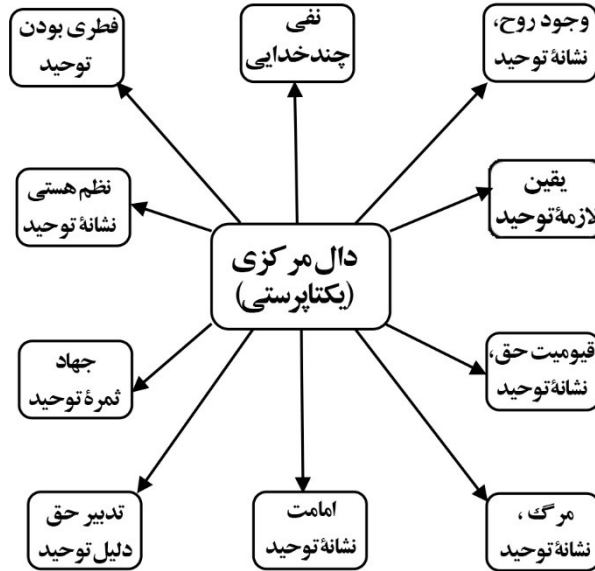
فطری بودن توحید: «در بین این جماعت هم‌شکل / هم‌رنگ / هم‌پرواز / تنها یکی‌شان / با من سخن می‌گوید / و صاحب صوت است / بقیه بر تدارک همخوانی / و بر فنون چهچهه / دل بسته‌اند / من آن یکی را / باید بشناسم» (همان: ۳۸۸-۳۸۹).

تدبیر و حکمت حق، دلیل توحید: «و روح که ناظر اعمال است / حرفی نمی‌زند / اما هماره / با الهام / با اشاره تدبیر / تدبیر حکمتی که از مبدأ / به او عطا شده / وجود را یاری می‌بخشد» (همان: ۳۸۷-۳۸۸).

امامت، نشانه توحید: «امام / رهرو حق است / تقدیر حاکمیت حق را / خدا رقم زده است / ... / سلسله پاکان / وسیله‌های خدایی هستند / وسیله‌های خدایی / با پای اختیار / به سوی جاذبه تقدیر / در حرکت‌اند» (همان: ۳۵۸-۳۵۹).

نظم هستی، نشانه توحید: «خورشید / ماه / ستارگان / و فصل‌های پیاپی / همه سالم هستند / بی ضعف و سستی / با نظم جاودانی / به قدرت تقدیر القدر / در خدمت نظام هستی / آماده‌اند / تا فرد هوشمند ببیند / و با صدای بلند بگوید / هذا برهان ربی» (همان: ۳۵۶-۳۵۷).

نمودار ۴. مفصل‌بندی دال‌های گفتمان توحیدی در «سروده‌های طاهره صفارزاده»



۴. نتیجه‌گیری

نتایج حاصله از بررسی بازتاب گفتمان توحیدی خطابه فدک (به عنوان یک متن دینی) در سروده‌های شاعر قرآن‌پژوه، طاهره صفارزاده (به عنوان یک متن ادبی-آیینی) نشان می‌دهد که متن مقصد نسبت به متن مبدأ دو گونه واکنش - آگاهانه و غیرآگاهانه - داشته است. واکنش آگاهانه از طریق تأثیرپذیری مستقیم شاعر از متون دینی از جمله خطابه فدک بوده و واکنش غیرآگاهانه - که بخش بیشتری از سروده‌ها را دربرمی‌گیرد - از طریق ارجاعات زبانی و طی فرایند انتقال معنا در ساحت زبان و با استفاده از نقش‌های زبانی به‌ویژه نقش ارجاعی زبان صورت گرفته است.

این گفتمان در دو متن مورد مطالعه نه تنها دارای دال مرکزی مشترک است؛ بلکه دال‌های شناور آن‌ها نیز تا اندازه زیادی با یکدیگر تطابق دارند. برای نمونه دال‌هایی نظیر «فطری

بودن توحید»، «امامت»، «نفی چندخدایی»، «جهاد» و «تدبیر و حکمت حق» با دال‌های شناور خطابه فدک تطابق معناداری دارند که نمی‌تواند ناشی از صُدفه، توارد یا اتفاق مطلق باشد. همچنین می‌توان این نتیجه را اعلام کرد که فضاهای گفتمانی پنجگانه در روش پدما برای تحلیل گفتمان متون دینی مناسب است. البته ممکن است همه فضاهای گفتمانی برای تحلیل یک متن مورد استفاده قرار نگیرند، بلکه هر متن می‌تواند به فراخور امکانات ساختاری و محتوایی خود در بستر تحلیلی بخشی از این نظریه قرار بگیرد؛ در عین حال باید از نظریه‌های هم‌عرض دیگر نیز برای توسعه و تکمیل تحلیل استفاده کرد.

منابع و مأخذ

- آزاد، مهناز؛ عقیلی، سید وحید؛ نقواء، ارسیا؛ رحمان زاه، علی. (۱۴۰۱). «بررسی بازنمایی فرهنگی زنان در حوزه اختلالات روانی در دهه نود سینمای ایران: روش تحلیل گفتمان، رویکرد پدام». *خانواده درمانی کاربردی*. دوره سوم. زمستان ۱۴۰۱. شماره ۵ (پیاپی ۱۴). صص: ۵۹۷-۶۱۳.
- آلستون، ویلیام. (۱۳۷۶). *زبان دینی: دین و چشم‌اندازهای نو*. ترجمه غلامحسین توکلی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- احمدیان دلاویز، حسن؛ اسماعیلی، معصومه. (۱۴۰۱). «روش شناسی احتجاجات حضرت زهرا (س) در خطبه فدکیه در تبیین امامت». *تاریخ اهل بیت*. سال دوم. پاییز و زمستان ۱۴۰۱. شماره ۳. صص: ۷۵-۹۰.
- امیرانصاری، حسن. (۱۳۹۲). *شکوه کلام در نهج البلاغه: نگرشی بر نهج البلاغه از دیدگاه دانشمندان مسلمان و مسیحی*. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله.
- بشیر، حسن؛ رجبی، محسن؛ تالی طبعی، مرضیه. (۱۳۹۹). «تحلیل گفتمان آیه تبلیغ در خطبه غدیر به روش عملیاتی تحلیل گفتمان پدام». *مطالعات قرآن و حدیث*. سال ۱۳. شماره ۲ (پیاپی ۲۶). صص: ۱۰۷-۱۲۸.
- بشیر، حسن. (۱۳۸۵). *تحلیل گفتمان دریچه‌ای برای کشف ناگفته‌ها*. تهران: مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- _____ (۱۳۹۵). *کاربرد تحلیل گفتمان در فهم منابع دینی*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ (۱۳۹۷). *تحلیل گفتمان دینی*. انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- _____ (۱۴۰۰). «فرآیند ساخت معنا در تحلیل گفتمان با روش «پدام» با مطالعه موردی بیداری اسلامی». *روشن‌شناسی علوم انسانی*. دوره ۲۷. شماره ۱۰۶. صص: ۳۱-۴۸.
- حسن لی، کاووس. (۱۳۸۶). *گونه‌های نوآوری در شعر معاصر ایران*. چاپ دوم. تهران: نشر ثالث.
- خاکپور، حسین؛ نوری، ابراهیم؛ اکبری، ملیحه. (۱۳۹۷). «تحلیل رویکرد ارتباطات امام رضا (علیه السلام) با فرقه زیدیه (با بهره گیری از روش تحلیل گفتمان رویای پدام (PDAM))». *فرهنگ رضوی*. سال ششم. شماره ۲۴. صص: ۸۵-۱۰۴.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صفارزاده، طاهره. (۱۳۸۴ الف). *روشنگران راه (گزیده شعر)*. تهران: انتشارات برگ زیتون و مؤسسه سیم رخ.
- _____ (۱۳۸۴ ب). *هفت سفر*. تهران: انتشارات برگ زیتون.
- _____ (۱۳۶۶). *بیعت با بیداری*. چاپ سوم. شیراز: انتشارات نوید شیراز.
- _____ (۱۳۸۵). *سپیدی صدای سیاه، گزیده اشعار*. تهران: انتشارات پارس.
- _____ (۱۳۸۶). *در پیشواز صلح*. چاپ دوم. تهران: انتشارات هنر بیداری.
- _____ (۱۳۸۷). *طنین بیداری، گزیده اشعار*. تهران: انتشارات تکا.
- _____ (۱۳۹۱). *مجموعه اشعار طاهره صفارزاده*. تهران: پارس کتاب.
- طارمی راد، حسن؛ هوشنگی، حسین؛ کیانی فرید، مریم؛ ایلخانی، محمد؛ علم الهدی، جلیله؛ فنا، فاطمه. (۱۳۸۹). *توحید، ثنویت، تالیث*. تهران: انتشارات کتاب مرجع.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۳۸۷). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*. ترجمه بهراد جعفری. چاپ دوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- مجیدی، حسن؛ میرزاده، طاهره. (۱۴۰۲). «صورت‌بندی خطابه‌های مَقَمَّصه و فدکیه با تکیه بر الگوی ون دایک». *مطالعات قرآن و حدیث*. سال ۱۷. شماره ۱ (پیاپی ۳۳). صص: ۱۱۱-۱۳۸.
- مهدوی‌نژاد، محمدحسین. (۱۳۸۴). «ویتگنشتاین، معنا، کاربرد و باورهای دینی». *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)*. شماره ۵. بهار و تابستان ۱۳۸۴. صص: ۶۹-۱۰۴.
- مهرآیین، مصطفی؛ قبادی، علیرضا. (۱۳۹۹). «تحلیل گفتمان خطبه فدکیه حضرت زهرا (علیها السلام)». *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*. دوره دهم. پاییز و زمستان ۱۳۹۹. شماره ۲. صص: ۹-۲۲.
- میرفخرایی، تژا. (۱۳۸۳). *فرایند تحلیل گفتمان*. تهران: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- نامورمطلق، بهمن. (۱۳۸۶). «ترامنتیت مطالعه روابط یک متن با دیگر متنها». *پژوهشنامه علوم انسانی*. شماره ۵۶. زمستان ۱۳۸۶. صص: ۸۳-۹۸.
- نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۳۶۶). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. جلد اول. قم: مؤسسه آل‌البیت (علیهم السلام) لإحياء التراث.

Investigating Traces of the Monotheistic Discourse of The "Fadak Sermon" in the Poems Composed by Tahereh Saffarzadeh Using Practical Discourse Analysis Method (PDAM)

Esmaeil Mohammadpour¹

Received: January 27 , 2025

Revised: March 13 , 2025

Accepted: March 15 , 2025

Abstract

In this study, based on the " Practical Discourse Analysis Method " , the text of the Fadak Sermon was analyzed and examined from the perspective of monotheistic concepts in five structural spaces: semantic space, communicative space, discursive space, and metadiscursive space. At the same time, the reflection of this discourse in the poems of Tahereh Saffarzadeh - a poet, Quran scholar, and religious intellectual - was explained and the question was answered: Through what process and based on which linguistic roles and discursive spaces did the monotheistic discourse reach the target text (Tahereh Saffarzadeh's poems)? The present study was also an opportunity to find out how the PDAM model, as a new method for discourse analysis, works in matching the central signifiers of the discourse of the two texts (monotheism) based on the aforementioned spaces. The results of the study indicate that the spaces of monotheistic discourse in Saffarzadeh's poems are largely consistent with the monotheistic discourse of the Fadak Sermon. This matching is sometimes understandable based on transtextuality in the semantic space of the text, sometimes by discovering the referential role of language through Jacobean reading, and sometimes through the matching and coexistence of floating signifiers around the common central signifier (monotheism); however, it cannot be confirmed that this matching and similarity has always been conscious, but rather there is the perception that in

1. Graduate of Persian Language and Literature, University of Guilan
Guest lecturer at Guilan University, Guilan,Iran:ismail@webmail.guilan.ac.ir

many cases the poet has unconsciously entered into an intertextual relationship with the source text.

Keywords: Fatima (peace be upon her), Fadak Sermon, Tahereh Saffarzadeh, Discourse Analysis, PDAM Model.



نقش و همیاری علی بن جعفر صادق علیه السلام در پشتیبانی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۲ | بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱ | پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲

سیدحسن حسینی^۱

چکیده

علی بن جعفر صادق علیه السلام یکی از محدثان بزرگ شیعه امامی و از اصحاب برجسته امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام است که نقش بارزی در انتقال میراث حدیثی شیعه، به ویژه از امام کاظم علیه السلام به نسل‌های پس از خود داشت. این نوشتار با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی، در پی پاسخ به این پرسش است که پس از شهادت امام کاظم علیه السلام، علی بن جعفر به عنوان عموی حضرت رضا علیه السلام، چه نقشی در همیاری و پشتیبانی از آن حضرت ایفا کرد؟ یافته‌های پژوهش با استفاده از منابع تاریخ و حدیث بیانگر آن است که علی بن جعفر با توجه به شناختی که از موقعیت زمانه امام رضا علیه السلام داشت، همواره در سخنان و مواضع خود بر امامت آن حضرت تأکید کرد و در مواقع لزوم به دفاع از آن پرداخت. او به عنوان یکی از علمای برجسته عصر خود با آگاهی کاملی که از خطر فرقه نوظهور واقفیه در عصر امام رضا علیه السلام داشت، به مبارزه با عقاید این فرقه پرداخت. هم‌پاری و هم‌راهی همیشگی وی با امام رضا علیه السلام سبب شد در رویدادهای زمانه و قیام‌هایی که علویان علیه خلافت عباسی برپا ساختند، از مواضع آن حضرت پیروی کند و در آن قیام‌ها شرکت نکند. پشتیبانی وی محدود به امام رضا علیه السلام نبود، بلکه امامت فرزندش امام جواد علیه السلام را نیز مورد تأیید قرار داد و احترام ویژه‌ای برای آن امام قائل بود.

کلیدواژه‌ها: علی بن جعفر؛ امام رضا علیه السلام؛ تشیع؛ امام کاظم علیه السلام؛ امام جواد علیه السلام.

۱. استادیار گروه تاریخ، سیره اهل بیت علیهم السلام و انساب، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ایران.
hoseyny.darrud@gmail.com

۱. مقدمه

۱-۲. بیان مسئله

علی فرزند امام جعفر صادق (علیه السلام)، به عنوان عموی حضرت رضا (علیه السلام) و یکی از راویان و اصحاب ایشان و همچنین پدرش؛ امام موسی کاظم (علیه السلام)، نقش مؤثری در معرفی شخصیت ائمه معصومین (علیهم السلام) و اثبات امامت آن‌ها، به‌ویژه حضرت رضا (علیه السلام) داشته است. او در ترویج آموزه‌های شیعی از پیشگامان به شمار می‌رفت و از جایگاه علمی و فقهی والایی برخوردار بود. اثر مشهور وی به نام مسائل مورد توجه و استناد فقهای شیعه است. دانشمندان و محدثان متعددی از خرمن دانش وی بهره برده‌اند. معرفی این شخصیت و تبیین نقش و جایگاه فرهنگی، سیاسی و مذهبی وی از اهمیت زیادی برخوردار است.

منابع تاریخ و انساب از قرن چهارم به بعد درباره موضوعاتی چون تولد، زندگی، سفرها و درگذشت علی بن جعفر اختلاف دارند. علاوه براین، برخی نویسندگان معاصر نیز علاوه بر تکرار اشتباهات منابع متقدم، به استناد برخی روایت‌های تاریخی و حدیثی و عدم تتبع دقیق در آن‌ها، به شخصیت علمی و معنوی علی بن جعفر ناخسته و توهین‌هایی را نسبت به ایشان روا داشته‌اند. آن‌ها همچنین به نفی توثیق از وی پرداخته و بر این باورند که او پس از شهادت امام کاظم (علیه السلام)، از امامت امام رضا (علیه السلام) و امام جواد (علیه السلام) خروج کرده و بعدها در سن ۶۵ سالگی به مذهب امامیه بازگشته است (بهبودی، ۱۳۶۲: ۱۷۰-۱۷۳). پژوهش پیش رو، علاوه بر معرفی مختصر علی بن جعفر، به تصحیح پاره‌ای از اشتباهات منابع و تحقیقات درباره زندگی وی خواهد پرداخت و همچنین به برخی شبهات وارد شده بر شخصیت او پاسخ خواهد داد.

۱-۳. اهداف، ضرورت و روش تحقیق

هدف پژوهش پیش رو معرفی شخصیت واقعی علی بن جعفر صادق (علیه السلام) و جایگاه معنوی وی، به عنوان یکی از اصحاب و راویان امام رضا (علیه السلام) و تبیین نقش علمی و مذهبی وی در

(سیدحسن حسینی)

حمایت از آن حضرت است. از آنجا که یکی از ضرورت‌های پژوهشی معاصر، برجسته‌سازی سیره شخصیت‌های علمی شیعی است، لذا شناخت علی بن جعفر به عنوان یکی از یاوران حضرت رضا (علیه السلام) که نقش برجسته‌ای در گردآوری و انتشار میراث حدیثی شیعه به نسل‌های بعد داشته و ارائه تصویری صحیح از زندگی و اقدامات این شخصیت دارای اهمیت بوده و از ضرورت‌های پژوهشی است. این نوشتار با بهره‌گیری از داده‌های منابع انساب، تاریخ و حدیث متقدم، با استفاده از روش تحقیق توصیفی و تحلیلی فراهم آمده است.

۱-۴. پیشینه تحقیق

پژوهشگران مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث (۱۴۰۹ق)، در مقدمه کتاب مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، مطالب نسبتاً خوبی درباره شخصیت و جایگاه علمی علی بن جعفر و کتاب مسائل وی آورده‌اند. با وجود این، پاره‌ای اشتباهات در ذکر نام مشایخ و راویان علی بن جعفر در آن رخ داده و درباره زمان تولد، سفرها و درگذشت وی به یک جمع‌بندی دست نیافته‌اند.

محیطی اردکانی (۱۳۷۷)، در مقاله «سیمای علی بن جعفر (علیه السلام) یاور چهار امام»، به رغم تحلیل جالبی که درباره سال تولد علی بن جعفر صادق (علیه السلام) ارائه می‌کند، اشتباهاتی را در نوشتار خود مرتکب شده است. از جمله علی بن جعفر صادق (علیه السلام) را از اصحاب امام هادی (علیه السلام) ذکر کرده است و تعداد فرزندان امام صادق (علیه السلام) را پنج تن نوشته، در صورتی که تعداد فرزندان ایشان خیلی بیشتر است و تنها پنج فرزند پسر وی دارای نسل هستند.

حسین وانقی (۱۳۸۱)، در مقاله «عریض نزهتگاه امامان علیهم‌السلام و مقبره علی بن جعفر (علیه السلام)»، به رغم اطلاعات خوبی که درباره روستای عریض و بقعه علی بن جعفر گردآوری کرده، شخصیت علی بن جعفر بن امام صادق (علیه السلام) را با علی بن جعفر همانی برمکی، خلط کرده است.

غلامرضا گلی زواره (۱۳۹۳)، در مقاله «شجره طیبه امامزاده علی بن جعفر (علیه السلام)» اگر چه مطالب خوبی گردآوری کرده، ولی طولانی شدن نوشتار و پاره‌ای توضیحات و جملات اضافی از جذابیت نوشتار کاسته است. علاوه براین، درباره شرکت علی بن جعفر در قیام ابوالسرایا نیز دچار اشتباه شده و پاره‌ای ارجاعات آن نیز فاقد استناد معتبر است.

مجید معارف و فاخره فراهانی (۱۴۰۰)، در مقاله «ارزیابی دیدگاه شیخ حر عاملی در اعتبار سنجی کتاب مسائل علی بن جعفر در وسائل الشیعه»، اعتبار کتاب مسائل علی بن جعفر نزد علمای متقدم، متأخر و معاصر مورد بررسی قرار داده‌اند؛ ولی پاره‌ای اشتباهات از جمله خلط شخصیت علی بن جعفر بن امام صادق (علیه السلام) با علی بن جعفر همانی برمکی در مقاله آن‌ها روی داده است.

علی عادل‌زاده (۱۴۰۰)، در مقاله‌ای با عنوان «بازشناسی منابع کتاب علی بن جعفر»، به بررسی روایات علی بن جعفر در کتاب مسائل پرداخته است. او علاوه بر اینکه پاره‌ای از مشکلات روایات وی را بازگو کرده، در نوشتار خود ثابت کرده که بخشی از احادیث علی بن جعفر برگرفته از منابع پیشین است. او برای اثبات ادعای خود شواهد متعددی از روایات منابع پیشین را در جدول‌هایی تهیه کرده و معتقد است خلط روایات منابع پیشین با روایات علی بن جعفر احتمالاً توسط راویان وی صورت گرفته است.

با وجود تحقیقاتی که ذکر شد، تاکنون پژوهش مستقل و جامعی پیرامون شخصیت علی بن جعفر صادق (علیه السلام) و روابط او با امام رضا (علیه السلام) و نقش وی در پشتیبانی از آن امام انجام نشده است.

۲. زندگی و شخصیت علمی

ابوالحسن علی کوچک‌ترین فرزند امام جعفر صادق (علیه السلام) است. مادرش ام ولد بود. تاریخ دقیق تولد وی مشخص نیست. ابونصر بخاری معتقد است علی پدرش را ندیده و از وی حدیث روایت نکرده است (بخاری، ۱۳۸۱: ق ۴۸ - ۴۹). صاحب تاریخ قم آورده که علی

هنگام شهادت امام صادق (علیه السلام)، دو سال داشته است (قمی، ۱۳۸۵: ۶۱۲). ابن عنبه می‌نویسد علی کوچک‌ترین فرزند امام صادق (علیه السلام) بود و در کودکی پدرش را از دست داد (ابن عنبه، ۱۴۲۵ ق: ۲۹۶). او اشاره‌ای به سن علی هنگام شهادت پدرش نمی‌کند؛ اما در منابع متعددی نام علی در زمرهٔ راویان حدیث از پدرش امام صادق (علیه السلام) آمده است (برقی، ۱۳۴۲: ۲۵؛ مفید، ج ۲: ۲۱۲؛ ذهبی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۴: ۲۶۵؛ ابن حجر، ۱۴۰۴ ق، ج ۷: ۲۵۸). شهادت امام صادق (علیه السلام) در شوال سال ۱۴۸ ق^۱ (مفید، ج ۲: ۱۷۴؛ بخاری، ۱۳۸۱ ق: ۳۴)، اتفاق افتاد.

با بررسی روایتی از فیض بن مختار کوفی^۲، می‌توان دریافت که علی فرزند امام صادق (علیه السلام) احتمالاً یک یا دو سال از برادرش امام کاظم (علیه السلام) کوچک‌تر بوده و با توجه به اینکه امام کاظم (علیه السلام) در سال ۱۲۸ ق به دنیا آمده (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۷۶؛ مفید، ج ۲: ۲۰۷)، احتمالاً علی در سال ۱۲۹ یا ۱۳۰ ق چشم به جهان گشوده است. طبق این روایت؛ امام کاظم (علیه السلام) پنج سال داشته و برادرش علی نیز که خردسال بوده، همراه او نزد پدرش حضور داشته است (ابن ابی‌زینب، ۱۴۲۲ ق: ۳۴۳؛ طوسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۶۴۲-۶۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴۷: ۲۶۰). با توجه به این روایت، وی هنگام شهادت پدر در سال ۱۴۸ ق، احتمالاً حدود هجده یا نوزده سال سن داشته است (محیطی اردکانی، ۱۳۸۴: ۱۵۹). با این توضیحات، سخن مؤلف تاریخ قم که سن وی را هنگام شهادت امام صادق (علیه السلام)، دو سال نوشته و گفتهٔ ابونصر بخاری که معتقد است وی هرگز پدرش را ندیده است مورد تردید جدی قرار می‌گیرد.

مسئلهٔ دیگر احادیثی است که علی بن جعفر از پدرش؛ امام صادق (علیه السلام) بدون واسطه روایت می‌کند. یکی از این احادیث، تصریح بر امامت امام کاظم (علیه السلام) توسط امام صادق (علیه السلام) است (مفید، ج ۲: ۲۱۲). این حدیث بیانگر آن است که علی بن جعفر در هنگام شهادت امام صادق (علیه السلام) فردی دارای قدرت تشخیص بوده است.

۱. در برخی منابع ۱۵ رجب ثبت شده است (طبرسی، ۱۴۰۶ ق: ۴۴).

۲. شیخ مفید او را از اصحاب نزدیک و افراد مورد اعتماد امام صادق (علیه السلام) و از فقهای شایستهٔ شیعه می‌داند (مفید، ج ۲: ۲۰۸). علاوه بر این، وی از اصحاب امام باقر (علیه السلام) و امام کاظم (علیه السلام) و فردی ثقه و مورد اعتماد بود. کتابی داشته که فرزندش جعفر از وی روایت کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶ ق: ۳۱۱).

علاوه بر آنچه گفته شد، طبق تصریح منابع حدیثی یکی از مشایخ علی بن جعفر، محمد بن مسلم بن ربیع ثقفی طائفی است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۴۰۶؛ برقی، ۱۳۳۰: ۶۵؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۰۹)، که از اصحاب امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) بود و در سال ۱۵۰ ق از دنیا رفت (نجاشی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۳۲۴). اگر سخن آنانکه معتقدند علی بن جعفر پدرش را ندیده و یا هنگام شهادت وی دو سال بیشتر نداشته، بپذیریم، ناگزیر باید قبول کنیم که علی در سن دو تا چهار سالگی از این محدث برجسته حدیث شنیده است که این امر نیز دور از ذهن خواهد بود.

با توجه به اینکه امام صادق (علیه السلام) در مدینه سکونت داشت و در همان شهر از دنیا رفت و در بقیع به خاک سپرده شد (مفید، ج ۲: ۱۷۴)، تولد علی بن جعفر نیز می‌باید در مدینه اتفاق افتاده باشد. با در نظر گرفتن این مطلب که ابن طباطبا علی بن جعفر را از مهاجران به روستای عریض نوشته است (ابن طباطبا، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۲۴)، مشخص می‌گردد که وی قبل از آن ساکن مدینه بوده است.

از جمله سفرهای علی بن جعفر، رهسپار شدن با برادرش امام کاظم (علیه السلام) برای انجام فریضه حج به مکه بود (حمیری، ۱۴۱۳، ج ۱: ۲۹۹). در برخی نوشتارهای متأخر از سفرهای علی بن جعفر به سرزمین‌های عراق و ایران سخن به میان آمده است، که صحیح به نظر نمی‌رسد. محمدتقی مجلسی (۱۰۰۳ - ۱۰۷۰ ق) نوشته: «من شنیدم اهل کوفه از وی درخواست کردند در شهر آن‌ها اقامت کند، او مدتی در کوفه مقیم شد و کوفیان از وی حدیث اخذ کردند و او نیز از احادیث آن‌ها استفاده کرد. پس از آن قمی‌ها از وی خواستند نزد آن‌ها اقامت کند. او وارد قم شد و در آنجا بود تا اینکه درگذشت» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۴: ۱۹۱). در منابع انساب و تواریخ متقدم قم درباره مهاجرت علی بن جعفر به این سرزمین سخن به میان نیامده است. حسن بن محمد قمی که کتاب تاریخ قم را در سال ۳۷۸ ق نگاشته و به طور مفصل بخشی از کتابش را به سادات و طالبیان مهاجر به قم اختصاص داده است، به مهاجرت علی بن جعفر اشاره‌ای نکرده و تنها از مهاجرت افرادی از نسل وی به قم سخن گفته است (قمی، ۱۳۸۵: ۶۱۱-۶۱۶).

درباره رحلت علی بن جعفر همانند تولد وی اختلاف نظر وجود دارد. هر چند در منابع رجالی متقدم شیعه و منابع انساب سخن دقیقی درباره زمان رحلت علی نیامده است؛ ولی در برخی منابع اهل سنت سال درگذشت وی را به نقل از پسر برادرزاده اش، اسماعیل بن محمد بن اسحاق بن جعفر صادق (علیه السلام) سال ۲۱۰ ق^۱ ثبت کرده‌اند (بیهقی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱: ۲۹۲؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ ق، ج ۳: ۳۴۳). به نظر می‌رسد این تاریخ، دقیق‌ترین سخنی است که می‌توان درباره زمان درگذشت علی بن جعفر به دست داد. در هیچ‌یک از منابع دیگر چنین تاریخ دقیقی همراه با راوی خبر ذکر نشده است. سخن ابی نصر بخاری (زنده: ۳۴۱ ق) که گفته علی بن جعفر زمانه علی بن محمد الهادی (علیه السلام) (۲۱۲ - ۲۵۴ ق) را درک کرده است (بخاری، ۱۳۸۱ ق: ۴۹)،^۲ چندان قابل اعتماد نیست و در هیچ‌یک از منابع تاریخی و حدیثی مستنداتی که این مطلب را تأیید کند، وجود ندارد. با توجه به مطالبی که درباره تولد علی بن جعفر آمد و تولد ایشان حدوداً بین سال‌های ۱۲۹ و ۱۳۰ در نظر گرفته شد، وی با چهار تن از ائمه معصومین (علیهم السلام) معاصر بوده است. این چهار تن پدر بزرگوارش، امام صادق (علیه السلام)، برادرش، امام کاظم (علیه السلام)، برادرزاده اش، امام رضا (علیه السلام) و نواده برادرش، امام جواد (علیه السلام) بودند.

برخی پژوهشگران معاصر به اشتباه تصریح کرده‌اند که علی بن جعفر در زمان شهادت امام هادی (علیه السلام) زنده بوده است و با توجه به اینکه شهادت امام هادی (علیه السلام) در سال ۲۵۴ ق رخ داده، طول عمر علی بن جعفر را بیش از صد سال نوشته‌اند (واتقی، ۱۳۸۱: ۱۳۷). استناد ایشان به روایتی در کتاب الکافی است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۲). بررسی دقیق آن روایت مشخص می‌کند پژوهشگر دچار اشتباه شده و فردی که طبق روایت از دنیا رفته، محمد؛ فرزند امام هادی (علیه السلام) است. علی بن جعفر که این حدیث را روایت کرده، علی بن

۱. اسماعیل بن محمد بن اسحاق بن جعفر صادق (علیه السلام) هنگام نقل روایتی از علی بن جعفر درباره شمایل پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به زمان نقل این حدیث توسط وی و همچنین زمان درگذشت او اشاره می‌کند. «قال ابو عبد الله الحافظ قال أبو محمد الحسن بن محمد قال اخبرنا إسماعیل بن محمد حین فرغنا من سماع هذا الحدیث منه حدیثه علی بن جعفر بن محمد سنة تسع ومائتین قیل له من حفظه قال نعم قیل له متى مات علی بن جعفر قال سنة عشر ومائتین بعدما حدثناه بسنة». این تاریخ در منابع دیگر اهل سنت نیز آمده است (مزنی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲: ۳۵۳ - ۳۵۴؛ ذهبی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴: ۲۶۴؛ همان، ۱۹۶۱، ج ۱: ۳۵۸؛ ابن حجر، ۱۴۰۴ ق، ج ۷: ۲۵۸؛ یافعی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ۳۷؛ ابن عماد حنبلی، ج ۲: ۲۴).

۲. البته این مطلب به تبع بخاری در برخی منابع انساب قرون بعد از جمله عمدة الطالب هم آمده است. (ابن عنیه، ۱۴۲۵ ق: ۲۹۶).

جعفر همانی برمکی؛ از محدثان مورد اعتماد شیعه و از اصحاب امام هادی (علیه السلام) (طوسی، ۱۴۳۵ ق: ۳۸۸) و امام حسن عسکری (علیه السلام) (همان: ۴۰۰) است. محمد فرزند امام هادی (علیه السلام) در شهر بلد نزدیک سامرا، در راه سفر به حجاز در سال ۲۵۲ ق درگذشت (علوی عمری، ۱۳۸۰: ۳۲۵). علی فرزند امام صادق (علیه السلام) هرگز در این تاریخ زنده نبوده و در سامرا حضور نداشته است.

به لحاظ علمی، علی بن جعفر صادق (علیه السلام) از جمله شخصیت‌هایی است که محدثان، فقها و رجال شناسان متقدم شیعه وی را توثیق کرده‌اند (طوسی، ۱۴۳۵ ق: ۲۴۴، ۳۳۹، ۳۵۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ ق، ج ۳: ۴۸۷؛ حلی، ۱۴۱۷ ق: ۱۷۵) و به روایاتش اعتماد کامل دارند. در فضل و تقوای وی نیز کسی تردید نکرده است (مفید، ج ۲: ۲۰۸). او علاوه بر اینکه احادیث فراوانی نقل کرده، روشی استوار داشته و فردی دانشمند و پارسا به شمار رفته است (همان: ۲۰۶).

علی بن جعفر نزد اهل سنت نیز از جایگاه علمی نسبتاً خوبی برخوردار است. علاوه بر اینکه شاگردانی از اهل سنت داشته،^۱ احادیثی از وی در کتب آن‌ها نیز آمده است (احمد بن حنبل، ج ۱: ۷۷؛ دولابی، ۱۴۰۷ ق: ۱۶۷؛ ترمذی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵: ۳۰۵).

۳. خلط شخصیت و روایات علی بن جعفر

بررسی منابع و تحقیقات نشان می‌دهد برخی نویسندگان شخصیت علی بن جعفر صادق (علیه السلام) را با برخی افراد هم‌نام وی و یا افرادی که تشابه اسمی داشته‌اند، خلط کرده‌اند. در برخی تحقیقات درگذشت علی بن جعفر با فوت ابوالحسن علی بن عبدالله بن جعفر نجیح مشهور به ابن مدینی خلط شده است (فقیه محمدی، ۱۳۹۴: ۱۳۶). این اشتباه از متن کتاب مروج الذهب به تحقیقات راه یافته است. مسعودی آورده: «در خلافت متوکل جمعی از اهل علم و ناقلان خبر و حافظان حدیث بمردند. از جمله علی بن جعفر مدینی

۱. از جمله آنها ابراهیم بن منذر قرشی (ابن جوزی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲: ۲۲۸)، عبدالعزیز بن عبدالله اویسی (ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۴۹۴) و محمد بن نصر بن مساور مروزی (مزی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲: ۳۵۳) را می‌توان نام برد.

(سیدحسن حسینی)

بود که به روز دوشنبه سه روز مانده از ذی حجه سال دویست و سی و چهارم در هفتاد دو سال و شش ماهگی در سامره بمرد» (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۳۴). در متن کتاب مروج الذهب نام عبدالله، بین علی و جعفر افتاده است و همین امر سبب خلط نام وی با علی بن جعفر شده است. ابن مدینی در ۱۶۲ق در بصره متولد شد. او برای شنیدن حدیث، سفرهای زیادی کرد و احادیث فراوانی گرد آورد (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۸: ۴۶۹).

غیر از علی بن جعفر صادق (علیه السلام)، دو شخصیت دیگر هم نام وی در قرن دوم و نیمه اول قرن سوم هجری حیات داشته‌اند که نباید آن‌ها را با هم خلط کنیم. این اشتباه توسط برخی پژوهشگران رخ داده است. یکی از این افراد، علی بن جعفر حضرمی است که از افرادی چون جابر جعفی (م ۱۲۸ق) (حسینی استرابادی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۷۲۸؛ بحرانی، ج ۵: ۵۱۱) از شاگردان امام باقر (علیه السلام)، زرارۀ بن اعین (صفار، ۱۴۰۴ق: ۳۹۲)، سلیم بن قیس شامی (مفید، ۱۴۱۴ق: ۳۲۹) و دیگران حدیث روایت می‌کند. اغلب فردی به نام اسماعیل بن بشار (یسار) (صفار، ۱۴۰۴ق: ۳۹۲؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ج ۱: ۱۸۳) که نامش در زمره اصحاب امام صادق (علیه السلام) ثبت شده است، از وی روایت می‌کند. روایات او بیشتر در تفسیر آیات قرآن است. در برخی موارد که نسبت حضرمی وی نیامده است، برخی پژوهشگران به اشتباه احادیث وی را با علی بن جعفر صادق (علیه السلام) خلط کرده‌اند (عریضی، ۱۴۰۹ق، ۶۰، ۳۳۰).

فرد دیگر، علی بن جعفر همانی^۱ برمکی از محدثان مورد اعتماد شیعه و از اصحاب امام هادی (علیه السلام) (طوسی، ۱۴۳۵ق: ۳۸۸) و امام حسن عسکری (علیه السلام) (همان: ۴۰۰) است. وی همچنین وکیل امام هادی (علیه السلام) و امام عسکری (علیه السلام) نیز بود (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۵۰). او به مانند علی بن جعفر صادق (علیه السلام) کتابی به نام مسائل داشت که از امام عسکری (علیه السلام) روایت کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۱۹۹). افرادی چون احمد بن محمد طبری (همان)، احمد بن معافا ثعلبی (ابن قولویه، ۱۴۱۷ق: ۳۴۴) از وی روایت می‌کنند. برخی پژوهشگران به اشتباه احادیث وی را با روایات علی بن جعفر

۱. منسوب به همینجا؛ روستایی در اطراف بغداد (ابن داود حلی، ۱۳۹۲: ۲۶۰).

صادق (علیه السلام) خلط کرده اند (عریضی، ۱۴۰۹ق: ۶۱).^۱

۴. همراهی همیشگی با امام کاظم (علیه السلام)

علی بن جعفر یکی از افرادی بود که نص امامت امام کاظم (علیه السلام) را روایت کرده و از این موضوع دفاع کرده است. وی چنین می‌گوید: «از پدرم شنیدم که به اصحاب برگزیده اش سفارش کرد: «حرمت فرزندم موسی را پاس بدارید؛ چرا که برترین فرزند و جانشین من و حجت خدای عز و جلّ پس از من بر تمام خلق است» (مفید، ج ۲: ۲۱۲).

علی بن جعفر در زمان حیات برادرش امام کاظم (علیه السلام) همواره در سفر و حضر ملازم آن امام بود. وی چهار مرتبه با ایشان به مکه مشرف شد. علی بن جعفر در این مورد می‌گوید: «با برادرم امام کاظم (علیه السلام) چهار عمره گزاردم. آن حضرت که با خانواده خویش عازم حج بود، مسیر مدینه تا مکه را یک نوبت در ۲۶ روز، در نوبت دیگر ۲۵ روز، در سفری ۲۴ روز و یک بار ۲۱ روز طی کرد» (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۲۹۹). در برخی موارد افرادی که قصد ملاقات با امام داشتند، با هماهنگی و همراهی وی این کار را انجام می‌دادند. چنانکه محمد بن اسماعیل بن امام صادق (علیه السلام) هنگامی که قصد سفر به بغداد را داشت، با هماهنگی علی بن جعفر به ملاقات امام کاظم (علیه السلام) رفت (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۸۵-۴۸۶).

همراهی همیشگی علی با امام کاظم (علیه السلام) سبب شد تا وی روایات فقهی آن حضرت را در کتاب مسائل خود گردآوری کند. این کتاب دو نسخه غیرمبوّب و مبوّب دارد. نسخه غیرمبوّب، شامل ۴۲۹ مسأله به روایت علی بن حسن بن علی بن عمر بن امام سجاد (علیه السلام) است که به صورت مستقل چاپ شده (عریضی، ۱۴۰۹ق: ۱۰۱-۱۹۹) و دیگری نسخه مبوّب به روایت عبدالله بن حسن بن علی بن جعفر، شامل ۵۳۴ روایت می‌شود (همان، مقدمه: ۷۳). علاوه بر این، روایاتی با موضوعات احکام شرعی، فضایل ائمه (علیهم السلام)

۱. داود بن محمد النهدی از روایان علی بن جعفر الهمانی است که به اشتباه از روایان علی بن جعفر صادق (علیه السلام) معرفی شده است.

این صاحب [امام] تو است. او نسبت به من، به منزله نسبت من به پدرم است. خداوند تو را به دین او ثابت قدم بدارد. من گریستم و با خود گفتم به خدا سوگند پیام مرگ خود را می دهد. باز فرمود: ای علی ناچار حکم پروردگار درباره من جاری می شود. من نیز به راه رسول خدا و امیرالمؤمنین و فاطمه و حسن و حسین می روم. آن حضرت سه روز قبل از اینکه هارون الرشید دوباره او را جلب کند، این سخنان را با من در میان گذاشت» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۲).

تأیید امامت حضرت رضا (علیه السلام) توسط علی بن جعفر در جهت تقویت و انسجام جامعه شیعه در آن عصر، امری ضروری و اثرگذار بود و می توانست نقش مهمی در شکل گیری هویت دینی شیعه داشته باشد. علاوه بر این، احتمالاً علی بن جعفر می توانست الگویی برای دیگر علویان برجسته و علمای بزرگ شیعه هم عصر خود در همراهی و حمایت از امام رضا (علیه السلام) باشد. پشتیبانی او همچنین می توانست زمینه شناخت بهتر و پذیرش گسترده تر از امام رضا (علیه السلام) و در نتیجه گسترش تشیع امامی را در پی داشته باشد.

۶. اوضاع زمانه امام رضا (علیه السلام)

امام رضا (علیه السلام) از سال ۱۸۳ ق امامت شیعیان را عهده دار شد. حدود ده سال از دوره امامت ایشان با خلافت هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳ ق)، حدود پنج سال با خلافت امین (۱۹۳-۱۹۸ ق) و حدود پنج سال نیز با خلافت مأمون عباسی (۱۹۸-۲۱۸ ق) هم زمان بود (مفید، ج ۲: ۲۴۰؛ یعقوبی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۰۳، ۳۱۸). اگرچه حکومت عباسیان در دوران آن امام در اوج قدرت سیاسی و نفوذ خود قرار داشت؛ اما با چالش ها و بحران های داخلی نیز روبه رو بود. عباسیان تلاش می کردند تا با ایجاد نظم و کنترل بر جامعه، معترضان و مخالفان خود را سرکوب کنند. البته شیوه های سرکوب هارون و مأمون با یکدیگر تفاوت داشت. در دوره هارون؛ امام رضا (علیه السلام) در مدینه با فراغ بال بیشتری به تبلیغ و نشر معارف دین مشغول بود (ابن بابویه، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۱۷۷). هرچند هارون به دلیل تظاهر به بی طرفی در شهادت امام کاظم (علیه السلام) به طور آشکار در صدد آزار و شکنجه امام رضا (علیه السلام) برنیامد؛ ولی

اعمال و رفتارهای آن امام توسط جاسوسان به وی گزارش می‌شد (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۲۲). با وجود سخت‌گیری‌های هارون؛ امام رضا (علیه السلام) به صورت آشکار پیشوایی جامعه شیعیان امامی را عهده‌دار شد و در نشر آموزه‌های مکتب اهل بیت (علیهم السلام) همت گماشت (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸: ۲۵۷). در این دوره برخی از شیعیان کوشیدند و انمود کنند امام اعتقادی به اصل "تقیه" ندارد و از آن بیم داشتند که بر اثر فعالیت‌های آشکار ایشان، هارون قصد جاننش را بکند، ولی آن حضرت ترسی از خلیفه عباسی نداشت (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۸۷). با تلاش‌های امام دوره جدیدی از رشد و اعتلای مذهب تشیع امامی و گسترش پایگاه‌های مردمی آن به وجود آمد و خون تازه‌ای در رگ‌های این جنبش به جریان افتاد.

در دوره امین بحران‌های سیاسی، به‌ویژه بحران جانشینی و کشمکش بین وی و مأمون فرصتی به او برای تعرض به امام رضا (علیه السلام) و شیعیان را نداد و در این زمان شیعیان به آسانی و بیش از پیش با امام ارتباط برقرار کردند (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۷۷)، لیکن این دوره زودگذر بود و با روی کار آمدن مأمون واحساس خطری که وی نسبت به امام رضا (علیه السلام) داشت، با پیش کشیدن مسئله ولایتعهدی ایشان را نزد خود به خراسان فرا خواند تا از نزدیک فعالیت‌های آن امام را زیر نظر داشته باشد و به خلافت خود مشروعیت بخشد (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۸۱). مسئله دیگر که در عهد مأمون عباسی پیش آمد، قیام‌های متعدد و پی‌درپی علویان بر ضد خلافت عباسی بود که در انتصاب امام به ولایتعهدی به ایشان توسط مأمون مؤثر بود (همان).

دوران امام رضا (علیه السلام)، مملو از تحولات فکری و دینی نیز بود. دوران ابتدایی امامت حضرت رضا (علیه السلام) با پدیده ساختگی ظهور فرقه واقفیه مواجه شد و شکاف ایجاد شده بین شیعیان امامی ناشی از تبلیغات سوء پیروان این فرقه در این مقطع حساس زمانی، لزوم حمایت شخصیت‌های برجسته‌ای چون علی بن جعفر از امام رضا (علیه السلام) را بیشتر نمایان می‌کند. مواضع موافق علی بن جعفر نسبت به امام و تأیید امامت ایشان باعث دلگرمی شیعیان بود، زیرا در دوره امامت امام کاظم (علیه السلام) هیچ‌یک از برادرانش به اندازه علی بن جعفر به آن امام نزدیک نبود.

۷. مبارزه با واقفیه

یکی از گروه‌های منحرف که در عهد امام رضا (علیه السلام) به وجود آمد، واقفیه بود. واقفیه به طور مطلق بر قائلین به زنده بودن و مهدویت امام موسی بن جعفر (علیه السلام) اطلاق می‌شود. آن‌ها معتقد بودند: «امامت از موسی تجاوز نکرده و سپری نشده و بعد از غیبت، خروج خواهد کرد» (شهرستانی: ۱۲۹). علی بن جعفر یکی از پیشگامان مبارزه با واقفیه و از مدافعان امامت حضرت رضا (علیه السلام) به شمار می‌رود. وی برای اثبات امامت آن حضرت و فرزندش امام جواد (علیه السلام)، تلاش‌های فراوانی کرد. او در گفتگوها و مناظراتی که با پیروان فرقه واقفیه داشت، به نقد آرا و عقاید آن‌ها می‌پرداخت و سعی کرد آموزه‌ها و باورهای درست شیعی را بازگو کند.

علی بن جعفر روایتی نقل می‌کند که ایمان قلبی وی نسبت به امامت حضرت رضا (علیه السلام) و سپس فرزندش امام جواد (علیه السلام) را ثابت می‌کند. وی می‌گوید: «فردی که او را از گروه واقفیه به شمار می‌آوردم، از من سؤال کرد: برادرت امام کاظم (علیه السلام) چه شد؟ گفتم از دنیا رفت. سؤال کرد از کجا خبر داری؟ پاسخ دادم: اموالش تقسیم شد و امام پس از وی به امور امامت رسیدگی کرد. سؤال کرد: پس از وی چه کسی امام شد؟ پاسخ دادم: فرزندش علی بن موسی الرضا (علیه السلام). سؤال کرد او چه شد؟ پاسخ دادم او نیز از دنیا رفت. پرسید: از کجا آگاه شدی که وی از دنیا رفته است؟ پاسخ دادم: اموالش را ورثه تقسیم کردند و امام پس از وی به امور امامت رسیدگی می‌کند. پرسید امام پس از وی کیست؟ پاسخ دادم: فرزندش امام جواد (علیه السلام). مرد واقفی که چنین از من پاسخ شنید، گفت: تو با این سن و جایگاه و منزلت و با اینکه فرزند امام صادق (علیه السلام) هستی، در مورد این نوجوان [امام جواد (علیه السلام)] چنین باوری داری؟ پاسخ دادم: تو را جز شیطان نمی‌بینم. سپس علی بن جعفر دستی بر محاسن خود کشید و فرمود: چه کنم اگر خداوند او را سزاوار این امر دانست و مرا با این موی سپید سزاوار آن نشناخت» (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۷۲۸). این روایت نشان می‌دهد که فرقه واقفیه علاوه بر عصر امام رضا (علیه السلام)، در دوره امامت امام جواد (علیه السلام) نیز فعال بودند و افرادی چون علی بن جعفر نقش مهمی در مبارزه با باورهای غلط آن‌ها ایفا کردند.

(سیدحسن حسینی)

علی بن جعفر در فرصت‌هایی که پیش می‌آمد برای مبارزه با واقفیه، به بازگویی سخنان امام کاظم (علیه السلام) و پیش‌بینی ایشان از ظهور این فرقه می‌پرداخت. وی حدیثی از آن امام را چنین بازگو می‌کند: «مردی نزد برادرم؛ امام کاظم (علیه السلام) آمد و پرسید: قربانت شوم پس از شما چه کسی صاحب امر امامت خواهد بود؟ برادرم فرمود: پس از آنکه من از دنیا بروم، آن‌ها فتنه می‌کنند و می‌گویند او قائم است، در حالی که قائم سال‌ها پس از من خواهد آمد» (همان: ۷۶۰).

علی بن جعفر با اطلاعات کاملی که از امام کاظم (علیه السلام) نسبت به ظهور فرقه واقفیه دریافت کرده بود، علاوه بر دوری از آن‌ها، به رویارویی با آن‌ها پرداخت و از انتشار باورهای غلط آن‌ها جلوگیری کرد. مبارزات علی بن جعفر علیه واقفیه می‌توانست به پذیرش و اعتبار امام رضا (علیه السلام) در میان شیعیان کمک شایانی کند و علاوه بر کاهش نفوذ آن فرقه، در احیای عقاید صحیح در بین پیروان اهل بیت علیهم السلام تأثیر چشم‌گیری داشت.

۸. پیروی از امام رضا (علیه السلام) در قیام‌های علویان

یکی از مسائلی که در دوره امامت حضرت رضا (علیه السلام) پیش آمد، جنبش‌های علویان و آل ابوطالب بر ضد عباسیان، برای ایجاد حکومت بود. این قیام‌ها اغلب توسط سادات زیدی مذهب با شور و هیجان خاصی برپا می‌شد و تمامی آن‌ها ناکام ماند. یکی از این جنبش‌ها، قیام محمد بن ابراهیم طباطبا، به فرماندهی دوستش ابوالسرایا بود. این قیام در منطقه عراق گسترش چشم‌گیری یافت و عده زیادی از علویان به آن پیوستند. طبق تصریح مسعودی یکی از افرادی که به نام محمد بن ابراهیم دعوت می‌کرد، محمد دیباج؛ برادر علی بن جعفر بود. وی پس از مرگ ناگهانی محمد بن ابراهیم طباطبا، در

۱. ابوالسرایا سری بن منصور شیبانی (م: ۱۵ ربیع الاول ۲۰۰ق) فرمانده نظامی قیام محمد بن ابراهیم طباطبا در سال ۱۹۹ق علیه عباسیان بود. وی به نام خود سکه زد و مناطق وسیعی از عراق را متصرف شد. او برخی از علویان را برای تصرف فارس، مکه، یمن و مناطق دیگر فرستاد. با مرگ ابن طباطبا، وی محمد بن محمد بن زید بن امام سجاد (علیه السلام) را جانشین او کرد. هرثمه بن اعین؛ فرمانده مأمون به مقابله با او پرداخت و در چندین نبرد وی را شکست داد. سرانجام او را اسیر و سرش را از تن جدا کرد. سپس نزد مأمون به مرو فرستاد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۵ق: ۳۴۴ - ۳۷۲).

سال ۲۰۰ ق در مکه قیام خود را علنی کرد و خود را امیر مؤمنان خواند (مسعودی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۴۳۹ - ۴۴۰).

برخی منابع، به اشتباه تصریح کرده‌اند که علی بن جعفر صادق (علیه السلام) در قیام برادرش؛ محمد دیباج علیه بنی عباس در مکه شرکت داشته است (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۵ ق: ۳۶۰؛ علوی عمری، ۱۳۸۰: ۳۳۲). طبق داده‌های این منابع، علی بن جعفر جزو گروهی از طالبیین^۱ بود که به جنگ هارون بن مسیب، والی مکه رفتند و در این جنگ بسیاری از سپاهیان هارون را کشتند و در کوه ثبیر پناه گرفتند. هارون؛ امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) را نزد محمد بن جعفر فرستاد تا از جنگ دست بکشد، ولی او به جنگ ادامه داد؛ اما پس از سه روز محاصره، با اتمام توشه و خوار و بار تسلیم شد. وی و همراهان طالبی او به خراسان نزد مأمون فرستاده شدند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۵ ق: ۳۶۰).

بررسی دقیق منابع نشان می‌دهد فردی که از وی به نام علی بن جعفر در این درگیری‌ها یاد شده، علی بن محمد بن جعفر؛ فرزند محمد دیباج است و اوست که همراه یکی دیگر از سادات حسینی به نام حسین بن حسن افضس، زمانی که محمد دیباج علاقه‌ای به برپایی قیام نشان نمی‌داد، وی را تحریک و تحریض کردند. دیباج با اصرار آن‌ها جنبش خود را آغاز کرد. سپس همین اشخاص قیام را اداره کردند و دست به انجام برخی اقدامات خودسرانه زدند (طبری، ۱۴۰۳ ق، ج ۷: ۱۲۵-۱۲۶). شیعیان امامی و افرادی چون علی بن جعفر صادق (علیه السلام) در این دوره با تمسک به مقتدای خود؛ حضرت رضا (علیه السلام) از پیوستن به این قیام‌ها خودداری کردند. حضرت رضا (علیه السلام) هنگام قیام محمد دیباج نزد وی رفت و به او گفت: «ای عمو جان! پدر و برادرت را تکذیب نکن. امر خلافت تو سرانجام ندارد» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۵۰۰). خلط نام علی بن جعفر با برادرزاده‌اش؛ علی بن محمد بن جعفر سبب شد تا برخی مورخان او را از شرکت‌کنندگان در قیام دیباج قلمداد کنند.

ابوالفرج اصفهانی از شرکت علی بن جعفر در قیام ابوالسرایا و جنگ با بنی عباس در

۱. دیگر طالبیین همراه محمد بن جعفر عبارت بودند از: حسین بن حسن افضس بن علی اصغر بن امام سجاد (علیه السلام) محمد بن سلیمان بن داوود بن حسن بن امام حسن (علیه السلام) محمد بن حسن معروف به سلیق، علی بن حسین بن عیسی بن زید بن امام سجاد (علیه السلام)

(سیدحسن حسینی)

سال ۱۹۹ق در بصره خبر می‌دهد. وی آورده زمانی که ابوالسرایا محمد بن محمد بن زید بن امام سجاد (علیه السلام) را به رهبری قیام علویان انتخاب کرد، وی حکامی برای مناطق مختلف سرزمین اسلام انتخاب کرد و آن‌ها را روانه آن سرزمین‌ها کرد. از جمله عباس بن محمد طالبی^۱ را بر بصره و زید بن امام موسی کاظم (علیه السلام) را به حکومت اهواز گماشت. عباس بن محمد، زمانی که به طرف بصره رفت، علی بن جعفر بن محمد و زید بن موسی کاظم (علیه السلام) به وی پیوستند و حسن بن علی بادغیسی که بر بصره حکومت می‌کرد، در مقابل این سه تن و لشکریانشان تاب مقاومت نیاورد و گریخت. زید بن موسی بر بصره وارد شد و دستور داد خانه‌های بنی‌عباس را آتش زدند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۵ق: ۳۵۵).

بررسی دقیق منابع مختلف انساب و تاریخ نشان می‌دهد علی بن جعفر در این جنگ نیز شرکت نداشته، بلکه فردی که با زید النار بر بصره دست یافت و با او در این جنگ مشارکت داشت، همان علی فرزند محمد دیباج بن امام جعفر صادق (علیه السلام) است (مسعودی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۳۹؛ مغربی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۳۳۶؛ بخاری، ۱۳۸۱ق: ۴۶؛ علوی عمری، ۱۳۸۰: ۲۸۸؛ فخر رازی، ۱۴۰۹ق: ۱۰۵) که در منابع انساب به علی "حارص" مشهور است. احتمالاً در استنساخ کتاب مقاتل الطالبیین اشتباهی رخ داده و نام محمد بین علی و جعفر افتاده، یا این نویسنده دو شخصیت را با هم خلط کرده است. به طور قطع می‌توان گفت علی بن جعفر در این جنگ شرکت نداشته و در بصره حضور نیافته است.

اگرچه به طور قطع علی بن جعفر به پیروی از حضرت رضا (علیه السلام) در قیام برادرش محمد دیباج و ابوالسرایا شرکت نکرد؛ ولی به لحاظ سیاسی احتمالاً وی بر این اعتقاد بود که قیام‌های غیر مؤثر و بدون پشتوانه قوی، نه تنها به تشکیل جامعه شیعی فراگیر نخواهند رسید، بلکه می‌توانند به تضعیف جایگاه شیعه و اعتبار اهل بیت علیهم السلام منجر شوند. این دیدگاه می‌توانست بر اساس تجربیات تاریخی پیشین از قیام‌های مشابه شکل گرفته باشد. ظاهراً او بر این باور بود که قیام‌ها باید تحت رهبری و هدایت امام

۱. عباس بن محمد بن عیسی بن محمد بن علی بن عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب (علیه السلام)

معصوم انجام شود. وی به این درک و آگاهی رسیده بود که مشارکت در یک قیام خطرناک و بدون تدبیر، می‌تواند به شهادت یا زندانی شدن شخصیت‌های کلیدی شیعیان منجر شود و این مسئله برای آینده جامعه شیعه زیان‌بار خواهد بود و این دوراندیشی را داشت که تحولات سیاسی باید به گونه‌ای مدیریت شود تا باعث ایجاد تفرقه و تضعیف شیعیان نشود.

۹. حمایت از امام رضا (علیه السلام) در انتساب فرزندش

موضوع دیگری که در عهد امام رضا (علیه السلام) اتفاق افتاد، تهمتی بود که برخی برادران و عموهای امام، درباره انتساب امام جواد (علیه السلام) به آن حضرت روا داشتند و او را فرزند آن حضرت نمی‌دانستند. روایتی از علی بن جعفر بازگو شده که این موضوع را تشریح می‌کند و طبق این روایت قیافه‌شناسان ثابت کردند که امام جواد (علیه السلام)، فرزند امام رضا (علیه السلام) است. علی بن جعفر که در آن روز نزد حضرت رضا (علیه السلام) حضور داشت، برخاست و لب امام جواد (علیه السلام) را بوسید و به امام رضا (علیه السلام) گفت: «گواهی دهم که تو نزد خداوند امام منی» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۲۳).

اگرچه از ظاهر حدیث ممکن است نوعی تردید و همراهی ابتدایی علی بن جعفر با برادران و برادرزاده‌هایش در انتساب امام جواد (علیه السلام) به امام رضا (علیه السلام) برداشت شود که این امر باعث انتقاد برخی پژوهشگران معاصر از وی شده است (بهبودی، ۱۳۶۲: ۱۷۲)، لیکن مشخص است وی قلباً به امام رضا (علیه السلام) اعتقاد راسخی داشت و تردیدی در انتساب امام جواد (علیه السلام) به آن حضرت نداشت. علاوه بر این، او از معرفت کاملی نسبت به امام زمان خویش برخوردار بود. در واقع در پی تردیدی که برخی برادران و عموهای امام رضا (علیه السلام) نسبت به این موضوع داشتند، علی بن جعفر نیز در مجلسی که برای رفع آن ابهامات و تردیدها برگزار شد و از وی دعوت به عمل آمد، شرکت کرد.

پس از شهادت امام رضا (علیه السلام) در سال ۲۰۳ق و آغاز امامت امام جواد (علیه السلام)، علی بن جعفر

(سیدحسن حسینی)

در حالی که سنش بیش از هفتاد سال بود و شیخ طالبیین به شمار می‌رفت، به حمایت از امامت امام جواد (علیه السلام) و پشتیبانی از او پرداخت. وی جزو افراد مورد اعتمادی بود که امامت امام جواد (علیه السلام) را اثبات کرد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ ق، ج ۳: ۴۸۷). او احترام ویژه‌ای نسبت به جایگاه معنوی آن امام قائل بود و در این راه به گونه‌ای رفتار کرد که موجبات حیرت دیگران را فراهم ساخت و باعث شد برخی از شاگردان و اطرافیان وی را سرزنش کنند. وی در جواب آن‌ها گفت: «خاموش باشید، اگر خدای عز و جل این ریش سفید را شایسته (امامت) ندانست و این کودک را سزاوار دانست و به او چنان مقامی داد، من فضیلت او را انکار کنم؟! پناه به خدا از سخن شما، من بنده او هستم» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۲۲).

علی بن جعفر به عنوان یک عالم برجسته شیعه امامی، با حمایت از فرزند امام رضا (علیه السلام)، از اصل الهی بودن امامت دفاع کرد. حمایت او از امام جواد (علیه السلام)، در واقع به حفظ انسجام جامعه شیعه و ترویج عقاید شیعی کمک کرد. او به پیروان اهل بیت علیهم السلام یادآوری کرد که فضایل انسانی و الهی مورد تأکید قرار گیرند. اقدامات وی در این راستا نه تنها بر موقعیت امام جواد (علیه السلام) تأثیر مثبت داشت، بلکه بر تقویت هویت مشترک و انسجام جامعه شیعه نیز اثر بخش بود.

۱۰. نتیجه

علی بن جعفر صادق (علیه السلام)، از صحابه برجسته حضرت رضا (علیه السلام) به شمار می‌رود که به رغم احادیث اندکی که از آن امام روایت کرده است، به عنوان یکی از علمای برجسته شیعه اثنی عشری؛ امامت برادرزاده اش، حضرت رضا (علیه السلام) را مورد تأیید قرار داد و به دفاع از جایگاه معنوی آن حضرت نیز پرداخت. پشتیبانی وی از امام رضا (علیه السلام) در عهد پرتنش خلافت هارون و مأمون عباسی که تشیع وارد مرحله جدیدی از رشد و شکوفایی شده بود، از اهمیت زیادی برخوردار است. وی برای مبارزه با فرقه واقفیه که بر امامت امام رضا (علیه السلام) و فرزندش امام جواد (علیه السلام) خدشه وارد ساختند، با تلاش گسترده، از انتشار عقاید آن‌ها جلوگیری کرد. علی بن جعفر همواره پیرو مواضع سیاسی و فرهنگی امام رضا (علیه السلام) بود و

در حوادث و رخداد‌های زمانه خود رهکرده‌های آن حضرت را سرلوحه اقدامات خود قرار داد. به رغم اشاره برخی منابع به شرکت وی در قیام برادرش؛ محمد دیباج در مکه و قیام ابوالسرایا در عراق، او به تبعیت از حضرت رضا (علیه السلام)، در راستای همیاری با ایشان در این رویدادها شرکت نکرد و این اشتباه در نتیجه خلط شخصیت علی بن جعفر با برادرزاده‌اش؛ علی بن محمد بن جعفر در منابع رسوخ کرده است. وی در ایام پایانی زندگی خویش، با حمایت از امامت امام جواد (علیه السلام)، نقش خود در پشتیبانی از امام رضا (علیه السلام) را تکمیل کرد و اقدامات وی در همراهی و حمایت از آن دو امام، در هویت‌بخشی و انسجام جامعه شیعه مؤثر بود.

منابع و مأخذ

- ابن ابی زینب نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). الغيبة. تحقیق فارس حسون کریم. قم: انوار الهدی.
- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الخصال. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ (۱۳۸۵ق). علل الشرائع. نجف: مکتبه الحیدریه.
- _____ (۱۴۰۴ق). عیون اخبار الرضا. تحقیق شیخ حسین اعلمی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی. (۱۴۱۲ق). المنتظم فی تاریخ الملوک والامم. تحقیق و تصحیح محمد عبدالقادر عطا، مصطفی عبدالقادر عطا و نعیم زررور. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن حبان، محمد. (۱۳۹۳ق) الثقات. حیدرآباد: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۴ق). تهذیب التهذیب. بیروت: دارالفکر.
- ابن داود حلی، حسن بن داود. (۱۳۹۲ق). رجال ابن داود. نجف: مطبعة الحیدریه.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۶ق). مناقب آل ابی طالب، نجف: مکتبه الحیدریه.
- ابن طباطبا، ابراهیم بن ناصر. (۱۳۸۸ق). منتقلة الطالبیه. تحقیق سید محمد مهدی سید حسن خراسان، نجف: مطبعة الحیدریه.
- ابن عساکر، علی بن حسن. (۱۴۱۵ق). تاریخ مدینه دمشق. تحقیق علی شیری. بیروت: دارالفکر.
- ابن عقده کوفی، احمد بن محمد. (بی تا). فضائل امیر المؤمنین. تحقیق عبدالرزاق محمد حسین فیض الدین. بی تا.
- ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد. (بی تا). شذرات الذهب فی اخبار من ذهب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عنبه، احمد بن علی. (۱۴۲۵ق). عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب. تحقیق سید مهدی رجایی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۴۱۷ق). کامل الزیارات. تحقیق شیخ جواد قیومی. قم: مؤسسه نشر الفقاهه.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین. (۱۴۰۵ق). مقاتل الطالبیین. قم: منشورات الرضی - زاهدی.
- احمد بن حنبل. (بی تا). مُسند احمد. بیروت: دار صادر.
- بحرانی، سیدهاشم. (بی تا). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه البعثه.
- بخاری، ابونصر سهل بن عبدالله. (۱۳۸۱ق). سَر السلسله العلویه، نجف: شریف الرضی.
- برقی، احمد بن محمد. (۱۳۴۲) رجال البرقی، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۳۰). المحاسن. تصحیح سید جلال الدین محدث ارموی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- بهبودی، محمدباقر. (۱۳۶۲). معرفه الحدیث. انتشارات علمی و فرهنگی.
- بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۰۵ق). دلائل النبوة و معرفه احوال صاحب الشریعة. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ق). سنن الترمذی. تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف. بیروت: دارالفکر.
- حسینی استرآبادی، شرف الدین علی. (۱۴۰۷ق). تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة. قم: مدرسه الامام المهدي.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). خلاصة الاقوال، تحقیق شیخ جواد قیومی. قم: مؤسسه النشر الفقاهه.
- حمیری قمی، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الاسناد، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.

- دولابی، محمد بن احمد. (۱۴۰۷ق). الذریة الطاهرة النبویة. تحقیق سعد المبارک الحسن. کویت: دار السلفیة.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد. (۱۴۰۹ق). تاریخ الاسلام. تحقیق عبدالسلام تدمری. بیروت: دار الکتب العربیة.
- _____ (۱۹۶۱م). العبر فی خبر من غیر. تحقیق فؤاد سید. کویت: دائرة المطبوعات والنشر.
- شهرستانی، ابو الفتح محمد بن عبدالکریم، (بی تا). الملل والنحل، تحقیق محمد سید گیلانی، بیروت: دار المعرفه.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (بی تا). رسائل الشہید الثانی. قم: مکتبه بصیرتی.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد. تصحیح میرزا حسن کوچه باغی. تهران: منشورات الاعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۶ق). تاج الموالید فی موالید الأئمة و وفیاتهم. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۰۳ق). تاریخ الأمم والملوک. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی). تحقیق میرداماد استرآبادی. تحقیق سیدمهدی رجایی. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- _____ (۱۴۱۴ق). الامالی. قم: دارالثقافة للطباعة والنشر والتوزیع.
- _____ (۱۴۳۵ق). رجال الطوسی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۴۱۱ق). الغیبة. تحقیق عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- عادل زاده، علی. (۱۴۰۰). «بازشناسی منابع کتاب علی بن جعفر». علوم حدیث، سال ۲۷، شماره ۲ (پیاپی ۱۰۴). صص: ۱۸۸-۲۱۸.
- عریضی، علی بن جعفر. (۱۴۰۹ق). مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها. تحقیق مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث. مشهد: کنگره جهانی حضرت رضا (علیه السلام).
- علوی عمری، علی بن محمد. (۱۳۸۰). المجدی فی انساب الطالبیین. تصحیح احمد مهدوی دامغانی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- فخر رازی، ابو عبدالله محمد. (۱۴۰۹ق). الشجرة المباركة. تصحیح سیدمهدی رجایی. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- فقیه محمدی گیلانی (بحر العلوم)، محمد مهدی. (۱۳۹۴). مزارات مبد. قم: وثوق.
- قمی، حسن بن محمد. (۱۳۸۵). تاریخ قم. تحقیق محمدرضا انصاری قمی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گلی زواره، غلامرضا. (۱۳۹۳). «شجرة طيبة امامزاده علی بن جعفر». وقف میراث جاویدان. شماره ۸۸. صص: ۱۳۹-۱۸۰.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. تحقیق محمد مهدی سید حسن خراسان، محمدباقر بهبودی و سیدابراهیم میانجی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. تصحیح حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهازدی. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- محیطی اردکانی، احمد. (۱۳۸۴). سبز پوشان نگاهی به زندگینامه امامزادگان مدفون در شهر قم. قم: زائر.
- _____ (۱۳۷۷). «سیمای علی بن جعفر (علیه السلام) یاور چهار امام». فرهنگ کوثر. شماره ۱۶. صص: ۴۹-۵۴.
- مزی، جمال الدین یوسف. (۱۴۰۶ق). تهذیب الکمال فی أسماء الرجال. تحقیق بشار عواد. بیروت: مؤسسه الرساله.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۷۴). مروج الذهب و معادن الجوهر. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

(سیدحسن حسینی)

معارف، مجید؛ فراهانی، فاخره. (۱۴۰۰). «ارزیابی دیدگاه شیخ حر عاملی در اعتبار سنجی کتاب مسائل علی بن جعفر در وسائل الشیعه». پژوهش نامه قرآن و حدیث. شماره ۲۹. صص: ۲۸۷-۳۱۱.

مغربی، قاضی نعمان. (۱۴۰۹ق). شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار. تحقیق سیدمحمد حسینی جلالی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

مفید، محمد بن محمد. (بی تا). الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. ترجمه و شرح سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: اسلامیة.

_____ (۱۴۱۴ق). الاختصاص. تصحیح علی اکبر غفاری و سید محمود زرنندی. بیروت: دارالمفید.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ق). فهرست اسماء مصنفی الشیعة (رجال النجاشی). قم: مؤسسه نشر اسلامی.

واتقی، حسین. (۱۳۸۱). «عریض زهنگاه امامان علیهم السلام و مقبره علی بن جعفر (علیه السلام)». میقات حج. مشعر. شماره ۴۱. صص: ۱۳۸-۱۵۲.

یافعی، عبدالله بن اسعد. (۱۴۱۷ق). مرآة الجنان و عبرة الیفظان. تحقیق خلیل المنصور. بیروت: منشورات محمدعلی بیضون و دارالکتب العلمیة.

یعقوبی، احمد بن اسحاق. (۱۳۸۷). تاریخ الیعقوبی. تصحیح خلیل المنصور. قم: دارالزهرا.

Investigating the Contributions of Ali bin Jafar Sadiq (A.S.) to Supporting Imam Ali bin Musa al-Reza (A.S.)

Sayyed Hasan Hosseini¹

Received: January 11 , 2025

Revised: March 01 , 2025

Accepted: March 02 , 2025

Abstract

Ali bin Jafar Sadiq (a.s.) is one of the great hadith scholars of Imami Shia and one of the prominent companions of Imam Kazim (a.s.) and Imam Reza (a.s.), who played a prominent role in transferring the Shia hadith heritage, especially from Imam Kazim (a.s.) to the generations after him. Based on the descriptive-analytical method, this article seeks to answer the question that after the martyrdom of Imam Kazem (a.s.), what role did Ali bin Jafar, as the uncle of Hazrat Reza (a.s.), play in helping and supporting that Imam? The findings of the research, using historical and hadith sources, show that Ali bin Jafar, considering the knowledge he had about the situation at the time of Imam Reza (a.s.), always confirmed the Imamate of Imam Reza (a.s.) in his words and positions and defended it when necessary. As one of the prominent scholars of his era, he was fully aware of the danger of the emerging sect of Waqfi in the era of Imam Reza (a.s.), and he fought against the beliefs of this sect. His constant support and companionship with Imam Reza (a.s.) caused him to follow the positions of Imam Reza (a.s.) in the events of the time and the uprisings that the Alawites staged against the Abbasid caliphate and not participate in those uprisings. His support was not limited to Imam Reza (a.s.), but he also approved the Imamate of his son Imam Javad (a.s.) and had special respect for that Imam.

Keywords: Ali bin Jafar, Imam Reza (a.s.), Shiism, Imam Kazim (a.s.), Imam Javad (a.s.).

1. Assistant Professor of the Department of History, Biography of the Ahl al-Bayt, peace be upon him, and Ansab Research Foundation of Astan Quds Razavi, Mashhad, liran:hoseyny.darrud@gmail.com



شناخت دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) با نگاهی دوباره به هویت و صفات معاویه

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۳ | بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۰۶ | پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۷

قاسم خانجانی^۱

چکیده

شناخت دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) با شناخت برخی از افراد بهتر میسر می‌شود. از این رو شناخت بنی امیه که از دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) بودند با شناخت برخی از افراد مؤثر این خاندان کامل خواهد شد و معاویه بن ابی سفیان یکی از این افراد است. به ویژه آن که برخی از حوادث، اطلاعات و مباحث تاریخی بر خلاف آن است که شهرت دارند و نسب و هویت و برخی از ویژگی‌های معاویه بن ابی سفیان از جمله این موارد است. پرسش تحقیق حاضر این است که داده‌ها و اطلاعات تاریخی مربوط به معاویه چه مقدار با واقعیت هماهنگی دارند؟ در حقیقت هدف از این نوشته، پاسخ به این پرسش و بازشناسی شخصیت معاویه برای قضاوت بهتر در باره او است. در این تحقیق، نسب و انتساب معاویه به قبیله قریش، هویت پدر و برخی از ویژگی‌های مادر معاویه، برخی از صفات ظاهری و ویژگی‌ها فردی و عاقبت کار و هلاکت معاویه به سبب لعن و نفرین پیامبر ﷺ مورد بررسی قرار گرفته است و با روش توصیفی - تحلیلی و بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای، چند موضوع به اثبات می‌رسد؛ اول، بنی امیه و معاویه از قریش نیستند، دوم، نام‌های متعددی به عنوان پدر معاویه مطرح است و در این که معاویه فرزند ابوسفیان باشد تردید وجود دارد؛ سوم، برخی از صفات ظاهری و ویژگی‌های معاویه مانند چهره او، کاتب وحی و خال المؤمنین بودن او غیر واقعی ترسیم شده است، چهارم، معاویه مورد لعن و نفرین رسول خدا ﷺ قرار گرفت و به احتمال، سرانجام در اثر این نفرین به هلاکت رسید.

کلیدواژه‌ها: دشمنان اهل بیت (علیهم السلام)، معاویه، بنی امیه، ابوسفیان، خال المؤمنین.

۱. دانشیار گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران: ghkhanjani1342@gmail.com

۱. مقدمه

در برخی موارد شیوع یک موضوع یا شهرت یک حادثه تاریخی چنان فراگیر می‌شود که به نظر می‌رسد همان مطلب شایع، حقیقت است و نیازی به بررسی مجدد نیست. این موضوع زمانی دشوارتر می‌شود که آن حادثه یا آن مطلب مشهور، با تعصب و یک سونگری نیز همراه باشد و مخالفت با آن، حتی در قالب بررسی علمی و آشکار کردن حقایق، تعصب اعتقادی تلقی شود. در این هنگام آن چه فراوان رخ می‌دهد متهم کردن محقق یا نویسنده به دامن زدن به اختلاف مذهبی و تعصب بر گرایش فکری خاص است. بسیاری از حوادث یا مباحث تاریخی را می‌توان جستجو کرد و دریافت که دچار چنین سرنوشتی هستند. هویت معاویه، برخی از ویژگی‌های خانوادگی و پاره‌ای از ویژگی‌های فردی و مشهور معاویه مانند رنگ چهره، زیرکی، فصاحت، حلم و وقار او از جمله این مباحث تاریخی و با این پرسش مواجه است که این مطالب تا چه اندازه به واقعیت نزدیک‌اند؟ با توجه به آن که این ویژگی‌ها در باره معاویه و فضایل او مطرح شده است، باید این مطالب مورد بررسی قرار گیرد تا روشن شود آیا این موارد در دوره‌های بعد در اثر تعصب یا تحریف گزارش‌های تاریخی افزوده شده است یا آن که واقعیت دارد. به ویژه آن که با توجه به منع نقل و کتابت حدیث در قرن نخست همراه با جریان ساخت و جعل حدیث به نفع امویان، که در اثر تسلط امویان شکل گرفته بود، بدیهی است که بسیاری از گزارش‌های تاریخی و روایات مربوط به فضایل امویان تحریف شده و ساختگی است و نمی‌توانند ما را در رسیدن به واقعیت‌های تاریخی یاری کنند.

۲. پیشینه تحقیق

در باره معاویه و برخی از ویژگی‌های او به صورت پراکنده اطلاعات فراوانی در آثار و منابع متعددی وجود دارد. همچنین در باره وی چندین کتاب مستقل نوشته شده است و به تناسب نگاه و نوع برداشت نویسندگان قضاوت‌های مختلفی در باره او صورت گرفته است. برخی از این موارد عبارت‌اند از: حضرمی، محمد بن عقیل علوی (۱۳۶۴) «معاویه و

(قاسم خانجانی)

تاریخ» ترجمه عزیزالله عطاردی؛ این کتاب بسیاری از مطالب مربوط به معاویه و اقدامات او را مورد بررسی قرار داده، اما به برخی از مطالب و ویژگی‌های هویتی و شخصیتی او اشاره نکرده است. گلپایگانی، محمد وحید (۱۳۸۸)، «معاویه سردسته تبهکاران» کتاب دیگری است که بیشتر به اقدامات تاریخی و سیاسی معاویه پرداخته و ویژگی‌های شخصی معاویه را مورد بررسی قرار نداده است. ترکاشوند، حسن (۱۳۹۲) «کاوشی در عقاید و آرای معاویه» عنوان کتاب دیگری است که هر چند با نگاه نقد و انتقاد به عقاید و آرای معاویه پرداخته اما، چنان که از نام آن پیداست، به ویژگی‌های شخصی معاویه نپرداخته و تنها برخی از عقاید معاویه را مورد بررسی قرار داده است. در کنار این آثار، کتاب‌های دیگری وجود دارند که به تکریم و تجلیل از معاویه پرداخته‌اند و طبیعی است که به همان گزارش‌های تاریخی مشهور در باره معاویه بسنده کرده‌اند. آقبیق، علی عزت (۲۰۱۰) «معاویه بن ابی سفیان کاتب الوحی و مؤسس الدوله الامویه بدمشق» از جمله این موارد است که هر چند ادعا دارد که به دور از غلو و بدون تجاوز از حق و در حقیقت با رعایت انصاف نگاشته شده است اما در عمل این حقیقت رخ نداده و این کتاب با تکیه بر گزارش‌های مشهور، و در برخی موارد اخبار تحریف شده تاریخی، در صدد تجلیل از معاویه برآمده است (برای اطلاع از این ادعا، بنگرید به آقبیق، ۲۰۱۰: ۱۶).

گذشته از این کتاب‌ها، آثار بسیار دیگری نیز وجود دارند که به طور معمول در آن‌ها مواردی که در نوشته حاضر به آن‌ها پرداخته شده است مورد واکاوی قرار نگرفته و با اعتماد بر مطالب مشهور از آن گذشته‌اند. با جستجویی که نگارنده داشته است، به نظر می‌رسد نوشته‌ای مستقل و متمرکز بر جزئیات شخصیت معاویه و برخی مباحث مرتبط با او، به ویژه در قالب مقاله، سامان نیافته باشد. از این رو با توجه به آن که ترویج برخی افکار انحرافی و توجه بیش از پیش به جریان فکری بنی امیه، بخصوص در میان گروه‌های تکفیری و تروریستی در راستای تطهیر بلکه تمجید از معاویه و یزید، در دستور کار آنان است، به نظر رسید آشکار شدن حقایقی از خاندان بنی امیه، به ویژه معاویه اهمیتی مضاعف داشته باشد. از مهمترین ویژگی‌های نوشته حاضر این است که سعی شده است این موضوع بدون تعصب و با نگاهی منصفانه مورد بررسی قرار گیرد. از همین رو بیشتر منابع مورد

استفاده در این نوشته از منابع اهل سنت است. در حقیقت این پژوهش با نگاه برون مذهبی صورت گرفته و نتایج آن نیز بر همین اساس به دست آمده است.

۳. هویت و نسب معاویه

چنان که شهرت دارد، در بسیاری از منابع، معاویه پسر ابوسفیان، از تیره حرب بن امیه بن عبد شمس از قریش معرفی شده است (ابن کلبی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۴۰؛ ابن سلام، ۱۴۱۰ ق: ۲۰۱؛ زبیری، ۱۹۵۳: ۱۲۴). اما بر اساس برخی منابع دیگر، در سلسله نسب وی دو تردید جدی وجود دارد، نخست تردید در این که امیه بن عبدشمس از قریش باشد و دوم تردید در آن که پدر معاویه، ابوسفیان باشد.

۳-۱. تردید در نسب معاویه

تردید نخست از آن جا ناشی می شود که در برخی منابع آمده است که عبد شمس بن عبد مناف، (برادر هاشم بن عبد مناف) برده ای رومی به نام امیه داشت که او را فرزند خوانده خود دانسته و به خود منسوب کرده بود؛ از این رو امیه فرزند عبدشمس نیست و در نتیجه بنی امیه نیز فرزندان عبدشمس بن عبدمناف نیستند بلکه بنی امیه در اصل رومی هستند (کوفی، ج ۱: ۷۶؛ نیز، ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳۳: ۱۰۷). در این صورت بنی امیه از اساس از قریش نیستند.

برای اثبات این موضوع، گذشته از گزارش یاد شده، دلایلی می توان ارائه کرد:

هنگامی که معاویه در نامه ای به امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در صدد بود خود را مانند آن حضرت بداند، امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در پاسخ به معاویه مرزبندی روشنی را مطرح کرده و خط سیر خود و خاندان اموی را کاملاً جدا دانست و فرمود:

وَأَمَّا قَوْلُكَ إِنَّا بَنُو عَبْدِ مَنْفَافٍ فَكَذَلِكَ نَحْنُ وَلَكِنْ لَيْسَ أُمَّيَّةُ كَهَاشِمِمْ، وَلَا حَزْبٌ كَعَبْدِ

الْمُطَّلِب، وَلَا أَبُو سُفْيَانَ كَأَبِي طَالِب، وَلَا الْمُهَاجِرُ كَالطَّلِيحِ، وَلَا الصَّرِيحُ كَالصَّيْقِ؛ یعنی و اینکه ادعا کردی ما فرزندان عبد مناف هستیم، آری ما هم چنین هستیم؛ اما امیه (جد شما) مانند هاشم (جد ما) و حرب همانند عبد المطلب و ابوسفیان مانند ابوطالب نیستند. همچنین مهاجر مانند اسیر آزاد شده نیست و کسی که نسب صریح و روشن دارد مانند کسی که خود را ملحق کرده (و چسبانده) نیست. (نهج البلاغه، نامه ۱۷).

در این نامه، هر چند امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در ابتدا اشاره کرده اند که آنان نیز از بنی عبدمناف هستند اما در ادامه با اشاره به تفاوت اجداد معاویه با اجداد آن حضرت، اجداد معاویه را لصیق و ملحق شده دانسته اند و به نظر می رسد که بنی امیه را از عبدمناف و از قریش ندانسته اند همچنان که در برخی منابع نیز بر این موضوع تأکید شده است که بنی امیه، قریشی نیستند، بلکه خود را به این قبیله چسبانده اند و «عبد شمس بن عبد مناف»، (برادر هاشم بن عبد مناف) برده ای رومی به نام امیه داشت که او را فرزندخوانده و منسوب به خود کرده بود. بنابراین نسب بنی امیه به اینجا منتهی می شود و اصل آن ها رومی می باشد (ر.ک: کوفی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۷۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۳: ۱۰۷) و در نتیجه معاویه خود را به قریش و پدرانش را به عبدمناف چسبانده است. در این جا توجه به این نکته بسیار مهم است که اگر چنین باشد، در پاسخ امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) ادعایی صورت گرفته است که دو حالت دارد؛ یا این ادعا درست نیست که در این صورت آن حضرت به معاویه تهمت زده و تبعات شرعی و حقوقی دارد و معاویه می توانسته است آن را یک اتهام نادرست دانسته و ضد آن حضرت اعلام جرم کند؛ یا این ادعا درست بوده است که در این صورت معاویه نمی تواند آن را انکار کند و پاسخی برای آن ندارد. اتفاقا در این مورد شکل دوم تأیید شده است زیرا در هیچ منبع تاریخی و در هیچ نسخه ای از نهج البلاغه نیامده است که معاویه در صدد پاسخ برآمده باشد یا ادعای امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) را انکار کرده باشد و این نشان می دهد که معاویه نیز این ادعا را درست دانسته و آن را پذیرفته است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۱۰، ج ۲۱۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۵: ۱۱۷). در حقیقت انکار نکردن این موضوع به معنای پذیرش آن است که، چنان که اشاره شد، برخی از اهل سنت نیز در آثار خود آورده اند.

البته برخی منابع اهل سنت در صدد توجیه برآمده و گفته‌اند منظور از «لصیق» در این نامه، نقص و اشکال در نسب معاویه نیست بلکه منظور کسی است که از روی اخلاص مسلمان نشده بلکه از روی ترس از شمشیر و یا طمع مسلمان شده باشد (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ ق، ج ۱۵: ۱۱۹). هر چند این نیز نقصی برای معاویه است، اما این معنا از نظر لغت درست نیست و معنای درست «لصیق» همان منسوب شدن و چسبیدن به قبیله است (زبیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۳: ۴۲۸). به ویژه آن که کاملاً روشن بود که اسلام آوردن معاویه و پدرش ابوسفیان از روی ترس یا طمع بود و همگان از آن اطلاع داشتند و نیازی به تکرار آن و تأکید بر آن در این نامه نبود. زیرا ابوسفیان از دشمنان سرسخت رسول خدا ﷺ بود که به جز غزوه بدر، که به سبب عهده دار بودن ریاست کاروان تجاری قریش در آن حضور نداشت، فرمانده مشرکان قریش در سایر نبردهای آنان بود (ابن هشام، ۲۰۰۴، ج ۲: ۶۰، ۲۱۵ و ۳۰۹). و در فتح مکه از ترس جان خود و تنها هنگامی که احساس خطر کرد (واقدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲: ۸۱۸)، به ظاهر اسلام آورد. همچنان که از وی نقل کرده‌اند که او اعتقادی به بهشت و جهنم نداشت (ر.ک: ابن عبدالبر، ۱۴۱۵ ق، ج ۴: ۲۴۱). ابوسفیان به همین سبب در هفت موقعیت مورد لعن رسول خدا ﷺ قرار گرفت (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ ق، ج ۶: ۲۹۰). و بر همین اساس، امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در نامه‌ای، معاویه را با عنوان «ابن اللعین» مورد خطاب قرار داد (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ ق، ج ۱۵: ۸۲).

بنا بر این، آن چه از تأکید امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) بر «لصیق» بر می‌آید اشاره به نسب و ملحق شدن معاویه است و از همین رو امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) پیش از آن که به «لصیق» و نسب الحاقی معاویه بپردازد، با مقایسه «مهاجر» و «طلیق»، به اسلام آوردن از روی ترس یا طمع آنان اشاره کرد و لازم نبود دوباره با آوردن کلمه «لصیق» به چگونگی اسلام آوردن آنان بپردازد. پس لصیق ربطی به نوع اسلام آوردن آنان ندارد و به همان موضوع نسب و چگونگی ملحق شدن آنان به اجدادشان مربوط می‌شود.

موضوع منسوب بودن بنی امیه، پیش از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، البته نه با صراحت بلکه به کنایه، از سوی رسول خدا ﷺ نیز مطرح شده بود. هنگامی که رسول خدا ﷺ تصمیم گرفت سهم «ذوی القربی» را تقسیم کند، برای فرزندان عبد شمس بن عبدمناف یعنی

(قاسم خانجانی)

(بنی امیه) و فرزندان نوفل بن عبدمناف سهمی قرار نداد و آن را به بنی هاشم و بنی مطلب اختصاص داد. پس از آن عثمان بن عفان از بنی امیه و جبیر بن مطعم از بنی نوفل به این نوع تقسیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اعتراض کردند اما آن حضرت در پاسخ فرمود: «انما بنوهاشم و بنو المطلب شیء واحد؛ تنها بنی هاشم و بنی مطلب یکی هستند» (شافعی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۱۵۴؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵: ۷۹؛ ابوداود، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۲۶). البته در برخی منابع «سی واحد» آمده است (ر.ک: ابن حجر، ۱۴۱۸ق، ج ۶: ۳۸۹)، و برخی این عبارت را بهتر دانسته اند (خطابی بستی، ۱۴۰۷ق: ۵۳). گفته اند «سی» به معنای مثل و مانند است (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج ۲: ۴۲۵؛ ابن منظور، ۱۳۶۳، ج ۱۴: ۴۱۱). که در این صورت معنای روایت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چنین می شود «بنی هاشم و بنی مطلب مثل و مانند هم هستند» و به هر حال در مفهوم تفاوت چندانی با «شیء واحد» ندارد و مهم آن است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرزندان امیه را با فرزندان مطلب یکی ندانسته اند.

ممکن است برای توجیه این اقدام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفته شود که مطلب با هاشم از یک مادر به نام عاتکه بنت مره بن هلال بودند اما مادر نوفل با مادر این دو یکی نبود زیرا مادر او واقده بنت ابی عدی نام داشت و زنی از بنی مازن بوده است (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۶۸). اما این توجیه نیز پذیرفته نیست زیرا بر اساس کتاب‌های نسب‌شناسی درست است که مادر نوفل با آن دو یکی نبود اما عبدشمس، هاشم و مطلب از یک پدر و مادر بودند. پس چرا آن حضرت بنی نوفل و بنی عبدشمس را با آن که مادر عبدشمس با هاشم و مطلب یکی بود جدا کرد و در نتیجه به فرزندان آنان سهمی نداد؟ به نظر می‌رسد که دلیل این موضوع همان باشد که هر چند عبدشمس با هاشم و مطلب از یک پدر و یک مادر بودند اما امیه فرزند واقعی عبدشمس نبود بلکه فرزند خوانده عبدشمس و در اصل رومی بود از این رو بنی امیه با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خویشاوندی نداشتند تا از سهم «ذوی القربی» بهره‌مند شوند. البته این توجیه ممکن است برای مادر نوفل درست باشد زیرا آن حضرت برای فرزندان نوفل نیز سهمی قرار نداد که شاید به سبب آن باشد که برخی گفته‌اند این سهم برای اقربای نزدیک بود (طوسی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۲۱۴). و ممکن است چون مادر نوفل با مادر هاشم و مطلب یکی نبوده است فرزندان نوفل را از اقربای نزدیک

ندانسته باشند.

۲-۳. تردید در هویت پدر معاویه

تردید دوم که مربوط به پدر معاویه است از آن جا ناشی می‌شود که هر چند بنا بر مشهور، چنان که اشاره شد، معاویه پسر ابوسفیان است (علاوه بر منابع پیشین، ر.ک: ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ۲۸۵؛ یعقوبی، ج ۲: ۲۱۶)، اما در برخی منابع در باره هویت پدر معاویه اختلاف شده است و معاویه را به چهار نفر منسوب کرده‌اند. از این رو مسافر بن ابی عمرو، عماره بن ولید، عباس بن عبدالمطلب و صباح، خواننده‌ای سیاه که از آن عماره بن ولید و اجیر ابوسفیان بود به عنوان پدران معاویه برشمرده‌اند (زمخشری، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۲۷۶). نکته مهم آن که این موارد تنها ادعای انتساب نیست بلکه برخی از موارد آن مستند به شواهدی است که می‌تواند انتساب یاد شده را تقویت و به اثبات برساند. از جمله این موارد آن که:

۱. برای تأیید آن که معاویه فرزند مسافر بن ابی عمرو بود، گفته‌اند مسافر بن ابی عمرو به هند علاقه بسیاری داشت از این رو هنگامی که هند از او باردار شد، از ترس آن که رابطه او با هند آشکار شود به «حیره» فرار کرد و نزد عمرو بن هند، پادشاه حیره رفت. سپس هند با ابوسفیان ازدواج کرد و معاویه به دنیا آمد (ابن کلبی، ۱۴۱۹ق: ۷۲؛ و با ندکی تفاوت، ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۷ق، ج ۹: ۳۷). پس از آن ابوسفیان به حیره سفر کرد و چون مسافر را دید به او خبر داد که با هند ازدواج کرده است. شدت علاقه مسافر بن ابی عمرو به هند چنان بود که چون از ازدواج او با ابوسفیان آگاهی یافت، به گونه‌ای بیمار شد که نتوانستند او را درمان کنند و او از پادشاه حیره اجازه گرفت تا نزد خانواده اش بازگردد و در راه بازگشت در میان راه درگذشت (ابن کلبی، ۱۴۱۹ق: ۷۳). از این رو مسافر را یکی از کسانی دانسته‌اند که عشق، او را کشت (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۷ق، ج ۹: ۳۹).

۲. گفته‌اند ابوسفیان کوتاه قد و زشت بود اما صباح (یکی از کسانی که به عنوان پدر معاویه معرفی شده است و از او یاد شد)، زیبا بود از این رو هند (همسر ابوسفیان) صباح را

به آمیزش با خود دعوت کرد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۱۰ ق، ج ۴: ۲۷۵-۲۷۶).

۳. از زیاد بن ابیه نقل کرده اند که چون معاویه در نامه‌ای که برای او نوشت، به طعنه، زیاد را پسر مادرش سمیه خواند، زیاد نیز به معاویه گفت: اگر من فرزند سمیه هستم تو فرزند چند نفر هستی (ثقفی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۹۲۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ ق، ج ۱۶: ۱۸۳).

۴. از گفت و گوی میان ابوسفیان و هند به هنگام امارت یزید بن ابی سفیان در شام نیز برمی آید که ابوسفیان پدر معاویه نبوده است. زیرا هنگامی که عمر بن خطاب، یزید بن ابی سفیان را والی شام قرار داد، ابوسفیان به هند گفت: نظرت در باره این که پسر ت تابع پسر من بشود چیست؟ هند گفت: هنگامی که رشته کار عرب آشفته شود خواهی دید که پسر ت در چه جایگاهی نسبت به پسر من قرار دارد (ابن عساکر، ۱۴۱۵ ق، ج ۵۹: ۶۶). این به سبب آن بود که هند مادر یزید بن ابی سفیان نبود بلکه مادر او زینب بنت نوفل بن حلف (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۷: ۴۰۵). یا خلف و یا هند بنت حبیب بن یزید نام داشت (ابن اثیر، ۱۴۱۵ ق، ج ۵: ۴۵۶).

۳-۳. مادر معاویه

بر خلاف تردید در پدر معاویه، اما تردیدی نیست که مادر معاویه، هند بنت عتبه بن ربیعہ از تیره عبد شمس از قریش است. البته گفته اند همواره در مکه از هند به فساد و بدکارگی یاد می شد (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۳۳۶). او را از زنان شهوترانی دانسته اند که به مردان سیاه علاقه داشت (ابن کلبی، ۱۴۱۹ ق: ۷۳). هند از دشمنان رسول خدا ﷺ بود و در غزه احد نذر کرده بود که اگر بر حمزه، عموی رسول خدا ﷺ، دست یابد جگر او را به دندان بگیرد. از این رو پس از شهادت حمزه، تکه‌ای از جگر او را به دهان برد اما چون نتوانست ببلعد آن را بیرون انداخت (ابن عساکر، ۱۴۱۵ ق، ج ۷۰: ۱۷۵). هند به همین سبب به «آکله الاکباد؛ خورنده جگرها» شهرت یافت و از این رو معاویه نیز نه تنها در منابع شیعه، بلکه در منابع اهل سنت به «ابن آکله الاکباد» شهرت یافته است (ر.ک: ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۸: ۲۳۳؛ دینوری، ۱۹۶۰: ۲۱۹؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۹: ۱۷۵).

۳-۴. نام معاویه

در ترجمه نام معاویه در زبان عربی گفته‌اند: معاویه به ماده سگی گفته می‌شود که تشنه جفتگیری است و برای کشاندن سگ‌های نر به سوی خود، زوزه می‌کشد و سگ‌های دیگر را به زوزه در می‌آورد (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۲۷۰؛ ابن منظور، ۱۳۶۳، ج ۱۵: ۱۰۸). شاید به همین سبب معاویه از سوی برخی از صحابه مورد تحقیر قرار گرفت. روزی جاریه بن قدامه نزد معاویه رفت و معاویه نام او را پرسید؛ چون گفت نامش جاریه پسر قدامه است، معاویه به قصد تحقیر او گفت: تو جز زنبور چیز دیگری هستی؟ جاریه پاسخ داد: چنین سخن مگو؛ زیرا مرا به حیوانی شبیه کردی که نیشی سوزان و آب دهانی شیرین دارد، در حالی که معاویه یعنی سگی که با زوزه اش سگ‌های دیگر را صدا می‌زند و امیه نیز کوچک شده کنیز است؛ معاویه گفت: چنین نکن (چنین نگو)؛ جاریه گفت: (ابتدا) تو چنین کردی (مزّی، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۴۸۲). بنا بر نقلی دیگر، معاویه به جاریه گفت: تو برای خانواده‌ات چه بی‌ارزش بودی که تو را جاریه نامیدند و جاریه گفت تو از این بی‌ارزش تر بودی که تو را معاویه نامیدند زیرا معاویه یعنی سگ ماده‌ای که سگ‌های دیگر را به زوزه می‌کشاند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ۳۷۸). همچنین هنگامی که شریک بن اعور حارثی بر معاویه وارد شد، او به قصد تحقیر شریک گفت: تو شریک هستی و خدا شریک ندارد و تو نابینا هستی در حالی که سالم بهتر از نابینا است، تو کوتاه قد و سیاهی، چطور اقوامت تو را رئیس قرار داده‌اند؟ شریک پاسخ داد: تو معاویه هستی و معاویه یعنی سگ ماده‌ای که پارس می‌کند و سگ‌های دیگر را به پارس کردن می‌کشاند، تو پسر صخر (سنگ سخت) هستی و نرمی بهتر از سختی است و تو پسر حرب (جنگ) هستی در حالی که صلح و دوستی بهتر از جنگ است و تو پسر امیه هستی و امیه کنیز کوچک شده است، پس تو چگونه امیر المؤمنین شدی؟ وی سپس خشمگین از نزد معاویه بیرون رفت و در این باره اشعاری سرود (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۱۱۵).

۴. ویژگی های شخصی معاویه

برخی منابع برای معاویه ویژگی‌ها و صفاتی برشمرده‌اند که بررسی و دقت در این ویژگی‌ها نشان می‌دهد که معاویه، بر خلاف شخصیت مطلوبی که در نتیجه تملق، جعل و تحریف برای او ساخته‌اند، از جاذبه‌هایی که برای او برشمرده‌اند برخوردار نبوده است. از همین رو گاهی ویژگی‌هایی به شکلی کاملاً متضاد برای او در منابع آورده‌اند که به هیچ روی قابل قبول نیست. گذشته از آن چه بدان پرداخته شد، در ادامه نوشته حاضر، به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

۴-۱. ویژگی ظاهر و چهره معاویه

برخی منابع معاویه را بلند قد، سفید رو و دارای موهایی که از دو طرف سر به عقب رفته است (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۶: ۱۲۰)، زیبا و به گونه‌ای که چون می‌خندید لب بالای او برمی‌گشت و همچنین محاسنش را خضاب می‌کرد، توصیف کرده‌اند (ابن اثیر، ۱۴۱۵: ۲۰۴/۵). در مقابل، برخی او را کوتاه قد و زشت (زمخشری، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۲۷۵-۲۷۶) و سیاه‌روی وصف کرده‌اند و ابن عمر گفته است من سیاه تر از معاویه ندیده‌ام (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۹: ۶۱). البته اختلاف گزارش‌ها در بسیاری از موضوعات تاریخی وجود دارد و پژوهشگر باید روایت‌های صحیح را شناسایی نماید اما با توجه به آن که در یک مقاله بررسی‌های متعدد از لحاظ منبع، سند، محتوا و برخی از ویژگی‌های دیگر این اخبار مقذور نیست، به نظر می‌رسد در این باره نقل زمخشری (۵۳۸م) و ابن عساکر (۵۷۱م) که از تقدم زمانی نسبت به ابن اثیر (۶۳۰م) و ابن حجر (۸۵۲م) برخوردارند، ترجیح داشته باشد. از این گذشته، به نظر می‌رسد یکی از دلایلی که معاویه به رنگ کردن و خضاب کردن علاقه بسیار داشت، گذشته از توصیه‌های دینی که به احتمال، معاویه به ظاهر بدان اهتمام داشت، زیباسازی چهره و ظاهر او بوده است. به ویژه آن که گفته‌اند معاویه محاسن خود را با رنگ زرد خضاب می‌کرد به گونه‌ای که مانند طلا می‌شد. این زیباسازی و عدم توجه معاویه به سنت دینی خضاب کردن، از اقدام دیگر او در همین

راستا کاملاً قابل اثبات است. زیرا گفته‌اند معاویه از قُصَه (کلاه گیس) استفاده می‌کرد و می‌گفت: «از رسول خدا ﷺ شنیدم که از کلاه گیس نهی می‌کرد، ای اهل مدینه فقهای شما کجايند؟ و کلاه گیس را بر سر خود می‌گذاشت». راوی گوید:

کلاه گیس او چنان زیبا بود که بر سر هیچ عروس یا غیر عروسی زیباتر از آن ندیده‌ام، با این حال او هر زنی که خود را با موی دیگران آرایش می‌کرد (به احتمال با استفاده از کلاه گیس)، آرایش کننده، کسی که با زدودن موی صورت زنان آنان را آرایش می‌کرد و علاقه‌مندان به این نوع آرایش را لعن می‌کرد (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۹: ۶۴-۶۵).

این دوگانگی در رفتار و مخالفت صریح با دستور رسول خدا ﷺ از سوی معاویه به آسانی اثبات می‌کند که اولاً، علاقه معاویه به رنگ و خضاب برای آرایش ظاهر و زیبا سازی چهره خود بود و برای انجام سنت دینی نبود، ثانیاً، بر خلاف گزارش برخی منابع که بدان اشاره شد، او از چهره زیبایی برخوردار نبود و ناچار بود خود را با آرایش‌هایی ظاهری زیبا جلوه دهد.

۴-۲. پر خوری

ویژگی دیگر معاویه پر خوری بود. بر اساس گزارش‌های تاریخی، یک روز رسول خدا ﷺ دو یا سه بار به دنبال معاویه فرستاد تا بیاید و چیزی بنویسد. هر بار گفتند او در حال خوردن است و رسول خدا ﷺ فرمود: «خداوند شکم او را سیر نکند» (مسلم، ج ۸: ۲۷؛ ابوداود، ۱۴۱۰ق: ۳۵۹). در روایات شیعی نیز معاویه نفرین شده و مورد لعن قرار گرفته است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۶۸: ۴۴۰؛ طوسی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۶۲). از این رو پس از این، معاویه هیچ‌گاه سیر نشد (ذهبی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۱۲۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۸: ۱۲۸). همچنان که گفته‌اند در اثر همین دعای رسول خدا ﷺ معاویه بسیار می‌خورد اما سیر نمی‌شد و از او نقل کرده‌اند که می‌گفت: «از خوردن خسته شده‌ام اما سیر نشده‌ام» (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۶: ۱۸۹) و خودش می‌گفت: «دعای رسول خدا ﷺ گریبانگیرم شده است». این به سبب آن بود که در روز، هفت مرتبه یا بیشتر و کمتر غذا می‌خورد (بلاذری، ۱۹۸۸، ج ۳: ۵۸۲).

پرخوری معاویه چندان زشت بود که ضرب المثل شد و کسی که رفیق پرخوری داشت این گونه سرود:

و صاحب لی بطنه کالهاویة / کان فی امعائه معاویه

یعنی رفیقی دارم که شکم او مثل هاویه^۱ است مانند آن که در امعاء و روده‌های او معاویه قرار دارد (میدانی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۹۰).

البته برخی برای تحریف خبر مربوط به نفرین معاویه، که بدان اشاره شد، به جای نام معاویه کلمه فلانی را آورده‌اند (مزّی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲۲: ۳۴۴) که مشخص نباشد این خبر در باره معاویه است اما ذهبی توضیح داده که منظور از فلانی معاویه است (ر.ک: ذهبی، ۱۳۸۲ ق، ج ۴۳: ۲۴۰). برخی دیگر نیز این روایت و نفرین رسول خدا ﷺ را به هنگام برشمردن فضایل «معاویه» آورده و معاویه را بهره‌مند از این دعای پیامبر ﷺ در دنیا و آخرت دانسته‌اند. آنان در توضیح این فضیلت گفته‌اند، بر خورداری او در دنیا به سبب آن است که وقتی فرمانروای شام شد، هر روز هفت مرتبه پیش او کاسه‌ای پر از گوشت و پیاز می‌آوردند و صرف می‌کرد و هر روز هفت بار غذای گوشتی می‌خورد و پس از آن بسیار شیرینی و میوه صرف می‌کرد و سوگند می‌خورد که سیر نمی‌شود در حالی که از خوردن خسته شده است. و این نعمتی است که همه فرمانروایان و ملوک آرزوی آن را دارند که نعمتی و معده‌ای چنین داشته باشند؛ و اما در آخرت، مسلم این حدیث را به تبعیت از بخاری از گروهی از صحابه نقل کرده‌اند که رسول خدا ﷺ فرمود: «خدا یا من همانا بشر هستم؛ هر بنده‌ای را که من نفرین یا دعا کرده‌ام و او سزاوار آن نبود، آن را در روز قیامت کفاره و موجب تقرب او قرار بده»؛ پس مسلم از حدیث اول و این حدیث، نوعی فضیلت برای معاویه ساخته است و برای معاویه جز این نقل نشده است» (ابن کثیر، ۱۴۰۸ ق، ج ۸: ۱۲۸).

۱. هاویه در لغت به معنای افتادن و سقوط کردن است و چون کافران و مجرمان در جهنم سقوط می‌کنند، به آن هاویه می‌گویند (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۷۸)؛ در قرآن نیز یک بار آمده است: «وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ - فَأُمَّهُ هَاوِيَةٌ - وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةٌ - نَارٌ خَامِيَةٌ» اما آن کس که ترازوهای (عمل) او سبک است پناهگاهش هاویه است. و تو چه می‌دانی هاویه چیست؟ آتشی است داغ و سوزان، قاره، ۸-۱۱.

ذهبی، نیز با ادعای این روایت که رسول خدا ﷺ فرمود: «خداوندا هر کس که من او را لعنت کرده یا شتمات کردم آن را برای او زکات و رحمت قرار ده»، این لعن آن حضرت را برای معاویه فضیلت دانسته است (ذهبی، ۲۰۰۶، ج ۲: ۶۹۲). کاملاً روشن است که این توجیهات هیچ مبنای درست عقلی و شرعی ندارد و لعن و نفرین رسول خدا ﷺ نمی‌تواند اسباب نجات یا رسیدن به پاداش را برای کسی فراهم آورد. البته بحث در این باره و اثبات این موضوع مجال دیگری می‌طلبد که این نوشته جای آن نیست.

به ظاهر پر خوری معاویه و چاقی او سبب شده بود نتواند ایستاده خطبه بخواند و او را نخستین کسی دانسته اند که نشسته خطبه خواند (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۵: ۲۴۱). با آن که خطبه خواندن در حال نشسته خلاف سنت بود و حتی بر اساس نظر شافعی اصلاً صحیح نیست (ابن جوزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۲۹۱) و چون عبدالرحمن بن ام‌الحکم نشسته خطبه خواند او را خبیث خواندند (مسلم، ج ۳: ۱۰؛ بیهقی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۸۲).

۴-۳. زیرکی معاویه

معاویه را یکی از زیرکان عرب دانسته (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۹: ۱۹۰) و به فصاحت، حلم و وقار ستوده‌اند (زرکلی، ۱۹۹۲، ج ۷: ۲۶۱). اما باید توجه داشت که اولاً، یکی از عوامل شهرت معاویه به زیرکی و حلم، استفاده از مشاوران برجسته و مکاری همچون عمرو بن عاص بود که به طور معمول معاویه در کنار خود داشت، ثانیاً، خود معاویه از اساس برای حلم ارزشی قائل نبود و می‌گفت حلم چیزی جز تجربه نیست (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۹: ۶۱)، پس چطور می‌توان او را حلیم به شمار آورد؟ ثالثاً، زیرکی معاویه از نوع نیرنگ و خدعه بوده است همچنان که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) تأکید کرد که به خدا سوگند معاویه از من زیرک‌تر نیست اما او خدعه می‌کند و مرتکب گناه می‌شود (ر.ک: ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۰: ۲۱۱).

خدعه و نیرنگ معاویه چنان شهرت دارد که حتی نویسندگان غیرمسلمان نیز این

(قاسم خانجانی)

ویژگی را عامل موفقیت ظاهری معاویه دانسته و گفته‌اند حضرت علی (علیه السلام) نتوانست با ریاکاری‌های سیاسی او مقابله کند لذا او و پسرش حسین (علیه السلام) نوه پیامبر مظلومانه به شهادت رسیدند (توین بی، ۱۳۶۸: ۴۵). البته روشن است که منظور نویسنده شهادت امام حسین (علیه السلام) به دست معاویه نیست بلکه اشاره به سیاست معاویه دارد که سبب شد با حکومت یزید، پسر معاویه، اسباب شهادت آن حضرت فراهم شود.

۵. افتخارات معاویه

در برخی از منابع اهل سنت، برای معاویه افتخاراتی نقل شده است که به نظر می‌رسد بر اساس علاقه افراطی به وی و بنی امیه باشد. از جمله آن که گفته‌اند چون «ام حبیبیه» که نامش «رمله بنت ابی سفیان» و خواهر معاویه بود همسر رسول خدا ﷺ بوده است، معاویه نیز «خال المؤمنین؛ دایی مؤمنان» بود (ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۵۴ و ۱۱۶؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۱۶۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۲۰۵) و بدان افتخار می‌کرد (ابن عساکر، ق، ج ۱۴: ۱۱۳). برخی از علمای اهل سنت نیز اطلاق این تعبیر را بدعتی دانسته‌اند که جز از سوی کسانی که در محبت به معاویه زیاده روی کرده‌اند سر نمی‌زند و آنان تا جایی زیاده روی کرده‌اند که گمان کرده‌اند معاویه در زمان رسول خدا ﷺ به این لقب خوانده شده است و برخی در تهمت زدن در این باره چنان زیاده روی کرده‌اند که گفته‌اند این لقب را آن حضرت به معاویه داده است، در حالی که این مطلب هیچ اصل و اساسی ندارد و در زمان صحابه و تابعین نیز این لقب در باره وی به کار نرفته است (مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰: ۲۶۴). از آن گذشته، چرا بر اساس استدلال به برادر همسر رسول خدا ﷺ بودن تنها او باید خال المؤمنین باشد در حالی که رسول خدا ﷺ همسران دیگری داشته است که برادران آنان نیز می‌توانند خال المؤمنین باشند مانند عبدالله بن عمر، محمد بن ابی بکر و عبدالرحمن بن ابی بکر و نیز خواهران همسر رسول خدا ﷺ نیز باید «خاله المؤمنین؛ خاله مؤمنان» باشند در حالی که کسی آنان را با این تعبیر نخوانده است (نیز، ر.ک: مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰: ۲۶۴).

افتخار دیگری که برای معاویه مطرح می‌شود کاتب وحی بودن اوست. به عنوان نمونه، ابن کثیر (۱۴۰۸ق، ج ۸: ۱۲۸)، از طریق مسیب بن واضح و او از ابن عباس نقل کرده که گفت: جبرئیل پیش رسول خدا ﷺ آمد و گفت: ای محمد به معاویه سلام برسان و این خبر خوش را به او بده که او بر کتاب خدا و وحی او امین است و نیکو امینی است!!! این در حالی است که برخی از منابع اهل سنت مسیب بن واضح (راوی این خبر) را ضعیف دانسته‌اند (ر.ک: دارقطنی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۸۳ و ج ۴: ۱۸۶؛ بیهقی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۴۱). از ابن عدی نیز نقل کرده‌اند که گوید: «به عبدان گفتم: از عبدالوهاب بن ضحاک و مسیب بن واضح کدامیک پیش تو بهترند؟ گفت هر دو برابرند و عبدالوهاب جداً ضعیف است، حدیث جعل می‌کند، متروک بوده و خطاها و توهم او بسیار است» (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۶: ۴۱).

البته در باره کتابت معاویه، عبارت منابع مختلف است. طبری (ج ۳: ۱۷۳)، در کنار سایر کاتبان، بدون آن که نوع نوشتن معاویه را مشخص کند، تنها گفته است که معاویه برای آن حضرت نوشت. این در حالی است که طبری (ج ۶: ۱۷۹)، در نقل دیگری مشخص کرده است که معاویه کاتب وحی نبوده است زیرا گفته است (امیرالمؤمنین) علی (علیه السلام) و عثمان، و در غیاب آنان اُبی بن کعب و زید بن ثابت وحی را می‌نوشتند و خالد بن سعید و معاویه بن ابی سفیان در محضر رسول خدا ﷺ حوائج (و چیزی که آن حضرت به نوشتن آن نیاز داشت) را می‌نوشتند. از این عبارت روشن می‌شود که معاویه وحی را نمی‌نوشته است. برخی منابع دیگر نیز گفته‌اند معاویه برای رسول خدا ﷺ می‌نوشت (ابن عبدالبر، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۴۷۱؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۲۰۱) اما روشن نکرده‌اند که چه چیزی را می‌نوشت در حالی که برخی تصریح کرده‌اند که معاویه نامه‌های بین آن حضرت و عرب‌ها را می‌نوشت (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۶: ۱۲۱). که در این صورت نگارش وحی برای معاویه اثبات نمی‌شود. در برخی از منابع اهل سنت برای اثبات کاتب بودن معاویه به روایتی استناد شده است که حتی بزرگان از اهل سنت نیز این روایت را به دلایل مختلف نادرست دانسته‌اند، هر چند در این روایت نیز هیچ اشاره‌ای به کتابت وحی نیست. در این روایت آمده است که ابوسفیان چند چیز از رسول خدا ﷺ در خواست کرد از جمله آن

که معاویه را کاتب خود قرار دهد (مسلم، ج ۷: ۱۷۱؛ بیهقی، ۱۴۰۴ق، ج ۷: ۱۴۰).

در زمان معاصر نیز محمود ابوزیه از دانشمندان اهل سنت کاتب وحی بودن معاویه را با صراحت رد کرده و گفته است گروهی برای تقرّب جستن به معاویه لقب کاتب وحی را برای او درست کردند و چنین پنداشتند که او آیه الکرسی را با قلمی از طلا نوشته است که جبرئیل آن را از عرش برای وی هدیه آورده بود. این جریان بین مردم شایع شد با اینکه از اساس باطل و دروغ است و عقل نیز آن را انکار می کند؛ زیرا چگونه رسول خدا ﷺ اطمینان پیدا می کند که مانند معاویه کاتب و نویسنده وحی باشد و حال آن که او و پدر و مادرش به زور اسلحه مسلمان شدند و هرگز اسلام در قلب آنان نفوذ نکرده بود و عقل سالم چنین چیزی را نمی پذیرد. از نظر نقل نیز ثابت نیست و خبر صحیحی که آن را تأیید نماید وجود ندارد؛ و بر مدعیان این منصب برای معاویه لازم است حتی يك نمونه از آیاتی را که نازل شده و معاویه آن را نوشته باشد بیاورند. البته هیچ بعید نیست که بعضی از نامه‌ها را که هیچ ارتباطی به وحی ندارد، برای رسول خدا نوشته باشد؛ اما این که بگوییم چیزی از قرآن را نوشته و به اصطلاح کاتب وحی بوده، این مطلب از محالات است (أبوریة، ۱۹۹۳: ۲۰۵).

شاید بر اساس همین افتخارات، برخی منابع بابی را با عنوان «فضل معاویه بن ابی سفیان» به وی اختصاص داده اند (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۸: ۲۳) و روایات بسیاری در فضیلت معاویه نقل کرده اند که حتی برخی از دانشمندان متعصب اهل سنت مانند ذهبی آن را پذیرفته اند. ذهبی در این باره گوید:

پس از معاویه افراد بسیاری بودند که او را دوست داشتند و در این باره مبالغه می کردند و او را برتر می دانستند. آنان کسانی بودند که یا از بخشش‌ها و توجه معاویه به آنان برخوردار شده بودند، یا در شام با دوستی معاویه به دنیا آمده بودند و فرزندان‌شان با محبت معاویه تربیت شده بودند که در میان آنان گروه اندکی از صحابه و تعداد بسیاری از تابعین و بزرگان وجود دارند که همراه با معاویه با اهل عراق جنگیدند و با دشمنی پرورش یافته بودند و پناه بر خدا از هوای نفس (ذهبی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۱۳۱-۲۶).

بر همین اساس، ذهبی (۱۴۱۰ ق، ج ۳: ۱۳۱-۲۶)، برخی از این روایات مربوط به فضایل معاویه را ضعیف، و از نظر سند مرسل و منقطع دانسته است، همچنان که با صراحت برخی از این روایات را باطل و ساختگی می‌داند (ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳: ۱۲۸). به ظاهر، روایات مربوط به فضایل معاویه موضوع مناقشه برخی از بزرگان اهل سنت قرار گرفته است. تا جایی که کسی همچون نسایی (از مؤلفان بزرگ اهل سنت، صاحب کتاب‌های سنن، خصائص و... م. ۳۰۳) به اسکندریه رفت و کتاب خصائص خود را بر ابومنصور، تکین، امیر آن جا خواند، تکین به او گفت در باره فضایل معاویه برایم حدیث بگو و نسائی پس از جمعه نزد او آمد و ورقه‌ای آورد که در آن تنها دو روایت در باره فضیلت معاویه بود؛ امیر از او پرسید به همین مقدار؟ نسائی گفت همین هم صحیح نیست چون معاویه برای نقل آن درهم‌هایی پرداخته است؛ در این حال امیر تکین نسائی را اخراج کرد و گفت تو شیخ بدی هستی و نسائی نیز گفت در کنار تو برای من بهره‌ای نیست و خارج شد (ابن عدیم، ۱۴۰۸ ق، ج ۲: ۷۸۵). بنا بر نقلی دیگر، هنگامی که نسائی به دمشق رفت و برای هدایت منحرفان از امیرالمؤمنین (علیه السلام) کتاب خصائص را تصنیف کرد، به او گفتند در باره فضایل معاویه چیزی نقل نمی‌کنی؟ گفت به جز حدیث «لا اشبع الله بطنه، خداوند شکم او را سیر نکند» چه چیزی نقل کنم (ذهبی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱۴: ۱۲۹). همچنان که چون در باره فضایل معاویه از او پرسیدند، او اظهار کرد معاویه فضیلتی ندارد. به همین سبب مردم او را از مسجد بیرون کردند و آن قدر او را مورد ضرب و شتم قرار دادند که در اثر آن درگذشت (ذهبی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱۴: ۱۳۲). همچنین پس از آن که حاکم نیشابوری (م. ۴۰۵ و صاحب المستدرک علی الصحیحین) را از تدریس منع کرده و او را خانه نشین کردند، ابو عبدالرحمن سلمی به او گفت اگر بیرون بیایی و در باره فضایل این مرد، یعنی معاویه، حدیثی بگویی از این بلا خلاص می‌شوی اما حاکم گفت قلب من به این کار تمایل ندارد (ذهبی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱۷: ۱۷۵).

۶. نتیجه گیری

از مجموع مباحثی که مطرح شد به دست می آید که بسیاری از مطالب و گزارش‌های مربوط به معاویه، با آن که شهرت دارند؛ اما مطابق با واقع نیستند. از جمله آن که با توجه به رومی بودن امیه و الحاق او به عبدشمس، دودمان بنی امیه از قریش نیستند. همچنین اختلاف نظر در باره پدر معاویه و مطرح شدن چهار نفر به عنوان پدر او و بدنام بودن هند، مادر معاویه، سبب می شود نتوان اثبات کرد که ابوسفیان پدر معاویه است. چهره معاویه و برخی از ویژگی‌های ظاهری و صفات معاویه نیز مورد تردید است. زیبایی چهره و سفید رو بودن معاویه، حلم و وقار و زیرکی او از موارد مشکوکی است که با شواهدی که بدان اشاره شد می توان خلاف آن را اثبات کرد. از سوی دیگر پر خوری و مخالفت صریح معاویه با دستور رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و در نتیجه، نفرین و لعن شدن معاویه از جانب رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، به گونه‌ای که خود معاویه اعتراف کرد که نفرین آن حضرت گریبانگیر او شده است، از جمله مطالبی است که به ویژه در منابع اهل سنت با تعصب و یک جانبه نگری، یا مطرح نشده است و یا بسیار کمرنگ مطرح شده و در برخی موارد توجیه شده است. برخی از افتخارات معاویه مانند خال المؤمنین و کاتب وحی بودن وی نیز با شواهدی که در این تحقیق بیان شد به شدت مورد تردید است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

نهج البلاغه.

آقبيق، علی عزت. (۲۰۱۰). معاویه بن ابی سفیان كاتب الوحي و مؤسس الدولة الاموية بدمشق. مقدمه سهيل زكار. دمشق: دارالتكوين.

ابن ابی الحديد، عبدالحميد. (۱۳۷۸ق). شرح نهج البلاغه. تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم. بيروت: دار احياء الكتب العربية. ابن اثير، علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). اسد الغابه في معرفة الصحابه. تحقيق عادل احمد عبدالموجود وديگران. بيروت: دارالكتب العلمية. ابن اثير، مبارك بن محمد. (۱۳۶۴). النهاية في غريب الحديث. تحقيق طاهر احمد الزاوي - محمود محمد الطناحي. قم: موسسه اسماعيليان.

ابن بابويه، محمد بن علی. (۱۳۶۸). الخصال. تحقيق علی أكبر غفاری. قم: جماعة المدرسين.

ابن جوزي، عبدالرحمن. (۱۴۱۸ق). كشف المشكل من حديث الصحيحين. تحقيق علی حسين البواب. رياض: دار الوطن.

ابن حجر، احمد بن علی. (۱۴۱۵ق). الاصابه في تمييز الصحابه. تحقيق عادل احمد عبد الموجود وديگران. بيروت: دارالكتب العلمية.

ابن حجر، احمد بن علی. (۱۴۱۸ق). فتح الباری شرح صحيح البخاری. تحقيق عبد العزيز بن باز و محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دارالكتب العلمية.

ابن حجر، احمد بن علی. (۱۳۹۰ق). لسان الميزان. بيروت: مؤسسة الاعلمي.

ابن سعد، محمد. (۱۴۱۰ق). الطبقات الكبرى. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دارالكتب العلمية.

ابن سلام، ابو عبيد قاسم. (۱۴۱۰ق). النسب. تحقيق مريم محمد خير الدرغ. بيروت: دارالفكر.

ابن عدی، ابواحمد عبدالله بن عدی جرجانی. (۱۴۰۹ق). الكامل في ضعفاء الرجال. تحقيق يحيى مختار غزاوي. بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن عديم، عمر بن احمد. (۱۴۰۸ق). بغية الطلب في تاريخ حلب. تحقيق سهيل زكار. بيروت: مؤسسه البلاغ.

ابن عساکر، علی بن الحسن. (۱۴۱۵ق). تاريخ مدينة دمشق. تحقيق علی شيرى. بيروت: دارالفكر.

ابن كثير، ابو الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي. (۱۴۰۸ق). البداية والنهاية. تحقيق علی شيرى. بيروت: دار احياء التراث العربى.

ابن كلبى، هشام بن محمد. (۱۴۰۸ق). جمهرة النسب. تحقيق محمود فردوس العظم و محمود فاخوري. دمشق: داراليقظة العربية.

ابن كلبى، هشام بن محمد. (۱۴۱۹ق). مثالب العرب. تحقيق نجاح الطائى. بيروت: دارالهدى.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۳۶۳). لسان العرب. قم: نشر ادب الحوزه.

ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). الاستيعاب في معرفة الاصحاب. تحقيق عادل احمد عبد الموجود وديگران. بيروت: دارالكتب العلمية.

ابن هشام، عبدالملك. (۲۰۰۴). السيرة النبوية. تحقيق مصطفى سقا وديگران. بيروت: دار احياء التراث العربى.

ابوداود، سليمان بن اشعث سجستاني. (۱۴۱۰ق). سنن ابى داود. تحقيق سعيد محمد لحام. بيروت: دارالفكر.

أبورية، احمد بن محمود. (۱۹۹۳). شيخ المضيرة أبوهريرة. بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین. (۱۴۰۷ق). الاغانی. تحقیق عبدالامیر علی مهنا. بیروت: دارالفکر.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). صحیح البخاری. بیروت: دارالفکر، - طبعه بالا و فست عن طبعه دار الطباعة العامرة باستانبول.
- بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۹۸۸). فتوح البلدان. بیروت: مكتبة الهلال.
- بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۱۷ق). أنساب الاشراف. تحقیق سهیل زکار. بیروت: دارالفکر.
- بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۰۴ق). السنن. بیروت: دارالفکر.
- توین بی، آرنولد. (۱۳۶۸). تاریخ تمدن. ترجمه یعقوب آژند. تهران: انتشارات مولى.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد. (۱۳۶۹). الغارات. تحقیق سید جلال الدین حسینی ارموی. تهران: انجمن آثار ملی.
- خطابی بستى، محمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). إصلاح غلط المحذین. تحقیق و تعلیق مجدی السید ابراهیم. دمشق: دارالمأمون للتراث.
- دارقطنی، علی بن عمر. (۱۴۰۷ق). سنن دارقطنی. تحقیق مجدی بن منصور. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- دینوری، ابوحنیفه. (۱۹۶۰). الاخبار الطوال. تحقیق عبدالمنعم عامر. بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
- ذهبی، محمد بن احمد. (۲۰۰۶). تذکرة الحفاظ. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ذهبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال فی نقد الرجال. تحقیق علی محمد البجاوی. بیروت: دارالمعرفه.
- ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ق). سیر اعلام النبلاء. تحقیق عده ای از فضلا. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- زیبیدی، محمد بن محمد مرتضی. (۱۴۰۹ق). تاج العروس. تحقیق حسین نصّار. دارالهدایه. بیروت: دارالهدایه.
- زبیری، مصعب بن عبدالله. (۱۹۵۳). نسب قریش. تحقیق ا. لیفی بروفنسال. قاهره: دارالمعارف.
- زکلی، خیر الدین. (۱۹۹۲). الاعلام. چاپ دهم. بیروت: دار العلم للملایین.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۰ق). ربیع الابرار. تحقیق سلیم نعیمی. قم: منشورات شریف رضی.
- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمان. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور. قم: مكتبة آية الله المرعشي.
- شافعی، محمد بن ادریس. (۱۴۰۳ق). کتاب الام. بیروت: دارالفکر.
- طبری، محمد بن جریر. (بی تا). تاریخ الأمم والملوک. تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم. بیروت: روائع التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۴). تهذیب الاحکام. به کوشش سید حسن موسوی خراسان. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). العین. تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرانی. قم: مؤسسة دارالهجره.
- کوفی، ابوالقاسم علی بن احمد. (۱۳۷۳). الاستغاثة فی بدع الثلاثة. تهران: مؤسسة الاعلمی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم السلام). بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مزی، ابوالحجاج یوسف. (۱۴۰۸ق). تهذیب الکمال فی اسماء الرجال. تحقیق بشار عواد معروف. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- مسلم بن حجاج نیشابوری. (بی تا). صحیح مسلم. بیروت: دارالفکر.
- مقریزی، احمد بن علی. (۱۴۲۰ق). امتاع الاسماع. تحقیق محمد عبدالحمید النمیسى. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- میدانی، احمد بن محمد. (۱۳۶۶). مجمع الامثال. مشهد: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضویة المقدسة.
- واقفی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). کتاب المغازی. تحقیق مارسدن جونس. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- یعقوبی، احمد بن واضح. (بی تا). تاریخ یعقوبی. بیروت: دار صادر.

Revisiting the Identification of the Enemies of the Ahl al-Bayt: A Re-examination of the Identity and Attributes of Mu'aw of Muawiyah

Ghasem Khanjani¹

Received: January 02 , 2025

Revised: January 25 , 2025

Accepted: January 26 , 2025

Abstract

Knowing the enemies of the Ahl al-Bayt (a.s.) is better achieved by knowing some individuals. Therefore, knowing the Umayyads, who were among the enemies of the Ahl al-Bayt (a.s.), will be complete by knowing some influential individuals of this family, and Muawiyah ibn Abi Sufyan is one of these individuals. Especially since some historical events, information, and discussions are contrary to what is known, and the lineage, identity, and some characteristics of Muawiyah ibn Abi Sufyan are among these cases. The question of the present research is to what extent do the historical data and information related to Muawiyah correspond to reality?. In this study, Muawiyah's lineage and affiliation with the Quraysh tribe, the identity of his father and some of his mother's characteristics, some of his physical and personal traits, and the outcome of his career and death due to the curse of the Prophet (PBUH) have been examined. Using a descriptive-analytical method and based on library studies, several issues have been proven: First, the Umayyads and therefore Muawiyah are not from the Quraysh; Second, there are several names mentioned as Muawiyah's father, and therefore there is doubt that Muawiyah is the son of Abu Sufyan; Third, some of Muawiyah's physical traits and characteristics, such as his appearance, the scribe of revelation, and his being the uncle of the believers, have been depicted as

1. Associate Professor of Department of History of Institute of Hawzah and University, Qom , Iran:
ghkhanjani1342@gmail.com

unrealistic; Fourth, Muawiyah was cursed by the Messenger of God (PBUH) and was probably eventually killed as a result of this curse.

Keywords: Mu'awiyah, the Umayyads, Abu Sufyan, Khal al-Mu'minin.



بررسی حدیث داوود رقی از امام صادق (علیه السلام) در تبیین عرش به معنای علم الهی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۶ | بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۱۶ | پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۹

رضا جمالی^۱، رضا نجفی^۲

چکیده

«عرش الهی» از مهم‌ترین مسائلی است که در قرآن کریم، روایات معصومین (علیهم السلام) و به ویژه در مکتب صادقین (علیهم السلام) به آن پرداخته شده است. از سوی دیگر مذاهب اسلامی بر مدار مفهوم و مصداق «عرش الهی» چنان دچار اختلاف آراء شده‌اند که محلی برای تفرقه و تشتت علمی فراهم شده است. پیچیدگی مسئله زمانی افزون شده است که تمامی آیات مربوط به عرش الهی از متشابهات است. اکنون با چنین آشفتگی که بر سر مسئله «عرش الهی» شکل گرفته است، جز بهره‌گیری از احادیث صحیح و اهل بیت (علیهم السلام) چاره‌ای نیست. در این تحقیق بر روایت داوود رقی از امام صادق (علیه السلام) در خصوص معنای عرش تأکید شده است. مسئله اصلی تحلیل مفهوم عرش الهی است که در این روایت به معنای علم الهی آمده است. در این نوشتار دلایل چنین معنایی با کمک سایر آیات و روایات بررسی شده است. اکنون با شیوه‌ی تحلیلی که بر منابع کتابخانه‌ای استوار است به مطالعه معنای عرش الهی پرداخته‌ایم. نتیجه تحقیق نشان می‌دهد عرش الهی جسم نیست و حقیقتی مستقل و از جنس حقایق غیبی است. بنابراین در مرتبه عوالم مجردات است و مقام علم خداوند متعال به شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها: عرش، حاملان عرش، عالم مجردات، علم الهی.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران (نویسنده مسئول): shahrak@yahoo.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران: najaf@pgu.ac.ir

۱. مقدمه

«عرش الهی» از مفاهیمی است که در آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم السلام) به فراوانی یاد شده است. در قرآن کریم بیش از سی بار به آن اشاره شده است. در روایات معصومین (علیهم السلام) نیز تعبیر متعددی وجود دارد که محققان و صاحب نظران را به دقت و واکاوی مفهوم و مصداق آن واداشته است. در برخی روایات تعبیر ظل عرش الهی را گزارش داده اند (عریضی، ۱۴۰۹ ق: ۳۴۳)؛ در حالی که برخی دیگر تخت و سریر نبودن عرش را بیان کرده اند (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ج ۱: ۳۱۶). در روایاتی نیز مفهوم آیه شریفه «اسْتَوَى عَلِي الْعَرْشِ» (طه، ۵) را به معنای تساوی همه اشیاء در قرب و بُعد نسبت به خدا تفسیر کرده اند (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۱۷۳).

بعلاوه روایاتی عرش الهی را به معنای علم می دانند: «عرش علمی است که کسی قادر به شناخت آن نیست» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ج ۱: ۳۲۷). از سوی دیگر، روایاتی عرش را، باب باطن از ابواب غیوب دانسته، می فرمایند: عرش، درگاه باطنی است که علم کیف و کون و قدر و حد و مکان و مشیت و صفت و اراده و علم الفاظ و حرکات و ترک و برگشت و بداء در آن یافت می شود (ابن بابویه، ۱۴۱۴ ق، ج ۱: ۳۲۳).

این در حالی است که واژه عرش در کاربرد لغوی و عرفی اش، حکایت از امری مادی دارد، چنان که در آیاتی از قرآن نیز، در همین معنای عرفی استعمال شده است، مانند داستان حضرت سلیمان (علیه السلام) و ملکه سبا در آیه شریفه: «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ»، (نمل، ۲۳) و داستان حضرت یوسف در آیه شریفه: «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ...» (یوسف، ۱۰۰).

تعدد مفاهیم و مصادیق «عرش» مسئله ای در میان اندیشمندان مسلمان فراهم کرده است مبنی بر اینکه: حقیقت عرش - آن جا که به خداوند متعال نسبت داده شده - چیست؟ آیا به همین معنای عرفی است یا دارای حقیقتی برتر و منزّه از جسم و جسمانیت است؟ با توجه به تفکر برخی فرقه ها مانند: مشبهه و مجسمه که تأثیرات منفی در دیدگاه خداشناسی دارد و شناخت خداوند را آن طور که باید، دچار تزلزل می کند، لازم است به

این مهم توجه شود، و مسئله اصلی این پژوهش نیز، پاسخ به این سؤال است. برای دستیابی به پاسخ آن نیز، روایات متعددی به طور دقیق بررسی شده است و مبنای پژوهش حاضر تکیه بر روایت داوود رقی از امام صادق (علیه السلام) است تا دیدگاه آن حضرت (علیه السلام) که روشن کننده مسئله است، به عنوان محور تحقیق قرار گیرد. در این روایت حمل علم الهی و دین الهی بر ماء را و سپس بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امیرالمؤمنین (علیه السلام) و ائمه (علیهم السلام)، مطرح می‌فرماید که نشانه این است که عرش می‌تواند به معنای علم باشد.

در برخی کتب مانند تفاسیر قرآن کریم و همچنین برخی مقالات به موضوع عرش از دیدگاه مفسران که در قسمت پیشینه اشاره می‌شود، پرداخته اند، اما نوع نگاه این مقاله مبتنی بر روایات اهل بیت (علیهم السلام) است که دیدگاه مفسران، متکلمان و فلاسفه را بر آن تطبیق داده است و نتیجه نهایی را اعلام می‌دارد.

۲. پیشینه پژوهش

از میان آثار تفسیری، کلامی، حدیثی و غیره، افرادی با تفصیل بیشتری به بحث عرش پرداخته‌اند؛ در میان اهل سنت ابن تیمیه در کتاب «مجموع الفتاوی»، استقرار مادی خداوند بر عرش را پذیرفته است و بر این نظریه اصرار می‌ورزد (ابن تیمیه، ۱۹۹۵م، ج ۵: ۱۴۴). در میان معاصران شیعه، علامه طباطبایی - با تکیه بر آرای پیش از خود - به ذکر دیدگاه‌های مختلف در رابطه با معنای عرش پرداخته است. وی در تفسیر المیزان عرش را مقامی می‌داند که محل صدور اوامر الهی است و آن را از عالم مجردات بر می‌شمارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸: ۱۵۶).

«تفسیر نمونه» نیز، به تفصیل پس از بررسی معنای عرش، آن را مجموعه جهان هستی، علم، مالکیت و حاکمیت خدا و هر یک از صفات کمالیه الهی تفسیر می‌کند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۲۰: ۳۸). در کتاب «جهان شناسی در مجموعه معارف قرآن»، مبحث «عرش و کرسی»، احتمالاتی را درباره اینکه عرش و کرسی یک حقیقت‌اند با دو

نام، یا دو چیز مختلف‌اند، بحث می‌کند و معتقد است که عرش و کرسی دو حقیقت نیستند؛ بلکه دو نام برای یک حقیقت‌اند و این دو تعبیری کنایی از مقامی است که امر تدبیر جهان از آن نشئت می‌گیرد. آن حقیقت به اعتبار دلالت بر اریکه سلطنت و قدرت، «عرش» خوانده می‌شود، و به اعتبار برتری و مقرر حکمرانی، «کرسی» نامیده می‌شود. اما در خود قرآن دلیلی بر وحدت آن دو یافت نمی‌شود. ظاهر قرآن دال بر تعدد آن‌هاست و از روایات هم همین استفاده می‌شود. سپس درباره چستی عرش و کرسی چند احتمال مطرح می‌کند: کنایه از مقام ربوبیت و تدبیر الهی است؛ نام مخلوقی خاص؛ اشتراک لفظی برای دو احتمال مذکور (مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ۱۱۸).

در مقاله «بررسی تحلیلی دیدگاه ملاصدرا درباره عرش و کرسی با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه»، نوشته وطن دوست بر اساس نظریه ملاصدرا، مرتبه وجودی عرش را از مراتب عالم عقل و مرتبه وجودی کرسی را از مراتب وجودی عالم مثال تطبیق داده، قائل است به اینکه عرش مرتبه‌ای از هستی است که نسبت به کرسی از سمت علیت برخوردار است و عرش همان حقیقت محمدیه است (ر.ک: وطن دوست، ۱۳۹۷: ۱۰۵-۱۱۸). مقاله «چستی حقیقت عرش و تحلیل دیدگاه مفسران» نگاشته شده توسط کلانتری نیز، پس از بررسی دیدگاه‌های مختلف اندیشمندان مسلمان نسبت به معنای عرش، بیان می‌دارد که عرش، مرکز و جایگاه عینی و حقیقتی از حقایق هستی است که زمام تدبیر امور جهان، با همه کثرت و تنوع، در آن جا مجتمع و سامان یافته و از آن جا به سوی هستی صادر می‌شود (ر.ک: کلانتری، ۱۳۹۲: ۷-۲۸).

مقاله «تبیین و نقد دیدگاه کلامی، حکمی و عرفانی قاضی سعید قمی درباره جایگاه عرش و کرسی در نظام هستی»، بر اساس نظریه قاضی سعید قمی، این دورا باب علم غیب و فراگیرنده جهان ملک و ملکوت می‌داند و معتقد است که عرش مظهر اسم محیط و سقف بهشت و فراگیرترین فلک در بین افلاک یازده‌گانه و جسمی است دارای دو طبقه مجرد در بالا و مادی در پایین، که اول عالم ترکیب را تشکیل می‌دهد (درستی مطلق و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۰۱).

مقاله «اسماء و صفات خدا در قرآن نظریات در تفسیر عرش، رب العرش»، به انظار دانشمندان نسبت به معنای عرش پرداخته است. انظار نوشته شده شامل موارد ذیل است؛ نظریه اول که از سلفیه است که می‌گویند: خداوند دارای سریر بزرگی است و معنای ظاهری را از آیات برداشت کرده‌اند. نظریه دوم فلک الافلاک بودن عرش است که برگرفته از هیئت بطلمیوسی است. نظریه سوم کنایه‌ای بودن عرش نسبت به معنای استیلا و قدرت خداست و نظریه دیگر می‌گوید: استیلا واقعیت تکوینی دارد و آخرین نظریه عرش را مقامی می‌داند که تمامی دستورها از آن صادر و زمام تمام اوامر و احکام به آن منتهی می‌شود. نویسندگان در نهایت این نگاه و معنا را بعضی از هستی می‌داند (سبحانی، ۱۳۷۶: ۸) - به التمهید آیت الله معرفت جلد سه هم رجوع شود- در همین زمینه برخی دیگر عرش را به معنای تدبیر در امور دانسته، اداره امور ملک را از آن اراده می‌کنند و آیه «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر، ۱۶) را نیز که معنای ملک می‌دهد، به عرش الهی نسبت می‌دهند و براین باورند که تمامی این معانی یکی است و آن سیطره الهی است بر ملک جهان (معرفت، ۱۴۲۸ق، ج ۳: ۱۲۵).

آنچه به اختصار اشاره شد برخی از پژوهش‌هایی است که در خصوص مفهوم و مصداق عرش الهی توسط دانشمندان انجام شده است. در این تحقیقات تلاش شده است تا «عرش الهی» با کمک سایر آیات قرآن کریم و روایات شیعه و اهل سنت از تشابه درآمده، تبیین شود. در پژوهش حاضر به گونه‌ای مشخص بر روایت داوود رقی از امام صادق (علیه السلام) تکیه شده است تا در کنار دیگر پژوهش‌های موجود، برای شناخت مفهوم مسئله عرش الهی تلاش جدیدی شکل گرفته باشد.

۳. مفهوم شناسی

۳-۱. عرش در لغت

لغت شناسان معنای عرش را شیء مرتفع می‌دانند و می‌گویند: عرش از ماده (ع، ر،

ش» بوده، که معنای ماده آن عبارت است از ارتفاع چیزی که بنا می‌شود، سپس برای هر چیز مرتفعی به لحاظ مناسبت با آن به کار رفته است (ابن زکریا، ۱۴۰۴ ق، ج ۴: ۲۶۴) در اصل به شیء سقف‌دار گفته می‌شود و به معنای تخت پادشاهی نیز آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۳۲۹؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸: ۸۴) به همین دلیل در برخی کتب لغت، عرش را به دلیل بالا بودن و ارتفاع، به هر شیء مسقف می‌گویند، که در این صورت جمع آن عروش است. بر این اساس برخی دیگر نیز با همین نگاه عرش را، به معنای تخت حکومت می‌دانند و «عرش خانه» را به دلیل ارتفاع سقف آن خانه معنا می‌کنند (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳: ۱۰۰۹) در عین حال خانه را به واسطه ارتفاع بناهایش «عریش» نیز می‌گویند، و اگر به سریر نیز، «عرش» می‌گویند به این دلیل است که نسبت به چیزهای دیگر مرتفع است، مانند آیه شریفه: «وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ» (اعراف، ۱۳۷) (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۳۱۶).

طبرسی در ذیل آیه ۵۴ اعراف می‌نویسد: عرش به معنی سریر است که فرموده «وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ» و به معنی حکومت است، گویند «ثَلَّ عَرْشَهُ» حکومت او زایل شد و به معنی سقف که فرموده: «فَقِطِي خَاوِيَةَ عَلِيٍّ عُرُوشِهَا»، شاید به اعتبار ارتفاع که در معنی آن ملحوظ است، به معنی بنا و داربست نیز آمده. در مجمع ذیل آیه ۲۵۹ بقره فرموده: هر بنا عرش است؛ عریش مکه، بناهای آن می‌باشد، «عرش یعرش» یعنی بنا کرد، خانه را به واسطه ارتفاع بناهایش عریش گویند، سریر را عرش گویند که از غیر آن بلند است (طبرسی، ج ۴: ۳۸۹).

۳-۲. مصداق شناسی عرش

در ادبیات دینی (اعم از قرآن، روایات و علوم و معارف دینی) این واژه در معنایی خاص - منتسب به خداوند - استعمال شده است که در تفسیر و کشف حقیقت آن، دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است:

۱. تختی که در آسمان هفتم قرار دارد و خداوند بر روی آن جای گرفته است. این دیدگاه

منسوب به حشویه، مجسمه و مشبّه است (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۹۶).

۲. فلک نهم که محیط بر عالم جسمانی است (محقق سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴: ۳۷۹). این دیدگاه که براساس هیئت بطلمیوسی به تفسیر آیات قرآن درباره آسمانها و زمین می‌پردازد، عرش را بر فلک نهم تطبیق کرده است که با حرکت یومیه خود، زمان را به وجود می‌آورد و بر سایر افلاک که در درون آن جای گرفته‌اند احاطه دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷: ۲۹۵).

۳. مجموعه عالم هستی و یا عالم ماوراء طبیعت که حاملان آن فرشتگانی هستند که پایه‌های تدبیر این جهان به فرمان خدا بر دوش آن‌هاست (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۲۰: ۳۸).

۴. مقامی از مراتب علم فعلی الهی، که همه تدابیر و اوامر الهی در آن جا صادر شده و خداوند متعال عالم را با آن تدبیر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷: ۲۹۸).

۴. ویژگی‌های عرش الهی

۴-۱. عرش به معنای علم الهی

در روایت داوود رقی، آمده است که: فِي أُصُولِ الْكَافِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ دَاوُدَ الرُّقِيِّ «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ فَقَالَ مَا يَقُولُونَ قُلْتُ يَقُولُونَ إِنَّ الْعَرْشَ كَانَ عَلَى الْمَاءِ وَالرُّبُّ فَوْقَهُ فَقَالَ كَذَبُوا مَنْ زَعَمَ هَذَا فَقَدْ صَيَّرَ اللَّهُ مَحْمُولًا وَوَصَفَهُ بِصِفَةِ الْمَحْلُوقِ وَلَزِمَهُ أَنْ الشَّيْءَ الَّذِي يَحْمِلُهُ أَقْوَى مِنْهُ قُلْتُ بَيْنَ لِي جُعِلْتُ فِدَاكَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ حَمَلَ دِينَهُ وَعِلْمَهُ الْمَاءَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ أَرْضٌ أَوْ سَمَاءٌ أَوْ جَنٌّ أَوْ إِنْسٌ أَوْ شَمْسٌ أَوْ قَمَرٌ فَلَمَّا زَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ نَثَرَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ فَقَالَ لَهُمْ مَنْ رَبُّكُمْ فَأَوَّلُ مَنْ نَطَقَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) وَالْأَيْمَةُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فَقَالُوا أَنْتَ رَبُّنَا فَحَمَلَهُمُ الْعِلْمَ وَالدِّينَ

ثُمَّ قَالَ لِلْمَلَائِكَةِ هَؤُلَاءِ حَمَلَةٌ دِينِي وَعِلْمِي وَأَمْنَائِي فِي خُلُقِي وَهُمْ الْمَسْئُولُونَ ثُمَّ قَالَ لِبَنِي آدَمَ أَقْرَبُوا لِلَّهِ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَلَهُؤُلَاءِ النَّفَرِ بِالْوِلَايَةِ وَالطَّاعَةِ فَقَالُوا نَعَمْ رَبَّنَا أَقْرَبْنَا فَقَالَ اللَّهُ لِلْمَلَائِكَةِ اشْهَدُوا فَقَالَتِ الْمَلَائِكَةُ شَهِدْنَا عَلَى أَنْ لَا يَقُولُوا عَدَاً إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ . أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ يَا دَاوُدُ وَلايَتَنَا مُؤَكَّدَةٌ عَلَيْهِمْ فِي الْمِيثَاقِ .

داوود رقی می گوید: از امام صادق (علیه السلام) راجع به قول خدای عز و جل «و عرش خدا بر آب بود» پرسیدم؛ فرمود: در این باره چه می گویند؟ عرض کردم: می گویند عرش روی آب بود و پروردگار بالایی آن. فرمود: دروغ می گویند، هر که این گمان کند خدا را محمول قرار داده و او را به صفت مخلوق وصف کرده است و او را لازم آید که چیزی که خدا را حمل می کند توانتر از او باشد. عرض کردم قربانت گردم شما برایم بیان کنید. فرمود: پیش از آنکه زمینی یا آسمانی یا جن و انسی یا خورشید و ماهی باشد، خدا دینش را و علمش را به آب عطا فرمود، (مقصود از آب ماده ای است که قابلیت خلق پیغمبران را دارد) چون خدا خواست مخلوق را بیافریند، ایشان را در برابر خویش پراکنده ساخت و به آن ها گفت: پروردگار شما کیست؟ نخستین کسی که سخن گفت رسول خدا ﷺ و امیر المومنین (علیه السلام) و ائمه صلوات الله علیهم بودند که گفتند: تویی پروردگار ما، خدا به ایشان علم و دین عطا کرد و سپس به فرشتگان فرمود: اینان حاملان دین و علم من و امینان من در میان خلق اند و مسئولان اند، آنگاه به فرزندان آدم گفت: به ربوبیت خدا و ولایت و اطاعت این اشخاص اعتراف کنید، گفتند: آری ای پروردگار ما اعتراف کردیم، پس خدا به فرشتگان فرمود: گواه باشید! فرشتگان گفتند: گواهی دهیم و این پیمان برای آن بود که فردا نگویند ما از آن بی خبر بودیم یا آنکه بگویند: پدران ما از پیش مشرک شدند و ما هم فرزندان پس از آن ها بودیم، ما را به آنچه اهل باطل کردند هلاک می کنی؟ ای داوود ولایت ما در زمان پیمان گیری و عالم میثاق (عالم ذر) بر ایشان مؤکد گشته است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۱۴۹).

استدلال به روایت:

در این روایت به خوبی مسئله علمیت عرش را تبیین و عرش بر آب به معنای ماده و جسمیت را رد کرده است؛ زیرا در این صورت خدای متعال را محمول قرار داده و او را به صفت مخلوق وصف کرده است. سپس به مسئله علم می‌پردازد که خدای متعال علمش را به آب عرضه کرده است که به معنای خلقت مخلوقات است به لحاظ علمی و چگونگی خلق آن‌ها، بعد از آن رسول خدا ﷺ و امیر المومنین (علیه السلام) و ائمه (علیهم السلام) را به عنوان حاملان علم الهی معرفی می‌کند که خدای متعال به ایشان علم و دین را عرضه فرمود. البته در خصوص عالم ذر نیز امام صادق (علیه السلام) نکته ای را فرموده‌اند مبنی بر اینکه انسان‌ها ربوبیت خدا، ولایت و اطاعت پیامبر اسلام و ائمه اطهار (علیهم السلام) اعتراف کرده‌اند که در جای خود بحث مفصلی را می‌طلبد که عالم ذر چیست و چرا انسان‌ها فراموش کرده‌اند و مسئله ولایت‌پذیری به چه شکل بوده است که بنا نداریم در این مقاله به آن بپردازیم.

بررسی سند حدیث:

داوود رقی از روایان امامی قرن دوم هجری قمری است. او از امام صادق (علیه السلام)، امام کاظم (علیه السلام) و امام رضا (علیه السلام) روایت کرده است. بیشتر روایات وی در موضوعات کلامی، فقهی، تفسیری و اخلاقی است. امام صادق (علیه السلام) جایگاه او را در میان اصحاب خود به جایگاه مقداد در میان اصحاب پیامبر اکرم ﷺ تشبیه کرده است. روایان بسیاری از داوود بن کثیر نقل روایت کرده‌اند که در میان آنان نام برخی از اصحاب اجماع نیز دیده می‌شود. کتاب الاهلیجة به او منسوب است.

نجاشی کنیه‌اش را ابوسلیمان و نام پدرش را کثیر مکننا به ابو خالد ذکر کرده است. هر چند بنا بر برخی روایات و منابع، ابو خالد یا ابوخلده کنیه جد داوود بوده است. (کشی: ۳۱۲-۳۱۳).

داوود اهل رقه در نزدیکی فرات بود. بنا بر گزارش ابن حزم، دست کم مدتی در همین شهر مقیم بوده و شهرتش به رقی به همین سبب است. ظاهراً مدتی در کوفه نیز مقیم

بوده و از این رو به کوفی نیز ملقب شده است.

روایاتش از امام صادق (علیه السلام) را احتمالاً در مدت اقامت آن حضرت در عراق از او شنیده است. روایت ملاقات داوود بن زربی با امام صادق (علیه السلام)، که داوود رقی نیز حضور داشته، گواه این امر است.

داوود از اصحاب امام صادق (علیه السلام)، امام کاظم (علیه السلام) و امام رضا (علیه السلام) بوده است (برقی، ۱۴۳۳ ق: ۳۲، ۴۷؛ کشی: ۴۰۷). داوود از روایان نص بر امامت امام کاظم (علیه السلام) و امام رضا (علیه السلام) نیز بوده است. او در تشییع جنازه اسماعیل فرزند امام صادق نیز حضور داشت و از کسانی است که به خواست امام صادق بر درگذشت اسماعیل و دفن او گواهی داد.

۴-۲. عدم معنای ظاهری و جسمانیت عرش الهی

برخی از عالمان سلف از جمله اهل حدیث و برخی اهل سنت، حشویه و مشبیه بر این باور هستند که واژه «عرش» در همه آیات و روایات همان معنای ظاهری یعنی تخت را دارد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۱۹). این گروه بر اساس آیه شریفه: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ۵) استوای خداوند بر عرش را مانند نشستن پادشاهان بر تخت پادشاهی تفسیر می کنند (ر.ک. شهرستانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۹۶).

برخی دیگر از علما نیز گفته حشویه را ادامه داده اند و با استناد به آیات عرش، ظاهر آیات را مبتنی بر وجود جهت، مکان، حرکت و فراز و فرود برای خدای متعال دانسته اند و می گویند: خداوند در عالم بالاست، همان جایی که عرش قرار دارد، که به آیاتی مانند: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ...» (قصص، ۸۸)، و «كَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (نساء، ۱۳۴) و «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح، ۱۰) استدلال می کنند که خداوند چشم و گوش دارد (ر.ک: اشعری، ۱۴۳۰ ق: ۱۲۰).

تحلیل و بررسی جسمانیت عرش یا عدم آن

با توجه به حدیث داوود رقی از امام صادق (علیه السلام)، که عرش الهی را به معنای علم می‌داند، جسم نیست؛ زیرا علم الهی از مجردات است و از مقوله عالم عناصر نمی‌باشد و با توجه به خصوصیات و ویژگی‌های عالم عناصر، مبنی بر اینکه مادی و جسمانی است و هر آن‌چه حادث و از مادیات باشد، فانی شدنی است. عرش الهی نمی‌تواند جسمانی باشد، چون که در آیات متعددی از وجود عرش در تمامی عوالم و حتی قبل از خلقت آسمان‌ها زمین گفته شده است. اگر عرش به معنای تخت جسمانی باشد و استوای خداوند بر آن را نیز جسمانی بپنداریم همان‌طور که مجسمه گفته اند، آن وقت محذور دیگری هم پیش می‌آید و آن اینکه برای خداوند متعال جسمیت قائل شده ایم که حسب ویژگی‌های جسم، خداوند مبرا از آن است.

برخی دانشمندان نیز به لحاظ فلسفی این نظریه را باطل می‌دانند و استدلال می‌کنند که اگر خداوند متعال بر عرش استقرار داشت، باید جدای از عرش، از طرفی که روی عرش می‌نشیند متناهی باشد و الا لازم می‌شود عرش داخل در ذات باشد و این محال است و اگر خداوند متناهی باشد، طبعا از برخی جوانب قابلیت زیادت و نقصان دارد و هر چیزی این چنین باشد اختصاص به مقدار معینی دارد، به خاطر تخصیص مخصص و تقدیر مقدر، و هر آن‌چه این‌طور باشد، محدث است. نتیجه این که اگر خداوند جالس بر عرش باشد، محدث است و این امر محال است.

یکی از دلایلی که بر عدم جسم بودن عرش دلالت کند، دلالت آیه شریفه: «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً» (حاقه، ۱۷). است که می‌گوید: حاملان عرش فرشتگان هستند که اگر این چنین باشد و عرش مکان معبود باشد، لازم می‌آید که ملائکه حاملان معبودشان باشند و این غیر معقول است؛ زیرا خالق کسی است که حافظ مخلوق است نه بالعکس و نمی‌تواند مخلوق خالق را حمل کند وقتی مکانیت او نفی شده است. پس ثابت می‌شود تجرد خداوند از مکان و مادیات و مراد از استواء معنایی غیر از جلوس است مانند احاطه علمی و قرب به رحمت و افاضه و خلق و تقدیر که به عرش اختصاص

ندارد؛ زیرا همه این‌ها مخلوق و مقدر خدایند پس شامل عرش و غیر عرش از تمام اشیاء می‌شود. پس با رحمت و علم و قدرتش بر عرش، بر همه چیز مستولی شد، زیرا هیچ چیزی اقرب به او از چیز دیگر نیست؛ یعنی اختلاف در قرب اشیاء و بعد آن‌ها هیچ تفاوتی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۲۱). برخی دیگر از علما مانند: مرحوم میرداماد نیز به علم بودن معنای عرش معتقدند، (میرداماد، ۱۴۰۳ق: ۳۱۳) که در این صورت عدم تجسیم عرش را بیان می‌دارد. بنابراین اکثر فلاسفه معنای عرش را در این روایت، با توجه به سایر روایات از ائمه معصومین (علیهم السلام)، علم فعلی خداوند می‌دانند. مفسران شیعه نیز بر این نکته تأکید کرده‌اند. بر این اساس می‌بینیم گاهی عرش را به معنای «علم بی‌پایان پروردگار» تفسیر کرده‌اند، و گاه به معنای «مالکیت و حاکمیت خداوند»، و گاه به معنای «هر یک از صفات کمالیه و جلالیه او»؛ چرا که هر یک از این اوصاف بیانگر عظمت مقام او می‌باشد؛ همان گونه که تخت سلاطین نشانه عظمت آن‌هاست. آری خداوند دارای «عرش علم» و «عرش قدرت» و «عرش رحمانیت» و «عرش رحیمیت» است. طبق این تفسیرهای سه گانه مفهوم «عرش» به صفات ذات پاک پروردگار باز می‌گردد، نه یک وجود خارجی دیگر (حسینی، ۱۳۸۶: ۸۷).

۳-۴. مکان عرش الهی به معنای علم الهی مبتنی بر روایت داوود رقی از امام صادق (علیه السلام)

داوود رقی از امام صادق (علیه السلام) راجع به قول خدای عزوجل «و عرش خدا بر آب بود» می‌پرسد که امام (علیه السلام) فرمود: در این باره چه می‌گویند؟ داوود رقی جواب می‌دهد که: می‌گویند عرش روی آب بود و پروردگار بالای آن بود. ایشان فرمود: دروغ می‌گویند، هر که این گمان کند خدا را محمول قرار داده و او را به صفت مخلوق وصف کرده است و او را لازم آید که چیزی که خدا را حمل می‌کند توانا تر از او باشد. عرض کردم قربانت گردم شما برایم بیان کنید، فرمود: پیش از آن که زمین یا آسمانی یا جن و انسی یا خورشید و ماهی باشد، خدا دینش را و عملش را به آب عطا فرمود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۲۶).

یکی از موارد مهمی که روایت به آن اشاره کرده، «مکان عرش» است که برخی فلاسفه

در این مورد معتقدند که حیات هر چیزی در این عالم آب است، همان طور که خدای متعال می‌فرماید: «مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ...» (انبیاء، ۳۰). و همچنین حیات هر چیزی در عالم آخرت نیز به علم است و کلام خداوند: «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ...»، نیز به این معناست که علم خداوند متعال به هر چیزی از همان اول بر آب بوده است یعنی همان عنصر اولی که صور معلومات همگی در آن است بنا بر اینکه آن عنصر نیز علم است، ولی علمی که مجمل است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۶۵). از این رو بر خلاف آنچه برخی مشبهه گفته‌اند، مراد از آب در آیه شریفه عنصر جسمانی نیست.

برخی دیگر از علما معتقدند که در آیه شریفه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ...» نیز، مراد از عرش، علم و قدرت و سعه احاطه علمی و شهودی و نیز احاطه تشریحی و تعلیمی و دینی مراد است که حمل فرمود و موهبت نمود بر ماء که عنصر بسیط و قابلیت همه گونه صورت را دارد و صورت مفعولات و اصل حیات است که از آن نفس رحمانی تعبیر می‌شود که مجموع این معانی به علم الهی منتهی می‌شود (نجفی، ۱۳۶۳، ج ۶: ۱۲۷).

برخی دیگر بر این باورند که حائلی بین عرش و آب نیست و استدلال کرده‌اند به اینکه آب اولین حادثی بوده است از اجرام این عالم و برخی دیگر نیز باد را اولین حادث، و آب را بر روی باد می‌دانند؛ اما اکثر علما عرش را بر معنای علم حمل کرده‌اند و استدلال کرده‌اند که اگر معنای دیگر جسمانی باشد، لازمه‌اش این است که محمول قویتر از حامل باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۴۷) پس این فراز از روایت نیز عرش را به معنای علم تعبیر فرموده است.

در روایت «وَ الْعَرْشُ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي لَا يَقْدِرُ أَحَدٌ قَدْرَهُ...» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ش، ج ۱: ۳۲۷)، امام صادق (علیه السلام) در مورد آیه شریفه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فَقَالَ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَا بَيْنَهُمَا...»، می‌فرماید: عرش علمی است که کسی قادر به شناخت آن نیست.

در روایتی از امام صادق (علیه السلام) در خصوص علم بودن عرش الهی نیز می‌فرماید: اما عرشی که به معنای علم است، چهار نفر از اولین و چهار نفر از آخرین آن را حمل می‌کنند. اما چهار نفر اول حضرت نوح، ابراهیم، موسی و عیسی (علیهم السلام) و چهار نفر آخرین، حضرت

محمد، علی، حسن و حسین (علیهم السلام) هستند (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ج ۱: ۴۵). در این روایت نیز عرش را علم معرفی کرده است و حاملان عرش را هشت نفر می‌داند. دلیل اینکه حاملان عرشی که علم است این افراد قرار گرفته‌اند این است که انبیائی که قبل از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) بوده‌اند بر شرایع اربعه حضرت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بوده‌اند و از قبل از این‌ها علوم به ایشان منتقل گشته است. همین‌طور علم بعد از حضرت محمد و علی و حسن و حسین (علیهم السلام) به بعد از امام حسین (علیه السلام) منتقل شده است (همان: ۴۶). بنابراین روایاتی که ملکوتی بودن عرش را، و همچنین وجود عرش را در قیامت نیز تأکید می‌کنند، معنای حقیقی آن را علم می‌دانند که هم در دنیا و هم در قیامت وجود دارد. و این معنای تواند جامعیت تمامی آیات و سپس روایات را داشته باشد، زیرا که عرشی که در همه‌ازمنه خلقت وجود دارد، نمی‌تواند یک شیء مادی باشد؛ زیرا که مادیات از بین رفتنی هستند و امکان انتقال به جهان دیگر ندارند. نکته دوم اینکه می‌بایست عرش الهی یک چیزی باشد که انبیاء و اولیاء الهی حامل آن باشند، از این‌رو که بهترین تعبیر از عرش همان علم الهی است که به نوعی خداوند متعال هم با توجه به مبانی روایات، حامل آن به معنای حمل معنوی است.

۴-۴. ویژگی‌های حاملان عرش در روایات

یکی دیگر از مواردی که می‌توان مسئله را به خوبی روشن کرد، ویژگی‌های حاملان عرش است که در حدیث داوود رقی آمده است. لذا به همین مسئله پرداخته می‌شود.

۴-۴-۱. تعداد حاملان عرش به معنای علم الهی

برخی از روایات به مسئله معنای حمل عرش و حاملان عرش مبنی بر اینکه چه کسانی هستند و اینکه چه ویژگی‌هایی دارند، اشاره می‌کنند که نقل و بررسی می‌شود؛ امام صادق (علیه السلام) فرمود: «حَمَلَةُ الْعَرْشِ وَالْعَرْشُ الْعِلْمُ ثَمَانِيَةَ أَرْبَعَةَ مِئَاتٍ وَأَرْبَعَةَ مِئَاتٍ شَاءَ اللَّهُ»: حاملان عرش، و عرش به معنای علم است، هشت نفرند: چهار کس از ما و چهار کس

(رضا جمالی، رضا نجفی)

از آن‌ها که خدا خواهد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۲۵). برخی از این مفسران معتقدند که ملائکه، عرشی را که از آن اوامر و احکام الهی صادر می‌شود به سوی کل عالم حمل می‌کنند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷: ۳۰۸). صاحب تفسیر روض الجنان و روح الجنان عدد هشت را مبهم می‌داند و با نقل روایاتی بر این باورند منظور هشت صف از ملائکه است (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۹: ۳۸۳).

فلاسفه نیز با اعتقاد به اینکه عرش خدا علم اوست، و با توجه به برخی روایات، مانند: روایت امام علی (علیه السلام) که فرمودند: «إِنَّ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ هُمُ الْعُلَمَاءُ الَّذِينَ حَمَلَهُمُ اللَّهُ عِلْمَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۲۰). حقیقت عرش، عقل بسیط است و در عین بساطت علم خداوند متعال به تمامی عالم است، و هر کسی این حقیقت عرش را آن‌گونه که هست، به صورت واقعی شناخت، آن فرد حامل عرش الهی است. پس حامل عرش الهی، همان حامل علم اوست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۶۳).

در عین حال برخی روایات به هشت حامل عرش در قیامت خبر می‌دهند که گویا با حاملان در دنیا متفاوت است؛ مانند روایت امام صادق (علیه السلام) که می‌فرماید: در روز قیامت حاملان عرش هشت نفر هستند؛ چهار نفر از اولین که پیامبران الهی حضرت نوح، ابراهیم، موسی و عیسی هستند و چهار نفر هم از آخرین که حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) و حضرت علی، حسن و حسین (علیهم السلام) هستند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴: ۵۶۲) که مفهوم عرش را در همین روایات نیز، موجودی خارج از جسمانیات می‌دانند و وجود آن را در دنیا و آخرت تثبیت می‌کنند که علم انبیاء و امامان (علیهم السلام) را معنای واقعی عرش می‌دانند، لذا بعضی از علما قائل اند به اینکه حاملان عرشی شده‌اند که علم است، زیرا پیامبرانی که قبل از حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) مبعوث شده‌اند بر شرایع چهارگانه حضرت نوح، ابراهیم، موسی و عیسی بوده‌اند و قبل از ایشان علوم به سوی این چهار نفر سوق داده شده است، همچنین بعد از حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) و حضرت علی، حسن و حسین (علیهم السلام) نیز علوم به بعد از امام حسین (علیه السلام) منتقل شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۴۶).

روایتی از امام صادق (علیه السلام) است که راوی ابی حمزه می‌گوید از امام صادق (علیه السلام) شنیدم

که میفرمود: مراد از عرش علم و احاطه کبریایی است و محتمل است که سعه نفوذ و فرمانروایی باشد و ساحت کبریایی فرشتگان مقرب را موکل فرموده که اجرای دستورهای نظام جهان را به عهده بگیرند و در نهایت حاملان عرش و اجرای دستورهای مقام کبریایی را چند فرشته مقرب متعهد هستند و به موقع اجراء می کنند؛ ولی در عالم قیامت حاملان عرش کبریایی هشت حامل خواهند بود و فرق است میان حمله عرش و اجرای دستورهای کبریایی در جهان طبع که محول به چهار فرشته مقرر شده است و حمله عرش و اجرای دستورهای مقام کبریایی در عالم قیامت محول به هشت حامل شده است و امام علیه السلام فرمود: در عالم قیامت حاملان عرش مقام کبریایی چهار نفر از ما اهل بیت است و چهار نفر دیگر از آنان که ساحت کبریایی خواسته، مقرر فرموده است، لذا محتمل است درباره حاملان عرش کبریایی در جهان طبع محول به چهار فرشته مقرر شده از نظر اینکه رحمت مقام کبریایی در این جهان رحمت عمومی و رحمت رحمانیه و سعه وجود و بهره هستی است که فرمود: (وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ)، یعنی همه ذرات و ریز و کلان و همه طبقات موجودات را بدون استثناء شامل می شود (حسینی همدانی، ۱۳۶۳ق، ج ۳: ۲۹۹).

بر حسب روایات و ادعیه و نیز طبق برهان رسول گرامی صلی الله علیه و آله و اوصیای طاهریں علیهم السلام در همه عوالم و ساطت داشته و دارند و در هر یک از عوالم بر حسب اقتضا همان عالم آثار و ساطت آنان در نزول رحمت رحمانیه کبریایی از اصول اعتقادی است، همان طور که وساطت در تعلیم و تربیت بشر و در تأسیس مکتب قرآن دارند که غرض از نظام خلقت است، نتیجه اینکه وساطت رسول گرامی صلی الله علیه و آله و اوصیای طاهریں علیهم السلام در این نظام و ساطت حقیقی دارند همان طور که در همه عوالم و ساطت خواهند داشت و در هر عالم طوری ظهور خواهد داشته ولی در عالم قیامت که رحمت ساحت کبریایی به رحمت رحیمیه اختصاص دارد و فقط اهل ایمان کامل مورد رحمت و فیوضات کبریایی قرار خواهند گرفت و ساطت رسول صلی الله علیه و آله و اوصیای طاهریں علیهم السلام و ساطت از نظر تعلیم و تربیت و تأسیس مکتب قرآن در جهان است که سعی و کوشش رسول صلی الله علیه و آله و اوصیای طاهریں علیهم السلام به عرصه ظهور رسیده است و ظاهر قول امام صادق علیه السلام که در عالم قیامت حاملان عرش کبریایی چهار نفر از اهل بیت طهارت علیهم السلام می باشند از نظر اینکه رحمت رحیمیه ساحت کبریایی در عالم قیامت

(رضا جمالی، رضا نجفی)

که اختصاص به اهل ایمان کامل دارد و آنان نیز محصل و دانشجویان مکتب تعلیمات و تربیت انوار قدسیه رسول و ائمه طاهرین (علیهم السلام) هستند، بر این اساس حاملان عرش و اجرای دستوره‌های ساحت کبریایی در عالم قیامت زیاده بر چهار فرشته که در جهان طبع نیز عهده‌دار عرش کبریایی و اجرای دستوره‌های صادر بودند، در عالم قیامت نیز رسول گرامی (صلی الله علیه و آله) و بعضی اوصیای طاهرین (علیهم السلام) نیز، از جمله حاملان عرش مقام کبریایی خواهند بود، از نظر اینکه اساس رحمت کبریایی در عالم قیامت نیز بر اساس رحمت رحیمیه و نتایج مساعی رسول (صلی الله علیه و آله) و اوصیای طاهرین (علیهم السلام) خواهد بود (همان: ۳۰۰).

خلاصه اینکه: ممکن است مفاد قول امام صادق (علیه السلام) ناظر به این حقیقت باشد که نظر به اینکه رحمت ساحت کبریایی در عالم قیامت اختصاص به رحمت رحیمیه دارد، اختصاص به اهل ایمان کامل دارد از نظر اینکه نتیجه مساعی رسول (صلی الله علیه و آله) و اوصیای طاهرین (علیهم السلام)، اهل ایمان کامل خواهند بود. بر این اساس حاملان عرش کبریایی بر فرشته‌های مقرب اضافه خواهد شد و عبارت از رسول گرامی (صلی الله علیه و آله) و امیر مؤمنان (علیه السلام) و امام حسن و امام حسین (علیهم السلام) خواهد بود (همان) شیخ صدوق نیز با توجه به مسئله حاملان عرش می‌گوید: اعتقاد ما درباره عرش این است که عرش کل مجموع مخلوقات است و در وجه دیگر علم است (ابن بابویه، ۱۴۱۴ ق، ج ۳: ۴۷).

ایشان در حدیثی نقل می‌کند از امام صادق (علیه السلام) که سؤال شد از معنی قول الهی: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ۱۵). یعنی خداوند رحمان بر عرش قرار گرفت، آن جناب فرمود: قرار گرفت در هر چیزی پس هیچ چیز نزدیک‌تر به او نیست از چیزی دیگری و حاملان عرش همین چهار نفرند و چون قیامت شود هشت ملک شوند (ابن بابویه، ۱۴۱۴ ق، ج ۳: ۴۷) و اما عرشی که علم است حمله او چهار فرد هستند؛ از اولین و چهار کس از آخرین اما چهار از اولین نوح است و ابراهیم و موسی و عیسی (علیهم السلام) و اما چهار از آخرین محمد (صلی الله علیه و آله) است و علی و حسن و حسین (علیهم السلام)، به این طریق روایت شده به سندهای صحیحی از ائمه (علیهم السلام) در بیان عرش و حاملان آن و سبب آن که این اشخاص حاملان عرش شده‌اند این است که پیغمبرانی که بر چهار شریعت معهوده بوده‌اند، از پیغمبر ما (صلی الله علیه و آله)، نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بوده‌اند، و پیش از این چهار کس علم‌ها

به سوی پیغمبران دیگر آمده و همچنین آمده علم بعد از محمد (صلی الله علیه و آله) و علی و حسن و حسین (علیهم السلام) به سوی امامانی که بعد از امام حسین (علیه السلام) هستند و عرش همان علم است (همان: ۴۵).

برخی دیگر از علمای فرمایند: زمانی که مراد از عرش علم باشد، مراد همان انوار اربعه است که صنوف علم و انواع آن را شامل می‌شود. و زمانی که مراد از علم انوار باشد، نور محبت و معرفت و عبادت و علم را شامل می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۷۵) پر واضح است که در نگاه علما به خصوص محدثان مراد از حاملان عرش الهی، در اصل حاملان علم هستند و یکی از دلایل مهم و دقیق بودن این نظریه، آیاتی هستند که عرش را در قیامت نیز موجود می‌دانند و زمان وجود عرش را قبل از خلقت عالم و در زمان خلقت و همچنین پس از آن موجودیت می‌بخشند و همین مسئله می‌تواند عرش را به عنوان یک موجود فرامادی و ماندگار که همان علم الهی است را، تقویت کند. در روایات نیز که علوم اهل بیت (علیهم السلام) را به عرش الهی تعبیر می‌کنند ناظر به همین موضوع است و در قیامت نیز این علوم اهل بیت (علیهم السلام) هستند که وجود دارند.

۴-۴-۲. خداوند حامل عرش به معنای علم

در برخی روایات از حمل عرش الهی توسط خدای متعال می‌گویند که حامل اصلی عرش الهی کیست؟ لذا در روایتی جاثلیق از امیرالمؤمنین (علیه السلام) سؤال کرد: به من بگو که خدای عز و جلّ حامل عرش است یا عرش او را حمل می‌کند؟ امام (علیه السلام) فرمودند: خدای عز و جلّ حامل عرش و آسمان‌ها و زمین است و آنچه در آن‌ها است و در میان آن‌ها است و این گفتار خود خدای عزوجل است: «به راستی خداست که آسمان‌ها و زمین را نگه می‌دارد از اینکه از جای خود به در شوند و اگر از جای خود به در شوند، احدی نیست پس از خدا که آن‌ها را نگه دارد، به راستی اوست که بردبار و آمرزنده است». جاثلیق گفت: پس بگو اینکه می‌فرماید: «و بر می‌دارند عرش پروردگارت را به دوش در این روز هشت کس» چه معنی دارد؟ با اینکه شما می‌فرمایید: او خودش حامل عرش و آسمان‌ها و زمین است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۱۸).

(رضا جمالی، رضا نجفی)

برخی از مفسران و فلاسفه در توضیح این روایت می‌گویند اینکه جاثلیق پرسید: «مرا خبر ده از اینکه آیا خدای عز و جل عرش را حمل می‌کند یا عرش، خدا را...؟» به این معناست که جاثلیق حمل را به معنای بار کردن و به دوش گرفتن معمولی و جسمانی گرفته و در کلام امام (علیه السلام) که فرمودند: «خدای عز و جل عرش و آسمان‌ها و زمین را حمل می‌کند» حمل به معنای تحلیلی اش اخذ شده، و آن را به قیام وجود اشیاء به خدای تعالی تفسیر کرده، و طبعاً با این حال موجودات عالم، محمول خدا خواهند بود نه حامل او، زیرا وقتی گفته شد حامل هر چیزی، قوام آن شیء به حامل است چه با واسطه و چه بی واسطه، حال قیام با واسطه به این معنی است که این شیء قائم به چیز دیگری است که آن شیء نیز قائم به غیر است و قائم به قائم شیء، در اصل قائم به همان شیء اول است و این امر باید ادامه پیدا کند تا به یک وجودی برسد که قائم به نفسه است و الا تسلسل پیش می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳۲).

نکته بعد اینکه وقتی جاثلیق این پاسخ را شنید، از معنای آیه «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً» پرسید، چون دید حمل به آن معنی جز در خدای سبحان نیست و کسی در عالم نیست که چیزی را به آن معنا حمل کند و این با آیه فوق نمی‌سازد، لذا امام (علیه السلام) هم آیه را تفسیر کرد به حمل علم و فرمود: عرش در این آیه به معنای علم است.

امام (علیه السلام) در توضیح کلام خود فرمود: مراد از این علم آن معنایی نیست که از این لفظ به ذهن عوام می‌رسد، عوام از لفظ علم همان علم حصولی را می‌فهمند که عبارت از صور نفسانی است، بلکه مراد از آن، نور عظمت و قدرت پروردگار است که به اذن خدا برای این حاملان حاضر و شهود شده و همین حضور است که آن را حمل می‌نامیم، بنابراین بدون هیچ منافاتی، هم برای حاملان حمل است و هم برای خدای تعالی هم چنان که افعال ما در عین اینکه حاضر است نزد خود ما و محمول است برای ما، حاضر نزد خدا و محمول برای او نیز هست، چون مالک افعال ما اوست و او آن را به ما تملیک کرده است. پس نور عظمت و قدرت الهی که جمیع اشیاء به وسیله آن به وجود و به ظهور آمده‌اند، همان عرشی است که به ما دون خود احاطه دارد، و نیز همان نور عبارت است از ملک خدا نسبت به ما دون عرش و این نور را هم خدای تعالی حامل است و هم کسانی که

این نور بر ایشان ظاهر شده، پس خدای تعالی حامل آن نور و حامل حاملان آن است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸: ۱۶۳).

معنا و مفهوم حمل را می‌توان به دو معنا تبیین کرد: یکی به معنای بار کردن و به دوش گرفتن معمولی و جسمانی و دیگری محمول معنوی در عالم تجردات و غیر جسمانی؛ لذا وقتی قرآن می‌فرماید: «خدای عز و جل عرش و آسمان‌ها و زمین را حمل می‌کند، حمل به معنای تحلیلی اش اخذ شده، و حمل معنوی است نه عرفی و جسمانی و آن را به قیام وجود اشیاء به خدای تعالی تفسیر کرده و طبعاً در این صورت، موجودات عالم، محمول خدا خواهند بود نه حامل او، زیرا وقتی گفته شد حامل هر چیزی، قوام آن شیء به حامل است چه با واسطه و چه بی واسطه، پس قیام با واسطه به این معنی است که این شیء قائم به چیز دیگری است که آن شیء نیز قائم به غیر است و قائم به قائم شیء؛ در اصل قائم به همان شیء اول است و این امر باید ادامه پیدا کند تا به یک وجودی برسد که قائم به نفسه است. با این توضیح در خصوص معنای حمل، در احادیث، محمول اسمی است که در تعبیر دلالت بر نقص دارد و حامل فاعل است و در تعبیر دلالت بر مدح دارد.

۵. نتیجه

در روایت داوود رقی از امام صادق (علیه السلام)، تأکید بر حمل علم الهی بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) و امیرالمؤمنین (علیه السلام) و سپس ائمه (علیهم السلام) است که با توجه به عدم جسمیت و استدلالی که بر آن شد، نشان می‌دهد عرش به معنای علم است. به علاوه در تطبیق روایت داوود رقی بر سایر روایات عرش، ابعاد جزئی‌تری فهمیده می‌شود. برخی از روایات عرش الهی را چنین توصیف کرده‌اند که عرش علمی است که کسی قادر به شناخت آن نیست. در برخی دیگر از روایات عرش یعنی دانشی که خدا به فرستادگان و حجّت‌های خود فرموده است؛ به این معنا که استوای خداوند بر عرش یعنی اینکه علمش بر همه نچواها شاهد است. در روایاتی نیز چنین نقل شده است که علم عرش غیب‌تر از علم کرسی است،

(رضا جمالی، رضا نجفی)

بعلاوه عرش را علم الهی معرفی می‌کند، غیب بودن عرش را نیز تداعی می‌کند. بر همین مبنا حاملان عرش الهی، حاملان علم الهی هستند. در نهایت عرش الهی، تجسم مادی ندارد؛ بلکه از جنس «عالم الغیب» است. نکته دیگر اینکه همه روایات مخلوق بودن عرش را تأکید و تأیید می‌کنند؛ از این رو عرش الهی در زمره علم ذاتی نیست، بلکه علم فعلی است و اگر روایتی به عرش به معنای ذات الهی اشاره کرد با توجه به این آیات و روایات، به علم فعلی تفسیر می‌شود.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸). التوحید. مصحح: سید هاشم حسینی تهرانی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار. مصحیح: علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۱۴ق). الاعتقادات. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- ابن زکریا، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول. قم: جامعه مدرسین.
- اشعری، علی بن موسی. (۱۴۳۰ق). الإبانة عن أصول الدیانة. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۴۳۳ق). رجال البرقی. قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البیت.
- حسینی، سید حسین. (۱۳۸۶). یکصد و هشتاد پرسش و پاسخ از مکارم شیرازی. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- حسینی همدانی نجفی، محمد. (۱۳۶۳). درخشان بر توی از اصول کافی. قم: حوزه علمیه قم.
- دارمی، عثمان ابن سعید. (۱۴۱۶ق). الرد علی الجهمیة. کویت: دار ابن الأثیر.
- درستی مطلق، مرجان؛ ملایری، موسی؛ پارچه باف دولتی، محمد. (۱۳۹۶). «تبیین و نقد دیدگاه کلامی، حکمی و عرفانی قاضی سعید قمی در باره جایگاه عرش و کرسی در نظام هستی». کلام اسلامی. دوره ۲۶. شماره ۱۰۱. صص: ۸۱-۹۹.
- رازی، ابوالفتح. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان. مصحح محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق: دارالعلم الدار الشامیه.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۷۶ش). درسهایی از مکتب اسلام. شماره ۴.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳). اسرار الحکم. قم: مولی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۸۴). توضیح الملل و النحل. ترجمه الملل و النحل. چاپ پنجم. تهران: نشر اقبال.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد. قم: مکتب آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه اعلمی مطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (بی تا). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. مترجم حسین نوری همدانی. تهران: انتشارات فراهانی.
- طبرسی، ابومنصور احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الإحتجاج. مشهد: المرتضی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. (تحقیق خراسان). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- عریضی، علی بن جعفر. (۱۴۰۹ق). مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها. قم: مؤسسه آل البیت.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). اصول کافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲). شرح الکافی، الأصول و الروضة. تهران: المکتبه الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

(رضا جمالی، رضا نجفی)

_____ (۱۶۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۵). جهان‌شناسی، معارف قرآن ۲. چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

معرفت، محمدهادی. (۱۴۲۸ق). التمهید فی علوم القرآن. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. چاپ دهم. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). شرح أصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

میرداماد، محمد باقر بن محمد. (۱۴۰۳ق). التعليقه علی أصول الکافی. قم: النخيام.

نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷). الغبیه. تهران: مکتبه الصدق.

نیشابوری، محمد بن حسن فتال. (۱۳۷۵). روضه الواعظین. قم: رضی.

Analyzing the Hadith narrated by Dawud Raqi from Imam Sadiq (A.S) on Explaining the Throne as Divine Knowledge

Reza Jamali¹ Reza Najafi²

Received: June 26 , 2024

Revised: November 06 , 2024

Accepted: January 08 , 2025

Abstract

The "Divine Throne" is one of the most significant topics addressed in the Holy Quran, the narrations of the Infallibles (AS), and particularly in the school of thought of the Sadiqin (AS). However, Islamic sects have diverged so profoundly in their interpretations of the concept and reality of the "Divine Throne" that it has become a source of scholarly discord and fragmentation. The complexity of the issue is further compounded by the fact that all verses related to the Divine Throne are considered allegorical (mutashabihat). Given this confusion surrounding the concept of the "Divine Throne," reliance on authentic hadiths and the teachings of the Ahl al-Bayt (AS) is indispensable. This research focuses on the narration of Dawud Raqi from Imam Sadiq (AS), which interprets the Throne as Divine knowledge. The primary objective is to analyze the concept of the Divine Throne, which in this hadith is equated with Divine knowledge. The study examines the rationale behind this interpretation by drawing upon other Quranic verses and narrations. Employing an analytical methodology based on library resources, the research delves into the meaning of the Divine Throne. The findings indicate that the Divine Throne is not a physical entity but an independent reality belonging to the realm of metaphysical truths. Thus, it resides in the hierarchy of immaterial worlds and represents the station of the Almighty God's knowledge.

Keywords: Throne, Bearers of the Throne, Immaterial World, Divine Knowledge.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Persian Gulf University, Bushehr, Iran (Corresponding Author):shahrak@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Persian Gulf University, Bushehr, Iran: najaf@pgu.ac.ir



کارکرد پیشگویی مبتنی بر ارتباط انفرادی در سیره رضوی و ابناء‌الرضا (علیهم‌السلام)

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱ | بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۶ | پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹

علیرضا جانعلی زاده چناری^۱ حامد قرائتی^۲

چکیده

اخبار پیشگویی ائمه (علیهم‌السلام) را صرف نظر از بررسی‌های سندی، از حیث محتوا و کارکرد نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد. برخلاف آنچه ممکن است تصور شود، پیشگویی توسط اهل بیت (علیهم‌السلام) صرفاً ابزاری جهت نشان دادن برتری معنوی نبوده و ناظر به اولویت‌ها و نیازهای جامعه، کارکردهای مختلفی داشته است. مسئله این تحقیق بررسی کارکرد پیشگویی مبتنی بر ارتباط انفرادی در سیره رضوی و ابناء‌الرضا (علیهم‌السلام) است. این بررسی با تکیه بر منابع اصلی و روش توصیفی-تحلیلی خواهد توانست ابعاد دیگری از تلاش‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) برای صیانت از سعادت مادی و معنوی جامعه اسلامی را تبیین کند، زیرا زعامت اهل بیت (علیهم‌السلام) حتی در شئون اختصاصی و کرامات ایشان محدود به امور صرفاً معنوی نبوده و حیات مادی و اجتماعی جامعه را نیز دربر گرفته است. مبتنی بر یافته‌های این تحقیق، امام رضا (علیهم‌السلام) و ائمه ابناء‌الرضا (علیهم‌السلام) در پیشگویی از آینده کارکردهای مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی را در نظر داشته‌اند. کارکردهایی چون حجتی بر حقانیت، گسترش فرهنگ انتخاب نام نیک، هم‌زیستی با مخالفان، استقامت و صبر بر مشکلات، رفع نیازمندی اقتصادی دیگران، برحذر داشتن از رفتارهای نامناسب، برحذر داشتن شیعیان از مدعیان دروغین و وقوع فتنه‌ها، تعدیل رفتارهای پرخطر علویان، رفع نگرانی شیعیان در موضوع حیات امام، اطمینان بخشی از امنیت جانی پیروان اهل بیت (علیهم‌السلام)، رفع حیرت از شیعیان در شناخت امام عصر (علیه‌السلام) جهت مهیا شدن برای دوره غیبت.

کلیدواژه‌ها: امام علی بن موسی‌الرضا (علیهم‌السلام)، ابناء‌الرضا (علیهم‌السلام)، پیشگویی، علم امام، اهل بیت (علیهم‌السلام) و جامعه.

۱. دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول): janalizadeh319@gmail.com

۲. استادیار گروه تاریخ، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران: gheraati@bou.ac.ir

۱. مقدمه

تمرکز بر فضایل‌نگاری و محدود کردن اغراض و اهداف کرامات ائمه علیهم‌السلام به نشان دادن برتری معنوی یا اسکات مخالفین، موجب شده تا در الگوگیری از این بخش از تاریخ و سیره اهل بیت علیهم‌السلام اهتمام لازم صورت نگیرد. چنین نگاه حداقلی در مورد اهل بیت علیهم‌السلام در مواردی جایگاه ممتاز اهل بیت علیهم‌السلام در تعالی مادی و معنوی جامعه اسلامی را به ستیزه جویان فرقه‌ای، تارکین دنیا و بی تفاوت نسبت به مسئولیت‌های اجتماعی تنزل داده است. این تحقیق تلاش دارد تا با نگاهی واقع بینانه و ناظر به بسترها و اوضاع اجتماعی عصر معصومین به شناسایی کارکردهای پیشگویی‌های صورت گرفته توسط امام رضا علیه‌السلام و ابناء‌الرضا علیهم‌السلام بپردازد.

امامان شیعه در طول حیات خود روابط فردی و اجتماعی پر دامنه‌ای را با هدف تعالی مادی و معنوی جامعه برقرار کرده‌اند. روابطی که متأثر از فضای موجود در جامعه از عصر نبوی تا عصر غیبت کبری با فراز و نشیب‌هایی همراه بوده است. با توجه به فضای خفقان در برخی از ادوار خلافت عباسی (۱۳۲-۶۵۶ق) دوران حیات امام رضا علیه‌السلام تا امام حسن عسکری علیه‌السلام با محدودیت‌های زیادی همراه بود. این شرایط باعث شده بود به جز مناظرات علنی در اکثر موارد روابط ائمه علیهم‌السلام در قالب ارتباط انفرادی شفاهی یا مکتوب صورت گیرد.

گرچه اصل علم لدنی امامان مورد اتفاق علمای امامیه است؛ اما در موضوع گستره و کیفیت علم لدنی امامان، برخی علمای امامیه قائل به اطلاق علم امام به حوادث نیستند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۷۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۱۲)؛ و برخی دیگر یکی از ویژگی‌های امام را علم به حوادث گذشته و آینده می‌دانند (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲ق: ۲۷۹؛ غروی اصفهانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۶۶۳؛ مظفر، ۱۴۰۲ق: ۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۷۶). شیخ صدوق علم لدنی را به دو دسته عام و خاص تقسیم کرده که علم خاص لدنی مخصوص خداوند و علم عام لدنی ویژه انبیاء و امامان است (ابن بابویه، ۱۴۲۶ق: ۱۳۸). یکی از ابعاد علم لدنی امام، در قالب پیشگویی از رویدادهای آتی بروز یافته است

(علیرضا جانعلی زاده چناری، حامد قرائتی)

که در منابع متعدد تاریخی منعکس شده است. هر چند موارد فراوانی از این موارد امروز به دست رسیده اما از حیث محتوا و کارکرد کمتر مورد بررسی قرار گرفته است؛ در حالی که پیشگویی‌های ائمه (علیهم السلام)، فارغ از بُعد کلامی، می‌تواند در بُعد اجتماعی، فرهنگی و تمدنی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. در این نوشتار تلاش شده است تا بخشی جزئی از این موارد فراوان، که مرتبط با عصر حیات امام رضا (علیه السلام) تا امام حسن عسکری (علیه السلام) در قالب روابط انفرادی، به کارگیری شده مورد بررسی قرار گیرد. بر این اساس، پرسش پژوهش حاضر آن است که پیشگویی مبتنی بر ارتباط انفرادی در سیره رضوی و ابناء الرضا (علیهم السلام) دارای چه کارکردهایی بوده است؟ مذاقه در این موارد، فارغ از تحصیل معرفت نسبت به جایگاه الهی امام، می‌تواند چگونگی کاربست ابزارهای الهی امامت در حل معضلات و مشکلات مادی و معنوی جامعه و نقش ممتاز اهل بیت (علیهم السلام) در این حوزه را آشکار سازد.

لازم به ذکر است گرچه جنس این موضوع کلامی است؛ اما نقطه کانونی در این تحقیق بررسی کاربست نقش اهل بیت (علیهم السلام) در مواجهه با کاستی‌ها و معضلات اجتماعی از طریق ابزارهای اختصاصی امامت و به صورت متمرکز پیشگویی می‌باشد.

گرچه نسبت به ابعاد مختلف مواجهه در سیره معصومین (علیهم السلام) پژوهش‌های ارزشمندی منتشر شده است اما بررسی کارکرد پیشگویی در ارتباط انفرادی و صرف نظر از ماهیت کلامی، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. انصاری پور و قاسم نژاد (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی چگونگی ارتباط امام رضا (علیه السلام) با اصحاب در کوفه، بغداد و قم» به صرف بیان جغرافیای ارتباطی امام رضا (علیه السلام) با بلاد مذکور پرداخته است. همچنین عنایت الله شریفی و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «روش‌های تبلیغی امام رضا (علیه السلام)» به روش‌های تبلیغی از جمله ارائه الگو، خطابه، مجادله به احسن، امر به معروف و نهی از منکر، تقیه، سفر به مراکز علمی و تربیت شاگردان پرداخته است. محسن طبسی (۱۳۸۶) نیز در مقاله «کرامات حضرت رضا (علیه السلام) به روایت اهل سنت»، صرفاً به بیان پیشگویی در حد کرامت پرداخته؛ اما هیچکدام به بررسی کارکرد پیشگویی در ارتباط میان فردی امام با مخاطبان متمرکز نیافته است.

لازم به ذکر است، پیشگویی به عمل و کار شخص پیشگو، پیش‌گوینده، کهنانت، غیب‌گویی و اخبار از آینده اطلاق می‌شود (معین، ۱۳۸۶: ۶۹۵) «پیشگویی» بیشتر جنبه فرامادی دارد و در ارتباط با عالم غیب به کار می‌رود که بُعد معنوی و دینی دارد همچنان که در زبان انگلیسی هم واژه پیامبر (Prophet) و پیشگویی (Prophecy) از یک ماده هستند. در واقع «پیشگویی» در جایی است که از طریق عادی دسترسی وجود ندارد. در مقابل «پیش‌بینی» به معنای حدس زدن وقایع آینده از علل، اسباب و قرائن موجود است. (معین ۱۳۸۶: ۶۸۴) به عنوان شاهد مثال، در بیان وضعیت جوئی گفته می‌شود پیش‌بینی وضع هوا. در واقع «پیش‌بینی» ناظر به علم عادی بشر، بر اساس قرائن و مستندات است اما «پیشگویی» در جایی است که از طریق عادی دسترسی وجود ندارد و خاستگاه آن، علوم ماوراء همچون علم الهی پیامبران علیهم‌السلام و اوصیاء ایشان است.

۲. کارکرد پیشگویی

پس از مطالعه و بررسی بیانات امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام و ائمه ابناء‌الرضا علیهم‌السلام، آشکار شد که ایشان در قالب پیشگویی نسبت به حوادث و وقایع جامعه اسلامی کنش‌های اجتماعی داشته و به عنوان هادی و رهبر جامعه اسلامی، علاوه بر هدایت امت به صورت کلی، به هدایت موردی افراد به صورت خاص در ارتباط انفرادی پرداخته‌اند. از این روی، پیشگویی در سیره امام، بخشی از فرایند هدایت‌گری بوده است که حیات مادی و اجتماعی جامعه را نیز در بر گرفته است. هرچند این موضوع در رویکرد کارکردشناسی، ابعاد متنوعی می‌یابد که در ادامه از نظر خواهد گذشت.

۲-۱. حجتی بر حقانیت

پس از شهادت امام کاظم علیه‌السلام خیانت و دنیاطلبی برخی وکلای امام موجب تردیدهایی شد و چالش‌هایی را برای امامت امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام ایجاد کرد. از این رو

(علیرضا جانعلی زاده چناری، حامد قرائتی)

امام رضا (علیه السلام) علاوه بر مخالفان مذهبی خویش با جریان‌های منحرف داخلی از میان شیعیان نیز مواجه شده و بیش از هر زمان دیگری نیازمند اثبات حقانیت خود در ادعای امامت بود. چه اینکه علاوه بر برخی از وکلای امام کاظم (علیه السلام) برخی از اصحاب ایشان نیز به واقفیه پیوسته و امامت امام رضا (علیه السلام) را منکر شدند. چنین شرایطی شیعیان زیادی را نیز دچار شک و تردید می‌کرد. از این رو امام در فرصت‌های مختلف در صدد اثبات حقانیت خود به عنوان امام و پیشوای شیعیان امامی بوده و از راه‌های مختلفی از جمله پیشگویی استفاده می‌کردند. به عنوان نمونه، حسن بن بشار از اصحاب امام کاظم (علیه السلام) با فضا سازی و شبهه افکنی واقفیه به آنان پیوست؛ اما با محقق شدن پیشگویی امام رضا (علیه السلام) به حقانیت ایشان پی برده و از واقفیه جدا شد. وقتی امین عباسی (۱۹۳-۱۹۸ ق) در زمان خلافتش با مأمون (۱۹۸-۲۱۸ ق) دچار نزاع و درگیری شد؛ امام رضا (علیه السلام) در حضور حسن بن بشار به پیشگویی از کشته شدن عبدالله عباسی توسط مأمون پرداخته و فرمودند: «عبدالله (مأمون)، محمد را خواهد کشت». امام در ادامه فرمودند: «یقیناً پی در پی کینه‌ها تورا نشانه می‌گیرند و امراض مخفی را آشکار می‌کنند». (ابن شهر آشوب ۱۳۷۹ ق، ۳: ۴۷۷) در نهایت در سال ۱۹۸ ق امین به دستور مأمون کشته شد (طبری، ج ۸: ۴۲۴؛ ابن خلدون، ۱۳۹۱ ق، ج ۲: ۳۴۶).

علاوه بر آنچه بیان شد، امامت امام محمد بن علی الجواد (علیه السلام) نیز همانند پدر بزرگوارشان با چالش‌های جدی از سوی شیعیان مواجه شد. چه اینکه ایشان نخستین امامی بودند که در سن کودکی به امامت رسیده بودند و تصدی امامت از سوی ایشان حتی از سوی برخی بزرگان و اصحاب خاص نیز محل تأمل و تردید قرار گرفته بود. امام جواد (علیه السلام) نیز در مقام اثبات حقانیت خود در تصدی امامت از راهکارهای مختلفی از جمله پیشگویی بهره بردند. به عنوان نمونه ابراهیم بن سعد نقل کرده است، خدمت امام جواد (علیه السلام) نشسته بودم که اسب ماده‌ای بر ما گذشت، حضرت فرمود: «این اسب، امشب کره پیشانی سفیدی که در گونه‌اش هم نقطه سفیدی است به دنیا می‌آورد». جهت رفع تردید خود، از ایشان اجازه گرفتم و با صاحب اسب همراه شده، مرتب با او سخن گفتم تا شب فرارسید و آن اسب کره‌ای با همان صفت که حضرت پیشگویی فرموده بود به دنیا

آورد. فردای آن روز خدمت امام جواد (علیه السلام) بازگشتم که حضرت مرا مورد خطاب قرار داده و فرمودند: ای ابن سعد! در سخنان روز گذشته من شک کردی؟ بدان که همسرت حامله است و فرزند نابینایی به دنیا می‌آورد! سپس همسرم، فرزندم محمد را برایم به دنیا آورد و نابینا بود (طبری، ۱۴۱۳ ق: ۳۹۸). ابراهیم نیز با مشاهده این پیشگویی آن را حجتی بر حقانیت امام در تصدی امامت دانست.

علاوه بر این خلفای عباسی در افکار عمومی با اقداماتی سعی در کاستن جایگاه و ارزش اجتماعی اهل بیت (علیهم السلام) داشتند که در اکثر موارد ائمه هدی (علیهم السلام) تهدید دشمن را به فرصت هدایت‌گری و اتمام حجت بر مخالفان تبدیل می‌کردند. در گزارشی، متوکل (۲۳۲-۲۴۷ ق) با هدف سبک شمردن و بی‌احترامی به امام هادی (علیه السلام)، در روز بسیار گرمی همراه وزیر خود فتح بن خاقان سوار مرکب شده و دستور داد که جمعی از سادات از جمله حضرت هادی (علیه السلام) در هوای گرم در رکاب ایشان پیاده بروند. زراقه، پرده‌دار متوکل گفته است، در آن روز حضرت هادی (علیه السلام) را در مسیر پیاده روی در هوای بسیار گرم مشاهده کردم که دچار خستگی شده و عرق از بدن مبارکش می‌ریخت. نزدیک رفته و گفتم: «ای فرزند رسول خدا! شما چرا خود را خسته می‌فرمائید؟ حضرت فرمود: «هدف آن لعین از این کارها، سبک کردن من است و لیکن حرمت من نزد خدا کمتر از ناقه صالح پیامبر نیست.» وقتی به خانه برگشتم، واقعه را برای معلم فرزندان خود که گمان می‌کردم شیعه است نقل کردم. او گفت: «بدرستی که متوکل سه روز دیگر هلاک می‌شود؛ توبه کارهای خود سامان ده تا از جریان او آسیبی به تو نرسد؛ زیرا ایشان دروغ نمی‌گویند.» خداوند در قصه قوم صالح فرموده است: «تمتعوا فی دارکم ثلاثة ایام.» (هود، ۶۵) سپس جهت دفع ضرر احتمالی، اموال خود را پراکنده کرده و انتظار مدت سه روز را کشیدم. چون روز سوم شد، منتصر (۲۴۷-۲۴۸ ق) فرزند متوکل با جمعی از ترک‌ها و غلامان متوکل را به قتل رساندند. زراقه پس از تحقق این پیشگویی بود که می‌گوید به امامت حضرت هادی (علیه السلام) اعتقاد پیدا کرده و حتی به زیارت حضرت شتافته است. امام در ملاقات با او فرمودند بودند: «معلم راست گفت! من در آن روز بر او نفرین کردم و حق تعالی دعای مرا مستجاب کرد (سیدبن طاووس ۱۴۱۱ ق، ج ۱: ۲۶۷).

(علیرضا جانعلی زاده چناری، حامد قرائتی)

در گزارشی دیگر یحیی بن هرثمه نقل کرده است که متوکل مرا طلبید و دستور داد تا حضرت هادی (علیه السلام) را از مدینه نزد او آورم. سپس خود من که حشوی مذهب^۱ بودم، همراه با گروهی از جمله فرماندهی از خوارج و کاتبی از شیعیان حرکت کردیم. پس از پیمودن نیمی از راه، آن مرد خارجی به کاتب شیعی با تمسخر گفت: مولای شما علی بن ابی طالب گفته است؛ هیچ قطعه‌ای از زمین نیست مگر آنکه قبر است یا در آینده قبر خواهد شد؟ به این صحرا بنگر! اینجا کیست که بمیرد تا چنانکه می‌پندارید خداوند آن را پر از قبر کند؟ من هم سخن او را باور کرده و مدتی خندیدیم. پس از رسیدن به مدینه و احضار امام هادی (علیه السلام) ایشان به رغم اینکه تابستان بود به یکی از نزدیکان خود فرمود: خیاطها را جمع کرده و همین امروز لباس‌های زمستانی دوخته و فردا همین وقت بیاور. من از تهیه لباس زمستانی در گرمای حجاز در تابستان تعجب کرده و از رافضه در قائل بودن به امامت ایشان شگفت زده بودم! فردای آن روز و در مسیر بازگشت به عراق به آن جایی که درباره قبرها بحث کرده بودیم رسیدیم. ناگاه ابر سیاه بالا آمد و رعد و برق بالای سر ما قرار گرفته و تگرگ‌هایی همچون پاره سنگ بارید. امام هادی (علیه السلام) همراه اطرافیان خود آن لباس‌های ضخیم را پوشیده و کلاه بر سر نهادند و به غلامان خود فرمودند: به یحیی و کاتب یک لباده و کلاه بدهید. سپس آنقدر تگرگ بر ما بارید، تا هشتاد نفر از همراهانم را کشت؛ سپس سرما برطرف شد و گرما برگشت. امام هادی (علیه السلام) مرا مورد خطاب قرار داده و فرمودند: یحیی! پیاده شو و با همراهان باقیمانده خود، این مرده‌ها را دفن کن! سپس فرمود: خدا اینگونه این صحرا را پر از قبر می‌کند. من با واقع شدن پیشگویی، از شدت تحت تاثیر قرار گرفتن از اسب پیاده شده و به سوی حضرت دویدم و شهادتین جاری کرده، گفتم: مولایم! من کافر بودم، اینک به دست تو اسلام آورده و شیعه شدم (طوسی، ۱۴۱۲، ق، ج ۱: ۵۵۱؛ اربلی، ۱۳۸۱، ق، ج ۳: ۱۸۴). بنابراین امام هادی (علیه السلام) با پیشگویی در صد اثبات حقانیت خود و هدایت دیگران همت گماشته‌اند.

۱. حشویه: ظاهر گریبان افراطی که به معنی ظاهری آیات و روایات، هر چند مختلف و ناسازگار و بی‌دال بر جسمانیت خدا عمل می‌کردند.

۲-۲. گسترش فرهنگ انتخاب نام نیک

با توجه به اینکه دشمنان عصر حیات امام حسن عسکری (علیه السلام) خبر به دنیا آمدن فرزند ایشان به عنوان قائم آل محمد (علیه السلام) و نابودکننده ستمگران را شنیده بودند، امام در تبعید به سامرا تحت شدیدترین محدودیت‌ها قرار داشتند. از این رو جهت پاسخ به نیازهای شیعیان از نامه‌نگاری بهره برده و هنگام درخواست پیروان مبنی بر تقاضای فرزندآوری، با ابزار دعا به پیشگویی از تولد فرزند و انتخاب نام برای کودک پرداختند. در نقلی ابن محمد قلانسی گفته است: برادرم محمد که همسرش آبستن بود، نامه‌ای به امام حسن عسکری (علیه السلام) نوشت و خواهش کرد که حضرت دعا کند زایمان همسرش بی خطر و نوزاد او پسر باشد. امام به او نوشتند: خداوند فرزند پسر به تو عنایت می‌کند و «محمد» و «عبد الرحمن» نام‌های خوبی هستند. پس از مدتی آن زن پسر دو قلو زایید، یکی را محمد و دیگری را عبدالرحمن نام نهادند (مسعودی ۱۳۸۴ ق: ۲۵۰). در این گزارش گرچه درخواست ابن محمد دعا برای سلامتی همسرش هنگام زایمان و پسر بودن فرزند بود؛ اما امام در کنار اجابت این خواسته او، دو نام نیکو را نیز به او پیشنهاد دادند.

علاوه بر این، توصیه به انتخاب نام مبارک پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) برای فرزند، در گزاره‌های دیگری هم مشاهده شده است. در نقلی دیگری از ایوب بن نوح آمده که همسر حامله بود. به امام هادی (علیه السلام) نامه‌ای نوشته و درخواست کردم تا صاحب فرزند پسر شوم. امام هادی (علیه السلام) در پاسخ نوشتند: «وقتی خدای متعال فرزندی به تو عطا کرد، نام او را محمد بگذار.» (اربلی، ۱۳۸۱ ق، ج ۳: ۱۷۹) ایوب نیز چنین کرد. البته این موضوع اختصاصی به پسران نداشته و در مورد نوزادان دختر نیز صورت می‌گرفت. به عنوان نمونه وقتی دو نفر خدمت امام رضا (علیه السلام) رسیده و ضمن اشاره به حامله بودن همسرشان درخواست داشتند با دعای امام صاحب دو فرزند پسر شوند. امام رضا (علیه السلام) در پیشگویی خود، ضمن اشاره به صاحب دو فرزند شدن، فرمودند: یکی پسر و دیگری دختر است. نام آنان را محمد و فاطمه بگذار. سپس همانگونه که امام رضا (علیه السلام) پیشگویی کرده بودند محقق شد. (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۳۶)

۲-۳. همزیستی با مخالفان

با توجه به شرایط پر تنش و اضطراب عصر عباسی برای شیعیان، تقیه یک دستورالعمل مسئولانه تلقی می‌شد؛ هر چند که ائمه (علیهم السلام) در شرایط معمول و حتی زمانی که در رأس قدرت بودند حتی المقدور از رفتارهای تنش آفرین و تنش زا خود داری می‌کردند. امامان معصوم (علیهم السلام) از همان ابتدا نیز همزیستی با مخالفین را در کنار حفظ باورها و موازین شرعی به شیعیان توصیه می‌کردند. این مهم به ویژه زمانی که شرایط تقیه حکمفرما باشد از اهمیت مضاعفی برخوردار بود. به عنوان نمونه احمد بن عمره در ملاقات با امام رضا (علیه السلام) گفته بود: «وقتی از خانه خارج شدم، همسرم باردار بود. دعا بفرمایید خداوند به من پسری عطا کند. امام مرا مورد خطاب قرار داده و فرمودند: فرزند تو، پسر است. او را (عمر) نامگذاری کن. عرض کردم: من قصد کرده ام او را «علی» نامیده و به خانواده ام گفته ام نام او را علی بگذارند. امام دوباره فرمود: نام او را عمر بگذار. وقتی به کوفه برگشتم، دیدم خداوند پسری به من عنایت فرموده و نام او را هم (علی) گذاشته اند. من نام او را تغییر داده و (عمر) گذاشتم. همسایگان نزد من آمدند و گفتند: «ما از این به بعد هر شایعه‌ای که درباره شیعه بودن تو بشنویم باور نمی‌کنیم». (طوسی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۱۴).

۲-۴. استقامت و صبر بر مشکلات

با توجه به محیط استبدادگونه و فشار خلفای بنی عباس، امامان متأخر در قالب پیشگویی تلاش کردند تا شیعیان به وسیله همزیستی با مخالفین درک بهتری از شرایط و سختی‌های آتی داشته باشند. به عنوان نمونه امام هادی (علیه السلام) در قالب پیشگویی به واسطه وکیل خود محمد بن فرج، جناب علی بن محمد نوفلی را مورد خطاب قرار داده و به او فرمودند: «کارهایت را به سامان برسان و مواظب خودت باش!» علی بن محمد می‌گوید: من مشغول سروسامان دادن به کارهای خود بودم و نمی‌دانستم مقصود امام چیست! ناگاه مأموران حکومتی آمدند و مرا با دستان بسته از مصر حرکت داده و تمام دارائی مرا توقیف کرده و هشت سال زندانی کردند. سپس در زندان نامه‌ای از جانب امام

به من رسید که ای محمد! در بغداد منزل نکن. این پیام امام شگفت آور بود، اما با توجه به پیشگویی قبلی امام برای من امیدآفرین بود، زیرا در طول سختی‌های زندان، امام با بیانات خود روح امید و آزادی را در من ایجاد کرد. چیزی نگذشت که مرا آزاد ورها کردند. در ادامه به امام نامه نوشته و در مورد دارایی و املاک خود که تصرف شده بود گلایه کردم. امام فرمودند: «نگران نباش. به زودی به تو بر می‌گردانند و اگر هم به تو باز نشود، زبانی به تو نمی‌رساند.» زمانی که محمد بن فرج به سامرا حرکت کرد، نامه‌ای از دربار به دستش رسید که ملک به تو بازگشت ولی او پیش از دریافت نامه درگذشت (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۲۹۲).

۲-۵. برحذر داشتن از رفتارهای نامناسب

با توجه به نگاه نابرابر برخی از شیعیان نسبت به برادران دینی خود، گاهی امام به آسیب‌شناسی رفتار آنان پرداخته تا وضعیت ظاهری شیعیان موجب تمسخر و استهزا نشود. حسین بن موسی نقل کرده است؛ ما جوانانی از بنی‌هاشم در اطراف امام رضا علیه السلام نشسته بودیم که جعفر بن محمد علوی با وضعیت ظاهری نامرتب و لباسی وصله‌دار از مقابل مان گذشت و ما نگاهی به یکدیگر کرده و به او خندیدیم. در همین حال امام رضا علیه السلام با مشاهده تمسخر، به پیشگویی از جعفر پرداخته و فرمودند: «در آینده‌ای بسیار نزدیک شاهد خواهید بود که جعفر بن محمد فردی ثروتمند شده و مریدان بسیار خواهد داشت.» یک ماه بعد جعفر حاکم مدینه و فردی ثروتمند شد، به نحوی که با غلامان و اطرافیان خود از کنار ما می‌گذشت و ما هر بار به یاد سخن امام رضا علیه السلام می‌افتادیم. بعد از آن جعفر بن عمر علوی را احترام و برای وی دعا می‌کردیم (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۰۹). این پیشگویی امام نه تنها این گروه از شیعیان را از تمسخر دیگران بازداشت بلکه آنها را به ژرف‌نگری و عاقبت‌اندیشی نیز واداشته بود.

۲-۶. رفع نیازمندی اقتصادی دیگران

حکمرانان از دیرباز از محدودیت‌های اقتصادی و فقر برای مطیع نگهداشتن مردم و

(علیرضا جانعلی زاده چناری، حامد قرآنی)

مخالفان استفاده می‌کرده‌اند. این موضوع باعث شده بود تا قاطبه شیعیان به دلیل باورهای خود دچار مشکلات اقتصادی گوناگون باشند و ائمه علیهم‌السلام نیز در مواردی به مشکل گشایی از ایشان پردازند. در این راستا ابناء الرضا علیهم‌السلام همچون ائمه دیگر و در مواردی در قالب پیشگویی، به رفع نیازمندی پیروان اقدام می‌کرده‌اند. به عنوان نمونه، محمد بن حمزه سرروی نقل کرده است که توسط ابوهاشم جعفری نامه‌ای به امام حسن عسکری علیه‌السلام نوشته و درخواست رفع مشکلات معیشتی را بیان کردم. امام در پاسخ فرمودند: «مژده باد بر تو! خداوند به این زودی تو را بی نیاز گردانید. پسر عموی تو «یحیی بن حمزه» درگذشت و وارثی ندارد، دارایی او که صد هزار درهم است بزودی به دست تو خواهد رسید.» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۳: ۲۲۰). بعد از مدتی همان مبلغی که امام پیشگویی کرده بود، از پسرعمویم به من ارث رسید و صاحب ثروت شده و مشکلات اقتصادی من رفع شد.

در مواردی دیگر امام در ارتباط میان فردی خود از طریق پیشگویی به کاستن از زیان اقتصادی شیعیان اقدام می‌کردند. از علی بن زید نقل شده که گفت: زمانی نزد امام عسکری علیه‌السلام رفتم، امام به من فرمود: اسب تو چگونه است؟ گفتم: اسب من در خانه است. ایشان فرمودند: «اگر مقدور شد قبل از این که شب شود آن را عوض کن!» پس از سخن امام ضمن اینکه آن اسب راغب زیادی داشت، از فروش آن خودداری کردم. هنگام شب نگرهبان آن اسب در حال گریه آمد و گفت: اسب تو مُرد! من اندوهگین شدم و بعد از چند روز خدمت امام حسن عسکری علیه‌السلام رفتم. با خود در این فکر بودم که آیا اسبی نظیر آن نصیب من خواهد شد؟! ناگهان امام فرمود: «آری، اسبی مثل آن اسب نصیب تو خواهد شد. سپس به غلام خود فرمود: آن اسب مرا که سوار می‌شوم به علی بده، این اسب از اسب تویاتر، عمر آن بیشتر و قوی‌تر است» (مسعودی ۱۳۸۴ق، ج ۱: ۲۸۲؛ ابن شهر آشوب ۱۳۷۹ق، ج ۴: ۴۳۰).

۷-۲. تعدیل رفتارهای پرخطر برخی علویان

علویان به واسطه انتساب به امام علی علیه‌السلام دارای جایگاهی رفیع در میان شیعیان و

هواداران امام علی (علیه السلام) بودند و عدم تفکیک بین مقام امامت و شأنیت عرفی توسط شیعیان موجب برخی سوء برداشتها و سوء استفاده‌ها شده بود. نه تنها رفتار و باور برخی از علویان بلکه حتی مواضع سیاسی و اجتماعی‌شان نیز در مواردی مطابق دیدگاه اهل بیت (علیهم السلام) نیست و مشکلاتی را برای ائمه (علیهم السلام) و شیعیان ایجاد می‌کند. ائمه (علیهم السلام) هم در قالب استدلال و روشنگری نسبت به شرایط قیام و هم از راهکار پیشگویی و اتمام حجت تلاش داشتند حتی المقدور جامعه شیعه را از هزینه‌های این گونه مواضع مصون بدارند. به عنوان نمونه، وقتی محمد بن جعفر الصادق (علیه السلام) معروف به دیباج در مکه قیام کرد و بیعت مأمون را شکست، امام رضا (علیه السلام) به نزد او رفت و فرمود: «ای عمو، پدر یا برادرت را به دروغ متهم مکن، زیرا چنین قدرتی با تو سازگار نخواهد بود.» اما بنا به نقلی محمد بن جعفر توجهی به توصیه امام (علیه السلام) نکرد؛ ولی چیزی نگذشت که از لشگریان عباسی شکست خوردند و امان ایشان را پذیرفت. آنگاه محمد به منبر رفت و گفت: این قدرت متعلق به مأمون بوده و من حقی بر آن ندارم (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۲۴).

۲-۸. برحذر داشتن شیعیان از مدعیان دروغین

سطحی بودن باور برخی شیعیان و سوء استفاده برخی خواص از جایگاه اجتماعی و انتساب علوی موجب شده بود تا ظهور برخی مدعیان دروغین امامت در میان علویان، موجب تردید مردم در امامت ائمه (علیهم السلام) و ایجاد تفرقه و سوء استفاده دشمنان شود. این موضوع که چندی پیش از امام رضا (علیه السلام) شروع شده بود در عصر ایشان و ابنا الرضا (علیهم السلام) نیز استمرار داشت. به عنوان نمونه جعفر فرزند امام هادی (علیه السلام) پس از شهادت امام حسن عسکری (علیه السلام) مدعی امامت شده و به نوعی امامت امام عصر (علیه السلام) را منکر شد. امام هادی (علیه السلام) از لحظه به دنیا آمدن او به گمراه کننده بودن او اشاره کردند. شیخ صدوق در نقلی از صالح بن عبدالله بیان کرده، در منزل امام همگی از ولادت جعفر خوشحال و مسرور بودند به جز خود امام هادی (علیه السلام) در پاسخ به تعجب دیگران فرمودند: «او افراد بسیاری را گمراه خواهد کرد.» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۱: ۳۲۱؛ مسعودی، ۱۳۸۴ ق، ج ۱: ۲۳۹؛ اربلی، ۱۳۸۱ ق، ج ۲: ۳۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۰: ۱۷۶). این پیشگویی امام در

(علیرضا جانعلی زاده چناری، حامد قرائتی)

سال‌های بعد آشکار شد و جعفر بعد از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام مدعی امامت شد. به تحریک جعفر دولت‌مردان عباسی خانه امام عسکری علیه السلام را برای یافتن فرزندش جستجو کردند. همچنین با همکاری جعفر، یکی از کنیزان امام عسکری علیه السلام زندانی شد. علاوه بر این، جعفر سالانه بیست هزار دینار به یکی از کارگزاران خلافت رشوه داد تا امامت او را تأیید کند (اربلی، ۱۳۸۱، ق، ج ۲: ۲۰۵).

۹-۲. برحذر داشتن شیعیان از وقوع در فتنه‌ها

در دوره معزز عباسی بسیاری از شیعیان و علویان در تنش‌ها و فتنه‌های مختلف گرفتار شدند. کسانی چون: «أحمد بن عبدالله»، «حسن بن یوسف»، «جعفر بن عیسی»، «عیسی بن اسماعیل»، «جعفر بن محمد بن جعفر» و «احمد بن محمد». از این رو امام حسن عسکری علیه السلام در مواردی و در قالب پیشگویی، شیعیان را از فتنه‌های آینده برحذر می‌داشتند. در روایتی محمد بن علی سمیری می‌گوید: حضرت عسکری طی نامه‌ای به من نوشت: فتنه‌ای برای شما پیش خواهد آمد، آماده باشید بعد از سه روز در میان افراد بنی هاشم اختلافی روی داد. به امام نوشتیم: آیا این همان فتنه است؟ حضرت در پاسخ فرمودند: آن نیست، مواظب باشید! چند روز بعد از آن بود که معزز کشته شد. در نقل دیگری آمده است که امام حدود بیست روز پیش از قتل معزز به «اسحاق بن جعفر زبیری» نوشت: در خانه خود بمان، حادثه مهمی اتفاق خواهد افتاد! وی می‌گوید: پس از آنکه «بریح» کشته شد، به محضر امام نوشتیم: حادثه‌ای که گفته بودید، رخ داد، اینک چه کار کنم؟ امام پاسخ داد: حادثه‌ای که گفتم، حادثه دیگری است طولی نکشید که «معزز» کشته شد (اربلی، ۱۳۸۱، ق، ج ۳: ۲۰۷؛ مفید، ۱۴۱۳، ق، ج ۲: ۳۲۵؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ق، ج ۴: ۴۳۶).

۱۰-۲. رفع نگرانی شیعیان در موضوع حیات امام

با توجه به شهادت امام موسی بن جعفر علیه السلام در زندان هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳ق) و

هم عصری امامت امام رضا (علیه السلام) با خلافت هارون، شیعیان نسبت به امنیت جانی امام رضا (علیه السلام) نگران بودند. در این شرایط محمد بن سنان و صفوان بن یحیی که از اصحاب و راویان ائمه بودند (نجاشی ۱۴۳۶ق: ۱۹۷) امام رضا (علیه السلام) بیم آن داشتند که از سوی هارون گزندى به امام رضا (علیه السلام) برسد امام با مشاهده نگرانی و اضطراب ایشان و در قالب یک پیشگویی فرمودند: «بگذارید (هارون) هر کاری که می خواهد انجام دهد، او نخواهد توانست به من صدمه ای بزند» (ابن شهر آشوب ۱۳۷۹ ق، ج ۴: ۳۴۰؛ اربلی، ۱۳۸۱ ق، ج ۲: ۲۷۳؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۲۶). ایشان در قالب پیشگویی، علاوه بر امید بخشی به شیعیان امامی، واقفیان را که از امامت امام رضا (علیه السلام) ناخرسند بودند را نیز با چالش مواجه کردند. (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۱۵).

علاوه بر آنچه بیان شد، در عصر سایر امامان متاخر، فشار و خفقان خلفای عباسی در حدی بود که خلیفه عباسی از امام خواسته بود تا هر هفته دو مرتبه خود را دارالخلافه معرفی کند (طوسی ۱۴۱۱ ق، ج ۱: ۱۲۹) چنین دستوری به شدت جامعه شیعه را نسبت به امنیت و آزادی امام، نگران می کرد. خلفای عباسی علاوه بر محدودیت های پیش گفته حتی در مواردی اقدام به دستگیری حضرت می کردند. به عنوان نمونه معتز عباسی (۲۵۲-۲۵۵ ق) دستور بازداشت امام حسن عسکری (علیه السلام) و آوردن او به کوفه توسط سعید حاجب را صادر کرد. ابوالهیثم بن سیابه پس از اطلاع از موضوع، ضمن نامه ای به امام عسکری (علیه السلام) اظهار نگرانی و ناراحتی کرد. امام در راستای رفع نگرانی از جامعه شیعه فرمودند: «پس از سه روز فرج حاصل خواهد شد.» (سیدبن طاووس، ۱۴۱۱ ق، ج ۱: ۲۷۴). همانگونه که امام پیشگویی کرده بودند پس از سه روز معتز خلع شده و وعده امام تحقق یافت.

۲-۱۱. اطمینان بخشی از امنیت جانی پیروان اهل بیت (علیهم السلام)

تحت نظر بودن و محدودیت هایی که علیه جامعه شیعیان اعمال می شد باعث شده بود تا باورمندی به آموزه ها و تعالیم شیعه به معنای پذیرش محدودیت های گسترده اجتماعی

(علیرضا جانعلی زاده چناری، حامد قرائتی)

باشد. همین موضوع یکی از موانع گسترش تشیع و نگرانی و اضطراب شیعیان نسبت به آینده خود، خانواده و بزرگان خود بود. امام رضا (علیه السلام) و ابناء الرضا (علیهم السلام) همانند دیگر ائمه (علیهم السلام) نسبت به این اضطراب و نگرانی شیعیان بی تفاوت نبوده و علاوه بر توصیه‌های نظری و عملی به شیعیان برای عبور موفق از این شرایط سخت در مواردی نیز با پیشگویی ایشان را نسبت به آینده و رفع برخی خطرهای خوش بین و خوشنود می‌کردند. از جمله این موارد پیشگویی امام جواد (علیه السلام) از رهایی و آزادی اباصلت (م ۱۳۶ ق) از شرم‌آمون بوده است. مأمون عباسی در گزارشی که صدوق آن را آورده است اباصلت را برای افشای اسرار امام رضا (علیه السلام) پس از شهادت ایشان تحت فشار قرار داده و به مدت یکسال زندانی کرد. امام جواد (علیه السلام) پس از آزاد کردن اباصلت از زندان به او فرمودند که از این پس هیچگاه بین تو و مأمون ملاقاتی صورت نخواهد گرفت (دیگر نگران نباش که مجدداً تو را تحت فشار قرار دهد) اباصلت پس از آن هیچگاه مورد پیگرد مأمون قرار نگرفت. (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۷۳). در موردی دیگر ابوهاشم جعفری از اصحاب امام عسکری (علیه السلام) آمده است: زمانی که زندانی بودم از طول مدت زندان و سنگینی غل و زنجیر به حضرت شکایت کردم. امام در پاسخ نوشت: «امروز نماز ظهر را در منزل خود خواهی خواند.» طولی نکشید از زندان آزاد شدم. (ابن شهر آشوب ۱۳۷۹ ق، ج ۴: ۴۳۲؛ طبرسی ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ۱۴۰).

۱۲-۲. رفع حیرت از شیعیان در شناخت امام عصر (علیه السلام) و مهیا شدن برای دوره غیبت

با توجه به منصوص بودن امامت در اندیشه امامیه، ائمه اطهار (علیهم السلام) هر یک امام بعد از خود را به مردم معرفی کردند؛ اما با توجه به خفقان شدید در عصر ابناء الرضا (علیهم السلام)، مهم‌ترین اقدام امام حسن عسکری (علیه السلام) آماده سازی جامعه برای امامت حضرت مهدی (علیه السلام) و ترویج اندیشه مهدویت بوده است. آن حضرت در برخی از سخنان خود به توصیف ویژگی‌های فردی حضرت مهدی (علیه السلام) پرداخته و مردم را آماده امامت حضرت کرده است. (اربلی، ۱۳۸۱ ق، ج ۲: ۵۲۶) امام عسکری (علیه السلام) با وجود مشکلات مختلف به ویژه ادعای امامت توسط جعفر به معرفی امام بعد از خود به صورت خصوصی (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق،

ج ۲: ۳۸۴). و در قالب پیشگویی پرداخته اند. در این نقل امام نشانه‌های جانشین خود را چنین برشمرده‌اند: نماز خواندن بر پیکر، طلب پاسخ نامه‌ها، اطلاع از اسامی ارسال کنندگان و مقدار وجوهات. پس از مدتی همان گونه که امام عسکری علیه السلام پیشگویی کرده بودند گروهی از اهل قم پس از مطلع شدن از شهادت امام عسکری علیه السلام با ادعای امامت جعفر مواجه شدند. از این رو به جعفر گفتند: نامه‌ها و پول‌هایی آورده ایم، بفرمایید نامه‌ها را چه کسانی نوشته‌اند و پول‌ها چقدر است؟ جعفر از این سؤال برآشفته و گفت: این‌ها از ما انتظار علم غیب دارند! در این میان خادمی از میان خانه بیرون آمد و گفت: نامه‌ها از فلان کس و فلان کس است و در همیان هزار دینار است که ده تا از آنها را آب طلا داده اند. نمایندگان مردم قم نامه‌ها و همیان را تحویل او داده و به خادم گفتند: هر کس تو را برای گرفتن همیان فرستاده، او امام است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۴۷۹).

امام عسکری علیه السلام در گزارش‌های دیگر از شرایطی در آینده خبر می‌دهند که هر چه بیشتر شیعیان را برای شروع دوره غیبت آماده می‌کند. ایشان در موارد متعددی حضرت مهدی علیه السلام را به شیعیان خاص خود معرفی کرده و فرمودند: همین فرزندم حجت خدا بعد از من خواهد بود (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۳۸۴). معاویه بن حکیم نقل کرده است که همراه محمدبن ایوب بن نوح و محمدبن عثمان عمری و چهل نفر دیگر در منزل امام عسکری علیه السلام بودیم که امام عسکری علیه السلام فرزند خویش را به ما معرفی کرده و فرمودند: «این امام شما بعد از من و خلیفه من بر شما است. او را اطاعت کنید و بعد از من در دین خود اختلاف نکنید که هلاک می‌شوید؛ آگاه باشید که بعد از امروز او را نخواهید دید» معاویه بن حکیم می‌گوید: ما از حضورشان بیرون آمدیم، چند روزی نگذشت که ابومحمد علیه السلام درگذشت (طوسی ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۳۵۷).

۳. نتیجه گیری

محدود کردن اغراض و نتایج شئون اختصاصی ائمه علیهم السلام به اثبات برتری معنوی یا اسکات مخالفین، موجب محرومیت ما از بسیاری از اخبار و گزاره‌های حدیثی و تاریخی در حوزه تاریخ و سیره اهل بیت علیهم السلام در راستای تبیین سبک زندگی اسلامی و جامعه مطلوب دینی شده است. صرف نظر از محتواها و کارکردهای فقهی، اخلاقی یا اعتقادی که می‌توان برای روایات کرامات معصومین علیهم السلام برشمرد؛ نباید از کارکردها و اغراض اجتماعی در راستای حل معضلات و مشکلات اجتماعی و انسجام جامعه اسلامی و حفظ ایشان از تهدیدها، غفلت کرد. این تحقیق با تمرکز بر اخبار پیشگویی‌های امام علی بن موسی الرضا علیه السلام و ابناء الرضا علیهم السلام به اغراض و کارکردهایی که می‌توان از این اخبار در نظر گرفت، پرداخته و تلاش دارد تا نگاه جامع امام به مسائل پیرامونی و حتی تحولات آینده را در محدوده مشخصی از روایات تبیین کند. ساحت امامت و پیشوایی ائمه علیهم السلام محدود به زعامت معنوی نبوده و تلاش داشته‌اند به رغم فقدان حکمرانی سیاسی اما مسیر سعادت و ارتقای پیروان و اصحاب خود را هموار کنند. ائمه علیهم السلام حتی در پیشگویی‌های خود که بیشتر حمل بر اعجاز و اسکات خصم می‌شود، صلاح و سعادت جامعه را در نظر داشته و مسیر مطمئنی را برای جامعه رهنمون می‌شدند. این موضوع به ویژه در عصر خلفای عباسی که از طرفی خود را حکمرانان هاشمی و خلفای پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته و از طرف دیگر بیشترین محدودیت‌ها را برای ائمه علیهم السلام و شیعیان ایجاد می‌کردند، از اهمیت و ضرورت بیشتری برخوردار است. با تکیه بر اخبار و تحلیل‌های پیش گفته می‌توان اذعان کرد که امام رضا علیه السلام و سایر ائمه ابناء الرضا علیهم السلام در قالب پیشگویی به موضوعات مختلف فرهنگی همچون انتخاب نام نیک، اجتناب از رفتار نامناسب یا موضوعات اجتماعی همچون تعدیل رفتارهای پرخطر برخی خواص و هم‌زیستی با مخالفان و استقامت در برابر مشکلات یا موضوعات سیاسی همچون برحذر داشتن شیعیان از واقع شدن در فتنه‌ها و حفظ امنیت جانی امام و شیعیان و موضوعات اعتقادی همچون اتمام حجت بر حقانیت امام، برحذر داشتن شیعیان از مدعیان دروغین و رفع حیرت از شیعیان در شناخت امام و مهیا شدن برای دوره غیبت توجه داشته‌اند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- آخوندخراسانی، محمدکاظم. (۱۴۱۲ق). کفایه الاصول. چاپ هشتم. قم: نشر اسلامی.
- ابراهیمی شهرآباد، رقیه. (۱۴۰۲). «مولفه‌های هدایت فکری و معرفت بخشی در کلام گهربار امام رضا علیه السلام». مجموعه مقالات همایش حدیث رضوی. دوره دوم. صص: ۲۹۵-۳۱۶.
- ابن بابویه، محمدبن علی. (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- _____ (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة. چاپ دوم. تهران: اسلامیه.
- _____ (۱۴۲۶ق). التوحید. مصحح: سید هاشم حسینی تهرانی. چاپ نهم. قم: نشر اسلامی.
- ابن خلدون، عبدالرحمان. (۱۳۹۱ق). تاریخ ابن خلدون. چاپ چهارم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). مناقب آل ابی طالب. مصحح آشتیانی و رسولی. قم: علامه.
- _____ (۱۳۸۲). متشابه القرآن. چاپ پنجم. بیدار: قم.
- ابن عبدربه، احمد. (۱۴۰۷ق). العقد الفرید. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمدبن مکرّم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. چاپ سوم. لبنان: دار صادر.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). کشف الغمّه عن معرفه الاثمه. تبریز: بنی هاشمی.
- انصاری پور و قاسم نژاد. (۱۳۹۲). «بررسی چگونگی ارتباط امام رضا علیه السلام با اصحاب در کوفه، بغداد و قم». حدیث و اندیشه. شماره ۱۶. دوره ۸. صص: ۴۷-۷۸.
- تستری، قاضی نورالله. (۱۴۰۹ق). احقاق الحق و ازهاق الباطل. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). ادب فنای مقربان. چاپ سوم. قم: اسراء.
- جوهری، ابونصر. (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه. مصحح: احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم.
- حرّ عاملی، محمدبن حسن. (۱۴۲۵ق). اثبات الهداه بالنصوص و المعجزات. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق). المفردات. تهران: دارالقلم.
- راوندی، قطب الدین. (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح. قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام.
- سیدبن طاوس، علی. (۱۴۱۱ق). مهج الدعوات و منهج العبادات. قم: دارالذخائر.
- شریف القرشی، باقر. (۱۴۱۳ق). حیاة الامام موسی بن جعفر علیه السلام. بیروت: دارالبلاغه.
- شریفی، عنایت الله؛ خوانین زاده، محمد حسین؛ خلعتبری لیمائی، حسام الدین. (۱۳۹۶). «روش های تبلیغی امام رضا علیه السلام». فرهنگ رضوی. سال پنجم. شماره ۱۹. صص: ۱۴۹-۱۷۶.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۷ق). اعلام الوری باعلام الهدی. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- طبری، محمد بن جریر. (بی تا). تاریخ الامم و الملوک. بی تا: بی جا.
- طبری، محمد بن جریر بن رستم طبری. (۱۴۱۳ق). دلائل الامامه. قم: بعثت.
- طبری، محسن. (۱۳۸۶). «کرامات حضرت رضا علیه السلام به روایت اهل سنت». فرهنگ کوثر. شماره ۷۱. صص: ۱۰۳-۹۳.
- طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۱۱ق). الغیبه. قم: دارالمعارف الاسلامیه.

(علیرضا جانعلی زاده چناری، حامد قرائتی)

- طوسی، نصیرالدین. (۱۴۱۲ق). *التأقیب فی المناقب*. چاپ سوم. قم: انصاریان.
- غروی اصفهانی، محمدحسین. (۱۳۷۳). *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*. قم: نشر سیدالشهدا (علیه السلام).
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۸ق). *العین*. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فیض کاشانی، محمد. (۱۴۱۷ق). *محججه البیضاء*. چاپ چهارم. قم: نشر اسلامی.
- کتابی، احمد. (۱۳۸۸). *درآمدی بر اندیشه‌ها و نظریه‌های جمعیت شناسی*. چاپ پنجم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *کافی*. چاپ چهارم. تهران: المكتبة الاسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. چاپ دوم. تهران: الوفاء.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۴ق). *اثبات الوصیة للامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)*. چاپ دوم. قم: انصاریان.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*. چاپ هجدهم. تهران: صدرا.
- مظفر، محمدحسین. (۱۴۰۲ق). *علم الامام و کمیتة و کیفیتة عن الطریق العقل و النقل*. نجف: مطبعة الحیدریه.
- معین، محمد. (۱۳۸۶). *لغت نامه*. چاپ دوم. تهران: نامن.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. قم: کنگره شیخ مفید.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۳۶ق). *رجال النجاشی*. چاپ یازدهم. قم: نشر اسلامی.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق. (بی تا). *البلدان*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

Investigating The Individual Connection-Based Prophetic Function of Hadiths in the Sirah of Imam Reza and His Infallible Descendants (P.B.U.T)

Alireza Jana'lizadeh Chenari¹ Hamed Qara'ati²

Received: January 30 , 2025

Revised: February 14 , 2025

Accepted: February 27 , 2025

Abstract

In addition to the authenticity of their chains of transmission, the prophetic hadiths attributed to the Holy Shiite Imams (Peace be Upon Them) can be investigated in terms of their content and function. On the other hand, contrary to potential misconceptions, the prognostications articulated by the Ahl al-Bayt (P.B.U.T) were not merely instruments for demonstrating their spiritual preeminence. Rather, they encompassed diverse functions pertinent to the priorities and exigencies of the ummah. Therefore, this study set out to investigate the function of such prophetic prognostications within the framework of individual connection as manifested in the blessed Sirah of Imam Reza and his noble infallible descendants (P.B.U.T). Drawing upon primary sources and employing a descriptive-analytical methodology, the study sought to elaborate on further dimensions of the Ahl al-Bayt's (P.B.U.T) profound efforts towards safeguarding the material and spiritual prosperity of the Islamic community. Indeed, the divinely ordained leadership of the Ahl al-Bayt (P.B.U.T), even within their exclusive prerogatives and miracles, was not confined to purely spiritual matters but extended to encompass the material and social life of the community. According to the findings of this research, Imam Reza and the infallible Imams descended from his progeny (P.B.U.T) considered various social, political, cultural, and economic functions in their foretellings of the future. These functions included serving as an irrefutable proof for the truth of their Imamate, propagating the culture of choosing virtuous names,

1. Fourth Level Seminarian, Qom Seminary, Qom, Iran (Corresponding Author):

janalizadeh313@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of History, Baqir al-Ulum University, Qom, Iran: gheraati@bou.ac.ir

fostering peaceful coexistence with those holding differing views, promoting steadfastness and patience in the face of tribulations, meeting the economic needs of others, cautioning against inappropriate behaviors, warning the Shi'a Muslims against false claimants and the occurrence of trials, tribulations, and conflicts, moderating the risky behaviors of the Alawites, dispelling the anxieties of the Shiite Muslims regarding the Imam's life, assuring the safety of the lives of the Ahl al-Bayt's (P.B.U.T) followers, and resolving the bewilderment of the Shiite Muslims in recognizing Imam Mahdi (May Allah hasten his reappearance) in preparation for the period of occultation.

Keywords: Imam 'Ali ibn Musa al-Rida (P.B.U.H), Infallible Imams descended from Imam Reza's Progeny (P.B.U.T), Prophecy, Imam's Knowledge, Ahl al-Bayt (P.B.U.H), Ummah.



بررسی و نقد وجوه تأثیرپذیری لفظی و معنایی ابن مقفع از کلام علی (علیه السلام)

مطالعه موردی: کلیله و دمنه، الأدب الصغیر و الأدب الکبیر

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۹ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۱۴ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸

محمدرضا اسلامی^۱ عاطفه اصغری^۲

چکیده

ابن مقفع با ترجمه یا تألیف آثار چگونگی تأثیرپذیری وی از کلام حضرت علی (علیه السلام) دیده می‌شود، پژوهشگران را با چالش‌هایی مواجه ساخته است؛ زیرا در مورد مؤلف یا مترجم بودن او در آثار یادشده، اختلاف نظر وجود دارد. این پژوهش با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی، بر آن است تا نقش ابن مقفع را به عنوان مترجم یا مؤلف این آثار بررسی و نحوه تأثیرپذیری وی را از کلام حضرت علی (علیه السلام) ارزیابی کند. پژوهش حاضر با این چالش مواجه است که اگر آثار یادشده به عنوان ترجمه‌های ابن مقفع از فرهنگ‌های دیگر به زبان عربی معرفی شوند، تکرار عین جمله‌هایی از نهج البلاغه در این آثار، جز با تألیف بودن و استفاده نویسنده از منابع ادب عربی، به‌ویژه نهج البلاغه، قابل توجیه نیست. همچنین، اگر نقش ابن مقفع در آثار یادشده به عنوان مترجم معرفی شود، پرسش‌هایی درباره چرایی و چگونگی وجود جملات نهج البلاغه در آثار وی مطرح می‌شود. نتیجه نشان می‌دهد که ابن مقفع در آثار ترجمه‌ای خود، سبک ویژه‌ای داشته و ضمن حفظ ماهیت ترجمه‌ای و میراث فکری زبان مبدأ، از منابع و میراث فکری زبان مقصد، به‌ویژه سخنان امام علی (علیه السلام) که به اشکال گوناگون در بارها پراکنده بوده و امروزه در قالب نهج البلاغه گردآوری شده، بهره برده است. این بهره‌مندی در قالب اقتباس از عبارات بدون تغییر لفظ، اقتباس با جابجایی لفظ، اقتباس از ساختار و جملات و ترکیبات، و نیز ذکر مضامین همراه با الفاظ بسیار نزدیک و مشابه به نهج البلاغه صورت گرفته است.

کلیدواژه‌ها: نهج البلاغه، ابن مقفع، کلیله و دمنه، الأدب الصغیر، الأدب الکبیر.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران: Mr.eslamy@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران (نویسنده مسئول):

Ati.asghari1998@gmail.com

۱- مقدمه

ماهیت ترجمه یا تألیفی بودن آثار ابن مقفع از جمله کلیله و دمنه، الأدب الصغیر و الأدب الکبیر همچنان مورد توجه پژوهشگران است. برخی آن‌ها را در اصل، ترجمه از دیگر فرهنگ‌ها و آداب و عده‌ای نیز آن‌ها را در اصل از تألیفات خود ابن مقفع برمی‌شمارند. غفرانی معتقد است «ابن مقفع در دو کتاب الادب الصغیر و الادب الکبیر هم ناقل بوده و هم مؤلف» (غفرانی، ۱۹۶۵ م: ۱۳۹). اگر کتاب‌های یادشده در اصل به عنوان تألیف ابن مقفع به زبان عربی تلقی شود که نویسنده در تألیف خود از منابع ادبی عربی به‌ویژه بیانات امام علی (علیه السلام) نیز که امروزه در قالب نهج البلاغه گردآوری شده، استفاده کرده است، این امر تا اندازه‌ای مقبولیت دارد؛ زیرا «آوردن عباراتی از دیگران در میان یک نوشته بدون ذکر صاحب آن عبارات از قدیم در میان ادیبان و نویسندگان امری رایج بوده است و این امر در مورد سخنان علی (علیه السلام) به دلیل شرایط و اندیشه‌های سیاسی حاکم رواج بیشتری داشته است» (رسولی، ۱۳۷۸: ۱۳۱)، علاوه بر اینکه اگر ماهیت ترجمه داشته باشند، مترجم معمولاً به متن مبدأ پایبند می‌شود و نمی‌تواند از عین جملات آثار ادبی فرهنگ زبان مقصد استفاده کند و ترجمه خود را قوت بخشد، در غیر این صورت، ترجمه و اصول آن در چنین فرایندی از چهارچوب اصلی تعریف‌شده برای ترجمه خارج می‌شود؛ این در حالی است که در کتاب‌های نامبرده از ابن مقفع، جملاتی دیده می‌شود که دقیقاً همانند آن در متن نهج البلاغه موجود است.

۱-۱. بیان مسئله پژوهش

نظر به اینکه تاریخ گردآوری نهج البلاغه توسط شریف رضی سال‌ها پس از ابن مقفع و تاریخ تألیف یا ترجمه کتاب‌هایی از جمله کلیله و دمنه، الأدب الصغیر و الأدب الکبیر است، دو دیدگاه متفاوت در این خصوص قابل فرض است:

۱. برخی از کتاب‌های تاریخی مانند دایرةالمعارف بزرگ اسلامی و نویسندگانی مانند زریاب خویی بر ماهیت ترجمه بودن کتاب‌های یادشده ابن مقفع از زبان‌های

«سانسکریت و زبان پهلوی» (زریاب خوبی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۶۷۴-۶۷۵) تأکید کرده‌اند، لذا چنانچه این فرضیه مبنا قرار داده شود، سؤالات ذیل قابل طرح بوده و پژوهش حاضر نیز در صدد پاسخگویی به آن‌ها انجام می‌شود:

الف) آیا مترجم در ترجمه‌های قدیم عربی، علاوه بر منبع اصلی در متن مبدأ از منابع ادبی دیگر در زبان مقصد نیز بهره‌مند می‌شد؟

ب) با توجه به اینکه هنگام تألیف یا ترجمه‌های ابن مقفع، جملات امام علی (علیه السلام) توسط شریف رضی جمع نشده بود و به صورت جملات پراکنده در مکاتب یا همان مکان‌های درسی که ائمه (علیهم السلام) و افراد نزدیک به ایشان برگزار می‌کردند و نیز کتابخانه‌های دربارهای مختلف موجود بود؛ لذا ابن مقفع به چه طریقی به آن‌ها دست یافته و چگونه و با چه منطقی آن‌ها را در ترجمه یک اثر مستقل دیگر از یک زبان متفاوت وارد کرده است، بدون اینکه در نظم و انسجام متن ترجمه که جملاتی از منابع دیگر به آن داخل شده، خللی ایجاد شود؟

ج) چگونه ممکن است که ابن مقفع در ترجمه خود از منابع ادبی عربی نیز استفاده کند و عین جملات نهج البلاغه را در داخل آثار ترجمه‌ای خود بگنجانند، به‌ویژه آنکه چنین امری در ترجمه مقداری غیر طبیعی به نظر می‌رسد؟

۲. دیدگاه دوم این است که کتاب‌های یادشده ابن مقفع از آثار تألیفی وی هستند که به دلایل مختلف از جمله دلایل اجتماعی یا خفقان سیاسی، آن‌ها را ترجمه نامیده و به این واسطه توانسته آراء و اندیشه‌های انتقادی-سیاسی خود را به صورت ضمنی عرضه دارد. اگر این فرضیه، مبنا قرار داده شود، سؤالات ذیل قابل طرح است:

الف) آیا خود ابن مقفع اظهار داشته که کتاب‌های یادشده را از زبان‌های دیگر به عربی ترجمه کرده یا این موضوع امری منقول است؟ یا اینکه خود نویسنده اظهار داشته که کتاب‌های یادشده جزو تألیفات وی بوده و او به دلایل مختلف اجتماعی و سیاسی، آن‌ها را آثاری ترجمه شده معرفی کرده است؟

ب) آیا سبک تألیفی و ترجمه‌ای ابن مقفع در سه کتاب یادشده با دیگر آثار وی انطباق دارد؟

ج) آیا آثار تألیفی یا ترجمه‌ای مشابه کتاب‌های یادشده ابن مقفع در میان منابع ادبی عربی آن زمان وجود دارد که اقدام تألیفی یا ترجمه‌ای ابن مقفع را در به کارگیری عین جملات منابع دیگر به عنوان یک روش مرسوم آن زمان توجیه و دقیقاً مشخص کند؟

۱-۲. اهداف، ضرورت و روش تحقیق

هدف جستار حاضر در تلاش برای کشف ماهیت ترجمه یا تألیفی بودن سه اثر معروف ابن مقفع (کلیله و دمنه، الأدب الصغیر و الأدب الکبیر) خلاصه می‌شود، زیرا برخی این کتاب‌ها را در اصل هندی و پهلوی دانسته که ابن مقفع آن‌ها را به عربی ترجمه کرده و حتی نام اصلی الأدب الصغیر و الأدب الکبیر را «آیین کهتران» و «آیین مهتران» یا «سخنوری بزرگ» (الأدب الکبیر) و «سخنوری خرد» معرفی کرده‌اند که حاوی اندرزهای ایرانی می‌باشد.

پژوهش حاضر ابتدا آن دسته از جملاتی را که از نهج البلاغه در کتاب‌های ابن مقفع نیز وجود دارد، استخراج می‌کند و سپس با بررسی آن‌ها از طریق توصیف، تحلیل سبک‌شناسانه و با استناد بر نقل قول‌های تاریخی، احتمالات و فرضیه‌های قابل طرح را در خصوص چگونگی وجود جملاتی معین به صورت هم‌زمان در کتاب‌های ابن مقفع و نهج البلاغه بررسی می‌نماید؛ زیرا مشخص کردن این چالش که آیا کتاب‌های سه‌گانه ابن مقفع در واقع نه ترجمه بلکه از تألیفات وی بوده که در آن‌ها از منابع عربی از جمله نهج البلاغه نیز استفاده کرده یا اینکه شریف رضی هنگام گردآوری جملات امام علی (علیه السلام) دچار خطا شده است، می‌تواند در تعیین ماهیت ترجمه یا تألیفی بودن کتب یادشده نقش مؤثری ایفا کند و حساسیت آن به این دلیل است که وجود عین جملات نهج البلاغه در کتاب‌های ابن مقفع در واقع نشان‌دهنده این است که ابن مقفع در اصل نقش نویسنده را در این کتب داشته است، در حالی که منابع تاریخی و گفته‌ها چه‌بسا

با استنادات ضعیف‌تری نقض این مسئله را تأیید کرده و ابن مقفع را مترجمی معرفی می‌کنند که در شروع نهضت ترجمه در عصر عباسی نقش مهمی ایفا کرده است.

۱-۳. پیشینه تحقیق

درباره کتاب‌های سه‌گانه ابن مقفع و نهج البلاغه حضرت علی (علیه السلام) و اشتراکات آن‌ها در برخی از جمله‌ها، پژوهش‌های چندی انجام شده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

مقاله «منشأ فصاحت و بلاغت عبدالله بن المقفع» اثر حجت رسولی (۱۳۷۸) که به موضوع دوستی عبد الحمید کاتب با ابن مقفع و حفظ خطب مشهور از جمله خطبه‌های علی (علیه السلام) توسط ابن مقفع اشاره شده که منشأ اصلی فصاحت و بلاغت وی به شمار می‌رود؛ همچنین موضوع بررسی موارد گوناگونی از مشابهت میان عبارات ابن مقفع و کلمات و رسائل علی (علیه السلام) مورد اهتمام قرار گرفته است.

مقاله «تأثیر کلام حضرت علی (علیه السلام) در الادب الصغير و الادب الكبير و نقدی بر مقاله "الادب الصغير والكبير" در دایرة المعارف بزرگ اسلامی» نوشته سبزیان پور (۱۳۸۷) که در آن به نقاط اشتراک و افتراک و برخی مضامین تأثیرگذار امام (علیه السلام) در آثار ابن مقفع پرداخته است.

مقاله «تأثیر حکمت‌های نهج البلاغه در ترجمه عربی کليلة و دمنه» اثر سبزیان پور (۱۳۹۰). نویسنده چنین نتیجه‌گیری می‌کند که با توجه به انتساب برخی از مضمون‌های مشترک موجود در کليلة و دمنه و نهج البلاغه به حکیمان ایرانی قبل از اسلام، این گمان وجود ندارد که برخی حکمت‌های مشترک در دو کتاب یادشده، دور از اندیشه دینی‌ای باشد که بسیاری از اصول آن در میان همه ادیان الهی مشترک است؛ همان گونه که علی (علیه السلام) در نهج البلاغه به اشعار جاهلی و برخی ضرب‌المثل‌های رایج در روزگار خود اشاره کرده است، دور نیست که از این حکمت‌های باستان هم آگاهی داشته باشد. از سوی دیگر، با وجود اینکه ایرانیان باستان به داشتن پندها مشهور بودند، این گمان که برخی

از جمله‌های حکیمانه امام علی (علیه السلام) به سبب انگیزه‌های ضد عربی و شعوبی به ناروا [در آثار ابن مقفع] به حکیمان ایرانی نسبت داده شده باشد، بسیار زیاد است (سبزیان‌پور، ۱۳۹۰: ۹۴-۹۵).

اما تاکنون پژوهشی صورت نگرفته که علت و چگونگی وجود جملاتی مشترک در کتب ابن مقفع و نهج البلاغه را بررسی و ماهیت ترجمه یا تالیفی بودن کتاب‌های ابن مقفع را بر اساس مستندات و سبک‌شناسی مشخص کند؛ لذا این جستار در صدد بررسی این مهم به نگارش در آمده است.

۲- مبانی نظری

۲-۱. ابن مقفع و آثار وی

ابو محمد عبدالله ابن مقفع که نام اصلی او را روزبه و پدر او را دادویه گفته‌اند (الکک، ۱۹۸۶م: ۵)، زاده سال ۱۰۴ هـ.ق در فیروزآباد و درگذشته سال ۱۴۲ هـ.ق در بغداد است. او نویسنده‌ای بزرگ در زبان و فرهنگ عربی به شمار می‌رود که آثار مشهوری از وی به یادگار مانده است؛ از جمله کلیله و دمنه، الادب الکبیر، الادب الصغیر، الدرّة الیتیمه، رساله فی الصحابه و سایر آثار و حکمت‌های منسوب به وی. همچنین وی را مترجم کتب عربی از زبان پهلوی و هندی به عربی معرفی کرده‌اند که مدتی نیز ساکن بصره بوده است.

ابن مقفع که از برجسته‌ترین نمایندگان تفکر علمی در سده دوم هجری است (ابن قینیه، ۲۰۰۰م: ۹)، کتاب‌های ذیل را به عربی ترجمه کرد: کلیله و دمنه، تاجنامه انوشیروان، آیین‌نامه، الادب الکبیر و الادب الصغیر.

سه کتاب کلیله و دمنه، الادب الصغیر و الادب الکبیر که ماده اصلی پژوهش حاضر نیز است، به شرح ذیل معرفی می‌شود:

کلیله و دمنه کتابی پندآمیز است که در آن حکایت‌های گوناگون (بیشتر از زبان حیوانات)

نقل شده است. نام کتاب از دو شغال به نام (کلیله) و (دمنه) گرفته شده که قصه‌های کتاب از زبان آن‌ها گفته شده است. «ترجمه فارسی این کتاب در حدود سال ۵۳۶ هجری قمری به دست ابوالمعالی نصرالله بن محمد بن عبد الحمید منشی صورت گرفت که به کلیله و دمنه بهرامشاهی معروف شده است» (ر.ک؛ صفا، ۱۳۷۳: ۹۵۰).

«الادب الکبیر» رساله‌ای است که از اندرزنامه‌های ایرانی و همچنین از تجربه‌های مؤلف در زندگی شخصی، سرچشمه گرفته است.

مؤلف در مقدمه کتاب «الادب الصغیر»، حاجت عقل به ادب و تأثیر آن در رشد عقل انسان را بررسی کرده است. وی در مقدمه این کتاب تصریح می‌کند که در آن از سخنان و حکمت‌های بر جای مانده از پیشینیان، مطالبی را آورده است (ابن مقفع، ۱۹۱۲: ۳-۱۱).

۱-۱-۲. اشتراکات آثار ابن مقفع و نهج البلاغه

با توجه به تقدم زمانی آثار ابن المقفع نسبت به تاریخ گردآوری نهج البلاغه توسط شریف رضی، اشتراکاتی که در میان آن‌ها دیده می‌شود، مهم می‌نماید. این اشتراکات علاوه بر معنا، گاهی در جملاتی به چشم می‌خورد که تشابه و حتی تطابق بسیاری در سطح الفاظ و عبارات دارند.

نکته حائز اهمیت این است که در کتاب‌های ابن مقفع و به‌ویژه کلیله و دمنه علاوه بر ذکر عین جملات، گاهی آن‌ها با روش دیگر و با تغییر در مفهوم و شکل و با افزایش یا کاهش کلمات به کار رفته است.

در این خصوص که ابن مقفع از بیانات امام علی (علیه السلام) که در آن زمان به شکل نهج البلاغه گردآوری نشده بود، استفاده کرده یا خیر، جمله‌ای از احمد بن اسحاق یعقوبی موجود است که این فرضیه را تقویت می‌کند. وی که در گذشته سال ۲۸۴ هجری قمری است و کمی پس از ابن مقفع می‌زیسته، در کتاب «مشاکلة الناس لزمانهم» که آن را اندکی قبل از تدوین نهج البلاغه نوشته، می‌گوید: «علی (علیه السلام) چهارصد خطبه دارد که در میان ما رایج

است و مردم در سخنرانی‌ها از آن‌ها استفاده می‌کنند» (به نقل از امینی، ۱۴۰۱: ۱۷). اگر فرض بر صحت این باشد که بر احوال زمانه خود صدق می‌کند، این تصور می‌تواند صحیح باشد که ابن مقفع نیز می‌تواند از جمله افرادی باشد که از آن‌ها در سخنرانی‌ها و نوشته‌های خود استفاده کرده است. شهیدی در این باره می‌گوید: «قرن‌ها پیش از آنکه شریف رضی، خطبه‌ها و نامه‌ها و سخنان کوتاه امام را در کتاب «نهج البلاغه» گرد آورد، ادیبان و نویسندگان عرب می‌کوشیدند تا آن سخنان را از بر کنند و معانی ابتکاری آن الفاظ را در قالب لفظ‌های دیگری بریزند» (شهیدی، ۱۳۸۰: ۲۷). این بیان شهیدی نیز گویای همین فرضیه است؛ حتی «وقتی از عبد الحمید کاتب پرسیدند: فصاحت را از که آموختی؟ گفت: هفتاد خطبه از خطبه‌های علی (علیه السلام) را حفظ کردم این خطبه‌ها پی‌درپی در ذهن من جوشید» (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۵ م، ج ۱: ۲۰۵-۲۰۶)؛ بی‌شک «ابن مقفع نیز که از دوستان نزدیک عبد الحمید بوده» (حمزه، ۱۹۶۴ م: ۴؛ رسولی، ۱۳۷۸: ۱۲۴) از کلام امام (علیه السلام) متأثر بوده است. اما صرف نظر از این اظهارات، بررسی خود جملات مشترک می‌تواند اطلاعات درست‌تر و ای‌بسا معکوسی ارائه دهد.

شکل و نحوه اشتراکات آثار ابن مقفع و نهج البلاغه به اشکال زیر است (سبزیان‌پور، ۱۳۹۱: ۸۳):

- اقتباس واژگانی (بدون تغییر لفظ)
- اقتباس واژگانی (با جابجایی لفظ)
- ذکر یک مضمون با الفاظ بسیار نزدیک و مشابه
- اختلاف در نسبت بخشی از یک اثر

۲-۱-۱-۱. اقتباس واژگانی (بدون تغییر لفظ)

نمونه‌های زیر از نوع اقتباس واژگانی (بدون تغییر لفظ) است:

الف- لاعقل کالتدبیر (جملات قصار نهج البلاغه: ۱۱۳).

لاعقل کالتدبیر (ابن مقفع، ۱۴۱۶ق: ۲۲۲).

ب- کما تدین تدان وکما تزرع تحصد. (خطبه نهج البلاغه: ۱۵۳).

کما تدین تدان، کالزراع إذا حصد الحصاد أعطی علی قدر به ذره (ابن مقفع، ۱۴۱۶ق: ۳۵۳).

ج- فان الفقر داعية للمقت (جملات قصار نهج البلاغه: ۳۱۹).

فالقفر داعية المقت إلى صاحبه (ابن مقفع، ۱۴۱۶ق: ۲۲۱) و (ابن مقفع، ۱۴۰۷ق: ۵۵).

۲-۱-۱-۲. اقتباس واژگانی (با جابجایی و تغییر لفظ)

در نمونه‌های زیر اقتباس واژگانی با جابجایی لفظ دیده می‌شود:

الف- لا کنز أغنی من القناعة (جملات قصار نهج البلاغه: ۳۷۱).

لا غنی کالقناعة (ابن مقفع، ۱۴۱۶ق: ۲۲۲).

ب- والعقل حفظ التجارب (نامه نهج البلاغه: ۳۱).

العقل تقویه التجارب (ابن مقفع، ۱۴۱۶ق: ۹۷)؛ والعقل مکتسب بالتجارب و الأدب (ابن مقفع، ۱۴۱۶ق: ۹۶).

ج- اخذروا صَوْلَةَ الْكَرِيمِ إِذَا جَاعَ وَاللَّيْمِ إِذَا شَبِعَ (حکمت نهج البلاغه: ۴۹).

ولیستوحش من الکریم الجائع واللئیم الشبعان، فإنما یصول الکریم إذا جاع واللئیم إذا شبع (ابن مقفع: ۷۸).

۲-۱-۱-۳. ذکر یک مضمون با الفاظ بسیار نزدیک و مشابه

عباراتی از نهج البلاغه در آثار ابن مقفع دیده می‌شود که با توجه به اسناد موجود از کتب اهل سنت، چه بسا اقتباس ابن مقفع از کلام علی (علیه السلام) را برساند؛ از جمله:

الف- ولا يكون المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء، فإن في ذلك تزهيداً لأهل الإحسان في الإحسان، وتدريباً لأهل الإساءة على الإساءة (نامه نهج البلاغه: ۵۳).

ابوهلال عسکری در الصناعتین (۱۳۷۱: ۲۱۴) جمله بالا را که ابن مقفع نیز به شکل زیر آورده، از علی (علیه السلام) دانسته است که این مضمون با الفاظ بسیار نزدیک و مشابه در الادب الصغیر به شکل زیر تکرار شده است:

«يجبُ على الوالى أن يتعهد أموره ويتفقد أعوانه حتى لا يخفى عليه إحسان محسنٍ ولا اساعة مسيء، ثم لا يترك أحدهما به غير جزاء، فإن ترك ذلك تهاون المحسن، واجترأ المسيء وفسد الامر وضاع العمل» (ابن مقفع).

«ثم على الملوك، بعد ذلك، تعاهدُ عمالهم وتفقدُ أمورهم، حتى لا يخفى عليهم إحسانُ محسنٍ ولا اساعة مسيء. ثم عليهم، بعد ذلك، أن لا يتركوا محسناً به غير جزاء ولا يقرؤا مسيئاً ولا عاجزاً على الاساءة والعجز فإنهم إن تركوا ذلك، تهاون المحسن، واجترأ المسيء وفسد الامر وضاع العمل» (ابن المقفع، ۱۴۰۷ق: ۲۶).

۲-۱-۱-۴. اختلاف در نسبت بخشی از یک اثر

زمخشری (۱۴۱۰ق، ج ۴: ۲۸۶) بخش آخر نامه ۳۱ نهج البلاغه را از علی (علیه السلام) می‌داند، در حالی که ابن قتیبه (ج ۴: ۷۸) به ابن مقفع نسبت داده است:

«وإياك ومشاورة النساء فإن رأيهن إلى أفن وعزمهن إلى وهن. واكفف عليهن من أبصارهن بحجابك إياهن فإن شدة الحجاب خير لك من الارتياب وليس خروجهن بأشد من دخول من لا تثق به عليهن وإن اسطعت أن لا يعرفن غيرك فافعل. ولا تملكن امرأة ما جاوز نفسها فإن ذلك أنعم لحالها ووأرخصي لبالها؛ وأدوم لجمالها، وإنما المرأة ريحانة وليست بقهرمانة ولا تعد بكرامتها نفسها، ولا تطعها في أن تشفع عندك لغيرها. ولا تطل الخلوة مع النساء فيملنك وتملهن؛ واستبق من نفسك بقية فإن إمساك عنهن هو من يردنك به اقتدار، خير من أن يهجمن عليك على انكسار. وإياك والتغاير في غير موضع غيرة، فإن يدعو الصحيحة منهن إلى السقم».

۳- تحلیل وجوه اشتراکات

ابن مقفع در جای جای کتاب الادب الکبیر والادب الصغیر عباراتی مانند: «أحفظُ قولَ الحکیم الذی قال»، «قالت الحکماء» و «سمعتُ العلماء قالوا» را به کار برده که احتمال دارد مقصود از یکی از این حکیمان پیشین، امام علی (علیه السلام) باشد (رسولی، ۱۳۷۸: ۱۲۹). این موضوع را که امکان اقتباس ابن مقفع از بیانات امام علی (علیه السلام) وجود دارد، می‌توان به شرط وجود استنادات درست و محکم پذیرفت. اما این موضوع نیز همچنان احتمال دارد که شریف رضی نیز چه‌بسا و ناخواسته و به‌طور سهوی مواردی را از جملات خود ابن مقفع در نهج البلاغه به عنوان کلام امیر المؤمنین گرد آورده باشد که ممکن است در حقیقت از خود امیر بیان نباشد و بلکه جملاتی از ابن مقفع باشد؛ زیرا وجود چنین جملاتی با تشابه و بلکه تطابق بسیار بالا این فرضیه را نیز مطرح می‌سازد.

در حالت کلی می‌توان این فرضیه را در دو بخش تبیین نمود:

الف) جملات مشترک از امام علی (علیه السلام) بوده و ابن مقفع بدون ذکر نام ایشان از آن‌ها استفاده کرده است.

ب) جملات از ابن مقفع بوده و بعد زمانی ۳۶۰ از شهادت امام (علیه السلام) تا زمان گردآوری نهج البلاغه توسط شریف رضی، ایشان را به این سمت سوق داده که جملاتی از ابن مقفع را بر حسب دلایل خود به امام (علیه السلام) منتسب دانسته و در نهج البلاغه و در کنار سایر بیانات امیر بیان ذکر کرده است، در حالی که می‌تواند در حقیقت چنین نباشد.

۳-۱. اقتباس ابن مقفع از بیانات امام علی (علیه السلام) یا التباس در انتساب برخی جملات

به امام (علیه السلام)

این فرض می‌تواند درست باشد که ابن مقفع از جملات امام علی (علیه السلام) در آثار تألیفی یا ترجمه‌ای خود استفاده کرده و نامی از امام (علیه السلام) نبرده است. در این خصوص قابل ذکر است که اگر دلایل چنین کاری را که ابن مقفع بدون ذکر منبع و نام از جملات امام

استفاده کرده، جستجو کنیم، می‌توان گفت که در آن زمان، اصلی به نام ارجاع‌دهی یا ذکر منبع سخن یا گوینده آن معمول نبوده و لذا ابن مقفع نیز چنین کاری را انجام نداده است. چنانچه در دیگر آثار صدر اسلام به ویژه قرن اول یعنی زمان حیات ابن مقفع (۱۰۴-۱۴۲ هـ.ق) نیز چنین مسئله‌ای قابل مشاهده نیست و اگر در برخی موارد از جمله در احادیث هم که با روش مرسوم «فلان عن فلان عن فلان» تنها اسم گوینده یا نویسنده اصلی مطرح می‌شده که این موضوع نیز در مورد عملکرد ابن مقفع در خصوص جملات مشترک صدق نمی‌کند.

اینکه آیا ابن مقفع در این خصوص اصل امانت‌داری را رعایت نکرده، نمی‌توان با قطعیت اظهار نظر کرد؛ زیرا آثار او به ویژه کلیله و دمنه که جملات مشترکی با نهج البلاغه دارد، به گفته برخی کتب تاریخی مثل الفهرست از نوع ترجمه بوده و تألیفی نیستند (ابن ندیم، ۱۹۹۷ م، ج ۱: ۱۵۱). لذا اگر به عنوان مثال، کلیله و دمنه را ترجمه بدانیم، این سؤال مطرح می‌شود که آیا ابن مقفع در فرآیند ترجمه به اصل کتاب مبدأ نیز پایبندی صد در صدی نداشته و موضوع اصل امانت‌داری در اینجا نیز مطرح می‌شود؟ یا اینکه او در روش ترجمه‌ای که اتخاذ کرده، سبک جدیدی برای ترجمه ارائه داده است؟ یعنی در فرآیند ترجمه، به دلایلی که در ذهن وی بوده، از آثار زبان مقصد نیز استفاده کرده و معادل‌های مناسبی برای جملات زبان مبدأ انتخاب کرده است؟ لذا اگر جواب این سؤال، مثبت باشد که ابن مقفع در ترجمه خود از بیانات امام علی (علیه السلام) به عنوان معادل‌هایی مناسب برای جملات زبان مبدأ استفاده کرده، این شبهه مطرح می‌شود که آیا عین جملات امام علی (علیه السلام) در درون فرهنگ دیگر ملل نیز وجود داشته که ابن مقفع جملات ایشان را معادل مناسبی برای آن‌ها دانسته است؟ باز اگر جواب مثبت باشد که چنین جملاتی در فرهنگ‌های دیگر وجود داشته، این فرضیه قوت می‌یابد که جملات در حقیقت منسوب به ابن مقفع می‌شود که به خطا در نهج البلاغه به عنوان سخنان امام علی (علیه السلام) گردآوری شده است.

موضوع دیگر این است که ابن مقفع را مؤلف بدانیم و نه مترجم که در این صورت چنین قابل فرض است که ابن مقفع در فرآیند تألیف در درون زبان عربی، از منابع و سخنان

حکیمانه مطرح در جامعه آن زمان که می‌تواند منتسب به امام (علیه السلام) باشد، استفاده کرده است و این امری است که طبیعی جلوه می‌کند؛ هر چند که ذکری از منبع اصلی آن سخنان و گوینده آن‌ها وارد نکرده باشد. این فرضیه نیز ایجاب می‌کند که اثری مانند کليلة و دمنه را که به گواه منابع تاریخی اثری ترجمه شده تلقی می‌شود و جملات مشترک زیادی با نهج البلاغه در آن وارد شده، اثری تألیفی بدانیم که در واقع سلب اثری از فرهنگی است که آن اثر برآمده از دل آن است یا اینکه چنین متصور شد که آن اثر متعلق به فرهنگ زبان عربی است که منابع تاریخی در انتساب آن به فرهنگ‌های دیگر از جمله فرهنگ هندی با دقت عمل نکرده‌اند. این از آن جهت است که برخی مورخان معتقدند کتاب کليلة و دمنه در ابتدا ایرانی و فارسی بوده و بعدها ابن المقفع آن را از زبان فارسی به عربی ترجمه کرده و «اینگونه ترجمه ابن مقفع بسیار مقبول واقع شده و مظهری از فصاحت در زبان عربی تلقی شده و به عنوان مترجم کتاب کليلة و دمنه شناخته شده و در تاریخ به ثبت رسیده است» (سبزیان‌پور، ۱۳۹۰). علاوه بر این، گفته شده «منبع اصلی کتاب کليلة و دمنه را دو اثر مهم به زبان سانسکریت، یعنی پنچه تَنترَه (Panchatantra) یا پنج اصل دانایی و مه‌بهاراتا می‌دانند (ر.ک؛ یوسفی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۴۵). همچنین «منشأ اغلب این داستان‌ها را می‌توان در کتاب وداها جستجو کرد؛ زیرا آغاز ادبیات هندی با سروده‌های ودایی بوده است» (ر.ک؛ شیکهر، ۱۳۸۵: ۱). اما فاخوری کليلة و دمنه را اثری تألیفی از ابن مقفع دانسته و معتقد است: انگیزه ابن مقفع در تألیف کليلة و دمنه هم چشمی با اعراب بوده است (فاخوری، ۱۳۸۶: ۳۴۱ و ۳۴۲) تا قابلیت سیستم‌های اداری موجود در ایران باستان را به مسلمانان غیر عرب‌زبان معرفی نماید. «ابن مقفع، یک جریان ایرانی در ادب عربی محسوب می‌شود که فرهنگش آمیخته‌ای از فرهنگ پهلوی و عربی است و ادبیات منحصر به فردی را تولید کرده است» (غفرانی، ۱۹۶۵م: ۱۴۰ و ۱۴۱). در این باره که کليلة و دمنه می‌تواند تألیف ابن مقفع و نه ترجمه او باشد، می‌تواند گویای بهره‌مندی مستقیم ابن مقفع از بیانات امیر بیان باشد که همراه با تأثیرپذیری اندیشه‌های فرهنگ غیر عربی نیز بوده است؛ به عنوان مثال، عاکوب در مورد تأثیرپذیری ابن مقفع از اندیشه‌های ایرانی می‌گوید: «هر چند بسیاری از نویسندگان، اقدام به نقل و

ترجمه بعضی از کتاب‌های میراث فرهنگی ایران کرده‌اند؛ اما ذکاوت و شوق بی‌نظیری که ابن مقفع به گسترش ادبیات فارسی و اندیشه‌های ایرانی داشت، در هیچ یک از دیگر فرزندان ایران که در صحنه ادب و فرهنگ فعال بودند، فراهم نیامده بود» (عاکوب، ۱۳۷۴: ۲۳۰ و ۲۳۱).

در حالت کلی در مورد اقتباس ابن مقفع از بیانات امام علی (علیه السلام) می‌توان گفت که یکی از منابع مهم و برجسته فکری ابن مقفع در تألیف یا ترجمه کلیله و دمنه می‌تواند سخنان حضرت علی (علیه السلام) باشد؛ زیرا ابن مقفع علاوه بر کتاب کلیله و دمنه، در کتاب‌های ادب صغیر و کبیر خود نیز از مضامین نهج البلاغه بهره برده است. برخی پژوهشگران درباره ترجمه و یا تألیف بودن دو کتاب الادب الکبیر و الادب الصغیر نیز با یکدیگر اختلاف نظر دارند. «بعضی معتقدند این کتاب‌ها ترجمه هستند و بسیاری دیگر این دو کتاب را جزو تألیفات ابن مقفع می‌دانند، برخی نیز برآنند که ابن مقفع در این دو کتاب هم ناقل است و هم مؤلف (غفرانی، ۱۹۶۵م: ۱۳۲). لذا نظر به این گفته که سخنان حکمت‌آمیز علی (علیه السلام) قبل از تدوین نهج البلاغه به شکل شفاهی یا پراکنده در متون گوناگون وجود داشته و ابن مقفع این مضامین را در ادب صغیر با نقل عین لفظ به کار برده؛ ولی آن‌ها را در ترجمه کلیله و دمنه در لایه‌های ترجمه خود به گونه‌ای جای داده که به سادگی و بدون دقت و تأمل بسیار قابل تشخیص نیست (سبزیان‌پور، ۱۳۹۰: ۹۳)، همچنان این فرضیه پا بر جا می‌ماند که طبق کدام سند تاریخی یا علمی می‌توان ادعا کرد که آن جملاتی که در لابه لای متون عربی بوده و در کتب ابن مقفع نیز آمده، تألیف خود ابن مقفع نیست؟ و بر چه اساسی این التباس احتمالی را می‌توان توضیح داد که در نهج البلاغه که حدود ۲۵۸ سال بعد از وفات ابن مقفع و حدود ۳۶۰ سال بعد از شهادت امام علی (علیه السلام) گردآوری شده، جملاتی ذکر شده که گوینده آن ابن مقفع بوده، ولی به دلایل نامعلومی به امام علی (علیه السلام) منتسب شده است؟

جهت توجه به فاصله زمانی زندگی امیر المؤمنین (علیه السلام)، سال تولد و درگذشت ابن مقفع، سال تولد و وفات سید رضی و سال جمع‌آوری نهج البلاغه توسط ایشان، جدول زیر ترسیم می‌گردد:

سال وفات امام علی (علیه السلام)	سال ۴۰ هجری
سال تولد و درگذشت ابن مقفع	سال ۱۰۴ تا ۱۴۲ هجری
سال تولد و وفات سید رضی	سال ۳۵۹ تا ۴۰۶ هجری
سال جمع‌آوری نهج البلاغه توسط سید رضی	سال ۴۰۰ هجری

نکته دیگر آن است که طبق فرموده شریف رضی، ایشان بیانات امام علی (علیه السلام) را که به شکل پراکنده در کتابخانه‌های دربار وجود داشت و تا آن زمان یکجا مکتوب نشده بود، گردآوری کرد. دربار مد نظر شریف رضی، دربار آل بویه است که شیعه مذهب بودند و از سال ۳۱۳ تا ۴۳۵ ق یعنی مصادف با زندگی شریف رضی دارای حکومت بودند؛ اما قبل از آل بویه که حکومت عباسی و اموی برقرار بود، «دربار این دو حکومت از زمان یزید بن عبد الملک، هشام بن عبد الملک، ولید بن یزید، یزید بن ولید، ابراهیم بن ولید و مروان بن محمد از حاکمان اموی و تا زمان ابو العباس و منصور از حاکمان عباسی جولانگاه ابن مقفع بود» (مردم‌یک، ۱۹۳۰ م: ۳-۴) و وی علاوه بر اینکه از کتاب‌های کتابخانه این دربارها استفاده نموده، تألیفات ارزشمندی را نیز بر آن‌ها افزوده است. لذا جملات مهم ابن مقفع نیز که گاهی مشترک با نهج البلاغه دانسته‌اند، در دربار به عنوان سخنان حکیمانه بر زبان‌ها جاری بود، حتی گاهی بدون اینکه نامی از ابن مقفع ذکر شود. این مسئله این احتمال را تقویت می‌کند که جملات ابن مقفع نیز که بدون اسم وی بر سر زبان‌ها بود، وارد نهج البلاغه شده باشد و به امام علی (علیه السلام) منتسب شود. دلیل دیگر و شاید محکم‌تر این می‌تواند باشد که اگر این جملات مشترک میان آثار ابن مقفع و نهج البلاغه به راستی و درستی متعلق به امیر بیان، امیر المؤمنین (علیه السلام) است، چرا این جملات در آثار مشابه همان دوره زندگی ابن مقفع و در آثار قبل‌تر از وی مشاهده نمی‌شود؟! زیرا اگر به درستی جملاتی از امام (علیه السلام) می‌بود، نمونه‌ای از آن‌ها در آثار همان دوره نیز ورود پیدا می‌کرد که چنین موضوعی در هیچ اثری دیده نمی‌شود؛ به‌ویژه آنکه زندگی ابن مقفع در زمامت حیات سه امام بزرگوار شیعه یعنی امام محمد باقر (علیه السلام)، امام جعفر صادق (علیه السلام) و امام موسی کاظم (علیه السلام) همزمان بوده است و در بیانات و نقل‌های این ائمه نیز استناد به جملات مشترک یادشده دیده نمی‌شود. این در حالی است که ائمه معصومین (علیهم‌السلام)

بیشترین روایات را از امام علی (علیه السلام) نقل کرده‌اند و حتی به طور مستقیم و غیر مستقیم در نگهداشت و حفظ بیانات امام علی (علیه السلام) کمک‌رسان و تأثیرگذار بوده‌اند تا شریف رضی نیز تا حدود زیادی آنچه از بیانات پراکنده منتسب به امام را جمع می‌کرد، با ارجاع دادن آن‌ها به کلام دیگر ائمه و تطبیقشان با یکدیگر و انطباق آن‌ها با روایات وارده از امام علی (علیه السلام) که توسط دیگر ائمه نقل می‌شد، با اطمینان بیشتری به گردآوری بیانات امام علی (علیه السلام) تحت عنوان نهج البلاغه اقدام نماید.

۲-۳. سبک نوشتاری

سبک نوشتاری ابن مقفع به سبک بیانات امام (علیه السلام) مشابهت زیادتری نسبت به سبک عبد الحمید کاتب دارد، این در حالی است که ابن مقفع با عبد الحمید کاتب در یک دوره زندگی می‌کردند و رابطه دوستی نیز میان آن‌ها برقرار بود. این موضوع تا جایی بود که گاهی «ابن مقفع، پیرو مکتب عبد الحمید کاتب تلقی می‌شد» (رسولی، ۱۳۷۸: ۱۲۴). طه حسین، رابطه این دو نویسنده را صرفاً رابطه دو دوست معرفی کرده و نه رابطه شاگرد و معلم (طه حسین، ۱۹۳۶ م: ۴۰) که ابن مقفع از ابن حمید سبک نوشتاری یاد گرفته باشد. شوقی ضیف نیز قائل به تمایز و تفاوت‌هایی میان سبک نوشتاری بن مقفع و عبد الحمید است که سبک ابن مقفع را ادامه سبک عبد الحمید نمی‌داند (ضیف، ۱۹۶۰ م: ۱۴۴)؛ زیرا «سبک نوشتار ابن مقفع در بیشتر مواقع به سبک نثر اسلام نزدیک است، در حالی که نثر عبد الحمید از سبک نثر اسلام بیشتر فاصله می‌گیرد» (انیس المقدسی، ۱۹۸۹ م: ۱۴۹).

به طور خلاصه می‌توان گفت که «اسلوب نثر ابن مقفع اسلوبی است سهل و روان و به دور از اطناب و متمایل به ایجاز و برخوردار از اسلوب منطقی و جامع میان تفکر حکیمانه و ذوق ادبی و عاری از تکلف در آوردن سجع و ازدواج در اثنای کلام. این خصوصیات همان است که در نثر صدر اسلام به چشم می‌خورد. هر چند که ابن مقفع کمی متأخرتر از عبد الحمید است و اسلوب او باید به اسلوب کاتبان عصر عباسی نزدیک شود؛ اما بالعکس وی

از اسلوب عبد الحمید کاتب و کاتبان پس از او فاصله می‌گیرد که این امر، نوعی بازگشت ادبی است که حکایت از شدت تأثیرپذیری ابن مقفع از اسلوب صدر اسلام به ویژه اسلوب علی (علیه السلام) دارد» (رسولی، ۱۳۷۸: ۱۲۹).

ابن ابی الأصبغ در کتاب "تحریر التحبیر فی البدیع" می‌نویسد:

«متقدمان به سجع چندان اهمیت نمی‌دادند و جز در مواردی که فصاحت سخن اقتضا می‌کرد، تمعد و تکلفی در آوردن سجع به خرج نمی‌دادند؛ اما با این وصف در نوشته‌هایشان کلمات آهنگین و الفاظ متناسب و معانی واضح و عبارات زیبا بود و فواصل با هم برابری می‌کرد و این روش، روش امام علی (علیه السلام) و دیگر سخنوران و نویسندگان ماهری بود که از وی پیروی کرده‌اند؛ مانند ابن مقفع» (ابن ابی الأصبغ، ۱۹۴۶ م: ۱۳).

این تشابه سبک میان سبک ابن مقفع و امام علی (علیه السلام) که متفاوت با سبک عبد الحمید کاتب است، هم تقویت‌کننده این فرضیه است که امکان خطا و التباس در گزینش و چینش آن دسته از جملات مشترکی وجود دارد که در آثار ابن مقفع و نهج البلاغه ثبت شده است، هم اینکه گویای این امر باشد که میزان تأثیرپذیری ابن مقفع از امام علی (علیه السلام) بسیار بیشتر از دیگر نویسندگانی بوده است که از ایشان تقلید کرده‌اند، به گونه‌ای که ابن مقفع بسیاری از بیانات امام را با اقتباس واژگانی بدون تغییر و در مواردی با اندک تغییر واژگانی و اشتراکات مضمونی در آثار خود به کار برده است.

۴. نتیجه‌گیری

از آنچه در مورد وجوه اشتراکات لفظی و معنایی آثار ابن مقفع و نهج البلاغه و نیز در مورد نحوه تأثیرپذیری ابن مقفع از کلام امام علی (علیه السلام) گذشت، می‌توان چنین استنباط کرد:

گواه تاریخ در ماهیت ترجمه‌ای بودن آثار ابن مقفع نمی‌تواند به طور قطعی قابل انکار باشد، اما امکان فروکاست این ماهیت به سطح اقتباس فکری این مقفع از منابع و میراث

زبان مبدأ وجود دارد؛ به این صورت که وی تنها در سطح فکر و اندیشه و میراث فرهنگی از منابع زبان یا زبان‌های مبدأ بهره‌مند شده و به عین کلمات و جملات آن، یعنی به استفاده ادبی و زبانی محض از آن منابع پایبندی حداکثری نداشته است و یا اگر التزامی در این امر بوده، به دلیل در دسترس نبودن آن منابع زبان مبدأ نمی‌توان تحلیل درستی در این خصوص ارائه داد.

عدم تعهد صد در صدی ابن مقفع به منابع زبان مبدأ در جنبه و سطح زبانی و ادبی باعث شده وی از زبان و ادب فرهنگ زبان مقصد یا همان زبان عربی در برگردان میراث فکری زبان‌های دیگر بهره‌جوید و آن میراث فکری را با زبان، ادب و لهجه زبان مقصد (عربی) به رشته تحریر در آورد؛ بنابراین در این میان از بیانات نهج البلاغه به عنوان منبعی زبانی- ادبی در آثار ترجمه‌ای با به عبارتی در آثار اقتباسی خود بهره‌فراوانی برده است؛ به این معنی که در شیرازه‌بندی اندیشه‌های فرهنگ‌های دیگر از زبان و ادبیات عربی هم در سطح منطبق و هم در سطح زبان استفاده کرده است که از مهم‌ترین منابع زبان و ادب عربی نیز نهج البلاغه بوده که در بار شاهان بدان به صورت نسخه‌های پراکنده دسترسی داشته است.

این شبیهه که وجود عین کلمات و جملاتی از نهج البلاغه در آثار ابن مقفع چنین تداعی می‌کند که وی مؤلف بوده است و نه مترجم که به تبع آن نیز تعلق آثار او به میراث فکری زبان‌ها و فرهنگ‌های دیگر و غیر عربی سلب می‌شود، با اشاره به سبک و قلم وی در تألیف و ترجمه که در بند فوق اشاره شد، قابل حل و فصل است و نیز گواهی تاریخ و اسناد تاریخی نیز در اطلاق عنوان ترجمه به آثار وی خدشه‌دار نمی‌شود؛ همین موضوع، این شبیهه را نیز برطرف می‌کند که قائل بود وجود عین یک سری از کلمات و جملات نهج البلاغه در آثار ابن مقفع نشان‌دهنده تألیفی بودن آن‌ها و نه ترجمه‌ای بودنشان است که به نوعی سلب میراث فکری- فرهنگی زبان‌های دیگر و انتساب محض آن به زبان عربی تلقی می‌شد.

شبیهه دیگری نیز که مربوط به خطا و عدم دقت لازم شریف رضی در گردآوری و انتساب

(محمد رضا اسلامی، عاطفه اصغری)

سخنان ابن مقفع به امام علی (علیه السلام) در برخی از بخش‌های نهج البلاغه بود، با اهتمام به موضوع ماهیت ترجمه‌ای داشتن آثار ابن مقفع و بهره‌مندی وی به سبک خود از منابع زبان عربی از جمله نهج البلاغه در این آثار وی که ماهیت ترجمه‌ای دارند، قابل برطرف شدن است؛ با این توضیح که برخی از جملات وارد شده در نهج البلاغه، همچنان متعلق به امام علی (علیه السلام) است و متعلق به ابن مقفع نیست که به خطا در نهج البلاغه وارد شده باشد؛ زیرا این جملات برای اولین بار توسط امام (علیه السلام) بیان شده و ابن مقفع از آن‌ها در سبک ترجمه‌ای خاصی که داشته، بهره‌مند شده است؛ زیرا گفته شد وی در سبک ترجمه‌ای خود به جنبه زبانی- ادبی زبان مقصد (عربی) و منابع آن توجه داشته که بیانات امام (علیه السلام) نیز که در آن زمان در قالب نوشته‌های پراکنده در کتابخانه‌های دربارها وجود داشته و اکنون تحت عنوان نهج البلاغه جمع‌آوری شده، از اصلی‌ترین منابع زبانی، ادبی، فکری- فرهنگی و میراثی زبان عربی به شمار می‌رود. لذا این جملات وارده نه از آن خود ابن مقفع بوده و نه متعلق به میراث فکری زبان‌های دیگر است که توسط ابن مقفع ترجمه شده باشد و به خطا وارد نهج البلاغه شده باشد که اکنون به ابن مقفع نسبت داده شود، بلکه همان‌طور که گفته شد، موضوع به سبک و قلم ابن مقفع در ترجمه و بهره‌مندی او از منابع زبان عربی مربوط است.

منابع و مأخذ

نهج البلاغه.

- ابن ابی الأصبغ. (۱۹۴۶). رسائل البلاء. مصر: دار الکتب العربیة.
- ابن ابی الحدید. (۱۹۶۵). شرح نهج البلاغه. جلد اول. تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم. بی جا: دار الإحیاء.
- ابن قتیبه، أبو محمد عبدالله بن مسلم دینوری. (بی تا). عیون الأخبار. بی جا: دار الکتب العربیة.
- ابن قینہ، عمر. (۲۰۰۰). الرؤية الفكرية في الحاکم والرعية لدى ابن المقفع وابن العنابی والکواکبی. عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع.
- ابن مقفع، عبدالله. (۱۴۰۷ق). الأدب الصغير والأدب الكبير. بیروت: دار بیروت للطباعة والنشر.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۹۹۷). الفهرست. جلد ۱. بیروت: دار المعرفه.
- _____ . (۱۴۱۶ق). کلیله و دمنه. تحقیق: الشیخ الیاس خلیل زخریا. بی جا: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.
- امینی نجفی، محمد هادی. (۱۴۰۱). نهج البلاغه وأثره على الأدب العربي. تهران: مؤسسه نهج البلاغه.
- أنیس المقدسی. (۱۹۸۹). تطور أساليب النثرية. بیروت: دار العلم للملایین.
- حمزه، عبد اللطیف. (۱۹۶۴). ابن المقفع. چاپ دوم. بی جا: دار الکتب العربی.
- رسولی، حجت. (۱۳۷۸). «منشأ فصاحت و بلاغت عبدالله بن مقفع». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. دوره ۳۷. شماره ۱۴۸ و ۱۴۹. صص: ۱۲۰-۱۳۵.
- زریاب خویی، عباس. (۱۳۷۷). «ابن مقفع». دائرة المعارف بزرگ اسلامی. جلد چهارم. صص: ۶۷۰-۶۸۰.
- زمخشری، ابو القاسم محمود بن عمر. (۱۴۱۰). ربیع الأبرار ونصوص الأخبار. مصحح: سلیم نعیمی. قم: شریف رضی.
- سبزیان پور، وحید. (۱۳۸۷). «تأثیر کلام علی (علیه السلام) در آثار ابن مقفع و نقدی بر مقاله "الأدب الصغير والكبير" در دائرة المعارف بزرگ اسلامی». مقالات و بررسی ها. شماره ۸۸. صص: ۸۲-۸۷.
- _____ . (۱۳۹۰). «تأثیر حکمت های عربی نهج البلاغه در ترجمه عربی کلیله و دمنه». نقد و ادبیات تطبیقی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه رازی. سال اول. شماره ۱. صص: ۷۵-۱۰۱.
- _____ . (۱۳۹۱). «خوشه هایی از خرمن اندیشه های ایرانی در کتاب الأدب الصغير (مطالعه موردی: حکمت های بزرگمهر در الأدب الصغير)». ادب عربی. سال چهارم. شماره ۴. صص: ۴۷-۶۷.
- شهیدی، سید جعفر. (۱۳۸۰). «بهره ادبیات از سخنان علی (علیه السلام)». قرآن و حدیث. شماره ۱. صص: ۲۵-۳۸.
- شیکهر، ایندو. (۱۳۸۵). پنجانتترا. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۷۳). تاریخ ادبیات ایران. چاپ ۱۳. تهران: فردوس.
- ضیف، شوقی. (۱۹۶۰). الفن و مذاهبه. مصر: دار المعارف.
- طه حسین. (۱۹۳۶). من حدیث الشعر والنثر. مصر: دار المعارف.
- عاکوب، عیسی. (۱۳۷۴). تأثیر پند پارسی بر ادب عربی. ترجمه: عبدالله شریفی خجسته. تهران: علمی و فرهنگی.
- عسکری، ابو هلال. (۱۳۷۱). الصناعتین، الكتابة والشعر. مصححان: محمد ابو الفضل ابراهیم و علی محمد بجاوی. بی جا: دار إحياء الكتب العربية.

(محمد رضا اسلامی، عاطفه اصغری)

- غفرانی، محمد. (۱۹۶۵). عبدالله بن مقفع. مصر: الدار القومية للطباعة والنشر.
- فاخوری، حنا. (۱۳۸۶). تاریخ ادبیات زبان عربی. ترجمه: عبدالمحمد آیتی. تهران: توس.
- الکک، فکتور. (۱۹۸۶). ابن المقفع، أديب العقل. بيروت: دار الكتب اللبناني.
- مردم‌پک، خلیل. (۱۹۳۰). ابن المقفع. دمشق: مكتبة عرفه.
- یوسفی، غلامحسین. (۱۳۶۷). دیداری با اهل قلم. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی.

An Examination and Critique of the Aspects of Ibn al-Muqaffa 's Linguistic and Semantic Influence from the Words of Imam Ali (P.B.U.H): A Case Study Analysis of Kalīlah wa Dimnah, al-Adab al-Şaghīr, and al-Adab al-Kabīr

Mohammadreza Eslami¹ Atefeh Asghari²

Received: January 28 , 2025

Revised: March 04 , 2025

Accepted: March 08 , 2025

Abstract

Ibn Muqaffa's translation or writing of various books, including Kalila and Dimna, Adab al-Saghir and Adab al-Kabir, in which there is a near certainty that he was influenced by the words of Imam Ali (AS), prompted researchers to explore, So much so that there is disagreement about whether he is the author or translator of the aforementioned books. This research, relying on a descriptive-analytical method, aims to examine the role of Ibn al-Muqaffa as a translator or author in the aforementioned books and evaluate how he was influenced by the words of Imam Ali (AS). The present study demonstrates the existence of this challenge: if the aforementioned books are introduced as Ibn al-Muqaffa's translations of other cultures into Arabic, the justification and explanation for the repetition of the same sentences from Nahj al-Balagha in these books cannot be anything other than the author's authorship and the author's use of Arabic literary sources, especially Nahj al-Balagha. Also, if Ibn al-Muqaffa's role in the aforementioned books is introduced as a translator, the issue of why and how the sentences of Nahj al-Balagha appear in his works is raised. The result shows that Ibn al-Muqaffa acted in his own style in his translation works, and while preserving the translational nature and intellectual heritage of the source language, his translation also benefited from the sources and intellectual heritage of the target language, especially the sayings of Imam Ali (AS), which

1.Assistant Professor in Arabic Language and Literature, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran:Mr.eslamy@yahoo.com

2. Phd Student in Arabic language and literature, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran (Corresponding Author):Ati.asghari1998@gmail.com

were scattered in various forms in different courts and are now collected in the form of Nahjul-Balagha, in the forms of adapting phrases without changing the word and sometimes with shifting the word, adapting the structure, sentences and combinations, and also mentioning a theme with words that are very close and similar to Nahjul-Balagha.

Keywords: Nahj al-Balagha, Ibn Muqaffa, Kalila and Dimna, Aladad Al-saghir and Aladad Al-Kabir.

Address:

No. 3, 34 Kamyab Street. Kamyab Blvd. Mashhad, Iran.
ZIP Code: 9145983738.

Tel: +98 51 32283044-49

Fax: +98 51 32284452

|||||

Approach:

The Journal of Ahl-al-Bayt's Studies accept research articles in the fields of belief, theology, interpretation, hadith, history, comparative and other scientific aspects with a focus on Ahl-al-Bayt (P.B.U.T).

|||||

.....**The Journal of Culture and**..... **Practical Behaviour of Ahl al-Bayt (A.S.)**

Imam Reza(A.S.) International Foundation for Culture and Arts
Vol. 3 | No. 10 | Summer 2024

Managing Director: Morteza Saeedizadeh

Editor -in- Chief: Karim Khan Mohammadi

Executive Director: Mohammad Ali Nedae

Mohammad Reza Aram: Associate Professor, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University

Naser Bahonar: Professor, Faculty Islamic Studies and Culture and Communications, Imam Sadiq(A.S) University

Elahe Panjehbashi: Associate Professor, Department of Painting, Faculty of Arts, AlZahra University

Sayyed Morteza Hosseini: Professor, Faculty Theology and Islamic Studies, Mashhad Ferdowsi University

Karim Khan Mohammadi: Professor of Culture and Communication Studies Bagheral Uloom University

Hasan Kharaghani : Professor of Razavi University of Islamic Sciences

Seyed 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

Editor:Alireza Sharifi, Mohammad Ali Nedae

English Translator: Amirdavood Heidarpour

Cover Design and Layout: Fahimeh Naji

.....