



فرهنگ و سیره اهل بیت

سال پنجم، شماره هجدهم، تابستان ۱۴۰۵

صاحب امتیاز:

بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام)

مدیر مسئول: فرشید فلاح لاله زاری

سر دبیر: کریم خان محمدی

مدیر اجرایی: محمدعلی ندائی



نشانی:

مشهد مقدس، بلوار شهید کامیاب، شهید کامیاب

۳۴، پلاک ۳، بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام

رضا (علیه السلام)، دفتر نشریه. تلفن: ۰۵۱-۳۲۲۸۳۰۴۴-۹

پایگاه اینترنتی فصلنامه و سامانه دریافت مقالات:

www.farhangahlalbayt.ir

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

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

فصلنامه علمی فرهنگ و سیره اهل بیت (علیه السلام)

سال پنجم، شماره هجدهم، تابستان ۱۴۰۵

هیئت تحریریه:

محمدرضا آرام

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

ناصر باهنر

استاد دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات

دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

اله پنجه باشی

دانشیار گروه نقاشی، دانشکده هنر، دانشگاه الزهرا (علیه السلام)

سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی

مشهد

کریم خان محمدی

استاد گروه مطالعات فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه

باقالعلوم (علیه السلام)

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 زریں

استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی واحد تهران مرکزی،

دانشگاه آزاد اسلامی

ویراستار:

نعمت الله پناهی، محمدعلی ندائی

ویراستار انگلیسی:

دکتر محمد رضا آرام

طراح و صفحه آرا:

فهیمة ناجی

در باره مجله

فصلنامه علمی فرهنگ و سیره اهل بیت (علیه السلام)، مقاله‌های پژوهشی در زمینه‌های اعتقادی، کلامی، تفسیری، حدیثی، تاریخی، اجتماعی، سیاسی، 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.
- چکیده مقاله می‌بایست به ترتیب حاوی طرح مسئله و موضوع، روش تحقیق و نتایج محصل و کاربردی باشد.
- یادداشت‌ها و مآخذ به ترتیب الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله درج شود.
- در متن مقاله، هر جا که لازم بود، نام مؤلف، سال انتشار، منبع و صفحه موردنظر (روش APA) و در مورد منابع خارجی (لاتین) معادل خارجی آن‌ها در پایین همان صفحه درج شود.
- نشانی کامل مقاله‌ها، کتاب‌ها، رساله‌ها و گزارش‌های لاتین ترجمه شده به فارسی باید ضمیمه مآخذ شود.
- مؤلف باید سمت پژوهشی یا آموزشی، نشانی کامل محل کار و نشانی پست الکترونیکی (e-mail) خود را ضمیمه مقاله کند.
- پذیرش نهایی مقاله و چاپ آن در مجله منوط به تأیید هیئت تحریریه و داوران متخصص «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 ۸,۰۰۰,۰۰۰ ریال است.

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



مقاله اول

بازتاب ارکان ایدئولوژیک
گفتمان عصر صفوی در ۹
کتیبه فارسی شاخص حرم
مطهر رضوی

علی صادقی حسن آبادی
ابوالفضل حسن آبادی

۹

مقاله دوم

باور به تواتر قرائات سبع
(و عشر) تا رسول الله ﷺ در
فقه اهل بیت علیهم السلام

حسین سوزنچی

۴۳

مقاله سوم

علم ویژه امامان؛ باوری اصیل
یا اندیشه‌ای نوپدید؟
واکاوی تاریخ کلامی در سده
نخست هجری

ابوالفضل محمدی
سیدعلی حسینی زاده خضرآباد

۷۵

۱۰۳

فاطمه شکیب رخ

رویکرد تبلیغی امام علی (علیه السلام)
در اعزام به یمن

مقاله چهارم

۱۲۷

محمد جمشیدی
محمد مهدی مرادی

واکاوی مبانی فقهی وجوب
دفاع از حرم اهل بیت (علیهم السلام) و
منسوبان ایشان

مقاله پنجم

۱۶۱

داود شیروانی
ابوالفضل بهادری اصطهباناتی

خوانش روان شناختی روایت
عباس محمود عقاد از علل و
نتایج قیام امام حسین (علیه السلام)
با تکیه بر کتاب «ابوالشهداء،
الحسین بن علی»

مقاله ششم



بازتاب ارکان ایدئولوژیک گفتمان عصر صفوی در ۹ کتیبه فارسی شاخص حرم مطهر رضوی

دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۰۵ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۱۶ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۱۷

علی صادقی حسن آبادی^۱ ابوالفضل حسن آبادی^۲

چکیده

حرم مطهر امام رضا (علیه السلام) با قدمتی هزار و دویست ساله گنجینه‌ای بی نظیر بوده که صرف نظر از جنبه‌های دینی و معنوی، از جنبه‌های علمی، تاریخی، ادبی و هنری ویژه‌ای برخوردار است. در این مجموعه که در دوره‌های تاریخی مختلف توسعه یافته و با کتیبه‌های هنری و زبانی متنوع و متعددی تزیین شده، اطلاعات ارزشمندی آمده که هر پژوهشگری را به شگفتی وامی‌دارد. در این پژوهش که برشی از طرح پژوهشی کلان‌تر با عنوان «گردآوری، دسته‌بندی و تحلیل محتوایی کتیبه‌های فارسی حرم مطهر امام رضا (علیه السلام)» است، بر ۹ کتیبه فارسی منظوم و منشور شاخص صفوی در حرم رضوی متمرکز است. اطلاعات به دست آمده، کیفیت مواجهه حاکمان صفوی با ابیات و عبارات فارسی کاربردی در حرم مطهر و کیفیت تأثیرپذیری این ابیات و عبارات از اندیشه‌های ایدئولوژیک بازتابی در منشور تبلیغاتی صفویان یا نسخه‌های سلطنتی کتاب صفوة الصفاي ابن بزاز اردبیلی را نشان می‌دهد. در این پژوهش ابتدا از طریق مشاهدات میدانی، پیمایش‌های محیطی و منابع کتابخانه‌ای کتیبه‌های فارسی صفوی شناسایی و ۹ کتیبه شاخص این دوران بر اساس تاریخ کتابت یا ماده تاریخ گزینش شده و محتوای «تاریخی» و «ایدئولوژیک» آن‌ها تحلیل شده‌اند؛ بنابراین تحلیل‌های صورت گرفته میزان تأثیرپذیری کتیبه‌های صفوی حرم رضوی از ارکان ایدئولوژیک تبلیغی صفویان در نسخه‌های سلطنتی کتاب صفوة الصفا شامل: «سیادت طلبی»، «تشیع گرایی»، «سلطنت طلبی صوفیانه»، «ایران گرایی» و «اخلاق گرایی» نمایان است. کتیبه‌های فارسی حرم رضوی به‌خوبی کیفیت باز نشر این ارکان تا دوران شاه صفی و کمرنگ شدن آن‌ها در دوران شاه سلیمان و فراهم شدن اقدامات زمینه‌ای برای فروپاشی صفویان را در دوران شاه سلطان حسین نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: حرم رضوی، دوره صفوی، کتیبه‌های فارسی، نسخه سلطنتی صفوة الصفا، ارکان ایدئولوژیک گفتمان صفوی.

۱. دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران
Ainsad3537@gmail.com (نویسنده مسئول):

۲. دکترای تاریخ محلی، دانشگاه اصفهان و رئیس مرکز ترجمان معارف اسلامی بنیاد پژوهش‌های اسلامی، آستان قدس رضوی، مشهد، ایران:
ahassanabadi1@yahoo.com

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

صفویان که خود را فرزندان شیخ صفی‌الدین اردبیلی، صوفی سنی مذهب قرن هفتم (۶۵۰-۷۳۵ق)، می‌دانستند، بعد از رحلت شیخ صفی‌الدین رفته‌رفته اقدامات شیعه‌گرایانه و سلطنت‌طلبانه طریقت صفوی را دنبال کردند و این اقدامات را به صورت تدریجی در نسخه‌های طریقتی صفوة الصفا وارد کردند. رهبران طریقت صفوی (شیخ صدرالدین موسی، شیخ ابراهیم، سلطان علی سیاه‌پوش، سلطان جنید و سلطان حیدر) که خود از فرزندان شیخ صفی‌الدین بودند و پیشرفت‌شان را در همان «سال‌های نخست مدیون مقبولیت تصوّف در جامعه آن روزگار بود[ند]» (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۹)، اقدامات «سیادت‌طلبانه»، «تشیع‌گرایانه»، «سلطنت‌طلبی صوفیانه» و «ایران‌گرایانه» خود را به تدریج در نسخه‌های طریقتی صفوة الصفا وارد کردند. از این میان سلطان جنید و سلطان حیدر بیشترین نقش را در شکل‌گیری طریقت سیاسی صوفیانه ایفا کردند (مایل هروی، ۱۳۷۶: ۳۳) و با استفاده از ظرفیت شیعیان غالی آسیای صغیر به‌ویژه ترکان آناتولی که «شیخ جنید و جانشینانش را به چشم پیغمبر ﷺ یا حضرت مهدی موعود ﷺ و یا حتی خدا می‌دانستند» (سومر، ۱۳۷۱: ۱۳) زمینه را برای ایجاد حکومت سیاسی صوفیانه در دوران شاه اسماعیل صفوی فراهم کردند.

شاه اسماعیل صفوی نیز که فرزند و نواده شیخ صفی‌الدین اردبیلی بود، در امتداد اقدامات شیعه‌گرایانه و سلطنت‌طلبانه رهبران طریقت صفوی «با تکیه بر بیش از دویست سال نفوذ خاندانی و داشتن هواداران بی‌شمار در عثمانی و ایران که سال‌ها فرهنگ شیعی را ولو در شکل غالی آن پذیرفته بودند، کار را آغاز کرد و پیروز شد» (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۰) و در نهایت در قامت صوفی دوازده امامی به تسخیر سرزمین ایران پرداخت و حکومت صفویه را پایه‌گذاری کرد. وی دین اسلام و مذهب تشیع دوازده امامی را به‌عنوان دین و مذهب رسمی دربار صفوی اعلام کرد. وی در «اوایل جلوس امر کرد که خطبای ممالک خطبه ائمه اثنا عشر، علیهم صلوات الله الملك الأكبر، خوانند. «أشهد أن علیاً

ولئى الله» و «حیّ علی خیر العمل» که از آمدن سلطان طغرل ... از بلاد اسلام برطرف شده بود، با اذان ضمّ کرده بگویند و فرمان همایون شرف نفاذ یافت که در اسواق زبان به طعن و لعن أبابکر و عمر و عثمان بکشایند و هرکس خلاف کند، سرش از تن بیندازند» (روملو، ۱۳۵۷: ۸۵ و ۸۶).

پس از شاه اسماعیل فرزندش، شاه طهماسب به حکومت رسید و به «تبدیل دین و آیین جدّ خود، شیخ صفی الدین اردبیلی، از تسنّن به تشیّع دوازده امامی» پرداخت (کسروی، ۱۳۰۶: ۲۶) و میرابوالفتح حسینی را به «اصلاح و تنقیح» نسخه‌های صفوة/الصفا از تسنّن به تشیّع اثناعشر و «جدا گردانیدن حقّ و باطل از همدیگر» (طباطبایی مجد، ۱۳۷۳: ۱۲۴۱) برای به دست دادن نسخه جامع شیعی از آن و تبدیل به منشور تبلیغاتی دستگاه صفوی امر کرد (صادقی حسن آبادی، ۱۴۰۳). میرابوالفتح نیز به اصلاح و تنقیح نسخه‌های طریقتی صفوة/الصفا پرداخت و نسخه‌های سلطنتی صفوة/الصفا را که دربردارنده تمام و کمال ارکان اندیشگانی و ایدئولوژیک دستگاه صفوی شامل «سیادت طلبی»، «تشیّع گرایى»، «سلطنت طلبی صوفیانه»، «ایران گرایى» و «اخلاق گرایى» بود، پدید آورد. از این رو حاکمان بعدی صفوی با تکیه بر این ارکان و تبلیغ و گسترش روزافزون آن‌ها در مراسلات، مکاتبات، مراودات و منازعات‌شان حکومت خود را پیش بردند. این ارکان هویت‌ساز صفوی به کرات در مکاتبات صفوی گسترش یافت تا جایی که در کتیبه‌های منظوم و منشور صفوی حرم مطهر نیز راه یافت. کتیبه‌های فارسی و عربی صفوی در حرم رضوی نیز به‌خوبی کیفیت تبلیغی انتشاری این ارکان ایدئولوژیک صفوی را در فضاهاى فیزیکی حرم مطهر و کیفیت پیوند آن‌ها را با مباحث تاریخی اعمّ از تاریخ حاکمان صفوی و تاریخ تغییرات و پیشامدهای حرم رضوی نشان می‌دهد.

۱-۲. اهداف، ضرورت و روش تحقیق

در این پژوهش تلاش شده است ضمن گردآوری و دسته‌بندی تعدادی از کتیبه‌های فارسی منظوم و منشور صفوی در حرم رضوی، با تمرکز بر ارکان اندیشگانی بازتابی در نسخه‌های سلطنتی صفوة/الصفا، کیفیت تأثیرپذیری و بازنشر این ارکان ایدئولوژیک در

ابیات و عبارات فارسی ۹ کتیبه شاخص حرم رضوی این دوران تشریح شود.

این پژوهش قصد دارد با بهره‌گیری از تحلیل‌های چهارگانه شامل: «تحلیل‌های گونه‌شناسی»، «تحلیل‌های وزنی و قافیه‌ای»، «تحلیل‌های تاریخی» و «تحلیل‌های ایدئولوژیک»، وضعیت محتوایی ابیات و عبارات رضوی دوره صفوی را مشخص و نسبت آن‌ها با ارکان و مناسبات تاریخی و ایدئولوژیک این دولت را تعیین کند تا کیفیت بازنمایی این مناسبات در کتیبه‌های فارسی حرم رضوی را تشریح کند.

۱-۳. پیشینه پژوهش

این پژوهش که دنباله رساله دکتری نگارنده با عنوان «بررسی سیر تطوّر ایدئولوژیک نسخه‌های طریقتی و سلطنتی صفوة الصفا و مخاطب‌شناسی آن» (صادقی حسن آبادی، ۱۴۰۴) است، برشی از طرح پژوهشی کلان‌تر «گردآوری، دسته‌بندی و تحلیل محتوایی کتیبه‌های فارسی حرم مطهر امام رضا (علیه السلام) در دوره‌های تاریخی مختلف» (همان) است که اختصاصاً به «گردآوری، دسته‌بندی و تحلیل محتوایی ۹ کتیبه فارسی شاخص صفوی در حرم رضوی» پرداخته است. وجه تفوق این پژوهش بر سایر پژوهش‌ها عبارت است از: تمرکز بر کتیبه‌های منظوم و فارسی دوره صفوی، گردآوری و دسته‌بندی آن‌ها براساس تاریخ کتابت و ماده تاریخ‌شان، تحلیل تاریخی و ایدئولوژیک آن‌ها بر اساس شرایط تاریخی و مقتضیات ایدئولوژیک صفوی.

هرچند پژوهش‌های متنوع و متعدّدی در قالب‌های کتاب، پایان‌نامه، رساله، مقاله و سایت‌نوشت درباره وضعیت کتیبه‌های فارسی و عربی فضاها و فیزیکی مختلف نوشته شده است؛ اما هیچ کدام از آن‌ها به تجمیع و تفکیک کتیبه‌ها به تفکیک دوره‌های تاریخی و تحلیل آن‌ها بر اساس مباحث تاریخی و ایدئولوژیکی صفوی نپرداخته‌اند و بیشتر آن‌ها به گردآوری کتیبه‌ها براساس مکان جغرافیایی‌شان در حرم مطهر بسنده کرده و به هیچ وجه به تحلیل کتیبه‌ها نپرداخته‌اند. نزدیک‌ترین پژوهش‌ها به پژوهش حاضر عبارت‌اند از:

کتاب مطلع الشمس نوشته اعتماد السلطنه (۱۳۰۱ق)؛ این کتاب از نظر تجميع مجموع کتیبه‌های فارسی و عربی بی نظیر است؛ اما کتیبه‌های دوره‌های تاریخی مختلف را تفکیک نکرده و به صورت درهم آورده است؛ به گونه‌ای که تشخیص دوره واقعی کتیبه‌های فاقد تاریخ کتابت و ماده تاریخ بسیار دشوار است. همچنین این کتاب فاقد تحلیل‌های تاریخی و ایدئولوژیک کتیبه‌های منظوم و منثور فارسی و عربی است.

کتاب «شاهکارهای هنری آستان قدس رضوی (کتیبه‌های مسجد گوهرشاد)» از صحراگرد (۱۳۹۲)، کتاب «شاهکارهای هنری آستان قدس رضوی (کتیبه‌های صحن انقلاب / عتیق)» نوشته صحراگرد (۱۳۹۵) و کتاب «شاهکارهای هنری آستان قدس رضوی (کتیبه‌های صحن آزادی / جدید)» از صحراگرد (۱۳۹۶)؛ این کتاب‌ها در زمینه پوشش تمامی کتیبه‌ها به انضمام تصاویر آن‌ها بی نظیر است. این کتاب‌ها با وجود تجميع تمامی کتیبه‌های شعری و هنری مکان‌های محل پژوهش و تحلیل‌های شناسنامه‌ای و هنری آن‌ها از نظر نپرداختن به تحلیل‌های ایدئولوژیک کتیبه‌ها و ضرورت بی‌توجهی وی به تجميع آماری اشعار هر دوره به خاطر متمرکز شدن بر مکان مورد پژوهش، تمایز آشکاری با این پژوهش دارد.

کتاب دایرة المعارف آستان قدس رضوی نوشته نمایی و همکاران (۱۳۹۳) که در دو جلد به کمک کارگروه‌های مختلف علمی فراهم آمده نیز از کارهای ارزنده و قابل تحسین است؛ اما این کتاب نیز با وجود جنبه تجميعی و دایرة المعارفی از فضاها و اشیای مختلف حرم مطهر، به خاطر پوشش ندادن تمامی کتیبه‌های منظوم و منثور عربی و فارسی، محققان را از مشاهدات میدانی، پیمایش‌های محیطی و مطالعات کتابخانه‌ای بی‌نیاز نمی‌سازد. علاوه بر اینکه تحلیل‌های این کتاب بیشتر ناظر بر فضاها و مختلف حرم رضوی بوده و فاقد تحلیل‌های ایدئولوژیک کتیبه‌های عربی و فارسی است.

رساله دکتری نگارنده با عنوان «بررسی سیر تطوّر ایدئولوژیک نسخه‌های طریقتی و سلطنتی صفوة الصفا و مخاطب‌شناسی آن» (صادقی حسن آبادی، ۱۴۰۴) در فصل اول

این رساله که با راهنمایی دکتر محمود فتوحی رودمجنی و مشاوره دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد انجام شده، بر اساس تغییرات راه یافته در نسخه‌های طریقتی و سلطنتی صفوة/الصفا، ارکان ایدئولوژیک دستگاه صفوی در چهار حوزه «کلام اسلامی»، «فقه اسلامی»، «عرفان اسلامی» و «اخلاق اسلامی» شناسایی و قلمروهای «سیادت طلبی»، «تشیع گرایی»، «سلطنت طلبی صوفیانه»، «عرفان گرایی»، «ایران گرایی» و «اخلاق گرایی» از آن استخراج شده است.

۲. مبانی نظری

تاکنون تعاریف متعدّد و متنوعی از اصطلاح ایدئولوژی صورت گرفته؛ اما در این پژوهش منظور از ایدئولوژی «اندیشه‌هایی است که به مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی مسلط یاری می‌رساند» (ایگلتن، ۱۳۸۱: ۲۰) یا به عبارت بهتر «نظامی از هنجارها، ارزش‌ها، باورها و جهان بینی‌ها که نگرش‌های اجتماعی-سیاسی و اعمال یک گروه، یک طبقه اجتماعی یا جامعه را در حکم یک کل، هدایت می‌کند» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۳۴۸) است؛ بنابراین صفویان از ظرفیت‌های دینی و معنوی مذهب تشیع برای غنی‌سازی و مشروع‌سازی حکومت خود استفاده کردند و البته باعث گسترش قلمرو جغرافیایی تشیع و گستره دامنه شیعیان دوازده امامی گردیدند؛ اما از آن جا که صفویان از قدرت بالفعل تشیع در جامعه ایرانی قرن دهم برای رسیدن به رأس هرم قدرت سیاسی استفاده کردند و نحوه حاکمیت صفوی با حاکمیت علوی فاصله داشت، این ارکان با عنوان «ارکان ایدئولوژیک دستگاه صفوی» نام گرفتند.^۱

۲-۱. وضعیت کتیبه‌های فارسی حرم رضوی در دوره صفوی

بر اساس مشاهدات میدانی، پایش‌های محیطی و منابع کتابخانه‌ای می‌توان گفت تعداد کتیبه‌های فارسی منظوم و منشور حرم رضوی در این دوره دست کم ۱۲ کتیبه است که در این کتیبه ۹ کتیبه شاخص حاکمان مختلف صفوی شناسایی و تحلیل شده

۱. برای کسب اطلاعات دقیق‌تر از این مفهوم و درک بهتر تفاوت حکومت ایدئولوژیک صفوی با حکومت غیرایدئولوژیک علوی به کتاب تشیع علوی، تشیع صفوی دکتر علی شریعتی مراجعه فرمایید.

است. این ۹ کتیبه شامل: یک کتیبه منظوم در قالب رباعی، سه کتیبه منظوم در قالب قطعه، یک کتیبه ترقیمی منظوم شامل دو تکبیت ترقیمی و چهار کتیبه ترقیمی منثور فارسی و عربی است. در جدول ۱ مشخصات شناسنامه‌ای این کتیبه‌ها دسته‌بندی شده است.

جدول ۱: مشخصات شناسنامه‌ای کتیبه‌های منظوم و منثور صفوی							
عبارات آغازین شعری یا نثر	شاعر / نویسنده	قالب شعری	محل نصب کتیبه	دوره تاریخی	تاریخ کتابت به حساب ایجاد / رقم کتیبه	نوع کتیبه	منبع
به توفیق الهی و تأییدات حضرت.	ناشناس	نثر مرسل و ساده	ضريح مطهر شاه طهماسبی	دوران شاه طهماسب	۹۵۷ق	مذهبی - احداثیه	دایره المعارف آستان قدس رضوی
چهریل ز عرش آمد و حورا ز نعیم	حسن الخادم	رباعی	صفه مهر پابین پای مبارک روضه منوره	دوران شاه طهماسب	ماده تاریخ و رقم یافت نشد.	مذهبی	مطلع الشمس
خوش بنایی است این بنا که زند.	ناشناس	قطعه	صفه‌ای که به دارالضیافه رود.	دوران شاه صفی	ماده تاریخ ۱۰۲۱ق	مذهبی - احداثیه	مطلع الشمس
سنگ قبر شیخ بهایی	ناشناس	نثر و نظم فارسی و عربی	رواق شیخ بهایی	دوران شاه عباس اول	۱۰۳۱ق	مذهبی - احداثیه	مطلع الشمس ۱۸۹۲
							اعتماد السلطنه، ۱۳۰۱ق: ۱۰۶/۲
							اعتماد السلطنه، ۱۳۰۱ق: ۱۰۶/۲
							نمایی و دیگران، ۳۴۸/۲: ۱۳۹۳

جدول ۱: مشخصات شناسنامه‌ای کتیبه‌های منظوم و منثور صفوی								
عبارات آغازین شعر یا نثر	شاعر / نویسنده	قالب شعری	محل نصب کتیبه	دوره تاریخی	تاریخ کتابت به حساب ابجد / رقم کتیبه	نوع کتیبه	منبع	ارجاع
در زمان شهنشه دوران -	ناشناس	قطعه	درب ورودی ایوان قناره‌خانه	دوران شاه صفی	۱۰۴۴ ق	منه‌ی - احداثیه	مطلع الشمس	اعتمادالسلطنه، ۱۳۰۱ ق: ۱۳۳۲
امر بتجدید هذا الباب المبارک -	محمدرضا امینی	نثر عربی و فارسی	سردر ایوان ساعت صحن عتیق / انقلاب اسلامی	دوران شاه عباس دوم	۱۰۶۰ ق	منه‌ی - احداثیه	شاهکارهای هنری در آستان قدس رضوی کتیبه‌های صحن انقلاب	صحرارگد، ۱۳۹۵: ۱۵۷
ذره خاکسار علی قبادیک -	احتمالاً محمدرحیم شهبیدی	نثر فارسی	پایه‌های ایوان قناره‌خانه صحن عتیق / انقلاب اسلامی	شاه عباس دوم	۱۰۶۰ ق	منه‌ی - احداثیه	رضوی کتیبه‌های صحن انقلاب عتیق	صحرارگد، ۱۳۹۵: ۱۸۲
سلیمان زمان چشم و چراغ دوده شاهان -	ناشناس	قطعه	بالای در طلای ورودی رواق دارالسیاده به رواق دارالحفاظ	شاه سلیمان صفوی	۱۰۸۶ ق	منه‌ی - احداثیه	مطلع الشمس	اعتمادالسلطنه، ۱۳۰۱ ق: ۹۷ و ۹۸
که باشد زرگر این قبه خضرای نوائی -	محمدرضا امینی	تک‌بیت	ساقه گنبد حرم مطهر صحن عتیق / انقلاب اسلامی	شاه سلیمان صفوی	۱۰۸۶ ق	منه‌ی - احداثیه	رضوی کتیبه‌های صحن انقلاب عتیق	صحرارگد، ۱۳۹۵: ۹۹

۲-۲. تحلیل‌های چهارگانه کتیبه‌های فارسی حرم مطهر رضوی در دوران صفوی

با وجود اینکه در سنت کتیبه‌نگاری رضوی این دوران از شاعران و نویسندگان مختلف استفاده شده است، تحلیل‌های سبک‌شناسی لایه‌ای شامل لایه‌های آوایی، زبانی و ادبی که بیشتر برای تشخیص سبک شخصی شاعران و نویسندگان به کار می‌رود، برای شناخت وضعیّت ادبی این دوران مفید فایده نیست و تحلیل‌های چهارگانه گونه‌شناسی، عروضی، تاریخی و ایدئولوژیکی جایگزین تحلیل‌های سبک‌شناسی شده است. از این‌رو نسبت کتیبه‌های حرم رضوی این عصر با گفتمان صفوی و عناصر ایدئولوژیک بازتابی این گفتمان در منشور تبلیغاتی صفویان، نسخه‌های سلطنتی کتاب صفوة الصّفای ابن بزاز اردبیلی، سنجیده و وضعیّت تاریخی و ایدئولوژیکی کتیبه‌های رضوی در این عصر شناسایی می‌شود.

۲-۲-۱. کتیبه‌های منشور فارسی ضریح شاه طهماسبی



«به توفیق الهی و تأییدات حضرت رسالت‌پناهی و ائمه معصومین، صلوات الله علیهم أجمعین، طهماسب بن اسمعیل الحسینی الصفوی به وضع این محجر طلا در موضع عرش اعتلا موفّق و مؤید گردید سنه ۹۵۷ق» (نمایی و همکاران، ۱۳۹۳، ج ۲: ۳۴۸). عطاردی نیز در کتاب تاریخ آستان قدس رضوی کتیبه ترقیمی ضریح شاه طهماسبی را ذکر کرده که به نثر مرسل و ساده است: «در عهد سلطنت بنده شاه ولایت طهماسب صفوی این محجر مبارک در این مکان مقدّس

نصب گردید سنه ۹۵۷ق» (عطاردی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۷۶). از آنجا که اعتمادالسلطنه توضیح شاخصی درباره ضریح شاه طهماسبی و کتیبه‌های آن ارائه نداده است و تنها به عبارت

«مرقد مطهر را سه ضریح است؛ اولی از فولاد می باشد و به هیچ وجه کتیبه و تاریخ ندارد» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۰۱ ق، ج ۲: ۱۲۵) بسنده کرده، متن کتیبه فارسی این ضریح به دو صورت بالا ذکر شده است.

از نظر قلمرو گونه شناسی باید گفت که این کتیبه در دسته کتیبه های ترقیمی منشور قرار دارد که متن هر دو کتیبه از لحاظ ساختاری با هم متفاوت است؛ به گونه ای که کتیبه اول و دوم به ترتیب به نثرهای فنی و مرسل نوشته شده اند.

از نظر قلمرو تاریخی نیز هر دو کتیبه به تاریخ ساخت و نصب ضریح مطهر بر قبر منور حضرت رضا (علیه السلام) در سال ۹۵۷ ق. اشاره دارند. از نظر قلمرو ایدئولوژیک نیز این دو کتیبه به صراحت بر «تشیع گرایی» و «سیادت طلبی» حاکمان صفوی تأکید کرده است. با این تفاوت که در کتیبه اول این پیوند با غلظت بسیار بالایی صورت گرفته؛ در حالی که در کتیبه دوم با غلظت کمتری ظهور و بروز یافته است. از آنجا که در نسخه های سلطنتی صفوة الصفا سیادت صفویان از طریق شیخ صفی الدین به امام کاظم (علیه السلام) رسیده و با ذکر سلسله النسب امامان معصوم (علیهم السلام) به امام حسین (علیه السلام) رسیده و از ایشان به امام علی (علیه السلام) ختم شده، سیادت شیخ صفی الدین به عنوان سیادت حسینی معرفی شده است (فتوحی و همکاران، ۱۴۰۰: ۵۱). از این رو در کتیبه اول شاه طهماسب صفوی با تأکید بر توفیق و تأیید خداوند و ائمه معصومین (علیهم السلام) به شیخ صفی الدین اردبیلی انتساب یافته و بر سیادت حسینی وی تأکید شده و مشروعیت سیاسی وی به عنوان فرزند امام حسین (علیه السلام) و جانشین شایسته امام عصر (علیه السلام) در عصر غیبت دانسته شده است. در کتیبه دوم نیز با پیوند «سلطنت» با «شاه ولایت» و «بنده شاه ولایت خواندن شاه طهماسب» بر این دو رکن تأکید شده است. به همین دلیل در دو کتیبه شاهد پیوند وثیق «سلطنت ایرانی» و «فره ایزدی» با «تشیع اثنا عشری» (سیوری، ۱۳۸۹: ۲۶) یا «سلطنت ایرانی» با «امامت اسلامی» (شریعتی: ۱۳۱) و «فره ایزدی» با «نور محمدی» هستیم (همان: ۱۴۲).

۲-۲-۲. کتیبه منظوم قه ورودی پایین پای مبارک روضه منوره

جبرئیل ز عرش آمد و حورا ز نعیم
از بهر طواف شه فردوس حریم
عمدا پر خود بر دم مقراض دهند
شاید که بدین وسیله گردند مقیم

(اعتماد السلطنه، ۱۳۰۱ق، ج ۲: ۱۰۶)



از نظر قلمرو گونه‌شناسی باید گفت که این شعر نیز در قالب «رباعی» سروده شده و وزن عروضی اول «مفعول مفاعیل مفاعیل فَعَل» با اسم عروضی «هزج مثنیٰ آخر مکفوف مجبوب» است که دکتر شمیسا آن را در شماره بیست و نهم «فهرست اوزان رایج» فهرست کرده است (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۵). وزن عروضی دیگر آن «مستفعل مستفعل مستفعل مُس» یا «رجز مسدّس...» است که دکتر شمیسا در شماره چهارم از فهرست «اوزان مختلف الأركان» و در زیرگروه وزن مفعول مفاعیل مفاعیل فَعَل آورده است (همان: ۲۸).

این رباعی که با مصراع «جبریل ز عرش آمد و حورا ز نعیم» آغاز شده، آن قدر استوار و سخته است و با سوز و گداز عاشقانه عارفانه سروده شده که هر متفکری را از تحلیل‌های قلمرو تاریخی و ایدئولوژیک دور نگه می‌دارد و وی را بر رویکردهای عرفانی و قدسی متمرکز می‌کند؛ در حالی که این رباعی نیز چون اشعار پیشین مبتنی بر ایدئولوژی صفوی و کاملاً با رویکردهای عرفان‌گرایانه رهبران طریقت صفوی و حاکمان صفوی همگام است؛ چرا که رهبران طریقت صفوی (شیخ صدرالدین، شیخ ابراهیم، سلطان

علی، سلطان جنید، سلطان حیدر) و حاکمان صفوی (شاه اسماعیل و شاه طهماسب) با پیروی از عرفان جدّ بزرگوارشان، شیخ صفی الدّین اردبیلی، طریقت عرفانی صفوی را دنبال کردند و در ادامه آن را به «نهضت سیاسی صوفیانه» تبدیل کردند؛ تا جایی که مایل هروی آن را تبدیل «طریقت خانقاهی» به «سلسله سیاسی» خوانده است (مایل هروی، ۱۳۷۶: ۳۲).

در این رباعی به زیبایی هرچه تمام‌تر به تکریم و تقدیس یک مقام والا که همان حضرت رضا (علیه السلام) و مرقد مطهر ایشان بوده، پرداخته شده است؛ هرچند در این رباعی هیچ اشاره‌ای به نام و نشان امام رضا (علیه السلام) و مرقد مطهر ایشان و شهر مشهد مقدّس نشده است؛ اما مضمون بلند و عمیق عرفانی آن و نصب این کتیبه در حرم رضوی بیانگر این است که مخاطب حقیقی این ابیات بلندبالا حضرت رضا (علیه السلام)، مرقد منور ایشان و شهر مشهد مقدّس است.

هرچند اعتماد السّلطنه درباره صحت انتساب این رباعی به شاه عباس اول سکوت کرده (اعتماد السّلطنه، ۱۳۰۱ق، ج ۲: ۱۰۶)؛ اما کاپانیان با ذکر داستان خادم‌باشی شاه عباس، این رباعی را به پاسخ شاه عباس به رباعی بداهه شیخ بهائی حواله کرده (کاپانیان، ۱۳۵۴: ۲۱۳) و نمایی و دیگران به اشتباه، رباعی حکّ شده بر این فضا را رباعی شاه عباس دانسته‌اند؛ در حالی که نگارنده رباعی مذکور را به دلیل تفاوت در مصراع‌های اول و دوم با رباعی شاه عباس، رباعی اقتباسی حسن الخادم از رباعی شاه عباس دانسته است. حسن الخادم در این شعر با استفاده از عناصر آسمانی مانند «جبرئیل» و «عرش» و پدیده‌های بهشتی مانند «حورا» و «فردوس» رویکردهای عرفانی و قدسی خود را در مدح این امام همام بیان کرده است. همچنین اشاره به حضور فرشتگان و «عمدا بستن مقراض به پریشان» نیز می‌تواند بیانگر مفاهیم ناتوانی و حیرت فرشتگان از درک مقام شامخ امام معصوم (علیه السلام) و اشاره‌ای نمادین به مضامین ایشار و فنای ایشان در مسیر قرب إله باشد. از این‌رو در این شعر نغز و پرمحتوا، بر مقام شامخ امام معصوم (علیه السلام) و شأن و مرتبه مرقد منور ایشان اشاره و بر مفهوم طواف موجودات آسمانی و ماورایی گرداگرد این حریم مقدّس تأکید شده است.

از این‌رو از منظر تحلیل‌های قلمرو ایدئولوژیک نیز این رباعی بر مضامین دینی معنوی، عرفانی الهیاتی و اخلاقی استوار است و حرم رضوی به‌عنوان یک مرکز عبادی که محلّ آمدوشد موجودات آسمانی برای طواف و آستان‌بوسی بوده، تبلیغ شده است. همچنین کاربرد اصطلاحات و مضامین عرفانی مانند «قرب»، «فناي در خود» و «بقای باللّه» و پیوند آن‌ها با مضامین دینی «جبرئیل»، «عرش»، «طواف» و «مقیم»، بیانگر تلفیق عرفان، مذهب و اخلاق به‌ویژه مذهب تشیع و پدید آوردن تفکر عرفانی الهیاتی و عرفانی شیعی است؛ بنابراین این رباعی نیز با ارکان ایدئولوژیک صفوی شامل «تشیع‌گرایی»، «عرفان‌طلبی» و «اخلاق‌گرایی» سازگار آمده است.

۲-۲-۳. کتیبه منظوم فیه ورودی دارالضیافه

خوش بنایی است این بنا که زند	فرش او تکیه بر فراز فلک
تا کند رفعتش نظر بنهاد	از مه و مهر نه فلک عینک
چون بود در جوار روضه شاه	خردم گفت کامده بی شک
سال تاریخ این خجسته مقام	کعبه خلق و سجده گاه ملک

(اعتماد السلطنه، ۱۳۰۱ق، ج ۲: ۱۰۶)

از نظر قلمرو گونه‌شناسی این شعر در قالب قطعه و بر وزن عروضی «فاعلاثن مفاعِلن فَعْلُن» با اسم عروضی «رَمَل مُسَدّس محذوف» سرده شده که دکتر شمیسا این وزن عروضی را در فهرست اوزان عروضی کتاب عروض و قافیه خود فهرست نکرده است (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۲-۲۸). در کتاب *دایرة المعارف آستان قدس* این شعر به شاه عباس صفوی نسبت داده شده که در جواب رباعی شیخ بهایی سروده است؛ در حالی که این شعر بر دیوار حرم مطهر با عبارت «قائله و راقمه» به حسن الخادم خوش‌نویس عصر صفوی نسبت داده شده است (نمایی و همکاران، ۱۳۹۹، ج ۲: ۳۹۸).

از نظر قلمرو تاریخی باید گفت که این قطعه کوتاه که با مصراع «خوش بنایی است این بنا که زند» آغاز شده و در ازاره صفّه ورودی گنبد اللّه‌وردی خان به رواق دارالضیافه نصب بوده، به‌تلیح به ماجرای تاریخی ساخت رواق اللّه‌وردی خان در دوره صفوی و در

سال ۱۰۲۱ ق. اشاره می‌کند (ایزانلو و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۰۲). سراینده در این قطعه با کاربرد تعبیر «خوش‌بنایی» است در مصراع اول، بر اهمیت در جوار روضه شاه بودن این رواق تأکید می‌کند؛ از این‌رو در مصراع دوم فرش این رواق را به خاطر این هم‌جواری، تکیه زده بر فراز فلک توصیف کرده است. در مصراع چهارم نیز با کاربرد عناصر و اجرام آسمانی و تعبیر «مه و مهر و نه فلک عینک» بر مقام شامخ و والای این بنای رفیع و عینک زدن فلک از ماه و خورشید برای دیدن چنین بنای رفیعی تأکید کرده است. همچنین در بیت پایانی نیز با آوردن بیت ماده تاریخ، تاریخ ساخت این بنای رفیع را به شعر پیوند می‌زند تا بنای جاودانی و ماندگاری آن را در تاریخ جا بزند.

نکته قابل ملاحظه این است که با توجه به اینکه این بنا که در سال ۱۰۲۱ ق. و دوران حکومت شاه عباس اول ساخته شده، در این قطعه کوتاه دارای ماده تاریخ، سخنی از شاه عباس اول به میان نیامده است. در حالی که وضعیّت یاد نکردن شاه عباس در این کتیبه که در همان سال ساخت رواق تهیّه و نصب شده است، با وضعیّت کتیبه‌های فارسی و عربی صفوی مزین به نام‌های حاکمان صفوی سازگار نیست. از آن‌جا که شمار ابیات این کتیبه در کتاب مطلع الشمس نیز همین چهار بیت است، فرضیه دستکاری کتیبه در دوره‌های بعد یا تغییر و حذف نام شاه عباس نیز منتفی به نظر می‌رسد. تنها حدس تقویت شده این است که تا این زمان شاه عباس سرایندگان را از ذکر کردن نامش در کتیبه‌های رضوی منع کرده باشد؛ چراکه در کتیبه عربی ایوان مقصوره نیز با تاریخ کتابت ۱۰۰۸ ق. نام شاه عباس نیامده و در تنها بیت ماده تاریخ که به فارسی سروده شده، نام معمار و سال تعمیر آمده و سروده است: «به توفیق حقّ این مبارک مقام / به معماری کمترین شد تمام / محمدباقر / هزار و هشت» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۰۱ ق، ج ۲: ۱۴۶). البته در کتیبه عربی ایوان عباسی صحن عتیق عبارت «شاه عباس الثانی الصفوی الموسوی الحسینی» با تاریخ کتابت ۱۰۵۹ ق. آمده است؛ اما منظور از «شاه عباس الثانی» در این عبارت، «شاه عباس دوم صفوی» است نه «شاه عباس اول» یا «کبیر» (صحراگرد، ۱۳۹۵: ۱۶۱).

از نظر تحلیل‌های قلمرو ایدئولوژیک نیز می‌توان گفت که این شعر دست‌کم دارای سه

مضمون ایدئولوژیک «سیادت طلبی»، «تشیع گرایی» و «سلطنت طلبی صوفیانه» است. در مصراع پنجم امام رضا (علیه السلام) «شاه» و مرقد مطهرشان «روضه شاه» خوانده شده است. در آثار ادبی زبان فارسی اصطلاح «شاه» در گستره معنایی چندگانه‌ای به کار رفته و مرحوم دهخدا در لغت‌نامه دهخدا فهرست پیرامنه‌ای از این معانی ارائه داده که برخی از آن‌ها از این قرار است: «پادشاه و ملک»، «مالک القاب... رئیس مذهب و نماینده اهوره‌مزدا در دوران هخامنشی»، «اصل و خداوند»، «هر چیزی که در آن بزرگی و خوبی به حسب صورت و معنی از امثال خود ممتاز باشد»، «لقب عام صوفیه و مرشدها» و «لقب عام که درویشان به مراد و مرشد و شیخ و پیر که ظاهراً نسب به سادات می‌رسانده‌اند، داده‌اند و بی‌شک مأخوذ از معنی سروری و برتری و ممتاز بودن از افراد جنس است» (دهخدا، مدخل شاه). کسروی نیز گفته است که شاه لقبی است که گویا بعد از شیخ صفی‌الدین اردبیلی، بزرگان صوفی به خود می‌داده‌اند (کسروی، ۱۳۰۶: ۲۴). از طرف دیگر این اصطلاح ترجمه اصطلاحات عربی «السُّلطان» یا «أمیر» نیز است.

در تمامی متون مقدس شامل قرآن کریم، کتب ادعیه و مناجات و احادیث متقن اهل بیت (علیهم السلام) اصطلاح «السُّلطان» خاص خداوند متعال به کار رفته و هیچ قرینه‌ای برای کاربرد آن خطاب به امامان معصوم (علیهم السلام) یافت نشده است. در زیارت جامعه کبیره امام هادی (علیه السلام) که یک دوره کامل امام‌شناسی است نیز این اصطلاح خطاب به امامان معصوم (علیهم السلام) به کار نرفته است. در زیارت مخصوص پس از زیارت امام رضا (علیه السلام) عبارت «المطاع فی سلطانه» (بی‌نام، ۱۳۹۷: ۶۴) آمده و اصطلاح «سلطانه» خطاب به خداوند به کار رفته است. همچنین در کتاب عیون اخبار الرضا نیز امام رضا (علیه السلام) با عناوین «الرضا» (ابن بابویه، ۱۳۸۰: ۳۳۷)، «أبو الحسن الرضا» (ابن بابویه، ۱۳۸۰: ۳۳۷)، «یا أمیر المؤمنین» (همان: ۳۳۹) و «یا سیدی» (همان: ۳۶۵) خوانده شده و تا این دوران در هیچ یک از متون روایی معتبر اصطلاح «السُّلطان» و «أمیر» برای ایشان به کار نرفته است (ابن بابویه، ۱۳۸۰: ۳۳۸). بنابراین تاریخ دقیق الصاق اصطلاح «السُّلطان» و «أمیر» بر اول نام علی بن موسی الرضا معلوم نشد و «شاه» و «سلطان» خواندن امام رضا (علیه السلام) و توصیف مرقد مطهرشان را به «روضه شاه» به دوران صفوی و متأثر از «سلطان‌خوانی رهبران طریقت صفویه و حاکمان آن‌ها در

نسخه‌های سلطنتی صفوة/الصفّا و تعریض آن‌ها بر سلطان‌خوانی‌های حاکمان غزنوی و سلجوقی حواله کرده است.

در دوران غزنویان و سلجوقیان، ترکان غزنوی و سلجوقی به خاطر حکومت بر ایران و انتخاب شهرهای اقلیم چهارم^۱ یعنی؛ «غزنین» و «نیشابور» به عنوان مقرّ پادشاهی، حاکمان خود را «سلطان» یا «شاه» نامیدند. از این‌رو حاکمان سلجوقی و غزنوی در متون تاریخی، مراسلات سیاسی و منابع ادبی دوره خود با نام‌های «سلطان محمود» و «سلطان مسعود» و حاکمان سلجوقی «سلطان طغرل»، «سلطان سنجر» و «ملک‌شاه» نامیده شده‌اند؛ بنابراین حاکمان صفوی با پادشاهی بر اقلیم چهارم یا اقلیم خراسان در تعریض به خاندان سلجوقی و غزنوی، حضرت رضا (علیه السلام) را «شاه [حقیقی]» و مرقد ایشان را «روضه شاه» نامیده و به تلویح خودشان را به خاطر انتساب به سیادت حسینی و صاحب روضه شاه خراسان از آن حاکمان برتر دانسته‌اند؛ بنابراین طراحان ایدئولوژیک صفوی و سراینده این قطعه، با آگاهی از روند تطوّر معانی «شاه» و «سلطان» در دوره‌های تاریخی مختلف، در این دوران کاربرد اصطلاح «شاه» و «سلطان» را برای حضرت رضا (علیه السلام) در تکمیل «شاه» و «سلطان» خوانی‌های رهبران طریقت صفوی و حاکمان صفوی در نسخه‌های سلطنتی صفوة/الصفّا در معنای «سیاسی کلمه» و متناسب با «مقتضیات ایدئولوژیک دستگاه صفوی» به کار برده‌اند. از این‌رو با وجود هم‌خوانی مفهومی این اصطلاح با معانی مختلف موارد مذکور اما این اصطلاح در بافت‌های کاربردی صفوی در پیوند با ماجرای پذیرش ولی‌عهدی امام رضا (علیه السلام) در دربار مأمون عباسی و پیوند حاکمان صفوی با قدرت سیاسی از رهگذر سلطنت‌طلبی صوفیانه حاکمان صفوی به کار رفته است.

۱. مقدسی در أحسن‌التقسیم ضمن برشمردن و تشریح اقلیم‌های هفت‌گانه جهان، سرزمین‌های ایران را در اقلیم چهارم قرار داده و مهم‌ترین شهرهای آن را برشمرده است: «شهرهای بنام آن نصیبین، دارا، رقه، قنسرین، حلب، حران، سمیساط، مرزهای شام، موصل، سامرا، حلوان، شهرزور، ماسیدان، دینور، نهاوند، همدان، اصفهان، مراغه، زنجان، قزوین، طوس، بلخ و هر چه در دو سوی این‌ها باشد، است» (مقدسی، ۱۳۶۱، ج: ۱، ۸۹). مقدسی «خاوران» را که از سه بخش «خراسان»، «سگستان» و «ماورالتهر» تشکیل شده، مهم‌ترین سرزمین ایران دانسته و به مرقد امام رضا (ع) اشاره کرده «قبر علیّ الزّضا در طوس است و دژی برای آن ساخته شده که خانه‌ها و بازارها دارد» (مقدسی، ۱۳۶۱، ج: ۲، ۴۸۸) و مردم طوس در دو جهان پیش هستند؛ در دنیا از آن روی که پیش از دیگر مردم خراسان به اسلام گرویدند؛ در آخرت نیز از آن روی که خدا می‌گوید: یوم ندعوا کلّ اناس بامامهم (اسراء، ۷۱) علیّ (بن موسی) الزّضا یکی از فاضل‌ترین امامان بود که نزد ایشان است» (مقدسی، ۱۳۶۱، ج: ۲، ۴۶۸).

به همین دلیل سراینده این شعر ابتدا با تعریض بر سلطان / شاهان غزنوی و سلجوقی، به خاطر سلطان / شاه خواندن خود از رهگذر حکمرانی بر بخش‌هایی از اقلیم چهارم زمین، غزنه و نیشابور، برتری حکمرانی امام رضا (علیه السلام) را بر اقلیم طوس و خراسان بر حاکمان غزنوی و سلجوقی ابراز کرده است. از این رو امام رضا (علیه السلام) را به عنوان «شاه حقیقی» این اقلیم معرفی کرده و با جعل خواندن سلطان / شاهی حاکمان غزنوی و سلجوقی، بر آن‌ها تعریض زده است. همچنین سراینده برتری حاکمان صفوی را به عنوان فرزندان شیخ صفی‌الدین اردبیلی و بهره‌مند از تبار سیادت حسینی و سلسله عرفانی رضوی، با توجه به انتساب شیخ صفی‌الدین به معروف کرخی در نسخه‌های سلطنتی (طباطبایی مجد، ۱۳۷۳: ۱۲۰۳) و شهرت خرقة گرفتن معروف از حضرت رضا (علیه السلام) در منابع عرفانی، برتری سلطان / شاهی رهبران طریقت صفوی و حاکمان صفوی را بر سلطان / شاهان غزنوی و سلجوقی، به خاطر بهره‌مندی از سیادت حسینی و حمایت رضوی آن‌ها تأیید کرده است. در ادامه نیز برتری سلطان / شاهی امام رضا (علیه السلام)، رهبران طریقت صفوی و حاکمان صفوی بر رقیبان عثمانی و ازبکی سنی‌مذهب آن‌ها به خاطر این بهره‌مندی‌ها تأکید شده است.

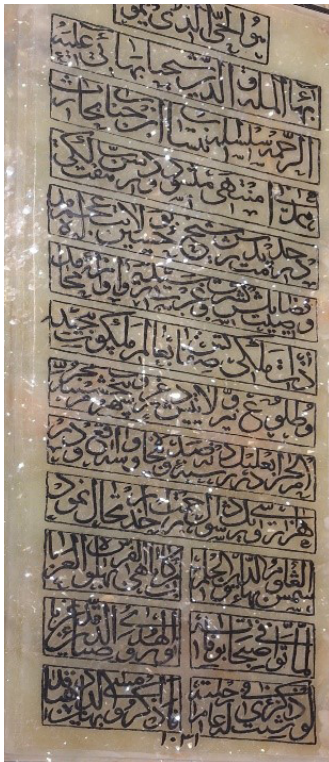
بنابراین «شاه» خواندن امام رضا (علیه السلام) و «روضة شاه» خواندن مرقد ایشان در این قطعه نیز در تکمیل «شاه» و «سلطان» خوانی رهبران طریقت صفوی و حاکمان صفوی در نسخه‌های سلطنتی صفوة/الصفاء، منشور تبلیغاتی صفوی انجام گرفته است. در خاتمة‌الکتاب این نسخه نام‌های رهبران طریقت از «شیخی» به «سلطان شیخی» یا «شاهی» و «سلطانی» یا «شیخ‌شاه» تغییر یافته و شیخ صفی‌الدین اردبیلی و استادش به ترتیب «سلطان شیخ صفی‌الدین» و «سلطان شیخ زاهد» (طباطبایی مجد، ۱۳۷۳: ۱۲۳۸) و رهبران طریقت «شیخ صدرالدین موسی»، «شیخ ابراهیم»، «خواجه علی سیاه‌پوش»، «شیخ جنید»، «شیخ حیدر» و حاکمان صفوی «شاه اسماعیل» و «شاه طهماسب» به ترتیب به «سلطان خواجه صدرالدین» (همان)، «سلطان خواجه شیخ‌شاه» (سلطان خواجه علی)، «سلطان جنید» (همان: ۱۲۳۹)، «سلطان حیدر» (همان: ۱۲۴۰)، «سلطان شاه اسماعیل» (همان: ۱۲۴۱) و «سلطان شاه طهماسب» (همان ۱۲۴۲) خوانده شده‌اند.

در این راستا شاه و سلطان خوانی امام رضا (علیه السلام) در کتیبه‌های شعری صفوی در حرم رضوی دلیل ایدئولوژیک دارد و آن مشروعیت بخشی و هویت بخشی به حاکمان صفوی است. همچنین در مصراع آخر نیز با کاربرد عبارات «کعبه خلق» و «سجده گاه ملک» مضامین دینی، معنوی و الهیاتی، جایگاه قدسی و معنوی حضرت رضا (علیه السلام) در نظر زمینیان و آسمانیان فاش شده است. هرچند در این مصراع به طور مستقیم بر مذهب تشیع دوازده امامی تأکید نشده است؛ اما تمامی توصیفات انجام شده در راستای این هدف و تبلیغ مذهب و هویت شیعه دوازده امامی با تمرکز بر شأن شناسی امام معصوم (علیه السلام) و مرقد منور ایشان، برای تحکیم و تثبیت امام شناسی یا رکن امامت در اصول دین پنج گانه شیعی انجام گرفته است.

۲-۴. کتیبه منشور فارسی سنگ قبر مطهر شیخ بهایی

«هو الحیّ الذی لا یموت بهاء الملة و الدین شیخنا بهائی، علیه الرحمه، سلسله انتساب این جناب به حارث همدانی منتهی می شود و در سنّ هفت سالگی در خدمت پدرش، شیخ حسین، به ولایت عجم آمده و صیت فضائلش شرق و غرب را رسید و آوازه محامد ذات ملکی صفاتش به عالم ملکوت پیچید و طلوع نیّر ولادتش در غروب پنج شنبه شهر محرم الحرام در بعلبک در سنه نهصد و پنجاه و سه واقع شد و در هزار و سی و یک در شوال به رحمت خدا ارتحال نمود...» (اعتماد السلطنه، ۱۳۰۱ق، ج ۲: ۱۵۹).

این کتیبه که با اشاره به فناپذیری انسان و جاودانگی حیّ سبحان آغاز شده، در قلمرو گونه شناسی زندگی نامه و در قالب نثر نوشته شده است. میزان کاربرد واژگان عربی به فارسی تقریباً دو برابر است و این



عربی‌گرایی در خدمت صنعت ادبی سجع‌پردازی به کار نرفته که این حالت تأثیرگرفته از متون منشور صفوی به‌ویژه منابع تاریخی و تذکره‌ای است.

در این کتیبه که در زمره کتیبه‌های تاریخی، ستایشی و توصیفی قرار دارد نیز عباراتی آمده که کیفیت مواجهه دولت صفوی با امام رضا (علیه السلام) و تشیع اثناعشری ایشان شناسایی می‌گردد. در بخش قلمرو تاریخی مباحثی چون تاریخ ولادت و وفات شیخ بهایی که عبارت است از ۹۲۵ق. و ۱۰۳۱ق. و محل زندگی ایشان، بعلبک اشاره شده که کاملاً با منابع تاریخ صفوی همگام است. از نظر جایگاه معنوی و علمی و جنبه‌های مدح و ستایش نیز با کاربرد اصطلاحات عرفانی و دینی و توصیفات ستایش‌آمیز «بهاء‌الملّه و الدّین»، «شیخنا»، بر جایگاه رفیع ایشان در علوم دینی و عرفانی تأکید شده است. در ادامه با انتساب ایشان به «حارث همدانی»، از اصحاب امام علی (علیه السلام) نسبت دینی و وضعیتی نسبی ایشان با امام معصوم (علیه السلام) و مذهب تشیع دوازده امامی بر جسته شده است.

از نظر تحلیل‌های قلمرو ایدئولوژیک نیز می‌توان گفت انتساب شیخ بهایی به حارث همدانی با هدف تأکید و تبلیغ هویت شیعی صفویان صورت گرفته است. شیخ بهایی که از عالمان برجسته و نظریه‌پرداز دینی و عرفانی صوفیان شیعی صفوی است، نقش برجسته‌ای در گفتمان صفوی داشته است؛ از این‌رو لازم بود در سنگ قبر مطهر ایشان نیز جنبه‌های تمایزبخش افشا و برجسته شود.

از دیگر ویژگی‌های قلمرو ایدئولوژیک این کتیبه تأکید بر نقش ایران یا به اصطلاح عجم/عجمان در گسترش و اشاعه تشیع یا جایگاه فرهنگی ایران در پذیرش و گسترش اسلام شیعی است. ایرانیان با پذیرش اسلام و اشاعه و گسترش بیش از پیش آن و پرورش عالمان دینی نقش ویژه‌ای در بین مسلمانان جهان داشتند. از این‌رو اشاره کردن به مهاجرت شیخ بهایی به ایران یا سرزمین عجمان در این کتیبه، بیانگر جایگاه ایران در تمدن اسلامی شیعیان و جایگاه علمی و معنوی شیخ بهایی در این عرصه است. از دیگر سو در این کتیبه، بر جایگاه ویژه علمی و معنوی ایشان در بین عرب و عجم نیز تأکید شده و با آوردن عبارات «صیت فضائلش شرق و غرب را رسید»، بر شخصیت فراملّی، فرافرهنگی، انسجام‌بخش و اتحادطلب عرب و عجم و شرق و غرب اشاره دارد.

از طرف دیگر کاربرد اصطلاح «شیخ» در اوّل نام ایشان علاوه بر تأکید بر جنبه‌های دینی و مذهبی، بر رویکردهای عرفانی شیخ بهایی نیز تأکید دارد؛ چراکه در سنت مرسوم قرن‌های اوّلیه عرفان تا دوران صفوی این اصطلاح را برای عارفان نیز به کار برده‌اند و عارفانی چون شیخ ابوسعید ابوالخیر، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، شیخ نجم‌الدین کبری، شیخ صفی‌الدین اردبیلی، جدّ صفویان، را با لقب شیخ به کار برده‌اند (کسروی، ۱۳۰۶) تا جایی که در نسخه‌های سلطنتی صفوة/الصفّا شیخ صفی‌الدین اردبیلی را «سید شیخ» خوانده‌اند (طباطبایی مجد، ۱۳۷۱: ۱۲۴۱).

۲-۲-۵. کتیبه منظوم پیشانی سردر درب ورودی ایوان نقاره‌خانه

در زمان شهنشاه دوران	آن نسب بوترا ب دین پرور
خسرو برّ و بحر ^۱ شاه صفی	سایه لطف ایزد داور
دری از بهر صحن کرد تمام	بنده نیک خواه آن سرور
کلب آل علی خلف که بود	حلقه در گوش درگهش قیصر
وه! چه در؟! کز پی ضیا هر صبح	بوسدش آستان شه خاور
وه! چه در؟! کز سر شرف جبریل	کرده جاروب گردش از شهر
چون ز دولت سرای شاه رضا	یافت این باب زینت دیگر
خواند معمار کائنات او را	قبله گاه دعای اهل نظر
چون پی چشم زخم او گردون	اختر آورد و ریخت در مجمر
بانگ تحسین ز آسمان برخاست	که مریزاد دست صنعت گر
دهر گفت این نشان دولت را	کس مبیناد بسته تا محشر
هاتفی گفت سال تاریخش:	بهر فردوس ره بجوزین در

(اعتماد السلطنه، ۱۳۰۱ق، ج ۲: ۱۳۳).

۱. اعتماد السلطنه این عبارت را به صورت «خسرو» آورده (اعتماد السلطنه، ۱۳۰۱ق، ج ۲: ۱۳۳) و مؤتمن در کتاب راهنما یا تاریخ آستان قدس رضوی عبارت «خسرو دین پناه» را ضبط کرده و صحراگرد در شاهکارهای هنری آستان قدس رضوی: کتیبه‌های صحن انقلاب/عتیق عبارت «خسرو برّ و بحر» را ضبط کرده است (مؤتمن، ۱۳۴۸: ۱۸۳). نگارنده به خاطر پیمایش اخیر صحراگرد در تحلیل‌ها ضبط صحراگرد را ترجیح داده است.



از نظر قلمرو گونه‌شناسی این شعر در قالب قطعه سروده شده و از نظر قلمرو عروضی نیز بر وزن «فاعلاتن مفاعلن فعْلن» با اسم عروضی «رَمَل مُسَدَّس محذوف» سروده شده که دکتر شمیسا این وزن عروضی را در فهرست اوزان عروض و قافیه خود فهرست نکرده است (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۲-۲۸).

در این قطعه صفوی که به صورت کامل بر هلال سردر درب چوبی ایوان نقاره‌خانه صحن عتیق نصب شده، مفاهیمی آمده که با تحلیل‌های قلمروهای تاریخی و ایدئولوژیکی این دوران تناسب دارد. از نظر تحلیل‌های قلمرو تاریخی باید گفت که این شعر با هدف حجاری شدن بر سردر حرم رضوی در دوران شاه صفی، ششمین پادشاه صفوی، سروده شده است. از این‌رو این قطعه با پسندهای ایدئولوژیک دستگاه صفوی در این دوران متناسب و همگام درآمده و تاریخ سال ساخت و نصب درب را با مدح پادشاه زمان، شاه صفی و مدح صاحب این روضه منوره و آستانه مقدسه در هم آمیخته که به پیوند دین و دولت در دستگاه صفوی انجامیده است.

در این قطعه ابتدا شاه صفی ممدوح، مطابق با پسندهای ایدئولوژیک دستگاه صفوی «نسب بوترا بدین‌پرور»، «خسرو برّ و بحر»، «سایه لطف ایزد داور»، «کلب آل علی»، «خلف حاکمان صفوی» خوانده شده و «برتردانی شاه صفی بر قیصر»، یکی از شخصیت‌های شاهنامه فردوسی و یکی از پادشاهان روم، تأکید شده و به ترتیب «نسب‌خواهی و سیادت‌طلبی»، «دین‌پروری و تشیع‌گرایی»، «حکومت‌خواهی و سلطنت‌طلبی صوفیانه»

و «عرفان طلبی و منجی گرایی» وی تبلیغ شده است. از این رو به دلیل تشریح موارد اول و دوم در ابیات بالایی و احتمال بروز ابهام در موارد سوم و چهارم یعنی «حکومت خواهی یا سلطنت طلبی صوفیانه» و «عرفان طلبی و منجی گرایی» با بیت «خسرو برّ و بحر شاه صفی / سایه لطف ایزد داور»، باید گفت که صفویان با تمسک به آیه شریفه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰) و عبارت «السَّلاطَانُ ظِلُّ اللَّهِ» و افزودن عبارت «ظِلُّ اللَّهِ عَلَى خَلْقِ اللَّهِ خَلِيفَهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِ اللَّهِ الْمَنْظُورُ بِأَنْظَارِ اللَّهِ الْمُؤَيَّدُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْمُقْوَى لِنَصِّ إِيْمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ» در مقدمه کتاب نسخه های سلطنتی صفوة/الصفّا (طباطبایی مجد، ۱۳۷۳: ۱۱۹۹) حکومت شاه طهماسب صفوی را دنباله حکومت امامان معصوم (علیهم السلام) و مصداق آیه «نَمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ» (مائده، ۵۵) دانسته است. در نتیجه، ضرورت حکومت حاکمان صفوی را در عصر غیبت به واسطه انتساب به تبار سیادت حسینی و انتشار تبار امامت از نسل و ذریه امام حسین (علیه السلام) به عنوان جانشین شایسته امام در عصر غیبت توجیه کرده اند (سیوری، ۱۳۷۱: شریعتی). همچنین این محتوا را در خاتمه کتاب منشور تبلیغاتی خودشان که همان نسخه های سلطنتی صفوة/الصفّای ابن بزّاز اردبیلی نیز وارد کرده اند^۱ (طباطبایی مجد، ۱۳۷۳: ۱۲۳۸ - ۱۲۴۲).

سراینده پس از این مقدمات، به مدح حضرت رضا (علیه السلام) رسیده و ایشان را با عبارات «بوسدش آستان شه خاور»، «کز سر شرف جبریل / کرده جاروب گردش از شهر»، «دولت سرای شاه رضا»، «قبله گاه دعای اهل نظر» خوانده است. در این عبارات سراینده ابتدا با اظهار آستان بوسی خورشید یا پادشاه خاور و جارو کشی و حلقه به گوشی جبرئیل در برابر ایشان، والایی و ماورایی بودن امام رضا (علیه السلام) را تصویرسازی و در ادامه با کاربرد اصطلاح «دولت سرا» به دولت داری و مکنّت ایشان و دولت خواهی و بیعت ایشان با مأمون خلیفه و پذیرش منصب ولایت عهدی مأمون اشاره کرده است. از این رو دولت داری و دولت خواهی شاه صفی و حاکمان صفوی را در جنب دولت داری و دولت خواهی امام رضا (علیه السلام) توجیه کرده و حاکمان صفوی را که از نسل و ذریه امام حسین (علیه السلام) هستند، دنباله روی

۱. برای اطلاع بیشتر درباره کیفیت تطوّر عناصر گفتمان ساز صفوی، لازم است به کتاب صفوة/الصفّای ابن بزّاز اردبیلی تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد مراجعه کنید.

ایشان دانسته و اقدامات‌شان را در طریق حاکمیت توجیه کرده است.

در ادامه به تعریف و تمجید «معمار کائنات»، حضرت باری تعالی، از حضرت رضا (علیه السلام) پرداخته و ایشان را «قبله گاه دعای اهل نظر» خوانده و با پیوند این مضمون با تحسین و تمجید خود از هنرمندی و تمدن‌گرایی صفویان، برای حضرت رضا (علیه السلام)، حاکمان متمدن و هنرمند صفوی و هنرمندان و صنعتگران صفوی طلب خیر کرده و از آسمان برای حراست و پاسداشت این سه میراث ارزنده در برابر چشم‌زخم حاسدان و کینه‌توزان مدد گرفته و سروده است: «چون پی چشم‌زخم او گریان / اختر آورد و ریخت در مجمر».

در ادامه نیز با آوردن بیت «دهر گفت این نشان دولت را / کس مبیناد بسته تا محشر» با سخن گفتن از زبان روزگار و زمانه، استمرار دولتی امام رضا (علیه السلام) و دولتی و دولت‌خواهی حاکمان هنرمند و صنعتگر صفوی را تا صف محشر گشاده و فیاض درخواست می‌کند. در بیت پایانی نیز هاتفی به گوشش این ندا را زمزمه می‌کند که اگر بهشت را می‌خواهی، به این درب یعنی مرقد منور حضرت رضا (علیه السلام) و آستان بوسی ایشان و تمسک به حاکمان صفوی و خاندان سیادت پناه ببر و در همین درب و همین آستان، بهشت نسیه را برای خود نقد گردان؛ بنابراین باید گفت که این قطعه در زمره اولین و کامل‌ترین شعر فارسی حرم رضوی است که بیشتر ارکان ایدئولوژیک حاکمان صفوی را بازتاب می‌دهد. البته پیش از این در کتیبه‌های عربی حرم رضوی که مربوط به دوران شاه طهماسب و شاه عباس صفوی بود، این وضعیّت آشکار شده بود.

۲-۶. کتیبه منظوم بالای در طلای ورودی رواق دارالسیاده به رواق دارالحفاظ

سلیمان زمان چشم و چراغ دوده شاهان	که کمتر چاکر درگاه او فغفور و خاقان شد
بنا تا کرد قصر دولتش از صنع یزدانی	بنیای ظلم در روی زمین یکباره ویران شد
شهنشاهی که گرگ از لرزه بیم شبان دادم	به دور عدل او در پوستین برّه پنهان شد
کجاشیر زیان دارد به عهدش دست بر صیدی	بن ناخن به خون آغشته‌اش از زخم دندان شد
به فرق شاه گر تاج شاهی نازد روا باشد	که خاک درگهش زینت ده دیهیم شاهان شد
بحمدالله عطا فرمود ایزد این سلیمان را	هر آن چیزی که فخر خسروان و تاج‌داران شد

تزلزل چون به این علی بنا افتاد از لرزش
به تجدید بنایش داد فرمان شاه دین پرور
چونسیان کف جودش نمود آغاز در پایش
به اندک مدّتی از معجز اقبال سلطانی
چراغ دولت شه باد روشن تا ابد یا ربّ
خرد گفت از زبان قدسیان تاریخ تعمیرش
به هر سو رخنه‌ها چون چاک در دل‌ها نمایان شد
کف گنجور همّت از پی اش سیم و زرافشان شد
کف سائل صدف سان پر ز گوهرهای الوان شد
بنایی شد که تا چشم ملائک روشن از آن شد
چنان کز مهر این گنبد فروزان شمع الوان شد
مطاف جنّ و انس آباد در عهد سلیمان شد
(اعتمادالسلطنه، ۱۳۰۱ ق، ج ۲: ۹۶-۹۷).



از نظر قلمرو گونه‌شناسی این شعر در قالب قطعه سروده شده و از نظر قلمرو عروضی نیز این قطعه بر وزن «مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن» یا اسم عروضی «هَزَج مَثْمَن سالم» سروده شده است. دکتر شمیسا این وزن را در شماره نوزدهم «فهرست اوزان رایج» زبان فارسی فهرست کرده است (شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۴).

در این قطعه مدحی که در مدح شاه سلیمان صفوی یا صفی دوم با مطلع «سلیمان زمان چشم و چراغ دوده شاهان» سروده شده و بر سردر ورودی درب طلای رواق دارالسیاده به رواق دارالحفاظ نصب شده است (پیمایش، تیرماه ۱۴۰۴)، مفاهیمی آمده که با تحلیل‌های تاریخی و ایدئولوژیکی صفوی همگام است. از نظر تحلیل‌های قلمرو تاریخی باید گفت که این قطعه دست‌کم به سه موضوع تاریخی مهمّ شامل: «جلوس شاه سلیمان صفوی بر تخت پادشاهی بین سال‌های ۱۰۷۷ تا ۱۱۰۵ ق»، «وقوع زلزله

در مشهد و آسیب دیدن گنبد منور و حرم مطهر در سال ۱۰۸۴ق» و «اقدام کردن شاه سلیمان برای ترمیم نقاط آسیب دیده حرم در سال ۱۰۸۶ق» اشاره دارد.

هرچند مضامین پراکنده در این قطعه با ایدئولوژی تبلیغی دستگاه صفوی سازگار است؛ اما از کمرنگ شدن برخی از ارکان قلمرو ایدئولوژیک آن‌ها مانند «سیادت طلبی» و «عرفان‌گرایی» در دوران شاه سلیمان خبر می‌دهد؛ چراکه شاه سلیمان هشتمین حاکم صفوی است و حاکمان پیشین بیش از اندازه بر سیادت طلبی‌شان تأکید داشته‌اند و آن را به دالّ مرکزی گفتمان خود تبدیل کرده بودند؛ تا جایی که تمامی منابع صفوی سیادت ایشان را پذیرفته بودند و در منابع‌شان آن‌ها را با پسوندهای «الحسینیّ الموسویّ الصفویّ» یاد می‌کردند (خواندمیر، ۱۳۵۳/۴؛ قزوینی، ۱۳۶۷). همچنین منابع ضد صفوی و معاند نیز بر این دو مسئله اشراف داشته‌اند؛ تاجایی که عبیدالله ازبک، دشمن سرسخت و متهاجم صفوی نیز با اطلاع از این دو مسئله و تشکیک در سیادت و تشیع خاندان صفوی، در نامه‌ای خطاب به شاه طهماسب صفوی، کیفیت سیادت و تشیع حاکمان صفوی با جدّشان، شیخ صفی‌الدین را جویا شده است (شاه طهماسب). از این‌رو نیازی بر تأکید هرباره و چندباره این رکن در هر شعر و نثری احساس نشده است. از طرف دیگر روح عرفان‌گرایی نیز در این قطعه شعری وجود ندارد و هیچ اصطلاح عرفانی یا محتوای عرفانی‌ای تبلیغ یا برداشت نمی‌شود. این امر کمرنگ شدن ارکان ایدئولوژی صفوی و آغاز تشویش و فروپاشی صفویان را نشان می‌دهد (آزند).

از طرف دیگر تشیع‌گرایی به‌عنوان رکن گسست‌ناپذیر این دوران دنبال شده و شیعه‌گرایی شاه سلیمان تبلیغ شده و دولت سلیمانی در پناه و امان صنع یزدانی توصیف شده است. در مصراع اوّل با عبارات «سلیمان زمان»، «چشم و چراغ دوده شاهان» مدح شاه سلیمان شروع شده و با بهره‌گیری از اشتراک لفظی سلیمان صفوی با حضرت سلیمان (علیه السلام) و شهرت اقتدار این حضرت در قرآن کریم و متون دینی، در مصراع دوم پادشاهان مغفور و خاقان کمتر چاکر او دانسته شده‌اند. در بیت‌های چهارم و پنجم نیز به ترتیب شاه سلیمان «زینت‌ده دیهیم شاهان» و «فخر خسروان و تاج‌داران» خوانده شده و در مصراع سوم بنای دولتش به صنع یزدانی حواله شده است. در این بیت شاه سلیمان

نه به عنوان حاکمی از تبار حاکمان پیشین؛ بلکه حاکم انتخابی مورد تأیید خداوندی و بهره‌مند از عنایت الهی معرفی شده و بر «حکومت‌طلبی» حاکمان صفوی تأکید می‌کند. در مصراع چهارم و بیت‌های سوم و چهارم نیز بر اصل «عدل» که از اصول پنج‌گانه دینی تشیع دوازده‌امامی است و نقش آن در پایداری حکومت تأکید شده و عدالت‌محوری و عدالت‌پیشگی وی ستوده شده است. از این‌رو در حکومت وی ظلم راهی ندارد و گرگ نیز به پوستین بره پناه برده است.

در بیت هفتم به حادثه تاریخی وقوع زلزله مهیب در شهر مشهد مقدس و آسیب دیدن بخش‌های حرم اشاره شده و این خرابی‌ها به «چاک [افتادن] در دل‌ها» تشبیه شده است. در بیت هشتم با تمرکز دوباره بر رکن تشیع‌گرایی، شاه سلیمان «شاه دین‌پرور» خوانده شده و دستور وی برای بازسازی و مرمت این بنای متبرک از «گنجور همّت» و «افشاندن سیم و زر» از خزانه وی تصویر شده است. سراینده با کاربرد اصطلاح «همّت» پیگیری و جدیت وی را برای ترمیم به موقع آسیب‌ها تصویر کرده و با آوردن عبارات «گنجور همّت» و «سیم و زرافشان» بی‌پروایی، بخشنده‌گی و بلندهمتی وی را برای پرداخت هزینه‌های تعمیر آسیب‌های وارده از خزانه شاهی توصیف کرده است. در بیت نهم نیز به اتمام تعمیرات و «روشن شدن چشم ملائک» اشاره کرده و در بیت دهم نیز از خداوند منان استمرار حکومت شاه سلیمان را در پناه «گنبد فروزان» درخواست می‌کند؛ چراکه از مهر این گنبد است که شمع الوان فروزان می‌گردد. در بیت پایانی نیز که بیت ماده تاریخ است با حواله این بیت به «زبان قدسیان»، این بنای شکوهمند و با عظمت را «مطاف جنّ و انس» دانسته و گفته است: «خرد گفت از زبان قدسیان تاریخ تعمیرش / مطاف جنّ و انس آباد در عهد سلیمان شد».

۷-۲-۲. کتیبه منشور عربی فارسی سردر ایوان ساعت صحن عتیق

«أمر بتجديد هذا الباب المبارك العباسي السلطان الأعظم والخاقان الأكرم مالک الرقاب مولی ملوک العرب و العجم السلطان بن السلطان و الخاقان بن الخاقان بن الخاقان ابوالمظفر شاه عباس الثانی الصفوی الحسینی بهادر خان، خلد الله ملكه، به سعی

ذره خاکسار علی قباد بهادرخان بیگ ایشیک آقاسی باشی حرم به [امر] علیه عالییه به [تمام] رسید» (صحراگرد، ۱۳۹۵: ۱۵۷).



۲-۸. کتیبه‌های منشور فارسی پایه‌های ایوان نقاره‌خانه صحن عتیق

در طرف راست ایوان عبارت «به سعی ذره خاکسار علی قبادبیگ چوله ایشیک آقاسی» و در طرف چپ ایوان عبارت «باشی حرم به امر علیه عالییه به [تمام] رسید فی ألف و ستین» (صحراگرد، ۱۳۹۵: ۱۸۳).



۲-۹. کتیبه‌های منظوم فارسی پایین ترنج دوم ساقه گنبد مطهر

«که باشد زرگر این قبه خضرای نورانی محمدباقر اب^۱ حاجی زمان استاد جیلانی»
«کرده تقدیر بر این صفحه رقم عمل قاسم فزاش حرم»
(صحراگرد، ۱۳۹۵: ۹۷)

۱. در رقم کتیبه این واژه به صورت «اب» آمده است. بنا بر توضیحات صحراگرد «معنای «اب» در این مصرع روشن نیست؛ ولی به گمان فراوان باید خلاصه «ابن» باشد که برای حفظ وزن شعر «ن» آن را حذف کرده‌اند. اگر چنین باشد، نام او محمدباقر ابن حاجی زمان جیلانی است» (صحراگرد، ۱۳۹۵: ۹۸).



از نظر گونه‌شناسی دو کتیبه اول در قالب کتیبه‌های تذکاری و ترقیمی قرار دارد و کتیبه سوم نیز در قالب «تکبیت تذکاری / ترقیمی» قرار دارد. از نظر قلمرو عروضی باید گفت که شعر اول بر وزن عروضی «مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن» یا اسم عروضی «هَزَج مَثْمَن سالم» سروده شده است. دکتر شمیسا این وزن را در شماره نوزدهم «فهرست اوزان رایج» زبان فارسی فهرست کرده است (شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۴). شعر دوم نیز بر وزن «فاعِلَاتُن فَعَلَاتُن فَعْلُن» و اسم عروضی «رَمَل مسدّس مخبون محذوف» است که دکتر شمیسا این وزن را در «فهرست اوزان رایج» نیاورده است (شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۲).

در سه کتیبه ترقیمی منشور فارسی و عربی این دوره نیز رگه‌هایی از تلفیق محتوای قلمروهای تاریخی و ایدئولوژیکی دوران صفوی وجود دارد که از شاخص‌ترین آن‌ها «سیادت‌طلبی در پناه پیوند عنصر ایرانیّت با تبار سیادت امامیه»، «تشییع‌گرایی در پناه عشق و ارادت خالصانه به حضرت رضا (علیه السلام)» و «سلطنت‌طلبی صوفیانه در پناه تلفیق دین و دولت و عرفان» است. از نظر سال‌شمار تاریخی کتیبه ترقیمی فارسی و عربی ایوان ساعت صحن عتیق و کتیبه فارسی پایه‌های ایوان نقاره‌خانه به تعمیر حرم مطهر در دوران شاه عباس دوم در سال ۱۰۶۰ ق. پرداخته و کتیبه فارسی و عربی ساقه گنبد مطهر نیز به حادثه تاریخی بازسازی گنبد منور پس از آسیب آن در زلزله مهیب مشهد در سال ۱۰۸۴ ق. و تعمیر آن در سال ۱۰۸۶ ق. پرداخته است. همچنین کاربرد عناوین «حرم علیه‌عالیه» در سردر فارسی ایوان ساعت صحن عتیق و پایه‌های ایوان نقاره‌خانه و عبارت «البلدة الطیبة

الکریمة» در کتیبه عربی ساقه گنبد رضوی، بیانگر تشیع‌گرایی حاکمان صفوی و عشق و ارادت خالصانه آن‌هاست.

از نظر قلمرو ایدئولوژیک نیز انتساب نام حاکمان صفوی به سیادت حسینی و کاربرد عبارات «شاه عباس الصفوی الحسینی» سیادت‌طلبی صفویان در پناه عنصر ایرانیت و تبار سیادت امامیه را نشان می‌دهد و کاربرد عبارات «مروج مذاهب اجداده الأئمة المعصومین» و «أعدل» خواندن آن‌ها در کتیبه عربی ساقه گنبد مطهر، تشیع‌گرایی در پناه پیوند وثیق خاندان صفوی با تشیع و اصول اعتقادی آن‌ها مانند «توحید»، «عدل» و «امامت» را گوشزد می‌کند.

۳. نتیجه‌گیری

به طور کلی محتوای تبلیغی ایبات و عبارات فارسی نصب شده در حرم رضوی از دوره صفوی به‌خوبی بیانگر مضامین تاریخی و ایدئولوژیک این عصر است. در بخش قلمرو تاریخی وضعیت تاریخی کتیبه‌ها با استفاده از محتوای تبلیغی انتشاری‌شان تشریح شده است. در بخش قلمرو ایدئولوژیک نیز کیفیت مواجهه حاکمان مختلف صفوی با ارکان ایدئولوژیک تبلیغی تنظیم شده در نسخه‌های سلطنتی منشور سیاسی صفویان، کتاب صفوة الصفای ابن بزّاز اردبیلی، شناسایی شده و کیفیت بازنشر این ارکان ایدئولوژیک با بیان‌های متنوع و متعدد در قالب‌های مختلف نظم و نثر و نحوه پیوند این ارکان با مباحث تاریخی دوره‌های مختلف در کتیبه‌های منظوم و منشور حرم مطهر رضوی تشریح شده است. ارکان اندیشگانی صفوی عبارت است از «سیادت‌طلبی»، «تشیع‌گرایی»، «سلطنت‌طلبی صوفیانه»، «ایران‌گرایی» و «اخلاق‌گرایی» است.

در کتیبه اول ارکان ایدئولوژیک «تشیع‌گرایی» و «سیادت‌طلبی»، در کتیبه دوم «تشیع‌گرایی»، «عرفان‌طلبی» و «اخلاق‌گرایی»، در کتیبه سوم «سیادت‌طلبی»، «تشیع‌گرایی» و «سلطنت‌طلبی صوفیانه»، در کتیبه چهارم «تشیع‌گرایی» و «ایران‌گرایی»، در کتیبه پنجم «سیادت‌طلبی»، «تشیع‌گرایی»، «سلطنت‌طلبی صوفیانه» و «عرفان‌طلبی»، در کتیبه ششم «تشیع‌گرایی» و «سلطنت‌طلبی صوفیانه»، در کتیبه هفتم، هشتم و نهم

نیز «تشیع گرایی»، «سیادت طلبی»، «سلطنت طلبی صوفیانه» و «ایران گرایی» تبلیغ شده است.

بنابراین در کتیبه‌های منظوم و منشور حرم رضوی «تشیع گرایی» پرتکرارترین رکن ایدئولوژیک صفوی و عنصر ثابت تمامی دوره‌های تاریخی صفوی است. «سیادت طلبی» و «سلطنت طلبی صوفیانه» دومین رکن ایدئولوژیک پرتکرار صفوی و «عرفان گرایی»، «ایران گرایی» و «اخلاق گرایی» سومین رکن ایدئولوژیک این دوران است. در این راستا محتوای تبلیغی ابیات و عبارات فارسی کتیبه‌های رضوی در این عصر کاملاً در خدمت گستره دامنه تبلیغی انتشاری ارکان ایدئولوژیک گفتمان صفوی استفاده شده‌اند. از این رو کتیبه‌های منظوم و منشور فارسی این دوره مانند معجونی است که به فراخور خود از «سیادت حاکمانه»، «سیاست صوفیانه»، «ایرانیت حاکمانه»، «تشیع دوازده امامی»، «اخلاق اسلامی» و «عرفان اسلامی» مزه‌ای را با خود به همراه دارد.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم. [نسخه نرم افزاری]. قم: مؤسسه نور.
- کتاب ادعیه و زیارت. (۱۳۹۷). چاپ چهارم. ویرایش دوم. مشهد: به نشر (انتشارات آستان قدس رضوی).
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۰). *عیون اخبار الرضا*. ترجمه حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن یزّاز اردبیلی، درویش توگلی. (۱۳۷۳). *صفوة الصفا*: در ترجمه احوال و اقوال و کرامات شیخ صفی الدّین. مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. اردبیل: دانشگاه آزاد اسلامی.
- اعتماد السلطنه، محمدحسن خان. (۱۳۰۱ق). *مطلع الشمس (تاریخ ارض اقدس و مشهد مقدس در تاریخ و جغرافیای مشروح بلاد و اماکن خراسان)*. جلد دوم. نسخه چاپ سنگی.
- ایزنلو، رمضان علی و همکاران. (۱۳۹۵). *اطلس حرم مطهر رضوی*. مشهد: به نشر (انتشارات آستان قدس رضوی).
- ایگلتون، تری. (۱۳۸۱). *درآمدی بر ایدئولوژی*. ترجمه اکبر معصوم بیگی. تهران: آگه.
- جعفریان، رسول. (۱۳۷۹). *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*. جلد اول. قم: انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- خواندمیر، غیاث الدّین بن همام الدّین. (۱۳۵۳). *تاریخ حبیب السیر فی أخبار افراد بشر*. مقدمه جلال الدّین همایی. زیر نظر محمد دبیرسیاقی. جلد چهارم. چاپ دوم. تهران: کتابخانه خّیّام.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۶۱). *لغتنامه فارسی*. به کوشش محمد دبیرسیاقی و دیگران. تهران: دانشگاه تهران.
- رویمر، هانس روبرت. (بی تا). *تاریخ ایران (دوره صفویان) یا تاریخ کمبریج*. جلد ششم. ترجمه یعقوب آژند. تهران: جامی.
- روملو، حسن بیگ. (۱۳۵۷). *أحسن التواریخ*. تصحیح عبدالحسین نوایی. تهران: بابک.
- سومر، فاروق. (۱۳۷۱). *نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی*. ترجمه دکتر احسان اشراقی و دکتر محمدتقی امامی. تهران: نشر گستره.
- سیوری، راجر سروین. (۱۳۸۹). *ایران عصر صفوی*. ترجمه کامبیز عزیزی. چاپ نوزدهم. تهران: سحر.
- شریعتی، علی. (بی تا). *تشیع علوی و تشیع صفوی*. تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار علی شریعتی.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۳). *عروض و قافیه*. چاپ چهاردهم. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- صادقی حسن آبادی، علی. (۱۴۰۳). «بررسی سیر تطوّر نسخه‌های طریقتی و سلطنتی صفوة الصفا و مخاطب‌شناسی آن» *رساله دکتری*. دانشگاه فردوسی مشهد. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی.
- صحراگرد، مهدی. (۱۳۹۱). *شاهکارهای هنری در آستان قدس رضوی: کتیبه‌های مسجد گوهرشاد*. مشهد: مؤسسه آفرینش‌های هنری آستان قدس رضوی.
- _____. (۱۳۹۵). *شاهکارهای هنری در آستان قدس رضوی: کتیبه‌های صحن عتیق*. مشهد: مؤسسه آفرینش‌های هنری آستان قدس رضوی.
- _____. (۱۳۹۶). *شاهکارهای هنری در آستان قدس رضوی: کتیبه‌های صحن آزادی (جدید)*. مشهد: مؤسسه آفرینش‌های هنری آستان قدس رضوی.
- الصّفوی، طهماسب بن اسماعیل. (بی تا). *تذکره شاه طهماسب: در شرح وقایع و احوالات زندگانی شاه طهماسب*

صفوی به قلم خودش. تهران: کاویانی.

- فتوحی رودمعجنی، محمود. (۱۳۹۵). *سبک‌شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*. چاپ سوم. تهران: سخن.
- فتوحی رودمعجنی، محمود؛ صادقی حسن آبادی، علی؛ میریاقری فرد، سید علی اصغر. (۱۴۰۰). «بررسی فرایند نسب‌سازی شیخ صفی‌الدین اردبیلی از نسخه ابن بزاز تا دستکاری‌های طریقتی و سلطنتی و بازتاب آن در منابع صفوی». [مقاله مستخرج از رساله دکتری]. *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*. بهار و تابستان. سال پانزدهم. شماره اول. پیاپی چهل و شش. صص: ۳۹-۶۴.
- کاویانیان، احتشام. (۱۳۵۴). *شمس‌الشموس یا تاریخ آستان قدس*. بی‌جا.
- کسروی، سید احمد. (۱۳۰۶). *شیخ صفی و تبارش: دروغ بودن سیادت صفویان*. تهران: پایدار.
- مقدسی، أبو عبد الله محمد بن احمد. (۱۳۶۱). *أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم*. جلد اول و دوم. ترجمه دکتر علی نقی منزوی. چاپ اول. تهران: کاویان.
- مؤتمن، علی. (۱۳۴۸). *راهنما یا تاریخ آستان قدس رضوی*. تهران: چاپخانه بانک ملی ایران.
- نمایی، احمد و همکاران. (۱۳۹۳). *دایرة‌المعارف آستان قدس رضوی*. جلد اول و دوم. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۶). «میزان تغییر و تبدیل صفوة‌الصفا». *مجله گلچرخ: ویژه بزرگداشت استاد مهدی محقق*. شماره ۱۷. صص ۳۲-۳۵.

Reflections of the Ideological Pillars of Safavid Discourse in Nine Prominent Persian Inscriptions at the Holy Razavi Shrine

Ali Sadeghi Hassanabadi ¹ Abolfazl Hassanabadi ²

Received: May 26 , 2026

Revised: July 07 , 2026

Accepted: July 08 , 2026

Abstract

The holy shrine of Imam Reza (AS), with a history of twelve hundred years, is a unique treasure that, apart from its religious and spiritual aspects, also has special scientific, historical, literary, and artistic aspects. This collection, which was developed in different historical periods and decorated with diverse and numerous artistic and linguistic inscriptions, contains valuable information that will amaze any researcher. This study, which is part of a larger research project titled "Collection, Classification, and Content Analysis of Persian Inscriptions of the Holy Shrine of Imam Reza (AS)", focuses on nine prominent Safavid Persian poetic and prose inscriptions in the Razavi Shrine. The information obtained shows the quality of the Safavid rulers' encounter with Persian verses and phrases used in the Holy Shrine and the quality of the influence of these verses and phrases on the ideological ideas reflected in the Safavid propaganda manifesto or the royal copies of Ibn Bazzaz Ardabili's book *Safwat al-Saffa*. In this research, first, through field observations, environmental surveys, and library resources, Safavid Persian inscriptions were identified, and 9 significant inscriptions of this period were selected based on the date of inscription or historical material, and their "historical" and "ideological" content were analyzed. Therefore, the analyses conducted reveal the extent to which the Safavid inscriptions of the Razavi Shrine were influenced by the ideological pillars of the Safavid propaganda in the royal versions of the book *Safwat al-Saffa*, including: "sovereignty-seeking", "Shiism-seeking", "Sufi kingship-seeking", "Iranism", and "moralism". The Persian inscriptions of the Razavi Shrine clearly show the quality of the reproduction of these pillars until the Safi period, their decline

1. PhD Graduate in Persian Language and Literature, Dr. Ali Shariati Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran: Ainsad3537@gmail.com

2. PhD in Local History; Head of the Center for the Translation of Islamic Teachings, Islamic Research Foundation, Astan Quds Razavi Organization, Mashhad, Iran: ahassanabadi1@yahoo.com

during the reign of Shah Suleiman, and the preparation of the groundwork for the collapse of the Safavids during the reign of Shah Sultan Hussein.

Keywords

Razavi Shrine, Safavid period, Persian inscriptions, royal manuscript of Safwat al-Saffa, ideological pillars of Safavid discourse.



باور به تواتر قرائات سبع (و عشر) تا رسول الله ﷺ در فقه اهل بیت (علیهم السلام)

دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۱۹ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۰۸

حسین سوزنچی^۱

چکیده

رواج قرائات متعدد در میان مسلمانان از واقعیات انکارناپذیری است که بحث‌های مختلفی را از صدر اسلام تا کنون رقم زده است؛ آیا این‌ها از جانب خداوند نازل شده یا محصول دخل و تصرف قراء است؟ در اینکه اهل بیت (علیهم السلام) قرائات رایج در میان مردم را امضا کرده‌اند تردیدی نیست، اما مسئله این است که این امضا از باب مماشات بوده یا چون آن‌ها را نازل شده از جانب خداوند می‌دانستند؟

مدعای این مقاله آن است که برداشت فقه‌های شیعه از مرام اهل بیت (علیهم السلام) همواره این بوده که تواتر قرائات رایج در میان مسلمانان به رسول الله ﷺ می‌رسد و اگر بحثی داشتند فقط درباره این بود که چند تا از آن‌ها چنین متواترند، اما از قرن یازدهم ذهنیتی رواج پیدا کرد که گویی قرآن تنها با یک قرائت نازل شده است؛ از این رو با قرائات متعدد همچون احادیث متعارض برخورد کردند و کار به طرد برخی یا تخییر و احتیاط کشید؛ این ذهنیت نه تنها چالش‌های نوینی در فقه شیعی رقم زد، بلکه زمینه‌ساز ادعای تحریف قرآن شد!

این مقاله به روش تحلیل تاریخی، برای به دست آوردن تلقی درست از مرام اهل بیت (علیهم السلام)، ابتدا مواضع فقه‌های شیعه را از عهد حضور امامان معصوم (علیهم السلام) تا قرن دهم پی می‌گیرد و سپس تبیین می‌کند که چگونه از قرن یازدهم ورق برگشت و با بازگشت به فهم درست از مرام اهل بیت (علیهم السلام) که ۱۰ قرن در فقه شیعه مستقر بوده است چگونه برخی از مشکلات نظری و فقهی سالبه به انتفای موضوع می‌شود.

کلیدواژه‌ها: قرآن، تواتر، قرائات سبع، قرائات عشر، تحریف، فقه.

۱. مقدمه

مسئله قرائات مختلف قرآن کریم در مباحث فقهی گوناگون نمود پیدا می کند و فقیه باید مشخص کند در هنگام مواجهه با دو قرائت متفاوت از یک آیه چه باید کرد؟ این مسئله از احکام مربوط به قرائت حمد و سوره در نماز (به ویژه به دلیل وجود دو قرائت «مَلِک» و «مَالِک» در سوره حمد که مسئله ای روزمره برای هر مسلمان است) تا احکامی که اتخاذ موضع در آن ها به نوعی به دیدگاه فقیه درباره قرائات مختلف بازمی گردد، مطرح می شود. به عنوان مثال، آیا جواز نزدیکی با همسر صرفاً منوط به پایان یافتن ایام عادت ماهانه است یا حتماً باید غسل هم انجام دهد؟ (به دلیل وجود دو قرائت «يَطْهَرْنَ» و «يَطْهَرْنَ» در آیه «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ» (بقره، ۲۲۲). یا اگر آموزش قرآن به عنوان مهریه تعیین شود، آیا باید قرائت آن مشخص شود؟ و اگر مشخص نشود، آیا مهریه صحیح است؟ و در صورت صحت مهریه، کدام قرائت را می توان آموزش داد؟

دغدغه علمای مکتب اهل بیت (علیهم السلام) تا قرن دهم، تعیین قرائات متواتر بود. آن ها با این قرائات، همچون دو آیه مستقل برخورد می کردند که در اعتبار هر دو تردیدی نبود که نباید هیچ گونه منافاتی بین آن ها وجود داشته باشد و باید بین آن ها جمع کرد (محقق حلی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۱۴۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱: ۱۶۸) و گاه تعبیر می کردند که «القراءتان کأیتین» که باید هر دو را صحیح دانست (راوندی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۵۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲: ۳۹۷) و در کنار اینکه از قبول تمام قرائاتی که در میان قراء معروف است سخن می گفتند، بر اینکه شیعه هیچ قرائت خاصی را محور قرار ندهد تأکید داشتند: از شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق) و مرحوم طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ ق) که تصریح می کنند که مذهب اصحاب ما این بوده که همواره کراهت داشتند که به یک قرائت واحد بسنده و آن را جدا و ممتاز کنند (طوسی، ج ۱: ۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۸) و قطب الدین راوندی (م ۵۷۳) که با تعبیر «علی مذهبن» قبول تعدد قرائات را به نظر رایج در مذهب اهل بیت (علیهم السلام) نسبت می داد (راوندی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۵۵)، تا شیخ بهایی (۹۵۳-۱۰۳۱ ق) که به عنوان شیخ الاسلام حکومت صفوی رساله جامع عباسی را برای شاه عباس (و در واقع، برای حکومت) می نویسد و در آن تصریح می کند که: «سنت است که در قرآن خواندن، التزام يك قرائت نکند» (عاملی، ۱۴۲۹ ق: ۱۳۷).

اما از قرن یازدهم به تدریج چنان ورق برمی‌گردد که مرحوم وحید بهبهانی با استناد به حدیث «نزل بر حرف واحد»، با تعبیر «عندنا» وحدت قرائت را به نظر رایج در مذهب شیعه نسبت می‌دهد (بهبهانی، ۱۴۱۹ ق ج ۳: ۲۰؛ ج ۷: ۲۲۴). این برداشت نادرست تا آنجا پیش می‌رود که برخی افراد گمان می‌کنند قرائت عاصم به روایت حفص (که مصاحف کنونی در ایران بر اساس آن اعراب‌گذاری شده‌اند) تنها قرائت متواتری است که به پیامبر اکرم ﷺ می‌رسد (معرفت، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۱۵۴). برخی مانند شیخ عبدالکریم حائری به سمت احتیاط (عمل به هر دو قرائت) گرایش پیدا کردند که البته با چالش‌های سختی مواجه شدند: میرزا هاشم آملی (آملی، ۱۴۰۵ ق، ج ۴: ۲۵۲) و سید احمد خوانساری (انصاریان خوانساری، ۱۳۹۴: ۶۹) بر ایشان خرده گرفتند که اگر چنین احتیاطی روا باشد، اقتضای احتیاط این است که دو نماز خوانده شود؛ مرحوم حکیم نیز گفت که اگر چه قواعد فقهی چنین احتیاطی را اقتضا می‌کند، اما چون این احتیاط خلاف سیره قطعیه شیعه تا زمان اهل بیت (علیهم السلام) است، باید آن را کنار گذاشت (حکیم، ۱۴۱۶ ق، ج ۶: ۲۴۵). این در حالی است که تا پیش از قرن یازدهم، حتی یک مورد یافت نمی‌شود که فقیهی سخنی از احتمال چنین احتیاطی به میان آورده باشد.

شروع این ذهنیت جدید از قرائات (که تنها یک قرائت را صحیح می‌دانند) به اخباریون برمی‌گردد و برداشتی جدید از دو حدیث در کتاب کافی؛ اولی از امام باقر (علیه السلام) که فرمودند: «قرآن واحد است و از جانب واحد نازل شده و لیکن اختلاف از جانب راویان است.» و در دومی راوی به امام صادق (علیه السلام) عرض می‌کند: «مردم می‌گویند قرآن بر هفت حرف (سبعة أحرف) نازل شده است؛ و امام (علیه السلام) در پاسخ می‌فرماید: «دشمنان خدا دروغ می‌گویند؛ ولیکن آن بر حرفی واحد از جانب [خداوند] واحد نازل شده است» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۶۳۰). اخباریون گمان کردند که مقصود از «اختلاف» در حدیث اول، اختلاف در قرائات است؛ و مقصود از «حرف واحد» در حدیث دوم، قرائت واحد؛ و نتیجه گرفتند که پس قرآن کریم تنها به یک قرائت نازل شده و این قرائات متعدد هفت‌گانه و ده‌گانه‌ای که در جامعه رواج دارد، ساخته و پرداخته قاریانی است که این قرائات به نام آن‌ها معروف است؛ و تا آنجا پیش رفتند که همین اختلاف قرائات را مهم‌ترین شاهد بر تحریف قرآن

کریم دانستند!

اما قدما چه فهمی از این حدیث داشته‌اند که امثال شیخ طوسی و مرحوم طبرسی در همان جایی که بر مخالفت جدی شیعه با انحصار یک قرائت اصرار داشتند، بر مفاد «نزل قرآن بر حرف واحد» نیز با عبارات «شایع فی أخبارنا» و «مذهب اصحابنا» (طوسی، ج ۱: ۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۸) تأکید می‌کردند؟ با توجه به اینکه تنها مستند برداشت تک‌قرائتی از قرآن کریم در فضاهای شیعی همین دو حدیث است، نگارنده در مقاله دیگری با ارائه ده‌ها قرینه حالیه و مقالیه نشان داده که هیچ منافاتی بین این دو حدیث با قبول تعدد قرائت نازل شده از سوی خداوند متعال وجود ندارد و به فراموشی رفتن قراین کلام، موجب پیدایش این برداشت ناصواب شده است: در قرون اول و دوم، با استناد به حدیث نبوی «نزل قرآن بر سبعة أحرف» فرهنگ ناصوابی توسط برخی از صحابه و تابعین شکل گرفته بود که گمان می‌شد که افرادی که توان تلفظ زبان عربی را ندارند می‌توانند در مقام قرائت قرآن (حتی در نماز) کلمات مترادف را به کار ببرند! مثلاً سفیان بن عیینه، فقیه و محدث سنی معروف معاصر امام صادق (علیه السلام) در پاسخ کسی که از او می‌پرسد: آیا اختلاف قرائت مدنیین و عراقیین (یعنی اختلاف قرائت‌های رایجی که به اسم قرائت مدنی و مکی، و کوفی و بصری می‌شناسیم) از باب «سبعة أحرف» است؟ با قاطعیت می‌گوید: «خیر، سبعة أحرف آن است که تواز کلمات مترادف استفاده کنی و مثلاً به جای «هلم»، «أقبل» یا «تعال» بگویی! که هر کدام را بگویی جایز است!» ابن اشته، أبوبکر أصبهانی (م ۳۶۰ ق) عالم معروف قرائت هم توضیح می‌دهد که «مقصود وی این بوده که چون این قرائت از پیامبر ﷺ نقل شده، همگی حرف واحد است» (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷، ج ۸: ۲۹۳؛ طبری، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۲۷). این وضع به قدری عادی شده بود که ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰) فتوا می‌داد شخص بدون هیچ عذری می‌تواند در نماز ترجمه فارسی حمد و سوره را بخواند (موسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۳: ۵۵). در برابر این فضا، هم اهل بیت (علیهم السلام) و هم کسانی که در جامعه به قاریان و مقریان معروف بودند (از جمله قراء سبع و عشر) ایستادند و حاصل این مجاهدتها آن شد که در قرن سوم دیگر کسی جرئت نمی‌کرد با استناد به حدیث مذکور، به مترادف‌گویی در فضای قرائت قرآن اقدام کند. بدین ترتیب،

مقصود از حدیث اول مذکور، نفی این تلقی غلط از حدیث نبوی سبعة احرف بوده است، نه انکار اصل آن؛ و مقصود از حدیث دوم آن بود که فقط قرائاتی که مستند به خود پیامبر ﷺ و از جانب خداوند نازل شده باشد، قرآن است و حضرت اختلافی را که از جانب خود افراد باشد مذمت می کنند (سوزنجی، ۱۴۰۳).

۱-۱. مسئله پژوهش

اکنون ادعای مقاله حاضر این است که در ادبیات اهل بیت (ع) به رسمیت شناختن قرائات متعددی که تا رسول الله ﷺ می رسد چنان واضح بوده که تا قرن دهم هیچ فقیه شیعی پیدا نمی شود که در تواتر قرائات سبع تا شخص رسول الله ﷺ تردیدی داشته باشد و جالب این جاست که این تواتر را نه تنها در فرش الحروف، بلکه در اصول القراءة^۱ نیز جاری می دانستند؛ یعنی از نظر آنان، قرائات متعدد حتی در اموری همچون مد و اماله و ادغام و اشمام و ... نیز تا شخص پیامبر ﷺ متواتر بوده است؛ و صرفاً سوء برداشتی که از برخی احادیث اهل بیت (ع) رخ داد، امروزه ورق را برگردانده که افراد گمان می کنند قرآن تنها با یک قرائت نازل شده است.

با توجه به اینکه درباره معنای دقیق آن احادیث و چرایی وقوع سوء برداشت از آن ها در مقاله دیگری که اشاره شد (سوزنجی، ۱۴۰۳) به تفصیل توضیحات لازم ارائه شده است، برای نشان دادن اینکه آن سوء برداشت تا قرن دهم در میان فقه های مکتب اهل بیت (ع) وجود نداشت و بعد از آن است که این ذهنیت نادرست به تدریج مستقر شد، بحث را در یک روند تاریخی پیش خواهیم برد:

ابتدا سراغ اقوال سرشناس ترین فقه های شیعی در هر دوره خواهیم رفت که به نحوی انعکاس دهنده قول محوری در زمان خویش بوده اند تا معلوم شود موضع آن ها در این مسئله چه بوده و تحلیل متأخران که سخن قدما در خصوص تواتر قرائات را به تواتر تا

۱. دو کلمه فرش الحروف و اصول القراءة دو اصطلاح رایج در علم قرائات است: مقصود از اصول، قواعد اختصاصی هر قاری است که ناظر به ادغام و اظهار و اخفاء و مد و اماله و روم و اشمام و تفخیم و ... است که تفاوت آن ها تفاوت آن ها غالباً تغییری در معنای کلمه ایجاد نمی کند؛ ولی فرش، احکام هر قرائت در کلمات خاص است که عموماً ناظر به تفاوت در حروف یا اعراب کلمه است که غالباً منجر به تفاوت در معنای کلمه می شود (الباز، ۱۴۲۵ق: ۹۲؛ ابن الجزری، ج: ۱، ۲۸).

زمان کسانی بوده که این قرائات به اسم آنها معروف شده حمل می کنند، چه اندازه قابل قبول است.

آن گاه سراغ عواملی می رویم که به تدریج این تغییر ذهنیت را رقم زد؛ چراکه شناسایی این عوامل کمک می کند که بتوانیم به ذهنیت قبلی برگردیم بدون اینکه بخواهیم قول شاذی در فقه مکتب اهل بیت ﷺ ایجاد کنیم.

سپس خوانشی انتقادی خواهیم داشت از روند تحولی که در فضای فقه شیعه رخ داد؛ ابتدا گزارشی از موضع اخباریون در انکار تواتر قرائات متعدد ارائه خواهد شد؛ سپس نحوه واکنش اصولیون که چگونه با ارائه معنای جدیدی برای قول قدما در مورد تواتر قرائات به تثبیت فضای تک قرائتی کمک کردند؛ و در نهایت امتداد فضای جدید تا امروز که معضلاتی را برای فقها رقم زده که برای قدما اصلاً مسئله نبوده است.

۲. ذهنیت علمای شیعه تا قرن دهم درباره تواتر قرائات

۲-۱. زمان حضور معصوم (علیه السلام) (رواج قرائات مختلف در اصحاب)

علم قرائت به عنوان نخستین دانش مدون در جهان اسلام، در زمان ائمه اطهار (علیهم السلام) رواج گسترده ای داشته است (مطهری، ۱۳۷۳: ۴۵۰). نکته حائز اهمیت، تبحر و تسلط برخی از برجسته ترین و مورد اعتمادترین اصحاب و فقه های شیعه در این علم بوده است. به عنوان نمونه، حمران بن اعین که در جایگاه رفیعش نزد اهل بیت (علیهم السلام) تردیدی نیست، از متخصصان علم قرائت و استاد حمزه (یکی از قراء سبعه) بوده است. تسلط وی تا حدی بوده که امام صادق (علیه السلام) او را مأمور به مناظره با فردی شامی در این زمینه کردند. امام (علیه السلام) در برابر اصرار فرد شامی بر مناظره با خود ایشان، فرمودند: «اگر حمران را شکست دهی، مرا شکست داده ای» (کشی، ۱۴۰۹ ق: ۲۷۶). همچنین، در شرح حال ابان بن تغلب، از یاران برجسته امام صادق (علیه السلام)، ذکر شده که وی قرائت مفرده ای داشته است که در میان قرآی زمان خود معروف بود (رضایی و ستوده نیا، ۱۳۹۷: ۱۴۱-۱۲۷) ثعلبه بن میمون نیز از دیگر چهره های شاخص است که علامه حلی در توصیف وی می فرماید: «کان وجهافى أصحابنا، قارئاً فقیها»

...». این شخصیت‌ها و بسیاری دیگر که مطیع محض اهل بیت ﷺ بوده‌اند، در علم قرائت مهارت داشتند و کارشان مورد تأیید ائمه ﷺ بوده و وجودشان مسئله‌ای برای متأخرین رقم زده است: اگر فن قرائت صرفاً تخصص در ساخته و پرداخته‌های عده‌ای به نام قاری بوده، آیا ائمه ﷺ نباید آن‌ها را به پرهیز از اتلاف وقت و صرف عمر در امور واجب و مورد رضایت خداوند توصیه کنند؟! چرا اهل بیت ﷺ که جاهلان را از علمی که سود و زیانی ندارد بازمی‌داشتند، کوچک‌ترین اعتراضی به این بزرگان نکردند؟! چرا آنان که به خاطر دسترسی مستقیم به امام معصوم ﷺ امکان دستیابی به مقامات عالی‌ه را داشتند، وقت خود را در چنین اموری صرف کردند؟! (بهبهانی، ۱۴۲۴ق، ج ۷: ۲۲۶-۲۲۸).

۱-۱-۲. غیبت صغری (جدی گرفتن قرائات مختلف)

در زمان غیبت صغری با دو شخصیت برجسته، یعنی مرحوم کلینی (۲۵۸-۳۲۹) و شیخ صدوق (۳۰۱-۳۸۱) مواجهیم که درباره‌ی مواضع باز این دو در قبال قرائات مختلف، قبلاً در مقاله‌ی مذکور توضیح داده‌ایم (سوزنجی، ۱۴۰۳: ۴۷ و ۵۴-۵۵).

۲-۱-۲. غیبت کبری تا قرن ششم (تواتر فراتر از سبع و عشر)

از اوایل قرن چهارم، اقدامات ابن مجاهد (۲۴۵-۳۲۴ق) در تثبیت قرائات سبع (پاکتچی، ۱۳۹۹) که با پشتوانه‌ی حکومت و تنبیه شدید مخالفان وی همچون ابن شنبوذ همراه بود (ذهبی، ۱۴۱۷ق: ۱۵۶) فضای عمومی بسیاری از بلاد اسلامی را چنان در هفت قرائت محدود کرد که یک قرن بعد، عالم سنی بزرگی همچون ابوالعباس احمد بن عمار مهدوی (م ۴۳۰) از این وضعیت به تنگ آمده و فریاد برمی‌آورد که چرا اگر کسی به غیر از قرائات سبعه ابن مجاهد قرائت کند، مردم او را تکفیر می‌کنند؟! (ابن الجزری، ج ۱: ۳۶). این در حالی است که ذهنیت علمای شیعه در آن دوران، مانند شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰) و طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ق) در قرائات سبع متوقف نمی‌شود.

موضع این دو بزرگوار در قبول قرائات سبع را در جای دیگری به تفصیل توضیح داده‌ایم (سوزنجی، ۱۴۰۳: ۵۴-۵۶). اینجا فقط اضافه می‌کنیم که ایشان تعدد قرائات را

از عوامل زیبایی قرآن می‌دانستند و تصریح می‌کردند که «این اختلاف قرائات، همگی حق و همگی صواب است» (طوسی، ج ۳: ۲۷۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۱۲۶). ارجاعات متعدد ایشان به قرائات مختلف در تفسیر، آشکار می‌سازد که هر دوی آن‌ها قرائاتی بیش از قرائات سبع و حتی عشر را نازل شده از جانب خداوند می‌دانستند. مرحوم طبرسی در مقدمه تفسیر، هنگام سخن گفتن از قرائات متواتر در شهرها، عملاً ۱۱ (و نه ۱۰) نفر را به عنوان قاریانی که قرائت‌شان متواتر است نام می‌برد و از دلایل معروف شدن این قرائات به اسم این افراد را این برمی‌شمرد که قرائات این‌ها لفظاً و سماعاً، حرف به حرف، از اول تا آخر قرآن، با سند به پیامبر ﷺ می‌رسید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۶-۳۸).

بررسی تفسیرهای ایشان نشان می‌دهد که از دیدگاه این دو مفسر بزرگ، قرائت عاصم حتی جایگاه محوری نداشته است. مثلاً مرحوم طبرسی در بسیاری از موارد اختلاف قرائت بین قرآی سبعة، مبنای اصلی تفسیر خود را بر قرائتی دیگر قرار داده و حتی در مواردی متعدد، با وجود تفاوت قرائت عاصم به روایت حفص، به معنای متناسب با آن اشاره‌ای نکرده و در مجموع، تفسیر او بیشتر ناظر به قرائت‌های ابوعمرو (قاری بصره) و ابن کثیر (قاری مکه) است (پارچه‌باف، ۱۳۹۲: ۴۷-۵۱).

۲-۱-۳. قرن هفتم (توقف بر تواتر قرائات سبع)

در ابتدای قرن هفتم شاهد محقق حلی (۶۰۲-۶۷۶ق) هستیم که او هم همچون اسلاف خود در علم قرائت تخصص داشت؛ شاهدش هم شرحی است که بر کتاب مشهور شاطبیه نوشته است (حدید، ۱۳۹۵: ۵۶۴)؛ اما شاگرد وی، علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ق)، با وجود تبخّر در بسیاری از علوم زمان خود، در علم قرائت تخصص نداشت. اشاره شد که اقدام ابن مجاهد، وضعیتی را ایجاد کرد که در فضای غیرتخصصی، قرائت‌های بیش از سبع مورد انکار قرار می‌گرفت. ظاهراً علامه حلی نخستین فقیه تأثیرگذاری است که به پیروی از فضای عمومی جامعه، در فقه شیعه بر تواتر ۷ و نه ۱۰ قرائت تأکید کرد (علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۴۶۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۱۴۱).

وی در جایی گفته است: «محبوب‌ترین قرائات نزد من، قرائت عاصم از طریق ابوبکر بن عیاش و قرائت ابی عمرو است»؛ و این عبارت مورد سوء تفاهم متأخرین قرار گرفته است. فاضل تونی (۱۰۷۱ق) به دلیل غلبه ذهنیت تک‌قرائتی، از این عبارت چنین برداشت کرده که علامه حلی، قرائتی را بر قرائت دیگر ترجیح می‌دهد (تونی، ۱۴۱۵ق: ۱۴۸-۱۴۹) و مرحوم وحید بهبهانی (۱۱۱۸-۱۲۰۵ق) نیز بعدها همین را برداشت کرد (بهبهانی، ۱۴۱۵ق: ۲۸۶-۲۸۷) و این تلقی به اصولیون پس از ایشان نیز منتقل شد.

این در حالی است که مراجعه به اصل کلام او می‌توانست مانع چنین سوء برداشت‌هایی شود. علامه حلی پس از آنکه در مسئله پنجم (از فروع مربوط به قرائت نماز) تصریح می‌کند که چون قرآن صرفاً با تواتر اثبات می‌شود در نماز صرفاً نقل متواتر از قرآن را می‌توان قرائت کرد، می‌افزاید:

السادس: يجوز أن يقرأ بأي قراءة شاء من السبعة لتواترها أجمع، ولا يجوز أن يقرأ بالشاذ وإن اتصلت رواية، لعدم تواترها وأحب القرائات إلى ما قرأه عاصم من طريق أبي بكر بن عيَّاش، وقراءة أبي عمرو بن العلاء، فإنَّهما أولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الإدغام والإمالة وزيادة المدِّ، وذلك كله تكلف، ولو قرأ به صحت صلاته بلا خلاف (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۵: ۶۴).

در عبارات فوق نکات مهمی وجود دارد که در پیشبرد بحث سرنوشت‌ساز است:

اولاً علامه ابتدا به تواتر تمامی قرائات سبع، تصریح و در پایان نیز تأکید فرموده‌اند که نماز با قرائات دیگر اجماعاً (بلا خلاف) صحیح است؛ بنابراین، «أحب» بودن در نظر ایشان، با پذیرش تواتر همه قرائات سبع و اجماع فقها بر صحت همه قرائات در نماز تعارضی ندارد. عبارت «أحب» که نشان‌دهنده نوعی ترجیح است، از اصطلاح رایج در علم قرائت به نام «اختیار القراءة» گرفته شده است. در فضای فقه و اصول و در مقام فتوا، «اختیار» یک قول به معنای برگزیدن یکی از دو قول رقیب است که تنها یکی از آن‌ها درست است و لازمه آن، کنار گذاشتن و عمل نکردن به قول دیگر است. این در حالی است که عالمان علم قرائت تصریح دارند که اختلاف قراء با اختلاف فقها تفاوت

دارد و قاری‌ای که یک قرائت را اختیار می‌کند، همه قرائات دیگر را قبول دارد و معنای اختیار کردنش این است که به دلایل مختلف، غالباً این قرائت را (در نماز، ختم قرآن و ...) ترجیح می‌دهد (ابن الجزری، ج ۱: ۵۱). از این رو، عالمان قرائت مکرر تذکر می‌دادند که خود قراء سبعة و عشرة قرائات هم‌دیگر را قبول داشتند و همگی را صحیح و از جانب خداوند می‌دانستند و به هیچ عنوان قرائات دیگر را رد نمی‌کردند (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲: ۱۱۰ و ج ۱۹: ۳۴؛ قرطبی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۶). سخن نافع مشهور است که همه قرائات را آموزش می‌داد و در پاسخ به کسی که به او اشکال گرفت که مگر تو مختار نداری؟ گفت: «آیا خودم را از ثواب قرائت قرآن محروم کنم؟ من همه قرائاتی را که یاد گرفته‌ام به مردم تعلیم می‌دهم، مگر کسی قرائت مورد اختیار خودم را از من بخواهد» (سخاوی، ۱۴۱۸ق: ۵۳۲). اگر به دلیل علامه هم توجه شود می‌بینیم که وی در کنار تصریح بر تواتر همه قرائات سبع و اجماع بر صحت همه این قرائات، دلیل ترجیح خود را سهولت در قرائت معرفی کرده است. واضح است که چنین دلیلی نمی‌تواند به معنای انکار اعتبار قرائات دیگر باشد؛ اما از زمان فاضل تونی و مرحوم وحید، شاهد خلط این دو معنا هستیم و این خلط، در فقه‌های بعدی نیز تا به امروز مکرر رخ می‌دهد.

ثانیاً، همین بیان نشان می‌دهد که او تواتر را شامل اصول القراءة (مانند ادغام، اماله و مد) نیز می‌دانسته است. او دلیل ترجیح خود را دشوارتر بودن رعایت اصول القراءة در قرائت حمزه و کسائی ذکر می‌کند. اگر تواتر صرفاً به فرش الحروف محدود بود، او نباید هنگام برتری دادن یک قرائت، به اصول القراءة اشاره می‌کرد: اگر اصول القراءة متواتر نباشد، نیازی به ترجیح دادن وجود ندارد.

ثالثاً، همین شیوه بیان او نیز حکایت از عدم تخصص وی در علم قرائت دارد: در این علم، تفاوت جدی‌ای بین دو تعبیر «روایت» و «طریق» وجود دارد و کسی که در این علم کار کرده، هرگز ابوبکر بن عیاش را که «راوی» عاصم است به عنوان «طریق» او یاد نمی‌کند.

۲-۴. قرون هشتم و نهم (تلاش برای تثبیت تواتر قرائات عشر)

اصرار بر قرائات سبع که از زمان ابن مجاهد با پشتوانه حکومتی آغاز شده بود، تا دوران

ابن جزری (۷۵۱-۸۳۳ق) ادامه داشت. ابن جزری با تسلط کم نظیر خود بر علم قرائت، کتاب «النشر فی القرائات العشر» را نگاشت و توانست تواتر قرائات عشر را دوباره احیا کند. او در مقدمه کتابش، از مفتی زمان خود (سبکی شافعی) فتوایی گرفت که قبول تواتر قرائات عشر از ضروریات دین است (ابن الجزری، ج ۱: ۴۴). خوشبختانه، پیش و پس از وی، علمای برجسته شیعه نیز به علم قرائت توجه ویژه‌ای نشان دادند.

در واقع، پس از دوره‌ای که با علامه حلی شاهد عقب‌نشینی فقه‌های شیعه تا حد قرائات سبع بودیم، نوبت به ظهور فقه‌های شیعی متخصص در علم قرائت رسید.

شهید اول (۷۳۴-۷۸۶ق) در علم قرائت چنان سرآمد بود که ابن جزری، با اشاره به شاگردی خود نزد او، از وی با عنوان «إمام فی القراءة» یاد می‌کند (ابن الجزری، ۱۳۵۱، ج ۲: ۲۶۵). نکته قابل توجه در آثار شهید اول، اصرار او بر تواتر قرائات عشر است، فراتر از قرائات سبع (مثلاً ر.ک: عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۳۰۵؛ عاملی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۷۱).

پس از شهید اول، محقق ثانی (۸۷۰-۹۴۰ق) نیز بر تواتر قرائات عشر تأکید ورزید (کرکی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۰۸). او در جایی، پس از اشاره به اجماع شیعه بر تواتر قرائات سبع و اختلاف در مورد تواتر سه قرائت دیگر، با توجه به تخصص و احاطه شهید اول در این علم، به شهادت او بر تواتر عشر اشاره می‌کند و قول او را برای اثبات اجماع کافی می‌داند (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۲۴۶).

شهید ثانی (۹۱۱-۹۶۵ق) هم که به گزارش خویش، قرائات سبع را نزد چند استاد فراگرفته و فراگیری قرائات عشر را نیز به صورت کلاسیک آغاز کرده اما فرصت اتمام آن را نیافته بود (عاملی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۸۶۵-۸۶۸؛ ۱۴۱۳ق: ۱۴-۱۵) و شخصاً قرائات متواتر را حتی بیش از قرائات عشر می‌دانست (همان، ۱۴۱۳ق، ج ۸: ۱۸۰)، به دفاع از تواتر قرائات عشر پرداخت و در جایی شبیه همین تعبیر محقق کرکی را درباره شهادت شهید اول آورد (همان، ۱۴۲۰ق: ۲۴۵). وی اظهار می‌داشت که تواتر قرائات عشر در میان متأخران شیعه، قول مشهور است و شهید اول تنها یکی از کسانی است که بر تواتر عشر شهادت داده است. طبق گزارش ایشان: برخی از قراء متأخر کتابی تألیف کرده‌اند که در آن‌ها

تعداد رجال قرائات عشر را که در هر طبقه روایت کرده اند بیش از حد لازم برای تحقق تواتر است (همان، ۱۴۰۲ ق، ج ۲: ۷۰۰). وی به عنوان متخصص علم قرائات، تعبیراتی صریح درباره تواتر قرائات تا رسول الله ﷺ دارد؛ می نویسد: «فإن الكلّ من عند الله نزل به الروح الأمين على قلب سيّد المرسلين» (همان، ۱۴۲۰ ق: ۲۴۵)، تعبیری که متأخران را با چالش مواجه کرده است.

شایان ذکر است که جمله ای از شهید ثانی موجب سوءفهم متأخران شده است. وی چند سطر قبل از عبارات فوق، نوشته است:

«و اعلم أنّه ليس المراد أنّ كلّ ما ورد من هذه القرائات متواتر، بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القرائات، فإنّ بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلاً عن غيرهم، كما حقّقه جماعة من أهل هذا الشأن» (همان: ۲۴۵).

متأخرین (از صاحب مدارک، به بعد، ر.ک: همان، ۱۴۱۱ ق، ج ۳: ۳۳۹) گمان کرده اند که وی برخی از قرائات سبع را شاذ [= غیرمتواتر] می داند و کار به جایی رسیده است که برخی سخن وی در تواتر قرائات تا رسول الله ﷺ را «هفوة من عظیم» تعبیر، و وی را به تناقض گویی متهم کرده و این را مربوط به دوران جوانی و خامی وی دانسته اند (معرفت، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۵۷)! حال آنکه شهید ثانی تاریخ کتابت اثر را سال ۹۵۰ ق. ذکر کرده که در سنّ پختگی است (عاملی، ۱۴۲۰ ق: ۳۹۲) و مواضع وی در سایر آثارش نیز به خوبی نشان می دهد که موضع وی به عنوان یک متخصص علم قرائت تا آخر عمر همین بوده است. به علاوه، آیا معقول است چنین عالم برجسته ای در فاصله چند سطر آشکارا تناقض گوید؟

واقعیت آن است که عبارت «هذه القرائات» در سخن او ناظر به مطلق قرائاتی است که به ما رسیده، نه صرفاً قرائات سبع یا عشر و مراد از «السبعة» در عبارت «فإنّ بعض ما نقل عن السبعة شاذّ فضلاً عن غيرهم»، نیز «قراء سبعة» است نه «قرائات سبع». سخن وی به این واقعیت مهم اشاره دارد که هر یک از قراء سبعة (و بسیاری از دیگر کسانی که «امام فی القراءة» بودند) چندین اختیار قرائت داشته اند و تنها معدودی از آن ها به صورت متواتر به ما رسیده اند. از نظر شهید ثانی، قدر متیقّن آن ها همین قرائات سبع و عشر است که

از هر یک، دو روایتش (یعنی دو اختیار القرائة از هر یک از این قراء) به نحو متواتر به ما رسیده است. وی در این کلام تذکر می‌دهد که اگر از این قاریان یا هر کس دیگر قرائت شاذ و غیر متواتری نقل شود، بر مبنای شیعه که فقط قرائت متواتر را قرآن می‌داند، آن قرائت، قرآن محسوب نمی‌شود.

۲-۱-۵. قرن دهم (بازگشت به تواتر فقط قرائات سبع)

متأسفانه در دوره‌های بعد در میان شیعیان به آموزش رسمی علم قرائات کم توجهی شد و دوری فضای حوزه‌های شیعی از این دانش، تلاش‌های نسل پیشین برای تثبیت قرائات عشر را که در فضای اهل سنت از سوی ابن جزری و دیگران تحکیم یافته بود تضعیف کرد. شاید مناقشات مرحوم محقق اردبیلی (۹۹۳ ق) بیشترین نقش را در این زمینه ایفا کرد. او که با علم قرائات آشنا نبود، به محقق کرکی و شهید ثانی خرده گرفت که قرآن باید به صورت تواتر اثبات شود؛ پس شهادت شهید اول، به عنوان یک فرد عادل، برای ما تواتر قرآن را در خصوص سه قرائت دیگر اثبات نمی‌کند و حتی اگر تواتر قرائات زاید بر سبع برای خود شهید اول ثابت شده باشد؛ اما چون نقل اجماع با خبر واحد توان اثبات اجماع را ندارد، تواتر آن‌ها برای ما اثبات نمی‌شود (اردبیلی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۲۱۷).

اگرچه استناد محقق کرکی و شهید ثانی به شهید اول نه صرفاً از باب خبر واحد عادل، بلکه از حیث «خبر ویت» او بوده و شهید ثانی دلایل دیگری نیز برای تواتر آورده بود؛ اما استدلال محقق اردبیلی در میان علمای بعد تلقی به قبول شد. مثلاً شاگرد او، صاحب مدارک، بر همان تحلیل ایستاد و در خصوص فراتر از قرائات سبع توقف کرد، با اینکه اذعان کرده بود که جدش [شهید ثانی] کتابی از برخی متخصصان قرائات دیده که در آن اسامی راویان در تمام طبقات بیش از حد لازم برای تواتر ذکر شده است (عاملی، ۱۴۱۱ ق، ج ۳: ۳۳۸). با این حال، نکته قابل توجه برای بحث ما این است که با وجود دقت‌ها و نقدهای محقق اردبیلی در عرصه‌های گوناگون، تصریح کرد که در خصوص تواتر قرائات سبع اختلافی وجود ندارد.

۲-۲. زمینه‌های تاریخی پیدایش برداشت تک‌قرائتی از قرآن کریم

گفتیم از قرن یازدهم در فضای اخباریون این ذهنیت پدید آمد که حدیث نزول قرآن بر حرف واحد، دلالت بر نفی نزول قرائات متعدد از جانب خداوند دارد و از همان زمان باب انکار تواتر قرائات سبع باز شد. به‌نظر می‌رسد دو عامل دیگر نیز در تقویت و تثبیت این فضا مؤثر بوده است:

نخست، ورود صنعت چاپ در نشر قرآن کریم. قبلاً اشاره شد که شیخ طوسی و مرحوم طبرسی به قرائات متنوعی (فراتر از عشر) ارجاع می‌دادند و مرحوم طبرسی در مقدمه تفسیر خود ۱۱ نفر را به‌عنوان افراد شاخص در «قرائات امصار و بلاد» ذکر می‌کرد؛ اما امپراتوری عثمانی (آغاز: ۹۲۲ ق.) به دلایلی همچون سهولت قرائت، حنفی بودن و نسبت تاریخی ارتباط ابوحنیفه با عاصم (دهلوی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۴۵۵) و ... قرآن را با قرائت عاصم به‌روایت حفص در تیراژ وسیع چاپ و منتشر کرد (أبووسیم). در ایران و دیگر بلاد شیعی نیز هرچند روایت شعبه (ابوبکر بن عیاش) از عاصم رایج‌تر بود (کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳)، اما آن‌ها هم در این راستا همراهی کردند، و از قرن یازدهم مردم عموماً از مصاحفی استفاده می‌کردند که بر اساس روایت حفص از عاصم اعراب‌گذاری شده بود. یک‌دست‌شدن مصاحف رایج در بلاد شیعه‌نشین، به‌صورت ناخودآگاه زمینه تقویت ذهنیت تک‌قرائتی را فراهم می‌کرد.

عامل دوم، ضعیف شدن فضای علم قرائات در میان علمای شیعه از قرن دهم به بعد است. پیش از آن، بسیاری از علما و فقه‌های برجسته شیعه در علم قرائت دستی داشتند و نام برخی در طبقات القراء آمده است؛ اما پس از آن، تعداد انگشت‌شماری از علمای شیعه وارد این فن شدند که اغلب شخصیت‌های اثرگذار فضای فقه نبوده‌اند.

۳-۲. برداشت اخباریون در ناسازگاری این حدیث و قبول قرائات متعدد و انکار تواتر قرائات متعدد

از سویی، غلبه رویکرد اخباری در برخورد با احادیث که گاهی قول مستقر و حتی

اجماع فقها را که بازتاب فهم متقدمین بود، نادیده می گرفت و به راحتی به کنار گذاشتن آموزه های مستقر فقهی با استناد به یک حدیث اقدام می کرد و از سوی دیگر تشدید تبری صریح از خلفا در دوران صفویه، موجب شد این گمان در میان اخباریون رواج یابد که خلفا نه تنها اهل بیت ﷺ را کنار گذاشته، بلکه الفاظ قرآن را نیز تحریف کرده اند. آنان اجماع مجتهدان شیعه را که تعدد قرائات را نزول شده از جانب خدا می دانستند، نامعتبر پنداشتند؛ چون آن را مخالف حدیث «نزول قرآن بر حرف واحد» می دیدند و ادعای تحریف لفظی قرآن را مطرح کردند؛ وضعیتی که با رویه علمای شیعه تا آن زمان که تعدد قرائات را واقعیتی متواتر و قرآن را مصون از تحریف می دانستند در تضاد بود.

۲-۳-۱. قرن یازدهم (اعتقاد به تحریف قرآن و مخالفت با تواتر کل قرائات)

تا پایان قرن دهم عالم شیعی ای یافت نمی شود که در وجود قرائات متعدد معتبری که از پیامبر ﷺ به ما رسیده، تردید کرده باشد. در حدی که جست و جو شد برای نخستین بار فاضل تونی (۱۰۷۱ ق) است که دو حدیث کافی را که در ابتدای مقاله ذکر شد به عنوان شاهی می آورد که تنها یک قرائت برای قرآن صحیح است؛ و تواتر قرائات سبع را به همین جهت که قبولش به معنای قبول بیش از یک قرائت نازل شده از جانب خداوند است، نامعقول می شمرد و اظهار می دارد که ترجیح قرائات سبع یا عشر بر سایر قرائات توسط قداما هیچ توجیهی ندارد. ظاهراً او اولین عالم شیعی است که نحوه جمع دو قرائت متفاوت را در جایی که مستلزم دو حکم شرعی باشد همان تخییری معرفی می کند که برای جمع دو حدیث متعارض در پیش گرفته می شد (تونی، ۱۴۱۵ ق: ۱۴۸-۱۴۹).

معاصروی، مرحوم مجلسی اول (۱۰۰۳-۱۰۷۰ ق) با اینکه قبول داشت که ظهور کلمات قداما دال بر تواتر قرائات تا رسول الله ﷺ است؛ اما ادعا کرد که با توجه به احادیث، احتمالاً این تواتر تا قراء باشد؛ هر چند برخلاف فاضل تونی، همچنان بر تجاوز نکردن از قرائات سبع یا عشر اصرار ورزید (محمد تقی مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱: ۲۶۰)، اما این احتمالی که مطرح کرد در نسل بعد به صورت امر مسلم قلمداد شد:

علامه مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ ق)، در عین حال که می پذیرفت که محدثان بزرگی همچون

شیخ صدوق منکر هرگونه زیادت و نقصان در مصحف کنونی بوده‌اند، اظهار داشت که احادیث فراوانی دلالت بر زیادت و نقصان [به معنای دستکاری] در آیات دارد (محمد باقر مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۲۵۹ و ۲۹۸) و البته نظرش این بود ما تا ظهور قائم علیه السلام به همین مصحف مکلفیم (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۳۰). شاید بتوان گفت که این موضع‌گیری در سید نعمت الله جزائری (۱۰۵۰-۱۱۱۲ق) به اوج رسید. او در کتاب خویش، ابتدا ادعای تحریف را به «معظم الأخباریین خصوصاً مشایخنا المعاصرین» نسبت داد (هرچند اذعان داشت که شیخ صدوق، سید مرتضی و طبرسی مخالف این نظر بوده‌اند) و سپس در حالی که تصریح می‌کرد که «معظم المجتهدین من اصحابنا» تواتر قرائات سبع و نزول همه آن‌ها توسط جبرئیل را قبول دارند، به خاطر اصرار بر نزول قرآن بر قرائت واحد، با قاطعیت از عدم تواتر قرائات متعدد قرآن سخن گفت (جزائری، ۱۴۰۱ق: ۷۱).

وی که فرد بسیار متبعی بود، غیر از معاصرین اخباری خویش، تنها سه نفر را در کل جهان اسلام یافت که بتواند مخالفت با تواتر قرائات مزبور را به آنان نسبت دهد: زمخشری (۴۷۶-۵۳۸ق)، سید بن طاووس (۵۸۹-۶۶۴ق) در کتاب سعد السعود، و نجم‌الائمہ شیخ رضی (م ۶۸۸) (جزائری، ۱۴۰۱ق: ۷۱). صرف نظر از اینکه هیچ یک از این سه، در زمره عالمان علم قرائت نبوده‌اند که سخن‌شان به‌عنوان نظر متخصص پذیرفته شود، خود این نسبت نیز محل مناقشه است:

در مورد زمخشری باید گفت که وی از اهل سنت است، نه شیعه؛ و خود علمای اهل سنت این موضع وی را ناشی از عدم تخصص او در علم قرائات دانسته و به خاطر این سخنان به شدت او را مورد نقد قرار داده‌اند. علاوه بر این، مخالفت او از باب انکار تعدد قرائات نبوده؛ چرا که بارها به قرائات مختلف اشاره کرده و گاه تفسیر آیه‌ای را بر اساس چند قرائت بیان کرده و همه را معتبر دانسته است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۶۵؛ ج ۴: ۷۱۳).

در بررسی کامل کتاب سعد السعود سید بن طاووس نیز عبارتی که دلالت صریح بر انکار تواتر قرائات داشته باشد یافت نمی‌شود. احتمالاً تحلیل سید نعمت‌الله، ناشی از سوءبرداشت او از سخن سید در مقام رد قول جبائی (ابن طاووس: ۱۴۴) و بلخی (همان:

۱۹۲-۱۹۳) است که در مقام جدل و تخطئه خصم بوده است. یک شاهد قوی بر عدم انکار تواتر قرائات از سوی سید بن طاووس آنجاست که در نقد بلخی، برای نشان دادن لازمه باطل سخن او می‌گوید: «فيا لله ويا للعجب إذا كان القرآن مصوناً من الزيادة والنقصان كما يقتضيه العقل والشرع، كيف...» (همان: ۱۹۳)؛ یعنی به‌عنوان مبنای بحث تصریح می‌کند که به اقتضای عقل و نقل نه صرفاً مطابق اعتقاد بلخی، قرآن از هر گونه زیادت و نقصان مصون است.

درباره شیخ نجم‌الاثمه رضی (که فقط دو کتاب شرح کافیّه و شافیه در صرف و نحو از او ذکر شده) باید گفت: اولاً شرح حال او بسیار مبهم است و اینکه قاطعانه بتوان وی را از علمای شیعه دانست محل بحث است. ثانیاً او متخصص ادبیات بوده، نه متخصص علم قرائات و حتی فقیه نبوده تا کتاب یا قولی در فقه شیعه به او نسبت داده شود. ثالثاً تمام مواردی که با تواتر مخالفت کرده هم‌سان مخالفت‌های زمخشری است؛ یعنی در مواردی که از تحلیل نحوی برخی قرائات عاجز مانده، گفته است: «لا نسلم تواتر القرائات السبع»، بی‌آنکه این سخن را بر تحقیق معتبر مستند کند. رابعاً همانند زمخشری، انکار او به هیچ وجه به معنی انکار تعدد قرائات نیست؛ بلکه در برخی موارد که قرائتی را از نظر نحوی نمی‌پذیرد، گفته است که تواتر سبعة را قبول ندارد؛ منظورش این بوده که قبول ندارد همه قرائات سبع (هر هفت تا) متواتر باشند (صرفاً مواردی از قرائات حمزه، ابن عامر و ابوعمر را انکار کرده)، نه اینکه تواتر هیچ یک از این هفت تا را قبول نداشته باشد. اتفاقاً توضیحات او در جای جای کتابش نشان می‌دهد که اصل تعدد قرائات متواتر را پذیرفته و قرائات دیگر از قراء سبعة را بدون دغدغه به‌عنوان قرآن مطرح می‌کند؛ و حتی گاه در بحث از دو قرائت متفاوت (که از عهده تحلیل نحوی هردو برمی‌آید) به‌صراحت می‌گوید هر دو قرآن‌اند و از آنجا که در قرآن تناقض نیست، این دو هم با هم تناقض ندارند و سپس به شرح نحوی آن دو می‌پردازد (رضی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۹۸-۹۹).

شایان ذکر است مخالفت با تواتر قرائات قرآن و اعتقاد به تحریف، در اخباریون عمومیت نداشت؛ مثلاً شیخ حر عاملی (۱۰۳۳-۱۱۰۴) صاحب وسائل الشیعه در مقابل این جو ایستاد و کتاب تواتر القرآن را در رد این ادعاها نوشت و تصریح کرد که نحوه تعامل علمای

شیعه با قرائات مختلف نشان می‌دهد تواتر این قرائات نزد آنان روشن بوده و مقصود آن‌ها از تواتر قرآن، تواتر تا خود رسول الله ﷺ بوده، نه تواتر تا شخصی که قرائت به نام او معروف شده، چون چنین تواتری فایده‌ای ندارد (حر عاملی، ۱۳۸۴: ۱۰۴). هر چند ظاهراً کتاب وی چندان دیده نشد و به خصوص اقدام وی تحت الشعاع کار صاحب حدائق قرار گرفت.

۲-۳-۲. قرن دوازدهم (انتساب انکار تواتر به شیخ طوسی و مرحوم طبرسی)

اگرچه در میان اخباریون این تلقی شایع شده بود که آن دو حدیث کافی دلالت دارند که فقط یک قرائت نازل شده و تعدد قرائات را نفی می‌کردند؛ اما هنوز بسیاری از فقها بر تواتر قرائات سبع و عشر اصرار داشتند. نقطه عطف این فضا، برداشت صاحب حدائق (۱۱۰۷-۱۱۸۶ ق) از سخنان شیخ طوسی و مرحوم طبرسی بود که آنان را منکر تواتر قرائات معرفی کرد.

وی که به تبع مرحوم جزائری و نیز به خاطر یک سلسله مناقشات متن‌محور که حکایت از ناآشنایی اش با علم قرائات دارد، تواتر قرائات سبع تا رسول الله ﷺ و حتی تا صاحبان قرائات را منکر شد، سخنان شیخ طوسی و طبرسی را چنان بازخوانی کرد که گویی مخالف تواتر قرائات سبع و عشر بوده‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵ ق، ج ۸: ۹۶-۱۰۰).

حق این است که جملات شیخ طوسی در مقدمه تبیان، ظرفیت سوءفهم دارد و نیاز به بحث تفصیلی دارد. اینجا فقط به برخی شواهدی اشاره می‌شود که دلالت بر عدم انکار تواتر قرائات سبع از سوی این دو بزرگوار دارد:

اولاً هر دو در تفسیر خود بارها به قرائات متعدّد اشاره کرده و آیات را مطابق قرائات گوناگون تفسیر کرده و بحث همه آن‌ها را به‌عنوان تفسیر قرآن مورد توجه قرار داده‌اند.

ثانیاً هر دو در مقدمه تفسیرشان تصریح کرده‌اند که هیچ گونه زیادت یا نقصان در قرآن رخ نداده است (طوسی، ج ۱: ۳-۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۲-۴۳) و همین جملات مرحوم طبرسی موجب شده بود که سید نعمت الله وی را در زمره مخالفان خود ذکر کند.

(حسین سوزنجی)

ثالثاً هر دوی آنان ذیل آیه «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء، ۸۲) تصریح کرده‌اند که اختلاف در قرائات، مصداق اختلاف مذموم در این آیه نیست و اختلاف قرائات همگی حق و صواب‌اند (طوسی، ج ۳: ۲۷۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۱۲۶).

رابعاً شیخ طوسی (طوسی، ج ۱: ۷-۱۰) (و به تبع وی، مرحوم طبرسی (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸-۳۹)، پس از نقل حدیث «نزل القرآن علی سبعة أحرف» که آن را نزد اهل سنت مشهور و نزدیک به متواتر و نزد شیعه خبر واحد می‌داند در توضیح آن به قول ابن قتیبه تمسک می‌کنند که آن را به هفت گونه اختلاف در قرائات نازل شده از جانب خداوند تفسیر می‌کند، از جمله اختلاف به زیادت و نقصان [در حروف و کلمات]؛ و مثال‌هایی می‌آورد که اختلاف را هم در قرائات و هم در متن مصاحف عثمانی (که به بلاد مختلف فرستاده شد) نشان می‌دهد. وی این قول را «أصلح الوجوه» در تبیین حدیث مذکور می‌داند؛ این به‌خوبی نشان می‌دهد او وجود قرائات متعدد نازل شده از جانب خداوند را قبول دارد.

نکته دیگری که اگرچه در اخباریون پیشین (از جمله مرحوم مجلسی) هم بود، ولی در ادبیات صاحب حدائق برجسته شد، توجیه احادیث متعددی است که از معصومان (ع) نقل شده و مردم را به قرائات رایج سفارش کرده‌اند. صاحب حدائق مدعی شد از نظر اهل بیت (ع) قرآن تنها با یک قرائت نازل شده؛ اما چون این نظر خلاف مشهور اهل سنت بود، ائمه از باب تقیه تمام قرائات را مجاز اعلام کردند که این جواز از باب تقیه تا زمان ظهور امام زمان باقی است (بحرانی، ۱۴۰۵ ق، ج ۸: ۹۹). این سخن محملی برای جواز عمل به این قرائات (که مورد اجماع علمای شیعه بوده) باز کرد، بدون اینکه آن‌ها را نازل شده از جانب خدا بدانیم.

۲-۴. واکنش اصولیون و ارائه معنای جدیدی برای قول قدما درباره تواتر قرائات

برداشت صاحب حدائق از کلام شیخ طوسی و مرحوم طبرسی، مورد قبول متأخران افتاد و تردیدهای در اجماع شیعه بر تواتر قرائات سبع را تقویت کرد؛ چراکه قولی که شیخ طوسی مخالف آن باشد حداکثر شهرت دارد نه اجماع! اما آنچه در استقرار این ذهنیت جدید

نقش بسزایی داشت، همراهی اصولی بزرگی همچون وحید بهبهانی (۱۱۱۸-۱۲۰۵) با آن و ارائه تبیینی از موضع فقه‌های پیشین بود. امثال مرحوم جزائری به راحتی قول فقه‌های معتقد به تواتر قرائت را تخطئه می‌کردند، اما مرحوم وحید اهل تخطئه فقه‌ها نبود. در عین حال، گمانش این بود که نزول قرآن بر حرف واحد (که شیخ طوسی آن را اعتقاد و مذهب شیعیان خوانده و مرحوم کلینی هم حدیث صحیحی بر آن روایت کرده بود) به معنای نزول قرآن با یک قرائت است و قبول هم کرده بود که علی القاعده ائمه اطهار (علیهم السلام) این قرائت متعدد را به مصالحی همچون تقیه امضا کرده‌اند. پس این دو مطلب متعارض (نزول قرآن با یک قرائت و اجماع علمای شیعه بر جواز قرائت متعدد) را این گونه جمع کرد^۱ که مقصود علمای پیشین از تواتر این قرائت، «ثبوت تداولها فی زمان الأئمة علیهم السلام» است؛ یعنی تواتر این‌ها نه تا رسول الله ﷺ، بلکه تا شخصی است که قرائت به او منسوب است و با توجه به اینکه آن قراء در عصر حضور امامان (علیهم السلام) می‌زیستند، ارجاع دادن به قرائت رایج در مردم، به معنای امضای این قرائت توسط ایشان است (بهبهانی، ۱۴۲۴ق، ج ۷: ۲۲۴-۲۲۸؛ ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۲۰).

این موضع‌گیری، آن هم از جانب کسی که جریان اصولی را در برابر جریان اخباری احیا کرد، فضای مواجهه تک‌قرائتی با قرآن را در فضای فقه مستقر نمود و فقه‌ها که تا پیش از این، با دو قرائت، همچون دو آیه مواجه می‌شدند، از این پس، به دنبال ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر (به معنای ترجیح مصطلح در علم فقه و اصول) برآمدند و اتفاقاً وجود تعابیری همچون سخنی که از علامه حلی نقل شد، به عنوان شاهی از وجود این گونه ترجیح در قدما قلمداد شد. تحلیل مرحوم وحید ظاهراً آن اشکالی را که شیخ حر عاملی در «تواتر القرآن» مطرح کرده بود نیز مرتفع می‌ساخت و فایده عملی‌ای بر قول به چنین تواتری نزد فقه‌ها مترتب می‌کرد؛ اما حقیقت این است که شواهد علیه این برداشت بقدری زیاد است که طرح این قول توسط مرحوم وحید و مقبولیت بعدی آن جای تعجب دارد:

۱. این گونه جمع در کلمات برخی از اخباریون دیده می‌شد، اما استفاده از آن در کلام مرحوم وحید به عنوان یک اصولی بزرگ بود که فضای فقه را به شدت تحت تأثیر قرار داد.

نخست، در میان قدمای شیعه همچون شیخ طوسی و مرحوم طبرسی تصریحات بسیار واضحی بر «حق و صواب بودن این قرائات» وجود داشت که قبلاً اشاره شد. شاید صریح‌ترین تعبیر که جای هیچ‌گونه تأویلی نمی‌گذارد کلمات امثال شهید ثانی است که خودش متخصص در قرائات بود و می‌گفت: «فَإِنَّ الْكُلَّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ» (عاملی، ۱۴۲۰ ق: ۲۴۵).

دوم، آیا معقول است که اهل بیت (علیهم السلام) مرتکب تقیه شوند و هرگز به کسی نگویند این کار از روی تقیه است و فقه‌های شیعه در موضوعات فقهی تا قرون متمادی بر ادامه همان تقیه اصرار ورزند، تا آنکه برای نخستین بار در قرن یازدهم و دوازدهم عده‌ای متوجه شوند؟ به قول صاحب وسائل، تتبع در احادیث نشان می‌دهد که هر چیزی که از باب تقیه رخ داده معارض قوی‌تری در احادیث دارد، چرا در اینجا چنین چیزی نمی‌یابیم (حر عاملی، ۱۳۸۴: ۴۴)؟ با وجود اصرار بر تقیه، اهل بیت (علیهم السلام) جزئیاتی مانند جهر «بسم‌الله» در نماز را به شیعیان تثبیت کردند؛ چه مانعی داشت که برای برخی خواص، قرائت واحد سوره حمد را نیز آموزش دهند؟ در روایات شیعه هم قرائت «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» و هم «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» به‌طور متعدد نقل شده است (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۲۲؛ عسکری، ۱۴۰۹ ق: ۳۸ و ۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۸۲: ۲۲). اگر اهل بیت (علیهم السلام) به شیعیان می‌گفتند مثلاً در نماز آیه «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» را مثلاً به صورت «مَالِكِ» قرائت کنید نه «مَلِكِ»، آیا این کمتر از سایر واجبات و مستحباتی بود که شعار شیعه شد؟ جالب آنکه اجازه داده‌اند مسح پا یا شستن دست از بالا در وضو، ارسال دست و قنوت در نماز و «حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ» در اذان و امثال آن که صریحاً با روش اهل سنت تفاوت دارد، شعار شیعه شود؛ اما درباره «مَالِكِ» و «مَلِكِ» که اهل سنت هر دو را جایز می‌دانند و قرائت می‌کنند، چیزی نگفتند که مبادا یکی شعار شیعه شود؟! و نه تنها قرائت درست را بیان نکردند، بلکه طبق فرمایش شیخ طوسی و مرحوم طبرسی، حتی مذهب شیعه را به داشتن «کراهت از استقرار یک قرائت معین» سوق داده‌اند! آیا ممکن است قرآن با یک قرائت نازل شده باشد و گروهی با دخل و تصرف در کلام خدا، قرائاتی به وجود آورند، و حاملان حقیقی قرآن حتی در نماز تکلیف ما را معین نکنند تا لا اقل در نماز، کلام غیر خدا خوانده نشود؟ آیا حفظ متن خدا

از تغییر و تحریف، که در معنا نیز تأثیر می‌گذارد، مهم‌تر است یا رعایت جهر «بسم‌الله»؟ اگر یکی از آن دو قرائت ساخته قاری‌ای بود، آیا اهل بیت (علیهم‌السلام) به شیعه اجازه می‌دادند در خانه و در وضعیت عدم تقیه، هر روز در نماز واجب، سخن غیر خالق را به جای کلام او تکرار کنند؟ و چرا فقهای شیعه تا پیش از قرن دوازدهم حتی احتمال احتیاط خواندن هر دو قرائت در نماز را مطرح نکرده‌اند؟

سوم، وجود قرائات متعدد در زمان پیامبر ﷺ در بسیاری موارد اقتضات فقهی ویژه‌ای داشت و فقها دقیقاً بر اساس آن اقتضات عمل کرده‌اند. این خود گواه روشنی است که در ذهن فقها این تعدد قرائات به زمان رسول الله ﷺ بازمی‌گردد، نه محصول دخل و تصرف‌های بعدی‌ها. مثلاً یکی از مهریه‌های رایج در سنت، آموزش قرائت قرآن بوده است. فتوای مشهور شیعه این است که اگر کسی مهریه همسرش را آموزش قرآن قرار دهد و تصریح نکند که بر اساس کدام قرائت باشد، اشکالی ندارد و هر قرائتی را آموزش دهد صحیح است. مهم‌ترین مستند فقها برای عدم لزوم چنین شرطی، حدیثی نبوی است که در آن برای ازدواج زنی با سهل ساعدی همین مهریه تعیین شد بدون تصریح قرائت خاص. فقها تأکید می‌کنند چون تعدد قرائات در زمان پیامبر ﷺ وجود داشته و آن حضرت چنین شرطی را لازم ندانسته‌اند؛ بنابراین وضع چنین شرطی ضرورتی ندارد (مثلاً ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۲۷۳؛ ابن براج، ۱۴۰۶ ق، ج ۲: ۱۹۹؛ کرکی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۳: ۳۴۴؛ عاملی، ۱۴۱۳ ق، ج ۸: ۱۸۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۱: ۳۱). این گونه استدلال‌ها و اقوال نشان می‌دهد رواج قرائات متعدد که بر همگی آن‌ها وصف قرآن صدق کند و به پیامبر ﷺ منتهی شود، به عنوان یک واقعیت میدانی در فقه شیعه پذیرفته بوده است.

چهارم، بررسی مواضع اخباریونی که تا پیش از مرحوم وحید منکر تواتر قرائات بودند و مانند مرحوم جزائری به مناقشه با «معظم المجتهدین من اصحابنا» پرداختند و نیز توجه به گفته‌های همان کسانی که به عنوان منکر تواتر مطرح می‌شدند، گواهی آشکار است که مقصود از «تواتر قرائات» در ادبیات شیعه همیشه تواتر تا رسول الله ﷺ بوده، نه صرفاً تا قاریان نامبرده. نجم‌الائمه رضی چون تواتر این قرائات تا رسول الله را موجب حیانی شدن قرآن می‌دانست، به انکار تواتر پرداخت؛ وگرنه اگر کسی معتقد باشد تواتر به افراد

غیرمعصومی ختم می شود که اهل دستکاری در قرآن بوده و اهل بیت ﷺ از باب تقیه آن ها را امضا کرده اند، نیازی به مناقشه در «اصل تواتر» نمی بیند.

پنجم، دیدیم توجیه مرحوم وحید برای اینکه تواتر را تا زمان قاریان امتداد دهد، این بود که این قرائات در دوره ای که ائمه اطهار ﷺ حضور داشتند رایج بوده و او با استناد به روایاتی که مخاطب را به «قرائت مردم» توصیه می کنند، آن ها را امضای ضمنی ائمه اطهار ﷺ معرفی می کند؛ اما اولاً برخی از قراء السبعة، مثلاً کسایی (۱۱۹-۱۸۹ ق)، بسیار جوان تر از امام صادق ﷺ (۸۳-۱۴۸ ق) بوده اند و تا زمان شهادت آن امام شهرتی نداشتند که ادعا شود حدیث امام صادق ﷺ در ارجاع به قرائات مردم (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۶۳۳) ناظر به قرائت امثال او بوده است. ثانیاً اگر تواتر منقول از قدما برای اثبات مدعا باید از چنین مسیر پیچیده ای عبور کند، آیا شایسته نبود برخی از فقها لااقل این مناقشات را مطرح کنند؟ چگونه مقدس اردبیلی که در مناقشه کردن شهره بود تواتر قرائات سبع را پذیرفت و آنها را مصداق «قرآن» دانست (نه صرفاً سخن امضا شده از باب تقیه) و به آن ایراداتی که در فرض تک قرائتی آشکار است حتی اشاره ای نکرد؟

۲-۵. امتداد فضای جدید تا امروز و برخی مخالفت ها

کم رنگ شدن سنت اقراء در میان شیعیان به معنای ترک کلی آن نبود. علامه حسن زاده آملی (۱۳۰۷-۱۴۰۰ ش) از علامه شعرانی (۱۳۲۰-۱۳۹۳ ق/ ۱۲۸۱-۱۳۵۲ ش) نقل می کند که ایشان فرمودند: «من «شرح شاطبی» را خدمت پدرم خواندم؛ و شما هم باید «شرح شاطبی» را بخوانید» و بعد از اینکه ابراز تأسف می کنند از اینکه این ها از دروس حوزه خارج شده، حکایت می کنند که ایشان هنگام تدریس فرمودند: «این کتاب با گوش کردن فهمیده نمی شود، به من نگاه کن» و با ادا نمودن، نحوه تلفظ کلمات را یاد می دادند (پویا، ۱۳۷۳: ۹۰). مرحوم آیت الله مرعشی نجفی (۱۳۱۵-۱۴۱۱ ق/ ۱۲۷۶-۱۳۶۹ ش) نیز به این سنت پایبند بوده، غیر از طریقی که برای احادیث داشته، از طرق خود به قراء مشهور که طرق ایشان به پیامبر هم کاملاً واضح است، هفت طریق را نقل و تأکید می کند که این ها را از باب اختصار آوردم و گرنه طرق

من منحصر به این‌ها نیست (المرعشی النجفی، ۱۴۱۴ق: ۴۵۴-۴۵۷).

در واقع، به‌رغم سیطرهٔ رویکرد تک‌قرائتی بر فضای علمی، اندک علمای متبعی که با سنت قرائات آشنا بودند به مقابله با این موج برخاستند؛ هرچند به دلیل دسترسی نداشتن به قرائین حدیث مذکور، تلاششان چندان اثرگذار نبود:

شاگرد مرحوم وحید، سید جواد عاملی (۱۱۶۰-۱۲۲۸ق) که در تتبع کم‌نظیر است، در فرع محققانه‌ای که در مفتاح الکرامه افزود تصریح کرد که تواتر قرائات سبع در شیعه اجماعی است و اگر اختلافی بوده، صرفاً بر سر تواتر سه قرائت دیگر بوده است (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ۲۰۹-۲۱۱). وی با اینکه به خاطر غلبهٔ ذهنیت جدید اخباریون و موضع استادش مرحوم وحید دچار سردرگمی شده بود، در عین حال بعید دانست که چنین چیزی مبتنی بر تقیه باشد (همان: ۲۱۷) و در کتابش به نکتهٔ بسیار مهمی اشاره کرد که ظرفیت این را داشت که جلوی گسترش این فضای تردید در تواتر قرائات سبع و عشر را بگیرد: با استناد به اقوال فراوان فقهای تا قرن دهم، استدلال کرد که اگر تواتر مستقیم (اجماع محصل) احراز نشود، «اجماع فقهای شیعه بر تواتر» برای اثبات آن کافی است (همان: ۲۱۲). اما کار وی تحت الشعاع مخالفت صاحب جواهر قرار گرفت. وی که هم با فضای علم قرائات بیگانه بود و هم شخصاً چندان اهل تتبع نبود و مهم‌ترین مستندش برای ذکر اقوال در عرصه‌های مختلف، همین مفتاح الکرامه بود (خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۱۶-۲۱۷؛ امین، ۱۴۲۹ق، ج ۴: ۲۹۰-۲۹۱)، با استناد به مناقشات اخباریون مدعی عدم تواتر نزد اکثر علمای شیعه شد. شاید حملات شدید وی به همین نکته مرحوم سید جواد که حتی تعبیر «تهجس بلا دریه» را برایش به کار برد (نجفی، ۱۴۰۳ق، ج ۹: ۲۹۵-۲۹۸) مانع شد که بعدی‌ها این نکته سنجی او را جدی بگیرند.

بعد از وی هم علمایی چون سید محمدباقر خوانساری (۱۲۲۶-۱۳۱۳ق)، علامه شعرانی (۱۲۸۱-۱۳۵۲ش)، علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش)، علامه طهرانی (۱۳۰۵-۱۳۷۴ش)، علامه حسن‌زاده آملی (۱۳۰۷-۱۴۰۰ش) و عبدالهادی فضلی (۱۳۱۴-۱۳۹۲ش) برخلاف جو غالب، بر نزول یا تجویز قرائات متعدد توسط پیامبر ﷺ تأکید

کردند (سوزنجی، ۱۴۰۳)؛ اما از قرن دوازدهم اکثر علمای شیعه قرائت اصیل را گم شده‌ای در میان قرائات موجود، می‌دانستند و حتی برخی در وجود آن میان قرائات سبع و عشر تردید کردند (خویی، ۱۳۶۳: ۱۶۴).

این تلقی، چالش‌های فقهی جدیدی در آیات الاحکام پدید آورد. نمود بارز آن، قرائت حمد در نماز است که پس از مباحثات شیخ عبدالکریم حائری و شاگردانش، سرانجام مرحوم حکیم با استناد به «سیره قطعیه بر جواز هر یک از قرائات» مسئله را حل کرد. با این حال، تناقض میان این سیره با سیره قطعی دیگری که «تغییر حتی یک حرف یا یک حرکت در نماز را جایز نمی‌داند»، همچنان باقی است؛ شاید این چالش‌ها هشدار می‌دهد که است از جانب خداوند تا فقه‌های منکر نزول تعدد قرائات را متوجه اشتباهشان بکنند.

۳. نتیجه‌گیری

این مقاله با هدف اصلاح سوءبرداشتی که از قرن یازدهم رواج یافت، نشان می‌دهد که شیعیان مکتب اهل بیت (ع) با تعدد قرائات مشکلی نداشته و تواتر قرائات سبع، عشر یا فراتر از آن را تا رسول الله ﷺ از باورهای اصیل خود می‌دانسته است.

در ابتدا اشاره شد که ذهنیت تک‌قرائتی، ناشی از برداشت نادرست از حدیث «نزول القرآن علی حرف واحد» است. بررسی تطوّر تاریخی نشان می‌دهد که علمای شیعه که در مکتب اهل بیت (ع) رشد کرده بودند پس از ابن مجاهد، قرائاتی حتی فراتر از سبع و عشر را معتبر می‌شمردند. با علامه حلی اکتفا به قرائات سبع آغاز شد و به‌رغم مجاهدت شهیدین و محقق کرکی برای تثبیت تواتر عشر، اصرار بر تواتر سبع ادامه یافت؛ با این حال، تا پایان قرن دهم، تضادی میان حدیث مذکور و قبول قرائات متعدد احساس نمی‌شد و تلقی فقه‌های شیعه از مرام اهل بیت (ع) این بوده که ایشان با اذعان به تعدد قرائات نازل شده بر رسول الله ﷺ مشکلی نداشته‌اند؛ مواردی که بعدها به‌عنوان مخالف تواتر یاد شدند یا متخصص این فن نبودند و یا کلامشان مورد سوءبرداشت قرار گرفته بود.

ذهن انسان‌ها وحدت‌گراست و با رواج صنعت چاپ (یکسان‌سازی مصاحف با یک قرائت)، مهجوریت علم قرائات در حوزه‌ها و ضمیمه شدن تفسیر نادرستی از حدیث «حرف واحد»، باور به نزول تنها یک قرائت کم‌کم در میان علمای شیعه رواج پیدا کرد. در این میان، اجماع قدما بر تواتر قرائات سبع، بزرگ‌ترین مانع بود؛ اما با معرفی نادرست شیخ طوسی و مرحوم طبرسی به عنوان مخالفان اجماع و توجیهاتی نظیر «تقیه» یا تفسیر «تواتر تا قاری» این مانع نیز از میان رفت. در نتیجه، گمان شد که اهل بیت (علیهم السلام) معتقد به تنها یک قرائت نازل شده از جانب خداوند هستند و تعدد قرائات به عنوان انحرافی ناشی از اعمال سلیقه قراء انگاشته شد که چالش‌های فقهی نوظهوری را رقم زد.

این بازخوانی تاریخی نشان می‌دهد که پیروان مکتب اهل بیت (علیهم السلام) به تعدد قرائات نازل شده باور داشته‌اند؛ باوری که شبهه تحریف و برخی از بن‌بست‌های فقهی را مرتفع می‌سازد؛ و اگر بحثی در این عرصه بماند این است که آیا تواتر منحصر به سبع و عشر است؛ و آیا برای استناد فقهی، علاوه بر تواتر، می‌توان به خبر واحد معتبر (در عرض سایر احادیث فقهی) نیز استناد کرد یا خیر.

منابع و مآخذ

قرآن کریم

- آملی، میرزاهاشم. (۱۴۰۶). *المعالم المأثوره*. قم: مؤلف الكتاب.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). *الخصال*. قم: جامعه مدرسین.
- ابن براج، قاضی عبد العزيز طرابلسی. (۱۴۰۶). *المهذب*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن الجزری، شمس الدین أبوالخیر محمد. (۱۳۵۱). *غایة النهاية فی طبقات القراء*. قاهره: مکتبه ابن تیمیة.
- _____ (بی تا). *النشر فی القرائات العشر*. قاهره: المطبعة التجارية الكبرى.
- ابن عبد البر، أبو عمر یوسف بن عبد الله النمري القرطبی. (۱۳۸۷). *التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید*. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ابن طاووس، سید علی بن موسی. (بی تا). *سعد السعود*. قم: دار الذخائر.
- ابو وسیم، محمد وسام بن الأمين الدمشقی. (بی تا). *أماكن انتشار القرائات اليوم*. بازیابی شده در تاریخ ۱۴۰۴/۱۰/۱۰ از: http://www.ibnamin.com/recitations_current_places.htm
- اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳). *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- اصفهانى، محمدتقی. (۱۴۰۶). *روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- الأمین، السید محسن. (۱۴۲۹). *أعیان الشیعة*. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- الباز، محمد عباس. (۱۴۲۵). *مباحث فی علم القرائات مع بیان أصول رواية حفص*. قاهره: دار الكلمة.
- انصاریان خوانساری، محمدتقی. (۱۳۹۴). *مرجع متقین*. تهران: انصاریان.
- بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم آل عصفور. (۱۴۰۵). *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل. (۱۴۱۹). *الحاشیة علی مدارك الأحكام*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- _____ (۱۴۱۵). *الفوائد الحائریة*. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
- _____ (۱۴۲۴). *مصابیح الظلام*. قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
- پارچه‌باف دولتی، کریم. (۱۳۹۲). «انتخاب قرائات از دیدگاه امین الاسلام طبرسی». *مطالعات قرآنت قرآن*. ش ۱. پاییز و زمستان ۱۳۹۲. صص: ۳۵-۵۶.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۹۹). «ابن مجاهد». *در دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. ج ۴. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی. ص ۱۷۳۱.
- پویا، حسن. (۱۳۷۳). «مصاحبه بآیة الله حسن حسن زاده آملی». *بینات*. ش ۲. تابستان ۱۳۷۳. صص: ۸۴-۹۴.
- تونی، عبدالله بن محمد. (۱۴۱۵). *الوافیة فی أصول الفقه*. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
- جزائری، سید نعمت الله. (۱۴۰۱). *منبع الحیة و حجة قول المجتهد من الأموات*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- جماعة من العلماء. (۱۴۰۴-۱۴۲۷). *الموسوعة الفقهیة الكويتیة*. ۴۵ جلد. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتیة.
- حدید، محمد توفیق. (۱۳۹۵). «الكشف عن مخطوطة شرح الشاطبية للمحقق الحلی أقدم شرح لمؤلف شيعی علی قصيدة الإمام

- الشاطبی). کتاب شیعیه. ش ۱۳ و ۱۴. صص: ۵۴۶-۵۷۰.
- الحر العاملی، محمد بن الحسن. (۱۳۸۴). **تواتر القرآن**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- حکیم، سید محسن طباطبایی. (۱۴۱۶ق). **مستمسک العروة الوثقی**. قم: مؤسسة دار التفسیر.
- حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه.
- _____ (۱۴۱۴ق). **تذکره الفقهاء**. قم: مؤسسه آل البيت ﷺ.
- _____ (۱۴۱۹ق). **نهایة الاحکام فی معرفة الاحکام**. قم: مؤسسه آل البيت ﷺ.
- حلی (محقق حلی)، نجم الدین جعفر بن حسن. (۱۴۰۷ق). **المعتبر فی شرح المختصر**. قم: مؤسسه سید الشهداء ﷺ.
- خوانساری، سید محمدباقر. (۱۳۹۰). **روضات الجنات فی أحوال العلماء والسادات**. قم: اسماعیلیان.
- خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۳۶۳). **البيان فی تفسیر القرآن**. تهران: انتشارات کعبه.
- دهلوی الهندی، فريد الدين عالم بن العلاء الاندريسي. (۱۴۰۴ق). **الفتاوى التاتارخانية**. حیدرآباد دکن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية.
- ذهبی، شمس الدین أبو عبد الله محمد بن أحمد. (۱۴۱۷ق). **معرفة القراء الکبار علی الطبقات والأعصار**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- راوندی، قطب الدین سعید بن عبد الله (۱۴۰۵ق). **فقه القرآن**. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- رضایی، رقیه و ستوده نیا، محمدرضا (۱۳۹۷)، جایگاه قرائت ابان ابن تغلب در بین قرائات، در **فصلنامه مطالعات قرآن**، ش ۱۱، صص: ۱۲۷-۱۴۱.
- الرضی الاسترآبادی، محمد بن الحسن. (۱۳۸۴). **شرح الرضی علی الکافی**. تهران: موسسه الصادق للطباعة و النشر.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**. بیروت: دار الکتب العربی.
- السبکی، محمود محمد خطاب. (۱۳۵۳ق). **المنهل العذب المورود شرح سنن الإمام أبی داود**. قاهره: مطبعة الاستقامة.
- سخاوی، أبو الحسن علم الدین الشافعی. (۱۴۱۸ق). **جمال القراء و کمال الإقراء**. بیروت: دار المأمون للتراث.
- سوزنجی، حسین. (۱۴۰۳). «سازگاری تعدد قرائات نازل شده از جانب خداوند با نزول قرآن بر حرف واحد». **شیعه شناسی**.
- ش ۸۷. صص: ۳۷-۶۰.
- شریفی نسب، حامد؛ محمدی، سید حجت باقر و قربانخانی، امید. (۱۳۹۶). «ارزیابی ادلة دیدگاه رواج تاریخی قرائت عاصم به روایت حفص». **مطالعات قرآن و حدیث**. ش ۲۰. صص: ۵-۳۷.
- طبری، أبو جعفر محمد بن جریر. (۱۴۲۲ق). **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**. القاهرة: دار هجر.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
- طوسی (شیخ طوسی)، ابو جعفر محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). **المبسوط فی فقه الإمامیه**. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عاملی، محمد بن مکی. (۱۴۱۷ق). **الدروس الشرعية فی فقه الإمامیه**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۱۹ق). **ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة**. قم: مؤسسه آل البيت ﷺ.
- عاملی، زین الدین بن علی. (۱۴۰۲ق). **روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان**. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

- (۱۴۱۳ق). **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- (۱۴۲۰ق). **المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية**. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- (۱۴۲۱ق). **رسائل الشهيد الثاني**. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- عاملی (شیخ بهای)، بهاء الدین محمد بن حسین. (۱۴۲۹ق). **جامع عباسی و تکمیل آن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عاملی، سید جواد بن محمد حسینی. (۱۴۱۹ق). **مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عاملی، محمد بن علی موسوی. (۱۴۱۱ق). **مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام**. بیروت: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
- عامی مطلق، امیرحسین؛ میرحسینی، سید محمد. (۱۳۹۵). «قرائت حفص در ترجمه های کهن فارسی قرآن کریم». **مطالعات ترجمه قرآن و حدیث**. دوره ۳، ش ۵. صص: ۱۲۳-۱۵۵.
- عامی مطلق، امیرحسین؛ مستفید، حمید رضا. (۱۳۹۸). «روایات «قرائه الناس» و انگاره مطابقت آن با قرائت حفص از عاصم». **کتاب قیم**. ش ۲۰. صص: ۱۰۱-۱۲۴.
- عسکری (علیه السلام)، حسن بن علی. (۱۴۰۹ق). **التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن بن علی العسکری (علیه السلام)**. قم: مدرسه الإمام المهدی (علیه السلام).
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). **التفسیر**. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- قرطبی، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاری. (۱۳۸۴ق)، **الجامع لأحكام القرآن**. قاهره: دار الکتب المصریه.
- کاشانی، ملافتح الله. (۱۳۷۳ق). **خلاصه المنهج**. مقدمه و تصحیح: آیت الله ابوالحسن شعرانی. تهران: انتشارات اسلامی.
- کرکی (محقق ثانی)، علی بن حسین عاملی. (۱۴۱۴ق). **جامع المقاصد فی شرح القواعد**. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
- (۱۴۰۹ق). **رسائل المحقق الکرکی**. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی و دفتر نشر اسلامی.
- کشّی، ابو عمرو و محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). **رجال الکشی**. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام)**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۴۰۴ق). **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- (۱۴۰۶ق). **ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار**. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). **روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه**. قم: مؤسسه فرهنگي اسلامی کوشانپور.
- مرکز طبع و نشر قرآن کریم. (۱۳۹۸). **دومین نشست تخصصی جایگاه قرائت عاصم به روایت حفص نزد مسلمانان**. قم: مرکز طبع و نشر قرآن کریم با همکاری انجمن قرآن پژوهی و جامعه المصطفی (صلی الله علیه و آله).
- المرعشی النجفی، سید شهاب الدین. (۱۴۱۴ه.ق). **الاجازة الكبيرة أو الطريق والمحجة لثمره المهجة**. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). **خدمات متقابل اسلام و ایران**. تهران: صدرا.
- معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۵ق). **التمهید فی علوم القرآن**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مهران الأصهبانی، احمد بن الحسین. (۱۴۱۱ق). **الغایة فی القرائات العشر**. ریاض: دارالشواف.

The *Tawātur* of the Seven (and Ten) *Qirā'āt* from the Prophet (pbuh) in the Jurisprudence of the Ahl al-Bayt (as)

Hosein Souzanchi  ¹

Received: June 09 , 2026

Revised: June 28 , 2026

Accepted: June 29 , 2026

Abstract

The prevalence of multiple readings of the Quran among Muslims is an undeniable fact: Are these revealed by God, or are they the product of interference and manipulation by the "Qurrae"? There is no doubt that the Ahl al-Bayt (a.s.) signed the readings that were common among the people, but the question is whether this signing was out of sympathy or because they considered them to be revealed by God? This article claims that the Shiite jurists' understanding of the tenets of the Ahl al-Bayt (a.s.) has always been that the repetition of the readings that are common among Muslims goes back to the Messenger of God (s.a.w.), and if they had any debate, it was only about how many of them were so repeated. However, from the 11th century, a mentality became prevalent that the Quran was revealed with only one reading. This mentality not only created new challenges in Shiite jurisprudence, but also paved the way for the claim of distortion of the Quran!

Using the method of historical analysis, this article first traces the positions of Shiite jurists from the era of the infallible Imams (a.s.) to the tenth century in order to obtain a correct understanding of the doctrine of the Ahl al-Bayt (a.s.), and then explains how the page was turned from the eleventh century and how some of the negative theoretical and jurisprudential problems are resolved by returning to a correct understanding of the doctrine of the Ahl al-Bayt (a.s.).

Keywords

Quran; seven recitations; Distortion of the Quran; Feqh, recitation.

1. Faculty of Culture and Social Sciences and Behavioral Sciences/ University of Baqer al-ulum, Qom, Iran: souzanchi@bou.ac.ir



علم‌ویژه امامان؛ باوری اصیل یا اندیشه‌ای نوپدید؟ واکاوی تاریخ کلامی در سده نخست هجری

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۳ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۲۴ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۱۶

ابوالفضل محمدی^۱ سیدعلی حسینی‌زاده خضرآباد^۲

چکیده

آموزه علم‌ویژه امامان یکی از بنیادی‌ترین اعتقادات امامیه بوده که از آغاز پیدایش تشیع، همواره در معرض انتقاد و اتهام مخالفان قرار داشته است. از جمله مهم‌ترین این اتهامات، ادعای نوپدید بودن این باور در سده‌های دوم و سوم هجری یا برگرفته بودن آن از اندیشه‌های بیرون از اسلام است. برای پاسخ به این اتهامات گرچه پژوهش‌هایی صورت گرفته، اما غالب آن‌ها جنبه کلامی و اثباتی داشته و نمی‌توانند به اتهاماتی که با رویکرد تاریخی و هدف خدشه به هویت آموزه‌های تشیع مطرح شده‌اند، پاسخ دهند. این پژوهش در پاسخ به این شبهات، با بهره‌گیری از روش تاریخ کلامی و رویکردی تحلیلی انتقادی، در پی بررسی ریشه‌ها و اصالت تاریخی آموزه علم‌ویژه امامان در سده نخست هجری است. در این راستا شواهد قرآنی، سنت نبوی، روایات اهل بیت (ع) و گزارش‌های تاریخی مورد واکاوی قرار گرفته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اصل این آموزه، فارغ از گستره و مصادیق آن، ریشه در قرآن و سنت نبوی دارد و در سده نخست هجری نه تنها در گفتار و سیره امامان معصوم بلکه در باور اصحاب و پیروان آنان نیز حضور آشکاری داشته است. بر این اساس، اتهامات مطرح شده مبنی بر نوپدید بودن این اندیشه در قرن‌های بعدی یا اقتباس آن از اندیشه‌های یهودی و مسیحی، فاقد پشتوانه علمی و تاریخی است. نتیجه این پژوهش آن است که آموزه علم‌ویژه امامان در اندیشه امامیه، برخاسته از آموزه‌های اصیل اسلامی بوده و از هویت تاریخی معتبر و اصیل در نخستین سده هجری برخوردار است.

کلیدواژه‌ها: علم‌ویژه، اصالت تاریخی، اتهامات، رویکرد تاریخی کلامی، سده نخست هجری.

۱. دانش‌پژوه سطح ۴ کلام امامیه، موسسه معارف اهل بیت (ع) قم و دانشجوی دکترای رشته کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول):
abolfazl.mohammadi@stu.qom.ac.ir

hosseinizade.a@riqh.ac.ir

۲. استادیار گروه تاریخ کلام، پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران:

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

آموزه علم ویژه امام در اندیشه امامیه از بنیادی‌ترین باورهای اعتقادی است و جایگاهی محوری در تبیین مقام و افضلیت امامت دارد. بر اساس این آموزه، امامان معصوم (علیهم‌السلام) علاوه بر علوم متعارف انسانی، از نوعی علم خاص و الهی برخوردارند که آنان را در هدایت جامعه و اجرای مرجعیت دینی یاری می‌کند. اهمیت این آموزه در منابع روایی (ن.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۰۳-۱۹۸) و متون دعایی و زیارتی شیعه از جمله دعای ندبه (قمی: ۶۳۹)، زیارت جامعه کبیره (قمی: ۶۵۲)، زیارت آل یاسین (قمی: ۶۲۸) و زیارت مخصوص امام حسین (علیه‌السلام) (قمی: ۵۳۸) به‌وضوح منعکس شده است. بسیاری از متکلمان امامیه، به‌ویژه متکلمان مکتب بغداد، علم ویژه امامان را از مولفه‌های مهم شایستگی آنان برای امامت دانسته و افضلیت علمی امام را در مباحث مربوط به شرایط امامت مورد توجه قرار داده‌اند (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۴۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۳۰۷؛ امامت‌پژوهی، ۱۳۸۱: ۱۶۷).

در گسترده‌گی و اهمیت بحث علم در نزد امامیه، همچنین می‌توان به کلام بسیاری از علمای اهل سنت نیز اشاره کرد که در کتب خود به این آموزه اختصاصی شیعیان پرداخته و در پی نقد آن برآمده‌اند؛ به‌طور مثال شهرستانی از فرق‌نگاران اهل سنت در کتاب «الملل والنحل» (شهرستانی، ۱۳۶۴ق، ج ۱: ۱۷۰-۱۶۹) به این بحث پرداخته است. همچنین فخر رازی از دیگر علمای عامه در کتاب «الاربعین فی اصول الدین» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۲۷۰)، سیف‌الدین آمدی در «ابکار الافکار» (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۵: ۲۵۱) و تفتازانی در «شرح المقاصد» (تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ج ۲: ۲۷۸) به این آموزه شیعی پرداخته‌اند.

با وجود این جایگاه برجسته، آموزه علم ویژه امامان از آغاز شکل‌گیری تشیع همواره هدف اتهامات و شبهات مخالفان بوده است. برخی آن را جعلی یا غالیانه دانسته‌اند (محمدباقر، ۱۴۱۵ق: ۴۱۳) و برخی دیگر متأثر از باورهای یهودی (الهی‌ظہیر، ۱۳۹۶ق: ۲۷) یا نصاری (دهلوی، ۱۴۳۲ق: ۷۷۲) معرفی کرده‌اند. حتی برخی

نویسندگان شیعی، پیدایش این آموزه را محدود به سده دوم هجری و دوره امام صادق (علیه السلام) دانسته‌اند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۶۱-۶۲). این اتهامات، ضرورت بررسی اصالت تاریخی و سیر شکل‌گیری آموزه علم ویژه امامان در سده نخست هجری را آشکار می‌سازد.

۲-۱. اهداف و نوآوری پژوهش

هدف اصلی این پژوهش، بررسی و تبیین آموزه علم ویژه امامان با رویکردی تاریخ‌کلامی است تا پیشینه تاریخی این باور و نحوه حضور آن در اندیشه و جامعه امامیه در سده نخست هجری مورد بازسازی و تحلیل قرار گیرد. نوآوری این پژوهش در آن است که برخلاف بسیاری از تحقیقات پیشین که عمدتاً با رویکردی کلامی و اثباتی به تبیین آموزه علم امام پرداخته‌اند، این مطالعه با بهره‌گیری از روش تاریخ‌کلامی، به تحلیل و ارزیابی شواهد تاریخی مرتبط با این آموزه در منابع اسلامی می‌پردازد و زمینه بررسی تاریخی دیدگاه‌های مختلف درباره منشأ، خاستگاه و زمان شکل‌گیری آن را فراهم می‌سازد.

به بیان روشن‌تر، وجه متمایز این پژوهش در نوع مواجهه آن با منابع سده نخست هجری است؛ بدین معنا که قرآن کریم در این تحقیق، افزون بر جایگاه دینی خود، به مثابه یک سند تاریخی متعلق به سده نخست هجری مورد توجه قرار گرفته و در کنار آن، گزارش‌های مربوط به سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، اهل بیت (علیهم السلام) و اصحاب و پیروان آنان نیز با رویکردی تاریخی تحلیل شده‌اند. از این رهگذر، پژوهش حاضر می‌کوشد تصویری مستند از جایگاه آموزه علم ویژه در منابع و گزارش‌های مرتبط با سده نخست هجری ارائه دهد و امکان ارزیابی تاریخی برخی دیدگاه‌های موافق و مخالف درباره این آموزه را فراهم سازد.

۳-۱. پیشینه پژوهش

در حوزه علم ویژه امامان، پژوهش‌های متعددی انجام شده است که عمدتاً با رویکرد کلامی و اثباتی به بررسی این آموزه پرداخته‌اند. بسیاری از پژوهشگران شیعی، با استناد به متون روایی و مبانی عقلی، تلاش کرده‌اند وجود علم ویژه امامان و افضلیت آنان را

اثبات کنند. از جمله این آثار می‌توان به «رساله علم الامام» اثر مظفر (۱۳۸۴)، «علم امام» اثر رستمی (۱۳۹۰)، «علم الامام: بحوث فی حقیقه و مراتب علم الائمة المعصومین» اثر حمود العبادی (۱۳۸۴)، «علم امام و شئون امامت» اثر جزایری (۱۳۹۹) و «علم امام؛ منابع، قلمرو و ویژگی‌ها» اثر هاشمی (۱۴۰۰) اشاره کرد. همچنین مقالاتی مانند «بررسی علم امام با توجه به آیات و روایات» از توانایی (۱۳۹۹)، «بررسی علم امام و ویژگی‌های آن از منظر علماء شیعه» از نجفی (۱۴۰۳)، «واکاوی نظریه علم امام از دیدگاه اشاعره و نقد و بررسی آن از دیدگاه قرآن» از اسماعیلی (۱۴۰۴) و «رویکردهای کلامی محدثان و متکلمان در تبیین منابع علم امام» از نادم (۱۳۹۴)، به تحلیل آموزه علم امام از منظر کلامی و عقلی پرداخته‌اند. این پژوهش‌ها عمدتاً هدفشان پاسخ به شبهات فلسفی و عقلی مخالفان و اثبات ضرورت وجود علم ویژه برای امامت بوده است.

البته برخی از پژوهش‌های معاصر، ابعاد تاریخی آموزه علم امام را نیز مورد توجه قرار داده‌اند. از جمله، نادم (۱۳۹۹) در کتاب «تطور تاریخی علم امام در اندیشه امامیه» سیر تاریخی تحولات این آموزه را در میان عالمان امامیه بررسی کرده و کوشیده است بسترهای لازم برای فهم، تبیین و ارزیابی دقیق‌تر این مسئله را فراهم آورد. همچنین ابطحی (۱۳۹۹) در کتاب «علم امام در باور شیعیان نخستین» و هاشمی (۱۳۸۹) در مقاله «علم و عصمت از دیدگاه اصحاب امیرالمؤمنین (علیه السلام)» با رویکردی نزدیک‌تر به مطالعات تاریخی، به بررسی برخی شواهد مربوط به باور شیعیان نخستین درباره علم امام پرداخته‌اند. با این حال، این آثار یا بر تطورات درون مذهبی آموزه در دوره‌های بعدی متمرکز بوده یا تنها بخشی از شواهد تاریخی مرتبط با سده نخست هجری را بررسی کرده‌اند. از این‌رو، همچنان نیاز به پژوهشی احساس می‌شود که با رویکرد تاریخ کلامی و با بهره‌گیری هم‌زمان از شواهد قرآنی، روایی و تاریخی مرتبط با سده نخست هجری، به بازسازی و ارزیابی تاریخی این آموزه و بررسی دیدگاه‌های مطرح درباره منشأ و زمان شکل‌گیری آن بپردازد.

۱-۴. روش پژوهش

از منظر روش‌شناسی، این پژوهش بر پایه رویکرد تاریخ کلامی طراحی شده است. در

این پژوهش، «اصالت تاریخی» به معنای امکان ردیابی و مستندسازی یک باور در شواهد و منابعی است که بازتاب‌دهنده فضای فکری و اعتقادی سده نخست هجری باشند. از این‌رو، هدف پژوهش حاضر اثبات یا ردّ کلامی آموزه علم ویژه امامان نیست، بلکه بررسی میزان حضور و بازتاب این باور در شواهد تاریخی مرتبط با سده نخست هجری است. بر همین اساس، معیارهایی همچون قدمت گزارش‌ها، حضور آن‌ها در کهن‌ترین لایه‌های قابل بازسازی سنت روایی و تاریخی، تعدد و تنوع منابع ناقل، انعکاس این باور در گفتار و رفتار اهل بیت (علیهم‌السلام)، اصحاب و تابعین و نیز هم‌پوشانی شواهد قرآنی، روایی و تاریخی، مبنای ارزیابی پیشینه و اصالت تاریخی این آموزه در سده نخست قرار گرفته است.

در مرحله نخست، شواهد قرآنی و روایی مرتبط با آموزه علم ویژه امامان، با نگاهی تاریخی بررسی می‌شوند تا پیشینه و ریشه‌های این باور در منابع اسلامی شناسایی شود. در مرحله بعد، گزارش‌های تاریخی مربوط به سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) و مواضع اصحاب و پیروان آنان تحلیل می‌شود تا چگونگی حضور و بازتاب این آموزه در سده نخست هجری روشن شود. در نهایت، با تطبیق و تحلیل مجموعه شواهد به‌دست آمده، پیشینه و جایگاه تاریخی آموزه علم ویژه امامان در سده نخست هجری تبیین می‌شود.

نکته روش‌شناختی این پژوهش آن است که بخشی از داده‌های این پژوهش از منابعی استخراج شده‌اند که تدوین نهایی آن‌ها در سده‌های بعدی صورت گرفته است. با این حال، در این پژوهش ملاک اعتبار تاریخی، صرف زمان تألیف منبع نیست؛ بلکه قدمت سنت روایی و تاریخی منعکس شده در آن گزارش‌ها نیز مورد توجه قرار گرفته است. بسیاری از گزارش‌های مورد استفاده، از طریق اسناد و طرق روایی به راویان و جریان‌های فکری سده نخست هجری باز می‌گردند. افزون بر این، بخش قابل توجهی از داده‌های مربوط به تاریخ اعتقادات مسلمانان نخستین، تنها در منابع متأخر حفظ شده‌اند و کنار گذاشتن مطلق این منابع، عملاً امکان بازسازی تاریخی بسیاری از باورهای نخستین را از میان می‌برد. از این‌رو، در این پژوهش گزارش‌های متأخر نه به صرف متأخر بودن، بلکه با توجه به قراین تاریخی، جایگاه راویان و میزان انطباق با سایر شواهد مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

۲. مفهوم‌شناسی علم

۲-۱. علم در لغت

لغت‌شناسان علم را به «نقیض جهل» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۴۱۷)، «معرفت و دانستن» (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵: ۱۹۹۰)، «درک حقیقت یک چیز» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۸۰)، «یقین» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۱۲۰) و «اثری که باعث تمایز یک چیز از غیرش می‌شود» (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۸: ۲۵۰) تفسیر کرده‌اند. در مجموع می‌توان گفت وجه مشترک بین همه این معانی، مفهوم «آگاهی» است که در همه کاربردهای مفهوم علم وجود دارد.

۲-۱-۱. علم در اصطلاح

در اصطلاح عالمان امامیه، واژه علم گاهی به معنای «اعتقاد مطابق با واقع به چیزی، همراه با سکون نفس» تعریف شده است (مفید، ۱۴۱۳ق (ج: ۲۳)؛ اما مشهور علمای امامیه، مفهوم علم را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۱۵۵؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۰۲). علامه طباطبایی نیز در عین بدیهی دانستن مفهوم علم، در تعریف علم می‌گوید: «علم، حصول یک امر مجرد برای موجود مجرد است» (طباطبایی: ۲۹۳-۲۹۷).

۲-۱-۲. علم ویژه امام در اصطلاح

در اصطلاح متکلمان شیعی، علم ویژه امام در مقابل علوم متعارف دانشمندان در رشته‌های مختلف است؛ بدین معنا که علم ویژه، علمی است که خداوند متعال به‌طور خاص در اختیار امام قرار می‌دهد. در منابع کلامی و تفسیری، گاه از بخشی از مصادیق این دانش با تعبیری همچون «علم لدنی» یاد شده است؛ با این حال، از آن‌جا که موضوع این پژوهش اعم از این اصطلاح و ناظر به تمامی گونه‌های دانش غیرمتعارف منسوب به امامان است، از تعبیر فراگیرتر «علم ویژه» استفاده شده است. حال روش دریافت این علوم ممکن است غیرمتعارف باشد؛ مانند تحدیث و امداد روح القدس یا

آنکه روش، همان روش عادی فراگیری علوم باشد؛ اما منابع آن، فقط در دسترس امام باشد؛ مانند علوم حاصل از کتاب‌های پیامبران گذشته یا علمی که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم آن را به فقط به جانشینان خود منتقل کرده باشد (هاشمی عادل، ۱۴۰۰: ۲۹). به بیانی دیگر علم ویژه امام در باور شیعیان بدین معناست که امام عالم‌ترین فرد است و به‌جز علم به احکام شریعت و تفسیر قرآن، به برخی امور غیبی نیز علم دارد (ن.ک: صفار، ۱۴۰۴ق: سراسر کتاب؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: سراسر کتاب) و این علم از جانب خداوند به وی عطا شده است. باید توجه داشت که در این نوشتار، آنچه برای ما مهم است، اصل باورمندی امامیه به علم ویژه امام به‌عنوان یکی از عقاید خاص امامیه است؛ فارغ از مسائلی که مربوط به کیفیت، منابع، روش، قلمرو و ویژگی‌های این علم است.

۲-۲. ریشه‌یابی آموزه علم ویژه در قرآن و سنت

هدف این گفتار آن است که نشان دهد آموزه علم ویژه ریشه در معارف قرآن کریم و سنت نبوی دارد و از منظر تاریخی، امتداد این آموزه به سده نخست اسلامی و به‌ویژه به منابع وحیانی باز می‌گردد. نتیجه این ریشه‌یابی، رد اتهامات مخالفانی است که این باور را ساخته و پرداخته سده‌های دوم و پس از آن، یا متأثر از اندیشه‌های بیگانه و وارداتی می‌دانند.

نکته قابل توجه آن است که رویکرد ما در بررسی آیات و روایات، تاریخ کلامی است، نه اثبات کلامی. به بیان دیگر، هدف ما تبیین و اثبات عقلی یا کلامی آموزه «علم ویژه» از طریق آیات و روایات نیست؛ بلکه در پی آن هستیم که نشان دهیم اصل وجود این آموزه صرف‌نظر از گستره، متعلق و سایر ویژگی‌های آن در متون وحیانی، یعنی قرآن و سنت، قابل شناسایی و ردیابی است.

۲-۲-۱. آموزه علم ویژه در قرآن

برخی آیات قرآن به‌نوعی علم خاص و غیرمتعارف اشاره دارند که به اشخاصی معین عطا شده است. این علم فراتر از آگاهی‌های عادی بشر است و ما آن را «علم ویژه» می‌نامیم.

بر این اساس، اصل آموزه علم‌ویژه در قرآن قابل ردیابی است که در ادامه به برخی آیات شاخص که دلالت بر این معنا دارند، اشاره خواهیم کرد.

۱. آیه «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ» (جن، ۲۶ و ۲۷)

در آیه مذکور اشاره شده است به اینکه خداوند افراد برگزیده و مورد رضایت خود را از علم غیب خویش بهره‌مند ساخته است. در منابع روایی شیعه مراد از «من ارتضی من رسول» در این آیه، پیامبر اسلام و سایر اهل بیت (علیهم‌السلام) معرفی شده‌اند (صفار، ۱۴۰۴: ق: ۱۱۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۲۵۶). همچنین بنا بر روایات اهل سنت، آیه مختص پیامبران نیست و شامل دیگر برگزیدگان الهی نیز می‌شود (باقلانی، ۱۴۱۴: ق: ۷۷؛ سلمی، ۱۴۲۱: ق: ۱، ۱۲۸)؛ بنابراین در مجموع می‌توان گفت خداوند علم غیب خود را به تمام برگزیدگانش عطا کرده و با توجه به اینکه علم غیب نوعی علم ویژه است؛ از این رو آیه مذکور را می‌توان از جمله آیاتی دانست که در بازسازی پیشینه مفهوم علم‌ویژه مورد توجه قرار دارد؛ چنانچه راغب اصفهانی از واژه‌شناسان قرآنی نیز عبارت «الا من ارتضی من رسول» را مربوط به علم ویژه اولیای خدا می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ق: ۵۸۱).

۲. آیه «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ» (آل عمران، ۴۵)

در این آیه چنان که روشن است، به ارتباط حضرت مریم با فرشتگان و دریافت برخی علوم از آنان اشاره دارد؛ زیرا بنا بر آیه، حضرت مریم خبرهایی مانند تولد، نام و مقام فرزندش حضرت عیسی را از فرشتگان دریافت کرده بود و با توجه به اینکه، این علوم جزو علوم ویژه به‌شمار می‌رود، این آیه نشان می‌دهد که اصل اعطای نوعی علم فراتر از دانش متعارف به برخی برگزیدگان الهی، در متن قرآن مطرح بوده است.

۳. آیه «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ» (نمل، ۴۰)

آیه مذکور خبر می‌دهد که جناب آصف برخیا، وزیر حضرت سلیمان به بخشی از «علم

الکتاب» آگاه بود و این دانش به او توانایی ویژه‌ای داد که توانست در یک آن، تخت بزرگ بلقیس، ملکه سرزمین سبا را نزد حضرت سلیمان حاضر کند (ن.ک: ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶: ۱۷۴-۱۷۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰: ۱۹۸-۲۰۰). با توجه به اینکه این علم آصف برخیا در دسته علوم ویژه قرار می‌گیرد، از این رو ریشه قرآنی آموزه علم ویژه از آیه فوق نیز قابل برداشت است.

۴. آیه «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَلَأْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَاضُوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (قصص، ۷)

در این آیه به آگاهی و علم مادر حضرت موسی از بازگشت فرزندش و اعطای پیامبری به وی، اشاره شده است. از آن جا که این علم مادر حضرت موسی جزو علوم ویژه به‌شمار می‌رود، این آیه از دیگر آیاتی است که برای بازسازی سابقه علم ویژه در قرآن می‌توان به آن استناد کرد.

۵. آیه «وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ... وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحَكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ» (هود، ۶۹ و ۷۰)

خداوند در این آیه به آگاهی ساره، همسر حضرت ابراهیم، از فرزنددارشدن اشاره می‌کند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸: ۳۷۴-۳۷۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶: ۲۹۶-۲۹۴). این آگاهی ساره که توسط فرشتگان صورت گرفت، نوعی از علم ویژه بود که به ایشان اعطا شده بود؛ بنابراین ریشه قرآنی اصل آموزه علم ویژه از این آیه نیز قابل برداشت است.

در مجموع با توجه آیاتی که ذکر شد، می‌توان گفت آموزه علم ویژه، صرف نظر از حدود آن و مصادیقش، ریشه‌ای قرآنی دارد. به بیانی دیگر تا این جا روشن شد که حداقل اصل آموزه علم ویژه، در قرآن به‌عنوان یک سند تاریخی برای باورها و معارف اسلامی، قابل ردیابی و ریشه‌یابی است؛ از این رو نمی‌توان آن را فاقد اصالت و هویت تاریخی در سده نخست هجری دانست.

۲-۲-۲. آموزه علم ویژه در سنت نبوی

بررسی روایات و گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که اصل اندیشه علم ویژه در آموزه‌های نبوی ریشه دارد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در موارد متعدد و موقعیت‌های گوناگون به نوعی علم خاص و فراتر از علم عادی برای خود یا امامان پس از خویش اشاره کرده‌اند. این شواهد نشان می‌دهد که این مفهوم نه پدیده‌ای متأخر، بلکه برگرفته از تعالیم اولیه اسلامی است. در ادامه، به برخی نمونه‌های برجسته این روایات و گزارش‌ها اشاره خواهد شد.

۱. در گزارش‌های اهل سنت آمده است که مردی از بنی تمیم به نام ذوی الخویصره به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله توهینی کرد. یکی از اصحاب حضرت که به سبب توهین وی، قصد کشتنش را داشت با دستور پیامبر صلی الله علیه و آله از این کار منصرف شد و سپس حضرت به وی فرمودند: «این مرد رئیس گروهی خواهد بود که اگر نماز و روزه آن‌ها را ببینید، نماز و روزه خود را بسیار ناچیز می‌شمایید؛ اما با این وصف از دین خارج می‌شوند همان‌طور که تیر از کمان خارج می‌شود» (بخاری، ۱۴۱۰ ق، ج ۶: ۵۴-۵۵؛ مسلم، ۱۴۱۲ ق، ج ۲: ۷۴۴-۷۴۵). در ادامه گزارش آمده است این پیش‌بینی حضرت بعد از مدتی محقق شد. این گزارش به روشنی نشانه آگاهی و علم ویژه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است.

۲. در گزارشی در منابع تاریخی و حدیثی اهل سنت با اندکی اختلاف در عبارات، آمده است که عدی بن حاتم می‌گوید نزد پیامبر بودم که شخصی آمد و از ناامنی راه شکایت کرد. در این هنگام پیامبر صلی الله علیه و آله رو به من کردند و فرمودند: «چیزی نمی‌گذرد امنیت سراسر منطقه را فرا می‌گیرد و کاروان‌ها از سمت حیره به سمت کعبه به جهت زیارت حرکت می‌کنند. اگر از عمر طولانی برخوردار باشی از کسانی خواهی بود که گنج کسری را فتح خواهی کرد» (بخاری، ۱۴۱۰ ق، ج ۶: ۴۸؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۲۰۳). عدی در ادامه می‌گوید، چیزی نگذشت تمام پیشگویی‌هایی پیامبر صلی الله علیه و آله به وقوع پیوست و من جزو افرادی بودم که گنج کسری را فتح کردم. این نقل عدی بن حاتم، به صراحت علم ویژه پیامبر صلی الله علیه و آله را نشان می‌دهد؛ بنابراین این روایت نیز در بازسازی اصالت تاریخی اصل

آموزه علم ویژه در سده نخست قابل استناد است.

۳. در منابع اهل سنت نقل شده است، در مراحل ساخت مسجد النبی که مسلمانان از سادگی عمارت یاسر سوء استفاده می کردند و بر دوش وی بار بیشتری قرار می دادند؛ عمار نزد پیامبر آمدند و شکایت کردند که اینان مرا کشتند. حضرت در این جا عمار را از شیوه مرگش مطلع ساختند و به وی خبر دادند که اینان تو را نمی کشند، بلکه گروه ستمگری تو را خواهد کشت و این پیشگویی پیامبر ﷺ در جنگ صفین تحقق یافت و عمار به دست لشکریان معاویه به شهادت رسید (ابن حنبل، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۸: ۳۶۷؛ بخاری، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۳۰۲؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ ق، ج ۴۳: ۴۶). روشن است که در این روایت نیز به علم ویژه پیامبر ﷺ اشاره شده است؛ بنابراین این گزارش را نیز می تواند به عنوان شاهد دیگری بر وجود آموزه علم ویژه در سده نخست به شمار آورد.

۴. در گزارش های متعددی از منابع اهل سنت آمده که مادر ورقه بن نوفل از پیامبر ﷺ درخواست شرکت در جنگ بدر را داشته است که پیامبر ﷺ در پاسخ، وی را سفارش به ماندن در خانه می کند و او را به شهادت در راه اسلام مژده می دهد (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۸: ۳۳۳؛ طبرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲۵: ۱۳۵). در ادامه گزارش اشاره شده که این زن بعدها در راه اسلام کشته و به عنوان شهیده شناخته شده است.

۵. گزارش دیگری که آموزه علم ویژه در سیره پیامبر را نشان می دهد، گزارش مربوط به ماجرای لیله المبیث است که سران شرک تصمیم گرفتند شبانه به خانه پیامبر ﷺ یورش ببرند و او را بکشند. در این ماجرا، پیامبرص توسط جبرئیل از نقشه آنان آگاه شد و در ادامه با خوابیدن امیرالمومنین (علیه السلام) در بستر پیامبر، حضرت توانست از چنگ مشرکان بگریزد (طبری، ۱۹۶۷ م، ج ۲: ۳۷۲). اینکه پیامبر ﷺ از تصمیم مشرکان باخبر شده بود، بدون آنکه در میان آنان جاسوسی داشته باشد، حاکی از علم ویژه پیامبر ﷺ دارد.

۶. در گزارشی، پیامبر اکرم ﷺ از آینده ابوذر خبر می دهند که او تنها زندگی خواهد کرد و تنها از دنیا خواهد رفت و در نهایت آنچه پیامبر پیش بینی کرده بود، به وقوع پیوست (حاکم نیشابوری، ۱۴۳۵ ق، ج ۵: ۲۰۹). این گزارش نشان می دهد پیامبر اکرم با

علم ویژه خویش از امور آینده خبر داشتند.

۷. در روایتی مشهور از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که به حضرت فاطمه زهرا علیها السلام دختر گرامی خود فرمودند: «تو اول کسی هستی از اهل بیت من، که به من ملحق خواهی شد» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۰: ۴۴؛ بخاری، ۱۴۱۰ ق، ج ۶: ۶۲؛ ابن مغازلی، ۱۴۲۴ ق: ۲۹۱). این آگاهی پیامبر صلی الله علیه و آله درباره شهادت حضرت زهرا علیها السلام از علم ویژه ایشان حکایت می‌کند.

۸. در روایتی مشهور آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خود را شهر علم معرفی کردند و امیرالمومنین علیه السلام را دروازه این شهر دانستند و فرمودند: «کسانی که طالب علم هستند باید از درب این شهر علم وارد شوند» (طبرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۱: ۵۵؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۳۵ ق، ج ۵: ۳۳۰؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ ق، ج ۲: ۵۷۴). پیامبر در این روایت به مرجعیت علمی خود و امیرالمومنین علیه السلام برای همه انسان‌ها اشاره دارند که این نیز بیان دیگری از آموزه علم ویژه است؛ چراکه مرجعیت علمی بودن برای همه انسان‌ها جز با علم ویژه سازگار نیست؛ بنابراین این روایت را نیز می‌توان به عنوان شاهی بر وجود اصل آموزه علم ویژه در سده نخست دانست.

۹. در روایتی دیگر که در منابع اهل سنت نقل شده، آمده است که حضرت هنگام نماز خطاب به نمازگزاران می‌فرمایند: «من همان طور که پیش رویم را می‌بینم، پشت سرم را نیز می‌بینم» (مسلم، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۳۱۹). این روایت را می‌توان تصریح در علم و آگاهی ویژه پیامبر صلی الله علیه و آله دانست.

در مجموع با توجه به روایات و گزارش‌های که ذکر شد، این نکته مهم به دست می‌آید که اصل آموزه علم ویژه فارغ از اینکه مصداق آن شخص پیامبر صلی الله علیه و آله است یا اهل بیت علیهم السلام در سیره و سنت نبوی جریان دارد؛ بنابراین می‌توان گفت این اندیشه در آموزه‌های پیامبر صلی الله علیه و آله در سده نخست هجری ریشه دارد.

نکته درخور ذکر این است که در کنار گزارش‌ها و روایات ذکر شده، همچنین

می‌توان به‌عنوان شاهد و موید به روایاتی از قبیل روایت ثقلین (ابن حنبل، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ۹۸۸؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۸۹)، روایت سفینه (ابن حنبل، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ۹۸۷؛ ابن مغزلی، ۱۴۲۴ق: ۱۴۸)، یا روایاتی از این دست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اهل بیت علیهم السلام را محور حق یا مرجع حل اختلافات مردم قرار می‌دهند (حاکم نیشابوری، ۱۴۳۵ق، ج ۵: ۳۲۳؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۱۷۹) نیز اشاره کرد؛ چراکه مفاد این روایات و گزارش‌ها به‌گونه‌ای است که جز با وجود علم ویژه برای اهل بیت علیهم السلام سازگار نیست؛ از این‌رو می‌توان گفت این دسته از روایات پیامبر صلی الله علیه و آله نیز آموزه علم ویژه را در سیره و سنت ایشان نشان می‌دهد.

۲-۳. اصالت تاریخی آموزه علم ویژه در سده نخست هجری

در این بخش، شواهد تاریخی مرتبط با آموزه علم ویژه در سده نخست هجری بررسی می‌شود. این شواهد، از یک‌سو شامل گزارش‌های مربوط به گفتار، رفتار و مواضع اهل بیت علیهم السلام و از سوی دیگر ناظر به بازتاب این آموزه در میان اصحاب و پیروان آنان است. بررسی این مجموعه شواهد نشان می‌دهد که آموزه علم ویژه، حضوری قابل ردیابی در فضای فکری و اعتقادی سده نخست هجری داشته است. از این‌رو، شواهد تاریخی موجود با دیدگاه‌هایی که این آموزه را پدیده‌ای متأخر یا برساخته دوره‌های بعدی می‌دانند، سازگاری ندارد.

۲-۳-۱. آموزه علم ویژه در سیره اهل بیت علیهم السلام

بخشی از شواهد تاریخی مرتبط با اصالت و حضور آموزه علم ویژه در سده نخست هجری، گزارش‌هایی است که در آن‌ها اهل بیت علیهم السلام به برخورداری از چنین دانشی تصریح یا اشاره کرده‌اند. در این‌جا به برخی از این گزارش‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. در روایتی از امیرالمومنین علیه السلام نقل شده که حضرت فرمودند: «رسول خدا هزار باب علم به من آموخت که هر بابی هزار باب دیگر می‌گشاید و مجموعاً می‌شود هزار هزار باب، تا آن‌جا که از هر چه بوده و تا روز قیامت خواهد بود آگاه شدم و علم

منایا و بلایا و فصل الخطاب را فراگرفتم». در این روایت که با اندکی اختلاف در عبارات، به‌وفور در منابع شیعه (رک: صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۰۵؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ق، ج ۲: ۶۴۳) و اهل سنت (ن.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸: ۲۰۰؛ ابن قندوزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۲۲۲) ذکر شده، به جایگاهی از مرتبه علمی امیرالمومنین (علیه السلام) اشاره شده که تعبیری جز علم ویژه برای آن روا نیست؛ بنابراین این روایت را می‌توان صریح در بیان علم ویژه توسط امام علی (علیه السلام) دانست.

۲. در منابع اهل سنت در روایتی از امیرالمومنین (علیه السلام) آمده است که حضرت از اصحاب می‌خواهند همه سؤالاتشان را از ایشان بپرسند و در ادامه اشاره می‌کنند به اینکه بعد از من کسی را مثل من نخواهید یافت که بتوانید هر سؤالی را از وی بپرسید (حاکم نیشابوری، ۱۴۳۵ق، ج ۴: ۴۲۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۲: ۳۹۷). در این روایت امیرالمومنین (علیه السلام) ادعای پاسخگویی به هر سؤالی را دارند که چنین ادعایی جز با علم ویژه‌ای که از طرف خدا اعطا شده باشد، سازگار نیست.

۳. در منابع فریقین (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰: ۲۸۳؛ ابن قندوزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۲۱۶؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۳۲؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۵۳۲) در روایتی از امام علی (علیه السلام) آمده است که حضرت می‌فرمایند: «به خدا سوگند، اگر (تخت و) تکیه‌گاهی برایم بگذارند، در بین اهل تورات با توراتشان، و در بین اهل انجیل با انجیل‌شان و در بین اهل زبور با زبورشان و در بین اهل قرآن با قرآنشان داوری خواهم کرد». این روایت نیز جز با علم ویژه امام سازگار نیست.

۴. در گزارشی آمده است که عمار یاسر همراه امیرالمومنین (علیه السلام) بودند که به بیابانی پر از مورچه رسیدند. در آنجا عمار از حضرت سؤال می‌کنند که به نظر شما کسی از آفریدگان خدا هست که شمار این مورچه‌ها را بداند؟ امام علی (علیه السلام) در پاسخ، خود را کسی معرفی می‌کنند که علاوه بر دانستن شمار آن‌ها، تعداد مورچه‌های نر و ماده را نیز به تفکیک می‌داند (ابن قندوزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۲۳۰؛ ابن‌شاذان، ۱۴۲۳ق: ۲۶). در این گزارش امیرالمومنین (علیه السلام) به‌صراحت علم ویژه خویش را مطرح می‌کنند.

۵. در کتب اهل سنت در روایتی از ابوطیفیل آمده است که می‌گوید: شاهد بودم که حضرت علی (علیه السلام) خطبه می‌خواند و می‌فرمود: «از من بپرسید، به خدا سوگند از هر چه که تا روز قیامت به وجود می‌آید و اتفاق می‌افتد، سؤال نمی‌کنید، مگر اینکه تمام آن را پاسخ می‌گویم. از کتاب خدا بپرسید، به خدا سوگند هیچ آیه‌ای نازل نشده است، مگر اینکه از همه شما دانایترم که شب نازل شده است یا روز، در صحرا نازل شده یا در کوه» (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۱۱۴؛ سمعانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵: ۲۵۰). چنان‌که روشن است سخنان امیرالمومنین (علیه السلام) در این روایت صراحت در علم ویژه ایشان دارد.

۶. ابن‌ابی‌الحدید از علمای اهل سنت در شرح کلام حضرت علی (علیه السلام) در خطبه ۹۲ نهج البلاغه، فصلی را با عنوان «اخبار غیبی که امام به آن‌ها خبر داده و تحقق پیدا کرده است» آورده است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ ق، ج ۷: ۴۷). برخی از خبرهای غیبی امام که در آن جا یاد می‌کند عبارتند از: پیشگویی امام درباره ضربه‌ای که به سرش خورده می‌شود، خبر دادن قتل پسرش امام حسین (علیه السلام) در کربلا، پیشگویی در مورد پادشاهی معاویه، خبر دادن از داستان خوارج در نهروان و ... (برای مشاهده بیشتر ر.ک: شوشتری، ۱۳۰۹ ق، ۸: ۸۷-۱۸۲). با توجه به این حجم از اخبار غیبی و پیشگویی‌های امام، می‌توان به‌طور قطع امام را دارای علم ویژه دانست.

۷. امیرالمومنین (علیه السلام) در روایتی بیان می‌کنند که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) دانش آنچه را بوده است و آنچه را تا قیامت اتفاق خواهد افتاد، به من آموخت و در ادامه اشاره می‌کنند که این علوم را خداوند از زبان پیامبرش به ایشان رسانده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲ ق، ج ۲: ۵۷۶). در این روایت، امیرالمومنین علاوه بر اینکه دایره علم خویش را غیرمتعارف می‌دانند، منشأ آن را نیز الهی می‌دانند؛ بنابراین می‌توان گفت حضرت با این سخنان به نوعی سعی در بیان علم ویژه خویش دارند.

۸. امام حسن (علیه السلام) در روایتی، خدا را صاحب دو شهر در غرب و شرق عالم می‌دانند که بر هر کدام از آن‌ها هزار هزار درب است؛ به گونه‌ای که هزار هزار زبان در آن جا نیز وجود دارد و زبان هر گروهی با گروه دیگر مختلف است. در ادامه حضرت می‌فرمایند:

«من تمام این زبان‌ها و آنچه در آن دو شهر و میان آن‌هاست را می‌دانم و کسی جز من و برادرم حسین بر آن‌ها حجت نمی‌باشد» (صفار، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۳۳۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۴۶۲). در این روایت امام حسن (علیه السلام) با بیان علم خود به جمیع لغات، به جزئی از علوم ویژه خویش اشاره کردند.

۹. در گزارش دیگری آمده است که در جریان کشته شدن چند نفر از غلامان امام حسین (علیه السلام) توسط راهزنان، امام با علم خاص خود، قاتلان را با اسم و کیفیت خروج از شهر و همراهانشان، به حاکم معرفی کرد تا آن‌ها را مجازات کند و راهزنان نیز همگی به صداقت امام اقرار کردند (طبری آملی، ۱۴۱۵ ق: ۱۸۶-۱۸۵). در این گزارش، امام با استفاده از علم غیب خویش که جزئی از علوم ویژه به حساب می‌آید، به دنبال تحقق عدالت هستند.

۱۰. در گزارشی نقل شده است که شخصی از امام سجاد (علیه السلام) درباره بحث قضاوت ائمه (علیهم السلام)، سؤال می‌کنند که شما به کدامین حکم، حکم می‌کنید؟ امام در پاسخ به این شخص فرمودند: «ما به حکم آل داود حکم می‌کنیم. پس اگر از چیزی عاجز باشیم، روح القدس به ما القامی کند» (صفار، ۱۴۰۴ ق: ۴۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۳۹۸). در این گزارش به قضاوت اهل بیت (علیهم السلام) با علم ویژه اشاره شده است.

با توجه به روایاتی که بیان شد، می‌توان گفت آموزه علم ویژه در سیره اهل بیت (علیهم السلام) در سده نخست هجری وجود داشته و ائمه (علیهم السلام) گاهی با بیانات و گاهی با اعمال و رفتار خود به علم ویژه خویش اشاره می‌کردند؛ از این رو می‌توان گفت آموزه علم ویژه امامان، ریشه در معارف اسلامی دارد.

۲-۳-۲. آموزه علم ویژه در سیره و باور اصحاب و تابعین

برای پاسخ به اتهامات مخالفان و اثبات هویت تاریخی آموزه «علم ویژه»، در این بخش به برخی از اصحاب و تابعین می‌پردازیم که در سده نخست هجری به این آموزه باور داشته‌اند. پیش از بیان گزارش‌ها پیرامون باور این شخصیت‌ها به آموزه علم ویژه، لازم است ارتباط آن‌ها با اهل بیت (علیهم السلام) روشن شود؛ زیرا تنها در آن صورت می‌توان این باور

را در چهار چوب سنت فکری منسوب به اهل بیت (علیهم السلام) تحلیل کرد و به این ترتیب، اصالت تاریخی آموزه علم ویژه در همان سده نخست تثبیت خواهد شد.

۱. سلمان فارسی

سلمان از اصحاب شناخته شده و برجسته پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰) و امیرالمومنین (علیه السلام) (طوسی، ۱۳۷۳: ۶۵) به شمار می‌رود. حضرت علی (علیه السلام) در معرفی شخصیت والای سلمان، خطاب به ابوذر می‌فرماید: «إِنَّ سَلْمَانَ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ» (کشی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۶۰).

در گزارشی آمده است که سلمان خطاب به مردم، حضرت علی (علیه السلام) را دارای علم پیشگویی حوادث آینده و وصایای پیامبر (صلی الله علیه و آله) و فصل الخطاب می‌داند (رک: کشی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۷۷؛ طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱: ۱۱۱). با توجه به اینکه این علوم همه از علوم ویژه به حساب می‌آیند، بر اساس این گزارش می‌توان سلمان را باورمند به علم ویژه امام دانست. همچنین در گزارش دیگری نقل شده است که سلمان خطاب به مردم، قسم یاد می‌کند که جز امیرالمومنین (علیه السلام) کسی نمی‌تواند مردم را از اسرار پیامبر آگاه کند (بلاذری، ۱۹۵۹ م، ج ۲: ۱۸۳؛ مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۱۳۹؛ طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۱۲۴). از آن جایی که اسرار نبوت، اموری پنهانی هستند که عموم مردم از دسترسی به آن‌ها عاجزند؛ بنابراین آگاهی حضرت از این امور را می‌توان دلیلی بر علم ویژه ایشان دانست؛ در نتیجه این گزارش سلمان نشانه اعتقاد وی به علم ویژه امیرالمومنین (علیه السلام) است.

۲. عمار یاسر

وی از اصحاب پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۳) و از نخستین کسانی بود که اسلام آورد (ابن اثیر، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۶۲۷؛ ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۴۰۶). عمار در تمامی جنگ‌های پیامبر حضور داشت و پیامبر (صلی الله علیه و آله) را همراهی می‌کرد (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۳: ۱۹۰). او همچنین در زمرة اصحاب امیرالمومنین (علیه السلام) نیز قرار می‌گیرد (طوسی، ۱۳۷۳: ۷۰) و در جنگ‌های جمل و صفین نیز همراه حضرت شرکت داشت (ابن اثیر، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۶۳۱).

بنابر روایتی که در منابع فریقین نقل شده، عمار از پیامبر اکرم شنیده بود که به دست فئه باغیه (یعنی گروه خارج از اطاعت امام عادل) به شهادت خواهد رسید (ابن حنبل، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۱: ۳۲۴؛ طبری آملی، ۱۴۱۵ ق: ۶۵۷). همچنین از طرفی دیگر، طبق گزارش‌ها، در جنگ صفین هنگامی که نبرد شدت گرفت، عمار نزد امیرالمومنین (علیه السلام) آمد و پرسید: ای امیرالمومنین! آیا این همان روز است (یعنی آیا امروز روز شهادت من است)؟ حضرت فرمودند: بله. این سؤال و جواب سه بار تکرار شد و در نهایت در حالی عمار به جایگاهش باز می‌گشت، می‌گفت امروز دوستان، محمد و حزب و گروه او را ملاقات می‌کنند (کشی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۱۲۶؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۸۵). در این گزارش عمار از امیرالمومنین (علیه السلام) درخواست تعیین روز شهادتش را می‌نماید که این نشانه باور عمار به علم غیب امیرالمومنین (علیه السلام) یا به تعبیری باور به علم ویژه حضرت است.

۳. عبدالله بن عباس

ابن عباس در زمره اصحاب پیامبر اکرم (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۲) و امیرالمومنین (علیه السلام) (طوسی، ۱۳۷۳: ۷۰) معرفی شده است. ابن عباس در جنگ‌های جمل، صفین و نهروان همراه حضرت علی (علیه السلام) حضور داشت (ابن کثیر، ۱۴۰۸ ق، ج ۸: ۳۳۴) و در جنگ صفین از فرماندهان لشکر امیرالمومنین (علیه السلام) بود (ابن اثیر، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۱۸۸).

در گزارشی از ابن عباس آمده است که دانش مردم، به پنج بخش تقسیم شده است و علی بن ابی طالب چهار بخش از آن را دارد و بقیه مردم، یک بخش از آن را دارند که حضرت علی (علیه السلام) در آن یک بخش نیز با مردم، شریک است و همو در آن یک بخش داناترین آنان است (ابن عساکر، ۱۴۱۵ ق، ج ۴۲: ۴۰۷؛ ابن اثیر، ۱۳۸۶، ج ۳: ۳۹۹). ابن عباس با این عبارات، شهادت می‌دهد که علی بن ابی طالب از علوم، بهره‌ای دارد که دیگر مردم از آن علوم بی‌بهره‌اند. این تعبیر ابن عباس درباره دانش امیرالمومنین (علیه السلام) که جز بر علم ویژه ایشان تطبیق نمی‌کند، نشانه باور ابن عباس به علم ویژه امام است.

۴. عبدالله بن مسعود

وی از صحابیان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شمرده می‌شود که در مکه اسلام آورد (ابن حجر، ۱۴۰۴ ق، ج ۶: ۲۵). ذهبی وی را از نجبای اصحاب پیامبر معرفی می‌کند (ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۴۶۱). او همچنین در تمام غزوات پیامبر، ایشان را همراهی کرد (ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۴۶۱؛ ابن حجر، ۱۴۰۴ ق، ج ۶: ۲۵).

در گزارشی آمده است که ابن مسعود چنین می‌گوید: «همانا قرآن بر هفت حرف نازل شده است که هر یک از آن‌ها ظاهر و باطنی دارد و علم ظاهر و باطن در نزد علی بن ابی طالب است» (اصفهانی، ۱۴۲۱ ق، ج ۱: ۶۸). همچنین در نقل دیگری بیان شده است که ابن مسعود در معرفی حضرت علی علیه السلام، ایشان را با عبارت «العالم الذی لایخاف جهله» معرفی می‌کند (یعقوبی، ج ۲: ۱۷۹). سخنان ابن مسعود در این گزارش‌ها نشان می‌دهد وی امیرالمومنین علیه السلام را دارای علم ویژه و خاصی می‌دانسته است.

۵. عبدالله بن عمر

ابن عمر از صحابه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود که همراه با پدرش اسلام آورد (ابن اثیر، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۲۳۶). وی در جنگ‌های بدر و احد به دلیل سن پایینش اجازه حضور در این جنگ‌ها را پیدا نکرد و خندق اولین جنگی بود که پیامبر را همراهی کرد و پس از آن نیز در تمامی جنگ‌های پیامبر حضور داشت (ابن اثیر، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۲۳۶-۲۳۷).

در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که ابن عمر آن را نقل می‌کند، درباره حسنین علیهم السلام چنین آمده است: «انهما کان یغران العلم غرا...» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ ق، ج ۹: ۳۷۲). پیامبر صلی الله علیه و آله در این روایت علم حسنین را به گونه‌ای توصیف می‌کنند که جز با علم خاص و ویژه آن دو بزرگوار سازگار نیست و از طرفی نقل این روایت توسط ابن عمر نشانه باور به علم ویژه حسنین علیهم السلام است.

۶. رشید هجری

طبق گزارش‌ها، رشید هجری از اصحاب و راویان روایات امیرالمومنین (علیه السلام) (طوسی، ۱۳۷۳: ۶۳) به‌شمار می‌رود. درباره جایگاه والای رشید نزد حضرت همین بس که در یک روایتی، حضرت علی به رشید می‌فرماید: «تو در دنیا و آخرت با من هستی» (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۹۰). در منابع رجالی، رشید همچنین از اصحاب امام حسن (علیه السلام) (طوسی، ۱۳۷۳: ۹۴)، امام حسین (علیه السلام) (همان: ۱۰۰) و امام سجاد (علیه السلام) (همان: ۱۱۳) نیز به‌شمار می‌رود.

بنابر گزارش‌ها، رشید هجری از نحوه شهادتش از قول امیرالمومنین (علیه السلام) خبر داده بود و اساساً حضرت به‌دلیل علوم غیب فراوانی که به رشید آموخته و او را از بلاها و مرگ‌ها آگاه کرده بود، به وی لقب «رشید البلیا» داده بود (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۹۰-۲۹۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف: ۷۷). با توجه به این گزارش‌ها می‌توان باور رشید به علم ویژه امام را نتیجه گرفت، به‌خصوص اینکه وی برخی از این علوم ویژه را از حضرت نیز فراگرفته بود.

۷. اصبغ بن نباته

اصبغ در شمار اصحاب امیرالمومنین (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۲۴۷) و امام حسن (طوسی، ۱۳۷۳: ۹۳) ذکر شده است. درباره ارتباط وی با امام علی (علیه السلام) باید گفت که وی از خواص اصحاب حضرت (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸) و جزو شرطة الخمیس (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۲۴۷) به‌شمار می‌رود. همچنین امیرالمومنین (علیه السلام) نیز در روایتی وی را از ثقات خویش معرفی می‌کنند (ابن طاووس، ۱۳۷۵: ۲۳۶).

بررسی گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد، اصبغ بن نباته دو روایت از امیرالمومنین (علیه السلام) را که محتوای آن‌ها مربوط به علم امام به امور پنهانی و باطن افراد بوده، نقل کرده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۹۱ و ۳۵۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف: ۳۱۱ و ۳۰۴). از آن‌جا که علم به این امور، جزئی از علوم ویژه به‌شمار می‌رود، نقل این روایات توسط اصبغ را می‌توان دلیلی بر باور او به علم ویژه امام دانست؛ چراکه ناقل یک روایت با نقل آن به‌نوعی اعتقاد خویش را بیان می‌کند و دور از انتظار است کسی روایتی را نقل کند و خود

معتقد به آن نباشد.

۸. میثم بن یحیی التمار

میثم از اصحاب و یاران امیرالمومنین (علیه السلام) شمرده می‌شود (طوسی، ۱۳۷۳: ۸۱). طبق نقل یعقوبی وی از جمله حاملان علم امیرالمومنین (علیه السلام) نیز به حساب می‌آید (یعقوبی، ج ۲: ۲۱۴). وی همچنین در زمره اصحاب امام حسن (علیه السلام) (طوسی، ۱۳۷۳: ۹۶) و امام حسین (علیه السلام) (طوسی، ۱۳۹۳: ۱۰۵) نیز شمرده است.

در گزارش‌ها آمده است، هنگامی که امیرالمومنین (علیه السلام)، نحوه شهادت میثم تمار را به وی بیان کرد، میثم بی‌چون و چرا آن را قاطعانه پذیرفت (کشی، ۱۴۰۴ ق: ۲۹۶-۲۹۵). حتی آمده است که در مجلس ابن زیاد، میثم کیفیت کشته شدن خود را از زبان حضرت علی (علیه السلام) به وی یادآور شد (ثقفی کوفی، ۱۳۵۳، ج ۲: ۷۹۷-۷۹۶؛ ابن حجر، ۱۴۱۵ ق، ج ۶: ۲۵۰). این گزارش‌ها نشان از باور میثم به پیشگویی و علم ویژه امیرالمومنین (علیه السلام) دارد.

۹. کمیل بن زیاد نخعی

کمیل بن زیاد در منابع شیعه و اهل سنت از اصحاب و راویان امیرالمومنین (علیه السلام) شمرده شده است (ابن حبان، ۱۳۹۶ ق، ج ۲: ۲۲۱؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۸۰). شیخ طوسی او را از اصحاب امام حسن (علیه السلام) نیز به شمار می‌آورد (طوسی، ۱۳۷۳: ۹۵). در برخی گزارش‌ها او از خواص شیعیان امیرالمومنین (علیه السلام) معرفی شده است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۷: ۱۴۹). بنا بر گزارش‌ها، هنگامی که حجاج به حکومت رسید و کمیل را تسلیم خویش کرد، گفت وگویی میان آن دو شکل گرفت که نتیجه آن دستور قتل کمیل توسط حجاج بود. در این هنگام کمیل خطاب به حجاج گفت: امیرالمومنان از قبل به من گفته بود که تو قاتل من هستی (مفید، ۱۴۱۴ ق، ج ۱: ۳۲۷). این گزارش به خوبی اعتقاد کمیل به علم ویژه حضرت را نشان می‌دهد.

۱۰. محمد بن حنفیه

محمد بن حنفیه فرزند امام علی (علیه السلام) است (بلاذری، ۱۹۵۹م، ج ۲: ۲۰۰). وی در جنگ‌های صفین (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۶۵) و جمل (ابن‌عقده: ۸۷) در شمار همراهان حضرت علی (علیه السلام) بود. بنا بر روایتی، محمد بن حنفیه پس از شهادت پدر بزرگوارشان، نزد حسنین (علیه السلام) آمده و بر دریافت سهمی از میراث علمی ویژه‌ای که نزد ایشان بود اصرار می‌کند و در نهایت کتابی ویژه که شامل این علوم است، از برادرانش دریافت می‌کند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۷: ۱۴۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۶۰). این گزارش به‌خوبی باور محمد بن حنفیه به علم ویژه‌ای را که نزد اهل بیت (علیهم السلام) است، نشان می‌دهد.

۲-۴. تحلیل کلی و تبیینی یافته‌ها

بررسی مجموعه مباحث طرح‌شده در این پژوهش نشان می‌دهد که آموزه «علم ویژه امامان» نه صرفاً یک باور کلامی متأخر، بلکه مفهومی ریشه‌دار در بستر نخستین قرون اسلامی است. رویکرد تاریخ‌کلامی اتخاذشده، نشان می‌دهد که این آموزه در سه سطح متصل به یکدیگر قابل ردیابی است: نخست در متن قرآن کریم که به‌عنوان یک سند تاریخی، نمونه‌های متعددی از اعطای علم غیرمتعارف به برگزیدگان الهی را گزارش می‌کند؛ دوم در سنت نبوی و روایات اهل بیت (علیهم السلام) که مصادیق این علم ویژه را به‌طور روشن در گفتار و رفتار آنان منعکس ساخته‌اند؛ و سوم در باور و نقل‌های اصحاب و تابعین که نشان می‌دهد فهم از جایگاه علمی امامان در همان سده نخست هجری در میان نزدیکان آنان رواج داشته است. به این ترتیب، مجموعه شواهد عرضه‌شده در مقاله، تصویری یکپارچه از استمرار تاریخی این آموزه را ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که «علم ویژه» نه یک ایده برساخته، بلکه یک واقعیت تاریخی دینی مبتنی بر منابع اصیل اسلامی است.

در جمع‌بندی و تحلیل نهایی، باید گفت که آموزه علم ویژه از بنیان‌های فکری مکتب امامیه در دوره‌های آغازین است و وجود این آموزه در گزارش‌های تاریخی سده نخست هجری و پذیرش آن در لایه‌های مختلف جامعه شیعی نخستین، عملاً امکان هرگونه ادعای

نوپدید بودن یا تأثیرپذیری بیرونی را منتفی می‌سازد. به بیان دیگر، از خلال شواهد متنوع ارائه‌شده، ساختار تاریخی الهیاتی آموزه علم ویژه امامان آشکار می‌شود؛ ساختاری که نشان می‌دهد اعتقاد به علم ویژه امامان از همان آغاز، بخشی از هویت معرفتی امامیه بوده و در کنار دیگر مؤلفه‌های اعتقادی آنان شکل گرفته است.

۳. نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف بررسی هویت تاریخی آموزه «علم ویژه امامان» در سده نخست هجری و پاسخ به اتهامات مخالفان، با رویکرد تاریخ کلامی انجام شد. یافته‌های این پژوهش نشان داد که اصل این آموزه، بدون در نظر گرفتن گستره و مصادیق آن، ریشه در قرآن و سنت نبوی دارد؛ به گونه‌ای که آیات و روایات متعددی بر وجود نوعی علم ویژه در میان برگزیدگان الهی دلالت می‌کنند. همچنین تحلیل روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) و شواهد تاریخی بیانگر آن است که این آموزه نه تنها در گفتار و سیره امامان معصوم (علیهم‌السلام) در سده نخست هجری حضوری پررنگ داشته، بلکه در میان اصحاب و پیروان آنان نیز به عنوان باوری اصیل و پذیرفته‌شده رواج یافته است.

بر این اساس، ادعاهای مطرح‌شده مبنی بر نوپدید بودن آموزه علم ویژه در سده‌های دوم و سوم هجری یا برگرفته بودن آن از اندیشه‌های یهودی، مسیحی یا دیگر مکاتب فکری، فاقد پشتوانه علمی و تاریخی است و بیشتر جنبه جدلی و انتقادی دارد. می‌توان نتیجه گرفت که آموزه علم ویژه امامان، برخاسته از آموزه‌های اصیل اسلامی است و از همان سده نخست هجری، به عنوان بخشی از هویت فکری و اعتقادی جامعه امامیه، اصالت و استحکام تاریخی داشته است.

منابع و مآخذ

القرآن الكريم

نهج البلاغه. (بی تا).

آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

آمدی، سیف الدین. (۱۴۲۳ق). *أبکار الأفكار فی أصول الدین*. قاهره: دارالکتب.

ابطحی، سید عبدالحمید. (۱۳۹۹ش). *علم امام در باور شیعیان نخستین*. قم: امامت اهل بیت (علیهم السلام).

ابن ابی الحدید، عبدالحمید. (۱۴۰۴ق). *شرح نهج البلاغه*. قم: مکتبه آیت الله المرعشی.

ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۸۶). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر.

_____ . (۱۴۰۹ق). *أسد الغابة فی معرفة الصحابة*. بیروت: دارالفکر.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ق). *الخصال*. قم: جامعه مدرسین.

_____ . (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا*. تهران: نشر جهان.

_____ . (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: جامعه مدرسین.

ابن حبان، محمد. (۱۳۹۶ق). *المجروحین*. حلب: دارالوعی.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۴ق). *تهذیب التهذیب*. بیروت: دارالفکر.

_____ . (۱۴۱۵ق). *الإصابة فی تمییز الصحابة*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). *مسند احمد بن حنبل*. بیروت: مؤسسه الرساله.

_____ . (۱۴۳۰ق). *فضائل الصحابة*. قاهره: دار ابن الجوزی.

ابن سعد، محمد. (۱۴۱۰ق). *الطبقات الکبری*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن شاذان قمی، ابوالفضل شاذان بن جبرئیل. (۱۴۲۳ق). *الروضة فی فضائل أمير المؤمنين (علیه السلام)*. قم: مکتبه الأملین.

ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۵). *کشف المحجّة*. قم: بوستان کتاب.

ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله. (۱۳۹۸ق). *جامع بیان العلم وفضله*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

_____ . (۱۴۱۲ق). *الاستیعاب*. بیروت: دارالجلیل.

ابن عساکر، علی بن حسن. (۱۴۱۵ق). *تاریخ مدینة دمشق*. بیروت: دارالفکر.

ابن عقدہ کوفی، احمد بن محمد. (بی تا). *فضائل أمير المؤمنين (علیه السلام)*. بی جا.

ابن قندوزی، سلیمان بن ابراهیم. (۱۴۱۶ق). *ینابیع المودة*. بیروت: دارالأسوة.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۸ق). *البدایة والنهاية*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

_____ . (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن مغازلی، علی بن محمد. (۱۴۲۴ق). *المناقب*. بیروت: دارالاضواء.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.

اسماعیلی، مریم. (۱۴۰۴ق). «واکاوی نظریه علم امام از دیدگاه اشاعره و نقد و بررسی آن از دیدگاه قرآن». *مطالعات علوم*

اسلامی انسانی. سال یازدهم. شماره ۴. صص ۴۸-۳۵.

- اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۴۲۱ق). *حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- امامت پژوهی*. (۱۳۸۱). جمعی از نویسندگان. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- باقلانی، قاضی ابوبکر. (۱۴۱۴ق). *تمهید الأوائل وتلخیص الدلائل*. بیروت: مؤسسه کتب الثقافیه.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). *صحیح البخاری*. قاهره: وزارة الأوقاف.
- برقی، احمد بن محمد. (۱۳۴۲). *الرجال*. تهران: دانشگاه تهران.
- بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۹۵۹م). *أنساب الأشراف*. مصر: دارالمعارف.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۱ق). *شرح المقاصد فی علم الکلام*. پاکستان: دارالمعارف النعمانیه.
- توانایی، محمدحسین و دیگران. (۱۳۹۹). «بررسی علم امام با توجه به آیات و روایات». *جامعه‌شناسی سیاسی ایران*. سال سوم، شماره ۹. صص ۲۶۵۳-۲۶۸۴.
- تقفی کوفی، ابراهیم بن محمد. (۱۳۵۳). *الغارات*. تهران: آثار ملی.
- _____ (۱۳۷۳). *الغارات*. ترجمه عزیزالله عطاردی. بی‌جا: انتشارات عطارد.
- جزایری، سید محمود. (۱۳۹۹). *علم امام وشؤون امامت*. قم: مؤسسه فرهنگی امامت اهل بیت.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). *الصحاح*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۳۵ق). *المستدرک علی الصحیحین*. بیروت: دارالتأصیل.
- حلی سیوری (فاضل مقداد)، عبدالله بن محمد. (۱۴۰۵ق). *إرشاد الطالبین*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- _____ (۱۴۲۲ق). *اللوامع الإلهیة*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- خطیب بغدادی، ابوبکر. (۱۴۱۷ق). *تاریخ بغداد*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- دهلوی، شاه عبدالعزیز. (۱۴۳۲ق). *تحفة الاثنی عشریة*. استانبول: مکتبه الحقیقه.
- ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۳ق). *سیر أعلام النبلاء*. بیروت: مؤسسه الرساله.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دارالقلم.
- رستمی، محمدزمان؛ آل بویه، طاهره. (۱۳۹۰). *علم امام*. قم: بوستان کتاب.
- رشیدرضا، محمد. (۱۳۶۶ق). *رسائل السنة والشیعة*. قاهره: دارالمنار.
- سلمی، عبدالرحمن. (۱۴۲۱ق). *حقائق التفسیر*. لبنان: دارالکتب العلمیة.
- سمعانی، منصور بن محمد. (۱۴۱۸ق). *تفسیر السمعانی*. ریاض: دارالوطن.
- شوشتری، قاضی نورالله. (۱۴۰۹ق). *احقاق الحق وازهاق الباطل*. قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴ق). *الملل والنحل*. قم: الشریف الرضی.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (بی‌تا). *نهایة الحکمة*. قم: نشر اسلامی.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۱۵ق). *المعجم الأوسط*. قاهره: دارالحرمین.
- _____ (بی‌تا). *المعجم الكبير*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج*. مشهد: نشر مرتضی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۹۶۷م). *تاریخ طبری*. بیروت: دارالتراث.

- طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم. (۱۴۱۵ق). **المستترشد**. قم: کوشانپور.
- _____ . (۱۴۱۳ق). **دلائل الإمامة**. قم: بعثت.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). **مجمع البحرين**. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳). **رجال الطوسی**. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ . (۱۴۰۵ق). **تلخیص المحصل**. بیروت: دارالاضواء.
- _____ . (۱۴۰۶ق). **الاقتصاد**. بیروت: دارالاضواء.
- _____ . (۱۴۱۴ق). **الأمالی**. قم: دارالتقافه.
- _____ . (۱۴۲۰ق). **فهرست کتب الشیعه و اصولهم**. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
- ظهير، احسان الهی. (۱۳۹۶ق). **الشیعة والسنة**. لاهور: إدارة ترجمان السنة.
- فناں نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۷۵). **روضه الواعظین**. قم: انتشارات رضی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **مفاتیح الغیب**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . (۱۹۸۶م). **الأربعین فی أصول الدین**. قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریة.
- قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق). **صحیح مسلم**. قاهره: دارالحديث.
- قمی، عباس. (بی تا). **مفاتیح الجنان**. بی جا: مجمع احیاء الثقافه الإسلامیة.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). **اختیار معرفة الرجال**. قم: موسسه آل البيت.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- محمدباکریم محمد باعبدالله. (۱۴۱۵ق). **وسطیه أهل السنة بین الفرق**. بی جا: دارالرایه.
- مدرس طباطبائی، سید حسین. (۱۳۸۹). **مکتب در فرآیند تکامل**. تهران: نشر کویر.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ق). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق (الف)). **الاختصاص**. قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ . (۱۴۱۳ق (ب)). **الأمالی**. قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ . (۱۴۱۳ق (ج)). **النکت فی مقدمات الأصول**. قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
- _____ . (۱۴۱۳ق (د)). **أوائل المقالات**. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ . (۱۴۱۴ق). **الارشاد**. بیروت: دارالمفید.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). **رجال النجاشی**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- هاشمی، سید علی. (۱۴۰۰). **علم امام؛ منابع، قلمرو و ویژگی ها**. قم: امامت اهل بیت (علیهم السلام).
- _____ . (۱۳۸۹). «علم و عصمت از دیدگاه اصحاب امیر المؤمنین (علیه السلام)». **معرفت کلامی**. سال اول، شماره ۲.

صص ۱۵۸-۱۴۳

یعقوبی، احمد بن اسحاق. (بی تا). **تاریخ البیعقوبی**. بیروت: دار صادر.

The Exclusive Knowledge of the Imams: An Original Doctrine or a Novel Idea? A Theological–Historical Inquiry in the First Century AH

Abulfazl Mohammadi ¹ Seyed Ali Hosseinizadeh Khezrabad ²

Received: November 24 , 2025

Revised: June 14 , 2026

Accepted: July 07 , 2026

Abstract

The doctrine of "special knowledge of the Imams" is one of the most fundamental beliefs of Imamiyya, which has consistently faced criticism and accusations from opponents since the emergence of Shī'ism. Among the most significant of these accusations is the claim that this belief emerged only in the second and third centuries AH or that it was derived from non-Islamic ideas. Although some research has been conducted in response to these accusations, most of it has been theological and apologetic in nature, and thus cannot adequately address accusations raised with a historical approach aimed at undermining the identity of Shī'ī doctrines. The present study, however, in response to such doubts, employs a historical-theological method and an analytical-critical approach to examine the roots and historical authenticity of the doctrine of the Imams' special knowledge in the first century AH. In this regard, Qur'anic evidence, prophetic tradition (sunnah), traditions of the Ahl al-Bayt, and historical reports have been analyzed. The findings of this research demonstrate that the core of this doctrine—regardless of its scope and instances—is rooted in the Qur'an and prophetic tradition, and in the first century AH, it was not only present in the sayings and conduct of the Infallible Imams but also in the beliefs of their companions and followers. Accordingly, accusations that this idea emerged in later centuries or was borrowed from Jewish and Christian thought lack scholarly and historical support. The conclusion of this research is that the doctrine of the Imams' special knowledge in Imāmī thought originates from authentic Islamic teachings and possesses a valid and authentic historical identity in the first century AH.

Keywords

Special Knowledge, Historical Authenticity, Accusations, Historical-Theological Approach, First Century AH.

1. Ph.D. Candidate in Islamic Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Iran; Level 4 Researcher in Imāmī Theology, Institute of Ahl al-Bayt (as) Studies, Qom, Iran (Corresponding Author):

abolfazl.mohammadi@stu.qom.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of History of Theology, Research Institute of Qur'an and Hadith, Qom, Iran:

hosseinizade.a@righ.ac.ir



رویکرد تبلیغی امام علی (علیه السلام) در اعزام به یمن

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۱۶ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۱۷

فاطمه شکیب رخ^۱

چکیده

پس از صلح حدیبیه در سال ششم هجری، زمینه برای دعوت از ساکنان مناطق اطراف حجاز به اسلام فراهم شد. یمن یکی از این مناطق در جنوب شبه جزیره عربستان بود که سال هشتم هجری برخی از اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله) از جمله امام علی (علیه السلام) برای دعوت مردمان آن به اسلام اعزام شدند. نحوه استقبال و پاسخ اهالی یمن به دعوت امام علی (علیه السلام) با دیگر مبلغان تفاوت چشمگیری داشت. چرایی این مسئله، با تحلیل ویژگی‌های رفتاری و گفتاری امام علی (علیه السلام) در بُعد اجتماعی و سیاسی میسر خواهد بود که می‌تواند درباره تغییر نگرش در تبلیغ اسلام مؤثر باشد. این کار به منظور معرفی الگویی شایسته برای جامعه معاصر ما که با جریان‌های مختلف دینی و اعتقادی روبه‌روست، ضرورت دارد. این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی و با تکیه بر منابع تاریخی انجام گرفته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد رویکرد تبلیغی امام علی (علیه السلام) در یمن، مبتنی بر عواملی از جمله بیان حق منشانه در ابلاغ کلام الهی، شایستگی‌های معنوی مبلغ، مخاطب‌شناسی، به کارگیری قالب موعظه تمثیلی و توجه به جایگاه علمی و معنوی مخاطب بوده است. رویکرد منحصر به فرد ایشان، سبب ماندگاری نقش تشیع در حوادث صدر اسلام شد و الگویی ماندگار برای تبلیغ دینی ارائه داد.

کلیدواژه‌ها: امام علی (علیه السلام)، یمن، تبلیغ اسلام، رویکرد تبلیغی.

f.shakibrokhi@urdu.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران:

۱. مقدمه

حضور تبلیغی امام علی (علیه السلام) در سال‌های هشتم و دهم هجری در یمن، از مؤثرترین عوامل آشنایی اعراب یمنی با اسلام و توسعه حکومت اسلامی بود. برخی افراد قبایل یمنی پس از گردن نهادن به اسلام، در گرایش‌های مهم سیاسی و مذهبی، با حمایت‌های خود از حضرت علی (علیه السلام) و با پراکنده شدن در بلاد مختلف اسلامی، در دگرگونی‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و نشر تشیع، سهم مؤثری ایفا کردند. با این حال، ابعاد روش‌شناختی این حضور تبلیغی و علل کارآمدی آن، کمتر مورد واکاوی دقیق قرار گرفته است. از این رو، پژوهش حاضر در پی آن است تا با بررسی سیره رفتاری و تبلیغی امام علی (علیه السلام) در مدت حضورشان در یمن، روش‌های تبلیغی ایشان را واکاوی کند. یمن تنها منطقه‌ای بود که مردمانش بدون جنگ و با تبلیغ حضرت علی (علیه السلام) به عنوان فرستاده ویژه پیامبر ﷺ اسلام آوردند.

اعزام امام علی (علیه السلام) هنگامی رخ داد که پیامبر ﷺ پیش از ایشان «خالد بن ولید» و «معاذ بن جبل» و دیگر مبلغان را به یمن فرستاده بود؛ اما آنان موفقیت چندانی در دعوت مردم به اسلام کسب نکردند. در حالی که با دعوت علی (علیه السلام) از قبیله «همدانیان»، به قول طبری، همه آن‌ها در مدت یک روز مسلمان شدند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳: ۱۳۲).

پس از همدان، قبایل «مذحج» و «نخع» نیز به دست حضرت علی (علیه السلام) به اسلام گرویدند. دوستی میان یمنی‌ها و علی (علیه السلام) به حدی بود که از تعداد ۲۳ نفر هسته اولیه تشیع، بعد از اجرای سقیفه، ۱۰ نفر از انصار، یمنی نام برده شده‌اند (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۵؛ منتظرالقائم، ۱۳۸۰: ۸۶-۹۴). از این رو، پژوهش حاضر درصدد فهم این مطلب برآمده که رویکرد امام علی (علیه السلام) در تبلیغ اسلام در یمن، مبتنی بر چه ویژگی‌هایی بوده است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

با واکاوی در روش‌های پیشینه‌یابی از جمله کتاب‌ها، مقالات، پایان‌نامه‌ها و سایت‌های مرتبط، در موضوع حاضر منابع مستقلی یافت نشد. شایان ذکر است که سعیدیان

جزی (۱۳۹۳) در مقاله «تحلیل و بررسی ابعاد سیره امام علی (ع) به یمن و پیامدهای آن» به معرفی پیامدهای حضور امام در یمن در دوره خلفای راشدین پرداخته است. با این حال، این مقاله به روش تبلیغی و سیره رفتاری علی (ع) در یمن در دعوت به اسلام یمینان اشاره‌ای نداشته و با عنوان تحقیق حاضر متفاوت از بقیه است. همچنین رساله دکترای میرزایی (۱۴۰۴) با عنوان «مبانی و روش‌های سیره تبلیغی امام علی (ع)» در این زمینه پدید آمده است. این رساله به کلیات سیره تبلیغی امام علی (ع) پرداخته؛ اما پژوهش حاضر با تمرکز بر موردی خاص (یمن)، به تحلیل عمیق شواهد تاریخی و رفتاری در آن بستر می‌پردازد. تفاوت اصلی در این است که این مقاله به جای مبانی نظری کلی، به واکاوی علل موفقیت روش‌های تبلیغی در یمن (مانند مخاطب‌شناسی و نرم‌خویی) می‌پردازد و الگویی عملیاتی و کاربردی برای مبلغان معاصر ارائه می‌دهد.

۱-۲. هدف پژوهش

این تحقیق، برای ترسیم مسئله، ابتدا اعزام مبلغان به آن منطقه از جمله امام علی (ع) را بررسی کرده، سپس با شرح چگونگی اعزام‌های حضرت، بر رویکرد تبلیغی ایشان معطوف شده است. بر این اساس، روشن می‌شود که حضور امام علی (ع) در یمن که در تداوم رسالت الهی رسول الله ﷺ قرار داشت، از مهم‌ترین و مؤثرترین عوامل آشنایی اعراب یمنی با اسلام و توسعه حکومت اسلامی بود. در نتیجه، برخی مشاهیر قبایل یمنی پس از گروش به اسلام، در گرایش‌های سیاسی و مذهبی خود، بیش از دیگران هوادار اهل بیت (ع) بوده و متناسب با ساختار جمعیتی عظیم و پراکنده شدن در بلاد مختلف اسلامی، در دگرگونی‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و تقویت و نشر معارف اهل بیت (ع) و آموزه‌های وحیانی سهم مؤثری ایفا کردند.

۲. اعزام مبلغ به یمن برای دعوت به اسلام

در سال هشتم هجری، یمن از مناطقی بود که پیامبر ﷺ مبلغانی از جمله علی (ع) و خالد بن ولید را برای دعوت به اسلام به آنجا فرستاد. در سال دهم هجری، پیامبر

خالد (علیه السلام) را با چهارصد نفر به سوی بنی حارث بلحارث بن کعب در نجران فرستاد و آنان را به اسلام دعوت کرد. او شش ماه در یمن به دعوت پرداخت؛ ولی کسی اعلان وی را نپذیرفت. در پی آن، پیامبر (صلی الله علیه و آله) را به یمن روانه کرد. آن حضرت در نامه‌ای به خالد، دستور بازگشت وی را به همراه هیئتی از بنی حارث نیز صادر فرمود (مسعودی، ۱۹۷۹م، ج ۱: ۳۳۰). پس از آن، بنی حارث در سال دهم هجری به سوی قوم خویش بازگشتند^۱ (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۴۷۳).

۲-۱. دیگر مبلغان اعزامی به یمن

در همین سال، عمرو بن حزم انصاری خزرجی، از بنی نجار به نزد یمنی‌ها برای آموزش فقه، احکام و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و جمع‌آوری زکات و رساندن آن نزد فقرا فرستاده شد (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۵: ۴۷۸؛ یوسفی غروی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۴۷۷؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ۲۰۳). از آن جا که در برخی گزارش‌ها از عمرو به عنوان فرماندار بخشی از نجران نام برده شده و در گزارش جاری عامل صدقات و مبلغ احکام معرفی شده، می‌توان دریافت که برخی از والیان وظایفی چندگانه برعهده داشتند.

وائل بن حجر^۲ نیز از بزرگان صحابه نامیده شده که در یمن عهده‌دار تعلیم قرآن و نشر اسلام بود (الزکلی، ۱۹۸۹م، ج ۸: ۱۰۶). برخی منابع گزارش می‌دهند معاذ بن جبل را نیز معلم قواعد اسلام نامیده‌اند که به هر نقطه از مراکز یمن و حضرموت منتقل می‌شد (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۲: ۳۳۶). هر چند پژوهش‌های جدید مدعی نقص این خبر هستند و هدف از ارسال وی را برطرف شدن مشکلات مالی اش دانسته‌اند. در این باره، غیر از معاذ موارد مشابه نیز گزارش شده است. از جمله، پیامبر (صلی الله علیه و آله) برخی فرستادگان

۱. ابن خلدون برخلاف گزارش حاضر، نقل کرده: سال دهم در ماه ربیع یا جمادی، خالد بن ولید را با سربهای ۴۰۰ نفری به نجران و حوالی آن فرستاد تا بنی الحارث بن کعب را به اسلام فرا خواند و اگر نپذیرفتند با آنان نبرد کند. ولی مردم آن نواحی اسلام آوردند. او ماجرا را به پیامبر (صلی الله علیه و آله) نوشت. پیامبر از او خواست با وفده‌ای آنان به مدینه بیاورد. گزارش ابن خلدون این سؤال را ایجاد می‌کند که چنانچه موفقیت خالد را در دعوت به اسلام یمنی‌ها بپذیریم، علت دستور بازگشت خالد، به همراه وفده‌ای یمنی را چه باید بدانیم؟ (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۴۷۳).

۲. وائل از شعرا و اصحاب پیامبر بود و نماینده پیامبر در گردآوری زکات در منطقه خود (حضرموت) بوده است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در طی نگارش نامه‌ای به وی، مباحث مربوط به نماز، روزه و زکات را مطرح و دستورهای لازم را به او اطلاع داد (حمیدالله، ۱۳۷۷: ۲۹۶-۲۹۹).

خود را برای دریافت صدقات (مالیات و زکات) می فرستاد. به این منظور، عدی بن حاتم نزد طی (قوم خود) رفت تا مالیات آن ها را بگیرد. مهاجر بن امیه بن مغیره نیز به صنعاء پایتخت دیرین و کنونی یمن (همان، ج ۲: ۳۰۱)، و نزد حارث بن عبد کلال حمیری فرستاده شد (ابونعیم، ۱۴۲۲ ق، ج ۲: ۱۰۸).

رویکرد تبلیغی فرستادگان پیامبر ﷺ در گزارش های وارده متفاوت بوده، در حالی که اسناد آن به برخی صحابه، محل شک است. چنان که در خصوص نامه ای که به پیامبر ﷺ منسوب دانسته اند و حاوی دستورالعمل های تبلیغی برای معاذ از جانب رسول خدا ﷺ است، مشاهده می شود که حضرت فرموده اند: «به ایشان (مردم) بگو خدا در هر روز و شب پنج نماز بر شما واجب کرده، اگر آن را پذیرفتند، آن گاه بگو پروردگار سالی یک ماه روزه را بر شما قرار داده و اگر قبول کردند، آن گاه بگو خدا بر آنان که استطاعت دارند، حج کعبه را واجب کرده، اگر اطاعت کردند، پس بگو خدا بر اموال شما صدقه را قرار داده است». در ادامه، پیامبر ﷺ به او می فرماید که صدقات را بگیرد. روایت ادامه می دهد چون معاذ به یمن آمد، به میزان غیر نصاب، گاو و عسل نزد وی آوردند و او گفت: در این مورد دستور را نمی دانم (بلاذری، ۱۹۸۸ م: ۷۷). در گزارش دیگر، قبل از ارسال معاذ به یمن، پیامبر ﷺ ضمن پرسیدن سؤالاتی درباره نحوه تبلیغ معاذ در یمن از او می شنود که اجتهاد می کنم و درمانده نمی شوم (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۲۶۴). علاوه بر تناقض محتوایی دو روایت، برخی مورخان مانند ذهبی، سند گزارش اجتهاد را ضعیف و قابل اعتنا نمی دانند (ذهبی، ۱۳۸۲ ق، ج ۱: ۴۳۹). در این گزارش، امور ذیل از جانب حضرت به معاذ برای تربیت مردم توصیه شده است: «آموزش کتاب خدا و تربیت اخلاقی عموم با اخلاق صالح، اجرای احکام الهی و جمع آوری اموال، مدارا و گذشت در غیر امور مربوط به ترک حق، زیر پا گذاشتن آداب و رسوم جاهلیت مگر آنچه را که اسلام سنت قرار داده پیروی از شعائر اسلام و تلاش در نماز که حکم ستون اسلام باشد، موعظه بسیار و تشویق مردم به عمل در آنچه خدا دوست می دارد». افزون بر آن، گزارش مذکور برای مبلغ نیز دستورالعمل فردی در بردارد: «تو را به تقوای الهی، آرامش در سخنوری، صداقت در گفتار، وفای به عهد، ادای امانت و ترک خیانت، سلام کردن، حفظ همسایه، مرحمت به یتیم،

عمل خوب، کوتاهی آرزوها، دوستی آخرت، فرو خوردن خشم، ترس از حساب روز قیامت، ملازمت با ایمان، فهم عمیق در قرآن و گشودن آغوش رحمت برای دیگران سفارش می‌کنم» (یوسفی غروی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۴۷۴).

از دیگر رویکردهای تبلیغ در صدر اسلام، اعزام افراد مبلغ با منش‌های اعتقادی متفاوت است. این امر پیام‌آور آن است که همه مسلمانان مجاز به تبلیغ و دعوت به اسلام هستند، هر چند سرپرستی مؤمنان به بهترین آنان تعلق خواهد داشت. دریافت این مطلب از گزارش خبر ارتداد عمرو بن معدی کرب به وضوح برداشت می‌شود. چنان که وقتی خبر ارتداد و شبیخون عمرو به پیامبر (صلی الله علیه و آله) اطلاع داده شد، دستور داد که علی (علیه السلام) همراه عده‌ای از مهاجرین از جمله خالد بن سعید بن عاص اموی، به سوی بنی زبید حرکت کند. از آن جا که بنی زبید با بنی جعفی^۱ هم‌پیمان بودند، پیامبر (صلی الله علیه و آله) خالد بن ولید را نیز همراه عده‌ای از اعراب به سوی آن‌ها اعزام کرد. آن حضرت به خالد فرمود که به سوی بنی جعفی حرکت کند و اگر با علی (علیه السلام) برخورد کردند، فرماندهی دولشکر را علی (علیه السلام) بر عهده بگیرد (همان: ۳۵۱).

در مجموع، آنچه از اعزام‌های تبلیغی مبلغان در زمان حیات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به دست می‌آید، بر موضوعات ذیل استوار است:

الف. مبلغان با منش‌های اعتقادی متفاوت، به رهبری فرد اصلح بودند.

ب. اعزام‌ها برای حل مشکلات اقتصادی خود مبلغ، دریافت صدقات، خمس، هدایا، زکات و ... دعوت به اسلام، آموزش احکام، اعتقادات، اخلاق و قرآن ذکر شده است.

ج. روش آموزش مبانی اسلام، تدریجی است.

۲-۲. اعزام علی (علیه السلام) به یمن (زمان، تعداد و اهداف)

چنان که ذکر شد، از مبلغان موفق صدر اسلام در یمن، امام علی (علیه السلام) است. درباره

۱. به جای بنی جعفی، به آن بنی مراد نیز گفته شده است (یوسفی غروی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۳۴۹).

تعداد و اهداف اعزام‌های امام علی (علیه السلام) به آن منطقه، مورخان صدر اسلام دارای اقوال مختلف و متناقض هستند. غالب مورخان و سیره‌نویسان متقدم، دو مرتبه اعزام به یمن را برای حضرت قائل‌اند، در حالی که برخی پژوهش‌های معاصر، سه یا چهار اعزام را نام برده‌اند (همان: ۳۵۱). از آن‌جا که در تعداد و زمان دقیق اعزام‌هایی که برای حضرت نقل شده، اتفاق نظری بین مورخان وجود ندارد، گزارش‌های نام‌برده به چهار بخش تقسیم می‌شوند.

۲-۳. عرضه اسلام به همدان و بنی‌زبید و بنی‌جعفی

در شرح ماجرای عرضه اسلام به همدانیان آمده است که پیامبر ﷺ، خالد بن ولید را به یمن فرستاد تا آن‌ها را به اسلام فرا خواند. پس از شش ماه، کسی دعوتش را نپذیرفت. پس پیامبر ﷺ علی (علیه السلام) را فرستاد که خالد را برگرداند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳: ۱۳۱-۱۳۲؛ ابن‌هشام، ۱۳۵۵ق، ج ۴: ۲۹۰-۲۹۱).

با ورود علی (علیه السلام) به یمن، مردم برای مقابله با ایشان جمع شدند. حضرت با مرتب کردن صف‌ها، آنان را انداز نمود و نامه پیامبر ﷺ را برای ایشان خواند. در نتیجه این دیدار، همدانیان در آن روز اسلام آوردند. علی (علیه السلام) خبر این ماجرا را در طی نامه‌ای به اطلاع رسول خدا ﷺ رسانید و حضرت با شنیدن این خبر، سجده شکر به جای آورد و سه مرتبه بر همدانیان درود فرستاد. پس از آن، یمنی‌ها همگی اسلام آوردند و وفدهای خود را به سوی مدینه ارسال کردند (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۴۷۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۶۱). سال اعزام نامبرده در گزارش‌های تاریخی متقدم و متأخر متفاوت است. برخی مانند السیره النبویه (دحلان، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۳۷۰-۳۷۱) و علی امام البررة (خویی، ج ۳: ۲۰۲-۲۶۰) آن را در سال هشتم هجری و برخی دیگر (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۲: ۳۰۱؛ بلاذری، ۱۹۵۹م، ج ۱: ۳۸۴) و طبری از قول واقدی آن را در سال دهم هجری ذکر کرده‌اند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳: ۱۳۱-۱۳۲).

ابن‌خلدون به دنبال ماجرای اعزام حضرت به همدان و رسیدن وفدهای یمنی به مدینه، چگونگی اعزام علی (علیه السلام) به بنی‌زبید و اسلام آوردن عمرو بن معدی کرب زبیدی را نقل

می‌کند (ابن خلدون، ۱۴۰۸ ق، ج ۲: ۴۷۵). در حالی که بنا بر برخی گزارش‌ها، وفدهای یمنی‌ها در سال دهم و یازدهم به مدینه رسیده است (عاملی، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۸: ۲۷۱). در چگونگی ماجرای اعزام، از قول براء بن عازب که ملازم حضرت در آن سفر بود، نقل شده که همدانیان با آماده‌باش جنگی به مقابل علی (علیه السلام) آمدند و چون علی (علیه السلام) ایشان را دیدار کرد، با صدای بلند فرمود: «يَا شَجَرُ، يَا مَدْرُ، يَا نَزْرِي، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ يُقَرِّئُكُمْ السَّلَامَ». ناگاه از هر درختی، کلوخی و قطعه زمینی جداگانه به یک‌بار بانگ برخاست که بر محمد و بر تو سلام باد. مردم چون این را دیدند، به لرزه افتادند و تسلیم شدند (سپهر، ۱۳۸۰: ۱۵۶۰).

اعزام امام علی (علیه السلام) به بنی‌زیید و بنی‌جعفی (همان: ۳۴۹) به دنبال ارتداد عمرو بن معدی‌کرب (از قبایل یمنی) و شبیخون عمرو انجام شد (عاملی، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۸: ۲۷۳). از این رو پیامبر (صلی الله علیه و آله) به علی (علیه السلام) فرمود به‌سوی بنی‌زیید حرکت کند (یوسفی غروی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۳۵۱). برخی مورخان معاصر احتمال می‌دهند که ارسال علی (علیه السلام) به سریه بنی‌زیید در یمن، همان سریه‌ای باشد که واقعی آن را در سال هشتم هجری و دیگری را در ماه رمضان سال دهم هجری دانسته است (یوسفی غروی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۳۵۳). این امر در حالی بوده که شیخ مفید، اسلام آوردن عمرو بن معدی‌کرب را بعد از جنگ تبوک، یعنی سال نهم، بیان کرده است (مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۱۵۸؛ آیتی، ۱۳۹۱: ۲۴۰). یعقوبی نیز در گزارش خود نامه‌ای از پیامبر (صلی الله علیه و آله) آورده که نشان می‌دهد یمنی‌ها اسلام خود را بعد از تبوک اعلام کرده‌اند. در این نامه، پیامبر (صلی الله علیه و آله) یمنیان را به پرداخت خمس و زکات ترغیب کرده است. این امر بیانگر آن است که اعزام دوم امام علی (علیه السلام) به منظور گرفتن خمس و زکات و صدقات بوده و بعد از دعوت به اسلام یمنیان واقع شده است. این نامه دارای بیان احکام نیز است. در این نامه پس از حمد و ثنای الهی، پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) تأکید می‌کند که فرستاده شما (یمنی‌ها) در بازگشت از تبوک به نزد حضرت رسیده و با ایشان در مدینه دیدار کرده است. فرستاده، خبر از ایمان یمنیان را آورده و در برابر، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده‌اند: «اگر شایستگی نشان دهید و خدا و رسولش (صلی الله علیه و آله) را فرمان برید و نماز را بپادارید و از غنیمت‌ها، خمس و زکاتی که بر مؤمنان واجب است را بپردازید، پس هر که آن را بدهد

و بر اسلام خود گواه گیرد و مؤمنان را بر کافران یاری دهد، به راستی او از مؤمنان می باشد و او در امان خدا و امان پیامبرش محمد است» (یعقوبی، ج ۲: ۸۳).

۲-۴. عرضه اسلام به مذحج و دریافت خمس و غنائم

آنچه بیشتر در گزارش های تاریخی به دست می آید این است که منظور از اعزام به یمن، مذحج است. شیخ مفید آورده است که پیامبر ﷺ علی (علیه السلام) را به یمن فرستاد تا خمس معادن را بگیرد و قراردادی که با اهل نجران بسته شده در خصوص حله ها و زر و سیم ها را دریافت کند (مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۱۷۱). تاریخ این مأموریت را در ماه رمضان سال دهم هجری بیان کرده اند که در آن، حضرت به دعوت مذحج، قبیله ای از یمن و زبید، قبیله ای کوچک تر، مأموریت داشت (عاملی، ۱۴۱۹ ق، ج ۳: ۳۶۰). این اعزام را خویی (ج ۳: ۲۱۸) دومین مأموریت علی (علیه السلام) به یمن نام برده اند که پیامبر ﷺ ایشان را با ۳۰۰ تن به سوی مذحج فرستاد و خویشان برای او پرچم بست و عمامه بر سر او نهاد. اینان را نخستین سوارانی گفته اند که به یمن وارد شدند (واقدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۱۰۷۹). پاسخ مثبت به دعوت، پرداخت صدقات و خمس از جانب مذحج و به دست آوردن غنیمت از نتایج اعزام حضرت به یمن بود (عاملی، ۱۴۱۹ ق، ج ۳: ۳۶۰). همچنین طبق گزارش ها، اعزام دوم علی (علیه السلام) به منظور دریافت حله های ذکر شده در صلح با نجرانیان بوده که به حجة الوداع منتهی شده (طبری، ۱۳۸۷ ق، ج ۳: ۱۴۷) و در طی آن اسلام بر همدانیان عرضه گشت. از طرف دیگر، بنا بر گزارش واقدی، امام علی (علیه السلام) نخستین بار عازم مذحج شده و طی آن اسلام بر همدانیان عرضه شد. شایان ذکر است که در سال عقد پیمان مسیحیان نجران، اختلاف نظر وجود دارد (احمدی میانجی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۴۹۶). برخی مفسران و سیره نگاران، ماجرای مباحله و قرارداد آن را مربوط به سال نهم (طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴: ۴۸۸؛ ابن کثیر، ۱۹۹۰ م، ج ۲: ۳) یا سال دهم هجری (طبری، ۱۳۸۷ ق، ج ۳: ۱۳۹؛ حسینی میلانی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۲۷۲)، پس از نزول سوره توبه و آیه جزیه دانسته اند. برخی نیز آن را از حوادث سال ششم هجری شمرده اند (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۳: ۲۶۷).

با توجه به آنکه در ذیل تفسیر آیه «بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ»، با واسطه از امام علی (علیه السلام)

روایت شده که پیامبر ﷺ سورة براءت را به ایشان داد (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۴۹) و به یمن اعزام کرد (حسینی یزدی فیروزآبادی، ۱۳۹۱، ج ۳: ۷۷)، باید در نظر داشت که اعلام آیه براءت توسط علی (علیه السلام) در ماه ذی الحجة سال نهم رخ داده و طبق این گزارش نیز، اعزام حضرت در سال بعد یعنی سال دهم بوده است. طبق گزارش واقعی نیز نخستین بار مذحج با اسلام روبه‌رو شده و از آنجا که دو طایفه بنی‌زبید و بنی‌جعفی (از طایفه سعدالعشیره)، از شاخه‌های قبیله بزرگ مذحج بوده‌اند^۱ (ابن حزم اندلسی، ۱۹۸۷م: ۴۰۹ و ۴۷۶-۴۷۷)، بعید نیست که اعزام به مذحج در گزارش واقعی همان بنی‌زبید و بنی‌جعفی، یعنی اولین اعزام حضرت در سال نهم باشد. افزون بر آن، چنانچه ورود اسلام به یمن را طبق نقشه جزیره العرب از مذحج و سپس به همدان و دیگر نواحی بدانیم، ترتیب تاریخ ورود اسلام و تعداد اعزام‌های حضرت به یمن نیز بر همین اساس صحیح است.

۲-۵. اعزام به سرزمین طی (بتخانه فلس)

ماجرای این اعزام بر این قرار بوده که جبرئیل خدمت پیامبر ﷺ خبر از بتی آهنی در یمن داده که باید کسی آن را درهم بکوبد و آهنش را ضبط کند (امینی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۰۰). از این‌رو، پیامبر ﷺ علی (علیه السلام) را در فرماندهی ۱۵۰ مرد انصاری که در بین آنان بزرگان اوس و خزرج بودند، با ۱۰۰ شتر و ۵۰ اسب به‌سوی قبیله طی در سرزمین نجد فرستاد (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۹۸۴) تا بتی را که می‌پرستیدند و در جایی به نام فلس قرار داشت، ویران سازند. علی (علیه السلام) در این رویارویی، گروهی را کشت، برخی را اسیر کرد، چهارپایانشان را در اختیار گرفت، بتی را که به آن پناه می‌بردند ویران کرد و از خزانه بتخانه، سه شمشیر و سه زره غنیمت گرفت. رهبر طی، عدی بن حاتم نیز به شام پناهنده شد. درنهایت، علی (علیه السلام) اسیران و غنایم را به مدینه آورد. تاریخ اعزام این سریه، ربیع‌الثانی سال هفتم هجری (معروف حسنی، ج ۲: ۳۵۳) یا ربیع‌الاول سال نهم هجری گزارش شده است (امینی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۵۲؛ خویی، ج ۳: ۲۱۳).

۱. علت اعزام حضرت به یمن، گرفتن صدقات نجران در سال دهم ذکر شده است. زبید، یکی از قبایل مشهور عرب که قسمتی از آن امروزه در خوزستان سکونت دارد. بنی‌جعفی تیره‌ای از قبیله مذحج است (ابن حزم اندلسی، ۱۹۸۷: ۴۰۹ و ۴۷۶-۴۷۷).

۲-۶. اعزام برای قضاوت

امام علی (علیه السلام) اولین قاضی اعزامی به یمن توسط پیامبر ﷺ بود (خویی، ج ۳: ۲۰۲). هنگامی که دستور این سفر توسط رسول خدا ﷺ صادر شد، علی (علیه السلام) درباره قضاوت ابراز نگرانی کرد. دعا و توصیه‌های حضرت محمد ﷺ یاریگر امیرالمؤمنین شدند. در این خصوص، دست بر سینه علی (علیه السلام) گذاشتند و دعا فرمود که خداوند دل ایشان را هدایت و زبانشان را پایدار فرماید. درباره قضاوت نیز توصیه‌ای فرمودند که تا سخنان طرفین دعوی را نشنیده‌ای، قضاوت را آغاز مکن. علی (علیه السلام) تأکید کرده‌اند که پس از آن، هرگز در قضاوت شک نکرده‌اند (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۲۵۷؛ زبیر بن بکار، ۲۰۰۵ م: ۳۶۳-۳۶۴).

در بررسی گزارش‌های قضاوت در زمان پیامبر ﷺ، مشاهده می‌شود که این منصب در نزد ایشان دارای جایگاه ویژه‌ای است. این ویژگی در کلام امام صادق (علیه السلام) نیز هویدا است و در این روایت، حضرت منصب قضاوت را مختص پیامبر یا جانشین او می‌داند^۱ (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱: ۶۳۸). از فحوای کلام امام فهمیده می‌شود که این منصب به افراد بری از خطا در زمان پیامبر ﷺ اختصاص داشته و به عبارتی، با توجه به نقش تبلیغی ایشان در یمن، اعزام امام علی (علیه السلام) برای امر قضاوت، حکایت از معرفی حضرت به عنوان جانشین به مسلمانان یمن را داشته است.

برخی گزارش‌ها از قضاوت‌های امام علی (علیه السلام)، حکایت از بینش عالمانه و منطبق بر سیره پیامبر ﷺ می‌کند. در این خصوص نقل شده که ایشان درباره خون‌بها فرمانی صادر کردند مبنی بر آنکه دارندگان گوسفند، دو هزار میش یا ۲۰۰ ماده گاو شش‌ساله و شترداران، صد شتر پرداخت کنند. برای دارندگان گاو نیز دستور دادند ۲۰۰ گاو باشد که نیمی از آن کلان‌سال و بقیه، گاو و شاخی به یک اندازه دارا باشد. همچنین افرادی که حله و جامه می‌توانند پرداخت کنند، دو هزار برد یمنی دیه بدهند (واقفی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۱۰۸۵-۱۰۸۶).

افزون بر آن، حضرت درباره سقوط شخصی در چاهی که شیری در آن بود و به واسطه

۱. امام صادق (علیه السلام) از علی (علیه السلام) نقل می‌کند که به شریح قاضی فرمودند: ای شریح در جایگاهی نشسته‌ای که جز سه نفر قرار نمی‌گیرند، پیامبر، وصی پیامبر و یا انسان بدبخت. در نتیجه غیر از این دو استحقاق قضاوت را ندارند (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱: ۶۳۸).

سقوطش سه نفر دیگر هلاک شدند، فرمودند: برای نفر اول، يك چهارم ديه به خاطر آنکه سه نفر دیگر به دنبال او کشته شدند؛ برای فرد دوم يك سوم ديه؛ زیرا سبب مرگ دو نفر دیگر شده؛ و برای شخص سوم يك دوم ديه؛ چراکه يك نفر بعد از او کشته شده است. درباره نفر چهارم نیز دستور ديه کامل صادر فرمودند. یمنی ها شرح این قضاوت را در حجة الوداع نزد پیامبر ﷺ بیان کردند. پیامبر ﷺ در این خصوص فرمودند: حکم همان بوده که او داده است (واقدي، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۰۸۶).

۳. رویکرد تبلیغی امام علی (علیه السلام) در یمن

در این مبحث این سؤال مطرح می شود که روش تبلیغی ایشان چه ویژگی هایی داشته که سبب پذیرش قاطع اسلام توسط یمنی ها و شکل گیری جریان حامی تشیع شده است؟ آنچه از نقل اخبار مربوط به این سفر موجود است به این عوامل دخیل می توان اشاره کرد:

۳-۱. تأثیر بیان حق و شایستگی های الهی مبلغ

از معتبرترین گزارش ها در وصف جایگاه معنوی امام علی (علیه السلام)، گزارش براء بن عازب در چگونگی اعزام امام به یمن و ایمان آوردن قبیله همدان است. در این خبر بیان شده که چون همدانیان از آمدن علی (علیه السلام) خبردار شدند، نزد ما تجمع کردند. علی (علیه السلام) نماز صبح را با ما خواند و پس از ستایش خدا، نامه دعوت پیامبر ﷺ به اسلام را برای آن ها خواند و در نتیجه، قبیله همدان همگی در همان روز ایمان آوردند. علی (علیه السلام) نیز جریان اسلام آوردن قبیله همدان را به پیامبر ﷺ نوشت. پیامبر ﷺ به سجده افتاد و سه بار فرمود: «درد بر قبیله همدان». سپس مردم دیگر یمن نیز اسلام آوردند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۶۲). در بحث تاریخ ارسال خالد به همدان، گزارشی نیست. در حالی که واقدی سریه خالد بن ولید به جانب بنی عبدالمدان (بنی الحارث)^۱ در نجران را در ماه ربیع الاول از سال دهم هجرت پیامبر ﷺ

۱. بنی عبدالمدان بن دیان از خاندان بزرگ بنی حارث بودند (اصفهانی، ۱۳۸۵ق، ج ۱۲: ۸-۹). محل سکونت آنان در شهر نجران و نواحی آن و همسایگی همدان، دیگر قبیله قحطانی بود (یعقوبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۳۱۶-۳۲۰). صلح پیامبر با مسیحیان که در ۲۴ ماده و در ربیع الاخر یا جمادی الاولی سال دهم هجری که پیامبر ﷺ با اعزام خالد بن ولید به سوی قبیله بنی الحارث در نجران، ایشان را به اسلام فراخواند و آنان نیز پذیرفتند؛ اما این گروه جز مسیحیان بودند، زیرا درباره مسیحیان نجران آمده که اسلام نیاوردند و در پرداخت جزیه با پیامبر ﷺ مصالحه کردند (ر.ک: ابن کثیر، ج ۳: ۱۸۵ به بعد).

می‌داند (اصفهانی، ۱۳۸۵ ق، ج ۱۲: ۸-۹) و پس از آن سربیه امام علی (علیه السلام) به یمن را عنوان می‌کند. شش ماه فاصله بین تاریخ اعزام خالد و امام علی (علیه السلام) در رمضان سال دهم است؛ یعنی همان مدت زمانی که در گزارش شیخ مفید برای حضور ناموفق خالد در همدان ذکر شده. از آن جا که بنی‌عبدالمدان در همسایگی همدان بوده و گزارشی مبنی بر ارسال خالد به قبیله همدان دیده نمی‌شود، می‌توان دریافت که خالد پس از دعوت بنی‌عبدالمدان به اسلام، نزد همدانیان رفته باشد. از گزارش‌های وارده در ارسال نامه پیامبر ﷺ به بلاد مختلف که در حدود ۱۸۵ نامه نام برده شده است، به جرئت می‌توان گفت که هیچ گزارشی یافت نمی‌شود که با قرائت نامه توسط مبلغ، گرویدن جماعتی به اسلام بیان شده باشد. این یگانگی گزارش، نشان‌دهنده تأثیر شخصیت مبلغ (علی (علیه السلام)) در فراتر از متن نامه است. گویی خود حضور و صلابت ایشان، پیام را از قالب نوشتار به میدان عینیت تبدیل کرده است. لذا این گزارش که مورد توجه مورخان بسیاری بوده، حکایت از گفتار حق و شایستگی‌های الهی مبلغ دارد. در این سربیه، حضرت در همان ابتدای دعوت، پس از گزاردن نماز، با حمد الهی به معرفی خدای مورد پرستش مسلمانان پرداخت. از آن جا که مبلغ این دعوت، خود عارفی در راه شناخت خداوند بوده، توصیف الهی ویژگی‌های پروردگار، اثر ارتباط مخاطبان با محتوای پیش رو را افزایش داده است.

۳-۲. رویکرد پیامبرانه امام علی (علیه السلام) در تبلیغ (تبلیغ عملی و الگودهی)

برای دستیابی به الگوی تبلیغی امام علی (علیه السلام)، رجوع به سیره تبلیغی پیامبر امری اجتناب‌ناپذیر است؛ چراکه روش ابلاغی علی (علیه السلام) برگرفته از پیامبر ﷺ بوده و امام سفارش‌های پیامبر ﷺ را اجرا می‌کرد.

در گزارشی از بریده نقل شده که پیامبر ﷺ علی (علیه السلام) را به یمن فرستاد تا غنایم و اسیران را تخمیس کند. ایشان اسرای زن را تخمیس و بقیه را بین لشکریان تقسیم کرد. پس کنیزی را که در میان اسرا بود، جزو خمس قرار داد و از سهام آل‌البیت پیامبر ﷺ شد (یوسفی غروی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۳۵۲). هرچند گزارش مذکور از نظر محتوایی، قابل پذیرش نیست^۱؛

۱. اشکال محتوایی این گزارش بر اساس چنین روایاتی بیان می‌شود: حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ النِّسَاءَ عَلَى عَلِيٍّ مَا دَامَتْ فَاطِمَةُ حَيَّةً (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴۳: ۱۶، ح ۱۴)

اما جدا از ایراد محتوایی این روایت، شاید بتوان عمل تقسیم غنائم و برداشت حق امام از خمس را اجرای عملی احکام شرعی توسط حضرت برای نهادینه شدن آن حکم نزد تازه مسلمانان فرض کرد. افزون بر آن، صحنه‌ای بر حق اشتراک با پیامبر در بهره‌وری از سهم خمس برای معرفی جایگاه جانشینی امام نیز فهمیده می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۶۱-۱۶۲). از طرف دیگر، این اقدام ترسیم چهره بشری برای حضرت را در نزد یمنی‌ها به دنبال داشته که طبق متن دستور قرآن بوده است.^۱

بنابراین در سیره تبلیغی امام علی (علیه السلام)، عادی‌سازی چهره مبلغ در منظر مستمع یعنی مردمی بودن که حاصل آن پیوند با مردم و پذیرش پیام مبلغ توسط مردم است و اجرای عملی احکام یعنی عامل بودن مبلغ به حکم از ویژگی‌های تبلیغی حضرت به شمار می‌آید.

۳-۳. الگوپذیری علی (علیه السلام) از پیامبر (صلی الله علیه و آله)

هنگامی که پیامبر ص، علی (علیه السلام) را به یمن فرستاد، به ایشان فرمود: «برو و به پشت سر خود نگاه نکن و با آنان پیکار مکن، مگر اینکه آنان به جنگ با تو درآیند. پس آن‌ها را به گفتن لا اله الا الله دعوت کن، اگر پذیرفتند آن‌ها را به نماز گزاردن امر کن و اگر اطاعت کردند، جز این از آن‌ها چیزی مخواه. به خدا قسم اگر یک مرد به وسیله تو هدایت گردد، برای تو بهتر از آن چیزی است که خورشید بر آن می‌تابد یا غروب می‌کند» (امین، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۵۵).

گزارش نامبرده بر دستورالعمل‌های زیر تأکید دارد:

الف. شتاب در امر تبلیغ: یکی به خاطر تأکید بر اعزام سریع امام به یمن (در دعوت به اسلام) و دیگر حضور ناموفق خالد بن ولید که اصلاح وقایع به وجود آمده را توسط فردی عالم می‌طلبید.

۱. «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف، ۱۱۰).

ب. آغازکننده جنگ نبودن: در این کلام پیامبر ﷺ ابتدا بر نقش معرفی اسلام به واسطه کلام مبلغ تأکید می‌شود و سپس جهاد به عنوان راه حل بعدی مطرح شده که دلالت بر آماده بودن مسلمانان در احتمال وقوع جنگ را دارد.

در همین باره، گزارش واقعی بر این امر تأکید دارد که علی (علیه السلام) در اثنای اعزام به یمن، با پیروی از سیره پیامبر ﷺ هنگام پیروزی بر دشمن و مسلمان شدن ایشان، غنایم را جمع و نامه‌ای برای پیامبر ﷺ فرستاد و خبر داد که به جمعی از قبیله بنی‌زبید و غیر ایشان برخورد کرده و آن‌ها را به اسلام دعوت و اعلام کرده که اگر مسلمان شوند دست از آن‌ها برخواهد داشت، ولی آنان نپذیرفته‌اند و ناچار جنگ را آغاز کرده است. حضرت بیان می‌کند که خداوند مرا بر آن‌ها پیروزی داد و پس از اینکه گروهی از ایشان کشته شدند، پیشنهاد دعوت را پذیرفتند و زکات را قبول کردند. در نتیجه، گروهی از آنان برای آموزش امور دینی نزد من آمده‌اند و من مشغول آموزش قرآن به آن‌ها هستم (واقعی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۱۰۷۸-۱۰۸۲).

ج. دعوت به لا اله الا الله به عنوان اصل دعوت: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا* وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا (احزاب، ۴۵-۴۶).^۱ از بین همه جنبه‌های ارشادی این آیه پیدا است که «دعوت به سوی خدا» از اهداف اصلی تبلیغ است.

د. پرهیز از تکلیف مالایطاق بر تازه‌مسلمان: این همان تبلیغ و تعلیم تدریجی نامیده می‌شود. در واقع حذر از آموزش یک‌باره واجبات شرعی و احکام بر تازه‌مسلمان منظور است.

ه. باز گذاشتن راه بازگشت برای فراریان: در سیره تبلیغی امام، راه بازگشت بدون قید و شرط فراریان حتی مرتدین نیز باز گذاشته شده است. چنان‌که عمرو بن معدی کرب پس از ارتداد و اسلام آوردن مجدد، بخشیده می‌شود و در خبر آمده است که علی (علیه السلام) در پیروی از سیره پیامبر ﷺ هنگامی که عمرو و بنی‌زبید فرار کردند و زنانشان، از جمله زن

۱. ای پیامبر! ما تو را گواه (امت) و نویددهنده و اعلام خطرکننده و دعوت‌کننده به سوی خدا به اذن خود او، و چراغی نوره فرستادیم.

عمرو، رکنه دختر سلامه و فرزندش اسیر شدند، خالد بن سعید را در میان بنی زبید باقی گذاشت تا به هر کدام از فراریان که مسلمان می شوند، امان دهد و زکات را جمع کند. پس هنگامی که عمرو بن معدی کرب بازگشت و دوباره اسلام آورد، همسر و فرزندش به او بخشیده شد (مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۱۶۰).

در گزارشی دیگر از ابوسعید خدری که همراه علی (علیه السلام) در یمن بود، نقل شده که آن حضرت در گرفتن خمس، زکات و صدقات برای مردم مشقتی ایجاد نمی فرمود و معمولاً در محل کار آن ها حاضر می شد و میزان زکات دام های آن ها را تعیین می کرد تا میان فقراشان تقسیم شود (واقدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۱۰۸۵).

۳-۴. خلاقیت در قالب تمثیل

امام علی (علیه السلام) هنگام ایراد خطبه، از اشاراتی تمثیلی برای ارتباط مستمر با ذهن مستمع استفاده می کرد تا بدین وسیله، مطلب در ذهن مخاطب جایگاه محکمی پیدا کند. در خطبه ای نزد یمنیان فرموده اند: «بعضی از مردم، شب را می بینند، ولی روز را نمی بینند. برخی دیگر نه شب را می بینند و نه روز را. پس هر کس با دست کوتاه چیزی بدهد، با دست دراز چیزی به او داده می شود». در توضیح این کنایه از کعب الاحبار، منظور امام (علیه السلام) از ندیدن شب و یا روز توسط مردم، افرادی بوده که به کتاب های اول ایمان دارند و کتاب آخر را قبول نمی کنند و منظور از کسانی که هر دوی شب و روز را نمی بینند، افرادی است که به هیچ کدام از کتب اول و آخر معتقد نیستند. افزون بر آن، اشاره بر دست کوتاه و دراز، صدقاتی بوده که خداوند آن را می پذیرد (واقدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۱۰۸۲).

۳-۵. توجه به جایگاه علمی مخاطب و پاسخ متناسب با وی

بدون تردید، مخاطب شناسی و توجه به جایگاه علمی و معنوی افراد، از مهم ترین رفتارهای تبلیغی امام علی (علیه السلام) شناخته می شود. در داستانی از محمد بن عمر واقدی نقل شده است: حضرت در برابر سوال یکی از دانشمندان یهودی که خواستار توصیف ابوالقاسم (علیه السلام) بود، فرموده اند: «پیامبر (صلی الله علیه و آله) کوتاه قامت و بیش از اندازه بلند نیستند.

موهای حضرت سیاه و مابین دو حالت مجعد و کاملاً صاف بوده، رنگ رخسار ایشان سپید و آمیخته با رگه‌های سرخ است. صورت حضرت با مژگانی برجسته و ابروهایی پیوسته و پیشانی گشاده دیده می‌شود. بدن مبارک محمد (صلی الله علیه و آله) دارای استخوان بندی درشت، کف دست و پاهایشان تناور و رشته باریک مویی بر روی سینه‌شان روییده است. شانه‌های پیامبر (صلی الله علیه و آله) گشاده و به هنگام قدم برداشتن، چنان حرکت می‌کند که گویی از فراز بلندی‌ها پایین می‌آید. «علی (علیه السلام) در برابر سوال کننده که خواستار توضیحات بیشتری بوده، افزوده است: «در چشم‌هایش رگه‌های سرخ وجود دارد، ریش او زیباست و دهان و گوش‌هایش در کمال زیبایی هستند، به هر سو که برمی‌گردد با تمام بدن برمی‌گردد و به هنگام حرکت، گویی از فراز بلندی پایین می‌آید.» سپس، دانشمند یهودی با شنیدن این توصیفات به اسلام گروید و نزد حضرت قرآن و شرایع اسلام را آموخت (واقعی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۳۹۴). همان‌طور که ملاحظه می‌شود، علی (علیه السلام) در این گزارش سؤال‌های دانشمند یهودی را مناسب نگاه ریزبینانه وی پاسخ می‌دهد و جواب‌ها را طوری اظهار می‌کند که با آنچه در ذهن مخاطبش می‌گذرد، همخوانی بیشتری داشته باشد. در همین مسیر تا جایی که اقناع مخاطب خویش را درک نکرده است، از پاسخ دادن به وی روی بر نمی‌گرداند.

جدول ۱. مقایسه رویکرد تبلیغی امام علی (علیه السلام) در برابر دیگر مبلغان در یمن

امام علی (علیه السلام)	معاذ بن جبل	خالد بن ولید	مؤلفه
چند ماه (در دو سفر)	نلمشخص	۶ ماه	مدت حضور
اسلام آوردن دسته جمعی قبایل	موفقیت محدود	هیچ کس اسلام نیاورد	نتیجه دعوت
دعوت توأم با اخلاق، تمثیل و عمل	آموزش احکام و قواعد	تهدید و نمایش قدرت نظامی	روش اصلی
جانشین پیامبر (صلی الله علیه و آله) با شایستگی‌های معنوی	معلم و مبلغ	فرمانده نظامی	شخصیت مبلغ

نوع برخورد با مخاطب	از بالا به پایین	آموزشی	هم سطح و همراه با تکریم
استفاده از نامه پیامبر (ص)	خیر	خیر	بله (قرائت نامه با تأثیر شگرف)
مخاطب شناسی	نداشته	محدود	قوی (پاسخ به عالم یهودی و...)
تبلیغ عملی	نداشته	محدود	قوی (تقسیم غنائیم، قضاوت عادلانه)
خلاقیت در قالب	نداشته	نداشته	استفاده از تمثیل و کنایه
ماندگاری نتیجه	صفر	کم	بسیار بالا (شکل گیری تشیع در یمن)

۴. نتیجه گیری

این پژوهش با هدف واکاوی علل کارآمدی منحصر به فرد رویکرد تبلیغی امام علی (علیه السلام) در یمن، نشان داد که موفقیت ایشان نه امری تصادفی، بلکه حاصل یک پارادایم تبلیغی جامع و انسان محور بوده است. در حالی که تلاش های پیشین سایر مبلغان به دلیل اتکای صرف بر ابلاغ احکام یا نمایش قدرت نظامی به بن بست رسیده بود، امام علی (علیه السلام) با در پیش گرفتن یک استراتژی چندبعدی، دیالکتیکی عمیق میان «شخصیت مبلغ»، «محتوای پیام» و «ظرفیت مخاطب» برقرار ساخت. یافته های کلیدی این تحقیق را می توان در سه محور اصلی صورت بندی کرد:

الف. اصالت مبتنی بر شایستگی ذاتی: نخستین و بنیادین ترین عامل موفقیت، شخصیت و جایگاه معنوی خود مبلغ بود. امام علی (علیه السلام) صرفاً یک فرستاده سیاسی یا نظامی نبود، بلکه تجلیگاه علم، تقوا و عدالت نبوی به شمار می رفت. «بیان حق منشانه» و قرائت نامه پیامبر (ص) توسط ایشان، به خودی خود حامل چنان نیروی معنوی بود که مقاومت ها را در هم می شکست. این امر نشان می دهد که در پارادایم علوی، تأثیرگذاری پیام از صلاحیت و حقانیت پیام رسان جدایی ناپذیر است.

ب. روش‌شناسی تعلیم هوشمندانه: رویکرد امام (علیه السلام) یک الگوی آموزشی دقیق و حساب‌شده بود. ایشان با درک صحیح از شرایط فرهنگی و فکری یمن، از اصل تدریج (پرهیز از تکلیف مالایطاق)، مخاطب‌شناسی (پاسخگویی متناسب به عالم یهودی) و تقدم دعوت بر جهاد بهره جست. به کارگیری «قالب موعظه تمثیلی» نیز نشانه تسلط ایشان بر ابزارهای بلاغی برای نفوذ در عمق جان مخاطب و تبدیل مفاهیم انتزاعی به اموری ملموس و قابل فهم دارد.

ج. تبلیغ عملی و الگوسازی: امام علی (علیه السلام) احکام اسلام را صرفاً موعظه نمی‌کرد، بلکه آن‌ها را در عمل به نمایش می‌گذاشت. شیوه قضاوت عادلانه، مدارا در جمع‌آوری زکات و اجرای دقیق حکم خمس ضمن معرفی جایگاه شرعی اهل بیت (علیهم السلام)، تصویری از عدالت عملی اسلام را در ذهن نوکیشان یمنی ترسیم کرد. این «تبلیغ مبتنی بر سیره» بسیار مؤثرتر از هر خطابه و استدلالی، اعتماد و محبت آنان را جلب کرد.

در نهایت، می‌توان استنتاج کرد که فتح یمن توسط امام علی (علیه السلام) نه یک پیروزی نظامی، بلکه فتح قلوب از طریق به کارگیری «جذابیت معنوی و اخلاقی مبتنی بر سیره نبوی» بود. این رویکرد، نه تنها به اسلام آوردن سریع و پایدار قبایلی چون همدان و مدحج انجامید، بلکه پیوندی عمیق و ولایت‌محور میان یمنیان و شخص امیرالمؤمنین (علیه السلام) ایجاد کرد؛ پیوندی که سنگ بنای تشیع در آن منطقه شد و تأثیرات سیاسی و اجتماعی آن در حوادث کلیدی صدر اسلام، از جمله حمایت از خلافت ایشان، به وضوح مشاهده می‌شود. از این منظر، سیره تبلیغی امام علی (علیه السلام) در یمن، یک الگوی راهبردی و جاودان برای دعوت دینی است که بر اصالت مبلغ، هوشمندی در روش و انطباق عمل با گفتار استوار است. این الگو به مبلغان معاصر می‌آموزد که موفقیت در تبلیغ، بیش از آنکه به محتوای پیام وابسته باشد، به شخصیت مبلغ، شناخت عمیق مخاطب و هماهنگی گفتار و رفتار بستگی دارد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- آیتی، محمدابراهیم. (۱۳۹۱). *تاریخ پیامبر اسلام*. به کوشش: ابوالقاسم گرجی. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۸۵ق). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر.
- _____ . (۱۴۱۵ق). *أسد الغابة فی معرفة الصحابة*. محقق: علی محمد معوض و عادل احمد. بیروت: دار الکتب العلمية.
- ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی. (۱۴۱۲ق). *المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک*. تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفى عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمية.
- ابن حزم اندلسی. (۱۹۸۷م). *رسائل*. محقق: احسان عباس. بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (۱۴۰۸ق). *دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر*. بیروت: دار الفکر.
- ابن سعد، محمد بن سعد. (۱۴۱۰ق). *الطبقات الكبرى*. محقق: محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمية.
- ابن عساکر، علی بن حسین. (۱۴۱۵ق). *تاریخ دمشق*. بیروت: دار الفکر.
- ابن هشام، ابومحمد عبدالملک. (۱۳۵۵ق). *السيرة النبوية*. تحقیق: مصطفى سقا، ابراهیم ابیاری و عبدالحفیظ شلبی. قاهره: بی نا.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۹۹۰م). *البدایة والنهاية فی تاریخ*. بیروت: مكتبة المعارف.
- ابونعیم، احمد بن عبدالله. (۱۴۲۲ق). *معرفة الصحابة*. محقق: مسعد عبدالحمید سعدنی و محمدحسن اسماعیل شافعی. بیروت: دارالکتب العلمية.
- احمدی میانجی، علی. (۱۳۷۷). *مکاتیب الرسول ﷺ*. قم: دار الحديث.
- اصفهانى، ابوالفرج. (۱۳۸۵ق). *مقاتل الطالبیین*. نجف اشرف: المكتبة الحیدریة.
- امین، سیدمحسن. (۱۳۷۶). *سیره معصومان*. مترجم: علی حجتی کرمانی و حسین وجدانی. تهران: سروش.
- امینی، عبدالحسین. (۱۳۸۷). *الغدیر*. تهران: بنیاد بعثت.
- بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۹۵۹م). *أنساب الأشراف*. تحقیق: محمد حمیدالله. مصر: دار المعارف.
- _____ . (۱۹۸۸م). *فتوح البلدان*. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- حسینی میلانی، سیدعلی. (۱۳۸۴). *نفحات الأزهار*. قم: مركز الحقایق الاسلامیه.
- حسینی یزدی فیروزآبادی، سیدمرتضی. (۱۳۹۱). *فضایل پنج تن (علیهم السلام) در صحاح شش گانه اهل سنت*. مترجم: محمدباقر ساعدی. تهران: دار العلم.
- حمید الله، حمید. (۱۳۷۷). *نامه ها و پیمان های سیاسی حضرت محمد ﷺ*. ترجمه سید محمد حسینی. تهران: سروش.
- خویی، سیدابوالقاسم. (بی تا). *علی امام البررة*. بیروت: دار الهادی.
- دحلان، احمد زینی. (۱۴۲۱ق). *السيرة النبوية*. بیروت: دار الفکر.
- ذهبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۲ق). *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*. بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر.
- زرکلی، خیرالدین. (۱۹۸۹م). *الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین*.

بیروت: دار العلم للملایین.

زیر بن بکار. (۲۰۰۵م). **الأخبار الموقفیات**. اختصار و تحقیق: خلیل المنصور. دمشق: وزارة الثقافة فی الجمهورية العربية السورية.

سعیدیان جزى، مریم. (۱۳۹۳). «تحلیل و بررسی ابعاد سیره امام علی بن ابی طالب (علیه السلام) به یمن و پیامدهای آن». **شیعه شناسی**. دوره ۱۲. شماره ۴۷. صص ۱۴۲-۱۰۷.

سپهر، محمدتقی. (۱۳۸۰). **ناسخ التواریخ (زندگانی پیامبر)**. مصحح: جمشید کیان فر. تهران: اساطیر.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۶۷). **تفسیر المیزان**. مترجم: ناصر مکارم شیرازی. تهران: رجا.

طبرسی، الفضل بن الحسن. (۱۴۱۵ق). **تفسیر مجمع البیان**. تحقیق: لجنة من العلماء والمحققین الأخصائیین. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، الفضل بن الحسن. (۱۴۱۷ق). **إعلام الوری بأعلام الهدی**. قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحیاء التراث.

طبری، محمد بن جریر. (۳۸۷ق). **تاریخ الطبری: تاریخ الأمم والملوک**. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دار التراث.

عاملی، سید جعفر مرتضی. (۱۴۱۹ق). **الصحیح من سیره النبی الأعظم (علیه السلام)**. تهران: سحرگاهان.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۴۲۹ق). **الکافی**. قم: دار الحدیث.

مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. جلد ۴۳. تحقیق: سید ابراهیم میانجی و محمد باقر بهودی. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مسعودی، علی بن حسین. (۱۹۷۹م). **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. بیروت: دار الفکر.

مفید، محمد بن محمد. (۴۱۳ق). **الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**. قم: الموتر.

_____. (۱۳۸۸). **الإرشاد**. مترجم: حسن موسوی مجاب. قم: سرور.

منتظر القائم، اصغر. (۱۳۸۰). **نقش قبایل یمنی در حمایت از اهل بیت (علیهم السلام)**. قم: بوستان کتاب.

میرزایی، محمد. (۱۴۰۴). «مبانی و روش های سیره تبلیغی امام علی (علیه السلام)». **رساله دکتری**. رشته الهیات و معارف اسلامی - علوم و معارف نهج البلاغه. دانشگاه مبد.

واقدی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). **المغازی**. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

یعقوبی، احمد بن اسحاق. (۱۳۵۶). **البلدان**. مترجم: محمد ابراهیم آیتی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

_____. (۱۴۲۲ق). **البلدان**. مقدمه و حواشی: محمد امین ضناوی. بیروت: دار الکتب العلمیة.

_____. (بی تا). **تاریخ یعقوبی**. بیروت: دار صادر.

یوسفی غروی، محمد هادی. (۱۳۸۸). **تاریخ تحقیقی اسلام (موسوعة التاریخ الإسلامی)**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

Imam 'Alī's (as) Missionary Approach in His Dispatch to Yemen

Fatemeh Shakib Rokh  ¹

Received: December 21 , 2025

Revised: July 07 , 2026

Accepted: July 08 , 2026

Abstract

Following the Treaty of Hudaibiyyah in the sixth year of the Hijri calendar, conditions were favorable for inviting the inhabitants of regions surrounding Hejaz to Islam. One such region was Yemen, located in the southern part of the Arabian Peninsula. In the eighth year of Hijra, some of the Prophet's companions, including Imam Ali (AS), were dispatched to invite its people to Islam. The manner in which the people of Yemen welcomed and responded to Imam Ali's (AS) invitation differed significantly from their response to other missionaries. Analyzing the behavioral and communicative traits of Imam Ali (AS) from social and political perspectives helps explain this difference, offering insights that could influence modern Islamic outreach strategies. This is particularly necessary for introducing a suitable model for contemporary society, which faces diverse religious and ideological currents. This study employs a descriptive-analytical method based on historical sources. The findings indicate that Imam Ali's (AS) missionary approach in Yemen was based on factors such as truth-based delivery of divine message, the spiritual qualifications of the missionary, audience awareness, the use of parabolic sermons, and attention to the scientific and spiritual status of the audience. His unique approach ensured the enduring role of Shi'ism in early Islamic events and provided a lasting model for religious propagation.

Keywords

Imam Ali (AS), Yemen, Islamic Propagation, Missionary Approach.

1. History of Shiism; History; University of Islamic Religions and Denominations, Qom, Iran:

f.shakibrokh@urd.ac.ir



واکاوی مبانی فقهی وجوب دفاع از حرم اهل بیت (علیهم السلام) و منسوبان ایشان

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۲۶ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۳

محمد جمشیدی^۱ محمد مهدی مرادی^۲

چکیده

دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) در دهه‌های اخیر به یکی از مسائل مهم فقهی تبدیل شده است. اختلاف دیدگاه‌ها درباره ماهیت فقهی این دفاع، غالباً از خلط میان عناوین فقهی و نیز آمیختگی استدلال‌های شرعی با ملاحظات سیاسی و عاطفی ناشی می‌شود. این پژوهش می‌کوشد با رویکردی قاعده‌محور، مبانی فقهی دفاع از حرم‌ها را بر پایه ادله معتبر شرعی تحلیل کند و از فروکاستن آن به جهاد ابتدایی یا انگیزه‌های صرفاً عاطفی بپرهیزد.

در این راستا، ابتدا مفاهیم بنیادینی چون جهاد، دفاع و حرم تبیین و جایگاه این موضوع در منظومه فقه امامیه روشن می‌شود. سپس با بررسی آیات قرآن کریم و روایات معصومان (علیهم السلام)، مشروعیت اصل دفاع در برابر ظلم، هتک مقدسات و تعرض به شعائر دینی بررسی می‌شود. در ادامه نیز قواعدی مانند نفی سبیل، حرمت هتک مقدسات، وجوب حفظ بیضه اسلام و تعظیم شعائر به عنوان مهم‌ترین مستندات فقهی ناظر به این مسئله تحلیل می‌گردد.

نتایج پژوهش نشان می‌دهد که دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) در صورت تحقق تهدید و تعرض واقعی، از مصادیق جهاد دفاعی است. حکم اولیه این دفاع، وجوب کفایی است؛ اما هرگاه خطر موجود باشد و مدافعان موجود برای دفع آن کفایت نکنند، این وجوب به وجوب عینی تبدیل می‌شود. این حکم بر مجموعه‌ای از ادله الزام‌آور فقهی استوار است و نباید با حکمت‌ها و انگیزه‌های عاطفی، مانند مودت اهل بیت (علیهم السلام) خلط شود.

کلیدواژه‌ها: بیضه اسلام، تعظیم شعائر، جهاد دفاعی، دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام)، نفی سبیل.

mj.alamdar@gmail.com
nasle3@chmail.ir

۱. دانشجوی دکترای فقه و اصول، حوزه علمیه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول):
۲. دانشجوی دکترای مدیریت رسانه، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، قم، ایران:

۱. مقدمه

حفظ اماکن مقدس و نمادهای دینی همواره یکی از دغدغه‌های اساسی جوامع دینی بوده و در فقه اسلامی به‌عنوان بخشی از صیانت از ارزش‌های دینی مورد توجه قرار گرفته است. در فقه امامیه، مقوله «جهاد» و «دفاع» از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و احکام آن با دقت و تفصیل فراوان تبیین شده است. با این حال، تحولات سیاسی امنیتی دهه‌های اخیر در منطقه غرب آسیا و ظهور جریان‌های خشونت‌طلب تکفیری، زمینه بروز صورت‌بندی جدیدی از یک مسئله فقهی موجود را در فقه معاصر فراهم کرده است. مسئله‌ای که ناظر به دفاع مسلحانه از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) و اماکن مقدس شیعی در خارج از مرزهای سرزمینی دولت‌های اسلامی است.

۱-۱. مسئله پژوهش

در این زمینه، پرسش‌های فقهی مهمی مطرح شده است؛ از جمله اینکه دفاع از حرم‌های مطهر ذیل کدام عنوان فقهی قابل تحلیل است؟ آیا چنین دفاعی مصداق جهاد ابتدایی است که مشروعیّت آن منوط به حضور یا اذن امام معصوم (علیه السلام) است یا آنکه باید آن را در قلمرو جهاد دفاعی قرار داد؟ افزون بر این، درباره دامنه و شرایط این دفاع، شبهاتی از این دست مطرح شده است که «حرم، یک موضوع مادی و غیرذی‌شعور است و حفظ جان انسان‌ها بر آن مقدم است» یا «دفاع نظامی از اماکن مقدس در سرزمین دیگران، دخالت در امور داخلی کشورها محسوب می‌شود». پاسخ به این شبهات، بدون تحلیل دقیق مبانی فقهی ممکن نخواهد بود.

۱-۲. پرسش پژوهش

پرسش اصلی تحقیق آن است که آیا دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) در صورت تحقق هجوم و خطر واقعی، از نظر فقهی واجب است و در صورت وجوب، ماهیت و نوع این وجوب چگونه تبیین می‌شود؟ فرضیه پژوهش بر این پایه استوار است که دفاع از حرم، نه صرفاً دفاع از یک بنای فیزیکی، بلکه صیانت از شعائر دینی، هویت مذهبی و کیان تشیع

است. از این رو، می‌تواند مشمول ادله عام و خاص جهاد دفاعی و قواعد حاکم فقهی در این باب باشد.

۱-۳. شیوه پژوهش

با وجود آنکه در منابع فقهی و نیز برخی پژوهش‌های معاصر، مباحثی همچون جهاد دفاعی، حفظ کیان اسلام، حرمت هتک مقدسات، نفی سبیل و تعظیم شعائر، هر یک به‌گونه‌ای مطرح شده‌اند، مسئله «دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام)» غالباً به‌صورت مستقل و با صورت‌بندی فقهی منسجم بررسی نشده است. بخش مهمی از نوشته‌های موجود یا ناظر به فضیلت و اهمیت معنوی حرم‌هاست، یا از منظر سیاسی، اجتماعی و تاریخی به این مسئله پرداخته‌اند؛ در حالی که تبیین فقهی دقیق مبانی الزام‌آور دفاع از حرم‌ها و تعیین نوع وجوب آن، همچنان نیازمند بررسی روشمند است.

این پژوهش با رویکردی توصیفی تحلیلی داده‌های لازم را به روش کتابخانه‌ای و از طریق مراجعه به منابع معتبر مکتوب و دیجیتال گردآوری کرده و تحلیل آن‌ها را بر پایه تحلیل محتوای کیفی انجام داده است. بر این اساس بر پایه منابع معتبر فقه امامیه، به واکاوی مبانی فقهی «دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام)» در شرایط معاصر می‌پردازد و با هدف پرهیز از رویکردهای صرفاً احساسی یا سیاسی، می‌کوشد این مسئله را در چهارچوب قواعد و ادله معتبر فقه امامیه بررسی کند.

۱-۴. پیشینه پژوهش

در منابع فقهی سنتی، هرچند بحثی مستقل و مصطلح با عنوان «دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام)» به چشم نمی‌خورد؛ اما مباحثی چون جهاد دفاعی، حفظ بیضه اسلام، نفی سبیل، حرمت هتک مقدسات و لزوم صیانت از شعائر دینی، به‌گونه‌ای مطرح شده‌اند که قابلیت انطباق بر این مسئله را دارند. بر این اساس، بسیاری از فقهای امامیه در ضمن ابواب جهاد، امر به معروف، دفاع و صیانت از کیان اسلام، از اصول و ضوابطی سخن گفته‌اند که می‌توان از آن‌ها برای تبیین حکم دفاع از حرم‌ها بهره برد. از این رو، هرچند

عنوان مسئله در متون کهن به صورت مستقل طرح نشده، مواد استدلالی و مبانی فقهی آن در لابه لای ابواب مختلف فقهی قابل شناسایی است.

در پژوهش های فقهی معاصر نیز مسئله صیانت از اماکن مقدس غالباً ذیل مفاهیمی مانند تعظیم شعائر، حرمت هتک مقدسات، دفاع از کیان اسلام و مقابله با سلطه دشمن بررسی شده است. در این آثار، اصل مشروعیت دفاع از مقدسات کم و بیش مورد پذیرش قرار گرفته، اما تمرکز اصلی بیشتر بر بیان اهمیت و قداست این اماکن یا بر تبیین ابعاد ارزشی و هویتی آن ها بوده است؛ نه بر ارائه تحلیلی منسجم و ضابطه مند از مبانی الزام فقهی دفاع از آن ها. به ویژه در بسیاری از این پژوهش ها، تفکیک روشنی میان ادله ای که بر اصل وجوب دلالت دارند و مؤلفه هایی که بیشتر جنبه حکمت، تأکید ارزشی یا تقویت انگیزه دینی دارند، به چشم نمی خورد.

از سوی دیگر، مقالات علمی سال های اخیر، به ویژه در حوزه مطالعات تاریخی، فرهنگی و اجتماعی مرتبط با اماکن منتسب به اهل بیت (علیهم السلام) بیشتر بر کارکرد هویتی، عاطفی و تمدنی این اماکن تمرکز کرده اند. هر چند این مطالعات در تبیین جایگاه ممتاز حرم ها در حافظه دینی و هویت جمعی شیعه سودمندند؛ اما مسئله «دفاع فقهی» از آن ها غالباً در این آثار به صورت غیرمستقیم و در حاشیه مباحث کلی تر مطرح شده و کمتر موضوع تحلیل مستقل فقهی قرار گرفته است.

برایند بررسی پیشینه نشان می دهد که با وجود وجود عناصر متعدد و پراکنده برای استنباط حکم دفاع از حرم های اهل بیت (علیهم السلام)، همچنان جای پژوهشی که این عناصر را در قالبی منسجم، قاعده محور و ناظر به مرزبندی دقیق با جهاد دفاعی سامان دهد، خالی است. همچنین تعیین نوع وجوب دفاع از حرم، شرایط تحقق آن و تفکیک میان ادله الزام آور فقهی و مؤیدات ارزشی و انگیزشی از اموری است که در پژوهش های پیشین کمتر به صورت مستقل و روشمند بررسی شده است. از همین رو، پژوهش حاضر می کوشد این خلأ را با ارائه تحلیلی فقهی، منظم و مبتنی بر قواعد عام و خاص جبران کند.

۱-۵. هدف پژوهش

از این رو، نوشتار حاضر می‌کوشد با بازخوانی ادله و قواعد مرتبط، مسئله دفاع از حرم‌ها را در چهار چوب استنباط فقهی تحلیل کند. وجه تمایز این پژوهش، بیش از آنکه در طرح اصل موضوع باشد، در سامان‌دهی فقهی ادله، تفکیک میان مستندات الزام‌آور و مؤیدات انگیزشی و تعیین نسبت این مسئله با جهاد دفاعی و دیگر عناوین فقهی مرتبط است. بر همین اساس، پژوهش حاضر در صدد است نشان دهد که دفاع از حرم‌ها را نمی‌توان صرفاً در سطح احساسات دینی یا توصیه‌های ارزشی تحلیل کرد، بلکه این مسئله در فرض تحقق تهدید، واجد پشتوانه استدلالی در فقه امامیه بوده و از حیث نوع تکلیف نیز قابل تحلیل و تفکیک است.

۲. مفاهیم و کلیات

برای ورود دقیق به بحث، لازم است مفاهیم کلیدی از منظر لغت و اصطلاح فقهی تبیین گردد تا از خلط میان عناوین فقهی متفاوت جلوگیری شود. تبیین مفاهیم «جهاد»، «دفاع» و «حرم»، به‌عنوان ارکان مفهومی این پژوهش، زمینه تحلیل صحیح ادله نقلی و قواعد فقهی را فراهم می‌سازد.

۲-۱. مفهوم جهاد و دفاع

برای تحلیل فقهی دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام)، تبیین دقیق مفهوم «جهاد» و تفکیک اقسام آن، امری ضروری است؛ زیرا اختلاف در ماهیت حکم دفاع از حرم، در واقع به اختلاف در تشخیص عنوان جهاد (ابتدایی یا دفاعی) باز می‌گردد.

الف. جهاد در لغت

«جهاد» از ریشه «جهد» و به معنای طاقت، کوشش و به‌کارگیری نهایت توان است. راغب اصفهانی نیز می‌نویسد: «الجهاد والمجاهدة: استفراف الوسع فی مدافعة العدو»؛ یعنی به‌کارگیری همه توان در دفع دشمن. از این منظر، عنصر «مدافعه» در هسته معنایی جهاد

نقش محوری دارد و جهاد، منحصر در حمله ابتدایی نیست، بلکه هرگونه تلاش همه جانبه برای مقابله با دشمن را در بر می گیرد.

ب. جهاد در اصطلاح فقهی

در اصطلاح فقه امامیه، جهاد به بذل جان، مال و توان در راه دفاع از دین و مقابله با دشمنان اسلام اطلاق می شود. صاحب جواهر جهاد را چنین تعریف می کند: «بذل النفس و المال و الوسع فی مدافعة المشرکین و الباغین علی وجه مخصوص» (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۱: ۳). این تعریف نشان می دهد که مدافعه با دشمن و دفع بغی، از عناصر اساسی مفهوم جهاد در فقه امامیه است.

فقها با توجه به دلیل و غایت قتال، جهاد را به دو قسم اصلی تقسیم کرده اند:

۱. جهاد ابتدایی و شرط اذن حاکم مشروع

جهاد ابتدایی به معنای پیکار با کافران برای دعوت به اسلام یا رفع موانع گسترش دعوت دینی، از دیرباز محل بحث میان فقهای امامیه بوده است. دیدگاه مشهور، مشروعیت این نوع جهاد را به حضور یا اذن خاص امام معصوم (علیه السلام) مشروط می داند و از همین رو، تحقق آن را در عصر غیبت محل اشکال یا متوقف بر اذن معصوم تلقی می کند. بر این اساس، بسیاری از فقها جهاد ابتدایی را از دایره مسائل قابل تحقق در عصر غیبت خارج دانسته اند (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۱: ۳؛ خویی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۳۶۶).

در مقابل، برخی از فقهای متأخر، با اتنا بر نظریه ولایت فقیه و اختیارات حاکم شرع در عصر غیبت، تحلیل متفاوتی ارائه کرده اند. امام خمینی بر آن است که شئون حکومتی پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) در عصر غیبت به فقیه جامع الشرایط واگذار می شود. بر این مبنا، اگر شرایط و مصالح عالی اسلام اقتضا کند، طرح جهاد ابتدایی از حیث نظری قابل تصور است؛ هر چند تحقق خارجی آن همچنان تابع شرایط عینی، سیاسی و اجتماعی خواهد بود (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۵۲). بر اساس این دیدگاه، اذن امام معصوم (علیه السلام) صرفاً ناظر به شخصیت فردی امام نیست، بلکه به جایگاه ولایت و حاکمیت مشروع دینی باز می گردد؛

جایگاهی که در عصر غیبت، فقیه جامع الشرایط عهده‌دار آن است. برخی دیگر از فقهای قائل به ولایت فقیه نیز با درجاتی از احتیاط، همین مسیر را دنبال کرده‌اند و توقف مطلق جهاد ابتدایی در عصر غیبت را قابل مناقشه دانسته‌اند؛ هرچند در مقام عمل، تحقق شرایط آن را بسیار محدود یا منتفی می‌شمارند.

مقایسه و نتیجه مفهومی

با وجود اختلاف نظر در باب جهاد ابتدایی، نکته اساسی آن است که این نزاع فقهی به همان قلمرو محدود می‌شود و در اصل مشروعیت و وجوب جهاد دفاعی، اختلاف معتبری میان فقهای امامیه دیده نمی‌شود. از این رو، دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) در فرض هجوم بالفعل دشمن، از قلمرو جهاد ابتدایی خارج است و باید ذیل عنوان جهاد دفاعی تحلیل شود. این تفکیک، از خلط مباحث نظری فقه سیاسی با حکم فقهی دفاع از حرم‌ها جلوگیری می‌کند و مانع از آن می‌شود که شروط جهاد ابتدایی به نادرست به مسئله دفاع از مقدسات سرایت داده شود.

۲. جهاد دفاعی

در مقابل، جهاد دفاعی ناظر به دفع تجاوز دشمن از جان، مال، ناموس و مقدسات مسلمانان است. این قسم، به اتفاق فقهای امامیه، در صورت تحقق هجوم و خطر واقعی واجب است و به اذن خاص امام معصوم (علیه السلام) نیاز ندارد؛ زیرا ماهیت آن بر دفع ظلم و حفظ کیان جامعه اسلامی استوار است (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۱۵۳؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱: ۳). افزون بر این، برخی فقهای امامیه با پذیرش نظریه ولایت فقیه، اختیارات حاکم شرع را در تنظیم و اداره امور دفاعی جامعه اسلامی حتی در مواردی فراتر از مرزهای جغرافیایی، قابل طرح دانسته‌اند.

بر این اساس، هرگاه تعرض به مقدسات و نمادهای دینی، به مثابه تعرض به یکی از ارکان هویت اسلامی احراز شود، اصل مشروعیت دفاع از آن را می‌توان ذیل جهاد دفاعی تحلیل کرد. این نکته، بحث را از سطح واکنش‌های صرفاً احساسی فراتر می‌برد و آن را در

چهار چوبی فقهی و منضبط قرار می‌دهد. بر همین مبنا، در ادامه، مفهوم «حرم» و نسبت آن با «شعائر» بررسی می‌شود.

۲-۲. مفهوم حرم و شعائر

تشخیص دقیق موضوع «حرم» و تبیین جایگاه فقهی آن، در داوری درباره مشروعیت و وجوب دفاع از آن نقشی اساسی دارد؛ زیرا هر حکم تکلیفی، تابع احراز درست موضوع است. اگر «حرم» تنها به یک بنای فیزیکی یا اثر تاریخی فروکاسته شود، موضوع به درستی شناخته نخواهد شد و در نتیجه، استنتاج فقهی نیز دچار خطا می‌شود.

الف. مفهوم «حرم» در لغت و اصطلاح

واژه «حرم» در لغت، به چیزی گفته می‌شود که تعرض و هتک آن ممنوع و نارواست. ابن منظور «حُرمة» را چنین تعریف می‌کند: «ما لا یحلّ انتهاکه»؛ یعنی چیزی که تجاوز به آن روا نیست (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ذیل واژه «حرم»). بر این اساس، «حرمت» مفهومی هنجاری و ارزشی است و تنها به جنبه مادی و جسمانی اشیا محدود نمی‌شود. در اصطلاح فقهی، «حرم» به مکان یا امری گفته می‌شود که به سبب انتساب ویژه به خداوند یا اولیای الهی، از احترام مضاعف شرعی برخوردار است و هتک، اهانت یا تخریب آن، تعدی به حدود الهی شمرده می‌شود. حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) نیز به دلیل انتساب مستقیم به ایشان و قرار گرفتن در شمار مظاهر دینی مورد تعظیم شارع از چنین جایگاهی برخوردارند.

ب. حرم اهل بیت (علیهم السلام) و نسبت آن با «بیوت مکرمه»

یکی از مهم‌ترین مستندات قرآنی در تبیین شأن حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) آیه شریفه «فِی بُیُوتٍ اِذْنُ اللّٰهِ اَنْ تُزْفَعَ وَیُذْکَرَفِیْهَا اَسْمُهُ» (نور، ۳۶) است. مفسران شیعه، از جمله علامه طباطبایی با توسعه معنای «بیوت»، آن را منحصر در مسجد ندانسته و شامل خانه‌ها و مکان‌هایی نیز دانسته‌اند که به اولیای الهی منسوب‌اند و محل یاد خداوند به‌شمار می‌آیند (طباطبایی، ۱۳۹۳ ق، ج ۱۰: ۳۴۱). بر این اساس، حرم‌های مطهر، نه تنها محل دفن اولیای الهی، بلکه کانون استمرار یاد، تولی و هویت دینی هستند و از این رو، مشمول

اذن الهی در تعظیم و رفعت هستند. چنین نگاهی، هرگونه تعرض به این اماکن را از سطح تخریب مادی فراتر برده و آن را مصداق هتک «حرمت الهی» قرار می‌دهد.

ج. مفهوم «شعائر»

شعائر جمع «شعیره»، به معنای نشانه و علامت است. در اصطلاح قرآنی و فقهی، شعائر الهی به هر امری اطلاق می‌شود که نشانه اطاعت خداوند و رمز هویت دینی جامعه اسلامی باشد. قرآن کریم تصریح می‌کند: «وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج، ۳۲). بسیاری از فقیهان امامیه، تعظیم همه مظاهر دینی شناخته شده را با عنوان «شعائر» داخل کرده‌اند؛ به گونه‌ای که هر آنچه به نحو متعارف، رمز و نماد دین و مذهب تلقی شود، مشمول حکم تعظیم و حرمت هتک خواهد بود (ر.ک: نراقی، ۱۴۱۵ ق ج ۱۴: ۱۱۸-۱۲۰؛ بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳: ۵۹). افزون بر این، با استناد به روایات تفسیری، برخی مفسران شیعه «بیوت» را در آیه شریفه ۳۶ سوره مبارکه نور "فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذْكَرَ"، منحصر در مساجد ندانسته و خانه‌ها و مشاهد منسوب به اهل بیت (علیهم السلام) را نیز داخل در آن دانسته‌اند (بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳: ۵۹).

د. نتیجه موضوع شناختی

برای تبیین‌های لغوی، قرآنی و فقهی نشان می‌دهد که «حرم» مفهومی صرفاً مادی یا تاریخی نیست، بلکه حیثیتی دینی، هویتی و نمادین دارد. از این رو، تعرض به حریم‌های اهل بیت (علیهم السلام) تنها تجاوز به یک بنا نیست، بلکه مصداق روشن هتک شعائر الهی و تهدید کیان هویتی تشیع است. این تحلیل موضوع شناختی، مبنای مهمی برای تطبیق ادله جهاد دفاعی، قاعده نفی سبیل و حفظ بیضه اسلام بر مسئله دفاع از حرم در ادامه پژوهش فراهم می‌آورد.

۲-۳. پیشینه تاریخی تخریب و دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام)

مرور تاریخ تشیع نشان می‌دهد که تعرض به حرم‌ها و اماکن منتسب به اهل بیت (علیهم السلام)، پدیده‌ای گذرا یا صرفاً معاصر نیست؛ بلکه همواره یکی از ابزارهای فشار سیاسی و عقیدتی

بر جامعه شیعی بوده است. تخریب یا تهدید حرم‌ها نیز غالباً نه از سر خصومت با یک بنای صرف، بلکه با هدف تضعیف هویت مذهبی و گسستن پیوند اعتقادی و عاطفی شیعیان با اهل بیت (علیهم السلام) صورت گرفته است. یکی از نمونه‌های برجسته تاریخی، اقدام متوکل عباسی در تخریب قبر مطهر امام حسین (علیه السلام) و جلوگیری از زیارت آن حضرت است. گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که سیاست‌های متوکل، نمادی از خصومت ساختاری با تشیع بود و حاکمیت وقت، زیارت و بقای حرم حسینی را تهدیدی برای اقتدار خود می‌دانست. این رویکرد، حرم را از یک مکان مذهبی صرف، به نمادی از مقاومت هویتی تبدیل کرد.

در روزگار معاصر، با ظهور جریان‌های تکفیری مانند داعش، تخریب حرم‌ها وارد مرحله‌ای تازه شد. تهدید و تلاش برای انهدام حرم امامین عسکریین (علیهم السلام) در سامرا و نیز اعلام رسمی قصد تخریب حرم حضرت زینب (علیها السلام) در سوریه، نشان داد که حرم‌ها در جنگ‌های جدید عقیدتی، به عنوان اهدافی نمادین انتخاب می‌شوند. در این چهارچوب، تخریب حرم تنها یک اقدام فیزیکی نیست، بلکه بخشی از جنگ روانی و رسانه‌ای علیه هویت شیعی به شمار می‌آید. در برابر این تهدیدها، واکنش جامعه شیعی و مراجع دینی، غالباً در قالب صدور فتوا، بسیج اجتماعی و تأکید بر لزوم دفاع از اماکن مقدسه شکل گرفته است. این واکنش‌ها نشان می‌دهد که در منطق فقه امامیه، حرم‌ها صرفاً ابنیه بی جان نیستند، بلکه جایگاه آن‌ها به عنوان شعائر الهی و نمادهای هویت مذهبی، دفاع از آن‌ها را به یک مسئله فقهی اجتماعی تبدیل می‌کند.

۳. مبانی عام قرآنی و روایی (ادله نقلی)

در این بخش، ادله‌ای بررسی می‌شود که به صورت عام بر لزوم دفاع در برابر ظلم و تجاوز دلالت دارند و دفاع از حرم‌ها در فرض تحقق تهدید جدی، می‌تواند از مصادیق دفاع شرعی و حفظ شعائر تلقی شود. تأکید این بخش بر آن است که دفاع از حرم، پیش از آنکه عنوانی مستقل در فقه باشد، ذیل عمومات و اطلاقات باب دفاع قابل تبیین است.

۳-۱. آیات جهاد دفاعی و نفی ظلم

قرآن کریم اصل دفاع در برابر ظلم و تجاوز را به عنوان حقی مشروع، بلکه در مواردی تکلیفی دینی، به رسمیت شناخته است. در آیات متعدد، اذن قتال نه بر پایه توسعه طلبی یا تحمیل دین، بلکه بر اساس دفع ظلم و رفع تجاوز استوار شده است. این چهارچوب، مبنای اصلی جهاد دفاعی در فقه امامیه به شمار می‌رود.

۳-۱-۱. آیه اذن در قتال (سوره حج، آیه ۳۹)

خداوند متعال می‌فرماید: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» (حج، ۳۹).

بنابر نظر مشهور مفسران، این آیه نخستین آیه‌ای است که به صراحت اذن قتال را صادر کرده است. نکته محوری در این آیه، تعلیل حکم به «مظلوم واقع شدن» است؛ بدین معنا که ملاک مشروعیت قتال، نه آغاز جنگ، بلکه تحقق ظلم و تجاوز است. علامه طباطبایی نیز تصریح می‌کند که این آیه، اصل فطری دفاع از حق در برابر تعدی را امضا کرده و آن را در قالب حکم شرعی تثبیت کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۶۲). در تطبیق این ملاک بر مسئله مورد بحث، باید گفت تعرض سازمان یافته به حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) صرفاً تخریب یک بنا نیست، بلکه نوعی ظلم آشکار به جامعه مؤمنان و اعتقادات مذهبی آنان به شمار می‌آید. حقوق دینی و معنوی، همانند حقوق مادی، در شریعت از حرمت برخوردارند و نقض آن‌ها می‌تواند مشمول عنوان ظلم قرار گیرد؛ بنابراین، هرگاه اماکن مقدسی که محل تعظیم شعائر و تجلی هویت مذهبی‌اند، هدف حمله واقع شوند، انطباق عنوان ظلم بر این وضعیت موجه خواهد بود و در نتیجه، شمول اذن دفاع بر آن، بر پایه اطلاق آیه، قابل استظهار است.

۳-۱-۲. آیه مقابله به مثل در دفاع (سوره بقره، آیه ۱۹۴)

خداوند در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ» (بقره، ۱۹۴).

این آیه، قاعده‌ای کلی در باب دفاع مشروع بیان می‌کند؛ بدین معنا که تجاوز دشمن، حق مقابله متناسب را برای طرف مورد تجاوز پدید می‌آورد. نکته مهم آن است که خطاب آیه ناظر به دفع اعتداء است، نه انتقام جویی یا توسعه طلبی. قید «بِمِثْلِ مَا اغْتَدَى عَلَيْكُمْ» نیز بر رعایت تناسب و پرهیز از تجاوز از حد ضرورت دفاعی دلالت دارد.

علامه طباطبایی این آیه را ناظر به تثبیت یک اصل عقلایی می‌داند که شارع مقدس آن را تنفیذ کرده است؛ یعنی اصل مقابله با تجاوز، رفتاری ریشه‌دار در عقل عملی انسان است که شریعت آن را در چهار چوبی اخلاقی و حقوقی سامان داده است (همان). بر این اساس، اگر دشمن با ابزار نظامی امنیت مقدسات دینی را هدف قرار دهد، مقابله دفاعی متناسب نه تنها مجاز، بلکه در مواردی لازم خواهد بود.

تطبیق این آیه بر دفاع از حرم نشان می‌دهد که هرگاه تجاوز به مرحله تخریب، اشغال یا تهدید جدی اماکن مقدس برسد، سکوت و ترک دفاع به معنای پذیرش اعتداء و استمرار ظلم خواهد بود. از این رو، دفاع مسلحانه در چنین وضعی، نه خروج از قاعده، بلکه عین التزام به منطق قرآنی دفاع است.

۳-۲. آیات ناظر به حرمت مقدسات و تعظیم شعائر

در کنار آیاتی که به طور عام بر جواز، بلکه لزوم دفاع در برابر ظلم دلالت دارند، قرآن کریم در برخی آیات، جایگاه ویژه مقدسات و شعائر الهی را نیز تبیین کرده است. این آیات، هر چند مستقیم در مقام تشریع قتال نیستند، با اثبات حرمت هتک مقدسات و لزوم تعظیم آن‌ها، زمینه استنباط وجوب دفاع از حرم‌ها را در فرض تهدید فراهم می‌کنند.

۳-۲-۱. آیه تعظیم شعائر (سوره حج، آیه ۳۲)

خداوند متعال می‌فرماید: «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج، ۳۲).

«شعائر» جمع «شعیره» و به معنای نشانه‌ها و نمادهایی است که بر دین و عبادت الهی

دلالت دارند. بسیاری از مفسران، شعائر را به اعمال خاص حج محدود نکرده‌اند و هر آنچه مظهر یاد خدا و دین او باشد، در شمول این عنوان دانسته‌اند. طبرسی نیز اطلاق آیه را ناظر به هر امر دینی می‌داند که تعظیم آن، نشانه تقوای قلبی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۳۴۰). در چهارچوب فقه امامیه، حرم‌های منسوب به اهل بیت (علیهم السلام) از روشن‌ترین مصادیق شعائر الهی‌اند؛ زیرا این اماکن، هم یادآور مقام اولیای الهی‌اند و هم کانون‌های عینی زیارت، مناسک دینی و هویت مذهبی شیعیان به‌شمار می‌آیند. از این‌رو، هرگونه تعرض به این اماکن، به‌طور مستقیم با عنوان هتک شعائر قابل انطباق است. نکته مهم آن است که آیه، تعظیم شعائر را صرفاً یک توصیه اخلاقی یا امر مستحب معرفی نمی‌کند، بلکه آن را نشانه‌ای از تقوای دل‌ها می‌داند. بر این اساس، اگر شعائر الهی در معرض نابودی یا هتک قرار گیرند، مسئله از سطح ترجیح عاطفی فراتر می‌رود و به قلمرو تکلیف دینی وارد می‌شود؛ تکلیفی که ترک آن، به معنای تن دادن به هتک شعائر الهی است.

۳- ۲- آیه بیوت مأذون و حرمت هتک اماکن مقدس (سوره نور، آیه ۳۶)

خداوند در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ» (نور، ۳۶).

این آیه به «بیوتی» اشاره دارد که خداوند اذن داده است رفعت یابند و ذکر نام او در آن‌ها جاری باشد. مفسران شیعه و اهل سنت، مصادیق این بیوت را فراتر از مساجد دانسته‌اند و بنا بر روایات متعدد، خانه‌ها و مشاهد منسوب به اهل بیت (علیهم السلام) نیز در شمول این آیه قرار می‌گیرند (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳: ۵۹). مفهوم «اذن» و «رفع» در این آیه، صرفاً ناظر به اجازه ساخت یا آبادانی ظاهری نیست، بلکه دلالت التزامی بر حرمت تنقیص، تخریب و هتک این اماکن دارد. هنگامی که شارع به‌طور خاص به «رفعت» مکانی اذن می‌دهد، هر فعلی که منجر به سقوط، تحقیر یا نابودی آن شود، در تعارض مستقیم با اراده تشریعی الهی قرار می‌گیرد.

بر این اساس، اگر حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) که محل ذکر خدا و تجلی شعائر دینی‌اند،

در معرض تهدید جدی قرار گیرند، دفاع از آن‌ها دفاع از یک ساختمان صرف نیست، بلکه دفاع از امری است که شارع برای آن حرمت و رفعت مقرر کرده است. از همین جا پاسخ شبهه‌ای که حرم را «جماد» دانسته و ارزش جان انسان را بر آن مقدم می‌شمارد نیز روشن می‌شود؛ زیرا موضوع دفاع، صرف ماده خارجی نیست، بلکه شأن و حرمتی است که شریعت به آن بخشیده است.

۳-۳. روایات ناظر به دفاع از مظلومه و حریم

در کنار آیات قرآن کریم، روایات متعددی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه معصومان (علیهم السلام) بر مشروعیت و در مواردی بر مطلوبیت مؤکد دفاع در برابر تجاوز به حقوق اساسی انسان دلالت دارد. این روایات، هر چند غالباً با عناوینی چون نفس، مال و حریم بیان شده‌اند، ظرفیت آن را دارند که با تحلیل فقهی به حوزه مقدسات دینی نیز تسری یابند.

۳-۳-۱. روایت «من قُتل دُونَ مَظْلَمَتِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ» و قلمرو مظلومه

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌فرمایند: «مَنْ قُتِلَ دُونَ مَظْلَمَتِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ» (حر عاملی، ج ۱۵: ۱۲۱).

واژه «مظلومه» در لغت، به حقی گفته می‌شود که به ناحق تضییع شده یا در معرض تضییع قرار گرفته است. اطلاق این تعبیر نشان می‌دهد که مظلومه به حقوق مادی محدود نیست، بلکه هر حقی را که شارع برای آن حرمت قائل شده باشد، دربر می‌گیرد.

حقوق اعتقادی و دینی نیز بخشی از حقوق بنیادین انسان در فقه اسلامی به‌شمار می‌آید. در فقه اسلامی، حقوق اعتقادی و دینی، همچون حق بر ایمان، حق بر شعائر و حق بر امنیت عقیده، ذیل عناوین کلانی چون حفظ دین و صیانت از بیضه اسلام، از حقوق بنیادین انسان مؤمن به‌شمار می‌آید. بر اساس قاعده «لاضرر» و اصولی مانند «حرمت هتک مقدسات»، شارع مقدس نه تنها تعرض مستقیم به جان و مال مؤمنان را ممنوع کرده، بلکه تعرض به مقدسات و نمادهای هویتی آنان را نیز منکری شدید دانسته است (نراقی، ۱۴۱۷ ق: ۲۵۳-۲۵۵؛ خمینی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۴۸۹). از این رو، هنگامی که یک مکان مقدس در هویت دینی و اعتقادی جامعه مؤمنان نقشی محوری دارد، تعرض

به آن در واقع تعرض به حق معنوی آنان است. با این تلقی از مفهوم «مظلمه»، می‌توان دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) را نیز در دایره دفاع دون المظلمة قرار داد. از این منظر، می‌توان حقوق اعتقادی و دینی را در کنار حقوقی چون حق حیات و حق امنیت، در شمار حقوق بنیادین انسان در نظام حقوقی اسلام دانست؛ هرچند اصطلاح «حقوق بنیادین» در ادبیات فقهی سنتی به کار نرفته است.

نکته قابل توجه آن است که تعبیر «شهید» در این روایت، صرفاً ناظر به ثواب اخروی نیست، بلکه در منطق فقه امامیه، حمل این عنوان بر مقتول، متفرع بر مشروعیت و رجحان شدید فعل دفاعی است؛ بنابراین، روایت مزبور دست کم ظهور قابل اعتنایی در مشروعیت دفاع دارد و با انضمام سایر ادله، می‌تواند در تقویت دلالت بر لزوم دفاع نقش ایفا کند.

۳-۲. خطبه جهاد امیرالمؤمنین (علیه السلام) و تقدم دفاع پیش‌دستانه

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در خطبه مشهور جهاد می‌فرماید: «وَاللَّهِ مَا غَزَى قَوْمٌ قَطُّ فِی عُقْرِ دَارِهِمْ إِلَّا دُلُّوا» (نهج البلاغه، خطبه ۲۷)

این بیان، ناظر به یک قاعده عقلایی و اجتماعی در حوزه دفاع است: هرگاه جامعه‌ای دفاع را به درون سرزمین و حریم خود موکول کند و از دفع تهدید در مراحل اولیه غفلت ورزد، نتیجه‌ای جز ذلت و تضعیف نخواهد داشت. از این منظر، دفاع پیش‌دستانه در برابر تهدیدهای جدی، نه تنها منافاتی با اصل دفاع ندارد، بلکه می‌تواند مصداقی از صیانت عقلایی از حریم و دفع مفسده اعظم باشد. هرچند نباید از این نکته غافل شد که تمسک به ادله این‌چنینی مستلزم احراز ویژگی‌هایی نظیر قطعیت، شدت، عقلایی و قریب الوقوع بودن تهدید است تا از افتادن در دام توجیه بی‌ضابطه حمله ابتدایی در امان بمانیم. با تطبیق این معنا بر مسئله دفاع از حرم‌ها، می‌توان گفت که مقابله با تهدیدات سازمان‌یافته علیه اماکن مقدس، پیش از تحقق تخریب کامل، در راستای همین منطق دفاعی قابل تحلیل است.

۳-۳-۳. جایگاه روایات در منظومه استدلال فقهی

روایات یادشده، به تنهایی مدعی تشریع یک حکم مستقل جدید خارج از چهارچوب ادله دفاع نیستند، بلکه در منظومه استدلال فقهی، دو کارکرد اساسی دارند:

توسعه موضوع ادله دفاع: این روایات نشان می‌دهد که موضوع دفاع، منحصر به «نفس و مال شخصی» نیست، بلکه شامل هر مظلومه‌ای می‌شود که شارع آن را معتبر دانسته است؛ از جمله مظلومه اعتقادی و دینی.

تقویت دلالت الزامی آیات: هنگامی که آیات قرآن بر جواز و لزوم دفاع در برابر ظلم دلالت دارند، روایات، با بیان مصادیق و ترتب عنوان شهادت، این دلالت را در سطح عملی و اجتماعی تأکید می‌کنند.

برایند روایات یادشده نشان می‌دهد که سنت معصومان (علیهم السلام) با توسعه موضوع دفاع، آن را منحصر در جان و مال شخصی ندانسته و دفاع از «مظلومه» و «حریم» را نیز دربر می‌گیرد. هر چند این روایات به تنهایی متکفل تعیین گستره و حدود دقیق دفاع نیستند و توان اثبات حکم الزام‌آور مستقل را ندارند؛ اما در کنار آیات جهاد دفاعی، بر مشروعیت اصل دفاع در برابر تعرض به حقوق دینی و اعتقادی دلالت دارند. از این رو، روایات مزبور بیش از آنکه نقش «دلیل مستقل» داشته باشند، زمینه تقویت و تأیید ادله عام دفاع را فراهم ساخته و مسیر استنباط حکم فقهی دفاع از حرم‌ها را در چهارچوب قواعد فقهی هموار می‌کنند.

۴. قواعد فقهی خاص و تحلیل قاعده‌محور دفاع از حرم

پس از تبیین مبانی قرآنی و روایی دفاع در برابر ظلم و تجاوز، اکنون نوبت به بررسی قواعد فقهی خاصی می‌رسد که می‌توانند به صورت مستقیم یا حاکم، مبنای استنباط حکم وجوب دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) قرار گیرند. امتیاز این مرحله از بحث، حرکت از استدلال‌های کلی به سمت تحلیل قاعده‌محور و تفکیک دقیق میان «دلیل فقهی» و «حکمت حکم» است؛ امری که از خلط مباحث عاطفی یا سیاسی با فرایند استنباط

فقهی جلوگیری می‌کند.

۴- ۱. قاعده نفی سبیل (دلیل حاکم)

۴- ۱- ۱. تبیین قاعده نفی سبیل

قاعده «نفی سبیل» از مهم‌ترین قواعد فقه سیاسی و اجتماعی در فقه امامیه است که مستند اصلی آن آیه شریفه زیر است: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱). فقها با استناد به این آیه، قاعده‌ای کلی استنباط کرده‌اند مبنی بر اینکه شارع مقدس، هیچ‌گونه راه تسلط، برتری و نفوذی را اعم از حقوقی، سیاسی، نظامی یا فرهنگی برای کافران بر جامعه مؤمنان تشریع نکرده است. واژه «سبیل» به صورت نکره در سیاق نفی آمده و از این رهگذر، دلالت بر عموم دارد؛ به این معنا که هر نوع سلطه‌ای که به تضعیف جایگاه مؤمنان بینجامد، مشمول نفی شارع است.

در فقه امامیه، قاعده نفی سبیل نه تنها یک حکم اخلاقی یا ارشادی، بلکه قاعده‌ای حاکم بر سایر ادله تلقی شده است. از این رو، در موارد تزام یا تعارض ظاهری، این قاعده می‌تواند دامنه مشروعیت برخی افعال یا ترک افعال را تعیین کند (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۲۵۸).

۴- ۱- ۲. قلمرو قاعده نفی سبیل

بررسی آثار فقهی نشان می‌دهد که بسیاری از فقها قلمرو «سبیل» را منحصر در سلطه نظامی ندانسته و شمول آن بر سایر عرصه‌ها را نیز محتمل دانسته‌اند، بلکه هرگونه وضعیتی که عرفاً موجب علو، تفوق یا تحقیر جبهه مؤمنان شود، در دایره این عنوان داخل است. از این رو، تسلط فرهنگی، اعتقادی و نمادین نیز می‌تواند مصداق سبیل باشد.

صاحب جواهر الکلام در موارد متعدد، به ملازمه میان نفی سبیل و لزوم صیانت از شوکت و عزت جامعه اسلامی اشاره می‌کند و آن را از لوازم روشن این قاعده می‌داند. بر همین

اساس، هر وضعیتی که به فروکاست جایگاه اسلام و مسلمین در برابر دشمن بینجامد، نمی تواند مورد امضای شارع واقع شود.

۴- ۱- ۳. تطبیق قاعده نفی سبیل بر دفاع از حرم

اماکن مقدسه و حرم های اهل بیت (علیهم السلام) در فرهنگ شیعی، صرفاً بناهایی تاریخی یا عبادی نیستند؛ بلکه نقش نمادین و هویتی در حفظ انسجام اعتقادی و اجتماعی شیعه ایفا می کنند. تعرض به این اماکن، افزون بر هتک حرمت شعائر الهی، واجد پیامدهای گسترده اعتقادی و روانی برای جامعه دینی است.

از منظر قاعده نفی سبیل، تخریب یا تهدید حرم ها در صورتی که به تضعیف هویت مذهبی، ایجاد احساس تحقیر دینی و برتری دشمن در عرصه نمادهای دینی بینجامد، مصداقی از «ایجاد سبیل» به شمار می رود. سکوت یا ترک دفاع در چنین شرایطی، به طور ضمنی به تثبیت این سلطه و تفوق منجر می شود و با مفاد قاعده نفی سبیل سازگار نیست؛ بنابراین، دفاع از حرم ها را می توان از باب دفع مقدمه تحقق سبیل تحلیل کرد؛ بدین معنا که چون استمرار تهدید، زمینه تسلط و برتری دشمن را فراهم می سازد، مقابله با آن از حیث فقهی لازم می گردد. این لزوم، ناظر به اصل دفاع است و تعیین کیفیت، گستره و شیوه آن، تابع ضوابط عام دفاع و موازین فقهی مرتبط خواهد بود.

۴- ۱- ۴. نتیجه قاعده محور

نتیجه آنکه قاعده نفی سبیل، به عنوان قاعده ای حاکم، دلالت دارد که شارع مقدس تحقق هیچ گونه سلطه و تفوق دشمن بر مؤمنان را بر نمی تابد. هرگاه تهدید اماکن مقدسه به گونه ای باشد که به تضعیف جایگاه اعتقادی و اجتماعی تشیع بینجامد، دفاع از آن ها در چهار چوب ضوابط جهاد دفاعی، امری مشروع و بلکه لازم خواهد بود. بدین سان، قاعده نفی سبیل یکی از مبانی فقهی مهم در تبیین وجوب دفاع از حرم ها به شمار می آید.

۴-۲. حرمت هتک مقدسات و وجوب تعظیم شعائر

یکی از مبانی مهم فقهی در تبیین حکم دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام)، قاعده حرمت «هتک مقدسات» و در سوی دیگر، وجوب «تعظیم شعائر الهی» است. این قاعده واجد دو بُعد سلبی و ایجابی است که هر یک به گونه‌ای مستقل، اما هم‌افزا، در استنباط حکم دخالت دارند.

۴-۲-۱. حرمت هتک مقدسات (جنبه سلبی)

در فقه امامیه، هتک مقدسات دینی از مسلمات فقهی به شمار می‌آید و از مصادیق بارز منکرات شدید محسوب می‌شود. «هتک» به معنای شکستن حرمت و از میان بردن قداست امری است که شارع برای آن احترام ویژه قائل شده است. مفاد این قاعده ناظر به آن است که هر فعل یا ترک فعلی که عرفاً موجب استخفاف به دین، شعائر یا مقدسات الهی شود، ممنوع و حرام است.

فقه‌ها در ابواب مختلف فقهی، بر لزوم صیانت از حرمت اماکن و اشیای مقدس تأکید کرده‌اند. صاحب جواهر الکلام در بحث احترام مؤمن، تصریح می‌کند که حرمت مؤمن پس از مرگ، همانند حرمت او در حال حیات است و هرگونه تعرض به بدن یا قبر او، از مصادیق هتک محسوب می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۳۳۰) به طریق اولی، تعرض به مضاجع معصومان (علیهم السلام) و اولیای الهی که جایگاهی ممتاز در ساختار دینی و اعتقادی شیعه دارند، مصداق روشن هتک حرمت الهی خواهد بود.

بر این اساس، تخریب، تهدید یا بی‌حرمتی نسبت به حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام)، صرفاً یک تخلف فرهنگی یا تاریخی نیست، بلکه فعل حرامی است که مستقیم با یکی از محرمات قطعی شریعت در تعارض قرار دارد. از این‌رو، دفع این هتک در صورت تحقق شرایط و توان ذیل قاعده وجوب نهی از منکر و دفع منکر شدید، بر مکلفان متمکن لازم می‌شود.

۴-۲-۲. وجوب تعظیم شعائر الهی (جنبه ایجابی)

در کنار حرمت هتک، قرآن کریم بر وجوب «تعظیم شعائر» تأکید کرده است: «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج، ۳۲).

شعائر الله در فقه و تفسیر، به هر آنچه نشانه‌ای آشکار از دین، بندگی و نسبت خاص با خداوند متعال باشد اطلاق می‌شود. فقها و مفسران، مصادیق شعائر را منحصر به اعمال حج ندانسته و هر نماد برجسته دینی را که نقش هویتی در حفظ دین ایفا می‌کند، داخل در این عنوان دانسته‌اند. حرم‌های مطهر اهل بیت (علیهم السلام)، به سبب انتساب ویژه به ذوی القربی و جایگاه محوری آن‌ها در فرهنگ زیارت، از اظهر مصادیق شعائر الهی در مذهب امامیه به شمار می‌آیند.

تعظیم شعائر، صرفاً به معنای احترام قلبی یا زبانی نیست، بلکه در شرایط تهدید، می‌تواند به صورت عملی و حتی ایجابی تحقق یابد. بدیهی است که در وضعیتی که اصل شعیره در معرض نابودی یا هتک گسترده قرار دارد، تعظیم آن بدون اقدام مؤثر برای حفظش، فاقد تحقق خارجی خواهد بود. از این رو، دفاع از شعائر در مقام تزاحم، می‌تواند مصداق بارز تعظیم عملی شعائر تلقی شود.

۴-۲-۳. نسبت میان هتک، تعظیم و دفاع

تحلیل فقهی نشان می‌دهد که میان حرمت هتک مقدسات و وجوب تعظیم شعائر، نوعی ملازمه برقرار است: هر جا هتک شدید شعیره‌ای در شرف تحقق باشد، تعظیم آن اقتضا می‌کند که از این هتک جلوگیری شود. اگر جلوگیری، متوقف بر اقدام دفاعی باشد، دفاع نه به عنوان امری عاطفی، بلکه به عنوان مقدمه واجب تعظیم، مشروع و بلکه لازم خواهد بود.

بر این مبنا، دفاع از حرم‌ها نه صرفاً از آن جهت که «بنا» یا «اثر تاریخی» هستند، بلکه به اعتبار جایگاه شعائری و کارکرد هویتی آن‌ها در دین، واجد پشتوانه فقهی است. این تحلیل، با قواعد پیش گفته (به ویژه قاعده نفی سبیل) هم‌پوشانی دارد، اما از حیث

مبنای عبادی، استدلالی مستقل محسوب می شود.

۴-۲-۴. جمع بندی

نتیجه آنکه قاعده حرمت هتک مقدسات و وجوب تعظیم شعائر الهی، دلالت دارد که تعرض به حرم های اهل بیت (علیهم السلام) منکری شدید و غیر قابل تسامح است و دفع آن، در صورت تحقق شرایط، بر مکلفان توانمند لازم می گردد. از این منظر، دفاع از حرم های یکی از مصادیق روشن تعظیم شعائر در شرایط خاص تهدید و هجوم محسوب می شود و می تواند به عنوان یکی از مبانی مستقل فقهی وجوب دفاع از حرم، مورد استناد قرار گیرد.

۴-۳. قاعده حفظ بیضه اسلام

قاعده «حفظ بیضه اسلام» از قواعد مهم فقهی در حوزه صیانت از کیان دین به شمار می آید. مقصود از این قاعده، لزوم پاسداری از اصل موجودیت، هویت جمعی و ساختارهای نمادین دین در برابر هرگونه تهدیدی است که بتواند به تضعیف یا زوال آن بینجامد. بر این اساس، هرگاه اساس اسلام یا یکی از ارکان هویتی آن در معرض تعرض جدی قرار گیرد، دفاع و دفع تهدید، نه صرفاً یک ترجیح اخلاقی، بلکه تکلیفی شرعی خواهد بود.

در فقه امامیه، این قاعده به ویژه در مواردی کاربرد می یابد که تهدید، تنها متوجه یک فرد یا یک مکان عادی نیست، بلکه متوجه یکی از نمادهای اساسی بقای هویت دینی است. از این منظر، حرم های اهل بیت (علیهم السلام) صرفاً بنای تاریخی یا محل زیارت فردی نیستند، بلکه در ساختار اعتقادی و اجتماعی شیعه، کارکردی فراتر از یک مکان معمولی دارند؛ زیرا به مثابه نشانه های هویت مذهبی، در انتقال معنا، حفظ پیوند تاریخی جامعه شیعی با معصومان (علیهم السلام) و استمرار شعائر دینی نقش ایفا می کنند؛ بنابراین، چنانچه تعرض به این اماکن با هدف هتک حرمت، حذف نمادین، یا تضعیف جایگاه هویتی آنها صورت گیرد، چنین تهدیدی را باید ذیل عنوان «اخلال در بیضه اسلام» تحلیل کرد. در این فرض، دفاع از حرم ها نه از باب عاطفه صرف، بلکه بر پایه یک مبنای فقهی شناخته شده، یعنی صیانت از کیان مذهب، مشروع و بلکه لازم خواهد بود.

۴-۳-۱. مفهوم قاعده

«بیضه» در لغت به معنای اصل، مرکز و هسته سخت هر چیز است و در اصطلاح فقهی، به مهم‌ترین لایه وجودی دین که با زوال آن، اصل شریعت از کارکرد اجتماعی و هویتی ساقط می‌شود، اطلاق می‌گردد. فقها هنگام بحث از جهاد دفاعی، حفظ امنیت و موجودیت جامعه اسلامی، از این تعبیر برای اشاره به ضرورت دفاع در برابر تهدیدات ساختاری استفاده کرده‌اند.

شهید اول در *الدروس الشرعية*، در بحث جهاد، جهاد را در موارد تعرض به اساس اسلام واجب دانسته و تصریح می‌کند که در چنین شرایطی، دفاع از باب صیانت دین بر سایر تکالیف تقدم دارد (شهید اول، ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ۵-۶).^۱ فقهای متأخر نیز با توسعه این معنا، حفظ بیضه اسلام را شامل هر وضعیتی دانسته‌اند که دین یا مذهب، در معرض زوال عملی، حذف نمادین یا اضمحلال اجتماعی قرار گیرد.

۴-۳-۲. مبانی قاعده در فقه امامیه

مطابق تحلیل فقها، تهدید بیضه اسلام صرفاً منحصر به اشغال سرزمینی یا نابودی فیزیکی جامعه مسلمانان نیست، بلکه هرگونه اقدام هدفمند که به فروپاشی هویت دینی، بی‌اعتبارسازی نمادهای اصلی دین و حذف تدریجی دین از عرصه عمومی بینجامد، می‌تواند در زمره مصادیق این تهدید قرار گیرد.

از این‌رو، چنانچه حمله به نمادهای مرکزی دین، مقدمه‌ای برای تضعیف ساختاری مذهب گردد، مقابله با آن در چهارچوب دفاع، واجد ملاک حفظ بیضه اسلام خواهد بود. این قاعده، از حیث دایره شمول، در رتبه‌ای بالاتر از دفاع شخصی یا دفاع از اموال فردی قرار می‌گیرد و ناظر به مصالح کلان دینی و جمعی است.

۱. این تعبیر، تلخیصی از عبارات شهید اول در مبحث جهاد است که بر اولویت صیانت از اساس دین در موارد تعرض صریح تأکید می‌کند.

۴-۳-۳. تطبیق قاعده بر دفاع از حرم

حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) در مذهب امامیه، جایگاه محوری در استمرار هویت مذهبی، انتقال معناهای اعتقادی و حفظ پیوند تاریخی جامعه شیعی با معصومان (علیهم السلام) دارند. تهدید نظام‌مند این اماکن، در مواردی که با هدف حذف نمادین تشیع و تضعیف بنیان‌های هویتی آن صورت گیرد، فراتر از یک تعرض موضعی بوده و واجد ماهیت «تهدید بنیادین» است.

در چنین شرایطی، دفاع از حرم‌ها را نمی‌توان صرفاً ذیل عناوین فردی مانند دفاع از مال یا مکان خاص تحلیل کرد؛ بلکه این دفاع، از منظر فقهی، مصداقی از حفظ بیضه مذهب امامیه و صیانت از کیان اعتقادی آن به شمار می‌آید. بر این اساس، حکم دفاع متوجه کل جامعه دینی است و محدود به مدافعان مستقیم یا ساکنان یک منطقه خاص نخواهد بود.

۴-۳-۴. نتیجه قاعده محور

برایند این تحلیل آن است که هرگاه تهدیدی متوجه اساس دین، مذهب، یا نمادهای بنیادین هویتی آن شود، دفاع از این نمادها در چهارچوب ضوابط شرعی واجب می‌شود. از این رو، دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) در فرض تهدید جدی، یکی از مصادیق روشن قاعده حفظ بیضه اسلام است و می‌تواند به عنوان مبنای مستقل فقهی وجوب دفاع مورد استناد قرار گیرد.

۴-۴. تعیین نوع وجوب دفاع از حرم و شرایط تبدیل آن

پس از تبیین ادله، قرآنی، روایی و قواعد فقهی مؤثر در مسئله دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) نوبت به تعیین نوع وجوب و شرایط آن می‌رسد. بررسی مجموع ادله نشان می‌دهد که دفاع از حرم، از حیث حکم اولیه، واجد وجوب کفایی است؛ هرچند در برخی شرایط خاص، این وجوب می‌تواند به وجوب عینی تبدیل شود.

تحلیل فقهی این مسئله بر آن استوار است که موضوع دفاع از حرم، صرفاً دفع آسیب از

یک مکان خاص نیست، بلکه حفظ یک مصلحت عمومی دینی و صیانت از شعائر و هویت مذهبی است. از همین رو، حکم دفاع در این فرض، همانند دیگر موارد دفاع شرعی، متوجه عموم مکلفان است و با تحقق کفایت، از دیگران ساقط می‌شود.

۴-۴-۱. اصل وجوب: کفایی بودن دفاع از حرم

برایند ادله مورد بررسی اعم از اطلاعات ادله دفاع در برابر هجوم، حرمت هتک مقدسات، وجوب تعظیم شعائر و قاعده حفظ بیضه اسلام بر این دلالت دارد که دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) در فرض تحقق هجوم یا تهدید جدی، واجب کفایی است. در فقه امامیه، اصل وجوب دفاع در برابر هجوم، از مسلمات باب جهاد دفاعی به شمار می‌آید. فقها تصریح کرده‌اند که هرگاه دشمن به سرزمین مسلمانان یا کیان دین هجوم آورد، دفاع واجب می‌شود؛ اما این وجوب در صورتی که گروهی از مکلفان به مقدار کفایت قیام به دفاع نمایند، از دیگران ساقط خواهد شد. محقق حلی در شرائع الاسلام با بیان وجوب دفاع در صورت هجوم دشمن، تحقق کفایت را موجب سقوط تکلیف از سایر مکلفان می‌داند (محقق حلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۳۳۱-۳۳۲).

علامه حلی نیز در تذکرة الفقهاء دفاع در برابر هجوم را واجب می‌داند و تصریح می‌کند که این وجوب، ناظر به حفظ کیان اسلام بوده و با قیام جمعی از مسلمانان، تکلیف از دیگران برداشته می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۴ ق، ج ۹: ۱۷-۱۹).

ملا احمد نراقی در مستند الشیعة با تفکیک میان جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی، دفاع در برابر هجوم به بلاد مسلمین یا اساس دین را واجب فوری می‌داند و آن را از مواردی می‌شمارد که تحقق آن نیازمند اذن خاص نیست و بر حسب کفایت، وجوب از دیگران ساقط می‌شود (نراقی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۴: ۱۱۴-۱۲۰).

در فقه معاصر نیز امام خمینی در تحریر الوسيلة تصریح می‌کند که اگر اسلام، سرزمین مسلمانان یا مقدسات آنان در معرض هجوم قرار گیرد، دفاع واجب است و این وجوب، در فرض تحقق کفایت، از سایر مکلفان ساقط می‌شود (خمینی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۴۸۹-۴۸۹).

۴۹۰). آیت الله خوئی نیز در مبانی تکملة المنهاج دفاع در برابر هجوم را از احکام روشن جهاد دفاعی می داند و آن را از حیث اصل مشروعیت، غیر متوقف بر اذن خاص معرفی می کند (خوئی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۳۵۵-۳۵۷).

بر این اساس، از آنجا که دفاع از حرم های اهل بیت (علیهم السلام) در فرض تحقق تهدید واقعی و مؤثر از مصادیق دفاع از شعائر دینی و صیانت از کیان مذهبی به شمار می آید، حکم آن از حیث نوع وجوب، تابع ضوابط عام جهاد دفاعی خواهد بود؛ بدین معنا که اصل آن واجب کفایی است و با تحقق دفاع مؤثر توسط جمعی از مکلفان، تکلیف از دیگران ساقط می شود. از این منظر، دفاع از حرم های اهل بیت (علیهم السلام) در ماهیت فقهی، تأسیس حکم مستقل جدیدی نیست، بلکه تطبیق قواعد تثبیت شده فقه امامیه در باب دفاع شرعی بر موردی خاص از تهدید نسبت به شعائر و نمادهای بنیادین دینی است.

۴-۲. شرایط تبدیل وجوب کفایی به وجوب عینی

وجوب دفاع در برابر هجوم، هر چند در اصل به صورت کفایی تشریع شده است؛ اما در شرایطی خاص می تواند به وجوب عینی تبدیل شود. مبنای این تبدیل، قواعد عام فقهی در باب کفایات و نیز تصریحات فقها در باب جهاد دفاعی است.

فقه های امامیه تصریح کرده اند که اگر دشمن به بلاد مسلمین هجوم آورد و مدافعان موجود برای دفع خطر کافی نباشند، دفاع بر سایر مکلفان به صورت عینی واجب می شود. محقق حلی در شرائع الاسلام بیان می کند که در صورت هجوم دشمن، دفاع واجب است و این وجوب تا تحقق کفایت استمرار دارد (محقق حلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۳۳۱). مفهوم این بیان آن است که در فرض عدم کفایت، تکلیف متوجه همه افراد قادر خواهد بود. علامه حلی نیز در تذکرة الفقهاء ضمن تأکید بر وجوب دفاع در برابر هجوم، تصریح می کند که اگر گروهی برای دفع دشمن کافی نباشند، بر دیگران واجب است به آنان پیوندند تا خطر برطرف شود (علامه حلی، ۱۴۱۴ ق، ج ۹: ۱۸-۱۹). ملا احمد نراقی در مستند الشیعة دفاع را در فرض هجوم، واجب فوری می داند و تأکید می کند که در صورت تعیین موضوع و عدم تحقق کفایت، وجوب از حالت کفایی خارج شده و بر هر مکلف

متمکن متعین می‌شود (نراقی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۴: ۱۱۷-۱۱۸).

در فقه معاصر نیز امام خمینی تصریح می‌کند که اگر خوف بر اسلام یا بلاد مسلمین باشد، دفاع واجب است و در فرضی که مدافعان موجود کفایت نکنند، وجوب نسبت به دیگران تعیین پیدا می‌کند (خمینی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۴۹۰). همچنین آیت الله خوئی در بحث جهاد دفاعی، ملاک تعیین وجوب را توقف دفع خطر بر اقدام شخص یا گروه خاص دانسته است (خوئی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۳۵۶).

بر این اساس، تبدیل وجوب کفایی دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) به وجوب عینی در صورتی قابل تصور است که:

مدافعان موجود برای دفع تهدید کافی نباشند؛

تهدید، قریب الوقوع و مؤثر در تحقق هتک یا تخریب باشد؛

امکان دفع خطر منحصرأ در اقدام افراد یا گروه‌های خاصی باشد.

در چنین فرضی، بر اساس ضوابط عام فقهی، وجوب دفاع نسبت به افراد متمکن، متعین خواهد شد و دیگر در حد کفایت جمعی باقی نمی‌ماند.

۴-۳. نسبت دفاع از حرم با اذن حاکم شرع

از مباحث مهم در تحلیل فقهی دفاع از حرم، نسبت آن با اذن امام معصوم (علیه السلام) یا حاکم شرع است. در فقه امامیه، میان جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی تفکیک روشنی وجود دارد. جهاد ابتدایی بنابر نظر مشهور فقها، متوقف بر حضور و اذن امام معصوم (علیه السلام) است؛ اما جهاد دفاعی از این قاعده مستثنا دانسته شده است. محقق حلی در شرائع الإسلام جهاد ابتدایی را مشروط به اذن امام می‌داند؛ اما در بحث هجوم دشمن، دفاع را به صورت مطلق واجب می‌شمارد (محقق حلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۳۳۰-۳۳۱). علامه حلی نیز همین تفکیک را در تذکرة الفقهاء بیان می‌داند و دفاع در برابر هجوم را از مواردی می‌داند که با تحقق موضوع، وجوب آن ثابت می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۴ ق، ج ۹: ۱۶-۱۸).

نراقی در مستند الشیعة تصریح می‌کند که جهاد دفاعی متوقف بر اذن امام نیست؛ زیرا اصل دفاع، دفع سائل و حفظ اسلام است و این امر با تحقق هجوم، مشروعیت می‌یابد (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۱۵). امام خمینی نیز در تحریر الوسيلة دفاع در صورت هجوم را واجب دانسته و آن را مقید به اذن خاص نکرده است (خمینی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۴۸۹). آیت الله خوئی نیز در مبانی تکملة المنهاج اصل مشروعیت جهاد دفاعی را غیر متوقف بر اذن خاص دانسته است (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۳۵۵).

با این حال، باید میان «اصل مشروعیت دفاع» و «نحوه اجرای سازمان یافته آن» تفکیک کرد. هر چند اصل دفاع با تحقق هجوم مشروع و بلکه واجب می‌شود؛ اما در دفاع‌های گسترده و نظام‌مند، رعایت نظم، هماهنگی و تبعیت از ساختار مشروع حاکمیتی، از باب لزوم انتظام امور و جلوگیری از هرج و مرج، ضروری است. این ضرورت، نه از باب شرطیت اذن در اصل مشروعیت، بلکه از باب قواعد ثانوی مربوط به حفظ نظام و جلوگیری از اختلال اجتماعی قابل تحلیل است.

بر این اساس، دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) در فرض تحقق تهدید، از حیث اصل مشروعیت، تابع ضوابط عام جهاد دفاعی بوده و متوقف بر اذن خاص نیست؛ هر چند در مقام اجرا، رعایت نظم مشروع و هماهنگی با ساختار قانونی، مقتضای قواعد عام فقهی در باب حفظ نظام است.

۴-۴-۴. جمع‌بندی

آنچه در این فصل گذشت نشان داد که دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) بر پایه مجموعه‌ای از مبانی مستحکم فقهی قابل تحلیل است و نمی‌توان آن را صرفاً واکنشی احساسی یا امری بیرون از چهارچوب استنباط فقهی دانست.

قاعده نفی سبیل، حرمت هتک مقدسات، وجوب تعظیم شعائر و قاعده حفظ بیضه اسلام، همگی بر این معنا دلالت دارند که در فرض هجوم یا تهدید جدی نسبت به حرم‌ها، دفاع از آن‌ها مشروع و در اصل، واجب کفایی است. همچنین، در شرایطی که

تهدید شدید باشد، مدافعان موجود کفایت نکنند، یا دفاع عملاً در انحصار گروهی خاص قرار گیرد، این حکم می‌تواند به وجوب عینی تبدیل شود.

از سوی دیگر، بر اساس نظر مشهور فقیهان، اصل دفاع در جهاد دفاعی، متوقف بر اذن خاص امام معصوم (علیه السلام) دانسته نشده است؛ هر چند در مقام اجرا و سامان‌دهی، رعایت نظم مشروع و هماهنگی حاکمیتی ضرورت دارد. بر این اساس، دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) در منظومه فقه امامیه، بر پایه قواعد شناخته‌شده و مبانی معتبر استوار است و از پشتوانه‌ای منقح و استدلالی برخوردار است.

۵. نتیجه‌گیری

۵-۱. دستاورد نخست: ماهیت‌شناسی فقهی دفاع از حرم

نخستین یافته پژوهش آن است که دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام)، از حیث فقهی، مصداق روشن «جهاد دفاعی» است و در قلمرو جهاد ابتدایی قرار نمی‌گیرد. برخلاف جهاد ابتدایی که بنا بر نظر مشهور فقه‌های امامیه، مشروط به اذن امام معصوم (علیه السلام) است، جهاد دفاعی به محض تحقق هجوم یا تهدید جدی، مشروعیت می‌یابد و در عصر غیبت نیز بدون توقف بر این شرط، واجب می‌گردد.

تحلیل ادله نشان داد که موضوع دفاع، محدود به جان و مال اشخاص نیست، بلکه شامل مقدسات مورد احترام جامعه دینی نیز می‌شود. تعرض به حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) به سبب کارکرد هویتی و اعتقادی آن‌ها، مصداقی از ظلم سازمان‌یافته به حقوق دینی مسلمانان تلقی می‌شود و اطلاعات ادله دفاع، چنین موردی را در بر می‌گیرد.

۵-۲. دستاورد دوم: قاعده‌محور بودن استدلال فقهی

یافته دوم پژوهش، تثبیت مبانی قاعده‌محور وجوب دفاع از حرم است. بررسی قواعد فقهی نشان داد که وجوب دفاع، بر یک دلیل انحصاری استوار نیست، بلکه حاصل هم‌افزایی چند قاعده معتبر فقهی است:

* **قاعده نفی سبیل**، با نفی هرگونه سلطه مشروع دشمن بر مقدسات و هویت دینی مسلمانان؛

* **حرمت هتک مقدسات و وجوب تعظیم شعائر**، با تأکید بر لزوم جلوگیری از استخفاف به نمادهای دینی؛

* **قاعده حفظ بیضه اسلام**، با لحاظ تهدیدهای بنیادینی که متوجه اصل موجودیت و هویت مذهبی جامعه اسلامی می‌شود.

این قواعد، هر یک به صورت مستقل و در عین حال در امتداد یکدیگر، مشروعیت و الزام دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) را در شرایط هجوم یا تهدید مؤثر تبیین می‌کنند.

۵-۳. تفکیک میان «دلیل الزامی» و «حکمت انگیزشی»

از نوآوری‌های روشی این پژوهش، تفکیک دقیق میان «دلیل فقهی الزام‌آور» و «حکمت یا مؤید معنوی» است. در این چهارچوب، آیاتی مانند تعظیم شعائر و ادله دفاع، نقش دلیل را ایفا می‌کنند، در حالی که آیاتی نظیر مودت ذوی القربی، هر چند پشتوانه معنوی و انگیزشی مهمی برای دفاع از آثار منتسب به اهل بیت (علیهم السلام) فراهم می‌سازند؛ اما به تنهایی منشأ الزام فقهی مستقل برای قتال محسوب نمی‌شوند. این تفکیک، از توسعه غیرمنضبط دایره استدلال فقهی جلوگیری می‌کند و امکان داوری علمی دقیق‌تر در مسئله دفاع از حرم را فراهم می‌آورد.

۵-۴. نتیجه نهایی در باب نوع وجوب

برایند نهایی پژوهش آن است که دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام) در فرض تحقق هجوم یا تهدید جدی، دارای وجوب کفایی است؛ بدین معنا که با تحقق دفاع مؤثر توسط جمعی از مکلفان، تکلیف از دیگران ساقط می‌شود. با این حال، در شرایطی همچون عدم کفایت مدافعان، تهدید قریب الوقوع نسبت به اصل شعیره، یا انحصار توان دفاع در افراد خاص، این وجوب به وجوب عینی تبدیل می‌گردد. از منظر فقه امامیه، اصل مشروعیت

این دفاع متوقف بر اذن خاص حاکم شرع نیست، هر چند در مقام اجرا و تنظیم دفاع‌های گسترده و سازمان‌یافته، رعایت نظم و هماهنگی تحت مدیریت مشروع، از باب مقدمه عقلایی تحقق واجب، ضرورت می‌یابد.

۵-۵. جمع‌بندی نهایی

در مجموع، این پژوهش نشان داد که دفاع از حرم‌های اهل بیت (علیهم السلام)، نه واکنشی صرفاً احساسی و نه امری استثنایی خارج از چهارچوب فقه سنتی است، بلکه بر مبانی ریشه‌دار فقه امامیه مبتنا دارد و ذیل قواعد شناخته‌شده جهاد دفاعی قابل تحلیل است. تبیین قاعده‌محور این مسئله، ضمن پرهیز از خلط مباحث فقهی با ملاحظات سیاسی یا شعاری، امکان دآوری علمی منقح‌تری را در خصوص مسائل حوزه دفاع از دین و امنیت اعتقادی فراهم می‌سازد و می‌تواند به عنوان الگویی روشمند برای تحلیل فقهی سایر مسائل مستحدثه مورد استفاده قرار گیرد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). *کفایة الاصول*. قم: مؤسسه آل البيت.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹ق). *کتاب المکاسب*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- بحرانی، سیدهاشم. (۱۴۱۶ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. تهران: بنیاد بعثت.
- بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ق). *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسه آل البيت.
- خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۴۰۴ق). *تحریر الوسيلة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). *منهاج الصالحین*. قم: مدینه العلم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.
- شهید اول (مکی عاملی)، محمد. (۱۴۱۷ق). *الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۳ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه اعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). *تذکره الفقهاء*. قم: مؤسسه آل البيت.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۱۶ق). *القواعد الفقهیة*. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام).
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نراقی، احمد بن محمدمهدی. (۱۴۱۵ق). *مستند الشیعة فی أحكام الشریعة*. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
- _____ . (۱۴۱۷ق). *عوائد الايام فی بیان قواعد الأحکام*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

An Analysis of the Jurisprudential Foundations for the Obligation to Defend the Sanctity of the Ahl al-Bayt (as) and Their Affiliates

Mohammad Jamshidi ¹ Mahammad Mehdi Moradi ²

Received: December 21 , 2025

Revised: June 16 , 2026

Accepted: July 25 , 2026

Abstract

The defense of the shrines of Ahl al-Bayt (peace be upon them) has emerged as a significant issue in contemporary Shi'i jurisprudence, particularly within the fields of political and devotional fiqh. Divergent views regarding its legal nature often stem from conflating various juristic categories and mixing normative legal reasoning with political or emotional considerations. This article aims to provide a rule-based juristic analysis of the obligation to defend these shrines, grounded in authoritative Islamic legal sources, while avoiding their reduction to offensive jihad or purely sentimental motivations.

The study begins by clarifying foundational concepts such as jihad, defense, and sacred shrines within Imami jurisprudence. It then examines relevant Qur'anic verses and narrations to establish the legitimacy of defending against injustice, violation of sanctities, and desecration of religious symbols. Subsequently, specific juristic maxims—such as the rule of negating domination (nafy al-sabil), the prohibition of desecrating sacred symbols, the obligation to preserve the integrity of Islam, and the principle of venerating religious symbols—are analyzed as governing or interpretive principles applicable to the issue.

The findings demonstrate that defending the shrines of Ahl al-Bayt (peace be upon them), when facing real and organized threats, falls within the category of defensive jihad. From a legal standpoint, such defense entails a collective obligation (wujūb kifā'ī), which may transform into an individual obligation (wujūb 'aynī) under particular circumstances. This ruling is derived from binding juristic principles and must be clearly distinguished from motivational or devotional considerations such as affection for the Ahl al-Bayt.

Keywords

Defense of Shrines, Defensive Jihad, Integrity of Islam, Nafy al-Sabil, Veneration of Religious Symbols.

1. Level 3 graduate of Qom Seminary and PhD student at Semnan University (corresponding author):
mj.alamdar@gmail.com

2. PhD student at the University of Religions and Denominations: nasle3@chmail.ir



خوانش روان‌شناختی روایت عباس محمود عقاد از علل و نتایج قیام امام حسین (علیه السلام) با تکیه بر کتاب «ابوالشهداء، الحسین بن علی»

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۹ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۱/۲۳ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۹

داود شیروانی^۱ ابوالفضل بهادری اصطهباناتی^۲

چکیده

نویسندگان و مورخان بسیاری از گذشته تاکنون واقعه کربلا را از زوایای مختلف بررسی کرده‌اند. یکی از زوایای مهم این واقعه، ویژگی‌های شخصیتی امام حسین (علیه السلام) و یزید است که در رخ دادن این واقعه مؤثر بوده است. عباس محمود عقاد، نویسنده و مورخ مشهور مصری اهل سنت، یکی از کسانی است که این واقعه را با تکیه بر این ویژگی‌ها و در قالب کتاب «ابوالشهداء، الحسین بن علی» به تصویر کشیده است. این مقاله با رویکرد توصیفی تحلیلی به تحلیل و بررسی نگرش عقاد در خصوص علل قیام عاشورا و پیامدهای آن از منظر روان‌شناختی تاریخی می‌پردازد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که عقاد با بهره‌گیری از علوم اجتماعی و روان‌شناسی، نه تنها واقعه عاشورا را از جنبه‌های تاریخی تحلیل می‌کند، بلکه به صفات انسانی و روانی شخصیت‌های محوری این واقعه و انگیزه‌های آن‌ها توجه ویژه‌ای دارد. بر این اساس قیام امام حسین (علیه السلام) در تقابل با یزید را نمادی از جدال ابدی میان صفات عالی انسانی همچون حقیقت‌جویی، شجاعت و ایستادگی در برابر ظلم و صفات پست انسانی نظیر طمع، ریاکاری و فساد می‌داند؛ صفاتی که متاثر از عواملی چون مزاج، فطرت، محیط رشد و وراثت بوده و منجر به تضادهای عمیق شخصیتی شده و سرانجام به رویارویی تاریخی و اجتناب‌ناپذیر در عاشورا انجامیده است.

کلیدواژه‌ها: ابوالشهداء الحسین بن علی، عقاد، تحلیل روان‌شناختی تاریخی، شخصیت امام حسین (علیه السلام)، شخصیت یزید.

d.shirvani@cfu.ac.ir

a.bahadori@isu.ac.ir

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه فرهنگیان تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، تهران، ایران:

۱. مقدمه

تاریخ بشریت سرشار از شخصیت‌هایی است که رویدادهای بزرگ را رقم زده‌اند. بدون شک، امام حسین (علیه السلام) یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های تاریخی است که حادثه‌ای مهم و بی‌نظیر را به وجود آورد. این واقعه تاریخی آن‌چنان عظیم است که تنها با بررسی دقیق و همه‌جانبه می‌توان به عمق و اهمیت آن پی برد.

هیچ دانشی به‌تنهایی قادر به شناخت تمامی جوانب حیات بشری نیست. برای شناخت حوادث تاریخی نیز علم تاریخ و منابع تاریخی به‌تنهایی نمی‌توانند حقایق قانع‌کننده‌ای را برای همه نسل‌ها بیان کنند. یکی از علوم می‌تواند یاریگر تاریخ برای روایت وقایع باشد، روان‌شناسی است. بر این اساس، با ارتباط میان تاریخ و روان‌شناسی، رویکرد بین‌رشته‌ای به نام «روان‌شناسی تاریخی» شکل گرفت که هدف آن مطالعه انگیزه‌های روانی در بافت رویدادهای تاریخی است. «روان‌شناسی تاریخی برای رسیدن به این هدف، از تجزیه و تحلیل منشأ عاطفی در رفتار سیاسی اجتماعی گروه‌ها، بررسی وضعیت دوران کودکی و خانواده در گذشته و مطالعات انسان‌شناسی بهره می‌گیرد؛ بنابراین، زیربنای فکری رابطه تاریخ و روان‌شناسی در تحلیل رخدادها و کنش‌های انسانی فراهم و کاملاً منطقی است» (Runyan, 1993:3) چنان‌که «استفاده از روان‌تحلیل‌گری در مطالعه تاریخ، فهم ما را از پویایی‌های گذشته غنی‌تر ساخته و ابعاد جدیدی به چشم‌انداز ما از فرایندهای تاریخی اضافه می‌کند» (شهبابی و احمدزاده، ۱۳۹۵: ۶).

بنابراین می‌توان گفت روان‌شناسی با شاخه‌های گوناگونش، یکی از علوم لازم برای مطالعه تاریخ است؛ چراکه عوامل روان‌شناختی در تبیین برخی رفتارهای انسان دخیل هستند. بر این اساس، مورخ باید به روش علمی که روان‌شناسی در اختیار او قرار داده مجهز شود تا با اتخاذ این مفهوم در تبیین، توضیحاتش به حقیقت نزدیک‌تر شود: «از آنجا که روان‌شناسی به بررسی جنبه‌های روان انسان می‌پردازد و تاریخ به مطالعه افراد جامعه، تا انگیزه‌های مختلف این افراد را در سطح سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و روانی درک کند؛ بنابراین لازم است مورخ خود با مهم‌ترین نتایج روان‌شناسی و تحلیل‌های آن

آشنا و بدان‌ها مسلط باشد تا بتواند انگیزه‌هایی را که افراد بزرگ، به ویژه قهرمانان را به حرکت در می‌آورد، توضیح دهد» (محاسیس، ۲۰۱۰: ۵۱).

واقعه بزرگ عاشورا نیز به‌عنوان یکی از تاثیرگذارترین حوادث تاریخ، دارای چنان عظمتی است که هر چقدر هم بازگوشود، همچنان پر رمز و راز باقی می‌ماند. این قیام شکوهمند سرشار از درس‌های اخلاقی، عرفانی و انقلابی است. آثار بسیار زیادی در این باره نگاشته شده و هر کدام رازی از رازهای فراوان نهضت پرافتخار عاشورا را گشوده است. با این حال، نگرستن به این واقعه مهم از دریچه جریان روان‌شناسی تاریخی می‌تواند در کنار دیگر تفاسیر و برداشت‌ها، خوانشی قابل تأمل ارائه دهد؛ چراکه این واقعه بزرگ هم یک واقعه تاریخی است و هم متأثر از رفتار انسان‌هایی است که این وقایع را رقم زده‌اند؛ لذا می‌تواند موضوع علم روان‌شناسی تاریخی باشد.

بر این اساس، عباس محمود عقاد، نویسنده و مورخ مشهور معاصر مصری، در کتاب «ابوالشهداء، الحسین بن علی» با رویکرد روان‌شناسی تاریخی به علل و نتایج حادثه بزرگ عاشورا پرداخته و به نتایج مهمی دست یافته است. البته نباید این نکته را از نظر دور داشت که بدون تردید، تحلیل روان‌شناسی ادبیات دارای شاخه‌های متنوعی است و مولفه‌های ارزیابی مختلفی هم دارد و عباس محمود عقاد نیز به‌عنوان یک ناقد و مورخ برجسته، قطعاً رویکردهای متنوعی در تاریخ‌نگاری دارد؛ اما آنچه در حیطه این پژوهش گنجانده می‌شود، تنها نگاه تاریخی روان‌شناسی وی به واقعه بزرگ کربلا در کتاب «ابوالشهداء الحسین بن علی» است، با همان مولفه‌هایی که او در تحلیل خود از این رویداد مدنظر داشته است؛ چراکه هدف وی از نوشتن این کتاب، کشف بیشتر حقایق با نگاه علمی و بدون جانبداری است. «شخصیت» مهم‌ترین کلیدواژه‌ای است که عقاد در آثار تاریخی خود، از جمله کتاب مهم «ابوالشهداء، الحسین بن علی»، از آن بهره گرفته است.

۱-۱. ضرورت بحث

تاکنون واقعه کربلا از جنبه‌های مختلفی از جمله جنبه دینی، تاریخی، عرفانی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و نظامی مورد بررسی قرار گرفته و پژوهش‌های متعددی درباره آن

نگاشته شده است؛ اما یکی از جنبه‌های مهم این واقعه که کمتر مورد توجه پژوهشگران واقع شده، جنبه روان‌شناختی این واقعه عظیم است. آنچه نگارندگان را بر انجام این پژوهش واداشت این بود که کتاب «ابوالشهداء الحسین بن علی» جزو معدود آثاری است که با رویکرد روان‌شناختی به بررسی علل و نتایج این رویداد پرداخته است. اهمیت مطالعه روان‌شناختی رویداد کربلا از این حیث است که ویژگی‌های شخصیتی امام حسین (علیه السلام) و یزید را بررسی می‌کند؛ ویژگی‌هایی که بدون شک در رقم خوردن این واقعه نقش بسزایی داشته است. عقاد با رویکرد روان‌شناختی و به منظور بررسی ویژگی‌های شخصیتی شخصیت‌های محوری این واقعه از یک طرف به مطالعه موقعیت‌های محیطی و تاریخی، نحوه رشد، سیاست، فرهنگ و عوامل وراثتی پرداخته است که چهره درونی شخصیت‌ها را شکل می‌دهد و از طرف دیگر ویژگی‌های جسمی و ظاهری این شخصیت‌ها را بررسی کرده که چهره بیرونی این شخصیت‌ها را شکل می‌دهد؛ زیرا چنان که عقاد می‌گوید: «وقتی بتوانیم تصویر درونی و بیرونی یک فرد را ترسیم کنیم، آن‌گاه می‌توانیم او را در چهارچوب فلسفه تاریخ قرار داده و تحلیل روان‌شناختی کنیم» (ابوکریشه، ۱۹۸۸: ۳۰).

۱-۲. روش پژوهش

این پژوهش به روش مطالعه کتابخانه‌ای و ضمن استفاده از پایگاه‌های اطلاعاتی و با تکیه بر رویکردی توصیفی تحلیلی به بررسی و تحلیل روان‌شناختی روایت عباس محمود عقاد از علل و نتایج قیام امام حسین (علیه السلام) در کتاب «الحسین بن علی، ابوالشهداء» پرداخته است.

۱-۳. سوالات پژوهش

۱. عباس محمود عقاد با چه رویکردی قیام امام حسین (علیه السلام) را روایت کرده است؟
۲. مهم‌ترین علل و نتایج قیام امام حسین (علیه السلام) علیه یزید در روایت عباس محمود عقاد کدام‌اند؟

۱-۴. پیشینه پژوهش

واقعه عاشورا به عنوان نقطه عطفی تاریخی دینی، همواره از زوایای گوناگون بررسی شده

است. در سال‌های اخیر، تلاش‌هایی برای خوانش این رویداد با رویکردهای مختلف صورت گرفته است. مهم‌ترین آن‌ها مطالعات تاریخی تحلیلی است. بخش عمده‌ای از ادبیات موجود، با اتکا به منابع کهن، به تحلیل علل قیام و ماهیت شخصیت‌های اصلی پرداخته است. به عنوان نمونه، محمد جعفری (۱۴۰۱) در پژوهشی با عنوان «نقش وراثت، محیط و اراده در شکل‌گیری شخصیت امام حسین (علیه السلام) از منظر روایات» به این نتیجه دست یافته که امام حسین (علیه السلام) وارث ویژگی‌های جسمانی، عقلانی و اخلاقی پدر، مادر و جدش بوده است و محیط پیش از تولد، در شکل‌دهی شخصیت امام (علیه السلام) بسیار موثر بوده‌اند.

جعفریان (۱۳۸۱) نیز در کتابی با عنوان «تأملی در نهضت عاشورا» با استناد به منابع تاریخی نخستین، به تحلیل ابعاد شخصیتی امام حسین (علیه السلام) و زمینه‌های قیام عاشورا پرداخته و عدم بیعت امام حسین (علیه السلام) با یزید را شخصیت یزید بن معاویه دانسته است. همچنین جعفریان (۱۳۷۸) در کتاب دیگری با عنوان «تاریخ سیاسی اسلام، جلد بنی‌امیه» با واکاوی منابع تاریخی سده‌های نخست، به تحلیل زمینه‌های سیاسی، انگیزه‌ها و اقدامات امام حسین (علیه السلام) پرداخته و شخصیت ایشان را در بستر تعارضات آن دوره بررسی کرده است. این اثر، یک تحلیل تاریخی سیاسی جامع ارائه می‌دهد.

پژوهش دیگر با عنوان «علت بیعت نکردن امام حسین (علیه السلام) با یزید» (قاضی خانی: ۱۴۰۰)، عمدتاً بر تحلیل دلایل ایدئولوژیک، فقهی و سیاسی این امتناع متمرکز شده و آن را در چهارچوب مشروعیت‌ستیزی و دفاع از ارزش‌های دینی تبیین کرده است. این تحقیقات، تصمیم امام را بیشتر به عنوان یک کنش متعهدانه، سیاسی و اخلاقی دینی می‌نگرند تا موضوعی برای واکاوی روان‌شناختی فرایند تصمیم‌گیری در شرایط بحران.

با بررسی پیشینه، دو خلأ اصلی آشکار می‌شود: ۱. پژوهش‌های تاریخی موجود، فاقد خوانش نظام‌مند روان‌شناختی هستند. ۲. مطالعات روان‌شناختی نیز روایت خاص و مدرن عقاد را به عنوان متن پایه انتخاب نکرده‌اند. این تحقیق درصدد است تا با پوشش این خلأ، خوانشی روان‌شناختی از روایت عباس محمود عقاد در کتاب «ابوالشهداء الحسین

بن علی» ارائه دهد. تمایز اصلی این اثر در آن است که از یک سو، متن محوری آن، روایتی عقلانی ادبی و متأثر از نگاه انسان‌محور عقاد است که بر اراده، انتخاب و محاسبه انسانی تأکید دارد و از سوی دیگر، از مفاهیم روان‌شناختی (مانند: مزاج، محیط، وراثت و سایر عوامل روانی) به‌عنوان چهارچوب تحلیلی بهره می‌برد تا علل و نتایج قیام امام حسین (علیه السلام) را در سطحی فراتر از تحلیل صرف تاریخی مورد کاوش قرار دهد.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. عباس محمود عقاد

عباس محمود عقاد (۱۸۸۹-۱۹۶۴ م) مورخ، شاعر، ناقد، پژوهشگر، نویسنده و روزنامه‌نگار سنی مذهب معاصر مصری است. آثار بسیار قابل توجهی از این شخصیت تاثیرگذار جهان عرب در زمینه‌های یاد شده به جای مانده است. بخشی از این آثار تاریخی، در قالب مجموعه «عقربات» نگاشته شده است که به زندگی‌نامه شخصیت‌های برجسته تاریخ صدر اسلام، از جمله پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، امام علی (علیه السلام) و ... پرداخته است. همچنین اثر ارزشمند وی با عنوان «ابوالشهداء، الحسین بن علی» به زندگی امام حسین (علیه السلام) و قیام ایشان علیه یزید اختصاص دارد.

به نظر می‌رسد عقاد در این آثار رویکردی روان‌شناختی اتخاذ کرده و حوادث تاریخی را از منظر رفتار انسانی، به‌عنوان عامل اصلی ایجاد رخدادها، به صورت ریشه‌ای و در ابعاد انسانی و اجتماعی تحلیل کرده است. به‌عنوان مثال، در تحلیل واقعه کربلا، او به مسئله قومیت و نوع تربیت دو خانواده بنی‌امیه و بنی‌هاشم تأکید و بر اساس آن، حادثه عاشورا را قضاوت و داوری می‌کند.

۲-۲. سبک تاریخ‌نگاری عقاد

بخش عمده‌ای از علاقه پژوهشی عقاد صرف نوشتن زندگی‌نامه شخصیت‌های بزرگ تاریخی و معاصر شد؛ به‌گونه‌ای که خود او می‌گوید: «مهم‌ترین موضوع نویسندگی برای من، موضوع زندگی‌نامه و شرح حال تاریخی یا ادبی است.» (عقاد: ۶۴). این ژانر مورد

علاقه عقاد است و در میراث به جای مانده از او اهمیت ویژه‌ای دارد؛ تا جایی که وی را یکی از پیشگامان نگارش زندگی‌نامه‌های تاریخی و ادبی می‌دانند.

عقاد در نوشتن این نوع آثار توانایی منحصر به فردی دارد و هدفش را «کشف حقایق ناشناخته و حقوق از دست رفته» بیان می‌کند (همان). او در نوشته‌های تاریخی خود با ترسیم تصاویر روان‌شناختی و فیزیکی از شخصیت‌های مورد مطالعه و در نظر گرفتن متغیرهای عصر آن‌ها از جمله محیط، شرایط و عوامل ژنتیکی، رویکردی روان‌شناختی اتخاذ کرده است. کلیدواژه اصلی او در این تحلیل‌ها «شخصیت» است.

نبیل مزوار در این باره می‌نویسد: «نگارش و بررسی درباره شخصیت‌ها بخش قابل توجهی از آثار عقاد را تشکیل می‌دهد؛ به گونه‌ای که وی به جای نگارش جزئیات زندگی شخصیت مورد نظر، تلاش داشته شخصیت او را بازسازی کند و در این زمینه روشی نوین به کار گرفته است» (مزوار، ۱۹۶۹: ۱). سامح کریم نیز می‌گوید: «عقاد عمق شخصیت مورد مطالعه خود را به دقت کاوش کرده و این مستلزم درک خوب و آگاهانه او از مفهوم شخصیت است که وی را قادر به انجام تحلیل روان‌شناختی می‌کند» (کریم: ۱۶۴).

یکی از عوامل اصلی شکل‌دهنده تاریخ، «شخصیت مؤثر» است؛ چرا که هر چند رویدادهای بزرگ تاریخی معلول شرایط اقتصادی، محیط و جبر تاریخی هستند، اما نمی‌توان از تأثیر حالات روحی و جسمی شخصیت‌های تاریخی چشم‌پوشی کرد. بر این اساس، عقاد با تکیه بر کلیدواژه شخصیت، بیش از ۳۰ شخصیت تاریخی، اعم از قدیمی و معاصر، ادبی، سیاسی یا اجتماعی را مورد تحلیل روان‌شناختی قرار داده است.

اساس کار عقاد بر دو اصل استوار است: اول، ترسیم چهره درونی و بیرونی شخصیت مورد بررسی؛ دوم، کشف کلید شناسایی شخصیت او. وی در ترسیم چهره درونی به موقعیت‌های محیطی و تاریخی، نحوه رشد، سیاست، فرهنگ و عوامل وراثتی توجه دارد و در ترسیم چهره بیرونی، ویژگی‌های جسمی و ظاهری شخصیت را مد نظر قرار می‌دهد. خود در این باره می‌گوید: «وقتی بتوانیم تصویر درونی و بیرونی یک فرد را ترسیم کنیم، آن‌گاه می‌توانیم او را در چارچوب فلسفه تاریخ قرار داده و تحلیل

روان‌شناختی کنیم» (ابو کریشه، ۱۹۹۸: ۳۰).

همان‌گونه که اشاره شد، مجموعه «عقربیات» بخش مهمی از تاریخ‌نگاری عقاد را شامل می‌شود؛ مجموعه‌ای که بررسی ویژگی شخصیت‌های بزرگ صدر اسلام، مهم‌ترین محور آن است. وی در این آثار، روشی نوین برای تبیین شخصیت‌های اسلامی ارائه کرده که می‌توان آن را ابداعی دانست. سامح کریم در این باره می‌نویسد: «عقاد نابغه را به شکل کلیشه‌ای و سرد نمایش نمی‌دهد، بلکه هدف او احیای شخصیت در متن تاریخ است تا خوانندگان با آن شخصیت همدلی و ارتباط برقرار کنند» (کریم: ۱۱۵) «او تمرکز ویژه‌ای بر جنبه‌های انسانی شخصیت‌ها دارد و تنها مخاطب مسلمان را هدف نگرفته است، بلکه می‌خواهد همه انسان‌ها، حتی غیرمسلمانان با این شخصیت‌ها ارتباط برقرار کنند و به آن‌ها ایمان بیاورند» (الخضری: ۱۸). کتاب «ابوالشهداء، الحسین بن علی» یکی از برجسته‌ترین آثار عقاد، از وجوه تمایز قابل توجهی نسبت به دیگر نوشته‌های تاریخی او، از جمله مجموعه «عقربیات»، برخوردار است. یکی از این وجوه تمایز، رویکرد منحصر به فرد عقاد در این اثر است؛ به‌طوری‌که برخلاف روش معمول او که عمدتاً ذهن را به تفکر وادار می‌کند، این بار دل را نیز به ژرفای احساسات می‌کشاند و شور و هیجان را برمی‌انگیزد. گرچه او نویسنده و مورخی بی‌طرف است؛ اما خواننده در خلال مطالعه کتاب به گونه‌ای احساس می‌کند که نویسنده شیعه و دلباخته امام حسین (علیه السلام) است. هر چند، در این اثر به برخی شخصیت‌های تاثیرگذار و والامقام حادثه کربلا که در دیدگاه شیعه از جایگاهی رفیع برخوردارند، همچون حضرت ابوالفضل العباس (علیه السلام) و حضرت زینب کبری (علیه السلام) اشاره‌ای نکرده است.

۲-۳. بررسی مختصر شخصیت امام حسین (علیه السلام) و یزید بن معاویه از نگاه عقاد

ریچارد رایکمن در کتاب «نظریه‌های شخصیت»، شخصیت را چنین تعریف می‌کند: «شخصیت، مجموعه پویا و سازمان‌یافته‌ای از خصوصیات است که به‌طرز منحصر به فردی بر شناخت، افکار، انگیزه‌ها و رفتار فرد در موقعیت‌های مختلف تأثیر می‌گذارد» (رایکمن، ۱۳۸۷: ۵).

این پژوهش بر پایه این تعریف، به بررسی برخی ویژگی‌های شخصیتی امام حسین (علیه السلام) و یزید از دیدگاه عباس محمود عقاد و تلاش وی برای تحلیل علل و پیامدهای تقابل این دو شخصیت تاریخی می‌پردازد. شایان ذکر است که هدف این پژوهش مقایسه شخصیت امام حسین (علیه السلام) و یزید نیست؛ چرا که به باور ما، یزید از هیچ فضیلتی برخوردار نیست که در مقام مقایسه با امام حسین (علیه السلام) باشد؛ همان‌گونه که عقاد نیز در این زمینه می‌نویسد: «مقایسه امام حسین (علیه السلام) و یزید بی‌معناست؛ زیرا یزید فاقد هرگونه فضیلت است، در حالی که امام حسین (علیه السلام) عاری از هر عیب و نقصی است؛ چنان‌که حتی معاویه نیز به این امر اعتراف داشته؛ به‌گونه‌ای که وقتی پیروان معاویه از او خواستند در تحقیر حسین (علیه السلام) چیزی بنویسد، گفت: «ما عسیت ان اعیب حسینا؟ والله ما اری للعیب فیه موضعا» (عقاد: ۸). چنان‌که معاویه را نیز با امام علی (علیه السلام) قابل مقایسه نمی‌داند و می‌نویسد: «هیچ کس نمی‌تواند علی (علیه السلام) و معاویه را در اندیشه و عمل با هم مقایسه کند، جز اینکه بگوییم حوادث روزگار پیوسته علیه علی (علیه السلام) بوده و با او مبارزه می‌کرده، در حالی که همین حوادث ابزاری در دست معاویه بوده و او را یاری می‌کرده‌اند» (عقاد، ۲۰۱۷: ۴۱)؛ بنابراین، در نگاه عقاد، این تقابل فراتر از یک رویارویی فردی و نمادی است از کشمکش همیشگی بین دو نوع انگیزه انسانی: یکی بر پایه سرشت جاودانه انسانیت که نماینده آن امام حسین (علیه السلام) است و دیگری بر پایه هوس‌ها و تمایلات پست و زودگذر که یزید آن را نمایندگی می‌کند. امام حسین (علیه السلام) در پی بیدار کردن وجدان و عواطف پاک انسانی است، در حالی که یزید مصداق بارز صفات زشت انسانی و منفعت‌طلبی است.

عقاد در کتاب خود به بیان برخی از فضایل امام حسین (علیه السلام) و در مقابل، برخی ویژگی‌های منفی یزید و یزیدیان می‌پردازد و در این باره می‌نویسد: «در بحث درباره امام حسین (علیه السلام) و یزید هیچ مقایسه‌ای جایز نیست؛ اما آنچه قطعی است این است که امام حسین (علیه السلام) سرشتی کریم، بزرگوار و بخشنده داشته، در حالی که یزید دارای سرشتی خودخواه، لذت‌جو و منفعت‌طلب بوده است» (عقاد: ۷). به باور عقاد، «حسین بن علی (علیه السلام) و یزید

۱. چه ایرادی می‌توانم از حسین بگیرم؟ به خدا قسم! جایی برای نکوهش در او نمی‌بینم.

بن معاویه، علاوه بر اینکه در اخلاق و روحیات با هم اختلاف بسیاری داشته‌اند، در نشان دادن ماهیت خانواده‌هایشان و آشکار کردن بسیاری از اخلاقیات و توانایی‌های جسمی و روانی خاندان خود نیز درست در نقطه مقابل هم قرار داشته‌اند. حسین (علیه السلام) و یزید در نمایاندن اخلاق دو خانواده (هاشمی و اموی) درست دو نقطه مقابل هم بوده‌اند؛ با این تفاوت که حسین بن علی (علیه السلام) دارای والاترین نمونه فضائل هاشمی بوده و بر خلاف وی، یزید حتی اندک بهره‌ای از صفات ستوده اموی هم نداشته است» (همان: ۲۹).

عقاد امام حسین (علیه السلام) را انسانی عالم، سخنور، ادیب، سوارکار ماهر، زیرک، دلیر، بخشنده، وفادار، شجاع و خوش اخلاق می‌داند که جامع صفات نیک انسانی است. وی درباره ایشان می‌نویسد: «کردار و عادت امام حسین (علیه السلام) متکی بر لطافت احساس، زیبایی سلیقه و میانه‌روی در مصرف هر چیز حلال و مباح بود» (عقاد: ۳۷). او همچنین با اشاره به اسطوره‌سازی‌ها و داستان‌های خارق‌العاده‌ای که راجع به دوران کودکی امام حسین (علیه السلام) روایت می‌شود، از جمله اینکه پیامبر انگشت مبارکشان را در دهان ایشان قرار می‌داد و او به جای شیر، آن را می‌مکید، می‌نویسد: «مردم درباره شخصیت‌های محبوب و مورد احترامشان، افسانه‌های عجیب و خارق‌العاده سروده‌اند و دوران ولادت و پرورش یافتن آن‌ها را از افق عادت دورتر برده‌اند و سرانجام آن‌ها را نزدیک به معجزه یا در شمار خوارق عادات برشمرده‌اند. درباره امام حسین (علیه السلام) نیز چنین است و فراوان گفته‌اند؛ اما اگر دنبال حقیقت باشیم، شخصیت سراسر شگفت‌انگیز آن حضرت به‌راستی شایسته این پیکری است که نقاشان اعصار متأخره برایش صورتگری کرده‌اند» (همان: ۳۲). هر چند این روایت در کتب معتبر شیعه از جمله اصول کافی، کامل الزیارات و مرآة العقول آمده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۶۵، ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۳۶۵) و در نتیجه، افسانه خواندن آن نیاز به دلیل محکم دارد با این حال از عبارات عقاد در این مورد می‌توان فهمید او در تحلیل تاریخی، رویکرد انتقادی دارد به این معنا که هر قول و روایتی را به آسانی نمی‌پذیرد بلکه مواجهه‌ای نقادانه با آن دارد.

از سوی دیگر، خلق و خوی یزید را در نقطه مقابل امام حسین (علیه السلام) می‌داند و او را وارث خصلت‌های منفی خاندان اموی از جمله خودخواهی، خودپسندی و سودجویی معرفی

می‌کند. عقاد، یزید را شخصی میمون‌باز، سگ‌باز، شراب‌خوار و خوش‌گذران می‌داند و می‌گوید: «کسی که به این امور عادت کند، جز به آن‌ها فکر نمی‌کند و اندیشه‌های بلند و دغدغه‌های بزرگ در وجودش راه نمی‌یابد» (عقاد: ۳۹). عقاد در باب شخصیت ناشایست یزید پا را فراتر گذاشته و با نقل روایتی از عبدالله بن حنظله در مذمت یزید، شخصیت واقعی او را هویدا می‌کند و در این باره می‌نویسد: «ممکن است عبدالله بن حنظله در مذمت یزید اغراق کرده باشد، آن‌جا که می‌گوید: به خدا سوگند، ما علیه یزید قیام نکردیم مگر از ترس اینکه آسمان بر ما سنگ ببارد؛ زیرا مردی که با مادر، دختر و خواهر خود رفتار ناشایست دارد (می‌آمیزد)، شراب می‌نوشد و نماز ترک می‌کند، خدا شاهد است، چنین مردی اگر هیچ‌کس هم با من همراه نشود، به تنهایی علیه او قیام می‌کنم تا از عهده آزمون الهی نسبت به او برآیم» (همان: ۳۹-۴۰). از عبارت: (ممکن است) پیداست از نظر عقاد این رفتار ناشایست از یزید بعید نیست چراکه مخالفت صریح خود با مضمون این روایت را ابراز نکرده است.

عقاد، همچنین در بررسی بُعد بیرونی شخصیت یزید، ضعف جسمی یا بیماری را عامل رفتارهای ناپسند وی نمی‌داند؛ چراکه معتقد است: «یزید از نظر جسمی نیرومند و دارای قامتی بلند و متناسب بود، امری که معمولاً بر محبوبیت شاهان می‌افزاید. بلکه بیماری اصلی او یک بیماری اخلاقی و روانی بوده که به زبونی و خوار شدنش انجامید. هرچند در کودکی به آبله مبتلا شده بود و آثار آن تا پایان عمر در چهره‌اش باقی ماند، اما این بیماری هرگز به اختلال جدی در فعالیت‌های او منجر نشد» (همان: ۴۰).

از نظر عقاد، حتی ویژگی‌های طبیعی مانند سن و سال هم به نفع یزید نبود؛ چراکه هنگام آغاز خلافت یزید، امام حسین (علیه السلام) ۵۷ ساله و در اوج پختگی، خرد و دانش بود، در حالی که یزید تنها ۳۴ سال داشت و هیچ کدام از ویژگی‌های برجسته انسانی و اخلاقی امراء را نداشت (همان: ۴۱). بیان این موضوع از سوی عقاد از آن‌روست که در مسئله بیعت و حکومت، مقوله‌هایی چون سن، سالخوردگی و شیخوخیت در میان امت عرب از جایگاه و اهمیتی ویژه برخوردار بوده‌اند.

با ذکر این مقدمه کوتاه درباره شخصیت امام حسین (علیه السلام) و یزید بن معاویه در اندیشه عباس محمود عقاد، این پژوهش در پی پاسخگویی به این پرسش است که از منظر روان‌شناختی تاریخی عقاد، مهم‌ترین علل و نتایج واقعه بزرگ و تاریخی کربلا کدام‌اند؟

۲-۴. علل وقوع حادثه کربلا از نگاه عباس محمود عقاد

به طور کلی، دلایل قیام امام حسین (علیه السلام) علیه دستگاه یزید را از نگاه مورخان، می‌توان در سه محور خلاصه کرد:

۱. امر به معروف و نهی از منکر. ۲. تحمیل بیعت بر امام و امتناع ایشان. ۳. درخواست مردم کوفه برای حضور امام و رهبری آن‌ها (که این دلیل در بین دلایل سه‌گانه ضعیف‌ترین است) (الساعدی، ۲۰۰۴: ۲۸)؛ اما عقاد این دلایل را به ابعادی گسترده‌تر تعمیم می‌دهد. هرچند نمی‌توان این واقعیت را از نظر دور داشت که قیام امام حسین (علیه السلام) و حرکتش از مکه به سوی کوفه، رویدادی معمولی و قابل سنجش با معیارهای روزمره سیاسی یا اجتماعی نیست؛ چراکه این نهضت یک حرکت فکری، آرمانی و ذهنی است که تنها از افرادی برمی‌آید که برای آن آفریده شده‌اند و ذهن آن‌ها قادر به درک آن است. عقاد در این باره می‌نویسد: «این نهضت در زمره کارهای عادی نیست که هر روز تکرار شود یا هر کسی بتواند بدان قیام کند... بلکه جنبشی است که فقط از مردان بی‌نظیری سر می‌زند که برای این کار آفریده شده‌اند» (عقاد: ۶۳).

از نگاه عقاد، قیام امام حسین (علیه السلام) نه حرکت یک سیاستمدار ماجراجو، نه معامله‌گری سودجو و نه ابزاری برای کسب منافع دنیوی بود، بلکه ابزاری برای سنجش مرام و حقیقت انسان‌ها در برابر دنیا و هوس‌های زودگذر آن بود. از این رو، «قیام امام حسین (علیه السلام) را نمی‌توان با قیام‌های سیاسی یا اقتصادی مرسوم سنجید، بلکه باید آن را با معیار ویژه‌ای که تکرار نمی‌شود و از هر کسی سر نمی‌زند، ارزیابی کرد» (همان).

او معتقد است که این دشمنی ریشه در حوادث و کشمکش‌های گذشته دارد که قرن‌ها پیش از امام حسین (علیه السلام) و یزید رقم خورده است؛ ترکیبی از عوامل خون‌خواهی‌های

تاریخی، اختلاف روش‌های زندگی، تربیت خانوادگی و طرز فکرهای متضاد که دو طرف را برای یک رویارویی سخت آماده کرده بود. «خونخواهی‌های گذشته با حوادث سیاسی، عواطف شخصی، اختلاف سبک زندگی و طرز تفکر در نهاد این دو، همه در کنار هم قرار گرفته و آنان را برای تقابلی هولناک آماده کرده بود» (عقاد: ۱۳). در واقع، رقابت دیرینه میان دو خاندان هاشم و امیه که از مهاجرت امیه از حجاز به شام آغاز شده بود، بستر اصلی این دوگانگی بود. با این حال، نخستین مولفه‌ای که عقاد در بررسی علل تقابل امام حسین (علیه السلام) با یزید در واقعه عاشورا به‌طور خاص و تقابل هاشمی‌ها و اموی‌ها در طول نسل‌های متوالی به‌طور عام بیان می‌کند، «مزاج» است.

الف. مزاج

مزاج به مجموعه‌ای از ویژگی‌های زیستی روانی نسبتاً پایدار گفته می‌شود که بر رفتار، هیجان، واکنش‌های شناختی و سبک‌های مقابله‌ای فرد تأثیر می‌گذارد. این ویژگی‌ها از بدو تولد همراه فرد هستند و شامل ابعادی چون سطح فعالیت، شدت و کیفیت واکنش‌های هیجانی، آستانه حساسیت به محرک‌ها، مدت و دامنه توجه، و سازگاری با تغییرات محیطی می‌شوند. مزاج به‌عنوان زیربنای روان‌شناختی شخصیت، نقش مهمی در تعیین سبک رفتاری، الگوهای هیجانی و شیوه‌های تعامل فرد با محیط ایفا می‌کند.

توماس و چس (۱۹۷۷) در مطالعه کلاسیک خود، ۹ بُعد اصلی مزاج را معرفی کردند که عبارت‌اند از: سطح فعالیت، ریتم (نظم در رفتارهای روزمره)، نزدیکی و دوری (واکنش اولیه به محرک‌های جدید)، سازگاری، آستانه پاسخ، شدت واکنش، کیفیت خلق، توجه و مدت توجه. تعامل این ابعاد مزاجی با محیط، شکل‌دهنده ویژگی‌های شخصیتی و رفتارهای فرد در طول زندگی است» (رک: توماس و چس، ۱۳۷۴: ۱۵-۳۰).

عقاد نیز به‌عنوان مورخی که غالباً روایتش از حوادث تاریخی آمیخته با مفاهیم روان‌شناسی است، معتقد است که سرشت انسان همواره بین دو نیروی متضاد در نوسان است: نیرویی که به سخاوت، جوانمردی و کرامت‌گرایی دارد و نیرویی که به سودجویی و منافع‌زودگذر تمایل دارد. این تقابل مزاجی، به اعتقاد او، اصلی‌ترین عامل در نزاع امام

حسین (علیه السلام) و یزید است؛ مبارزه‌ای بین «سقاوت و کرامت» با «خودخواهی و منفعت‌طلبی» که نمونه بارز آن را در کربلا شاهد هستیم.

تورقی در تاریخ به‌خوبی نشان می‌دهد که مردانی که نام‌شان در صفحات تاریخ ثبت شده است، معمولاً به یکی از دو نوع نیروی زیر متوسل شده‌اند: دسته‌ای از طریق تحریک سودپرستی، آزمندی و کوتاه‌نظری و دسته‌ای دیگر با بهره‌گیری از عواطف پاک و احساسات تابناک که در نهاد بشر وجود دارد.

عقاد در این اثر به ما می‌گوید که رفتارهای انسانی، که ناشی از مجموعه عوامل تشکیل‌دهنده شخصیت انسان است، تا چه حد می‌تواند مسیر تاریخ بشریت را تغییر دهد؛ کاری که امام حسین (علیه السلام) در زمان و مکان درست تاریخ انجام داد و در مقابل، ویژگی‌های شخصیتی یک فرد چگونه می‌تواند او را تا پست‌ترین درجات پایین بیاورد؛ رفتاری که دقیقاً از یزید و یزیدیان سر زده است.

در اندیشه عقاد، امام حسین (علیه السلام) و یزید نمونه‌های دو فطرت، دو مزاج، دو تفکر و دو آرمان مقابل هم هستند؛ بنابراین، در اینجا صرفاً بحث از تقابل دو فرد نیست، بلکه بحث از تقابلی است که نمایانگر تضاد دو سرشت انسانی است. بر این اساس، عقاد علل تقابل امام حسین (علیه السلام) و یزید را با کلیدواژه «مزاج» شرح می‌دهد و تفاوت دو مزاج متفاوت انسان یعنی «سقاوت‌مندی و منفعت‌طلبی» را برجسته می‌کند. این دو ویژگی متضاد انسانی، محور اصلی مباحث عقاد در روایت علل تقابل امام حسین (علیه السلام) و یزید در این کتاب است. وی امام حسین (علیه السلام) را دارای روحیه جوانمردی و سقاوت‌مندی و یزید را دارای فطرت منفعت‌طلبی می‌داند؛ ویژگی‌ای که هر دو از پدران و اجداد خود به ارث برده‌اند. البته عقاد مبارزه کرامت و سقاوت‌مندی با خودخواهی و سودجویی را در تاریخ گذشته و امروز مشرق زمین بی‌سابقه نمی‌داند، ولی معتقد است هرگز نمونه‌ای چون این مبارزه که «در مقدمات روشن‌تر، در هدف و آرمان درست‌تر و در آزمون سنجش میزان نیرومندی هر یک از این دو سرشت کارآمدتر باشد، یافت نمی‌شود» (عقاد: ۷).

او همچنین با اشاره به این موضوع که سرشت و نهاد هر انسانی دارای یکی از دو مزاج

متضاد و ناسازگار است، یکی مزاجی که کارها را بر اساس جوانمردی، سخاوت و بلندهمتی و دیگری که کارها را با انگیزه منفعت‌طلبی و سودجویی انجام می‌دهد، معتقد است: «این دوروحیه و فطرت را در هنگام اصطکاک با هم در کارهای بزرگ می‌توان از هم تمییز داد؛ زیرا در این هنگام مزاج کریم و سخاوتمند با ایشار و بخشش عمل می‌کند و منفعت‌طلبی را کنار می‌گذارد، ولی مزاج مقابل یعنی مزاج منفعت‌طلب بر روح بزرگواری سیطره یافته و آن را بی‌اثر می‌کند» (همان: ۵).

عقاد با تأکید بر اهمیت مزاج و تأثیر آن بر رفتار و قضاوت انسان‌ها، موضع‌گیری‌های متضاد مورخان در قبال این واقعه را نیز به این دو طبع نسبت می‌دهد و در این باره می‌گوید: «مورخان دارای طبع سودجو دلایل و توجیهات منفعت‌طلبان را درک کرده و سرزنش منتقدان را ناپسند می‌دانند، در حالی که مورخان با طبع کرامت و جوانمردی، انگیزه‌های ایشار و نیکوکاری را بر انگیزه‌های مادی ترجیح می‌دهند.» (عقاد: ۶).

البته باید گفت که این دو مزاج در تاریخ بشر همواره با همدیگر در تقابل بوده اند، اما در واقعه کربلا به اوج خود می‌رسند. بر همین اساس است که عقاد این رویداد را نمونه بی‌نظیر مبارزه مزاج‌ها می‌داند و معتقد است که در این حادثه، هر دو سرشت و روحیه در یک میدان واحد آزموده شدند و معیار واقعیت انسان و جوهره اخلاقی و انسانی هر یک در آن روشن گردید و شناخت و قضاوت درباره این واقعه بزرگ بدون توجه به این بعد روان‌شناختی و مزاجی امکان‌پذیر نیست و باید با درک عمیق‌تر از فطرت‌های انسانی به آن نگاه کرد. زیرا هر انسانی، بسته به مزاج و سرشت خود، این حادثه را متفاوت تفسیر و قضاوت می‌کند.

تاکید بسیار عقاد بر مزاج به‌عنوان یکی از عوامل اصلی تقابل امام حسین (علیه السلام) و یزید به این معنا نیست که قیام عاشورا دلایل شخصی داشته و صرفاً ناشی از ویژگی‌های شخصیتی امام حسین (علیه السلام) و یزید بوده، بلکه نشان‌دهنده این است که دیدگاه عقاد درباره حادثه کربلا، فراتر از شرح تاریخی صرف است و به تحلیل روان‌شناختی شخصیت‌ها و نیروهای درگیر می‌پردازد. بر اساس این دیدگاه وقایع تاریخی صرفاً ناشی از عوامل

سیاسی و اجتماعی نیست، بلکه تعارضات عمیق درونی و مزاجی نیز در رخ دادن آن مؤثر است. قیام امام حسین (علیه السلام) و تقابل ایشان با یزید، تجسم یک جنگ روحی و اخلاقی بین دو نوع مزاج و روحیات متضاد است؛ یک نبرد برای کرامت انسانی و ایشار در برابر منافع شخصی و خودخواهی؛ بنابراین، شناخت این ابعاد روان‌شناختی، فهم عمیق‌تری از ماهیت نهضت عاشورا به ما می‌دهد و ما را به درک بهتر علل و پیام این حادثه بزرگ تاریخی رهنمون می‌سازد.

ب. تاثیر وراثت و محیط رشد بر شکل‌گیری شخصیت امام حسین (علیه السلام) و یزید در اندیشه عقاد

یکی دیگر از مباحث مطرح در روان‌شناسی شخصیت که عقاد نیز در آثار خود به‌درستی به آن اشاره می‌کند، تاثیرات ژنتیکی و محیط رشد بر شکل‌گیری شخصیت فرد است. وراثت به تعبیری به معنای انتقال صفات از والدین به فرزندان است. محیط مجموعه عوامل و شرایطی است که انسان را احاطه می‌کند و بر رفتار او تاثیر می‌گذارد. این عوامل می‌توانند فیزیکی، اجتماعی، فرهنگی یا روانی باشند و بر رشد جسمانی، شناختی، عاطفی و اجتماعی انسان تاثیرات گوناگونی داشته باشند. شخصیت مجموعه‌ای از افکار، احساسات، رفتارهای اجتماعی و ویژگی‌های فیزیکی هر فرد است و «در هم آمیختگی عوامل وراثتی و محیطی، در شکل‌دهی شخصیت فرد از بدو تولد وجود دارد و در نتیجه، میان صفات به ارث برده کودک و محیطی که در آن رشد می‌کند، نوعی همبستگی ذاتی برقرار است» (اتکینسون، ۱۳۸۳: ۴۲۹-۴۳۰).

با ذکر این مقدمه، باید گفت عقاد در بررسی خود، ژنتیک و وراثت را از مهم‌ترین عوامل شکل‌دهنده شخصیت حسین بن علی (علیه السلام) و یزید بن معاویه می‌داند. به باور او، اولین ویژگی و مزیت امام حسین (علیه السلام) که باید مورد توجه و تاکید قرار گیرد، نسب شریف و محبوبیتی است که به واسطه مهرورزی پیامبر ﷺ نسبت به ایشان در میان مسلمانان به او بخشیده شده بود (عقاد: ۲۹). وی معتقد است: «امام حسین (علیه السلام) در خلقت، اخلاق، ادب و سیرت، نمونه‌ای کامل از اسلام و بازتابی از جد و پدر خود است... سلحشوری و شجاعت

او چیزی شگفت‌آور نیست؛ چراکه همواره گفته‌اند هر فلزی به معدن خویش می‌ماند؛ بنابراین شجاعت فضیلتی بود که از پدران خود به ارث برده و به فرزندان منتقل کرده است» (همان: ۳۶). امام حسین (علیه السلام) از محبوب‌ترین اهل بیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) بود و حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) بارها به عشق و علاقه عمیق خود نسبت به ایشان اشاره کرده‌اند. در حدیثی مشهور از پیامبر نقل شده که «حسین منی وأنا من حسین؛ حسین از من است و من از حسینم» (کلینی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱: ۲۵) که نشان‌دهنده جایگاه ویژه و نزدیکی روحی ایشان به پیامبر ص است. یا در جایی دیگر که بخاری و ابن اثیر روایت کرده‌اند که انس بن مالک گفته است: شبیه‌ترین اهل بیت به پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) او بود» (بخاری، ۱۴۰۱ ق، ج ۴: ۲۱۶؛ ابن اثیر، ج ۲: ۲۰). مقدسی نیز این روایت را در کتاب «البدء والتاریخ» به همین صورت نقل کرده است (مقدسی، ج ۶: ۱۱). همچنین نقل است که پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «إِنَّهُ مُهْجَةٌ قَلْبِي؛ او (حسین) مایه حیات دل من است» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۶۸) یا در جای دیگر که فرموده‌اند: «إِنَّهُ رُوحِي الَّتِي بَيْنَ جَنْبِي؛ او جان من است که در دل من قرار گرفته است» (شوشتری، ۱۴۰۳: ۱۱۶).

بهترین نمود انتقال صفات ژنتیکی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) و امام علی (علیه السلام) به امام حسین (علیه السلام) را می‌توان در این سخن امام صادق یافت که در این باره فرموده‌اند: «کان له من کل خلق نصیب، من حسن خلق أبیه و علم نبیه؛ او از همه صفات خوب، بخشی داشت؛ از اخلاق نیک پدرش و علم پیامبرش» (کلینی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱: ۲۷۰). این حدیث به وضوح بیان می‌کند که امام حسین (علیه السلام) ترکیبی از بهترین صفات اخلاقی و علمی پیامبر ص و امام علی (علیه السلام) را به ارث برده است. یا در حدیثی از امام رضا (علیه السلام) که درباره امام حسین (علیه السلام) فرموده‌اند: «هو من حسن خلق النبی و شجاعته؛ او از حسن خلق و شجاعت پیامبر بهره‌مند است» (طوسی: ۴۵۶). این کلام بیانگر ارث‌بردن امام حسین (علیه السلام) از صفات برجسته پیامبر (صلی الله علیه و آله) است. البته عقاد فضایل پیامبر (صلی الله علیه و آله) و امام علی (علیه السلام) و فاطمه (علیها السلام) را تنها محدود به فرزندان این بزرگواران نمی‌داند و می‌گوید: «اگر به دنبال نوادگان و نبیرگان آنان بگردید، خواهید دید که فرزندان علی و زهرا (علیها السلام) پس از گذشت صدها سال، چنان به نیاکان خود شبیه‌اند که گویی تنها چند روز از هم فاصله دارند. یکی از اسرار شگفت‌انگیز

نژاد علی (علیه السلام) همین است» (عقاد: ۲۶).

عقاد همچنین با اشاره به تاثیر محیط بر شکل‌گیری شخصیت امام حسین (علیه السلام) باور دارد که ایشان در دوران کودکی و نوجوانی در زمینه‌های علمی، ادبی و سوارکاری بهترین آموزش‌ها را دیده‌اند و خداوند به ایشان نیروی سخنوری عطا کرده بود؛ از این رو، زبان گویا، بیان شیوا، اشارات زیبا و صدایی دلنشین داشتند. عقاد امام حسین (علیه السلام) را وارث اخلاق و تربیت خاندان هاشم، به‌ویژه پیامبر ﷺ و محیطی معنوی و سالم می‌داند که منزلگاه وحی بود و طبیعی است که ایشان در چنین خانواده و محیطی بهترین رشد و تربیت را یافته باشد. بر این اساس، به باور عقاد، «مورخی که درباره حادثه کربلا می‌نویسد، فارغ از اینکه عرب و مسلمان باشد یا نباشد، اگر مزیت‌های امام حسین (علیه السلام) یعنی نسب شریف و محبوبیت او را کم‌اهمیت بشمارد، در شناخت و فهم حوادث تاریخی دچار اشتباه شده است» (همان: ۲۹).

عقاد اهمیت این اصل و نسب را به حدی می‌داند که در این باره می‌نویسد: «اگر امام حسین (علیه السلام) این امتیاز را نداشت، نتیجه واقعی نبرد بین این دو سرشت به‌خوبی آشکار نمی‌شد» (همان: ۳۰)؛ بنابراین، اگر به این ویژگی توجه نکنیم، «مبارزه سخاوتمندی با منفعت‌طلبی در حادثه عاشورا برای خواننده روشن نخواهد شد و معلوم نخواهد شد که دو حزب، مزاج‌های متفاوت داشته‌اند و معلوم نخواهد شد که نزاع و رویارویی ملت‌ها و افراد، از گذشته تا به امروز و آینده نزاع و درگیری این دو مزاج و گرایش است» (همان).

از نگاه عقاد، اما، تاثیر محیط و خانواده در شکل‌گیری شخصیت یزید نه تنها مثبت نبوده، بلکه عکس آن نیز رخ داده است. وی با اشاره به پرورش جسمی و روحی یزید در بادیه می‌نویسد: «یزید از زندگی در بادیه فصاحت و بلاغت، علاقه به شکار، اسب‌سواری و تربیت حیوانات را آموخت. این صفات برای مردان نیرومند مفید است؛ اما انسان‌های ضعیف را به فرورفتن در لهو و لعب و استراحت و خوش‌گذرانی می‌کشاند؛ زیرا کسی که به چنین کارهایی عادت کند جز به آن‌ها نمی‌اندیشد و اندیشه‌های بلند در وجودش راه نمی‌یابد» (همان: ۳۹). به همین دلیل، آموخته‌های یزید از زندگی در بادیه برایش زیان‌بار

بود. این نکته نشان می‌دهد که ویژگی‌های ژنتیکی می‌توانند تاثیر محیط را کاهش دهند. برخلاف باور برخی که محیط آرام بادیه را برای شکل‌گیری شخصیت مثبت می‌دانند، ممکن است چنین نباشد، زیرا «بادیه‌نشینی و کناره‌گیری از زندگی اجتماعی عادت‌ها و روحیات خاصی به ارث می‌گذارد که به سخت‌خویی و خشونت می‌انجامد» (امیریان، ۱۳۸۰: ۳۶۵). همان‌گونه که نقل است از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) که فرموده‌اند: «هر کس ساکن بادیه شود، سخت‌خو خواهد شد» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱: ۸۲).

عقاد در ادامه بیان می‌کند که اگر بخواهیم توازن روحی امام حسین (علیه السلام) و یزید را بسنجیم، باید دو نژاد هاشمی و اموی را به دقت بررسی کنیم و وزن هر یک را بسنجیم؛ زیرا «از وقتی که اختلاف میان این دو تیره آغاز شد، به مدت هفت قرن تقابل نسبی میان آن‌ها برقرار بوده و هیچ فرد اموی خالص نبوده مگر اینکه صفات ویژه امویان را به‌وضوح نشان داده و هیچ هاشمی اصیلی نبوده، مگر آنکه نشانه‌هایی از روحیات محمدی در او دیده شده است» (عقاد: ۲۳)؛ بنابراین باید گفت که از دیدگاه روان‌شناختی عقاد، پیش از تقابل امام حسین (علیه السلام) و یزید، مجموعه‌ای از حوادث زمینه‌ساز دشمنی و تقابل آن‌ها بوده است و «سرچشمه این رقابت عواملی چون تعصب، اخلاق متفاوت و ویژگی‌های وراثتی است که به انسان منتقل می‌شود» (همان: ۱۳). این مسئله علت مبارزه دایمی میان این دو خاندان بوده است که مصداق بارز حق و باطل در تاریخ‌اند و این کشمکش از زمان ولادت «عبد مناف» و «عبد شمس» آغاز شده و در هر عرصه‌ای که امکان ظهور داشته، ادامه یافته است. همان‌گونه که مورخ مشهور، مقریزی در یک دو بیتی این کشمکش طولانی را چنین بیان کرده است:

شم حربا یشیب منها الولید

عبد شمس قد أضرمت لبنيها

لعلی، وللحسین یزید^۱

فابن حرب للمصطفی و ابن هند

(مقریزی، ۱۹۸۸: ۵۹)

۱. عبد شمس (آتش) جنگی را علیه بنی هاشم برافروخت که کودک تازه متولد شده نیز از شدت آن پیر می‌شود. ابن حرب (بوسفیان) با مصطفی، پسر هند (معاویه) با علی و یزید با حسین جنگید.

حقیقت دیگری که عقاد در قالب موضوع وراثت درباره معاویه، پدر یزید، بیان می‌کند این است که «معاویه برخلاف ادعای برخی از کارگزارانش هرگز نویسنده آیات وحی نبوده و تنها در مواردی نامه‌های پیامبر را در امور عمومی و مسائل مربوط به زکات و صدقات می‌نوشت و از هیچ منبع معتبری شنیده نشده که او بخشی از قرآن را نوشته باشد» (عقاد: ۳۸). این موضوع نشان‌دهنده دقت، امانتداری و بی‌طرفی عقاد در نقل و تحلیل تاریخ است؛ زیرا او روایتی که بر سر زبان‌ها افتاده مبنی بر اینکه معاویه کاتب وحی بوده را بدون تعصب مذهبی مورد موشکافی قرار داده است و با استناد به منابع معتبر، آن را رد می‌کند.

شایان ذکر است وحدت و اختلاف طبع انسانی را می‌توان در چهارچوب وراثت و صفات ذاتی که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، بررسی کرد؛ اما این به آن معنا نیست که افرادی که از یک اصل و نسب هستند، حتماً طبع و ذات یکسانی دارند. همان‌طور که خاندان هاشمی و اموی، با وجود اشتراک در ریشه و نژاد، از لحاظ طبع و سرشت کاملاً متفاوت‌اند. عباس محمود عقاد در این زمینه می‌نویسد:

«هاشمی‌ها و اموی‌ها هر دو از یک ریشه‌اند؛ ریشه آن‌ها ابتدا به عبد مناف و سپس به قریش منتهی می‌شود، اما در اخلاق و سرشت تفاوت‌های بزرگی دارند. بنی‌هاشم، به‌ویژه فرزندان فاطمه زهرا (علیها السلام)، مردمی عاطفی، مهربان، بزرگ‌منش، دادگر و شجاع بوده‌اند، در حالی که بنی‌امیه، مخصوصاً کسانی که از هر دو سوی پدر و مادر به عبد شمس می‌رسند، اغلب سودجو و منفعت‌طلب بوده‌اند؛ بنابراین می‌توان هاشمی‌ها را مردمی روحانی و معنوی و اموی‌ها را قومی عملی و مادی دانست» (همان: ۲۴).

عقاد این تفاوت عمیق در مزاج را، با وجود یگانگی نژادی، مسئله‌ای پیچیده نمی‌داند و معتقد است:

«چه بسا دو برادر که از یک پدر و مادر و در یک خانواده رشد کرده‌اند، همانند دو فرد بیگانه، چه در رفتار و روان و چه در ظاهر، تفاوت‌های چشمگیری داشته باشند» (همان). بر این اساس، قانون وراثت نمی‌تواند در تمام جنبه‌ها یکسان عمل کند؛ یعنی فرزندان یک

ریشه ممکن است برخی ویژگی‌های مشترک را به ارث ببرند، اما هر یک از آن‌ها ممکن است بر یک یا چند ویژگی خاص بیشتر تأکید داشته باشند؛ مثلاً یکی رنگ، دیگری قامت، یکی سرشت و دیگری نیروی جسمان. در نتیجه، عبدالمطلب و امیه در بسیاری از ویژگی‌ها مانند اندام، رنگ و خصوصیات درونی با هم تفاوت داشته‌اند و حتی ممکن است کاملاً متضاد باشند. این تفاوت‌ها در اخلاق و رفتار دو خاندان هاشمی و اموی پیش از اسلام نیز کاملاً مشهود بود. نیک‌سیرتی هاشمی‌ها و بدسیرتی اموی‌ها برای جامعه آن زمان آشکار بود. به عنوان مثال، داستان اختلاف حرب بن امیه، پدر ابوسفیان، با عبدالمطلب که موضوع آن برای داوری نزد نفیل بن عدی برده شد، قابل توجه است. نفیل در حکم خود به نفع عبدالمطلب گفت:

«أَبُوكَ مُعَاهِرٌ وَأَبُوهُ عَفٌّ وَذَاكَ الْفِيلُ عَنْ بِلَدٍ حَرَامٍ»^۱

(همان: ۲۵).

با توجه به این سخنان و تحلیل‌های عقاد، می‌توان نتیجه گرفت که اختلافات تربیتی دو خاندان، ریشه اختلافاتی است که در نهایت به قیام عاشورا منجر شد. او معتقد است تفاوت در نوع تربیت و پرورش افراد این دو خانواده، که به نوعی تقابل دو طبع انسانی متضاد یعنی سخاوت و منفعت‌طلبی است، باعث رویارویی تاریخی آنان شده است؛ بنابراین، وقوع حادثه عاشورا اجتناب‌ناپذیر بوده است.

ج. فطرت

فطرت به عنوان جوهره ذاتی و درونی انسان، مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و تمایلات پایه‌ای است که به‌طور طبیعی در انسان وجود دارد و نقش بنیادینی در شکل‌دهی به هویت، ارزش‌ها و انگیزه‌های او ایفا می‌کند. این جوهره شامل احساس خودارزشی، کرامت انسانی و تمایل به حفظ استقلال و عزت نفس است که مانع از پذیرش تحقیر و ذلت می‌شود و به عنوان محرکی برای مقاومت در برابر ظلم و حفظ ارزش‌ها و حریم شخصی

۱. پدر تو زناکار و پدر او پاکدامن بود و او کسی بود که فیل را از سرزمین مکه دور کرد.

عمل می‌کند. کارل راجرز (Carl Rogers) یکی از بزرگ‌ترین روان‌شناسان قرن بیستم و از پیشگامان روان‌شناسی انسان‌گرایانه، به اهمیت «فطرت» یا «ذات واقعی» انسان در شکل‌دهی به خودارزشمندی و انگیزه‌های بنیادی تأکید کرده است، جایی که این جوهره درونی، انسان را به سمت تحقق خود و حفظ کرامت هدایت می‌کند (رک: راجرز: ۱۹۶۱).

همین فطرت پاک که در وجود امام حسین (علیه السلام) در بلندترین جایگاه خود بود، مانع از آن شد که ایشان به یکی از مهم‌ترین عوامل اختلاف خود با یزید که همان مسئله بیعت‌خواهی متحکمانه بود تن دهد. موضوعی که عقاد آن را به‌عنوان برجسته‌ترین نمود این اختلاف مطرح می‌کند. عقاد در این زمینه می‌نویسد: «فرار از بیعت ننگین و تحمیل شده از سوی یزید، که نمایانگر ذلت و انحطاط بود، یکی از عوامل اصلی قیام امام حسین (علیه السلام) است. سر باز زدن از بیعت با یزید که وارث اخلاقیات ناپسند خاندان عبدالشمس بود، از مهم‌ترین انگیزه‌های قیام به شمار می‌رود» (عقاد: ۶۹). همان گونه که امام حسین (علیه السلام) خود در این باره فرموده است: «مثلی لا یُباع مثله» (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۵: ۱۴)؛ بدین معنا که شخصیت و مجموعه ارزش‌های ایشان با شخصیت فردی چون یزید ناسازگار است و این ناسازگاری مانع بیعت کردن با چنین فردی می‌شود. این مسئله نه محدود به فرد یا زمان خاصی است و نه مختص دوره تاریخی معینی؛ بلکه یک اصل کلی است که می‌تواند در تمامی ادوار و بر هر انسان آزاده‌ای صدق کند.

از منظر عقاد، مبارزه میان بنی‌امیه و بنی‌هاشم ریشه‌ای و فطری است؛ چرا که فطرت نیک و سلیم هاشمی هرگز تاب تحمل فطرت پلید اموی را نداشته است. این مبارزه تا آن حد شدت گرفته که هیچ ارتباط و سازشی میان این دو جناح امکان‌پذیر نشد؛ زیرا امام حسین (علیه السلام) از خانواده‌ای برخاسته بود که بر پایه حق و عدالت استوار بود و در پی تأسیس امامت دینی بود، در حالی که بنی‌امیه به دنبال تثبیت حکومت دنیوی و تأمین منافع سیاسی و دنیوی خود بودند. عقاد در داوری خود درباره حقایق قیام امام حسین (علیه السلام)، بر دو معیار پای می‌فشارد که با تغییر زمان و شرایط سیاسی دستخوش تغییر نمی‌شوند: «نخست، محرک‌ها و انگیزه‌های درونی انسان که همواره در فطرت جاودانه بشر جاری است؛ دوم، نتایج مثبت آشکار و پنهانی که به اتفاق نظر همگان از حرکت امام به دست

آمده است» (عقاد: ۶۴). که بر اساس این دو معیار، قیام امام حسین (علیه السلام) علیه یزید قابل تأیید و دفاع است. عقاد بر این باور است که انگیزه‌هایی که امام را به اقدامات انجام شده واداشت، با شخصیت ایشان تناسب داشت؛ این انگیزه‌ها تنها فردی مانند او را به چنین حرکت‌هایی برمی‌انگیخت (همان). مهم‌ترین انگیزه در این میان، عزت نفس و کرامت انسانی است؛ که بیعت با یزید را ذلت‌آور و ناقض کرامت انسانی می‌داند.

عقاد همچنین، با اشاره به عدم سلامت عقلی، اخلاقی و سیاسی و در مجموع عدم ثبات شخصیتی یزید برای اداره کردن حکومت، بر این عقیده است که اگر مسلمانان به شایستگی و سیاست‌های یزید اطمینان داشتند، ضرورتی برای قیام علیه وی وجود نداشت؛ اما «یزید، فردی شوخ‌طبع و سهل‌انگار بود که در شرایطی که حکومت به جدیت و کفایت بالایی نیاز داشت، فاقد این ویژگی‌ها بود. انتصاب وی به ولایت عهدی نیز معامله‌ای آشکار بود که طرف‌های دخیل در آن، در ازای دریافت پول یا مقام‌های حکومتی، رضایت یا سکوت‌شان خریداری شده بود؛ به صورتی که حتی اگر فردی بدتر از یزید هم می‌بود، بیعت با او صورت می‌گرفت، بدون توجه به تبعات منفی آن بر حدود و قوانین الهی و مبانی اخلاقی» (همان: ۶۹). بر این مبنا، از دیدگاه عقاد، «جای تعجب فراوان است که از امام حسین (علیه السلام) خواسته می‌شد با فردی چنین نامناسب بیعت نماید و او را به عنوان خلیفه‌ای مشروع و شایسته به رسمیت بشناسد» (همان) با این حال، عقاد تصریح می‌کند که امام حسین (علیه السلام) در مواجهه با یزید، تنها دوراه داشت: «بیعت یا قیام» (همان). که امام حسین (علیه السلام) موضع روشن خود را در شب عاشورا خطاب به مردم کوفه که از ابن زیاد سخت هراس داشتند و به همین دلیل اطراف مسلم بن عقیل را خالی کرده و او را تنها گذاشته بودند، چنین فرمود: أَلَا إِنَّ الدَّعَى ابْنَ الدَّعَى قَدْ رَكَزَ بَيْنَ اثْنَتَيْنِ بَيْنَ السَّلَّةِ وَالذِّلَّةِ وَهَيْهَاتَ مَنَا الذِّلَّةُ يَأْبَى اللَّهُ ذَلِكَ لَنَا وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَحُجُورٌ طَابَتْ وَطَهَّرَتْ وَأَنْوَفٌ حَمِيَّةٌ وَنُفُوسٌ أَبِيَّةٌ مِنْ أَنْ تُؤْثِرَ طَاعَةَ اللِّئَامِ عَلَى مَصَارِعِ الْكِرَامِ؛ آگاه باشید این حرامزاده پسر حرامزاده مرا میان دو چیز مخیر کرده است: یا شمشیر کشیدن یا تن دادن به ذلت! و هرگز ما تن به ذلت نخواهیم داد؛ چراکه خدا، پیامبر او، مؤمنان، دامن‌های پاک و طاهر که در آن‌ها پرورش یافته‌ایم، دل‌های غیرتمند و جان‌های بزرگ‌منش، اجازه

نمی‌دهند فرمانبرداری از پست‌فطرتان را بر مرگ شرافتمندانه ترجیح دهیم» (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۸۴).

عقاد همچنین با انتقاد از برخی خاورشناسان و نویسندگان سطحی‌نگر، می‌نویسد: «بعضی از ایشان در بررسی نهضت امام حسین (علیه السلام)، اهمیت ایمان عمیق و غیرقابل معامله ایشان را نادیده گرفته‌اند. امام دارای ایمان راسخ به احکام اسلام بود و معتقد بود که تعطیل کردن حدود و قوانین الهی بزرگ‌ترین بلا بر جوامع اسلامی است» (عقاد: ۶۹). سویه دیگر انگیزه‌های قیام امام حسین (علیه السلام) مقابله با اهانت‌های امویان به خاندان به‌ویژه پدر بزرگوارش بود که در منبرها رواج یافته بود و سکوت امام در برابر آن، به معنای استمرار این ناپسندی‌ها برای نسل‌های آینده بود. «سکوت و پذیرش چنین رفتارهایی در آغاز حکمرانی هر پادشاه، به معنای تحمیل آن سنت‌های ناپسند به نسل‌های بعدی است» (همان: ۷۰).

این انگیزه‌ها همگی از مهم‌ترین دلایل قیام امام حسین (علیه السلام) بودند؛ زمانی که کارگزاران یزید از او خواستند بیعت کند و از حق خود و فرزندانش در رهبری مسلمانان چشم‌پوشد. اما از نگاه عقاد، «این پیشنهادها نه تنها مانع قیام امام نشد، بلکه او را ناگزیر به انتخابی میان دو راه قطعی کرد: قیام و مبارزه، یا تسلیم شدن در برابر چیزی که نه با مروت و جوانمردی سازگار بود و نه با ایمان و دین» (همان: ۷۱).

۲-۵. نتایج قیام از نگاه عقاد

هر پژوهشگر دقیق و منصف تاریخ، همانند عباس محمود عقاد، در بررسی مبارزه امام حسین (علیه السلام) با یزید، به معیارهایی روشن برای تشخیص حق و باطل در تقابل میان حقیقت‌طلبان و دنیاطلبان فریب کار دست می‌یابد؛ زیرا واقعه‌ای مانند عاشورا، در بردارنده اهداف، سیر وقایع و نتایج آشکار و ماندگار است. هر چند در ظاهر امر، گاه چنین می‌نماید که منافع مادی در اختیار زورمندان قرار می‌گیرد و فرصت‌طلبان به کامیابی می‌رسند؛ کامیابی‌ای که انسان‌های والا به‌خاطر ارزش‌های والاتر از آن چشم می‌پوشند. با این حال، چنان‌که عقاد نیز به‌درستی تأکید می‌کند، پیروزی تاریخی، هنگامی معنا می‌یابد

که آثار آن از عمر فردی و گروهی فراتر رود و در تاریخ باقی بماند و در این باره می‌نویسد: «موفقیت در رویدادهای تاریخی، اگر به زندگی یک فرد یا حتی گروهی محدود بماند، موفقیت واقعی نیست؛ بلکه هنگامی می‌توان آن را موفق خواند که آثار آن پس از مرگ عاملانش نیز پایدار بماند» (عقاد: ۶). بر این اساس، عقاد برخلاف ظاهر ماجرای کربلا، نتایج و دستاوردهای نهضت امام حسین (علیه السلام) را موفقیت‌آمیز می‌داند و بر این باور است که: «امام حسین (علیه السلام) در رسیدن به هدفی که از عدم بیعت با یزید داشته، کامیاب‌تر شده؛ چرا که اگرچه در همان سال قیام، به شهادت رسید، اما یزید نیز کمتر از چهار سال زنده ماند و در عرض شش سال، تمام عاملان واقعه کربلا به سزای اعمال خویش رسیدند و از ننگ و عذاب وجدان در امان نماندند» (همان: ۷۱). همان‌طور که «حکومت امویان هم عمر چندانی نداشته و کمتر از عمر یک انسان سال‌خورده دوام آورده است؛ چراکه حدود ۶۰ سال پس از واقعه عاشورا، این حکومت به کلی منقرض شد؛ به گونه‌ای که می‌توان شهادت امام حسین (علیه السلام) را همانند بیماری مهلکی دانست که به جان حکومت اموی افتاد و ریشه‌اش را خشکاند» (همان).

عقاد با استناد به دیدگاه ماربین، مورخ آلمانی، که در کتاب *السیاسة الإسلامية* می‌نویسد: «قیام امام حسین (علیه السلام)، برآمده از اراده قلبی بزرگمردی بود که تسلیم شدن و به رسمیت شناختن حکومت یزید را بر نمی‌تابید. اگرچه پیروزی فوری برای او ممکن نبود، اما با همراهی خانواده و بستگانش نهضتی را آغاز کرد که نتیجه آن، پیروزی ای دیر هنگام اما قطعی بود؛ پیروزی ای که دین مهجور را دوباره زنده کرد؛ پیروزی ای که جز از این راه ممکن نمی‌بود» (همان: ۷۱-۷۲)؛ خود می‌نویسد: «وقتی میان امام حسین (علیه السلام) و آزادی اش مانع ایجاد شد و اجازه ندادند به مکان مورد نظر خود بروند، او مرگ را با هر کیفیتی که بود بر زندگی ترجیح داد و البته از سرنوشت شوم بنی امیه پس از شهادتش آگاه بود و با آگاهی از این سرنوشت، شکست ظاهری را پذیرفت تا به موفقیتی دست یابد که با زنده ماندن حاصل نمی‌شد» (همان: ۷۲).

در روایتی آمده است که حرّ بن یزید ریاحی، در مقام نصیحت به امام حسین (علیه السلام)، گفت: «اگر به ستیز برخیزی، تو را خواهند کشت.» امام در پاسخ بانگ برآورد و فرمود: «

«مرا از مرگ می‌ترسانی؟» و سپس ابیاتی از یکی از مردان قبیله اوس را سرود که در پاسخ برادر خود که از او خواسته بود از یاری دادن پیامبر (صلی الله علیه و آله) دست بکشد چرا که ممکن است کشته شود، گفته بود:

سامضی وما بالموت عار علی الفتی إذا ما نوى خيراً و جاهد مسلماً^۱
(ابن اثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۸۰)

عقاد از تأثیرات روانی و اجتماعی واقعه کربلا نیز غافل نشده و معتقد است که جنگ کربلا تنها یک جنگ نظامی نبود، بلکه نبردی بود که پیامدهای روان‌شناختی عمیق بر فرد، جامعه و تاریخ مسلمانان بر جای گذاشت. به باور او، شهادت امام حسین (علیه السلام)، الگویی از ایستادگی در برابر ظلم را بنیان نهاد که در شکل‌گیری هویت دینی و روحیه مقاومت در مسلمانان، نقشی بنیادین ایفا کرد.

همان‌گونه که عقاد در جای جای کتاب خود اشاره می‌کند، امام حسین (علیه السلام) از آن جهت پیروز نبرد است که شریف‌ترین صفات انسانی را بروز داده است؛ صفاتی زیبا مثل غیرت نسبت به حق، نفرت از نفاق و سازش دلت‌بار. و یزید نیز از آن جهت مغلوب میدان است که با به‌کارگیری پست‌ترین صفات انسانی به پیروزی ظاهری رسید؛ صفاتی ناپسند همچون حرص و طمع، مبارزه با حق، چاپلوسی و ریاکاری برای رسیدن به کالای فانی و کم‌ارزش دنیوی. نتیجه این پیکار بدین گونه است که «در حساب مردم مادی، برد با دسته اشرار و دشمنان دین بوده و ایمان و عقیده‌ای که امام حسین (علیه السلام) و اصحابش را مظهر آن استقامت و فداکاری بی‌نظیر قرار داد، ارزش نداشته و پایان آن حادثه، پایان روز عاشورا بود؛ اما در حساب واقع و تاریخ فضیلت و بلندپروازی‌های روح انسان و در حساب موازن قرآن و اسلام، پیروزی جاوید نصیب امام حسین (علیه السلام) و یارانش شد» (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۵: ۱۷). از نگاه عقاد، یادآوری واقعه کربلا و اقامه عزاداری برای امام حسین (علیه السلام)، صرفاً یک امر مذهبی یا اجتماعی نیست؛ بلکه از جنبه روان‌شناختی نیز، موجب تقویت روحیه آزادی‌خواهی، مقاومت و ایثار در افراد می‌شود. در نهایت، عقاد مبارزه میان امام حسین

۱. به‌زودی به راه خود خواهیم رفت و مرگ ننگی برای جوانمرد نیست، اگر قصدی نیک داشته باشد و در راه اسلام مجاهدت کند.

علیه السلام و یزید را نه صرفاً یک حادثه تاریخی، بلکه نماینده نبردی دایمی میان دو گونه طبع انسانی می‌داند و در این باره می‌گوید: «این مبارزه یکی از عرصه‌های رویارویی آن دو خوی متفاوت است که قرن‌ها با یکدیگر در نزاع بوده‌اند و همچنان نیز این کشمکش ادامه خواهد داشت؛ اما در هیچ‌جا، نتیجه‌ای روشن‌تر، گویاتر و دقیق‌تر از آنچه در این داستان روایت شد نمی‌توان یافت» (عقاد: ۱۱۶). عقاد همچنین یادآور می‌شود که هدف از این روایت، آزمودن خلق و خوی انسان‌هاست تا هر کس بر اساس آنچه به‌دست آورده، پاداش خود را دریابد: یعنی «اگر کسی با فریب‌کاری به هدف خود رسید، بداند که پاداش او همان منفعت مادی است و نباید در انتظار نیکنامی یا مهر و محبت مردم باشد. و کسی که جان خود را در راه ایمان فدا کرد، زبانی جز از دست دادن زندگی نخواهد داشت، اما در مقابل، به محبوبیت، نیکنامی و احترام در دل‌ها دست می‌یابد» (همان: ۱۱۶-۱۱۷).

اگر بخواهیم در پایان، توصیف عقاد از این تقابل و نتیجه آن را در یک عبارت بیان کنیم باید گفت که از نگاه عقاد: «این جنگ، جنگ جوانمردی با پستی، جنگ روان پاک انسانی با شکم‌پرستی و نبرد نور با ظلمت بود. و زیننده آن بود که این میدان، آخرین آزمون و تجلی کامل هر یک از این دو گونه خوی باشد؛ چنان‌که چنین شد و هر یک، به نهایت جایگاه خود رسید» (همان: ۸۶).

۳. نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی عوامل مؤثر در شکل‌گیری شخصیت امام حسین (علیه السلام) و دیگری نتایج قیام امام حسین (علیه السلام) از دیدگاه عقاد.

بخش اول

ارتباط میان تاریخ و روان‌شناسی، رابطه‌ای تکاملی و دو سویه است؛ تاریخی که روایت می‌شود، همواره به تحلیل‌های روان‌شناختی نیاز دارد و روان‌شناسی نیز برای فهم رفتارهای انسانی به تجربه تاریخی تکیه می‌کند. روایت عقاد از واقعه عاشورا فراتر از یک روایت صرفاً تاریخی است؛ عقاد نه تنها به جزئیات وقایع عاشورا پرداخته، بلکه به تبیین

انگیزه‌ها و صفات انسانی و روانی افراد در این جدال تاریخی توجه ویژه‌ای دارد. او با استفاده از تحلیل‌های اجتماعی، روان‌شناختی و فلسفی، عواملی را به مذاقه گذاشته که در شکل‌گیری شخصیت‌های محوری رویداد عاشورا و به تبع آن در وقوع این رویداد مؤثر بوده و پیش از او کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این عوامل عبارت است از: مزاج، وراثت، محیط رشد و فطرت که در ادامه شرح داده می‌شود.

۱. مزاج: یکی از برجسته‌ترین نکات در تحلیل عقاد، تقابل دو مزاج متفاوت انسانی است. وی این جدال را صرفاً یک نبرد فیزیکی نمی‌داند، بلکه در نگاه وی، نمایشی از تقابل ارزش‌های معنوی و انسانی با صفات پست انسانی است. این نگاه، ما را متوجه می‌کند که وقایع تاریخی نه صرفاً ناشی از عوامل سیاسی و اجتماعی، بلکه ناشی از تعارضات عمیق درونی و مزاجی انسان‌هاست که به صورت عملی در عرصه تاریخ بروز می‌کند. قیام امام حسین (علیه السلام) و تقابل او با یزید، تجسم یک جنگ روحی و اخلاقی بین دو نوع مزاج و روحیات متضاد است؛ یک نبرد برای کرامت انسانی و ایثار در برابر منافع شخصی و خودخواهی.

۲. وراثت و محیط رشد: بر اساس تحلیل عقاد، شکل‌گیری شخصیت امام حسین (علیه السلام) و یزید تحت تأثیر همزمان عوامل وراثتی و محیطی نیز بوده است. امام حسین (علیه السلام) از نژاد شریف و فضایل اخلاقی خاندان هاشم بهره‌مند بوده که همراه با محیط معنوی و تربیت اصیل، شخصیت والایی برای او ساخته است. در مقابل، یزید با وجود ویژگی‌های جسمی و مهارت‌های بادیه‌نشینی، از تربیت و محیطی بهره‌مند نبود که او را به سوی فضیلت و اخلاق هدایت کند. این تفاوت‌های وراثتی و تربیتی که در بطن دو خاندان هاشمی و اموی ریشه داشت، منجر به تضادهای عمیق شخصیتی و سرانجام به رویارویی تاریخی در عاشورا انجامید.

۳. فطرت: عقاد همچنین، در تحلیل خود، فطرت نیک امام حسین (علیه السلام) را عامل اصلی امتناع ایشان از بیعت با یزید می‌داند. از مهم‌ترین ویژگی‌های فطری امام حسین (علیه السلام) عزت نفس است. این عزت نفس ریشه در شخصیت والای امام و جایگاه معنوی او داشته

که بیعت با فردی چون یزید را ذلت‌آور و مخالف کرامت انسانی می‌دانست. از دیدگاه عقاد، مبارزه امام حسین (علیه السلام) با یزید، صرفاً یک نزاع سیاسی نیست، بلکه تقابلی عمیق و فطری میان حق و باطل، پاکی و پلیدی، و عدالت و ظلم است. او همچنین یزید را فردی فاقد صلاحیت اخلاقی و سیاسی معرفی می‌کند که بیعت با او به معنای پذیرش فساد و ستم است چیزی که با فطرت امام حسین (علیه السلام) در تضاد است؛ بنابراین، قیام امام حسین (علیه السلام) نه تنها دفاع از ارزش‌های دینی و انسانی است، بلکه نمادی از ایستادگی در برابر ذلت و بی‌احترامی به کرامت انسانی محسوب می‌شود که الهام‌بخش همه نسل‌هاست.

شناخت این ابعاد روان‌شناختی، فهم عمیق‌تری از ماهیت نهضت عاشورا به ما می‌دهد و ما را به درک بهتر علل و پیام این حادثه بزرگ تاریخی رهنمون می‌سازد.

بخش دوم

درباره نتایج قیام امام حسین (علیه السلام) باید گفت عقاد به‌طور خاص بر پیروزی معنوی امام حسین (علیه السلام) تأکید دارد و پیروزی امام حسین (علیه السلام) را نه در بُعد زمانی و مادی، بلکه در بُعد معنوی و روان‌شناختی جست‌وجو می‌کند؛ چراکه خون امام حسین (علیه السلام) نه تنها در تاریخ، بلکه در روح انسانی برای همیشه باقی ماند و تاثیری غیرقابل انکار بر فرهنگ و اخلاق مسلمانان و جوامع انسانی گذاشت.

منابع و مأخذ

- ابن اثیر جزری، علی بن محمد. (۱۳۸۶ق). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر.
- ابن أعثم، احمد. (۱۴۱۱ق). *الفتوح*. بیروت: دارالأضواء.
- ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶). *کامل الزیارات*. محقق و مصحح: عبدالحسین امینی. نجف اشرف: دار المرتضویه.
- ابوکرشبه، مصطفی. (۱۹۸۸). *میزان الشعر عند العقاد*. القاهرة: دار الفكر العربی.
- امیریان، محمد. (۱۳۸۰). *روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات گرایی تا هنجارگرایی*. ترجمه عبدالقادر سواری. قم: پژوهشکده حوزه دانشگاه و المهد العالمی للفکر الاسلامی.
- اتکینسون، ریتال ال. (۱۳۸۳). *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*. ترجمه حسن رفیعی و همکاران. تهران: ارجمند.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۴۰۱ق). *صحیح البخاری*. بیروت: دار الفکر.
- توماس، آلن و چس، ساندرا. (۱۳۷۴). *مزاج و توسعه شخصیت*. ترجمه محمدرضا حلاج. تهران: نشر روان.
- الخضری، محمد. (بی تا). *أصحاب الکساء فی تراث عباس محمود العقاد*. بیروت: دار الکتب.
- جعفریان، رسول. (۱۴۰۲). *تاملی در قیام عاشورا*. قم: علم.
- رایکمن، ریچارد. (۱۳۸۷). *نظریه‌های شخصیت*. مترجم: مهرداد فیروزبخت. تهران: ارسباران.
- الساعدی، محمد جاسم. (۲۰۰۴). *محقق کتاب ابوالشهداء، حسین بن علی*. ج ۱. تهران: المجمع العالمی للتقرب بین المذاهب الاسلامیة، مدیریة النشر و المطبوعات.
- شوشتری، حاج شیخ جعفر. (۱۴۰۳). *امام حسین (علیه السلام) این گونه بود*. ترجمه «الخصائص الحسینیة». قم: نگاران قلم.
- شهابی، روح الله؛ احمدزاده، محمد امیر. (۱۳۹۵). «درآمدی بر چالش‌ها و راهکارهای بهره‌گیری از یافته‌های روان‌شناختی در تحلیل تاریخی» *تاریخ نگری و تاریخ نگاری*. دانشگاه الزهراء (عج). سال ۲۶. شماره ۱۷ (پیاپی ۱۰۲). صص ۹۱-۱۱۶.
- صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۳۹۵). *پرتویی از عظمت امام حسین (علیه السلام)*. قم: دفتر تنظیم و نشر آثار آیت الله العظمی حاج شیخ لطف الله صافی گلپایگانی.
- الطوسی، محمد بن الحسن. (بی تا). *الغیبة*. قم: دار الکتب الإسلامیة.
- عقاد، عباس محمود. (بی تا). *أنا*. مصر: دار النهضة.
- _____. (بی تا). *الحسین بن علی، ابوالشهداء*. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- _____. (۲۰۱۷). *عبقریة الإمام علی*. القاهرة: مؤسسة هندواوی.
- قاضی خانی، حسین. (۱۴۰۰). «علت بیعت نکردن امام حسین (علیه السلام) با یزید». *سیره پژوهی اهل بیت (علیهم السلام)*. سال هفتم. شماره دوازدهم. صص ۳۳-۴۶.
- کریم، سامح. (بی تا). *اسلامیات*. مصر: مكتبة الأسرة.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۵ق). *الکافی*. قم: دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل رسول*. محقق: سید هاشم رسولی محلاتی. ج ۲. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- محاسیس، نجاته سلیم محمود. (۲۰۱۰). *مفاتیح علم التاریخ*. عمان: دار زهران للنشر و التوزیع.

(داود شیروانی، ابوالفضل بهادری اصطهباناتی)

مزوار، نبیل. (۱۹۶۹). *الحدائث النقدیه فی دراسة العقاد للشخصية*. بیروت: دار الکتب العربی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). *حماسه حسینی*. ج ۱. تهران: انتشارات صدرا.

مقدس، مطهر بن طاهر. (بی تا). *البدء والتاریخ*. عمان: مكتبة الثقافة الدينية.

المقریزی، تقی الدین احمد بن علی. (۱۹۸۸). *النزاع والتخاصم فیما بین بنی هاشم وبنی امیه*. تحقیق: حسین مونس.

قاهره: دار المعارف.

Rogers, C. R. (1961). On becoming a person: A therapist's view of psychotherapy.

Boston: Houghton Mifflin.

Runyan, W. M. (1993). "Psychohistory and political psychology: A comparative analysis." In S. Iyengar & W. J. McGuire (Eds.), *Explorations in political psychology* (pp. 63-36). Durham, NC: Duke University Press.

A Psychological Reading of Abbas Mahmoud al-Aqqad's Account of the Causes and Consequences of Imam Husayn's Uprising: A Study Based on the Book *Abū al-Shuhadā' al-Husayn bin 'Alī* (as)

Davood Shirvani ¹ Abolfazl Bahadori Estahbanati ²

Received: November 30 , 2025

Revised: April 12 , 2026

Accepted: May 09 , 2026

Abstract

The history of humankind is replete with figures who have shaped great events. Undoubtedly, Imam Husayn (peace be upon him) stands among the most distinguished historical personalities who brought about a unique and momentous घटना. This historical event is so profound that only through comprehensive and meticulous study can its depth and significance be fully understood. Numerous writers and historians, from past to present, have narrated this event from different perspectives. Abbas Mahmoud al-Aqqad, the renowned Egyptian Sunni writer and historian, is among those who addressed this monumental occurrence through a distinctive approach in his book *Abu al-Shuhada': al-Husayn ibn 'Ali*. Al-Aqqad's method in this work is both psychological and historical.

Adopting a descriptive–analytical approach, the present article examines and analyzes his perspective on the causes of the Ashura uprising and its consequences from psychological and historical viewpoints. The findings demonstrate that, by drawing on social sciences and psychology, al-Aqqad not only interprets the events of Ashura historically but also pays particular attention to the motives and the human and psychological traits of the central figures involved. From his perspective, Imam Husayn's uprising against Yazid symbolizes the eternal struggle between noble human qualities—such as truth-seeking, courage, and resistance to oppression—and base human traits such as greed, hypocrisy, and corruption. These characteristics, shaped by factors including temperament, innate disposition, environment of upbringing, and heredity, produced profound personality conflicts that ultimately culminated in the inevitable historical confrontation at Ashura.

Keywords

Imam Husayn's Uprising; Abbas Mahmoud al-Aqqad; Psycho-Historical Analysis; Character Study.

1. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran (Corresponding Author): d.shirvani@cfu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Imam Sadiq University, Tehran, Iran: a.bahadori@isu.ac.ir

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. 5 | No. 18 | Summer 2026

Managing Director: Farshid Fallah Lale Zary

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: Nematullah Panahi, Mohammad Ali Nedae

English Translator: Dr. Mohammad Reza Aram

Cover Design and Layout: Fahimeh Naji

.....